وحدة البحث
في علوم الإنسان للدراسات
الفلسفية، الإجتماعية والإنسانية

UNITÉ DE RECHERCHE SCIENCES DE L'HOMME ETUDES PHILOSOPHIQUES SOCIALES ET HUMAINES

22

سلسلة أبحاث دكتورالية

إشراف: أ.د بلحمام نجاة

قضايا
في التصوف الإسلامي

إشراف: أ.د بلحمام نجاة

قضايا
في التصوف الإسلامي

إن التجربة الصوفية من حيث الموضوع تفترض طرقا منهجية مختلفة وأوراقا بحثية كثيرة للوقوف على طبيعتها وجوهرها، هاتين الأخيرتين تقومان على بعدين أساسين يميزا هذا النمط من التجارب: بعدا معرفيا يقدم التجربة الصوفية على أنها نشاط انساني يرتبط بالفكر وما يقدمه من مفاهيم وتصورات وقيم ونظريات، وبعدا عمليا هو عبارة عن تجربة أخلاقية عملية تصبو إلى التحقيق والارتباط بالواقع، مما يجعل هذا النموذج من التجارب الإنسانية نموذجا معقدا ذا أبعاد مركبة، يدخل فيها الاطار التاريخي كمحطة هامة لرصد جوهرها والذي يشمل الأبعاد المعرفية والسلوكية. هذه الأبعاد يمكن تحليلها من خلال قضايا التصوف والتصوف الإسلامي بشكل خاص، على اعتبار أن التجربة الصوفية في الإسلام كان لها تميزها وأصالتها، يظهر ذلك من خلال استمرارها كتجل من تجليات الأمة عبر فترات تاريخها.

في هذا الإطار يقدم هذا الكتاب الجماعي-الموسوم: قضايا في التصوف الإسلامي- مجموعة من المساهمات الفكرية والأكاديمية لمجموعة من الباحثين كل حسب اختصاصه، فتنوعت المقالات من مستوى البعد المعرفي النظري إلى البعد العملي السلوكي، فبعضها تعلق بالبحث في طبيعة التجربة الصوفية، وارتبط البعض الآخر بالبحث في قضايا صوفية كقضية الجسد ووحدة الوجود والعقل والحب والحضور الأنثوي، وقضايا حاولت النظر في رهانات التصوف الإسلامي.
نأمل أن يلقى هذا الكتاب ترحيبا في ظل الواقع المعاصر وفي ساحة البحث الفكري وأن يكون إضافة جادة له.

دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع
العنوان: اقامة بن مسايب الكيفان - تلمسان الجزائر
الهاتف/فاكس: 18 - 43 - 56 - (043) 213+
المحمول: 96 - 29 - 04 - 551 - (0) 213+
www.kkonouz.com kkounouz@yahoo.fr

Bibliothèque Nationale d'Algérie, 2024
9 789969 030259

إشراف: أد. بلحمام نجاة

قضايا
في التصوف الإسلامي

سلسة أبحاث دكتورالية

الناشر

وحدة: علوم الإنسان للدراسات الفلسفية والاجتماعية والإنسانية.

عنوان البريد الإلكتروني لمدير الوحدة أ.د عبد القادر بوعرفة:

bouarfah9@gmail.com

» الآراء الواردة في الكتاب لا تعبر عن آراء الوحدة «

حقوق الطبع محفوظة للوحدة

1445هـ - 2024 م

ردمك:

الإيداع القانوني:

978 - 9969 - 030 - 25 - 9

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾

سورة القصص الآية:5.

مقدمة السلسة

تَسْعَى الوحدة عَبْرَ التَّكْوِينِ الدّكْتُورَالِيّ إِلَى إِصْدارِ "**سَلِسَةِ بُحُوثٍ دِكْتُورَالِيَّةٍ**" تُعْنَى بِمَا يُنْتِجُهُ طَلَبَةُ الدُّكْتوراه. وَيَهْدِفُ إِلَى تَعْزِيزِ القُدْرَةِ عَلَى الكِتَابَةِ الأَكَادِيمِيَّةِ، والْوُلوجِ إِلَى عالَمِ الكِتَابَةِ. إِنَّ إِنْتاجَ نَصٍّ لَيْسَ بِالْسَهْلِ وَلَا بِالْمُمْتَنِعِ، وَلَكِنَّهُ يَسْتَدْعِي القُدْرَةَ عَلَى التَّحْلِيلِ والنَّقْدِ، وَمَلَكَةِ التَّرْكِيبِ والتَّجاوُزِ. فَالنَّصُّ لَيْسَ مِلْكًا لِمُنْتَجِهِ بَلْ مِلْكًا لِقارِئِهِ، لِأَنَّ كُلَّ قِراءَةٍ هِيَ تَأْوِيلٌ لَهُ بِناءً عَلَى الفَهْمِ وامْتِلاكِ ناصِيَةِ المَعْنَى، وَكُلُّ قِراءَةٍ لِلنَّصِّ هِيَ قِراءَةٌ تَسْتَدْعِي اتِّخاذَ مَوْقِفٍ، قَدْ يَتَحَوَّلُ المَوْقِفُ إِلَى إِنْتاجِ نَصٍّ مَوَازِيٍّ لِلنَّصِّ الأَصْلِيِّ، فَالْفَلْسَفَةُ فِي جَوْهَرِها هِيَ قُوَّةُ المُتَفَلْسِفِ عَلَى مُمارَسَةِ النَّقْدِ ضِمْنَ حُدودِ المَعْرِفَةِ وَإِيثِيقَا التَّواصُلِ.

وَنَحْنُ عَبْرَ هَذِهِ السَّلِسَةِ نَهْدُفُ إِلَى مُحاوَلَةِ دَفْعِ طَلَبَةِ الدُّكْتوراه إِلَى المُساءَلَةِ والنَّقْدِ، وَإِلَى المُجاوَزَةِ والْإِبْداعِ، بُغْيَةَ خَلْقِ فَضاءٍ لِلْحِوَارِ المعرفي اَلَّذِي يُمَكِّنُنَا مِنْ دَفْعِ الكِتَابَةِ في حقول العلوم الاجتماعية بِالْجَزَائِرِ إِلَى اَلْتَمَوْضِعِ مَغارِبِيًّا وَعَالَمِيًّا، وَلَا يَتَأَتَّى ذَلِكَ إِلَّا بِدَفْعِ هَذَا الْجِيلِ إِلَى الكِتَابَةِ والرَّدِّ فِي الوَقْتِ نَفْسِهِ. إِنَّ الكِتَابَةَ لَيْسَ تَرَفًا وَلَا شَرَفًا، بَلْ هِيَ رِسالَةٌ تَنْأَى عَنْ حَمْلِها المَوْجوداتِ، تَفْرِضُ عَلَى الكاتِبِ الالتزامَ بِأَخْلاقِيّاتِها وَمَبادِئِها، وَأَنْ يَسْلُكَ الكاتِبُ سُلوكَ الإِنْسانِ الحَكِيمِ، وَأَنْ يَتَمَسَّكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الواجِبُ والْحَقُّ، وَأَوْلَى مَراتِبُ الواجِبِ أَنْ يَكونَ أَمِينًا وَصَادِقًا، وَأَنْ لَا يَنْتَحِلَ أَفْكارَ غَيْرِهِ، وَأَنْ يُنْسَبَ لِنَفْسِهِ مَا كَانَ مِنْ نَفْسِهِ جُهْدًا وَنَظَرًا وَثَانِيهَا أَنْ يَتَدَرَّجَ فِي الكِتَابَةِ فَالْوُصولُ إِلَى المُبْتَغَى يَبْدَأُ دَوْمًا بِخُطْوَةٍ.

أد. عبد القادر بوعرفة

الفهرس

- مقدمة.....9

1- التصوف الإيجابي والتصوف السلبي في فكر محمد إقبال.....11

- أد. بلحمام نجاة

2- قضايا صوفية في فكر الأمير عبد القادر الجزائري.....45

- أد. يموتن علجية

3- وحدة الوجود في تصوف الشيخ العلاوي المستغانمي.....65

أد. رزقي بن عومر

4- مكانة المرأة في التصوف الإسلامي.....83

-- أد. درقام نادية

5- القيم الإنسانية للتصوف الإسلامي ودورها في صناعة الإنسان المتسامح.....95

د: بلحنافي جوهر

6- رهانات التصوف الإسلامي بين الروحانية وخدمة الشأن العام.....111

- د. بلغراس عبد الوهاب

7- مفهوم العقل، الكلمة الإلهية عند محي الدين ابن عربي.....119

- د. صاري رشيدة

8- مفهوم الجسد في التّصوّف الإسلامي "إبن عربي أنموذجا".....129

-الباحثة: صايمي فاطمة الزهرة

9- وحدة الوجود عند ابن عربي.....145

-الباحثة: مفلاح بدرة

مقدمة الكتاب:

إن التجربة الصوفية من حيث الموضوع تفترض طرقا منهجية مختلفة وأوراقا بحثية كثيرة للوقوف على طبيعتها وجوهرها، هاتين الأخيرتين تقومان على بعدين أساسين يميزا هذا النمط من التجارب: بعدا معرفيا يقدم التجربة الصوفية على أنها نشاط انساني يرتبط بالفكر وما يقدمه من مفاهيم وتصورات وقيم ونظريات، وبعدا عمليا هو عبارة عن تجربة أخلاقية عملية تصبو إلى التحقيق والارتباط بالواقع، مما يجعل هذا النموذج من التجارب الإنسانية نموذجا معقدا ذا أبعاد مركبة، يدخل فيها الاطار التاريخي كمحطة هامة لرصد جوهرها والذي يشمل الأبعاد المعرفية والسلوكية.

هذه الأبعاد يمكن تحليلها من خلال قضايا التصوف والتصوف الإسلامي بشكل خاص، على اعتبار أن التجربة الصوفية في الإسلام كان لها تميزها وأصالتها، يظهر ذلك من خلال استمرارها كتجل من تجليات الأمة عبر فترات تاريخها.

في هذا الإطار يقدم هذا الكتاب الجماعي-الموسوم: قضايا في التصوف الإسلامي- مجموعة من المساهمات الفكرية والأكاديمية لمجموعة من الباحثين كل حسب اختصاصه، فتنوعت المقالات من مستوى البعد المعرفي النظري إلى البعد العملي السلوكي، فبعضها تعلق بالبحث في طبيعة التجربة الصوفية، وارتبط البعض الآخر بالبحث في قضايا صوفية كقضية الجسد ووحدة الوجود والعقل والحب والحضور الأنثوي، وقضايا حاولت النظر في رهانات التصوف الإسلامي.

نأمل أن يلقى هذا الكتاب ترحيبا في ظل الواقع المعاصر وفي ساحة البحث الفكري وأن يكون إضافة جادة له.

- 1 -

التصوف الإيجابي والتصوف السلبي

في فكر محمد إقبال

***

أ.د بلحمام نجاة* / جامعة وهران2

ان الاهتمام بالتصوف ليس حديث الساعة، بل تناوله المؤرخون والعلماء العرب والمسلمون من أمثال القشيري والكلاباذي وابن سينا والغزالي وابن خلدون. كما أولاه المستشرقون الاهتمام أمثال الفرنسي لويس ماسينون.

ان الحياة الصوفية تعكس أعمق وجهات النظر تجاه الوجود الدنيوي، كما أنها تمثل أيضا أعلى مظاهر التقوى الدينية النابعة من صدق الرابطة بين الإنسان والله.

وفقا لذلك يعتبر التصوف ضرورة، كونه يمثل الجانب الوجداني في حضارة الأمة، فتاريخ الأمة الإسلامية، يؤكد أن التصوف كان الضمير الحي والنابض الذي أشاع الصدق في وجدان الأمة الاسلامية، فقد وضع القواعد التي تحدد المعاملة بين الإنسان والله، وبين الإنسان والإنسان، به تبين أن "الباطن" هو ما يتشكل به "الظاهر" تشكلا صحيحا.

إنه إلى التصوف انتهى الطبيب المتفلسف "ابن سينا" بسيره العقلي، والغزالي، الفقيه الأشعري، يخرج من متاهته الفكرية ليعتكف تحت ظلال التصوف، وابن خلدون، المؤرخ الاجتماعي يخلص من مقدمته ومن (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر) ليكتب (شفاء السائل) في التصوف، والاستشهاد بهؤلاء العلماء دلالة على أن التصوف كان له حضوره المهم في تاريخ الأمة الإسلامية.

ويبقى التصوف ضرورة من حيث كونه حقيقة العبادات ,إذ هو يقول بتلازم القلب والجوارح، فالصلاة مثلا بالمفهوم الصوفي ليست حركات وسكنات وتلاوة آيات فقط، بل هي ارتقاء ومعراج ذوقي في أوقات يقف فيها العبد بين يدي مولاه.

*- أستاذة التعليم العالي، رئيسة فرقة بحث بمختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران2.

والصوفي بحكم التعريف هو من صفى قلبه من الشوائب وكبح نفسه من جموح الغرائز، وهو من تفتحت بصيرته وتكشفت الغشاوة عن عينه وانغرست التقوى بداخله واقترب من الحضرة الإلهية.

إن الغاية من التصوف هي بناء المجتمع المسلم على أساس من الفضيلة والتمسك بمبادئ الدين الصحيح، فيجتمع أفراد المجتمع على الأخلاق، وتكون منطلق أي فعل أو سلوك إنساني.

والاجتماع على الأخلاق هو الاجتماع على الأخوة الإسلامية والمساواة والإيثار، فالصوفي الحق هو من يجمع في مسلكه بين الشريعة والحقيقة، وأن يكون موقفه في المجتمع موقف المجاهد والمصلح بالرجوع إلى الينابيع الحقيقية للدين الذي يتجسد من خلالها الإنسان الكامل والفرد الصالح أو المتصوف الحق.

وعليه فإن للتراث الروحي دور في خلق مجتمع مثالي وإن كان بعض كبار المصلحين فشلوا في تحقيق هذا الهدف لأن الشعار الذي رفعوه لم يتحول إلى تطبيق عملي وحقيقة واقعة.

لاشك أن التسلح بالقيم الروحية يخلق طاقة دافعة للتقدم، لكن لا نريد في هذا الصدد أن نقف موقف التعصب، فمما سلف ذكره يتبين أن التصوف ظاهرة تقدمية إيجابية لكن استعراضه تاريخيا، يكشف عن عدم اتفاق بين العلماء والمفكرين حوله، إذ أن بعضهم يدينونه ويهاجمونه بعنف ويدافع عنه البعض الآخر أحيانا بتعصب، وهناك من يدرسه بموضوعية نحاول أن نحققها في مقالنا هذا.

لكن ما لابد من الإشارة إليه أن الدراسة المنهجية العلمية بمجموع تحليلاتها البعيدة عن العواطف أو الانفعالات القريبة من الموضوعية لا تقدم لظاهرة التصوف الإسلامي شهادات في مصلحته خاصة وأن المشاعر الحارة والوجدانيات الملتهبة تميزه على نحو ظاهر، كما يحضر فيه الطابع الأدبي والجمالي.

مثل هذه الخصائص كانت حججا للمهاجمين لظاهرة التصوف إذ كثيرا ما اعتبروه ظاهرة سلبية تتزامن ومراحل انهيار وتفكك الشعوب، لذا ما يميز الصوفي هو الإنطوائية والاستكانة اللتين تجعلانه يهيم في عالم من الخيال، لا يساهم بأيّ في تغيير الأوضاع الاجتماعية المتردية.

إن الاعتبار الرئيسي الأول للهجوم على التصوف، هو أن انكسارات الدول التي كانت تتمتع بمجد سياسي وحضاري ثم فقدته، كثيرا ما يرجع إلى هذا النمط السلوكي (التصوف) لأن أول من يمسهم هذا السلوك السلبي- بالنظر للمهاجمين للتصوف- هم مفكروا الأمة، فيكثر الشعر والرومانسية وتغيب إرادة التغيير والقوة، وكنتيجة حتمية لذلك التقهقر السياسي والمدني والاجتماعي.

غير أن هجوما من هذا النوع اتجاه التصوف لابد وحتما أن يصدر عن مفكرين يعطون الصدارة للدولة ولمعاني الفخر والقوة في المجتمع القومي، هؤلاء همهم بالدرجة الأولى هم سياسي، ينتهي إلى اعتبار القيمة الأولى للفرد مرتبطة بما يقدمه للدولة، والمجتمع من خدمات غير أنه حتى وإن كان هذا النوع من الهجوم قد أصاب بعض مواطن الضعف والسلبية في ظاهرة التصوف من وجهة النظر القومية، إلا أنه غائب عن أعماق الشعور الذاتي للمتصوف، فالنفسانية الصوفية بمشاعرها وأحاسيسها لا تقدر بحساب، فالمتصوف الذي يعاني ويبدع الحلول لمشاكله الشخصية الداخلية والخارجية، يتوسم من هذه الحلول الطمأنينة والسعادة والرضا، لذا فمهاجمة التصوف من هذا الجانب هو هجوم غير مؤسس بشكل موضوعي.

وإذا كان بعض المهاجمين الآخرين للتصوف يركزون على أن التصوف يغزو الشعوب في مرحلة التفكك وبدء الانحطاط، فإن مثل هذا الاعتبار يفتقر للدقة، لأن ظاهرة التصوف عاصرت الحضارة العربية الإسلامية، منذ نشأتها، ورافقت مراحل تطورها بمجدها وبؤسها، فكانت ظاهرة التصوف عنصرا أساسيا من سمات شخصياتها الدينية والفلسفية والعلمية والدليل على ذلك الأعلام الكبار للتصوف الإسلامي، أمثال ابن عربي والسهروردي والجنيد والبدوي والدسوقي والطوسي والكلاباذي والقشيري والغزالي والجرجاني والجيلي وآخرون كثيرون.

وإذا كان البعض الآخر من المهاجمين يعللون هجومهم للتصوف بحجج دينية، متهمين المتصوفة بالخروج عن تعاليم الدين والشريعة ووصفهم بالزندقة والكفر، فإن اتهاماتهم هذه لا تختلف عن تلك التي اعتمدها ذوي الهموم السياسية، ولكنها قد تزول تماما إذا حددنا المفهوم الحقيقي للتصوف، وهنا لا نزيد على أن التصوف هو "إسلام بذوق" فالتصوف من حيث المنطلق مشتق من الصفاء وهو من حيث السلوك (كله خلق فمن زاد في الخلق فقد زاد في الصفاء) وهو من حيث الزهد في متاع الدنيا (مأخوذ من لبس الصوف

والخشن من الثياب) وهو من حيث المراحل والعتبات (شريعة وحقيقة وطريقة) فما التصوف إذا إلا تذوق حقائق الإسلام.

وهذا المفهوم للتصوف باعتباره "الإسلام بذوق" يعني أنه لا شيء في التصوف يخرج عن سياج الشريعة الإسلامية وأنه لا يسع الصوفي مهما كانت مرتبته الروحية أن يسقط قاعدة شرعية، وأنه لا يمكن أن تتعارض الحقائق الصوفية مع صريح الكتاب والسنة.

إن النظر إلى التصوف من وجهة سياسية أو دينية أو وفقا لمقتضيات فكرة مركزية واحدة تمجد القوة والتاريخ وتؤكد على حتمية الفرد من خلال سلامة الجماعة التي ينتمي إليها، لا يمكن أن تمنحنا فرصة دراسة التصوف دراسة تحيط بجميع عناصره، وتحيط بشكل متكامل بماضيه وحاضره وعما يجب أن يكون عليه مستقبله خاصة وأن التصوف موقف شخصي من الكون والوجود وحتى من الدين قبل أن يكون موقف جماعة أو فرقة، لذلك فتأثيره من الوجهة النفسانية أعمق وأكثر أثرا من تأثيره الاجتماعي والسياسي، وعليه فإن أية دراسة لظاهرة التصوف الإسلامي لابد أن تأخذ العامل النفساني المحرك لها بعين الاعتبار.

لابد من الإشارة أيضا بأن التصوف شكل في ماضيه وحاضره مجالا للهاربين من صرامة العقل وانضباطيته، ذلك لأن العقل ينتهي دائما إلى أجوبة استدلالية لا تتلاءم وطبيعة الأمل الذي يتمسك به الباحثون عن حلول نجاتية لقلقهم الفكري إزاء مشكلات حياتية ضاغطة مثل الموت والآخرة أو قضايا المصير فيما يتعلق بعالم الدين والميتافيزيقيا، لذا كانت شخصية الصوفي العميقة ماضيا وحاضرا ملفوفة بحجاب القداسة الأمر الذي يفسر ذلك الاحترام والمهابة التي صبغت أعمال معظم مفكري الإسلام لدى تناولهم ظاهرة التصوف، ولعل ذلك يرجع إلى أن الصوفي الحق يرى الفعل الإلهي في كل حركة كونية من حبة الرمل في الصحراء إلى السماء المرصعة بالنجوم.

في محاولة التوفيق بين العقل والنقل، انجذب الكثير من المفكرين المسلمين نحو التصوف فأرجعوا كل ما صعب تبريره عقليا إلى التجربة الجامحة المستمدة من "المواهب الإلهية" أي إلى الحجج المستمدة من خبايا التصوف.

لكن اللجوء إلى التصوف عند البعض لم يكن يعني أبدا أن هؤلاء خاضوا تجربة التصوف ووصلوا إلى نهايتها، لقد كان التصوف بالنسبة إليهم تبريرا نظريا فحسب، ولعل مأساة "الغزالي" من أوضح الأمثلة على ذلك الصنف من الهاربين من صرامة العقل، أما

المفارقة الغريبة التي عاشها "ابن سينا" بين سلوكه الحياتي الفعلي وتبشيره الفلسفي بالحكمة الإشراقية، فهي تشير إلى المدى الذي وصل إليه الاستعمال النظري الإزدواجي لشاعرية التصوف عند بعض الفلاسفة المسلمين.

إذا انتقلنا من هذا المستوى من الطرح-أي وجهات النظر الرافضة أو القابلة لظاهرة التصوف-إلى التساؤل حول جدوى البحث في ميدان التصوف وأهميته، فإننا سوف نقف بذلك في مواجهة واقعنا المعاصر.

فالواقع اليومي يشهد بوجود تخبط منهجي لا حد له، مما يلزم معه أن يكون المنهج هو محور اهتمامنا، وفي هذا الحقل-حقل المنهج-كانت هناك طائفتان، كل واحدة منهما تطرح تصوراتها المنهجية ورؤيتها الخاصة للمشاكل المطروحة في الواقع، فكانت طائفة منهما تقدمية عصرية تهوى التحديث وطائفة سلفية تراثية تود لو تخترق الزمن لتحل في الصدر الأول للإسلام.

فهل يمكن إذا في معترك النظريات والرؤى المنهجية وفي خضم الأزمة المنهجية والركود الحضاري أن نطرح التصوف كمعين نستلهم منه ملامح منهجنا؟ وعن أي تصوف سوف نتحدث؟ هل ما يصفه البعض بالتصوف الانطوائي أو التشاؤمي أو التصوف الانبساطي أو الإيجابي؟

نفترض أن التصوف الحق أو الإيجابي لا يزال يشكل أرضية موضوعية يمكن لها أن تثمر في الكثير من النواحي، في الأخلاق هو أجدر لتكوين جيل أو ذوات أصلية ومتميزة، وفي الحياة الدينية، هو الروح التي ينبض بها الشرع، وفي الفقه والتشريع هو الروح التي تسمح بالاجتهاد الموفق، وفي الاقتصاد هو الأقدر على تعديل الموازين.

لكن طرح التصوف هو محاولة لاستلهام المنهج من تلك المفاهيم العالمية التي أشار إليها كبار الصوفية.

واستلهام المنهج من التصوف يستدعي البحث العميق حول ماهيته وأصوله وقواعده، حتى يكون دعامة منهجية يقوم عليها أي مشروع نهضوي أو تقدمي بدوره يجمع بين جانبين، الجانب الرأسي المتمثل في الرابطة بين العبد وربه والجانب الأفقي الكائن في الصلة بين الإنسان والعالم.

سوف نحاول أن نتساءل في بحثنا هذا: هل بإمكان التصوف أن يحقق لنا الارتقاء من الخلق إلى الحق، أي من عالم الفناء الدنيوي إلى عالم البقاء في الحضرة الإلهية، لكن دون معنى الحلول، أي دون حالة الانطوائية التي يغيب فيها كل ما هو حسي، مادي دنيوي.

هل بإمكان التصوف أن يرتقي بنا أيضا إلى عالم الطهارة في مستوياتها الروحية والدنيوية؟

وعليه من بين كبار الفلاسفة والمفكرين المسلمين الذين أولوا أهمية لظاهرة التصوف وربطوها ربطا وثيقا بالدين وبأهمية هذا الأخير في الحياة العملية وبالتالي في عملية التغيير التي يكون منطلقها "الذات" , الشاعر والفيلسوف "محمد إقبال" الذي عندما يحدثنا عن ظاهرة التصوف وأثرها في الحياة العصرية للأفراد، يحدثنا عن نمط من التصوف أو عن تصور خاص لهذه الظاهرة، ما يسميه هو بالتصوف الإيجابي .

فمحمد إقبال عندما يتحدث عن الحياة الدينية من الوجهة العامة فإنه يقسمها إلى ثلاثة أطوار، يمكن وصفها بطور "الإيمان" وطور "الفكر" وطور "الاستكشاف", والحياة الدينية في الطور الأول- طور الإيمان- تبدو صورة من نظام يجب على الفرد أو الأمة أن تخضع لأمره خضوعا مطلقا، ومن غير تحكيم العقل في فهم مراميه البعيدة، وهذا الاتجاه قد تكون له نتائج عظيمة في التاريخ الاجتماعي والسياسي لشعب من الشعوب، لكنه ليس كبير الأثر في نماء الفرد من الناحية الروحية، والتسليم المطلق بنظام ما يأتي في أعقابه تفهم العقل لهذا النظام –طور الفكر- وفي هذا الطور تبحث الحياة الدينية عن أصلها في نوع من الميتافيزيقا، إنها تنظر في الكون متسق اتساقا منطقيا، ومن فروعه البحث في ذات الله، أما في الطور الثالث-طور الاستكشاف- يحل علم النفس محل الميتافيزيقيا، وتزيد الحياة الدينية في طموح الإنسان إلى الاتصال المباشر بالحقيقة القصوى، وهنا يصبح الدين مسألة تمثل شخصي للحياة والقدرة، ويكتسب الفرد شخصية حرة، لا بالتحليل من قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق شعوره هو، فبهذا المعنى الذي لهذا الطور الأخير من تطور الحياة الدينية، يستعمل "محمد إقبال" لفظ "الدين".

والدين في هذا المعنى يسمى "بالتصوف" وهو اسم سيء الحظ، إذ يفترض في التصوف أنه نزعة للعقل تزهد في الحياة وتتجنب الواقع، معارضة بذلك كل نظرة تجريبية التي يفترض بأنها أساس التفكير في وقتنا المعاصر، فأسلوب الصوفية بهذا المعنى، وهو الأسلوب الذي تطورت به الحياة الدينية في أسمى صورها في الشرق والغرب، أضر بالشرق الإسلامي أكثر

من أي مكان آخر، فقد كان أبعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسية عند الرجل العادي بحيث تعده للمشاركة في موكب التاريخ ، فعلمه نوع من الزهد الزائف، الذي يقتنع فيه الإنسان بجهله وضعفه الروحي قناعة تامة، لذا كان المسلم العصري يتجه إلى البحث عن مصادر جديدة لنشاطه تمثلها خاصة في مبادئ الوطنية والقومية التي وصفها "نتشه" بأنها مرض وحماقة وأنها أقوى خصوم الثقافة، لأنها تحد من تفكير وعواطف الإنسان، كما أنها تتأثر بالقوى السيكولوجية للكراهية، والارتياب في ثبات الغير، تلك القوى التي تنزع إلى إضعاف روح الإنسان، وعليه فلا أسلوب التصوف الذي عرف بصورته السلبية في العصور الوسطى، ولا القومية ولا الاشتراكية قادرة على إشفاء علل الإنسانية.

وعليه، فالدين بمعنى التصوف الإيجابي الذي هو في أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب أو كهنوتا أو شعيرة من الشعائر، هو وحده القادر على إعداد الإنسان العصري إعدادا خلقيا يؤهله لصنع التقدم والحضارة، فتلك النزعة من الإيمان تجعله قادرا على الفوز بشخصيته في الحياة الدنيا والاحتفاظ بها في دار البقاء. إن السمو إلى مستوى جديد في فهم الإنسان لأصله ولمستقبله، من أين جاء، وإلى أين المصير، هو وحده الذي يكفل له آخر الأمر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشي، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية.

وتجربة التصوف عند "محمد إقبال" هي تجربة طبيعية مثلها في ذلك مثل تجاربنا المألوفة، والدليل على ذلك أن لهذه التجربة قيمة معرفية أو علمية لمن يمارسها، بل هناك ما هو أهم من ذلك وهو قدرتها على تركيز قوى الذات فتكسبها بذلك شخصية جديدة.

والرأي القائل بأن مثل هذه التجارب انفعالات عصبية أو غامضة لن يفصل نهائيا في دلالاتها أو قيمتها. فلا أهمية إطلاقا للرأي القائل بأن النزعة الدينية يعينها في الأصل نوع من الاضطراب الفسيولوجي فقد قيل إن "محمدا" صلى الله عليه وسلم، كان متهوسا، وإذا كان التهوس له من القدرة ما يمكنه من توجيه مجرى التاريخ الإنساني توجيها جديدا، فمن الأهمية السيكولوجية أن تدرس تجربته الأصلية التي خلقت من العبيد الأذلاء قادة للرجال، وألهمت السلوك، وكيفت الحياة لأجناس بشرية بتمامها.

وإننا حين نتخذ أساسا للحكم أنواع النشاط المختلفة التي صدرت عن دعوة نبي الإسلام، فإن توتره الروحي (أي الوحي) ونوع السلوك الذي كان من المستحيل أن نفهم هنا الوحي إلا إذا نظرنا إليه بوصفه استجابة لحالة حقيقية تنشأ عنها أنواع جديدة من الحماسة

وأنواع من التنظيمات الجديدة وبداية أعمال جديدة. ولو نظرنا إلى الأمر من ناحية علم وصف الأجناس البشرية يظهر لنا أن التهوس عامل هام في اقتصاد التنظيم الاجتماعي للإنسانية فهو لا يسلك سبيل تصنيف الحقائق وكشف أسبابها بل يفكر في ظروف الحياة والحركة رغبة منه في ابتكار أنماط جديدة لسلوك الإنسان، ولا ريب أن له عثراته وأوهامه، مثله في ذلك مثل العالم الذي يعتمد على التجربة الحسية، فله عثراته وأوهامه أيضا.

إن هدف الحياة الدينية عند المتصوف هو إعادة تكوين الذات المتناهية بالوصل بينها وبين عملية أزلية للوجود.

إذا كنا نجد صعوبة في إيجاد تعريف موحد ودقيق للفلسفة، وهي لا تريد الإعتماد إلا على العقل ولا تطمح إلا في الوضوح، فإننا بالأولى لا يجب أن نطمح في إيجاد تعريف دقيق للتصوف الذي يقوم عند أصحابه على أساس أن "التجربة الباطنية الصميمة هي الجانب الإيجابي في حياة الإنسان، وأن الحياة الظاهرية –سلوكا وعقلا- لا تمثل سوى السطح، ثم إن غاية الصوفي هي الاتحاد بالله، إما مشاهدة (عند صوفية السنة) أو حلولا واتحادا (عند الصوفية الفلاسفة أو الإشراقيين) وأن تلك التجربة الباطنية يصعب التعبير عنها وتعجز اللغة العادية عن توصيلها".

إلا أن ذلك لم يمنع الصوفية من إعطاء تعاريف عديدة، والمتأمل فيها يجدها تعريفات تعبر عن اختلاف وتعدد التجربة الصوفية الأخلاقية والباطنية، إلا أنه لا يصعب علينا -كما يعتقد ذلك جل الصوفية- أن نرى التكامل في تلك التعريفات التي ندرك من خلالها "الطابع العملي الأخلاقي" الذي يتميز به الفكر الصوفي على الأقل في بداية مرحلته، ومن ثم قيل إن التصوف تخلية وتحلية- أو تزكية- أي تخلية النفس من الرذائل والمحرمات ثم تحليتها بالفضائل وتوطينها على الأوامر الشرعية والمكارم الأخلاقية، ولعل هذا هو الطابع العام الأساسي في الفكر الصوفي السني خاصة.

إن البحث في نشأة ظاهرة التصوف فيه بحث عن الصورة الأولى التي عرف بها، إذ المفروض أن النزعة الصوفية في بادئ الأمر لم تكن تأملا فلسفيا لاهوتيا مثل الكلام، كما ليست تأويلا للأحلام كما هو الشأن عند "فرويد"، ولا هي حكمة مشرقية بالمعنى المعاصر لهذا المصطلح، إنما هي قبل كل شيء تجربة داخلية، هي نوع من طرائق الحياة، نجد لها حضورا في أمصار كثيرة.

وربما كان ما يسمى بالصوفية في أعلى درجات حنينها إلى اللامحسوس قد برزت إلى الوجود عن طريق الديانة الإسلامية وبواسطة مبدأ "النور الداخلي" وهذا لا ينتفي معه غياب هذه الظاهرة في بقية الأديان والثقافات، بل إن الصوفية والمذاهب التأملية تنشأ في الأديان جميعها، وبين كل أمة ولكنها تختلف بالنسبة لخصائص الأفراد والأجناس، وبالنسبة لاستعدادهم للجمع بين المحسوس واللامحسوس.

وقد نجد عند العقول المتفتحة في العالم الإسلامي، أن فكرة وجود معنى أعمق وأكثر أصالة في كلمات القرآن قد انبثقت من الرغبة، ليس في الهروب من صرامة "النص والعقيدة" بل من اعتقاد جازم بأن هذه الكلمات إنما تعني أكثر، وليس أقل، مما تتضمنه معانيها العامة، التي يفترض أن يفهمها الناس.

وقد أدى هذا الاعتقاد، مضافا إليه الشعور العميق بقدسية الإله (وهو الشعور الذي نشأ وفقا لتعاليم القرآن وتعليمات الرسول صلى الله عليه وسلم) إلى نشوء تلك الفلسفة العقلية التي أطلق عليها اسم (الصوفية).

ان الوقوف على حقيقة وطبيعة الظاهرة الصوفية يجعلها تتميز بدورها كتجربة لها من المصداقية بحيث يمكن تقديمها منهجا دقيقا قابلا لأن يؤثر على الحياة العصرية التي يعتبر المبدأ الطبيعي الذي ينادي بسيادة القوانين في الطبيعة أحد عناصرها المهمة، وبالتالي مدى مصداقيتها أيضا في التأثير على الواقع وتغيير وضع الأفراد والمجتمعات.

إن فكرة التصوف عند إقبال يمكن رصدها من خلال مؤلفيه: "تطور الميتافيزيقا في بلاد الفرس" و"تجديد التفكير الديني في الإسلام"، على اعتبار أن هذين المؤلفين يشملان الرؤية الإقبالية -في تطورها- للتصوف، وفيهما سوف نكتشف أن نشأة التصوف في تصور إقبال ترتبط بظروف فكرية واجتماعية وسياسية سادت العالم الإسلامي قبيل القرن الثامن الميلادي والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي، وجملة هذه الظروف كانت تشير إلى تدهور سياسي واجتماعي وفكري تمخض عنه انتشار نزعة الميل نحو الثراء، وانتشار الآراء الداعية إلى التواكل، وترتب عن ذلك ظهور نزعة صوفية تحمل بدرة الفناء والحلول في ذات الله.

يؤسس محمد إقبال لصورة جديدة للتصوف مخالفة للتصوف السلبي وهي صورة التصوف الذي يتأكد معه حضور الذات وفاعليتها في عملية التغيير،ف "خودي" لم تعد في فلسفة إقبال يشار بها إلى الفناء والغياب وإنما إلى قوة الذات الفردية أو بمعنى آخر قوة

الشخصية الفردية التي تملك إمكانات تساعدها على تخطي العقبات والصعاب التي تعترضها أثناء علاقتها واتصالها بالواقع، فالذات تصبح مصدر بناء وتعمير متى وظفت بالصورة الإيجابية على خلاف التصوف السلبي الذي يعمل على إذلالها حتى تؤهل للفناء في الله، فالذاتية في فكر إقبال عمل حيوي يعمق من كيان الذات كله ويقوي إرادتها ويدفعها إلى السعي لا إلى التواكل، وفي سعيها تسمو لكي تصير الإنسان الكامل.

هذه النقطة (الإنسان الكامل) هي صميم الفلسفة الاحيائية عند محمد إقبال، فالإنسان الكامل في التصور الإقبالي هو النموذج الأعلى للتجربة الصوفية الحقيقية، أي التجربة التي تربط بين الإنسان وواقعه، والإنسان الكامل في التصور الإقبالي هو من تجسدت فيه كل معاني الإنسانية والقوة والحياة والجمال، إنه الإنسان المسلم الذي يدعوه تصوفه إلى التغيير والتفاعل مع المجتمع وبالتالي الخلافة، وعليه لغة الاستكانة والاتكال والاعتذار بالقضاء والقدر -التي كان لها حضورا في أوساط المجتمعات الإسلامية- لا تعكس حقيقة الإنسان وبالأخص حقيقة المسلم الذي هو مركز التاريخ، به يقوم، والتغيير لن يكون إلا بوجوده.

إن الرؤية الإقبالية للتصوف أو ما يسميه هو بالتصوف السلبي الذي يتناقض في جوهره مع روح الثقافة الإسلامية، كان من الضروري إذا الإحاطة ببعض المفاهيم التي وردت في رؤية إقبال للتصوف، من مثل مفهوم الفناء، الذات، الفردية، الدين...هذه المفاهيم التي انطلق منها إقبال في نقده للتصوف، تعطي تصورا إيجابيا لظاهرة التصوف،من خلال تبين العلاقة التي تربط الدين بالتصوف، فإذا كان الدين الذي يقوم على فكرة المبدأ العالي، هذا المبدأ يكسبه المعنى السامي من الناحية الروحية، فإنه بذلك سوف يطابق التصوف، وعليه سوف نسأل هل التصوف ظاهرة دينية؟ أم أن التصوف يعلو الدين ولا يرتبط به ضرورة؟

هذا السؤال مرده البحث فيما إذا كان التصوف يرتبط أساسا بالدين على اعتبار أن الصوفي في أي ثقافة عادة ما يؤول تجربته من منظور العقيدة أو الدين الذي نضج عليه، والهدف من هذه الأسئلة إدراك ما إذا كان الجانب الأخلاقي الذي يدعو إليه عادة الدين هو ما تصبو إليه كل تجربة صوفية.

اعتبر إقبال بأن التصوف يغيب الذات ويدعو إلى إفناءها في المطلق، إذ يبدو أن كل الثقافات التي تتناول التجربة الصوفية تتحد في الموقف القائل بفناء الذات والفردية أثناء خوض تجربة التصوف، وفناء الذات والفردية، هو ما انتقده إقبال بقوة في معالجته موضوع

التصوف، لكن فناء الذات والفردية يأخذ دلالات أخرى غير تلك التي أشار إليها إقبال والتي قد تكشف على عدم إلمامه بحقيقة التصوف وعلى اقتصاره على حقبة مر بها تاريخ التصوف وهي الفترة التي انكب فيها المتصوفة على تغييب وإماتة الذات والانسلاخ عن الواقع.

وحين ذاك يأخذ مفهوم الفناء الصوفي مدلولا آخر غير ما ورد في موقف إقبال، فالفناء عند الصوفية يتحول إلى تجربة أنثروبولوجية متفردة، فليست هي إذابة كل شعور بالذات وكل وعي بلوازمها وإدراكاتها، فليس الفناء فناء للذات بل هو فناء عن الذات، تأخذ معانيها باتصالها بالمطلق ورجوعها ثانية إلى عالم الواقع.

- **موقف إقبال من التصوف:**

وفي موضوع التصوف عند إقبال نورد مايلي:

قال بعض الناس لإقبال أحسنت وأبدعت، عرفت الداء ووصفت الدواء وقال آخرون: حِدْتَ عن الطريق ولم يصحبك التوفيق، وأنكرت التصوف وازدريت أئمة الصوفية.

وكثرت المقالات في القبول والرد والمدح والقدح، وأقصد هنا إلى تبين ما كان "لأسرار خودي" من أثر في نفوس الناس لماذا قبلها واستحسنها وأعجب بها وأشاد بناظمها من قبل، ولماذا نفر منها من نفر واستنكرها من استنكر. ولعل في بيان هذا بيانا للجديد في هذه المنظومة، وفيما حوته من آراء:

تلقى بعض الصوفية دعوة إقبال في "أسرار خودي" بالاستنكار والرفض، إذ وجدوها دعوة إلى "خودي" وهي كلمة تدل في لغتها الفارسية على الأثرة والعجب والأنوية وما يتصل بها، وتستعمل كذلك في الأردية فهي دعوة في الأخلاق ومنكرة، وفي التصوف أشد نكرا، وقد نقل إقبال "خودي" إلى معنى آخر جعله أصل فلسفته، فقصد بها الذاتية، وأورد في فلسفته بأن العالم قائم بهذه الذاتية وأن الإنسان بها يقوم على قدر قوتها وضعفها، بل إنه يخلد أو يفنى باستحكامها أو اضمحلالها. وأن مقصد الإنسان في هذه الحياة معرفة ذاته وتقويتها وتنمية مواهبها واستنباط ما في فطرتها وليس من الخير في شيء إنكار الذات أو إضعافها، ولا ينبغي العمل لفنائها ولا الرضا به كما يفعل الهنادك وصوفية العجم- كما يقول إقبال- بل لا تفنى الذاتية في الله تعالى وليس من الخير السعي إلى إفنائها فيه: "أحكم نفسك في حضرته، ولا تفن في بحر نوره".

ورأى الصوفية في هذا الأمر إنكارا للتصوف، هذا الأخير في اعتقادهم يقصد به إذلال النفس وتذليلها وإماتتها حتى تؤهل للفناء في الله.

وزاد الصوفية ثورة على إقبال أنه عمد إلى إمام من أئمتهم، وشاعر من عظماء شعرائهم" لسان الغيب حافظ الشيرازي" فحط من شأنه وغض من طريقته، ونهى الناس عنه وحذرهم منه، كتب في مقدمة المنظومة أبياتا في حافظ خلاصتها[1]:

"احذرْ حافظًا أسيرَ الصهباءِ، فإنّ في كأسهِ سمَّ الفناءِ.

ليسَ في سوقهِ إلا المدامة، وقد شعثْ كأسانِ على رأسهِ العمَامَة.

ذلكمْ فقيهُ ملَّةَ المدمنينَ وإمامُ أمةَ المساكينَ.

شاةٌ علَّمتْ الغِناءَ، والدَلاَلَ والفتنةَ العمياءَ،

هو أزكَى من شاةِ اليونانِ، ونغمةَ عُودهِ حجابُ الأذهانِ،

فرَّ من كأسهِ فأَن فيهَا لأهلِ الفِطَنِ، خَدَرًا كَحشيشِ أَصحابِ الحَسنِ"[2].

وحذف إقبال هذه الأبيات بعد الطبعة الأولى ووضع مكانها فصلا عنوانه "إصلاح الآداب الإسلامية" بين فيه المعنى الذي قصد إليه حين حذر من طريقة حافظ وشعره ولم يذكر حافظا.

وقد وجه إقبال مجموعة من الرسائل ينبذ فيها التصوف الذي عرف به أتباع الشيرازي، ورد على مآخذهم وتشبهاتهم، نجد في هذه الرسائل إيضاحا لآراء إقبال في التصوف وتميزه بين نوعين منه: التصوف الإسلامي والتصوف العجمي والتفريق كذلك بين التوحيد ووحدة الوجود ولعله يجد فيه تفسيرا لما غمض على الناظرين من فلسفته.

قال في رسالة إلى السيد "حسن نظامي" مكتوبة في الثلاثين من كانون الأول سنة 1915م.

"إني بفطرتي وتربيتي أنزع إلى التصوف، وقد زادتني فلسفة أوروبا نزوعا إليه، فإن فلسفة أوروبا في جملتها تتوجه إلى وحدة الوجود، ولكن تدبر القرآن المجيد ومطالعة تاريخ

---

[1]- يضرب إقبال الشاة مثلا للضعف، يسمى حافظا شاة- وشاة اليونان أفلاطون- والحسن الصباح أمام الفرقة التيس عرفت باسم الحشاشين.

[2]- عزام (عبد الوهاب): محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، د.ت، ص 62.

الإسلام بإمعان أشعراني بغلطي. ومن أجل القرآن عدلت عن أفكاري الأولى وجاهدت ميلي الفطري. وجِدت عن طريقة آبائي.

إن الرهبانية ظهرت في كل أمة، وعملت لأبطال الشريعة والقانون، والإسلام في حقيقته هو دعوة إلى استنكار هذه الرهبانية. والتصوف الذي ظهر بين المسلمين- أعني التصوف الإيراني- أخذ من رهبانية كل أمة، وجهد أن يجذب إليه كل نحلة، حتى القرمطية التي قصدت إلى التحلل من الأحكام الشرعية لم تعدم نصيرا من الصوفية.

إن اعتراضك حتى اليوم لم يعد مقدمة أسرار خودي. فلم يتناول المنظومة نفسها، وكيف أعمل قلمي ولست أدري ما اعتراضك عليها؟ كيف أعمل قلمي في هذا الصدد. إنما اعترضت على ما حسبته غضا من قدر حافظ الشيرازي، ولن يستبين الحق في هذا الأمر حتى يوفى البحث حقه...

إن حالة السكر (في اصطلاح الصوفية) تنافر الإسلام وقوانين الحياة، وحالة الصحو، وهي الإسلام موافقة لقوانين الحياة وإنما قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى إنشاء أمة صاحية (في حالة الصحو). ولهذا تجد في صحابة رسول الله الصديق الأكبر والفاروق الأعظم ولا تجد حافظا الشيرازي.

هذا بحث طويل تضيق عنه هذه الرسالة القصيرة. وسأفصّل هذا إن شاء الله حين تتاح الفرصة. ولكن ذكر ابن عربي يذكرني بمسألة أبينها هنا حتى لا يبقى في فكرك لبس.

لا أنكر عظمة الشيخ وفضله، بل أعده من كبار فلاسفة المسلمين ولا أرتاب في إسلامه، فإنه يحتج على عقائده، كقدم الأرواح ووحدة الوجود بالقرآن على حسن نية، فآراؤه على صوابها أو غلطها قائمة على تأويل القرآن. وأما أن تأويله غلط أو صواب عقلا ونقلا فمسألة أخرى. وعندي أن تأويله غير صحيح، فأنا أعده مسلما مخلصا ولا أتبعه في مذاهبه.

