مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب
Issn:2572-0058/E-issn:1969-2676
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/485

المجلد: 06 العدد: 01- (2022) ص 403- 417

مدارات التصوف في الثقافة العربية الإسلامية

The status of Sufism in the Arab-Islamic culture

بلفضيل خليصة*

جامعة محمد البشير الابراهيمي برج بوعريريج (الجزائر)

khalissa.belfodil@univ-bba.dz

معلومات المقال

تاريخ الارسال:
2021/07/11
تاريخ القبول:
2021/09/28

الكلمات المفتاحية:
- ✓ التّصوف
- ✓ الكتابة
- ✓ التجربة
- ✓ الكشف

الملخص:

شكّل التّصوف الإسلامي الذي بدأت أولى بوادره في الظّهور في منتصف القرن الثاني الهجري ليبلغ أشدّه في القرون الثلاثة اللاحقة، الحلقة الأكثر غموضا والأكثر إثارة للجدل، على المستوى العقائدي والعلمي والفلسفي المحض أو حتى على المستوى الفني. ونحن في هذا المقال الذي نعقده للحديث عن مدرات التّصوف في الثقافة العربية الإسلامية نريد أن نجلي ما أمكن من تاريخه ومصطلحاته وأيديولوجياته وجهازه المعرفي ،لا سيما أنه علم زاخر يجمع علوما شتى ،كعلوم القرآن والحديث والفقه والشريعة وعلم الكلام والفلسفة و الأدب والبلاغة وغيرها من العلوم.

Article info

Received
11/07/2021
Accepted
28/09/2021

Keywords:
- ✓ *Sufism (Mysticism)*
- ✓ *Writing*
- ✓ *the experience*
- ✓ *kashf(revelation)*

Abstract :

Islamic Sufism, which emerged in the middle of the second Hijri century, constituted the most mysterious and most controversial episode on the purely doctrinal, scientific and philosophical level, or even on the artistic level. In this article, we are going to talk about Sufism in the Arab-Islamic culture. We want to clarify as much as possible its history, terminology, ideologies, and knowledge, especially as it is a vast science that brings together various sciences, such as the sciences of the Qur'an, Al-hadith, Al-Fiqh, Sharia, theology, philosophy, literature, rhetoric and other sciences.

*المؤلف المرسل

مقدمة:

لم يكن الذين كفروا بما كان يقول به المتصوّفة بأقل عددا من الذين آمنوا بما كان يرقمه بنانهم من رسائل ومؤلفات، ولعلّه لا يوجد في تاريخ الثّقافة العربية الإسلامية، فكرا اختلف فيه أهل العلم والنظر كما اختلفوا في شأن التصوّف، الذي شُغل به العرب والعجم ، وأقبلوا عليه كلّ حسب معتقده، وإذا كان فريق قد جعل من الصّوفي قدّيسا وعارفا وربّانيا مرموقا، قد أضافه فريق آخر إلى طائفة الكفر والالحاد والزّندقة.

رغم هذا الاختلاف والتّباين في الآراء يبقي التّصوف حقيقة وإرثا حضاريا في ثقافتنا العربية الإسلامية لا يمكن تجاهله. إرث تقاطع مع مقدّسنا وثقافتنا العربية الإسلامية بجميع علومها، كعلوم القرآن والحديث، والفقه والشريعة، والأصول، وعلم الكلام، والأدب، والبلاغة، والفلسفة، وغيرها من العلوم. هذا التّقاطع خلق لنا عبر أزمنة مختلفة شريحة أثرت في الحياة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والدينية والثقافية، خاصة إذا تحدثنا عن التّصوف السنّي النّقي الخالي من الشعوذة، والخرافات، والأفكار المدسوسة البعيدة كل البعد عن الدّين الإسلامي.

ونحن في هذا المقال الذي نعقده للحديث عن مدارات التّصوف في الثقافة العربية الإسلامية نريد أن نجلّي ما أمكن من تاريخه، ومصطلحاته ،وأيديولوجياته، وجهازه المعرفي لا سيما أن له تقاطع كما ذكرنا سالفا مع علوم مختلفة وحتى تتسنى لنا هذه الدّراسة اتبعنا المنهج التاريخي ركّزنا فيه على استقاء المادة من المصادر والحرص على توثيقها رعاية للأمانة العلمية، كما حرصنا على دراسة التجربة الصوفية من الدّاخل أي من حيث ذكر (الأمور المتعلقة بالذوق والكشف) دون الاخلال بخصوصية المنهج التاريخي القائم على التحليل والاستنباط والنقد والمقانة.

1.التّصوف الإسلامي: أسئلة النشأة والبحث عن الجذور:

سواء اشتقّت كلمة تصوّف من لبس الصّوف (ميزة المتصوّفة) ،أو من (الصّفّة أهل الصّفة) أو من الصفاء(صفاء قلب الصوفي ومصافاته لله)، أو من اليونانية (سوفس أو سوفيا)[1].

يبقي نزعة روحية وجدانية، تعتمد على الرياضة النفسية والإحساس الباطني والذوق الفردي. ولما كان العنصر الذاتي طاغيا عليها على هذا النحو، تخلف عن ذلك هذا الإبهام الشديد والغموض في تجربتهم مع أن الاعتبارات العامة فيه واضحة، وكذلك أهدافه القصوى، إذ هو طريق في الحياة قوامها الزهد والتّقشف، يرى أصحابها أن حطام الدنيا مصدر الشر والشقاء فينبذونها، ويجهدون في تطهير النفس من أدرانها، رغبة منهم في النجاة من أذى الدنيا، وحرصا على الظفر بسعادة الآخرة[2]. أو هو كما قال عنه زكي مبارك: ((كل عاطفة صادقة ،متينة الأواسر ، قوية الأصول ،لا يساورها ضعف ، ولا يطمع فيها ارتياب ...،خليق بأن يصحب كل نزعة شريفة من النزعات الوجدانية ، والأساس أن يكمل الصدق ويسود الإخلاص ، بحيث لا تملك النفس أن تنصرف عما آمنت به واطمأنت إليه في عالم المعاني ،فهو يتمثل في الحب ، في الولاء ،في السياسة ،في الروح والوجدان ، في المعاملات ، في الأخلاق في الأدب...))[3].

والتصوف بمعناه الصحيح يصعب ردّه إلى أصل واحد، فقد داخل عناصره الإسلامية أصول غربية بعضها هندي فارسي، وبعضها الآخر يوناني إشراقي. وكثيرا ما يتعذر رد النزعة الواحدة من نزعاته إلى أصل معيّن، لشيوعها في عدد من هذه الأصول مثال ذلك: احتقار المادة، والعزوف عن الدنيا، والانقطاع إلى التأمل، والعكوف على الرياضة الروحية، فهذه الظواهر تكاد تكون عامة في الأصول المذكورة. وهي نزعات معروفة عند الصينيين والهنود والفرس وفي اليهودية والمسيحية والأفلاطونية الجديدية. ولا يستبعد أن تكون قد ولدت في أواسط آسيا، وزحفت غربا فتأثرت بها بعض الأديان وهذّبتها بعض المذاهب الفلسفية، بالإضافة إلى أن النفس الشرقية واحدة وإحساسها الوجداني واحد واستجابتها للداعي الرّوحي سريع مباشر.

أما أن يكون التصوف الإسلامي برمّته دخيلا فمردود على القائلين به، بدليل أن أساس الإيمان فيه قائم على النصوص الإسلامية من القرآن والسنة وعلى المبادئ الدينية من عقائد وفرائض. لكن التصوف إذ ظهر في الإسلام لم يكن وليد التطور الطبيعي وحده بل تسربت إليه مع مرور الوقت واحتكاك الآراء عناصر غريبة من مصادر متفرقة، غدت بعد التفاعل والتمثل جزءا من صميم كيانه[4].

