# الخطاب الصوفي والموقف الفلسفي منه ... تأملات في التأصيل والتأويل

**عمر طرواية: دكتورالي (جامعة تلمسان)**

**الملخص:**

الخطاب الصوفي، كقراءة موضوعية له، يمثل تجربة وسلوكا يدخلان في الخطابات الفكرية التي تدعو إلى "إعادة الإنتاج ". بحيث إنّه نتاج التجربة الدينية يعكس السلوك الإنساني المتشبه بالإله، فالصوفي أو العرفاني أو الزاهد، بالرغم من اختلافهم في طريقة التعبد، إلاّ أن الغاية واحدة و طريق الوصول إليها واحد، إلى حقيقة تجمع بينهم من خلال ( سفر روحي )، و بـ ( معراج خيالي ) نحو الكمال و الجمال و الجلال الإلهي، حقيقة يكون فيها التعدد وِحدة، وهذه الأخيرة بمثابة مرآة تعكس كل حقائق الوجود، لا يمكن لأي إنسان كشف ذلك وتذوق الحالة إلا من كان له قلب عاقل مع عقل قابل للظاهرة الثيو-صوفية.

**Summary** :

The sofisme missive repersent behavior and experience that inducts intellectual rhetorics with invo he to reproducing as a religious escperiance, with reflex humanity behavior like godess, because despite the differing that existe let ween and horite or gnosis on the adoration device, there is only one aim gather them into spirituous jurney to god perfectness .

It's trouth contain, plurality in com be nation, this one it refuge as reflactor glasss,into exestance trouth. As a result nom humen can discuver and appericiate this position, only who has a prudent heart, consenter phenomenon theo-sofism.

إنّ كل خطاب داخل مجتمع بشري ما، حسب الفلسفة الفوكوية، يسعى إلى إنتاج معرفة معينة، وهذه الأخيرة بدورها تتحول إلى سلطة ( دينية، سياسية، ...) أو معرفة مناقضة لهذه السلطة. لأن الخطاب بصفة عامة هو نصا وتفاعلا وسياقا يعمل على تشكل البنى الاجتماعية وبلورتها على مختلف الأصعدة: أخلاقيا، فكريا، وثقافيا.

ولكن إذا تعلق الأمر بالخطابات الدينية، وبالتحديد مع الخطاب الصوفي ، فنكون أمام ممارسة ترتكز على البعد الرمزي و الإشاري ، إذ أنه يحتل مكانة كبيرة داخل النصوص العرفانية و الصوفية على حد السواء. بحيث يحاول الرجل الصوفي أو العرفاني أن يقدم – من خلال تجاربه الذوقية قولا كانت أو فعلا – رؤية عن أحوال مجتمعه أو أحوال الإنسانية جمعاء انطلاقا من وصف حالته الشخصية وهي في سفر دائم بين المقامات الروحية ، ومن ثم الاتصال بالله ( التوحيد، وحدة الوجود، الحلول ، الاتحاد، الفيض ، ...) بوصفه الحقيقة المطلقة، إضافة أن الإنسان في تجربة التصوف – بلغة هايدغر – يصبح عبارة عن ( انكشاف Dévoilement ) و ( انفتاح Epanouissement) الموجود (L'étant) على الوجود (L'être)[1]

ولقد تعددت مظاهر وأشكال الخطابات الصوفية بتعدد ثقافات الشعوب والمجتمعات ، بحيث مثلت فئة من فئات المجتمع عالجت قضايا و مسائل يمكن القول عنها أنها فلسفية وعلى أساس ديني لا هوتي، أرادت أن تَفهم و تُفهم لعامة الناس تلك العلاقة المتبادلة بين الله و الإنسان، بعيدا عن التفسير الدوغمائي للدين و الجدل الفلسفي العقيم . فمثلا <<كانت حركة التصوف مظهرا مهما للمجتمع الإسلامي، في المرحلة الأولى بالخصوص ساهمت أيضا في التفكير الكلامي ،بما أن تجاربهم الشخصية أعطت المتصوفة ثقة أكبر في الذات لتناول مشاكل كلامية طرية. فالمحاسبي كان أحد من حاول دحض المعتزلة. >>[2]وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أننا أمام ممارسة نقدية بامتياز جديرة بالبحث والدراسة من مختلف المستويات : اللغوية ، الفكرية ، الاجتماعية ، الثقافية ، ومدى تلاقيها وتقاطعها مع الفلسفة من حيث الوظيفة و الهدف المنشود . **وخاصة إذا افترضنا بأن الخطاب – بصفة عامة – يعدّ <<لغة نقدية وشكل من أشكال الممارسة الاجتماعية يقوم على مساعدة الناس على وعي الأسباب الكامنة وراء خطابهم وتبعاته>>** [3]

***وعليه ،كيف يمكن للتصوف أن يكون خطابا مميزا له حضور مثل كل الخطابات الفكرية الأخرى تمارس مهنة النقد داخل المجتمع ، في ظل الاتهامات و الانتقادات الموجهة لأصحابه منذ تاريخ نشأته وتطوره؟ .***

يمكن أن نطرح مجموعة من المشكلات الفرعية، والتي بدورها ستساعدنا على معالجة إشكالية البحث على النحو التالي : ما حقيقة التصوف؟ وكيف يمكن أن نقدم قراءة موضوعية للخطاب الصوفي؟ وما طبيعة العلاقة بين التصوف والفلسفة؟ وإلى أي مدى يمكن أن يحقق الإنسان بُعد أخلاقي مميز يتأسس من خلال التجربة الروحية و المنطقية العقلية ؟.

## 1- التصوف[4] : من وحدة المفهوم إلى تعدد الأفهام .

من البديهي – وكما قلنا سابقا – أن تعدد الخطابات في الحقل الصوفي ، أنجرّ عنه تعدد في تعاريف له، وتتنوع حوله عدة مفاهيم تحاول أن تتقرب من معناه ، وأكثر من ذلك نجد هذا التعدد يحصل داخل الثقافة ( الدينية ) الواحدة بسبب تعدد المذاهب والعقائد والعادات فيها . إذا ، هل يمكن أن نختزل هذا الشتات و الفوضى المفاهمية ، إن صح التعبير ، في مفهوم واحد نصل به إلى حقيقة التصوف؟

إن أول فكرة ينبغي الوقوف عليها وتوضيحها هي أنه لا يمكن الربط بين الدين – التدين بصفة خاصة – و التصوف ، فهذا الأخير كما يرى العديد من الباحثين والدارسين أنه << مهما ارتبط بالمجال الديني ؛ فهو ليس بحاجة إليه [ بالرغم ] أنهما معا ينظران إلى آفاق تجاوز الأفاق الأرضية إلى المتناهي و الأزلي ، ولأنهما معا يشتركان وفي الانفعالات التي تخصّ المقدس والقدسي .>>[4] و نضيف إلى هذا الكلام – ومن زاوية إسلامية – بأن التدين هو أداء العبادات والمناسك ، بينما التصوف هو إشراق في القلب ويأتي في درجة متقدمة في العبادة وليس الاستغناء عنها ، فهو << من جهة أخرى يشكل خبرة ذاتية ، وهذا ما يجعل من التصوف شيئا قريبا إلى الفن خصوصا وأن أصحابه يعتمدون الأسلوب الرمزي في وصف حالاتهم.>>[5]. معنى ذلك ، أن التصوف يتعلق بالعلم الباطن ذو لغة إشارية و رمزية لا يقف على حدود العبارة[6] ، وإن كانت بمثابة محطة تهيؤ الرجل الصوفي أو العرفاني للانتقال والسفر به من الوجود العيني إلى الوجود البرزخي أين يوجد مقام الفناء والبقاء. فدلالة " السفر " – الهجر أو الانتقال أو الصعود – في المصطلح الصوفي تفيد ( النزعة التحررية ) أي الحرية التي يسعى إليها الإنسان كي يكف عن كونه عبدا تسترقه الأشياء، إنها لحظة ترك لكل ما يعيق الإنسان عن تحقيق وجوده واستلابه من قبل الأشياء ، فهي إذا بمثابة الرفض المتصاعد لتشيؤه وجودا وفكرا . يعبر " ابن عربي " عن هذا ( السفر ) بقوله : << ثم يرحل العبد من ' منزل قوله ' إلى ' منزل سمعه ' ليسمع ما يجيبه الحق تعالى على قوله ، وهذا هو " السفر" [ و أيضا ] السفر عمل : قلبا وبدنا، معنى وحسا.>>[7]