وأصل المسألة أن الصوفية أخطأوا خطأ كبيرا في فهم التوحيد ووحدة الوجود ليس هذان الاصطلاحان مترادفين كما توهموا. فالأول مفهوم ديني والثاني فلسفي محض. ليس التوحيد ضد الكثرة كما يظن بعض الصوفية بل هو ضد الشرك، وأما وحدة الوجود فهي ضد الكثرة. وكانت نتيجة هذا الغلط أن عّد من الموحدين طائفة ذهبوا إلى وحدة الوجود – أو التوحيد في اصطلاح فلسفة أوروبا الحاضرة- على حين أن المسألة التي ذهبوا إليها لا تتعلق بالدين بل بحقيقة نظام العالم.

إن تعليم الإسلام واضح بيّن. هو أن ذاتا واحدة تستحق العبادة وأن كل الكثرة التي ترى في العالم مخلوقة...

ليست عقيدة وحدة الوجود من تعليم القرآن. فإن القرآن يبيّن المغايرة التامة بين الخالق والمخلوق أو العابد والمعبود"[1].

ويقول في رسالة أخرى إلى سراج الدين بال مؤرخة في 10 تموز سنة 1916م: " الحق أن التماس معان باطنية في قانون أمة هو مسخ لهذا القانون كما يعلم من سيرة القرامطة. ولا يختار هذه الطريقة إلا أمة في فطرتها الخنوع والمذلة. وفي شعراء العجم جماعة في طباعهم الميل إلى الإباحة. وهذا الميل في إيران من قبل الإسلام. وقد صده الإسلام حينا هذا الميل الطَبَعِي. ثم عاد فظهر حينما وجد فرصة. فوضع للمسلمين أساسا أدب يقوم على وحدة الوجود. وقد افتنّ هؤلاء الشعراء في إبطال شعائر الإسلام بأساليب عجيبة خداعة. وأبانوا عن وجه مذموم في كل أمر ممدوح في الإسلام وأضرب الجهاد مثلا. فقد التمس شعراء العجم معنى آخر في هذه الشعيرة التي يراها الإسلام من ضرورات الحياة، أنظر في هذه الرباعية:

"يسلكُ الغازِي كل سبيلٍ من أجلِ الشهادةِ،
ولا يدرِي أن شهيدَ العشقَ أفضلَ منهُ.
كيفَ يستوِي هذا وذاكَ يومَ القيامةِ.
هذا قتيلُ العدوِ وذلك قتيلُ الحبيبِ".

وهذا جميل في الشعر ولكنه خدعة لإبطال الجهاد.

وإذا نظرت إلى حافظ وكل شعراء من هذه الوجهة، بانت لك عجائب وغرائب [2] ".

وفي رسالة أخرى إلى سراج الدين نفسه يقول إقبال: "كل شعر التصوف ظهر في زمان ضعف المسلمين السياسي.

وكل أمة يصيبها ضعف كالذي أصاب المسلمين بعد غارات التتار، تتبدل أنظارها[3]،ويجمل الضعف في أعينها، وتركن إلى ترك الدنيا. وفي هذا الترك تخفي الأمم

---

[1]- عزام (عبد الوهاب): محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص ص63-64.

[2]- عزام (عبد الوهاب): إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص ص 64-65.

[3]- يقول إقبال في ضرب الكليم، أن الأمة ضعفت عن شريعة القرآن فحاولت أن تبدل القرآن ليلائمها، ولم تحاول أن تغير نفسها لتلائم القرآن،

تبدلت فاجهد أن تبدل شرعة فليس يطيق الظبي شرعة ضيغم

ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء، انظر إلى مسلمي الهند، فقد انتهى الأدب عندهم إلى فن الرثاء في الكهنوت"[1].

هذه بعض الرسائل التي أجاب بها إقبال اعتراض المعترضين ومن هؤلاء من قنعوا بقراءة مقدمة المنظومة أو الأبيات التي تضمنتها في نقد حافظ الشيرازي، ولم يقرؤوا المنظومة كلها حتى يتبين لهم المقاصد الحقيقية التي أراد إقبال أن يصل إليها، والمتمثلة خاصة في رفض التصوف الذي يدعو إلى التواكل والاستكانة-هذا التصوف لا يرتبط بحقيقة الإسلام-والتأكيد على تصوف تكون فيه معايير العلم والعمل قواعد أساسية ومركزية.

لكن هناك من زعماء المسلمين في الهند من تلقوا دعوة إقبال بالقبول، بل أكثر من ذلك أكدوا على ضرورة التعامل بمضامين هذه الفلسفة الجديدة.

ومن هؤلاء الزعيم "مولانا محمد علي" الذي قال: بعد أن نشر إقبال (أسرار خودي ورموز بي خودي): "إن شعر إقبال يحدو المسلمين في هذا العصر إلى النشأة الثانية.

شرعت أنا وأخي "شوكت" في قراءة أسرار خودي فرأينا ضربا من الشعر يفوق ما قال من قبل. وحق أنه بدا لنا أول الأمر، فاترا بجانب شعره الأدري الذي يرمى بالشرر، ولكنا حينما فرغنا من الباب الأول الذي عرّف فيه موضوع فلسفته عرفنا أنه شعر يبعث الحياة في الجماد...

لقد رأيت أنه في هذا الإبداع جلا حقائق إسلامية لم أدركها إلا بعد مشقة وعناء....

إن الحياة في نظر إقبال صحراء جرداء. وإدراك المرء (ذاته) هو إدراك مقاصد الحياة... لقد بين إقبال رسالة الإسلام وسنته الأخلاقية، وأنحى على نظرية القومية والوطنية عند الغربيين التي تحد تعاون الناس، وترمي الأمم في الفرقة والاختلاف"[2].

ويورد محمد إقبال في ديوانه جناح جبريل ص 542 (متحدثا عن التصوف والدروشة السلبية أو الزهد السلبي ما يلي:

لمَا وقفتُ على ضريحِ مجدّدٍ ... دَارَ الحديثُ عنِ الزّمانِ الدَائرِ
فشكوتُ دَرْوَشَةَ الزّمانِ لهُ ومَا ... ألقاهُ من شوقٍ وعَزمِي الخائرِ
فأجابَ: طَرْفُكَ ليسَ يُبصرُ قلتُ: لا ... هُو مبصرٌ لكنْ بغَيرِ نُفوذِ

[1]- عزام (عبد الوهاب): إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص 65.

[2]- عزام (عبد الوهاب): إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، ص 66.

من أينَ التمسُ البَصائرَ إنّني أَصْبحتُ في عيْنَيَّ كالمنْبُوذِ
لم يبقَ سرٌّ في دمِ البنجابِ فَأجابَني ذهبَ الذينَ عَرفْتَهُم
لا تكترثْ منهمْ بصاحبِ شَحطةٍ مَجنونةٍ ولو ارْتَدَى جِلْبَابِ
أَرِنِي قُلُنسوةً لدرويشٍ لهَمُ لم ترضَ قَنْزَعةَ العَمامةِ جارَا
ذَهبُوا مع الفقهاءِ خلفَ ملوكِهِم لم يتركُوا لِذَوِي القُلُوب منارَا

جناح جبريل (ص542)

ومَا وَجَدنَا وقد بحَثْنَا كثيرًا في حَواشِي الصُوفي إلاَّ غبارَا
كيفَ زَالتْ حَرارةُ الحبِّ عنهُ وارْتضَى هذهِ الحياةَ السَّقِيمَةَ
حربهُ لمْ تَكن ليغنمَ شيئًا وقُصَارَاهُ أن يكونَ غَنيمَه
كُتُبُ القومِ فوقَ بعضٍ يَصِلُ اللَّيلَ حَولهَا بالنَّهارِ
مَا تبقَى لديهِ إلاَّ حكايَا أولياءَ يقولهَا للصِّغارِ

جناح جبريل (ص456)

خَلا الصُوفي مِن حرقٍ وَكدٍ شرَابُ "ألستُ" معذرةُ البطَالَه
وفرّ إلى ترَّهبِه فَقيهٌ يرَى في الشعرِ معتركَ البسَالَه
إذَا خشِيَ الرجالُ وغَى حَياةٍ فتلكَ هي الهزيمةُ لاَ محالَه

ضرب الكليم (ص39)

تَرى عيناكَ دنيَا المعجزات وفي عينيّ دنيَا الحادثَاتِ
ومن دنيَا الخيالِ عجبتَ، فاعجَب لدُنيَا للحياةِ وللمَماتِ
تبدّلهَا بنظرةِ غيرِ واعٍ وكم تدعوكَ دنيَا الممكناتِ

ضرب الكليم (ص35)

صُوفيُّنَا خلفَ لاهوتيّ أَديرة يريدُ يستبدلُ البَخُّور بالحَجرِ
والمنبرُ اليومَ والمحرابُ قد فرغَا من صيحةِ الحَقّ أو مِن صَرخةِ السِحرِ
أين الآذانُ التي كانتْ تمُيدُ لهُ روحُ الجبالِ وأينَ الصَّعقُ بالصُّورِ

جناح جبريل (ص434)

رغمَ أنَّ الغربَ ما عَلَّمنيِ من جميعِ العلمِ غيَر التُّرَّهاتِ
فأنا يُؤسفنيِ "المُلاَّ" الذي صار للإسلامِ عارً في الحياةِ[1]

جناح جبريل (ص 419)

وعليه نستنتج أنه يمكن النظر-من خلال دراسة نقدية لفكر وفلسفة محمد إقبال قدمها المفكر ساعد خميسي-إلى رأي محمد إقبال في التصوف من جانبين، الأول نقدي والثاني بنائي:

- فمن حيث التحليل النقدي الذي يقدمه إقبال حول التصوف فإنه قد لاحظ أن نشأة التصوف ترجع لظروف فكرية واجتماعية وسياسية سادت في العالم الإسلامي قبيل نهاية القرن الثامن الميلادي، والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي، إذ كانت هذه الحقبة التاريخية، مملوءة ببذرات عدم الاستقرار السياسي، وقد شاهد هذا العصر ثورة سياسية أدت إلى سقوط الدولة الأموية الأمر الذي أفضى فيما بعد إلى نشوب صراع بين الحكام المسلمين على السلطان.

وقد ازدادت محنة المسلمين حينما ظهرت فكرة الشعوبية التي أدت إلى نزاع كان مصدر تكدر صفو المسلمين وشتت شملهم، وقد تكاتفت هذه الأوضاع مع المذاهب الفلسفية الدخيلة، التي آلت إلى نزعة وحدة الوجود فأوجدت حياة فكرة متدهورة[2]. وقد أدت هذه الوضعية إلى جملة من النتائج التي يمكن حصرها في:

- انتشار نزعة الميل نحو الثراء.
- انتشار الآراء الداعية إلى التواكل.
- ترتب عن ذلك، ظهور نزعة صوفية، تحمل بذرة الفناء والحلول في ذات الله.

وقد اعتنق بعض المتصوفة من المسلمين هذه النزعة فابتعدوا عن واقع الحياة الإسلامية، فتصدى لهم علماء الإسلام الذين عملوا على إنقاذ العقيدة الإسلامية من الآراء السلبية التي تسربت لها، ولكن مع ذلك، استمر تأثيرها السلبي على الفكر الإسلامي، فكانت أحد العوامل التي أدت إلى تأخر المسلمين وضعفهم في كل شيء، الأمر الذي جعل العالم

[1]-بازركان (دانية): مزامير إقبال، مؤسسة زين المعاني، دمشق 2011، ص 21-22

[2]-اقبال محمد ، ما وراء الطبيعة في إيران، ترجمة أ.د حسن محمود الشافعي وأ.د محمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، ص125-127.

الإسلامي مسرحا لتناقضات مختلفة ومجالا للنفوذ الاستعماري، فكان من الضروري أن يقوم مفكرو النهضة الإسلامية بمجابهة هذه النزعة السلبية، وقد كان محمد إقبال من بين الذين تصدوا بالنقد لهذه النزعة السلبية، الحاملة لفكرة الاتحاد والحلول، ووحدة الوجود الغريبة عن الإسلام وقد تصدى لها محمد إقبال في عصر بدأت فيه النهضة الفكرية المدعمة بالنظر العلمي تظهر إلى الوجود، ولهذا، فإن محمد إقبال لم يستسغ منذ البداية هذه النزعة الصوفية السلبية التي لا تؤهل الإنسان المعاصر لمواجهة التحديات العالمية التي لا ترحم كل من تعالى على الواقع، ورفض التعامل معه بنظرة جامعة بين المثال الواقع بين الدوام والتغير ولهذا فإن إقبال يرى بأن التصوف السلبي الذي نشأ متأثرا في نموه بحياة غير إسلامية، تسبب في تدهور الحضارة الإسلامية، إذ إنه لا يعبر عن شيء سوى عن جانب نظري بحت أوجد نزعة صوفية متمردة على الفقهاء الأوائل، يقول إقبال: ((...كانت نشأة التصوف التزهدي ونموه متأثرا في تطوره التدريجي بطابع غير إسلامي وهو جانب نظري بحت، فكان مسؤولا إلى حد كبير عن هذا الاتجاه وقوى في شطره الديني البحت نوعا من التمرد على تخريجات الفقهاء المتقدمين...))،[1] ويتبين من هذا - حسب المفكر ساعد خميسي -القول أن التصوف في جانبه السلبي قد أحدث نزعة مفرطة في الروحانية، فكان بذلك متفقا مع النزعة العقلية التي لا تعير اهتماما لحقائق الواقع، الأمر الذي أدى إلى بروز هوة فاصلة بين الظاهر والباطن، أفضت فيما بعد إلى إهمال ما هو ظاهري من الأشياء، واهتمت بما هو باطني، فنتج عن ذلك تأخر التفكير العملي الإسلامي.

وبسبب تشكل هذه النزعة المفرطة في التعالي عن الواقع نشأت نزعة تقول بوحدة الوجود وهي فكرة –حسب وجهة نظر محمد إقبال- غريبة عن الإسلام وتتعارض مع التوحيد، وقد أخطأ الصوفية حين رأوا أن وحدة الوجود مرادفة للتوحيد وغاب عنهم أن التوحيد مفهوم ديني، ووحدة الوجود نظرية فلسفية محضة، كما أن التوحيد ليس ضد الكثرة كما يظن بعض المتصوفة، بل هو ضد الشرك، وأما وحدة الوجود فهي ضد الكثرة، وقد كان من نتائج ذلك أن عد من الموحدين طائفة ذهبوا إلى القول بوحدة الوجود وهي مسألة لا تتعلق بالدين، بل بحقيقة العالم، وهي فكرة مرتبطة بالأفلاطونية التي اعتبرت الحقيقة واحدة وهي مصدر هذا الوجود، وجميع الموجودات من مبدأ الأحادية الذي انبثقت منه عن طريق التجلي والانبعاث. ولهذا فإن إقبال عارض كل من تبناها وخاصة حافظ الدين

[1]- إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، ط 2، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967، ص 173.

الشيرازي-كما تبين سابقا- (توفي 1389م) الذي يعد من الذين بعثوا الركود والجمود في الضمير الإسلامي، ولهذا دعا محمد إقبال إلى الحذر منه ويتجلى ذلك في قوله: احذر حافظا أسير الصهباء، فإن في كأسه سم الفناء، ليس في سوقه إلا المدامة، وقد شعت كأسان على رأسه العمامة، ذلكم فقيه ملة المدمنين، وأمام أمة المساكين، شاة علمت الغناء، والدلال والفتنة العمياء، هو أذكى من شاة اليونان، ونغمة عوده حجاب الأذهان، فر من كأسه، فإن فيها لأهل الظن خدرا كحشيش أصحاب الحسن)) [1].

في هذا القول إشارة واضحة إلى مدى سلبية التصوف خاصة ذلك الذي يحمل بذورا خارجية عن الثقافة الإسلامية، بذور الفلسفة اليونانية التي أشار لها محمد إقبال برمزية دالة على ذلك تتمثل في عبارة (شاة اليونان) قاصدا التأثير الأفلاطوني في التصوف الإسلامي، ولهذا دعا إلى الابتعاد عنه بسبب ما يحمله من عوامل تحجب عن العقل حقيقة الأشياء وتضعف إرادة العمل على تغيير واقع الإنسان.

إن نظرية وحدة الوجود- في المنطوق الإقبالي- نظرية تقول بالحلول والاتحاد المطلق، تؤدي في كل الحالات إلى نتائج تنعكس سلبا على حياة الإنسان، والمجتمع، إذ القول بالاتحاد يؤدي إلى فناء ذات الإنسان في الذات المطلقة، أو الذات المطلقة في ذات الإنسان، ويبدو أن هذا التصور- من وجهة نظر القائلين به- مستساغا بحجة أن الحياة بعوائقها تحد من انطلاقة الذات واتساعها المستمر، فضلا عن أنهم اعتقدوا، بأن القريب من الله هو كل من يتخلص من إنسانيته، في حين يرى محمد إقبال أن الربط بين الذات الإنسانية والحياة مسألة ضرورية، ولهذا فإنه يشبه الحياة بالبحر والذات الإنسانية ساحله، هذا الساحل يعتبره المتصوفة قطرة قاصدين بهذا التشبيه أن الله بحر أمر يقبله محمد إقبال، غير أنه لا يرضى بأن يكون الإنسان قطرة، لأنه يرى في ذلك استصغار لشأنه ومكانته في الوجود فضلا عن أنه دعوة إلى محو إرادة الإنسان[2].

وقد رأى محمد إقبال أيضا بأن الداعين إلى هذا النوع من التصوف، يرفضون التبصر العقلي في الحياة الدينية من شدة إفراطهم في الاعتماد على المكاشفة وحدها، فاحتقروا كل ما هو مادي، الأمر الذي جعلهم لا يعيرون اهتماما للعالم الطبيعي الذي يعد مكونا هاما لحقيقة الوجود، تعبر عن أحداث لا تقف عن الحركة والتطور، ولا شك في أن العقل هو

---

[1]- عزام (عبد الوهاب) محمد إقبال، سيرته وفلسفته وشعره، مرجع سابق، ص 62.

[2]-محمد إقبال: روضة الأسرار، درسه وشرحه وترجمه شعرا عن الفارسية، حسين مجيب المصري، مكتبة الانجلو- المصرية، القاهرة 1977م، ص 100

الذي يرصد هذه الحركة في الحياة، وأما المكاشفة التي يكون سبيلها الفؤاد فهي التي تهدينا إلى الله، ولهذا، فالجمع بين العقل والمكاشفة هو الطريق المؤدي إلى معرفة الحق، وعلى أساس ذلك رأى محمد إقبال بأن الرياضة الصوفية منهجها المكاشفة، ولكن لا يمنع هذا من أن تكون هذه الرياضة موضوعا للنظر العقلي النقدي، يقول محمد إقبال: ((إن تناول الرياضة الدينية بالنقد والتمحيص ليس فيه شيء من عدم الاحترام لها)) [1].

وخلاصة ما سبق هو أن محمد إقبال بهذه الروح الجامعة بين ما هو روحي وواقعي، وإنما أراد أن يربط الإنسان بالحياة الدنيوية من جهة وبالحياة الأخروية من جهة أخرى، ووفقا لذلك نجده يعارض النزعة الصوفية المفرطة في التعالي الروحي والمبعدة للنظرة الواقعية في الحياة، تلك النزعة التي أنتجت روح التواكل الغريبة عن العقلانية الإسلامية، وإن كان التصوف الإسلامي حقيقة وواقعة لا يمكن نكرانها، فهو تصوف يقوم –من وجهة نظر محمد إقبال- على ما للنفس من قوة حيوية، متحركة وفعالة، وما للعقل من قوة على النقد والتمحيص لجعل الرياضة الدينية ذات وجود حقيقي مرتبط بالواقع والعمل فتكون حياة الإنسان حياة عمل مستمر وكفاح متواصل ومتجدد[2]، وهذا النوع من التصوف هو الذي يسميه محمد إقبال بالتصوف الإيجابي.

– ومن حيث الجانب البنائي الذي يقدمه إقبال في تحليل ونقد التصوف، يستمر ساعد خميسي في تحليل موقف اقبال الذي يرى بأن التصوف الذي يحمل بذرة الفناء والتواكل، وهو نوع من التصوف لا يمت- في رأيه- بصلة للعقلانية الإسلامية، يمكن أن نبسط بشيء من التحليل موقفه الإحيائي للتصوف، وهو موقف ينبع من تقسيمه الحياة الدينية إلى ثلاثة أطوار: طور الإيمان وطور الفكر، وطور الاستكشاف، ففي الحالة الأولى تبدو الحياة الدينية في صورة نظام تخضع له خضوعا مطلقا من غير نظر عقلي في أبعاده وغاياته، وهذا الاتجاه له أثر كبير في التاريخ الاجتماعي والسياسي لشعب من الشعوب ولكنه قليل الأثر في الرقي الروحي للفرد، وأما الطور الثاني فإن الحياة الدينية تبحث عن أصلها في نوع من الميتافيزيقيا (الإلهيات) وهي نظر في الكون متسق اتساقا منطقيا، ومن فروعه البحث في ذات الله، وأما الطور الأخير فهو طور الاستكشاف الذي يتجاوز التصور المنطقي إلى الاتصال المباشر بالحقيقة الإلهية فيكون الدين عبارة عن تمثل فردي للحياة والقدرة، ويكسب الفرد شخصية حرة، لا بالتحلل من قيود الشريعة، ولكن بالكشف عن أصلها البعيد في أعماق

[1]- إقبال (محمد)، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق، ص175.

[2]- البهي(محمد): الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، ط 6، بيروت 1973، ص 458.

شعوره هو[1]، وقد ربط محمد إقبال التصوف بهذا المعنى الأخير الذي يمثل –من وجهة نظره- الدين في أسمى مراتبه فيكون التصوف تجربة حية وحقيقية، وليس كما اعتقد البعض نزعة تزهدية في الحياة ترفض الواقع وتتعالى عليه، مما يضعف الذات الإنسانية، ويلغي دورها في الحياة. إن الدين –في نظر محمد إقبال- ((هو في جوهره تجربة. وقد أدرك أنه لابد من أن تكون التجربة أساسه قبل أن ينتبه العلم إلى اصطناع هذا الرأي بوقت طويل، فالدين سعي صادق صحيح يستهدف توضيح الشعور الإنساني، هو بوصفه هذا يمحص مستواه في التجربة شأنه في ذلك شأن المذهب الطبيعي الذي يمحص مستوى تجربته كذلك)) [2]، وما يفهم من هذا القول، هو أن الدين الإسلامي يحث على العمل التجريبي قبل العلم ذاته، وهذه حقيقة تخالف رأي الذين يعتقدون في الدين مجموعة من التعاليم المتعالية عن الطبيعة، لا تملك الإمكانات اللازمة لفهم ظواهر الكون، والاستفادة منها في بناء العالم الإنساني المتعدد المطالب، ومن ثم فإن التفكير في الحياة المادية، لا يقل أهمية عن الحياة الروحية، الحياة الروحية التي مال لها الكثير من المتصوفة، ونسوا قيمة العلم بعالم الآفاق والأنفس الذي يعد آية دالة على الذات الإلهية، ولهذا فإن إقبال يرى بأن القرآن يؤكد على هذا الجانب، وقد أوجد له طرقا متباينة بتباين الحقول المعرفية، ولكن وبالرغم من تباينها، فإنها تتكامل في سعيها لتملك الحقيقة النهائية، وفي هذا الشأن يقول: ((وبما أن القرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبي مرحلة لا غنى عنها في حياة الإنسان الروحية فإنه يسوي في الأهمية بين جموع ضروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة اللانهائية التي تكشف عن الآيات الدالة عليها في نفس الإنسان وفي خارج النفس على السواء فإحدى الطرق غير المباشرة لإيجاد الصلات بيننا وبين الحقيقة التي تواجهنا هي: الملاحظة التأملية والسيطرة على العلاقات التي تدل عليها تلك الحقيقة، كلما تكشفت هذه العلاقات عن ذاتها للإدراك الحسي، أما الطريقة المباشرة فتكون بالاتحاد مع الحقيقة عندما تتجلى في داخل النفس اتحادا مباشرا... لغرض أنبل يؤدي إلى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساميها)) [3]، يمكن أن نستنبط من هذا القول منهجا معرفيا، وهو منهج جامع للمعرفة غير المباشرة سواء كانت علمية أو فلسفية، فضلا عن المعرفة المباشرة التي تحصل دفعة واحدة، وبصورة كلية، والمقصود هنا من هذه المعرفة هي تلك التي تطل على الحقيقة من دون استعمال أي طريقة استدلالية، بها يتكشف الطالب لها عن الحقيقة الإلهية سواء في ذاته، أو في العالم

---

[1]- إقبال (محمد): تجديد التفكير الديني في الإسلام، مصدر سابق ,ص 209.

[2]-المصدر نفسه، ص223.

[3]- المصدر السابق، ص 22-23.

المحيط به، ومن ثم فالبحث عن الحقيقة لا يكون بالتركيز على مظهرها الخارجي فقط، بل ينبغي التوغل فيما وراء المظهر، وذلك بواسطة إدراك آخر هو ((الفؤاد)) أو القلب، وقد دعمّ محمد إقبال موقفه هذا بقوله تعالى ((الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما

تشكرون)) (سورة السجدة, الايات 7-9). هذا يعني أن النظام الذي يحكم الكون هو أكمل نظام يمكن تصوره لأنه قائم على أساس علم الله وقدرته اللامتناهية.

تكمن أيضا دلالة هذه الآيات في ما تبينه من إمكانات حسية، وباطنية زود بها الإنسان من أجل إدراك العالم الحسي، والعالم الروحي، العالم الروحي الذي يعرف بواسطة قوة باطنية بديهية يعتبرها محمد إقبال نوعا من علم الباطن، هو من وجهة نظره أسلوب من أساليب تحصيل الحقيقة ليس للحس- بما لهذه الكلمة من معنى فيسيولوجي- أي دخل فيها، والمعرفة التي تحصل بواسطة القلب هي معرفة حقيقية لا مجال للشك فيها إذ يقول في ذلك: ((ومكان الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقي وواقعي ككل ضرب من ضروب التجربة، وليس في وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو صوفية، أو أنها خوارق الطبيعة ليس في هذا ما يقلل من شأنها من حيث هي تجربة) [1].

إن لهذه التجربة الدينية جذورا عميقة في تاريخ الإنسانية، إذ إنها- من وجهة نظر محمد إقبال- صاحبت الإنسانية منذ أقدم العصور، ويستدل على ذلك، بما وجده في الكتب المنزلة والمؤلفات الصوفية من دلالة كافية تثبت تواجدها في تاريخ البشرية إلى درجة لا نستطيع معها أن نعتبرها وهما من الأوهام.

وإذا كانت الرياضة الدينية ذات صلة بالوجود البشري، فإنه من الصعب رفضها وإقصائها من مجال البحث عن الحقيقة، بحجة غموضها، وعاطفيتها، بل هي- من وجهة نظر محمد إقبال- حقيقة لها مكانتها بين غيرها من حقائق التجربة الإنسانية، إذ أنها تتساوى معها من حيث قدرتها المعرفية[2]، وقد لاحظ محمد إقبال بأن الرياضة الدينية تتميز بجملة من الخصائص التي يمكن أن نوجزها في النقاط التالية:

[1]- إقبال (محمد): تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 23.

[2]-المصدر نفسه، ص،27-28

1. إنها تجربة تصل إلى النفس مباشرة، وهي بذلك لا تختلف عن غيرها من مستويات التجربة العادية التي تمدنا بالمعارف، وكما أن التجربة العادية تخضع لتأويل موضوعات الحس لتحصيل العلم بالعالم الخارجي، فكذلك مجال التجربة الصوفية يخضع للتأويل لتحصيل المعرفة بـ((الله)).

2. الرياضة الصوفية كل لا يقبل التحليل، لأن الحالة الصوفية تصلنا بالحقيقة وصلا يعبر بنا طريق الوصول إليها جميعه.

3. إن المعرفة الصوفية ليست مغايرة كل المغايرة للمعرفة العادية، بل هي شبيهة بعض الشيء بها، لأن الحالة الصوفية عند المريد هي لحظة من الاتصال الوثيق بذات أخرى فريدة سامية محيطة تفنى فيها الشخصية الخاصة للمريد فناءا مؤقتا.

4. بما أن المعرفة الصوفية معرفة مباشرة، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها، أي من الصعب نقلها إلى إنسان آخر، لأن الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالعقل، وما يعلنه الصوفي أو النبي من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا، ولكن محتويات الشعور الديني نفسها لا يملك الاطلاع عنها أي نقلها للغير[1]، على أنه قد يقال إن مستوى الرياضة الدينية الذي لا يقبل انطباق التصورات عليه، لا يقدر على أن يقدم معرفة لها صبغة كلية، لأن المعاني الكلية هي وحدها التي يمكن أن تكون مشتركة بين الجماعة، وأما الرياضة الدينية فإنها تبقى فردية غير قابلة للنقل إلى الغير، غير أن هذا- من وجهة نظر محمد إقبال- لا يقلل من قيمة الرياضة الدينية التي ينبغي أن تكون فردية لكي تعطينا المفتاح لمعرفة الطبيعة الأصلية للذات، ولكي يبرر ذلك، فإنه يتخذ من حياتنا العادية دليلا على ذلك، حيث يرى: "إننا في حياتنا الاجتماعية اليومية نعيش ونتحرك كما لو كنا في معزل عن الغير، فنحن لا نبالي بالنفاذ إلى أعماق فردية البشر، بل نعتبرهم من نواحي شخصيتهم التي يمكن أن نتناولها بالتصور على أن منتهى تصور الحياة وهو كشف الذات بوصفها فردا أعمق من نفسية الفرد العادية القابلة للوصف التصوري، واتصال الذات بذات الحق العليا يكشف عن تفردها ومرتبتها الميتافيزيقية، وإمكان تقدمها من تلك المرتبة، ولو أننا أردنا التدقيق لقلنا أمرا عقليا قابلا للتصور، بل هي حقيقة حيوية، ونزعة ناشئة عن تحول بيولوجي داخلي لا يمكن اقتناصها في شباك المقولات المنطقية، فهي لا تستطيع أن تندمج إلا في قوة صانعة للعالم أو محركة له وفي هذه الصورة وحدها يتسنى

[1]-المصدر السابق، ص211-212

لهذه التجربة البريئة أن تنتشر في حركة الزمان، أو عن ذاتها أمام عين التاريخ"[1]. ولكي يربط محمد إقبال الرياضة الصوفية بالزمان المتجدد فإنه يرى بأن الشعور الصوفي ككل شعور فيه عنصر من الفكر، وبسبب هذا العنصر يسعى إلى أن يكون له صورة فكرة، وفي الحق أن طبيعة الشعور السعي إلى التماس الإفصاح عن نفسه في الفكر، وبذلك يكون الشعور والفكر هما مظهران لوحدة واحدة من التجربة الباطنية أحدهما مظهرها الأزلي الخالد، والآخر مظهرها الزماني المعين[2]، وفي هذا التفسير لحقيقة الفكر والشعور وطبيعة ارتباطهما بالتجربة الباطنية تتجلى محاولة محمد إقبال في الدعوة إلى تصوف يربط بين السعي للتقرب من ذات الحق، والعالم الدنيوي المتغير، وهذه المحاولة تزداد وضوحا عنده في تلك المقارنة التي عقدها بين وعي النبي،ووعي الصوفي هادفا من وراء ذلك إلى تحديد الفرق السيكولوجي بينهما، وقد بدأ بعبارة لولي مسلم تقول: ((صعد النبي محمد العربي إلى السموات العلى ثم رجع إلى الأرض، قسما بربي، لو أني بلغت هذا المقام لما عدت أبدا))[3].

وقراءة محمد إقبال لهذه العبارة جعلته يستنبط الفرق الواسع بين الوعي النبوي والوعي الصوفي، إذ إن هذا الأخير يرفض العودة إلى الأرض ويؤثر البقاء في ((مقام الشهود)) وحتى لو يعود، فإن عودته لا تأثير لها في التاريخ الإنساني، وأما النبي، فإنه فضل العودة من هذا المقام، وهي عودة مبدعة، إذ إنه يشق طريقه في موكب الزمان بهدف التحكم في ضبط قوى التاريخ، وتوجيهها لينشئ عالما من المثل العليا، إذ إن ((مقام الشهود)) عند الولي غاية تطلب لذاتها، لكنه عند النبي يقظة للقوى السيكولوجية هدفها تغيير النظام الإنساني بصورة تامة، وهذا أمر نابع من رغبة النبي في أن يرى رياضته الدينية قوة عالمية حية، وبذلك، كانت عودته عبارة عن امتحان لقيمة التصوف فإرادة النبي في عملها الإنساني تقدر قيمتها هي، كما تقدر عالم الحقائق المحسوسة التي تحاول أن تحقق وجودها فيه ومن خلال نفوذ النبي في عالم العوائق بهدف التحكم فيه تتجلى نفسه فيعرفها، ويزيل عنها ما يخفيها فتراه عين التاريخ[4].

ووفقا لهذا التحليل للرياضة الدينية، يكون التصوف الذي يطالب به محمد إقبال تجربة حية، تبتغي تجديد العالم، والتأثير فيه، لا السكون والاستسلام لعوائقه، والهروب

---

[1]- إقبال (محمد): تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص188

[2]-المصدر نفسه، ص 142

[3]-المصدر السابق, ص 142.

[4]- المصدر نفسه، ص 142

من الواقع، وبلوغ مقام الشهود ليس نزهة ذاتية لا غاية من ورائها غير التعالي عن المادي المحسوس، بل هي رسالة يحملها الصوفي، ويعود لكي يصفها للخلق كما عاد الرسول صلى الله عليه وسلم، بهدف بناء ذات إنسانية قوية، ولذلك يكون الاقتداء بهذا النوع من التصوف الحي البناء هو المطلوب، وليس الاقتداء بالولي الذي يطمح في الصعود إلى مقام الشهود ليفارق هذا العالم دون رجعة، ويكون هدفه من ذلك، هو طلب الفناء في ذات الله وهذه دعوة إلى نفي الذات الإنسانية، وليس إثباتها، فينتج عن ذلك، جهلا كاملا بما تريد أن تعرف، إذ لا يمكن أن نتصور كيف يعرف المعدوم ما يريد؟

وفي هذا الشأن يقول محمد إقبال على لسان الحلاج: ((سكر الأحبة في فراغ الكؤوس... يا من تبغي في الفناء هدفك، إن المعدوم لا يمكن أن يكشف الوجود))[1]. إذا من يطلب الفناء في منظور محمد إقبال لا يمكن أن يعرف حقيقة الوجود، لأن من يعدم ذاته غلق باب معرفة الحق، وعلى أساس ذلك، يكون هذا النوع من التصوف متناقضا مع الإسلام، وقوانين الحياة، ولذا فإن إقبال يرفض حالة السكر، ويؤكد على الصحو الذي يعبر عن روح الإسلام وحيويته، تلك الحيوية التي تجسدت مع الرسول صلى الله عليه وسلم، فأعد أمة صاحية، فكان في صحابته الصديق الأكبر أبا بكر والفاروق الأعظم عمر بن الخطاب، ولم يكن حافظا الشيرازي[2].

إن دلالة التصوف الحقيقي لا تكون في التأمل المجرد الذي كثيرا ما يكون صاحبه في عزلة عن الحياة، بعيدا عن الواقع، فيغترب عن ذاته، وعن العالم، بل يكمن في العمل والدعوة إلى تقوية الذات، وإثباتها، فيؤكد الإنسان كرامته، عن طريق التدرج في مراتب الكمال بهدف التقرب من ذات الحق، وهذه غاية لا يمكن تحقيقها إلا ببذل الجهد، لا بهدف مشاهدة الحق فحسب، بل بهدف أن تصير الذات وجودا حقيقيا فعالا، وبهذا فإن إقبال يرى: إن منتهى غاية الذات ليس في أن ترى شيئا، بل أن تصير شيئا، والجهد الذي تبذله الذات لكي تكون شيئا هو الذي يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعها وتحصيل ذاتية أكثر عمقا، ترى الدليل على حقيقتها في قول كانط: ((أنا أقدر)) لا في قول ديكارت: ((أنا أفكر)). ولكي تكون الذات الإنسانية على مثل هذا التصور عليها أن تمر بمراحل ثلاث: الطاعة، وضبط النفس، والنيابة الإلهية، وأول ما يمكن أن تقوم به الذات هو الطاعة لكي تستطيع أن تتحمل المتاعب، وتمضي في سبيلها لنيل درجات العلاء، وتحقيق ذلك مرهون

[1]- إقبال (محمد): رسالة الخلود، ترجمة السعيد محمد جمال الدين، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1974، ص 237

[2]- عزام (عبد الوهاب): إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، د ت نشر، ص 63.

بالالتزام بالقواعد الشرعية التي تحرر الإنسان من القيود التي أبتلي بها في هذا الوجود، فتزول كل عبودية، إلا عبودية الخالق، فإنها دائمة، ولذا فإن الطاعة تجعل الجبر اختيارا، وقد يتساءل البعض عن هذا الجمع بين الضدين: الاختيار والجبر، وجواب محمد إقبال عن ذلك، هو أن الإنسان بحريته يسخر العالم، ولكنه ملزم بأن يقيد نفسه بقواعد الشريعة.

وأما ضبط النفس، فيكون بتحكم الإنسان فيها، لأن من لا يتحكم في نفسه، فإنه يفتح المجال للآخرين لكي يتحكموا فيه، يقول محمد إقبال: ((إن الذي لا يتحكم في نفسه، حر بأن يتحكم فيه غيره)) [1]، والتحكم في الذات يكون بالجرأة، والشجاعة وعدم المبالغة في إيثار الحياة، والوسيلة المساعدة على ذلك، تكمن في التمسك بعقيدة التوحيد، تلك العقيدة التي تحرر الإنسان من الاستكانة، والمخاوف والمطامع، ومن الشروط الضرورية لضبط النفس، أداء الفرائض الدينية التي ينبغي المحافظة عليها، فالصلاة هي عماد التوحيد والحج الأصغر للمسلم، والصوم بالرغم من أنه متعب، إلا أنه خير ضابط للجسد، والحج هو نور القلب، والزكاة هي درس التعاون والمساواة ومحبة الآخرين[2]. وقد عبر إقبال عن ذلك كله فقال:

ذرّةَ التوحيدِ فحِفظهَا الصلاة حَجُكَ الأصغَر فاعْرَضها الصَلاَة
في يدِ المسلمِ هذَا الخِنجَر يقتلُ الفَحْشَ به وَالمنكرَ
يفْتكُ الصوم بجوعٍ وصدَى ضابطًا بالقِسطِ قلبَ المؤمِنِ
وينيرُ الحجَّ قلبَ المؤمنَ هجرةُ الأهلِ بهِ والوطنَ
إنمَا الطاعةُ أسُّ الأمَّةِ إنهَا ضبطُ كِتابِ الملَّةَ
بالزكاةِ العابدُ المالَ أذكرَ علمتَ حبَ المساواةَ البشرَ[3].

وأما الثالثة والأخيرة، فهي التي يبلغ فيها الإنسان المكانة الحقيقية التي مكنه منها الله وهي الخلافة في الأرض كما جاء في قوله تعالى: ((إني جاعل في الأرض خليفة...))، وعندما يبلغ الإنسان هذه المرتبة فإنه يكون قادرا على التحكم في نفسه وفي قوى الكون، فيجدد العالم وينشر الإخاء والسلام في أوساط البشر.

إن هذه الرؤية الحية تؤكد إثبات الذات لا نفيها وبذلك يمكن أن نقول: إن إقبال يدعو إلى تخليص الإنسان من الفلسفات والمذاهب الصوفية التي جعلته يغترب عن ذاته ويضيع في العالم العلوي هذا من جهة، ومن جهة أخرى بين أن بناء الذات الإنسانية يكون بالاعتماد

---

[1]- المرجع نفسه، ص 83.

[2]- معوض أحمد: إقبال حياته، وأثاره، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة 1980، ص 352.

[3]- إقبال (محمد): أسرار ورموز نفي الذات، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار المعارف، مصر، القاهرة، 1956م ص40.

على المصادر الحيوية في الإسلام وأولها القرآن والسنة، تلك المصادر التي توجه الإنسان إلى إثبات ذاته لا نفيها، وهذا هو الهدف الأسمى الذي ينبغي أن يحققه في هذه الحياة، وفي هذا المقام يقول محمد إقبال: ((أرى أن هدف الإنسان الديني والأخلاقي إثبات ذاته لا نفيها وعلى قدر تحقيق انفراده أو وحدته يقترب من هذا الهدف...)) [1].

وتأسيسا على ما سبق، يكون التصوف الإيجابي- كما يراه محمد إقبال- ليس شيئا سوى أنه سبيل لمعرفة الذات وبنائها بناءا صحيحا اعتمادا على شروط إيمانية نابعة من الأصول الدينية الإسلامية، فتحقق ذاتها ووجودها وتندرج في طلب المعرفة إلى أن تصل إلى إدراك ذات الحق، وتقترب منها، فيكون التصوف بذلك،ضربا من ضروب التجربة التي توصل إلى العلم بالحقيقة، ولا تقل اعتبارا عن البقية من التجارب الأخرى في المجال الواقعي والطبيعي.

وعليه لا يمكن إغفالها أو إهمالها بأي سبب من الأسباب، لأنها تعد أحد الوسائل المعرفية التي لها مجالها الحقيقي، ذلك المجال الذي لا يمكن إدراكه إلا بنوع من المعرفة المباشرة النابعة من قوة إدراكية باطنية مركزها القلب.

هذا، ويبدو أن محمد إقبال يطالب بتصوف يضبط النفس ويقوم خلقها لكي تكتسب صفات قريبة من الصفات الإلهية، الأمر الذي يجعلها صفة الإنسان الكامل ليست صفة خاصة يتميز بها فرد دون الآخر، بل هي منزلة متناهية يمكن أن يصل إليها كل من دخل تحت شروط السعي إليها، وبذلك فإن إقبال يعد الرياضة الدينية تجربة واقعية مخالفا بذلك الصوفية الذين يجعلونها تجربة متعالية ما إليها من سبيل. فيكون هذا النوع من التصوف الذي يدعو إليه محمد إقبال، هو التصوف الإيجابي الذي يوقظ الشعور ويوجه الإنسان إلى العمل على التقرب من الذات الإلهية دون أن يفقد صلته بالواقع. إن هذه النظرية الصوفية هي التي يحتاجها المسلم المعاصر الذي أصيب بنكسة روحية ومادية، لكي يعيد النظر في واقعه اعتمادا على إحياء ذاته والإعلاء من شأنها، ومن ثم يساهم في بناء عالمه الحضاري الذي يسمح له بأن يساهم في إعادة بناء حركة التاريخ الإنساني على ما هو ثابت من القيم الأخلاقية السامية التي تمجد الإنسان في أبعاده الروحية الدائمة والمادية المتغيرة.

وبهذا يكون محمد إقبال في أطروحته حول التصوف يريد التأكيد على القيمة التي يجب أن يحتلها العالم الحسي، أو بلغة المتصوفة، التأكيد على مقام "الجمع" مقابل العالم الحسي

[1]- عزام (عبد الوهاب)، محمد إقبال، فلسفته... مرجع سابق، ص 84.

وظرفيه مقام "الفرق"[1]، الأمر الذي يعني أن قيمة التطهير وضرورة "التجرد" الذي يدعو إليه المتصوفة لن يكون له معنى سوى "الجمع" أيضا بين ضرورات الجسد المادية ومتطلبات الروح وتطلعاتها الأخلاقية.

من هنا وجب بصدد ذلك التجرد أو التطهير ضرورة التمييز بين الحقيقة والجوهر، بحيث يمكن القول مع بعض المتصوفة أن "ليس الرجل الذي يعرف تفريق الدنيا فيفرقها، وإنما الرجل الذي يعرف كيف يمسكها فيمسكها" ووفقا لهذا المنطق، فلن يكون التجريد أو التطهير غاية في ذاته، من حيث أنه يظل دائما تجربة مؤقتة، تدل على حالة من "الفناء" لا يصير الصوفي كاملا إلا بعد خروجه منها إلى مقام البقاء"[2]، و"التمكين" في هذا الواقع، واقع العالم الإنساني المعاش. سأل الصوفي "أحمد ابن الحواري" (230هـ) أحد رهبان النصارى المنقطعين "أما كان يستقيم أن تذهب معنا هاهنا في الأرض وتجيء، وتمنع نفسك الشهوات؟ فرد الراهب: هيهات! هذا الذي تصف أنت قوة، وأنا في ضعف"[3]، فعند إقبال، إدراك لقيمة التجربة والتطهير واعتراف في نفس الآن بقيمة النزول إلى العالم والعيش وسطه، كما أن هذا القول يتضمن أيضا التصريح بالقيمة المؤقتة للجانب الأول ويؤكد على القيمة المطلقة للجانب الثاني المتمثل في العيش في هذا العالم وتحقيق المثل الأعلى فيه قبل العالم الآخر.

قد يحصل للمريد من تجربة التصوف أن يظن "الكمال" في معرفته الذوقية ويعتقد بالوصول فإذا به يتراجع من حيث لا يدري "فطلب الكرامة* والوقوف مع المقامات ليس من المعرفة الصوفية في شيء[4].

---

[1]- الجمع: في ألسنة المتصوفة: هو اتصال لا يشاهد صاحبه إلا الحق جل شأنه، فمتى شاهد غيره فما جمع، والتفرقة شهود لمن شاهد بالمباينة فقوله "آمنا بالله"(1) جمع "وما أنزل علينا"(2) تفرقة (1-2 سورة آل عمران، الآية 84). وكل جمع بلا تفرقة زندقة، وكل تفرقة بلا جمع تعطيل، قال الجنيد: القرب بالوجد جمع وغيبته في البشرية تفرقة" (الكفوي، قسم 2، ص 147) من د. أنور فؤاد، أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة د.جورج عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م، ص 69.

[2]- الفناء والبقاء: في اصطلاح الصوفية، هو فناء رؤيا العبد في أفعاله لأفعاله بقيام الله له في ذلك، والبقاء بقاء رؤية العبد في قيامه لله قبل قيامه لله بالله (الطوسي، اللمع، ص 47). عن: د. أنور فؤاد أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية، ص137.

[3]- النشار، (علي سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء3، دار المعارف، بمصر، الطبعة الأولى، 1969م، ص452.

*- الكرامة: هي ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة (الجرجاني، ص 193).

الكرامة ما يظهر على يد الأولياء من خرق العادة (التهانوي، ص 1266) كرامة الولي: قالوا: "كرامة الولي بإجابة دعوة وتمام حال، وقوة على فعل وكفاية مؤنة، يقدم لهم الحق بها. وهي ما يخرج عن العادات ومعجزات الأنبياء إخراج الشيء من العدم إلى الوجود وتقليب الأعيان" (الكلاباذي، ص 74). عن د. أنور أبي خزام: معجم المصطلحات الصوفية، ص 146 و147.

[4]-الصغير (عبد المجيد): التصوف كوعي وممارسة، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999م، ص 91.

وبدلا من أن يتصف المريد بالعجب وما يتبعه من شعور بالترفع عن مطالب الواقع، يفترض في التصوف الحق أو الإيجابي -بتعبير إقبال- أن يتصف المريد بأخلاق الروحانيين أو المفكرين والتي تدل في جملتها على مقام "الجمع" والتمكين في هذا الواقع المجتمعي فليس التصوف الحقيقي نزعة انعزالية "رهبانية" بل هو يرمي في نهايته إلى أن يكون مذهبا أخلاقيا ومجتمعيا.

