الدراسات الصوفية في الاستشراق المعاصر
المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتولين أنموذجًا

إعـــــداد

د. أحمد حسن أنور حسن

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف المساعد

بكلية الآداب جامعة بورسعيد ـ مصر

تاريخ الاستلام : ١٢ / ١٢/٢٠٢٢م

تاريخ القبول : ٣١/ ١٢/٢٠٢٢م

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى قراءة دراسة الاستشراق المعاصر للتصوف الإسلامي، ونظرًا لأنه قدم دراسات كثيرة ذات مستويات مختلفة، ومتعددة بتعدد مدارسه، ومنهاجه، وأهدافه، واتجاهاته، علاوة على أن دراساته– الاستشراق المعاصر– كتبت بلغات أوروبية متنوعة. فإننا سنكتفي بالإشارة إلى المستويات الأساسية للدراسات الاستشراقية المعاصرة في مجال التصوف الإسلامي، بالطبع بعد محاولة الباحث عرض ومناقشة وتحليل مصطلح الاستشراق.

ثم سيتجه الباحث إلى اختيار نموذج استشراقي معاصر للتوسع في دراسته في محاولة لاكتشاف قراءته الكلاسيكية والمعاصرة لمصطلح التصوف، وموقفه من قضية مصدر التصوف الإسلامي، وما مكانة التصوف في الإسلام لديه، وكيف يوظف التصوف الإسلامي في البناء الإنساني الحضاري المعاصر.

وقد جاء نموذج الدراسة ممثلاً في المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتولين Giuseppe Scattolin (١٩٤٢م–....)، الذي سيحاول الباحث اكتشاف موقفه في هذا الصدد من خلال ما يمكن تسميته بنظرية "**قراءة القراءة**" لمؤلفاته المختلفة، ثم إجراء مقارنات عديدة بين آرائه وأفكاره مع مستشرقين آخرين من ناحية، ومفكرين عرب من ناحية أخرى؛ لاسكتشاف أبرز أوجه التشابه والاختلاف.

وفي ضوء ذلك يتضمن هذا البحث على العناصر الآتية:

تمهيد:

أولاً– مصطلح الاستشراق.

ثانيًا– الاستشراق والتصوف "خلفية تاريخية".

ثالثًا– قراءة في قراءة جوزيبي سكاتولين لمفهوم التصوف.

رابعًا– قراءة موقف جوزيبي سكاتولين من قضية مصدر التصوف الإسلامي.

خامسًا– قراءة موقف جوزيبي سكاتولين من قضية مكانة التصوف في الإسلام.

سادسًا– قراءة موقف جوزيبي سكاتولين من أهمية التصوف الإسلامي في الحوار الديني.

خاتمة.

قائمة المصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الاستشراق، الحوار، جوزيبي سكاتولين.

Abstract:

Sufi Studies in Contemporary Orientalism
Italian Orientalist Giuseppe Scattolin as a Model

This research aims to read the study of contemporary Orientalism of Islamic mysticism, given that it presented many studies of different levels, and multiple in its various schools, curricula, goals, and directions. In addition to that, contemporary Orientalism is written in various European languages. We will only refer to the basic levels of contemporary Oriental studies in the field of Islamic mysticism, this is after the researcher's attempt to present, discuss and analyze the term Orientalism.

Then the researcher will choose a contemporary Orientalist case to expand its study in an attempt to discover: a classic and contemporary reading of the term Sufism, his reaction to the issue of the source of Islamic Sufism, what is the status of Sufism in Islam, and how he employs Islamic mysticism in the contemporary human civilized construction.

The sample of the study is represented by the Italian orientalist Giuseppe Scattolin (1942-....). The researcher will try to come across his reaction in this regard through what can be called the "theory of reading" of his various writings. Then the researcher will make numerous comparisons between his views and ideas with other orientalists and Arab thinkers in order to discover the most prominent similarities and differences.

In this regard, this research consists of the following elements:

Introduction.

First - the term Orientalism.

Second: Orientalism and Sufism, "A Historical Background."

Third: A reading in Giuseppe Scattolin's concept of mysticism.

Fourth: Reading the reaction of Giuseppe Scattolin on the issue of the source of Islamic mysticism.

Fifth: Reading the reaction of Giuseppe Scattolin on the issue of the status of Sufism in Islam.

Sixth: Reading the reaction of Giuseppe Scattolin on the importance of Islamic mysticism in religious dialogue.

Conclusion.

List of sources and references.

keywords: Orientalism, Sufism, Mysticism, Dialogue, Giuseppe Scattolin.

تمهيد:

اهتمت الحركة الاستشراقية اهتمامًا ملحوظًا بدراسة التصوف الإسلامي، ومن الصعب جدًا رصد البدايات الأولى لهذا الاهتمام خاصة أنه يعود إلى أكثر من ثلاثة قرون من الزمان، إلا أن أهم ما يعنينا هنا هو التركيز أكثر على الدراسات الاستشراقية المعاصرة للتصوف (بمستوياتها المختلفة) بشكل عام، ثم سنتجه بعد ذلك إلى اختيار أحد المستشرقين المعاصرين ليكون بمثابة نموذج نعكف على دراسته.

وإذا كان مصطلح "**الاستشراق- المستشرق**" من المصطلحات التي أخذت دلالات وأبعادًا متعددة، بل ومتضاربه ومتناقضة في الكتابات العربية، فإننا سنحاول أولاً مناقشة المصطلح من أجل تحديد توظيفنا الإجرائي له في الدراسة.

وإذا كنا سنقدم على اختيار نموذج استشراقي لدراسته فإننا نعتقد بأهمية أن يتمتع هذا النموذج بمجموعة من الخصائص التي من شأنها أن تساعدنا في إدراك رؤية الاستشراق المعاصر للتصوف، ومن ضمن هذه الخصائص:

- أن يكون على معرفة ممتازة باللغة العربية الفصحة.
- أن يكون على معرفة تامة بلغات أوروبية أخرى (كالإنجليزية والفرنسية والألمانية)؛ لتمكنه من الاطلاع العميق على الدراسات الاستشراقية المكتوبة بهذه اللغات.
- اعتماده على المصادر العربية الأصلية (واكتشاف ذلك من خلال المطالعة الأولية لقائمة المراجع).
- إلمامه الواضح بالدراسات العربية الحديثة والمعاصرة.
- تمتعه بمنهجية واضحة.
- ويفضل أن تكون كتاباته باللغة العربية (وهذا نادرًا ما يحدث في الاستشراق المعاصر).

وقد توفرت جميع الخصائص السابقة في المستشرق الإيطالي **جوزيبي سكاتولين**[1]، وسنوضح ذلك تفصيلا في ثنايا الدراسة، وحتى لا يؤدي بنا نموذج الدارسة إلى الوقوع في تعميم الأحكام على الاستشراق المعاصر، فسنلجأ إلى إجراء مقارنات عديدة نأمل أن تساعدنا أكثر في النتائج.

فروض وإشكاليات الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى مناقشة مجموعة من الفروض والإشكاليات ومن أهمها:

- كيف قرأ الاستشراق المعاصر التصوف الإسلامي؟ وهل هذه القراءة يمكن وصفها بأنها قراءة من داخل بنية الحضارة العربية الإسلامية؟ أم أنها قراءة اتصفت بآراء وأحكام مسبقة؟

- وهل قدمت الدراسات الاستشراقية المعاصرة إضافة حقيقية لحقل ومجال التصوف الإسلامي؟

- كيف قرأ جوزيبي سكاتولين التصوف الإسلامي؟ وما رؤيته لمصطلح التصوف الإسلامي (قديمًا وحديثًا)؟ وما المصادر التي اعتمد عليها؟ وهل كانت تلك المصادر (عربية أم غربية أم كليهما)؟

- ما هو موقف سكاتولين من قضية مصدر التصوف الإسلامي؟ هل يرى أنه أصيل في الحضارة الإسلامية نشأة وتطورًا أم يرى أنه مشتق من مصادر غير إسلامية؟ وإن كان ينظر إلى التصوف باعتباره إسلامي المصدر، فما رؤيته لمكانة التصوف في الإسلام؟

- هل لدى سكاتولين رؤية فلسفية معاصرة خاصة للتصوف في عصرنا الراهن؟

تلك هي أبرز التساؤلات التي تهدف هذه الدراسة إلى مناقشتها؛ ومن ثَّم تتجلى أهمية تلك الدراسة، ومن الضروري أن نشير إلى أن الإجابة عن بعض التساؤلات السابقة ستظهر في ثنايا البحث، كل في موضعه، كما ستبرز الخاتمة الإجابة عن بعضها الآخر.

منهج الدراسة:

سيعتمد الباحث في هذه الدراسة على توظيف عدة إجراءات منهجية مستفادة من عدة مناهج على رأسها **المنهج التاريخي:** الماثل في تتبع نشأة وتطور موضوع البحث الأساسي وفروعه الثانوية في مواطن متعددة تتبعًا تاريخيًا، **والمنهج الوصفي:** من خلال وصف بعض عناصر الدراسة بطريقة منهجية، ومن ثَّم الوصول إلى تفسيرات ونتائج قد تساعد على وضع إطار محدد قد يظهر أثره في نتائج البحث. كما ستوظف الدراسة **المنهج المقارن:** لإبراز أوجه التأثير والتأثر من ناحية، والتشابه والاختلاف من ناحية أخرى، وستجرى المقارنات هنا بين النموذج الاستشراقي موضوع الدراسة ونماذج استشراقية أخرى من جانب، وبين النموذج الاستشراقي موضوع الدراسة ونماذج عربية أخرى من جانب أخر.

أولاً- مصطلح الاستشراق:

١- التعريف اللغوي:

لم ترد كلمة "**استشراق**" في المعاجم العربية القديمة، ومن هنا لم يعد أمامنا من سبيل سوى العودة إلى أصل الكلمة في اللغة العربية. فالكلمة أصلها من كلمة (ش ر ق) يقال شرقت الشمس مشرقًا وشروقًا إذا طلعت[٢]، وأضيف إليها- كلمة شرق- ثلاثة حروف هي الألف والسين والتاء، ليصبح معناها طلب النور والهداية والضياء[٣]. ولو حاولنا البحث في المعاجم اللغوية الحديثة والمعاصرة، فربما كان أول ظهور للكلمة في: **(معجم متن اللغة)** حين ذهب صاحبه إلى القول: "استشراق هو

طلب علوم الشرق ولغاتهم (مولدة عصرية) يقال لمن يُعنى بذلك من علماء الفرنجة"[٤]. ثم نجد بعد ذلك من ذهب إلى أن لفظة "**استشراق**" ومشتقاتها مولدة استعملها المحدثون من ترجمة كلمة (**Orientalism**)، ثم استعملوا من الاسم فعلا، فقالوا استشرق، والمدققون يؤثرون استعمال "علماء الشرقيات" بدلاً من مستشرق[٥].

٢- التعريف الاصطلاحي:

بالرغم من أن الاستشراق أصبح اليوم علمًا له كيانه ومنهجه، ودراساته ومؤلفاته، فصار حقًا علينا أن نحدد مفهومه وماهيته، وأن ندرك من هو المستشرق؟ والحقيقة أننا لا نجد اتفاقًا بين المستشرقين والكتاب الغربيين من ناحية، وبين الباحثين العرب من ناحية أخرى على تعريف المصطلح[٦]. فيبدو أننا منذ اللحظة الأولى نواجه إشكالية في تحديد التعريف الاصطلاحي للمفهوم.

لذلك سنحاول رصد أبرز التعريفات للمفهوم في الكتابات الغربية من ناحية، والعربية من ناحية أخرى، دون إطاله، في محاولة استخلاص المعنى العام للمفهوم.

٣- مفهوم الاستشراق من منظور غربي:

ذهب المستشرق الإنجليزي جون آرثر آربري Arthur John Arberry (ت: ١٩٦٩م) إلى القول بأن معجم أكسفورد الجديد يحدد المستشرق (Orientalist) بأنه من تبحَّر في لغات الشرق وآدابه، ويقصد ببلاد الشرق هنا بلاد العرب والترك والفرس والهند وجزر الهند الشرقية والشرق الأقصى، وهكذا يدخل في نطاق المستشرق اللغات والآداب المنتمية لأكثر من نصف الجنس البشري ولمدنيات عظيمة عدة[٧].

أما المستشرق الألماني الشهير رودي بارت Rudi Paret (ت: ١٩٨٣م) فقد ذهب إلى القول بأن الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شيء إليه إذن هو أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه، كلمة "استشراق" مشتقة من كلمة شرق، وكلمة

شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي(٨).

