الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

# جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماجيستير في الفلسفة

تخصص فكر عربي معاصر موسومة بـ :

# مسألة تأويل التراث في الفكر العربي المعاصر

## قراءة في التصوف لدى محمد عابد الجابري ونصر حامد أبو زيد


**إعداد الطالب :**

جلجال عبد القادر

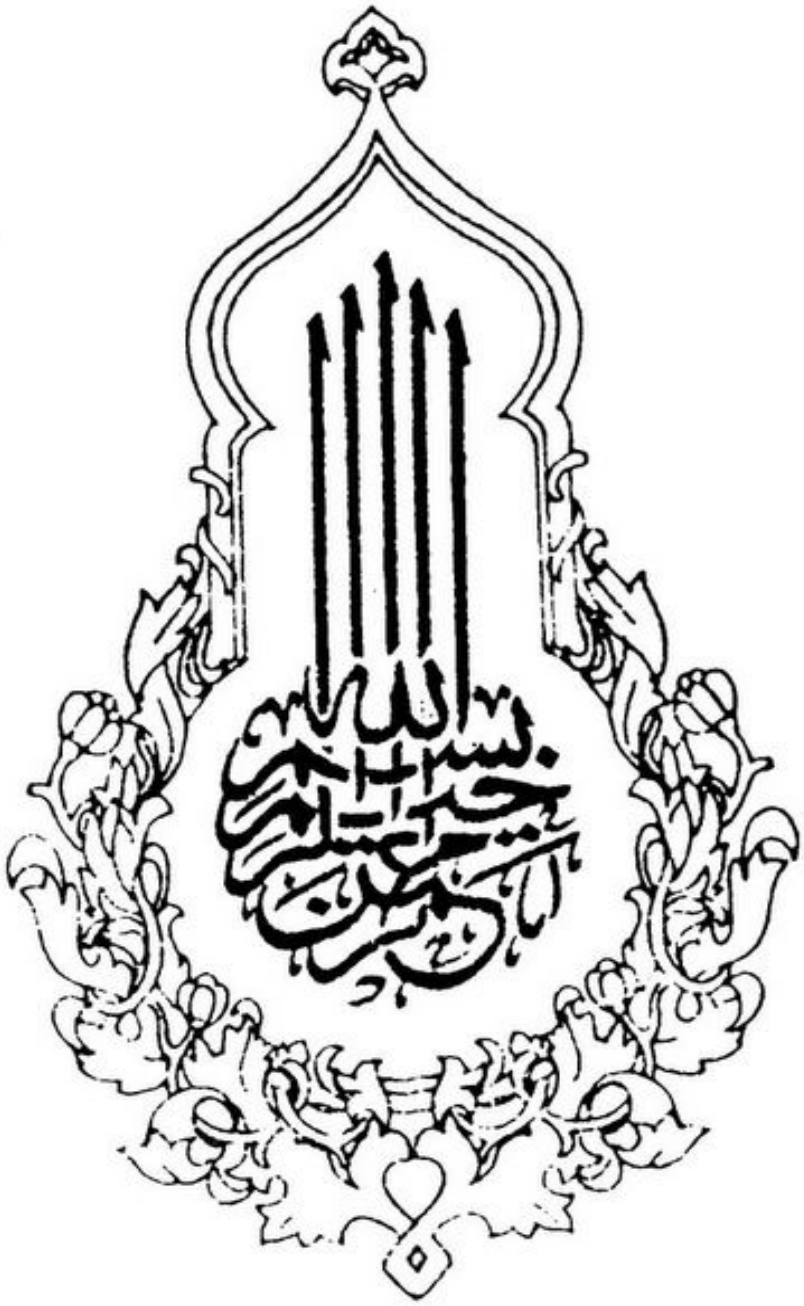
**إشراف الأستاذ الدكتور**

عمارة ناصر


**اللجنة المناقشة**

| | | | |
|---|---|---|---|
| د. بلوفة بلحضري | أستاذ محاضر "أ" | جامعة مستغانم | رئيسا |
| أ-د. عمارة ناصر | أستاذ التعليم العالي | جامعة مستغانم | مشرفا ومقررا |
| د. قواسمي مراد | أستاذ محاضر "أ" | جامعة مستغانم | مناقشا |

السنة الجامعية : 2014 – 2015


بسم الله الرحمن الرحيم

# كلمة شكر

«قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولوا الألباب»

الآية09 من سورة الزمر.

لا يسعني في هذا المقام سوى أن أعبر عن امتناني الكبير لأستاذي الأستاذ الدكتور عمارة ناصر الذي لم يبخل علي بنصائحه وتوجيهاته. فلكم وجدت في تشجيعه لي دافعا قويا لإتمام هذه الدراسة، في وقت كان يتملكني فيه اليأس وكنت استشعر فيه ضعفاً في الهمة وتقاعسا عن إكمال هذا العمل لهذا السبب أو ذاك.

كما التوجه بالشكر الجزيل إلى أصدقائي الذين واكبوا هذا العمل خطوة بخطوة.

# الإهداء

إلى ذكرى أمي وأبي الغائبين الحاضرين، فليتغمدهما الله برحمته.

إلى زوجتي العزيزة التي اعترف لها، صادقا، أنه لولا صبرها وأناتها

وحكمتها ما كان لهذه الدراسة أن ترى النور

إلى أبنائي "أمينة – أسيا – كمال"

# مقدمة

## مقدمة

يشتغل الفكر العربي المعاصر- خاصة في مشاريعه الكبرى التي انصب اهتمامها على الإشكالية المركزية التي وجهت الفكر العربي منذ عصر النهضة في القرن التاسع عشر، ونعني بها إشكالية كيف ننهض؟ - على التراث. ومن نافل القول أن هذا التراث يتم التعرف عليه من خلال النصوص التي اختزنته، عدا بعض مكوناته التي لا تختزل في نص أو خطاب فقط، بل تترتب عنها ممارسات، فهي من جهة، خطاب تغذيه ممارسة وتغنيه، وممارسة يوجهها خطاب و يعبر عنها من جهة ثانية. وهذا "البعض" من مكونات التراث نقصد به التصوف الذي سيكون موضوع هذا البحث بوصفه أحد "قطاعات" التراث التي ما انفك يستدعيها الفكر العربي المعاصر لدواع ليست، بالضرورة، واحدة لدى كل مفكر.

إن استعادة هذا التراث من لدن المفكرين العرب المعاصرين تضمر وجهتي نظر - يعلن عنها هؤلاء أحيانا- فإذا كانت أولى وجهتي النظر هاتين ترى أن تراثنا الفكري يتضمن إجابات، لازالت بمعنى ما تملك الراهنية على تساؤلات يفرضها واقعنا وتفرضها الرغبة في النهوض من هذا الواقع المتخلف. فإن وجهة النظر الثانية ترى في التراث، بل و في مكوناته التي يراهن عليها بعض المفكرين العرب المعاصرين في تحقيق النهضة المنشودة، العائق الذي لا مندوحة من القطع معه لضمان هذه النهضة.

إن استحضار التراث من قبل المفكرين العرب المعاصرين ينتهي بنا إلى نتيجة مفادها أن هذا الفكر سيمارس، حتما، فعلا تأويليا، خصوصا و أن هذا التراث تحمله نصوص (تستتبعها، أحيانا ممارسات كما هو حال التصوف كما أسلفنا القول). وكنتيجة منطقية لما تقدم، فإن الفكر العربي المعاصر، في أغلبه، يمثل جهدا تأويليا، و كل تأويل تثوي خلفه أهداف قريبة قد يُعلن عنها و أهداف بعيدة تظل مضمرة إلى أن تعريها قراءة أخرى هي تأويل للتأويل.

إن هذا البحث سيتناول مشروعين فكريين لمفكرين عربيين معاصرين، لكنه لا يخوض في هذين المشروعين، في كليتهما – لأن بحثا طموحا جدا كهذا يتطلب جهدا استثنائيا و وقتا طويلا و سياقا آخر، و لأنه محفوف بمخاطر جمة، لعل أبرزها السقوط في العموميات، فالبحث " في كل شيء " لن يوفي أي" شيء " حقه. إننا سنتناول في هذا البحث جانبين

من مشروعي محمد عابد الجابري و نصر حامد أبو زيد الفكريين، وهما الجانبان اللذان قرأ فيهما هذان المفكران التصوف خطابا وممارسة.

**المدخل المفاهيمي:**

يتمحور هذا البحث حول مفهومين مركزيين هما "التصوف" و " التأويل ". فأما مفهوم "التصوف " فسنسكت عن تحديده، الآن، لأننا سنورد تعريفا عاما له، في سياق هذا البحث، مع وعينا الشديد بأن أي تحديد لمفهوم "التصوف" يرتبط أيما ارتباط بالموقع الفكري و الإيديولوجي الذي يقارب منه كل مفكر موضوع التصوف، ونحن نزعم أن هذا البحث سيقدم الدليل، من خلال عرضنا لقراءة كل من الجابري وأبو زيد للتصوف، على هذا الزعم.

أما مفهوم " التأويل " فلم نلتزم في ضبط مدلوله باتجاه فلسفي بعينه، بل ضمناه معنى إجرائيا مرنا، فهو يعني ذلك التموقع الخاص الذي اتخذه كل من الجابري و أبو زيد داخل التصوف، بوصفه خطابا وتجربة معيشة. ونعني بـ " الخاص " أن كل منهما ينطلق في تعامله مع التصوف من مقاربتين معرفيتين تتسلحان بأدوات منهجية مختلفة ومن رؤيتين متباينتين أفضت بهما إلى استنتاجات و أحكام بشأن التصوف تمثل، في جملتها، ما نسميه " تأويل "هما له.

نشير في سياق هذا المدخل المفاهيمي أننا استخدمنا مفاهيم أخرى احتاجها التحليل تقاطعت مع المفهومين المركزيين المشار إليهما سابقا، نظير مفهومي "العقلاني" و"اللاعقلاني"، سنحدد مدلولاتها في ثنايا هذا البحث.

**مبررات اختيار الموضوع:**

لقد شدتنا إلى هذا الموضوع دواع و مسوغات ذاتية و أخرى موضوعية، ومن هذه الدواعي الذاتية صاحبا المشروعين الذي نشتغل عليهما، فلا نجافي الحقيقة إذا أكدنا أن الجابري مارس علينا، بل وعلى جيل كامل من الطلبة الذين انتسبوا إلى معاهد الفلسفة منذ ثمانينيات وتسعينيات القرن المنقضي، تأثيرا وافتتانا كبيرين فأصبح إقبالنا على النصوص التراثية شديدا، بعد أن كان تعرفنا على تراثنا الفكري يمر عبر دراسات ذات طبيعة مدرسية تعرض هذا التراث عرضا يفتقر إلى أي طابع إشكالي يزهدنا في استكشافه و معرفته. إن

تأثير الجابري لم يتوقف عند هذا الحد، بل إنه أغرانا، أيضا بالتعرف على المتن الفلسفي المعاصر و على العلوم الاجتماعيةو الإنسانية الأكثر حداثة والتي ما فتئ يوظفها في دراسة هذا التراث. والشأن نفسه بالنسبة لنصر حامد أبو زيد فاهتمامنا بمشروعه الفكري يبرره قدرة هذا الأخير في تجييش منهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية في مقاربة تراثنا الفكري مقاربة أكثر عمقا. لكن اشتغالنا على مشروع هذا المفكر يأتي، أيضا، كشكل من أشكال التعاطف معه في محنته المعروفة. إننا، من خلال تعاطفنا مع أبو زيد، نتعاطف مع كل مفكر حر، حتى وإن اختلفنا معه. وأما عن اختيارنا للتصوف - دون سواه من مكونات التراث – بوصفه موضوعا أُخضع للتأويل فمرده هو إيماننا بتنوع التجربة الدينية و تعددها و التصوف في رأينا من أكثر تجلياتها غنى وعمقا.

هذا عن المبررات الذاتية لاختيار الموضوع، أما عن المبررات الموضوعية فيأتي في مقدمها كثرة الدراسات التأويلية التي تناولت التراث الفكري العربي الإسلامي مما يستوجب التوقف عندها أو عند بعضها لتقييمها ونقدها قصد التعرف على مستوى تطور الممارسة التأويلية في الفكر العربي المعاصر. إن هذه الدراسة التحليلية النقدية تمثل أكثر من ضرورة، لقلتها من جهة ولأهميتها في صقل الفعل التأويلي و تصويبه في الفكر العربي المعاصر. فلم يكن مشروعا الجابري الفكريين بالنسبة لهذه الدراسة، مطلوبان في ذاتهما بل هما مجرد مؤشرين فقط نتعرف من خلالهما على السمات التي طبعت الممارسة التأويلية في الفكر العربي المعاصر والحدود التي شارفتها. واختيارنا للتصوف - دون غيره من مكونات التراث التي تناولها الجابري وأبو زيد بالقراءة في مشروعيهما الفكريين- لم يكن تعسفيا، ذلك أن التصوف، من جهة، لم يكن، في مشروعي هذين المفكرين، موضوعا عارضا، بل شكل جزءا مهما من التراث الذي أخضعاه للقراءة ومارسا عليه فعلا تأويليا لازال مثار جدل فكري إلى اليوم.و لأن التصوف مثل، من جهة أخرى -عبر كامل الفكر العربي المعاصر ذي النزوع التأويلي- حتى في حال السكوت عنه – موضوعا إشكاليا بامتياز ومادة دسمة للتأويل، وفضاء رحبا للقراءة وإنتاج لمعنى وفض الصراعات الإيديولوجية و المعرفية " لأجنحة " هذا الفكر.

**إشكالية البحث:**

إن هذا التقديم المقتضب يلمح، ضمنا، إلى الإشكالية المركزية التي توجه هذا البحث. إن الانشغال الذي يرافقنا في كل مراحل هذا البحث ومحطاته يمكن صياغته في الصيغة الاستفهامية الآتية: هل كان اشتغال كل من الجابري وأبو زيد على التصوف تأويلا فلسفيا عميقا يندفع نحو نتائجه متحررا من أي محددات إيديولوجية أو معرفية ولا يتصور هذه النتائج سلفا بحيث يمكن لهذا التأويل أن يستشرف نتائج لم يكن يتوقع بلوغها؟ هذا السؤال المركزي يفتحنا على أسئلة فرعية كثيرة، فهل أن الاختلاف بين الجابري وأبو زيد في تأويلهما للتصوف، إن وجد، يبرره التأويل نفسه الذي من طبيعته أن يفترض الاختلاف فيما يمكن أن تصل إليه تأويلات كثيرة حتى و إن كان موضوع التأويل لديها واحدا أم أنه اختلاف يجد تفسيره " خارج " فعل التأويل، في المواقع الإيديولوجية التي ينحازان إليها و المواقف المعرفية التي يتبنيانها؟ و في المقابل هل أن كل تقارب أو تقاطع محتمل بين تأويليهما للتصوف مرده إلى مقتضيات التأويل نفسه أم إلى محددات تتجاوز التأويل؟ ثم إلى أي حد يمكن اعتبار مشروعي الجابري و أبو زيد، من خلال تناولهما للتصوف، مؤشرين حقيقيين دالين على مستوى النضج الذي بلغته الممارسة التأويلية في الفكر العربي المعاصر؟ هل يمكن، انطلاقا منهما أو من أحدهما الحديث عن تدشين " عصر تأويلي عربي " جديد؟

**فرضيات البحث:**

إن هذه الإشكالية المركبة تحيل إلى جملة من الفرضيات تتضمنها بمعنى ما على اعتبار أن السؤال يحدد نوع الإجابة عليه. بل إن ما تقدم من تمهيد وما احتواه من مقدمات يفضح بعض هذه الفرضيات. يتصدى هذا البحث للدفاع عن فرضية مفادها أن الفكر العربي المعاصر، خصوصا ذلك الذي اتخذ صورة مشاريع كبرى، والذي دار في فلك إشكالية النهضة، استبطن حمولة إيديولوجية أثرت في مساراته و حددت نتائجه مسبقا حتى مع تلك المشاريع التي اشتغلت على النصوص التراثية ونزعت بصورة معلنة أو موارية نزوعا تأويليا في تناولها كما هو حال المشروعين الفكريين للجابري وأبو زيد.

إن هذه المشاريع لم تنخرط في التأويل بوصفه منهجا ورؤية فلسفيين بل استخدمته كمجرد أداة تتذرع بها للخلوص إلى استنتاجات تبرر قناعاتها الإيديولوجية و تصوراتها

المعرفية، لكن مع ذلك يفترض هذا البحث، أيضا، أن هذين المشروعين الفكريين لم ينشدا إلى الإيديولوجيا بنفس الشدة و القوة، فكلما كانت الاستجابة للمتطلبات المنهجية للتأويل أقوى و الوعي به بوصفه التزام فلسفي أكبر، كان الإنشاد إلى الإيديولوجيا أقل والتحرر من سطوتها أكبر.

يفترض هذا البحث في سياق تحليله لإشكاليته، أن الجابري و أبو زيد فكرا في ظل شروط اجتماعية - ثقافية لم تكن، دائما، دافعا إلى تفكير نقدي حر بل كانت، في الغالب الأعم، عقبة كأداء أمام التأسيس لمثل هذا الفكر. (هل يجب أن نذكر في هذا السياق بمحنة نصر حامد أبو زيد؟!).

**دراسات سابقة:**

تزخر مكتبات الجامعات بالدراسات الأكاديمية التي تناولت موضوع التصوف أو مشروعي الجابري وأبو زيد الفكريين. إن هذه الدراسات وغيرها تختلف، جذريا، عن دراستنا إن من حيث الموضوع أو الإشكالية أو المنهج ،فهي إما أنها تتناول مشروعي الجابري وأبو زيد الفكريين في جملتهما، وفي هذه الحالة لا يغدو التصوف سوى موضوعا جانبيا على اعتبار أن مفكرينا لم يتناولاه منفردا بل تناولاه ضمن در استهما لتراثنا الفكري برمته أو لقطاع كبير منه.

في هذا السياق يمكن الإشارة على سبيل المثال لا الحصر إلى رسالة الماجستير الموسومة بـ: "المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني" للطالب عبد السلام يوبي عن جامعة لود معمري تيزي وزو كلية الآداب و العلوم الإنسانية قسم الأدب العربي. إن اهتمام هذه الدراسة انصب بالكامل على كشف ما سكت عنه أبو زيد في نقده للآليات التي يستخدمها الخطاب الديني من جهة وعلى المسكوت عنه في نقد أبو زيد ذاته.

أما إذا تناولت هذه الدراسات التصوف، فإنها تذهب، رأسا، إلى نصوصه لإثبات فرضية بعينها كالدلالة الجمالية للرمز الصوفي، كما هو الحال في رسالة الماجستير الموسومة ب: " دلالة الرمز في الخطاب الصوفيمقار بة تأويلية في ميمية ابن الفارض

"للطالب فراكيس محمد جامعة عبدالحميد ابن باديس كلية الآداب و الفنون قسم اللغة العربية و آدابها التي حركتها إشكالية هل أن ارتكاز الخطاب الصوفي على اللغة الرمزية يعود إلى قصور اللغة الاصطلاحية أم إلى ضيق أفق متلقيهم و عدم قدرتهم على استيعاب خطابهم؟ والتي خلصت إلى أن الحضور المفرط للرمز في الخطاب الصوفي يرتد إلى اعتبارات جمالية أدبية بدرجة أولى.

يمكن في هذا السياق توجيه الانتباه أيضا إلى رسالة ماجستير أخرى موسومة بـ: "**منزلة العقل عند بن عربي**" للطالبة عرايبية سهام عن جامعة الإخوة منتوري قسنطينة كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية قسم الفلسفةو التي حركتها إشكالية هل أن العقل مستبعد في فكر بن عربي كما يشاع عن التصوف عموما أم أن الأمر بخلاف ذلك ؟

إن دراستنا لا تطلب التصوف في ذاته،كما تفعل الدراستين المشار إليهما سابقا وغيرهما من الدراسات، بل إنها تتناول بالنقد والتحليل مشروعي الجابري و أبو زيد في تأويلهما للتصوف. إن الاختلاف بين تلك الدراسات و هذه الدراسة عميق، فما هو أساسي فيها هو عارض في تلك، وما هو أساسي في هذه عارض في دراستنا. إن هذه الدراسة تضع على رأس أهدافها قياس مدى نضج التجربة التأويلية في الفكر العربي المعاصر ومدى اقترابها من تخوم الهرمونيتيقا. إن تلك الدراسات المشار إليها لم تضع مطلقا هذا الهدف في جملة أهدافها المعلنة أو المضمرة القريبة أو البعيدة، وهذا ما يؤكد جدة هذه الدراسة ويمنحها المشروعية .

**منهج الدراسة و مبرراته:**

لقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج المقارن لأن هذه الدراسة تشتغل على مشروعين فكريين يتيحان إمكانية المقارنة بينهما سواء من ناحية السياق الزماني الذي ينتميان إليه أو من ناحية موضوعهما، فهما في نهاية التحليل، تأويل للتصوف (إضافة إلى كونهما تأويل لمكونات أخرى في التراث ).

إن هذا المنهج المقارن يسمح من جهة بالتحليل تحليل ما يهم هذه الدراسة في هذين المشروعين بالنظر إلى موضوعها وإشكاليتها. ويتيح لهذه الدراسة إمكانية نقد هذين

المشروعين الفكريين في تأويلهما للتصوف بالكشف عن حدود هذا التأويل، ولا شك أن ذلك التحليل وهذا النقد سيسمحان بالتعرف على مآلات التأويل العربي المعاصر والآفاق التي يمكن له أن يستشرفها.

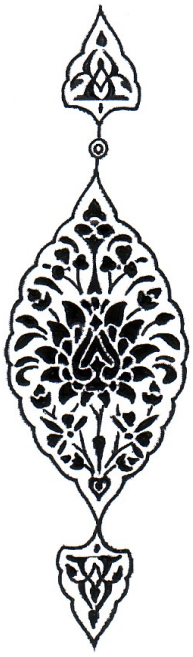
لقد قسمنا هذه الدراسة إلى ثلاثة فصول. خصصنا الفصل الأول المعنون بـ "**التأويل العربي الإسلامي**" للقسم النظري في هذه الدراسة و وزعناه على مبحثين وسمنا الأول بـ "**التأويل العربي الإسلامي**" تتبعنا من خلاله المسارات التي سلكها التأويل في الفكر العربي الإسلامي منذ أن شرع هذا الفكر في الاشتغال على النصوص المركزية في الإسلام. أما في المبحث الثاني المعنون بـ "**التصوف وطبيعته الرمزية**" فقد أفردناه لضبط مفهوم التصوف وللكشف عن مظاهر الترميز في الخطاب و الممارسة الصوفيين وأسباب ذلك النزوع الترميزي في التجربة الصوفية.

أما الفصل الثاني الموسوم بـ " **التصوف والعقلانية** " فقد وزعناه على مباحث ثلاثة، نتصدى في المبحث الأول فيه، المعنون بـ "**العقلاني و اللاعقلاني**"، بالكشف عن مواطن حضور العناصر اللاعقلانية في التصوف والكيفية التي يمكن أن ننظر من خلالها، إلى التصوف كتجربة تمتلك عقلانيتها الخاصة. أما المبحث الثاني والثالث الموسومين على التوالي بـ " **رؤية الجابري للتصوف** " و "**رؤية أبو زيد للتصوف** " فقد خصصناهما للتعرف على الرؤية التي يشكلها كل من الجابري و أبو زيد عن التصوف إن في جانبه النظري الخطابي أو في جانبه العملي المسلكي.

أما الفصل الثالث المعنون بـ " **تأويل الخطاب الصوفي في الفكر العربي المعاصر**" فقد وزعناه، بدوره على مباحث ثلاثة أيضا، وسمنا الأول بـ " **إبستيمولوجيا التصوف لدى الجابري**"، وقد حاولنا التعرف من خلاله على الآلية الذهنية المسئولة عن إنتاج الخطاب الصوفي وحدودها في نظر الجابري. وفي المقابل أفردنا المبحث الثاني، و عنوانه "**هرمينوطيقا التصوف لدى أبو زيد**"، للتعرف على القراءة الهرمينوطقية للتجربة الصوفية عند أبو زيد. وأخيرا، خصصنا المبحث الثالث من هذا الفصل، وعنوانه "**نقد التأويل العربي للتصوف**"لنقد قراءة كل من الجابري و أبو زيد للتصوف والكشف عن حدودهما.

لقد أنهينا البحث ببلورة جملة من الاستنتاجات حاولنا، من خلالها، و اعتمادا على الملاحظات التي سجلناها على قراءتي الجابري و أبو زيد للتصوف، تلمس الحدود التي بلغها التأويل العربي و الآفاق التي يمكن له أن ينفتح عليها.

لاشك عندنا بأن هذه الدراسة ليست إلا بداية متواضعة في محاولةمر اجعة التأويل العربي المعاصر ونقده، فنحن نعترف أن هذا الفكر أغزر من أن تحيط به دراسة واحدة. وأملنا كبير في أن تتطور هذه الدراسة، من قبلنا أو من قبل غيرنا في صورة رسائل ماجستير أخرى أو أطروحات دكتوراه تدفع بالتأويل العربي المعاصر نحو أفق أكثر رحابة.



# الفصل الأول

## التأويل و التصوف

**المبحث الأول: التأويل في الفكر العربي الإسلامي وآلياته**

تميزت الحضارة العربية الإسلامية بظاهرة طبعت كل مناحي الحياة فيها. إنها ظاهرة الوحي أو القرآن، فالمسلمون جميعا يعتقدون أن الله قد أوحى إلى نبيه قرآنا قد أودع فيه الحقيقة الإلهية. و قد اتخذ هذا الوحي شكل خطاب لغوي أو تنزيل بلسان عربي. و منذ أن انقطع الوحي بموت الرسول (ص) – فقد كان معنيا، وهو بين ظهراني تابعيه بهدايتهم إلى الحقيقة الإلهية – باتت " المهمة الأولى والأخيرة، بالنسبة للمسلم عموما والمفكر خصوصا، هي فهم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب...فحقيقة المعنى القرآني، بالنسبة للمسلم، هذه المرتبطة بحقيقة الوجود، هي حقيقة واقعية و واقعة حقيقية"[1] . فهذا الكتاب يتدخل في حياة المسلم ، بدءا بأدق تفاصيل حياته اليومية، و انتهاء بتصوراته الماورائية عن الله والعالم وذاته، مصيرها، مآلها، الغاية من وجودها. فلا غرابة، إذن، أن كل مكونات الفكر العربي الإسلامي، من علوم وكلام وتصوف وفلسفة، تدور في فلك النص القرآني.

قد أخضع هذا الفكر الخطاب القرآني لممارسة تأويلية كبيرة، غير محدودة الإمكانات، و أنتج، تبعا لهذه الممارسة، فكرا كان " بطيئا في تشكله و تطوره نظرا لشدة سلطان الوحي. فكان لا بد له من قرن كامل لكي يبرز، وبعد ذلك كان تفتح مرموق للإبداع، التيار الرئيسي فيه كان يمثله الفقهاء و المحدثون، لكن بذور أخرى كانت تنبت منذ نهاية العصر الأموي، مثل علم الكلام العقلي والتصوف الأولي والتشيع المبكر. و من البديهي أن الانتساب إلى الوحي و ضخامة الظاهرة النبوية كان يشكل الركيزة، أي أنه كان أساسا دينيا لهذا الفكر."[2]

لقد اتخذ الفكر العربي الإسلامي، داخل هذه الثقافة، اتجاهات مختلفة، بالنظر إلى اختلاف مستويات التأويل لديها وآلياته، تمثلت في اتجاه يمثله المحدثون والفقهاء والأصوليون، و اتجاه ثان يمثله المتكلمون، واتجاه ثالث يجمع أشكال العرفان من تصوف وتشيع.

---

[1]-هنري كور بان، " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ترجمة:نصير مروة، حسن قبيسي، مراجعة، الإمام موسى الصدر، الأمير عارف تامر، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية 1998، ص: 40.

[2]- هشام جعيط، " أزمة الثقافة الإسلامية "، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة،2011،ص:53.

يشترك أصحاب الاتجاه الأول مع غيرهم من أصحاب الاتجاهات الأخرى في انطلاقهم من المعتقد الإسلامي الذي يفيد بأن القرآن يضم آيات تنطوي على أحكام فقهية تعبدية وعملية و أخرى عقائدية تحيط بحياة المسلم إحاطة تامة و تجيب عن كل تساؤلاته. وهذا ما حملهم على معرفة القرآن من ناحية لغته، لأنه خطاب نزل بلسان عربي. وقد أشار القرآن إلى ذلك في بعض آياته، بل و احتفى بكون القرآن منزلا بلسان عربي، من ذلك قولهﷺ﴿ لَتَنزِيلُ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾. "**( سورة الشعراء، الآية: :192 – 195 )**وقولهﷺ﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾. " **( سورة الزمر ،الآية: 28 ).**

إن أصحاب هذا الاتجاه يتميزون بتمسكهم بظاهر النص القرآني ( إضافة إلى الحديث النبوي) أي " بما يتضح المراد منه بمجرد سماع صيغته من غير توقف على أمر خارجي أو تأمل." [1].

لكن القرآن لا يتضمن الآيات ذات الدلالة القطعية التي لا يمكن أن تصرف ألفاظها و عباراتها إلى معان أخرى غير معانيها الحقيقية، فحسب*، بل يتضمن أيضا على المستوى الفقهي، آيات تحوي أحكاما مبهمة وضنية الدلالة تتطلب تأويلا لاستخلاص معناها، والتوسل بأمر خارجي من أجل فهم المراد منها**. بل ويتضمن القرآن أيضا على المستوى العقائدي "**آيات متشابهات**" يوقع الوقوف عند ظاهرها في تناقض واضح فبعضها مثلا يفيد

---

[1] عبد الوهاب عبد السلام طويلة، " أثر اللغة في اختلاف المجتهدين "، دارالسلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، بدون تاريخ و بدون طبعة، ص: 269.

* كما هو حال الكثير من الآيات المتضمنة لأحكام فقهية قطعية الدلالة، مثل الآية 02 من سورة النور:﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ والآية 04 من سورة النور: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾.

** مثل قوله تعالى في الآية 228 من سورة البقرة:﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾، فلفظ "قروء" ضني الدلالة لأنه يحتمل معنى الحيض كما يحتمل معنى الطهر.

فيما يتعلق بالذات الإلهية معنى التجسيم مثل قوله تعالى في الآية5 من سورة طه: " و يد الله فوق أيديهم."الآخر يفيد التنزيه[1].

من أجل تذليل صعوبة وجود آيات تفيد أحكاما فقهية ضنية الدلالة أو صيغت في تعابير مجازية و البقاء في مستوى من التأويل يسمح به ظاهر النص، اشتُرط في الفقهاء والأصوليين معرفة ضليعة باللسان العربي و بعادات العرب في استعمال الألفاظ بحسب أحوال المخاطَب و المخاطب و السياق الذي ورد فيه الخطاب.

عند " تفحص الأصوليين لسان العرب وجدوا أن اللغة العربية من، حيث هي ألفاظ و عبارات دالة على معان، لها وجهان في الدلالة، دلالة أصلية تنتهي إليها مقاصد المتكلم ودلالة تابعة وخادمة للدلالة الأصلية يقتضيها المقام أو الوقت أو الحال لابد من مراعاتها في الفهم مثل مراعاة الدلالة الأصلية، إذ مقتضى الحال هو الذي يجعل العبارات تختلف"[2]. لهذا السبب لا يمكن أن يفهم من قول امرئ القيس: " ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي" أمرا بالوجوب، لأن الحس السليم لا يستسيغ فكرة أن يأمر بشر الليل بالانجلاء ولأن من عادة العرب في التعبير عن حال التمني استعمال لفظ " ألا ".

