التجربة الروحية بين الفلسفة والدين في الثقافة العربية الإسلامية.

زيـدي محمد عـلي [1]

"لا بد من التخلي عن الفصل بين تاريخ الفلسفة، وتاريخ الروحانية في الإسلام..."

هنري كوربان الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي،ص:17

يمكن تسمية تلك المسافة المعرفية التي تستحضر من خلالها التجربة الروحية[*]إلى منطقة السؤال الفلسفي، أو توجه السؤال الفلسفي نفسه إلى تلك التجربة ؛-ضمن هذه العلاقة- يمكن تسمية هذه القراءة، بأنها قراءة تحاول مفهمة التجربة الروحية، وفي الوقت نفسه تقدم هذه التجربة مادة معرفية ومفهومية خصبة توسع من خلالها زوايا النظر الفلسفي. وقد عَرف تاريخ الثقافة العربية الإسلامية لحظات متعددة، تشـهد على خصوبة الزمن المعرفي والثقافي الذي شهده لقاء الفلسفي والديني والعرفاني، من خلال نماذج متعددة، في التراث العربي الإسلامي.

لقد وقع اختيار القراءة على نماذج التجارب الروحية من خلال النصوص والخطابات التي أنتجتها في زمن ما، وكذلك استحضارا لذلك الزمن في الثقافة العربية الإسلامية ؛إلى زمن الفكر العربي والاسلامي المعاصر بكل آفاقه وطموحاته، وبكل تعثراته وتأزماته، هذه القراءة إذن لا تسعى إلى تقديم التراث العرفاني والروحي كبديل في مقابل الخطابات الأخرى، وعيا منا بأن الخطأ المنهجي والمعرفي والتاريخي الذي كانت تقع فيه الكثير من الخطابات في الثقافة

---

[1] قسم الفلسفة. جامعة وهران.

[*] ضرورة الاشارة في البداية لإختيار وإدراج تسمية "الروحية" -في مقالنا هذا- للتجربة العرفانية والصوفية ، تجاوزا للإشكالات الإصطلاحية والثقافية التي تثار حول علاقة التباين أو التداخل بين مفهوم "التصوف" و"العرفان"، والأسباب التاريخية والإيديولوجية التي أنتجت هذه الإختلافات على مستوى الإصطلاحين على الأقل ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى إختيارنا لتوصيف التجربة الروحانية أيضا كان للدلالة على الأبعاد الإنسانية والجمالية والثقافية والأدبية والمعرفية التي أنتجتها .

العربية الاسلامية المعاصرة،هو أنها كانت تقدم مشروعها الفكري كمشروع بديل، على كل المستويات السياسية والثقافية والدينية والإجتماعية، مما أنتج حالة من الإقصاء لأصوات فكرية أخرى.

من هنا تحاول هذه القراءة مقاربة تميز التجارب الروحية ببعدها الانساني وغناها المعرفي والفلسفي والديني، إنطلاقا وبشكل مباشر من كيفية إستعادتها من خلال محاولة تتبع وصياغة الرهانات المختلفة التي تعد بها النصوص التي أنتجتها التجارب الروحية في الثقافة العربية الاسلامية المعاصرة،وهذا إنطلاقا من الإمكانات التأويلية والمعرفية التي تتيحها تلك النصوص،لأن التركيز و" التشديد على لفظ الإمكان في الإحالة على خطاب معناه أن إعادة البناء تمتد إلى هذا الخطاب نفسه، انطلاقا من اختبار اللامفكر فيه والحفر في خصوبته اعتمادا على تأويل مفتوح على المستقبل"[2]. هذا و من خلال تتبع المقولات والمواقف التي إشتغلت على هذا الخطاب،مستثمرة بشكل كبير الفتوحات المنهجية الواسعة في الثقافة الغربية المعاصرة، كالهيرمينوطيقا والفينومينولوجيا والتفكيكية،ومساءلة طبيعة هذه القراءات أسئلة هادفة ومؤسسة.

إذن هي قراءة تحاول أن تكون واعية برهانها وراهنيتها،أما بالنسبة لرهان القراءة،فهو يندرج بين زمنين،زمن النص التراثي،وزمن القراءة، قراءتنا نحن، كيف نقرأ النص التراثي اليوم ؟ وكيف نجعله يتكلم لغة زمننا؟ إذن هو إشكال قرائي بالأساس،إشكال منهجي، كون المسافة بين الزمنين هي مسافة يقطعها السؤال الفلسفي، لأن "السؤال هو الفضاء الذي يقدم فيه الكلام نفسه ناقصا غير مكتمل...والسؤال كما هو رغبة الفكر"[3] كما يقول "بلانشو".

