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 ـوبنبرة انتقاديّة دائمًاـ 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 والتشبيه** 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 ومقلّدًا 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.