ومن الملاحظ على التعريفين السابقين أنهما قد أدخلا أي شيء وكل شيء ذي طبيعة شرقية ضمن اختصاص الاستشراق. ومن هذا المنطلق قد يتجه المستشرق إلى دراسة أي شيء في الحضارة الشرقية مثل: اللغة، الدين، الفلسفة، التاريخ، الفن، المجتمع، العادات والتقاليد، ..... الخ. كما أن تعريف آربري وبارت قد فتح الباب على مصرعيه أمام أي دارس أوروبي لدراسة أي موضوع في العالم الشرقي. ليس هذا فحسب، بل إن مفهوم العالم الشرقي هنا مفهوم مفتوح، فالصين والهند واليابان وأندونسيا وبلدان أخرى تدخل في إطار هذا المفهوم؛ لأنها بلدان شرقية من الناحية الجغرافية، وهذا ما يفسر بداية وجود تخصصات فرعية داخل الاستشراق، فهناك الاستشراق المهتم بدراسة منطقة الشرق الأدنى، وهناك الاستشراق المهتم بدراسة البلدان العربية وحضارتها قديمًا وحديثًا.

وبالاستمرار في البحث عن التعريفات الغربية لمفهوم الاستشراق فسنجد في ذلك الإطار ما ذكر المستشرق أجنتسيو جويدي Ignazio Guidi (ت: ١٩٣٥م) والذي ذهب أيضا إلى تعريف الاستشراق على أنه علم دراسة الشرق، وغرضه الأساسي ليس مقصورًا على مجرد درس اللغات أو اللهجات فقط بل هدفه بناء الارتباط المتين بين التمدن الغربي والتمدن الشرقي، كما أنه يعتبر أن علم الشرق ليس إلا بابًا من أبواب تاريخ الروح الإنساني(٩).

ولو حاولنا البحث عن تعريفات غربية أخرى للاستشراق فسنجد العديد والعديد، إلا أن أهم ما نلاحظه على أغلب تلك التعريفات الغربية ما يلي:

أ – أن المستشرق يبدأ بدراسة اللغة، فإذا كانت اهتماماته تنصب على دراسة الحضارة العربية الإسلامية فسيركز أولاً على دراسة متخصصة دقيقة للغة العربية.

ب – إذا كانت اللغة هي الخطوة الأولى– بالرغم من صعوبتها– لكنها ليست أكثر من مدخل أولي يتمكن من خلالها المستشرق من الإطلاع والتعرف على العالم الشرقي والبدء في اكتشاف ثقافته وحضارته وأديانه وتاريخه وعاداته وتقاليده.

ج – يبدأ المستشرق بعد ذلك في التخصص في مجال أو قطاع واحد محدد من المجالات المعرفية للحضارة الشرقية، والأمثلة على ذلك كثيرة جدا، فهناك من المستشرقين من تخصص في دراسة التاريخ الإسلامي، وهناك من تخصص في علوم الدين– بل في فرع واحد من علوم الدين– الإسلامي، وهناك من تخصص في دراسة التصوف الإسلامي، وهذا ما سنركز عليه أكثر.

د – يزداد التخصص أكثر فأكثر، حتى أن المستشرق قد يركز جل اهتماماته البحثية على دراسة موضوع محدد، والأمثلة على ذلك كثيرة ومنها: تركيز المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون Louis Massignon (ت: ١٩٦٢م) على دراسة الحسين بن منصور الحلاج (ت: ٣٠٩هـ/ ٩٢٢م)، وتركيز المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتولين Giuseppe Scattolin على دراسة الصوفي المصري الشهير عمر بن الفارض (٦٣٢هـ/ ١٢٣٥م)... والأمثلة على هذا الأمر لا تنتهي.

هـ – يظهر بوضوح أثر تركيز مستشرق ما على تخصص معين ثم التركيز أكثر على أحد فروعه في مجمل الإنتاج العلمي للحركة الاستشراقية. كما أن المتطلع لدائرة المعارف الإسلامية يستطيع أن يرصد وبيسر مدى اهتمام أي مستشرق–

بارع- في التركيز على تخصص محدد، بل موضوع واحد داخل التخصص. وبذلك تمكن الاستشراق عن جد من تقديم إسهامات بحثية عديدة ومتنوعة في مختلف القطاعات المعرفية للحضارات الشرقية.

٤- مفهوم الاستشراق من منظور عربي:

تنوعت وتضاربت المواقف العربية في النظر إلى الاستشراق بدأ من تعريفه، وصولاً إلى الحكم عليه بالقبول أو الرفض. فهناك من نظر إلى الاستشراق والمستشرقين على أنهم أعوان الاستعمار قديمًا وحديثًا وهاجمهم هجومًا شديدًا وعنيفًا، وهناك من دافع عنهم دفاعًا مطلقًا حتى اعتبرهم رسل العناية الإلهية للاهتمام بالتراث العربي وجمع مخطوطاته وتحقيقها ودراستها...إلخ.

ولو حاولنا البحث عن التعريفات المتعددة للاستشراق في الكتابات العربية فربما نجد المئات من التعريفات، لذلك سنحاول التركيز على رصد التعريفات الأكثر حضورًا في الأوساط الثقافية والعلمية.

وربما نجد من أبرز التعريفات تلك التي قدمها الدارس الأمريكي الجنسية الفلسطيني الأصل إدوارد سعيد (ت: ٢٠٠٣م) حين قال: "الاستشراق أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى [الشرق]، وبين ما يسمى في معظم الأحيان [الغرب]" من ناحية، ومن ناحية أخرى يعرف الاستشراق "بصفته المؤسسة الجماعية للتعامل مع الشرق.... والسيطرة عليه: وباختصار بصفة الاستشراق أسلوبًا غربيًا للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه.."[١٠]. ومن المعروف أيضا مدى الهجوم الذي شنه إدوارد سعيد على الاستشراق معتبرًا المستشرقين في خدمة الاستعمار في الماضي، ومنظرين لمرحلة ما بعد الاستعمار من ناحية أخرى.

ولو حاولنا البحث عن مواقف رافضة لهذا التعريف فربما نجد مقصودنا فيما قدمه المفكر المصري الشهير عاطف العراقي (ت: ٢٠١٢م) حينما وصف الاستشراق قائلاً: "دراسة الغربيين لتاريخ الشرق، أممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره، فهو حركة علمية عنيت ولا تزال تعني بدراسة الحضارة الشرقية من قبل باحثين ينتمون إلى حضارة أخرى لهم شعوري مخالف لبناء الحضارة التي يدرسونها"[١١]. ولو انتقلنا إلى باحث آخر فسنجد ما قدمه عبد الحميد مدكور حين قال: "الاستشراق هو البحث الأكاديمي الذي يكتبه غربيون غير مسلمين عن الشرق الإسلامي، والمستشرق باحث غربي غير مسلم يكتب عن الشرق الإسلامي"[١٢].

وبالرغم من أن أغلب التعريفات العربية- خاصة الأكاديمية منها- قد ركزت على أن الاستشراق هو البحث الأكاديمي من طرف باحثين غربيين عن الشرق، إلا أننا نشير إلى أن هناك تعريفات أخرى عديدة قد تناولت مفهوم الاستشراق من منظور أيديولوجي، بل من منظور أيديولوجيات متعددة خاصة: "الماركسية والإسلامية" كما أن أصحابها قد خلطوا بين الاستشراق السياسي من ناحية، والاستشراق العلمي من ناحية أخرى.

لذلك ننتقد من جانبنا أي محاولة لتقديم تعريف جامع مانع للاستشراق، خاصة أن كل مستشرق يمثل حالة، ويصلح لأن يكون حالة خاصة وموضوع للدراسة بالمعنى الحرفي للكلمة. ليس هذا فحسب، بل إن دراسة مستشرق ما قد تؤدي إلى الكشف عن حدوث تحاولت متعددة لديه؛ أعني تغيير أحكامه من دراسة لأخرى، وهذا الأمر يزيد الموضوع تعقيدًا، فقد يتحول المستشرق نفسه من حالة إلى أن يكون عملٌ واحدٌ من أعماله حالةً خاصةً وموضوعًا للدراسة.

ولذلك أعتقد أنه قد يكون من المفيد عدم التسرع في تعميم الأحكام سلبًا أو إيجابًا، وأن تكون إسهامات ودراسات أي مستشرق هي المعيار الأكثر أهمية لتقييم

جهوده من ناحية، والحكم على التزامه بالمنهجية والموضوعية من ناحية أخرى. وبذلك قد ينتهي هذا الجدل الدائر بين الرفض التام أو القبول المطلق للاستشراق.

ثانيًا- الاستشراق والتصوف "خلفية تاريخية":

اهتمت الحركة الاستشراقية اهتمامًا ملحوظًا بالتصوف الإسلامي، ومن الصعب جدا رصد البدايات الأولى لهذا الاهتمام خاصة أنه يعود إلى أكثر من ثلاثة قرون من الزمان، كما أنه يكاد يكون من المستحيل رصد ببلوجرافيا بكافة الدراسات الاستشراقية التي تناولت التصوف الإسلامي بالدراسة والشرح والمقارنة والتحليل. كما أن علينا أن ننتبه إلى هذه الدراسات الاستشراقية لا تأتي على صورة واحدة- خاصة أن التصوف قابل للدراسة من اتجاهات وعلوم متعددة- فمنها ما يمكن أن نسميه بدراسات "**التصوف الخالص**"، ومنها من درس التصوف من منظور علاقته بعلوم أخرى مثل: (علوم القرآن الكريم، علوم الأحاديث النبوية[١٣]، علوم الفقه والعقيدة، الفرق الإسلامية كالأشعرية والشيعة...) علاوة على اعتماد الحركة الاستشراقية على مناهج متعددة في دراسة التصوف الإسلامي. وبالرغم من ذلك يمكننا تقسيم الدراسات الاستشراقية للتصوف إلى ثلاثة مستويات أساسية.

أ - **المستوى الأول "التحقيق"**: اهتمت الحركة الاستشراقية في هذا المستوى بتجميع أهم المخطوطات العربية لأمهات الكتب الصوفية، ومن ثم عكف مجموعة من المستشرقين على تحقيقها وطباعتها في لغتها الأم كي تكون متاحة للباحث الغربي كمادة أولية من ناحية، وللقارئ العربي من ناحية أخرى. والجدير بالذكر أن الجهود الاستشراقية في مجال تحقيق النصوص الصوفية قد تمت في بدايتها من خلال محاولات فردية وشيئًا فشيئًا نستطيع أن نجد اليوم عدة مراكز بحثية في الجامعات الأوروبية تهتم بتقديم التمويل المالي للباحثين الراغبين في تحقيق التراث الصوفي والإسلامي. ولعل من أبرز المحاولات الفردية الأولى التي أسهمت في نشر بعض

المصنفات الصوفية المهمة وتحقيقها ما نجده عند المستشرق الإنجليزي رينولد نيكلسون Reynold Nicholson (ت: ١٩٤٥م) من تحقيقه لكتاب (**اللمع في التصوف**) عام ١٩١٤م[١٤]، وما حققته المستشرقة الإنجليزية مارجريت سميث Margaret Smith (ت: ١٩٥٤م) لكتاب (**الرعاية لحقوق الله**)[١٥]، وما حققه المستشرق الإنجليزي جون آرثر آربري Arthur John Arberry (ت: ١٩٦٩م) لـ: (**كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف**)[١٦] و(**كتاب المواقف والمخاطبات**)[١٧] و(**كتاب الصدق**)[١٨]، ونصوص صوفية عديدة أخرى تم تحقيقها ونشرها بعناية الحركة الاستشراقية.

ب – **المستوى الثاني** "**الترجمة**": وفي هذا المستوى نجد أن الحركة الاستشراقية قد قامت بترجمة العديد من النصوص الصوفية إلى مختلف اللغات الأوروبية (الإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية والإيطالية... ولغات أخرى) حتى أصبح من الصعب أن نجد نصًا صوفيًا مركزيًا غير مترجم إلى اللغات السابقة، ولنا أن نقدم أمثلة قليلة على ذلك؛ فبعض مؤلفات: الحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣هـ/ ٨٥٧م)، سهل التستري (٢٨٣هـ/ ٨٩٦م)، الجنيد البغدادي (٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، الحسين بن منصور الحلاج (٣٠٩هـ/ ٩٢٢م)، عبد الجبار النفري (٣٥٤هـ/ ٩٦٥م)، عبد الرحمن السلمي (٤١٢هـ/ ١٠٢١م)، عبد الكريم القشيري (٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م)، محيى الدين بن عربي (٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) مترجمة إلى عدة لغات أوروبية.

