

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي
الأستاذة: علجية مودع
المركز الجامعي: مرسلي عبد الله - تيبازة- الجزائر.

الملخص:

تسعى هذه الدراسة للوقوف على خصائص ومميزات الفكر الصوفي كممارسة ابستمولوجية هدفها الأساس هو مساءلة الواقع بكل حيثياته، و محاولة القبض على حقائق الذات في رحلة بحثها الدؤوبة عن المجهول قصد معرفته وفق منهج كسفي قوامه الذوق والإلهام ودافعه الشعور والوجدان.
الكلمات المفاتيح: التصوف، الرمزية، التأويل، المعرفة.

Résumé :

Cette étude a pour identifier les spécificités de la pensée mystique comme une application épistémologique, son objectif principal est de questionner la réalité dans tous ces aspects, et d'essayer de saisir le problème de l'autodérision dans le voyage de sa recherche inlassable de cet inconnu afin de le connaître selon la méthode de l'échafaudage du goût et de l'inspiration et la motivation de la base du sentiment et de la conscience

فاتحة المقال:

إنّ حقيقة الكتابة ليس فقط أن تخرج من الأعماق لتحكي المعاناة وتساءل الواقع، وإنما هي تجلّ كامل لروح كامنة في صدر الشاعر، روح مملوءة بالأسى والفرح، بالحقيقة والكذب أين يمارس اللاوعي سلطته على الذات فتتشكل الصورة الأولى للفظة التي يريد الشاعر قصدها.

ولكن ليس لكل المقاصد روحا وأبعادا عميقة، وحدها الكلمة المعبرة بالإشارة، السامية والمتعالية فكريًا من امتلكت لواء مساءلة المجهول بكل حيثياته، إنها ببساطة الكلمة الصوفية السابحة في غياهب السراب بحثًا عن الحقيقة.

1/- الفكر الصوفي في الثقافة الدينية:

يعدّ التصوف حقلًا مهمًا من حقول المعرفة الإنسانية لارتباطه الوثيق بمجال الحياة والفكر، وتعمقه في مفردات الدين ورموزه قصد كشف أسرار الوجود والبحث عن

الأستاذة: عليّة مودع

حقيقة تماهي الذات في الآخر المطلق ولو جئنا للبحث في اشتقاق كلمة "صوفية"، لوجدناها تحمل في طياتها العديد من المعاني، حتى أدى هذا الأمر إلى سوء معرفتها معرفة حقيقية.

وهذا ما أكدّه الدكتور "عاطف جودة نصر" قائلاً: «... والحق يقال لقد وجدت كثرة هائلة من الأقوال و التعريفات وسبب هذه الكثرة أنّ كل من أجاب منهم عن سؤاله عن ماهية التصوف وحقيقته، إنما أجاب بما وافق مشربه وصدر في ذلك عن ذوقه ووجدانه فترى منهم من يجعل مداره على التخلق بالفضائل ونبذ الرذائل ومنه من يجعله موافقة الانسان الإلهية، ومنهم من يرده إلى الأخذ بالحقائق أو صفوة القرب أو الجلوس مع الله بلا هم..»¹

ومفاد ذلك أنّ التصوف في إطاره العام شديد الارتباط بفكرة السمو الروحي، والنقاء الأخلاقي ولعلّ هذه المفاهيم لا تبتعد كثيراً عن الاشتقاقات اللغوية لكلمة "تصوف" والتي تشترك وتتقاطع في دلالة جوهرية واحدة، وهي الصفاء والصفو وهذا ما أقرّه "الكلاباذي" عندما سُئل لما سميت الصوفية صوفية؟ فأجابهم قائلاً: «قالت طائفة إنما سُميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء أثارها..»²

وهنا ارتبط التصوف بنقاء القلب وصفاء السيرة ثم يواصل قائلاً: «... وقال بشر بن الحارث: الصوفي من صفا قلبه لله وقال بعضهم: الصوفي من صفت لله معاملته، فصنعت من الله عز وجل كرامته.»³

وبالتالي فالتصوف شديد الارتباط بالعمل الصالح قصد نيل رضا الذات العلية، ولم يتوقف الاشتقاق اللغوي لكلمة "تصوف" عند هذا القصد، وإنما «... سمّوا صوفية لأنهم في الصّفّ الأول بين يدي الله عز وجل.. وقال قوم إنما سمّوا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصّفّة الذين كانوا على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وقال قوم إنما سمّوا صوفية للبسهم الصوف.»⁴

¹ عاطف جودة نصر: شعر عمر بن الفارض (دراسة في فن الشعر الصوفي)، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص14

² محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 09

³ المرجع نفسه، ص09

⁴ المرجع نفسه، ص10

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

فبالإضافة إلى ارتباط التصوف بالجانب الأخلاقي والنقاء الروحي، ارتبط أيضا بالجانب الظاهري الذي هو لبس الصوف وهذا ما يحيلنا مباشرة إلى فكرة التقشف في الحياة طمعا في رخاء الآخرة.

كما أنّ "القشيري" في رسالته أرجع اشتقاق كلمة "تصوف" إلى أربع صور؛ فهي إما أن تكون مأخوذة من الصوف أو الصفة أو الصفاء أو الصّف⁵، هذا وقد ذهب بعض علماء التصوف إلى أنّ البعد الظاهري والمتعلق باللباس ليس هو ميزة التصوف الحقيقية إنما هو ظاهر الحال فقط ومن هؤلاء العلماء نجد مثلا "ابن تيمية" والذي قال: «هؤلاء نسبوا إلى اللبسة الظاهرة، وهي لباس الصوف، فقيل في أحدهم (صوفي)، وليس طريقهم مقيدا بلباس الصوف ولا هم أوجبوا ذلك، ولا علقوا الأمر به، ولكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال.»⁶

وتبعاً لذلك، ليست غاية المتصوف أن يخص نفسه بنوع لباسه وإنما أن يزيك ذاته من الأدران والشوائب، لأنّ همّ الصوفي الوحيد هو التقشف في الحياة والزهد فيما طمعا في رخاء الآخرة وزينة الجنة. ولكن هذا لا يجعلنا نعتبر بأي حال من الأحوال؛ أنّ التصوف هو الزهد، وليس كل زاهد متصوف.

وهذا ما أكده كبار مشايخ الصوفية وعلى رأسهم "شهاب الدين السهروردي" قائلا: «التصوف غير الفقر، والتصوف غير الزهد. فالتصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف، لا يكون بدونها الرجل صوفيا، وإن كان زاهدا فقيرا.»⁷ ومن هنا، فالتصوف لا يختص بالزهد، والزهد ليس هو التصوف بل هو خصيصة فيه، وهذا ما تطرق إليه "نيكلسون" قائلا: «..والصوفية الأولون كانوا في الحقيقة زهادا وادعين، أكثر منهم متصوفة.»⁸

فالتصوّف انطلاقا من هذه الفكرة؛ أشمل من الزهد، لأنه يمسّ جوانب أخرى غير فعل التقشف والتخلق والفقر، هذا ناهيك على أنّ هذه الصفات شديدة الارتباط

⁵ ينظر، أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، [د.ط.]، 2001، ص 312

⁶ عمر عبد الله كامل: التصوف بين الافراط والتفريط، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 1، 2001، ص 46

⁷ شهاب الدين السهروردي: عوارف المعارف، (ت د/عبد الحلیم محمود، و د/ محمود بن الشريف)، دار المعارف، القاهرة، مصر، [د.ط.]، [د.س.]، ج 5، ص 79

⁸ نيكلسون: الصوفية في الإسلام، (ترجمة نور الدين شريعة)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط 2، 2002، ص

الأستاذة: عليّة مودع

بالحالة النفسية للإنسان، في حين أنّ التصوف قد يتعدى هذا الجانب الداخلي والباطني ليختصّ بالمظاهر المحسوسة باعتباره ظاهرة اجتماعية ذات خصوصية فكرية. هذا وقد أرجع "نيكلسون" الاشتقاق اللغوي للتصوف في الثقافة الغربية إلى الأصول الاغريقية وكأنه بذلك يبعد الكلمة عن أصولها العربية وورود هذه الكلمة في الثقافة العربية كان مقترنا بالوجود الإسلامي قائلًا: «وكلمة (Mystic) التي انحدرت من الديانة الاغريقية إلى الآداب الأوروبية يقابلها في العربية، والفارسية، والتركية، -لغات الإسلام الثالث الرئيسية- كلمة (صوفي) واللفظان على كل حال ليسا مترادفين تمامًا»⁹ وكأنه بذلك يخصّ ويربط كلمة (صوفي) بالديانة الإسلامية، وأنّ للفظتين استخدامين مختلفين في حين أنّ الفكرة واحدة؛ هي البحث عن حقيقة الوجود وسعي الذات الإنسانية للاتحاد بهذه الحقيقة، فحتى لو اختلف الطرح الديني لهذه الفكرة نظنّ الغاية واحدة، كما أننا نتعارض معه قليلًا في فكرة الأصل الاغريقي للكلمة وارتباط ظهورها عند العرب بظهور الدين الإسلامي.

