مسألة العقل والقلب
في فلسفة التصوف عند الإمام ابن يوسف السنوسي التلمساني

ب.طرواية عمر: جامعة تلمسان/الجزائر[1]
kasbahstar@gmail.com

ملخص :
يتفق أغلب الباحثين والدارسين للفكر الفلسفي الإسلامي، أنه لا يمكن التطرق إلى موضوع "التصوف" من حيث : ماهيته، مصادره، مدارسه،...، من دون تسليط الضوء على أهم اشكالياته الرئيسة، والتي تشكّل هذه الأخيرة محور انطلاق كل مشكلة ثانوية تندرج تحتها. وتتمثل في: إشكالية العقل والقلب.

فالتصوف الإسلامي، منذ قرونه الثلاثة الأولى من ظهوره كـ "اسم"، لم يخرج عن نطاق البحث في هذه الإشكالية بوصفها كانت القاعدة المعرفية الأساسية التي شغلت بال العارفين وأهل الصوفية آنذاك، وفي الوقت نفسه كانت تمثل بؤرة السجال العميق بين هؤلاء فيما يخصّ أحقية وأفضلية أحدهما على الأخر في تأسيس للمعرفة الصوفية الحقّة. وبين هذا وذاك ظهر موقف آخر حاول إبراز حقيقة أن هذه المعرفة تنشأ من تبادلية الوظيفة بين العقل والقلب والتكامل بينهما، من أجل الوصول لغاية واحدة وهي الكشف باطمئنان والشهود بلا حرمان.

وعلى هذا الأساس، ارتأينا إلى كتابة هذا المقال لنوضّح من خلال أفكاره المتواضعة حقيقة هذا التمفصل -الوصل فيه أبرز من الفصل- بين العقل والقلب في بلورة فلسفة التصوف ضمن الفكر الإسلامي قديما وحديثا، وفهم أبعاده المختلفة: التربوية، الأخلاقية، الاجتماعية، الفكرية، والحضارية....، حيث اعتمدنا في الدراسة على فلسفة التصوف لدى **"الإمام ابن يوسف التلمساني"832-895ه**، من ممثلي الأشاعرة المتأخرين، يبدو لنا كأنموذج مناسب للتأكيد على ضرورة الازدواجية الجامعة بين النظر العقلي والذوق القلبي في إطار المعرفة الصوفية الحقّة.

الكلمات المفتاحية:
العقل- القلب – المعرفة الصوفية – فلسفة التصوف – التوحيد – الحكم العقلي– الذكر – التجربة الصوفية.

Summary :
Most scholars agree that Islamic philosophy cannot be addressed the subject of **Sufism** in terms of its content, sources and schools without highlighting on its main problems. The latter includes the starting point of every secondary problem that falls under it, namely, the problem of mind and heart.

Islamic **Sufism** has not gone beyond the scope of this problem since its first three centuries of appearance as a name. It was the basic knowledge that occupied the **thinking of spiritual men** at that
time and at the same time it was the main debate between them in terms of eligibility and preference of each one on the other in the establishment of true **Sufism** knowledge. Between this and that, another attitude emerged and tried to highlight the fact that this knowledge arises from the

[1] - باحث : تخصص: الفلسفة والتصوف.

interchangeable function between the mind and the heart, and the integration between them in order to reach one goal which is achieving true **Sufism** knowledge.

On this basis, we decided to write this article to clarify through his modest ideas the fact that this composition between mind and heart in the creation of the philosophy of **Sufism** within the Islamic thought of old and modern time and understanding of its various dimensions educational, moral, social ,intellectual, and civilizational .we depended in the study of **Sufism** philosophy of **Imam Ibn Yusuf Al-Sanusi in Tlemcen (823-895)** one of representatives of **late AL-ASH-ARI** which seems to us as an example to emphasize the need for the composition between the **reflection of the mental** and the **taste of the heart** within the framework of **Sufism** knowledge.

Key Words:
Mind – Heart – Sufism knowledge - philosophy of Sufism – Belief - Mental Judgment- Worship -Sufism Experience.

مدخل :

لقد أصبح الحديث عن التصوف في الإسلام لا يقلّ أهمية عن المواضيع والإشكاليات الأخرى التي طرحها كل من علم الكلام والفلسفة الإسلامية سابقا، وهذا ما لا يمكن أن نستبعده كثيرا بأن موضوع التصوف نشأ وترعرع في خضم هذين المجالين (أي علم الكلام والفلسفة)، وبأكثر تحديدا كانت انطلاقته من النتائج التي توصلا إليها.

لكن وما يهمنا في هذا وذاك، هو الموضوع الرئيس في مجال التصوف الإسلامي – وإن لم نقل التصوف العالمي مع وجود تفاوت في طريقة طرحة ومعالجة فرضياته ومن ثم استقصاء نتائجه – وعلى أساسه تأسس ما يسمى عند الكثير من الباحثين والدارسين بـ**"المعرفة الصوفية"**، وهذا الموضوع يتمثل في **مسألة العقل والقلب**.

هو الموضوع الذي كان بمثابة سيلَ العَرِم في مجلدات ومصنّفات العديد من صوفية القرنين الثالث والرابع هجريين – والقرون التي تلتهما- على حد سواء، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر: أبي الحارث المحاسبي (ت243)، أبي سهل التستري (ت283ه)، الإمام الجنيد بن محمد (ت297ه)، الحكيم الترميذي(ت320)، أبو طالب المكي(ت386)، أبي حامد الغزالي(ت505ه)، شهاب الدين السهرودي (ت632)، محي الدين بن عربي (ت638)، وغيرهم ...، كما أسالت الحبر الكثير في أعمال وأبحاث ودراسات بعض الباحثين ودراسي التصوف الإسلامي المعاصرين، إمّا تحقيقا وتدقيقا، أو ترجمة مع التحليل والنقد.

وهذا إن دلّ على شيء إنما يدّل على مدى خطورة هاته المسألة داخل مجال التصوف، والموقع التي باتت تحتله فيه، حيث وجدنا أن بسببهما (في إشكالية أولوية أحدهما عن الأخر أو أحقية طرف عن أخر في التنظير للمعرفة الصوفية) ظهرت مذاهب صوفية مؤيدة لأسبقية العقل في مقابل مذاهب مؤيدة لأسبقية القلب، وهناك مذاهب أرادت أن تتوسط الإشكالية وتجمع بينهما معا. **وعليه، يمكن أن نتساءل عن الهوية الحقيقية للتصوف الإسلامي: هل يكمن في المعرفة الصوفية العقلية؟، أم ينحصر فقط في المعرفة الصوفية القلبية؟، أم تتجلى معالمه في إطار المعرفة الصوفية التي تتشارك فيها وظائف العقل مع وظائف القلب معا؟.**

وعلى هذا الأساس أرتأينا ضمن هذه الدراسة أن نسلّط الضوء على المذهب الأخير من المذاهب الثلاثة؛ والذي **يقرّ – أهل هذا الاتجاه - بإمكانية الجمع بين مجالي "العقل" و"القلب" والاحتكام إلى النقاط المشتركة فيما بينهما، من أجل تحقيق معرفة صوفية حقّة تُبنى على مبدأ الجمع بين الأضداد لضمان الاستعداد العقلي والروحي معا، ومن ثمّ التحلّق**

والتعلّق بالأنوار الإلهية والمكاشفات الحقيقية دون أن يشعر الواصل إلى هذا المقام بالريب والشك والظن اتجاه ذلك.

هي الفرضية ذاتها وجدناها تتكيف مع فكر "الإمام السنوسي التلمساني"، أحد أقطاب الاشاعرة المتأخرين، في معالجته لموضوع الدراسة، لذلك تمّ اختياره كأنموذج لها.ومن خلاله سنحاول تبيان صحة هاته الفرضية من عدمها، بتحليل أهم الأفكار الرئيسة التي بنى بها الإمام مذهبه، مع تشخيص بعض المواقف التي دعّم بها هاته الأفكار ومدى تطابقها مع النتائج التي توصل إليها .

1- مدخل مفاهيمي لكلمتي العقل والقلب :

في هذا المدخل النظري سنحاول التطرق إلى عرض مفاهيمي لكل من العقل والقلب، من خلال الاستعانة بتعريفات وتعليقات بعض الصوفية أنفسهم عنهما مع إبراز طبيعة العلاقة الحقيقية القائمة بينهما، قبل أن نلج إلى موقف **"الإمام ابن يوسف السنوسي التلمساني"** من هذه المسألة، والتي تبرز الإطار العام لفلسفة التصوف عنده.

1-1 مفهوم العقل : يرى الباحث **"محمد عبد الله الشرقاوي"** في كتابه **(الصوفية والعقل)**[1] أن الطريقة المناسبة لتوخي الوقوع فيما وقع فيه الكثير من الباحثين ودارسي أثار الصوفية ومواقفهم من مسالة "العقل"، عندما رموا الصوفية بالاضطراب والتناقض في مواقفهم منه، فوصلوا إلى نتائج ضللتهم وضللت من قرءوا أبحاثهم : هو **التحديد الدقيق لمفهوم العقل** عند أهل القوم.ونحن من هذا المنطلق، سنحاول أن نضع أيدينا على بعض التعاريف الواضحة للعقل في التصوف حتى نتمكن على معرفة حقيقة ماهيته وطبيعته ومجاله وغاياته مع بعض الصوفية البارزين في التصوف الإسلامي على غرار: أبي الحارث المحاسبي* في كتابه **"مائية العقل وفهم القرآن"**.

ولكن قبل ذلك، ينبغي الإشارة على أن المعاني الأساسية التي يطلق عليها اسم (العقل) في اللغة وقد أجمع عليها الكثير من الباحثين، أنها لا تخرج على ثلاث معاني وهي « التثبت في الأمر، والإمساك والاستمساك، والامتناع، وكل ما ذكر من معان أخرى هي تندرج تحتها ولا تزيد عليها.»[2]

وما يثير الانتباه في هذه المعاني الثلاثة أنها كلها تدلّ على **الجانب العملي** في مفهوم العقل، فلا يمكن أن نتثبت في الأمر والتحقق منه إلاّ إذا قمنا بعمل **عقلي** تستحسنه الذات وتتقبله ذوات الآخرين حتى نمسك ونمتنع عن الوقوع في الذلل والخطأ، لذلك كان العقل « هو ما ينجّي صاحبه من ملامة الدنيا وندامة العُقبى»[3]، وهو ما قاله أيضا " أبي البركات البغدادي" في عمله الموسوم بـ (المعتبر من الحكمة) : « إن الذي أشير إليه في اللغة العربية، هو العقل العملي من جهة ما قيل، وجاء في لغتهم من المنع والعقال، يقال عقلت الناقة أي

---

[1] - الرجوع إلى : محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، دار الجيل- بيروت ومكتبة الزهراء- القاهرة، د ط، 1995، ص 155.

