

التصوّف الإسلاميّ ونظام التأويل الاستشراقيّ

د. عبد الجبار أبو بكر⁽¹⁾

د. محسن فتحي⁽²⁾

مستخلص:

إنّ تلقّي المعارف الإسلاميّة في السياق الغربيّ الأوروبيّ لم يكن محترمًا دائمًا لشرط الموضوعيّة؛ لأنّ هذه المعارف قد خضعت لتأويليّة خاصّة مؤسّسة على المركزيّة الفكرية الأوروبيّة. ومن بين أهمّ الفروع العلميّة الإسلاميّة التي اهتمّت بها الدراسات الاستشراقيّة، نجد التصوّف الإسلاميّ، وخصوصًا الجانب المعرفيّ منه الذي يحاول أن يقدّم نظريّات خاصّة بالتجربة الروحيّة الإسلاميّة حيث يُفسّر من خلالها الوجود والعالم والمنزلة الإنسانيّة في الكون في أنساقٍ نظريّة كليّة يتشكّل من خلالها نظامٌ فكريّ ومعرفيّ وميتافيزيقيّ عن حقيقة الوجود. وقد اهتمّ كثيرٌ من المستشرقين بهذه النماذج النظرية التي تُقدّمها النظريّات الصوفيّة، فأخضعوها إلى تأويلاتٍ هرمونوطيقية يتدخّل من خلالها الإدراك الإنسانيّ في بناء المعنى عن طريق محاولة فهم النصوص انطلاقًا من التجربة الفرديّة للتلقّي. وهكذا، نجد أنّ تلقّي المعارف الصوفيّة في السياق الغربيّ الأوروبيّ كانت خاضعةً لتصوّراتٍ معرفيّة قبلية أراد المستشرقون أن يقرؤوا من خلالها

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

(2) باحث في الفكر الإسلاميّ، من المغرب.

النظريات الصوفيّة الكبرى. لذلك خصّصنا هذا المقال لدراسة أهمّ منهجين
تأويليّين استخدمهما المستشرقون في دراسة النصوص الصوفيّة، وهما:
منهج التأويل اللاهوتيّ، والمنهج الفينومينولوجيّ.

كلمات مفتاحيّة:

التصوّف، التأويل، اللاهوت، الوجود، الميتافيزيقا.

مقدمة:

اهتمَّ المستشرقون بشتَّى العلوم الإسلاميَّة من أدبٍ وفلسفةٍ وكلامٍ ومنطقٍ، فألفوا في ذلك كثيرًا من الكتب؛ لفهم وتفكيك العقل الإسلاميِّ بغية اكتشاف أبعاده المعرفية ومدِّ جسور السيطرة عليه فكريًّا لإيقاعه في شبك التبعية حتَّى لا يخرج عن مدار المركزية الأوروبيَّة ولا يحميد عن مقولاتها وتصوُّراتها الأنطولوجيَّة. لقد حاول جُلَّ المستشرقين إثبات التبعية الفكرية للمسلمين في إنتاجاتهم الفكرية كما هو شأن إرنست رينان في مجال الفلسفة؛ إذ لم يعتبر إسهامات فلاسفة الإسلام إلا محض تعريب للفلسفة الإغريقيَّة، إن لم يكن تشويهاً لها وانحطاطاً عن تجریداتها النظرية⁽¹⁾. ولم يتوقَّف هذا الموقف المعادي لروح العلوم الإسلاميَّة عند الإسهامات الفلسفيَّة، بل تعدَّى ذلك إلى جُلِّ المجالات العلميَّة الإسلاميَّة التي تطرَّق لها المستشرقون دراسةً ونقداً. ومن أبرز المجالات التي اهتمَّ بها المستشرقون بغية دراسة خصائص العقل الإسلاميِّ مجال الكتابات الصوفيَّة، فانشغلوا بأهمِّ أعمال أعلامها؛ كمؤلَّفات الغزالي، والسهروردي، والحلاج، وابن عربي... صحيح أنَّ العديد من مؤلَّفات التصوف لم تستطع

(1) إنَّ أوَّل ما اففتح به رينان كتابه «ابن رشد والرشديَّة» تأكيداً على أنَّ الانسان الأوروبي قد استبدل المنهج العقدي بالمنهج التاريخي وأنه في غنى تام عن كلِّ المعارف العربيَّة والإسلاميَّة ذات الطابع الماضي، فالأسئلة التي تُراود عقل الإنسان الأوروبي في القرن التاسع عشر قد تجاوزت المرحلة اللاهوتيَّة التخيليَّة كما عبَّر عنها أوغست كونت في منهجه الوضعي؛ إذ إنَّ هذا الأخير أعلن انتقال العقل الأوروبي من الحالة اللاهوتيَّة البدائيَّة إلى الحالة الوضعيَّة التي تتبنَّى المنهج العلمي القائم على الملاحظة والتجربة؛ لذلك انضمَّ رينان إلى قول كونت واعتبر أنَّ الأنساق الفلسفيَّة الإسلاميَّة كلها ذات طابع بدائي؛ لكونها مستغرقة في التفكير الميتافيزيقي القائم في جوهره على تدخل الله في العالم: «إذا ما قصرنا البحث في تاريخ الفلسفة على النتائج الوضعيَّة التي يمكن تطبيقها على احتياجات زماننا مباشرة وجب أن يُعاب موضوع هذه المباحث بكونه عقيماً تقريباً، وأعدني أوَّل من يعترف بأنَّه لا يوجد ما نتعلمه، أو نتعلمه تقريباً، من ابن رشد، ولا من العرب، ولا من القرون الوسطى، وذلك أنَّ العضلات التي تشغل بال الإنسان في الوقت الحاضر، وإن كانت عين التي ساورتها في كلِّ زمان من حيث الأساس، تبصرها خاصَّةً بعصرنا من حيث الشكل الذي تظهر به في أيامنا، وهي من الخصوصيَّة بعصرنا ما لا تجد معه غير قليل، إلى الغاية، من الحلول القديمة التي لا تزال صالحة للتطبيق، ولذا لا يجوز أن يطالب الماضي بغير الماضي نفسه...» (رينان، إرنست: ابن رشد والرشديَّة، نقله إلى العربيَّة: عادل زعير، لا ط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيَّة، 1957م، ص13).

أن تجد طريقها إلى المكتبة العربيّة الإسلاميّة إلّا عن طريق تحقيقات المستشرقين وجهودهم في خدمة المخطوط الإسلامي، لكنّ عمل التحقيق هذا لم يكن بدوافع علمية محضة، بل كانت له -أيضاً- دوافع إيديولوجيّة لتوجيه قراءة التراث الصوفيّ واعتباره نبتة غريبة في صحراء الإسلام لتجريده من كلّ نزعة رويّة واعتباره مجرد نتيجة حتميّة للتاريخ ساهمت فيه الأيدي الخفيّة لليهوديّة والنصرانيّة.

وعليه، تسعى هذه المقالة إلى بيان وجهات نظر بعض منهم، ونخصّ بالذكر هاهنا: لويس ماسنيون وهنري كوربان.

أولاً: مصادر التصوّف الإسلاميّ من منظور الاستشراق:

الحقُّ أنّ مواقف المستشرقين الأوروبيّين كانت متباينة من «ظاهرة التصوّف»، والجدير بالذكر هنا أنّ أوّل اتصالٍ لأوروبا بالحياة الروحيّة للإسلام كان من خلال شخصيّة ناسكة القرن الثاني الهجريّ، رابعة العدويّة، التي ترجم لها العطار في كتابه «تذكرة الأولياء». وقد وصلت أخبارها إلى أوروبا من خلال جوينفيل مستشار الملك لويس التاسع في أواخر القرن الثالث عشر كما عبّرت عن ذلك المستشرقة الألمانيّة آنا ماري شيمل في كتابها «الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف» حين أكّدت أنّ: «أوّل شخصيّة من السيرة الصوفيّة عرفت أوروبا هي رابعة العدوية ناسكة القرن الثامن التي جاء بقصّتها إلى أوروبا في أواخر القرن الثالث عشر جوينفيل مستشار الملك لويس التاسع، كما ظهرت شخصيّة رابعة مرّة أخرى في دراسة صوفيّة فرنسيّة عن الحبّ الصادق في 1964م، كما إنّ إحدى الحكايات التي تحدّثت عنها أُعيدت مراراً وتكراراً في القصص الألمانيّ والإنكليزيّ، آخرها ما كتبه ماكس ميل في قصّته القصيرة (الأيدي الجميلة)»⁽¹⁾. إنّ

(1) شيمل، آنا ماري: الأبعاد الصوفيّة في الإسلام وتاريخ التصوّف، ترجمة: محمّد إسماعيل السيّد ورضا حامد قطب، ط1، كولونيا (ألمانيا)، منشورات الجمل، 2006م، ص2.

