المعارف الحكمية
معهد الدراسات الدينية والفلسفية

العدد 36 | ربيع 2021

المَحَجّة

36
مجلة متخصصة تعنى بشؤون
الفكر الديني والفلسفة الإسلامية

عدد خاص

تشيتيك: مقاربات في التصوّف، والحبّ، والإنسان

حوار مع البروفيسور ويليام تشيتيك

ويليام تشيتيك

- التجربة الدينيّة في الإسلام التقليديّ
- الجذور الإلهية للحبّ الإنساني
- الحبّ في الثيولوجيا الباطنية الإسلاميّة
- الصداقة والحبّ في المعنويّة الإسلاميّة
- موسى ودين الحبّ: تأمّلات حول منهجيّة دراسة التصوّف
- ضابيّة الأمر القرآني

محمّد رستم
التوازن والتحقيق: النفس والكون عند ويليام تشيتيك

بهروز سلطاني
منهجية ويليام تشيتيك في دراسة وتفسير النصوص الحكميّة والعرفانيّة

العدد السادس والثلاثون ٢٠٢١

المشرف العام	شفيق جرادي	
رئيس التحرير	أحمد ماجد	
مدير التحرير	سكينة أبو حمدان	
المدير المسؤول	بدري معاوية	
الهيئة العلمية	أحمد ماجد	عليّ يوسف
	حسين إبراهيم	عليّ الموسوي
	سمير خير الدين	محمّد زراقط
		مصطفى الحاجّ عليّ
الهيئة الاستشارية	غلام رضا أعواني	جاد حاتم
	نادر البزري	محمّد تقي السبحاني
	سعاد الحكيم	محمّد مصباحي

إخراج فنّيّ

IDEA CREATION Advertising Agency

: معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفية) مؤسسة بحثيّة تعليميّة، تنشط في الحقل الفكريّ من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلميّ والثقافيّ، وتجسير التواصل بين الاتّجاهات الدينيّة والفكريّة، من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصّصي، والأنشطة والنشر.

: تنشر المجلّة الأوراق العلميّة والمقالات الفكريّة التي تتحقق فيها الأصالة بحيث لا تكون قد نشرت سابقًا، أو مقدّمةً للنشر في مكان آخر؛ تتولّى الهيئة العلميّة في المجلّة تحكيم المواد المقدّمة وترجيحها، على أن تبقى أسماء المحكّمين والكتّاب غير معلنة؛ يحقّ لإدارة التحرير إجراء التعديلات المناسبة على البحث بشكل منفرد أو بالاتّفاق مع الباحث؛ تُرفق جميع المساهمات بملخّص لا يزيد عن ١٥٠ كلمة، ولا يتم قبول الأبحاث التي لا تستوفي الشروط المبيّنة أعلاه. وتحتفظ دار المعارف الحكميّة بكامل حقوق الطبع والنشر للموادّ التي يتمّ نشرها في المجلّة.

ما يُنشر في المجلة يعبّر عن رأي صاحبه ولا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.

تُرسل الاشتراكات والمراسلات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة)

لبنان ـ الحدث ـ سانت تيريز ـ سنتر يحفوفي بلوك C ـ الطابق الثالث

أو على رقم الحساب: بنك عودة 59129946100206401

00961-5-462191

ISSN: 2224 -1094

المَحَجّة

العدد السادس والثلاثون ٢٠٢١

فهرس المحتويات

افتتاحية العدد ٣

عدد خاص: تشيتيك: مقاربات في التصوّف، والحب، والإنسان

حوار مع البروفيسور ويليام تشيتيك | مجلة المحجة ١٣

التجربة الدينيّة في الإسلام التقليديّ | ويليام تشيتيك ٣٧

الجذور الإلهيّة للمحبّة الإنسانيّة | ويليام تشيتيك ٥٧

مواضيع عن الحبّ في الثيولوجيا الباطنيّة الإسلاميّة | ويليام تشيتيك ٧٥

الصداقة والحبّ في المعنوية الإسلاميّة | ويليام تشيتيك ٩٥

موسى ودين الحبّ: تأمّلات حول منهجيّة دراسة التصوّف | ويليام تشيتيك ١٠٩

ضبابيّة الأمر القرآني | ويليام تشيتيك ١٢٩

التوازن والتحقيق: النفس والكون عند ويليام تشيتيك | محمّد رستم ١٥١

منهجية ويليام تشيتك في دراسة وتفسير النصوص الحكمية والعرفانية | بهروز سلطانی ١٦١

فهرس بالموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة ١٨٧

Editorial ٢٤٦

Interview with Professor William Chittick ٢٣٨

English Abstracts ٢١٧

Bibliography ٢٠٥

افتتاحية العدد

يأخذك «ويليام تشيتك» في رحلة إلى عوالم الفكر، تقف معه عند بوابة الكلام، تأخذك الدهشة من ارتسام الحروف المحفورة على عتبة القول، فتنبهر كثيرًا، وتصبح كقمر يدور في فلك كوكبه، حتى إذا ما وعيت، أدركت أنّك كنت تسمع حديثًا، يحتاج إلى مراجعة وتدقيق، فتنهال عليك رسوم السؤال، فتقف عندها، تحاول أن تتخطّاها، لكنّها سرعان ما تجرفك إلى ساحل شاطئ، فتلحّ عليك بأن تكون القطرة التي تريد أن ترفد البحر بما تصوّرته أنّه الماء. فتقرّر في نهاية الأمر أن تستريح، وتبوح بما يجول في خاطرك.

تبدأ الأسئلة من البدايات حين يذهب «تشتيك» إلى القول: «إنّ التصوّف والعرفان متعلّق بالتاريخ الفكريّ الإيرانيّ، وهو لا ينطبق على المرحلة المبكرة التي أدرسها عادةً. ففي النصوص التي أدرسها قليلًا ما ترد كلمة عرفان، وهي إن وردت تحمل المعنى نفسه لكلمة معرفة. بمعنًى آخر، لا ترد كلمة عرفان أبدًا للإشارة إلى «مدرسة فكريّة» خاصّة كما هو الحال اليوم في إيران المعاصرة»[1].

هذا الكلام يحمل في طيّاته إشكالين؛ يتعلق الأول بالمقصد منه، حيث يلاحظ أنّ مثل هذا القول، يحمل في طياته نزعة، تعمل على موضعة العرفان ضمن رؤية، تحاول أن تقسّم العلوم الإسلاميّة بحسب توزّعها الجغرافيّ، فيُصبِحُ لكلّ علم بيئة خاصّة، ينمو فيها، وهذا ما ينعكس على الرؤية العامّة التي تعتبر أنّنا لا نستطيع الكلام عن «إسلام»، وإنّما «إسلاميّات» متعددة، لكلّ واحدة منها خصائصها ورؤيتها المنفصلة عن الأخرى، على الرغم من أنّ الاختلاف المذهبيّ لم يجعل أيّ علمٍ إسلاميّ ينغلق على نفسه، لذلك نرى المتكلّم والفيلسوف والعارف في كلّ مذهبيّة إسلامية.

الإشكالية ثانية منهجيّة، تتعلّق بنشأة العلوم، فعند التعاطي مع موضع علم معيّن، لا يمكن اعتبار تاريخ اكتمال العلم هو تاريخ هذا العلم، وهذا الأمر لا ينطبق على العلوم الإسلاميّة،

(١) من الحوار الخاصّ الذي أجرته مجلّة المحجّة مع البروفيسور تشيتيك بتاريخ ٢٠٢٠/١١/٢٢.

إنّما على مطلق علم نتحدث عنه، بالتالي علينا الرجوع إلى البذرة الأولى التي تشكّل الأصل المرجعيّ له. وفي هذا الإطار، يكون العلم فيها بالقوّة، ويتحرك نحو كماله الخاصّ ليتبلور فيما بعد علمًا، وطالما أنّ «تشيتك» أشار إلى نفسه باعتباره متخصّصًا في المرحلة المبكرة، ألا يمكن أن نسأله عنها:

كيف يمكن أن نفسّر بعض الظواهر كالزهد والتصوّف التي بدأت بالانتشار منذ القرن الأوّل للهجرة؟ وهل هذه الظواهر قائمة بذاتها، أم هي سياق في إطار حركة أكثر سعة؟ وإذا تمّ التغاضي عن هذه الظواهر هل كان بالإمكان الوصول إلى شيء اسمه التصوّف أوّلًا، والعرفان ثانيًا دونهما؟

تأخذك الأسئلة بعيدًا، تحاول أن تلملم أطراف الثوب، وتتدثّر بعباءة التسليم، علّه يقصد أنّ العلم عبارة عن حضورٍ في نفس العارف، لكنّك سرعان ما تستيقظ على وقع طبيعة اللغة التي تقول لك إنّ اللفظ لا ينفصل عن الملفوظ، فكلاهما وجود، فيوقظك قوله: «لا ترد كلمة عرفان أبدًا للإشارة إلى مدرسة فكريّة»، وما وُجِدَ يرتبط بالمعرفة، فهذا الكلام يحتاج إلى مراجعة تدقيقية، فماذا نقول عن مناجاة الإمام علي زين العابدين، عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «يا من آنس العارفين بطول مناجاته، وألبس الخائفين ثوب موالاته. متى فرح من قصدت سواك همته؟! ومتى استراح من أرادت غيرك عزيمته؟! ومن ذا الذي قصدك بصدق الإرادة فلم تشفعه في مراده؟! أم من ذا الذي اعتمد عليك في أمره فلم تجدّ بإسعاده؟! أم من ذا الذي استرشدك فلم تمنن بإرشاده؟!»[1].

وورود كلمة «العارف» في هذا الموضع إلى ماذا يؤشّر؟ وإذا تناسيناها، فالحركة التي تتكلّم عنها المناجاة تُظهر بوضوح سير الإنسان الإرادي نحو الله، والإرادة هي أولى منازل العرفان، وعلى طريقة «ابن عربي» في كيفية نشوء التسمية: «حيث الاسم لا يدلّ على المسمّى إلا لصفة قامت فيه [...] فالخزانة سُميت خزانة لخزنها، والبيت سُميّ بيتًا للمبيت فيه، والإنسان سُمي إنسانًا لأنّه بمنزلة إنسان العين من العين، وآدم سُميّ آدم لأنّه من أديم الأرض، والخليل سُميّ خليلًا لخلّته، وهكذا الاسم استوجب المسمّى لصفة فيه»[2]. وهذا يعني أنّ العارفين لم يسمّوا بهذه التسمية إلّا لصفة فيهم، وهي العرفان.

وسقوط التسمية ـ وهي لم تسقط ـ لا يعني غيابها، فهي كانت في مرحلة جنينيّة، تقتضيها عمليّة تطوّر العلوم، والقابليّة الإنسانيّة في تلقّيها، فإذا نظرنا إلى الحراك الفكري، سنرى أنّه منذ القرن الأول، بدأت معالم هذا العلم بالتراكم عبر إثارة موضوعات كالزهد في الدّنيا، يقول

(١) الإمام زين العابدين (ع)، **الصحيفة السجادية**، تحقيق السيد محمد باقر الموحد الأبطحي الأصفهاني (قم: انصاريان الطبعة١، ١٤١١هـ)، الصفحة ٤٤٢.

(٢) سعاد الحكيم، **ابن عربي مولد لغة جديدة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، الصفحة ٧٥.

«محمد بن كُناسة»[١]:

ومن عجب الدنيا تيقّنك البلا ... وأنّك فيها للبقاء تريد
إذا اعتادت النفس الرضاع من الهوى ... فإنّ فطام النفس عنه شديد[٢]

كما تحدّثوا عن الكشف، وبدأوا باستخدام المفاهيم الصوفية كالعارف والمشاهدة، وإن كانت لم تصل إلى حدّ الثبات، تقول ميمونة السوداء[٣]:

قلوب العارفين لها عيون ... ترى ما لا يراه الناظرونا
والسنة بسرّ قد تناجي ... بغيب عن كرام كاتبينا
وترتع في رياض القدس طورا ... إلى ملكوت ربّ العالمينا
وأجنحة تطير بغير ريش ... وتشرب من كؤوس العارفينا[٤]

وحتى لو تناسينا كلّ ما ورد، وذهبنا باتجاه اللغة، فإنّنا سنجد أنّ العرفان من «عرف» و: «العين والراء والفاء أصلان صحيحان يدلّ أحدهما على تتابع الشيء متّصلًا بعضه ببعض، والآخر يدلّ على السكون والطمأنينة، فالأوّل العرف عرف الفرس، وسُمي بذلك لتتابع الشعر عليه [...] والأصل الآخر المعرفة والعرفان، تقول عرف فلان فلانًا عرفانًا ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهذا يدلّ على ما قلناه من سكونه إليه لأنّ من أنكر شيئًا توحش منه ونبا عنه»[٥]. وهذا المعنى بالتأكيد لا يأخذ باتجاه المعرفة بما هي نوع من العلم، إنّما تؤشّر إلى حركة في النفس، يصل من خلالها الإنسان إلى مرحلة الطمأنينة، وهو عين ما ذكره تعالى في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَطۡمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكۡرِ ٱللَّهِۗ أَلَا بِذِكۡرِ ٱللَّهِ تَطۡمَئِنُّ ٱلۡقُلُوبُ﴾[٦].

---

(١) هو محمد بن كناسة ويُكنى أبا يحيى. وُلِدَ عام ١٢٣هـ/ ٧٤١ م، نشأ بالكوفة في بيت صلاح وتقوى، إذ كان خاله إبراهيم بن أدهم ـ رحمه الله ـ أحد من تذكر أسماؤهم في نشأة الزهد والتصوّف الإسلاميّ الذي يجمع بين الورع، والإيجابيّة في الحياة، والرباط في الثغور، لبّى محمد بن كناسة نداء ربه سبحانه وتعالى، ومات في شوال على الصحيح لسنة سبع ومئتين للهجرة (٢٠٧ هـ). وقال ابن قانع وهو من معاصريه: بل مات سنة تسع ومئتين (٢٠٩ هـ)، والأول أصحّ.

(٢) ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب** (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع الطبعة ١، ١٤٠٤ ـ ١٩٨٤م)، الجزء ٩، الصفحة ٢٣٢.

(٣) ميمونة السوداء من متعبدات الكوفة. انتشر صيتها بين الصوفيّة، لا يوجد تاريخ دقيق لوفاتها، ولكن تشير المصادر إلى الربع الأخير من القرن الثاني للهجرة. ورد ذكرها في كتاب **عقلاء مجانين** لأبي القاسم الحسن بن محمّد بن حبيب النيسابوري، تحقيق الدكتور عمر الأسعد (بيروت: دار النفائس، الطبعة ١، ١٩٨٧)، الصفحة ٢٩٢.

(٤) سيد حيدر آملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تصحيح وتقديم هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى (طهران: شركت انتشارات علمي وفرهنگى وابسته به وزارت فرهنگ وآموزش عالي وانجمن ايرانشناسي فرانسه، الطبعة ٢، ١٣٦٨هـ.ش)، الصفحة ٥٨٥.

(٥) أحمد بن فارس بن زكريا (ابن فارس)، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام محمد هارون (قم: مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ)، الجزء٤، الصفحة ٢٨٢.

(٦) سور **الرعد**، الآية ٢٨.

فما يقوله «تشيتك» يحتاج إلى نقاش ومراجعة منهجيّة، يقوم على أساسين؛ الأوّل هو الحفر في الأصل المفهوميّ لهذا العلم، والمراجعة الحثيثة في هذا الموضع، قد تُظهر الكثير من المعطيات الغائبة عنه، والثاني له علاقة في كيفية تطوّر العرفان كعلم إسلاميّ، وهذا يقتضي ملاحقة يكون العلم فيها من مرحلة الزهد إلى التصوّف وصولًا إلى العرفان، مع التأكيد على كون التصوّف ليس هو العرفان، والاختلاف بينهما عميق، يطال على الأقلّ اللغة والمنهج، وهذه العجالة لا يمكن أن تكون وافية؛ لأنّ الكلام في هذا الموضع يحتاج إلى تفصيل، ليس هنا مورده بالتأكيد.

وكلّما توغّلت بالقول ثارت الأسئلة في نفسك، وهذا لا يقلّل من أثر «تشيتك»، فهو يقدّم قراءته التي لا بدّ أن يتمّ الإصغاء إليها، ولكنّها من دون شكّ مؤرّقة، وتحتاج الكثير من التمحيص. وهو يتركك هائمًا لا تستقرّ على وجهة، فعلى الرغم من انشداده إلى التسمية، تراه يتناساها حين يريد ذلك، فتقف حائرًا بين المرادات، تقول في نفسك علّه تقمّص الحاكي عنه، فأبقى نصّه موردًا للفهم، حيث قال: «واحد من المفاهيم الأساسيّة في كتابات «ابن عربي» المبدأ المقدّر في التقاليد اليهوديّة والمسيحيّة، أنّ الله خلق الإنسان على صورته. والصيغة النبويّة لهذا القول هي قول النبي محمّد، صلّى الله عليه وآله، «إنّ الله خلق آدم على صورته»[1]، تأخذك الدهشة من القول، فهل صحيح أنّ الحديث النبوي يأخذ هذه الوجهة، وهل هو مطابق بالفعل «للتقليد» المسيحيّ واليهودي؟

والتقليد هو الرؤية الرسميّة للتوجّهات الاعتقادية مع العلم أنّ «ابن عربي» يرى أنّ الله خلق آدم على صورته بمعنى الاشتراك في بعض الصفات لا كلّها، وأنّ المثليّة الواردة في القرآن لغويّة لا عقليّة؛ لأنّ المثلية العقليّة تستحيل على الله تعالى[2]، فهذا العارف لم يتكلّم بما يقارب التقليد المسيحي الذي يقتضي التجسّد، كما أنّه عندما تكلّم عن الإنسان، فبالنسبة إليه الإنسان قابل للصورة، لا يمتنع عن قبول ما يعطيه له تعالى[3].

ولكن هذا الأمر ليس لذاته، فالإنسان واحد لا غير، يتحقّق في الإنسان الكامل حين تظهر فيه الحقائق الإلهيّة، وما عداه يطلق عليه اسم إنسان لتشابهه به، فهو حيوان في شكل إنسان[4].

(١) ويليام تشيتك، **محي الدين ابن عربي وارث الأنبياء**، ترجمة ناصر ضميرية (دمشق: دار نينوى، ٢٠١٥)، الصفحة ٤٩.
(٢) للمزيد، انظر، محيى الدين بن عربي، **الفتوحات المكّيّة** (بيروت: دار الصادر، دون تاريخ)، الجزء ١، الصفحة ٩٧.
(٣) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٨٥.
(٤) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٩٦.

فالإنسان ليس الصورة الإنسانيّة التي نراها، فهو محمّد، صلّى الله عليه وآله وسلّم، الذي يعتبر القطب الذي يدور في فلكه دائمًا كلّ طالب للكمال، حتى يصل إلى مرحلة الاتصاف بالصفات المحمديّة، ويتحقّق الطالب بوحدته الذاتيّة مع مركز الدائرة، أي الحقيقة المحمّدية. فهذا الإنسان يستبطن جميع المراتب، ويُختصّ بالصورة الكاملة التي تجمع الحقائق الإلهيّة، وهي الأسماء وحقائق العالم، فهو بذلك أكمل الموجودات، والذي لأجله خُلق العالم[1].

وهذا الإنسان هو آدم الحقيقي، الذي خُلِق على صورته آدم تكريمًا له، وعلى هذا الأساس سُمّي بآدم لحكم ظاهره عليه. فإنّه ما عرف منه سوى ظاهره. كما أنّه ما عرف من الحقّ سوى الاسم الظاهر: وهو المرتبة الإلهيّة. فالذات مجهولة. وكذلك كان آدم عند العالم، من الملائكة فمن دونهم، مجهول الباطن. وإنّما حكموا الملائكة عليه بالفساد، أي بالإفساد، من ظاهر نشأته؛ لما رأوها قامت من طبائع مختلفة، متضادة، متنافرة. فعلموا أنّه لا بدّ أن يظهر أثر هذه الأصول على من هو على هذه النشأة. فلو علموا باطنه، وهو حقيقة ما خلقه اللّه عليه من الصورة لرأوا الملائكة جزءًا من خلقه. فجهلوا أسماءه الإلهيّة التي نالها بهذه الجمعية، لما كشف له عنه فأبصر ذاته؛ فعلم مستنده في كلّ شيء ومن كلّ شيء. فالعالم كلّه تفصيل آدم. وآدم هو الكتاب الجامع. فهو للعالم كالروح من الجسد. فالإنسان روح العالم، والعالم الجسد.

ولعلّ هذا كان وراء إطلاق لفظ الإنسان على ثلاث مراتب وجوديّة مختلفة: مرتبة الإنسان الكامل، العالم أو الإنسان الكبير، القرآن أو الإنسان الكليّ[2]. بالتالي كيف يتأتّى للإنسان أن يجمع بين كونه على صورة الله، ومعبّرًا عنه تعالى من خلال أسمائه كلّها؟

كلّما التقيت «تشيتك» تثار بوجهك الأسئلة، وتتحفّز للتفكير معه، قد تتوافق أو تختلف، ولكنّك تدرك دون شكّ أنّك أمام شخصيّة علميّة كبيرة، يعرف كيف يوجّه الموضوع ويثمّر الأفكار، لينتج منّها نصًا، وهذه الشخصيّة تعرف كيف تدير الأفكار، لتقدّمها للمتلقّي، وهي وإن بدت موضوعيّة، ولكنّها تحمل في طيّاتها هواجسَ عميقة، تتجلّى من خلال الإصرار على مركز مفهوم الحبّ الذي جعله أصلًا مؤسسًا.

يعدّ «ويليام تشيتيك» اليوم واحدًا من العلماء الذين اشتغلوا في مجال الفكر الإسلامي، وأبحاثه تُغطي مجالات واسعة من الدراسات الدينيّة المقارنة، إلى الأبحاث الصوفيّة والفلسفيّة

(١) للمزيد، انظر، **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٩٦.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٢٣١.

والأدبيّة. تُرجَمت أعماله إلى الكثير من اللغات البوسنيّة، الفرنسيّة، الألمانيّة، الأندونيسيّة، الإيطاليّة، اليابانيّة، الفارسيّة، الروسيّة، الأسبانيّة، التركيّة، والأورديّة.

وإذ إنّ واحدة من اهتمامات مجلّة المحجّة هو موضوع التصوّف والعرفان، وحثّ الفكر على قراءة ونقد نتاجات فكريّة عميقة، ارتأت إفراد عدد خاص يعرض فكر تشيتيك، ويستثير الباحثين في مجال التصوّف والعرفان الإسلامي للتعرّف على نتاجه الفكري كونه اهتمّ بهذا الموضوع بشكل خاصّ، وإن كان العدد لا يغطّي فكره الواسع، ولكنّها محاولة للإضاءة عليه، وفتح مجال لقراءته قراءة منهجيّة وعلميّة.

مع العدد

ينبني قوام هذا العدد على ترجمة بعض نتاج فكر البروفيسور تشيتيك حول موضوع التصوّف والعرفان الإسلامي، مضافًا إلى مقالات أخرى يدور فلكها في نقد ودراسة هذا الفكر. كما يتضمّن بيبليوغرافيا عنه تعرض بعض نتاجه العلمي من كتب ومقالات، وقد أبقت المجلّة عليها باللغة الإنكليزيّة خدمة منّا لطلاب العلوم الذين يريدون أن ينهلوا، ويقرأوا آثار تشيتيك من مصادرها الأصليّة، مضافًا إلى الإشارة إلى كتبه ومقالاته المترجمة للغة العربيّة حصرًا[1].

كما سعُدت مجلّة المحجّة بإجراء حوار خاصّ معه بتاريخ ٢٠٢٠/١١/٢٢ ضمن محاور عدّة أهمّها: شخصيّته ومشروعه الفكري ومرتكزات ذلك المشروع، مضافًا إلى موضوعات متعدّدة حول الحبّ والولاية والتعدّدية والنجاة. وقد سعت إدارة المجلّة لترجمة المقابلة إضافة إلى إبقاء نصّها باللغة الإنكليزيّة للإفادة منها بلغتها الأصلية، وحفاظًا على المعنى المقصود في النصّ الأصلي، لأنّ كلّ عملية ترجمة فهم وتأويل للنصّ الأصليّ.

وارتكز العدد أيضًا على ترجمة ستّة أبحاث للبروفيسور ويليام تشيتيك في مواضيع عدّة تمّ اختيارها من أبحاثه الكثيرة، حيث شرح في بحث «التجربة الدينيّة في الإسلام التقليدي» السبب الذي يجعل التصوّف مصدرًا لأدقّ الشروحات والتحليلات التي تتناول معرفة النفس لله في العلوم الإسلاميّة.

---

(١) **محيي الذين ابن عربي وارث الأنبياء**، ترجمة ناصر ضميريّة (سورية: دار نينوى، الطبعة ١، ٢٠١٥)؛ «الموت وعالم الخيال: المعاد عند ابن عربي»، ترجمة محمود يونس في مجلة **المحجة**، العدد ٢٢ (بيروت: دار المعارف الحكمية، ٢٠١١).

أمّا في بحث «الجذور الإلهيّة للمحبّة الإنسانيّة»، فيستعرض نظرة ابن عربي للمحبّة من جهتين: حبّ الله الذي هو أصل كلّ حبّ، والحبّ الإنساني المتمثّل بالأعدام المسمّاة بالأعيان الثابتة.

والبحث الثالث المعنون بـ«مواضيع عن الحبّ في الثيولوجيا الباطنيّة» ناقش الأمر من حيثيّات أربعة هي: النظر إلى الحبّ باعتباره حقيقة أبديّة، ودافعًا إلى الخلق، والقوّة المسبّبة للهداية الإلهيّة، والهدف النهائي لوجود الإنسان.

ويقدّم البروفيسور في بحث «موسى ودين الحبّ: تأمّلات حول منهجيّة دراسة التصوّف» إطار أحمد السمعاني النظري لموسى (ع) الذي يعدّه مثالًا للمحبّ الساعي إلى محبوبه الذي جذبه إليه بالملاطفة، وبالكلام بلا واسطة.

أمّا في بحث «ضبابيّة الأمر القرآني» فأشار تشيتيك إلى الاختلاف الحاصل في تفسير آيات القرآن الكريم بين أهل الحبّ وأهل المعرفة نظرًا لنسبيّة ابن آدم وعدم تمييزه بين المعرفة العقليّة والمعرفة النقليّة.

مضافًا إلى الأبحاث الخاصة من تراثه الفكري، قامت المجلة بترجمة بحثين في فكر ويليام تشيتيك. الأوّل تُرجم عن الإنكليزيّة لمحمّد رستم بعنوان «التوازن والتحقيق: النفس والكون عند ويليام تشيتيك». عرض فيها الكاتب كتابات تشيتيك عن النفس في ظلّ مقاربته لموضوع الكوزمولوجيا.

والبحث الثاني، وهو مترجم عن اللغة الفارسيّة بعنوان «منهجيّة ويليام تشيتيك في دراسة وتفسير النصوص الحكميّة والعرفانية لبهروز سلطانى بإشراف الدكتور أحمد رضى. عرض فيها عيوب الدراسات الحكميّة والعرفانيّة من وجهة نظر تشيتيك، وأهمّ عناصر المنهج الهرمنيوطقي عنده.

كما تتمنّى مجلّة المحجّة أن يكون هذا العدد وغيره مدًّا وعونًا لطلّاب العلم والمعرفة، وخطوة في خطوات هذا الدرب الطويل والممتع.

أحمد ماجد

عدد خاص: تشيتيك: مقاربات في التصوّف، والحب، والإنسان

حوار مع البروفيسور ويليام تشيتيك
| مجلة المحجة |

التجربة الدينيّة في الإسلام التقليديّ
| ويليام تشيتيك |

الجذور الإلهيّة للمحبّة الإنسانيّة
| ويليام تشيتيك |

مواضيع عن الحبّ في الثيولوجيا الباطنيّة الإسلاميّة
| ويليام تشيتيك |

الصداقة والحبّ في المعنوية الإسلاميّة
| ويليام تشيتيك |

موسى ودين الحبّ: تأمّلات حول منهجيّة دراسة التصوّف
| ويليام تشيتيك |

ضبابيّة الأمر القرآني
| ويليام تشيتيك |

التوازن والتحقيق: النفس والكون عند ويليام تشيتيك
| محمّد رستم |

منهجية ويليام تشيتك في دراسة وتفسير النصوص الحكمية والعرفانية
| بهروز سلطانى |

حوار مع البروفيسور ويليام تشيتيك

يعدّ ويليام تشيتيك اليوم واحدًا من العلماء الذين اشتغلوا في مجال الفكر الإسلامي، وأبحاثه تغطي مجالات واسعة من الدراسات الدينيّة المقارنة، إلى الأبحاث الصوفيّة والفلسفيّة والأدبيّة. تُرجمَت الكثير من أعماله إلى اللغات البوسنيّة، الفرنسيّة، الألمانيّة، الأندونيسيّة، الإيطاليّة، اليابانيّة، الفارسيّة، الروسيّة، الأسبانيّة، التركيّة، والأورديّة.

يسعدنا في هذا العدد من مجلّة **المحجة**، وضمن حوار أجرته أن نطرح على البروفيسور الأسئلة الآتية، وقد تمّ تقسيم الحوار إلى محاور زيادة في الفائدة.

الكلمات المفتاحيّة: ويليام تشيتيك؛ التصوّف؛ العرفان؛ التراث الإسلامي؛ الولاية؛ الحبّ.

أ. الشخصيّة والمشروع

١ ـ يعدّ شخصكم الكريم من القامات العلميّة التي اشتغلت بالتصوّف والعرفان بشكل علميّ، عبر ترجمة الكثير من النصوص الإسلاميّة وتركها تتحدّث عن نفسها، وهذا يطرح أسئلة متعددة، ما هي الأمور التي جذبتكم نحو هذا الفرع المعرفيّ؟ وهل لهذا الموضوع علاقة بأمر شخصيّ، شكّل نقطة بداية، أو هو عبارة عن فضول علميّ ومعرفيّ؟ وكيف تقيّمون هذه الرحلة المعرفية، وما هي الاستفادات التي توصلتم إليها؟

أشكركم على اهتمامكم بأعمالي وطرح هذه الأسئلة التي تتطرّق إلى العديد من الهواجس التي شغلتني طويلًا.

لقد أمضيتُ سنةً من مرحلة البكالوريوس في الجامعة الأميركيّة في بيروت. وقد اخترت

الذهاب إلى هناك ببساطة لأنّ كلّيّتي كانت تضمّ برنامجًا يبتعث الطلّاب في سنتهم ما قبل الأخيرة إلى الخارج. كنت مسرورًا بترك أوهايو وكلّيّة ووستر على سبيل التغيير. كنت طالب تاريخ، ولذلك تسجّلت في عدّة مقرّرات عن تاريخ الشرق الأوسط. كان مطلوبًا منّي أن أكتب عدّة مقالات ضمن مشروع مستقلّ في التاريخ، فاخترت من كتبي الدراسيّة التابعة لمقرّرات الجامعة الأميركيّة الموضوع الوحيد الذي أثار اهتمامي، وهو «التصوّف».

لذلك، بدأت أطالع المراجع الفرعيّة التي تتناول التصوّف في باكورة فصلي الأوّل. بعد عدّة أسابيع، شرع سيّد حسين نصر، وقد كان أستاذًا زائرًا آنذاك (في العام ١٩٦٤ـ١٩٦٥)، في إلقاء سلسلة من المحاضرات التي نُشِرَت في ما بعد بعنوان *Ideals and Realities of Islam*. وحين وصل إلى موضوع التصوّف أدركت أنّ المقاربة الاستشراقيّة التي كنت أدرسها قد فاتها المغزى إلى حدّ كبير. فَتَحت محاضرته أمامي بُعدًا داخليًّا لم أكن قادرًا على إبصاره وحدي، فبدأت بحضور صفوفه، وفي نهاية العام، عدت إلى أوهايو حيث أمضيت عامًا بغية نيل شهادة البكالوريوس. بعد ذلك، ذهبت إلى طهران وتسجّلت في برنامج الدكتوراه لدراسة اللغة الفارسيّة وآدابها. وبعد أن أنهيت ثلاث سنوات من الدراسة، بدأت العمل على رسالتي، مع اختياري الدكتور نصر مشرفًا عليها. كان موضوع الرسالة إصدارًا من **نقد النصوص في شرح نقش الفصوص** لعبد الرحمن الجامي، متبوعًا بدراسة للمتن. انطوى الكتاب على ٣٠٠ صفحة، ثلثاه باللغة العربيّة وثلثه باللغة الفارسيّة. وقد أمضيت معظم مدّة البحث ألاحق مصادر الجامي، علمًا بأنّها لم تقتصر على ابن عربيّ بل ضمّت أيضًا صدر الدين القونويّ، وسعيد الدين الفرغانيّ، ومؤيّد الدين الجنديّ، وغيرهم من العلماء المعروفين. ولم يكن أغلب هذه النصوص قد نُشِرَ بعد، بل كان عملي متركّزًا على المخطوطات. نلت شهادة الدكتوراه في العام ١٩٧٤ واستمررت بالعمل على متن **نقد النصوص**، ناشرًا الكتاب في العام ١٩٧٧. بحلول ذلك الوقت، كنت قد أتقنت اللغة الفارسيّة إتقان اللغة الأمّ، كما أحطت إحاطةً كافيةً بالكتابات العربيّة لابن عربيّ وأتباعه.

حين عدت إلى أمريكا في كانون الثاني من العام ١٩٧٩، سكنت في منزل أمّي أنا ومجموعة كبيرة من الكتب التي جلبتها معي من إيران. وفي هذا الوقت، نشرت ترجمتَين كنت قد بدأتهما في إيران هما *A Shi'ite Anthology* و *Fakhruddin Iraqi: Divine Flashes*. وقد أمضيت معظم وقتي أقرأ كلّ شعر الروميّ ونثره، ما أدّى إلى ولادة كتاب *The Sufi Path of Love*. كذلك كنت محرّر موسوعة *Encyclopedia Iranica* في جامعة كولومبيا لمدّة عامَين. بعد ذلك، ومن العام ١٩٨٣، تعيّنت أنا وزوجتي ساتشيكو موراتا لتدريس الدراسات الدينيّة في جامعة ولاية نيويورك في ستوني بروك.

بحلول ذلك الوقت، كان قد اتّضح لي أنّ الكتب الجيّدة عن التصوّف كثيرة، وبعضها كتبها مختصّون، لكن غالبًا ما كانت النصوص الأصليّة تُفهَم خطأً في المراجع الثانويّة. من أسباب ذلك أنّ العلماء الذين كتبوا هذه الكتب لم يمضوا وقتًا طويلًا وهم يتشرّبون الثقافة الفكريّة الحيّة التي كانت ما تزال قويّةً جدًّا في إيران في السنوات السابقة للثورة. تناولَت بعض الكتب الإنكليزيّة الجيّدة الروميّ، إضافةً إلى ترجمة نيكيلسون **للمثنويّ** كاملًا إلى الإنكليزيّة، لكنّ العلماء الغربيّين لم يكونوا يعرفون شيئًا عن صورة الروميّ التقليديّة كما هي مرسومة في أذهان المفكّرين في إيران. لذلك، لم تسلّط الأعمال الغربيّة الضوء على كمال عمل الروميّ وتركيزه على شرح **التوحيد** بلغة عامّة الناس. كان استيائي من الكتب التي تتناول الروميّ حينها هو الذي دفعني إلى كتابة *The Sufi Path of Love*، وقد حاولت في الكتاب شرح قصد الروميّ بدقّة في سياق رؤيته الكلاميّة الخاصّة.

باختصار، كانت النتيجة التي خلصت إليها أنّ الدراسات التي يضطلع بها معظم العلماء الذين تلقّوا تعليمهم وفقًا للمنهجيّات الأكاديميّة الحديثة هي دراسات لا تُعنَى بدوافع الكتّاب الأصليّين، ولا تأخذ بالحسبان الرؤية الفكريّة المتجذّرة في أعمال الأساتذة المسلمين الكبار. يؤمن العلماء المعاصرون، عوضًا من ذلك، بمنهجيّات نقديّة متعدّدة تحرّك العمل الأكاديميّ في النظام الجامعيّ في العالم كلّه. لذلك، لطالما كنت أعتقد أنّ علينا فهم الرؤية الكونيّة التي قدّمها العلماء المسلمون في العالم ما قبل المعاصر، وهي رؤية تتناول الواقع بكونه كلًّا متكاملًا. أمّا الرؤية التي تحرّك المجتمع والمعارف المعاصرة فمرتبطة بواقع هذه الحياة، ما يجعلها تُغفِل العوالم العلويّة التي تحدّد طبيعة الأشياء بالفعل.

٢ـ لقد صدر لكم عمل جديد، هو ترجمة شرح أحمد السمعانيّ على أسماء الله الحسنى بعنوان روح الأرواح (600 صفحة) من الفارسيّة للإنكليزيّة. ما هو هذا المشروع وما الجديد الذي يقدّمه؟ وما هو محتوى هذا الشرح؟ وما هي الإضافة التي لفتت نظركم حول هذا الموضوع؟

كان أحمد السمعانيّ (ت. ٥٣٤/١١٤٠) شخصيّةً تكاد تكون مغمورةً في التاريخ الإسلاميّ إلى أن نشر نجيب مايل هروي **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح** في العام ١٩٨٩. كان العلماء يعرفون الكتب التي كتبها أبوه منصور وجدّه محمّد باللغة العربيّة، والتي نُشِرَ بعضها. أمّا أشهر فرد من هذه العائلة العلمائيّة المَرْوَزيّة، فهو أبو سعد عبد الكريم بن محمّد السمعانيّ (ت. ٥٦٢/١١٦٦). وله مؤلّفات كثيرة منها كتاب الطبقات الذي يحمل عنوان **الأنساب**. أبو سعد هو ابن الأخ الأكبر لأحمد، وقد كان عمّه أحمد أستاذه في **الفقه**. وكلّ ما نعرفه عن حياة أحمد، وهو قليل، قد جاءنا من كتابات أبي سعد.

متن النصّ مكتوب باللغة الفارسيّة مع أنّ العنوان، **روح الأرواح**، قد جاء بالعربيّة. ولعلّ ١٠% من الكتاب تقريبًا هي باللغة العربيّة. الكتاب هو أحد أجمل الأمثلة عن النثر الفارسيّ المبكر، ما يزيد العجب من أنّ الكتاب كاد يكون منسيًّا. وحين رأيت الكتاب أوّل مرّة منذ ثلاثين عامًا لم يذهلني جمال النثر فحسب، بل أيضًا عمق المضمون. ومع أنّ السمعانيّ يقدّم الكتاب على أنّه شرح على الأسماء الحسنى كما ذكرها أبو هريرة، هو يكرّس مساحةً قليلةً نسبيًّا لشرح الأسماء. وهذا يعني أنّ محتوى الكتاب لا يشبه، على سبيل المثال، **المقصد الأسنى** للغزاليّ أو **شرح أسماء الله الحسنى** للقشيريّ، بل يأخذ الكتاب كلّ اسم من الأسماء ويجعل منه منطلَقًا لمطالب موسّعة تتناول الحقيقة الإلهيّة، والنفس البشريّة، ومقامات الطريق إلى الله، وغيرها من القضايا المحوريّة في الفكر الإسلاميّ على مرّ التاريخ. ويجدر ذكر أنّ أقران أحمد كانوا يعرفونه **فقيهًا**، إذ يشير إليه ابن عساكر في **تاريخ مدينة دمشق** بالفقيه، كما يذكر ابن عساكر أنّه أخذ الحديث عن السمعانيّ في مرو. أمّا **روح الأرواح** فلعلّه أدقّ تفسير للعلاقة بين مراتب الدين الثلاث؛ أي الشريعة، والطريقة، والحقيقة، على مدى القرن الثاني عشر. فالكتاب يشتمل على مجموعة كبيرة من التعاليم الإسلاميّة، وهو يستشهد **بالقرآن** والسنّة على الدوام، وذلك بأجمل تعابير النثر الفارسيّ وفي سياق نقاشات تسلّط الضوء على معاني التعاليم الإسلاميّة الباطنيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ معظم كتب تلك المرحلة قد كانت متخصّصةً، فإمّا أن تتناول التفسير القرآني، أو الحديث، أو الفقه، أو الكلام، أو الفلسفة، أو التصوّف. أمّا كتاب السمعانيّ، فيَحْبِكُ جميع العلوم الإسلاميّة معًا في طرز شديد السهولة والإمتاع.

ب. مفاصل ومرتكزات المشروع

٣ ـ الذي ينظر إلى أعمالكم يرى خطًّا ناظمًا يبدأ مع ابن عربيّ، ويمتدّ إلى شمس التبريزيّ وجلال الدين الروميّ وصولًا إلى صدر الدين الشيرازيّ، فهل تتلمّسون مشروعًا فكريًّا محدّدًا، وما هي مقوّمات هذا المشروع، وإلى أين وصلتم به؟

قد كان طريقي الفكريّ أعقد قليلًا ممّا تصفون. فبعد أن أدركت في الجامعة الأميركيّة في بيروت أنّ التصوّف يمثّل الجانب الباطنيّ من التعاليم الإسلاميّة، وهو جانب يتناول مسائل كنت قد قاربتها عند دراستي أديانًا أخرى مثل البوذيّة والمسيحيّة، عزمت على التبحّر في الموضوع. وحين عدت إلى كلّيّتي في أوهايو، قضيت معظم سنتي الأخيرة في دراسة الروميّ عبر قراءة أعماله مترجمةً ـ لأنّ معرفتي بالعربيّة كانت أوّليّةً في ذلك الحين ـ ودراسة الكتب التي تتناول الدين المقارن. وفي نهاية المطاف، كتبت في العام ١٩٦٦ رسالة تخرّج تحمل عنوان *The Sufi*

Doctrine of Rumi نشرتها في طهران في العام ١٩٧٣، ثمّ صدرت منها طبعة مصوّرة في إنديانا في العام ٢٠٠٥.

حين نشرت رسالة الدكتوراه، كان هدفي تعريف الغرب بمدرسة ابن عربيّ الفكريّة. ولهذا السبب أيضًا ترجمت **لمعات** فخر الدين العراقيّ، وهو نصّ فارسيّ كلاسيكيّ قصير عن الحبّ كان العراقيّ قد كتبه بعد أن حضر دروس القونويّ حول كتاب **فصوص الحكمة**. وقد صدرت هذه الترجمة بعنوان *Divine Flashes* في العام ١٩٨٢. وحين جئت أنا وزوجتي إلى أميركا في العام ١٩٧٩، لم نُوفَّق لفرص عمل، لكن أُتيحَت لنا الإقامة في منزل أمّي. وقد استغلّيت وقت فراغي الطويل لدراسة الروميّ، إذ لم أكن راضيًا عن كتابي الأوّل عنه. فالكتاب قصير جدًّا كما أنّه يستند إلى ترجمة نيكلسون التي تشوبها عيوب فادحة. أمّا ثمرة ذلك فكانت كتابي المطوّل عن الروميّ *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (١٩٨٣).

بعد نشر الكتاب، قرّرت العودة إلى ابن عربيّ لأنّني لم أعتقد أنّ أيًّا من الكتابات التي كانت قائمةً باللغة الإنكليزيّة قد أحسنت شرح تعاليمه، فأمضيت قرابة الخمس سنوات أدرس **الفتوحات**. وفي نهاية المطاف، نشرت كتاب *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-`Arabi's Metaphysics of Imagination* في العام ١٩٨٩. ويجدر ذكر أنّني لم أقدر على قراءة كتابات ابن عربيّ وفهمها إلّا لأنّني أمضيت سنوات طويلةً أدرس كتابات تلامذته. وحين بدأت بكتابة الكتاب، ظننت ظنًّا ساذجًا هو أنّني أستطيع تلخيص تعاليم ابن عربيّ كلّها في كتاب واحد. لكن حين أنهيت الكتاب وجدت نفسي مضطرًّا إلى الالتزام بوضع كتاب ثان لإتمام المشروع. وقد نُشِرَ الكتاب الثاني في العام ١٩٩٨ تحت عنوان *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Arabi's Cosmology*. لكن بقيت أمور كثيرة لم أعالجها بعد، وأنا آمل أن أكتب كتابًا كبيرًا يتناول تفاصيل كوزمولوجيا ابن عربيّ يومًا ما، لا مبادئه فحسب.

أمّا صدر الدين القونويّ، فكتاباته فتَنَتْني حين كنت أعمل على أطروحة الدكتوراه. وبعد أن أنهيتها بدأت بوضع كتاب عن القونويّ. لكن بعد كتابة مئة صفحة أدركت أنّني لم أفهم القونويّ بما يكفي لإنهاء الكتاب، فبقي من مشاريعي غير المُنجَزة. كذلك كتبت على مرّ السنين عدّة كتب وعشرات المقالات الأكاديميّة التي تُعنَى بشرح وجهة نظر التصوّف والفلسفة الإسلاميّة وترجمتها. ولا ريب في أنّ العالم الغربيّ يضمّ عددًا كبيرًا من العلماء المهتمّين بالفقه نظرًا لأهميّته بالنسبة إلى الأنظمة القانونيّة، والمجتمع، والأيديولوجيّات ـ وجميعها من هواجس الإنسان المعاصر ـ لكنّ الغرب ينقصه علماء قادرون على النفاذ إلى مجال الفكر الإسلاميّ

الداخليّ وفهم أثره في العالم الإسلاميّ حتّى القرن العشرين. ثمّ إنّ المسلمين أنفسهم إن لم يستعيدوا عالم المعاني الباطنيّ اليوم يبيتون عرضةً لأن يصيروا نسخات مقلَّدة عن الغربيّين، تحرّكها الأيديولوجيا والنزعة الاستهلاكيّة. وإن كان من خطّ ناظم رئيس في عملي فهو إدراكي أنّ المسلمين قد نسوا توجّهًا غنيًّا يقوم على تفسير معنى الحقيقة، وأنّ غير المسلمين يتجاهلون هذا التوجّه. لذلك، يترتّب على من يدركون ذلك واجب أخلاقيّ وفكريّ هو تعريف الباقين به.

أمّا حاليًّا، فأعمل على موضوع يتناول سعيد الدين الفرغانيّ، وهو أحد أهمّ تلامذة القونويّ وكاتب عدد من المؤلّفات، أهمّها شرحه على **تائية** ابن الفارض. هذا الكتاب، الذي يحمل عنوان **منتهى المدارك**، سبق أن نُشِر ثلاث مرّات، لكن بطبعات دون المستوى. أمّا أنا فبحوزتي عدد من المخطوطات الجيّدة، ما يعزّز إحاطتي بالنصّ. والفرغانيّ لا يُضاهى بنثره العربيّ الرفيع، لكنّه أيضًا منظَّم ويميل إلى التكرار – وتلك صفات أيّ أستاذ بارع – ما يجعل فهمه أسهل من فهم أستاذه القونويّ. وأنا آمل أن أنشر ترجمةً لمتن شرحه كاملًا. أمّا النتيجة فستكون شرحًا شديد التفصيل للتصوّف النظريّ على طريقة القونويّ. ولكتاب الفرغانيّ ميزة إضافيّة هي شرح معاني قصيدة ابن الفارض التي تكاد تكون مستغلقة، والتي نُشِرَت في اللغة الإنكليزيّة في ثلاث ترجمات مختلفة جميعها تخطئ المعنى إلى حدّ ما.

٤ – تقولون: «يُعَدُّ الوجود من أهم المصطلحات التي يُوَظِّفُها ابن عربي، تلك الكلمة التي أخذت مكانةً فلسفيّةً في الخطاب الفلسفيِّ مع ابن سينا. والوجود – قُرْآنيًّا وفي استخدام العرب – يعني الوِجْدان، العثور على الشيء، الوعي بالمتعة والجَذْب. وتُسْتخدم بمعنى العِلم بالموجود؛ لأنَّ ما يُوجَدُ هو الشيء الواقع هناك، وما يمكن اختباره. إنَّ فعل الوجود – الإدراك، المعرفة، الوعي – عند ابن عربي لم يغِبْ أبدًا عن حقيقة كونه موجودًا. وإن كان ابن عربي قد استخدم اللغة السينويَّة أثناء حديثه عن الوجود من جهة الإمكان والوجوب؛ فإنّه في الوقت ذاته عالج الوجود بمفاهيم تأسَّست في الوعي الصّوفي مثل تحقيق العِلم بامتلاء الله الحضوريّ، ومعرفة الوعي الإنسانيّ». يلاحظ من خلال مقاربتكم أنّكم تنظرون إلى ابن عربي على أنّه أعاد تفعيل نظريّة ابن سينا بموضوع الوجود، هل كان ابن عربيّ بذلك يعيد الاعتبار للمشائيّة السيناويّة؟ ألا ترون فارقًا بين الوجود المفهوميّ الذي عالجته الفلسفة المشائيّة وبين الوجود بما هو أعيان وحركة في الأعيان الذي رسم مساره المعرفيّ ابن عربيّ؟

سؤالكم هذا يثير عددًا من علامات الاستفهام. فما هو «موقف ابن سينا» السابق وعلى أيّ أساس تزعمون أنّ ابن عربيّ أعاد تفعيل نظريّة ابن سينا؟ ولماذا تقولون إنّ الفلسفة المشّائيّة تُعنَى بـ«الوجود المفهوميّ» كما لو أنّ حقيقة الوجود وفهم الوجود أمران منفصلان عن بعضهما انفصالًا

تامًّا؟ ماذا عساكم أن تقولوا عندها عن فلاسفة مشّائين آخرين مثل أفضل الدين الكاشانيّ (ت. قرابة ١٢٢٠) الذي يفهم الوجود على أنّه كمال الوجود وكمال الوجدان؟ (للمزيد عن الكاشانيّ، انظروا كتابي *Heart of Islamic Philosophy*). ثمّ من قال إنّ ابن عربيّ يقول إنّ معنى الوجود هو «الأعيان وحركتها»؟ هذا تبسيط فادح للأمور.

سؤالكم هو مَثَل عن أسباب اعتراضي الرئيسة على دراسة تاريخ الفلسفة دراسةً منفصلة يقارب عبرها الباحثون قضايا شديدة التعقيد عبر تصنيف المؤلّفين ضمن فئات محدّدة، ثمّ يتوهّمون بعدها أنّهم فهموا أولئك المؤلّفين. يزعم ديميتري غوتاس مثلًا أنّ ابن سينا هو على الأرجح «أعظم فيلسوف بعد أرسطو». لكنّ أرسطو لا يزال وجودًا حيًّا في الفلسفة اليوم، ولا يجمع الفلاسفة والمؤرّخون على فهم واحد للإنجازات التي حقّقها. كذلك ابن سينا، ففكره معقّد جدًّا، وهو يقدّم وجهات نظر مختلفة حول أفكار مهمّة، ويخوض في نقاشات دقيقة، وذلك ليس في أعماله المهمّة مثل **الشفاء** فحسب، بل أيضًا في **الإشارات والتنبيهات** و**التعليقات** على سبيل المثال. أمّا أن تختصروا نقاشاته عن الوجود بوصفها «مفهوميّةً» بكلّ بساطة، فذلك إجحاف كبير بحقّه. وقد يكون ذلك رأي بعض المؤرّخين بالفعل، لكن من المؤكّد أنّه ليس رأي كثير من أعيان الفكر الإسلاميّ اللاحقين.

لكنّني لست خبيرًا بابن سينا. ما أعترض عليه، على أساس كتاباتي، هو محاولة تصنيف مفهوم **الوجود** عند ابن عربيّ بعبارة واحدة (أو حتّى بكتاب واحد). لقد كتبت كتابَين كبيرَين وكتابَين صغيرَين عن معنى **الوجود** عند ابن عربيّ. كتاباي *The Sufi Path of Knowledge* و*The Self-Disclosure of God* هما محاولتان لاستخلاص آراء ابن عربيّ الرئيسة حول **الوجود**. ولا أنسى أنّ مصطلح الوجود يُستخدَم، في نهاية المطاف، للإشارة إلى حقيقة الله المطلقة وإلى حقيقة **التجلّي** الإلهيّة اللّامتناهية، أي كلّ **ما سوى الله**. فعَرْضُ ابن عربيّ الشامل الذي يحيط بكلّ موجود لا يمكن أن يضاهيه أحد إلّا الملّا صدرا ربّما.

ج. المنهج وعلاقته بالتراث الإسلامي ومنه الشريعة ربطًا بالدراسات الاستشراقية والحداثويّة حول الإسلام

٥ـ من خلال تتبّع نتاجكم الفكري، يُلاحظ أنّكم تستخدمون كلمة «تصوّف» في عناوين كتبكم، هل هذا يعني من وجهة نظركم عدم وجود تباين بين التصوّف والعرفان؟ أم أنّكم تقدّمون التصوّف على العرفان بناءً لرؤيتكم؟

إنّ كلمة **عرفان** تدلّ على مجال معرفة تطوّر تدريجيًا في إيران، وذلك، على ما أرى، لأسباب

اجتماعيّة وسياسيّة أساسًا. أنا مطّلع على الأدب الصوفيّ في القرن الثامن/الرابع عشر اطّلاعًا لا بأس به، ولا أعتقد أنّ أحدًا كان يستعمل كلمة **عرفان** بمعناها المتأخّر. ففي العهد الصفويّ صارت الكلمة تدلّ على مجال معرفة مرموق يليق **بالعلماء** مع اختلافه عن الكلام و**الفلسفة** بسبب منهجيّته، لا سيّما لإقرارها باحتمال وجود مرحلة من المعرفة **وراء طور العقل**. أولئك الذين كانوا يستخدمون كلمة **عرفان** بهذا المعنى كانوا يهتمّون اهتمامًا شديدًا بالإلهيّات، وعلم الكلام، والكوزمولوجيا، وعلم النفس ـ وهي مجالات قد اهتمّ بها الفلاسفة أيضًا ـ كما كانوا يجلّون أشخاصًا مثل ابن عربيّ. لكنّهم كانوا أيضًا يميلون إلى انتقاد **التصوّف** بأنّه وسيلة لخداع العوامّ. فمن أسباب استعمال كلمة **عرفان** بهذا المعنى واقع أنّ الدولة الصفويّة بدأت طريقةً صوفيّةً، ما يعني أنّ الملوك الصفويّين كانوا يعرفون خير معرفة القبول الشعبيّ الواسع الذي كان يحظى به الصوفيّة. لكن بعد أن أرسى الصفويّون أسس مملكتهم، وجعلوا التشيّع دين الدولة الرسميّ، باتوا يرَون الصوفيّين خصومًا محتملين خطرين، فانكبّوا على شجب تعلّم التصوّف وممارسته. ولهذا السبب كان العلماء يستطيعون دراسة **العرفان**، لكنّهم لم يكونوا قادرين على إظهار احترامهم **للتصوّف**.

باختصار، أرى أنّ الفرق بين التصوّف و**العرفان** متعلّق بالتاريخ الفكريّ الإيرانيّ المتأخّر، وهو لا ينطبق على المرحلة المبكرة التي أدرسها عادةً. ففي النصوص التي أدرسها قليلًا ما ترد كلمة **عرفان**، وهي إن وردت تحمل المعنى نفسه لكلمة **معرفة**. بمعنًى آخر، لا ترد كلمة عرفان أبدًا للإشارة إلى «مدرسة فكريّة» خاصّة كما هو الحال اليوم في إيران المعاصرة.

لذلك، أنا أستخدم مصطلح «التصوّف»، إذ يمكن القول إنّه أفضل من سواه. وأنا لَيسرّني أن أقول إنّ دراساتي متمحورة حول **العرفان** إذا كنت أستخدم اللغة الفارسيّة، لكن ما من كلمة توازيها باللغة الإنكليزيّة. وإذا ترجمنا **العرفان** بكلمة *mysticism* نكون قد اخترنا كلمةً لها تاريخ سلبيّ في التوجّه الغربيّ. والمشكلة نفسها تنطبق على المصطلحَين *esoterism* و*spirituality*. غالبًا ما يتحدّث الباحثون عن مواضيع من قبيل *Islamic mysticism* و*Islamic spirituality* ، لكنّ مصطلح التصوّف كما أفهمه أوسع وأدقّ من تلك المصطلحات المبهمة. وأنا أتحدّث عن بعض هذه المسائل في كتابي *Sufism: A Beginner's Guide* لمن يريد الاستزادة.

٦ ـ تقولون: «إنَّ ابن عربي وحتى أتباعه ـ كالقونوي ـ قد ركّزوا على الوجود الحقّ؛ الواحد المتفرِّد الذي يستمدّ منه كلّ وجود وجوده. وعندما استخدم بعض أتباعه ـ في مناسبات نادرة ـ تعبير وحدة الوجود لم يعطوه معنىً فنيًّا. وأوّل من نسب القول بوحدة الوجود إلى ابن عربيّ هو الحنبليّ المُتكلّم ابن تيميّة (ت. ١٣٢٨)، والذي عدّ هذا القول أشنع من الكفر. ووفقًا له، تعني

هذه العقيدة أنْ لا وجود لثمَّة تَغَايُر أو مُفَارَقَة بين الله والعالَم. وقد أثار هجومُه جدلًا طويلًا حول هذا المُصْطَلَح، ولم يحاول أحدٌ تعريفه إلا قليلًا. نُسِبتْ إلى هذه العقيدة سبعةُ معانٍ مختلفة في الأدبيَّات اللاحِقة، وحَذا المستشرقون حَذْوَها مُعْلِنين اختراع ابن عربي لهذه العقيدة». أين مورد الخطأ في فهم ابن تيمية؟ وكيف تجلّت تداعيات هذا الفهم في كتابات المستشرقين؟

كان ابن تيميّة يرفض كلّ أشكال التعاليم الإسلاميّة التي لم تكن تستند، بحسب رأيه، إلى **القرآن** والسنّة مباشرةً. لذلك هاجم الفلاسفة، الذين كان العديد منهم متكلّمين أيضًا، وهاجم الصوفيّين الذين تحدّثوا عن تعاليمهم بواسطة مصطلحات نظريّة مستقاة من الفلسفة والكلام، لكنّه لم يعارض بعض شيوخ الصوفيّة مثل القشيريّ. وهاجم ابن عربيّ فتحدّث عن تعاليمه عمومًا بصفة «**وحدة الوجود**»، على أنّه أقرّ بأنّ **القرآن** والحديث متغلغلان في كتابات ابن عربيّ. وهو كان أشدّ بكثير على علماء مثل القونويّ والتلمسانيّ اللذَين أوغلا إلى حيّز النظر الفلسفيّ، أو هكذا ظنّ ابن تيميّة.

لذلك، لا أظنّ أنّ ابن تيميّة «أخطأ»، بل كان ملتزمًا بمشروع يبدو أنّه كان يرمي إلى حماية العوامّ من البدع المهلكة. ففي نهاية المطاف، كان التصوّف منتشرًا في كلّ مكان من المجتمع الإسلاميّ. وكان التصوّف النظريّ الذي يمثّله ابن عربيّ وأتباعه يجتذب المزيد من الأتباع يومًا بعد يوم، في حين كان التصوّف على طرز القشيريّ آخذًا بالأفول. أنا أعتقد أنّ ابن تيميّة كان حسَن النيّة، إنّما كان يفتقر إلى ذوق التعبير عن الإلهيّات بالمصطلحات الفلسفيّة، والكوزمولوجيّة، والنفسيّة التي كانت قد تطوّرت تطوّرًا كبيرًا في القرن المنصرم. ومن الواضح بما لا يقبل الشكّ عند قراءة انتقادات ابن تيميّة لكتابات ابن عربيّ أنّ ابن تيميّة كان يحرص على اقتباس أقوال ابن عربيّ في خارج سياقها لجعلها تبدو شنيعةً.

أمّا المستشرقون، فلم يدرس أحد منهم تقريبًا ابن عربيّ قبل هنري كوربان وتوشيهيكو إزوتسو. فكان ما قالوه عن ابن عربيّ انعكاسًا لقراءاتهم عنه في المراجع المتأخّرة. على سبيل المثال، تكاد جميع كتاباتهم تذكر أنّ ابن عربيّ يؤمن بـ«**وحدة الوجود**» لكن كما أثبتُّ في المقال الذي تفضّلتم واقتبستموه هنا، لم يُستخدَم هذا المصطلح قبل ابن تيميّة لتوصيف موقف ابن عربيّ. وفي ما بعد، انتقد بعض العلماء المسلمين وحدة الوجود وأشاد بها آخرون. لكن في كلّ من الحالتَين كان المنتقدون يعرّفون الكلمة بما يجعلها كفرًا محضًا، فيما كان المشيدون يعرّفونها بما يجعلها **توحيدًا** خالصًا. ويجدر ذكر أنّ معظم المستشرقين لم يكونوا يستسيغون ما يحلو لهم أن يسمّوه *pantheism*، وشاع استعمالهم هذه الكلمة ـ وبنبرة انتقاديّة دائمًا ـ لترجمة

مفهوم **وحدة الوجود**. وكانوا يزدرون أقوال ابن عربيّ على أنّها هراء، واصفين إيّاها بمصطلح *mysticism*. من هذه الناحية، يكون المستشرقون قد تبنّوا موقف ابن تيميّة.

٧ـ تقولون: «القلب ـ عند ابن عربيّ ـ له عينان؛ العقل والخيال» ما هي النتائج المترتّبة على هذا القول؟ لماذا لم تتحدّثوا عمّا تحدّثت به الأدبيّات الصوفيّة من وجود عين للقلب وأذن للقلب؟ وهل تقصدون بالخيال هنا الحسّ المشترك أم هو أبعد من ذلك؟ ولو سلّمنا بما تفضّلتم به، ما هي النتائج المترتّبة على ما تتبنّونه من هذا القول؟

يستخدم ابن عربيّ كلمة **قلب**، شأنه شأن معظم شيوخ الصوفيّة، بمعناها القرآنيّ الذي يفيد بأنّ **القلب** محلّ النفس. ينبغي أن يكون القلب **سليمًا**، لذلك يجب على الإنسان أن ينقّيه من الأدران. ولن يعمل العقل كما ينبغي إلّا إذا حدث ذلك: **لهم قلوب لا يعقلون بها**. لكن لن يستطيع الناس أن يعقلوا إلّا عند زوال **الرين** و**المرض** عن **القلب**.

إن لم أتحدّث عن أذن القلب فذلك لأنّني أستقي كلامي من كتابات ابن عربيّ عن «العينَين» اللتَين كثيرًا ما يذكرهما في تفسيراته للآية: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ﴾[1]. انسجامًا مع النصّ القرآنيّ، يرى ابن عربيّ القلب محلّ الإدراك والوعي والنفس، ويفهمه على أنّ له «عينَين». **العقل** هو إحدى هاتَين العينَين، وهو الذي يفهم بواسطة النور الإلهيّ، ويرى بفطرته أن «لا نور إلّا الله»، وأنّ هذا النور واحد. والعقل هو الملكة التي نفرق فيها بين الحقّ والباطل ونفهم أنّ الله واحد. أمّا العقل السليم فيحقّق، يقينًا، التنزيه الإلهيّ، وحقيقة أنّ الله لا يقارن مع الخلق، وأنّه متعال، وواحد لا نظير له. والعقل هو الملكة التي يسعى أهل النظر (الفلاسفة و**المتكلّمون**) إلى أن يوصلوها إلى الكمال في أنفسهم. لذلك، دائمًا ما تسعى حججهم إلى إثبات أنّ الله مغاير تمامًا لخلقه.

أمّا عين القلب الثانية فهي **الخيال**. و**الخيال**، باختصار، هو ملكة فطريّة لإدراك أنّه ﴿مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[2]. هذه هي الملكة التي يجب تنميتها لفهم **التشبيه**، والتشبيه هو متمّم **التنزيه**، وهو يؤكّد أنّنا نشبه الله نوعًا ما. لفهم وظيفة **الخيال** ينبغي لنا فهم التفسير الموسّع الذي يعطيه ابن عربيّ للكلمة. أمّا قبل ابن عربيّ، فكثيرًا ما ناقش الفلاسفة الكلمة، وكانوا يعرّفونها عادةً على أنّها **قوّة** من قوى النفس. كان الفلاسفة يتحدّثون عن مفهوم الخيال العامّ بكلمات من قبيل **الحسّ**

(١) سورة **البلد**، الآية ٨.
(٢) سورة **الحديد**، الآية ٤.

المشترك، وخزينة الخيال، والمُتخَيِّلة، علمًا بأنّهم لم يعتقدوا أنّ **الخيال** يمكن أن يكون مصدرًا موثوقًا للمعلومات.

يستعمل ابن عربيّ كلمة **خيال** بالمعنى الذي يفهمه الفلاسفة أحيانًا، لكنّ الكلمة عنده لها ثلاثة معان أخرى يجب فهمها. أوّل معنيَين من هذه المعاني يذكّراننا أنّ كلمة **خيال** باللغة العربيّة لا تعني **الحواسّ الباطنيّة** فحسب، بل أيضًا صورةً ماثلةً في العالم الخارجيّ مثل الصورة التي نراها في المرآة. وترادف الكلمة هنا غالبًا كلمة **مثال**.

إنّ أوسع معنى لكلمة **خيال**، كما يشرحه ابن عربيّ، هو كلّ **ما سوى الله**. فالكون كلّه صورة في مرآة العدم، فكما أنّ خيوط الشمس تجعل الشمس ظاهرةً من دون أن يكون أحدها هو الشمس بنفسها، كذلك واجب الوجود يجعل كلّ موجود ظاهرًا من دون تطابق أيّ موجود مع الله. والكون كلّه **تجلّ** لله وصوره لأنّ الصور كلّها تمثّل حقيقتَه، فلا حقيقة أخرى سواه. هذه الصور هي «الآيات» التي تؤدّي دورًا كبيرًا في **القرآن**، وهي كلمات الله التي لا تنفذ ولو أنّ البحور المداد والشجر أقلام. باختصار، إنّ الكون كلّه، بكلّ ما فيه، ينطوي على صور لله. وكلّ شيء هو برزخ بنفسه، لفصله بين **الوجود المطلق**، وهو الله، و**العدم المطلق** الذي لا وجود له. وكلّ ما سوى الله يعكس نور الله، ما يجعل الأشياء كلّها صورًا عن نوره. لكنّ ظلمةً تشوب الأشياء كلّها فتحجب هذه الأشياء نوره. وهذا يعني أنّ كلّ شيء هو **وجه** الله و**حجابه** في آن. باختصار، إنّ الكون هو **الخيال المطلق**، وكلّ ما سوى الله هو صورة عن الحقّ وصورة عن الباطل.

وفي هذا الكون عوالم متراتبة، وهذا ما يقرّ به جميع العلماء المسلمين تقريبًا. أمّا أوجز وصف لهذه العوالم فيعتمد على ثلاثة مستويات هي، بحسب التعبير القرآنيّ، السماوات والأرض وما بينهما. أمّا السماوات فهي العالم العلويّ ومحلّ الملائكة. وأمّا الأرض فهي العالم السفليّ ومحلّ الأجسام. وأمّا ما بينهما فهو عالم الجنّ والأرواح. غالبًا ما تُسمَّى هذه العوالم الثلاثة الرئيسة **عالم الأرواح**، و**عالم الخيال** (أو **عالم المثال**)، و**عالم الأجسام**. ويدلّ عالم الخيال على معنى الخيال الثاني عند ابن عربيّ، فهو **البرزخ** بين الأجسام والأرواح. لذلك، ليس عالم الخيال جسمانيًّا ولا روحانيًّا، أو قل هو جسمانيّ وروحانيّ معًا.

أمّا ثالث معاني الخيال فهو عالم النفس بأسره. وما دام الإنسان عالمًا أصغرَ، فهو يُخلَق مزوَّدًا بروح ونفس وجسد. والنفس هي صورة الروح والجسد معًا، وهي **برزخ** بين الروح والجسد. ليست النفس الجسد ولا هي الروح، إنّما هي جسمانيّة وروحانيّة معًا.

كذلك يقرّ ابن عربيّ بأنّ للعقل مراتب لا تُحصَى، ولعلّه كان ليوافق الروميّ على قوله إنّ

العقل نور: نور الإدراك، والوعي، والفهم. والنور دائمًا نور فحسب، نور محض، لكنّ بعض النور أشدّ سطوعًا وبعضه أشدّ كدرًا. وبعض العقل كالشرارة، وبعضه كالشمعة، وبعضه كالمصباح، وبعضه كالنجم، وبعضه كالقمر، وبعضه كالشمس. فأمّا العقل الشمسيّ فيحقّقه الأنبياء، وأمّا عقول البشر الآخرين فتتحقّق بدرجات متفاوتة. فالجهّال، مثلًا، لهم عقول لكنّها شرارات وشموع وامضة.

من البديهيّ أنّ للعقل درجات، لكن ما ليس بديهيًّا أنّ للخيال درجات أيضًا. وتتلخّص القدرة على تخيّل الأشياء عند ابن عربيّ بملكة إدراك تجلّي الله عبر الصور التي يكشف لنا عن ذاته عبرها. إنّ الصور الوحيدة التي يراها بعض الناس هي صور الواقع الحسّيّ المادّيّ الذي يدركه خيالهم بواسطة حواسّهم الظاهريّة ثمّ يمثّلونه بواسطة حواسّهم الباطنيّة من خيال و**فكر** وذاكرة وما إلى ذلك. وبعض الناس الآخرين يشاهدون أوضح الصور في منامهم، ومنها ما يكون **صادقًا**. أمّا عند من يحذو حذو الأنبياء في تزكية النفس بـ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾[1]، فيشتدّ الخيال شيئًا فشيئًا إلى أن يدرك صور التجلّي الإلهيّ في عوالم الوجود العلويّة، أي مراتب عالم الخيال (وهو أرحب من عالم الأجسام بكثير). وتصل قلّة قليلة من هؤلاء إلى عالم الأرواح أيضًا. هذا وتشير كلمات مثل **الكشف** و**الشهود** عند ابن عربيّ إلى مشاهدة صور التجلّي هذه؛ أي ملاحظة وجود الله في الأشياء كلّها. هنا تجدر الإشارة إلى أنّ ابن عربيّ غالبًا ما يتحدّث عن أهل الكشف والوجود، مستعملًا كلمة «**وجود**» بمعناها الأوّليّ، وهو الوجدان والملاحظة.

لذلك، إنّ وظيفة الخيال الحقّة هي إدراك حضرة الله بواسطة تجلّياته وفهم حقيقة **التشبيه**. وما دام الكون بأسره تجلّيًا إلهيًّا، تكون وظيفة الخيال أن يرى حضرة الله أينما نظر بنو آدم في الآفاق والأنفس: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾[2]. أمّا وظيفة العقل الحقّة فهي إدراك غياب الله من الأشياء كلّها، إذ إنّه لا يماثل شيئًا في الكون كلّه. هذه رؤية **التنزيه**، لكنّ الرؤيتَين صحيحتان ونابعتان من القلب. فلكي نرى الله والكون والنفس البشريّة رؤيةً صحيحةً، ينبغي لنا تحقيق عينَي القلب، أي العقل والخيال.

وتعود الانتقادات التي يوجّهها ابن عربي **لأهل النظر** إلى واقع أنّهم يقدّرون العقل حقّ قدره لكنّهم يحتقرون **الخيال**. لذلك، فهم لا يلحظون الواقع بطريقة صحيحة، وذلك يمنعهم من أن يحقّقوا خير النفس المطلق الذي يكمن بتحقيق الصورة الإلهيّة، وتَذَكُّر الأسماء التي تعلّمها آدم،

(١) سورة **الشمس**، الآية ٩.
(٢) سورة **البقرة**، الآية ١١٥.

وأداء وظيفة خليفة الله في الأرض، والدخول في **السابقين** في الآخرة.

٨ـ كيف تقيّمون طريقة ابن عربي في تفسير القرآن؟ وكيف توازنون بين ما سمّاه ابن عربي التنزيل والتشبيه؟

لا يسعني قول إنّ ابن عربيّ كان يتّبع منهجًا محدّدًا لتفسير **القرآن** ما عدا ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ﴾[1]. ويقول إنّ من يقرأ **القرآن** من دون أن يلحظ معنًى جديدًا في كلّ آية متى ما قرأها لا يقرأ كتاب الله كما ينبغي. وهو يرى **القرآن** على أنّه حضرة الله الحيّة، لكنّه لا يتّبع منهجًا علميًّا يمكن أن يقتدي به الآخرون، وذلك بخلاف **تأويلات** عبد الرزّاق الكاشانيّ على سبيل المثال، علمًا بأنّ هذا العمل قد نُحِل لابن عربيّ. ومن يقرأ **الفتوحات** قراءةً متأنيةً يلحظ أنّ جلّ ما فعله ابن عربيّ كان التعليق على آيات معيّنة. وهو يقول إنّ الكتاب قد «فُتِحَ عليه»، ما يعني أنّه ثمرة كشف، لا تحصيل عقليّ. لذلك إنّ إجابتي الموجزة هي أنّ ابن عربيّ لم يقدّم لنا منهجًا لدراسة **القرآن** لأنّ منهجه يقوم على فتح المجال لنفسه على إمكانيّة الكشف وترك المعرفة التي يفيضها الله عليه تفسير النصّ. وهذا يعني أنّ تفسيراته تأتي إجابةً لسؤال: ﴿رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[2]، ولعلّ نصيحته لنا كانت لتكون أن ندعو الله طلبًا للعون على فهم **القرآن**.

يعني توازن **التنزيه** و**التشبيه** توازن عينَي القلب. وينبغي لنا أن نوازن بين العقل والخيال بطريقة ما. أمّا ابن عربيّ فيرى أنّ **المتكلّمين** والفلاسفة يولون العقل أهميّةً مفرطةً على حساب الخيال. بذلك تكون دراسة المقاربة «الصوفيّة» لتحصيل المعارف الإسلاميّة إحدى وسائل تحقيق التوازن، لا سيّما إن كان الطالب يدرس مقاربات شديدة العقلانيّة تعلِّمُها المدارس الأخرى. في نهاية المطاف، يتوجّب على كلّ فرد أن يجد ذلك التوازن في نفسه، وتلك مسألة عمليّة تقصر الكتب فيها إلّا عن كونها دليلًا أوّليًّا.

٩ـ تقولون: «إنّ أجلّ خدمة يمكن أن نقدّمها، بصفتنا علماء دراسات صوفيّة، تكمن في جعل موضوع بحثنا متاحًا أمام من يريدون الاطّلاع عليه عوضًا من تكديسنا تحليلًا فوق تحليل، ونظريّةً فوق نظريّة. وبحسب تجربتي الشخصيّة، إنّ أفضل وسيلة لفتح باب الفكر الصوفيّ، والإسلاميّ عمومًا، أمام الناس تكمن في تزويدهم بالنصوص، وليس في تقديم التحليلات، والتوصيفات، والتأمّلات النظريّة. وهي، بالإضافة إلى ذلك، تأويلات تشوبها التحيّزات المنهجيّة

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.
(٢) سورة طه، الآية ١١٤.

التي ينطوي عليها العمل الأكاديميّ».

أ- هل يقتصر منهجكم في الترجمة على نقل النصوص دون إسباغها تحليلًا شخصيًّا؟ وهل تظنّون أنّ التأويلات التي يضيفها المترجم يمكن أن تحرف مسارات النص الأصلي؟ كيف تجنّبتم هذا الحرف في النصوص التي نقلتموها من لغتها الأمّ إلى لغتكم؟

تكون ترجماتي مرفقةً بتحليل دائمًا لكنّ غايتي الأولى تكون إيصال مغزى الكاتب عبر تبيين معنى الكلمات والمفاهيم. وحتّى عندما لا أضيف تحليلًا يُذكَر، كما في **روح الأرواح** مثلًا، أحرص على إضافة مقدّمات تاريخيّة ومفاهيميّة مطوّلة، بالإضافة إلى مئات من الحواشي والفهارس المفصَّلة. عرضت المقال الذي تفضّلتم واقتبسم منه هنا في مؤتمر حضره مختصّون بالتصوّف، قضى معظمهم مسيرته العلميّة بالكتابة عن الإشكاليّات التاريخيّة، والمنهجيّات، وغيرها من القضايا. لكنّهم قليلًا ما التفتوا إلى هواجس مؤلّفي الكتب التي يدرسونها. وأنا على يقين بأنّ بعض هؤلاء العلماء قد وجد مقالي مهينًا لأنّني كنت أوصِّف ما يفعلونه هم أنفسهم في كتاباتهم.

حين كنت طالب دكتوراه في إيران في العام ١٩٦٩، كنّا ندرس على أحد آخر عظماء الجيل القديم. وفي يوم من الأيّام أعرب عن دهشته بالعمل الذي ينجزه العلماء الشباب في مادّة الأدب الفارسيّ، والدراسات الإسلاميّة، والتصوّف، قائلًا إنّهم يحلّلون النصوص القديمة تحليلًا فظنًا، ويستطيعون إخباركم كلّ ما تودّون معرفته عن النصوص ومؤلّفيها، ما عدا معنى كلام أولئك المؤلّفين. فهم يقرأون النصوص لكن لا يهتمّون صدقًا بمحتوياتها ومعانيها. وأنا أرى هذا غالبًا حين أقرأ الكتابات المعاصرة عن التاريخ الفكريّ الإسلاميّ. قلّة قليلة نسبيًّا من الباحثين يقدرّون قيمة أقوال أولئك المؤلّفين. لكنّ الباقين يحلّلون تلك النصوص مدفوعين بحوافز مستوحاة من نظريّات تاريخيّة وأدبيّة معاصرة. هكذا «يمضي العلم قدمًا» اليوم، عبر تجديد التحليلات تجديدًا لا يفتر بناءً على النظريّات الأدبيّة والفلسفيّة المعاصرة، وهي نظريّات تروج وتكسد مثل أزياء النساء.

ب- وهل لحظ هذا المنهج المناهج الحداثويّة في قراءة الأديان، بما فيها الإسلام؟ وهل تعتقدون أنّ مشروعكم الفكريّ يقوم على استكمال التراكم التراثيّ على مستوى المعرفة والشريعة في دوائر التأويل المتماهية مع المناهج الحداثويّة التي كتب بموجبها من أراد تقديم إسلام حداثويّ؟

لا أعرف أيّ المناهج الحداثويّة التي تقصدون تحديدًا، لكن إن كانت تشبه تلك التي كنتُ أعنيها في إجابتي السابقة، فلا تعني لي منهجيّات مماثلة، لأنّها غالبًا ما تتجاهل مقصد العلماء المسلمين الذين ألّفوا الكتب موضع البحث. إنّ كثيرًا من المناهج الرائجة اليوم تشارك السياسة وخطط «إصلاح» المجتمع هواجسهما بمعنى أنّها تقارب النصوص الأصليّة تبعًا لغايات أيديولوجيّة. وغالبًا ما تتلطّى هذه الغايات وراء المفردات «التنمويّة» العويصة؛ أعني كلمات من قبيل التقدّم، والرعاية، والرفاه، ومستوى المعيشة وغيرها. هي كلمات فارغة، لكنّها تنطوي على كثير من الإيحاءات الحميدة، فيظنّ الناس أنّها كلمات «جيّدة». تستخدِم الأيديولوجيّات كلّها المجموعة نفسها من الكلمات الفارغة لإيهام الناس بأنّ هذا المشروع الجديد سوف يخرج البشريّة من عللها. لكنّ هذه الأمراض تزداد سوءًا سنةً بعد سنة و«التقدّم» لا يبرح ينتظرنا خلف المنعطف القادم، أو هكذا يقولون.

بلى، لقد اهتمّ الفلاسفة المسلمون والمتصوّفة بالإصلاح، لكنّ إصلاحهم كان إصلاح النفس لا المجتمع. وهم كانوا يفهمون النفس البشريّة فهمًا لا لبس فيه في ظلّ موقعها من الكون بأسره والكمال الإنسانيّ المطلق. لذلك، كانوا يعرفون أنّ غاية الحياة الإنسانيّة لا يمكن أن يحقّقها إلّا أفراد يخوضون رحلةً شاقّةً نحو تحسين الذات. وما كانوا ليوافقوا أبدًا على فرض خطّة أيديولوجيّة ما على المجتمع ـ سواء كان ذلك باسم الديمقراطيّة أو الاشتراكيّة أو الإسلام ـ لتحقيق «التقدّم»، عدا عن كون ذلك مسعًى سخيفًا بكلّ الأحوال، إذ ليس «التقدّم» إلّا الصعود الباطنيّ باتّجاه الله، وهو واجب الوجود الذي تحدّث عنه الفلاسفة. ولا يمكن أن يحرز هذا التقدّم إلّا أفراد استثنائيّون. أمّا عند الصوفيّة، فكان هؤلاء الأفراد الأنبياء، متبوعين بالأولياء، وهم الذين اتّبعوا خطى محمّد في **معراجه**. أمّا الفلاسفة الأوائل فقلّما اعتنوا عنايةً صريحةً **بالقرآن** والحديث، لكنّ رؤيتهم الكونيّة وفهمهم للكمال الواجب على كلّ إنسان تحقيقه ينسجم بشدّة مع فهم شيوخ الصوفيّة.

لذلك، إنّ اعتراضي على معظم التفسيرات «الحداثويّة» للإسلام وللدين عمومًا أنّها تسلّم بأنّ الغرب قد حقّق إنجازًا عظيمًا يستحقّ الثناء، ولو لم يكن هذا الإنجاز إلّا تفوّقه التكنولوجيّ. وتفترض هذه التفسيرات أنّ خير الإنسانيّة يكمن في اعتماد أساليب الحكومات المعاصرة من إكراه سياسيّ واجتماعيّ جماعيّ بغية تحقيق الغايات الحكوميّة الأيدولوجيّة عبر التلقين العقائديّ بواسطة وسائل الإعلام مثلًا، وهي غايات لا يمكن تحقيقها أبدًا. هذه التفسيرات إمّا تنسى معنى أن يكون المرء إنسانًا في العصر ما قبل الحديث أو تسمّي ذلك المعنى بأنّه «متخلّف» و«غير عمليّ».

ح- موضوعات

■ **الولاية**

١٠ـ ما هو تصوّركم لموضوع الإمامة والولاية خاصّةً أنّكم أفردتم كتابًا خاصًّا حول الموضوع؟ (موقع الولاية في مشروع العرفان المعاصر)

لعلّكم تقصدون كتابي الذي يحمل عنوان *A Shi'ite Anthology*، والذي كان أوّل مشروع ترجمة كبير أنجزه. الكتاب هو عرض لنصوص كتبها أساسًا رجال عظام من المسلمين الأوائل، ويحدث أنّ الشيعة يعدّونهم من الأئمّة. لكن كلّ من قرأ تلك النصوص يعلم أن لا علاقة لها على الإطلاق بالانقسام السنيّ الشيعيّ حول قضيّة قيادة الأمّة.

أمّا **الولاية**، فمن الواضح أنّ جذور الكلمة تعود إلى **القرآن**. كثيرًا ما بحث العلماء المسلمون، سنّةً وشيعةً، مسألة خصائص **الوليّ** وكيفيّة اختلافه عن **المؤمن** و**النبيّ**. لكن ينتابني حدس أنّكم تفكّرون في النقاشات المعاصرة الدائرة في إيران اليوم حين تذكرون الولاية جنبًا إلى جنب **العرفان**. لكنّني أعتقد أنّ هذه النقاشات تختلط اختلاطًا شديدًا بالسياسة وبأيديولوجيّات الشيعة المعاصرين إلى حدّ يحول دون الحديث عن الأمور بوضوح. على أيّ حال، ممّا لا شكّ فيه أن لا إجماع على علاقة الولاية بالعرفان، وأنا أرى أنّ أخذ النقاشات المعاصرة بالحسبان ينسينا القضيّة الأساس، وهي أنّ كلّ إنسان بنفسه ينبغي له أن يسعى على الدوام لأن يصير **وليّ الله**.

■ **الحبّ**

١١ـ يلاحظ بعض الباحثين أنّكم تركّزون بشكل كبير على مفهوم الحبّ، وتعتبرون أنّكم في هذا الأمر تعتمدون على النظرة التقليديّة السائدة في الدراسات الاستشراقيّة، وهي تحاول أن تعطي هذا البعد شكلًا من خارج، خاصّة أنّكم تحدثتم عن تعلّم ابن عربيّ من يسوع بحسب تعبيركم في بحثكم الذي جاء فيه: «وفي سنّ المراهقة، وقع تحت تحوُّل كشفيّ على يد يسوع؛ يسوع القرآنيّ لا شكّ، وقد قاده هذا إلى فتح روحيّ تجاه المملكة الربانيّة». فما هو مفهوم الحبّ عند ابن عربيّ؟ وكيف تظهر شخصيّة يسوع لديه؟ ولماذا أعطيتم هذا المفهوم هذه الأهميّة؟

حين ذكرت **توبة** ابن عربيّ على يد يسوع كنت أوصّف حاله بكلماته، وأعتقد أنّ الجملة التي استشهدتم بها هي الجملة الوحيدة التي أشير فيها إلى علاقة روحيّة بين ابن عربيّ ويسوع في كتاباتي كلّها. لذلك لا يصحّ تصنيفي مع أولئك المستشرقين الذين يتوهّمون أنّ التصوّف هو

شكل من أشكال المسيحيّة المتستّرة بالإسلام. ويظهر اسم يسوع في ترجمتي لكتابات ابن عربيّ غالبًا لأنّ ابن عربيّ نفسه كثيرًا ما يذكر يسوع، ولا سيّما عند ورود اسمه في **القرآن**. لكنّه يكثر الحديث أيضًا عن إبراهيم وموسى، لذلك ليس الأمر كما لو أنّ دور يسوع في كتابات ابن عربيّ يفوق دوره في الدين الإسلاميّ عمومًا.

أمّا مفهوم الحبّ عند ابن عربيّ فلم يتعلّمه من يسوع قطعًا، بل تعلَّمَه من الله. وبناءً على ما ذكره ابن عربيّ صراحةً، هو يستند أساسًا إلى **القرآن** والسنّة. ولا يختلف فهمه للحبّ اختلافًا كبيرًا عن فهم معظم شيوخ الصوفيّة الذين عدّوا الحبّ مطلبًا رئيسًا منذ وقت مبكر. حين عزمت على كتابة كتابي *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* كنت أنوي بحث موضوع الحبّ منذ صدر الإسلام وحتّى زمن الملّا صدرا على أقلّ تقدير. لكنّني اكتشفت أنّ حجم الموادّ هائل ولا يسمح بإجراء مسح كامل، فاختتمت الكتاب، الواقع في ٤٥٠ صفحةً، عند القرن السادس/الثاني عشر، فبقي ابن عربيّ خارجه.

أمّا الحديث الذي يستشهد به ابن عربيّ أكثر من سواه في **الفتوحات**، فهو حديث **النوافل**، ولا سيّما الجزء الأخير منه: «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها». وفي أدبيّات الحبّ عمومًا يُفهَم هذا الحديث على أنّه يحدّد غاية الحبّ، وهي تحقيق درجة من القرب تصعّب التمييز بين الربّ والعبد.

وأمّا الآية التي يُستشهَد بها أكثر من غيرها في أدبيّات الحبّ فهي الآية ٥٤ من سورة **المائدة**، ويُقتبَس جزء منها عادةً، هو: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾. تُفهَم هذه الآية على أنّها توضح أربعة أمور بما لا يقبل الشكّ: الله هو المحبّ، والله هو الحبيب، والإنسان هو المحبّ، والإنسان هو الحبيب. وليست هذه المسألة اختياريّةً، بل هي واقع الوجود. هكذا هي طبيعة الأمور. فالله يحبّ البشر حقًّا، وذلك يفسّر خلقه الكون. والبشر يحبّون الله حقًّا، وهذا يفسّر تذبذب حبّهم لأيّ شيء آخر. ولا يفتأ حبّهم لأشياء أخرى يلهيهم عن غايتهم، لكنّ تلك الأشياء هي في الواقع حجب تحجب وجه الله كلّيّ الوجود. بمعنًى آخر، إنّ حبّ الله **حقيقيّ**، وحبّ كلّ ما سوى الله **مجازيّ**.

لكن لا يؤدّي الحبّ الإلهيّ الذي يشمل الأشياء كلّها إلى السعادة بالضرورة، فكما أنّ الله هو **الرحمان** الذي وسعت رحمته كلّ شيء – ومن هذه الأشياء الشيطان وجهنّم – هو أيضًا **الرحيم** الذي يخصّ أناسًا برحمته، ويأخذ بيدهم إلى الجنّة. ومع أنّ الله يحبّ البشر كلّهم، هو يحبّ بعضهم حبًّا خاصًّا، وهم الأنبياء **والأولياء** و**المحسنون** الذين اختُصّوا بمحبّته في عدّة آيات، لا المسلمين أو المؤمنين ببساطة.

فكيف يصير المرء جديرًا بمحبّة الله الخاصّة؟ يرد السبيل إلى ذلك في الآية الحادية والثلاثين من سورة **آل عمران**، وهي ثاني أكثر آية يُستشهَد بها عند الحديث عن الحبّ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾. تُفهَم هذه الآية على أنّها تحتوي على تعليمات لأولئك الذين فهموا الآية الأولى عن الحبّ. فإن فهم المرء أنّه يحبّ الله حقًّا، يكون قد خطا الخطوة الأولى في طريق تحقيق **التوحيد**، وهو الإقرار بأن «لا إله إلّا الله». لكن من الشاقّ العسير أن تصرف وجهك عن كلّ محبوب مجازيّ تتواصل معه دائمًا في حياتك اليوميّة، عاكفًا على المحبوب الحقيقيّ. لكنّ الطريق واضح في السنّة: يؤدّي اتّباع محمّد إلى اجتذاب حبّ الله الثاني نحوك. فإذا أحبّ الله العبد «كان سمعه الذي يسمع به» إلى آخر الحديث، وتحقّقت غاية الحبّ.