في الحقيقة، هناك إشارات صوفية موجودة في التراث العربي القديم قبل الإسلام وبالخصوص في الشعر الجاهلي، فنجد مثلاً شاعرا يتحدث عن مشكلة بين قبيلتين، ثم كيف قام رجلين بالصلح بينهما، وهذا هو الموضوع الرئيس في معلقة "زهير بن أبي سلى"، ولكنه في ثنايا أبياته نجد يقول بحرارة صوفية مفاجئة في سياق القصيدة:

فَلَا تَكْتُمَنَّ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ *** لِيَخْفَى وَمَهْمَا يُكْتَمَ اللَّهُ يَعْلَمُ
يُؤَخَّرُ فَيُؤْخَرُ فِي كِتَابٍ فَيُدْخَرُ *** لِيَوْمِ حِسَابٍ أَوْ يُعَجَّلَ فَيُنْقَمُ¹⁰

مقصد هذا القول، والحرارة التي فيه تدلّ على أنّ نزوعاً عربياً ما كان جاهزاً للتصوف، بأي اسم كان، سواء باسم التحنّف، أو باسم المسيحية العربية، أو باسم الفطرة الإنسانية.

فبالرغم من هذه الاختلافات في تحديد أصل تسمية "التصوف" إلا أنها تنحو اتجاهها واحداً، وهو اتصاف سريرة الانسان بالصفاء والنقاء الروحي وابتعادها عن الأدران والشوائب. وهذا ما علّق عليه الشاعر الصوفي المتميز "أبو الفتح البستي" قائلًا:

تَنَازَعَ النَّاسُ فِي الصُّوفِيِّ وَاخْتَلَفُوا *** قَدَمًا وَظَنُّوهُ مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ

⁹ المرجع نفسه، ص 10

¹⁰ زهير بن أبي سلي: الديوان. (شرحه وقدم له: علي حسن فاعور)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1،

1988، ص 107

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

وَلَسْتُ أَمْنَحُ هَذَا الْاسْمَ غَيْرَ فَتَى *** صَافَى، فَصُوفِي، حَتَّى لُقِبَ الصُّوفِي¹¹
كما أرجع الفيلسوف "البيروني"، كلمة (صوفي) إلى لفظة (صوفيا) اليونانية ومعناها
الحكمة¹² والحكمة شديدة الارتباط بالفلسفة باعتبارها تقوم على العقل والشك
والجدل، وكأنَّ الحكمة وفقا لهذه الرؤية وصفا لازما للصوفي فمن لم يكن حكيما فليس
له حظ من اللقب وهذا ما أقرّه الشيخ الأكبر قائلًا: «ومن شروط المنعوت بالتصوف: أن
يكون حكيما ذا حكمة، وإن لم يكن فلا حظ له من هذا اللقب.»¹³

وبالتالي، فالتصوف انطلاقا من هذه الفكرة قد يتعدى الغاية الدينية ليختص بكل ما
يتعلق بالمنطق والفكر، واستنادا إلى ذلك انقسم التصوف إلى قسمين؛ تصوّف ديني،
وآخر فلسفي تبعا للغاية التي يصبوا إليها أصحاب كل من الاتجاهين.

إنّه قبل خوضنا غمار البحث في الاستخدام الديني للتصوف، وجب علينا أولا؛ معرفة
أيّ الطريقتين سلكه التصوف في هذا المجال؛ هل هو المسار الديني المتجلي في تلك
الاعتقادات العليا المؤكدة في النصوص المقدسة، والمثبتة بالعبادة، أم هو المسار التديني
الظاهر عبر الخبرات الإنسانية التطبيقية التي تسيرو وفق نهج خاص بالدين؟

نظنّ التصوف هو مظهر من مظاهر التدين ولا ارتباط له بالدين، كونه يخصّ أحوال
الانسان أثناء تطبيقه للممارسات والعبادات الخادمة لمعتقدات قبلية، قصد الوصول
إلى الغاية الأسى والسقف الأعلى ألا وهو الدين الحقيقي. وبالتالي فالتدين هو رد فعل
من أجل غاية سامية ألا وهي الدين.

واستنادا إلى هذا الطرح وجدنا أغلب مشايخ الصوفية يربطون التصوف بالممارسات
التدينية حيث يعتبر التعريف الذي قدّمه "القشيري" في رسالته لـ "معروف الكرخي"
أقدم تعريف يدعم هذا الرأي في المنطقة الإسلامية، قائلا: «التصوف هو الأخذ بالحقائق
والياس مما في أيدي الخلائق.»¹⁴

¹¹ أبو الفتح البستي: الديوان، (تحقيق: درية الخطيب ودرية الصقال)، مطبوعات مجمع العربية، دمشق،
سوريا، [د.ط.]، 1989، ص 134

¹² ينظر، محمد بن أحمد البيروني: كتاب البيروني في تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مرذولة، مطبعة
مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، [د.ط.]، 1958، ص 24

¹³ معي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص 266

¹⁴ أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 165

الأستاذة: علجية مودع

ومفاده، أنّ التصوف لا يجب أن يخرج عن الحقيقة الثابتة والموجودة في الكتاب والسنة، ومعرفة حقيقة الأشياء هو ما يخصّ الجانب المعرفي للتصوف، وفعل اليأس هنا لم يرد بمفهوم الإحباط، وإنما قصده الترك الذي دافعه عدم المنفعة. وكأنه بهذا يربط التصوف بالزهد لما فيه من ميزة التخلي عمّا في أيدي الناس من أملاك رغبة فيما وعد الله تعالى به عباده من نعم دائمة.

وهو السياق ذاته الذي طرحه العلامة الصوفي "ذو النون المصري" أثناء حديثه عن الصوفي قائلًا: «الصوفي من إذا نطق أبان نطقه عن الحقائق، وإذا سكت نطقت عنه الجوارح بقطع العلائق».¹⁵ وقال "أحمد الجريري": «التصوف هو الدخول في خلق سيّ والخروج عن كل خلق دني».¹⁶

وهذا دليل واضح على أنّ التصوف شديد الارتباط بالأخلاق السامية سمو الروح ونقاءها، هذا وقد عرّف الشيخ "الجنيد" التصوف بأنه: «إجماع ووجد مع استماع وعمل مع اتباع».¹⁷ والقصد من ذلك، أنّ التصوف هو تجرد الانسان من نزواته وعدم اتباعه واكتراته لهواه وما ينجّر عنه من أخطاء ومعاصي، وأن يتوجه إلى الله تعالى بالعمل الصالح والذكر الحسن قصد نيل رضاه مع ضرورة المتابعة دون انقطاع.

كما أورد "الجنيد" في مقام آخر، مفعول التصوف في الذات الإنسانية قائلًا: «هو أن يميّتك الحق عنك، ويحييك به» فهذا المفعول صادر عن حال الفناء التي يلحق لها المتصوف وفيه يفتى عن رؤية نفسه بنفسه ليراهما برؤية الله له، فتكون رؤيته بالله والله ولا حظّ للنفس فيها.

وبالتالي، فجّل التعاريف التي وردت في الرسالة القشيرية للتصوف تصبّ في معين واحد هو السير على خطى ما ورد في الكتاب والسنة، أضف إلى ذلك أنّ فعل التخلّق والالتزام بضوابط الحق هي التي توصل المتصوف إلى درجة الفناء في خالقه، وهذا هو المبتغى والمراد الحقيقي للصوفي.

¹⁵ أبي عبد الرحمان السُّلّي: الطبقات الصوفية، (تحقيق أحمد الشرباصي)، كتاب الشعب، ط2، 1998،

ص13

¹⁶ أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 385

¹⁷ المرجع نفسه، ص 386

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

كما يدخل في المعنى ذاته ما أورده "أبو نصر الطوسي" قائلا: «هو إسقاط رؤية الخلق ظاهرا وباطنا»¹⁸ والاسقاط هنا جاء بمفهوم الانعكاس والتجلي، فمظاهر الخلق هي صورة عاكسة للخالق، وليست صورة عاكسة لذاتها بأي شكل من الأشكال، فلا قيام لها إلا بإذن خالقها وهذه هي مدركات الصوفي في رحلة بحثه عن الحقيقة ومظاهرها النورانية.