ج – **المستوى الثالث** "**الدراسة والإبداع**": بعد أن أتمت الحركة الاستشراقية مهمتها الأولى الماثلة في تحقيق التراث الصوفي، ومهتمها الثانية الماثلة في ترجمة النصوص الصوفية المركزية إلى اللغات الأوروبية أصبحت النصوص الصوفية متاحة بعدة لغات للباحثين من مختلف البلدان الأوروبية، فبدأت مرحلة جديدة يمكن أن نسميها بمرحلة "**البحث والدراسة**" أو مرحلة "**الإبداع**" في الدراسات

الصوفية، وتتسم هذه المرحلة ببلوجرافيا من مئات– أو قل آلاف– الدراسات الغربية المتنوعة عن التصوف الإسلامي. ومن المثير للانتباه أن الدارسين الأوروبيين "**المستشرقين**" في هذا المستوى قد قدموا دراسات صوفية اتسمت بالتنوع، ولنا أن نقدم القليل من الأمثلة على ذلك:

- فمنهم من قدم دراسات جادة عن تاريخ التصوف الإسلامي بشكل عام مثل ما قدمته المستشرقة الألمانية آنا ماري شيميل **Annemarie Schimmel** (ت: ٢٠٠٢م)[١٩] في دراستها العميقة عن التصوف، وما قدمه المستشرق الأمريكي المعاصر الكسندر كنيش **Alexander Knysh**[٢٠] صاحب أجود دراسة عن تاريخ التصوف الإسلامي، وكتابهما في الغرب هما الكتابان الأساسيان والمقرران الدراسيان لطلاب الدراسات العليا في مختلف الجامعات الأوروبية والأمريكية، وقد سبق لكاتب هذه الورقة التدريس في أوروبا من هذين الكتابين، مما يجعلنا ندعي أننا على علم ودراية جيدة بمحتواهما العلمي المتميز، فهما بالفعل كتابان جيدان لمن يريد أن يطلع على المراحل الأساسية للتصوف ومدارسه ومصطلحاته، وأفكاره واتجاهاته.

- وهناك من ركز في دراسته على دراسة مرحلة محددة من تاريخ التصوف الإسلامي مثلما فعل المستشرق السويدي تور أندريه **Tor Andrae** (ت: ٢٠٠٢م) حين ذهب إلى دراسة "**حركة الزهد**" أو "**الزهاد والعباد**" في فترة مبكرة من تاريخ الإسلام في القرنين الأول والثاني الهجريين، محاولاً رصد العناصر الأساسية لمفهوم الزهد من ناحية، وأثرها على نشأة وتكوين التصوف من ناحية أخرى[٢١]. وأيضًا دراسة المستشرق الأمريكي المعاصر ميشيل ساليس **Michael Sells** المعنونة بـ "**الفترة المبكرة للتصوف الإسلامي**" والتي اتجهت إلى رصد المصطلحات الصوفية من نصوصها الأولى في القرنين الأول والثاني الهجريين وكيف تطورت هذه المصطلحات في القرن الثالث الهجري على وجه

التحديد. ومن ضمن المصطلحات التي ركزت عليها دراسة ميشيل ساليس مصطلح "الخوف، المحبة، المعرفة، التوحيد"[٢٢].

- وهناك من ركز على دراسة موضوعات صوفية صعبة ومتخصصة كنشأة وتطور التفسيرات الصوفية للقرآن الكريم مثل: بولس نويا **Paul Nwyia** (ت: ١٩٨٠م)[٢٣]، وجرهيارد بورينج **Gerhard Böwering**[٢٤]، حيث ذهب الأول إلى دراسة التفسير الصوفي المنسوب للإمام جعفر الصادق (ت: ١٤٨هـ/ ٧٦٥م) وأثره على التفسير الصوفي عند عبد الرحمن السلمي (ت: ٤١٢هـ/ ١٠٢١م) المعروف باسم "**حقائق التفسير**"، في حين ذهب الثاني إلى تقديم دراسة تحليلية وهرمينوطيقية عميقة- اتسمت بإبداعها المنهجي- لتفسير المتصوف سهل التستري (٢٨٣هـ/ ٨٩٦م) للقرآن الكريم.

- ومنهم من ركز جل اهتماماته البحثية على دراسة شخصية صوفية واحدة وهذا ما نجده مع المستشرق الأمريكي المعاصر وليم تشيتك **William Chittick**[٢٥] الذي قدم أكثر من خمس دراسات "نشرت في كتب" عن المتصوف محيى الدين بن عربي (٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م)، حتى بات وليم تشيتك هو الدارس الأشهر، والمرجعية الأساسية لأي باحث معاصر يتجه لدراسة ابن عربي.

- ومنهم من اتجه إلى دراسة "**الطرق الصوفية**" كما فعل المستشرق الإنجليزي سبنسر ترمينجهام **Spencer J. Trimingham** وقد حاول ترمينجهام في دراسته رصد بداية ظهور ظاهرة "الطرق الصوفية" في القرن الخامس الهجري وما تلاه، كما أنه قام بدراسة أثرها الأخلاقي في تربية المريدين من ناحية، ومدى أهميتها للمجتمع في تقديم قيم الدعم التربوي والأخلاقي من ناحية أخرى. كما أنه أوضح كيف قدمت الطرق الصوفية فلسفة تربوية وأخلاقية فريدة ومتميزة في الحضارة الإسلامية[٢٦].

ومن خلال ما سبق- بالرغم من أنه أمثلة قليلة جدًا- نستطيع القول بأن التصوف الإسلامي يحتل مكانة بارزة في البحوث الاستشراقية، مكانة أوسع وأغنى مما كان في الماضي، ومع الأسف الشديد لا تستطيع حركات الترجمة في العالم العربي ترجمة أهم الدراسات الغربية عن التصوف الإسلامي خاصة الدراسات المتسمة بالمناهج المعاصرة في الغرب.

كما أننا قد لاحظنا أن أغلب هذه الدراسات- ونعني بصفة خاصة الدراسات التي تمت في العقود الأربعة الأخيرة- قد تناولت دراسة التصوف الإسلامي "**برؤيته من الداخل قدر الإمكان**" أي أنها تدرس التصوف من خلال العودة إلى مصادره ونصوصه الإسلامية الأصلية، وتحاول قراءته من خلال مكانته في البيئة الإسلامية في ضوء محاولة العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، كما يأتي أغلبها خالي من التوجهات والأحكام الأيديولوجية المسبقة. وربما تأتي الحالة الاستشراقية الواردة- جوزيبي سكاتولين- في هذه الدراسة لتؤكد ذلك، بالطبع دون الوقوع في خطأ التعميم، فعلينا العودة إلى قراءة كل دراسة قبل تقديم أي حكم عليها...

ثالثا- قراءة في قراءة جوزيبي سكاتولين لمفهوم التصوف:

نحاول في هذا الجزء معرفة كيف ينظر سكاتولين بوصفه مستشرقًا إيطاليًا وراهبًا كاثوليكيًا إلى مفهوم التصوف الإسلامي، هل يُنظر إلى المصطلح من خلال مرجعيته الفكرية الغربية والمسيحية، أم أنه يريد أن يقرأ المصطلح ويفهمه من خلال بيئته التاريخية الإسلامية أولاً، ثم يربط ويقارن بينه وبين الروحانية المسيحية ربطًا إيجابيًا مفيدًا لأتباع كلتا الديانتين ثانيًا.

يطرح سكاتولين على نفسه السؤال التالي: ما التصوف؟ وقبل أن يشرع في تقديم الإجابة نجده يتجه إلى اتجاهين لتحديد معنى المصطلح. **الاتجاه الأول:** العودة إلى المصنفات الصوفية الكبرى من أجل الوقوف على معنى المصطلح ونشأته وتطوره

تاريخيًا. **الاتجاه الثاني:** العودة إلى الدراسات العربية الأكاديمية المهمة التي حاولت تقديم طرح جديد لمفهوم التصوف، وسنرى ذلك في الآتي:

١- الاتجاه الأول "قراءة المفهوم من مصادره الأصلية":

يجتهد سكاتولين في الرجوع إلى المصادر التاريخية الأولى التي ناقشت وقدمت تعريفات متعددة لمفهوم التصوف، واللافت للنظر أنه يفعل ذلك في كتاباته المتعددة، ففي كتابه الشهير "**التجليات الروحية في الإسلام**" ينبه قارئه ابتداءً قائلاً: "وأخيرًا، فهذا الكتاب الذي نقدمه للقراء الكرام يجمع عددًا وافرًا من النصوص التي تمثل أهم الشخصيات والتيارات الصوفية مما يُعتبر الحقبة الكلاسيكية للتصوف الإسلامى.... وقد رأينا أنه من الأفضل أن يتم عرضها بترتيب تاريخي لإبراز التعاقب الواقعي للأشخاص وأفكارهم وتبصراتهم. **وكذلك فضَّلنا أن نجعل المتصوفة يتكلمون هم عن أنفسهم من خلال نصوصهم، فلا نكون نحن المتكلمين عنهم**، كما يحدث فى الكثير من الكتب فى التصوف"[٢٧]. ومن هنا نجده يلزم نفسه أولا بالاتجاه نحو التاريخ من أجل محاولة الكشف عن المفهوم كما ورد في المصادر التاريخية، وهو بذلك يتجنب أي إسقاط ذاتي من طرفه على موضوع الدراسة والبحث. وبعد ذلك نجده يقدم أكثر من (أربعين) تعريفًا للتصوف نقلا عن مصادره الإسلامية الأصلية عامة، وكتاب "**التعرف لمذهب أهل التصوف**" للكلاباذي (٣٨٠هـ/ ٩٩٠م)- الكتاب الذي قيل عنه "**لولا التعرف لما عرف التصوف**"- خاصة[٢٨].

وإذا كان الدراسون العرب والمسلمون- قُدامى ومحدَثين- قد ذهبوا إلى القول بأن لفظ "**صوفي**" مشتق من "**الصُّوف**" فإن سكاتولين قد استخرج من أقوال المتصوفه عبر التاريخ الإسلامي ما يشير إلى هذا المعنى، خاصة عندما اقتبس النصوص التالية: (وقال قَوْمٌ: إنما سُمُّوا صُوفِيَّةً لِلبْسِهِمُ الصُّوفَ- ومِنْ لِبْسِهِمْ وزِيِّهِمْ سُمُّوا صُوفِيَّة)[٢٩]، إلا أنه لا يتوقف عند هذا المستوى الاشتقاقي للمصطلح. خاصة أن هناك

من يقول إن اللفظ "**صـوفي**" مشتق من الفعل (صفا- يصفو- صفاء) ومنه العبارة **(صُوِفِىَ قلبُه)** أي طهر من كل ذنوبه ورذائله كي ينعم بتطهر قلبه بعد ذلك، ولإثبات حضور هذا المعنى في تاريخ التصوف الإسلامي يعود سكاتولين إلى تقديم النصوص الصوفية الدالة على ذلك ومنها: (إنَّما سُمِّيَتِ الصُّوفِيَّةُ صُوفِيَّةً لصَفَاءِ أَسْرَارِهَا، ونَقَاءِ آثارها- الصُّوفىُّ مَنْ صَفَا قَلْبُهُ لله- الصُّوفىُّ مَنْ صَفَتْ لله مُعامَلَتُهُ فَصَفَتْ له مِنَ الله عَزَّ وجلَّ كَرَامَتُهُ)[٣٠].

ثم نجده أيضا ينتبه جيدًا إلى أن هناك تاريخيًا من ذهب إلى القول بأن اللفظ "**صـوفي**" نسبة إلى "**أهل الصُفَّة**" وهم قوم من فقراء المهاجرين بنُيت لهم صُفَّة (أي مكان مُظلَّل) بجوار المسجد النبوي بالمدينة، ليكرسوا أوقاتهم للعبادة الدائمة[٣١]. كما أنه يعود إلى النصوص التاريخية كي يبرهن على قوله من خلال تاريخ التصوف وفي ذلك نجده قد أورد النصوص التالية: (إنما سُمُّوا صُوفِيَّةً لقُرْبِ أوْصَافِهِمْ مِنْ أَوْصَافِ أهْلَ الصُّفَّة)[٣٢].

وكي يحيط سكاتولين بالجوانب التاريخية المختلفة للفظ لا يغفل ما ذهب إليه بعض المتصوفة- وورد أيضا في الدراسات العربية والغربية عن التصوف- من اعتبار أن اللفظ مشتق من لفظ "**الصَّفّ**"، إشارة إلى أن الصوفية هم الذين يقفون في الصف الأول أمام الله[٣٣]، وفي ذلك أورد أيضا النصوص التاريخية الدالة على ذلك (إنما سُمُّوا صُوفِيَّةً لأنَّهُمْ فى الصَّفَّ الأوَّلِ بَيْنَ يَدَى الله جَلَّ وَعزَّ بارْتِفَاعِ هِمَمِهِمْ إليه، وإقْبالِهِمْ عَلَيْهِ، ووُقُوفِهِمْ بسرَائِرِهِمْ بَيْنَ يَدَيْهِ- ومن نسبهم إلى الصُّفَة والصَّفِّ الأوّل فإنه عَبِّر عن أسرارهم وبواطنهم)[٣٤].

وإذا كان هناك من ذهب إلى الاعتقاد بأن لفظ صوفي مشتق من الكلمة اليونانية (sofos) التي معناها "**الحكيم**"، وهذا لأنهم اعتبروا أنفسهم من أهل الحكمة والخبرة، فهم أصحاب المعارف السامية الجليلة. فإن سكاتولين يعترض على هذا

الاشتقاق قائلاً: "هذا الاشتقاق يبدو ضعيفًا جدًّا إذْ إن الكلمة اليونانية (sofos) عُرّبت في الغالب عند الفلاسفة المسلمين بكلمة (سوفوس) وليس بـ(صوفي)"[٣٥].