وفي البحث عن جذوره يؤكد الباحثون أن التّصوف لم ينشأ بمحض الصدفة، أو بشكل فجائي أملته ظروف عابرة، بل هو اتجاه ديني وذهني ونفسي راسخ في ثقافتنا العربية الإسلامية وقد مرّ كأي ظاهرة بمراحل مختلفة يمكن إجمالها على النجو التالي:

2. أدوار التصوف الإسلامي:

نشأ التصوف من أوليّات بسيطة. ثم اتسع وتطور وتشعب بحكم النمو الطبيعي آنا وبتأثير العوامل الخارجية آنا آخر، شأنه في ذلك شأن كل حركة فكرية في التّاريخ. والذي يتضح للدارس المدقق، أن الأدوار الكبرى التي مر فيها ثلاثة، نصف كلا منها فيما يلي وصفا مجملا، فنعين الطابع الخاص الذي اتسم به ، ونشير إلى أبرز الأعلام الذين حملوا لواءه.

2. 1 . دور الزهد العملي (دور النشأة)[5]

لم يكن آنذاك مدرسة فكرية مميزة، ولا كان أربابه جماعة معينة، بل كان طريقة في الحياة اتصفت بالرغبة الشديدة في شؤون الدين، والاستهانة بأمور الدنيا، والقيام بالفرائض الدينية على أتم وجه، كل ذلك من أجل التّقرب من الله، والتماسا لعفوه ورضاه وإذا بحثنا عن مصدر هذه النّزعة ألفيناها ،من الناحية الإيجابية في توكيد التعليم الإسلامي على الاعتبارات الروحية والفضائل الخلقية والقيم الإنسانية، وفي القدوة الصالحة التى وجدها الناس في حياة الرسول ﷺ والصحابة من حوله. ومن الجانب السلبي في الردة العنيفة التى حدثت بوجه التوسع الاجتماعي في خلافة عثمان وإبّان الحكم الأموي. على أن هذه الرّدة الروحية لم تلبث أن تحولت من حركات فردية إلى تيار اجتماعي، ازداد اندفاعا باستفحال الحضارة حتى غدا نزعة واضحة المعالم. بدأت هذه النزعة تتبلور في تعاليم الحسن البصري، في مواعظه الزهدية في مسجد البصرة، لذا عده المتصوفون رئيسهم الأول. على أن من أطلق عليه وصف صوفي هو أبو هاشم الكوفي كان يرتدي الصوف تقشّفا، ويلازم المسجد في الكوفة. لكن الزّهاد في هذا الدور لم يعرفوا بالمتصوفين، ولا عرف الزهد اصطلاحا بالتّصوف.

2.2. دور الفلسفة الصوفية (دور التأثير الخارجي)[6]

بدأ التأثير الخارجي يتجلّى، أول الأمر في النزعة الزهدية التي نمت وترعرعت في خرسان بتأثير التعاليم الهندية البوذية . ويظهر ذلك واضحا في ما روي عن إبراهيم بن أدهم أمير بلخ، من أنه ترك ملكه ونبذ أمواله ولجأ إلى المسجد يعيش فيه عيشة التقشّف، ويعمل في الوقت نفسه على دعوة الناس إلى نبذ الدنيا، هذا من حيث العمل والرياضة أما من حيث الفكرة فإن رابعة العدوية كانت السّابقة إلي إقامة فكرة الحب الإلهي مكان الخوف والرهبة، وذلك بتأثير التعليم المسيحي. فمهدت فكرة الحب الإلهي الطريق لفكرة الاتصال أو الفناء التي طبعت الزّهد بطابع التصوف الفلسفي.

ومن هنا أخذ المذهب الصوفي يتجه في مجريين (نتحدث عن الطور الفلسفي) حمل الأول التأثير اليوناني وانطبع الثاني بالطابع الهندي، يرشح الأول من مؤلفات الحارث بن أسد المحاسبي (838م) ويتجلى في فكرة التماس المعرفة الحق بالاتصال الإشراقي التي عمل بها ذو النون المصري (861م) ويبرز الثاني في فكرة الفناء الروحي التي حملها إلى التّصوف أبو يزيد البسطامي (875م)، وهو فارسي الأصل اقتبس فكرة الفناء (النرفانا) عن رهاب الهنود وعلم طرقهم في تعذيب الجسد. ويلتقي النظامان في أن قهر الجسد يحرر النفس، فتنطلق منه إلى مصدرها الأول

الذي هو الله فتتصل به (على مذهب ذي النون) أو تفنى فيه (على مذهب أبي يزيد)، وتحظى بالسعادة ما استمر ذلك الاتصال، أو ما بقي ذلك الفناء.

ثم جاء بعدهما الجنيد البغدادي (910م) فنسّق مبادئ التّصوف، وربطها بالأصول القرآنية وأفرغها في نظام روحي فلسفي، قوامه الزّهد والتّقشف، وركنه ممارسة الرياضة الروحية. أما اعتباره النظري فهو أن الدنيا مصدر النقص، وأن الجسد جرثومة الشر، فلا بد للنّفس -في التماس المعرفة وبالتالي السعادة- من نبذ الدنيا والتحرر من سلطان الجسد وعندما يتاح لها أن تسمو إلى خالقها، وتفنى في ذاته الكريمة، تتحقق لها بتلك المعرفة الصحيحة والسعادة التامة. فالجنيد إذن بحق مؤسس التّصوف الفلسفي.

3.2. دور المبادئ المتطرّفة:[7]

عاصر الجنيد البغدادي علم من أعلام التصوف هو أبو منصور الحلاج (922م) وكان أكثر تأثرا بتعاليم أبي يزيد البسطامي، فطغى على منهجه الزّهدي التأثير الهندي على أنه غالى في فكرة الفناء حتى زعم أن روحه تتحد، في حال نشوته، بالذّات الإلهية وتغدو وإياها ذاتا واحدة، مما دعاه إلى أن يتلفظ وهو لا يعي بمثل قوله " أنا الحق والحق أنا"، أو "سبحاني ما أعظم شأني " ... وهذا ما عرف بالشطحات الصّوفية، فكان ذلك مما أثار أشد الاستنكار في نفوس الناس، وكان داعيا لأن يقبض عليه ويمثل به ويقتل مصلوبا .

3. مدارات التصوف الإسلامي:

3. 1. التصوف والدين:

3. 1. 1. بين التصوف والفقه: الفقهاء هم منارات الأمة على طريق تطبيق أحكام الشريعة، قد تفرغوا لدراسة علوم الإسلام ونصوصه بفهم ورويّة تمهيدا لاستنباط الأحكام، وإيضاح المشكل والغامض من المسائل فامتازوا بنظر دقيق في ترتيب الأحكام وحدود الدّين وأصول الشرع، فبينوا ذلك وميّزوا الناسخ من المنسوخ، والأصول من الفروع والخصوص من العموم، بالكتاب والسنة والإجماع والقياس، فوضعوا كل شيء في مواضعه، ورتبوا كل حدّ في مراتبه فبينوا المشكلة وحلّوا العقد، وأوضحوا الطرق وأزالوا الشبهات، وبهذا يحفظ الدين وتصان أحكامه من التشويه والأهواء والانحرافات [8]. وقد انقسم الفقهاء في التاريخ الإسلامي إلى صنفين:

أ. **أهل الرأي:** ويأتي في مقدّمتهم أبو حنيفة النعمان، وأكثرهم في العرق وهؤلاء يأخذون إلى جانب النصوص بالرأي.

