مجلة الرواق للدراسات الاجتماعية والإنسانية
ISSN: 2437 - 0363
E-ISSN: 2602-6767
مجلد: 05 عدد:02 ديسمبر 2019
ص.ص.19- 31
المسار الفلسفي والتاريخي للتصوف

المسار الفلسفي والتاريخي للتصوف

بلعز كريمة [1]
جامعة سعيدة
karimabelazze@yahoo.fr
تاريخ الإرسال: 2019/12/17؛ تاريخ القبول: 2020/03/04؛ تاريخ النشر :2020/03/17

الملخص:

إن التصوف مرتبط بالتأملات الفلسفية، فهو في طابعه النظري يؤخذ من المقولات والمفاهيم أي المجردات كما هو شأن الفلسفة ولكن مع اختلاف مقولات ومفاهيم التصوف عنها في الفلسفة لذا فقد تظهر الصلة الوثيقة بين الفلسفة والتصوف من خلال تجسيد المعارف النظرية الفلسفية وتوظيفها في التجلي الديني (التصوف) أي أنه يمكن اعتبار أن التصوف نوعا من المعرفة الفطرية وليس شيئا آخر فهو رغم الممارسات السلوكية له الا أن بناءه العقلي يعتمد على أسس الذهنية. ولما كان الوعي الصوفي في صورته الأكمل هو وعي موحد أو تجربة مباشرة بالواحد أو بالذات الكلية أو بالله فهذا يستدعي دراسة العلاقة بين الله والعالم فيناقش الانسان الرؤى والنظريات المتعلّقة بوحدة الوجود والثنائية والواحدية .

الكلمات المفتاحية: الفلسفة؛ الدين؛ التصوف الفلسفي؛ ولتر ستيس.

The philosophical and historical path of Sufism .

Abstract:

Sufism is linked to philosophical reflections, as it is in its theoretical nature taken from the categories and concepts, that is, abstracts, as is the case of philosophy, but with the difference of the categories and concepts of mysticism in philosophy, so it may appear the close link between philosophy and mysticism through the embodiment of philosophical theoretical knowledge and its use in Religious manifestation (Sufism it can be considered that Sufism is a kind of innate knowledge and not something else, it is despite his behavioral practices, but his mental structure depends on the foundations of the mental. Whereas the mystical awareness in its fullest form is a unified awareness or a direct experience with the one or the whole self or with God, this calls for a study of the relationship between God and the world .

Keywords

Philosophy; Religion; Philosophical Mysticism ;Walter Steese.

مدخل

يعد التصوف جزء من الحركة الفلسفية، فهو في طابعه النظري يؤخذ من المقولات والمفاهيم أي المجردات كما هو شأن الفلسفة ولكن تختلف مقولات ومفاهيم التصوف عنها في الفلسفة لذا فقد تظهر الصلة الوثيقة بين الفلسفة والتصوف من خلال تجسيد المعارف النظرية الفلسفية وتوظيفها في التجلي الديني (التصوف) أي أنه يمكن اعتبار أن التصوف نوعا من المعرفة الفطرية وليس شيئا آخر فهو رغم الممارسات السلوكية له الا أن بناءه العقلي يعتمد على أسس الذهنية. ولما كان الوعي الصوفي في صورته الأكمل هو وعي موحد أو تجربة مباشرة بالواحد أو بالذات الكلية أو بالله فهذا يستدعي دراسة العلاقة بين الله والعالم فيناقش الانسان الرؤى والنظريات المتعلّقة بوحدة الوجود والثنائية والواحدية ويعتبر أن وحدة الوجود تعتمد على مبدأ الهوية في الاختلاف وتضم في داخلها النظريتين الباقيتين فالتركيز على الهوية يعطينا مذهب الواحدية والتركيز على الاختلاف يعطينا مذهب الثنائية. ومن هنا يمكن طرح الاشكالية التالية: **مـــا هو المسار الفلسفي للتصوف هل يمكن اعتبار أن بداية التصوف ماهي الا نظرة فلسفية عقلانية دفعت بالإنسان الى تجاوز الوجود والانتقال به الى الغوص في الروحانيات(الله وحدة الوجود.....)؟**

التصوف الماهية والمفهوم:

تعريف التصوف لغة:

تختلف الدلالات اللغوية للمصطلح فعرّفه ابن خلدون" إن قيل بالاشتقاق فإنها مشتقة من الصوف لأنهم (أي المتصوفة) في الغالب مختصون به (ابن خلدون، 2005). وقيل أيضا " ان التصوف نسبة الى الاتصاف بالصفات الحميدة وترك الصفات الذميمة (بسيوني ، 1969) .والتصوف باعتباره فكرة، حالة أو صفة لسلوك انساني فانه نشأ مع الانسان منذ نشأته الاولى . و إلى جانب هذا التصنيف، بحث ابن خلدون في الاشتقاق الذي جاء منه لفظ التصوف، وقد ذهب إلى نفي ما يقوله البعض من أن هذه التسمية وردت من جراء لبس هذه الجماعة الزاهدة والمتعبدة للصّوف وجعله لباسهم اليومي. وقد أقر في المقابل أن هذا الرأي ناتج في الحقيقة عن خلط عند بعض المتأثرين بالمتصوفة وتوهمهم أن لبسهم للصوف هي الصفة التي يختصون بها، في حين أنهم يلجؤون إلى هذا النوع من اللباس زهدا وتقشفا، دون أن يكون صفة لهم تميزهم (ابن خلدون، 2006، صفحة 178)

