الخطاب الصوفي والموقف الفلسفي منه

- تأملات في التأصيل والتأويل-

Sufi discourse and the philosophical position of it

- reflections on initiation and interpretation -

أ.عمر طرواية - جامعة تلمسان-الجزائر

الملخص: الخطاب الصوفي، كقراءة موضوعية له، يمثل تجربة وسلوك يدخل في الخطابات الفكرية التي تدعوا إلى"إعادة الإنتاج"، بحيث أنه نتاج التجربة الدينية يعكس السلوك الإنساني المتشبه بالإله، فالصوفي أو العرفاني أو الزاهد، بالرغم من اختلافهم في طريقة التعبد، إلاّ أن الغاية واحدة وطريق الوصول إليها واحد، إلى حقيقة تجمع بينهم من خلال(سفر روحي)، وبـ(معراج خيالي) نحو الكمال والجمال والجلال الإلهي، حقيقة يكون فيها التعدد وِحدة، وهذه الأخيرة بمثابة مرآة تعكس كل حقائق الوجود، لا يمكن لأي إنسان كشف ذلك وتذوق الحالة إلا من كان له قلب عاقل مع عقل قابل للظاهرة الثيو-صوفية.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، التصوف، الفلسفة، الأخلاق، المعرفة.

Abstract: The Sufism missive repersent behavior and experience that inducts intellectual rhetorics with invo he to reproducing as a religious escperiance, with reflex humanity behavior like godess, because despite the differing that existe let ween and horite or gnosis on the adoration device, there is only one aim gather them into spirituous jurney to god perfectness . It's trouth contain, plurality in com be nation, this one it refuge as reflactor glasss,into exestance trouth. As a result nom humen can discuver and appericiate this position, only who has a prudent heart, consenter phenomenon theo-sufism.

Keywords: Discourse, Sufism, Philosophy ,Ethic- Knowledge.

مقدمة:

إن كل خطاب داخل مجتمع بشري ما، حسب الفلسفة الفوكوية، يسعى إلى إنتاج معرفة معينة، وهذه الأخيرة بدورها تتحول إلى سلطة (دينية، سياسية) أو معرفة مناقضة لهذه السلطة، لأن الخطاب بصفة عامة هو نصا وتفاعلا وسياقا يعمل على تشكل البنى الاجتماعية وبلورتها على مختلف الأصعدة: أخلاقيا، فكريا، وثقافيا.

ولكن إذا تعلق الأمر بالخطابات الدينية، وبالتحديد مع الخطاب الصوفي، فنكون أمام ممارسة ترتكز على البعد الرمزي والإشاري، إذ أنه يحتل مكانة كبيرة داخل النصوص العرفانية والصوفية على حد السواء. بحيث يحاول الرجل الصوفي أو العرفاني أن يقدم - من خلال تجاربه الذوقية قولا كانت أو فعلا – رؤية عن أحوال مجتمعه أو أحوال الإنسانية جمعاء انطلاقا من وصف حالته الشخصية وهي في سفر دائم بين المقامات الروحية، ومن ثم الاتصال بالله(التوحيد، وحدة الوجود، الحلول، الاتحاد، الفيض) بوصفه الحقيقة المطلقة، إضافة أن الإنسان في تجربة التصوف– بلغة هايدغر– يصبح عبارة عن(انكشاف Dévoilement) و(انفتاح Epanouissement) الموجود(L'étant) على الوجود (L'être).

ولقد تعددت مظاهر وأشكال الخطابات الصوفية بتعدد ثقافات الشعوب والمجتمعات، بحيث مثلت فئة من فئات المجتمع عالجت قضايا ومسائل يمكن القول عنها أنها فلسفية وعلى أساس ديني لا هوتي، أرادت أن تَفهم وتُفهم لعامة الناس تلك العلاقة المتبادلة بين الله والإنسان، بعيدا عن التفسير الدوغمائي للدين والجدل الفلسفي العقيم. فمثلا « كانت حركة التصوف مظهرا مهما للمجتمع الإسلامي، في المرحلة الأولى بالخصوص ساهمت أيضا في التفكير الكلامي، بما أن تجاربهم الشخصية أعطت المتصوفة ثقة أكبر في الذات لتناول مشاكل كلامية طرية. فالمحاسبي كان أحد من حاول دحض المعتزلة»(آيت حمو محمد، 2010، ص56)، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أننا أمام ممارسة نقدية بامتياز جديرة بالبحث والدراسة من مختلف المستويات: اللغوية، الفكرية، الاجتماعية، الثقافية، ومدى تلاقيها وتقاطعها مع الفلسفة من حيث الوظيفة والهدف المنشود، وخاصة إذا افترضنا بأن الخطاب –بصفة عامة– يعدّ « لغة نقدية وشكل من أشكال الممارسة الاجتماعية يقوم على مساعدة الناس على وعي الأسباب الكامنة وراء خطابهم وتبعاته>> (نورمان فيركلو، 1989، ص107).