من خلال هذا التعريف الاكبري لمصطلح ( السفر ) نكتشف وجود بصمة ( فينومينولوجية ) لمفهوم التصوف ، طالما أنها تجربة استجلاء معرفي للحقيقة – وأيّة حقيقة ؟ – أنها تقوم على أساس من الربط بين المعرفة و مختلف النشاطات التي يسلكها الإنسان في علاقته بالعالم، فمن خلال هذا الفن يمكن أن نتجاوز " الظاهرة phénomène " ونلج إلى جوهرها لنكتشف حقيقة ما حُجب عنا من مظاهر – بطريقة مباشرة أو غير مباشرة – في هذه الحياة . مما يجعل التصوف تجربة معرفية وحياتية في آن واحد ، وهو السياق ذاته تطرقت إليها المؤرخة في الفلسفة "الفرنسية : فرانسواز داستور Françoise Dasture" من مواليد 1942 بليون Lyonبقولها : << إننا في غالب الأحيان مستغرقون في شؤوننا اليومية بحيث لا نرى الأشياء ولا ندرك منها سوى كونها نافعة لنا. لكي ندرك جيدا المظهر الخالص للشيء، ينبغي أن نتجاهل فائدته المباشرة ، وهو ما يفعله الفنان أو الشاعر أو الفينومينولوجي .>>[8]

ومن جهة أخرى، أن المعرفة الصوفية تحيلنا إلى تلك الجدلية بين العقل و القلب ، أو بين المعرفة التي تقوم على الاستدلال العقلي والمعرفة التي تقوم على الكشف القلبي ، فبدورهما يؤسسان – من خلال هذه الجدلية – عدّة مفاهيم داخل الخطاب الصوفي من أجل إثبات كل واحد منهما أحقية الحضور البارز في إنتاج هذه المعرفة . يقول الدكتور" أبو العلاء عفيفي " ، في تصدير الجزء الثاني من كتاب ( فصوص الحكم ) لـ "ابن عربي" والذي خصصه للتعليقات، بأن << القلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة و المرآة التي تتجلى على صفحتها معاني الغيب [ وفي المقابل] يرى العقل الأمور على أكثر من وجه، ويرى الشيء الواحد ونقيضه، ويدافع عن كل منهما بحجج متكافئة في القوة و الإقناع . ثم هو فوق ذلك يسدل على الحقائق ستارا كثيفا من الألفاظ، بل لقد يعني بالألفاظ التي هي رموز الحقائق ويغفل عن الحقائق نفسها.>>[9] ولكن بالرغم من كل هذه الحدة إلاّ أننا نجد صاحب كتاب( إحياء علوم الدين ) الإمام " أبو حامد الغزالي " – على سبيل المثال –كانت له رؤية مختلفة ومتجاوزة للجدل الذي أُثير بين أغلب المتصوفة والفلاسفة، حيث أكدّ أن حقيقة التصوف لا تكون إلاّ من خلال إحداث موازاة بين مجال القلب و مجال العقل ، ومنه فنظرية المعرفة – بصفة عامة – عند الغزالي << وإن كان طريقها الكشف، إلاّ أن قوامها الشرع والعقل ، وكما يقول " أبو الوفاء التفتازاني" ، فإن استخدام العقل عند الغزالي في ميدان الشريعة راجع إلى أن كل تكليف إنما هو بشرط العقل ، ثم إذا ترقّى السالك من مقام الشريعة إلى مقام الحقيقة استخدم منهج الكشف أو الذوق ، فالكشف ثمرة الشريعة واستخدام العقل يكون في البداية.>>[10]

فالتصوف إذا ومن خلال هذا العرض البسيط نجد أنه تعريف جامع ومانع لعدة مفاهيم تدخل ضمنه ، جامع لكل المعاني الروحية و السلوكية ( في نطاق المعقول ) التي يمكن أن نطلق عليها اسم " التجربة الصوفية "، ومانع لكل المفاهيم والتصورات الشاذة التي لا تمت بصلة لحقيقة التصوف في معناه العام.

### *2- الخطاب الصوفي ... قراءات متعددة.*

كما تطرقنا سابقا بأن مصطلح التصوف من الصعب تحديده في مفهوم واحد ، بالرغم من أن التجربة واحدة، وهذا راجع إلى التفسير الذي يذهب إليه أهلها بحسب ثقافاتهم واتجاهاتهم المختلفة ، إضافة إلى تلك الفروق الفردية بين صوفي وآخر ، وهذا ما يجعل الخطاب الصوفي ينفتح على عدة قراءات و يُطرح عليه عدّة تساؤلات إجرائية . وعلى هذا الأساس ، هل يمنعنا هذا التنوع والاختلاف من تقديم قراءة موضوعية للخطاب الصوفي؟.

إن الحديث عن الخطاب، أيّاً كان طبيعته ، يحيلنا إلى تلك العلاقة بين اللغة و المجتمع. أي بين المعنى المنتِج للدلالات و الفئات المؤَولة لهذه الدلالات ، يعني ذلك أن الخطاب يشتمل على << شروط اجتماعية ، يمكن أن ندعوها بشروط الإنتاج الاجتماعية وشروط التأويل الاجتماعية. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الشروط الاجتماعية ترتبط مع ثلاثة "مستويات" متباينة من التنظيم الاجتماعي، هي مستوى الموقع الاجتماعي ، أو المحيط الاجتماعي المباشر الذي يجري فيه الخطاب ، ومستوى المؤسسة الاجتماعية التي تشكّل منبتا واسعا للخطاب ، ومستوى المجتمع ككل>>[11].والأمر نفسه ينطبق على الخطاب الصوفي بوصفه لغة معينة يتشكل من حمولة رمزية (شعر،نثر) ، حيث يستعمل مفاهيمه في تأويل نصوص موجودة – وفي أغلب الأحيان هي نصوص دينية : كالقرآن والسنة النبوية – في الخطابات المجاورة على وفق مفاهيمه هو ، ويسعى من وراء ذلك في << إعادة إنتاج البنى الاجتماعية ، وهذا المفهوم بدوره أكثر تعقيدا وأكثر أهمية ودلالة من الناحية الاجتماعية ،...، إذ كلما قام الناس[ رجال التصوف أو العارفين ] بإنتاج أو تأويل الخطاب فهم بالضرورة يرتكزون على أنظمة الخطاب وعلى جوانب البنية الاجتماعية الأخرى،...، وقد تكون عملية ( إعادة الإنتاج ) مقاومة للتغيير ومساندة للثبات ، أو قد تكون بشكل أساسي متحولة أو محدثة التغييرات>>[12] وهو الطابع الغالب والمعروف في تاريخ الصوفية والتصوف عامة ، أي أن العلاقة بين الخطاب الصوفي و البُنى الاجتماعية تكون في أغلب الأحيان هي علاقة ديالكتيكية.

فالتصوف الإسلامي ، منذ أوائل القرن الثالث إلى القرن السابع هجري ، قد شهد توتر فكري ومعرفي خطير نتج عنه ظهور عدّة فرق و مذاهب صوفية – فلسفية ، حاولت أن تقدم قراءات و تفسيرات خاصة لها لما تقرر في النصوص الدينية المقدسة وتعكسها كسلوك أخلاقي في المجتمع الإسلامي ، لأن هذا الأخير آنذاك عُرف

بالتنوع الثقافي والديني فيه ، فكان جانب المسلم : المسيحي واليهودي و الدهري ...،فقد حاول الرجل الصوفي أن يجسّد هذا التلاقح انطلاقا من مذهبه الفلسفي الذي يتبناه ، وفي الوقت نفسه يستدل بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية ليقوّي بها حججه وبراهنيه .ويعدّ الشيخ الأكبر " محي الدين بن عربي " أكبر نموذج في التراث العربي الإسلامي ، والتراث العالمي عموما ، عالج فكرة (التسامح الديني ) من خلال كتاباته الصوفية الزاخرة على غرار (الفتوحات المكية ) ،( فصوص الحكم ) ، و( ذخائر الاعلاق )... الخ. فقد عبّر عنها انطلاقا من مذهبه الفلسفي المعروف بـ (وحدة الوجود) حيث أكدّ على فكرة مهمة مفادها بأن <<علاقة الله بالعالم تصبح علاقة تجلي الحق في الموجودات، علاقة ظهور الحق في الأشياء، وليست علاقة انفصال بين محدث ومحدث >>[13] فموقفه هذا كان نتيجة إيمانه بمبدأ أساسي يقوم عليه مذهبه ككل ، وهو أنه مادام يوجد إله واحد في هذا الكون يُعبد تخضع له كل البشرية وبطريقتها الخاصة في العبادة والطقوس ، إذا فلا فرق بين دين و آخر[14]فالحق والحقيقة ، في نظره ، يتجليان في كل الموجودات مهما كانت طبيعتها ومصيرها . فالجرأة الفلسفية التي تميزت بها الكتابة الاكبرية – وجل متصوفة القرنين الثالث والرابع– جعلته شخصية بارزة تكالبت عليه أقلام الباحثين والدارسين للتراث العربي الإسلامي سواء كان مشرقيين أو غربيين قصد الغوص في فلسفته وفهم أسراره الصوفية واكتشاف المزيد مما صرح به ومما لم يصرّح به . وعن هذه المكانة الكبيرة التي شهدتها كتابات الشيخ الأكبر على المستوى الإسلامي والعالمي، يقول عنه المفكر الجزائري الراحل " محمد أركون " : <<ما هي المكانة التي يمكن أن نحددها مثلا لذلك الإنتاج الضخم الذي خلّفه محي الدين ابن عربي وراءه ؟ إن النعتين الديني و الأدبي لا يكفيان لوصف كتابة ابن عربي، أو لإيضاح غناها وأبعادها الاستثنائية، وبالتالي فإن كتاباته لا تزال تنتظر لها تحديدا.>>[15]

