التصوف والقول الفلسفي...نحو فهم جديد لفلسفة الدين

عمر طرواية

جامعة تلمسان

تاريخ الإيداع :2018/01/04 **تاريخ القبول : 2018/04/31**

الملخص:

يعتبر الدين، بمختلف أفهاماته وممارساته، من بين الخطابات الأساسية التي كانت ومازالت تشغل حيّز كبير في عملية تشكيل وتوجيه الوعي الإنساني عبر العصور وفي كل ثقافة من الثقافات البشرية. وعليه، أصبح جدير بالدراسة والبحث فيه من كل المجالات والتخصصات، ومحاولة قراءته بعدّة آليات ومناهج لفهم مضامينه وأهدافه المرجوة منه بشكل موضوعي، ومن ثمّ توظيفه في الحياة توظيفا عقلانيا. وأن إعادة تشكيل الوعي الإنساني وتوجيهه نحو الطريق الإيجابي لا يكون إلا من خلال مبدأ(التفاهم والتكامل) بين الخطابات الثلاثة التالية: الفلسفة، والدين، والتصوف، وهذا الأخير يكون بمثابة جسر بين ضفتي العقل(الفلسفة) والنقل (الدين). وبهذا التكامل يمكن أن تتحقق المعادلة التالية للدين الحقيقي – وأكثر تحديدا التدين – من أجل أخلاق عملية مميزة يطبع سلوك الإنسان المعاصر ووعيه في الحياة من خلال:(الحقيقة) الفلسفية، و(الكشف)الصوفي، وبتقرير (الشريعة) معا.

الكلمات المفتاحية :

التصوف، الفلسفة، الدين، الخطاب، أخلاق عملية.

Summary :

Religion, with its various inspirations and practices , is among the key speeches that have been and continue to occupy a large part in the process of shaping and guiding human consciousness throughout the ages and in every human culture . Therefore, it is worthy of study and research from all fields and disciplines, and try to read it with several methods to understand its contents and objectives , And then employed in the life of the mind . And that the restructuring of human consciousness and directed towards a positive way not only through the principle of (understanding and integration) between the following three discourcs: philosophy, religion, and mysticism, the discours act as a bridge between the two sides of the mind (philosophy) and transport (religion). And this integration can be achieved the following equation true religion - and more specific religiosity - for the ethics of the process of distinctive prints of contemporary human behavior and consciousness in life through: (truth) philosophical, and(disclosure) mystic, and the report of the (Sharia) to gether.

Keywords: Sufism, philosophy, religion , discourse , practical ethics .

تمهيد :

إن الحديث عن الخطابات الدينية، وبالتحديد مع الخطاب الصوفي، هو حديث عن ممارسة ترتكز على البعد الرمزي والإشاري، إذ أنه يحتل مكانة كبيرة داخل النصوص العرفانية والصوفية 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 في رحلة الانفتاح على الوجود عموما بغية الوصول والاتصال بالله عن طريق دلالات:التوحيد، أو وحدة الوجود، أو الحلول، أو الاتحاد، أو الفيض...، بوصفه الحقيقة المطلقة، مادام الإنسان في تجربة التصوف–بلغة هايدغر–يصبح عبارة عن(انكشاف Dévoilement)و(انفتاحEpanouissement)الموجود(L'étant)على الوجود(L'être)* .

ولقد تعددت مظاهر وأشكال الخطابات الصوفية بتعدد ثقافات الشعوب والمجتمعات، بحيث مثّلت فئة من فئات المجتمع عالجت قضايا ومسائل يمكن القول عنها أنها كانت فلسفية وفي الوقت ذاته قامت على أساس ديني لاهوتي، أرادت أن تَفهم وتُفهم لعامة الناس تلك العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان، بعيدا عن التفسير الدوغمائي للدين والجدل الفلسفي العقيم، ناهيك عن بعض التجارب الروحية التي بقيت محل تساؤل وشكوك عبر تاريخ تطور التصوف** في مسألة مواضيعه وخلفياته وأهدافه الحقيقية على المستوى الفردي أو الجماعي للمجتمع الواحد. وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أننا أمام ممارسة نقدية بامتياز جديرة بالبحث والدراسة من مختلف المستويات: الوجودية، واللغوية، والفكرية، والاجتماعية، والثقافية، ومدى تلاقيها وتقاطعها مع الفلسفة من حيث الوظيفة والهدف المنشود. وخاصة إذا افترضنا أن للعالم الظاهري قوانينه وضوابطه ومقاييسه وأشكال الاتصال والتنقل عبر طبيعته الظاهرية، في مقابل العالم الباطني(الغيبي) هو الآخر له نواميسه ومعاييره ووسائل التنقل والتواصل عبر طبيعته الباطنية.