وعليه، كيف يمكن للتصوف أن يكون خطابا مميزا له حضور مثل كل الخطابات الفكرية الأخرى تمارس مهنة النقد داخل المجتمع، في ظل الاتهامات والانتقادات الموجهة لأصحابه منذ تاريخ نشأته وتطوره؟.

يمكن أن نطرح مجموعة من المشكلات الفرعية، والتي بدورها ستساعدنا على معالجة إشكالية البحث على النحو التالي: ما حقيقة التصوف؟ وكيف يمكن أن نقدم

قراءة موضوعية للخطاب الصوفي؟ وما طبيعة العلاقة بين التصوف والفلسفة؟ وإلى أي مدى يمكن أن يحقق الإنسان بُعد أخلاقي مميز يتأسس من خلال التجربة الروحية والمنطقية العقلية ؟.

1. التصوف : من وحدة المفهوم إلى تعدد الأفهام.

من البديهي –وكما قلنا سابقا– أن تعدد الخطابات في الحقل الصوفي، أنجرّ عنه تعدد في تعاريف له، وتتنوع حوله عدة مفاهيم تحاول أن تتقرب من معناه، وأكثر من ذلك نجد هذا التعدد يحصل داخل الثقافة(الدينية) الواحدة بسبب تعدد المذاهب والعقائد والعادات فيها، إذا، هل يمكن أن نختزل هذا الشتات والفوضى المفاهمية، إن صح التعبير، في مفهوم واحد نصل به إلى حقيقة التصوف؟

إن أول فكرة ينبغي الوقوف عليها وتوضيحها هي أنه لا يمكن الربط بين الدين – التدين بصفة خاصة– والتصوف، فهذا الأخير كما يرى العديد من الباحثين والدارسين أنه « مهما ارتبط بالمجال الديني؛ فهو ليس بحاجة إليه [بالرغم] أنهما معا ينظران إلى آفاق تجاوز الأفاق الأرضية إلى المتناهي والأزلي، ولأنهما معا يشتركان وفي الانفعالات التي تخصّ المقدس والقدسي» (ولتر ستيس، دت، ص 310-312)، ونضيف إلى هذا الكلام - ومن زاوية إسلامية - بأن التدين هو أداء العبادات والمناسك، بينما التصوف هو إشراق في القلب ويأتي في درجة متقدمة في العبادة وليس الاستغناء عنها، فهو« من جهة أخرى يشكل خبرة ذاتية، وهذا ما يجعل من التصوف شيئا قريبا إلى الفن خصوصا وأن أصحابه يعتمدون الأسلوب الرمزي في وصف حالاتهم» (الدرويش عيد، 2006، ص21)، معنى ذلك، أن التصوف يتعلق بالعلم الباطن ذو لغة إشارية ورمزية لا يقف على حدود العبارة، وإن كانت بمثابة محطة تهيؤ الرجل الصوفي أو العرفاني للانتقال والسفر به من الوجود العيني إلى الوجود البرزخي أين يوجد مقام الفناء والبقاء، فدلالة "السفر" – الهجر أو الانتقال أو الصعود – في المصطلح الصوفي تفيد (النزعة التحررية) أي الحرية التي يسعى إليها الإنسان كي يكّف عن كونه عبدا تسترقه الأشياء، إنها لحظة ترك لكل ما يعيق الإنسان عن تحقيق وجوده واستلابه من قبل الأشياء، فهي إذا بمثابة الرفض المتصاعد لتشيؤه وجودا وفكرا، يعبر "ابن عربي" عن هذا(السفر) بقوله: « ثم يرحل العبد من منزل قوله إلى منزل سمعه ليسمع ما يجيبه الحق تعالى على قوله، وهذا هو "السفر" [وأيضا] السفر عمل : قلبا وبدنا، معنى وحسا>> (الحكيم سعاد، 1971، ص571).

من خلال هذا التعريف لمصطلح(السفر) نكتشف وجود بصمة (فينومينولوجية) لمفهوم التصوف، طالما أنها تجربة استجلاء معرفي للحقيقة -وأيّة حقيقة؟- أنها تقوم على أساس من الربط بين المعرفة ومختلف النشاطات التي يسلكها الإنسان في علاقته بالعالم، فمن خلال هذا الفن يمكن أن نتجاوز "الظاهرة phénomène" ونلج

إلى جوهرها لنكتشف حقيقة ما حُجب عنا من مظاهر– بطريقة مباشرة أو غير مباشرة– في هذه الحياة، مما يجعل التصوف تجربة معرفية وحياتية في آن واحد، وهو السياق ذاته تطرقت إليه المؤرخة في الفلسفة "الفرنسية: فرانسواز داستور Françoise Dasture" من مواليد 1942 بليون(Lyon) بقولها: «إننا في غالب الأحيان مستغرقون في شؤوننا اليومية بحيث لا نرى الأشياء ولا ندرك منها سوى كونها نافعة لنا، لكي ندرك جيدا المظهر الخالص للشيء، ينبغي أن نتجاهل فائدته المباشرة، وهو ما يفعله الفنان أو الشاعر أو الفينومينولوجي» (داستور فرانسواز، 2013، ص113).

