

نظرة التصوف الإسلامي للإنسان ومفهوم اللاشعور فقيه العيد - جامعة تلمسان.

ملخص

يمتاز التصوف بنوع خاص من المعرفة لا نجد لها نظير في الأنواع الأخرى من الفكر الإنساني، فهو يجعل النفس والجسد يتواكبان ويساهمان في تجسيد الحقائق الروحية مما أدى إلى استمراريته وتطوره وتعدد مدارسه. إن مبدأ التكامل بين الجسم والنفس كوحدة واحدة تؤدي وظائفها بشكل منسجم له أبعاد عميقة في إرساء قواعد يخضع فيها الجسم إلى رياضات وتمارين تتحكم في الحياة النفسية للفرد، وتحرر بذلك قيود حياته النفسية ومعاناتها، وترفعه إلى مستوى أعلى من الوعي النفسي والوجودي. فالصوفي يبحث عن الحرية في منتهى العبودية، وما المجاهدة وتقنياتها سوى طريقة تؤدي بالفرد في نهاية المطاف إلى إطلاق الإرادة وتحرير الرغبات ليلبغ إنسانيته التي تجمع بين القوة والسيطرة والمواجهة والمحبة بين الإنسان وأخيه الإنسان، وبين الإنسان والأشياء، وبين الإنسان والكون. فما هي النظرة الصوفية للإنسان؟ وما هي الخصائص النفسية التي يتمتع بها الصوفي؟ وما هو المعاش النفسي والروحي للشخصية الصوفية في إطار دينامية الصراع الشعوري واللاشعوري أو (الظاهر والباطن)؟

تمهيد

إن التصور الصوفي للإنسان يقوم على مبدأ التفاعل، وتبادل التأثير بين النفس والروح والجسم. فالطبيعة الإنسانية في نظر المتصوفة مكونة من حقيقتين مختلفتين أحدهما سماوي وأخرى مادية: الحقيقة السماوية أو الروح هي التي تبعث الحياة في القلب الجسدي وتجعل الكل المتكامل يتطلع إلى أعلى حيث الحقائق المطلقة وتجعل الإنسان يفكر في مصدره، ومصيره، أما الحقيقة لثانية هو الجسم أو القلب المادي أو الروح الحيواني ويشمل كل مطالب الجسم المادية ودوافعه وحاجاته العضوية وهذه الحقيقة الثانية تجذب الإنسان إلى أسفل إلى عالم الخلق والزوال والتغيير وهذا ما ذهب إلى توضيحه

أغلب المتصوفة، حيث يقول: (السهورودي، عوارف المعارف، 1966، ص449)¹ "الروح الإنساني العلوي السماوي من علم الأمر، والروح الحيواني البشري من عالم الخلق" يقول (الجرجاني، ص117)²: "الروح الإنساني وهو اللطيفة العاملة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني نازل من عالم الأمر يعجز العقول عن إدراك كنهه..." إذن مفهوم الإنسان حسب السهورودي وغيره من المتصوفة هو روح علوي أولا هبط من عالم الأمر الذي ينتمي إليه أصلا، إلى القالب الحيواني أو الروح الحيواني فصار الجوهر الإنساني محلا للنطق والإلهام، وأن هذه الروح في شوق دائم للعودة إلى منبعها الأصلي. على أساس أسبقية الروح على الجسد يتأسس المبدأ الصوفي؛ الذي مفاده أن الإنسان يمكن له أن يصل إلى درجة العرفان في حال القوة؛ أي لو استطاع أي إنسان أن يتجاوز العلائق النفسية والعادات الحسية عن طريق المجاهدة والمكابدة، لتمكن من الرجوع إلى أصله والدخول إلى عالم الأنوار الإلهية وهو عالم يختلف جوهريا عن عالمه الحسي، فيصبح مهبطا للإلهام والكشف والمشاهدة. ولكي تتضح الصورة أكثر حول نظرة الصوفية للإنسان وجب شرح مفهومهم للنفس والقلب ثم نتقل إلى توضيح مفهوم اللاشعور عند الصوفية.

أولا : المفهوم الصوفي للقلب والنفس

- النفس

تمثل غرائز و شهوات البدن، والقوة الجاذبة للإنسان إلى عالم الحس والزوال وهذا ما يتضح جليا من خلال التعريف الصوفي للنفس حيث يقول (السلمي، ص472)³: "النفس أعظم حجاب". وفي (الرسالة القشيرية، د.ت، ص 86)⁴ نجد نفس التعريف تقريبا إذ يقول القشيري: "ليس المراد من إطلاق لفظ النفس الوجود و لا القالب الموضوع، إنما أرادوا بالنفس ما كان معلولا من أوصاف العبد، ومذموم من أخلاقه وأفعاله ثم إن المعلولات من أوصاف العبد على نوعين؛ يكون كسبا له كمعاصيه ومخالفاته والثاني: أخلاقه الدنية فهي في أنفسها مذمومة، فإذا عاجلها العبد ونازلها تنتفي عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق على استمرار العادة".

من خلال هذا التعريف نلاحظ أن الصوفية بدورهم لم يبحثوا النفس كماهية، وإنما حاولوا تعريف النفس من خلل السلوك، حيث نلاحظ في التعريف السابق أن النفس هي كل سلوك يتعدى حدود الله أي كل سلوك لا يجتنب كل نواهي الله ولا يمتثل إلى أوامره من جهة، و كل سلوك ديني كالتكبر

والحقد والحسد وسوء الخلق وغيرها من السلوكات المذمومة من جهة أخرى. وأن التصوف في الأخير ما هو إلا طريقة من الطرق العلاجية لهذه النفس، ومن إجراءاتها العملية المجاهدة والمكابدة والرياضة الروحية.