وإذا حاولنا أن نبرر تسرب الانحرافات للتصوف خاصة المتأخر منه، فإننا يمكننا أن نربط ذلك بطبيعته الأخلاقية المتصلة بالجماهير الشعبية في واقعها المعاش، وحينئذ لا يبدو غريبا أن تتسرب في التصوف انحرافات ذات طابع سياسي خاص أو انحراف اجتماعي عام بمختلف مظاهره، يقول "عبد الرحمن بدوي": "إن آفة التصوف هي آفة كل علم إنساني أعني الانحراف عن روحه والابتعاد عن الغاية منه وإساءة فهم مقاصده، فكما أن آفة الفقه والقانون هي التزام الشكل وطرح المقصود وآفة العلوم الطبيعية إساءة استخدامها من أجل التدمير أو الاستطلاع الزائف... كذلك آفة التصوف هي اتخاذ المظاهر في اللباس والبوادر بدلا من السلوك المطابق في روحه لمبادئ التصوف والمتعلق بالمجاهدات الخارجية بينما الباطن خرب يتردى في هاوية الردائل والتبطن وعدم السعي، ابتغاء العيش والتنعم على حساب الآخرين ومن ثمار جهودهم"[1].

قد يكون من الضروري أيضا أن نتساءل هل تقبل أخلاق الزهد التي يقول بها بعض المتصوفة (مبدأ التعميم) مثلما يشترط ذلك كانط في قواعد واجبه الأخلاقي؟

إن الإجابة على هذا السؤال تفترض أولا توضيح رأي المتصوفة فيما يخص قبول أو رفض التسبب "والخوض في غمار الحياة المجتمعية، وبذلك نستطيع معرفة ما إذا كان الموقف الصوفي ينتهي إلى نوع من "الانفصام" بين الإنسان وواقعه المعيش كما يرى بعض المنتقدين للفكر الصوفي حديثا"[2].

فجل مواقف الزهد والورع الصوفي لم تسلم من مؤاخذات سواء على المستوى الفقهي المتخصص منذ ظهور وتميز الحركة الصوفية في الإسلام أو على المستوى المجتمعي العام في العصر الحديث وأثناء ظهور الحركات الإصلاحية وأيضا عند ظهور الحركة السلفية بالخصوص.

---

[1]-بدوي عبد الرحمن: تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى، 1975م، ص (أ)

[2]-نجيب محمود زكي: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق، بيروت، د.ت، ص 377.

فعلى الرغم من اعتراف "الشاطبي" بأن الصوفية هم "المشهورون بإتباع السنة، المقتدون بأفعال السلف الصالح"[1]، إلا أنه يأخذ عليهم أنهم في كثير من الأمور يستحسنون أشياء لم تأت في كتاب ولا سنة ولا عمل بأمثالها السلف الصالح، ثم يتخذونها قانونا "معممين" إياه في حياتهم، فمن ذلك أنهم يعتمدون في كثير من الأحكام "العملية"، على الكشف والمعاينة وخلق العادة، فيحكمون بالحل والحرمة، ويثبتون على ذلك الإقدام والإحجام، فمثل هذه الأشياء – يقول الشاطبي- إذا عرضت على قواعد الشريعة، ظهر عدم البناء عليها، لأنه في هذه الحالة سنبني الأحكام الشرعية -التي يجب أن تكون قابلة للتعميم- على مجرد الهواتف والظنون والخوارق والتي كلها حالات "ذاتية" تخص صاحبها فقط.

ويذكر "الشاطبي" بدع أخرى للمتصوفة كتجردهم عن المال، ففي هذا النوع من التجرد تناقض مع ظواهر الشريعة، إذ أن الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو الإمام الذي يقتضي به الصوفية أنفسهم لم يأمر أحدا من أصحابه"بالخروج عن صنعته ولا صاحب تجارة يترك تجارته، وهم كانوا أولياء الله حقا والطالبون للسلوك طريق الحق صدقا"[2]. ولو جاز رد هذا الاعتراض بالقول أن مجتمع السلف الصالح لم يكن بحاجة إلى مثل هذا الخرق لأنه كان مجتمعا صالحا، كما يعتقد الصوفية، فإن ذلك الخرق لا يسلم -حسب الشاطبي- من تناقض منطقي واجتماعي: "ذلك أنه إذا كان التجرد من المال راجعا لكونه شاغلا في الطريق عن بلوغ المراد، فكذلك يكون فراغ اليد منه "جملة" شاغلا عنه"[3].

لكن مع ذلك وبالرغم مما قال من ابتعاد أخلاق التصوف عن واقعنا اليومي، إلا أنه لابد من الإشارة إلى تأكيد الصوفية على أن الكمال ليس "من حظ ذلك الذي لا يزال في بداية الطريق ولا هو أيضا من حظ ذلك الذي يسمونه واصلا عارفا أو مجذوبا"[4]، وإنما يتحقق الكمال في ذلك وفي المعرفة الصوفية بأن يرجع الصوفي إلى الواقع المجتمعي الخاضع للقوانين الشرعية المختلفة، ويجمع بين السلوك والجذب، أو بين الحقيقة والشريعة أو بين الواقع والمثال، هذا هو المفهوم الحقيقي للكمال في التصوف الحق، وهو ما كان مجسدا في حياة "الإنسان الكامل" محمد صلى الله عليه وسلم، فمقام الجمع هو من أهم مميزات التصوف السني، إذ الواقع التاريخي يؤكد على أن المتصوفة الحقيقيون هم من يبادرون في المواقف

---

[1]- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم): الاعتصام، نشرة رشيد رضا، الجزء1، د.ت، ص 281.

[2]-الصغيّر (عبد المجيد): التصوف كوعي وممارسة، مرجع سابق, ص 170.

[3]- الشاطبي: الاعتصام، الجزء1،ص 285.

[4]-الصغيّر (عبد المجيد): التصوف كوعي وممارسة، ص 170-171

الحرجة –دون أن يتجردوا من تصوفهم" إلى العمل والممارسة مما يدل على وعيهم بأن لا تعارض بين التصوف والواقع المجتمعي، وقد عرف بعض المتصوفة التصوف بأنه الإسلام ذاته، هذا الأخير يدعو إلى كل ما فيه عزة للمؤمنين، وأن هذه العزة لا تكون في هذا العالم إلا بمراعاة شروطها المادية ، لكن مع ذلك للإنسان امتيازه على المادة فيتعين بذلك أن لا يقع تحت ضغطها بشكل مطلق، من هنا تأتي أخلاق الصوفية لإصلاح ما قد يكون فسد بسبب سيطرة المادة على الإنسان، وفعل الإصلاح لا يكون بالانقطاع عن المادة بل بالسيطرة عليها وتوجيهها بما يتناسب والكمال الإنساني، وعليه فإن التصوف الحقيقي أو الإيجابي والعملي هو ما يؤكد من الناحية الأخلاقية على قيمة التجرد والزهد دون إهمال الواقع وشروطه الخاصة، في هذا جمع بين التفكير والممارسة ورجوع إلى الواقع وإلى الكسب والعمل.

يقول إقبال في الديوان الثالث: ضرب الكليم مخاطبا الصوفي:

في عينكَ دنيَا المعجزاتْ،

وفي عينيّ دنيَا الأحداث.

ودنيَا الخيالاَت عجيبَة، ولكِن،

دنيَا الحياةِ والمَماتِ أعجبُ.

ليسَ من العجبِ أن يغيرهَا نظركَ، فإنَّ دنيَا الإمكاناتِ تدعوكَ[1].

إن التصوف بحكم ذلك ما لم يساهم في تغيير الوضع الإنساني، فهو لا شيء والتصوف الإسلامي بحكم تصور إقبال ليس فيه مسكنة ولا خضوع ولا يأس، بل يدعو إلى الغلبة والقوة، يقول إقبال في ضرب الكليم:

هذه الحكمَة الملكوتِيَة، وهذا العِلم اللاَهُوتي،

لو لم تكن عِلاجَ ألمَ الحرقةِ، فليسَ بشَيء.

هذا الذِكر في نصفِ الليل وهذهِ المراقَبة، وهذا السُرُور،

(فهذه الأشياء) لو لم تكن محافظَةً على ذاتكَ فليسَت بشَيء.

هذا العقلُ الذي يصيدُ القمرَ والنجومَ،

[1]- إقبال (محمد): الأعمال الكاملة لشاعر الإسلام محمد إقبال، ترجمة الدكتور حازم محفوظ، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2005م، ص 409.

لو لم يشاركِ في الضوضاءِ المستَتِرة، فليس بشَيء.

لو إن العقلَ يقولُ "لا إلهَ إلا اللهَ" فما الفائِدة،

إذا لم يبْقِ القَلبَ والنظَر مسلّمَيْن، فليسَ بشَيء[1].

ليس من العجبِ بأنَّ كلامِي لهُ الشُيُوعَ والذُيُوعَ

ولو لم ينتشِر (يطلع) نُورُ الصَباحِ فليس بشَيء[2].

وفي انتقاده لبعض أحوال الصوفية الذين تجاهلوا مقام العمل والاتصال بالمجتمع، والتغيير المستمر والمتجدد، يقول إقبال في "ضرب الكليم" مؤكدا على قيمة العمل وأهميته:

في طريقةِ الصوفيَة، نشْوَةُ الأحوالِ فقط،

وفي شريعةِ الشيخِ، نشوةُ الكلامِ فقط.

ونُواحُ الشعراءُ (غير إقبال) مَّيتٌ وكئيبٌ وبلاَ ذوقٍ،

وإنهم في نشوةِ الأفكارِ، وليسُوا مستيقظينَ ولا نائمِينَ.

ولا يُرَى لِي ذلكَ الرجل المجاهدُ،

الذي (يجري) في عروقهِ نشوةُ العملِ (الجهاد) فقط[3].

وإن التصوف في غير صورته الحقيقية (أي صورة الجهاد والعمل) قد يكون أكبر خطر يهدد نماء وتطور الإنسانية، يقول إقبال في ديوانه "جناح جبريل" "بال جبريل" في قصيدة عنونها بـ: "المريد الثائر"[4].

---

[1]- هذا البيت من الأبيات الشائعة في باكستان والهند

[2]- إقبال (محمد): الأعمال الكاملة، ترجمة حازم محفوظ، ص 409-410.

[3]- المصدر نفسه: ص 412-413.

[4]- من المهم أن نشير هنا إلى أن قصيدة إقبال هذه لا تتناقض مع وقفة إقبال على ضريح سينائي ومجدد وقوله: سيكون ضريحي كعبة الأحرار وأمثال ذلك، فهو لا يريد هنا أن يقرر عقيدة ما ونستطيع أن نفهم مراد إقبال من قصيدته: "الدَير" من ديوانه "جناح جبريل" ص 544، والتي يقول فيها:

لا العصر للقول بالألغاز محتمل ولا أنا أستطيع اليوم إلغازا

مضى الذين إذا قالوا لميّتهم قم، قام فيهم بإذن الله واجتازا

فما الذي بعدهم في الدّير تفعله جماعة بمذاق الدّير كفّار

أخدمة لقبور القوم ما برحوا أم أنهم لقبور القوم حفّار

أنا فانوسي الذي أملكهُ شمعةٌ في قصعةٍ من خزفِ
إن أقمتُ الليلَ ذابتْ وإذا هَبتِ الريحُ عليها تنطفِي
ما الذِي يفعلهُ سيّدنَا بالمصابيحِ التي حوْل المِزَارِ
ثم ما معنى مِزارٌ وضَريحٌ وسُتورٌ وعطُورٌ وجِمارِ
يا إلهي كَم لنا من كَعبةٍ كم لنا من صنَمٍ في الحَرمِ
وفُقَعاتٌ قِبَابٍ فَوقَهُمُ جعلتنَا ضِحْكةً للأُمَمِ
ليس يُعطَى لهذي الأَوليَاءِ من نذُورٍ باسمِهم إلى رُبَا
المُرابِي دائمًا مُختبئٌ ووليُ القَومِ في القَبرِ اختبَا
أترَاهُم سلكُوا كالأولياءِ إنمَا هم أولياءُ بالوِرَاثَةِ
ملأَ الغربانُ أوكارَ النسورِ خلّصَ اللهُ من القومِ تُراثهِ

وعلى هذا الأساس بنى إقبال نظرته إلى التصوف ليس على أساس روح الضعف والسلبية-وهو ما انتشر في العهد الصفوي-بل دعا إلى القوة والاعتماد على النفس، وقد كرس إقبال حياته للعمل على الوصول إلى حيث يكمن السبب في حدوث أخطائنا السابقة، وقد أرجعه إلى الآراء الإغريقية التي تسربت في مجال الفكر والثقافة بين المسلمين، وأصبحت سبب كل ما تبع ذلك من انحرافه، وقد كان من نتيجة تأثير الإغريق على الإسلام، أن تحول هذا الدين من الإيجابية إلى عقيدة مستسلمة تأملية، الأمر الذي أدى بدوره إلى حالة من التشاؤم والقدرية.

وفي مناسبة أخرى، يقول إقبال: إن الصوفية حين تفسر تفسيرا خاطئا وتقدم إلى الجماهير غير المتعلمة من خلال الأشعار المحببة، يمكن أن تكون أكثر خطرا من حشود جنكيز خان.

إقبال (محمد): ديوان محمد إقبال، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، إعداد سيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، دمشق، ط1، ص 548.

- 2 -

قضايا صوفية في فكر الأمير عبد القادر الجزائري

****

أ.د يموتن علجية */ جامعة وهران 2

اجتمع في شخصية الأمير عبد القادر التصوف ببعديه النظري والعملي، وامتزج فيها العمل بالفكر، وقد كانت حياته بشقيها الجهادي والروحي خير دليل على ارتباط النظر بالعمل، اللذان انفصلا عن بعضهما في عصور الانحطاط، فغرق التصوف في الابتذال والتواكل والتوقف عن الكسب، ولبس عباءة التصوف من ليس منه، وأدخل عليه من البدع العقدية والعملية ما لا يدين به، فانحرف بذلك عن نهج أعلامه الأول، فظهر الأمير عبد القادر ليعيد للتصوف الإسلامي مكانته، وليؤكد أن التصوف جليل القدر عظيم النفع، فهو يزكي النفس ويوصل الإنسان إلى مرضاة الله، قوامه إتباع شرع الله تعالى وتسليم الأمور كلها له، من غير إهمال في تكليف، أو تقاعس عن أداء واجب .فحياة الأمير عبد القادر بشقيها الجهادي والفكري أكدت أن الصوفية في الحقيقة ليسوا قوم كسالى متواكلين الهاربين من معترك الحياة إلى بطون الزوايا والخلوات.

لكن التصوف ليس عمل وأسلوب حياة يحيا الصوفي بمقتضاها وحسب، بل هو في الوقت ذاته وجهة نظر خاصة تحدد موقف الصوفي من ربه، وموقفه من نفسه، وموقفه من العالم ككل .ونحاول في هذه الدراسة الغوص في تراثنا للكشف عن شخصية لم تلق الاهتمام الكافي من قبل الباحثين، لبيان إسهاماتها الفكرية في مجال التصوف والوقوف على القضايا والمحاور الكبرى في الفكر الصوفي كوحدة الوجود والحقيقة والشريعة. خاصة أن الكتابات التي تناولت شخصية الأمير عبد القادر اهتمت بإسهاماته في المجال العسكري والسياسي والمجال الأدبي، وأهملت المجال الروحي الصوفي.

*- أستاذة التعليم العالي، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، رئيسة فرقة البحث بالمختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران2.

أولا- المنهج الصوفي

يتحدث الأمير عبد القادر عن منهج الصوفية في معرفة الله، و من المعلوم أن معرفة الصوفي بالله ليست وليدة العقل أو الحس، بل وليدة قوة أخرى، تعلو على العقل والحس، فهي نور يقذفه الله في قلب من أحبه واجتباه، أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي ،وهي لون من ألوان المعرفة الذوقية التي تعد " مظهرا من مظاهر الاتصال الروحي الذي هو أشبه بالاتصال البدني، ولهذا لا تخضع المعرفة الذوقية لمقولات العقل ولغته ومنطقه، بل لها لغتها الخاصة ومنطقها، والصوفية لا يترددون في القول بأن العقل ومقولاته حجب كثيفة تحول بين الإنسان وعالم الحقيقة، وانه لا بد لمن ينشد المعرفة الذوقية الخالصة أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحيله. " [1]

وهذا ما يؤكده الأمير عبد القادر في بعض أشعاره، نافيا أن يكون العقل هاديا إلى الله تعالى قائلاً:

يا من غدا عابدا لفكره فقف
فأنت يا غافلا على شفا جرف
جعلت عقلك هاديا ونور هدى
أضلك العقل أيقن أنت في تلف
حكمت عقلك في الرب العظيم فما
تنفك تحكم فيه حكم ذي سرف
الحق في المشرق والعقل في المغرب
شتان بين ذا وذا فلا تخف
عندي من العلم لبه وجوهره
والناس أعينهم ترنو إلى الصدف [2]

ويستدل الأمير على أن: " علم صاحب القلب السليم العارف بالله وبتجلياته فوق علم صاحب العقل"[3] بقوله تعالى :" إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب " وما قال تعالى لمن كان

---

[1]- أبو العلا عفيفي :التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، ص18

[2]- ديوان الشاعر الأمير عبد القادر، جمع وتحقيق العربي دحو، منشورات ثالة، الجزائر، ط 3، 2007 ص 127 - 128

[3]- الأمير عبد القادر: المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004، ص 388

له عقل . ويؤكد الأمير على هذا المنهج من خلال مؤلفه الصوفي " المواقف"، والذي فسر فيه بعض الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة تفسيرا صوفيا، كما جاء في "الموقف الأول " في تفسير قوله تعالى :" لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة" حيث يقول:" هذه الآية الكريمة تلقيتها تلقيا غيبيا روحانيا، فإن الله تعالى قد عودني، أنه مهما أراد أن يأمرني أو ينهاني، أو يبشرني أو يحذرني، أو يعلمني علما، أو يفتيني في أمر استفتيه فيه، إلا ويأخذني مني مع بقاء الرسم، ثم يلقي إلي ما أراد بإشارة آية كريمة من القرآن، ثم يردني إلي، فارجع بالآية قرير العين ملآن اليدين، ثم يلهمني ما أراد بالآية، وأتلقى الآية من غير حرف ولا صوت ولا جهة، وقد تلقيت والمنة لله تعالى، نحو النصف من القرآن بهذا الطريق، وأرجوا من كرم الله تعالى أن لا أموت حتى أستظهر القرآن كله " [1]

ولأن المعرفة الصوفية كشفية ذوقية فإن اللغة المألوفة - لغة العلوم والمعارف - تعجز عن احتواء عظمة الحقائق التي يصل إليها العارف عن طريق الذوق، ولتقريب الفهم والمعنى، يُلجأ إلى لغة الرمز والإشارة وسيلة للتعبير، ويعد الأمير عبد القادر واحد من الذين اعتمدوا التأويل ولغة الإشارة والرمز في التعبير عن أفكارهم، ومنه تفسيره الإشاري للقرآن الكريم. ويعلل لجوءه إلى هذا الأسلوب قائلاً :" أما من ليس بعالم و لا عاقل فيجب ستر السر الإلهي عنه بالتأويل، لأن كشف ذلك السر له ربما يؤدي إلى عدم احترام الجناب الإلهي " [2]، وإن كتابه" المواقف " وأشعاره التي جمعت في ديوان تعج بالرمز والإشارة، تضاهي رمزية ابن عربي والحلاج والنفري وغيرهم .

ثانيا- التصوف والشريعة

اتصال التصوف بالشريعة جانب مهم من جوانب التصوف عند الأمير عبد القادر، وهو ما يعرف بالحقيقة والشريعة، فإن كانت الشريعة هي: جملة الرسوم التي تعبر عن الأحكام، وتجري على الجوارح، فإن الحقيقة هي: المعنى الباطن المستتر وراء تلك الرسوم .ومن المعلوم أن الصوفية ثاروا ضد الفقهاء الذين حولوا الدين – في نظرهم - إلى رسوم لا روح فيها، لهذا حملوا على عاتقهم مهمة البحث في المعنى الباطن الكامن وراء ظاهر الشرع، وفي هذا المعنى يقول رويم البغدادي مميزا الصوفية عن غيرهم : " كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة – يقصد الصوفية – على الحقائق، وطالب الخلق كلهم

[1]- الأمير عبد القادر: المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004 ج 1، ص43

[2]- المصدر نفسه، ج 1، ص 394

أنفسهم بظواهر الشرع، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق ".[1] والأمير عبد القادر بدوره ينعت الفقهاء بعلماء الرسوم الذين قعدوا على الظاهر دون الباطن[2]

لكن القول أن للنص الديني (القرآن، الحديث) ظاهر وباطن، والباطن لا ينكشف إلا للذين اختصهم الله بفضله وكشف لهم أسراره ؛ لا يعني إنكار ظاهره، ويقول في هذا المعنى الأمير عبد القادر مدافعا عن الصوفية رافعا عنهم تهمة إنكار ظاهر النص :" إن القوم رضي الله عنهم ما أبطلوا الظواهر، ولا قالوا ليس المراد من الآية إلا ما فهمنا، بل اقروا الظواهر على ما يعطيه ظاهرها، وقالوا فهمنا شيئا زائدا على ما يعطيه ظاهرها، ومن المعلوم أن كلام الحق تعالى على وفق علمه، وعلمه تعالى محيط ومتعلق بالواجب والممكن والمستحيل، فغير بعيد أن يكون مراد الحق تعالى من الآية كل ما فهمه أهل الظاهر والباطن وما لم يفهموه، ولهذا ترى كلما جاء أحد ممن فتح الله بصيرته، ونور سريرته، يستخرج من الآية أو الحديث معنى ما اهتدى إليه من قبله، وهكذا إلى قيام الساعة وما ذاك، إلا لاتساع علم الله تعالى. "[3]

كما أن مرعاة باطن الشرع – في نظر الأمير – والذي لا ينكشف إلا للذين اختصهم الله من عباده، لا يعني عدم الالتزام بالظواهر التي اقرها الشرع، مثلما ذهب الى ذلك بعض الصوفية الذين قالوا برفع التكاليف [4]. ويقول:" رفع الحجاب يزيد العبد تعظيما للأوامر الشرعية، والتزامها، لأنه ما راءٍ كمن سمع، ولا يكون إتيانه بالعبادات بعد رفع الحجاب على طريق أعلى وأفضل، وعلى وجه أعدل وأكمل، لا مناسبة بينه وبين إتيان العبادات الأول، وكل من ادعى أنه شم رائحة من طريق أهل الله ولم يزدد للشرعا تعظيما وللسنة إتباعا فهو مفتر كذاب." [5] و قد سبق للقشيري أن أكد هذا المعنى في رسالته مؤكدا أن العبد إذا وصل مقام القرب صار أكثر حرصا على إتيان التكاليف على أحسن وجه، والصوفية " قاموا بأداء ما عليهم من واجبات التكليف، وتحققوا بما منه سبحانه لهم من التقليب والتصريف ثم

---

[1]- عبد الكريم القشيري الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف ج1 ، دار المعارف، القاهرة، ص 38

[2]- الأمير عبد القادر: المواقف ج2، مصدر سابق، ص15

[3]- المصدر نفسه، ج 1، ص44

[4]- لقد نظر هؤلاء الصوفية إلى باطن الشريعة دون ظاهرها، والظاهر هو رسوم الشريعة والباطن هو أعمال القلوب، وخلاص العبد في نيته لا في القيام بالعمل، فإذا تم تطهير النفس وتصفية القلب وصل العبد إلى مقام القرب من الله، أصبح في غنى عن أداء التكاليف.

[5]- الأمير عبد القادر: المواقف، ج 1، مصدر سابق، ص 49

رجعوا إلى الله سبحانه وتعالى بصدق وافتقار ونعت الانكسار، ولم يتوكلوا على ما حصل منهم من الأعمال أو صفا لهم من الأحوال [1]

وهذا كان دأب الصوفية القدماء الذين لم يفرطوا في ظاهر الشرع رغم مراعاتهم لباطنه، وهذا يذكرنا بالإمام أبي حامد الغزالي، الذي أخذ على عاتقه مهمة التوفيق بين التصوف وتعاليم الدين، أو بين الحقيقة والشريعة، ففي شرحه لمنهج رجال التصوف يقول: " إني علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما خير منه لم يجدوا إلى ذلك سبيلا، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور سيضاء به" [2]

ويؤكد هذا الاتجاه في التوفيق بين الشريعة والحقيقة عند الأمير استهلاله كتابه "المواقف" بحديث طويل عن عقيدته الإسلامية الملتزمة بالكتاب والسنة، كما يذكر قول أبو الحسن الشاذلي: " إن طوق الشريعة لا يزول عن رقبة عارف ولا مكاشف، ما دام بدار التكليف " [3]، ومن أقواله :

عليك بالشرع، فألزم طريقته
فحيثما سار سر، وإن يقف فقف [4]

ثالثا- المجاهدة

للحياة الصوفية جانبان مختلفين لكنهما متكاملان :الأول يمثل المقدمات والثاني يمثل النتائج المترتبة على تلك المقدمات، الأول :جانب المجاهدة وتطهير النفس، والثاني: جانب الإشراق، الأول: الشجرة التي يتعهدها السالك إلى الله ويغذيها، وهو نظام موجه ضد النفس ورغباتها والعالم ومباهجه، محوره التضحية بالذات، وإيثار كل ما لله على كل ما للنفس، والثاني: الثمرة التي يجنيها السالك من هذه الشجرة، يقول أبو علي الدقاق: " من زين ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمشاهدة. " [5]

---

[1]- القسيري: الرسالة القشيرية، ج 1، مرجع سابق، ص 2

[2]- الغزالي، أبي حامد :إحياء علوم الدين، الجزء الخامس، المكتبة التوفيقية، مصر، ص280 – 281

[3]- الأمير عبد القادر: المواقف، ج 1، مصدر سابق، ص 70

[4]- الديوان الأمير عبد القادر، مرجع سابق، ص 128

[5]- القشيري: الرسالة القشيرية، ج 1، مرجع سابق، ص 100

وقد أثار الصوفية حول الصلة بين المجاهدة والهداية الواردة في قوله تعالى:" الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا " جدلا طويلا، فقد تساءلوا هل المجاهدة تورث الهداية والقرب من الله؟ أم الهداية والقرب من الله أمران يمنحهما الله للعبد فضلا منه ومنة؟ ويذهب سهل بن عبد الله التستري إلى أن الهداية ثمرة من ثمرات المجاهدة، بينما يرى غيره ومنهم أبو سعيد الخراز وأبو بكر الواسطي انه ليس للعبد أن يعتقد انه يكتسب بمجاهدته النجاة والهداية، وأن الطاعات توجب على الله الإثابة عليها، فالهداية يمنحها الله لمن يشاء من عباده. [1] وقد حاول الأمير عبد القادر إيجاد حل لهذا الإشكال، وذلك بتمييزه بين جنة المعارف والمشاهدة التي يدخلها العبد بالكسب والمجاهدة، وبين جنة اللذائذ المحسوسة التي يدخلها العبد برحمة الله و فضله . [2]

والمجاهدة في الأصل التضحية بالنفس في سبيل الله، ودفاعا عن الدين وحرماته، واستعمل هذا اللفظ في التصوف بمعنى محاربة النفس، فهي العدو الذي يقود النفس إلى المعصية والتراخي في الدين يقول الدراني : " أفضل الأعمال خلاف هوى النفس " [3]، ويقول النّصراباذي: " سجنك نفسك إذا خرجت منها وقعت في راحة أبدية " [4] ،ومحاربة النفس في نظر الأمير تكون ب :" إتيان المأمورات واجتناب المنهيات، وارتكاب مشاق الرياضات والمجاهدات " [5]، وأن يسيطر الإنسان على نفسه وعلى كل جوارحه، وفي ذلك يقول: " إن الله سبحانه خلق لكل إنسان ذاتية إنسانية ,أي نفسا ناطقة مفكرة مدبرة عاقلة مستعدة لقبول جميع ما كلفها به، وهي محل خطابه المقصود بتكليفه، وامتثال أوامره ونواهيه ،والوقوف عند حدوده ومراسمه ... ومن ثم يطلبه كل ذي حق بحقه عليه، حتى جوارحه تطالبه بحقوقها منه، فيطلبه السمع الذي خلقه الله فيه بحقه، ومن حقه أن لا يمنعه من استماع ما أبيح له، وأن يتعهده بما يدفع عنه الأذى و يبقي على صحته، ومن حق الله فيه أن لا يسمع به صوتا محرما، ولا كلاما محرما عليه الإصغاء إليه ... ويطلبه الفكر بحقه ومن حقه أن يستعمله في الوصول إلى معرفة خالقه النظرية، والفكر فيما أمر الله في التفكر فيه، وعلى الجملة يعطي كل ذي حق حقه. " [6]

---

[1]- أبو العلا عفيفي :التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص 138-139،

[2]- الأمير عبد القادر: المواقف، ج 1، مصدر سابق، ص 105

[3]- القشيري: الرسالة القشيرية، ج 1، مرجع سابق، ص27

[4]- المرجع نفسه ص 103

[5]- الأمير عبد القادر: المواقف، ج 1، مصدر سابق، ص 186

[6]- انظر، المرابط، جواد :التصوف والأمير عبد القادر الحسيني الجزائري، دار اليقظة العربية، دمشق، 1966 ص111

وقد اجتمع للأمير عبد القادر جهاد العدو وجهاد النفس، فقد عرف الأمير فارساً مغواراً، ومقاتلاً شجاعًا، قاوم الجيوش الفرنسية المدربة أحسن تدريب، والمجهزة بأحداث وسائل التجهيز العسكري حينئذ، فأظهر صلابة قوية وخبرة عسكرية، مع حداثة عهده بالحرب، وأحرز كثيراً من الانتصارات العسكرية والسياسية على العدو، ولكن الظروف الاجتماعية والاقتصادية لبلاده والأوضاع الدولية، وكذلك تآمر الدول الاستعمارية، حالت دون انتصاره انتصاراً نهائياً؛ فوضع السيف بعد سبعة عشر عاماً من الجهاد، لينتقل إلى جهاد من نوع أخر جهاد، جهاد أصعب واشق جهاد النفس، ذلك أن مجاهدة النفس أصعب من مجاهدة البدن .

ولعل من المفيد الإشارة إلى أن الأمير عبد القادر وإن كان يؤكد على المجاهدة كسبيل للوصول إلى معرفة الله تعالى، إلا أنه يقول بوجود طريق آخر يختلف عن طريق المجاهدة، وهو الذي يسميه بالجذبة، وهو طريق أقصر وأسلم، ذلك أن السالك فيه " وصل إلى معرفة الله – تعالى – من غير سلوك ولا مشي على المقامات، بل بجذبة إلهية وعناية رحمانية ... فجاز المقامات كلها من غير رسوم ولا مكابدة." [1]

رابعا - الهجرة

للأمير عبد القادر رأي في الحث على التعلم من الوارث المحمدي والهجرة إليه، والهجرة في نظره قلبية :وهي الهجرة إلى الله وهي: " الأساس الأول والأمر الذي عليه المعول، وهي بحصول الزاجر الإلهي والعزوف عما كان عليه من المخالفات للأوامر الإلهية. " [2] والهجرة إلى رسوله صلى الله عليه وسلم :هي هجرة الإنسان الجسمانية إلى ورثة أحواله وإسراره الدالين على الله تعالى، والداعين إلى معرفته، وإذا أدركه الموت قبل اجتماعه بوارثة الرسول صلى الله عليه وسلم فقط وقع أجره على الله تعالى "أوجبه تعالى على نفسه تفضلا وامتنانا وإن الله لذو فضل على العالمين، فيبعث المهاجر لمعرفة الله تعالى والقرب منه في عداد العارفين بالله، وفي مقاماتهم العلية، فكم ترى في الآخرة ممن لم يحصل على معرفة الله في الدنيا وقد حشر في زمرة العارفين بالله تعالى، ونال منزلتهم ... والهجرة إلى الرسول أو وارثه واجبة على الأعيان، إلا إذا سبقت للعبد عناية أزلية وكان من المرادين، ورحمه الله تعالى بجذبة رحمانية وخطفة ربانية، فعرف نفسه فعرف ربه فتسقط عنه الهجرة ".[3]

---

[1]- الأمير عبد القادر: المواقف، ج 1، مصدر سابق، ص 67

[2]- المرابط: التصوف والأمير عبد القادر الحسيني الجزائري، مرجع سابق، ص 124

[3]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

خامسا - المقامات والأحوال

تمثل المقامات والأحوال الطريق الروحي إلى الله، وهو طريق مليء بالمحطات الروحية والواردات الربانية، فالطريق إلى الله منازل، وكل صوفي ينزل منزله الخاص به، حسب قربه وحبه لله وحب الله له، فالمقامات هي الدرجات والمنازل التي يرتقي فيها السالك بعد أن يكون قد قطع أشواطا طويلة من المجاهدات والرياضات حتى يفطم النفس عن العادات المألوفة ويحملها على مخالفة الهوى، ويكون بها مستحقا لتوارد الأحوال الإلهية عليه، فيأخذ في الترقي من مقام إلى أخر، ولكل مقام شروط وأركان لابد من حصولها حتى يتحقق للصوفي أحكام المقام، فالمقام درجة من السلوك لا يمكن اكتسابها إلا بالعمل والمجاهدة، يقول القشيري :" المقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، ومما يتوصل إليه بنوع من تصُّرفَ، ويتحقق به بضرب تطلُّب، ومقاسات تكلف، فمقام كل واحد :موضع إقامته عند ذلك ،وما هو مشتغل بالرياضة له. "[1]

أما الأحوال فهي ما يرد على قلب السالك دون جهد منه، ويقول القشيري هي : " معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من : طرب وحزن أو بسط أو قبض أو انزعاج أو هيبة أو احتياج "[2]، فالمقام إذن يتحقق بالمجاهدة، أما الحال ففيض من الله من غير اكتساب "فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب "[3]، ويضيف الغزالي تمييزا آخر بين الحال والمقام فيقول : "إنما سمي المقام إذا ثبت وقام، وإنما يسمى حالا إذا كان عارضا سريع الزوال "[4] "فالأحوال كالبروق . "[5]

ولأهمية المقامات والأحوال لعدم قيام الطريق إلا بها كان لكل متصوف من المتصوفة رأي فيها وتقسيم، فقسمها الغزالي إلى ستة أقسام هي :

1- التوبة 2- الصبر والشكر 3 -الخوف والرجاء

---

[1]- القشيري: الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 66

[2]- المرجع نفسه الصفحة نفسها

[3]- المرجع نفسه الصفحة نفسها

[4]- الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 4، مرجع سابق، ص 139

[5]- القشيري: الرسالة القشيرية، مرجع سابق ص 66، وشهاب الدين أبو حفص السهروردي: عوارف المعارف، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن شريف ج2 ، دار المعارف، القاهرة ص266

4- الفقر والزهد 5- التوحيد والتوكل 6- المحبة والشوق والأنس والرضا [1]

أما السهروردي فقد قسمها إلى عشرة مقامات وعشرة أحوال هي:

المقامات:

1- التوبة	2- الورع	3- الزهد	
4- الصبر	5- الفقر	6- الشكر	
7- الخوف	8- الرجاء	9- التوكل	10- الرضا

الأحوال:

1- المحبة	2-الشوق	3- الأنس	
4 - القرب	5- الاتصال	6- الحياء	
7- القبض	8- البسط	9- البقاء	10- الفناء [2]

الأمير عبد القادر بدوره تحدث عن المقامات والأحوال التي تعتري طريق السالك إلى الله، وأكد أن هذا الطريق " إنما هو سير معنوي في مجالات معنوية، وهي النفوس التي يكون سير السالك فيها وقطعها، كناية عن تبديل صفاتها البهيمية بالصفات الإلهية... ولا يتوهم متوهم أن السالك إلى الله في مسافة محسوسة وأن الوصول إلى الله وصول محسوس، فإن هذا وهم باطل وجهل عاطل... فلا يصح إطلاق السير إلى الله - تعالى – إلا بنوع من المجاز، وأنه لما كان السالك السائر في ميادين النفوس إذا قطع تلك العقبات المعنوية يصل إلى العلم بالله- تعالى – صح أن يقال سار إلى الله" . [3]

لم يهتم الأمير عبد القادر بتصنيف الأحوال والمقامات كما فعل الكثير من الصوفية، ولكنه ركز على الأحوال والمقامات التي خبرها شخصيا، فالأمير خلال مراحل حياته والمواقف التي اعترضته حقق الكثير من المقامات وتواردت عليه الكثير من الأحوال .

ومن المقامات التي اهتم بالحديث عنها مقام التوبة، والملاحظ أن مشايخ الصوفية على اختلافهم في المقامات والأحوال يجعلون التوبة أول مراحل الطريق، وأول المقامات، فهي كما يقول السهروردي : "بمثابة الأرض للبناء فمن لا أرض له لا بناء له، ومن لا توبة له لا حال

---

[1]- انظر الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 4

[2]- السهروردي: عوارف المعارف، مرجع سابق، ص 269 وما بعدها

[3]- الأمير عبد القادر: المواقف، ج 1، مصدر سابق، ص 76- 77

له ولا مقام له" [1] ،ويذهب الأمير عبد القادر مذهب الصوفية في ذلك مؤكدا أن مقام التوبة :" هو الأساس لسلوك الطريق، والمفتاح للوصول لمقام التحقق، فمن أعطاه أعطى الوصول ومن حرمه حرم الوصول" [2] وإن هذا المقام هو الذي أشار إليه الله - تعالى – بالتقوى في قوله: " يأيها الذين امنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون " .

كما يتحدث الأمير عبد القادر عن مقام التوكل ويقول أنه:" ثقة القلب وحصول الطمأنينة " [3]، وهو قرين الإيمان، فالله – تعالى – يقول: " وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها" ، لكن هذا لا يعني عدم" الأخذ بالأسباب مع الشك والاضطراب ... فليس هذا من التوكل المطلوب في شيء، ولو كان ترك السبب والحركة توكلا للزم إذا وضع الخبز بين يدي هذا المتوكل، أن لا يتناوله ويرفعه إلى فيه، فإن هذا سبب وحركة لوصول الخبز إلى بطنه .[4]

والناس في توكلهم في نظر الأمير عبد القادر ثلاثة أصناف:

- متسبب صرف : نظره مقصور على السبب وضعفه وقوته، فهو أعمى.
- متوكل صرف : معرض عن الأسباب ظاهرا وباطنا، وهو صاحب حال لا يقتدى به، ولا يحتج عليه.
- متسبب بظاهره متوكل بباطنه، يده على السبب وقلبه متعلق بخالق السبب، وهذا هو الكامل [5]

إن الأمير عبد القادر يؤكد على الأخذ بالأسباب مع عدم الاعتماد عليها، وقد كانت حياته وجهاده تطبيقا لذلك، وينهى عن التواكل والتكاسل، وهو الأمر الذي ساد التصوف في عصور الانحطاط، فالتوكل لا يتعارض مع الكسب والسعي والتدبير، وفي هذا يتقارب الأمير عبد القادر مع الغزالي، الذي يقول في الإحياء: "وقد يظن أن معنى التوكل ترك الكسب بالبدن، وترك التدبير بالقلب، والسقوط على الأرض كالخرقة الملقاة، وكاللحم على الوضم، وهذا ظن الجهال، فإن ذلك حرام في الشرع، والشرع قد أثنى على المتوكلين ،فكيف ينال مقام من مقامات الدين بمحظورات الدين ... فإذن التباعد عن الأسباب كلها مراغمة للحكمة،

---

[1]- السهروردي: عوارف المعارف، مرجع سابق، ص 270

[2]- الأمير عبد القادر: المواقف، ج 1، مصدر سابق ص 137

[3]- المصدر نفسه ص302

[4]- المصدر نفسه ص 303

[5]- المصدر نفسه ص137

وجهل سنة الله تعالى، والعمل بموجب سنة الله تعالى مع الاتكال على الله دون الأسباب لا يناقض التوكل. " [1]

ومن المقامات التي جاء الأمير عبد القادر على ذكرها في " المواقف " مقام الإحسان فقد جاء في الحديث : " الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فهو يراك" ، وهو مقام المشاهدة ،فإن كان بداية الطريق مجاهدة، فإن نهايته دخول حضرة الإحسان وتحقيق الشهود الأتم والمعرفة الأكمل، وهو عند الأمير" مقام جليل... مقام الإحسان أشرف من مقام الإيمان... فالإحسان باطن الإيمان ولبه، والإيمان باطن الإسلام ولبه، فالإحسان لب اللب، كما أن الإسلام لا يغني عن الإيمان ولا يوجب السعادة، فكذلك الإيمان من غير إحسان لا يوجب السعادة، أعني السعادة الخالصة ." [2] وتتحقق هذه السعادة عندما يقربه الله إليه ويزيل حجاب الجهل عن بصيرته، يقول الأمير :" فإذا أراده الله -تعالى –لقربه، وأزال الحجاب عن بصيرته، صيره إلى حالة لا يعبر عنها لسان ولا تخطر لعاقل بجنان، منها أن يرفع عنه الكاف من كان في قوله صلى الله عليه وسلم " كأنك تراه " [3] .وهذا ما يؤكده الأمير في وصفه لحال أهل القرآن: " أهل الله القريبون منه القرب المعنوي، المقربون عنده، وهم أنصار الله الملبون دعوته المستجيبون إلى طاعته ... والقائمون به – أي مقام القرب – هم الداعون إلى معرفة الله – تعالى – و توحيده على طريق الصوفية ... وقطع عقبات النفوس، وطي المقامات إلى الذروة العليا، إلى الوحدة الذاتية. " [4]

والقرب عند الأمير عبد القادر نوعين :

- قرب النوافل : وهو أول مراتب الولاية، وفيه " يشهد العابد نفسه حال العبادة، بل وفي غيرها من سائر الأفعال والادراكات أنه بالله، بمعنى أنه يشهد الله – تعالى – قدرته و سمعه و بصره وجميع قواه الظاهرة والباطنة، فلا يرى فعلا له ولا لغيره ولا إدراك إلا بالله، فيكون العبد ظاهرا والحق باطنا " [5]، ويستشهد الأمير بقول الرسول صلى الله عليه وسلم "لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإن أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به " ؛ كدليل على هذا نوع من القرب .