*- هو الحارث بن أسد المحاسبي، وكنيته أبو عبد الله، من علماء مشايخ القوم بعلوم الظاهر، وعلوم المعاملات والإشارات، له التصانيف المشهورة؛ منها "كتاب الرعاية لحقوق الله"، و غيره. وهو أستاذ أكثر البغداديين، وهو من أهل البصرة، مات ببغداد، سنة ثلاث وأربعين ومائتين. – أنظر: أبو عبد الرحمان السلمي، طبقات الصوفية، مكتبة المصطفى PDF، ص61.

[2] - محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، المرجع السابق، ص 43.

[3] - فؤاد أبي خزام أنور ، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان ناشرون-بيروت، د ط، ص127.

منعتها بما شددتها به عن تصرفاتها في سعيها، فكذلك العقل العملي يعقل النفس ويمنعها عن التصرف على مقتضى الطباع.»[1]

ولعل أن الجانب السلوكي العملي – ونضيف إليه أيضا الجانب المعرفي الإدراكي – الذي نستشفه من المعاني الثلاث للعقل (الثبات، الإمساك، والامتناع) كان الملهم والمنطلق الأساسي في فهم موقف أغلب الصوفية من العقل داخل تجاربهم الروحية، وخاصة ممن اشتغلوا في حقل مسألة العلاقة بينه وبين القلب. إذ نجد مثلا صاحب كتاب **(مائية العقل وفهم القرآن)** وهو يعرض لنا بالتفصيل معاني هذه الملكة ودلالاتها*، والتي لا تخرج عن نطاق مع آتى به النص القرآني في ذلك، بأن الناس بالرغم من أنهم يمتلكون العقل إلاّ أنهم انقسموا في صفة **"التعقل"** إلى أربع، حيث انتقد النوعين الأول والثاني وحبذّ النوعين الثالث والرابع : (فالنوعين الذي انتقدهما لأنهما عقلا ما طلب منهما من أوامر ونواهي إلهية، إلاّ أنهم جحدوا وتكبروا وسعوا طلبا للدنيا، وقد زادوا أنانية وتمسكوا وجحدوا بآرائهم ومواقفهم مع أنهم قلّدوا غيرهم بدون تمحيص ولا روية. بينما النوعين الثالث والرابع اللذان فضلهما لأنهم عقلوا [فعلا] وعظّموا ما أمرهم الله وأعطاهم من راسخ العلم والمعرفة، فقدّروا ذلك وتدبروا فيه، ونظروا بجلاله وجماله فترسّخ لهم ذلك يقينا في العقل والقلب.)[2]

ومن خلال هذا التقسيم، يمكن أن نفهم السبب أو الدافع الذي جعل "المحاسبي" يقف على المعاني الثلاثة للعقل وهي (الغريزة ، والفهم، والبصيرة)، وهي المعاني ذاتها التي أشار إليها "الجرجاني" في معجمه بطريقته الخاصة عندما أراد أن يحدد أهم معاني العقل، حيث قال: « أنه هو نور في القلب يعرف الحق والباطل **[الغريزة]**، و**قيل** أن النفس والذهن واحد إلاّ أنها **سميت** عقلا لكونها مدركة**[البصيرة]**، و**سميت** نفسا لكونها منحرفة، و**سميت** ذهنا لكونها مستعدة للإدراك **[الفهم]**»[3]. فكان تحليل "المحاسبي" لهذه المعاني على النحو التالي:

***- الغريزة:** أن المتأمل في كتاب **(مائية العقل)* يلاحظ أن " المحاسبي "** من بين الذين يعتبرون أن "العقل نور غريزي" خالص ولا مجال للشك فيه، ويستدل بذلك بفكرة مفادها بأن الخلق ليس فقط غير متساوون في الجانب الخُلقي فحسب، وإنما أيضا يختلفون في درجة التعقل وصحة العقل وطهارة القلب (الأخلاق) وفي العبادة، ويضيف أيضا أن لهذه الغريزة نور يقذفها الله في قلوب عباده حسب درجة تجاربهم الروحية

---

[1] - نقلا عن : محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، المرجع نفسه، ص 45.

*- يرى "الحارث بن أسد المحاسبي" أن العقل عند العلماء ثلاث معاني : عقل غريزة، وعقل فهم، وعقل بصيرة، وكل نوع لديه دلالاته ووظيفته كما جاء في القرآن الكريم.

[2] - بتصرف: الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تح: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت، الطبعة الأولى 1971، ص 144.

[3]- الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق : محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع و التصدير- القاهرة، د ت ، د ط ، ص 128 .

*- يعلق الباحث "حسين القوتلي " على كلمة " مائية " وحضورها في العنوان بهذا الشكل بدل من كلمة " ماهية "، قائلا : « ولا يوصف – أي العقل - بالمائية أو المجانسة للأشياء، لأن معنى قولنا ما هو؟ من أي جنس هو. ونفهم من هذا أن ماهية من " ما هو " مع ياء النسبة (ماهوية) وللتخفيف قيل ماهية ومائية [وقيل] أن أول من استعمل هذه الكلمة –أي مائية - ونشرها في أوساط المفكرين المسلمين هو " الكندي " ت252هـ، عندما أراد أن يقدم تعريفا للفلسفة، حيث قال : (أنها علم الأشياء الأبدية الكلية انياتها ومائيتها وعالمها بقدر طاقة الإنسان "، ولأن الكندي كان معتزليا، فنحن نرجّح أن زملائه من رجال مدرسة الاعتزال في بغداد أخذوا عنه كلمته هذه، وعن طريقتهم وصلت إلى "المحاسبي" لأننا لا نعلم أن هناك صلات من أي نوع قامت بين فكر الرجلين وإن كان ذلك ممكنا) – لقراءة التفصيل الرجوع إلى : الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تح: حسين القوتلي، المرجع نفسه، ص ص 141 140.

والتعبدية، يزيد بتقوى العلم والحلم، وهذه الحقائق حاولنا استخلاصها من الحوار الذي دار بينه وبين "الإمام الجنيد" حينما سأل الأخير أستاذه عن " **ماهية أو مائية العقل**" فردّ عليه قائلا: « وإني أرجع إليك في اللغة، والمعقول من الكتاب والسنة، وتراجع العلماء (فيما) بينهم بالتسمية، ثلاث (معاني): أحدهما هو معناه، لا معنى له غيره في الحقيقة، والآخران اسمان جوّزتهما العرب إذا كانا عنه فعلا، لا يكونان إلاّ به ومنه، وقد سمّاها الله تعالى في كتابه وسمّتها العلماء عقلا. فأمّا ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برويّة، ولا بحسّ، ولا ذوق، ولا طعم، وإنما عرّفهم الله (إيّاها) بالعقل منه (...) فمن عرف ما ينفعه مما يضرّه في أمر دنياه، عرف أن الله تعالى قد منّ عليه بالعقل الذي سلب أهل الجنون وأهل التيه، وسلب أكثره الحمقى، الذين قلّت عقولهم (...) وقال قوم: هو نور وضعه الله طبعا وغريزة، يبصر به ويُعبَّر به.»[1]

ولعل هذا القصد الذي أراد أن يقوله "ابن عربي" في منطوق عبارة **(العقل الأول)** بالنسبة له. فأنّ كلمة "أول" هي دلالة على معنى **"النور الغريزي أو النور الفطري"** الذي تجسّد بصورة مكتلمة في شخصية " الإنسان الكامل "، إذ أنه – بتعبير الباحثة "سعاد الحكيم" – هو « أول من عقل عن الحق من الأرواح المهيمة [عقل نفسه وموجده والعالم ...] فاتصف بـ : العقل الأول، الروح الكلي، القلم، العرش، الحق المخلوق به، الحقيقة المحمدية، روح الأرواح، ... وغيرها من الأسماء الكثيرة [وأما علاقته بالإنسان الكامل أنه] عندما خلق الله الإنسان الكامل، أعطاه مرتبة العقل الأول وعلّمه مالم يعلمه العقل من الحقيقة الصورية التي هي الوجه الخاص له من جانب الحق، فلهذا زاد على جميع المخلوقات وبها كان المقصود من العالم، فلم تظهر صورة موجود إلا بالإنسان الكامل، والعقل الأول على عظمة جزء من الصورة.»[2]

*- **الفهم والبصيرة:** أما هذين المقولتان يعتبرهما "المحاسبي" لا ينفصلان عن العقل الغريزي، فهما في الأصل معنيين عقليان يكونان دوما متصلان به، يوجدان بوجوده وينعدمان بانعدامه، حيث يرى أن « **الفهم** هو الظاهرة العقلية التي تؤدي إلى إصابة المعنى بشكل من أشكال البيان من ناحية أخرى،...، [بينما] **البصيرة** فهي ظاهرة عقلية أيضا، ولكنها تتخطى معاني هذه الأشياء الواقعية إلى ما وراءها، فهي غريزة النفاذ إلى ما وراء هذه الأشياء لمعرفة قيمتها الإلهية من ناحية واقعيتها الأخلاقية من ناحية أخرى.»[3]

إذن ما يمكن فهمه من هذين المصطلحين هو أن العلاقة التي تكمن بين (العقل، الفهم، البصيرة) هي علاقة تكاملية متداخلة، وإن تعددت المصطلحات فإنها تؤدي إلى الوظيفة والغاية نفسها فكل واحد يكمّل بعضه بعضا، فما "العقل الغريزي" هو إلاّ معنى **إجمالي** لعملية التعقل التي يشترك فيها مع "الفهم والبصيرة"، كما أنه المحرك والدافع لاكتمال صفة التعقل فيهما. وبدورهما (أي الفهم والبصيرة) لا تتحدد هويتهما إلا بارتباطهما الوثيق بين هذا العقل الغريزي في شقه العملي تحديدا، وقد استدّل "المحاسبي" لتبرير ذلك بالآية القرآنية التي قال فيها الله تعالى: ﴿ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ

[1] - الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تح: حسين القوتلي، المرجع السابق، ص 201 - ص 204 .
[2] - الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر- بيروت، الطبعة الأولى1981، ص ص 814 815.
[3] - الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تح: حسين القوتلي، المرجع نفسه، ص153.