كون رابعة العدوية أول شخصية صوفية تتعرّف عليها أوروبا لم يكن وليد الصدفة، فالتعرّف على شخصية أنثوية في سلطتها الدينية وبعدها الروحي لم يكن جزءاً من نظامهم العقدي والفكري والتنسكي؛ لأنّ الحياة الروحية في العصور الوسطى الأوروبية كانت حكراً على الرجال دون النساء؛ لذلك كان مثال رابعة في الزهد والحياة الروحية يُمثّل صدمةً للعقل الأوروبي. لذلك كان على رجال الفكر الأوروبيين المهتمين بالإسلام انتظار ما يقارب الخمسة قرون للتعرّف على التصوف الإسلامي بوصفه نظاماً فكرياً يؤسّس لرؤية كونية متكاملة عن الله والعالم والإنسان من خلال كتابات عالم الدين البروتستانتي المستشرق طولوك Tholuck في كتابه «التصوف، أو فلسفة وحدة الوجود الفارسية» *Sufism sive theosophia persarum* المنشور سنة 1821م. لقد حاول طولوك في كتابه شرح التمثّل الفلسفي للشعر الصوفي الفارسي، لينقل لأول مرة للعالم الغربي الترجمة اللاتينية لإحدى قصص المثنوي لجلال الدين الرومي، ولم يتوقّف طولوك عند حدود الترجمة الموضوعية للنص الصوفي بل تعدّى ذلك إلى فتح باب التأويل في محاولة منه لإثبات أنّ أصول الحركة الروحية الإسلامية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظرية وحدة الوجود الهندوسية. يرجع إذن اعتبار التصوف الإسلامي امتداداً لوحدة الوجود الهندوسية للمستشرق الألماني طولوك، وهو ما أثّر بكل تأكيد على آراء المستشرقين اللاحقين الذين اعتمدوا على مؤلفه للتعرّف على التصوف الإسلامي.

لم تقتصر آراء المستشرقين على أطروحة طولوك بل ثمة من أرجع منهم النزعات الروحية للإسلام إلى تأثير الفلسفة، وخصوصاً الأفلاطونية المحدثة التي لا يمكن إنكار انتشارها على أعلى صعيد في بلاد الشرق. لقد ذهب نيكلسون Nicholson إلى أنّ التصوف تأثر عميقاً بالمصادر الفلسفية اليونانية، وعلى وجه الخصوص الأفلاطونية المحدثة التي تبلورت في الشرق باعتبارها المظهر الأسمى لفلسفة أفلاطون الإلهي. والجدير بالذكر

هنا- أن نيكلسون كان معتقداً تمام الاعتقاد أن التصوف كان حركةً زهديةً تعبديةً انبثقت من الإسلام في أول ظهوره، لكن ما إن تبلورت هذه الحركة وانتقلت من التصوف العملي إلى التصوف النظري الذي يُنتج نظريات معرفية حول طبيعة العالم ومصير الإنسان ومبدئه ومعاده، حتى أقر أنها وليدة الحكمة اليونانية؛ إذ لم يكن يرى نيكلسون في بعض الصوفية أمثال معروف الكرخي وذي النون المصري إلا مجرد ناقلين للحكمة اليونانية والتعاليم الصابئية المندائية ومعرّبين لها، وهو قول لا يختلف في جوهره عما أقره رينان بشأن الفلاسفة العرب.

لم يكن يعترف نيكلسون بتأثير الديانات الهندية والفارسية في نشأة التصوف كما هو حال طولوك؛ لأنه كان يرى أن التصوف الإسلامي هو في الحقيقة اتحاد مع الحكمة اليونانية والديانات الشرقية؛ إذ إنه لم ينبثق من روح الإسلام بل هو غريب كلياً عن المشهد الديني الإسلامي، فلم يظهر التصوف -حسب قول نيكلسون- إلا بتسرّب التعاليم الفلسفية إلى المنظومة الفكرية الإسلامية، وهو ما يُصرّح به بوضوح في كتابه «في التصوف الإسلامي وتاريخه» حين يقول: «وليس عندي من شك في أن المذهب الغنوصي بعد ما أصابه من التغيير والتحوير على أيدي مفكري المسيحية واليهودية، وبعد امتزاجه بالنظريات اليونانية، كان من المصادر المهمة التي أخذ عنها رجال التصوف الإسلامي، وأن بين التصوف والغنوصية مواضع اتفاق كثيرة هامة. ولا شك عندي -أيضاً- أن دراسة هذه المسألة دراسة دقيقة وافية لما يأتي بأطيب الثمرات، ولكنني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق، استحال علينا أن نردّ أصله إلى عامل هندي أو فارسي، ولزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية: أو بمعنى أدق، وليد اتحاد الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي»⁽¹⁾.

(1) نيكلسون، رينولد: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة وتعليق: أبو العلا عفيفي، لا ط، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1366هـ/1947م، ص18.

إذا ما تتبعنا تاريخ تلقي المعارف الصوفيّة من قبل المستشرقين، فإننا نجد تناقضاً داخلياً صارخاً بين أطروحاتهم في مسألة نشأة التصوف ومدى تأثير العوامل الخارجية على ظهور النزعات الروحية في الإسلام. لم يستطع كبار المستشرقين تقديم نظرية نهائية قطعية حول المصادر الأولى لنشأة التصوف، فانقسموا بين من يعتقد أن أصول التصوف الإسلامي راجعة للديانات الهندية والفارسية القديمة، وبين من يعتقد أن نشأة التصوف راجعة إلى تسرب المقولات الفلسفية والتفسيرات المسيحية للمنظومة المعرفية الإسلامية. وعلى كل حال، فما يجمع هذه النظريات بأسرها هو محاولاتها المستمرة في إرجاع التصوف ونشأته الأولى إلى عوامل خارجية دون الإدلاء بأدلة قطعية حول جذور هذا النمط من التفكير.

انطلاقاً مما سبق، يمكن القول إن المقاربة الاستشراقية لنشأة التصوف راجعة إلى بُعد تأويلي يُحاول تجريد النزعة الروحية الإسلامية من كل أصالة واعتبارها مجرد تقليد واستنساخ للتجارب الروحية في عصر ما قبل الإسلام؛ لذلك نجد أن قليلاً جداً من المستشرقين، كأن ماري شيمل، من أرجع التصوف إلى أصوله القرآنية وتعاليم الإسلام؛ ولذلك ارتأينا في دراستنا هذه أن نتبع الأصول النظرية التأويلية التي اعتمد عليها المستشرقون في التعاطي مع التصوف الإسلامي، وهو ما جعلنا نقف عند آلية التأويل ومختلف تطبيقاتها في دراسة ظاهرة التصوف من أجل توضيح كيف أن المستشرقين كانوا متأثرين جداً بقناعاتهم الدينية والإيديولوجية لدرجة أن جعلوا منها نظارتهم الخاصة التي ينظرون بها إلى العالم، بل وجعلوها مقياس الحقيقة التي يقيسون بها مدى صحة الآراء من عدمها. فجاءت نظرياتهم على شكل صورة تأويلات لمعتقداتهم الخاصة مكرّسين بذلك مركزية الذات الأوروبية، بحيث إن كل معرفة، ودين، وروحانية، وحقيقة، لا يمكن أن تكون إلا وليدة الروح الأوروبية. لقد كان شرط الموضوعية غائباً تماماً في أبحاثهم، ما جعل جلّ المستشرقين غير ملتفتين للأصول القرآنية

في نشأة التصوف وتغييبها تمامًا عن أبحاثهم واهتماماتهم العلمية. وهذا التغييب راجع -في حقيقة الأمر- إلى نظرتهنم الكلية للإسلام من كونه دينًا منتحلًا، وأن القرآن ما هو إلا مجرد إعادة كتابة للعهدين القديم والجديد كتابةً تواكب الأحداث التي كان يعيشها النبي الكريم ﷺ، وهو ما خصص له العديد من المستشرقين كثيرًا من الأبحاث المستفيضة يبقى أهمها كتاب «تاريخ القرآن» لتيودور نولدكه.

وعليه، يمكن القول: إن تناول نشأة التصوف بوصفه نمطًا من أنماط التفكير الإسلامي الخالص لم يسلم من التأويلية الاستشراقية التي تُرجع كل ما هو إسلامي محض إلى تأثيرات تاريخية، واجتماعية، ومعرفية خارج الدين الإسلامي من أجل إنكار قدرة الإسلام على احتواء كل المعارف الوافدة عليه دون أن يفقد جوهره الإلهي المتعالي. ومن ضمن هذه الوجوه المشرقة في الفكر الإسلامي، نجد التصوف الذي هو تعبير عن مواجهة الأمة وانعكاس لروحانياتها الكونية التي تستطيع أن تستوعب جل الاختلافات البشرية وتوحيدها في أفق كوني يستطيع من خلاله الأفراد والجماعات فتح أبواب الحقيقة والمعرفة والجمال انطلاقًا من النموذج القرآني المحمدي. لذلك كانت الآليات التأويلية الاستشراقية انعكاسًا حقيقيًا للتعصب الفكري واللاهوتي والمعرفي لنسق فكري محدد لا يخرج عن روح المسيحية والعقلانية المتأخرة التي عرفت أوروبا التي عوضت بها الأفق الديني اللاهوتي من أجل بناء نظام أنطولوجي جديد يكون فيه الإنسان الأوروبي هو المتسيد على الكون والطبيعة بل وعلى المعرفة وطرق تحصيلها وإنتاجها. فجاءت النظريات الكبرى للمستشرقين عن التصوف الإسلامي في صورة تأويلات كبرى تُرجع هذا النمط من التفكير إلى أصول معرفية خارج الدين الإسلامي. لذلك ارتأينا في دراستنا هذه الوقوف على أبرز نموذجين من النماذج التأويلية للتجربة الصوفية الإسلامية من أجل إبراز مدى تأثير المستشرقين بقناعاتهم اللاهوتية والفلسفية والفكرية وإسقاطها على التجربة الروحية الإسلامية.

