العقلانية واللاعقلانية
التصوف أنموذجا

جلجال عبد القادر
طالب دكتوراه .جامعة عبد الحميد ابن باديس . مستغانم
إشراف: اد. راجعي مصطفى
جامعة عبد الحميد ابن باديس . مستغانم

الملخص:

سنتناول في هذه الدراسة تحليل قضية خلافية لم تحسم فيها الدراسات التأويلية التي تناولت التصوف، بل ظلت إحدى القضايا المثيرة للخلاف بين هذه الدراسات. نعني بهذه القضية التصوف في علاقته بالعقل والعقلانية. فكثيرا ما يوصف التصوف بالظاهرة اللاعقلانية. لكن قراءات أخرى لا تتوانى في الاعتراف له بامتلاك عناصر عقلانية ولنظام عام يضفي عليه النسقية والاتساق. لذلك سنجتهد، في هذا المبحث، في تعقب مواطن حضور اللاعقلاني في الخطاب و الممارسة الصوفيين، ثم نحاول التعرف على العناصر العقلانية التي يمكن للتصوف أن يتضمنها، وعلى أي عقلانية يمكن أن تنتظمه.

الكلمات المفتاحية:

التصوف، العقلانية، اللامعقول، التجربة الذاتية.

مقدمة:

لقد وفر التصوف، بشقيه الخطابي و السلوكي، النظري والعملي، مادة غنية جدا بالرموز و الصور - هي نفسها نتاج فعل تأويلي حر لا محدود مارسه المتصوفة على النص القرآني - سمحت ببروز ممارسات تأويلية متعددة كثيرا ما بلغ الاختلاف فيما بينها درجة التناقض، سواء في مستوى الرؤى التي شكلتها عن التصوف أو في المناهج التي استخدمتها في قراءته أو في النتائج و الأحكام التي استنتجتها بشأنه.

سنتناول في هذه الدراسة تحليل قضية خلافية لم تحسم فيها الدراسات التأويلية التي تناولت التصوف، بل ظلت إحدى القضايا المثيرة للخلاف بين هذه الدراسات. نعني بهذه القضية التصوف في علاقته بالعقل والعقلانية. فكثيرا ما يوصف التصوف بالظاهرة اللاعقلانية. لكن قراءات أخرى لا تتوانى في الاعتراف له بامتلاك عناصر عقلانية ولنظام عام يضفي عليه النسقية والاتساق. لذلك سنجتهد، في هذا المبحث، في تعقب مواطن حضور اللاعقلاني في الخطاب و الممارسة الصوفيين، ثم نحاول التعرف على العناصر العقلانية التي يمكن للتصوف أن يتضمنها، وعلى أي عقلانية يمكن أن تنتظمه.

تتبدى الطبيعة اللاعقلانية للتصوف، أول ما تتبدى، في تلك الانفعالات الخاصة المصاحبة للحظة الكشف عند المتصوف الواصل، والانفعالات مراوغة، مبهمة وأقل تحديدا و ضبطا من تصورات الفكر، " ومن هنا كانت الكلمات التي تتلاءم مع الانفعالات زهيدة جدا...فعندما تهتز أعماق الشخصية البشرية، فإننا نخلد إلى الصمت...و التجارب الصوفية تعمق الغبطة والفرحة، وأحيانا، الوجد و الغيبة...و عمق هذه المشاعر يفسر لنا الصعوبات التي يلقاها المتصوف مع الكلمات."[1].

إن هذه الصعوبات التي يعانيها المتصوف مع الكلمات هي، في نهاية التحليل صعوبات مع المنطق، فاللغة هي الوجه الآخر، المادي للمنطق، وكلماتها وألفاظها هي مقولاته و تعبيرات عن علاقاته. إن التجربة الصوفية، في عمقها، تجربة ذوقية، أي تدخل في دائرة اللاعقلاني. إن التصوف، كأي تمظهر من تمظهرات اللاعقلاني " يتقبله فهمنا بصعوبة و كأنه شيء يقع خارجه."[2].إنه " مفتقر للعقل أو الذي لا يتدخل فيه العقل أو الغريب عن العقل أو المضاد له...إنه حقيقة إيمانية verite de la foi."[3].

ليس غريبا، إذن، أن يعادي المتصوفة كل تفكير منهجي علمي يقوم على الاستدلال و المنطق، و أن يتنادوا " كأول خطوة في التصوف، إلى كسر الدواة و تمزيق الكتب "[4] كدلالة على قطع الصلة بكل ما يتعلق بالعقل و يعبر عنه. فالمعرفة الحقة أي معرفة الله معرفة عرفانية، لا تحصل من خلال الكتب. " و يحكى في بعض القصص كيف أن أحد الصوفية ألقى كتبه بعد أن بلغ مراده، أو ضن أنه قد بلغه،

---

[1] ولتر ستيس، المرجع السابق، ص: 341 – 342.

[2] Russe Jaqueline, "dictionnaire de la philosophie" Bordes،paris،1991،p 151

[2] Ibid p 151

[3] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 24.

لأن الكتاب دليل على الطريق، لكنه إذا بلغ المرء غايته فمن القبيح أن يبحث في الدليل."[1].و قد عرف عن عمر السهروردي، أحد كبار مشايخ التصوف، تأثره، في شبابه بعلم الكلام، إلى أن جاءه يوما " أحد الأولياء داخلا في التصوف، فوضع الولي يده على صدره فأنساه كل ما درسه و ملأ صدره بالعلم اللدني. و قد جرت على يدي عبد القادر الجيلاني تلك الكرامة عندما محا نصا من أحد الكتب وجده خطيرا على تلامذته. و هناك صوفيون آخرون رؤوا في منامهم أن يلقوا بكل كتبهم الثمينة في البحر."[2].

في سياق معاداة الصوفية للعقل والمنطق، يمكن فهم ظاهرة المجاذيب أو الدراويش الذين غص بهم عالم التصوف. والدرويش أو المجذوب " هو من فقد عقله من هول واقعة صوفية أو حضرة إلهية، ولذلك ربما يظهر في شكل حرمه الشرع كخروجه عاريا على سبيل المثال."[3]. ومعروف عن هؤلاء المجاذيب أنهم، في عمومهم، كانوا أميين يمتهنون السياحة و التسول.

إن إلغاء العقل، في التصوف، لا يتعلق بلحظة الإشراق و الكشف التي يبلغها الولي

الواصل فحسب، بل إنه سلوك بيداغوجي وممارسة ممنهجة يدأب عليها المريد منذ ساعة التحاقه بشيخ صوفي وانتسابه إلى طريقته، يوم اتخذ التصوف شكل طرق صوفية. إذ يشترط فيه الاعتقاد الصادق و الخالص بأن شيخه الولي يختزن السر الإلهي ويمتلك الحقيقة اللدنية، و ما عليه سوى الخضوع الطوعي و التام له. و ليتحقق ذلك " ينبغي على المريد التنازل عن الإرادة، لأن كل إرادة فردية يتعين عليها الانمحاء في إرادة الشيخ"[4].

تعزز هذا الإلغاء للإرادة جملة من السلوكات تفرض على المريد يسميها المتصوفة آدابا، فعلى التابعين و المريدين أن يلتزموا، في حضرة الشيخ، وضعية تعبر عن إجلال و احترام كاملين له و " يبدوا الخشوع التام، و تستعمل الأوضاع الجسدية أولا، الإطراق التام، وحين يتحلقون حوله يجب أن يقرفصوا، و يمنع عليهم التربع، فهذا الامتياز للسيد وحده. ولا يقبل المزاح...وتشتغل رموز التمييز والمفاضلة وعلامات القبول والهيمنة والسيطرة، ترسم العزل وتعبر عنه في الأكل مثلا ، فالتابعون لا يمكن أن يشاركوا الشيخ في أكله. إنه " طابو " المؤاكلة، والعزل في المطية، إذ لا يمكن امتطاء مطيته أو امتطاؤها رفقته، والعزل في فضاء النوم."[5]. بل إن بعض الطرق الصوفية على غرار الطريقة النقشبندية، من شدة تعظيمها للشيخ تشترط تركيز المريد في شيخه واعتبار هذا التركيز " من ضرورات الذكر الناجح "[6].

---

[4] المرجع نفسه، ص: 24.

[5] المرجع نفسه، ص: 24.

[6] المرجع نفسه، ص: 26.

[4] عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص: 128.

[2] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 127.

[3] المرجع نفسه، ص: 268.

يقوم التصوف، أيضا، على الاعتقاد بأن الشيخ، من جهته، وبما يملكه من كمال وعلم لدني، " يدخل إلى قلب مريده ليراقبه كل لحظة، ويحرسه. وبمعرفته أشياء، قد يكون أصل وجودها في علم الله الأزلي، فإنه قادر على إحداث قدرات معينة في هذا العالم. والاعتقاد في قدرات هذا الشيخ أو القائد الصوفي، تلك التي هي، في أغلبها ، أقرب إلى السحر، اعتقاد ما زال قويا إلى الآن."[1].

إن الإمعان في قتل الإرادة، على هذا النحو هو، في نهاية التحليل، إمعان في قتل العقل. فالإرادة هي الوجه العملي للعقل، تتحرك وفق ما تقتضيه عملياته من نقد وتحليل و محاججة و حكم...إلخ. فإذا اغتيلت الإرادة يفقد العقل أي ضرورة أو معنى.

لقد اجتهد المتصوفة في وضع تبريرات نظرية لهذا السلب العملي للإرادة الذي يخضع له السالكون، طويلا، من قبل مشايخهم الأولياء، إلى أن يتوج " سفرهم " الصوفي بانمحاق مطلق للعقل والإرادة، لحظة اتحادهم بالذات الإلهية. هذا السلب الكامل للإرادة والعقل يفهم في سياق تصورهم لعمل الإنسان وعلاقته بالمشيئة والقدرة الإلهيتين. إنه تصور يقوم على فكرة الجبر المطلق.

فمتصوف مثل فمحمد بن عبد الجبار النفري نجده " يميل إلى الاتجاه القائل بالجبر ذلك أنه يرى أن الفعل ينسب مجازا إلى الإنسان، وحقيقة، إلى الله تعالى، وأن الإنسان لا إرادة له بالقياس إلى إرادة الله ، وهذا يعني فناء السالك عن إرادته، وبقاءها بإرادة الله."[2]. و في إطار هذه الجبرية الإلهية المطلقة، يحذر النفري " السالك أن يعتمد على ما تقدم من صالحات، فهي لا تفضل السفن الغريقة التي لن تصل به إلى شاطئ الأمان. وعلى السالك - إن طلب الله - أن يتوكل عليه وحده، فإن لم يتوكل عليه توكلا خالصا وترك نفسه - ولو قليلا - في الأغيار، فهو ما يزال متعلقا بالأسباب"[3].

إن الأعمال الصالحة إذا كانت لا تضمن السعادة الإلهية المنشودة، فإن الأعمال السيئة لا تدل هي الأخرى أيضا، على أن مقترفها قد ضيع هذه السعادة، " فالعارف المتمكن- وإن اتخذ أعمال العبادة في سلوكه وسيلة للتقرب بها إلى الله - إلا أنه لا يعتمد عليها، فإذا قصر في عمل منها أو وقعت منه زلة لم ينقص رجاؤه في الله، وشهد تقصيره وزلته بمحض عدل الله، لأنه تعالى خالق أفعاله جميعا، بما فيها من خير وشر، ولذلك نراه يستوي خوفه ورجاؤه وقبضه وبسطه، لشهوده الله في جميع حركاته وسكناته ولإيمانه التام بأن لا إرادة له على وجه التحقيق."[4].

إلى مثل هذه الفكرة، أي فكرة العزوف عن العمل والإعراض عنه، وعدم الركون إليه و الاعتداد به من أجل الوصول إلى الله، ذهب بن عربي، فالعبد ينبغي له " أن يعتقد أن أعماله لم توصله إلى نيل

---

[4] المرجع نفسه، ص: 268.

[2] جمال أحمد سعيد المرزوقي، " فلسفة التصوف،محمد بن عبد الجبار النفري "، دار التنوير للطباعة والنشر التوزيع، بيروت، لبنان، بدون طبعة،2007، ص: 83 – 84.

[2] المرجع نفسه، ص: 74.

[4] جمال أحمد سعيد المرزوقي، المرجع السابق، ص: 79.

المقامات، وإنما أوصله إلى ذلك رحمة الله الذي أعطاه التوفيق للعمل، والقدرة عليه، والثواب، فحصول السعادة. أي أن دخول دار الكرامة ابتداء، إنما هو برحمة الله تعالى."[1].

إن أغلب مقامات الصوفية تتمحور حول اعتقادهم الجازم في مشيئة إلهية مطلقة يصدر عنها كل شيء وتتلاشى معها الإرادة و العقل بشكل كامل، نظير مقامات الصبر والرضا والتوكل و الشكر، فقد عرف ذو النون مقام التوكل " بأنه الثقة الكاملة، و حسب هذا التعريف، يتطلب مقام التوكل التوحيد الصادق"[2]. وشهادة " لا إله إلا الله " عنوان هذا التوحيد الصادق عند المتصوفة لا تعني سوى أن " قدرة الله شاملة كل شيء، فلابد للإنسان من أن يثق في هذه القدرة ثقة تامة...فالرزق مكتوب منذ الأزل، لماذا، إذن، يهتم الإنسان به؟ أليس اسم الله الرزاق؟ و الله كتب الرزق لكل حي منذ ولادته، بل من لحظة تكوينه في الرحم، حيث غذاه، أولا، بالدم... فمن غير المفيد (إذن) إتعاب النفس في تملك شيء أو رفض شيء."[3]. إن الإيمان العميق بشهادة " لا إله إلا الله " تغني الإنسان عن عمل أي شيء أو إعمال عقله في أي شيء، لأن مشيئة الله تمسك بكل موجودات العالم بما فيها الإنسان، فمأواه وطعامه وصحته ومرضه مرهون بهذه المشيئة الإلهية المطلقة.

إن التصوف بهذا المعنى يحقق الراحة لعقولنا المتعبة بسبب التفكير المستمر في مسألة الرزق. "إننا لا ننفك ننظر إلى نتائج تدبيرنا للرزق وما يكون عليه مستقبلنا في الحياة بشكل يعذب بالنا وينغص حياتنا، فماذا لو عملنا دون نظر منا إلى نتائج المستقبل التي هي في أمر خالقنا و مدبرنا؟ و ماذا لو طرحنا من أذهاننا وهم قدرتنا على تغيير مجرى الحوادث وفق إرادتنا؟ و ماذا لو تقبلنا قضاء الله بالرضا، فلم نسخط و لم ننظر إلى الحياة بمنظار أسود؟"[4].

في مقام الشكر، أيضا، تتردد أصداء فكرة تكريس استلاب إرادة الإنسان وعقله فقد قسم المتصوفة هذا المقام " إلى عدة مراحل هي: شكر على العطاء، وشكر على المنع وشكر على القدرة على الشكر، لأنه لو استحق الإنسان العادي المدح على إبدائه الشكر عند تلقي منحة، فلا بد أن يكون الصوفي شاكرا إذا لم يتحقق رجاؤه أو تحطم أمله"[5]. ويعد الصبر أيضا من المقامات الدالة عل المشيئة الإلهية المطلقة، لكن الصبر يشير إلى رحمة الله التي لا يشك المتصوف، للحظة، أنها ستشمل المخلص في استسلامه الكامل لمشيئة إلهية تطال كل شيء.

إن هذه الرؤية السلبية التي يتبناها التصوف في الأخلاق (قتل الإرادة) وفي المعرفة (تعطيل العقل و استبداله بالعرفان) تنسجم مع رؤيتها الوجودية، خاصة، رؤية أولئك المتصوفة الذين يقولون بوحدة الوجود، التي ترى أن الله و العالم شيء واحد، وأن أشياء العالم هي تمظهرات للذات الإلهية، " فإذا

---

[2] المرجع نفسه، ص: 52 – 53.

[3] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 135.

[4] المرجع نفسه، ص: 135.

[4] جمال أحمد سعيد المرزوقي، المرجع السابق، ص: 121.

[2] المرجع نفسه، ص: 143.

نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق، وإذا نظرت إليها من حيث هي صفاتها قلت هي الخلق."[1]. إن هذه الرؤية التي توحد بين الله والعالم تجعل من فكرة تغيير العالم ،ب"ا لسعي " فيه، مجرد أوهام. والمعرفة في هذه الرؤية لا تقوم على العقل الذي - حتى وإن سلمنا بقدرته على معرفة ظواهر الأشياء أو الأشياء "من حيث صفاتها"، على حد تعبير المتصوفة - يعجز عن معرفة الحقيقة، لأنها تتجاوزه. إنها معرفة الذات الإلهية بالاتحاد معها أو الحلول فيها، في لحظة إشراق عرفاني، تكتمل فيها الوحدة بين الله والعالم والإنسان.

لا شك أن التجربة الصوفية، كما أسلفنا، تجربة ذوقية تغلفها بطانة من الانفعالات الحادة التي تستبعد العقل، لكن مما لا شك فيه، أيضا، أن هذه التجربة تتضمن جملة من الإدراكات شكلت مادة الخطاب الصوفي. بل إن كبرى التجارب الصوفية، في كل الحضارات الإنسانية، كانت هادئة و متزنة انفعاليا، مما سمح لأصحابها بإنتاج خطاب يتيح التعرف على تجاربهم الصوفية .

لكن هذا الخطاب الصوفي المعبر عن التجارب الصوفية الهادئة و المتزنة يكشف أكثر ما يكشف، على المستوى المنطقي، عن انطوائه على مفارقات صادمة للعقل تشي بمدى " استخفاف التصوف بقوانين المنطق التي يقبلها الناس بصفة عامة "[2]. ففي تجارب المتصوفة أصحاب وحدة الوجود " تبدو، في إدراك الصوفي، أشياء الكون، على كثرتها وقد صارت وحدة أو واحدا، " فلو رمزنا إلى هذه الأشياء ب: ا، ب، ج لوجدنا أنها كلها واحدة، لأن " ا " متحدة مع " ب " رغم أنها تظل، مع ذلك، شيئا مختلفا. و قل مثل ذلك في بقية الأشياء. فكثرة الأشياء كلها التي يشتمل عليها الكون متحدة بعضها مع بعض. وهي، بذلك، لا تشكل سوى واحد أو وحدة خالصة "[3]، رغم تمايزها. وعندما تصبح الأشياء هي الواحد لا بد أن تتحول بالضرورة، إلى جميع الأشياء هي الله.

إن هذه الفكرة نفسها " هي الفكرة الأساسية في مذهب بن سبعين، فالوجود واحد و هو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى، فوجودها عين وجود الواحد، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه. و الوجود، بذلك، قضية واحدة ثابتة. و يمعن بن سبعين في هذا الاتجاه، حتى لينكر، في كثير من الأحيان، الوجود المقيد، ولا يقر بوجود غير وجود الله، فالذوات كلها هي ذات ذلك الوجود المطلق، فلا اثنينية مطلقا، فهو لا يميز بين الله و مخلوقاته بوجه من الوجوه، بل الحقيقة الوجودية عنده واحدة بإطلاق ولا تعدد فيها بين الحق و الخلق أو الرب و العبد، لا بالاعتبارات و لا بالنسب و الإضافات."[4].

---

[3] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 103.

[2] ولتر ستيس، المرجع السابق، ص: 93

[2] المرجع نفسه، ص: 90

[3] جمال أحمد سعيد المرزوقي، المرجع السابق، ص: 103 - 104

إن وجه المفارقة في هذه " التجربة التي تقول أن جميع الأشياء تظهر أو تملك حياة واحدة، على حين أنها، في الوقت ذاته، لا تكف على أن تكون أفرادا "[1]، هي أن العقل لا يقبل، وفقا لمبدأ الهوية، أن يكون الشيء واحدا و متكثرا في نفس الوقت، وأن يجتمع التعدد و الوحدة و يتساكنا.

هذه المفارقة ذاتها تزداد حدة، و تتخذ صورة أخرى، كلما كانت التجارب الصوفية أكثر عمقا، و نعني بها تجارب المتصوفة الحلوليين نظير الحلاج في التصوف الإسلامي. إن المتصوف في هذه التجارب الصوفية الحلولية العميقة " يتخلص من الأنا التجريبية، أي يتخلص من جميع الإحساسات و الصور الحسية و جميع الأفكار المجردة وعمليات الاستدلال والإرادة والمحتويات الذهنية الجزئية الأخرى...و عندئذ تنبثق، إلى النور الأنا الخالصة التي كانت مختبئة عادة."[2]. إن هذه التجربة خالية من أي محتوى بحيث تصير معها " أنا " المتصوف خواء أو عدما، فلا وجود لموجودات داخلها أو خارجها.

لكن هذه "الأنا" الخالصة الخاوية من أي مضمون تصبح، في الآن نفسه، هي "الواحد" أو "اللامتناهي". "ففي هذا النوع من التصوف تحل محل مفارقة الكثير -الواحد مفارقة الخلاء- الملاء، حيث تزول الأنا التجريبية الشعورية للمتصوف (الجانب السلبي للمفارقة) لتصير أو تحل في الأنا الكلي أو الله (الجانب الإيجابي للمفارقة). إن " هذا الخواء و هذا العدم هو ذاته اللامتناهي، إنه الوعي الخالص، وهو الواحد عند أفلوطين و هو الوحدة الإلهية عند إيكهارت و روز بروك، و هو الذات الكلية وهو إيجابي وسلبي في آن معا، و هو النور والظلمة"[3]، وهو " الحق " عند متصوفة الإسلام.

تتولد عن مفارقة الخلاء – الملاء مفارقات أخرى، على غرار مفارقة الفناء – الحياة، حيث يكف الصوفي على أن يكون موجودا وأن يكون موجودا في الوقت نفسه " ففي فناء " أناه " الحياة الحقيقية لها مع المطلق أو الواحد أوالله."[4]. وكثيرا ما ينعت المتصوفة " الواحد " أو " الكلي" أو " الحق " أو " الله " بنعوت تعبر عن مفارقات، " كأن يوصف بأنه شخص غير مشخص، له صفات وليس له صفات، دينامي فعال وساكن غير فعال في آن واحد."[5].

إن هذه المفارقات ليست سوى تناقضات منطقية صارخة لا يمكن أن يقبل بها أقل الناس عقلا، فهي تخرق المبدأ الذي لا يمكن للعقل أن يقوم بدون، و نعني به مبدأ الهوية. ومع ذلك فإن هذه المفارقات هي ما يمثل، حقا، صلب التصوف و أساسه.

سنتتبع في هذا الجزء من المبحث حضور " العقلاني " في الجانب العملي من التصوف، أولا، كما فعلنا في رصدنا لمواطن " اللاعقلاني " فيه. إن ما يلفت انتباهنا، في هذا الجانب، هو شكله الذي آل إليه. فبعد أن بدأ نزوعا نحو الزهد و الانسحاب من الحياة الاجتماعية، اختاره نفر قليل من

---

[1] ولترستيس، المرجع السابق، ص: 97.

[2] المرجع نفسه، ص: 203.

[3] المرجع نفسه، ص: 203.

[4] المرجع نفسه ، ص: 143.

[1] ولترستيس، المرجع السابق ص: 310.

المسلمين، صار التصوف، مع الوقت، تيارا جارفا ضم إليه جموعا كبيرة من عامة المسلمين الذين ضاقوا ذرعا بمناكفات الفقهاء و سجالات المتكلمين النظرية، خصوصا وأن الإمبراطورية الإسلامية أصبحت تغص بغالبية مسلمة لا تملك القدرات المعرفية التي تمكنها من مواكبة تلك المناكفات والسجالات أقلها الإلمام الكافي باللغة العربية.

في هذا الجو الشعبي الرافض تحويل الإسلام إلى فقه و كلام و فلسفة، شرع المتصوفة يستقطبون إليهم مجموعات من المسلمين بدأت صغيرة و ازدادت اتساعا مع مرور الوقت. و قد تم سن مبادئ التربية الصوفية خلال القرن الحادي عشر للميلاد " وفي وقت قصير من نوعه، في بداية القرن الثاني عشر، نشأت الجماعات الصوفية فضمت إليها مريدين من طبقات مختلفة. إنه من الصعب توضيح كيف سارت عملية البلورة تلك بالتفصيل، إلا أنها لم تكن إلا تلبية لحاجة داخلية في الجماعة لم تستطع أن تسدها فلسفة الكلام التي مارسها المتكلمون من أهل السنة "[1]. فالمسلمون، في عمومهم كانوا تواقين لإقامة علاقة ذاتية بالله ورسوله تتيح لهم إمكانية التقرب منهما أكثر. ومن ذلك النشاط الاجتماعي للجماعات الصوفية واسعة الانتشار يبدو أن نظرة جديدة قد تطورت حولت الصوفية من كونها دين الخاصة إلى حركة جماهيرية طالت جميع الطبقات الشعبية."[2].

لأجل التحكم في جموع المريدين و تسيير الشؤون الاجتماعية والاقتصادية للجماعات الصوفية وتنظيم علاقاتها بمحيطها الخارجي، كان لزاما على المتصوفة الأولياء، المؤسسين لهذه الجماعات التوسل بترتيبات عقلانية تؤطر المناحي الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية داخل الجماعة و تنظمها، فمنذ بدأت الجماعات الصوفية في النشوء صار بيت الولي غير قادر على استيعاب النشاط الصوفي المتزايد بتزايد المريدين والتلامذة، لقد أمسى من الضروري استحداث مؤسسات ينتظم داخلها هذا النشاط الصوفي. وقد عرفت تلك المراكز أو المؤسسات في الشرق الإسلامي بـ" الخانقاهات". و "قد كانت "خانقاه الصوفية" ... تمثل مراكز حضارية و دينية..أما كلمة " زاوية " فكانت تطلق على الوحدة الصغيرة، كمقر منعزل يسكنه أحد المشايخ. و قد أطلق الأتراك على تجمع الصوفية tekke (تكية كما أصبحت متداولة في اللغة العربية). أما كلمة رباط – و هي، في الحقيقة، مرتبطة بحصون العسكر المدافعين عن الإسلام – فقد كانت، كذلك صالحة أن تطلق على مركز الجماعة. وغالبا ما كان يرقد مؤسس المكان في قبره في نفس المكان."[3].

لقد أصبحت كل طريقة صوفية، في خانقاهها أو تكيتها، مضطرة إلى تبني تنظيم عقلاني ممنهج يشرف عليه فريق عمل يكون الشيخ على رأسه، يدير مداخيل الطريقة التي تأتي من اشتراكات أشياعها ومحبيها، والتي كانت تأتي، أيضا، من الأوقاف التي تحوزها. إضافة إلى ما كانت تجنيه من هبات،

---

[1] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 262.

[2] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 262.

[3] المرجع نفسه، ص: 263.

خصوصا و أن الملوك كانوا "يغدقون على سكان الخانقاه التي كانت تابعة لهم جرايات يومية من اللحم والخبز وأحيانا الحلوى والصابون، وملابس جديدة أيام العيدين، وشيء من النقود. وكان للخانقاهات ميزات ضريبية. وكان لها أمير مجلس يرعاها، وهو عضو مرموق في الحكومة."[1].

لقد خضعت الوظائف التي يتولى منتسبو الطريقة تأديتها، أيضا، إلى ذات التنظيم العقلاني، إذ توزعت بينهم بالنظر إلى تفاضلهم في المراحل والمقامات التي بلغوها في تصوفهم. " لقد كان التسلسل الطبقي، في مثل تلك الوظائف، يراعى مراعاة دقيقة، إلا أنها كانت طبقية الفضائل لا طبقية السلطة. و كان بإمكان المريد الصادق أن ينال درجة الخليفة، فكان له إما أن يبقى في الصومعة، ليتولى القيادة بعد موت زعيمها، أو كان يرسل إلى بلد بعيد ليقوم هناك بالوعظ و يوسع دائرة الطريقة"[2]، و هو مزود بـ "سك الخلافة" أي تلك الوثيقة التي تمنح " الشرعية " في الدعوة لطريقته في منطقة معينة تحتاج إلى نفوذها الروحي.*3

إن البحث عن عناصر عقلانية في الخطاب الصوفي، بعيدا عن جانبه العملي وعن أشكاله التنظيمية الخارجية يدفعنا، حتما، إلى عدم الوقوف عند التصوف الأول الذي ارتبط بالعمل و التدين العملي. لقد اكتفى متصوفة هذا النوع من التصوف، في وصف " أحوالهم" على خطاب لا يخرج عن كونه تعبيرات مشوشة وغامضة عن تلك الإدراكات التي احتفظ بها المتصوف من لحظة الإشراق، تتخذ، في أحيان كثيرة، صورة شذرات ومجزوءات شعرية. إن أهم ما تفتقر إليه هذه الإدراكات هو خطاب عقلاني يجمعها في رؤية عامة عن الله والعالم والإنسان في بناء نظري يجيب عن تساؤلات الصوفي الاونطولوجية و المعرفية و القيمية.

إن التجارب الصوفية الناضجة هي التي تتوفر، في خطاباتها، على هذا العنصر العقلاني ممثلا في تلك الرؤية النظرية النسقية الشاملة، من قبيل ما نجده عند السهروردي (المقتول سنة 1191م) أو بن عربي (المتوفى سنة1240) وغيرهما من المتصوفة المتأخرين الذين نقلوا التصوف من شكله العملي إلى شكله النظري النسقي ووضعوا " صياغة جديدة للتصوف الكلاسيكي الذي كان يركز على العمل و استبدلوه، ... ب " العرفان " مقدما في نظام محكم."[4]. و لكي نفهم هذا الفرق بين نوعي التصوف العملي والتأملي نورد هذه المقارنة بين الحلاج و بن عربي، فإذا كان " تحقيق منهج الوحي الإسلامي في تفويض المحب أمره إلى الله تفويضا يليق بالإسلام الحق قد أدركه الحلاج محققا إياه حال حياته وحال

---

[1] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 264

[2] المرجع نفسه، ص: 266

* بمناسبة " سك الخلافة " نشير إلى أن بعض الطرق الصوفية المتأخرة عمدت، في سياق خلق نظام عقلاني يحكمها، إلى وضع شهادات تسجيل لمريديها مدموغة من قبل الشيخ كما هو الحال بالنسبة للطريقة العلاوية في الجزائر مطلع القرن العشرين، انظر:

Khaled ben tounes «soufisme l 'heritage commun », zaki bouzid, edition 2009, p 151.

[4] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 307 – 308.

استشهاده، فإن بن عربي قد استبدله بإحداث منهج في فلسفةالكون لم يعد مرتبطا بالتدين العملي بل بالتدين التأملي."[1].

لكن قد يقال أن هذه العقلانية المكتشفة في التصوف التأملي المتأخر هي عقلانية شكلية، تقف عند حدود صورة الخطاب الصوفي وتسكت عن تناقضاته و مفارقاته الكثيرة التي لا تستقيم مع مبادئ العقل و قواعد المنطق. ينبغي، من أجل تجاوز هذه المسألة، أن نكف عن جعل العقل والمنطق (و نعني بالعقل ذاك الذي تصورته الميتافيزيقا الغربية حتى مشارف القرن التاسع عشر – أي العقل بوصفه ملكة التفكير وفق مبادئ كلية مع بعض التحويرات التي لحقته على يد كانت، والتي لم تطل "جوهره" أي طبيعته "الكونية" "الثابتة" و "حقائقه" "الصادقة" و "الضرورية". ونعني بهذا المنطق المنطق الأرسطي المتعلق بهذا العقل.) معيارا مطلقا للحكم على الموضوعات بقبولها أو رفضها وأن نعترف أن للمنطق حدودا لا يجاوزها*، وأنه ليست كل الموضوعات تقع تحت طائلته وفي دائرة اختصاصه والتصوف واحد من هذه الموضوعات.

إن الذي يجعل مفارقات التصوف مقبولة هو أنه، بالرغم من أن قوانين المنطق هي التي تؤطر وعينا الاعتيادي وتجاربنا اليومية، فإنه لا يجب اسقاطها على التجربة الصوفية. والذي يبرر استحالة تطبيق قوانين المنطق عليها هو أن هذه التجربة تقوم على الوحدة التي لا نجد فيها كثرة و بالتالي لا وجود فيها لتمايز أو اختلاف. " ولا يوجد منطق ينطبق على تجربة لا توجد فيها كثرة، إذ ما هي قوانين المنطق؟ إنها...القواعد الضرورية للتفكير في – أو التعامل – مع كثرة من العناصر...و الواقع أن قوانين المنطق هي، ببساطة، تعريف لكلمة "كثرة". فكل كثرة تتألف من عناصر متمايزة متحدة ذاتيا. لكن لا توجد مثل هذه العناصر المنفصلة في الواحد لنبقيها متمايزة. و من ثم فإن المنطق لا يعني شيئا بالنسبة لها."[2].

لا وجود، إذن، و بهذا المعنى، لتصادم بين التصوف و المنطق. فإذا كان المنطق ينصب على ما هو قابل للتحليل و التركيب و الفصل و الجمع، فإن أساس التصوف و القاسم المشترك بين كل تجاربه في الحضارات الإنسانية جميعها، هو هذه الوحدة التي تحصل لحظة الكشف يتماهى فيها الإنسان مع الله و مع العالم في حالة من "الملاء" أو "الخواء" لا وجود فيها لموضوعات تتمايز و تختلف.

---

[2] المرجع نفسه، ص308.

* هذا الاعتراف بمحدودية المنطق الأرسطي يبرره ما لحق المنطق من مراجعة نقدية عميقة طالت حتى أساساته ،أي مبادئ العقل التي تمثل صلب المنطق، منذ لحظة ديكارت ومرورا بهيغل فالمناطقة الجدد، و من النتائج الثورية التي أفضت إليها هذه المراجعة ظهور نظريات منطقية لا أرسطية لا تقوم على مبدأ الهوية و تقر بوجود الاحتمال و بوجود مسافة بين الصدق و الكذب، و هذه النسبية التي أصبحت تميز المنطق أصبحت تمثل سمة العقلانية المعاصرة سواء في الرياضيات أو العلوم أو الفلسفة.

[2] ولتر ستيس، المرجع نفسه، ص: 329.

في سياق تلمسنا لمواطن حضور العقلانية في التصوف، لن نقف عند حدود " فض الصراع " بين التصوف و المنطق، بل سنحاول " فض صراع " آخر بين التصوف ومجال آخر، عادة ما استبعد القول بوجود عقلانية في التصوف قياسا عليه ومقارنة به. هذا المجال هو الفلسفة.

إن الفلسفة، منذ بزوغها الأول في أرض اليونان، اجتهدت في أن تقدم نفسها في صورة خطاب عقلاني يصطنع لغة مفهومية مجردة ويتسلح بأساليب في البرهنة والمحاججة يفضي الالتزام بها إلى " حقائق " تتمتع بالموضوعية والضرورة، فتفرض نفسها فرضا على العقل، هذا القاسم المشترك بين البشر جميعا. إن الفلسفة هي مهبط العقلانية، حيث يكتشف العقل نفسه. وإذا كانت الفلسفة، كما وصفناها، النموذج العالي "للعقلانية"، فإنها ستجد نفسها على النقيض، تماما، من التصوف، وسترفض، بكل حزم أن يكون هذا الأخير من مشمولاتها. وذلك أن التصوف تجربة ذاتية عرفانية مضامينها ما فوق عقلية تدخل في دائرة الذوق لا العقل.

إن هذا الطرح الذي يستبعد التصوف من مجال الفلسفة، و بالتالي، من "العقلانية " طرح يتعامل بانتقائية مع تاريخ الفلسفة. أو لم يعرف هذا التاريخ فلاسفة إشراقيين؟ إن أفلوطين مثال جيد على وجود مثل هذه الفلسفة الغنوصية العرفانية. إنها في نهاية التحليل، فلسفة، فحتى و إن كان صحيحا أن الخطاب الفلسفي يعرض أطروحاته في صور لغوية مفهومية مجردة و وفق صيغ برهانية صارمة، فإنها، مع ذلك، تظل أطروحات وليست حقائق من ذلك النوع الذي تتضمن قضاياه محتويات تجريبية، يمكن إنشاء معرفة بشأنها يمكن التحقق منها، كما هو حال الحقائق العلمية. وإذا كان الأمر كذلك، فبأي حق نقبل أطروحات الفلاسفة ونرفض رؤى المتصوفة؟

لكن يمكن تجاوز هذا الطرح الذي يقدم التصوف و الفلسفة على طرفي نقيض من خلال تعرية مسلماته العميقة و نقدها*. يقوم هذا الطرح على مسلمة أن الفلسفة لا يمكنها أن تكون إلا واحدة، وهذه " الفلسفة " الواحدة " هي نفسها الميتافيزيقا الغربية بكل قيمها ومعاييرها للحقيقة. وبهذا المعنى، فإن كل تجربة فكرية أخرى نشأت في سياق تاريخي آخر، غير سياق التاريخ الفكري الغربي، وتبنت قيما و معايير للحقيقة مختلفة عن تلك التي صاغتها *الميتافيزيقا* الغربية، هي ليست فلسفة. لقد أفضى الكشف عن وهم المركزية الذاتية في الميتافيزيقا الغربية إلى تأكيد فكرة أن الفلسفة، في حقيقتها، فلسفات، وأن تاريخ الفلسفة هو، في حقيقته، تواريخ لفلسفات كثيرة.

بهذا المعنى ندرك دعوة بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية المعاصرين* إلى فهم جديد لهذه الفلسفة و مكوناتها. ففي نظر بعض هؤلاء المؤرخين أن أعظم ما يميز هذه الفلسفة عن الفلسفة

* هذا المشروع النقدي افتتحته الفلسفة الغربية نفسها، ويمكن اعتبار الفلسفة النيتشوية لحظة تدشينية في هذا المشروع، و نيتشه يكاد يحضر، كأب روحي، في كل المشاريع النقدية الكبرى في الفلسفة المعاصرة سواء لدى ماركس أو فرويد أو فوكو أو الفلاسفة التأويليين.

* سنعتمد في هذا القسم من التحليل على أطروحة هنري كوربان عن تاريخ الفلسفة الإسلامية و خصوصية هذه الفلسفة.

الغربية هو ارتباطها الكامل بنص مقدس، إلهي، تأسيسي " منزل من السماء، يختزن الحقيقة الإلهية، قد أوحي به إلى نبي و شعب تعلمه من هذا النبي."[1] .

وستنصب جهود المفكرين المسلمين و فلاسفتهم على اكتشاف السر الإلهي أو الحكمة الإلهية من هذا النص، خصوصا وأن " النبوة مقفلة، فلن يكون ثمة نبي بعد خاتم النبيين "[2] يملك الحقيقة الإلهية و يلقنها للآخرين.

إن عملية اكتشاف الحقيقة الإلهية من النص القرآني تمر عبر ممارسة تأويلية للنص المقدس لم تتوقف طيلة تاريخ الفلسفة الإسلامية. و استندت هذه الممارسة التأويلية للنص على فكرة أن ظاهر هذا النص و منطوقه لا يفصحان عن تلك الحكمة الإلهية بل يحجبانها و يخفيانها. و قد صيغت هذه الفكرة في ثنائيات من قبيل " النص " و" الحقيقة " أو " الظاهر" و " الباطن" أو " التنزيل " و "التأويل ". و النص أو الظاهر أو التنزيل، في نظر الفلسفة الإسلامية كما قرأها هؤلاء المؤرخين، هو " الدين الوضعي أو الكلام الذي أملاه الملاك على النبي. إنه إنزال هذا الوحي من الملأ الأعلى، أما التأويل، فهو، على العكس، عودة و رجوع إلى الأصل، و بالتالي، فإن المعنى الحقيقي الأصلي للكتاب هو إعادة الشيء إلى أصله. و الذي يمارس التأويل هو شخص يحيد بالمقالة عن ظاهرها الخارجي و يعيدها إلى حقيقتها."[3] .

إن الفلسفة التي تستحق أن توصف بالإسلامية، بالنظر إلى هذه القراءة لتاريخ الفلسفة الإسلامية، هي ذلك التيار الفكري الروحاني العرفاني المتنوع الذي أنتجته تلك الممارسة التأويلية التي انصبت على النص المقدس. و كنتيجة لهذه القراءة، يتحول فلاسفة المسلمين الذين استعادوا، في فلسفاتهم، التراث الفلسفي اليوناني العقلاني، كما هو الحال عند الكندي أو الفرابي أو بن رشد، إلى مجرد استثناءات طارئة لا تكاد تذكر مقارنة بذلك التيار الفكري الغنوصي الجارف الذي طبع الفلسفة الإسلامية بطابعه.

مادامت الفلسفة الإسلامية، إذن، ذات طبيعة روحانية تقوم على تأويل النص القرآني، فإن التصوف لا يصبح خارجا عنها أو دخيلا عليها، بل يصبح أصيلا فيها ومكونا من مكوناتها، " فنحن لا نستطيع أن نتعرض لما كان من أمر الحكمة في الإسلام دون أن نبحث في التصوف، أعني الصوفية في مظاهرها المختلفة، سواء من حيث التجربة الروحية أو من حيث حكمتها النظرية...فجهد السهروردي و مدرسة الإشراقيين التي تلته إنما كان لربط البحث الفلسفي بالإنجاز الروحاني الشخصي."[4] .

---

[1] هنري كوربان، المرجع السابق، ص: 38.

[2] المرجع نفسه، ص: 43.

[3] المرجع نفسه، ص: 58.

[4] هنري كوربان، المرجع السابق، ص: 32.

إن التحول الذي طال ماهية الفلسفة، كما تشكلت في تاريخها الإسلامي، رفع التناقض بينها وبين التصوف، ومنحه الحق في أن يصوغ تصوره للحقيقة دون الخشية من ملاحقته بتهمة أن رؤاه تخرج عن سياقات العقلانية.