وعليه، كيف يمكن أن نقدم قراءة موضوعية للخطاب الصوفي ضمن سياق فلسفي بنّاء، يساهم في إعادة صياغة التجربة الصوفية بفهم جديد تكون أكثر عقلانية وواقعية للحياة الإنسانية الأخلاقية؟.

ويمكن أن نطرح مجموعة من المشكلات الفرعية، التي 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 والمنطقية العقلية معا؟.

1- التصوف* : من وحدة المفهوم إلى تعدد الأفهام .

من البديهي–وكما قلنا سابقا– أن تعدد الخطابات في الحقل الصوفي، أنجرّ عنه تعدد التعاريف له، وتنوع حوله عدة مفاهيم تحاول أن تتقرب من معناه، وأكثر من ذلك نجد هذا التنوع يحصل داخل

الثقافة(الدينية)الواحدة بسبب تعدد المذاهب والعقائد والعادات فيها. **إذن، هل يمكن أن نختزل هذا الشتات والفوضى 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– والتصوف، 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 والأزلي، ولأنهما معا يشتركان وفي الانفعالات التي تخصّ المقدس والقدسي.»[1] ونضيف إلى هذا الكلام-ومن زاوية إسلامية-بأن التدين هو أداء العبادات والمناسك، بينما التصوف هو إشراق في القلب ويأتي في درجة متقدمة من العبادة وليس الاستغناء عنها، فهو«من جهة أخرى يشكّل خبرة ذاتية، وهذا ما يجعل من التصوف شيئا قريبا إلى الفن خصوصا وأن أصحابه يعتمدون الأسلوب الرمزي في وصف حالاتهم»[2]. معنى ذلك، أن التصوف يتعلق بالعلم الباطن ذو لغة إشارية ورمزية لا يقف على حدود العبارة**، وإن كانت اللغة 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 إذن بمثابة الرفض المتصاعد لتشيؤه وجودا وفكرا. يعبّر"ابن عربي" عن هذا(السفر)بقوله:«ثم يرحل العبد من"منزل قوله"إلى"منزل سمعه"ليسمع ما يجيبه الحق تعالى على قوله؛ و هذا هو"السفر" [وأيضا]السفر عمل: قلبا وبدنا، معنى وحسا» [3].

ومن جهة أخرى، أن المعرفة الصوفية تحيلنا إلى تلك الجدلية بين العقل والقلب، أو بين المعرفة التي تقوم على الاستدلال العقلي والمعرفة التي تقوم على الكشف القلبي، فبدورهما يؤسسان–من خلال 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 والمرآة 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 والإقناع. ثم هو فوق ذلك يسدل على الحقائق ستارا كثيفا من الألفاظ، بل لقد يعني بالألفاظ التي هي رموز الحقائق ويغفل عن الحقائق نفسها» [4]، ولكن نجد مع"**الإمام أبو حامد الغزالي**" رؤية مغايرة لموقف"محي الدين بن عربي" –حسب أبو العلاء عفيفي– حيث انطلقت تجربته الذوقية من مشكاة النور الذي قذفه الله في قلبه، والقلب عنده بمثابة طور معرفي خارق للعادة أنه طور وراء العقل*** المطابق للمعقول، فنظرية المعرفة عنده[بصفة عامة]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»[5].