ب. **أهل الحديث:** ويأتي في مقدّمهم مالك بن أنس، وأكثرهم في المدينة أو تتلمذوا فيها، وهؤلاء يلتزمون بحرفية النصوص ولا يأخذون بالرأي إلا قليلا.

ويقف بمقابل الفقهاء على جانب آخر من الاهتمام بتطبيق أحكام الشريعة **الصوفية** الذين ركزوا جلّ اهتمامهم على تربية النفوس وتهذيبها وتزكيتها[9]. هذا ما حمل ابن خلدون على القول: ((وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفُتيَا وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفية الترقي منها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك))[10].

ويجب أن نعلم بأن تحصيل علم الفقه وعلم الحديث والالمام بالعلوم الشرعية ضرورة لا بد منها لكل مسلم كلّ بقدر طاقته على الاستيعاب، وإمكاناته في التفرغ للتحصيل، فقبل العبادة والتطبيق لا بدّ من العلم والمعرفة لأن من يمشي على صراط مستقيم عن بصيرة ودراية أهدى ممن يمشي مكبا على وجهه. والصوفي قبل أن يسلك في طريق لا بد من أن يحصّل العلوم الفقهية بقدر وإلا كان معرّضا للانحراف والكفر، يذكر القشيري في رسلته قول الإمام مالك وغيره من أئمّة التصوف: ((من تصوّف ولم يتفقّه فقد تزندق))[11]. ويقول صاحب قوت القلوب مؤكدا عن الأصل الذي يخرج منه الفرع: ((حدّثونا عن الجنيد قال: كنت إذا قمت من عند سري السقطي قال لي:

إذا فارقتني من تجالس؟ فقلت: الحارث المحاسبي، فقال: نعم، خذ من علمه وأدبه...قال: فلمّا ولّيت سمعته يقول: جعلك الله صاحب حديث صوفي، ولا جعلك صوفيا صاحب حديث. يعني أنك إذا ابتدأت بعلم الحديث والأثر ومعرفة الأصل والسنن، ثم تزهّدت وتعبّدت، تقدّمت في علم الصوفية وكنت صوفيا عارفا، وإذا ابتدأت بالتعبد والتقوى والحال شغلت به عن علم السنن، فخرجب إما شاحطا أو غالطا، لجهلك بالأصول والسنن، فأحسن أحولك أن ترجع إلى علم الظاهر وكتب الحديث، لأنه هو الأصل الذي تفرع عليه العبادة والعلم، وأنت قد بدئت بالفرع قبل الأصل))[12]. إن شرح المكي للعلاقة بين علم الفقه والتصوف فيه بيان واضح لاشتراط تحصيل العلم قبل الدخول في الطرق حتى لا يقود ذلك إلى شطحات تخرج بصاحبها عن الإسلام. وبالتالي فالتصوّف ليس علما بما للكلمة من معنى وإنما سلوك عملي فيه إدامة ذكر وتصفية من القلب وتزكية للنفس، وأخذ بالأشد من الطاعات كي يعرض المتعبد بهذه الطريقة نفسه بنسمات الرحمة الإلهية، وليصل إلى مرتبة الولاية وشرح الصدر إن استطاع. لكن يبقى الفقهاء مرجع الصوفيين في إيضاح الأحكام والحدود، ولا حاجة للفقهاء بالصوفية.

ومما تصدر الإشارة إليه أن التصوف في تاريخه المتقدّم بعد النشأة عرف مؤثرات دخيلة من العقائد الفاسدة والفلسفات الدخيلة أحدثت حالة من الانحراف عند بعض الطرقيين هذا من جهة، ومن جهة أخرى الفقهاء مع الوقت تحوّلوا إلى سلطة تملك التحريم والإباحة، وتحوّلوا شيئا فشيئا إلى أداة تشريع وتنظير واستنباط رسمية يصعب معها الخروج عليها أو معارضتها، وراح الفقهاء أنفسهم يصادرون حرّية الرأي وصار الفهم الفقهي هو الفهم الوحيد الممكن لا سيما بعد أن أقام الأئمة الأربعة الأوائل مالك، وابن حنيفة والشافعي، وابن حنبل أسسه وقواعده ومناهجه، وشكّلوا مدارس وأتباع تميّزوا عادة بالتعصب الشديد وولائهم المذهبي المغلق، على خلاف ما عرف به شيوخهم المؤسسين الأوائل من تسامح وتواضع وحبّ للنقاش وما اتصفوا به من مستوى علمي رفيع، واستعدادهم الدائم بقبول الرأي الآخر واختلافه، كما اعتبر هؤلاء الأتباع تصوّرهم للدين هو التصوّر الوحيد الذي لا تصوّر بعده لذا أغلقوا باب الاجتهاد وحرّموا إعادة النظر في الفهم الذي قدّمه الأئمة الأوائل للنصوص، حتى تحوّل فهمهم هذا إلى جزء لا يتجزأ من الدين والشريعة بل إن منهم من يردّ رأي إمامه دليلا يكاد يُضارع القرآن والحديث قوّة وإلزاما[13].

فاتخذ كل فريق طريقه الخاص ومنهجه في الدين والعمل فكان من الطبيعي أن يحدث الخلاف بين الفريقين لاختلافهما في المنطق والغاية فالفقهاء أهل الظاهر يلتزمون المعنى الحرفي للنقل ولا يلجأ أحدهم إلى التأويل والقياس والرأي إلا في حالات محدّدة حين ينعدم لديهم أي أثر للنص، أما الصوفية فكان مبدأهم الأساسي علم الباطن أي التفسير غير الحرفي، لأنهم يعتمدون على التلقي المباشر، ومحاولة استنباط الأحكام من النصوص استنباطا ذاتيا يعتمد فيه الصوفي على حدسه وذوقه وبصيرته الشخصية أو ما يسمى عندهم بالفتوح والكشوف. فصدر عن هذا الحدس والذوق قضايا كبيرة اعتبرها الفقهاء كفرا وزندقة، لكن تبقى الفكرة الأساسية التي كانت محل سخط الفقهاء بمن فيهم ابن تيمية هي وحدة الوجود التي استأنس بها ابن عربي، وجلال الدين الرومي، ابن الدباغ والكاشاني، وعفيف الدين التلمساني. وتجدر الإشارة إلى أن أكبر فقيه تصدى للصوفية وحاجّهم ورفض طريقهم هو ابن الجوزي في كتابه 'تلبيس إبليس" الذي خصص أكثر من نصفه لبيان أخطاء المتصوفة مفصلة تفصيلا بالغا وما وقعوا فيه من بعد عن الإسلام الصحيح.

3. 1. 2. **بين التصوف وعلم الكلام:** نصل إلى موضوع علم الكلام الذي عايش علاقة بينه وبين التصوف بلغت مداها عبر القرنين الثاني والثالث الهجريين، وهو ما تجسّد تحديدا في قضية الظاهر والباطن، التي شغلت رأس الهرم من موضوعات كل من التصوف وعلم الكلام، وقد ظهرت بوادر علم الكلام في عصر بني أمية تحت ضغط الصراع السياسي والقبلي، وتميّزت فرقه وموضوعاته، لكنه بلغ أوجّه في العصر العباسي الأول بعد الاتصال بالثقافة اليونانية القديمة.