---

[1]- الغزالي: إحياء علوم الدين، ج 4، مرجع سابق، ص 368- 370

[2]- الأمير عبد القادر: المواقف، ج 1، مصدر سابق، ص 252 -253،

[3]- المصدر نفسه ص 112

[4]- المصدر نفسه ص 294

[5]- المصدر نفسه، ص 253-254

- قرب الفرائض حيث : " يشهد العابد نفسه وقواه الباطنة وأعضاءه الظاهرة آلة الحق، والحق– تعالى – المصرف لها المؤثر بها، يسمع بسمع العبد، ويبصر ببصره، ويتكلم بلسانه، إلى أخر الادراكات، فيكون الحق – تعالى– ظاهرا والعبد باطنا. " [1]

ويشبه القرب الأول قرب المجذوب الذي لا يشعر بما له ولا يدرك أخذه، و يشبه القرب الثاني قرب الواصل، المدرك لما يجري عليه من التجليات الربانية، لذلك " من كان قربه قرب النوافل فهو قريب ومن كان قربه قرب الفرائض فهو اقرب".[2]

وإذا احكم السالك المقامات ترد على قلبه الأحوال كالمحبة والقبض والبسط والجذب والسكر وغيرها، وهي مواهب ربانية ترد على قلب السالك دون اجتلاب أو اكتساب منه .ومن الأحوال التي تحدث عنها الأمير عبد القادر: المحبة: وهي حال ذوقية، فهي موهبة وليست كسبا، فمحبة العبد لله هي : "حال تجل عن الوصف... ولكنها تحمل العبد على التعظيم لله، وإيثار رضاه ،وقلة الصبر عنه، والاهتياج إليه، وعدم القرار من دونه، ووجود الاستئناس بدوام ذكره له بقلبه " [3]، وهي أصل الأحوال عند الصوفية، فهي في الأحوال " كالتوبة في المقامات، ومن صحت محبته هذه تحقق بسائر الأحوال من الفناء والبقاء والصحو والمحو وغير ذلك. " [4]

الأمير عبد القادر بدوره عرف المحبة وذاق حلاوتها، وعندها تحول قلبه إلى مرصد يتلقى أنوار الإشراق الإلهي، فأنشد قائلا:

تجلى له المحبوب من حيث لا يرى
فأعجب به أراه من حيث لا أرى
وغيبتي به فغاب رقيبنا
وزال حجاب البين وأنحسم المرا
فصرت أراه كل حين ولحظة
وقد كان غائبا و قد كان حاضرا [5]

---

[1]- المصدر نفسه، ص254

[2]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[3]- القشيري: الرسالة ج2، المرجع نفسه، ص 486

[4]- السهروردي: عوارف المعارف، المرجع نفسه، ص 297

[5]- ديوان الأمير عبد القادر، مرجع سابق، ص 121

يؤكد الأمير عبد القادر أن الله تعالى يحب عبده، وهي من حيث أنعم عليه بالإيمان، كما يحب العبد ربه، ومحبته تكون بطاعته وترك المعاصي، وبهذا الصدد يورد الأمير قول رابعة العدوية

تعصي الله وأنت تظهر حبه

هذا لعمري في الفعال بديع

لو كان حبك صادقا لاطعته

إن المحب لمن يحب مطيع [1]

والمحبة عند الأمير عبد القادر درجات أعلاها محبة المجاهدين، ويقول ":فأي منقبة أعظم ومكرمة أفخم من محبة الله – تعالى – للمجاهد، وهي محبة خاصة بالمجاهدين، لهل أثار في الدنيا والآخرة، كما أن محبة المجاهدين له – تعالى – خاصة، زائدة على محبة المؤمن غير المجاهد، لظهور أثار المحبة من الجانبين. " [2]

ومن الأحوال في المحبة العشق، وما المعشوقة التي تظهر في كتابات الصوفية إلا رمزا للحقيقة المطلقة التي ينشدها العارفون عبر سفر للبحث عن اليقين الذي يصل الطالب بالمطلوب، وقد عبر عنها الأمير بقوله: "وبعد التعب والعناء، ومعاناة الضنا وجدت هذه المعشوقة :أنا وتبين لي أنني الطالب و المطلوب والعاشق والمعشوق " [3]

وهذا ما عبر عنه شعرا بقوله:

عن الحب مالي كلما رمت سلوانا

أرى حشو أحشائي من الشوق نيرانا

لواعج لو أن البحار جميعها صبين

لكان الحر أضعاف ما كانا

ومن عجب ما همت إلا بمهجتي

ولا عشقت نفسي سواها وما كان

---

[1]- الأمير عبد القادر: المواقف، ج 2، مصدر سابق، ص 238

[2]- المصدر نفسه، ص 238

[3]- الأمير عبد القادر: المواقف، ج 1، مصدر سابق، ص 28

أنا الحب والمحبوب والحب جملة

أنا العاشق والمعشوق سرا وإعلانا [1]

ومما ينبغي الإشارة إليه أن بعض الصوفية رفضوا الحديث عن العشق الإلهي لأن " العشق مجاوزة الحد في المحبة، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يجاوز الحد، فلا يوصف بالعشق، ولو جمع محاب الخلق كلهم لشخص واحد لم يبلغ ذلك استحقاق قدر الحق سبحانه، فلا يقال :إن العبد جاوز حد في محبة الله، فلا يوصف الحق سبحانه بأنه يعشق، ولا العبد صفته سبحانه بأنه يعشق، فنفي العشق، ولا سبيل له إلى وصف الحق سبحانه لا من حق للعبد، ولا من العبد للحق سبحانه. " [2]

وربط الصوفية المحبة بالسكر فقالوا " المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه". [3] والأمير عبد القادر بدوره يربطها بالسكر والمحو والفناء، ويقول:

وكم من شهيد مات بالشوق والفنا

محب لذاك الحسن لو كان قدرا

وفي الحال، حال السكر والمحو والفنا

وصلت إلى لا أين حقا و لا ور[4]

سادسا - وحدة الأديان

للأمير عبد القادر رأي في وحدة الأديان، فيذهب إلى أن اختلاف المذاهب والأديان لا يمس مطلقا من حقيقة وحدانية الله .وما الأديان المختلفة إلا أسماء، وتعدد الأسماء لا يعني مطلقا تعدد المسمى، فبعد أن يذكر قوله تعال " وإلهكم اله واحد لا اله إلا هو"، وقوله جل شأنه " قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم اله واحد" ، وقوله سبحانه " انه أنا الله لا اله إلا أنا " ؛ يؤكد أن هذه الآيات "خاطب بها تعالى كل من بلغه القرآن الكريم والكلام القديم ،من يهودي ونصراني ومجوسي ووثني وما نوي وغيرهم من الأجناس والأصناف المختلفي العقائد والمقالات في الحق تعالى، أخبرهم أن إلههم واحد وإن اختلفت مذاهبهم

---

[1]- ديوان الأمير عبد القادر، مرجع سابق، ص 116 - 117

[2]- القشيري: الرسالة القشيرية، ج 2، مرجع سابق، ص 488

[3]- المرجع نفسه، ص 492

[4]- ديوان الأمير عبد القادر، مرجع سابق، ص122

وعقائدهم فيه، فهو واحد العين، ولا يلزم من اختلافهم فيه اختلاف في عينه وحقيقته، فإنها كالأسماء له، ولا يلزم من تعدد الأسماء تعدد في المسمى وإن له تعالى أسماء في كل لغة من اللغات التي لا تحصى كثرة، وليس ذلك بقادح في وحدة عينه، ففي الآيات المتقدمة إشارة إلى ما تقوله الطائفة العلية، طائفة الصوفية بأنه تعالى عين كل معبود " [1]

يقول الأمير عبد القادر:

فطورا تراني مسلما أي مسلم

زهودا نسوكا خاضعا طالبا مدا

وطورا تراني للكنائس مسرعا

وفي وسطي الزنار أحكمته شدا

أقول باسم الابن والأب قبله

وبالروح لاوح القدس قصدا ولا كيدا

وطورا بمدارس اليهود مدرسا

أقرر توراة و أبدي لهم رشدا [2]

والملاحظ أن هذا القول قريب في معناه من قول محي الدين بن عربي :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي

إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

وقد صار قلبي قابلا كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

[1]- المرابط: التصوف والأمير عبد القادر الحسيني الجزائري، مرجع سابق، ص 106

[2]- ديوان الأمير عبد القادر، مرجع سابق، ص 120

أدين بدين الحب أنى توجهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني

والملاحظ أن الشخصية السمحة للأمير عبد القادر، ودعوته إلى فرض حوار بناء بين الأديان والثقافات؛ مطلب للبشرية اليوم، التي تسعى إلى علاقات إنسانية جديد قوامها قيم الحوار والانفتاح والتعددية والتعاون والتعايش السلمي بين الحضارات والثقافات والأديان. وإن مواقف الأمير عبد القادر الإنسانية ودعوته إلى التعايش السلمي محطة مهمة يجب أن نتوقف عندها ملياً لاستخلاص العبر، ففي ظل أزمة الهوية التي يعيشها العالم العربي والإسلامي اليوم، وبروز النزعات المذهبية والعشائرية والطائفية والأثينية والقومية، التي أصبحت تشكل ساحة للصدام المسلح، فكل دين من الأديان، وكل طائفة من الطوائف، وكل مذهب من المذاهب، يعتقد أنه وحده الصحيح وما عداه كفر وضلال، إنه منطق الفرقة الناجية الذي يسيطر اليوم، في ظل كل هذه التغيرات تشكل رؤية الأمير عبد القادر ودعوته إلى وحدة الأديان أساساً معرفياً يساعد على الخروج من هذه أزمة .

سابعا - وحدة الوجود

للمتصوفة المسلمين تصور للوجود يختلف عن تصور المتكلمين، ويبتعد عن تلك الثنائيات التي عرفتها الفلسفة الإسلامية، كالحدوث والقدم، والجوهر والعرض، ومن بين هذه التصورات:" نظرية وحدة الوجود"، ويعد ابن عربي أول من أسس لنظرية متكاملة في وحدة الوجود، وكل من تكلم في المسألة بعده كان متأثرا به، وملخص هذه النظرية :أن " الوجود بأسره حقيقة واحدة، ليس فيه ثنائية ولا تعدد، على الرغم مما يبدو لنا من كثرة الموجودات في العالم الخارجي، ونقرره بعقولنا من ثنائية الله والعالم، الحق والخلق. " [1] والصوفية الذين تبنوا نظرية وحدة الوجود يفصلون بين ذات الله المحض المجردة من الصفات، وبين الألوهية (الذات المتصفة بالأسماء والمتجلية فيها)، وهو فصل معرفيّ، لا يقوم على أيّ ثنائية وجودية .وعندهم كل الأشياء في هذا العالم هي تجلّي لأسماء الله التي، هي بدورها تجلٍّ للذات الإلهية، وأنّ الكثرة المرئية في الوجود هي لتعدّد الأسماء الإلهية وتكثرها. والحق أنه لم تلق نظرية أو فكرة في التصوف مثلما لقيت نظرية وحدة الوجود من معارضة، خاصة من قبل الفقهاء، الذين رأوا أن القول بوحدة الوجود يتناقض مع وحدانية

[1]- أبو العلا عفيفي :التصوف الثورة الروحية في الإسلام، مرجع سابق، ص 176

الله المطلقة، فالله تعالى مباين لجميع مخلوقاته، مغاير لهم في صفاته وأفعاله، منزه عن الاتصال بغيره مهما كان هذا الاتصال، اتحاداً أو حلولاً أو وحدة وجود .

يتبنى الأمير عبد القادر نظرية وحدة الوجود [1] - متأثرا بابن عربي - ويحرص على نفي تهمة الحلول أو الاتحاد عنه، ويقول : " احذر أيها الواقف على هذا أن ترمينا بالحلول أو الاتحاد أو الزندقة، أو الإلحاد، فنحن بريئون من فهمك الأعوج وعقلك الأهوج. " [2] إن الوجود عند الأمير عبد القادر واحد غير متعدد، ويقول عن حقيقة الوجود أنها " واحدة لا تتعدد ولا تتجزأ ولا تتبعض، وهي ما به وجدان الشيء وتحققه التحقق الذي له بالذات، فالأشياء كلها من عالم الأرواح والأجسام وعالم المثال والمعاني ،المجردة العقلية، لا تظهر ولا تتعين إلا بظهور الوجود الحق فيها، من غير حلول ولا اتحاد ولا اتصال ولا انفصال، كما أن الوجود الحق لا يظهر ولا يتعين إلا بمخلوقاته ." [3] وليزيد الأمير في توضيح الأمر يعطي مثالا عن العالم والشمس ويقول: " العالم، إن لم تكن الشمس مشرقة عليه، ظاهرة لديه كان كالعدم، لا وجود له في الأعيان، ولا يتميز بعضه عن بعض، فإذا أشرقت عليه الشمس ظهر للأعيان، وتحقق وجوده وتميز بعضه عن بعض، وظهور نور الشمس في أجزاء العالم ليس بحلول فيه ولا اتصاله به، ولا انتقالها، ولا بتغيرها عما كانت عليه، ولا بانفصال بعضها عنها، ولولا أجزاء العالم ما ظهر نور الشمس ولا تعين، ولو قدرنا ارتفاع العالم وعدمه، وكذا وجود الحق – تعالى – لا وجود لمخلوقاته إلا بإشراق نوره عليها، ولا ظهور له ولا تعين، إلا بها[4]

وأما تلك الثنائية التي تبدو للبعض بين الحق والخلق فهي من جهلهم للحقيقة الوجود، وإن إدراك هذه الحقيقة الوجودية- في نظر الأمير- يقتضي الترقي في المراتب العرفانية، وأن يرتفع حجاب الجهل ويقول في الموقف السادس من كتابه " المواقف «: " الحق يقول :أنا . والعبد لجهله يقول أنا. والعبد يقول :هو لشهوده البعد من ربه . فلما تنفس صبح العناية وأشرقت الجهات الست، والحواس الخمس .بإشراق الشمس التَبَسَ أنا بأنا من غير

---

[1]- خصص الأمير عبد القادر الموقف 284 من مؤلفه " المواقف " لبسط نظريته في وحدة الوجود، وأوصى أن يفرد لهذا الموقف رسالة خاصة، وقد خصص له الكيلاني كتيب سماه مثلما أوصى الأمير " بغية الطالب على التجلي بكليات المراتب"

[2]- الأمير عبد القادر، المواقف، ج 1، مصدر سابق، ص 120

[3]- المصدر نفسه، ص 119

[4]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

اتحاد ولا حلول، فالكل في توحيدنا معزول؛ فليس عندنا إلا وجود واحد .فعلى أهل الحجاب والغفلة أن لا يكدّروا صفوفنا، بجعجعتِهم ولا يروّعوننا بمعمعتهم. " [1]

و تقتضي نظرية وحدة الوجود عند الأمير عبد القادر الفصل بين الذات الغنية عن العالمين المجردة من الاعتبارات الحقية والخلقي، وهي ما يطلق عليه اسم " الأحدية "، وهذه المرتبة يستحيل إدراكها يقول الأمير : " المدعي معرفتها كاذب مباهت ،والمتكلم فيها لطلب معرفتها أخرص صامت، ولهذا يعبر عنها السادة الصوفية بغيب الهوية، والغيب المطلق، وبالغيب المصون، وبالغيب المكنون، وبالهو، أي الذات الذي هو الكل في الكل، وبالغيب الذي لا يصح شهوده، وبمحل سلب الأحكام والقيود، وبالمعجوز عنه، وهو ما لا يتصور، فليس موجودا ولا معدوما لأن العلم بالشيء يقتضي الإحاطة به من جميع جهاته ووجوهه، والإحاطة بالذات محال "[2] ؛ وبين عالم الأسماء الذي يطلق عليه اسم " مرتبة الألوهية" ، حيث يمكن هنا في هذا المستوى فقط تصور ثنائية الحق والخلق، الرب والمربوب .فالحقيقة الوجودية إذا نظرنا إليها من حيث ذاتها كانت واحدة لا كثرة فيها، أما الكثرة فتظهر في الصفات والأسماء وأثارها في العالم.

إن للغيب المطلق تجليات وتعينات وظهورات تسمى المراتب، وهي المجالي والمظاهر من الأسماء الإلهية والمخلوقات الكونية، وهذه المراتب هي:

- مرتبة الألوهية والربوبية : وهي مرتبة " انكشاف الذات للذات بالذات" [3]، وهي مرتبة الأسماء والصفات، لا عين ذاته ،وأول التعينات الصادرة عن الله الحقيقة المحمدية ويسميها الأمير البرزخ والصورة الرحمانية .

- مرتبة عالم الخلق : هو نسب وإضافات ناتجة عن أسماء الله ،ذلك أن العالم " : مظاهر أسمائه – تعالى – الكلية والجزئية، لأنها الطالبة لإيجاد العالم وإظهاره من العدم الامكاني " ،[4] فأسماؤه تعالى تطلب ظهورها بظهور أثارها وهو العالم، ذلك أن " غذائها بظهور أثارها " [5]

---

[1]- المصدر نفسه، ص 62

[2]- المصدر نفسه، ص 473

[3]- المصدر نفسه ص 475

[4]- المصدر نفسه ص 464

[5]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

خاتمة

شكل الأمير عبد القادر حلقة مهمة في مسار التصوف الإسلامي وتطوره، لقد آمن الأمير بالتصوف الإسلامي طريقًا لتجديد الفهم الديني، وأسلوبًا للحياة يمتزج فيها العمل بالنظر، والنظرية بالتطبيق، الظاهر والباطن، المعتقد والسلوك القويم. فالتصوف ليس ذوقا فقط بل نطر عقلي، تتأسس من خلاله قضايا فلسفية كبرى كوحدة الوجود ووحدة الأديان، والتي بدا فيها الأمير عبد القادر متأثرا إلى حد كبير بابن عربي، حبيس لغة صوفية رمزية غامضة على غير أهلها.

المصادروالمراجع

- أبو العلا عفيفي (د.ت) الثورة الروحية في الإسلام. بيروت: دار الشعب.
- أبو القاسم، القشري (1972) الرسالة القشرية. القاهرة: مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر.
- أبو الوليد، ابن رشد (1964) مناهج الأدلة في عقائد الملة الإصدرا 2. مصر: المكتبة الأنجلو المصرية.
- أبو حامد، الغزالي (1967) المنقذ من الضلال بيروت: الأندلس للطباعة والنشر.
- أبو حامد، الغزالي (1993) ميزان العمل القاهرة: مكتبة الجندي.
- أبو حامد، الغزالي (د.ت) إحياء علوم الدين المجلد الجزء 5، مصر: المكتبة التوفيقية.
- الأمير، عبد القادر (2004) المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الأمير، عبد القادر (2004). ديوان الشاعر الأمير عبد القادر. الجزائر: منشورات ثالة.
- الغزالي، أبي حامد، بلا تاريخ إحياء علوم الدين، المجلد الجزء الخامس، مصر: لمكتبة التوفيقية.
- أيمن، حمدي (2000) قاموس المصطلحات الصوفية، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

- جواد المرابط (1966) التصوف والأمير عبد القادر الحسيني الجزائري. دمشق: دار اليقظة العربية.
- خليل الجرّ وحنا، الفاخوري (1993) تاريخ الفلسفة العربية بيروت: دار الجيل.
- رينولد، نيكولسون (1947) في التصوف الإسلامي وتاريخه، أبو العلا عفيفي، المترجمون القاهرة: لجنة التأليف الترجمة والنشر.
- زكي نجيب، محمود (1956) نظرية المعرفة مصر: مطابع الإرشاد القومي.
- شهاب الدين، السهروردي (2000) عوارف المعارف القاهرة: دار المعارف.
- عبد الكريم القشري (د.ت) الرسالة القشيرية القاهرة: دار المعارف.
- عرفان عبد الحميد، فتاح (1993) نشأة الفلسفة الصوفية الإصدار 1 بيروت: دار الجيل.
- عليبن محمد السيد الشريف، الجرجاني، بلا تاريخ معجم التعريفات القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع.
- محمد إبراهيم، مجدي (2002) التصوف السني الإصدار 1 مكتبة الثقافة الدينية.

- 3 -

وحدة الوجود

في تصوف الشيخ العلاوي المستغانمي[1]

***

أ.د رزقي بن عومر* / جامعة وهران2

[1] هو الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المولود بمستغانم، سنة 1869م والذي أسس طريقته الصوفية بها وبنى الزاوية الأم كذلك بحي تيجديت، بمستغانم وتوفي سنة 1934م ودفن بزاويته المذكورة، يعد الشيخ العلاوي من أقطاب صوفية القرن الماضي (القرن العشرين). للشيخ العلاوي 25 كتابا ورسالة، بالإضافة إلى مقالاته التي كتبها في الجريدتين التين أسسهما وهما لسان الدين والبلاغ. ففي توضيح معالم السلوك إلى الله، كتب الشيخ العلاوي: المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية (كتاب في جزئين فيه شرح وتحقيق لحكم سيدي أبي مدين شعيب دفين تلمسان)، والنور الضاوي في مناجاة الشيخ العلاوي، ومبادئ التأييد في بعض ما يحتاجه المريد في علم الفقه والتوحيد، والقول المقبول فيما تتوصل إليه العقول، كما أفاض في التحقيق والشرح ويظهر ذلك من خلال هذه الكتب: المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، والأنموذج الفريد المشير إلى خالص التوحيد (هي رسالة بسط فيها نظريته في وحدة الوجود من خلال شرح باء البسملة على منوال رسالة الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم للشيخ عبد الكريم الجيلي)، ومفتاح الشهود في مظاهر الوجود، والحكم، وتفسيره المعروف بالبحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور(نحا الشيخ العلاوي في هذا التفسير منهجا جديدا تدرج فيه من التفسير الظاهري إلى الاستنباط، إلى الإشارة، إلى لسان الروح مطبقا المراتب الأربعة التي وردت في إحدى الروايات المنسوبة إلى الإمام علي كرم الله وجهه الشريف، حيث يذكر أن للقرآن حدا ومطلعا وظهرا وبطنا)، ولباب العلم في تفسير سورة والنجم، ومفتاح السر في سورة والعصر، ودوحة الأسرار في معنى الصلاة على النبي المختار، ومعراج السالكين ومنهاج الواصلين، وبرهان الخصوصية في الطريق البوزيدية (رسالة في مناقب أستاذه ومقامه العرفاني، مع الأسف هذه الرسالة مازالت مخطوطة لم تطبع إلى الآن).

وكتب الشيخ العلاوي في الرد على المنكرين على الصوفية بثلاثة رسائل هي: الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف، ورسالة القول المعروف في الرد على من أنكر التصوف، ورسالة القول المعتمد في مشروعية الذكر بالاسم المفرد، كما كتب رضي الله عنه في الانتصار للشريعة الإسلامية ضد المنكرين عليها صلاحيتها لسياسة المدنية المعاصرة من خلال كتابين هما: الأبحاث العلاوية في الفلسفة الإسلامية، وكتاب الأجوبة العشرة (كتاب فيه أجوبة عن عشرة أسئلة طرحها عليه فلاسفة من فرنسا، مع الأسف الشديد على حسب ما وصلنا من علم أنه بقيت أربعة أجوبة وهي مازالت مخطوطة لم تطبع). وقد كتب لهذه الأجوبة رسالة تمهيدية بعنوان مظهر البينات في التمهيد بالمقدمات. وله أيضا كتابات في الأحكام الشرعية منها أرجوزته المطولة مؤلفة من 997 بيتا في العقائد والأحكام الشرعية وفي التصوف سماها الرسالة العلاوية في البعض من المسائل الشرعية، وكتاب مبادئ التأييد في بعض ما يحتاجه المريد في علم الفقه والتوحيد.

يضاف إلى ذلك التصدي لإصلاح ما فسد في الأمة بفعل الحملات الاستعمارية التي سلطت على المسلمين، بالجزائر وخارجها في جسد وروح الأمة الإسلامية من خلال رسائله ومقالاته وأجوبته التي خطت على صفحات صحيفتي لسان الدين والبلاغ الجزائري.

* أستاذ التعليم العالي، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، رئيس فرقة البحث بالمختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران2.

مقدمة:

من المشكلات الأساسية التي فتحت جهة العداء والتكفير على التصوف والعرفان الإسلامي قضية وحدة الوجود، فصُنِّفت ضمن القضايا الاعتقادية حيث محضن الجدل الكلامي وبناء عليها كذلك صُنِّف التصوّف ضمن الفرق الإسلامية الضالة أو الهالكة، بناء على تصوّر معيّن للتوحيد رسّمته مقالات الفرق الإسلامية، التي ارتكزت على النص الديني بقراءة عقليّة نظريّة، بينما يعد التصوف والعرفان الإسلامي قضية وحدة الوجود من التوحيد الخاص الذي لا يمكن البيان عنه باللفظ والعبارة ولا يمكن التوصل إليه بالتجريد والتصور الذهنيين، إنما هي قضية ذوقية شهودية عبر عنها أحيانا بوحدة الشهود.

فكانت من التهم التي أُلحقت بالصوفية بمقتضى هذا التوحيد، الإلحاد لأنّ أصحاب الاتهام يعتقدون أنّ من لوازم وحدة الوجود الجمع بين العالم والله؛ فلا مجال حينئذ. بحسب فهمهم لهذه الوحدة . لوجود إله مفارق للعالم. كما ألحقت بهم (الصوفية) تهمة الحلول والاتحاد، ذلك أنّ الاعتقاد بوحدة الوجود .كذلك بحسب علمهم . يلزم عنه امتزاج أو اتحاد بين الخالق والمخلوق في حين يجب، عندهم، الفصل بينهما تنزيها لله عن وجود الخلق وصفاتهم، إذ العبد عبدٌ والربّ ربٌّ.

نحن في تتبعنا لنصوص الشيخ أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي نحاول أن نقف على حقيقة وحدة الوجود وتمييزها من أنواع التوحيد ونرى هل ما فهمه خصوم التصوف عن وحدة الوجود كان عن فهم لنصوص التصوف أم مجرد تهم دبرت لها حجج، ولا علاقة ذلك بما تفرزه نصوص الصوفية عن هذه القضية؟

1 - التوحيد ومراتبه:

قد يقع إشكال عقائدي عندما نفهم مفردة التوحيد بالمعنى اللغوي الظاهري لها، وخاصة عندما يكون التكليف بالتوحيد هو عنوان كوننا مسلمين. ويتدرّج وجوب التكليف بها حتى في أعلى مقامات الوصول، بحيث لا ينفكّ عن العابد مهما كان. يكمن هذا الإشكال عندما يكون فهم التوحيد على أنه جعل الكثير واحدا أو تصيير الكثير واحدا، بمعنى يخرج به من الكثرة إلى الوحدة، وهذا لا يتعقّل، لأنّ منطلق عقيدة المسلم هو التعامل مع الحقيقة الواحدة للإله، لكن المشكلة التي تواجهنا في هذا المقام، هي أن المطالبة بالتوحيد هي تحصيل الحاصل، لأنّه بمثابة المطالبة بتوحيد الواحد وهذا أمر لا يليق كتكليف. يُرَدّ على هذا الإشكال، بكون الكثرة الواجب رفعها هي في وهم العبد، لا في الخارج، والآلهة المطلوب منه

نفيها قبل إثبات الإله الواحد الأحد هي في وهمه الحاكم على فكره وقلبه، وبهذا الفهم يغدو التوحيد نفي تعلقات الإنسان وتوجهاته المتعددة التي حصلت له بفعل العادة نتيجة تعدد مطالبه وحاجاته، في إشارة إلى أن العبد يجد في قلبه عدّة توجّهات، بفعل تعدد حاجاته، وأنّ مطلق الحاجة عبادة بنحو من الأنحاء، لأنّ الحاجة فرع عن الفقر، والفقر أصل العبودية، لذلك عليه أن يوحد توجهه وميله، إلى الإله الحقيقي بعد نفي الألوهية غير الحقيقية عن كل متعلقاته. فيجب على المكلّف أن يوحّد الله تعالى تصورا وتصديقا، على وفق ما هو عليه في الحقيقة، لذلك فإن صيغة التوحيد التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام، هي: (لا إله إلّا الله).

كان التوحيد في الديانات السماوية إثباتا لوحدانية الله تعالى بعد نفي كثرة الآلهة المتوهمة، لا الموجودة في الخارج لأنّ الخارج لا مجال فيه إلّا للوجود الواحد البسيط. على أن هذا التوحيد فيه مراتب، إما من جهة التصور والتصديق، أو من جهة التعقل والشهود، أو من جهة امتداد التوحيد في سلوك الإنسان وأخلاقه. يختلف المسلمون في مراتب التوحيد بينهم اختلافا يصل إلى حد التكفير بينهم، نحن هنا نقصد اعتقادات النحل الإسلامية فيما بينها كما هو الشأن في مقالات الفرق الإسلامية في مجال الذات والصفات وآثارها، أصول التوحيد وفروعه، رغم إقرارهم الموحد بوحانية الله في الظاهر، ذلك أن المشكلة بينهم هي في فهم هذا التوحيد وفروعه؛ كتوحيد الصفات أو توحيد الأفعال، وانعكس هذا الاختلاف حتى على التوحيد في مستوى الذات لترابط مراتبه.

أما في مجال التصوف والعرفان فإن الأمر مبني على فهم الصوفية للتوحيد كون الوحدانية أمرا مجردا عن تصور العبد، فهو واقع، وعليه تحققه تحققا فعليا ذوقيا، وبالتالي على العبد أن يتحقّق بالأمر بأن يخرج من التحيز الذي هو أصل الشرك والكثرة غير الحقيقية، لا على مستوى التصور فقط بل تحققا يؤدي إلى ارتفاع إنية الصوفي عند نفسه وهو المعبر عنه بالفناء. لذلك فهم يرون أنّ " التوحيد في أصل اللغة جعل ما ليس بواحد واحدا، وإلا لكان تحصيل الحاصل، فهذا المعنى في الواحد الحقيقي لا يتصور؛ ولذلك قال:(التوحيد إثبات الاسم)، أي اسم بمسمى، وحقيقة التوحيد أن يعرف أنّ الواحد لم يزل واحدا بلا توحيد موحِّد"[1].

[1] عين القضاة الهمداني، شرح كلمات بابا طاهر العريان، مسائل حكمية في المعارف والمشاهدات الربانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007، ص 149.

2 - التوحيد الألوهي والتوحيد الوجودي:

أ – التوحيد الألوهي:

يميز العارفون بالله؛ ومنهم العارف بالله حيدر الآملي بين التوحيد الألوهي والتوحيد الوجودي، فالتوحيد الألوهي هو تكليف عوام المؤمنين الذي تكون صيغته (لا إله إلّا الله)، وهذا التوحيد كما في الصلاة المشيشية (توحيل) لأنّه يحجب صاحبه عن التوحيد الحقيقي، "وإن كان (علم التوحيد) المأخوذ عن دليل وبرهان هو من أشرف العلوم أيضا، غير أنّه لا يتعدى طوره، فالحجاب غايته وعدم الإدراك نهايته"[1].

التوحيد الذي يتصف به أهل النظر لا يورث صاحبه يقين حضور الله تعالى، بل قد يتمادى صاحبه في المعصية والسبب الأساسي في ذلك، أن توحيد أهل النظر لا يتناقض مع الغفلة، لأنه وهو في اعتقاده بالتوحيد ما زالت نفسه في استقلال عن وجود الله تعالى الذي يعتقد به هؤلاء بما يجعلها في حل من الالتزام بشرائط الوحدانية اللهم إلّا إذا اختارت هذه النفس الطاعة والعبودية، فحينها ستكون في طور آخر غير طور توحيد العوام. بينما شرط التوحيد العرفاني هو القطع مع الغفلة لأنّه لا غفلة مع حضور[2].

يجعل الصوفية الذكر مقدمة توحيدهم، ويستمر معهم الذكر إلى أن يتحقّق السالك، بفنائه في التوحيد، فلا يقرّ له قرار حتى يكون هو ذاته مظهر التوحيد، بفعل الحضور، كما أنّ التوحيد بعمل الذهن لا يستقيم، فنحن لسنا أمام كثرة حقيقية، نريد أن نوجد اشتراكا بين عناصرها في مستوى الذهن، بل الأمر على الحقيقة واحد، وهو عين الوجود الحقّ، الذي لا يتناهى في وحدانيته، بمعنى لا حدّ له، وهذا مما يتعارض مع الإدراك الذهني، إذ. كما سبق ذكره . أنّ الوجود الواحد هو عين الخارجية وإدراكه في مستوى الذهن هو قلب لحقيقته، وقلب الحقائق محال، فلم يبق إلّا فهم التوحيد بمعنى رفع التحيّز الوهميّ من خلال الفناء أو الخروج من بيت الكثرة وهو النفس، يفهم الصوفية الآية . (وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ. النساء/ 100) . أن بيت الكثرة الوجودية الباطلة هو النفس محل توهم الاستقلالية في الوجود للكائن الإنساني في مقابل وجود الحقّ تعالى، وهذا البيت وجب الخروج منه بالفناء عنه لأنّ ذلك مكافأته أن يكون جزاؤه الوجود الإلهي الحقيقي أي البقاء بالله تعالى.

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 137.

[2] أنظر: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، حركة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، ص 276.

ذلك أنّ "الشيء الذي هو عين الخارجية، ليس بالإمكان تبديله إلى أمر ذهنيّ. من هنا يظهر أنّ حقيقة الوجود ليست ذات وجود ذهنيّ، والشيء الذي ليس له وجود ذهنيّ، لا يوصف بالكلّي ولا بالجزئي.. والشيء الذي هو بذاته بسيط ومتشخص، لا بدّ وأن يكون منزّها عن صفات الماهية"[1]، لأنّ الماهية كما في الطرح الفلسفي ليس من شأنها الذاتي أن توجد أو تعدم فهي هي لا موجودة بالذات ولا معدومة بالذات، فخلوها من النقيظين يمكنها التلبس بأحدهما إن دائما بالغير أو آنا دون آن فكذلك من لوازمها الكثرة فهي لا تناقض بذاتها الكثرة و لا الوحدة في حين أن الوجود يتعارض بالذات مع الكثرة فهو واحد بالذات.

ب - التوحيد الوجودي:

يتصف التوحيد الوجودي بالعمق بالمقارنة مع التوحيد النظري أو قل التوحيد الألوهي الاعتقادي، لأنّ التوحيد الوجودي هو توحيد الخواص الذي لا مجال فيه لثانٍ في صفحة الوجود، صيغته (لا موجود في الحقيقة إلّا الله)، وهذا في الحقيقة هو ترجمة أنطولوجية للتوحيد الألوهي، إذ يتم فيه الانتقال من الذهن إلى العين، بحيث ينفي العارف إنيته التي بفنائها يفنى الكل ويبقى الحقّ تعالى متفرّدا في الوجود ولا موجود معه فهو كما كان يكون واحدا متفردا ليس مع وجوده وجود أزلا وأبدا: "كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان"[2].

فمعنى لا إله إلّا الله: أن لا "تنفي إلّا هذه الإنية؛ ثم تثبت الحقّ سبحانه وتعالى في باطنك ثانيا وهو عين "إلا الله" "[3] فهذا الشيخ العلاوي يقرأ كلمة التوحيد (لا إله إلّا الله) بمعنى أن " لا موجود على الاطلاق إلّا الله وقولنا نافية للجنس أي للغير أو تقول لما سوى الله في الجملة لأنّ العارفين إذا قال أحدهم لا إله إلّا الله فلا يجد إلّا الله حقيقة لا مجازا"[4] ففيها نفي وإثبات والنفي يتعلق بما ليس له ثبوت والإثبات يشمل ما لا يزول وهو الوجود الحقيقي والواحد: " اعلم أنّ "لا إله إلّا الله" يندرج تحت لفظها الوجود بأسره أي الوجود الكلّي والوجود الجزئيّ أو تقول الوجود الحقيقي والوجود المجازي أو تقول وجود الحقّ ووجود الخلق فيدخل وجود

[1] المرجع السابق، ص 276.

[2] أخرجه البخاري عن عمران بن الحصين، الرقم : 7418ورد بنص ولم يكن غيره.

[3] الهندي، فضل الله، مصدر سابق، ص 214.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 67.

الخلق تحت "لا إله" والمعنى أنّ كلّ ما خلا الله باطل أي منفيّ لا إثبات له، ويدخل وجود الحقّ تحت قولنا "إلا الله" "[1].

وعليه فإنّ من السبل المؤدية إلى هذا الذوق، الذكر مع تحقّق شرائطه من حضور واستغراق في المذكور وهو الله تعالى، فكما يقول الشيخ العلاوي "بالذكر يزول الأين ويتلاشى البين وتحذف الضمائر وتفشى فيه السرائر، ولم يدر الذاكر أنّه هو المذكور أم هو الذاكر"[2]. وهذه الحالة من الوحدة تتمّ بعد التدرّج حال الذكر من ذكر الاسم إلى الشعور بحضور المسمّى الذي حقيقته أن لا يثبت معه وجود إذ هو الوجود المطلق، "ويكون لهم الاستئناس أولا بالاسم ثمّ يصير بالمسمّى، لأنّ الاسم دليل على المسمّى، فمن اشتغل به، فلابدّ أن يأخذه إلى مسمّاه، ولهذا اشتغلت به هذه الطائفة حتى تخلصوا من كلّ ما سواه"[3].

3 - وحدة الوجود الشخصية:

وحدة الوجود الشخصية العرفانية هي ثمرة توحيد عملي يطوي العارف فيها سبيلا على ثلاثة مراحل أو مقامات هي بمثابة سفر في عالم الوجوب من التوحيد الأفعالي إلى التوحيد الصفاتي ثم وأخيرا إلى التوحيد الذاتي، " وحاصل الأمر أن القوم انقسموا على ثلاثة أقسام، القسم الأول منهم يرى أن لا فاعل إلّا الله ويتحقق بمعنى الوحدانية في الأفعال من طريق الكشف لا من طريق الاعتقاد... والقسم الثاني يتحقّق بحقيقة الوحدانية في الصفات... فيجد لا سميعا ولا بصيرا ولا حيًّا ... إلّا الله ويراعي الصفات في سائر المكوّنات من طريق العيان لا من طريق البرهان... والقسم الثالث هم الذين تحقّقوا بحقائق الوحدانية في الذات فحجبوا عمّا سوى ذلك من المكوّنات... لم يجدوا هنالك فسحة تظهر فيها المكوّنات، قالوا لا موجود في الحقيقة إلّا الله حيث فقدوا ما سواه فهؤلاء هم الذاتيّون والعارفون والموحّدون"[4] حقًّا وما سوى هؤلاء الموحّدين. عند الشيخ العلاوي. غافلون لم يذوقوا طعم التوحيد ولا استنشقوا رائحة التفريد، لأنّ التوحيد أمر فوق أن تحمله الأوراق، أو تتلفّظ به الأشداق، التوحيد بهذه الخاصّية موطنه أسرار العارفين وقلوب العشّاق.

---

[1] المصدر نفسه، ص ص 65 -66.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 163.

[3] المصدر السابق، ص 153.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 41 -42.

4 - موانع التحقق بوحدة الوجود:

إذا كانت وحدة الوجود هي حال نهاية العارف، فإنّ دونها موانع وعواقب تجعل تخطّيها شرطا للتحقّق بها، ولعلّ أهم العوائق هي وجود النفس، وكونها عائقا هو من جهة اعتقادها بوجودها المنفصل عن وجود الله تعالى.

فمع بقاء الأنا الشخصية . عند العارفين . لا ينفع تنزيه، لأنّ التنزيه بهذا الاعتبار هو تثبيت للكثرة الحقيقية، ما يجعل الوجود الواحد محض صورة ذهنية لا حقيقة واقعية، وهذا هو مقتضى الحجاب، فـ"الحجاب المسدول بين العبد وربه هو نسبة الوجود للعبد، فمن لم يخرج عن نسبة الوجود لنفسه لم يتصل بربه... وجودان لا يجتمعان"[1]. وهذا الحجاب أي حجاب النفس هو أصل الذنوب جميعا وما لم يصحّح العبد وضعه الوجوديّ بالنزول حيث أنزله الحقّ تعالى، وهو منزل العبودية بحيث لا ينسب لنفسه وجودا ينازع به وجود الوجود، فهو لم يخرج من الذنب مهما كان:

"إذا قال ما أذنبت قالت مجيبة وجودك ذنب لا يقاس به ذنب[2]

وهذا الذنب لا يطلع عليه إلّا العارفون بالله وقد وجدوا عقوبته أعظم العقوبات، فمن عقوبة صاحبه أنّه مطرود من الحضرة الإلهيّة"[3].

لأنّ آفة وجود النفس بالمعنى الاستقلالي للوجود يقتضي لزوما إثنينيّة وهذا يناقض الوحدة الحقّة، لأنّ الوجود من حيث الحقيقة هو واحد ووحدته هذه هي وحدة غير عدديّة لأنّه لا يُثنّى ولا يتعدّد ما دام لا يتناهى، واللامتناهي لا يحدّ. ذلك أنّ شهود الإثنينيّة من خلال الشعور بالوجود المستقلّ يحيّز الوجود اللامتناهي وهذا خلف، لذا كان شرط وحدة الوجود هو المحو، "وجود نفس المريد يقتضي التحيّز لذات الواجب، ولا يعرف حقيقة من ليس كمثله شيء إلّا من فقد وجود الشيء"[4].

لهذا فإنّ أشدّ الأمور عسرا على النفس هو محوها لأنّه يناقض وهم الكمال عندها، فلا تنفكّ تشتغل بما يبعدها عن التوحيد المحض وقد تقبل في سبيل ذلك أشدّ التكاليف

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 127.

[2] معنى هذا البيت الشعري ينسب عادة للصوفية المشهورة رابعة العدوية التي يروى عنها فيما قالت: وجودك ذنب لا يقاس به ذأي ذنب.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 103.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 163.

عسرا فقط من أجل أن لا تذهب من الوجود، " النفس من طبعها الغريزي عدم استسلامها ولو بجانب الحق، ولهذا تعارض من التوحيد ما يقتضي اضمحلالها بقدر الإمكان، ولو بإثبات العلل والوسائط، ولو على سبيل المجاز، حسدا من عندها، ومهما أشير لها بالتوحيد المحض، وأنّ الخلق لا خلق وأنّ الله تعالى هو المنفرد في الوجود، ذاتا وصفاتا وأفعالا لا غير، تولّت مدبرة قائلة:"مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ" (القصص/ 36)، لأنّ فيه ما يمحو أثرها من لوحة الوجود، فلهذا تشمئزّ من ذكر التوحيد المحض"[1].

تصوّر الأغيار في حقيقة الأمر هو من المحالات وإقرار المحال مخالفة ومناقضة للحقيقة يجد من يفعل ذلك عقوبته، بأن يحرم المعرفة ويحشر مع الأشقياء في نار الجهل والبعد، لذا قد يقتضي بصاحبه الخروج من الإيمان: "فالبصر تقع عليه المسؤولية مهما وقع على ما سوى الله، كما تقع على السمع إن سمع من غير الله، وعلى الفؤاد إن خطر فيه ما سوى الله، ولبعضهم في هذا المعنى:

وإن خطر لي في سواك إرادة على خاطري سهوا قضيت بردتي

وقد أعاب الحقّ سبحانه وتعالى على من تعلق بصره بما سواه من الكائنات، فقال بصيغة التوبيخ: "أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّى، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى" (النجم/ 19 - 20)، أي أنّكم استبعدتم وأنكرتم ما وقع لمحمد صلى الله عليه وسلم من المكاشفة على حقيقة الحقائق، التي لا يحقّ للبصر أن لا يقع إلّا عليها. فلم لا تعيبون على أنفسكم فيما وقعت عليه أبصاركم، وتعلقت به رغبتكم من المكونات التي لا وجود لها في الواقع، إنما هي خيالات وهمية، وأشكال واهية، تخاطب العاقل بلسان حالها وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ (البقرة/ 102)"[2].

هذا كذلك شأن المعتقدين بالسببية في ما سوى الله تعالى، كأن يعتقدوا بوجود خصائص وطبائع في الأشياء تؤثّر كالعلل والأسباب والوسائط، فكلّ ما يعتقده الناس بسبب غفلتهم عن حقيقة التوحيد، من وجود علل ووسائط يصدر عنها أفعال وآثار تؤثر في غيرها من الأشياء هو إلحاد في حقه تعالى وشرك في وجوده، وما عللهم ووسائطهم إلّا بمثابة أسماء دون حقائق، والمعنى أنّ كلّ ما رأيتموه واعتمدتموه لا حقيقة له في الواقع إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ (النجم/ 23). أي لا برهان لكم تعتمدونه

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 68.

[2] المصدر السابق، ص 66 – 67.

على تأثيرها في الوجود وإثباتها في الشهود... ومن المعلوم أنّ النفس لا تهوى إلّا ما يوافقها من الوهميّات، لأنّ وجودها وهميّ، والظن لا يغني من الحقّ شيئا"[1].

ومن فروع النفس، الغفلة التي هي العلّة الكافية لرؤية الكثرة، وبالتالي الاحتجاب عن الوحدة، لأنّ مسايرة التعلّق الإنساني بالأشياء نتيجة مطالبه ينسيه حقيقة الأمر، وهي أنّ المتكفل بمصلحته والفاعل الحقيقي فيه وله وبه هو الله سبحانه وتعالى، فيلتفت إلى الأسباب ويطلب حاجاته منها معتقدا أنّها هي الفاعل، وتشارك الله كذلك في الفاعليّة، وهذا الأمر عمليّ لا تصوّري، لأنّنا لو سألناه من يحقّق له مطالبه على الحقيقة لأجاب بأنّه الله، لكنّه يضيف الواسطة، باعتبارها مفوضة من قبله تعالى.

تصوّر الشراكة في الفعل، رغم حرصه على التوحيد، وبفعل العادة غفل عن الأمر، كما أنّ الثقة في الفكر توجب الغفلة نتيجة تقليد الفكر للحواس، والحواس تلابس الكون على كثرته بذواتها، ومن تغفل عن ملاحظة الحقّ في الكائنات، لا بدّ وأن يجعل لله أندادا يحبّهم كحبّ الله، وإلّا فكيف يفرغ قلب لخالص محبّة الله مع ما جبل عليه الإنسان من محبّة الأهل والأولاد وما شاكلهما... هذا فيمن فاته جمال الحق"[2].

كما أنّ الإلف والعادة نتيجة الوقوف عند المظاهر الخلقيّة وعدم الالتفات لأنوار الحقّ الظاهرة فيها وهذا ما يؤكّد عليه القرآن الكريم الذي يدعو المؤمنين للنظر ماذا في السماوات والأرض لا النظر إليها ما دامت باعتبار ذواتها هي محض لا شيء. فالعبرة في النظر هو الالتفات إلى ظهور أنوار الحقّ المستكنّة فيها أي إلى تجلّي الحقّ فيها وهذا هو عنوان وحدة الوجود، مثلا النبي صلى الله عليه وسلم نتيجة تحقّقه بالبرزخية العظمى، وبحقيقة وحدة الوجود، لم يكن يستعص عليه الجمع بين المراتب الوجودية في حقيقتها الواحدة، فمثلا لم يمنعه ظهور جبريل عليه السلام في الصورة البشرية من معرفته له؛ فكان يعلمه حالة التشبيه ما يعلمه عليه حالة التنزيه، فيتلقّى منه على أيّة صورة كانت، ولم يثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنّه تعوّذ منه، بخلاف سيدتنا مريم عليها السلام فإنّها تعوذت منه عندما تمثل لها بشرا سويا. "وهكذا يقع لكل من تغفل عن ظهور الحقّ في هذا العالم، مع علمه بأنّه محلّ للظهور، وهناك موانع: المانع الأوّل من إدراكه عدم الشعور. المانع الثاني سوء الفهم وعدم العلم، وبالجملة تحجيرنا على الألوهية، حيث قيّدناها بأوصاف مخصوصة، وألزمناها

[1] المصدر نفسه، ص 66 -67-68.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، البحر المسجور في تفسير القرآن بمحض النور، ج2، ص 98.

أن لا تخرج عنها، ففاتنا خير بقية الصفات التي تجلّت بها الآن، وقبل الآن، وبعد الآن، والكلّ عنها بمعزل"[1].

إذن وجب الالتفات إلى الحقّ الظاهر في الوجود وهو علّة وقوع الإبصار عندما يتعلّق البصر بالشيء ولا وجود للماهية في نفسها ولا بنفسها حتى تدرك بالبصر، لأنّ الماهيات بما هي كذلك ليس من ذاتياتها الوجود ولا العدم وإن كان فهو وجود وهمي موطنه الذهن، وبالتالي لا يتعلق البصر بالماهية وإنّما بوجودها الذي أظهرها وظهر فيها، لكن بسبب تحيّز وجود النفس يغفل الإنسان عن حقيقة الأمر، وهي الوجود بما هو وجود "الحق ظاهر في الوجود، ومن حيث ظهوره من وراء حجاب المكونات أي أسمائها التي هي أسماؤه في الحقيقة، وقعت الأبصار على الموجودات، فظنّ الرائي أنّه نظر الموجودات من حيث ذاتها"[2].

5 - شروط التحقق بوحدة الوجود:

سبق وأن ذكرنا أنّ أهم مانع من شهود وحدة الوجود هو وجود النفس وأوردنا أنّها لا تقبل بالتوحيد المحض لأنّه يوجب اضمحلالها، "الحق هو الله لا شيء معه، إذا ظهر على العارف بذاته وعموم صفاته ظهورا يوجب الاضمحلال والتلاشي، فلم يبق في نظره غيره"[3]، لذا كان شرط التحقّق بالوحدة المطلقة للوجود هو الفناء عن هذا الوجود المتوهّم للنفس لأنّه سيحيلها إلى حقيقتها العدميّة وهنا فقط يكون لها الوجود الذي لا يتعارض مع وجود الحقّ فترى نفسها قائمة به تعالى؛ "زل يا أخي عن وجودك واخرج عن شهودك واترك الكلّ لله وكن معه كأن لم تكن. قال أستاذنا سيدي محمد البوزيدي رضي الله عنه:

زل منك عنك لتبقى ببقاه إذا تحيد نفسك ما تجد إلّا الله"[4].

فالشأن في الوجود هو التحقّق به في الخارج ولا سبيل إليه إلّا بالاستهلاك فيه والاستمداد منه، وخارج هذا الشرط لا يكون إلّا الوهم ولا واقع لأيّ وجود فيما عدا وجود الحقّ تعالى، "فلو ألقيت الانقياد وسلّمت وجودك لوجوده وكنت معه بلا أنت لنفخ فيك من روحه وخلفك في خلقه وصار أمرك بأمره ونهيك بنهيه، ليس لك نسبة معه في الوجود"[5].

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 32.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج 2، ص 136.

[3] المصدر نفسه، ص 117.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص 103.

[5] المصدر السابق، ص 103.

وهذا الإمداد بالوجود يكون برفع الإنّية الوهمية التي كانت للعبد ويعبر عنها الشيخ العلاوي بأخذ العبد عن وجوده: "وحاصل الأمر، إذا أراد الله بعبده خيرا، كشف له عن عظمته، وغمره في شهوده، وأخذه من وجوده بما منه إليه، فسبحان المنفرد بالوحدانية، والتقدير"[1].