إذا، فالخطابات الصوفية في تلك الفترة – على غرار ابن عربي و الحلاج و البسطامي وابن سبعين وغيرهم –كانت بمثابة خطابات نقدية على حسب ما ورد من أخبار عن أصحابها ، حيث جاءت كتاباتهم كرد فعل على الآراء والمواقف المعارضة لبعض الفقهاء اتجاههم[16] ، وصل بهم هذا السجال إلى حد التكفير وتحريض الحكام والأمراء عليهم. وقد عبّر عنها الباحث " بنسالم حميش " في كتابه ( التشكلات الإيديولوجية في الإسلام ) قائلا : << إن التاريخ الإنساني هو بناء للعقل والقلب معا، فالتاريخ كلا تصنعه أو تعتمل فيه سلطات العقل وتيارات اللاعقل . إما مختلطة متصارعة ، وإما بالتساكن أو التناوب.>>[17] وبذلك فإن التراكم التاريخي الذي حدث داخل التراث الثقافي الإسلامي ، وتحديدا في تاريخ التصوف الإسلامي ، وبسبب هذه السجالات الفكرية ( العقيمة ) ، ومن تحريك إيديولوجي ، ظهرت في المجال الواحد خطابات متنوعة ومتعددة المشارب بعضها أطلقت على نفسها :التصوف السني ، وأخرى باسم التصوف الفلسفي ، وأيضا تصوف ابن الفارض[18] ...، لا

لشيء وإنما فقط تغليب مبدأ عن مبدأ آخر وتأكيد الأحقية و الأولوية في الأخذ بتفسير و تأويل بعض المواضيع الدينية: بين الظاهر والباطن ، بين العقل و القلب ، شطحات الصوفية و أقوالهم التي تضايق [ بعض ] الفقهاء ، بين الكرامة والمعجزة أو بتعبير آخر بين الولاية والنبوة.

ولكن إذا رجعنا إلى المصادر الأصلية في التعاليم الدينية الإسلامية ( القرآن والسنة ) لا نجد هذه الدعوة للخلاف و التوتر ، حيث رسم القرآن الكريم لكل مجال حدود له ولا يتعداه ، وأثنى على كليهما في الحفاظ والدفاع عن الدين وخدمة الفرد والمجتمع في كل مجالات الحياة معا ، والنبي ( محمد صلى الله عليه وسلم ) بدوره تعاليمه لم تخرج على ما أقرّه الدستور الإلهي في أمور الدين و الدنيا قولا وعملا ، فالنقص الذي يوجد عند الفقيه في رسائله ونصوصه الفقهية يكمّله الرجل الصوفي عن طريق الكشف والمشاهدة القلبية ، و مبالغة الصوفي في شطاحاته غير المؤسسة على الشرع ولا على الحقيقة يأتي الفقيه ليهذبها ويعدلها في حرم المعقول والمقبول . في هذه السياق يصّرح " أحمد أمين " في كتابه (ظهر الإسلام ) قائلا : << إن المجتمع في حاجة إلى تشريع يواجه مشاكل الجيل الحاضر، وهذا عمل الفقهاء ، وإلى ملطفين من الشر و الطمع والتكالب على الدنيا، وهذا عمل المتصوفين ، وبدون ذلك لا تقوم للمسلمين قائمة لا قدر الله.>>[19]

وإن كانت طبيعة العلاقة تصل إلى هذه الدرجة بين أهل الظاهر ( الفقهاء ) و أهل الباطن ( المتصوفة ) ، فأن هذا الأخير قد وُجّهت له أسئلة وانتقادات أيضا من طرف الفلاسفة ، أي حتى الخطاب الفلسفي أراد أن يؤسس موقف خاص اتجاه الخطاب الصوفي ليكشف طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما، من خلال تحليل هذه العلاقة من عدّة جوانب أبرزها الجانب : اللغوي (من حيث ثنائية اللغة / الفكر ) و المعرفي(من حيث ثنائية العقل/القلب ). فالجانب الأول يظهر لنا بعض الفوارق العامة بين الخطابين[20] :

– فالفلسفة تشتغل باللغة وهي داخل اللغة، مادامت بنية الفكر هي بنية لغته نفسها التي يشتغل بها هذا الفكر.

– والتصوف يشتغل بثنائية اللغة/ الفكر لتجاوزهما ، مادامت بنية هذه الثنائية تعد مرحلة أولية قد تغدو عائقا في طريق السلوك الصوفي (أي الدلالات الوضعية والاصطلاحية).

– اللغة الفلسفية لا بدّ أن تكون حقائق اصطلاحية ( لا مجازات ) لأن المدلول فيها هو المعقول المجرد ( أي الصورة الذهنية فقط ).

– اللغة الصوفية لا يمكن أن تكون إلا مجازات أو إشارات إلى المذوق ( أو الموجود ) الصوفي ، حيث يبدأ يبتعد عن المدلول العرفي كلما تعمقت التجربة.

وهذه الفوارق بدورها تنعكس على الجانب المعرفي بشكل كبير ،حيث يبين لنا الفيلسوف " ابن رشد الحفيد " في إحدى نصوصه من كتاب ( الكشف عن مناهج الأدلة ) موقف الفلسفة من الخطاب الصوفي – وهي نتائج توصل إليها الباحث" محمد آيت حمو" لتحليله هذا النص – و تتمثل فيما يلي[21]:

– إن طرائق الصوفية ليست طرائق نظرية منطقية مركبة من مقدمات و أقيسة.

– إن الصوفية ترى أن معرفة الموجودات بما فيها معرفة الله تعالى شيء يُلقى في النفس بشرط تجريدها من العوارض الشهوانية.

– إن ابن رشد يسلّم بوجود الطريقة الصوفية في المعرفة؛ ولكن في حدود معينة .

– إن طريقة المتصوفة ليست طريقة عامة ولو كانت هي المقصودة لبطلت منفعة العقل النظري.

– إماتة الشهوات شرط لصحة النظر من حيث أنها تُعِين على التركيز لا أنها تولّد المعرفة لذاتها .

وهكذا، فإن الموقف الرشدي هو بمثابة فيض من غيض المواقف الفلسفية التي حاولت – وتحاول في عصرنا الحالي – أن تقدم قراءات يمكن القول عنها " موضوعية " للخطاب الصوفي ، حيث تبرز أهم نقاط التقارب والتقاطع بين النظر الفلسفي والكشف الصوفي من جهة ، وتبرر عدم قبولها لبعض المواقف والآراء التي تكرّس مبدأ الاختلاف بينهما من جهة أخرى . وهذا الاختلاف ،في اعتقادنا ، لا يؤثر على العلاقة القائمة بينهما طالما أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له بالتعبير الرشدي ، وأبعد من ذلك – وما يشهد له تاريخ الفلسفة – فالواضح << أن التصوف شأنه شأن الموضوعات الأخرى، قد يؤدي إلى ظهور اهتمام عملي أو نظري. والاهتمام العملي هو ذلك الذي يكون عند الإنسان الذي استلهم السير في الطريق الصوفي . أما الاهتمام النظري ، سواء أكان في ميدان التصوف أو غيره، إنما يكون عند ذلك الإنسان الذي يريد ببساطة أن يعرف، والذي يقدّر المعرفة لذاتها [ أو ما يسمى ] بـ (حب الاستطلاع). >>[22] وهي النتيجة التي ينبغي أن يدركها : الفيلسوف والصوفي و الفقيه على حد السواء .فليس المهم النظر إلى الأفضلية والأولوية ؛ ولكن الأهم هو كيفية تجاوز هذه الأسئلة الفارغة من الحس العلمي الخالص وإيجاد حلول مناسبة لتجميع هذه الطرق والنظريات في مبدأ واحد جامع ومانع قصد << الحصول على (الملكة) [ الجوهرية ] التي ترسخ في النفس بعد العلم والعمل و المران و التكرار .>>[23]