فما تحدثت عنه الباحثة المستشرقة "آنا ماري شيميل" لا يبتعد عن هذا المرمى وذلك أثناء تعريفها للتصوف قائلة: «التصوف إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة "حكمة" أو "نور" أو "عشق" أو "عدم"»¹⁹

أي، أنّ التصوف هو قيمة تلاشي الذات المسبق بضرورة بحثها كجزء لا بد له أن يتصل مع الكل عبر أقوال وأفعال و سنن وفق ما اصطلح عليه الصوفي ب "المقامات والأحوال" والملاحظ أنّ "الحق" و "الحقيقة" و "الحقائق" صفات واردة في أغلب التعاريف السابقة للتصوف ذلك أنّ الحقيقة هي ملاذ الصوفي الدائم والأوحد. إنها هاجسه في القبض على سر العلاقة القديمة والعميقة بين الذات والخالق و بين الذات والوجود.

كما ارتبط التصوف بالأخلاق الحميدة التي يدعو لها الدين الحنيف وعند البحث في تراث الصوفية نجد هذا الارتباط واضحا وظاهرا وخاصة في التعريف الذي أورده "عبد الحليم محمود" عن "النوري" قوله: «ليس التصوف رسما ولا علما ولكنه خُلق، لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة، ولو كان علما لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم»²⁰

والواقع أننا لو تتبعنا هذه المقولة لوجدنا أن الأناس الذين تحلو بالأخلاق الحميدة واتصفوا بأروع صفاتها واتخذوا سبيل الورع والفضيلة مسلكا لهم، هم أكثر الأفراد مثالية في محيطهم، حتى وإن اختلفت المقاييس والمعايير، هذا ناهيك عن اعتقادهم الصريح بالنهج الصوفي كأنسب طريق للوصول إلى رضا الحق عزّ وجلّ أما الفيلسوف الصوفي "أبو حامد الغزالي" فقد ربط التصوف بالأخلاق ربطا متينا ظهر واضحا في

¹⁸ المرجع نفسه، ص 386

¹⁹ آنا ماري شيميل: الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد و رضا محمد قطب، منشورات الجمل، بغداد، العراق، ط1، 2006، ص 07

²⁰ عبد الحليم محمود: قضية التصوف (المدرسة الشاذلية)، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1999، ص 426.

الأستاذة: عليّة مودع

قوله: «فالذي يذكر هو قرب العبد من ربه عز وجل في الصفات التي أمر فيها بالاعتداء والتخلق بأخلاق الربوبية، حتى قيل تخلقوا بأخلاق الله».²¹

إنّ ارتباط روح الانسان بروح الخالق، تجعلها لإراديا تشترك معها في صفاتها وتنسم ببعض خصائصها، كالخلق النبيل مثلا فهو صفة لازمة في الخالق، فمن الضروري أن يتحلى بها المخلوق إلا من أبي.

وفي السياق ذاته تطرق الشيخ الأكبر "ابن عربي" إلى موضوع الأخلاق أثناء تفسيره للتصوف قائلا:

فَاعْلَمْ أَنَّ التَّصَوِّفَ تَشْبِيهُ بِخَالِقِنَا *** لِأَنَّهُ خُلِقَ فَأَنْظَرَ تَرَى عَجَبًا²²

فمن تصوف تحلى بأخلاق سامية سمو الروح، ومن تحلى بأخلاق سامية فقد تشبه بالخالق علا وجلا، وهذا ربط واضح وتصريح جلي بتشبيه المتصوّف بالخالق، ولعلها الفكرة التي يسعى إليها المتصوف منذ البدء، وي طرح الفكرة ذاتها في سياق آخر قائلا: «التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق، زاد عليك في التصوف».²³

كما ورد في "اصطلاحات الصوفية" لـ "الكاشاني": «التصوف هو التخلق بالأخلاق الإلهية».²⁴ وفي هذا القول يشترك مع ما طرحه ابن عربي في أنّ الأخلاق هي ما يميز الصوفي عن أيّ إنسان عادي بل الأخلاق تزيد رفعة وسمو وقرب من ذات الخالق كونه يتسم بسماته ويختصّ بصفاته.

وهذا ما حثّ عليه أحد كبار الفلاسفة الصوفية ألا وهو "الجيلي" قائلا: «...تخلقوا بأخلاق الله لتبرز أسرار المودعة في الهياكل الإنسانية، فيظهر بذلك علو العزة الربانية، ويعلم حق المرتبة الرحمانية».²⁵

يظهر فعل التخلق هنا عبر فعل الأمر الواضح والصريح بواجب اتباع الأخلاق المسنون عنها في الكتاب والسنة، ذلك أنّ الخلق النبيل سر من أسرار الخالق في المخلوق لا التحاما ولا انتسابا، وبإبراز المخلوق لهذه الميزة عبر التصوف الحسن، والتعامل الراقي

²¹ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 4، ص 266

²² معي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 2، ص 266

²³ المرجع نفسه، ص 266

²⁴ لكاشاني: اصطلاحات الصوفية، ص 164

²⁵ الجيلي: الانسان الكامل، ج 2، ص 19

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

والحضاري فهو يبرز سمو وعلو عزة الخالق ويؤكد أصالة وخصوصية المرتبة الرحمانية المتأصلة في الأفق وكان الخلق هو الطريق للوصول إلى أعلى المراتب الربانية. وهذا ما ينشده المتصوف، فهو يبغى للحاق بالذات الإلهية في أعلى مراتبها الربانية قاصداً بذلك الاتحاد معها لتحقيق فكرة "الأنا هو الأنت والأنت هو الأنا". إن ذكر الصوفية للخلق وتفسيرهم التصوف به، دلالة على أنه موضوع التصوف الأول والرئيس المبني على الفضائل المثلى، والقيم العليا، والسماحة، وكأن التصوف يستبدل صفات المحبوب بصفاته، فهو يترك صفاته الخاصة ويتخلص منها ليلتبس بصفات محبوبه ويتخلق بها. وهذا التخصيص في ارتباط التصوف بالأخلاق على هذه الشاكلة المطروحة في أغلب التعاريف الأنفة فيه ما يقال من ناحية الذات بالخالق واستبدال صفاتها بصفاته، فهذا الطرح منافيا ومعارضاً للمنطق الديني التي تنصّ عليه موارد الشريعة وهذا الاعتراض نلخصه فيما يلي:

- قولهم: "أخلاق الله" الكامل ومساواتها مع أخلاق الانسان الفاني أمر فيه لبس لأن الأخلاق أحوال مكتسبة، فالمتخلق مكتسب للأخلاق وعليه فلا يليق بأي حال من الأحوال أن ينسب إلى الله تعالى لأن أوصافه كاملة وذاتية وغير مكتسبة.
- إن هذا المصطلح يفيد أن الانسان قادر على أن يحصل جميع الأوصاف الإلهية وأن يتصف بها، أو يتخلق بها عارضين بذلك تعميما وإطلاقا تاما، وليس تخصيصا لبعض الصفات، مع العلم بأن أوصاف الله تعالى على ثلاثة أنواع من جهة اتصاف العبد بها وهي:

- 1/- نوع في قدرة الانسان الاتصاف بمعناها، دون مماثلة، ويحمد عليه، مثل الرحمة
- 2/- نوع في قدرة الانسان الاتصاف بمعناها، دون مماثلة، ويذم عليه، كالتكبر
- 3/- نوع يستحيل على الانسان الاتصاف بمعناها، كالخلق، والبرء، والتصوير.²⁶ ونبرهن على هذا الرأي بقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾²⁷

²⁶ ينظر أبو بكر الرازي: فتح الباري، ج 11، ص 226

²⁷ سورة الصمد.

الأستاذة: علجية مودع

وهذا دليل على أنّ التصوف في جانبه الديني وفي تخصيصه الأخلاقي ليس من السنة في شيء، فالله ورسوله يدعو إلى التعبد والدعاء بأسماء الله الحسنى، وهاتان الصفتان خصوصية العبد وفي المقابل خصوصية الخالق وكيفية تواصلهما بطريقة شرعية ليس فيها تجاوز ولا محذورات.

ولئن كان مفهوم التصوف في الدراسات القديمة يستند إلى ثنائية المقامات والأحوال وينشد البحث عن الحقيقة، فإنه في الدراسات الحديثة لا يبتعد عن التحديد الأول من ناحية ارتباطه الوثيق بالقيم الأخلاقية السامية، بل أصبح أكثر من ذلك، فهو فلسفة حياة وميزة تحضر.