-خالد بلقاسم: مساءلة العولمة في ضوء الإمكان الصوفي،مجلة الخطاب الصوفي،الجزائر،العدد:2 ،2008،ص:41-42. [2]

-موريس بلانشو:أسئلة الكتابة،ترجمة :نعيمة بنعبد العالي،عبد السلام بنعبد العالي،دار توبقال ،المغرب،ط:1،ص:11. [3]

وأمـا راهنية القراءة فهو وعيها كذلك بضرورة تمكنها من التحكم بالآليات المنهجية والنقدية والتأويلية، هذا المنحى القرائي المتسلح بالجهاز المفاهيمي و المنهجي المعاصر،هو في تصورنا المنوط به –على الأقل-أن يجعل من النص التراثي عموما منتجا وفاعلا، من خلال مساهمة هذا النوع من القراءة في الإجابة على أسئلة زمننا. في الوقت نفسه تحاول قراءتنا أن تتجاوز تلك القراءة المتحمسة "لمرحلة ثورية يمثلها من الفناء إلى البقاء"[4] -كما يراها حسن حنفي-،والتي يعلن بأنها مرحلة "إنهيار التصوف"[5]،الذي يصفه تارة بأنه"فلسفة في التاريخ تقوم على تصور منهار للعالم"[15]، وتارة يصفه بأنه "حركة نهوض للتاريخ المنهار من جديد"[26]. إذن من هنا نطرح إشكاليتنا المركزية :

ما هي الرهانات المعرفية الممكنة التي يتيحها التراث الفلسفي العرفاني،في الثقافة العربية والاسلامية المعاصرة ؟ وكيف يمكن ادراج هذه الرهانات في ترميم الحقل الديني على مستوى الخطاب وعلى مستوى الممارسات ؟ حاولنا تحديد خمسة رهانات مبدئيا في مقالنا هذا، وهي الرهان الحِواري ؛الرهان الديني؛ الرهان التاريخي ؛الرهان الوجودي والرهان التأويلي .

تحـديـد الرهـانـات :

1 - الرهـان الحواري : نحو الشرط الإنـساني للحوار.

لقد تميزت التجربة الروحية عبر التاريخ بميزتين أساسيتين : هي أنها خطاب متسامح ومحترم لكل السلوكات الروحية للإنسان مهما كان دينه، "فالتصوف يوصف بأنه أكبر تيار روحي يسري في الأديان جميعها"[31]. وثاني ميزة هي أنها خطاب

16- حسن حنفي : من الفناء إلى البقاء ،دار المدار الاسلامي،بيروت،ط:1،2009،ص : 4

-حسن حنفي: المرجع نفسه،ص:906 4

5 - حسن حنفي : (نفسه)،ص:906

- (م.ن)،ص:907 6

1-آنا ماري شمل : الأبعاد الصوفية في الإسلام،وتاريخ التصوف،تر:محمد اسماعيل السيد،ورضا حامد قطب،منشورات الجمل،كولونيا-بغداد،ط:1،2006،ص:7.

منفتح بوعي على المعارف الأخرى،حتى وإن كانت من ثقافات أجنبية.فالتجربة الصوفية كتجربة روحية، شكلت ميتافيزيقا العرفان فيها فضاءا معرفيا متميزا،تقدم وتتيح من خلال هذا البعد الروحي المنتج للمعنى لدى الإنسان، كرهان يؤسس لطموحات حقيقية في إقامة جسور الحوار مع كل الذوات التي تعترف بواقع عدميتها، ومع كل الثقافات التي أعلنت عن "موت للإنسان"، او "موت للإلاه"،أو "موت للأخلاق"، أو "موت للواقع" .

إن إدراج رهان الحوار يرتكز على مفهوم الهوية الذي يقرره العرفان، والذي لا يتحدد إلا بآخر،تكون فلسفة التواصل معه مبنية دوما على المحبة.

إذن فالبعد الروحي يشكل إمكانية حقيقية، لتشييد لغة الحوار، من موقع المعطى الإنساني نفسه،في حواريته لذاته أولا،ومع كل الذوات والثقافات، وأيضا مساءلة الأطروحات التي أقصت القول الروحي والميتافيزيقي في تاريخها الحديث والمعاصر. من هنا فإن الهوية التسامحية والحوارية والتواصلية والتأصيلية للخطاب العرفاني،تتيح بتقديم صوت هذا الخطاب من أجل المساهمة مع أصوات أخرى في الولوج إلى مواقع ثقافية تنويرية وحداثية تنشدها الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة.

2- الرهـان الديني :في المشترك الروحي للإنسان

إن إدراج مطلب إرتباط الظاهرة الدينية والواقعة الروحية للتصوف والعرفان ضمن تاريخ الإجتهاد الفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية، مطلب يحمل الكثير من الأسئلة ويحتاج إلى إعادة فتح وبحث وتأويل مواد معرفية ونصية لفلاسفة ومتصوفة ربما بعضها لازالت مخطوطا بحاجة إلى التحقيق والإخراج العلمي، وعندما نستعيد هذه النصوصّ، نستعيدها إنطلاقا من موقعها المعرفي وفي سياقها التاريخي الذي أنتجت فيه، ومدى تأثرها وتأثيرها لاحقا على نصوص أخرى، ونستعيدها أيضا إنطلاقا من ممكنها التأويلي نحو المساهمة في الإجابة على أسئلة معينة، يطرحها زمن قرائي لاحق على زمن كتابة النص.