### 3- من تصوف الفلسفة إلى فلسفة التصوف .

بعدما توصلنا إلى فكرة أساسية في الجزء السابق من دراستنا، ومفادها بأن الخطابات الثلاثة ، الصوفي والفلسفي و الفقهي ،بالرغم من وجود الاختلاف بينهما في المبدأ والطريق فإن نقطة الوصول و الهدف واحد وهي حقيقة الحقائق ( معرفة الله والاتصال به )، ويعني أن هذه الغاية الكبرى تُذيب في داخلها كل الخلافات والتناقضات الدائرة بينهم، وتبرز في آخر المطاف ذاك التكامل والتداخل الذي ينبغي أن يكون في كل مسألة من المسائل التي تعالجها هذه الميادين. ففي علاقة الفقه بالتصوف أو العكس يبين لنا " أبو نصر السراج " بأن << جملة علوم الدين لا تخرج عن ثلاث: آيات من كتاب الله عز وجل، أو خبر عن رسول صلى الله عليه سلم ، أو حكمة مستنبطة خطرت على قلب ولي من أولياء الله تعالى،...، فالإسلام ظاهر والإيمان ظاهر وباطن ، والإحسان حقيقة الظاهر والباطن>>[24].أما فيما يتعلق بين الفلسفة والتصوف أو العكس فـ" ابن خلدون " يصرّح في كتابه ( شفاء السائل وتهذيب المسائل ) قائلا : << الباطن سلطان الظاهر المتولي عليه، و أعمال الباطن مبدأ الأعمال الظاهرة ، وأعمال الظاهر آثار عنه.>>[25]

فالموقف الخلدوني من مسألة العلاقة بين التصوف و الفلسفة – وهو ما يهمنا في هذا العنصر– يجعلنا نفهم من خلاله أنه هناك مرحلة انتقالية تجسدت داخل هذه العلاقة ( التاريخية ) ، حيث كان هناك انتقال من تصوف الفلسفة إلى فلسفة التصوف . إذا، كيف ذلك ؟ وهل هناك ما يبرر ذلك ؟

إن ذكرنا لهذه الحركة الانتقالية ، سواء تعلق الأمر بتاريخ الفلسفة أو تاريخ التصوف ( أو الدين عموما )[26] ، فإنه هناك أدلة تبرر ذلك ، فالفيلسوف الانجليزي " برتراند راسل Pretrand Rasel " يعتبر من بين مؤرخي الفلسفة الذين أكدوا على روحانية الفلسفة ( تصوف الفلسفة ) في بادئ الأمر لتصبح بالنهاية ( فلسفة التصوف ) أي فلسفة ذات روح لاهوتي خالص، فرجال العلم والفلاسفة — في نظره – كانوا بحاجة ملّحة إلى الانطلاق من البراهين الدينية لتأسيس مذاهبهم الفلسفية ، حيث يقول << لقد شعر عظماء الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم والتصوف معا [وأن] وحدة المتصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة، فيما أعتقد، يمكن إنجازها في عالم الفكر [كما] أن هذا الانفعال هو الملهم لما هو أفضل ما في الإنسان>>[27] ،ومن هؤلاء الفلاسفة ورجال العلم الذين تحدث عنهم " راسل " نذكر : هيراقليطس و بارمينيدس و أفلاطون وأفلوطين كنماذج للفلسفة الكلاسيكية الغربية ، سبينوزا و هيجل و خوسيه أورتيغا[28] والمعلم ايكهارت[29] وغيرهم ممثلين عن الفلسفة الغربية الحديثة . كما نجد نماذج تمثل الثقافة و التراث الإسلاميين وهم : أبو الحسن الأشعري، أبو

القاسم الجنيد ، أبو حامد الغزالي، الشيخ السنوسي التلمساني[30]كشخصيات بارزة في تاريخ الأشعرية جعلوا من النص الديني ( القرآن والسنة ) مرجعا أساسيا لأرائهم ومواقفهم الكلامية الممزوجة ببعض التفسيرات الفلسفية كمسائل : التوحيد ، الأسماء والصفات ، العقائد ... الخ. أما ما يتعلق بكل من : رابعة العدوية، ابن الفارض ، أبو منصور الحلاّج، محي الدين ابن عربي، جلال الدين الرومي وغيرهم ، هؤلاء وإن كانت نصوصهم تبين المرجعية الدينية الإسلامية؛ إلاّ أن الطابع الفلسفي ( العالمي ) كان هو الغالب من خلال قصائدهم الشعرية الزاخرة بالرمز الصوفي يصعب فهم معانيها ومقاصدها إلا من كان له قلب مسافرا عبر المقامات والأحوال أو ألقى السمع وهو شهيد. ويمكن أن نعبر عن هذا الانتقال المعرفي – في خضم هذه العلاقة – مما قال به " الحارث بن أسد المحاسبي " في هذا السياق: << أن خطوات العارفين أو مراحل الترقي نحو المعرفة فيبتدأ بالطاعة ( أول محبة هي الطاعة ) ، امتلاء قلوبهم من النور ، ثم تأتي مرحلة المشاهدة، ثم يطلعهم الله على خزائن العلم والغيوب ، ثم تأتي المرحلة الأخيرة وهي مرحلة (المكاشفة) التي يصيرون فيها أهل العارفين في مرتبة التصرف في العلم وفي الكون وبما أوتوا من همة .>>[31]

وليتضح الأمر أكثر، سنحاول تقديم قراءة مختصرة لبعض النماذج و أفكارها من كل مرحلة : ففي تصوف الفلسفة نستحضر من مثلوا (الفلسفة الاشراقية) في التراث الإسلامي ، ونذكر : " شهاب الدين السهروردي "[32] ولد في 1150م و "ابن مسرة "[33]. فالسهروردي قد تلقّى إلهاماته من مصادر متنوعة ، من بينها فلسفة الحلاّج، وكان يرى نفسه أنه محيي لعادات إيران ومصر القديمة ، مقتبس حكمة " هرمس Hermès " ، معتبرا الممثل الحقيقي لها . والنظرية الأساسية عنده يمكن تلخيصها كالأتي : << إن جوهر النور الأول المطلق – الله – يهب إشراقا متواصلا ، ليكون من خلاله أكثر تجليا، ويأتي بجميع الأشياء إلى الوجود باعثا فيها الحياة من خلال شعاعه، وكل شيء في العالم مشتق من نور ذاته، وكل الجمال و الكمال من فضله، والسلامة في بلوغ هذا الإشراق>>[34]. أما الفيلسوف القرطبي " ابن مسرة " فيرى الباحث " إبراهيم هلال " بأنه كان فيلسوفا أكثر من كان متصوفا ، كانت لديه آراء في الفلسفة الطبيعية ويخفي ذلك وراء زهده ونسكه، وأيضا كان معتزلي الفكر في أول الأمر ، ثم مال إلى مذهب الأفلاطونية المحدثة ، وقد نُسب إليه إحياء حكمة الفيلسوف اليوناني " امبادوقليدس ". ولقد تأثر بنظرية(الفيض الأفلوطينية)، حيث رأى << بأن هذه النظرية هي كأصل للوجود وما فيه من مخلوقات ، وقد قال بالخمس العناصر المعروفة في النظرية الأفلوطينية وهي : المادة الأولى (الواحد عند أفلوطين)، العقل ، النفس ، الطبيعة ، المادة الثانية (المادة عند أفلوطين) ،[ أما فيما يخص ] بنظرية المعرفة عنده فيرى أنها عبارة عن الوصول إلى اتحاد العقل المنفعل بالعقل الفعّال على طريقة " أبو نصر الفارابي ">>[35].