ومن ذلك التعريف الذي قدمه الدكتور المتصوف "أبو الوفا التفتزاني" قائلا: «التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقى بالنفس الإنسانية أخلاقيا وتحقق بواسطة رياضات عملية معين تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابع وذاتية».²⁸

أنّ ما نلاحظه في هذا التعريف، أنه تعريف واف شامل ودليلنا في ذلك تطرق "التفتزاني" إلى كل جزئيات المصطلح كفكر وكإجراء فعلي فهو:

أ/- فلسفة حياة: إنّ التصوف شديد الارتباط بحياة الفرد اليومية والمتعلقة بالسلوك وكريقة العيش السليمة، أيضا له تأثير بالغ الأهمية على ضرورات الحياة والمتعلقة بالعبادة والعمل فكليهما يخضعان لما تنصّ عليه الشريعة الإسلامية.

ب/- رقي النفس الانسانية: إنّ التصوف طبقا لذلك يساعد الذات الإنسانية كي تتخلى عن التبعية الثقافية التي تخدم العقيدة غير الإسلامية، وبالتالي فالتمسك وفهم عقيدة الإسلام تسمو الذات بسمو فكرها عندما تطبق مفردات الدين الحنيف وتتخلى بالقيم النبيلة.

ج/- رياضات عملية: إنّ التصوف رياضة روحية وعقلية ففي تخلي النفس عن الشوائب والأدران التي تؤدي إلى الخمول والعجز، يصبح التفكير الرياضي، يتسم بالخفة والرزانة العقلية، فصفاء النفس ونقاء السريرة يعني سلامة الروح والعقل وبالتالي سلامة الفرد.

²⁸ أبو الوفا الغنبي التفتزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة، القاهرة، مصر، ط3، 1979، ص 08

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

د/-الفناء في الحقيقة الأسمى: وهنا استدعاء واضح وجلي لفكرة المقامات والأحوال، فعندما يصل المرید إلى درجة الفناء فهذا يعني أنّ مساره سليم وغايته في القبض على حقيقة الوجود أصبحت قريبة، فالصوفي يسافر بروحه متأملا في مظاهر الخلق باحثا عن سر وجوده ولا يصل إلى السكنينة إلا عندما تتجلى له البواطن والخفايا وبالتالي يرتبط كجزء مع كليته.

ه/- ذوقا لا عقلا: إنّ التصوف كممارسة دينية لم ينهجه السالك بطريقة إجبارية بل كان خوضه غمار هذه التجربة خوضا اختياريا وهذا الاختيار ناجم عن ذوق روعي وليس تمييزا عقلي فالصوف استنادا لهذه الفكرة هو إرادة الروح في البحث عن كينونتها بطريقة ذوقية اختيارية.

و/-ثمرتها السعادة الروحية: وهذا إفصاح عن النتيجة الإيجابية التي تتوصل إليها الروح في بحثها الدؤوب عن أصلها الحقيقي، ففي إمساكها به تتحقق النشوة، وتستقر الذات بعدما كانت مسافرة في غياهب الوعي واللاوعي سالكة بذلك مقامات متفاوتة، صابرة على أحوال متغيرة فتتحقق بعد ذلك الطمأنينة الداخلية الروحية عند قبض الصوفي على بعض الحقيقة.

ز/- لغة التعبير: عندما يتخطى الصوفي المستوى الواقعي ويدخل في عالم آخرغيبي، لا يدركه إلا هو تتغير لغة وصفه لتجربته ومعاناته وتختلف باختلاف إدراكه للعالم الخارجي فترتقي اللغة وتخرج عن المستوى العادي لتدخل بذلك المستوى الإيحائي والمجازي.

2/- التصوف في الثقافة الفلسفية:

إنّ ارتباط التصوف بالجانب التديني ونزوحه نحو تحقيق الغاية السامية في الوصل إلى السقف الأعلى عن طريق التطبيقات المستمدة من الخبرات الإنسانية السائرة وفق نهج الدين الصحيح، جعله حقلا معرفيا وصورة دقيقة لفهم العلاقة التلازمية بين ذات الانسان وحقيقة الوجود.

وبالتحامه مع الفلسفة كممارسة فكرية نائرة على فعل الإسراف في الخيال الخاص بالآلهة وقصور التصورات الميتافيزيقية في تفسير علاقة الانسان بالخالق والعالم، محاولة بذلك أعمال العقل والمنطق والرؤية الكلية الموجودة بالخصوص في الدراسات المشائية الأرسطية جعله يأخذ مسارا تصاعديا أكثر دقة وشمولية ابتداء بالإنجازات التي قدمها "الكندي" وصولا إلى "ابن سينا".

الأستاذة: علجية مودع

هذا الأخير الذي شكل همزة وصل واضحة بين التصوف كممارسة تدينية روحية و الفلسفة كاستخدام فكري منطقي؛ بعدما كان في تأليفاته الأولى ككتاب " الإشارات والتنبهات" فيلسوفا أكثر منه متصوفا لغلبة التطبيقات المنطلقة والمستمدة من الفلسفة الأرسطية العقلية الدقيقة أما في كتاباته الأخرى والمسماة بـ " الكتابات المشرقية" كـ "حي بن يقضان" و " القصيدة العينية" أصبح هنالك تكامل بين العقل والروح عنده في البحث عن المعرفة الصوفية.

وتبعاً لذلك، فإن المنعرج الفلسفي للتصوف يظهر مع الطرح الذي قدمه " ابن سينا" أثناء جمعه بين التفكير العلمي المستند إلى الواقع و التأمل الفلسفي القائم على النظر العقلي المجرد معتبرا غاية وهدف كل من الفلسفة والتصوف واحد و هي "الحكمة" كونها: « صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه واجب الوجود مما ينبغي أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مظاهيا للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة»²⁹

فبالحكمة يصل الصوفي الكامل إلى الحقيقة عن طريق التجربة الروحية القائمة على الذوق والمشاهدة، أما الفيلسوف الكامل فيصل إليها عن طريق فكره واستدلاله. ومن هنا أخذ التصوف منحرجا آخر تجتمع فيه التجربة الروحية والممارسة العقلية، هذا ما قام به "ابن سينا" في طرحه المواضيع الصوفية مرتبا إياها في هرمه الفلسفي ترتيبا تصاعديا جاعلا من الحقيقة هي أقصى الهرم ومنتهاه، كونها غاية الصوفي والفيلسوف على السواء.

يبدأ "ابن سينا" هرمه الفلسفي بالعشق أو المحبة الصوفية معتبرا إياها: «... قوة موجودة في كل المخلوقات.. يختلف باختلاف مراتب الموجودات و يبلغ اسمى درجاته في النفوس المشتاقة إلى المعقولات .. والخير المطلق هو المعقول الأول.. لذلك فإن النفوس المتألهة النازعة على التزكي و المستعدة إلى الكمال لها عشق غريزي في ذاتها لذلك الخير المطلق»³⁰

ف "ابن سينا" يعتبر أن الخير المطلق هو ذات الخالق و أنّ جميع المخلوقات لها غريزة الحب والعشق و الاتصال بذات الخالق، ثم ينتقل بعد ذلك إلى مرتبة وحدة الوجود

²⁹ حسن عاصي:التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، ط1، 1986، ص 36.

³⁰ المرجع نفسه، ص 39

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

معتبرا الوجود ككل ما هو إلا تجل للقوة الإلهية بما تهبه للمخلوقات من إدراك له من أصغر ذرة إلى أكبر موجود في وحدة منتظمة متناسقة.

فالاتحاد استنادا إليه هو: «تجلي الخير المطلق الذي هو علة كل موجود، وهو بوجوده وهو بوجوده عاشق لكل معلولاته فعلى ذلك عشقه هو الأفضل والأكمل.. والعارف يكاد يرى الحق في كل شيء.»³¹، فما نلاحظه دائما في طرح "ابن سينا" هو التبرير العقلي و الاستدلال المنطقي في تقديم التصوف و كأنه استجابة نتيجة مثير، فدائما هنالك علة لكل موجود ودائما هناك سبب لكل حقيقة.

كما تطرق أيضا إلى قضية العارف الصوفي ناظرا إليه على أنه: «من أشهده الرب نفسه فظهرت له الأحوال ومعرفة حاله.»³²، ولكن لا يتأتى له هذا إلا بالفكر كونه: «منصرف بفكره إلى قدس الجبروت لشروق نور الحق في سره.»³³

وبالتالي فالتصوف عند "ابن سينا" لا يكتفي بكونه تجربة روحية وجدانية وإنسانية و إنما هو أيضا نشاط عقلي يقوم على التأمل والنظر من قبل ما كان قائما على المشاهدة التي تكون بالحس و القلب فحقيقة التجربة الصوفية لا تتأسس في علاقتها العمودية مع الله في علاقتها الأفقية مع الوجود وكائناته أي في بعدها التديني فقط ولكنها تتجلى أيضا في كينونتها كممارسة معرفية وتجربة في النظر والسلوك، وهي على درجات:

أولا: المعرفة الصوفية:

لعل الجهود التي قدمها "ابن سينا" في طرحه الفلسفي للتجربة الصوفية ساعدت في ظهور تصورات جديدة قائمة على أسس ابستمولوجية، القصد منها تبيان أصل وحقيقة تلك العلاقة القديمة والمباشرة بين الذات والشيء المعروف.