ثانيًا: المستشرقون والتأويل اللاهوتي للتصوّف - لويس ماسينيون أنموذجًا -:

ينتمي المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون إلى مدرسة التفسير الروحيّ المسيحيّ للتصوّف الإسلاميّ، فهو يعتبر أنّ الحركة الروحيّة في الإسلام هي في حقيقة الأمر امتدادٌ لرسالة المسيح وتعاليمه في العالم. لذلك تكون دراسة ماسينيون للتصوّف الإسلاميّ سبيلًا روحياً كان قد سلكه من أجل اللقاء مع الربّ بوصفه خادماً للكنيسة الكاثوليكيّة؛ إذ نجد في كثيرٍ من مراسلاته مع شارل دو فوكو نزعتَه الروحيّة وإخلاصه للتعاليم المسيحيّة والتقيد التامّ بالمبادئ اللاهوتيّة التي تقرّها بها الكنيسة الكاثوليكيّة. فحتّى في دراسته للجانب الروحيّ للإسلام، لم يتنكر ماسينيون يوماً لنزعاته الروحيّة المسيحيّة بل ذهب بعيداً في ذلك وحاول أن يجد صورة الربّ وروح المسيح في الشخصيات الروحيّة الإسلاميّة إلى أن وجد ضالّته في شخصيّة الحلاج التي خصّص لها سنواتٍ طويلة لدراسة كلّ جوانب حياتها، فأفرد لها كتاباً مستقلاً صدر في عدّة مجلّدات سمّاه «آلام الحلاج» La passion de Hallaj . ومن بين أهمّ الأسباب التي جعلت ماسينيون يرى في الحلاج صورة الربّ والمسيح، قوله المشهور «أنا الحقّ»، فكان يرى أنّ المسيح ظهر مجدّداً في سيرورة التاريخ في شخص الحلاج.

يبدو واضحاً أنّ ماسينيون متأثّر بعقيدة الحلول والاتحاد التي تفيد أنّ الله ظهر في الجسد من خلال التجسّد في صورة المسيح، فتدخّل بذلك في شؤون العالم مباشرة ليحمل عن الإنسان وزر الخطيئة ويفديه بالعذابات التي كابدها على الصليب. يتّضح أنّ ماسينيون كان مؤمناً حقاً بعقيدة الصلب والفداء؛ إذ لا بدّ من وجود حمل الرب الذي يُضحّي بنفسه من أجل إنقاذ البشريّة من عبوديّة الخطيئة. لم يستطع المستشرق الفرنسي أن ينفصل عن قناعاته اللاهوتيّة في دراسة شخصيّة الحلاج بل ذهب بكل إصرار إلى توظيف تأويليّاته اللاهوتيّة في دراسة مصير هذا العارف

المسلم وتحليله، خصوصاً أنَّ إعدامه كان على الصليب. لم يفت ماسينيون أنَّ يعجب ويفتن بشخصية الحلاج نظراً إلى هذا التشابه بين مصيره وبين الرواية المسيحية في صلب المسيح، فاسترسل في نسج التقاطعات بين الشخصيتين معتمداً في ذلك على قناعاته اللاهوتية؛ إذ لم يعتمد على الرؤية الإسلامية في القضاء والقدر من أجل تفسير مصير الحلاج بل اختار أن ينهل من روح الآراء الكنسية حول تقبُّل العذاب لرسم الحقيقة الباطنية للحلاج.

ذهب ماسينيون في كتابه «آلام الحلاج» إلى التأكيد على تقبُّل الحلاج للعذابات التي كان سيعيشها على الصليب، بل وأنَّه أبدى رغبة حقيقية في الخضوع لها حتى النهاية. يُعلِّق المستشرق الفرنسي على هذا الأمر أنَّه يخالف روح الإسلام، في حين أنَّ الحلاج كان يعتبر هذه الآلام منَّةً وَهبةً إلهية، وهو ما يحيل على ظهور المسيح في شخصه. وهنا يشرح ماسينيون كيف أنَّ العالم الإسلامي لم يفهم إلا متأخراً، وبعد فوات الأوان، حقيقة عذاب الحلاج وكونها مظهرًا من مظاهر التواصل والظهور الإلهي من خلال شخصية الصوفيِّ المقتول: «فكيف يمكن من ثمَّ أن توصف هذه المشاعر على هذا النحو، وبهذا الجلاء، في حين لم يُقدَّر للرأي العام المسلم أن يقتنع علماً بحقيقة عذاب الحلاج الأليم بوصفها منَّةً جليلةً طلبها هذا الشهيد سوى بعد ثلاثة قرون، وذلك بفضل كل من ابن القصاص وشهاب الطوسي ونجم داية؟ نستطيع الإجابة بأنَّ هذه القناعة سادت بفضل العمل السريِّ الذي أذاع هذا (الدفاع). وليس بفعل نسخ جافٍّ شاحبٍ لبعض التراجم النصرانية؛ إذ لا تحرُّك اللغة العربية لكتاب آشوريٍّ مثل هذه المشاعر. فالصلابة العقائدية للتعبير الحلاجي في أخبار رقم 1 بالاستخدام الشديد الأصالة والعمق لثنائية لاهوت ناسوت لم يعد ممكناً بعد سنة 360-970»⁽¹⁾.

(1) ماسينيون، لويس: آلام الحلاج، ترجمة وتحقيق: الحسين حلاج، لا ط، لا م، دار نينوى، لا ت، ج 1،

من الواضح جدًا أنَّ ماسينيون أيدَ أطروحةً مسيحيَّةَ العلاج من خلال استخدام هذا الأخير عبارتيَّ اللاهوت والناسوت، لكن لم يلتفت المستشرق الفرنسيُّ إلى سياق الكلمتين الواردتين في كلام الحلاج ليسلك أسهل السبل في التأويل، فحملهما على المعنى الحرفيِّ والأوَّلِيَّ للكلمتين في الفكر المسيحيِّ. اعتقد ماسينيون إذن أنَّ المسيح ظهر حقًّا في ذات الحلاج بطبيعته اللاهوتيَّة والناسوتيَّة. ولقد كان المستشرق الفرنسيُّ متيقنًا إلى حدٍّ بعيد في دعواه من أنَّ لا أحد من المخلوقات يمكنه الجمع بين الطبيعة الإلهيَّة والطبيعة الإنسانيَّة إلاَّ المسيح. وها هو ذا الحلاج يعلن عن طبيعته الحقيقيَّة ويميط اللثام عن لاهوتيَّته وناسوتيَّته، فلا يمكن إذن -حسب ماسينيون- إلاَّ أن يكون المسيح العائد من الملكوت والظاهر في ذات الحلاج. صحيح أنَّ الحلاج استعمل كثيرًا كلمتيَّ اللاهوت والناسوت في حديثه، وخصوصًا عند مناجاته الأخيرة قبل واقعة الصلب. لكن هل يا ترى ما عبَّر عنه ماسينيون هو عين ما قصده الحلاج؟ أم يمكن أن نحمل كلامه على معنى خاصٍّ أراده الحلاج فاستعار له كلمتيَّ اللاهوت والناسوت؟

من بين أهمِّ المصادر التي يمكن اعتمادها في تحليل استخدام كلمتيَّ اللاهوت والناسوت عند الحلاج، كتاب علي بن أنجب الساعي البغداديَّ الموسوم بـ «أخبار الحلاج» والذي حقَّقه لويس ماسينيون بنفسه بالاشتراك مع بول كراوس. يخبرنا ابن أنجب أنَّ أوَّل ما رأى الحلاج الصليب والمسامير، راح يضحك فالتفت إلى الشبلي وطلب منه سجادة الصلاة ليصلي ركعتين، قرأ في الأولى الفاتحة و﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ﴾⁽¹⁾ ثم قرأ في الثانية فاتحة الكتاب و﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾⁽²⁾ فلما انتهى من صلاته انهمك في مناجاته فقال: «اللهم إنَّك المتجلِّي عن كلِّ جهة، والمتخلِّي من كلِّ جهة. بحقِّ قيامك بحقِّي، وبحقِّ قيامي بحقِّك وقيامي بحقِّك يخالف

(1) سورة البقرة، الآية 155.