فالسؤال الفلسفي والمعرفي الذي يعول عليه في هذا الصدد هو؛ كيف يمكن أن نتغلب الروح العلمية في قراءة و إعادة تأويل التراث العرفاني في الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة بعيدا عن أشكال التوظيف الإيديولوجي لهذا التراث ؟. و قبل إعادة التأويل و القراءة، كيف يمكن أن يقرأ هدا التراث في سياقه التاريخي ؟ وما هي الشروط الإجتماعية والسياسية التي كونت البنية الثقافية لهذا التراث؟ هذه التساؤلات تهدف إلى ضرورة إقامة مسافة قرائية متحررة ومتحركة بيننا وبين هذا التراث.

فالرهان على مساءلة هذا التراث الحي هو إعادة قراءة الواقعة الدينية والروحية في المجتمعات العربية والإسلامية . فالمسافات التأويلية التي تجتهد في فتحها التجربة الروحية كتجربة روحية في المقام الأول بين ذاتها وبين المعطى القرآني،وأيضا بين زمنها التاريخي وزمن المطلق كزمن فوق-تاريخي، هذه المسافات المعرفية والوجودية عندما نسائلها، قد تقدم أجوبة مهمة تساعد في رسم علاقات جديدة تستجيب لراهنية زمننا المتأزم،خاصة في فهم الظاهرة الدينية في الإسلام،وكيفية وخصوصية تجليها ضمن استجابات سوسيو-ثقافية معينة، فتجلي وتلقي الإسلام من قبل المجتمعات المغاربية –مثلا-يختلف عنه في المجتمعات المشرقية،وكذلك شكل تمظهر الوعي الديني لدى هذه المجتمعات .

إذن فالرهان الديني للقول الصوفي يشكل إمكان معرفي وثقافي لكثير من المجتمعات العربية والإسلامية، من أجل تقليص ظاهرة التطرف الديني في هذه المجتمعات .خاصة وأن المشروع الذي يقدمه الخطاب الصوفي-بالخصوص مع ابن عربي- وجوديا ومعرفيا وتأويليا هو مشروع ديني مفتوح يتجاوز إطار الإختلافات المذهبية والطائفية والدينية.

3-الرهـان التاريخي :

نحو إعادة النظر في تاريخ الفلسفة والعرفان في الثقافة العربية الإسلامية

إن مطلب إعادة النظر في تاريخ الفلسفة والعرفان في الثقافة العربية الإسلامية،هو نتيجة لبحوث سابقة(*) حاولنا من خلالها تتبع دلالات اللحظة السينوية في الثقافة العربية الإسلامية،وإمكانات تأويل ذلك اللقاء بين التجربة الصوفية والقول الفلسفي عند إبن سينا، والذي كان من بين ما استخلصناه هو أن الرهان التاريخي للخطاب الصوفي العرفاني الذي كان مرتبطا أشد الإرتباط بالكثير من الإجتهادات الفلسفية أفضى نحو التحرر من سلطة التاريخ المركزي ومن سلطة العقل المركزي الذي فرضه الحضور الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية.

لقد كانت إشارة "محمد عابد الجابري" بالغة الدقة في قوله بأن "لحظة ابن سينا تعتبر المرجع الذي يفسر ما قبله وما بعده"[16]. وهذا ما شجعنا أكثر على الوقوف عند هذه اللحظة كنموذج فلسفي منفتح على المعرفة الصوفية في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، ومساءلتها، والخروج بهذا المطلب وهو ضرورة إعادة النظر في تاريخ الفلسفة والتصوف في الإسلام. فبعيدا عن أي مركزية تتسم برؤية "تصوف وثوقي" أو مركزية تنطلق من عقل فلسفي وثوقي أيضا، فإن العنوان الكبير الذي تولد منه هذا المطلب هو إستنتاجات دراسات "هنري كوربان" الإستشراقية، والذي ندرجه هنا إنطلاقا من اللحظة السينوية هو "ضرورة التخلي عن الفصل بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانية"[7] [2] في الثقافة العربية الإسلامية، إن المبرر المعرفي لهذا المطلب هو أن الفلسفة في الإسلام لازالت إلى اليوم يؤرخ لها عند معظم الباحثين الغربيين وحتى معظم الباحثين العرب والمسلمين، لازالوا يرون بأن الفلسفة في الإسلام هي فقط فلسفة فلاسفة الإسلام المحدودين المتأثرين بالفلسفة اليونانية، و"يتناولون فقط أو بالأساس الفترة الممتدة من الكندي إلى ابن رشد، رغم أن

(*) انظر مساهمتنا :"ابن سينا، وسؤال الفلسفة والعرفان"، موسوعة الفلسفة الاسلامية، تح :ا.د عامر عبد زيد الوائلي، ج:1 منشورات ابن النديم ،الجزائر ،ط:1،2016م ص:435

[1] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، (م.س)، ص: 87.

[2] هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، (م.س)، ص: 17.

ثمة عملا أساسيا وأصيلا يجب القيام به عن جميع الفلاسفة الذين جاءوا بعد ابن رشد"[38].

إذن نسجل هنا قلة تلك الأبحاث والحفريات حول تاريخ الفلسفة قبل الكندي وبعد ابن رشد، كون هذا التقليد التأريخي سيطر لقرون. يذكر "أبو سليمان السجستاني" في كتابه "صوان الحكمة" بأن هناك من الفلاسفة العرب المسيحيين من تقدموا في الإجتهاد الفلسفي قبل الكندي على مستوى الترجمة وعلى مستوى الإشتغال بعلوم الأوائل.