وإذا ذهب البعض إلى القول بأن التعريفات المرتبطة بالتصوف والتي أوردها سكاتولين في مؤلفاته قد وردت مرارًا وتكرارًا في المصادر الصوفية من ناحية ودراسات عربية من ناحية أخرى، فإننا لا يمكننا أن ننكر هذا الواقع، لكن ما يهمنا هنا هو الطريقة والآلية والكيفية التي يعتمدها الرجل في قراءته للمفهوم والمرتكزة في الأساس على العودة إلى المصادر الأصلية، وهذا ما يهمنا أكثر من أي أمر أخر، خاصة أن العودة إلى الأصل تساعد الباحث على اكتشاف عناصر الدراسة من خلال مصادرها الأولى، وليس من خلال أي إسقاطات ذاتية من مرجعيات ثقافية مختلفة عن موضوع الدراسة.

٢- الاتجاه الثاني "العودة إلى الدراسات العربية":

إذا كان سكاتولين قد اجتهد في الرجوع إلى مصادر صوفية متعددة، وإذا كان قد استفاد أيضا من الدراسات الغربية المتعددة عن التصوف الإسلامي، فإنه لم يغفل أبدا تلك الدراسات العربية الجادة. حيث سنجده يحاول الوصول إلى قراءة عصريه لمفهوم التصوف من خلال الاعتماد على تلك الدراسات العربية. ولعل أبرز دراسة قد تأثر بها تلك الدراسة الجادة والمتميزة الخاصة بالمرحوم أبو الوفا التفتازاني (ت: ١٩٩٥م)، وقد اقتبس منها كثيرًا وتأثر بها أكثر من أي دراسة عربية أخرى.

وفي ذلك نجد سكاتولين يقول: "ويقول أحد أبرز الدارسين المعاصرين فى التصوف الإسلامى، هو أبو الوفا الغنيمى التفتازانى معرّفًا إيَّاه بقوله: التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقيًا، وتتحقق بواسطة رياضيات عملية معيَّنة تؤدى إلى الشعور فى بعض الأحيان بالفناء فى الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقًا لا عقلاً،

وثمرتُها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابع وذاتية"[٣٦]. ويستمر في الاستفادة من دراسة التفتازاني فيذكره قائلاً: "يذكر التفتازانى فى هذا التعريف بعضًا من العناصر الرئيسية التى يتميز بها التصوف، وهى: الترقى الأخلاقى، الفناء فى الحقيقة العالية، العرفان الذوقى المباشر، الطمأنينة والسعادة الروحية، والرمزية فى التعبير الصوفى إذْ إن اللغة الصوفية يصعب فهمها لمن ليست لديه خبرة صوفية. ويُفصِّل التفتازانى قوله، فيقول: ونظرة تحليلية إلى التصوف تبين لنا أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقًا للسلوك إلى الله، تبدأ بمجاهدة النفس أخلاقيًا، ويتدرج السالك له فى مراحل متعددة تُعرف عندهم بالمقامات والأحوال، وينتهى من مقاماته وأحواله إلى المعرفة بالله، وهى نهاية الطريق"[٣٧].

ومن هذا المنطلق نستطيع القول بأن سكاتولين لم يقتبس من قراءة التفتازاني لتاريخ التصوف الإسلامي فحسب، بل استفاد واعتمد على قراءته المعاصرة للمفهوم.

وبذلك نجد سكاتولين قد اجتهد في قراءة المفهوم من خلال مصادره الأصلية الإسلامية أولاً، ثم الاستفادة من الدراسات العربية الجادة ثانيًا، وبالطبع دون إغفال الدراسات الغربية الجادة في هذا المجال.

والجدير بالذكر أن سكاتولين قد اجتهد أيضا في القيام بحفريات تاريخية متميزة في تاريخ التصوف من أجل محاولة اكتشاف المفهوم أكثر فأكثر، حيث نجده يقدم لنا تعريفًا تاريخيًا مميزًا لم يظهر من قبل في أي دراسة صوفية عربية، وهو ذلك التعريف الخاص بالمتصوف المجهول أبو القاسم النصراباذي (ت٣٦٧هـ/ ٩٧٧م): "التصوف نور مِنَ الحق يدُلُّ على الحق، وَخَاطِر مِنهُ يشير إليه، التصوفُ فَناؤكَ عن الكونَيْن لِيَبْقي، مُكَوِّنهُما"[٣٨].

وبعد هذه القراءة في قراءة سكاتولين لمفهوم التصوف نطرح على كتاباته السؤال التالي: ما هو هدف سكاتولين- بوصفه مفكرًا غربيًا متخصصًا في التصوف- من إعادة قراءة مفهوم التصوف ونصوصه؟ ربما تأتي الإجابة مباشرة من الرجل حين قال: "فهدفنا الأول والأساسي تسهيل المقاربة من النصوص الصوفية لعامة الناس، ليس للقراء باللغة العربية فحسب، بل لكل القراء فى سائر الديانات والثقافات العالمية تمهيدًا لإجراء حوار عميق مثمر بين كل الرُّوحانيات الدينية على مستوى العالم. فالتصوف الإسلامى يمثل فى رأينا ثروة روحية عظيمة غير محصورة على المسلمين فحسب، إنما هى ثروة روحية تخص الناس كلهم، لأن عالم الروح هو عالم الأسرار الإلهية التى لا حدَّ لها؛ إذ إنهَّا واسعة سعة رحمة الله ومحبته فى ذاته. فعلى هذا المستوى يجب أن يتلاقى ويتقابل الناس بعضهم بعضًا لكى يكتشفوا ويختبروا بالفعل أنهم جميعًا إخوة أمام الله"[٣٩]. وإجابة سكاتولين تلك ستنقلنا إلى مناقشة موضوع: كيف يمثل التصوف جسرًا متينًا للحوار بين الأديان والروحانيات المختلفة؟ وسنناقش هذا الأمر فيما بعد.

رابعًا- قراءة موقف جوزيبي سكاتولين من قضية مصدر التصوف الإسلامي:

تعتبر قضية مصدر التصوف الإسلامي من القضايا الشائكة التي طرحت لنقاشات مطولة في القرنين الماضيين بالغرب والشرق، ولا يعنينا هنا إعادة مناقشة القضية في حد ذاتها، بل ما يعنينا أكثر أمران، **الأول:** موقف سكاتولين من هذه القضية. **والثاني:** الآليات والخطوات الإجرائية والمنهجية التي أدت إلى صياغة موقفه النهائي من هذه القضية.

وبعد فحص الأعمال المتعددة التي كتبها جوزيبي سكاتولين لاحظنا عدة أمور؛ أهمها أنه يلجأ إلى ثلاثة إجراءات- منهجية وتطبيقية- تساعده في حسم موقفه من قضية مصدر التصوف الإسلامي. **الأول:** العودة إلى المصادر التاريخية الإسلامية

الأصلية ممثلة في كتابات كبار مفكري الإسلام عبر مراحل تاريخية متعددة لرصد موقفهم من هذه القضية. **الثاني:** إعادة قراءة الدراسات العربية الحديثة والمعاصرة. **الثالث:** الرجوع إلى قراءة تاريخ الحركة الاستشراقية ومناقشته؛ لاكتشاف التحولات المتعددة في موقف المستشرقين من قضية مصدر التصوف الإسلامي.

١- العودة إلى المصادر الإسلامية الأصلية:

حاول سكاتولين رصد المواقف المتضاربة والمتناقضة في المصادر الإسلامية تجاه قضية مصدر التصوف الإسلامي. فلاحظ وجود اتجاهين متعارضين.

الاتجاه الأول: يرفض اعتبار التصوف إسلامي المصدر، كما أن أنصاره قد اتهموا الصوفية بالبدعة والخروج عن أحكام الدين الشرعية حتى ذهب البعض منهم إلى تكفير بعض الصوفية، كما اعتبر أنصار هذا الاتجاه أن أفكار الصوفية ومصادرهم مأخوذة من عناصر أجنبية عن الدين الإسلامي، ومن ثَّم ذهبوا إلى القول بأن الصوفية قد خلطت بين الحق والباطل، الصواب والخطأ، فالتبس عليهم أمر الحق وضلوا وأضلوا جماعة المؤمنين عن صواب السبيل، ويوضح سكاتولين أن من أبرز أنصار هذا الاتجاه نجد: شيخ الإسلام تقي الدين بن تيمية (ت٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)[٤٠]، وأبو الفلاح عبد الحي بن أحمد الحنبلي الدمشقي المشهور بـ ابن العماد (ت: ١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م)[٤١] وبعدهما بفترة نجد محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ/ ١٧٩٢م). ومن الملاحظ أن سكاتولين يرفض وصف الصوفية بهذه الأوصاف وفي ذلك نجده يقول: "أما إذا سألنا الصوفية أنفسهم، فهم جميعًا يُعلنون بلا تردد مُثبتين بغير تشكك أنهم يعتبرون أنفسهم من ضمن المسلمين المخلصين لدينهم حقًّا بلا انحراف ولا التباس، بل يدَّعون بأنهم وصلوا إلى أقصى درجة من الإخلاص والأمانة، بل وحتى التفاني في حقيقة الدين الحنيف"[٤٢].

الاتجاه الثاني: فهناك العديد من المفكرين في الحضارة الإسلامية ذهبوا إلى اعتبار التصوف إسلامي المصدر قائم على القرآن الكريم والسنة النبوية، ومن بين هؤلاء نجد: حجة الإسلام، أبا حامد محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م)، ومعه أصحاب المصنفات الكبرى في التصوف الإسلامي من أمثال أبي نصر السراج الطوسي (ت٣٧٨هـ/ ٩٨٨م)، وأبي القاسم عبد الكريم القشيري (ت٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م)، وغيرهم. زد على ذلك أنه من بين المدافعين عن التصوف نجد عددًا من العلماء الأجلاَّء المتأخرين من أهل السنة الذين يُعْتَبرون من أعلام الفكر الإسلامي، من أمثال العلامة جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م)، وغيرهم كثيرون، وقد أورد سكاتولين نصوصًا عديدة لهؤلاء لإثبات موقفهم في هذا الموضوع(٤٣).

٢- العودة إلى الدراسات العربية المعاصرة:

بعد أن قام سكاتولين بمحاولة رصد المواقف المتباينة من قضية مصدر التصوف الإسلامي في المصادر العربية والإسلامية، اتجه بعد ذلك مباشرة إلى استكشاف موقف الدراسات العربية المعاصرة من هذه القضية. ليكتشف أن هناك عددًا كبيرًا من الباحثين الإسلاميين البارزين قد أجمعوا على أن التصوف إسلامي المصدر. ومن بين هؤلاء: الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت:١٩٤٧م) شيخ الأزهر سابقًا، وأبو العلا عفيفي (ت:١٩٦٤م)، ومحمد مصطفى حلمي (ت:١٩٦٩م)، وأبو الوفا التفتازاني (ت:١٩٩٥م) وعبد الرحمن بدوي (ت:٢٠٠٢م)، وغيرهم كثيرون. ويرى سكاتولين أنهم "أجمعوا على الدفاع عن التصوف الإسلامي كظاهرة إسلامية أصيلة، مبنية على أسس إسلامية صحيحة"(٤٤).

٣- العودة إلى الدراسات الاستشراقية:

ذهب سكاتولين إلى البحث عن هذه القضية في الكتابات الاستشراقية المتعددة، لكيتشف أن الجيل الأول من المستشرقين أي الذين عاشوا في الفترة ما بين القرن الثامن

عشر وبداية القرن العشرين، رأوا في الغالب أن التصوف الإسلامي نشأ من مصادر أجنبية لا من داخل الدين الإسلامي نفسه، كما يدَّعي المتصوفة. وقد حاول سكاتولين البحث عن الأسباب التي دفعتهم إلى هذا القول ليجد أن أسباب ذلك تعود إلى:

١- تـأثُّرهم بفلسـفة التـاريخ الخاصـة بالفيلسـوف الألمـاني المشـهور هيجـل Hegel (ت١٨٣١) خاصة أن فلسفته عن التاريخ البشري قائمة على نظرية عامة، وهي ما تعرف بمركزية الحضارة الأوروبية على أنها المرحلة الأخيرة والأسمى لسلسلة من تجليات الروح المطلق عبر التاريخ البشري.

٢- أن هؤلاء المستشرقين قد وجدوا تشابهًا بين بعض الأفكار الصوفية من ناحية، وأفكار هندية وفارسية ويونانية ومسيحية من ناحية أخرى.

٣- إذا كانـت الحضـارة الإسـلامية قـد تـأثرت بالحضـارات السـابقة وخاصـة الحضـارة اليونانية، فإن هؤلاء المستشرقين قد خلطوا بين المصدر والتأثير والتأثر، فالمصدر هو الأصل والتأثير والتأثر هو الفرع.