(2) سورة العنكبوت، الآية 57.

قيامك بحقي. فإنّ قيامي بحقّك ناسوتيّة، وقيامك بحقي لاهوتيّة، وكما أنّ ناسوتيّتي مستهلكة في لاهوتيّتك غير ممازجة إيّاها، فلاهوتيّتك مستولية على ناسوتيّتي غير مماسّة لها.

وبحقّ قدمك على حدثي، وحقّ حدثي تحت ملابس قدمك، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت عليّ حيث غيّبت أغباري عمّا كشفت لي من مطالع وجهك، وحرّمت على غيري ما أبحث لي من النظر في مكنونات سرّك، وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصّباً لدينك وتقرباً إليك، فاغفر لهم؛ فإنّك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت»⁽¹⁾.

إنّ أوّل ما يلوح لنا من كلام الحلاج مناجاته للحقّ بوصفه ذاتاً منفصلةً عن ذاته، ومن الواضح من كلامه أنّه يخصّ الذات الإلهيّة بالقدرة المطلقة والحرّيّة الكاملة في التصرف في العالم حسب مشيئتها المطلقة. وهنا يتّضح جلياً أنّ الحلاج يقف موقف المفتقر للحقّ ممّا يجعلنا نفهم كلمتي اللاهوت والناسوت -اللتان التبتستا على ماسينيون- على أنّهما تقابلات دلاليّة لصفات العبوديّة وصفات الألوهيّة، وهذه التقابلات هي من أجل تمييز وجودين مختلفين عن بعضهما كلّ الاختلاف، وهما: الوجود الواجب الذي لا يكون إلّا لله، والوجود الممكن المتّصف بالافتقار والضعف الذي لا يمكن أن يكون إلّا للعبد. والجدير بالذكر -هنا- أنّ معنى اللاهوت والناسوت في كلام الحلاج يندرج ضمن الثنائيات الصوفيّة التي يستعملها العرفاء المسلمون من أجل التعبير عن جدليّة الخلق والحقّ من قبيل قولهم: الظاهر والباطن، الملك والملكوت، الفناء والبقاء، السكر والصحو، وكذلك اللاهوت والناسوت. ومن هنا كان قول الحلاج أنّ رعاية الله له هي لاهوتيّة، أي أنّه فعلٌ إلهيّ تنمحق أمامه كلّ الأفعال البشريّة والتي عبّر عنها بالناسوتيّة.

(1) الساعي البغداديّ، عليّ بن أنجب: أخبار الحلاج، تحقيق: لويس ماسينيون وبول كراوس، لا ط، لا م، منشورات التكوين، لا ت، ص 12.

لم تتوقف تأويلية ماسينيون اللاهوتية المسيحية عند اعتبار الحلاج ظهوراً للمسيح في لاهوتيته وناسوتيته، بل تعدى ذلك إلى تصورات إنجيلية أخرى في قصة الحلاج وصلبه مع إبراز رغبته في الاستسلام للموت وطلبه له بل الإقبال عليه. يحاول ماسينيون إعادة إحياء صورة المسيح كما هي منتقشة في المتخيل المسيحي عن طريق تقديم نسخته الحلاجية، وفي هذا الصدد يخبرنا أن الحلاج أراد أن: «يموت هدياً بشكل شرعي كما الأضحية في الحج، حيث تُقدّم الأغنام والجمال في منى، في حالة تقييد مع حبل يلف عنقها، يعلق عليه نعلا الناذر. ولربما وضع الحلاج حبل التقييد على عنقه؛ لكي يشير إلى رغبته في الموت ضحية شرعية في 9-10 ذي الحجة، في مسجده الخاص، حيث وضعت هناك كعبة مصغرة. ولربما أصر تلامذته الأوائل على الاستقتال، فأنشأوا لذلك الفتوة الحلاجية التي يعدّ فيها النطاق الملفوف على خصر الناذر -وفقاً لتفسير بكتاشي متأخر- هو الحبل الذي يقدم به نذره أن يشنق بدلاً من معلّمه»⁽¹⁾.

ثم ينتقل ماسينيون من الحديث عن الحلاج التاريخي إلى رسم معالم الحلاج الأسطوري الذي لم يكن له أي وجود حقيقي، وكلّ هذا من أجل تأسيس تصوّر مسيحي عن هذه الشخصية الصوفية المسلمة. صحيح أن الحلاج قد قتلته السلطة الحاكمة آنذاك، لكن ذلك لم يكن فقط بسبب قوله «أنا الحق» بل الأمر راجع إلى صراع فكري وعقدي كان يلعب فيه الحلاج دور الثائر المصلح. فلم يكن الحلاج يعتقد أن التصوف سبيل فردي ينحصر في العلاقة الخاصة بين الله والإنسان، بل هو حركة إصلاحية تقتضي الرجوع إلى سلطة الحقيقة والخروج عن القراءات الدينية المسيطرة. فقرّر هذا الصوفي الثائر أن يطوف البلاد ويظهر بمواجهته وأذواقه تارة في التوحيد، وتارة في الأحكام، وتارة يغلبه الوجد فيتحدّث بكلام رمزي يشير به إلى الحقيقة على قدر مشاهدته.

(1) ماسينيون، آلام الحلاج، م.س، ص 791.

لم يكن موقف الحلاج يشبه موقف صوفيّة عصره كالشبلي والجنيد؛ لأنه اعتبر التصوّف جهاداً ضدّ الظلام الفكريّ والتعصّب الفقهيّ الذي كان سائداً آنذاك. مضافاً إلى البعد الإصلاحيّ الاجتماعيّ الذي تميّزت به شخصيّة الحلاج، يمكننا الجزم بأنّ أهمّ ما أتى به هذا العارف هو منظومته الإصلاحية الفكرية في مبحث التوحيد، بحيث إنه أنكر ثنائية الخلق والحقّ، وقال: إنّ كلّ موجود راجع إلى حقيقة إلهيّة تقوّمه. لذلك نجد ابن تيمية نفسه في فتاويه الكبرى يقرّ بأنّ الناس قد اختلفوا في أسباب إعدامه بين من يقول ببراءته ومظلوميّته ومن يثبت زندقته: «ثم هؤلاء في قتله فريقان: فريق يقول: قُتلَ مظلوماً وما كان يجوز قتله، ويعادون الشرع وأهل الشرع لقتلهم الحلاج، ومنهم من يعادي جنس الفقهاء وأهل العلم، ويقولون: هم قتلوا الحلاج، وهؤلاء من جنس الذين يقولون: لنا شريعة ولنا حقيقة تخالف الشريعة»⁽¹⁾.

من خلال موقف ابن تيمية هذا يتّضح أنّ السبب الحقيقي وراء مقتل الحلاج لم يكن راجعاً لمقولته الشهيرة «أنا الحقّ» بل إنّ ذلك راجع بكلّ تأكيد إلى صراع فكريّ بين منظومتين معرفيتين، هما: الفقه والتصوّف. يمكننا إجمال جوهر هذا الصراع في أفق القراءة المعرفيّة للإسلام، حيث إنّ المدّ الفقهيّ ذهب إلى اعتبار أنّ الدين هو مجرد مجموعة الأحكام والأوامر والنواهي، بينما ذهب أهل التصوّف إلى اعتبار منظومة الأحكام مجرد وسيلة من أجل الوصول إلى الحقيقة العليا؛ لذلك كان كلّ ما يعرض من أفكار صوفيّة على الفقهاء يصنّفونها في خانة الكفر والضلال لكون تلك المعارف خارج الأفق المعرفيّ الفقهيّ، فنجد أنّ الفقهاء كانوا أشدّ المعارضين للفكر الصوفيّ، فليس الحلاج آخر شخصيّة صوفيّة تواجه الموت بسبب مصادرة الفقهاء الفكرية، بل يمكننا استحضار السهروردي المقتول الذي لاقى مصير الحلاج نفسه بسبب مكائد الفقهاء.

(1) ابن تيمية الحرّاني، تقي الدين أحمد: مجموعة الفتاوى، اعتنى بها وخرّج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز، لا ط، لا م، لا ن، لا ت، ج8، 314/8، ص189؛ وانظر: ابن تيمية الحرّاني، تقي الدين أحمد: مجموعة الرسائل الكبرى، لا ط، مصر، طبع الكتب العلميّة، لا ت، 108/2.