﴾ [سورة الأنفال: الآية 42]. وهذه العلاقة أيضا تبين لنا أننا أمام مسألة **أصل وفرع؛** فالعقل الغريزي أصل والفهم والبصيرة فرع. فالأصل لا يعرف إلاّ بأفعاله الظاهرة التي تنطبع على الفروع المندرجة تحته، والفروع لا تكون لها أهمية إلاّ باتصالها مع أصلها، ولهذا نجد "المحاسبي" يعلّق على ذلك بقوله :« إن هناك أناس يكابرون لا يتحرك لديهم عقل الفهم ولا عقل البصيرة، فيكون لهم عقل الغرائز فقط، هؤلاء الناس كالأنعام يقلّدون آبائهم ويعجبون بآرائهم دون أن يفهموا للحياة معنى وأن لا يدركوا ببصيرتهم ما وراء هذه الحياة من قدرة وقيمة.»[1]

وبالتالي، نجد أن (العقل) مع "المحاسبي" يتحدد معناه في ناحتين أساسيتين؛ أحدهما لم يسبق وأن رأيناها في الفلسفات القديمة: كالفلسفة اليونانية (الفلسفة الأرسطية مثلا) والفلسفة الإسلامية (كالفارابي وبعض المتكلمين) ، بمعنى أننا لا نبالغ وإن قلنا هي ذات **إنتاج صوفي خالص** داخل الثقافة الإسلامية. ونقصد بذلك : **الناحية العملية** في مفهوم العقل الصوفي؛ أي التوجه في العقل مباشرة إلى الظواهر العقلية التي تتجلى عنه، يتخّدها الصوفي كمبادئ أخلاقية وسلوكية ينتهجها في إطار تجربته الروحية، ولا يكتفي فقط بتحديد ماهية العقل في ذاته، وهي **الناحية النظرية** التي تسبق الناحية الأولى – تكون أسبقية منطقية في أغلب الحالات – من خلالها يدافع الصوفي عن موقفه القائل بأن: العقل غريزة فطرية في الإنسان أودعها الله فيه ليتأمل ذاته والله والعالم، وما العلم والمعرفة واليقين والحكمة إلاّ نتائج ضرورية تنشأ عن هذا النور الغريزي (أي العقل الذي يدرك ذاته بذاته)، والذي أطلق عليه "الحكيم الترميذي " «تارة بـ (عقل الفطرة) وأحيانا بـ (عقل الحجة) وتارة أخرى بـ (عقل التجربة). »[2]

لكن ما ينبغي الإشارة إليه هو أن ماهية العقل لا يمكن فقهها بصورة واضحة إلاّ بجمع الناحيتين معا وفي آن واحد؛ بحيث تعتبر الناحية النظرية فيه **كقوة ممكنة** تمهّد لنا للقيام بفعل التعقل العملي – **كناحية ثانية – بوصفه مسؤولية واختيار** ينبهنا عليه الرجل الصوفي (المعتدل)، أو **قانون اتيقى** يساعدنا على تصحيح رؤيتنا في علاقتنا العمودية (بين الله والإنسان) والأفقية (بين الإنسان والإنسان). وهي الدعوة ذاتها التي نادى بها القرآن الكريم في الكثير من آياته، والتي تصلح بأن تكون كأسس وقواعد أساسية لبناء نظرية في العلوم والمعارف المختلفة، نذكر منها[3] :

- تحرير العقل والفكر الإنساني من قيود التقليد والتبعية القائمة على الجهل وضيق الأفق،...، وذلك من خلال إطلاق العنان للعقل من أجل التأمل والتفكير والتدبر في ظواهر الكون من طبيعية ونفسية، قوله تعالى:﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ

---

[1] - المرجع نفسه، ص 154.

[2] - نقلا عن : محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل،المرجع السابق، ص 158.

[3] - لقراءة التفصيل الرجوع إلى: يوسف محمود محمد، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، دار الحكمة – الدوحة، الطبعة الأولى 1993، ص75 - ص91 . يقول الباحث " محمد عبد الله الشرقاوي " في السياق نفسه أن :« العقل ينبغي أن يتحرك من أجل غايتين متداخلتين متلازمتين، غاية **إيمانية** ، وغاية **سلوكية حياتية**، وكذلك فإن مجاله الذي يعمل فيه له جانبان متداخلان هما : الظواهر الكونية، والظواهر الاجتماعية، وان طريقته في النظر والتدبر هي الانتقال من الجزئيات إلى ما هو كلي، أو تحليل الكليات إلى جزئياتها ثم الانتقال من ذلك إلى التركيب، أو أي طرق أخرى يكتشفها لنفسه دونما قيد عليه أو حجر، وبهذا المعنى فإن القرآن الكريم يحفز العقل البشري إلى النظر في الأفاق والأنفس بأي منهج علمي [لتتحقق المعرفة واليقين ومن ثم تتجلى الحكمة] وبأي وسيلة مهما تعددت المناهج ومهما اتسمت العلوم بأسماء متشابهة أو متباينة.» - محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، المرجع السابق، ص 61.

يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [سورة الحج: الآية46].

- من توجيهات القرآن في بناء المعرفة هو إشارته الجلية إلى بيان طرق ووسائل بلوغ المعرفة، لأن التركيز عليها يعتبر عامل أساسي يشجّع العقل في البحث والتقصّي في مختلف التجارب العملية، يقول تعالى:﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: الآية78].

- وأيضا تطرّق القرآن الكريم إلى تقديم نصائح للعقل من أجل تهذيبه ومعرفة حدوده، بعدما أشار إلى أن المعارف التي يتوصل إليها هي مكتسبة ونسبية أيضا، كما ينبغي على العقل دوما الاعتراف بأن الكمال والمطلقية يتّصف بهما إلاّ من خلقه وكرّمه في هذا الكون وشرّفه على سائر المخلوقات كلها، يقول تعالى:﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾ [سورة العلق: الآية5]، ويقول أيضا:﴿ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يوسف: الآية76].

2-1 مفهوم القلب: بعدما وقفنا على تحديد مفهوم العقل، واكتشافنا لدلالاته الحقيقية والتي تجمع بين الدلالة النظرية والعملية معا، ومن خلالهما أيضا توصلنا بأن هذه الملكة جوهر أساسي في كيان الإنسان، وأنها جوهر حياتي لا يصلح الكون إلاّ بها، أو كما عبّر عن ذلك "المحاسبي" في قوله: « لكل شيء جوهر، وجوهر الإنسان عقله، وجوهر العقل توفيق الله .»[1] يجعلنا نتساءل : **هل هذا التوفيق والنور الغريزي الذي يهبه الله في العقل، يحدث بتلك السهولة وبمحض الصدفة دون أن تتشارك وتتداخل معه ملكات أخرى في الوظائف؟.**

يرى الباحث "محمد عبد الله الشرقاوي" أنه إذا كان للعقل وظيفتان أحدهما: «وظيفة سلوكية أخلاقية والأخرى وظيفة إدراكية، فإنه حتى القلب له وظيفتان رئيستان هما: وظيفة الإدراك،المعرفة،العلم ووظيفة أخرى تتمثل في الإيمان وما يتصل به من عاطفة ووجدان وإرادة»[2] .نفهم من هذا الكلام أن القاسم المشترك بين العقل والقلب – في الوظيفة – هو **الجانب الإدراكي،** ولعل ذلك من أجل الثبات في **اليقين*** وتحصيل الجيد للمعرفة الصوفية. وهذا لا يمكن التأكد من صحّته إلاّ من خلال التطرق إلى تحديد "ماهية القلب" وأهم دلالاته الحقيقية في إطار فلسفة التصوف الإسلامي، ضمن إشكاليتي **(الإيمان)** وطبيعة **(المعرفة الصوفية)** وأقسامها، وذلك باستعراض أهم تعاريف الصوفية الأوائل لمفهوم "القلب" ومواقفهم منه على غرار : "محي الدين بن عربي" و"الحكيم الترميذي".

إن أغلب الصوفية الأوائل لم يختلفوا كثيرا في تحديدهم لطبيعة القلب، فقد اتفقوا على أنه "لطيفة روحانية " من اللطائف الإلهية لها خصوصيات وصفات تميّزها عن اللطائف الأخرى، حتى عن العقل، ومنهم من يذهب إلى أنه عبارة عن **(الجهاز المتكامل للإنسان)** أي

---

[1] - الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تح: حسين القوتلي، المرجع السابق ، ص96.

[2]- محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، المرجع السابق، ص 73.

*- كلمة (اليقين) في القرآن الكريم تعددت معانيها واختلفت مدلولاتها بالرغم من وحدة اللفظ، وهي **" الموت، الثبات، الحق الثابت، التوحيد، العلم، المعرفة "**، ولكن « في مجموعها الكلي وردت بمعنى المعرفة الواضحة الذي لا لبس ولا غموض ولا شك فيه، وأن كل هذه المعاني في مجموعها الكلي تدلّ على انتفاء الشك والحيرة، (...) إما في الأحاديث النبوية في مجموعها الكلي تعبر عن " الإيمان " في قوله صلى الله عليه وسلم – عن علقمة،قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه : " الصبر نصف الإيمان، واليقين الإيمان كله " [رواه البخاري] (...) بينما ينحصر مفهوم اليقين لدى الرجل الصوفي من خلال مكاشفاته الوجدانية ومقاماته [الإلهية] التي يمرّ بها من خلال تجربته الذاتية المتصلة بالكون والبعد الباطني معا.» - لقراءة التفصيل الرجوع إلى : يوسف محمود محمد، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، المرجع السابق، ص 13 و ص 49 .

أنه « موضع التلقي وهو الذي يفقه بعد التلقي ويستقر الكتاب فيه ويحفظ ويعبر به في القرآن عن الإدراك جملة»[1] ،ومنهم من ذهب إلى تعريفه حسب المواصفات والمسميات التي ذكرها القرآن الكريم بوصفه جوهرا روحانيا ونورانيا يعكس التحليلات الإلهية في الصورة الإنسانية، وهذا ما تطرق إليه "القاشاني" مستطردا في تعريفه له قائلا بأنه: « جوهر نوراني مجرد، يتوسط بين الروح والنفس، والذي تتحقق به الإنسانية ،...، فهو النفس الناطقة والروح الباطنة، ولقد مثّله في القرآن الكريم بالزجاجة، والكوكب الدريّ، والروح بالمصباح. في قوله تعالى: ﴿ **مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ** ﴾ النور-الآية:35. والشجرة[عنده] هي النفس، والمشكاة: هي البدر ، وهو الوسط في الوجود ومراتب التنزلات بمثابة اللوح المحفوظ في العلم»[2]. أما "الحكيم الترميذي" فيعرفه على أنه « اسم جامع يقتضي مقامات الباطن كلها، وفي القلب مواضع منها ما هي في خارجه ومنها ما هي في داخله»[3]، بينما يوصف "أبي الطيب المكي" القلب في (قوت القلوب) قائلا:« أن للقلب سمعا وبصرا ولسانا وشما. وأن من الخواطر ما يقع في سمع القلب فيكون **فهما**، ومنها ما يقع في لسان القلب فيكون **كلاما** وهو الذوق، ومنها ما يقع في شم القلب فيكون **علما** وهو العقل المكتسب بتلقيح العقل الغريزي.»[4]

إذن، فهذه اللطيفة الروحية(أي القلب)، وحسب التعريفات السابقة، أنها تعبر عن مصدر المعرفة الإنسانية بما هي نَفْس إلهية تختلف عن النَفْس الجسمانية الحيوانية في الصفات والمقام؛ ولكن في الوقت نفسه لا يمكن لهذه اللطيفة أن تكون لها قائمة أو وجود ضمن هذا الموجود إلا من خلال اتصالها بما هو متعال لا متناه. فالقلب يتقلب حسب الأحوال والأمور داخل الأنفاس البشرية وفق قوة ارتباطه بالمطلق، أي أن حضور القلب أو غيابه في فهم وتدبر المعاني الإلهية وتجلياتها – عند أهل الصوفية والعرفان – يكون حسب صفاء ونقاء هذه اللطيفة العاقلة في ذاتها من الشهوات والرغبات الجسمانية، والتي تحدد درجة ومكانة المريد وهو على المدارج الروحية لكشف الحقائق الإلهية النورانية. وهذا التعبير قد مثلته الفلسفة الأكبرية، العرفانية، في تعريفها ووصفها لمكانة القلب وأحواله *من خلال بعض أمهات أعماله : "الفتوحات المكية"، و"ترجمان الأشواق"، و"مواقع النجوم"، وغيرها.حيث يرى"ابن عربي"في هذا السياق أن ماهية القلب تتحدد من خلال المعرفة[الصوفية] التي تنقسم إلى قسمين: (فالقسم الأول منها يؤدي إلى **معرفة الله**، والثاني يؤدي إلى **معرفة العالم** [وهي التقسيمات ذاتها] نجدها عند "المحاسبي" من خلال مفهومي

[1] - محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، المرجع نفسه، ص 131.