إذن، التصوف تجربة روحية قديمة مع قدم الإنسان، فمنذ الوهلة الأولى كان يسعى إلى تقليد أو تماثل بعض الخصائص والصفات الإلهية– التي كانت تُصاغ على شكل رموز ومعاني ما ورائية- المتجسدة في عالم الوجود، فحاول الإنسان بمختلف إدراكاته العقلية: تفكّر، تذكّر، حدس، خيال...، محاكاة مختلف مكونات الطبيعة من جمال وإبداع وجلال، تجربة إنسية سعت إلى صياغة ما تمّ محاكاته[سواء كان فكرا أو سلوكا]في إطار منظومة معايير وتقاليد تتضمن أعم خصائص الوعي المعرفي والأخلاقي والتربوي،بمعنى «جعل تمثُّل الإنسان للمُشاهدات الكونية، مستأنسات معرفية، والكشف عن المستور الجمالي لحركة الظواهر، والبحث الدؤوب عن سرّانية القيم الناظمة لحركة الوجود»[6].

وهذا راجع بالأساس إلى القلق الوجودي والمعرفي الذي كان يعاني منه الإنسان حيال هذا العالم الواسع وظواهرها الغامضة عن ذاته، فالتجأ إلى ممارسة طقوس وشعائر دينية ركّز فيها على مسألة "التطهير والتطعيم"الروحي، لعله يجد فيها خلاص وانعتاق الذات من هواجس وقلق الظواهر التي تكتنفها نوع من(السر الإلهي) ومن ثم تُكشف له بعض حقائق وأسرار الوجود، فظهرت: النيرفانا، فالبراهما، الكابالا، التثليث، ووحدة الوجود(اتحاد،حيلولة)، تصوف(عرفان، زهد، غنوص، ذكر، توحيد،...)* وغيرها من التجارب الروحية والدينية التي تماشت وتطور الوعي الثيولوجي للإنسان، بوصفة"معرفة"جزئية داخل العالم وهو بذاته معرفة، وهو الموقف نفسه تكلم عنه(**فرتجوف شيئون**)قائلا:«لو لم يكن الإنسان، في جوهره، معرفة بمقتضى الأنماط الأساسية (...)لم يمكن أن تكون المعرفة هدفا له، لأنه يتعذر أن يصير غير ما هو. ولو لم يكن العالم هو المعرفة، لم يمكن أن يكون الطريق إلى الحقيقة غير المعرفة»[7].

وبالتالي، نجد أنه يتعذر علينا تحديد معالم معنى(التصوف)بشكل واضح-ومن خلال هذا العرض البسيط لبعض المفاهيم والدلالات المعبرة عنه–حيث يعدّ تعريف جامع ومانع لعدة مفاهيم تدخل ضمنه، جامع لكل المعاني الروحية والسلوكية(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 فكرة التجربة واحدة، وهذا راجع إلى التفسير الذي يعملونه لها أهلها بحسب ثقافاتهم واتجاهاتهم المختلفة، إضافة إلى تلك الفروق الفردية بين صوفي وآخر، هذا ما يجعل الخطاب الصوفي ينفتح على عدة قراءات ويُطرح عليه عدّة تساؤلات إجرائية. وعلى هذا الأساس، **هل يمنعنا التنوع والاختلاف من تقديم قراءة موضوعية للخطاب الصوفي؟.**

إن الحديث عن الخطاب، أيّ كان طبيعته، يحيلنا إلى تلك العلاقة بين اللغة والمجتمع؛ أي بين المعنى المنتِج للدلالات والفئات المؤَولة لهذه الدلالات، يعني ذلك أن الخطاب يشتمل على«شروط اجتماعية، يمكن أن ندعوها بشروط الإنتاج الاجتماعية وشروط التأويل الاجتماعية. وعلاوة على ذلك،

فإن 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»[8]. 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»[9] ،وهو الطابع الغالب والمعروف في تاريخ الصوفية والتصوف عامة؛ أي أن العلاقة بين الخطاب الصوفي والبُنى 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 ومذاهب صوفية-فلسفية، حاولت أن تقدم قراءات وتفسيرات خاصة لها لما تقرر في النصوص الدينية المقدسة وتعكسها كسلوك أخلاقي في المجتمع الإسلامي، لأن الأخير آنذاك عُرف بالتنوع الثقافي والديني فيه، فكان إلى جانب المسلم: المسيحي واليهودي والدهري...، 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)، و(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»[10] فموقفه هذا كان نتيجة إيمانه بمبدأ أساسي يقوم عليه مذهبه ككل، وهو أنه مادام يوجد إله واحد في الكون يُعبد تخضع له كل البشرية وبطريقتها الخاصة في العبادة والطقوس.