وقد بدأ التشابه بين الفريقين والتقارب بينهما واضحا، على عكس الصراع بين الصوفية والفقهاء إذ أن ((موقف الصوفيين من علماء الكلام لم يكن في واقع الحال سلبيا...فقد كان الجنيد والمحاسبي قد نالوا معرفة واسعة وثقافة عالية بعلم الكلام))[14]. وكذلك ((المحاسبي أستاذ الجنيد كان يستخدم المنهج المنطقي في تحليله للتجربة الصوفية كما يتبين في رسالته عن ماهية العقل، ولو عدنا إلى نصوص الجنيد لوجدناها تحمل لغة الفلسفة من حيث قوة التحليل والاسراف في التجريد والغوص على المعاني)) [15]. وهذا يدل على أن التصوف ولا سيما بدءا من القرن الثالث قد نشأ موازيا لفروع الثقافة العربية الإسلامية الأخرى وأهمها الفقه وعلم الكلام والفلسفة وإن كان حريصا على تطوير أدواته التحليلية ومعجمها التقني بما يتوافق مع ضرورات العصر، فخرج من النظرة الزهدية البسيطة إلى عالم الدوال الجديدة التي صبغته بصبغة التفلسف والبحث المتمرّس عن الحقيقة.

إن الأخذ في باب صلة التصوف بعلم الكلام والفلسفة لا تسعه محدودية البحث. لكن نستطيع القول أن المجاري الفكرية الثلاثة لم تكن في سعيها نحو المعرفة مستقلة تمام الاستقلال، متنابذة كل التنابذ، بل قد اتصلت وتفاعلت فاستعان الكلام بالفلسفة والتصوف، إذ استند إلى الدليل البرهاني، وعمل على تعزيز العاطفة الروحية، وتأثرت الفلسفة بالكلام والتصوف إذ أذعنت إلى التعليم، واستسلمت إلى الحدس واستظهر التصوف بالكلام والفلسفة، فاصطنع الدليل الخطابي وأقام الزهد على أساس نظري فلسفي. وأظهر ما كان الكلام تأثرا بالفلسفة في المذهب الأشعري، وأشد ما كان اتصالا بالتصوف في تعليم الغزالي، وأعظم ما كان تأثر الفلسفة بالكلام في آراء الكندي، وأقرب ما كان إلى التصوف في تعليم ابن طفيل، وأبرز ما كان أثر الكلام والفلسفة بالتصوف في آراء الجنيد وتعليم أبي يزيد البسطامي[16].

3. 2. التصوف والطريق:

2.3. 1. المعرفة: العقل/الذوق/الكشف:

2.3. 1. 1. حقيقة المعرفة الصوفية:

سئل الجنيد عن المعرفة فقال: ((المعرفة وجود جهلك عند قيام علمك، قيل له زدنا قال: هو العارف وهو المعروف)) وقال سهل: ((العلم يثبت بالمعرفة والعقل يثبت بالعلم وأما المعرفة فإنها تُثبتُ بذاتها)) وقال غيره: ((أباح العلم للعامة وخصّ أولياءه بالمعرفة)) وقال أبو بكر الورّاق: ((المعرفة معرفة الأشياء بصورها وسماتها والعلم علم الأشياء بحقائقه))[17].

إن فهم التفرقة بين العلم والمعرفة عند الصوفية يكشف لنا مكانة العلم في نظرهم، ولما كان العلم منسوبا إلى الإنسان فإن سبيله الرواية والدراية أو النقل والعقل وغالبا ما يعنى بالحقائق الثابتة. بينما معرفة الصوفي بالله ليست وليدة العقل وحده بل وليدة قوّة أخرى تعلو العقل والحس، بل هي نور يقذف به الله في قلب وليّه، وعلى هذا الأساس قسّم الصوفية المعرفة إلى قسمين:

أ. علم أدنى: نستطيع أن نعرفه بالحواس والاطلاع والتعلّم.

ب. علم لدني: وهو ما سمّاه الغزالي تفسيرا للآية الكريمة: ﴿**فَوَجَدا عَبدًا مِن عِبادِنا آتَيناهُ رَحمَةً مِن عِندِنا وَعَلَّمناهُ مِن لَدُنّا عِلمًا** ﴿٦٥﴾ الكهف: ٦٥[18]. وعليه تكون المعرفة إما استدلالية عن طريق عمل العقل والحواس، وتعتمد على آثار الخلق والتدبّر في الآيات القرآنية وهو ما يطلق عليه العلم الأدنى، وإما معرفة خاصة يعرف فيها الصوفي الصفات والأسرار، ولا تكون عن طريق العقل والنقل وإنما فضلا من الله. رغم هذا الاختلاف لا يمكن دراسة نظرية المعرفة لدى الصوفية دون الربط بين شقّيها القائم أحدهما على العقل والثاني على الذوق والكشف[19]. بنظرة متفحّصة لأقوال الصوفية تتبين حقيقة أنهم يقيمون نظريتهم في المعرفة على أساس حصيلة مجموعة الطاقات البشرية كلّها

من روحية وعقلية وإرادية وهي في جملتها مغامرة فدائية تتطلّب تمهيدا نفسيا شاملا عن طريق الوسائل الزهدية العديدة ومرانا روحيا مستمرّا ومستضيئا ودربة عقلية خاضعة لهذا النطاق الرّوحي، الذي يترجم عن طريق المستوى الذي وصل إليه نضج الصوفي وعلى ذلك فجميع الصوفية تتدرّج كلّها بلا استثناء تحت تلك الوسائل على تباين الدرجات وتعدّد المراحل[20].

3. 2. 1. 2. أدوات المعرفة الصوفية:

يرى كثير من الباحثين أن المعرفة الصوفية ((هي معرفة ذوقية كشفية الهامية باطنية تأتي القلب مباشرة دون إهمال العقل ودون استخدام الحواس، فهي إذا معرفة خاصة، معرفة فردية، ونشاط روحي خاص بكل صوفي ولذلك فليس من الضروري أن تتشابه البدايات والنهايات عند الصوفية))[21].

وقد اشتهر عن الصوفية تقسيمهم المعرفة إلى درجات ثلاث ((**علم العقل** وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيبة نظر في دليل، بشرط العثور على وجه ذلك الدليل وشبهه من جنسه في عالم الفكر، الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم، ولهذا يقولون في النظر منه صحيح ومنه فاسد، والعلم الثاني **علم الأحوال** ولا سبيل إليه إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل على أن يحدّها ولا يقيم على معرفتها دليلا، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر، ولذّة الجماع والعشق والوجد والشوق وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه العلوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها وشبّهها من جنسها من أهل الذوق، كمن يغلب على محل طعمه المرّة الصفراء، فيجد العسل مرّا وليس كذلك، فإن الذي باشر محل الطعم إنما هو المرّة الصفراء، والعلم الثالث **علم الأسرار** وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو العلم نفث الرّوح القدس في الرّوع يُخْتَصُ به النبي والولي))[22]. علم العقل، علم الحال، وعلم الأسرار هذه هي مجموع المعارف وما سواها من فروع فيندرج تحت لوائها، فعلم العقل هو علم يحصل نتيجة النظر في دليل وعلامته أنه كلّما بَسُطت عبارته حسن واتضح معناه، بينما علم الأحوال لا سبيل له إلا بالذوق والمشاهدة وهو علم يتلوّن بلون ذوقه أو بلون مشاهدته، وتكون عن تجربة وشروطه سلامة الإدراك والبراءة من الآفات، في حين أن علم الأسرار فوق طور العقل وإدراكاته وهو علم الخاصة وأساسه الحكمة التي يؤتيها الله من يشاء من عباده. ومن هذا المنطلق كانت أدوات المعرفة الصوفية منحصرة في العقل، الذوق، الكشف.