ما هي غاية الحبّ؟ كلّ محبّ يعرف أنّه يرغب في وصل محبوبه، **والتوحيد** يعني تحقيق الوحدة. لذلك فإنّ الحبّ هو القوّة الإلهيّة التي تجمع بين المحبّ والمحبوب. تذكَّروا أيضًا أنّ الحبّ يستوجب طرفَين. الله هو المحبّ، وذلك يعني أنّه خلق البشر وهو يحبّهم؛ أي إنّ البشر هم محبوبوه. كذلك إنّ البشر هم المحبّون والله هو محبوبهم. وهذا يعني أنّ الله والإنسان ينشدان الوحدة والوصل بسبب الحبّ.

فتركيز شيوخ الصوفيّة على الحبّ متعلّق بحقيقة أنّهم فهموا أنّ غاية الدين هي تحقيق الكمال الإنسانيّ عبر تحوّل الروح والتقرّب إلى الله أو حتّى التوحّد معه. أمّا الفقهاء فيتحدّثون عن الأوامر والنواهي، وهم مختصّون بمجال المعرفة الذي يُعرَف **بالفقه**. إنّ اتّباع الأوامر الإلهيّة ضروريّ، فحين تقول الآية ﴿فَٱتَّبِعُونِى﴾[1] ـ أي اتّبعوا محمّدًا ـ يعني ذلك اتّباع الشريعة عمومًا. لكنّ محمّدًا كان إنسانًا كاملًا، واتّباعه يعني أكثر من مجرّد اتّباع الأوامر. فمن يريد اتّباع الأوامر يتعلّمها من الفقهاء. أمّا اتّباع محمّد، فيتطلّب أيضًا إيمانًا كاملًا مُقَوننًا على هيئة **اعتقاد**، وهو **العقيدة**، وذلك أيضًا من فروع المعرفة التي يجب أن يعرفها الجميع.

ويعلم الناس أنّ من يريد المعرفة عن العبادات يسأل خبيرًا هو الفقيه. ومن يريد معرفة دقائق العقيدة يسأل عالمًا بها. لكن من ينشد الوحدة مع الله مِمَّن يطلب المساعدة؟ يمكن أن يعطيه أحدهم إرشادات، لكن العمل بها ثمّ اكتساب المعرفة يعود للشخص نفسه وإلّا كان ببغاءً يكرّر بلا معرفة و**مقلّدًا** جاهلًا فقط.

الكلام يختلف عند الحديث عن الحبّ. يمكن أن يعلّمك أحدهم العبادة الصحيحة

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.

والعقيدة الصحيحة، ويمكنك طلب العلم من المختصّين وكتبهم، لكن لا يمكن أن يعلّمك أحد كيف تحبّ. وكلّ من أحبّ إنسانًا يومًا يعرف أنّ الحبّ لا يمكن تفسيره. ولأسباب أبدى إنّ حبّ الله أيضًا لا يمكن تفسيره. الحديث عن الحبّ هو مضيعة للوقت، ولا معنى لسؤال الخبراء، بل يجب أن تكون أنت محبًّا بنفسك. هذه هي رسالة التصوّف الرئيسة. قد يكون تحديد دقائق عبادتك وعقائدك المتعلّقة بالله ونبيّه شأن الآخرين، لكن أن تحبّ الله هو شأنك أنت. إنّ تركيز التصوّف على الحبّ عمومًا يصرف الحديث عن النظريّة **والتقليد** إلى تحوّل النفس بسبب قربها من المحبوب الحقّ.

١٢ـأ. تؤكّدون في أغلب مقالاتكم على مركزية الحبّ، وأنه، مضافًا إلى حسن الظنّ بالله، الأصل في العلاقة معه عزّ وجل. هل تعتقدون أنّ الحبّ هذا هو أصل الشعور النفسي الذي يشعره الإنسان تجاه الله، والذي عبّرت عنه كثير من فرق المتصوّفة بأشعارها، أم أنّ طاعة الله (الدينيّة الاختياريّة لا القهريّة الوجوديّة) هي شرط في تحقّق هذا الحب؟ بمعنى آخر، هل يمكن وصف العاصي المصرّ على عصيانه رغم تصريحه بأنّه يحبّ الله لكنّه غير ملتزم بالشريعة؟

أبتدئ كلامي بقولي إنّي أجد إعادة ترجمة كلمة *feelings* إلى العربيّة مشكلة جدًّا. فلنقل إنّ ما نقصده هنا بالشعور نفسيّ (*feelings*) هي **النفس** البشريّة **وإدراكها** للحقّ. النفس هي موضوع رئيس في **القرآن**، والحديث، والعلوم الإسلاميّة كلّها، على أنّ بعض المقاربات تولي النفس اهتمامًا أكبر من غيرها. إنّ سؤالَي «ما أنا؟» و«من أنا؟» هما محوريّان في المقاربتَين الفلسفيّة والصوفيّة.

إنّ «شعور الإنسان الذي يشعره تجاه الله» ـ كيفما عرّفنا كلمة شعور ـ ينبع من النفس. والله قد خلق الإنسان على صورته وعلّمه الأسماء كلّها. لذلك، للنفس البشريّة القدرة، بالقوّة، على تحقيق تجلّي كلّ «شعور» تشير إليه الصفات الإلهيّة. يذكر أحد الأحاديث بما معناه أنّ «لله ثلاث مئة **خُلُق**»، وأنا أترجم كلمة خُلُق إلى الإنكليزيّة بكلمة *character trait*. على أيّ حال، يتابع الحديث ليقول إنّ أيّ إنسان يحقّق إحدى تلك الأخلاق يدخل الجنّة. ويرد الحبّ ضمن الحديث عن أخلاق الله وأسمائه. كلّ صفة إلهيّة حين تنعكس في النفس البشريّة يكون لها **أثر وحكم**. وبعض الأسماء متجلّية بوضوح في البشر كلّهم، فنحن أحياء لأنّ الله حيّ، ونعلم لأنّ الله عالم، ونريد لأن الله يريد، ونقدر لأنّ الله يقدر، ونتكلّم لأنّ الله يتكلّم. كذلك الحبّ، فنحن نحبّ لأنّ الله يحبّ. لكن هل هذا «شعور؟» لا يصحّ أن نسمي حبّ الله «شعورًا» لأنّ حبّ الله هو الله، خالق الكون والنفس البشريّة.

وكلّ صفة إلهيّة، إذا تحقّقت في النفس البشريّة، لها أحكام وآثار. أيّ من الصفات هي

التي تحرّك فينا توق العودة إلى خالقنا؟ أن يكون العلم أحد هذه الصفات هو أمر بديهيّ، فإن لم نعرف الله لم يكن لدينا سبب يدفعنا لاتّباع دين ما، إلّا الدواعي الاجتماعيّة ربّما، وذلك **نفاق ورياء**. لذلك، يجب أن نتّصف بالعلم بدايةً. لكن ما هي الصفات الإلهيّة التي ينبغي لنا تحقيقها إذا أردنا أن نكون ما يريد الله لنا أن نكون؟ لتحقيق هدف ما، ينبغي أن تريد الوصول إليه. لكنّ الإرادة، على أنّها صفة إلهيّة، عامّة وشاملة جدًّا، ما يحول دون كونها خاصّةً بعلاقة الإنسان بالله. أمّا الحبّ، فيشير إلى علاقة متبادلة بين المحبّ والمحبوب غايتها الواضحة الاجتماع والوحدة. تعني آية ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[1]، بحسب تفسير يرد عند معظم المنظّرين الذين تحدّثوا عن الحبّ، أنّ الله يريد أن يتوحّد معنا وأن يصير كلّ منّا واحدًا معه. ليست هذه مسألة مشاعر بل مسألة أنطولوجيا. **الوجود** الحقّ يحبّنا نحن البشر، ولأنه يحبّنا أعطانا وجودنا. ونحن نحبّه بمجرّد أن نأتي إلى هذا الوجود لأنّ الحبّ فطرتنا. لا بل إنّه فطرة عند الأشياء المخلوقة كلّها، كما يشرح ابن سينا وسواه بالتفصيل.

لكنّ البشر دون سواهم من المخلوقات، وهم «المخلوقون على صورة الله»، هم الذين يستطيعون حبّ الله بما هو الله. فالمخلوقات الأخرى تحبّ، لكنّ غاية حبّها تكون دائمًا نعم الله، لا الله نفسه. لهذا السبب ينتقد بعض شيوخ الصوفيّة من يتّبع الدين طمعًا بالجنّة وخوفًا من النار، فأولئك الأشخاص يحبّون خلاص أنفسهم حقيقةً، لا الله. هم يحبّون أنفسهم لا خالقهم. لكن لا أريد أن يُفهَم من كلامي أنّني أؤيّد هذا الموقف بالضرورة. أنا فقط أشير إلى أنّ **الشرك** يسهل فهمه في سياق الحديث عن الحبّ. فحين يكون حبّنا مشوبًا بدوافع خفيّة لا يكون حبًّا حقيقيًّا. هذا بديهيّ عند الحديث عن العلاقات البشريّة، وينبغي أن يكون أشدّ وضوحًا في ما يتعلّق بالعلاقة بين الإنسانيّ والإلهيّ. لكنّ رحمة الله وحقيقة أن ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[2] تعنيان أنّ الله قد يتغاضى عن الدوافع الخفيّة، ويكون أشدّ تسامحًا معنا من أيّ محبّ بشريّ.

إنّ التركيز على الحبّ عند الحديث عن الإسلام هو تركيز على غاية الدين وهدفه. أمّا التركيز على العبادات، أي على الفقه والشريعة، فهو تركيز على وسيلة تحقيق ذلك الهدف. لذلك، أولئك الذين يظنّون أنّ الشريعة هي كلّ شيء قد زاغت أبصارهم عن معرفة الله وحبّه، وهما أمران ضروريّان إذا كنّا نريد الاقتداء بأبينا آدم، **خليفة** الله الأوّل، وبالأنبياء الآخرين، لا سيّما نبيّ الإسلام. ويذكر **القرآن** صراحةً أنّ حبّ الله ينبغي أن يكون حافز العبادة. فإن لم يكن

(١) سورة **المائدة**، الآية ٥٤.
(٢) سورة **النساء**، الآية ٢٨.

حبّ الله سبب التزامك بالشريعة تكون منافقًا: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[1]. هذا أمر صريح باتّباع السنّة لتحقيق حبّ الله الذي خُلِقنا من أجله.

ننقل الآن إلى موضوع «العاصي» الذي يحبّ الله. نحن جميعًا عصاة لأنّنا قبلنا الأمانة وعجزنا عن حملها، فكلّنا **ظلوم جهول**. ولا ريب أنّ للمعاصي درجات من **صغائر وكبائر** وما إلى ذلك، لكن في نهاية المطاف ﴿لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ﴾[2]. لذلك، من الأفضل ترك تحديد العاصي لله. وأحد أكبر المشاكل الناجمة عن التركيز على العبادة العلنيّة أنّ ذلك يشجّع على **النفاق والرياء**. وهذا يعني أنّ «الالتزام بالشريعة» لا يضمن شيئًا بنفسه. فالشريعة لا تمكّننا من كشف **النفاق**. ثمّ إنّ فعل التشريع نفسه يجعل من أناس عديدين منافقين، إذ لا خيار لهم بالالتزام في العلن وإن كانوا يهملون ذلك في السرّ.

لذلك إنّ موقفي من هذه المسألة هو أنّ كلّ من يريد أن يكون محبًا لله في السياق الإسلاميّ ينبغي أن يكون من أتباع محمّد: ﴿ٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[3]، وذلك يعني اتّباع الشريعة (السنّة الظاهريّة) والحقيقة (السنّة الباطنيّة). لكنّ تسييس الشريعة في الوقت المعاصر يعمي عن الأهميّة الكبرى التي اتّسمت بها الشريعة الباطنيّة على مدى التاريخ الإسلاميّ. النفس هي التي تحتاج إلى التحوّل. لذلك، لن يساعد مجرّد الالتزام بالأوامر والنواهي (الشريعة) أو طلب الانسجام الاجتماعيّ (**النفاق**) على **التخلّق بأخلاق الله**، وذلك هو هدف الطريقة.

ب. هل يمكن وصف انتقال المسلم عن الإسلام نحو ديانة سماويّة أخرى بالمرتدّ (والشواهد على مواقف النبي من المرتدين واضحة في التاريخ وفي الحديث) إذا كان محبًّا لله، لكنّه قرّر سلوك شريعة أخرى إليه محبًّا وناجيًا؟

إنّ النقاش حول موضوع تغيير الدين معقّد، لا سيّما أنّه يعتمد على ظروف كلّ حالة بحالتها. تذكّروا أنّ رأي العلماء على مرّ القرون لطالما كان أنّ من يسمع بالإسلام يجب عليه أن يصير مسلمًا لأنّ الحقّ قد عُرِضَ عليه، ومن واجبه قبوله. لكنّ العديد من هؤلاء العلماء –ومنهم ابن عربّي– قد أشاروا أيضًا، ومنذ قرون، إلى أنّ إسلام **الفقهاء** ليس الإسلام الحقيقيّ. لذلك لا يمكن لوم شخص ما لرفضه الإسلام الكاذب الذي عُرِضَ عليه. لم يكن هذا النقاش دائرًا في

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.
(٢) سورة **الزمر**، الآية ٥٣.
(٣) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.

زمن النبيّ حين ﴿جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ﴾[1]، بل بعد حياة النبيّ بعدّة قرون، أي حين بَعُد فهم الدين والالتزام به عن كمالهما السابق. أمّا الآن وقد وصلنا إلى القرن الحادي والعشرين فلا بدّ أنّ الجميع باتوا يعرفون أنّ الصور العلنيّة لمعظم أشكال الإسلام هي تشويهات للدين. بعد ذلك أيّ سبب قد يجذب أيّ شخص نحو دين مماثل أو يُشعِرَه بمسؤوليّة معنويّة وأخلاقيّة تلزمه باعتناقه؟

لذلك، أنا أنظر إلى تحوّل المسلمين إلى أديان أخرى من الزاوية نفسها. إذا ترك أحدهم الإسلام لصالح غيره من الأديان فذلك لأنّه لم يتعرّف إلى الإسلام الأصيل. وفي هذه الحالة، يكون بفعله هذا يعترض، محقًّا، على تزوير الدين الإسلاميّ. ولا يمكن تسمية ذلك **ارتدادًا** لأنّ هؤلاء الناس لم يعرفوا إسلام **القرآن** وإسلام النبيّ قطّ. هؤلاء المرتدّون ليسوا في الحقيقة مرتدّين لأنّهم لم يعرفوا حقيقة الإسلام قطّ. وهم لا يستطيعون ترك الإسلام إن لم يكونوا يعرفونه أصلًا. إن احتمال أن يجدوا سبيلًا أفضل يعود لله بطبيعة الحال. ثمّ من نحن لنحكم على نواياهم؟ الله وحده يعلم ما في القلوب. من الأفضل ترك الآخرين لرحمة الله والانشغال بأنفسنا التي لا تزال **ظلومةً وجهولةً** بالضرورة.

■ **التعدّدية والنجاة**

١٣ ـ أ. في مواضع مختلفة، تؤكّدون أنّ من الصعب جدًّا إثبات أنّ مراد القرآن حين استخدم مفردة المسلمين، أنّه يخاطب أتباع الديانة الإسلامية فحسب، وتقولون إنّ من الممكن أن يكون الخطاب شاملًا لكلّ أتباع الأنبياء. وعليه، فإنّ الحديث عن نجاة المسلمين في القرآن قد يعني نجاة كلّ أصحاب الديانات السماويّة. بل وكلّ من أسلم لله، ولو «كرهًا» بتسليمه للأمر الوجودي (أي كلّ الخلائق). وأكّدتم كذلك أنّ الرحمة قد لا تصل البعض إلّا بعد أن يمرّ بمرحلة العقاب (كحال هتلر مثلاً)، بل ولا داعي لإلغاء القول بالخلود في النار للقول إنّه سيكون مشمولًا بالرحمة.

حين أقول إنّ كلمتَي **الإسلام** و**المسلمين** حين تردان في **القرآن** لا تعنيان الدين التاريخيّ الذي أسّسه **القرآن** ومحمّد إلّا في حالات نادرة، فأنا لا أقول إلّا ما قاله العديد من المفسّرين على مرّ القرون. كما لم أقل قطّ إنّ الإسلام يعني الأديان «السماويّة» حصرًا. بالطبع، كان **القرآن** موجّهًا لعالَم كانت الأديان السماويّة هي السائدة فيه، لكنّ **القرآن** يقرّ أيضًا، وبأكثر من طريقة،

(١) سورة الإسراء، الآية ٨١.

بأنّ ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ﴾.[1] ولا ينتمي **المجوس**، وهم مذكورون في **القرآن**، إلى «دين سماويّ». فلا يمكنكم إقصاء الأديان غير السماويّة. ومن المعروف في النصوص الكلاسيكيّة أنّ الله أرسل ١٢٤٠٠٠ نبيّ منذ آدم وحتّى محمّد، ما يوضح أنّ العلماء المسلمين كانوا يعرفون، من حيث المبدأ، أنّ النبوّة لم تكن محصورةً بالأديان «الإبراهيميّة» يومًا.

كذلك، أنا لم أقل إنّ الأمر الوجوديّ يؤدّي إلى النجاة فحسب، بل هو قد يأتي كذلك باللعنة والهلاك. رحمة الله وحدها هي التي تضمن النجاة. ولا ريب في أنّ رفض الأمر التكليفيّ الذي أتى به الأنبياء (سواء كانوا ينتمون إلى الفرع الإبراهيميّ أو لا) يمكن أن يكون حاجزًا أمام تلقّي رحمة الله، لكن لا شيء يحجب الرحمة **الوجوديّة** ما دامت رحمة الله قد ﴿وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾[2]. أعتقد أنّ موقف ابن عربيّ من النجاة هو الأشدّ حكمةً إذ يقول إنّ شمول الرحمة الوجوديّة يعني أنّها ستطال الجميع في نهاية المطاف، ولو لبثوا في جهنّم دهورًا. لكن لا ابن عربيّ ولا سواه مِن العلماء المسلمين، بحسب علمي، ينكر حقيقة جهنّم وعذابها. لكنّ حقيقة الأمر ببساطة هي أنّ رحمة الله لا يمكن أن تسمح باستمرار عذاب جهنّم إلى الأبد. فالآيات التي تتحدّث عن **خلود أهل النار في النار** تعني خلودهم في النار لا خلودهم في العذاب. إنّ الذين ينتمون إلى النار سيكونون سعداء في المكان الذي ينتمون إليه في النهاية.

ب. كيف تنظرون إلى الفارق بين مركزيّة الخلاص في اللاهوت المسيحيّ وتداعياته على تكوين اتّجاهات تأويليّة طالت النزعة الحصريّة والنزعة الشموليّة والنزعة التعدّديّة وبين مفهوم النجاة عند المسلمين؟ هل تعتقدون أنّ المنظومة العرفيّة للمسلمين حينما استعرضت فكرة النجاة أرادت ما أراد اللاهوت المسيحيّ في الخلاص؟ وبالتالي، هل يمكننا توجيه تأويل ما يلحظ النزعات الثلاث (الحصريّة، الشموليّة، التعدّديّة) التي لحظها اللاهوت المسيحيّ المعاصر؟

لست خبيرًا باللاهوت المسيحيّ، لكن يبدو لي أنّ اثنَين من المواقف الثلاثة التي ذكرتموها هما من المحاولات المعاصرة للتعاطي مع حقيقة تاريخيّة هي كثرة الأديان. كانت النزعة الحصريّة هي موقف الكنيسة التقليديّ، إذ «لا خلاص خارج الكنيسة». أنا شخصيًّا أفهم **القرآن** على أنّه شموليّ وتعدّديّ نسبيًّا، لا سيّما عند مقارنته بالمواقف المسيحيّة التقليديّة. ويعني ذِكر **القرآن** للرحمة الإلهيّة ولانتشار الرسالات النبويّة في كلّ مكان أنّ الله قد أتاح هداه ومغفرته

(١) سورة **يونس**، الآية ٤٧.
(٢) سورة **الأعراف**، الآية ١٥٦.

لجميع البشر سواء عرفوا عن الإسلام التقليديّ أم لم يعرفوه. قد يقول قائل إنّ الإسلام هو آخر الديانات وأكملها لكنّ ذلك لا يعني بطلان الأديان الأخرى. إنّ فكرة **نسخ** الأديان الأخرى هي نوع من الإقصائيّة الإسلاميّة التي لا أساس لها في **القرآن**، فكلّ الآيات التي يمكن أن تُفهَم على أنّها تعني **نسخ** الرسائل النبويّة السابقة لها تفسيرات أخرى ممكنة.

التجربة الدينيّة في الإسلام التقليديّ

ويليام تشيتيك

ترجمة: ديما المعلّم(*)

تعدّدت المصطلحات التي تصف الكيفيّة التي يدرك ويختبر بها الناس الظواهر العادية والاستثنائيّة المرتبطة بالله في مختلف اللغات الإسلاميّة. لكنّ الكلمة المستعملة اليوم لترجمة المفهوم المعاصر، أعني بها كلمة **تجربة**، لم تكن ضمن هذه المصطلحات. وكلّ مطّلع على الإسلام يعرف أنّ ما يسمّى عادةً «التصوّف» أو «العرفان» يتناول موضوع تجربة الشعور بحضرة الله بالتفصيل. نظرًا لأهميّة التصوّف على مرّ التاريخ، يعني هذا أنّ طريق البحث عن الله والإحاطة به، قد كان من اهتمامات عدد لا يُحصَى من المسلمين. ويعبّر كارل إرنست عن إجماع العلماء المتخصّصين حين يقول: «إنّ العرفان هو أحد أرحب مدارس الروحانيّة في تاريخ الأديان. بدءًا من أصوله التي تعود إلى النبيّ محمّد والوحي القرآنيّ، كان للتوجّه العرفانيّ بين المسلمين دور لا يُبارَى في تطوّر الدين الإسلاميّ على الصعيدَين العامّ والخاصّ»(١). لذلك، سأسلّط الضوء في هذا المقال على بعض المطالب الواردة في عيون المصادر الصوفيّة.

المفردات المفتاحيّة: التجربة؛ التصوّف؛ العرفان؛ الدين؛ الإسلام؛ العلم؛ الحقيقة.

أستهلّ مسعاي بشرح السبب الذي يجعل التصوّف، دونًا عن سواه من فروع العلوم الإسلاميّة، مصدرًا لأدقّ الشروحات والتحليلات التي تتناول معرفة النفس لله. أدرك المسلمون منذ تاريخ

(*) معهد المعارف الحكمية، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(١) الاقتباس مأخوذ من تمهيد الكتاب التالي:

Michael Sells, *Early Islamic Mysticism* (New York: Paulist Press, 1996), p. 1.

ولأفضل استعراض لمجال الدراسات الصوفيّة، على أنّه ليس شاملًا بحال، انظر:

Alexander Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2017).

وللاطّلاع على كتاب يحسن تذوّق الأدب الصوفيّ انظر:

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975).

الإسلام المبكر أنّ **القرآن** يتناول عددًا كبيرًا من المواضيع التي يمكن أن تنضوي تحت عنوان **الدين**، وهو مصطلح كان إمّا يُستخدَم كما هو للحديث عن الإسلام أو متبوعًا بنعت للحديث عن أديان أخرى كالمسيحيّة واليهوديّة. فقبل القرن التاسع عشر، كان مصطلح **الدين** أشدّ شيوعًا في اللغة العربيّة من مصطلح **الإسلام**. أمّا كيفيّة فهم الكلمة، فتتلخّص بحديث معروف عن النبيّ محمّد مفاده بأنّ الدين الذي جاء به **القرآن** يميّز ثلاثة أبعاد مختلفة من تعامل الإنسان مع الله هي الممارسة والعبادة، والإيمان والفهم، والاشتمال على مكارم الأخلاق[1].

لا رهبانيّة في الإسلام، فكان حمل الدين منوطًا **بالعلماء**، وهم أشخاص معروفون بقدرتهم على الكلام بثقة انطلاقًا من معارفهم. طوّر هؤلاء العلماء شيئًا فشيئًا عدّة فروع يتناول كلٌّ منها أحد أبعاد الدين الثلاثة، وأبرع العلماء فقط هم من استطاعوا جمع هذه الأبعاد الثلاثة ليكوّنوا رؤيةً متكاملةً للكلّ. فكان تحديد تفاصيل الممارسة الصحيحة مسؤوليّة الفقهاء العارفين **بالفقه**. وهم قد كرّسوا أنفسهم لدقائق الشريعة – ومعنى الشريعة الطريق الأعظم – وهي كلمة تشير إلى الأوامر والنواهي الواردة في **القرآن** والحديث. لكن بطبيعة عمل الفقهاء، كانوا يتّصلون بالسلطة الحاكمة، ما جعل العلماء الآخرين يلومونهم على ميولهم الدنيويّة. ونظرًا إلى التوجّهات السياسيّة في المؤسّسات الدينيّة الحديثة، من غير المفاجئ أن لا تتجاوز معارف معظم العلماء المؤثّرين في الإسلام المعاصر الشقّ الفقهيّ.

وكان البعد الثاني للدين، أي الإيمان والفهم، من اختصاص ثلاث مجموعات من العلماء. فاختار علماء الكلام أدوات **العقل** لإيضاح صورة الله في **القرآن** وشرح طبيعة علاقته بعباده. كما أكّد علماء **الفلسفة** أهميّة العقل، لكنّهم آثروا الاقتداء بأرسطو وأفلوطين بغية سبر غور أسرار واجب الوجود والنفس الإنسانيّة. ومع أنّ المراجع الثانويّة تصوّر الفلاسفة على أنّهم مولعون بالمناهج العلميّة متبرّمون بالدين، لا علاقة لتبرّمهم هذا بالإيمان والفهم بل بالجهود الحثيثة التي بذلها الفقهاء وعلماء الكلام معًا لفرض ما كان كلّ منهم يرى أنّه الممارسة والعقيدة الصحيحتَين.

أمّا علماء التصوّف، فتركوا ضبط الشريعة للفقهاء، ورسم حدود العقيدة للمتكلّمين، والإفادة من حكمة الأقدمين للفلاسفة. وكان واحدهم منكبًّا على صيرورته إنسانًا بحقّ عبر اكتشاف

(١) أعني هنا الحديث المعروف باسم حديث جبريل، وغالبًا ما يستشهد به العلماء المسلمون لتحديد المجالات الثلاثة للتفاعل الإنسانيّ مع الله. للاطّلاع على تحليل للدين من هذا المنظور، انظر،
Sachiko Murata and William Chittick, *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1994).

الجمال الإلهيّ الكامن في النفس وإخراجه من حيّز القوّة إلى حيّز الفعل. وكان الصوفيّة، شأنهم شأن الفلاسفة، يسعون إلى التغلّب على النسيان الذي جُبِلَت عليه **النفس** البشريّة. كما شابهوا الفلاسفة بتقديمهم رؤى عامّةً عن الواقع متجذّرةً **بالإلهيّات**، واصفين النفس الإنسانيّة بأنّها عالم أصغر على **صورة** الله. أمّا الأسماء الحسنى فهي لله[١] الذي هو ﴿أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[٢]، الذي ﴿صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[٣]. ويجمع المتصّوفون والفلاسفة على أنّ صورة النفس الإلهيّة الأصيلة التي خلقها الله ﴿فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[٤] كانت منسجمةً انسجامًا كاملاً مع الله ومع العالم الأكبر، لكنّ توازنها قد اختلّ بسبب النسيان وإساءة الاختيار، فصارت محتاجةً إلى التزكية والتقويم. لكن خلافًا للفلاسفة الأوائل، لم يهمل شيوخ الصوفيّة القواعد الفقهيّة والعقائد الكلاميّة، بل كانت عندهم مدخلًا لتحلية النفس[٥].

ويميّز الفلاسفة والمتصوّفون نوعَين من **العلم**، أحدهما العلم **النقليّ** المتداول بين الناس، وهو يشمل تقريبًا كلّ ما نعرفه وكلّ ما نظنّ أنّنا نعرفه من لغة، وثقافة، ونصّ دينيّ، وعقيدة، وفقه، وعلم طبيعيّ. أمّا ثاني أنواع العلم فهو العلم **العقليّ** الذي لا يمكن تحقيقه إلّا عبر اكتشافه شخصيًّا، وإن كان يمكن وصفه نقليًّا. ومن الأمثلة على ذلك الرياضيّات والإلهيّات. لكن بمجرّد أن نحصّل المعرفة العقليّة تصير معرفةً بديهيّةً، فمن يعرفونها لا يمكن أن ينكروا حقيقةً قد شهدوا عليها بأنفسهم. لذلك، غالبًا ما يميّز شيوخ الصوفيّة بين هذَين النوعَين من العلم، فيسمّون الأوّل، المكتسب من الآخرين، **علمًا**، والثاني **معرفةً**. وبحسب التوصيفات التقليديّة، فإنّ العلم يُكتسَب بالسمع **والتقليد**، في حين تُكتسَب المعرفة **بالتحقيق**؛ أي تحقيق قدرة النفس عبر إدراك **الحقّ والحقيقة** الكامنَين في النفس، والكون، والله الحقّ[٦].

وحين نقرأ **القرآن** مع الالتفات إلى بعدَي الإيمان وتحلية النفس، يتّضح لنا أنّ الكتاب يسلّط الضوء على معرفة النفس والعالم، أو العالم الأصغر والعالم الأكبر. وتشتمل النفس والعالم،

(١) إشارةً إلى سورة **الأعراف**، الآية ١٨٠.
(٢) سورة **المؤمنون**، الآية ١٤.
(٣) سورة **غافر**، الآية ٦٤.
(٤) سورة **التين**، الآية ٤.
(٥) للاطّلاع على الغايات المشتركة بين الفلسفة والتصوّف، انظر، مثلاً:
Cyrus Ali Zargar, *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism* (Oxford: Oneworld, 2017).
(٦) وللمزيد حول تفاعل نوعَي المعرفة هذَين، انظر:
William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007).

بحسب تعبير **القرآن**، على **آيات** الله، التي تشهد على حقيقة خالقها. لذلك، يكرّر **القرآن** دعوة قارئيه إلى إدراك الآيات: ﴿وَفِي ٱلۡأَرۡضِ ءَايَٰتٞ لِّلۡمُوقِنِينَ * وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[1]، ويعاتبهم على أنّهم لا يستخدمون نظرهم، وسمعهم، وفهمهم، وشهادتهم لإدراكها: ﴿لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ﴾[2]. كما يهتمّ القرآن اهتمامًا كبيرًا **بأخلاق** النفس، مادحًا ما هو حسن منها وذامًّا ما هو قبيح. كذلك، عمدت بعض تفاسير **القرآن** – والتفسير عمل يضطلع به مفسّرون من كلّ التوجّهات – إلى تفسير العديد من الآيات على أنّها **إشارات** إلى كيفيّة شعور النفس بالحضرة الإلهيّة إذ ترتقي السلّم صعودًا نحو درجة التحقيق[3].

وقد أسهم كلام **القرآن** المتكرّر عن أخلاق النفس في نشوء كتابات مستفيضة عمّا يمكن تسميته «علم نفس الروح»، وهدفه رسم خارطة طريق نحو التحلية والتحقيق. واتّبع الفلاسفة، كابن سينا (ت. ١٠٣٧) مثلًا، النموذج الإغريقيّ، فكتبوا كتبًا في **علم النفس والأخلاق**. وقد رأى الفلاسفة النفس عقلًا بالقوّة يحتاج إلى الرياضة والتهذيب ليبصر نوره العقليّ الفطريّ ويعمل على أساسه[4]. وكان فلاسفة كثر يعتقدون أنّ غايتهم هي **التشبّه بالإله** أو **التألّه**. وقد وافق المتصوّفون الفلاسفة على تقييمهم العامّ الذي يفيد بأنّ النفس تحتاج إلى تحوّل جذريّ، لكنّهم استقوا معظم مصطلحاتهم وتعليماتهم العمليّة من **القرآن**، والحديث، وسير الأولياء الصالحين.

وقد تُرجِمَ العديد من المصنّفات الصوفيّة إلى اللغات الأوروبيّة. وسيدرك قرّاء هذه الأعمال بسرعة أنّها ترمي إلى تحصيل المعرفة التحقيقيّة المباشرة وليس شرح العقيدة أو الفقه. وغالبًا ما انتقد مصنّفو الصوفيّة العلماء الآخرين لأنّهم لم يدركوا أنّ العلم النقليّ هو وسيلة وليس غايةً. كما ذكّروا قرّاءهم بأنّ غرق الفقهاء في التفاصيل الفقهيّة، وتأكيدات علماء الكلام العقائديّة، وتحليلات الفلاسفة المنطقيّة غالبًا ما تصرف انتباه الناس عن غاية المعرفة، وهي تحقيق صورة الجمال الإلهيّ في النفس. وقد أجمل شمس التبريزيّ، الشيخ المشهور الذي لازمه روميّ (ت.

(١) سورة **الذاريات**، الآيتان ٢١ و٢٢.

(٢) سورة **الأعراف**، الآية ١٧٩.

(٣) للاطّلاع على ثلاثة تفاسير هي أمثلة على ذلك (ويمكن تحميل جميعها مجّانًا عبر موقع altafsir.com)، انظر:
al-Qushayrī (d. 1072), Abu'l-Qāsim, *Laṭā'if al-ishārāt: Subtle Allusions*, trans. K. Z. Sands (Louisville: Vitae, 2017); Rashīd al-Dīn al-Maybūdī (twelfth century), *Kashf al-asrar: The Unveiling of the* Fons *Mysteries*, trans. W. C. Chittick (Louisville: Fons Vitae, 2015); and 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī (d. ca. 1330), *Tafsīr al-Kāshānī*, trans. Feras Hamza, www.altafsir.com/Books/kashani.pdf.

(٤) للاطّلاع على آراء فيلسوف أرسطيّ يصرّ على أنّ الغاية من الفلسفة هي تحقيق حقيقة النفس، انظر:
William C. Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Dīn Kāshānī* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

١٢٧٣)، وجهات نظر هذه الفئات الأربع: «لماذا تطلب العلم من أجل لقيمات دنيويّة؟ ذلك حبل ليخرج الناس به من البئر، لا لينتقلوا به إلى بئر آخر. يجب أن تلزم نفسك بمعرفة ما يلي: من أنا؟ ما جوهري؟ لماذا أتيت؟ إلى أين أذهب؟ أين منشَئي؟ ماذا أفعل الآن؟ إلامَ وجّهت وجهي؟»[١].

وقد قدّم جون رينارد مجموعةً كبيرةً من المقتطفات من النصوص المبكرة التي تتناول طبيعة التجربة الدينيّة في *Knowledge of God in Classical Sufism*، كاتبًا في مقدّمته أنّ شيوخ الصوفيّة لطالما ميّزوا بين **العلم** و**المعرفة**. وهو يسعى إلى النظر في دلالات كلمة المعرفة، قائلًا إنّ ترجمتها بكلمة *gnosis* غير موفّقة. لذلك، هو يترجمها بالكلمات التالية: معرفة تجريبيّة (*experiential knowledge*)، ومعرفة لدنيّة (*infused knowledge*)، ومعرفة خاصّة (*intimate knowledge*)، ومعرفة عرفانيّة (*gnostic knowledge*). لكن يبدو لي أنّ أفضل طريقة للإحاطة بمعنى المعرفة تكمن في ترجمتها ترجمةً واحدةً بكلمة *recognition* التي تحمل معاني المعرفة في **القرآن** وفي الحياة اليوميّة على حدّ سواء. أمّا ترجمتها بأكثر من كلمة واحدة فيشوّش حقيقة أنّنا نتحدّث عن النوع نفسه من المعرفة. ثمّ إنّ ترجمتها بكلمة *gnosis*، وهي كلمة لا يُشتَقّ منها أفعال باللغة الإنكليزيّة، قد جعلت الكثير من العلماء يتجاهلون الاستعمالات الشائعة للكلمة في النصوص المبكرة. أمّا أشهر استعمال للكلمة، فيرد في حديث منسوب إلى النبيّ: «من **عرف** نفسه فقد **عرف** ربّه». دائمًا ما يستشهد علماء الصوفيّة بهذا الحديث، ويضعون عليه الشروح لأنّه يؤكّد أنّ الإنسان لن يدرك الله من غير أن يدرك نفسه. ونظرًا لصورة النفس الإلهيّة وقدرتها الكامنة على المعرفة الكلّيّة، حين تعرف نفسها تتعرّف إلى ما هي تعرفه أصلًا. ويحلو لعلماء الصوفيّة أن يذكّرونا بأنّ الله قد علّم آدم ﴿ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[٢]، وكلّنا آدميّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ معنى **الذكر**، وهو مصطلح **قرآنيّ** مهمّ، يتقاطع مع معنى **المعرفة**. فحين نسي أبونا آدم، بحسب الآية ١١٥ من سورة **طه**، ذكّره الله فتذكّر، ثم تاب الله عليه وجعله خليفةً في الأرض. وفي هذا السياق، يصف **القرآن الذكرى** بأنّها وظيفة الأنبياء الأولى. وبحسب الرواية التقليديّة، يبلغ عدد الأنبياء بدءًا بآدم وانتهاءً بمحمّد مئة وأربعة وعشرين ألفًا. وهذا يعني أنّ الذكر هو الاستجابة الإنسانيّة المناسبة للرسالة النبويّة. وغالبًا ما يحضّ **القرآن** على **الذكر**، وعلى **ذكر الله** تحديدًا، لأنّه علاج النسيان. ثمّ إنّ جميع شيوخ الصوفيّة تقريبًا قد دعوا إلى المواظبة على **الذكر** بطريقة مدروسة.

(١) William C. Chittick, *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi* (Louisville: Fons Vitae, 2004), p. 51.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٣١.

أمّا أشهر وأهمّ الكتب المبكرة الكثيرة التي تميّز بين العلم والمعرفة، مع تفصيلها الجانبَين العمليّ والنظريّ لتحقيق الفطرة الإنسانيّة الحقّة، فهي الأربعون مجلّدًا من **إحياء علوم الدين** لأبي حامد الغزاليّ (ت. ١١١١). ويشير عنوان الكتاب، شأنه شأن عنوان نسخته الفارسيّة **كيميای سعادت**، إلى كون معرفة النفس ومعرفة الله سبب نشوء المعرفة النقليّة. كما يقول أحد علماء الصوفيّة الأوائل: «المعرفة حياة القلب مع الله تعالى»[1].

أ. النظرة الكونيّة

وردت النظرة الكونيّة الإسلاميّة في **القرآن** والحديث بصورة أسطوريّة، وعلّق عليها وشرحها أجيال من العلماء الذين غالبًا ما فسّروها تبعًا لثلاثة أصول هي **التوحيد** و**النبوّة** و**المعاد**. ولم تتجاوز معرفة السواد الأعظم من المسلمين لهذه المبادئ مستوى الحفظ والتلقين. كما جعلت المناهج الكلاميّة التي كانت سائدةً طلّاب علم الكلام متخصّصين بالمحاججة المنطقيّة وليس بالتفكّر وتدبّر النفس. يميّز الغزاليّ، في فقرة نموذجيّة من **كيميای سعادت**، مراتب التوحيد، واضعًا علماء الكلام الجامدين على مستوى واحد مع العوامّ. ويصف مراتب التوحيد العليا بمصطلحات **المشاهدة**، و**الجمع**، و**الفناء**، وكلّها مصطلحات يكثر الحديث عنها في الأدبيّات الصوفيّة. «فالرتبة الأولى من التوحيد هي أن يقول الإنسان بلسانه لا إله إلا الله وقلبه غافل عنه، أو منكر له، كتوحيد المنافقين. والثانية أن يصدّق بمعنى اللفظ قلبه كما صدّق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوامّ»، أو كما صدّق به المتكلّمون بالدليل. والثالثة أن يشاهد أنّ الأشياء كلّها صادرة عن مصدر واحد، وأنّ الفاعل الحقيقيّ واحد ولا تأثير لغيره، وذلك نور يظهر في القلب وتحصل المشاهدة بواسطته. وليس ذلك مثل تصديق العوامّ أو المتكلّمين. فالاعتقاد عقدة على القلب تنعقد بالتقليد أو بالدليل، لكنّ المشاهدة انشراح للقلب يحلّ العقد كلّها.

(١) هو محمّد بن الفضل (ت. ٩٣١) كما ذكر القشيريّ في الرسالة. وانظر كتاب كنيش للاطّلاع على ترجمة إنكليزيّة تختلف اختلافًا يسيرًا عن ترجمتي في ما يلي:

Abu'l Qāsim al-Qushayrī, *al-Risāla*, trans. Alexander Knysh, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism* (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), p. 235.

وللمزيد عن أهميّة القلب في **القرآن** وعلم النفس الإسلاميّ عمومًا، انظر،

Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: State University of New York Press, 1992), chapter 10.

ولقول ابن الفضل في النصّ الأصليّ، انظر أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيريّة**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف (القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٩)، الصفحة ٥١٦. [المترجمة].

وبين هذه الرتب الثلاثة عدّة اختلافات. فيمكن أن يقنع المرء نفسه باعتقاد أن صاحب البيت هو في البيت لأنّ فلانًا قال إنّه في البيت؛ هذا تقليد العوامّ الذين يكرّرون ما يسمعونه من أمّهاتهم وآبائهم. وقد يستنتج شخص آخر أنّ صاحب البيت في بيته لأنّ حصانه ومواليه يقفون بالباب؛ هذا اعتقاد علماء الكلام. أمّا الشخص الثالث فيرى صاحب البيت في بيته عن طريق المشاهدة؛ هذا **توحيد** العارفين. ومع أنّ هذه الرتبة الثالثة هي رتبة عظيمة من التوحيد، لا يزال صاحبها يرى الخلق إلى جانب معرفة الخالق ورؤيته، مع إدراكه أنّ الخلق من الخالق. وهذا يعني أنّ هذه الرتبة ما زالت تنطوي على شيء من الكثرة. فما دام يرى ثنائيّةً، يبقى مفرّقًا من غير جمع.

أمّا كمال **التوحيد**، فيكون في الرتبة الرابعة، حيث لا يرى في الوجود إلّا واحدًا، ويرى الكلّ ويعرف أنّه واحد. لا يمسّ التفرّق هذه المشاهدة، وهي ما يسمّيه المتصوّفة «الفناء في **التوحيد**»[١].

باختصار، إنّ **التوحيد** هو تأكيد أن لا شيء حقيقيّ حقًّا إلّا **الحقّ**، وهي كلمة ترد في **القرآن** للإشارة ليس إلى الله فحسب، بل أيضًا إلى كلّ ما هو صادق، وصحيح، وصائب بحسب السياق المناسب. ويقارن **القرآن** في آيات كثيرة بين **الحقّ** و**الباطل**: ﴿جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَزَهَقَ ٱلۡبَٰطِلُۚ﴾[٢]. ويفسّر ابن سينا معنى الحقّ والباطل في **الإلهيّات** قائلًا: «الواجب الوجود هو الحقّ بذاته دائمًا، والممكن الوجود حقّ بغيره، باطل في نفسه. فكلّ ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه»[٣]. ويتّبع الغزاليّ المنطق نفسه في **المنطق الأسنى**، وهو شرح على أسماء الله الحسنى، فيقول: «كلّ ما يُخبَر عنه فإمّا باطل مطلقًا وإمّا حقّ مطلقًا وإمّا حقّ من وجه، باطل من وجه. فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقًا، والواجب بذاته هو الحقّ مطلقًا، والممكن بذاته [...] هو حقّ من وجه، باطل من وجه [...] وعند هذا تعرف أنّ الحقّ المطلق هو الموجود الحقيقيّ بذاته الذي منه يأخذ كلّ حقّ حقيقته»[٤].

وإن كنتُ قد شدّدت في مقالي هذا على مفهوم **التوحيد** ـ وهو تأكيد حقيقة الحقّ التي لا

(١) William C. Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven: Yale University Press, 2013), pp. 416-417.

(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٨١.

(٣) Avicenna, *al-Shifā': The Metaphysics of the Healing*. Ed. and trans. Michael Marmura (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2005), pp. 38-39.

[المترجمة]: وللنصّ الأصليّ، انظر:
ابن سينا، **الإلهيّات من كتاب الشفاء**، تحقيق حسن زاده الآمليّ (قم: مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٣٧٦هـ.ش)، الصفحة ٦٢.

(٤) أبو حامد الغزاليّ، **المقصد الأسنى**، تحقيق فضلو شحادة (بيروت: دار المشرق، ١٩٧١)، الصفحة ١٣٧.

نظير لها ـ فلأنّ المصنّفات الإسلاميّة الكثيرة عن تهذيب حياة النفس وتصفية التجربة الباطنيّة لا يمكن فهمها في سياقها إن لم ندرك أنّ هؤلاء المصنّفين لم يكن يراودهم شكّ في أنّ الحقّ هو الموجود الحقيقيّ الوحيد. وحين يقابل الصوفيّة بين التقليد والتحقيق ـ وهو يعني حرفيًّا تحقيق الحقّ ـ هم يقولون إنّ النفس البشريّة لا يمكن أن تصل إلى الكمال إلّا بواسطة وعي راسخ بحضرة الحقّ. فلا يكفي اتّباع الأوّلين اتّباعًا أعمًى. وقد أدرك المتصوّفون أنّ كلّ ما سوى الحقّ ليس حقيقيًّا، بما في ذلك كلّ إدراك بشريّ وتجربة بشريّة. كما فهموا أنّ أهل «التجربة العرفانيّة» يمكن أن يُخيَّل لهم أنّهم يرون الله أو يتذوّقون قربه أو يشاهدونه مشاهدةً، لا سيّما أنّ الشعر الصوفيّ يمكن أن يُقرَأ في هذا السياق. لكنّ تمحيص القواعد الفلسفيّة والكلامية الكامنة في أقوال مماثلة يظهر أنّ العلماء المسلمين كانوا يقولون ما يقولونه بحرص شديد.

ويشرح الروميّ ذلك في بدايات **المثنويّ**، وهو ملحمة الحبّ الكبرى التي كتبها: «وإنّك إن تصبّ البحر في إناء، فكم يسع؟ نصيبًا يكفيك ليوم واحد»[1]. أمّا الجنيد البغداديّ (ت. ٩١٠)، وهو يُعَدّ مؤسّس التوجّه الصوفيّ الفعليّ، فشرح ذلك بقوله: «لون الماء لون إنائه»[2]. وقد وضّح هذه المسألة أحمد السمعانيّ (ت. ١١٤٠)، وهو كاتب شرح فذّ على الأسماء الحسنى ينظر فيه في نتائج إيجاد الله في النفس والعالم، وذلك في سياق شرحه سبب حرمان موسى الرؤية على جبل سيناء بحسب الآية ١٤٣ من سورة **الأعراف**. يقول السمعانيّ: «إذا أعطاك الرؤية أعطاها على قدر عينَيك وليس على قدر جلاله وجماله. لهذا قيل: «**كلّم موسى على قدر موسى. ولو كلّم موسى على قدر عظمته لذاب**»»[3].

ولأصلَي الدين الآخرَين، أعني النبوّة والمعاد، دور رئيس أيضًا في وصف حال الإنسان وتبيان ضرورة تحلية النفس. فأصل النبوّة يؤكّد أنّ الله أرسل الأنبياء برحمته لتذكير الناس

(١) Jalāl al-Dīn al-Rūmī, *The Mathnawī*, ed. and trans. R. A. Nicholson. 8 vols., (London: Luzac, 1925-40), book I, vs. 20.

[المترجمة]: وللترجمة العربيّة، انظر جلال الدين الروميّ، **مثنوي مولانا جلال الدين الروميّ**، ترجمة وشرح وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا، الكتاب الأوّل، البيت ٢٠.

(٢) غالبًا ما يشرح ابن العربيّ معنى هذه الجملة نسبةً إلى استجابة النفس للحقّ. انظر على سبيل المثال:
William C. Chittick, *Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), pp. 341, 344, 368 (hereafter SPK).

[المترجمة]: وللاطّلاع على قول الجنيد في النصّ الأصليّ، انظر أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيريّة**، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف (القاهرة: دار الشعب، ١٩٨٩)، الصفحة ٥١٥.

(٣) William C. Chittick, *The Repose of the Spirits: A Sufi Commentary on the Divine Names* (Albany: State University of New York Press, 2019), p. 19. Original emphasis.

بفطرتهم الحقيقيّة وإرشادهم إلى غاية **السعادة**. كما يبيّن الأصل الثالث ضرورة التزوّد للموت والمعاد، وهما مرتبطان بالرجوع الاضطراريّ الجمعيّ. في المقابل، غالبًا ما كانت **الطريقة**، وهي الطريق الضيّق الذي يسلكه الصوفيّة، تُعرَف بالرجوع الاختياريّ لأنّ غايتها الرجوع إلى الله قبل الموت.

وقد صوّر شيوخ الصوفيّة الطريقة على صورة **معراج محمّد وإسرائه** ليلًا إذ عرج إلى السماوات السبع، فجهنّم، فالجنّة، فالحضرة الإلهيّة. ويرى المفسّرون إشارةً إلى الحدث في الآية الأولى من سورة **الإسراء** والآيات الثماني عشرة الأولى من سورة **النجم**[1]. وفي بعض تصويرات الطريقة، مثل صورة فريد الدين العطّار (ت. ١٢٢١) في **منطق الطير**، ترد سبع مراحل أوّليّة تعود إلى السماوات السبع التي اجتازها محمّد. يصوّر العطّار هذه المراحل على أنّها سبعة جبال يجب أن تجتازها الطيور لتصل إلى **السيمرغ**، وهو ملكها. لكن من بين الطيور الكثيرة التي خاضت الرحلة، لا ينجح بالوصول إلّا ثلاثون طائرًا (**سي مرغ**) لتكتشف الطيور في النهاية أنّها متوحّدة مع **السيمرغ**. ويفسّر العطّار الجبال على أنّها أخلاق النفس الكاملة، وهي الطلب، والعشق، والمعرفة، والاستغناء، و**التوحيد**، والحيرة، والفقر والفناء[2].

ويكون عدد المراحل التي ينبغي اجتيازها في معظم توصيفات المعراج كبيرًا: أربعون مرحلةً أو مئة مرحلة أو حتّى ألف مرحلة ومرحلة. أمّا غاية الكتّاب في كلٍّ من هذه الأمثلة، فإرشاد السالكين إلى اجتياز العوالم المجهولة الكامنة في أنفسهم. والناس محتاجون إلى إرشاد كهذا لأنّ «النفس بحر لا ساحل له، لا يتناهى النظر فيها»، بحسب الحكيم الأندلسيّ ابن عربيّ (ت. ١٢٤٠)، وهو يُعرَف بالشيخ الأكبر في الطريقة الصوفيّة[3]. أمّا في **إحياء علوم الدين**، فيذكر

(١) بحث المؤرّخون احتمال تأثير تفاصيل الإسراء والمعراج المسهبة **بالكوميديا الإلهيّة** لدانتي منذ العام ١٩١٩ فصاعدًا، بدءًا بالكتاب التالي:

Miguel Asín Palacios, *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*: *Abridged translation as Islam and the Divine Comedy* (London: Routledge, 1968).

(٢) تُرجِم الكتاب ترجمةً جزئيّةً أو كلّيّةً إلى اللغة الإنكليزيّة عدّة مرّات، بدءًا بترجمة إدوارد فيتزجيرالد في العام ١٨٨٩.
[المترجمة]: تجدر الإشارة إلى أنّ الطيور تجتاز الجبال برواية ابن سينا وليس برواية العطّار. أمّا بحسب العطّار، فتتمثّل أخلاق النفس أوديةً تجتازها الطيور وليس جبالًا. للمزيد، انظر،
فريد الدين العطّار، **منطق الطير**، ترجمة بديع محمّد جمعة (بيروت: دار الأندلس، ٢٠٠٢)، الصفحات ٣٥٨ ـ ٤٠٤.
راجع أيضًا المرجع التالي للاطّلاع على مقارنة بين ابن سينا والعطّار:

J. Christoph Bürgel, "Some Remarks on Forms and Functions of Repetitive Structures," in *Attar and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight*, ed. Leonard Lewisohn and Christopher Shackle (New York: I.B. Tauris: 2019), p. 200.

(٣) محيي الدين ابن عربيّ، **الفتوحات المكّيّة** (بيروت: دار صادر، د.ت.)، الجزء ٣، الصفحة ١٢١.
انظر أيضًا:

SPK, op. cit., p. 345.

الغزاليّ أنّ مراتب الطريقة هي **محاسن الأخلاق** الثابتة في صورة النفس الإلهيّة، وهي كامنة في النفس بالفطرة لكنّ النسيان قد حجبها. وفي تعليقه على أسماء الله، هو يشير إلى أنّ السالكين ينبغي لهم «**التخلّق بأخلاق الله**»، وهي أخلاق تحدّدها أسماء الله الحسنى. أمّا ابن عربيّ، فيقول إنّ التخلّق بأخلاق الله شبيه بغاية الحكماء التشبّه بأخلاق الإله، وهو وصف موجز للتصوّف[١].

أمّا أشهر النصوص المبكرة التي تتناول الطريقة، فهي **رسالة** أبي القاسم القشيريّ النيشابوريّ (ت. ١٠٧٢)[٢]. وهو يخصّص جزءًا كبيرًا من **الرسالة** للحديث عن **أحوال** سالكي الطريقة **ومقاماتهم**. أمّا الأحوال فهي تقلّبات في الإدراك يجب قبولها لكونها هبات إلهيّةً ثمّ تناسيها لكي لا تصرف السالكين عن غايتهم. ويصوّر القشيريّ الأحوال، شأنه شأن أغلب المصنّفين، على أنّها ثنائيّات، وذلك لتبدّلها وتضادّها الدائمَين. ومن الأمثلة على ذلك: القبض والبسط، الرهبة والأنس، الجمع والتفرقة، الفناء والبقاء، الغيبة والحضور، الصحو والسكر، التلوين والتمكين، القرب والبعد. ويعكس تكامل كلّ ثنائيّة منظورَين لإدراك الحقّ، إمّا تنزيهًا أو تشبيهًا. وغالبًا ما تحدّث الصوفيّة عن التنزيه والتشبيه بواسطة الصفات الإلهيّة المتضادّة: الرحمة والغضب، الجلال والجمال، الشدّة واللطف، العدل والفضل، مع الأخذ بالحسبان دائمًا الحديث النبويّ الذي يفيد بأنّ رحمة الله سبقت غضبه[٣].

أمّا المقامات، فرآها المتصوّفة أخلاقًا ثابتةً في النفس تتحقّق في أثناء صعودها سلّم التحقيق. وأورد القشيريّ أربعين فصلًا موجزًا يصف فيها هذه المقامات وصفًا تصاعديًّا تقريبًا. ويذكر منها التوبة، والمجاهدة، والخلوة والعزلة، والورع، والزهد، والصمت، والخوف، والرجاء، والحزن، والخشوع والتواضع، والقناعة، والتوكّل، والشكر، واليقين، والصبر، والمراقبة، والرضا، والإخلاص، والصدق، والحياء، والفتوّة. أمّا تربه في هرات، أعني عبد الله الأنصاريّ (ت. ١٠٨٨)، فكتب كتابَين كلاسيكيّين يصوّران المقامات المئة في الطريق، أحدهما باللغة العربيّة والآخر باللغة الفارسيّة. والكتابان يتميّزان بدقّة الأنصاري وحذاقته إذ يشرح أن كلًّا من الأخلاق

---

(١) *SPK*, op. cit., p. 283.

الفتوحات المكّيّة، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٦٧.

(٢) أفضل الترجمات الثلاث المتوفّرة إلى اللغة الإنكليزيّة هي ترجمة كنيش. انظر:

Abu'l Qāsim al-Qushayrī, *al-Risāla*, trans. Alexander Knysh, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism* (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007).

(٣) تورد موراتا في كتاب *The Tao of Islam* أقوال عدد كبير من المتصوّفين والفلاسفة تظهر فيها كيفيّة رؤيتهم لانعكاس هذه الثنائيّة الإلهيّة في النفس والكون. وللاطّلاع على نصّ من القرن الثاني عشر بخمسمئة صفحة يصف علاقة النفس بالله في ظلّ تكامل الثنائيّة الإلهيّة، انظر:

The Repose of the Spirits: A Sufi Commentary on the Divine Names, op.cit.

التي يصفها لها ثلاث درجات تصاعديّة. وهو تصوّر ثلاثيّ ينسجم مع تمييز شيوخ الصوفيّة بين ثلاثة أنواع من السالكين هم العوامّ، والخواصّ، وخواصّ الخواصّ.

ولطالما كانت الفلسفة وعلم الكلام من اهتمامات الخواصّ، لكنّ التصوّف جذب أناسًا من كلّ مشارب الحياة فصار أشدّ وسائل طلب العلم شيوعًا. وأتاح التصوّف للمسلمين جميعًا أن يوثّقوا علاقتهم بالله استنادًا إلى نموذج النبوّة. كما ذكرتُ مسبقًا، كان **ذكر** أسماء الله من أبرز توصيات شيوخ الصوفيّة، وهو عمل متأصّل **بالقرآن**، والحديث، والنظرة الكونيّة الإسلاميّة[1]. وكثيرًا ما علّق المؤرّخون وعلماء الأنثروبولوجيا على وظيفة الذكر وغيرها من الوسائل الصوفيّة إذ تقرّب التجربة الدينيّة إلى عامّة الناس، لكنّ بعضهم قد أغفلوا أنّ مظاهر مماثلة تعطينا صورةً أوضح عن الإسلام السائد من كتابات الفقهاء وعلماء الكلام. يلفت شهاب أحمد إلى هذه المسألة في كتابه *What is Islam?* فيقول مثلًا:

> يتّضح اهتمام المسلمين على مدى التاريخ بتقصّي كلّ ذي معنى من انتشار الممارسة الاجتماعيّة المعروفة بـ«**السماع**» الصوفيّ. والسماع هو تجسيد للتجربة الصوفيّة الوجوديّة الفرديّة والجماعيّة، وهو يمكن أن يتمّ في أيّ وقت، ولا سيّما في ليالي الجمعة في الخانقاهات وفي مقامات أولياء الصوفيّة على امتداد شبكة واحدة من البلقان إلى بنغال. وأشهر مثال على السماع اليوم هم دراويش الطريقة المولويّة الراقصين. وتجدر الإشارة إلى أنّ غاية المسلمين من السماع كانت **تذوّق** الإلهيّ تذوّقًا مباشرًا وشخصيًّا وذاتيًّا ضمن مجال معرفة خاصّ يتجاوز أشكال العبادة القويمة المفروضة[2].

وفي حين ربط العديد من علماء الغرب التصوّف بأشكال التديّن الشعبيّ، غالبًا ما تناسوا أنّه أيضًا مخزن لأخصّ وأرقى تعاليم الدين الإسلاميّ. فابن عربيّ، على سبيل المثال، قد سُمِّيَ الشيخ الأكبر تحديدًا لبراعته التي لا تضاهى في الجمع بين الإلهيّات، وعلم الكلام، وعلم نفس الروح، والفقه وأصوله. وهو كان ينتقي لنفسه أرقى ثمرات مذاهب العلم ويربط كلّ ما انتقاه بآيات قرآنيّة وأحاديث معيّنة. ومع أنّه لم يكتب تفسيرًا **للقرآن** خاصًّا به كما فعل مئات العلماء الآخرين، فإنّ شروحه على بعض ما ورد في النصّ المقدّس لا نظير لها في العمق وبعد النظر. وما زال قبره في دمشق محجًّا للناس من مختلف المشارب، ما يذكّرنا بكونه وليًّا من الأولياء.

ومن الصفات التي تميّز ابن عربيّ عن معظم الأساتذة الآخرين تحليله التجربة الدينيّة بناءً

(١) William C. Chittick, "On the Cosmology of Dhikr," in *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*, ed. James S. Cutsinger (Bloomington: World Wisdom Books, 2002), pp. 48–63.

(٢) Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016), p. 286.

على ما باشره من **كشف**، و**شهود**، و**ذوق**، و**وجود**، و**رؤية** من جهة، وبناءً على شروحاته النظريّة للمعارف العرفانيّة من جهة أخرى. وفي أعماله، التي لا يشوبها التكرار على كثرتها، هو إمّا يعلّق تعليقًا عابرًا على كثير من التجارب التي خاضها أو يفصّلها تفصيلًا، بدءًا **بفتح** كبير خاضه في بدايات البلوغ:

> ولقد كانت خلوتي من الفجر، وكان فتحي قبل طلوع الشمس، ثم بعد الفتح جاءني الترتيب في الإبكار وغيرها من المعاني، ولزمت مكاني أربعة عشر شهرًا، وحصل لي بذلك الأسرار التي ألفتها بعد الفتح، وكان فتحي جذبةً في تلك اللحظة[١].

وفي إحدى إشاراته الكثيرة إلى هذا الفتح يقول: «وكلّ ما نأتي به بعد ذلك في جميع كلامنا إنّما هو تفصيل لذلك الأمر الكلّيّ تتضمّنه تلك النظرة في تلك العين الواحدة»[٢]. وقد سمّى أهمّ أعماله **الفتوحات المكّيّة** لأنّه يتحدّث فيه عن المعرفة التي فُتِحَت عليه بلا جهد ولا طلب في أثناء حجّه إلى مكّة في العام ١٢٠٢. وهو يشرح ذلك في مقدّمة الكتاب حيث يذكر عنوانه الكامل الذي ترد فيه كلمة **المعرفة**: **الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكيّة والملكيّة**[٣].

ب. الخيال كلّيّ الوجود

وقد أدّى المستشرق هنري كوربان (ت. ١٩٧٨) خدمةً جليلةً لمجال الدراسات الإسلاميّة بتسليطه الضوء على عدد من الفلاسفة والصوفيّين الذين كان علماء الغرب قد تجاهلوهم إجمالًا. وفي كتابه *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ʿArabī* وغيره من الكتب، يستخدم كوربان أدوات الفينومينولوجيا لتأكيد أهميّة الخيال وتحليل التلاقي مع عوالم الغيب في كتابات ابن عربيّ وغيره من المصنّفين[٤]. لكن باعتماده هذه المقاربة، كان كوربان يجرّد

---

(١) [المترجمة]: ابن سودكين، **وسائل السائل**، تقديم وتحقيق وتعليقات عبد الباقي أحمد مفتاح (بيروت: كتاب ناشرون، د.ت.) الصفحة ٥٣.
ولترجمة تشيتيك، انظر:
SPK, op.cit., p. xiii.

(٢) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٥٤٨.

(٣) يصف روزبهان البقليّ الشيرازيّ، وهو من معاصري ابن عربيّ، رؤاه المذهلة لحضرة الله في كتابه **كشف الأسرار**. وقد ترجمه كارل إرنست إلى الإنكليزيّة كما يلي:
Ruzbihan Baqli, *The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master*, trans. Carl Ernst (Chapel Hill: Parvardigar Press, 1997).

(٤) Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ʿArabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), reissued as Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ʿArabī* (Princeton: Princeton University Press, 1998).

التعاليم الصوفيّة من سياقها الميتافيزيقيّ والكوزمولوجيّ. ولعلّ أهمّ ما في هذا السياق تحليل ابن عربيّ لدور الخيال في المعرفة البشريّة، وهو دور يمكن أن يساعدنا على فهم الطبيعة الغامضة لجميع التجارب بالضرورة، سواء كانت دينيّةً أو غير دينيّة.

وكلّ ما هو موجود في الفكر الإسلاميّ بأيّ صيغة على الإطلاق يمكن تقسيمه إلى قسمَين هما الله وغير الله، أو الحقّ والباطل. وفي تعليق ابن عربيّ على هذَين القسمَين غالبًا ما يلجأ إلى مفهوم **التجلّي**، وهو مصطلح مستقًى من سرد **القرآن** لميقات موسى على طور سيناء، حيث تجلّى الله لا لموسى بل للجبل، فجعله هباءً منثورًا[1]. وتجدر الإشارة إلى أنّ كثيرًا من العلماء قبل ابن عربيّ كانوا قد استخدموا مصطلح التجلّي للحديث عن أنّ الكون ممكن الوجود. وحتّى ابن سينا، الذي كان يفضّل المصطلحات المجرّدة غير القرآنيّة عند حديثه عن الواجب والممكن، وجد مصطلح التجلّي مناسبًا ليشرح به الحبّ الإلهيّ الذي يدفع كلّ موجود إلى غايته:

> نريد أن نورد في هذا الفصل أن كلّ واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقًا غريزيًّا، وأنّ الخير المطلق متجلٍّ لها لذاته، إلاّ أنّ قبولها لتجليّه واتّصالها به على التفاوت، وأنّ غاية القُربى منه هو قبول تجلّيه على الحقيقة، أعني على آكد ما في الإمكان، وهو المعنى الذي تسمّيه الصوفيّة الاتّحاد، وأنّه لجوده عاشقٌ أن يُنال تجلّيه، وأنّ وجود الأشياء تجلّيه[2].

وغالبًا ما يشرح ابن عربيّ سبب تفاوت «كلّ واحد من الموجودات» ـ والموجودات هي آنيّة الروميّ والجنيد ـ بقبول تجلّي الخير المطلق. وتعود كثرة الأشياء إلى واجب الوجود الذي يحوي بإدراكه لنفسه كلّ وجود وكلّ صيرورة. وما دام الله، بأبديّته، بكلّ شيء عليمًا، كما يكرّر **القرآن** مرارًا، هو لا يحدّد ماهيّات الأشياء لأنّه يعرفها أصلًا، دائمًا وأبدًا. كلّ ما يفعله الله أنّه يوجّه أمر ﴿كُن﴾ لشيئيّتها الثابتة: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3]. ومن ناحية العدميّة الذاتيّة في الأشياء التي يعرفها الله أبدًا، هي باطل، لكن من ناحية وجودها الإلهيّ في هذا العالم، هي حقّ. لذلك، إنّ كلّ شيء هو «**هو/لا هو**». وكلّ شيء هو ذاته بقدر ما يناقض الحقّ، وغير ذاته بقدر ما يوافق الحقّ.

---

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.

(٢) ابن سينا، **رسالة في ماهيّة العشق** (وندسور: مؤسّسة هنداوي، ٢٠١٧)، الصفحة ٢٥. [المترجمة]. من الفصل الأخير من **رسالة في العشق**، وقد وردت ترجمته إلى اللغة الإنكليزيّة في ما يلي:
Divine Love: Islamic Literature and the Path to God, op.cit., p. 284.

(٣) سورة **ياسين**، الآية ٨٢. وللمزيد حول ثبوت الأشياء انظر مثلاً:
SPK, op.cit., pp. 83-89; 297-301.

إنّ الغموض – أي حالة هو/لا هو – يلفّ كلّ ما هو غير الله، وهو من صفات **الخيال**. والخيال كلمة تدلّ على الصور الخارجيّة وعلى المخيّلة الذاتيّة. فسواء كانت الصورة التي نراها في المرآة أو في أذهاننا، تبقى هي/لا هي، ما يعني أنّها ذاتها من ناحية وغير ذاتها من ناحية أخرى. لذلك يمكن قول إنّ الكون بأسره خيال لأنّه المجموع الإجماليّ من الممكنات التي هي صور معلّقة بين واجب الوجود والعدم المحض. كما يقول ابن عربيّ:

> فكلّ ما سوى ذات الحقّ فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة. فكلّ ما سوى ذات الحقّ خيال حائل وظلّ زائل، فلا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما، ولا روح، ولا نفس، ولا شيء ممّا سوى الله، أعني ذات الحقّ، على حالة واحدة، بل تتبدّل من صورة إلى صورة دائمًا أبدًا. وليس الخيال إلّا هذا [...] فالعالم ما ظهر إلّا في خيال، فهو متخيّل لنفسه، فهو هو وما هو هو[1].

وانسجامًا مع **القرآن** والفكر الإسلاميّ عمومًا، يقسّم ابن عربيّ عالم التجلّيّ الإلهيّ، الذي يسمّيه أحيانًا الخيال المطلق، إلى ثلاثة عوالم، أشدّها اتّصافًا بالصفات الإلهيّة والنوريّة المعقولة «السماء» أو عالم الروح؛ أي محلّ الملائكة والعقول المجرّدة. أمّا أضعف هذه العوالم فهو «الأرض» أو عالم الجسمانيّة والحسّ، وبين السماء والأرض يقع عالم الخيال، وهو عالم روحانيّ وجسمانيّ معًا، أو قل هو عالم لا روحانيّ ولا جسمانيّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ العالم الإنسانيّ الأصغر، المخلوق على صورة الله، يشبه العالم الأكبر. لذلك، يتألّف كلّ إنسان من بنية ثلاثيّة هي الروح النورانيّة، والجسد المظلم، والنفس بينهما. أمّا الروح فتتميّز بشدّة الصفات الإلهيّة لأنّها مظهر النور الإلهيّ المباشر. وأمّا الجسد فيتّصف بتردّدات ضعيفة جدًّا من هذه الصفات، وهي، لشدّة ضعفها، يمكن أن تتسمّى بأسماء ضدّها. فالروح حيّة، وعالمة، ومريدة، وقويّة، وناطقة، وسميعة، وبصيرة، وما إلى ذلك من أسماء الله التسعة والتسعين. لكنّ الجسد ميت، جاهل، قاصر، ضعيف، أبكم، أصمّ، أعمى. ولا حياة للجسد في عالم الطين، بل حياته في عالم النفس البرزخيّ، ما يعني أنّ النفس صورة الروح والجسد في آن معًا. وهي تجلّ فريد للحقّ بين النور والظلمة، فتبقى في تذبذب دائم إذ يشدّها نور الروح صعودًا وظلمة الطين نزولًا. فإذا استعنّا بالصورة التي يرسمها الروميّ نقول إنّ النفس هي ريش ملك مربوط بذيل حمار، ويحدّد مصيرها الطرف الذي تكون له الغلبة[2].

---

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣١٣.

(٢) *SPK*, op.cit., p. 118.
Divine Love: Islamic Literature and the Path to God, op.cit., p 87.

وبحسب مصطلحات الفلاسفة والمتصوّفة في مجالَي الكوزمولوجيا وعلم النفس، فإنّ البعدَين الأوّلَين من أبعاد الدين، أي الممارسة والإيمان، يمهّدان الطريق للبعد الثالث، وهو تحلية النفس. بمعنًى آخر، إنّ غاية الحياة هي تكثيف نور الروح والفكاك من ظلمة الجسد، وذلك بعون الله دائمًا. فحين تدرك النفس ذاتها، تختبر تجلّيات الحقّ المتواصلة، علمًا بأنّها تجلّيات ملوّنة بلون الإناء. ويزول اعتماد النفس على الجسد شيئًا فشيئًا، فهي تكون بحاجة إلى عينَين لترى، وأذنَين لتسمع في مراحلها المبكرة فقط، وذلك ما نلحظه في الأحلام. وفي هذا السياق، يحلّل الملّا صدرا (ت. ١٦٤٠)، الفيلسوف العظيم، تجربة النفس إذ تعرج إلى مرتبتَي المعرفة والتحقيق تحليلًا مستفيضًا، ملخّصًا موقفه بأحد أحبّ أقواله إليه: «النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء»[١].

وفي أحد شروح ابن عربيّ على معنى هو/لا هو، يقول إنّ «هو» تعني الوجود أو النور لأنّ الله ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[٢]، في حين تعني «لا هو» الظلمة أو العدم. وكلّ إدراك يتحقّق لوجود النور في الظلمة، فلا النور يُدرَك لذاته ولا الظلمة تُدرَك لذاتها.

لولا النور ما أُدرِك شيء، لا معلوم، ولا محسوس، ولا متخيّل أصلًا. وتختلف على النور الأسماء الموضوعة للقوى، فهي عند العامّة أسماء للقوى، وعند العارفين أسماء للنور المدرَك به. فإذا أدركتَ المسموعات، سمَّيتَ ذلك النور سمعًا، وإذا أدركت المبصرات، سمّيتَ ذلك النور بصرًا، وإذا أدركت الملموسات سمّيت ذلك المدرَك به لمسًا. وهكذا المتخيّلات، فهو القوّة اللامسة ليس غيره، والشامّة، والذائقة، والمتخيّلة، والحافظة، والعاقلة، والمفكّرة، والمصوّرة، وكلّ ما يقع به إدراك فليس إلّا النور. وأمّا المدرَكات فلولا أنّها في نفسها على استعداد به تقبل إدراك المدرِك لها ما أُدركَت، فلها ظهور إلى المدرِك وحينئذ يتعلّق بها الإدراك. والظهور نور، فلا بدّ أنّ يكون لكلّ مدرَك نسبة إلى النور بها يستعدّ إلى أن يُدرَك، فكلّ معلوم له نسبة إلى الحقّ، والحقّ هو النور[٣].

(١) انظر مثلاً الجزء الرابع من أهمّ أعمال الملاّ صدرا، **الأسفار الأربعة**، الذي ترجمته إلى الإنكليزيّة لـ. بيرواني كما يلي:
Mullā Ṣadrā Shīrāzī, *al-Asfār al-arba'a*, trans. L. Peervani as *Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey*, Vol. 4. (London: ICAS Press, 2008).

(٢) سورة **النور**، الآية ٣٥.

(٣) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٢٧٦.

SPK, op.cit., p. 214.

ج. إدراك الحقّ

ينطوي إدراك أيّ شيء على الإطلاق على إدراك تجلّي الحقّ، فلا شيء سواه ليدرك، كما يقول الغزاليّ غالبًا: «ليس في الوجود إلّا الله». أمّا اختلاف إدراك الناس لله وكثرة تجاربهم معه إلى ما لا نهاية، فيعودان إلى عدّة أسباب، أحدها أن «لا تكرار في التجلّي»، ما يعني أن ظهور الواحد هو دائمًا واحد ولا نظير له. لكن كما يقول ابن سينا، يتفاوت قبول الموجودات لتجلّي الخير المطلق. بمعنًى آخر، إنّ الواحد اللانهائيّ يولّد أحادًا لا نهائيّةً. على سبيل المثال، إذا تخيّلنا كرةً لا حدود لها مركزها الواحد، تكون كلّ نقطة في قلب الكرة انعكاسًا للمركز، مع اختلافها عن كلّ نقطة أخرى لاختلاف إحداثيّاتها.

وتعود قدرتنا على معرفة ما ندركه حقيقةً إلى سعة إنائنا، الأمر الذي غالبًا ما يشرح ابن عربيّ أهميّته. وفي فقرة طويلة، يضرب ابن عربيّ المثل بملك يمشي في السوق ليبيّن أنّ الجهل يمنع الناس من رؤية الله مع أنّ **القرآن** يؤكّد أنّ ﴿أَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[1].

الله تعالى لمّا سوّى النشأة الإنسانيّة ... نفخ فيه من روحه فظهر فيه عند ذلك نفس مدبّرة لذلك الهيكل، وظهرت بصورة مزاج الهيكل. فتفاضلت النفوس كما تفاضلت الأمزجة، كما يضرب نور الشمس في الألوان المختلفة التي في الزجاج فتعطي أنوارًا مختلفةَ الألوان من أحمرَ، وأصفرَ، وأزرقَ وغير ذلك بحسب لون الزجاج في رأي العين. فلم يكن ذلك الاختلاف في النور الذي حدث فيه إلّا من المحلّ... فللنفوس الأثر في الهياكل بحكم التدبير، ولا تقبل من التدبير فيها من هذه النفوس إلا بقدر استعدادها. وللهياكل أثر في النفوس بحسب أمزجتها في أصل ظهورها عند تعيينها، فمنهم الذكيّ والبليد بحسب مزاج الهيكل... فإنّا نرى الملك إذا دخل في صورة العامّة ومشى في السوق بين الناس وهم لا يعرفون أنّه الملك لم يقم له وزن في نفوسهم، فإذا لقيه في تلك الحالة من يعرفه قامت بنفسه عظمته وقدره، فأثّر فيه علمه به فاحترمه، وتأدّب، وسجد له[2].

باختصار، يحدّد استعداد النفس للإدراك والفهم التجربة التي تمرّ بها كلّ نفس. قلّة من الناس فقط هم من يعرفون أنفسهم، ويميّزون بين مستويات الإدراك الثلاثة: الحسّيّ، والخياليّ، والعقليّ

(١) سورة **البقرة**، الآية ١١٥.

(٢) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٥٥٤. ولترجمة الفقرة الكاملة باللغة الإنكليزيّة، انظر:
SPK, op.cit., pp. 325-26.

(أو الروحيّ). وفي ما عدا حالات نادرةً تتمثّل بالأنبياء و**الأولياء**، جميع الإدراكات التي لها قيمة لا تكاد تصل إلى عالم الروح، بل تبقى عالقةً في عالم الخيال الذي ليس روحيًّا ولا جسميًّا.

وتتناول العديد من النصوص الصوفيّة كيفيّة تمييز النور من الظلمة في عالم الإدراك الخياليّ الغامض. ومعظم التجارب العرفانيّة من كشف، ومشاهدة، ورؤية، وتذوّق، ومعرفة، تحصل في النفس، وهي عالم الخيال الأصغر. أمّا على مستوى العالم الأكبر، فعالم الخيال هو حيّز الكائنات الوسيطة التي ليست بملائكة ولا ببشر، أعني المخلوقات التي تسمَّى الجنّ. ويذكر **القرآن** أنّ الجنّ قد خلقوا من النار، والنار تجمع نور الروح وظلمة الطين. والشيطان نفسه من الجنّ، ما يفسّر إمكانيّة معصيته من المنظور الإسلاميّ، لا سيّما أنّ **القرآن** يذكر أنّ الملائكة المخلوقين من نور لا يستطيعون معصية الأمر الإلهيّ. وما دامت النفس برزخيّةً و«ناريّةً» بطبيعتها، هي ميّالة بالفطرة إلى تلقّي ومضات نورانيّة خادعة في عوالم الخيال. ويشير حديث من أحاديث النبيّ إلى أنّ الجنّ لهم سبيل إلى نفوس البشر، إذ يقول: «إنّ الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدمّ». أمّا **القرآن** فيذكر أنّ الشيطان ﴿يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾[1]. لذلك، لا ينبغي أن يتفاجأ أحد إذ يرى أنّ النصوص كثيرًا ما تنبّه من مخاطر الغوص في بحر النفس من دون مرشد كفوء، يُعرَف تقليديًّا بالشيخ، أي الكبير أو المعلّم. والشيخ يستمدّ سلطته من تقرير شيخه لترقّيه في مسالك الطريق من قبل. وفي جميع الطرق الصوفيّة المعروفة، التي بلغ عددها المئات ولا يزال، تعود السلسلة إلى النبيّ الذي يجسّد الهدى الإلهيّ الموحى في **القرآن**.

وغالبًا ما تحذّر النصوص الصوفيّة من ظنّ أنّ التجربة العرفانيّة مستحسنة بذاتها، أو أنّها ـ وهذا أسوأ الاحتمالَين ـ تعفي صاحبها من اتّباع ما ورد في **القرآن** والسنّة، علمًا بأنّ بعض العلماء قد صنّفوا كتبًا كاملةً يصفون فيها المخاطر التي يتعرّض لها أولئك الذين يتيحون لرؤاهم أن تستبدّ بهم. فعلى سبيل المثال، كتب الشيخ الكبير روزبهان البقليّ (ت. ١٢٠٩)، وهو من أعلام القرن الثاني عشر، رسالةً باللغة الفارسيّة تحمل عنوان **غلطات السالكين**. ومن غلطات الضعفاء، بحسب الرسالة، «أنّهم يلجون عالم الخيال ويرَون صوره فيظنّون أنّ ذلك هو الكشف»[2]، كما يتحدّث ابن عربيّ كثيرًا عن المخاطر التي تحيق بالنفس حين تتعرّض لعوالم الغيب[3]. وتوجز رسالة منسوبة إلى تلميذه صدر الدين القونويّ (ت. ١٢٧٤) المسألة كما يلي:

(١) سورة **الأعراف**، الآية ٢٧.

(٢) Ruzbihān al-Baqlī, *Risālat al-quds wa-Risāla-yi ghalaṭāt al-sālikīn*, ed. J. Nurbakhsh (Tehran: Khānqāh-i Ni'matullāhī, 1351/1972).

(٣) انظر، مثلاً، الفصل السابع عشر من كتابي:
William C. Chittick, "The Pitfalls of the Sufi Path," in *SPK*, op.cit.

إذا وجد العارف والسالك لمعةً من أفق ملكوت السماوات على لوح قلبه، فليعرضها على كتاب الله، فإن وافقت الكتاب أخذها وإن خالفت الكتاب تركها. ثمّ فليعرضها على سنّة النبيّ، فإن وافقتها عرفها حقًّا، وإن لم توافقها ودعها. كذلك يعرضها على إجماع العلماء وشيوخ الأمّة... فغلطات هذا الطريق لا حدّ لها لأنّ الآيات في الآفاق وفي الأنفس تضطرب عند الكشف الصوريّ والمعنويّ، ولا يخلص أحد من أمواج بحار الآيات المتلاطمة إلّا العلماء من بين عباده المخلصين، وما أقلّهم! فلا مناص من الحاجة إلى شيخ سالك صادق عارف، إلّا ما قلّ وندر. «من لا شيخ له فالشيطان شيخه». هكذا أشار أبو يزيد البسطاميّ سلطان العارفين[١].

خلاصة القول إنّ التصّوف والفلسفة كليهما يهتمّان اهتمامًا شديدًا باستشعار الإنسان للحقّ سواء كان ذلك بتعلُّق الحواسّ المادّيّة بآيات العالم الظاهر أو بتعلّق الحواسّ الباطنيّة والعقل بآيات العالم الباطن. والناس يستطيعون استشعار الحقّ وهم يستشعرونه فعلًا، لكنّهم لن يفهموا حقيقة تجاربهم هذه من دون تهذيبات الطريقة. ويذكّر ابن عربيّ قارئيه بما ورد في **القرآن** من أنّ الله ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٢]، مضيفًا: «ولم يقل وأنتم معه لأنّه مجهول المصاحبة. فيعلم سبحانه كيف يصحبنا ولا نعرف كيف نصحبه، فالمعيّة له ثابتة فينا، منفيّة عنّا فيه»[٣].

يوحي محتوى **القرآن** بأنّ **القرب** هو غاية الحياة الإنسانيّة، ويشرح ابن عربيّ علاقة القرب بالمعيّة الإلهيّة قائلًا: قال تعالى ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[٤] فوصف نفسه بالقرب من عباده. والمطلوب بالقرب إنّما هو أن يكون صفة العبد، فيتّصف بالقرب من الحقّ اتّصاف الحقّ بالقرب منه. كما قال ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٥]، والرجال يطلبون أن يكونوا مع الحقّ أبدًا في أيّ صورة تجلّى. وهو لا يزال متجلّيًا في صور عباده دائمًا فيكون العبد معه حيث تجلّى دائمًا [...] فالعارفون لا يزالون في شهود القرب دائمين لأنّهم لا يزالون في شهادة الصور في نفوسهم وفي غير نفوسهم، وليس إلّا تجلّي الحقّ.

(١) William C. Chittick, *Faith and Practice of Islam* (New York: SUNY Press, 1992), p. 55.

(٢) سورة **الحديد**، الآية ٤.

(٣) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٥٨٢.

SPK, op.cit., p. 364.

(٤) سورة ق، الآية ١٦.

(٥) سورة **الحديد**، الآية ٤.

د. طريق الحبّ

من تعاليم معظم شيوخ الصوفيّة أنّ الحبّ هو القوّة المحرّكة لمعرفة النفس والبحث عن تجلّي الله في الأنفس وفي الآفاق. وكثيرًا ما كانوا يقابلون بين تجريد العقلانيّة البارد وبين نار الحبّ وما تصنعه في النفس من تغيير. فقال الروميّ إنّ فيلسوفًا مثل ابن سينا حين حاول الغوص في الأسرار الإلهيّة صار «كحمار فوق ثلج»[١]. أمّا الحبّ، فهو يحرق « كلّ ما تبقّى سوى المعشوق» الأبديّ[٢]. كما قال العديد من شيوخ الصوفيّة إنّ الشعر والغناء ـ وهما أشدّ أشكال الأدب شيوعًا في المجتمعات الإسلاميّة المبكرة ـ هما الوسيلتان الأمثل للحديث عن قدرة الحبّ التغييريّة. ففي نهاية المطاف، إنّ غاية الحبّ هي الجمال دائمًا كما قال النبيّ محمّد: «إنّ الله جميل يحبّ الجمال». لذلك، كانت صور الشعراء ورموزهم أفضل وسيلة لوصف المحبوب الأبديّ، وتحريك مشاعر الحبّ في قلوب السالكين. أمّا تجريدات علم الكلام والفلسفة فكانت تميل إلى التشديد على أنّ الحقّ الكبير المتعالي لا يعبأ بطموحات البشر المهينين.

إنّ غاية العاشقين هي **الوصال**، وذلك واضح من اختبارنا يوميًّا لما يُعرَف بـ«**عشق مجازي**»، وهو عشق أيّ شيء سوى الحقّ. وهذا لا يعني أنّ العشق المجازيّ ضارّ، فـ «المجاز قنطرة الحقيقة» كما ورد في المثل العربيّ الشائع، والله هو الحقيقة فعليًّا. بمعنًى آخر، يمهّد الحبّ المجازيّ بكلّ أنواعه الطريق لعشق الله ووصاله. أمّا الفقهاء وعلماء الكلماء فوجدوا فكرة الوصال مع الله منفرةً ورفضوها. لكن لم تمنع اعتراضاتهم شيوخ الصوفيّة قطّ من إعلاء الوصال غايةً قصوى لهم. ويشرح ابن عربيّ المقصود من الوصال كما يلي: «فالحقّ مع الكون في حال الوصل دائمًا وبهذا كان إلهًا [...] والذي يحصل لأهل العناية من أهل الله أن يطلعهم الله ويكشف عن بصائرهم حتى يشهدوا هذه المعيّة، وذلك هو المعبّر عنه بالوصل ـ أعني شهود هذا العارف ـ فقد اتّصل العارف بشهود ما هو الأمر عليه»[٣].

---

(١) [المترجمة]: انظر جلال الدين الروميّ، **مثنوي مولانا جلال الدين الروميّ**، ترجمة وشرح وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا، الكتاب الأوّل، البيت ٢٨٥٥.

(٢) *The Mathnawī*, op.cit., vol. 5, vs. 588.

[المترجمة]: **مثنوي مولانا جلال الدين الروميّ**، مصدر سابق، الكتاب الخامس، البيت ٥٨٨. وقد وردت ترجمة البيتَين إلى الإنكليزيّة في:

William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), pp. 215, 264.

(٣) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٨٠.

SPK, op.cit., p. 365.

وأهمّ ما في دور التصوّف تاريخيًّا أنّه أتاح تجربة الشعور بحضرة الله وأدخلها الحياة اليوميّة، على أنّها تجربة قد أنكرها الدين ضمنيًّا بصيغتَيه الفقهيّة والكلاميّة اللتَين شدّدتا على الالتزام بأحكام الشريعة واتّباع أصول العقيدة اتّباعًا أعمى. أمّا شيوخ الصوفيّة، فصبّوا اهتمامهم على الحبّ الإلهيّ المنتشر في الكون، على أنّ العقول التي لا تهمّها إلّا الحسابات غالبًا ما تغفل عن هذا الحبّ. كما قرأ شيوخ الصوفيّة **القرآن** كما لو أنّه «رسالة غراميّة» بحسب شمس التبريزيّ[١]، ورأوا أنّه يقرّر نوعَين من أنواع الحبّ الإلهيّ، فجعلوه أساس نظريّاتهم وأعمالهم كلّها. أمّا نوع الحبّ الأوّل، فهو الحبّ المطلق الذي يؤكّد حقيقة **التوحيد**: ما من شيء حقيقيّ سوى الحقّ، وهذا يعني أن لا محبوب إلّا الله، ولا محبّ إلّا الله، ولا حبّ إلّا الله. ويصرّح **القرآن** بذلك في الآية ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[٢]. وحبّ الله مطلق لأنّه يحبّ البشر أبدًا مثلما أنّ حبّ البشر لله مطلق لأنّهم يحبّون الله بفطرتهم، سواء كانوا يدركون ذلك أم لا يدركونه.

أمّا نوع الحبّ الثاني، فيأخذ بالحسبان دور الاختيار والتذكرة النبويّة، داعيًا الناس إلى ترك الحبّ المجازيّ ومعرفة محبوبهم الحقيقيّ. فالملك يمشي بينهم في السوق لكنّهم لن يعرفوه إلّا إذا اتّبعوا خطى أولئك الذين شهدوا حضرته، أعني أنبياء الله وأولياءه. ويتلخّص الاتّباع بالآية ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[٣]. وحين يتّبع الناس النبيّ فيحبّهم الله بهذا الحبّ الثاني، يكون الوصال الثمرة التي يجنونها. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا الوصال مذكور ذكرًا صريحًا مبكرًا في أحد المجاميع الحديثيّة الصحيحة ودائمًا ما تستشهد به الكتابات الصوفيّة: «لا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فأكون أنا سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ورجله التي يمشي بها، ويده التي يبطش بها، وقلبه الذي يعقل به»[٤].

(١) *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, op.cit., p. 156.