ومـن هـذا المنطلـق يوضـح سـكاتولين أن قضـيةَ مصـدر التصـوف الإسـلامي قضية معقدة للغاية تحتاج إلى معالجة علمية حكيمة بعيدة عن المواقف الأيديولوجية المسبقة[٤٥]. كما يرى أنه إذا كانت الحركة الاستشراقية قد ذهبت في بداية أمرها إلى البحث عن مصادر غير إسلامية للتصوف، إلا أن النقد الذاتي- من داخل الحركة الاستشراقية نفسها- قد صحح هذا الأمر.

فبدايـة مـن المستشـرق الفرنسـي لـويس ماسـينيون Louis Massignon (ت:١٩٦٢م)، صـاحب الكتـاب المشـهور "**دراسـة فـي مصـادر القـاموس الاصـطلاحي للتصـوف الإسـلامي**" (بـاريس، ١٩٢٢م باللغـة الفرنسـية)[٤٦] بـدأت الحركـة الاستشـراقية تجمع على أن المصدر الأول والأصلي للتصوف الإسلامي يرجع بلا شك إلى منابع

إسلامية أصيلة، على رأسها القرآن الكريم والسنة النبوية. حيث إن لويس ماسينيون قد جمع أهم المصطلحات المركزية في التصوف الإسلامي، وذهب يبحث عن أصل كل مصطلح في القرآن الكريم من ناحية، والسنة النبوية من ناحية أخرى، وبذلك اكتشف مدى أصالة الأفكار الصوفية في استنادها إلى المصدر الإسلامي، وقد أثرت دراسة ماسينيون هذه على مجمل التوجهات الاستشراقية المشتغلة بدراسة التصوف الإسلامي حتى الآن.

ومن هنا نكتشف أن سكاتولين قد وافق على ما وصل إليه ماسينيون من نتائج في هذا الصدد مما ساعده على القول: "وخلاصة القول: هناك الآن إجماع واسع بين المستشرقين المُحدَثين على أن التصوف الإسلامي له أصالة واضحة في الدين الإسلامي، دون إنكار بعض التأثرات من مختلف الثقافات التي صاحبت التاريخ الإسلامي...؛ ولذلك فإن من الإنصاف العلمي القول بأن مذاهب الصوفية في العلم، ورياضاتهم العملية، تُرَدُّ إلى مصدر إسلامي.... فهذا الموقف يبدو لنا مبنيًّا على الكثير من العقلانية والاعتدال، وهو موقف قد صار منذ وقتٍ الموقف السائد عند الأغلبية العظمى من المستشرقين المعاصرين وكذلك عند بعض الباحثين المسلمين..."(٤٧).

وإذا كان التصوف إسلامي المصدر فهذا لا يعني لدى سكاتولين أنه لم يتفاعل مع الحضارات الأخرى في تبادل الأفكار والخبرات الروحية، وذلك لكون الحضارة الإسلامية قد شاركت مشاركة عظيمة وإيجابية وفعالة مع سائر الحضارات في الحركة الحضارية الإنسانية العامة عبر التاريخ. ومن هذا المنطلق يرى سكاتولين أن: "التفاعل والتأثُّر والتبادُل أثبتت بلا شك أنها من العناصر الأساسية التي تُثري ولا تُفقر الحضارات البشرية، فهي عناصر مرجوة دائمًا، لا يمكن الاستغناء عنها في نمو الحضارات البشرية"(٤٨).

ومن خلال ما سبق يتضح لنا أن سكاتولين قد راعى الالتزام بالموضوعية العلمية عند بحثه لقضية مصدر التصوف الإسلامي، حيث اعتمد- كما أشرنا سلفًا- على المصادر الإسلامية الأصلية، وعرض اتجاهاتها المختلفة والمتباينة عرضًا أمينًا. ثم اتجه إلى استكشاف الأمر أكثر في الدراسات العربية المعاصرة ليُكمل بها موقفه. وأخيرًا وجدناه يتجه إلى الدراسات الاستشراقية منتقدًا آرائها الأولى- في هذا الصدد- ومتفقًا وموبدًا لموقفها النهائي القائل بأن التصوف أصيل في الإسلام. وإن دل ذلك على شيء فإنه يدل على أن سكاتولين يُصر على دراسة التصوف الإسلامي من الدخل؛ أي من داخل بيئته الإسلامية نشأة وتطورًا، دون عمل أي إسقاطات أيديولوجية على الموضوع من جانبه..

خامسًا- قراءة موقف جوزيبي سكاتولين من قضية مكانة التصوف في الإسلام:

تعتبر قضية مكانة التصوف في الإسلام من القضايا الجدلية الشائكة في الأوساط الثقافية العربية والإسلامية والاستشراقية. وربما تعد هذه القضية من أكثر القضايا التي تحتاج إلى إعادة قراءة في ضوء: تاريخ التصوف الإسلامي، ومنهجه في التدوين، ومصطلحاته وأفكاره، وقضاياه الأساسية والفرعية. ذلك لأن: "بعض الدراسات تحكمها أيديولوجيا مسبقة أو يطَوعّ الباحث- لهوى في نفسه- النص الذي يقف عليه تبعًا لرؤيته المسبقة، ومن ثَّم يترتب على ذلك أن يخرج بأحكام غير منصفة، وغير موضوعية ولا تمت إلى الحقيقة بوجه من الوجوه"(٤٩).

كما أننا في هذا الموضوع نرى أهمية الإشارة إلى الدور المركزي الذي أداه الصوفية عبر التاريخ في نشر الإسلام وتعاليمه وأخلاقه في شتى بقاع الأرض. فالعديد من الدراسات الحديثة والمعاصرة ثبت أن: "الفضل الأساسي في تكوين هوية المسلمين في آسيا الوسطى- وبعض مناطق أفريقيا أيضا- يرجع إلى التصوف ورجاله الذين حملوا على عاتقهم مهمة تبليغ الدعوة الإسلامية"(٥٠)، والأمر ذاته تثبته العديد من الدراسات الاستشراقية المعاصرة(٥١).

وبالرغم مما سبق فما يعنينا التركيز عليه هنا أكثر هو موقف جوزيبي سكاتولين من هذه القضية. فما المصادر التي استقى منها موقفه؟ وما العوامل التي ستتحكم في رؤيته تجاه هذا الموضوع؟

من الملاحظ مبدئيًا أن سكاتولين يتبع نفس الميكانيزمات الإجرائية والمنهجية التي تحدد زاوية الرؤية لديه، فهو لا يلجأ إلى الرؤية الغربية الاستشراقية فقط، بل يحاول أولاً الرجوع إلى الرؤية العربية الإسلامية في الماضي والحاضر، ثم يقارنها بعد ذلك بما جاء لدى عدة مستشرقين.

١- العودة إلى الدراسات العربية المعاصرة:

يتجه سكاتولين مباشرة إلى الدراسات العربية الجادة التي ناقشت تلك القضية- قضية مكانة التصوف في الإسلام- فيرصدها من الأقدم إلى الأحدث، ولا يتطرق كثيرًا في التفاصيل تجنبًا للحشو والتكرار، لكنه يتوقف عند خطوطها العامة.

وأول ما يستشهد به سكاتولين في هذا الصدد هو الباحث المصري أبو العلا عفيفي (ت: ١٩٦٤م) وخاصة كتابه المعنون بـ "**التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**"[٥٢]، ثم يتجه سكاتولين بعد ذلك لرصد موقف باحث مصري آخر وهو: محمد مصطفى حلمي (ت: ١٩٦٩م) وخاصة في كتابه المعنون بـ "**الحياة الروحية في الإسلام**"[٥٣]، وأخيرًا يتجه إلى الباحث المصري المرموق أبو الوفا التفتازاني وخاصة مع كتابه: "**مدخل إلى التصوف الإسلامي**".

ويستخلص سكاتولين من الدراسات الثلاثة- السابق ذكرها- أن هناك شبه اجماع كلي بين الدارسين للتصوف الإسلامي- وعلى رأسهم هؤلاء- على اعتباره البعد الروحى من الدين الإسلامي في أعمق أشكاله ومضمونه. كما يرى سكاتولين أن هذا الموقف صارم وجريء جدًا، ويمثل رؤية موضوعية للتصوف الذي يعتبره علم ديني يختص عبر تاريخه ومراحله بالأخلاق والسلوك والمقامات والأحوال الروحية[٥٤].

ولو قارنا- من جانبنا- وجهة نظر سكاتولين مع دراسات عربية أخرى- لم يتطرق إليها- فلن نجد تعارضًا بينهم تجاه تحديد مكانة التصوف في الإسلام. فها هو أحمد الجزار- من أشهر متخصصي التصوف الإسلامي في الوقت الراهن في العالم العربي- يذهب في كتاباته المتعددة إلى تقديم رؤية عصرية عميقة للعبادات الإسلامية من منظور صوفي وروحي، ليس هذا فحسب بل يرى الجزار أن التصوف ومفهومه ومنزلته في الدين يمثل أهم وسائل الكمال الروحي في العبادة والتفكر ليجمع بين الشريعة والحقيقة من ناحية، والعبادة ومنازل السائرين إلى الله من ناحية أخرى(٥٥). ولا يتوقف الجزار عند هذا الحد بل نجده في دراسة أخرى يناقش وباستفاضة الدلالات الأخلاقية والروحية للعبادات عند صوفية الإسلام، حتى بات من الممكن لنا أن نقول بأن الجزار يعتبر التصوف "**روح العبادة والدين**"(٥٦)

٢- العودة إلى الدراسات الاستشراقية الغربية المعاصرة:

بعد أن اكتشف سكاتولين موقف الدراسات العربية من قضية مكانة التصوف في الإسلام يتجه إلى رصد آراء الغربيين من المستشرقين تجاه القضية ذاتها. ومن الملاحظ أن سكاتولين يتبع تكنيكات رصينة ثابتة، فكما اتجه إلى أكابر الدارسين العرب في التصوف ليكتشف موقفهم، نجده أيضا يتجه إلى أكابر الدارسين الأوروبيين ليحدد موقفهم.

ويبدأ سكاتولين هنا مع الدارس الكاثوليكي الفرنسي الجنسية- العراقي الأصل- بولس نويا Paul Nwyia (ت:١٩٨٠م) لينبهنا سكاتولين إلى ما وصل إليه نويا من نتائج أثبتت أن للمتصوفة أفضال عظيمة؛ من أهمها: "أنهم أنشأوا من خلال خبراتهم الذاتية والممارسات الحياتية لغةً خاصة بهم، وهي لغة حية مليئة بمعانٍ عميقة ذات صبغة ذاتية ملموسة، بعيدة عن البلاغة الشكلية السائدة لدى الكثير من الأدباء العرب.... وبفضل المتصوفة تَوَلَّدَتْ لغة جديدة في لسان العرب، ألا وهي لغة الخبرة الروحية الذاتية"(٥٧).

ثـم يتجـه سـكاتولين إلـى المستشـرقة الألمانيـة الشـهيرة آنـا مـاري شـيميل Annemarie Schimmel صاحبة الدراسة العميقة المعنونة بـ"**الأبعاد الصوفية في الإسلام**" والتي ترى أن التصوف الإسلامي يمثل الحياة الروحية في الإسلام خاصة في ضوء تركيزها على أثره الحضاري العظيم في الحياة والفكر والتاريخ.

ويختتم سكاتولين نظرته في هذا الموضوع قائلا: "فالتصوف الإسلامي يجب اعتباره بغير تردد جزءًا أساسيًّا لا يتجزأ من تاريخ الإسلام وحضارته، وله فيه مكانة عالية جلية على شتى المستويات من الدين والفكر والفن والعمل، بل إنه، كما قال الكثير من الدارسين والباحثين يمثل روح الدين الإسلامي ذاته"[٥٨].

سادسًا- قراءة موقف جوزيبي سكاتولين من أهمية التصوف الإسلامي في الحوار الديني:

بالرغم من أن التصوف الإسلامي يمثل في رأينا وفي رأي سكاتولين ثروة روحية عظيمة غير مقصورة على الحضارة الإسلامية فحسب[٥٩]، وإنما ثروة استطاعت أن تجد مكانها وسط الحضارات العالمية جمعاء، ولعل الدليل على ذلك مدى حضور التصوف الإسلامي في الغرب على مدار القرون الثلاثة الأخيرة عامة، والقرن الحالي خاصة، فقائمة ببلوجرافيا الدراسات الغربية عن التصوف يصعب على أي باحث أو حتى مركز بحثي حصرها؛ لأنها تصل إلى آلاف الدراسات بالفعل.

ومن هذا المنطلق يرى سكاتولين أن التصوف مؤهَّل لكي يكون مجالاً مفتوحًا للتلاقي بين الحضارات والأديان العالمية. والواقع أن الحركة الروحية في الإسلام، أي التصوف، تجد موازيات عديدة في حركات روحية مماثلة في سائر الأديان العالمية، لأن كل دين يحتوي في داخله، على بُعدٍ روحيٍّ أو صوفيٍّ (mystic) ذي وجوه متعددة. وربما يكون السبب وراء ذلك أن الخبرة الروحية المتعددة في مختلف الأديان تهدف إلى الوصول لخبرة روحية عميقة بالله ولله ومع الله، وأن هذه الخبرة الروحية لها حضور في صميم قلب الكائن البشري على مر الحضارات.