أما في الثقافة الغربية سنقف مع أحد أقطاب الفلسفة البراغماتية ، الفيلسوف الأمريكي " ويليام جيمس W.James" 1832 – 1910 وكان يُعالِج المسائل البسيكولوجية في إطار فلسفي – ديني خالص ، فكان من دعاة (الفردانية في التجربة الدينية) – التجربة الصوفية – وهذا ما تطرقت إليه الباحثة " هاجر موحنيطو " من خلالها مقالها الموسوم بـ ( فردانية التجربة الدينية : ويليام جيمس أنموذجا ) ، فالتجربة الدينية بالنسبة لـ "جيمس" هي بمثابة تجربة تؤسس للإنسان مفهوم (النزعة الارتقائية) ، تمكّن الفرد الذي يعتقد في المطلق من تجاوز التشاؤم ، بوصفه مرضا دينيا يكرّس النظرة السوداوية للحياة. فمن خلال هذه النزعة ينظر الفرد إلى الأشياء باعتبارها نافعة ولها قيمة عملية، فتتوافق عملية تطهير الروح مع ( التجربة الدينية ) التي تُخلص الإنسان من الخطايا عبر ( التجربة الصوفية )، حيث تحدث عملية الاتحاد مع الله بعد تجاوزه لكل قدراته الحسية متحررا بوعيه نحو الكمال ، مما يعكس أرقى درجات الشعور النفسي الذي يستحوذ على الفرد عندما يشعر بوجود كائن أعظم منه وهو (الله). ففي نظر " جيمس " إننا لسنا بحاجة إلى أدلة عقلية ومنطقية لإدراك ( المطلق ) أو لنعتقد بوجود الله من خلال هذه البراهين العقلية ، مادام الأهم في ذلك هو معرفة علاقة الجانب النفسي الإنساني بالإلهي ( المتجاوز للحواس l'invisible)، ما دام يعتبر أن مفهوم (الاعتقاد) – في معناه السيكولوجي – قائم على التعدد، أي أن التجارب الدينية تتعدد وتتنوع بتعدد الأفراد المتدينين داخل المجتمع. وبالتالي يخلص " جيمس " إلى نتيجة ومفادها أن التجربة الدينية من منظورها الشمولي في الحياة أنها ليست ثابتة و مستقرة، وإنما هي تجربة تعيش ديناميكيتها وتحوّلها مثل طبيعة الواقع المعروفة بالتغير والتعدد والتي تطبعه الصيرورة والتطور ، وعليه يتضح إن التجربة الدينية ترتبط بشيء حي وواقعي – على خلاف ما ينظر إليه رجال الدين بنظرة مثالية مفارقة – ما دمنا بحاجة لواقع عملي، يستجيب لرغباتنا وميولنا ، وبتلاؤم مع حياتنا النفسية.(36)

أما في فلسفة التصوف ، فمن الثقافة الغربية نستحضر نموذج "القديس أوغسطين Saint-Augustin" صاحب كتاب المشهور (مدينة الله) ، فمن خلال هذا الكتاب نجده يعود إلى التقسيم الأفلاطوني في الفلسفة، ويذكره مع رأيه في الفلسفة ، حيث يرى أن << مسائلها ترتدّ كلها إلى مسألة النفس والله. فيقسّم الفلسفة إلى فلسفة طبيعية غرضها الطبعة، وإلى منطق أو علم عقلي يمدّ بالوسائل التي تكفل معرفة الحق، وإلى علم في الأخلاق أو العادات يعالج الأخلاقيات [ ومن جهة أخرى ] يرى أن الصناعات الحرة فلا بدّ منها للنظر في الفلسفة: فإنها تعدّ النفس إلى أن تقوّي رغبتها في الحق، وتتبعه بثبات وتتعلق به على مزيد في الحب، وهي قسمين: قسم الصناعات التي تسخّر لمصالح الحياة وقسم الصناعات التي تتيح لنا معرفة الأشياء في طبيعتها فتسوقنا بذلك إلى المشاهدة.>>(37)

أما في ثقافتنا الإسلامية فتستوقفنا شخصيتين بارزتين ، جمعهما المعتقد الديني وباعد بينهما الزمن وطريقة التفكير المذهبي، أحدهما هو " الشيخ و الإمام محمد ابن يوسف السنوسي التلمساني" والأخر هو " محي الدين ابن عربي ". فأما " السنوسي" فقد عُرف بنزعته العقلية الاشعرية في تحليله لمسائل العقائد وعلم الكلام عموما، تحليل لم نراه عند معتنقي المذهب الاشعري الأوائل ( الباقلاني ، الجويني ، الغزالي ) من قبل، وهذا إن دلّ على شيء إنما يدّل على الطابع الإبداعي الذي أضافه في تاريخ المذهب،وخاصة في مسألة ( التوحيد ) فقد أعطى أهمية كبرى للعقل بأكثر جرأة تجاوزت تلك القوة التي عرفت عادة عند الأئمة السابقين في الاشاعرة. وهو ما ذهب به الأمر إلى القول << بوجوب عقلنة الإيمان ليس بالنسبة للخاصة فحسب، بل وبالنسبة للعامة أيضا [فالتوحيد عنده] هو مبتغى ومنتهى أهل الكلام من جهة، وأهل الذوق من جهة أخرى،...، وقد جمع بين هؤلاء وأولئك ، لأنه يأخذنا إلى عالم " التوحيد الذوقي " بعد أن كان قد جال بنا في " التوحيد العقلاني " أي [من العقل إلى القلب ]، سمحت له بأن يتكلم في " العلم الوهبي " ، بالطلاقة التي تكلم بها في البرهان العقلي .>>[38]

فمن خلال هذا، نجد أن مذهب الشيخ " السنوسي " أو كما يسميها البعض باسم (العقيدة السنوسية )[39] قد كان لها حضور كبير في مرحلة (فلسفة التصوف) ضمن تراث الفكر المغاربي – عندما أصبحت ذو صبغة عقلية/قلبية – بل أكثر من ذلك << انتشرت أيضا حتى في الأوساط الأجنبية وخاصة، في القرن التاسع عشر الميلادي، فقد نقلها إلى الألمانية الأستاذ "وولفPH.Wolff" ونشرها " بلاييزيك Blabezek "سنة 1848م ، وتولى "لوسياني Luciani " ترجمتها إلى اللغة الفرنسية مع تعليقات هامة، ونشرها بالجزائر عام 1896 م>>[40].

أما الشيخ الأكبر "محي الدين بن عربي " فيمكن اعتباره ك (برزخ) فاصل – وواصل في الوقت نفسه – بين المرحلتين (تصوف الفلسفة و فلسفة التصوف) ، و (مرآة) عكست فكره الفلسفي من جهة و مذهبه الصوفي من جهة أخرى. فإذا نظرنا إلى المرحلتين فنجد حضوره فيهما بشكل كبير من خلال أساس مذهبه وهو ( وحدة الوجود ) فهذه الأخيرة تُعبر عن بُعد وجودي ومعرفي في آن واحد ، والدليل على ذلك قوله أن <<هذه الحقيقة الوجودية ، أي وحدة الوجود ، لا يفطن إليها إلا أولو الهمة الواصلين من الأولياء [ وعليه ] فالعارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء .>>[41]

إذا ، ف " ابن عربي " يعدّ من النماذج المميزة التي عرفت كيف تعقد تلك العلاقة الترابطية بين الفلسفة والتصوف، علاقة لا نجد فيها تعصُب أو مركزية ميدان على آخر ما دام مصدر الحق واحد و الحقيقة التي نصل بها إليه لا تقبل القسمة على اثنين ، يجعل من ( الخيال ) جسر وصل بين المعرفة العقلية كمرحلة أولى لا بدّ منها

في الوجود الإنساني القائمة على مبدأ ( الاكتساب ) و بين المعرفة الكشفية ذات الكسب ( الذوقي القلبي )، تتخطى كل ما هو عقلي برهاني – ولكن في حرم المعقول – تنقل الإنسان وفكره من عالم النقص والتعدد إلى عالم الكمال و "الوَاحِدية l'unitaire" أين يكون الجمال وجلال الجمال الإلهي و العلم الإلهي المطلق . فالسَفَر الأكبري داخل هذا الوجود هو بمثابة << صوت ضروري في خضم هذه الضوضاء الكريهة: فقلب الحضارة، كقلب الإنسان، يسع كل الثقافات، ويقبل كل أوجه الحق، دون أن يفضل حق على حق ، لأن ما يوجد هو الحق. صوت ابن عربي ضروري لنا لنتعلم منه كيف ننساب بين التخوم، بين البرازخ، من أجل أن نرى كل الآخرين سواء في قيمتهم بالقياس إلى المطلق.>>[42]

### *4– التصوف والفلسفة... نحو أخلاق عملية مميزة في الحياة الإنسانية.*

في هذا الجزء من الدراسة ، سنقف على الأهمية التي يمكن أن يحققها الإنسان من هذين المجالين ( التصوف و الفلسفة ) والآثار التي ينجم عنهما على مستوى الوعي الاجتماعي. نجد (التصوف) في << جوهره قمة سعي الإنسان لإكمال وجوده أمام ربه >>[43] ، بينما (الفلسفة) بدورها تعرف إلاّ << الإنسان الذي يستعمل التفلسف و التفكير يطلب الأشياء لذاتها وليست لغاية أخرى، وهذه هي صفة الحياة الحرة، أي تفضيل الخير على الضروري>>[44]. من خلال هذين الموقفين نطرح الأسئلة التالية : ما مصدر الحقوق والواجبات الأخلاقية التي بواسطتها يبني بها الإنسان حياته الحقّة في هذا الوجود ، هل من التصوف أم من الفلسفة ؟ ، وهل يمكن الاستغناء عن إحدى التجربتين في تأسيس القيم الأخلاقية للإنسان ؟