(٢) سورة **المائدة**، الآية ٥٤.

(٣) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.

(٤) *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*, op.cit., p. 427.

الجذور الإلهيّة للمحبّة الإنسانيّة

ويليام تشيتيك

ترجمة: محمّد علي جرادي(*)

يستعرض ويليام تشيتيك في مقاله نظرة ابن عربي للمحبّة في تفسيره الحديث القدسي: «كنت كنزًا لم أعرف فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق، وتعرّفت إليهم فعرفوني» الوارد في كتاب **الفتوحات المكيّة**. هذه المحبّة لها فرعان: حبّ الله الذي هو أصل كلّ حبّ، والحبّ الإنساني المتمثّل بالأعدام المسمّاة بالأعيان الثابتة، حيث يرى ابن عربي أنّ الله لا يدرَك لذاته، لأنّ متعلّق الحبّ هو العدم، والله هو الوجود. وعلامة الإنسان الكامل في الحبّ الفقر الشامل الذي يدعوه لأن يحبّ كل الأشياء لأنّها تجلّيات الحقّ تعالى.

الكلمات المفتاحية: ابن عربي؛ الحبّ، الوجود، المعرفة؛ المعدوم؛ الإنسان الكامل.

يفتتح ابن عربي، كعادته في معظم الأبواب الخمسمئة والستين من **الفتوحات المكّيّة**، بابه المطوّل حول «معرفة مقام المحبّة» بشواهد من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة(١)و(٢). فيشير أوّلًا إلى أنّ الحبّ من الصفات الإلهيّة، ويسرد مجموعة من الآيات القرآنيّة حيث فاعلُ فعل «يحبّ» هو الله. ومن هذه المجموعة، قسم من أربعة عشر آية تشير إلى أحباب الله، وثلاثة وعشرون آية أخرى تشير إلى من هم خارج دائرة حبّ الله. ويلحظ أنّ الكلام عن من يحبّهم الله، أو من لا يحبّهم منحصر ببني البشر. فالقرآن يخصّ الإنسان دون غيره من المخلوقات بمفردة الحبّ التي عدّها مفردة مفتاحيّة في فهمنا للمائز بين البشر وباقي المخلوقات. إذ لا تختصّ

(*) معهد المعارف الحكمية، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(١) للمزيد، انظر، ابن عربي، **الفتوحات المكّيّة** (طبعة مصر، ١٩١١)، الجزء ٢، الصفحة ٣٢٢، السطر ١٦.

(٢) المصادر المستخدمة في النصّ هي من كتاب **الفتوحات المكّيّة**، طبعة مصر ١٩١١. للاطّلاع على ترجمة باللغة الفرنسيّة لفصل «الحبّ»، انظر، Traité de l'Amour by M. Gloton (Paris: Albin Michel, 1986).

معظم الصفات الإلهيّة الأخرى من حياة وعلم وإرادة وقدرة وكلام وكرم وعدل ورحمة وغضب بالجنس البشري دون غيره.

وحينما يستعرض ابن عربي الأحاديث النبويّة حول المحبّة، يفتتح كلامه بالحديث القدسي الشهير: «كنتُ كنزًا لم أعرف فأحببتُ أن أُعرَف، فخلقتُ الخلقَ وتعرّفتُ إليهم فعرفوني»[1]. ثمّ يستشهد بحديث ثانٍ لطالما أكثر من استعماله في موارد لا تحصى حتّى زاد في استخدامه عن استخدام أيّ حديث آخر، وهو كذلك من الأحاديث القدسيّة التي تنقلُ عن الله قوله: «ما تقرّب المتقرّبون بأحبّ إليّ من أداء ما افترضته عليهم، ولا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به[2]، [ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها]»[3].

ويفتتح الشيخ هذا الباب بآيات من القرآن وبأحاديث نبويّة للسبب نفسه الذي يفتتح لأجله غالب الأبواب الأخرى بالأسلوب عينه. فمراده من ذلك ذكر ما يسمّيها «الأصول الإلهيّة» للمبحث. ويفهم من ذلك ضمن سياق خاصّ أنّه يريد أن يُظهر كلامه مبنيًّا على نصوص وحيانيّة. أمّا على مستوى أعمق، فيتعلّق ذكر هذه الأصول الإلهيّة برؤيته وفهمه للحقيقة، وهي الرؤية المسمّاة عقيدة «وحدة الوجود».

كما يركّز ابن عربي في كلّ أعماله على الحقيقة بعينها، وأنّها هي الوجود؛ فالوجود عنده هو «الحقّ»، وهو من أسماء الله. ويعتبر ابن عربي الوجود بنفسه خفيًّا وغير متمظهر، أي بعبارة أخرى «كنز مخفي». إلّا أنّ الوجود أحبّ أن يعرف، فخلق الكون لكي يعرف. فمن يعرف الوجود تمام المعرفة هو الإنسان الحقيقي، أو «الإنسان الكامل». إلّا أن الإنسان عاجز عن إدراك الوجود ما لم يُعرّفه الوجودُ نفسَه، وذلك عبر تمظهرات هي على ثلاثة أوجه أساسيّة: إمّا من خلال الآفاق، وإمّا من خلال الأنفس، أو من خلال النصّ. والنصّ، تحديدًا القرآن، هو مفتاح باب معرفة الآفاق والأنفس. فالمسلم ما لم يلجأ إلى القرآن، عاجز عن معرفة نفسه كما عن فهم الكون. وما لم يعرف نفسه فلن يعرف ربّه، ويذكّر ابن عربي دومًا في هذا السياق بالحديث النبوي: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، ولازمه أنّ من لم يعرف نفسه لم يعرف ربّه.

ويمثّل القرآن عند ابن عربي، كما عند غيره من المسلمين، الوسيلة لمعرفة المرء نفسَه وربَّه.

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٩٩.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٢٢، السطر ٣٣.

(٣) [المترجم]: القسم المذكور بين القوسين هو إتمام الحديث ـ لم يذكر في باب «معرفة مقام المحبّة» في **الفتوحات المكّيّة** لكن الكاتب ذكره.

فالقرآن هو التجلّي الإلهي الحامل هدف هداية بني البشر إلى معرفة الحقّ. لذا، فإنّ أولى مهام السالك إلى الله البحث في معاني القرآن، ذلك أنّ المعاني التي فيه هي عين معاني الوجود.

باختصار، حينما يقول الشيخ إنّ الآيات القرآنيّة هي الأصول الإلهيّة للأشياء، فهو يعني أنّ هذه الآيات هي مظهر الوجود بعينه، ومصدره الذي نجده في تجربتنا الشخصيّة. فالقرآن يعبّر بأوضح صورة ممكنة عن حقائق وجوديّة عبر ألفاظ، ولذا علينا حين محاولة فهم الحقائق أن ننطلق أوّلًا من القرآن. ومن أهمّ الحقائق المؤدّية إلى معرفة الطبيعة البشريّة، وبالتالي معرفة الله هي الحبّ.

والحبّ يشاطر الوجود في كثير من خصائصه، فهو مثلًا، كما الوجود، لا يُعرّف. ويذكِّر الشيخ قرّاءه بهذه الحقيقة في افتتاحية باب «معرفة مقام المحبّة»، فيقول: «فإنّ الأمور المعلومات على قسمين: منها ما يُحدّ، ومنها ما لا يُحدّ، والمحبّة عند العلماء بها، المتكلمين فيها من الأمور التي لا تُحدّ، فيعرفها من قامت به ومن كانت صفته ولا يعرف ما هي ولا ينكر وجودها»[1].

يسمّي الشيخ الحبّ «بالمعرفة الذوقيّة»، ويقصد بذلك أنّه لا يمكن للناس أن يفقهوا معنى الحبّ حتى يتذوّقوه ويعايشوه بأنفسهم. وهم لحين يتمّ لهم ذلك، لا يستطيعون إيضاحه للآخرين؛ يقول الشيخ: «فمن حَدَّ الحبّ ما عرفه، ومن لم يذقه شربًا ما عرفه»[2].

ورغم أنّ الله أو الوجود لا يعرف بنفسه، إلّا أنّ من الممكن معرفته بالقدر الذي يختار أن يظهر نفسه فيه. ومتى ما أظهر نفسه، يمكن لنا أن نلخّص ما نعرفه عنه بذكر صفاته، أو بذكر «أسمائه الحسنى» كما فعل هو في القرآن. وكذا حال الحبّ لا يُعرف بنفسه، لكن يمكن معرفة صفاته وأسمائه ووصفها.

أ. عدميّة المحبوب

لعلّ أولى الصفات، وأهمّها عند ابن عربي هي أنّ المحبوب معدوم. وهذا مخالف للمعروف بين الناس، إذ من عادتنا أن نظنّ أننا نحبّ شخصًا أو شيئًا، لا عدمًا. ويقول الشيخ في هذا السياق: «وقد يقع في الحبّ أغاليط كثيرة أوّلها ما ذكرناه، وهو إنّهم يتخيّلون أنّ المحبوب أمر وجودي

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٢٥، السطر ١٣.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١١١، السطر ١٢.

... فلا يزال المحبوب معدومًا، وما يشعر بذلك أكثر المحبّين إلّا أن يكونوا عارفين بالحقائق ومتعلّقاتها»[1].

ولا يصعب فهم وجهة نظر ابن عربي. فحين يحبّ المرء شيئًا، يطلب الوصول إلى قرب أو اتحاد مع محبوبه، وطالما أنّه لم يصل إلى هذا الوصال فمحبوبه غير موجود عنده.

ففي بابه حول «مقام المحبّة»، يشرح الشيخ سبب استحالة وجود المحبوب. وليكن واضحًا أنّ مقصد الشيخ «المعدوم» من حيثيّة خاصّة. بمعنى آخر، إنّ المحبوب معدوم عند المحِبّ، ولأجل ذلك يحبّ المحبّ أن يحصل على ما يفتقده أو أن يحقّق ما لم يحقّقه.

> الحبّ تعلّقٌ خاصّ من تعلّقات الإرادة، فلا تتعلّق المحبّة إلّا بمعدوم غير موجود في حين التعلّق، يريد المحبّ وجود ذلك المحبوب أو وقوعه، وإنّما قلتُ «أو وقوعه» لأنّها قد تتعلّق بإعدام الموجود... وقولنا: يريد وجود ذلك المحبوب، وأنّ المحبوب على الحقيقة إنّما هو معدوم، فذلك أنّ المحبوب للمحبّ هو إرادة أوجبت الاتصال بهذا الشخص المعيّن كائنًا من كان، إن كان ممّن مِن شأنه أن يعانق فيحبّ عناقه، أو ينكح فيحبّ نكاحه، أو يجالس فيحبّ مجالسته. فما تعلّق حبّه إلّا بمعدوم في الوقت من هذا الشخص، فيتخيّل أنّ حبّه متعلّق بالشخص وليس كذلك، وهذا هو الذي يهيّجه للقائه ورؤيته، فلو كان يحبّ شخصه أو وجوده في عينه فلا فائدة لمتعلّق الحبّ به[2].

ويكمل الشيخ فقرته بالإجابة عن بعض الإشكالات، منها أنّ بعض المعترضين قد يحتجّون بالقول إنّهم يحبّون صحبة شخص أو تقبيله أو مؤانسته، إلّا أنّهم حين يحقّقون مرادهم يجدون أنّ هذا الحبّ ما زال قائمًا، وعليه يمكن لمتعلّق الحبّ أن يكون موجودًا. ويردّ الشيخ بالقول إنّ محبوبهم ما زال معدومًا، إذ إنّ محبوبهم تغيّر فصار دوام ما حقّقوه واستمراره، لا ما تحقّق بعينه. والاستمرار ليس موجودًا، بل هو على العكس حال وصول المحبوب المعدوم لحظة بلحظة.

إذا عانقتَ الشخص الذي تعلّقت المحبّة بعناقه أو مجالسته أو مؤانسته، فإنّ متعلّق حبّك في تلك الحال ما هو بالحاصل، وإنّما هو بدوام الحاصل واستمراره، والدوام والاستمرار معدوم ما دخل في الوجود ولا تتناهى مدّته، فإذًا ما تعلّق الحبّ في حال الوصلة إلّا بمعدوم وهو: دوامها[3].

---

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٣٧، السطر ١٧.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٢٧، السطر ٢.

(٣) قارن هذه المسألة بما يلي: «يتعلق الحب به أن يراه موجودًا في عين موجودة فإذا رآه انتقل حبه إلى دوام تلك الحال التي =

ب. حبّ اللّه

كلّ الأشياء متجذّرة في الوجود الذي هو الله، وليس الحبّ استثناءً لهذه القاعدة. لذا، إذا كانت قاعدة أنّ المحبوب معدوم شاملة، فالسبب في ذلك هو أنّ الحبّ الإلهي، الذي هو الأصل لكلّ حبّ، يختار التعلّق بالمعدوم. ونجد في الواقع أنّ فكرة كون الحبّ الإلهي متعلّقًا بالمعدوم تشكّل نتيجة طبيعيّة لواحدة من أهمّ طروحات ابن عربي وهي: الله هو الوجود، وكل ما سوى الله ليس وجودًا. وعليه، يمكن وصف كلّ ما سوى الله «بالعدم».

ومن أهمّ المصطلحات الفنّيّة التي يستعملها الشيخ مصطلح «العين الثابتة»، وهي كلّ الأشياء الموجودة في الكون كما يعرفها من الأزل وإلى الأبد. ولازمها أنّ الله لطالما عرف كلّ الأشياء، وسيظلّ يعرفها دائمًا. وهذه «الأشياء» هي «الأعيان»، والتي تشير إليها الآيات القرآنيّة التي تخبر عن أنّ الله يكلّم الشيء ليوجده. ويكتب الشيخ حول هذا الأمر: «ففي قوله: كنت كنزًا إثبات الأعيان الثابتة (...) وهي قوله إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ»[1].

والأشياء أو الأعيان الموجودة في الكنز المخفي ثابتةٌ لأنّ علم الله بها لا يتغيّر. إذ لاحِظ أنّ هذا الشيء هو «شيء» قبل خلق الله له. بمعنى آخر، إنّ «الأعيان الثابتة» أعدام في المرحلة السابقة لانتقالها إلى الوجود وصيرورتها موجودة في هذا الكون. ثمّ إنّ الله، بعلمه بها، يفيض عليها الوجود فتصبح مظهرًا، أو كما يطيب للشيخ أن يسمّيها أحيانًا «أعيانًا موجودة». إلّا أنّ وجود هذه الأعيان ليس لها، فالوجود مختصّ بالله وحده. فالوجود واحد، وهذا الوجود هو لله، بل هو الله عينه. لذا، فإنّ الأعيان الثابتة بحسب ما يعبّر ابن عربي «ما شمّت رائحة الوجود»، ولن تشمّها أبدًا. بل إنّ هذا الأمر يسري حتّى «للأعيان الموجودة»، إذ إنّ وجودها ليس ملكًا لها بأيّ شكل من الأشكال، بل هو ملك الله.

ويخبرنا حديث كنت كنزًا مخفيًا أنّ الله خلق الخلق لأنّه أحبّ أن يعرف. لذا، فإنّ المحبّة هي القوّة المسبّبة للخلق. فالمخلوقات التي يوجدها هي محبوبات حبّه. وهي بنفسها [المخلوقات] أعيان ثابتة معدومة، وعليه، فإنّ الحبّ الإلهيّ متعلّق بالأعدام. والحبّ الإلهي هو الحبّ الحقيقي، وهو مصدر الحبّ. ويلزم ذلك أنّ الحبّ، بطبيعة الحال، متوجّه إلى الأعدام، أو إن شئنا استخدام مصطلح الشيخ، هو «متعلّق» بالأعدام أي أنّ محبوبه معدوم.

= أحب وجودها من تلك العين الموجودة». [**الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٣٧، السطر ١٨].

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٣٢، السطر ١٢.

وإذا قلنا إنّ متعلق الحبّ هو المعدوم، وكان الحبّ هو مصدر فعل الخلق عند الله، فيلزم من ذلك القول إنّ العدم يمارس فاعليّته عبر الوجود. وبتعبير آخر، إنّ الكون بأسره متجذّر في العدم، ومعتمد عليه في وجوده، ذلك أنّ كلّ الفاعليّات في هذا الكون صادرة عن مصدر واحد هو الحبّ الإلهي. كما أنّ كلّ فعل محبّة أو رغبة هي كذلك مسانخة له؛ أي أنّ متعلّقها أيضًا معدوم. وعليه، يصبح العدم أصل إيجاد كلّ الخلائق. يقول الشيخ:

> لذلك قلنا إنّ الأثر أبدًا في الموجود إنّما هو للمعدوم، والغاية معدومة. ولهذا، يصحّ من الطالب طلبها لأنّ الموجود غير مراد؛ فالغاية المعدومة هي التي آثرت الإيجاد أو هي سبب في أن أوجد الحقّ ما أوجده ممّا لم يكن له وجود عيني قبل هذا الأثر السببي[1].

ويمكن تلخيص أهمّيّة العدم في أنطولوجيا الشيخ بالقول إنّ الوجود والعدم، أو إن شئت فقل الحقّ وكلّ ما سوى الحقّ، هما الدعامتان اللتان ينبني عليهما الكون بأسره. فمن جهة ليس من وجود لغير الله، ومن جهة أخرى ليس للمخلوقات سوى العدم. فالوجود ببساطة كائن أمّا العدم فلا. إلّا أنّ الحبّ صفة أصيلة في الوجود، ومن طبيعة الحبّ أنّه يعبّر عمّا لم يُعبَّر عنه، وأن يُظهر ما خفي، وأن يخلق ما لم يخلق. وعليه، يصبح الحبّ ميلًا متأصّلًا في الوجود نحو الظهور، وإثبات حقيقته بإظهارها على كلّ ما لم تظهر عليه. فالحبّ هو فيض الوجود اللامتناهي على كلّ ممكن الوجود، وهذه الإمكانية هي الأعيان العدميّة نفسها، المعروفة للّه في علمه.

فكلّ عين ثابتة هي طور من أطوار عدم الوجود؛ لأنّ كلّ منها يمثّل طورًا خاصًّا يمكن للوجود فيه أن يحدَّد ويعرَّف ويعيَّن ويدرك. فحين يحدّد الوجود نفسه من خلال العين، يظهر من ذاته ما هو أقلّ من ذاته المطلقة، فيصبح بذلك مميَّزًا عن الوجود. والكائنات اللامتناهية في هذا الكون إنّما هي تمايزات وتحديدات لامتناهية تعرض على الوجود. فكلّ مخلوق هو تجلٍّ للوجود، وهو في ذات الوقت معدوم، لأن لا وجود سوى للوجود. وعليه، يصبح كلّ مخلوق وجودًا لا وجود، أو كما يطيب لابن عربي أن يسمّيه؛ «هو لا هو»، أو إن شئت فقل إله لا إله[2].

فلمَ الحبّ إذن صفة أصيلة في الوجود؟ سؤال يمكن الإجابة عنه ببساطة بالقول: إنّ هذا هو الواقع، وليس من وظيفتنا فهم السبب. إلّا أن الشيخ على أيّ حال يفضّل الإجابة عن

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٤٣١، السطر ٨.

(٢) حول كون هذه العبارة أبلغ تعبير عن أنطولوجيا الشيخ بأسرها، انظر،
W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989)]

الأسئلة عوض تجاهلها. ففي إحدى الفقرات، يشرح الشيخ مبدأ الحبّ بإرجاعه إلى اثنين من الأسماء الحسنى؛ «الجميل» و«النور». إذ يسمّي القرآن الله بنور السماوات والأرض، ويستخدم الرسول (ص) اسم الجميل في الحديث الشهير: «إنّ الله جميل يحبّ الجمال». وتكمن أهمّيّة الحديث في أنّه يُظهر بشكل واضح أنّ كلّ جميل هو بذاته محبوب، ولهذا المبدأ لوازمه في الفكر الإسلامي. فالجمال، باختصار، هو ما يجتذب الحبّ، كما أنّ الحبّ ينجذب إلى كلّ ما هو جميل.

ويربط الشيخ الحبّ بالجمال والنور الإلهيَين. فالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره، وعليه فالوجود نور، لأنّه «ظاهر» بنفسه، و«مُظهر» لما سواه بخلقه إيّاهم. وفي المقابل، نجد الأعيان الثابتة، العدميّة، القابعة في الظلمات محرومة من التجلّي، ذلك أنّها لا وجود لها بذاتها ولا ظهور. وحينما يُخرج الله الأعيان من الظلمات إلى النور، فهو يُغشي ظلامها نورًا. فالأعيان ليست بنفسها سوى إمكان للوجود، معلوم عند الله. وهي بذاتها لا تستوجب أي نوعٍ من أنواع الوجود حتّى يشرق الله عليها بنوره. يقول الشيخ:

> وأمّا الحبّ الإلهي، فمن اسمه الجميل والنور فيتقدّم النور إلى أعيان الممكنات فينفر عنها ظلمة نظرها إلى نفسها وإمكانها فيُحدث لها بصرًا هو بصره إذ لا يُرى إلّا به فيتجلّى لتلك العين بالاسم الجميل فتتعشق به[1].

ما يقوله الشيخ هو أنّ الكنز المخفيّ جميل ومنير، لأنّه هو الوجود. أمّا الأشياء العدمية فليس لها بنفسها شيئًا حتى تدرك به الجمال الإلهي. ولذا، فإنّ من الضروري لكي يُمكن أن يقول الله للشيء «كن» أن يكون هذا الشيء قادرًا على إدراك الأمر الإلهي، وكلّ الإدراكات بحسب الشيخ إنّما هي معتمدة على النور الذي هو التجلّي[2]. وطبيعة النور أنّه مُظهر لنفسه ولغيره، وحين يشرق نور الله على الأعيان العدميّة، يهبها قابليّة الإبصار فترى ما هو موجود، وهو الله. ولأنّ الله جميل، والجمال يجتذب بطبيعته الحبّ، تعشق كلّ الأعيان الله، لكنّها لا تراه إلّا بنوره. فلا نور مستقلّ لها. بمعنى آخر، هي تنوجد بوجود الله حصرًا، لأنّه لا وجود إلّا للّه. وعليه، يصبح حبّ الله للأعيان الثابتة خالقًا لحبّها له، ووجوده خالقًا لوجودها. وهو واحد من تفاسير الآية القرآنية: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»[3].

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١١٢، السطر ٣٣

(٢) حول النور بما هو مصدر الإدراك، انظر تشتيك، **طريق المعرفة الصوفي**، الصفحة ٢١٤.

(٣) سورة **المائدة**، الآية ٥٤

إذ يحبّ الله الأعيان الثابتة، وهدف حبّه إيّاها إسباغ الوجود عليها، إلّا أنّ الأعيان لا تتغيّر ذاتًا، لأنّها «ثابتة»، فهي لا تصبح موجودة واقعًا، وتسميتها «الأعيان الموجودة» إنّما هو من باب التسامح لا وصف الحال؛ «لكنّ حبّ الله يتعلّق بالمخلوق لأنّ المخلوق معدوم. فالمخلوق محبوب لله أبدًا دائمًا وما دام الحبّ لا يتصوّر معه وجود المخلوق، فالمخلوق لا يوجد أبدًا»[1].

وإذا ما تعذّر على المخلوقات أن تُحصّل أيّ وجود حقيقي، نستنتج أنّ الوجود الذي نعقله إنّما هو الوجود الإلهي الأوحد، الظاهر، الذي هو عين الوجود. والله يظهر نفسه في ما يسمّى بالأعيان الموجودة، أو كما يسمّيها الشيخ في بعض الأحيان؛ «المَظهر». فهي تجلّي الوجود ضمن أطر محدّدة. إلّا أنّ الوجود وحده ظاهر، لأنّ الظهور يتبع النور لا الظلمة؛ الوجود لا العدم؛ الله لا المخلوقات.

وحينما يشرق نور الله على الأعيان تصبح موجودة بنحوٍ ما، فترى الجمال؛ وحينها تصبح عاشقة حقيقيّة لله. وعليه، تصبح مستغرقة في محبوبها مطلقًا فتنسى نفسها، ولا ترى سوى محبوبها. ولأنّها تنسى نفسها، فإنّ العين لا تعلم أيّ شيء عن ذاتها، وعليه، لا تعلم أيّ شيء عن حبّها. فالله واقعًا هو من يحبّ نفسه بواسطة المَظهر الذي هو العين الموجودة. فكما أنّه «لا إله إلّا الله»، كذلك «لا محبّ إلّا الله» ومحبوب الله هو الله نفسه، لأنّه «جميل يحبّ الجمال».

فيصير عين ذلك الممكن مظهرًا له، فيبطن العين من الممكن فيه وتفني عن نفسها فلا تعرف أنّها محبّة له سبحانه أو تفني عنه بنفسها مع كونها على هذه الحالة فلا تعرف أنّها مظهر له سبحانه، وتجد من نفسها أنّها تحبّ نفسها، فإنّ كلّ شيء مجبول على حبّ نفسه، وما ثم ظاهر إلا هو في عين الممكن فما أحبّ الله إلا الله والعبد لا يتّصف بالحبّ إذ لا حكم له فيه، فإنّه ما أحبّه منه سواه الظاهر فيه وهو الظاهر[2].

فإذا لم يحبّ العبد إلّا نفسه، فذلك لأنّه يحبّ عينه المعدومة، أي يحبّ لها داوميّة البقاء في دائرة الوجود. لكنّ حبّ العبد إنّما هو ببساطة انعكاس لحبّ الله، فهو يحبّ من نفسه ما لم يظهر بعد، وهو الكنز المخفي. لذا، فهو يظهره بإظهاره. فالأعيان الثابتة التي يحبّ، إنّما هي ممكنات الوجود الموجودة في الوجود المطلق اللامحدود المسمى بالكنز المخفي. فهي لا توجد بنفسها بل كمعلومات في علم الوجود بذاته. والله يحبّ هذه المعلومات وهي معدومة وهدف حبّه

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١١٣، السطر ٢٩.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ١١٢، السطر ٣٤.

لها أن يوجدها. وفي اللحظة التي يسبغ عليها الوجود يتوقّف عن حبّها لأنّ متعلّق الحبّ هو المعدوم. فيتعلّق حبّه باللحظة القادمة من وجود الشيء، أي أنّه يحبّ استمراريّة وجود الشيء. وهذه واحدة من الطرق التي يشرح بها الشيخ قاعدته الشهيرة: «تجدّد الخلق مع الأنفاس». فالله يسبغ الوجود مجدّدًا على الأشياء في كلّ آن إلى ما لا نهاية. فالله لا يتوقّف عن حبّ وجود الأعيان الثابتة أبد الدهر لأنّها معدومة أبدًا. لذا، فإنّ حبّه لوجود الأشياء المعدومة يُنشىء خلقًا جديدًا. يقول الشيخ:

> فكلّ محبّ ما أحبّ سوى نفسه ولهذا وصف الحقّ نفسه بأنّه يحبّ المظاهر، والمظاهر عدم في عين وتعلّق المحبّة بما ظهر، وهو الظاهر فيها فتلك النسبة بين الظاهر والمظاهر هي الحبّ ومتعلّق الحبّ إنما هو العدم فمتعلّقها هنا الدوام، والدوام ما وقع فإنّه لا نهاية له، وما لا نهاية له لا يتّصف بالوقوع[1].

والله يحب الكنز المخفيّ ويسبغ عليه الوجود بحبّه للأعدام، أو إن شئت فقل بحبّه إظهار ما لم يظهر. وهذا يظهر، عند الشيخ، معنى اسم «الودود» والذي ينسبه القرآن للّه في الآيتين: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ * ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾[2]. ويذكر الشيخ في باب الأسماء الإلهية أنّ معنى «الودود» هو أنّ الله يسبغ على الكون وجوده لأجلِنا، دومًا ودون انقطاع. فنحن بذاتنا أعيان ثابتة، إلّا أنّ لسان حالنا الدائم الذي هو العدم يلهج دونما انقطاع بالتضرّع إلى الله ليسبغ علينا الوجود.

فنحن بلسان الحال والمقال لا نزال نقول له افعل كذا، ولا يزال هو يفعل ومن فعله فينا نقول له افعل. أترى هذا فعل مكرَه ولا مُكرِه له تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا بل هذا حكم الاسم الودود منه فإنّه الغفور الودود ذو العرش المجيد[3].

وإنّه لمن المثير للاهتمام أنّ هذه الآية تذكر أنّ الله هو «ذو العرش المجيد»، فالقرآن يربط بذلك العرش باسم الرحمن، إذ الرحمن على العرش استوى، ووسع كرسيّه السماوات والأرض. وعليه، فإنّ الله ينشر رحمته على كلّ الأشياء، وبذلك ينشرها على كلّ مُحبّ، لأنّ كلّ الأشياء محبّة. وهو بذاته كريم محسن لأنّ الوجود مليء مطلقًا وفيّاض مطلقًا. وهو يعطي أفضل ما عنده بنفسه، وهو الوجود عينه الذي هو حقيقته. ولذا، فهو يفيض على المخلوقات وجودها بشكل دائم لأنّها تحبّ ما تفتقد، وهو الوجود.

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١١٣، السطر ٧.
(٢) سورة **البروج**، الآيتان ١٤ و ١٥.
(٣) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٢٦٠، السطر ٦.

فإنّه ما رحم إلّا صبابة المحبّ، وهي رقّة الشوق إلى لقاء المحبوب ولا يلقاه إلّا بصفته، وصفته الوجود فأعطاه الوجود ولو كان عنده أكمل من ذلك ما بخل به عليه[1]. كما قال الإمام أبو حامد في هذا المقام ولو كان وادّخره لكان بخلًا ينافي الجود وعجزًا يناقض القدرة فأخبر تعالى أنّه الْغَفُورُ الْوَدُودُ أي الثابت المحبّة في غيبه فإنّه عزّ وجلّ يرانا فيرى محبوبه فله الابتهاج به[2].

ج. الحبّ الإنساني

يحبّ الله الأعدام المسمّاة بالأعيان الثابتة، وهي تبقى منعدمةً بذاتها أبدًا، إلّا أنّ حبّه يخرجها إلى الوجود أبدًا بلا انقطاع. هناك من يرى أنّ للّه محبوبًا واحدًا هو الكون وكلّ ما فيه. فكلّ ما يحبّه كان معدومًا، وسيبقى معدومًا للأبد. وهناك رأي آخر يقول: إنّ الكون بكلّ ما فيه إنّما لا يعدو كونه مَظهرًا للوجود. وعليه، فإنّ محبوب الله هو الله، وبحبّه نفسه يظهر الوجود الذي كان غيبًا.

وبنو البشر، بما هم صور للوجود، يملكون صفة الحبّ. وحبّهم متعلّق دومًا بالعدم من حيث أنفسهم. فإذا نظرنا إلى الله والكون باعتبارهما حقيقتين مختلفتين، فإنّ محبوب الإنسان قد يكون الله، أو شيء ما في هذا الكون. أمّا إذا فهمنا أنّ الكون لا يعدو كونه مظهرًا شخصيًّا للّه، فإنّ محبوب الإنسان لا يمكن أن يكون غير الله. وبما أنّ ذات الله خفيّة أبدًا، ومجهولة لا يمكن إدراك كنهها، فإنّ متعلّق الحبّ معدوم دومًا بالنسبة إلى الإنسان.

كما يوضّح الشيخ هذه الفكرة في إحدى فقراته، حين يتحدّث عن صفات السائر إلى الله، فيسمّي «السائر» «بالمريد»؛ أي الذي لا يريد سوى الله. ومع ذلك، فإنّ الشيخ يصرّ على أنّ محبوب الإنسان معدوم بمعنى أنّه غائب؛ لأنّ الإنسان عاجز عن إدراكه، وكذلك بمعنى أنّ هذا المحبوب سيبقى دائمًا معدومًا بالنسبة إلى الإنسان؛ لأنّه عاجز عن الوصول إلى كنه ذات الله.

> ثمّ اعلم في مذهبنا إنّك إذا علمت أنّ الإرادة متعلّقها العدم، وعلمت إنّ العلم بالله مراد للعبد، وعلمت أنّه لا يحصل العلم به على ما يعلم الله به نفسه لأحد من المخلوقين مع كون الإرادة من المخلوقين لذلك موجودة؛ فالإرادة للعبد ما دام في هذا المقام لازمة لازم حكمها، وهو التعلّق

(١) في الجملة المذكورة يدعم الشيخ حجته بالعودة إلى القول الشهير للغزالي: «ليس في الإمكان في هذا الكون أبدع ممّا كان». للمزيد، انظر، Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-"Arabî's Metaphysics of Imagination*, op, cit., p. 409 n6.

(٢) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٢٦٠، السطر ٦.

بالمعدوم والعلم بالله كما قلنا لا يصحّ وجوده؛ فالعبد حكم الإرادة فيه أتمّ من كونها فيمن يدرك ما يريد فليست الإرادة الحقيقيّة إلّا ما لا يدرك متعلّقها فلا يزال عينها متّصفًا بالوجود ما دام متعلّقها متصفًا بالعدم، فإنّ الإرادة إذا وجد مرادها أو ثبت، زال حكمها، وإذا زال حكمها زال عينها، وينبغي للإرادة فينا أن لا تزول فإنّ مرادها لا يكون[١].

ويعرض الشيخ مطلبًا مماثلًا حين الحديث عن صفات «الطلب» فيقول: «ومتعلّق الطلب العدم، إمّا إعدام موجود وإمّا إيجاد معدوم»[٢]. فالطالب، كما المريد، يحاول الوصول إلى الله. إلّا أنّ الإله الذي يمكن أن يُطلب هو الإله الذي يمكن أن يُتصوّر ويُفهم. وهذا الإله ليس الله بذاته، بل هو «إله الإيمان»، أي هو الله كما يُظهِر نفسه للسالك[٣]. فالله من حيث ذاته لا يمكن أن يدرك، ومتعلّق الطلب عدمي، ذلك أنّ الإله الذي لا يمكن لمخلوق أن يجده هو وحده من يملك الوجود الحقيقي.

إنّه يستحيل أن يحبّ أحد الله تعالى، فإنّ الحقّ لا يمكن أن يضاف إليه، ولا إلى ما يكون منه نسبة عدم أصلًا، والحبّ متعلّقه العدم، فلا حبّ يتعلّق بالله من مخلوق[٤].

فإذا كان متعذرًا طلب الله لذاته، فما هو إذًا مراد الطالبين؟ وما هو الذي لم تفتأ الصوفيّة تنشد فيه الشِعر إن لم يكن حبّ الله؟ يجيب الشيخ بأنّهم لا يحبّون ذات الله، ولا هم يطلبونها، إنّما هم يحبّون ويطلبون الله الذي يمكن أن يستوعبوه، ويتعلّقوا به. فهم لا يستطيعون التعلّق بالله من حيث ذاته بل هم يتعلقون بما يتجلّى عليهم به. إلّا أنّ ذاك الإله [الذي يتعلّقون به] ليس الوجود، بل هو واحد من مظاهر الوجود، وهو إظهار الوجود لنفسه. فما يكسبه الناس من سعيهم وراءه إنّما هو حظّهم الخاصّ. «ولا يصحّ أن يطلب الحقّ للحقّ، وإنّما يطلب للحظّ، فإنّ فائدة الطلب التحصيل للمطلوب، والحقّ لا يحصل لأحد فلا يصحّ أن يكون المطلوب بالعالم»[٥].

ولذا، فإنّ ما يودّ المريد كسبه إنّما هو نعمة المعرفة ولذّتها؛ هي رؤية الحقّ ومشاهدته في تجلّيه. «أنّ الحقّ من حيث ذاته ووجوده لا يقاومه شيء، ولا يصحّ أن يراد ولا يطلب لذاته،

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٥٢٢، السطر ٤.

(٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٣١٧، السطر ١٣.

(٣) حول أرباب الإيمان المختلفة، للمزيد، انظر، **طريق المعرفة الصوفي**، الفصل ١٩، والمصدر نفسه:
Imaginal Worlds: Ibn al-ʿArabî and the Problem of Religious Diversity (Albany: SUNY Press, 1994), Chapters 9 and 10.

(٤) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١١٣، السطر ٢٧.

(٥) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٦٠٥، السطر ٢٩.

وإنّما يطلب الطالب، ويريد المريد معرفته أو مشاهدته أو رؤيته، وهذا كلّه منه ليس هو عينه»[1].

ولأنّ الله لا يطلب لذاته، فإنّ أولئك الذين يعرفونه، وهم من يسمّيهم الشيخ بالعرفاء، أو أهل الله لا يطلبون ذاته، لأنّها لا تدرك. بل هم يطلبون حظّهم، وهو تحصيل «السعادة»، أي النظر الأبدي إلى الله في هذا العالم والعالم الذي يليه. ويعبّر الشيخ عن هذه الفكرة بقوله: «فالعارف يطلب سعادته ما يطلب الله»[2]. أي إنّ ما يريده العرفاء إنما هو سعادة المساهمة بكامل وعيهم في الخلق اللامتناهي للعالم عبر العمليّة التي ما تفتأ تتكرّر إلى ما لا نهاية حيث الله يحبّ الأعدام فيخرجها إلى الوجود.

ويعرف أهل الله أنّ من المتعذّر إدراك محبوبهم، وعليه، يتعذّر عليهم معرفته. فمحبوبهم معدوم بالنسبة إليهم، وسيبقى كذلك أبد الدهر، وهذا بنفسه مصدر سعادة عارمة لهم لأنّ لازمه أن يتركوا العدم ويدخلوا حيّز الوجود باستمرار وإلى الأبد. وكلّ الكائنات محبّة بفطرتها، والفرق بين أهل الله والناس العاديّين هو أنّ الناس يظنّون أنّهم يعرفون محبوبهم، في حين أنّ محبوبهم معدوم دائمًا، ولا يمكن إدراكه، وعليه، لا يمكن أن يعرف. فهم واقعون في جهل مركّب.

وإن كان المحبّون كثيرين بل كلّ من في الوجود محبّ، ولكن لا يعرف متعلّق حبّه وينحجبون بالموجود الذي يوجد محبوبه فيه فيتخيّلون أنّ ذلك الموجود محبوبهم، وهو على الحقيقة بحكم التبعيّة. فعلى الحقيقة، لا يحبّ أحد محبوبًا لنفس المحبوب، وإنما يحبّه لنفسه؛ هذا هو التحقيق فإنّ المعدوم لا يتّصف بالإرادة فيحبّه المحبّ له، ويترك إرادته لإرادة محبوبه ولما لم يكن الأمر في نفسه على هذا لم يبقَ إلا أن يحبّه لنفسه[3].

د. الفقر

رأينا أنّ تفسير الشيخ لمسألة الحبّ يجب أن يُفهم ضمن سياق العلاقة بين الوجود والأعيان الثابتة العدميّة. ويمكن فهم تفسير الشيخ ضمن سياق آخر مختلف، قوامه «الفقر». فمفردة الفقر من المصطلحات الأكثر تداولًا في كلام الصوفيّين، وقليلون هم من سمَّوا أنفسهم متصوّفة على مرّ التاريخ الإسلامي، إذ إنّ الرائج أن يطلقوا على أنفسهم لقب الفقير (أو الدرويش بالفارسيّة).

والفقر صفة أصيلة في المخلوقات يقابلها عند الله اسم «الغني». وهذه المفردات مشتقة من

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٦٣، السطر ٩.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٤٣، السطر ١.
(٣) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٣٣، السطر ٢١.

الآيات القرآنيّة وخصوصًا ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[1]. فالله هو صاحب كلّ نعمة ومنشىء كلّ موجود، في حين أنّ المخلوقات لا تملك بنفسها إلّا العدم. وعليه، فإنّ الله ليس «الغني» المطلق فحسب، إنّما هو كذلك «الحميد»، أي الذي يحمد على كلّ نعمة ووجود.

والفقر عند ابن عربي نظير «الإمكان» عند الفلاسفة. فهو يعني به كلّ عدميّة بذاتها، في حين أنّ «الغنى» ينسب إلى الوجود أي إلى الله لاستغنائه عن كلّ شيء لأنّه هو تمام الحقيقة. وهو ما تعبّر عنه الآية القرآنية بالقول ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[2].

كما يناقش بعض الصوفيّين فيما إذا كان الهدف من الممارسات الصوفيّة تحصيل حال الافتقار إلى الله أم الغنى بالله. أمّا الشيخ فلا يرى فرقًا بين الافتقار إلى الله والغنى به. إلّا أنّ الفقر عند الشيخ حالة أصيلة في الكائنات ذلك أنّها لا تملك بنفسها شيئًا، فالفقر فيها أصيل، ومن طبيعتها أنها تحبّ وتريد ما تفتقده. إلّا أنّ محبوبها ومطلوبها معدوم دومًا بالنسبة إليها. وكلّ ما في هذا الكون فقير، لذا فكلّ ما فيه مريد ومحبّ.

> الغني بالله فقير إليه؛ فالنسبة بلفظ الفقر إلى الله أولى من النسبة بالغنى؛ لأن الغني نعت ذاتي يرفع المناسبة بين ذات الحق والخلق؛ وكل طلب يوذن بمناسبة، وإن الحاصل لا يبتغى فلا يكون الطلب إلا في شيء ليس عند الطالب في حال الطلب ولهذا لا يتعلق إلا بالعدم الذي هو عين المعدوم، وقد يكون ذلك المطلوب في عين موجودة ولا عين موجودة ما في الكون إلا طالب فما في الكون إلا فقير لما طلب[3].

فالناس فقراء إلى الله، وهم كذلك يحبونه ولا يحبون غيره. إلّا أنّهم حين يتيهون في مختلف المظاهر التي تجذبهم، يصبح فقرهم وعوزهم أكثر تركيزًا على أمور محددة بدل التركيز على ذات الله. وهدف المتصوف ـ الذي يعرف حقيقة فقره ـ أن لا يفتقر إلى غير الله. إلّا أنّ الحال كما أشرنا هو أن مطلبهم لا يدرك وعليه يحب المتصوفة اللهَ بحبّهم المطلق غير المحدّد ولا المعرّف ولا المفهوم.

إنّ الافتقار في كل ما سوى الله أمر ذاتي لا يمكن الانفكاك عنه (...)، إلا أنه تختلف مقاصده في

(١) سورة **فاطر**، الآية ١٥.
(٢) سورة **آل عمران**، الآية ٩٧.
(٣) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٦٣، السطر ٣٤.

تعيين ما يفتقر إليه هذا الفقير وما هو المعنى الذي يفتقر إليه فيه. فاعلم إنّ الفقر والمسكنة لما ثبت في العلم أنّها صفة ذاتيّة كان متعلّقها الذي افتقرت فيه طلبها استمرار كونها، واستمرار النعيم لها على أكمل الوجوه بحيث إنّه لا يتخلله النقيض.

فأهل هذه الطريقة لم يروا ذلك حالًا وعقدًا إلا من الله تعالى فافتقروا إليه في ذلك دون غيره سبحانه. ولا يصحّ الافتقار لهم إليه في وجودهم لأنّهم موجودون، وإنما كان ذلك الافتقار منهم لوجودهم في حال عدمهم فلهذا أوجدهم فمتعلّق الافتقار أبدًا، إنما هو العدم ليوجده لهم إذ بيده إيجاد ذلك[1].

وهدف المحبّ والسالك يجب أن يكون السعي نحو الله وحده، لا طلبًا لجائزة أو عطيّة إلهيّة. فحبّ الأمور الأخرى المحدّدة هو انشغال عن حقيقة أنّ العدم بالنسبة إلينا هو الأصل. لأنّ الوجود هو حتمًا غير ذلك الشيء المعدوم، لذا فإنّ متعلّق الحبّ لا يمكن أن يكون سوى الله.

فإذا علمت إنّ الفقر بهذه المثابة، فالزم استحضاره في كلّ نفس وعلى كلّ حال وعلّق فقرك بالله مطلقًا من غير تعيين فهو أولى بك وإن لم تقدر على تحصيل عدم التعيين فلا أقلّ إنّ تعلّقه بالله تعالى مع التعيين. أوحى الله تعالى إلى موسى: يا موسى لا تجعل غيري موضع حاجتك وسلني حتّى الملح تلقيه في عجينك[2].

هـ. هدف الحبّ

يخبرنا حديث «كنت كنزًا مخفيًا» أنّ الله أحبّ أن يعرف. ويوضح القرآن كما الأحاديث النبويّة أنّ «المعرفة» التي أحبّ الله لها أن تظهر لا يمكن أن تتحقّق إلّا في بني آدم لأنّهم خليفة الله. فالله لم يجعل مخلوقًا غير بني آدم على صورته، لذا فهم الوحيدون القادرون على شهود المظهر الإلهي بكماله. والقرآن يخبرنا أنّ الله علّم آدم الأسماء، ومن تأويلات هذه الآية أنّه علّمه أسماءه التي بها يتشكّل الوجود الحقّ، وبهذه المعرفة الخاصة يبّرر سموّ آدم على الخلق أجمعين، إذ إنّ هدف خلقة بني آدم تحقيق المعرفة الأسمائيّة التي علّمها الله أباهم آدم حينما خلقه على صورته.

إنّ التركيز الفعلي لكتابات ابن عربي لا ينصبّ، كما يقول الكثيرون، على وحدة الوجود. فهمّ ابن عربي الفعلي كان في توضيح طبيعة الكمال الإنساني، لذا نجد أنّه لم يستخدم يومًا مفردة «وحدة الوجود» في حين أنّه يكرّر باستمرار مفردة «الإنسان الكامل». فهو يفتتح أشهر

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٠٠، السطر ٣٢.
(٢) المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٦٤، السطر ١٩.

أعماله – أعني **فصوص الحكم** – بالحديث عن آدم، الإنسان الكامل الأوّل، ليتابع بعدها في استعراض كافّة جوانب وأشكال الكمال الإنساني. لذا، فإن من الطبيعي أن يودي مبحث المحبّة عند ابن عربي للحديث عن الإنسان الكامل، وكيف أنّه متعلّق الحبّ الإلهي. فهو مثلًا يكرّس قسمًا كبيرًا من مبحثه المصغّر حول اسم «الودود» لتوضيح كيف أنّ هدف الحبّ الإلهي هو الإنسان الكامل، وأنّ هدف الحبّ الإنساني هو تحقيق الكمال.

ولأنّ «الإنسان الكامل» هو الموضوع الأساس في كلّ منظومة ابن عربي، يصعب علينا تلخيص رؤيته له في بضع كلمات قصار. فالشيخ يسعى حين توضيح طبيعة الإنسان الكامل إلى توضيح حقيقة الله، وطبيعة الكون، وتنوّع مظاهر الوجود الإنساني، لأنّه بالإنسان الكامل تتحقّق كلّ هذه الأمور. فللإنسان الكامل بعد إلهي، وآخر كوني، وآخر إنساني. وفي معرض حديثه عن اسم «الودود»، يركّز الشيخ على البعد الكوني، وسأقتبس من كلام الشيخ فقرة في هذا السياق لكن أوّلًا أودّ أن ألخّص كيف أنّ الكمال الإنساني مرتبط بالوجود بما هو مطلق لا يمكن إدراكه، وفي الوقت عينه بحبّ العدم.

فالله بنفسه ليس شيئًا، بمعنى أن ليس موجودًا، إنما هو عين الوجود، ومصدر كلّ الأشياء الموجودة والمعدومة. وإذا أراد الإنسان أن يصل إلى كمال الصورة الإلهيّة، فلا يمكن له أن يبقى شيئًا محددًا؛ يجب أن يصير في الوقت عينه، كلّ الأشياء ولا شيء منها؛ كما أنّ الله هو كلّ الأشياء ولا شيء منها.

حينما يحبّ الإنسان العادي شيئًا محددًا فهو يصبّ جلّ اهتمامه وآماله على محبوبات محدّدة. وهو حين يفعل ذلك يشيح بنظره عن الأعداد اللامتناهية من المحبوبات المحتملة. أمّا الله، فهو من جانبه يحبّ كلّ الأشياء حال عدمها، فيشمل حبّه بذلك كلّ ممكن، وبهذا الحبّ ينقل الكونَ من عدميّته إلى صرح الوجود في كلّ آن أبد الدهر. أمّا الإنسان الكامل، فهو كما الله، يحبّ كلّ شيءٍ ولا شيء، لذا فهو مختلف عن باقي بني البشر العاديّين الذين يحبّون هذا الأمر أو ذاك.

ويسمّي الشيخ المقام الذي يصل إليه الإنسان الكامل «مقام اللامقام». فكلّ إنسان آخر يقف في مقام تحدّده وتعرّفه محبوبات حبّه وآماله. أمّا الإنسان الكامل فيقف في مقام اللامقام لتحقّقه التامّ في حبّ ليس له محبوب محدّد. فمحبوبه الذات الإلهيّة المطلقة التي لن يبلغها يومًا، وستظلّ عنده عدمًا. فهو متقوّم بحبه وسعيه نحو «اللاشيء» الذي هو مصدر كلّ شيء. فهو قد وصل إلى كمال الصورة الإلهيّة بأن صار غير قابل للتعريف ولا التحصيل، كما محبوبه غير القابل للتعريف ولا التحصيل. فالإنسان الكامل يتحرّر، بعيشه في اللاشيء واللامقام، من كلّ شيء، ومن كلّ مقام بأن يكون مفتقرًا ومحتاجًا إلى كلّ الأشياء أو أن يكون غنيًا عن كلّ شيء.

فالإنسان الكامل فقير محتاج إلى الله وحده، لذا فهو غنيّ بالله[١].

وعلامة الإنسان الكامل في الحبّ الفقرُ الشامل، أي الفناء التامّ للذات بحيث تحتاج مطلقًا إلى غنى الله وقوّته في تمام تجلّيه. والكون بتمامه هو ذاك التجلّي الأكمل. فبحبّه للّه المطلق يحبّ الإنسان الكامل كلّ الأشياء. وصفة هذا الحبّ أنّه غيرمحدّد، وقد يظهر عند السالك الذي لم يصل إلى كمال التحقّق بمقام الإنسان الكامل. ويوضح الشيخ في هذه الفقرة وصفًا مختصرًا لهذا النوع من الحبّ، ويشير إلى علاقته بالفقر الإنساني.

وألطف ما في الحبّ ما وجدته وهو أن تجد عشقًا مفرطًا، وهوًى، وشوقًا مقلقًا، وغرامًا، ونحولًا، وامتناع نوم ولذة بطعام، ولا يدري فيمن، ولا بمن، ولا يتعيّن لك محبوبك (...).

ويشبه ذلك أخذ الميثاق على الذريّة بأنّه ربنا فلم يقدر أحد على إنكاره بعد ذلك، فتجد في فطرة كلّ إنسان افتقارًا لموجود يستند إليه وهو الله ولا يشعر به، ولهذا قال: يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى الله، يقول لهم ذلك الافتقار الذي تجدونه في أنفسكم متعلّقة الله لا غيره، ولكن لا تعرفونه فعرفنا الحق به[٢].

يسمّي الشيخ في بعض الأحيان الحبّ اللامحدد، واللامحدود المتحقّق بأهل الله، والإنسان الكامل «الحبّ الإلهي» لأنه، كما حبّ الله للكون، لا يميّز بين الأعيان[٣].

فعلامة الحبّ الإلهي حب جميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو حسية أو خيالية أو متخيلة[٤]، ولكل حضرة عين من اسمه النور تنظر بها إلى اسمه الجميل فيكسوها ذلك النور حلة وجود[٥].

---

(١) حول الكمال الإنساني و«مقام اللامقام» راجع:

Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabî's Metaphysics of Imagination*, Chapter 20, and *idem*, *Imaginal Worlds: Ibn al-ʿArabî and the Problem of Religious Diversity,*, *passim*.

(٢) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحتان ٣٢٣ و٣٢٤.

(٣) In the explications given to his disciple IbnSawdakin, the Shaykh sai

راجع قول الشيخ لتلميذه ابن سودكين:

'When you see that love or something else is nondelimited, then you should know that it is a divine affair, because the relationship of the Real to all things is the same. But when you see that love is specified, then you constitution.' (M. Profitlich, *Die TerminologieIbn ʿArabîsim ʿKitâbwasâ'il al-sâ'il' des IbnSaudakîn* [Freiburg imBreisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1973], p. 2).

(٤) يورد الشيخ، في الجملة الأخيرة من الباب الذي أُخِذَ منه هذا المقطع، تعليقًا لمساعدة من لا يعرف الفرق بين الخيالي والمتخيّل، فيقول: (...). ويبدو أنّه يعرّض بأنّ الخيال يتعلّق بعالم الخيال الكونيّ الخارجيّ، وهو ما يسمّيه أحيانًا «الخيال المنفصل». بالمقابل، يعني التخيّل الخيال الأصغر الخاصّ بالأفراد، أو «الخيال المتّصل»، وهو ما يراه الناس وهم نيام. للاطّلاع على المشاكل التي تتعلّق بتحديد مقصد الشيخ في فقرات مماثلة، انظر: Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-ʿArabî and the Problem of Religious Diversity, op, cit.*, Chapter 6.

(٥) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١١٣، السطر ٦.

أمّا على الصعيد الكوني، فيضطلع الإنسان الكامل بدور الوسيط بين الله والمخلوقات. فالإنسان الكامل هو الصورة المتحقّقة للّه، ولذا، فهو يرى كلّ شيء بعين الحقيقة الإلهيّة. والكون بكلّ ما فيه جزء من الحقيقة الإلهيّة، لكن بمنزلة متكثّرة ومحدّدة ومعرّفة. وعليه، فإنّ الإنسان الكامل واحد بواحديّة الله كثير بالأشياء اللّانهائيّة التي يحتويها، والتي هي متعلّقات العلم الإلهي، وهي الأعيان الثابتة. والكون متكثّر إلى ما لا نهاية، فيما الله واحد، والإنسان الكامل واحد وكثير. فهو الوحيد الحامل المعرفة الإلهيّة الكاملة لظهور الله في الخلق. وهو الوحيد الحامل المعرفة الكاملة بالكنز المخفيّ. وعليه، فإنّ الإنسان الكامل هو وحده محبوب الله الحقيقي. ومن وجهة النظر هذه، يصبح الإنسان الكامل حقيقة الكون بأسره.

ولاختتام هذا النقاش، اسمحوا لي بأن أقتبس الفقرة التي تحدّثت عنها من شرح الشيخ حول الاسم الإلهي «الودود». ويمكن لهذه الفقرة أن تشكّل تلخيصًا مناسبًا لتعاليم الشيخ الأساسيّة حول مسألة الحبّ الإلهي والإنساني.

> والعالم كلّه إنسان واحد هو المحبوب، وأشخاص العالم أعضاء ذلك الإنسان، وما وصف المحبوب بمحبّة محبّه. وإنّما جعله محبوبًا لا غير، ثمّ إنّ من رزقه أن يحبّه كحبّه إيّاه أعطاه الشهود ونعمه بشهوده في صور الأشياء. فالمحبّون له من العالم بمنزلة إنسان العين من العين؛ فالإنسان، وإن كان ذا أعضاء كثيرة فما يشهد ويرى منه إلا العينان خاصّة. فالعين بمنزلة المحبّين من العالم؛ فأعطى الشهود لمحبيه لمّا علم حبّهم فيه، وهو عنده علم ذوق ففعل مع محبيه فعله مع نفسه، وليس إلا الشهود في حال الوجود الذي هو محبوب للمحبوب فما خلق الجنّ والإنس إلا ليعبدوه فما خلقهم من بين الخلق إلا لمحبّته، فإنه ما يعبده ويتذلّل إليه إلا محبّ، وما عدا الإنسان فهو مسبّح بحمده، لأنه ما شهده فيحبّه فما تجلّى لأحد من خلقه في اسمه الجميل إلّا للإنسان، وفي الإنسان في علمي.
>
> فلذا ما فنى وهام في حبّه بكليّته إلّا في ربّه، أو فيمن كان مجلّي ربه، فأعين العالم المحبّون منه كان المحبوب ما كان فإنّ جميع المخلوقين منصّات تجلّي الحقّ. فودادهم ثابت، فهم الأودّاء، وهو الودود والأمر مستور بين الحقّ والخلق بالخلق والحقّ. ولهذا أتى مع الودود الاسم الغفور لأجل الستر، فقيل: قيس أحبّ ليلى، فليلي عن المجلى. وكذلك بشر أحبّ هندًا، وكثير أحبّ عزة، وابن الذريح أحبّ لبنى، وتوبة أحبّ الإخيلية، وجميل أحبّ بثينة، وهؤلاء كلّهم منصّات تجلّى الحق لهم عليها، وإن جهلوا من أحبّوه بالأسماء، فإنّ الإنسان قد يرى شخصًا فيحبّه، ولا يعرف من هو، ولا يعرف اسمه، ولا إلى من ينتسب، ولا منزله ويعطيه الحبّ بذاته، أن يبحث عن اسمه ومنزله حتى يلازمه ويعرفه في حال غيبته باسمه ونسبه، فيسأل عنه إذا فقد مشاهدته، وهكذا حبّنا الله تعالى؛ نحبّه

في مجاليه، وفي هذا الاسم الخاصّ الذي هو ليلى ولبنى، أو من كان، ولا نعرف أنّه عين الحقّ. فهنا نحبّ الاسم، ولا نعرف أنّه عين الحقّ، فهنا نحبّ الاسم، ولا نعرف العين، وفي المخلوق تعرف العين وتحبّ، وقد لا يعرف الاسم أيأبى الحبّ إلّا التعريف به أيّ بالمحبوب؟ فمنّا من يعرفه في الدنيا، ومنّا من لا يعرفه حتّى يموت محبًّا في أمر ما؛ فينقدح له عند كشف الغطاء أنّه ما أحبّ إلّا الله، وحجبه اسم المخلوق[1].

(١) **الفتوحات المكّيّة**، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحة ٢٦٠، السطر ١٢.

مواضيع عن الحبّ في الثيولوجيا الباطنيّة الإسلاميّة

ويليام تشيتيك

ترجمة: محمّد علي جرادي(*)

حينما نضع الحبّ ضمن سياق أصول الدين الثلاثة، يمكن لنا القول إنّ النصوص تناقش الموضوع من أربع حيثيّات، هي: النظر إليه باعتباره حقيقة أبديّة، ودافعًا إلى الخلق، والقوّة المسبّبة للهداية الإلهيّة، والهدف النهائي لوجود الإنسان. من هنا، كان الحبّ شوق الوصال، أو الاتحاد، والهدف منه هو أن يجتمع الحبيب بمحبوبه لا أن يتفرّقا، وقد فهمه المتصوّفون كطاقة تمهّد للالتقاء بين الله، والإنسان.

المفردات المفتاحية: الحبّ؛ الإسلام؛ الثيولوجيا؛ التصوّف؛ الباطنيّة؛ القرآن.

لطالما كان القرآن، ولا يزال نبعًا حيًّا للإلهام. ولم يكن تفسيره مجرّد موضوع مهمّ فحسب، بل كان المرجع الذي لا يمكن مقاربة أيّ موضوع إسلامي من دون الرجوع إليه. إلّا أنّ كلّ مقاربة تملك أهدافها الخاصّة، وتعتمد مناهجها المعيّنة. فالفقه مثلًا يدرس القرآن بما هو المصدر الرئيسي للشريعة الإسلاميّة، ولأنّ التطبيق الصحيح لأحكام الدين أمر بالغ الأهمية فقد حظي الفقه بمكانة رفيعة في المجتمع. إلّا أنّه، مع ذلك، لا يملك أيّ نظرة خاصّة حول موضوع الرؤية القرآنيّة للعالم، وبالتالي، بما هو فقيه، ببساطة ليس معنيًّا بالعالم. أمّا العلماء الذين تحدّثوا عن العالم قاربوا مسائل من قبيل «الله وصفاته»، و«علاقة الله بالكون»، وسبب خلقه للكون، ودور الأنبياء، وطبيعة الخلاص، ومراحل ما بعد الموت. وهم في تحقيقاتهم درسوا الموضوع على أساس مناهج ثلاثة هي «الثيولوجيا الجدليّة»، أو ما يعرف بعلم الكلام، والفلسفة، والتصوّف. ولكلّ من هذه المناهج الثلاثة مدارسه المختلفة.

(*) معهد المعارف الحكميّة، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

وليس للمنهج الثالث ـ الصوفية ـ أيّ تعريف دقيق. فهؤلاء الذين يستخدمون المصطلح لا يعرفون معناه الفعلي، ولا يستطيعون التمييز بينه وبين علم الكلام أو الفلسفة. ويصنّف كثير من المتخصّصين الغربيّين كما معظم غير المتخصّصين، التصوّف ضمن دائرة «الباطنية»، إلّا أنّ هذا الأمر يسبّب مشكلة في ظلّ ضبابيّة تعريف «الباطنيّة»، وسعة التعاليم والممارسات التي تندرج تحت هذا العنوان[1]. لذا، فإنّي أعني بـ «الثيولوجيا الباطنيّة» المقاربة الصوفيّة لفهم القرآن، والتي تشمل التركيز على مسألة تغيير النفس بغية الوصول بها إلى التماهي مع الصبغة الإلهية الذي خلقت عليها.

فلطالما اضطلع أساتذة التصوّف بعلم الكلام و/أو الفلسفة، إضافة إلى الفقه بالطبع، إلّا أنّهم كانوا يرون في دراسة الكتب مرحلة تمهيديّة للمهمّة الحقيقية، وهي معرفة الأشياء على حقيقتها، وبلوغ مقام تحقيق الهدف من خلقة بني البشر. ولقد كتب كثير من هؤلاء الأساتذة بغزارة، فيما لم يرفع آخرون منهم قلمًا في حياتهم، بل كرّسوا أنفسهم لهداية الطلّاب والمريدين إلى طريق الله. وتمتاز الأدبيّات الصوفيّة بالسعة، والغنى، وهي كذلك منذ القرنين التاسع، والعاشر، حينما بدأ التمييز بين المقاربات المختلفة في تعلّم الإسلام وفهمه.

ويؤخذ بعين الاعتبار تأكيد أساتذة الصوفيّة على تزكية النفس، والسموّ بها، لم يكن مستغربًا أن نجد الحبّ مادّةً أساسيّة لكلامهم. إذ لا تجد أيّ تجربة إنسانيّة عامّة أخرى تمتلك سطوة، وقدرة دفع المرء إلى تغيير أولويّاته. ويمكن للفهم الصوفي لدور الحبّ في العلاقة بين الله، والإنسان أن يؤمّن لنا فهمًا أوضح للاختلاف بين مقاربة المتصوّفة، ومقاربات المدارس الفكريّة الأخرى، كالفقه، الذي لطالما اعتُبر ـ خطأً ـ جوهر التراث الإسلامي. وأودّ أن أنظر تحديدًا إلى السبب الذي دفع كثيرًا من هؤلاء الأساتذة إلى اعتبار الحبّ جوهر الرسالة القرآنيّة. لماذا يطلق أحدهم على القرآن كتاب العشق؟ هذا حتمًا ليس تعبير فقيه، ولا مستشرق. إنّه تعبير مأخوذ من قول لشمس التبريزي؛ ذلك الرجل المجهول المعروف بظهوره فجأة في حياة جلال الدين الرومي (ت. ١٢٨٣)، ثم اختفاؤه منها فجأة. وكما هو معروف، فإنّ دور شمس التبريزي كان مفصليًّا في تحوّل الرومي من أستاذ رزين إلى أحد أعظم الشعراء في تاريخ البشرية جمعاء[2].

(١) لقد حاولت في كتاب *Sufism: A Beginner's Guide* أن أجد التوصيف الأنسب لدور التصوّف في التراث الإسلامي (وأن أشرح سبب عدم صوابية استخدام مصطلح الباطنية). وقد سلّط كارل ارنست الضوء على المشاكل المترتبة على استخدام اصطلاح التصوّف في كتابه *The Shambhala Guide to Sufism*

(٢) William Chittik, *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-I Tabrizi* (Louisville: Fons Vitae, 2004), p.156.

ولكي نفهم مقصد التبريزي، يجب أن نراجع الأسلوب الذي يُنظر فيه إلى القرآن، أقلّه ما يُقدّم به نفسه، ويُفهم على أساسه، وهو أنّه كلام الله الصادر مباشرة عن ذاته. بمعنى أنّ المسلمين يرونه تعبير الله عن نفسه، وتجلّيه بطبيعته، وتفسيره لحقيقة ذاته، وأفعاله، وإرادته. فحينما يتكلّم صاحب الكتاب عن الكون، والإنسان فإنّه يقول مقالته من حيثيّة نفسه، إذ ليس يعنيه شؤون الكون، أو الإنسان بما هو كون أو إنسان، لأنّ كلّ الأشياء بالنسبة إليه أعدام بأنفسها، ولا حظّ لها من الوجود المستقلّ؛ كلّها ببساطة ـ كما يعبّر ـ «آيات» تتجلّى بها حقيقتُه.

وكان علماء المسلمين على دراية تامّة بأنّ قرّاء القرآن يستنتجون معاني شتّى؛ بعضها قد يصل إلى حدّ التناقص في ما بينها، وذلك من خلال فهم هؤلاء القرّاء الخاصّ للنصّ. ونحن اليوم نرى في الحديث عن أنّ كلّ إنسان يرى الأمور من منظوره الخاصّ نظريّة هرمنوطيقيّة، إلّا أنّ هذه الفكرة لم تكن أبدًا غريبة منذ ألف سنة. ويوضح شمس بكلماته هذه سبب عجز أغلب الناس عن النظر إلى القرآن باعتباره كتاب حبّ: «خطؤهم أنّهم لا ينظرون إلى الله بعين الحبّ، بل ينظرون إليه بعين المعرفة، والعلم، والفلسفة، ونظرهم بعين الحبّ شيء آخر»[1].

أ. الأمران

يمكن تلخيص التعاليم القرآنيّة الأساسيّة حول الله، والكون، والإنسان بثلاثة «أصول» للاعتقاد هي: التوحيد، والنبوّة، والمعاد. وهي بإيجاز تعني أن «لا إله إلّا الله»، «محمّد رسول الله»، والثالثة أنّ كلّ الأشياء صدرت عن الله، وستعود إليه. وتستخدم الجملتان الأوّلتان مسبوقتين بجملة «أشهد أن»، وهي المعروفة بالشهادة. ويمكن للفقيه أن يحدّد الطريقة الصحيحة للفظ الشهادة، إلّا أنّه لا يستطيع أن يخبرنا شيئًا عن معنى الشهادة. إذ يُعالج هذا الموضوع ضمن علم الكلام، والفلسفة، والعرفان.

وحينما تؤخذ جملة «لا إله إلا الله» مستقلّة، فهي تسمّى صيغة «التوحيد». والتوحيد يعني حرفيًا الإقرار بوحدانيّة الله. ومن طرق فهم الله استبدال اسم الله بأيّ من الأسماء الحسنى المذكورة في القرآن. فالقرآن يعبّر عن الله بالحيّ مثلًا، فتصبح الصيغة «لا حيّ إلا الله»، بمعنى أن لا حياة حقيقيّة غير حياة الله، وحياتنا ليست حياة حقيقة إذ لو كانت كذلك لما متنا أبدًا.

(١) *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-I Tabrizi*, op.cit., p.156.

كذلك يسمّي القرآن الله بالعليم، فتصبح الصيغة «لا عليم إلّا الله» بمعنى أنّ العلم الحقيقي إنما هو العلم الإلهي، وكلّ علم لنا نقارنه به إنّما هو جهل، وفيه التعبير القرآني ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَۚ﴾[1].

ويمكن لنا بسهولة أن نتابع بالنسق نفسه؛ لنعدّ الأسماء الإلهيّة التسعة والتسعين، ونبيّن كيف أنّ كلّ منها يؤكّد سطوة الله، وأنّه أصل كلّ حقّ، وحقيقة فيما كلّ ما دونه معتمد عليه. ويمكن لنا في كلّ مثال أن ندعّم قولنا بآيات قرآنيّة، وأحاديث نبويّة. الواضح تمامًا هو أنّ القرآن يبيّن أنّ الحقيقة الإلهيّة هي الوحيدة التي يمكن تسميتها بالحقيقة، وأنّ ما سواها إنّما هو صادر عنها دائمًا، وأبدًا.

ويتمحور المبدأ الثاني حول أنّ «محمّدًا رسول الله»، ولازمه أنّ القرآن رسالة الله. ومفاد جزء من هذه الرسالة أنّ الله أرسله سلسلة طويلة من الرسل أوّلهم آدم، وخاتمهم محمّد؛ ليصل عدد الرسل إلى ١٢٤ ألفًا بحسب المعروف، وهو ما عبّر عنه القرآن بقوله: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولٞۖ﴾[2].

أمّا المبدأ الثالث، فهو أنّ كلّ المخلوقات بما هي صادرة عن الله تسلك طرقًا شتّى، ثمّ يكون مرجعها جميعًا إلى الله. ويتميّز الإنسان عن باقي هذه المخلوقات بأنّ له نحوًا من الإرادة الحرّة، وهو ما يبيّن سبب تفرّده بالحظوة برسالات نبويّة. إلّا أنّ الإنسان بقدر ما هو حرّ ـ وقدر حريّة إرادته لا يزال مدار بحث وسؤال ـ هو كذلك مسؤول، بمعنى أنّ لكلّ عمل يقوم به أثرًا سيلقاه في حياة ما بعد الموت.

ويميّز القرآن في معرض حديثه عن الأصول الثلاثة بين نوعَين من الأوامر الإلهيّة، وهو ما تطلق عليه النصوص المتأخّرة «الأمر الكوني»، و«الأمر الديني»[3]. فبالأمر الأوّل يخلق الله الكون، أمّا بالأمر الثاني فيوصل أوامره لبني البشر. ويمكن فهم الأمر الكوني على أنّه من لوازم التوحيد، فيما الأمر الديني هو من لوازم النبوّة.

ويذكر القرآن الأمر الكوني في عدّة آيات منها ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن

(١) سورة **البقرة**، الآية ٢٥٥.

(٢) سورة **يونس**، الآية ٤٧.

(٣) لقد استخدم العلماء مصطلحات مختلفة للتعبير عن الأمرين. وقد استفدت من مصطلَحَي الأمر الكوني، والأمر الديني من كتاب **روضة المحبّين** للمتكلّم المعروف ابن القيّم الجوزي (المتوفي سنة ١٣٥٠).

فَيَكُونُ﴾[1]. وهذا الأمر أبديٌّ خارجٌ عن نطاق الزمن، وهو أمر صادر عن الله منذ الأزل. ولأجل ذلك، لم ينظر المتكلّمون المسلمون يومًا إلى فعل الله التكويني من حيثيّة «ربوبيّة DEISM» . فالرؤية القرآنيّة توضح أنّ علّة وجودنا هي أنّ الله يفيض علينا الوجود في كلّ لحظة، لا أنّه خلقنا في غابر الزمان، وأطلق لنا العنان مع تدخّل بسيط منه هنا أو هناك. فكلّ شيء، وكلّ حدث، وكلّ نفس، ثمرةٌ، ونتاج للأمر الإلهي «كن!»، أمرٌ هو منذ الأزل لم ينقطع، وهو حاضر في كلّ آن، ولا ينقطع أبدًا.

أمّا الأمر الديني، فهو يوضح للناس كيفيّة التصرّف بصواب. إذ يوضح القرآن للناس أنّ إبليس، ثمّ آدم كانا أوّل المخاطبين بهذا الأمر، ورفضُ إبليس الانصياع، والسجود لآدم حينما أمره الله بذلك، يشكّل البذرة الأولى للعصيان، ويسلّط الضوء في الوقت عينه على الفرق الجوهري بين الأمر الكوني، والأمر الديني. إذ إنّ للمخلوق القدرة على أن يعصي الأمر الديني في حين تنعدم هذه القدرة في الأمر الكوني. وباقتصار توجيه الأمر الإلهي على آدم وذريّته (لنضع جانبًا مسألة إبليس والجنّ)، فإنّ الإنسان وحده هو القادر على عصيان أمر الله. وهنا، تواجهنا مسألة الجبر والتفويض الشهيرة، والتي ما زالت مدار بحث وجدل لا متناهٍ في الأدبيّات، والنصوص الإسلاميّة كما غيرها.

فحينما عيّن الله آدم نبيًا، صار آدم أوّل وسيط في نقل الأمر الديني. وصار من يطيع هذا الأمر، ويسعى للعمل بحذافيره يدعى «عبدًا». أمّا من حيث الأمر الكوني، فجلّ ما تصل إليه المخلوقات أن يكونوا عبيدًا لله، ولا يعصوا هذا الأمر. وعليه، يصبح هناك نوعان من العبوديّة، كلّ بحسب الأمر الموجه إليه. فالأولى إجباريّة تبسط سطوتها على كلّ ما في الكون، فيما الثانية اختياريّة بما هي موجّهة للإنسان مع منحه القدرة على الطاعة أو العصيان. ولقد صدر الأمر الديني في بداية للإنسان الأوّل، ثمّ صار يصدر كلّما عيّن فرد من ذريّته نبيًّا. وهذا الأمر يدعو الناس إلى الاعتراف بعبوديّتهم القهرية للّه، ثمّ توظيف إرادتهم الحرّة في سبيل طاعته وتنفيذ أوامره.

(١) سورة يس، الآية ٨٢.

ب. الحبّ الإلهي

حين نتحدث عن مسألة الحبّ الإلهي يستخدم القرآن مفردتَي الودّ، والحبّ (إضافة إلى مشتقّاته)، وهاتان الكلمات مترادفتان[1]. وحين ذكر الاسم الإلهي، نجد اسم «الودود» هو المشتقّ من الودّ، وهو عادة اسم فاعل يعني الحبيب أو المحبّ، إلّا أنّه يصحّ كذلك نحويًا أن يُفهم كاسم مفعول. لذا، نجد كثيرًا من العلماء القائلين بأنّ الاسم جامع للمعنيَين، إذ إنّ الله هو المُحبّ في عين أنّه المحبوب، وهذا يعني أن لا مُحبّ غيره، ولا محبوب سواه، أو إن شئت فقل إنّ الله وحده من يُحبّ حقًا، وهو وحده متعلّق الحبّ الحقيقي.

وكما ذكرنا، يرى شمس التبريزي أنّ على القارئ أن ينظر إلى الله بعين الحبّ، ويتجنّب النظر إليه بعين الفقه، أو الكلام، أو علوم الحياة، أو النقد النظري، لكي يستطيع أن يرى في القرآن كتاب حبّ. لكن يحضرنا هنا سؤال ما هو الحبّ؟ فالناس اليوم يرون في الحبّ أمرًا رائعًا لا ريب، لكنّ منتهاه أن يكون شعورًا، أو نزوة عاطفيّة، أو أثرًا جانبيًّا لعمليّة التطوّر، أو مفهومًا اجتماعيًّا، أو ظاهرة إنسانيّة، أو طبيعيّة من نوع ما. إلّا أنّه على كلّ الأحوال ـ بحسب هؤلاء ـ تابع لنا لا العكس. أمّا وجهة نظر القرآن، فتقلب هذه الرؤية رأسًا على عقب، فالأمور تبدأ من الأسفل إلى الأعلى، ويعبّر الرومي عن هذه النظرة ـ المقلوبة رأسًا على عقب ـ بالقول: «إنمّا الحبّ نور أبدي للخواصّ؛ وهو للعوام شكل ورغبة»[2].

فحينما نستطيع أن نرى في الله نور الحبّ السرمدي، يصبح بالإمكان فهم الدور الأساسي المطلق للحبّ. والجدير بالذكر أنّ هذه النظرة إلى الحبّ باعتباره ذا طبيعة، وأصل إلهيَّين لا تقتصر على الأدبيّات الصوفيّة فحسب، إذ نجدها كذلك في كتابات الفلاسفة أمثال إخوان الصفا، وابن سينا، والسهروردي، والملّا صدرا. ولا نجد مثل هذه النظرة عند الفقهاء، ذلك أنّ الحبّ لا يمكن أن يُقعّد ويقونن. أمّا المتكلّمون فقد نأَوا بأنفسهم عن هذه النظرة، ووقفوا في وجه كلّ من يشير، ولو من بعيد إلى إمكانية أن يحبّ الإله المتعال عباده الحقيرين، ناهيك عن أن يحبّوه هم، وعليه شغل المتكلّمون أنفسهم بإثبات أنّ علاقة الله بالإنسان إنّما تقتصر على الأوامر

(١) بالأخذ بعين الاعتبار سعة نطاق مفردة الحبّ، فإنّ هناك مفردات قرآنيّة أخرى مهمّة يمكن اعتبارها مميّزة لهذه الأنساق. ولقد حلّل العالم الأردني قاضي بن محمد ٣٨ مفردة في كتاب Love im the Holy Quran (Chicage: Kazi Publications, 2011).

(٢) جلال الدين الرومي، **كليات شمس يا ديوان كبير**؛ تحقيق بديع الزمان فروزانفر (**تهران**: دانشگاه، ١٩٥٧ـ١٩٦٧)، البيت ١٨١٩٧.

والنواهي، وأنّ جوهر علاقة الإنسان بالله الطاعة، والانصياع. ولذا، نجد قبولًا لرأي المتكلّمين بين الفقهاء، فرأيهم يؤمّن لهؤلاء تبريرًا عقليًّا لرؤية الفقهاء، وعملهم.

ويتّفق علماء المسلمين الذين تحدّثوا عن الحبّ على القول بأنّه لا يُعرّف. وهم في معرض حديثهم عن الحب الإنساني يحدّون أنفسهم بوصف علامات الحبّ، وصفاته، وآثاره. ويلخّصون هذه الأمور بالقول إنّ الحبّ «شوق للوصال، أو الاتحاد». وباستخدامهم هذه المصطلحات، يشيرون إلى أنّ الهدف من الحبّ أن يجتمع الحبيب بمحبوبه لا أن يتفرّقا، وهم فهموا الحبّ كطاقة تمهّد للالتقاء بين الله، والإنسان. إلّا أنّنا نجد في الأعمال الفنيّة للثيولوجيّين الباطنيّين (المتصوّفة) أنّ هذه المسألة بقيت دومًا مجرّدة، وجافّة لا تتاح إلّا لعلماء ذوي سنين من التدريب. وهذا يوضح لِمَ عبّر أهمّ المنظّرين في الحبّ عن آرائهم وتعاليمهم – كما هو الحال مع ابن الفارض عند العرب، والرومي عند الفرس – بلغة الشعر حصرًا، إذ إنّها أبلغ أثرًا، وأكثر قدرة على إيصال قدرة الحبّ على التغيير إلى المجتمع.

وكما ذكرنا، فقد استخدم العلماء كلمة الوصال، والتي تحمل في طياتها معاني التواصل، والعلاقة الجنسية، والاتحاد الذي يعني الوصول إلى الوحدة بعد الاستغراق في الكثرة. وقد أثارت هذه المصطلحات حفيظة المتكلّمين إذ رأوا فيها تجرّؤًا على تسامي الذات الإلهيّة المقدسة، وتعاليها. إلّا أنّ النظر بتمعّن وتأمّل في كلمات العلماء الذين استخدموا هذه المصطلحات يتيح لنا أن نرى أنّ مقصدهم من هذه المصطلحات أعمق بكثير ممّا يُقال. وأقتبس هنا قولًا لرشيد الدين الميبدي صاحب كتاب **كشف الأسرار**، وهو من أطول تفاسير القرآن المكتوبة باللغة الفارسية، وقد فرغ الكاتب من كتابته سنة ١١٣٠. يشير الميبدي في تفسيره لآية ﴿مَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾[1] إلى أنّ المقصد من الآية هو أنّ الله وحده يعرف قدر نفسه، ثمّ يضيف قائلاً: «غدًا [في الجنّة] حينما يصل العباد إلى عظمة الاتحاد معه، ويرون العلامات التي تشهد على قرب المقام، سيُنعِم عليهم بالنظر إليه، كلٌّ بحسبه لا بحسب الذات الإلهيّة المتسامية العظيمة»[2]. ويمكن أن يُستقى المعنى نفسه من كلام كثير من الكتّاب سواء حول النظرة المبهجة في الجنّة، أو رؤية الحضور الإلهي في هذا الزمان، والمكان.

وحينما نضع الحبّ ضمن سياق أصول الدين الثلاثة، يمكن لنا القول إنّ النصوص تناقش

(١) سورة **الحجّ**، الآية ٧٤.

(٢) رشيد الدين الميبدي، **كشف الأسرار وعدة الأبرار**، تحقيق علي أصغر حكمت (تهران: دانشگاه، ١٩٥٢–١٩٦٠)، المجلد ٦.

الموضوع من أربع حيثيّات، هي: النظر إليه باعتباره حقيقة أبديّة، ودافعًا إلى الخلق، والقوّة المسبّبة للهداية الإلهيّة، والهدف النهائي لوجود الإنسان.

ويُفهم الحبّ في الحيثيّة الأولى على أنّه الله «قبل الخلق»، إن صحّ التعبير، وأعني هنا «قبل» أنطولوجيا لا زمانيّة بالطبع. فالله باعتباره الحبّ يمثّل الوحدويّة المطلقة التي تحوي كلّ الممكنات. ويُفسّر الديلمي (ت. ١٠٠٠)، وهو كاتب ما يبدو أنّه الكتاب العربي الأقدم الذي يجمع الآراء الكلاميّة والفلسفيّة والصوفيّة عن الحبّ، يفسّر هذه الحيثيّة الأولى بالقول: «وأمّا أصل المحبّة فهو أنّ الله لم يزل موصوفًا بالمحبّة...أحبّ نفسه لنفسه بنفسه، وكان فيما هناك المحبّ، والمحبوب، والمحبّة شيئًا واحدًا لا انقسام فيه؛ لأنّه عين الأحديّة، وليس في الأحديّة شيء، وشيء»[1].

أمّا الحيثيّة الثانية، فالله فيها محبّ الكون. ويصبح الحبّ بهذه الحيثيّة صفة إلهيّة محرّكة لفعل الأمر الكوني. فبالحبّ يخلق العالم، ويدفع المخلوقات كلّها نحو تحقيق كمالات وجودها. ويصبح الله بهذه الحيثيّة محبًّا لِكلّ الكائنات التي تخضع مطلقًا لأمر «كن!» الحاضر في كلّ لحظة وآن. زد على ذلك أنّ مردّ كلّ الخلائق إلى خالقها المحبّ، كلّ بحسب سعة قابليّته للحبّ. وبهذا، يصبح الأصل الديني الثالث (المعاد) حقيقة حتميّة الحصول أنطولوجيا، وهو ما دفع إلى تسميته بالرجوع الاضطراري؛ إذ إنّ هذا الرجوع نتيجة الانصياع القهري للأمر الكوني.

ولقد قدّم الصوفيّون، منذ القرن الثاني عشر، خلفيّة أسطورية لمفهوم الحبّ الكوني الإلهي، وذلك بذكر محادثة دارت بين الله، وداوود. إذ حينما سأله داوود عن سبب خلقه الكون أجابه، «كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف».

كما يصبح الحبّ من الحيثيّة الثالثة صفة محرّكة للأمر الديني الإلهي. فكلّ الأشياء ستعود بطبيعة الحال إلى خالقها، إلّا أنّ الله، بحبّه لبني البشر، أرسل لهم الهداية لكي يعرّفهم حبّه فيبادلوه الحبّ. إذ يمكن للبشر أن يوظّفوا حريّتهم بشكل يسمح لهم بالعودة إليه عن طريق تحقيق طلبهم للاتحاد، والوصال. وهو ما تعبّر عنه النصوص عادة بالرجوع الاختياري، ذلك أنّه متلازم مع العبوديّة التي هي من امتيازات البشر.

(١) أبو الحسن الديلمي، **عطف الألف المألوف على اللاّم المعطوف**، تحقيق ج. س. فادت (القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٦٢)، الصفحتان ٣٦ و٣٧.

وتنظر الحيثيّة الرابعة إلى الحبّ من حيث هدفه، أي بمعنى تحقيق هدف كلّ المحبّين، وهو الوصول إلى الحبيب، ووصاله. وهذه الحيثيّة مطابقة للحيثيّة الأولى ـ الله في أحديته ـ إذ إنّ الاتحاد لا يترك مجالًا للاثنينيّة. إلّا أنّ الفارق هو أنّ البشر في المراحل الأولى كانوا محض قابليّة للوجود، والعلم، وحين يصلون إلى المرحلة الأخيرة سيكونون قد وصلوا إلى التحقّق في الوجود، والعلم بحيث يعون أنفسهم مظهرًا للحقّ الأوحد، ولا يرون لأنفسهم أي وجود مستقلّ عنه. ويوضح الرومي الفارق بين الحيثيتين بالقول إنّنا كنّا في البداية أسماكًا، لا نعي لا أنفسنا، ولا المحيط الذي نسبح فيه. ثم إنّ الله وضعنا على اليابسة فصارت كلّ حركاتنا، وسكناتنا تبحث عن الحبيب الذي فقدناه. وسيعيدنا الله في نهاية المطاف إلى المحيط، وعندها سنعي لأوّل مرّة طبيعة أنفسنا الفعليّة، ومأوانا الحقيقي[1].

باختصار، إذا نظرنا إلى المصدر فسنرى الوحدة في الحبّ، ثم إنّنا لو رمينا ببصرنا ناحية القمّة، وجادة الوصول، فسنرى اتحاد الحبّ. وهذا يعني أنّ الهمّ المباشر سيكون في المرحلتَين اللتَين في الوسط إذ فيهما نكون قد تركنا الوحدة في الحبّ، ولمّا نصل بعد إلى الاتحاد فيه. ويمكن الاستغراق أكثر في تحليل هذَين النوعين من الحبّ ـ الحب باعتباره مسببًا للخلق، والحبّ باعتباره مصدر قوّة الهداية الإلهيّة ـ وذلك بالملاحظة الدقيقة لهذَين الأمرين [الأمر الديني، والأمر الكوني].

ومن الأمور المهمة في هذا السياق الآية القرآنية المقتبسة في الأدبيات أكثر من أي قول آخر، أعني آية ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[2]. وتؤسّس هذه الآية لطبيعة العلاقة بين الله والإنسان وتبنيها على أسس أربعة هي: الله محب، وبنو آدم محبوبوه، والبشر مُحبّون، والله محبوبهم. فإذا نظرنا إلى هذه الأسس الأربعة من حيثية الأمر الكوني سنجد القرآن يتحدّث عن حركة عالم الخلق، دون الأخذ بعين الاعتبار الإرادة الحرّة. أمّا إذا ما قرأناه من حيثية الأمر الديني، فسنجد أنّ القرآن يتحدّث عن دور حرّية الإنسان في تحقيق الحبّ. وبما أنّه يمكن لنا قراءة الآية على النحوَين، يمكن لنا أن نستقي من هذه الآية ثمانية أوجه قرآنية مختلفة لحقيقة الحب.

(١) جلال الدين الرومي، **المجالس السبعة**، تحقيق توفيق السبحاني (طهران: انتشارات كيهان، ٢٠٠٠)، الصفحتان ١٢١ و١٢٢.

(٢) سورة **المائدة**، الآية ٥٤.

ج. الحبّ في الأمر الكوني

يعني القسم الأول من الآية «يحبهم»، أن الله هو المحبّ. ففي المرحلة الأولى من الوحدة الإلهية المطلقة، نجد أنّ الله يحبّ نفسه إذ لا وجود غيره، فهو بذلك المحبّ والمحبوب، وعين الحبّ. ثمّ إننا حينما نأخذ الفيض الإلهي بعين الاعتبار، نفهم أنّ علمه بكلّ الأشياء أزلي كنتيجة حتمية لعلمه بنفسه. وعليه فإنّه، بحبّه لنفسه، يحبّ كل الأشياء. ونجد العالم العظيم أبو حامد الغزالي (ت. ١١١١) يذكر في باب الحبّ من كتابه **إحياء علوم الدين** يوضح هذا الأمر بالشكل التالي: «فمن لا يحب إلا نفسه وأفعال نفسه وتصانيف نفسه فلا يجاوز حبه ذاته وتوابع ذاته من حيث هي متعلقة بذاته فهو إذن لا يحب إلا نفسه»[١].

وبما أنّ الله قديم، فإن حبّه كذلك قديم، أمّا المخلوقات فهي محدثات موجودة في علم الله منذ القِدم إلّا أنها لا تدخل حيّز الوجود إلّا حين يصدر بحقّها الأمر الكوني. ويعبّر القرآن عادة عن نوع الحبّ المؤدّي إلى إيجاد الخلق بالرحمة. والرحمة تعود في أصلها إلى مفردة «رَحْم» [رحْم الأم]، لذا فإنّ معنى حب الأمّ وعاطفتها على أولادها موجود في هذا المصطلح. وهذا يتقاطع مع مجموعة من الأحاديث النبوية كحديث «الله أرحم بعباده من هذه بولدها» [مشيرًا إلى أم تحمل طفلها]. ولاحظ أن لازم هذا الحديث شمول رحمة الله كل الأشياء إذ كل ما في الكون عبيده. ويقرن القرآن العبودية القهرية الشاملة كلّ الخلائق باسم «الرحمن»، وذلك في آية: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾[٢]. كما يشير القرآن إلى أنّ اسم الرحمن مرادف لاسم الله ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾[٣]، ويذكر أنّ رحمة الله وسعت كل شيء ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ﴾[٤]. والمقصد من هذا القول تبيان أنّ الله أساسًا محبّ ورحيم، وهو مفهوم يظهر في صيغةالإحرام: «بسم الله الرحمن الرحيم».