ومن جهة أخرى، أن المعرفة الصوفية تحيلنا إلى تلك الجدلية بين العقل والقلب، أو بين المعرفة التي تقوم على الاستدلال العقلي والمعرفة التي تقوم على الكشف القلبي، فبدورهما يؤسسان – من خلال هذه الجدلية – عدّة مفاهيم داخل الخطاب الصوفي من أجل إثبات كل واحد منهما أحقية الحضور البارز في إنتاج هذه المعرفة، يقول الدكتور"أبو العلاء عفيفي"، في تصديره للجزء الثاني من كتاب (فصوص الحكم) لـ "ابن عربي" والذي خصّصه للتعليقات، بأن« القلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة والمرآة التي تتجلى على صفحتها معاني الغيب[وفي المقابل] يرى العقل الأمور على أكثر من وجه، ويرى الشيء الواحد ونقيضه، ويدافع عن كل منهما بحجج متكافئة في القوة والإقناع، ثم هو فوق ذلك يسدل على الحقائق ستارا كثيفا من الألفاظ، بل لقد يعني بالألفاظ التي هي رموز الحقائق ويغفل عن الحقائق نفسها» (نقلا عن: آيت حمو محمد، 2010، ص138)، ولكن بالرغم من كل هذه الحدة إلاّ أننا نجد صاحب كتاب(إحياء علوم الدين) الإمام "أبو حامد الغزالي" –على سبيل المثال– كانت له رؤية مختلفة ومتجاوزة للجدل الذي أُثير بين أغلب المتصوفة والفلاسفة، حيث أكدّ أن حقيقة التصوف لا تكون إلاّ من خلال إحداث موازاة بين مجال القلب ومجال العقل، ومنه فنظرية المعرفة -بصفة عامة– عند الغزالي «وإن كان طريقها الكشف، إلاّ أن قوامها الشرع والعقل، وكما يقول "أبو الوفاء التفتازاني"، فإن استخدام العقل عند الغزالي في ميدان الشريعة راجع إلى أن كل تكليف إنما هو بشرط العقل، ثم إذا ترقّى السالك من مقام الشريعة إلى مقام الحقيقة استخدم منهج الكشف أو الذوق، فالكشف ثمرة الشريعة واستخدام العقل يكون في البداية» (هلال إبراهيم، 2009، ص87-97).

فالتصوف إذا ومن خلال هذا العرض البسيط نجد أنه تعريف جامع ومانع لعدة مفاهيم تدخل ضمنه، جامع لكل المعاني الروحية والسلوكية (في نطاق المعقول) التي يمكن أن نطلق عليها اسم "التجربة الصوفية"، ومانع لكل المفاهيم والتصورات الشاذة التي لا تمت بصلة لحقيقة التصوف في معناه العام.

2. الخطاب الصوفي ... قراءات متعددة.

كما تطرقنا سابقا بأن مصطلح التصوف من الصعب تحديده في مفهوم واحد، بالرغم من أن التجربة واحدة، وهذا راجع إلى التفسير الذي يعملونه لها أهلها بحسب ثقافاتهم واتجاهاتهم المختلفة، إضافة إلى تلك الفروق الفردية بين صوفي وآخر، وهذا ما يجعل الخطاب الصوفي ينفتح على عدة قراءات ويُطرح عليه عدّة تساؤلات إجرائية. وعلى هذا الأساس، هل يمنعنا هذا التنوع والاختلاف من تقديم قراءة موضوعية للخطاب الصوفي؟.

إن الحديث عن الخطاب، أي كان طبيعته، يحيلنا إلى تلك العلاقة بين اللغة والمجتمع، أي بين المعنى المنتِج للدلالات والفئات المؤَولة لهذه الدلالات، يعني ذلك أن الخطاب يشتمل على « شروط اجتماعية، يمكن أن ندعوها بشروط الإنتاج الاجتماعية وشروط التأويل الاجتماعية، وعلاوة على ذلك، فإن هذه الشروط الاجتماعية ترتبط مع ثلاثة "مستويات" متباينة من التنظيم الاجتماعي، هي مستوى الموقع الاجتماعي، أو المحيط الاجتماعي المباشر الذي يجري فيه الخطاب، ومستوى المؤسسة الاجتماعية التي تشكّل منبتا واسعا للخطاب، ومستوى المجتمع ككل»(نورمان فيركلو، 1989، ص93)، والأمر نفسه ينطبق على الخطاب الصوفي بوصفه لغة معينة يتشكل من حمولة رمزية(شعر، نثر)، حيث يستعمل مفاهيمه في تأويل نصوص موجودة – وفي أغلب الأحيان هي نصوص دينية: كالقرآن والسنة النبوية– في الخطابات المجاورة على وفق مفاهيمه هو، ويسعى من وراء ذلك في «إعادة إنتاج البنى الاجتماعية، وهذا المفهوم بدوره أكثر تعقيدا وأكثر أهمية ودلالة من الناحية الاجتماعية، إذ كلما قام الناس[رجال التصوف أو العارفين] بإنتاج أو تأويل الخطاب فهم بالضرورة يرتكزون على أنظمة الخطاب وعلى جوانب البنية الاجتماعية الأخرى، وقد تكون عملية (إعادة الإنتاج) مقاومة للتغيير ومساندة للثبات، أو قد تكون بشكل أساسي متحولة أو محدثة التغييرات» (نورمان فيركلو، 1989، ص105)، وهو الطابع الغالب والمعروف في تاريخ الصوفية والتصوف عامة، أي أن العلاقة بين الخطاب الصوفي والبُنى الاجتماعية تكون في أغلب الأحيان هي علاقة ديالكتيكية.