يُعبّر عن الأخذ بالمحق بحيث يزول وجود العبد ويبقى الحقّ تعالى بدله، أي يستبدل وجوده المجازي الوهمي .وهو وجود عدمي .بالوجود الحقيقي ويكون الحقّ تعالى هو الوجود المنفرد ولا موجود في الحقيقة سواه، على أنّ الاستبدال ليس معناه إثبات المبدّل منه، إلى البدل، وإنما زال وهم الوجود، وظهر الحقّ الذي كان، فـ"الحقّ هو الله لا شيء معه، إذا ظهر على العارف بذاته وعموم صفاته ظهورا يوجب الاضمحلال والتلاشي، فلم يبق في نظره غيره"[2] وما العبد في هذه الحالة إلّا مظهره الذي ظهر فيه والمظهر هو اسمه تعالى والظاهر هو الحقّ، "حتى إذا وقع الزوال وامتحق الخيال وحصل ظهور الكبير المتعال فتنقطع حينئذ تلك الشهوات الخلقية لإزالتها مع وجود الغيرية لكونها من جنسها وما دامت تلك الغريزة موجودة في الإنسان إلّا وهو في نشوة ونشاط إلّا إذا ضمته يد التوحيد المطلق، فتمتحق حينئذ تلك الغريزة كأمثالها... ويستبدل مكان التنعّم بنفسه بالتنعّم بربّه فيكون الحقّ عز وجل هو المتنعّم في ذاته بذاته لفقدان الغيريّة، وثبوت الأحديّة، ولهذا يفقد العارف ما كان عليه لغيبته في الحقّ، كان أوّلا يتنعم بقربه ولما انطوى وجوده في وجوده، فالعين لا ترى عينها إلّا إذا ميّزتها في الخارج كالمرآة ونحوها فافهم، ثمّ اعلم أنّ هذا الحال أي حالة انطواء الموجود في موجده يدوم للعارف ما دام في حضرة الله"[3].

غير أنّه تواجهنا مشكلة بصعب رفعها خاصة في إطار التفكير العقلي الذي لا يقبل إلّا بالثنائية في تفسيره للإدراك إذ لا مناص من وجود مدرِك ومدرَك، فإذا كان الحقّ هو المفروض مدرَكا فوجب وجود المدرِك والحال هنا أن المدرِك قد فني من صفحة الوجود فكيف يدرك الوجود من لا وجود له؟ وهو أمر محال يجيب العلاوي على هذا الإشكال بالكيفيّة التالية: "بأن لم تره أي إن لم تكن موجودا معه فإنّك تراه فإن قلت كيف أراه وأنا ليس بموجود معه قلت تراه ببصره لا ببصرك وبوجوده لا بوجودك لكونك حادثا والحادث لا يرى القديم ولمّا يصير بصرك بصره وسمعك سمعه تراه ... أي يرى الحقّ بالحقّ لا بنفسه لأنّ الحادث إذا

[1] المصدر نفسه، ص 138.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 117.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 211.

تلاق مع القديم تلاشى الحادث وبقي القديم... وحاصل الأمر لا يرى الله إلّا الله... وكيف تدركه وهو أقرب إليها من نفسها وهل العين ترى عينها."[1]

6 - التجلّي الوجودي أو سريان الوحدة في الكثرة:

المقصود بالتجلّي الظهور، والوجود حقيقته كحقيقة النور ظاهر بذاته مظهر لغيره، ونحن ما دمنا بصدد وحدة الوجود الشخصية، حيث لا مجال لوجود غير الوجود الواحد فكيف نفسر هذه المظاهر المتعددة للوجود؟

جاءت نظرية التجلّي لتحلّ هذه المشكلة وهي كيف ترفع عن ذهن الموحّد التباس التعيّنات الوجودية وكثرتها العرْضية والطولية. بحيث لا يشهد إلّا الوجود الواحد سار في جميع مراتب وتعينات الوجود، على أنّ سبب الغفلة عن التجلّي الوجودي للحقّ تعالى هو تقييد الوجود في مستوى الأنا الخلقيّة المتمثلة في نسبة الوجود إلى النفس، "الحجاب المسدول بين العبد وربّه هو نسبة الوجود للعبد، فمن لم يخرج عن نسبة الوجود لنفسه لم يتّصل بربه... وجودان لا يجتمعان"[2]، بينما إذا تحقّق بالتوحيد ذوقا بأن ظهر عليه، فمحا ذاته وصفاته وأفعاله فأفناه هذا الظهور، هنا يشهد ظهور الوجود المطلق ساريا في الكل أي متجلّيا في جميع المراتب والتعيّنات، "الحقّ هو الله لا شيء معه، إذا ظهر على العارف بذاته وعموم صفاته ظهورا يوجب الاضمحلال والتلاشي، فلم يبق في نظره غيره"[3].

ما دام أنه ما ثم إلّا الحقّ وشؤونه ولا غير، فمهما تعيّن الوجود أو تنزّل فهو الحقّ الظاهر وما التعيّن إلّا نتيجة توهّم قيد وهو أمر ذهنيّ ونتيجة قيد واعتبار معيّن، والتجلّي هو شهود الوجود الواحد، فالحقّ ظاهر في المظاهر ولا وجود للمظهر في نفسه بل الوجود هو للظاهر فيها، "(فَغَشَّاهَا مَا غَشَّى) أي غشّى الكائنات وعمّها ما عمّ من أنوار الشهود، فصارت لا تُرى بانفرادها إنّما تُرى بظهوره سبحانه وتعالى فيها"[4].

عالم الخليقة مصداق كتاب التكوين وعالم الحروف مصداق كتاب التدوين وهناك مظاهاة بينهما فما يقع في عالم التكوين يقع بنفس الكيفيّة في عالم التدوين، أي ما يقع في ساحة الوجود العيني يقع في عالم الحروف لفظا وكتابة، إذ بمقتضى التجلّي لا ظاهر إلّا

---

[1] المصدر السابق، ص 84 -85.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 127.

[3] المصدر السابق، ص 117.

[4] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 90.

الحقّ هكذا يشهده أهل العرفان، فكذلك في عالم التدوين لا متجلّي ولا ظاهر إلّا نقطة المداد، أمّا الحروف فأمور متعقلة، موجودة في ذهن المعتبر، "ليس للحروف وجود في الخارج ولو بعد التجلّي إلّا نفس المداد فالحروف كائنة بكينونة النقطة لا باستقلاله"[1].

يجب التنبيه إلى أن التجلّي يقابل بالتعين، ففي التجلّي يعتبر ظهور الحقّ وهو أمر شهودي بينما في التعيّن يعتبر التقيّد وهو أمر وهميّ يقع في الذهن لا في الخارج، فيؤخذ الوجود باعتبار قيد ما، بناء عليه يتقيّد الوجود على حسب الاعتبار المأخوذ، "يا غافلا عن الله أرجع البصر هل ترى في وجود الحقّ عزّ وجلّ من فطور حتى يكون فيه لما سواه من ظهور، ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ (الملك/ 04) فلا محالة يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ (الملك/ 04)، حيث لا يجد متجلّيا سوى الواحد الكبير"[2].

تترتّب التجلّيات على وفق ظهورات الحقّ في تعيّناته، هناك ما قبل التجلّي، وهو غيب مغيب لا خبر ولا وجود ولا عدم بل ذات في ذات، ويأتي التجلّي الأوّل، وهو ظهور الحقّ لنفسه في مرتبة الأحديّة، ثم التجلّي في مستوى الواحديّة وهكذا، وما هي إلّا ظهور للحقّ وتجلياته الوجودية في مستوى كلّ تعيّن أو مرتبة، ليكون هو المشهود لا غير وهذا معنى سريان الوحدة في الكثرة، وما الكثرة إلّا اعتبار ذهنيّ سببه تحيّز وجود المدرِك. "وما ذكرنا هذا إلّا لنعلم أن إشارة المتقدّمين والمتأخّرين ترمي لما وراء الأشياء، وأنّها لم تخلق سدى، وعلى أنّ لها الحظّ الوافر من ظهوره سبحانه وتعالى فيها، أو نقول بها، فلا تتقيّد بالمظاهر عمّا يقتضيه الظاهر، إذ لو كانت السماء سماء والأرض أرضا، أي مجرّدين مما يعزّ إفشاؤه لما مدح سبحانه وتعالى إبراهيم عليه السلام بقوله: وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (الأنعام/ 75) فعلمنا أنّ في الزوايا خبايا... وهذا ونحوه مما يهتدى به مفيد للعلم بأنّه سبحانه وتعالى هو القائم على كلّ نفس بما كسبت"[3].

بمقتضى التجلّي الأسمائي، لا وجود للغير ولا إسم له ولا رسم بل الكلّ أسماء الحقّ ظاهرة في مظاهر الموجودات: " ولولا كلّ اسم من أسماء الموجودات تحته اسم من اسم الله عزّ وجل، لما تلفظوا بأسماء الغير ولو على سبيل التعليم، ولكن لما كشف لهم عن وحدانيّته في الذات والصفات والأفعال فوجدوا لا اسم مع اسم الله كما لا ذات مع ذاته ولا صفات مع

---

[1] المصدر نفسه، ص24.

[2] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 157.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، منهل العرفان في تفسير البسملة وسور من القرآن، ص 70.

صفاته."[1]، ويكون التحيّز والغفلة عن ظهورات الحقّ من أسباب إنكار التجلّيات الإلهيّة في مراتب التشبيه كما وقع للسيدة مريم عليه السلام أم المسيح، حينما تعوذت من جبرائيل لما ظهر لها، في حين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدركه على هيأته المجرّدة أي التنزيهية كما كان يدركه في تمثلاته البشريّة ولا يحجزه ظهور عن ظهور أو قل تجلّ عن تجلّ، فالكل عنده جبرائيل عليه السلام.

7 - وحدة الوجود والحلول والاتحاد:

يقع الكثير من الخلط والالتباس حينما يجري تطبيق الحلول والاتحاد على وحدة الوجود الصوفية اعتقادا منهم بأصالة الوجود الإمكاني وكونه يتمتع بحقيقة وجودية مستقلة ولو جزئيا، فعندما يعبر الصوفي عن فنائه التام، يترك وجوده الوهمي السابق تاركا محله الوجود الحقيقي الذي حكمه الأزل والأبد وهو الوجود الإلهي الحقاني، فعندما ينطق الصوفي باسم الضمير المتكلم " أنا" لا يكون هو المتكلم الحقيقي بل هو مظهر الكلام، ولعل الحديث القدسي يوضح هذه الحقيقة عندما يصرح الحقّ تعالى في الحديث الذي يوضح خاصية قرب النوافل، إذ يصرح كونه سمع العبد ولسانه ويده وجميع جوارحه وأفعاله. "قال الشرنوبي: إن المشار إليه ب"أنا" عند المحققين من أهل الله هو الوجود الكلي الساري في كل شيء، وهو وجود الحقّ عز وجل لا الوجود الجزئي. فليس هناك حلول ولا اتحاد، تعالى الله عن ذلك. وإذا وقع لفظ الاتحاد في كلام الصوفية، فإنما يريدون به هذا المعنى"2، يقول صاحب كتاب التعريفات في بيان هذا المقام: "الاتحاد هو شهود الوجود الحقّ الواحد المطلق، الذي الكل موجود به، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث أن له وجودا خاصا اتحد به فإنه محال"[3]. بمعنى أن هذا الاتحاد غير الذي يعتقده العوام من أهل النظر كون أن العبد والحق وجودان بينهما علاقة الفصل، وثم بعد السلوك يتحول هذان الإثنان واحدا ليس الأمر هكذا بل العبد كان يشهد وجوده مستقلا عن الحقّ بسبب الغفلة عن حقيقة الأمر، فلما ارتفع الحجاب بينه وبين الحقّ تعالى أصبح يشهد وجوده وجود الحقّ تعالى ولا معنى لوجوده هو. وهذا الشهود يعبر عنه بالوجود الحقاني فيعبر عن هذه الحال بقوله مثلا: " أنا الحق"؛ وهذا الالتباس قد يكون سببه عدم إسعاف التعبير للصوفي حينما يعبر عما يشاهده فيقول الشيخ العلاوي: "الحق عز وجل لم

---

[1] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج1، ص 168.

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 121.

[3] علي *بن محمد بن علي الزين الشريف* الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، (دون طبعة ودون تاريخ، ص 10.

يجعل ألفاظا في الكلام تساعد العارف إذا أراد أن يخبر على ما حصل عليه، لهذا كلما تكلّم بكلمة يريد بها التنزيه يظهر فيها معنى التشبيه أو الحلول والاتحاد، والناس في قول العارف فِرَق، والكل لم يصادق ما للعارف إنما هو من وراء ذلك"[1].

لا نجد في وحدة الوجود إقرارا بالغيرية بما فيها ذات المدرك (بكسر الراء) أو لنقل العارف " فإذا بلغ المريد ما ذكرناه بأن صار حقا بلا خلق، وجمعا بلا فرق، وغاب عن وجوده وامتحق في شهوده وصار كأن لم يكن شيئا مذكورا، فلم يبق حينئذ إلّا الله، وقد يتكلم الولي في هذا المقام على لسان الألوهية وفي وحدة الوجود المطلق"[2]، لأنّ الحقيقة إذا ظهرت كشفت عن الأمر كما هو عليه في الواقع، وهو واقع واحد بسيط بساطة مطلقة إلى حد السذاجة التامة فلا مجال لوجود كثرة وجودية، بل الوجود واحد، "لمّا يظهر الحقّ تبارك وتعالى على العارف لم يجد غيره كشفا وعيانا لعدم وجود الغير في الحقيقة"[3].

في وحدة الوجود لا مجال لمدرِك مستقل للوجود، لأنّ ذلك مناقض للوحدة، فبمجرد الاعتقاد بالوجود الفردي للصوفي يزول شهود وحدة الوجود نفسها، وهذا ليس معناه أن الاعتقاد بالوجود المستقل عن الحقّ يمنع أن يكون الوجود واحدا بل يمنع شهوده كذلك ويوقع صاحبه في الشرك الوجودي الموافق للإعتقاد بالكثرة الوجودية الحقيقية، لأنّ الذات الفردية للمدرِك تحيّز الوجود وتحدّه شهودا فتنتقض بذلك هذه الوحدة، ولعلّ هذا الذي أوقع الملتبسين في نعت وحدة الوجود بالحلول والاتحاد؛ "قوم أخذهم الله له وقام بدلهم فكان هو لا هم. حقيقة الذات لا يراها غيرها. فهي رأت نفسها بنفسها، فظن الجاهل أن العارف رأى الله، ولا يرى الله إلّا الله"[4]. ففي ظلّ وحدة الوجود لا مجال حتى للقرب بما يعني مسافة وجودية بين العبد وربه، لأنّ القرب بهذا المعنى إثنينية وجوديّة وهو خلاف الحقيقة، إذ يغدو هذا القرب ناقضا لها لأنّه صريح بعدم التخلّص من الاثنينية أو لنقل من الكثرة، لأنّ القرب يقتضي قريب ومقترب منه بينما الوحدة ترفع الاثنينية وكل شكل من أشكال الكثرة، " وكيف تدركه الأبصار وهو أقرب إليها من نفسها؟ إلّا إذا صار الحقّ هو عينه التي يرى بها، فيكون هو البصير نفسه بنفسه"[5].

---

[1] المصدر السابق، ص 123.

[2] المصدر نفسه، ص 120.

[3] أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، ج2، ص 118.

[4] المصدر نفسه، ص129.

[5] المصدر السابق، 126.

الخاتمة:

لعل أهم حدث سياسي واجتماعي في الجزائر المستعمرة قضية الصراع الذي كان يدور بين الإصلاحيين والطرقيين، وهذا الصراع استقطب في الواجهة فكر الشيخ العلاوي وحركته ومشيخته للتصوف في الجزائر والعالم، ولعل أهم تهمة استعملت في الصراع ضد الطريقة العلاوية وشيخها بالخصوص تهمة الحلول والاتحاد والنزعة الباطنية وصل الأمر ببعض الدوائر في جبهة الإصلاح إلى تشويه صورته واتهامه بالقاديانية وخدمة الاستعمار، والكثير من التهم التي كان يراد منها إخراج الشيخ العلاوي وطريقته من الفاعلية الاجتماعية والسياسية بالجزائر.

الذي أردنا أن نتناوله في هذا المقال هو الكشف عن القضية الأم التي تشكل أصلا في التوحيد الصوفي بحسب تذوق الشيخ العلاوي له من خلال نصوصه الصريحة والضمنية وهي نفسها القضية التي استعملت ضده وضد كل الطرق الصوفية بالجزائر وهي قضية الحلول والاتحاد انطلاقا من فهم سطحي لنصوص الشيخ العلاوي المبينة لتذوقه لوحدة الوجود باعتبارها عقيدة التوحيد الخاص.

تعتبر قضية الذوق والشهود والمكاشفة في تصوف الشيخ العلاوي كأنموذج للتصوف كله من أصول المعرفة في التصوف وذلك ما تقرره نصوصهم ويعكسه نمط التربية والسلوك عندهم، فهم ما زالوا منذ نشأة التصوف على نفس التعليم ولم يشذ صوفي عن هذا الدستور، صحيح أن خصوم التصوف ما زالوا يشككون في بيانات الصوفية في هذه المسألة، لكن القاعدة الابستمولوجية تقرر أن طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهج، فالمنهج يستمد خطواته وأصوله اطلاقا من حقيقة الموضوع، وحقيقة الموضوع في التصوف تفرض أن المراد بمعرفة الوجود لا تصوره ولا تصديقه نظريا بل التحقق به ذوقا وشعورا، ما يفرض مسلكا خاصا يقحم الذات الصوفية في امتحان الفناء لأن السبيل لانكشاف الموضوع هو انسحاب أي تحكم فيه أو افتراض مسافة بينه وبين الذات، وقد عبر الصوفية عن هذه المنهجية بالطريق الصوفي الذي يعول على الفناء كسبيل أوحد للوصول إلى الحقيقة وهو من شأنه أن يرفع المسافة النظرية والوجودية بين العارف وموضوع معرفته، فبات من الضرورة .بناء على صدق المقدمات أو التسليم بها . أن تكون أصل أصول المعرفة والسلوك في التصوف وهي التوحيد أن لا يكون إلّا ذوقيا وإن عبّر عنه فليس بغرض أن يحفظه المطّلع على نصوص

التصوف أو يتعقله، بل أن يشهده ويتذوقه، بهذا الاعتبار فإن وحدة الوجود لا يمكن تصورها نعم يمكن الاقتراب منها نظريا بشروط وأدوات ليست كلها نظرية وإنما يتدخل العمل والسلوك في الاقتراب منها وتسهيل السبل أمام العقل لفهمها ولو نظريا، هذه الأدوات العملية هي التسليم للصوفية منهجهم ومعرفتهم وأذواقهم، وهو مما يتوافق مع قواعد الإبستمولوجيا.

ومنه فإن الفهوم الكلامية والفقهية كانت أسيرة ثوابتها النظرية فلم تخرج من بيتها لمعرفة حقل التصوف وأصوله ومبانيه حتى تستطيع ولو تفهم مقاصدهم وإن كانت اللغة التي تبين معاني التصوف وحقائقه لا تقوى على كشف كل الأمر وإنما استعملت اللغة للإشارة كون المطلع على نصوص الصوفية بعيدا عن أفق المعرفة العرفانية.

وما نسجله من تهم كيلت للصوفية .وللشيخ العلاوي كفرع من شجرة التصوف. مرجعه إلى قصور فهم الخصوم لتقيّدهم بإبستمولوجيا علم الكلام والجدل التي تفترض الوجود كثيرا بالحقيقة والأصالة وأنّ الوحدة ليست إلّا في مقام الذات الإلهيّة وفي مقابلها كثرة الموجودات أصيلة ومتميزة عن حضرة الوجوب. وهذا بدوره عائق ابستمولوجي لا يسمح بتعاطي نصوص التصف بمقاصد الصوفية أنفسهم.

- 4 -

مكانة المرأة
في التصوف الإسلامي

***

أ.د. درقام نادية*/ جامعة وهران2

مقدمة:

تعددت الآراء حول المرأة و اختلفت فيما بينها لدرجة التناقض والتضاد، فتأرجحت الرؤى بين السلبية المفرطة التي تخرج المرأة من حد الإنسانية إلى حد البهيمية وبين من رأت ضرورة التفاعل الايجابي مع المرأة على أساس المساواة بينها وبين الرجل، لكن كل هذه الرؤى لم تخرج عن حدود حقوق المرأة خاصة في الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة، ومع الأسف انتقلت هذه العدوى الفكرية إلى الثقافة الإسلامية الحديثة والمعاصرة مستندة في ذلك على بعض الطروحات المبتذلة الموروثة من توجهات فكرية وفقهية ضيقة الأفق شكلت الوعي الجمعي للمسلمين عامة والذي ترتب عنه عمليا واقع المرأة المعاصر الذي تداخلت فيه العديد من الإشكالات لدرجة تأزيم الوضع أكثر. مما يستدعي إعادة النظر في الأصول النظرية للمرأة والتنقيب على طروحات تليق بحقيقة المرأة وجوديا وتحفظ مكانتها وتصون كرامتها الإنسانية. من هذا المنطلق نجد هناك طروحات داخل الثقافة الإسلامية ارتقت بالمرأة وعززت ثقتها بنفسها لتمارس دورها كعضو فاعلا داخل الأسرة الإنسانية. هذه الطروحات عتم عليها تاريخيا وأصبحت محدودة التداول وهذا يعود إما لموقف اتجاه المرأة أو لموقف اتجاه الطرح نفسه أو أن الموقف يشملهما معا، فالتصوف كرؤية وممارسة واجه انتقادات وتضيقات متنوعة ومن ثمة لم تلقى طروحاته الترويج بما فيها طروحاته حول المرأة، كما أن موضوع المرأة خضع لتوجه معين أطر تاريخ المرأة المسلمة في العالم الإسلامي شرقا وغربا، رغم أن الأمة الإسلامية شهدت حركة صوفية ملفتة إلا أن التصوف النسائي لم ترق شهرته

* - أستاذة التعليم العالي، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، عضو بالمختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة وهران2.

شهرة التصوف الذكوري، وهذا ما يجعل المسألة تحتاج وقفة لرفع الغطاء عن أسس الرؤية الصوفية للمرأة ومكانتها في هذا الفضاء المعرفي السلوكي ومدى صمود هذه الرؤية في راهنيتنا المعاصرة.

الرؤية الصوفية للمرأة:

تميزت الرؤية الصوفية للمرأة في الفضاء الإسلامي بإعطاء النموذج الأمثل لها، فكان التعامل مع المرأة من حيث حقيقتها التي ذكرت في القرآن وعززتها السنة النبوية الشريفة، فرسول الله صلى الله عليه وسلم المثل الأعلى في تقدير المرأة واحترامها، فوجهت لها الدعوة إلى الإيمان والتعبد مثلها مثل الرجل فكانت العناية شديدة بتربيتها على الصلاح ولم تتجاهل المرأة لأي سبب بيولوجي تختلف بها عن الرجل بل كان مدعاة للرفق بها لا لإقصائها، والتصوف بإتباعه النهج القرآني واقتداءه بخاتم النبوة محمد صلى الله عليه وسلم قدم قراءة عميقة للمرأة تختلف عن كل القراءات التي قدمت بل تقف عاجزة أمام دقة الرؤية الصوفية وصدقها التي ترفع كل زيغ شاب حقيقة المرأة.

كان التقدير للمرأة ممن انتسبوا إلى حقل التصوف لاسيما أقطابه ورموزه، فلم تكن المرأة غائبة عن حقل القداسة والتصوف، فهي بطبيعتها ظلت جوهرة الممارسة الدينية الصوفية، وبحث المتصوفة في المرأة عن رمز الحب وتمثلوا الذات الإلهية في صورة امرأة. بل إن منهم من اعتبر أن أكبر تجل لخلق الله هو في المرأة. فإذا كان الله يرى لدى ابن عربي في الإنسان أكثر من أي كائنات أو مخلوقات أخرى فإنه ينعكس في المرأة أكثر من الرجل لجمالها وحسنها[1].

لم يفرق الصوفية بين المرأة والرجل لأن كليهما يمثلان المخلوق الإنساني الذي طلب منه الفناء في خالقه تعبديا ولا مصلحة للتفريق بين الذكورة والأنوثة نتيجة تأويلات لمفاهيم دينية استغلت لأغراض أرضية فمفهوم الدرجة المذكور في القرآن لا يؤدي إلى إلغاء حقيقة كل من المرأة والرجل، وهنا نجد ابن عربي الذي يعد أحد أكبر أقطاب الصوفية الذي أحدث ثورة مفاهيمية غير من خلالها الموقف السائد اتجاه المرأة، فهو يقول: "اعلم أيدك الله أن

[1] - بوبريك رحال، بركة النساء الدين بصيغة المؤنث، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، دون ط، سنة2010، ص 109

الإنسانية لما كانت حقيقة جامعة للرجل والمرأة لم يكن للرجال على النساء درجة من حيث الإنسانية.[1]"

قدم ابن عربي رؤية خاصة بالمرأة حررتها من الكثير القيود التي كرستها قراءات متنوعة للنص القرآني، فأكد التساوي بين المرأة والرجل إلى بلوغ الكمالات من مراتب الإحسان والولاية والصلاح. ولم يكتف ابن عربي بتحفيز المرأة بخوض تجربة العرفان بل أنه قدم اجتهادات خالفت الكثير من المألوف من التشريعات نذكر بعضا منها كجواز قيام المرأة بإمامة الصلاة بالرجال. فيقول:"... فصحت إمامة المرأة في الأصل في إمامتها فمن ادعى منع ذلك من غير دليل، فلا يسمح له، ولا نص في ذلك وحجته في منع ذلك، يدخل معه فيها، ويشرك فتسقط الحجة، فيبقى الأصل بإجازة إمامتها."[2] ويأتي تفسيره لميراث المرأة كالتالي: "أشار الحق بوحدانية المرأة وفردانية الرجل، وقوة المرأة وضعف الرجل، بصورة الميراث، فأعطى الأكثر للأضعف كي يقوى من جهة الضعف ومن جهة النشء. فإن الوحداني لا يقبل إلا مثله، فأعطى قسما واحدا. والفرد إنما هو عين اثنين فهو ناظر لما هو عنه، فأخذ قسمين. فمن الوجهين معا للمرأة الثلث وللرجل الثلثين إذا لم يكن سواهما فافهم، فإن الحكم ينتقل بانتقال الزائد والناقص ويصير على صورة المسألة فإن الحكم أبدا إنما هو للموطن."[3]

ووفق مفهوم التجلي الذي يعتمده ابن عربي في توضيح نظرية وحدة الوجود، فالله عز وجل مهيمن على الوجود ويظهر بمعنى يتجلى في كل المظاهر وأعظم هذه المظاهر هي الإنسان وتتحقق في المرأة أعظم التجليات وعن هذه المسألة يقول الشيخ الأكبر:" شهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح[4]. ويقول أيضا: "للشهود شهودا في منفعل، وإذا شاهده في نفسه- من حيث ظهور المرأة عنه- شاهده في فاعل... فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل... لهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن.[5]"

إن المطلع على الرؤية الصوفية للمرأة يستطيع أن يكتشف الفرق بين الطرح العرفاني والطروحات التي ثبتت دونية المرأة نتيجة ضيق الرؤية والتي انعكست سلبا على مختلف

---

[1] - المرجع سابق، ص 114

[2] - ابن عربي محي الدين، فتوحات مكية، ج1، دار صادر، بيروت، دون ط، دون سنة، ص 447

[3] - ابن عربي محي الدين، كتاب الألف، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، سنة1361ه/1942م، ص9

[4] - ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكية، ج2، ص190.

[5] - المصدر السابق، ج1، ص 217

العلاقات البشرية وخلقت للمرأة أوهام تناضل من أجل تحقيقها، فيكون حالها حال سيزيف الذي لن يحقق مراده في إيصال الصخرة إلى أعلى قمة الجبل بل ستسقط عليه في النهاية، لذلك كلما انسجمت المرأة مع حقيقتها كلما قضت على تلك الأوهام وأدت وظيفتها الوجودية متفادية الدخول في اللهو واللغو، وقد حققت المعرفة الصوفية للمرأة تقديرا يظهر خاصة مع طروحات الشيخ الأكبر إذ يقول:" في النساء من روائح التكوين، فعنه أطيب الطيب عناق الحبيب."[1] ويقول أيضا "وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرف فيم وجد العالم وبأي حركة أوجده الحق تعالى."[2]

يدعو ابن عربي إلى تقدير المرأة تأسيا برسول الله صلى الله عليه وسلم لأن ذاك سيساعد العارف في سيره وسلوكه،"فمن عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبهن، بل من كمال العارف حبهن فإنه ميراث نبوي وحب إلهي"[3] وتعلي النظرة العرفانية من رمزية الأم فيؤكد ابن عربي: "إن الإنسان ابن أمه حقيقة والروح ابن طبيعة بدنه وهي أمه الذي أرضعته ونشأ في بطنها وتغذى بدمها، وإن من وفقه الله وكرم عبوديته، رجع جانب أمه لأنها أحق به لظهور نشأته ووجود عينه، فهو لأبيه ابن فراش، وهو ابن لأمه حقيقة"[4]

اهتمام ابن عربي بالمرأة وصيانتها عرفانيا جعله يفسر سر تأنيث الصفة "...وإن شئت قلت الصفة فمؤنثة أيضا، وإن شئت قلت القدرة فمؤنثة أيضا. فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة وجود العالم، والعلة مؤنثة.[5]"

يتبنى الطرح العرفاني النهج القرآن في الفصل في مختلف المسائل خاصة تلك التي تعرضت إلى قراءات مجتزئة وتأويلات خاطئة، فمسألة التقوى معني بها كل من المرأة والرجل، يقول الله تعالى: (يا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ)[6].ولذلك يتخذ لها سبيل من طرف كليهما، والتفاضل بين المرآة والرجل يكون تفاضل تقوى يقول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ

---

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[2] - المصدر نفسه، ج2، ص466

[3] - المصدر نفسه، ج3، ص 140

[4] - المصدر نفسه، ج4، ص149.

[5]- ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم، ج1، .تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1400ه/ 1980م، ص 220

[6] - سورة الأعراف، الآية: 26

وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)[1]، فإمكانية تفضيل المرأة على الرجل تقويا واردة، يقول السنائي في حديقة الحقيقة:" المرأة المؤمنة أفضل ألف مرة من ألف رجل شرير[2]." من هذا المنطلق لم يكن الطريق الصوفي حكرا على الذكر، فالأنثى يمكنها أن تخوض تجربة السير والسلوك بل هي مكلفة مثلها مثل الرجل بالقيام بشؤون العبودية لله عز وجل. هنا نجد الكثير من تصريحات الصوفية منها قول فريد الدين العطار:" عندما تخطو امرأة في الطريق الإلهي- كما الرجال- حينئذ لا يمكن أن ندعوها امرأة.[3]" وقول ابن عربي: "إن هذه المقامات ليست مخصوصة بالرجال، فقد تكون للنساء أيضا، لكن لما كانت الغلبة للرجال تذكر باسم الرجال."[4]

نلاحظ أن مفهوم الرجولة يختلف في الطروحات العرفانية عم هو سائد حول مفهوم الرجولة التي برمجت عليه الأذهان فخربت المنظومة الأخلاقية لأن الرجولة التي اقتصرت على الذكر جعلته يتعدى على الكثير من الضوابط الشرعية والأخلاقية باسم أن" الرجل رجل" كقيامه بفعل الزنا الذي يعد مشينا في حق المرأة مقارنة مع الرجل رغم أن الفعل تم بمشاركة الجنسين، أو كحقه في ضرب المرأة وغيرها من التصرفات، لذلك تؤكد النظرة الصوفية على أن هذه الرجولة لا تعني صرفا معنى الذكورة، بل إنها تطلق على كل إنسان من أهل الطريقة يخطو برجولة في هذا الطريق، سواء كانت الروح مع رجل أو مع امرأة.[5]

نقول أن للرؤية الصوفية للمرأة إمكانية تغيير الكثير من الأفكار التي قيدت المرأة المسلمة وجعل يلتبس عليه الأمر لدرجة أنها تبحث عن نفسها في ثقافات أخرى مما سيزيدها تيها وبعدا، لذلك فهي مدعوة إلى أن تستجيب للدعوة القرآنية وإلى الإقتداء بالحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم، فتهتم بصلاحها وتفعيل دورها في مجتمعها الإسلامي لتستنهضه جنبا إلى جنب مع أخيها الرجل فتخرج عمليا من صراع وهمي دخلت فيه مع نفسها ومع الرجل، وهذا لن يكون إلا بخوضها تجربة روحية تليق بها وتزيدها تشريفا، لأن لا معنى للشرف إلا بالقرب من الله عز وجل الذي يصونها ويحفظها وتكف عن استجداء حقوقها من غيره، فالله عز وجل هو المدبر لأمورها فما عليها إلا أن تستقم وتعمل بنصيحة الشيخ

[1] - سورة الحجرات، الآية: 13

[2] - سنائي، حديقة الحقيقة، تحقيق: إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمين، القاهرة، مصر، دون ط، سنة 1995، ص 271

[3] - العطار فريد الدين، تذكرة الأولياء، ج1، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 2010، ص 59

[4] - ابن عربي محي الدين، فصوص الحكم،453

[5] - مجموعة باحثين، المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، سنة2014. ص61

السكندري عندما قال: "اجتهادك في ما ضمن لك وتقصيرك فيما طلب منك، دليل انطماس البصيرة منك[1]."

وإذا كان الاستقامة مطلوبة فإن الفتاة المسلمة الواعية لديها الوعي الصحيح الذي يجعل من تقواها استقامة لدينها وبناء صالحا لدنياها لهي الأمل الذي نتعلق به، للمساعدة في ترميم بناء المجتمع وغرس بذور المحبة والتضامن فيه، وإمداد روح التقدم والنهوض[2]. كما أن المرأة الإنسان لهي أحوج شيء للهداية والرحمة وللتطهر من الأدناس والتكمل باستقامة السلوك، تحقق ذلك لنفسها، وتحقق ذلك لتصنع مجتمعها كما صنعت نقسها.[3]

المرأة والتجربة الصوفية:

لقد خاضت المرأة تجربة التصوف والعرفان، ووصلت إلى مقامات عرفانية فكانت العابدة، الزاهدة، الصالحة، العارفة، فيجب الاعتراف بأن المرأة قد سلكت هذا الطريق أسوة بالرجل، وربما سبقته وامتازت عليه أحيانا في بعض فصول التاريخ، ولقد ظهرت المرأة المتصوفة مع بداية ظهور الحركات الصوفية، أي منذ القرن الثاني الهجري، بل يمكن القول: إن المرأة كانت رائدة في بعض الجماعات الصوفية.[4]

عرفت المرأة بإيمانها وصلاحها منذ البعثة المحمدية، فكانت زوجته الطاهرة خديجة رضي الله عنها خير مثال يقتدى به للصلاح، عرفت الكثير من الصالحات على امتداد حقب زمنية المختلفة، لكن انطلاقة التصوف النسوي كانت مع العارفة الأكثر شهرة رابعة العدوية (105- 185هجرية) التي تعتبر الشخصية المؤسسة للتصوف وصلاح النساء بعشقها الإلهي وتجربتها الصوفية العميقة وأقوالها البالغة المعنى والتأثير والتأثر في تاريخ التصوف عامة والنسائي خاصة، وهي بالتالي تمثل النمط الولائي بالنسبة للنساء.[5]

هناك من يرى أن التوجه إلى التصوف جاء نتيجة ردة فعل عن الأوضاع السياسية والاجتماعية التي عرفتها الأمة الإسلامية وتوجه المرأة بذات إلى التصوف نتيجة تهميشها أكثر من الرجل في هذه الأوضاع. كما يقول رحال بوبريك: "أمام إقصائها من الوظائف الدينية

---

[1] - السكندري ابن عطاء الله، الحكم العطائية الكبرى والصغرى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، سنة2006، ص، ص،3،4

[2] - عتر نور الدين، ماذا عن المرأة، اليمامة للنشر والطباعة، دمشق، بيروت، سوريا، ط11، سنة2003، ص7

[3] - المرجع نفسه، ص8

[4] - مجموعة باحثين، المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، ص، ص، 54، 55

[5] - بوبريك رحال، بركة النساء الدين بصيغة المؤنث، ص 98

الرسمية التي احتكرها الرجل، اختارت المرأة سبيلا آخر، هو التواصل المباشر مع الله من خلال التجربة الفردية الخالصة والبعيدة عن حراس التقليد الإسلامي الرسمي والمؤسسات القائمة على الشأن الديني، التي يمثلها التصوف.[1]" يمكن أن يساهم أي وضع في صناعة حالة دينية عابرة، لكن التصوف الأصيل جاء نتيجة للاستجابة لدعوة القرآن الكريم في تحقق الإنسان بالتعبد والدخول في تجربة عميقة تجمع بين العلم والعمل، ولأن التجربة الصوفية في حقيقتها، تمثل عملية الانتقال من الإيمان الحرفي بوصفه قواعد وشعائر، إلى تكثيف هذه القواعد والشعائر داخل القلب والشعور، بحيث يتحول الإيمان من دائرة الباطن، ومن مجال العادة والآلية إلى مجال الإرادة والحرية، فتنقلب موازين الحكم على الأشياء من العقل والإدراك الظاهري، إلى القلب والشعور الباطني، باعتباره لونا أسمى من الإدراك[2].

كما أن الالتزام بالشريعة يتقيد به كل من المرأة والرجل للولوج إلى الحقيقة عن طريق السير والسلوك فلا لتضحية بالظاهر لأجل الباطن. أو التخلى عن القواعد لأجل الشعور، وإنما يعني بالدرجة الأولى أن الظاهر يجد تكامله في الباطن، والباطن يحقق ملاءه بالظاهر، وبهذا تعبر التجربة الصوفية عن تآلف بين الخارج والداخل، وتآخي بين الذات والموضوع، بحيث يصير الموضوع ملاءا للشعور الفارغ، وبهذا تتحقق تكاملية التجربة الإنسانية أمام الحقيقة التي أكدها القرآن في آيات عديدة[3]. بمعنى أن التجربة العرفانية ذات مدلول قرآني وإن استشكل الكثيرون على الصوفية وخاصة أولئك الذين يخرجونهم من الملة. لكن التجربة الصوفية في العموم توصف على أنها تجربة جوانية، تجربة قرب وعرفان، فهي تجربة إسلامية من نمط قرآني خاص[4]: "وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ"[5] "وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ[6]"

تتميز التجربة العرفانية كتجربة معرفية بالكامل، أنها تجربة تتجلى فيها الحقيقة للعارف – امرأة أو رجل- فتنزاح الحجب الظلمانية والنورانية الواحد تلو الآخر، فينكشف

---

[1] - المرجع نفسه، ص 21

[2] - بدر عادل (محمود)، التأويل الرمزي للشطحات الصوفية، دار مصر المحروسة، القاهرة، مصر، ط1، سنة 2010، ص 7

[3] - المرجع السابق، الصفحة نفسها

[4] - الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، دندرة، بيروت، لبنان، ط1، سنة1981، ص14

[5] - سورة البقرة، الآية:282

[6] - سورة آل عمران، الآية:191

وجه الوجود الرائع، ليشاهده العارف ويتأمل فيه[1] .وحتى تتجانس وسيلة الإدراك مع موضوع إدراكها (المتعالي) لابد من التحرر من الحس الذي هو أحد أهم المرتكزات الأساسية عند العرفاء، ذلك أن "الخروج من قيد الحس هو غاية يسعى العارف إلى تحقيقها، فيقوم بإغلاق نوافذ حواسه الجسمية، حتى لا ينفذ إلى ضمير وعيه أي إحساس وبعد تحرر العارف من غزوات الحس وهجماته، ونجاحه في تطهير صفحة ضميره من الصور الحسية جميعها، يسعى حينئذ لتصفية ذهنه من مجمل الأفكار الانتزاعية، والطرق العقلية الاستدلالية، ومن الميول والرغبات و... وبقية المخزونات الذهنية، وعند ذاك لن يبقى من مخزون في ذهنه، وإنما عمق فارغ وفراغ محض، وطبقا لما يذكره العرفاء بمختلف أنواعهم حول هذا الأمر، يحصلون في هذه المرحلة على حالة من الوعي والإدراك المحض والتنبه الخالص.[2]

يشتهر على المرأة طغيان الوجدان على العقل وإذا كان الأمر متحقق وجوديا فإنها أقرب إلى الممارسة الصوفية، لأن القلب مرتكز التجربة الصوفية التي تتحقق فيها المعرفة، والوجدان إذا هيمن عليه حب الله وشوق إليه انعكس على صاحبه بالخير والصلاح، لذلك فاهتمام بتنمية الوجدان سيدفع الذات إلى الخروج من ضيق المطالب ومناشدة الحقوق إلى وسع الوجود ومن ثمة الترقي معرفيا وسلوكيا.

الكتابة الصوفية والمرأة:

شكلت الكتابة الصوفية تحديا معرفيا خطيرا حيث انقلبت على مختلف أنماط الكتابة الموجودة، فقد أبدعت المنظومة الصوفية مصطلحات خاصة بها تعكس خطابا يتميز عن باقي الخطابات لفظا ومعنا "هذا الأدب الصوفي الذي يتميز برمزيته المفهومة أحيانا والغامضة أحيانا أخرى غايته التعبير عما هو كائن خلف الوجود الزائل، واكتشاف الوجود الحق الثابت الذي يتعدد تجلياته، ثم التعبير ليس عن المظاهر الانفعالية بل عن حقيقتها وسرها الداخلي العميق. كذلك يحاول التعبير عن خبايا الذات، أو لنقل عن الحقيقة المطلقة القابعة في أعماق الذات للوصول إلى السر الحقيقي للوجود الحق الثابت، وهذا هو المغزى العميق للحديث النبوي الشريف الذي يتمسك به المتصوفة:" من عرف نفسه فقد عرف ربه"[3].

---

[1] - المرجع نفسه، ص 271

[2] - المرجع السابق، ص 181

[3] - ديركي هيفرو (محمد علي)، جمالية الرمز الصوفي، دار التكوين، دمشق، سوريا، ط 1، سنة 2009، ص 60

عندما نقوم بإحصاء للمتون الصوفية نجد أغلب كتابها رجال مقارنة مع النساء التي تعد تجربتها مع الكتابة محدودة، فالخطاب النسوي ظهر معظمهم في التراث الشفهي، فورد متناثر في كتب لم تنتسب لصاحباتها إلا القليل ككتاب شرح المشاهد القدسية لست عجم بن نفيس المرأة الصالحة العابدة العامية الأمية، أما من ناحية الاهتمام بموضع المرأة في النص الصوفي فقد كان لها حضورا ملفتا خاصة في أشعار الغزل كشهرة ليلى معشوقة قيس ورمزيتها الصوفية، كما نجد استخدام المرأة والأنوثة في الكتابات الصوفية للتعبير عن رموز عرفانية.

إذا كانت مساهمة المرأة الصوفية في الكتابة قليلة. فورودها في كتب مناقب أهل الصوفية أيضا كان القليل لعدة أسباب منها ما هو بريء ومنها ما هو مقصود، فاحتجاب النساء وصعوبة سفرهن من أجل السياحة التعبدية كما كان يفعل الرجال في تلك الأزمنة جعل شهرتها قليلة. كما نجد الكثير من أهل التصوف مغمورين رجالا ما بالك بنساء التي كانت الكثير من الظروف تصعب عليهم الحركة والنشاط، بالإضافة إلى أن الزواج والإنجاب كان يلزمها بتكاليف أخرى. لذلك فإن قداسة النساء ظلت من المواضيع المنسية، أو على الأصح المغيبة، في تاريخ الولاية الصوفية الذي بقي كباقي مواضيع كتابات التاريخ حكرا على الرجال. فالمناقب ترصد لنا قداسة يهيمن عليها الأولياء والصلحاء الذكور، أما النساء فإنهن بقين على الهامش، رغم أن ورع النساء وحياتهن الدينية كانت بنفس الغنى والعمق. بل أن خصوصية المرأة المرتبطة بطبيعة تكوينها العاطفي تجعل من تجربتها الصوفية أكثر عمقا وحساسية ورهافة.[1]

هيمنت النزعة الذكورية حتى في نقل أخبار أهل التصوف ومناقبهم، فانعكس سلبا على نقل تجربة التصوف النسوي وانتشارها أكثرا لتعميم الفائدة، فلا يمكن أن نغفل الخطاب المناقبي الإسلامي في تأسيس وصنع ولاية الولي بإنتاجها لنمط مثالي عن مساره وحياته. وغياب النساء في هذه النصوص انعكس على مكانتهن وقلل من حظوظ ولوجهن حقل الولاية مقارنة مع الرجال.[2]

وصل صيت المرأة الصوفية التي ظهرت قبل قرون حيث احتفظت بها ذاكرة الشعوب خاصة تلك التي لم يكن لها حظ الذكر في كتب المناقب والسير، ورغم كل هذه العراقيل فإن

[1] - بوبريك رحال، بركة النساء الدين بصيغة المؤنث، ص 15.

[2] - المرجع نفسه، ص 30.

النساء استطعن الحضور في عالم الولاية والقداسة، على قلتهن وإغفال كتب التاريخ لهن. فهن في النصوص المناقبية يحضرن في شخصيات: صوفيات وصالحات ووليات وزاهدات وعابدات ومجنونات ومجذوبات وسالكات وناسكات ومصطفيات وعارفات...ولن ننسى أن نشير إلى أن الذاكرة الشعبية خلدت أسماء نساء لم يرد ذكرهن في الكتابات المناقبية، مضيفة عليهن طابع القداسة وجاعلة من قبورهن مزارات للتبرك وناسجة قصصا أسطورية حول قدراتهن الخارقة للمؤلوف في شفاء الجسد والروح. هؤلاء مازلن أكثر حضورا في الذاكرة الشعبية من اللواتي دونت سيرهن في صفحات بعض كتب المناقب واللواتي طواهن نسيان الذاكرة الشعبية[1]...

عموما إن التضييق الذي مورس ضد التصوف منذ ظهوره بمختلف الطرق شمل أيضا التصوف النسوي بدرجة أشد. لكن رغم ذلك شاع التصوف بين النخبة ووصل إلى الناس. كما انتشر في مختلف بقاع الأرض، فلا نجد مكانا في العالم إلا ويذكر صالحا أو صالحة كان أو كانت هنا ولازالت البركة تعم المكان.

تغلغل التصوف في حياة الناس فشاركهم آلامهم وآمالهم، فهيمن على وجدانهم فساهم ذلك فانضمام الرجال والنساء إلى التصوف، فكان محضن أساسي للتعبد والصلاح حافظ على الإسلام في النفوس على امتداد الزمن، ووجدت المرأة المسلمة حريتها في الممارسة الصوفية فنشطت وحققت نتائج مشهودة في تاريخ التعبد والصلاح، ومثلت النموذج المرأة المؤمنة بفكها للكثير من القيود التي صنعتها لها العقلية الفقهية الصارمة والحجر الاجتماعي الجاهلي وأنظمة الحكم الجائرة .كما استطاعت أن تحطم الكثير من "التبوهات" التي أفرزتها النظرة الدونية المترسبة في العقل الجاهلي الذي يستثار في الإنسان كلما ابتعد على النهج السليم في التفكير والعقيدة.