فالرحمة إذًا شكلٌ من أشكال الحب، إلّا أنّ معنى الحبّ لا يحمل عين معنى الرحمة، إذ إنّ الرحمة أحاديّة الاتجاه، فيما الحب متبادل. فالله يحب الإنسان والإنسان يحب الله، إلّا أن الله يرحم الإنسان فيما الإنسان لا يمكن له أن يرحم الله. لذا، فإن دور الإنسان هو توجيه رحمته نحو باقي الكائنات، وهو مصداق الحديث النبوي: «من لا يرحم الناس لا يرحمه الله».

(١) الغزالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الهادي، ١٩٩٣)، المجلد ٤، الصفحة ٤٧٤.
(٢) سورة **مريم**، الآية ٩٣.
(٣) سورة **الاسراء**، الآية ١١٠.
(٤) سورة **الأعراف**، الآية ١٥٦.

ولقد شرح أحد الثيولوجيين الباطنيين (المتصوفة) بلغة العلماء كما بلغة عامّة الناس أهمّية الحب الإلهي الأزلي، وهو عبد الله الأنصاري (ت. ١٠٨٨)، وهو صاحب كتب عدة بالعربية والفارسية، منها كتابه الشهير **منازل السائرين** الذي يشرح فيها مراحل السير والسلوك نحو الله.

أمّا بالفارسة فقد اشتهر بمناجاته التي يتضرّع فيها إلى الطبيعة الأزليّة للحبّ الإلهي فيقول مثلًا:

« إلهي أين أحظى من جديد بذاك اليوم الذي كنت فيه لي ولم أكن.

لأني حتى ذلك اليوم غارق بين نارٍ ودخان.

إلهي لو حظيت بمثله يومًا فقد فزت

وإذا حظيت بوجودك فسيرضيني عدمي

إلهي أين كنتُ حين ناديتني؟

إذ تتوه مني الأنا حين تكون لي

إلهي إذا ناديت امرَأً فلا

تفضح خطاياه التي من قبل أخفيت

إلهي رفعتنا دون أن نرجوك رفعًا

فالآن وقد سمونا فلا تحطّنا

احفظنا إي ربي في ظل لطفك

ولا تأمنّا لغير عطفك ورحمتك»[١].

تقول الآية المعبرة عن الحب المتبادل إنّ الله «يحبّهم». ولقد فهم من هذا القول إنّ الحب الإلهي متوجّه نحو البشر، إذ إن الجنس البشري هو محبوب الله الوحيد الذي ذكر صراحة في القرآن. وتُناقش الأدبيات بشكل موسّع سبب حبّه لهم دون غيرهم مسلّطة الضوء في أغلب الأحيان على العلاقة بين الحبّ والجمال أو الحُسن، الذي تشير هذه الأدبيّات إلى أنّه العامل

(١) الميبدي، **كشف الأسرار**، المجلد ٥، الصفحة ٢٣٢، مقتبس من: William Chittik, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven: Yale University Press, 2013), p. 33.

الجاذب للحبّ. وكما الحبّ، لا يمكن تعريف الجمال، إلّا أنّ أغلب الناس يتّفقون على أن سبب حبهم لشيء ما كونه جميلًا بنظرهم. ولا ترى النصوص هذا الأمر نتاجًا لعوامل بيولوجية أو نفسيّة –التفسير المقلوب [التفسير من أسفل لأعلى]– بل تراه من لوازم الأمر الكوني. ويعبّر النبيّ عن الجذور الإلهية لهذا الحب بحديثه الشهير: «إنّ الله جميل يحبّ الجمال».

وإذا كان الله جميلًا، فلا جميل سوى الله. وبما أنّ الله يحب الجمال، وهو وحده الجميل، يصبح الله محبًّا لجماله هو. وهو يقوم بفعل الحبّ هذا بحبّه نفسه أولًا ثم بحبّه جماله المتجلّي في خلقه. فالقرآن يتحدث عن الجمال الإلهي حين يقول إنّ له الأسماء الحسنى (سورة **الأعراف**، الآية ١٨٠؛ سورة **الإسراء**، الآية ١١٠؛ سورة **الأنفال**، الآية ٢٠؛ سورة **النور**، الآية ٥٩).

كما يشير إلى حبّ الله لمخلوقاته حين يقول ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾[١]. أمّا بخصوص الإنسان فيقول: ﴿وَصَوَّرَكُمۡ فَأَحۡسَنَ صُوَرَكُمۡ﴾[٢]. لذا، فإنّ معنى «يحبّهم» في الآية القرآنية، أنّه يحب جماله هو، المتجلي في بني آدم. وبالطبع، قال الرسول «إنّ الله خلق آدم على صورته» أي على صورة أسمائه الحسنى. كما يقول الله في القرآن ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٍ﴾[٣].

قد يقول البعض إن الرؤية الإسلامية للطبيعة البشرية مرتكزة بأسرها على مقولتين متوازيتين هما: «الله يحب الجمال» و«يحبّهم» [في آية يحبّهم ويحبّونه]. الله يحب البشر لأنّ فيهم الانعكاس التام لجماله، المشخص بأسمائه الحسنى. فالبشر هم وحدهم من خُلقوا على الصورة الجامعة لجميع الأسماء الإلهية الحسنى وهم وحدهم من عُلّموا كل الأسماء ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[٤]. ولأجل ذلك جاء الأمر الإلهي للملائكة اسجدوا لآدم ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأَدَمَ﴾[٥] وللسبب نفسه عُيّن آدم، وذرّيته من بعده، خليفة الله ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةً﴾[٦] و﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمۡ خَلَـٰٓئِفَ فِى ٱلۡأَرۡضِۚ﴾[٧].

يوضح الكاتبون الصوفيّون حين حديثهم عن الله بما هو كنز مخفي أحب أن يعرف أنّ

(١) سورة **السجدة**، الآية ٧.
(٢) سورة **غافر**، الآية ٦٤.
(٣) سورة **التين**، الآية ٤.
(٤) سورة **البقرة**، الآية ٣١.
(٥) سورة **البقرة**، الآية ٣٤
(٦) سورة **البقرة**، الآية ٣٠.
(٧) سورة **فاطر**، الآية ٣٩.

بالإمكان اختصار فرادة الحالة الإنسانية عن باقي الخلائق في هذا الكون بكلمة واحدة هي «المعرفة». إذ حينما عُلّم آدم كل الأسماء صار بإمكانه معرفة الله بذاته، أي الحقيقة الإلهية في تمام تجلّيها التكويني، لا ببعض آثار وخصائص بعض من الصفات. فالإنسان المخلوق الوحيد القادر على معرفة الله بذاته، ولازم ذلك كونه المخلوق الوحيد القادر على حب الله لذاته، إذ لا يمكن أن يُحبّ ما لم يُعرف. ومن اللوازم المهمة لهذا الأمر أن هؤلاء الذين يحبون الله طمعًا بما عنده من جزيل العطاء (النعيم في الدنيا والجنة في الآخرة) هم لا يحبون الله لذاته فعلًا. إنما هم يحبّون بعضًا من تجليات حقيقته، وهذه المحبة الممزوجة بمطامع شخصية ستحرمهم تحصيل تماميّة الكمال.

باختصار، خلق الله البشر لأنه يحبّهم، وبعكس معظمنا، لم يكن عنده أي هدف أو حافز خفي في حبّه إذ إنّه غنيّ عنّا ولا حاجة له بنا. ولقد خلقنا على صورته، لذا فنحن لسنا جميلين فحسب، بل إننا كذلك محبّون للجمال بطبيعتنا. وهذا ما ينقلنا إلى المطلَب الثالث في حديثنا عن الحب بلحاظ حيثية الأمر الكوني، أعني بذلك «يحبّون» [في آية يحبّهم ويحبونه]. هذا يعني أننا خُلقنا لنكون محبّين، ومن المتعذّر علينا تجنّب الحب. هذا في عين أن «لا محبّ سوى الله»؛ ما يوصلنا إلى حقيقة أن جذور المحبّة الإنسانية إنما تعود إلى المحبّة الإلهية. ويتحدث جلال الدين الرومي كما غيره عن الحب الإنساني بما هو انعكاس للحب الإلهي، فيقول في إحدى قصائده محاكيًا لسان الحال الإلهي:

> ما لابن آدم تلك الأرض البوار، إلا من لحم وعظم وأديم، وللأماني والرغبات.. إن الرغبات إلّا محض صفاتي...كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أعرف، أي مكان هي مزرعة الإنسان حيث تنمو محاصيل من اللحم والعظم الجلود[1].

من التعابير المستخدمة بشكل واسع ضمن الأدبيّات الصوفيّة حين الحديث عن الحبّ المتأصّل في الإنسان مصطلح «الفقر»، وهو الاسم الذي كان يطلق كذلك على الصوفيّة (اصطلاح صوفيّة جاء في مرحلة لاحقة). ولطالما فهم معنى هذا المصطلح ضمن السياق القرآني في آية ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[2]. والمعنى هو أنّ الإنسان عبارة عن وعاء حقيقة خالٍ ينتظر من يملؤه. فهو بطبيعته مخلوق فقير، جائع، عطش، توّاق لتحقيق رغباته. ومن التحليل الأخير نجد أن هذه الصفات تُظهر حقيقة حبّ الإنسان

(١) **المجالس السبعة**، مصدر سابق، الصفحتان ١١٨ و١١٩.
(٢) سورة **فاطر**، الآية ١٥.

الأصيل للّه. إذ حينما يطلق الصوفي على نفسه اسم الفقير، لم يكن ذلك لأنهم يرون أنهم مختلفون عن غيرهم، بل لأنّهم أرادوا أن يذكّروا أنفسهم على الدوام بحقيقة وجودهم.

ولقد قام أحد المعاصرين اليافعين للغزالي، وهو أحمد سمعاني (المتوفي سنة ١١٤٠)، بكتابة تعليقة فارسية مفصّلة حول الأسماء الحسنى مسلطًا الضوء على كيفية إظهار كل أسماء الله وصفاته لطبيعته المُحبّة. ويعتبر هذا الكتاب أحد أطول وأعمق وأبلغ ما كتب في الحب في الأدبيات الإسلامية، حيث السجع النثري المفعم بأنواع الكنايات والرمزيات التي صارت عمدة كتابات الشعراء في العصور اللاحقة، كالعطّار والرومي وسعدي وحافظ. ويشير سمعاني في واحدة من منثوراته الكثيرة عن الحب إلى الأصول الوجودية للحب الإنساني وإلى حقيقة أنّ الإنسان لا يملك أن لا يحبّ فيقول:

> وما امتلأت خزائن المعطين إلّا من حاجات الطالبين. وما كان لطالبٍ من حاجة تعدو الطين. فالسماء والأرض وكرسي العرش وقدمه، كلها وهبت لابن الطين فما سدّت له حاجة. حتى الجنان الثمانية خصّصت جزاءً لأعماله، لكن الحاجة أخذت منه كل مأخذ، إذ الفقر جُبِل فيه ساعة خلقه: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾.
>
> فالإنسان الهلوع هو الذي لا يشبع. فقد خلق الله آدم وأسكنه جنّته وأذن له بالتنعم فيها لكنّه قال له «لا تقرب هذه الشجرة»، إلّا أن آدم رغم كلّ الأنعم والعطايا ظلّت الشجرة شغله الشاغل إذ «كل ممنوع مرغوب». نعم لقد منعه عنها لكنه لم يُطهّر له باطنه عن طلبها، فكلّ خادم في هذا العالم إنما يخدم نفسه ومشيئته: «إن طمع بني آدم متجذّر فيهم منذ أيام آدم نفسه. فمهما أكل الإنسان طلب المزيد. وإذا قال بعد الأكل شبعت فقد كذب، لأنّ بني آدم لا يشبعون»[1].

وتقول آية الحب المتبادل إن بني آدم يحبونه، ويمكن أن نفهم من هذا ضمن سياق الأمر الكوني أنّ الناس يحبّون الله بالفطرة. وقد أشرنا في التحليل الأخير إلى أن كل ما سواه هم إشارات إلهية أو إن شئت فسمّها مظاهر لجماله أو آثارًا لحقيقة أسمائه وصفاته. ويشير الرومي إلى هذه النقطة باستمرار فيقول:

> كل أشكال الآمال والرغبات وأنواع المحبّة والإعجاب التي يشعر بها الناس تجاه مختلف الأشياء ـ الأب، والأم، والأصدقاء، «والجنان، والأرض، والبساتين، والقصور، والمعرفة، والنشاط، والأكل،

(١) أحمد سمعاني، **روح الأرواح في شرح أسماء المالك الفتّاح**، تحقيق نجيب مايل هروي (طهران: شركت انتشارات علمي وفرهنك، ١٩٨٩)، الصفحتان ١٥٥ و١٥٦.

والشرب – كلها نوع رغبة بالله مغشّاة بحجب هذه الأشياء»[١].

إذا لم يعرف الناس أن لا حبيب سوى الله، ولم يفهموا أنّهم بالقهر عباد الرحمن فذلك يعود إلى مفاد الآية القرآنية ﴿وَلَقَدۡ عَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبۡلُ فَنَسِيَ﴾[٢]. لقد ورث بنو آدم عن أبيهم النسيان، وهو السبب الذي أرسل لأجله كل هؤلاء الأنبياء. وهنا نصل إلى دور الأمر الديني، الذي يعين الناس على تجاوز آفة النسيان.

د. الحبّ في الأمر الديني

إذا نظرنا إلى الحبّ من حيثية الأمر الكوني فسيكون معنى ﴿يُحِبُّهُمۡ﴾ أنّ الله يحبّ بلحاظ كون طبيعته المُحبّة شاملة لحبّه لخلقه. أما من حيثيّة الأمر الديني، فسيتغير المعنى ليصبح أنّ الحبّ محفّز للقدرة الإلهيّة لكي ترسل إلى الناس أنبياء يهدونهم. أو، إذا أردنا رؤية الأمر من منظور الأسماء الإلهيّة فستعني أن الله هو الهادي، وأن لا هادي سواه. وستصبح النتيجة أن هؤلاء المخاطبين بخطاب الهداية يملكون خيار العبوديّة الاختيارية، مضافةً إلى عبوديّتهم القهريّة.

وكما أنّ الحب الإلهي التكويني متعلق ذو ربط وثيق بالرحمة الإلهية الشاملة، فكذلك هدايته ذات علاقة وثيقة بالرحمة المخصصة لأولئك الذين يختارون قبول هدايته. ويُنسب إلى كثير من المتكلمين قولهم إن الله سمي بالرحمن لحبّه التكويني وسمّي بالرحيم، لحبّه الهادي. فهو بلحاظ رحمانيته يحب كل الناس وكل الأشياء دون استثناء. أما بلحاظ رحيميته فهو يحبّ أولئك الذين يتبعون هداه. ويميّز القرآن بين هذَين النوعين من الرحمة في الآية القرآنية: ﴿وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤۡمِنُونَ﴾[٣]. فرحمة الرحمان تسع كل الأشياء، بمعنى أن كل الخلائق ستظل مشمولة بها للأبد إذ إنها حصتهم من العبودية القهرية. أمّا رحمة الرحيم فهي مكتوبة لأولئك الذين يتبعون هدي الرسل ليحظوا بنصيب إضافي من الرحمة الناتجة عن العبودية الاختيارية[٤].

وآية الحب المتبادل تقول إنّ الله ﴿يُحِبُّهُمۡ﴾. وهو ما يعني بلحاظ الأمر الكوني أن حبّ

(١) الرومي، **فيه ما فيه**، تحقيق بديع الزمان فروزانفر (طهران: أمير كبير ١٩٦٩)، الصفحة ٣٥.
(٢) سورة **فاطر**، الآية ١١٥
(٣) سورة **الأعراف**، الآية ١٥٦.
(٤) حول نوعَي الرحمة، للمزيد، انظر، *Divine Love: Islamic Literature*, op.cit., pp 23-32.

الله يصل إلى ذروة شدّته في حبّه للبشر لأنهم خلقوا على الصورة التامة الشاملة جميع أسمائه الحسنى. أما بلحاظ الأمر الديني فهي تعني أنّه يعلّم الناس ويهديهم لكيفية تحصيل كمالات الجمال الذي هم عليه، كما الأهل يرشدون أبنائهم. كذلك بلحاظ الأمر الكوني، يحبّ الله الناس حبًا غير مشروط، فيما حبّه لهم بلحاظ الأمر الديني مشروط، وكذلك استقبالهم للرحمة الرحيمية مقرون بعدة شروط. بتعبير آخر، سيحبّهم الله إذا ما أطاعوا أمره الديني وعملوا على تكامل الجمال المتجذّر في أرواحهم. ويشير القرآن إلى هذا الحب المشروط بآية هي الثانية بعد آية الحب المتبادل، من حيث الحضور في الأدبيات، وهي قوله: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾[1].

وتشير هذه الآية بالتحديد إلى الأساس العقلاني في الممارسات الإسلامية، وهي أنّ على الإنسان أن يتّبع الأمر الإلهي كما تعلّم من القرآن ومن صفات النبي وسننه. كما يقول القرآن ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْأَخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[2]. وهذا دليل على الله لنبيّه إذ إنّ الله «يحبّ الجمال». لذا فعلى الناس أن يتبعوه لأنه حبيب الله. وإذا ما اتبعه الناس فعلًا، فإنهم سيصبحون جديرين بالحب الإلهي المشروط: «اتبعوني يحببكم الله».

ويبيّن القرآن شروط هذا الحب في عدّة آيات فيقول مثلًا إن «﴿ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[3]، و﴿يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾[4]، ﴿يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[5]، ﴿يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[6] وغيرهم. كذلك يبيّن القرآن أنّ الله ﴿لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[7]، و﴿لاَ يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾[8]، و﴿لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[9]، و﴿لاَ يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾[10]، ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾[11]، و﴿لاَ يُحِبُّ ٱلْمُسْتَكْبِرِينَ﴾[12]، و﴿لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.
(٢) سورة **الأحزاب**، الآية ٢١.
(٣) سورة **البقرة**، الآية ١٩٥.
(٤) سورة **البقرة**، الآية ٢٢٢.
(٥) سورة **آل عمران**، الآية ١٥٩.
(٦) سورة **الحجرات**، الآية ٤٩.
(٧) سورة **آل عمران**، الآية ١٤٠.
(٨) سورة **المائدة**، الآية ٦٤.
(٩) سورة **المائدة**، الآية ٨٧.
(١٠) سورة **الأعراف**، الآية ٣١.
(١١) سورة **الأنفال**، الآية ٥٨.
(١٢) سورة **النحل**، الآية ٢٣.

فَخُورٍ﴾[1]. وكل هذه الصفات ناظرة إلى جمال الروح الباطني لا إلى الجمال الخارجي.

يسمّي الغزّالي وغيره تحقيق الجمال الداخلي بـ«التخلّق بأخلاق الله». وبما أنّ الإنسان يمتلك نوعًا من الإرادة الحرّة فهو قادر على التحرّر من سوء السريرة المتجّذّرة صفة النسيان التي ورثها عن أبيه آدم. وبخروجه من جهله ونسيانه، يمكن للإنسان أن يتخلّق بالأخلاق الحسنة المتجذّرة في روحه المخلوقة على صورة الله. بل زد على ذلك أنّ هذا التخلّق وتحقيق الجمال الروحي هو بذاته ما يستنزل الحبّ الإلهي. لذا ورد في حديث صحيح أنّ الرسول نقل عن الله قوله إنّ العبد إذا تقرّب إلى ربّه بالعمل الصالح (أي اتباع الأمر الديني) أحبّه الله. «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها». وهذا هو المعنى الدقيق للتحقّق بصفات الله. ويشير هذا الحديث كذلك إلى الهدف النهائي للمحبّين وهو الاتحاد مع حبيبهم.

وتوضح النصوص أنّ الاتحاد لا يعني أن ينتقل الشخص من حال إلى حال جديد، إذ الاتحاد هو صحوة الإنسان إلى حقيقة الواقع التي يقول فيها القرآن ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[2]. فإذا لم يتّبع الناس سبيل الأنبياء ليصلوا إلى مرحلة حبّ الله لهم فهم لن يعوا حقيقة أنّ الله معهم في كل آن، في كل أمر كوني يصدر في كل لحظة. ويفسّر ابن عربي (المتوفي سنة ١٢٤٠)، وهو أعظم الثيولوجيين الباطنيين في تاريخ الإسلام، هذه النقطة إبّان تعليقه على حديث القرب حيث يذكر أنّ الله يقول في الحديث «كنت سمعه» لا «صرت سمعه».

وتبيّن كلمة «كنت» أنّ هذا هو حال العبد منذ البداية، إلّا أن العبد لم يعِ ذلك قبلًا. لذا، فإن الموهبة العظيمة التي يحصّلها العبد بالقرب هي كشف الحجب ومعرفة أنّ الله هو بصره وسمعه. وأنّ الإنسان كان يتوهّم أنّه يسمع بأذنه في حين أنّه كان في الواقع يسمع بالله. وقد يظنّ الإنسان واهمًا في كثير من مراحل حياته أنّه يسمع بأذنه في حين أنّه يسمع في الواقع بالله[3]. وبالخلاصة فإنّ الله يحبّ المتخلّقين بأخلاقه الحسنة التي هي صفاته الحُسنى. فالله هو عين الحب وكما نقش على العرش «إن رحمتي سبقت غضبي». وبما أنّ الرحمة هي الصفة الإلهية الأشمل، فإنّ لازم ذلك أن تكون صفة أحبّاء الله هي الحبّ للّه والرحمة والعطف على جميع مخلوقاته. لذا فإنّ الله يخاطب رسوله محمّد، الدليل الأتمّ إلى سبيل الحبّ الإلهي، فيقول له: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ

(١) سورة **لقمان**، الآية ١٨.

(٢) سورة **الحديد**، الآية ٤.

(٣) ابن عربي، **الفتوحات المكية** (القاهرة: ١٩١١)، المجلد ٣، الصفحة ٦٨، السطر ٢.

إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[1]. ومن هذه النظرة يصبح حبّ الإنسان لجيرانه فرع حبّه للّه. وتشجيع الناس على أن يكونوا رؤوفين عطوفين في عين عدم حبّهم للّه يصبح طلبًا للمحال.

ثالثًا، تقول آية الحبّ المتبادل ﴿يُحِبُّونَهُمۡ﴾. وهذا الأمر يعني من حيثية الأمر الكوني أنّ الحب مجبول في الطينة الإنسانية فلا مهرب لهم منه. أمّا بلحاظ الأمر الديني، فهو يعني أنّ وعي طبيعة الحبّ المستبطنة في فطرة كلّ منّا مشروط بمدى تطبيقه الأمر الديني. وتصف كثير من الأدبيات الصوفية مراحل الارتقاء في الحبّ الإلهيّ. فمثلًا، للأنصاري ، صاحب كتاب **منازل السائرين** المذكور آنفًا، كتاب مماثل مكتوب باللغة الفارسية بعنوان **منازل السبيل الصوفي: الميادين المئة (صد ميدان)**[2]. وفي كلا الكتابين يذكر الأنصاري مئة مرحلة في المسير نحو الله، إلّا أنّ الكتابَين يختلفان في التفاصيل. وكما غيره من أصحاب الكتب المشابهة، يسمّي الأنصاري كلّ مرحلة باسم صفة أو فضيلة يستقيها من القرآن والأحاديث، كالتوبة، والرغبة، والمحاسبة، والإنابة، والتفكر، والتذكر، والاعتصام، والقرار وغيرها. ويوضح في افتتاحية كتابه الفارسي أنّ الكتاب كان بداية مجموعة من المحاضرات التي ألقاها في شهر محرم من عام ١٠٥٦ الهجري، حيث كان يشرح للمستمعين أهمية آية «الاتباع» ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾[3]. وفي ختام كتابه، يُذكّر الأنصاري قرّاءه بأنّه كان يناقش منازل الحبّ فيقول «هذه الميادين المئة مستقاة من ميادين الحبّ»[4].

أخيرًا، فإن معنى ﴿يُحِبُّونَهُۥٓ﴾ في سياق الأمر الكوني تعني أنّ الله هو محبوب الإنسان الوحيد إذ لا جمال غيره ولا محبوب سواه. ولذا فإنّ الرومي يميّز دومًا بين الحب الحقيقي والحبّ المجازي. فالحبّ الحقيقي هو المتعلّق بذات الله فيما الحبّ المجازي هو الحبّ العالق في المظاهر:

> «ما أحببتَ المظهَر يومًا وما به في هذا العالم تعلّق قلبك ولا في الذي يليه
> لو كان حبك المظهرَ صدقًا، لما خرج عن قلبك مع نزعة الروح
> هو ذا المظهر قبالك ماثل فأين حبّك وأين الشغف،

(١) سورة **الأنبياء**، الآية ١٠٧

(٢) أنصاري الهواري، **صد ميدان**، *Station of the Sufi Path: The One Hundred Fields,* translated and introduced by Nahid Angha (Cambridge: Archetype, 2010).

(٣) سورة **آل عمران**، الآية ٣١

(٤) اقتبس عن *Divine Love: Islam Litterature, op. cit.,* p.293 .

أما تمعن النظر هل من تفاوت وترجعه مرات ومرات!

ثم ارجعه كرّة وسل أين غاب المحبوب!

هو كشعاع شمس لامس الجدران فاستعارت منه قبس نور

ما لقلبك الساذج تعلّق بالجدار؟ أما آن أن تصحو وتبحث من جديد؟

فلعلّك تحظى بذاك النور الذي يشعّ ولا يَبيد»[1].

وحينما يعرف الناس محبوبهم، قد يسألون سؤالًا شائعًا: «الوقوع في الحبّ ليس أمرًا اختياريًّا، فكيف أشعر بالحب الذي فهمته نظريًا؟» والجواب هو أن على الناس أن يعملوا بحسب حبّهم الأنطولوجي للّه، و«المشاعر» تأتي لوحدها لاحقًا. فعدم الامتثال لمتطلّبات الحب بدعوى عدم «الشعور» يظهر سذاجة في الفهم النظري للموضوع. ومن المفيد هنا أن نستذكر حوارًا قرآنيًّا مشابهًا حول مشروطيّة الجواب الإلهي. فحينما تحدّثت الآيات عن الذكر بما هو مفردة قرآنية وردت بمعاني التذكّر والذكرى وغير ذلك. فالله يَذْكُرنا أنطولوجيًّا بخلقه إيانا، ويُذكّرنا دينيًّا بإرساله الرسل، ونحن نجيب داعيه من الرسل بتذكّره وذكر أسمائه الظاهرة لنا.

لقد أعلن النبي بشكل واضح عن العلاقة بين الحب والذكرى في كلماته، وهو ما يعيننا على فهم الممارسة الجوهرية في الصوفية وهي «ذكر الله». فالذكر كممارسة يتضمّن ذكر أسماء الله المعروفة بشكل منهجي إمّا بصوت عال أو همسًا أو في القلب. فحينما نعرف أننا نحب الله، وإن لم نشعر بهذا الحبّ، فإن من واجبنا أن نكثر من ذكره. فنفس فعل ذكر المحبوب على الدوام يخرج الحب من القول إلى التحقّق. فكما أن الله اشترط اتباع الأنبياء سبيلًا لنيل حبّه فإنه كذلك اشترط الذكر سبيلًا ليذكرنا. وبالحديث عن الشرطية في الحب يقول القرآن: ﴿فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾، وفي شرط الذكر يقول ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ﴾[2]، كما ذكر شرط الذِّكر في آيات أخرى منها ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[3] وفي ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[4].

ويقدّم الرومي في هذا السياق تعاليم مهمّة للمريدين، وذلك على شكل قصة رمزية عن رجل شغل نفسه بذكر الله، بعد أن سمع بالطبع الآية القرآنية التي تشير إلى مشروطية الحب

(١) الرومي، **مثنوي**، 709-708, 705-703 R.A. Nichilson (London: Luzac, 1925-1940) Book 2, verses
(٢) سورة **البقرة**، الآية ١٥٢
(٣) سورة **التوبة**، الآية ٦٧
(٤) سورة **الحشر**، الآية ١٩

﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾[1]. فجاءه الشيطان يومًا وصار يحدّثه في المنام وهمسًا ويقول له إنّك تضيّع وقتك بالذكر لأن لا حاجة للّه بأمثالك. إذ أين ﴿أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ التي وعد بها الله داعيه. وعندها قنط الرجل وانقطع عن الذكر، جاءه وليّ من أولياء الله في منامه حاملًا رسالة عند الله مفادها:

قولك إلهي عين إجابتي؛ وحاجتك واحتراقك والآلام رسلي

بحثك هائمًا بين السبل عين جذبي؛ وسعيك للوصال عين كسبي

خوفك وحبك عُرى لطفي؛ وفي كل «اي ربّي» أناجيك أن «لبيك عبدي»[2].

هـ. كتاب الحبّ

وبالخلاصة؛ يطرح في الحديث عن الحب عشر مواضيع رئيسية. أولها أن الحب هو الوحدة، وعاشرها أنها الحب هو الاتحاد. وما بين الوحدة والاتحاد منازل ثمانية تنير سبيل فهم الحالة البشرية المعقّدة.

واسمحوا لي أن أختم باقتباس آخر عن الميبدي، وهو من أساتذة العرفان، والفقه، والتصوّف والكلام. في شرحه للقرآن، يقسّم كل مجموعة من الآيات إلى ثلاثة أقسام: الترجمة الحرفية، والمعارف التفسيرية، واللطائف. ويختار في القسم الثالث مجموعة من الآيات ويشرح دلالاتها ضمن سياق تحقيق التحوّل الروحي والسموّ النفسي. وكما شمس التبريزي الذي اشتهر بعده بمئات السنين، رأى الميبدي أن القرآن كتاب حب. ويتّضح رأيه هذا في شرحه آية ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمۡ كِتَٰبٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٞ لِّمَا مَعَهُمۡ﴾[3]:

وجائهم [وجاءهم] كتاب– وأي كتاب! كان ذكرى من الله لمحبّيه عنوانه «الحب الأبدي». كتاب مضمونه الحب والمحبّون. كتاب فيه الأنس من الوحدة، ودواء لما في الصدور من قلق، وراحة لما في القلوب من حرقة، وسكينة لما في الأرواح من أحزان– هو رحمة من الله لأهل الأرض[4].

(١) سورة **غافر**، الآية ٦٠.

(٢) **مثنوي**، مصدر سابق، Book 3, verses 195-197.

(٣) سورة **البقرة**، الآية ٨٩.

(٤) **كشف الأسرار**، مصدر سابق، المجلد ١، الصفحة ٢٨٧–٢٧٩؛ *Divine Love: Islam Litterature,* op.cit., p. 41 .

الصداقة والحبّ في المعنوية الإسلاميّة[1]

ويليام تشيتيك

ترجمة: محمّد علي جرادي[*]

الحبّ والصداقة في النقاشات الفلسفيّة هي صفات أخلاقيّة أصيلة في الروح، تتطلّب تفاعلًا مع الآخرين بأساليب مختلفة أهمّها التألّه أو الصيرورة على هيئة الله، أو التخلّق بأخلاق الله، إذ إنّ ما يميّز البشر عن غيرهم من المخلوقات ليس جمالهم المثالي وحسب، بل قدرتهم على إدراك الأسماء وحقائق الأشياء، وبالتالي قدرتهم على إدراك الجمال أينما حلّ.

الكلمات المفتاحيّة: الحبّ؛ الصداقة؛ الإسلام؛ الجمال؛ الله؛ البشر.

كان من دواعي سروري، لو استطعت، أن أتحدّث عن الصداقة دون ذكر الحبّ. إلّا أنّ التمييز بين المفهومَين صعب في اللغتين العربيّة والفارسيّة اللتَين تعدّان أهمّ لغتَين في أدبيّات الحضارة الإسلاميّة التقليديّة[2].

---

(١) نعني بالمعنويّة الإسلاميّة الاتجاهات الصوفيّة والعرفانيّة التي اتخذت من تهذيب النفس وتنقية الباطن طريقًا إلى الله. [المترجم]

(*) معهد المعارف الحكمية، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(٢) حول الحب في الفكر الإسلامي انظر،

Chittick, "Divine and Human Love in Islam"

(*Divine Love: Perspectives from the World's Religious Traditions*, edited by Jeff Levin and Stephen G. Post), West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2010, pp. 163-200.

سأحصر حديثي عن الحب والصداقة بالاستفادة من مفردتَي «دوستى» بالفارسية و«حبّ» في العربية (وهي [أي مفردة «حب»] مرادفة لـ«عشق» إلّا أن الثانية تستخدم للتعبير عن الإفراط في الحبّ). وقد يطرح البعض في هذا المبحث مفردات أخرى، كلٌّ لها دلالاتها وإشاراتها. مثلًا شاع في ترجمات القرآن تفسير «الولي» بـ«الصديق». فالله «صديق» الذين آمنوا، وهم، أو أقلّه بعضهم، «أصدقاء الله». وتترجم هذه المفردة [ولي] في الدراسات الغربية بـ Saint التي تعني القديس، وهو ما لا يتطابق مع المطلب القرآني، إذ إنّ للشيطان أولياء كذلك. ويرى الشيعة أن «أصدقاء» الله الحقيقيّين [أولياء الله] هم الأئمة وأوّلهم «عليّ».

عن اصطلاح «ولي» بمعنى صديق راجع

See: Hermann Landolt, "Walāya", in: *Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan, 1987), vol. 15, pp. 316-23. =

وقد يردّ العارفون باللغة الفارسيّة بأنّ كلمة «دوست» تعني صديق، وكلمة «دوستى» تعني الصداقة، وأنّ الصداقة تختلف عن الحبّ الذي تقابله في الفارسيّة مفردة «عشق» أو «محبّت». إلّا أنّ القائل سيكون قد أهمل بقوله هذا حقيقة أنّ التعبير عن الحبّ والعشق في الفارسيّة إنّما يكون بعبارة «دوستت دارم»، والتي تعني بالترجمة الحرفية «إنّي أتّخذك صديقًا». بل زد على ذلك أنّ هذا الاستخدام للمفردة ليس مستجدًّا، إذ إنّه يعود إلى ما قبل عصر استخدام الفارسيّة المعاصرة. ويترجم الميبدي مثلًا، وهو صاحب واحد من أهمّ التفاسير الفارسيّة للقرآن سنة ١١٢٦، فعل «يحبّ» بعبارة «أتخذك صديقًا». وبعبارة أخرى، إنّ العبارة الشائعة منذ أكثر من تسعمئة سنة للتعبير عن الحبّ في اللغة الفارسية هي العبارة نفسها التي تستعمل اليوم؛ «دوستت دارم»، أي أتخذك صديقًا.

وكذا الحال في اللغة العربيّة، فالكلمة المستخدمة للتعبير عن الحبّ هي «الحبّ» أو «المحبّة»، وهذه المفردة لا تعني الحبّ فحسب، بل من معانيها الصداقة كذلك. وصحيح أنّ في اللغتَين العربيّة والفارسيّة من المفردات المعبّرة عن الحبّ والصداقة الشيء الكثير، إلّا أنّ اللطيف أنّ الكلمات الأكثر استخدامًا للتعبير عنهما مشتركة تعبّر عن كليهما.

أ- مدارس الفكر الإسلامي

مهما كانت العبارات التي نستخدمها لنحكي عن الحبّ والصداقة، فإنّهما تظلّان من صفات النفس الإنسانيّة. وأعني بذلك أنّ الحبّ متعلّق أساسًا بحياتنا الباطنيّة، وبعالم الحياة والإدراك المسمّى بالنفس. فمهما بان لنا من مظاهر المحبّة والصداقة، فلا يمكن تفسيرها من حيثيّة السلوك والأفعال الماديّة. ومتى قبلنا أنّ الحبّ والصداقة متعلّقان أساسًا بحياة الروح فسيظهر لنا جليًّا أنّ بعض أهمّ مدارس الفكر الإسلامي لم تولِ هذَين الأمرَين أيّ أهمّيّة إلّا ما ندر.

وقد يكون الفقه أشهر فروع الدراسات الإسلاميّة في هذه الأيّام، أقلّه التي تستحقّ الذكر، وهو العلم الذي يدرس الشريعة. والشريعة هي مجموع العبادات والقوانين الاجتماعيّة

= مفردة «أخوّة» هي مثال آخر عن كلمة تعني الصداقة. ولهذه المفردة جذور قرآنية تتجلى في آية ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (سورة **الحجرات**، الآية ١٠). ولقد خصّص الغزالي (ت. ١١١١) واحدًا من مجلّدات «إحياء علوم الدين» الأربعين للحديث عن هذا المفهوم.

See: the translation by Muhtar Holland, *The Duties of Brotherhood in Islam*, 2nd. edition (The Islamic Foundation, 2010).

المستنبطة من القرآن وسيرة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. ولا يملك الفقهاء، وهم أساتذة الشريعة وأهل الاختصاص فيها، أيّ شيء ليحكونه عن الحبّ والصداقة من حيث هم فقهاء، ذلك أنّ هذَين الموضوعَين لا يمكن أن يقونَنا. إذ لا يوجد أيّ وسيلة لفرض تعاليم من قبيل «أحبّ الله!» مثلًا، أو «أحبّ جيرانك!».

ومن أهمّ المدارس الفكريّة في الحضارة الإسلاميّة التقليديّة مدرسة علم الكلام التي وافقت رؤية الفقه، بحيث تحدّثت عن الله باعتباره المشرّع الأعظم القويّ والمتجبّر في حكمه. إلّا أنّ علم الكلام لم يستطع تجاهل استفاضة ذكر الحبّ في القرآن والأحاديث النبويّة، فعرّف الحبّ ضمن سياق الأفعال الشرعيّة. واعتبر روّاد علم الكلام أنّ من السخف القول بأنّ المخلوق العاجز الخاطئ والجاهل؛ أي الإنسان، قادر على حبّ الإله المتعالي. كما أنّ من السخف أيضًا القول بأنّ بالإمكان أن ينظر الإله الجبّار إلينا ضمن أيّ سياق ما خلا إصدار الأوامر والنواهي. باختصار، وبحسب علم الكلام، فإنّ حبّ الله لنا معناه أن ينزل علينا وصاياه وأوامره، ومعنى حبّنا له طاعته.

وقد أساء تفسير المتكلّمين هذا إلى معنى الحبّ؛ الأمر الذي جعل تفسيرهم عرضة لانتقاد عدد من العلماء الآخرين. ولم يدم هذا الحال طويلًا، ففي القرن الحادي عشر إبّان عصر الغزالي بدأ علماء الكلام بتعديل هذه النظريّة عن الحبّ بحيث تتوافق وتتلاءم أكثر مع التجربة الواقعيّة للحبّ بما هو حضور متغيّر، محلّه الروح[1].

وعلى المقلب الآخر، فقد أولت اثنتان من أهمّ الاتجاهات الإسلاميّة الكبرى ـ اتجاهات نشأت في مرحلة نشوء اتجاهَي الفقه والكلام نفسه ـ حيّزًا كبيرًا لمسائل الحبّ والصداقة. أحد هذَين الاتجاهَين كان علم الفلسفة، الذي اتبع علماؤه خطى أرسطو وبطليموس؛ فطوّروا منظومة رفيعة من الأخلاقيّات، أولَوا الصداقة فيها دورًا رئيسيًا تأثّرًا بأرسطو الذي اعتبرها واحدة من أهمّ الفضائل. ولا يخفى أنّ الفلسفة كانت ولا تزال من العلوم النخبويّة. إذ قلّة قليلة من الطلاب خاضوا غمار الفلسفة، ودرسوا مباحثها بشكل فعلي، بحيث فهموا مقاصد الفلاسفة فعلًا، والأمر عينه ينطبق على علم الكلام بنحو ما.

(١) للمزيد، انظر، مثلاً

Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam* (Albany: State University of New York Press, 1979).

أمّا الاتجاه الآخر الذي شدّد على أهميّة الحبّ والصداقة يعرف بالاتجاه الصوفي. فقد كانت الصوفيّة، ولا تزال نحو مقاربةٍ للعلوم الإسلاميّة يرتكز على مبدأ التسامي الأخلاقي والنفسي.

وعلى عكس علمَي الفلسفة والكلام، كانت الصوفيّة قريبة إلى أذهان عامّة المسلمين. وقد استفاض علماء الصوفيّة بالكتابة بلغة واضحة، وأقاموا المدارس ومراكز التعليم، وخطبوا في المساجد. علاوة على ذلك، كان أشهر شعراء الحضارة الإسلاميّة من أساتذة الصوفيّة. ويعود الفضل بشياع أشعارهم إلى تغنّيهم بالحبّ، مصدر الافتتان البشري الدائم. وأشهر هؤلاء الشعراء في العالم الغربي هو الرومي، الذي امتاز بقصصه المبدعة وتعاليمه الإسلاميّة المعنويّة الرفيعة. وقد ذاع سيط الرومي، كما غيره من شعراء الصوفيّة، في الأقاليم الفارسيّة التي تبدأ حدودها من البلقان مرورًا بتركيا وإيران وآسيا الوسطى وصولًا إلى شبه القارّة الهنديّة. واشتهر من الصوفيّين العرب ابن الفارض الذي توفي في بداية حياة الرومي، والذي اضطلع دورًا مشابهًا في تسليط الضوء على الحبّ كمفتاح أساس في كلّ العلاقات الإنسانيّة والإلهيّة.

ب ـ الحبّ بما هو حقيقة إلهيّة

تحدّث القرآن في عدّة آيات عن حبّ الله لثلّة من الناس، وذكر في المقابل حبّ الناس لله ولأشياء أخرى. كما أوضح أنّ الحبّ متبادل بين الله وبني البشر. لذلك، نرى أنّ أغلب النقاشات في الحبّ تستشهد بآيّة قرآنيّة تفيد هذا المضمون ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[1].

ولأنّ الله هو الواقع الحقيقي الوحيد، وكلّ ما عداه ليس سوى خليط مبهم وضبابي من واقع ووهم. نستنتج أنّ الصفات الإلهيّة واقعيّة وحقيقيّة فيما إذا نسبت هذه الصفات لغيره صارت مبهمة تتأرجح بين واقعيّة وغيرها. وهذا يعني أنّه متى تحدّثنا عن حبّ إنساني، فإنّ الحبّ الذي نقصده نوع مخفّف جدًا مقارنة بالحبّ الإلهي، وهو كذلك حبّ قابل للتشتّت والضلال. ويشير القرآن في عدّة مواضع إلى محصّلة مهمة مفادها أنّ مصير كلّ حبّ إنساني لغير الله هو الخيبة والخذلان.

وتتجلّى واقعيّة حبّ الله إزاء ما يقابلها من وهميّة الحبّ الإنساني في صيغة التوحيد؛ «لا إله

(١) سورة النساء، الآية ٥٤.

إلا الله». فالله يحبّ البشر، وبذلك هو «المحبّ» وحبّه حقيقيّ وواقعي، بعكس حبّ كلّ ما سواه. وهذا يستتبعه قول «لا محبّ حقًا إلا الله». ونحن نعلم أنّ الله هو متعلّق الحبّ فيكون بذلك «لا محبوب إلا الله». لنلخص كلّ ما سبق، إنّ موقف القرآن والاتجاهات المعنويّة الإسلاميّة من الله، والحبّ يختصر بما يلي: في الواقع ونتيجة التحليل نستنتج أنّ الله وحده هو المحبّ، والله وحده هو الحبيب، والله وحده هو الحبّ.

بل زِد على ذلك أنّ الحبّ هو طبيعة الله الأبديّة، إذ إنّه ـ أي الله ـ لا يتغيّر. وهذا يعني أنّ الله محبّ وحبيب خارج حدود الزمان ـ وُجد هذا الكون أم لم يوجد ـ. وفي وحدانيّته يحبّ الله ذاته إذ لا محبوب سواه. ويشير النبي إلى حبّ الله لذاته بحديثه المعروف: «إنّ الله جميلٌ يحبّ الجمال». وبما أنّ جمال الله دائم وأبدي، فإنّ حبّ الله لذاته كذلك دائم وأبدي.

قد يبدو من كلامي أنّ الله «مفتون بذاته» ، وهذا هو المقصد فعلًا. إذ لا حقّ وحقيقة سواه، ولا ذات حقيقيّة غيره، فهي ذات حقيقيّة واحدة (كما يطيب لكتابات الأوبانيشاد أن تعلن). وفي القرآن، نادى الله موسى من وراء الشجرة المشتعلة قائلًا ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾[1]. وبعبارة أخرى، ليس هناك «أنا» حقيقية عدا «الأنا الإلهيّة» وليس هناك ذات حقيقيّة عدا الذات الإلهيّة.

جـ. الحبّ بما هو صورة إلهيّة

بعد أن فهمنا أنّ الله هو الحبّ، وأنّه يحبّ ذاته فعلينا أن نسأل أنفسنا كيف يؤثّر هذا الحبّ فينا. ولماذا يذكر القرآن أنّ الله يحبّ بني آدم؟ الجواب الأوّلي عن هذه التساؤلات هو أنّ الله حينما يحبّ جماله، فهو بذلك يحبّ كلّ جمال ممكن، لأنّ كلّ جمال ممكن هو في الحقيقة ارتداد أو صدى لجماله المطلق. وهذا يعني أنّه عندما يحبّ الله ذاته، فهو بذلك يحبّ الجمالاتَ اللاأزلية التي تنبثق عن إبداعه المطلق. وهذه الجمالات اللاأزلية هي كلّ موجود سوى الله بما في ذلك هذا الكون كلّه بامتداده الزماني والمكاني، أو بحسب التعبير القرآني ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾[2]. فلأجل أنّ الله يحبّ الجمال، وكلّ خلقه جميل، فهو يحبّ كلّ مخلوقاته.

(١) سورة **طه**، الآية ١٤.
(٢) سورة **السجدة**، الآية ٧.

لكنّ أنواع الجمال لم تخلق متساوية. فأجمل المخلوقات هو ذاك الذي فيه يتجلّى الجمال الإلهي بأبهى صوره. ويسمّي القرآن في عدّة آيات الصفات الإلهيّة بـ«الأسماء الحسنى». وفي مقاربة لما ذكر في التوراة يقول النبي: إنّ الله خلق آدم على صورته. كما يتحدّث القرآن نفسه عن خلق الإنسان، فيقول: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾. ولا يتحقّق التقويم الأحسن إلّا بإظهاره جميع أسماء الله الحسنى. بالتالي، فإنّ أجمل مخلوقات الله هو الإنسان، ذلك لأنّه اصطنعه على هيئته. وهذا يساعدنا لنفهم لماذا لم يشر القرآن إلى أنّ الله تعالى يحبّ مخلوقاته ما خلا بني آدم.

تتلخّص تعاليم القرآن الأساسيّة حول البشر بآيتَين. الآية الأولى هي: ﴿يُحِبُّهُمْ﴾[1] أي أنّ الله يحبّ البشر. والآية الثانية هي: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[2]. إذًا، فالله يحبّ البشر لأنّهم أجمل مخلوقاته. ولما خلقهم على هيئته الجميلة وهبهم معرفة الأسماء كلّها بما فيها أسماؤه الحسنى. وعليه، فإنّ ما يميّز البشر عن غيرهم من المخلوقات ليس جمالهم المثالي وحسب، بل وقدرتهم على إدراك الأسماء وحقائق الأشياء، وبالتالي قدرتهم على إدراك الجمال أينما رأوه.

وكما أنّ الله يحبّ الجمال، كذلك تحبّه تلك المخلوقات التي اصطفاها على هيئته. فالبشر يحبّون الجمال أنّى أدركوه. وجرّاء تعلّمهم للأسماء كلّها، صارت لديهم القدرة على إدراك جمال كلّ الاشياء، لأنّ كلّ اسم يشير إلى نوع جمال في الخلائق. وأيضًا صارت لديهم القدرة على إدراك كلّ أسماء الله الحسنى وعلى حبّ الله بكلّ واحد من هذه الأسماء منفردًا، كما وحبّه بها مجتمعة في وحدانيّة الاسم الجامع المشير لذات الله.

إذًا، فالله يحبّ البشر، وقد خلقهم على هيئته، ثمّ علّمهم الأسماء كلّها. غير أنّ القرآن أدخل تحذيرًا مفاده: إنّ البشر عمومًا لا يرجعون إلى معرفتهم الفطريّة بالأسماء، ولا هم يتصرّفون بانسجام مع جمال أسماء الله ولا مع جمال هيئتهم. ومع أنّهم خُلقوا في أحسن تقويم، إلّا أنّهم لا يرتقون في سلوكهم إلى مستوى خلقتهم. وكلّما زادت عدم مراعاتهم لهيئتهم كلّما ازداد قبحهم، والله لا يحبّ القبيح. وقد يصل بهم إهمال مقامهم الرفيع إلى حدّ الانغماس في الرذائل القبيحة.

وبالطبع، سيبرز هنا سؤال مهم مفاده: «إذا كان الله يحبّ كلّ الاشياء فلماذا لا يحبّ

(١) سورة **المائدة**، الآية ٥٤.
(٢) سورة **البقرة**، الآية ٣١.

القبيح؟». هناك أكثر من طريقة للإجابة عن هذا السؤال. إحدى هذه الطرق، هي القول إنّ القبح ليست أمرًا وجوديًّا، بل هو انعدام الجمال. أمّا الطريقة الأخرى فهي التمييز بين نوعَين أساسيَّين من الحبّ. النوع الأوّل، ويسمّى كذلك بالرحمة، ومفردة «رحمة» مشتقّة من الاسم الجامد «رَحِم»[1]. ويظهر أوضح تجلٍ إنساني لمعنى «الرحمة» في الأمّهات، وقد عبّر النبي عن هذا الأمر في غير موضع. فالأمّهات بطبيعة الحال يردن لأطفالهنّ أن يفعلوا الجميل ويبتعدوا عن القبيح. فهنّ يمتدحن تصرّفات الأطفال الجيّدة، ويلمنهم عند الإتيان بعمل سيّء، دون أن يعني ذلك الإحجام عن حبّهنّ لهم. أمّا النوع الثاني من الحبّ الإلهي، وهو الذي يتفاعل مع وجود الجمال البشري أو انعدامه فسأتحدّث عنه بعد برهة.

لكن وقبل كلّ شيء، علينا أن نفهم المقصود من جمال البشر وقبحهم. فنحن لا نعني هنا الصفات الجمسانيّة بل الصفات الأخلاقيّة والمعنويّة، أي الخصائص الداخليّة للروح. وقد بيّن القرآن بعضًا من هذه الصفات في الآيات التي تتحدّث عن أنواع الناس الذين يحبّهم الله، كالمؤمنين، والمحسنين، والمتوكّلين، والمقسطين مثلًا. من جهة أخرى، يذكر الكتاب صفات قبيحة مختلفة، ويصرّح بأنّ الله لا يحبّ هذه الصفات وأصحابها ومنهم المفسدون، والمعتدون، والظالمون، وكلّ مختال فخور.

تبعًا لهذه النظرة للطبيعة البشريّة، فقد خلق الله الناس في أحسن تقويم، ولكنّه وضعهم في ظروف جعلت على هذه الهيئة نوعًا من الغشاوة. ولكي يتجلّى جمال الناس الفطري بتمامه، عليهم أن يوظّفوا إرادتهم الحرّة لتحقيق أفضل أثر ممكن. وعلى قدر تجلّي جمالهم سيحبّهم الله ـ حبًّا إضافيًّا ـ أعلى وأرفع من الحبّ التكويني الأصيل.

ومتى فهم البشر أنّ عليهم السعي إلى تجلية جمالهم، يصبح السؤال: كيف سيفعلون ذلك بالضبط؟ تبعًا للنظرة القرآنيّة، فإنّ البشر قد غفلوا عن هيئتهم الجميلة والحبّ المرافق لها. ولصونهم عن هذه الغفلة، أرسل الله الأنبياء الذين أحصي عددهم بمئة وأربعة وعشرين ألف نبي. ورسالة كلّ الأنبياء واحدة: أن يذكّروا الناس بما نسوه ويعلموهم كيفيّة حبّ الله واستعادة جمالهم الفطري.

(١) أي رحم الأمّ [المترجم].

د ـ تعريف الحبّ

لاحظوا أني ومنذ البداية لم أحاول تعريف الحبّ. إذ إنّ أغلب النصوص الإسلاميّة تصرّ على أنّ الحبّ لا يعرّف. أمّا الجمال، فيعبّرون عنه بأنّه «كلّ ما يجتذب الحبّ»، لذا فإنّه كذلك يبقى ضمن دائرة الأمور التي لا تعرّف.

ولقد باءت كلّ محاولات تعريف الحبّ بالفشل. ويمكن لكلّ من «عاش الحبّ» أن يفهم سبب الفشل. ففي الحبّ، سمة خاصّة وأصيلة لا يمكن شرحها. لذا، فبدلًا من أن يحاول المتصوّفة والفلاسفة وغيرهم من العلماء أن يعرّفوا الحبّ، فقد عمدوا إلى وصف صفات المحبّين. وقد أطلق بعض هؤلاء على صفات المحبّين وصف «العلامات» أو «العوارض»، مشبّهين بذلك الحبّ بالمرض. فحينما يذكر الرومي أنّ عليك أن تكون عاشقًا لتفهم معنى الحبّ، فهو يذكّرنا بأنّ الحبّ من الأمور التي لا تعرّف. وحينما يذكر أنّ بإمكانه الحديث عن الحبّ حتّى قيام الساعة، فهو يعني أنّ الكلام عن علامات الحبّ وعوارضه لا تنتهي[1].

يجمع المُحدّثون عن الحبّ عمومًا على أنّ أهمّ صفة فيه رغبته بتحقيق القرب. فمُراد المحبّين اللقاء لا الفراق. والقرب من الحبيب عين السعادة فيما البعد عنه ألمٌ وشقاء.

وهدف الحبّ بكلمة واحدة هو «الاتحاد»، بأن يصبح المُحبّ والحبيب واحدًا. وإذا أردنا تفسير الموضوع ماديًا، فمن معاني الاتحاد المادي العلاقة الحميمية. إلّا أنّ معظم الناس يعرفون جيّدًا أنّ التعبير عن العلاقة الجنسيّة باصطلاح «ممارسة الحبّ» فيه ما فيه من التسامح في الاصطلاح. فهو لا يعدو كونه تشبيهًا. فالحبّ الحقيقي يتضمّن أمورًا كثيرة تتجاوز الوصال المادّي.

ويوضح القرآن أنّ هدف الحياة الإنسانيّة تحقيق مقام القرب الإلهي. والناس متفرّقون لأنّهم مختلفون عنه؛ فهو خالق وهم مخلوقون. إلّا أنّ الله خلق البشر حبًّا لهم. والخلق يعني إفاضة الوجود؛ فالله أحبّ الإنسان من قبل أن يخلقه، أي أنّه أحبّه منذ الأزل. إلّا أنّ هذا الحبّ كان من طرف واحد، لأنّ الناس لم يكونوا موجودين وقتها على صورة أفراد واعين ويقظين.

(١) للمزيد، انظر،

William Chittick, *The Sufi Path of Love* (Albany: State University of New York Press, 1983), pp. 194-95 (for love's indefinability); and p. 196, verse 2189 (for the endlessness of explanation)

لذا، خلقهم الله لكي يشعروا بالسعادة المتولّدة عن الحبّ، إلّا أنّ هدف الحبّ كما أسلفت هو الاتحاد والوصال. فبإفاضته الوجود على البشر وخلقهم على صورته، وهب الله البشر الرغبة بالقرب والاتحاد والوصال.

لاحظ كيف أنّ الاتحاد بالله كان حال بني البشر قبل خلقهم. ففي عالم ما قبل الوجود، كان الناس مجرّد قابليّات، لا تحقّق لها. ومتى ما تحقّقوا بالوجود، بدأوا يشعرون بألم الفراق الذي يؤرّق وجودهم، فصاروا يطلبون الوصال والاتحاد. والفراق محور مهمّ في الحديث عن الحبّ. فمن دونه لن تنشأ الرغبة بالاتحاد. ففي البيت الأول من **مثنوي**، ذلك الديوان الذي كتبه الرومي يحكي فيه (في ٢٥٠٠٠ بيت) قصّة العشق والعشّاق، يفتتح قصيدته الأولى قائلًا:

استمع للناي غنى وحكى شفّه الوجد وهدراً فشكا[١]

فالحبّ قصّة فراق ورحلة سعي نحو الوصال. فبدخولهم حيّز الوجود كأفراد، وعى بنو البشر أنّهم متفرّقون عن الآخرين، ونشأت فيهم الرغبة بالاتحاد والوصال، فصاروا يحبّون. فهم يعرفون أنّ فيهم شيئًا مفقودًا وهم يسعون حثيثًا للوصول إليه.

لكن ما الذي يطلبه الإنسان حقًا؟ يعيدنا هذا السؤال إلى أصل صيغة الاتحاد «لا محبوب سوى المحبوب الإلهي». فالناس يحسبون أنّهم يريدون هذا الأمر أو ذاك، إلّا أنّهم في الحقيقة، إبّان حبّهم للأشياء، يحبّون الصفات الإلهيّة، كالجمال والجود واللطف. وما يجعل الحبّ الإنساني معقّدًا هو أنّ الناس يرون هذه الصفات في أمور زائلة لا دوام لها. ويطيب للرومي أن يشبّه الجمال الذي نراه وحبّنا للأشياء والناس بالأشياء المطليّة بالذهب. إلّا أنّ ما يشبع حبّ الإنسان وسعيه نحو الجمال هو مصدر الذهب نفسه. لذا، يعبّر الرومي في إحدى فقراته عن هذا الموضوع بقوله: «ومن ثمّ فإنّ كلّ ضروب الرغبة والميل والمحبّة والشفقة التي يكنّها الناس لأنواع الأشياء، للأبّ، والأمّ، والحبيب، والسماوات، والأرضين، والبساتين والعلوم والأعمال والأطعمة والأشربة، تعدّ ضروبًا من محبّة الحقّ والتوق إليه»[٢].

وكلّ ضروب الحبّ إنّما هي حجب ببساطة لأنّ كلّ الأشياء مخلوقة، لا خالقة. والمخلوقيّة تحجب الخالق، إلّا أنّها تُظهر أسماءه الحسنى وصفاته العليا، التي تضطلع بدور أصيل في مسيرة الحبّ. إذ يقول الرومي مثلًا، إنّ الله وهبنا الحبّ الإنساني والرغبات البشريّة للسبب نفسه

(١) مقتبس عن ترجمة الأستاذ عبد الوهاب عزام **لمثنوي**.
(٢) مقتبس عن ترجمة عيسى علي العاكوب لكتاب **فيه ما فيه**، الفصل ٩، الصفحة ٧١.

الذي يعطي لأجله الجندي طفله سيفًا خشبيًا. إذ على الناس أن يتعلّموا كيف يحبّون، إلّا أنّ الهدف النهائي هو أن يعرفوا محبوبهم الحقيقي. وكلّما أبكر في التمييز بين الذهب الحقيقي وبين مطليّات الذهب، استطاع أن يتخلّى بشكل أسرع عن سيفه الخشبي. يقول الرومي:

> في الإنسان عشق وألم وتلهّف وإلحاح، على نحو أنّه لو صار مئة ألف عالَمٍ ملكًا له لما استراح ولما هدأ. هؤلاء الخلق يعملون بدأب في كلّ حرفة وصنعة ومنصب؛ يدرسونَ النجوم والطبّ وغير ذلك، ولا يهدأون البتّة؛ لأنّهم لم يظفروا بمقصودهم... كلّ هذه الطيّبات والمقصودات مثل السلّم. ولأنّ درجات السلّم ليست مكانًا للإقامة والاستقرار، بل للمرور فقط، فيا لسعادة من يستيقظ وينتبه مبكرًا، حتى يقصُر عليه الطريق الطويل، ولا يضيع عمره في درجات السلَّم هذه[1].

هـ ـ فَناء الحبّ

إنّ هدف الحبّ أو الصداقة هو اجتماع الحبيب بحبيبه أو الصديق بصديقه، لا افتراقهما. لذا، فمن الواضح أنّ الاتحاد والوصال، حتّى ضمن سياق العلاقات الشخصيّة، ليس أمرًا ماديًّا. بل هو حظوة من تناغم خفيّ وانسجام طبائع. هي صفة غير بيّنة ولا قابلة للشرح والتوضيح، تجذب شخصَين إلى بعضهما، ثمّ تتقوّى وتتغذّى بالأنشطة والممارسات المناسبة، من دون أن يعني ذلك وجود ضمانة لدوامها واستمرارها.

حينما تطلب وصال أحدهم، فمن المعروف أنّك ستؤدّي حركاتك وأفعالك بالشكل الذي يرغبه محبوبك. فأنت تقدّم من نفسك طلبًا للقرب من هذا الصديق أو الحبيب، لا رغبةً في مصلحة تعود إليك. فلو عملت مع الحبيب وفق مصلحتك أنت، فهذا ليس حبًا للآخر بل هو حبّ لنفسك. وإذا أحببت أحدهم طمعًا بمركز أو ثروة أو صفة مرغوبة، فمرادك تلك الصفة لا الشخص بعينه.

وكذا الحال في العلاقة مع الله، إذ لو أردت أن تصبح صديق الله أو حبيبه، فعليك أن تسعى إلى تحصيل التناغم مع الله؛ يجب أن تصبح أفعالك على الصورة التي يريدها محبوبك. فعبوديّتك للّه إن كانت لمصلحة خاصّة بك فلا تستحقّ تسميتها بالحبّ. فالرغبة بالوصال تتطلّب تسليم النفس، لأنّ الأنا سبب للثنائيّة والفراق. وكلّما كان التسليم أتمّ كان الفناء أشدّ وأكمل.

(١) **فيه ما فيه**، مصدر سابق، الفصل ١٥، الصفحة ١٠٨.

ففي حالة الحبّ الإلهي، كان الاتحاد حال الناس قبل إيجادهم، وهو كذلك غاية حبّهم القصوى. إلّا أنّ بين البداية والنهاية بونًا شاسعًا. إذ نحن قبل الفراق، كنّا غير مدركين لمقام الاتحاد. أمّا الفناء الأخير، فشرط تحقّقه الإدراك التامّ والكامل لحقيقة الفراق. وعندها فقط، يمكن لنا أن نُقدّر معنى الاتحاد والوصال وقيمته الكبرى.

ومن الواضح، في السياق الإسلامي، أنّ الله، الذي هو المحبّ الحقيقيّ الأوحد الذي لا يستبطن حبّه أي منفعة شخصيّة. فالله مطلق الغنى، ولا ينتفع من محبّة الآخرين وإفاضة الوجود عليهم. فالخلائق تستقبل فيض الوجود الإلهي المطلق؛ فهي المستفيدة منه لا العكس. فحبّه هبة دون مقابل.

وإذا وضعنا جانبًا مبحث النسبة بين الله والناس، فلا يصعب علينا أن نرى أنّ النقطة المركزيّة في الحديث عن الحبّ الإلهي والحبّ الإنساني، في نصوص الاتجاهات المعنويّة الإسلاميّة على الأقلّ، هي أنّ حبّ الله لبني البشر هبة عظيمة غير مشروطة تصل حدّ أن ينعم عليهم بنفسه. فقد خلقنا على صورته، تلك الصورة التي فيها تجتمع كلّ الأسماء الحسنى. فنحن نمتلك بالفعل جمالًا إلهيًّا في باطننا. وإنّما سعينا للعودة إلى الاتحاد الذي كنّا فيه هو عين سعينا للعودة إلى حقيقة أنفسنا. فأنفسنا الحقيقيّة هي الصور الإلهيّة المميّزة التي يمثّلها كلّ واحد منّا. فمن جهة، يهدف الحبّ إلى تحقيق الاتحاد بالله، ومن جهة أخرى، يهدف الحبّ إلى التغلّب على تشظّي أنفسنا؛ على الألم والمعاناة والاضطراب والتبعثر وانعدام الانسجام التي تجسّد حقيقة وجودنا اليومي.

و- التحوّل الأخلاقي بالحبّ

يسمّي كثير من أساتذة التصوّف، ولاحقًا علم الكلام (كالغزالي)، هذه المسيرة الثنائيّة للاتحاد مع الله والتآلف مع حقيقة أنفسنا بـ«التخلّق بأخلاق الله».

فالله يحبّ الجمال، ويبغض القبح والرذيلة، تلك الصفات الإنسانيّة الملازمة لكون ابن آدم كثير الغفلة ذا نفس مستغرقةٍ في الأنا. فإذا أردنا أن نصبح من أحبّاء الله، فعلينا أن نتخلّى عن الصفات الرذيلة التي تحجب جمال روحنا الباطني. فالأخلاق الحسنى مستقاة من الأسماء الإلهيّة الحسنى، كالعطف والعدل والجود والمغفرة وغيرها. فصورة الله هي الجامعة لكلّ الصفات العليا. والتحقّق بهذه الصورة هو عين الاتحاد مع حقيقة أنفسنا، وهي في عين ذلك

تحقيق الوصال مع صفات الجمال الإلهي.

ومن الملاحظ أنّ الكلام حول الكمال الإنساني بما هو تحقّق للأخلاق الإلهيّة هو من النقاط التي تلتقي فيها مدارس الاتجاهات المعنويّة الإسلاميّة بالفلسفة. إذ يناقش الفلاسفة الصداقة حين الحديث عن كمال العقل العملي، المقابل عندهم للعقل النظري. فالعقل العملي يمثّل الرؤية النظريّة لعالم الفاعليّة ومبادئ رؤيته العمليّة التي تناقش تحت عنوان «الأخلاق». وكلمة الأخلاق بالعربيّة تعني الصفات الشخصيّة، وتستخدم مدارس الصوفيّة والكلاميّة هذا الاصطلاح. لذا، فالحبّ والصداقة في النقاشات الفلسفيّة هي صفات أخلاقيّة أصيلة في الروح. وهي تتطلّب تفاعلًا مع الآخرين بأساليب مختلفة، إلّا أنّ كمالها لا يتحقّق إلّا حينما تصل النفس إلى مرحلة الكمال العقلي الذي تهدف إليه دراسة الفلسفة. ومن الاصطلاحات التي يستخدمها الفلاسفة للإشارة إلى هذا الهدف اصطلاح «التألّه»؛ أي الصيرورة على هيئة الله، أو إن شئت قل «التخلّق بأخلاق الله».

باختصار، إنّ الصداقة التي اعتبرها المسلمون أعلى مراتب الفضيلة الإنسانيّة هي نفسها الصفة الإلهيّة الأسمى التي اعتبرها الصوفيّون أعلى مراتب تكامل الروح. وهذا لا يعني أنّ الصوفيّين لم يعيروا انتباهًا كافيًا للحاجة إلى إيصال هذه الفضيلة إلى كلّ الناس، إلّا أنّ الذي حصل (خصوصًا في الفترة الأولى) هو أنّ الفلاسفة كانوا يتربّون على الحديث عن الفضائل مستخدمين القرآن والحديث كمرجعَين بحيث أصبح الله هو محور النقاش، واستعاضوا عن التعبير بكلمة الله باصطلاحات من قبيل واجب الوجود والحقّ الأوّل، وقد سعوا جهدهم لتجنّب استخدام كلّ الاصطلاحات الكلاميّة والفقهيّة.

ز- طريق الحبّ

وعلى ضوء هذه الحالة البشريّة، يجب على الناس أن يفهموا أنّ محبوبهم الحقيقي هو الله، وعليهم أن يسعوا إلى التخلّق بأخلاق الله الحسنى. ولكي يتمّ ذلك، عليهم أن يتّبعوا الهداية النبويّة، ذلك أنّ الأنبياء يعلموننا كيف نحبّ. ومصداق هذا الكلام بالنسبة إلى مخاطبي القرآن، النبيُّ محمّد الذي قال فيه القرآن إنّه ﴿أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1]. فالنموذج الذي قدّمه النبي محمّد

(١) سورة الأحزاب، الآية ٢١.

جميل بحيث يدلُّ على حبّ الله له. ويمكن لكلّ من يتّبع هداية النبي محمّد أن يصبح حبيب الله.

لطالما أكّد أساتذة تهذيب النفس على أنّ الأسوة الحسنة والنموذج الرفيع الذي قدّمه النبي محمّد إنّما يتجلّى أساسًا في الصفات الباطنيّة لروحه، التي صارت عينَ الصفات الأخلاقيّة الإلهيّة. والتخلّق بهذه الأخلاق يتطلّب أكثر من مجرّد اتباع أحكام الشريعة. فهو يعني التغلّب على غفلة النفس والانتقال بها نحو اليقظة والانتباه عبر التخلّق بالأخلاق الإلهيّة الرفيعة.

ويوضح القرآن أنّ على الناس اتباع الأسوة المحمّديّة في تطهير النفس وتهذيب حبّهم للّه عمّا سواه. إذ يمكن لأيٍّ كان أن يقول «إنّي أحبّ الله»، وستكون هذه الكلمات فارغة من مضمونها ما لم نُدخلها حيّز التنفيذ. ويوضح القرآن هذا المبدأ الرئيسي في الآية التي تخاطب النبي محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[1]. والمقصود هو أنّه مهما ظننت أنّك تحبّ الله فإنّك لن تكون محبوب الله إلّا إذا غيّرت نفسك، بحيث تصبح مستحقّة للحبّ الإلهي. ولا يتمّ ذلك إلّا بالهداية النبويّة.

ويتجلّى الهدف من اتباع سبيل الهداية النبويّة عبر الحديث القدسي الذي نقله النبي عن الله إذ قال «ما زال عبدي ... قدمه التي يسير بها». أي إنّ أفعال الإنسان الهادفة إلى التقرّب من الله وحبّه تجتذب حبًّا إلهيًا متبادلًا ينتج عنه الاتحاد والوصال الذي هو هدف الحبّ.

واعلم أنّ الحبّ الإلهي التكويني خارج تمامًا عن إرادتنا، بعكس الحب المتبادل الذي يتطلّب سعيًا من الإنسان نحو تحصيله. ولكن مع ذلك، يذكر معظم الكتّاب أنّ هذا السعي هو بحدّ ذاته نعمة وحبّ ورحمة من عند الله إذ لا طاقة للبشر على النهوض دون عونه. وعلى أي حال، فإنّ النقطة الأساس هنا هي أنّ الحبّ التكويني الأولي أفاض علينا الوجود، إلّا أنّ تحصيل تمام كمال الحبّ يتطلّب منّا أن نسعى.

خلاصة

اسمحوا لي ختامًا أن ألخّص كلامي: لا يميّز السياق القرآني كما سياق المعنويّات الإسلاميّة عادة بين الحب والصداقة، فيعتبرانهما حقيقة واحدة. وفي التحليل النهائي نجد أن لا حقيقة

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.

سوى الله. والله خلق هذا الكون بالحب، وخلق بني آدم على صورته، لذا فالحبّ متعلّق بذواتهم. وعليه، فالحبّ من طبيعة بني آدم وفطرتهم، وهم يملكون قابلية حبّ الله لنفسه، لا طمعًا بجائزته وثوابه.

وحقيقة الحبّ هي التي تفيض الوجود وتدفع الناس نحو البحث والسعي. إلّا أنّ الناس، في معظم الأوقات، قد غفلوا عن محبوبهم الحقيقي، وهو ما يجعلهم يواجهون خيبات أمل متكرّرة في تجارب حبّهم. ومردّ هذا الاضطراب الإنساني إلى أنّ حقيقة الحب الواحدة البسيطة قد أصبحت كثيرة متشظّية، فهي تمنعهم عن النظر إلى هذا الكون من حيث هو واحد هائم في الحبّ. ولكي يعين الله بني آدم على ما هم فيه من التّيه، أرسل إليهم الأنبياء، ليعلّموهم كيف يحبّون حقًا. ومتى تعلّم بنو آدم الحبّ باتّباع الهداية النبويّة، عندها فقط سيحبّون الله حقًا، وكنتيجة لحبّهم للّه سيحبّون من حولهم من جيران.

موسى ودين الحبّ: تأمّلات حول منهجيّة دراسة التصوّف

ويليام تشيتيك

ترجمة: ديما المعلّم(*)

يقدّم المقال إطار أحمد السمعاني النظري لموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ الذي يعدّ مثالًا للمحبّ الساعي إلى محبوبه الذي جذبه إليه بالملاطفة، وبالكلام بلا واسطة. فالحبّ يستوجب هذه الثنائيّة بين المحبّ والمحبوب ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾. ويشرح السمعاني سبب التلازم بين الترقّي في طريق الحبّ مع تضاعيف الشدّة والقسوة؛ فإذا أردتَ الترقّي في دين الحبّ، عليك بالاستعداد لاستنزال الألم والعذاب. كما أنّ اتباع دين الحبّ يعني، باختصار، أن ينفي المرء وجوده الذاتي، ويحقّق فقره الجوهري، وذوبانه في المحبوب تعالى.

المفردات المفتاحية: موسى؛ الحبّ، التصوّف؛ العقل؛ العشق؛ التنزيه.

لقد اخترت موضوع موسى والحبّ لسببَين. السبب الأوّل هو أنّ الموضوع يمنحني فرصةً للتفكّر في إمكانيّة أن يسلّط منظور كلاميّ معروف في النصوص الصوفيّة الضوء على القضايا المنهجيّة التي تشغل كثيرًا من نظرائنا المعاصرين في الأكاديميا. أمّا السبب الثاني، فهو أنّه يتيح لي تقديم لمحة عن أحدث مشاريعي وأشدّها متعةً، وهو ترجمة نصّ صوفيّ مذهل يكاد يكون مجهولًا؛ أعني بذلك كتاب **رَوح الأرواح** لأحمد السمعانيّ. وهو شرح على أسماء الله باللغة الفارسيّة في ستّ مئة صفحة[1]. ولم نقع على السمعانيّ من جديد، وهو الذي عاش في مرو، وتوفّي في العام ١١٤٠ م، إلّا منذ خمسين سنةً خلت. وليس تتبّع آثار كتبه بالأمر الصعب، إذ يرد ذكرها مثلًا في النصف الثاني من تفسير الميبوديّ، **كشف الأسرار**[3]، لكن لم يكد أحد يذكر السمعانيّ نفسه إلاّ

(*) معهد المعارف الحكمية، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(١) William Chittick, forthcoming.

(٣) Rashīd al-Dīn Maybudī, *Kashf al-Asrār: The Unveiling of the Mysteries*, trans. William C. Chittick (Louisville: Fons Vitae, 2015), p. xiv.

مؤخّرًا. أمّا المعلومات المؤكّدة الوحيدة التي نملكها عنه، فقد وصلتنا عن ابن أخيه أبو سعد عبد الكريم السمعانيّ (ت. ١١٦٦ م)، وهو مؤلّف كتاب **الأنساب** المعروف. ويفيدنا عبد الكريم بمعلومات كثيرة عن أسرته، ومن ذلك حديثه بإيجاز عن رحلة له مع عمّه أحمد، الذي كان شيخه في الفقه، إلى نيشابور. ولم أهتدِ إلى ذكر آخر لأحمد السمعانيّ إلّا عند ابن عساكر، وهو صديق عبد الكريم وصاحبه في السفر، إذ يروي ابن عساكر عن أحمد السمعانيّ في كتابه **تأريخ مدينة دمشق**، ويذكره بين شيوخه الكثيرين في **معجم الشيوخ**. ويسمّي ابن عساكر وعبد الكريم السمعانيّ أحمد السمعانيّ **بالفقيه** لكن لا يشير أيّ منهما، ولو تلميحًا إلى أنّه كان «متصوّفًا».

ويخالف السمعانيّ أغلب الشروح القديمة على الأسماء الحسنى بلغتها العربيّة، فلا يهتمّ بأصول الكلمات ومواقعها في المعاجم. عوضًا من ذلك، هو يقدّم عملًا ينطوي على علم الكلام، والكوزمولوجيا، وعلم نفس الروح، والأخلاق، والتفسير القرآنيّ. كما يستقي من سلسلة طويلة من الماضين، ولا سيّما من أهل التصوّف الذين تطوّرت طريقتهم في نيشابور بفضل إرشاد أبي القاسم القشيريّ (ت. ١٠٧٢ م). أمّا **رَوح الأرواح**، فهو كتاب مذهل يجمع بلاغة الأسلوب وجرأة الآراء الكلاميّة من غير أن تكدّر صفوه جدالات المتكلّمين المجرّدة العويصة. وهو مطعّم بالكثير من النكات اللطيفة التي جرت على السمعانيّ، وبعدد كبير من أبيات الشعر باللغتَين الفارسيّة والعربيّة. هذا كلّه يجعلني أرى الكتاب أكمل مظهر لدين الحبّ في القرن الثاني عشر. ولا ريب في أنّ الرسالة الموجزة اللطيفة التي تحمل عنوان **سوانح العشّاق**، وهي لأحمد الغزاليّ (ت. ١١٢٦) الذي عاصر السمعانيّ، تستحقّ لقب أوّل نصّ كلاسيكيّ كُتِب باللغة الفارسيّة عن الحبّ. لكنّ كتاب **رَوح الأرواح** يتميّز بكونه الأشمل بينهما، عدا عن أنّ لغته لا تقلّ جمالًا عن لغة الغزاليّ في كثير من الأحيان.

يبدو أنّ جمهور القرّاء الغربيّين قد تعرّفوا إلى مفهوم «دين الحبّ» أوّل ما تعرّفوا إليه مع ترجمة نيكلسون **لترجمان الأشواق** لابن عربيّ. وقد سلّط نيكلسون الضوء على البيت الذي ترد فيه العبارة، على أنّه قد تجاهل تعليق ابن عربيّ نفسه، فاتحًا المجال أمام تفسير القصيدة على أنّها تعبير عن الحبّ الذي يعمّ البشريّة بصورة هي أشبه بأمم متّحدة معاصرة. لكنّ ابن عربيّ، في تعليقه على البيت، يخبرنا أنّ دين الحبّ ما هو إلّا سنّة النبيّ: «يشير إلى قوله: ﴿فَٱتَّبِعُونِى يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾[1]. فلهذا سمّاه **دين الحبّ**، ودان به ليتلقّى تكليفات محبوبه بالقبول والرضى [كذا] والمحبّة ورفع المشقّة والكلفة فيها بأيّ وجه كانت، ولذا قال: «أَنَّى تَوَجَّهَتْ» أيّ آية

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.

سلَكَتْ ممّا يرضي ولا يرضي فهي كلّها مرضيّة عندنا»[1].

ولا يستعمل ابن عربيّ تعبير دين الحبّ في **الفتوحات المكّيّة**، وهذا يعني أنّه ليس مصطلحًا متخصّصًا في كتاباته. ويستعمل جلال الدين الروميّ أحيانًا تعابير موازية تتمثّل غالبًا بتعبير **مذهب عشق**. لكنّ علماء الغرب قد فصلوا العبارة الإنكليزيّة عن سياقها، وأسبغوا عليها أهميّةً لا تحظى بها في النصّ الأصليّ. من ناحية أخرى، تؤدّي جهودهم دورًا إيجابيًّا إذ تساعدنا على التركيز على أبعاد من الدين الإسلاميّ غالبًا ما تكون مهملةً. ثمّ إنّ عددًا كبيرًا من النصوص تؤكّد أنّ الإسلام هو دين متأصّل بالحبّ من غير أن تستخدم تعبير «دين الحبّ» بالذات.

أ. الحبّ، والعقل، والثنائيّة الإلهيّة

بهدف تقديم إطار نظريّ لنظرة السمعانيّ إلى موسى، أقترح ما يلي: إنّ أحد وسائل فهم أهميّة الحبّ في الدين الإسلاميّ تكمن في النظر إلى التوتّر بين مفهومَي **العقل** و**العشق**. وقد أراد الصالحون الذين قابلوا بين هذَين المصطلحَين إثبات أنّ عقل الإنسان القاصر **الجزئيّ** لن يستطيع أبدًا أن يدرك الله بحقيقته اللامتناهية، ولن يعرف خدمته كما هو أهله. فإذا بقي الناس مربوطين بالعقل – ومن معاني الجذر «عَقَل» **العقال** – لن يحقّقوا **القرب** الذي يُدعَون إليه أبدًا. الحبّ وحده، وهو نار «تحرق كلّ ما تبقّى سوى المعشوق» الأبديّ، كما يقول الروميّ[2]، يستطيع أن يتجاوز قيود **العقل**، ويجسر الهوّة بين الخالق والمخلوق.

فإذا تتبّعنا جذور هذا المنظور في الدين الإسلاميّ، تتّضح لنا علاقته بالطريقة التي يدرس الأكاديميّون عبرها مجال الدراسات الدينيّة عامّةً والتصوّف خاصّةً. أمّا الموقع البديهيّ للبحث عن هذه الجذور النظريّة فهو مفهوم **التوحيد**، وهو المبدأ الأوّل في الفكر الإسلاميّ. وما دام الحقّ واحدًا، فكلّ ما سواه ينبغي أن ينقسم إلى اثنَين أو أكثر. والله وحده هو الذي يعرف نفسه كما هو أهله لأنّ كلّ كثير لا طاقة له على معرفة الواحد. وما يتيح للبشر معرفة الله بمعنًى من

(١) انظر ابن عربيّ، **ديوان ترجمان الأشواق**، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥/٢٠٠٥)، الصفحة ٦٢، الحاشية ١٥. [المترجمة]. ولترجمة تشيتيك إلى الإنكليزيّة راجع:
William C. Chittick, "The Religion of Love Revisited," in: *Journal of the Muhyiddin ibn 'Arabi Society* **54** (2013), pp. 37-59.

(٢) Jalāl al-Dīn al-Rūmī, *Mathnawī*, ed. and trans. R. A. Nicholson. 8 vols., (London: Luzac, 1925-40), vol. 5, vs. 588.
[المترجمة]: وللترجمة العربيّة، انظر جلال الدين الروميّ، **مثنوي مولانا جلال الدين الروميّ**، ترجمة وشرح وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا (القاهرة: المركز القومي للترجمة، الطبعة ٢، ٢٠٠٨)، الكتاب ٥، البيت ٥٨٨.

المعاني، كما يقول ابن عربيّ غالبًا، هو أنّ الله ليس **واحدًا** فحسب، بل هو أيضًا **كثير**. بمعنًى آخر، إنّ الله واحد **بذاته** وكثير بأسمائه. وهذا يعني استطاعتنا معرفة الله بواسطة كثرته التي جاءت كثرتنا على طرزها لأنّ الله قد خلقنا على **صورته**. هذه الكثرة الإلهيّة تحديدًا هي التي تتبدّى في **الآيات** (أي الإشارات والعلامات والدلالات)، سواء كانت في الكتاب أم في الآفاق أم في الأنفس. ولا تتمتّع هذه الآيات بحقيقة مستقلّة، بل هي **مجازات**، أو قل جسور موصلة إلى الحقّ الوحيد. ففي نهاية المطاف، **المجاز قنطرة الحقيقة** كما جاء في المثل العربيّ.

ولا يمكن أن يُعرَف الواحد بذاته، كما أنّ كثرة الآيات اللامتناهية في الكون وفي الأنفس تفوق التصوّر. وهذا يستدعي أن تكون معرفة الآيات متاحةً أمام القصور البشريّ. ومن الطرائق الشائعة لتحصيل معرفة الآيات أن نجعل أسماء الله الحسنى التسعة والتسعين واسطةً. ومع ذلك تبقى صورة الواحد التي نحصّلها أعقد من أن يفهمها معظم الناس. لذلك سعى علماء الكلام وبعض الفلاسفة مثل ابن سينا إلى تضييق نطاق ما يمكن معرفته عن الحقّ، فتحدّثوا كثيرًا عن سبعة أسماء أو سبع صفات رئيسة. واعتمد هذه الطريقة أيضًا بعض شيوخ الصوفيّة، على أنّهم كانوا أميل إلى الحديث عن الموضوع بصيغة الأحاديّة والثنائيّة. ففي حين لا يمكن معرفة وحدانيّة الحقّ المطلقة، تبقى الثنائيّة ضمن متناول **العقل**. وبمجرّد أن نبدأ بالتفكير في الآيات الإلهيّة من هذه الزاوية، تتبدّى لنا ثنائيّات عديدة، ومنها: الله والعالم، السماء والأرض، الجنّة والنار، النور والظلمة، الذكر والأنثى، اليمين والشمال[1].

وحين نصنّف المعرفة البشريّة نسبةً إلى الآيات المترابطة، نتمكّن من إعادة جميع تلك الآيات إلى فئتَين من الأسماء الحسنى هما أسماء **الجمال** وأسماء **الجلال**. أمّا في النصوص المبكرة، فنجد مصطلحَي اللطف والقهر أشدّ شيوعًا. ومن الثنائيّات الشائعة أيضًا **الرحمة والغضب**، و**الفضل والعدل**. وتجدر الإشارة إلى أنّ التحليل الدقيق، الذي يهتدي بهدي ابن عربيّ، يتيح لنا رؤية أنّ هاتَين الفئتَين الكبرَيين من الأسماء الحسنى مرتبطتان بوسيلتَين رئيستَين لفهم الواحد. فإمّا أن نفهم الواحد من منطلق **البعد والغيب** أو نفهمه من منطلق **القرب والحضور**.

ومنذ ابن عربيّ فصاعدًا، ما برح الحديث عن **القرب والبعد** يجري في سياق **التنزيه والتشبيه**. و**التنزيه والتشبيه**، شأنهما شأن **التوحيد**، هما من وجهة نظر ما هو إنسانيّ. ثمّ إنّ هذه الكلمات

(١) للمزيد عن الثنائيّات الموجودة في كلّ مكان في الفكر الإسلاميّ، انظر،
Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: State University of New York Press, 1992).

الثلاث جميعها مصادر أفعال رباعيّة، والمصدر هو قول معنى الفعل أو تأكيده. فنحن نؤكّد أنّ الله واحد، وهذا يسمَّى **توحيدًا**. لكن بمجرّد أن نتفكّر بوحدانيّته نرى أنّها تستدعي كونه فردًا متعاليًا، غائبًا عن تجربتنا لهذا العالم، فنؤكّد تنزيهه. كما تستدعي وحدانيّته أن يكون أصل الكثرة، فمن دون الواحد لا اثنَين، ولا ثلاثة، ولا أربعة، إلى ما لا نهاية. وهذا يعني حضور الحقّ الواحد في كلّ شيء: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[1]. وكلّ شيء هو آية من الآيات لأنّ كلّ شيء يعكس أسماءه وصفاته، ما يجعلنا نؤكّد **التشبيه**. غالبًا ما يقول علماء الكلام إنّ هذَين الجانبَين من التوحيد الإلهيّ يشير إليهما اسمَي الأحد والواحد. ولهذا السبب، يميّز تلامذة ابن عربيّ بين **الأحديّة**، وهي التوحيد المطلق، و**الواحديّة**، وهي التوحيد الذي يحوي الموجودات الأخرى.

وفي حديث ابن عربيّ عن **التنزيه** و**التشبيه**، يشير إلى أنّ **العقل** يتناغم مع **التنزيه** في حين يتناغم **الخيال** مع **التشبيه**. فالعقل ملكة تستذوق بالفطرة التحليل، والفصل، والتمييز. وحين يحاول العقل تصوّر أسماء الواحد، يجزم أنّ الصفات الإلهيّة مغايرة لصفات المخلوقات، ويثبت ذلك بالتحليل المنطقيّ والأدلّة البرهانيّة. في المقابل، تستذوق ملكة **الخيال** بالفطرة البحث عن التشابه، والتماثل، والتطابق. وهي لا تعرّف، وتثبت، وتحدّد، بل تلحظ وجود بعض الأشياء في أشياء أخرى. وهي تجد (من **الوجود**) وتشهد (من **الشهود**) أنّ المجاز قنطرة الحقيقة، أو أنّها تجد، بالأحرى، أنّ المجاز الظاهر ليس إلّا الحقيقة الباطنة.

أمّا جوهر المادّة البشريّة، وهي الروح الإلهيّة التي نفخها الله في الطين، فغالبًا ما تُسمّى **القلب**. ويصوّر **القرآن** القلب على أنّه مركز الإنسان البشريّ وموقع الإدراك والوعي. أمّا ابن عربيّ، فيخبرنا أنّ **القلب السليم** ينظر بعينَين اثنتَين: عين العقل وعين الخيال، فيرى الله بعين العقل بعيدًا ليس كمثله شيء، ويرى الله بعين الخيال قريبًا يجمعه بالإنسان شبه. وتجدر الإشارة إلى أنّ فهم الله، والكون، والنفس فهمًا وافيًا يستدعي النظر بالعينَين كلتَيهما. فالبصر المعنويّ السليم، أي فهم التوحيد فهمًا صحيحًا وصائبًا، يأتي من رؤية تُوازِن بين **التنزيه** و**التشبيه**.

(١) سورة **الحديد**، الآية ٤.

ب. التنزيه في الأكاديميا

بعد هذا الموجز المختصر جدًّا لتعاليم ابن عربيّ عن الوحدة والكثرة، وهي تعاليم قد أسهب الشيخ في شرحها في كتاباته العديدة، نستطيع أن نسأل: ما علاقة ذلك بالتوتّر القائم بين **العقل** و**العشق** في الأدبيّات الصوفيّة؟

إنّ التحليل العقلانيّ، وهو موطن قوّة العقل وأساس مقاربات العلماء ماضيًا وحاضرًا، يعزّز الفصل، والتمييز، والتفرقة، والتصنيف. وهو هامد نوعًا ما؛ أعني أنّه يهتمّ باكتشاف علاقة الأشياء ببعضها وموقعها من المشهديّات الكبرى. أمّا التصوّرات التي يخلص إليها فيهيمن عليها **التنزيه**، وهي تؤكّد الصفات التي تتطلّب الفصل والتمييز مثل الشدّة، والجلال، والغضب، والعدل. هذا ويساعدنا العدل خاصّةً على فهم علاقة **العقل بالتنزيه**. والعدل هو وضع كلّ شيء موضعه؛ كما يقول الروميّ: «فما هو العدل؟ إنّه وضع الشيء في موضعه. وما هو الظلم؟ إنّه وضع الشيء في غير موضعه»[1]. وعندما يستخدم أصحاب **العقل**، شأننا نحن الأكاديميّين، عقولهم، ويميّزون، ويصنّفون، ويضعون الأشياء مواضعها، يوغلون في المزيد من الكثرة والتمييز. لهذا السبب تتزايد الاختصاصات المنفصلة، وهو أمر واضح في الجامعات المعاصرة أكثر من أيّ وقت مضى في تاريخ البشريّة.