وفي ذلك يقول سكاتولين: "ليس غريبًا إذن أن نجد وجوهًا متشابهة ومتعددة ومتنوعة ومشتركة بين الخبرات الروحية المختلفة على مستوى البشرية. إذن، فالتصوف الإسلامي لا يأتي يتيمًا في التاريخ البشري، إنما يأتي في انسجام واسع وتناغم عجيب مع التيارات الروحية الدينية الأخرى. فعلى ضوء هذه الحقائق نرى أنه من الواجب على كل إنسان الآن أن يبحث في المقام الأول عما هو مشترك فيما بيننا، نحن البشر، لكي نبني عليه علاقات إنسانية أخوية من التفاهم والمشاركة، بدلاً من أن نخوض في المجادلات والمنازعات المرَّة والعنيفة التي مزقت ودمرت في الماضي مجتمعاتنا البشرية مع الكثير من المآسي والكوارث التي لا تُحْصَى"(٦٠).

ونعتقد من جانبنا أن النص السابق يمثل هدف فلسفة سكاتولين من الاستفادة التطبيقية القصوى من التصوف الإسلامي. ولكن لكى لا يكون الكلام مجرد كلامٍ نظري؛ نطرح على كتابات سكاتولين السؤال التالي: كيف يمكن أن يحدث هذا الحوار من خلال التصوف؟

والحقيقة أن الإجابة عن التساؤل السابق ترد عند سكاتولين واضحة ومباشرة، فالرجل يرى أن كل دين مدعوٌّ الآن بإلحاح شديد إلى أن يتفتح على كل الأديان العالمية الأخرى في تفاهم وتعاون لإنقاذ البشرية من مصير شبه محتوم(٦١)، وهو التدهور والسقوط في هوة اللامعنى. فهناك خطورة جسيمة تتمثل فيما يسمى بـ"**التسويقية العالمية**" (global marketing) المهيمنة على مستوى قريتنا العالمية. كما أن الإنسان المعاصر يواجه خطر الوقوع تحت ضغط الطغيان التكنوقراطي المتزايد الذي يسعى إلى تحقيق عملية تسمى بـ "**رَوْبَتَة**" (robotization) الإنسان مع فقده هويته الإنسانية. ففي هذه الحالة سيصبح الإنسان مجرد آلة للإنتاج والاستهلاك دون أي أفق مفتوح يتطلع من خلاله إلى ما وراء عالم التلاعب التكنولوجي- **ومن يدري فربما تنتظر البشرية جمعاء كوارث متنوعة في السنوات أو العقود القادمة نتيجة هذا التلاعب التكنولوجي في الجينات والهندسة الوراثية**- وردًّا على كل هذه التحديات يرى

سكاتولين أن التصوف، أو البعد الروحي في كل دين، هو المؤهل الأهم لإنقاذ البشرية من هلاك ذاتها شبه المحتوم عليها(٦٢).

بالإضافة إلى ذلك يرى سكاتولين أن التصوف يجدد في الإنسان ذلك التساؤل الوجودي الأصيل حول معنى وجوده وحياته، فلولاه لن يعودَ الإنسان إنسانًا. فالإنسان، هو الكائن المتسائل من جوهره، فخارجَ هذا التساؤل الجذري الوجودي لا يمكنه أن يحافظ على هويته الإنسانية، كما أن هذا التساؤل الوجودي دعوة إلهية راسخة في أعماق وكيان الإنسان. كما أن المتصوفة الروحانيون (mystics) من كل دين أثبتوا أنهم قد ظلوا على الدوام كشَّافةً متميزين عن باطن الإنسان وسره. فالإنسان ليس مجرَّدَ شيءٍ موضوعٍ بين أشياء أخرى، وليس مجرد مجموعٍ من التركيبات المختلفة من البيو–فيزيائية والسيكولوجية.. إلخ. إنما الإنسان يحمل في صميم طياته سرًّا وجوديًّا عميقًا هو أساس حقيقة هويته، سرًّا يربطه بالله ولا يعرفه إلا هو(٦٣).

فهذه الرؤية الصوفية هي بالفعل العلاج الحقيقي لمرض خطير من أمراض حضارتنا المعاصرة حيث يبني الإنسان تقدمه على حساب البيئة الطبيعية التي أصبحت في اعتبار هذا الإنسان المعولم مجرد مادة للاستهلاك بلا شروط ولا حدود، تحت رحمة أهوائه ونزواته الذاتية. ونتيجة لهذا التصرف الإنساني اللامسئول فقد تدهورت أوضاع البيئة الطبيعية أكثر فأكثر حتى لَتبدو وكأنها وصلت إلى نقطة اللارجوع. فهناك حاجة ماسة إلى تغيير هذا التصرف البشري اللامسئول إذا أردنا إبقاءه على قيد الوجود. فهناك حاجة ملحة لاسترداد الحكمة الروحية الأساسية الواردة في شتى التيارات الروحية العالمية في كل الأديان لتوجيه التقدم العلمي والتكنولوجي الذي حققه الإنسان المعاصر لصالح البشرية لا لدمارها(٦٤).

ومن جانبنا نرى أن ما يقدمه سكاتولين في هذا الصدد يرتبط ارتباطًا مباشرًا بالفلسفة الغربية المعاصرة التي ظهرت في العقود الأخيرة والمسماة بفلسفة: "**العودة إلى**

الله" the return of God فبعد أن شهدت البشرية خيبة أمل نتيجة شتى الأيديولوجيات الشمولية التي ظلت سائدة خلال القرنين المنصرمين على مستوى العالم، ظهرت فلسفة جديدة تدعوا إلى "**العودة إلى الله**" بالمعنى الصوفي والروحي من أجل إنقاذ إنسانية الإنسان، ومن إبرز أنصار هذا التيار الفلسفي نجد المفكر الفرنسي الشهير أندريه مالرو André Malraux (ت:١٩٧٦م) صاحب العبارة الشهيرة: "**إن القرن الحادي والعشرين إما أن يكون صوفيًّا أو لن يكون**"(٦٥).

وتلخص عبارة أندرية مالرو ما يعنيه سكاتولين بالضبط من أهمية العودة إلى التصوف والروحانيات– في القرن الحالي– ودخولها في حوار مباشر يهدف إلى تجنب سلبيات العولمة الشمولية من جانب، ووضع حد للتلاعب التكنولوجي بالبشر من جانب آخر، وصولا إلى الهدف الأسمى الماثل في إعادة اكتشاف الإنسان المعاصر لذاته من خلال اللقاء مع الله.

وأخيرًا يرى سكاتولين أنه: "على الإنسان أن يستعدَّ لهذا اللقاء– مع الله– بتصفية قلبه وتنقية نفسه حتى يستطيع النور الإلهي أن ينعكس فيه. فليس للإنسان أن يتلاقى مع الله إلا حيث ومتى وكيف أراد الله أن يتقابل معه.... هذه في رأينا هي المجالات أو قل الفضاءات التي يمكن بل يجب أن يُجرَى على أساسها حوار مثمر وفعَّال بين مختلف الأديان، وخاصة بين توجهاتها الروحية. والرجاء أن يصير هذا الحوار الروحي أساسًا متينًا وصلبًا يضمن للبشرية جمعاء التعاون في مواجهة قضاياها الوجودية الخطيرة التي تهدد البشرية المعاصرة ويسهِّل التعايش فيما بين أفرادها وجماعاتها في عالم تسود فيه أكثر فأكثر الأخوة والمحبة والسلام".

خاتمـــــــــة

إذا كانت عملية قراءة النص تنطوي على ما هو أكثر من معرفة باللغة، إذ يضم النص مجموعة من الشفرات المركبة والمعقدة (مصطلحات وأفكار وخبرة ذوقية) التي تمثل اللغة واحدة منها، علاوة على أن فعل القراءة في مجال التصوف الإسلامي يتطلب من المستشرق أن يكون على معرفة ودراية جيدة بموضوعات عديدة في التراث والثقافة العربية الإسلامية (كعلوم الدين والتاريخ الإسلامي والفلسفة الإسلامية... ألخ) بالإضافة إلى ضرورة تمتع المستشرق بحس ذوقي يجعله يستقبل الإشارات الرمزية للتجربة الصوفية، ففي ضوء ذلك يمكننا القول: بأن الحركة الاستشراقية المعاصرة قد تمكنت بالفعل من اكتساب خبرة فريدة ومتميزة ومتراكمة عبر الزمان أدت إلى إحداث عملية تحول نوعي ملحوظ على مستوى الدراسات الاستشراقية المعاصرة في مجال التصوف الإسلامي.

خلت الدراسات الاستشراقية المعاصرة- ونقصد الدراسات المشار إليها في هذه الدراسة بالطبع، دون تعميم- في التصوف الإسلامي من التوجهات والأحكام الأيديولوجية المسبقة، والدليل على ذلك أنها تقرأ التصوف من الداخل (وليس من الخارج) أي من داخل بيئته العربية الإسلامية نشأة وتطورًا.

إذا كانت هذه الدراسة قد عرضت بالتفصيل دراسة نموذج استشراقي معاصر، وهو المستشرق الإيطالي جوزيبي سكاتولين، فقد رأينا تفصيلا كيف قرأ مفهوم التصوف الإسلامي من مصادره العربية الإسلامية الأصلية، وكيف استفاد من الدراسات العربية السابقة- دون إغفال بالطبع للدراسات الغربية- ليخرج بقراءته الكلاسيكية والمعاصرة للمفهوم من خلال التفاعل الداخلي المباشر مع الثقافة العربية الإسلامية ودون وجود أي إسقاطات أيديولوجية من جانبه.

من الملاحظ دقة سكاتولين المنهجية في دراسته للتصوف الإسلامي، فهو يعتمد أولاً على المنهج التاريخي في رصد عناصر وموضوعات الدراسة "نشأة وتطورًا"،

كما أنه يعرض الاتجاهات والآراء المختلفة عرضًا أمينًا، ثم يعتمد بعد ذلك على المناهج الغربية المعاصرة كالمنهج الدلالي والمنهج الهرمينوطيقي. والجدير بالذكر أن تكنيكاته المنهجية الصارمة قد أبعدته كل البُعد عن أي أحكام أو توجهات أيديولوجية مسبقة.

أظهرت الدراسة موقف سكاتولين الواضح من قضية مصدر التصوف، الذي رآه إسلامي المصدر قائمًا على القرآن الكريم والسنة النبوية، كما أظهرت الدراسة رفضه القول بأن التصوف غير إسلامي المصدر، وقد عارض بذلك ما جاء في الدراسات الاستشراقية الكلاسيكية الأولى التي بحثت عن مصادر غير إسلامية للتصوف كـ (الهندي، الفارسي، اليوناني، المسيحي)، كما أن سكاتولين قد تشابه في هذا الموضوع مع ما ذهب إليه المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون خاصة في كتاب الأخير المعنون بـ "**دراسة في مصادر القاموس الاصطلاحي للتصوف الإسلامي**"، وقد أوضح لنا سكاتولين كيف أدت دراسة ماسينيون– المشار إليها سلفًا– إلى إحداث نظرة ورؤية جديدة على مجمل التوجهات الاستشراقية، ومن ثَّم أدت إلى اكتشاف مدى أصالة الأفكار الصوفية في استنادها إلى المصدر الإسلامي الأصيل، وبالطبع دون إنكار التأثير والتأثر بين التصوف الإسلامي من ناحية، والروحانيات في الحضارات والأديان الأخرى من ناحية أخرى. ففرق كبير بين المصدر من ناحية، والتأثير والتأثر من ناحية أخرى، فالمصدر هو الأصل، والتأثير والتأثر هو الفرع.

أوضحت الدراسة وجهة نظر سكاتولين تجاه قضية مكانة التصوف في الإسلام، حيث اعتبره الحياة الروحية في الإسلام، وقد لاحظنا في هذا الأمر كيف تأثر سكاتولين بالدارسين العرب من ناحية– خاصة المرحوم الدكتور أبو الوفا التفتازاني[٦٦]– والمستشرقين الغربيين من ناحية أخرى. كما أننا قارنا بين موقف سكاتولين من ناحية، وموقف أحمد الجزار– أبرز دارس معاصر للتصوف الإسلامي في الوقت الراهن– من ناحية أخرى وأضحنا أوجه التشابه بينهما في هذا الموضوع.

يظهر جليًّا من دراسة سكاتولين للتصوف أن هدفه الأسمى الوصول إلى ما يمكن تسميته بـ "**تبادل الخبرات الروحية**" بين أصحاب الخبرات الروحية من مختلف الأديان عامة، وبين المسيحيين والمسلمين خاصة (أبناء الأسرة الإبراهيمية)، ويرى أن التصوف والروحانيات أرضية رحبة للتقارب بل للتفاهم والتعاون بين أصحاب الأديان المختلفة. وأن هذه العملية الحوارية من شأنها إعادة بناء إنسانية متجددة يمكنها التصدي لتحديات العولمة في عصرنا الذي تهيمن عليه عملية عولمةٍ تسويقية محضة. كما أنه يرى أن حوارًا حقيقيًّا كهذا لا يتطلب وضع الإيمان الشخصي بين قوسَيْن، وكأننا نسبح في عالم حياديٍّ لا لون له. عكس ذلك، فإنه يريد من كل طرف أن يدخل إلى هذا الحوار بإيمانه الحر.