وبذلك فالمنطلقات الأساسية التي تعتمد عليها؛ أن لا تنظر إلى الوجود باعتباره خارجا يمكن معرفته بوسائل خارجية، لكنه داخل لأبد من التوغل فيه و استنطاق كينونته قصد إدراك كنهه و طبيعته الحقيقية، وبالتالي فثنائية الداخل والخارج إنعرجت بالتفكير الصوفي نحو مسارين ومجالين بارزين؛ أولهما المنطلق العقلي والذي يشكل أداة معرفة العالم الخارجي، وثانيهما القلب لمعرفة العالم الداخلي الباطني.

³¹ المرجع نفسه، ص 40

³² المرجع نفسه، ص 42

³³ المرجع نفسه، ص 42

الأستاذة: علجية مودع

ولم يلبث هذا التصور العرفاني أن تطور أثناء بحثهم عن حقيقة الذات الإلهية كوجود وكمدرک باطني والتي لا تتأتى فقط بدلائل العقل وشواهد النقل فقط، بل و بالذوق الفردي كون هذا الأخير: «هو وحده وسيلة المعرفة ومصدرها، معرفة الله تعالى وصفاته، وما يجب له، فالذوق هو الذي يقوم حقائق الأشياء...»³⁴ وبالتالي، فالمعرفة الصوفية: «إلهامية تشرق في النفس.. ومن هنا كانت التجربة الصوفية بدئية لا تعلل بالعقل بل العقل هو الذي يعلل بها، إنها حركة بين العقل والقلب اللامتناهي بشوقه وحبه، والمطلق اللامتناهي، أما العقل فحركة متناهية تتجه نحو اللامتناهي»³⁵

وما يعزز هذا الطرح، ما قاله "سهل بن عبد الله التستري" عندما سئل عن معرفته بذات الله تعالى: «ذات موصوفة بالعلم غير مدركة بالإحاطة ولا مرئية بالأبصار في دار الدنيا، وهي موجودة بحقائق الإيمان من غير حد ولا حلول، وتراه العيون في العقبى ظاهرا في ملكه وقدرته، وقد حجب سبحانه وتعالى الخلق في معرفة كنه ذاته، ودلهم عليه بآياته، فالقلوب تعرف، والأبصار لا تدركه ينظر إليه المؤمنون بالأبصار من غير إحاطة ولا إدراك نهاية»³⁶

اشترط "التستري" في المعرفة الصوفية العق عندما تحدث عن العلم وجعله من شروط الإدراك الفعلي ولكن لم يكن بالصفة المطلقة مقارنة بفعالية القدرة الإيمانية في القبض عن نور الحقيقة الإلهية، وتبيان مدى عجز القدرات الإنسانية الظاهرية والسطحية في مسائلة المطلق مسائلة عرفانية، وهذا ما أقره أيضا المفكر "باسكال بلييز" قائلا: «إننا لا ندرك الحقيقة بالعقل وحده بل بالقلب أيضا، فالقلب يدرك حقائق مطلقة ومبادئ أولى»³⁷

فالمعرفة الصوفية تبعا لهذا الطرح تجربة حدسية، ينتقل فيها الصوفي من الإلهام قصد الكشف عن الحجب، فهي استنادا لهذا علم لدني لا يمكن أن يتجرد من الذوق في تفسير العوالم المجهولة التي تهتم بفكرة الاتصال بين العبد والذات الإلهية المؤدية

³⁴ عبد الرحمان الوكيل: هذه هي الصوفية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1979، ص 21

³⁵ أدونيس: الثابت والمتحول، تأصيل الأصول، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3، 1962، ص 95

³⁶ عبد الحليم محمود: سهل بن عبد الله التستري "حياته وأراؤه"، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1994،

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

حتما إلى تمام تحقق فعل الاتحاد وهذه هي غاية العارف الأسى والتي يقصد عيشها بالعقل وليس بالتأمل.

أما "أبو يزيد البسطامي" عندما سئل عن حقيقة المعرفة، اكتفى بقراءة قوله تعالى: «إِنَّ الملوک إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة»³⁸ ومفاده أن: «الصوفي إذا تحقق بالوجود الإلهي و فنى وجوده في وجود الله، صار عدما من حيث كونه خلقا لتحقيقه بالألوهية، واستشعار هذه الألوهية هو المعرفة»³⁹

فبالمعرفة يتحقق فعل التجلي الحقيقي للذات العلية. ولجوء "أبو يزيد البسطامي" لهذا التمثيل لما أسقط كلمة "الملوك" على "الذات الإلهية" و "القرية" شبيها بالنفس البشرية، كان من أجل الإقرار بحقيقة فعل تلاشي الجزء في الكل عن طريق تمام الاتحاد ما يؤدي حتما إلى فناء الذات فناء تاما تصير به معدومة وكلها أدلة لتمام المعرفة الصوفية، فليس للعارف صفات باعتبار ذاته، لكونه مظهرا لوجود الله، ويبرز هذا في قوله: «فنيته هويته بهوية غيره»⁴⁰

ولا يتأتى للسالك بلوغ المعرفة الصوفية الحققة دون مروره بثلاث مراحل متصاعدة وهي: أ/- المحاضرة: وهي حضور القلب باستلاء سلطان الذكر رغم البعد وراء الستر. ب/- المكاشفة: وهي حضور ينعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب السبيل و لا مستجير من دواعي الريب ولا محجوب من نعت الغيب. ج/- المشاهدة: هي حضور الحق من غير بقاء تهمة أو شبهة، وحق المشاهدة هو وجود الحق مع فقدانك أو فناؤك عما سواه.

فصاحب المحاضرة مربوط بآياته، وصاحب المكاشفة مسبوط بصفاته، وصاحب المشاهدة ملقى بذاته، وصاحب المحاضرة يهديه عقله، وصاحب المكاشفة يدنيه علمه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته.⁴¹

وبالتالي، فالمعرفة الصوفية ليست كالمعارف الأخرى الفلسفية أو العلمية كونها تعتمد أساسا على أدلة وجدانية لا برهانية أين تصبح الذاتية منطلقها الأوحد في البحث عن الحقيقة. ذلك أنّ المعرفة الصوفية تجربة روحية يعيشها العارف مع الله تعالى فهي

³⁸ سورة النمل، الآية 34

³⁹ أحمد عبد العزیز: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشيد، ط1، 2003، ص 114.

⁴⁰ أبو القاسم القشيري: الرسالة القشيرية، ص 511

⁴¹ ينظر، المرجع نفسه، ج1، ص 184

الأستاذة: عليّة مودع

أوسع وأشمل من أي تحديد منطقي وموضوعي، وحتى اللغة ستكون قاصرة أمام هذه التجربة السابحة في غياهب العقل بحثا عن الحقيقة، فتأخذ بذلك المعرفة اللدنية أبعادا صوفية تعرف باسم الأحوال العرفانية.

ثانيا: وحدة الوجود:

تعدّ فكرة "وحدة الوجود" من المقولات الصوفية ذات المرتكزين الاجتماعي والأخلاقي، والمعرفي الصوفي، كونها ظاهرة فكرية تجاوزت إطار التصوف كتمارس تدينية أخلاقية إلى الانسان بكل حيثياته الإستمولوجية.

فالإحاطة بحقيقة هذه المقولة من الصعوبة بما كان، كونها تأخذ أشكالا متعددة ومختلفة، ومن بين أشكالها فكرة "الحلول" و "الاتحاد": أين يرتقي المتصوف في لحظة ما أثناء ارتباطه كجوهر وكحقيقة بحقيقة وجوهر آخر أكثر علواً وكمالاً ومثالية، فيرى الوجود كله عالم نوراني، وصفات الموجودات وألوانها ما هي إلا علائقية وجودية

فيصبح تبعا لذلك الوجود الحقيقي هو وجود الله وحده فقط، وكامل أشكال الخلق ما هي إلا خيالات تنتهي وتزول، ذلك أنّ البحث عن حقيقة الذات العلية ومحاولة الوقوف على صفاتها، وكذا معرفة أصل العلاقة الأولية بين الحق والخلق، وفيض الله وتجليه وصلته ككل بجزيئاته، وفكرة الانسان الكامل، أو ما يسمى بالحقيقة المحمدية ما هي إلا اختزال للمسافة الأولى بين الذات والموضوع.