فالجرأة الفلسفية التي تميزت بها الكتابة الاكبرية-وجل متصوفة القرنين الثالث والرابع- جعلته شخصية بارزة تكالبت عليه أقلام الباحثين والدارسين للتراث العربي الإسلامي سواء كانوا مشرقيين أو غربيين قصد الغوص في فلسفته وفهم أسراره الصوفية واكتشاف المزيد مما صرح به ومما لم يصرّح به. وعن 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 والأدبي لا يكفيان لوصف كتابة ابن عربي، أو لإيضاح غناها وأبعادها الاستثنائية، وبالتالي فإن كتاباته لا تزال تنتظر لها تحديدا»[11]. إذن، فالخطابات الصوفية في تلك الفترة–على غرار ابن عربي والحلاج والبسطامي وابن سبعين وغيرهم–كانت بمثابة

خطابات نقدية على حسب ما ورد من أخبار عنهم، حيث جاءت كتاباتهم كرد فعل على الآراء والمواقف المعارضة لبعض الفقهاء اتجاههم*، وصل بهم السجال إلى حد التكفير وتحريض الحكام والأمراء عليهم. وقد عبّر الباحث"**بنسالم حميش**" عن طبيعة كتابات هؤلاء في عمله الموسوم(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» [12].

وإن كانت طبيعة العلاقة تصل إلى هذه الدرجة بين أهل الظاهر(الفقهاء)وأهل الباطن(المتصوفة)، فأن هؤلاء المتصوفة قد وُجّهت لهم أسئلة وانتقادات أيضا من طرف الفلاسفة؛ أي حتى الخطاب الفلسفي أراد أن يؤسس موقف خاص اتجاه الخطاب الصوفي ليكشف طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما، فنجد– على سبيل المثال- الفيلسوف"ابن رشد الحفيد"في إحدى النصوص من كتابه(الكشف عن مناهج الأدلة)يقدّم موقف فلسفي اتجاه الخطاب الصوفي، وهي نتائج توصل إليها الباحث"**محمد آيت حمو**" من خلال تحليله لهذا النص، وتتمثل فيما يلي[13]:

- إن طرائق الصوفية ليست طرائق نظرية منطقية مركبة من مقدمات وأقيسة.
- 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)» [14]. وهي النتيجة التي ينبغي أن يدركها: الفيلسوف والصوفي والفقيه على حد السواء. فليس المهم النظر إلى الأفضلية والأولوية؛ ولكن الأهم هو كيفية تجاوز الأسئلة الفارغة من الحس العلمي الخالص وإيجاد حلول مناسبة لتجميع الطرق والنظريات في مبدأ واحد جامع ومانع قصد الحصول على الملكة[الجوهرية]التي ترسّخ في النفس بعد العلم والعمل والمران والتكرار»[15].

3- من تصوف الفلسفة إلى فلسفة التصوف.

بعدما توصلنا إلى فكرة أساسية في الجزء السابق من دراستنا، ومفادها بأن الخطابات الثلاثة، الصوفي والفلسفي والفقهي، بالرغم من وجود الاختلاف بينهما في المبدأ والطريق فإن نقطة الوصول والهدف 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 المجالات الثلاثة. فأما ما يتعلق بين الفلسفة والتصوف أو العكس فـ"**ابن خلدون**" يصرّح في كتابه(شفاء السائل وتهذيب المسائل)قائلا: « الباطن سلطان الظاهر المتولي عليه، وأعمال الباطن مبدأ الأعمال الظاهرة، وأعمال الظاهر آثار عنه» [16].