نجد كذلك أهمية نصوص التجارب الروحية التي تكمل في أن تصورات المتصوفة حول الحرية والعقل والنفس والخيال واللغة والحب والجسد، تصوراتهم حول هذه العلامات والمفاهيم كانت تشكل لحظات إختراق للأفق العقلي لهذا التقليد التاريخي للفلسفة العربية الإسلامية، والذي كان الأفق الأرسطي المشائي الذي استمر بعد ابن رشد في الغرب على المستوى الثقافي واللاهوتي والسياسي، وذلك لوفاء مشائية ابن رشد لهذا الأفق، لكن تناول التجارب العرفانية للمواضيع والإشكاليات الفلسفية كان متميزا عن بقية الخطابات المعرفية الإسلامية الأخرى كالكلامية والفقهية، كما أن "الموقف نفسه عن الفلسفة بعد ابن رشد مازال مهيمنا في كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية لماجد نخري، الذي ظهر في عام 1970، والذي خصص فيه قسما قصيرا فقط للتقليد الإشراقي وتطوراته... لكنه لا يذكر شيئا عن القرون الستة من التقليد السينوي الطويل في البلاد العربية وفي الإمبراطورية العثمانية"[19]، نتساءل كذلك عن منطق وأحكام القطيعة والإقصاء التي يمارسها المرحوم "محمد عابد الجابري" في قوله : بأن "كل من عاش أو يعيش لحظة ابن سينا

---

[1] ديمتري غوتاس: محاولة في أستغرافية تاريخ الفلسفة العربية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، ع: 158-159، 2012، ص 109.

[2]- ديمتري غوتاس: محاولة أسطغرافية، (م.س)، ص: 109.

بعد ابن رشد إنما قضى أو يقضي حياته الفكرية خارج التاريخ"[310]، نتساءل عن أي تاريخ يقصده الجابري في حكمه هذا ؟

لقد تحول حضور النص الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية إلى مرجعية عقلانية وإبستيمية، هذا ما توجته اللحظة الرشدية، إلا أن تمظهرات اللحظة السينوية بعد ابن رشد، كانت تتحرك إشكالياتها الفلسفية بشكل مستقل ومتحرر ومتعال أحيانا عن هذه المرجعية الأرسطية .لهذا فإن الإجتهاد الفلسفي في الثقافة العربية الإسلامية ما بعد ابن رشد، هو تمظهر معرفي وتأويلي متعدد التجارب الثقافية للسينوية، هذا الواقع المعرفي والتاريخي ندرجه بالإستناد لمقاربة المستشرق الفرنسي Henry Corbain، وكذلك المقاربات اللافتة والمهمة للمستشرق Dimitri Gutas.

إذن هذا المطلب حول إعادة النظر والبحث في تاريخ الفلسفة والتصوف في الثقافة العربية الإسلامية، نطرحه بموازاة كل الأسئلة والإشكالات التي يمكن أن تتولد عنه، كما نطرح بوعي ضرورة وضعه في إطار الطرح الإبيستيمي والمنهجي للعلوم الإنسانية المعاصرة، وذلك للتحرر من عنف نسق المركزيات الثقافية المختلفة.

إن إعادة قراءة الخطاب العرفاني والتجارب الروحية المتعلقة به من خلال إستثمار الآليات المنهجية المعاصرة، ومساءلة المفاهيم المشتغلة ضمن هذا الخطاب، كمفهوم الحرية، العقل، النفس، الوجود والخيال،سوف يساهم في إعادة تقويم كل تاريخ الفلسفة في الإسلام،كون تصورات المتصوفة حول الوجود والمعرفة والله والإنسان، كانت تشكل لحظات إختراق للأفق العقلي لتاريخ الفلسفة والذي كان الأفق الأرسطي الذي ساد تاريخ العقل الانساني قرابة العشرين قرنا. وبالتالي فإن مساءلة ومراجعة تلك اللحظة التاريخية للتأمل الروحي في الإسلام،قبل الحضور الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية، وأيضا قراءة تلك اللحظات الفاعلة في

[3]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط: 6، 1993، ص: 49.

تاريخها بعد "ابن رشد"،هذا الأخير الذي رفض فتح الفلسفة على الفضاء الصوفي، وكانت هذه اللحظات خاصة مع "ابن عربي" و "عبد الكريم الجيلي" و"عفيف الدين التلمساني" و"ابن سبعين"، وأيضا التيار العرفاني مع "السهروردي" و"صدر الدين الشيرازي"و"حيدر آملي"

إن إدراجنا لهذا الرهان التاريخي يتوجه بشكل مباشر لمحاولة تجاوز بعض القراءات الإستشراقية من جهة، وأيضا مساءلة بعض القراءات الرشدية المعاصرة في الفكر العربي،والتي صنفت الخطاب الصوفي والقول الميتافيزيقي العرفاني ضمن منطقة "اللامعقول"و"العقل المستقيل" في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية ؟ فهل هذا التصنيف يستند إلى مفهوم مركزي للعقل ؟أم يستند إلى ذلك الطموح الرشدي في إستبعاد الأجناس الخطابية الأخرى عن الفلسفة ،حرصا على إستقلالية القول الفلسفي ؟ربما علينا أن نسائل إبن رشد نفسه :لماذا رفض هذا الأخير فتح الخطاب الفلسفي على القول الصوفي والكلامي؟ أو بالأحرى ألم يساهم "ابن رشد" لشدة وفائه للعقل الأرسطي بغلق باب الإجتهاد الفلسفي في الإسلام؟ بل وعدم إهتمامه باستثمار البعد الأنطولوجي للنص القرآني بالرغم من دفاعه عن أخوة الشريعة والحكمة؟"، كما يتساءل المفكر الرشدي المعاصر محمد المصباحي.