إن النفس من المنظور الصوفي هي تلك القوة الكامنة في الإنسان والتي تدفع "الأنا" نحو التحرك عمليا اتجاها "اللذة" وتجنب "الألم" وبهذا المفهوم تصبح كلمة "النفس" عند الصوفية تقابل كلمة "الرغبة" عند أنصار المدرسة التحليلية حديثا. فإذا تشبث "الأنا" بـ"النفس" سيحجب نهائيا عن الحقيقة والمعرفة والطمأنينة والسكينة واللذة الروحية التي تسمو بالإنسان إلى أعلى؛ أي بمعنى معاكس ستقع لا محالة فريسة للمرض النفسي، من وهم واضطراب وقلق وتصبح الذات أسيرة المادة مكبلة بالغرائز والشهوات.

- القلب -

يعرف (أبو حامد الغزالي إحياء علوم الدين-ج3، ص 3)⁵ القلب بأنه "لطيفة ربانية روحانية، لها تعلق بالقلب الجسماني كتعلق الأعراض بالأجسام، والأوصاف بالموصوفات، وهي حقيقة الإنسان". والقلب بهذا المعنى يشكل عنصر التقاء الروح والنفس. ويؤكد ذلك السهروردي (عوارف المعارف، ص 450)⁶ حينما يقول: "وسكن الروح الإنساني العلوي إلى الروح الحيواني وصيره النفسي، وتكوّن من سكون الروح إلى النفس القلب".

فكلما اقترب القلب محبة بالروح العلوي، أصبح أداة ومهبط الإلهام الصوفي وكلما اقترب القلب محبة "للنفس" تعثره الكدورات من آثام وشهوات ومعاصي وابتعد عن إنسانيته وحجبت عنه المشاهدة. ويشبه أبو حامد الغزالي القلب بالمرآة، فكلما تعلقت الشوائب والأغيار بالمرآة، تحجب عكس الصور، ويقدر جلاء الغبار عنها تصفى وتعكس أي شيء يقابلها. بمعنى على قدر جلاء القلب وصفائه وإزالة تأثير النفس عليه فإنه يصبح مرآة العارف كما يوضح ذلك (الغزالي، إحياء، ج3، ص13)⁷ قائلا: "لكل معلوم حقيقة، ولتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتنتضح فيها" ويتفق معه السهروردي (عوارف المعارف، ص 450)⁸ حينما يقول: "وأعني بهذا القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية" وهكذا يصبح القلب محل الكشف والإلهام والذوق والنظر، إنها مجموعة من المفاهيم تلتقي حولها نظرية المعرفة لدى المتصوفة.

إن القول بـ (النفس) كموطن الغرائز والرغبات والشهوات والملذات وكل ما هو أرضي، ثم القول بـ (القلب) كوسيلة أو أداة الانتقال من عالم الكون إلى عالم الملكوت وهو العالم الأصلي تقوى وتضعف حسب همة الإنسان. ثم القول بـ "عالم الأرواح"، عالم التوازن، لا يصل إليه العلم ولا العقل، يقودنا إلى توضيح محدد للنشاط الحيوي والروحي للمتصوف، يبدأ بذلك الصراع بين جاذب الروح وجاذب النفس كقوتين متعارضتين تحركان كل صوفي أثناء بداية سفره أو سلوكه.

إن بداية التجربة الصوفية كنقطة تحول إنساني مهم تساهم بشكل أو بآخر في إرساء قاعدة سيكولوجية، ذلك إذا اعتبرنا التجربة الصوفية وسيلة من وسائل الخلاص من ريق المادة والتحرر من عبوديتها ومحاصرتها. قبل خوض التجربة الصوفية تكون الشخصية في حالة وعي تام بالوضعية التي تعيشها الذات، من مشاعر الخيبة إزاء الواقع التي تجد ذاتها ملقاة فيه رغما عنها، فتصبح مسايرة هذا الواقع مدعاة للقلق ومصاحبته تزيد عن القدرات، فتجد الشخصية نفسها أمام واقع مفروض لا ترى من حولها سوى الفوضى والتشتت وصعوبة إشباع رغباتها وحاجاتها، فيبقى لديها الشعور بالاستلاب والاعترا ب في عالم تراه غريبا عنها تماما؛ يصور لنا (الجابري 1981، ص255)⁹ هذه الوضعية واصفا الموقف المعرفي عند الصوفي منذ البدء حينما يقول: "ينطلق هذا الموقف أول ما ينطلق، من القلق والشعور بالخيبة إزاء الواقع الذي يجد العارف نفسه ملقى فيه، الواقع الذي يعيش فيه كنفس مقيدة في بدن، وكفردية مؤطرة في مجتمع حيث لا يلقي إلا ما ينغص ويكدر..." ويضيف قائلا (في نفس الصفحة): "من الوعي بهذه (الوضعية) يبدأ الموقف العرفاني من إعلان رفض هذه الوضعية، ينطلق أولا بإبداء التضايق والشكوى منها، ثم بعلان الكراهية والعداء لها انتهاء بالتشهير بها والتمرد عليها. والعارف إذ يرفض هذه الوضعية بوصفها واقعا خارجيا يرفضها أيضا كشعور داخلي، ويرفضها كشروط حياة ويرفض نفسه كوجود خاضع لهذه الشروط".

إن مشكلة عدم الارتياح النفسي التي تعترى الشخصية والبحث المستمر عن الطمأنينة والسكينة كانت تضع الشخصية الصوفية دوما أمام مسألة العلاقة بين العقل والرغبات وأصل الذات. ينطلق هذا الموقف المعرفي من وعي الشخصية بمختلف المآزم التي تعترى الإنسان والمعاناة والآلام المميزة له بصورة تكاد يومية والاعتراف بظهور الشهوات الجاحمة وبروزها عند الإنسان، وهناك عقل ينظمها ويحاول دوما أن يخضعها لإرادته، فتارة ينجح وتارة أخرى يعجز عن كبح جماح رغباته. إن هذا التشنج

الذي يعتري الذات كلما حاولت أن تفهم سر الإنسان من حيث التموضع والمصير، ساهمت في التغيير المنهجي لرؤية الإنسان للمعرفة، وهي رؤية تفرضها وضعيته في العالم الراهن من النظرة الأفقية للأشياء إلى النظرة العمودية؛ أي الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، ومحاولة رصد كل العالم الحسي من خلال عالم متعال عن الزمان والمكان، العالم الأصلي للذات. إن النظرة العمودية وهي نظرة قلبية بلغة القوم، تتطلب من السالك تهذيب أخلاقه من خلال طلب الاستقامة والخروج من دواعي الهوى، فالصوفي يسلك طوال مراحل معاناته طريق البحث عن وجوده الحقيقي مبرزاً الأهمية الكبيرة لسلامة القلب حينها فقط يتم إدراك وضعيته في العالم الراهن، إلا أن الخلاص من هذا العالم يتطلب من المرید أن يجمع قواه المتفرقة في علم الحس وأن يعيد إليها وحدتها.

أي نشاط نفسي لدى المرید يبدأ كفعل شعوري، ووعي تام بالوضعية الراهنة التي تواجهها الذات في عالم الحس، ولا يمكن أن يصبح لا شعورياً إلا في مرحلة لاحقة تدعى بحالة "الجمع"؛ وقد يبقى شعورياً إذا اصطدم على الطريق المؤدي إلى اللاشعور بحاجز لا يمكن تجاوزه أو التغلب عليه.

لقد استخدمنا مصطلح (اللاشعور) المتطابق مع مفهوم (الشعور الباطني) من المنظور الصوفي للإشارة إلى الحالة الوجدانية التي يكون عليها الصوفي في حالة "السكر" أو "الغيبية" أو "الفناء"؛ إنها حالة يغيب فيها الصوفي عن عالم الحس، وليس من منظور "فرويدي" على أنه ذلك الحيز الواسع من الجهاز النفسي الذي تتجمع فيه كل التصورات المادية التي لا يمكن أن تغدو شعورية، لأن ثمة قوة تعارضها و تواجهها. أو مصطلح "الهو" الذي يمثل القطب النزوي الغريزي في الشخصية. وإنما المقصود من اللاشعور أو اللاوعي هو تلك الحالة التي يغيب فيها الصوفي عن عالم الحس، كما يصفه (القشيري، د.ت، ص 69)¹⁰ حينما يقول: "الغيبية هي غيبية القلب عن عالم ما يجري من أحوال الخلق، لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم يغيب إحساسه بنفسه و بغيره بوارد من تذكر ثواب أو تفكر عقاب ... وربما تكون الغيبية عن إحساسه بسبب ما يكشف به الحق سبحانه، ثم إنهم مختلفون في ذلك حسب أحوالهم"

يقودنا هذا الحديث عن طرح مجموعة أسئلة مشروعة حسب تصورنا و هي:

- كيف تظهر المشاهدات لدى الصوفي؟

- وكيف يتمكن الصوفي من الغوص داخل جوهره الروحي؟

- كيف يدّعي الصوفي معرفة ما لا يشعر به و ما لا يعيه؟

المشاهدة عند الصوفية

عندما نتحدث عن تصورات روحية يعيشها ويتذوقها الإنسان تنهال على "القلب" في ظروف متنوعة في حالة "الفرق" أو "الجمع"، والتي تعتبر تسجيلات لمضمون واحد في المنظومة النفسية للشخصية الصوفية، فإننا نتحدث عن ذلك التصور اللاشعوري الروحي الكامن في الإنسان. إن ما يحدث أثناء "المشاهدة" أو "التجلي" أو "الإشراق"، يشمل في طياته، تصورا روحيا مصاغاً كلامياً أو معرفياً يأخذ أشكالاً متنوعة حسب السهروردي (عوارف المعارف، 1966، ص 98)¹¹ "... كالكلام من وراء حجاب بالإلهام والهواتف..." أو كوصف الغزالي (إحياء علوم الدين، د.ت، ج3، ص19)¹² للكشف الصوفي حينما يقول: "ويكون ذلك الكشف تارة عند المنام فيعلم به ما يكون في المستقبل... وينكشف أيضاً في اليقظة... فيلمع في القلوب من وراء ستر الغيب شيء من غرائب العلم تارة كالبرق الخاطف وأخرى على التوالي إلى حد ما".

إن عملية التعرف على (الشعور الروحي) في هذه الحالة من الكشف، يتم من خلال فهمنا لنوعية الإدراك التي يتمتع بها الصوفي، وهو إدراك "ذوقي- قلبي" وبه يحصل على معرفة مطلقة لا تخضع لشروط الزمان والمكان، هذه المعرفة تنعكس في القلب كما تنعكس صورة الأشياء في المرآة النظيفة. مهما تعددت واختلفت هذه المعارف تعدو معارف أولية لا تشبع النهم المعرفي الصوفي، فتراه يزيد من همته وإرادته باحثاً عن المعرفة الكاملة التي تمثل الغاية النهائية من التصوف. في هذا المقام تكون الشخصية الصوفية في حالة روحية لاشعورية، وقد عبّر المتصوفة عن هذا الحال بألفاظ مجازية متنوعة ومتشابهة المعنى مثل الفناء، الوجد، الجذب، الحلول، الجمع، الغيبة، السكر، وهي مصطلحات صوفية يصعب الخوض في وصفها، حيث يعلق عليها (نيكلسون، 1951، ص63)¹³ قائلاً: "ومن الإرهاق الذي ليس تحته طائل، أن نختبر في تفصيل تعريف المصطلحات الصوفية".

لقد استخدمنا مصطلح "الحالة الروحية اللاشعورية" لنعبر بها عن غيبة الصوفي عن الإحساس بالذات والأشياء والعالم المحسوس ثم الاتصال والتأحد بالأنوار والاشراقات الإلهية التي تفيض عليه حينما تذوب "الأنا"، فتصبح الشخصية الصوفية بلا شعور إذ تكون في تماس مع حقائق الأزل فتضمحل نفسه ولا يشعر بها تماماً. جاء في (اللمع، 1960، ص57)¹⁴ حينما سؤل الشبلي "متى يكون العارف بمشهد

من الحق؟ قال: إذا بدا الشاهد، وفي الشواهد وذهب الخواس، واضمحل الإحساس"، إن عملية الاتصال بالعالم النوراني ليس اتصالاً بين الحق تعالى وبين الشخصية الصوفية، وإنما المراد من مصطلح "الفناء" أو "الجمع" الذي يستخدمه المتصوفة أثناء اتصالهم الروحي، هو تجاوز مظاهر الكثرة والتعدد في عالم الحس، فالصوفي قبل الجمع يرى ويلمس الفرق بين الأشياء والمظاهر المختلفة، وعندما يتجاوز هذه المظاهر الحسية وارتباط الذات بها وبالأخر من خلال الخلوة والصمت والجوع والسهر والذكر المركز، وسائر أسباب الطهارة الروحية، يتضاءل الإحساس بالذات إلى أن يتلاشى. تنتهي به هذه الرياضة الروحية إلى ردم الهوة الميتافيزيقية بين الوجود الإلهي ووجود العالم المخلوق أو بين "الذات المعرفية والموضوع المعروف" في نظرية المعرفة على حد قول (السلمي، 1969، ص 430)¹⁵: "مدارج العلوم بالوسائط، ومدارج الحقائق بالمكاشفة".

في هذه الحالة "اللاشعورية الروحية" يكون العقل معطلاً تماماً، وعندما سئل بعض الصوفية عن حقيقة الوصول، قالوا: ذهاب العقول، في (الرسالة القشيرية، ج 1، ص 54)¹⁶ نجد جواب لبعض الصوفية حينما سئلوا عن حقيقة الوصول، قالوا أن الصوفي العارف تمكن من المعرفة عندما غيب عقله بالله وليس ببذل مجهوده. لقد فسر ابن عربي هذه الحالة (فصوص الحكم، ج 1، ص 186)¹⁷ بالكم حينما قال: "من علامات العارف الخرس بحيث لو أنه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر". إن التصور اللاشعوري في هذه الحالة يتألف من تصور روحي، نوراني، إشراقي محض، ومن هنا تظهر تلك الأهمية التي نوليها لدور اللغة في الكشف عن تلك الخصائص والمميزات السلوكية لانفصام الوعي. وبطرحنا لهذه المسألة يمكن لنا جزئياً حل مسألة التصورات الروحية و اللغوية المشكّلة على مستوى الشخصية الصوفية.

إن المنهج "المعرفي الصوفي" يُبنى على أساس المعاني التي تحملها أية كلمة أو إشارة، تنفلت بصورة عفوية أو بصورة مقصودة، ويمكن أن تشكل مضمونا روحيا للعنصر النفسي. إن ترابط التصورات الروحية والكلامية، المتشكّلة على مستوى التصورات النفسية (الوعي و اللاوعي) هي وحدها الكفيلة بتفسير الجانب اللاشعوري الروحي للشخصية الصوفية، لأن تفسير التصورات الكلامية المنعكسة في لغة المتصوف تسمح بتأويلات مختلفة، إذ يمكن أن يكون الكلام الفردي الشخصي للعارف الخاضع للتجربة الصوفية، كلاماً يخفي أشكالاً متعددة من المعاني. و على هذا الأساس نجد أن النظام المعرفي

الصوفي يتجه في تأويلاته من الباطن إلى الظاهر، من المعنى إلى اللفظ عكس النظام المعرفي العقلي الذي يتجه من اللفظ إلى المعنى. و هذا المسعى يؤكد الغزالي (مشكاة الأنوار، 1964، ص 65)¹⁸ حينما قال: "والذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلا والألفاظ تبعاً، وأمر الضعيف بالعكس، إذ يطالب الحقائق من الألفاظ". وساهم (الجابري، 1978، ص 281)¹⁹ في توضيح معنى التضمنين عند الصوفية حينما قال: "والحق أن التأويل العرفاني، سواء منه الشيعي أو الصوفي، هو دوماً نوع من التضمنين: هناك آراء جاهزة يراد صرف معنى النص إليها وجعله ينطق بها. وواضح أن ما يجعل التأويل تضميناً بهذا المعنى هو تحرره من قيد "القرينة" الذي يلتزم به التأويل البياني، فالجواز من اللفظ إلى المعنى أو من الظاهر إلى الباطن، في التأويل العرفاني يتم بدون جسم، بدون واسطة".

إن الصلة التي يقيمها الصوفي بين التصورات الروحية والتصورات اللفظية ما هي إلا مقدمة أولية لفهم (الوعي واللاوعي) لدى الصوفي.

إذا سلمنا بفكرة أن التصور الروحي يلتقي مع التصور الكلامي في منظومة اللاوعي الروحي، يمكننا أن نتحدث عن مدى وعي الصوفي بالعالم الحسي وإمكانية تجاوزه، عندما يعتبر الشعور بالعالم المادي جزءاً ثانوياً، بينما وعي الجانب النفسي الروحي مركزاً جوهرياً، ومنه فإن الإدراك المعرفي للعالم المحسوس والحالة الروحية أثناء عملية "الإلهام" ما لم تكن مصحوبة "بالفناء"، يعود بأصله إلى اللاوعي الروحي في حالة "الجمع".

ثانياً: السلوك الصوفي وديناميكية الصراع الشائني: (الظاهر والباطن)

- المعاش النفسي والروحي للشخصية الصوفية

من الملاحظ أن الصوفي يعي دوافع سلوكه ومغزاه في أحيان كثيرة، و إذا طلب منه تفسير سلوكه، نراه كثيراً ما يذكر أسباباً تعكس نواياه ودوافعه الحقيقية، وإن كانت تبدو غامضة بالنسبة للأفراد المحيطين به حيث يؤكد ذلك (نيكلسون، 1956، ص 96)²⁰. حينما يبرر الفرق الواسع بين شروحات ابن عربي لقصائده وبين معانيها الظاهرة بقوله: "إن ذلك يدل على أن الشاعر الصوفي نفسه قد لا يوفق أحياناً إلى شرح مقصده من أبياته باعتبار أنها شروحات تستخدم اللغة الوضعية للتعبير عن حالات ومعان لا تستوعبها هذه اللغة التي يحاول من خلالها الشاعر تبيان مقاصده". ويقول (ابن خلدون، 1957، ص 55)²¹: "إن محاولة التعبير عن معاني الكشف الصوفي متعذرة، لا، بل مفقودة،

لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس، ومتخيل ومعقول تعرفه الكافة، إذ اللغات تواضع واصطلاح...".

إذن الوعي الصوفي ينبع من تلك المعرفة الذوقية، وهو بمثابة ثمرة التجربة الصوفية. وإذا أردنا أن نكشف عن القوى المحركة الكامنة وراء سلوك الصوفي، ستزودنا بأفكار أخرى تساعدنا على إدراك جوهر الإنسان و الدوافع الخفية لسلوكه.

اتجهت مدرسة التصوف الإسلامي إلى الجمع بين الوسط الخارجي والاستبطان الداخلي كمنهج يجمع بين ثنائية الظاهر والباطن في إنتاج المعرفة، خلافا للكثير من المدارس السيكلوجية الحديثة التي منها من حاول دراسة سبب السلوك البشري في الوسط الخارجي الذي يثير ردة فعل انعكاسية من جانب الجسم. وأخرى تدرس السلوك البشري من وجهة نظر داخلية كمدرسة التحليل النفسي.

ينطلق التصوف الإسلامي من وحدة الشخصية ويؤكد شمول هذه النظرة الشرح الذي تقدم به (القشيري، د.ت، ص 87)²² حول النفس والروح والجسم كوحدة متكاملة، نشطة فعالة، ومتفاعلة مع غيرها من الوحدات الأخرى حينما قال: "ويحتمل أن تكون النفس لطيفة في هذا القلب هي محل الأخلاق المعلولة، كما أن الروح لطيفة مودعة في هذا القلب هي محل الأخلاق المحمودة، وتكون بشكل عام مسخرا لبعضه البعض، والجميع إنسان واحد... وكما يصح أن تكون العين محل الرؤية، والأذن محل السمع، والأنف محل الشم، والفم محل الذوق، وكذلك فالسمع والبصير والشام والذائق، إنما الجملة التي هي الإنسان، فكذلك محل الأوصاف الحميدة للقلب الروح، ومحل الأوصاف الذميمة هو النفس، والنفس جزء من هذه الجملة، والقلب جزء من هذه الجملة، والحكم و الاسم راجع إلى هذه الجملة". تؤكد هذه النظرة أن القوى المحركة الداخلية ليست خفية عن أنظار الذات المدركة، ويمكن اكتشافها، وإدراكها والتحكم فيها، كما يمكن إخضاع الوسط الخارجي لخدمة هذه الذات عندما تسمو وترتقي إلى مرتبة المعرفة وعلامتها (المحبة). تشكل "المحبة" نواة الحياة الروحية للسلوك الصوفي، وحافزا قويا للنشاط المعرفي "التأويلي" و"الشطحي" وقوة محركة للاشعور الروحي في الإنسان.

من خلال هذه النظرة وجب طرح مجموعة تساؤلات نجملها فيما يلي:

- كيف يمكن "للمحبة" أن تنقل الصوفي من عالم الأغيار إلى علم الأنوار؟

- لماذا تأخذ كلمة "المحبة" معاني كثيرة منه ما هو ظاهر ومنها ما هو باطن؟

-هل فعلا يتنفس الصوفي بالمحبة؟

-ما هي المحبة وما هو الفعل الصحي النفسي الذي تصبوا الوصول إليه؟

- الجمع بين المعرفة والمحبة

يتجه التصوف الإسلامي إلى الجمع بين المعرفة والمحبة فلا محبة بدون معرفة ولا معرفة بدون محبة، إن اقتران المعرفة بالمحبة نجده عند كل المتصوفة العظام، خاصة في القرن الثالث الهجري، و لعل إجابة الجنيد (الرسالة القشيرية، د.ت، ص327)²³ عن سؤال حول المحبة أصدق توضيح عن اقتران المحبة بالمعرفة والمعرفة بالمحبة حين قال بعدما أطرق رأسه، ودمعت عيناه: "عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هويته، وصفا شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار غيبه، فإن تكلم بالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله، فهو بالله والله ومع الله". يضاف إلى ذلك كله قول معروف الكرخي (السلمي، 1953، ص89)²⁴ عندما سأل عن المحبة، فكان جوابه تلخيصا وافيا وتعبيرا صادقا عن معنى الحب الإلهي حينما يقول: "المحبة ليست من تعليم الخلق، وإنما هي من مواهب الحق وفضله".

وفي قول أحمد النوري (الرسالة القشيرية، د.ت، ص324)²⁵ نلاحظ أن المحبة تشكل تلك الطاقة الكامنة في الإنسان والمحركة للسلوك الصوفي نحو المعرفة عندما قال: "المحبة هتك الأستار وكشف الأسرار"، أي عندما يتأهب القلب ويشحن بطاقة المحبة لاستقبال العلم الذي يهبه الله تعالى للخاصة عباده، سينير لهم الطريق إلى الحق والوصول إلى الحقيقة التي ينشدها كل صوفي صادق. وهذه المعرفة الذوقية المباشرة لا تتم إلا على أساس المحبة المتبادلة بين العبد وربّه، فالحب إذن هبة من الله ومنحة وفضل يعطيه الله من يشاء من عباده.

يعتبر معروف الكرخي من أهم رجال الصوفية الذين تلکموا في المحبة وعرفوا مغزاها، فهو مؤسس نظرية الحب الإلهي الخالص، المجرد من الأغراض والأهواء على حد قول (محمد جلال شرف، 1990، ص183)²⁶ حينما قال "لقد وصل الحب عند معروف الكرخي إلى درجة سامية ومنزلة رفيعة بعيدة كل البعد عن المطالبة من جانب الحق بالإنصاف".

ج- الفعل الصحي النفسي للمحبة:

الاتجاه الصوفي يرى أن عامة الناس لديهم نظرة خاطئة عن الحياة لأن الحقيقة بالنسبة لغير المتصوفة تكمن في كل ما هو مادي، وما هو محصور داخل إطار العقل أي الانجذاب القوي نحو محبوب الدنيا. فتصبح الأهواء تركز الحياة النفسية حول موضوع واحد، بحيث أن العقل نفسه يعمد إلى تبرير الهوى وبالتالي تفقد الحياة الانفعالية توازنها ويصعب على الشخصية التكيف السليم، فتصبح عرضة لمختلف الاضطرابات. من خلال هذا التصور تتشكل "الأنا" حيث ينظر الإنسان إلى نفسه، ويعي ذاته، على أنها مجرد وسيلة، ويرى دوره الاجتماعي على أنه حتمية تتطلب تفاعلا وتكيفا معينين، دون أن يعي بأنه يستبدل جوهره الروحي بالقيم المزيغة التي تفرض عليه تبني عدة أقنعة. فيصبح الإنسان عرضة للقلق والخوف حتى عندما يملك كل ما هو ضروري للوجود، فيكون نمط معين من التفكير يتجه نحو تلبية الحاجات والرغبات.

من هذا المنطلق يدعو التصوف الإسلامي الإنسان أن يعي زيف وجوده في حياة الدنيا، وأن يحرك إرادته الداخلية حتى يصبح هو ذاته ضمن هذه الأزمة. يُدخل الصوفية عنصر مهم في إنقاذ المهم، هو (المحبة) إن المحبة الملازمة لكل إنسان بمثابة الاستعداد الداخلي نحو العالم الروحي، وتشكل العنصر الداخلي، أي أنها ترتبط بفاعلية الإنسان ونشاطه الحيوي في الحياة الدنيا عندما تبتعد عن الحياة الروحية، كما تمثل الرابطة القوية بين الإنسان وربه. يقول (القشيري، د.ت، ص 318)²⁷: "المحبة حالة شريفة، شهد الحق سبحانه بها للعبد، وأخبر عن محبته للعبد، فالحق سبحانه يوصف بأنه يحب العبد، والعبد يوصف بأنه يحب الحق سبحانه، والمحبة على لسان العلماء هي الإرادة، وليس مراد القوم بالمحبة الإرادة، فإن الإرادة لا تتعلق بالقديم، اللهم إلا أن يحمل على إرادة التقرب إليه والتعظيم له. ونحن نذكر من تحقيق هذه المسألة طرفين إن شاء الله تعالى: فمحبة الحق سبحانه للعبد إرادته لإنعام مخصوص عليه، كما أن رحمته له إرادة الإنعام، فالرحمة أخص من الإرادة والمحبة أخص من الرحمة، فإرادة الله تعالى لأن يوصل إلى العبد الثواب والإنعام وتسمى رحمة، وإرادته لأن يخص بالقربة والأحوال العلية وتسمى محبة، فإرادته سبحانه صفة واحدة، فبحسب تفاوت متعلقاتها تختلف أسماءها، فإذا تعلقت بالعقوبة تسمى محبة".

من خلال هذا الشرح الوافي الذي تقدم به القشيري في وصف المحبة، يمكن القول أن المحبة شرطا ضروريا لوجود الإنسان روحا ومادة، وتشكل استعدادا داخليا لإحداث تأثيرات في النشاط الإنساني، يمكن توجيهها إلى البحث عن إنسانية الإنسان.

مما سبق ذكره نلاحظ أن المحبة شرط أساسي في تحقيق الصحة النفسية للإنسان، بالمحبة تسقط الأفعنة، وتحل العقد، وتفتر الأنانية، وتقل المنافسة وتهدأ النزعة العدوانية، فتبرز القناعة والرضا والتسليم والاستقامة والإخلاص وكل القيم الأخلاقية الروحية. عندما يسترشد الإنسان بالمحبة، تظهر على سجيته الحقيقية، وبالمحبة تتم عملية التخلية والتحلية لأن محبة العبد لربه توجب التخلي عن الرذائل والصفات المذمومة، فتحل محلها آليا الصفات الحمودة، قال الحسن بن منصور (القشيري، د.ت، ص 323)²⁸: "حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك" وسأل أحمد بن عطاء عن المحبة فقال: "أغصان ترسى في القلب، فتثمر على قدر العقول".

وهكذا نلاحظ أن التجربة الصوفية تجسد مبدأ المحبة واقعا في تغيير الشخصية وظروف الوجود الإنساني ككل، اعتمادا على تنشيط الوعي الروحي للإنسان، في هذه الحالة ينصب كل الاهتمام على الجانب السلوكي للإنسان وعلى التحقيق الذاتي لطاقت الإنسان الروحية الداخلية. وبالتالي فإن المنهج الصوفي في الحياة، منهج علاجي يحقق الصحة النفسية للمجتمع عن طريق الصحة النفسية للفرد. وبهذا الاستنتاج لا ندعي أن التجربة الصوفية ستمكن يوما من استئصال العوامل الحقيقية لتصدع الوعي وستحل أزمة المجتمع القائم، ولكن ستؤدي حتما إلى استعادة الذات المسلوقة والتمتع بمقدار عال من الصحة النفسية.

إن ازدواجية الحياة والموت، ثنائية تلازم الصوفي في حله وترحاله، ومن هنا يبرز الوعي الصوفي الذي تمكن فعلا من حل التناقض، الذي يتجلى في أن الإنسان بمائل نفسه مع العالم المادي، ويحاول في الوقت نفسه المحافظة على تفرد من حيث أنه شخص يحتوي على القوة والسيطرة والمواجهة والمحبة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والأشياء، وبين الإنسان والعالم، هذه الثنائية، تقوم على أساس المحبة التي تحرك الهمم أو الإرادة، أو النشاط الحيوي للإنسان نحو تمثله للعالم المادي والروحي.

وبهذا الوعي يحل الصوفي مشكلة ماهية الإنسان وتحديد جوهره، عندما يردم الهوة بين العالمين بفضل الاستبطان الداخلي العميق، إنها رحلة طويلة وعميقة نحو العالم الروحي تتم على مستوى الإرادة

والوحي والوجدان، وتقوم على تجاوز الصوفي الإحساس "بالفرق" أو "بالكثرة" وحتى "الذات" إلى الإحساس "بالجمع". يوضح لنا (نيكلسون، 1956، ص118)²⁹ إمكانية قطع هذه الرحلة من العالم المادي إلى العالم الروحي في قوله: "إن تصور المتصوفة حول عبور هذا الفاصل قائم على أن البعد اللاهوائي بين الإنسان والله سبحانه لا يحويه لتحقيق الاتصال سوى النور الإلهي". ويرى الصوفية (عوارف المعارف، 1966، ص524)³⁰: "إن كل تفرقة بلا جمع تعطيل"، ويؤكد هذا المسعى (القشيري، د.ت، ص65)³¹ قائلاً: "ولا بد من الجمع والفرق، فإن من لا تفرق له لا عبودية له، ومن لا جمع له لا معرفة له، فقوله تعالى في الآية 4 من سورة الفاتحة: (إياك نعبد) إشارة إلى الفرق وقوله تعالى في الآية 5 من سورة الفاتحة: (إياك نستعين) إشارة إلى الجمع". أي تصبح الفعلية المطلقة للألوهية غير مقيدة بتصورات العقل للمطلق التي تفضي إلى التعطيل. وبالتالي نفهم مصطلح "الفرق" من خلال الخطاب الصوفي للحق سبحانه بلسان نحوه في حالة من الوعي التام (إما ذاكراً أو مناجياً أو مهلاً)، ونفهم مصطلح "الجمع" من خلال الاتصال الصوفي بالعالم النوراني في الحالة من اللاوعي الحسي، عندما يصغي بسرّه إلى ما يناجيه به مولاه. يرى (عرفان عبد المجيد فتاح، 1981، ص602)³²: "إن الاتصال الصوفي ليس بين الحق تعالى وبين الذات و الجواهر إنما المراد المقصود به اتصال شهودي عبر الأنوار والإشراقات والفيوضات التي هي تحليلات الصفات الإلهية". إن الصوفي لا يدخر جهداً لأجل فناء وعيه وشعوره بالأشياء وبالذات، إذ غاية الخلوة والصمت والجوع والسهر والذكر المركز وسائر أسباب التطهير الروحي، إنما هي اضمحلال وتضاؤل الإحساس بالذات وبالعالم لتهيئة الطريق نحو الإشراق والكشف و سطوع الأنوار الإلهية.

تكون الأنا في هذا العالم غائبة، لا يشعر بها المتصوف إطلاقاً، لأن الذات في هذه الحالة ذائبة في الأنوار والإشراقات الإلهية التي تفيض عليها ومن أقوالهم للتعبير عن ذلك (اللمع، 1960، ص437)³³: "أنا بلا أنا"، و قول الشبلي (الرسالة القشيرية، دت، 74)³⁴: "لو كنت أنا معه كنت أنا، و لكنني محو فيما هو" في هذه الحالة من الجمع يشعر الصوفي بسعادة تفوق كل وصف وبلذة عارمة ومعرفة لا يستطيع الكشف عنها. كل هذه الأحوال تعتبر من ثمار المحبة، وعليه يمكن الجزم أن المحبة هي الأصل في حالة الفرق والجمع".

بما أن (الأغيار) ما هي إلا تجليات للحق، فإن تعامل الصوفي معها مبني على أساس المحبة الإلهية في الأصل، وبهذا يكون الحب الإلهي من الأسرار الكبرى لخلق العالم، لأن الله سبحانه وتعالى أراد من عبده أن يكتشف سر جماله الأزلي فأظهره في صفحة الوجود كما في الحديث القدسي: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق فيه عرفوني" ومنه نستخلص أن كل شيء موجود في الكون محبوب من طرف الصوفي بالله ولله ومن الله. يحب العبد ربه يناجيه ويستأنس بقربه، ويطمئن بذكره، يستولي جماله على قلبه من خلال تجليه في كل مظهر الوجود.

أمام مثل هذه الشخصية التي وفقت في بلوغ هذا القدر من الحب والمعرفة، ستتجاوز حتما التناقض الذي تطرحه ازدواجية حياة الإنسان وموته، كما أنها تجاوزت المقولة التي مفادها أن الإنسان يحمل طاقات وامكانيات كامنة بداخله غير أنه عاجز عن تحقيقها بسبب قصر حياته، وأخيراً لقد أدركت الشخصية الصوفية التناقض الذي طرحه (إيريك فروم) وتمكنت من حله وهو "أن الإنسان يشعر بالاغتراب والانفصال عن الطبيعة وفي نفس الوقت يسعى إلى اكتساب كيفية انسجامة مع الوجود الخارجي". كما أنها تجاوزت الصراع الذي يتحدث عنه (فرويد) بين مطالب الغرائز وضوابط الضمير.

بهذا التصور لقد أجابت المدرسة الصوفية ضمناً عن آخر سؤال طرحه الفلاسفة وعلماء النفس عن ماهية اللاشعور، ولعل التصريح الذي أقره فرويد نفسه في كتابه (دراسات في التحليل النفسي، 1926، ص 15)³⁵ حينما قال: "إن المحلل النفسي على الرغم من قدرته على الإشارة إلى مجال ظهور الأفعال اللاشعورية يبقى مثله في ذلك مثل غالبية الفلاسفة عاجز عن أن يقول ما هو اللاشعور".

من خلال ما سبق شرحه حول التجربة الصوفية يمكن القول أن اللاشعور "هو ذلك الجوهر الروحي الذي يتكون منه الإنسان ويمكن إدراكه خارج نطاق الحواس، والقلب وحده كفيل بهذه المعرفة، لا يحصره المكان ولا يحده الزمان، عالم الحياة الحقيقية، عالم الطمأنينة والكمال والسعادة". الطريق إليه هي التجربة الصوفية، وبها يتحقق وجود الإنسان الحقيقي وكمال الصحة النفسية، والتجربة الصوفية ما هي إلا عملية بحث عميقة ومستمرة عن الذات وحقيقتها وجوهرها. أما الشعور واللاشعور يتجليان في ثنائية "الجمع والفرق" أو "الغيبية والحضور" أو "السكر والصحو" أو "الفناء والبقاء" أو "القرب والبعد".

قائمة المراجع و المصادر:

- 1- السهروردي عبد القاهر بن عبد الله، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1966، ص 449.
- 2- الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1969، ص 117.

- 3- السلمي أبو عبد الرحمن، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة، دار التأليف، ط2، القاهرة، 1969، ص472
- 4- القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف زريق و علي عبد الحميد بلطجي، ط2، د.ت، دار الجليل، بيروت، ص86.
- 5- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج3، ص3
- 6- السهروردي، عوارف المعارف، مصدر سبق ذكره، ص450
- 7- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سبق ذكره، ص13
- 8- السهروردي، عوارف المعارف، مصدر سبق ذكره، ص450
- 9- الجابري محمد العابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1981، ص255.
- 10- القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سبق ذكره، ص69
- 11- السهروردي، عوارف المعارف، مصدر سبق ذكره، ص98
- 12- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج3، مصدر سبق ذكره، ص19
- 13- نيكلسون رينولد آلن، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، مصر، 1951، ص63.
- 14- الطوسي أبو نصر السراج، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، القاهرة، 1960، ص57
- 15- السلمي، طبقات الصوفية، مصدر سبق ذكره، ص430
- 16- القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود بن شريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ج1، 1972، ص54.
- 17- ابن عربي، فصوص الحكم، نشرة عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت، ج1، ص186
- 18- الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1964، ص65
- 19- الجابري، تكوين العقل العربي، مرجع سبق ذكره، ص281.
- 20- نيكلسون رينولد آلن، التصوف الإسلامي و تاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1956، ص96
- 21- ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق و تقديم محمد بن تاويت الطانجي، استنبول، 1957، ص55
- 22- القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سبق ذكره، ص87
- 23- المصدر السابق نفسه، ص327
- 24- السلمي، طبقات الصوفية، مصدر سبق ذكره، ص89
- 25- القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سبق ذكره، ص324
- 26- محمد جلال شرف، التصوف الإسلامي، دار العلوم العربية، ط1، بيروت، 1990، ص183.
- 27- القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سبق ذكره، ص318.
- 28- المصدر السابق نفسه، ص323

- 29- نيكلسون، مرجع سبق ذكره، ص118
- 30- السهروردي، عوارف المعارف، مصدر سبق ذكره، ص524
- 31- القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سبق ذكره، ص65
- 32- عرفان عبد الحميد فتاح، الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد 32 ج4، ذو الحجة 1301هـ، تشرين أول 1981م، ص602 .
- 33- الطوسي، اللمع، مصدر سبق ذكره، ص437.
- 34- القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سبق ذكره، ص74.
- 35- فرويد سيجموند، حياتي و التحليل النفسي، دار المعارف، 1974، ص15.