فالتصوف الإسلامي، منذ أوائل القرن الثالث إلى القرن السابع هجري، قد شهد توتر فكري ومعرفي خطير نتج عنه ظهور عدّة فرق ومذاهب صوفية–فلسفية، حاولت أن تقدم قراءات وتفسيرات خاصة لها لما تقرر في النصوص الدينية المقدسة وتعكسها كسلوك أخلاقي في المجتمع الإسلامي، لأن هذا الأخير آنذاك عُرف بالتنوع الثقافي والديني فيه، فكان جانب المسلم: المسيحي واليهودي والدهري، فقد حاول الرجل الصوفي أن يجسّد هذا التلاقح انطلاقا من مذهبه الفلسفي الذي يتبناه، وفي الوقت نفسه يستدل بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية ليقوّي بها حججه وبراهنيه، ويعدّ الشيخ الأكبر"محي الدين بن عربي" أكبر نموذج في التراث العربي الإسلامي،

والتراث العالمي عموما، عالج فكرة(التسامح الديني) من خلال كتاباته الصوفية الزاخرة على غرار(الفتوحات المكية)،(فصوص الحكم)، و(ذخائر الاعلاق)، فقد عبّر عنها انطلاقا من مذهبه الفلسفي المعروف بـ(وحدة الوجود) حيث أكدّ على فكرة مهمة مفادها بأن «علاقة الله بالعالم تصبح علاقة تجلي الحق في الموجودات، علاقة ظهور الحق في الأشياء، وليست علاقة انفصال بين محدث ومحدث» (بلحمام نجاة، 2013، ص59)، فموقفه هذا كان نتيجة إيمانه بمبدأ أساسي يقوم عليه مذهبه ككل، وهو أنه مادام يوجد إله واحد في هذا الكون يُعبد تخضع له كل البشرية وبطريقتها الخاصة في العبادة والطقوس، إذا فلا فرق بين دين وآخر فالحق والحقيقة، في نظره، يتجليان في كل الموجودات مهما كانت طبيعتها ومصيرها. فالجرأة الفلسفية التي تميّزت بها الكتابة الاكبرية- وجل متصوفة القرنين الثالث والرابع- جعلته شخصية بارزة تكالبت عليه أقلام الباحثين والدارسين للتراث العربي الإسلامي سواء كان مشرقيين أو غربيين قصد الغوص في فلسفته وفهم أسراره الصوفية واكتشاف المزيد مما صرح به ومما لم يصرّح به، وعن هذه المكانة الكبيرة التي شهدتها كتابات الشيخ الأكبر على المستوى الإسلامي والعالمي، يقول عنه المفكر الجزائري الراحل "محمد أركون": « ما هي المكانة التي يمكن أن نحددها مثلا لذلك الإنتاج الضخم الذي خلّفه محي الدين ابن عربي وراءه ؟ إن النعتين الديني والأدبي لا يكفيان لوصف كتابة ابن عربي، أو لإيضاح غناها وأبعادها الاستثنائية، وبالتالي فإن كتاباته لا تزال تنتظر لها تحديدا.» (أركون محمد، 1999، ص63).

إذا، فالخطابات الصوفية في تلك الفترة –على غرار ابن عربي والحلاج والبسطامي وابن سبعين وغيرهم– كانت بمثابة خطابات نقدية على حسب ما ورد من أخبار عن أصحابها، حيث جاءت كتاباتهم كرد فعل على الآراء والمواقف المعارضة لبعض الفقهاء اتجاههم، وصل بهم هذا السجال إلى حد التكفير وتحريض الحكام والأمراء عليهم. وقد عبّر عنها الباحث "بنسالم حميش" في كتابه(التشكلات الإيديولوجية في الإسلام) قائلا: «إن التاريخ الإنساني هو بناء للعقل والقلب معا، فالتاريخ كلا تصنعه أو تعتمل فيه سلطات العقل وتيارات اللاعقل. إما مختلطة متصارعة، وإما بالتساكن أو التناوب.»(نقلا عن: آيت حمو محمد، 2010، ص107)، وبذلك فإن التراكم التاريخي الذي حدث داخل التراث الثقافي الإسلامي، وتحديدا في تاريخ التصوف الإسلامي، وبسبب هذه السجالات الفكرية(العقيمة)، ومن تحريك إيديولوجي، ظهرت في المجال الواحد خطابات متنوعة ومتعددة المشارب بعضها أطلقت على نفسها: التصوف السني، وأخرى باسم التصوف الفلسفي، وأيضا تصوف ابن الفارض، لا لشيء وإنما فقط تغليب مبدأ عن مبدأ آخر وتأكيد الأحقية والأولوية في الأخذ بتفسير وتأويل بعض المواضيع الدينية: بين الظاهر والباطن، بين العقل والقلب، شطحات الصوفية وأقوالهم التي تضايق[بعض] الفقهاء، بين الكرامة والمعجزة أو بتعبير آخر بين الولاية والنبوة.