اختزل ماسينيون سبب موت الحلاج في مقولته الشهيرة من أجل الاستدلال على حلول المسيح في شخصه، لكن استقراء تاريخ التصوف الإسلامي يضعنا أمام نظريات عدّة تفسّر أسباب إعدام الحلاج، يبقى أهمّها الجانب الإصلاحي في شخصيته وكذلك آراؤه الفكرية والعقدية التي كانت جديدةً على المجتمع الإسلامي آنذاك ممّا جعل تلقّيها أمرًا في غاية الصعوبة، وهو ما أدّى إلى تعالي أصوات معارضة عديدة ذهبت بعيدًا في معارضتها لتصل إلى التصفية الجسدية. ويذهب علي سامي النشار في مباحثته لرأي ماسينيون حول مقتل الحلاج واختزاله في مقولة «أنا الحق» إلى اعتباره خطأً شنيعًا وقع فيه المستشرق الفرنسي الذي بقي حبيس تأويليّته الكاثوليكية الرامية إلى إثبات تحقق صورة المسيح في الحلاج. ويعبّر سامي النشار عن تهافت هذا القول بكلّ وضوح حين يقول: «إنّ دراسات ماسينيون في الحلاج كوّنّت حلقةً مشهورةً في المجمع الكاثوليكية تُسمّى بالحلقة الحلاجية، وهي تُقرّر أنّ المسيح ظهر في الحلاج، وقيل: لأنّه أعلن: أنا الله، أنا الحقّ، وكلّ هذا خطأ شنيع من ماسينيون، لم يقتل الحلاج - كما سنبين في ما بعد - لأنّه نادى بأنّه الله وبأنّه الحقّ، وبأنّ ما في الجبة إلّا الله، ولم يؤمن الحلاج بأنّ مسيح النصارى قد صلب، بل إنّّه ينادي في أشعاره التي نشرها ماسينيون نفسه: «وما قتلوه وما صلبوه»، أنّه آمن بأنّ المسيح هرب من الصلب وخاف منه، ودعا الله أن يُنقّذه منه، كما أعلن -أيضًا- أنّ إسماعيل الذبيح خاف من الذبح، كما خاف أبوه إبراهيم أن يذبحه... لم يفهم ماسينيون نصوص الحلاج، وراح يتخبّط في فكرته عن تردّد صورة المسيح في الحلاج، ويبقى حبيسًا لعقيدته الكاثوليكية، لقد قُتل الحلاج لأسباب سياسيّة وأسباب فقهيّة...»⁽¹⁾.

يبدو واضحًا أنّ ماسينيون لم يعتمد على المصادر الإسلامية في تأويليّة نظام الحلاج الفكريّ بل إنّّه اختزل النظام المعرفيّ الحلاجيّ في لحظة

(1) النشار، عليّ سامي: نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام، لا ط، لا م، دار السلام، لا ت، ج3، ص1171.

وفاته ليجعلها ذات طابع مسيحي. هذا التأثير العميق بالمسيحية والافتتان الكبير بشخصية الحلاج جعلت ماسينيون يبحث عن التقاطعات التي يمكن أن تلتقي فيها ديانة الإسلام والمسيحية، فكان بذلك من أوائل منظري العصر الحديث لوحدة الأديان بصفتها ممارسة فعلية للملة الإبراهيمية. يقصد ماسينيون بعبارة الدين الإبراهيمي أن الديانات السماوية الثلاثة ترجع إلى أصل روحي واحد هو المصدر الإبراهيمي، ويستند على العبارة القرآنية «ملة إبراهيم» للاستدلال على أن الأديان تشترك في أصلها وبذلك فهي تحيل على حقيقة واحدة، فلا يكون الاختلاف إلا في التعبير عنه، لكن يبقى جوهرها واحد. إن الفكرة التي يتبناها المستشرق الفرنسي صحيحة من حيث المبدأ؛ إذ إن الديانات السماوية مشتركة في أصلها الإبراهيمي، غير أن الالتباس الحاصل لماسينيون يعود إلى مصداق هذه النظرية التي يُحددها في ألوهية المسيح ويحاول الاستدلال عليها من منظور إسلامي، وهو ما يُضفي نوعاً من السطحية المجانبة للصواب في تأويلاته. فهو لا يقتصر على منطوق النص القرآني بل يُوجّه المعنى ليتوافق مع ما يقرّره اللاهوت المسيحي الكاثوليكي في مسألة ألوهية المسيح. وفي أحيان كثيرة، يستشعر القارئ لكتابات ماسينيون أنه لا يستعمل شخصية الحلاج إلا ذريعة فكرية وتاريخية من أجل إثبات حلول اللاهوت في المسيح. ونجمل هنا مثلاً واضحاً من أقوال ماسينيون تدل على تأثيره بمبادئ اللاهوت المسيحي في تأويل تاريخ التصوف المرتبط بشخصية الحلاج على وجه الخصوص: «تاريخياً، ربط الحلاج شهادة الولي بالمسيح: فقد اتّحد كلاهما بشاهد القدم؛ لأنّ الروح الإلهي التي انضمت إليها، ليست سوى واحد، ويسوع من حيث إنّه المسيح فهو روح وكانت كرامات وعظه في الأهواز عيسوية وكذلك لقبه «الغريب» والحديث الذي رواه ابن حنبل «أحبّ شيء إلى الله الغرباء، الفرارون بدينهم، يجتمعون إلى عيسى بن مريم عليه السلام يوم القيامة».

وأعطته ظروف المحاكمة الأخيرة وخاصّة التعذيب شبهاً كبيراً بيسوع:
صلاة الليلة الأخيرة، التماثل مع المسيح، وسوف يتّخذ رماده يوم البعث
بعد جسد المسيح.

وذكرت الآية القرآنيّة عن صلب عيسى كما لو أنّها تُوحّد الحلاج المقتول
مع عيسى وطبّق عليه نصّ «دمه في رقابنا»: بطريقة أصيلة «مسؤوليّة
الفقهاء»⁽¹⁾.

يتبين -إذن- أنّ تأويليّة ماسينيون تفتقد إلى وحدة الموضوع؛ لكونها
محاولةً لتفكيكيةً للجمع بين شخصيّتين يستحيل أن يكون هناك أيّ اتصال
بينهما. فلو عاد المستشرق الفرنسيّ إلى أدبيّات الصوفيّة الأولى التي ينبني
عليها مذهبهم لوجد أنّ الوليّ لا يمكنه أن يلحق بمرتبة النبيّ لكون الوليّ
لا يكون إلّا على قدم النبيّ في الشريعة والروحانيّة. فالعلاقة بين الولاية
والنبوة هي علاقة تابع ومتبوعٍ لا علاقة اتّحاد ومماثلة. وهذا ما يقرّ به
الحلاج نفسه في نصوصه في معرض الحديث عن الحقيقة. فعلى عكس ما
يقدمه ماسينيون من كون حقيقة الحلاج هي عينها حقيقة المسيح، يخبرنا
الحلاج في طواسينه عن استحالة إدراك المعرفة الحقيقيّة؛ لأنّها وراء طور
العقل والوجود. يقول الحلاج في بستان المعرفة:

1. «ما صحّت المعرفة لمحدودٍ قطّ، ولا لمعدودٍ ولا لمجهودٍ ولا لمكدود.
2. المعرفة وراء وراء، وراء المدى، وراء الهمة، وراء الأسرار ووراء
الأخبار، ووراء الإدراك. هذه كلّها شيء لم يكن فكان، والذي لم يكن
ثمّ كان لا يحصل إلّا في مكان، والذي لم يزل كان قبل الجهات والعلات
والآلات، كيف تضمّنته الجهات وكيف تلحقه النهايات؟
3. ومن قال: عرفته بفقدي، فالمفقود كيف يعرف الموجود؟

(1) ماسينيون، آلام الحلاج، م.س، ج2، ص131-132.

4. ومن قال: عرفته بوجودي فقديمان لا يكونان»⁽¹⁾.

لو قارنا أقوال الحلاج بتأويلات ماسينيون لخلصنا إلى نتائج مهمّة مفادها أنّ المستشرق الفرنسي لم يُميّز بين شخصيّة الوليّ وشخصيّة النبي، وهو ما جعله يظنّ أنّ المسيح قد ظهر في الحلاج بلاهوته وناسوته. يمكننا القول إنّ ماسينيون لم يسعَ إلى قراءة موضوعيّة لفكر الحلاج انطلاقاً من خصوصيّة الروحيّة الإسلاميّة، لكنّه اكتفى بالبحث عن معتقداته الخاصّة وآرائه اللاهوتيّة في شخصيّة الحلاج، ما جعله يسقط في التعسّف الفكريّ وتحميل التراث العرفانيّ للحلاج بحمولات معرفيّة غريبة عن مشهده الروحيّ كلّ الغرابة. فمن خلال مقارنة أقوال ماسينيون بكتابات الحلاج، يتّضح أنّ المستشرق الفرنسي لم يعرف على الإطلاق الحلاج المسلم الذي استقى معارفه من مشكاة الوحي ونور النبوة، لكنّه خلق للقارئ الأوروبي وللخيال الجمعيّ المسلم صورةً حلاجيّةً مسيحيّةً أكثر من المسيح المصلوب نفسه، وهو ما يبرز مدى تأثر ماسينيون باللاهوت الكاثوليكيّ وعدم استطاعته التحرّر من رؤيته الكونيّة. وهنا يمكن للمطلّع على أعمال هذا المستشرق أن يعرف أنّه أضاع مبدأ الموضوعيّة وضمّ إليه منهج الدفاع عن مشاعره الدينيّة الشخصيّة بل التعصّب لها، وكأنّ المعرفة يستحيل أن توجد خارج النسق الفكريّ المسيحيّ الأوروبي؛ لذلك كان لزاماً علينا تحرير التراث الإسلاميّ من القراءة الأيديولوجيّة الأوروبيّة وإعادة رسم معالمه انطلاقاً من روح الإسلام وتعاليمه.