4- الرهان الوجودي: من تاريخية العقل إلى الإتساع الوجودي للمعقولات

إن ذلك الموقع القرائي الذي يشجع على استنبات أسئلة جديدة ومنتجة بالنسبة للخطاب العرفاني،هو تلك المقاربات التأويلية للتجربة الوجودية في هذا الخطاب،والتي تعكس إتساع الرؤية الوجودية للمتصوفة، ومستوى الإثراء اللغوي والمفاهيمي الذي أغنت به تلك التجربة الفضاء الثقافي العربي الإسلامي .

فالقول الميتافيزيقي والفلسفي لنظرية العرفان كما تقدمها متون التصوف، يعيد الإعتبار والمعنى لمفهوم الوجود من حيث" تلازم هذا الإعتبار-الوجودي- لإعادة

المعنى لوجود الإنسان ذاته"[111].وإستعادة الرهان الوجودي لسؤال البدء من أجل التذكر دائما لماذا وجد هذا الإنسان ؟ ومن أجل التذكر أيضا "ما الذي نسيه هذا الإنسان؟"[212] ."لقد ربط إبن عربي الإنسان بالنسيان وإعتبره طبيعة ذاتية له،وأثار استغرابه نسيان الإنسان للوجود، وكأن نسيان الوجود من صميم الطبيعة البشرية،حقا لم يطرح ابن عربي اشكالية النسيان على مستوى تاريخ الفلسفة أو تاريخ الميتافيزيقا كما سيفعل هايدغر، وإنما على مستوى تاريخ الوجود البشري من حيث هو تاريخ لنسيان الله"[313].

ومن هنا فإن الدرس الوجودي والتاريخي الذي على الثقافة العربية المعاصرة أن تستحضره وتستثمره إنطلاقا من أنطولوجيا العرفان،هو أن تذكر النسيان يشكل لحظة تاريخية وحضارية شاهدة،تأسس للإستحقاق الوجودي للإنسان في التاريخ.

يساهم الدرس الأخلاقي والإنساني الذي يتيحه الإمكان الوجودي الصوفي أيضا، في حق الإختلاف،وأن أخلاقيات الحوار ضرورة،وثقافة الإعتراف مروءة وواجب،والإقرار بأنه لا يمكن حصر التجربة الإنسانية في نعت واحد،وأن مفهوم العقل في المتن العرفاني الصوفي ليس مفهوما مركزيا يسعى نحو التمركز على الذات،و"ليس عقلا يقود إلى الإقصاء والصراع" [414] وإرادة الهيمنة، كما تجلى في الثقافة الغربية،وإنما هو عقل "يتميز بقدرته على الإستعارة والمحاكاة"[1515]،فالعقل الصوفي بهذا المعنى لا يحاصر الوجود والإنسان في تسمية واحدة،لأن الحقيقة التي يقدمها متعددة الأبعاد، وليست مركزية ذات بعد واحد، من هنا يكون مفهوم العقل ومفهوم الحقيقة ومفهوم الوجود ومفهوم الإنسان، مفاهيم ما بعد حداثية في الخطاب الصوفي،بالمعنى الدلالي والوظيفي والمعرفي للمفهوم،وليس بالمعنى

1- محمد المصباحي، الفكر المنفتح عند ابن عربي،منشورات الإختلاف،الجزائر،ط:1،2012،ص:43.

2- محمد المصباحي ،(م.ن)،ص:44.

3- (م.ن) ، ص:43.

4-(م.ن)، ص:56.

1- محمد المصباحي،نعم ولا،الفكر المنفتح عند ابن عربي (م.ن) ،ص:56

التاريخي.فالتصوف بهذا المعنى يشكل فضاءا معرفيا ووجوديا وتأويليا يؤمن بتكافؤ وتشارك الثقافات والأديان.

5-الرهان التأويلي : لغة المجاز، و أسئلة الحقيقة والمعنى.

إن الرهان على إنفتاح التأويل بمساءلة المتن الصوفي، يستدعي التعويل على مختلف القراءات التي تستند وتستثمر المناهج والآليات المفهومية المشتغلة في العلوم الإنسانية المعاصرة.فمن منطلق تسلح القراءة بهذه المناهج يتم التحكم بالنص الصوفي على كل مستوياته ومساراته الدلالية.فمراجعة اللغة التي إستوعبت تجربة المتصوف، كتجربة روحية ووجودية تستعصي على اللغة ذاتها، كما يقر بذلك المتصوفة أنفسهم،فرغم هذا الإستعصاء، تزدوج مهمة المتصوف في إقتحام حجب الوجود وكشفها،وأيضا في لحظة كتابة هذه التجربة، كتابة تطوع الحرف وتجعله يعبر عن أقصى إمكاناته الدلالية .