ولعلها الثنائية التي أثارت جدلا كبيرا وواسعا بين المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة على السواء أثناء بحثهم الدؤوب في مسائله الألوهية وحقيقة التوحيد الذي انتقل استنادا إلى هذه النظرية من صورته العقلية التجريدية إلى مضمون روحي داخلي.

ولعل لهذه النظرية جذور ممتدة إلى غاية الفلسفة اليونانية، حيث تجلى هذا الموضوع وبوضوح عند الأفلاطونيين المحدثين الذين تفرغوا للبحث في علم اللاهوت والإلهيات بكل أشكالها المختلفة وهذا ما أشار إليه الدكتور "أبو الوفا التفتزاني" في قوله: «ونحن لا ننكر الأثر اليوناني على التصوف الإسلامي.. وليس من شك أنّ فلسفة أفلوطين السكندري التي تعتبر أنّ المعرفة مدركة بالمشاهدة في حال الغيبة عن النفس، وعن العالم المحسوس، وكان لها أثرها في التصوف الإسلامي»⁴².

⁴² أبو الوفا التفتزاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 39

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

فـ "أفلوطين" يعتقد: «الوجود كله ابتداء من الأول حتى آخر الأشياء يكون وحدة تامة؛ وعلى هذا يمكن أن يفهم مذهبه على أنه مذهب وحدة الوجود؛ بمعنى أن الكثرة في الواحد، فهو يعتقد أنّ الوجود المحسوس مشتق وصادر عن وجود الأول أو الرب، وأنّ ما عدا الأول فهو عرض وليس جوهر»⁴³، فهو بهذا يقدم شروطاً ظاهرة لتحقيق وحدة الوجود وهي:

أ/-الوحدة التامة: والقصد منها تمام الاتحاد بين الأول وكل الأشياء أي بين ذات الخالق، وكل مظاهر الخلق كونها غي حاملة لأي خصوصية ذاتية بعيداً عن موجدتها الأول، الذي يعلو عن أي تمييز أو تخصيص.

ب/-الكثرة في الواحد: وهذا تصريح مباشر وواضح بوجود الفناء التام لكل الأشياء في الأول كنتيجة حتمية للوحدة التامة.

ج/-جوهرية الأصل وعدمية ما عداه: أي عدمية كل الأشياء دون الأول، فالأول هو الأصل، وهو سبب الوجود والعودة للفناء فيه هو عدمية في حد ذاتها وانحلال كلي لجميع الأجزاء.

ثم يواصل قائلاً: «فلا يزال المرء يتدرج في مقامات السلوك، حتى يبلغ فيها مبلغاً كبيراً، يغيب فيه عن النفس، وينخلع عن شعوره بذاته، ويصاب بما يشبه الصعق والمحق، فيفقد تعيّنه وتشخصه... ويفنى الكل في الكل، وتنطمس معالم الأشياء، حينما يصير -عنده- السالك والرب شيء واحد»⁴⁴

فهو بهذا الوصف الدقيق، يشرح تلك المحطات والمراتب التي يسلكها الجزء في سبيل الالتقاء بالكل، وهذه المحطات هي ما يعرف بالمقامات ولكل مقام حال وأقصى المنتهى هو تمام تحقق الغياب في حضور حضرة الكل.

وبالتالي، فـ "أفلوطين" جعل أساس رقي الذوات الإنسانية ناجم عن ذلك الاتحاد التام، ثم الفناء الكامل في الحضرة الإلهية والذي لا يمكن لأي سالك بلوغه ما لم يقم بتلك الرياضات النفسية، أو ما يصطلح عليه صوفياً باسم المجاهدة، والتحرر من قيود الظاهر قصد بلوغ جوهر ونور الباطن.

⁴³ أحمد بن عبد العزيز القصور، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، ص 77

⁴⁴ المرجع نفسه، ص 78

الأستاذة: عليّة مودع

وأغلب الظن أن هذا الطرح الفلسفي قد شكل مرجعية فكرية مهمة في الأبحاث الصوفية الإسلامية، فنجد على سبيل المثال الشيخ "الناقلي" يؤكد الفكرة ذاتها في معرض حديثه عن العلاقة الحقيقية بين الخالق والمخلوق قائلا: «وما هما -أي: الخالق والمخلوق- اثنان، بل عين واحدة.»⁴⁵

فإنه تعالى وفق هذا الاعتقاد صورة واحدة لكل أشكال الخلق، فهو الظاهر في جميع المظاهر، وقد يرد مصطلح "وحدة الشهود" للدلالة على الفكرة ذاتها ف: «حيثما ورد هذا المصطلح في كلام القوم فإنما يعنون به: استشعار الصوفي وحدة الوجود، وشهوده الدائم للوجود الإلهي في مظاهر الكون..»⁴⁶

فمرحلة الاستشعار التي تصيب السالك تحدث قبل الإدراك، وكأنها مرحلة قبلية تستدعي وعيًا مواريا لها في صورة حتمية، وتبعا لذلك فهما مرحلتين متواليين ومتلازمتين يكادان أن يتطبعا فيصبا حالة واحدة: «إذا قال الصوفي: لا أرى شيئا غير الله، فهو في حال وحدة الشهود، وإذا قال: لا أرى شيئا إلا وأرى الله فيه، فهو في حال وحدة الوجود.. حال وحدة الشهود هي حال الفناء، وحال وحدة الوجود هي حال البقاء، والفناء والبقاء متلازمان..»⁴⁷

ومن أشهر اللذين دعو أيضا إلى نظرية وحدة الوجود، الفيلسوف الإمام "أبو حامد الغزالي" قائلا: «ليس في الوجود -تحقيقا- إلا الله و أفعاله.»⁴⁸، وهي النتيجة الوحيدة التي توصل إليها في بحثه الدؤوب عن حقيقة الخلق وحقيقة علاقة الخالق بأشكال الخلق، وحقيقة ارتباط الكيان بذاته، وتمام الرقي والتعالى.

وهذا ما طرحه أثناء حديثه عن حقيقة الحقائق قائلا: «ومن هنا يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة، واستكملوا معراجهم، فأرو بالمشاهدة العيانية: أن ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه .. فيكون الموجود وجه الله فقط.»⁴⁹

⁴⁵ المرجع نفسه، ص 30، نقلا عن حكم شطح الوالي للناقلي، ص 196

⁴⁶ المرجع نفسه، ص 59، نقلا عن: الوجود الحق للناقلي، ص 57

⁴⁷ المرجع نفسه، ص 62

⁴⁸ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 2، ص 280

⁴⁹ أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، ص 69

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

فليس هنالك حقيقة في هذا الكون استنادا لهذا الطرح إلا حقيقة وجود الله وكل الموجودات هي عينه ومظاهر تجليه، وصور كينونته المتفردة بذاتها ويعزز هذه الفكرة بقوله: «ومعنى الربوبية: التفرد بالوجود على سبيل الاستقلال؛ فإن المشاركة في الوجود نقص لا محالة، والمنفرد بالوجود هو الله تعالى إذ ليس معه موجود سواه»⁵⁰ ونظنه الطرح ذاته الذي قدمه "الناقلي" وغيره من دعاة "وحدة الوجود" في اعتبار الوجود الحقيقي والفعلي هو الحق ولا شريك له في ذلك، ومن هؤلاء الذين انتهجوا المنوال ذاته في الرؤيا والتفكير سلطان العاشقين "ابن الفارض" فقد وصل هو أيضا إلى ذروة الاعتقاد بنظرية وحدة الوجود، وأن الذات الإلهية هي وحدها من كشفت له عن حقيقة الكون، قائلا في تائيته الكبرى وهي أطول قصائده التي يظهر فيها مذهبه في وحدة الوجود:

جلت في تجليها الوجود لناظري *** ففي كل مرئي أراها برؤية

وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتني *** هنالك إياها بجلوة خلوتي

وطاح وجودي في شهودي ونبت عن *** وجود شهودي ماحياً غير مثبت⁵¹

نلمح هنا كيف أنّ الشاعر نتيجة تأثره بمذهب "وحدة الوجود" قد هاجر عن ذاته، وتجرد منها، من أجل غيابه وبقائه في الذات الإلهية ومحبوته الأزلية، والتي يراها في كل موجود، فيرى ذاته عين ذات المحبوب، وهو اتحاد ممزوج بنبرة قوية تظهر قمة العشق الأبدي.