ثالثاً: التأويل الفينومينولوجي للتصوّف -هنري كوربان أنموذجاً-:

يعتبر هنري كوربان أحد أبرز الشخصيّات الاستشراقيّة التي اهتمّت بالفلسفة الإسلاميّة، وعلى وجه الخصوص الفكر الشيعيّ الباطنيّ والتصوّف الإسلاميّ، وتحديداً حكمة الإشراق للسهروردي والعرفان النظريّ لابن

(1) الحلاج، الحسين منصور: أخبار الحلاج ومعه كتاب الطواسين، لا ط، بيروت، دار الكتب العلميّة، لا ت،

عربي. لم يختلف كوربان كثيراً عن ماسينيون في تقرير خلاصات اللاهوت المسيحي وإسقاطها تعسفياً على مباني الفلسفة والتصوف الإسلاميين؛ إذ لم ينتهج كوربان المنهج الروحي الكاثوليكي الذي اعتمدته المدرسة الاستشراقية الفرنسية بل اختار منهجاً فلسفياً فريداً وأكثر عقلانية يقارب به التصوف بوصفه ظاهرة معرفية وهو المنهج الظاهراتي. يُصرّح كوربان في كتاباته أنه تبنى هذا المنهج في دراسة الفكر الصوفي مطبقاً أسس المنهج التجريبي بشقيه التاريخي والاستقرائي في دراسة الظواهر الإنسانية بقدر ما تسمح به الظاهرة في الكشف عن حقائقها بشكل يسمح للفينومينولوجيا أن تكون نقطة الالتقاء بين الظاهرة الإنسانية والمنهج التجريبي. وهنا يمكن القول إنَّ روح الفينومينولوجيا كما بيّنها هوسرل في كتاب «فكرة الفينومينولوجيا» هي أن: «المعرفة نفسها، ومهما كان من أمر الشك الذي طال صدقها، ومن أمر هذا الصدق نفسه، هي في المقام الأول عنوانٌ لدائرة وجود متعدّدة الهياكل بإمكانها أن تُعطى إلينا على نحو مطلق، وكذا أشكالها المفردة التي تعطى إطلاقاً في كلِّ مرة. وفعلاً، فهياكل الفكر التي أتولّى إنجازها بالفعل إنما هي معطيات إليّ على قدر (تأملي) إياها واقتبالها ووضعها على قدر (النظر المحض)»⁽¹⁾. وعليه، يمكن القول: إنَّ روح المنهج الظاهراتي - كما يُعرّفه هوسرل - هو عملية إدراك الماهيات، وهو بذلك ينتقد المنهج الوضعي الذي يُسلّم بوجود حقائق موضوعية مستقلة عن الوعي الفردي.

يبدو أن اختيار كوربان للمنهج الظاهراتي في دراسة التصوف هو محاولة منه لإعادة الاعتبار للفكر الفلسفي التأملي الذي تخلّى عنه الفكر الأوروبي مع مجيء المدرسة الوضعية التي ترى أن المعرفة الحقيقية - سواء في مجال العلوم الطبيعية أم الإنسانية - لا تخرج عن مجموع البيانات المستمدة

(1) هوسرل، إدموند: فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، لا ط، لا م، المنظمة العربية للترجمة، لا ت، ص 65.

من التجربة الحسيّة والخاضعة لمبدأي الملاحظة والتجربة؛ فالفلسفة الأوروبية أقصت الوعي الإنسانيّ من المجال الاستيمولوجيّ لتقتصر في بناء المعرفة الأنطولوجيّة التي تنبني عليها الأنظمة الوجوديّة على الحتمية الماديّة التي لا ترى في العالم إلّا مجموعة مغلقة من القوانين الطبيعيّة التي ينتفي معها كلّ أفق معرفيّ متعالٍ. وعيًّا من كوربان بأنّ المعرفة بشكلٍ عامٍّ لا يمكن أن تصدر إلّا عن طريق الوعي الإنسانيّ الذي من خلاله يدرك الفرد وجوده الداخليّ والخارجيّ على حدٍّ سواء، فقد اعتبر الإنسان -كما عبّر عنه هيغل- قادرًا على إدراك نفسه بوصفها جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة وبوصفها جود لذاته أيضًا، ما يُميّزه عن الأشياء الأخرى التي ليس لها إلّا نمط واحد من الوجود الذي يغيب عنه بكلّ تأكيد الوعي بالذات.

من خلال اختياره للمنهج الفينومينولوجيّ في دراسة ظاهرة التصفّوف، يعود كوربان ليذكر بأننا -وعلى وجه الخصوص الإنسان الأوروبي- مدينون إلى الظاهريّة التي تسعى إلى دراسة وتفحّص: «الطريقة التي يعيش بها الإنسان علاقته بالعالم، من غير اختزالٍ للخاصيّة الموضوعيّة للمعطيات في عناصر الإدراك المحسوس، أو تحديد مجال المعرفة الحقّة والدالّة في عمليّات الفهم العقلانيّ لوحدها. فما أن خرجنا من الطريق المسدود حتّى تعلّمنا تقبّل المقاصد الضمنيّة لكلّ أفعال الوعي أو الوعي الضمنيّ ومنحها قيمتها الفعلية»⁽¹⁾. وبهذا يتّضح أنّ تطبيق المنهج الظاهراتيّ يثري البحث في دراسة الفكر الصوفيّ حيث إنّهُ يحيط بكلّ العناصر المكوّنة للموضوع التي تُكوّن وحدةً عضويّةً يُؤثّر بعضها في بعض؛ وهذا ما جعل كوربان يختار مفهوم الخيال في عرفان ابن عربيّ ليطبّق عليه المنهج الفينومينولوجيّ وعيًّا منه بأنّ المخيلة في بعدها الوجدانيّ والروحيّ قادرة على إنتاج معرفةٍ كليّةٍ يمكن أن تُفسّر من خلالها الأبعاد الأنطولوجيّة للعالم.

(1) كوربان، هنري: الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربيّ، دار مرسوم، ص 13.

بغض النظر عن الإمكانيات المعرفية التي يتيحها لنا هذا المنهج في دراسة التصوف، لكنَّ كوربان لم يلتزم بالموضوعية اللازمة والصرامة المنطقية في تطبيقه على هذا البعد المعرفي المُشكَّل لأهمِّ معالم الإسلام الروحاني. وقد لاحظ علي سامي النشار اختلالات تطبيق المنهج الفينومينولوجي في دراسات كوربان، مؤكِّداً أنَّ المنهج في حدِّ ذاته قادرٌ على إثراء البحث في الفكر الصوفي، لكنَّ تطبيقه من طرف المستشرق الفرنسي لم يكن موفقاً: «ولا شكَّ أنَّ تطبيق مذهب الظواهر، أو المنهج الظاهري، على التصوف يُعني دراسة الفكر الصوفي، ويُقدِّم لنا أبحاثاً فائدة، ولكن تطبيقه لدى كوربان أدَّى إلى وقوعه في تصوُّرات غريبة بل بعيدة عن الفكر الشيعي أو الفكر الصوفي، وقد لاحظ هذا مترجمو الكتاب والمعلقون عليه، ومنهم مجموعة من علماء الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية المعاصرين»⁽¹⁾. ومن بين أهمِّ الجوانب التأسيسية للمنهج الفينومينولوجي عند كوربان اعتباره لمجال الفلسفة المقارنة مجالاً خصباً لإعادة كتابة تاريخ الفكر، لكنَّ مفهوم التاريخ بالنسبة إليه لا يقتصر على التراكمية الفكرية التي شكَّلت تاريخ الفلسفة كما هو في المدرسة الوضعية بل يتجاوز ذلك إلى ما يُسمِّيه «التاريخ القدساني» Hiérophistoire والذي يطلقه كوربان على: «التمثيلات التي تنطوي عليها فكرة أدوار النبوة والولاية، كتاريخ لا يتكوَّن من ملاحظة أو تسجيل أو نقد لحقائق تجريبية...»⁽²⁾ بمعنى أنَّها أحداثٌ لا تتمتع بالتحقق العيني في السيرورة التاريخية، لكنَّها تلك الوقائع الروحانية التي تُشكِّل البنية الميتافيزيقية الداخلية للتاريخ والعالم. إنَّ تطبيق المنهج الفينومينولوجي عند كوربان راجع -إذن- إلى قدرة الإنسان على إدراك الأحداث الروحانية السماوية بشكل يجعلها قادرة على خلق المعنى وجعله متبلوراً في أعيان الشخصيات والأحداث التاريخية.