أ. العقل: وقف الصوفية من العقل موقفا متباينا، وإن كان هناك قاسم مشترك بينهم في اعتقادهم الجازم بمحدودية العقل وعجزه في مستويات معيّنة. يقول الغزالي عن العقل في مشكاة الأنوار: ((ميزان الله في أرضه))[23]. أما ابن عربي فيعطي موقفا في غاية الاتزان لأنه يبين لنا بدقّة ما له وما عليه يقول: ((للعقل نور يدرك به أمورا مخصوصة))[24]. واعتبر أن الشارع حكّم النّظر العقلي في إثبات وجود الله أولا ثم في توحيد ألوهيته ((كلّفنا الحق النظر في أنه لا إله إلا الله بعقولنا، ثم نظرنا بالدليل العقلي ما يجب لهذا الإله من أحكام ثم نظرنا بالنظر العقلي الذي أمرنا به في تصديق ما جاء به الرسول ﷺ من عنده تعالى))[25]. ثم يسرد لنا ابن عربي خطاب الحق للعقل في أكثر من موضع في كتابه الفتوحات المكية يقول: كقوله تعالى: أَوَلَم يَتَفَكَّروا ما بِصاحِبِهِم مِن جِنَّةٍ إِن هُوَ إِلّا نَذيرٌ مُبينٌ ﴿١٨٤﴾ الأعراف: و قال تعالى: ﴿ أَوَلَم يَنظُروا في مَلَكوتِ السَّماواتِ وَالأَرضِ وَما خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيءٍ وَأَن عَسى أَن يَكونَ قَدِ اقتَرَبَ أَجَلُهُم فَبِأَيِّ حَديثٍ بَعدَهُ يُؤمِنونَ ﴿١٨٥﴾ الأعراف: وفي القرآن من مثل هذا كثير)) (26). ويقول في موضع آخر قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾الفرقان: قال تعالى: ﴿ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾الغاشية: وكل آية طلب منك فيها النظر في الآيات ويتفكرون ويسمعون ويفقهون وللعالمين وللمؤمنين ولؤولي النهى ولأولي الألباب))[27]. نلاحظ إقرار واضح لابن عربي في

تقديره للعقل والدور الذي يقوم به في مجاله الذي حدّده بقوله: ((أما بعد فإن للعقول حدّا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلا قد لا يستحيل نسبة إلهية كما نقول فيما يجوز عقلا قد يستحيل نسبة إلهية))[28]. لا يقف ابن عربي عند محدودية العقل فقط بل يجعل فيه جانبا من الضعف والغلط يقول: ((...لكن ليس كل ما يتخذه العقل هو دليل لأن غلطه كثير))[29]. وضعف العقل عنده يربطه بمفهوم التقليد يقول: ((العقل الفكر ومنه صحيح وفاسد، فيكون علمه بالأمور بالاتفاق فما ثم إلا تقليد...وكل من يقلّد سوى الله فإنه قلّد من يدخله الغلط وتكون إضافته بالاتفاق))[30]. فالعقل لا يستقيم لأنه عبد للحواس هذه الحواس كثيرا ما تخطئ فيخطئ العقل معها، ويبين ابن عربي خلاصة الأمر فيما يخص حقيقة قوّة العقل يقول: ((فلا أعلم من العقل ! فالعقل مستفيد أبدا فهو العالم الذي لا يعلم علمه وهو الجاهل الذي لا ينتهي جهله))[31]. فالعقل يمكن أن يتيه في غياهب الجهل حين يكون عبدا لأدواته، وحين يعجب بنفسه وينفرد بذاته وينعزل عن نور الحق سبحانه وهذا دليل قاطع على أن يكون وراء العقل حاكم آخر أو مقام يليق بالعقل حين يتحرّر من قيوده ويفك أسره من عزلته وغروره، ويستعدّ لاستقبال العلم الصحيح من خالقه سبحانه ويدرك أن الحقيقة أسمى من العقل ويتجاوز حدود الفكر[32].

ب. **الذوق:** الذوق عند الصوفية على اختلاف مشاربهم هو أول درجات الشرب، يمتلكه السالك من خلال المراحل التي يجتازها، في مجاهدة النفس و سعيه الدائم لبلوغ الغاية السامية من وجوده. فيكون الذوق أول درجات التلقي/الاستقبال، والسكر نتاج الشرب فيصبح السكر أول محطة إرسال/الانفعال، وهذه الحالة تؤدي إلى محطة أعلى من الذوق تسمى المعراج الصوفي، والمراد منه رحلة استبطان داخل النفس لاكتشاف واستلام نتائج الذوق. فالشرب الذي يتجلى من خلال الرحلة يؤدي إلى السكر لأنه استشراف للعالم ترافقه حالات أخرى متقدّمة في الاستبطان، والمكاشفة التي تليها المشاهدة والتي من خلالها تكتمل التجربة الصوفية فينتج عنها المعرفة (لغة وخطاب). فالمعراج الصوفي هو الذي ينشئ مفاهيم التّصوف عن العالم، وتتغير هذه المفاهيم حسب درجة الذوق ودرجة الرقي في المعراج[33].

ج. **الكشف:** من المصطلحات التي استخدمها الصوفية للتعبير عن معرفتهم نجد الإلهام، الإشراق، الشهود، التجلي المكاشفة وهي مترادفات تعبّر عن معنى مشترك هو العرفان الصوفي، يعرّفها ابن حزم: ((علم يقع في النفوس، بلا دليل ولا استدلال ولا إقناع ولا تقليد))[34]. ويقول فيه السرّاج: ((مكاشفة القلوب بحقائق الإيمان بمباشرة اليقين بلا كيف ولا حدَّ))[35]. ويمكن الاستنتاج عموما أن الكشف أو الإلهام عند الصوفية هو معرفة إشراقية فيضية ذات طبيعة خفية، تتجاوز الحواس ولا تعتمدها وتخرج عن نطاق السبب والمسبب، فجائية، غير قابلة للاستدلال المنطقي.

2.2.3. المقامات والأحوال:

تمثل المقامات والأحوال واحدة من ثلاث ركائز يقوم عليها التصوف وهي الشريعة وقد وصفت بأنها ((الائتمار بالتزام العبودية))[36]. والركن الثاني الطريقة وقد وصفت بأنها ((السيرة المختصرة بالسالك إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات))[37]. أما الركن الثالث الحقيقة ((هي إصلاح السرائر.. وإصلاح السرائر بثلاثة امور بالمراقبة والمشاهدة والمعرفة))[38]. وقد حرص التصوف على رسم المعالم الإجمالية والتفصيلية للركيزة الثانية "الطريقة" وكان من معالمها الإجمالية وضع ركنين أساسيين بنيت عليهما الطريقة وهما المقامات والأحوال، ومن معالمها التفصيلية تحديد أسماء المقامات ومعانيها وأعدادها وترتيبها، وكيفية تحصيلها والانتقال من مقام إلى آخر، وكذلك الأحوال

وبيان علاقتها بالمقامات، من بين المقامات مقام التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكّل، الرضا وتكون عن طريق الرياضة ومن الأحوال الشوق، القرب، البعد، السكر، الصحو، الفناء، البقاء، وهي نازلة على قلب السالك من لدن الله عزّ وجل.