من المعروف في تاريخ الفلسفة ولدى عامة الفلاسفة أن أهم شيء يسعى إليه الفيلسوف في هذه الحياة هو بلوغ الحكمة ، وهي في الأصل محبتها عن طريق اتصافه بصفة العلم والمعرفة وبالتالي يكون إنسان ذو فضيلة خيّرة غير شريرة ، أو كما جاء على لسان " سقراط " قائلا ( العلم فضيلة ، والجهل رذيلة ). وهو الطابع العام – في اعتقادنا – الذي يُعرف به الفيلسوف الحقيقي من الفيلسوف الزائف ، الذي لا يعطي قيمة حقيقية لمفهوم ( الفلسفة أو محبة الحكمة ). إن هذه التجربة تعلمنا كيف أن نكون أناس خيّرين ، بل خير أسمى ، والذي قال عنه " أفلاطون " في ( الجمهورية ) بأن << الخير الأقصى هو ذلك الذي يوجد عند كل نفس بوصفه الغاية من كل سلوكها، ويشّع في وجودها على نحو مبهم، ولكنه يرتبك ويعجز عن إدراك طبيعتها>>[45] ، إنها طبيعة لا يمكن إدراكها بتلك السهولة أو البساطة إلا من يكون قادرا على مواجهة مصاعب الحياة وأسرارها ، بواسطة عقل منفتح ومتبصّر في الوقت نفسه، يدرك المهمة المنوط بها ضمن أغوار هذه الحياة حتى تكون ( رؤيتنا للعالم )

رؤية مكتملة المناحي وموضّحة للجوانب الأساسية ( المعرفة ، الوجود ، القيم ) للوعي الإنساني ، يقول "موريس ميرلوبونتي Morris Merloponta " في هذا السياق << إن المهمة المطروحة هي توسيع عقلنا حتى نجعله قادرا على فهم ما يسبق و يتجاوز العقل فينا وفي الآخرين.>>[46]

إذا ، إن عملية التفلسف والتفكير أيضا هي روح المعرفة ذاتها قامت على شعار (حب الحكمة أساس المعرفة)، وهذا ( الحب ) – لكي تتحقق المعرفة الحقة – ينبغي أن يفيض من مصدرين من الوجود الإنساني ، حتى تتأسس أخلاق عملية بامتياز ، ونقصد بذلك "العقل" و"القلب"[47] ، أي من خلال الوعي النظري العقلي الذي يعتمد على البرهان والاستدلال، ويتجسد في أرض الواقع على شكل ممارسة عقلية لا تقبل إلاّ ما هو معقول و ينطبق مع عناصر الوجود الحقيقي . وأيضا من الوعي الذوقي القلبي وهو المجال الذي لا يقلّ أهمية عن المجال السابق ، فدلالة ( الحب ) فيه تعدّ المقام الأول والأخير لحياة الصوفي ، إذ أن في ثقافتنا الإسلامية – على سبيل المثال – يعتبر <<الحب هو جوهر الدين، وعماد الأخلاق، وأساس التجربة الصوفية الإسلامية>>[48] .

أما إذا نظرنا إليها من الطابع الإنساني العام فهي توحي إلينا على أنها تجربة إنسانية خلاّقة ،تعكس لنا تلك المشاعر والأحاسيس الأخلاقية للإنسان ( المحِب ) الذي يرى كل ما في الوجود شيء جميل من جلال الخالق سبحانه وتعالى ، إحساس عبّر عنه " ابن عربي " في معنى قوله ( سبحان الذي خلق الأشياء كلها وهو عينها )، تجربة نجدها مع شهيدة العشق الإلهي " رابعة العدوية " وشهيد الحب الصوفي " الحلاّج " ،ومعنى الحب الإلهي مع " القديسة تريزاTeresa "[49] – من خلال تجربة الطفل يسوع – والمعلم "ايكهارت تول" في نظريته ( قمة الروح أو الومضة الإلهية ) مثلا ، حيث نتأمل تلك الجدلية بين الحب والمعرفة – وهما جوهر التصوف والفلسفة – فالأول ينتج الثاني كما أن الثاني ينتج الأول ،فكلما ازدادت المعرفة و الانفتاح على الوجود بالعلم (فلسفيا كان أو لَدُنيا ) زاد حب الاستطلاع و الانكشاف و الترقّي من عالم التعدد والفناء إلى عالم الوَحدانية والخلود أو العكس.

وعليه ، فإن << الحب هو تَلَمُس الطريق على نحو اختفاء الفردية في الذات الكلية الذي هو جزء من ماهية التصوف، إننا لا نتعرف على مشاعر الحب عندنا على أنها صوفية، لأن تجربة إتحاد جميع الذوات المنفصلة في ذات كونية واحدة يخفى على معظمنا في هاوية اللاواعي ...>>[50] ، يعني إن بواسطة المحبة الحقّة ينتفي من الوجود الإنساني معاني الأنانية و النرجسية ، ويجعل من التجربة الصوفية – بمعية و مساندة التجربة الفلسفية – ذات قيمة أخلاقية لها تبرير ديني و منطقي في آن واحد يتقبلها كل إنسان يبحث عن الحب الشمولي يتصل في

آخر المطاف بالمحبوب كامل الأوصاف الإلهية ، حيث يُتذوَق من خلاله الخير الإنساني الأقصى ومشاهدة أسرار الوجود والحياة كلها بقلب العقل وعقل القلب معا.

وفي الأخير ، إن القيمة المعرفية والفلسفية التي يمكن أن نلخص إليها من خلال هذه الدراسة ، هي أن كل خطاب يُؤسس من قِبَل الوعي الإنساني هو بمثابة "معرفة " تدلنا أو ترشدنا إلى حقيقة ما ، مهما كانت طبيعتها أو المصدر الذي انبثقت منه ، وهذه الأخيرة بدورها تمثل جزء أو بنية من الحقيقة الكلية ( الاتصال بالكمال الإلهي ) لتحقيق السعادة والخير المطلقتين ، وهي غاية يسعى إليها كل إنسان في هذا الوجود مهما كانت ثقافته أو ديانته أو الحضارة التي ينتمي إليها .

وعليه ، فإن الخطاب الصوفي، كتجربة نقدية بطابع ديني فلسفي ،شأنه شأن كل الخطابات الفكرية التي كانت من نتاج الوعي الإنساني الساعي إلى إثبات وجوده داخل المجتمع وبمعرفة مختلفة عن المعارف الأخرى ، حيث تجعل من الرمز والإشارة اللغة البديلة للعبارة المحدودة في نظر أهل الذوق والمكاشفة. تجربة تريد ( رفع الحجاب ) عن هذا الواقع والذي يتميز بنسبية الحقائق فيه و تناقضاتها ، واقع يكرّس فيه كل الدلالات و المعاني التي توحي إلى النزعة الفردانية وأساليب الإقصاء والتمييز بين الحقائق والمعارف الإنسانية : الدين والفلسفة ، التصوف والفقه ، الحياة والموت ، الروح والحس ....، ولكن حقيقة التصوف أنها تجعل الإنسان يتسلح بقيم روحية جديدة يقبل كل التناقضات والمواقف المختلفة في روح واحدة ، ومادام نقطة الوصول إلى الحقيقة الإلهية المطلقة واحدة، فـ " الكلاباذي " يؤكد على أن التصوف الحقيقي ينطلق من فكرة << أن الروح لم تكن لتعبر عن نفسها بدون الحس، فالروح ليست نقيض الحس، كما أن الحس ليس نقيض الروح. ومن ثمّ فإنه لا ينبغي أن نتصور أن قيام أي من الروح أو الحس يتعارض مع قيام الآخر، فالروح هي حياة الحس والحس هو شكل الروح >>[51]