تعرف الكثير من الأسماء لنساء صالحات متعبدات يمتد تواجدهن إلى الآن في كل الدول الإسلامية، فحتى إن لم تجد أسماءهن مدونة في كتب المناقب إلى أن الذاكرة الشعبية تحفظهن ولازال التبرك بهن إلى اليوم. يواظب الكثير على زيارة مقامات وأضرحة أو حتى مغارات التي كانت تتعبد فيهن، وظاهرة وجود نساء متصوفات مغمورات هي أيضا ظاهرة شملت حتى الرجال، فهناك الكثير منهم مغمورين لا تجد لهم شهرة وذلك لخصوصية التجربة الصوفية.

[1] - المرجع نفسه، ص 22.

خاتمة:

لقد تميزت الرؤية الصوفية للمرأة فاستطاعت أن تبرز مكانة المرأة من منطلق إنسانيتها ودورها الفعال في القيام بشؤون المجتمع الذي تنتمي إليه باعتزاز بعيدا عن النظرة الدونية التي عانت منها المرأة خلال عصور ممتددة، كما أن كل المحاولات التي أرادت أن تنتصر إلى المرأة خاصة الرؤية الغربية المعاصرة لم تستطيع أن تقدم مقاربة فلسفية متكاملة ومن ثمة تقدم حلول عملية لرفع الغبن عن واقع المرأة سواء في المجتمعات الغربية أو حتى في المجتمعات الشرقية بل زادت من تأزيم وضعها خاصة المرأة المسلمة لأنهم أرادوها أن تنسلخ عن هويتها الإسلامية وتقلد المرأة الغربية حتى في أزماتها فتتوهم إشكالية ليست بإشكالية وتبحث مع المرأة الغربية عن حلول لقضايا وهمية فبدل من أن تحافظ على مكانتها وتؤدي دورها وفق حقيقتها الوجودية تجدها تدخل في دائرة مغلقة شعاراتها توحي بالاضطهاد والتهميش وتنضوي تحت النزعة النسوية التي أفرزت الكثير من الإشكالات أبعدت المرأة عن كثير من المطالب الحقيقة التي تصون كرامتها وتحفظ مكانتها خاصة المرأة المسلمة التي يجب أن تنهل من منابع هويتها لا أن تجاري الآخرين في أخطاءهم.

- 5 -

القيم الإنسانية للتصوف الإســـلامي

ودورها في صناعة الإنسان المتسامح

***

د. بلحنافي جوهر*/ – جامعة معسكر-الجزائر

تمهيد

التصوف لا يقتصر على أمة بعينها ولا حضارة بذاتها، ولا يختص بديانة من الديانات، أو فلسفة من فلسفات فقد وجد التصوف في القديم بين الإغريق، في فلسفة فيثاغورس، كما عرف أيضا لدى الفرس في فلسفة ماني، وزرادشت، ولدى هنود في فلسفة بوذا وبرهما، وفي اشتملت عليه الفيدا الهندية من تعاليم. وكما عرفت اليهودية والنصرانية تصوف، وكما كان في الإسلام أيضا تصوف، ولكن لكل من التصوفات الثلاث طابعه الخاص المميز له عما عداه. فما هو التصوف؟ وماهي أهم مميزاته وكيف تحدد أبعاده التربوية؟

مفهوم التصوف

احتل التصوف مساحة واسعة في كتابات الباحثين، وذلك لما أثاره هذا اللفظ من اختلافات في تعريفاتهم ومن ثم تعددت تعريفاته وقد عرض عبد الرحمن بدوي مجموعة من هذه التعريفات في الموسوعة الفلسفية ج1. اد يقول "اسم الصوفية محدث ولم يوصف به أحد من أصحاب رسول الله ولا بعدهم. ولا يعرف الناس إلا العباد والزهاد والسياسيين والفقراء وقيل لأحد من أصحاب الرسول صوفي، إنه اسم محدث أحدثه البغداديون[1].

---

* - عضو في مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر،

[1] - عبد الرحمن بدوي – الموسوعة الفلسفية ج1 – المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط1، 1996 ص 64.

ونقل عن عبد الرحمن الجامي المتوفي 898هـ، أنه رأى أول من حمل اسم "صوفي" هو هاشم الكوفي هذا الذي عاش في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي)، بينما يرى القشري المتوفي 466هـ يرى أن هذا الاسم انتشر قبل مائتين للهجرة (895م) [1].

أما ابن خلدون فيرى أن هذا العلم نشأ مع بداية القرن الثاني للهجرة ليتطور بعد ذلك إبان القرون اللاحقة، وهذا بعد ما تفش الإقبال على الدنيا والتمسك بزخرفها الخلب، وبهجتها الزائلة، حيث اتجهت طائفة من المسلمين إلى العبادة والزهد في الدنيا فأطلقت عليهم تسمية الصوفية.[2]

اشتق اسم الصوفية من الصوف بوصفه للباس الغالب على هؤلاء[3]. وقد طعن في هذا التفسير القشيري على أساس أن الصوفية لم يختصوا بلباس الصوف دون غيره من الأقمشة يقول القشري " التصوف .... هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة فيقال رجل صوفي، وللجماعة الصوفية ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف وللجماعة المتصوفة وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه أنه كاللقب فأما قول من قال أنه من الصوف، والتصوف، إذ ليس الصوف بلبس الصوف وهناك من قال أنهم منسوبون ولكن القوم لم يختصوا إلى صفة مسجد رسول (ص)[4]

إنهم سموا بذلك نسبة إلى أهل "الصفة" والمقعد، وكان لقبا أعطى لبعض الفقراء المسلمين في عهد الرسول والخلفاء الراشدين ممن لم تكن لهم بيوت يأوون إليها فكانوا يأوون إلى مقعد مغطى خارج المسجد، والذي أمر الرسول ببنائه في المدينة[5].

اسم الصوفية مشتق من "الصفا" وأن الصوفي هو الذي صافي فصوفي لهذا اسمي الصوفي. كما قيل في بعض الشعر بمعنى انهم صفوا من الشرور وأكدار الدنيا وشهواتها. غير أن القشيري يخالف بعض الآراء و يقول "بالنسبة إلى صفة لاتجيء على نحو " الصوفي- ومن قال أنه من الصفاء باشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة ،وقول من قال أنه

---

[1]: المرجع نفسه ص 65

[2]: محمد مرناض– التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسة الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 2009، دط، ص 10.

[3]: عبد المنعم الحضني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ح1- مكتبة مدبولي القاهرة ط2، 1999، ص 595.

[4]: القشري – الرسالة القشرية في علم التصوف- تحقيق معروف رزيق، علي عبد الحميد طه ،دار الخبر القاهرة ط1، 1991، ص166.

[5]: عبد الفتاح أحمد فؤاد، فلاسفة الاسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم دار الوفاء لدنيا الطباعة للنشر والتوزيع الإسكندرية ط1، 2006، ص 2002.

مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاصرة من الله تعالى، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف.[1] في حين قال بشير بن الحارث "الصوفي من صفا قلبه لله، وقال بعضهم الصوفي من صفت لله معاملته فصفت له من الله عز وجل كرامته". أما ابن الجوزي المتوفي عام 597 فقدم قصة لتحليل كلمة تصوف فيرى أن أول من انفرد بالزهد وخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام رجل يقال له صوفه واسمه الغوث ابن مر "فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى فسموا بالصوفية وقال لما سمى" الغوث بن مر " صوفه لأنه ما كان يعيش لأمه ولد فلما وفت بنذرها وضعته "ربيطا للكعبة، فأرهقه حر المكان وأذبله، فقالت حين شاهدته على هذا الحال "ما صار ابني إلا صوفة فتلقفتها أفواه العرب وأطلقتها عليه وعلى طائفة كانت تتولى بعض المناسك"[2].وقد ربط البعض بين التصوف والفلسفة اليونانية بحيث اعتبرها البعض أنها مأخوذة من كلمة صوفيا اليونانية التي تعني الحكمة...فالصوفي المسلم يبتغي كذلك الحكمة الإلهية "العارف بالله" .

الأساس الأخلاقي للتصوف:

إن كل هذه التعريفات تبقى مجرد احتمالات واجتهادات شخصية ليست يقينية ولا موضوعية وإلا لما نتج عنها اختلاف لذا يصعب وضع تعريف جامعا مانعا للتصوف. ومع ذلك يمكن نستكشف بعض التعريفات التي توضح الجانب الأخلاقي فيه بقول بن علي القصاب وهو أستاذ الجنيد. عن التصوف "أخلاق كريمة، ظهرت في زمن كريم، ومن رجل كريم مع قوم كرام. "أي أن أهم أسس التصوف هو التحلي بالأخلاق الفاضلة التي حث عليها الإسلام، وفي هذا يقول الجنيد البغدادي " الصوفي كالأرض يطرح عليها كل فيح ولا يخرج منها إلا كل مليح." ويصفه أيضا" أنه كالمطر يسقي كل شيء" ويعبر عن ذلك الكتاني فيقول التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك الصفا.[3]

ويقول أبو حفص الحداد "التصوف كله أدب، لكل وقت أدب ولكل مقام أدب، ولكل حال أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث

---

[1]: المصدر نفسه ص 279.

[2]: الإمام بن الجوزى، تلبيس إبليس – تحقيق رضوان جامع رضوان- النور باك وتوزيع ونشر المكتب الثقافي، ط1، بيروت، 1994، ص 2،3.

[3]: القشري–الرسالة القشرية- ص 280-281.

يظن القرب ومردود من حيث يظن القبول: إن التصوف آداب في جميع الأوقات وفي سائر الأحوال والمقامات فمن لم يتحقق بآدابه باء بالخسران.

لقد أشتهر الكثير من المتصوفة بالسمو الأخلاقي الكريم حيث اتصفوا بأروع الصفات الأخلاقية، واتخذوا الفضيلة مذهبا وشعارا مما قد جعل بعضهم مثاليين في محيطهم الأخلاقي والاجتماعي. فالخلق هو جانب من جوانب التصوف، ولكنه يكتسي أهمية بالغة فيه. يقول رويم التصوف بني على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار إلى الله والتحقق بالبذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار.[1] و يقول الجنيد" الصوفي من أحس قلبه سلامة من الدنيا كما أحسها قلب إبراهيم فأطاع أوامر الله، ومن كان تسليمه كتسليم إسماعيل وحزنه كحزن داوود، وفقره كفقر عيسى، وشوقه كشوق موسى في مناجاته، وإخلاصه كإخلاص محمد (ص).

فتصوف له قيم أخلاقية معينة ويهدف إلى تصفية النفس من أجل وصول هذه القيم، لابد بمجاهدات بدنية ورياضيات نفسية معينة، لا يشعر معها بذاته أو بأنيته، كما يشعر ببقائه مع حقيقة أسمى مطلقة "أي الفناء في الحقيقة المطلقة"، فالخاصة المميزة لكل أنواع التصوف هو أنه يعمل على قهر دواعي شهوات البدن أو ضبطها وإحداث نوع من التوازن النفسي، الذي يجعل الصوفي متحررا من كل مخاوف شاعرا براحة نفسية عميقة أو طمأنينة تتحقق معها السعادة. ويتجاوز كل الصراعات والتناقضات، إذ تجعل قلب العارف محل التجلي الإلهي، وقد قال في هذا أحمد بن عاصم الإنطاكي "إن أقل اليقين إذا وصل إلى القلب بملأ القلب نورا وينفي عنه كل ريب ويمتلئ القلب به شكرا، ومن الله خوفا."[2]

وقال ابن عطاء: على قدر قربهم من التقوى أدركوا ما أدركوا من اليقين، وأصل التقوى مباينة النفس فعلى قدر مفارقتهم النفس وصلوا إلى اليقين." إذا كان غاية التصوف هي الوصول للحق عن طريق الحقيقة فهي مسار طويل ملء بالجاهدات والمغالبات مع النفس وشهواتها وأطماعها وتنقيتها من الأكدار والأوساخ. والتصوف سير في معارج الروح والترقي الروحاني إلى مقامات يتدرج فيها الإنسان بالرياضة والمراقبة الدقيقة للنفس، بالمحبة والمعرفة، إلا أن أئمة المتصرفة يختلفون في أيهما أرفع المعرفة أم المحبة وإن اتفقوا في أن المحبة أرفع والمعرفة آخر المقامات الصوفية وفي كل الأحوال لا تعني المعرفة معارف وطرائق

[1]: القشري، الرسالة القشرية، ص280.

[2]: ضياء مجيد الموسري، غاية التصوف وأدواته المتصوف، كنوز الحكمة الجزائر دط، 2011، ص70.

العقل. فالعقل الجزئي لا يستغني عن الحس والمنطق وكل مدار المحبة هو القلب الذي يحمل الصوفي إلى آخر المراقي العرفانية ويحتاج المزيد الشيخ الضليع العارف بالطرق ليقوده عبرها بأمان وقد تعرض الصوفي المراكشي ابن العريف للفضائل الروحية بقوله "لولا ظلام الوجود الانفصالي لتجلى نور الذي لا تدركه الأبصار، لولا تجربة الروح الهيمية لأرتفع ذلك الحجاب، ولولا وجودها يقتضي خلق الطبيعة لتحولت القدرة الإلهية إلى نور غامر." ويتابع إبداء وجهة نظره في علاقة الروح بالنفس، كاشفا عن خبايا الصراع الأزلي الذي يتجلى ساخنا بين الخير والشر وبين النور والظلام، وبين الإحسان والإساءة فيقول "لولا النفاق لكانت المعرفة خالصة، لولا الطمع لرسخ حب الله في الروح، لولا بقاء بعض اللذات العالمية لكانت حرارة حب الله استغرقت نفوس الناس، لو بطل وجود الخدم لخدم السيد نفسه."[1]

من خلال دراسة هذه أقوال الصوفية وتعريفهم لعلم التصوف يتضح بصورة عامة عناية التصوف بالأخلاق، واهتمامه بالسلوك والإنسان. "فالتصوف في جوهره ومضمونه هو الأخلاق بحيث أنه يدور حول النظام الأخلاقي، فلقد كانت حياة المتصوفة صورة حية للمثل العليا والتخلق بالأخلاق الفاضلة لأن التصوف أخلاق كريمة من قوم كرام، من أجل غاية شريفة هي الصلة بالله إذ لا يتصور الإنسان مكان هذا الاتصال والحصول على السعادة دون أن يسمو الإنسان خلقا وأن يتهذب سلوكا، يقول القشيرى في هذا المعنى "من لم يدخل فيما بينه وبين الله على مكارم الأخلاق لم يتهن بعيشه في دنياه وآخرته."[2]

فاهتمام المتصوفة بالأخلاق لم يكن حديثا وبحثا في اللفظ وإنما ممارسة باعتبارها سلوك وطريق للسمو الأخلاقي، والتصوف طريق ومنهم قبل أن يكون قولا ونظرا.

لقد اعتنى المتصوفة بإصلاح النفس وتهذيب السلوك وطهارة الباطن ذلك في أن النفس الإنسانية قوتان، قوة الشهوة وقوة العقل فبالأولى يحرص الإنسان على تناول اللذات البدنية والبهيمية والثانية تحرص على تناول العلوم. فبهذه القوة هي تجعل الإنسان يستطيع أن يتخلق بالأخلاق الحسنة، فقد جعل الله له سبيلا إلى إسلاس أخلاقه."[3]

وتحرى مكارم الشريعة يحتاج إلى أن يصلح الإنسان نفسه، بتهذيب نفسه قبل غيره.[4] وتبدأ مكارم الشريعة بطهارة النفس بالتعلم لكي تصل إلى الجود والصبر لتدرك الشجاعة

---

[1]: المرجع نفسه، ص 29.

[2]: سهير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ط1، 2005، ص 138.

[3]: مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الكتب العلمية بيروت، د ط وس، ص 150-151.

[4]: المرجع نفسه، ص 152.

والعلم والعدالة لتصبح أفعال "فالمجاهدة هي ترك الشهوات وتقوية النفس وكفها عن الانغماس في ملذات الدنيا."[1]

الأخلاق الصوفية ودورها في علاج النفس الإنسانية:

كان التصوف في القرن الثالث والرابع علما بالأخلاق الدينية لذا فقد ارتبط هذا البحث الأخلاقي بالبحث في النفس الإنسانية وتضيف قواها، وتبيان أفاتها وأمراضها وطريق الخلاص منها، وهكذا كان التصوف مطبوع بطابع نفسي أخلاقي. ذلك أن بحثهم في الأخلاق قام على أساس تحليل النفس الإنسانية لمعرفة أخلاقهم الذميمة ولإحلال الأخلاق المحمودة أي بلوغ الكمال الأخلاقي.

لقد كان علم النفس عند المتصوفة علما غائيا يهدف إلى غاية أخلاقية هي تهذيب النفس، بتعويدها على الفضائل الأخلاقية على اختلافها كالمجاهدة والتوبة والصبر والرضا والتوكل والتقوى والخوف والرجاء والمحبة.[2]أي التمكن من معرفة النفس وعللها والسلوك وآدابه ومراحله.

لقد كان التصوف في نظر الغزالي تجربة ومعناها حقيقة حيث يقول في كتابه المنقد من الضلال. "فكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما وبين أن يكون صحيحا وشبعانا..... والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها وهو فاقد للصحة فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها وأدويتها وهو فاقد للصحة، فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها وبين أن يكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا."[3]

فالتصوف بهذا المعنى علما بأحوال الجوارح وباطن بأعمال القلوب، وهدا لاعتماده على منهج الاستبطان الذي يقوم عليه وبه الزهد ،إذ أن المتصوفة كالأطباء النفسيين يعملون على شفاء بلايا الآخرين حيث يقول المحاسبي في كتاب "المحبة " قد رنوا بأبصارهم بفضل ضياء الحكمة الإلهية إلى المناطق التي تنمو فيها الأدوية، وقد علمهم الله كيف يفعل الدواء، فبدؤوا الشفاء قلوبهم، وأمرهم حينذاك بأن يواسوا قلوب المحزونين والذين

---

[1]: محمد محمود عبد الحميد أبو قحف –التصوف الإسلامي نشأته ومذاهبه –دار مكتبة الإسراء للطبع والنشر القاهرة، ط1، 2006، ص42.

[2]: أبو الوفا الغنيمي التفكازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ط3، 1979، ص 104.

[3]: الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الجندي للطبع مص-دط، 1973، ص 373-374.

يتألمون"[1]فالتصوف ليس إذن مجرد أسماء تسرد أو وصفات صيدلية بل هو علاج بدأ الطبيب المعالج فجربه على نفسه ابتغاء أن يفيد به الآخرين، والتصوف كما يقول أبو الحسن النوري" ليس نصوصا وعلوما نظرية بل أخلاق أي أنه قاعدة للحياة" وفي هذا يقول الجنيد "ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات"[2].

إن قيمة التصوف تكمن في معالجته لآلام القلوب وتضميد جراح الجماعة التي مزقتها رذائل أعضائها غير الصالحة. لقد كانت الرياضة والمجاهدة والتأديب والتهذيب هي الطريق لتحقيق ذلك بالإدارة العملية التي يستعين بها الإنسان على تصفية النفس وتنقية القلب والتخلق بالأخلاق الكريمة بحيث يصبح الإنسان صافيا."[3] أي تتخلى عن الأخلاق المذمومة وتتحلى بالأخلاق المحمودة إلا أن تصبح إلى ما كانت عليه من نقاء السيرة وصفاء السديدة وجلاء بصيرة قبل اتصالها بالبدن. "ولا يتم ذلك عند الصوفية إلا بسلوك طريقه الرياضة والمجاهدة التي تكشف عن طبيعة النفس الإنسانية وبين ما تنطوي عليه هذه النفس من دوافع تحفزها إلى هذا الفعل أو ذاك من الأفعال التي تبعد أو تقرب الإنسان من الخير."[4]وبهذا فقد أظهروا لنا كيف يمكن أن تعالج نفس وتتخلص من دوافع الأذى ودواعي الهوى.

فالنفس إذ جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى حيث يرى السهروردي " إن النفوس الصوفية قد هيأها الله بتكميل سجاياها قد توصلت بحسن الممارسة والرياضة إلى استخراج ما هو مركوز في النفوس بخلق الله إلى الفعل، فصار الصوفية مهذبين، وإذا كانت الممارسة والرياضة سبيلا إلى إخراج ما هو مركوز في النفوس من القوة إلى الفعل، كان سلطان الغرائز متفاوتا في وجوده وعدمه في قوته وضعفه بتفاوت الأشخاص. فقد استعان الصوفية بوسيلة عملية على تهذيب النفوس تهذيبا يصطنع فيه طرقا تتفاوت بتفاوت طبائع النفوس وغرائزها."[5]

---

[1]: عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص71.

[2]: عبد الرحمن البدوي، ص 71.

[3]: سهير فضل الله أبو واقية، المرجع السابق، ص 140.

[4]: المرجع نفسه، ص140.

[5]: سهير فضل الله أبو واقية، المرجع السابق، ص142.

وهكذا فقد اهتم التصوف بالنفس الإنسانية لمعرفة قواها، ذلك للعمل على رياضتها وتهذيبها والتماس الفضائل في مقاماته حيث تروض النفس وتهذب، ومتى استأنست النفس للحياة الروحية سهلت لها الحياة الفاضلة وأنست لها. لذلك يجعل الغزالي طريقا إلى الله بدايته مجاهدة النفس ثم تترقى النفس بالمجاهدة في مقامات هذا الطريق وأحواله لتصل في النهاية إلى المعرفة والسعادة والفناء.[1] فالمجاهدة عند الغزالي غايتها أخلاقية ولكن هذه الغاية هي وسيلة لغاية أكبر منها هي المعرفة التي ستشرق على القلب بعد صفائه. فالتطهير يؤدي إلى تصفية وجلاء القلب، ثم تسعد ولما يفاض عنه من نور المعرفة.[2] فالآداب العالية والأخلاق السامية في التصوف إنما هي عناصر نفسية وخلقية يقوم عليها ويتألف منها الدستور الأخلاقي الذي رسمه الصوفية لطريقهم ،وعملوا به في رياضياتهم لأنفسهم. لقد كانوا بهذا الدستور خير عون على إحياء تعاليم الكتاب والسنة في نفوس المعتنقين للإسلام، وكانوا أطباء للنفوس الإنسانية أخيارا يدعون إلى الخير والفضيلة أوفياء لحقوق الله وحقوق البشر، عاملين على رعاية الواجبات تلك الحقوق بما يكفل أدائها أداء تستقيم عليه الصلات العملية في حياة الاجتماعية للأفراد.

وعليه يكون التصوف علما للأخلاق وموضوعه اكتمال العقائد وتطهير النفوس وتحسين الأخلاق الكريمة والطباع المستقيمة. هدفه وغايته بلوغ الذات العليا، والمحبة فيها والفناء في ذاتها فالتربية التي وضعها أئمة الصوفية تقوم على العمل الصالح الذي يقوي الجانب الروحي يعمل على كبح جماح شهوات النفس وملذاتها فيفسح المجال للفكر أن ينطلق عبر مجالاته.

فالهدف من ذلك هو" تلخيص طلابها من أدران الذنوب الكبيرة والتي حجبتهم عن خالقهم لإعلان توبتهم سرا وعلانية، فالتوبة هي خوف من الخالق... ثم يعودون أنفسهم للتحلي بالفضائل والوصول إلى سيادة الروحية ولا تتم السيادة الروحية إلا إذا ارتقى الصوفي من مقام التوبة والخوف إلى مقام الحب والقرب الله"[3].

فهذه التربية الخلقية تسمو بالإنسان بحيث تجعله يبتعد عن الرذيلة أي عن ظلم أخيه المسلم. فالصوفي يجب أن يكون نظيف اللسان والقلب والبدن والسلوك. وفي هذا يقول

---

[1]: جمال سعد محمود جمعة، في رياض التصوف الإسلامي، دار الكتب القاهرة، ط1، 2002، ص143.

[2]: عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، المكتبة مدبولي القاهرة، ط2، 1999، ص 114.

[3]: حكيم عبد الغني قاسم، المرجع نفسه ص 114.

الغزالي في كتابه "أحياء علوم الدين" ينتظر من المجاهدة والرياضة، وذلك أنه لا يقصد تغيير الخلقة. وإنما يقصد إصلاح النقائص واكتساب المحاسن الملائمة للخلقة."[1]

وغاية العمل الروحاني هو تعديل الأهواء لا تقويضها. ويتم هذا العمل بحمل الأعضاء عن إدارة على إنجاز أعمال ملائمة للفضيلة التي يراد اكتسابها كأنما تولد هذه الفضيلة في النفس بفعل العادة، ومن ذلك أن الذي يود نيل الكرم يقوم على توزيع العطايا والهبات وبدوام على ذلك حتى تصبح هذه الأعمال أمر اعتياديا لديه.... إن العمل الروحاني كلما طال أدى إلى عادة الخير وطبعت الفضائل في القلب"[2]

لقد شبه الغزالي بين النقائص والأمراض، لذلك طالب بضرورة ملازمة الشيخ. لأنه بمثابة الطبيب المعالج للنفس بالمجاهدة، بحيث يقول في كتابه "أحياء" أن النفس إذا كانت مريضة فإن المريد طبيبها وكما أنه يجب أن يعرف الطبيب كل شيء عن حال مريضه الجسمانية عن عدم استطاعته أن يداوي من الأمراض غير ما يعرف فإنه يجب أن يعرف الشيخ كل شيء عن حال المريض المتصوف الروحية، وعن حال هذا المريض الذي يلتمس نصائحه، أن يجلس بين يدي الشيخ بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا الآفات ويحكمه في نفسه ويتبع إشارته في مجاهدته ...فيعرفه أستاذه وشيخه....[3]عيوب نفسه ويعرفه طريق علاجه." وعلى هذا فإن الأخلاق الصوفي أسمى الأخلاق الإنسانية وأرقاها لأنه يتجه بفكره وإحساسه إلى الله تعالى في كل لحظة من لحظات حياته."[4]

وقد عبر عن ذلك الجنيد البغدادي (المتوفى279ه) بقوله:" التصوف تصفيه القلوب حتى لا يعاود ضعفها الذاتي، وإخماد صفات بشرية ومجانبة نزوات النفس ومنازلة الصفات الروحية والتعلق بعلوم الحقيقة، وعمل ما هو خير إلى الأبد والنصح الخالص لجميع الأمة والإخلاص في مراعاة الحقيقة."[5]

وللتصوف خصائص عامة، بما أنه فلسفة حياة وطريقة في السلوك الفردي لتحقيق المثالية الأخلاقية والسعادة النفسية."[6]

---

[1]: البارون كارادفو، الغزالي، تر، عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط2، 1981، ص186.

[2]: المرجع نفسه ص186.

[3]: المرجع نفسه ص 187.

[4]: علي سعيد فرغلي، الأخلاق الإسلامية والإنسانية، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 1985، ص185.

[5]: عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع السابق ص24.

[6]: عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع السابق ص 25.

فما هي أهم هذه القيم والخصائص التي يقوم عليها التصوف الإسلامي؟ وكيف تحقق غايتها التربوية؟

لقد قام التصوف على عدة قيم أصبحت من أهم مقوماته من ذلك: الزهد، الحب، التسامح.

الزهد:

لقد أكد الحسن البصري على ضرورة التفقه في الدين والزهد في الدنيا حيث أنه يرى" أن كمال العلم في اكتمال الإيمان واكتمال الإيمان لا يأتي إلا إذا كان المؤمن متفقها في دينه وعقيدته فكمال المعرفة في كمال الإيمان أيضا."[1]

فما هو الزهد؟ وكيف أن يؤدي إلى كمال المعرفة وكمال الإيمان؟

كلمة الزهد في اللغة هو الإعراض عن الشيء أو عدم الإقبال عليه أو النظر إلى الحياة الدنيا بشيء من الاستخفاف واحتقار وعدم التكالب على جمع الأموال وعدم الإغراق في ملذات الحياة.[2]

فالزهد لا يعني العزلة عن الحياة وعدم المشاركة فيها: فهو على العكس من ذلك بحيث يجب على الإنسان يعمل على تطوير حياته وترقيتها وذلك بمنهج العلمي يكشف أسرار هذا الوجود ومن معرفته يصل إلى معرفة خالقه. فكلما زادت معرفته به زاد إيمانه وزهد في زخرف الحياة وملذاتها، بابتعاد عن الفساد وكل ما يؤدي إلى تعطيل سنن الخالق على الأرض، فالزهد لا يكون إلا بالمجاهدة أي مجاهدة النفس وهذه تقتضي بالضرورة العزلة أي ابتعاد الصوفي عن كل صفه مذمومة، ذلك أن غاية المدرسة الصوفية من عملها التربوي "هو خلق جيل جديد يحب الخالق ويسعى لإرضائه بالعمل والفكر والمشاركة في المجتمع الإسلامي"[3].

وقد تجلى ذلك خاصة في دور الذي لعبته في المراحل التاريخية الاستعمارية. فزهد ليعنى الاعتزال عن الناس بل الابتعاد عن الأفعال المذمومة وسلوكات السيئة التي تؤدى إلى نشر الآفات الاجتماعية تلك تتولد عن حب الدنيا وطلب ملذاتها وزخرفها

---

[1]: محمد محمود عبد الحميد أبو قحف، التصوف الإسلامي نشأته ومذاهبه، ص 38.

[6]. عبد الحكيم عبد الغني قاسم المرجع السابق ص48

[3]: عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع السابق، ص120.

فالمتصوف يعتبر أن الحياة الروحية التي اتخذها لنفسه هي السبيل الأمثل إلى خلاص الجميع. "فدرب التصوف يتطلب تغلبا على الذات وجهدا لا يستطيع بذله إلا الصفوة."[1]

فالدعوة إلى التصوف تحمل في ثناياها غايات أخلاقية وهدا بسمو بالسلوك الفرد وتطلعه لاكتساب قيم عليا وعلى هدا فقد اعتبر أحد سبل التي تفيد الجميع ذلك للقيم التي يقوم عليها ويدعوا لها.

المحبة والتسامح:

فالمحبة تسمو بالأخلاق وترتفع بها، فتسعد القلوب وتهيأ وتنعم وقتا بالحب وآثاره وأفضاله وأشكاله وألوانه.

لقد اعتبر بعض الفلاسفة أن الحب فضيلة الفضائل لأنه ينطوي على قيمة أخلاقية عظيمة هي" الإرادة الخيرة"، و"النية الطيبة" لذلك أصبح أعلى صفات الكمال، ويقرب الإنسان من ذى الجلال ويبعده عن الضلال."[2]وقد شغلت هذه العاطفة عقول الناس جميعا، فكيف عرفت؟ وما دورها؟

فالحب المادي دال على الهوى éros وهو الحب الذي تميز به الفكر اليوناني والحب الإرادي المختارagape وهو الحب الذي ساد الفكر الديني، وحب الصداقة أو الألفة phiaوهو الذي يربط الفيلسوف بالعالم حوله وهو غايته أو هو حكمة الحب كما قال هيدجر."[3]

كما استخدمت كلمة Amour في اللغة الفرنسية للدلالة على الحب وهي تقابل كلمة Amor في اللاتينية وهي تعبير عن الحب والحس العقلي والروحي أما المحلل النفسي إريك فروم فقد وسع معانيه، وبين أن الحب ليس هو الأنانية، وليس هو طلب ملح لإشباع رغبة ولكنه يحث على الإيثار والكرم والبذل والرغبة في العطاء والنفع أو التضحية من أجل المحبوب."[4]كما أوضح ابن حزم: "فهو علاج للنفوس ودواء ناجع لأمراض القلوب."[5]

---

[1]: عالي شكري، الإسلام والسياسة، موقع للنشر، ووحدة رغاية الجزائر، دط، 1995، ص318.

[2] :سهير فضل الله أبو وافية، المرجع السابق، ص164.

[3]: سهير فضل الله، المرجع السابق ص 146-147.

[4]: المرجع نفسه، ص147.

[5]: المرجع نفسه، ص146.

لقد تميزت التجربة الصوفية بطرحها الفريد في رؤيتها للوجود، وخاصة فيما يتصل بالحب الإلهي، وذلك أن غاية التصوف هي الوصول للحق عن طريق الحقيقة وهذا مسار طويل مليء بالمجاهدات والمغالبات مع النفس وشهواتها وأطماعها وبتنقيتها من الأكدار والأوساخ لتهيئتها للوارد الإلهي، فالتصوف سير في معارج الروح والترقي الروحاني إلى مقام القرب. وفي هذه المعارج حالات ومقامات يتدرج فيها الإنسان بالرياضة والمراقبة الدقيقة للنفس وفي هذا قد اختلفوا أيضا أرفع مقاما المعرفة أما المحبة؟ وقد اتفقوا أن المحبة أرفع وأن المعرفة هي آخر المقامات الصوفية.

فمدار المحبة هو القلب الذي يحمل الصوفي إلى الآخر المراقي العرفانية وفيض المحبة الذي يغشى القلب يجعله قابلا لبذل تلك المحبة لكل ما حوله، فالصوفي ينظر بعين المحبة لجمع الكائنات بتواضع في علاقته بها، فهو يرأف بالحيوان والنبات والبشر، فقد شملت محبتهم وعطفهم المساكين والضعفاء، وذوي الحاجة، بإكرام الجوعى وإغاثة الملهوف، وحماية المطاردين وذوي العاهات، ومساعدة المرضى والعجزة والأطفال.

لقد امتدت فكرة الحب الإلهي لتشمل كل أشكال الوجود في الكون (من مخلوقات) لقد اهتم المتصوفة بقضايا الحياة الاجتماعية إذ عطفوا على الحيوان الجائع، وساعدوا الغرباء الذين لا مأوى لهم وتعاملوا برقة مع الضعفاء، وتحولت كراماتهم إلى أساطير وتعبيرات اجتماعية شعبية اشتملت على علامات وإشارات حسية في العلاقات الاجتماعية (الغزل) رغم أنهم تعرضوا إلى تعسف سياسي في التعامل معهم مع ذلك كانت النظرة التفاؤلية تمثل قيمة النزعة الإنسانية في التصوف وهذا لتجاوزها الصراعات والتناقضات إذ تجعل قلب العارف هو محل التجلي الإلهي في وراء الأديان والاعتقادات، وأن الحب هو الدين الذي يجب أن تجعله الإنسانية دينها وفي هذا يقول ابن عربي

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذ لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صار قلبي قابلا كل صوره	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني.[1]

هذا ليس غريبا على الإسلام فهو دين المحبة والتسامح وعلى المتصوفة إذ أن مبدأ التسامح فهو مبدأ تأسيسيا معرفيا وليس أخلاقيا فحسب" لا يعرف الحق إلا بالحق" لذلك

[1]: مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة العامة للتأليف القاهرة، دط، 1970، ص160.

كانت نظرة ابن العربي إلى ديانات الآخرين واختلافها نظرة قائمة على الروح المتسامحة فيها احترام للإنسان مهما كانت عقيدته وملته فما يجب أن يحكم تعامل الإنسان بغيره هو الحب واحترام الإنسانية و في إطار نظريته في التأويل الرمزي فقد فرق بين التجليات الوجودية والتجليات الاعتقادية فالكون والمخلوقات كلها مظاهر للتجلي الإلهي وهذا التجلي المستمر والمتغير بلا انقطاع.

لقد ارتبطت التجربة الصوفية في السياق الإسلامي بانفتاح منفرد على آفاق معرفية ودينية متميزة. بحيث كان للتصوف الإسلامي في الهند الفضل في المصالحة بين الطوائف، فاختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية في هذه البلاد وعيشهم بين العامة والفقراء، مما أبدى لهؤلاء نماذج حية تتصف بالتقوى والصلاح إلى جانب ما تقوم به من خدمات اجتماعية وألوان البر والإحسان والمساواة والمؤاخاة.[1]أي التوفيق بين الظافرين والمقهورين، لا يتم إلا بواسطة أولئك الذين يعطون ولا يطالبون، ويقرضون ولا يأملون في شيء، فلقد أثروا بسلوكهم هدا في العديد من الهنود والمالاويين الملايو، وغيرهم ممن اعتنقوا الإسلام، ليس عن طريق العنف أو التعصب المستبد للمسلمين.[2]

فالتصوف الإسلامي يمتاز بنزعة إنسانية عالمية منفتحة على سائر الأديان والأجناس، فالإسلام في جوهره دينا منفتحا على كل الأجناس. فلا فرق عنده بين المسلم ومسلم أو غير مسلم إن كانا يختلفان جنسا ولغة أو مكانا أو زمانا. فهدا أبو يزيد البسطامي يدعو الله لجميع الناس ويلتمس منه أبسط رحمته على النوع البشري كله، ويود لو يتشفع للناس بل لكل الخطاة بأي دين دانوا، ويود لو تحمل عن الخطاة جميعا العقاب فاتسع وجوده ليشمل النار كلها، فلا يبقى فيها موضع لغيره.[3]فطبيعة المتصوف مبنية على الزهد لا تتحدد في الانعزال المترفع، بل هو الشوق الخارق إلى التضحية في سبيل إخوانه وهذا الذي تغنى به الحلاج القائل "الصوفي يخدم نفسه، كما يخدم الآخرين"، فهو يكشف عيوب نفسه ليعالجها في نفسه وفي الغير ويرتفع بمستوى حياة الروحية ليجعل منها نموذجا يحبذ به ليس فقط أصحابه في الطريقة بل وسائر الأمة.

---

[1]: عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص72.

[2]: المرجع نفسه، ص 72.

[3]: المرجع نفسه، ص 72.

خاتمة

وهكذا فقد كان للفكر الصوفي تأثيرا على الحياة الاجتماعية، ذلك أن التصوف ليس هروبا من الواقع كما يعتقد البعض بل هو محاولة لجعل الإنسان يتسلح بقيم روحية تعينه على مواجهة الحياة المادية، وتحقق له التوازن النفسي حتى يتصدى لمصاعب الحياة ومشاكلها، فالتصوف يربط الفرد بمجتمعه فمن محاسبته لنفسه باستمرار وبتصحيح أخطاءها، ويكملها بالفضائل ويجعل نظرته إلى الحياة معتدلة فلا يتهالك بشهواتها وينغمس في أسبابها إلى جد ينسى فيه نفسه ،وربه فيشقى، فالتصوف يجعل من هذه الحياة وسيلة لا غاية، حيث يأخذ منها الإنسان كفايته ولا يخضع لعبودية حب المال، والجاه ولا يستعلي بهما على الآخرين، حيث يتحرر تماما من أهوائه و شهواته بإرادته الحرة، ويكون خادما لمجتمعه .

المراجع

1. القشري – الرسالة القشرية في علم التصوف- تحقيق معروف رزيق، علي عبد الحميد طه، دار الخبر القاهرة ط1، 1991
2. الإمام بن الجوزى، تلبيس إبليس – تحقيق رضوان جامع رضوان- النور باك وتوزيع ونشر المكتب الثقافي، ط1، بيروت، 1994
3. الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الجندي للطبع مص-دط، 1973،
4. أبو الوفا الغنيمي التفكازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، ط3، 1979
5. البارون كارادفو، الغزالي، تر، عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ط2، 1981.
6. جمال سعد محمود جمعة، في رياض التصوف الإسلامي، دار الكتب القاهرة، ط1، 2002،
7. عبد الرحمن بدوي – الموسوعة الفلسفية ج1 – المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط1، 1996

8. عبد المنعم الحضني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ح1- مكتبة مدبولي القاهرة ط2، 1999.

9. عبد الفتاح أحمد فؤاد، فلاسفة الاسلام والصوفية وموقف أهل السنة منهم دار الوفاء لدنيا الطباعة للنشر والتوزيع الإسكندرية ط1، 2006، ص 2002.

10. عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، المكتبة مدبولي القاهرة، ط2، 1999،

11. علي سعيد فرغلي، الأخلاق الإسلامية والإنسانية، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 1985

12. عالي شكري، الإسلام والسياسة، موقع للنشر، ووحدة رغاية الجزائر، دط، 1995،

13. سهير فضل الله أبو وافية، الفلسفة الإنسانية في الإسلام، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة ط1، 2005،

14. ضياء مجيد الموسري، غاية التصوف وأدواته المتصوف، كنوز الحكمة الجزائر دط، 2011.

15. مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الكتب العلمية بيروت، د ط وس

16. محمد محمود عبد الحميد أبو قحف –التصوف الإسلامي نشأته ومذاهبه –دار مكتبة الإسراء للطبع والنشر القاهرة، ط1، 2006،

17. محمد مرتاض– التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسة الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 2009، دط،

18. مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة العامة للتأليف القاهرة، دط، 1970

- 6 -

رهانات التصوف الإســـــلامي

بين الروحانية وخدمة الشأن العام

عبدالوهاب بلغراس*

يحمل الإنسان أبعادا متعددة، فهو كائن فردي يعيش حياة نفسية خاصة بمشاعره وانفعالاته وكائن اجتماعي يعيش مع أفراد المجتمع ويتفاعل معهم، إلى جانب البعد البيولوجي الذي يتقاسمه مع باقي الكائنات العضوية والحيوانية، غير أن الجانب الأساسي فيه هو بعده الروحي الذي يجعله يسمو فوق الكائنات الأخرى، وهو الذي يرتبط تاريخيا بالديانات والعقائد، هذا البعد يجعل الإنسان أكثر اقترابا من العالم العلوي وعالم المطلق والترفع عن كل ما هو مادي في الإنسان.

من هنا اهتم الباحثون عبر العصور بعالم الروح أو علم التروحن Mysticisme (بن بريكة، 2006: ص 77) كممارسة إنسانية وليس كتجربة ذاتية تخص المسلمين، أو التصوف بالنسبة للمسلمين وهو الذي يبرز ابتداء من القرن الثالث الهجري، وهو الذي على اختلاف تعاريفه يحمل في طياته البعد الروحي والأخلاقي وتزكية النفس.

معالجة مسألة التصوف باعتباره حياة روحية خالصة وبما يحمله من قيم اجتماعية، تقتضي الحديث عن تصوف بعينه وهو التصوف الإسلامي وفي فضاء معين هو الفضاء الجزائري والمغاربي. ولا يمكن لنا أن نتحدث عن الأهمية الروحية والاجتماعية لأية ممارسة دينية أو روحية إذا اكتفينا بالجانب النظري ،هذا ما يدفعنا إلى البحث عن الأبعاد الأخلاقية والاجتماعية للحياة الروحية من خلال ممارسة صوفية في مجتمعنا الجزائري في إطار طرق مختلفة من الطرق التي عرفتها الحياة الصوفية عبر التاريخ، ومن هذا الجانب سوف نشير إلى كيفية الانتقال من التصوف الفردي (الذي يجعل الخلاص فرديا) إلى التصوف

* مدير بحث، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافيةcrasc ، وهران

الاجتماعي الذي يهدف إلى الخلاص الاجتماعي من جهة (ليس فقط الخلاص الفردي) ومن جهة أخرى لا يكتفي بالخلاص بمفهومه الديني (الأخروي المحض) بل خلاص دنيوي أيضا تتجلى فيه مظاهر الحرس على تحسين أوضاع الناس ماديا واقتصاديا ومحاولة العمل على معالجة كل المشاكل التي تواجه الأفراد على اختلاف درجاتهم في التصوف (من مظاهر الإبداع في المعالجة الصوفية للمشاكل الاجتماعية أنها تعالج بشكل يوازي مسالة الترقي في المقامات والأحوال بالنسبة للمريدين.

التصوف والحياة الروحية:

ما يميز التصوف المرتبط بالأديان ومنه التصوف الإسلامي أنه ذو نزعة أخلاقية روحية من حيث الطهارة والتطهير على المستوى الظاهري، ويتمثل في المعاملة الحسنة مع الناس والصبر على أذاهم والتعامل الحسن معهم بالتسامح والعفو والإيثار...وعلى المستوى الباطني المتمثل في تزكية النفس وتطهيرها من الشوائب كالرياء والطمع والحسد والتعلق بغير الله...لكن الميزة الأساسية في التربية الصوفية هي المقصد الرباني بحيث كل الأعمال والأذكار والشعائر والطقوس التي يقوم بها المتصوف هدفها رضا الله والوصول إليه والاقتراب منه، لذا سميت ممارسة التصوف في المجال المعرفي بالحقيقة مقابل الشريعة في علم الظاهر (الفقه وعلوم الشريعة) لأن الله هو مصدر كل الحقائق.

كيف يتم التطهير والتزكية؟

لقد عرفت عدة مفاهيم ومصطلحات في عُرف المتصوفة تحمل كلها بعدا روحيا أخلاقيا وتتميز بالترقي أو ما يسمى بالصعود، ومنها المجاهدة أي مجاهدة النفس وترويضها وتدريبها بحيث تصبح لا تشعر بأي شيء في هذا الكون "الزائل" ما عدا الله ويرفق هذه المجاهدة مجموعة من الأذكار والأوراد التي تؤهل المتصوف للاقتراب من الله، هذا الذي سمي صعودا يقابله في عُرف المتصوفة "النزول"، وهو ما يعرف بدائرة الصعود والنزول (الأمير عبدالقادر، 2004: ص 122) فكلما اقترب الإنسان من الله صعودا ،اقترب منه الله نزولا، وهنا يوظف الصوفية مجموعة من الأحاديث النبوية والقدسية وهي عديدة في هذا المجال، منها "إن الله ينزل إلى السماء الدنيا"، " من تقرب من الله شبرا تقرب الله منه باعا.." وتسمى هده الدرجات في الترقي بالمقامات، وهي حسب أبو نصر الطوسي، سبع مقامات: التوبة، الورع، لزهد، الفقر، الصبر، التوكل والرضى. (الطوسي، 2001: ص ص:40، 41)

ويلاحظ من خلال تسمية هذه المقامات أنها تعمل على تربية الفرد تربية روحية من شأنها أن تجعله يترفّع عن كل ما هو مادي شهواني أو دنيوي بصفة عامة، كما أنها تربية ذات طابع معنوي باصطلاح المتصوفة ذات طابع "باطني". وإلى جانب المقامات فإن للمتصوف أيضا ما يسمى بالحال (جمع أحوال) تمر بها النفس السائرة في طريق التزكية ولكنها تأتي بدون جهد يبذله المتصوف وكأنها فضل وكرامة يكرم بها الله عبده المتصوف، ومن هنا يسمى المتصوفة أيضا بأهل الحال ومنها المراقبة اي مراقبة الله في كل الأحوال وذلك عملا بالحديث النبوي الذي يعرف الإحسان "...الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه.."[1] على اعتبار أن الدين فيه إسلام وإيمان وإحسان، القرب ،المحبة، الخوف، الرجاء، الشوق، الأنس، الطمأنينة، المشاهدة وأخيرا اليقين، كلها أحوال ذات علاقة مباشرة بالحق أو الله فهي حالة المتصوف مع ربه، ولما يصل إلى اليقين فقد بلق مقصده من العبادة وذلك وفقا للآية القرآنية الكريمة "واعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ اليَقِين" (سورة الحجر: الآية 99)

ما يميز الممارسة الروحية بالنسبة للمتصوف هو حلاوتها بالنسبة للفرد، فالمتصوف على عكس المتدين العادي، أي المتدين الذي يأخذ بالتعاليم الفقهية فقط، لا يشعر بأنه يقوم بفرائض وواجبات قد تجعله مرهقا أحيانا، بل يتذوق حلاوة المجاهدة ويترقى في المقامات والأحوال بشغف ورضا ومحبة، وهذه المحبة أي حبه لله يدفعه إلى محبة الخلق كله، فيحب الناس ويتعاطف معهم بغض النظر عن جنسهم أو دينهم أو مذهبهم.