(1) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، م.س، ج3، ص1173.

(2) « on donne ici le nom de hiérophistoire aux représentations impliquées dans l'idée de cycles (dawr, plur. Adwar) de la prophétie et de la wilâyat, comme à une histoire qui ne consiste pas dans l'observation, l'enregistrement ou la critique de faits empiriques ... » Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Editions Gallimard, pp.99.

من أجل الوصول إلى مجال «التاريخ القدساني»، لا يمكننا الاقتصار على أدوات المنهج الوضعي أو التجريبي أو التاريخي التي تختزل التاريخ في بعده المادي، إنما القصديّة الكبرى من تطبيق المنهج الفينومينولوجي -حسب كوربان- الولوج إلى البنية الميتافيزيقية الداخلية للعالم عن طريق الحدس الإنساني الذي تتحقّق به المعرفة المباشرة التي يكون فيها الوعي الإنساني منتجاً للمعنى. وقد جعل كوربان الوعي الإنساني مرتبطاً ارتباطاً وطيداً بقدرته على الولوج إلى عالم الخيال الذي يعتبر عالماً وسيطاً بين الكون الماديّ المحسوس والكون المعقول الذي يُدرك بواسطة التأمل العقليّ. يُرجع كوربان هذا التقسيم الثلاثي لأبعاد الوجود ومراتبه إلى خطاطة العالم الصوفيّة التي يتناولها بالبحث والتحليل. يقول كوربان إنّ في نظر الصوفيّة هناك: «عالم ثلاثي يوجد «موضوعياً» وواقعياً: إذن بين الكون المدرك بواسطة الإدراك التعقليّ (عالم العقول الملائكية الكروبيين chérubiniques) والكون المدرك بالحواس، يوجد عالم وسط هو عالم الأفكار، الصور والتمثيلات، والأجسام اللطيفة و«المادّة اللاماديّة». إنّهُ عالم واقعيّ وموضوعيّ متماسك وأبدئيّ مثله في ذلك مثل العالم المعقول والعالم المحسوس، كما أنّه عالم وسط «فيه تتجسّد الروح ويتروحن الجسد»، يتكوّن من مادّة ومن امتداد واقعيّين بالرغم من أنّهما في حالة لطيفة ولا مادّيّة بالنظر إلى المادّة المحسوسة الفاسدة. ذلكم هو العالم الذي تشكّل المخيلة الفعّالة عضوه»⁽¹⁾.

يرى كوربان من خلال دراسته لمفهوم الخيال عند ابن عربي أنّ العالم لا ينحصر في الوجود الماديّ، بل هو تراتبيّة أنطولوجيّة لمستويات الوجود التي تُشكّل أبعاد الواقع. لكنّ كوربان -وهو يتدارس هذا المفهوم في منظومة ابن عربي الفكرية- لم يستطع أن يقاربه في حقيقته الوجوديّة كما أعلن عن ذلك في مقدّمة كتابه؛ لأنّه ما إن يشرع في تحديد خصائص

(1) كوربان، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، م.س، ص 14.

الخيال عند ابن عربي حتّى يجعله مقترنًا بنوع من السحر الإلهي الغيبي الذي يظهر بمظهر لا يستطيع الإنسان تفسيره تفسيرًا موضوعيًا. يَكْمُنُ الخلل الذي وقع فيه كوربان -وهو يقارب مفهوم الخيال فينومينولوجيًا- في حصره الوعي الإنساني في وظيفته التخيلية التي يستند معناها على الوهم المخالف للحقيقة. وهذا التأويل -الذي يُصرّح به كوربان في كتابه- يناقض منطوق نصوص ابن عربي التي يُفسّر فيها نظريته في مسألة الخيال؛ إذ بالعودة إلى نصوص الشيخ الأكبر، نجد أنّه يُفرغ هذا المفهوم من كلّ الحمولة الدلالية التي تجعله مقترنًا بالتخيّل النزوي والوهمي، على العكس تمامًا للتفسير الذي تبناه كوربان حين ربط الخيال بالخلقية معتبرًا أن: «مفهوم الخيال، باعتباره الوسيط السحري بين الفكر والوجود، وتجسيد الفكر في الصورة وموقع الصورة في الوجود، هو تصوّر ذو أهميّة بالغة، يلعب دور الصدارة في فلسفة النهضة ونجده مرّةً أخرى في الفلسفة الرومنسية»⁽¹⁾. إنّ مثل هذا الطرح الاختزالي لمفهوم الخيال، جعل الدارسين المتخصّصين في فكر ابن عربي، ينفون عنه صفة الخلقية التي جعلها كوربان من أهمّ سمات الخيال، وهو ما نجده حاضرًا بقوة عند سعاد الحكيم في معجمها الصوفي وهي تؤصّل لهذا المفهوم من داخل النسق العرفاني الأكبري مؤكّدة أنّ مفهوم الخيال قد تدفّق عند ابن عربي: «سَيلاً خصباً مثمراً باسطاً حكمه على كلّ العوالم، متداخلاً في كل الحقائق، مُشكّلاً عالمًا وسطاً وحقيقةً برزخيةً بين عالم المعاني المجردة وعالم المحسوسات... [فهو] ليس خيالاً خلّاقاً كما عرفه الفنانون، بل طاقة وقوّة ذات بعد حقيقي واقعي يسعى إلى التحقق في الحسّ بشكلٍ دائمٍ أبديٍّ أزليٍّ...»⁽²⁾.

(1) كوربان، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، م.س، ص 157.

(2) الحكيم، سعاد: المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ط 1، بيروت، دار دندرة، 1401هـ/1981م،

يبدو أنَّ كوربان لم يستطع الوقوف على العمق الأنطولوجي لمفهوم الخيال عند ابن عربي؛ لأنَّ الأمر لا يتعلق بمجرد التصوُّر الإبداعي، فالخيال في منظومة ابن عربي الفكرية يدخل في تكوين العناصر المؤسسة لمتن الواقع وعمق الحقيقة؛ إذ بالعودة إلى نصوص ابن عربي عنها نجد أنَّه فسَّر بوضوح الخصائص الذاتية للخيال مبيناً أنَّ له اتِّصالاً واقعياً وحقيقياً بالمحسوس والمعقول اتِّصالاً يجعلهما ظاهراً في الصورة. وعليه، فإنَّ مفهوم الخيال عند ابن عربي مرتبط بالحقيقة الميتافيزيقية الداخلية للعالم والموجودات؛ لأنَّ ما من شيءٍ متحقِّق في الواقع إلَّا وله مرتبة في الخيال بما هو إمكان وجوديٍّ محض، وهو ما يُعبَّر عنه ابن عربي بكلِّ وضوح وجلاء في الفتوحات المكيَّة حين يقول: «فقد ثبت أنَّ الحكم له [للخيال] بكلِّ وجهٍ وعلى كلِّ حال في المحسوس والمعقول ... في الصور والمعاني ... وحقيقة الخيال التبدُّل في كلِّ حال والظهور في كلِّ صورة. فلا وجود حقيقيٍّ لا يقبل التبدُّل إلَّا الله، فما في الوجود المحقَّق إلَّا الله، وأمَّا ما سواه فهو الوجود الخياليُّ ... فكل ما سوى ذات الحقِّ خيال حائل وظلٌّ زائل، فلا يبقى كون ... ولا شيء ممَّا سوى الله، أعني ذات الحقِّ، على حالة واحدة، بل تتبدَّل من صورةٍ إلى صورةٍ دائماً أبداً وليس الخيال إلَّا هذا»⁽¹⁾.

من خلال القراءة المباشرة للسياق الذي يظهر فيه مفهوم الخيال في منظومة ابن عربي الفكرية، يمكن القول إنَّه ليس خلافاً بالمعنى الذي أورده كوربان، فالخلاقيَّة التي حاول المستشرق الفرنسي الاستدلال عليها هي نوعٌ من الإلهام الفني الذي يبحث عنه الفنَّانون والمبدعون من أجل تحقيق النشاط الإبداعي الخاصِّ بهم، لكن حينما نحاول رصد معنى الخيال داخل شبكة الدلالات العرفانية في نظريَّات ابن عربي، نجد أنَّه ليس نوعاً من الملكات الإبداعية بل هو بعدٌ وجوديٌّ قائمٌ بذاته وله خصوصياته

(1) ابن عربي، أبو عبد الله محمد بن عليّ: الفتوحات المكيَّة، لا ط، بيروت، دار صادر، لا ت، ج2، ص313.