فالموقف الخلدوني من مسألة العلاقة بين التصوف والفلسفة-وهو ما يهمنا في هذا العنصر- يجعلنا نفهم من خلاله أنه هناك مرحلة انتقالية تجسّدت داخل العلاقة في جانبها التاريخي، حيث كان هناك انتقال من تصوف الفلسفة إلى فلسفة التصوف. **إذن، كيف يمكن فهم ذلك؟ وهل هناك ما يبرر طبيعة الانتقال؟.**

لكي نفهم جيدا المقصود من عملية الانتقال التي تتم من خلال التمفصل العكسي[إن صح التعبير]لكلمتي"**الفلسفة**" و"**التصوف**"حاولنا أن نقف على نماذج فلاسفة وصوفيين أو رجال دين في التراث الإسلامي والغربي، قد التمسنا في فكرهم مرحلتي الانتقال: ففي تصوف الفلسفة نستحضر من مثلوا(الفلسفة الاشراقية)في التراث الإسلامي، ونذكر:"**شهاب الدين السهروردي**"*ولد حوالي550هـ و"**ابن مسرة**"**. فالسهروردي قد تلقّى إلهاماته من مصادر متنوعة، من بينها فلسفة الحلاّج، وكان يرى نفسه أنه محيي لعادات إيران ومصر القديمة-مقتبس حكمة"هرمس Hermès"-ومعتبرا نفسه 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 والكمال من فضله، والسلامة في بلوغ هذا الإشراق»[17]. أما الفيلسوف القرطبي "ابن مسرة" فيرى الباحث"**إبراهيم هلال**"بأنه كان فيلسوفا أكثر مما كان متصوفا، حيث 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 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"» [18].

أما في الثقافة الغربية سنقف عند أحد أقطاب الفلسفة البراغماتية وهو الفيلسوف الأمريكي"**ويليام جيمس W.James**" 1832–1910 حيث عُرف عنه أنه كان يُعالِج المسائل البسيكولوجية بصبغة فلسفية وممزوجة بأفكار دينية خالصة، وهذا ما حاولنا إبرازه من خلال المقال الموسوم بـ(فردانية التجربة الدينية:

ويليام جيمس أنموذجا)للباحثة "**هاجر موحنيطو**"، التي ترى بأن التجربة الدينية بالنسبة لـ"جيمس" هي بمثابة تجربة تؤسس للإنسان مفهوم"النزعة الارتقائية"، الغرض من الأخيرة هو تخليص الفرد المتديّن من فكرة التشاؤم، بوصفها مرضا دينيا تكرّس النظرة السوداوية للحياة. فمن خلال هذه النزعة ينظر الفرد إلى الأشياء باعتبارها نافعة ولها قيمة عملية، ومنها تتوافق عملية تطهير الروح بفعل[التجربة الصوفية في دائرة التجربة الدينية]التي تُخلص الإنسان من الخطايا عبر ممارستها، وبالتالي تحدث عملية الاتحاد مع الله بعد تجاوزه لكل قدراته الحسية ومتحررا 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 البراهين العقلية، مادام الأهم في ذلك هو معرفة علاقة الجانب النفسي الإنساني بالإلهي(المتجاوز للحواسl'invisible)، كما أن مفهوم(الاعتقاد)هو-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 ومستقرة، 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 وميولاتنا، تتلاءم مع حياتنا النفسية.[19]

أما في الثقافة الإسلامية تستوقفنا شخصية بارزة[في مطلع القرن السابع الهجري]ويعدّ أحد المجددين في المذهب الأشعري وهو"**أبو عبد الله بن يوسف السنوسي التلمساني**"832-895هـ، فقد عُرف بنزعته العقلية 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 »[20]. فمن خلال هذا، نجد أن مذهب الشيخ "السنوسي" أو كما يسميها البعض باسم(العقائد السنوسية)* 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 كذلك "**بلايبزيك Blabezek**"سنة1848م، وتولى"**لوسياني Luciani**" ترجمتها إلى اللغة الفرنسية مع تعليقات هامة، وقد نشرها بالجزائر عام 1896م»[21].

4- التصوف والفلسفة: نحو أخلاق عملية مميزة في الحياة الإنسانية.