الأبعاد الأخلاقية للتصوف

البعد الأخلاقي الناتج عن التصوف هو ما يسمى تزكية النفس ومحاربة الهوى والشهوات والسيطرة على النفس وتهذيبها ...وكل هذه الأبعاد الأخلاقية لا يمكن أن تتحقق للمتصوف "المريد" إلا بوجود "الشيخ" الذي يوجهه ويربيه ويتابع درجات ترقيه وسموه. وهنا نشير إلى ما لفت نظر الدارسين للتصوف والمشتغلين حوله في جميع حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية، من خلال دراسة المجال السلوكي للمتصوفة، وجود مشروع تربوي متكامل لتهذيب النفس والسمو بها إلى الصفاء الروحي.[2]

[1] - المقصود الحديث النبوي المعروف بحديث جبريل –عليه السلام- حين سأل الرسول (ص) عن الإسلام ثم الإيمان ثم الإحسان...فقال الرسول(ص :(الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك" الحديث رواه البخاري.

[2] -(Nelly Amri, Denis Gril 2007: pp :76,77)

من هنا يأتي دور الشيخ الذي يعتبر المؤهل الوحيد لمتابعة المريد السالك المنتمي إلى التصوف في بداية مشواره الروحي، والتوجيهات المختلفة التي يوجهها للمريدين وهي توجيهات تختلف من مريد لآخر، وهذه الميزة التربوية البيداغوجية تجعل "الشيخ" بمثابة أكبر محلل نفساني أو مصلح اجتماعي، نظرا لمراعاته للفروق الفردية بين المريدين وحتى المتعاطفين أحيانا. ويأتي أيضا دور الطريقة الصوفية بميزاتها ومبادئها الكبرى في نشر التعاليم الروحية، كم نلمس دور الزاوية باعتباره المجسد العملي والمادي للتعاليم الصوفية.

وتتكون الطريقة الصوفية من الشيخ والآداب، أي كل ما له علاقة بالسلوك، والذكر أو الورد الذي يميز طريقة عن غيرها من الطرق الصوفية إلى جانب المنتمين غلى الطريقة وهم المريدون. فالطريقة إذن "مجموعة من الآداب والأخلاق والعقائد التي تتمسك بها طائفة الصوفية وهي عهد بين المريد والشيخ على التزام الوِرْد وآداب خاصة للتطهير الباطني ومعرفة الله" (القشيري، د ت: ص:14) وتتعدد الطرق الصوفية بتعدد الأنفاس وكلها تؤدي إلى الله كما يعتقدون.

ولا يكاد يوجد فاصل بين ما هو اجتماعي وما هو أخلاقي، فالمتصوف متشدد مع نفسه متسامح مع غيره، وإن لجأ إلى العزلة أحيانا وفي مرحلة معينة فإنه في عزلته يعتقد أنه "يُبْعِدُ شَرَّهُ عن الناس" ولا كما يظن البعض أنه يبتعد عن الناس لأنهم يسببونه له أذى ما. (مَنْ زَادَ عليك في الأخلاق زاد عليك في التصوف).

البعد الاجتماعي للتصوف

كما سبق ذكره يكاد لا يوجد فاصل بين ما هو اجتماعي وما هو أخلاقي في مجال التصوف، من هنا جاءت مقولة الدارس للتصوف 'إيريك جوفروا [1] إن هناك مدا جديدا من

[1] - محمد بن بريكة (،2006 (التصوف الإسلامي بين الرمز والعرفان، دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع، الجزائر.
-الأمير عبد القادر الجزائري،) 2004 (المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
-الطوسي(**2001**) ، اللُمع في تاريخ التصوف الإسلامي، تحقيق مصطفى كامل الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت.
-الطاهر بونابي، **(2004)**التصوف في الجزائر خلال القرنين 7/6 الهجريين-13/12 الميلاديين، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر.
- القشيري أبوالقاسم ،**(د ت)**الرسالة القشيرية في علم التصوف ،تحقيق هاني الحاج، المكتبة التوفيقية سيدنا الحسين.
- سيد حسين نصر، **(1975)** الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة خليل اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت.
Nelly Amri, Denis Gril(Dir) (**2007**), Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam, Le regard des sciences de l'homme ; Maison Méditerranéenne de sciences de l'homme, Paris,2007,
Eric Geoffroy**, (2009)**, L'islam sera spirituel ou ne sera plus, Editions du Seuil, Paris

الأجيال الجديدة للصوفية يعي الأبعاد الاجتماعية للتصوف" فالأبعاد الاجتماعية تحمل في طياتها أبعادا وقيما أخلاقية وروحية. ومن هنا نشير إلى الدور الاجتماعي للتصوف تاريخيا واليوم:

1-الظروف التي عاشها العالم الإسلامي منذ القرون 13م، 14، 15م وما حماته من تناقضات على المستوى السياسي والسلطوي...كل هذا جعل الفئات الشعبية أكثر حرمانا وجعلها تفقد الثقة في كل ما يمت إلى السلطة بصلة بما فيها المؤسسة الدينية الرسمية، فوجدت هذه الفئات الشعبية المحرومة نفسها أكثر انسياقا وراء رجال التصوف وزواياهم وذلك لما وجدوه من مساواة وعدل واهتمام بحوائج الناس والسهر على خدمتهم بما في ذلك توفير المأوى والمأكل والملبس.

2-الطقوس الصوفية في حد ذاتها تمثل شكلا من أشكال التعبير عن الغضب الشعبي.

3-الالتقاء بين الصوفية والشعب لمواجهة السلطان، فالصوفية عبر التاريخ غما في صراع مع السلطان أو في معزل عنه، كان السلطان دائما يحسب لهم حسابهم نظرا لما يتميزون به من شعبية كبيرة لدى العوام، والشيوخ المتصوفة حتى وإن دخلوا إلى قصور السلاطين فإنهم كانوا يقومون بذلك من أجل قضاء حوائج الناس وحث الحكام على ضرورة الاهتمام بالفئات الفقيرة.

4-تدخل شيوخ الزوايا لفك النزاعات والتوسط بين المتخاصمين والمصالحة بين القبائل والطوائف كل هذا ارتبط بالبركة التي اكتسبها شيوخ الصوفية وزواياهم ما أدى إلى التماسك الاجتماعي.

5-المبدا الأساسي الذي يقوم عليه التصوف هو أن "الخلق عيال الله " وخير الناس أنفعهم لخلقه، لذا كان الشأن العام وحوائج الناس الشغل الشاغل للزوايا وللطرق الصوفية.

الدور الاجتماعي للطرق الصوفية في الجزائر:

نجد عبر التاريخ الجزائري أن هناك العديد من الزوايا والطرق الصوفية قامت بعدة أدوار اجتماعية، سياسية، تربوية وتعليمية.

-الدفاع عن الدين والوطن: في ظروف سياسية اجتماعية معينة شكّل التصوف البديل والمنقذ للشعب اجتماعيا وسياسيا، ففي الجزائر يمكن ذكر كل المقاومات الشعبية التي

واجهت المستعمر الفرنسي إلى ثورة التحرير سنة 1954 (المقاومة الشعبية من الأمير عبد القادر، الزعاطشة إلى الشيخ بوعمامة)

-التعليم والإرشاد: كانت الطرق الصوفية في البلدان المغاربية عموما وفي الجزائر على وجه الخصوص، على مرّ السلاطين الإسلامية الملجأ الأساسي لتعليم أبناء الشعب وسوف يبرز هذا الدور في الفترة العثمانية والفترة الاستعمارية. (الطاهر بوناني، 2004: صص:203، 231)

-الجانب الاقتصادي: الإشراف على الاقتصاد المحلي والإقليمي وتنظيم التجارة واستغلال الاوقاف لخدمة الفئات الشعبية واستغلال أموال الزكاة والتبرعات لتحريك الاقتصاد المحلي والمساعدة في أوقات الشدة. في هذا الصدد يمكن أن نسجل أن الطرق الصوفية ومع مرور الزمن أصبحت الجهة الرئيسية في عدة مناطق من البلاد المسؤولة عن تسيير الحياة اليومية للأفراد والجماعات. وبالرغم من التغير الذي عرفته مختلف المدن والقرى اليوم لكن هذه الوظيفة مازالت موجودة ولكن بنماذج مختلفة إلى حد ما.

العمل على توحيد القبائل:

الانتماء إلى الطريقة أو إلى الزاوية وعلى غرار الانتماء غلى الدين الإسلامي الموحّد، حل محل الانتماء إلى العشيرة أو القبيلة بالمفهوم الضيق، حيث تذوب داخل الزاوية كل الفوارق العرقية والاجتماعية والقبلية وكل هذا ارتبط بمساعدة الفقراء وعابري السبيل ومن ثم فض النزاعات والإصلاح، وكل هذه الوظائف مازالت موجودة لدى الزوايا والطرق الصوفية إلى يومنا هذا من خلال ما يعرف دينيا "إصلاح ذات البين" هذا من جهة، ومن جهة أخرى ساهمت الطرق الصوفية والزوايا في الحفاظ على التقاليد الاجتماعية وتقاليد المذهب داخل الدين الإسلامي مما عمل على التماسك الاجتماعي للمجتمع الجزائري ويتجلى ذلك في بقاء المذهب المالكي والعقيدة الأشعرية إلى جانب طريقة الجنيد، وهذا ما يجسده البيت الشعري التقليدي للإمام عبدالواحد بن عاشر:

في عقد الأشعري وفقه مالك وفي طريقة الجنيد السالك

وهذ مازال معمولا به إلى اليوم في التعليم الديني والتقليدي في الجزائر-خاصة الزوايا التعليمية عندنا-رغم مرور الزمن والحضارات.

كما تمتلك الطرق الصوفية والزوايا من خلال شيوخها و "مُقدميها" ورجالاتها القدرة الفائقة على الشفاعة والتدخل لدى السلطة السياسية والقضائية ...لقضاء حوائج الناس، وطالما كان رجل الزاوية واسطة بين الحاكم والأهالي (يتدخل لدى الحاكم لقضاء حوائج الناس ويشفع للحاكم لضمان الاستقرار). وبالنسبة للمحافظة على العادات والتقاليد التي تضمن التواصل والتآزر الاجتماعيين نجد الزوايا تشرف مباشرة على ما يسمى بالأعمال الخيرية والحملات التطوعية، إلى جانب احياء احتفالات المناسبات الدينية من أعياد والمولد النبوي الشريف حيث تقدم المدائح والأذكار والأوراد وقراءة القرآن إلى جانب تقديم الطعام .... والإشراف والتنظيم للمناسبات التعبدية الكبرى كالحج، حيث تقام مناسك قبل الذهاب إلى البقاع المقدسة وبعدها، وبغض النظر عن الممارسات التي تقام في هذه الاحتفاليات فإن الغرض منها التماسك الاجتماعي.

الخاتمة

وأخيرا، فإن التصوف عبارة عن نسمة –على حد تعبير د.سيد حسن نصر-في كتابه "الصوفية بين الأمس واليوم" هذه النسمة تحيي الجسد ما يجعله يبث الروح في الكيان الإسلامي في مظاهره الاجتماعية والفكرية على حد سواء. لذل نلاحظ ان الطرق الصوفية في الجزائر، زيادة عن المحافظة على النشاط الروحي الذي هو غرضها الاساس، تركت آثارا ثابتة في الكيان الاجتماعي وسهلت انتقال هذه الأبعاد الاجتماعية والروحية من جيل إلى جيل.

في الجانب التربوي عملت على تهذيب الشخصية البشرية في جميع جوانبها حتى تكتمل في نموها وتُحدث التوازن بين مطالب الروح ومطالب الجسد وهو ما يسمى عندهم بالتزكية، من هنا يتجلى عامل التربية والبيداغوجية الصوفية من خلال المدارس والزوايا التعليمية وما تحققه من أبعاد تربوية، علمية، دينية وخلقية واجتماعية. ففي هذا الجانب يمكن الحديث عما يمكن أن نسميه "بالتعليم الشعبي" وهو الذي يوجه إلى جميع الناس بغرض ضمان الحد الأدنى من المعارف الدينية واللغوية ونشر الوعي الحيوي والفعال مما يؤدي إلى الانسجام في سلوك المجتمع إلى جانب نشر العلم والقضاء على الأمية وانتشار الزوايا التعليمية في مختلف المدن والأرياف.

في الجانب الفني والجمالي نلاحظ تربية الذوق الجمالي لدى الأجيال خاصة الشباب والاطفال المترددين على الزوايا حيث يغرس فيه الحب بأسمى معانيه وهو الحب الإلهي الذي

يتفرع عنه حب الحياة وحب البشر والاعتناء بكل ما من شانه ان يحدث تناغما في الحياة اليومية ويبعث على الاطمئنان والراحة وصولا إلى السلم بكل معانيه، ناهيك عن بروز الادب والشعر الصوفيين والمديح –خاصة مديح الرسول(ص) وصولا إلى السماع والرقص الصوفي وكل هذا مكن أجل التربية الروحية للفرد وللجماعة.

من هنا يقال بأن منهج المتصوف هو الذوق، فالسلوك الصوفي يخلق في صاحبه الشعور المتزايد بالجمال الإلهي. ولما كان الجمال الإلهي يتجلى في كل مكان فإن المتصوف في كل ما يصنعه ينتج أشياء جميلة ويقدّر كل شيء على أنه تجلّ للإله. من هنا تلتقي القيم الجمالية بالقيم الأخلاقية فتصنع مجتمعا متماسكا ومتسامحا ومسالما ومن هنا ينبذ العنف والخصام وكل أشكال التصادم.

- 7 -

مفهوم العقل

الكلمة الإلهية عند محي الدين ابن عربي

***

د. صاري رشيدة */ جامعة وهران2

المقدمة:

حازت مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل (النقل والعقل) عناية خاصة في الفكر الإسلامي وكانت إحدى النقاط الحورية في الصراعات الفكرية، دعي الإسلام إلى التوحيد والتحكيم العقلي لأنه يعود في أساسه إلى ما حث عليه الفكر وهما القرآن الكريم والسنة النبوية. ومثل العقل في التراث الإسلامي القوة الأساسية التي أودعها الله في عباده ودعاهم إلى تحكيم هذه القوة لأنها حجته عليهم ولكونها الوسيلة الأساسية والصارمة لكشف الوحي وحقيقة التوحيد.

ترددت كلمة العقل في النص القرآني بألفاظ ومعاني متعددة، وحث القرآن على ضرورة العقل لأنه الأداة التي تدرك الحقائق، وترشد إلى العقائد، فالعقل هو الذي يعصم الإنسان من الزلل وينقي ضميره " إن الحقيقة التي جاءنا بها القرآن هي حقيقة تدرك بالعقل وأن من جانب العقل جانب هذه الحقيقة " [1]

توجت العناية بالعقل بإسهامات المفكرين المسلمين، من متكلمين، فلاسفة ومتصوفة و"ابن عربي" من المتصوفة الذين أدلو بدلائهم في مبحث العقل، فكيف نظر محي الدين بن عربي إلي العقل؟ ما مفهوم العقل، وما هي مجالاته وما هي حدوده؟

---

*- كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، عضو في مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة محمد بن أحمد وهران 2.

[1] - طالب مناد: العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، دار العصماء، سوريا، ط1، 2010، ص 45.

الكلمة الالاهية عند ابن عربي:

تسللت الكلمة أو العقل إلى التصوف الفلسفي ممثلة في فكر الحقيقة المحمدية الموجودة قبل الخلق واكتملت كنظرية واضحة المعالم في القرن السابع الهجري عندما بلغ التصوف الإسلامي غايته لدى أصحابه وحدة الوجود الذي مثله محي الدين ابن عربي (560هـ638هـ) الفيلسوف الصوفي.

شكلت الحقيقة المحمدية عند " ابن عربي" نظرية في الكلمة التي لا يمكن أن نفهمها إلا في سياق مذهبه العام في وحدة الوجود" ووحدة ابن عربي وحدة نسبية أي أنه من أصحاب مذهب التجلي الذي يميز بين مستوى الذات الأحدية التي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، وبين الذات الواحدة التي تقبل الاعتبارات والتكثّر، وبذلك يوجد العالم كمظهر للذات الواحدة وتتحدد العلاقة بين الحق والعالم" [1]

تعتمد ميتافيزيقا ابن عربي على القول بالأصل الإلهي أي أن كل ما يحدث في العالم وما يفعله الإنسان في سلوكه إنما يرجع له(الله)"بالله أول المعاليم الأربعة، (المعلوم الثاني هي الحقيقة الكلية التي لله وللعالم، المعلوم الثالث هو العلم كله والمعلوم الرابع والأخير هو (الإنسان) التي لا معلوم وراءها وهي الوجود المطلق لأنه ليس معلولا لشيء وكل ما يحدث في العالم وما يفعله الإنسان في سلوكه إنما له أصل إلهي، أي أن تمظهر الأشياء والأحداث في العالم تحيل على حقائق وأفعال إلهية هي العلل الحقيقية فيها "[2]

من هنا كانت الموجودات كلها صفات الحق في مذهب ابن عربي الذي قدم فيه تصورا جديدا للعلاقة بين الله والعالم أو بين الخالق والمخلوق وهي علاقة تجلى الحق في الموجودات علاقة ظهور الحق في الأشياء، علاقة ترابط جدلية لا يستغني الواحد عن الثاني ولا نوجد بدونه فكانت بمثابة "حلا للمعضلة الكلامية بين المذهب الاعتزالي القائل بحدوث العالم والفلاسفة القائلين بقدمه "[3]

التوحيد أو المعبود الواحد هو القول بوجود الحق الواحد، وينظر ابن عربي إلي الله كإسم الأعظم الجامع للأسماء والصفات الالاهية كلها فينبغي إذن أن يكون مظهرا أو مجلى

---

[1] - عرفه مقداد: ابن عربي حاضرا ومستقبلا، نشر ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق المصباحي محمد، مطبعة النجاح الجديدة، المغرب، ط1، 2003، ص15.

[2] - موسى محمد يوسف: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، مكتبة الخانجي، مصر، ط 3، 1994، ص 244-245. وأنظر أيضا المرجع السابق ص 15

[3] - عرفه مقداد: ابن عربي حاضرا ومستقبلا، ص18

اسم الله هو موجود جامع لسائر الكمالات الإلهية التي هي الأسماء والصفات الإلهية، و هذا الموجود الجامع هو الحقيقية المحمدية وهو أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق، فهي التعيين الأول الذي تنعت به الذات الأحدية ويقول ابن عربي "لم يكن أقرب إلي نور الله في ذلك الهباء إلا حقيقة محمد صلى الله عليه وسلم المسماة بالعقل، فكان سيد العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود وكان وجوده من ذلك النور الإلهي ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية "[1]

إن الهباء أو العقل الإلهي أو الحقيقة الكلية أو حقيقة الحقائق كلها أسماء تطلق على أول موجود في العالم،أو أول تجلي للحق،إنه الصورة الأولى التي ظهر فيها الحق وأول درجة من درجات التعيينات في طبيعة الوجود المطلق، وهو بمثابة الهيولى كما يسميه الفلاسفة لأنه تعيين للذات الإلهية ويقول ابن عربي :

" إنه (أي الهباء) قوة منبثة في جميع الصور الطبيعية إذ لا تتكون صورة إلا في هذا الجوهر، تلك القوة التي هي مع كل موجود بحقيقتها لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تنصف بالنقص وكان حقيقة الحقائق هي الكلمة أو القوة العاقلة السارية في جميع أنحاء الكون أو هي الروح الكلي الذي هو أول موجود ظهر عن الله تعالى والذي هو مستودع الأسرار الإلهية. واخذ فيلسوفنا هذه التسمية من كلام لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه إذ سمع قوله تعالى "فكانت هباء منبثا" ورأى هذه الهيولى منبوثة في كل العالم وسماها الهباء " [2]

الحقيقة الكلية أو العقل الكلي هو أصل الموجودات " الركن الثاني من أركان الوجود وهي منبثة تماما في كل موجود فهي تتجلى في كل ماله وجود في العالم الخارجي الذي يظهر كمالاتها فهي في نفسها كمال محض والعالم الخارجي الذي هو صورتها الظاهرة كمال كذلك وتتجلى أيضا في صورة الإنسان الكامل الجامع لحقائق الكون وجميع معاني الكمال في نفسه [3]"

وبهذه النظرة "الإنسان" هو أكمل تمظهر الحق لأن الله خلق الإنسان بمقتضاه وفق الصورة الإلهية، ولذلك ينظر إليه أنه خليفة الله في الأرض، فهو الحد الفاصل بين الله والعالم إنه صورة الله والعالم هو المرأة التي تنعكس عليها هذه الصورة

[1] - تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2002، ص 281.

[2] - تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص283 -284 ..... وأنظر أيضا موسى محمد يوسف: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، ص 246.

[3]- تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، ص283

وبما أن (الإنسان) خليفة الله فهو يمتلك عقلا حتى يكون مكلّف." يؤول القول بوحدة الوجود إلى أن الله هو الظاهر الحقيقي في كل عبادة، فلا يتوجه التكليف على الإنسان وحده من حيث هو مأمور منفصل عن الوجود الحق بل يتوجه كذلك على الله من حيث هو الفاعل الحقيقي لأمر التكليف ولموضوعه وبهذا نجد أنفسنا بإزاء تكليف مزدوج:

الرب حق والعبد حق يا ليت شعري من المكلّف
إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت ربّ أنّي يُكلّف " [1]

مفهوم العقل:

احتل عقل في فكر" ابن عربي " مكانة هامة ودور فعال لأن " العقل شرط في وجود النفس كالحياة شرط في وجود العلم " [2]

إن الغرض من إيجاد العقل هو إدراك صفات الله والأسماء الحسنى والعمل بها، فالإنسان مطالب بإدراك العالم الذي يتم بالعقل. يقر ابن عربي أن العقل يحصل على معطياته المعرفية بالواسطة عن طريق الاستدلال، ويستعين بما تمده قوى النفس كالحس، الخيال، والفكر و الإنسان يعتمد على هذه القوى حتى يدرك المعلومات فهي القاعدة التي تمد العقل بالمعلومات المختلفة ،وكل قوة من قوى النفس تؤدي وظيفتها خدمة القوة التي تليها بالاعتماد على ما قبلها من قوى وصولا إلي العقل الذي يستمد معارفه و يؤسس عمله النظري منها انطلاقا من الحس وصولا إلى قوة الفكر لأن العقل عاجز على إن يقف بنفسه على إدراك الألوان أو الأصوات أسرار الذات و الأسماء الإلهية ويقول:

" أما بالنسبة للحاسة البصرية جعل الله العقل فقيرا إليها فيما توصله إليه من المبصرات فلا يعرف الخضرة ولا الصفرة ولا الزرقة ولا البياض ولا السواد ولاما بينهما من الألوان ما لم ينعم البصر على العقل بها، وهكذا الحال بالنسبة لجميع القوى المعروفة بالحواس" [3]

إن تبعية العقل لغيره لا تتوقف على الحس وحده بل تشمل الخيال والقلب، فالإنسان لا يتخيل إلا إذا استمد من الأدوات الجسدية التي يمكن اعتبارها قاعدية وأساسية بالنسبة

---

[1] - عرفه مقداد: ابن عربي حاضرا ومستقبلا، ص16

[2] - ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1975، ج04، ص 344.

[3] - ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص289.

لكل القوى، أما الصفات والأسماء والذات الإلهية فلا يمكن أن يدركها الإنسان إلا بالقلب والبصيرة، هكذا يبدو العقل غير مستقلا بنفسه بالنسبة لموارده المعرفية.

توحي هذه التبعية محدودية العقل قد يصيب وقد يخطأ، يرجع ذلك لتنوع مصادر المعرفة العقلية واختلافها لدى الأفراد بحسب ارتباطهم بالله وبحسب قدراتهم العقلية المتفاوتة هذه مسالة صحة العقل وفساده ترتبط بمدى تعلق العقل بالله وبالغاية التي وجد من اجلها فكلما كانت العلاقة وطيدة وقوية أعطته علما صحيحا وكلما كانت بعيدة وزاهية أعطته علما فاسدا وبهذا قد يسعد الإنسان بعقله وقد يشقى.

ويقول ابن عربي" إن الله ابتلاه (أي الإنسان) ببلاء ما ابتلى به أحدا من خلقه إما لأن يسعده أو لأن يشقيه، على حسب ما يوفقه إلى استعماله، فكان البلاء الذي ابتلاه (الله) به أن خلق فيه قوة تسمى الفكر وجعل هذه القوة خادمة لقوة أخرى تسمى العقل[1] ".

استمد ابن عربي مفهوم العقل الصحيح والسليم من الآيات القرآنية التي تدعوا إلى ذلك "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب[2].

وبهذا حسب ابن عربي ليست كل العقول مخصوصة بخطاب الله بل هم فقط أولي الألباب والنهي انه يشترط أن ينتحل صاحب هذا العقل " بالعلوم ومكارم الأخلاق وصفات الملأ الأعلى من الطهارة والتنزيه عن الشهوات الطبيعية الصارفة عن النظر الصحيح.[3]" وحتى يعطي علما صحيحا يسعد به صاحبه أي انه يقتضي الإيمان بالله عملا وسلوكا حتى تتوطد صلته بالله.

أعطى" ابن عربي " للعقل معنى ميتافيزيقي، فهو هبة وهبها الله لمن يشاء من العباد، وهو أول مخلوق خلقه الله و من ذلك ربط العقل بالوجود لأن غايته الأساسية هي تحرير الوجود من المقولات والماهيات والمبادئ العقلية التي يعتبرها الحجب التي تنسي الوجود أما العقل « فهو الصورة الفاعلة حيث يكون فيها العقل مرادفا للفكر أي للقياس والممارسات الاستدلالية والحدية أراد شيخنا أن يبقى الوجود قريبا منه متجليا في صورة حسية أو

[1] - ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص 253.

[2] - القران الكريم: سورة العمران، الآية 7

[3] - ابن عربي: الفتوحات، ج3، ص382

ضرورة خيالية ولا يكون ذلك إلا العقل الجامع عقلا اللوجوس العقل المنفعل بالوجود و الراغب في مدد من جوده."[1]

وينبه أيضا ضرورة دعمه بطريق الخبر والمشاهدة والكشف لأن العالم بحد ذاته هو تجسيد لصفات الله وأسمائه الحسنى، فعلى الإنسان إذا أن يدركه من خلال مخلوقاته وأسمائه الحسنى وصفاته لأن الإنسان والعالم ما وجدا إلا للعبادة الله وكل ما يعرفه الإنسان لا بد أن يكون تجسيدا لهذه العبادة ووسيلة لمعرفة الحق حيث قال:

"ما خلقت لك الإدراكات إلا لتدركني بها....من عرف نفسه فقد عرف ربه، أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه[2] "وهكذا تكون الغاية من الإدراك والمعرفة هي الوصول إلي الحق.

أراد ابن عربي أن يعيد التأسيس للعلاقة بين الإنسان والوجود، فالوجود هو في حد ذاته الله الذي يقتضي العبودية والعبادة التي خلق من أجلها حتى يحصل اليقين وتتحقق السعادة. ويرى أن الإنسان نسي الوجود هنا نتساءل ماذا نسي الإنسان؟

يقول ابن عربي: "هناك ثلاثة موضوعات مترابطة لنسيان الإنسان وهي: الصورة، والنفس، والله. فمن جهة بما أن صورة الإنسان هي نفسه، فإن من نسي صورته نسي نفسه أو بالأحرى من نسي صورته أنساه الله نفسه، ومن جهة ثانوية لّما كانت صورة الإنسان ليست شيئا آخر سوى صورة الله فإنه يترتب على ذلك أن من نسّى نفسه أي صورته نسي الله، لكن من جهة ثالثة من نسي الله نسيّه الله " [3]

طرح ابن عربي إشكالية النسيان على مستوى الوجود البشري ويقصد بها نسيان الله، إن انفصال الإنسان عن معرفة ذاته هو انفصال عن الله، وانفصاله عن الله هو انفصال عن صورته وذاته ونسيان الإنسان لله هو نسيان للعبودية، ويرجع ابن عربي مسؤولية النسيان إلي الفكر " فالفكر علّة لنسيان إن الاشتعال بالفكر حجاب في مقابل التذكر الذي هو أداة حضور وانكشاف للوجود " يستبدل ابن عربي العقل بالذوق والكشف حتى يحرر الوجود من الحجب التي تنسي الوجود، وهنا تكمن ضرورة العبادة حتى يكون الله حاضرا دائما في قلب الإنسان.

---

[1] - محمد المصباحي: ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا، ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، ص 29.

[2] - ابن عربي: كتاب التجليات، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن، ط1، 1948، ص42.

[3] - المصباحي محمد: ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا، ص39.

كل هذا يقودنا للقول إن العقل قادر على إدراك الله في حدود ما تسمح به إمكانيته الفكرية فلا بد أن يدعم بطريق الخبر والمشاهدة أي ضرورة الإيمان، وحتى يعرف الإنسان ربه بعقله عليه أن يدرك الألوهية من خلال مخلوقاته وأسمائه الحسنى وصفاته، فالعقل وحده غير كاف فلا بد أن يكون مقرونا بنور الإيمان.

إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف ربه إلا إذا كان مؤمنا فالعقل المجرد عن الإيمان لا يصل إلى الحق ولا ينال السعادة، يقول ابن عربي " لا تغتر بالعلم، العلم يطرد الجهل، ولا يجلب السعادة، فاصحبه بالإيمان يكون نورا على نور.....وأحذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان، فتحرم عين اليقين، فإن الله أوسع من أن يقيده عقل عن إيمان، أو إيمان عن عقل، وإن كان نور الإيمان يشهد العقل من حيث ما أعطاه فكره بصحة ما أعطاه من السُلوب ."[1]

يوصي ابن عربي باستعمال النورين معا العقلي والإيماني دون أن نخلط بينهما حتى يعرف الإنسان ربّه، ومنه فالعقل آلة إدراك وضعها الله في الإنسان ليدرك بها فهو يرسم له حدودا، وهذا لم ينقص من أهميته لأن مجالات العقل عند شيخنا مرتبطة بالوجود ككل بما هو موجود، إنها الإلهيات (المعرفة الإلهية) جعل ابن عربي من العقل وسيلة لا غاية، أداة يراد بها معرفة العبادات وكذا العلوم الكونية "إن العقل إلى جانب كونه ممكن الوجود هو واجب وجود من حيث أنه يحمل صفاتا إلهية، والصفات الإلهية وأسماؤه الحسنى تطلب بذاتها التحقق، لتدرك وجوديا من أجل أن يدرك الله فيعبد، أي يستدل بها على وجوده سبحانه و تعالى، لكن عدم كونها، أو عدم وجودها لا ينقص من كمال الله شيئا لأن العقل حتى وإن وجب وجوده، فهو واجب وجود بغيره." [2]

ينظر ابن عربي إلي العقل على أنه قوة في النفس الناطقة التي يتميز بها الإنسان عن سائر المخلوقات ويهدف العقل أو الفكر إلى معرفة الله من حيث صفاته وأسماؤه، فالعقل هنا كدال، هدفه إثبات حقائق إلهية مدلول لها تجسيد في الواقع. لأن المخلوقات أو الموجودات كلها تدل على قوة الله وعلى إبداعه، وهي جميعها مظاهر الكلمة الإلهية أو العقل

[1] - ابن عربي: كتاب التراجم مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن، ط1، 1948، ص 18. انظر أيضا الفتوحات المكية، ج2، ص2.

[2] - ساعد خميسي: الأثر الأرسطي في ابن عربي من حيث: المنطق، النفس، العقل، نشر ضمن كتاب جماعي: ارسطو في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، فلاسفة المغرب، مطبوعات جامعة منتوري، ط1، 2001، قسنطينة، ص178-179

الكلي وبهذا هناك علاقة بين العقل (الدال) والصفات الالاهية (المدلول) ومخلوقات الإله (الدليل)وقسم ابن عربي العقل إلى:

-عقل فاعل المرادف للفكر والذي لا يقوى على الإدراك إلا بالواسطة.

-عقل منفعل الذي فضله لأنه يتسم بالقبول، فهو يقبل مباشرة إما من الحق أو عن طريق القلب. غير أنه في مكان آخر يجعل القلب وسيطا بين العقل والحق، مما يسلبه القدرة على القبول المباشر من الحق ويقول فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب، لا بالعقل، ثم يقبلها العقل من القلب كما يقبل من الفكر...

للشرع نور وللألباب ميزان والشرع للعقل تأييد وسلطان

والكشف نور ولكن ليس تدركه إلا عقول لها في الوزن رجحان "[1]

إن هذا التقسيم يقودنا للقول أن إستراتيجية ابن عربي تقوم على تحويل العقل الفعال الذي يقوم بفعل التفكير النظري إلى عقل هيولاني قابل للمدد والهبة الإلهية، فالعقل أداة فعالة في بحر الكون والفساد، في العالم المحدود ذي المعارف المحدودة مهما اختلفت و تعددت، وأداة منفعلة في عالم الخلود، العالم الذي لا تنفذ فيه العلوم والحقائق لأنه معبر عنها بكلام الله وفي هذا قال " يا أيها الإنسان إذا سافرت في بحر الكون فارفع شراعك، وإذا سافرت في بحر الحق فلا نرفع شراعا[2]."

إن العالم المادي يتطلب استعمالا لقدرات العقلية وهي غير مطلوبة إذا خاض الإنسان في العالم الإلهي، ومجال العقل هو أن يكون في خدمة الحقيقة الدينية، فالله هو حق وذات، والعالم ذات أخرى وهي أعيان الممكنات يقع عليها نور الله. "فالنور الإلهي هو مبدأ التعقل والإدراك في الذات الإلهية إنه العقل الإلهي الذي به امتد ظل الوجود الإلهي على أعيان الممكنات الثابتة في العلم القديم أو في العالم المعقول، و به عرف الحق نفسه بنفسه لما رأى صورة نفسه في مرآة الوجود وهو أيضا مبدأ الإدراك في كل ما يدرك ومن يدرك من الكائنات، إنه العقل الواعي الساري في الكائنات"[3]

[1] - ابن عربي: الفتوحات المكية، 1، ص 289

[2] - ابن عربي: كتاب التراجم، ص32

[3] - ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص407

تناول "ابن عربي" العقل بغرض النقد في قوله "أن العقول تعرف الله من حيث كونه موجودا ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات، ذلك انه للعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري"[1]

إن العقل يستدل على وجود الحق سبحانه، لكنه لا يستطيع إخضاع الوجود الإلهي لمنطقه وأحكامه ومقولاته، وهو نفس موقف المتصوفة إذ يقررون محدودية العقل في المعرفة ويرتبط ذلك بفكرتهم عن التوحيد، إذ اعتبروا إخضاع أحادية الوجود الإلهي للعقل فيه إخلال بالتوحيد مما يؤكد عجز المذهب العقلي في التوحيد الخالص.

كان موقف ابن عربي من العقل هو منعه من الوقوع في الأوهام والمغالطات أو سقوطه في الأخطاء، إن الفلاسفة مند عهد الفلسفة اليونانية وإلى غاية منتصف القرن العشرين أعطوا للعقل وللعلم السلطة المطلقة، فنجم عن ذلك الإيمان بمبدأ الآلية والحتمية المطلقة والابتعاد عن الإيمان فالعقل لا يعطي يقينا لأنه لا يحسم التناقض بين الآراء العقلية المتضادة فالدليل العقلي يمكن هدمه بدليل عقلي آخر معارض له فالعقل إذن يولد المتناقضات.

أراد ابن عربي أن يبين حدود العقل ،وينبه لضرورة دعمه بنور الإيمان، فكثير من المنعوتين بالعقلاء عبدة أوثان أو ملحدون أو عبدة لأشياء أحط منهم شأنا ودونهم مرتبة، بل اختلفوا حتى في تحديد معبودهم وفي هذا يقول "والعقلاء أصحاب الأفكار اختلفت مقالاتهم في الله على قدر نظرهم، فالإله الذي يعبد بالعقل مجردا عن الإيمان كأنه ،بل هو إله موضوع بحسب ما أعطاه نظر ذلك العقل، فاختلطت حقيقته بالنظر إلى كل عقل ... وكل طائفة من أهل العقول تجهل الأخرى" [2] أما أصحاب العقل والإيمان فهم متفقون في معبودهم وفي عقائدهم، و يصلون إلى الحق وإلى السعادة القصوى .

إن نظرة ابن عربي للعقل تختلف عن نظرة الفلاسفة أمثال "أرسطو"، "الفارابي"، "ابن سينا"، "ابن رشد" فهؤلاء أعلو من قيمته و أعطوه قدرات كبيرة على التجريد وإدراك الماهيات بمعزل عن الأدلة والبراهين الحسية، هذا ما جعل " أرسطو" ينظر إليه كأسمى قوى الإنسان فهو الجزء الأكمل والأشراف في النفس لعلو مرتبته، ولوظيفته الجوهرية بها يميز الحق من الباطل، وبذلك يعد العقل الجزء الإلهي في الإنسان به يتأمل الإنسان الله، وكان

[1] - ابن عربي: رسائل ابن عربي، ج1، طبعةج1، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، طبعة حيدر آباد، الهند،1948، ص2-3

[2] - ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص337

الهدف من هذا التضييق على العقل التأسيس لمعرفة لها مصداقية لا يدخل عليها الخطأ، والباطل، والوهم فالعقل وجب أن لا يكون إلا إذا كان ساعدا لخدمة الإنسان وعقيدته .

إن موضوع النقد عند ابن عربي هو "العقل من حيث هو أداة معرفية تتطاول على الوجود الإلاهي بوسائلها المقيدة والحاضرة، من أجل توسيع أوراش بحث جديدة، ومن أجل تحويل اتجاه الطاقة البشرية الحسية والوجدانية والفكرية نحو الأفق الأعلى[1]".

قائمة المصادروالمراجع:

1. القران الكريم
2. ابن عربي: كتاب التجليات، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن، ط1، 1948.
3. ابن عربي: كتاب التراجم مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد الدكن، الهند، ط1، 1948.
4. ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1975، ج04.
5. ابن عربي: رسائل ابن عربي، ج1، طبعةج1، رسالة الشيخ إلى الإمام الرازي، طبعة حيدر آباد، الهند،1948،
6. طالب مناد: العقل والعقلانية في الفكر الإسلامي، دار العصماء، سوريا، ط1، 2010.
7. محمد المصباحي: ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة (ندوة) مطبعة النجاح الجديدة دار البيضاء، المغرب، ط 1، 2003.
8. كتاب جماعي: الزواوي بغورة: ارسطو في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، فلاسفة المغرب، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ط1، 2001.
9. موسى محمد يوسف: فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية، مكتبة الخانجي، مصر، ط 3، 1994.
10. تركي إبراهيم محمد: الكلمة الإلهية عند مفكري الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2002.

[1] - محمد المصباحي: ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام نعم ولا، ص37

- 8 -

مفهوم الجسد في التّصوّف الإسلامي

"إبن عربي أنموذجا"

***

صايمي فاطمة زهرة *

أ د. بلحمام نجاة/ جامعة وهران 2

المقدّمة:

لم يعد موضوع التّصوّف الإسلامي يجذب إليه الدّارسين من المسلمين والمستشرقين فقط، وإنّما يجذب أيضا إليه القارئ العادي الّذي أصبح يحسّ بوطأة المذاهب المادّيّة والعبثيّة المعاصرة على نفسه وبحاجة إلى ما يرضي عقله ويشبع روحه ويعيد إليه ثقته بنفسه وطمأنينته الّتي بدأ يفقدها في غمار الحياة المادّيّة وما فيها من ألوان الصّراع العقائدي المختلف ،وبهذا يحقّق معنى إنسانيته.

وليس التّصوّف هروبا من واقع الحياة، كما يقول خصومه، وإنّما هو محاولة من الإنسان للتّسلّح بقيم روحيّة جديدة تعينه على مواجهة الحياة المادّيّة ،وتحقّق له التّوازن النّفسي حتّى يواجه مصاعبها ومشكلاتها، وبهذا المفهوم يصبح التّصوّف إيجابي لا سلبي، ما دام يربط بين حياة الإنسان ومجتمعه، وفي التّصوّف الإسلامي من المبادئ الإيجابيّة ما يحقّق تطوّر المجتمع إلى الأمام، فمن ذلك أنّه يؤكّد على محاسبة الإنسان لنفسه بالاستمرار قدما، ليصحّح أخطاءها ويكملها بالفضائل ويجعل نظرته إلى الحياة معتدلة ولا ينغمس في رذائلها إلى الحدّ الّذي ينسى فيه نفسه وربّه، فيشقى شقاء لا حدّ له.

فالتّصوّف "أوّلا وقبل كل شيء تجربة خاصّة، وليس شيئا مشتركا بين النّاس جميعا ولكلّ صوفي طريقة معيّنة في التّعبير عن حالاته، فالتّجربة الصّوفيّة واحدة في جوهرها،

* - كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، عضو في مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة محمد بن أحمد وهران 2

ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساسا إلى تفسير التّجربة ذاتها المتأثّرة بالحضارة الّتي ينتمي إليها كل واحد منهما.

فماهي الدّلالات المعرفيّة والفكريّة لمفهوم الجسد؟ كيف عرّف وفهم عبر تاريخ الفكر الإنساني، الفلسفي والدّيني؟ وبالتّحديد في التّجربة الصّوفيّة؟ إذا كان الجسد يعرف بأنّه مصدر للغريزة والحياة الدّنيا ومحل احتقار وأنّه من طبيعة مادّيّة، فكيف فهمه التّصوّف؟ ما موقعه من التّجربة الذّوقيّة؟ كيف فهمه ابن عربي؟ وماهي أبعاده؟ وهل يحمل الجسد عند ابن عربي أبعاد صوفيّة روحيّة أم أبعاد فلسفيّة؟ وماهي رهانات هذه الفكرة في واقع الفكر العربي المعاصر؟

أوّلا: مفهوم الجسد عبر تاريخ الفكر الفلسفي:

1: الجسد عند الحضارات الشرقية واليونانية.

الجسد عند المصريين القدامى:

أصبح كثير من مؤرخي الفلسفة يؤمنون بأن جذورها قد نبتت في مصر القديمة وحينما اتصل بها اليونانيون نمت هذه الجذور وترعرعت على أيديهم وها هو هنري توماس يعبر عن ذلك الجلاء حينما يقول في كتابه "أعلام الفلسفة"، كيف نفهمهم؟ أنه على أرض مصر عاش الحكماء الأوائل العظام في التاريخ ويمكن أن نعتبر هذا القطر معلم الإنسانية الأول فقد نزح إلى مصر، الكثير من فلاسفة العالم القديم حتى أن أفلاطون اعترف بفضل المصريين القدماء عليه كرواده وأساتذته في كل ما هو سام في عمل أو فكرة[1].

إن أهم الأفكار الفلسفية التي نجدها في الحضارة المصرية القديمة هي فكرة الخلود إن الإنسان المصري القديم إنشغل كثيرا بظاهرة الموت؟ فبعد أن سيطر على مقدرات الطبيعة وسخرها لخدمته وجد أن كل ما حوله يموت[2].

وقد كان يصاحب ذلك الاعتقاد السابق اعتقادا آخر لدى المصريين القدامى هو أن النفس شيء مختلف على الجسد فقد اعتقدوا بأن الموت يعني انفصال النفس عن الجسم ومن ثم فإن موت الجسم لا يعني موت النفس فهي باقية حية وهي تبحث عن هذا الجسد بعد الموت، وحينما تعثر عليه تكون حياة الإنسان الأخرى.

---

[1] مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار القباء للطباعة والنشر، 1998، ص34.

[2] المرجع نفسه، ص34.

ومن هنا كانت محاولاتهم العلمية لإبقاء على الجسد فاخترعوا فن التحنيط الذي يبقي على الجسد في حالته الطبيعية، ومن هنا أيضا كانت عبقريتهم المعمارية الهندسية في بناء الأهرامات تلك الأبنية الضخمة التي صممت بمعايير علمية غاية في الدقة وذلك لتحافظ على جسد الملك أي (الفرعون الإله)[1].

الجسد في الفكر الهندي القديم:

أما موضوعات الفكر الهندي الرئيسية هي طبيعة الإله، الحياة الأخرى، وصلة النفس الفردية بالروح الكلية ومع أن حياة الإنسان الهندي كحياة الإنسان الشرقي عموما موجهة بالدين إلا أن له حريته الخاصة المستقلة في المسائل الفكرية ولذلك وجدت في الفكر الهندي مدارس الشكاك والهراطقة والملحدين والعقليين والماديين[2].

وفكرة المذهب الهندي البراهماني عن النفس هي في نظرهم جوهر خالص صافي عالم مدرك تمام العلم والإدراك، مادام منفصلا عن الجسد فإذا فاض على الجسد واتصل به إعتكر صفاؤه ونقص علمه، وبالطبع فإن هذه النظرية التي تقرر أن النفس عالمة قبل اتصالها بالجسم تقارب نظرية أفلاطون في النفس وربما كانت أصلا لها[3].

الجسد عند اليونان:

- ما قبل سقراط:

هوميروس: النفس عنده ليس شيئا يأتي من خارج الجسم ولا أن مصدره إلهي، والحلم عنده زيادة أشباح تأتي إلى النائم ويستخدم هوميروس كلمة النفس بمعنيين: الأول: أنها النفس أو الحياة العضوية للكائن الحي، والمعنى الثاني أنها الشبح أو الخيال وأنه عند موت الإنسان تخرج نفسه إلى شبحه ومثيله من فمه أو من أطرافه مثال ذلك أن نفس الأبطال أي أشباحهم تذهب إلى العالم السفلي بينما هم أنفسهم يصبحون طعاما للكلاب المفترسة ويلاحظ أن الميت عند هوميروس هو الجسد أما الشبح فليس هو نفس الميت بل هو قرينه أو مثيله وهذا عندما يذهب إلى العالم السفلي يكون بدون شعور له بالعالم الدنيوي الأول.

---

[1] المرجع نفسه، ص35.

[2] مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان- مرجع سابق، ص37.

[3] المرجع نفسه، ص38.

وخلاصة القول أننا لا نجد عند هومر الثنائية بينت النفس والجسم ولا فكرة خلود النفس أو ألوهية مصدرها....[1]

الأورفية: تنتسب إلى أورفيوس الذي جاء من تراقيا فضلا عن أنه رحل إلى رشق، وتأثر بديانتهم وما عندهم من صوفية وأسرارها مما كان غريبا على الشعب اليوناني.

وتتصل الأورفية بالإله ديونيزوس إله الخمر من آلهة تراقيا وأصبح عندهم إله التضحية.