3. 3. التصوف والأدب:

3.3. 1. التجربة الصوفية:

التصوف لم يكن مقتصرا على الإسلام فحسب، بل إننا نجده في كل دين تقريبا ذلك أنه نزوع روحي بالدرجة الأولى، كائنا ما كان دين تلك الرّوح، إلا أن هناك سمات عامة مشتركة بين كل التمظهرات الصوفية، يمكن تلخيصها في عبارة واحدة: ((الذهاب إلى أقصى ممكنات الدين، والوصول إلى أقصى الرّوح)) [39]. فالصوفي في هذه الحالة يفقد ارتباطه بعالم الأشياء ويبحث لنفسه عن طريق خفي نحو عالم الرّوح، فيحضر داخل تجربته بصيغة التعدد والاختلاف، ويحكي عنها بالصيغة ذاته: فهو العارف تارة والمحب العاشق تارة أخرى، والصامت المنصت لخطاب الآخر تارة ثالثة...وهو الواصل مرّة والمغترب مرّة أخرى، الحائر مرّة والساكن مرّة أخرى، التصوف مقامات لكل مقام حال يلبسه الصوفي ويعايش خفاياه وأسراره ويتلوّن بألوانه كما يتلوّن الماء بلون الإناء الذي يشغله، وكما أن للحقيقة القدسية تجليات عديدة ومتجددة (وتلك قناعة صوفية أساسية) كذلك حقيقة الصوفي هي التقلّب من حال إلى حال، ومن معيش إلى آخر. لا يريد الصوفي أن يثبت على حال معيّن لأنه يرغب في أن يكون صورة جامعة لكل الأحوال لكنه يدرك تمام الادراك بحدود تناهيه؛ فوجوده مشروط على مستوى الزمان والمكان والجسد واللغة، وهو لا يدرك إلا ما تسمح به هذه الشروط، والصوفي وهو يعيش تناهيه ويتحمّله، ظلّ دائما يريد خلق سبل نحو اللامتناهي والمطلق وتلك هي محنته إنه يعيش تجربة تفتقد توازناتها وهويتها كتجربة، فهو يحاول الانفلات من حدود تناهيه يخلق لذاته رموزا تتجاوز كل الحدود[40]. ضمن تجربة صوفية ،هي في جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية تلك التي تقنع بالعادي والمألوف من ظاهر التصديق والإيمان، وتقتصر على مجرّد الوفاء بالتكاليف الشرعية والامتناع عن المحرمات الدينية أو ما يسمى الوفاء بمتطلبات الشريعة والوقوف عند حدودها ورسومها. يطمح الصوفي إلى تجاوز حدود (الإيمان) للدخول في تخوم (الإحسان)[41].

سعيا منه للتواصل تواصلا مباشرا مع الحق سبحانه وتعالى ويطمح إلى عبادة المعاينة التي أشار إليها جبريل. من هنا نفهم أقوال شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية (ت: 185هـ/801م) التي ترى في العبادة التي مبناها (الخوف) من العقاب و(الطمع) في الثواب ، سلوكا يماثل سلوك عبد السوء ، الذى إذا خاف أطاع وإذا أمن عصى . أما عبادتها هي فمبناها على الحب ، الذي غايته الوصول إلى رضا المحبوب حتى تنكشف للمحب الحجب التي تحول دونه ودون رؤية وجه المحبوب فإذا انكشفت الحجب تحققت الرؤية[42]. تقول مثلا:

كلهم يعبدون من خوف ونار ... ويرون النجاة حظا جزيلا

أو بأن يسكنوا الجنان فيحظوا ... بقصور ويشربوا سلسبيلا

ليس لي في الجنان والنار حظ ... أنا لا أبتغي بحبي بديلا[43]

ومن أشعراها الشهيرة في الحب الإلهي:

أحبك حبين حب الهوى ... وحب لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى ... فحبّ شُغلت به عن سواكا

واما الذي أنت اهل له ... فكشفك للحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ... ولكن لك الحمد في ذا وذاكا[44]

ويمكن لنا بالمثل أن نفهم ما ورد على لسان الحلاج (ت 309هـ/920م) من شطحات، أهدرت دمه، وهي أقوال مبناها العشق الذي تفنى فيه إنية العاشق في ذات المحبوب، فلا تبقى إلا ذاتا واحدة:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا[45]

وقد أدى التعارض بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية العادية إلى مآس دامية تمثلت في ما حدث من صلب للحلاج، ومن قتل للسهروردي على سبيل المثال، ولم يتوقف هجوم الفقهاء على المتصوفة، إلى حد وصمهم بالردة والكفر حتى عصرنا هذا. إذ يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى إخراج الفكر الصوفي بصفة عامّة وفكر ابن عربي بصفة خاصة من حظيرة الإسلام، وقد بلغ الحماس ضد التصوف بمحقق كتاب برهان الدين البقاعي (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي)، إلى أن يضع له عنوانا من بعده يعلو على العنوان الأصلي للكتاب هو (مصرع التصوف). وقد ذهب باحث معاصر آخر إلى اتهام ابن عربي بالقصد إلى التخريب العقائدي بنشر أفكار الباطنية كالحلول ووحدة الوجود في أقطار الدولة الإسلامية[46].

بسبب هذا التعارض في الفهم والتأويل بين التجربتين الدينيتين، وحفظا لأسرارهم كان على المتصوفة أن ينتجوا لغتهم الخاصة بهم، والتي يمكن أن تحميهم وتحمي تجربتهم. ومن هنا منشأ اهتمام المتصوفة باللغة، فاستعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والإشارة، سواء في تفسيرهم للقرآن الكريم أو في تعبيراتهم عن مواجدهم وتجاربهم الصوفية ومكاشفاتهم الروحية في أحوالهم ومقاماتهم.

3.3. 2. كتابة التجربة الصوفية:

تعد اللغة أصعب الأدوات تطويعا في الفن لتميزها عن الأدوات الأخرى ببعدها الروحي العميق وعلاقتها المباشرة بنفس الإنسان وبنية المجتمع الروحية والحضارية وليست اللغة رموزا وإشارات للتفاهم والتعبير عن الأغراض والعواطف فحسب بل هي جزء لا يتجزأ من روح الإنسان و تكوينه المعنوي المتصل بالتراكم الثقافي والبعد الحضاري اللذين ينتمي إليهما ، وفضلا عن كون اللغة القناة التي تنتقل عبرها الفنون والآداب والثقافات المختلفة[47] فهي المادة الأساسية المشكلة لوجودنا الثقافي والحضاري وبالضرورة فهي الأساس في عملية الإبداع الفني لذلك لكل أديب طريقة خاصة في استخدام الكلمة[48]، وبالتالي اللغة التي هي مسألة جوهرية في عملية الإبداع ، ((لذلك نجد الأدباء والشعراء يبذلون جهودا كبيرة في عملية البحث عن المفردات التي تكشف عن هم الذات وبعد المعاناة . فاللغة هي النافذة التي من خلالها نطل ، ومن خلالها نتنسم وهي المفتاح الذهبي الصغير الذي يفتح كل الأبواب ، والجناح الناعم الذي ينقلنا إلى شتى الآفاق))[49].

وإذا عدنا إلى التجربة الصوفية ألفيناها كما قال محمد أركون تيارا فكريا يمتلك معجمه اللغوي والتقني الخاص به وله خطابه المتميز به ونظرياته المتفردة . فالتجربة الصوفية بمفهومها الديني تستخدم الشعائر الفردية والجماعية من أجل جعل الجسد والروح يتواكبان ويساهمان في عملية تجسيد الحقائق الروحية الموجودة في مختلف الأديان[50]، هذه المفاهيم الدلالية للتصوف أحدثت تحولا فكريا ومن ثم لغويا صار على يد زهاد استطاعوا التعبير عن ذلك بلغة جمالية توازي المقامات الجسدية ثم الروحية داخل تجربة قوامها الكشف والستر. لكن السؤال الذي يطرح هنا ما اللغة التي يمكن للصوفي أن تصدقه وتبلغ قصده وتستنطق تجلياته على نحو كلي أو جزئي؟

في الحقيقة لغة الخطاب الصوفي لا تنسج من اجتهاد عقلاني ، وتقنية إنشائية مسبقة ، بل هي نتاج مجاهدة واستعداد روحي ، ومنظور عقلي . هذا ما يمكننا من فهم التجربة الصوفية . لأن الكلمة أو الشيء عند الصوفية لا يمثلان الدال والمدلول ، بل هما يستمدان معناهما من خلال التمثل الثقافي ، الذي يطابق الدال و المدلول بالكلمة والجملة . والاعراب عن التجربة الصوفية متجل في لغة الخطاب لأن التعبير عنها هنا هو نقل التجربة من عالمها الذاتي (الحسي الباطني) إلى التمثيل اللغوي (التعبيري). أي تماثل الذات مع اللغة ، والحس مع التعبير. ومطابقة