في هذا الجزء من الدراسة، سنتطرق إلى الأهمية التي يمكن أن يحققها الإنسان من هذين المجالين"التصوف"و"الفلسفة" والآثار التي ينجم عنهما على مستوى الوعي الاجتماعي. فنجد أن(التصوف)في« جوهره قمة سعي الإنسان لإكمال وجوده أمام ربه » [22]، بينما(الفلسفة)بدورها تعرف إلاّ«الإنسان الذي يستعمل التفلسف والتفكير يطلب الأشياء لذاتها وليست لغاية أخرى، وهذه هي صفة الحياة الحرة، أي تفضيل الخير على الضروري»[23] من خلال هذين الموقفين نطرح الأسئلة التالية: ما مصدر الحقوق والواجبات الأخلاقية التي بواسطتها يبني بها الإنسان حياته الحقّة في الوجود، هل من خلال التصوف أم من خلال الفلسفة؟، وهل يمكن الاستغناء عن إحدى التجربتين في تأسيس القيم الأخلاقية للإنسان؟.

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"*، 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 وينطبق 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» [24].

أما إذا نظرنا إليها من الطابع الإنساني العام فهي توحي لنا على أنها تجربة إنسانية خلاّقة، تعكس تلك المشاعر والأحاسيس الأخلاقية للإنسان(المحِب)الذي يرى كل ما في الوجود شيء جميل من جلال الخالق سبحانه وتعالى، هو إحساس عبّر عنه"**ابن عربي**" على حد تعبيره«سبحان الذي خلق الأشياء كلها وهو عينها»، وتجربة فريدة جسّدها كل من: شهيدة العشق الإلهي"**رابعة العدوية**" وشهيد الحب الصوفي"**الحلاّج**" في أشعارهم الصوفية، ومعنى الحب الإلهي مع"**القديسة تريزاTeresa** "**– من خلال تجربة الطفل"يسوع"- والمعلم "**ايكهارت تول**" في نظريته(قمة الروح أو الومضة الإلهية)...، حيث نتأمل تلك الجدلية بين الحب والمعرفة[وهما جوهر التصوف والفلسفة]فالأول ينتج الثاني كما أن الثاني ينتج الأول، فكلما ازدادت المعرفة والانفتاح على الوجود بالعلم(فلسفيا كان أو لَدُنيا)زاد حب الاستطلاع والانكشاف والترقّي 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...» [25]، يعني إن بواسطة المحبة الحقّة

ينتفي من الوجود الإنساني معاني الأنانية والنرجسية، ويجعل من التجربة الصوفية– بمعية ومساندة التجربة الفلسفية – ذات قيمة أخلاقية لها تبرير ديني ومنطقي 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.

خاتمة:

وفي الأخير، إن القيمة المعرفية والفلسفية التي يمكن أن نلخص إليها من خلال المقال، 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 الحقيقة بدورها تمثل جزء أو بنية من الحقيقة الكلية (الاتصال بالكمال الإلهي)لتحقيق السعادة والخير المطلقتين، وهي غاية يسعى إليها كل إنسان في الوجود مهما كانت ثقافته أو ديانته أو الحضارة التي ينتمي إليها. وبالتالي، فنحن بحاجة إلى كليهما لمواجهة أزمات الحياة ومشكلاتها، لأنه من الأفضل فتح كل الأبواب والمنافذ على الخُلق العرفاني والإبداع الفلسفي معا، فالذوق القلبي مهما تعددت أفهاماته ومعانيه– تصوف، عرفان، زهد، تثليث، أو نيرفانا،...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 ودافعا نحو الأخلاق ومن ثمّ نحو السلوك الاجتماعي»[26] بمساندة معقولة وموقف ايجابي من طرف الوعي الفلسفي اتجاه هذا الخطاب، لتحقيق فلسفة دينية مفتوحة الأفاق شعارها"الاختلاف الصريح في التدين الصحيح".

الهوامش:

*- في هذا السياق اعتبر(هايدغر)- من خلال منطوق ما ورد كتابه الأساسي"الوجود والزمان"– أن بواسطة الفلسفة تُستخلص 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. إذن فليس يكفي القول بأن الإنسان هو الموجود الذي يفهم الوجود، بل لا بد من أن نضيف إلى ذلك أيضا أن الفهم الإنساني للوجود هو نفسه وجود. – أنظر: ترجمة فؤاد زكرياء لنصوص من كتاب(الوجود والزمان)، بصيغة PDF،ص 529.