ولكن إذا رجعنا إلى المصادر الأصلية في التعاليم الدينية الإسلامية(القرآن والسنة) لا نجد هذه الدعوة للخلاف والتوتر، حيث رسم القرآن الكريم لكل مجال حدود له ولا يتعداه، وأثنى على كليهما في الحفاظ والدفاع عن الدين وخدمة الفرد والمجتمع في كل مجالات الحياة معا، والنبي(محمد صلى الله عليه وسلم) بدوره تعاليمه لم تخرج على ما أقرّه الدستور الإلهي في أمور الدين والدنيا قولا وعملا، فالنقص الذي يوجد عند الفقيه في رسائله ونصوصه الفقهية يكمّله الرجل الصوفي عن طريق الكشف والمشاهدة القلبية، ومبالغة الصوفي في شطاحاته غير المؤسسة على الشرع ولا على الحقيقة يأتي الفقيه ليهذّبها ويعدّلها في إطار المعقول والمقبول. في هذه السياق يصّرح "أحمد أمين" في كتابه(ظهر الإسلام) قائلا: «إن المجتمع في حاجة إلى تشريع يواجه مشاكل الجيل الحاضر، وهذا عمل الفقهاء، وإلى ملطفين من الشر والطمع والتكالب على الدنيا، وهذا عمل المتصوفين، وبدون ذلك لا تقوم للمسلمين قائمة لا قدر الله» (نقلا عن: آيت حمو محمد، 2010، ص90-91).

وإن كانت طبيعة العلاقة تصل إلى هذه الدرجة بين أهل الظاهر(الفقهاء) وأهل الباطن(المتصوفة)، فأن هذا الأخير قد وُجّهت له أسئلة وانتقادات أيضا من طرف الفلاسفة، أي حتى الخطاب الفلسفي أراد أن يؤسس موقف خاص اتجاه الخطاب الصوفي ليكشف طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما، من خلال تحليل هذه العلاقة من عدّة جوانب أبرزها الجانب: اللغوي(من حيث ثنائية اللغة/الفكر) والمعرفي(من حيث ثنائية العقل/القلب). فالجانب الأول يظهر لنا بعض الفوارق العامة بين الخطابين (آيت حمو محمد، 2010، ص88):

- فالفلسفة تشتغل باللغة وهي داخل اللغة، مادامت بنية الفكر هي بنية لغته نفسها التي يشتغل بها هذا الفكر.

- والتصوف يشتغل بثنائية اللغة/ الفكر لتجاوزهما، مادامت بنية هذه الثنائية تعد مرحلة أولية قد تغدو عائقا في طريق السلوك الصوفي(أي الدلالات الوضعية والاصطلاحية).

- اللغة الفلسفية لا بدّ أن تكون حقائق اصطلاحية (لا مجازات) لأن المدلول فيها هو المعقول المجرد (أي الصورة الذهنية فقط).

- اللغة الصوفية لا يمكن أن تكون إلا مجازات أو إشارات إلى المذوق (أو الموجود) الصوفي، حيث يبدأ يبتعد عن المدلول العرفي كلما تعمقت التجربة.

وهذه الفوارق بدورها تنعكس على الجانب المعرفي بشكل كبير، حيث يبين لنا الفيلسوف"ابن رشد الحفيد" في إحدى نصوصه من كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة) موقف الفلسفة من الخطاب الصوفي – وهي نتائج توصل إليها الباحث "محمد آيت حمو" لتحليله هذا النص- وتتمثل فيما يلي (آيت حمو محمد، 2010، ص131):

- إن طرائق الصوفية ليست طرائق نظرية منطقية مركبة من مقدمات وأقيسة.

- إن الصوفية ترى أن معرفة الموجودات بما فيها معرفة الله تعالى شيء يُلقى في النفس بشرط تجريدها من العوارض الشهوانية.

- إن ابن رشد يسلّم بوجود الطريقة الصوفية في المعرفة؛ ولكن في حدود معينة.

- إن طريقة المتصوفة ليست طريقة عامة ولو كانت هي المقصودة لبطلت منفعة العقل النظري.

- إماتة الشهوات شرط لصحة النظر من حيث أنها تُعِين على التركيز لا أنها تولّد المعرفة لذاتها.