[2] - عبد الرزاق القاشاني ، اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة و النشر والتوزيع – القاهرة ، الطبعة الأولى1990 ، ص 162.

[3]- الحكيم الترميذي، رسالة بيان الفرق بين القلب والصدر واللب، تح: يوسف وليد مرعي، مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي- عمان، د ط، 2009، ص3.

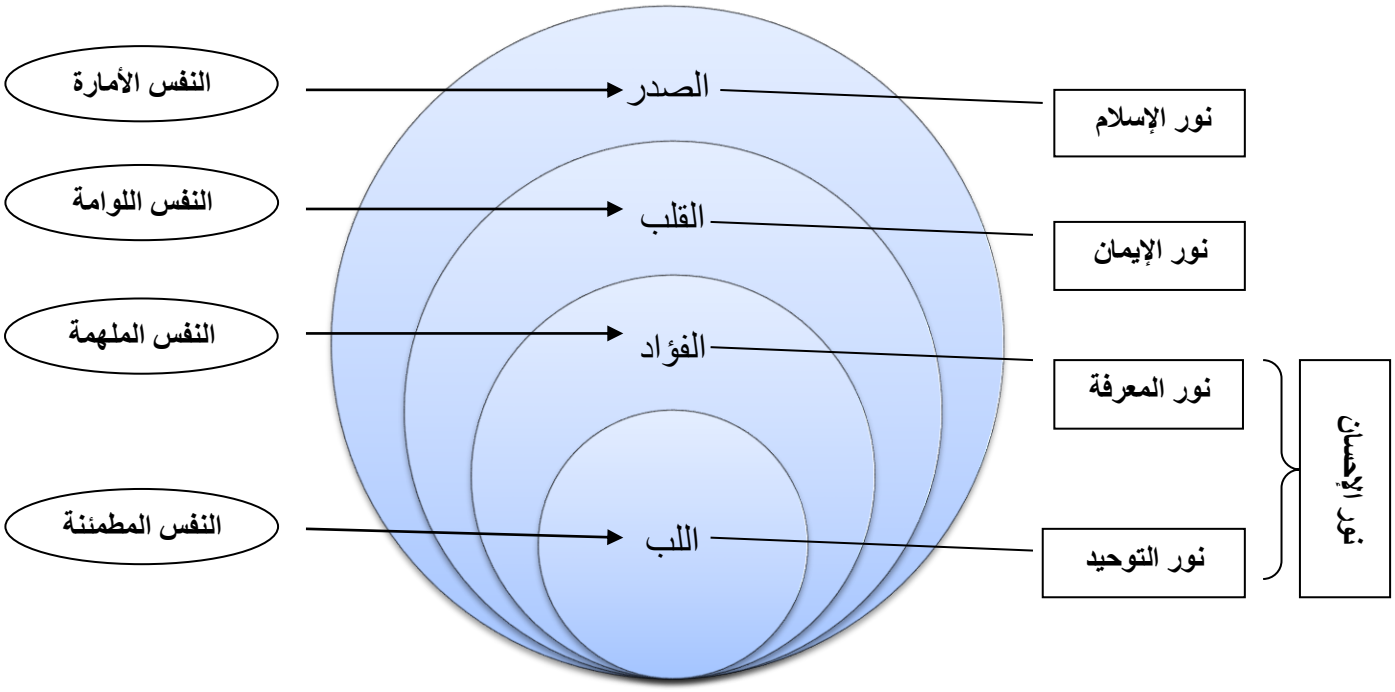
[4] - محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، المرجع السابق، ص132.

*-يرى "ابن عربي"أن القلب سمى بهذا الاسم « لتقلبه في الأحوال والأمور دائما مع الأنفاس [بل أكثر من ذلك] هو محل للصور الإلهية.» – أنظر : سعاد الحكيم ، المعجم الصوفي، المرجع السابق ، ص 917 .

الظاهر والباطن؛ فقد ربط الأول بمعرفة العالم، بينما اختص الثاني بمعرفة الله، ويراد بذلك ظاهر الألوهة بباطن القلب، وباطن الالوهة بظاهر العالم .)[1]

إذن، من خلال هذا التقسيم نلاحظ أننا أمام ملكة تجمع بين نورين ﴿ نُورٌ عَلَى نُورٍ ﴾ [سورة النور- الأية35]؛ نور **الباطن** وهو (الله) مصدر هذه التجليات والأنوار الإلهية التي يهبها لعباده لمن ترّقوا في درجات العلم اللدّني عبر المقامات والأحوال حسب درجة تلقي كل رجل صوفي عن آخر، والنور الثاني (**الظاهر**) هو الذي يمكن اعتباره **مرآة عاكسة** للجمال والجلال الإلهي المتجلي في العالم عبر مخلوقاته المتنوعة. لذلك أُعتبر القلب بأنه (الجهاز المتكامل) – في معناه الروحي – في كيان الإنسان تتداخل فيه **الصفات الوجدانية والعاطفية** "التقوى، السكينة، الوجل، والإخبات، الليّن، والطمأنينة، وحب الإيمان وزينته"مع **الصفات الأخلاقية** "الخشوع، التمحيص، الطهارة،..."، وهي صفات قد أخذها أهل القوم من القرآن الكريم ليستعينوا بها ويعينوا بها غيرهم ضمن تجاربهم الروحية.

ومن هذا المنطلق ذهب بعض الصوفية الأوائل، وعلى رأسهم " التستري" و "الحكيم الترميذي"، إلى تحليل هذا الجهاز المتكامل تحليلا دقيقا نراه يتوافق وروح الثقافة الإسلامية التي كانت سائدة آنذاك. حيث قسموا القلب إلى أربع مناطق وهي : **الصدر، القلب، الفؤاد، واللّب**، وهذه المناطق وُزعّت حسب ما يقابلها من مقامات النفس الأربعة: **الأمارة، اللوامة، الملهمة، المطمئنة**، وما يقابلها أيضا من الأنوار التالية: **نور الإسلام،نور الإيمان، نور الإحسان** (ويتضمن نور المعرفة ونور التوحيد)،كما هو مبين في الشكل التالي:



[1] - محي الدين بن عربي، ماهية القلب، تح: قاسم محمد عباس، مكتبة الفكر الجديد ودار الهدى للثقافة والنشر – دمشق، الطبعة الاولى2003، ص13. – بعض الصوفية فهموا من هذا التقسيم الثنائي (معرفة الله ومعرفة العالم)هو ربط بين : **المعرفة، التوحيد، الإسلام، والإيمان**. فقالوا:« لا تصح المعرفة إلاّ بالتوحيد، ولا يصحّ الإيمان إلاّ بالمعرفة، ولا يصحّ الإسلام إلاّ بالإيمان. فمن لا توحيد له لا معرفة له، ومن لا معرفة له لا إيمان له ، ومن لا إيمان له لا إسلام له، ومن لا إسلام له لا ينفعه ما سواه.» نقلا عن : محي الدين بن عربي، ماهية القلب،المرجع نفسه، ص16.

الشكل رقم (01) : الجهاز المتكامل (القلب)[1]

يعلّق صاحب كتاب "الصوفية والعقل" عن هذا التقسيم الإبداعي للقلب، معتبرا أيّاه هو إلاّ تقسيم إشاري رمزي، الغرض منه تبيان للإنسان (العاقل) أن ارتباط ملكات الإنسان بهذه الأنوار والمقامات، وتدرّجه عبر هذه المناطق إلى أن يصل لأخر منطقة وهي "اللب". (هي دلالة على العناية الإلهية الكاملة به – إلاّ من جحد واستدبر وجهل بهاته النعم الإلهية – والتي تستوجب وتتوقف عن العمل باتجاه أمور الآخرة وما يتعلق بها من غير هذا الإيمان)[2].

لهذا فإن غياب القلب وغفلته أخطر بكثير من غياب العقل عن المعرفة، ولو أن حضورهما معا شرط أساسي في اكتمال ويقين المعرفة الصوفية،حيث يقول تعالى عن خطورة هذا الغياب: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [سورة الحج- الأية46]، ومنطق الآية الكريمة تشير لنا أيضا على أنه ليس هناك فرق كبير بين مهمة العقل ومهمة القلب؛ فكما أن العقل يسعى بأدواته ووسائله المتنوعة إلى استجلاء المعرفة الحقّة، فأيضا أن القلب بعملياته المختلفة يتقاسم المهمة ذاتها مع العقل وخاصة إذا تعلق الأمر بقضايا التوحيد والعقيدة والتشريع.

وعليه فإن قضية الجمع بين العقل والقلب **تبدو لنا** قضية حتمية، حسب ما تقدّم من الفرضيات السابقة، ومادام أن القرآن الكريم أشار إليها ومخبرا عنها عباده - وتحديدا خاصة الخاصة منهم – بأن كلتا المجالين مهمين في المضي نحو الحقيقة ومن ثم معرفة الحق تعالى بصفاته العليا واسمائه الحسنى ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [سورة الحج- الأية46]، فكل مجال يحتاج إلى مجال آخر ويكمّل وظيفته المنوط بها والتي خُلِق من أجلها، وهذه دلالة على وجود نقص في كليهما، لأن « الاعتماد على واحد منهما فقط لا يؤدي إلى الغاية المنشودة، فلا بدّ من الجمع بين طريقي العقل والقلب. لكن ذلك لا يكون إلاّ في مرحلة خاصة حيث يكون للحكمة وجهان : وجه تتجلى فيه **الناحية الذاتية** التي تعتمد على الإنسان وعقله، ووجه آخر تتجلى فيه **ناحية المعرفة** التي تلتمس مصدرها خارج قوة الإنسان ووجوده...»[3]

هذه من جهة، ومن جهة أخرى تبين لنا هذه المسألة أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نجعل من المعرفة الصوفية في مستوى واحد مع المعارف الأخرى، لاسيما المعرفة **الفلسفية** والمعرفة **الكلامية**. وفي الوقت نفسه لا يعني أن هذين الأخيرين غير مهمين ضمن التجربة الروحية (علما وعملا وحالا)، وإنما البعد الايجابي فيهما (أي الفلسفة وعلم الكلام) يساهم في تشكل **العقل الصوفي** بأتم معنى الكلمة وقوة الدلالة التي توحي إليها، وذلك عندما يتسلّح هذا العقل بسلاحي النظر الفلسفي القويم والاستدلال المنطقي الكلامي الصحيح.

2- موقف الإمام السنوسي من مسألة العقل والقلب

يعتبر الإمام **أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني 832-895ه/1429-1490م***من بين علماء عصره الذين سعوا جاهدين إلى تشخيص بعض الأوضاع التي كانت

[1] - محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، المرجع السابق، ص139.

[2] - المرجع نفسه، ص153.

[3] - محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، المرجع السابق، ص236.

*- هو أبو عبد الله، محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي: فإسمه (محمد)، وكنيته(أبو عبد الله)، ولقبه وشهرته (السنوسي) نسبة إلى "بني سنوس" وهي قبيلة معروفة بالمغرب الأقصى. نشأ الإمام في بيت عُرف بشرف العلم والثقافة، فقد كان أبوه " أبو يعقوب يوسف " شيخا صالحا وزاهدا معروفا بعلمه وخشوعه، تلقى منه بعض لطائف العلم فكان أول

سائدة في بيئتهم الثقافية، وفي مقدمتها الأزمة **المعرفية،** حيث لاحظ الإمام أن هذه الأزمة ينبغي الاهتمام بها والوقوف عليها ومعرفة مشاكلها أكثر من أي جانب آخر. **فما هي أهم الآليات الفكرية التي اعتمد عليها الإمام السنوسي في معالجة هذه الأزمة، والتي مكّنته أن يخوض في مسألة العقل والقلب ضمن فلسفته الصوفية؟.**

لقد حاول الإمام السنوسي، وهو في عملية قراءة نقدية وتفصيلية لأراء سابقيه في المذهب الأشعري (الأشعري، الباقلاني، الجويني، الغزالي، وغيرهم)-بوصفه أحد أتباعها ومناصريها خلال القرن التاسع هجري- أن يؤسس قاعدة معرفية صلبة ينطلق منها وتكون له كدعامة حقيقية في معالجة الأزمة المعرفية الدينية (من علم وتربية وأخلاق)، والتي عبّر عنها بأكثر من مرة في عقائده بقوله: **"فساد الزمان وأهله"*.**

وهذه القراءة النقدية التي قام بها الإمام كانت بمثابة ثورة تجديدية في تاريخ الأشعرية، وبالخصوص في جانبها العقائدي، حيث ساهمت بشكل كبير في وضوح معالم طريق فلسفته الصوفية، والتي تبيّن لنا أنها فلسفة لم تخرج على نطاق مسألة العقل والقلب. وعليه لا يمكن فهم هذا وذاك عنده إلاّ من خلال تطرقنا إلى النقاط التالية :

2-1موقف الإمام من علم الكلام والفلسفة.

فيما يخصّ بـ(**علم الكلام**)*، نجد أن الإمام السنوسي لا يعطيه أكثر من أهميته الحقيقية ضمن مجال العقيدة، بالرغم أنه يحتوي على قوة الأدلة العقلية والحجج المنطقية إلاّ أن الإمام

أساتذته في مجال الزهد والتصوف قبل الشيخ " نصر الزواوي " والشيخ " الحسين أبركان ت857هـ" وغيرهم. ولم يقتصر فقط على هذا العلم ولكن تمرّس على فنون: الفقه والحديث، التفسير، المنطق، علم التوحيد والعقائد، وشيء من علوم الرياضيات والطب، وغيرها مع بعض الشروح في شتى العلوم.هذه الفنون والعلوم بيّنتها جملة من إنتاجه الفكري الذي جسّدها طيلة حياته، ونذكر منها: (المقرّب المستوفي على الحوفي) في الفقه، (تفسير سورة الفاتحة)، (مختصر بغية السالك) في التصوف، (مختصر في المنطق)، أما في علم التوحيد فكانت أسس الأساس ضمن مؤلفاته الفكرية، حيث نالت حصة الأسد منها، لذلك نجد بعض الباحثين يلقبونه بـ (صاحب العقائد الثلاثة وشروحها) وهي: العقيدة الكبرى وشرحها وتسمى بـ " عقيدة أهل التوحيد والتسديد ..." ، العقيدة =الوسطى وشرحها، والعقيدة الصغرى وشرحها وتسمى بـ "أم البراهين" أو " السنوسية" ، وهناك من يضيف إلى هذه الثلاثة " الصغرى الصغرى وشرحها " وقيل أنها موجّهة خصيصا للنساء والأطفال . وقد توفي الإمام في سنة 895هـ/1490م إثر مرض شديد أصابه أعجزه عن الخروج من بيته، بعد أن عاش ثلاثة وستين سنة، مخلّفا ورائه العديد من المشايخ =والعلماء الذين تتلمذوا وتربوا على نهجه وتعاليمه الروحية، نذكر منهم: " الشيخ أبو عبد الله الملالي "، " الشيخ أحمد زروق ت899هـ"، و" الشيخ محمد بن أبي مدين التلمساني " وغيرهم. – لقراءة التفصيل الرجوع إلى: بوقلي حسن جمال الدين، الإمام ابن يوسف وعلم التوحيد، دار كنوز للنشر والتوزيع- تلمسان، الطبعة الاولى2011، ص55- ص90 .

*- هذه العبارات قد تعددت في أكثر من موضع ضمن كتابه "**شرح أم البراهين** " حيث يقول : « في هذا الزمان الصعب الذي خاض فيه بحر الجهالة أو انتشر فيه الباطل أيّ انتشار ورمى في كل ناحية من الأرض بأمواج إنكار الحق وبغض أهله وتزيين الباطن بالزخرف الغار... » ، وقوله أيضا:« أن وفقنا سبحانه بفضله في هذا الزمان الكثير الجهل لوضع عقيدة صغيرة الجرم، كثيرة العلم محتوية على جميع عقائد التوحيد ...» ـ أنظر : أبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسي، شرح أم البراهين، مطبعة الاستقامة، الطبعة الأولى 1351 ه ، ص ص6 7، وفي السياق نفسه يقول:« فيما قبل آخر الزمان، الذي يرفع فيه العلم النافع، وبكثير فيه الجهل المضر، ولا يبقى فيه التقليد المطابق، فضلا عن المعرفة، عند كثير ممن يظنّ به العلم فضلا عن كثير من العامة ولعلنا أدركنا هذا الزمان بلا ريب. » ـ أنظر: أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، العقيدة الصغرى وشرحها، تقديم: أحمد بن ديمراد، منشورات المجلس الإسلامي للأعلى-الجزائر، د ط ، سنة 2011، ص 42 .

*- يعرّف الإمام السنوسي (علم الكلام) بأنّه « ماهيات الممكنات من حيث دلالاتها على وجوب وجود موجدها وصفاته وأفعاله.» فمضمون التعريف يبين لنا أنه جمع بين المصطلح الفلسفي (الماهيات) والمصطلح الكلامي (الممكنات) وكأنه يريد القول بأنه لا يوجد تعارض واختلاف بين المصطلحين، مادام المدلول (العقلي) حاضر في كليهما من أجل الوصول إلى واجب الوجود وضرورة معرفة أن كل شيء في الوجود مفتقرة إليه بمعرفة عقلية واضحة لا مجال للشك فيها.

يصرّح بأنّ «الغاية من وجود (علم الكلام) هو مجرد شرح للأدلة التي هي في الكتاب والسنة، فالقرآن يحتوي على الحجج والبراهين الكافية والوافية للرد على الجاحدين والقادحين في ذات الله وصفاته ورسله. فالمتكلمون المعتدلون –في نظره- لم يضيفوا شيئا على نهج القرآن، فكل ما أحدثوه هو مجرد مصطلحات ومسميات وضعوها لضبط قضايا "علم التوحيد" لأهل زمانهم قصد التقريب والتبسيط والتوضيح مسائله للمتعلمين المكلفّين دون غلو أو غموض»[1].

أما عن موقفه حول (**الفلسفة**)، فهنا ينبهنا الباحث " بوقلي حسن جمال الدين "[2] على الحذر من التسرّع في إلقاء الحكم على شخصية الإمام إزاء هذه القضية. فأما ما يتعلق **بالفلسفة كفلسفة** من مواضيع وقضايا التي كانت تُثار في الفلسفات القديمة (الفلسفة اليونانية)، وخاصة في مجال الإلهيات والطبيعيات، وصولا إلى فلاسفة الإسلام. فهذا الجانب كان يمقته وينصح به تلامذته النفور والابتعاد عنه، لأنه يورث إلاّ الجدل والنقاش العقيم وبالتالي الخروج عن العقائد الإسلامية. أما ما يتعلق **بالفلسفة كمنهج تفكير** وأداة للاستدلال المنطقي، فهذا الجانب الذي كان يحبّذه ويشجع على تعلمه وتعليمه بين تلامذته، ولكن بشرط أن يُمارس التفكير الفلسفي في وقته وبعد أن يكون المتعلم قد تعلّم وتمسّك بما هو ضروري في العقائد؛ مما هو واجب ومستحيل وجائز في حقه تعالى.

ب- مكانة العقل في مذهب الإمام.

أن الملاحظ في متون عقائد الإمام السنوسي (**الكبرى والوسطى**) – فضلا عن العقيدة الصغرى – نجد أنه قد بدأ بتمهيدات منطقية لمعالجة بعض المسائل الكلامية: وجود الله وصفاته، ومسألة السببية،ومسألة الحرية ...، معتمدا على الطريقة الأرسطية في المنطق، وأفاض في شروحه لها. ونجد ذلك بوضوح في " العقيدة الكبرى "* وهذا يبيّن أنه نحى منحى كبار الأشاعرة المتأخرين المجددين – مع وجود بعض المناقشات البسيطة مع بعضهم في تفاصيل التفاصيل حول درجة وظيفة العقل ضمن العقائد الإيمانية - في المذهب على غرار:"فخر الدين الرازي"ت606ه، و"البيضاوي"ت681ه، و"عضد الدين الإيجي"ت756ه. فمثلا "الإيجي" يعتبر (**النظر**) بأنّه «حث الذهن كي يتعلق بمطلوب مجهول يوجّه بغية معرفته معرفة تامة، ويكون ذلك عن طريق نصب الأدلة الصحيحة المرتفعة عن الشبهات

بتصرف: بوقلي حسن جمال الدين، آثار الفكر الفلسفي في مذهب ابن يوسف السنوسي التلمساني، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه في الثقافة الشعبية (غير منشورة)، قسم التاريخ-جامعة تلمسان، السنة الجامعية 2012-2013 ، ص 187 .

[1] - بوقلي حسن جمال الدين، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، المرجع السابق، ص148.

[2] - أنظر: بوقلي حسن جمال الدين، الإمام السنوسي وعلم التوحيد، المرجع نفسه، ص186- ص188.

* - ومن بين الأمثلة على ذلك نذكر ما يلي: « ... فمثال الأول قولك في شارح الإنسان أنه الحيوان الناطق، ومثال الثاني قولك في بيان حدوث العالم وهو ما سوى الله عز وجّل العالم متغير وكل متغير حادث. فإن ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين على الوجه الخاص، وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كلية، يوصل ما اتّضح له بالبرهان صدقهما إلى العلم بأن العالم حادث لاندراج الصغرى في حكم الكبرى، وهل الربط بين الدليل والنتيجة عادي فيمكن تخلفه...» ، ويقول أيضا: « ... أما الفاسد فإن كان لعدم تمامه لم يستلزم شيئا اتفاقا، وكذلك إن كان لفساد نظمه كالاستدلال بجزئيتين أو سالبتين.»، وأيضا« فالبرهان ما تركب من مقدمات كلها يقينية واليقينيات ستة أقسام أوليات ...» - أبي عبد الله بن يوسف السنوسي، أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، مطبعة جريدة "الإسلام" – القاهرة، د ط، سنة1316ه، ص 5 – ص8.

والسفسطة، ولذلك فإن النظر الصحيح سيكون متعلقا بالقضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل»[1].

فالموقف نفسه اتّجه فيه الإمام "السنوسي" حيال موضوع (العقل) حينما جعل له مكانة أساسية في مذهبه، مع تأكيده على دور (النظر) في عملية بناء **مقدمات صحيحة** تساهم في إيضاح الغموض داخل "علم التوحيد" والعلوم الأخرى من جهة، ومن جهة أخرى لكي« يعدّ المكلف شرعا استعداداً نظريا مسلح بالعقل والمنطق قبل الخوض في بعض المسائل العقائدية الكبرى، حتى يكون المكلّف الشرعي مقتنعا اقتناعاً شخصيا وإيمانا فطريا للبراهين والمعطيات التي يوظّفها في تحليل هاته المسائل وليس عن طريق التقليد، وهو الهدف الرئيس الذي أراد "الشيخ السنوسي" أن ينبّه عليه ويقف موقف الحريص على الحق وإبطال الباطل .»[2]

وحقيقة الأمر، أن العقل عند الإمام هو مجرد آلة يمكّن المكلّف شرعا أن يعرف الله تعالى معرفة تامة وأن يدركه إدراكا يقينيا من خلال أقسام **الحكم العقلي***؛ وهي **"الواجب"** الذي لا يقبل النفي بحال، و**"المستحيل"** الذي لا يقبل الوقوع بحال، و**"الجائز"** الذي يقبل النفي والوقوع معا. يقول الإمام في هذا السياق:« [الحكم العقلي هو] عبارة عن ما يدرك العقل ثبوته أو نفيه من غير توقف على تكرر ولا وضع واضع، (...)، فقولنا الحكم العقلي احتراز من **الشرعي** و**العادي** ،**(...)**،[قوله ينحصر في ثلاثة أقسام] يعني أن كل ما يتصور في العقل أي يدركه من ذوات وصفات وجودية أو سلبية أو أحوال قديمة أو حادثة لا يخلو عن هذه الثلاثة أقسام؛ أي لابدّ له أن يتصف بواحد منها إما **بالوجوب** أو **الجواز** أو **الاستحالة.**» [3]

إذن، **فالحكم العقلي** بالنسبة للشيخ "السنوسي" هو البديل، أو بعبارة أخرى وبأكثر تحديد، والمكمل لما نَقُص في الحكمين **العادي والشرعي.**حيث نفهم من ذلك أنه لم يُسخّر العقل من أجل فهم المعقولات فحسب، وإنما سُخِّر أيضا من أجل اكتشاف مدى عجزه عن الإحاطة بالمعقول الموجود في الآفاق وفي الأنفس ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [سورة فصلت: الآية53]، وأيضا من أجل أن يظهر العقل شجاعته في غزو اللامعقول – المتوافق مع العقيدة الصحيحة – ويكون بمثابة جسرا موصلا إلى عالم آخر وهو عالم الإشراقات القلبية والنفحات النورانية، كلغة خاصة يمتاز بها منهج **القلب** للاستجلاء الحق الإلهي على حقيقته، وبالتالي يمكّن المكلف (المريد،السالك، الواصل) أن يتذوق معاني "الربوبية" و"العبودية" في آن واحد، أو كما يسميها البعض بمجالي "الحقيقة" و"الشريعة ".

ج- العقل والقلب معا ... طريق لتأسيس التجربة الصوفية الحقة بالنسبة إلى الإمام.

---

[1] - نقلا عن: سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة والمتكلمين، المرجع السابق، ص 202.

[2] - بوقلي حسن جمال الدين، آثار الفكر الفلسفي في مذهب ابن يوسف السنوسي التلمساني، المرجع السابق، ص 154 .

*- مفهوم **"الحكم"** عنده لا يختلف كثيرا عن المعنى المتداول في المنطق الأرسطي : هو تصديق لتصور، والتصديق هو إثبات أمر أو نفيه، إلاّ أنّ "السنوسي" – حسب محمد الدسوقي- تجاوز القول الأرسطي في تحديد معنى **"الحكم"** حينما أعتبر « أن العقل هو فقط آلة للحكم، والحاكم حقيقة إنما هو **"النفس"**. وحينئذ فإسناد الحكم للعقل مجاز عقلي من إسناد الشيء لآلته.» - محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، دت، د ط، ص 33.

[3] - أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، شرح أم البراهين، المصدر السابق ، ص 11 .

بعدما فصّل الإمام السنوسي بالشرح والتعليق على المكانة التي يحتلها "العقل" داخل علم العقيدة، أو ما يمكن أن نصطلح عليه بمجال **"التوحيد النظري"**، من خلال الأدلة والبراهين المنطقية التي تميّزت بها أغلب مؤلفاته. وهذا لا لشيء وإنّما من أجل إخراج عقل المكلّف من دائرة الشك والظن إلى دائرة أرحب وأوسع قاعدتها ومبدئها **الحكم الجائز العقلي** الذي يساعد المكلّف، كطالب علم معتمدا على ذاته في التقصّي والتحليل والاستنتاج، ومن ثمّ الوصول إلى الحق واليقين. ينقلنا الإمام إلى مجال آخر لا يقلّ أهمية على المجال الأول **(الممارسة العقلية)**، ونقصد بذلك **(الممارسة الروحية)** التي تعتمد على **(القلب)** كمجال جديد ينتج عنها منطقيا –بالنسبة للإمام- عن الممارسة الأولى.

حيث يرى الإمام السنوسي أن "القلب" ليس فقط هو مرادف للنظر أو العقل أو العلم، أو أنه مجرد محل الإيمان والمعرفة، وإنما هو أيضا آخر مصدر من مصادر التحقيق للعلم اليقيني، فهو بالنسبة له مقر الاطمئنان والوهب الإلهي، يصعد للتطلع إلى معرفة عين اليقين بمعيّة الحكم العقلي عندما تتحقق الغايات الابستمولوجية الروحية لكل مكلّف حقيقي طامح للصعود والوصول. وهو الموقف ذاته الذي نقله عنه تلميذه "الملالي" قائلا: « المكاشفة الحقيقية عن الله ورسوله يفهم كلامهما [من خلال] ما تضمنته الأسرار العقلية والأنوار التوحيدية مع علوم غامضة، وإفهام دقيقة وحقائق ربّانية. وكلما كُرر النظر فيـها[أي المكاشفة] تجدد له إفهام وأسرار وحكم وإشارات غير ما فهم أولا، وهكذا لو بقي أبد الأباد، فهذه المكاشفة التي بها يزداد معرفة ومحبة وقربا من الله.»[1]

إذن أننا أمام تجربة صوفية* نوعية يحدد صاحبها معالمها من خلال العلاقة التكاملية التي تنشأ بين مقولة (العقل) دلالته تختلف عن الدلالات السابقة التي قدّمها بعض الفلاسفة والمتكلمين، أو حتى عند بعض الفقهاء وأهل الصوفية؛ إذ أنه فتح له أفق يمكن التعايش والابتهاج بالأنوار الإلهية التي تتجلى على صفحات (القلب) المستنير والمتيقّن بأن المشاركة مع هذا العقل لا يزعجه أو يحجب عنه الأنوار الإلهية على خلاف بعض المتصوفة الذين أنكروا هذه العلاقة جملة وتفصيلا. وعليه، **كيف تتحدد معالم هذه العلاقة في فلسفة التصوف عند الإمام السنوسي ؟**

إن الخاصية التي يمتاز بها فكر الإمام "السنوسي"، والتي تدخل في نطاق مشروعه التجديدي، هو أنه أختار لنفسه مصطلحات ومفاهيم (فلسفية، كلامية، دينية) جديدة، ليعبر بها عن مواقفه وآرائه حول مسائل عقائد التوحيد وغاياتها، وأن هذه المفاهيم في غالبيتها قد استقاها من النص القرآني أو الخطاب النبوي ليردّ على كل جاهل من الخواص ويصحّح نظرة الغافلين من العوام، على أنه لا يوجد تعارض بين استدلالات العقل وظاهريات النص من أجل الاقتصاد في الاعتقاد الصحيح. لذلك كان علم التوحيد بالنسبة له بمثابة « **التزام ومواجهة**؛ التزام لإصلاح أحوال المجتمع ما ظهر فيه من فساد فكري في جميع

---

[1] - أبي العباس أحمد باب التنبكتي، اللالئ السندسية في الفضائل السنوسية، المرجع السابق، ص70.

*- يرى الباحث (بوقلي حسن) أن «الإمام السنوسي لم يكن صاحب طريقة في التصوف أو الزهد على نحو ما نعرفه من الطرق المنتشرة في زمانه. ووجوده في عالم الذوق، إنما هو النهاية الطبيعية التي كان لابدّ أن يصل إليها كل مؤمن حقيقي يزاوج بين مطالب النظر ومطالب المجاهدة النفسية [بحيث] ليس كل متكلم متصوفا عنده، وليس كل متصوّف عارفا (...) فكل ما في الأمر أن السنوسي لم يجد في علم التوحيد في صورته الكلامية، سوى الخطوة الأولى للتقرب بها إلى الله، وما الانقطاع للذكر والمكاشفة إلاّ الوجه الثاني والمكمّل لكلمة التوحيد، ذلك الحبل الذي يصل العقل بالقلب.» - بوقلي حسن جمال الدين، الإمام ابن يوسف السنوسي وعلم التوحيد، المرجع السابق، ص 355 .

المستويات"الخواص والعوام"، وأخلاقي معا. ومواجهة أمام من كانوا في زمرة الخواص من العلماء الذين أصابهم بعض العماء الفكري في معالجة القضايا الإيمانية والعقدية، والتي ارتبطت بعلوم الفلسفة والكلام.»[1]

ومن بين المفاهيم والمصطلحات التي وظّفها الإمام "السنوسي" في مذهبه،والتي تدخل في نطاق ومعجم مصطلحات تجربته الذوقية، نجد مفهوم "**الذكر**"*؛ أي المفهوم الذي يحبّذه ويفضّله على مفهوم "التصوف". وهذا التفاضل في اعتقادنا ليس إنقاص من شأن مذهب صوفي ما أو إقصاء لبقية التجارب التي تدخل في نطاق ما يسمى بـ "**التصوف الإسلامي**"، وإنما هذا التفاضل جاء ليعبر عن أصالة وفطنة الإمام السنوسي في كيفية الخوض داخل هذا المجال . فإذا كان « التصوف أو علم المكاشفة عند الغزالي، يتعلق أساسا بالقلب، في حين أنّه يأخذ عند السنوسي مفهوم الذكر، وهو الانقطاع إلى الله تعالى، والمواظبة على عبادته، ويتأسس هذا الذكر على الإيمان العقلي بالتوحيد حيث تشكّل الألوهية فيه، المضمون الجوهري، فهو عقل وقلب.»[2]

ويواصل الشيخ "السنوسي" في تبيان فلسفته الذوقية، حيث يرى أن **الذكر** لا يُعرف قيمته ولا يتلذذ بثمرته، إلاّ من عرف حقيقته – وأول الأذكار التي ينبغي معرفة حقيقتها ذكر **الكلمة المشرّفة (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)** – قولا وعملا وحالا. إذ أنه مادام معرفة الحق هي أشرف العلوم فَلزُم شرف ونقاء الوسيلة التي تقربنا إليه، فكان على العاقل الذاكر، في نظره، أن يستحضر قلبه وراء لسانه مباشرة لمعرفة « عقائد الإيمان [على حقيقتها وتحصيلا] للأنوار المعارف بأجمعها،...، وفي الحقيقة هو أذكار كثيرة يقضي العارف بذكره مرة واحدة ما لا يقضيه غيره إلاّ في أزمنة متطاولة»[3]، وهو بذلك لا يختلف كثيرا عن ما ذهب إليه بعض المتصوفة الكبار الذين سلكوا الطريق الاشعري اعتقادا وفكرا*، حينما اعتبروا أن "**الذكر**" ثمرة من ثمرات المقامات الصوفية لا ينبغي للعارف الاستغناء عنها وأن يغفل على فضائلها، والتي توصله إلى معرفة الله تعالى بعين اليقين وليس فقط بعلم اليقين.

---

[1] - أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، العقيدة الصغرى وشرحها، ضبط وتقديم: أحمد بن ديمراد، المصدر السابق، ص 46.

* - اعتمد الإمام السنوسي على هذا المفهوم خلاف كلمة " التصوف"، ولعل ذلك عند رجوعه إلى النص القرآني ووجده مذكور أكثر من موضع، على غرار قوله تعالى: ﴿ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾ [سورة الرعد: 28]. ويتفق بعض الباحثين على أن الذكر – في مفهومه العام – هو استحضار الله تعالى في القلب مع التدبر، ويصُنَّف إلى « ذكر القلب؛ وهو أن يكون المذكور غير مُنسى فيُذكر، و[الصنف] الثاني ذكر أوصاف المذكور، و[الصنف] الثالث شهود المذكور يغني عن الذكر، لأن أوصاف المذكور تُغنيك عن أوصافك فتُغني عن الذّكر. [لذلك أُعتبر الذكر] هو الخروج من ميدان الغفلة – حسب هذه الأوصاف - إلى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف أو لكثرة الحب.» - أبي خزام أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان ناشرون، المعجم السابق، ص ص85 86.

[2] - بوقلي حسن جمال الدين، التجربة الذوقية بين شيخ التوحيد السنوسي وحجة الإسلام الغزالي، (دراسة غير منشورة) ، تلمسان1996، ص5.

[3]- أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، شرح أم البراهين، مطبعة الاستقامة- القاهرة، الطبعة الأولى، 1351ه،ص 86 .

* - نذكر على سبيل المثال – لا الحصر – الإمام " ابن عطا الله السكندري " ت 709هـ صاحب " **الحكم العطائية** "، حيث يقول في (الحكمة السابعة والأربعون) : « لا تترك الذكر، لعدم حضورك مع الله فيه، لأن غفلتك عن وجود ذكره، أشدّ من غفلتك في وجود ذكره، فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة، إلى ذكر مع وجود يقظة، ومن ذكر مع وجود يقظة إلى ذكر مع وجود حضور، ومن ذكر مع وجود حضور، إلى ذكر مع وجود غيبة، عما سوى المذكور، (وما ذلك على الله بعزيز).» - ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، شرح: ابن عبّاد النّفري الرُّندي، مركز الأهرام للنشر والترجمة- القاهرة، الطبعة الأولى1988، ص54.

إذن، يعتبر **الذكر الحقيقي** في التجربة الذوقية بالنسبة للإمام السنوسي جسر الوصل – والتأكيد على عدم الفصل – بين **التوحيد النظري**؛ الذي يُبنى على مقدمات العقل واستدلالات النظر القويم. و**التوحيد العملي** (التصوف)؛ الذي يترجم إلى ممارسات ذوقية تقوم على أسس : العلم الدقيق**، والزهد الصحيح، واليقين المرتبط بالإيمان.

وبالتالي، فإن طبيعة التجربة الحقّة في التصوف التي يدعو إليها الإمام "السنوسي" ينبغي أن تتأسس على علاقة وطيدة تكاملية بين مقام **"التوحيد"** ومقام **"التصوف"**؛ إذ أن كل طرف يحتاج إلى الآخر ويكمّله فهما وتطعيما له. ويمكن أن تُفهم هذه العلاقة عنده من خلال اتجاهين متداخلين فيما بينهما :

- فأما الاتجاه الأول ينطلق **من التنظير إلى الممارسة**؛ أي المرحلة التي يمهّد فيها المريد نفسه ويتحصّن بالوسائل العقلية والمنطقية، وهو يخوض ويعالج المسائل العقائدية عامة: كمسألة وجود الله وعلاقته بالعالم، مسألة الذات والصفات الإلهية وغيرها...، والتي تؤهله في النهاية للولوج إلى عالم التصوف ساعيا إلى ترجمة عقائد الإيمان إلى أحوال وأذواق يستأنس بها تقربا إلى الحق تعالى. وفي هذا الاتجاه نستشف منه معالم **فلسفته التربوية والتعليمية** التي تتمثل بأنها: « إيصال كل حادث إلى كماله الذي أُريد له، وهي بالمعنى الخاص، التربية الروحانية بالعلوم والمعارف العلمية والعملية، وضبط الحركات والسكنات [على مستوى النفس] للجري على مقتضاهما، فالتربية [إذن] بهذا المعنى، هي الغريزة الشريفة الموصلة إلى الفوز برضا الله عز وجل.»[1]

- أما الاتجاه الثاني فينطلق من **الممارسة إلى التنظير**؛ أي المرحلة التي تتراجع فيها – نوع ما – مهمة العقل ووسيلته النظر، مُعطيا رهن الإشارة إلى مهمة القلب ووسيلته الذكر قولا وحالا، تجعل المكلف السالك يصعد عبر مدارج الروح إلى عالم الملكوت أين يكون مقام الزهد الحقيقي ومقام الإحسان كمبتغى وسدرة المنتهى لكل عارف حقيقي في مقام التصوف عامة.

وتجدر الإشارة أيضا إلى أن الإمام السنوسي لكي يغلق كل الأبواب وسدّ جميع الثغرات أمام خصومه من فقهاء عصره، أو من يشكّك في أفكار مذهبه – وخاصة في موضوع التصوف – فقد أكدّ على أن مقام التصوف الحقيقي لا تقوم له قائمة إلا إذا تحقق وفق أسس وقواعد ضرورية ينبغي على المكلف معرفتها وفقهها، وهي:

**- ونقصد بالعلم هنا؛ هو الذي لا يقف عند حدود مبادئ العقل وبراهينه المنطقية فقط، وإنما يتجاوز أيضا – بصفة المعقولية – إلى مدارج الروح في موطن القلب وتجلياته، كغاية أسمى تتجلى فيها المعاني الحقيقية لواجب الوجود وصفاته وأسمائه العليا المنزهة عن كل الموجودات التي تفتقر إليه ولا يفتقر إليها، وهذا ما أشار إليه الإمام "أبي حامد الغزالي" في كتابه (الإحياء) قائلا: والذي ينبغي أن يقطع به المحصّل ولايستريب فيه ما سنذكره، وهو أن العلم =كما قدمناه(...) ينقسم إلى: علم معاملة وعلم مكاشفة. وليس المراد بهذا العلم إلاّ علم المعاملة، والمعاملة التي كلّف العبد العاقل بها ثلاثة : اعتقاد، وفعل، وترك.» - أبي حامد الغزالي، =إحياء علوم الدين، إعداد ودراسة: إصلاح عبد السلام الرفاعي، مركز الأهرام للترجمة والنشر-القاهرة، الطبعة الأولى1988، ص90.

[1] - بوقلي حسن جمال الدين، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع، منشوراتANEP ، د ط ، سنة 2011، ص ص672 671 .

*- **الاحتكام إلى النصوص الشرعية؛** فمن خلالهما يُدرِك بأن لا تعارض بين الحقيقة والشريعة، فكلاهما مكمل ومتمم للآخر.
*- وأيضا **ملازمة التوبة؛** وهي كمعيار حقيقي يستعين بها المريدين والسالكين والزّهاد والعارفين للحفاظ على تجربتهم الروحية، ظاهرا وباطنا، من الانحراف والغلو.
*- وأخيرا **صحبة شيخ في التربية؛** وهي قاعدة مكملة للقاعدتين السابقتين، حيث أن المريد لا يمكنه الانتقال والترّقي في كل أطوار تجربته الروحية بمعزل عن شيخ مربيّ – خاصة مع المراحل الأولى – يُعينه على تزكية النفس وتربيتها، لتخليصها من كل العيوب والآفات التي تقف أمامه كعائق لتحقيق معاني التحلية بعد التخلية، والبقاء مع الله، علما وحالا وعملا، بعد الفناء فيه.

استنتاجات عامة حول الدراسة:

وكختام لهذه الدراسة، يمكن القول أنه بالرغم من شدّة النقاش والسجال حول مسألة **"هوية التصوف الإسلامي"**، انطلاقا من اشكاليتها الرئيسة والمتمثلة في **"المعرفة الصوفية".** إلا أنّه هناك من استطاع أن يزيح اللبس والغموض عن هذه الإشكالية، وأن يحقّق مبدأ التآلف والترابط –بالرغم من وجود بعض التمايز الطبيعي بينهما - بين مجالي "العقل" و"القلب" معا. فهؤلاء كان شغلهم الشاغل **تجديد الفهم** اتجاه المعرفة الصوفية؛ بأنها لا تتأسس ولا تُقْرأ من جهة واحدة مادام أنها معرفة تدخل في نطاق السهل الممتنع، لذلك احتاجت إلى عملية إدراكية (معقلنة) وتجربة ذوقية (نقية) في آن واحد، حتى وإن كانت هناك أسبقية مجال عن مجال آخر فهي إلاّ أسبقية منطقية وضرورة منهجية لتعبّر عن مبدأ الاحترام المتبادل الذي ينبغي أن يكون بين العقل والقلب.

ومن بين النتائج التي تمّ التوصل إليها في الدراسة، نذكرها في النقاط التالية:

1- العقل نور غريزي وهبه الله تعالى هذا الشرف منذ الأزل ليعقل ذاته بذاته، كما أنه عقل قابل للإدراك الموجودات الظاهرة والباطنة، من خلال الآليتان التي يرتكز عليهما وهما "الفهم" و"البصيرة" كظاهرتين عقليتين يندرج تحتهما المفاهيم التالية: الحكمة، العلم، المعرفة ،اليقين، الإيمان. وبالتالي فإن العقل يعدّ سر من أسرار وجودنا ومفتاح أساسي نفهم به علاقتنا بين الله والعالم، كبعد : أنطولوجي، ابستمولوجي، وثيولوجي أيضا.