**- مثلا إذا نظرنا في التصوف الفلسفي وما نجم عنه من تقسيمات وفروع: تصوف سني زهدي، تصوف فلسفي عرفاني، تصوف عقلي معتدل"ابن الفارض"، التصوف الملامتي...الخ ، يوحي إلى اختلاف الباحثين والدارسين – سواء كانوا مستشرقين أو عرب- في تحديد طبيعة التصوف الإسلامي عامة وحقيقته، وهذا راجع كما هو معروف إلى خلفيات ايدولوجية وسياسية وحتى دينية سلطوية.

*- دلالات التصوف تختلف من معنى إلى أخر حسب السياق الثقافي والديني لكل مجتمع. فهناك: عرفانgnoss، تصوف soufism، باطن(مكنون)mystique ، باطنيةmysticism ،المعرفةgnosis، غنوصيةgnosticism،سِرmysteri...، وبالرغم من الاختلاف الافهامي التجربة الروحية إلاّ أن هذه المفاهيم«تعبر عن حالات ما فوق الشعور، كونها تنبع من قاع الوجدان، وتدخل في حالة استغراق معمّق في التأمل والتخييل(...)تعجز اللغة عن التعبير بواسطة الكلمة أو الصورة المخيلة أو المرسومة.»- أنظر: الحافظ منير، "جماليات العقل الديني"، دار الحوار للنشر والتوزيع-سوريا، الطبعة الأولى 2015، ص 223.

1. ستيس ولتر، "التصوف والفلسفة"، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي– القاهرة، د ط، د ن، ص310 - ص 312.
2. الدرويش عيد، "فلسفة التصوف في الأديان"، دار الفرقد للنشر والطباعة والتوزيع- سوريا، الطبعة الأولى 2006، ص21.

**- 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: الكلاباذي أبي بكر محمد بن إسحاق، "التعرف على مذهب أهل التصوف"، مطبعة السعادة – مصر، د ط،سنة 1933، ص81.

3. الحكيم سعاد، "المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة"، دندرة للطباعة والنشر-لبنان، الطبعة الأولى1971، ص571.
4. نقلا عن: آيت حمو محمد، "ابن خلدون: بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف"، دار الطليعة-بيروت، الطبعة الأولى 2010، ص 138.

***- يحدد "الغزالي" المكانة الحقيقية للعقل ودوره بدون مبالغة في علاقته مع القلب، لأن في نظره لا يمكن أن نشبه البراهين الإلهية كبراهين الهندسيات، يقول في هذا السياق: «إذا كان عقله– أي الله– ذاته عين ذاته، فليعقل ذاته معلولا لعلة، والعقل يطابق المعقول ويرجع الكل إلى ذاته، فلا كثرة إذن» - أنظر: الحافظ منير،"جماليات العقل الديني"، المرجع السابق، ص360.

5. نقلا عن: هلال إبراهيم،"الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي"، تقديم وتعليق: قسم الدراسات والبحوث في دار نور ودار العرب للدراسات والنشر والترجمة – سوريا، د ط، 2009، ص87- ص97.
6. الحافظ منير، جماليات العقل الديني، المرجع نفسه، ص203.

*- جاء هذا التصنيف حسب فهمنا المتواضع لكل تجربة دينية؛حيث أنها – تاريخيا– كانت في الحضارات الشرقية طقوس وشعائر كل واحدة على حدى تعبر عن شعب وحضارة ما، ومع ظهور الديانات السماوية الثلاثة لاحظنا امتزاج لها في الديانة الواحدة ومن ثمّ – في اعتقادنا – اتخذت كل تجربة أسماء وصفات تعبر عن هذا الامتزاج: كوحدة الوجود مثلا.

7. شيئون فرتجوف، "المعرفة شرط إنسانية الإنسان"، تر: نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع–بيروت، الطبعة الأولى2000، ص134.
8. نورمان فيركلو،"الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية"، المرجع السابق، ص93.
9. نورمان فيركلو، المرجع نفسه، ص105.
10. بلحمام نجاة، "السلم: الثقافات والأديان من(مفهوم السلم في الفلسفة السياسية)"، مخبر البحث"فلسفة، علوم وتنمية بالجزائر،مشروع البحث الوطني PNR:جامعة وهران– الجزائر، الطبعة الأولى2013، ص59.
11. أركون محمد، "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي – لبنان، الطبعة الأولى1999، ص63.