اصطلاحا

لذا نجد أن كلمة صوفي العربية مشتقة بحسب الاشتقاق المتعارف عليه عموما من الصوف، فان مصطلح التصوف منسوخ عن كلمة "صوفوس "اليونانية وتعني حكيما. ومع أن هذا التفسير لم يلقى رواجا لدى المستشرفين إلا أن" البيروني " يثبتها عنده (هنري كوربان ص283، 1983) ذلك، وقال ابن خلدون إن اشتقاقها من الصوف اقرب إلى الصواب بالاختصاص أصحابه بلبس الصوف ولكن هناك من يرى خلاف ذلك كله إذ أن كلمة صوفية مستحقة من كلمة ثيوصوفيا اليونانية ومعناها الحكمة الإلاهية والصوفي هو الحكيم الذي يطلب الحكمة اللاهية ويسعى لها والوصول إلى الحقيقة الإلاهية هو غاية الصوفي أو

المتصوف(محمد لطفي جمعة، ص274) وبهذا فهي مع فيلو صوفيا أي الحكمة اليونانية أي الكلمتين (متصوّف، وفيلسوف) بها نسبة ترابط، وبهذا نجد أن الصوفية كانوا يبحثون في ما يقولونه أو يكتبونه بحثا فلسفيا في سبيل الحقيقة العلمية . ومما يؤيد هذا الرأي أن الصوفية لم يظهروا بعلمهم هذا ولا عرفوا بهده الصفة إلا بعد ترجمة كتب اليونان إلى العربية والإطلاع على الفلسفة .وبهذا فإن مصطلح الفلسفة والصوفية يتفقان في الأصل، أي الجذور .

التصوف والفلسفة في العهود القديمة :

التفكير الفلسفي الصيني والتجلي الصوفي:

في القرن السادس قبل الميلاد جاء(لاوتسيه) وهو حكيم غامض، أسس مذهبا في الفلسفة واصطلح عليه الطاوية فجدد الديانة البدائية وادخل فيها إصلاحات جمة .كان لاوتسيه معاصرا لكونفوشيوس ويكبره بخمسين سنه لذا فإن الكثير يعتقد انه(لوتسيه) الفيلسوف الأول وليس كونفوشيوس ومهما يكن تجلت نماذج الحركة الصوفية في الفلسفة الطاوية وظهر هذا عند هروبه من الناس واعتزاله الحياة في الجبال والغابات على طريقة النساك خلاصا من سرور الدنيا ثم في استظهار لاوتسيه للنواميس الحاكمة في الأشياء بوصفها ثابتة والأشياء متغيرة ودعوته إلى فهم هذه النواميس وتنظيم حياة الفرد والمجتمع بموجبها لتجنب الأضرار التي نجمت عن معاكسة الطبيعة من قبل الإنسان المتمدن. دعت الطاوية إلى مطابقة وتلاحم الذات والأخر من أجل تجاوز العالم الآخر لتسعد فيه النفس البشرية .

وفي مرحلة متقدمة تنقسم الطاوية بين الفلسفة والدين وكانت الطاوية الفلسفية (تاوجيا) والطاوية الدين (تاوجياو) وهذه الأخيرة قامت على أصول لاوتسيه بعد تحويرها لتصبح طقوسا مشوبة بالعقائد والأساطير .ويرجع بعض الباحثين سبب تحول هده الفلسفة الراقية إلى صوفية دينية بأنها رد فعل ضد الدين الجماعي الكونفشيوسي بقرابينه وطقوسه المفرطة التي اتسعت مع اتساع الدولة.

فلم يعد بمقدور كل الناس إن يؤدوها فجاءت الديانة الطاوية لتكون ديانة الخلاص الفردية لأهل الصين فتحررهم من فروض الكونفشيوسية الباهظة و ترفع عنهم كل أشكال القيود .

ولم تتوقف الطاوية الفلسفية (تاوجيا) مع ظهور طاوية الدين (تاوجياو) بل تزامنتا في ساحات منفصلة حتى النهاية.فطاو TAO أو DAO. المبدأ المنظم للكون. والكتاب (الطريق والفضيلة) المنسوب إلى لاوتسي، فيورد التالي (ليس هناك شيء ما في حاله اندماج قبل تشكل السماء و لكن نجهل اسمه ، و إذا كان لا بد له من اسم فان لاوتسي يقترح اسم (الكبير) (اندريه كارسون، ص 13، 2009)

والحكيم الصوفي هو الذي يعانق الواحد ويعرف انه متوحد مع كل الأشياء في الواحد. لذا فان دراسته الطاو تبدأ في الفلسفة ومن يحصل على الطاو يصبح خالدا والطاوية بهذا تدعو إلى تكوين الفرد تكوينا مستقلا خارجا عن إطار السلطة والمال ، وتسعى نحو الجوهر الحقيقي من الوجود، وتناضل من اجل القضاء على العبودية بكل أشكالها.

وتقول الطاوية "إن عدم جمع الكنوز يمنع السرقة" وبالتصوف اتخاذ فلسفة للحياة ونمط للعيش إذ كما جاء على لسان لاوتسو "عدم رؤية المرغوبات يمنع تشويش القلب " أي يقصد من هذا أن حياة الزهد والتصوف تربي في العقل ترويضا تجعله يتيح منطق الحرمان وجاء أيضا كويشيانغ وهو الفيلسوف المتصوف الثالث عاش زمن لاوتسو وياويشو، هو الأخر مقررا أن الفلسفة باعتبارها نمط تعقل للتسيير الحياة لابد لها أن تنطوي تحت ضلال التصوف إذ قال "طبيعة كل شيء لها حد " إذا الإنسان زينت له نفسه إن يتجاوز طبيعته. وعليه أن لا يقع تحت الأغراء وأن يعيش تبعا لذاته لا للآخر وعندئذ يمكنه أن يحفظ تحامل طباعه" فتكامل الطباع يضيع في محاكاة بلا جدوى . ويجب العيش وفقا للذات لا للغير (أندري كرسون ،ص 16)

التفكير الفلسفي الهندي و التجلي التصوفي

إن التجلي الصوفي عند الهندوسي يظهر من خلال التجربة التي تتخذ فيها ذاته الفردية مع براهما أو مع الذات الكلية في هوية واحدة (ستيس، 1999) ويصر المتصوف الهندوسي على الهوية ويقول أن تجربته تقيم ما يسميه كتاب التصوف بوحدة الوجود PANT HEISM على الرغم من أن المتصوف الهندوسي لا يستخدم عادة هذه الكلمة . ولا يتحدث البوذي عن الله أو برهما، على الأقل في بعض صور الديانة البوذية لكنه يؤول تجربته من منظور لا يشمل مفهوم الوجود إلا على الإطلاق . ويستخلص من هذا أن كل متصوف يجعل تجارب التأويلات يستمدها من خصائص ثقافية وروحية .

يعد الاوبانيشاداو أو اليوبنيشاد ، كلمة سنسكريتية مؤلفة من مقطعين "يوبآ" ومعناها بالقرب من "وشاد" ومعناها اجلس أو مجلس وهي تعني حرفيا "الجلوس بالقرب من المعلم " ثم أصبحت تطلق على مذهب غامض كما بيّنتها الوثائق القديمة في التصوف الهندي وهي تخلو من المضمون الحسي وتهدف إلى تحرير الإنسان من قيود المادة وشروطها قصد تحقيق الماهية الروحية الأعمق، والتوصل إلى الخلاص .

وطبقا لما يقول التراث البوذي فان البوذا هنا يعدل إلى الوعي المستيسر وهذا هو المعنى التأكيد أنه من الممكن الوصول إلى النيرفانا . (النيرفانا كلمة سنسكريتة تعنى حرفيا الانطفاء أو الإخماد أو لا نفس وهذا الهدف الاسمى في الورع الديني الهندي من تأملات التلاميذ وهذا للوصول إلى حالة سامية من التحرر عن طريق إخماد رغبات الفرد) من هذه الحياة ومن هذا الجسد وأن البوذا وغيره بغير الشك وصلوا اليها لأن النيرفانا هي ببساطه الحالة الأخيرة للوعي الصوفي الدائم (ولتر ستيس، ص85) إن الدراسات في مسألة الخلود عند البراهميون تؤكد أن من يصل الوعي البرهاني فقد بلغ الحدود، أي من يتحرر من قيود الجهل ويصحح أحواله قد بلغ الكمال . ومن الواضح جدا انه لا بد من تأويل ذلك على أنه الخلود بعد الموت أكثر منه الخلود الآن. ويؤكد المتصوفة بإجماع أن تجربتهم تتجاوز الزمان ومن الطبيعي ان يكون هذا التصوف المقصود الذي يظنون أنهم وصلوا إليه، هو الخلود من لحظة لا زمنية، ففي الذروة التي تصل إليها النفس يتم الاتحاد الصوفي بالله (ولتر ستيس، ص 390) ولقد اشتهرت عالمياً واحدة من العبادات الهندوسية وهي اليوغا، ومعناها: النيّر، ويشير ذلك الاسم إلى أنَّ هذه العبادة تحقّق خلاص النفس من نير الأبدان، فلا يعود البوروشا، أو الروح، مرتبطاً على نحو خاطئ بـ البراكريتي، أو المادة التي هي متغيِّرة ومتعرِّضة للمعاناة. وتعد

الهندوسية أن ممارسة اليوغا هي السبيل للخلاص من الآلام والبلايا . ويمكن القول أنّ الهند منبعاً لفكرة وحدة الوجود التي ترى أن روح الإله قد سرت منه إلى كل الكائنات وحلت فيها، فكل منها مظهر من مظاهر الإله،" ولذلك فقد ألّهوا بعض البشر والنجوم والكواكب والحيوانات والجمادات وغيرها لحلول روح الإله فيهم وتظهر فكرة وحدة الوجود الهندوسية بشكلها الأوضح في نصوص الأوبا نيشاد، فقد ورد فيها: روح المخلوقات روحاً واحدة، ومع أنها تتجلى في كل مخلوق إلا أنها في الوقت ذاته واحدة ومتعددة، كالقمر وصورته التي تتلألأ على صفحة الماء. كما يقال "بحثت جدياً عن وجه حبيبي فوجدته منقوشاً في قلبي، وجدته ينظر بعيني، حينها أصبحنا حبيبي وأنا كائناً واحداً. فالمقصود بالحبيب هو الإله الخالق، وهو الحقيقة التي يبحث الهندوسي عنها، ويعمل على الاتحاد به، ليعودا كما كانا في الأصل شيئاً واحدا (الحايك، جوان 2018)

المسار صوفي في الفكر الفلسفي الإسلامي .

إن التصوف عند الفلاسفة المسلمين يشكل أحد التيارات الرئيسية في الحياة الروحية الإسلامية، وقد ظهر منذ فجر الإسلام ويتميز بجملة من السمات، أهمها التخلي عن العالم والزهد فيه قصد الوصول الى "الكشف" و"الذوق" و"المعرفة الباطنية" واعتماد"التكريس للدخول في مسالك الحقيقة والتطلع للاتصال المباشر باللاه (أرثر سعديف ،2009 ،ص275) وبالتالي فان منشأ التصوف الإسلامي نابع من قراءة القرآن واستمرار تلاوته بصفة عامة في مجالس معينة وهو بهذا إثمار لرسالة النبي الروحية وجهد مستمر لعيش أنماط الوحي القرآني عيشا شخصيا عن طريق الاستبطان. فالتصوف هو شهادة لا تنكر واعتراض ساطع من الإسلام الروحاني ضد كل نزعة حاولت حصر الإسلام بما هو ظاهري. ولقد توصل في الاسلام إلى تنمية روحانية خلقت بتقدمها ودرجاتها نوعا من ميتافيزيقا كاملة عرفت باسم "العرفان" .وإذن فان ثنائية الشريعة والحقيقة هي أمر أساسي لحياة وعقيدة الصوفية. (كوربان، صفحة 283) نشأ التصوف ونضج في العصر العباسي الثالث وهو من العلوم الشرعية الحادثة واصله العكوف على العبادة الله تعالى وخوف الدنيا وزينتها والزهد فيها من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة واختلف علماء الإسلام في أصل كلمة التصوف أو الصوفية فقال فريق منهم انها من الصفاء أو الصفة فقال آخرون غير ذلك. وهكذا فعلينا إن نلاحظ أن الطاقة الروحية الكبيرة التي اختزنها الإسلام وخاصة في ثنايا القرآن، وفي الأحاديث النبوية وفي سلوك الصحابة وتابعيهم هي التي مهدت لإطلاق الثورة الروحية الحقيقية وما نستطيع قوله إن التصوف عندما خرج على بعض مبادئ وحدود السنة ولم يتقيد بالأحكام الفقهية أدى الى سلوك اعمى متطرف عند بعض العباد .لهذا فنجد أن البعض الآخر من المتصوفة حاولوا من جهتهم أيضا ابتداع أنماط جديدة من السلوك والتفكير في الحياة الإسلامية، واكتشاف المعاني العميقة والحقيقية للمعتقدات الدينية و السلوك العلمي وهذا لم يؤثر ابدا على الحقيقة الدينية الاسلامية ولم يخرجها أبدا عن ثوبها الإسلامي الذي اكتست به منذ نشأته الأولى (خواجة، ص 272) .

ولعل ابرز ما يدل على صفاء سرائر هؤلاء المتصوفة وانتسابهم إلى الدين الإسلامي وارتباطهم بالله برباط وثيق ما قيل عنهم أن تسميتهم بالصوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها وقال بشير بن الحارث "الصوفي من صفا قلبه لله". وقال بعضهم الصوفي من

صفت لله معاملته، وأيضا سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله وقال قوم سموا صوفية لنسبهم الصوفي . (خواجة، ص 273) إن دراسة التصوف تظهر انه يبدأ باطار سني خالص وهو الزهد الذي تطور فيما بعد وتأثر بعوامل كثيرة. ويجب الاعتراف بأنّ التصوف في الفلسفة الإسلامية أساسها الزهد و التقشف وهي كانت نظاما إسلاميا محضا. قال" الجنيد" ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات ويقصد من ذلك المجاهدة والمكافحة للوصول الى الذوق. (خواجة، ص 277) أما أبو العلا عفيفي فعرض التصوف الإسلامي في مقال له اقر في معنى ذلك أن التصوف طريق لتصفية الناس ومجاهدتها ورياضتها والانتقال بها من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام والترقي بها في خطوات بطيئة عسيرة حتى يصل بها صاحبها إلى المقام الذي يطلق عليه الصوفية اسم مقام"الوجد"أو"الفناء".

أما التصوف الفلسفي فهو الأساس الميتافزيقي أو النظريات الفلسفية التي يحاول بها المتصوفة في وقت صحوتهم تفسير أو تعليل ما يجدونه في وقت سكرتهم أو في حالة وجودهم . وقد تغلغل الزهد في نفوس المسلمين العامة والخاصة على سواء وظهر منهم في القرن الثاني أمثال الحسن البصرى وهو المؤسس لفرقة الصوفية بالبصرة، وإبراهيم أدهم البلخي، وداود بن نصير، والفضيل بن غياض ومن النساء رابعة العدوية، وكانت آية من آيات الله في الزهد، زهدت أولا في الحياة الدنيا وزخرفتها طمعا في الفوز بمحبة الله ورضاه.

ففي القرن الرابع وما بعده تحول التصوف إلى شكل جديد بدخول النظريات الفلسفية فيه وربما كان أول السابقين إلى هذا الميدان الحسين بن المنصور الحلاج. وكانت نتيجة شرحهم وتفسيرهم وتعليلهم أن وضعوا نظرياتهم الفلسفية فعرفوا الكشف في أحوالهم وحاولوا أن يضعوا نظرية للكشف عن صحوتهم، وأدركوا وحدة الوجود، وكانت لهم نظريات فلسفية. خاصة بطبيعة الوجود، وفي الإنسان والعلم فاستعلموا المنهج النظري الفلسفي ونظروا إلى التصوف باعتباره مرحلة مكملة لطريقتهم.

فلسفة الوجود من المنظور التصوف الاسلامي

لا شك في أن الفكر الصوفي يمثل حلقة مهمة من حلقات الفكر الفلسفي الإسلامي والتي لا يمكن لأي باحث متخصص في الفكر الفلسفي أن يتجاهلها. وقد مرت هذه المرحلة من مراحل الفكر الإسلامي بمراحل متعددة بدأت مع الزهد والغناء ووصلت إلى مرحلة اختلطت فيها المفاهيم الصوفية بالمفاهيم الفلسفية عرفت هذه المرحلة بالتصوف الإسلامي.

وتعتبر نظرية وحدة الوجود واحدة من النظريات الفلسفية التي وظفها المتصوفة في صياغة أبحاثهم في الوجود و الغناء. (عامر عبد زيد الوائلى، 2005، صفحة 115)فجاءت الوجودية بالتالي بمثابة الجمع بين كافة تيارات ومدارس الفكر الفلسفي الإسلامي والسمة المميزة لهذه المدرسة الفلسفية في إطار التصوف فيعتبر القول بالوجود على أنه الواقع الوحيد، وبأنه ينتسب إلى كافة الكائنات بما فيها الاله على نحو واحد (. توفيق سلوم، ،2009، صفحة 315) على الرغم من أن مذهب وحدة الوجود قديم أخذت به البراهماتية، والرواقية والأفلاطونية الجديدة —على الرغم من اختلاف وجهات نظرهم حول الرؤية إلى وحدة الوجود — إلا أنهم يوضحون العلاقة بين الله ومخلوقاته (عامر عبد زيد الوائلى ، ص117)معتمدين في تثبيت آرائهم وأفكارهم العوامل الاساسيّة

كالقرآن الكريم والأحاديث النبوية وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي نفسه. (مذكور، 1976، ص 72) و من أهم الآيات الكريمة التي اعتمد عليها متصوفة وحدة الوجود المسلمين، قوله تعالى"هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم" (سورة الحديد الآية 3).

وقوله تعالى"الله نور السماوات و الأرض" '(سورة النور الآية 35.)

ومن الأحاديث نجد قوله صلى الله عليه وسلم"من عرف نفسه فقد عرف ربه"بمعنى أن الغاية من معرفة الله وهي الوصول إليه والاتحاد به.

وحدة الوجود مبدأ لوحدة الكون

إن فلسفة الوجودية هي في المقام الأول، فلسفة «الواحدية المطلقة «أي إقرار الفلاسفة الوجوديون في مذهبهم ب"الوحدة " و"وحدة الوحدات" أي تحضر في أي شيء، وتلف كل كثرة و تجمع الكائنات جميعها في كيان واحد.

وقد انطلق ابن عربي وأتباعه من الوجوديين في بناءهم لوحدة العالم، من مذهب متكلمي الأشاعرة في الجواهر والإعراض.فمن هذا المذهب كان يلزم أن الكون واحد في جوهره لأن الجواهر التي يتألف منها، متماثلة فيما بينها، أما الكثرة فتعود إلى الأعراض المختلفة لهذا الجوهر الواحد الذي تخلص إليه الأشياء كلها.[1] ويدخل مفهوم وحدة الوجود في مذهب "ابن عربي "في المفهوم المثالي. والوحدة تبدأ عنده من الكثرة، ذلك أن الكثرة ليست إلا وجها من وجهي الحقيقة ممثلة في الوجه الاوّل الذي يسميه "ابن عربي خلقا"أما الوجه الثاني فيسميه"حقا"و ما الموجودات الخارجية ماهي إلا صورا أو تعيينات أو مجالي للوجود الواحد الذي هو"وجود الحق" (خواجه، 1983، صفحة 191) .

و في إطار هذه الرؤية طرح مفكرو الصوفية جملة من الأفكار التي وجدنا نظائرها من خلال نظرية"لابينز"في"المونادولوجيا" فنعدهم الموجودات كالمرايا المتقابلة تعكس بعضها بعضا لذا فان أي شيء مفرد في الكون يمثل الكون برمته.وبتالي فان الوجود عند ابن عربي بأسره واحد وليس فيه ثنائية ولا تعدد على الرغم من ثنائية الله و العالم والحق و الخلق فالحق و الخلق هما اسمان لحقيقة واحدة . وكل ما في الوجود هو الله وإذا كنا نحن موجودين فإنما كان وجودنا به فمن كان وجوده بغيره فهو حكم العدم . ومن وحدة الوجود تتجلى صور التجلي الوجودي أو الفيض المقدس حيث يخلق الله العالم أي تحقيق الأعيان الثابتة بالأشياء الممكنة الموجودة بالقوة إلى حالة الوجود المتحقق بالفعل .

التصوف والإشراق.

الإشراق أو المعرفة المشرقية المقصود بها الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس وهو أيضا يرجع إلى الأول، لأن حكمتهم كشفية ذوقية، نسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانيها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق وشيعته فإن اعتمادهم كان على البحث

والبرهان لا غير. ويعرف الدكتور ماجد فخري الإشراق بأنه التماس الحق عن طريق التأمل الصوفي والتجربة الذوقية (فخري، 1974،، صفحة 401) ، (ريان،، 1972، صفحة 273)والإشراق قديما عند الأفلاطونيين المحدثة تلقي العلم الغيبي أو الإلهي عند الملأ الأعلى، عن طريق الرياضة والمجاهدة وتصفية النفس، بحيث تصير كالمرأة الصقيلة فتعكس عليها الصور والعلوم الإلهية المنقوشة في العقول، والنفوس الفلكية، ويكون ذلك على هيئة إشراق في النفس وإحساس ذوقي دون أعمال للعقل والفكر بطريقة عملية وإتباع أساليب البحث والنظر العلميين، ولقد تبين في هذا المعنى عند أفلاطون، من تأكيده على أهمية التأمل الباطني، وعكوف النفس على ذاتها، وتطهرها من علائق البدن، فكلها رسائل تعين النفس على القيام برحلتها الروحية وتحقيق هدفها في الاتصال بالباطن، أما التطهير فهو اليقظة الحقيقية للنفس، وهو الخروج عن الجدّ، وهذا الخروج هو بعث جديد لها، لأنه رجوع إلى الأصل والمنهج، فتأمل النفس لله عند افلوطين مرهون بتطهيرها وابتعادها عن الانغماس في العالم المادي (تاريخ الفكر الإسلامي، 1972، ص 327) ، وبالرجوع إلى نصوص أفلوطين نجد ان التطهير وإن كان خير وسيلة لمعرفة الواحد، فعن المعرفة الحقيقية تكمن في داخل النفس وفي تفكيرها في ذاتها، فكل الفضائل مغروسة فيها. ظهرت الفلسفة الإشراقية عند زهاد الهند، وفلاسفة الإغريق وحكماء العراق (مذكور.، صفحة 53) ومبدأ هذه الفلسفة و أساسها الاول أن الله نور الأنوار مصدر جميع الكائنات ' وهي عماد العالم المادي والروحي. وقد عاشت مدرسة الإشراقيين في بلاد الفرس إلى القرن السابع عشر، ومؤسسها هو السهروردي وكان ذا اطلاع واسع وخبرة تامة بالفرق الإسلامية التي تأثر بها عامة، وبرجال مدرسة الإسكندرية وفلاسفة الإسلام السابقين بوجه خاص (إبراهيم مذكور، ص53.) ومع أن الفلسفة الإشراقية التي دعا إليها، متأثرة في بدايتها ونهايتها بتعاليم الفارابي. ذلك لأنها مؤسسة على نظرية الفيض الفارابية ونزاعه إلى العالم العلوي وان الإشراق عند السهروردي يطمع في الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار، فإن هذه الفلسفة صوفية كلها أو التصوف هو كل شيء فيها، أي الفلسفة الإشراقية التي دعا إليها السهروردي في منهاج المعرفة ونظرياتها، تقوم على الإلهام أو الكشف.

عُرّف الإلهام أو الكشف عند الصوفية بالإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانيها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها. كما ظهر الإشراق عند فلاسفة الإسلام الكندي، والفارابي، وابن سينا من خلال نظرياتهم في المعرفة والسعادة، وعندهم أن الوصول إلى المعرفة اليقينية لا يكون إلا بإخلاص النفس من البدن وانتقال العقل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد وعنده تنجلي الحقائق. يقول الكندي: والنفوس بسيطة، جوهرها من جوهر الله، وهي نور من نوره، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها، وصارت شبيهة بالله، والجري وراء الملذات يحول دون المعرفة الأشياء الشريفة. وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في المرآة صقيلة، وإذا فارقت البدن تلذذت لذة كبيرة (الكندي ، ص 274)أما الفارابي فقد بيّن فضل ارتياد طريق الكشف والإلهام في معرفة أسرار حقائق حينما عرض النظرية في السعادة، فهي عنده الخير الأسمى الذي يمكن أن تناله النفوس الذليلة في العالم الآخر (الفارابي ، 1959، صفحة 45). والسعادة هي أن تصير

نفس الإنسان من الكمال في الوجود بحيث لا يحتاج في قوامها إلى مادة وذلك أن تصير في حملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وان تبقى على تلك الحال دائما[2]، فالنفوس الخيرة العارفة هي التي تبقى وتدخل العالم العقلي، وكلما ازدادت درجتها في المعرفة والفضيلة في هذه الحياة علا مقامها بعد الموت، وزاد حظها من السعادة في الحياة الأخرى، وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة للمادة واتصل بعضها ببعض كما يتصل معقول بمعقول، كان التذاد من الحق، الآن بملاقاة الماضين، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم: لأن كل نفس تعقل ذاتها، وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها مراراً كثيرة، وكلما زاد تعقلها زادت لذائذها (الفارابي العلوم، 1968، ص ص 46،47) أما الإشراق عند ابن سينا فهو نتاج الرياضة العقلية بما فيها من ميل إلى التأمل، والبحث النظري والتشوق إلى الاستنباط. صحيح أنه اتجه إلى التصوف في أواخر حياته وتحدث عنه بكلام بليغ عذب، وخاصة في الأنماط الثلاثة الأخيرة هي "الإشارات والتنبيهات" وهو بمسلكه هذا يبدو وكأنه أراد أن يكفر عن حياة اللهو، والمجون التي انغمس فيها فارتاد طريق الصوفية لعله يجد فيه المأمن . ومن هنا يتبيّن لنا ان الفرق بين التصوف والإشراق، يكمن في أن التصوف هو الأساس وهو القاعدة ينطلق منها، الصوفي –الذي تخلق بأخلاق القرآن، وعمل، بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمسك بالفضائل الروحانية، وقوّم نفسه وطهّرها من شوائبها الحسية، ويمكن أن يحدث له الإشراق وإن لم يكن هذا شرطا لمسلكه الصوفي، فالإشراق منة وفضل من الله تعالى يؤتيه لمن يشاء من عباده الصالحين (مرفت عزت بالي ، ص 46.)

التصوف في فلسفة الدين الغربية

تستند دراسة الأديان المقارنة في الغرب، إلى مجموعة كاملة من المقدمات الفلسفية والأنتروبولوجية ومعطيات علم الثقافة التي تبحث عن فكرة التشابه الجوهري في التجربة الإنسانية، والدينية من ضمنها، التي يستوجبها في نهاية المطاف التشابه في ظروف حياة البشر وفكرة أن التجربة الواحدة يمكنها أن تحصل على تنوع فريد,من نوعه في التعبير,من دون أن يغير ذلك من طبيعتها والأفكار التأويلية المحددة فيما يتعلق بالفهم البين ثقافي لفحوى الموقف من العالم وأنماطه في الثقافات المختلفة، وهذا يتضمن الموروثات الدينية المطابقة لتلك الثقافات.لكن هذه المقدمات وغيرها أيضا لا تخضع، على الأقل عند دراسة التصوف، لتفكير منهجي جدي.

ويتجلى التوافق الرئيس مع البحث العام للتجربة الدينية في السعي إلى التحقق مما إذا كان بمقدور التجربة الصوفية أن تصبح وسيلة لإثبات وجود الحقيقة الإلهية كما تفهمها الموروثات الدينية المختلفة، وكذلك في الجهود المبذولة لتفسير العلاقة بين التجربة ووسائل التعبير عنها ويتبدى هذا الاتصال في الوعي الديني"كاتحاد" مع هذه الحقيقة الذوبان فيها، أو ما يصطلح عليه بالانغماس داخله. وفي أثناء ذلك تفهم الأوضاع الموسومة بالأوضاع الانفعالية كأحوال وجودية فريدة، كطرائق فريدة للموقف من الواقع، ليس لها ما يناظرها في وظائف الوعي الحسية والعقلية العادية.

فإذا كانت التجربة الصوفية في بعض الموروثات الدينية لا تنفصل إلا بصورة شرطية وبالغة الصعوبة عن للتجربة الدينية– الميتافيزيقية في حدود هذه الموروثات، فإن فهم التصوف والموقف منه في بعضها الآخر، وفي مقدمها ديانات التوحيد، لم يتطابقا في أي وقت من الأوقات. ولقد نشأ عدم التطابق بداية من واقعة أن هذه بيانات الوحي، الشيء الذي يفترض تنظيما معياريا معينا للانفعال الديني. فقد تبدو التجربة الصوفية هنا، من جهة أولى، مرجعية تؤكد المكونات المعتقدية و الميثولوجية لهذه الديانات، لكن، من جهة أخرى، قد يبرز المتصوفون كنوع من متدينين فوضويين يعرضون للشك بعضا من هذه المكونات. وحتى في الحالة الأخيرة يعترف عادة بالقيمة الخاصة للانفعال الصوفي، وعلى الأخص تتبدى القيمة الرفيعة للتجربة الصوفية التي لا يفترق مضمونها عن المحتوى الجوهري لهذه الديانة.

يؤكد التصوف التصورات الثابتة المتكونة بصورة نهائية لموروث بعينه، و قد يصبح أيضا مصدر التغيرات معينة في هذه التصورات. ذلك يعني أن التصوف يمكن أن يستثمر كوسيلة لتجديد الدين وتحديثه، ما يمثل بدوره قيمة بالغة بالنسبة للدين حيث يكون في وضع مأزوم. وهذا ما لفت فريدريك إنجلز الانتباه إليه عند ما أشار إلى دور التصوف في تشكيل الأفكار الدينية. واعتبر أنّ السعي لاستخدام التجربة الصوفية بمنزلة المرجعية التبريرية، يحيل في المقام الأول على أن محتوى هذه التجربة، متى ما كان موضوعها محددا،يجب أن يثبت المكونات المعتقدية الجوهرية للموروث الديني ويمكن القول إن جميع أوجه الاستخدام الوظيفي للتصوف مشتقة من و وظيفته في تأكيد المضامين المعتقدية الأساسية، والميثولوجية لدين معين. وما يوضح ذلك هو استخدام التصوف في بعض الأحيان لتفسير منشأ هذا التقليد الديني– الميتافيزيقي أو ذاك. فثمة من يؤكد أن *الاختراق* الصوفي للحقيقة السامية، الأصلية، تحول في زمن غابر إلى باعث على تكوين هذا التقليد. وبموجب ذلك يبدو الأمر و كأن عملية نشأة هذا التقليد لا يمكنها أن تصبح موضوعا للتحليل بمصطلحات علمانية، ويجري استخدام هذه الفكرة أساسا فيما يتصل بالتقاليد الشرقية.. هكذا فإن التصوف يبحث بفاعلية كبيرة في الفلسفة الغربية المعاصرة وما يستوجب هذا الاهتمام الزائد بالتصوف هي تلك الوظائف التي يؤديها في الوعي الديني في فلسفة الدين المعاصرة التي تسعى لإقرار خصائص بنيوية شاملة للتجربة الصوفية؛ وعلى التصنيفات المعدة عن هذه التجربة؛ وعلى مشكلة العلاقة بين التجربة الصوفية وتفسيرها؛ ويقر المتصوفة في نصوصهم المختلفة يتحدثون على الدوام عن مفارقة الحالة الصوفية وصعوبة التعبير عنها، وعن استحالة إقامة الترابط بطريقة ما بين ما يشعرون به وبين التجربة المألوفة واللغة المصاحبة لها. وهذا أفضى إلى تصور عن لا معقولية التصوف(Non- Intelligible) وبالتالي إلى استحالة دراسته من موقع الفلسفة العلمانية عموما فإن" ستال "يقر بأنّ ليس ثمة من أسباب خاصة تدعونا لشطب التصوف من ميدان البحث العقلاني. أي بالإمكان اعطاء نوع من الشرعية للدراسة الفلسفية العقلانية للتصوف .ويمكننا أن نأخذ على سبيل المثال الدراسة الغربية التي قام بها ولترستيس(*T. W.Stace*) الذي وضع مجموعة من الخصائص العامة لجميع نماذج التصوف. ويرى ان مايميز التجربة الصوفية هو:

1) شعور الموضوعية، او الواقعية (أي واقعية ما هو معطى في التجربة).

2) شعور الغبطة، والبهجة، والسعادة، والرضا.

3)وعي أن ما هو مدرك طاهر، ومقدس، وإلهي.

4) التجربة مشحونة بالمفارقات وتخترقها التناقضات.

هذه هي برأي ستيس الخصائص العامة، الكلية للتصوف في جميع الثقافات، والعصور والديانات. إن جميع هذه الخصائص، ربما باستثناء الثالث منها، يعيد الباحثون إنتاجها بشكل أو بآخر عند أي محاولة للكشف عن الخصائص العامة للتجربة الصوفية. وبرأينا أن هذه الخصائص التي توصّل اليها المفكر "ولتر ستيس" لا تمكننا من تحديد فرادة التجربة الصوفية. فالشعور بموضوعية ماهو معطى في التجربة يعد ميزة جوهرية للتجربة بوجه عام. والخصائص الانفعالية (affective) التي يقترحها ستيس يمكنها أن تصاحب أشد أنواع التجربة تباينا. أما محاولة فريدريكسترنيغ (*strenr.Fr*)فهي الأخرى مساهمة اهتمت بالتجربة الصوفية واعلنت أن هناك خصائص وميزات يمكن حصرها في ما يلي:

1)ادراك الحقيقة النهائية.

2) بلوغ التعالي عن طريق التطهر العقلي والنفسي.

3) وجوب الراحة الداخلية والسكونية (المفارق Transcendent)

4) الشعور برفع كل القيود والتحرر من الزمكانية.

وهذا هو في الغالب جوهر التصوف المسيحي والإسلامي، فما يحدث أو ما قد حدث للصوفي المؤلّه في التجربة يفهمه نتيجة لفعل الله الذي يحبه بعطف خاص. وفي التصوف التأليهي، يقوم بدور كبير دافع الحب إلى الله لقد كان لإبراز التصوف التأليهي في نموذج مستقل صدى واسعا في فلسفة الدين المعاصرة. فمن المعروف أن موقف الديانات التوحيدية من التصوف كان على الدوام موقفا واعيا. واعتبر التصوف عندهم حاملا لخطر الفوضى الدينية، وكثيرا ماجرت مطابقته مع وحدة الوجود وتأليه الذات، ومفاهيم أخرى غامضة. إضافة الى هذا كله فان الباحثين في مجال التصوف كانت لهم مخاوف أخرى وهي أن التصوف قد يولد نزعات وهذا بدوره قد يخلق فتن مضادة لنزعات التثليث عندهم كما أن الاهتمام بالتصوف التأليهي الغربي لا يتطرق في صميمه الى مسألة الذات الالاهية وكيفية تمثلها في التجربة الصوفية .

خاتمة

تحققت العلاقة بين التصوف والفلسفة عبر المسار التاريخي للجانبين، التوجه الصوفي والمنحى الفلسفي وبالتالي تجلى الترابط بمعاني مختلفة من التوفيق أي بين التوفيق والتلفيق والإبداع، وبين الذوق والعقل والفلسفة، وغيرها من المفاهيم وعرف أصحاب هذا الاتجاه بفلاسفة التصوف.انه رغم ما يشوبهما من اختلاف إلا أننا يجب أن نقر أن التصوف في مساره التاريخي ارتبط بالفلسفة وتداخل معها إلى درجة أن هناك من اعتبر أن الفيلسوف صاحب تصوف عقلي. إن أول من اهتم لهذه العلاقة هو المؤرخ عبد الرحمان بدوي في كتابه الإنسانية والوجودية في الفكر الصوفي العربي وكذلك بكتابه "شخصيات قلقة في الإسلام " حيث جمع

نصوص سارتر وكيركغارد وغيرهم مع نصوص" الحلاج" " ابن عربي" و"السهرودي"و أبان التصوف بانه يشترك مع الفلسفة الوجودية في عدة نقاط ومنها رؤية" كيركغارد" حول الإنسان الأوحد، والتي صاغها المتصوفة بصيغة أخرى و هي الإنسان الكامل والاشتراك في معنى العدم والذي يعتبره المتصوفة وجودا مطلقا وكذلك حول أسبقية الذات على الماهية إضافة لفلسفة القلق. لذلك فإن ظاهرة التصوف النظري كعلم يعتمد الكشف الذاتي مستعملا أسلوب الكشف النفسي والجسدي أي الأسلوب نفسه الذي اتبعه الزهاد من قبل فالتصوف وجزء من الحركة الفلسفية العربية المستقلة فهو في شكله النظري يتعامل مع المقولات والمفاهيم كما هو شأن الفلسفة بمعناها الخاص وإن كانت مقولات التصوف و مفاهيمه تختلف عن مقولات الفلسفة العقلانية، ومفاهيمها إلى عبد الرحمان السلمي (السلمي، 1986 ، صفحة 167) لهذا فان كل نظرية فلسفية تعبر عن جزء من الحقيقة الاهية والتصوف يبقى أحد السبل الفلسفية التي استخدمت الذوق والحدس والكشف وهو أحد المصادر المعرفية النظرية التي تكمل الجانب العلمي من التجربة السلوكية. (أحمد، 1988، صفحة 167) وهذا المسار الفلسفي للتصوف شهدته حتى الفلسفات القديمة سواء الشرقية منها ممثلة في الهندية والصينية أو العهود الاسلامية وحتى في الفلسفات الغربية حتى اصبح التصوف تأمل عقلي ووجداني والفلسفة هي الاخرى تأمل عقلي قد يصبّ في نفس البوتقة الدينية خاصة اذا تعلّق الامر بما يسمى بفلسفة الدين.

قائمة المراجع والمصادربالغة العربية

1. إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف، ط3
2. أبو عبد الرحمان السيلمي، طبقات الصوفية مكتبة الخانجي، القاهرة دط 1986محمود عبد القادر الفلسفة الصوفية في الإسلام دار الفكر العربي القاهرة دط.دت
3. أحمد خواجه الله و الإنسان في الفكر العربي و الإسلامي منشورات عويدات بيروت ط 1 1983
4. أرثر سعديف،د.توفيق سلوم الفلسفة العربية الإسلامية دار التكوين للتأليف و النشر دمشق دط 2009
5. اندريه كار سون الفلاسفة الأخلاق ترى عبد الحليم محمود ابوبكر زكري دار العراب للدراسات و النشر و الترجمة .د ط 2009
6. عامر عبد زيد الوائلى،التصوف منشورات ضفاف ،ط1، 2005
7. عبد القادر محمد أحمد الفكر الإسلامي بين الابتداء و الإبداع.دار المعرفة الجامعية الإسكندرية دط 1988.
8. الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، مطبعة الأنجلو المصرية، ط3، 1968
9. الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق الدكتور ألبير نصري نادر، المطبعة الكاثوليكية، د.ط، 1959
10. ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر، د.ط، 1974.
11. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الإسلامي، الهيئة المصرية للكتاب، ط3، 1972
12. محمد لطفي جمعة تاريخ فلاسفة الإسلام المكتبة العلمية بيروت د ط د ت.
13. هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة و حسن قيسي منشورات عويدات بيروت ط 1983
14. ولتر ستيس الفلسفة والتصوف ترجمة إمام عبد الفتاح إمام مكتبة مد بولي القاهرة د ط 1999

قائمة المراجع بالغة الفرنسية

1. Keller C A. Mystical Literature // Mysticism and Philosophical Analysis.
2. Stall F.Exploring Mysticism: A Methodol.Essay.Berkely et al., 1975.
3. Streng Fr.Language and Mystical Awareness // Mysticism and Philosophical Analisis.L, 1978.

للإحالة على هذا المقال:
بلعزكريمة، (2019)، « المسار الفلسفي والتاريخي للتصوف». **الرواق**، المجلد: 05، العدد: 02، ديسمبر 2019، ص.ص.19-31