وما دام **العقل** متوجّهًا إلى الحقّ الإلهيّ، يؤدّي تركيزه على الوحدة إلى تأكيد التعالي، لأنّه يرى بعين **التنزيه**. لكن إذا أغفل العقل توحيد الله، يقع في التقسيم والتمييز إلى ما لا نهاية، منجرًّا في نهاية المطاف إلى **التكثير**؛ أي تأكيد الكثرة. وسواء راق لنا ذلك أم لا، يأتي **التكثير** بالتفكّك والتنافر، وهما صفتان واضحتان في مناهج الجامعات المعاصرة وفي انتشار المعلومات الإلكترونيّة والحقائق السخيفة أو المغلوطة انتشارًا مطّردًا. في مقابل ذلك، يرمي **التوحيد** إلى تحقيق التكامل والانسجام عبر رفد **العقل بالخيال**. أمّا في الأدبيّات الإسلاميّة، فيتجلّى ذلك بالكتابات المؤلِّفة التي تسلّط الضوء على موضوع الحبّ.

وحين نضع العشق في مقابل العقل، نرى أنّ العشق هو أكثر من مجرّد شعور، لا بل إنّ المشاعر والأحاسيس هي أقلّ ما في الأمر. فالحبّ هو صفة إلهيّة أنشأت الكون؛ من هنا جاء الحديث القدسيّ المعروف: «كنت كنزًا مخفيًّا **فأحببت** أن أُعرَف». والحبّ الحقيقيّ الوحيد

(١) *Mathnawī*, op. cit., vol. 6, vs. 2596.

[المترجمة]: وللترجمة العربيّة، انظر **مثنوي مولانا جلال الدين الروميّ**، مصدر سابق، الكتاب ٦، البيت ٢٦٠٠.

هو حبّ الله، ولا محبّ ولا محبوب سواه. أمّا حبّ المخلوق بأجمعه، فهو آية ومجاز عن حبّ الله. وكلّ المحبّين، سواء كانوا بشرًا أم لا، مشاركون في هذه الصفة الإلهيّة. والحبّ يؤدّي إلى «المؤالفة» لأنّه يرمي إلى تجاوز الانفصال والتفرقة، ويركّز على جَسر الهوّة بين المحبّ والمحبوب. وتجدر الإشارة إلى أنّ الحبّ، بطبيعته، يعارض إصرار العقل على التعريفات الجامدة. وهو يهيمن على الروح فيمحو الفروقات ويحقّق **وصال** المحبّ والمحبوب. كلّما اشتدّ الحبّ، صار أهلًا بوصف أفلاطون إيّاه على أنّه **جنون إلهيّ**، والجنون بالتحديد هو غياب **العقل**. لكنّ الجنون، ولو كان إلهيًّا، ليس مستحسنًا بالضرورة. لذلك، يتضمّن كلّ كلام عن الحبّ تحذيرات لا تُعدّ ولا تُحصَى. أمّا وفقًا لابن عربيّ، فالحبّ من دون العقل يَعمى عن **التوحيد** لأنّ **التشبيه** من غير **تنزيه** يصرّ على المحايثة وينسى الواحد المتعالي. بمعنًى آخر، إنّ **التشبيه** من غير **تنزيه** يسبّب اختلالًا وتشوّشًا يوازيان الاختلال والتشوّس اللذَين يسبّبهما **التنزيه** من غير **تشبيه**.

ولا يتّسع المقام هنا لسرد أوجه الحبّ الكثيرة كما شرحها منظّرون مثل أحمد الغزاليّ، ومحمّد الغزاليّ، والسمعانيّ، وابن عربيّ[١]. ومن المهمّ الانتباه إلى أنّ كلّ كلام عن الحبّ ينطلق من ثنائيّة، إذ يتطلّب محبَّين، كلّ منهما **محبّ ومحبوب** في آن معًا، وكلّ منهما يتوق إلى الوصال. والمحبّ والمحبوب الأوّل هنا هو الله، فيما الإنسان هو المحبّ والمحبوب الثانويّ. كما تعترف الآية الكريمة بالمحبَّين وبالمحبوبَين: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[٢]، وهي أكثر آية يُستشهَد بها عند كلّ كلام عن الحبّ.

وحين أرسل الله الأنبياء إلى محبوبيه، لم يفعل ذلك ليبقيهم بعيدين عنه، بل كانت غايته دعوتهم إلى قربه. كما يقول روميّ، لقد كنّا أسماكًا نسبح في المحيط من دون أن نعرف أنّه ماء وأنّنا أسماك، ثمّ رمانا الله على ظهر اليابسة، فتخبّطنا هنا وهنالك وأسمينا تخبّطنا «حبًّا». لكن حين يعيدنا الله إلى المحيط، سوف نعرف أنّنا أسماك وأنّه هو المحيط[٣]. وللفكرة نفسها دور مهمّ في قصّة جلال الدين الروميّ المعروفة عن موسى والراعي، إذ يقرّع الله نبيّه: «لقد فصلتَ عبدَنا عنا، فهل تُراك جئت من أجل الوصل، أم تُراك جئت من أجل الفصل؟»[٤].

(١) للاطّلاع على نظريّة الحبّ قبل ابن عربيّ، انظر،
William C. Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven: Yale University of New York Press, 2013).

(٢) سورة **المائدة**، الآية ٥٤.

(٣) Jalāl al-Dīn al-Rūmī, *Majālis-i sab'a*, ed. Tawfīq Subḥānī. (Tehran: Intishārāt-i Kayhān, 2000).

(٤) = *Mathnawī*, op. cit., vol., 2, vs. 1751.

هنا، ينبغي أن نعترف أنّنا، أهل الأكاديميا، قد جئنا بالفصل. فنحن نرمي إلى وضع فئات مختلفة للفهم، والتحليل النظريّ، والمشهديّات الكبرى، والنماذج الجديدة، والتصنيفات الحاذقة، وما إلى ذلك، تبعًا لدوافعنا الخاصّة. ومناهجنا يحدّدها **العقل**، وهي كلمة معناها واسع بما يكفي للإحاطة بجميع المخطّطات المفاهيميّة والبنى النظريّة. وفق مصطلحات العلوم الإسلاميّة التقليديّة، نحن نشبه الفقهاء وعلماء الكلام، فنحن نصرّ على التنزيه لسعينا أن نرى الأمور بوضوح عبر الفصل، والتحليل، وإقامة الميزان القسط. ما من سبب يدعو لاعتقاد أنّ دور الحبّ ليس هامشيًّا بيننا. لا شكّ في أنّ الحبّ يمكن أن يكون مهمًّا إن قصدنا به الشعور الإنسانيّ والتعاطف مع طلّابنا وزملائنا. لكن إن كنّا نعني **الحبّ والعشق** اللذَين تحدّث عنهما الأخوَين الغزاليّ، والسمعانيّ، والروميّ، فلا ريب في أنّ بيئة عملنا، إن كنت سأستعمل عبارةً ملطَّفةً، لن تستسيغهما.

لا يمكنني أن أدّعي أنّني أتحدّث باسم مدرسة «التصوّف» جمعاء، فالعلماء لا يكادون يتّفقون على معنى الكلمة. لكنّني أظنّ أنّي أعرف كتابات الروميّ، وابن العربيّ، وغيرهما من «المتصوّفين» معرفةً لا بأس بها. وحين أسأل نفسي عمّا إذا كانوا موافقين على التشريحات والتحليلات التي نجريها باسم الدراسات الصوفيّة، لا يسعني إلّا الشكّ. أظنّ أنّهم لن ينكروا جدوى عملنا من حيث المبدأ، لكن لا بدّ من أنّهم سيذكّروننا أنّنا لن نبصر حقيقة الأمور أبدًا إن نظرنا بعين واحدة هي عين **التنزيه**. فنحن لن نستطيع حلّ قيود **العقل** أبدًا من دون الاعتماد على **العشق** المنشدّ إلى الواحد.

ج. كيمياء المحبّة

كلّ ما سبق شرح نظريّ قصير، وبعين واحدة، لاعتقادي أنّ أجلّ خدمة يمكن أن نقدّمها، بصفتنا علماء دراسات صوفيّة، تكمن في جعل موضوع بحثنا متاحًا أمام من يريدون الاطّلاع عليه عوضًا من تكديسنا تحليلًا فوق تحليل ونظريّةً فوق نظريّة. كما يعرف أيّ أستاذ قد درّس مقرّرًا جامعيًّا عن «التصوّف»، من الواضح أنّ العديد من الناس يرغبون في معرفة المزيد عن الموضوع، ولو أنّ الأسباب التي تحرّك بعضهم مشوَّشة. وبحسب تجربتي الشخصيّة، إنّ أفضل وسيلة لفتح باب الفكر الصوفيّ، والإسلاميّ عمومًا، أمام الناس تكمن في تزويدهم بالنصوص وليس في تقديم التحليلات، والتوصيفات، والتأمّلات النظريّة. ويعرف جميع العاملين في المجال أنّ السواد

= [المترجمة]: وللترجمة العربيّة، انظر **مثنوي مولانا جلال الدين الروميّ**، مصدر سابق، الكتاب ٢، البيت ١٧٥٥.

الأعظم من النصوص الصوفيّة لم يُترجَم قطّ، وأنّ المترجَم منها ركيك ويفتقر إلى الشروحات المناسبة، وذلك غالبًا ما يترك الطلّاب بصحبة تأويلات باردة عوراء. وهي، بالإضافة إلى ذلك، تأويلات تشوبها التحيّزات المنهجيّة التي ينطوي عليها العمل الأكاديميّ.

تذكّر النصوص الصوفيّة قرّاءها غالبًا بأنّ المقاربات الأكاديميّة للعلوم الإسلاميّة كثيرًا ما تصبح غايات بحدّ ذاتها، وتلك آفة معروفة في الأكاديميا المعاصرة. كذلك الفقهاء مقتنعون أنّ الخير كلّه في الفقه، فيكرّسون أنفسهم لإصدار الفتاوى. وعلماء الكلام لا يملّون أبدًا من الانغماس في نقاشاتهم وتنقيح نظريّاتهم عن الله. لكنّ شمس التبريزيّ كان يفكّر في هؤلاء العلماء بالذات حين قال: «إنّ هذا الحبل وُجِدَ كي يخرج الناس من البئر، لا لينتقلوا من هذا البئر إلى آخر»[1].

وقد كتب محمّد الغزاليّ كتابه **إحياء علوم الدين** ليري الناس أنّ حبل العلم ما هو إلّا للخروج من البئر. وباختياره عنوان **إحياء علوم الدين**، كان الغزاليّ يريد أن يقول للعلماء إنّكم، كما يقول أبو يزيد البسطاميّ، «أخذتم علمكم ميّتًا عن ميّت»[2]. كما أراد أن يظهر أنّ المعرفة الحقّة تنبع من حياة الروح وأنّ دور المعرفة الحقيقيّ في هذا الوجود البشريّ هو إعادة الناس إلى المصدر الذي أتوا منه. هنا تجدر الإشارة إلى أنّ مختصر **الإحياء**، الذي كتبه الغزاليّ باللغة الفارسيّة، والذي يحمل عنوان **كيمياى سعادت**، لهو أشدّ صراحةً في الحديث عن دور المعرفة الحقيقيّ. وما دام الحبّ هو القوّة التي تجسر كلّ هوّة وتحقّق كلّ وصل، فإنّ إكسير الحبّ وحده هو الذي يحوّل نحاس المعرفة المكتسبة إلى ذهب الروح.

ومع أنّ الغزاليّ قد أبدع في تبرير السبب الذي جعله يرفد **العقل بالعشق**، تبقى كتاباته محكومةً بقيود مقاربته التحليليّة العقليّة، ما يجعل أسلوبه مجرّدًا وبعيدًا عن القارئ نوعًا ما. لذلك، تكمن عبقريّة أخيه أحمد وغيره من أساطين دين الحبّ في أنّهم عرضوا العلاقة الكيميائيّة مع الواحد بلغة تجانب التجريد وتستجيب للجمال. ففي نهاية المطاف، «إنّ الله جميل يحبّ الجمال».

(١) William C. Chittick, *Me & Rumi: An Autobiography of Shamsi-Tabrizi* (Louisville: Fons Vitae, 2004), p. 51.

[المترجمة]: وللترجمة العربيّة، انظر:
ويليام سي تشيتيك، **أنا والرومي: السيرة الذاتيّة بقلم شمس الدين التبريزيّ**، ترجمة محمّد ياسر حسكي ومنال الخصيب، تحقيق كارمن الشرباصي (بيروت: دار الخيال، ٢٠١٨) الصفحة ١١٩.

(٢) [المترجمة]: محيي الدين ابن عربيّ، **الفتوحات المكّيّة**، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلميّة، د. ت.)، الجزء ٥، الصفحة ٢٠٧.

والجمال محبوب بطبيعته، كما أنّ الحبيب دائمًا ما يكون جميلًا بعين المحبّ. ثمّ إنّ اللغة الجميلة تجتذب محبّة القارئ وإن كان **عقله** ينفر من المحتوى، وكلّ حبّ هو قنطرة إلى الحقّ.

يستغلّ أحمد الغزاليّ وغيره من المصنّفين قوّة الخيال لرسم حضور المحبوب الجميل بواسطة المُثُل والصور، فيشعلون نار الحبّ في روح القارئ. فالخيال وحده، وليس العقل، يمكنه أن يظهر الجمال عبر وسائط خارجيّة مثل الأدب، والشعر، والأغنية، لا سيّما أنّ **الخيال** هو وقود نار الحبّ. وبحسب الروميّ، إنّ شعره يصوّر ماء الحياة لأنّنا جميعًا عطاشى، على أنّنا نخطئ تحديد ما نحن متعطّشون له عادةً: «ما هو الحبّ؟ الحبّ هو العطش التامّ، فدعني أشرح ماء الحياة»[1].

ليست نظريّات الجمال، على ما أظنّ، جميلةً حتّى بنظر علماء الجمال أنفسهم. لذلك، أراد علماء مثل أحمد الغزاليّ والروميّ مساعدة الناس على أن يفهموا أنّ دراسة الكتب والتعلّم قد لا يؤدّيان بالضرورة إلى تحقيق الهدف من الحياة الإنسانيّة، وهو السعادة بالمحبوب سعادةً لا تبرح وتجاوز الفصل نحو الوصل. ويجب أيضًا تطبيق المعرفة المكتسبة عمليًّا لزيادة العطش، فالحبّ وحده يقدر على إحراق الشوائب التحليليّة التي تحلّ حجبًا على القلب.

د. الغير المجازيّ

يهتمّ الشعراء والمنظّرون في شؤون الحبّ اهتمامًا كبيرًا بمفهوم **الغيرة** لأنّ المشكلة التي يواجهها السالكون في طريقهم إلى الواحد تتمثّل تحديدًا **بالغير**. والله يغار، ويريد لمحبّيه أن يتخلّصوا من الغير بواسطة التوحيد ويقرّوا بأنّ لهم محبوبًا حقيقيًّا واحدًا. لكنّ **العقل** يضاعف الغير عن طريق التمييز، والتحليل المنطقيّ، والجدل الأكاديميّ، كما يشدّد على **التنزيه** لتمييز الغير من الواحد. أمّا **الخيال** فيرى الغير تجلّيات للواحد، مُعتمِدًا **التشبيه** لدمج هذا الغير بالواحد. وهو يرى جمال المحبوب في كلّ مكان، فينفي أيّ وجود مستقلّ للغير. والخيال يجسّد واقعًا حقيقة الآية: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[2]، ما يعني أنّه الجانب الإدراكيّ للحبّ، إذ يحرق الغيريّة ويؤسّس الذاتيّة.

وترتبط صفة الغيرة الإلهيّة ارتباطًا وثيقًا بالجلال والشدّة، إذ كثيرًا ما تجب معاملة الغير

(١) Jalāl al-Dīn al-Rūmī, *Kulliyyāt-i Shams yā dīwān-i kabīr*, ed. Badiʿ al-Zamān Furūzānfar (Tehran: Dānishgāh-i Tehran, 1957-87), vs. 17361.

(٢) سورة **البقرة**، الآية ١١٥.

بعنف. فالمحبوب يحبّ الانفراد باهتمام المحبّ لتحقيق الوصال. ولا يمكن إرساء رؤية **توحيديّة** إلّا حين تمحو غيرة الله الغير، تاركةً غاية الحبّ الوحيدة. كما يقول محمّد الغزاليّ في **كيمياى سعادت**، إنّ أعلى رتب التوحيد «أن لا يرى في الوجود إلّا واحدًا ويرى الكلّ واحدًا»[١]. وبالعودة إلى مصطلحات ابن عربيّ، إنّ **التوحيد** الكامل هو الرؤية بالعينَين معًا في الوقت نفسه: هو تأكيد **التنزيه** بعين **العقل** ومعرفة الله بوحدانيّته المتعالية، وتأكيد التشبيه ـ أي التجلّي الإلهيّ في الأشياء كلّها ـ بعين **الخيال**.

ولا ينسى كلّ من كتب في دين الحبّ أنّ حبّ الغير مجاز كلّه، وأنّ الجمال المخلوق هو انعكاس للجمال الإلهيّ. فما من جمال حقيقيّ سوى الله. لكنّ الحبّ المجازيّ لا يضرّ، فـ«المجاز قنطرة الحقيقة»، والحبّ ينفع الروح بقدر ما يجذبها نحو المحبوب الحقّ. كما يقول الروميّ: إنّ حبّ أيّ رجل أو امرأة هو مثل سيف خشبيّ يهديه مقاتل لابنه ليهيّئه لخوض المعارك[٢]. ففي النهاية، كلّ حبّ يوصل إلى الواحد، لكن من المرجّح أن يكون التخلّص من الغير مؤلمًا لأنّه سوف يأتي على يد الشدّة والغيرة الإلهيّة. لذلك، غالبًا ما يكرّر السمعانيّ أنّ المرء لا يمكن أن يكون محبًّا من دون معاناة، ومن الأمثلة على ذلك استشهاده بالقول: «البلاء للولاء كاللهب للذهب»[٣].

هـ. موسى والحبّ

قدّمت للتوّ تحليلًا أكاديميًّا مجرّدًا للعلاقة بين **العقل** و**العشق** في العديد من النصوص الصوفيّة، لكنّ ما قلته نابعٌ من تحليل العقل المنطقيّ، والحبّ ـ كما يعرف الجميع ـ أمر مختلف تمامًا. وتجدر الإشارة إلى أنّ الصور الملموسة الواردة في الشعر والأغنية تلامس وجدان معظم الناس أكثر من التحليل المجرّد بكثير. فالنظريّة مناسبة للأكاديميّين، والباحثين في الدقائق الفقهيّة، وعلماء الكلام. أمّا القصص، والصور المجازيّة، والشعر، فهي للجميع. لذلك، اسمحوا لي بأن

(١) Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Kīmiyā-yī sa'ādat*, ed. Ḥusayn Khadīw-Jam (Tehran: Jībī, 2001), p. 800.

وللاطّلاع على فقرة مشابهة في **الإحياء**، انظر أبو حامد الغزاليّ، إحياء علوم الدين (بيروت: دار الهادي، ١٩٩٣)، الجزء ٤، الصفحة ٣٦٠. المقطعان كلاهما مقتبسان في:

Divine Love: Islamic Literature and the Path to God, op. cit., pp. 157, 417.

(٢) *Kulliyyāt-i Shams yā dīwān-i kabīr*, op. cit., vs. 337.

(٣) أحمد بن منصور السمعانيّ، **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، تحقيق نجيب مايل هروي (طهران: انتشارات علمى و فرهنگى، ١٩٨٩)، الصفحة ٢٢٠.

أوجّه الحديث نحو السمعانيّ، وهو متمكّن من الشعر الفارسيّ ومطّلع اطّلاعًا تامًّا على المسائل النظريّة التي أسهب الغزاليّ وغيره في التعليق عليها، ومع ذلك يصوّر طبيعة الحبّ الجيّاشة بصور تضاهي صور الروميّ وحافظ. الرسالة التي أحاول إيصالها هي أنّ البراعة العلميّة يمكن أن تجتمع مع العاطفة الحرّى لتنتج صورةً عاطفيّةً عن توجّه الدين الإسلاميّ، فتوصل إلى الوحدة عن طريق التحوّل الشخصيّ. ومن غير المؤكّد أن يقدر الأكاديميّون المعاصرون سلوك الطريق نفسه، لكن ينبغي لنا أن ندرك أنّ ذلك بالذات هو الهدف الكامن في قلب التصوّف، وذلك من باب إنصاف النصوص التي نتعامل معها.

بالعودة إلى السمعانيّ، هو يهتمّ اهتمامًا كبيرًا بقصص الأنبياء في **القرآن**. ومن غير المفاجئ أنّه يخصّص مساحةً كبيرةً للنبيّ موسى، لا سيّما أنّ **القرآن** يذكره بالاسم أكثر من أيّ نبيّ آخر. ومثلما اعتاد المتصوّفون أن يكرّروا، مستشهدين بالنبيّ: «من أحبّ شيئًا أكثر من ذكره». لذلك، يُظهِر ذكر الله موسى كثيرًا أنّه تعالى يحبّه حبًّا جمًّا، ما يعني أنّ قصّته تنطوي، ولا بدّ، على تعاليم كثيرة يمكن أن يفيد منها محبّو الله.

يذكر **القرآن** عدّة أحداث في حياة موسى، ويعلّق السمعانيّ على معظمها. أمّا الدراسات الغربيّة التي تتناول التصوّف فتركّز على لقاء موسى بالخضر. وغالبًا ما يُرَى هذا اللقاء على أنّه يؤكّد تفوّق **الكشف** الإلهيّ على المعرفة الفقهيّة. لهذا السبب ولغيره من الأسباب، اعتاد الناس على رؤية موسى على أنّه ممثّل **الشريعة** الجامد الصارم في حين يرون الخضر على أنّه شيخ **الطريقة** بعيد النظر.

غالبًا ما يتحدّث السمعانيّ عن وجهات النظر المتكاملة، والمتعارضة أحيانًا، بين الشريعة والطريقة (وهي أيضًا الحقيقة التي تكمن خلف مجاز هذا العالم). وهو يتحدّث عن موسى في هذا السياق أحيانًا. فلنأخذ، على سبيل المثال، هذه الفقرة التي يقارن فيها بعض المتصوّفين المتشدّدين وبعض الفقهاء محدودي الفكر. أمّا شيخ الإسلام الذي يستشهد به، فهو والده، منصور السمعانيّ (ت. ١٠٩٦)، وهو مؤلّف تفسير قرآنيّ معروف وله مصنّفات في الحديث والفقه. وأمّا الأمر الذي يشير إليه فيُسمَّى غالبًا الأمر **الدينيّ** أو الأمر **التكليفيّ**. وأمّا **الحكم** الذي يذكره فغالبًا ما يُسمَّى الأمر **الخلقيّ** أو الأمر **التكوينيّ**.

كان موسى صاحب الشريعة والخضر صاحب الحقيقة. وقد بشّر موسى بالأمر في حين قدّم الخضر أثرًا من الحكم. لذلك لم تستقم صحبتهما، فأرباب القواعد لا ينسجمون مع أرباب الكشف.

كان شيخ الإسلام يقول: «وُضِعَ متصوّف وعالم في قدر واحد ثلاثين حولًا، وأُشعِلَت النار ثمّ غلى الماء. لكن بعد أن أُخرِجَ الرجلان من القدر، كانا لا يزالان غير ناضجَين».

ثمّ إنّ أهل الظاهر لا يعرفون أهل الباطن، لكنّ أهل الباطن يعرفون أهل الظاهر. فموسى لم يعرف الخضر وسأله أن يصحبه. أمّا الخضر فعرف موسى، ولذلك قال له: ﴿إِنَّكَ لَن تَسۡتَطِيعَ مَعِيَ صَبۡرٗا﴾[1].

و- نار الفراق

غالبًا ما يبدأ أيّ كلام عن الحبّ بشكوى الفراق، فالحبّ لا يمكن فهم كنهه دون التمييز بين المحبّ والمحبوب. أمّا المشكلة التي يواجهها الطرفان، فهي المسافة التي تفصل بينهما، وحلُّها اجتماعهما. وليست صدفةً أن يفتتح الروميّ **المثنويّ** – وهو من أعظم الأعمال التي تشدو بذكر الحبّ – ببيت يسأل فيه القارئ أن يستمع لحكاية الفراق. والفصل من اللوازم الضروريّة **للتنزيه** ولصفات إلهيّة كالشدّة، والجلال، والعدل. أمّا الوصل فهو من اللوازم الضروريّة **للتشبيه** كالرأفة، والجمال، والفضل. وقد عرف حبيب الله موسى ذروة الفصل إذ قال الله له: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[2]، ففهم أنّ المحبّين لا يفتأون يحترقون بنار الفصل حتّى لا يبقى سوى الواحد.

في ما يلي تصوّر السمعانيّ المختصر لموسى بكونه حبيب الله:

جذب الله موسى إلى الطريق بمئة ألف ملاطفة ومظهر تعظيم، جاعلًا إيّاه قائد قافلة الصادقين، وبيتًا في معلّقة المحبّين. ونسج الله طرز ﴿ٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي﴾[3] على عباءة نصيب موسى، ثمّ وضع خال النعمة في ﴿أَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾[4] على خدّ جماله الرائق، وجلّله برداء عظمةِ ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[5]، ثمّ ألقى وشاح الإحسان القديم على كتفَي فطرته. وأرسل تعالى مئةً وعشرين ألف كأس ونيّفًا مختومًا من الأسرار فصبّها في أذنَي موسى كلامًا بلا واسطة، ناصبًا الأرض كلّها خيمةً لقربه. ورفع الله كليمه إلى مقام كان فيه الله وموسى وموسى والله، لكنّ لبّ موسى طاش عنه إذ قرّبه الله نجيًّا، وسكر بذاك الخمر. فأرسل تعالى مقرّبي الحضرة بمراوح القرب ليروّحوا عنه. لذا ورد في القصّة: «ولمّا سمع موسى كلام الله خرّ صعقًا، فأرسل الله الملائكة

(١) سورة **الكهف**، الآية ٦٧. وللاقتباس انظر، **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ٧٠.
(٢) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.
(٣) سورة **طه**، الآية ٤١.
(٤) سورة **طه**، الآية ٣٩.
(٥) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٤.

ليروّحوا عنه بمراوح القرب[1].

وعندما يحبّ الإنسان الله وأمثاله من الناس، يكون منقادًا بحبّ الله الأبديّ؛ هذا تفسير معروف لآية التحابّ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[2]. كما يقول السمعانيّ:

أيّها السالك، مقام جبل سيناء هو الذي طلب موسى، ثمّ بدأ موسى يطلبه. ولولا ذلك لكان موسى خالي البال. ومقام ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾[3] هو الذي تاق لقدمَي محمّد، فجاء البراقُ محمّدًا، ولولا ذلك فإنّ عمل ذلك المثال الأعلى العظيم كان قد اكتمل من قبل. وجمال يوسف هو الذي طلب حبّ يعقوب، فشدّ يعقوب حزام الحبّ، ولولا ذلك لكان يعقوب في غفلة عن الأمر كلّه. الطلب الأزليّ يطلبنا أوّلًا، فنشرع في الطلب، ولولا ذلك لما عرفنا من أسرار الحبّ شيئًا[4].

ولا يذكر السمعانيّ تعبير «**مذهب محبّت**» إلّا في موضع واحد[5]، فيقول: إنّ أحوال ومقامات النفس الإنسانيّة هي التداعيات الضروريّة للصفات الإلهيّة اللازمة، وذلك يولّد نشوات الحبّ وخيباته، وأفراح الوصل وأشجان الفصل. كذلك يقول: «لمّا قال ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[6] كانت ليلة نظم الملكوت، ولمّا قال ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[7]، كانت ساعة الملاطفة. ففي مذهب المحبّة يظهر اللطف والشدّة، والملاطفة والذوبان، والجذب والقتل، والقناعة والاحتراق. فلا بدّ من الملاطفة ليدرك المرء قساوة الشدّة، ولا بدّ من الشدّة ليدرك قيمة الملاطفة»[8].

أمّا من يظنّون أنّ الحبّ ليس إلّا حلاوةً ونورًا، فهم يفكّرون تفكير التجّار إذ يريدون أن ينجزوا أمرًا ويحصدوا مكافأته بكلّ بساطة. لكن بحسب السمعانيّ، هؤلاء الناس مبتدئون في الحبّ في أحسن الأحوال، والله سيرفق بهم إلى أن يتقدّموا في منازل الطريق. لذلك يقول: «اللطف للمبتدئين. أمّا المتمرّسون، فمأُلهم ودمهم حلال، وليس طريقهم إلّا شدّةً على شدّة وبلاءً على بلاء»[9]. ويقول في مكان آخر: «اللين والترفّق للأطفال. أمّا في طريق الرجال، فلا

(١) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٥.
(٢) سورة **المائدة**، الآية ٥٤.
(٣) سورة **النجم**، الآية ٩.
(٤) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٠٦ و٣٠٧.
(٥) لكنّه يتحدّث عن «**شرع محبّت**» أو «**شريعت محبّت**» في ثلاثة مواضع. للمزيد، انظر، **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحتان ٣٦٢ و٣٦٥.
(٦) سورة **الأعراف**، الآية ١٧٢.
(٧) سورة **المائدة**، الآية ٥٤.
(٨) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ٥١٣.
(٩) المصدر نفسه، الصفحة ٢٣٠.

شيء سوى السهام التي تخترق القلب والنيران التي تشوي الكبد»[١].

غالبًا ما يشرح السمعانيّ سبب تلازم الترقّي في طريق الحبّ مع تضاعيفَ من الشدّة والقسوة، فيقول:

ما دام الهدف والغاية الجائزة والجزاء، والعطايا والهبات، ينفتح باب الاستجابة وترتبط الغاية المنشودة بالطاعة. لكن حين يتجاوز السالك هذا المقام بقدم صدق، ويرفع راية الطلب في عالم الحبّ، مخليًا في قلبه مكانًا للتوق والشوق لمقام الشهود والمشاهدة ولمنزل الكشف والفتح، يصبح «عليلًا لا يعوده أحد وراغبًا مزهودًا فيه». ومهما سأل، وتضرّع، وحكى، وشكى، يأتيه الجواب: «طلبك مرفوض، وطريقك مسدود». ألم يأتك حديث موسى؟ أُجيب عدد كبير من مسائله وآماله، لكن حين وصلت النوبة إلى الرؤية، قيل له: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[٢]. بلى، كذا هي شدّة المحبوب، وعليها قام هذا الطريق[٣].

فإذا كنت تريد الترقّي في دين الحبّ:

يجب عليك الوقوف على هذه العتبة ألف سنة وقفة الكلب، فتصير انتظارًا كلّك، بلا رغبة ولا إرادة. لعلّهم يفتحون الباب ويقذفون لك بعظمة بعد حين...

فأيّ إجابة تليق بالكلاب؟ هي تقف بباب الدكّان صباح مساء، ثم يوصَد الباب دونها ليلًا وتُرمَى وجوهها بالحجارة. لكنّ الكلب لا يبرح فقط لأنّه رُمِيَ بحجر.

«يا أيّها الشقيّ، تجلس بباب الدكّان صباح مساء وعيناك مسمّرتان على الباب. هل أعطوك يومًا قطعةً من اللحم؟»

فيردّ الكلب قائلًا: «لا، لكن بحوزتهم محبوبي»[٤].

وغالبًا ما يذكر السمعانيّ رفض الله أن يراه موسى. فيقول، على سبيل المثال، إنّ لا سبب يدعو الله إلى إفراد واحد من عباده بهذا الفضل العظيم:

سأل موسى الروية على الطور فقيل له ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[٥]. يا موسى، لا دعوى لإجابة سؤلك. فمئة

(١) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ٤٣٣.
(٢) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.
(٣) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ٣٤٩.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٢.
(٥) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.

ألف شقيّ مسكين قد اغتربوا عن أهاليهم وأوطانهم. وقد خرّوا لي ركّعًا، قلوبهم حرّى ودموعهم مترقرقة، وكلّهم يقدّم روحه شوقًا لحضرتي. فلا دعوى لأن أتركهم يتلوّون بآلامهم وأُفرِد واحدًا بغايتهم جميعًا[1].

كما لم يظهر الله نفسه لموسى بغية أن يحفظه من التلف، فمهمّته الرساليّة كانت لا تزال بانتظاره:

قال موسى ﴿أَرِنِي﴾[2] لكن ضربه سيف الشدّة بـ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[3]، ثمّ ارتدت كومة من الحجارة عباءة هذا الشرف: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾[4]. ولمّا تبدّت طلائع ضربات الجلال وسواري رايات الجمال من عالم التجلّي، اندكّ الجبل وامّحى بذاته، وخرّ موسى صعقًا، ثمّ أفاق وسأل: «ربّي، ما لي لا أرى الجبل؟»

جاءه الجواب: «امّحى الجبل وصار إلى فناء العدم. يا موسى، لو أعطيتك سؤلك، لما نقص جمالي، ولا تغيّر جلالي، بل كنت أنت الذي لاقيت مصير الجبل وامّحيت في عالم الأحزان، لكنّني أدّخرك لأمر»[5].

وغالبًا ما يتحدّث السمعانيّ من منظور التنزيه، ولو أنّه يسهب في الكلام عن رؤية المحبوب في مواضع أخرى، قائلًا إنّ الله لا يظهر نفسه لأحد:

يستمرّ طريق الحبّ بالشدّة، ولا يطعم المحبّ إلّا جرعات متتابعة من السمّ. ها هو موسى، طالبًا الرؤية، يقاسي الرفض. أمّا الجبل فنال التجلّي من غير طلب أو سؤال. لكن لا فضل للجبل على موسى، بل يحبّ المحبوبون أن يحرّقوا قلوب محبّيهم بالتعالي[6].

ومن منظور علم الكلام، إنّ شدّة طريق الحبّ تعبّر عن مفهوم **تنزيه** الذات الإلهيّة واحتجابها عن الرؤية أبدًا. فكلّ ما هو مخلوق ستحجبه دائمًا حجب الجلال.

قال أبو الحسن الخرقانيّ: «قطّع قلوب المخلصين وأذاب أكبادهم انتظارًا، لكن لم يهب نفسه لأحد».

(١) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٧.
(٢) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.
(٣) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.
(٤) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.
(٥) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ١٣٧.
(٦) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣٣.

خطر على قلب موسى: «أنا الذي اختصّني بكلامه». جاءه الأمر: ﴿ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ﴾[1]. أجال بصره فرأى صحراءَ فيها مئة ألف موسى، بيد كلّ منهم عصا، وكلّهم يقول: ﴿أَرِنِيٓ﴾[2].

باختصار، لا شيء يتطلّع إليه المحبّون في هذا العالم إلّا العناء. وأيّ سرور يحصّلونه ليس إلّا لمحةً عن غايتهم المنشودة:

يُسِرّ المحبّون بنفحة من طيب، ويرضّيهم بالكلام، لكن لا يعطي حقيقته لأحد. ولعلّ منزلة موسى وراءها منزلة، لكنّ موسى أراد التجاوز إلى ما وراء الخطاب، فقيل له: «يا موسى، عد إلى منزلتك. هل تريد الوصول إلى منزلة المشاهدة من منزلة الخطاب؟»

ولم يضاهِ أحد مقام موسى في التحرّق على طريق الحقّ كما لم يضاه أحد مقام يعقوب في التحرّق على طريق الخلق: «يا موسى، هاك بعض كلام، يا يعقوب، هاك ريحًا تجدها!»[3].

ووفقًا لحديث معروف يذكره السمعانيّ أحيانًا، ما أوذي أحد من ولد آدم مثل ما أوذي محمّد. غالبًا ما يُفسَّر ذلك بأنّ البلاء علامة حبّ الله لمحبّيه. وقد كان هذا التفسير حاضرًا عند السمعانيّ حين نسب هذه الكلمات إلى الله، وهي تعزّي المبتلين ببلاءات الحبّ:

يا أهل هذا العالم، إليكم الأفراح والأعياد! ويا أهل الرفعة، إليكم البلاءات والفتن! منهم من هو كهذا، ومنهم من هو كذاك. نعم، أعطي هذا لأيّ كان، لكن لا أعطي ذاك البلاء لكلّ أحد. فقد أعطيت فرعون الحزين أربع مئة عام من الملك والعافية، ولم أزعجه عمّا هو فيه. لكنّه لو سأل ألم موسى، وتحرّقه، وَجُوعه ساعةً واحدةً، لما أجبته.

انظروا إلى كمّ النعم في هذه الدنيا! ذاك قد رفع رأسه وعلاه بتاج، أعطوه ألف نعمة! ثمّ انظروا إلى شدّة بلائي! ذاك قد وقع أرضًا، أشبعوا رأسه ركلًا![4].

باختصار، إنّ دخول دين الحبّ هو استنزال لا شكّ فيه للألم والعذاب. ويستشهد السمعانيّ بقول متصوّف مجهول: «المعرفة نار، والحبّ نار، وهذا الحديث نار على نار»، ويضيف قائلًا: «لم تشبّ النار في مكان قطّ من غير فتنة واحتراق»[5].

(١) سورة **البقرة**، الآية ٦٠.
(٢) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣. وللاقتباس انظر، **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ٥٧٤.
(٣) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ٣٦٦.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٤٣١.
(٥) المصدر نفسه، الصفحة ٣٥١.

صحيح أنّ الرؤية قد وُعِدَت لمن ينالون الجنّة في الآخرة، لكن لا يظنّن أحد ـ ولا سيّما إن كان محبًّا ـ أنّه سينال ذلك الفضل بعمله:

ما أعجب هذا الأمر! أَمَرَ الملائكة أن يوجّهوا وجوههم إلى تراب، وقال للآدميّين: «وجّهوا وجوهكم إلى حجر». ما علّة ذلك؟ ألا إنّه لإظهار قيمة الأعمال ورتبتها.

قال لموسى: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ﴾[1]. انظر إلى الجبل لأنّ الجبل حجر وأنت طين. والحجر حقيق بالطين كاستحقاق الطين الحجر.

وحين يَسمحُ بالرؤية غدًا، سيمنحها هبةً لا استحقاقًا، فلا عين تستحقّ رؤيته، ولا أذن تستحقّ سماع كلامه، ولا لبّ يستحقّ معرفته، ولا قدم تستحقّ طريقه[2].

لا يجب أن يحزن المحبّون لأنّ موسى، بعظمته، لم تسنح له الرؤية، فتلك بشرى للمساكين الضعفاء، أي بقيّتنا نحن:

لو حقّق الله رجاء موسى بعد كلّ ما بذله من رياضة وعناء، لتفطّرت قلوب المساكين: «كانوا سيظنّون أنّ الرؤية هي جزاء الأعمال. فقلت لموسى، بكلّ كماله وأعماله التي جعلها بضاعته تقرّبًا إليّ، ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾[3] حتّى لا تنفطر قلوب المساكين».

فمع جميع المعاصي، والأفعال القبيحة، والأعمال المشينة، ستسترهم نظرة الخالق إلى قلوبهم. الله نادى موسى وأعطاه البشرى بالضيافة، لكن حين أظهر موسى جرأة البسط حُرِمَ النظرة. لذلك، وفي المقابل، حين يأتي العاصي بتذلّل وانكسار، ويضع رأسه على عتبة الندم، ثمّ يُخَصّ بنظرة تمنحه العطايا اللطيفة، يكون متطفّلًا على كرم الله[4].

لذا، يعني اتّباع دين الحبّ، باختصار، أن ينفي المرء وجوده الذاتيّ ويحقّق فقره الجوهريّ. وبهذا المعنى يقول السمعانيّ: «كيف يصحّ أن تكون أنت موجودًا، ويكون هو موجودًا، وأن يكون لك وجود، ويكون له وجود؟ بل ﴿ٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ﴾[5]»[6].

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.
(٢) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ٧٤.
(٣) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.
(٤) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ٣٨٦.
(٥) سورة **محمّد**، الآية ٣٨.
(٦) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ١٦٥.

ويعني ذلك أنّ الإجابة التي أعطاها الله موسى هي نتيجة ضروريّة لمحايثة الغيريّة في الشيء المخلوق. وبحسب السمعانيّ، قال الله لموسى:

يا موسى، هل جلبت معك عينَيك أنت وجئت تقول ﴿أَرِنِي﴾؟[1] بل لأنّك أحضرت عينَيك جعلناهما تفيضان دمًا. وسنجعلك، تبعًا للمشيئة القديمة التي لم تزل، ترنو إلى حجر.

أيا أيّها الفارس، لما عساه يريك أزليّته؟ بل خليق بك أن يريك نفسك بصفة عدمك، وسيلقي عليك حجاب الطور ما دامت ذرّة واحدة منك باقيةً[2].

وقد دمّرت نظرة الله الجبل، لكنّ نظرته إلى قلوب محبّيه تحييهم:

حين كلّم موسى كلّمه بلسان لطفه. ولو كلّمه بصفة عظمته لذاب موسى عند أوّل خطوة في الطريق وما بقي له اسم ولا رسم.

ما أعظم هذا الأمر! حظي طور سيناء بالتجلّي فاندكّ. أمّا القلوب، فيتجلّى الله لها في كلّ لحظة فتزداد اضطرابًا، وفرحًا، ونضارةً. بلى، حين صار الطور محلّ النظرة، آب الجبل إلى نفسه ولم يطق تحمّلها. أمّا حين تصير القلوب محلّ النظرة، فهي لا تصير كذلك بنفسها بل بصفته هو: «إنّ القلوب بين أصبعَين من أصابع الرحمن»[3].

ويذكّر السمعانيّ، كعادة مصنّفي كتب التصوّف، أنّ كلّ آية في **القرآن** يجب أن تُفهَم على أنّها إشارة إلى النفس. ومن هذا المنظور تصبح قصّة موسى كنايةً عن تناوب لطف الله وشدّته أبدًا على الإنسان المحبّ:

في كلّ قلب موسى وفي كلّ صدر سيناء. يذهب موسى القلب إلى مقام الخطاب في سيناء الصدر، يحمله حصان من نور حينًا وفرس من ظلّ حينًا...

لا تظنّن أنّ موسى واحد وطور سيناء واحد في هذا العالم، فجسدك سيناء وقلبك موسى، وقوت قلبك ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾[4]. ولو لم يكن الله غيورًا على القلوب، تالله لما كان القلب هو القلب!... لكن ما هذا؟ هذا الحبّ بشدّته. فاللطف يشمل من يقرأ **القرآن** ومن يقوم الليل، لكن لا لطف لمحبّ[5].

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٤٣.
(٢) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحتان ١٣٦ و١٣٧.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤١٨.
(٤) سورة **القصص**، الآية ٣٠.
(٥) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحتان ٤١٩ و٦١٤.

والله يغار على القلوب لأنّه خلق القلب ليحبّه هو وحده. لذلك، إنّ الغاية من شدّته زوال حبّ الآخرين:

جاء حبّه وأحرق كلّ ما سواه. فحين يجيء حبّه يشعل نار الغيرة بكومة القشّ التي هي النظر إلى الآخرين.

«قلب عار فيه مصباح منير!» طوبى للقلب الذي لا مكان فيه للغير!

مطلوب جسد روّضته وصايا الله. مطلوب قلب يتفكّر في أمر الله. مطلوب روح سكرت من خمر القدس في جلسة الأنس. مطلوب سرّ يقف على بساط البَسْط، خاليًا من كلّ موجود. مطلوب لمعة من نور اللطف قد أضاءت من جبل الكشف لتحملك كما حملت موسى بعيدًا عن الغير، وتضعك في مقام المشاهدة ومنزل المجاهدة. ذاك نور يخلع **نعلَي**[1] النظر إلى العالمَين عن قدمَيك، وينتزع **عصا**[2] المعصية من يدك، فيجلبك إلى **الوادي المقدّس**[3] والشجرة التي تشبه كلّ الأشجار بظاهرها. بعدها سيسكرك النور بخمرٍ مزاجه الروح يلقي عليك الراحة، مناديًا سرّك في كلّ لحظة: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾[4]. أنا الذي أنا، فمن قال «أنا» سواي دققت عنقه. وإن لم تغر من أفكارك، وآمالك، وعزمك، فأنا، بربوبيّتي، أغار[5].

(١) إشارةً إلى سورة **طه**، الآية ١٢.
(٢) إشارةً إلى سورة **طه**، الآية ١٨.
(٣) إشارةً إلى سورة **طه**، الآية ١٢.
(٤) سورة **القصص**، الآية ٣٠.
(٥) **روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتّاح**، مصدر سابق، الصفحة ٢٠١.

ضبابيّة الأمر القرآني(*)

ويليام تشيتيك

ترجمة: محمّد علي جرادي(**)

تتأتّى ضبابيّة الأمر القرآني ـ بنظر تشيتيك ـ من الاختلاف العاميّ للآيات القرآنيّة المتعارضة في ظاهر المعنى بين الأمر الكوني والأمر الديني، ومن استخدام القرآن لمصطلحات لا يُجمع عليها أتباع الديانات السماويّة جميعها، ممّا يفسح المجال لكثرة التفاسير والتأويلات.

كما يرى اختلافًا في التفسير بين أهل الحبّ وأهل المعرفة، إلّا أنّه مهما كان للتأويلات الدينية المبنيّة على أساس الشكّ من فائدة في هذا العالم النسبي، فإنّ التأويل المبنيّ على أساس الثقة منطقي أكثر في التعامل مع الحقيقة الوحيدة في هذا العالم.

الكلمات المفتاحية: التفسير؛ الثيولوجيا؛ القرآن؛ الإنسان؛ الرحمة؛ الأمر الكوني؛ الأمر الديني.

مقدّمة

ينسب إلى الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حديث معروف مفاده أنّ «اختلاف أمّتي رحمة». وسواء كان هذا الحديث صحيحًا أم لا، فإنّه على أيّ حال يسلّط الضوء على ظاهرة يألفها كلّ قارئ للأدبيّات الإسلاميّة التقليديّة ـ ناهيك عن الأدبيّات الإسلاميّة المعاصرة ـ وهي أنّ المجتمع الإسلامي يكاد لا يتفق على شيء. ويظهر هذا الأمر جليًّا في كلّ حقول المعرفة الإسلاميّة، من التفسير إلى الحديث، والفقه، والكلام وصولًا إلى الصوفيّة، والفلسفة، والأخلاق، وغيرها. ومن

(*) نشر هذا المقال باللغة الإنكليزية بعنوان The Ambiguity of the Qur'anic Command في كتاب *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others* للباحث محمد حسن خليل.

(**) معهد المعارف الحكمية، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت

المسائل التي يختلف فيها علماء الإسلام كيفية فهم الاختلاف الحاصل بينهم وطريقة التعامل معه. وترى بعض المقاربات للتعاليم الإسلاميّة هذا الاختلاف مثيرًا للحفيظة، ويسعى بعضهم لإبعاد تهمة وقوع الخلاف بحصر الحقّ في أحد الأطراف دون غيره، مستعينين على دعم مدّعاهم بحديث «ستفترق أمّتي على اثنين وسبعين فرقة كلّها في النار إلا واحدة»، فيما تسعى مقاربات أخرى إلى اعتبار هذا الاختلاف ناشئًا عن حكمة الله ورحمته. ويستشهد هؤلاء على صدق مُدّعاهم بحديث «ستفترق أمّتي على اثنين وسبعين فرقة كلّها في الجنة إلا واحدة، وهم الزنادقة»[1].

ومن التكتيكات التي يعتمدها الرافضون للقول بالاختلاف ادعاؤهم «الإجماع» على تفسيرهم، لكن المفارقة هي أنّنا لا نجد إجماعًا على تفسير معنى «الإجماع» حتّى. وكلّ من يدّعي أنّ هناك فرقة واحدة من أصل اثنين وسبعين هي التي ستنجو حصرًا، فيما كلّ من لم ينتسب إليها هو من الفرقة الضالة، ليس مسلمًا حقيقيًّا. هذه التهمة صرّح بها في مرّات لا تحصى حكماء، وعلماء مسلمون على مرّ التاريخ.

ويبدو أنّ فكرة الإجماع قد تبلورت بداية على يد الفقهاء لتُعينهم على فهم الشريعة. إلّا أنّ بعض العلماء طبّقوا هذا المفهوم لاحقًا على «الاعتقاد»، وتحديدًا على مسائل أصول الدين التي يجب على المسلمين أن يؤمنوا بها. ولو كان هناك أي إجماع إيماني فعلي بين المسلمين، فهو لا يعدو إجماعهم على مرّ التاريخ على الإيمان «بالله والملائكة والكتاب والنبيّين واليوم الآخر»، أو إيمانهم بأنّ القرآن هو كلام الله. إلّا أنّ هذا الإجماع ما يلبث أن يصير فرقة حين مقاربة معاني كلمات الإيمان، والله، والملائكة، والكتب، والنبيين، وغيرها... إذ قد كانت هذه الكلمات موضوع أخذ وردّ اختلف المتكلّمون والمفكّرون في معانيه، وما يشير إليه.

وبالأخذ بعين الاعتبار اختلاف وجهات النظر حول محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ والقرآن، اللذَين يشكّلان معًا أساس الشريعة، فكيف يمكن للمسلمين تجنّب الاختلاف؟ لقد اقترح بعض العلماء أنّ السبيل الوحيد هو بإعلانهم «الإيمان بالقرآن كما يفهمه الله» وترك الأمر عند هذا الحدّ. إلّا أنّ المفسّرين، والفقهاء، والمتكلّمين لا يستطيعون بطبيعة الحال الوقوف عند هذا

(١) يرى عالم القرن الحادي عشر الراغب الأصفهاني أن كِلَي الحديثَين صحيحان، ويذكرهما في كتابه. انظر، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد (القاهرة: مكتبة الكليّات الأزهريّة، ١٩٧٢)، الصفحة ١٣٢. (لا اتفاق على تعريف الزنادقة). لا شكّ بأن الحديث الأول متداول أكثر بكثير من الحديث الثاني، لكن ما أريد أن أوضحه هو أنّ كبار العلماء قد ذكروا كلي الوجهَين.

الحدّ؛ لأنّ عليهم أن يوضحوا معاني النصّ لمقلّديهم، ومتى حاولوا القيام بذلك فقد فسّروا بحسب فهمهم الخاصّ لا فهم الله.

وأودّ هنا أن أسلّط الضوء على الأسباب الكلاميّة للخلاف بين العلماء. إذ لو استطعنا أن نرى كيف أنّ هذا الاختلاف ليس طبيعيًّا فحسب، بل هو كذلك مصدر للفائدة، فقد نستطيع أن نصل إلى أرضيّة مشتركة يمكن لنا فيها أن نستنتج أنّ هذا التنوّع العظيم في الأديان السابقة والحاليّة إنّما هو لحكمة وفائدة. وسأبتعد في معظم أجزاء هذا البحث عن الاقتباس من العلماء، وسأعمد بدلًا عن ذلك إلى التركيز على القضيّة الأساس في الفكر الإسلامي، أعني بذلك الله بما هو المصدر المطلق لكلّ تعدّدية واختلاف. وسيكون التركيز تحديدًا على سؤال: ما هي الخاصيّة الإلهيّة ـ إذا صحّ التعبير ـ التي تؤدّي إلى الاختلاف اللامتناهي؟

أ. الثيولوجيا

تشكّل الاتجاهات الثيولوجيّة الأساس الديني (واللاديني) للنظر إلى الذات وإلى الآخر. ولا أعني بالثيولوجيا علم الكلام، بل المعرفة الإلهيّة، أو المعرفة بالحقيقة المطلقة، أو معرفة الحقّ بما هو هو. ولقد تفرّعت، في السياق الإسلامي، عن النقاش في مسألة الحقيقة المطلقة سبل مختلفة بين مدارس الفكر المختلفة، التي يمثّل علم الكلام واحدًا من أبرزها (وتقع تحته مذاهب الأشعريّة، والمعتزلة، والماتريدية، والشيعة الاثني عشريّة). ويدّعي علماء الكلام في بعض الأحيان أنّ لهم الحقّ الحصري في الكلام عن الله، وقد حاولوا التصدّي للمقاربات الأخرى لهذه المسألة بتصنيف أصحاب هذه المقاربات ضمن الفرق الضالّة. ولا داعي للتذكير بأنّ المقاربات الأخرى ـ وخصوصًا تلك التي صنّفت ضمن دائرة الفلسفة أو التصوّف ـ لم تأخذ كلام المتكلّمين هذا بجديّة. بل يظهر التاريخ الإسلاميّ أنّ هذه المقاربات الثلاث قد تصارعت فيما بينها. واسمحوا لي دون الدخول في تفاصيل الاختلافات، والمشتركات بين هذه الاتجاهات الثلاث[1] أن أنتقل إلى مقاربة يتبنّاها كثير من المتكلّمين، إن لم أقل أجمعهم، وبغضّ النظر عن طبيعة مقاربتهم، حين مقاربة مسألة الخلاص، سواء خلاصهم أو خلاص الآخرين.

(١) بالأخذ بعني الاعتبار التنوع الداخلي لهذه المقاربات الواسعة النطاق، فإن من المضلّل جمع أقسامها معًا.
للاطلاع على مقاربة أوليّة كاشفة تسلّط الضوء على الاختلافات والمشتركات الرئيسية بين المقاربات الثلاث لفهم الله انظر،
Sachiko Murata and William C. Chittik, *The Vision of Islam* (New York: Paragon, 1994), ch. 6.

كما ترتكز التعاليم الإسلاميّة حول الله على أساسَين يصدح بهما كلّ مسلم في شهادته؛ «لا إله إلّا الله، محمّد رسول الله»[1]. فمن جذور الإبهام الأصيلة في الرسالة القرآنيّة، نجدّ أنّ حقيقة الله مطلقة، فيما حقيقة رسوله محمّد نسبيّة. وأعني بذلك أنّ حقيقة الله تعلو على كلّ ما سواها؛ لأنّ الكون، وكلّ ما فيه هم خلق الله وعياله. فمحمّد والقرآن، كما كلّ المخلوقات في هذا الكون، محتاجان مطلقًا إلى الله؛ هما ليسا الله. وعليه، فإنّهما لا يملكان الحقيقة على نحو الأصالة. ولقد ظهر الجدل القديم الذي لم ينته حول موقع القرآن، وعلاقته بالذات الإلهيّة من هذه الضبابيّة التي ظهرت منذ اللحظة الأولى التي دخل فيها الخطاب الإلهي عالم الإمكان الذي نسمّيه الزمان والتاريخ.

وتنعكس الأهميّة الثيولوجية للشهادة في حقيقة أنّ أوّل مبدأَين في الفكر الإسلامي هما التوحيد، أي الاعتقاد بأنّ الله واحد، والنبوّة، وتعني الاعتقاد بأنّ الله قد أرسل الهداية إلى كلّ بني البشر؛ التوحيد يشرح كيف أنّ الحقيقة الإلهيّة مطلقة فيما النبوّة تبيّن نسبيّة الرسالة النبويّة. ومن لوازم الأصل الثاني أنّ خاتم الأنبياء قد وُهب كرامات جعلت من رسالته مهيمنة على غيرها من الرسالات.

إنّ أسرع الطرق لفهم طريقة التفكير الإسلاميّة في مسألة التوحيد الإلهي هي دراسة صيغة «أشهد أن لا إله إلّا الله»، التي تعتبر أوضح تعبير عن التوحيد، أو كما يسمّيها المسلمون «كلمة التوحيد». وبالأخذ بعين الاعتبار أنّ الله واحد، وأنّه خالق هذا الكون، يصبح معنى التوحيد أن لا خالق سوى الله. وبالأخذ بعين الاعتبار أنّ الله رحيم، فهي تعني أن لا رحمن سوى الله. وبالأخذ بعين الاعتبار أنّه العادل، يصبح معناها أن لا عادل سوى الله. وبالأخذ بعين الاعتبار أنّه الحقّ، يصبح معناها أن لا حقّ، ولا حقيقة سوى الله. فكلّ خلق ورحمة وعدل وحقيقة وحقّ إنّما هي صفات إلهيّة محضة. وكلّ مخلوق، من حيث ذاته، ليس خالقًا، ولا رحيمًا، ولا عادلًا، ولا حقيقيًا. وأعني بذلك أنّ الكون وكلّ ما فيه محض ممكنات متعلّقة بالحقيقة المطلقة. فكلّ حقيقة تظهر عن الأشياء ـ ولا أحد ينفي أنّ للأشياء نوعًا من الحقيقة ـ إنّما مردّها لما يرشح عن الله من حقيقة.

(١) ستودي عدم ترجمة الكلمة العربية (الله) إلى الإنكليزية God، في هذه الجملة، إلى مشاكل جمّة في سوء فهم الثيولوجيا الإسلامية سواء بين المسلمين أو غير المسلمين. إذ إنّ عدم ترجمتها إغفال لمبدأ قرآني أساسي هو الواحدية والأحدية، إغفال لحقيقة أنّ ﴿وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ﴾ (سورة **العنكبوت**، الآية ٤٦). فالادعاء بأن كلمة الله لا يجب أن تترجم لأنها اسم علم غير دقيق، لأن معنى كلمة الله يفهم بردّ الكلمة إلى جذرها اللغوي، وهو ما لا يصحّ في أسماء العلم.

ينسب القرآن عقيدة التوحيد إلى كلّ الأنبياء. ويعتبرها حقيقة شاملة وبيّنة بنفسها، بحيث أنّ كلّ عاقل قادرٌ على الوصول إليها. ومن لوازمها الواضحة أنّ كلّ المخلوقات محتاجة إلى الله وجودًا وبقاءً، وأنّها في نهاية الأمر راجعة إلى الله. ويأتي المعاد كأصل ثالث بعد التوحيد والنبوّة في الثيولوجيا الإسلاميّة. وتعالَج مسألة الخلاص، أو الشقاء في هذا القسم بالتحديد؛ أي هل يلاقي الإنسان ربّه سعيدًا؟ أم أنّه يعود إليه شقيًّا؟ هل يلاقون وجهه، وهو راضٍ عنهم؟ أم أنّهم يُعرضون عليه، وهو ساخط عليهم؟ وتعبّر النصوص عن هاتَين الحالتَين اللتَين تعرضان على بني البشر في الآخرة بمفردتَي «السعادة»، و«الشقاء»، وهما مفردتان استُقيتا من آية تحكي عن البعث: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾[1].

ويعالج مبحث النبوّة موقع الإنسان من الحقيقة المطلقة. فقد أرسل الله النبيين لأنّه خلق الإنسان ضعيفًا كثير النسيان؛ لا عن إهمال أو سوء نيّة، بل لأنّ لازم كونه مخلوقًا أن يكون ضعيفًا نسيًّا. إذ لا قويّ حقًا سوى الله، ولا متذكّر حقًا إلّا هو. فهذا الكون، وكلّ ما فيه، ومن فيه هالك فانٍ. ولمّا نسيَ آدم وأكل من الشجرة، لم يكن هذا الأمر مستغربًا، لأنّه بجبلّته مفطور على النسيان. فآدم كما ذريّته من بعده، بحاجة إلى العون للوصول إلى الخلاص، لما فيه من خصلة النسيان، وتبعاتها السيّئة من أمراض الجهل، والغرور، والكراهية، والحبّ على غير هدى. والخلاص يعني الوصول ببني البشر إلى السعادة المتمثّلة بالتفاهم والتعاطف والسلام. فكلّ ما يريده الناس هو في الواقع صفة إلهيّة؛ لأنّ الله وحده من يعرف الأشياء حقًا، ولأنّه لا عطوف إلّا هو، ولا سعيد غيره. أي أنّه لا سعادة ولا هناء بعيدًا عنه، والفشل في الوصول إلى الانسجام مع الصفات الإلهيّة المورثة للسعادة هو الشقاء بعينه. لذا يقول القرآن: إنّ وجوه من يدخل الجنّة ﴿نَاظِرَةٌ﴾[2] إلى ربّها أما أولئك الذين يحرمون الجنة فهم عن ربهم ﴿لَّمَحْجُوبُونَ﴾[3].

فمهمّة النبوّة إذًا، هي توضيح الصراط المودي بالناس إلى السعادة. وقد أوجد الله هذا الصراط مع بداية خلقه للجنس البشري، وسيبقيه حتى آخر الزمان. ويؤكّد القرآن على حقيقة مفادها أنّ النبيّين أجمعهم كانوا مهديّين بالله، وسائرين في طريق الهداية نحو الله. وكانت مهمّتهم المحدّدة لهم من الله هي «الهداية»، برغم أنّ هدايتهم للناس إنما هي بالله إذ لا هادي سوى الله. لذا، يُخاطب محمّد صَلَّىٰٱللَّهُعَلَيْهِوَآلِهِ بهذه الكلمات: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ

(١) سورة **هود**، الآية ١٠٥.
(٢) سورة **القيامة**، الآية ٢٣.
(٣) سورة **المطففين**، الآية ١٥.

يَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾[1] وتشير مجموعة من الآيات كذلك إلى أنّ الله يهدي إلى «الصراط المستقيم». ولا يعني هذا بالضرورة «الصراط المستقيم» الذي يذكره المسلمون يوميًّا في صلواتهم. فهناك طرق مستقيمة أخرى متنوّعة إذا أخذنا بعين الاعتبار تنوّع البشر، والأنبياء، وحقيقة أن لا واحد سوى الله.

فالقرآن يوضح صورة عامّة مفادها أنّ من يتّبع هدي الرسل سيصل إلى الخلاص. لكن ما هو المعنى الدقيق للاتباع؟ فقد نتج عن الرسالات السماويّة المختلفة ظهور حيثيّات، وشروط مختلفة ومتنوّعة، ولقد تصدّى علماء كلّ دين لشرح هذه الشروط، وتوضيحها. فالقرآن يعلن أنّ الشرط الأساس لتحقيق السعادة هو اتباع «الأمر الإلهي». وبالتالي، نجد أنفسنا أمام ثنائيّة «الطاعة» من جهة، و«المعصية» التي تعبّر عن الخطيئة من جهة أخرى.

ويميّز القرآن بين نوعَين من الأوامر. أحدهما شامل، ومطلق، وقهري، ذلك أنّه يخاطب كلّ الأشياء ولا قابلية للخلق على عصيانه ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2]. فيما النوع الثاني نسبي، واختياري لأنّه يخاطب الجنس البشري، الحامل لهبة الإرادة الحرّة، ليرشدهم إلى الخير ويبعدهم عن الشر. وهو يوجههم نحو مجموعة من النشاطات، والسلوكيّات، والصفات التي تعتبر السبيل نحو الخلاص، ويحذّرهم من نوع آخر قد يوصلهم إلى الشقاء. وللناس في ذلك أن يطيعوا أو يعصوا كما يشاؤون، بعكس النوع الأوّل من الأوامر حيث لا يمكن لأحد أن يعصي. وتأتي «المعاصي والسيئات» ضمن سياق الأمر الثاني إذ لا معنى لها في سياق الأمر الأوّل. ويعِدُ الله خلقه أنّهم إن اتبعوا النوع الثاني من أوامره فسيصلون إلى السعادة، أمّا إذا اختاروا العصيان فسينتهي بهم المطاف في الشقاء – اللهم إلّا إن شملهم عفو الله ومغفرته –. ويحاول الفقهاء والمتكلّمون توضيح تبعات هذا الأمر الإلهي، ومحاذيره، وشروطه.

وإذا ما نظرنا إلى المعالم الأوضح في هذا الموضوع، فيمكن أن نطلق على هذَين الأمرَين اسمَي «الأمر الوجودي»، و«الأمر الأخلاقي». ولطالما كان هذان الأمران محل تداول ونقاش عبر التاريخ، وهما يختصران كلّ مبحث الإرادة الحرّة. وهذا الموضوع يتجاوز السياق الديني بالتأكيد. فعلماء الفيزياء المعاصرون مثلًا، يؤمنون بأنّ «الأمر الوجودي» مهيمن على كلّ الأشياء بحيث أنّ الإرادة الحرّة مجرّد وهم. ولقد وجدت هذه الفكرة صدًى لها في علمَي الاجتماع والنفس خصوصًا مع ب. ف. سكينر (B. F. Skinner).

(١) سورة القصص، الآية ٥٦.
(٢) سورة يس، الآية ٣٦.

وتستخدم الأدبيّات الإسلاميّة مصطلحات عدّة للتعبير عن هذَين النوعين من الأوامر، إلّا أنّني سأختار في هذا النصّ اصطلاحَي «الأمر الكوني»، و«الأمر الديني»[1]. وبهذا التمييز، يبيّن العلماء المسلمون أنّه في عين أنّ كلّ الخلائق مطيعة تفعل ما تؤمر به، فإنّ هناك بعض المخلوقات، وبالتحديد الإنسان، تملك إرادة حرّة تسمح له بحريّة اتخاذ قرارات سيكون لها بعد الممات تبعات. فالناس ليسوا مقهورين فيما يفعلونه من أمور، في عين أنّهم لا يملكون حريّة مطلقة. وهم لا يستطيعون بأيّ شكل من الأشكال الهروب من تبعات الحريّة التي وُهبوها. فالإنسان كما يعبّر الغزّالي «مجبور على الاختيار»[2].

إن الأمر الكوني مطلق، ذلك أنّه لا إله إلا الله، ولا خالق إلّا الله، ولا قوّة إلّا للّه، ولا فاعل سوى الله. لذا، فإنّ الله يُصدر الأمر الكوني إلى كلّ الأشياء ليصدر عن ذلك الأمر الكون، وكلّ ما فيه. في المقابل، يتّسم الأمر الديني بالنسبيّة، لأنّه يخاطب مجموعة صغيرة من المخلوقات، كالإنسان والجنّ تحديدًا، من دون أن يشمل مثلًا الحيوانات والملائكة. أضف إلى ذلك أنّ هذا الأمر يتّخذ أشكالًا مختلفة كثيرة، كلّ واحد منها يناسب سياقًا، أو وضعًا معينًا. فكلّ رسالة سماويّة إنما صمّمت خصّيصًا لتناسب حاجات الناس الذين أُنزلت لتخاطبهم. ويذكر القرآن في هذا السياق أنّه ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾[3]. فحقيقة كلّ رسالة إنّما هي متعلّقة بالسياق التاريخي، والاجتماعي للبيئة التي نزلت فيها. فما فيها ليس حقيقة مطلقة تصحّ في كل زمان ومكان، بل هي حقيقة نسبيّة تصحّ ضمن السياق الذي نزلت لأجله، والذي قد يصحّ أن يمتدّ إلى آخر الزمان. أمّا عمّا يجعل هذه الرسالة «حقيقيّة»، فالسبب ليس أنّها أرسلت من الحقّ فحسب، بل لأنّها تؤمّن كذلك طرق الخلاص.

ومن الجدير ذكره أنّ كلمة الحقّ في القرآن والحديث لا تعني الحقيقة فحسب بل لها معان أخرى كالواقع، والمناسب والصواب وغير ذلك. كما أنّ مفردة الحقّ تستخدم كواحد من أسماء الله الحسنى، وتظهر وظيفة «الحقيقة» في الفكر الإسلامي من خلال الحديث النبوي «اللّهم إنّي

(١) استخدم ابن قيّم الجوزيّة (ت. ١٣٥٠) اصطلاح «الأمرَين». أما ابن تيمية (ت. ١٣٢٨) ففضّل مفردة «إرادة» على مفردة «أمر». ويسمّى الأمران كذلك بأمر التكوين وأمر التكليف، وهي اصطلاحات تعود بحسب هاري ولفسن إلى المعتزلي أبو الهذيل (ت. ٨٤١). للمزيد، انظر،

Harry Wolfson, The Philosophu of the Kalam (Cambridge: Harvard Universit Press, 1976), p.141.

(٢) الغزّالي، **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار الهادي، ١٩٩٣)، الجزء ٤، الكتاب الخامس والثلاثون: كتاب التوحيد والتوكّل، الصفحة ٣٧٠.

(٣) سورة **إبراهيم**، الآية ٤.

أعوذ بك من علم لا ينفع»[1]. فالحقيقة هي العلم النافع لأنّها الحقّ المجبول في هدف الخلقة الإنسانيّة المتمثّل بالوصول إلى الخلاص.

ويربط الثيولوجيّون المسلمون الأمر الكوني حين معالجته بمبحث التوحيد، إذ لا صاحب قرار سوى الله. أمّا حينما يناقشون الأمر الديني، فإنهم يسعون إلى توضيح بعض جوانب مبحث النبوّة، وتحديدًا حقيقة أنّ الله وحده هو الهادي، رغم أن الهداية تتمّ عبر وسائط بشرية. فالنبوّة معتمدة على التوحيد، لأنه لا هادي إلّا الله ولا رحيم إلّا هو. فالله يهدي لأنّه يعرف أنّه قد خلق الإنسان نسيًّا جهولًا، ويعلم كذلك أنّه وهب الإنسان إدراكًا لهذا النقص يكفيه للنجاة والخلاص. أي أن الله أعطى الإنسان إدراكًا لنفسه وما فيها من نقص، وإرادة حرّة ليختار ما يريد. ولقد أرسل الله أنبياءه ليعينوا الإنسان في مواجهة لما يدركه من نقص في نفسه، فيذكّروه بالله وبالإنسان ثم يرشدوه إلى سبيل النجاة من المصائب المترتبة على نقصه.

ويميّز القرآن بين اثنتَين من وظائف النبوّة. فالأنبياء هم أولًا مرسلون للتذكرة، أي ليذكّروا الناس بما نسوه من حقيقة التوحيد المطلقة التي تتجاوز كل زمان، والمجبولة في فطرتهم. ورغم أنّ التعبير عن هذه الحقيقة يأتي ضمن سياق اللغة البشرية، إلّا أنها في الواقع مستقلة عن أي سياق اجتماعي وتاريخي لأنها ببساطة خطاب الله الحقّ المتجاوز للزمان. أمّا الوظيفة الثانية للأنبياء فهي هداية الناس، وحثّهم على توظيف إرادتهم الحرّة في محاولة الوصول إلى التناغم مع الله بما حقّ وحقيقة؛ لينتج عن هذا التناغم وصول إلى مقام القرب والسعادة. ورغم أنّ بني آدم عاجزون عن عصيان الأمر الكوني إلّا أنهم لا يتورّعون عن عصيان الأمر الديني لما فيهم من صفات الضعف والنسيان والغفلة.

وتنعكس وظائف النبوّة في الشهادة وفي الأمرَين الإلهيَين. فالشهادة بأن لا إله إلّا الله تعبّر عن الحقيقة الأصيلة والشاملة المتمثلة بالتوحيد؛ وإحدى آثارها الأمر الكوني. أمّا شهادة أن محمّدًا رسول الله ففيها إعلان للحقيقة النسبية والتاريخية للقرآن، والتي عبّرنا عنها بالأمر الديني. باختصار، تقول تعاليم الأنبياء إنّه برغم سلطة الله المطلقة، فإن باستطاعة الناس أن يستفيدوا من هديه في تحسين مصيرهم أو على الأقل في كيفية تلقيهم ومعايشتهم لذلك المصير.

وإن للتمييز بين هذَين الأمرَين علاقة وطيدة بمبحث الرحمة، إحدى أكثر الصفات الإلهية

(١) تظهر هذه الجملة الفقرة في مجموعة معروفة من المجامع الحديثية، **كصحيح البخاري** (في كتاب الأدب)، **وصحيح مسلم** (في كتاب التوبة).

مركزيّة. إذ تُفتح كل سور القرآن تقريبًا بذكر صيغة ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ لتذكّر القارئ بمركزيّة الرحمة وأولويّتها. وهذه الصيغة تدعم مدّعى كثير من العلماء الذين يقولون إننا لو أردنا التعبير عن تمام الحقيقة الإلهيّة بكلمة واحدة لكانت «الرحمة». ومن الجيّد مراجعة جذر هذه الكلمة الواضح لأي عربي، فالرحمة اسم معنى مشتقّ من كلمة «رحِمْ» [أي رحْم الأم][1]. فالرحمة صفة العناية الخاصة بالأم. والله هو ﴿أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾[2] وهو أرحم على عباده من الأم على ولدها كما هو مفاد الحديث النبوي[3]. ولقد جعل الله الرحمة أساسًا في التقدير الإلهي للأشياء، لأنها بخلاف كلّ الصفات الأخرى ما خلا العلم ﴿وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٍ﴾[4].

وتخبرنا صفة الرحمن أن الله يملك كل شيء، ولا يحتاج إلى شيء، وأنّ كل شيء محتاج إليه، فيستجيب لكلّ الموجودات بأن يشاء أن يعطيها ما تحتاج. فالكون وكل ما فيه من عطاياه الجزيلة. وكما يشير الاسم القرآني «الرحمن الرحيم» فإن الله لا يريد لمخلوقاته سوى الأفضل. ويشير أحد الأحاديث النبوية إلى أن الله جعل الرحمة في مئة جزء، ووزّع جزءًا منها على جميع خلقه وأمسك عنده تسعًا وتسعين جزءًا. وبهذا الجزء تعطف الوحوش على صغارها وتغذيها، وتحنو الأم على أطفالها. وكما نعلم فإن الأمّ، رغم أنّها لم تحظ إلّا بشيء بسيط من جزء من مئة جزء إلّا أنّها لا تنفك تحبّ أبنائها وتحنو عليهم (إذ لو توقفت عن حبهم لما استحقت اسم الأم بل علينا عندها أن نغيّر لها لقبها كما يشير كنفوشيوس). ثم يتابع الحديث ليقول إنه لمّا تقوم الساعة سيعيد الله ضمّ هذا الجزء إلى الأجزاء التسعة والتسعين[5].

والرحمة غامضة ضبابية في علاقتها بالأمر الإلهي. وهو ما يظهر في النقاشات التي تعالج مسألة اسمَي الرحمة «الرحمن» و«الرحيم». فكلا الكلمتين مشتقتان من الرحمة، لكن العلماء عادة يميّزون بينهما بالقول إنّ الرحمانية شاملة فيما الرحيمية خاصة، ومتعلقة بالهداية النبوية. وهذا قد يعني ببساطة أن الرحمانية تُصدر الأمر الكوني فيما الرحيمية تصدر الأمر الديني. فالرحمانية وسعت كل شيء، فيما الرحيمية هي للذين يكسبونها بعملهم. ويبدو أن نوعَي

(١) [المترجم].

(٢) سورة **الأعراف**، الآية ١٥١.

(٣) تظهر هذه الجملة الفقرة في مجموعة معروفة من المجامع الحديثية، **كصحيح البخاري** (في كتاب الأدب)، و**صحيح مسلم** (في كتاب التوبة).

(٤) سورة **غافر**، الآية ٧.

(٥) من الموارد التي ذكر فيها هذا الحديث **صحيح مسلم** (كتاب التوبة)، كما ذكرت نسخة مشابهة منه في **صحيح البخاري** (كتاب الأدب).

الرحمة قد ذكرا في الآية القرآنية ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾[1]. فحينما يكتب الله الرحمة الرحيمية لأولئك الذين يتبعون الأمر الديني، فإن ذلك لا يعني أنه يحرم من لم يتبع الهدي من الرحمة الرحمانية. فما تشير إليه الآية هو أنّ العباد المطيعين سيحظون برحمة إضافية فوق الرحمة التي وسعت كل شيء.

يشير حديث «اختلاف أمتي رحمة» بشكل واضح إلى أن الله يرضى بالاختلاف والتعددية. كما يظهر رضاه في أوامره الدينية الكثيرة المختلفة التي أوصى بها أنبياءه المختلفين، لأنّ هذه الأوامر ستسبب الاختلاف لا محالة متى تلاقت وتفاعلت فيما بينها. لذا يمكننا قراءة الغموض والاختلاف كمظهر من مظاهر الرحمة التي تصل إلى الجميع. فهي تمتد إلى كلّ الناس، المختلفين إلى ما نهاية بحيث يستحيل أن يتفقوا على النمط الإجباري الملزم الظاهر في التعاليم والممارسات الدينية. فالتعددية الرحمانية للهدي الإلهي تظهر بأوجه مختلفة، ليس أدناها في الاختلاف الذي يؤكد عليه العلماء بخصوص نوعَي الأوامر.

ولنبسّط هذا النقاش، يمكن للمرء أن يتكلّم عن مقاربتَين أساسيتَين للخلاص. الأولى محورها التوحيد، وهي تصل بالمرء إلى الخلاص عبر تذكيره بالمعرفة الأصيلة بالله الواحد الكامنة في داخله، والعمل بما يتوافق مع الحقيقة المعروفة. والمقاربة الثانية محورها النبوّة، التي تصل بالناس إلى الخلاص بقبولهم المطلق بالعقيدة وعملهم بحسب الإرشادات الواضحة في السنّة. وتظهر حالات التشدّد في المقاربة الثانية، حيث يُطلب من الفرد أن يتّبع قائد جماعة محددة مع التسليم الكامل والأعمى له.

في المقاربة الأولى، يؤكّد الأساتذة على الأمر الكوني وعلى كيفيّة إيصال الأمر الوجودي، كلَّ الأشياء نحو كمالها. فالبشر يصلون إلى كمالهم بالاستفادة من العقل الذي وهبهم الله إيّاه؛ وهو العقل الذي يعرف التوحيد بطبيعته. والهدف من سبيل الخلاص هو التحقيق، وهو البحث عن الحقّ وإدراكه، وهذه مهمّة تقع على عاتق كل فرد، وهي تهدف إلى الوصول إلى التحول الداخلي والتواؤم مع الحق فكرًا وعملًا. وهي في منتهاها تطبيق الإرشاد النبوي «آت كل ذي حق حقه». ولقد استفاد المبحث الشهير حول «حقّ الله وحقّ الإنسان»، أو إن شئت فسمّه «واجبات الله وواجبات الإنسان» من هذه المقاربة بشكل كبير.

(١) سورة **الأعراف**، الآية ١٥٦.

ولقد تبنّى معظم العلماء آراء من الطرفَين، إلّا أنّه يسهل أن ترى أن علماء الفقه والأصول ينزعون إلى الادعاء بأن هناك طريقًا واحدًا منجيًا وهو طريق الأمر الديني بشكله القرآني. ولقد اعترف العلماء الذين وافقوا الفقهاء في رأيهم، وخصوصًا أولئك المتخصصين بعلم الكلام، بتعدد الطرق النبويّة إلّا أنّهم يرون أن شرعيّة كل تلك الطرق قد انتهت مع نزول القرآن، فالإسلام بتعبير آخر، قد نسخ كلّ الأديان السابقة. في المقابل، فإن المتصوفين والفلاسفة الذين يؤكدون دومًا على أهميّة معرفة الحقّ للوصول إلى التحوّل في الذات الإنسانية، قد صرّحوا في عدّة مواضع بأنهم يعترفون بتعدد الأديان وأن في هذا التعدد حكمة، لا في الماضي فحسب بل في الحاضر كذلك.

ب. السلطة الدينية

يحتاج الناس في سعيهم نحو الخلاص إلى طريقة يمكن لهم بها أن يحكموا على المعارف ليميّزوا ما هو صحيح منها وما يمكن الاعتماد عليه والثقة به. «فالهداية» في نهاية الأمر إنّما هي معرفة منجية. والواقع أن من الصعب التمييز بين المعرفة والجهل، وبين المعرفة النافعة والمعرفة الضارة. ولقد قام كثير من العلماء إبّان تصنيفهم لأنواع المعرفة بتقسيمها إلى نوعَين رئيسيَين هما «المعرفة العقلية» و«المعرفة النقلية». فالمعرفة العقلية، كعلم الحساب مثلًا، متاحة لنا دون عون من الخارج، لأنها متوائمة مع طبيعة العقل الذي نمتلكه. أما المعرفة النقلية، فلا يمكن لنا إلّا أن نأخذها من الآخرين.

ومتى ما انتقلنا بعيدًا عن الصيغ اللفظية للتوحيد، فسنجد أنفسنا أمام سؤال عن كيفية معرفة التوحيد وفهمه. ولطالما اعتبر العلماء أن الإجابة تكمن في التأمّل في آيات الله الحاضرة أمامنا في الآفاق وفي أنفسنا. فالتوحيد بتعبير آخر حقيقة عقلية، لأنها متوفرة يمكن لعقلنا أن يدركها دون التعرّض للتذكرة النبوية. أمّا الأمر الديني، فهو يعلن عن حقائق لا يمكن لنا أن نفقهها دون عون الله. إذ لا يمكن لأحد أن يحدد مثلًا ما يقوله في صلواته اليومية أو كيف يصوم بما يرضي الله، ولا يمكن لأحد أن يعرف ما إذا كان مسموحًا أو محرّمًا شرب الخمر وأكل لحم الخنزير، فكلّ هذه الأمور هي من اختصاص الأمر الديني البحت. ويظهر أن الأمر قد اختلط على بعض المتهربين من الامتناع عن هذه المحرمات، ومحاولة تسويغ الحرمة بأنها منع لسبب «علمي»، إذ لم يميّزوا بين المعرفة العقلية والنقلية. فادعاؤنا معرفة الحكمة الكامنة وراء التشريع الإلهي إنما ينمّ عن جهل من قبلنا. لذا، حينما يحاول المفسّرون والمُحشّون البحث عن الحكمة فإنهم

يقتبسون عادة آراء مختلقة في الموضوع ثم يختمون كلامهم بجملة «والله أعلم».

إن النقاش في هذَين النوعَين من المعرفة يسلّط الضوء على نقطة واضحة رغم أنّها مهملة عادة، وهي أن بعض الحقائق تستمدّ حقيقتها من كونها حقيقية بنفسها، فيما بعض الحقائق تستمد حقيقتها من قول شخص ما إنها حقيقية. فالحقيقة العقلية هي الحقيقة بنفسها بغض النظر عمّن يتبناها أو ينادي بها. في المقابل، فإنّ الحقيقة النقلية إنما تصبح حقيقة لأن من أعلن عنها شخص جدير بالثقة. فالأمر الإلهي إنما هو حقيقي لأنه نابع من عند الله وجاء به رسله لا لأنه حقيقي عقلًا بشكل بديهي.

إنّ إحدى أهم المشاكل التي تواجه ابن آدم النسيّ أنّه لا يستطيع التمييز بين المعرفة العقلية والنقلية، وحتّى لو استطاع التمييز بينهما فهو لا يعرف من أين يأخذ المعرفة النقليّة الحقّة. بل زد على ذلك أن معرفته العقلية تأتي بداية عن طريق نقلي إذ إنّنا نأخذ الحقائق من محيطنا قبل أن نبدأ باكتشافها في داخلنا. فالمعرفة النقلية تؤمن في الواقع إطار عمل خيالي لعوالمنا الحضارية؛ وذلك عبر اللغة والتاريخ والنظرة الكونية، ناهيك عن الحقائق العلمية. فبرغم الادعاء بأن العلوم الحديثة تعطينا الحقائق الشاملة والموضوعية، إلّا أننا جميعًا، ومن ضمننا العلماء، نأخذ هذه المجموعة الضخمة من الحقائق والنظريات العلمية عن طريق النّقل، فنضع ثقتنا بالمؤسسات العلمية. فالكلّ يتّبع الشخصيات ذات السلطة العلمية، ولا فرق في ذلك بين المعرفة العلمية وغير العلمية. فغير المتدينيين يحبّون أن يؤمنوا بأنّ للعلم نوعًا من المكانة «البابويّة»، وكذلك المتدينون ينزعون إلى اتباع قادتهم المحبوبين –سواء كان البابا، أو أحد المبشّرين، أو أستاذًا أو غير ذلك. فهم يحبّون أن يُشرّبوا الحقيقة بالملعقة ولا يحبّون أن يسمعوا أن بعض الحقائق يجب أن يدركها كلّ فرد بنفسه، وهي ظاهرة لن يتوانى أي أستاذ جامعيّ عن التأكيد عليها.

ولقد أشار عليٌّ، ابن عمّ الرسول وصهره، إلى المائز بين المعرفة العقلية والنقلية حين قال: «لا تَنْظُرْ إلى مَنْ قَالَ، و انْظُرْ إلى ما قَالَ»[1]. ومن الواضح أن عليًّا كان ناظرًا في قوله إلى المعرفة العقلية، حيث نبحث عن مسألة صحّة المُدّعى أو عدمه، لا عن سلطة المتكلِّم. فالأساس في المعرفة النقلية هو قدر مصداقية المتكلّم ، لذا فإن من المهم معرفة ما إذا كانت المقولة صادرة عن القرآن أو من الحديث أو غيره.

(١) الجاحظ، **الكلمات المِائةُ من حكم أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب**، http://www.tebyan.net/index.aspx?pid-31143&BookID-26978&Pagelndex-o&Language=2 (saying #11; last accessed on 20 September, 2011).

فالبحث في مصداقية المتكلّم ومعدنه الأخلاقي جزء من منهجية علم الرجال الذي يدرس سيرة حياة المحدّثين. في المقابل، فإن القيام بمثل هذه الهجمات على المعرفة الفكرية إنما ينمّ عن قلّة احترام للعقل، وهو من التكتيكات اللاشرعية المستخدمة للتهرّب من التفكير والتأمّل فيما اخترنا أن نؤمن به.

ويسمّى اتّباع سلطة ناقلي المعرفة الدينية عادة بالتقليد، وهو أمر طبيعي تمامًا فيما يخص الشريعة التي تحدد كيفية العمل بشكل سليم. إذ يجب أن يحظى كل فرد بتوجيهات تخبره بكيفية القيام بالعمل العبادي وتنبهه إلى ما أوجبه الله ورسوله وما حرّماه. وهذه التوجيهات تصلنا عبر الفقهاء الذين تفرّغوا لدراسة الشريعة. أمّا في مبحث الاعتقاد، فالتقليد عادة مرفوض من قبل الله، ذلك أن الاعتقاد لا ينتمي إلّا بجزء ضئيل منه إلى عالم النّقل. إذ قد يقبل الناس بعقيدة أو كاتكيزم[1] على أساس المعرفة النقلية، وقد يقتبسون من نصوص وكتابات تلك العقيدة، لكن هذا لا يثبت أنهم مؤمنون حقًا لأن شرط الإيمان الفهم. تظهر دراسة مفردة «الإيمان» أن معناها الاعتراف أو التصديق بالحقيقة التي يملكها الفرد. وهذا الأمر جلي أكثر ما يكون في مسألة الاعتقاد بالتوحيد التي تعتمد على الفهم بشكل أساسي، ويكاد لا يكون للمسبقات التي نؤمن بها دور فيها إلّا قليلًا.

فالإيمان إذًا، ليس عبارة عن التلفّظ بالشهادة أو بالكاتكيزم. إذ على الناس أن يفهموا ما يؤمنوا به. فالكلمات التي نتلفظ بها إنما هي أدلّة على الحقائق صيغت في الرسالة المعلنة. فعلى الإنسان إذًا أن يسائل إيمانه، فمن هذا الرب الذي أؤمن به ولِمَ هو إله واحد؟ وإن في تجاهل مثل هذه الأسئلة وعدم السعي إلى الفهم إغفالًا للتعاليم القرآنية التي لطالما حثّت على التفكّر والتأمل والتدبّر والتعقّل.

وللتقليد في التعاليم النقليّة أهمّيّة بارزة في التصريحات التي يطلقها مدّعو السلطة الدينية عن الخلاص. فهم في كثير من الأحيان يقرؤون مقاطع من نصوص منقولة ليعلنوا أن الأمر محسوم وأنه لا يحق لأي كان أن يسائل تفسيرهم للنص؛ هم يعلنون دومًا أن هذا الأمر محل «إجماع». أي إنهم يريدون أن يقولوا لنا أن هذه السلطات قد أنجزت القسم المتعلّق بالتفكير وأنّ على الناس أن يتبعوا تعاليمهم كما هي. إلّا أن المشكلة في هذا الادعاء تكمن في أنه رغم صعوبة تجنّب التقليد في العبادات وغيرها من الممارسات الدينيّة الشرعية، إلّا أنّه لا يمكن لأيّ كان أن يفكّر عنا.

(١) أسلوب تلقين التعاليم المسيحية شفهيًا [المترجم].

ج. ضبابية التفسير

إنّ ادعاء امتلاك معرفة حتميّة حول الخلاص والشقاء يتداعى سريعًا حين ندرسه على أرضية «كلمة الله». وحينما أستخدم مفردة «تفسير» فإني لا أعني بذلك التفسير بما هو شرح للقرآن فحسب، بل أعني كل أشكال اقتباس آيات القرآن وشرحها والاستفادة منها في الأدبيات الإسلاميّة. فهذه الأدبيات تّتسم بسعة هائلة وببصيرة لامتناهية. ويصبح المرء إبّان دراسة هذه الأدبيات مدركًا لحقيقة أن المسألة الوحيدة التي يتركها القرآن واضحة تمامًا هي أن الله هو كذا، وأعني بذلك أنّ كل آية قرآنية تخبرنا من هو الله أو ما هو الله إنما تقوم بذلك بنسبة اسم الله بإحدى أسمائه أو صفاته ونعوته. وهنا أود أن أوضح المقصد من نسب شيء ما إليه. فكثير من الأساتذة والمبلّغين يريدون لنا أن نعتبر النقاش في هذا الأمر مقفلًا. إلّا أنه لا يمكن أبدًا أن يكون هناك إجماع على معاني الكلام لأن هذه المعاني مستقاة من الوعي الذي هو حياة الروح. فالمكان الوحيد الذي يمكن لنا أن ندعي فيه الإجماع هو في «التعبير» عن المعنى. باختصار، لا يمكن لأحد أن يقلّد غيره في كيفية إدراكه للّه. فالإنسان في هذه المسألة كما يقول الغزالي (كما أشرنا سابقًا) «مجبور على الاختيار».