إن الكثافة الإستعارية والرمزية التي يتشكل منها الخطاب الصوفي،تقدم نصوصه كونها ذات "توتر دلالي"*،الأمر الذي يجعل هذه النصوص تمثل "فائضا في المعنى"،والمجاز،الشيء الذي يعد بالمقاربة التأويلية المنتجة لهذه النصوص،وجعلها تنفتح دوما على عوالم جديدة،وبالتالي فإن لغة الخطاب الصوفي هي لغة تتجه إلى المستقبل، ولا يكفي أن نقول ذلك لكي نجعلها كذلك،وإنما على القراءة أن تسائل التجربة الصوفية باستمرار،وعدم الإستعجال بالإقامة في الأجوبة الجاهزة،وأيضا جعل اللغة الصوفية تتكلم لغتنا وتساهم في زمننا الثقافي المعاصر.

لقد شكل المنجز اللغوي الصوفي،وهو يقطع تلك المسافة التأويلية بمقاربته للنص القرآني والنبوي، شكل إغناءا ثمينا للمعجمية اللغوية العربية،لفظا ومعنى، كتابة ورؤيا،وبهذا فإن رصد البذور الأولى التي أسسها الصوفية في إرساء تأويل خاص للقرآن،يعكس أن الصوفية عولوا على التجربة في بناء معاني القرآن،مما هيأ للغة التأويل أن تلامس آفاقا جديدة،لم تكن تتيحها لغة الفقهاء،ولم تبلغها أيضا لغة

الفلاسفة[16]،أو بعضهم على الأقل،إن هذا الأفق التأويلي الذي تترجم فيه التجربة الوجودية والمعرفية والتأملية للمتصوف، يشكل وعيا معرفيا ولغويا بقابلية المعطى اللغوي القرآني،في كثير من مواقعه،بأن ينحو نحو شق مسالك جديدة لتأويل حال التجربة الإنسانية في خوضها لتلك المسافات نحو المطلق. "هكذا أول الصوفي النص القرآني بحيث خلق منه فضاءا يتسع لفضاء تجربته، كاشفا عبر ذلك عن حركة هذا النص وغناه الداخلي"[217]،يؤكد "بول نويا" في هذا المجال،أن المتصوفة "يعود إليهم الفضل في خلق لغة عربية أصيلة،تتولد في التجربة وبها،لا قبلها ولا بعدها،تجربة تتوحد فيها الكلمات بالأشياء،واللغة بالوجود"[318].

شرط الرهانات : من زمن النص إلى زمن القارئ.

لقد أشرنا في بداية ورقتنا هذه إلى مبدئية التصنيف لهذه الرهانات،بمعنى إمكانية فتح الإجتهاد نحو رهانات أخرى كالرهان الجمالي للخطاب الصوفي والرهان التواصلي وغيرها. لأن المسافة التي يفتحها ويشيدها القاريء مع مقروئه في زمن قرائي معين هي رهـان الرهانات الممكنة.

إن معجم التجربة الصوفية والروحية يعد بإجتهادات تأويلية و تواصلية و جمالية تنفتح على الآخر في الوقت نفسه الذي تعيد قراءة ذاتها ؛من خلال مقاربة و مساءلة نصوصها، وكذلك الفضاء اللغوي الذي أنتجته تلك التجربة، لغة ترجمت الكثير من التأملات والإجتهادات،وعكست البنيات الثقافية التي تركت روحها تسكن تلك النصوص.

إن القصدية التي تحرك قراءتنا ووعينا التأويلي هي محاولة استنبات أسئلة جديدة في الكثير من نصوص تراثنا، من أجل إعادة قراءتها، وفتحها على إمكانات

---

* -المفهوم :"توتر دلالي"،"الخطاب وفائض المعنى":ينظر:بول ريكور،نظرية التأول،تر:سعيد الغانمي:المركز الثقافي العربي،بيروت،ط:2006،2

[1]- خالد بلقاسم : الصوفية والفراغ ،الكتابة عند النفري،المركز الثقافي العربي،بيروت،ط:2012،1،ص:65.

[2]- أدونيس : الصوفية والسوريالية: ص:172.

-نقلا عن:خالد بلقاسم :الصوفية والفراغ،(م.س)،ص:66. 3

الاجتهاد المعرفي، وتجاوز القراءات الإيديولوجية المتمركزة حول المطابقة مع الذات أو التماهي مع أنماط ثقافية أخرى، والسؤال بهويته الفلسفية العالمة هو المنوط به – على الأقل- أن يتتبع الرهان، لرسم المسافات الممكنة بين زمن النص ومن القراءة.
إن أفق هذه الرهانات التي أتينا على تصنيفها،مرتبط بشرط قرائي هام ،وهو أنه متى فتحنا حوارا مع التراث بشكل عام، والنصوص الفلسفية والصوفية بالخصوص، حوارا منتجا ومباشرا ومجيبا على أسئلة راهنة ؛ كان أفق هذه الرهانات واعدا نظرا للإمكانات المعرفية والإنسانية والثقافية التي تقدمها تلك النصوص من جهة، وطبيعة وشكل تلقينا نحن كمجتمعات عربية وإسلامية لمستجدات معرفية وعلمية ووجودية ترتبط بجوهر الوجود الإنساني ذاته، هذه المستجدات التي تعرفها ثقافات أخرى،تستدعي بالضرورة فتح جسور التواصل والحوار معها،إستجابة للمشترك الإنساني أولا وقبل كل شيء.