2- إذا كان العقل هو جوهر الكون كله –بما فيه الإنسان – فإن القلب يمثل جوهر الجوهر؛ إذ أنه يمثل كمال لجوانب النقص التي يمكن أن تعتري وظيفة العقل وغايته المعرفية والعملية من جهة، ومن جهة أخرى يمثل القلب "النور الإضافي" لنور العقل؛ بحيث أنه يزيد توهّج واستنارة الوظائف الإدراكية المتنوعة من خلال تلك اللطائف الإلهية التي يبتهج بها ذوقا وحالا. وفي الوقت نفسه يعتبر العقل – في لحظة سلامته – اتجاه هذه اللطيفة أنه حجاب مانع وواقي أمام عقبات النفس وعيوبها، حتى لا تؤثر سلبا على جميع الملكات الروحية والعقلية معا.

3- إن فكرة **الحكم العقلي** عند الإمام السنوسي، والذي ينحصر في أقسامه الثلاثة: الواجب، المستحيل، الجائز. يمكننا أن نمثله – إن جاز لنا التعبير – بفكرة **(وضع العالم بين قوسين)** التي آتى بها زعيم الفلسفة

الحديثة "رونيه ديكارت 1596-1650" كتشجيع لحضور الأنا (العاقلة) في رسم صورة واضحة لرؤيتنا للعالم*.بحيث أن الإمام "السنوسي" صاغ الفكرة من حيث **الدلالة التعليمية** عندما حاول أن يقرّب مسائل علم التوحيد إلى ذهن المتعلم بدون تشويش أو غلط في الفهم، والقسم الثالث (الجائز) دليل على ذلك، الذي يحيلنا بدوره إلى مبدأ اجتماعي هام، وبالتحديد فيما يتعلق بالأحوال الشخصية لكل فرد؛ أي إذا كان العقل واحد بين الناس فإن الأحوال والظروف تختلف من فرد إلى فرد آخر. فكأن الإمام يفتح ويعطي نوع من الحرية الشخصية في التساؤل واستشكال الأمور (لماذا؟) و(كيف؟) من أجل تحصيل المعرفة، ولكن مع التنبيه إلى ضرورة احترام مبدئي "الواجب" و"المستحيل" التي تجعل هذه الحرية تُمارَس في طريقها الصحيح وخاصة فيما تعلق الأمر بأحكام العبادات والمعاملات ومختلف أشكال التدين، تجنبا للتعصب الفكري في الدين، وهذا كان المقصود العام من موقف الإمام السنوسي اتجاه مسألة العقل.

4- أصبح التصوف مع الإمام السنوسي، ليس زهد وخلوة، أو جذب وشطحات غامضة، أو رياضة روحية خالية من الروح، وإنما تحوّل إلى ثقافة روحية تعبر عن هذه الأشكال ولكن تختلف معهم في المبدأ والغاية. عندما تجاوز الاسم(التصوف) وحافظ على المسمى وهو (الذكر)، بوصفه –أي الذكر- منهج قويم ومناسب للتعبير عن التجربة الصوفية الحقّة التي لا تختلف مع مبادئ الكتاب والسنّة. وهذه التجربة عنده تتحدد معالمها انطلاقا من العلاقة التكاملية بين آليات العقل ووظائفه "النظر، اليقين، العلم، الفهم، البصيرة"، وأحوال ونفحات القلب المتيقّن الذي لا يتأثر أو ينزعج في مشاركة العقل معه للتطلع والصعود إلى مدارج العلم اليقيني والمكاشفات الحقيقية.

وهكذا تُسهَّل مهمة "الذكر" كوسيلة فعّالة يعتمد عليها الإمام السنوسي، في نطاق تجربته الذوقية، من أجل الربط والوصل بين الشقّ النظري لعلم التوحيد (المعرفة النظرية) والشقّ العملي منه (المعرفة العملية). وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدّل على مسعى الإمام في محاولته لبناء شخصية جديدة للصوفي أو العارف من خلال : **التثبّت العقلي والتمركز القلبي داخل مجال أشرف العلوم وأنقاها، والامتناع عن كل علم أو معرفة شاذة تخالف مبادئ هذا العلم**. حيث يستأنس المتعلم بمعاني ودلالات أول مبدأ فيها وعمادها الرئيس (الكلمة المشرّفة) لكي يتأدب ويتخلق مع من هم خارج ذاته "إنسان، حيوان، جماد"، حتى ولو تعلّق الأمر بأبسط المعاملات والسلوكيات الحياتية في عالم المعيش*.

إذن، فإن التجربة الذوقية السنوسية هي ذات: أبعاد عقائدية روحية، ثقافة نفسية واجتماعية، وفلسفة تربوية وأخلاقية، تصلح بأن تُستثمر على المستوى: القيمي أولا،

*- لقد كانت عبارة "**الكوجيتو**" الديكارتي بمثابة « الإعلان الثوري عن حقوق الفكر الفردي، الذي يعاكس العادات الدوغمائية والتواضع المسيحي، الظهور الأول للفرد البورجوازي على مسرح الفلسفة (...) فالعقلانية الديكارتية، في القرن السابع عشر، سطّرت بطريقة مبدئية موقف الفرد الممتلك لاستقلاليته الروحية الإبداعية والتي تسمح له بناء الحياة بما يطابق لفهمه وحكمته الخاصين به. لقد عبرت تلك العقلانية [أيضا] بشكل متكامل وعميق وأظهرت موقف الفرد من جميع الجوانب –الفرد المدرك لذاته والقادر على اختيار اتجاهه في العالم – أي هذا الإدراك [أصبح] جزء ضروري للشخصية =الأساسية ونموذج للتنظيم =في عملية الحياة الفردية مثلها مثل التركيب الاجتماعي ونظام العالم.» - فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية ج5 (الفلسفة الحديثة-عصر النهضة)، مركز الشرق الأوسط الثقافي- بيروت، الطبعة الأولى2011، ص100.

*- هنا إشارة إلى الحديث النبوي الذي رُوي عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنْ الطَّرِيقِ،... " [رواه البخاري].

والمعرفي ثانيا، والواقعي ثالثا في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. وذلك من خلال تجسيدها إلى دراسات وأبحاث جديدة يُعنى بها الباحثين والأكاديميين اليوم، على سبيل المثال اقتراح دراسات تعالج المواضيع التالية:

*- علم الكلام الصوفي "الإمام ابن يوسف السنوسي أنموذجا".
*- القراءة الصوفية لإشكالية التطرف الديني.
*- تدريس العقائد في المؤسسات التربوية ... بين الواقع والمأمول.

*- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

قائمة المصادر والمراجع :

1. ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، شرح: ابن عبّاد النّفري الرُّندي، مركز الأهرام للنشر والترجمة- القاهرة، الطبعة الأولى1988.
2. أبو عبد الرحمان السلمي، طبقات الصوفية، مكتبة المصطفى PDF.
3. أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني، العقيدة الصغرى وشرحها، تقديم: أحمد بن ديمراد، منشورات المجلس الإسلامي للأعلى-الجزائر، د ط ، سنة 2011 .
4. أبي العباس احمد باب التنبكتي، اللآلئ السندسية في الفضائل السنوسية، تح: محمود براهم، موفم للنشر-الجزائر، د ط، 2011.
5. أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، إعداد ودراسة: إصلاح عبد السلام الرفاعي، مركز الأهرام للترجمة والنشر-القاهرة، الطبعة الأولى1988.
6. أبي حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق: موفق فوزي الجبر، الحكمة للطباعة والنشر- دمشق، الطبعة الأولى 1994 .
7. أبي حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، د ت ، د ط .
8. أبي عبد الله بن يوسف السنوسي، أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، مطبعة جريدة "الإسلام" – القاهرة، ب ط، سنة1316ه.
9. أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، شرح أم البراهين، مطبعة الاستقامة- القاهرة، الطبعة الأولى، 1351ه.
10. بوقلي حسن جمال الدين، ابن يوسف السنوسي في الذاكرة الشعبية وفي الواقع، منشوراتANEP ، د ط ، سنة 2011.
11. بوقلي حسن جمال الدين، آثار الفكر الفلسفي في مذهب ابن يوسف السنوسي التلمساني، مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه في الثقافة الشعبية (غير منشورة)، قسم التاريخ-جامعة تلمسان، السنة الجامعية 2012-2013.
12. بوقلي حسن جمال الدين، الإمام ابن يوسف وعلم التوحيد، دار كنوز للنشر والتوزيع- تلمسان، الطبعة الاولى2011.
13. بوقلي حسن جمال الدين، التجربة الذوقية بين شيخ التوحيد السنوسي وحجة الإسلام الغزالي، (دراسة غير منشورة) ، تلمسان1996.

14. التهانوي محمد علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم(ج1)، مكتبة لبنان ناشرون-بيروت، الطبعة الأولى1996.
15. الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق : محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع و التصدير- القاهرة، د ت ، د ط.
16. جلال محمد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، دار الكتاب اللبناني – بيروت، د ط ، سنة 1982.
17. الحارث بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تح: حسين القوتلي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع –بيروت، الطبعة الأولى 1971.
18. الحكيم الترميذي، رسالة بيان الفرق بين القلب والصدر واللب، تح: يوسف وليد مرعي، مؤسسة آل البيت الملكية للفكر الإسلامي- عمان، د ط، 2009 .
19. الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر- بيروت، الطبعة الأولى1981.
20. سيف الدين ماجدي، العقل والنص عند الفلاسفة المتكلمين، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة- دمشق، الطبعة الأولى2008.
21. الطاهر بونابي، الطاهر بونابي ، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6و7 الهجريين/12و13 ميلاديين، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع- عين مليلة، د ط ، 2004 .
22. عبد الرزاق القاشاني ، اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة و النشر والتوزيع – القاهرة ، الطبعة الأولى1990 .
23. فؤاد أبي خزام أنور ، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، بدون طبعة.
24. فيصل عباس، الموسوعة الفلسفية ج5 (الفلسفة الحديثة-عصر النهضة)، مركز الشرق الأوسط الثقافي- بيروت، الطبعة الأولى2011.
25. محمد الدسوقي، حاشية الدسوقي على أم البراهين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت، د ت، د ط.
26. محمد عبد الله الشرقاوي، الصوفية والعقل، دار الجيل- بيروت ومكتبة الزهراء- القاهرة، د ط،1995.
27. محي الدين بن عربي، ماهية القلب، تح: قاسم محمد عباس، مكتبة الفكر الجديد ودار الهدى للثقافة والنشر – دمشق، الطبعة الاولى2003.
28. يوسف محمود محمد، أسس اليقين بين الفكر الديني والفلسفي، دار الحكمة – الدوحة، الطبعة الأولى 1993.