وهكذا، فإن الموقف الرشدي هو بمثابة فيض من غيض المواقف الفلسفية التي حاولت –وتحاول في عصرنا الحالي– أن تقدم قراءات يمكن القول عنها "موضوعية" للخطاب الصوفي، حيث تبرز أهم نقاط التقارب والتقاطع بين النظر الفلسفي والكشف الصوفي من جهة، وتبرر عدم قبولها لبعض المواقف والآراء التي تكرّس مبدأ الاختلاف بينهما من جهة أخرى، وهذا الاختلاف، في اعتقادنا، لا يؤثر على العلاقة القائمة بينهما طالما أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له بالتعبير الرشدي، وأبعد من ذلك– وما يشهد له تاريخ الفلسفة– فالواضح «أن التصوف شأنه شأن الموضوعات الأخرى، قد يؤدي إلى ظهور اهتمام عملي أو نظري. والاهتمام العملي هو ذلك الذي يكون عند الإنسان الذي استلهم السير في الطريق الصوفي. أما الاهتمام النظري، سواء أكان في ميدان التصوف أو غيره، إنما يكون عند ذلك الإنسان الذي يريد ببساطة أن يعرف، والذي يقدّر المعرفة لذاتها [أو ما يسمى] بـــ(حب الاستطلاع)» (ولتر ستيس، دت، ص33)، وهي النتيجة التي ينبغي أن يدركها: الفيلسوف والصوفي والفقيه على حد السواء، فليس المهم النظر إلى الأفضلية والأولوية؛ ولكن الأهم هو كيفية تجاوز هذه الأسئلة الفارغة من الحس العلمي الخالص وإيجاد حلول مناسبة لتجميع هذه الطرق والنظريات في مبدأ واحد جامع ومانع قصد«الحصول على(الملكة) [الجوهرية] التي ترسّخ في النفس بعد العلم والعمل والمران والتكرار» (آيت حمو محمد، 2010، ص105).

3. التصوف والفلسفة... نحو أخلاق عملية مميزة في الحياة الإنسانية.

في هذا الجزء من الدراسة، سنقف على الأهمية التي يمكن أن يحققها الإنسان من هذين المجالين(التصوف والفلسفة) والآثار التي ينجم عنهما على مستوى الوعي الاجتماعي، نجد(التصوف) في «جوهره قمة سعي الإنسان لإكمال وجوده أمام ربه» (نقلا عن: آيت حمو محمد، 2010، ص289)، بينما(الفلسفة) بدورها تعرف إلاّ «الإنسان الذي يستعمل التفلسف والتفكير يطلب الأشياء لذاتها وليست لغاية أخرى،

وهذه هي صفة الحياة الحرّة، أي تفضيل الخير على الضروري» (أرسطو، دت، ص32)، من خلال هذين الموقفين نطرح الأسئلة التالية: ما مصدر الحقوق والواجبات الأخلاقية التي بواسطتها يبني بها الإنسان حياته الحقّة في هذا الوجود، هل من التصوف أم من الفلسفة؟، وهل يمكن الاستغناء عن إحدى التجربتين في تأسيس القيم الأخلاقية للإنسان؟.

من المعروف في تاريخ الفلسفة ولدى عامة الفلاسفة أن أهم شيء يسعى إليه الفيلسوف في هذه الحياة هو بلوغ الحكمة، وهي في الأصل محبتها عن طريق اتّصافه بصفة العلم والمعرفة وبالتالي يكون إنسان ذو فضيلة خيّرة غير شريرة، أو كما جاء على لسان "سقراط" قائلا:(العلم فضيلة، والجهل رذيلة). وهو الطابع العام –في اعتقادنا– الذي يُعرف به الفيلسوف الحقيقي من الفيلسوف الزائف، الذي لا يعطي قيمة حقيقية لمفهوم(الفلسفة أو محبة الحكمة)، إن هذه التجربة تعلمنا كيف أن نكون أناس خيّرين، بل خير أسمى، والذي قال عنه "أفلاطون" في(الجمهورية) بأن: «الخير الأقصى هو ذلك الذي يوجد عند كل نفس بوصفه الغاية من كل سلوكها، ويشّع في وجودها على نحو مبهم، ولكنه يرتبك ويعجز عن إدراك طبيعتها» (نقلا عن: ولتر ستيس، دت، ص395)، إنها طبيعة لا يمكن إدراكها بتلك السهولة أو البساطة إلا من يكون قادرا على مواجهة مصاعب الحياة وأسرارها، بواسطة عقل منفتح ومتبصّر في الوقت نفسه، يدرك المهمة المنوط بها ضمن أغوار هذه الحياة حتى تكون(رؤيتنا للعالم) رؤية مكتملة المناحي وموضّحة للجوانب الأساسية (المعرفة، الوجود، القيم) للوعي الإنساني، يقول "موريس ميرلوبونتي Morris Merloponta" في هذا السياق: «إن المهمة المطروحة هي توسيع عقلنا حتى نجعله قادرا على فهم ما يسبق ويتجاوز العقل فينا وفي الآخرين» (نقلا عن: آيت حمو محمد، 2010، ص107).