الإجتهاد الفلسفي والعرفاني ما بعد ابن رشد في الثقافة العربية الاسلامية:

لقد أثرت الفلسفة السينوية في كثير من الفلاسفة و المتكلمين والمتصوفة في الإسلام، تأثيرا إما بتبني تصوراتها،أو تأثيرا من اللذين انتقدوها بدءا بأبي حامد الغزالي الذي كفر إبن سينا، ونخر الدين الرازي، وحتى إبن عربي وصدر الدين الشيرازي، ولكن كما يقول "هنري كوربان" : " إن خلف إبن سينا كان السهروردي لأنه أخذ على عاتقه متابعة الغاية التي قصدها إبن سينا من الحكمة المشرقية... هذه السينوية السهروردية هي التي عرفت تلك النهضة المباركة في مدرسة أصفهان من القرن السادس عشر، وبقيت أثارها ناطقة في إيران حتى أيامنا هذه"[19].

لقد امتدت مسارات السينوية حتى الغرب الإسلامي ولم تقتصر على المشرق، وهذا من خلال الفيلسوف "ابن طفيل" الذي ألف رسالة تحت نفس عنوان ابن

---

[19] هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية،تر:نصير مروة-و-حسين قبيسي ،منشورات عويدات،بيروت،ط:3،1983،ص:264.

سينا وهي (رسالة حي ابن يقظان)، "ذلك أن كل مشروع ابن طفيل في رسالته عن حي ابن يقظان قابل للتعريف بأنه مشروع كتابة عرفانية للفلسفة المشرقية المعزوة لابن سينا"[20]. وبالتالي فإن نصوص ابن طفيل الشارحة لنصوص ابن سينا حول الفلسفة المشرقية، تتيح بالنسبة لإشكاليتنا القول بأن دلالات لقاء التجربة الصوفية مع الصياغة المفاهيمية الفلسفية بالنسبة للحظة السينوية، سوف تتمظهر مع نصوص ابن طفيل، وهذا نظرا للإمكانات التأويلية المشتركة والمتداخلة التي تتيحها كل من نصوص ابن سينا وابن طفيل، التي كانت تتحرك ضمن تلك الإشكالية.

لقد استمرت تمظهرات اللحظة السينوية بعد ابن رشد، وهذا من خلال مسالك اللقاء بين الفلسفة والتصوف لدى متون "ابن عربي"، الذي جعل "من تفكيره ملتقى بحرين متقابلين بحر الفلسفة وبحر التصوف"[21]، فقد "كان المتن الأكبري من بين وسائط توصيل الفكر الفلسفي إلى الحضرة الصوفية لإخصابها وحل مآزقها أو تبرير خرقها للعادة، بحيث لا يمكن فهم خبايا وأسرار القول الصوفي في منأى عن الفلسفة...وفي المقابل لعب المتن الأكبري أحيانا، دورا كبيرا في حل مآزق الفلسفة التي تفطن إليها مبكرا كل من ابن سينا والسهروردي"[22]، هذه المآزق التي سبق وأن ذكرناها في مبحث سابق، إذا ابن عربي تمظهرت في متنه اللحظة التأسيسية السينوية بشكل إيجابي، على عكس معاصره ابن رشد الذي استبعد متنه الفلسفي المشائي إستيعاب القول الصوفي نظرا لأسباب سنتطرق إليها في المبحث اللاحق أين سنعرض إنتقادات ابن رشد لابن سينا.

أما بالنسبة للفيلسوف "صدر الدين الشيرازي"، فنجد في متونه روحا سينوية بامتياز، وكذلك نصوصه الفلسفية التي نجد فيها شحنة تأويلية مضاعفة، نظرا لإنفتاحه على الخطاب الكلامي والإشراقي والديني والصوفي، وقد قدم "شرحا على

---

[20] جورج طرابيشي: وحدة العقل العربي الإسلامي، (م.س)، ص: 223.

[21] محمد المصباحي: نعم ولا، (م.س)، ص: 11

[22] المرجع نفسه: ص: 274.

الشفاء لابن سينا وعلى الحكمة المشرقية للسهروردي"[23]، وقد انتقد ابن سينا ولكن لم ينتقده نكصم كما فعل ابن رشد، بل "يأخذ الشيرازي على ابن سينا عدم وفائه في المضي قدما في مشروعه الفلسفي الذي أعلنه تحت عنوان الفلسفة المشرقية، ووقوفه في نصف الطريق بين القول الفلسفي والقول العرفاني"[24].