ويرى الأورفيون أنه لما كان الإنسان مركبا من عنصرين متعارضين[2] هما العنصر التنائي: وهو مبدأ الشر، ومن دم ديونيزوس وهو مبدأ الخير، فالجسد بمثابة القبر للنفس وهو عدوها اللدود يجري معها على خصام دائم فالنفس إذا متميزة عن البدن لأنها من طبيعة مغايرة لها ومن ثم يعد البدن سجنا أو قبرا لها وأن وجود النفس في البدن عقوبة لها لتلك الخطيئة الأولى التي ارتكبها الجنس البشري، إذا أكل التيتان لحم ديونيزوس وعلى ذلك لابد للإنسان أن يتطهر وهذا أمر يحتاج إلى سلسلة ولادات تخيل مدة التطهير على آلاف السنين[3].

سقراط وآراؤه حول الجسد:

لقد استطاع سقراط ببراعة أن يقدم أول تمييز في الفلسفة الغربية كلها بين مفهوم النفس ومفهوم الجسد وأن يؤكد جوهرية النفس واختلافها عن الجسد، لقد اكتشف سقراط المفهوم الروحي للنفس ونظر إليها على أنها جوهر متميز عن الجسم المكون من العناصر الأربعة[4].

أفلاطون وآراؤه حول الجسد:

في ضوء ذلك التمييز الأفلاطوني بين عالم المثل وعالم الطبيعي المحسوس ميز كأستاذه سقراط داخل الإنسان بين النفس والجسد واعتبر أن النفس جوهر متميز عن الجسم[5].

---

[1] حربي عباس عطيتوا، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 1999، ص56.

[2] حربي عباس عطيتوا، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، مرجع نفسه، ص56.

[3] حربي عباس عطيتوا، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، مرجع نفسه، ص56.

[4] مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص80.

[5] مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص91.

اعتبر أفلاطون النفس جوهر متميز عن الجسم ولقد تحدث عن طبيعته النفس الإنسانية وارتباطها بالجسم فقال أن بها قوى ثلاثة: قوة العقل وهي في الرأس من الجسم، وقوة الغضب ومكانها الصـــدر، وقـــوة الشهـــوة ومكانـــها الجزء الأسفـــل من الجسم وهذه القوى

الثلاث في صراع دائم فالعقل يميل دائما إلى الخير والحكمة وتقابله القوة الشهوانية التي تستهدف إرضاء حاجات الإنسان الغريزية المادية أما القوة الغضبية فهي قوة وسيطة"[1].

ثانيا: مفهوم الجسد في صدر الإسلام.

من هنا كان لابد من مفهوم جديد للإنسان الذي يدب على الأرض ويعمر هذا الوجود وكان نسيج الإنسان من المنظور الإسلامي مادة وروحا تشكل مخلوقا حيا أكرمه الله تعالى بالعقل، وهو تعريف يخرج الجماد، لأنه مادة بلا روح ولا عقل، ويخرج الحيوان لأنه مادة وروح بلا عقل فكان العقل هو قمة التكريم للبشر ابتداء من الإنسان الأول: لقد خلقه الله تعالى من مادة الطين ونفخ فيه من روحه وكرمه بالعقل الذي وعي على حقيقة الأشياء اسما ومسمى[2].

هذه هي قصة آدم هي قصة الإنسان الأول خلق من تراب ولكن لنترك قصة آدم عليه السلام بما فيها من خصوصيات وقفها الله تعالى عليه في الخلق ولم تتكرر مع غيره لننظر إلى "الإنسان البشر"، في كل زمان ومكان لنرى تكريم الله تعالى له بالحواس لذاتها ولكن بقدر ما توصل صاحبها إلى طريق الفهم والاهتمام قال تعالى: {أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (8) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (10)}[3]

وباعتبار أن الجسد هو موضوعنا فسنتبين حقيقته ومكانته باعتباره ثاني الثالوث في النسيج البشري بعد العقل والجسد هو الكيان المادي الذي بني على الغرائز غريزة حب البقاء.. غريزة التملك... وغريزة المقاتلة.. والغريزة هي العنصر المشترك بين أفراد النوع الواحد وهي ميل فطري يدفع الكائن الحي إلى العمل في اتجاه معين تحت ضغط حاجاته الحيوية وهي بطبيعتها تتطلع إلى الإشباع.

---

[1] - مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع نفسه، ص91.

[2] محمد عبد الواحد أحمد، دراسات في الحضارة الإسلامية، مجلد ثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1985، ص98.

[3] سورة البلد، الآيات 8-9-10.

- محمد عبد الواحد أحمد، دراسات في الحضارة الإسلامية، مجلد ثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1985، ص98. 2- سورة البلد، الآيات 8-9-10.

وأغلب هذه الغرائز تدور حول حاجتين: حاجة الفم أو البطن للطعام والشراب وحاجة الجنس لكسر الشهوة، والإسلام لم ينكر مكان هاتين الشهوتين في النفس الإنسانية فحل المشكلة الأولى بإباحة الطعام والشراب من طيبات ما رزق الله تعالى[1].وحل المشكلة الثانية بالزواج فهو الحل الجذري لمشكلة الجنس وكان الزواج في المجتمع الإسلامي الأول حيث حسنت النوايا وطهرت القلوب. أما الأمة الإسلامية فقد جمع الله في دينها بين الحقين:

حق الروح وحق الجسد فهي روحانية جسمانية وإن شئت قلت أنه أعطاها جميع الحقوق الإنسان فإن الإنسان جسم وروح... حيوان وملك[2].

والمسلم مطالب بالتوفيق بين مطالب الروح ومطالب الجسد، بين مطالب الآخرة والدنيا، قال الله تعالى: {وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ (77)}[3]

مفهوم الجسد عند ابن عربي

أولا: مصطلحات التصوف الخاصة بابن عربي

أ- **الجسم**: إن كل منظور إليه بالبصر من الأجسام جسم، فالجسمية حكم عام ونرى فيها صور مختلفة منها ما يكون سريع الزوال، و منها ما يبطئ في النظر و الجسم جسم لم يتبدل و ليس الموصوف بما ظهر إلا جسم، وكذلك الصور الروحانية و التجلي الالهي و هذا علم فيه إشكال عظيم، والجسماني ما هو الجسم وإنما هو ما لا تظهر له عين إلا بقيامه بالجسم أو الجوهر، و هو ما يقوم به من الصفات التي محلها الأجسام و كذلك الروح و الروحاني[4].

[1] محمد عبد الواحد أحمد - دراسات في الحضارة الإسلامية - مرجع سابق، ص 99.

[2] - محمد عبد الواحد أحمد - دراسات في الحضارة الإسلامية - مرجع نفسه، ص 99.

[3] سورة القصص، الآية 77.

[4] محمود محمود الفراب، الخيال علم البرزخ والمثال، من كلام محي الدين ابن عربي، دار الكتاب العربي، ط1993، 2، ص 26-27.

ب- **الجسد** : عند ابن عربي[1] هو كل روح أو معنى ظهر في صورة جسم نوري أو عنصري حتى يشهده الواء، و يستدل ابن عربي هنا بالنص القرآني قال الله تعالى { وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ }

والفرق بين الأجسام والأجساد، أن الأجسام هي هذه المعروفة في العموم لطيفها وشفافها وكثيفها، ما يرى منها وما لا يرى والأجساد هي ما يظهر فيها الأرواح في اليقظة الممثلة في صورة الأجسام وما يدركه النائم في نومه من الصور المشبة بالأجسام فيما يعطيه الحس، ولما أراد الله بقاء الأرواح على ما قبلته من التمييز خلق لها أجسادا برزخية، تميزت فيها هذه الأرواح عند انتقالها عن هذه الأجسام الدنيوية.

ج- **البرزخ**: لما كان البرزخ أمرا فاصلا بين معلوم وغير معلوم وبين معدوم وموجود وبين منفي وثبت، وبين معقول وغير معقول سمي برزخا اصطلاحا.

فما منزلة من المنازل ولا مقام من المقامات ولا حال من الأحوال ولا حضرة من الحضرات ولا جنس من الأجناس إلا وبينهما برزخ.

كالممكن برزخ بين الوجود والعدم والكمأة برزخ بين الجماد والنبات.

فالبرزخ ما قابل الطرفين بذاته وأبدى، ذي عينين من عجائب بياته ما يدل على قوته، ويستدل به على كرمه وفتوته.

فالبرزخ الذي بين الحق والخلق في المعنى، فيه اتصف الممكن بعالم وقادر وجميع الأسماء الإلهية التي بأيدينا واتصف الحق بالتعجب والضحك والفرح والمعية وأكثر النعوت الكونية والإنسان الكامل أقامه الحق برزخا بين الحق والعالم فيظهر بالأسماء الإلاهية فيكون حقا ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا[2].

---

[1] ابن عرابي هو أبو بكر محي الدين بن علي، وشهرته محي الدين باعتبار مصنفاته في التصوف وتفسيراته في الدين التي قيل أنه قد جدد الدين ولد بمارسيه في الأندلس سنة 560هـ، 638هـ ثم انتقل إلى إشبيلية والتقى في شبابه ابن رشد إلى أنه لم يسايره في تفكيره، تأثر بالفكر الهرمسي وبأراء الحلاج والصهراوردي وعند ابن عرابي الله هو الحقيقة الأزلية والوجود مطلق الواجب الذي هو اصل كل مكان وما هو كائن وما سيكون والزهد أولى درجات الفضائل عنده أما بلوغ الكمال فيكون بمحاسبة النفس صباحا مساءا لقيت مؤلفاته اهتمامات كبيرة عند المسلمين وغيرهم ومن أشهر من كتب عنه السيوطي وسراج الدين المخزومي في كتابه (كشف الغطاء عن أسرار محي الدين ومن مؤلفاته: الأخلاق، والأربعون صحيفة من الأحاديث القدسية، إنشاء الدوائر، الأنوار فيما يمنع صاحب الخلوة من أسرار، تاج الرسائل ومنهاج الوسائل، تحفة السفر، شجرة الكون، روح القدس، في معرفة الأسرار المالكية والملكية، القول النفيس في تلبيس إبليس فصوص الحكم، مفاتيح الغيب، الكبريت الأحمر، اسرار قلوب العارفين.

[2] محمود محمود الفرابي، الخيال عالم البرزخ والمثال، من كلام محي الدين بن عرابي، مرجع السابق، ص08.

د- وحدة الوجود عند ابن عربي:

ابن عرابي هو أول واضع لمذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وهو مذهب

يقوم على دعائم ذوقية أساسا وهو يقول معبرا عن مذهب هذا باختصار " سبحان من خلق الأشياء وهو عينها" ويؤمن ابن عرابي في نظريته في الوجود الفيض وهو يعني بالفيض أن الله أبرز الأشياء من وجود علمي إلى وجود عيني.

ويفسر ابن عرابي وجود الموجودات ب" التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال ظهور الحق في كل آن فيما عدده من الصور[1].

و- الحلول (بصفة عامة):

الحلول معناه أن الله تعالى قد حل في الإنسان وفي غيره من أجزاء العالم ولكن هذا العالم المشاهد عدم زائل، وشر محض، فإذا تجرد الإنسان عن كل أثر من آثاره وصفة من صفاته يذهب المحل وهو الجسم، ويبقى الحال، وهو الله[2].

ومعناه أيضا أن الله سبحانه وتعالى قد حل في جميع أجزاء الكون في البحار والجبال والصخور والأشجار والإنسان، فكل الموجودات المحسوسة والمشاهدة في هذا الكون هي الله تعالى وعينه[3].

وما زال العلماء ومحققوا الصوفية يبينون بطلان القول بالحلول والاتحاد وينبهون على فساده ويحذرون من ظلاله يقول الشيخ محي الدين ابن عرابي في عقيدته الصغرى:

"تعالى الحق أن تحله الحوادث أو يحلها"[4]

وقال في باب الأسرار :" من قال بالحلول فهو معلول، فإن القول بالحلول مرض لا يزول وما قال بالإتحاد إلا أهل الإلحاد كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول"[5]

---

[1] أبو الوفا الغنيمي - مدخل إلى التصوف الإسلامي دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، ص 201.

[2] - رفيق العجم موسوعة مصطلحات التصوف. المرجع السابق، ص305

[3] رفيق العجم موسوعة مصطلحات التصوف. المرجع نفسه، ص305.

[4] محمد إبراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي. صاحب الفتوحات الظنية- الدار المصرية اللبنانية، ص 81.

[5] محمد إبراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي. صاحب الفتوحات الظنية. المرجع نفسه، ص 81.

ثانيا: روحانية الإنسان

من المعروف أن الإنسان يتكون من جسم و روح، فالروح من عالم الغيب و الجسم من عالم الشهادة فهو يجمع عالمي الغيب والشهادة وقد قال تعالى: {فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (83)}[1]. وللإنسان أيضا ملكوت روحانيته وهو أشبه بالسماوات السبع وهي بالترتيب بعدد الجسم 1) العقل 2) النفس 3) القلب 4) السر 5) الروح 6) الخفاء 7) الذات.

فمن الخطأ أن نقول انه جسم و روح فقط لان الروح هي إحدى سماواته وان أطلقت عليها تجاوزا.وقد خلق الله تعالى روحانية الإنسان ثم خلق العالم على مراحل، ثم اخذ من كل قسم من العالم جزءا فجمعهما وكون منهما جسم الإنسان في طينة كالفخار فكان ادم، قال تعالى :

{خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ (14) وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ (15) فَبِأَيِّ آَلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (16) }[2]

فالإنسان الأول بروحانيته والأخر بجسمه و يرى ابن عربي أن العالم كمل بوجود الإنسان فيه وهو خليفة الله في الأرض الذي كلفه بأعمارها[3].

والإنسان الفرد نسبته إلى العالم كما نسبة خلية من خلايا جسمه إلى جسمه ككل، فكما أن كل خلية في جسم الإنسان لها دور معين في حياة هذا الجسم ولهذه الخلية روحها الخاصة وهي ما تحويه نواتها من شفرة تسيرها لتقوم بما عليها القيام به فهي جزء من كل، كذلك الإنسان بالنسبة إلى العالم هو جزء من كل أوجده الله في موقع معين وعليه القيام بما يقتضيه وجوده في هذا الموقع والإنسان.

يرى أن جسمه المركب من خلايا و أجزاء مختلفة يخضع في هذا التركيب لتأثير الزمان وتطرأ إستحالات تتحول خلالها من حال إلى آخر[4].

---

[1] - سورة يسن، الآية 83.

[2] سورة الرحمان الآية 14-15-16.

[3] ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، دار القسطة للنشر والتوزيع ط1997، 1، ص 15-16

[4] المرجع نفسه ص 17.

قال تعالى :{ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا (45)}[1]

ومن هنا سنشرح معنى أرض الإنسان وسماواته السبع:

أ) ارض الإنسان هي جسمه: والجسم خلقه الله تعالى على صورة الميزان وجعل كفتيه. يمينه وشماله وجعل قائمة الميزان ذات جسم الإنسان وقرن السعادة باليمين والشقاء بالشمال وتسمى ميزان العلم، أما ميزان العمل فهو كالقبان، قال تعالى:{ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ (6)فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (7) وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ (8) فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ (9) وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ (10)}[2].فالأولى في حق السعداء والثانية في حق الأشقياء.

ويصف لنا ابن عربي كيف أن الإنسان مقهور تحت سلطان الأركان (النار، الهواء، الماء، التراب) ثم العناصر الأربعة الطبيعية الحرارة، البرودة، الرطوبة، اليبوسة التي هي أصل وجود الأجسام فتتحكم فيه الطبيعة (مادته) والوراثة والأفلاك ونفسه أي تغير أحواله ومزاجه[3].

ب) سموات الإنسان: العقل ثم القلب ثم السر ثم الخفاء ثم الذات.

العقل: ويستمد معلوماته من الحواس، فهو أقرب إلى الجسم ويستخدم القوة المفكرة التي أعطاها له ربه، مساعدة لعقله ليتمكن بها الإنسان من العلم والمعرفة، فالعقل يتطور ويعطي ثماره بالتمرين المستمر، فالعقل نور يدرك به الإنسان أمور كثيرة وبذل الجهد، والعقل قد يسوق النفس ويسيطر عليها ومدبر لأمرها (شهيد)، وهو الروح الذي حبس من أجلها في هذا الجسم[4].

ثالثا: البرزخ الأعلى وهو عالم الأمر

يقول الله تعالى: {مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (19) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ (20)}[5]

إن مفهوم البرزخ في أذهان الناس بعيد عن ما توصل إليه ابن عرابي فهو يرى لهذه الكلمة مفهوما مغايرا، ولكنه مستمد من معناها اللغوي، فهي منطقة تفصل بين عالمين أو

---

[1] سورة الفرقان الآية 45.

[2] سورة القارعة الاية 6_10.

[3] ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربي، المرجع السابق ص18.

[4] ـ ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكارة ابن عربي، المرجع السابق، ص 19.

[5] - سورة الرحمن، الآية 19-20.

شيئين وتكون امتداد لكل منهما، قلنا إنها منطقة لأنها ليست خطا فاصلا بين الطرفين (العالمين)، بل هي وجود ثالث بينهما هذا الوجود يشكل حيزا متماسكا ليس فيه انقسام بل له وجه إلى الطرف الأول، فيه صفات مشتركة بينهما ووجه إلى الطرف الثاني فيه صفات مشتركة أيضا ولهذا يمكننا أن نسميه منطقة وسطى قائمة بذاتها يحصل فيها الانتقال من المنطقة الأولى على الثانية عن طريق البرزخ[1].

الإنسان الكامل:

ويطلق ابن عرابي على الإنسان الكامل تسميت (الحقيقة المحمدية)، وذلك اعتمادا على قوله صلى الله عليه وسلم " أوتيت جوامع الكلم، وكنت نبيا وآدم بين الماء والطين"[2]، فهو حامل لمعاني الأسماء الإلهية وهو معنى (جوامع الكلم) فمحمد أب لنا في الروحانية كما آدم أب لنا في الجسمانية.

وقد جعل الله تعالى الأرض مسكن لآدم لأنه خلقه منها من عناصرها الأربعة: (ماء، نار، تراب، الهواء)، وكان خلق جسده متأخرا في الوجود عن روحانيته لأنه جمع فيه ما في العالم مختصرا، فجميع العالم برز من العدم إلى الوجود الإنسان الأول آدم وحده، فإنه ظهر من وجود مفرد إلى وجود جمع، وقد ظهر الكمال الإلاهي في المركب لأنه يتضمن البسيط، فالإنسان الكامل هو الأول في القصد، والآخر بالفعل، والظاهر بالحرف من الكلام والباطن في المعنى، وهو الجامع بين الطبع والعقل، ففيه أكتف تركيب (الجسم)، وألطف تركيب الروح)، وفيه إمكانية التجرد عن المواد والقوى الحاكمة على الأجساد بالفكر، وليس لذلك الغيره من المخلوقات، ولذا خص بعلم الأسماء كلها التي لم يعلمها الله تعالى سواه، وبذلك تكون مرتبة قوى مرتبة الملائكة في المخلوقات و لا يدل ذلك على أنه خير من الملائكة، ولكنه يدل على أنه أكمل نشأة من الملاك، فالكمال في الإنسان الكامل بالفعل (فعل الله) والكمال في العقل الأول بالقوة (أمر الله). وما كان بالقوة بالفعل أكمل في الوجود ولذلك كانت الغاية من الوجود اجتماع القوة والإرادة بالفعل عند الإنسان والاستفادة من العقل حتى يتوصل خلال التطور والاستمرار على الكمال بالقوة والفعل معا وهذا ما يسمى بالعبادة[3].

---

[1] مسلاتي، قراءة معاصرة لفكار ابن عرابي، المرجع السابق، ص 55.

[2] حديث نبوي شريف.

[3] ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة لأفكار ابن عرابي، المرجع نفسه، ص 65

النتائج ومناقشتها:

ابن تيمية:

لقد انقسم العلماء حول ابن عرابي إلى فرقين متعارضين فريق يراه الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر، وفريق يراه رأس الزندقة وممن سول لهم الشيطان وأملى لهم.

فابن تيمية مثلا عقد في كثير من مصنفات مقارنات طويلة بين مذهب الصوفية المتفلسفين كابن عرابي وابن فارض وصدر الدين القونوي، ونجم الدين ابن اسرائيل – ومن نحا نحوهم.

يبدأ ابن تيمية نقده ابن عرابي من وصفه لمذهب بقوله في كتاب "فصوص الحكم" فالأمر حيرة، والحيرة قلق، والحركة حياة... إلخ

وهو يرى أن كتبه رسائله تتضمن أفكارا تبعد كثيرا عن صريح الدين ومنطوق الكتاب والسنة ويدهش كثيرا من الأفكار التي حشدها في كتابه " الفتوحات الكية" الذي يرى فيه ابن عربي أنه تلقاه بأمر من الرسول صلى الله عليه وسلم وصفه أسين بلاتيوس بأن من المستحيل إعطاء فكرة تركيبية عن مضمونه.

وهكذا ترى بعضا أدخله في زمره المروق والكفر وبعضا آخر عد أقواله من إشارات العارفين، ورموز السالكين، وفريقا ثالثا توقف فيه لعدم تيقنه من أنه مات وهو معتقد لأقواله.

وأنصفه صاحب " ميزان الاعتدال" - وهو ناقد الرجال الممتاز - حين عد إبن عرابي بأنه عالم الآثار والسنن، قوي المشاركة بالعلوم...

ثم يقول: وقوله أنا فيه: أنه يجوز أن يكون من أولياء الله الذين اجتذبهم الحق إلى جانبه عند الموت وختم له بالحسنى.

أبي حامد الغزالي:

رفض الغزالي رفضا تاما فكرة أن الله روح العالم أو أنه العالم فينكر عنه بسط فكرة أن الله خلق آدم على صورته: إن آدم نموذج ولا يخلوا إلا نموذج عن محاكاة لما هو نموذج عنه.

فالروح الإنساني يحاكي الله في ذاته، وصفاته وأفعاله فهو يدبر البدن كما يدبر الله العالم، والجسم الإنساني عالم صغير في مقابلة العالم الكبير كل جزء منهما له نظير في الآخر... بل الله روح العالم؟ كلا أما الدليل فهو أن الله خلق العالم بإرادته واختياره وهو الحافظ له والقادر على افنائه وباختياره وإرادته، وإلا لما كان هناك معنى للخلق ولا للاختيار ولا معنى للإرادة.

فالغزالي يريد أن يؤكد على حقيقة هو طالما ما أشار إليها وهي أن العبد عبد والرب رب.

ويحاول الغزالي من منطلق التسامح الذي اتسم به مع الصوفية أن يعتذر عن شطحات بعضهم فيقول:

فليس للعارف أن يزعم إراك الذات الإلهية فضلا عن أن يزعم الإتحاد بها أو حولها فيه.

الخاتمة:

يصور الفكرة الصوفي من مناطق ثقافية غير التي ألفها المفكرون وتعارفوا عليها، فهم يصطفون لفكرتهم لغة خاصة، ومفاهيم خاصة ومنطقا خاصا وقضايا خاصة، ومن تلك الخصوصية تميز القوم وتميزت قضاياهم وجاءت القسمة المنهجية التي تقول: إن للشريعة ظاهرا وباطنا. طريقا سهلا للتقارب بين المنهجين، إذ هما معا يصدران من نقطة الشريعة. بيد أن أجدهما يصطبغ منهج التفسير والآخر للتأويل فالصدفية كانوا يرون أنهم أولئك التقاة العرفانيون أهل الولاية فهم الكلمة وكانت وجهة نظر ابن عربي تأخذ في اعتبارها هذا المعنى.

ويعد محي الدين بن عربي أحد رواد الفكر الصوفي الإسلامي وهو الذي نادى باتخاذ التصوف بديلا عن الفلسفة أي بتعبير آخر هو الذي جدد الفلسفة الإسلامية في زمانه وما يزال ابن عربي محط اهتمام الباحثين والدارسين عند الغرب والشرق على حد سواء.

ومحي الدين بن عربي شخصية بارزة بكل المعاني الكلمة لأنه لم يكن صوفيا " تقليديا" ذلك أنه كان فريدا في كل شيء كان فيردا في غزارة الإنتاج الصوفي العميق فريدا في تمكنه من

الأدب واستخدام الأسلوب الرمزي، كان فريدا في معالجته لبعض الألفاظ العربية الواردة في القرآن وتفسيرها تفسيرا لا نجد له من قول وبعد نظيرا.

لقد كانت كتابات ابن عرابي بحرا زاخرا بشتى العلوم والمعارف وكانت مؤلفاته امرأة يرى كل مفكر فيها أصالة لأن من يقف أمام المرأة لا يرى فيها أكثر من حجمه وقدره.

ويمكننا من خلال شرح ابن عربي لكثير من الأمور التي غابت عن أذهننا أن نتعلم كيف يمكن للعلاقة أن تتعزز بين الإنسان والله سبحانه وتعالى وكيف تزداد معرفتنا به ونزيل من نفوسنا الخوف من المجهول ونتعلم كيف نبادره بالمحبة ونشعر بالتجاوب معه ولا يكون ذلك إلا بالتعرف إلى معنى الإنسان الكامل وصفاته.

معرفة روحانية للإنسان العادي وكذلك معرفة بعض المعاني المبهمة التي ورد ذكرها في كتاب الله تعالى ووقف الإنسان حائرا أمامها مثل: البرزخ، الروح، النفس... إلخ

ونحن كباحثين في هذا الموضوع وعن ابن عربي بصفة عامة وقد وجدت الإجابات عن الكثير من تساؤلاتي من خلال قراءتنا لبعض مؤلفات محي الدين ابن عربي.

وليس هناك من عمل فلسفي إلا وحمل في طياته مجموعة من الصعوبات ونحن كباحثين في هذا الموضوع قد تعرضنا لمجموعة من الصعوبات والتي تتمثل في عمق المادة المعرفية عن الجسد عند ابن عربي بالخصوص وقلة المصادر أيضا فإن فهم ابن عربي يحتاج إلى الكثير من الجهد غير أننا نتمنى أن يتواصل مشوار البحث ويتطور وينفتح على آفاق أخرى.

قائمة المصادروالمراجع:

- القرآن الكريم.
- محمود محمود الفراب، الخيال علم البرزخ و المثال، من كلام محي الدين ابن عربي، دار الكتاب العربي، د.ط1993
- محمد إبراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي. صاحب الفتوحات الظنية- الدار المصرية اللبنانية.
- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار القباء للطباعة والنشر، 1998.
- حربي عباس عطيتوا، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، د.ط، 1999.
- محمد عبد الواحد أحمد، دراسات في الحضارة الإسلامية، مجلد ثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 1985.
- --أبو الوفا الغنمي: مدخل إلى التّصوّف الإسلامي، دار الثّقافة للنّشر،القاهرة،ط3.
- ميسون مسلاتي، قراءة معاصرة الأفكار ابن عربي، دار القسطة للنشر و التوزيع ط1997.
- المعاجم:
- -رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التّصوّف الإسلامي، مكتبة لبنان، ط1999،1م، ط1، بيروت.

- 9 -

وحدة الوجود عند ابن عربي

***

الباحثة: مفلاح بدرة [*]

أ د. بلحمام نجاة/ جامعةوهران2

مقدمة:

يعد موضوع المعرفة أحد أهم المباحث التي شغلت اهتمام المفكرين عامة والفلاسفة بخاصة فمنذ أن تحول الفكر الإنساني من بحث الوجود إلى سبر أغوار الذات الإنسانية، لا نجد مفكرا خلت أفكاره من الإشارة إلى المعرفة، ما يجعل البحث في مشكلات المعرفة قديم قدم التفكير البشري.

لقد أسهم مفكرو الحضارة الإسلامية سواء من الفلاسفة أو الفقهاء والأصوليون، أو المتكلمين أو المتصوفة مثلهم مثل سابقيهم في إثراء الموضوع من خلال ربطه بما يتماشى والثقافة والدين الإسلامي وتوسيع دائرة النقاش حول المسائل المتعلقة بالمعرفة، وذهبوا إلى حد إضافة وسائل جديدة لتحصيلها.

سنحاول من خلال هذه الورقة البحثية تسليط الضوء على بعض الجوانب التي نراها مهمة فيما يتعلق بالمعرفة عند المتصوفة التي يمكن اعتبارها الحلقة الأهم في التجربة الصوفية والهدف الأساسي الذي يتوخاه الصوفي فما المقصود بالمعرفة عند المتصوفة؟ وفيما تتمثل وسيلتهم لبلوغها؟ وما موقف الفلاسفة والمتكلمين من المعرفة الإشراقية؟

[*]- كلية العلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة، عضو في مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، جامعة محمد بن أحمد وهران 2 .

1 سؤال المعرفة:

تعتبر الصوفية إحدى الألوان الفكرية التي اصطبغ بها الفكر الإسلامي، حيث ظهر مفهوم التصوف ضمن سياق تاريخي شهدت فيه الأمة اضطرابات سياسية ودينية «كالاضطرابات والفتن الداخلية الدامية في عصر بني أمية، وموجات الشك والتعصب العقلي التي طغت على المسلمين في العصر العباسي الأول. وكالتطاحن المرّ بين أصحاب المقالات و الفرق، أو الجمود على مذهب أهل السنة من جانب العلماء (نيكولسون، 1947، صفحة 72)، ما جعل البعض يتجه نحو الزهد، ومن هنا نشأ التصوف الديني في القرن الأول الهجري، ازدهر القرن الثالث، وتنوعت مواضيعه، لقد ورد في الرسالة القشيرية تعريف للتصوف مفاده أنه " الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني (القشيري أ، 1972، صفحة 465).

إذا كان التأسيس لنظرية المعرفة قد ارتبط بأعمال جون لوك في العصر الحديث من خلال كتابه" مقال في الفهم البشري " فإن التفكير في المعرفة سبق ذلك إذ طرح الفلاسفة قديما و وسيطا مفاهيم مختلفة متعلقة بالمعرفة، فيما ولّد انتقال سؤال المعرفة للثقافة الإسلامية _ بما عرفته من تعدد للمذاهب والفرق المختلفة _ تصورات جديدة جديرة بالاهتمام من ضمنها رؤية المتصوفة لحقيقة المعرفة التي تتمثل في " أخذ الله للعبد أخذا لا يعرف له أصلا ولا فصلا ولا سببا يتعلق فيه بكيفية مخصوصة ولا يبقى له شعورا بحسه و شواهده وممحواته مشيئته وإرادته بل تقع عن تجلي إلهي ليس له بداية و لا غاية و لا يوقف له على حد ولا نهاية و محق العبد محقا لا يبقى له شعور بشيء و لا بعدم شعوره (حمدي، 2000، صفحة 87،88) .

يعد ذو النون المصري (ت 245هـ) أول من بحث في المعرفة الصوفية إذ اعتبر أن غاية الحياة الصوفية الوصول إلى مقام المعرفة و ما يتجلى من خلالها من حقائق يدركها الصوفي إدراكا ذوقيا، و يقول " إنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه (نيكولسون، 1947، صفحة 74) والمعرفة عند المتصوفة من أخص خصائصهم وترادف في الإغريقية جنوسيس التي تعني العلم بلا واسطة، وتنتج عن الكشف والشهود، يعرف الغزالي المكاشفة بقوله " نعني بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية في هذه الأمور إيضاحا يجري مجرى العيان الذي لا يشك فيه (الفاخوري، 1993، صفحة 286)

بالنسبة للمتصوفة فإن حواس الإنسان عاجزة عن الاقتراب من الحقيقة بوصفها العلم اللّدني ما دام الله سبحانه وتعالى ليس شيئا ماديا، كما لا يمكن من جهة أخرى الوصول إلى مرحلة التجلي بالعقل وحده لمحدودية هذا الأخير، يقول الغزالي في مؤلفه المنقذ من الظلال بشأن التحفظ حول المعرفة المستمدة من العقل أو الحس ...فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن تسمح نفسي بتسليم الأماني والمحسات أيضا وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة لبصر، وهي تنظر إلى الظل، فتراه واقفا غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة ... (الغزالي أ. المنقذ من الضلال، 1967، صفحة 73،74).

لقد شك الغزالي في شهادة الحواس و تبين له عدم إمكان الركون إلى ما تمدنا به من معطيات فالعين بالنسبة له لا تدرك حركة الظل، بل أكثر من ذلك فهي توهمنا بالخطأ و تصوره على أنه صواب، ثم شك في أحكام العقل فبالنظر إلى قوانين العقل المعروفة و خاصة قانون عدم التناقض فإنه يستحيل أن يكون الشيء ولا يكون في آن واحد غير أن الكائن الحي الذي يتصف بالنمو ينتقل في كل لحظة من حال إلى آخر و هو بهذا يكون ولا يكون هو في ذات الوقت إذ يقول " لعل وراء حاكم العقل حاكما آخر، إذا تجلى، كذّب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه.. (الغزالي أ. المنقذ من الضلال، 1967، صفحة 66،67).

تتفق الصوفية على إنكار ما ينتج عن شهادة الحواس، وعن الاستدلال العقلي من معرفة قابلة للتحيين الدائم من خلال خضوع هذه المعرفة للنقد المستمر، وفي المقابل أكد أعلامها على الإلهام والإشراق سبيلا للعلم اللّدني الذي لا يمكن إخضاعه للمراجعة بوصفه مطلقا.

يتعمق الحديث والبحث كلما حاولنا الولوج إلى موقف المتصوفة من المعرفة بشكل خاص من حيث النظر في الوسائل المؤدية إليها، وما تستهدفه من غايات، لاسيما إذا ما نظرنا إلى المعرفة في علاقتها بالتجربة الصوفية التي كثيرا ما تختلف من عارف إلى آخر، ما دامت هذه التجربة تعبر في حقيقة الأمر عن تجارب ذاتية تتعلق بما يصطلح على تسميته بالذوق في السياق الصوفي.

لعل ما يميز تناول المتصوفة للمعرفة عنه عند الفلاسفة و المتكلمين، بحث المسألة باعتبار صلتها الوثيقة بمميزات وأوصاف العارف، فالمعرفة في نظر المتصوفة ترتبط بشكل

أساسي بحالة الذات العارفة المستغرقة في محاولة التماهي في موضوع المعرفة (الذي هو الله)، في هذا الشأن يقول القشيري " المعرفة توجب غيبة العبد عن نفسه، لاستيلاء ذكر الحق سبحانه و تعالى عليه، فلا يشهد غير الله ولا يرجع إلى غيره فهو يعيش بربه (القشيري أ. 1972، صفحة 602).

المعرفة عند الصوفية نوعان؛ علم أدنى (علم كسب)، نصل إليه عن طريق أدوات المعرفة المتعارف عليها _ الحواس والعقل، وعلم لدني وهو الذي يختص به المتصوفة من أهل الورع والصلاح والتقوى، فيما يصنف القشيري المعرفة إلى " علم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف (القشيري أ. 1972، صفحة171). فأدنى مراتب العلم علم اليقين، يكون بطريق الاستدلال والبرهان، وأعلاها حق اليقين لارتباكه بما يتجلى للصوفي من عالم الغيب.

2. الذوق وسيلة للمعرفة الصوفية:

أشرنا سابقا إلى أن غاية المعرفة عند الصوفية في تجلي صفات الذات الإلهية بحيث يستحيل بحسب المتصوفة بلوغها من خلال وسائل المعرفة المعتادة (العقل والحواس) ما استدعى منهم إيجاد وسائل أخرى والتي تتمثل في الحدس أو العيان المباشر أو ما يصطلح على تسميته في عرفهم بالذوق والإلهام ما يجعل من المنهج الذي يسلكه الصوفي في بحثه عن المعرفة فريد من نوعه خاصة إذا ما نظرنا له ضمن السياق الفكري الإسلامي من خلال قولها بالذوق والقلب وسيلة لتحصيلها.

والمعرفة في معجم المصطلحات الصوفية هي " أخذ الله للعبد أخذا لا يعرف له أصلا و لا فصلا و لا سببا يتعلق فيه بكيفية مخصوصة و لا يبقى له شعورا بحسه و شواهده و ممحواته مشيئته و إرادته بل تقع عن تجلي إلهي ليس له بداية و لا غاية و لا يوقف له على حد و لا نهاية و محق العبد محقا لا يبقى له شعور بشيء و لا بعدم شعوره (حمدي، 2000، صفحة 87،88)

إن التصور الصوفي لحقيقة المعرفة بدأ في شكل أقوال متناثرة و متفرقة قبل أن يتم إفراد المؤلفات للموضوع ويعد كتاب الحارث المحاسبي (ت 243هـ) " الرعاية لحقوق الله " من أبكر التآليف في المعرفة الصوفية، إضافة سليمان الداراني (ت 205 هـ)، وذو النون المصري (ت 245 هـ) بحيث ارتبط ازدهار البحث في المعرفة عند المتصوفة بالقرن الثالث الهجري .

تقوم المعرفة الصوفية على الإلهام باعتباره " ما يلقى في الروّع بطريق الفيض، وقيل الإلهام ما وقع في القلب من علم وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة (حمدي، 2000، صفحة 32). فتصبح المعرفة المستمدة من الإلهام إشراقا أو كشفا أو ذوقا كنور عرفاني " يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب (الجرجاني، صفحة 94). هذا وقد نبّه أبو حامد الغزالي إلى خصوصية المعرفة الصوفية في ارتباطها بالذوق في قوله "وظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ... فعلمت يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال.. (الغزالي أ، ميزان العمل، 1993، صفحة 26، 27) .

الإشراق أو الإلهام هو وسيلة الروحيون ممن تطهرت قلوبهم وصفت أذهانهم لتلقي العلم عن عالم الغيب والشهادة وهو الله تعالى وتبارك وحسب الكندي فان الحق سبحانه وتعالى اختص من يشاء من عبادة ـ ويسميهم الكندي ذوي الدين والألباب ـ حيث " أن الإنسان لا يعرف أنه موجود لا بعينه ولا بأذنه، لأنك لو أغلقت هذه الأبواب كلها التي تطل بها على العالم، فستعرف أنك موجود، بهذا أن الإنسان لا يعرف نفسه بمقدمات برهانية، بل بالإدراك العياني المباشر، وهذا الإدراك العياني المباشر يطلق عليه اصطلاحا فلسفيا (الحدس) (محمود، 1956، صفحة 95).

الحقيقة التي يصل إليها الصوفي العارف بحدسه ليست مما يمكن التعبير عنه بكلمات ما دام العارف في خضم الاندماج بموضوع معرفته، فبينما تعمل الكلمات على مجرد وصف الموضوع دون الوصول إلى لبه فالمعرفة الصوفية حالة من المكابدة وتجربة ذاتية يتصل فيها الإنسان بموضوع معرفته بشكل مباشر بحيث يتعذر التعبير عنها بالألفاظ مهما بلغت هذه الألفاظ من الدقة وبالتالي يستحيل أن تحل محل الشعور الوجداني الذي يكابده المريد.

3. علاقة التجلي بالتخلي والتحلي.

يتحدد من خلال ثلاثية التخلي، التحلي، التجلي تلخيص نقطة البداية، الطريق أو السلك، ولحظة الوصول فيما يتعلق برحلة البحث عن المعرفة التي يسلكها المريد طلبا للعلم اللدني والتخلي في معجم التعريفات مفاده "اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق (الجرجاني، صفحة 48).

يقوم التخلي على الجهد المبذول من طرف المريد في سبيل الابتعاد عن الصفات المذمومة التي تمنع انكشاف نور المعرفة ويتم بإفراغ القلب من كل ما يشغله عن عبادة الله الحق من ذنوب ومعاص والتحرر من سطوة الطبيعة حتى يتمكن من الإنصات لتلقي العلم.

يلي التخلي مرحلة التحلي وهي مشروطة بما قبلها، تتمثل في اتصاف السالك بالصفات المحمودة والتزين بها بعد خلوه من الصفات المذمومة وهذا ما قد يتيح للمريد الوصول إلى التجلي بالأسماء الإلهية، يكون لكل عارف على حسب مرتبته، يعرف بأنه " ما يتكشف للقلوب من أنوار الغيوب (الجرجاني، صفحة 46).

يشبه الغزالي المعرفة الصوفية بالمرآة القابلة لاستقبال الصور وعكسها لكونها مصقولة، كذلك تتمكن النفس من تقبل العلوم من خلال صقلها بالإقبال على طاعته تعالى وتطهرها من الشهوات ولهذا يشترط لدى الصوفية تصفية النفس كمقدمة لانكشاف نور المعرفة، يوجز الغزالي هذه المراحل في قوله" حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل (بها) إلى تخلية القلب من غير الله (تعالى) وتحليته بذكر الله (الغزالي أ. المنقذ من الضلال، 1967، صفحة 100)

يقطع الصوفي المريد طريقا طويلا بهدف الوصول إلى غايته، ويتألف هذا الطريق من مقامات، وأحوال عدة يتدرج عبرها المريد، يقول الجنيد " لا يبلغ العبد حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات (مجدي، 2002، صفحة 73)

يعرف المقام بأنه " ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب ؛ مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به ضرب تطلب، و مقاساة تكلف " (القشيري أ، 1972، صفحة 132)، فيما يعرف الحال بكونه " أمر يرد من حضرة الحق بصورة قهرية أو جمالية يكيف العبد بصورة ما هو منطبق عليه (حمدي، 2000، صفحة 54) ")حمدي، 2000، صفحة 54(، بحيث تتخلص الذات مما يعيقها من حواجز في سعيها نحو المعرفة بما يعرف بالفناء فمن خلاله تنمحي تعيينات الوجود و يتحرر الإنسان من إنيته ومختلف العلائق الحسية، ويجدر الإشارة هنا لاختلاف المتصوفة في عدّ و ترتيب المقامات والأحوال، حصرها الطوسي في سبع مقامات؛ التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، والرضا، فيما جعل الأحوال عشر هي؛ المراقبة، القرب، المحبة، الخوف، الرجاء، الشوق، الأنس، الطمأنينة، المشاهدة، واليقين، و لعل هذا ناجم عن كونها متعلقة التجربة الصوفية التي توصف بكونها تجربة ذاتية .

4 . انتقادات:

لقد قوبلت المحاولة الصوفية لتأسيس نظرية المعرفة على الذوق بالرفض سواء من طرف الفقهاء، أو الفلاسفة من أمثال ابن رشد، إذ كان من تداعيات التماس المتصوفة للإلهام مصدرا للمعرفة في نظر أصحاب الخطاب العقلي إبطال القياس و البرهان و تعطيل الفحص و النقد و المراجعة و في هذا الصدد يصرح يقول أبو منصور الماتريدي " السبل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء، العيان و الإخبار(الخبر الصادق، و هو قول النبي المعصوم من الخطأ في التبليغ عن ربه)،و النظر (أي النظر المبني على الاستدلال و القياس و البرهان) و لما حاول الصوفية أن يتخذوا من الإلهام حجة يعتمدون عليها في إثبات الأحكام الشرعية، ردّ علماء الأصول محاولتهم لأنهم رأوا أن الإلهام لو قبلت أحكامه التي تثبت عن طريقه لذهبت قيمة العقل (فتاح،1993، صفحة 161)

عارض ابن رشد أفكار الصوفية في المعرفة حيث ورد في كتابه مناهج الأدلة أن طرق الصوفية " في النظر ليست طرقا نظرية أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون: أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات، شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب ويحتجون بتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى " اتقوا الله ويعلمكم الله " ... ونحن نقول إن هذه الطريقة وإن سلمنا بوجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هو ناس (رشد، 1964، صفحة 149)

5 . النتائج:

يمكن من خلال ما سبق استخلاص مجموعة من النتائج تتمثل في:

_ المعرفة الصوفية ثمرة تجربة ذاتية تستند إلى تجاوز مظاهر الكثرة البادية على العالم المحسوس بهدف الاتحاد بالحقيقة المطلقة من خلال ما يصطلح على تسميته بالمكاشفة.

_ النظر إلى الحواس والعقل باعتبارها أدوات غير قادرة على بلوغ الحقيقة.

_ ضرورة ترويض الذات وصقلها من خلال التخلي عما يحول بينها وبين المعرفة، وتحليتها بمكارم الصفات والأخلاق حتى يتجلى لها نور المعرفة.

_ تتضمن نظرة المتصوفة للمعرفة قيما سامية تتجلى من خلال سلوك المريد.

_ مع ما سبق ذكره لا بد من الاعتراف بعجز الصوفي الواصل عن إدراك حقيقة وكنه الذات الإلهية بحيث تقتصر مسيرته في تجليات الذات وليس العلم بها.

6. قائمة المصادروالمراجع:

- أبو العلا عفيفي .(د ت) .الثورة الروحية في الاسلام .بيروت : دار الشعب.
- أبو القاسم، القشيري .(1972) .الرسالة القشيرية .القاهرة: مطابع مؤسسة دار الشعب للصحافة و الطباعة و النشر
- أبو الوليد، ابن رشد .(1964) .*مناهج الأدلة في عقائد الملة*) الإصدار 2 .(مصر: المكتبة الأنجلو المصرية.
- أبو حامد، الغزالي .(1967) .المنقذ من الضلال .بيروت: دار الأندلس للطباعة و النشر.
- أبو حامد، الغزالي .(1993) .ميزان العمل .القاهرة: مكتبة الجندي
- ابوحامد الغزالي) .د ت .(إحياء علوم الدين) المجلد الجزء 5 .مصر،: المكتبة التوفيقية.
- الامير، عبد القادر .(2004) .المواقف الروحية والفيوضات السبوحية . بيروت: دار الكتب العلمية.
- الأمير عبد القادر .(2007) .ديوان الشاعر الأمير عبد القادر .الجزائر: منشورات ثالة.
- الغزالي،أبي حامد .(بلا تاريخ .إحياء علوم الدين) المجلد الجزء الخامس مصر: لمكتبة التوفيقية.
- أيمن، حمدي .(2000) .قاموس المصطلحات الصوفية .القاهرة: دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع.
- جواد المرابط .(1966) .التصوف والأمير عبد القادر الحسيني الجزائري .دمشق: دار اليقظة العربية
- خليل الجرّ و حنا، الفاخوري .(1993) .تاريخ الفلسفة العربية .بيروت: دار الجيل.
- رينولد، نيكولسون .(1947) .في التصوف الاسلامي و تاريخه .(أبو العلا عفيفي، المترجمون) القاهرة: لجنة التأليف و الترجمة و النشر.
- زكي نجيب، محمود .(1956) .نظرية المعرفة .مصر: مطابع الإرشاد القومي.
- شهاب الدين، السهروردي .(2000) .عوارف المعارف . القاهرة : دار المعارف.
- عبد الكريم القشيري .(د ت) .الرسالة القشيرية .القاهرة: دار المعارف.
- عرفان عبد الحميد، فتاح .(1993) .نشأة الفلسفة الصوفية (الإصدار 1) .بيروت: دار الجيل.
- عليبن محمد السيد الشريف، الجرجاني .(بلا تاريخ) .معجم التعريفات .القاهرة: دار الفضيلة للنشر و التوزيع.
- محمد إبراهيم، مجدي .(2002) .التصوف السني (الإصدار 1) .مكتبة الثقافة الدينية.