يسعى المفسرون دومًا إلى رفع الإبهام والضبابية عن الأمر الديني لسبب مهم. فهم يريدون أن يوضحوا طريق الوصول إلى السعادة والابتعاد عن الشقاء. وهم يستخدمون في ذلك أسلوبًا خاصًا يقضي بادعاء أن الأمر الديني، الذي هو بطبيعته نسبيّ ومقيّد، له مكانة الأمر الكوني المطلق والحتمي القهري نفسه. وهذا الأسلوب مستخدم في كلّ الأديان (كما أنه يوظّف من قبل مدّعي السلطة، كالأيديولوجيين والمروجين للنظرة العلمية للعام). وعليه، يأخذ كل مجتمع ديني أنبياءه ورسالته فيرى فيهم النقطة المرجعية التي لا يمكن المساس بها، والعدسة الوحيدة المناسبة للنظر إلى الحقيقة المطلقة. فالحقيقة النسبية المتمثلة بالأمر الديني تصبح حقيقة واقعية حتمية ومطلقة لاتباع ذلك الأمر. ولا يلام الناس على نظرهم إلى هذه الحقيقة النسبية باعتبارها حقيقة مطلقة، لأن الحقيقة تكمن في قدرة الرسالة على الوصول بأتباعها إلى الخلاص، والناس في المجتمعات الدينية يرون في الأمر الديني موصلًا لهم إلى ذلك الصراط المنجي. ففي المجتمع الإسلامي، لم يكن لدى العلماء حجّة قويّة يدعمون بها قول القرآن بشمولية الحقيقة الدينية، في آيات مثل ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ﴾[1] إذ لو أشاروا إلى إمكانية اتباع الآخرين سبلاً مشروعة

(١) سورة يونس، الآية ٤٧.

وموصلة لكانوا بذلك يُضعّفون من السلطة المطلقة للأمر الديني المتمثّل بالقرآن والسنّة.

ومتى ما أعطى العلماء الأهمية المطلقة للحقيقة النسبية للأمر الديني فإنهم سيبقون في طبيعة الحال ضمن دائرة الكون الرمزي لشريعتهم حيث الأمر الديني يضطلع بدور المركز غير القابل للرفض أو النفي. وهم حين ينظرون إلى المجتمعات الأخرى، فهم يفعلون ذلك محمّلين بمسبقات مفادها أن أي أمر ديني آخر ـإذا قبلوا أصلًا بوجود مثل هذا الأمرـ يحمل في أفضل حالاته قيمة محدودة ومشروطة، لا فائدة لها حين مقارنتها بالحقيقة المطلقة «للأمر».

في أزمنة ما قبل الحداثة، كان يستحيل النقاش في الاختلافات الدينية بالشكل الحاصل اليوم. إذ لم يكن عند السلطات الكبرى وقتئذ أمور هي من المسلّمات عندنا اليوم، أعني بذلك القدرة على الالتقاء بنظراء من الأديان الأخرى، ووفرة في الكتب والمعلومات. إذ كان علماء ما قبل الحداثة يفسّرون الكمّ القليل الذي يملكونه من معلومات حول الأديان الأخرى بحسب الحقيقة المطلقة لأمرهم الإلهي الخاص. عمليًا لم يهتمّ العلماء بالبحث عن التعاليم الفعلية للأديان الأخرى أو أن يتعلموا عنهم بالحديث إلى ممثلين مؤهلين لتلك الأديان[1]. وكنتيجة لذلك، قسّم العلماء «الآخرينَ» إلى مجموعات بحسب القرآن والحديث، واعتبروا كلّ ذمّ للآخرين في القرآن سببًا لرفض أي تصريح إيجابي تجاه هؤلاء. ففهمت مفردات من مثل «اليهود» و«النصارى» تعبيرًا عن إعلان ضلالة رأي هؤلاء دون نقاش. فكان «الآخرون» بالنسبة إليهم «رجال قشّ»[2]، مهمّتهم الوحيدة تذكير المتدينين بأن الله قد منّ عليهم بأن جعلهم أهل القرآن والسنّة.

يشير القرآن في مواضع كثيرة إلى أن الله مطلق، وأن رسالاته نسبيّة، ويذكر كثيرًا من الآيات التي تجعل المسلمين يظنون أنهم قد حظوا بالحظّ الأوفى. لكن مع ذلك، فإن هذه الآيات تتّسم بضبابية ضرورية صادرة عن التعارض الذي لا مفرّ منه بين الأمر الكوني والأمر الديني. والأمثلة كثيرة، كما أن تاريخ التفسير ممتلئ بمحاولات لغضّ النظر عن ضبابيّة، أو محاولة تقديم تفسير لها، أو استخراج الرحمة الكامنة وراءها وإظهارها. وسنكتفي في هذا السياق بثلاثة أمثلة.

(١) لقد ذكرت دراسة مهمة للبيروني (ت. ١٠٤٨) بعنوان **تحقيق ما للهند** باعتبارها استثناءً. لكن البيروني هاجم تعاليم الديانة الهندية على الدوام دون دليل، ولم يحاول أبدًا فهم منطق هذه التعاليم بحسب البيئة الهندية. ويعدّ قسم كبير مما يقوله عميقًا فعلًا، ولعلّ الكتاب كان فعلًا المبادرة الأولى في «الأديان المقارنة»، إلّا أنّه ركّز على الرياضيات التي استعملها علماء الفلك الهنود أكثر بكثير من تركيزه على الأسطورة والفلسفة أو الثيولوجيا.

(٢) نسبة إلى مغالطة رجل القشّ التي تعتمد على تحوير كلام الآخر أو تسخيفها بإخراجها عن سياقها، وتسمّى كذلك بالمغالطة البهلوانية.

أولًا، حينما نسأل عمّا يريده الله من بني آدم، فإنّ الجواب الذي يأتينا عادة من القرآن ويتلاءم مع التوحيد والأمر الكوني هو: أنّ الله يريد من الناس ما يفعلونه بالضبط؛ ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]. أما الإجابة الأخرى التي قد تأتينا، والتي تأخذ بعين الاعتبار الأمر الديني، فمفادها أن الله يريد من الناس أن يغيّروا أفعالهم التي يقومون بها. وتتضاعف الضبابية ضمن حدود الأمر الديني، لأنّ التفاصيل الدقيقة لكيفية العبادة والطاعة التي يريدها الله من عباده لا تبدو واضحة على الإطلاق. فلو كانت واضحة، لكان هناك إجماع بين العلماء على المسألة، فيما هم في جدال دائم حولها. أضف إلى ذلك أن من الواضح أن الله لا يريد الأمر نفسه من الجميع، ومثال على ذلك أن ما يطلبه يختلف من المرأة إلى الرجل، ومن الصغير إلى البالغ والعجوز.

ويشير القرآن في عدة مواضع وبصيغ متقاربة إلى حقيقة أن ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[2]. والتكليف هنا هو إصدار الأمر الديني. فالقابلية على تحمّل الأمر الديني تتمايز بطبيعة الحال من شخص لآخر، لأنّ كلّ واحد من مخلوقات الله مميَّز. وعليه، فلن تجد مخلوقَين يحملان التكليف نفسه من الله. وأنا أعلم أن كل هذه الأمور قد نوقشت باستفاضة بين العلماء، إلّا أن هذه هي النقطة التي أريد أن أوصلها بالتحديد. فالعلماء لم يصلوا في هذا الأمر إلى إجماع، لأن هذا الأمر سيناقض التوحيد، إذ سيناقض ما يسلّم به المسلمون من أن «لا واحد حقيقي إلّا هو».

فكلام الله إنما هو واحد بمقدار ما هو ذات الله. وتشير آيات كثيرة، ناهيك عن النصوص الأخرى، إلى أن الخطاب الواحد، متى ما تمظهر، فإنه يأخذ أشكالًا لامتناهية، لأن كل ما سوى الله، ومن ضمنهم النصوص والأنبياء، كثير بطبيعة الحال.

ثانيًا، تشكّل كيفية استخدام القرآن لمفردة «الإسلام» دليلًا آخر واضحًا على الضبابية. فالمسلمون وغير المسلمين يستخدمون هذه المفردة يمنةً ويسرى دون أن يفهموا معناها. فكيفية استخدام الكلمة للتعبير عن الدين الإسلامي نفسه لا تكاد تجد ما يدعمها من شواهد قرآنية، إذ إنها تستخدم بمعنى «التسليم» و«الخضوع» لأمر الله، سواء كان أمرًا إلهيًّا، أو كونيًا. وبما أن الأمر الديني قد اتخذ أشكالًا مختلفة، فإن القرآن يسمّي أنبياء الديانات السابقة كإبراهيم ويوسف،

(١) سورة **الصافّات**، الآية ٩٦

(٢) سورة **البقرة**، الآية ٢٣٣؛ سورة **البقرة**، الآية ٢٨٦؛ سورة **الأنعام**، الآية ١٥٢؛ سورة **الأعراف**، الآية ٤٢، سورة **المؤمنون**، الآية ٦٢.

وأتباعهم،كحواريي عيسى، بالمسلمين. ويمكن لكلمة إسلام أن تعني كذلك التسليم المطلق والشامل والإجباري لكلّ الخلائق ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ طَوۡعٗا وَكَرۡهٗا﴾[1].

وإذا قال أحدهم إنّ القرآن يقول إن «المسلمين» وحدهم سينجون، فإن قوله قد يعني أن كل من في السماوات والأرض ناج في نهاية الأمر، وهو الخيار الذي يتوافق أكثر من غيره مع الرحمانيّة الإلهيّة الشاملة لكلّ الخلائق. أمّا حول الإشكال الذي يُطرح مباشرة كلما ذكر هذا الطرح؛ ماذا عن هتلر وغيره؟ فالجواب هو أنّ على المرء أن لا ينسى أنه لا داعي لإلغاء أمور كالعقاب والخلود في النار حين الاعتراف بأن رحمانية الله مطلقة وشاملة وأنها وسعت كل شيء. فإنّ للجميع ﴿جَزَآءً وِفَاقًا﴾[2]، لكن إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الله مطلق إلى ما لا نهاية فيمكن لنا القول إن عنده ما يكفي من الوقت ليشمل برحمانيته كل خلائقه وليمنّ عليهم بحبّه.

فبناءً على الاستخدام القرآني لمفردتَي «إسلام» و«مسلم»، يصبح من المرجّح أن تعني جملة «المسلمون وحدهم الناجون» أنّ كلّ الأنبياء وأتباعهم سينجون. أضف إلى ذلك حقيقة أن الله سينجي كثيرًا ممّن أخطأوا في اختيار من يتّبعون، أو من اختاروا ألّا يتّبعوا أحدًا، بل ويستنقذ من النار قومًا «لم يعملوا خيرًا قط» كما يشير الحديث[3]. إلاّ أن تركيز المفسّرين يقع دائمًا، على اختيار المعنى الأقل غموضًا، وبالتحديد القول بأنّه وحدهم من يسلّمون بالتعاليم والأعمال العبادية التي ذكرها القرآن والنبي سينجون. وتصل هذه النزعة لتقليص حجم المعنى إلى الحدّ الذي يصرّح فيه البعض بأن طائفته وحدها ستنجو، وأنّ كل الطوائف الاثنتين والسبعين الأخرى ستلقى في جهنّم.

ومن المفردات المركزية في حديث القرآن عن مطيعي الأمر الإلهي مفردة «العبد»، والتي تشير عادة إلى كل من يمتثل للأمر الإلهي ويحاول أن يماهي نفسه مع كلّ ما يريده الله منه. ومن الجذر نفسه تأتي مفردة «العبادة»، وهي تعني كل الممارسات التي على العباد أن يلتزموا بها طبق ما علّمهم الأنبياء. ويشير القرآن إلى أنّ الله قد أرسل كلّ الأنبياء برسالة أساسية واحدة ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾[4]. وهنا، نرى وظيفتَي الأنبياء الأساسيتَين، أعني بذلك تذكير الناس بحقيقة التوحيد، وهداية الناس، أي إرشادهم إلى كيفيّة العبادة والطاعة الموصلة إلى السعادة.

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٨٣.
(٢) سورة **النبأ**، الآية ٢٦.
(٣) ذُكر هذا الحديث في **صحيح مسلم** (كتاب الإيمان).
(٤) سورة **الأنبياء**، الآية ٢٥.

إلّا أن القرآن يستخدم كذلك مفردة العبد للدلالة على آثار الأمر الكوني. أعني بذلك، فكرة أن كل الخلائق هي بطبيعتها عباد للّه، لأنّ كل الأشياء خاضعة لأمره وتقوم بما يأمر به. وأوضح مثال على ذلك الآية التي تشير إلى رحمة الله الرحمانية الشاملة لكلّ الأشياء: ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحۡمَٰنِ عَبۡدٗا﴾[1].

أو خذ مثلًا آية ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[2]. يرى علماء الكلام والفقه أن القضاء في هذه الآية هو الأمر الديني. إلّا أنّه يمكن لنا كذلك أن نفهم من القضاء الأمر الكوني، فالقرآن يذكر في موضع آخر أنه ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3]. فإذا نظرنا إلى القضاء باعتباره الأمر الكوني فسيصبح معنى الآية الأولى أن الله جعل جميع خلائقه عبادًا له قهرًا حين خلقهم، لذا فإن كل الأشياء تعبده بأن تقوم بما خلقها لتقوم به. فكلّ الخلائق كما يعبّر ابن سينا (ت. ١٠٣٧) وغيره، تحبّ خالقها، وأن الكون مفعم بطاقة الحبّ الإلهي التي تحثّ كل مخلوق على السعي الحثيث للوصول إلى كماله الخاص في النظام الحكمي الإلهي[4].

ولقد ذكر بعض العلماء في التمييز بين العبادة القهرية والعبادة الاختيارية أنّ العبد لا يؤجر على عبادته القهرية. وحتى ولو كانت كل الخلائق تعبد الله بطبيعتها فإن هذا لا يكسبها أجرًا. فهذه الخلائق مشمولة بالرحمة الرحمانية لا الرحمة الرحيمية، لذا فهم سيصلون جهنّم وسيحرمون من النوع الثاني من الرحمة. وبحسب هذا الفهم، فإنّ مبدأ الأجر ـ المساوي للسعادة ـ لا يمكن تحصيله إلّا بالرضوخ للأمر الديني. لكن مع ذلك يمكن لنا أن نقرأ في الأمر الكوني بعبادة الله تأكيدًا على أنه لا مكان للخطيئة، النسبية والممكنة، حين ظهور رحمة الله ومغفرته المطلقة التي تسع كل شيء، وهو ما تشير إليه أحاديث وآيات عديدة. ولعلّ أوضح الآيات التي تشير إلى هذا الأمر آية ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ

(١) سورة **مريم**، الآية ٩٣.
(٢) سورة **الإسراء**، الآية ٢٣.
(٣) سورة **آل عمران**، الآية ٤٧
(٤) للمزيد، انظر، **رسالة في العشق**،
translated by Emil L. Fackenheim, "A Treatise on Love by Ibn Sina", Medieval Studies 7 (1945), pp. 208-228.

ولقد ذكر إخوان الصفا هذه الفكرة في **رسالة في ماهيات العشق**، ولقد أصبح الفهوم رائجًا في كلّ من الفلسفة والتصوف.
See William C. Chittick, *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven: Yale University Press, forthcoming).

إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾[1] و[2]. ويفهم علماء الكلام من هذه الآية أنها تشير إلى «المسلمين» من عباده، وهذا بالطبع صحيح، لكن من هم المسلمون المقصودون؟ لماذا لا يكونوا المسلمين قهرًا كما المسلمين اختيارًا؟ لماذا لا يكون بعضهم من الهندوس كما من أتباع القرآن؟ وكيف يمكن لنا أن نحدّد بشكل جازم من هم المسلمون حقًا؟

د. الطريق إلى الخلاص

قلت إن أهل المعارف النقليّة يدّعون أن طريق الخلاص منحصر باتّباع الأمر الديني؛ أي الإيمان بالعقيدة الحقّة، وتأدية الأحكام الصحيحة. والهدف من ذلك قطف الجائزة التي هي الجنّة والابتعاد عن عذاب النار. ويسمّي كثير من العلماء هذه الطريقة بطريقة الأجير. ورغم عدم نفيهم لصوابيتها، إلّا أنهّم يعتبرونها مخالفة لطريق أسمى نحو الخلاص هو معرفة النفس أو الحب. ففي هذه المقاربة، يتّبع السالك الأمر الديني حتمًا، إلّا أنّ هدف اتباعه ليس الخوف من العذاب

(١) لا يظنَّن أحد أن هذا هو فهمي الشخصي، دعوني أقتبس واحدة من فقرات كثير من علماء كبار ذكروا الفكرة نفسها. لقد ذكرت هذه الفكرة في التفسير الفارسي الكبير للقرآن **كشف الأسرار** المؤلف من عشر مجلدات، والذي تمّ تدوينه في سنة ١١٢٦ على يد العالم السنّي الكبير رشيد الدين الميبدي، المعاصر للغزالي. وهو من أتباع العالم الحنبلي الصوفي الكبير عبد الله الأنصاري. وتذكر الفقرة مقطعًا تفسيريًا طويلًا يشرح فيه الآراء المختلفة حول سورة **الفرقان** الآيات ٢٠ إلى ٤٤ من القرآن. ثم ليعود الميبدي ويشرح الإشارات التي يمكن اكتشافها في هذه الآيات إذا دقّقنا وتفكّرنا بعمق بمعاني الآية. وكان الميبدي قد وضّح سابقًا في تفسيره أن هذه الآية تشير إلى العقاب الأليم الذي سيلحق يوم القيامة بمن لم يطع الأمر الديني. أما في هذا القسم فيطبّق مبدأ التوحيد على الآية ويشير إلى الأهميّة المركزيّة للرحمة المحرّكة للأمر الكوني. والآية التي يشرحها هي: سورة **الزمر**، الآية ٥٣.

ويقول أحد مشايخ الطريقة «لا يسعدني شيء في القرآن بقدر ما تسعدني هذه الآية، إذ حينما يحبط الله عملنا السيء فتذهب به ريح استغنائه عزّ وجلّ، فلن يبقى سوى فضله ليعاملنا به. وما سيفعله بنا بفضله سيكون على قدر جوده، ولا يمكن لنا أن نقوم بأي عمل يساوي جود الله».

ثمّ يقول، «إنّ لله علينا حقوقًا، كحقّ الطاعة وحقّ العبادة، لكننا بجبلّتنا مفلسون، وهو من قدّر لنا إفلاسنا. وحينما يقدّر صاحب الأقدار أن يجعل شخصًا مفلسًا، فلا يمكن للقاضي أن يحاكمه، إذ لا شيء عليه... وإذا ما كان شخص ما مفلسًا، فإن من اللازم إعطاءه مهلة ليجمع بعضًا من رأس المال. إلّا أننا لن نستطيع امتلاك أي رأس مال حتى نصل إلى الآخرة حيث يغدق الله علينا بنعم خزائنه. فنحن بأنفسنا فقراء، ولا غنى لنا إلّا بنعمه. فلا شيء يأتي منّا أو من عملنا، إذ كلّ ما وفّقنا له إنما هو بفضله ومن نعمه التي أفاض بها علينا. وهو حينما يقبلنا، لا يقبلنا بسبب الشاكلة التي كانت عليها أعمالنا، بل يقبلنا لما فينا من استعداد رآه فينا بعلمه الأزلي. فاصبر ليوم غدٍ، حينما يجعل من قابليتنا فاعلية، ويفتح لنا أبواب خزائنه. إذ سيفيض من تلك الخزائن رحمةً (رحمانيّة مثلًا) على العاصين، ونعمًا وفضلًا (كرحمته الرحيمية) على المفلسين، لكي يُؤدّوا ما قصّروا به من حقّه بالفضل الذي أنعمه عليهم من خزائن نعمه، إذ لا طاقة للعباد على أداء حقّه بأنفسهم». (**كشف الأسرار وعدّة الأبرار**، تحقيق علي أصغر حكمت (طهران، دانشگاه، ١٩٥٢ـ١٩٦٠) الجزء ٧، الصفحة ٤٠). ولنسخة مختصرة من الحديث، انظر، المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٢٣.

(٢) سورة **الزمر**، الآية ٥٣.

أو الطمع بالثواب بل الوصول إلى نقاء الروح وأعلى درجات الكمال الإنساني.

ويضطلع الحبّ بدور أساسي في المقاربة الثانية للسنّة. والمبدأ القرآني للموضوع واضح في آية ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾[1].

ويرى أهل مقاربة الأجير في هذه الآية دعوة إلى العمل بموجب الأمر الديني. أمّا أهل الحب ومعرفة الله فيرون فيها تحفيزًا على اتباع الأمر النبوي على كلّ الصعد. وهذا لا يعني البحث عن أوامر الشريعة فحسب، بل يعني كذلك السعي لرؤية الأشياء كما هي، وتحقيق كمال العقل الذي وهبنا إياه الله، والعيش بنور التوحيد. ويقوم المرء بذلك بحسب التعبير العرفاني باتباع خطوات النبي في معراجه، الذي سما فيه نحو ربّه ثمّ عاد منه إلى مجتمعه. والكلّ يعترف بأن مثل هذا العروج، إن كان ممكنًا لأتباع الرسول، فهو يتحقق في عالم النفس والروح والقلب والعقل. ولقد خُطّت كتب لا تحصى في الدعوة إلى تزكية النفس والإشارة إلى عالم الباطن.

ويشير القرآن في آية تخاطب الرسول إلى عالم الباطن الخفيّ للروح والنفس والقلب؛ فيسمّيه «الخلق» في قوله ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[2]. وكلمة الخلق مشتقّة من جذر «خَلْق». فالخُلُق هو حال الروح لا الجسد. والأمر الكوني يجعل من هذا الخُلُق خَلقًا جميلًا، فالله هو ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾[3]. ويذكّر الأمر النبوي الناس بأن كل جمال في خلقتهم وفطرتهم، إنّما مردّه إلى أنّهم خلقوا أساسًا على صورة الله، وأنّهم متى ابتعدوا عن الهدي الإلهي، فإنّ هذا الجمال الأصيل فيهم سيختفي ليظهر مكانه القبح. ولأجل ذلك كان دعاء النبي «ربي قد حسّنت خَلقي فحسّن لي خلقي»[4].

إن وظيفة الأمر الديني هي تأمين وسيلة يبني بها البشر جسرًا يسدّ الشرخ بين الكون والله، ذلك الشرخ الذي سبّبه الأمر الكوني. وتسمّى الطاقة اللازمة لبناء هذا الجسر بالحبّ، إلهية كانت أو إنسانية. وهو عين الحبّ الذي ذكرناه سابقًا في آية ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾. فاتباع النبي عملًا وخُلُقًا يخلق تحوّلًا في الإنسان يظهر على صورة صفات الجمال الإلهية، ذلك أنّ الله وحده الرحيم، وهو وحده العطوف، وهو وحده العدل والحكيم.

(١) سورة **آل عمران**، الآية ٣١.
(٢) سورة **القلم**، الآية ٤.
(٣) سورة **السجدة**، الآية ٧.
(٤) ذكر الحديث في **مسند أحمد بن حنبل**.

فهذه الصفات متى ما ظهرت في الإنسان فإنّ ظهورها هو منّة إلهية، وتُجتذب مثل هذه المنن باتباع الأمر الديني ظاهرًا وباطنًا.

ويشير حديث قدسي صحيح إلى ثمرة حبّ الله للإنسان وحبّ الإنسان للّه. ويُفهم من الحديث أن من يريد أن يتّبع الله فعليه أن يتّبع الأمر الديني كما ورد في السنّة، آملًا بالوصول إلى مقامات القرب من الله حتى يبادله الله الحبّ. يقول نصّ الحديث «وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها»[1]. وكما يعلم الجميع، فإن حال أي حبيبَين حال الفراق أنّهما يريدان أن يلتقيا. ولقد صرّح علماء عدّة، أقلّه في معرض هذا الحديث، أن لقاء الله والإنسان قد يحدث قبل دخول الإنسان الجنّة. وهم لم يغفلوا في قولهم هذا عن التفريق بين الله والإنسان، فالله وحده هو الحقّ حقًا، وأمّا عباده فلا يملكون من أنفسهم إلّا بمقدار ما ينعم عليهم.

وحتّى فكرة أني «أنا» مطيع للّه أو ذو خلق حسن تعارض حقيقة التوحيد، بل وتصل على مستوى أدقّ إلى حدّ الشرك الخفي، إذ الحقّ هو أن يُقال ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾[2] لا بجهدي.

باختصار، فإن المسلمين الذين ظلّوا يقظين منتبهين إلى التوحيد والأمر الكوني، أو إلى واهب العطايا لا إلى العطايا، قد سعوا نحو تغيير الباطن، والتغلّب على العمى والقبح ليشهدوا جمال الصفات الإلهية التي ظهرت بكمالها في نبّي «الخلق العظيم». أمّا المسلمون الذين حصروا أنفسهم بالتركيز على القيام بالأعمال التي يحددها الأمر الديني، فقد سعوا إلى إدراك الشريعة بكلّ تفاصيلها، وغفلوا إلى حدّ عن المعرفة وتحقيق الذات.

ج. حسن الظنّ باللّه

دعوني أختم بتقديم بعض الاقتراحات حول كيفية تأدية حقّ الله في عين أن نحاول تجنّب رؤية الأمر الديني من حيثية الانشغال بالتفكير فيما يجب على أن يقوله، وما لا يجب عليه أن يقوله. أنا أرى أن من البديهي أن على كل محتاج إلى الله، حينما يريد أن يتكلّم عن الله بشكل مناسب، يخاطبه من حيثية الرحمة والحبّ الذي به أوجد الكون أساسًا. إذ مهما كان للتأويلات الدينية

(١) ذكر الحديث في **صحيح البخاري**، كتاب الرقاق.
(٢) سورة **هود**، الآية ٨٨

المبنيّة على أساس الشكّ من فائدة في هذا العالم النسبي ـ هذا العالم بما فيه من أناس خطّائين ومؤسسات فاسدة إلى حدّ كبير ـ فإنّ التأويل المبني على أساس الثقة منطقي أكثر في التعامل مع الحقيقة الوحيدة في هذا العالم.

إذ إن حسن الظنّ بالله يعني أن تأخذ التوحيد على محمل الجدّ. كما أنّ المعرفة النقلّية كما المعرفة العقلية تخبرنا بأن الله حكيم، وجواد، وعال وأن عطفه ورحمته قد وسعتا كلّ صفاته الأخرى. وهذا يعني أن لا عليم ولا حكيم سوى الله، ولا رحيم ولا جواد إلّا هو. ولا عادل ولا منصف إلا هو. بكلمة أخرى، لا أحد سوى الله يمكن أن يعرف ما يقوم به الله حقًا، وكلّنا نتّبع هدي الله. فالله ليس ساذجًا متلعثمًا، وهو لا يخبرنا بأكثر ممّا نحتاج أن نعرف. وهو حينما يقوم بعمل، فهو يقوم به بحيث يكون ما يريد كيف يريد. وهو يأخذ بالحسبان في كل هذه الأمور أن الإنسان نسيّ، وجاهل، وظالم، وضعيف، وهو يوظّف هذه الآفات ليوصل الأمور إلى ما يريد، بحسب ما يقتضيه عطفه ورحمته وحبّه اللامتناهي.

ونحن حينما نحاول تطبيق حقيقة التوحيد المطلقة على الحقائق النسبيّة للنبوّة، فنحن معذورون في حسن ظننا إذا قلنا إن الله قد أرسل كل أولئك الأنبياء وأوجد كل تلك الأديان، برحمته الرحمانية، وبعطف وحنان لا يرقى إليه حتّى حنان الأم على ولدها.

فالقول بأن عباد الله المقهورين قد استطاعوا أن يحرّفوا رسالات الله أو يعبثوا بأهدافه يعني أننا نعلن أن الله قد استقال من منصبه، وهي فكرة «التعطيل» ـ إذا صح التعبير ـ التي ينادي بها كبار مفكّري عصر التنوير. فلازم مثل هذا التفكير القول بأن ما يريده الله لأغلب الناس هو أن يقعوا في العذاب والمعاناة والظلمات التي لا مفرّ منها في فطرتهم، تلك الفطرة التي وهبها هو لهم. ولازمه أيضًا أن نتخيّل أن الله قد أرسل دينًا اعتبره خاتم رسالاته، وفشل هذا الدين فشلًا ذريعًا في إقناع الناس بأنّه لا دين صحيح سواه. فلو كان الإسلام ـ أو أي دين آخر ـ هو الرسالة الفريدة المنجية، فإنّ هذا يعني أن الله عديم الكفاءة. وإنّ أقلّ ما يمكن أن يوصف به مثل هذا النمط من التفكير هو أنّه سوء ظنّ بالله.

التوازن والتحقيق: النفس والكون عند ويليام تشيتيك(*)

محمّد رستم(**)

ترجمة: ديما المعلّم(***)

لم يكن تشيتيك من المهتمّين بالنقاشات حول الفكر الإسلاميّ بكونها، ببساطة، بقايا من التاريخ الفكريّ ما قبل الحديث، بل إنّه يجعل من معرفته الواسعة في المجال الفكريّ الإسلاميّ منصّةً يعالج عبرها مجموعةً من القضايا المعاصرة. وفي هذا المقال القصير، يتناول الباحث كتابات تشيتيك عن النفس في ظلّ مقاربته لموضوع الكوزمولوجيا؛ حيث يؤكّد تشيتيك أنّ التعاليم الكوزمولوجيّة الإسلاميّة ليست طرائق قد عفا عليها الزمن للنظر إلى الكون وعلاقتنا به، بل هي ما زالت مرتبطةً بموضوع النفس في يومنا هذا بقدر ما كانت مرتبطةً به في ما مضى من الأيّام.

الكلمات المفتاحيّة: ويليام تشيتيك؛ الكوزمولوجيا؛ العلمويّة (*scientism*)؛ النظرة الأنثروبوكوزميّة (*anthropocosmic vision*)؛ العالم الصغير (*microcosm*)؛ العالم الكبير (*macrocosm*).

يقول ويليام تشيتيك: «إنّ الكون هو منظومة هائلة من الكلمات التي تحكي قصّةً متماسكةً للذين يفقهون؛ وهذا يعني أنّ الكون ما هو إلّا كتاب. والإنسان، هو الآخر، كتاب، لكنّ البشر، بمعظمهم، قد نسوا حبكة القصّة»(١).

(*) نُشِرَ المقال في الأصل في مجلّة *Journal of the Islamic Social Sciences* العدد ٢٥، السنة ٣، كما نُشِرَ مترجمًا إلى الفارسيّة في مجلّة **كتاب ماه دين**.

(**) أستاذ مساعد في دائرة الدين في جامعة كارلتون في أوتاوا، كندا. البريد الإلكترونيّ:
mrustom@connect.carleton.ca

(***) معهد المعارف الحكمية، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(١) William Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), p. xxxiv.

المقدّمة

كلّ تلميذ من تلامذة الفكر الإسلاميّ يألف، ولا ريب، إسهامات ويليام تشيتيك، إذ مهّدت دراساته وترجماته العديدة في مجالَي التصوّف والفلسفة الإسلاميّة الطريق أمام فهم أفكار بعض أعقد وأعمق علماء الحضارة الإسلاميّة ما قبل المعاصرة[١]. لكن تجدر الإشارة إلى أنّ تشيتيك قد عكف مؤخّرًا على تكريس معرفته في المجال الفكريّ الإسلاميّ لتسليط الضوء على عدد من القضايا المعاصرة. غالبًا ما يتساءل مفكّرون مسلمون (وغير مسلمين) عن كيفيّة إمكان تصدّي شخصيّات مثل الغزاليّ (ت. ١١١١/٥٠٥) وابن عربيّ (ت. ١٢٤٠/٦٣٨) لقضايانا الفكريّة المعاصرة، بل إنّ عددًا لا بأس به من الكتابات التي ما برحت تصدر مؤخّرًا ترمي إلى الإجابة عن ذلك السؤال بالذات[٢]. لكنّ مقاربة تشيتيك تختلف؛ فهو يجنح إلى رؤية القضايا المعاصرة من منظور التيّار الفكريّ الإسلاميّ ما قبل المعاصر تحديدًا. بمعنًى آخر، تنهل كتابات تشيتيك في المجال المعاصر من التيّار الفكريّ الإسلاميّ بغية الوصول إلى لبّ المشكلة. لذلك، ينبغي فهم كتاباته في مجال الكوزمولوجيا وعلاقتها بالنفس في هذا الإطار. ولهذا السبب تحديدًا يكتسب عمله أهميّةً خاصّةً في أيّامنا، فمقاربته مقاربة إسلاميّة فكريّة أصيلة لإشكاليّة كانت غائبةً، إلّا ما ندر، عن ساحة الفكر الإسلاميّ في القرن الحادي والعشرين[٣]. أمّا تشيتيك، فهو يصرّ على

(١) تشيتيك هو أيضًا قامة معروفة في مجالات أوسع من قبيل الدراسات الدينيّة والفلسفة عمومًا، وغالبًا ما كانت كتاباته أساسًا للعديد من المشاريع المقارنة. انظر، خاصّةً، ما يلي:

Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn ʿArabi, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom, 2006).

انظر أيضًا الدراسة التي أنجزها إيان ألموند، وهي لا تخلو من مشاكل:

Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn ʿArabi* (New York: Routledge, 2004).

(٢) أحدثها كتاب إبراهيم موسى:

Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005).

وكتاب محمّد حاج يوسف، لا سيّما الفصل السابع منه:

Mohamed Haj Yousef, *Ibn ʿArabi: Time and Cosmology* (New York: Routledge, 2008).

(٣) للمزيد، انظر،

The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought, ed. Ibrahim Abu-Rabiʿ (Malden: Blackwell, 2006).

من الثغرات التي تشوب الكتاب غياب مقال يتناول هذا الموضوع. في المقابل، يجد القارئ إسهامات لافتة في مجال العلم والكوزمولوجيا والأخلاق في الفكر الإسلاميّ المعاصر في ما يلي:

God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives, ed. Ted Peters, Muzaffar Iqbal, and Syed Nomanul Haq (Aldershot: Ashgate, 2002).

أنّ الفهم الصحيح للنفس وعلاقتها بالكون هو المبحث الأهمّ في الوقت الحاضر لأنّ معضلة البشريّة المعاصرة التي نكابدها جميعًا ما هي إلّا نتيجة لعجزنا عن فهم تينك الحقيقتَين فهمًا صحيحًا.

أ ـ العلمويّة والكوزمولوجيا

يسلّم تشيتيك أنّ وجهات نظر معظم الناس مشوبة بما يُعرَف بـ «العلمويّة». والعلمويّة هي المدرسة الفكريّة التي تعطي الأولويّة لمناهج العلم في أيّ قضيّة إبستيمولوجيّة. وما دامت العلمويّة القلب النابض في الثقافة المعاصرة، في المجالات الأكاديميّة وحتّى القطاعات التكنولوجيّة والماليّة، فهي تتخلّل تفكير الناس وتنفذ فيه. ويستدعي تطبيق العلمويّة عزل الأشياء وجعلها موضوعيّةً بعيدةً عن الباحث ثمّ إخضاعها للتحليل العلميّ الدقيق من أجل كشف حقيقتها. لذلك، فإنّ العلمويّة تضيّق، إلى حدّ كبير، احتمال نشوء علاقة متناغمة بين النفس البشريّة والكون. فالأشياء هي «في الخارج»، وهذا يعني أنّها متمايزة عنّا. لكنّ هذه المسافة بين الذات والموضوع تعني أنّ وجهة النظر العلمويّة لا يمكن أن ترى الكون إلّا بطريقة كمّيّة، جاعلةً من مكوّنات هذا الكون مجرّد خليط من الوقائع والأحداث المسلوبة من أيّ قيمة رمزيّة. وكما يقول تشيتيك، إنّ أولئك الذين تشرّبوا وجهة النظر العلمويّة قطرةً فقطرةً:

> ينظرون إلى الأشياء ويعجزون عن رؤيتها على أنّها أكثر من أشياء؛ ولا يمكن، برأيهم، أن تكون هذه الأشياء أبدًا إشارات أو علامات أو مؤشّرات أو رموزًا. فمن المرحلة الدراسيّة الابتدائيّة فصاعدًا، يلتقّن هؤلاء أنّ الأشياء حقيقيّة بذاتها، وأنّ حقيقة هذه الأشياء لا يمكن التعبير عنها إلّا بطريقة علميّة، أيّ بطريقة حسابيّة وكمّيّة. فإن كان ممكنًا التعبير بالأرقام عن بعض الصفات، كالألوان مثلًا، كانت حقيقيّةً. أمّا الصفات التي لا يمكن التعبير عنها كمّيًّا ـ وذلك حال أغلبها ـ فهي ليست حقيقيّةً[1].

أمّا النتيجة المنطقيّة لرؤية مشيَّئة و«موضوعيّة» للكون وملحقاته فهي فقدان النظام الكونيّ، شيئًا فشيئًا، قيمته المعنويّة[2]. ثمّ إنّ ذلك يؤدّي إلى التجريد الذي يُظهِر الكون على أنّه غير

(١) William Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Writings of Afdal al-Din Kashani* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 36.

(٢) William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007), p. 83.

شخصيّ، ما يجعل أيّ تفاعل بشريّ مع هذا الكون عملًا منسلخًا أبترَ[١]. وبمجرّد أن ينشأ هذا الصدع بين النفس والكون، يسهُل التلاعب بصورة الكون ومكوّناته بحسب أهواء ساكنيه[٢].

ثمّ إنّ القرّاء المطّلعين على المعطيات الصادمة التي صدرت عن الفيزياء المعاصرة سيؤكّدون، ولا ريب، أنّ الكون ليس متشعّبًا إلى شعبتَين، وذلك لأنّه أقرب ما يكون إلى وحدة مفردة لا يمكن أن ينفصل عنها المراقِب–الإنسان[٣]. لكن لا يختلف اثنان على أنّ الرؤية الثنائيّة للكون لا تزال مستحكمةً، وإن قدّمت الفيزياء الجديدة معطيات عميقةً عن الكون. وما دامت هذه الرؤية هي التي تُدرَّس «رسميًّا» في المدارس حتّى اليوم[٤]، نحن نتفطّن منذ الصغر إلى أنّ الوسيلة الأنجع للتحكّم ببيئتنا الطبيعيّة بغية الحصول على النتائج تكمن في اعتناق هذه الرؤية. لذلك، تسيطر التكنولوجيا، والتقدّم المادّيّ، وطبيعة العلم النفعيّة على منظورنا، فالعلمويّة هي التي تتيح لنا التحكّم بالكون بحسب حاجاتنا والمواصفات التي نبتغيها.

ومن الأسباب الأخرى لاستحكام الرؤية الثنائيّة على حساب غيرها أنّ علم الكوزمولوجيا المعاصر، على المعرفة التي أكسبنا إيّاها عن الكون اليوم، لا يعني شيئًا لعموم الناس. صحيح أنّ كتبًا من قبيل *A Brief History of Time* لستيفن هوكينغ (ومختصره الذي يحمل عنوان *A Briefer History of Time*)[٥] قد كُتِبَت لتيسير معطيات الفيزياء المعاصرة وجعلها في متناول عامّة الناس، لكن لعلّ لنا الحقّ، بعد تصفّحها، بالتساؤل عن الفائدة العمليّة التي عادت بها تلك الكتب على حياتنا. لا بل إنّ المعطيات التي تقدّمها الفيزياء المعاصرة هي منفصلة تمامًا

(١) *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, op.cit.*, pp. 86-87; 93-97.

(٢) لا غرو أنّ هذا التشييء للطبيعة تحديدًا هو الذي أثار عددًا كبيرًا من الأزمات الكبرى المعاصرة، ومنها المشكلة الإيكولوجيّة. للاطّلاع على جذور المشكلة الإيكولوجيّة، راجع:

Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996).

للمزيد، انظر،

William Chittick, "'God Surrounds All Things': An Islamic Perspective on the Environment," in: *The World and I* **1**/6 (June 1986): pp. 671-678.

(٣) للمزيد، انظر،

Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (Boston: Shambala, 1991), p. 81.

(٤) للمزيد، انظر،

Caner Dagli, "The Time of Science and the Sufi Science of Time," in: *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* **41** (2007), p. 78.

وانظر أيضًا ملاحظات تشيتيك التي ذكرتها أعلاه عن دور العلمويّة في التعليم.

(٥) Stephen Hawking, *A Brief History of Time* (New York: Bantam, 1998); Stephen Hawking and Leonard Mlodinow, *A Briefer History of Time* (New York: Bantam, 2005).

عن حياة الإنسان اليوميّة، إذ تبقى الفيزياء النظريّة بنظر جموع المتعلّمين ـ ناهيك عن الأغلبيّة العظمى من الناس الذين لا يبالون بقراءة كتاب فيزياء ميسّر للعامّة ـ مجموعةً من المعطيات المذهلة التي لا علاقة حقيقيّة لها بحياتهم اليوميّة. ففي نهاية المطاف، ما هو عدد علماء الفيزياء المعاصرين الذين يقرّون بالصلة بين العمل الذي يمتهنونه وبين تفاصيل حياتهم اليوميّة؟

لكن لعلّ السبب الأبرز لهيمنة الرؤية الثنائيّة يكمن في كون الكوزمولوجيا المعاصرة، بصفتها فرعًا من فروع المعرفة، منحصرةً بالعلمويّة. ففي حين تخلص الكوزمولوجيا إلى أنّ صورة الكون قائمة على ذات وموضوع غير منفصلَين، لا بدّ لها، في نهاية المطاف، من أن ترجع إلى الجانب الرياضيّ والكمّيّ في المعادلات التي تصيغها. بمعنًى آخر، لا يخفى على أهل الفيزياء المعاصرة أنّ الكون أشدّ تعقيدًا بكثير ممّا كنّا نظنّ، لكنّهم حين يسعون لفهم الصورة الكونيّة التي وصلوا إليها بالوسائل العلمويّة، لا يمكنهم إلّا أن يعطوا إجابات علمويّةً بالضرورة. ويعني هذا التجذّر في العلمويّة أنّ النظريّات الكوزمولوجيّة المعاصرة ستبقى منحصرةً أبدًا بالجانب الرياضيّ والكمّيّ. لكنّ تحذير تشيتيك في محلّه: «يستحيل الانفتاح على اللّانهائيّ ما دامت وجهة النظر العلمويّة البتراء هي الحكَم. وفي أحسن الأحوال، قد يبتكر الناس كوزمولوجيا جوفاء بالكاد تتيح لهم أن يجيلوا أنظارهم أبعد من حدود الثقافة الشعبيّة»[1].

بمعنًى آخر، لا تملك الكوزمولوجيّات العلميّة المعاصرة أن تقول شيئًا مغايرًا لما قد قالته أصلًا لأنّ العلمويّة هي المرجع الذي تحتكم إليه.

فقط عند نبذ العلمويّة يمكن أن تتحوّل الكوزمولوجيا إلى علم رموز يخاطب البشر على مستوًى يتجاوز ما هو رياضيّ وكمّيّ. ومع التوصّل إلى علم يتناول الروح بموازاة علم يتناول الكون، يصبح ممكنًا الفكاك ممّا يسمّيه كوربان «السرداب الكونيّ (*the cosmic crypt*)»[2]. في حال حدوث ذلك، يتجاوز المرء نفسه من أجل أن يتجاوز الكون. لكن من دون مفهوم مقدّس للكون، لن ينشأ العلم الموازي الذي يتناول الروح، وسيبقى الإنسان حبيس السرداب الكونيّ، مفتقرًا إلى أيّ وسيلة للهروب. فإذا انعدمت وسائل الهروب، انكمشت الحاجة إلى الهروب وتلاشت.

(١) *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, op.cit., pp. 83.

(٢) للاطّلاع على مفهوم السرداب الكونيّ عند كوربان، انظر كتابه:
Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. Willard Trask (Irving: Spring Publications, 1980), pp. 16-28.

ب ـ النظرة الأنثروبوكوزميّة

في المقابل، إن التفتنا نحو التيّار الفكريّ الإسلاميّ وجدنا أنّ التصوّف النظريّ وبعض اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة كلَيهما يريان الكون على أنّه قد جاء على صورة الله ومثاله. بذلك يكون بنو البشر، وهم أيضًا مخلوقون على صورة الله ومثاله، الكون بعينه ولا شيء سواه. هما، كما يقول تشيتيك بتعبيره الشاعريّ اللطيف، «جانبان لعملة واحدة، عملة قد سُكَّت على صورة الله»[١]. وهذا يعني أنّ علاقةً وثيقةً تربط الوسائل التي يختبر الفاعل من خلالها العالم بالصورة الكونيّة التي يسكنها هذا الفاعل المختبِر:

> لا يملك التيّار الفلسفيّ الإسلاميّ إلّا أن يفهم البشر من ناحية وحدة العالم الإنسانيّ والعالم الطبيعيّ، إذ لا مكان فيه لإسفين يُدَقّ بين البشر والكون. فالعالم الطبيعيّ هو، في المحصّلة، استظهار الجوهر الإنسانيّ، وروح الإنسان هي استبطان عالم الطبيعة. تربط علاقة حميمة البشر بالكون بأسره، ويواجه كلّ منهما الآخر كأنّهما مرآتان. فرحلة طلب الحكمة لا يمكن أن تتكلّل بالنجاح إلّا عند الاعتراف بعالم الطبيعة صنوًا للنفس، والاعتراف بالجنس البشريّ، مجتمِعًا، على أنّه تجسّد خارجيّ لإمكانات الروح الإنسانيّة واحتمالاتها[٢].

يسمّي تشيتيك هذه العلاقة الحميمة، متأثّرًا بميرتشا إلياده (ت. ١٩٨٦) ودو وايمين، النظرة الأنثروبوكوزميّة. وما دامت النظرة الأنثروبوكوزميّة تستدعي رؤية النفس والكون على أنّهما «كلٌّ مفرد عضويّ»[٣]، فإنّ معرفة أحدهما تنطوي على معرفة الآخر. وانسجامًا مع العقائد الإسلاميّة التقليديّة، الروح هي **العالم الصغير** والكون الأوسع هو **العالم الكبير**. ووفقًا للآية ٥٣ من سورة **فصّلت**، تمثُل **آيات** الله أمامنا في العالم الصغير وفي العالم الكبير معًا: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾. لا مكان للتباين المطلق بين الذات والموضوع هنا، وهذا يعني أنّ الناس كلّما أمعنوا بدراسة الآيات الكامنة في أنفسهم، تفتّحت أمامهم الآيات الكامنة في الكون. وكلّما فهمنا العالم الصغير أكثر، تعرّفنا إلى العالم الكبير.

لكن لا يمكن الوصول إلى تحقيق النظرة الأنثروبوكوزميّة إلّا بالانتباه إلى الصفات الإلهيّة الكامنة في النظام الكونيّ. وفي الدين الإسلاميّ، تؤدّي أسماء الله الحسنى دور الوسيط الموصل إلى الصفات الإلهيّة، إذ حيثما ننظر في الكون نرى أسماء الله الكامنة في أنفسنا أيضًا. وقد علّم

(١) *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, op. cit., p. 132.
(٢) *The Heart of Islamic Philosophy*, op. cit., p. 66.
(٣) Ibid, p. 109.

الله آدم أسماءه الحسنى، ما يعني أنّ غاية بني آدم هي أن يحقّقوا الأسماء الإلهيّة الكامنة في أنفسهم، فبمعرفة أسماء الله يدرك البشر الصفات الرئيسة التي يقوم عليها الكون[١]. أمّا تحقيق الأسماء الحسنى فيتطلّب الاهتداء بهدى الله لأنّه يرسي أسس فهم الأسماء والعمل عملًا منسجمًا معها على أرض الواقع. لهذا يقول تشيتيك:

> إنّ الفكرة الحاكمة في الفكر الإسلاميّ، بعد تأكيد وحدة الحقّ وإطلاقه، هي انحجاب طبيعة العالم الحقيقيّة عن بني البشر إلّا بعون الله. ترد هذه الفكرة تصريحًا في الجزء الثاني من الشهادة، على أنّها ترد تلميحًا في الجزء الأوّل منها أيضًا. فمن دون الرسل الذين يرسلهم الحقّ، لا يمكن أن يتوصّل أحد إلى معرفة الله والجذوز الإلهيّة القابلة للتغيّر في قلب الطبيعة البشريّة[٢].

أمّا إن لم يتّبع الناس الهدى الإلهيّ، فسيكلهم الله إلى أنفسهم، وإن تركهم الله لن يستطيعوا فهم الأسماء في الكون ولا تلك التي في أنفسهم. لكن ما دامت النزعة إلى التسمية أصيلةً في الطبيعة البشريّة، لن يستطيع هؤلاء الناس إلّا أن يختلقوا الأسماء اختلاقًا. لكنّ أسماءهم المختلقة لن تأخذهم أبعد من أنفسهم:

> إن لم يسمِّ الناس الأشياء اتّباعًا للهدى الإلهيّ، فهم سيطفقون يسمّونها وفقًا لأهوائهم. لكن يستحيل أن يعرفوا أسماء الأشياء الحقيقيّة من دون الاستعانة بالله، المسمِّي الإلهيّ، لأنّ الأسماء الحقيقيّة هي حقائق الأشياء كما هي في العقل الإلهيّ. والله هو الذي يسبغ على الأشياء وجودها بناءً على أسمائها. لذلك، فإنّ إدراك الأسماء الحقيقيّة هو مفتاح فهم الكون والروح[٣].

ولا يسمّي الناس الأشياء على حسب الحقائق التي ينسبونها هم إليها إلّا عندما يرتفع عن الكون الذي يسكنونه طابع القداسة، فحين يصير البشر هم المعيار وتنطمس حقيقتهم الإلهيّة المتغيّرة، يُسلَب الكون رداءه القدسيّ شيئًا فشيئًا. في هذه الحالة، وعوضًا من أن تشير الأشياء التي يزخر بها الكون إلى جذوزها الإلهيّة، تتحوّل إلى مجرّد وقائع. ولا تعود الأشياء تشير إلى الأسماء الإلهيّة لأنّ المقدّس قد انفصل عنها. بعد ذلك، تصير الأشياء عرضةً لنظام التسمية

---

(١) *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, op. cit., pp. 84-85.

للاطّلاع على نقاش مهمّ حول وظيفة «الكلمات» في الكوزمولوجيا الإسلاميّة، انظر ما يلي:

William Chittick, "The Words of the All-Merciful" in *The Inner Journey: Views from the Islamic Tradition*, ed. William Chittick (Ashland: White Cloud Press, 2007), pp. 121-129.

(٢) *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, op. cit., p. 97.

(٣) Ibid, pp. 85-86.

البشريّ لأنّها كيانات قائمة بذاتها وقابلة للإحصاء والعدّ:

أي وجهة نظر تُقصي البعد الإلهي ستضطرّ بالضرورة إلى اللجوء إلى أسماء قاصرة في أحسن الأحوال، هذا إن لم تكن أسماءً مغلوطةً بالمطلق. وستكون نتيجة هذه التسمية المضلِّلة كارثيّةً على مختلقي الأسماء أنفسهم، إن لم يكن على البشريّة جمعاء. وهي كارثة تطال جميع حدود الوجود البشريّ وليس فقط وجوده في هذه الدنيا ما قبل الموت[١].

لا يوصلنا نظام التسمية البشريّ إلى جذور الكون الإلهيّة لأنّه لا يأتي إلّا بأسماء قاصرة، بل هو يعيدنا إلى المربّع الأوّل من محاولتنا معرفة العالم بصفتنا بشرًا. ومع أنّ التسميات البشريّة يمكن أن تكون مفيدةً جدًّا، تبقى معرفتها عائقًا أمام تحقيق البشر إمكانيّاتهم الحقيقيّة الكامنة في إدراك كنه الأسماء التي تعلّمها أبوهم آدم من قبل.

وغالبًا ما توصلنا التسميات البشريّة إلى تمثيلات عن الحقيقة لا تعدو كونها مجرّدةً، وكمّيّةً، وجرداءً. فحين ننشغل بتسمية الأشياء «الحقيقيّة» القابلة للإحصاء حصرًا، تفقد أسماء الصفات أهميّتها وتُنحَّى إلى الحيّز الذاتيّ. لهذا السبب، لا يجد أيّ عالم كوزمولوجيا نموذجيّ معاصر حرجًا من قول إنّ الكون يقوم على مبادئ رياضيّة محدّدة، لكنّه يستحيل أن يقول إنّ الكون قائم على الحبّ والرحمة لأنّما عنده غير قابلَين للإحصاء[٢]. أمّا بالنسبة إلى تشيتيك، فلا يعود سبب ذلك إلى أنّ الحبّ والرحمة غير قابلَين للإحصاء فحسب، بل لأنّ الذات الباحثة قد أضحت منسلخةً عن الكون إلى حدّ أنّها عميت عن الصفات التي تجمعها بموضوع بحثها: «حين يُسمَّى الكون بأسماء تنطبق أساسًا على أشياء ميتة أو آلات أو عمليّات مجرّدة، لا بدّ أن نفهمه من زاوية الموت، والميكانيكيّة، والتجريد، غافلين عن الحياة، والرحمة، واليقظة الكامنة في كلّ ذرّة من ذرّاته»[٣].

أولئك الذين يعيشون في كون مجرّد لا بدّ لهم من أن يتعاملوا مع الأشخاص والأشياء على أنّها مجرّدات، وأولئك الذين يعيشون في كون آليّ لا بدّ لهم من أن يتعاملوا مع كلّ شيء على أنّه آلة،

(١) *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, op. cit., p. 86.

(٢) من هذا المنطلق يسأل تشيتيك: «ماذا عسى النتيجة تكون إذا كانت الأسماء المهمّة هي أسماء الكويزارات والكواركات والميونات والثقوب السوداء والانفجارات الكبيرة؟ ما هي الثمرة النفسيّة والروحيّة التي تنتج من تسمية الأشياء المطلقة بالاعتماد على المعادلات الرياضيّة؟» انظر:
Science of the Cosmos, Science of the Soul, op. cit., p. 86.

(٣) Ibid, p. 92.

وأولئك الذين يبدو لهم الكون قاسيًا ولا مبالٍ لا بدّ لهم من أن يعاملوه بالمثل[١].

ليست الأسماء في الكون مجرّدةً وغير شخصيّة، كما بيّنت أعلاه، بل هي مجسَّمة ويستطيع البشر أن يفهموها. أمّا سبب كونها مجسَّمة فهو أنّ الإنسان ذا حقيقة إلهيّة قابلة للتغيّر[٢]. وما دام فهمنا للكون لا يعدو كونه انعكاسًا لفهمنا لأنفسنا، فإنّ رؤية الكون رؤيةً غير شخصيّة هي في نهاية المطاف من عوارض مشكلة روحيّة أعمق[٣] هي مشكلة فقدان المعرفة بالذات.

من هذا المنطلق، يؤدّي الجهل بالذات الحقيقيّة إلى فقدان التوازن على المستويَين الإنسانيّ والكونيّ[٤]. ومن أجل أن نستعيد توازننا، بحسب تشيتيك، يجب علينا أن نحقّق الأسماء ونحيا طبيعتنا الإلهيّة فنعيش حياةً منسجمةً مع الأسماء والفضيلة عبر إعطاء كلّ شيء **حقّه** ووضع الأشياء مواضعها، تخلُّقًا بأخلاق الله. بالمحصّلة، تُعنَى الرؤية الأنثروبوكوزميّة أساسًا بمعرفة النفس، ولذلك يخصّص تشيتيك قسمًا كبيرًا من كتاباته لمسألتَي **التحقيق** و**التقليد**[٥]. وبرأي تشيتيك، إنّ المسيرة نحو التحقيق وحدها هي التي تتيح للمرء أن يعرف طبيعة الأشياء الحقيقيّة، فالمعرفة المكتسبة بالتقليد – ومعرفة معظم الناس هي من هذا النوع – هي قائمة في نهاية المطاف على آراء الآخرين[٦]. ختامًا، فقط عندما نحقّق ذاتنا الحقيقيّة نصير قادرين على رؤية النفس والكون على أنّهما كلّ موحّد. وكما يقول تشيتيك، أيّ معرفة لا تصل إلى مصاف معرفة النفس ليست إلّا نقيض المعرفة في الحقيقة، ولن تزيد الحالة البشريّة إلّا سوءًا:

---

(١) *Science of the Cosmos, Science of the Soul, op.cit.*, p. 87.

(٢) *Idib*.

(٣) في هذا السياق يقول تشيتيك: «إنّ صورة الكون المعدَم والمسطّح ما هي إلاّ انعكاس لصورة الروح المعدَمة والمسطّحة». انظر:

Science of the Cosmos, Science of the Soul, op. cit., pp. 131-132.

مع ذلك، لا يبصر بعض الناس صفات الله في الكون بسبب رؤيتهم الكون من زاوية تنزيه الله عمّا سواه. صحيح أنّ هذا المنظور مكوّن أصيل من مكوّنات الدين الإسلاميّ، لكنّه في أشدّ صيغه تطرّفًا قد يري المرء الطبيعة على أنّها موضوع مجرّد فارغ من أيّ معنًى مقدّس. يبرز ذلك شديد الوضوح في بعض الدول الإسلاميّة الصناعيّة المعاصرة حيث يأتي الاستغلال الفاحش للموارد الطبيعيّة متلازمًا مع عقيدة عوجاء تنزّه الله تنزيهًا مفرطًا. ولا شكّ في أنّ عقيدةً مماثلةً هي عرضة لأن تتبدّى عمليًّا بطريقة عنيفة. للمزيد، انظر:

Tim Winter, "Bombing without Moonlight: The Origins of Suicidal Terrorism", in *Encounters* **10**/1-2 (2004): pp. 93-126.

(٤) *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, op. cit., p. 131.

(٥) انظر، على سبيل المثال، ما يلي:

Science of the Cosmos, Science of the Soul, op. cit., pp. 45-47, 118-121.

(٦) Ibid, p. 119.

أن تكون إنسانًا يعني أن تسعى لتحصيل المعرفة التي ستزيد من إنسانيّتك. أمّا الصفة التي تميّز الإنسانيّة، فهي الفطنة العارفة بنفسها وإدراك أنّ الذكاء الحقيقيّ يستدعي تركيز الجهود، بذكاء، على معرفة النفس. أيّ معرفة لا تعين على رحلة معرفة النفس هي في الواقع جهل ولا يمكن أن تكون ثمرتها إلّا انحلال الطبيعة البشريّة وهلاكها[١].

(١) Chittick, "The Pertinence of Islamic Cosmology," in *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought*, ed. Todd Lawson (London and New York: I.B. Tauris, 2005), p. 283.

منهجية ويليام تشيتيك في دراسة وتفسير النصوص الحكمية والعرفانية

بهروز سلطاني(*)
دكتر احمد رضى(**)
ترجمة: جاد اللّه أحمد(***)

يسعى هذا المقال لدراسة وشرح نهج ويليام تشيتيك المستشرق البارز المعاصر في دراسة وتفسير النصوص الحكمية والعرفانية.

يحاول تشيتيك مع انتقاده لأداء مجموعة من المستشرقين أن يستخدم منهج هرمنيوطيقا محورية المؤلف لتفسير النصوص، وفهم مقاصد المؤلف بما يتناسب مع الثقافة الإسلامية.

في هذه المقالة، تُعرض عيوب الدراسات الحكمية والعرفانية من وجهة نظر تشيتيك، وبيان أصلها، ويتم أيضًا شرح معاييره العملية لتفسير مجموعة النصوص هذه، بالإشارة إلى العناصر الرئيسية للمنهج الهرمنيوطيقي؛ وأهمها: دراسة علاقات النص ونسبه، معرفة مرتكزات أفكار المؤلف وتعاليمه الرئيسية، مقارنة آراء الأعلام ذوي الخبرة، الانتباه إلى الافتراضات الواحدة والأساليب المختلفة، الانتباه إلى لوازم المعاني الاصطلاحية، معرفة الأبعاد الوجودية والشخصية للمؤلف وعمله، التعرض المباشر للنص، الانتباه إلى العلاقة العضوية في النص، الانتباه إلى الأبعاد المختلفة للقضية، الانتباه إلى سياق النص، الانسجام الذهني مع المؤلف، الاستفادة من تقنية طرح السؤال المناسب، تحديد القضايا الأساسية للمؤلف ومجالات الأفكار والتعاليم.

الكلمات المفتاحية: المنهجية؛ الهرمنيوطيقيا؛ النقد الأدبي؛ ويليام تشيتيك؛ العرفان؛ الحكمة.

(*) طالب دكتوراه في اللغة الفارسية وآدابها، جامعة جيلان. Email: behrouz.soltani@yahoo.com
(**) أستاذ اللغة الفارسية وآدابها، جامعة جيلان Email: ahmadrazi9@gmail.com
(***) ماجستير لغة عربية، وطالب دكتوراه في فقه الأصول في جامعة آل البيت (ع) العالمية.

١. مقدمة

تحظى ماهية العلوم الإنسانية ومنهجيّتها في هذه الأيام بأهمية خاصة، ولذا جذبت اهتمام العديد من الباحثين والمنظّرين لتحسينها وللمساهمة في نموها وتطورها، ومن الأهمية بمكان معرفة مناهج العلماء البارزين، وفي ضمنهم المستشرقون ومقارباتهم العامة.

ولد ويليام سي تشيتيك في أمريكا عام ١٩٤٣ م. وهو من المستشرقين الرائدين في مجال البحوث الحكمية والعرفانية في إطار الثقافة الإسلامية، ووفقًا لأعماله ولأقوال الخبراء فيه، فإن وجود بعض المميزات مثل الدراسة الدائمة، والموهبة الفطرية، والذاكرة القوية، والدقة، وسرعة الانتقال إضافة إلى المهارة والممارسة الوفيرة جعلت بحوثه ممتازة ومتميزة[١].

درس اللغة الفارسية وآدابها والثقافة الإسلامية والشيعية والعرفان والفلسفة على يد أساتذة إيرانيين بارزين، وقد قادته دراسته النظرية والجامعية إلى أن يكون له نظرة أعمق وأكثر علمية من أغلب المستشرقين.

إن نهج تشيتيك تجاه الشرق والعالم الإسلامي بما هو مذهب روحي حي يمكنه أن يحل الأزمة الروحية في الغرب. بالإضافة إلى أن إحدى السمات المهمة لدراسات تشيتيك هي نقده لبعض آراء وكتابات المستشرقين أمثال نيكلسون وكوربان وايزوتسو وأحمد غراب.

صدر له ٢٤ كتابًا ما بين العامين ١٩٧٤ و ٢٠١٣، تشمل التأليف والترجمة والتصحيح والحواشي في مجال الفلسفة والعرفان الإسلامي. وهو أيضًا له مهارة خاصة في مجال الترجمة من اللغتين الفارسية والعربية إلى اللغة الإنكليزية، إضافة إلى التصحيح النقدي للنصوص العرفانية والإسلامية. تُرجم ونشر له العديد من الكتب إلى اللغات الفارسية والأردية والروسية والإندونيسية والتركية والإسبانية والألبانية والألمانية حتى إن بعض كتبه ترجمت إلى الفارسية أكثر من مرة.

إضافة إلى هذا، فقد كتب ونشر ما بين العامين ١٩٧٥م وَ ٢٠١٣م ١٨٥ مقالة حول الإسلام والعرفان والتصوّف. والعديد من هذه المقالات ترجمت إلى لغات مختلفة بما فيها اللغة الفارسية، وبعض كتبه أعيد طبعها في إيران بأعداد كبيرة ولمرات متعددة. كما نال اثنان من كتبه بعنوان

(١) للمزيد، انظر، غلامرضا، «ويليام چيتيک»، در: **گلی زواره**، ١٣٨٤هـ . ش، پرسمان، شماره **٣٢**، الصفحة ٣٠.

ميراث مولوى، شعر وعرفان در اسلام، ترجمه مريم مشرف، و **من ومولانا**، ترجمه شهاب الدين عباسى جائزة كتاب الفصل (صيف) عام ١٣٨٦هـ. ش في مجال الأدب في فئتين مختلفتين.

كما فاز في ٨ شباط ٢٠٠٥م بجائزة كتاب العام للدراسات الإيرانية في إيران، وحصل على جوائز أخرى أيضًا في تركيا والهند. كتاب **در جستجوى عقل گمشده** الذي حرره محمد رستم هو مجموعة مقالات بقلم ويليام تشيتيك نالت شهرة عالمية. وقد كان أيضًا لسنوات عديدة المساعد والمحرر العلمي لِ**موسوعة ايرانكا**.

يسعى تشيتيك خلال أعماله إلى تحقيق أهداف معينة مع معرفته ووعيه الكامل بالخصائص الفردية والاجتماعية لجمهوره. وفي أغلب كتاباته يخاطب جمهورًا من العوام والمبتدئين. ويستخدم فيها لغة بسيطة عادة ما تكون خالية من المصطلحات المعقدة، ويسعى من خلالها لتقديم المعرفة والترويج لأفكار ووجهات نظر جديدة، وفي الوقت نفسه يساعد على تثبيت أفكار الجمهور المختص[1].

وقد اختار محتوى أعماله مستندًا إلى معرفته بالاختلافات الثقافية والثقافية الفرعية، ورؤية الجمهور الغربي للعالم مع المصادر الأصلية للعرفان والإسلام ومستندًا أيضًا إلى علمه بالعواقب غير المقصودة من عرض بعض المحتويات ـعادة ما يزيل الجوانب غير الواقعية وما إلى ذلكـ وبالتالي مع مرور الوقت، ومع الترويج للمحتوى تتوفر الأرضية لتقديم وعرض مختلف الجوانب والأبعاد والقضايا الأخرى التي طرحت في النصوص.

وبالالتفات إلى أن المنهجية البحثية هي إحدى سمات البحث الاستشراقي البارزة من جهة، ومن جهة أخرى بلحاظ التجربة الناجحة لتشيتيك في مجال النصوص الحكمية والعرفانية، فإن دراسة منهجه وتقييمه يمكن أن يساعد على تقوية المباحث المنهجية في الدراسات الإنسانية؛ خصوصًا وأن منهج تشيتيك مع استفادته من جمالية الأسلوب الغربي ودقته العلمية والفكرية، فقد امتلك الانسجام الكافي والضروري مع المبادئ الثقافية والدينية والعرفان الإسلامي. وهو بنفسه يدرك هذه الميزة في أبحاثه، حيث يقول في نقده للنظام التعليمي في الجامعات الإيرانية: «في نظامها التعليمي يتم ضخ كثير من المعلومات في ذهن الطالب من دون أن يدرس منهجيتها،

(١) للمزيد، انظر، ويليام چيتيک، **قلب فلسفه‌ى اسلامى؛ در جستجوى خودشناسى در تعاليم افضل الدين كاشانى**، ترجمه ى شهاب الدين عباسى (تهران: انتشارات مروارید، چاپ ٢، ١٣٩٢هـ. ش)، الصفحتان ١١ و١٣؛ ويليام چيتيک، **ابن عربى وارث انبياء**، ترجمه‌ى هوشمند دهقان، (تهران: نشر پيام امروز، چاپ ١، ١٣٩٣هـ. ش)، الصفحة ٣٠؛ ويليام چيتيک، **علم جهان علم جان؛ ربط جهان شناسى اسلامى در دنياى جديد**، ترجمه‌ى سيد امير حسين اصغرى (تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ١، ١٣٨٨هـ. ش)، الصفحة ٢١.

على عكس ما هو متبع في الجامعات الغربية المرموقة، حيث تقدم كمية أقل من المعلومات، وبدلًا عن ذلك تسعى لتربية طلاب أكثر منهجية»[1]. يرى تشيتيك المنهجية كعملية يتم من خلالها شرح الواقع وتفسيره[2].

تهدف هذه المقالة إلى التعرف على مكونات منهج ويليام تشيتيك في دراسة النصوص الحكمية والعرفانية والإسلامية، وذلك من خلال الاستفادة من المنهج الوصفي التحليلي، وبمقاربة منهجية لتقديم نموذج متماسك عن منهجيته. ولتحقيق هذا الغرض، خضعت بعض كتبه لدراسة منهجية وهي: الف. **درآمدی به تصوف** (١٣٨٦هـ.ش)؛ ب. **مقدمهای بر عرفان مولوی** (١٣٨٩هـ.ش)؛ ج. **سلوک معنوی ابن عربی** (١٣٨٩هـ.ش)؛ د. **ابن عربی وارث انبیا** (١٣٩٣هـ.ش)؛ هـ. **علم جهان علم جان؛ ربط جهانشناسی اسلامی در دنیای جدید** (١٣٨٨هـ.ش)؛ و. **راه عرفانی عشق؛ تعالیم معنوی مولوی** (١٣٨٩هـ.ش) و ترجمه ی دیگر آن با عنوان طریق صوفیانه ی عشق (١٣٨٣هـ.ش)؛ ز. **عوالم خیال؛ ابن عربی و مسئله ی کثرت دینی** (١٣٨٣هـ.ش)؛ ح. **من و مولانا** (١٣٩٠هـ.ش)؛ ط. **طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی** (١٣٩٠هـ.ش)؛ ح. **قلب فلسفه ی اسلامی؛ در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل الدین کاشانی** (١٣٩٢هـ.ش).

إن دراسة هذه الآثار تفضي إلى أن تشيتيك قد استخدم الهرمنيوطيقا القائمة على محورية المؤلف كطريقة أساسية عنده لدراسة النصوص العرفانية والإسلامية. وبناء عليه ومن خلال كتاباته، تمت محاولة استخراج معايير ومبادئ الهرمنيوطيقا التي من وجهة نظره تؤدي لاكتشاف مقصود المؤلف وتقديمه في شكل منهج هرمنيوطيقي متماسك.

لذا، تتعرّض هذه المقالة بعد معرفة عيوب فهم مقصود المؤلف من منظور تشيتيك تتعرض لدراسة معايير تشيتيك ومبادئه الهرمنيوطيقية للوصول إلى مقصود المؤلف.

١ـ١. أبحاث سابقة

إلى الآن تم عقد العديد من الأبحاث حول المنهجية. وجرت محاولات أيضًا تعتني بالأساليب الشخصية والعملية للباحثين الغربيين في مختلف المجالات. لكن حتى الآن لم

(١) محبتی، مهدی، «تحلیل روش شناختی دیدگاه ها و آراء ویلیام چیتیک درباره ی تأثیرپذیری مولوی از ابن عربی» در: نامه ی **فرهنگستان**، شماره ی **٣٩**، ١٣٨٧هـ. ش، الصفحة ١١٠.

(٢) للمزيد، انظر، ويليام چيتيک، **عوالم خيال** «ابن عربی و مسأله ی کثرت دينی»، ترجمه دکتر سيد محمود يوسف ثانی (تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمينی رحمه الله وانقلاب اسلامی، چاپ ١، ١٣٨٣ هـ.ش)، الصفحة ٢٠١.

يُقدم أي بحث عن دراسة متماسكة لمنهج تشيتيك. وفقط محبتي ذكر منهجية تشيتيك بإيجاز، وكرّس معظم جهوده لبيان كيفية تأثر مولوي بابن عربي بحسب آراء تشيتيك.

٢. معرفة عيوب فهم مقصود المؤلف من وجهة نظر تشيتيك

٢ـ١. الاختزالية

الاختزالية أو الاختصار في آراء المؤلف تؤدي إلى سوء فهم لمقصوده. ويرجع السبب في هذه المشكلة إلى النظر إلى المفاهيم الحكمية والعرفانية ببساطة والتعامل معها ببساطة؛ والحال أنها مفاهيم ذات طبيعة معقدة. يقول تشيتيك في نقده للمستشرقين: «غالبًا ما قدم المستشرقون صورة خاطئة عن التصوف. لأنهم حاولوا اختزال المعارف والتعاليم النظرية للصوفية ....إلى نظم منطقية»[١].

من هنا، ينبغي عند الخوض في تفسير مثل هذه المفاهيم اعتماد رؤية ونهج شامل، يتم فيه اعتبار العلاقة العضوية كمكونات أيضًا. ويعزو تشيتيك سوء فهم التعاليم النظرية للتصوف إلى سبب رئيسي، وهو إهمال البعد العملي أو التأثير الروحي للتعاليم الصوفية.

يقول تشيتيك إن مجموعة من العلماء ينظرون كذلك إلى التصوف بطريقة تبدو فيها المقالة الصوفية وكأنها نظام فلسفي آخر يمكن تحليله منطقيًا، وأن «تعاليم الصوفية ومبادئها النظرية تمثل نوعًا من الفلسفة أو هي ظاهرة عقلية، وهذا ما يؤدي غالبًا إلى فصل التعاليم الصوفية ومبادئها عن بعدها الموضوعي وحياتها»[٢].

إن الإصرار على تقديم تمثيل متماسك لوجهات النظر المتناثرة عند الصوفيين يؤدي إلى تفسير اختزالي في بعض الأحيان.

يعتقد تشيتيك أن المفسر يجب أن لا يَشْرع في تفسير النصوص الحكمية والعرفانية مفترضًا أنه سيصل إلى قراءة متماسكة لآراء المؤلف؛ لأنه يحدث أحيانًا أن معطيات آراء المؤلف ومكوناتها وحدودها غير متوافقة مع بعضها البعض، أو أن المؤلف نفسه لديه آراء غير متوافقة؛

(١) ويليام چيتيک، **راه عرفانی عشق؛ تعاليم معنوی مولوی**، ترجمه ی شهاب الدين عباسی (تهران: نشر پيكان چاپ ٥، ١٣٨٩هـ.ش)، الصفحة ٧٠.

(٢) المصدر نفسه، الصفحة ٧١.

قد تكون ناشئة من اختلاف وجهات نظره ومقارباته تجاه هذا المفهوم.

يتحدث تشيتيك عن تناقض التعدد في لسان ابن عربي فيقول: «تجدر الإشارة إلى أنه يجعل التعددية من وجهات النظر المتعددة، ومجالًا واسعًا للاهتمام. وعندما تتغير وجهات النظر ستتغير النتائج المترتبة عليها أيضًا. إن تشويهًا كبيرًا سيلحق بتعاليمه إذا ما حاولنا إلغاء وجهات النظر المتعددة، وحصرها في نظرية معينة بغية القضاء على التناقضات»[١].

إن خطاب تشيتيك هذا يشبه إلى حد بعيد مصطلح أسطورة التماسك[٢] عند سكينر، حيث يسعى المفسر إلى تقديم وفرض نظرية متماسكة أو تحليلية من كاتب ليس لديه أصلًا مثل هذه الخاصية [٣].

٢ـ٢. الفهم التقليدي لآراء المؤلف من خلال فهم الآخرين

يرى تشيتيك أن الحصول على المعرفة يجب أن يكون من خلال البحث في معنى الاصطلاحات المعرفية التقليدية لعلماء المسلمين؛ لأن المعرفة المكتسبة عن طريق التقليد لا تقوم على أسس صحيحة. ويقول إن المفكرين المعاصرين إنما اكتسبوا جميع معارفهم من خلال التقليد، وإجماع العلماء، وتخيلات نظرية وافتراضات إيديولوجية؛ وبناء على هذه المعطيات المستعارة من الآخرين أقاموا نظريتهم وسلوكهم، وهذه النظرية بدورها تؤدي إلى إعادة إنتاج لا نهائية لمعطيات جديدة لا تستند إلى أي أساس متين [٤].

٢ـ٣. دراسة النصوص القديمة من خلال العادات الفكرية الجديدة

لا يعتقد تشيتيك بأن العادات الفكرية للعصر الجديد مناسبة لدراسة التراث الإسلامي؛ لأن العادات الفكرية للعصر الجديد بنظره نابعة من روح العصر المتغير باستمرار، والتي لا تنسجم مع التعاليم الإسلامية إلا نادرًا، واتباع هذه العادات الجديدة لفهم النصوص الإسلامية لن يؤدي إلا إلى الفوضى الثقافية. وبرأيه «مهما كانت سمة العصر الجديد فهي بالتأكيد ليست التوحيد

(١) ويليام چيتيک، **طريق عرفانی معرفت از ديدگاه ابن عربی**، ترجمه دكتر مهدی نجفی افرا (تهران: جامی چاپ ٢، ١٣٩٠هـ.ش)، الصفحة ٦٣٤.

(2) Mythology of Coherence.

(٣) للمزيد، انظر، Asard, Erik, "Quentin Skinner and His Critics: Some Notes on a Methodological Debate", Statsvetenskaplig tidskrift Nr 2, 1987, pp. 102-103.

journals.lub.lu.se/index.php/st/article/viewFile/3404/2975.

(٤) **علم جهان علم جان؛ ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید**، مصدر سابق، الصفحة ٥٤.

أي المبدأ الأول للفكر الإسلامي، بل يجب القول إن العصر الجديد متصف بما هو يعاكس التوحيد»[١].

ويعتقد تشيتيك أن القوة المحركة للعصر الجديد هي نوع من التفكير المصطنع الذي يتعارض مع المبادئ الثلاثة للفكر الإسلامي، أي التوحيد، والنبوة، والمعاد. لذلك فإن اتجاهات الحداثة ومابعد الحداثة تقطع الطريق لفهم مقصود المؤلف. وينتقد العديد من العلماء المعاصرين لهذا السبب على وجه الدقة، وهو أنهم في دراستهم لأهمية الخيال في التعبير الديني أخذوا في اعتبارهم الأمور التي تتعلق بالعامل البشري[٢]. يقول على الرغم من أن كمية الإنتاج الفكري للمفكرين المسلمين المعاصرين جيدة؛ إلا أن جزءًا صغيرًا من هذا الفكر متجذر في التقاليد الفكرية للإسلام. هذا الفكر يتجلى في تكرار القرآن والحديث؛ لكنه نفسه يبتني على العادات العقلية التي تطورت عند الغرب في العصر الحديث، والتي تؤدي إلى الاشتباه بمقارنتها بمبادئ الفكر الإسلامي[٣]. وهو يرى أن جذور التعليم الحديث في مواضيع وأفكار لا تتماشى مع التعاليم الإسلامية التقليدية. من هنا، فإن المفكرين المسلمين والبراغماتيين يصعب عليهم التوفيق بين مجال الفكر والرأي، ومجال الإيمان والعمل؛ لأن تشيتيك يعتقد أن الإنسان لايمكن له أن يدرس لسنوات في مجال ما، ثم بعد ذلك لا يكون له علاقة بما يبحث عنه. ولذا، فإن مثل هذه العقول الغريبة عن التعاليم التقليدية الإسلامية لن تكون قادرة على اكتساب فهم سليم عن هذه النصوص.

بالإضافة إلى ذلك ينتقد تشيتيك الأبحاث التي تقارن عناصر التراث الإسلامي مع مختلف الحركات الاجتماعية والسياسية المعاصرة وينسبون مقارباتهم ومواقفهم إليها[٤]. ويقول إن كثيرًا من المفاهيم والاستدلالات الشائعة اليوم لم يتم التطرق إليها في التراث الإسلامي، وبالتالي فإن كل نص لوحده يمتلك رسالة ومعنى حقيقيًا في زمانه ومكانه. من باب المثال يقول: «ربما القول بأن التصوف يحمل تشابهًا عائليًا مع تقاليد أخرى مثل القبالة[٥] والعرفان المسيحي واليوغا[٦] والفيدانتا[٧]

(١) **علم جهان علم جان؛ ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید**، مصدر سابق، الصفحة ٣٤.
(٢) **عوالم خيال** «ابن عربی ومسأله ی كثرت دينی»، مصدر سابق، الصفحات ٢٣ـ٢٤.
(٣) **علم جهان علم جان؛ ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید**، مصدر سابق، الصفحة ٦٧؛ أيضًا انظر، ويليام چيتيک، **درآمدی به تصوف**، ترجمه ی محمدرضا رجبی (قم: دانشگاه اديان و مذاهب چاپ ١، ١٣٨٦هـ.ش)، الصفحة ١٧٥؛ ويليام چيتيک، **من و مولانا؛ زندگانی شمس تبريزی**، ترجمه ی شهاب الدين عباسی (تهران: انتشارات مروارید چاپ پنجم، ١٣٩٠هـ.ش)، الصفحة ٤٢٠.
(٤) للمزيد، انظر، **درآمدی به تصوف**، مصدر سابق، الصفحة ٣٨.
(٥) القبالة: معتقدات روحية فلسفية تفسر الكون والحياة بدأت عند اليهود ويمكن القول هي العرفان اليهودي [المترجم].
(٦) اليوغا: طقوس روحية نشأت في الهند القديمة [المترجم].
(٧) الفيدانتا: مجموعة تقاليد فلسفية هندوسية للوصول إلى الطبيعة المطلقة للحقيقة [المترجم].

أو الذن[١] لا يكون بلا فائدة؛ لكن وجود مثل هذا الارتباط والتشابه لا يساعدنا حتمًا على الاقتراب من أصل التصوف»[٢].

٢ـ٤. التعامل مع المعرفة العقلية كمعرفة نقلية

يقول تشيتيك إن المفاهيم والقضايا التي طرحت في النصوص الحكمية والعرفانية من نوع المفاهيم العقلية باصطلاح علماء المسلمين، ولا يجب التعامل معها كمفاهيم نقلية. وينتقد نيكلسون لمحاولته في بعض الأحيان الحكم على مثل هذه المفاهيم من خلال النظر القاصر للعقلانية البريطانية[٣]. وينتقد تشيتيك المفكرين المسلمين المنخرطين في القضايا المعاصرة، والذين يعبرون عن أنفسهم بالكتابة والكلام ويؤدون شعائرهم الدينية بشكل دقيق مع افتقارهم إلى الفكر الإسلامي[٤]. ويعتبر أن امتلاك الفكر الإسلامي، أي التفكير العقلاني باصطلاح علماء الإسلام السابقين، ضروري لفهم المفاهيم الدينية والعرفانية[٥].

٢ـ٥. فرض الأغراض الشخصية على آراء المؤلف

إن فهم النص الديني يتم بهدف فهم الرسالة الإلهية وسماع الخطاب الإلهي، وإن أي تدخل واعٍ ومتعمد ومتعصب من قبل المفسر في هذا الطريق يضر بنقاء وخلوص هذا العمل[٦]. يقول تشيتيك على الرغم من الجهود المبذولة من قبل أغلب الباحثين لاتباع نهج محايد ومتجرد خلال البحث إلا أنهم دائمًا يحللون هذا الموروث في إطار أطروحاتهم وأهدافهم ونظرياتهم واهتماماتهم الخاصة[٧]. من هنا، وبسبب دراسات الباحثين الجدد، صارت هذه القضايا والمفاهيم أشد تعقيدًا[٨].

لهذا السبب ينتقد تشيتيك نيكلسون في تقديمه لأجزاء من شرح ابن عربي (مقتطف من ترجمان الأشواق باللغة الإنكليزية) لأن نيكلسون يلمح إلى أنه اختار الأجزاء الشيقة والمهمة

(١) ذن: طائفة يابانية بوذية تعتمد التأمل تهدف إلى العودة إلى الأصول الأولية للبوذية [المترجم].
(٢) **درآمدی به تصوف**، مصدر سابق، الصفحة ٢٥؛ انظر أيضًا **قلب فلسفه ی اسلامی**، مصدر سابق، الصفحتان ١٤٢ و١٤٣.
(٣) للمزيد، انظر، **عوالم خيال** «ابن عربی و مسأله ی كثرت دينی»، مصدر سابق، الصفحة ٨٥.
(٤) **علم جهان علم جان؛ ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید**، مصدر سابق، الصفحة ٣١.
(٥) للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.
(٦) اكبرزاده، «تطور معنايی واژگان و تأثير آن بر فهم مفسر از منظر هرمنوتيكی»، نيمسال نامه ی **مطالعات قرآنی و روايی**، سال اوّل، شماره ١، ١٣٩١هـ.ش، الصفحة ١٢.
(٧) للمزيد، انظر، **درآمدی به تصوف**، مصدر سابق، الصفحة ٥٢.
(٨) المصدر نفسه، الصفحتان ٣٣ و٣٤.

من الشرح، لكن تقييمه لـ(شيقة ومهمة) يستند إلى اهتماماته البحثية الخاصة[١]. كذلك يكتب عن كوربان: «من أجل إحياء قيم العالم الخيالي [ابن عربي] مال كوربان إلى التأكيد على الأساس الأكبر لمبادئ التعاليم الإسلامية، وهو التوحيد، ويظهر أنه كان مهووسًا كذلك باكتشاف العالم الخيالي لدرجة أنه لم يستطع أن يرى أبعد من ذلك»[٢]. وفي مكان آخر؛ يستحضر كوربان أيضًا فيقول: «لا شك أن كوربان قد انجذب إلى هذا الطريق بسبب الأهمية الأساسية للتأويل في العرفان الشيعي...لكنه يعبر عن رأيه الخاص فقط، وهو أنه لايوجد أحد بحجم ابن عربي قد تأثر مثله بالشيعة»[٣].

٢ـ٦. عدم كفاية الشرح الحرفي للنصوص العرفانية والحكمية

بحسب نظر تشيتيك، فإن النصوص الحكمية والعرفانية أحيانًا تدخل مناطق غير متسقة، فلا يتمكن المفسر والمترجم من تقديمها من خلال التفسيرات الحرفية، على الرغم من إمكان تعزيز التفسيرات الحرفية بمساعدة الشرح والتوضيح على أساس المباني النظرية، لكن هذه الطريقة تؤدي إلى الابتعاد عن مزاج المطالب الأصلية، وعن اغتنام فرصة الاتصال المباشر والمواجهة معها، لأن تشيتيك يعتقد أن هذه المناطق غير المتسقة هي انعكاس للنص الأصلي، وأن سياقها موجود في النص الأصلي، فالحفاظ عليها من أجل التواصل مع المؤلف ضروري. ولذا فإن التفسيرات النظرية والحرفية لمثل هذه التعاليم غير المتسقة لا يمكن أبدًا أن تكون كافية، وتؤدي المطالب حقها[٤].

٢ـ٧. انحراف في جذر الفكرة

يقول تشيتيك: «لقد تجنبت إقامة روابط بين آراء [الحكماء والعرفانيين]... مع العرفاء الآخرين، أو مع المؤلفين المسلمين الآخرين، أو مع التقاليد الدينية الأخرى، أو مع العالم المعاصر»[٥]. بالطبع، لا يعني أنه يجب علينا الاستقلالية التامة عند التعبير عن الرؤى العرفانية والحكمية، بل يعني أن ذلك يكون في موارد بناء وتجذير مثل هذه المفاهيم المتجذرة أصلًا في التقاليد الإسلامية، وليس في مورد آراء وأفكار عارف ما، أو مؤلف خاص. ويعتقد فيما يتعلق

(١) للمزيد، انظر، **عوالم خيال** «ابن عربی و مسأله ی کثرت دینی»، مصدر سابق، الصفحة ٨٥.
(٢) **طريق عرفانی معرفت از ديدگاه ابن عربی**، مصدر سابق، الصفحة ١٨.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٣٧٤.
(٤) للمزيد، انظر، **راه عرفانی عشق؛ تعاليم معنوی مولوی**، مصدر سابق، الصفحة ١٥.
(٥) **طريق عرفانی معرفت از ديدگاه ابن عربی**، مصدر سابق، الصفحة ٣٥.

بسيد حسين نصر خلافًا لمنتقديه بأن خطابه متجذر في التقاليد الإسلامية، وأن إشارته في بعض الأحيان إلى أشخاص مثل فريتيوف شوئن[١] وآناندا كومارا سوامى[٢] لا يمكن أن تكون سببًا لعدم حصول آرائه على الدعم الإسلامي الذي يدعيه. فهو ليس خطيبًا يقوي أقواله باقتباسات من العظماء الدينيين، بل هو فيلسوف وجد أن واحدة من أوضح التعبيرات عن رؤيته الفكرية موجودة عند الكتاب المعاصرين[٣].

٢ـ٨. مواجهة النصوص الدينية والعرفانية كمستودع للبيانات التاريخية

يعتقد تشيتيك أن المفسر يجب أن يعد النصوص الدينية والعرفانية تقليدًا حيًا. حيث يقول: يمتلك الباحثون كثيرًا من الخبرة في الفلسفة الإسلامية والتصوف ودراسة النصوص والتاريخ، لكنهم يتعاملون مع الموضوع وكأنه مستودع للمعطيات التاريخية، وليس كتقليد حي «فلسفة وجوده» تطور الروح البشرية[٤]. ولهذا السبب، ينتقد تشيتيك ايزوتسو وكوربان، فيكتب: «لم يقدم ايزوتسو ابن عربي كما هو وبدلًا عن ذلك استخدمه كمصدر للمعلومات في مشروعه الفلسفي»[٥]. كوربان أيضًا مع ذوقه الشخصي الرفيع يجد ابن عربي مستودعًا نفيسًا للمعطيات التي يمكنه استخلاصها من أعماله ليوظفها في طرحه الفلسفي[٦].

