الخطاب الصوفي بين العبارة والإشارة

الدكتور: عمار قاسمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Ammar.gasmi06@yahoo.fr

المستخلص

يهدف البحث إلى مراجعة مفهوم التصوف بداية بجذره اللغوي ثم فحص سيرته الذاتية نشأة وتطورا وتاريخا ومآلا، للكشف عن أصوله المعرفية وأطره المنهجية وانعكاساته الواقعية.

كما يهدف إلى الكشف عن حقيقة الخطاب الصوفي، الذي نتج عن النوعين المتداولين من التجربة الصوفية في التاريخ الإسلامي؛ التجربة المنحرفة التي أنتجت خطابا صوفيا منحرفا قائما على مقدمات مموهة، تغرس في العقول تعارضا شديدا بين الذوق والمعرفة العقلية، والتجربة المستقيمة التي ترفع السالك في مدارجها؛ من الحس إلى العقل فإلى الإدراك الذي ينتج عن إدراك عجز الإدراك، يمده بمجموعة من القيم والمقاصد والمعاني المستمدة من الدخول في التجربة الإسلامية ثم التجربة الإيمانية فإلى التجربة الإحسانية التي تبلغ به إلى أفق الرؤية التوحيدية، فتنفتح أمام العقل إمكانيات جديدة، تنقله من مستوى النظر المحدود، إلى مستوى الرؤية اللامحدود، ومن مستوى الخطاب العباري إلى مستوى الخطاب الإشاري، فتنفتح له إمكانيات عقلية جديدة مختلفة في توظيفها وتوجيهها وإعادة تشكيلها وترتيبها، عن الخصائص والآليات والقواعد والقوانين الموضوعية التي يمده بها النظر العقلي المجرد من التجربة الصوفية المستقيمة.

تجربة كالتي خاضها أبوحامد الغزالي فأنتج خطابا جديدا تمثل في المنقذ من الضلال وإحياء علوم الدين، أو كالتي خاضها الشافعي فأنتج منطقا جديدا هو دليل العقول، أو كالتي دخل فيها ابن تيمية فأنتج منطق الميزان، وغيرهم كثير كالسهروردي المقتول ومنطقه الجديد، وطه عبد الرحمن وخطابه في العمل الديني وتجديد العقل..إلخ، فالخطاب الصوفي النقي ينقل الإنسان من التعقيد اللافطري إلى البساطة والبداهة الفطرية.

الكلمات المفتاحية: المعرفة، نور المعرفة، العقل، عقل العقل، التصوف المستقيم.

Sufi discourse between the phrase and the sign

The Abstract

The research aims to review the concept of Sufism at the beginning of its linguistic root and then examine its biography as a source, development, history and finance, to reveal its knowledge assets, its methodological frameworks and its real implications.

It also aims to reveal the truth of Sufi discourse, which resulted from the two types of Sufi experience in Islamic history; the deviant experience, which produced a distorted Sofia speech based on camouflaged introductions, inculcates in the minds a sharp contrast between taste and mental knowledge, and the straight experience that lifts the ladder in its orbit, from the sense to the mind to the perception that results from perceiving the deficit of perception, it provides a set of values, purposes and meanings derived from entering the Islamic experience and then the faith experience to the experience of the sense of humanity that informs the horizon of the monotheistic vision, new possibilities open up in the front of the mind, moving it from the level of limited vision, to the unlimited level of vision, and from the level of the discourse to the level of the reference discourse, so new mental possibilities open up different in their employing, directing, restructuring and arranging, from the characteristics, mechanisms and rules and laws that provide the objective mental consideration abstracted from the straight experience Sufi.

An experiment such as that of Abohammed al-Ghazali who produced a new speech represented in the savior of misguidance and revival of the sciences of religion, or like the one advocated by al-Shafi'i who produced a new logic which is a guide to the minds, or like the one entered by Ibn Taymiyah, who produced the logic of the balance and many others like the slaughtered Shahrwardi and his new logic, and Tah abderrahmane's Religious work, and renewal of the mind, etc. The pure mystical discourse transmits the human from the uncomplicated complexity to simplicity and innate immediacy.

مقدمة

منذ أن ظهر الإسلام والتدافع قائم بينه وبين قوى الكفر، التي تريد أن تحرفه وتمارس عليه أبشع الطرق لتضعفه في قلوب معتنقيه أو تلغيه إلغاء كليا، غير أن سنة الله في خلقه اقتضت أن يبعث الله سبحانه وتعالى الرسل والأنبياء تترا، لبيان هذا الدين الحنيف والدفاع عنه، ثم العلماء من بعدهم؛ فقد شمر علماء الإسلام على سواعدهم للغوص في شعب العلوم الإسلامية لتنقيتها من التلبيس والتحريف.. وإعادتها إلى حالتها النقية الصافية المستقيمة.

والتصوف من بين الشعب العلمية التي تعرضت لهذا الطمس والتحريف والتزييف وموورست عليه طرق العبث والتوجيه إلى الوجهة التي لا تفيد الأمة، سواء عندنا في الجزائر أو في مختلف أنحاء الأمة الإسلامية.

وقد كرس علماؤنا في القديم والحديث جهودهم لإعادة التصوف إلى صراط الشريعة المنزلة، متوسلين بما ورد في مصادرهم التأسيسية؛ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وما أثر عن كبار الصحابة والتابعين، ومن جاء بعدهم، وتنقيته مما شابه عبر السنين من الانحرافات، حتى علق في الأذهان أن؛ التصوف طريق صعب المنال، وكثير المزالق والمهالك، وأن أهله هم أهل ذوق لا أهل علم، وأن ما يتذوقونه لا يمكن وصفه أو تعبيره، وان وان.. إلخ

فهل ما وصلنا من التراث الصوفي هو كل التراث الصوفي؟ وما الفرق بين التصوف المنحرف والتصوف المستقيم؟ كيف يمكن تنقية التصوف المستقيم مما علق به من شوائب التصوف المنحرف؟ هل حقيقة أن الخطاب الصوفي هو خطاب ذوقي يعاش ولا يوصف أو يعبر؟ كيف يمكن إرجاع الخطاب الصوفي إلى مرتبته العلمية التي كان عليها؟ وكيف يمكن الإفادة منه ضمن الخطابات والنظريات المعرفية المطروحة في الساحة العلمية؟.

للإجابة عن هذه الاستشكالات، يفترض البحث أن التصوف شعبة من شعب العلم، بل رأس هذه الشعب بعد التوحيد، وأن خطابه خطاب علمي، له عبارة وإشارة، وأن هذا الخطاب يمكن أن يكون نظرية من نظريات المعرفة تتجاوز في قوتها كل نظريات المعرفة المطروحة، لأنه خطاب لا يقف عند حد النظر العقلي بل يستلهم إشاراته وموجهاته من الوحي.

لذلك انقسمت هذه الدراسة إلى مبحثين: الأول تولى مراجعة مفهوم التصوف محاولا تنقيته مما علق به من شوائب عبر السنين، نتيجة التدافع المعرفي والحضاري، وتولى المبحث الثاني الوقوف عند الخطاب مبينا أصوله اللغوية وبعض استعمالاته الاصطلاحية ثم بيان جانبيه العباري والإشاري والعلاقة بينهما في مجال التصوف متوسلا بنموذجين؛ نموذج عرض فيه أحد أبرز المتقدمين في التصوف وهو الحكيم الترمذي، في خطاب معرفة المعرفة، والنموذج الثاني عرض فيه تجربة طه عبد الرحمن أحد المتصوفة المتأخرين في خطاب عقل العقل أو العمل الديني وتجديد العقل.

المبحث الأول: التصوف مراجعة مفاهيمية

لقد أدرك الإنسان منذ القديم مجال المعارف التي تخرج عن إطار الحواس الخمس، وتأسست مذاهب فلسفية قديمة جدا على أساس من المناجاة الروحية، كحكمة المشارقة الأقدمين؛ الفيدا واليوغا وتراث الهند جميعه، والغنوصية وتراث فارس، والبرهمية والبوذية وتراث الصين، وأفلوطين ومدرسته في الأسكندرية "، وفي الكتب المنزلة والمؤلفات الصوفية للجنس البشري دلالة كافية على أن الرياضة الدينية صاحبت الإنسان منذ أقدم العصور وتغلغل سلطانها في تاريخ البشرية إلى حد يجعل من العسير علينا أن نعدها وهما لا غير"[1]، غير أن وجود هذه التجارب لا ينفي انحرافها، ففي تاريخ الديانات المحرفة قامت مثل هذه المناجاة والتجارب التي استطاع الشيطان بخبثه أن يحرفها عن طريقها الصحيح، فأصبح الرجل المتدين أكثر استحقاقا للعنة من غيره، لرهبانيته المنحرفة.

وقد استمرت هذه المذاهب في العالم الغربي المعاصر لتظهر في حلة جديدة في شكل مدارس وحركات منظمة، فخاض (مارسيا إليادة)[2] تجربة إحياء الهندوسية، وأحيا (الدال إيلاما) التراث الروحي الصيني، وقد كانت أصفى التجارب الدينية وأطهرها وأكثرها فعالية واتصالا بالواقع الأخلاقي ما مر به العالم الإسلامي خاصة في انطلاقته الأولى، وأطلق على هذه المناجاة الروحية والتجارب الدينية مسميات مختلفة؛ كالرياضة الروحية والرياضة الدينية والمعرفة الباطنية والظواهر الباطنية والتأمل الارتقائي والإلهام والحلولية والفيض، وستستبعد هذه

1- إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة: دار آسيا للطباعة والنشر والتوزيع. (دط، 1985م)، ص25.

2- أنظر ؛ أحمد، أبو زيد: الطريق إلى المعرفة ، ط1، كتاب العربي رقم 46 ، الناشر مجلة العربي ، الكويت ،2001، ص99.

المصطلحات كلها[1]، ويرتكز الاهتمام على ابرز هذه المسميات الذي هو مصطلح التصوف، إذ كان للوعي الصوفي تاريخ طويل ومراتب مختلفة ومتفاوتة، وشهد هذا المصطلح تأويلات متضاربة، خاصة من طرف المستشرقين، وكل تأويل يخدم فكرة معينة لها أبعاد وأهداف محددة، غير أن خصوصية مجال الدراسة هذه، يدفع إلى استثناء الجانب التاريخي والاهتمام فقط ببعض المفاهيم والسياقات الإجرائية في مجال التراث الإسلامي دون غيره، قصد استجلاب بعض المفاهيم التي تفيد في وضع حد لمعنى "الخطاب الصوفي"، واستبعاد بعض المصطلحات المجتثة التي لا أصل لها في الوعي الإسلامي وفي اللغة العربية.

إن القشيري وهو مؤرخ الصوفية الكبير، لم يجد في اللغة العربية، ولا في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أصلا لكلمة تصوف، ولهذا اعتبره لقبا حيث يقول: "وليس يشهد لهذا الاسم (تصوف) من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه انه كاللقب، فأما قول من قال انه من الصوف وتصوف إذا لبس الصوف (...) فذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، ومن قال أنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي، ومن قال انه من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة، وقول من قال انه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى، فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف، ثم أن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق"[2]، والمتفحص لرسالته يجد بأن استعماله لهذا المصطلح محدود جدا[3]، وأن أغلب أبوابها موجهة إلى الممارسة الأخلاقية العملية المتعلقة بمراتب الطريقة التي يعرضها.

أما ابن تيميه فقد اشتغل بالبحث في موضوع معرفة الله، و أدرك أن معرفة ذاته سبحانه وتعالى أمر لا يجب أن يوضع في المقام الأول من اهتمام الإنسان لعجز مركباته عن تحقيق إدراك تمام الحقيقة، فأنتقد بذلك التصوف الحلولي، القائم على التأمل الذي يفقد

---

1. أشار مالك بن نبي إلى أصل بعض المصطلحات مثل الظواهر الباطنية الذي انحدر من الثقافة العبرية انظر؛ الظاهرة القرآنية. دمشق: دار الفكر (ط4، 1987م). ص89.

2- القشيري: الرسالة القشيرية. تحقيق زكرياء الأنصاري، بيروت: دار الكتاب العربي، (دط، دت)، ص 126.

3. لم يستعمل القشيري لفظ التصوف في رسالته وإنما استخدم لفظ الطائفة إذا تعلق الأمر بذكر ممارسي هذه الطريقة أما لفظ التصوف فقد أورده في الصفحات؛ 26، 29، 30، 31 لكن في عبارات ليست من كلامه وإنما من كلام غيره وربما كان ذلك تقيدا بالأمانة العلمية، أنظر القشيري: المرجع نفسه.

شروط الطاعة ويعمل على إخلاء الإيمان من مضامينه العملية المنظمة للسلوك، إنها حملة شعواء على الأفلوطينية المحدثة وامتداداتها عند فلاسفة الإسلام، ابتداء بالفارابي وبن سينا مرورا بالمدرسة الأندلسية وابن رشد وابن طفيل وصولا إلى ابن عربي، فلم ينل لفظ التصوف مكانة عند ابن تيميه، و إنما انصب اهتمامه على العقيدة واتجه بها اتجاها عمليا انطلاقا من عبادة الله سبحانه وتعالى بدءا بخوفه[1] ورجائه تحقيقا لمحبته، توجيها لكل أفعاله إليه، فتصبح العبادة اسم جامع لكل نشاط الإنسان[2]، ولهذا أفاض ابن تيميه في شرح أنواع العبادة وأبعادها حتى لا يتقيد مفهومها بالأركان الخمس فقط.

إذن فقد انطلق من العبادة، والعبادة تقتضي الطاعة والطاعة تقتضي التقيد الدائم بأحكام الشريعة، إنه لا يهتم بالتصوف –بالمعنى الفلسفي– بقدر اهتمامه بتجسيد القيم الأخلاقية النابعة من الإيمان بالله سبحانه تعالى وتوحيده، انه ينتقل بالتوحيد من المعنى النظري إلى معنى أكثر فاعلية وتحقيقا في الواقع الاجتماعي والحضاري[3].

فحص علماء الإسلام الأوائل المنطق الأرسطي ومحصوه ونقدوه فتأكد لديهم أن الاستفادة منه بصورته التي هو عليها، تكاد تكون معدومة فرفضوه رفضا كليا، إلى أن جاء الشافعي –قبل القرن الخامس الهجري– جمع ما قدموه من بدائل لهذا المنطق، فكان بذلك أول من أنضج المنطق الإسلامي الذي يضاهي في قوته منطق أرسطو أو يتعداه، يقول محمد علي سامي النشار: "وصل إلى أيدي الشافعي (أي المنطق الإسلامي) فأقامه علما متقن الأجزاء متناسق الأطراف، وفي كل هذا لم يتأثر على الإطلاق بمناهج البحث اليونانية، ثم انقسم إلى قسمين بعد الشافعي؛ علم الأصول الفقهي وعلم الأصول الكلامي، وفي كلا

1– يقول ابن تيميه: "ليس بين العبد وبين الله حجاب أغلظ من الدعوى، ولا طريق إليه اقرب من الافتقار، وأصل كل خير في الدنيا والآخرة الخوف من الله" في كتابه الإيمان. بيروت: دار الكتب العلمية، (دط، 1995م)، ص20.

2– يقول ابن تيميه: "اعلم أن محركات القلوب إلى الله عز وجل ثلاثة؛ المحبة والخوف والرجاء، وأقواها المحبة وهي مقصودة تراد لذاتها لأنها تراد في الدنيا والآخرة بخلاف الخوف فإنه يزول في الآخرة قال تعالى: [ألا أن أولياء الله لا خوف عليهم ولى هم يحزنون] والخوف المقصود منه الزجر والمنع من الخروج عن الطريق، فالمحبة تلقي العبد في السير إلى محبوبه وعلى قدر ضعفها وقوتها يكون سيره إليه والخوف يمنعه أن يخرج عن طريق المحبوب والرجاء يقوده فهذا أصل عظيم يجب على كل عبد أن ينتبه له فإنه لا تحصل له العبودية بدونه وكل أحد يجب أن يكون عبدا لله لا لغيره" في كتابه: توحيد الألوهية، دون معلومات، ص95، الكتاب موجود بالمكتبة المركزية لجامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، الجزائر.

3 تم استنتاج هذا الحكم من كتاب، ابن تيميه. التصوف، المجلد11، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرباط: دار المعارف، (دط، دت)، ص150–167.

القسمين لم يتأثر أيضا بمنطق أرسطو حتى أتى القرن الخامس، فمزج المسلمون المنطق الأرسطي بالأصول، وبهذا انتهى أو كاد ينتهي تفكير المسلمين المبدع في المنطق"[1].

وقد بدأ إمام الحرمين الجويني هذا المزج في مصنفه "البرهان" وتبعه أبو حامد الغزالي[2]، هذه هي البدايات الأولى للمزج ثم تلاه الذين تبعوا الغزالي، إلى أن نضج هذا المزج مع الإمام الشاطبي في الموافقات حين نقل العلة من مجال الحدود والتصورات إلى مجال الاستدلال والتصديقات.

وثَق أبو حامد الغزالي بالمنطق الأرسطاليسي ثقة عمياء، فوسع من نطاق عقله المجرد، فدخل في الشك الذي كاد أن يذهب به وبعقله، ففر إلى التصوف، وجاء ابن تيميه ليزيد المنطق الصوري أكثر نقدا وأكثر دحضا ويزيد المنطق الإسلامي أكثر نضجا[3]، فزاد بالتالي النظر العقلي المجرد أكثر ضيقا.

ثم جاء ابن خلدون ليبين أن الحاجة للمنطق تأتي بعد أن ينتهي البحث، إنه غرض واحد يتمثل في ترتيب الأدلة لتظهر في صورة منسقة قصد الإفهام، أما بلوغ الحقيقة فيتم بغير النظر العقلي المجرد[4]، ولهذا كتب فصلا من أدق الفصول في مقدمته عن التصوف، وذهب إلى انه علم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة "وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة و كبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة هداية، واصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد في ما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف"[5]، ثم أشار إلى غرابة المصطلح عن اللغة العربية، وراح يعرض مختلف المراتب العملية التي تنطوي على مفهومين أساسيين؛ الإيمان والتوحيد، غير أن الشيء اللافت للانتباه هو اعتباره لشمولية التصوف بين جميع الصحابة والتابعين، هذا الإطلاق الدقيق جدا

1- النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (دط، 1404هـ-1984م). ص91.

2- انظر:- الغزالي، أبو حامد. معيار العلم في فن المنطق، بيروت: دار الأندلس، (دط، دت) تجد أن الكتاب كله قراءة نقدية أعاد فيها الغزالي هيكلة المنطق على غير ما هو معهود في المنطق الأرسطي.

3 انظر ابن تيميه: الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دون ت ط، ص43-50.

4 أنظر:- ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة. القاهرة: المطبعة الأزهرية بجوار الأزهر، (دط، 1930م)، ص411، حيث أورد وظيفة المنطق التي لم تصبح في نظره طريقا للمعرفة كما بين أر سطو وإنما هي أداة تنظيم نتائج المعرفة فقط.

5 المصدر نفسه، ص392.

لم يكن اعتباطيا ولا تعسفيا إنما ينطوي على فكرة أساسية هي ضرورة تجسيد الدين الإسلامي في الواقع المعيش، في حياة جميع المسلمين، وأن هذه التجربة ليست من اختصاص فئة دون غيرها، وإنما يجب أن تكون عامة بين المسلمين، ثم ختم ابن خلدون كلامه عن التصوف بأن جعل تجربة أبو حامد الغزالي وابن تيميه –سلف المتصوفة– هي التجربة الأقوم، لأنها تنطلق من الإيمان ثم الطاعة والإخلاص في الأعمال، التي تمثل أطوارا ومراتب تنتج عنها أحوال وثمرات، بلوغا إلى مقام التوحيد الذي يكون معه تمام الأعمال وتمام الأخلاق.

وبحث علي سامي النشار مفهوم التصوف، فلم يجد له –هو الآخر– أصلا لا في اللغة العربية ولا في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وتساءل؛ "هل تساوي كلمة تصوف أو مصطلح تصوف الحياة الروحية في الإسلام؟"[1]، ولكن حين نظر إلى مضامين التصوف من حيث هو تجربة اعتبره "ظاهرة قرآنية"، بدأت زهدا ثم تصوفا ثم تطورت إلى علم أخلاق من ناحية وفلسفة بحتة من ناحية أخرى، فتنوع بذلك التصوف في نظره إلى؛ تصوف سني نضج مع أبو حامد الغزالي، وتصوف سلفي نضج مع ابن تيميه، وتصوف فلسفي ظاهره إسلامي وباطنه غير إسلامي، فكان مصدر علم الأخلاق إذن هو التصوف السني والتصوف السلفي.

ولم يكتفي النشار بهذا وإنما بحث طرق المدارس الغربية والإستشراقية ومناهجها، وأدرك خلفياتها في فحص معنى التصوف وانتهى إلى أن كل تحليل من هؤلاء المدارس، ينطوي على نظرية هامة لها أبعاد مختلفة تخدم أنماطا ثقافية معينة، ورغم تأثير هذه التحليلات، إلا انه صرح قائلا: "لا أستطيع أبدا أن أنكر نشأة حياة روحية أصيلة عند المسلمين منذ البدء تستند على مصدريهم الكبيرين الكتاب والسنة"[2].

يتضح من هذا انه يمكن التخلي عن مصطلح تصوف، واستبداله بعبارة الحياة الروحية، أو التزكية أو الزهد، أو التدين، أو التعبد، وفسح المجال للحياة الروحية الأصيلة، فالنشار ذاته تساءل "هل أصبح التصوف السني سمة من سمات المجتمع الإسلامي وانتهت حلقات التصوف الفلسفي؟"[3]، وبما أن النشار استخدم عبارة "التجربة الصوفية"[1]، وفي

1- النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3. القاهرة: دار المعارف (ط8، 1980م)، ص29.

2- نفسه، ص43.

3- نفسه، ص28.

الوقت ذاته يضمر رفضا لمصطلح تصوف، ويريد أن يضع عبارة الحياة الروحية، لأن التجربة الصوفية وكأنها تمثل الجانب المبطن من العقيدة، بينما هناك جانب يتعلق بالممارسة الأخلاقية في الواقع، يجسدها هذا الإيمان المبطن، وبما أن منبع الحياة الروحية هو الإسلام، والانطلاقة الأولى من الإيمان كما سبق البرهان، فإنه جاز اعتبار التجربة الصوفية هي تدرج في مراتب الإسلام من التجربة الإسلامية إلى التجربة الإيمانية، فإلى التجربة الإحسانية حيث يصل الإنسان إلى قمة الإعداد الروحي، وبالتالي يمكن استبدال عبارة التجربة الصوفية بمنازل السائرين كما فعل الهروي أو مدارج السالكين كما فعل ابن القيم، أو بالألفاظ التي ذكرت سابقا، فهذه المصطلحات لا تبقي من شوائب مفهوم التصوف المنحرف شيئا، إنما تجعله تصفية للقلب وتزكية للنفس، وتضعه في مكانه كمرحلة انطلاق تكشف للذات عمقا وتحدد لها مرتبة في الكون، فالتدرج في مراتب الإسلام الثلاثة، حقيقة عملية حيوية ناشئة من تحول داخلي تفاعلا بعناصر التوحيد، منتجة لرجولة ومروءة وفتوة صانعة للعالم محركة للتاريخ، إن التصوف اسم سيئ الحظ كما يقول إقبال: "إذ يفترض فيه انه نزعة للعقل تزهد في الحياة وتجانب الواقع، معارضة بذلك تماما، النظرة التجريبية التي هي أساس التفكير في زماننا هذا، أي بعد ختم النبوة، مع أن الدين، ليس سعيا فقط وراء حياة أعظم (...) إنما هو في جوهره تجربة، وقد أدرك انه لابد من أن تكون التجربة أساسه وقاعدته قبل أن ينتبه العلم إلى اصطناع هذا الرأي بوقت طويل، فالدين سعي صادق صحيح يستهدف توضيح الشعور الإنساني، وهو بوصفه هذا يمحص مستواه في التجربة شأنه في ذلك شأن المذهب الطبيعي الذي يمحص مستوى تجربته كذلك"[2]، فلا يعني ختم النبوة إذن أن تصير الحياة معتمدة على العقل وحده بقدر ما تنطوي على دفع كل إنسان لخوض تجربة تستغرق كل مركباته وتستنجد بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ناظرة في آيات الأنفس والآفاق والهداية والتأييد.

---

1. قد إستخدم مجدي محمد إبراهيم هذا المصطلح "التجربة الصوفية" لغاية واحة هي استبعاد فكرة الحلول من التصوف وذلك ببيان أن التصوف تجربة إنسانية ولا يمكن أن تنحل ثنائية الخالق والمخلوق، راجع كتابه: التجربة الصوفية. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (ط1، 2003م)، ص7-8.

2- إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص209-210.

فإماتة الجسد، والإلغاء التدريجي للموضوع، والسمو بالروح إلى حالة من النشوة تحقيقا للفناء، كل هذا من التصوف وهو مجال للمعرفة حقيقي، لا يقل أهمية عن مجالات التجربة الإنسانية الأخرى، لكن غموض نتائجه المعرفية واختلاطها بما يزينه الشيطان، والانسحاب بالمسلم من الواقع واعتماده على الباطن فقط، ادخل عليه شوائب، فالتصوف النقي كما يقول محمد سعيد رمضان البوطي؛ هو السلم الذي يصعد به الإنسان لكي يقطف ثمرات الإيمان وحقيقة التوحيد من خلال العلاقة النقية مع الله، وثمرات الإيمان لا تكتسب فقط بالمراتب التي يرسمها المتصوفة، وإنما باكتساب المعرفة والعلم الذين لا حدود لهما، إننا أمة [اقرأ] (العلق/الآية1) التي يجب أن تقرأ كل شاردة وواردة، فالتصوف النقي هو تجربة مع الإيمان يقول البوطي: "إن من ثمرات الإيمان بالله في القلب، هو الالتزام الحقيقي بأوامر الله عز وجل وحب الله وتعظيمه والخوف منه والرضا عنه والثقة به والاتكال عليه والفناء في ذلك كله مع الانضباط بنصوص القرآن والسنة، عندها تزدهر الثمرات الإيمانية فيتحقق معنى شهود العبد للرب وهذا الذي يحجزه عن المحرمات ويضبطه على منهج الآداب والواجبات"[1]، فالتجربة هي التي توصل المسلم إلى مستوى الشهود أو ثمرات الإيمان وحقيقة التوحيد، فإن لم يدرك المسلم العلاقة بين التجربة والإسلام حبس نفسه في معان مجردة لا تسمنه ولا تغنيه من جوع، أو وقع في شطحات مثل التي نقرأ في الفتوحات المكية لأبن عربي إنها شطحات تجسد هروبا من الواقع المنحط الذي تميزت به روح عصره[2].

لقد ختمت النبوة والصوفي ما يزال ينتشي بمقام الفناء، إنه لا يريد رجعة وإن رجع فإن رجعته لا تعني الشيء الكثير، أما رجعة النبي كما قال إقبال: "فهي رجعة مبدعة، إذ يعود ليشق طريقه في موكب الزمان، ابتغاء التحكم في ضبط قوى التاريخ وتوجيهها على نحو ينشئ بها عالما من المثل العليا جديد"[3]، فالصوفي يريد النجاة لنفسه،أما النبي فيريد النجاة للإنسانية، وشتان بين التصوف والنبوة، فملابسات التاريخ، وجحيم السياسة و تطاحن المذاهب، أرسل شواضا من الأحكام اختلط فيها الحق بالباطل، أفهكذا تدرس العقيدة؟ كما

1- البوطي محمد، سعيد رمضان. هذا والدي. بيروت: دار الفكر المعاصر. (ط1، 1993م)، ص99-100.

2- في كتاب:- ابن العربي، محي الدين. فصوص الحكم. الجزائر: موفم للنشر. (دط، 1990م)، في التقديم الذي أنجزه أنطوان موصلي، ص22، بين أن سبب تلك الشطحات يرجع إلى اهتمام ابن عربي بجانب الروحانيات وترك جانب الدنيويات.

3- إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام ، مرجع سابق، ص142-143.

قال محمد الغزالي: "وقد فزع العامة إلى علوم التصوف، يستكملون فيها ما عز عليهم إدراكه في علم الكلام، لكن التصوف ميدان كثير المزالق، وشطحات السائرين فيه أكثر من سدادهم، ولا شك أن هذا العلم أنعش عاطفة الحب الإلهي وربط قلوب الناس ربطا رقيقا ببديع السماوات والأرض إلا أن مخاطر الشغل فيه تجعلنا نتوجس منه"[1].

أما محمد عمارة؛ فقد نظر إلى التصوف نظرة ثنائية ميز فيها بين التصوف الفلسفي والتصوف الشرعي، وانتهى إلى فض الخلاف بين المتصوفة والفقهاء[2].

إن التصوف الزائف المشوب بشوائب فلسفية امتدت من الغنوصية والحلولية وغيرها[3]، ومثله البابية التي: "هدمت عقيدة ختم النبوة وفسحت المجال بالتالي لمختلف الادعاءات كالقول؛ برسول جديد وكتاب جديد"[4]، فلقد تأكد للمستعمر أن نهضة المسلمين تكون بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فأبدع هذه الفكرة حتى يحرفهم عن الطريق[5]، والقديانية على رأسها القدياني، الذي ادعى النبوة فهدم هو الآخر عقيدة ختم النبوة[6]، والبريولية التي أجازت السجود لغير الله وكفّرت أهل السنة[7]، ساهم مع العديد من من الملابسات في إبعاد المسلم عن المشاركة في صنع التاريخ، وقتل فيه روح الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية، جعلته يقنع بجهله، ويشعر بالدونية والتبعية لغيره، يقول إقبال: "لقد أصبح التصوف —يقصد التصوف المنحرف– الآن في حكم الفاشل، ولعله أضر بالشرق الإسلامي أكثر مما اضر بأي مكان آخر، فقد كان ابعد ما يكون عن تدعيم قوى الحياة النفسانية عند الرجل العادي بحيث تعده للمشاركة في موكب التاريخ"[8].

1- الغزالي، محمد. عقيدة المسلم. الجزائر: دار المعرفة. (دط، 1999م)، ص6.

2- محمد، عمارة. التراث في ضوء العقل. بيروت: دار الوحدة. (ط1، 1980م). ص296-287.

3- لاغرابة في أن نجد إخوان الصفاء يذهبون إلى أن العقل أول موجود أوجده الله تعالى وأبدعه ثم أوجد النفس بواسطة العقل ثم أوجد الهيولى، أنظر، إخوان الصفاء. جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر. بيروت: دار مكتبة الحياة، (دط، دت)، ص32. هذه الفكرة اليونانية الأصل والتي تنطلق من أن العقل جوهر مستقل بذاته، دليل على تأثر إخوان الصفاء بالفلسفة اليونانية.

4- احمد النمر، عبد المنعم. البابية والبهائية تاريخ ووثائق، الجزائر: الشهاب للنشر والتوزيع. (دط، دت)، ص43.

5- محسن، عبد الحميد. حقيقة البابية والبهائية. القاهرة: دار الصحوة للنشر، (ط5، 1985م)، ص187.

6- حسين عيسى، عبد الطاهر. القاديانية نشأتها وتطورها. الكويت: دار القلم، الكويت. (ط3، 1981م)، ص81.

7- إحسان إلهي ظهير. البريولية عقائد وتاريخ. ، لاهور، باكستان: إدارة ترجمان السنة. (ط1، 1983م)، ص209.

8- إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص216.

غير أن هذه الأحكام لا تعني الانقياد وراء الجدل القائم حول مشروعية التجربة الصوفية، ولا قطع الصلة بالتراث الصوفي، بقدر ما تهدف إلى وضع التصوف في سياق يمكن من الإفادة منه كتجربة لتصفية القلب وتزكية النفس تجربة ابتدائية مرحلية نحو تجربة أخرى أكثر شمولا واتساعا إنها التجربة الخارجية[1]، التي تتعلق بالبناء الحضاري، وباجتماع التجربتين تكون الرؤية التوحيدية.

1- مثل هذا الحكم نجده عند المغربي عبد المجيد الصغير لكنه يضع مكان الرؤية التوحيدية التجربة الدينية، بينما هذا البحث سيثبت لاحقا إن التجربة الدينية فيها نوع من الإطلاق، راجع كتابه: إصلاح الفكر الصوفي، الدار البيضاء المغرب: دار الآفاق الجديدة، (ط2- 1994م)، ص289-294.

المبحث الثاني: التصوف المستقيم وإنتاج الخطاب الصوفي الفطري.

بناءا على ما سبق يمكن الإقرار منذ البداية أن ما علق من شوائب سلبية بمصطلح "تصوف" من الناحية النظرية والعملية، مرتبط بالتدافع الفكري بين الحقلين المعرفيين الإسلامي والغربي، فإذا أنتج خطابا مستقيما واضحا بسيطا في عبارته عميقا في إشارته فهو تصوف مستقيم وأصيل في الثقافة الإسلامية، أما إذا أنتج خطابا منحرفا غامضا في عبارته سطحيا في إشارته فهو تصوف منحرف ومجتث في أصله، يقول ابن تيمية: "إن كثيرا من العلوم تكون ضرورية فطرية، فإذا طلب المستدل أن يستدل عليها خفيت ووقع فيها شك، إما لما في ذلك من تطويل المقدمات، وإما لما في ذلك من خفائها، وإما لما في ذلك من كلا الأمرين"[1].

يخبرنا تاريخ التدافع المعرفي والثقافي الذي حصل بين الحقل المعرفي الإسلامي والحقل المعرفي الغربي، بان السبب الأساس للانحراف العقدي وتشرذم الأمة، يرجع إلى استهلاك التراث الفلسفي والثقافي الوافد كما هو خاصة منطق أرسطو، دون فحص أصوله المعرفية وانعكاساته الواقعية، ونظرا لاختلاف الحقلين المعرفيين، سواء من حيث اللغة، أو من حيث المرجعية العقدية أو من حيث مناهج تحصيل المعرفة، لأن الحقل المعرفي الغربي يتجه نحو الغموض والتعقيد والتفكيك بينما الحقل المعرفي الإسلامي يتجه نحو الوضوح والتبسيط والتكامل، ويريد العودة إلى الفطرة السليمة، فإن الاشتغال بهذا التراث وتنزيله كما هو على الحقل المعرفي الإسلامي يؤدي حتما إلى الانحراف العقدي، وأكبر شاهد وضحية؛ ابن رشد والغزالي أبوحامد، إلا أن الثاني خرج من أزمته وتدارك الموقف عن طريق التصوف النقي المستقيم.

وهذا يعني أن التصوف وسيلة للرجوع إلى الرؤية التوحيدية النقية الصافية، حين يُغشى عليها في دروب المعرفة، نتيجة التدافع الحضاري، فما حصل في الماضي تكرر في الحاضر، فقد بدأ هدم مفهوم "الأصل" وكل المفاهيم المجاورة والمقاربة له في الفكر الغربي الحديث بداية من (نيتشه) و(هيدجر) إلى (جاك دريدا) وكل فلاسفة الاختلاف، فالهدف واحد منذ الفلاسفة السفسطائيين، لكن المنهج اختلف باختلاف وجهات النظر إلى مفهوم

1- ابن تيمية، أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. درء تعارض العقل والنقل. ج3. السعودية: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (دط، 1411هـ-1991م). ص319.

الأصل، فقد عالجه (ديريدا) من جهة النص وتفكيك نظرية المعنى والمدلول المتجاوز، وعالجه (ميشال فوكو) من جهة منطق فلسفة العلوم والابستيمولوجيا والقطيعة المعرفية، ويعالجها الفكر الحداثي العربي من جهة تطبيق تلك النظريات في تفكيك تأصيل أصول الاستدلال، وتدعمت القضية أكثر باكتشاف "المنطق الضبابي" (Fuzzy-Logic) أو "المنطق العائم" أو "المنطق المشوش" الذي وضع أسسه الفيلسوف الإيراني لطفي زادة 1965م، وهو التاريخ ذاته الذي اعتبره عبد الوهاب المسيري بداية للحداثة الغربية، ولم يقتصر التأثير الحداثي الغربي على التيار الحداثي العربي بل تعداه حتى إلى التيارات التي تبدوا في الظاهر أنها مضادة للحداثة (التيار التأصيلي)، فقد حمل المتسلفة معول الهدم لتخريب كل عنصر حي في التراث، بداية بالطعن في العلماء والتيارات الفكرية الإسلامية، ثم إحياء الأفكار الميتة وطمس الأفكار الحية، وتحجيم التراث وتقزيمه في كتيبات صغيرة، ثم إثارة التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن فكرة واحدة في التأويل، ثم رفض التأصيل الذي يعني إنتاج المعرفة وتحديد منهجية الاستدلال، فحق بذلك أن يطلق عليها اسم "الحداثة المتسلفة" بدلا من تصنيفها ضمن التيار الإسلامي.

فالمشروع الحداثي هو مشروع الحلولية والكمونية، ومحاولة تأسيس وعي إنساني كامل دون أي أصل أو أي أساس إلهي، أو إنساني أو حتى مادي، عالم من الصيرورة الكاملة، عالم سائل، مائع بلا كليات ولا منطلقات ولا أي مدلول غيبي، حتى يصبح اللعب الحر للدوال —اللعب والعبث بالمفاهيم– ممكنا وحتى تنتهي النزعة الدينية التي تستند إلى وجود الله، وتنتهي النزعة الإنسانية التي تستند إلى أسبقية الذات الإنسانية على الطبيعة، وبهذا يصل المشروع إلى النهاية الحقيقية لكل أنواع "الميتافيزيقا"، ولأي نظام فلسفي يعتمد على أساس أو أصل أول أو أرضية يؤسس عليها التراتب الهرمي[1]، فتصل الحضارة البشرية إلى نوع من الشيوعية الفكرية.

فهدف المشروع الحداثي هو فك المبدأ الأول والأساس الثابت للوجود الإنساني، ومحو الأصول تماما للوصول إلى نقطة بلا أصل، نقطة حلولية أصولها كامنة فيها تماما، بحيث لا

1- أنظر:- القرني، محمد بن حجر. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية. الرياض: مجلة البيان، (ط1، 1434هـ). ص401-413.

يفلت أي شيء من قبضة الصيرورة[1]، فالمسؤولية إذن كبيرة أمام الخطاب الصوفي لاسترجاع مفهوم "الأصل"، فهو أمام براديغم يلتهم كل شيء ويمحي كل الثوابت التي تعترض طريقه.

وفي ظل هذا التدافع الفكري تقتضي الضرورة الاستفادة من التجربة الصوفية المتوازنة، واستثمار ما أنتجته من خطاب، لأنه بمثابة منطق كامل لإعادة بناء القوة التصورية والقوة الاستدلالية التي تفضي إلى ولادة قلبية جديدة، تدفع الإنسان إلى البناء الحضاري وتحريك عجلة التاريخ.

الخطاب مشتق من الجذر الثلاثي المجرد "خطب" الذي يعني "الكلام بين اثنين"[2] وقد يعني "مراجعة الكلام"[3]، أو "المواجهة بالكلام"[4].

فالخطاب في العربية إذن يقتضي وجود طرفين؛ أحدهما يُلقي الخطاب، والآخر يُوَجَّه إليه الخطاب، وهذه المواجهة تقتضي المراجعة الدائمة للكلام وتستدعي أمورا حسب طبيعة الكلام أكان "لفظيا أو نفسيا"[5]، وهذه الأمور هي:

أولا: بناء المفاهيم: مراجعة المفاهيم القديمة وإعادة بنائها واختراع مفاهيم جديدة تعطي قوة للخطاب تنعكس على القوة التصورية للخاطب والمخاطب.

ثانيا: بناء الدليل: بناء الأدلة وترتيبها ومعرفة النظام الذي يجب أن تتسلسل فيه، والمنطق الذي يوجهها، "فالمنطق هو علم الاستدلال"[6]. أو علم الدلالة أو علم الدليل.

ثالثا: البيان: صياغة كل دليل من تلك الأدلة بكلام واضح بين.

رابعا: الإشارة: حسن الإشارة وعمقها ودقة الأداء.

خامسا: الذاكرة: الخطاب يعتمد على قوة الذاكرة في عملية التخزين والحفظ والاسترجاع.

1- أنظر:- المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. ج5. بيروت: دار الشروق، (ط1، 1999م)، ص423.

2- ابن فارس، أبي الحسن أحمد. معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون. ج2، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط، 1979م)، ص198.

3- ابن منظور، محمد. لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، (دط، دت)، ص1194.

4- الزمخشري، أبي القاسم جار الله. معجم أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود. ج2، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1998م)، ص255.

5- التهانوي، محمد علي الفاروقي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، (ط1، 1996م)، ص749.

6- طه، عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. بيروت: المركز الثقافي العربي، (ط1، 1998م)، ص89.

بهذه الأمور الخمسة يرتبط الخطاب بعلم البلاغة ارتباطا وثيقا، فيصبح ليس توصيل الكلام بأسلوب بليغ فقط، بل هو عرضه بأسلوب مقنع، ومعقول عقلا وممكن سلوكا، وبما أن الخطاب عند المنطقيين هو قياس مركب من مقدمات مظنونة شائعة من شخص معتقد فيه، يقول ابن تيمية: "والقياس إن كانت مقدماته يقينية فهو البرهان خاصة، وإن كانت مسلمة فهو جدلي، وإن كانت مشهورة فهو الخطابي، وإن كانت مخيَّلة فهو الشعري، وإن كانت مموهة فهو السفسطائي"[1]، فإن الخطاب هنا إذا ارتبط بالتصوف يرقى إلى درجة اليقين، فيصبح لا قياسا خطابيا بل قياسا برهانيا يقينيا، لأن التصوف هو تزكية للنفس لتطهيرها ووصلها ببارئها، لتحقيق الانفتاح القلبي والصفاء العقلي، لبلوغ مرتبة الرؤية التوحيدية، التي تنتج ليس خطابا جديدا فحسب وإنما منطقا كاملا، لأن القياس الخطابي مقدماته ظنية، بينما التجربة الصوفية المستقيمة تؤدي إلى ولادة مفهومية جديدة وولادة استدلالية جديدة، تفضيان إلى ولادة إنسان جديد بمنطق جديد.

فالخطاب لا يكون خطابا إلا إذا حقق معنى التواصل، والتواصل لا يتحقق إلا إذا توجه الخطاب إلى الغير قصد إفهامه، وكان هذا الغير مستعد لفهمه، فالخطاب إذن هو كل منطوق يتوجه به صاحبه إلى الغير قصد إفهامه مقصودا معينا، وهذا ما جعل الآمدي يقول: "والحق أنه —أي الخطاب– اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيئ لفهمه"[2]

وهذا ما جعل الخطاب يتموقع في المرتبة السابعة ضمن مبادئ التصوف العشرة، يقول إبراهيم بن عبد الله أنياس: "التصوف له حد، وموضوع، وواضع، واسم، واستمداد، وحكم، ومسائل، وفضيلة، ونسبة، وثمرة"[3]، فالخطاب الصوفي، هو تصور المسائل "بمعرفة اصطلاحاته، والكلمات التي تداولت بين القوم كالإخلاص والصدق والتوكل والزهد والورع

1- ابن تيمية. الرد على المنطقيين. مرجع سابق، ص5.

2- الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، ج1. بيروت: المكتب الإسلامي. (دط–دت)، ص95.

3- إبراهيم، بن عبد الله أنياس. كاشف الإلباس عن فيضة الختم أبي العباس. بن غازي: دار الحسام للنشر والتوزيع، (ط1،2010م)، ص.

والرضا والتسليم والمحبة والفناء والبقاء وكالذات والصفات والقدرة والحكمة والروحانية والبشرية وكمعرفة حقيقة الحال والوارد والمقام وغير ذلك"[1]

يقسم ابن عربي العلماء إلى خواص وأهل اختصاص، أهل النظر العقلي وأهل الكشف، المستوى الأول هو مستوى التعدد والاختلاف والصراع المذهبي، بينما المستوى الثاني هو مستوى التكامل والجمع والتأليف، الأول مستوى التأويل والثاني مستوى الكشف المباشر للحقائق[2]، ويربط ابن العربي التأويل بتداول الخطاب بين المتكلم والسامع، فإذا استطاع السامع أن يفسر الخطاب المنطوق، ويكتشف فعلا المعاني المقصودة لدى المتكلم فذلك هو ما يسميه باسم "الفهم"، لكن حين يجد السامع صعوبة في إدراك المعاني المقصودة للمتكلم، فسيحاول جاهدا تفسيرها، واجتهاده ذاك هو ما يطلق عليه ابن عربي "التأويل" أو التعبير "فالتعبير هو الجواز من صورة ما رآه إلى شيء آخر"[3] وهو المعنى الأصلي في اللغة العربية، "الانصراف"[4].

فمعيار الفهم هو الذي يحدد مصير الخطاب الصوفي، فإذا كان مفهوما لدى المخاطَب والمُخَاطِب على السواء كان خطابا يقينيا، أما إذا لم يكن مفهوما ظهرت الحاجة إلى التأويل، فينتقل الخطاب من مستوى اليقين إلى مستوى الظن، وهذا ما أدركه السهروردي: "التأويل يختلف باختلاف حال المؤَوِّل (...) من صفاء الفهم ورتبة المعرفة"[5]، وإرغام النتائج الظنية لتحويلها إلى نتائج يقينية هو سبب التمذهب المعرفي، أو قل العقدي، لأن الأصل هو المعرفة اليقينية التوحيدية، فالإنسان حين يشعر بالضياع والتيه يفر إلى مؤسسة التوحيد (المسجد) أو (الزاوية) ليستظل من حر وزمهرير المادة والمفاهيم الدخيلة، فالمصطفى صلى الله عليه وسلم في هجرته من مكة إلى المدينة أول شيء قام به هو تحويل التوحيد من مفهوم نظري إلى مؤسسة عملية هي المسجد رمز الوحدة والتوحيد، التآلف

1- زروق الفاسي، أبي العباس أحمد. قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي. بيروت:دار الكتب العلمية، (ط2-1429هـ-2005م)، ص.

2- ابن العربي، محي الدين. الفتوح المكية. طبعة على الحجر، دون معلومات، ص208.

3- ابن العربي، محي الدين. فصوص الحكم. الجزائر: سلسلة أنيس موفم للنشر، (دط، 1990م)، ص54.

4- الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى. الكليات. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، (ط1، 1419هـ- 1990م)، ص261.

5- السهروردي، أبو النجيب. عوارف المعارف. بيروت: دار الكتاب العربي، (دط، 1966م)، ص25-26.

والتأليف التوافق والتوفيق.. فالتوحيد هو عقيدة الصفاء والمسجد هو وسيلة الصفاء والتصوف هو طريقة الصفاء الذي ينتج خطاب الصفاء لتأليف القلوب، "ففي عصر النبي صلى الله عليه وسلم كان اسم الصحابة هو ما يطلق على أكابر الأمة، ثم كانت الطبقة التالية طبقة التابعين، ثم كانت الطبقة الثالثة أتباع التابعين، ثم صار يطلق على من يعتنون بأمر الدين أكثر من غيرهم اسم الزهاد والعباد، ثم بعد ظهور أهل البدع وادعائهم الزهد والعبادة انفرد أهل السنة بتسمية الخواص منهم ممن يراعون الأنفاس باسم الصوفية، وقد اشتهروا بهذا الاسم، حتى أنهم قالوا: إن إطلاق هذا الاسم على الأعلام، إنما عرف قبل انقضاء القرن الثاني للهجرة"[1]، لهذا ميز البحث بين التصوف المستقيم الذي ينتج خطابا مستقيما بينا، والتصوف المنحرف الذي ينتج خطابا منحرفا.

ونظرا لسعة مساحة الخطاب الصوفي وتنوع مواضيعه يقتصر هذا المبحث على نموذجين؛ خطاب معرفة المعرفة، وخطاب عقل العقل، الأول عند الحكيم الترمذي، والثاني عند طه عبد الرحمن.

1-خطاب معرفة المعرفة، أو من المعرفة إلى نور المعرفة: يعتقد الحكيم الترمذي[2] أن المعرفة من فعل العبد بانتسابها إليه يصير محمودا عند ربه، وبخلوه منها يصير مذموما، والنسب الذي به وصل العبد إليها خمسة؛ الفهم والذهن والذكاء والحفظ والعلم، أما نور المعرفة فهو من الله وليس إلى العبد منه شيء "إذ نالوا —يقصد آدم وذريته– من التصوير صنعة اليد والقربة، ونالوا من النفخ الحياة من حيوية فحيوا بها، ومن نور المعرفة الروية بلا كيفية ولا حد"[3].

فالإنسان مسئول عن تحصيل المعرفة بتلك الخمسة، أما معرفة المعرفة أو نور المعرفة، فهي إكرام من الله سبحانه وتعالى له إذا أحسن استعمال تلك الأشياء الخمسة، فإذا استعمل العبد تلك الخمسة خرج النور من المعرفة، لأن النور يتمكن فيها والمعرفة متمكنة في تلك الخمسة، فإذا استعملهن خرجت المعرفة، فإذا استعمل المعرفة بدر النور المتمكن فيه وهو نور المعرفة، فيتوصل إلى معرفة المعرفة.

1- الحكيم الترمذي، عبد الله محمد بن علي. غور الأمور. بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1423هـ- 2002م)، ص18.

2- اتفقت جميع الروايات أنه كان موجودا في أوائل القرن الثالث الهجري بين 205هـ-220هـ.

3- الحكيم الترمذي، عبد الله محمد بن علي. غور الأمور. مصدر سابق، ص54.

بالذهن يتوصل إلى كل ما خفي عليه، لأن "الذهن القوة في العقل والُمسْكَةُ، والفطنة"[1]، وبالفهم يدرك المغيب، لأن الفهم "معرفة الشيء بالقلب والعقل"[2]، وبالذكاء يستخرج المكنون بالتحقيق، لأن الذكاء "سرعة الفطنة"[3]، وبالحفظ يحاط، لأن الحفظ "مراعاة الشيء"[4]، وبالعلم يدبر ما غاب.

والنور نوران؛ نور العين والعقل وهو نور المعرفة، متمكن فيهما، وهو النور الذي وضع في آدم، ونور القلب والنفس، نور المدد النور الميثاقي من الحلال، هو نور النار أو السراج، فما لم يلتقي النوران على العين لم يبصر الإنسان الشيء.

ألا ترى أن إبراهيم خليل الرحمن υ، لما نظر إلى الكوكب والقمر والشمس قال: (هذا ربي) وهذه هي المعرفة، فلما استخدم تلك الأشياء الخمسة، واستدل بما كان عنده من نور المعرفة (الفطرة)، فلم يحصل التطابق بين المعرفة ونور المعرفة، فانتهى إلى النفي وقال: (لا أحب الآفلين)، وفزع إلى ربه وقال: (إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض) (الأنعام:79)[5]، فواضح أنه كلما زاد ذهن الإنسان نشاطا، وتفتقت قريحته فهما، واتقد ذكاءه فطنة واتسعت ذاكرته حفظا، وامتدت رؤيته علما خرجت المعرفة، فإذا استعمل المعرفة بزغ النور فتوصل إلى معرفة المعرفة.

والنور سبعة مدائن لكل منها باب ولكل باب مفتاح وعلى كل باب ستر وبين كل واحد حائط ومن وراء كل حائط خندق[6].

الرقم	المدن	الأبواب	الستور	المفاتيح	الحيطان	الخنادق
1	الفؤاد	نور الرحمن	الجمال	الإقرار	الاستعاذة	الظفر
2	الضمير	نور الرأفة	الحلال	التوحيد	الذكر	الذكر
3	الغلاف	نور الجود	السلطان	الإيمان	الاستنصار	العون
4	القلب	نور المجد	الهيبة	الإسلام	الاستعانة	النصرة

1- الزمخشري. أساس البلاغة. مصدر سابق، ص322.

2- ابن منظور. لسان العرب. مصدر سابق، ص3481.

3- ابن فارس. مقاييس اللغة. مصدر سابق، ج2، ص358.

4- ابن فارس. مقاييس اللغة. مصدر سابق، ج2، ص87.

5- الحكيم الترمذي، عبد الله محمد بن علي. غور الأمور. مصدر سابق، ص56.

6- الحكيم الترمذي، عبد الله محمد بن علي. غور الأمور. مصدر سابق، ص29.

5	الشفاف	نور العطاء	القدرة	الإخلاص	المجاهدة	الهداية
6	الحبة	نور الألوهية	العظمة	الصدق	التوكل	الخشية
7	اللباب	نور العطف	الحياء	المعرفة	التسليم	النجاة

فهذه مسالة من بين المسائل الثلاثة والثلاثين التي ناقشها الحكيم الترمذي لها غور بعيد لا يمكن استقصاؤها لبعد قعرها، وهذه المواضيع هي: صفة القلب وأسمائه، وصفة أحواله، وصفة النفس، وصفة إبليس وجنوده، وبيان سلطانه عليها، وعللها، وشأنها، وأحوالها، وبدئها، وصفة المعرفة، وما في حشوها، وصفة النور ولباسه، وصفة أخلاق آدم المائة خلق، وصفة جنود المعرفة، وصفة العقل ومعدنه ومجلس قضائه وأعوانه، وصفة مدائن المعرفة وقراها وآثارها وعمارها، وبيان صفة المعسكر، وبيوت الدواوين وخزائن الطاعات ومعادن الحكمة، وسجون النفس، وخلق آدم وبيان اسمه، وترجمة لا إله إلا الله.

2- خطاب عقل العقل أو من العقل الأبتر إلى العقل الكوثر: طه عبد الرحمن الفيلسوف المغربي المعاصر، في سنة 1967م كان طالبا في قسم الفلسفة وكان يتابع دروسا في الجماليات وتاريخ الفن بمعهد الفنون الجميلة بباريس، حصلت حرب يونيو بين العرب واليهود، فهالته تلك الهزيمة وكرس بداية مشروعه الفكري للكشف عن هذا العقل الذي هزم العرب على عظمة تاريخهم وكثرة عددهم، بعد أن دخل في تجربة صوفية سلك فيها الطريقة القادرية البودشيشية، وكانت أول ثمرات هذه التجربة وأقواها انضباطا بشروط التنسيق المنطقي –بشهادته هو[1]– الخطاب الذي ورد في كتابه: "العمل الديني وتجديد العقل"، الذي من أهدافه ومقاصده؛ التكامل بين مصادر المعرفة الحس والعقل والروح، والتكامل بين الخطاب الصوفي والمعرفة العقلية.

بدأ طه عبد الرحمن بنقد اليقظة العقدية في العالم الإسلامي، وخرج بنتيجتين اختصت بهما هذه اليقظة؛ التنافر والتحجر، ثم تساءل: كيف نجعل هذه اليقظة العقدية متكاملة لا متنافرة، ومتجددة لا متحجرة؟ أي كيف نجعل اليقظة العقدية متيقظة؟، وأجاب على هذا السؤال بضرورة توفر شرطين أساسيين، الأول أسماه "التجربة" والثاني "التعقل"، ثم حدد لكليهما شروط، يقول طه عبد الرحمن في شروط التجربة: "أما عن شروط التجربة فلا

1- طه، عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. (ط1، 1424هـ-2004م)، ص127.

سبيل لحصول التكامل في اليقظة الإسلامية إلا بطريق ينفذ إلى أعماق التجربة الإيمانية، ويبلغ الغاية في التغلغل فيها، حتى إذا أدرك الداخل فيها نصيبا من هذا التغلغل كان حاملا على الاتصاف بمكارم الأخلاق"[1]، أما في شروط التعقل فيقول: "لا سبيل إلى حصول التجدد في اليقظة الإسلامية بغير طريق التوسل في تأطير وتنظيم وتأسيس هذه التجربة الإيمانية العميقة بأحدث وأقوى المناهج العقلية وأقدرها على مدنا بالإنتاج الفكري"[2]، فهو بهذا أراد أن يؤسس رؤية معرفية جديدة تنبثق من التجربة الصوفية التي أطلق عليها هنا "التجربة الإيمانية".

ولم يتوقف طه عبد الرحمن عند تحديد الشروط التي تقتضيها التجربة الصوفية حتى تحقق التكامل، والشروط التي يقتضيها التأطير المنهجي حتى يحقق التجدد، بل أن كتابه هذا هو في ذاته ثمرة التغلغل في التجربة الصوفية، والتوغل في المعرفة العقلية، يقول: "فلقد دخلنا في تجربة إيمانية عميقة بدلت أحوالنا وأوصافنا ووسعت آفاق مداركنا ومشاعرنا وأيقظت فينا أسباب المواظبة على العمل ودواعي الألفة والمحبة للخلق، كما أننا أقبلنا على تحصيل المناهج العلمية في أصولها المنطقية وآلياتها الإجرائية، حتى تكونت لنا القدرة على إنتاج طرق في البناء والترتيب تستوفي الشروط النظرية المطلوبة، وصار عندنا النهوض بإبطال خصوم العقيدة أمرا يسيرا هينا، وتولد عندنا نتيجة تفاعل جانب التجربة (التصوف) وجانب التعقل في ممارستنا الخلقية والعلمية فكر ديني متكامل ومتجدد، هذه أولى ثمراته نقدمها للقراء تتلوها بإذن الله ثمرات أخرى"[3].

واستنادا إلى هذه المعطيات تتضح مسارات الخطاب ومسالكه، فهو يتكون من شقين؛ "العمل الديني" و"تجديد العقل"، فهو يحمل جانبين؛ جانب يتعلق بشروط التجربة الصوفية وكيفية تحصيلها والدخول فيها، وجانب يتعلق بكيفية تأطير استثمار نتائج هذه التجربة في الواقع، تأطيرا منهجيا عقليا، أي أن هناك جانبين داخلي وخارجي وهما متكاملان، وحتى يصل إلى هذه المقاصد وجه النقد لمختلف التجارب، ولهذا عرض في كتابه ثلاثة عقول؛ عقلين أبترين وعقل كوثر؛ عقل نظري فقط أسماه "العقل المجرد"، وهو عقل

1- طه، عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل. بيروت: المركز الثقافي العربي. (ط2، 1997م)، ص10.

2- نفسه.

3- المصدر السابق.

الفيلسوف والمتكلم، وعقل عملي فقط أسماه "العقل المسدد" وهو عقل الفقيه والمتسلف، ثم انتقد هذين العقلين الأبترين وبين نقائصهما، واستخلص عقل ثالث يجمع بين العقلين السابقين ويكمل نقائصهما، أي أنه عقل كوثر، نظري وعملي في الآن ذاته أسماه "العقل المؤيد" وهو عقل المتصوف أو "عقل العقل" الذي تحقق له اجتماع الظاهر والباطن.

الخاتمة

بعد الفراغ من مراجعة بعض جوانب الخطاب الصوفي، وبيان وضوح عبارته وصدق إشارته بقي أن نستجمع أهم النتائج التي توصلنا إليها في عبارات معدودة قد لا تشفي غليل القارئ ولا تغنيه عن قراءة المقال والاستزادة بالرجوع إلى بطون الكتب التي اعتمدها هذا البحث، وغيرها.

لكنها قد تفي بغرض المتسرع الذي كانت له أحكاما مسبقة حول "علم التصوف"، فتكون له سببا في صرفه عن هذه الأحكام وتدفعه إلى الجلوس لقراءة هذا المقال، وتجعله يتحقق بما فيه من أقوال، وهذه النتائج هي:

أولا: إن التصوف شعبة من شعب العلم، وهو وسيلة وغاية في الوقت ذاته؛ وسيلة من حيث هو طريق لبلوغ الأفق التوحيدي، بالتدرج من التجربة الإسلامية إلى التجربة الإيمانية فإلى التجربة الإحسانية التي تبلغ بالسالك درجة الفتوة والرجل الأمة وتصل به إلى الرؤية التوحيدية.

وغاية من حيث هو علم السلوك ومعرفة النفس وما لها وما عليها من الوجدانيات، ويعيش أحوال، ويرتفع بسلوكه متدرجا في مراتب أخلاقية تجعله يقترب من الخلق العظيم، خلق القدوة الحسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم.

ثانيا: إن شعبة علم التصوف لها علاقة بشعبة علم المعرفة وشعبة علم التوحيد والفقه والشرائع، فيتعلم السالك آفات النفس، ومكايد الشيطان لها، وسبل الاحتراز منه برياضة النفس، فإذا استقامت نفس السالك على الواجبات وصلح طبعه، وتأدب بآداب الله، أمكنه أن يراقب خواطره، ويطهر سريرته، فيصل إلى شعبة علم المعرفة، التي إذا تحقق بها وصل إلى معرفة المعرفة، لهذا فالتصوف هو علم إنتاج المعرفة، والخطاب الصوفي هو الوسيلة التي توجه

المعرفة إلى الغير وتتولى إفهامه أياها وتحققه بها إذا كان هذا الغير مستعدا لفهم الخطاب، وشرط الاستعداد هو الإسلام.

ثالثا: إن الخطاب الصوفي خطابين؛ خطاب مستقيم ناتج عن التصوف المستقيم، التصوف النقي الصافي الذي كان عليه السلف الصالح، والذي يمكن اختصاره في كلمة جامعة هي العبادة، وخطاب منحرف تشوبه البدع يستمد أصوله من الاعتقادات المنحرفة التي وفدت من الفرس والروم.

ولهذا نقترح أن يُقام علم قائم بذاته يسمى التصوف وتُؤسس له مخابر تؤطرها الزوايا ولا يقتصر هذا العلم على الجانب النظري بل يهتم أيضا بالممارسة العملية، فقد استفاد الغرب من تراثنا الصوفي المستقيم وأسس مخابر الدراسات الروحية الباراسيكولوجيا التي تقوم على التالباتي.

هذا فإن كان هناك توفيق وسداد فهو منة من الله سبحانه وتعالى، وإن كان هناك خطأ وانحراف واعوجاج فإنه من آفات أنفسنا، اللهم علمنا ما ينفعنا وأنفعنا بما علمتنا وزدنا علما.

ائمة المصادر والمراجع

ابن تيمية، أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. درء تعارض العقل والنقل. ج3. السعودية: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (دط، 1411هـ-1991م).

ابن تيميه. كتاب الإيمان. بيروت: دار الكتب العلمية، (دط، 1995م).

ابن تيمية. توحيد الألوهية، دون معلومات، ص95، الكتاب موجود بالمكتبة المركزية لجامعة الأمير عبد القادر قسنطينة، الجزائر.

ابن تيميه. التصوف، المجلد11، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرباط: دار المعارف، (دط، دت).

ابن تيميه: الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (دون ت ط).

ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة. القاهرة: المطبعة الأزهرية بجوار الأزهر، (دط، 1930م).

ابن فارس، أبي الحسن أحمد. معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون. ج2، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دط، 1979م).

ابن منظور، محمد. لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، (دط، دت).

ابن عربي، محي الدين. الفتوح المكية. طبعة على الحجر، دون معلومات.

ابن عربي، محي الدين. فصوص الحكم. الجزائر: سلسلة أنيس موفم للنشر، (دط، 1990م).

إبراهيم، بن عبد الله أنياس. كاشف الإلباس عن فيضة الختم أبي العباس. بن غازي: دار الحسام للنشر والتوزيع، (ط1،2010م).

إحسان إلهي ظهير. البريولية عقائد وتاريخ. ، لاهور، باكستان: إدارة ترجمان السنة. (ط1، 1983م).

احمد النمر، عبد المنعم. البابية والبهائية تاريخ ووثائق، الجزائر: الشهاب للنشر والتوزيع. (دط، دت).

الآمدي، علي بن محمد. الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، ج1. بيروت: المكتب الإسلامي. (دط-دت).

البوطي محمد، سعيد رمضان. هذا والدي. بيروت: دار الفكر المعاصر. (ط1، 1993م).

الزمخشري، أبي القاسم جار الله. معجم أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود. ج2، بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1998م).

المسيري، عبد الوهاب. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. ج5. بيروت: دار الشروق، (ط1، 1999م).

الكفوي، أبي البقاء أيوب بن موسى. الكليات. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، (ط1، 1419هـ- 1990م).

الحكيم الترمذي، عبد الله محمد بن علي. غور الأمور. بيروت: دار الكتب العلمية، (ط1، 1423هـ- 2002م).

النشار، علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (دط، 1404هـ- 1984م).

النشار، علي سامي. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3. القاهرة: دار المعارف (ط8، 1980م).

السهروردي، أبو النجيب. عوارف المعارف. بيروت: دار الكتاب العربي، (دط، 1966م).

القشيري. الرسالة القشيرية، تحقيق زكرياء الأنصاري، بيروت: دار الكتاب العربي، (دط، دت).

القرني، محمد بن حجر. موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية. الرياض: مجلة البيان، (ط1، 1434هـ).

التهانوي، محمد علي الفاروقي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، (ط1، 1996م).

الغزالي، أبو حامد. معيار العلم في فن المنطق، بيروت: دار الأندلس، (دط، دت).

الغزالي، محمد. عقيدة المسلم. الجزائر: دار المعرفة. (دط، 1999م).

إخوان الصفاء. جامعة الجامعة، تحقيق عارف تامر. بيروت: دار مكتبة الحياة، (دط، دت).

إقبال، محمد. تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، القاهرة: دار آسيا للطباعة والنشر والتوزيع. (دط، 1985م).

زروق الفاسي، أبي العباس أحمد. قواعد التصوف، تحقيق عبد المجيد خيالي. بيروت:دار الكتب العلمية، (ط2-1429هـ-2005م).

حسين عيسى، عبد الطاهر. القاديانية نشأتها وتطورها. الكويت: دار القلم، الكويت. (ط3، 1981م).

طه، عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي. بيروت: المركز الثقافي العربي، (ط1، 1998م).

طه، عبد الرحمن. العمل الديني وتجديد العقل. بيروت: المركز الثقافي العربي. (ط2، 1997م).

طه، عبد الرحمن. حوارات من أجل المستقبل. بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. (ط1، 1424هـ-2004م).

مالك بن نبي. الظاهرة القرآنية. دمشق: دار الفكر (ط4، 1987م).

مجدي، محمد إبراهيم. التجربة الصوفية. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، (ط1، 2003م).

محمد، عمارة. التراث في ضوء العقل. بيروت: دار الوحدة. (ط1، 1980م).

محسن، عبد الحميد. حقيقة البابية والبهائية. القاهرة: دار الصحوة للنشر، (ط5، 1985م).

عبد المجيد الصغير. إصلاح الفكر الصوفي، الدار البيضاء المغرب: دار الآفاق الجديدة، (ط2-1994م).