فالقيمة الأخلاقية التي تعلمنا إيّاها التجربة الصوفية الحقّة، بأنها تعلمنا كيف نعيش ونتعايش في هذا الوجود مع كل الأفكار والآراء التي تنتجها المعارف والحقائق الأخرى واحترام مبادئها ومواقفها ، لاسيما الخطاب الفلسفي. فهذا الخطاب الأخير بدوره يمثل طريقة في التفكير ظهر مع ظهور الإنسان الباحث عن الحقيقة التي تؤمّن له كيانه و تحقق ماهيته وسعادته المطلقة ، وبالتالي تساهم في بناء و تحديد رؤية دقيقة للعالم ، وعليه << إنه لا مفر من لقاء الفلسفة بالتصوف [ أو العكس ]، إنه لقاء قدري ، قد يفشل أحيانا قد يكون ماكرا وفيه كثير الحجابات غير المرئية، ولكنه مع ذلك منذور أن يكون [ لأن ] التجربة الصوفية طريق من بين طرق نحو الفلسفة، طريق في قلب الوجود يسير نحو الوجود. إنها تجربة مغرية لأن الوجود فيها ملتبس بالخيال إلى حد يصير فيه الخيال

جوهر كل وجود. إنها تجربة رؤيوية تحول الوجود إلى مرآة، إلى حلم، إلى صورة صادرة عن الذات ومنعكسة عليها. فتصير الذات في هذه التجربة هي ذلك المجال الشفّاف الذي تظهر فيه الأشياء والموجودات . أليس الفرق بين الفلسفة والتصوف هو الفرق بين النظر والرؤية؟>>[52] . بلا ! هو فرق لا يمنع من هذا اللقاء والتكامل بين الخطابين ، فكل ما تصرّح به الفلسفة يأتي التصوف ليقرره و يظهره على شكل دلالات رمزية و إشارات إبداعية لا تخطر على أي بال، وما يخفيه التصوف من وراء شطحات أهل الكشف والعرفان تفسّره الفلسفة بأدلتها البرهانية والعقلية ، مع إظهار ما يمكن إظهاره ورفع الحجب عنه ، بدون إحداث توتر أو تنافر بينهما ، فلا نريد تصوف منغلق ومنغمس في روحانية سلبية تسافر بدون زاد عقلي منفتح، ولا فلسفة متعالية على أبراج المثل الفارغة من أي روح مفكرة أو واقع سلبي يفكّر إلا بما هو موجود ويرفض ما وراء حجاب الوجود .

فنحن بحاجة إلى كليهما لمواجهة أزمات الحياة ومشكلاتها ، فمن الأفضل فتح كل الأبواب والمنافذ على الخلق العرفاني والإبداع الفلسفي معا ، فالذوق القلبي مهما تعددت أفهاماته ومعانيه – تصوف ، عرفان ، زهد ، تثليث، أونيرفانا، ... الخ – هو بالأساس ينتج الحب الإلهي يفيض منه إلى العالم ويكون مصدرا للسلوك الأخلاقي، أو بمعنى آخر << يجب أن يكون الوعي الصوفي، بالنسبة لأصحابه ، باعثا قويا و دافعا نحو الأخلاق ومن ثمّ نحو السلوك الاجتماعي >>[53] بمساندة معقولة وموقف ايجابي من طرف الوعي الفلسفي اتجاه هذا الخطاب، لتحقيق فلسفة دينية مفتوحة الأفاق شعارها " الاختلاف الصريح للتدين الصحيح ".

**الإحالات :**

[1] – في هذا السياق أراد ( هايدغر ) – ومن خلال منطوق ما ورد كتابه الأساسي " الوجود والزمان " – بواسطة الفلسفة أن تستخلص المقومات الانطولوجية للوجود الإنساني بوصفه تلك " الكينونة " المنفتحة للوجود (...) معنى هذا أن الإنسان لا يهم الانطولوجيا من هو حيث إنسان، بل من حيث هو ذلك الكائن الذي ينكشف من خلاله معنى الوجود . وإذن فليس يكفي القول بأن الإنسان هو الموجود الذي يفهم الوجود، بل لا بد من أن نضيف إلى ذلك أيضا أن هذا الفهم الإنساني للوجود هو نفسه وجود. – أنظر: ترجمة فؤاد زكرياء لنصوص ( الوجود والزمان )، بصيغة PDF،ص 529.

[2] – محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة و الانفتاح على التصوف، دار الطليعة– بيروت، الطبعة الاولى2010، ص.56

[3] – نورمان فيركلو، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية ، تر: رشا عبد القادر، فصل من كتاب (Language and power) الصادر عام 1989 عن Longman– لندن ، بصيغة PDF، ص 107 .

[4] – دلالات التصوف تختلف من معنى إلى أخر حسب السياق الثقافي و الديني لكل مجتمع . فهناك : عرفان gnoss، تصوف soufism، باطن (مكنون)mystique ، باطنيةmysticism ،المعرفة gnosis، غنوصية gnosticism، سِر mysteri، ...

[5] – ولتر ستيس ، التصوف و الفلسفة ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي – القاهرة ، ب ط ، ب ت ، ص 310 ، ص 312.

[6] – عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد للنشر والطباعة والتوزيع– سوريا، الطبعة الأولى 2006 ، ص 21 .

[7] – يقول " الكلاباذي " بأن التصوف هو علم الإشارة لأن: << مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات.>> – أنظر: أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي ، التعرف على مذهب أهل التصوف، مطبعة السعادة – مصر ، ب ط ،سنة 1933 ، ص 81 .

[8] – سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي : الحكمة في حدود الكلمة ، دندرة للطباعة والنشر– لبنان ، الطبعة الأولى 1971 ، ص 571.

[9] – فرانسواز داستور ، مدخل إلى الفينومينولوجيا، تر: محمد شوقي الزين ، مجلة الكلمة ، العدد 89 ، السنة العشرين – ربيع 2013 ، تصدر عن منتدى الكلمة للأبحاث والدراسات ، ص 113.

[10] – نقلا عن : محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة و الانفتاح على التصوف، المرجع السابق، ص 138 .

[11] – نقلا عن : إبراهيم هلال ، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي ، تقديم وتعليق: قسم الدراسات والبحوث في دار نور ودار العرب للدراسات و النشر والترجمة – سوريا ، ب ط ، 2009 ، ص 87 ، ص 97 .

[12] – نورمان فيركلو ، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية ، المرجع السابق ، ص 93.

[13] – المرجع نفسه ، ص 105 .

[14] – بلحمام نجاة، السلم : الثقافات والأديان من ( مفهوم السلم في الفلسفة السياسية )، مخبر البحث " فلسفة، علوم و تنمية بالجزائر ، مشروع البحث الوطني PNR– جامعة وهران – الجزائر ، الطبعة الأولى 2013 ، ص 59.

[*] – ويعبر عنها أيضا في بيت شعري يقول فيه :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف... وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجَهت ركائبه... فالحب ديني وإيماني

[15] – محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ترجمة وتعليق : هاشم صالح ، دار الساقي – لبنان ، الطبعة الأولى ، سنة 1999 ، ص 63 .

[16] – يعتبر كتاب ( شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية ) ، جمع و تأليف: محمود محمود الغراب ، مثال عن النماذج الذي يمثل ذلك الخلاف الذي لا ينتهي – حسب كلام المؤلف – بين الفقهاء و الصوفيين، فهو كتاب يرد فيه ابن عربي على بعض المواقف و الأحكام التي أخطأ في بعضها الأمام " ابن تيمية" عن الصوفية . يقول الدكتور : محمود محمود الغراب في تقديمه للكتاب : <<من أجل ذلك صدّرت هذا الكتاب " شرح كلمات الصوفية " بتحقيق علمي صِرف، يقوم على نقل النصوص فحسب، أوضح فيه الخطأ الذي وقع فيه الإمام ابن تيمية ، عندما تكلم في علم ما لا يعلمه، ولا يعلم أصوله ولا فروعه... >> – أنظر: محمود محمود الغراب ، شرح كلمات الصوفية ، مطبعة نضر ، الطبعة الثانية ، سنة 1971، ص 09 .

[17]– نقلا عن : محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة و الانفتاح على التصوف، المرجع السابق، ص 107 .

[18] – هي مدرسة صوفية لم تنشأ في الإطار الفلسفي ولا في الإطار الديني الخالص وإنما هو تصوف يأخذ عنهما معا. – أنظر : محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة و الانفتاح على التصوف، المرجع نفسه، ص 113.

[19] – نقلا عن : محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة و الانفتاح على التصوف، المرجع نفسه، ص ص 90 .91

[20] – المرجع نفسه ، ص .88

[21] – محمد آيت حمو ، المرجع السابق ، ص 131.

[22] – ولتر ستيس ، الفلسفة والتصوف ، المرجع السابق ، ص .33

[23] – محمد أيت حمو ، المرجع السابق ، ص 105 .