٢ـ٩. إصدار الحكم النهائي في التعبير عن مقصود المؤلف

يجد تشيتيك التقليد الصوفي منتشرًا ومتنوعًا إلى الدرجة التي يعتقد معها أنه من غير الممكن إصدار حكم نهائي ومحدد على محتواه؛ نعم. هو يعتقد بوجود محتويات فردية فيه[٧]. ويقول إن هذا التقليد بصورة كلية غير قابل للفهم والتحديد[٨]. لكن يتعين علينا من أجل تحقيق رؤية كلية أن نلخص ونبسط تعاليمها، لكي نتمكن من تقديم تعريفات للمصطلحات ولو كانت ابتدائية[٩]؛ من هنا لايقبل تشيتيك ادعاء المفكرين الذين يدعون الكلمة الأخيرة في هذا الصدد.

(١) فريجوف شوان: فيلسوف سويسري لأبوين ألمانيين أسلم وتصوف وكتب حول الفلسفة والدين [المترجم].
(٢) فيلسوف ومؤرخ سيرلانكي ترجم الثقافة الهندية إلى الغرب [المترجم].
(٣) للمزيد، انظر، **علم جهان علم جان؛ ربط جهان شناسى اسلامى در دنياى جديد**، مصدر سابق، الصفحة ٩٦.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ٣٠.
(٥) **طريق عرفانى معرفت از ديدگاه ابن عربى**، مصدر سابق، الصفحة ٣٣.
(٦) للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٣٤.
(٧) للمزيد، انظر، **درآمدى به تصوف**، مصدر سابق، الصفحة ١٨.
(٨) للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحة ٢٤.
(٩) للمزيد، انظر، **طريق عرفانى معرفت از ديدگاه ابن عربى**، مصدر سابق، الصفحة ٣٨.

طبعًا، لابد من الإشارة إلى أن هذا النقد لا يعني إنكار إمكان فهم النصوص العرفانية والحكمية؛ بل هو إشارة إلى صعوبتها واتساعها وطبيعتها المعقدة.

٣. هرمنيوطيقا محورية المؤلف لتشيتيك

الهرمنيوطيقا قسم مهم من نظرية المعرفة التي تعاملت مع نظرية التفسير بشكل تقليدي[١]. يعد تحديد موقعية ومساهمة النص والمؤلف والمفسر في فهم النصوص وتفسيرها من الأبحاث الهرمنيوطيقة المهمة. البعض أعطى الدور الرئيسي والأصالة والمحورية للمؤلف، والبعض الآخر للنص، ومجموعة أخرى أعطت ذلك للمفسر أو للمخاطب في النص؛ لكن مع الالتفات إلى مقتضيات النص الديني والعقدي، فإن الباحثين وقراء هذه النصوص يعتقدون عادة بأنه يجب على القارئ فهم المعنى الحقيقي لهذا النص.

كان النص عند شلاير ماخر هو المكتوب. وتجاوز ويليام دلتاي في فهم النص من المكتوب وذهب إلى اعتبار الهرمنيوطيقا وسيلة للفهم في العلوم الإنسانية وبعبارته العلوم الروحية.

تجعل هرمنيوطيقا محورية المؤلف القائمة على نظام الحوار والتفاهم من الكتابة والكلام مطية لمقصود المتكلم والكاتب، ولذلك تؤكد على وجود مقصود المتكلم في النص، ومفسر النص قبل كل شيء يجب أن يتعرف على مقصود المتكلم[٢].

ويجب أن يُعلم أن النص هو القناة لفهم مقصود المؤلف؛ ومن هنا فإن هرمنيوطيقا محورية المؤلف تقوم من جهة على «محورية المؤلف» ومن جهة أخرى على «محورية النص»[٣]. وفقًا لرأي شلاير ماخر ودلتاي يتحقق فهم مقصود المؤلف ومقصوده من خلال التعرف على العمل ودراسة إشارات النص الداخلية وإصلاح طريقة التفسير، إضافة إلى ذلك يعتقد دلتاي بأن معرفة

(١) للمزيد، انظر، Poggemiller, Dwight (1998), "Hermeneutics and Epistemology: Hirsch's Author Centered – Meaning, Radical Historicism And Gadamer's Truth and Method", *Global Journal of Classical Theology An International Journal in the Classic Reformation and Evangelical Traditions*, Vol. 1 / No. 1 - 9, http://www.bucer.de/fileadmin/dateien/Dokumente/GlobalJournal/1998/GlobalJournal_Vol1_No1_1998_article 4.pdf__

(٢) للمزيد، انظر، ريچارد ال پالمر، **علم هرمنوتيک**، ترجمه ى محمد سعيد حنايى كاشانى (تهران: هرمس، چاپ ١، ١٣٧٧هـ.ش).

(٣) للمزيد، انظر، احمد واعظى، «هرمنوتيك دينى»، در: **قبسات**، شماره ١٧، سال ٥، ١٣٧١هـ.ش، الصفحة ٢٩.

غرض الكاتب وهدفه أيضًا ضرورية لفهم نية المؤلف ومقصوده[١].

حاول إميليو بيتي وإريك هيرش من خلال إحياء وتصحيح آراء شلاير ماخر ودلتاي أن يقدما قواعد متماسكة، بحيث إنها إضافة إلى توجيه عملية الفهم تؤدي أيضًا إلى فهم نهائي للعمل. وكان بيتي يقول: يجب أن نفترض أن هناك في النص ما يريد قوله لنا، شيء لم نكن نعرفه من قبل، وشيء موجود بشكل مستقل عن فهمنا.

كما يعتقد هيرش أيضًا أن تحديد المعنى الحرفي الذي يريده المؤلف هو القضية الوحيدة للهرمنيوطيقا، ويؤسس كوينتن اسكينر نظريته في هرمنيوطيقا محورية المؤلف من خلال التركيز على العمل اللفظي المقصود بنفسه[٢].

وفي انتقاد تشيتيك للأساليب والمنهاج المختلفة لعلماء الدين، يعتقد أن بعضها اختزالي إلى درجة كبيرة، وفي التفاسير الأخيرة لهؤلاء الاختزاليين يظهر الدين وكأنه وظيفة من الروابط العصبية أو الجينية التي تقدم بعض المزايا التكاملية. يبحث علماء الظواهر عن هيكليات خاصة ورموز في الدين من أجل فهم الأسئلة الغائبة للقضايا الإنسانية، ويعتبر علماء الأنثروبولوجيا أن الدين هو المشكّل لوجهة النظر العالمية والسمات والشخصية لأي مجتمع، والذي يستطيع الإنسان من خلاله أن يجد معنى في الحياة اليومية[٣].

في مثل هذه الأجواء، يحاول جيل جديد من الخبراء المسلمين في التاريخ والثقافة الإسلامية إعادة تفسير التراث الإسلامي على طبق الاستراتيجيات والمنهجيات الغربية، ولكن يمكن القول بأن أفكارهم مشابهة لأفكار العلماء الغربيين، ونادرًا ما يوجد علماء مسلمون قادرين على فهم كل من رؤية العالم التقليدية والمنهجية الغربية[٤]. يضع تشيتيك الأساليب الأكاديمية التفسيرية تحت عنوان «هرمنيوطيقا الشك» مقابل البحث الإسلامي التقليدي تحت عنوان «هرمنيوطيقا الثقة»[٥].

لذلك، فإن تشيتيك يسعى في بحثه حول النصوص الدينية والعرفانية الإسلامية ومن خلال

(١) للمزيد، انظر، بابک احمدی، **ساختار و تأویل متن** (تهران: نشر مرکز، ١٣٩٠هـ.ش)، الصفحة ٥٣٥.

(٢) للمزيد، انظر، مرتضى بحراني، و ابوالفضل شكوري «بررسی زبانی نسبت دوستی و ریاست در اندیشه ی سیاسی فارابی» در: فصلنامه ی **تحقیقات فرهنگی**، سال اوّل، شماره ٤، ١٣٨٧هـ.ش، الصفحتان ١٤٦ و١٤٧.

(٣) للمزيد، انظر، **علم جهان علم جان؛ ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید**، مصدر سابق، الصفحتان ١٦٩ و١٧٠.

(٤) للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحة ١٧٤.

(٥) للمزيد، انظر، **علم جهان علم جان؛ ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید**، مصدر سابق، الصفحة ١٦٧؛ **طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی**، مصدر سابق، الصفحة ٣٧٤.

فهم النظرة الإسلامية التقليدية للعالم وتحسين المنهجية الغربية وتكييفها أن يصل إلى أسلوب يمكن من خلاله أن يفهم مقاصد المؤلف. ولهذا الغرض، فإنه كغيره من المنظرين «المحورية المؤلف» يستخدم المعايير والمبادئ لفهم «مقصود المؤلف» بحيث تساعده هذه المبادئ والمعايير والإجراءات على فهم «النصوص المقدسة». مع ذلك، لم يقدم تشيتيك بيانًا متماسكًا عن نظرية هرمنيوطيقا محورية المؤلف الخاصة به، ولم يدوّن معاييره في أي مكان؛ لكنه طبق تلك المبادئ والمعايير في أعماله بصورة عملية، وفي بعض الأحيان يشير إلى تلك المبادئ والمعايير بشكل مقتضب.

في هرمنيوطيقا تشيتيك، توجد عناصر من نظريات أخرى لنقاد هرمنيوطيقا محورية المؤلف؛ ولكن الجمع بين هذه الآراء والتقليد الإسلامي هو ما يجعلها متميزة عن سائر النظريات المماثلة؛ ومن هنا يحاول هذا المقال شرح وتوضيح مبادئ ومعايير النظرية الهرمنيوطيقية لتشيتيك، وذلك بالاعتماد على أعماله، والالتفات إلى إشاراته فيها. وهذه العناصر هي:

٣ـ١. إمكانية الفهم المشترك مع مقصود المؤلف

تؤكد أعمال تشيتيك بأنه يؤمن بإمكانية فهم «مقصود المؤلف» في النصوص الدينية والعرفانية. ومن وجهة نظره، فإن كبار مفكري التقليد الإسلامي عندما درسوا النصوص الدينية والعرفانية اعتبروا جميع فروع المعرفة أغصانًا لشجرة التوحيد الواحدة، ولم يروا أي تناقض بينها؛ لذا بحسب رأيهم جميع المعارف تحكمها أصول مشتركة. لكن التخصص والزيادة المتسارعة لمعطيات المعرفة اليوم أدى إلى عدم التفاهم المتبادل، وعدم الاتساق العام في فروع المعرفة وإمكانية بناء فهم واحد بعيدًا عن متناول الخبراء في مختلف المجالات، وتعدد الأهداف غذّى أيضًا هذا التعدد في الفهم[١]. ومع ذلك، فهو يعتقد أن النص الديني والعرفاني لا يزال له جوهر لاهوتي يجب فهمه، وفي فهمه لابد من مراعاة المعايير التوحيدية للتقليد الإسلامي.

٣ـ٢. اشتراط قبول وصحة التفسير والتأويل بالإيمان والتقوى

يعتبر بيتي أن خلفية إنشاء العمل والأثر ومقصود المؤلف من المبادئ الأساسية التي يمكن الاعتماد عليها لإعادة تكوين العمل، مما يؤدي إلى معرفة صوابية التأويل أو خطئه[٢]. ويعتبر

(١) للمزيد، انظر، **علم جهان علم جان**؛ **ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید**، مصدر سابق، الصفحة ٣٥؛ **طريق عرفانی معرفت از ديدگاه ابن عربی**، مصدر سابق، الصفحة ٤٤٧.

(٢) للمزيد، انظر، **علم هرمنوتيک**، مصدر سابق، الصفحة ١ـ٦٨.

هيرش أن التحليل اللغوي للنص إضافة إلى تحليل الأدلة الخارجية الحاكية عن مقصود المؤلف هي المعيار الوحيد لفحص صحة التفسير ودقته[١].

فمن وجهة نظر تشيتيك، فإن الإنسان لا يمكنه تفسير النص الديني بالاعتماد على العقل السليم والحقائق العلمية وغيرها من منتجات العقل، على المرء أن يجهز الأسباب الممهدة، فإن لم يكن لديه إيمان وتقوى، ويعمل بمتطلبات الشريعة الواجبة، ولم يطلب العون من الله في التفسير، فلن يكون عنده أي أساس لفهم النص. «بداية يجب أن يأخذ التفسير الجديد بعين الاعتبار التفسيرات التي قدمها الأسلاف الروحانيون ولا يتعارض معهم. ويكون التفسير الجديد موضع قبول إذا خلق حقلًا جديدًا في التقليد، وكان متسقًا مع التفسيرات السابقة، وكان للمفسر والمؤول جميع الخصائص الفردية الضرورية»[٢].

٣ـ٣. معايير ومبادئ هرمنيوطيقا تشيتيك لفهم مقصود المؤلف

إن المعايير التي يستخدمها تشيتيك لفهم النصوص الحكمية والعرفانية توفر الأرضية التي من خلالها يمكن الوصول إلى فهم مقصود المؤلف. وهذه المبادئ يمكن افتراضها بمثابة البعد الإيجابي لهرمنيوطيقا محورية المؤلف عند تشيتيك، وتلك الموارد التي ذكرت في القسم السابق تحت معرفة العيوب يمكن أن تشكل البعد السلبي لهرمنيوطيقا تشيتيك.

٣ـ٣ـ١. دراسة العلاقات والنسب لفهم نية المؤلف

إن النظر في العلاقات والنسب الشكلية والمضمونية والفكرية بين الأجزاء المختلفة من النص يؤدي إلى تماسك النص، والذي بدوره سيكون مؤثرًا للغاية في فهم مقصود المؤلف. تشيتيك في كتاب **أنا والرومي** بالنظر لمثل هذه العلاقات والنسب يغير ويصحح بعض أجزاء مقالات شمس تصحيح محمد علي موحد حتى يكون هناك تماسك أكبر بين مكونات النص[٣].

كذلك مع التفاته إلى هذه النسب والعلاقات كتب تشيتيك في دراسته لنوعية العلاقة بين ابن عربي والرومي ضمن انتقاده لاعتقاد موحد المتحيز: «شمس تحدث عن بعض أقوال [يعني

(١) للمزيد، انظر، فرانک لنتريچيا، **بعد از نقد نو**، ترجمه ی مشيت علايی(تهران: انتشارات مينوی خرد، چاپ ١، ١٣٩٢هـ .ش)، الصفحات ٣٢٨ ـ ٣٠٣؛ انظر أيضًا آنتونی كربای، **درآمدی بر هرمنوتيک**، فريدريش نيچه و ديگران، هرمنوتيک مدرن، گزينه جستارها، ترجمه بابک احمدی و ديگرا (تهران: مركز، چاپ ٢، ١٣٧٩هـ .ش)، الصفحة ١٦.

(٢) **طريق عرفانی معرفت از ديدگاه ابن عربی**، مصدر سابق، الصفحتان ٤٣١ و٤٣٢.

(٣) للمزيد، انظر، **من و مولانا؛ زندگانی شمس تبريزی**، مصدر سابق، الصفحة ٤٢.

الرومي] مع الشيخ محمد [يعني ابن عربي] وكثير من العبارات التي نقلها منه [يعني ابن عربي] كان بإمكانه قولها بسهولة بلغة ابن عربي؛ وربما قال آخرون هي نفسها. المقاطع الأخرى [التي نقلها شمس من علاقة الرومي بابن عربي] أقل قربًا من ابن عربي كما نعرفه من تعاليمه[١].

٣ـ٣ـ٢. معرفة أركان أفكار المؤلف وتعاليمه الأساسية لفهم أقواله

إن عدم معرفة التعاليم والأركان الأساسية النظرية والتعليمية للمؤلف يؤدي إلى انخداع المفسر بالأفكار الشخصية والتصورات السطحية في فهم العبارات الفرعية والأشد تفرعًا؛ لكن إذا كانت التعاليم والأركان معروفة، فإن المفسر من خلال فهم مبنى المؤلف وغرضه وتوجهه يستطيع أن يدرس العبارات الأخرى للنص في علاقة عضوية وتنظيم مترابط.

اهتم تشيتيك بهذه النقطة غير مرة في أعماله، وعلى سبيل المثال يكتب تشيتيك فيما يتعلق بأهمية العالم الخيالي في نظر ابن عربي: «يجب دراسة أعمال ابن عربي من خلال فهم واضح لحقيقة هذين العالمين الوسيطين [عالم الأرواح (أو الملائكة) والعالم الخيالي]»[٢].

وينتقد تشيتيك غراب لعدم اهتمامه بأساس تعاليم ابن عربي: «... طبعًا غراب لا يلتفت إلى المبادئ العامة التي هي أساس تعاليم ابن عربي في هذه الفصول»[٣].

كما ينتقد الأبحاث الغربية لتأكيدها على ممارسات مختلفة لتركيز الصوفيين؛ لأنه «الاهتمام بهذه الممارسات يجعل محورية الذكر في القرآن تحت الظل... وعلى الرغم من افتتان الغربيين بهذه الممارسات فقد كانت دائمًا أقل أهمية من ذلك في التقليد الصوفي نفسه»[٤].

٣ـ٣ـ٣. الانتباه إلى التقليد التفسيري حول النص

إن مقارنة آراء ووجهات نظر الرموز الكبار والمؤثرين يمكن أن تساعد المفسر على فهم مقصود المؤلف؛ بالطبع المفسر في هذه المقارنة لا ينبغي له أن يصل لاستنباط آراء جديدة متعارضة مع وجهات النظر الأساسية والرسمية بدلًا من محاولة فهم الآراء، ولا ينبغي له الترويج لكلمات بعض الناشطين والعاملين في هذا المجال على أنها آراء وخطابات رسمية. بنظر تشيتيك فإن بعض العلماء الجدد اقتبسوا عبارات من عمل معين أو أعادوا صياغة العمل

(١) **من و مولانا؛ زندگانی شمس تبریزی**، مصدر سابق، الصفحة ٣٩.
(٢) **عوالم خيال** «ابن عربی و مسأله ی کثرت دینی»، مصدر سابق، الصفحة ٨٧؛ والصفحتان ٢٣ و٢٤.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٧؛ أيضًا انظر، **درآمدی به تصوف**، مصدر سابق، الصفحة ٨٣.
(٤) **درآمدی به تصوف**، مصدر سابق، الصفحتان ٩٤ و٩٥.

بلغة معاصرة فقط، ولم يولوا أي اهتمام للأقوال الحقيقية والرسمية للرموز العظماء في التقليد الحكمي والعرفاني[١].

ويشير أيضًا إلى أن بعض المعاصرين ليس أنهم لم يهتموا بالمناهج الرئيسة والعميقة لهذه الفترة فقط، بل إنهم لم يطلعوا عليها من أصل[٢].

٣ـ٣ـ٤. الاهتمام بفرضيات واحدة وطرق مختلفة

تؤثر افتراضات المؤثر على فهم النص ومقصود المؤلف؛ لكن يوجد مناهج وطرق تخبرنا كيف ينبغي تفسير النص. وفقًا لتشيتيك، فإن علماء الدين على الرغم من أنهم لايتحدثون عن افتراضاتهم المسبقة؛ لكن الافتراضات والأفهام المسبقة وجه الاشتراك بينهم جميعًا[٣]. بالتالي، يجب أن يدرك مفسرو المتون الدينية والعرفان الإسلامي أن الافتراضات المسبقة وتنوع الأساليب موجودة أيضًا بين علماء المسلمين، وعلى الرغم من «عادة لديهم افتراضات معينة عن الواقع، إلا إنهم بالدقة لم يستخدموا طريقة واحدة في هذا المجال. في الواقع، إن التقاليد الإسلامية على الرغم من الكثير من القواسم المشتركة فإنها قد شهدت تنوعًا عظيمًا على مر العصور»[٤].

٣ـ٣ـ٥. الانتباه إلى لوازم معاني المصطلحات لفهم مقصود المؤلف

وفقًا لتشيتيك، فإن العديد من الاختلافات في فهم مقصود المؤلف ترجع إلى عدم وجود تعريف دقيق لمفهوم ما، ومع عدم تحديد بنية ولوازم معنى كلمة ما، فقد يبتعد المفسر عن المعنى الذي قصده المؤلف. وهذا ينطبق بشكل خاص على المصطلحات المبتدعة من قِبل المؤلف لبيان مقصوده. بالإضافة إلى ذلك، فإن العديد من الاصطلاحات تستخدم في مجالات معنوية متعددة خاصة، وتختلف عن بعضها البعض، وعدم الانتباه إلى مثل هذه الكلمات يؤدي إلى سوء فهم مقصود المؤلف والانحراف عنه. وقد أشار تشيتيك إلى عدة أمثلة عن هذا الإهمال في أعماله[٥].

يقول تشيتيك إن تعقيد بعض المفاهيم في النظام العرفاني أحيانًا راجع إلى تعدد الأسماء

(١) للمزيد، انظر، **عوالم خيال** «ابن عربی و مسأله ی کثرت دینی»، مصدر سابق، الصفحة ١٥.
(٢) للمزيد، انظر، **درآمدی به تصوف**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٧.
(٣) انظر. **عوالم خيال** «ابن عربی و مسأله ی کثرت دینی»، مصدر سابق، الصفحتان ١٦ و١٧.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٧.
(٥) للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٧٥، ٧٦، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ١٠١، ١١٧.

المختلفة لحقيقة واحدة[١]. في مثل هذه الموارد، قد يؤدي التعامل غير المناسب مع التعرف على اصطلاحات المؤلف إلى ابتعاد المفسر عن فهم مقصود المؤلف[٢].

بالإضافة إلى ذلك، يجب مراعاة طريقة استخراج المصطلحات، فعلى سبيل المثال معظم مصطلحات ابن عربي ترجع إلى الأسماء الإلهية، مع أن فيها أفكارًا فلسفية، لكنها لم تستخرج بطريقة فلسفية، بل كانت من ثمار المكاشفة والشهود[٣]. بالتالي فهم الخلفية وسير استعمال المصطلح يمكن أن يكون فعالًا في فهم مقصود المؤلف[٤]. كذلك من المهم رعاية الاتساق والتوحيد في استخدام المصطلحات الفنية[٥]. ويجب مراعاة الاعتدال فيما يتعلق بالمصطلحات لاسيما في النصوص العرفانية لأنه غالبًا ما يوجد أزواج ثنائية، ولا يجب الاعتناء بالمصطلحات لأسباب شخصية وثقافية[٦].

٣ـ٣ـ٦. معرفة الأبعاد الوجودية للمؤلف وشخصيته والملامح العامة والفريدة في أعماله

اعتبر دلتاي أن الغرض من الهرمنيوطيقا هو «فهم أكثر اكتمالًا للمؤلف بحيث إن المؤلف نفسه لم يكن يفهم نفسه لهذه الدرجة» واستبدل شلاير ماخر مفهوم «حياة المؤلف بأكملها» بمفهوم «مقصود المؤلف» معترفًا بأن معرفة المفسر يمكن أن تكون أكبر من معرفة المؤلف[٧]. بمعنى أنه يمكن أيضًا العثور على الكلمات التي لم يقلها. دلتاي من خلال اقتراحه الدور المهم «للإشارات التاريخية» في تفسير النص كان يرى أنه من أجل فهم النص لابد من تحقيق التزامن بين المفسر والمؤلف، أي إن المفسر يجب أن يجعل نفسه في عصر المؤلف لا أنه يجعل المؤلف في عصره[٨].

(١) للمزيد، انظر، **عوالم خيال** «ابن عربی و مسأله ی کثرت دینی»، مصدر سابق، الصفحة ٤٦.

(٢) للمزيد، انظر، **ابن عربی وارث انبیاء**، مصدر سابق، الصفحة ١٩.

(٣) للمزيد، انظر، **طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی**، مصدر سابق، الصفحة ١٠٦.

(٤) للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحة ١٨٠؛ و **قلب فلسفه ی اسلامی؛ در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل الدین کاشانی**، مصدر سابق، الصفحة ١٢.

(٥) للمزيد، انظر، **قلب فلسفه ی اسلامی؛ در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل الدین کاشانی**، مصدر سابق، الصفحة ١٢.

(٦) للمزيد، انظر، **عوالم خیال** «ابن عربی و مسأله ی کثرت دینی»، مصدر سابق، الصفحة ٧٥ـ٧٦؛ أيضًا انظر، **طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی**، مصدر سابق، الصفحة ١٨٤ـ ٣٠٩؛ المصدر نفسه، الصفحة ٢٤ـ ٢٦؛ **قلب فلسفه ی اسلامی؛ در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل الدین کاشانی**، مصدر سابق، الصفحات ١١، ١٣، ٤٣.

(٧) **ساختار و تأویل متن**، مصدر سابق، الصفحتان ٥٢٣ و٥٢٦.

(٨) للمزيد، انظر، پل ریکور، **رسالت هرمنوتیک**، مراد فرهادپور، یوسف اباذری، فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، ١٣٦٨، الصفحة ٢٧٤.

اهتم تشيتيك في أبحاثه بهذه القضية. وإضافة إلى جودة تفسيراته للنصوص العرفانية والإسلامية كان يتحدث أحيانًا في موارد خاصة عن السمات الفريدة للعمل والمؤلف(١). يقول شيمل: «يزيل كتاب **أنا والرومي** الصورة والنموذج اللذين أنشأهما أدب الدرجة الثانية [مِن الرومي] ويقربنا من تلك الشخصية الجذابة والحيوية والعاطفية أقرب بكثير مما يمكن توقعه في الحقيقة من كتّاب السيرة والباحثين(٢). من الواضح أن تشيتيك في أعماله يتخطى النص الداخلي وتفسيره، ويتحلى ببعض النكهة النفسية والتاريخية بل إنه يعيد بناء الإجابات المحتملة لابن عربي على منتقديه بمعنى أنه يعبر عن الكلمات في النص التي لم تنطق.

٣ـ٣ـ٧. المواجهة المباشرة مع النص

يرى تشيتيك أن أي نوع من الواسطة بين المعنى الذي يريده المؤلف وفهم المفسر لابد من رفعه، ومن وجهة نظره، إن النص هو القناة الحقيقية الوحيدة للدخول إلى الرسالة الحية للمؤلف. ويعتبر تشيتيك أن دراسة النصوص بلا واسطة هي الطريقة الفضلى للدخول إلى عالم المؤلف الداخلي؛ لذلك تعتبر ترجمة مصنفات النصوص الأصلية وتصنيفها من أبرز أبحاث تشيتيك. إنه يعطي قيمة أكبر لِـ «كيف يقول» المؤلف بدلًا من «ماذا يقول»؛ لأنه يعتقد أننا إذا فصلنا رسالة المؤلف عن طريقة بيانه سيكون النص جافًا وغير ملهم. بالتالي، فإن الإفراط في تجزئة النص وتحليله ـمن قبل الشراح ـ يجعله فلسفة، أو ربما يجعله مجموعة من الآراء التي ترتبط بتاريخ الفكر، وليس رسالة حية قصد المؤلف تقديمها(٣). ولذلك بينما يتعين على المفسر التعامل مع النص مباشرة مع تحصيل المقدمات الضرورية يجب أن يكون حريصًا أيضًا في عرض مقصود المؤلف على ألا يزيد في التوضيح أكثر مما يتطلبه النص(٤).

ومن ثم يعتبر تشيتيك المتن ومكوناته بمثابة عملية اتصال يريد المؤلف من خلالها أن يخبر القراء بمقصوده. ويقول في معرض الحديث عما يتعلق بفهم تعاليم ابن عربي: «الطريق لخوض البحث في إنجازاته الفريدة [ابن عربي] هي أن نطلب منه أن يشرح لنا بالضبط ما يعتقد أنه فعله»(٥). أيضًا في «قلب الفلسفة الإسلامية» على عكس البحث العام في الفلسفة الإسلامية

(١) للمزيد، انظر، **ابن عربی وارث انبياء**، مصدر سابق، الصفحة ١٨؛ **طريق عرفانی معرفت از ديدگاه ابن عربی**، مصدر سابق، الصفحة ٣٦.

(٢) **طريق عرفانی معرفت از ديدگاه ابن عربی**، مصدر سابق، الصفحة ٣٠.

(٣) المصدر نفسه، الصفحات ١٦، ٣١، ٣٢، ٤٢.

(٤) للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحتان ٢٥ و٣٥.

(٥) **عوالم خيال** «ابن عربی و مسأله ی كثرت دينی»، مصدر سابق، الصفحة ١٧.

بدلًا من التركيز على تاريخ الآراء وتطورها وعرضها والأفكار الفلسفية اليونانية والغربية فقد سمح لأفضل الدين الكاشاني بالانخراط في الحجج والبراهين المتصلة[١].

٣ـ٣ـ٨. الاهتمام بالعلاقة العضوية للمتن

يرى تشيتيك أن مكونات النص بما في ذلك المحتوى والفكر والألفاظ لها علاقة ديناميكية تصحيحية مع النص بأجمعه. وتعمل هذه العلاقة على حل الإبهام والتناقض والتوترات الواضحة في النص. وهذا المعيار مشابه لما تم طرحه في النقد الأمريكي الجديد. يحاول تشيتيك في كتاب الطريق إلى العشق الصوفي تفسير وشرح أشعار الرومي بأشعار الرومي نفسه[٢]. كما يشير إلى بعض الأبحاث المتعلقة بتعاليم ابن عربي الفلسفية والميتافيزيقة التي وقعت في الاشتباه نتيجة التركيز الشديد على الدور الرئيسي للخيال في نظر ابن عربي؛ لأنه لايمكن فهم الميتافيزيقيا الخاصة بابن عربي من دون فهم أهمية الخيال، وفهم نظرته عن الخيال غير ممكنة خارج عالم الميتافيزيقيا[٣].

كما ينتقد نيكلسون لعدم اهتمامه بالعلاقة العضوية بين الكلمات والمعاني حيث إنه لما لم يحضر مقدمة ديوان ابن عربي أساء فهم «مناظر عُلى» وفهمها «المعاني الإلهية»[٤].

٣ـ٣ـ١٠. الالتفات إلى الأبعاد المختلفة للقضية الواحدة

يعتقد تشيتيك أنه من الصعب الشمولية والتعميم حول المفاهيم العرفانية والحكمية. في الماضي اعتبر المستشرقون هذا النوع من المفاهيم ظاهرة واحدة وهي قابلة للتحديد والتعريف، لكن اليوم يتجنب العلماء الإدلاء ببيانات عامة أو تعميمات حول هذه المفاهيم الإسلامية. يقول تشيتيك إنه لفهم التقاليد الإسلامية والأحداث الجارية يجب علينا أن نفهم الاختلافات التاريخية والتنوع الثقافي وبعض الاختلافات العقدية والممارسات بين المسلمين[٥]. وبالتالي يجب على المفسر في نظره إلى التقاليد الإسلامية أن يشير إلى كيفية ظهور التعاليم الأساسية في أشكال مختلفة في ظروف مختلفة[٦]. ويجب ألا تضلل المفسر وحدة العناوين والموضوعات؛

(١) للمزيد، انظر، **قلب فلسفه ی اسلامی؛ در جستجوی خودشناسی در تعالیم افضل الدین کاشانی**، مصدر سابق، الصفحة ١٢.

(٢) للمزيد، انظر، ويليام چيتيک، **گنجينه ی معنوی مولانا با آثاری از سيد حسين نصر**، ويليام چيتيک و آنماری شيمل، ترجمه و تحقيق شهاب الدين عباسی (تهران: انتشارات مروارید، ١٣٨٩ هـ . ش)، الصفحة ١٣.

(٣) للمزيد، انظر، **طريق عرفانی معرفت از ديدگاه ابن عربی**، مصدر سابق، الصفحة ١٩.

(٤) **عوالم خيال** «ابن عربی و مسأله ی كثرت دينی»، مصدر سابق، الصفحة ٨٧.

(٥) للمزيد، انظر، **طريق عرفانی معرفت از ديدگاه ابن عربی**، مصدر سابق، الصفحة ١٩.

(٦) للمزيد، انظر، **درآمدی به تصوف**، مصدر سابق، الصفحة ١٨.

لأنه قد يواجه قضية متعددة الأبعاد، وعلى هذا يمكن للمفسر أن يكتسب فهمًا أكثر دقة من خلال اكتشاف آفاق مختلفة لموضوع معين ومشكلة واحدة[١].

٣ـ٣ـ١١. الالتفات إلى سياق النص لفهم مقصود المؤلف

يعتقد تشيتيك أنه عندما يواجه المفسر نقصًا في الكلمات أو معانٍ مجازية للتعبير عن المعاني يمكنه بعملية استذواقية وتخمينية مع التفاته طبعًا لنوع ترتيب كلمات الجملة واتصالها وارتباطها بالجمل السابقة واللاحقة والمحتوى العام للنص أن ينجح في فهم مقصود المؤلف. ومن باب المثال على الاستفادة من السياق يكتب تشيتيك: «...الاقتران من المصطلحات التي بحد ذاتها لا تميّز فيها بين الصور الزمانية وغير الزمانية للكون. وإذا كان هذا التميز مهمًا للبحث فيمكن فهمه من سياق النص»[٢]. أو «لم يقدر المصححون على قراءة نص هذه الفقرة الثانية من النص الأصلي، لذلك خمنت معناها اعتمادًا على الجواب فقط»[٣]. بالطبع لا بد للمفسر أن يحتمل بشكل قوي أن هذا هو ما قصده المؤلف. وهناك مسألة أخرى يجب على المفسر أخذها بعين الاعتبار بالإضافة إلى قضية السياق وهي مسألة الاستحسان بمعنى أن ينتبه المفسر إلى أنه بسبب عدم نضوج النص وتضاربه والغموض فيه وما إلى ذلك يمكنه أن يأتي بخيارات أخرى. يستخدم تشيتيك هذه الطريقة غير مرة في الاستفادة من النصوص المكررة ويفضل الحاشية السفلية على النص[٤].

٣ـ٣ـ١٢. تقريب النفس من عقلية المؤلف

اعتبر شلاير ماخر أن المؤلف هو خالق النص، والنص مظهر وتجلٍ للمؤلف. في رأيه إن الفهم النحوي للتعبيرات والأشكال اللغوية الثقافية للمؤلف والفهم التقني أو النفسي لعقلية المؤلف يمكن أن يساعد المفسر على فهم مقصود المؤلف. يدرك بيتي أيضًا البعد النفسي لعقلية المؤلف ويعبر عنه بـ «لحظة نفسية» يحل فيها المفسر محل المؤلف من أجل أن يتعرف المفسر على الحالة الذهنيةَ للمؤلف ويعيد تكوينها[٥].

في العديد من الحالات وبشكل واضح، استعان تشيتيك بإعادة البناء النفسي هذه في

(١) **ابن عربی وارث انبياء**، مصدر سابق، الصفحتان ١٤ و١٥.
(٢) **قلب فلسفه ی اسلامی؛ در جستجوی خودشناسی در تعاليم افضل الدين كاشانی**، مصدر سابق، الصفحة ١٤٢.
(٣) المصدر نفسه، الصفحة ٤٧٨.
(٤) للمزيد، انظر، المصدر نفسه، الصفحات ٤٧٥، ٤٧٨، ٤٨٠، ٤٨١.
(٥) للمزيد، انظر، احمد واعظی، «درآمدی بر هرمنوتيک»، كتاب **نقد**، سال ششم، شماره ی **٢٣**، ١٣٨١ هـ.ش، الصفحة ١٤٣.

أعماله لفهم مقصود المؤلف. وفي بعض الموارد، يتقمص عقل ابن عربي حتى يوضح القضية بلغته وفهمه. كذلك في حيلة مماثلة يخلق الشخصية الخيالية لابن يقظان حتى يظهر فهم المسلم المتفكر في الزمان الماضي عن عالم يومنا الحاضر وخصوصًا الجو الفكري والعقلي[١].

٣ـ٣ـ١٣. طرح السؤال المناسب لفهم مقصود المؤلف

إن طرح الأسئلة الصحيحة المتناسبة مع المفاهيم والمواقف الخاصة يمكن أن يؤدي إلى إنجازات هامة من قبيل جمع واكتساب المزيد من الوعي، وبناء علاقات أكثر قوة بين المفاهيم، وتوجيه التفسير، وتجنب سوء الفهم. تبدأ اللحظة الانتقادية لـ«بيتي» أيضًا مع مقاربة الاستجواب[٢]. استفاد تشيتيك من هذه المهارة بشكل جيد في أعماله.

تحتوي العديد من صفحات كتاباته على أسئلة دقيقة تقنن فهم مقصود المؤلف لاجتناب سوء الفهم.

على سبيل المثال كتب تشيتيك: «واحدة من الطرق المختلفة لتحصيل فهم الشيخ [ابن عربي] لوظيفة الشريعة في حياة الإنسان هو التساؤل عن مدى الانسجام والتوافق بين مجموعة المعايير الأخلاقية مع مفهوم وحدة الوجود»[٣].

٣ـ٣ـ١٤. معرفة القضايا الأساسية من وجهة نظر المؤلف

ليس من السهل معرفة القضايا الأساسية للمؤلف في النصوص الحكمية والعرفانية نظرًا لنوعية القضايا وانفتاحها. على وجه الخصوص، يجب على المفسر أن يكتشف القضية الرئيسية والأساسية ـالتي لايتم ذكرها عادة في النصـ من المحتوى النوعي الموجود، والابتعاد عن خلط القضايا الفرعية بقضايا المؤلف الأساسية. اهتم اسكينر بهذه التقنية. وبحسب رأي تشيتيك، فإنه يجب على المفسر أن يكتشف مقصود المؤلف في كتابة النص من خلال اكتشاف الأسئلة والأجوبة أو المشكلات وحلول المؤلف لها[٤]. يهتم تشيتيك أيضًا بإشكاليات المؤلف في أعماله حتى أنه يدرس العلاقة بين إشكاليات المؤلف وإشكاليات اليوم. من باب المثال كتب: «ربما التعددية الدينية قضية ليست واضحة للجميع وبالتأكيد ليست التعددية الدينية قضية

(١) **علم جهان علم جان؛ ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید**، مصدر سابق، الصفحة ٥٣.
(٢) للمزيد، انظر، «درآمدی بر هرمنوتیک»، مصدر سابق، الصفحة ١٤٣.
(٣) **عوالم خيال** «ابن عربی و مسأله ی کثرت دینی»، مصدر سابق، الصفحتان ٥٤ و٥٥.
(٤) للمزيد، انظر، **علم هرمنوتیک**، مصدر سابق، الصفحة ٦٩.

لابن عربي أو للمدرسة التي أسسها.»[١].

٣ـ٣ـ١٥. الانتباه لخلفية المؤلف وتعاليمه لفهم مقصوده

اعتقد سكينر أنه لأجل فهم مقصود المؤلف يجب معرفة الخلفيات اللغوية والاجتماعية والتاريخية للنص والمؤلف[٢]. اعتبر بيتي أيضًا اللحظة التقنية الإدراكية مرحلة مختصة بشكل أكبر بتفسير الظواهر المرتبطة بالنص والمؤلف[٣]. يعتقد تشيتيك أيضًا أنه من أجل فهم مقصود المؤلف في النصوص الحكمية والعرفانية لابد من الانتباه إلى ركائز الرؤية الفلسفية للعالم والمعرفة الكونية والنفسية للمؤلف حتى يُفهم مقصوده. ويقول إن أقوال المؤلف مرتكزة على النظرة الفلسفية والكونية والنفسية للعالم التي طورها المؤلف نفسه والمؤلفين المسلمين الذين سبقوه بطريقة معقدة ودقيقة. إذا تمت دراسة النص على هذه الركائز والخلفيات وتحمل المفسر عناء دراسة تجارب المؤلف وتعاليمه في الأرضية نفسها التي أنشأها فيها فسيحظى بنعمة عدم الابتلاء بسوء فهم مقصود المؤلف[٤].

يرى تشيتيك مثل سكينر أن عملية تفسير النص تختلف عن قراءة النص، وبالتالي يجب على المفسر أن يسعى لإثبات مقصود المؤلف، ومن أجل ذلك لا بد من الانتباه إلى الدوافع والنوايا الأدبية للمؤلف والخلفيات المختلفة المتعلقة بالنص والمؤلف[٥].

كما ينتقد تشيتيك تلك المقتطفات التي حضرها نيكلسون من شرح ابن عربي ـترجمان الأشواقـ لعدم التفاته إلى مرتكزات الفكر الإسلامي؛ لأنه ترك الأجزاء المهمة واعتبر تلك الأجزاء «بالهبوط من القمة إلى الحضيض» في حال أنه من وجهة نظر تشيتيك، من أجل فهم هذه الأجزاء لابد من الاهتمام بخلفيات الفكر الإسلامي؛ لأن ذلك يلعب دورًا رئيسًا في الفهم، وكلمات ابن عربي لها جذور في القرآن والحديث والدين وعلم الكونيات الإسلامي وتجربة المسلمين وفهمهم[٦]. كما يكتب: «إذا... قبلنا أن بعض النصوص الإسلامية علمية

(١) ويليام چيتيک، **طريق صوفيانه عشق**، ترجمه ى مهدى سر رشته دارى (تهران: انتشارات مهراندیش، چاپ ١، ١٣٨٣هـ. ش)، الصفحة ١٥.

(٢) سيدخدايار مرتضوى، «كاوشى در روش شناسى تاريخ انديشه هاى سياسى (مطالعه موردى: نقد اسكينر بر روش شناسى قرائت متنى)»، مجله ى **سياست** (علمى ـ پژوهشى)، شماره ى بهار ١٣٨٨هـ. ش، الصفحتان ٣٠٢ و٣٠٣.

(٣) «درآمدى بر هرمنوتيک»، مصدر سابق، الصفحة ١٤٣.

(٤) للمزيد، انظر، **عوالم خيال** «ابن عربى و مسأله ى كثرت دينى»، مصدر سابق، الصفحة ١٠١.

(٥) للمزيد، انظر، **علم هرمنوتيک**، مصدر سابق، الصفحة ٦٩.

(٦) للمزيد، انظر، **عوالم خيال** «ابن عربى و مسأله ى كثرت دينى»، مصدر سابق، الصفحة ٨٥.

بالمعنى الجديد للكلمة فإن جميع أجزاء سياقها الثقافي لا تقل أهمية عن محتواها الظاهري. ابن هيثم وأبو ريحان فماذا فهم من أعمالهما العلمية؟ هل كانت البصريات والرياضيات وعلم الفلك والجيولوجيا منفصلة عن الميتافيزيقيا الروحية وعلم النفس؟ والأهم من ذلك كيف قرأ المعاصرون لهم أعمالهما؟ إنما تفهم أعمال علماء المسلمين في العصور الوسطى في سياق النظرة العالمية السائدة في ذلك العصر»[1].

وينتقد تشيتيك الجيل الأول من المستشرقين الذين غالبًا ما قدموا صورة غير صحيحة من خلال فصل التعاليم النظرية الصوفية عن سياقها ونسيجها العام[2].

النتيجة

يستخدم تشيتيك هرمنيوطيقيا محورية المؤلف للبحث في مجال دراسته، ولهذا الغرض قام بمواءمة الأساليب الهرمنيوطيقية الغربية مع المبادئ الثلاثة الهامة للتقليد الإسلامي، وهي التوحيد، والمعاد، والنبوة. وهو في عين أنه يرى إمكانية فهم مقصود المؤلف فإنه يعتقد أن المفسر لا بد أن يكون لديه جميع الصفات الشخصية اللازمة للوصول إلى ذلك، مثل الإيمان، وطلب المساعدة من الله ـالوحيـ، والتمسك بالشريعة والسنة. ويعتبر أن صحة التفسير الجديد للنصوص الإسلامية مضافًا إلى دلالة كلمات النص عليه أن لا يتعارض مع المبادئ الثلاثة الهامة للإسلام، ومع تفسيرات الروحيين القدماء.

كذلك يستفيد تشيتيك لفهم مقصود المؤلف من معايير هرمنيوطيقية خاصة لها بعدان سلبي وإيجابي؛ بعده الهرمنيوطيقي السلبي هو في الأساس العيوب نفسها التي لحقت بالأبحاث السابقة وصحة تفسيرها.

تعود بعض هذه العيوب إلى المفكرين المسلمين الذين أجروا أبحاثًا في هذا المجال، وأهمها: الفوضى الثقافية للمفسر، وانخراط العقلية التعليمية والدراسية المعاصرة في النصوص التقليدية، وإسناد العادات العقلية الأجنبية إلى المؤلف. وبعضها الآخر يحظى باهتمام المستشرقين مثل كوربان وايزوتسو ونيكلسون وأحمد غراب و... وهي دراسة النصوص القديمة

(١) **علم جهان علم جان؛ ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید**، مصدر سابق، الصفحة ١١٣.

(٢) للمزيد، انظر، ويليام چيتيک، **سلوک معنوی ابن عربی**، ترجمه ی حسين مريدی (تهران: جامی.تشيتيك، چاپ ١، ١٣٨٩هـ. ش)، الصفحة ٧٠.

مع العادات الفكرية للعصر الحديث، والتعامل مع المعرفة العقلية وكأنها معرفة نقلية، والدراسة من خلال المناهج الغربية والتفكير الاصطناعي، وانتشار الميول الحديثة للنصوص القديمة.

لكن بعض العيوب العامة الأخرى لمثل هذه الأبحاث هي الاختزالية، واعتماد منهجية غير مناسبة، ودراسة عناصر النص خارج السياق والإطار الرئيسي، وفهم آراء المؤلف من خلال التقليد، وفرض أفكاره وآرائه على المؤلف، وحذف آراء المكلف التي تبدو متناقضة من أجل تماسك النص، والتفسيرات الحرفية، وإيجاد علاقة نظرية بين العرفاء والحكماء، وإشراك الأصول الخارجية في تأصيل المفاهيم العرفانية، وجعل النص مستودع معلومات.

أما البعد الإيجابي لتفسير تشيتيك في الأصل هي المعايير المستخدمة نفسها التي من خلال تفعيلها يمكن الوصول إلى مقصود المؤلف. بالنسبة إلى تشيتيك فالنص هو بوابة الوصول إلى نوايا المؤلف ولأجل هذا الهدف يفضل المواجهة المباشرة ومن دون واسطة مع النص؛ لأن جزءًا كبيرًا من رسالة المؤلف يكمن في طريقة تعبيره عن نفسه.

بالإضافة إلى ذلك، يمكن التواصل مع المؤلف حتى يبين تعاليمه وآرائه من خلال النص، وعند دراسة النص يولي تشيتيك اهتمامًا بالعلاقات والنسب الشكلية والمضمونية والفكرية بين الأجزاء المختلفة للنص حتى يحصل الاتساق والتماسك بينها. كما يؤكد على اللوازم المعنوية للمصطلحات وخاصة المصطلحات التي ابتكرها المؤلف والمصطلحات التي فيها اشتراك لفظي في المجالات الدلالية المختلفة، ويوصي بالاهتمام بتماسك وانسجام المصطلحات التقنية عند استعمالها.

ويعتبر أن للنص خاصية ديناميكية تصحيحية يمكن أن نتوفر عليها من خلال العلاقة العضوية بين الكلمات والمحتوى الفكري. كما أنه يدرك قصور الألفاظ أو وجود معانٍ مجازية في النص، ويوصي بمعالجة أوجه القصور وإمكانية ذلك من خلال سياق النص والتقدير فيه.

في هرمنيوطيقيا تشيتيك، فإن معرفة المؤلف مهمة أيضًا، وخصوصًا الأبعاد الوجودية والشخصية والعصرية للمؤلف، وكذلك المعرفة النفسية، ووحدة التفكر العقلي بين المفسر والمؤلف في علاقة متماسكة، وكذلك الخصائص العامة والفردية لأعمال المؤلف. ومن وجهة نظره، فإنّ من المهم معرفة أهداف المؤلف ومسائله الرئيسية ومبادئه الأساسية ومقارنتها بآراء الرموز الكبار والمؤثرين لرفع تعارض التفاسير الجديدة مع الرؤية الأساسية والرسمية، ومن المهم

الالتفات إلى أرضية تشكل آراء المؤلف وتعاليمه في ضمن رؤيته الفلسفية للعالم ومعرفته الكونية.

بالإضافة إلى ذلك، يجب الانتباه إلى اكتشاف الطرق المتنوعة للمؤلف للافتراضات الفردية، وكذلك معرفة الأبعاد المختلفة لقضايا المؤلف من أجل فهم الاختلافات والتناقضات الظاهرة في النص. وأيضًا يجب مراعاة الأساليب المناسبة لاكتشاف مقصود المؤلف مثل طرح الأسئلة لجمع وتحصيل المعرفة بشكل أكبر، وإنشاء علاقات أشد متانة بين المفاهيم، وتوجيه التفسير بشكل هادف واجتناب سوء الفهم.

الموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة

ISSUE	ISSUE`S SPECIAL	ملف العدد	العدد
0	The Philosophy of Mulla Ṣadra	فلسفة الملّا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوّف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosoph ical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفي معرفيّ	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	التعدّدية الدينيّة ـ وجهات معرفيّة إسلاميّة ومسيحيّة	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمونوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينيّة: جدليّة العقل والشّهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفن والتصوّف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكالية الشّر بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٠٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellec tual Trends	اليهوديّة: مدارسها الدينيّة، وتيّاراتها الفكريّة	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Sharī'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأملات دينيّة وفلسفيّة في الموت ما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلامي	١٨
19	Religious Dialogue	الحوار الدّيني	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة الميتافيزيقا	٢١
22	Eschatology	المعاد بين رمزيّة الدلالة والدين	٢٢

(*) تجد فهرسًا موضوعيًّا شاملًا لكلّ المقالات التي نُشرت في مجلّة المحجّة في العدد ٢١.

الموضوعات التي عالجتها مجلّة المحجّة

٢٣	الجسد [المقدّس والمدنّس]	The Body, Sacred & Profane	23
٢٤	الإيمان	Faith	24
٢٥	الوحي	Revelation	25
٢٦	الطبيعة البشريّة [١]	Human Nature [1]	26
٢٧	الطبيعة البشريّة [٢]	Human Nature [2]	27
٢٨	الصدرانيّة والحكمة المتعالية	Mullā Ṣadra and Transcendent Theosophy	28
٢٩	الفلسفة عند الأطفال	Philosophy per Children	29
٣٠	الألم من منظور ديني فلسفي	Philosophical and Religious Reflections on Pain	30
٣١	العلّامة الطباطبائي	al-ʿAllamah aṭ-Ṭabāṭabāʾī	31
٣٢	الإلحاد واغتراب الإنسان	Atheism and the Estrangement of Man	32
٣٣	العلم الديني ومساحات الأنسنة	Religious Science and the Areas of Humanism	33
٣٤	مناهج البحث عند مفكري الإسلام المعاصر	The Methologies of scholars of contemporary Islam	34
٣٥	الجعل والاعتبار	Instauration and Mental Existence	35
٣٦	تشيتيك: مقاربات في التصوّف، والحب، والإنسان	William Chittick on Sufism, Love, and Man	36

List of Transliterations

ء	ʾ	ʾ
ب	B	b
ت	T	t
ث	Th	th
ج	J	j
ح	Ḥ	ḥ
خ	Kh	kh
د	D	d
ذ	Dh	dh
ر	R	r
ز	Z	z
س	S	s
ش	Sh	sh
ص	Ṣ	ṣ
ض	Ḍ	ḍ
ط	Ṭ	ṭ
ظ	Ẓ	ẓ
ع	ʿ	ʿ
غ	Gh	gh
ف	F	f
ق	Q	q
ك	K	k
ل	L	l
م	M	m
ن	N	n
ه	H	h
و	W	w
ي	Y	y
ة	ah	at

ال–	al-	
ا / ى	Ā	ā
ي	Ī	ī
و	Ū	ū
ـِ	i	i
ـُ	u	u
ـَ	a	a

پ	p	p
گ	g	g
ژ	zh	zh
چ	ch	ch

translation by Ma Xiaopei. *Journal of Northwest University for Nationalities: Philosophy and Social Science* 2010 (1), pp. 18-30.

- "The Love Song of Ayatollah Khomeini" (with P. Clawson). *The New Republic* (Sept. 4, 1989), p. 35.
- "The World of Imagination and Poetic Imagery According to Ibn al-ʿArabī." *Temenos* 10 (1989), pp. 99-119. Revised version in *Imaginal Worlds,* Chapter 5.
- "From the *Meccan Openings:* The Myth of the Origin of Religion and the Law." *The World and I* 3/1 (January 1988), pp. 655-665. Revised version in *Imaginal Worlds,* Chapter 8.
- "Two Seventeenth Century Persian Tracts on Kingship and Rulers." *Authority and Political Culture in Shi'ism.* Ed. S. Amir Arjomand. Albany: SUNY Press, 1988, pp.267-304.
- "Death and the World of Imagination: Ibn al-'Arabī's Eschatology." *The Muslim World* 78 (1988), pp. 51-82. Revised version in *Imaginal Worlds,* Chapter 7. Turkish translation by T. Koç. *Yeldi Iklim* 2, May 1992, pp. 41-46. Italian translation by Walter Librale. "La morte et il 'mundo immaginale': l'escatologia akbariana." *Perennia Verba* 4, 2000, pp. 59-106. Arabic translation by Mahmoud Youness. *Al- Mahajja* 22 (2011), pp. 33-64.
- "Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man." *Man the Macrocosm: Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, March 1987, pp. 10-15; also *Islamic Culture,* 63 (1990), pp. 1-11. Revised version in *Imaginal Worlds,* Chapter 2.
- "Bābā Afzal." *Encyclopaedia Iranica,* vol. 3 (1988), pp. 285-91.
- "Dhikr." *Encyclopedia of Religion.* New York: MacMillan, 1987, vol. 4, pp. 341-44.
- "Eschatology." *Islamic Spirituality: Foundations,* ed. S.H. Nasr. New York: Crossroad, 1987, pp. 378-409.
- "ʿ*Awāref al-maʿāref*." *Encyclopaedia Iranica,* vol. 3, (1987), pp. 114-115.
- "Rumi's View of Death." *Alserat* 13/2 (1987), pp. 30-51.
- "ʿAql." *Encyclopaedia Iranica,* vol. 2 (1986), pp. 195-98.
- "Belief and Transformation: The Sufi Teachings of Ibn al-ʿArabī." *The American Theosophist* 74/5 (1986), pp. 181-92. Revised version in *Imaginal Worlds,* Chapter 9.

Oneness and Manyness." *The Legacy of Medieval Persian Sufism.* Edited by L. Lewisohn. London: Khaniqahi Nimatullahi Publishers, 1992, pp. 203-17; second edition as *The Heritage of Sufism,* vol. 2 (Oxford: Oneworld, 1999). Persian translation by Majdoddin Kayvani. *Mīrāth-i tasawwuf* (Tehran: Nashr-i Markaz, 1384/2005), vol. 1, pp. 623-44.

- "'Your Sight Today is Piercing': Death and the Afterlife in Islam." *Death and Afterlife: Perspectives of World Religions.* Ed. H. Obayashi. New York: Greenwood Press, 1992, pp. 125-139.
- "Islam. For Teachers." *Iran: A Precollegiate Handbook.* Ed. C. Albright. Bethesda: Foundation for Iranian Studies, 1992, pp. 83-86.
- "The Bodily Positions of the Ritual Prayer." *Sufi* 12 (1991-92), pp. 16-18. French translation by E. de Longrée as "Les gestes de la prière en Islam." *Initiations* 7 (1991-92), pp. 15-19.
- "Ebn al-ʿArabi as Lover." *Sufi* 9 (1991), pp. 6-9. Persian translation by S. Hamza'ī. *Sūfī* 13 (1370/1991), pp. 12-17.
- "A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn al-ʿArabī on the Metaphysics of Revelation." *Religion of the Heart: Essays Presented to Frithjof Schuon on his Eightieth Birthday.* Ed. S. H. Nasr and W. Stoddart. Washington: Foundation for Traditional Studies, 1991, pp. 50-90. Revised version in *Imaginal Worlds,* Chapter 9.
- "The Islamic Concept of Human Perfection." *The World and I* 6/2 (February 1991), pp. 498-513. Reprinted in *Jung and the Monotheisms: Judaism, Christianity and Islam.* Ed. J. Ryce-Menuhim. London and New York: Routledge, 1994, pp. 154-165
- "Muhsin-i Fayd-i Kāshānī." *Encyclopaedia of Islam,* vol. 5 (1991), pp. 475-76.
- "The Theological Roots of War and Peace in Islam." *Islamic Quarterly* 34 (1990), pp. 145- 163. Reprinted in *Iqbal Review* 44/2 (2003), pp. 57-76.
- "Khwāja Khurd's Treatise on the Gnostic." *Sufi* 5 (1990), pp. 11-12. Persian as "*Risāla-yi ʿārif-i* Khwāja Khurd." *Sūfī* 4 (1368 [1989]), pp. 22-25.
- "Ibn al-ʿArabī and his School." *Islamic Spirituality: Manifestations.* Ed. S.H. Nasr. New York: Crossroad, 1990, pp. 49-79.
- "Rūmī and the Mawlawiyyah." *Islamic Spirituality: Manifestations Manifestations.* Ed. S.H. Nasr. New York: Crossroad, 1990, pp. 105-26. Persian translation by Fātima Shāh-husaynī. *ʿIrfān-i Īrān* 31-32 (1386/2007), pp. 91-125. Chinese

- "Two Chapters from the *Futūhāt al-makkiyya*." *Muhyiddin Ibn ʿArabi: A Commemorative Volume.* Ed. S. Hirtensten and M. Tiernan. Shaftesbury, Dorset: Element, 1993, pp. 90-123.

http://www.ibnarabisociety.org/articlespdf/futuhat_317.pdf

- "Meetings with Imaginal Men." *Sufi* 19 (1993), pp. 8-13. Revised version in *Imaginal Worlds,* Chapter 6.
- "Ibn al-ʿArabī." *The Encyclopedia of Cosmology.* Ed. N.S. Hetherington. New York: Garland, 1993, pp. 299-301.
- "Islamic Cosmology." *The Encyclopedia of Cosmology.* Ed. N.S. Hetherington. New York: Garland, 1993, pp. 322-29.
- "The Spiritual Path of Love in Ibn al-ʿArabi and Rumi." *Mystics Quarterly* 19/1 (1993), pp. 4-16.
- "Khwāja Khurd wa risāla-yi Nūr-i wahdat-i way." *Iran Nameh* 11/1 (1993), pp. 101-20
- "The Myth of Adam's Fall in Ahmad Samʿānī's *Rawh al-arwah*." *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi.* Ed. L. Lewisohn. London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993, pp. 337-59; second edition as *The Heritage of Sufism,* vol. 1 (Oxford: Oneworld, 1999). Also in *Sufi* 15 (1992), pp. 5-13; Persian translation by T. Ghaffārī, *Sūfī* 19 (1993), pp. 6-16. Persian translation by Majdoddin Kayvani. *Mīrāth-i tasawwuf* (Tehran: Nashr-i Markaz, 1384/2005), vol. 2, pp. 192-214.
- "Appreciating Knots: An Islamic Approach to Religious Diversity." *Interreligious Models and Criteria.* Ed. J. Kellenberger. London: MacMillan, 1993, pp. 3-20. Revised version in *Imaginal Worlds,* Chapter 10.
- "Ibn al-ʿArabī's Myth of the Names." *Philosophies of Being and Mind: Ancient and Medieval.* Ed. J.T.H. Martin. Delmar, N.Y.: Caravan Books, 1992, pp. 207-19.
- "Notes on Ibn al-ʾArabī's Influence in India." *Muslim World* 82 (1992), pp. 218-41.
- "The Circle of Spiritual Ascent According to al-Qūnawī." *Neoplatonism and Islamic Thought.* Ed. P. Morewedge. Albany: SUNY Press, 1992, pp. 179-209.
- "The Way of the Sufi." *Sufi* 14 (1992), pp. 5-10.
- "Spectrums of Islamic Thought: Saʿīd al-Dīn Farghānī on the Implications of

- "The Tao of Sufism." *Psychotherapy East and West: Integration of Psychotherapies (The Revised Edition of Proceedings of the 16th International Congress of Psychotherapy).*

Seoul: Korean Academy of Psychotherapists, 1995, pp. 132-39.

- "Saʿīd al-Dīn Farghānī." *Encyclopaedia of Islam,* vol. 7 (1995), pp. 860-61.
- "Sadr al-Dīn Kūnawī." *Encyclopaedia of Islam,* vol. 7 (1995), pp. 753-55.
- "Islamic Mysticism." *Mysticism and the Mystical Experience.* Edited by Donald H. Bishop. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1995, pp. 299-325.
- "Ahmad Samʿānī on Divine Mercy." *Sufi* 27 (1995), pp. 5-11; Persian translation by Karīm Rabbānī. *Sūfī* 29, 1995, pp. 6-13; also in *Kīmiyā* (Tehran), 1 (1377/1998), pp.27-39.
- "Mafhūm-i wahdat-i wujūd wa tatawwur-i ān." *Pazhūhishgarān* [Tehran] 11 (1372 [1994]), pp. 19-25.
- "Khwāja Khurd's 'Light of Oneness'." In *God is Beautiful and He Loves Beauty: Festschrift in Honour of Annemarie Schimmel.* Edited by Alma Giese and J. Christoph Bürgel, New York: Peter Lang, 1994, pp. 131-51.
- "Toward a Theology of Development." *Nameh Farhang* [Tehran] 12 (1994), pp. 9-21. Reprinted in *Message of Thaqalayn* [Tehran] 1/4 (1994), pp. 147-68. Also in *Echo of Islam* [Tehran], No. 124 (Oct. 1994), pp. 6-15. Also in Iqbal Review [Lahore] 36:3 (1995), pp. 81-104. Persian translation by S.M. Āwīnī, *Nameh Farhang* [Tehran] 12 (1994), pp. 50-63. Second Persian translation in *Maʿrifat* [Qom] 4/2 (1995), pp. 40-49. Also as "Towards an Islamic Theology of Development." *Towards Metanoia: Essays Presented to A. K. Saran on his Eightieth Birthday,* edited by Ramesh Chandra Tewari (Lucknow: Coomarawamy Centre, 2002), pp. 92-113
- "Rūmī and *Wahdat al-wujūd.*" *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī.* Edited by A. Banani, R. Hovannisian, and G. Sabagh. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 70-111. Partially republished as "Rūmī and Wahdat al-Wujūd – Observations and Insights." *Iqbal Review* 48/4 (2007), pp. 3-27. Abbreviated version as "*Wahdat al-Wujūd* in Islamic Thought." *The Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies* 10/1 (1991), pp. 7-27.
- "Ethical Standards and the Vision of Oneness: The Case of Ibn al-'Arabī." *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies.* Ed. R.A. Herrera. New York: Peter Lang, 1993, pp. 361-76. Revised version in *Imaginal Worlds*, Chapter 3.

beyond." *Encyclopaedia of Islam,* vol. 9 (1998), pp. 317-24.

- "ʿErāqī." *Encyclopaedia Iranica,* vol. 8 (1998), pp. 538-40.
- "Can the Islamic Intellectual Heritage be Recovered?" *Iqbal Review* 40/3 (1998), pp. 11- 25; reprinted in *Dialogue* (Tehran) 3 (2001), pp. 41-57; reprinted in *Altinoluk* (Istanbul), 32 (March-April 2002), pp. 32-40; reprinted in *The Path* (Singapore) 1 (2005), pp. 40-49
- "On Self-Help: A Sufi Perspective." *Doors of Understanding: Conversations on Global Spirituality in Honor of Ewert Cousins.* Edited by Steven L. Chase. Quincy, IL: Franciscan Press, 1997, pp. 289-301.
- "Stray Camels in China." *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue.* Edited by Osman Bakar and Cheng Gek Nai. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1997, pp. 35-59.
- "Ibn al-ʿArabī." *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non- Western Cultures.* Edited by H. Selin. Dordrecht: Kluwer, 1997, pp. 402-4.
- "Samʿānī." *Encyclopaedia of Islam,* vol. 7 (1997), p. 1024.
- "Ebn al-ʿArabī." *Encyclopaedia Iranica,* vol. 7 (1996), pp. 664-70.
- "Presence with God." *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society* 20, 1996, pp. 15-32
- "Ibn ʿArabī." *History of Islamic Philosophy.* Edited by O. Leaman and S.H. Nasr. London and New York: Routledge, 1996, pp. 497-509.
- "The School of Ibn ʿArabī." *History of Islamic Philosophy.* Edited by O. Leaman and S.H. Nasr. London and New York: Routledge, 1996, pp. 510-23.
- "The Muhammadan Inheritance." *Horizons Maghrébins* 30 (Hiver 1995), pp. 55-61; reprinted in *Iqbal Review* 38, 1997, pp. 141-50.
- "The Divine Roots of Human Love." *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society* 17, 1995, pp. 55-78. Revised version in Ibn ʿArabī, pp. 35-51.
- "Miʿrāj." *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World.* Edited by J.I. Esposito. New York: Oxford University Press, 1995, vol. 3, pp. 117-18.
- "Sufism: Sūfī Thought and Practice." *The Oxford Enclopedia of the Modern Islamic World*. Edited by J.I. Esposito. New York: Oxford University Press, 1995, vol. 4, pp. 102- 9.

- "Ibn al-ʿArabī's Hermeneutics of Mercy." *Mysticism and Sacred Scripture.* Edited by Stephen Katz. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 153-168.
- "Wahdat al-Shuhūd." *Encyclopaedia of Islam,* vol. 10, (2000), pp. 37-39.
- "Fargānī, Saʿīd al-Dīn." *Encyclopaedia Iranica,* vol. 9 (1999), pp. 255-56.
- "Words to the Wise." *Sufi* 42 (1999), pp. 41-43.
- "Traveling the Sufi Path: A Chishtī Handbook from Bijapur." *The Heritage of Sufism III. Late Classical Persianate Sufism.* Edited by Leonard Lewisohn and David Morgan. Oxford: Oneworld, 1999, pp. 247-65.
- "Introduction: Sufism—Name and Reality." *Merton and Sufism: The Untold Story.* Edited by Rob Baker and Gray Henry. Louisville: Fons Vitae, 1999, pp. 15-31.
- "The Paradox of the Veil in Sufism." *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions.* Edited by Elliot R. Wolfson. Chappaqua, NY: Seven Bridges Press, 1999, pp. 59-85.
- "Afdal al-Dīn Kāshānī's Philosopher-King." *Knowledge is Light: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr.* Edited by Zailan Moris. Chicago: ABC International, 1999, pp. 127- 68.
- "On Sufi Psychology: A Debate Between the Soul and the Spirit." *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu.* Edited by S.J. Ashtiyani, H. Matsubara, T. Iwami, and A. Matsumoto. Tokyo: Iwanami Shoten, 1998, pp. 341- 66. Also as "Abd al-Jalil of Allahabad on Psychology: A Debate Between the Soul and the Spirit." *Islamic Heritage in South Asian Subcontinent.* Edited by Nazir Ahmed and I. H. Siddiqui. Jaipur, India: Publication Scheme, 2000, pp. 157-85. Also as "A Sufi Psychological Treatise from India." *Medieval India: Essays in Intellectual Thought and Culture.* Edited by I. H. Siddiqui. New Delhi: Manohar, 2003, pp. 167-90.
- "Teaching Islam in Medieval Iran: Ahmad Samʿani's Refreshment of Spirits." *Window on the House of Islam: Muslim Sources on Spirituality and Religious Life.* Edited by John Renard. Berkeley: University of California Press, 1998, pp. 269-77.
- "Between the Yes and the No: Ibn al-ʿArabī on *Wujūd* and the Innate Capacity." *The Innate Capacity: Mysticism, Psychology, and Philosophy.* Edited by Robert Forman. Oxford: Oxford University Press, 1998, 95-110.
- "Tasawwuf 2. Ibn al-ʿArabī and after in the Arabic and Persian lands and

- "The Absent Men in Islamic Cosmology." *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr* (The Library of Living Philosophers). Edited by L. E. Hahn, R.E. Auxier, and L. W. Stone, Jr. Chicago: Open Court, 2001, pp. 685-70.
- "Ibn ʿArabī on the Benefit of Knowledge." *Sophia* 8/2 (2002), pp. 27-48. Reprinted in *The Essential Sophia*. Edited by Seyyed Hossein Nasr and Katherine O'Brien. Bloomington: World Wisdom Books, 2006, pp. 126-43. Persian translation as "Ebn ʿArabi va Manfaʿat-e ʿElm" by Alireza Rezayat and Gholamreza Dadkhah. *Ettelaʿat: Hekmat va Maʿrefat: Monthly Journal of Philosophical and Mystical Studies* 4/2 (1388/2009), pp. 62-67
- "A School that Drew from Ancient Greece." *The Times*, 26 October 2002, "Mysticism" supplement, p. 4
- "Die Seele als Spiegelbild Gottes." *Neue Zürcher Zeitung,* 3 March 2002, p. 90.
- "Rumi's Path of Realization." *Iqbal Review* 42/4 (2001), pp. 73-88; also in *Transcendent Philosophy* 8 (2007), pp. 1-18. Reprinted in *Rumi's Teachings.* Edited by Seyed Ghahreman Safavi. London Academy of Iranian Studies, 2008, pp. 25-38
- "The Pertinence of Islamic Cosmology: Reflections on the Philosophy of Afdal al-Din Kashani," *Mulla Sadra and Transcendent Philosophy.* Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute, vol. 2, 2001, pp. 529-42. Also in *Journal of Religious Thought (Andīsha-yi dīnī,* Shiraz University), 1 (1999), pp. 3-20.
- "The Rehabilitation of Islamic Thought." *Iqbal Review* 41/4 (2000), pp. 13-32; also as "Traditional Islamic Thought and the Challenge of Scientism." *Dāneshnāmeh: The Bilingual Quarterly of Shahīd Beheshtī University* 1/1 (2003), pp. 31-56.
- "Time, Space, and the Objectivity of Ethical Norms: The Teachings of Ibn al-ʿArabī," *Islamic Studies* 39 (2000), pp. 581-96; reprinted in *Iqbal Review* 45/4 (2004), pp. 3- 19.
- "The Goal of Islamic Philosophy: Reflections on the Works of Afdal al-Din Kashani." *Sacred Web* 5 (2000), pp. 17-29. Albanian translation by S. Amataj as "Qëllimi I Jetës Filozofike." *Metafizika dhe Morali: Revistë filozofiko-shkencore* 1:1 (2001), pp. 61-71. Persian translation by Sayyid Amir Husayn Asghari as "Hadaf-i hayāt-I falsafī." In *Sālik-i fikrat,* edited by Muhammad Jawād Ismāʿīlī et al. Tehran: Muʾassasa-yi Pazhūhishī-yi Hikmat wa Falsafa, 2014.
- "On the Teleology of Perception." *Transcendent Philosophy* 1 (2000), pp. 1-18. Also in *Perception According to Mulla Sadra.* Edited by S. G. Safavi. London: Salman Azadeh Publication, 2002, pp. 220-44. Reprinted in *Iqbal Review* 47/4 (2006), pp. 1-20.

- "Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi." *The Watkins Review* 12 (Autumn/Winter 2005), p. 30.
- "Spirit, Body, and In-Between." *Parabola* 30/3 (2005), pp. 6-10
- "Slumber Seizes Him Not." *Parabola* 30/1 (2005), pp. 32-38
- "The Central Point: Qūnawī's Role in the School of Ibn ʿArabī." *Journal of the Muhyiddin Ibn ʿArabi Society* 35 (2004), pp. 25-45
- "Ibn ʿArabī and Rūmī." *Sacred Web* 13 (2004), pp. 33-45. Translated by H. Kamālī as "Shaykh-i Akbar wa Mawlānā." *Golestān: Quarterly of the Council for the Promotion of the Persian Language and Literature in North America* 2/2 (1998), pp. 9-22; also *Kīmiyā* (Tehran) 5 (1382/2003), pp. 307-18
- "Imagination as Theophany in Islam." *The Temenos Academy Review* 6 (2003), pp. 65-82
- "The Pluralistic Vision of Persian Sufi Poetry." *Islam and Christian-Muslim Relations* 14/4 (2003), pp. 423-28; also in *Sufi* 61 (2004), pp. 14-19
- "The In-Between: Reflections on the Soul in the Teachings of Ibn ʿArabi." *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming.* Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 29-38
- "The Real Shams-i Tabrizi." *Beacon of Knowledge: Essays in Honor of Seyyed Hossein Nasr.* Edited by Mohammad H. Faghfoory (Louisville: Fons Vitae, 2003), pp. 99-110.
- "The Disclosure of the Intervening Image: Ibn ʿArabī on Death." *Discourse: Journal for Theoretical Studies in Media and Culture* 24/1 (2002), pp. 51-62
- "Rumi's Doctrine of Evolution." *Iqbal Review* 43/2 (2002), pp. 61-81. Also as "The Evolutionary Psychology of Jalal al-Din Rumi." *Crafting the Intangible: Persian Literature and Mysticism.* Edited by Peter J. Chelkowski. Salt Lake City: University of Utah Press, 2013, pp. 70-90.
- "On the Cosmology of *Dhikr*." *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East.* Edited by James S. Cutsinger. Bloomington: World Wisdom Books, 2002, pp. 48-63. With Sachiko Murata. "Da profecia." Translated [from *Vision of Islam,* pp. 132-75] by Cynthia Marques de Oliveira. *Caminhos do Islã.* Edited by Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002, pp. 191-263.
- "The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought." *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives.* Edited by Ted Peters, Muzaffar Iqbal, and Syed Nomanul Haq. Aldershot: Ashgate, 2002, pp. 125-52. Also published in *Iqbal Review* 42/2 (2001), pp. 47-70.

- "The Spirit of the East." Conversation with Turan Koç in *Arzın Merkezinde Buluşmalar/Meetings at the Center of the World.* Edited by Nevzat Bayhan. Istanbul: Istanbul Metropolitan Municipality Kultur A.S. Publications, 2007, pp. 162-80.
- "The View from Nowhere: Ibn al-ʿArabī on the Soul's Temporal Unfolding." *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life.* Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Springer, 2007, pp. 3-10.
- "The Traditional Approach to Learning," *Sacred Web* 18 (2007), pp. 29-47.
- "The Need for Need." *Rumi's Philosophy of Love/Rumijeva Filozofija Ubavi.* Edited by Nevad Kahteran. Sarajevo: Sahinpasic, 2007, pp. 95-104 (English), 93-103 (Bosnian). Also *Iqbal Review* 48/4 (2007), pp. 49-57.
- "The Place of *Tian-fang Xing-li* in the Islamic Tradition" (in Chinese translation). *Nanjing Daxue Xuebao* (*Journal of Nanjing University)* 43/3 (2006), pp. 50-53.
- "Ibn ʿArabī." *Encyclopedia of Philosophy,* edited by Donald Borchert. Second edition, Detroit: Macmillan Reference USA, 2006, vol. 4, pp. 541-44.
- "The Circle of Life in Islamic Thought." *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm.* Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2006, pp. 205-13.
- "Mysticism in Islam." *Sacred History Magazine* (Jan/Feb 2006), pp. 30-39.
- "Sufism and Islam." *Sufism: Love & Wisdom.* Edited by Jean-Louis Michon and Roger Gaetani. Bloomington, IN: World Wisdom, 2006, pp. 21-32.
- "The Pertinence of Islamic Cosmology." *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Islamic Thought.* Essays in Honour of Hermann Landolt. Edited by Todd Lawson. London: I. B. Tauris, 2005, pp. 274-83.
- "Love as the Way to Truth." *Sacred Web* 15 (2005), pp. 15-27. Italian translation by Marco Cena, "L'amore come Via alla Verità nella tradizione sufi." *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo: Il difficile equilibrio tra mistica e politica.* Edited by Marietta Stepanyants. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 2003, pp. 13-25.
- "Weeping in Classical Sufism." *Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination.* Edited by Kimberley Christine Patton and John Stratton Hawley. Princeton: Princeton University Press, 2005, pp. 132-44.

- "Divine and Human Love in Islam." *Divine Love: Perspectives from the World's ReligiousTraditions.* Edited by Jeff Levin and Stephen G. Post. West Conshohocken, PA: Templeton Press, 2010, pp. 163-200.
- "The Need for Need." *International Mevlānā Symposium Papers.* Istanbul: Haziran, 2010, pp. 1109-16. Also in *Rumi's Philosophy of Love/Rumijeva Filozofija Ubavi.* Edited by Nevad Kahteran. Sarajevo: Sahinpasic, 2007, pp. 95-104 (English), 93-103 (Bosnian). Also *Iqbal Review* 48/4 (2007), pp. 49-57.
- "The Wisdom of Animals." *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 46 (2009), pp. 27-37.
- "The Passing of the Moments." *Lapses,* vol. 2. Edited by Jalal Toufic. Istanbul: Istanbul Kültür Sanat Vakfi, 2009, pp. 43-50; Turkish translation, pp. 125-29.
- "Ibn al-ʿArabī on Participating in the Mystery." *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies.* Edited by Jorge N. Ferrer and Jacob H. Sherman.Albany: State University of New York Press, 2008, pp. 245-64.
- "Islam and Other Religions: The Universality and Particularity of Prophecy." *The Religious Other: Towards a Muslim Theology of Other Religions in a Post-Prophetic Age.* Edited by Muhammad Suheyl Umar. Lahore: Iqbal Academy, 2008, pp. 135-50.
- "Iblīs and the Jinn in *al-Futūhāt al-Makkiyya*." *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms: Festschrift for Wolfhart Heinrichs on His 65th Birthday*. Edited by Beatrice Gruendler and Michael Cooperson. Brill: 2008, pp. 99-126.
- "The Recovery of Human Nature." *Transdisciplinarity in Science and Religion* 4 (2008), pp.281-93.
- "Worship." *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology.* Edited by Tim Winter. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 218-36.
- "Ibn Arabi." *Stanford Encyclopedia of Philosophy. http:*//plato.stanford.edu/entries/ibnarabi/. 5 August 2008, 12,500 words.
- "Muslim Eschatology." *The Oxford Handbook of Eschatology.* Edited by Jerry L. Walls. Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 132-50.
- "The Muslim Intellectual Heritage and its Perception in Europe." *Forum Bosnae* 39 (2007), pp. 107-24.
- "The Muslim Intellectual Heritage and Modern Political Ideologies." *Forum Bosnae* 38 (2007), pp. 101-16.

- "*Wahdat al-Wujūd* in India." *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 3 (2012), pp. 29-40. http://iph.ras.ru/uplfile/smirnov/ishraq/3/4chitt.pdf
- "Friendship and Love In Islamic Spirituality." *ISOC Focus* 2/3 (2012), pp. 7-12.
- "Qūnawī on the One *Wujūd*." *Journal of the Muhyiddin ibn ʿArabi Society* 49 (2011), pp. 117-27.
- "The Sword of *Lā* and the Fire of Love." *Mawlana Rumi Review* 2 (2011), pp. 10-27.
- "The Dialectic of Love in Early Persian Sufism." *The Journal of Dharma* 36/1 (2011), pp. 99-113.
- "Identität und Verifizierung." *Al-Fadschr: Die Morgendämmerung* 132 (9/17/11), pp. 23-27. http://www.al-fadschr.de/pdf/al-fadschr_nr_132_s_23.pdf
- "The Aesthetics of Islamic Ethics." *Sharing Poetic Expressions: Beauty, Sublime, Mysticism in Islamic and Occidental Culture.* Edited by A.-T. Tymieniecka. Dordrecht: Springer, 2011, pp. 3-14.
- "Reason, Intellect, and Consciousness in Islamic Thought." *Reason, Spirit and the Sacral in the New Enlightenment: Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life.* Edited by Anna-Teresa Tymieniecka. Dordrecht: Springer, 2011, pp. 11-35. Brief version published as a pamphlet: "Uncovering the Secrets of Consciousness: The Sufi Approach." Fifth Victor Danner Memorial. Bloomington: Department of Near Eastern Languages and Cultures, Indiana University, 2007, 22 pp.
- "The Goal of Islamic Education." *Studies in Comparative Religion: Education in the Light of Tradition,* edited by Jane Casewit. Bloomington, Indiana: World Wisdom, 2011, pp. 85-92. Persian translation by Sayyid Amīr Husayn Asgharī as "Āmūzish dar Islām." Ittilāʿāt-i Hikmat wa Maʿrifat 3/6 (1387/2008), pp. 38-40.
- "The Koran as the Lover's Mirror." *Universal Dimensions of Islam.* Edited by Patrick Laude. Bloomington, IN: World Wisdom, 2011, pp. 66-77.
- "Navigating the Ocean of the Soul." *Sophia* (16/1) 2010, pp. 29-45.
- "The Anthropology of Compassion." *Journal of the Muhyiddin ibn ʿArabi Society* 48 (2010), pp. 1-15.
- "Baba Afdal on the Soul's Immortality." *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 1 (2010), pp.132-40.

- "Āqā Muḥammad Ridā Qumsha'ī." *An Anthology of Philosophy in Persia: From the School of Shiraz to the Twentieth Century.* Edited by S. H. Nasr and M. Aminrazavi. London: I.B. Tauris, 2015, pp. 489-512.
- "Themes of Love in Islamic Mystical Theology." *Jewish, Christian, and Islamic Mystical Perspectives on the Love of God.* Edited by Sheelah Treflé Hidden. New York: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 155-80.
- "Love in Islamic Thought." *Religion Compass* 8/7 (2014): pp. 229–38.
- "The Religion of Love Revisited." *Journal of the Muhyiddin ibn 'Arabi Society* 54 (2013), pp.37-59.
- "Divine Love in Early Persian Prose." *Temenos Academy Review* 16 (2013), pp. 129-43.
- "Ibn 'Arabī on the Ultimate Model of the Ultimate." *Models of God and AlternativeUltimate Realities.* Edited by Jeanine Diller and Asa Kasher. Dordrecht: Springer,2013, pp. 915-29.
- With Sachiko Murata: "The Implicit Dialogue of Confucian Muslims." *The Wiley- Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue.* Edited by Catherine Cornille. Malden, MA: John Wiley & Sons, 2013, pp. 438-49.
- "The Ambiguity of the Qur'anic Command." *Between Heaven and Hell: Islam, Salvation, and the Fate of Others.* Edited by Mohammad Hasan Khalil. New York: Oxford University Press, 2013, pp. 65-86.
- "Islam and the Transformative Power of Love." *Transmutatio: La vie ermetica alla felicità/The Hermetic Way to Happiness.* Quaderni di Studi Indo-Mediterranei V (2012), pp. 171-75
- "Why Study the Worldview of the Huiru? (2)" Chinese translation in *Journal of Hui Muslim Minority Studies* 22.3 (2012), pp. 11-12.
- "Afdal al-Din Kashani: Compositions." *An Anthology of Philosophy in Persia, vol. 4: From the School of Illumination to Philosophical Mysticism.* Edited by S. H. Nasr and M. Aminrazavi. London: I. B. Tauris, 2012, pp. 234-52.
- "Sadr al-Din Qunawi: The Texts." *An Anthology of Philosophy in Persia, vol. 4: From the School of Illumination to Philosophical Mysticism.* Edited by S. H. Nasr and M. Aminrazavi. London: I. B. Tauris, 2012, pp. 416-34.
- "The Pivotal Role of Love in Sufism." *Eranos Jahrbuch 2009-2010-2011: Love on a Fragile Thread.* Edited by Fabio Merlini, Lawrence E. Sullivan, Riccardo Bernardini and Kate Olson. Daimon Verlag, 2012, pp. 255-73.

- *Fakhruddin ʻIraqi: Divine Flashes* (with P.L. Wilson). With introduction and notes. New York: Paulist Press (Classics of Western Spirituality), 1982, 178 pp.
- J. Nurbakhsh (compiler). *Sufism [II]: Fear and Hope, Contraction and Expansion, Gathering and Dispersion, Intoxication and Sobriety, Annihilation and Subsistence.* New York: Khaniqahi-Nimatullahi, 1982, 126 pp.
- ʿAlī ibn Abī Tālib. *Supplications (Duʿā)*. London: Muhammadi Trust, 1982, 66 pp. Republished New York: Pir Press, n.d. (1919).
- *A Shi'ite Anthology.* Albany: SUNY Press, 1981, 152 pp.
- J. Nurbakhsh (compiler). *Sufism [I]: Meaning, Knowledge, and Unity.* New York: Khaniqahi- Nimatullahi, 1981, 111 pp.
- Sayyid Muhammad Husayn Tabātabā'ī. *Muhammad in the Mirror of Islam.* Tehran: Darolkotob- el-Islamiya, 1970, 26 pp.

Articles

- "The Islamic Notion of Beauty." *Journeys and Awakenings.* Edited by R.P. Corman, D.S. Beckett, D. Farber, and T.H. Lefkowitz. Rhinebeck, N.Y.: Sacred Spirit Books, 2019, pp. 51-53.
- "Moses and the Religion of Love: Thoughts on Methodology in the Study of Sufism." *Islamic Studies and the Study of Sufism in Academia: Rethinking Methodologies.* Edited by Yasushi Tonaga and Chiaki Fujii. Kyoto: Kyoto University, 2018, pp. 101-18.
- "Rumi, Jalāl-al-Din vii. Philosophy." *Encyclopaedia Iranica.* August 2017. http://www.iranicaonline.org/articles/rumi-philosophy.
- Sachiko Murata and William C. Chittick. "The Importance of Sufism in Chinese Islam." *The Door of Mercy: Kenan Rifai and Sufism Today. International Symposium Proceedings.* Istanbul: Nefes, 2017, pp. 165-71.
- "Ibn al-ʿArabī: The Doorway to an Intellectual Tradition." *Journal of the Muhyiddin ibn ʿArabi Society* 59 (2016), pp. 1-15.
- "Sufism." *The Cambridge Handbook of Western Mysticism and Esotericism.* Edited by Glenn Alexander Magee. New York: Cambridge University Press, 2016, pp. 83-94.
- "The Quran and Sufism." *The Study Quran.* Edited by S. H. Nasr et al. New York: HarperCollins, 2015, pp. 1737-49.

- *Imaginal Worlds: Ibn al-ʿArabī and the Problem of Religious Diversity.* Albany: SUNY Press, 1994, 208 pp.
- *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth-Century Sufi Texts.* Albany: SUNY Press, 1992, 306 pp. Also Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co., 1994; Lahore: Suhail Academy, 2000.
- *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi.* Albany: SUNY Press, 1983, 433 pp. Also Lahore: Suhail Academy, 2000; Srinagar: Gulshan, 2009.
- *The Sufi Doctrine of Rumi: An Introduction.* Tehran: Aryamehr University Press, 1974, 96 pp.

Translations

- *The Repose of the Spirits: A Sufi Commentary on the Divine Names.* Albany: State University of New York Press, 2019, ca. 900 pp.
- *Rashīd al-Dīn Maybudī. Kashf al-Asrār: The Unveiling of the Mysteries*. Louisville: Fons Vitae/Amman, Jordan: Royal Aal Bayt Institute for Islamic Thought, 2015, 627pp.
- Mullā Sadrā, *The Elixir of the Gnostics.* Text, translation, introduction, and notes. Provo: Brigham Young University Press (Islamic Translation Series), 2003. Lahore: Suhail Academy, 2005.
- Jāmī, *Lawā'ih.* In Sachiko Murata. *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm.* Albany: SUNY Press, 2000, pp. 128-210.
- Ibn al-ʿArabī, *al-Futūhāt al-makkiyya. Les Illuminations de la Mecque/The Meccan Illuminations: Textes choisis/Selected Texts* (collaboration with M. Chodkiewicz, C.Chodkiewicz, D. Gril, and J. Morris). Paris: Sindbad, 1989..
- ʿAlī ibn al-Husayn, *al-Sahīfat al-sajjādiyya. The Psalms of Islam*. Arabic text, English translation, introduction, and notes. London: The Muhammadi Trust, 1988, 31 + 259 + 301 pp.; reprinted in Qom, Bargozedah Publications, n.d.
- J. Nurbakhsh (compiler). *Sufism IV: Repentance, Abstinence, Renunciation, Wariness, Humility, Humbleness, Sincerity, Steadfastness, Courtesy.* London: Khaniqahi- Nimatullahi, 1988, 166 pp.
- ʻAlī ibn al-Husayn. *Supplication: Makārim al-akhlāq*. London: Muhammadi Trust, 1983, 26 pp.

2000), *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-`Arabî's Cosmology* (State University of New York Press, 1998).

He is currently working on several research projects in Sufism and Islamic philosophy. Chittick regularly teaches Islam, Islamic Classics, and other courses in religious studies. On occasion he directs qualified students in the reading of primary Arabic or Persian texts in Sufism and Islamic Philosophy.

Books and Monographs

- *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought.* Edited by Muhammad Rustom, Atef Khalil, and Kazuyo Murata. Albany: SUNY Press, 2012, 397 + 14 pp.
- *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms,* by Sachiko Murata,William C. Chittick, and Tu Weiming. Cambridge: Harvard University Press, 2009, xxvi + 678 pp.
- *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World.* Oxford: Oneworld, 2007, xi + 135 pp. Also Lahore: Suhail Academy, 2011.
- *Ibn ʿArabi: Heir to the Prophets.* Oxford: Oneworld, 2005, vii + 152 pp.
- *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi.* Louisville: Fons Vitae, 2004, xxv + 409 pp. Also Lahore: Suhail Academy, 2005; Srinagar: Gulshan Books, 2015.
- *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Dīn Kāshānī.* Oxford: Oxford University Press, 2001, xiii + 360 pp.
- *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2000, 180 pp. Also Lahore: Suhail Academy, 2005. Re-issued as *Sufism: A Beginner's Guide.* Oxford: Oneworld, 2008,233 pp.
- *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology.* Albany: SUNY Press, 1998,523 pp.; Lahore: Suhail Academy, 2000.
- *Varolmann Boyutlari*: *Tasavvuf ve Vahdetül-Vücūd Üstüne Yazilar* (Seventeen articles translated into Turkish by Turan Koç). Istanbul: İnsan Yayınları, 1997, 408 pp.; 2nd edition, 2007, 416 pp.
- *The Vision of Islam* (collaboration with Sachiko Murata). New York: Paragon, 1994, 39 + 368 pp. Also Lahore: Suhail Academy, 1998.