إذا، إن عملية التفلسف والتفكير أيضا هي روح المعرفة ذاتها قامت على شعار (حب الحكمة أساس المعرفة)، وهذا(الحب) –لكي تتحقق المعرفة الحقة– ينبغي أن يفيض من مصدرين من الوجود الإنساني، حتى تتأسس أخلاق عملية بامتياز، ونقصد بذلك "العقل" و"القلب"، أي من خلال الوعي النظري العقلي الذي يعتمد على البرهان والاستدلال، ويتجسد في أرض الواقع على شكل ممارسة عقلية لا تقبل إلاّ ما هو معقول وينطبق مع عناصر الوجود الحقيقي، وأيضا من الوعي الذوقي القلبي وهو المجال الذي لا يقلّ أهمية عن المجال السابق، فدلالة(الحب) فيه تعدّ المقام الأول والأخير لحياة الصوفي، إذ أن في ثقافتنا الإسلامية –على سبيل المثال- يعتبر«الحب هو جوهر الدين، وعماد الأخلاق، وأساس التجربة الصوفية الإسلامية»(آيت حمو محمد، 2010، ص65).

أما إذا نظرنا إليها من الطابع الإنساني العام فهي توحي إلينا على أنها تجربة إنسانية خلاّقة، تعكس لنا تلك المشاعر والأحاسيس الأخلاقية للإنسان(المحِب) الذي يرى كل

ما في الوجود شيء جميل من جلال الخالق سبحانه وتعالى، إحساس عبّر عنه "ابن عربي" في معنى قوله:(سبحان الذي خلق الأشياء كلها وهو عينها)، تجربة نجدها مع شهيدة العشق الإلهي"رابعة العدوية" وشهيد الحب الصوفي "الحلاّج"، ومعنى الحب الإلهي مع "القديسة تريزاTeresa "– من خلال تجربة الطفل يسوع- والمعلم "ايكهارت تول" في نظريته (قمة الروح أو الومضة الإلهية) مثلا، حيث نتأمل تلك الجدلية بين الحب والمعرفة -وهما جوهر التصوف والفلسفة– فالأول ينتج الثاني كما أن الثاني ينتج الأول، فكلما ازدادت المعرفة والانفتاح على الوجود بالعلم (فلسفيا كان أو لَدُنيا) زاد حب الاستطلاع والانكشاف والترقّي من عالم التعدد والفناء إلى عالم الوَحدانية والخلود أو العكس.

وعليه، فإن« الحب هو تَلَمُس الطريق على نحو اختفاء الفردية في الذات الكلية الذي هو جزء من ماهية التصوف، إننا لا نتعرف على مشاعر الحب عندنا على أنها صوفية، لأن تجربة إتحاد جميع الذوات المنفصلة في ذات كونية واحدة يخفى على معظمنا في هاوية اللاواعي»(ولتر ستيس، دت، ص 396)، يعني إن بواسطة المحبة الحقّة ينتفي من الوجود الإنساني معاني الأنانية والنرجسية، ويجعل من التجربة الصوفية –بمعية ومساندة التجربة الفلسفية– ذات قيمة أخلاقية لها تبرير ديني ومنطقي في آن واحد يتقبلها كل إنسان يبحث عن الحب الشمولي يتصل في آخر المطاف بالمحبوب كامل الأوصاف الإلهية، حيث يُتذوَق من خلاله الخير الإنساني الأقصى ومشاهدة أسرار الوجود والحياة كلها بقلب العقل وعقل القلب معا.

وفي الأخير، إن القيمة المعرفية والفلسفية التي يمكن أن نلخص إليها من خلال هذه الدراسة، هي أن كل خطاب يُؤسس من قِبَل الوعي الإنساني هو بمثابة "معرفة " تدلنا أو ترشدنا إلى حقيقة ما، مهما كانت طبيعتها أو المصدر الذي انبثقت منه، وهذه الأخيرة بدورها تمثل جزء أو بنية من الحقيقة الكلية(الاتصال بالكمال الإلهي) لتحقيق السعادة والخير المطلقتين، وهي غاية يسعى إليها كل إنسان في هذا الوجود مهما كانت ثقافته أو ديانته أو الحضارة التي ينتمي إليها.

وعليه، فإن الخطاب الصوفي، كتجربة نقدية بطابع ديني فلسفي، شأنه شأن كل الخطابات الفكرية التي كانت من نتاج الوعي الإنساني الساعي إلى إثبات وجوده داخل المجتمع وبمعرفة مختلفة عن المعارف الأخرى، حيث تجعل من الرمز والإشارة اللغة البديلة للعبارة المحدودة في نظر أهل الذوق والمكاشفة، تجربة تريد(رفع الحجاب) عن هذا الواقع والذي يتميز بنسبية الحقائق فيه وتناقضاتها، واقع يكرّس فيه كل الدلالات والمعاني التي توحي إلى النزعة الفردانية وأساليب الإقصاء والتمييز بين الحقائق والمعارف الإنسانية: الدين والفلسفة، التصوف والفقه، الحياة والموت، الروح والحس، ولكن حقيقة التصوف أنها تجعل الإنسان يتسلح بقيم روحية جديدة يقبل كل التناقضات والمواقف المختلفة في روح واحدة، ومادام نقطة الوصول إلى الحقيقة الإلهية المطلقة واحدة، فـ "الكلاباذي" يؤكد على أن التصوف الحقيقي

ينطلق من فكرة «أن الروح لم تكن لتعبر عن نفسها بدون الحس، فالروح ليست نقيض الحس، كما أن الحس ليس نقيض الروح، ومن ثمّ فإنه لا ينبغي أن نتصور أن قيام أي من الروح أو الحس يتعارض مع قيام الآخر، فالروح هي حياة الحس والحس هو شكل الروح»(الكلاباذي، 1933، ص552).