[24]– نقلا عن : إبراهيم هلال ، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي ، المرجع السابق، ص .101

[25] – نقلا عن ، محمد آيت حمو ، المرجع نفسه ، ص .70

[26] – إن فكرة التعميم في هذا المقام لم تذكر بصفة ارتجالية ، ولكن كان نتيجة إطلاعنا المتواضع في مسألة العلاقة الحميمية بين التصوف و الدين والاستنتاجات التي توصلنا إليها من خلال بعض الدراسات لباحثين عرب على غرار : عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد – سوريا، الطبعة الأولى 2006 ، وإبراهيم هلال ، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، تقديم وتعليق: قسم الدراسات و البحوث في دار نور، ب ط ، 2009 .

[27] – نقلا عن : ولتر ستيس ، الفلسفة والتصوف ، المرجع السابق، ص 28 .

[28] – خوسيه اورتيجا أي جاسيت ( بالاسبانية: José Ortega y Gasset )من مواليد (1883 - 1955) هو فيلسوف إسباني مثالي ليبرالي .ركز فلسفته على المشكلات الاجتماعية ، من أهم مؤلفاته: انحطاط الفن ، تمرد الجماهير ، دراسات في الحب.

[29]–هو ايكهارت تول( بالألمانية Eckhart Tolle ) ولد في ألمانيا دورتموند عام 1948 ،وهو متحدث وكاتب ألماني المولد كندي الموطن، من مؤلفاته : أرض جديدة ، وقوة الحضور .

[30]– هو العلامة والصوفي الشيخ محمد بن أبي يعقوب يوسف بن عمر بن شعيب ، أبو عبد الله (832-895هـ /1425-1490م) ، السنوسي الأصل التلمساني المولد، المالكي المذهب، الأشعري المعتقد ، أشتهر بصاحب العقائد لأنه ألف ثلاثة كتب و أضاف لها شروح سماها بـ " العقائد" : الكبرى ، الوسطى ، و الصغرى ( أم البراهين ). من أشهر أقواله :( علم التوحيد باطنه حقائق التوحيد، وظاهره زهد وتجربة، وكلامه هداية لكل مريد).

[31]– إبراهيم هلال ، المرجع السابق ، ص ص 71 72 .

[32]– يلقب بـ " شيخ الإشراق " ، ولد بشمال غرب إيران في منطقة تسمى " سَهَرودْ "، له كتابات بالفارسية وأخرى بالعربية ، حيث احتوت على قصص رمزية و حكايات صوفية يصف فيها رحلة الروح وخواطره في" السمعيات " برمزية جميلة نادرة.

[33]– هو محمد بن مسرة القرطبي ( 269 هـ /318هـ) مفكر ومتصوف و فيلسوف من الأندلس ، تعلم الفلسفة وعلوم الدين على يد أبيه ، وكان معتزلي الفكر ، ما يُعرف من أعماله إلا رسالتان : الأولى عنوانها " خواص الحروف وحقائقها وأصولها " و الثانية عنوانها " رسالة الاعتبار ".

[34]– نقلا عن : آني ماري شيمل ، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد و رضا حامد قطب ، منشورات الجمل- بغداد ، الطبعة الأولى 2006 . ص .296

[35]– إبراهيم هلال ، المرجع نفسه ، ص 120 ، ص 124 .

[36]– بتصرف : هاجر موحنيطو، فردانية التجربة الدينية : وليام جيمس أنموذجا، موقع مؤمنون بلا حدود، 31 جويلية 2015 ، http://www.mominoun.com/articles -603 ، على الساعة 20:45 مساءا.

[37]– لويس غرديه و جورج قنواتي ، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية ج 1 ، تر: صبحي الصالح و فريد جبر ، دار العلم للملايين – بيروت، ب ط ، ب ن ، ص ص 219 220 .

[38] – محمد بن يوسف السنوسي، العقيدة الصغرى وشرحها، ضبط و تقديم: أحمد بن ديمراد، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى– الجزائر، ب ط ، سنة 2011 ، ص ص 71 72 .

[39]– وقد شملت هذه العقيدة وانبثقت منها عدّة مسائل و قضايا فكرية واجتماعية ، جسّدت الطابع الثقافي الذي وصل إليه صاحبها آنذاك ، على غرار مسألة التربية والتعليم ،وطبيعة التدريس وكيفيته لدى طلبة العلم من خلفية دينية إسلامية منفتحة غير منغلقة تدعوا إلى التقليد والجمود.

[40]– جمال الدين بوقلي حسن ، الإمام بن يوسف السنوسي وعلم التوحيد ، المؤسسة الوطنية للكتاب – الجزائر ، ب ط ، سنة 1985 ، ص ص 81 82 .

[41] – نقلا عن : إبراهيم هلال ، المرجع السابق ، ص 178 ، ص .182

[42] – من مقدمة كتاب ( ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة )، تنسيق :محمد المصباحي ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية – الرباط، الطبعة الأولى2003 ، ص 10 .

[43]– نقلا عن : محمد آيت حمو ، المرجع السابق ، ص 289

[44]– أرسطو، دعوة للفلسفة ، تر: عبد الغفار المكاوي ، دار التنوير للطباعة والنشر – بيروت ، ب ن ، ب ط ، ص 32 .

[45] – نقلا عن :ولتر ستيس ، التصوف و الفلسفة ، المرجع السابق ، ص .395

[46]– محمد آيت حمو ، المرجع نفسه ، ص 107 .

[47] – يرى " محمد المصباحي " أن ما يميّز محبة الفلاسفة عن محبة العارفين هو ( أن الفلاسفة يتكلمون عن محبة للحكمة يجب أن تقتسم وأن تلقى بين الناس في الساحة العمومية، في حين يتكلم المتصوفة عن معرفة يقينية وضرورية لا يدخلها الشك و الشبه إليها، معرفة أو عرفان فردي سري، لا يحقّ لغير أهله أن يعرفوه، وكأن التكتم على أسرار الوجود هو حجر الزاوية في تجربة التصوف، في مقابل تجربة العلم والفلسفة التي تنحو نحو البوح بها و الإفصاح عنها ونشرها بين الناس ) – محمد آيت حمو، المرجع السابق ، ص 70.

[48]– محمد آيت حمو ، المرجع نفسه ، ص 65 .

[49]– هي الراهبة " ماري فرنسوا – تيريزا مارتينMary Teresa Martin Francoa" ، فرنسية الأصل 1873 -1897 بمدينة" الينسون – فرنسا Ville Anis " ، دخلت إلى عالم الرهبنة و التصوف من خلال ( دير الكرمل Monastère de Carmel ) حيث أخذت تعاليم القداسة المسيحية على يد أمها الكبيرة " القديسة تريزا الافيلية " و أبيها الروحي " القديس يوحنا الصليبي " ، عرفت بكتابها ( تاريخ نفس l'histoire de l'âme ) تحكي فيه قصة حياتها المشابهة لحياة ( الطفل يسوع Enfant de Jésus) على حد قولها ، إضافة إلى مجموعة من الرسائل التي كانت عبارة عن ذكريات ونصائح لأخواتها القديسات أطلق على هذه الرسائل اسم ( الأحاديث الأخيرة ) وترجم إلى العربية باسم ( الكَلم الأخيرة ) ، ومن نصائحها " أن تجعل الله محبوبا " – بتصرف من موقع :
http://www.marnarsay.com/Santas/St.Teresa%20of%20The%20Child%20Jesus.htm بتاريخ 04 /08 /2015 على الساعة 21:30 .

[50]– ولتر ستيس ، المرجع السابق ، ص 396 .

[51] – الكلاباذي ، التعرف على مذهب أهل التصوف ، المرجع السابق ، ص .552

[52]– محمد آيت حمو، المرجع السابق ، ص 122 ، ص 153 .

[53] – ولتر ستيس ، المرجع السابق ، ص 401 .

**قائمة المصادر و المراجع :**


1) – إبراهيم هلال ، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي ، تقديم وتعليق: قسم الدراسات والبحوث في دار نور ودار العرب للدراسات و النشر والترجمة – سوريا ، ب ط ، 2009 .

2) – أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي ، التعرف على مذهب أهل التصوف، مطبعة السعادة – مصر ، ب ط ،سنة 1933.

3) – عيد الدرويش، فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد للنشر والطباعة والتوزيع- سوريا، الطبعة الأولى 2006.

4) – محمد آيت حمو، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة و الانفتاح على التصوف، دار الطليعة- بيروت، الطبعة الاولى2010.

5) – نورمان فيركلو، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية ، تر: رشا عبد القادر، فصل من كتاب ( Language and power) الصادر عام 1989 عن Longman- لندن ، بصيغة PDF.

6) – ولتر ستيس ، التصوف و الفلسفة ، تر: إمام عبد الفتاح إمام ، مكتبة مدبولي – القاهرة ، ب ط ، ب ت .