وأخيرًا: عاش سكاتولين في دراسة التصوف الإسلامي أكثر من نصف قرن، وإذا كنا قد قسمنا الدراسات الاستشراقية عن التصوف الإسلامي إلى ثلاثة مستويات هي: (التحقيق– الترجمة– الدراسات الإبداعية) فإن المستويات الثلاثة كافة واردة لدى سكاتولين في مجمل أعماله التي بلغت ستة وستين بحثًا في التصوف الإسلامي كتبت بلغات مختلفة. وقد أعلنت أعماله ومؤلفاته الأخيرة صراحة أن حلمه الغالي يكمن في استفادة البشرية من الخبرات الروحية الواسعة والعميقة لتصل إلى صميم قلب كل إنسان فتغيره من جذوره.

الهوامـــــش

(١) **جـوزيبي سـكاتولين:** مستشـرق إيطـالي وراهـب كـاثوليكي ولـد عـام ١٩٤٢م تخصـص فـي دراسـة التصوف الإسلامي، وقدم فيه أكثر من ٦٦ بحثًا بين كتب ومقالات مكتوبة باللغات (الإيطالية- والإنجليزية- والفرنسية- والألمانية- وكذلك العربية أيضا) ويقيم إقامة شبه دائمة بالقاهرة منذ عام ١٩٧٩م، كما أنه حاليًا عضو مراسل لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

(٢) **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٦٠م، مادة (ش.ر.ق)، ج١، ص٤٨٢.

(٣) محمد محمدي سليمان، **مقدمـة فـي الاستشـراق**، طبعـة خاصـة بـالمؤلف، بـدون دار نشـر، بـدون تاريخ نشر، ص٣.

(٤) أحمد رضا، **معجم متن اللغة**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٩٥٩م، ج٣، ص٣١٠.

(٥) إسـحق موسـى الحسـيني، **الاستشـراق نشـأته وتطـوره وأهـداف**، مطبعـة الأزهـر، ١٩٦٧، ج١، ص١٤.

(٦) لمزيد من التفاصيل حول هذه القضية راجع: إبراهيم صقر، **الاستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديـد والتبديـد**، المكتبـة المصـرية للطبـع والنشـر والتوزيـع، القـاهرة، مصـر، ٢٠٠٤م، ص٢١ (بتصرف).

(٧) آرثـر جـون آربـري، **المستشـرقون البريطـانيون**، ترجمـة: محمـد الدسـوقي النـويهي، طبعـة لنـدن، ١٩٤٦م، ص٨.

(٨) رودي بارت، **الدراسات العربيـة والإسـلامية فـي الجامعات الألمانيـة**، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م، ص١١.

(٩) نقلا عن: محمد حسيني أبو سعده، **الاستشـراق والفلسـفة الإسـلامية**، القـاهرة، ١٩٩٥م، ص٢٠ (بتصرف).

(١٠) إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م، ص٤٥-٤٦.

(١١) عاطف العراقي، مقالة بعنوان: **دفاع عن الاستشراق**، جريدة الأهرام، بتاريخ ٢٠٠١/٣/١٨م.

(١٢) عبد الحميد مدكور، **نظريات في حركة الاستشراق**، القاهرة، ١٩٩٠م، ص١٥.

(١٣) راجع على سبيل المثال لا الحصر الدراسة التي تناولت العلاقة بين علم الحديث والتصوف: بلال الأرفه لي وفرانشسكو كيابوتي، **الحديث والتصوف**، دار المشرق، بيروت، لبنان، ٢٠١٨م.

(١٤) أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع في التصوف**، تحقيق رينولد نيكلسون، مطبعة ليدن، هولندا، ١٩١٤م.

(١٥) الحارث بن أسد المحاسبي، **كتاب الرعاية لحقوق الله**، تحقيق مارجريت سميث، طبعة لندن، ١٩٤٠م.

(١٦) أبو بكر الكلاباذي، **كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق آرثر جون آربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ١٩٣٣م.

(١٧) عبد الجبار النفري، **كتاب المواقف والمخاطبات**، تحقيق آرثر جون آربري، طبعة كامبريدج، ١٩٣٤م.

(١٨) أبو سعيد الخراز، **كتاب الصدق**، تحقيق آرثر جون آربري، طبعة أكسفورد، ١٩٣٧م.

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

(20) Alexander Knysh**, Islamic Mysticism- A Short History**, Brill, Leiden, 2000.

(21) Tor Andrae**, In the Garden of Myrtles- Studies in Early Islamic Mysticism**, translated by Brigitta Sharpe, SUNY, Albany, 1987.

(22) Michael Sells, **Early Islamic Mysticism**, Paulist Press, New York, 1996.

(23) Paul Nwyia**, Exégèse coranique et language mystique**, Dar al-Machreq, Beyrouth, 1991.

(24) Gerhard Böwering**, The Mystical Vision of Existence in Classical Islam- The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)**, Berlin- New York, Walter De Gruyter, 1980.

(25) William Chittick**, The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination**, State University of New York (SUNY) Press, Albany, 1989.

William Chittick, **Imaginal worlds. Ibn al-ʿArabī and the problem of**

religious diversity, SUNY Press, Albany, 1994.

William Chittick, **The Self-Diclosure of God. Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology**, SUNY Press, Albany, 1998.

(26) Spencer J. Trimingham**, The Sufi Orders in Islam**, Oxford: Oxford University Press, 1971.

(٢٧) راجع: جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن أنور، **التجليات الروحية في الإسلام "نصوص صوفية عبر التاريخ"**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٨م، ص٣٩.

(٢٨) يحتوي الجزء المعنون بـ "التصوف بلسان الصوفية" على أكثر من أربعين تعريف للتصوف الإسلامي نقلا عن الكلاباذي إلا أننا نوضح أن الكتاب نفسه: "**التجليات الروحية في الإسلام**" قد جمع عبر صفحاته أكثر من ثلاثمائة وخمسين تعريفًا للتصوف وردت في أهم المصنفات الصوفية من القرن الثالث حتى نهاية القرن السابع.

(٢٩) راجع: جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن، **التجليات الروحية في الإسلام**، ص٤١-٤٢.

(٣٠) راجع: جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن، **التجليات الروحية في الإسلام**، ص٤٢-٤٣.

(٣١) جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني "من أجل ثورة روحية متجددة"**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م، ص٣٧٦.

(٣٢) جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن أنور، **التجليات الروحية في الإسلام**، ص٤٢.

(٣٣) لمزيد من التفاصيل حول هذه القضية راجع: محمد على أبو ريان، **الحركة الصوفية في الإسلام**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ص١٨ وما بعدها.

وراجع أيضا: آنا ماري شيميل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ترجمة محمد إسماعيل ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٦م، ص١٩ وما بعدها.

(٣٤) جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن أنور، **التجليات الروحية في الإسلام**، ص٤٤.

(٣٥) جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص٣٧٧.

(٣٦) راجع: أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، **مدخل إلى التصوف الإسلامى**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٨.

(٣٧) راجع: أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، **مدخل إلى التصوف الإسلامى**، ص ٣٨-٣٩. وانظر أيضا: جوزيبي سكاتولين، **التجليات الروحية في الإسلام**، ص١٥-١٦. وانظر أيضا: جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص٣٧١، جوزيبي سكاتولين، مقدمته كمحقق لكتاب: عفيف الدين التلمساني، **شرح التائية الكبرى لابن الفارض**، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، مصر، ٢٠١٦م، ص١٨.

(٣٨) عبد الملك الخركوشى، **تهذيب الأسرار**، تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافى، أبو ظبى، الإمارات، ١٩٩٩، ص ٣٦- ٣٧. نقلا عن: جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص٣٧٣.

(٣٩) جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن أنور، **التجليات الروحية في الإسلام**، ص٤٠.

(٤٠) ذهب ابن تيمية إلى القول صراحة بكفر بعض الصوفية وفي ذلك نجده يقول: "وأما الفاجر التلمساني فهو أخبث القوم وأعمقهم في الكفر، فإنه لا يفرق بين الوجود والثبوت كما يفرق ابن عربي، ولا يفرق بين المطلق والمعيَّن كما يفرق الرومي..... وكان يقول القرآن كله شرك ليس فيه توحيد.." لمراجعة النص السابق انظر:

تقي الدين بن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، علق عليه: حياة مأمون شيحا، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦م، ط١، ج١، ص١٧٠.

والغريب في الأمر أننا لا نجد في كلام التلمساني ما يؤيد ما ذكره ابن تيمية، وربما أدت صعوبة المصطلحات الصوفية إلى حدوث سوء فهم من طرف الفقهاء، وفي ذلك يقول الإمام السيوطي: "وذلك أن الصوفية تواطئوا على ألفاظ اصطلحوا عليها، وأرادوا بها معانٍ غير المعاني المتعارف منها...." راجع:

عبد الخالق محمود وأحمد جمعه، **الأعمال الكاملة للسيوطي في التصوف (١)**، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، مصر، ٢٠١١م، ص٢٦٢.

(٤١) ذهب ابن العماد إلى تكفير بعض الصوفية من أمثال عبد الحق بن سبعين وعفيف الدين التلمساني وفي ذلك نجده- على سبيل المثال لا الحصر- يقول: "والعفيف من عظماء الطائفة القائلين بالوحدة المطلقة.... هو لحم خنزير في طبق صيني، وأنه يدرج السم القاتل في كلامه لمن لا فطنة له بأساس قواعده..." راجع:

أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد الحنبلي الدمشقي المشهور بـ "ابن العماد"، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير للنشر، دمشق، ١٩٩١م، ط١، ج٧، ص٧٢٠.

(٤٢) جوزيبي سكاتولين **تأملات في التصوف**، ص٣٧٨-٣٧٩.

(٤٣) لمزيد من التفاصيل بخصوص ما ذكره سكاتولين في هذا الصدد راجع:

- جوزيبي سكاتولين، **التجليات الروحية في الإسلام**، ص١٦-١٧.
- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف**، ص٣٧١-٣٧٢.

(٤٤) لمزيد من التفاصيل راجع مقدمة سكاتولين لكتاب: عفيف الدين التلمساني، **شرح التائية الكبرى لابن الفارض**، مقدمة المحقق، ص٢٠.

(٤٥) جوزيبي سكاتولين **التجليات الروحية في الإسلام**، ص٢٣.

(46) Louis Massignon**, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**, Cerf, Paris, 1999, (1st ed. P. Geuthner, 1922, Vrin, 1954).

ننبه القارئ على أن الكتاب السابق للويس ماسينيون يختلف تمامًا عن كتاب له بنفس العنوان نشر باللغة العربية في القاهرة. فالكتاب السابق باللغة الفرنسية ولم يترجم باللغة العربية حتى الآن، أما الكتاب العربي فيتشابه معه في العنوان فقط، وبيانات الكتاب العربي:

لويس ماسينيون، **محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية**، تحقيق زينب الخضيري، تصدير إبراهيم مدكور، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٨٣م.

والكتاب الأخير عبارة عن مسودة لبعض المحاضرات التي ألقاها ماسينيون في جامعة القاهرة في الفترة من (٢٥ نوفمبر ١٩١٢م إلى ٢٤ إبريل ١٩١٣)، وهو مختلف شكلاً ومضمونًا عن الكتاب الفرنسي الذي نقصده.

(٤٧) لمزيد من التفاصيل راجع:

- جوزيبي سكاتولين، **التجليات الروحية في الإسلام**، ص٢٣-٢٤.
- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف**، ص٣٨٢-٣٨٣.

(٤٨) جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف**، ص٣٨٤.

(٤٩) جمال رجب سيدبي، **في التصوف الإسلامي "دراسة ونقد"**، مكتبة وهبه، القاهرة، مصر، ٢٠١٤م، ص٣.

(٥٠) لمزيد من التفاصيل في هذا الصدد راجع: هدى درويش، **دور التصوف في انتشار الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص١٢ وما بعدها.

(٥١) مراجع ودراسات تاريخية متعددة تثبت أن الفضل في نشر الإسلام في البلدان الآتية: (أذربيجان، قازاقستان، أوزبكستان، تركمانستان، طاجيكستان) يرجع إلى المتصوفة، لمزيد من التفاصيل راجع:

- محمد حرب، **المسلمون في آسيا الوسطى والبلقان**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٥م.
- أحمد فؤاد متولى، **الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز**، مركز الدراسات الشرقية، مصر، عدد ١٢، ٢٠٠٠م.
- إبراهيم عرفات، **حركات إسلامية في آسيا الوسطى**، مركز الدراسات الآسيوية، مصر، ١٩٩٨م.
- إسلام كريموف، **أوزبكستان على طريق الانبعاث الروحي**، ترجمة مفيد كطيش وفؤاد الجوابرى، بدون دار نشر، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٢م.

(٥٢) أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣.

(٥٣) محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤.

(٥٤) جوزيبي سكاتولين، **التجليات الروحية في الإسلام**، ص٢٦. وانظر أيضا: جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف**، ص٣٨٦.

(٥٥) طرح أحمد الجزار رؤية موسعة وعميقة في القول بأن التصوف مهما تعددت تعريفاته عند أصحابه إلا أن جل شيوخه يجمعون على أنه طريق إلى الله تعالى وغايته معرفته تعالى معرفة قوامها الكشف والعيان، وهي غاية لا تحدث أو بالأحرى لا يصل إليها إلا الكمل من عباد الله

الذين بلغوا شأنًا في عبادته وقطعوا مدارج الطريق إليه حتى وصلوا إلى مرتبة الولاية..... كما توسع الجزار في مناقشة مكانة التصوف في دائرة العلوم الدينية، ثم تناول أثره على تحصيل الكمال الإنساني... لمزيد من التفاصيل راجع:

- أحمد محمود الجزار، **فخر الدين الرازي والتصوف**، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٠م، ص١٣ وما بعدها، وانظر أيضا: ص٤٦ وما بعدها.

(٥٦) لمزيد من التفاصيل راجع: أحمد محمود الجزار، **دراسات في التصوف الإسلامي**، دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

وفي هذه الدراسة نجد نصوصًا عديدة تعبر عن موقف أحمد الجزار في هذا الأمر ومنها على سبيل المثال:

- ..."لكن الصوفية حين يفقهون أحكام الصلاة لا يتوقفون عند حد العلم بشرائطها الظاهرة، وإنما يجتهدون في الوقت نفسه في إقامتها على الوجه الذي يجعلها مقبولة عند الله تعالى، ومن ثم يلتفتون إلى دقائقها الباطنية وبحيث تكون بالقلب لا بالقالب وحده..."ص: ٢٣.

- وفي موضع آخر يقول: "... وإحساس المصلي الدائم بهذه العبودية لله بهذا المفهوم الذوقي الذي قدمه الصوفية تحقيق للغاية الحقيقية من الصلاة بل هو تمام المرفة الحقيقية لله أيضا...." ص : ٤٠.

- وفي موضع آخر يقول: "هكذا يمضى الصوفية في كل ركن من أركان الحج المفروضة والمسنونة، فلا يقفون عند أدائها بجوارحهم بل يعمدون إلى ذوق معانيها ما استطاعوا بقلوبهم إلى ذلك سبيلا...".. ص:٦٠. ونصوص أخرى عديدة يثبت من خلالها أحمد الجزار أهمية مكانة التصوف في الإسلام.

(57) Paul Nwyia, **Exegèse coranique et langage mystique**, Dar al-Machreq, Beirut, 1970, p. 4.

(٥٨) جوزيبي سكاتولين، **التجليات الروحية في الإسلام**، ص٢٧.

(٥٩) تظهر العلاقة بين الأنا والآخر في قضية الحوار في عدة أشكال منها:

- العلاقة بين **الأنا– ذاك:** فموقف الأنا في هذه العلاقة ليست هي هي أيا ما تكون العلاقة، وإنما تكون الأنا في حالة موضوع منفصل عن سياقه الماضي وفاعليته في الحاضر، وبالتالي تكون العلاقة بين الأنا– ذاك علاقة قائمة على التشيؤ.

- **والعلاقة بين الأنا– أنت:** تشير الأنا بـ "أنت" ليس شيئا وليس موضوعًا بين الأشياء أو الموضوعات، فأنت تعني أنني لا التقيه في زمان ومكان معين أو غير ذلك، لأنني عندما أقيده في زمان ومكان معين، فإنني أعكس علاقتي به لتصبح علاقة "أنا– ذاك" وعندما تقول الأنا تلك الكلمة الأولية أنت فإنها تقف في علاقة خارج نطاق الإدراك والسببية، في علاقة تكون قائمة على حوار حقيقي بين الأطراف (أنا– أنت).

ويرى الباحث المصري محمد صفار أن سكاتولين في كتابه: **تأملات في التصوف والحوار الديني**، يعتمد على النمط الثاني من أشكال الحوار وهو العلاقة بين (**الأنا– أنت**).. لمزيد من التفاصيل راجع:

محمد صفار، مقالة بعنوان: **مفهوم الحوار بين الأب قنواتي والأب سكاتولين**، مجلة دفاتر فلسفية، تصدر عن كرسى اليونيسكو للفلسفة فرع جامعة الزقازيق، مصر، ٢٠١٤م ص: ٤١– ٨٣.

وانظر أيضا: محمد صفار، **الأصوليات**، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م، ص١٩١ وما بعدها.

(٦٠) جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص٣٩٦.

(٦١) لا يقصد سكاتولين هنا إجراء حوار ديني تقليدي قائم العبارات الرنانة أو المجاملات، بل إنه يريد أن يكون هذا الحوار قائمًا على الانفتاح على الأديان الأخرى كي يتحد أصحاب الروحانيات في مختلف الأديان بهدف إنقاذ إنسانية الإنسان من سلبيات العولمة المتمثلة في "**التسويقية العالمية**" من ناحية، والتلاعب التكنولوجي الذي قد يدمر البشرية من ناحية أخرى.

(٦٢) جوزيبي سكاتولين، **التجليات الروحية في الإسلام**، ص٣١–٣٢ (بتصرف).

(٦٣) جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص٣٩٧.

(٦٤) جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ٣٩٨– ٣٩٩.

(65) **Jean Vernette**, *Le XXIe siècle sera mystique ou ne sera pas*, Paris, Presses Universitaires de France, Paris, 2002

(٦٦) نستطيع القول بأن أكثر باحث عربي أثر في مجمل آراء ودراسات سكاتولين الصوفية تأثيرًا إيجابيًا هو الدكتور المرحوم أبو الوفا التفتازاني، وكثيرًا ما وجدنا سكاتولين يعتمد رأي التفتازاني ويؤيده ويشرحه ويفسره.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً- المصادر والمراجع العربية:

١- إبراهيم صقر، **الاستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد**، المكتبة المصرية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ٢٠٠٤م.

٢- إبراهيم عرفات، **حركات إسلامية في آسيا الوسطى**، مركز الدراسات الآسيوية، مصر، ١٩٩٨م.

٣- أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م.

٤- أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد الحنبلي الدمشقي المشهور بـ "ابن العماد"، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير للنشر، دمشق، ١٩٩١م.

٥- أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، **مدخل إلى التصوف الإسلامى**، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٩م.

٦- أبو بكر الكلاباذي، **كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق آرثر جون آربري، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ١٩٣٣م.

٧- أبو سعيد الخراز، **كتاب الصدق**، تحقيق آرثر جون آربري، طبعة أكسفورد، ١٩٣٧م.

٨- أبو نصر السراج الطوسي، **كتاب اللمع في التصوف**، تحقيق رينولد نيكلسون، مطبعة ليدن، هولندا، ١٩١٤م.

٩- أحمد رضا، **معجم متن اللغة**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٩٥٩م.

١٠- أحمد فؤاد متولى، **الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى والقوقاز**، مركز الدراسات الشرقية، مصر، عدد ١٢، ٢٠٠٠م.

١١- أحمد محمود الجزار، **دراسات في التصوف الإسلامي**، دار الوفاء لدنيا النشر والطباعة، الإسكندرية، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٥م.

١٢- أحمد محمود الجزار، **فخر الدين الرازي والتصوف**، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٠م.

١٣- إدوارد سعيد، **الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

١٤- آرثر جون آربري، **المستشرقون البريطانيون**، ترجمة: محمد الدسوقي النويهي، طبعة لندن، ١٩٤٦م.

١٥- إسحق موسى الحسيني، **الاستشراق نشأته وتطوره وأهداف**، مطبعة الأزهر، ١٩٦٧م.

١٦- إسلام كريموف، **أوزبكستان على طريق الانبعاث الروحي**، ترجمة مفيد كطيش وفؤاد الجوابرى، بدون دار نشر، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٢م.

١٧- آنا ماري شيميل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، ترجمة محمد إسماعيل ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ٢٠٠٦م.

١٨- بلال الأرفه لي وفرانشسكو كيابوتي، **الحديث والتصوف**، دار المشرق، بيروت، لبنان، ٢٠١٨م.

١٩- تقي الدين بن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، علق عليه: حياة مأمون شيحا، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦م.

٢٠- جمال رجب سيدبي، **في التصوف الإسلامي "دراسة ونقد"**، مكتبة وهبه، القاهرة، مصر، ٢٠١٤م.

٢١- جوزيبي سكاتولين وأحمد حسن أنور، **التجليات الروحية في الإسلام "نصوص صوفية عبر التاريخ"**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٨م.

٢٢- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني "من أجل ثورة روحية متجددة"**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠١٣م.

٢٣- الحارث بن أسد المحاسبي، **كتاب الرعاية لحقوق الله**، تحقيق مارجريت سميث، طبعة لندن، ١٩٤٠م.

٢٤- رودي بارت، **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧م.

٢٥- عاطف العراقي، مقالة بعنوان: **دفاع عن الاستشراق**، جريدة الأهرام، بتاريخ ٢٠٠١/٣/١٨م

٢٦- عبد الجبار النفري، **كتاب المواقف والمخاطبات**، تحقيق آرثر جون آربري، طبعة كامبريدج، ١٩٣٤م.

٢٧- عبد الحميد مدكور، **نظريات في حركة الاستشراق**، القاهرة، ١٩٩٠م.

٢٨- عبد الخالق محمود وأحمد جمعه، **الأعمال الكاملة للسيوطي في التصوف (١)**، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، مصر، ٢٠١١م.

٢٩- عبد الملك الخركوشي، **تهذيب الأسرار**، تحقيق بسام بارود، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات، ١٩٩٩م.

٣٠- عفيف الدين التلمساني، **شرح التائية الكبرى لابن الفارض**، تحقيق: جوزيبي سكاتولين ومصطفى عبد السميع، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، مصر، ٢٠١٦م.
٣١- لويس ماسينيون، **محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية**، تحقيق زينب الخضيري، تصدير إبراهيم مدكور، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، ١٩٨٣م.
٣٢- محمد حرب، **المسلمون في آسيا الوسطى والبلقان**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٥م.
٣٣- محمد حسيني أبو سعده، **الاستشراق والفلسفة الإسلامية**، القاهرة، ١٩٩٥م.
٣٤- محمد صفار، **الأصوليات**، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م.
٣٥- محمد صفار، مقالة بعنوان: **مفهوم الحوار بين الأب قنواتي والأب سكاتولين**، مجلة دفاتر فلسفية، تصدر عن كرسي اليونيسكو للفلسفة فرع جامعة الزقازيق، مصر، ٢٠١٤م ص:٤١-٨٣.
٣٦- محمد على أبو ريان، **الحركة الصوفية في الإسلام**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، بدون تاريخ نشر.
٣٧- محمد محمدي سليمان، **مقدمة في الاستشراق**، طبعة خاصة بالمؤلف، بدون دار نشر، بدون تاريخ نشر.
٣٨- محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٨٤م.
٣٩- هدى درويش، **دور التصوف في انتشار الإسلام في آسيا الوسطى والقوقاز**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

ثانيًا- المراجع الأجنبية:

40- Alexander Knysh**, Islamic Mysticism- A Short History**, Brill, Leiden, 2000.

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

42- Gerhard Böwering**, The Mystical Vision of Existence in Classical Islam- The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)**, Berlin- New York, Walter De Gruyter, 1980.

43- Jean Vernette, **Le XXIe siècle sera mystique ou ne sera pas**, Paris, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

44- Louis Massignon**, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane**, Cerf, Paris, 1999, (1st ed. P. Geuthner, 1922, Vrin, 1954).

45- Michael Sells, **Early Islamic Mysticism**, Paulist Press, New York, 1996.

46- Paul Nwyia, **Exegèse coranique et langage mystique**, Dar al-Machreq, Beirut, 1970.

47- **Id.....…**, **Exégèse coranique et language mystique**, Dar al-Machreq, Beyrouth, 1991.

48- Spencer J. Trimingham**, The Sufi Orders in Islam**, Oxford: Oxford University Press, 1971.

49- Tor Andrae**, In the Garden of Myrtles- Studies in Early Islamic Mysticism**, translated by Brigitta Sharpe, SUNY, Albany, 1987.

50- William Chittick, **Imaginal worlds. Ibn al-ʿArabī and the problem of religious diversity**, SUNY Press, Albany, 1994.

51- **Id.....…**, **The Self-Diclosure of God. Principles of Ibn al-ʿArabī's Cosmology**, SUNY Press, Albany, 1998.

52- **Id.....**, **The Sufi Path of Knowledge. Ibn al-ʿArabī's Metaphysics of Imagination**, State University of New York (SUNY) Press, Albany, 1989.