Biblioghraphy[1]

William C. Chittick was born in Milford, Connecticut in 1943. As an undergraduate student majoring in history at the College of Wooster (Ohio), Chittick spent the 1964–1965 academic year abroad, studying Islamic history at the American University of Beirut. It was here that he first came into contact with Sufism, as he decided to write his junior year independent study on the topic. Having become familiar with the standard accounts of Sufism, Chittick attended a public lecture on the topic by Seyyed Hossein Nasr, who was the University's Agha Khan Visiting Professor that year. Nasr's lecture deepened Chittick's interest in Sufism to the point that he eventually resolved to pursue graduate studies in Tehran. Chittick began his graduate work in the foreign students program at the University of Tehran's Faculty of Letters in 1966. In 1974, he obtained a doctoral degree in Persian language and literature under Nasr's supervision. Chittick then began teaching comparative religion at Aryamehr Technical University (now Sharif University of Technology) and, in 1978, joined the faculty of the Imperial Iranian Academy of Philosophy (now the Iranian Institute of Philosophy). Shortly before the revolution in 1979, he returned with his wife, Sachiko Murata, to the United States.

Chittick is currently Distinguished Professor in the Department of Asian and Asian American Studies at Stony Brook University. In the early 1980s, Chittick served as an associate editor for *Encyclopaedia Iranica.* Chittick is author and translator of thirty books and more than one hundred seventy five articles on Islamic thought, Sufism, Shi'ism, and Persian literature. His more recent books include *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God* (New Haven: Yale University Press, 2013, selected as a Choice Outstanding Academic Title for 2013), In *Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought* (State University of New York Press, 2012), *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Oneworld, 2007), *Ibn ʿArabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005), *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi* (FonsVitae, 2004), *The Elixir of the Gnostics* (Brigham Young University Press, 2003), *The Heart of Islamic Philosophy* (Oxford University Press, 2001), *Sufism: A Short Introduction* (Oneword,

(1) See, http://www.williamcchittick.com/cv/

Mortazavī, S. K. (2009). *Kaveshi dar Ravesh Shenasī-ye Tarīkh-e ʿAndīsheh hāy-e Siyāsī (Naqd-e ʿEskīner bar Ravesh Shenāsī-ye Qerāʿat-e Matnī, Siyāsat.*

Pālmer, R. L. (1377 H.S). *Elm-e Hermenūtīk* (M. S. H. Kāshānī, Trans.). Tehran: Hermes, 1st ed.

Rīkūr, P. (1368 H.S). *Resālat-e Hermenūtīk* (M. Farhādpūr & Y. Abāzarī, Eds. (Farhang), *4 & 5.*

Tshītīk, W. (1392 H.S). *Qalb-e Falsafeh-ye Eslāmī; dar Jostujū-ye Khodshenāsi dar Taʾālīm-e Afḍal ad-Dīn Kāshānī (S. D. ʾAbbāsī, Trans.). Tehran: Enteshārāt-e Morvārīd,* 2nd ed.

_____, (1393 H.S). *Ibn ʾArabī Vāreth-e Anbiāʿ (H. Dehqān, trans.).* Tehran: Nashr-e Payām-e Emrūz, 1st ed.

_____, (1383 H.S). *ʾAvālem-e Khayāl, Ibn ʾArabī va Masʿaleh-ye Kesrat-e Dīnī* (Dr. S. M. Y. Thānī, Trans.). Tehran: Enteshārāt-e Pejūheshkadeh-ye Emām Khomeinī va Enqelāb-e Eslāmī, 1st ed.

_____, (1389 H.S). *Rāh-e ʾErfānī-ye ʾEshq; Taʾālīm-e Maʾnavi-ye Molavī* (S. D. ʾAbbāsī, Trans.). Tehran: Nashr-e Peykān, 5th ed.

_____, (1390 H.S). *Ṭarīq-e ʾErfānī-ye Maʾrefat az Dīdgāh-e Ibn ʾArabī* (Dr. M. N. Afrā, Trans.). Tehran: Jāmī, 2nd ed.

_____, (1386 H.S). *Darʿāmadī bar Tasavvof* (M. R. Rajabī, Trans.). Qom: Daneshgāh-e Adyān va Mazāheb, 1st ed.

_____, (1390 H.S). *Man va Molānā; Zendegānī-ye Shams Tabrīzī* (S. D. ʾAbbāsī,Trans.). Tehran: Enteshārāt-e Morvārīd, 5th ed.

_____, (1389 H.S). *Gonjīneh-ye Maʾnavī-ye Molānā bā Āthārī az Sayyed Husayn Nasr, Wīliām Tshītīk va Anmārī Shīmel* (S. D. ʾAbbāsī, Trans.). Tehran: Enteshārāt-e Morvārīd.

_____, (1383 H.S). *Tarīq-e Sūfyāneh-ye ʾEshq* (M. S. R. Dārī, Trans.). Tehran: Enteshārāt-e Mehrʿandīsh, 1st ed.

_____, (1389 H.S). *Sulūk-e Maʾnavī-ye Ibn ʾArabī (H. Murīdī, Trans.).* Tehran: Jāmī. Tshītik, 1st ed.

Vāeẓī. A. (1381 H.S). "Darʿāmadī bar Hermenūtīk", *Ketāb-e Naqd* (23).

_____, (1371 H.S). "Hermenūtīk-e Dīnī", *Qabasāt,* (17).

William Chittick's Methodology: Explicating Sapiential and Mystical Texts

Bihrūz Sulṭānī, Dr. Aḥmad Riḍā *(161-185)*
Translated by Jād Allāh Aḥmad

Abstract

This article seeks to study and explain the methodology of the prominent contemporary orientalist William Chittick in studying and explicating sapiential and mystical texts. In critiquing a number of Orientalists, Chittick seeks to employ the methodology of psychological hermeneutics to explain texts and understand the aims of the authors in line with Islamic understanding. This article displays the faults of sapiential and mystical studies from Chittick's viewpoint as well as the origin of these faults. It also clarifies his scholarly standards of interpreting these texts while pointing out the main elements of this hermeneutical methodology. The most important of these elements are studying the relations and genealogy of the text, knowing the fundaments of the authors' ideas and teachings, comparing the opinions of experienced, renowned scholars, paying attention to singular assumptions and various methods, paying attention to terminological meanings, knowing the ontological and personal dimensions of the author and his work, handling the text directly, noting organic relations within the text, noting the different dimensions of the matter at hand, paying attention to the context, mental harmony with the author, asking the right questions, and determining the key issues for the author and the scope of his ideas and teachings.

Key terms: methodology; hermeneutics; literary criticism; William Chittick; mysticism (ʿirfān); wisdom (ḥikma).

References

Ahmadī, B. (1390 H.S). *Sākhtār va Taʿvīl-e Matn.* Tehran: Nashr-e Markaz.

Akbarzādeh, (1390 H.S). "Tatavvor-e Maʾnāyī-ye Vājegān va Taʿsīr-e ʿān bar fahm-e Mofasser az Manẓar-e Hermenūtikī", *Motālaʾāt-e Qorʿānī va Revāʿī bi-annual,* (1).

Karbāy, Ā. (1379 H.S). "Darʿāmadī bar Hermenūtīk, Frīdrīch Nītshe va Dīgarān, Hermenūtīk-e Modern", *Gozīneh-ye Jostārhā* (B. Aḥmadī et al. Trans.). Tehran: Markaz, 2nd ed.

Lentretshiā, F. (1392 H.S). *Baʾd az Naqd-e No (*M. ʾAlāʿī, Terans.). Tehran: Enteshārāt-e Meynavī Khard, 1st ed.

Mohabbatī, M. (1387 H.S). *Taḥlīl-e Ravesh Shenākhtī-ye Dīdgāh ha va ʿĀrā-ye Vīliām Tshītīk Darbāreh-ye Taʿthīr Padhīrī-ye Mūlavī az Ibn-e ʾĀrabī*, *Tahqīqāt Farhangī* quarterly, (4).

Corbin, H. (1980). *Avicenna and the Visionary Recital* (W. Trask, Trans.). Irving: Spring Publications.

Dagli, C. (2007). The Time of Science and the Sufi Science of Time. *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Societ, 41*.

Hawking, S. (1998). *A Brief History of Time*. New York: Bantam.

Hawking, S., & Mlodinow, L. (2005). *A Briefer History of Time.* New York: Bantam.

Moosa, E. (2005). *Ghazali and the Poetics of Imagination.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Shah-Kazemi, R. (2006). *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn 'Arabi, and Meister Eckhart.* Bloomington: World Wisdom.

Abu-Rabi', I. (Ed.). (2006). *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Malden: Blackwell.

Nasr, S. H. (1996). *Religion and the Order of Nature.* New York: Oxford University Press.

Peters, T., Iqbal, M., & Haq, S. N. (Eds.). (2002). *God, Life, and the Cosmos: Christian and Islamic Perspectives*. Aldershot: Ashgate.

Winter, T. (2004). Bombing without Moonlight: The Origins of Suicidal Terrorism. *Encounters 10*(1-2).

Haj Yousef, M. (2008). *Ibn 'Arabi: Time and Cosmology.* New York: Routledge.

Equilibrium and Realization: William Chittick on Self and Cosmos

Mohammed Rustom *(151-160)*
Translated by Dima El-Mouallem

Abstract

William Chittick, currently Professor of Religious Studies at the State University of New York (Stony Brook), is an internationally renowned expert on Islamic thought. His contributions to the fields of Sufism and Islamic philosophy have helped paint a clearer picture of the intellectual and spiritual landscape of Islamic civilization from the 7th/13th century onwards. Yet Chittick is not simply concerned with discussions in Islamic thought as artifacts of premodern intellectual history. His vast knowledge of the Islamic intellectual tradition serves as the platform from which he seeks to address a broad range of contemporary issues. In this short essay, I will outline Chittick's writings on the self within the context of his treatment of cosmology. Rather than being outdated ways of looking at the universe and our relationship to it, Chittick argues that traditional Islamic cosmological teachings are just as pertinent to the question of the self today as they were yesterday.

Key Terms: William Chittick, cosmology, scientism, anthropocosmic vision, microcosm, macrocosm.

References

Almond, I. (2004). *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi.* New York: Routledge.

Capra, F. (1998). *The Tao of Physics*. Boston: Shambala.

Chittick, W., (1998). *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn* al- '*Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press.

_____, (2005). The Pertinence of Islamic Cosmology. In T. Lawson (Ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought.* London and New York: I.B. Tauris.

_____, (1986). "God Surrounds All Things": An Islamic Perspective on the Environment. *The World and I, 1*(6), 671-678.

_____, (2001). *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Writings of Afdal al-Din Kashani.* New York: Oxford University Press.

_____, (2007). *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World.* Oxford: Oneworld.

The Ambiguity of the Qur'ānic Command

William C. Chittick *(129-150)*
Translated by Muḥammad ʿAlī Jarādī

Abstract

For William Chittick, the ambiguity of the Qur'ānic command arises out of the disagreement among people about the conflicting external meaning of the Qur'ānic verses regarding the universal command and the religious command. The other cause of ambiguity is the Qur'ān's usage of terminology that is not unanimous among the adherents of all heavenly religions, which allows for the possibility of multiple exegeses and interpretations.

Chittick observes a difference between the people of love and the people of knowledge. Regardless of the importance of religious interpretations based on doubt in this relative world, interpretations arising out of certitude make more sense when dealing with the one true Reality in this world.

Key terms: exegesis; theology; the Qur'ān; man; mercy; the Qur'ānic command; the religious command.

References

Chittick, *W.C. (2013). Divine Love: Islamic Literature and the Path to God.* New Haven: Yale University Press, forthcoming.

Fackenheim, E. L. (Trans.). (1945). A Treatise on Love by Ibn Sina. Medieval Studies.

Murata, S. & Chittik, W. C. (1994). *The Vision of Islam.* New York: Paragon

Wolfson, H. (1976). *The Philosophy of the Kalam.* Cambridge: Harvard University Press.

Moses and the Religion of Love: Thoughts on Methodology in the Study of Sufism

William C. Chittick *(109-128)*
Translated by Dima El-Mouallem

Abstract

This article represents the theoretical framework of Aḥmad al-Samʿānī's conception of Moses as a model for the lover who seeks the beloved who brought him close through caresses and direct speech. Love requires this duality between the lover and the beloved: "He loves them and they love Him." Al-Samʿānī explains why advancing in the path of love brings about increased harshness and severity; if you want to advance in the Religion of Love, prepare yourself for calling down pain and suffering. Succinctly, adhering to the Religion of Love, is also negating one's own existence and actualizing one's own essential poverty.

Key terms: Moses; love; Sufism; reason (ʿaql); love (ʿishq); transcendence (tanzih).

References

Chittick, W. C. (2004). *Me & Rumi: An Autobiography of Shamsi-Tabrizi.* Louisville: Fons Vitae.

_____, (2013a). *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God.* New Haven: Yale University of New York Press.

_____, (2013b). The Religion of Love Revisited. *Journal of the Muhyiddin ibn ʿArabi Society,* 54.

Furūzānfar, B. Z. (Ed.). (1957-87). *Kulliyyāt-i Shams yā dīwān-i kabī.* Tehran: Dānishgāh-i Tehran.

Khadīwjam, H. (Ed.). (2001). *Kīmiyā-yī saʿādat.* Tehran: Jībī.

Maybudī, R. D. (2015). *Kashf al-Asrār: The Unveiling of the Mysteries.* (W.C. Chittick, Trans.). Louisville: Fons Vitae.

Murata, S. (1992). *The Tao of lslam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought.* Albany: State University of New York Press.

Rūmī, J. D. (1925-40). *Mathnawī* (Vols. 1-8) (R. A. Nicholson, Ed. & Trans.). London: Luzac.

Subḥānī, T. (Ed.). (2000). *Majālis-i sabʿa.* Tehran: Intishārāt-i Kayhān.

Friendship and Love in Islamic Spirituality

William C. Chittick *(95-108)*
Translated by Muḥammad ʿAlī Jarādī

Abstract

In philosophical discussions, love and friendship are considered intrinsic character traits (akhlāq) of the soul that require interacting with others in various ways, the most important of which is deiformity (ta'alluh) or actualizing as one's own the form of God. Human beings are distinguished from other creatures not only by their perfect beauty but by their ability to recognize the names and realities of things. This means that they are able to recognize beauty wherever they see it.

Key terms: Love; friendship; Islam; beauty; God; human beings.

References

Bell, J. N. (1979). *Love Theory in Later Hanbalite Islam.* Albany: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love.* Albany: State University of New York Press.

_____, (2010). *Divine Love: Perspectives from the World's Religious Traditions. Journal of the Muhyiddin ibn ʿArabi Society.*. (J. Levin & S. G. Post, Eds.). West Conshohocken, PA: Templeton Press. 163-200.

Furūzānfar, B. Z. (Ed.). (1969). *Fīhi mā fīhi.* Tehran: Amīr kabīr.

Landolt, H. (1987). Walāya. *Encyclopedia of Religion.* New York: MacMillan. Retrieved from: https://www.encyclopedia.com/environment/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/walayah

Themes of Love in Islamic Theology

William C. Chittick *(75-94)*
Translated by Muḥammad ʿAlī Jarādī

Abstract

When considering love in context of the three principles of faith *(uṣūl al-dīn),* it appears that the texts discuss the topic from four different angles, which are it being an eternal reality, the motive for creation, the force behind divine guidance, and the final goal of human becoming. In this light, love becomes the longing for union *(wiṣāl/ittiḥād),* whose goal is the lover's coming together with the beloved without separation. Sufis have understood love as force that paves the way of the meeting of God and man.

Key terms: love; Islam; theology; Sufism; esotericism; the Qur'ān.

References

Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi.* Albany: State University of New York Press.

_____, (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-"Arabî's Metaphysics of Imagination.* Albany: SUNY Press.

_____, (2004). *Me & Rumi: An Autobiography of Shamsi-Tabrizi.* Louisville: Fons Vitae.

_____, (2013). *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God.* New Haven: Yale University Press.

Furūzānfar, B. Z. (Ed.). (1969). *Fīhi mā fīhi.* Tehran: Amīr kabīr.

Harawī, A. (2010). *Station of the Sufi Path: The One Hundred Fields* (N. Angha,Trans. & Intro.(. Cambridge: Archetype.

Ibn ʿArabī. (1911). *al-Futūḥāt al-makkiyya.* Cairo.

Maybūdī, R. D. (2015). *Kashf al-asrar: The Unveiling of the Mysteries* (W. C. Chittick, Trans.). Louisville: Fons Vitae.

Muhammad, *Q. b. (2011). Love in the Holy Quran.* Chicage: Kazi Publications.

Rūmī, J. A. (1925-40). *The Mathnawī* (R. A. Nicholson, Ed. & Trans.). London: Luzac.

The Divine Roots of Human Love

William C. Chittick *(57-74)*
Translated by Muḥammad ʿAlī Jarādī

Abstract

In this article, William Chittick presents Ibn ʿArabī's view on love as displayed in his *al-Futūḥāt al-makkiyya* wherein he explains the divine saying, "I was a treasure that was not known, so I loved to be known. Hence, I created the creatures and I made Myself known to them, and thus they came to know Me." This love has two roots: divine love that is the origin of all love, and human love of nonexistents *(aʿdām)* or immutable entities *(aʿyān thābita)*. For Ibn ʿArabī, God in His essence is unknowable because love is attached to nonexistent things, whereas God is existence itself. The sign of the Perfect Man's *(al-insān al-kāmil)* love is absolute poverty *(faqr*) that causes him to love all things for being self-disclosures of the exalted Real.

Key terms: Ibn ʿArabī; love; existence; knowledge; nonexistent; Perfect Man (al-insān al-kāmil).

References

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-"Arabî's Metaphysics of Imagination.* Albany: SUNY Press.

_____, (1994). *Imaginal Worlds: Ibn al-"Arabî and the Problem of Religious Diversity.* Albany: SUNY Press.

Profitlich, M. (1973). *Die TerminologieIbn 'Arabîsim 'Kitâbwasâ'il al-sâ'il' des IbnSaudakîn.* Freiburg imBreisgau: Klaus Schwarz Verlag.

Qushayrī, A. Q. (2007). *Al-Qushayri's Epistle on Sufism Reading:* al-Risala al-qushayriyya fi ʻilm al-tasawwuf (A. Knysh, Trans.). UK: Garnet Publishing.

_____, (2017). *Laṭā'if al-ishārāt: Subtle Allusions* (K. Z. Sands, Trans.). Louisville: Fons Vitae.

Rūmī, J. A. (1925-40). *The Mathnawī* (R. A. Nicholson, Ed. & Trans.). London: Luzac.

Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Sells, M. (1996). *Early Islamic Mysticism.* New York: Paulist Press.

Shīrāzī, M. S. (2008). *al-Asfār al-arbaʿa [Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey]* (Vol. 4) (L. Peervani, Trans.). London: ICAS Press.

Zargar, C. A. (2017). *The Polished Mirror: Storytelling and the Pursuit of Virtue in Islamic Philosophy and Sufism.* Oxford: Oneworld Publications.

Corbin, H. (1969). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ʿArabī.* Princeton: Princeton University Press. Reissued as Corbin, H. (1998). *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn ʿArabī.* Princeton: Princeton University Press.

Chittick, W. C. (1983 a). *Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Rumi.* Albany: State University of New York Press.

_____, (1983 b). *Sufi Path of Knowledge: The Spiritual Teachings of Rumi.* Albany: State University of New York Press.

_____, (1983 c). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi.* Albany: State University of New York Press.

_____, (1992). *Faith and Practice of Islam.* New York: SUNY Press.

_____, (2001). *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Dīn Kāshānī.* Oxford: Oxford University Press.

_____, (2002). On the Cosmology of Dhikr. In J. S. Cutsinger. (Ed.), *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East (pp. 55-56).* Bloomington: World Wisdom Books.

_____, (2004). *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi.* Louisville: Fons Vitae.

_____, (2007). *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World.* Oxford: Oneworld.

_____, (2013). *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God.* New Haven: Yale University Press.

_____, (2019). *The Repose of the Spirits: A Sufi Commentary on the Divine Names (p. 19. Original emphasis).* Albany: State University of New York Press.

Kāshānī, A. R. (2007). *Tafsīr al-Kāshānī* (F. Hamza, Trans.). Retrieved from: www.altafsir.com/Books/kashani.pdf.

Knysh, A. (2017). *Sufism: A New History of Islamic Mysticism.* Princeton: Princeton University Press.

Maybūdī, R. D. (2015). *Kashf al-asrar: The Unveiling of the Mysteries* (W. C. Chittick, Trans.). Louisville: Fons Vitae.

Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought.* Albany: State University of New York Press.

Murata, S. & Chittick, W. (1994). The Vision of Islam. New York: Paragon House.

ENGLISH ABSTRACTS

Religious Experience in Traditional Islam

William C. Chittick *(37-56)*
Translated by Dima El-Mouallem

Abstract

Numerous terms were employed in Islamic languages to designate the ways in which people perceive and experience ordinary and extraordinary phenomena pointing back to God, though the words used nowadays to translate the modern notion of experience (e.g., *tajriba*) were not among them. Anyone acquainted with Islam will be aware that what is commonly called "Sufism" or "Islamic mysticism" addresses the issue of experiencing God's presence in voluminous detail. Given Sufism's prominence over history, this means that the path of finding and perceiving God has been a preoccupation of countless Muslims. Carl Ernst is expressing the consensus of specialists when he says, "Islamic mysticism is one of the most extensive traditions of spirituality in the history of religions. From its origins in the Prophet Muhammad and the Qur'anic revelation, the mystical trend among Muslims has played an extraordinary role in the public and private development of the Islamic faith."1 Here I will highlight a few themes in the primary literature.

Key terms: experience; Sufism; mysticism (ʿirfān); religion; Islam; science; truth

References

Ahmed, S. (2016). *What Is Islam? The Importance of Being Islamic.* Princeton: Princeton University Press.

Avicenna. (2005). *al-Shifāʾ: The Metaphysics of the Healing* (M. Marmura, Ed. & Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.

Baqli, R. (1997). *The Unveiling of Secrets: Diary of a Sufi Master* (C. Ernst, Trans.). Chapel Hill: Parvardigar Press.

Bürgel, J. C. (2019). Some Remarks on Forms and Functions of Repetitive Structures. In L. Lewisohn, (Ed.), *Attar and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight (pp. 197-214).* New York: I.B. Tauris.

salvation, and rejecting the prescriptive command as brought by the prophets (whether Abrahamic or not) can be a barrier to receiving God's mercy, though nothing can prevent the mercy of *wujūd,* given that "His mercy embraces everything." I think Ibn Arabi takes the wisest position on salvation when he maintains that, given the universality of ontological mercy, everyone will eventually be embraced by it, even if they have to suffer in hell for eons and eons before they reach it. But neither he nor any other Muslim thinker I am aware of rejects the reality of hell and its suffering. It is simply that God's mercy cannot allow for the suffering of hell to last forever. *Khâlidûn fihâ* refers to remaining in the Fire forever, not suffering forever. Those who belong in the Fire will eventually be happy where they belong.

b. How do you look at the difference between the centrality of salvation in Christian theology and the consequences of such a centrality that manifested in the emergence of interpretive trends such as exclusivism, inclusivism, and pluralism on the one hand and the concept of salvation for Muslims on the other hand? Do you think that when the Islamic cognitive system discussed the idea of salvation it had the same conception of salvation in mind as Christian theology? In other words, can we discern some kind of Islamic interpretation that presents the three trends (exclusivism, inclusivism, and pluralism) that have been highlighted in modern Christian theology?

I am no expert in Christian theology. But it seems to me that two of the three positions you mention are modern attempts to face the historical reality of a multiplicity of religions. The classical Christian position was exclusivism- "No salvation outside the church." My personal understanding is that the Quran is relatively inclusive and plural, especially when compared to classical Christian positions. The Quran's statements about divine mercy and the omnipresence of prophetic messages mean that God has made his guidance and forgiveness available to all human beings, whether or not they have been exposed to historical Islam. You can argue that Islam is the last and most perfect of these religions, but that cannot mean that other religions are therefore invalid. The idea of the *naskh* of other religions is an Islamic form of exclusivism that has no Quranic basis. All the verses that might be read to indicate *naskh* of previous prophetic messages have other possible interpretations.

attracted to such a religion or have a moral and ethical responsibility to convert to it?

So, I look at the conversion of Muslims to other religions in the same way. If someone does convert, it is because he or she has not been exposed to authentic Islam, and if so, he or she is rightly rebelling against the religion's falsification. This is hardly *irtidâd,* because such people did not have the Islam of the Quran and the Prophet in the first place. Such "apostates" are not in fact apostates, because they were never exposed to the truth of Islam. Hence, they cannot leave it. Whether they will find a better path elsewhere is up to God, of course. And who are we to judge their motivations? God alone knows what is in people's hearts. It is best to leave others to God's mercy and to worry about our own souls, which are still *zalûm* and *jahûl* by definition.

■ Pluralism and Salvation

13. a. You assert in various places that it is extremely difficult to prove that the Qur'ān is addressing itself exclusively to the followers of Islam when it employs the term "Muslims." You say, rather, that it's possible that such an address directs itself at the followers of all prophets. This means that any talk of Muslim salvation in the Qur'ān might actually mean the salvation of the followers of all Abrahamic religions, and of all people who have submitted to God even if they did so involuntarily by submitting to the ontological command. Such a salvation encompasses creation in its entirety. You also assert that mercy would not encompass some people, such as Hitler for instance, until they go through a period of punishment and that eternal existence in Hell does not have to be abolished for someone to be included in God's mercy.

When I say that the words *islâm* and *muslim* in the Quran do not usually, if ever, designate "Islam" as the historical religion founded by the Quran and Muhammad, I am not saying anything other than what various commentators have said over the centuries. Nor do I say that *islâm* refers exclusively to "Abrahamic" religions. Of course, the Quran is addressed to the world where Abrahamic religions were predominant, but it also acknowledges, in various ways, that *li-kulli ummatin rasûl.* Nor are the *majûs* in the Quran "Abrahamic." So, you cannot declare that the Quran excludes non-Abrahamic religions. The common idea in classical texts, that God sent "124,000" prophets from Adam down to Muhammad makes clear that, in principle, Muslim scholars recognized that prophethood was not limited to the "Abrahamic" religions.

Also, I have not said that the ontological command brings about only salvation. It also brings about damnation. Only God's mercy can guarantee

observing the Shariah, you are a hypocrite. "Say: 'If you love God, follow me.' God will love you." This is the explicit commandment to observe the Sunnah in order to actualize God's love, for the sake of which we were created.

As for the "sinner" who claims to love God. We are all sinners inasmuch as we accepted the Trust and have failed to live up to it, so we are *zalûman jahûlan.* There are clearly degrees of sin *(saghâ'ir, kabâ'ir)* etc., but in the end, *La taqnatu min rahmati Allah. Inna Allah yaghfuru al-dhunub kullaha.* It is better to let God be the judge of who is a sinner and who is not. And being a hypocrite *(munafiq)* is of course much worse than being simply a disobedient sinner. One of the great problems with putting all of the stress of a religion on outward, public observance is that it encourages *nifâq* and *riyâ'.* So "abiding by the Shariah" itself guarantees nothing. The Shariah has no way to judge *nifâq,* and legislating the Shariah turns many people into hypocrites, since they have no choice but to follow the rules in public, even if they ignore them in private.

So, my position on this is that anyone who wants to be a lover of God in the Islamic context must be a follower of Muhammad ("Follow me. God will love you"), and that means observing both the Shariah (the outward Sunnah) and the Tariqah (the inward Sunnah). The politicization of the Shariah in modern times totally obscures the primary importance of the inward Sunnah throughout Islamic history. It is the soul that needs transformation, and mere attention to the rules (Shariah) or social conformity *(nifâq)* does not assist in *takhalluq bi akhlâq allâh,* which is the goal of the Tariqah.

b. In that same vein, is it accurate to call a Muslim who converts to another Abrahamic religion an apostate if he is a lover of God who decides to take another path to God out of love for Him and in search of salvation? This question is raised particularly as the Prophet's stance from apostates is clear in historical sources and ḥadīth literature.

As for the issue of conversion, this is a complicated discussion, not least because in each case it will depend on the circumstances. Remember that Muslim authorities over the centuries have held that anyone who hears about Islam should convert to Islam, because he has been exposed to the truth and has a responsibility to accept it. But many of the same authorities have also pointed out—centuries ago, Ibn Arabi among them—that the Islam that is offered by the ulama is not in fact true Islam, so you cannot blame someone for not accepting the falsified Islam that is presented to them. This discussion was not about the time of the Prophet, when the truth had come, and falsehood had vanished away *jâ' alhaqq…).).* The discussion took place centuries after the Prophet, when the religion was no longer understood and practiced in its fullness. Now that we have reached the 21st century, it should be obvious to everyone that the public faces of most forms of Islam are distortions of the tradition. Why would anyone be

is alive. We know because God knows. We desire because God desires. We have power because God has power. We speak because God speaks. As for love, we love because God loves. Is that a "feeling?" To call God's love a "feeling" would be nonsense, given that it is identical with God himself, who is the Creator of the universe and the human soul.

Each divine attribute, when actualized in a human soul, has properties and traces. Which of the attributes brings about the urge to return to our Creator? Of course, knowledge is utterly basic. If we do not have any knowledge of God, we will have no reason to practice a religion, except perhaps social convenience (which is a form of *nifâq* and *riyâ'*). So, we need to have knowledge to begin with. But which divine attribute should we actualize if we want to be everything that God calls us to be? In order to achieve a goal, you must desire to do it. But "desire" *(irāda),* though a divine attribute, is rather too general and too inclusive to be specific to the human relationship with God. Love, in contrast, refers to a mutual relationship between the lover and the beloved, with the obvious goal of coming together and being "one". "He loves them, and they love Him" means, in an interpretation found in most of the theorists of love, that God wants to be one with us, and we want to be one with Him. This is not a matter of feelings, but a matter of ontology. The Real *Wujûd* loves us human beings. Out of love for us, He gave existence to us. Once we come into existence, we love Him, because love is intrinsic to human nature. In fact, it is intrinsic to the nature of all created things, a point that Avicenna among others explains in detail.

Only human beings, however, who are created in "the form of God," can love God as God. Other creatures love, but the object of their love will always be God's blessings, not God Himself. This is why some Sufi teachers criticize those who practice the religion in order to reach paradise and avoid hell. In fact, such people love their own salvation, not God. They love themselves, not their Creator. Not that I am advocating this position. I am just pointing out that *shirk* is easy to understand in terms of love. When we have ulterior motives in love, we do not consider that true love. This is obvious in human relations, and it should be much more obvious in the human/divine relationship. But given God's mercy and the fact that *"khuliqa al-insân da`îfâ,"* God is likely to excuse the ulterior motives and be more forgiving than a human lover might be.

To focus on love in discussions of Islam is to focus on the purpose and goal of religion. To focus on practice—Shariah and jurisprudence—is to focus on the means of achieving the goal. Those who think the Shariah is everything have lost sight of both the knowledge of God and the love of God that are necessary if we are to live up to the models provided by our father Adam, God's first *khalîfa,* and the other prophets, not least the prophet of Islam. The Quran makes explicit that the motivation of practice should be love for God. If that is not why you are

someone who is an expert (a jurist). When you want to understand what you are supposed to believe, you ask someone who has the knowledge of the creed. But when you want to achieve oneness with God, how can you ask someone for help? Yes, you can receive instructions. But then you must act on your own, you must know on your own. Otherwise, you are simply a parrot, an ignorant *muqallid.*

In talking about love, the discussion is different. Someone can tell you about right practice and right doctrine, and you can very go to the experts and their books to learn this knowledge. But no one can tell you how to love. Everyone who has been in love with another human being knows that love is inexplicable; for far greater reason, loving God is also inexplicable. Talking about love is a waste of time. Consulting with the experts is nonsense. You yourself must be a lover. This is the basic message of Sufism. It may be someone else's business to tell you what you should know about your practice and what you should know about your God and His Prophet, but it is your business to love God. The general Sufi focus on love turns the discussion away from theory and imitation *(taqlid)* toward the transformation of the human soul through gaining proximity to the True Beloved.

12. a. In most of your articles, you stress the centrality of love, asserting that it is - alongside thinking well of God (ḥusn al-ẓann) - the most important element in having a close relationship with Him. Do you believe that this love is the origin of man's feelings toward God, which were expressed in the poetry of many Sufi orders, or is obeying God (in a voluntary religious way, not a compulsory ontological way) the condition for realizing this love? In other words, can a sinner who insists on sinning be described as a lover of God although he doesn't abide by the Sharīʿa?

First, I have a real problem translating the word "feelings" back into Arabic. Let us say that what we have in mind by "feelings" is the human soul *(nafs)* and its perception *(idrāk)* of reality. The soul is a fundamental topic of discussion in the Quran, the Hadith, and all the Islamic sciences, though some approaches pay much more attention to it than others. The questions "What am I?" and "Who am I?" are central to the approach of both philosophy and Sufism.

"Man's feelings toward God" - however we define "feelings" - rise up from our soul, and God created man in His form and taught him all the names. So, the human soul has the potential to make manifest every "feeling" that is designated by the divine attributes. There is a hadith to the effect that God has "300 *khulq",* a word I translate as "character trait". The hadith goes on to say that if a human being actualizes one of those character traits, he will enter paradise. Among those character traits, and among the names of God, is love. Each attribute, when reflected in a human soul, has a trace *(athar)* and a property *(hukm).* Some of these names are clearly manifest in all human beings. We are alive because God

is *haqîqî,* and love for anything else is *majāzî.*

God's universal love for all things, however, does not necessarily lead to happiness. Just as God is *al-rahman,* and "His mercy embraces everything," including Satan and hell, so also, He is *al-rahim,* and He specifies His mercy for certain people, thereby taking them to paradise. Just as God loves all human beings, so also, He loves some human beings in a special way. These are the prophets and the friends *(awliyā'),* and they are also the *muhsinîn,* who are specified for God's love in several Quranic verses—not the *muslimîn,* and not the *mu'minîn.*

So how does one make oneself worthy for God's special love? This is explained by 3:31, the second most often cited verse about love: "Say: 'If you love God, follow me, and God will love you.'" This verse is understood as instructions for those who understand the first verse on love. If you understand that in actual fact, you love God, you have taken a first step in actualizing *tawhid,* which is to recognize that "there is no beloved but God." However, it is enormously difficult to turn away from all the metaphorical beloveds that we constantly face in everyday life and to focus on the true Beloved. The way is clarified by the Sunnah—following Muhammad results in God's turning the second sort of love toward you. And when He loves the servant, "He becomes the ears with which he hears," etc. The goal of love is achieved.

And what is the goal of love? Every lover knows that he wants to be in union with his beloved. *Tawhîd* means to establish oneness. Love is the divine energy that brings about the oneness between lover and beloved. And remember that love goes both ways, which is to say that God is lover, and hence He created human beings and He loves them, so human beings are His beloveds. And human beings are lovers, and God is their Beloved. So, both God and man are motivated by love to establish oneness and union.

The stress of Sufi teachers on love has everything to do with the fact that they understood that the goal of the religion is to achieve human perfection by transforming the soul and becoming close to, if not one with, God. Jurists talk about do's and don'ts, and they have the form of knowledge known as *fiqh.* Following the rules is necessary, so when the verse says "Follow me," that is, follow Muhammad, that means following the Shariah generally. But Muhammad was a perfect human being, and following him is much more than following the rules. If one wants to follow the rules, one needs to learn the rules from the jurists. To follow Muhammad, you also must have complete faith, which is codified as belief, the creed—*i`tiqâd, `aqîd*—and this also is a form knowledge that everyone needs to know.

People understand that when you want to know about practice, you ask

In particular, you have spoken about Ibn ʿArabī as learning about love from Jesus in your study on the former: "In his early teens he underwent a visionary conversion ʿat the hands of Jesus (ʾalbeit the Jesus of the Koran), and this resulted in an ʿopening' (futūh) of his soul toward the divine realm." Based on that, what does love in Ibn ʿArabī's conception connote and how did he conceive of Jesus? Why have you afforded the concept of love in particular so much attention?

When I mentioned Ibn Arabi's *tawba* at the hands of Jesus, I was simply citing his own words, and I believe that the sentence you quoted is the only place in my writing where I refer to Ibn Arabi's spiritual relation with Jesus. So, you cannot place me among those Orientalists who seem to imagine that Sufism is some kind of hidden Christianity inside Islam. In my translations of Ibn Arabi's writings, the name Jesus often appears, because Ibn Arabi frequently talks about him, especially in reference to the mentions of his name by the Quran. But he also talks a great deal about Abraham and Moses, so it is not as if Jesus play a bigger role in Ibn Arabi's writings than he does in the Islamic tradition generally.

As for Ibn Arabi's understanding of love, he certainly did not learn it from Jesus. He learned it from God. Inasmuch as he expressed it in words, he is basing himself mainly on the Quran and the Sunnah. His understanding of love is not much different from the understanding of most Sufi teachers, for whom love has been an important issue from early times. When I set out to write my book *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God,* I had in mind to cover the topic from earliest times down at least to Mulla Sadra. Eventually, I found that there was far too much material to attempt a complete survey, so I ended this 450- page book with the 6th/12th century, leaving Ibn Arabi out of the picture.

In the *Futuhat,* the hadith that Ibn Arabi quotes or references more than any other is the famous hadith of *nawâfi*l, especially the last part, where God says, "When I love My servant, I am his hearing with which he hears, the seeing with which he sees, the hand with which he holds, and the foot with which he walks."In the literature of love generally, this hadith is understood as designating the goal of love, which is to achieve such proximity to God that it is difficult to differentiate between Lord and servant.

The most often cited Quranic verse in the literature of love is 5:54, usually in the short form, *"yuhibbuhum wa yuhibbunahu."* This verse is understood as making four things perfectly clear: God is both lover and beloved, and human beings are also both lover and beloved. This is not an issue of choice. This is the reality of existence. It is the way things are. In actual fact, God loves human beings, and that explains why He created the universe. In actual fact human beings love God, and that explains why they can never settle down in love for anything else. They are constantly distracted by love for other things, but in fact, the other things are veils, concealing the omnipresent face of God. Love for God

philosophers' Necessary Being. It can only be achieved by exceptional individuals. For the Sufis, these individuals, after the prophets, were the *awliyâ',* those who followed the footsteps of Muhammad on the *mi`râj.* Early philosophers in particular paid relatively little explicit attention to the Quran and Hadith, but their worldview and their understanding of the perfection that human souls must strive to achieve was closely allied to that of the Sufi teachers.

So, my objection to most "modernistic" interpretations of Islam and religion is that they take for granted that the modern West has achieved something admirable and desirable—if only its technological prowess—and they assume that human betterment lies in the direction of adopting the political and social techniques of mass coercion (through indoctrination by the media, for example) employed by modern governments to achieve their ideological ends, ends that can never be achieved. They forget what being human was considered to be in pre-modern times, or they reject that goal as "backward" and "impractical."

IV- Themes

■ Wilāya

10. What is your conception of wilāya and imāma, particularly as you dedicated a book for the topic? Where does wilāya stand in relation to the project of modern-day ʿirfān?

Perhaps you are referring to *A Shi'ite Anthology,* which was my first major translation project. That book is simply a presentation of texts, mainly by great early Muslims who happened to be counted among the Imams by the Shi'ites. Anyone who has read those texts knows that they have nothing to do with the Shi'ite/Sunni split over the question of leadership of the community.

As for *wilaya/walaya,* the word obviously goes back to the Quran. The question of what makes a *walî* and how he might be different from a *mu'min* or a *nabî* was often discussed by Muslim scholars, Sunni and Shi'ite. By juxtaposing the term with *`irfân,* I have the impression that you are thinking of modern discussions in Iran, and to my mind these are far too mixed with the politics and conflicting ideologies of modern-day Shiites to talk intelligibly about the issues. There is certainly no consensus, and I think that taking the modern debates into account makes us lose sight of the primary issue, which is how every human being should be striving to become a *wali'allah*.

■ Love

11. Some scholars have noted that you focus extensively on the concept of love. You attempt to follow the traditional approach of Orientalists who attempt to offer a view of love from the outside looking in.

offensive, because I was addressing what several of them do in their scholarship.

When I was a PhD student in Iran in 1969, we had a course taught by one of the last of the great scholars of the older generation. One day, he expressed wonder at the work done by the young scholars of Persian literature, Islamic studies, and Sufism. He declared that they performed amazing analyses of the old texts and could tell you anything at all about the texts and the authors, except what the author was saying. They read the texts but had no real interest in the contents and the meanings expressed therein. When I read modern scholarship on Islamic intellectual history, this is often what I see. Relatively few scholars think that the authors had anything significant to say. Instead, they analyze the writings with motives derived from modern theories of history and literature. In general, this is the way scholarship "moves forward" today—by ever-renewed analysis based on current literary and philosophical theories, theories that come and go like women's fashion.

b- Does your translation method take into account modernist methodologies for studying religions, including Islam? Do you believe that your own intellectual project builds on the traditional accumulation of knowledge at the levels of cognition and the Sharīʿa, falling in line with interpretive circles that employ modernist methodologies seeking to offer a modernist version of Islam?

I do not know which "modernist" methodologies you have in mind. If they are more or less what I was talking about in the previous answer, then I have little interest in such methodologies, because they largely ignore what was at issue for the Muslim scholars who wrote the books. Many of the current methods share the modern obsession with politics and the "reformation" of society—that is, they come at the source material with ideological goals. These goals are often couched in the jargon of "development"— words like progress, care, welfare, standard of living, and so on. These words are empty of denotation but have many seemingly benign connotations, so people think they are "good". All ideologies use the same set of empty words to make people imagine that this new program will solve human ills. But year by year the ills get worse, with "progress" lurking just around the corner, or so we are told.

Muslim philosophers and Sufis were focused on reformation, yes, but reformation of the soul, not society. They had very clear notions of the human self in the context of the entire cosmos and the soul's ultimate perfection. They knew that the goal of human life could only be achieved by individuals engaging in a difficult quest for inner betterment. The idea that an ideological grid could be imposed on society—call it democracy, call it socialism, call it Islam—and that this would bring about "progress" would have been inconceivable to them, and in any case inane. "Progress" is an inner climb in the direction of God, the

that the book was "opened up" to him, that is, it is a product of unveiling, not rational investigation. So, my brief answer is that Ibn Arabi does not offer us a method with which to study the Quran, because his method is to open himself up to unveiling and to let the knowledge that flows into him from God explain what the text is saying. As far as he is concerned, his commentary comes to him in answer to the prayer *rabbi zidnî `ilman.* So perhaps his advice is to use that *du`â'* to help us understand the Quran.

To strike a balance between *tanzih* and *tashbih* is to strike a balance between the two eyes of the heart. Somehow, we need to give equal weight to intellect and imagination. Ibn Arabi thinks that the philosophers and *mutakallimun* give too much weight to intellect and not enough to imagination. Studying the "Sufi" approach to Islamic learning is one way of striking a balance, especially if one has been studying the overly rationalistic approaches of other disciplines. In the end, it is up to each individual to find that balance in himself or herself, and that is a practical matter for which books can only provide a rough guide.

9. You say, "[T]he most important service we can render as scholars of Sufism is to make the subject available to those who want to access it, not to pile up analysis upon analysis, theory upon theory […] In my own experience, the best way to open the door to the world of Sufi and Islamic thought is to provide access to texts, not analyses and descriptions and theoretical musings […] so students are too often left with cold, one-eyed interpretations, slanted by the methodological prejudices that are built into academic work."

Based on the above quotation:

a- Is your method while translating confined to rendering the texts without supplementing the material with personal analysis? Do you think the interpretations that a translator inserts may distort the import of the original text? If so, what measures have you taken to avoid such distortions when translating texts from their source language to your own?

I always provide analysis along with my translations, but my stress is to bring out what the author is getting at by explaining the meaning of words and concepts. Even when I don't provide much explanation (as in *Rawh al-arwah),* I do provide long introductions, both historical and conceptual, hundreds of footnotes, and detailed indexes. The paper you just quoted was delivered at a conference attended by specialists on Sufism, most of whom had spent their scholarly career writing about historical issues, methodology, and all sort of other issues while paying relatively little attention to the concerns of the authors of the books that they study. I am sure some of the scholars found my paper rather

disclosure of God in the images in which He discloses Himself to us. For some of us, the only images we see are concrete, physical reality, and our imaginations perceive that through our outward senses and reproduce it through our inward senses—imagination, reflection *(fikr),* memory, etc. For some of us, our most intense images are found in dreams, some of which may be truthful *(sâdiqa).* For those who follow the prophetic models of cleansing the soul *(tazkiyat al-nafs: qad aflaha man Zakkâhâ),* imagination gradually strengthens such that it perceives the images of the divine self-disclosure in higher realms of being, that is, in the various realms of the World of Imagination (which is far vaster than the World of Bodies) and even, for a few, in the World of the Spirits. Words like *kashf* and *shuhûd* as Ibn Arabi uses them, refer to this vision of the images of self-disclosure, that is, the perception of God's presence in all things. Notice that Ibn Arabi often refers to *ahl al-kashf wa'l-wujûd,* using the word *wujūd* in its basic sense of finding and perceiving.

So, the correct function of imagination is to perceive God's presence in His self-disclosure, to understand the reality of *tashbîh.* Since the entire cosmos is God's self-disclosure, its role is to see the presence of God wherever you look in the outward realm or the inward realm. "Wherever you turn, there is the face of God." In contrast, the correct function of intellect is to perceive that God is absent from all things, for He is not identical with anything in the universe. This is the vision of *tanzîh.* Both visions are correct, and both are visions of the heart. In order to see God, the universe, and the human self correctly, we must actualize the two eyes of our hearts, intellect and imagination.

Ibn Arabi's criticisms of the *ahl al-nazar* goes back to the fact that they correctly affirm the importance of *`aql*, but they deny the equal importance of *khayal.* Hence, they do not perceive reality correctly, and that holds them back from achieving the ultimate good of the human soul, which is to actualize the divine form, to remember all the names taught to Adam, to act as God's vicegerent in the earth, and to enter among the Foremost *(al-sâbiqûn)* in the afterlife.

8. What do you think of Ibn ʿArabī's method in interpreting the Qurʾān? And how can we strike a balance between what Ibn ʿArabī terms tanzīh and tashbīh?

I cannot say that Ibn Arabi has a specific method of interpreting the Quran other than *"fattaqu'llah, yu`allimukum allah."* He writes that anyone who recites the Quran without seeing a new meaning in each verse whenever he recites it has not recited God's word as it should be recited. He sees the Quran as the living presence of God. He does not have an academic method that someone else could follow—in contrast, for example, to `Abd al-Razzaq Kashani's *Ta'wilat,* which has been published in Ibn Arabi's name. If you read the *Futuhat* carefully, you realize that most of what he is saying is commenting on specific verses. And he claims

nonexistence. Just as all the sun's rays make the sun manifest while no single ray is identical with the sun, so also the rays of the Necessary Existence make all existent things manifest while no existent thing is identical with God. The cosmos in its entirety is God's self-disclosure *(tajallî),* God's display of images, and all the images illustrate His reality, because there is no other true reality. These images are the "signs" that play such an important role in the Quran. They are the words of God "that never run out," even if all the oceans were ink and all the trees were pens. In brief, the entire universe and each thing within it are images of God. Each thing is a *barzakh,* standing between *al-wujud al-mutlaq,* which is God, and *al-`adam al-mutlaq,* which has no existence whatsoever. Everything other than God displays the light of God, so all things are images of God's light, but all things are also mixed with darkness, so they veil his light. Everything is simultaneously God's face *(wajh)* and His veil *(hijab).* In short, the cosmos is *al-khayâl al-mutlaq*— everything other than God is both image of the Real and an image of the unreal.

Within the cosmos there is a hierarchy of worlds, as acknowledged by practically all Muslim scholars. The briefest way to describe the worlds is in terms of three levels, which are, in Quranic terms, heaven, earth, and "what is between the two." Heaven is the high realm of angels, earth is the low realm of bodies, and the in-between is the realm of jinn and souls. These three basic worlds are often called *`alam al-arwah`, alam al-khayal* (or *al-mithâl*), and *`alam al-ajsam*. This *`alam al-khayal* indicates the second meaning of imagination in Ibn Arabi's vision. It is the world of the *barzakh* between bodies and spirits. The World of Imagination is neither bodily nor spiritual, or it is both bodily and spiritual.

The third meaning of imagination is the entire realm of the soul. As a microcosm of the universe, the human being is created with a spirit, a soul, and a body. The soul is an image of both the spirit and the body. It is a *barzakh* between the spirit and the body. It is neither the body nor the spirit, but it is both bodily and spiritual.

Ibn Arabi acknowledges that the intellect has myriad levels. He would agree with Rumi, who says that the intellect is light—the light of awareness, consciousness, and understanding. This light is always just light, nothing else, but some light is brighter and some is darker. There is an intellect like a spark, an intellect like a candle, an intellect like a lamp, and intellect like a star, an intellect like the moon, and an intellect like the sun. The sun-intellect is actualized by the prophets. Other human beings actualize intellect in lesser degrees. Ignorant people have intellect, but in them it is like sparks and flickering candles.

The fact that intellect has degrees is self-evident. What is not self-evident is that imagination also has degrees. The human ability to imagine things is reducible, in Ibn Arabi's terms, to the human faculty of perceiving the self-

connote something deeper? If we accept Ibn ʿArabī's premise that you mentioned, what are its consequences?

Like most Sufi teachers, Ibn Arabi uses the word *qalb* in the Quranic sense as the seat of the self. The heart needs to be unblemished *(salîm).* So, the task of the human being is to cleanse the heart of impurity. Only then will «reason" or "intellect" function correctly. *Lahum qulûb lâ ya`qilûn bihâ.* People will not be able "to intellect" until the rust *(rayn)* and disease *(marad)* is cleansed from the heart.

If I have not addressed the "ears" of the heart, it is because I am drawing the discussion from Ibn Arabi's writings about "the two eyes," which often occur in his explanations of the verse, "Did We not appoint for him two eyes?" (90:8). In keeping with Quranic usage, Ibn Arabi considers the heart the seat of our awareness, consciousness, and selfhood, and he understands it as having "two eyes." One "eye" of the heart is *`aql,* which understands through the divine light; it sees innately that "there is no light but God," and that this light is one. It is the faculty through which we differentiate *haqq* from *bâtil* and come to understand that God is one. A truly functioning intellect established with certainty God's tanzîh, the fact that He is incomparable with all of creation, transcendent, and one in every respect. This is the faculty that the *ahl al-nazar* (philosophers and *mutakallim*un) try to perfect in themselves. Their arguments constantly strive to show, with strong proofs, that God is utterly "other."

The second eye of the heart is called imagination *(khayal).* Imagination is, in brief, an innate capacity to see that "He is with you wherever you are." It is this capacity that needs to be developed in order to understand the complement of *tanzîh,* which is *tashbîh,* the assertion that we are somehow similar to God. To understand the function of *khayal,* we need to understand the broad way in which Ibn Arabi explains the word's meaning. Before Ibn Arabi, the word was much discussed by the philosophers, who typically described it as a faculty *(quwwa*) of the soul. They discussed the general notion of imagination with words like *hiss mushtarik* (sensus communis), *khazînat al-khayâl,* and *al-mutakhayyila.* And they did not think that imagination could be a source of reliable knowledge.

Ibn Arabi sometimes uses the word *khayâl* in the sense understood by the philosophers, but for him the word has three other meanings that need to be understood. The first two of these meanings remind us that the word *khayâl* in Arabic designates not only one of the *hawâss bâtiniyya,* but also an image in the outside world, like what we see in a mirror. Here the word is often used as a synonym for *mithâl.*

As Ibn Arabi explains it, the broadest meaning of *khayâl* is everything other than God *(mâsiwa'llâh).* The entire universe is an image in the mirror of

meanings were ascribed to it in the later literature, and Orientalists followed suit, declaring that Ibn ʿArabī invented the doctrine." Where did Ibn Taymiyya go wrong here? How did the repercussions of his understanding manifest in the writings of Orientalists?

Ibn Taymiyya was opposed to all ways of expressing Islamic teachings that were not, in his understanding, based squarely on the Quran and the Sunna. He attacked the philosophers, many of the *mutakallimun,* and the Sufis who presented their teachings in theoretical terms drawn from philosophy and kalam, but he was not opposed to Sufi teachers like Qushayri. He attacked Ibn Arabi, whose teachings he called generally *"wahdat al-wujud,"* but he also acknowledged that Ibn Arabi's works are permeated with Quran and Hadith. He was much more strongly opposed to authors like Qunawi and al- Tilimsani, who strayed further into the territory of philosophical speculation, or so he thought.

I am not sure that Ibn Taymiyya "went wrong." He had an agenda, which seems to have been to protect the common people from dangerous innovations. After all, Sufism was omnipresent in Islamic society, and the theoretical sort of Sufism that is represented by Ibn Arabi and his followers was gaining more and more adherents, while Qushayri-style Sufism was gradually declining. I think that Ibn Taymiyya was well-intentioned, but that he had no taste *(dhawq)* for the exposition of *ilâhiyyât* in the philosophical, cosmological, and psychological terms that had been developed extensively in the previous century. It is certainly obvious when you read his critiques of Ibn Arabi's writings that he is careful to quote him out of context and to make his statements seem scandalous.

As for Orientalists - before the studies of Henry Corbin and Toshihiko Izutsu - almost none of them actually studied Ibn Arabi, so what they said about him reflected what they read about him in various later sources. For example, practically all of their writings say that Ibn Arabi believed in *"wahdat al-wujud,"* but, as I show in the article you just quoted, Ibn Arabi's position was not characterized by this expression before Ibn Taymiyya. In later times, some Muslim scholars criticized *wahdat al-wujud* and others praised it, in each case defining the expression in a way that proved on the one hand, unbelief, and on the other, pure *tawhid.* Most Orientalists had no sympathy for what they called "pantheism" - a common expression they used, always in a critical sense, to translate *wahdat al-wujud,* and they dismissed Ibn Arabi as so much meaningless "mysticism." In this way, these Orientalists adopted the position of Ibn Taymiyya.

7. You say, "According to Ibn ʿArabī, the heart has two eyes, reason and imagination." What are the consequences of such a view? Why did you not follow Sufi literature in mentioning the heart as having eyes and ears as well? When you speak of imagination here, do you mean by it the sensus communis (al- ḥiss al-mushtarak) or does it

gradually in Iran, mainly, I think, for social and political reasons. I am fairly familiar with Sufi literature up through the 8th/14th century, and I do not think anyone used the word *`irfân* in the later sense. In the Safavid period, the word came to mean a respectable field of study that *`ulama'* can undertake, a field that is different from both Kalam and *falsafa* because of its methodology, especially its acknowledgement of the possibility of a stage of knowledge *warâ' tawr al-`aql.* Those who used the word *`irfan* in this way were especially interested in metaphysics, theology, cosmology, psychology—fields that the philosophers also dealt with—and they respected figures like Ibn Arabi. But they also tended to criticize *tasawwuf* as a way of deceiving the common people. Among the reasons for this use of the word *'irfân* in this manner was the fact that the Safavid Dynasty began as a Sufi order, so the Safavid kings were well aware that Sufi teachers had a broad popular appeal. Once they were established as a full-fledged monarchy with Shi'ism as the state religion, they considered the Sufi teachers as potentially dangerous rivals, so they actively discouraged the study and practice of Sufism. Hence the ulama could study *'irfan,* but they could not show respect for *tasawwuf.*

In short, I think that the distinction between Sufism and *`irfân* pertains to late Iranian intellectual history. It does not apply in the earlier period that I usually study. In the texts that I deal with, the word *`irfân* is not much used, and when it is used, it means the same as *ma`rifa.* It is never used to designate a "school of thought" as the word does in modern Iran.

So, I use "Sufism" because it is arguably better than the alternatives. I am happy to refer to my studies as focused on *'irfân* when I am speaking Persian, but we do not have an equivalent word in English. If we call it "mysticism," we are using a word that has too much historical baggage in the Western tradition. The same problem arises with "esoterism" and "spirituality." Scholars often say things like "Islamic mysticism" or "Islamic spirituality," but Sufism as I understand the term is both much broader and much more specific in meaning than these general words. I discuss some of these issues in my book *Sufism: A Beginner's Guide.*

6. ***You say, "Ibn 'Arabī, and even more so his followers like Qūnawī, focused on the Real Wujūd as the one, unique reality from which all other reality derives. On the rare occasions when his immediate followers used the expression waḥdat al-wujūd, they did not give it a technical sense. The first author to say that Ibn 'Arabī believed in waḥdat al-wujūd seems to have been the Hanbalite polemicist Ibn Taymiyya (d. 1328), who called it worse than unbelief. According to him, it means that no distinction can be drawn between God and the world. His attack set in motion a long controversy over the term, often with little or no attempt to define it. At least seven different***

position" and on what basis do you make that claim? Why do you say that Peripatetic philosophy deals with "conceptual existence," as if the reality of existence and the understanding of existence are completely separate? And what do you say about other Peripatetic philosophers, like Afdal al-Dîn Kâshânî (d. ca. 1220), who understands *wujūd* as the fullness of being and the fullness of finding/consciousness (on Kashani, see my *Heart of Islamic Philosophy).* And who says that Ibn `Arabi says that the meaning of existence is "entities and their movement?" That is a massive oversimplification.

Your questions illustrate my basic objections to the detached study of the history of philosophy, in which scholars deal with hugely complex issues by classifying authors into categories, imagining that the authors are then understood. Dimitri Gutas claims that Avicenna was probably the "greatest philosopher after Aristotle." Aristotle is still a living presence in philosophy, and neither historians nor philosophers have anything like a unanimous understanding of what he accomplished. Avicenna was likewise a hugely complex figure, offering different perspectives on essential ideas and entering into subtle discussions not only in his great works like the *Shifâ',* but also, for example in *al-Isharat wa'ltanbihat* and *al-Ta'liqa*t. To dismiss his discussions of *wujūd* as simply "conceptual" does injustice to him. That may be the opinion of some historians, but it is certainly not the understanding of many great figures in the later Islamic tradition.

But I am no expert on Avicenna. What I object to on the basis of my own work is the attempt to categorize Ibn Arabi's notion of *wujūd* in one phrase (or even one book). I wrote two long books (and two short books) about the significance of *wujūd* in Ibn Arabi's writings. Both *The Sufi Path of Knowledge* and *The Self-Disclosure of God* are attempts to bring out Ibn Arabi's basic teachings about *wujūd,* a word that is used to designate, after all, both the absolute reality of God, and the infinite reality of the divine self-disclosure *(tajallī),* which is everything other than God *(mâ siwa'llâh).* In terms of Ibn Arabi's comprehensive presentation of this sweeping panorama of all that exists, no one can rival him except perhaps Mullâ Sadrâ.

III- Methodology, Islamic Heritage, and Sharīʿa in Light of Orientalist and Modernist Studies on Islam

This section focuses on Sufism and its tripartite relationship to scripture, ʿirfān, and philosophy.

5. Your intellectual output is characterized by the use of the term "Sufism" in the titles of your book. Does this mean that you hold ʿirfān and Sufism to be identical? If not, is Sufism superior to ʿirfān in your view?

The use of the word *`irfân* to designate a field of knowledge developed

interested in jurisprudence because of its importance to legal systems, society, and ideologies—a primary concern of modern man—but not enough who can see into the inner world of Islamic thought and the manner in which it shaped the Islamic world well into the twentieth century. Even now, without recovering that inner realm of meaning, Muslims risk becoming imitation Westerners, driven by ideology and consumerism. If anything guides my work more than anything else, it is the understanding that a rich tradition of explaining the meaning of reality has been forgotten by Muslims and is ignored by non-Muslims, so those of us who are aware of it have the moral and intellectual duty to make it known.

Currently I am working on Sa`îd al-Dîn al-Farghânî, one of Qûnawî's most important disciples and author of a number of books, the most famous of which is his commentary on the *Tâ'iyya* of Ibn al- Fârid. Called *Muntaha'l-madârik,* this book has been published three times in mediocre editions, but I have several good manuscripts, so I am confident about the text. Farghani is a master of complicated Arabic prose, but he is also systematic and repetitive (as a good teacher needs to be), which makes him easier to understand than his teacher Qunawi. I hope to publish a translation of the whole text of his commentary. The result will be an extremely detailed explication of theoretical Sufism in the style of Qunawi. Farghani's book has the added virtue of clarifying the meaning of Ibn al-Farid's poem, which is extraordinarily difficult to decipher and which has three rather misleading translations into English.

4. ***You say, "Foremost among the technical terms of philosophy that Ibn ʿArabī employs is wujūd, existence or being, a word that had come to the center of philosophical discourse with Avicenna. In its Koranic and everyday Arabic sense, wujūd means to find, come across, become conscious of, enjoy, be ecstatic. It was used to designate existence because what exists is what is found and experienced. For Ibn ʿArabī, the act of finding - that is, perception, awareness, and consciousness - is never absent from the fact of being found. If on the one hand he speaks of wujūd in the standard Avicennan language of necessity and possibility, he simultaneously talks of it - in terms long established by the Sufi tradition - as the fullness of divine presence and human consciousness that is achieved in realization." It seems your approach considers that Ibn ʿArabī reinvigorated Avicenna's views on wujūd. In doing so, was Ibn ʿArabī restoring Avicennan peripatetic philosophy to its erstwhile position? Isn't there a difference between conceptual existence as presented in peripatetic philosophy and between existence as sketched out by Ibn ʿArabī to mean entities (aʿyān) and their movement?***

Your question begs many questions. What was Avicenna's "erstwhile

particular intellectual project? If so, what are its basics and where is it today?

My intellectual route has been a bit more complicated than you suggest. After discovering at AUB that Sufism represents the inner realm of Islamic teachings, a realm that deals with issues that I had met in studying other religions like Christianity and Buddhism, I set out to learn more on the topic. Back at my college in Ohio, I spent most of my senior year studying Rumi by reading his works in translation, since I knew only elementary Arabic at this time, and by studying books on comparative religion. Eventually I wrote a senior thesis called "The Sufi Doctrine of Rumi" (in 1966). I published the thesis in Tehran in 1973, and an illustrated version appeared in Indiana in 2005.

When I published my PhD dissertation, I had in mind to make Ibn Arabi's school of thought better known in the West. Hence, I translated the *Lama`ât* of Fakhr al-Dîn `Irâqî, a short Persian classic on love written after `Irâqi had attended Qunawi's lectures on the *Fusus* (this appeared as *Divine Flashes* in 1982). When my wife and I arrived in America in 1979, we had no job prospects, but we were able to stay in my mother's house. I spent my ample free time studying Rumi, because I was not happy with my first book on him, which is not only too short, but which is also based on the translations of Nicholson, which have serious shortcomings. The result was my long book on Rumi, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (1983).

After publishing this book, I decided to go back to Ibn Arabi, since I did not think anything in English did a good job of explaining his teachings. I then spent about five years studying the *Futuhat,* eventually publishing *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-`Arabi's Metaphysics of Imagination* in 1989. I was able to read and understand Ibn Arabi's writing only because of the many years I had spent studying the writings of his followers. When I set out to write the book, I had naively thought that I could summarize all of his teachings in one volume, but when I finished, I had to promise another volume to complete the project. The second volume was published in 1998 as *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-`Arabi's Cosmology.* But there were many issues that I had not yet addressed, and I hope one day to put together a long study on the details of his cosmology, rather than simply the principles.

As for Sadr al-Din Qunawi, I became fascinated by his writings while I was working on my PhD dissertation. After completing the dissertation, I began writing a book on Qunawi, but after 100 pages I decided that I did not understand him well enough to complete the book, so that has remained one of my unfinished projects. Over the years I have written several more books and scores of academic articles, all of them concerned with explicating and translating the worldview of Sufism and Islamic philosophy. The Western world has plenty of scholars

commentary on the divine names. Can you describe this project for us? How is al-Samʿānī's commentary different from other works? What does this commentary consist of? What are some of its features that attracted your attention for their novelty?

Aḥmad al-Samʿānī (d. 534/1140) was practically unknown in the history of Islamic thought until Najib Mayil Herawi published *Rawh al-arwah fî sharḥ asmâ' al-malik al-fattâh* in 1989. Arabic books by Sam`ânî's father Mansûr and his grandfather Muhammad were known to scholars, and some have been published. The most famous member of this scholarly family from Merv, however, is Abu Sa`d `Abd al-Karîm ibn Muhammad al-Sam`ânî (d. 562/1166), author of many books including the five-volume biographical dictionary *al-Ansâb.* Abu Sa`d was the son of Ahmad's elder brother, and Ahmad was his teacher in *fiqh.* Practically everything we know about Ahmad's life, which is very little, comes from the writings of Abu Sa`d.

Despite its Arabic name, *Rawh al-arwâh* is a Persian text (perhaps 10% of the book is in Arabic). It is one of the most beautiful examples of early Persian prose ever written, which makes it especially surprising that the book was almost forgotten. When I first saw the book thirty years ago, I was astounded not only by the beauty of the prose, but also by the profundity of the message. Although it is presented as a commentary on the divine names and follows Abu Hurayra's list of ninety-name names, the author devotes relatively little space to actually explaining the names, so it is not at all similar in contents, for example, to al-Ghazâlî's *Maqsad al-asnâ* or al-Qushayrî's *Sharh asmâ' Allâh al-husnâ.* In fact, it takes each divine name as the beginning of extensive discussions of the divine reality, the human soul, the stations of the path to God, and many other issues that are fundamental to Islamic thought over history. Ahmad was known to his contemporaries as a *faqîh* (Ibn `Asâkir refers to him as such in *Ta'rikh Madinat Dimashq* and mentions that he received hadiths from him in Merv). But *Rawh al-arwâh* represents perhaps the most detailed explication of the relationship among the three levels of the religion—Shariah, Tariqah, and Haqiqah—to be found in the twelfth century. It is survey of the broad range of Islamic teachings, with constant reference to the Quran and the Sunnah, always in exquisite Persian prose and illuminating discussions of the inner meanings of Islamic teachings. Most books in this period are specialized—Quran commentary, Hadith, jurisprudence, Kalam, *falsafa, tasawwuf.* But Sam'ani's book weaves together the whole range of Islamic learning in an extremely readable and enjoyable fashion.

II. Details and Basics

3. Anyone who surveys your work notices a guiding line of thought beginning with Ibn ʿArabī and extending to Shams al-Tabrīzī and Rūmī to reach Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī in the end. Are you outlining a

Din Jandi, and other well-known scholars. Most of these texts had not yet been published, so I was working mainly with manuscripts. I finished my PhD in1974 and kept on working on *Naqd al-nusus,* finally publishing it in 1977. By this time, I had native fluency in Persian and a fairly good mastery of the Arabic writings of Ibn Arabi's followers.

When I returned to America in January 1979, I was able to live in my mother's house along with a large library brought back from Iran. I published a couple of translations that I had started in Iran *(A Shi'ite Anthology* and *Fakhruddin Iraqi: Divine Flashes)* and spent most of my time reading all of Rumi's poetry and prose (leading to the book *The Sufi Path of Love).* For two years I was an editor for the *Encyclopedia Iranica* at Columbia University, and then from 1983 my wife (Sachiko Murata) and I were hired to teach Religious Studies at the State University of New York at Stony Brook.

By this time, it was obvious to me that despite many good books on Sufism, some of which were written by practitioners, the original texts tended to be misrepresented by the secondary literature. Part of the reason is that the scholars who wrote the books had never spent significant time embedded in the living intellectual culture, which was still very strong in Iran in the years before the revolution. There were good books in English about Rumi, for example, and Nicholson's translation of the whole Mathnawi, but the Western scholars were unaware of the traditional picture of Rumi drawn within the intellectual circles in Iran. The wholeness of his work and its focus on explicating *tawhîd* in the language of the common people was not brought out. It was my dissatisfaction with existing books on Rumi that led me to write *The Sufi Path of Love*, in which I tried to explain exactly what he was talking about in the context of his own theological vision.

In short, the basic conclusion that I have reached is that the studies carried out by the majority of scholars trained in modern academic methodologies are not concerned with the motivations of the original authors, nor do they take seriously the intellectual vision that infused the works of the great masters of the tradition. Modern scholars believe instead in various critical methodologies that drive the academic business throughout the university system all over the world. It has always seemed to me that we need to understand the worldview presented by pre-modern Muslim scholars, a worldview that deals with the entirety of reality. In contrast, the worldview that drives contemporary society and scholarship is bound up with an illusion of the reality of the here-and-now and an utter disregard for the transcendent realms that actually determine the nature of things.

2. One of your recent works is a translation from Persian to English of Aḥmad al-Samʿānī's Rawḥ al-Arwāḥ, which is a 600-page

Interview with Professor William Chittick

I. Character and Project

1. ***You are considered one of the eminent scholars who have approached Sufism and ʿirfān academically by translating myriad Islamic texts and letting them speak for themselves. This background serves as a starting point for many questions. For instance, what attracted you to this particular subfield? Was it related to a personal experience that served as a starting point to your journey or were you motivated by academic and scholarly curiosity? How would you evaluate this cognitive journey and what are the conclusions that you gleaned from it?***

Thank you for your interest in my work and for posing these questions, which address many of my long-time concerns.

I spent an undergraduate year at the American University of Beirut (AUB), having chosen to go there simply because my college had a program to send students there for a "junior year abroad" and I was happy to leave Ohio (the College of Wooster) for a change of scenery. Since I was a history major, I took several course on Middle Eastern history. I was required to write papers for an independent project in history, so I chose the only topic from the textbooks of my AUB courses that spiked my interest, and that was "Sufism." I began studying the secondary literature on Sufism early in the first semester. A few weeks later Seyyed Hossein Nasr, who was a visiting professor at the time (this was 1964-65), began a series of lectures (eventually published as *Ideals and Realities of Islam).* When he reached the topic of Sufism, I realized that the Orientalist approach that I had been studying was largely missing the point. His lecture opened up an inner dimension that I had not been able to see on my own. Then I began auditing his courses. At the end of the year, I returned to Ohio, spent one more year finishing my BA, and then went to Tehran, where I enrolled in a PhD course on the Persian language and its literature in Tehran University. Once I finished three years of course work, I undertook a dissertation with Dr. Nasr as my advisor. The topic was an edition and study of `Abd al-Rahman Jami's *Naqd al-nusûs fî sharḥ Naqsh al-fusûs*. This 300-page book is two-thirds Arabic and one-third Persian. I spent much of my research tracking down Jami's sources, which were not only Ibn Arabi himself, but also Sadr al-Din Qunawi, Sa'id al-Din Farghani, Mu'ayyid al-

References

- Amuli, S. H. (1368 S.H). Jāmeʿ al-Asrār wa Manbaʿ al-Anwār (2nd ed.) (H. Corbin, & O. I. Yehya, Ed. & Intro.). Tehran: šrkt antšārāt ʿlmī ūfrhngi, absth bh ūzārt frhng ū'āmūzš ʿāli, anǧmn aīrānšnāsī frānsh.
- Asqalani, I. H. (1404/ 1984). Tahdhīb Al-Tahdhīb (Vol. 12). Beirut: Dār Al-Fikr Al-Lubnānī.
- Chittick, W. C. (2005). Ibn 'Arabī Heir to the Prophets. London: Oneworld publications.
- Hakim, S. (1990). Ibn 'Arabī Muwallid Lughah Jadīdah. Beirut: Al-Muʿassasah al- Jāmi'i yah li-d-Dirāsāt wa-Nashr.
- Hārūn, 'A. S. (Ed.) (1404 A.H.). Mu'jam Maqāyīs al-Lughah (Vol. 4). Qom: Maktabat al-ʿI'lām al-Islāmī.
- Ibn 'Arabī, M. (n.d). al-Futūḥāt al-Makkiyyah (Vol. 1-12). Beirut: Dar Sader.
- Isfahani, S. M. B. A. (Ed.) (1411 A.H.). Al-Sahifa Al-Sajjadiya (1st ed.). Qom: Ansariyan.

into Ibn 'Arabī's view on love from two aspects: the origin of all love, which is God's love, and human love, represented in nonbeings known as the immutable entities.

The third article, "Themes of Love in Islamic Theology", discussed love from four perspectives: love as an eternal truth, a motivator for creation, as the causative force of Divine Guidance, and as the ultimate purpose of man's existence.

Furthermore, in the fourth article "Friendship and Love in Islamic Spirituality", Chittick explains the link between friendship and love in philosophical discussions, considering them to be ethical attributes intrinsic to the soul, and requiring possession of Divine ethics when interacting with others.

Moreover, in "Moses and the Religion of Love: Thoughts on Methodology in the Study of Sufism", Chittick presents Ahmad Al-Samaani's theoretical framework of Moses, whom he considers the ideal image of the lover seeking his beloved, who attracted him with kindness and by speaking with directly without a mediator.

In "The Ambiguity of the Quranic Command", he points out differences in interpreting Quranic verses among the people of love and knowledge, which is due to the comparative nature of man, and his inability to distinguish rational from traditional knowledge.

In addition to these selected articles from his intellectual works, Al-Mahajja has translated two studies tackling the thought of William Chittick. The first, translated from English, is Mohammad Rustum's "Equilibrium and Realization: William Chittick on Self and Cosmos", wherein the writer presents Chittick's writings about the soul in his approach to cosmology.

The second, translated from Persian, is Behrūz Sultānī's "William Chittick's Methodology: Explicating Sapiential and Mystical Texts", which was supervised by Dr. Ahmad Reda, wherein he presents the flaws of sapiential and gnostic studies from Chittick's perspective, and the main principles of his hermeneutic method.

Al-Mahajja wishes that this issue proves useful for seekers of knowledge, and a step forward in this long and joyous path.

Ahmad Majed

Despite the fact that he is good at organizing ideas in order to present them to the reader, and though he seems to be objective, he has deep concerns that are manifested through his insistence on the importance of the concept of love which he made a founding principle.

William Chittick is today considered one of the scholars who occupied themselves in Islamology. His studies cover various subjects, from comparative religion to mysticism, philosophy, and literature. His works have been translated into several languages: Bosnian, French, German, Indonesian, Italian, Japanese, Persian, Russian, Spanish, Turkish, and Urdu.

Since one of Al-Mahajja's interests concerns the subject of Sufism, Irfan, motivating the reading, and criticism of deep intellectual works, it has decided to present only Chittick's thought in this issue, calling upon researchers studying Sufism and Irfān to become acquainted with his intellectual work, given that he has given much attention to this topic in particular. Even though this issue does not cover the vastness of his intellectual contributions, yet it is an attempt to shed light on him and provide an opportunity to read his opinions with a scientific and methodological approach.

The Issue:

This issue is comprised of translations of some of Professor Chittick's intellectual contributions on the topic of Sufism and Irfan, in addition to other articles that criticize and study said contributions. It also features Chittick's bibliography, displaying some of his scientific works, including numerous books and articles. The journal chose to keep them in English to help scholars wishing to read his works in their original language. Moreover, we also listed his books and articles that were exclusively translated into Arabic.

Al-Mahajja also had the fortune of conducting an exclusive interview with him on 22 November 2020 on several topics, mainly: his personality, his intellectual project, and the focus thereof, in addition to several subjects concerning love, guardianship, multiplicity, and survival. Al-Mahajja also sought to include a translation of the interview into Arabic in addition to the original English, so that the readers can benefit from the source text, and so that we may preserve the original intended meaning since every translation process is an understanding and interpretation of the source text.

The issue includes translations of six articles by Professor Chittick's on several topics chosen from his many works. In the first article "Religious Experience in Traditional Islam", he studies the reason behind Sufism being the resource of the most detailed commentaries and interpretations that study the Self's knowledge of God in Islamic studies.

As for the second article, "The Divine Roots of Human Love", here he looks

since rational similarity with God is impossible (Ibn ʾArabī, n.d., Vol. 1, 97). Thus, this gnostic did not approach the matter as in Christian tradition, in a manner entailing incarnation. Besides, when he discusses man, he sees him as capable of accepting concepts, and does not reject what God gives him (Ibn ʾArabī, n.d., Vol. 4, 85).

However, this does not apply to the essence of man, as man *(Insān)* is only one, and can only come to be in the perfect human *(al-Insān al-Kāmil),* while anything else is named human out of mere resemblance; a living being in the form of a human *(Insān)* (Ibn ʾArabī, n.d., Vol. 2,396). Insān is not the human form we see, but it is Mohammad (PBUH), who is considered to be the pivot around which all the seekers of perfection orbit, until they reach a level in which they come to possess Mohammedan attributes, and becomes one with the center, meaning the Muhammedan truth (al-Ḥaqīqa al-Muhammadiyya). This human encompasses all stations, and is distinguished with the perfect form that combines all divine truths; accordingly, he is the most complete creature, for whose sake the world was created. (Ibn ʾArabī, n.d., Vol. 2, 396).

This Insān is the real Adam, in whose image Adam was created. Accordingly, he was named Adam because of his external form, as only his external dimension can truly be known, just as nothing can be known about God but his external names, meaning the divine station, while His essence is unknown. This is how Adam was before all of creation (be they angels or inferior): a being whose internal dimension was unknown, which made angels judge him as corrupt, a corruptor (because of the external aspects of his creation). They saw that these different, contradictory, and opposite characteristics would give rise to someone similar to them. Had they knowledge of his internal dimension, the truth of the image God created him by, they would have seen part of his nature. Thus, they were ignorant of the divine names he gained through this mixture, when he gained awareness and saw himself, and learned his place in everything and from everything. The whole world is a detail of Adam, and Adam is the all-inclusive book. He is to the world as the soul his to the body. Man is the soul of the world, and the world the body.

Perhaps this was the reason behind naming three different stations of existence with the inclusion of the label human *(Insān):* the perfect man *(al-Insān al-Kāmil),* the knower or Great man *(al-Insān al-Kabīr),* and the Quran or Total (Universal) man (al-Insān al-Kullī). So, how is it possible for man to be at the same time in God's image and a manifestation of Him through all His Names?

Whenever you meet "Chittick", the questions will rise up before you, and you will be pushed to think with him. You may agree or disagree with him, however, you undoubtedly realize that you are in the presence of a great scholar who knows how to direct the topic and mature ideas, molding them into a text.

a mare (its mane), the strands of which are continuous, and the other is *"ma'rifa"* (knowledge) and *"'Irfan"*. One person knows *"'Arafa"* another, with knowledge *"ma'rifa";* something is known *"ma'rouf",* and this explains finding serenity in something because denying something means distancing oneself from it" (Hārūn, 1404 A.H., 282). This meaning clearly does not define knowledge as a typical science, but rather points out a movement in oneself, through which man reaches serenity, and this is what exactly what God meant when he said: "those who have faith, and whose hearts find rest in the remembrance of Allah.' Look! The hearts find rest in Allah's remembrance!"(1)

What Chittick is saying needs to be discussed and methodologically reviewed, in accordance with two principles:

Digging into the conceptual origin of this science, as this investigation may reveal much information that Chittick might have missed.

Investigating the development of 'Irfān as an Islamic science, which requires starting from the period in which the science evolved from asceticism to Sufism, then 'Irfān, while stressing that Sufism is not the same as 'Irfān, and that the difference is deep between them, at least in terms of the language and method.

This brief talk would never do this topic justice, since it is in need of further elaboration, and its place is not here.

The further you delve into the topic, the more questions you ask. This, of course, does not discredit Chittick's influence, as he puts forth his own reading which must be considered; but it is definitely very heavy and requires plenty of examination. He leaves you confused and lost, as despite his stressing on using the proper names, you notice that he disregards them whenever he wishes, consequently leaving you confounded in the plane of meaning. You assume that perhaps he got into the character of whomever he is discussing, and left his text up to the understanding of the readers, like when he says: "One of the major themes of Ibn 'Arabī's writings is the time-honored principle of the Judeo-Christian tradition that God created man in his own image. Muhammad's version of this saying reads, 'God created Adam in His own form" (Chittick, 2005, 35). Here, you stand confused: does the prophetic hadith truly adopt such a stance? And is it actually identical to the Christian and Jewish "traditions"?

Tradition(2) is the official position of theological orientation. Ibn 'Arabī sees that God created Adam in His image, in the sense of sharing some (not all) of His attributes, and that the similarity mentioned in Quran is linguistic, not rational,

(1) (13:28)

(2) Taqlīd, not to be confused with its connotations of ḥadith, as the meaning here is not the same (Translator).

Dropping the naming -and dropped, it was not- does not mean that ʾIrfan is absent, since it was in an embryonic period that is essential to the development of sciences and the human capability for acquiring them. If we looked into the intellectual movement, we would notice that in the first century, the features of this science began to accumulate by bringing up issues such as ascetisicm, as Mohammad bin Kunasa(1) says:

Strange it is, this world, that despite your certainty in your suffering,

You still wish to remain in it.

Should the Self grow accustomed to the fulfillment of its desires

It will be of great difficulty for it to break from this custom(2). (Asqalani, 1984, 232)

Furthermore, they talked about the unveiling *(Al-Kashf)* and began using Sufi notions, such as gnostic *(Al-ʾĀrif)* and witnessing *(Al- Mushāhadah),* even though they were not yet fixed. Maymouna Al-Sawdaa says(3):

The hearts of the ʾArifīn have eyes

That see what others do not,

And tongues that utter whispered prayers in secret,

Unknown to the recording angels,

Reveling in the heavens of the sacred,

Making their way to the kingdom of the God of creation

With featherless wings that take flight

Drinking from the cup of the ʾĀrifīn(4). (Amuli, 1368 S.H., 585)

Even if we disregard all the aforementioned and discussed this with language in mind, we will find that *ʾIrfān* is from the Arabic, *"ʾArafa"* which means one of two things: something running continuously, whose parts are linked with one another, and the other indicating serenity and tranquility. The first is the *"ʾUrf"* of

(1) Mohammad bin Kunasa, known as Abu Yehya, was born in 123/741 and raised in a upstanding and religious family, where his uncle Ibrahim Bin Adham (May Allah's Mercy be upon him) is one of the contributors to the emergence of asceticism and Islamic Sufism, which combines piety, positivity and Jihad. Mohammad Bin Kanassa passed away in Shawal 207 A.H. Ibn Qane', one of his contemporaries, states that he died in 209 A.H.; however, the first date is the more probable.

(2) Translated into English by the translator.

(3) An ascetic from al-Kufa, who was widely known among Sufis. There is no exact date of her passing but sources point towards the last quarter of the 2nd century A.H.

(4) Translated into English by the translator.

to the first seed from which it sprung. In this regard, science exists therein in potential, moving towards its own completeness and only later becoming a science. Since Chittick referred to himself as a specialist in the early periods, why not ask him about it?

How can we explain some phenomena, such as asceticism and mysticism, which began to spread in the first century A.H[1]? Are these phenomena substantive? Or are they parts of a larger movement? Should they have been disregarded, would it have been possible to arrive to reach anything called Sufism first, and ʾIrfan second, without them?

The questions take you far, as you come close to surrender before them, telling yourself that perhaps he means that knowledge *(ʾilm)* is an actuality in the soul of the gnostic *(ʾĀrif)*. However, the nature of language awakens you and tells you that the utterance is inseparable from the uttered, since both are existents. At that moment, you are awakened by his saying: "It [the word *Irfan*] is never used to designate a school of thought,[2]" and what exists is related to knowledge *(maʾrifa)*. This saying needs to be investigated, as what one can say before Imam Zayn Al-Abdin's whispered prayer: "O! He who gave joy to the ʾĀrifīn through lengthy whispered prayers, and shielded the frightened through his guardianship. Whenever did he find happiness, he whose intention sought anyone other than You? Whenever did he find rest, he whose will wanted anyone other than You? Has anyone sought you out with sincere will, to have you not intercede to grant him his want? Has anyone relied on you in his matters without you giving him great happiness? Has anyone asked for your guidance without you giving him your favor?"[3] (Isfahani, 1411A.H., 442)

What does the word ʾĀrif mean in this context? If we disregard it, the movement discussed in the whispered prayer clearly exhibits man's voluntary movement towards God, with will being the first station of ʾIrfan, and like Ibn ʾArabī's notion of how nomenclature arises "The name is indicative of the named because of an attribute it is endowed with […] for example the treasury got its name from its quality of treasuring, the house got its name from its housing. Man is called ʿInsān because for reality he is as the pupil is for the eye, Adam got his name for being created from the ʿAdīm level of the earth[4], Al-Khalīl (friend) got his name from his closeness *(al-Khilla),* and so the named takes on the name for the attribute thereof[5]" (Hakim, 1990, 75). Thus, we deduce that Gnostics *(ʾArifīn)* were given this name for possessing the quality of knowledge *(Maʾrifah)*.

(1) After Hijra

(2) From Al- Mahajja's exclusive interview with Professor Chittick on November 22, 2020.

(3) Translated into English by the translator.

(4) Translator: Scholars differ in their opinions concerning the meaning of (ʿAdīm), the origin of the name ʿĀdam. The viewpoint we included is Al-Shaykh al-Sadūqʾs.

(5) Translated into English by the translator.

EDITORIAL

Through his writings, William Chittick takes you on a journey through the realms of thought. You stand beside him as he begins his talk, astonished by his words, breathless, akin to a moon orbiting around him. Once aware, and realize that you were listening to a discourse that requires thorough consideration, questions begin to pour in on you. You gaze at them for a while and try to move beyond them; however, they quickly drag you onto the shore and urge you to be the drop longing to give the sea what it imagined to be water. At the end, you decide to rest, and speak what is on your mind.

The questions start from the beginning, when Chittick says: "In short, I think that the distinction between Sufism and ʾIrfān pertains to late Iranian intellectual history. It does not apply in the earlier period that I usually study. In the texts that I deal with, the word ʾIrfān is not much used, and when it is used, it means the same as Maʾrifa. It is never used to designate a 'school of thought' as the word does in modern Iran[1]."

This saying holds two problems. The first is related to its purpose, since such sayings tend to set Gnosis *(ʾIrfān)* within a perspective that endeavors to divide the Islamic sciences[2] according to their geographical distribution, meaning that every Islamic science would have its own environment in which it evolves. Accordingly, this influences the general perspective that considers that we should be discussing several "Islams" rather than one "Islam", each possessing its own vision and features, despite the fact that religious diversity did not result in any science closing in on itself. Hence, we encounter theologians, philosophers, and gnostics in all Islamic schools of thought.

The second problem is methodological and is related to the birth of sciences. When dealing with the object of a specific science, we cannot consider the history of the completeness of a science to be representative of its history. This applies to sciences in general, but not the Islamic sciences. Therefore, we are to go back

(1) From Al- Mahajja's exclusive interview with Professor Chittick on November 22, 2020.

(2) The translator: In this context "science" is the translation of the Arabic term "'ilm" meaning "knowledge, learning, etc.", rather than "science" or natural science as commonly defined in English and other languages. It is better to use Islamic studies instead, but since the writer is tackling a separate subject as a science, we used "Islamic sciences".

In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful

Al-Mahajja
Issue 36 (2021)

Al-Mahajja | Issue 36 (2021)

Biannual. Specialized in Religious and Philosophical Thought

General Supervisor	Shafik Jaradi	
Editor	Ahmad Majed	
Assistant Editor	Soukayna Abou Hamdan	
Legal Manager	Badri Muawiya	
Academic Board	Ahmad Majed	Ali Youssef
	Hussein Ibrahim	Ali Mousawi
	Samir Kheireddin	Mohammad Zaraket
		Mustafa al-Hajj Ali
Advisory Board	Gholamareza Aavani	Jad Hatem
	Nader El-Bizri	Muhammad Taghi Sobhani
	Suad al-Hakim	Muhammad Mesbahi
Graphic Design	IDEA CREATION Advertising Agency	

Sapiential Knowledge Institute (for Religious and Philosophical Studies) is a research and education institute active in the intellectual domain with aims at bridging gaps between different religious and intellectual groups, through specialized studies, advanced teaching approaches and academic publications.

Notes for Contributors contributors are invited to submit their manuscripts for consideration, or translation, by email or on desk, to the Editor. All manuscripts will be reviewed by academic referees. Articles are to fall between 4000 and 8000 words (including notes and references) and must adhere to the Journal's style. Papers accepted become copyright of Sapiential Knowledge Press unless otherwise specifically agreed.

Opinions expressed are those of the authors and not, of necessity, those of the Journal.

Sapiential Knowledge Institute
Yahfoufi bldg., Bloc C, 3rd Floor – Ste.Thérèse Str., Hadath, Lebanon
info@al-mahajja.org
00961-5-462191

ISSN: 2224-1094

Al Maaref Al Hekmiyah
The Religious & Philosophical Studies Institute

Issue 36 | Spring 2021
Biannual, Specialized in Religious and Philosophical Thought

36

AL-Mahajja

SPECIAL ISSUE: Chittick on Sufism, Love, and Man

Interview with Professor William Chittick

William Chittick

- Religious Experience in Traditional Islam
- The Divine Roots of Human Love
- Themes of Love in Islamic Theology
- Friendship and Love in Islamic Spirituality
- Moses and the Religion of Love: Thoughts on Methodology in the Study of Sufism
- The Ambiguity of the Qurānic Command

Mohammed Rustom

Equilibrium and Realization:
William Chittick on Self and Cosmos

Bihrūz Sulṭānī

William Chittick's Methodology:
Explicating Sapiential and Mystical Texts

ISSN: 2224 - 1094