إن إدراج ابن سينا لوسائل وأجناس معرفية مختلفة ضمن نسقه الفلسفي، وتجلي ذلك على مستوى الكتابة الفلسفية لديه، كالكتابة الرمزية والشاعرية والحكاية وفاعلية القوة الوهمية والخيالية، وكذلك إستمرارية هذا الفعل التأويلي إنطلاقا من اللحظة السينوية التي أسست مفهوميا لإنفتاح القول الفلسفي، وهذا نحو متون أخرى لدى السهروردي وابن عربي وصدر الدين الشرازي، هذا المسار السينوي سوف يتيح للقول بأن "التصريح بأن المخيلة أو الحب أو التعاطف أو الإحساس -هاته الآليات الإدراكية- تقوم بفعل المعرفة والتعريف بشيء متأصل فيها؛ لم يعد شيئا له نكهة المفارقة"[25].

إذن نستنتج ضمن هذا المبحث، بأن متون ابن سينا والسهروردي وابن عربي وصدر الدين الشرازي قد ساهمت في "إخراج الفلسفة المشائية الإسلامية من مآزقها القديمة"[26]، بفضل القدرة على إستحداث عملية المفهمة، و"الفاعلية التأويلية" التي أتاحها الإمكان الصوفي إنطلاقا من الإستئناس باللغة الفلسفية. لقد توجت السينوية في الثقافة العربية الإسلامية بتلك المدرسة التي "عزمت بقوة الخروج من النسق الأرسطي وركوب مغامرة الإبداع عن طريق تلقيح القول الفلسفي بالقول الصوفي والإشراقي، فانتهى بها الأمر إلى عقلانية وجدانية"[27]، هذه

---

[23] جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة بيروت، ط 2 2007، ص: 409.

[24] محمد المصباحي: العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، دار الطليعة بيروت، ط1، 2006 ، ص: 08-07.

[25] هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، (م.س)،ص: 13.

[26] محمد المصباحي: نعم ولا (م.س)، ص: 280.

[27] محمد المصباحي: العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان، (م.س)، ص: 08-09.

المدرسة التي طالما حاولت "الإفلات من إرهاب النسق المشائي"[28]، ومن سلطته المعرفية التي امتدت لقرون كل الفكر الإنساني.

هذا بالنسبة لمسارات السينوية في الثقافة العربية الإسلامية، لكن مساراتها في الغرب اللاتيني لم تكن بشكل كبير في البداية على عكس الفلسفة الرشدية، فلماذا تعرضت السينوية لإنسداد وإنتقاد ورفض أمام الكثير من الإتجاهات اللاهوتية في الغرب؟ هل الأمر متعلق فقط بوفاء ابن رشد لمشائية أرسطو، وإنحراف السينوية عن مسارها ؟ يعني هل السبب هو سبب معرفي ثقافي فقط أم أن الأمر متعلق بصراع بين خطابات معرفية تحاول أن تعزز تمركزها نحو سلطة حقيقة ما ؟ هل تتعارض السينوية وتهدد السلطة المعرفية للإتجاهات الدينية المسيحية عصرئذ ؟

يجيب "هنري كوربان" بطريقته على هذه الأسئلة قائلا: "إن الأسباب التي أدت إلى سقوط وإختفاء السينوية اللاتينية هي نفسها التي أدت بالمقابل إلى إستمرار السينوية في إيران"[29]، ومن بين هذه الأسباب في رأيه هو "أن العلاقة المباشرة مع كائن روحي من عالم الإبداع/Un Être Spirituel du Plérome، لا تؤهل الفيلسوف بنوع خاص لكي يخضع لمقتضيات السلطة الدنيوية"[30]. أي أن التجربة الدينية والروحية والمعرفية التي تتيحها المقاربة التأويلية للفلسلفة الإشراقية والصوفية، تهيأ للفرد وعيا مستقلا بالموقف من الوجود، ومن العالم، ومن الله، هذا الوعي المعرفي والديني والروحي المستقل، يتعارض مع الطابع المؤسساتي للسلطة الدينية والمعرفية للإتجاه المدرسي في الغرب آنذاك، وأن ما يسميه كوربان بـ "علم الملكوت Angelogie الأفلاطوني الجديد لدى ابن سينا، وعلم الكون

---

[28] (م.ن): ص: 06.

[29] هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، (م.س)، ص: 303.

[30] هنري كوربان :المرجع نفسه، ص: 263.

المتصل به، وبالأخص علم الإنسان الذي يفضي إليه، هي التي أثارت حذر فقهاء السكولائية الوسيطية الأرثوذكسية وجعلت من السينوية غير قابلة للتمثل فيها"[31].

إذن هذا المطلب حول إعادة النظر والبحث في تاريخ الفلسفة والتصوف في الثقافة العربية الإسلامية، نطرحه بموازاة كل الأسئلة والإشكالات التي يمكن أن تتولد عنه، كما نطرح بوعي ضرورة وضعه في إطار الطرح الإبيستيمي والمنهجي للعلوم الإنسانية المعاصرة، وذلك للتحرر من عنف نسق المركزيات الثقافية المختلفة. تلك هي أهم الرهانات التي نعول على دراساتها في أبحاث مستقبلية، نساءل من خلالها مواقع الإبداع، وكذلك مواقع التعثر في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية في فضائها المشرقي وكذلك في فضائها المغاربي.

[31] هنري كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، (م.س)، ص: 19.