فالقيمة الأخلاقية التي تعلمنا إيّاها التجربة الصوفية الحقّة، بأنها تعلمنا كيف نعيش ونتعايش في هذا الوجود مع كل الأفكار والآراء التي تنتجها المعارف والحقائق الأخرى واحترام مبادئها ومواقفها، لاسيما الخطاب الفلسفي، فهذا الخطاب الأخير بدوره يمثل طريقة في التفكير ظهر مع ظهور الإنسان الباحث عن الحقيقة التي تؤمّن له كيانه وتحقق ماهيته وسعادته المطلقة، وبالتالي تساهم في بناء وتحديد رؤية دقيقة للعالم، وعليه « إنه لا مفر من لقاء الفلسفة بالتصوف[أو العكس]، إنه لقاء قدري، قد يفشل أحيانا قد يكون ماكرا وفيه كثير الحجابات غير المرئية، ولكنه مع ذلك منذور أن يكون[لأن] التجربة الصوفية طريق من بين طرق نحو الفلسفة، طريق في قلب الوجود يسير نحو الوجود، إنها تجربة مغرية لأن الوجود فيها ملتبس بالخيال إلى حد يصير فيه الخيال جوهر كل وجود، إنها تجربة رؤيوية تحول الوجود إلى مرآة، إلى حلم، إلى صورة صادرة عن الذات ومنعكسة عليها. فتصير الذات في هذه التجربة هي ذلك المجال الشفّاف الذي تظهر فيه الأشياء والموجودات، أليس الفرق بين الفلسفة والتصوف هو الفرق بين النظر والرؤية؟.»(آيت حمو محمد، 2010، ص122-153)، بلا! هو فرق لا يمنع من هذا اللقاء والتكامل بين الخطابين، فكل ما تصرّح به الفلسفة يأتي التصوف ليقرره ويظهره على شكل دلالات رمزية وإشارات إبداعية لا تخطر على أي بال، وما يخفيه التصوف من وراء شطحات أهل الكشف والعرفان تفسّره الفلسفة بأدلتها البرهانية والعقلية، مع إظهار ما يمكن إظهاره ورفع الحجب عنه، بدون إحداث توتر أو تنافر بينهما، فلا نريد تصوف منغلق ومنغمس في روحانية سلبية تسافر بدون زاد عقلي منفتح، ولا فلسفة متعالية على أبراج المثل الفارغة من أي روح مفكرة أو واقع سلبي يفكّر إلا بما هو موجود ويرفض ما وراء حجاب الوجود.

فنحن بحاجة إلى كليهما لمواجهة أزمات الحياة ومشكلاتها، فمن الأفضل فتح كل الأبواب والمنافذ على الخلق العرفاني والإبداع الفلسفي معا، فالذوق القلبي مهما تعددت أفهاماته ومعانيه –تصوف، عرفان، زهد، تثليث، أونيرفانا،...الخ– هو بالأساس ينتج الحب الإلهي يفيض منه إلى العالم ويكون مصدرا للسلوك الأخلاقي، أو بمعنى آخر «يجب أن يكون الوعي الصوفي، بالنسبة لأصحابه، باعثا قويا ودافعا نحو الأخلاق ومن ثمّ نحو السلوك الاجتماعي.»(ولتر ستيس، دن، ص401) بمساندة معقولة وموقف ايجابي من طرف الوعي الفلسفي اتجاه هذا الخطاب، لتحقيق فلسفة دينية مفتوحة الأفاق شعارها "الاختلاف الصريح للتدين الصحيح".

قائمة المراجع :

1. أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي(1933)، التعرف على مذهب أهل التصوف، مطبعة السعادة، مصر.
2. آيت حمو محمد (2010)، ابن خلدون: بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، ط1، دار الطليعة، بيروت.
3. الدرويش عيد (2006)، فلسفة التصوف في الأديان، ط1، دار الفرقد للنشر والطباعة والتوزيع، سوريا.
4. نورمان فيركلو(1989)، الخطاب بوصفه ممارسة اجتماعية، ترجمة: رشا عبد القادر، فصل من كتاب(Language and power)، بصيغة PDF، Longman، لندن.
5. هلال إبراهيم (2009)، الفلسفة والدين في التصوف الإسلامي، تقديم وتعليق: قسم الدراسات والبحوث في دار نور ودار العرب للدراسات والنشر والترجمة، سوريا.
6. ولتر ستيس،(دت)، تر: إمام عبد الفتاح إمام، التصوف والفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة.