مكانة الإنسان في التصوف الإسلامي

بقلم د. مسعود بعيش
قسم الفلسفة المدرسة العليا للأساتذة *بوزريعة*

التصوف هو مجاهدة النفس وتصفيتها لتتحد بالذات الإلهية أو تفنى فيها. والتجربة الصوفية طريقة روحية يحياها المتصوف، ولا يحدها الكلام، لأنها مشاهدة لحقائق نورانية بالذوق ونور القلب، ولذلك كثرت الرموز والإشارات الغامضة في التعابير والمصطلحات الصوفية. وإذا كانت المرحلة الأولى في تاريخ التصوف هي مرحلة الزهد الذي ظهر بين المسلمين في القرنين الأول والثاني للهجرة، حيث تسربت عناصر حضارية أجنبية إلى الإسلام ودخلته مؤثرات مسيحية، وفارسية، ويونانية، وهندية، ووصف التصوف في هذه المرحلة بـ (علم القلوب)، وظهرت فيه شخصيات أمثال (ذو النون المصري) و(أبو يزيد البسطامي) و(الجنيد). وفي مرحلة تالية أصبح التصوف فلسفيا قائما على المعرفة والمحبة أكثر منه زهدا أو عبادة بدنية مثل: الاتحاد والحلول، ووحدة الوجود، ووحدة الشهود، ووحدة الأديان، والإشراق، والإنسان الكامل. (وبعض هذه الأفكار مستمدة من الغنوصية المسيحية وبعضها من الأفلاطونية المحدثة من الهرماسية المشرقية وظهر في هذه المرحلة متصوفة كبار أمثال الحلاج (المقتول عام 309هـ) والسهر ودي (المقتول عام 587هـ) وابن عربي (المتوفى عام 638هـ)[1].

هذا، وأن المتأمل للنظرة الإسلامية يجد أنها تضع الإنسان في مرتبة سامية ذلك أن الله بحسب هذه النظرة هو الذي خلق الإنسان بيديه، ونفخ فيه من روحه، وسجد له الملائكة، وجعله خليفة في الأرض، لكن ورغم هذا السمو النظري لهذه المكانة الآدمية " إلا أن المتصوف لم يحصر إنسانيته في إطارها، بل سار بالإنسان صعودا باتجاه المطلق الإلهي حيث يستطيع بمجاهدة النفس أن يصل إلى درجة الصفاء الروحي في مرتبة الألوهية ذاتها فيشاهد الله ويحادثه ويتحد به أيضا "[2].

لكن بعض الدارسين له نظرة أخرى مغايرة لهذا الموقف حيث يرى" أن التصوف الإسلامي هو الدين الخالص والنية الخالصة لله التي قامت على مبدأ تحقيق العبودية وتعظيم الربوبية وتحقيق

عمارة البواطن بالمعارف والرضا والتوكل والإخلاص وعمارة الظواهر بالعبادة والورع والتقوى ومتابعة النبي (صلى الله عليه وسلم) في أقواله وأفعاله وأحواله "[3].

واعتبر البعض أن "التصوف في الإسلام، كان ثورة روحية وانقلابا على الأوضاع والمفاهيم الإسلامية، كما حددها الفقهاء المتكلمون، والفلاسفة"[4].

هذا، وإذا كان الزهد قد مثل المرحلة الأولى للتوجه الصوفي، فإن هذا الزهد سرعان ما تعقد وتحول إلى حياة روحية منتظمة، ذات أحوال ومقامات، وشروط وشيوخ، ولجأ المتصوفة إلى منهج التأويل القرآني ومقولة الظاهر والباطن. فظاهر القرآن هو ما يعرف بالشريعة وباطنه ما يعرف بالحقيقة التي لا يدركها إلا العارفين. وهذا المنهج سلكته الإسماعيلية التي ذهبت إلى أن لكل شيء ظاهر محسوس تأويلا باطنيا لا يعرفه إلا الراسخون في العلم مصداقا لقوله تعالى:" هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وإبتغاءَ تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ".

وتابع التصوف تطوره، انطلاقا من نظريته الخاصة التي تعتمد على القلب والوجدان، وليس على العقل والبرهان، وصولا إلى التصوف الفلسفي إشراقا على يد السهر ودي ووجوديا على يد ابن عربي.

هذا، والتصوف بحكم اعتماده على المعرفة الباطنية إنما أعلن على مفهوم جديد للوحدانية التي تجمع بين الألوهية والإنسانية وذلك من خلال نظريته المعرفية. فالمتصوف "يعيش المعرفة ولا يفكر فيها، حياته طريقة سلوك وليست طريقة تفكير، و إذا ما هام الفيلسوف في ميدان العقل، ليصل إلى فكرة عن الحقيقة باردة جامدة تكاد لا تلامس نفسه فان الصوفي يتجاوز ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة، إلى حياة روحية، خصبة، يشعر فيها بالسعادة القصوى، لا من جراء معرفته للحقيقة فحسب، بل من أجل اتصاله بها، وتذوقها، والاتحاد بها "[5].

وإذا كانت التجربة الصوفية من عمل الإرادة والوجدان وليس العقل، فانه من خلالها يمكن للنفس أن تتجاوز ميدان الحس والعقل، وتتجه إلى الله، فتصل إليه بعد أن تكو قد تخلصت من اهتماماتها الدنيوية، ومن أنانيتها الفردية بعد أن تكون قد أحست بالنبضات الحية في أعماق الوحدة الكينونية للوجود بأجمعه، تصل إليه عندئذ من خلال حالة شعورية (متعالية) و(كونية) " فهي متعالية لأنها تتجاوز العالم الطبيعي إلى عالم تنمحي فيه صفات الفرد الذاتية. وهي كونية لأنها تدرك الوجود بكليته، وإطلاقه"[6].

إنه بهذا العمل الجهادي يعمل الصوفي على إزالة الحواجز التي تفصل بينه وبين الله فكيف يحدث ذلك ؟

يمكن لنا إدراك حقيقة هذا السلوك من خلال الإشارة إلى بعض الشخصيات من تاريخ التصوف الإسلامي. فهذا أبو يزيد البسطامي (ت261هـ) الذي انتقلت على يديه فكرة التصوف من درجة الإلهام والإلقاء في القلب إلى الدرجة التي يتحد فيها الإنسان بالله.

وقد قيل عنه انه قال: " انسلخت من نفسي كما تنسلخ الأفعى من جلدها، فإذا أنا هو ".وهذا ابن سبعين (121م . 1270م) الذي مات في مكة منتحرا بقطع شريان يده في 2شوال 669هـ عن رغبة منه في الاتحاد بالله كما قيل "[7].

والحلاج (ت309 هـ) الذي لديه تحولت فكرة الاتحاد بالله إلى فكرة حلول الله في الإنسان، حيث تكون الصفات الإلهية موجودة في هذا الإنسان منذ البدء ولكنها تكون محجوبة بالصفات الجسمية من خلال الاهتمامات الدنيوية وعندما يتخلص المتصوف من ناسوتيته بالمجاهدة يتوهج الجزء الإلهي منه ويشعر بأنه قد صار هو هو.

أما ابن عربي (ت 638هـ) الملقب بـ (الشيخ الأكبر) فقد هاجمه بضراوة الفقهاء المسلمون السّنيون، لأنهم رأوا في واحديته الوجودية، في نظريته في (وحدة الوجود) مذهبا حلوليا بكل ما في الكلمة من معنى[8].

وقد ترك لنا من شعره ديوانا، وشرحا صوفيا لإشعاره في الحب بعنوان (ترجمان الأشواق) كما له أيضا (كتاب الفتوحات المكية) وهو عبارة عن موسوعة للعلوم الباطنية في خمسمائة وستين فصلا، و(فصوص الحكم) وهو بمثابة وصية روحية حررها سنة 1229م ودرس فيها الرسالة الروحانية لكل نبي من الأنبياء الذين يجلهم القرآن، بدءا بآدم، ومرورا بإبراهيم وإسماعيل وموسى وسليمان وعيسى وانتهاء بمحمد (صلى الله عليه وسلم)[9].

إن الإنسان بمنظور ابن عربي لا يكون وحده هو الذي يتصل بالله، اتحادا وحلولا، بل يصبح الوجود بكل ما فيه هو الله، وان تجلي الله في الإنسان أكثر تركيزا في تجليه في الموجودات الأخرى.

هناك إذن في التصوف الإسلامي وحدة شهود، ووحدة وجود، والفرق بينهما أن صاحب وحدة الشهود يقول في حالة جذبه وشطحه (ما شاهدت إلا الله، أنا الله . ما في الجبة إلى الله).

أما صاحب وحدة الوجود فيقول في كل حالاته (ما في الوجود إلا الله – وما ثمة إلا الله – كل شيء في كل شيء...الخ) فهنا كما يقول أحد العارفين كثرة شهود، ووحدة وجود معا "[10].

وكما ورد في التفسير الكبير للرازي: فان الله يتجلى بالتجلي الوجودي في الخلق على الدوام، ولكنه لا يتجلّى بالتجلي الشهودي، أي لا يدركه الخلق إدراكا ذوقيا، شهوديا إلا في بعض الأحيان. " يقال شاهدت كذا إذا رأيته وأبصرته، ولما كان بين الإبصار بالعين، وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة فقد تسمى المعرفة في القلب مشاهدة وشهودا "[11].

يرى ابن عربي أن الوجود بأسره حقيقة واحدة، على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة الموجودات الخارجية وعلى الرغم مما تقرره عقولنا من ثنائية الله والعالم (الحق والخلق).

إن الحق والخلق وجهان لوجود واحد، إذا نظرت إليه من ناحية تعدده سميته (خلقا) وإذا نظرت إليه من حيث وحدته سميته (حقا)[12]

ومذهب وحدة الوجود هذا ليس مذهبا ماديا، بل هو مذهب روحي، فالله هو الحقيقة الأزلية، وكل ما في الوجود من موجودات ليست إلا تجليات لهذه الحقيقة، الله هو المعنى والمخلوقات كلماته، هو الشاخص وهي ظلاله، هو النور وهي إشعاعاته. وبتعبير آخر هو الواحد وهي الأعداد المتكاثرة، فكما أن الواحد العددي هو جوهر الإثنين والثلاثة وسائر الأعداد ليست في الحقيقة إلا صورة معقولة للواحد المندرج فيها جميعا. كذلك الحال في الواحد الحق، والكثرة الوجودية التي نسميها العالم "[13].

كانت هذه هي نظرية وحدة الوجود في منظور ابن عربي فما هو موقع الإنسان في هذه النظرية ؟

يرى ابن عربي أن أكمل صورة للتجلي الإلهي تتمثل في الصورة الإنسانية، حيث اختزن الحق في هذه الصورة كامن أسراره وجعلها مجلى لجميع أسمائه وصفاته، وبهذا التكوين استحق الخلافة على الأرض، وكان أحب المخلوقات عند الله.

ولهذا فوحدة الوجود التي يرمز إليها أمر معنوي وعلم رباني يتعلق بتحقيق الوحدانية لله في ذاته وصفاته وأفعاله، قال تعالى لنبيه الكريم:" قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني "[14]. فالبصيرة المشار إليها هي الرؤية القلبية والمشاهدة الباطنية لحقائق الأمور وبواطن الأشياء، إذ من خلالها يكتسب صاحبها علما نافعا، فليس المراد بوحدة الوجود عند ابن عربي وجوديين قديمين اتحدا ولا قديم وحادث اتحدا تعالى الله عن ذلك، فإنه سبحانه لا يحل في شيء ولا يتحد مع شيء، ولا يمازج شيئا من ذاته في خلقه وإلا من خلقه في ذاته، وقربه وبعده ليس كقرب الأجسام وبعدها، ولا هو محصور ولا محدود ولا يحمله شيء ولا هو حامل لشيء استوي على عرشه مطلق في ذاته وصفاته وأفعاله لا تقوم صفاته إلا بذاته ولا تفارق ذاته صفاته تنزه عن أوصاف خلقه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)[15].

ولعل أقوال ابن عربي تجاه العلاقة بين الإنسان والخالق عزّ وجلّ تزيل كل لبس فيما قيل عنه، انه يقول في الباب 314 من (الفتوحات المكية): " لو صح أن يرقى الإنسان عن إنسانيته، والملك عن ملكيته، ويتحد بخالقه تعالى، لصح انقلاب الحقائق وخرج الإله عن كونه إلها، وصار الحق خلقا، والخلق حقا، وما وثق أحد بعلم، وصار المحال واجبا فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبدا " كما قال في ذلك شعرا:

ودع مقالة قوم قال عالمهم — بأنه بالإله الواحد أعدا
الاتحاد محال لا يقول به — إلا جهول به عن قلبه شردا
وعن حقيقته وعن شريعته — فاعبد إلهك لا تشرك به أحدا

فواضح من خلال أقواله، انه ينفي الاتحاد والحلول بشدة، ولذلك فما كتب عنه، إنما هو فهم عن غير حقيقته. بل وهو الذي ندد بذلك عند إشارته في (الفتوحات) الجزء4، (ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، ومن قال بالحلول فهو معلول لا دواء له)[16].

ومن التأويل الواعي ما قاله الشيخ بن تيمية: (في مجموعة الرسائل والمسائل): (إذا قال قائل إلا ورئيت الله فيه)، أو قبله أو بعده، بمعنى ظهور آثار الصانع في صنعته، فهذا القول صحيح بل القرآن كله مبني على هذا، وهو سبحانه نور السموات والأرض)[17].

هذا، وبعد أن تعرضنا إلى موقف ابن عربي من نظرية الاتحاد والحلول وبعد أن تعرضنا أيضا إلى أقواله في وحدة الوجود، ما هو مفهوم الإنسان الكامل في فلسفته ؟

إن طبيعة الإنسان تتجلى حسب الجهة التي ينظر منها تجاهه.

1- فإذا نظرنا إلى الإنسان من جهة الكيان الوجودي، باعتباره يجمع في نشأته جميع ما في الصورة الإلهية من الأسماء والصفات يكون الإنسان الكامل هو الجانب الإلهي الصرف من الإنسان، أو الجانب الوجودي من الله[18].

2- وإذا نظرنا إلى الإنسان، من وجهة كونه الصلة بين الله والعالم، يكون الإنسان الكامل هو النبي. غير أن النبوة عند ابن عربي مفهوم يختلف عن المفهوم اللاهوتي المعروف، فالنبي في نظرية الإنسان الكامل صورة للتجلي الإلهي الأزلي بعيدا عن الصورة البشرية المشخصة للنبي، كما يعرفه الإسلام. وكان تجليها الأكمل . أزليا . في الحقيقة المحمدية،و جميع الأنبياء بصورهم البشرية الذين بعثوا بالوحي الإلهي ما هم إلا الظلال المشخصة لهذه الحقيقة المحمدية[19].

3- أما إذا نظرنا إلى الإنسان على أساس المعرفة، فالإنسان الكامل هنا هو الذي يدرك إنسانيته الباطنية، من حيث أنها المظهر الوجودي لله. من حيث جمعها للصفات الكلية للعالم من جهة، وللصفات الإلهية من جهة أخرى. فهي بهذا مركز العالم وأصل الوجود. وكل إنسان تمكن من مثل هذا الإدراك، كان إنسانا كاملا لأنه يعرف الله أسمى معرفة، وبهذه الطريقة فهم ابن عربي الحديث الشريف:(من عرف نفسه فقد عرف ربه)[20].

والإنسان الكامل وجودا، واتصالا، ومعرفة، كما يراه ابن عربي يمكن أن يتحقق في كل إنسان، ولكنه لم يتحقق الآن إلا في الأنبياء، وأقطاب الصوفية.

وهكذا، لا فرق من حيث الكيفية بين الإنسان العادي، والإنسان الكامل، بل هناك تفاوت فقط في مراتب الكمال، كل إنسان هو إنسان كامل(بالقوة)[21].

هذا، وإذا كان منطق العلاقة بين الله والإنسان في الصوفية ينتهي بالضرورة إما إلى إنسانية الله، أو ألوهية الإنسان، وكلا الأمرين يتناقض ومفهوم التنزيه الذي تنص عليه الشريعة الإسلامية، فان ابن عربي حاول أن يزيل هذا التناقض بين التنزيه المطلق لله، وبين عدم انفصاله عن العالم وذلك عندما وضح أن هذا الاتصال لا يتم عن طريق الذات الإلهية، فهي غيب منيع، لا يدرك بل عن طريق أسمائها و صفاتها .إن مظاهر الوجود باجمعها ليست إلا التجليات الظاهرة لهذه الأسماء والصفات[22].

هذا، وكما هو معروف فقد انقسم الباحثون تجاه نظرية وحدة الوجود بين معارض ومناصر، عارضها البعض كونها في اعتقادهم أنها لم تفرق بين الله ومخلوقاته، ولكونها أيضا جمعت في الإنسان صفات الجمال والجلال معا، فأصبح حسب اعتقادهم فاعل الخير كفاعل الشر. بينما اعتبرها البعض الآخر من أروع ما أنتجته عبقرية الإنسان، لأنها أزالت المحالية الاطلاقية التي تفصل بين الله من جهة وبين الناس والعالم من جهة أخرى، ولأنها أعطت للوجود لباس النور والمحبة.

وإذا كانت فكرة وحدة الوجود غامضة فان ابن عربي قد أزال هذا الغموض، إلا أن الذين لم يتعمقوا في أقواله أوّلوها تأويلا خاطئا حيث صنفوه في زمرة الخارجين عن الشريعة لكن ما تعرضنا إليه من أقواله مما أشرنا سابقا، سواء كان ذلك شعرا أم نثرا إنما يزيل كل شبهة تجاه الرجل.

الهوامش:

[1]- محمد عزام، الاتجاهات الفكرية المعاصرة (من السلفية إلى الحداثة)، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق 2004، ص81-82.

[2]- مجلة المعرفة، العدد 529، السنة 46 تشرين الأول 2007م، ص.148

[3]- يوسف السيد هاشم الرفاعي، الصوفية والتصوف في ضوء الكتاب والسنة، الكويت، ط1، 1999، ص.12

[4]- مجلة المعرفة، مرجع سابق، ص.149

[5]- نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

[6]- نفس المرجع السابق، ص.150

[7]- معجم الفلاسفة، إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1997، ص.25

[8]- المرجع نفسه، ص.32

[9]-المرجع نفسه، نفس الصفحة.

[10]- مجلة المعرفة، مرجع سابق، ص.151

[11]- التفسير الكبير للرازي، المجلد الثاني، ص.88

[12]- مجلة المعرفة، مرجع سابق، ص.151

[13]- المرجع نفسه، ص.152

[14]- سورة يوسف، الآية .108

[15]- سورة الشورى الآية .11

[16]- ابن عربي، الفتوحات الملكية، الجزء 4، ص372- .379

[17]- ابن تيمية، (مجموعة الرسائل والمسائل)، ص.86

[18]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية، ج3، ص.279

[19]- المرجع نفسه، ص.279

[20]- المرجع نفسه، ص.280

21- المرجع السابق، نفس الصفحة.

[22]- حسين مروة، النزعات المادية ج2، ص274.