التجربة الصوفية للتعبير عنها ، هو الذي أنشأ لغة خاصة بالمتصوفة. هذه اللغة جاءت لتمثيل واحتواء هذه التجربة في إطار لغوي . فلو كانت التجربة الصوفية خارج نطاق التعبير عنها، لما تحققت إمكانية القراءة والتواصل ، فلا تتأكد الكتابة إلا لأنها تحمل في طياتها إمكانية القراءة والتواصل، من هنا كانت ردود الفعل الدينية تركز على هذا المحور أكثر من التركيز على التجربة الصوفية، لأن اللغة التي يمارسها المتصوفة نطقا وكتابة وإيماء، تختلف عن لغة وكتابات غيرهم ليتم التفاهم وتبادل الدلالة يجب أن يكون المعجم اللغوي واحد، منبثق من تمثيل ثقافي موحد ، وهنا تكمن مشكلة التفاهم بين المتصوفة وغيرهم ، لأن الصوفي يمنح دلالات مفرداته من أعماق التجربة الصوفية التي يعيشها وهنا تولد الفجوة ولا يتم التواصل[51] فالمتصوفة لم يتمكنوا من عرض تجربتهم الغيبية بكلامهم ولغتهم ذات المعاني لذا أصبح المتصوف هو ذاته مصدر المعنى (المنتج للمعنى) هذا المعنى متوقف على ذوق صاحب التجربة، هذه التجربة في حد ذاتها هي ((إعادة قراءة للمفاهيم السائدة وتحاور معها ، حالة قائمة على الصدام مع المسلمات والتواصل مع المطلق بكل أشكاله والوصول إلى جوهر العلاقات في الفن والإنسان والوجود))[52]. فهي كسائر الظواهر الثقافية تخضع في تطورها لمقتضيات المحيط والتاريخ، حيث راكم مريدوها المعارف والتجارب والخبرات فتشكل منها نسيج معقد البناء متشعب الخيوط، ولحل خيوط هذا النسيج يكون المجال التعبيري أو النظري وحده مجال الأخذ والرد ، القبول والرفض. البوح بالتجربة الروحية التي تعجز اللغة العادية عن الوفاء بها فينتج لغة هاربة متوثبة متملصة من كتلتها المعنوية تبحث عن أفق دلالي يحتويها تنبثق منه أولية دلالية متراكمة متجهة نحو لغة شعرية. هذه اللغة هي في حد ذاتها مغامرة تخلق منطقها الخاص ، تهدم العالم وتهدم كل ما سبقها وتعيد إنتاجه في سياقات جديدة مختلفة، لغة اختراق المألوف والتعبير عنه[53]. إنها التجربة الشعرية ثورة مستمرة على اللغة ، وهي في الوقت نفسه تجسيد للحقيقة الداخلية و الباطنية للأشياء، وهي شفرة الصوفية يتداولونها في عالمهم فتمنح هيكلا منطوقا لرؤاهم وأفكارهم الذهنية التي تقام علي أساس حصيلة مجموع الطاقات البشرية كلها من روحية وعقلية وإرادية وهي في جملتها مغامرة فدائية تتطلب تمهيدا نفسيا شاملا عن طريق الوسائل الزهدية العديدة ، ومرانا روحيا مستمرا ومستضيئا ودربة عقلية خاضعة لهذا النطاق الروحي[54]، الذي يترجم عن طريق اللغة فتتيح للآخر مشاركة المتكلم في تجربته ، فيتجاوز إطاره الذاتي الخاص وينطلق ليصل إلى الإطار الموضوعي العام .((فالتجربة تبدأ بالأنا لتصل إلى الأنت ولا يكون لها وجود بالنسبة لنا لولا هذا الانتقال ، فهو وحده ما يشير إلى وجودها بالنسبة لنا ، فالفن تجربة وجودية تتجاوز الأطر الذاتية إلي الموضوعية، والخاصة إلى العامة ، لتحتوي مفردات العالم وأشياءه فتتفاعل معها إن الفن رؤيا والرؤيا معرفة روحية مباشرة ذوقية تتم عن طريق القلب في معزل عن العقل وقوانينه، وهذا ما يجعل التصوف والفن توأمين ينطلق كلاهما من مبادئ واحدة (الحدس، الحرية، الجمال، الرؤية...) ويختلفان في النتيجة...فالرؤية بالوجدان والقلب دون اعتبار ذلك تماهيا عاطفيا سلبيا هي المعادل الكشفي لدى الصوفية لكيان الذات الشاعرة في محاولاتها المريرة لمعانقة وجدانات العالم المثلي واقترانها بمبادئ التمرد والمغايرة، ملاحقة المضمرات الخفية بوصفها تشكيلا جوهريا لحقيقة مثالية ضائعة هذه الحقيقة لا معنى للشعر ولا معنى أيضا للطريق الصوفي دون محاولة استجلائها أو التماس معها عبورا نحو عوالم أكثر ألفا وأرحب مكانا وأقدر على إرضاء الذات بعد عنائها الطويل))[55]. يقول أدونيس: ((إن الشعر رؤيا والرؤيا بطبيعتها قفزة خارج المفهومات السائدة ...الشعر كشف عن عالم يظل أبدا في حاجة إلى الكشف ، ولا يمكن للشاعر أن يكون عظيما إلا إذا رأيناه وراء رؤيا العالم))[56]. تلك هي المشابهة بين التجربتين في ارتباطهما المرتهن بالوجود ، وسعيهما إلى التوحد به والتماهي معه ، والتعلق بالمجرد والمطلق وتقديس الحرية و التمرد على سلطة العقل والحواس ،البحث عن أفق آخر ، ولغة أخرى ، بل وعالم آخر مضيئ يجد فيه الصوفي لغة لتجربته ، والشاعر تجل لأفكاره وصوره .لكن أدونيس حين يعقد هذه الرابطة يبن التجربة الشعرية والتجربة الصوفية...أي صوفية يقصدها أدونيس؟

خاتمة:

الصوفية ليست مجرد خطاب ديني فهي ليست فقها ولا كلاما ولا أصولية ولا إعادة إنتاج دوغمائي للنص المركزي الأول، النص المؤسس، بل هي قراءة مفتوحة تتسيّد فيها الذّات وتفارق شرطها الإنساني معانقة الإلهي واللانهائي ولمطلق.

— إن من الخطأ التصور أن التجربة –ومعها التعبير- الصوفيين كلاهما فعل محض فني معزول عن المجتمع، ذلك أن التعبير الصوفي حتى في أشكاله الأكثر غموضا وترميزا إنما يجد حيويته وإمكانه في استقصاء كل أوجه الحياة الروحية وكذا المادية، الماضي والحاضر والمستقبل، وإن كانت طريقته في إتيان ذلك غير مباشرة، ولا يتوسّل لها بطرق التعبير المألوفة، خروجا منه عن سلطة الاتجاهات السائدة.

— أصعب شيء يواجه الباحث في الدرس الصوفي هو السؤال والأصعب منه امتلاك الإجابة إذ إن كلّ إجابة مهما بدت مكتملة ونهائية ومصقولة إلا أنه تتحول إلى سبيل جديد من الأسئلة، وهذه هي حيرة وغربة المتصوّف.

الهوامش:

1. ينظر، الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ، ضبطه وعلق عليه ، أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2001، ص9_10 ،عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، علق عليه عبد الحليم محمود، قدم له محمود بن الشريف، مكتبة الإمام الأعظم أبي حنيفة، دمشق، 2000، ص428، ابن الجوزي: تلبيس إبليس، تحقيق الشيخ أحمد جاد، البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر،2004،ص145، زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، ج1، من ص41 إلى ص55.
2. كمال اليازجي: معالم الفكر العربي، ط6، دار العلم للملايين، بيروت، 1979، ص266 _267.
3. زكي مبارك :التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، ص16.
4. ينظر كمال اليازجي: معالم الفكر العربي، ص268.
5. ينظر كمال اليازجي: معالم الفكر العربي، ص 268-269. وينظر انطوان غطاس كرم، كمال اليازجي: تراث العرب في العلم والفلسفة، ط1، دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1970، ص489-490.
6. كمال اليازجي: معالم الفكر العربي، ص270-271. انطوان غطاس كرم، كمال اليازجي، تراث العرب في العلم والفلسفة، ص490-491.
7. انطوان غطاس كرم: كمال اليازجي، تراث العرب في العلم والفلسفة، ص492.
8. أسعد السحمراني: التصوف منشؤه ومصطلحاته، ط2،دار النفائس،بيروت، لبنان،2000. ص60-61 بتصرف.
9. نفسه: ص61.
10. ابن خلدون: مقدمة، ط1، دار لفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2004، ص505.
11. عبدالكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص8.
12. أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1961، ج1، ص322.
13. ينظر سفيان زدا دقة: الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 2008، ص104-105.
14. تور اندريه: التصوف الإسلامي، تر: عدنان عباس علي، ط1، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003، ص107.
15. نفسه: ص148.
16. ينظر كمال اليازجي: معالم الفكر العربي، ص280.
17. الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص72-73.
18. عبد اللطيف العبد: الفكر الفلسفي في ضوء الاسلام، دار المعارف، القاهرة، ص154.
19. ينظر جلال شرف: خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد، ط1، دار الفكر الجامعي، 1977، ص150.

20. محمد الجنيد: من قضايا التصوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص150.
21. محمد جلال شرف: دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1984، ص29.
22. ابن عربي: الفتوحات المكية، قرأه وقدّمه نواف الجراح، ط2، دار صادر، بيروت، لبنان، ج1، ص49.
23. الغزالي: مشكاة الانوار، تحقيق أبو العلاء العفيفي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1946، ص57.
24. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج1، ص65.
25. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص345.
26. نفسه: ج1، ص203.
27. نفسه: ج3، ص347.
28. ابن عربي: فصوص الحكم، اعتنى به: عاصم ابراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 2003، ص9.
29. ابن عربي: كتاب المسائل، ط1، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1948، ص6.
30. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص346.
31. نفسه: ص60
32. ينظر زكي سالم: الاتجاه النقدي عند ابن عربي، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005، ص82.
33. ينظر كواري المبروك: اللغة الصوفية وانزياح الدلالة، مجلة الآداب واللغات، جامعة البليدة2، العدد الخامس، جمادى الأول 1435هـ، ص103.
34. ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة العاصمة، القاهرة، ج1، ص38.
35. السرّاج الطوسي: اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1960، ص65.
36. علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، ضبطه وفهرسه محمد بن محمد القاضي، دار الكتاب المصري، القاهرة، در الكتاب اللبناني، بيروت، ص139
37. نفسه: ص154.
38. ابن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ضبطه وصححه خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص29.
39. سفيان زدادقة: الحقيقة والسراب، ص55،
40. عبدالحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، ص6.
41. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص75.
42. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص75-76 بتصرف
43. محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، 1980،ص201-202.
44. نفسه: ص202.
45. نصر حامد ابو زيد: هكذا تكلّم ابن عربي، ص76.
46. نفسه: ص77.
47. قدور رحماني: ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 2005، ص109.
48. طه وادي: جمالية القصيدة العربية، دار المعارف، مصر، ص18.
49. عز الدين اسماعيل: الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، دار العودة ، بيروت ، ط2، 1981،ص.183
50. عبد الحكيم خليل: الدلالات اللغوية في الثقافة الصوفية، مجلة حوليات التراث، العدد14، 2014، ص111.
51. مبروك كواري: اللغة الصفية و انزياح الدلالة ، مجلة الآداب واللغات ص100_101.
52. سحر سامي: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص55.
53. نفسه: ص74.
54. محمد الجنيد: من قضايا التصوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ص150.

55. سفيان زدادقة: الحقيقة والسراب، ص217.

56. أدونيس: زمن الشعر ، دار العودة ، بيروت ، ط2، 1978م، ص9.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم رواية حفص عن عاصم

1. أبو حامد الغزالي: مشكاة الانوار، تحقيق أبو العلاء العفيفي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1946.
2. أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1961، ج1.
3. ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد شاكر، مطبعة العاصمة، القاهرة، ج1.
4. ابن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ضبطه وصححه خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
5. أدونيس: زمن الشعر ، دار العودة ، بيروت ، ط2، 1978م.
6. أسعد السحمراني: التصوف منشؤه ومصطلحاته، ط2،دار النفائس،بيروت، لبنان،2000.
7. جلال شرف:دراسات في التصوف الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، 1984.
8. جلال شرف:خصائص الحياة الروحية في مدرسة بغداد، ط1، دار الفكر الجامعي،1977.
9. جلال الدين أبي الفرج الجوزي: تلبيس إبليس، تحقيق الشيخ أحمد جاد،البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر،2004.
10. زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت.
11. زكي سالم: الإتجاه النقدي عند ابن عربي، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2005.
12. طه وادي: جمالية القصيدة العربية، دار المعارف، مصر.
13. كواري المبروك: اللغة الصوفية وانزياح الدلالة، مجلة الآداب واللغات، جامعة البليدة2، العدد الخامس، جمادى الأول 1435هـ.
14. كمال اليازجي: معالم الفكر العربي، ط6، دار العلم للملايين، بيروت، 1979.
15. كمال اليازجي، انطوان غطاس كرم: تراث العرب في العلم والفلسفة، ط1، دار المكشوف، بيروت، لبنان، 1970.
16. محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، قرأه وقدّمه نواف الجراح، ط2، دار صادر، بيروت، لبنان.
17. محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، اعتنى به: عاصم ابراهيم الكيالي، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 2003.
18. محي الدين بن عربي: كتاب المسائل، ط1، دار المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1948.
19. محمد الجنيد: من قضايا التصوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
20. محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف ، ضبطه وعلق عليه ، أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2001.
21. محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب القاهرة، 1980.
22. نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004.
23. سحر سامي: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.
24. سفيان زدادقة: الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، 2008.
25. عبد الحكيم خليل: الدلالات اللغوية في الثقافة الصوفية، مجلة حوليات التراث، العدد14، 2014.
26. عبدالحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007.
27. عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، علق عليه عبد الحليم محمود، قدم له محمود بن الشريف، مكتبة الإمام الأعظم أبي حنيفة، دمشق، 2000.
28. عبد اللطيف العبد: الفكر الفلسفي في ضوء الاسلام، دار المعارف، القاهرة.
29. عبد الرحمان بن خلدون: مقدمة، ط1، دار لفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2004.
30. عز الدين اسماعيل: الشعر العربي المعاصر قضاياه وظواهره الفنية والمعنوية، دار العودة ، بيروت ، ط2، 1981.

31. علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، ضبطه وفهرسه محمد بن محمد القاضي، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

32. قدور رحماني: ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 2005.

33. تور اندريه: التصوف الإسلامي، تر: عدنان عباس علي، ط1، منشورات الجمل، ألمانيا، 2003.