ثم إنّ هذه الوحدة الوجودية بين ذات العاشق وحقيقة المعشوق هي حال ثابتة في حال محواه كما في حال صحواه وهذا ما يؤكد قوله في القصيدة ذاتها:

ففي الصحو بعد المحولم أك غيرها *** وذاتي بذاتي إذا تحلّت تجلّت⁵²

فالشاعر يوضح هنا، كيف أنه حتى في صحوه مازال يعيش تجلي ذات محبوبه في ذاته، فقد أراد أن يبين لنا كيف أنّ التجلي الذاتي والجمع الحقيقي بين الظاهر والباطن لم يغيب بغياب السكر لتمام فعل الاتحاد فبالرغم من خروجه من محواه، مازالت عين وجود الحق هي نفسها عينه وذاته ذاتها.

⁵⁰ أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج، ص 281

⁵¹ عمر بن الفارض: الديوان، ص 35

⁵² المرجع نفسه، ص 42

الأستاذة: عليجة مودع

وتأكيدا منه لعقيدة وحدة الوجود يجعل ابن الفارض صفاته هي ذاتها صفات الله جلّ وعلا، لأنهما في تصوره شيء واحد:

فوصفي إذ لم تُدعَ بالإثنين وصفها *** وهياتها إذ واحد نحن هياتي⁵³
إضافة إلى ذلك، يجعل "ابن الفارض" من النبرة الأنثوية أقوى نبرة في خطابه العرفاني، بل ويجعل "فعل الحب" هو الصورة الحقيقية لتمام فعل الاتحاد والتجلي فهو يبيعا له المحور الرئيس الذي تدور حوله كل المقامات والأحوال الصوفية كما يعتبره الشرط الأساسي لتمام فعل الاتحاد، وفي هذا يقول:

فلم تهوني ما لم تكن فيا فانيا *** ولم تفن ما لم تجتلى فيك صورتني⁵⁴
فتمام الاتحاد يبرزه اكتمال التجلي الظاهري والباطني، والذي يصل إلى درجة الفناء والموت عن كل المظاهر الحياتية وحظوظها، فيتحقق تبعا لذلك العشق العرفاني بين الذات كفعل وذاتها كحقيقة، ومن الذين اشتهروا بنظرية الوجود فعلا وممارسة ومصطلحا وفكرة الشيخ الأكبر "معي الدين بن عربي" ومن ذلك قوله: «فأثبت الكثرة في الثبوت، وانفها عن الوجود، وأثبت الوحدة في الوجود وانفها من الثبوت».⁵⁵

وهذا يبين بقوة دعوته الواضحة والصريحة لهذه النظرية وسعيه لنشرها بين المسلمين، فكان بذلك أشهر من مثل هذا المذهب من ناحية ضبط المصطلح والمفهوم، حتى وان كانت هذه النظرية كعقيدة مبثوثة في أقوال وأشعار السابقين من اهل التصوف ودعاته، ف«لم يتكلم أحد من هذه الطائفة بهذه العلوم والأسرار.. قبل الشيخ.. أصلا، ولم يبين هذا الحديث على هذا النهج قطعا، وأن ظهر منهم كلمات مشعرة بالتوحيد والاتحاد».⁵⁶

فقد انتهج في الحديث عن هذه العقيدة سبيل التلويح والاشارة مع غموض الأسلوب وتعقيد العبارة، وهذا ما وجدناه في ثنايا فتوحاته المكية، ولم يجتمع المصطلح مع المفهوم جهارة بصورة فعلية ودقيقة إلا في كتابه الآخر "فصوص الحكم": أين تشكلت الصياغة المتكاملة لهذه النظرية باعتبارها رؤيا قوامها أنّ العالم ككل ليس إلا مظهرا من مظاهر الألوهية، فكل من الخالق والمخلوق والعالم حقيقة واحدة وثابتة.

⁵³ المرجع نفسه، ص 42

⁵⁴ المرجع نفسه، ص 29

⁵⁵ ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص 502

⁵⁶ أحمد بن عبد العزيز القصير: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، ص 157

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

بل ويعتبر هذه الحقيقة هي أسى مقام يمكن أن يبلغه السالك اين تنكشف الحجب أمامه ويقبض على أصلها قائلاً: «..هذا أعلى مقام يرقى فيه، وأشرف غاية ينتهي إليها، هذه هي الغاية القصوى»⁵⁷

كما نجد الفيلسوف المتصوف " ابن سبعين" قد آمن بوحدة الوجود كنظرية في الفكر تنادي إلى اعتبار وجود الكل في الجزء، والجزء في الكل وفي هذا قوله بعبارة موجزة « الله فقط، هو الكل بالمطابقة.»⁵⁸، فالتكثيف الدلالي الموجود في هذه العبارة الموجزة يدل على عمق الفكر الصوفي عند "ابن سبعين"، ففعل التطابق هو البؤرة الدلالية والقيمة المهيمنة التي تختزل فعل الاتحاد والانحلال، ولكن بشرط التلاؤم والانسجام، ويختزل مفهوم الوجود قائلاً: «الموجود: إما واجب الوجود وهو الكل بالهوية، وإما ممكن الوجود، وهو الجزء والماهية، فالربوبية هي الهوية التي هي الكل، والعبودية هي الماهية التي هي الجزء، ولا وجود لكل إلا في جزء، ولا ججزء إلا في كل.»⁵⁹

وكانه بذلك يقدم تقسيماً تفصيلياً للوجود وتمظهراته؛ فمنه ما هو حقيقي ومنه ما هو وهمي، ومنه ما هو واجب كذلك ما هو ممكن، فالوجود الواجب هو ذاته الوجود المطلق وهو في الوقت نفسه الكل؛ أي الذات العلية، وأما الوجود الممكن فهو المخلوق أو الجزء، وهذا الأخير ما هو إلا مظهر من مظاهر الكل ولا وجود لجزء بمعزل عن كليته. وكأنها دائرة مغلقة أجزاءها متكاملة، نقطة الانطلاق هي ذاتها نقطة الوصول، فالوحدة الإلهية هي تمام اتحاد الهوية مع الماهية، و الكل مع الجزء والوهم مع الحقيقة، في صورة جامعة لذلك كله.

ثالثاً: الإنسان الكامل

تعتبر نظرية " الإنسان الكامل " من النظريات الأنطولوجية التي لقيت اهتمام مشايخ الصوفية و على رأسهم الشيخ الأكبر " محي الدين بن عربي " ، و الذي يعد أول من أدخل هذا المصطلح في الخطاب الصوفي و أخذ بذلك منعرجاً عرفانياً يتقصى أصل كل المعارف الباطنية و سعى إلى كشفها .

ولعل البحث " الحقيقة المحمدية " هي أقصى المعارف التي يراد القبض على كنهها ككينونة ، و البحث في تجلياتها الغنوصية ابتداءً من الوحي وصولاً إلى الرؤيا و الحقيقة ،

⁵⁷ محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص 145

⁵⁸ أحمد عبد العزيز القصير: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، ص 162

⁵⁹ المرجع نفسه، ص 162-163

الأستاذة: عليجة مودع

و ما لبثت هذه الفكرة أن تطورت و أخذت أبعادا واسعة في هذا المجال على يد فيلسوف الصوفية " عبد الكريم الجيلي " الذي ربط هذا المصطلح بالذات الإلهية و تجلياتها السامية في كل المظاهر الكونية و في ذلك يقول :

فأوصافها وصفية، وذاتي ذاتها *** و أخلاقها لي في الجمال مطالع
و إسمي حقا اسمها، واسم ذاتها *** لي اسم، ولي تلك النعوت توابع⁶⁰
كما يعتبر " الإنسان الكامل " هي أعلى المراتب التي يمكن ان يصلها السالك أو المريد،
فتتجلى ذات الله في ذات الإنسان؛ فإذا «وصل الصوفي الى هذه الدرجة العالية، كانت
هي النفس الكاملة، وكان نور الحق تعالى هي العين التي يرى بها»⁶¹
واتضحت معالم هذه النظرية في مؤلفه الشهير باسم " الإنسان الكامل في معرفة
الأواخر والأوائل " وعبر عنها شعرا في قصيدته المشهورة والسباقة الذكر "النادرات
العينية"، وهذا وقد انتهج "الجيلي" في طرحه لهذه النظرية الأنطولوجية العرفانية طريق
الاستغراق؛ أو ما يسمى بالمصطلح الصوفي بالتلويح، فهو يتحدث عنها بالعبارة تارة
وبالإشارة تارة أخرى، لكي تفهم إلا عند أهلها والمختصين بها.