الذاتية التي تُقوِّم حقيقته. ومن بين هذه الخصوصيات كون الخيال هو البرزخ الفاصل بين المطلق الإلهي والمقيّد الإنساني، وهو ما يُشكّل حلقة وصلٍ لطالما كانت مفقودةً في كلّ الأنظمة الفلسفية التي حاولت تفسير عملية الخلق وعلاقة الله بالعالم، فكان التوجّه من الحقيقة الإلهية إلى عالم الخلق الحادث يفتقد للرباط الأنطولوجي الذي يجعل عملية الخلق ممكنةً بشكلٍ يمكن إدراكه موضوعياً. لكن الانتقال من الإطلاق الإلهي إلى النسبيّ المخلوق لم يخلُ من الوقوع في مآزق فكرية تجعل من ميتافيزيقا الخلق ونظام الوجود غير متجانسين منطقياً، وهو ما دفع كثيراً من النظريات الفلسفية، والأرسطية منها على وجه الخصوص، إلى اعتبار عالم الخلق منفصلاً انفصلاً كلياً عن الوجود الإلهي. لكن دراسة مفهوم الخيال في النظام الفكريّ الأكبر دراسةً موضوعيةً تُثبت أنّه قد استطاع ردم الهوة الأنطولوجية بين الله والعالم عن طريق استكشاف بُعدٍ وجوديٍّ يتوسّط المطلق والنسبيّ ما يجعل من الإطلاق الإلهي قادراً على الظهور في أعيان الصور مروراً ببُعد الخيال الذي يعطي قابليةً للظهور للمعاني الأزلية في مظاهر الموجودات الحادثة.

انطلاقاً من قابلية الخيال للتوسّط بين الإلهي المطلق والخلق النسبيّ، يميّز ابن عربي بين نمطين من أنماط الوجود: الوجود الإلهي الثابت، ووجود المخلوقات المتغيّر. فبالتمييز بين الثابت والمتغيّر يمكن القول إنّ المتغيّر خاضع لأحكام الثابت المطلق؛ لكون هذا المتغيّر خاضعاً لصيرورة الحركة الأنطولوجية، ومن المعلوم -أيضاً- أنّ كلّ متحرّك محتاج في ذاته إلى محرّكٍ يُحرّكه؛ لأنّ الحركة الذاتية مستحيلةٌ على المخلوقات. فالعلاقة بين الواجب الثابت والمتغيّر المتحرّك هي علاقة افتقارية وتابعة؛ ولذلك يقول ابن عربي إنّ كلّ ما سوى الحقّ راجع في حقيقته إلى الخيال رجوعاً يجعله مستمداً من القدرة الإلهية المطلقة. وبه، نجد أنّ ابن عربي يميّز بين نمطين من أنماط الوجود: الوجود الحقيقي، والوجود الخيالي. أمّا

الوجود الحقيقي فلا يكون إلّا لله، أمّا الخياليّ فهو كلّ ما سواه: أي العالم بوصفه وجوداً متخيلاً. والخيال هنا، ليس بمعناه الاختزاليّ الذي يحيل على الوهم المناقض لمبدأ الحقيقة، إنّما هو حاضر في الموجودات حضوراً موضوعياً يجعله ظاهراً بفعاليّة في عالم الحسّ والمادّة. وقد تنبّه كوربان هنا- إلى عبقرية ابن عربي في حله لمعضلة الخلق من العدم وقدرته على ردم الهوة الأنطولوجيّة بين الله والعالم من أجل بناء نظام كونيّ متجانس يكون الله فيه مركزاً للوجود ما يجعل الخيال قادراً على إظهار المطلق في صورة النسبيّ، وهذا ما أشار إليه كوربان بقوله: «هذا العماء الذي يصدر عنه والذي فيه يوجد أزلاً الكيان الإلهيّ، هو نفسه الذي يقوم في الآن ذاته بتلقّي الأشكال كلّها، ويمنح للمخلوقات أشكالها: إنّهُ نشط وسكونيّ، متلقّ ومحقّق، وبه يتمّ التمييز داخل حقيقة الوجود باعتبارها الحقّ في ذاته. إنّهُ من حيث هو كذلك الخيال المطلق واللا مشروط. وعملية التجليّ الإلهيّ الأصليّة التي من خلالها (يظهر) الوجود الإلهيّ لنفسه بالتمييز في وجوده الخفيّ، أي بإظهاره لذاته ممكنات أسمائه وصفاته والأعيان الثابتة...»⁽¹⁾.

في ضوء هذا التحليل، يمكن القول إنّ كوربان لم يستطع أن ينفذ إلى البعد الوجوديّ لمفهوم الخيال، فكما أنّه جعل منه، في حقّ الوجود الإنسانيّ، ملكةً من ملكات الإبداع، فقد جعل منه هالةً أثريّةً تحيط بالوجود الإلهيّ، وهذا لا يتماشى مع نظرة ابن عربي لله والعالم حين ميّز بين أنماط الوجود. لم يتمكّن كوربان من الولوج إلى المعنى العرفانيّ الذي يقصده ابن عربي حين يقول إنّ العالم متوهمّ لكون الشيخ الأكبر ينطلق من مبدأ الوجود الثابت الذي يصدر عنه وجود المخلوقات والذي يشير إليه بالوجود الخياليّ. لذلك يقول ابن عربي إنّ الوجود واحد، لكنّه ظاهر في مراتب مختلفة؛ مرتبة العقل، والحسّ، والمادّة، والروح، ولا يكون الانتقال بالظهور في هذه المراتب الوجوديّة إلّا من خلال القابليّة

(1) كوربان، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، م.س، ص162.

الخيالية التي تُمكن من الربط بين الوجود الثابت والوجود المتحوّل، وهو ما تعلّق عليه سعاد الحكيم حين تقارن بين معنى الخيال عند ابن عربي ومعنى الوهم عند ابن سبعين فتقول: «قارن كلام ابن عربي في أنّ العالم متوهم ما له وجود حقيقي وأنّ الوجود كلّ خيال مع نظرة ابن سبعين إلى (الوهم). فهو يصدر كلّ لوح من ألواحهِ بعبارة (الله فقط) بما يتلامح فيها من أنّ الوجود واحد: فإنّ كلّ ما عقل أو أحسّ فهو مرتبة ووجود، فالعقل مرتبة والحسّ مرتبة والمراتب زائلة، والوجود ثابت والثابت حقّ والزائل وهمّ باطل. إذن الله هو الوجود والوهم هو المراتب الزائلة والباطلة»⁽¹⁾.

وعليه، فقد غاب غياباً تامّاً عن كوربان البعد الأنطولوجيّ في تحديد مفهوم الخيال في منظومة المعرفة الإلهيّة؛ وذلك بسبب تطبيقه الأعمى للمنهج الفينومينولوجيّ الذي أدّى به إلى اختزال مفهوم الخيال في تنشيط الوعي الإنسانيّ من أجل تحقيق الإدراك الموضوعيّ للعالم، وبذلك فقد غاب عنه البعد الوجوديّ للخيال الذي له تحقّق موضوعيّ مستقلّ في البنية الميتافيزيقية للعالم. يعود هذا القصور في التأويلية الاستشراقية إلى هيمنة المركزية الأوروبية على مناهج التحليل التي يتمّ من خلالها تلقّي المعارف الإسلامية، وهو ما يُمكن المستشرقين من إخراج الشبكة الدلالية للمفاهيم المعرفية الإسلامية عن سياقها وتحميلها دلالات غريبة عن المشهد المعرفيّ الإسلاميّ. وتعدّ تأويلية مفهوم الخيال مثلاً بسيطاً معبراً عن قصور العقل الأوروبيّ المتفوق في الأنا الغربيّ عن تلقّي المعرفة الإسلامية وفهمها في سياقها المعرفيّ ونظامها الفلسفيّ الخاصّ بها.

(1) الحكيم، المعجم الصوفيّ الحكمة في حدود الكلمة، م.س، ص452.

خاتمة:

كانت القراءة الأوروبية للنصوص الصوفية خاضعةً لتطبيق مناهج تأويلية خاصة استخدمها المفكرون الأوروبيون في مجال الدراسات اللاهوتية، لكن تطبيقها في حقل الدراسات الصوفية لم يسلم من التأثيرات اللاهوتية المسيحية التي طغت بقوة على تفسيرات المستشرقين.

صحيح، إنه لا يمكن إنكار أن اهتمام المستشرقين بالتصوف الإسلامي أثرى المكتبة الإسلامية باكتشاف كثير من النصوص المفقودة، لكن مسألة النفاذ إلى المعنى العميق لهذا النمط من أنماط التفكير الإسلامي لم يسلم من التأثير بالفكر اللاهوتي والمواقف الفكرية التي اتخذتها أوروبا من الفكر الديني وتعويضه بفلسفة العلم؛ ولذلك كانت المقاربة الاستشراقية التأويلية، من خلال النموذجين اللذين درستهما هذه المقالة، محاولة لإعادة إنتاج الموقف الأوروبي نفسه من المسيحية.

وهكذا، فقد غيب المستشرقون الخصائص الذاتية للإسلام في دراستهم لأنماط التفكير الإسلامي، فكان موقفهم من التصوف مماثلاً لما خلصوا إليه في دراساتهم الكتابية، وهو ما أبرزنا بطلانه من خلال تفكيك المناهج التي اعتمدها في دراسة الفكر الصوفي الإسلامي وتحليلها.