*- يعتبر كتاب(شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية)، جمع وتأليف: محمود محمود الغراب، مثال عن النماذج الذي يمثل ذلك الخلاف الذي لا ينتهي– حسب كلام المؤلف– بين الفقهاء والصوفيين، فهو كتاب يرد فيه ابن عربي على بعض المواقف والأحكام التي أخطأ في بعضها الأمام "ابن تيمية"عن الصوفية. يقول الباحث 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 الغراب محمود، "شرح كلمات الصوفية"، مطبعة نضر-دمشق، الطبعة الثانية، سنة 1971، ص 09.

12. نقلا عن: آيت حمو محمد، "ابن خلدون: بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف"، المرجع السابق، ص107.
13. آيت حمو محمد، المرجع السابق، ص131.
14. ستيس ولتر، "الفلسفة والتصوف"، المرجع السابق، ص33.
15. آيت حمو محمد، المرجع السابق، ص 105.
16. نقلا عن: آيت حمو محمد، المرجع نفسه، ص70.

*- يلقب بـ"شيخ الإشراق"، ولد بشمال غرب إيران في منطقة تسمى"سَهَرودْ"، له كتابات بالفارسية وأخرى بالعربية، حيث احتوت على قصص رمزية وحكايات صوفية يصف فيها رحلة الروح وخواطره في"السمعيات" برمزية جميلة نادرة.

**- هو محمد بن مسرة القرطبي(269 هـ/318هـ) متصوف وفيلسوف من الأندلس، تعلم الفلسفة وعلوم الدين على يد أبيه، وكان معتزلي الفكر، ما يُعرف من أعماله إلاّ رسالتان: الأولى عنوانها "خواص الحروف وحقائقها وأصولها "والثانية عنوانها "رسالة الاعتبار".

17. نقلا عن:ماري شيمل آني،"الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف"، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل- بغداد، الطبعة الأولى 2006، ص296.
18. هلال إبراهيم، المرجع السابق، ص120- ص124.
19. بتصرف: موحنيطو هاجر، "فردانية التجربة الدينية: وليام جيمس أنموذجا"، موقع مؤمنون بلا حدود، 31جويلية 2015، http://www.mominoun.com/articles -603، على الساعة 20h45 مساءا.
20. السنوسي محمد بن يوسف،"العقيدة الصغرى وشرحها"، ضبط وتقديم: أحمد بن ديمراد، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى- الجزائر، د ط، 2011، ص ص 71 72.

**- وقد شملت هذه العقيدة وانبثقت منها عدّة مسائل وقضايا 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.

21. بوقلي حسن جمال الدين، "الإمام بن يوسف السنوسي وعلم التوحيد"، المؤسسة الوطنية للكتاب– الجزائر، د ط، 1985، ص ص 81 82.
22. نقلا عن: آيت حمو محمد، المرجع السابق، ص 289.
23. أرسطو، "دعوة للفلسفة"، تر: عبد الغفار المكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر– بيروت،د ط، د ن، ص 32.

*- 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 والشبه 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 والإفصاح عنها ونشرها بين الناس.» – آيت حمو محمد، المرجع السابق، ص 70.

24. آيت حمو محمد، المرجع السابق، ص 65.

**- هي الراهبة"ماري فرنسوا–تيريزا مارتينMary Teresa Martin Francoa"، فرنسية الأصل1873-1897 بمدينة"الينسون–فرنسا Ville Anis"، دخلت إلى عالم الرهبنة والتصوف من خلال(دير الكرملMonastère de Carmel) حيث أخذت تعاليم القداسة المسيحية على يد أمها الكبيرة "القديسة تريزا الافيلية " وأبيها الروحي"القديس يوحنا

الصليبي"، عرفت بكتابها(تاريخ نفسl'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.htmبتاريخ04أوت2015 على الساعة 21h30.

25. ستيس ولتر، المرجع السابق، ص 396.

26. ستيس ولتر، المرجع نفسه، ص 401.