وإذا كان الجيلي قد طرق هذه النظرية وصار بها مسارا صوفيا فإن هذا لا ينفي
وجودها كطرح ديني في الساحة الإسلامية عامة، فقد ارتبط "الانسان الكامل" في
الثقافة الإسلامية بـ "القطب" أو "الولي الصالح" أو " المهدي المنتظر" بالحديث عن "أهل
الغيب" ، وهم الذين: «غابوا عن الانشغال بتحصيل الأسباب الدنيوية وسقط متاعها،
وغابوا عن بحار أنوار التجلي الإلهي الذي ملك عليهم قلوبهم، وغابوا أيضا عن ذواتهم
بتعلقهم بذاته تعالى و مشاهدة آثار جماله وكماله في الوجود»⁶² ، فهم في ذلك على
درجات:

أولتها: التجلي : وهو تجلي الذات الإلهية في كلما يشاهده العبد و كل مظهر من مظاهر
الكون هي صور حقيقية واحدة وهي الذات العلية و في ذلك يقول الجيلي: « فإذا وصل

⁶⁰ عبد الكريم الجيلي : قصيدة النادرات العينية ، ص 116

⁶¹ يوسف زيدان: عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، مصر

(د.ط.)، 1988، ص195

⁶² المرجع السابق، ص 198

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

الانسان إلى مرتبة تجلي الله بأفعاله، شهد جريان القدرة في الأشياء، فيشاهده سبحانه وتعالى أنه محركها ومسكها، ينفي الفعل عن العبد وإثباته للحق تعالى.⁶³

ثانيتها: الفناء: وهو تمام انحلال ذات السالك في حب الخالق من حيث وقوعه تحت أنوار تجلي "الموجود الحقيقي"⁶⁴، فهيم العبد في بحار هذا العشق، وينمحي في عالم الملكوت، فيصبح منه وإليه، فيجعل السالك نفسه بمثابة القائد كله عزم وقوة وإدبار، فهذه الأحاسيس التي تعتره في هذا المقام الروحاني لست متغيرة ولا زائلة، بل هي ثابتة، يعيشها في عالم المادة كما في عالم الروح لا يؤثر فيها تباين الظروف والسيقات، وهذا ما يعرف عند المتصوفة بمقام "البقاء بعد الفناء".

ثالثتها: البقاء بعد الفناء: ويصل السالك إلى هذا المقام عندما يشتد عشقه لمحبه، و يشتد عشق محبوه له، رغم صحوه و خروجه من حال المحو التام، والذي كان فيه متحد مع الذات الإلهية، «...حيث يفنى حتى عن شعوره بأنه فان فإذا ارتقى بعد ذلك وصل لمقام "البقاء". حيث يصبح باقيا في الله.»⁶⁵

و كأن هذا المقام هو شرط أساسي لتمام القرية الحقيقية من الحضر القدسية ، فمن تغير حاله بعد صحوه لن يصل إلى هذا المقام ، وهذا ما يسميه الصوفية بـ " أصحاب التلوين " وهذا غير مؤهل لمقام التمكين ؛ أي تمكين الزلفة الحقيقية ، فعلى السالك أن يكون واجدا في الصحو ، كما في المحو ، وأن يكون فاقدا في الصحو ، و واجدا في المحو ، وبالتالي يصل السالك في عام معرفة الحق تعالى معرفة حقيقة ، يذكر معه طلبا في إرادته الدائمة.

ثم يواصل "الجيلي" طرحه للمقام التي سلكها المريد في عروجه الصوفي ليصل في الأخير إلى درجة فيقول فيها: «...إن العبد يظل تحت سماء تنزل الأسماء الإلهية ..فتشرق عليه اسما كلما ارتقى في المقام و المرتبة .. حتى ينتهي إلى اسمه تعالى: القيوم .. فيكون العبد الإلهي آنذاك قد انتقل من تجلي الأسماء إلى تجلي «الصفات الإلهية»»⁶⁶ ويسمى الجيلي هذا المقام بـ:

⁶³ عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، ج1، ص 34

⁶⁴ ينظر، يوسف زيدان: عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ص 201

⁶⁵ المرجع السابق، ص202

⁶⁶ عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، ج1، ص37

الأستاذة: علجية مودع

رابعتهما: مقام من سيح تلك الصفة كان موصوفا بها: وهو أعلى المقامات الروحية، و يكون نتيجة تجلي الله تعالى على نفسه ، فينتفي وجود العبد تماما ، و «أصبح الحق متجليا لنفسه في اللطيفة الإلهية التي أقامها محل العبد...»⁶⁷ ، و يقع للصوفي هنا "الكرامات" وهي: «علامات يبرزها الله تعالى و يجربها على يد العبد فتكون "بشرى" من الله..»⁶⁸

وهذه الصفات لصيقة بالأنبياء وتسمى في الحقيقة بالمعجزات اما إذا كانت هذه الصفات مرتبطة بالأولياء سميت بالكرامات و"الجيلي" في حقيقة الأمر يجعل من الكرامات؛ تلك الحالات النادرة و التي يكون الفاعل فيها آنذاك هو الحق تعالى والذي امره بني الكاف و النون .

وهكذا يرتقي السالك من تجلي الفعل الإلهي الى تجلي الأسماء الإلهية، ثم الصفات فيصل الى مرتبة "الإنسان الكامل"

خامستها: مقام الإنسان الكامل: يعتبر "الجيلي" أن "الإنسان الكامل" هو: «غاية الوجود لأنه وحده الذي صحت له الحلافة الإلهية في الأرض...»⁶⁹ ولفظ "الإنسان الكامل"، إنما ورد في مؤلفاته به -كما سبق الذكر- النبي محمد صلى الله عليه وسلم، كونه خير الخلق وخاتم الأنبياء والمرسلين والمنزه من كل الماديات والحظوظ الحياتية، فهو مميز حتى عن كل السابقين من الأنبياء والمرسلين، واللاحقين من أولياء الله الصالحين فهم ينسحبون إليه انتساب الفاضل في الأفضل. ولهذا المقام ثلاث برازخ يجب أن يمر عليها الإنسان في طريقه الى الكمال وهي :

أ/ برزخ البداية: يرى "الجيلي" أن من يستحق المرور من هذه البرازخ يجب عليه أولا أن يتخلق بأخلاق الله ، فالخلق الحميد هو الميزة السامية لكل سالك أو مرید سعى الى أن يرتقي بنفسه ينقيها من الشوائب، و من قبله فقد لخص نبي الله محمد عليه الصلاة و السلام الدين كله في المعاملة، و المعاملة الحسنة تكون نتيجة فعلية و حتمية للخلق الحسن.

⁶⁷ يوسف زيدان: عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية ، ص203

⁶⁸ المرجع نفسه، ص203

⁶⁹ المرجع نفسه، ص205

الفكر الصوفي بين الإدراك الباطني والكشف المعرفي

وهذا ما يؤكده الحديث النبوي الذي قال: «إن الله تعالى خلق مائة خلق وسبعة عشر خلقا، من أتاه بخلق منها دخل الجنة».⁷⁰

كما أن: «التخلق بأخلاق الله تعالى هو الإنصاف بها، حيث يقابل كل خلقا منه خلق إلهي».⁷¹ وتبعاً لذلك فالذي غير أخلاقه إلى خلق الخير والكرم والإحسان، أصبح خليفة الله وصورة له.

ب/ برزخ التوسط: فعندما يصبح العبد خليفة لخالقه وصورة له: «تفيض عليه الحقائق الإلهية التي تجل عن الوصف»⁷² فيستطيع معرفة كل الحقائق المتعلقة بالكون والخلق وحتى العوالم الغيبية تنكشف له كحقيقة الموت والبعث، وغيرها من الحقائق التي لا يسع الإنسان العادي معرفتها لأنه ببساطة عاجز تسيره الحواس والماديات و من يتجرد عنها يكشف عنه الحجاب فيرى وينظر بنور الحق عزوعلا.

ج/ برزخ معرفة الحكمة الإلهية: يصل الإنسان السالك إلى هذا البرزخ بعد أن تكشف له الحقائق الإلهية فيتمكن انطلاقاً من ذلك أن يفك شفرة الكون والعالم و حتى معرفة الحكمة من هذا كله، و بالتالي تصدر عنه أفعال وتصرفات خارقة تسمى بـ"الكرامات و خرق العادات": «فلا يزال الإنسان في هذا البرزخ تخرق له العادات ، حتى يصبر له خرق العوائد عادة»⁷³

فيكون تبعاً لذلك قد وصل إلى مقام الختام وفيه يصبح إنساناً كاملاً أو هو: «القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله لآخره»⁷⁴ من حيث كونه صورة للخالق و علة لوجود الكون، بل هو روح الكون وهذه الصفات هي مرآة عاكسة لجلاء "الحقيقة المحمدية" ومشكاة لنوره الأزلي.

⁷⁰ صحيح البخاري: رواه عثمان بن عفان / أو السيوطي في «الجامع الصغير»، ص 84

⁷¹ يوسف زيدان: عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ص 206

⁷² المرجع نفسه، ص 206

⁷³ عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل، ج 2، ص 48

⁷⁴ يوسف زيدان: عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية، ص 208