غير أن المواضعة ( الدلالة الأصلية )و القصد إذا كانا كافيين في تحديد معنى اللفظ على الحقيقة، فإنهما عاجزان لوحدهما في تحديد المعنى المقصود من اللفظ عندما يتحول اللفظ إلى مجاز. إن اللفظ في هذه الحالة يحتاج إلى قرينة أو دليل. و للأدلة والقرائن عندهم، بعدان ، بعد عام " يهدي إلى المعنى المجازي، و هو ما عبروا عنه بالعلاقات من مشابهة و مضادة و نسبة الكل إلى الجزء ونسبة الملزوم إلى اللازم...وبعدا خاصا يمكن إجماله في كل ما يدل على تعذر حمله - أي اللفظ - على معناه الحقيقي من حس وعقل و عرف ( يمكن في هذه الحالة الإشارة إلى قولملر ئ القيس السابق. )"[3] .و هذه القرائن أو

---

[1] مثل قوله في الآية 11 من سورة الشورى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾.

[2] إدريس حمادي، "فهم الخطاب الشرعي بحسب ما يقتضيه اللسان العربي"، مجلة "فكر ونقد"، الرباط المغرب، العدد 14، سنة 1998، ص: 20 .

[3] إدريس حمادي، المرجع السابق، ص: 21 .

الأدلة أو العلاقات التي ترتبط بمقتضاها في سياق أو عبارة لغوية، فتدل على وجود معنى مجازي هو المقصود من العبارة، ترتد إلى علاقة أساسية هي علاقة اللزوم إذ " أن مبنى المجاز قائم على صحة إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى"[1].

إن علاقة اللزوم هذه تتخذ صورا كثيرة تعبر عنها الصيغ و التعابير البيانية المختلفة من استعارة أو تشبيه أو كناية...الخ. و من هذه الصور يحصل المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للعبارة أحدهما "خارجا في الآخر: كالحال على المحل مثل قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [2]، أي في الجنة، لأنها محل الرحمة...أو سببية أحدهما للآخر مثل قول أحدهم أمسك يدك عن لحية رسول الله قبل ألا تصل إليه أراد أن تقطع، فإن القطع سبب عدم الوصول، و قوله تعالى: ﴿ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ [3]، سمي جزاء السيئة سيئة بتسمية الشيء باسم سببه، فإن السيئة سبب لجزائه"[4]، أو أن يكون أحد معنيي العبارة شرطا للآخر، " كاستعمال الإيمان في الصلاة وفي قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ﴾ [5]، أي صلواتكم. فالإيمان شرط للصلاة، و هو نظير إطلاق الشرط (الإيمان) على المشروط ( الصلاة )، وهكذا يتبين أن جميع أنواع العلاقات يفيد اللزوم"[6].

تبعا لذلك، فإن المعرفة بظاهر النص القرآني- ممثلا في ألفاظه و عباراته ومستويات الدلالة فيها و القرائن الدالة على معانيها الحافة و المجازية التي توحي بها معانيها الحقيقية – كفيلة، إذن، بأن تضمن للفقيه استنباطا سليما للأحكام الشرعية يتفق مع المعنى الحقيقي الذي أراده الشارع، أي الله.

---

(1) المرجع نفسه، ص: 21.

(2) الآية 107 من سورة آل عمران.

(3) الآية 40 من سورة الشورى.

(4) المرجع السابق، ص: 21.

(5) الآية 143 من سورة البقرة.

(6) المرجع السابق، ص: 21 .

كما أن تلك الأحكام الشرعية هذه تأتي دائما في صورة نواهي أو أوامر. فإذا كان الأمر، في أصله، يدل على الوجوب فإنه في سياقات الخطاب المختلفة والمقاصد المتباينة، يدل على معان أخرى تدل عليها القرائن، فصيغة الأمر التي لا تدل إلا على الوجوب عند عامة المتكلمين بالعربية، لا يمكن للباحث ضبط المعنى المقصود منها من جهة المواضعة و القصد فقط " عندما تخرج عما وضعت له، بل لا بد، بالإضافة إلى ذلك، من قرائن وعلاقات على ضوئها يقع تحديد المعنى المراد الذي قد يكون الندب أو الإباحة أو الإرشاد أو الإذن أو التأديب والتهديد."[1]، وهذا ما يفسر أن الفقهاء يقولون بالنسبة للقرائن التي تصرف العبارة عن معناها الحقيقي إلى معنى آخر مجازي " في قول شخص لآخر: اسقني ماء، إذا كان الأمر من السيد إلى العبد فهو الوجوب، و إذا كان من مطلق شخص فهو لإرادة الامتثال ليس إلا. و قوله تعالى: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [2] إن السلام والأمن قرينة على كون الصيغة للإكرام...وقوله تعالى: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾ [3]... يدل على الاحتقار... و الاحتقار عدم المبالاة ."[4]

إن التزام الفقهاء و الأصوليون بظاهر النص، و التحرك داخل حدوده يبرره، إلى حد كبير، مناط عملهم الذي هو استنباط أحكام شرعية حاوية لنواهي الله و أوامره و التي لا تستقيم حياة المسلم بدونها، و لذلك لا يمكن أن تكون سوى معبرة عن معنى حقيقي " وحيد " و "موضوعي" لا تتدخل ذات المفسر، بأي حال من الأحوال، في وضعه.

لكن هذا الوقوف عند حدود ظاهر النص وعدم مجاوزته، لم يكن ميزة بعض الفقهاء والأصوليين فقط، بل تبناه جمهور من المتكلمين نعتوا بالظاهريين وذلك عند تعاطيهم مع الآيات المتشابهة المتعلقة بأمور العقيدة نظير الذات الإلهية و مسألة الجبر والاختيار وخلق القرآن إلى غيرها من المسائل التي دار حولها علم الكلام.

---

[1] إدريس حمادي، المرجع السابق، ص: 22.

[2] الآية 46 من سورة الحجر.

[3] الآية 43 من سورة الشعراء.

[4] المرجع السابق، ص: 22.

يمكن أن نعود بالمذهب الظاهري إلى أصوله الأولى مع مالك بن أنس (توفي سنة 795 م)و الذي صرف النظر عن أي محاولة لتعليل العقيدة، كمرادف للبدعة " [1] .

إن هذا التقليد في رفض أي تأويل لتلك الآيات المتشابهة و صرف معناها إلى غير معناها الحقيقي الذي يدل عليه ظاهرها، يستمر بصورة أكثر قوة مع محدث وفقيه لم يتوان في الكفاح من أجل كبح جماح أي نزوع نحو التأويل، هو أحمد بن حنبل.

لقد ظهر موقف الإمام من تعليل العقيدة و تأويل الآيات المتعلقة بشأنها " في رده على الموقف المعتدل الذي وقفه من قضية خلق القرآن متكلم بارز هو الحسين الكرابيسي. فبالرغم من أنه كان، على ما ذكر، من المتحلين بالعلم، فقد كان نزوعا إلى مذهب المتكلمين، إذ صرح في بعض المناسبات بأن القرآن، من حيث هو كلام الله، غير مخلوق، إلا أن ألفاظه التي يتلوها القراء مخلوقة."[2] ثم طلب رأي الإمام أحمد بن حنبل في موقفه هذا، فرفضه الإمام معتبرا إياه بدعة، فغير هذا المتكلم موقفه، معلنا بأن القرآن أزلي، سواء تعلق الأمر بمعانيه أو بألفاظه المتلوةو المكتوبة. و مع ذلك لم يبد الإمام ابن حنبل أي رضا عن تغيير الكرابيسي لموقفه، مصرحا" أن هذا القول الثاني لا يقل كفرا عن الأول، مؤكدا، على هذا الوجه، أن مجرد البحث في طبيعة القرآن، فضلا عن قلة جدواه، كان من فداحة الضرر بحيث حمل السلف، كما قال، على تفاديه، وذلك بدافع من تقواهم"[3].

إننا نجد هذا التشدد نفسه مع متكلم أندلسي هو ابن حزم الذي يرفض التأويل الفقهي كلية وفي أي صورة كان سواء في صورة قياس أو استدلال، ويتمسك بالدلالة الحرفية الأصلية للنص "على أنها الوحيدة النابعة من نصوص القرآن والحديثو الإجماع"[4]. ولسد أي منفذ للتأويل، قصر بن حزم هذا المصدر الأخير في التشريع (أي الإجماع) على الصحابة، فعطل أي فعالية تأويلية كان يمكن أن يكشف عنها هذا المصدر التشريعي. و في

---

[1] ماجد فخري، " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بدون طبعة سنة 1979، ص: 96 .

[2] المرجع نفسه، ص: 96.

[3] المرجع نفسه، ص: 97.

[4] ماجد فخري، المرجع السابق، ص: 431.

سياق رفضه للتأويل " يتنكر لمذاهب الكلام، على اختلافها، باعتبار أنها باطلة و بلا جدوى.و هو يرى أن أقوال المتكلمين، معتزلة كانوا أم أشاعرة أم سواهم، في باب ماهية الله، و تركيب الجوهر، وطبيعة المسؤولية الخلقية ...الخ جميعها باطلة وعليه فينبغي للإنسان أن يسلم بامتناع تحري الحقيقة في مثل هذه الخفايا بالعقل."[1]

إن المعرفة الإنسانية، عنده، محصورة فقط فيما يقع تحت طائلة حواسنا، أو ما يمكن أن يدركه العقل، مباشرة، من جهة، وما تم التنصيص عليه في القرآن و الحديث بصورة صريحة لا تقبل تأويلا من جهة أخرى. ففيما يتعلق بطبيعة الذات الإلهية وما يلحقها من صفات، فإن معرفتنا بها مقصورة كليا بما ورد في القرآن. " ومثلها مدلولات الأسماء الحسنى التي اختار الله أن يطلقها على نفسه في القرآن، فهي بعيدة عن متناولنا. والحق أنه ليس لنا الحق في أن نصف الله بأوصاف أو أن نسميه بأسماء غير التي اختارها لنفسه. أما تعليل هذه الأسماء تعليلا عقليا...فلا مبرر له مطلقا. و إنما علينا أن نثبت صفتي العدالة والخير لله، وننفي عنه صفتي الظلم و الشر"[2]، ليس ذلك لأن الاستدلال العقلي كما يرى المعتزلة مثلا يقتضي أن الذات الإلهية لا يمكن أن تتصف بالكمال، إلا بإلحاق صفتي العدل والخير بها و نفي صفتي الظلم والشر عنها بل لأن القرآن قد قرر ذلك.

تواصل هذه النزعة المحافظة الرافضة لأي تأويل للنص القرآني تزمتها الفكري مع فقيه ومتكلم آخر هو تقي الدين بن تيمية الذي يرى " أن مصدر كل حقيقة دينية هو القرآن و الحديث كما رواه الصحابة و التابعيون...و هم الجيل الأول من فقهاء المسلمين ومفكريهم الذين وضعوا حلولا حاسمة و نهائية لجميع القضايا الدينية التي تهم المجتمع الإسلامي، فكل رأي أو فكر ظهر بعد ذلك إنما هو بدعة"[3]، ولذلك هو يدرج صراحة كل الفرق الكلامية، المعتدلة منها والمحافظة سواء بسواء، في دائرة ما هو بدعة، ويستهجن مناهجهم التأويلية التي لم تمكنهم " من إقامة الدليل الحاسم على عدل الرب أو رحمته حتى ولا على

---

[1] المرجع نفسه، ص: 431.

[2] المرجع نفسه، ص: 432.

[3] ماجد فخري، المرجع السابق، ص: 433.

صدقه"[1]. وفي تبريره لوجود المجاز في القرآن، يرى بن تيمية أن القرآن موجه لعامة الناس، و لذلك " فقد أفرغ في قالب من الاستعارات و التمثيلات المجازية لكي يكون في متناول إدراكهم و لكنها ليست بالضرورة حقائق."[2]

غير أن متكلما آخر من تلامذة بن تيمية هو ابن قيم الجوزية، قد ذهب بهذا الاتجاه إلى منتهاه، إذ يرفض وجود المجاز أصلا في الخطاب القرآني، "إذ ارتبط المجاز (عند ابن القيم) بوهم مؤداه أن المجاز قرين الكذب"[3]؛ و لا يلجأ إليه المتكلم إلا إذا أعوزته لغته في التعبير على سبيل الحقيقة، و لا يعقل في نظره أن يكون الله كاذبا أو عاجزا عن قول ما يريد.

في الاتجاه الثاني من اتجاهات الفكر العربي الإسلامي يتسع أفق التأويل أكثر وتتطور آلياته، وتتعقد أدواته. وهذا الاتجاه تمثله الفرق الكلامية غير الظاهرية. لكن تحليلنا سينصب على فرقة المعتزلة، و ذلك لأن خصومهم، لاسيما الأشاعرة، من جهة استعاروا آليات التأويل نفسها التي استخدمها المعتزلة في بنائهم الفكري -وا ٍن اختلفوا في المقدمات التي انطلقوا منها - ومن جهة أخرى، لأن المعتزلة كانوا أكثر انجذابا نحو العقل وأكثر تحررا من ظاهر النص، مقارنة بالفرق الكلامية الأخرى، في سياق ذلك الصراع الذي وجه الفكر العربي الإسلامي و اكتسى في الأوساط الكلامية صيغة العلاقة بين العقل والنقل ( أو السمع )، الذي يعني الكتاب و السنة.

يشتغل الإعتز ال على مبدأ أساسي هو"التوحيد و العدل"، أما المبادئ الأربعة الأخرى* فهي مشتقة من هذا المبدأ. لكن مدلولات لفظي " التوحيد" و" العدل " لا تستفاد من النص وبالسماع، بل تتحدد بمقتضى النظر و التأمل العقليين، فبالرغم من أن المسلمين جميعهم متفقون على أن التوحيد، في معناه العام الواسع، أصل أساسي من أصول العقيدة الإسلامية وركن ركين فيها، "إلا أن المعتزلة تفردوا بتفسير خاص له. وهم بهذا التفسير الخاص

---

[1] المرجع نفسه، ص: 434.

[2] المرجع نفسه، ص: 434 .

[3] نصر حامد أبو زيد، "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة السابعة، سنة 2007، ص: 126.

* " المنزلة بين المنزلتين" و "الوعد والوعيد" و "الأمر بالمعروف" و "النهي عن المنكر".

يتعاملون مع لغة الفلسفة مباشرة، وفق مقولات منطقية تعتمدها الفلسفة الميتافيزيقية، عادة، في مباحثها. والملحوظ هنا أنهم ينطلقون، في تفسير مبدأ التوحيد من الموقف الفلسفي بمعزل عن النصوص الإسلامية الواردة في الموضوع، بمعنى أنهم يقررون المبدأ النظري أولا، ثم ير جعون إلى هذه النصوص لكي يأخذوا بما يتفق مع ما قرروه نظريا."[1].

" فوحدانية الله " لا تعني عندهم ذلك المعنى البدائي الغامض الذي يحمله جمهور المسلمين عن الله، أي أنه إله واحد دون تحديد واضح لمعنى الواحد، بل إنها تعني "البساطة" أي أنها غير مركبة، فإنه يستحيل التركيب على الذات الإلهية، ذلك لأن التركيب يقتضي أمرين لازمين له ألهما، عدم إمكان تحقق "الكل" إلا بتحقق كل "جزء" من أجزائه "[2]، و يفهم من هذا أن " الكل " بحاجة إلى الأجزاء. فالقول، إذن، أن الله ذات تخضع للتركيب، لا يعني سوى أنه مفتقر إلى " الأجزاء " التي يتركب منها. بينما الذات الإلهية منزهة من أن تكون ضعيفة مفتقرة إلى غيرها.

أما ثاني مقتضيات القول بالتركيب هو أنه يفترض التعدد، نقيض الوحدانية. و التعدد لا يعني سوى أن أي "تركيب" يقتضي أن يكون كل "جزء" فيه مختلفا عن أجزائه الأخرى، منفردة، و مختلفا عن الكل الذي يحويها، أيضا. و ما يترتب عن ذلك، منطقيا هو أن كل جزء من الأجزاء يمثل شيئا مستقلا بذاته، و أن الكل الذي يجمع هذه الأجزاء يمثل، بدوره، شيئا مستقلا بذاته إذا نظر إليه مقابلا لأجزائه و موازيا لها. و"بناء على هذه الملازمات المقترنة بمقولة " الكل " و " الجزء " ينتفي التركيب عن ذات الله وتثبت لها " البساطة " التي هي جوهر " الوحدانية ". فمعنى أن الله" واحد "، إذن، هو كون ذاته لا كثرة فيها مطلقا "[3].

---

[1] حسين مروة، "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية"، دار الفرابي، لبنان، الطبعة الأولى سنة 1978، ص: 649.

[2] المرجع نفسه، ص: 650.

[3] حسين مروة، المرجع السابق، ص: 650.

الأمر نفسه قام به المعتزلة مع "العدل الإلهي"، إذ أخضعوه "لعملية تنظير فلسفي كلامي"[1]. فبعكس الصورة الصارمة التي رسمها السلف و متكلمون كالجهمية وبدرجة أقل الأشاعرة، عن إله مطلق السلطان يمسك قضاؤه و قدره بكل شيء في هذا العالم، بما فيها الإنسان و ما يأتيه من أفعال، رأى المعتزلة أن "العدل الإلهي"، كما يقتضيه النظر العقلي، يقوم على الإيمان بحرية الإنسان في إتيان أفعاله. فمن غير المعقول أن يعاقب الله أناسا على أفعال هو من أجبرهم على فعلها، وسيكون الله، بهذا المعنى، ظالما و مصدرا للشر في العالم أيضا. غير أن الله عادل و لا يمكن أن يكون، بأي حال من الأحوال ظالما وعابثا، ولذلك وجب التسليم، عند المعتزلة، بقدرة الإنسان على خلق أفعاله.

بعد أن فرغ المعتزلة من التنظير العقلي لركني كلامهم الأساسيين، انصرفوا إلى القرآن يتفحصون آياته، على قاعدة أن بعضها متشابه و بعضها الآخر محكم* وكل آية يتفق معنى ظاهرها مع أصل من أصولهم العقائدية الخمسة اعتبروها محكما**. أما الآيات التي يدل ظاهرها على معان تخالف ما يقتضيه العدل و الوحدانية الإلهيين، كما هما مفهومان لديهم، فقد اعتبروها آيات متشابهة وجب تأويلها، بوصفها مجازات وصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى تتفق و مضمون العدل والتوحيد الإلهيين.

إن قضية رؤية الله، مثال عن تلك القضايا الخلافية في علم الكلام، التي نكتشف من خلالها التأويل المعتزلي للآيات المتشابهة في القرآن، و قد أشار إليها في الكثير من آياته و ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[2]، والمؤكد أن رأي المعتزلة من هذه القضية " يقوم على نفي التشبيه عن الله و إثبات التنزيه له، و لأن رؤية الله تستلزم أن تكون له جهة

---

[1] المرجع نفسه، ص: 763.

* وهي تفرقة قرآنية، تقول الآية 07 من سورة آل عمران: "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات وهن أم الكتاب و أخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم".

** واضح أن المعتزلة، مع غيرهم من المتكلمين، قد وسعوا من مفهوم " المحكم "، فلم يعد مقصورا على الآيات المتضمنة أحكاما شرعية قطعية الدلالة،

[2] الآية 22 – 23 من سورة القيامة.

و جسم و حيز يشغله، و هذا يتناقض مع مفهوم التوحيد المعتزلي، لذلك "قالوا في تأويل هذه الآية أن النظر هنا بمعنى الانتظار و الترقب ورجاء العفو والرحمة... فالمعنى إذن أن أهل القيامة لا يتوقعون الرحمة و الكرامة إلا من ربهم "[1].

من خلال ما سبق يمكن أن نفهم اهتمام المعتزلة باللغة و مساهماتهم في حل المشكلات المتعلقة بها و التي كانت مطروحة في عصرهم. واللغة عندهم تضطلع بوظيفة اجتماعية هي الإيضاح والإبانة، بحكم أنها الأداة التعبيرية التي يستخدمها أفراد الجماعة في الإفصاح عن أغراضهم ومصالحهم، وهم أحرار في هذا الاستخدام، يستخدمون ألفاظ اللغة وعباراتها في صيغ تفيد الحقيقة أو المجاز، لا يلتزمون في ذلك سوى بشرط استيفاء الكلام لخاصية الوضوح.

لقد ميز المعتزلة، كما فعل اللغويون والفقهء و الأصوليون، بين معنى أصلي حرفي للفظ ومعان ودلالات أخرى" تختلف من سياق إلى سياق ومن تركيب إلى تركيب...فكلمة "موت" مثلا لها خمسة وجوه أو دلالات، الأربعة الأولى كلها فرعية، كأن يشار بها، في القرآن، إلى النطف التي لم تخلق أو إلى الضال عن التوحيد أو إلى جدوبة الأرض وقلة النبات أو إلى ذهاب الروح عقوبة بغير أن يستوفوا الأرزاق. ثم يشير المعتزلة إلى الوجه الخامس الأصلي بأنه الموت بعينه، أي ذهاب الروح بالآجال، وهو الموت الذي لا يرجع صاحبه إلى الدنيا"[2].

إضافة إلى كلمة "الموت" هناك الكثير غيرها. فلفظا "الظلمات و النور"على سبيل المثال، تصرف دلالتهما إلى معنيين، " فوجه منها، الظلمات يعني الشرك في ذلك قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [3]، يعني يخرجهم من الشرك إلى

---

[1] حسين مروة، المرجع السابق، ص: 699 – 700.

[2] نصر حامد أبو زيد، " الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة"، المركز الثقافي العربي، الرباط، المغرب،الطبعة الثالثة،سنة 1996، ص: 98 .

[3] الآية 257 من سورة البقرة.

الإيمان... والوجه الثاني:الظلمات هي الليل و النور يعني النهار وذلك في قوله في الآية01 من سورة الأنعام: " الحمد لله الذي خلق السموات والأرض و جعل الظلمات والنور " "[1].

لكن، حتى وا ٍن كان المتكلمون أحرارا في صرف الألفاظ و العبارات إلى مجازات أي إلى معان و مدلولات غير معانيها ومدلولاتها الأصلية، فإنهم محكومون في ذلك بشرطين ، أولهما " أن يكون بين المعنى المنقول إليه اللفظ و المعنى المنقول عنه علاقة ما*. أما الشرط الثاني فهو أن الحرية في النقل من حق الجماعة لا من حق الفرد.و على الفرد أن يتبع، في عباراته و أساليبه، طرق الدلالة التي سارت عليها الجماعة قبله، دون أن يخرج عن هذه الأطر الدلالية التعبيرية."[2]

ليس الغرض المراد بلوغه، من خلال استيفاء هذين الشرطين، سوى الوضوح الذي يمنع غيابه من أن تضطلع اللغة بوظيفتها الاجتماعية المتمثلة في الإبانة التي بدونها لا يمكن لأي مجموعة لغوية أن تتواصل بيسر وسهولة. " فلو لم توجد علاقة بين اللفظ المنقول عنه اللفظ والمعنى المنقول إليه لاختلت دلالة الألفاظ على المعاني. ولو ترك الأمر لكل متكلم وحريته يستخدم الألفاظ حيث شاء، ويجريها حيث أراد لصار كل فرد جزيرة لغوية منعزلة لا تستطيع التواصل و الإبانة لغيرها عن نفسها. "[3].

سنقف في سياق هذا التحليل عند شرط المعتزلة الأول، في استخدام المجاز وهو ضرورة وجود قرينة تسمح بالانتقال من معنى صريح للعبارة إلى معنى ضمني، وتكون هذه القرينة، عندهم، لفظية موجودة في الكلام نفسه. لكن هذه القرينة اللفظية لا تكفي في فهم المعنى المجازي للعبار ة، في حال كان المتكلم هو الله.

إن الأمر، في هذه الحالة، يتطلب التأويل، أي الإقرار وجود قرينة عقلية، وهذه القرينة العقلية ليست سوى ما ثبت على الذات الإلهية، بالنظر العقلي، من صفات، وما يجوز عليها

---

[1] المرجع السابق، ص: 99.

* القرينة أو الدليل، كما شرحناه، في هذا المبحث.

[2] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 111.

[3] نصر حامد أبو زيد، ص: 111.

و ما لا يجوز، من توحيد و من عدل إلهي، " بما يتضمنه مبدأ العدل من أن الله حكيم لا يختار القبيح و لا يأمر به و لا يكذب في أخبار* وإذا كانت هذه الأشياء من صميم النظر العقلي، لا من الاستدلال السمعي، فإن القرآن نفسه لا بد أن يخضع، في الاستدلال به، للنظر العقلي"[1] . إن حاجتنا إلى ظاهر النص القرآني تصبح غير ذات معنى أو فائدة ما لم تسبقها تلك المعرفة العقلية بتوحيد الله وعدله، و جميع ما يجوز عليه من صفات. " إن الحاجة للقرآن و السمع عموما تصبح تابعة للعقل، ويبدو أن المعتزلة في هذه الحالة، يعطون الأولوية للعقل"[2].

إجمالا يمكن القول أن المعتزلة توسلوا، في إثبات عقيدتهم ، بوسيلتين، أولاهما " هي التفرقة بين المحكم و المتشابه، واعتبار ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره وفي نفس الوقت، اعتبار ما يدعم وجهة نظر الخصوم متشابها، في حاجة إلى تأويل. أما الوسيلة الثانية، فهي التأويل، و غايته رفع التناقض الذي يمكن أن يوجد بين أفكارهم العقلية عن الله و بين ظاهر بعض الآيات التي يستشهد بها الخصوم، و يعدها المعتزلة متشابها"[3].

سنتوجه بالتحليل، في هذا الجزء من المبحث، إلى الاتجاه الثالث من اتجاهات الفكر العربي الإسلامي، حيث ستتغير العلاقة، كليا، بين اللفظ و المعنى، بخلاف الصورة التي اتخذتها هذه العلاقة في الاتجاهين المطروقين سلفا. وسينفتح أمام التأويل أفق واسع لا تحده سوى قدرة المنتسبين لهذا الاتجاه الفكري على التخييل والتصور.

إن ممثلي هذا الاتجاه، على اختلافهم، يستندون إلى مسلمة مركزية في تفكيرهم هي فصلهم الواضح بين مستويين في النص القرآني، ظاهر و باطن. إنهم يرفضون المعنى المستفاد من ظاهر النص في جملته، سواء ما اعتبره غيرهم دالا على معنى مجازي أو دالا

---

* إن نفي الكذب و العبث عن الله هو رد على أولئك المغالين في نزعتهم الظاهرية، كابن قيم الجوزية الذين رفضوا فكرة أن القرآن خطاب مجازي يقبل التأويل بحجة أن المجاز مطية للكذب والمراوغة و دليل على العجز عن الإبانة.

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 181.

[2] المرجع نفسه، ص: 182.

[3] نصر حامد أبو زيد ، المرجع السابق، ص: 194.

على معنى حقيقي. بل إن هذا الظاهر ليس سوى حجابا يشوه الحقيقة الإلهية المودعة في النص القرآني. و هذه الحقيقة لا يمكن الكشف عنها إلا بتجاوز الظاهر، " وهذا يعني أن التأويل، في هذه الحالة، هو تخليص للمعنى من سجن اللفظ أو الصورة بالتعبير الفلسفي القديم...أما إذا اكتفى المؤمن بالأحكام الظهرة فإنه لا يدرك تلك الحقيقة و لا يعرف تلك المعاني و الأسرار"[1] التي يعمل ظاهر النص على حجبها.

في محاولتنا التعرف على الممارسة التأويلية و آلياتها و كيفية تعاملها مع لغة القرآن داخل هذا الاتجاه، سنركز على جانب معين فيه هو التصوف، و مرد ذلك أن هذا الأخير يمثل مدار هذه الدراسة بوصفه تجربة فكرية انشغل بها الفكر العربي المعاصر وقدم بشأنها عديد القراءات*.

إن التأويل الصوفي لا يقف عند حدود قواعد اللغة و تراكيبها البلاغية، كما هو الحال عند الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، ولا يفترض، في الوقت ذاته، تحديدات عقلية للذات الإلهية و صفاتها يؤول القرآن وفقا لها، كما فعل المتكلمون. إن التأويل الصوفي لا يفهم إلا في سياق التجربة الصوفية القائمة على الاعتقاد بأن الصوفي إذا مارس صنوفا من الرياضة الروحية و ضروبا من المجاهدة و أذاب نفسه في ذكر متواصل، سينتهي به الحال، في نهاية هذه التجربة، إلى تماه مع الذات الإلهية ،" فيتجاوز خداع اللفظ، ومن ثمة، ستتفجر ينابيع المعرفة المودعة في سر قلبه"[2].

إن النص القرآني لا يكشف عن معانيه باعتماد وسائل موضوعية، لغوية أو عقلية يأتي بها المؤول من "الخارج" و يخضع لها هذا النص. " ففهم القرآن، إذن، ليس قضية

---

[1] مختار الفجاري، "حفريات في التأويل الإسلامي، دراسة المجال المعرفي الأصولي الأول للتفسير الصوفي، "عالم الكتب الحديث إربد،، الأردن، دار جدارا، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، سنة 2008 ص:211.

* أما الجانب المسكوت عنه في هذه الدراسة هو الفكر الشيعي الذي يستخدم الآليات ذاتها التي يستخدمها التصوف في عملية التأويل، كما سنتعرف عليها لاحقا، و الذي يقوم، أيضا، على ذات المبدأ المعرفي الذي يقوم عليه التصوف ، أي القول بثنائية الظاهر و الباطن.

[2] مختار الفجاري، المرجع السابق، ص: 362.

علمية، بل هو منوط بتطهير الصوفي لقلبه. فالصوفي يفهم القرآن عن طريق تحقيق معانيه في حياته. و بقدر ما يفهم هذه المعاني يحققها، وبقدر ما يحققها يفهمها"[1]. التأويل الصوفي، هذا المعنى، هو جزء من التجربة و المعيش الصوفيين. فهو لا يتأتى لصاحبه (أي التأويل ) إلا لحظة بلوغه منتهى الطريق، أي لحظة اتحاده بالله و فنائه فيه حيث تشرق أسرار القرآن ومعانيه الخفية في قلب الصوفي إشراقا يشبه ما يحدث للنبي لحظة إشراق الوحي في قلبه.

في هذه المرحلة، حيث يقذف الله بأسراره في روع المتصوف بصورة عرفانية تصبح التجربة الصوفية " خلاقة تأتي بمعطيات جديدة لم تكن في القرآن. وتساعد الصوفي على النظر إلى كل شيء نظرة تأويلية أصيلة.و لذلك فهي تخلق بين الصوفي والقر آن صلة جديدة...و تلقي على النص أضواء جديدة، فتصبح طريقة خاصة لفهم معانيه و استنباطها"[2].

إن المتصوفة قد قلبوا، تماما، خط سير التأويل، كما كان متعارفا عليه عند غيرهم فإذا كان الفقيه والأصولي و المتكلم ينطلقون من النص القرآني ليتأولوه وفق ضوابط اللغة و مقتضيات العقل، فإن الصوفي ينطلق من المعاني التي أدركها، بفعل تجربته الصوفية ثم ينتقل إلى ظاهر النص، مسقطا عليه هذه المعاني.

اعتبارا من أن التجربة الصوفية، ذات الطبيعة العرفانية، مصدر هذا التأويل، تقوم على فناء الذات الواعية و عدم الاعتراف بها، يصبح المتصوف غير معني بتبرير تأويله للقرآن، إن خالف هذا التأويل ما يراه غيره شرطا ضروريا في التأويل، سواء كان هذا الشرط لغويا أم عقليا.

يمكن، في هذا السياق، أن نعود إلى تفسير المتصوفة للآية الثالثة و الثلاثين من سورة يس " و آية لهم الأرض الميتة أحييناها و أخرجنا منها حبا فمنه يأكلون "، إذ " اعتبروا الميتة القلوب الميتة التي أحياها الله بالتيقظ و الاعتبار و الموعظة. و أخرج منها حبا أي

---

(1) P، Nwyia « Exégèse coranique et langage mystique » Dar el machreq، Beyrouth، Liban، 02ed،1991،p 408 .

(2) المرجع السابق، ص: 358.

معرفةصافية تنير أنوارها على الظاهر و الباطن...فالقرآن يحيي القلوب الميتة ما في ذلك شك، ولكن لا توجد أي قرينة تدل على أن المقصود هنا هو القلوب الميتة وأن المقصود هناك هو القرآن."[1].و انتفاء القرينة اللغوية أو المبرر العقلي نجده في كل تأويلاتهم للقرآن. " ففي تفسيرهم للآية السادسة و الثلاثين من سورة النساء: و" الجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل"، فإن الجار ذي القربى هو القلب والجار الجنب هو الطبيعة والصاحب بالجنب العقل الملتزم بالشريعة و ابن السبيل الجوارح المطيعة لله.

و هذا النزوع الصوفي نحو فهم انطباعي متحرر للنص القرآني هو ما يفسر الكثير من الظواهر الشكلية المرتبطة بتأويلاتهم منها ظاهرة تجزيء السور "فهذه الظاهرة خصوصية صوفية، إذ تميز بها التفسير الصوفي دون غيره. و تتمثل في اقتطاع أجزاء من السورة و اقتطاع أجزاء من الآية ..حيث لا نكاد نجد تفسيرا لسورة كاملة بكل آياتها أو تفسيرا لآية كاملة."[2]. و ليس الغرض، عند الصوفية، من هذا التجزيء هو الاختصار كما هو ملاحظ عند بعض المفسرين الذين يقدمون الجزء الأول من الآية ثم يضعون نقاطا متتالية، مثلا، تشير إلى الجزء المتبقي منها بل غرضهم، هو تلافي الجزء المحذوف من الآية لأنه قد يتضمن معنى مناقضا للمعنى الذي ضمنوه للجزء الذي أو ً لوه منها.

من ذلك، مثلا، تفسيرهم للآية التاسعة و العشرين من سورة النساء :"يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما. فلم يفسروا من هذه الآية إلا قوله: "ولا تقتلوا أنفسكم"، لأن المعنى الذي أرادوه بقتل النفس هو الغفلة عن الله. و هذا التعميم لا يستقيم مع التخصيص الذي ذكر في بداية الآية، والذي يلزم بالمعنى الحرفي للقتل تبعا للمعنى الحرفي لأكل الأموال بالباطل."[3]

.

---

[1] مختار الفجاري، المرجع السابق، ص: 313 – 314.

[2] مختار الفجاري، المرجع السابق، ص: 269.

[3] المرجع نفسه، ص: 269.

تمشيا مع هذا المنحى التأويلي الذاتي، الذي لا يحتكم سوى لشرط التجربة الصوفية ذاتها، عمد بعض المتصوفة إلى كسر ترتيب القرآن وفق نظام السور واستبداله بنظام أفبائي " ذي مرجع معجمي لغوي قائم على مرتبة الحرف الأول من كل آية، داخل النظام الألفبائي و على نظام الأولوية في العلاقة بين الحركات في اللغة العربية... و هكذا تكون أول آية في هذا التفسير، هي الآية الرابعة من سورة الفاتحة " إياك نعبد و إياك نستعين " و تليها الآية الخامسة " اهدنا الصراط المستقيم "و تليها الآية السادسة من البقرة " إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون "[1].

إن هذا التأويل الصوفي الذي لا يحترم نظام سور القرآن و يمعن في تفتيتها واختزالها يقوم دليلا على أن المتصوف لا يهمه في آيات القرآن سوى ما تبعثه في نفسه من المعاني الربانية، و دون أن يعير أدنى انتباه للعلاقة التي تحكم هذه الآية بتلك. و من ثم، تصبح إعادة ترتيب القرآن من منظور المتصوف الذاتي أمرا مقبولا. إن التأويل الصوفي، بهذا المعنى " ينهي علاقة الآية بالسياق، سواء السياق الذي نزلت فيه أو السياق النصي الشكلي الذي وردت فيه، كأن تكون الآية، مثلا، مندرجة ضمن بنية سردية أو ضمن بنية نحوية تركيبية. فالسياق، سواء كان خارجيا أم داخليا، لا معنى له أمام الاعتبار الذاتي الصوفي للآية."[2].

لأن القرآن، بكل مكوناته، سواء كانت حرفا أو لفظا أو عبارة، هو في نهاية التحليل، إشارات إلى معان ربانية لا يمكن إدراكها إلا من خلال تجربة روحية ذاتية، فإن المتصوفة قد أولوا الحروف اهتماما بالغا، و وجدوا فيها مادة غنية للتأويل، فالحرف بخلاف اللفظ، لا يندرج في سياق لغوي قد يكبح جماح خيالهم التأويلي، " إذ كلما ضاقت العبارة اتسعت الإشارة، و كلما كان الكلام أقل كان المعنى أكبر. فالحرف أكثر تعبيرا عن المعنى من الكلمة."[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص: 273.

[2] مختار الفجاري، المرجع السابق، ص: 273.

[3] المرجع نفسه، ص: 398.

ففي تأويلهم لحروف " الباء " و " السين " و " الميم " الواردة في اللفظ الأول من "بسم الله الرحمن الرحيم " يرون أن " الباء " بر لأرواح الأنبياء بإلهام الرسالة و النبوة و السين سره مع أهل المعرفة بإلهام الربى و الأنس، و الميم ذ ً ته على المريدين بدوام نظره إليهم بعين الشفة و الرحمة."[1] . ومن الواضح أن العلاقة التي يقيمها المتصوفة بين تلك الحروف وهذه المعاني هي علاقة تعسفية أوحت لهم بها استيهاماتهمو انفعالاتهم الذاتية. فلا وجود لأي رابط ذي طبيعة دلالية أو عقلية واضحة بين الباء و بر لأرواح الأنبياء أو بين الميم و مذ ً ة الله على المريدين بدوام نظره إليهم بعين الشفقةو الرحمة. إن هذا الربط التعسفي الذي لا مبرر دلالي و لا منطقي له ينسحب على كل تأويلات المتصوفة للقرآن بكل مكوناته حروفا و ألفاظا و عبارات.

[1] المرجع نفسه، ص: 415.

**المبحث الثاني: التصوف و طبيعته الرمزية**

لقد اتخذ التأويل، في الفكر العربي الإسلامي، منحى تصاعديا. فبعد أن اكتفى الفقهاء والأصوليون و المتكلمون الظاهريون بالوقوف عند ظاهر النص يفسرونه وفق مقتضيات اللغة العربية من نحو وبلاغة، رافضين وجود حقيقة يخفيها هذا الظاهر وتتجاوزه، رأى المتكلمون من غير الظاهريين - وقد اتخذنا المعتزلة مثالا لهم - أن فهم النص القرآني يتطلب نوعا من التأويل تراعى فيه مقتضيات اللغة العربية، لكن، مع ضرورة الالتزام، أولا، بما انتهى إليه النظر العقلي حول الذات الإلهية وما لا يجب عليها و ما يجب عليها من صفات. غير أن المتصوفة من المسلمين - إلى جانب المتشيعين منهم - ذهبوا بتأويل النص القرآني . - إلى جانب الحديث النبوي - إلى أبعد مدى ممكن، متجردين من أي شرط لغوي أو عقلي يمكن أن يحد هذا التأويل و يكبح جماحه.

إن هذا التأويل، المتحرر من كل شرط، الذي سلكه المتصوفة المسلمون أنتج خطابا يتمتع بخصوصية لا نلمسها في غيره من قطاعات الفكر العربي الإسلامي تمثلت في تلك الشحنة الرمزية الكبيرة التي يستبطنها*. بل إن هذه الرمزية نجدها تتلبس، أيضا الجانب العملي في التصوف، ففي هذا الأخير، نجد صعوبة كبيرة في فصل الخطاب عن الممارسة.

سنشتغل في هذا المبحث على معرفة مدلولات التصوف اللغوية و الاصطلاحية، ثم رصد مظاهر تلك الرمزية التي وسمت التصوف سواء بوصفه خطابا أو ممارسة، وا ن كنا سنركز على حضور الرمزية في الجانب الخطابي منه. محاولين، بعد ذلك، الكشف عن الأسباب الداخلية، المتعلقة بالتجربة الصوفية في ذاتها، أو الخارجية المرتبطة بالظروف الموضوعية التاريخية، التي مثلت بيئته الحاضنة والمؤثرة فيه، وفي المسارات التي سلكها، التي ( أي هذه الأسباب الداخلية و الخارجية ) دفعت التصوف دفعا نحو هذا النزوع الترميزي الذي طبعه.

* تجدر الإشارة إلى أن الطبيعة الرمزية للتصوف لا تخص التصوف الإسلامي فحسب، بل إنها طبيعة تتعلق بكل التجارب الصوفية التي عرفتها الحضارات الإنسانية على اختلافها في الزمان والمكان.

يتفق مؤرخو الفكر الإسلامي على أن التصوف، من الناحية الاشتقاقية اللغوية، هو من " مصدر الفعل الخماسي المصوغ من " صوف " للدلالة على لبس الصوف، و من ثمة كان المتجرد للحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفيا. و ينبغي رفض ما عدا ذلك من الأقوال التي قال بها القدماء و المحدثون في أصل الكلمة كقولهم أن الصوفية نسبة إلى" أهل الصفَة " وهم فرقة من النساك كانوا يجلسون فوق دكة المسجد بالمدينة لعهد النبي أو أنهم من الصف الأول من صفوف المسلمين في الصلاة أو من بني صوفة، و هي قبيلة بدوية، أو إلى صوفة القفا و هي الشعرات النابتة عليه (ومعروف أن المتصوفة كانوا يطلقون شعر رؤوسهم ولحاهم دون عناية) أو أن اللفظ مشتق من الأصل صفا "[1]. وبهذا المعنى، فالأقرب إلى المدلول اللغوي للتصوف هو أنه مشتق من لبس الصوف فتصوف أي لبس الصوف، كأن نقول تقمص أي لبس القميص.

أما التصوف، من الناحية الاصطلاحية، فيوصف " بأنه أكبر تيار روحي يسري في الأديان كلها، و بمعنى أشمل يمكن تعريف التصوف بأنه إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة "حكمة" أو "نورا" أو "عشقا " أو "عدما" "[2] . و هذه المسميات لا تعبر بحق عن "الحقيقة الصوفية" بل توحي إليها فقط، لأن الحقيقة التي يطلبها المتصوفة تستعصي على كل توصيف، و تتجاوز إدراكنا العقلي، و تقف اللغة البشرية عاجزة عن التعبير عنها. إنها حقيقة لا تحتاج في كشفها إلى مناهج العقل كما تتجلى في الفلسفة أو العلم بل تحتاج إلى بصيرة قلب قد تطهر من كل ما يمت إلى هذا العالم المادي بصلة. إن كشف الحقيقة لدى المتصوفة مقرون بتجربة روحانية كلما تعمقت كلما اقترب المتصوف من " درجة الكشف المطلق التي يوهب فيها الحب و المعرفة الباطنية... وربما يصل، بعد ذلك، إلى أسمى المطالب الصوفية على الإطلاق، ألا وهو التوحد مع الذات الإلهية."[3].

---

[1] لويس ماسينيون، " دائرة المعارف الإسلامية،مقال:تصوف "، ترجمة:ابراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس ، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، لبنان، الطبعة الأولى،1984، ص: 26.

[2] آنا ماري شميل، "الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف"، ترجمة: محمد إسماعيل السيد رضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، كولونيا، ألمانيا، بدون طبعة،2006، ص: 08.

[3] آنا مارري شميل، المرجع السابق، ص: 08.

إن المتصوفة، بالرغم من اعتقادهم الجازم أن النص المقدس، أي، القرآن، يشير إلى تلك الحقيقة العرفانية إلا أنهم يرفضون الاعتقاد في أن القرآن يقدم هذه الحقيقة جاهزة، فجة، فلا يقدم جاهزا و قطعيا في هذا الكتاب المقدس سوى ما تعلق بالجانب القانوني التشريعي المنظم لحياة المؤمنين.

إن القرآن، في اعتقاد المتصوفة يتضمن آيات و أمارات تحيل إلى الحقيقة الإلهية و تساعد في بلوغها، لكن الأمر يتطلب تأويلها. غير أن هذا التأويل لا يتأتى للمتصوف إلا بعد أن يسلك طريقا طويلا،كما أسلفنا، يتخذ صورة مقامات و أحوال. و قد قسم المتصوفة طريقهم هذا " إلى " شريعة " و" طريقة " و "حقيقة "."[1]، فهم يتفقون مع عموم المسلمين على أن المسلم لا يكون كذلك إلا إذا التزم بأوامر الشرع و نواهيه، لكنهم لا يقفون عند حدود الشرع، كغيرهم، بل هو مجرد بداية نحو بلوغ الحقيقة الإلهية التي لا يفصح عنها الشرع و إن كان الالتزام به شرطا في بلوغها. و بين البداية و النهاية " سفر " "طويل عميق و ثري من حيث الدلالة، هو ما عبر عنه المتصوفة بلفظ " طريقة ".

إن التجربة الصوفية، من خلال تأويلها للنص المقدس، تنتج - سواء على المستوى النظري أو العملي، الخطابي أو المسلكي - مادة غنية بالرمز*. فالتصوف يواجهنا بطبيعته الرمزية بدءا بجذوره اللغوية المتعلقة بلبس الصوف، الذي يشير، عمليا، إلى ولوج المريد عالم التصوف.

لقد صار يُعبَر عن لباس الصوف، لدى أهل الطرق الصوفية، بلفظ " الخرقة " و هذا اللفظ لا يدل، فقط، على اتخاذ مسلك زهدي قائم على رفض ملذات الحياة و مباهجها كما قد توحي بذلك دلالته الحرفية، بل ينطوي، أيضا، على دلالة رمزية تفيد معنى " خرق العادة " أو الخروج عن المألوف لدى البشر العاديين. إن لفظ " الخرقة " يعني، رمزيا قطع الصلة بكل انشغالات الدنيا و إغراءاتها، ولا يعني هذا سوى " مفارقة مجموعة من

---

(1) المرجع نفسه، ص: 113.

* إن هذه المادة الغنية بالرمز التي ينتجها التصوف تسمح، هي الأخرى بتأويلها، فالتصوف، بهذا المعنى، مشروط بالتأويل و شرط، في الآن نفسه، لتأويلات ممكنة.

الفضاءات، فضاء الأسرة، فضاء القرية، فضاء القبيلة وفضاء الدولة، فيما بعد، وهو الفضاء الذي تخضع له كل الفضاءات الأخرى أو تدين له بشكل من أشكال الإجلال. (فالمتصوف) يفارق كل هذا من أجل فضاءات أخرى حيث تتولد الجاذبية و الإغواء من أحاسيس ومعايير لا يمكن أن ينتجها بناء مجتمعي عادي أو، على الأقل، تلك التي تقتفيها كل سيرة عادية و تحتويها."[1]

إن التصوف إذ يلزم طالبيه بهجر كل فضاء اجتماعي أو سياسي من أسرة و قرية وقبيلة و دولة فإنه، في الآن نفسه، يطالبهم بأن يكفوا عن أن يكونوا رجالا عاديين، " ذلك أن المراحل التي تسم زمن الرجال العاديين ليس لها وجود عند هؤلاء العاشقين لله*. وبدينامية المسافة التي تفصل بين اللحظة التي يتخلون فيها عن وضعهم التبعي واللحظة التي يلجون فيها عالم المسؤولية الصوفية، يضعون فارقا بينهم و بين الرجال العاديين."[2]. و ب" لبس الخرقة " ذي الدلالة الرمزية، يبدأ المتصوف سياحته و سفره نحو اكتشاف الحقيقة الإلهية.

لـ "السفر" لدى الصوفية دلالات رمزية، كما هو الحال بالنسبة لـ "الخرقة" تتجاوز دلالته اللغوية الحرفية. فالسفر عند المتصوف العارف لا يعني كما قد يفهم التوجه بقلبه إلى الله فحسب، بل إن " السفر " حقيقة تسري في الموجودات جميعها "سواء في حال وجودها، أو في حال شيئية عدمها."**(3)**

---

[1] عبد الله حمودي، " الشيخ و المريد، تليه مقالة في النقد و التأويل"، ترجمة جحفة عبد الحميد، دار توبقال، الرباط، المغرب، الطبعة الرابعة،2010، ص: 119.

* ففي الوقت الذي يختار فيه الرجل العادي الزواج و تكوين أسرة، و من ثم، الانخراط، فعليا، في المجتمع، مع كل ما يفرضه هذا الأخير من التزامات اجتماعية، يكون المتصوف قد فارق هذا المجتمع، بمؤسساته و التزاماته، عند اختياره دخول عالم التصوف.

[2] المرجع السابق، ص: 119.

[3] ساعد خميسي، " الرمزية و التأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية "، أطروحة دكتوراه دولة، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، السنة الجامعية:2006/2005، ص: 275.

بل إن "السفر" حقيقة اتسمت بها الذات الإلهية قبل أن تتصف بها الموجودات، فقد خلق الله الخلق " واستوى على العرش، تفرد بالكثير من الأفعال و الصفات الخبرية التي وصف بها نفسه، كالصعود و النزول و التقرب من العبد ذراعا لمن تقرب منه شبرا. كما أن الله يرسل الرسل، و يرسل إليهم ملائكته، و ينزل عليهم كتبه"[1].

لقد كان " السفر " صفة أنبياء الله و رسله أيضا، فقد سافروا " بمعان متعددة لمفهوم السفر، سلفروا فرارا من أقوامهم أو إلى الله أو حيث ما أمرهم به الله أو حيث ما سافر بهم الله."[2]، و في معراج الرسول محمد (ص) أو هجرته إلى المدينة ثم عودته إلى مكة مثال من بين أمثلة كثيرة على " سفر " الأنبياء و الرسل.

أما في مستوى الكائن الإنساني، يرى أحد كبار المتصوفة، و نعني به محي الدين بن عربي أن الإنسان " يختصر كل أنواع السفر لاختصاره الحضرة الإلهية ولاختصاره العالم. فخروجه إلى الوجود سفر نموه الجسدي سفر، جريان دمه في العروق سفر، حركة أنفاسه سفر، كلامه دائم السفر، حروف كلامه مسافرة عند خروجها من أعماق النفس وأفكاره دائمة السفر بين المحمود والمذموم، وفي المتنفس سفر للأنفاس وفي الرؤية كما في الرؤيا، سفر للأبصار في المبصرات، وفي تعبير الرؤيا سفر و عبور من عالم إلى عالم...ثم إن موت الإنسان سفر، أيضا، من العالم المحدود إلى العالم المطلق."[3]

إن الإنسان، في اعتقاد ابن عربي، مسافر أزلي، فقد مارس السفر قبل مجيئه إلى هذه الدنيا و يمارس السفر أثناء وجوده فيها وسيواصل هذا السفر بعد انتقاله إلى العالم الآخر، " فالفرد يسافر في أطوار المخلوقات إلى أن يتكون دما في أبيه وأمه اللذين اجتمعا من أجله، عن قصد، لظهوره أو عن غير قصد، فانتقل منيا ثم علقة فمضغة...ثم أخرج إلى الدنيا، فانتقل إلى الطفولة ثم الصبا فالشباب ثم الكهولة ثم الشيخوخة فالهرم، وهو أرذل

---

[1] المرجع نفسه، ص: 275.

[2] المرجع نفسه، ص: 275.

[3] المرجع نفسه، ص: 277.

العمر، ومنه إلى البرزخ، وفي البرزخ يسافر إلى الحشر فإلى الصراط ثم إلى الجنة أو النار. وفي الجنة سفر دائم كما في النار سفر دائم. "[1].

إن أسفار الإنسان هذه لا تتضمن، عند ابن عربي، على كثرتها و تنوعها، سوى ثلاثة أسفار مشروعة كلف الإنسان بها، " سفر من عند الله و سفر إليه وسفر فيه، أهمها التي فيها السفر رباني، أو يكون فيها المرء مسافرا به كما هو حال الأنبياء والأولياء الصالحين."[2]

وفي شعر بن عربي الكثير من التعابير المجازية الرمزية التي تعكس ما في هذا السفر الأنطولوجي من حركة و تحول لا يهدآن البتة، من ذلك قوله في في رسالته " الاتحاد الكوني في حضرة الإشهاد العيني بمحضر الشجرة الإنسانية و الطيور الأربعة ":

" من انتفاضي إلى كمالي  من انحرافي إلى اعتدالي

ومن شتاتي إلى اجتماعي  فمن صدوري إلى وصالي

ومن خسيسي إلى نفيسي  فمن حجاري إلى اللآلي "[3]

بالاعتماد على اللغة الرمزية، أيضا، وصف الحلاج، قبله، هذا "السفر" نحو الله وما يكابده "المسافر" في "سفره" هذا من معاناة شديدة لا يطيقها إلا أهل الحق من المتصوفة، فهو " سفر " يشبه في هوله وعظمته، الاحتراق و التلاشي والفناء. قائلا: " الفراش يطير حول المصباح، و يعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال، ثم يحرج بالدلال طمعا في الكمال. لم يرض بضوئه و حرارته، فيلقي جملته فيه، والأشكال ينتظرون قدومه ليخبرهم عن النظر حينما لم يرض بالخبر ...فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا متطايرا، فيبقى بلا رسم و جسم و وسم، فبأي معنى يعود إلى الأشكال، وبأي

---

[1] ساعد خميسي، المرجع السابق، ص: 277.

[2] المرجع نفسه، ص: 277.

[3] نقلا عن المرجع نفسه، ص: 281.

حال؟ فبعدما حاز صار، و من وصل إلى النظر استغنى عن الخبر، ومن وصل إلى المنظور استغنى عن النظر."[1].

لقد كان يحلو للكثير من المتصوفة تأويل الأحرف التي يتكون منها لفظ " طريق " الذي يدل على المسار الذي يسلكه المتصوف خلال سفره إلى الله. فهذا اللفظ، في عرفهم ينطوي على شحنة رمزية تدل على الصفات التي يتميز بها المتصوف الحق، " فالطاء أول حروف هذا اللفظ، تعني طلب الحق، و الراء الريادة، و الياء الإخلاص التام للأخوة و التاء التسليم التام."[2].

إن المتصوفة، في " سفرهم الإلهي " هذا، يمرون عبر محطات يسمونها مقامات. و هي " تلك المراحل التي يصل إليها السالك على درب الزهد و الأخلاق...يستطيع المرء بالجهد، أن يبلغ منها درجة معينة "[3] . و المتصوف يمر بها تباعا، فلا يبلغ مقاما إلا إذا استوفى ما قبله من مقامات و ما تناسبها من أحوال ، و الحال هي " نعمة معطاة لا يمكن اكتسابها أو ردها، و كلمة حال تستخدم في لغات العالم الإسلامي الحديثة بمعنى " النشوة " أو " الوجد " "[4]، فهي، بهذا المعنى، حالات انفعالية شديدة تخطف لب المتصوف وتذهب بعقله، تعتريه و تزول عنه دون إرادة منه. ( و لهذا يردد المتصوفة أن فلانا منهم : " قد أخذه الحال " ). وهي حالات طارئة غير مستديمة . يستعير المتصوفة من أجل للدلالة على هذه المقامات و الأحوال ألفاظا من القرآن، لكنهم لا يستخدمونها في دلالاتها اللغوية الأصلية، بل يحولونها إلى رموز تدل على معان جديدة، بعيدة عن معانيها الاشتقاقية بفضل تلك القدرة التأويلية المتحررة التي تسم التصوف.

فلفظ "الصبر" الدال على أحد مقامات الصوفية " يدل في عموم معناه، كما ورد في المعاجم العربية، على " الحبس " يقال: " صبرت نفسي على ذلك الأمر أي حبستها. أو

---

[1] أبو منصور الحلاج، " ديوان الحلاج، يليه أخباره و طواسينه"، جمعه و قدم له جمعة الضناوي دار صاد، بيروت، لبنان، بدون طبعة،1998، ص: 147.

[2] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 485.

[3] المرجع نفسه، ص: 114.

[4] المرجع نفسه، ص: 114.

و َ اصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ ﴾ القرآن: ﴿ [1] ، أي احبس نفسك معهم "[2] يتحول، مع المتصوفة، إلى إشارة أو رمز يدل على معان بعيدة كل البعد عن معناه اللغوي، كأن يدل مثلا على حبس النفس عن "مطالعة المكاشفات ...ومنعها من التفوه بما رأته ...من الحقائق، لأنه في ذلك، على حد قولهم، إفشاء للسر، وا إفشاء سر الربوبية كفر "[3].

الأمر نفسه - أي انتزاع ألفاظ القرآن من سياقاتها اللغوية و تحويلها إلى رموز تحيل إلي معان لا ترد إلا على مخيلة المتصوف - يتكرر مع كل الألفاظ الدالة على المقامات و الأحوال الصوفية من ذلك لفظ " التوبة " الذي يحيل، في معناه اللغوي، إلى الرجوع، " فيقال تاب من ذنبه أي رجع عنه، وتاب إلى الله عاد إليه ورجع و أناب وتاب الله عليه أي عاد عليه بالمغفرة واستتبت فلانا عرضت عليه التوبة مما اقترف أي الرجوع و الندم على ما فرط"[4]؛ و هو المعنى الذي يفهمه عامة المسلمين من هذا اللفظ. غير أن هذا الرجوع، عند المتصوفة، "لا يقتصر على الظاهر من صلاة و صوم و زكاة والانتهاء عما نهى الله عنه من معاص (كما يفهم فقهيا من لفظ توبة أو رجوع)، بل هناك رجوع باطني، أيضا، و يكون بتنقية القلب من كل شيء يشغل المرء عن ربه من علائق و من ثم، لا يكون في قلبه إلا المحبوب"[5]أي الله باللغة المجازية للمتصوفة، و ترك كل ما يلهي القلب عن الله يتطلب مقاومة النفس و كبت نزواتها.

تعد "النفس" من الألفاظ التي ما انفك المتصوفة يضمنونها مدلولات رمزية متأثرين في ذلك، باستيهاماتهم وأخيلتهم شديدة الغنى، " فأحيانا تظهر في شكل كلب أسود يريد الطعام فيُؤدب و يطرد. ورأى متصوفة أن أنفسهم تخرج من حناجرهم في شكل ثعلب أو

---

[1] الآية 28 من سورة الكهف.

[2] حسين علي عكاش، "المدلول اللغوي منهجا في التفسير الصوفي الإشاري" مجلة العلوم الإنسانية و التطبيقية، جامعة المرقب، كلية الآداب و العلوم، زليتن، ليبيا، العدد 16، 2007، ص: 43.

[3] المرجع نفسه، ص: 46.

[4] المرجع نفسه، ص: 52.

[5] المرجع نفسه، ص: 52.

فأر، كما شبهت النفس بالمرأة الناشز التي تحاول أن تفتن السالك المسكين وتخدعه"[1] وكلمة نفس، بالمناسبة، مؤنثة في العربية. وعادة ما استخدم المتصوفة في إشارة رمزية إلى النفس صورة الحصان الجامح أو البغل العنيد، فيُجَوِّع و يُشكم، إلى أن يطيع راكبه في الوصول إلى هدفه. وتُشبه النفس ، أحيانا، بالجمل الهائج...كانت النفس تشبه أيضا بالفرعون، أي بالحاكم الأناني الذي لم يستجب لدعاء موسى، بل ادعى لنفسه الألوهية وكان جزاؤه الإغراق في اليم، أو تشبه بأبرهة الذي حاصر مكة، البلد الحرام وكان هلاكه بحجارة من سجيل."[2].

غير أن التصوف كشف عن طاقته الترميزية الهائلة في تأويله لحروف القرآن لاسيما تلك التي تتصدر بعض سور القرآن*. إن انشغال المتصوفة بتأويل حروف القرآن** سمح لهم بإنتاج خطاب يضج بالمجازات و الصور والرموز، لدرجة يمكن القول معها أن " من أهم ظواهر لغة الصور و اللغة الرمزية في التصوف التي بدونها يستحيل فهم الكثير من الكتابات، لهي ظاهرة رمزية الحروف، والأهمية التي يعلقها المرء على المعنى الصوفي لكل حرف"[3]. إن الحرف عموما ( والمقصود عند الصوفية هو الحرف العربي، فهو وحده وعاء الوحي.) يخفي حقيقة إلهية يتطلب كشفها بلوغ درجة عالية من الفهم العميق للحرف.

فقد استرعت حروف " ألم "في بداية سورة البقرة " اهتمام الكثير من الصوفية بشكل خاص. فإذا قرأها المرء باعتبارها كلمة، تكون "ألَم "كما قال بذلك بعض الشعراء المتأخرين الذين هيجهم الألم لتذكر ألف قد المحبوب ولام خصلته وميم فمه. غير أن الحروف الثلاثة

---

[1] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 129.

[2] المرجع نفسه، ص: 129.

* خاصة تلك الحروف الموجودة في أوائل تسع و عشرين سورة من القرآن.

** يمكن العودة، في سياق تأويل المتصوفة لحروف القرآن، إلى مبحث " التأويل في الفكر العربي الإسلامي "، من هذه الدراسة، ص: 09.

[3] المرجع السابق، ص: 469.

يمكن، بالطبع، تفسيرها تفسيرا صوفيا، فتشير الألف إلى الله والميم إلى محمد واللام إلى جبريل، باعتباره رسولا نزل بالوحي من السماء إلى الأرض. "[1]

كما يرمز حرفا "الطاء" و"السين" ، في مستهل سورة النمل " على الطهارة والقوة المتحكمة كما يرى بعض الصوفية. والحرفان يشتمل عليهما أحد أهم الكتب التي تمخض عنها التصوف المبكر، وهو كتاب " الطواسين " للحلاج."[2] .

أما الحرف الذي استرعى اهتمام المتصوفة وحرك خيالهم ودفعهم إلى إبداع الكثير من تأملاتهم هو حرف " الألف" " أول حروف الهجاء، وهو يكتب في شكل خط رفيع بشكل رأسي يشبهه الشعراء المتصوفة بالقد النحيل للحبيب... والألف بقيمته العددية التي تساوي واحد، وبانفصاله و كثرة وروده، قد أصبح هو الحرف الإلهي بلا منازع ومعرفة الألف تعني، بالنسبة للصوفي، معرفة وحدة الله وواحديته، ومن يحفظ هذا الحرف في ذاكرته لا يحتاج إلى تذكر أي حرف آخر، أو كلمة أخرى، فكل الخلق كامن في حرف الألف. إنه...أول الحروف وأعظم الحروف"[3].

الحروف كلها نشأت منه، وهو وحده الذي بقي على أصله يوم خلقه الله لم يلحقه أي تحوير، " فعندما انحنى نشأت دال ثم نشأت الراء بانحناءة أخرى و عندما انثنى طرفاه نشأت باء وعندما أخذ طرفاه شكلا سنبكيا نشأت نون. و بنفس الطريقة نشأت كل الأشكال المخلوقة، على اختلافها، من الوحدة الإلهية والألف هو حرف الأحدية وهو في نفس الوقت حرف التعالي... والألف تعني التوحيد المطلق و تدل الصوفي على عين الجمع ولأن الألف طاهر و خال من التعديلات يمكن اعتباره رمزا لأهل الروح الطليقة من المتصوفين حقا، الذين وصلوا لحال الإتحاد مع الإله."[4].

---

[1] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 477.

[2] المرجع نفسه، ص: 477.

[3] المرجع نفسه، ص: 478.

[4] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 479.

لكن هناك تأويل مناقض لهذا التأويل، فبحكم أن التأويل الصوفي لا يخضع إلا لذاتية المتصوف، رأى بعض المتصوفية أن حرف الألف حرف مذموم يرمز إلى الشيطان " لأنه رفض السجود لغير الله، لذلك يقول الرومي: "لا تكن عنيدا كالألف" وقد ربط النفري بين حرف الألف، باعتباره من حروف إبليس، و بين النون التي تعني " النفس الأمارة بالسوء"، فارتباط كليهما ينتج عنه كلمة " أنا " التي يشار بها إلى الشر الإنساني المتمثل في قول " أنا " "[1].

أما حرف الباء الذي يأتي ثانيا، في ترتيب حروف الأبجدية فهو " مرتبط لدى الصوفية، بالعالم الحادث. وهو يرمز إلى عملية الخلق. وليس الباء وحدها هي نقطة الانطلاق، بل مع نقطتها التي تحتها، وهي القوة الفاصلة بعد وحدة الألف التامة. والباء توجد في بداية البسملة التي يبدأ بها القرآن...كما أن شكل الباء يدل على أن الله عندما عندما خلق الحروف سجدت الباء"[2].

من بين الحروف التي حركت الخيال الرمزي للمتصوفة، أيضا، حرف الواو، فهو إضافة إلى كونه الحرف الثاني في كلمة "هو" الرامزة في العادة إلى الله الغائب الحاضر عندهم، هو يشي أيضا بتلك العلاقة الجامعة " بين الله و بين خلقه، إلى جانب أنه يدل على العطف...و اللام في لفظ " الله " هي المحبوب الذي يصبح المتصوف بحبه في حبه محبا. و هنا تتضح رمزية لفظ الجلالة " الله "بلاميها في المنتصف، و قد يكون جلال الدين الرومي قد مال إلى تلك التأملات عندما قال: أفرغت جانبي من كلا العالمين فجلست، كالهاء جنب اللام في اسم الله."[3]

ليست الحروف المرتبطة بلفظ الجلالة أو البسملة وحدها ما يوحي للمتصوفة بمعان رمزية صوفية، فحرف القاف على سبيل المثال، يحيل إلى معان كثيرة، فهو يرمز عندهم، إلى "جبل قاف"، وهو الجبل الصوفي المحيط بالعالم الذي تسكن فوقه...العنقاء. والقاف

---

[1] المرجع نفسه، ص: 480.

[2] المرجع نفسه، ص: 482.

[3] المرجع نفسه، ص: 483.

غالبا ما ترتبط بالقرب، و" قاف القرب " . أو "جبل قاف القرب" أصبح تعبيرا شائع الاستخدام، خاصة وأن هذا الجبل يعتبر بمثابة نهاية العالم المخلوق، فهو، بذلك مكان يمكن للمرء أن يجد فيه القرب الحقيقي في طريقه إلى الله."[1]. و مما يحيل إليه حرف القاف من معان، معنى القناعة، فالصوفي بخلاف غيره الذين تشدهم مشاغل الدنيا يعيش وحيدا مثل العنقاء على " "جبل قاف القناعة ".

قد استخدم حرف العين استخداما مشابها، لأن معناه متعدد: فهو العين و النبع و الجوهر، و هكذا فإن العين، في تعبير " عين العفو "، ليست فقط في حرف العين التي تبدأ به كلمة " عفو "، بل تعني " جوهر العفو" أيضا."[2].

كما أن لكلمة " لا "، التي هي " أول كلمة في شهادة التوحيد " لا إله...."، رمزيتها فبالرغم من أنها تتكون من حرفين إلا أن المتصوفة ينظرون إليها، في كثير من الأحيان باعتبارها حرفا واحدا، و تتميز باحتوائها على محتوى صوفي شديد الرمزية فهي عادة ما تعبر مجازايا عن " تعانق المحبين الذين هما، في الأصل، اثنان صارا واحدا، واللام والألف في شكل كلمة " لا " كثيرا ما تشبه بشكل السيف، و خصوصا بسيف علي ذي النصلين المسمى بـ"ذي الفقار". فالمؤمن لا بد أن يقطع كل ما سوى الله بسيف كلمة "لا" أي بأول كلمة من شهادة " لا إله إلا الله ". و كل ما خلق، محددا بزمان، من المفروض أن يقطع بسيف كلمة " لا " البتار."[3]

إن حرف "لا" ليس سوى بداية الطريق في التصوف الإسلامي الذي لابد أن "يواصل بعد "لا" ليصل إلى "إلا" في "إلا الله" التي تنطق في العربية بوضع ألف قبل كلمة "لا". فالمرء إذا ما صقل سيف "لا" صقلا جيدا، فسوف يصل إلى النتيجة الايجابية " إلا الله "."[4].

---

[1] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 484.

[2] المرجع نفسه، ص: 484.

[3] المرجع نفسه، ص: 481.

[4] آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 481.

إن ما تؤكده الأمثلة المبسوطة هو أن حروف القرآن، و حروف اللغة العربية عموما، لا تملك وجودا معرفيا فحسب، بل إن لها وجودا انطولوجيا، أيضا، فهي تمثل بعضا من مشمولات الخلق الإلهي. ( فأشكال الحروف نظير حرف " الألف " أو "الباء" أو " لا " التي تبدأ بها شهادة " لا إله إلا الله " أوحت إلى المتصوفة بمعان تفيد أن هذه الحروف مخلوقات تسبح بحمد الله، كل منها حسب قيمته و ترتيبه و شكله).

إن هذا التأويل الصوفي الرمزي الإشاري للحرف العربي قد يكون من أسباب اهتمام الفنانين العرب – وغيرهم من فناني الشعوب الإسلامية – بالخط العربي، حيث تحول هذا الحرف إلى مادة تم بواسطتها تخريج أشكال فنية غاية في الجمال و الروحانية.

إن التأمل في ظاهرة التصوف تحيلنا إلى أحد الأسباب التي يمكن أن نعزو لها إفراط التصوف في استخدام لغة الرمز و الإفراط في تأويل النص المقدس تأويلا لا يتقيد بقيد أو شرط سوى رؤية المتصوف ذاتها.

يتمثل هذا السبب في التصوف ذاته. إنه تجربة فريدة مفرطة في الذاتية، فهي تستبعد العقل بجميع مفاهيمه الباردة المجردة و أدواته الاستدلالية الصارمة، فالتجربة الصوفية هي، في ذروتها، إتحاد بالله حيث يتوقف الزمان و ينتفي المكان و يتلاشى كل شيء بما فيها "أنا" المتصوف، التي تذوب في الذات الإلهية و تحل فيها.

إنها تجربة مبهرة أخاذة مشوبة بالانفعالات الحادة، "فكثيرا ما يتحدث المتصوف عن الحب الذي يشعر به والذي يطغى عليه في اتحاده مع الله، ويصفه بأنه "متوهج" "عنيف" "غامر" "نشوان" "مشوب" وما إلى ذلك" [1]. ولذلك يصف المتصوفة تجربتهم بأنها " تفوق الوصف "[2].

إن "الوصف"، هنا، ليس سوى قولبة هذه التجربة في خطاب عقلاني يرد الموضوعات إلى إطارها الزماني والمكاني ويجزئها إلى مفاهيم تصب في ألفاظ وترتبط فيما بينها في

---

[1] ولتر ستيس، "التصوف و الفلسفة"، ترجمة و تقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، بدون طبعة، سنة 1977، ص: 75.

[2] المرجع نفسه، ص: 143.

علاقات تراعى فيها مقتضيات المنطق و العقل. إن التجربة الصوفية تتعالى على الوصف لأنها تعبر عن حالة تقع خارج الزمان و المكان، تتحد فيها ذات المتصوف والعالم و الله في وحدة واحدة لا مكان فيها لموضوعات مجزأة مختلفة وبالتالي، لا مكان فيها للعقل وخطاباته. ولذلك يتوسل المتصوفة، في التعبير عن " أحوالهم "، ونقلها إلى الآخرين، على خطاب رمزي شعري يستجيب لما تتسم به التجربة الصوفية من ذاتية وفرادة وانفعالية تستعصي على الفهم و التعقل.

إنه، تبعا لما سبق، ليس من الصدفة في شيء أن بعض المتصوفة، في الحضارة العربية الإسلامية، كانوا شعراء لم نعثر لهم من آثار غير نصوص شعرية، كابن الفارض أو رابعة العدوية، ، ناهيك عن الشعراء الصوفية من غير العرب الذين تعج بهم هذه الحضارة في بلاد فارس وتركيا الهند. بل إن كبار منظري التصوف المتأخرين، كابن عربي، استعانوا بالشعر في التعبير عن تجاربهم الصوفية.

إن التجربة الصوفية تدفع المتصوف الشاعر إلى الاحتماء بالرموز، فيركن إلى الكلمات التي تشير، بشكل موارب غير مباشر وغير واضح، إلى المعنى المراد. لأن التجربة الصوفية، في ذاتها "غامضة ولا يمكن التعبير عنها تعبيرا صافيا مباشرا. فالرموز هي أطوع للصوفي الشاعر من الكلمات الجامدة ذات المدلول المحدود المعين للتعبير عن تلك النفحات التي تهب على قلبه، فتدركها بصيرته ولا يستوعبها عقله. فلا غنى، إذن، عن الرموز و ما يلائمها من إشارة و تلويح و كتابة للتعبير عن معان باطنة لا يدركها سوى صاحب الذوق و من ألف التصوف و نزعاته."[1]

غير أنه بإمكاننا رد ما يتميز به التصوف من طبيعة رمزية إلى عامل خارجي مستقل عن ظاهرة التصوف في ذاتها، لكنها نشأت و تطورت في كنفه، وفي جميع الحضارات،

[1] نور سلمان، " معالم الرمزية في الشعر الصوفي العربي "، مذكرة لنيل شهادة ماجستير، الجامعة الأمريكية في بيروت، لبنان، جوان 1954، ص: 75.

ونعني به ما تعرض له المتصوفة من نبذ ورفض من قبل الفئات الاجتماعية السائدة سياسيا و اقتصاديا و المهيمنة إيديولوجيا في مجتمعاتهم*.

إن الإيديولوجيا الدينية السائدة في المجتمعات الكتابية اليهودية والمسيحية والإسلامية كانت تصر على أن الإيمان الحقيقي يقتضي التمييز الكامل والفصل النهائي بين الإنسان و الله، و لذلك يمكن تصنيف هذه الديانات، كما فهت، في هذه المجتمعات تحت تأثير تلك الإيديولوجيا الدينية السائدة " في نظام تصلعدي طبقا لاختلافها في درجات القو ة في ردود الأفعال ضد وحدة الوجود. ورد الفعل اليهودي كان الأقوى...أما الإسلام فهو، الآخر، يرفض فكرة الإتحاد كلها، رغم أن المتصوفة ابتهجوا بها حتى أصبح أولائك الذين ينكرونها استثناء."[1] أما المسيحية فقد تسامحت مع فكرة الإتحاد من قلبها، غير أنها لم تقبل تأويلها على أنها هوية واحدة لا تمايز فيها بين ذات المتصوف و الله أو ما يعبر عنه بفكرة الحلول. "ومالت إلى تأويلها تأويلا يحتفظ بالثنائية بين الخالق والمخلوق."[2] .

إن من نتائج هذا العامل الديني السياسي الضاغط، هو تراجع جرأة المتصوفة المتأخرين، في الحضارة العربية الإسلامية، في الإفصاح عن حقيقة تجاربهم الصوفية ولم تعد لديهم الشجاعة الكافية في أن يصرخوا كما صرخ الحلاج يوما، منتشيا بحلوله في الله: " أنا الحق "، بل عمدوا إلى اصطناع لغة رمزية تشير إلى تجاربهم الصوفية ولا تفصح عنها مباشرة، و تحولت الحقيقة الإلهية، لديهم، إلى سر لا يطالعه إلا خاصة الخاصة من المتصوفة الواصلين العارفين.

كخلاصة لما سبق عرضه من تحليل، في هذا الفصل، يمكن القول أن التأويل كان المنهج الوحيد الذي اعتمدته جميع الاتجاهات الفكرية التي أفرزتها الثقافة العربية الإسلامية. لكنها اختلفت فيما بينها في حدود هذا التأويل و الآليات المستخدمة فيه.

* لقد قتل الحلاج قتلا شنيعا سنة 922 م، بعد أن ظل في محبسه عشر سنين.

[1] ولتر ستيس، المرجع السابق، ص: 199.

[2] المرجع نفسه، ص: 199.

لقد اعترف الاتجاه الذي يمثله المحدثون والفقهاء والأصوليون و المتكلمة الظاهريون، بوجود المجاز في القرآن ( باستثناء غلاة المتكلمة الظاهريين الذين رفضوا وجود المجاز في القرآن أصلا.) لكن ممثليه هؤلاء رفضوا تأويله خارج حدود اللغة وقواعدها النحوية وأساليبها البيانية. إنه تأويل من الدرجة الصفر، يمكن وصفه بأنه تأويل لغوي - بياني.

أما باقي الفرق الكلامية، عموما، الممثلة للاتجاه الثاني فقد وسعت من دائرة التأويل و أصبح هذا الأخير، مع مراعاة قواعد اللغة وضوابطها، يخضع، أولا، لتلك القضايا العقلية ذات المحتوى اللاهوتي التي تحدد طبيعة الذات الإلهية و صفاتها وأفعالها، وتٌؤول تبعا لذلك، كل آية قرآنية لا يستقيم معناها الظاهر مع محتوى تلك القضايا العقائدية. ولذلك يمكن نعت هذا النوع من التأويل بأنه تأويل عقلي - بياني.

أما في الاتجاه الثالث، الذي يعد التصوف من أهم مكوناته، فقد تحرر فيه التأويل من قيود اللغة و تحديدات العقل، و قد تحولت معه مكونات الخطاب القرآني - حروفه وألفاظه و عباراته - من أداء وظيفة دلالية معرفية إلى وظيفة سيميولوجية تصير معها هذه المكونات مجرد إشارات و رموز تحيل إلى معان بعيدة كل البعد عن معانيها اللغوية الأصلية، مختلطة باستيهامات المتصوف و خيالاته و انفعالاته، و بهذا المعنى، يمكن وسم هذا النوع من التأويل بأنه تأويل إشاري - رمزي.

إن التصوف ظاهرة خطابية و سلوكية تأسست على التأويل المتحرر من أي شرط لغوي أو عقلي، فالمتصوف لا يتخذ من القرآن سوى منطلقا لإبداع صور واستيهامات روحانية في خطاب مفعم بالرمزية شبيه بالخطاب الشعري، وقد عبرت عن هذه الرمزية تلك المعاني الصوفية التي أضفاها المتصوفة على ألفاظ القرآن و حروفه خاصة. تساعده في كل ذلك، خصوصية تجربته المتمثلة في معيش نفسي استثنائي، مليء بالانفعالات الحادة، لا يحتكم لعقل أو منطق.

لكن دون أن نغفل شرطا تاريخيا ساهم في نزوع التصوف نحو الترميز تمثل في ذلك الحيف الذي عاناه متصوفة كثيرون من قبل السلط الحاكمة، والقوى الإيديولوجية المتساندة معها، التي لم تكن راضية، في كل الأحوال، عن الإسلام الصوفي، في تصوراته و رؤاه.

وبهذا المعنى يصبح الإغراق في استخدام المتصوفة للرمز، في خطاباتهم، من قبيل التقية التي يحفظون بها أسرارهم اللدنية و يتقون بها شر تلك السلط الحاكمة.

# الفصل الثاني

## التصوف و العقلانية

## المبحث الأول: العقلاني و اللاعقلاني في التصوف

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

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

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

إن هذه الصعوبات التي يعانيها المتصوف مع الكلمات هي، في نهاية التحليل صعوبات مع المنطق، فاللغة هي الوجه الآخر، المادي للمنطق، وكلماتها و ألفاظها هي مقولاته و تعبيرات عن علاقاته. إن التجربة الصوفية، في عمقها، تجربة ذوقية، أي تدخل في دائرة اللاعقلاني. إن التصوف، كأي تمظهر من تمظهرات اللاعقلاني " يتقبله فهمنا

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

بصعوبة و كأنه شيء يقع خارجه."[1].إنه " مفتقر للعقل أو الذي لا يتدخل فيه العقل أو الغريب عن العقل أو المضاد له...إنه حقيقة إيمانية verite de la foi."[2].

ليس غريبا، إذن، أن يعادي المتصوفة كل تفكير منهجي علمي يقوم على الاستدلال و المنطق، و أن يتنادوا " كأول خطوة في التصوف، إلى كسر الدواة و تمزيق الكتب "[3] كدلالة على قطع الصلة بكل ما يتعلق بالعقل و يعبر عنه. فالمعرفة الحقة أي معرفة الله معرفة عرفانية، لا تحصل من خلال الكتب. " و يحكى في بعض القصص كيف أن أحد الصوفية ألقى كتبه بعد أن بلغ مراده، أو ضن أنه قد بلغه، لأن الكتاب دليل على الطريق، لكنه إذا بلغ المرء غايته فمن القبيح أن يبحث في الدليل."[4].و قد عرف عن عمر السهروردي، أحد كبار مشايخ التصوف، تأثره، في شبابه بعلم الكلام، إلى أن جاءه يوما " أحد الأولياء داخلا في التصوف، فوضع الولي يده على صدره فأنساه كل ما درسه و ملأ صدره بالعلم اللدني. و قد جرت على يدي عبد القادر الجيلاني تلك الكرامة عندما محا نصا من أحد الكتب وجده خطيرا على تلامذته. و هناك صوفيون آخرون رؤوا في منامهم أن يلقوا بكل كتبهم الثمينة في البحر."[5].

في سياق معاداة الصوفية للعقل و المنطق، يمكن فهم ظاهرة المجاذيب أو الدراويش الذين غص بهم عالم التصوف.و الدرويش أو المجذوب " هو من فقد عقله من هول واقعة صوفية أو حضرة إلهية، ولذلك ربما يظهر في شكل حرمه الشرع كخروجه عاريا على سبيل المثال."[6]. ومعروف عن هؤلاء المجاذيب أنهم، في عمومهم، كانوا أميين يمتهنون السياحة و التسول.

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

---

(1) Russe Jaqueline, "dictionnaire de la philosophie" Bordes،paris،1991،p 151
(2) Ibid p 151

(3) آنا ماري شميل، المرجع السابق، ص: 24.

(4) المرجع نفسه، ص: 24.

(5) المرجع نفسه، ص: 24.

(6) المرجع نفسه، ص: 26.

الواصل فحسب، بل إنه سلوك بيداغوجي وممارسة ممنهجة يدأب عليها المريد منذ ساعة التحاقه بشيخ صوفي وانتسابه إلى طريقته، يوم اتخذ التصوف شكل طرق صوفية. إذ يشترط فيه الاعتقاد الصادق و الخالص بأن شيخه الولي يختزن السر الإلهي ويمتلك الحقيقة اللدنية، و ما عليه سوى الخضوع الطوعي و التام له. و ليتحقق ذلك " ينبغي على المريد التنازل عن الإرادة، لأن كل إرادة فردية يتعين عليها الانمحاء في إرادة الشيخ"[1].

تعزز هذا الإلغاء للإرادة جملة من السلوكات تفرض على المريد يسميها المتصوفة آدابا، فعلى التابعين و المريدين أن يلتزموا، في حضرة الشيخ، وضعية تعبر عن إجلال و احترام كاملين له و " يبدوا الخشوع التام، و تستعمل الأوضاع الجسدية أولا، الإطراق التام، وحين يتحلقون حوله يجب أن يقرفصوا، و يمنع عليهم التربع، فهذا الامتياز للسيد وحده. ولا يقبل المزاح...وتشتغل رموز التمييز والمفاضلة وعلامات القبول والهيمنة والسيطرة، ترسم العزل وتعبر عنه في الأكل مثلا ، فالتابعون لا يمكن أن يشاركوا الشيخ في أكله. إنه " طابو " المؤاكلة، والعزل في المطية، إذ لا يمكن امتطاء مطيته أو امتطاؤها رفقته، والعزل في فضاء النوم."[2]. بل إن بعض الطرق الصوفية على غرار الطريقة النقشبندية، من شدة تعظيمها للشيخ تشترط تركيز المريد في شيخه واعتبار هذا التركيز " من ضرورات الذكر الناجح "[3].

يقوم التصوف، أيضا، على الاعتقاد بأن الشيخ، من جهته، وبما يملكه من كمال وعلم لدني، " يدخل إلى قلب مريده ليراقبه كل لحظة، ويحرسه. وبمعرفته أشياء، قد يكون أصل وجودها في علم الله الأزلي، فإنه قادر على إحداث قدرات معينة في هذا العالم. و الاعتقاد في قدرات هذا الشيخ أو القائد الصوفي، تلك التي هي، في أغلبها ، أقرب إلى السحر، اعتقاد ما زال قويا إلى الآن."[4].

---

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

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

[3] المرجع نفسه، ص: 268.

[4] المرجع نفسه، ص: 268.

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

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

فمتصوف مثل فمحمد بن عبد الجبار النفري نجده " يميل إلى الاتجاه القائل بالجبر ذلك أنه يرى أن الفعل ينسب مجازا إلى الإنسان، وحقيقة، إلى الله تعالى،و أن الإنسان لا إرادة له بالقياس إلى إرادة الله ، وهذا يعني فناء السالك عن إرادته، وبقاءها بإرادة الله."[1]. و في إطار هذه الجبرية الإلهية المطلقة، يحذر النفري " السالك أن يعتمد على ما تقدم من صالحات، فهي لا تفضل السفن الغريقة التي لن تصل به إلى شاطئ الأمان. وعلى السالك - إن طلب الله - أن يتوكل عليه وحده، فإن لم يتوكل عليه توكلا خالصا وترك نفسه - ولو قليلا - في الأغيار، فهو ما يزال متعلقا بالأسباب"[2].

إن الأعمال الصالحة إذا كانت لا تضمن السعادة الإلهية المنشودة، فإن الأعمال السيئة لا تدل هي الأخرى أيضا، على أن مقترفها قد ضيع هذه السعادة، " فالعارف المتمكن -وا ن اتخذ أعمال العبادة في سلوكه وسيلة للتقرب بها إلى الله - إلا أنه لا يعتمد عليها، فإذا قصر في عمل منها أو وقعت منه زلة لم ينقص رجاؤه في الله، وشهد تقصيره و زلته بمحض عدل الله، لأنه تعالى خالق أفعاله جميعا، بما فيها من خير وشر، ولذلك نراه

---

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

[2] المرجع نفسه، ص: 74.

يستوي خوفه ورجاؤه وقبضه وبسطه، لشهوده الله في جميع حركاته وسكناته ولإيمانه التام بأن لا إرادة له على وجه التحقيق."[1].

إلى مثل هذه الفكرة، أي فكرة للعزوف عن العمل والإعراض عنه، وعدم الركون إليه و الاعتداد به من أجل الوصول إلى الله، ذهب بن عربي، فالعبد ينبغي له " أن يعتقد أن أعماله لم توصله إلى نيل المقامات،وإنما أوصله إلى ذلك رحمة الله الذي أعطاه التوفيق للعمل، والقدرة عليه، والثواب، فحصول السعادة. أي أن دخول دار الكرامة ابتداء، إنما هو برحمة الله تعالى."[2].

إن أغلب مقامات الصوفية تتمحور حول اعتقادهم الجازم في مشيئة إلهية مطلقة يصدر عنها كل شيء وتتلاشى معها الإرادة و العقل بشكل كامل، نظير مقامات الصبر والرضا والتوكل و الشكر، فقد عرف ذو النون مقام التوكل " بأنه الثقة الكاملة، و حسب هذا التعريف، يتطلب مقام التوكل التوحيد الصادق"[3]. وشهادة " لا إله إلا الله " عنوان هذا التوحيد الصادق عند المتصوفة لا تعني سوى أن " قدرة الله شاملة كل شيء، فلابد للإنسان من أن يثق في هذه القدرة ثقة تامة...فالرزق مكتوب منذ الأزل، لماذا، إذن، يهتم الإنسان به؟ أليس اسم الله الرزاق؟ و الله كتب الرزق لكل حي منذ ولادته، بل من لحظة تكوينه في الرحم، حيث غذاه، أولا، بالدم... فمن غير المفيد (إذن) إتعاب النفس في تملك شيء أو رفض شيء."[4]. إن الإيمان العميق بشهادة " لا إله إلا الله " تغني الإنسان عن عمل أي شيء أو إعمال عقله في أي شيء، لأن مشيئة الله تمسك بكل موجودات العالم بما فيها الإنسان، فمأواه وطعامه وصحته ومرضه مرهون بهذه المشيئة الإلهية المطلقة.

إن التصوف بهذا المعنى يحقق الراحة لعقولنا المتعبة بسبب التفكير المستمر في مسألة الرزق. "إننا لا ننفك ننظر إلى نتائج تدبيرنا للرزق وما يكون عليه مستقبلنا في الحياة بشكل يعذب بالنا وينغص حياتنا، فماذا لو عملنا دون نظر منا إلى نتائج المستقبل التي هي

---

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

[2] المرجع نفسه، ص: 52 – 53.

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

[4] المرجع نفسه، ص: 135.

في أمر خالقنا و مدبرنا؟ و ماذا لو طرحنا من أذهاننا وهم قدرتنا على تغيير مجرى الحوادث وفق إرادتنا؟ و ماذا لو تقبلنا قضاء الله بالرضا، فلم نسخط و لم ننظر إلى الحياة بمنظار أسود؟"[1].

في مقام الشكر، أيضا، تتردد أصداء فكرة تكريس استلاب إرادة الإنسان وعقله فقد قسم المتصوفة هذا المقام " إلى عدة مراحل هي: شكر على العطاء، وشكر على المنع وشكر على القدرة على الشكر، لأنه لو استحق الإنسان العادي المدح على إبدائه الشكر عند تلقي منحة، فلا بد أن يكون الصوفي شاكرا إذا لم يتحقق رجاؤه أو تحطم أمله"[2]. ويعد الصبر أيضا من المقامات الدالة عل المشيئة الإلهية المطلقة، لكن الصبر يشير إلى رحمة الله التي لا يشك المتصوف، للحظة، أنها ستشمل المخلص في استسلامه الكامل لمشيئة إلهية تطال كل شيء.

إن هذه الرؤية السلبية التي يتبناها التصوف في الأخلاق (قتل الإرادة ) وفي المعرفة ( تعطيل العقل و استبداله بالعرفان) تنسجم مع رؤيتها الوجودية، خاصة، رؤية أولئك المتصوفة الذين يقولون بوحدة الوجود، التي ترى أن الله و العالم شيءواحد، و أن أشياء العالم هي تمظهرات للذات الإلهية، " فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي الحق،وا ٍذا نظرت إليها من حيث هي صفاتها قلت هي الخلق."[3]. إن هذه الرؤية التي توحد بين الله والعالم تجعل من فكرة تغيير العالم ،ب"ا لسعي " فيه، مجرد أوهام. والمعرفة في هذه الرؤية لا تقوم على العقل الذي -حتى وا ٍن سلمنا بقدرته على معرفة ظواهر الأشياء أو الأشياء "من حيث صفاتها"، على حد تعبير المتصوفة - يعجز عن معرفة الحقيقة، لأنها تتجاوزه. إنها معرفة الذات الإلهية بالاتحاد معها أو الحلول فيها، في لحظة إشراق عرفاني، تكتمل فيها الوحدة بين الله والعالم والإنسان.

---

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

[2] المرجع نفسه، ص: 143.

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

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

لكن هذا الخطاب الصوفي المعبر عن التجارب الصوفية الهادئة و المتزنة يكشف أكثر ما يكشف، على المستوى المنطقي، عن انطوائه على مفارقات صادمة للعقل تشي بمدى " استخفاف التصوف بقوانين المنطق التي يقبلها الناس بصفة عامة "[1]. ففي تجارب المتصوفة أصحاب وحدة الوجود " تبدو، في إدراك الصوفي، أشياء الكون، على كثرتها وقد صارت وحدة أو واحدا، " فلو رمزنا إلى هذه الأشياء ب: ا، ب، ج لوجدنا أنها كلها واحدة، لأن " ا " متحدة مع " ب " رغم أنها تظل، مع ذلك، شيئا مختلفا. و قل مثل ذلك في بقية الأشياء. فكثرة الأشياء كلها التي يشتمل عليها الكون متحدة بعضها مع بعض. وهي، بذلك، لا تشكل سوى واحد أو وحدة خالصة "[2]، رغم تمايزها. وعندما تصبح الأشياء هي الواحد لا بد أن تتحول بالضرورة، إلى جميع الأشياء هي الله.

إن هذه الفكرة نفسها " هي الفكرة الأساسية في مذهب بن سبعين، فالوجود واحد و هو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى، فوجودها عين وجود الواحد، فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه. و الوجود، بذلك، قضية واحدة ثابتة. و يمعن بن سبعين في هذا الاتجاه، حتى لينكر، في كثير منالأحيان، الوجود المقيد، و لا يقر بوجود غير وجود الله، فالذوات كلها هي ذات ذلك الوجود المطلق، فلا اثنينية مطلقا، فهو لا يميز بين الله و مخلوقاته بوجه من الوجوه، بل الحقيقة الوجودية عنده واحدة بإطلاق و لا تعدد فيها بين الحق و الخلق أو الرب و العبد، لا بالاعتبارات و لا بالنسب و الإضافات."[3].

---

[1] ولتر ستيس، المرجع السابق، ص: 93

[2] المرجع نفسه، ص: 90

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

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

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

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

تتولد عن مفارقة الخلاء – الملاء مفارقات أخرى، على غرار مفارقة الفناء – الحياة، حيث يكف الصوفي على أن يكون موجودا و أن يكون موجودا في الوقت نفسه " ففي فناء " أناه " الحياة الحقيقية لها مع المطلق أو الواحد أو الله."[4]. وكثيرا ما ينعت المتصوفة " الواحد

---

[1] ولتر ستيس، المرجع السابق، ص: 97.

[2] المرجع نفسه، ص: 203.

[3] المرجع نفسه، ص: 203.

[4] المرجع نفسه ، ص: 143.

" أو " الكلي" أو " الحق " أو " الله " بنعوت تعبر عن مفارقات، " كأن يوصف بأنه شخص غير مشخص، له صفات وليس له صفات، دينامي فعال وساكن غير فعال في آن واحد."[1].

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

سنتتبع في هذا الجزء من المبحث حضور " العقلاني " في الجانب العملي من التصوف، أولا، كما فعلنا في رصدنا لمواطن " اللاعقلاني " فيه. إن ما يلفت انتباهنا، في هذا الجانب، هو شكله الذي آل إليه. فبعد أن بدأ نزوعا نحو الزهد و الانسحاب من الحياة الاجتماعية، اختاره نفر قليل من المسلمين، صار التصوف، مع الوقت، تيارا جارفا ضم إليه جموعا كبيرة من عامة المسلمين الذين ضاقوا ذرعا بمناكفات الفقهاء و سجالات المتكلمين النظرية، خصوصا وأن الإمبراطورية الإسلامية أصبحت تغص بغالبية مسلمة لا تملك القدرات المعرفية التي تمكنها من مواكبة تلك المناكفات و السجالات أقلها الإلمام الكافي باللغة العربية.

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

---

[1] ولتر ستيس، المرجع السابق ص: 310.

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

الاجتماعي للجماعات الصوفية واسعة الانتشار يبدو أن نظرة جديدة قد تطورت حولت الصوفية من كونها دين الخاصة إلى حركة جماهيرية طالت جميع الطبقات الشعبية."[1].

لأجل التحكم في جموع المريدين و تسيير الشؤون الاجتماعية والاقتصادية للجماعات الصوفية وتنظيم علاقاتها بمحيطها الخارجي، كان لزاما على المتصوفة الأولياء، المؤسسين لهذه الجماعات التوسل بترتيبات عقلانية تؤطر المناحي الاجتماعيةو الاقتصادية والتعليمية داخل الجماعة و تنظمها، فمنذ بدأت الجماعات الصوفية في النشوء صار بيت الولي غير قادر على استيعاب النشاط الصوفي المتزايد بتزايد المريدين و التلامذة، لقد أمسى من الضروري استحداث مؤسسات ينتظم داخلها هذا النشاط الصوفي. وقد عرفت تلك المراكز أو المؤسسات في الشرق الإسلامي بـ" الخانقاهات". و "قد كانت "خانقاه الصوفية" ... تمثل مراكز حضارية و دينية..أما كلمة " زاوية " فكانت تطلق على الوحدة الصغيرة، كمقر منعزل يسكنه أحد المشايخ. و قد أطلق الأتراك على تجمع الصوفية tekke ( تكية كما أصبحت متداولة في اللغة العربية.). أما كلمة رباط – و هي، في الحقيقة، مرتبطة بحصون العسكر المدافعين عن الإسلام – فقد كانت، كذلك صالحة أن تطلق على مركز الجماعة. و غالبا ما كان يرقد مؤسس المكان في قبره في نفس المكان."[2].

لقد أصبحت كل طريقة صوفية، في خانقاهها أو تكيتها، مضطرة إلى تبني تنظيم عقلاني ممنهج يشرف عليه فريق عمل يكون الشيخ على رأسه، يدير مداخيل الطريقة التي تأتي من اشتراكات أشياعها ومحبيها، والتي كانت تأتي، أيضا، من الأوقاف التي تحوزها. إضافة إلى ما كانت تجنيه من هبات، خصوصا و أن الملوك كانوا "يغدقون على سكان الخانقاه التي كانت تابعة لهم جرايات يومية من اللحم والخبز و أحيانا الحلوى و الصابون، وملابس جديدة أيام العيدين، وشيء من النقود. وكان للخانقاهات ميزات ضريبية. وكان لها أمير مجلس يرعاها، و هو عضو مرموق في الحكومة."[3].

---

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

[3] المرجع نفسه، ص: 263.

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

لقد خضعت الوظائف التي يتولى منتسبو الطريقة تأديتها، أيضا، إلى ذات التنظيم العقلاني، إذ توزعت بينهم بالنظر إلى تفاضلهم في المراحل والمقامات التي بلغوها في تصوفهم. "لقد كان التسلسل الطبقي، في مثل تلك الوظائف، يراعى مراعاة دقيقة، إلا أنها كانت طبقية الفضائل لا طبقية السلطة. و كان بإمكان المريد الصادق أن ينال درجة الخليفة، فكان له إما أن يبقى في الصومعة، ليتولى القيادة بعد موت زعيمها، أو كان يرسل إلى بلد بعيد ليقوم هناك بالوعظ و يوسع دائرة الطريقة"[1]، و هو مزود بـ "سك الخلافة" أي تلك الوثيقة التي تمنح " الشرعية " في الدعوة لطريقته في منطقة معينة تحتاج إلى نفوذها الروحي.*

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

إن التجارب الصوفية الناضجة هي التي تتوفر، في خطاباتها، على هذا العنصر العقلاني ممثلا في تلك الرؤية النظرية النسقية الشاملة، من قبيل ما نجده عند السهروردي ( المقتول سنة 1191م ) أو بن عربي ( المتوفى سنة1240 ) و غيرهما من المتصوفة المتأخرين الذين نقلوا التصوف من شكله العملي إلى شكله النظري النسقي ووضعوا "

---

(2) المرجع نفسه، ص: 266

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

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

صياغة جديدة للتصوف الكلاسيكي الذي كان يركز على العمل و استبدلوه، ... ب " العرفان " مقدما في نظام محكم."[1]. و لكي نفهم هذا الفرق بين نوعي التصوف العملي والتأملي نورد هذه المقارنة بين الحلاج و بن عربي، فإذا كان " تحقيق منهج الوحي الإسلامي في تفويض المحب أمره إلى الله تفويضا يليق بالإسلام الحق قد أدركه الحلاج محققا إياه حال حياته وحال استشهاده، فإن بن عربي قد استبدله بإحداث منهج في فلسفةالكون لم يعد مرتبطا بالتدين العملي بل بالتدين التأملي."[2].

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

إن الذي يجعل مفارقات التصوف مقبولة هو أنه، بالرغم من أن قوانين المنطق هي التي تؤطر وعينا الاعتيادي وتجاربنا اليومية، فإنه لا يجب اسقاطها على التجربة الصوفية.

---

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

[2] المرجع نفسه، ص308.

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

و الذي يبرر استحالة تطبيق قوانين المنطق عليها هو أن هذه التجربة تقوم على الوحدة التي لا نجد فيها كثرة و بالتالي لا وجود فيها لتمايز أو اختلاف. " ولا يوجد منطق ينطبق على تجربة لا توجد فيها كثرة، إذ ما هي قوانين المنطق؟ إنها...القواعد الضرورية للتفكير في – أو التعامل – مع كثرة من العناصر...و الواقع أن قوانين المنطق هي، ببساطة، تعريف لكلمة "كثرة"، فكل كثرة تتألف من عناصر متمايزة متحدة ذاتيا. لكن لا توجد مثل هذه العناصر المنفصلة في الواحد لنبقيها متمايزة. و من ثم فإن المنطق لا يعني شيئا بالنسبة لها."[1].

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

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

إن الفلسفة، منذ بزوغها الأول في أرض اليونان، اجتهدت في أن تقدم نفسها في صورة خطاب عقلاني يصطنع لغة مفهومية مجردة ويتسلح بأساليب في البرهنة والمحاججة يفضي الالتزام بها إلى " حقائق " تتمتع بالموضوعية والضرورة، فتفرض نفسها فرضا على العقل، هذا القاسم المشترك بين البشر جميعا. إن الفلسفة هي مهبط العقلانية، حيث يكتشف العقل نفسه.وا ذا كانت الفلسفة، كما وصفناها، النموذج العالي "للعقلانية"، فإنها ستجد نفسها على النقيض، تماما، من التصوف، وسترفض، بكل حزم أن يكون هذا

[1] ولتر ستيس، المرجع نفسه، ص: 329.

الأخير من مشمولاتها. وذلك أن التصوف تجربة ذاتية عرفانية مضامينها ما فوق عقلية تدخل في دائرة الذوق لا العقل.

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

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

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

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

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

الفلسفة الغربية هو ارتباطها الكامل بنص مقدس، إلهي، تأسيسي " منزل من السماء، يختزن الحقيقة الإلهية، قد أوحي به إلى نبي و شعب تعلمه من هذا النبي."[1] . وستنصب جهود المفكرين المسلمين و فلاسفتهم على اكتشاف السر الإلهي أو الحكمة الإلهية من هذا النص، خصوصا وأن " النبوة مقفلة، فلن يكون ثمة نبي بعد خاتم النبيين "[2] يملك الحقيقة الإلهية و يلقنها للآخرين.

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

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

---

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

[2] المرجع نفسه، ص: 43.

[3] المرجع نفسه، ص: 58.

مادامت الفلسفة الإسلامية، إذن، ذات طبيعة روحانية تقوم على تأويل النص القرآني، فإن التصوف لا يصبح خارجا عنها أو دخيلا عليها، بل يصبح أصيلا فيها ومكونا من مكوناتها، " فنحن لا نستطيع أن نتعرض لما كان من أمر الحكمة في الإسلام دون أن نبحث في التصوف، أعني الصوفية في مظاهرها المختلفة، سواء من حيث التجربة الروحية أو من حيث حكمتها النظرية...فجهد السهروردي و مدرسة الإشراقيين التي تلته إنما كان لربط البحث الفلسفي بالإنجاز الروحاني الشخصي."[1].

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

## المبحث الثاني: رؤية الجابري إلى التصوف

واصل الفكر العربي المعاصر خط السير الذي بدأه مفكرو العرب المسلمون، الذي

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

ميمزه الاشتغال على النصوص المركزية في الحضارة العربية الإسلامية و تأويلها. غير أن الفكر العربي المعاصر، وقبله الحديث، وجد ركاما من النصوص التراثية أنتجها الفكر العربي الإسلام، في غمرة ذلك المجهود الكبير المبذول في تأويل القرآن، أساسا، قصد الكشف عن الحقيقة الإلهية المودعة فيه. إن بعض هذه النصوص التراثية أصبح يحظى بقدسية كبيرة تماثل قدسية القرآن*. ووجد الفكر العربي المعاصر نفسه أمام مهمة كبرى تمثلت في إعادة قراءة هذا التراث الضخم، لكن برهانات الحاضر العربي المعاصر واستراتيجيات كل مفكر عربي معاصر و أهدافه و دوافعه من هذه القراءة.

إن ما يميز المفكرين العرب المعاصرين عن أسلافهم هو ما توافر لهم من أدوات مهجية و رؤ ى فلسفيةخصبة أنتجتها الفلسفة و العلوم الإنسانية المعاصرتين في الغر ب. فقد ساعدت هذه المناهج والرؤ ى هؤلاء المفكرين على قراءة التراث الفكري العربي الإسلامي قراءاتجديدة لا تكرر شرحه ولا تمجده و لا تحتفي به احتفاء رومانسيا بل تسعى إلى اختراقه و فتح مساحات للتأويل داخله لم تستشرف من قبل سمحت، بهذا القدر أو ذاك، باكتشاف معنى آخر له.

إن هذا العمل التأويلي الضخم الذي يمارسه الفكر العربي المعاصر على التراث الفكري العربي الإسلامي خصص جزءا مهما منه لقراءة التصوف. ونظرا للطبيعة الرمزية للتصوف، كما شرحنا في المباحث السابقة من هذه الدراسة، من جهة، ولاختلاف رهانات وأهداف المفكرين العرب المعاصرين من قراءاتهم للتراث و تباين العقلانيات التي ينطلقون

* مثلما هو الحال في العالم الإسلامي السني حيث تحاط نصوص أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة أو نصوص أبي الحسن الأشعري في العقيدة بهالة كبيرة من التقديس جعلها في مستوى و قيمة النص التأسيسي في الحضارة العربية الإسلامية أي القرآن أو تكاد، و الامر نفسه مع الإسلام الشيعي أو الصوفى حيث شكلت فيها بعض نصوص التراث الفكري العربي الإسلامي مرجعية للعقيدة و التشريع إن تكريس هذه النصوص و إضفاء القدسية و الإطلاقية عليها تم من قبل سلط حاكمة تبنت المضامين العقدية والتشريعية لهذه النصوص وتكفل أصحاب هذه النصوص، من جهتهم، بتسويغ هذه السلط وا إضفاء الشرعية عليها.

منها في هذه القراءات، من جهة أخرى، نظرا لهذا كله لم يكن ممكنا أن يكتشف هذا الفكر في التصوف معنى واحدا وحيدا.

لقد اخترنا، في سياق هذه الدراسة، مفكرين عربيين انشغلا بالتصوفو اشتغلا عليه قراءة و تأويلا. إن قراءتنا لهذين المفكرين فيما يتعلق بتأويلهما للتصوف قد تسمح لنا بتلمس مستويات التأويل في الفكر العربي المعاصر، وهو أحد أهداف هذه الدراسة. سنبدأ، أولا، بمحمد عابد الجابري محاولين تعرية الجوانب الأساسية التي تتشكل منها رؤية الجابري للتصوف.

ينظر الجابري إلى التصوف على أنه واحد من المكونات التي يتشكل منها النظام المعرفي العرفاني، إلى جانب الفكر الشيعي و الفلسفة الإشراقية. و بالرغم من إقرار الجابري بأن الأنظمة المعرفية التي يتشكل منها العقل العربي ويفكر داخلها وبآلياتها ( أي النظام العرفاني و البياني و البرهاني) هي بنيات ثابتة تنتج معرفتها و رؤيتها وفق آلياتها الخاصة بها كبنية و وفق منطقها الداخلي إلا أنه يعترف أن هذه البنيات الابيستيمية تتكون من عناصر نشأت في التاريخ قبل أن تتبنين أي قبل أن تصير عناصر ضمن بنية معينة. و كلما حفرنا في تاريخ هذه المكونات كانت معرفتنا ببنياتها أعمق، فحتى و إن لم تفدنا كثيرا في معرفة كيف تشتغل هذه البنيات إبستيمولوجيا فإنها ستساعدنا في الكشف عن جانبها الإيديولوجي أي ما تنتجه من رؤ ى.

في هذا الإطار العام اشتغل الجابري على الحفر في تاريخ التصوف للكشف عما يخفيه من عناصر تنتمي إلى الموروث الفكري القديم، أي مجموع الأفكار الدينية والفلسفية و الأسطورية السحرية التي شاعت بين الناس، مثقفين وعامة في جزء من العالم العربي ( مشرقه ) قبل مجيء الإسلام. إن هذه العقائد والفلسفات والأساطير حافظت على تأثيرها في نفوس و عقول وسلوكات الكثير من سكان تلك البلاد الذين دخلوا الإسلام حديثا.

إن هذا الموروث الفكري القديم هو القادر وحده على تفسير التيارات الفكرية الجديدة على الإسلام و التي بدأت في الانتشار، " فالحقل المعرفي كما كان في عهد النبي لم يكن رغم انفتاحه قابلا ولا قادرا على أن يفرز، عبر تطوره الداخلي وحده، تلك التيارات

الإبستيمولوجية والإيديولوجية التي سادت الساحة الثقافية في عصر التدوين وبعده."[1]وإذا كان صحيحا أن ظاهرة الفتح الإسلامي التي قام بها العرب مثلت " فتحا " للبلدان المجاورة القديمة و البعيدة و لثقافاتها القديمة، أي تفكيكا لسلطتها ووحدتها "[2] فإن الصحيح، أيضا، هو أن هذا الفتح كان، في الآن نفسه، " فتحا " للحقل المعرفي العربي بمختلف مكوناته ، أي توسيعا لدائرته و بالتالي تقليصا لسلطته."[3].

إن هذا الحقل المعرفي العربي هو، في أساسه، حقل ديني بامتياز، يحتل فيه النص القرآني موقعا مركزيا، لذلك لم يكن بإمكان هذا " الفتح " المعكوس أن يخترق الحقل المعرفي العربي " وهو صاحب السيادة الرسمية، إلا عن طريق " التضمين" تضمين النص القرآني جزءا أو أجزاء من الموروث القديم و ذلك هو التأويل"[4].

صحيح أن الإسلام قضى أو كاد على المعتقدات القديمة في كل من شبه الجزيرة العربية و شمال إفريقيا والأندلس بعد استقراره، فاختفت أو كادت تلك المعتقدات القديمة التي كانت سائدة في هذه البلاد قبل الإسلام ولم يعد لها تأثير ذو بال، مما سمح للفكر الديني كما صيغ في الحقل المعرفي العربي، أو ما يسميه الجابري ب " المعقول الديني " بأن ينتشر و يترسخ. والسبب في أن هذا الموروث القديم لم يكن له تأثير يذكر في هذه البلاد أي شبه الجزيرة العربية وشمال إفريقيا و الأندلس هو أنها كانت تمثل الأطراف بينما مثلت مصر وسوريا والعراق وإيران مركز و مهد ولادة تلك المعتقدات القديمة.

إنه من طبيعي أن الأفكار و المعتقدات تكون قوية وفي كامل عنفوانها حيث موطن نشوئها لكنها تخف و تهدأ و يتضاءل تأثيرها كلما اتجهت نحو الأطراف، و لذلك لم يجد الإسلام صعوبة " في مسح الطاولة تماما، بعد استقراره، في الجزيرة العربية وشمال إفريقيا

---

[1] محمد عابد الجابري، "تكوين العقل العربي، الجزء الأول من سلسلة نقد العقل العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة العاشرة،2009، ص: 141.

[2] المرجع نفسه، ص: 141.

[3] المرجع نفسه، ص: 141.

[4] المرجع نفسه ، ص: 141.

والأندلس"[1] أما المركز حيث نشأ هذا الموروث القديم و ساد أي في سوريا والعراق وا يران الكبرى فقد ظل هذا الموروث القديم فيها يواصل الحياة في بنية المعتقدات الجديدة التي جاء بها الإسلام، إما كعناصر مستترة لاواعية، و إما كتيارات تتنازع البقاء مع " المعقول " الديني البياني العربي، إلى أن تم اندماجهما في صيغة واحدة في الفكر الشيعي و ما يرتبط به من تيارات باطنية كالتصوف و الفلسفة الإشراقية و ما تفرع منه من تيارات فكرية أخرى جانبية."[2]

سنحاول الآن التعرف على أهم عناصر الموروث القديم الذي نشأ و ترسخ في المشرق و أثر أيما تأثير في ظهور التصوف الإسلامي. إن من أقوى تيارات هذا الموروث القديم و الذي تولت حفظه و رعايته قبل مجيء الإسلام و بعده، و لقرون طويلة، " مراكز هامة في كل من مصر وسورية و فلسطين و العراق، مع امتدادات إلى فارس و خراسان وهو، إذن، يغطي تلك المناطق الشاسعة التي قلنا عنها أن الموروث القديم قد بقي يزاحم فيها الفكر الديني العربي، تارة، و يحاول احتواءه تارة أخرى...أما عن هوية هذا التيار هويته الفكرية، فهو ما يطلق عليه في تاريخ الأديان و تاريخ الفلسفة اسم" الهرمسية " Hermetisme نسبة إلى هرمس. "[3]

ترتد الهرمسية إلى القرنين الثاني و الثالث بعد الميلاد، " والمضنون أنها أُلفت بالإسكندرية بمصر ...و هي خليط غريب من الأفكار الأورفية والفيثاغورية والأفلاطونية والفيزياء الأرسطية و التنجيم الكلداني...و هي تكون في مجموعها " غنوصا " ( عرفانا ) حقيقيا إلى جانب التيارات الغنوصية الأخرى المعاصرة لها."[4]. إذن، فالهرمسية استفادت من الفلسفة اليونانية، لكن ليست الفلسفة اليونانية في أوج قوتها و إنما تلك الفلسفة التي دب فيها الوهن وبدأت عقلانيتها في التآكل.

---

(1) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 144.

(2) المرجع نفسه، ص: 142 – 143.

(3) المرجع نفسه، ص: 155.

(4) عبد الرحمان بدوي، " موسوعة الفلسفة " المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان الطبعة الأولى،1984، ص: 538.

فقد اعترى هذه العقلانية بعد أرسطو، التمزق و التشظي " حيث تعددت المدارس الفلسفية المتناحرة وظهر الشكاك و انتشرت أطروحاتهم مما جعل العقل اليوناني يبدو وكأنه يلتهم نفسه...و يعزى هذا الانفجار الداخلي للعقلانية اليونانية إلى اعتمادها على المنشآت الفكرية الاستبطانية دون اللجوء إلى التجربة، بله، الاحتكام إليها . لقد أطلق العقل اليوناني العنان لنفسه محتقرا التجربة مستنقصا من المعرفة الحسية معتمدا كل الاعتماد عل دياليكتيكه الداخلي...فكان من المحتم أن يكون هذا الدياليكتيك هو الذي يتولى تقويض البناء الذي شيده."[1].

لقد فتح تقوض العقلانية اليونانية لنفسها الباب واسعا أمام نقيضها، أي اللاعقلانية فتوجه الناس " إلى شيء ما يقع فوق العقل أو تحته أو خارجه، على الأقل يقع على مستوى الحس الصوفي أو على مستوى الإشراق و أسراره... لقد تعب الناس من تلك الحجج التي لم تكن تصلح إلا في إظهار العقل بمظهر المتناقض والمتهافت."[2]. لقد أصبح الناس في الإمبراطورية الرومانية في هذين القرنين، أي الثاني والثالث للميلاد ميالين نحو التدين، جادين في البحث عن أصحاب النبوة والحكمة الشرقية القديمة. و الهرمسية تعد ، لدى الجابري، أهم تعبير لهذه الحكمة خاصة في القسم الشرقي من الإمبراطورية اليونانية.

لقد ذكرنا سابقا أن الهرمسية مثلت ما يشبه المنظومة الدينيية التي استطاعت أن تؤلف بداخلها خليطا من الأفكار والحكم الشرقية و الرؤ ى الفلسفية، لذلك عمد الجابري إلى تفحص أهم مكوناتها قبل أن يعرض، بالتحليل لهذه المنظومة الدينية الفلسفية، وسننحو منحى الجابري فيما سيأتي من عرض للهرمسية وأهم مكوناتها. و غرضنا من هذا العرض ليس سوى الإحاطة بالرؤية التي شكلها الجابري عن التصوف، فهذا الأخير ليس إلا استعادة للهرمسية و نسخ لها كما سيأتي بيانه في حينه.

تمثل الأفلاطونية المحدثة التي استعادت الفلسفة اليونانية في صورتها اللاعقلانية الأحد الروافد الأساسية المؤثرة في الهرمسية بحيث تلتقي معها في الكثير من الأفكار

---

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 167.

[2] المرجع نفسه، ص: 167.

فنومينوس الأفامي مؤسس هذه الفلسفة يقول بثنائية مطلقة بين الإله و المادة، بين الخير و الشر، لأنهما، في نظره، من طبيعتين مختلفتين تماما، فهناك " من جهة الإله " الواحد " و هو الإله المتعالي أو الخير في ذاته... وهناك في الطرف المقابل المادة، وهي مصدر النقص بل هي الشر في ذاته، وهي لابد أن تكون قديمة لأنها لا يمكن أن تكون صادرة عن الواحد المتعالي...ومن هنا ضرورة مبدأ ثالث "[1]و هو الإله الصانع الذي يتولى فعليا، خلق العالم و تتمثل وظيفته في كونه همزة وصل بين الإله المتعالي والمادة القديمة. فهو " يتجه إلى الواحد المتعالي تارة وا لى المادة تارة أخرى. و من حركته هذه نحو المادة يصنع العالم و يدبره و يرعاه."[2].

إن هذه الثنائية التي تسم كوسمولوجيا الأفلاطونية المحدثة تنسحب، أيضا، على كل مشمولات العالم، فالنفس الإنسانية ذات أصل إلهي صدرت عن الإله المتعالي، غير أن مخالطتها للبدن خلق فيها نزوعات مادية، لذلك انشطرت هذه النفس إلى نفسين " نفس خيرة لوامة تصارع الشهوات المادية معبرة بذلك عن أصلها الإلهي، ونفس شريرة أمارة بالسوء منصاعة للمادة. الأولى عاقلة والثانية غير عاقلة.و العاقلة وحدها هي القادرة على الاتصال بالإله المتعالي عندما تتمكن من التحرر من البدن ورغباته، وبالتالي التحرر من كل ضرورة." [3]

غير إن هذا الاتصال بالإله المتعالي أو الإتحاد به ليس متاحا لجميع البشر، " إذ لا يرقى إلى هذه المرتبة إلا من بذل مجهودا متواصلا لتطهير النفس وتحريرها، وتمكينه بالتالي، من استرجاع وحدتها و بساطتها و العودة، من ثمة، إلى أصلها، إلى حضرة الإله المتعالي التي هي قبس منه."[4].و عملية تطهير النفس تكون عن طريق الغنوص أو " العرفان بالإنسان، وهذا العرفان بالإنسان يفضي إلى العرفان بالله و هو المؤدي إلى النجاة

---

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 172.

[2] المرجع نفسه، ص: 172.

[3] المرجع نفسه، ص: 172.

[4] المرجع نفسه ، ص: 172.

و الخلاص."[1]. أي عودة النفس إلى أصلها الإلهي. لكن هذه المعرفة الغنوصية أو العرفانية " ليست تلكالمعرفة التي تحصل بالاستقراء والاستدلال واستعمال الرموز و الإشارات."[2]. إنها معرفة " تتم في الجماعة وبالجماعة عن طريق للطقوس والمراسم و الاحتفالات...و هي ليست معرفة بالأحوال الخارجية بل بالحقائق الباطنية... وغايتها جعل الإنسان إلها. إن معرفة الإنسان لنفسه هي البداية، ومعرفته بالله هي نهاية الكمال."[3].

إلى جانب الأفلاطونية المحدثة التي تمثل القراءة الشرقية للفلسفة اليونانية شكلت الزرادشتية المثنوية رافدا آخر من روافد الهرمسية ومكونا رئيسا من مكوناتها فالزرادشتية تقوم على الاعتقاد بوجود إلهين أو مبدأين يحكمان العالم، إله أو مبدأ النور وهو مصدر الخير، وإله أو مبدأ الظلمة و هو مصدر الشر، و هذان الإلهان أو المبدآن في صراع سرمدي.و هذه الثنائية تنسحب على الإنسان الذي تتقاسمه طبيعتان، طبيعة خيرة هي النفس الصادرة عن إله النور، وطبيعة شريرة هي البدن الذي تسجن فيه النفس و البدن شر صادر عن إله الظلمة. ونجاة النفس تتحقق بعودتها إلى أصلها وذلك من خلال قمع البدن وقتل شهواته.

سنعود إلى الهرمسية، بعد أن عرضنا لبعض مكوناتها وروافدها. وتتلخص الهرمسية في نظرية كونية بسيطة، " ففي قمة الكون و فوق سماء النجوم الثابتة يقيم اله متعال، لا يقبل الوصف منزه لا تدركه العقول و لا الأبصار، مالك للعالم و توجد إزاءه المادة غير المتعينة، وهي مبدأ الفوضى والشر وميدان النجاسة و القذارة. أما العالم السماوي وكل ما يشتمل عليه و كذلك الإنسان، فقد تولى صنعه الإله الصانع القابل للمعرفة والإدراك، وذلك بتكليف من الإله المتعالي."[4].

تؤمن الهرمسية، ككل مكونات الموروث القديم، بانشطار الإنسان إلى " جسم مادي غير طاهر يسكنه الشر ويلابسه الموت، ومن نفس تشتمل على جزء شريف من العقل

---

(1) عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، ص: 87.

(2) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 172.

(3) عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، ص: 88.

(4) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 176

الكلي. وهذه النفس الشريفة في صراع دائم مع الرغبات و الأهواء التي سببها وجود الجسم."[1]. ومن أجل إنهاء هذا الصراع " جاء الإله هرمس، الوسيط بين الإله المتعالي والإنسان بتوسط العقل الكلي، ليعلن الخلاص ويبين طريق النجاة. غير أن أقلية من الحكماء و الأصفياء تستطيع أن تتحمل إشراقة العقل الكلي الهادي إلى طريق المعرفة الحقة، طريق اندماج النفس بالله أو الفناء فيه، باصطلاح متصوفة الإسلام. وهؤلاء الحكماء الحقيقيون، المطهرون، المقدسون، المجتنبون لكل نقص هم وحدهم الذين يتحررون من المادة و يفلتون من قبضة القدر من المادة و يفلتون من قبضة القدر والضرورة." [2].

إن هرمس جاء ليرشد إلى المعرفة الله ، غير أن هذه المعرفة " لا تعني " العلم " أي اكتساب معارف، بل بذل مجهود متواصل قصد التطهير و التخلص من المادة والاندماج، من جديد، في العالم الإلهي، لا بل الفناء في الله. إنه التصوف الهرمسي الذي نقرأ ملامحه في التصوف الإسلامي."[3].

يعتبر الجابري الهرمسية التيار الرئيسي في الموروث القديم، و" قد احتلت مواقع أساسية، و لو في صورتها العامية، في جل المناطق التي أسلم أهلها من مصر إلى فارس كما كانت لها مراكز " عالمة " قبل الإسلام في فلسطين و أفامية وحران و غيرها. لقد انتقلت الهرمسية، إذن، إلى الثقافة العربية الإسلامية ضمن ذلك " المركب الجيولوجي " من الآراء والنحل الذي نتحدث عنه باسم الموروث القديم."[4].

إن الهرمسية، و الموروث اللاعقلاني القديم عموما " بدأ تأثيره باكرا في الفكر العربي الإسلامي، فبمقدار ما كان هذا الفكر العربي الإسلامي يتقدم في التدوين ( الترجمة والتأليف) بمقدار ما كان " العقل المستقيل " الذي تحمله الهرمسية و الصيغة الشرقية للأفلاطونية المحدثة، تحتل مواقع أساسية ومتجذرة في الثقافة العربية الإسلامية."[5].

---

(1) محمد عابد الجابري، المرجع السابق ، ص: 176

(2) المرجع نفسه، ص: 176

(3) المرجع نفسه، ص: 178

(4) المرجع نفسه، ص: 194.

(5) محمد عابد الجابري، المرجع السابق ، ص: 202.

والتصوف، بالنسبة للجابري، تجل أساسي من تجليات الهرمسية في الفكر العربي الإسلامي ومظهر رئيسي من مظاهر حضورها فيه.

فمعروف الكرخي المتوفى سنة 200 للهجرة أول من وضع صراحة " أول تعريف للتصوف بمعناه الغنوصي."[1].و لا ينسى الجابري أن يذكرنا بالأصل المندائي لمعروف الكرخي و المندائيون صابئة بالعراق، أي هرمسيون، معروفون بممارسة السحر و الكيمياء الهرمسيين.

كما نجد، بالنسبة للجابري، في تصوف الجنيد ما يشير إلى تأثره بالهرمسية فهو يفرق، أولا، بين توحيد العوام ( بما فيهم المتكلمون و الفلاسفة ) وتوحيد الخواص أي المتصوفة، و يتمثل هذا التوحيد " في أن المتصوف إذا بلغ مرتبة الفناء أو الإتحاد يصير شبحا قائما بين يدي الله ليس بينهما ثالث...و أما نظريته في النفس،و هي مرتبطة بنظريته في الفناء ووحدة الشهود ارتباطا عضويا، فهي تذكرنا بآراء هرمسية حول الأصل الإلهي للنفس ووجودها الشقي الانشطاري في الدنيا و ضرورة المجاهدة من أجل العودة بها إلى عالمها الإلهي الأصلي، وأكثر من ذلك نجد عند الجنيد صدى و اضحا لنومينيوس حول النفس، أعني كونها كانت، في الأصل جزءا لا يتجزأ من الإله"[2].

أما الحلاج، فحضور الهرمسية في تصوفه، في نظر الجابري، قوي يسهل تلمسه. يرى الجابري أن قول الحلاج المشهور: " أنا الحق " الوارد في كتابه " الطواسين " يختصر كل مذهبه. فالحلاج يعتقد أن الرياضة و المجاهدات الصوفية كفيلة بأن " تكشف للإنسان عن الصورة الإلهية فيه طبقا للقول المأثور " خلق الله آدم على صورته. "و هي عبارة هرمسية... وجدير بالذكر أن أهل السنة يجعلون الضمير في " صورته " يعود إلى الإنسان، فيكون المعنى أن الله خلق الإنسان على الصورة التي خلقه بها، أي التي أرادها له. أما الحلاج فيجعل الضمير يعود إلى الله، تماما كما تفعل الأدبيات الهرمسية."[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص: 201.

[2] المرجع نفسه، ص: 208.

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 208.

تتضح رؤية الجابري، أكثر، للتصوف من خلال قراءته له بوصفه ممارسة. صحيح أن التصوف، في أصوله، يرتد إلى الموروث الهرمسي و الغنوصي بوجه عام لكن ما هي الملابسات التاريخية التي أتاحت لهذا الموروث أن ينبعث من جديد؟ يرد الجابري هذا الانبعاث إلى ذلك الحراك السياسي الذي بدأت تموج به الخلافة الإسلامية منذ مقتل الخليفة عثمان بن عفان.

التصوف، عند الجابري، نشأ في أحضان التشيع الذي شكل أهم مقاومة للحكم الأموي. لقد مثل التصوف، في أول عهده، التعبير الإيديولوجي للمقاومة الشيعية لدولة بني أمية. فالانتشار الواسع للتصوف في البصرة و الكوفة خصوصا لا يمكن فهمه إلا بالعودة إلى ما يسميه الجابري "أزمة الضمير" التي ما فتئت تؤرق جمهور الشيعة الواسع في تلك المدينتين، فشيوع التصوف فيهما، و في الكوفة على الأخص يمكن تفسيره في نظر الجابري، بمحاولة تكفير الكوفيين عن ذلك الشعور بالذنب نتيجة خيانتهم للحسين وبسبب ما عانته الكوفة، أيضا، من الحجاج ومصعب بن الزبير بسبب تشيعهم لعلي بن أبي طالب. " لقد وجد الشيعة في التصوف شكلا من أشكال التنفيس لـ " أزمة الضمير" هذه، وصيغة من صيغ الهروب من ذلك الواقع المر. و لم ينفصل التصوف عن التشيع إلا بعد " أن يئس أهله من تدارك الموقف بسبب فشل الثورات الشيعية، فاعتزلوا السياسة فانقلب زهدهم تصوفا يتغذى من الموروث الصوفي الفارسي الهرمسي."[1]

لم يكن التصوف، في أول أمره، تعبيرا إيديولوجيا للمقاومة الشيعية فحسب بل كان مظهرا مهما من مظاهر الحركة الشعوبية المناوئة للحكم الأموي من حيث هو حكم " العرب"، فليس، إذن، من قبيل الصدفة أن أوائل المتصوفة كانوا فرسا كحبيب العجمي الفارسي وا ٍبراهيم بن أدهم من خراسان المتوفى سنة 161هـ.." فالزعامة الزهدية " للفرس لم تكن لمجرد التلبس بالفقر وا ٍنما اقترنت بها أمور لها علاقة بالسياسة."[2].

---

[1] محمد عابد الجابري، " نقد العقل العربي 4 العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية "، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، سنة 2001، ص: 434.

[2] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 434.

إن الملك الذي انتزعه العرب المسلمون من الفرس تم تعويضه من قبل المتصوفة - وقد كانوا فرسا في غالبيتهم - بعالم الولاية أو " دولة الولاية "، فهذا الفارسي الصوفي يستبدل ملك آبائه الأكاسرة الضائع بجعل نفسه وليا صالحا ( أو قل ملكا في ملك رباني.) يعتقد أنه يعرف ما لا يعرفه العامة.و هذا الاعتقاد يعكس تأثر التصوف بالهرمسية الغنوصية التي تتميز بذلك " الطابع الأرستقراطي، إذ أنه لأمر يدغدغ المشاعر ويشبع الغرور دائما أن يعرف المرء أشياء يجهلها عامة الناس."[1]. و كما كان أكاسرة الفرس فوق جميع البشر بقوتهم وسلطانهم، فإن الولي الصوفي، في ولايته، يفوق الناس جميعا في معرفته.

إن الصوفي، بهذا المعنى، لا يختلف عن النبي إلا في الدرجة، " فإذا كان النبي شاهد الله منذ البداية فإن الولي يشاهده عند النهاية، و إذا كان النبي يعرج بجسمه وفكره فإن معراج الأولياء يكون بالفكر...وإذا كان النبي معصوما فإن الولي محفوظ أي قد تحصل به هنات..فالفرق بين النبي والولي هو أن الأول نبي بالفطرة و الثاني نبي بالاكتساب"[2].وإذا كانت المعجزة علامة صدق النبي فإن دليل صدق الولي هو في الكرامات والخوارق التي أوتيها. إن الأولياء المتصوفين هم، بهذا المعنى، وبحسب تعبير الجابري، " ملوك الآخرة "حقا.

تعد علاقة الشيخ بالمريد، عند الجابري، مظهرا من مظاهر ذلك النزوع اللاواعي لدى الولي المتصوف نحو استعادة " الأخلاق الكسروية " السلطوية من خلال علاقته بمريديه. ويؤكد المتصوفة جميعهم على " ضرورة الشيخ للمريد وضرورة خضوع المريد للشيخ والتماس رضاه... بل إن المريد إذا لم يكن له شيخ يأخذ منه طريقته فهو عابد هواه." [3] ولذلك يشترط في المريد تجنب مخالفة شيخه في أي شيء وحيثما وجد "و أن يمتثل لأوامره حتى لو كان أمره غير معقول بل حتى لو كان يأمر بالمعصية...وإذا أردنا تلخيص علاقة الشيخ بالمريد في كلمة واحدة وجب القول أنها " الفناء "، فناء المريد في الشيخ و حلول الشيخ في

---

[1] ج ويلتر، "الهرطقة في المسيحية"، ترجمة جمال سالم،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، بدون طبعة، سنة 2007، ص: 53.

[2] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 459 – 460.

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 451.

المريد على غرار حلول الله في الشيخ." [1]. إن هذه العلاقة التسلطية التي تمحي فيها إرادة المريد انمحاء كاملا و تذوب كلية في إرادة الشيخ تعكسها السلوكات العملية داخل الجماعة أو الطريقة الصوفية.

[2] المرجع نفسه، ص: 452.

**المبحث الثالث: رؤية نصر حامد أبو زيد إلى التصوف**

سننتقل، في سياق هذا المبحث، إلى المفكر العربي الثاني الذي خصص جزءا محترما من دراساته للتصوف الإسلامي، لكن من زاوية أخرى غير تلك التي قارب من خلالها الجابري التصوف، وبأدوات منهجية ومنظور معرفي يختلف عن أدوات الجابري المنهجية و موقعه المعرفي. نعني بهذا المفكر العربي نصر حامد أبو زيد.

سنحاول في هذا المبحث، كما فعلنا مع الجابري في المبحث السابق، التعرف على رؤية أبو زيد للتصوف والإحاطة بها. اجتهد أبو زيد في التأصيل للتأويل الصوفي للقرآن داخل دائرة الفكر العربي الإسلامي، فهذا التأويل، في نظره، مكون أصيل من مكونات هذا الفكر، و ليس دخيلا عليه، وافدا إليه من دوائر الفكر الأخرى التي احتك بها الإسلام خلال تمدده في البلاد التي فتحها المسلمون.

انطلق أبو زيد، أولا، من فرضية تحظى بالاتفاق من لدن جميع من اشتغل على القرآن باختلاف مواقعهم المعرفية، و هي " أن لغة القرآن الكريم تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، و من إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة."[(1)]. غير أن لغة النص الديني، أي القرآن، استطاعت أن تمتلك اللغة الأم امتلاكا كاملا وأن تستوعبها داخل بنيتها، ففتحت بهذا الامتلاك للغة الأم إمكانيات كبيرة لتأويل القرآن وسمحت باكتشاف معان بعيدة كل البعد عما يسمح به الحقل التداولي الأصلي الذي يستند إليه القرآن، وهذا ما فعله المتصوفة مع القرآن.

استعان أبو زيد، من أجل التدليل على ذلك، بالتحليل السيميولوجي للغة القرآن. فلقد امتد تأثير هذه اللغة " إلى محاولة جعل اللغة الأم ( اللسان ) فرعا في بنية اللغة الدينية. و هذه المحاولة لم تتحقق عبر عمليات التحويل الدلالي، مهما كانت جذريتها بل تحققت عبر تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظاما من العلاقات دالا، إلى أن تكون هي ذاتها "

---

(1) نصر حامد أبو زيد، " النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة "المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الاولى، سنة 1995، ص: 214.

علامة " في النظام الدال للغة الدينية"[1]. يسمي أبو زيد عملية امتلاك اللغة الدينية للغة الأم و تحويلها إلى مجرد " علامة " داخل نظامها ( أي لغة القرآن ) " السمطقة " .

إن عملية " السمطقة " هي " التي تنقل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال " الاستدلال " العقلي ، أي تحولها إلى نسق من العلامات غير لغوي، إذ الأساس في العلامات اللغوية قيام دلالتها على العرف و المواضعة، و ليس من الضروري أن يكون الأمر كذلك في العلامات السيميوطيقية."[2]. و بفضل عملية " السمطقة " هذه تصير الألفاظ في النص القرآني مجرد علامات تدل على معان تتجاوز معانيها التي أقرتها المواضعة في الحقل اللغوي التداولي الأصلي للغة العربية. و قد انتبه إلى ذلك حتى بعض اللغويين العرب قديما، فالمعنى عند عبد القاهر الجر جاني هو " أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر."[3].

لم يقتصر، في رأي أبو زيد، امتلاك لغة القرآن للغة الأم على تغيير دلالات بعض الألفاظ وتحويلها " من دلالتها اللغوية الاصطلاحية في " اللسان " إلى دلالات أطلق عليها اسم الدلالة "الشرعية "، وذلك في ألفاظ مثل "الصلاة" و " "الزكاة" و "الصوم" التي تجاوز القرآن دلالتها اللغوية التي هي "الدعاء" و "النماء و الزيادة" و "الإمساك" إلى أن تدل على الشعائر و الفروض العبادية المعروفة."[4].بل إن هذا التحويل و النقل والاحتواء طال اللغة الأم كلها بدءا من الآيات الأولى للقرآن، فقد نقل "النص القرآني اللغة الأصل إلى فرع دال سيميوطيقيا في نظامه الخاص. وهكذا سيطرت لغة النص – اللغة الدينية – على اللغة الأصل و حولتها إلى مجالها الخاص، فصارت اللغة العربية لغة دينية بامتياز بعد أن أحكم النص السيطرة عليها و استوعبها استيعابا شبه تام في نسقه الدلاليالخاص."[5].

---

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 216.

[2] المرجع نفسه، ص: 218.

[3] عبد القاهر الجرجاني " دلائل الإعجاز "، تحقيق، محمود محمد شاكر، مكتبة الغانجي، القاهرة بدون طبعة، سنة 1984، ص: 218.

[4] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 215 – 216.

[5] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 219.

يسوق أبو زيد كمثال على امتلاك لغة القرآن للغة الأم بفضل عملية السمطقة، كلمة "عالم " (و هي من الكلمات الدالة على الجمع، لكنه جمع جزئي، مثلما هو الحال بالنسبة إلى كلمة "جيش" مثلا ) التي لم ترد في القرآن " إلا في صيغة الجمع "العالمين " ومضافة في أغلب سياقاتها، إلى الدال " رب"، حيث تدل الإضافة دائما، في "رب العالمين" على الملكية بكل ما تتضمنه تلك الملكية من خلق وتصرف وتحكم ."[1]. فبالرغم من أن لفظ " العالم " يدل في سياق التداول اللغوي خارج القرآن، على الجزئي و الفاعل أحيانا، إلا أن النص القرآني، وإن كان يعتمد مرجعية اللغة العربية، فإنه يتجاوزها مخضعا معطياتها لطبيعته بوصفه نصا دينيا.

إن العالم أو العوالم التي تشير إليها تلك اللغة من خلال نظامها الرمزي، هي العالم أو العوالم المستوعبة في التصورات والمفاهيم الذهنية لأصحاب تلك اللغةو المتعاملين بها. لكن النص الديني يسعى إلى إدماج هذه التصورات و استيعابها داخل نسق من التصورات والمفاهيم لا يتطابق مع ما تدل عليه اللغة التي يستند إليها...فيتم استيعاب الدلالة داخل نسق يضع الدال " عالمين " دائما في حالتي النصب أو الجر و ذلك بعد أن ينقله من مجال الجزئي إلى مجال الكلي. هكذا صار العالمين في مقام المفعولية أي في مقام الخضوع وتحت السيطرة والهيمنة الدائمين."[2].

في سياق تحليل نصر أبو زيد للآية: " اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الإنسان من علق اقرأ و ربك الأكرم."، يعتمد ذات التحليلي السيميولوجي ليؤكد قدرة النص الديني على احتواء اللغة الأم و منح دوالها مدلولات تبتعد كثيرا عن مدلولاتها المستمدة من المواضعة و العرف، وتسمح تبعا لذلك، بإمكانية تأويل النص القرآني تأويلا يضفي على النص الديني معان لا تحيل إليها اللغة العربية الأم، مرجعية هذا النص، كما هو حال التأويل الصوفي

[2] المرجع نفسه، ص: 222.

[3] المرجع نفسه، ص: 223.

بالخصوص* . " فمعنى كلمة " الرب " ينصرف، في كلام العرب ...على معان ثلاث: فالسيد المطاع فيهم يدعى ربا...و الرجل المصلح للشيء يدعى ربا... والمالك للشيء يدعى ربا."[1]. لكن النص القرآني، بفضل آلية " السمطقة " يستبعد هذا المعنى اللغوي ويشحن اللفظ " رب " بمدلول ديني جديد كل الجدة، لكن بإلحاق فعل " خلق " الذي يجرده النص القرآني، تماما، من مدلوله المتعارف عليه.

إن هذا الفعل يدور " في اللغة، في دائرة دلالة "الإعداد" و"التجهيز" و" التخطيط " لعمل قيد الإنجاز. إنه يمثل المرحلة السابقة على " الفعل"و التحقيق و الإنجاز، لذلك هناك تفرقة دلالية بين "الخلق" و" الفري "الذي هو التحقيق و الإنجاز والفعل التالي للخلق والإعداد و التجهيز... لذلك يمكن أن يقال على سبيل المدح : " إنك إذا وعدت وفيت و إذا خلقت فريت.".

تواصل لغة القرآن في هذه الآية، عملية التحوير الدلالي الذي يطال اللغة الأم، باستعمال " أفعل التفضيل " الأكرم " الذي " يستحضر بدلالته الصرفية وحدها – بدلالته الضمنية – الأرباب الآخرين، لكنه استحضار من أجل الإقصاء و الاستبعاد التامين عن طريق الألف و اللام و الانقطاع عن الإضافة. و تكتسب " الأكرم " دلالتها في الإشارة إلى المطلق "[2] أي الله، الذي أصبح مشحونا بحمولة معنوية تفيد المطلق، كلي القدرة صانع العالم ( بمعناه القرآني )و المتحكم فيه و المهيمن عليه.

إن فرادة النص القرآني وجدته وتجاوزه للغة الأم سمحت، في رأي أبو زيد، للمتصوفة من أن ينحتوا مفاهيمهم منه، وبذلك تسقط تلك الأطروحات التي اجتهدت في أن ترد التصوف إلى الفلسفات الإشراقية والغنوصية، وأنه ليس سوى نسخا يقترب منها أو يبتعد عنها قريبا أو كثيرا. فمفاهيم مركزية في الخطاب الصوفي، لدى محيي الدين بن عربي،

* عادة ما يستند المتصوفة، في تبرير تأويلهم البعيد عن المواضعة و في شرعنته و تبريره، إلى الآية 109 من سورة الكهف ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾.

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 225.

[2] المرجع نفسه، ص: 228.

نظير مفهوم "العماء"، لها "أصولها القرآنية، كما أن لها أصولها الفلسفية..وإن كان الأصل الفلسفي يستند، بدوره ، إلى نص من الأحاديث النبوية. فالعماء هو أصل الخيال وأصل تصور ابن عربي لمفهوم الكلمات الإلهية. و يستند ابن عربي إلى إجابة الرسول عن سؤال سائل : "أين كان ربنا قبل أن يخلق الكون؟ "ويجيب صلعم: " كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء."ومن هذا الحديث يقيم بن عربي بناءه الفلسفي عن العماء الناتج عن النَفس الإلهي للتنفيس عن الشوق و الحب، وللظهور في صورة غيرية يعرف بها معرفة مغايرة لمعرفته بذاته. هذا العماء هو الهيولى في عالم البرزخ المطلق و أحد مستوياته التي تماثل العلة الصورية."[1].

الشأن نفسه فيما يخص مفهوم " الكلمة "، فهو ، على غرار سابقه، يجد له أصلا في القرآن . فبحكم التماثل الذي يقيمه بن عربي بين العماء و "النَفَس الإلهي "، فإن الموجودات ليست سوى "كلمات الله التي وجدت عن نَفَسه كما توجد الحروف والكلمات عن النَفَس الإنساني. من هنا تجب الإشارة إلى أن مصطلح " الكلمة "عند بن عربي يختلف كثيرا عن مصطلح logos عند فيلون الإسكندري أو غيره. وحين يستخدم بن عربي مصطلح " كلمة " للدلالة على الأنبياء، في كتاب " فصوص الحكم " فيجب أن نفهم هذا الاستخدام في ضوء أن الوجود كله كلمات الله التي لا تتناهى، كما أن عيسى كلمة الله التي ألقاها إلى مريم..."[2].

أما فيما يتعلق بمفهوم " البرزخ "، فإننا لن نجد صعوبة، عند أبو زيد، في رده إلى أصل قرآني. فقد ورد هذا اللفظ في قولهتعالى:﴿الْبَحْرِيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لاَ يَبْغِيَانِ﴾[3]." ومن هذا الأصل يتشكل مفهوم ابن عربي الفلسفي للبرزخ على أساس أنه يقوم بوظيفتي الفصل والجمع"[4]

---

[1] نصر حامد أبو زيد، " دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي"، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1983، ص: 38.

[2] المرجع نفسه، ص: 38.

[3] الآية: 19–20 من سورة الرحمن.

[4] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 38.

لكن لا يجب أن يفهم من العودة بمفاهيم التصوف و مصطلحاته عند ابن عربي والمتصوفة عموما، إلى أصل قرآني " إنكار علاقة التأثير والتأثر وانتقال الأفكار بين الفكر الإسلامي و غيره...إن هذا الانتقال و التأثير يجب النظر إليه دائما في ضوء...عنصري الواقع من جهة، وفعالية النص الديني، بكل ما يحيط به من تراث تفسيري من جهة أخرى."[1].

إن وجود تقاطع في بعض الأفكار بين أفلوطين و ابن عربي و تماثل بينها مثلا " يمكن أن يفسر في ضوء تشابه الظروف السياسية من اضطراب وعدم استقرار وصراعات على مستوى الواقع والفكر، و هي ظروف عاشها كل من أفلوطين وابن عربي...في هذا الإطار قد يلتقي ابن عربي وأفلوطين و تتشابه بعض أفكارهما، ولكن ابن عر بي مسلم يعيش في عصر آخر وتواجهه هموم قد تشابه، في عمومها، ما واجهه أفلوطين، ولكنها في حقيقتها مختلفة."[2].

إن التركيز على هذا الاختلاف هو الكفيل وحده بالكشف عن أصالة الخطاب الصوفي عند المتصوفة عموما، وابن عربي خصوصا، فالتصوف عند أفلوطين ينزع نزوعا عقليا، والوسائط التي تغطي المسافة بين اللهو الإنسان ذات طبيعة عقلية كذلك غير أن التصوف عند ابن عربي لا يستند على العقل كثيرا .و الوسائط عنده " خيالية لا تقوم على الفيض و الصدور عن الواحد، كما هو الأمر عند أفلوطين، فالواحد الذي يصدر عنه الكون عند أفلوطين يساوي الألوهة التي هي أحد مستويات عالم الخيال المطلق وهي بدورها، وسيط بين الذات الألهية والعالم. وصدور الكون عن الألوهة، عند ابن عربي لا يتم عن طريق الفيض أو الصدور، بل يتم عن طريق سلسلة من التجليات...و التجلي كلمة قرآنية: هي البديل للفيض والصدور عند أفلوطين."[3]

---

(1) المرجع نفسه، ص: 39.

(2) المرجع نفسه، ص: 39.

(3) نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 40.

في علاقة ابن عربي بالفكر الشيعي، يرفض أبو زيد أطروحة هنري كوربان والتي تبناها الجابري أيضا، و التي تنص على أن التصوف خرج من رحم الفكر الشيعي وأنه ليس سوى تابعا لهذا الفكر ونسخا له. غير أن أبو زيد لا ينفي وجود تقاطع وتلاق بين مكوني الفكر العربي هاذين، " فالشيعة، بحكم محورية قضية التأويل عندهم، قد زاوجوا، كما فعل ابن عربي، بين المصطلحات الفلسفية والمفاهيم القرآنية."[1]. فالكرماني، كمثال عن مفكري الشيعة، " يضع العقل الأول موجودا ثانيا عن الذات الإلهية المفارقة، المطلقة "[2] ووسيطا بين هذه الذات الإلهية، من جهة، وبين العالم والإنسان من جهة أخرى، تماما كما يفعل ابن عربي مع الألوهة. غير أن الكرماني " يجعل وجود هذا العقل بالإبداع لا بالفيض..و الألوهة ليست كذلك عند ابن عربي، و هذا العقل، من جانب آخر، له وجود، عند الكرماني، والألوهة ليس لها وجود مستقل في ذاتها بل هي مجرد نسب وأسماء لا أعيان لها."[3].

كما يمكن، في رأي أبو زيد، أن نتلمس " كثيرا من أصول ابن عربي في الفكر الشيعي، خاصة تلك الموازاة بين مراتب العالم الروحية و الوسيطة و مراتب العارفين عند ابن عربي الذين هم الدعاة عند الشيعة."[4]. لكن بالرغم من هذا التماثل كله " يظل تصور ابن عربي لعالم الخيال بمراتبه المختلفة تصوره هو وحده."[5].

إن ما يعمق الاختلاف بين التصوف والتشيع و يجذره و يحول، بالتالي، دون المماهاة بينهما وجعل أحدهما تابعا للآخر ومتفرعا عنه، ويؤكد، تبعا لذلك، أصالة التصوف هو " أن الشيعة حزب سياسي ديني يسعى إلى تغيير الواقع السياسي عن طريق إظهار دولته الباطنية، وابن عربي يكتفي بهذا البناء الباطني بعيدا عن أبنية الواقع الذي طالما

(1) المرجع نفسه، ص: 41.
(2) المرجع نفسه، ص: 40.
(3) المرجع نفسه، ص: 40.
(4) المرجع نفسه، ص: 42.
(5) المرجع نفسه، ص: 42.

طاف فيه و ارتحل خلاله حتى أدركه اليأس، فوجد في رحمة الله الشاملة، التي تسع المسلم و غير المسلم والمؤمن و الكافر على السواء، ملاذه الأخير."[1].

سنتحول، في هذا المستوى من التحليل، إلى الجانب العملي من التصوف، على اعتبار أنه لا يمكن النظر إلى التصوف إلا بوصفه خطابا و ممارسة ، كما أشرنا إلى ذلك مرارا، في ثنايا هذه الدراسة -وإن كان من الصعب، في أحيان كثيرة الفصل بين هذين المستويين - محاولين التعرف على رؤية أبو زيد للتصوف في جانبه العملي، من خلال دراساته الكثيرة التي خصصها لمحيي الدين بن عربي.

معروف عن ابن عربي أنه قد " عاش في وطنه الأول الأندلس ذروة الصراع بين المسيحية والإسلام من جهة والاتجاهات المختلفة في هذا المجتمع من جهة أخرى بين سنة وشيعة وأشعرية ومعتزلة وفقهاء وفلاسفة ومتصوفة. وحين غادر موطنه الأصلي إلى المشرق لم يجد الأحوال في العالم الإسلامي الفسيح تختلف كثيرا عما تركه في بلاده... وفي ظل هذا الجو الملبد بالصراع على جميع المستويات اجتماعيا وسياسيا ودينيا وفكريا بل و لغويا، عاش ابن عربي و تشكلت فلسفته و نظرته إلى العالم و الكون"[2]، وتحددت سلوكاته تجاه الكثير من مشكلات عصره.

إن المتصوفة، وبخلاف المتكلمين والفقهاء، لم يتخذوا موقفا من القضايا التي أفرزها الواقع، مع كل ما يقتضيه اتخاذ المواقف من تموقع في جهة سياسية وفكرية وطبقية ضد جهة أخرى. لقد اجتهد المتصوفة في تجاوز تناقضات الواقع و التعالي عليها. فاذا كان الفقهاء والمتكلمون " أصحاب موقف من الواقع يحاولون صياغته صياغة دينية "[3]، فإن ابن عربي، كمثال عن المتصوفة، "على العكس من ذلك، لا يحاول أن يصوغ موقفا واضحا من الواقع، بل الأحرى القول أنه يحاول أن يفسر الواقع على ما هو عليه، و يضفي عليه مسحة من الجمال تخفي قبحه "[4]،وتسوِغ ما ينطوي عليه من تناقضات، حتى لتصبح "

---

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 43.

[2] المرجع نفسه، ص: 33.

[3] المرجع نفسه، ص: 37.

[4] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 37.

التناقضات مجرد أوهام ... و تزول الاختلافات داخل اتجاهات الدين الواحد، وبين الأديان بعضها بالبعض الآخر. و يصل ابن عربي إلى الدين الكلي الشامل، دين الحقيقة والحب الذي يسع كل أشكال العبادات و صورها."[1] و الذي ترجمته السلوكات المتسامحة للمتصوفة تجاه جميع معاصريهم، بما فيهممناوئو هم ومضطهِدوهم.

يجد " دين الحب " الذي بشر به ابن عربي، باعتباره دينا تذوب فيه كل التناقضات والصراعات أفضل تعبير عنه في " أبياته الشعرية - التي توحي بأن " دين الحب " هذا يتسع لكل العقائد، من الوثنية إلى الإسلام محتضنا اليهودية و المسيحية معا، على وجه الخصوص - :

لقد صار قلبي قابلا لكل صورة فمرعى لغزلان و دير لرهبان

وبيت لأوثان و كعبة طائف وألواح توراة و مصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني و إيماني "[2]

يتأسس دين الحب على علاقة بين الله أو " الحق " الخالق و الإنسان أو "الخلق المخلوق" وهي علاقة الحب، " ففي البدء كان " الحب ". هكذا يتصور ابن عربي " الحقيقة"، كان الله و لا شيء معه، فأحب أن يعرف فخلق العالم ليعرفه. هكذا تتحدد الحقيقة، استنادا إلى التراث الإسلامي، مشروحا شرحا عرفانيا، يسمح لابن عربي أن يميز فلسفيا بين مفهوم " الدين الإلهي " و الواحد و بين " أديان " المعتقدات الكثيرة."[3].

يسمح "دين الحب"، الواحد الشامل لكل الديانات و العقائد، لابن عربي بإضفاء معنى آخر للفظ " كفر " مغاير تماما لذلك المعنى الذي درجت الخطابات الفقهية والكلامية على إضفائه على هذا اللفظ، " فالكفر بمعنى عدم الاعتراف بوجود إله للعالم لا وجود له في الحقيقة، عند شيخنا، إذ العالم كله من أعلاه إلى أدناه، بمستوياته و مراتبه المختلفة من

---

[1] المرجع نفسه، ص: 37.

[2] نصر حامد أبو زيد، "هكذا تكلم ابن عربي"، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، بدون طبعة سنة 2002، ص: 15.

[3] المرجع نفسه، ص: 15.

أرواح وعقول وأجسام فلكية و عناصر طبيعية، ليست سوى مظاهر ومجالي لحقيقة واحدة سارية في أجزائه بنسب مختلفة."[1].

إن الكفر ليس جوهريا لا في الإنسان ولا في مشمولات العالم الأخرى، بل هو حالة طارئة " ظهرت مع ظهور الشرائع السماوية على أيدي الرسل و الأنبياء، فصدقهم البعض و كذبهم البعض ... ولولا نزول الشرائع و انقسام الناس بين مكذب ومصدق ما كان للكفر أن يظهر في العالم. لكن ظهور الكفر في العالم لا ينفي حقيقة أن العالم كله مؤمن في الباطن."[2].

يعتمد ابن عربي في تبرير أن العالم برمته مؤمن في باطنه على تأويل الآية :" ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾ [3]، " فمنذ اللحظة التي أخذ فيها الله العهد على البشر وهم في حالة " الذر "، أي و هم في لحظة كونهم بذورا في ظهر أبي البشر آدم...أقر البشر جميعا بالربوبية لله. وكلهم ما يزالون على هذا الإقرار الأصلي منذ الأزل."[4]. و المخلوقات جميعها تعبد الله وتؤمن به وتسبح به سواء بعلم منها أو بغير علم، " فالكفر والإيمان مفاهيم عارضة، والتقسيم إلى كفار ومؤمنين منشؤه نزول الشرائع التي قسمت الناس وفقا لتصديقهم أو تكذيبهم لرسل الله. أما الحقيقة الوجودية فإن الكون كله مطيع لله بالفطرة."[5].

إن الحب الذي تقوم عليه العلاقة بين الله، من جهة و الإنسان و العالم، من جهة أخرى، يقتضي أن يكون الله رحيما بعباده، فالرحمة رديف الحب، و لا يعقل أن يسلط الله عذابه على من يحب، والذي يؤكد لابن عربي ذلك هو أن الله ذات مطلقة لا يمكن أن توصف بأي وصف. و لما كانت الصفات التي توصف بها الذات الإلهية مجرد " نسب

---

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 78.

[2] المرجع نفسه، ص: 78.

[3] الآية 176 من سورة الأعراف.

[4] المرجع السابق، ص: 78.

[5] المرجع السابق، ص: 79.

وا إضافات، والنسب أمور عدمية، و ما ثمة إلا ذات واحدة من جميع الوجوه، لذلك جاز أن يكون العباد مرحومين في آخر الأمر، ولا يسرمد عليهم عدم الرحمة إلى ما لا نهاية، إذ لا مكروه لله على ذلك، و الأسماء و الصفات ليست أعيانا توجب حكما عليه في الأشياء. فلا مانع لشمول الرحمة للجميع و لا سيما و قد ورد سبقها للغضب."[1].

ثم إذا كانت الآيات التي تتطرق إلى أبدية العذاب أقل بكثير من تلك التي تتطرق إلى نعيم الله الأبدي، " لم يبق لنا إلا الجواز، و أنه رحمن الدنيا والآخرة."[2]. فما بين حب إلهي يطال الكون بكل موجوداته،بل قل هو علة وجوده و وجودها، ورحمة إلهية تشمل كل شيء، تصير ألفاظ نظير " الكفر " و" الإيمان "غير ذات معنى، ويصير الحديث عن التناقضات، كيفما كانت صورها، مجرد لغو وتعبيرا عن غفلة وجهل بحقيقة الوجود.

لكن نصر أبو زيد يرى أن التسامح الذي طبع سلوكات المتصوفة تجاه الجميع بما فيهم خصومهم، و الذي كان ينطلق من رؤية نظرية، عرفانية، متعالية للوجود عبر عنها " دين الحب " كما صاغه ابن عربي، لم يمنع المتصوفة و العارفين – و ابن عربي مثال عن هؤلاء - من الانخراط في مشكلات واقعهم، بخلاف ما أشيع عنهم من أنهم سلبيون بالكامل، منسحبون من الواقع، يفنون أعمارهممن أجل الظفر بلحظة إشراق وفناء في الله، فلا يعيرون اهتماما لشؤون الناس وقضاياهم، بل إن " قضاء حاجات الناس عند الملوك والأمراء و الخلفاء كانت دائما من واحدة من المهام التي أحس العلماء و العارفون بأنها مسؤوليتهم، فقد كانوا يمثلون صوت العامة من المظلومين وذوي الحاجات في قصور الحكام ودواوين الأمراء. بعض العلماء، بالطبع، كانت مصالحهم الخاصة مع السلاطين و الحكام أهم عندهم من توفير العدل للمحتاجين، فانخرطوا في تملق الحكام وتبرير كل أفعالهم. وابن عربي نموذج للعارف من الصنف الأول "[3] .

---

[1] محيي الدين بن عربي ،" الفتوحات المكية "، دار صادر، بيروت، لبنان، بدون طبعة و بدون تاريخ الجزء الثاني، ص: 163.

[2] المرجع نفسه، ص: 164.

[3] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 69.

إن العلاقة المبنية على الاحترام التي جمعت ابن عربي ببعض حكام عصره " تلقي ضوءا كافيا على مدى انغماس الشيخ في مشكلات ز مانه..فقد كان يحظى باحترامهم و حبهم من أمثال ...الملك الظاهر غازي (توفي 616 هـ/1216 م) ثاني أبناء صلاح الدين حاكم حلب "[1]، فقد رفع إليه ابن عربي، مرة، "من حوائج الناس، في مجلس واحد، مائة وثمان عشرة حاجة فقضاها كلها."[2]

لا يمكن أن تكتمل إحاطتنا برؤية نصر حامد أبو زيد للتصوف إلا إذا استحضرنا تصوره لدور هذا الأخير في حل المشكلات التي أفرزها عالمنا الراهن بمستوييه الكوني و المحلي. إن أهم ما يميز عالمنا اليوم هو ظاهرة " العولمة " التي تقدم نفسها " سياسيا و حضاريا و ثقافيا بوصفها " الدين " الأخير، الدين الذي يمثل فيه " السوق " " إلهه " الجديد المسلح بأداة " القوة " التي لا تقهر أبدا، و يستحيل على البشر مقاومتها أو التفكير – مجرد التفكير – في التصدي لجبروتها. إنها قوة قادرة على كل شيء. فسلاحها المال والعلم و القوة العسكرية. إنها القوة التي تنتهك، بسهولة فائقة، كل الخصوصيات. أدوات هذا الدين للسيطرة هي "حرية التجارة" و"تدفق المعلومات" و مواعظه " هي الديمقراطية "و "حقوق الإنسان" على المقاس الغربي الأمريكي خاصة."[3].

من أجل مقاومة هذا "الدين المتوحش" و "إلهه القاسي" لم يعد بوسع القسم الأكبر من سكان المعمورة، شمالا وجنوبا، و الذين يمثلون ضحاياه، سوى " استدعاء " الدين " في كل الثقافات، بلا استثناء، حتى داخل المجتمعات التي صنعت الحداثة."[4]. لكن " الدين " الذي يرى أبو زيد ضرورة استدعائه من قبل هؤلاء الذين ظلمهم دين الحداثة الجديد، من أجل مقاومته، ليس ذلك الدين المنظور إليه بوصفه " نظاما " أو" نسقا "، كما هو الشأن عند الفلاسفة و الفقهاء اللاهوتيين و علماء الاجتماع و الأنتروبولوجيين الذين يركزون على البعد الجمعي في الدين، " فيهتم الفلاسفة و رجال اللاهوت بمسائل" العقائد " و" الوجود "

---

(1) المرجع نفسه، ص: 69.

(2) المرجع نفسه، ص: 69.

(3) المرجع نفسه، ص: 21.

(4) المرجع نفسه، ص: 22.

بوصفها أنساقا معرفية أو بوصفها قضايا إيمانية، و يكون تركيز " الفقهاء "، بصفة خاصة، على "الدين" بوصفه نسقا من الأوامر والنواهي...أما علماء الاجتماع و الأنتروبولوجيا فيهتمون بالدين بوصفه ظاهرة اجتماعية إنسانية." [1].

إن الدين المقصود، في رأي أبو زيد، هو " دين المتصوفة " الذي يركز على الدين بوصفه تجربة روحية ذاتية يستعيد فيها الإنسان علاقته، بصورة مباشرة، مع الله دون تدخل أي وسيط أو وصاية. من هنا يمكن أن نفهم كيف " أن استدعاء ابن عربي – مع غيره من أعلام الروحانية في كل الثقافات – يعد مطلبا ملحا، لعلنا نجد في تجربته وتجاربهم، ما يمكن أن يمثل مصدرا للإلهام في عالمنا "[2] الذي "تشيأت" فيه كل مشمولات العالم، بما فيها الإنسان، بسبب الإله – السوق الذي أحكم قبضته على هذا العالم من كل نواحيه. بل إن ما يضاعف من أهمية هذه التجربة الروحية، التي تمثل صلب التصوف، هي أنها " مصدر التجربة الفنية، الموسيقى و الأدب و كل الفنون السمعية والبصرية و الحركية...هي الإطار الجامع للدين و الفن "[3] اللذين يمثلان، بلا شك أداتين في يد الإنسان المعاصر في مقاومة العولمة.

لا تقتصر أهمية التصوف، عند أبو زيد، على مد الإنسان المعاصر بيد العون في استعادة روحانيته، و بالتالي، إنسانيته المستلبة التي قتلتها العولمة أو كادت، فحسب، بل إن " استعادة ابن عربي، والموروث الصوفي عموما، في السياق الإسلامي، و استعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن مرة أخرى، لا يقل أهمية، ذلك بسبب سيطر ة بعض الاتجاهات والأفكار و الرؤى السلفية على مجمل الخطاب الإسلامي في السنوات الثلاثين من القرن العشرين."[4].

إن هذا النوع من الخطاب وما يترتب عنه من سلوك، وفر للترسانة الإعلامية الغربية مادة غنية مكنتها من " خلق صورة عن الإسلام و المسلمين تعتمد على مفردات

---

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 22.

[2] المرجع نفسه، ص: 26.

[3] المرجع نفسه، ص: 26.

[4] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 26.

وتعبيرات وسلوكيات طارئة من شأنها أن تجعل من الإسلام عدوا للحضارة و التقدم والحرية، كما تجعل المسلمينجماعة من الإر هابيين والقتلة. في هذه الصورة المشوهة لا نجد وعيا بتعدد آفاق الفكر الإسلامي و لا إدراكا لتنوع مصادره المعرفية."[1] و التي يمثل التصوف أبرزها، بما يختزنه من روحانية وتسامح و حب وكونية.

كخلاصة لما تم عرضه في هذا الفصل، نقول أن المفكرين الذين اشتغلوا على التصوف لم يتفقوا حول طبيعة واحدة له، فبعضهم لا يرى فيه سوى أحد تعبيرات " اللاعقلانية " لارتباطه من جهة بتجربة انفعالية قوية لا تستطيع مفاهيم العقل وتصوراته استيعابها، ولاحتواء خطاباته على مفارقات لا يقبلها المنطق الاعتيادي القائم على مبدأ الهوية، ولما يترتب عنه من سلوكات لا تعمل سوى على قتل إرادة الإنسان وتعطيل القدرة على التفكير لديه من جهة ثانية.

غير أن البعض الآخر من هؤلاء المفكرين حاولوا إثبات طبيعة عقلانية تسم التصوف، فهو، في نظرهم، يمتلك منطقه الخاص لأنه يقوم على تجربة يتحد فيها المتصوف مع الله مع العالم في وحدة لا كثرة فيها، الأمر الذي يجعل من المستحيل تطبيق المنطق الاعتيادي علي التصوف، لأنه منطق يفترض الكثرة. كما أن التصوف يمتلك كل الحق في الانتساب إلى العقلانية إذا ما تجاوزنا، من جهة، العقلانية الكلاسيكية القائلة ب " عقلانية " وحيدة وتبنينا العقلانية المعاصرة المؤمنة بالنسبية، و إذا قطعنا، من جهة أخرى، مع النزعة المركزية الغربية الاستشراقية التي لا ترى في أي تجربة فكرية بوصفها فلسفة سوى الفلسفة الغربية.

تشي الرؤية التي يكونها الجابري عن التصوف برفضه له، فهذا الأخير، بالنسبة له، ليس إلا استعادة للموروث الفكري القديم اللاعقلاني ممثلا أساسا في الهرمسية، عمدت عناصر غير عربية إلى تضمينه في النص القرآني الذي لا يسمح حقله المعرفي أصلا بهذا التضمين.

---

[2] المرجع نفسه، ص: 27.

إن التصوف عمليا هو في رأي الجابري محاولة من قبل تلك العناصر الفارسية لاسترجاع ملك آبائهم الضائع، لكنها محاولة شبيهة بما يسميه التحليل النفسي " تعويضا " فهذا الملك المسترجع هو " ملك رباني معنوي " وليس ملكا واقعيا. كما أن التصوف في جانب آخر، ليس سوى التعبير الإيديولوجي للحركة الشيعية المناوئة للحكم الأموي فالتصوف، عند الجابري، مجرد رافد تفرع عن التشيع.

يشكل التصوف، أيضا، عند الجابري، على المستوى السلوكي العملي، شكلا من أشكال محق إرادة الإنسان و اغتيال عقله كما هو جلي في علاقة الشيخ الصوفي بمريديه مثلا.

يعلي أبو زيد، في رؤيته التي كونها عن التصوف، من شأن هذا الأخير بمحاولة إثبات الأصالة له من خلال قراءة سيميولوجية للقرآن. هذه القراءة تؤكد، في نظره، أن النص القرآني استطاع إعادة تشكيل اللغة العربية التي تمثل الإطار المرجعي التداولي للقرآن، بحيث سمحت إعادة التشكيل هذه بأن تنفتح اللغة العربية على معان و مدلولات لم تعرفها من قبل، الأمر الذي سمح للمتصوفة باستثمار النص القرآني في إنتاج خطابات غنية جدا بالمعنى، فتجاوزوا، بذلك، و بأشواط، قراءة سابقيهم للقرآن من فقهاء ومتكلمة.

في الجانب العملي للتصوف، يشير أبو زيد إلى الدور الفعال الذي لعبه المتصوفة في الحياة العامة، بخلاف ما أشيع عنهم من سلبية و انطواء. وفي هذا الجانب دائما، يرى أبو زيد أن التصوف يمكن أن يكون، من ناحية، سلاحا فعالا في يد الإنسان المعاصر في مقاومة ظاهرة العولمة التي ما فتئت تقتل في الإنسان كل ماهو روحي فيه و أن يقدم للعالم صورة جديدة عن إسلام متسامح ديمقراطي بعيدة كل البعد عن تلك الصورة المشوهة التي ما برح يكرسها الإسلام السلفي المهيمن في العالم الإسلامي اليوم.

# الفصل الثالث

## تأويل الخطاب الصوفي
## في الفكر العربي المعاصر

## المبحث الأول: إبستمولوجيا التأويل الصوفي لدى الجابري

سنشتغل في هذا المبحث على قراءة الجابري للتصوف بوصفه منتجا لخطاب يحكمه منطق خاص، و معرفة تؤسسها آلية ذهنية معينة. هذا المنطق الخاص و هذه الآلية الذهنية المتحكمان في انتظام الخطاب الصوفي وفيما ينتج من معرفة، كما حللهما الجابري وكشف عن حدودهما، هما مدار هذا الجزء من الدراسة.

يدرج الجابري عملية إنتاج المعرفة في الخطاب الصوفي إلى نظام معرفي أعم يضم كل التيارات الغنوصية الاشراقية التي عرفها الفكر الإسلامي. إنه النظام المعرفي العرفاني " الذي يحتل (فيه) الزوج الظاهر/ الباطن موقعا مركزيا...فقد اجتهدت التيارات العرفانية في (الفكر العربي الإسلامي) في جعل " ظاهر " النصوص الدينية البيانية الإسلامية ( القرآن خاصة ) يتضمن الموروث العرفاني ك " باطن " أي بوصفه " الحقيقة المقصودة " "[1].

مما سهل على المتصوفة، و العرفانيين عموما، عملية إنتاج خطاباتهم بالاعتماد على زوج ظاهر / باطن أنهم وجدوا " المفاهيم " العرفانية " الأولية و الأساسية مثل : الظاهر الباطن، التنزيل، التأويل، القلب...الخ، مستعملة في النصوص الدينية الإسلامية بصورة بيانية " مفتوحة "، أي بدون تحديد دقيق لمعانيها...و هكذا بالإضافة إلى الآيات التي ورد فيها الزوج ظاهر / باطن كدالين متقابلين أو متعارضين مثل قوله : ﴿ وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ ﴾[2]، و قوله ﴿ وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ ﴾[3]، هناك آية استهوى لفظها العرفانيين المسلمين و اعتبروها ذات مضمون عرفاني صريح، و هي الآية 3 من سورة الحديد التي يقول فيها تعالى ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، " بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة التاسعة، سنة 2009، ص: 272

[2] الآية 20 من سورة لقمان.

[3] الآية 120 من سورة الأنعام.

[4] الآية 3 من سورة الحديد.

يتضمن القرآن، أيضا، آيات تقابل بين طرفي الزوج تنزيل / تأويل مما سمح للمتصوفة بالتمييز في النص القرآني بين مستويين، مستوى الدلالة اللغوية التي طابقوا بينها وبين " الظاهر " ومستوى الدلالة الإشارية أو الرمزية التي طابقوا بينها و بين " الباطن "..إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلاً ﴾[1]... من جهة و قوله، من جهة أخرى، في الآية 39 من سورة يونس: ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ﴾[2].

إنما شجع المتصوفة، و العرفانيين في الإسلام عموما، على ألا يكتفوا بتأويل الآيات التي تذكر ألفاظا في القرآن نظير " الظاهر " و " الباطن " و " التنزيل " و " التأويل " بل و عمموا هذا التأويل العرفاني على القرآن كله، هو " انفتاح الخطاب القرآني واتساع عباراته لأكثر من معنى. و تلك خاصية استثمرتها الفرق الإسلامية منذ البداية، إذ كل طرف يستدل عل صحة موقفه وفساد موقف الخصم بآيات من القرآن."[3]،و السنة أنفسهم اعترفوا بهذا " الانفتاح " الذي ميز ألفاظ القرآن و عباراته و إمكانية صرفها على معان لا يحيل إليها ظاهرها، و في هذا السياق، يفهم انشغال البيانيين السنة، متكلميهم و فقهائهم بذلك التقابل بين " التفسير" و" التأويل ".

غير أن الاختلاف بين متكلمي و فقهاء السنة البيانيين و المتصوفة، بالرغم من اعترافهم جميعا بوجود مستويين دلاليين في الخطاب القرآني، هو في كيفية الانتقال من الظاهر للباطن أو من الباطن إلى الظاهر، وا لى أيهما تأول " الحقيقة " حقا. لقد عمل البيانيون على سد الهوة بين "التفسير" و "التأويل" و ذلك بجعل التفسير ينصب على الألفاظ و "جعل "التأويل" يتناول المعنى العام للعبارة تارة، و بربط الأول بالمعنى اللغوي الحقيقي وبربط الثاني بالمعنى المجازي تارة أخرى، مع اشتراطهم في نقل اللفظ من معناه اللغوي الأصلي إلى معنى آخر مجازي يحتمله وجود قرينة أو دليل لولاه لما ترك ظاهر اللفظ.و هذا

---

[1] الآية 23 من سورة الإنسان.

[2] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 273.

[3] المرجع نفسه، ص: 274 – 275.

يعني أن التأويل، عندهم، غير مسموح به إلا مع وجود قرينة لغوية أو معنوية تمنع الأخذ بالظاهر، وفي ذات الوقت، تعين المعنى الحقيقي الخفي وتقود إليه."[1]

غير أن المتصوفة دافعوا عن "فتسير باطني يرفض المعنى الظاهر و لا يعمل على التوفيق بينه و بين المعنى الباطني كما فعل السنة."[2]، و اجتهدوا في التحرر من قيود الدليل و القرينة قدر المستطاع. إن " هذا اللون من التفسير يعتمد على استنباط خفايا الألفاظ – مفردة أو مركبة – دون التوقف عند حدود ظواهرها المألوفة ومعانيها القاموسية. وا ٍنما ينظر إلى اللفظة القرآنية على أنها ذات وجوهر يدق على الفهم العادي."[3]، ولا يفهمه إلا المتصوفة، العارفون، الواصلون.

قبل أن نتطرق إلى العارف الواصل وموقعه من الخطاب و المعرفة الصوفيين ودوره في عملية إنتاجهما، سنبقى في مستوى التحليل الإبستيمولوجي الصرف. سنتتبع في هذا المستوى الإبستيمولوجي، تحليل الجابري لمشكلة كيف أمكن للمتصوفة " العبور " من اللفظ والعبارة القرآنيين إلى معانيهما اللدنية الخفية؟ و وفق أي آلية ذهنية ومنطقية يتم هذا " العبور "و الانتقال من ظاهر النص إلى معانيه الباطنة؟

يعزو الجابري الخطاب الصوفيو عملية إنتاج المعرفة فيه إلى آلية ذهنية منطقية هي " المماثلة ". هذه المماثلة هي التي يتأسس عليها الكشف الصوفي، سواء اتخذ شكل فهم للقرآن، أو شكل معارف قلبية يبلغها المتصوف الواصل لحظة اتحاده بالله أو حلوله فيه. وفي هذه المماثلة " لا يتقيد ( الصوفي ) بالقرينة التي يتقيد بها الاعتبار البياني ( أو القياس البياني ) و التي تعني " الدليل " بلغة المتكلمين و" العلة " بلغة الفقهاء، و" الحد الأوسط" بلغة المناطقة."[4].

---

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 273 – 274.

[2] مختار الفجاري، المرجع السابق، ص: 210.

[3] المرجع نفسه، ص: 246.

[4] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 303.

لكن المماثلة تحافظ على كونها قياسا حتى وإن استغنت عن " القرينة "، " لأن الاستغناء عن القرينة لا يطيح بهيكل القياس الذي يتكون، أساسا، من النظير ونظيره، بل يجعل منه أضعف وأوهى أنواع القياس، يجعل منه مجرد ممثالة، كل ما تتأسس عليه هو أن النظير يذكر بنظيره."[1].

تفيد المماثلة، عند المناطقة، في الكشف عن تشابه في العلاقة بين شيئين أو نظيرين أو بنيتين، و هي في صورتها المنطقية المجردة " مشابهة بين بنيتين أو أكثر تتكون كل منها من من عنصرين وتتبني العلاقة على هذه الصورة التالية :

ا / ب مثل ج / د م هـ / و م ك / ل

بمعنى أن " ا " بالنسبة ل " ب" مثل " ج " بالنسبة ل" د" مثل " هـ " بالنسبة لـ " و " هكذا..."[2].

لكي نفهم هذا التشابه ( أو المشابهة ) في العلاقة بين نظيرين أو بنيتين يورد الجابري مثالا على ذلك، و هو تفسير الشيعة* للآية 19 من سورة الرحمن "مرج البحرين بينهما برزخ لا يبغيان يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان"، حيث أنهم، في هذا التفسير، لم يفعلوا سوى أنهم ماثلوا بين بنيتين، تتكون الأولى من عناصر هي علي وفاطمة ومحمد والحسن و الحسين، وواضح أن العلاقة التي تجمع هؤلاء هي علاقة الدم و القرابة. وتتكون البنية الثانية من العناصر:البحران والبرزخ واللؤلؤ و المرجان.و هي البنية الفرع التي ترمز إلى البنية الأولى، البنية الأصل. " و علاقة المماثلة بين هاتين البنيتين كما يلي:

محمد / علي و فاطمة م برزخ / البحر1 و البحر2

و علي و فاطمة / الحسن و الحسين م البحر1، البحر2 /لؤلؤ ومرجان

---

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 304.

[2] المرجع نفسه، ص: 305.

* إنهم عرفانيون مثل المتصوفة، و يعتمدون هم أيضا على المماثلة كآلية ذهنية في إنتاج خطاباتهم

محمد بالنسبة لعلي و فاطمة مثل ( أو نظير ) البرزخ بالنسبة للبحرين...الخ. وهكذا فالنظير هنا ( البنية الفرع ) يذكر بالنظير ( البنيةالأصل )."[1]

يعج الخطاب الصوفي بالمماثلات، بل إنه ليس سوى مماثلات لا نهاية لها وسنورد بعضها من أجل توضيح أكثر للمماثلة فحسب و ليس من أجل حصرها. ففي تفسير بعض الصوفية للآية ﴿ وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [2]، يعتقدون أن " إتمام الحج على لسان العلم، أي البيان والشرع هو القيام بأركانه و سننه... وعلى لسان الإشارة أي العرفان، الحج هو القصد. فقصد إلى بيت الحق ( الكعبة ) وقصد إلى الحق ( الله). فالأول حج العوام و الثاني حج الخواص، و كما أن الذي يحج بنفسه يحرم و يقف ثم يطوف بالبيت ويسعى ثم يحلق، فكذلك من يحج بقلبه، فإحرامه بعقد صحيح على قصد صريح، ثم يتجرد من لباس مخالفاته و شهواته ... و إمساكه عن حظوظه..."[3].

أما تأويلهم لآية ﴿ فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ﴾ [4]، " فقالوا: " أنزل من السماء ماء " يعني القرآن. " فسالت أودية بقدرها " يعني حفظتها القلوب بمقادير من القلة و الكثرة. " احتمل السيل زبدا رابيا " يعني ما تحمله ألفاظه و ظاهره من معان متشابهات حفظتها قلوب المنافقين الزائغة الشاكين المتحيرين. "ومما يوقدون عليه في النار." يعني الجواهر المعدنية لها زبد من الشبك كزبد السيل."[5]

يقر الجابري بأن المماثلة آلية ذهنية خصبة تساعد الباحث في الرياضيات أو علوم الطبيعة أو العلوم الإنسانية في الاكتشاف لأنها" عبارة عن رصد للمكنات والفرضيات."[6] فمن خلال اكتشاف المماثلة بين بنيات كثيرة يمكن التعرف في هذه البنيات المتماثلة عن أي

---

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 306.

[2] الآية 196 من البقرة.

[3] المرجع السابق، ص: 307.

[4] الآية 17 من سورة الرعد.

[5] مختار الفجاري، المرجع السابق، ص: 213.

[6] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 315 .

منها متساوية أو متطابقة. لكن المماثلة تبقى، مع ذلك، الخطوة الأولى و حسب في عملية المعرفة، " ذلك أن المعرفة الحقة لا تحصل إلا بإجراء سلسلة من عمليات التحقق و الاختبار قصد التعرف على الممكنات و الفرضيات "[1] الصحيحة، أي تلك الممكنات التي يرتقي فيها التماثل إلى مستوى التطابق. إن المماثلة لا يمكن أن تتجاوز كونها مجرد وسيلة للإيضاح و أنها ليست أداة للبرهنة و ذلك بسبب افتقارها إلى رابط يشد هذه البنية إلى تلك، " ففي جميع الحالات، حالات التحقق و الاختبار و التأكد من صحة الفرضية، لا بد من نوع من " الجسر " يتم عبره ربط البنية الأصل بالبنية الفرع...لا بد من " حد أوسط"."[2]

يتمثل خطر المماثلة في أن مجرد كشف تشابه في العلاقة بين بنيتين أو أكثر – و هو ما تقوم عليه آلية المماثلة فعلا – قد يغري المماثل بين هذه البنيات، ودون وجود أي مبرر، إلى المطابقة بينها. ولذلك حرص المناطقة على التمييز، في المماثلة، بين أنواع يأتي، في مقدمها، ما يعرف " بالتناسب العددي، كالتناسب بين: 2/1 و 4/2 و 6/3 و8/4 و 10/5، حيث يساوي كل كسر نفس القيمة ( النصف ) مما يجعل العلاقة بينها علاقة مساواة.و الاستدلال بالمماثلة التي من هذا النوع هي العملية الذهنية التي بها نحدد قيمة حد رابع مجهول من ثلاثة حدود معلومة تقوم بينها علاقة معينة...هذا هو أقوى أنواع المماثلة..و هو خاص بالرياضيات."[3].

لكن المماثلة تفقد قيمتها، " بمجرد أن تكف المساواة في العلاقة عن أن تكون مساواة رياضية "[4]، خاصة عندما تتخذ "صورا و أشكالا ... تشترك كلها في كونها تكتسي طابع الخواء و "السرية"، وهي مماثلات وجدانية أو ذاتية... أو شعرية."[5]. في هذا النوع من المماثلة سنقع فيما عبرنا عنه سابقا بخطر المطابقة بين بنيات لا يوجد بينها سوى تشابه في العلاقة.

---

(1) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 315.

(2) المرجع نفسه، ص: 315.

(3) المرجع نفسه، ص: 336.

(4) المرجع نفسه، ص: 377.

(5) المرجع نفسه، ص: 377

لأجل إيضاح مساوئ هذا النوع من المماثلةو التهافت المنطقي الكبير الذي توقعنا فيه، يستعير الجابري مثالا عن أرسطو مفاده أن " الخياشيم هي بالنسبة للماء مثل الرئة بالنسبة للهواء. في هذا المثال نتعرف على بنية قوامها المساواة في العلاقة (أو المشابهة في العلاقة )، و لكن سرعان ما تغرينا هذه العلاقة بإقامة مشابهة بين الخياشيمو الرئة ( وتتحول المماثلة من مماثلة مبنية على المشابهة في العلاقة إلى مماثلة مبنية على علاقة المشابهة )."[1]. فقد تقودنا تلك المشابهة في العلاقة إلى الاعتقاد في وجود علاقة مشابهة ونصل، تبعالذلك، إلى استنتاج سخيف ومضحك و هو " القول أنه (ما دام) الهواء يحترق في رئة الحيوان... فإن الماء يحترق في خياشيم السمك."[2]

إن الخطاب للصوفي، و الخطاب العرفاني على العموم، لا يعمل، في رأي الجابري، سوى على إنتاج زخم من المماثلات المتتالية، اللامنتهية و المشحونة بالخيالات و الاستيهامات التي يغذيها و يغنيها تحرر المتصوفة من ربقة اللغة. فهم، عندما يحولون ألفاظ القرآن إلى مجرد إشارات تدل على نظائر أو معان دقيقة خفية و يقيمون بينها مماثلات واهية، فإنهم لا يبقون من صلة بين خطاباتهم و اللغة الأم، التي تمثل المرجع التداولي الأصلي للقرآن، سوى في كونهم يعودون، أحيانا، إلى المعنى العام القاموسي للفظ المراد اكتشاف المعنى الخفي الذي يحجبه. " لقد كان الرجوع إلى المعنى اللغوي للكلمات القرآنية من الطرق المهمة التي كانت ملاذا يلجأ إليه مفسرو الصوفية في التعبير عن أفكارهم وخواطرهم من خلال فهم إشارات القرآن، نظرا لما في الأخذ بالمدلول اللغوي من عموم و اتساع الدلالة تمنح المتصوف المفسر إمكانية تصوير تلك الخواطر الحبيسة التي تبحث عن منفذ*، ليكون طريقها إلى الظهور و البروز."[3].

---

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 377.

[2] المرجع نفسه، ص: 377.

* لقد أوردنا أمثلة توضح كيف يمكن للمعنى اللغوي القاموسي للفظ القرآني أن يسمح للمتصوف بتضمينه معان و مدلولات لا يوحي بها السياق الدلالي الذي ورد فيه اللفظ، انظر المبحث الثاني من الفصل الأول، ص: 26 – 27.

[3] حسين علي عكاش، مرجع سابق، ص: 42 – 43.

هذا التحرر من قيود القرائن الدلالية و العقلية أغرق التصوف بالكامل في بحر من المماثلات الضعيفة، المتهافتة، التي تنزلق إلى مطابقات بين بنيات ونظائر، مطابقات لا تخضع لأدنى رقابة عقلية أو صرامة منطقية.

نستعيد، في هذه الفقرة، مثالا أوردناه سابقا يتمثل في تفسير الشيعة للآية 19 من سورة الرحمن "مرج البحرين بينهما برزخ لا يبغيان يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان" من أجل إيضاح كيفية انزلاق المماثلة الخارجة عن سيطرة العقل، للمتحررة من كوابح القرائن و الأدلة و القائمة على المشابهة في العلاقة بين بنيتين أو أكثر، نحو المطابقة بينها، أي توهم وجود علاقة مشابهة بين هذه البنيات.

في هذا المثال يماثل الشيعة بين البنيتين التي يمثل فيها محمد وعلي وفاطمة والحسن و الحسين عناصر البنية الأولى، ويمثل فيها البرزخ والبحران واللؤلؤ و المرجان عناصر البنية الثانية*. إن وجود مشابهة في العلاقة بين محمد (ص) وعلي وفاطمة من جهة و البرزخ والبحرين من جهة أخرى أدى بمفسري الشيعة إلى توهم وجود علاقة مشابهة بين عناصر هاتين البنيتين، "و هي علاقة غير موجودة، إذ ليس هناك أي شابه بين الرسول محمد والبرزخ و لا بين علي وفاطمة و البحرين...و إنما الاعتماد في ذلك على المشابهة في العلاقة. بمعنى أن العلاقة بين محمد وعلي وفاطمة تشبه من بعض الوجوه العلاقة بين البرزخ والبحرين، فكما أن البرزخ يصل ويربط بين البحرين، فكذلك محمد ( ص )يصل ويربط، من حيث علاقة النسب بين علي ابن عمه وفاطمة ابنته."[1].

الأمر نفسه يقال عن العلاقة بين علي وفاطمة وولديهما الحسن و الحسين، فهي " تشبه العلاقة بين البحرينواللؤلؤ والمرجان، وذلك من حيث أن اللؤلؤ والمرجان يخرجان من

* هذا المثال بسيط تظهر فيه المطابقة بوضوح لأنها تربط بين ألفاظ و شخوص، و حتى و إن كان هذا المثال تفسيرا شيعيا للآية 19 من سورة الرحمن، فإن الشيعة والمتصوفة، على حد سواء، يفكرون داخل النظام المعرفي نفسه، أي النظام المعرفي العرفاني و يستخدمون جميعهم المماثلة كآلية في إنتاج الخطاب.

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 306.

البحرين مثلما "خرج" الحسن و الحسين من صلب علي و فاطمة."[1]. ولكن هذه المشابهة في العلاقة لا تسوغ لنا منطقيا، البتة، المطابقة بين البحرين وبين علي وفاطمة أو بين الحسن و الحسين و بين اللؤلؤ والمرجان. إن انعدام مواطن التشابه بين طرفي هذه المماثلة يجعل من المستحيل تحولها من تشابه في العلاقة إلى علاقة تشابه، أي علاقة تماه و مطابقة.

إن ضعف المماثلة التي تمثل صلب التصوف، و العرفان بكل صنوفه الأخرى يتجاوزه المتصوفة بالعودة إلى من يٍّ حدث تلك المماثلات و يضمن صدقها. إنه ذلك العارف الواصل الذي أمسكنا، في بداية هذا المبحث، عن الخوض في دوره و موقعه داخل المنظومة المعرفية الصوفية لأن التحليل، حينها، كان ينصب على المماثلة بوصفها الآلية الابستمولوجية المسئولة عن إنتاج الخطاب و المعرفة في هذه المنظومة.

بالرغم من أن مماثلات المتصوفة مختلفة من متصوف لآخر، حتى في تفسيرهم للآية الواحدة، وذلك بسبب تحررها من أي قيد و احتكامها، فقط، إلى ذاتية صاحبها و ما يرد إلى " قلبه " من معاني و ما يرتسم في خياله من صور، إلا أنها، مع ذلك، ترقى لديهم إلى مستوى لحقيقة، بل إنها وحدها الحقيقة و ما سواها هو تجل ناقص للحقيقة ( كحال الحقائق الشرعية مثلا )*. إن ثقة المتصوفة العمياء في " حقائقهم " بالرغم مما يعتريها من عوار يعزى إلى إيمانهم العميق في أن المتصوف إذا أكمل الطريق و بلغ لحظة الكشف والفناء في الله صار وليا تتكشف له بالعيان و المشاهدة الحقائق الإلهية و الأسرار اللدنية التي لا يعرفها غيره. ولذلك فإن الحكم بأن " التأويل الصوفي لا ضوابط له، وأنه مجرد انطباعات ذاتية. يبقى مجرد حكم سطحي من خار ج التصوف، لأن صاحبه لا يعرف حقيقة المعاناة التي يعيشها المتصوف حتى يبلغ مرتبة الكشف والولاية."[2]

---

[1] المرجع نفسه، ص: 306.

* المتصوفة يقرون بوجود الاختلاف في مستويات الحقيقة حتى بينهم بسبب اختلافهم في الأحوال والمقامات التي بلغوها، فشتان بين الحقيقة كما تتبدى لدى المتصوف المبتدئ في طريق الفناء والمتصوف الواصل الذي بلغ الفناء.

[2] مختار الفجاري، المرجع السابق، ص: 355.

يضع المتصوفة،و المعتدلون منهم أيضا ( المتصوفة السنيون )، الأولياء في مرتبة الأنبياءو إن كانوا يقرون بأفضلية الأنبياء، لكنها، في رأي الجابري، "لا تعدو أن تكون مجرد أفضلية وظيفية إذا صح التعبير، إذ هي مجرد جسر يمكنهم من أن يضيفوا إلى الأولياء ما يختص به الأنبياء..كمشاهدة الله والمعراج و العصمة...و هكذا بالاستناد إلى القول بأن مرتبة الأنبياء أفضل من مرتبة الأولياء يمرر المتصوفة...القول بأن الأولياء يشاهدون الله ولكن مع هذا الفارق هو أن المشاهدة تكون للأنبياء منذ البداية بينما لا تكون للأولياء إلا عند نهاية طريقهم"[1].

استتباعا لما سبق، فكما أن برهان النبوة هو المعجزة فإن " برهان الأولياء، الذي هو استمرار له، ( أي برهان النبوة ) يقوم هو الآخر على ما هو من جنس المعجزات أي على الكرامات...فكما أن المعجزة، بالنسبة للنبي، هي علامة صدقه فكذلك الكرامة هي علامة ولاية الولي وصدقه."[2]. وما دام الولي لا يختلف عن النبي في النوع والطبيعة بل في الدرجة فقط، فإن ما يقذفه الله في روعه أثناء لحظة الإشراق والكشف هو الحقيقة عينها حتى وإن اتخذت هذه الحقيقة شكل مماثلات يستهجنها العقل و المنطق.

## المبحث الثاني: هرمينوطيقا التصوف عند نصر حامد أبو زيد

إن فهم " تأويلية " نصر حامد أبو زيد للتصوف يقتضي منا، أولا، الإحاطة بالكيفية التي فهم بها أبو زيد المعنى الذي يتضمنه مفهومي "التفسير" و "التأويل" المتداولين كثيرا في الفكر العربي الإسلامي، و الذي قابل قطاع كبير منه بينهما و اعتبرهما ضدين متعاندين لا

---

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 350.

[2] محمد عابد الجابري، "نقد العقل العربي 4، العقل الأخلاقي العربي،دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية"، مرجع سابق، ص: 457.

يجتمعان معا. و هو ما سنخصص له الجزء الأول من هذا البحث، لننصرف في الجزء الثاني، إلى تحليل أبو زيد للتأويل الصوفي من خلال عديد الدراسات التي أفردها لمحي الدين بن عربي.

ينطلق أبو زيد من فكرة مفادها أن الفكر الإسلامي برمته ينشد إلى نص تأسيسي هو القرآن، " فليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة "نص"، بمعنى أنها حضارة انبتت أسسها وقامت علومها على أساس لا يمكن تجاهل مركز " النص" فيه."[1].

اعتمد الفكر العربي الإسلامي، بحكم مركزية النص فيه، في إنتاجه للمعرفة على آلية أساسية هي " التأويل " و " التفسير "، و" النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدد تفسيراته و تأويلاته."[2]، فالهيمنة الكاملة التي مارسها النص القرآني على تراثنا الفكري العربي الإسلامي " يمكن أن يفسر كل جوانب ( هذا ) التراث على أساس أن كل جانب يمكن أن يكون نمطا خاصا من أنماط " تأويل " النص أو تفسيره."[3].

هذا التنوع في التفسيرات والتأويلات يبرره، في رأي أبو زيد، أن التراث الفكري في الحضارة العربية الإسلامية ليس كتلة ثابتة واحدة، متناغمة و منسجمة بل إنه، في حقيقته، شديد التنوع يعبر عن "اتجاهات وتيارات عبرت عن مواقف و قوى اجتماعية وإيديولوجيات ورؤى مختلفة. فالتراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حي يتغير ويتبدل، يعبر عن روح العصر، وتكوين الجيل، و مرحلة التكوين التاريخي. التراث، إذن هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته."[4]، خصوصا ونحن، كما يرى أبو زيد، إزاء نص هو، في حقيقته، نص لغوي ذو طبيعة أدبية، غني من حيث دلالاته، قبل أن يكون نصا دينيا يقرر عقائد ويسن شرائع.

---

[1] نصر حامد أبو زيد، " مفهوم النص، دراسة في مفهوم القرآن"، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ص: 9.

[2] المرجع نفسه، ص: 9.

[3] المرجع نفسه، ص: 18.

[4] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 16.

لكن مفهومي التأويل و التفسير لا يحيلان، كما أسلفنا، إلى نفس المدلول في تراثنا الفكري العربي الإسلامي، ولم يكن سبب هذا الاختلاف في دلالة هاذين المفهومين معرفيا صرفا بقدر ما كان خاضعا،و لا يزال إلى اليوم، لاعتبارات إيديولوجية بالأساس. فالفكر الغالب بين "أهل السنة و الجماعة " في تجلياته، جميعها، فقها وأصولا وكلاما يدافع عن فكرة أن القرآن يجب أن يفسر و لا يجب أن يؤول، على اعتبار أن " التفسير " الصحيح للقرآن " عند هؤلاء الذين يسمون " أنفسهم " أهل السنة و الجماعة " سواء في التراث أو في الفكر الديني الرسمي المعاصر هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي، و كانوا من ثمة أقرب إلى فهم دلالته."[1]. إن " التفسير " بهذا المعنى رفض لأي نوع من أنواع الاستدلال.و إذا استعصى على المفسر فهم جزء من القرآن لم يتناوله بالتفسير الرسول (ص ) أو سلفه الأول من صحابته فإن عليه أن يلتزم حدود ما يقتضيه الحقل التداولي الأصلي للغة العربية التي نزل بها القرآن.

إن أصل حقيقة النص القرآني، بحسب هذا الطرح ترتد إلي " النقل " لا " العقل ". بل إن أحد متبني هذا الفهم لمعنى مفهوم " التفسير "للقرآن، و هو ابن القيم الجوزية، يرى أن أي تقديم للعقل في فهم النص القر آني هو استعادة " لمعصية إبليس الأولى حين استخدم عقله في إقامة قياس لتفضيل نفسه على آدم بسبب أنه مخلوق من نار و آدم مخلوق من طين."[2]. إن تضمين هذا المعنى لمفهوم " التفسير "، في رأي أبو زيد، يجعله حبيس الجوانب الخارجية العامة للنص القرآني لا يتجاوزها، من علم " بأسباب النزول والقصص والمكي والمدني والناسخ المنسوخ، و هي كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء و لا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينها"[3]، ويمنعه بالتالي، من الولوج إلى النص ذاته و النفاذ إلى حقيقته.

تعد كلمة " تأويل " أكثر ورودا في القرآن من كلمة " تفسير"، فالأولى ذكرت فيه سبع عشرة مرة بينما لم ترد الأولى فيه إلا مرة واحدة، مما يدفعنا إلى الاستنتاج، في رأي أبو زيد،

---

(1) المرجع نفسه، ص: 220.

(2) نصر حامد أبو زيد، " إشكاليات التأويل و آليات القراءة "، المرجع السابق، ص: 130.

(3) نصر حامد أبو زيد، "مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن "، المرجع السابق، ص: 233

إلى أن " كلمة تأويل كانت أكثر دورانا في اللغة بشكل عام – و في النص بشكل خاص – من دوران كلمة " تفسير ". و لعل السر وراء هذا الدوران أن "التأويل" كان مفهوما معروفا في ثقافة ما قبل الإسلام، ارتبط بتفسير الأحلام و "تأويل الأحاديث" "[1].

إن كلمة " تأويل " مشتقة في اللغة من المصدر الثلاثي الأو ْ ل " أي الرجوع و الكشف عن الأسباب الحقيقية، " لكن كلمة " تأويل " كما تعني الرجوع إلى الأصل تعني، أيضا، الوصول إلى هدف وغاية، و إذا كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية، فإن الوصول إلى هدف وغاية حركة متطورة ونامية."[2]. فمن هذا المنظور اللغوي الاشتقاقي لا يعني تأويل آيات القرآن سوى صرفها إلى معانيها الخبيئة و الكشف عن مغزاها الذي لا يكشفه منطوقها أي ألفاظهاوعباراتها، و هذا عكس " التفسير " الذي يحتاج فيه صاحبه إلى وسيط، هو هذا المنطوق نفسه، من أجل كشف معنى هذه الآيات. و المعنى الاشتقاقي لكلمة " تفسير "، في رأي أبو زيد يؤيد حاجة المفسر إلى وسيط ( أي دليل أو قرينة ) لا مناص من وجودهمن أجل معرفة معنى آيات القرآن و المراد منها، فأصل هذه الكلمة في اللغة من التَّفْسرة" " أي بول المريض الذي ينظر فيه الطبيب فيكشف علة المرض."[3]

يقود هذا التحليل اللغوي لكلمتي " تفسير" و"تأويل" أبو زيد إلى الاستنتاج بأن العلاقة بينهما هي "علاقة الخاص بالعام من جهة أو علاقة "النقل" بالاجتهاد من جهة أخرى، وهي العلاقة التي عبر عنها القدماء بأسماء "الرواية" و"الدراية" "[4]. فبعد أن يفرغ المفسر من معرفة دلالات الآيات القرآنية التي توحي بها علوم القرآن و علوم اللغة المعتمدة على "النقل" و "الرواية "، يأتي دور الم ُ ؤول " في التصدي لكشف " مغزى " هذه الآيات و "مآلاتها" البعيدة، إذ تبقى في النص " أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة " الذهن " أو " العقل " إزاء

---

(1) المرجع نفسه، ص: 226.

(2) المرجع نفسه، ص: 230.

(3) المرجع نفسه، ص: 225.

(4) المرجع نفسه، ص: 233.

النص، إنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة " التأويل " بعد أن يستنفذ المفسر بأدواته العلمية كل إمكانات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم."[1].

غير أن حركة تأويل النص هذه لا يجب أن تتجاوز حدود معطيات التفسير وتقفز عليها، و إلا صارت مجرد تعبير عن أهواء المؤول و انعكاسا لإيديولوجيته " مثل تأويل الشيعة لقوله تعالى "وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل." بأنه معاوية."[2]. إن المتصوفة، في رأي أبو زيد، لم يقعوا في مثل هذا التأويل المحظور حتى وإن أدخلوا " "تأويلاتهم " في باب " الإشارات " التي يحتملها النص من حيث " المغزى " لا من حيث الدلالة "[3] التي يوحي بها منطوق النص.

سنتعرف، في هذا الجزء الثاني من هذا المبحث، على تأويلية نصر حامد أبو زيد للتأويل الصوفي الذي يعتبره أغنى وأعلى من شأنه مقارنة بالتفسير كما رأينا سابقا. لا يمكن أن يفهم هذا التأويل، في رأيه، إلا من خلال قضيتين متداخلتين هما ثنائية الظاهر والباطن وتصور ابن عربي الكوسمولوجي للوجود الذي يمثله ذلك " الثالوث الكوني: الإنسان/القرآن/الوجود ".

يعتقد ابن عربي أن الله أراد أن يرى نفسه فخلق الوجود بوصفه صورة مغايرة له لكن بالرغم من مغايرة الوجود لله إلا أن جميع مشمولاته ليست إلا تجليات لذاته، تُعرف هذه الذات من خلالها. وقد اعتمد ابن عربي، من أجل إضفاء الشرعية على هذا الاعتقاد على حديث قدسي محبب جدا لدى المتصوفة يقول فيه تعالى على لسان الرسول ( ص ): " **كنت كنزا مخفيا، فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق ، فبي عرفوني** ".

---

[1] المرجع نفسه، ص: 237.

[2] المرجع نفسه، ص: 235.

[3] عبد السلام يوبي، " المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني، قراءة تحليلية نقدية،"، رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، قسم الأدب العربي، السنة الجامعية: 2010 / 2011، ص: 115.

إن الوجود، في عرف ابن عربي، يتدرج في صورة مستويات و مراتب من أعلاها مرتبة من حيث الروحانية وقربها من الذات الإلهية إلى أدناها مرتبة، و لقد تجلت عن " للنفس الإلهي "، أولا، الألوهة و" هي الوسيط بين الذات الإلهية والعالم من حيث أنه مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة في العالم"[1]ثم العماء و هو أشبه ما يكون بالهيولى عند الفلاسفة، حيث تكون أعيان الموجودات موجودة بالقوة فقط، و بتعبير آخر يمثل العماء " حالة وجودية خاصة تعبر عما لم يوجد بعد بالفعل، ولكنه موجود في اللوح المحفوظ.".و هكذا يستمر هذا التدرج في تجلي المراتب و الوسائط إلى أن نصل إلى"الأفلاك (الكواكب) المتحركةو التي من بينها كوكب الأرض مهد البشرية ومهبط الوحي."[2].

إن جميع مراتب الوجود ومستوياته ووسائطه لها باطن وظاهر، فكل واحد من هذه المراتب و المستويات يمثل ظاهر المرتبة أو المستوى الأعلى منه روحانية و يمثل في ذات الوقت باطن المرتبة أو المستوى الذي يليه درجة من حيث الروحانية. فالألوهة مثلا ظاهر الذات الإلهية و هي في الوقت نفسه باطن مايليها من مراتب الوجود.

يحتل الإنسان، في رأي أبو زيد موقعا خاصا في النظام الكوسمولوجي والمعرفي عند ابن عربي. فلقد خلق الله الإنسان على صورته، وذلك لأنه إذا كان كل اسم من أسماء الذات الإلهية التي تتكون منها الألوهة قد اختص بالتوجه على إيجاد موجود عيني واحد فإن هذه الأسماء كلها قد توجهت على إيجاد الإنسان. وللإنسان، ككل الموجودات، ظاهر و باطن، فأما ظاهره فهو الجانب المادي المتمثل في جسمه الذيينتمي إلى أدنى مراتب الوجود، و أما باطنه فتمثله الألوهة، أي صفات الذات الإلهية و أسماؤها. ولذلك تعتبر الألوهة، إضافة إلى كونها تمثل باطن الإنسان، هي البرزخ الذي يربط بين الحق و الخلق، أي بين الله و الإنسان و يجعل منهما متماثلين.

إن إقرار ابن عربي، في رأي أبو زيد، بأن الإنسان يماثل صورة الله، فيه اعتراف

---

[1] عبد السلام يوبي، المرجع السابق، ص: 117.

[2] المرجع نفسه، ص: 118.

ضمني بأن الصورة و إن ماثلت الأصل فإنها لا تطابقه لأن " الصورة تفترض وسيطا مرآويا عاكسا، كما تفترض تقابلا بين الأصل وصورته، و هذا الوسيط و التقابل ينفي توحد الأصل بالصورةو التطابق الكامل بينهما. إن الوسيط المرآوي في حالة شفافيته الكاملة و استوائه التام عن أي تحدب أو تقعر –و هي الحالة التي يمثلها الإنسان الكامل* – تعكس ما يقابلها بشكل مختلف، بحيث يظهر اليمين يسارا و اليسار يمينا."[1].

إن لهاذا التماثل بين الصورة وأصلها، بين الإنسان و الله نتائج هامة على المستوى الأونطولوجي والمعرفي، في رأي أبو زيد، " فلو كان التماثل بين الله و الإنسان قائما على التوحد و التطابق، لم يكن للمعرفة معنى أو طريق، فالمعرفة تفترض تغايرا بين الذات وموضوعها من جهة، كما تفترض نوعا من التشابه من جهة أخرى. أو لنقل إن المعرفة لا تبدأ من المجهول المطلق وإلا انتهت إلى لا شيء، فالتماثل بين الله والإنسان يجعل المعرفة ممكنة، و التغاير و الاختلاف يجعل للمعرفة معنى." [2].

لكن أبو زيد ينبهنا إلى أن هذه المماثلة لا يمكنها أن تتجاوز كونها مجرد مماثلة معرفية و ليست مماثلة وجودية. فالعارف، لحظة الفناء، يحقق بالمعرفة مالا يمكنه تحقيقه وجوديا ( أي التماهي بين الذات الإلهية و المتصوف العارف الواصل)، " بمعنى أنه يصل إلى معرفة أنه على الصورة، ولا يستغرقه التغايرو الاختلاف الناتج عن الصورة، فيعرف أن هذا الاختلاف أشد دلالة على أنه صورة، ومن ثمة يكون تحققه بالمعرفة تحقيقا لتمام الصورة."[3].

لا يتسنى للإنسان، عند ابن عربي كما يقرأه أبو زيد، إدراك التماثل بينه وبين الله إلا باكتشاف باطنه الإلهي وحقيقته الروحانية التي يمثلها مجموع صفات الذات الإلهية الثاوية

---

* وهي الحالة التي يمثلها النبي أو المتصوف العارف، واستحالة المطابقة بين الصورة، أي الإنسان والأصل أي الله تؤكد في رأي أبو زيد أن ابن عربي لا يمكن أن يكون من المتصوفة القائلين بالحلول.

[1] نصر حامد أبو زيد، " فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي،"، المرجع السابق، ص: 186.

[2] المرجع نفسه، ص: 187.

[3] المرجع نفسه، ص: 188.

فيه، و لا يتم ذلك إلا بتجاوز عقبات ومشاق يعبر عنها " ظاهره الكوني الذي يحجب عنه حقيقته الروحية كما حجبت صور أعيان الموجودات حقائق الألوهة، فإذا تحقق للإنسان بحقيقته الباطنة وصل إلى مرحلة الكمال، فإذا لم يحز مرتبة الكمال فهو حيوان تشبه صورته الظاهرة صورة الإنسان. وبين صورةالإنسان الكامل و الإنسان الحيوان تتدرج مراتب البشر طبقا لمرتبة المعرفة التي يصلون إليها و الآفاق الكونية التي يستطيعون اجتيازها."[1].

إن المعرفة، بهذا المعنى، ليست إلا سعيا حثيثا من لدن الصوفي من أجل تجاوز ثنائية الظاهر و الباطن وردم الهوة بين الذات وموضوعها، ولا يتم ذلك إلا لحظة الفناء حيث يبلغ الصوفي درجة عالية من الشفافية وتتراءى له صورته في الذات الإلهية. إنها حالة تشبه، على حد تعبير أبو زيد، "الموت الاضطراري المؤقت عن حقائقه المادية وطبيعته العنصرية.والفارق بين حالة الفناء و الموت الطبيعي هو فارق بين المعرفة الاختيارية التي يحصلها الإنسان في الدنياو المعرفة الاضطرارية التي تصل إليها الأرواح بعد الموت."[2]

يحتل القرآن، هو الآخر، مركزا محوريا في النظام الوجودي – المعرفي عند ابن عربي، كما يرى أبو زيد، فهو، شأنه شأن جميع الموجودات، تجل من تجليات الذات الإلهية صدر عن "نَفس " هذه الذات، ويقع في موضع متوسط ، وبالموازاة، بين الإنسان من جهة و الوجود من جهة أخرى. و هو، أيضا، و ككل الموجودات، ينفتح على جانبيين جانب باطنيو آخر ظاهري، فأما جانبه الباطني ف " هو جمعيته من حيث هو قرآن نزل على قلب النبي وما زال ينزل متجددا على قلوب العارفين"[3]؛ و أما جانبه الظاهري فيتجسد في مستواه المادي من حيث كونه جملة أصوات وحروف منطوقة لم يزل المسلمون يعكفون على تلاوتها.

موازاة القرآن للوجود لا تعني سوى أن " القرآن هو الدال اللغوي أو التعبير اللفظي الرقمي عن كل مراتب الوجود و مستوياته. ولنقل ( إن )القرآن هو الرمز الدال و الوجود هو

---

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 193.

[2] المرجع نفسه، ص: 200.

[3] المرجع نفسه، ص: 264.

المدلول المرموز إليه."[1]. والصوفي، في معراجه، يعتمد بشكل كامل على النص القرآني، فهو يبدأ به " متحققا بظاهره، فيكشف له عن حقيقة الوجود، ثم يعود للنص مرة أخرى. وكلما تعمق الصوفي في معراجه تكشفت له أعماق النص ومستوياته حتى يسمع القرآن من الوجود و يرى الوجود في النص."[2].

الصوفي، عند أبو زيد، يدرك، دون غيره، أن القرآن، بوصفه دالا على الوجود هو في حقيقته جملة إشارات يتوجب عليه فك شفرتها إضافة إلى كونه عبارات، فإذا كانت العبارة تدل على معناها بوضوح فإن الإشارة " مجرد إيحاء بالمعنى دون تحديد مقصود معين."[3]. فإذا كان أهل الظاهر من فقهاء وأصوليين ومتكلمين يقفون عند عبارات النص القرآني محاولين اكتشاف معانيها التي توجبها مقتضيات اللغة العربية التي نزل بها الوحي، فإن المتصوفة " العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية إلهية أي ينفذون إلى باطنها الروحي العميق كما عبَروا من ظاهر الصور الوجودية الحسية إلى معانيها الإلهية الباطنة."[4].

إن تعامل المتصوفة مع لغة النص القرآني بوصفه ظاهرا حسيا مرتبطا باللغة الإنسانية من جهة وباطنا روحيا إلهيا لا ينطبق على عبارات هذا النص فقط بل إن هذه الثنائية تنسحب على مكوناته البسيطة الأخرى أيضا من كلمات وحروف. فابن عربي يتعامل مع حوف اللغة العربية الثمانية والعشرين، إذا نُظر إليها في جانبها الباطني، على أنها "تتوازى مع مراتب الوجود (الثماني والعشرين هي الأخرى) وتتوازى مع الأسماء الإلهية من جهة أخرى "[5]. وكما أن الموجودات كلها تظهر من تفاعل مراتب الوجود الكلية و من الأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد هذه المراتب، تظهر، أيضا، " كلمات اللغة من تركيب...الحروف البسيطة. لذلك يمكن أن نطلق على "الممكنات" أنها " كلمات الله " كما

---

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 260.

[2] المرجع نفسه، ص: 266.

[3] المرجع نفسه، ص: 267.

[4] المرجع نفسه، ص: 268.

[5] نصر حامد أبو زيد، " إشكاليات القراءة و آليات التأويل"، المرجع السابق، ص: 82.

نطلق على القرآن أنه " كلام الله " وبذلك يكون للكلام الإلهي مستويان: مستوى الكلام الوجودي الذي يتجلى في ظهور أعيان الممكنات ومستوى الكلام اللغوي الذي يتجلى في النص القرآني."[1]

إن حروف اللغة العربية، كما أسلفنا، هي "أجساد" تسكنها الأسماء الإلهية التي توجهت على إيجاد المخلوقات أو "أعيان الممكنات"جميعها، ولذلك فأشكال هذه الحروف و مخارجها الصوتية، عند ابن عربي، تحمل دلالة إشارية باطنية عميقة لا يدركها إلا المتصوفة العارفون.* وفي سياق تحليل ابن عربي للدلالة الباطنية لحروف العلة (الألف والواو والياء)، تحتل الألف موقع الصدارة في ترتيب هذه الحروف، فـ " كل حروف اللغة ترتد في حقيقتها إلى الألف الحركة الطويلة صوتيا وكتابيا، فهي كلها تدرجات مختلفة ومتباينة لهواء النفس الذي تمثل الألف حريته الكاملة من الناحية الصوتية. والألف من الناحية الكتابية هي خط، ومن هذه الزاوية تعد كل الحروف تجليات مختلفة لهذا الخط الأصل، و الألف توازي الذات الإلهية التي هي أصل الأسماء و الحروف ومظاهر الوجود معا."[2].

إن الألف عند ابن عربي تفقد استقامتها واعتدالها إذا مالت بالرفع فتصير واوا وا إذا مالت بالكسر صارت ياء. و "الواو تماثل الصفات (الإلهية) وتوازيها والياء توازي الأفعال وذلك في عالم الألوهة."[3].و لأن حروف اللغة، ككل مكوناتها الأخرى، هي، في حقيقتها، إشارات فإنها لا ترمز إلى مدلول واحد، فالعلاقة بين الحروف –الإشارات وما ترمز إليه علاقة متوترة جدا تتغير فيها الدلالة باستمرار بالنظر إلى تغير مراتب الوجود وكذا درجات العارفين – و هذا ما يفسر غنى التأويل الصوفي وتجدده للنص القرآني - " فإذا

---

[1] المرجع نفسه، ص: 83.

* كنا قد أسهبنا في عرض المعاني الباطنية التي ترمز إليها حروف اللغة العربية في سياق تحليلنا للطبيعة الرمزية للتصوف، انظر الصفحة: 29 – 30 – 31 – 32 من هذا البحث.

[2] نصر حامد أبو زيد، " فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي"، المرجع السابق، ص: 317.

[3] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 318.

تدرجنا إلى عالم الأمر كانت الألف للروح و الواو للنفس والياء للجسم الذي هو العرش.و على المستوى الإنساني توازي الألف الروح و الواو النفس الإنسانية و الياء الجسم الإنساني."[1].

بالنظر إلى تعدد دلالات الحروف بوصفها إشارات، ينظر ابن عربي إلى الواو على أنها- إضافة إلى كونها واسطة بين الذات و الأفعال – على أنها " تمثل، معرفيا الروح الجبريلي الذي حمل الوحي إلى الأنبياء عامة ومحمد (ص )خاصة، و النبي، في هذه الحالة، يوازي الياء التي تتلقى من الواو "[2] التي تمثل القاطرة أو الوسيط بين المتلقي أي النبي و الذات الإلهية.

إن الذي يؤكد، لدى ابن عربي، أن عالم الشهادة الذي يشمل أعيان الموجودات هو في حقيقته، كلمات إلهية تجلت عن "النفَس الإلهي " هو أنها خرجت من "العماء" بفضل الأمر الإلهي المتجسد في كلمة " كن "، ويكشف التحليل الصوتي لهذه الكلمة – الأمر على أن حرفيها المكونين لها "الكاف" و"النون" يمثلان على التوالي باطن عالم الشهادة. وذلك أن الكاف من آخر حروف الحلق بين الحلق واللسان، و النون من حروف اللسان."[3]

كما يرى ابن عربي أن الكلمة – الأمر "كن" هي في أصلها " كون" قد "حذفت الواو – لغويا – لالتقاء الساكنين الواو والنون. ولكن هذا الحذف يكتسب عند ابن عربي دلالات وجودية... فالواو المحذوفة توازي ( وجوديا ) التوجه الإلهي الباطن في كل شيء في الوجود، و ذلك لأنها حرف "علة "، فعنها أو بسببها وجد التكوين."[4]

لا يكتفي ابن عربي بإقامة موازاة بين حروف اللغة ومراتب الوجود، بل يقيم هذه الموازاة بين الحروف ومراتب العارفين، أيضا، فالألف" تمثل في مراتب العارفين القطب الذي هو محل نظر اللهفي العالم، و الذي يحفظ على العالم وجوده. أما الواو والياء فهما الإمامان أحدهما، و هو الواو، يحفظ الله به العالم العلوي، وثانيهما، وهو الياء يحفظ الله به العالم

---

(1) المرجع نفسه، ص: 318.

(2) المرجع نفسه، ص: 321.

(3) المرجع نفسه، ص: 332.

(4) نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 332.

السفلي."[1]. و هذا التوازي بين الألف و القطب من جهة وبين الإمامين و الواو و الياء من جهة أخرى يبرره كون " الواو و الياء ميلا للألف، فالألف هو الأصل المهيمن والواو و الياء ليسا إلا إمالة بالرفع و الخفض لهذه الألف. و الإمامان بالمثل أقل من القطب من حيث المرتبة، وا ٍن كان الو احد منهما يمكن أن يحل محله و يقوم مقامه كما يمكن أن تحل الواو و الياء محل الألف."[2].

إن المتصوف، ببلوغه مرتبة القطب* العارف لحظة فنائه بالذات الإلهية، في نهاية " سفره " الطويل المضني، تتكشف له حقيقة الوجود الباطنية - المتوارية خلف مظاهر الوجود الخارجية - ماثلة في النص القرآني الذي تزول، في هذه اللحظة ذاتها أي لحظة فناء العارف، المسافة بين ظاهره وباطنه، ويكف عن كونه علبرة وا ٍشارة. وفي هذه اللحظة، أيضا، تتكشف للعارف حقيقته الإلهية التي طالما حجبتها عنه مظاهر تجسده المادية، أي جسمه.

إن لحظة الفناء ليست إلا زوالا لكل الثنائيات التي تخترق "ثالوث" الوجود/الإنسان/ القرآن. ففي هذه اللحظة تتحد أقطاب هذا الثالوث وتتماهى بعضها مع بعض في صورة تقابل، في شفافية كاملة، أصلها، أي الذات الإلهية.

**المبحث الثالث: نقد التأويل العربي للتصوف**

سنقوم في هذا المبحث الأخير من هذا الفصل الثالث، بتقديم ملاحظات نقدية للفكر العربي المعاصر في تأويله للتصوف. لكن هذه الملاحظات لن تطال الفكر العربي المعاصر برمته، فلن تكون في هذه الحالة سوى ملاحظات عامة وفضفاضة. سنتوجه بملاحظاتنا لتأويل الجابري وأبو زيد للتصوف، لأننا اشتغلنا على تحليل قراءتهما له طيلة هذا الفصل والفصل الذي سبقه، ومن خلال ملاحظاتنا لقراءتهما سنخلص إلى ملاحظات عامة تعني

---

[1] المرجع نفسه، ص: 323.

[2] المرجع نفسه، ص: 323.

* وهو في هذه الحالة ليس سوى ابن عربي، فإذا كان الرسول محمد (ص) خاتم "النبوة" فإن محيي الدين بن عربي هو خاتم "الولاية".

التأويل العربي في جملته، وسنضمن هذه الملاحظات الأخيرة خطوة "نتائج البحث" الذي سنختم به هذه الدراسة. سنلتزم في هذا المبحث ذات الترتيب الذي التزمنا به سابقا، سنبدأ بمناقشة تأويل الجابري للتصوف ثم ننتقل إلى تأويل أبو زيد لهذا الفكر.

يرفض الجابري مفهوم "الفناء"، الذي يعبر عن فكرة مركزية و عن معيش يعانيه المتصوف في نهاية " سفره " في الآن نفسه، بدعوى أنه " لا يستقيم قط مع عقيدة التوحيد كما قررها القرآن، و التي تعني، بكل بساطة، نقيض الشرك سواء بمعنى الشريك أو الإشراك...فالمعنى الذي يريد المتصوفة إعطاءه لـ "التوحيد" أو "الإتحاد" أو "الوحدة" وتتضمن جميعا معنى " الفناء " لا أصل له في الإسلام."[1]. و"الإسلام الحقيقي"، لدى الجابري، و الذي على أساسه يحاكم التصوف و يخرجه، بموجبه، من دائرته هو الإسلام الذي يتحدد بالمرجعية العربية الخالصة قبل أن تخترق هذه المرجعية عناصر فكرية غريبة وفدت إليها من تيارات فكرية دينية وفلسفية عرفها المشرق العربي قبل الفتح الإسلامي.

إن هذا " الإسلام المرجعي "يقوم على مرتكزات يجملها الجابري فيما يلي: "

1 – القول بإمكانية - بل بوجوب – معرفة الله من خلال تأمل الكون و نظامه...

2 – القول بوحدانية الله، أي نفيالشريك عنه، وبالتالي فلا خالق و لا مدبر للكون إلا هو (الشيء الذي يعني عدم الاعتراف بأي تأثير سواء للكواكب أو السحر...إلخ )

3 – القول بالنبوة، بمعنى أن الاتصال بالله، وبالتالي بالحقيقة، ليس ميسرا لكل الناس، بل إن الله يصطفي من بين عباده من يشاء ليبعثه رسولا."[2] إن هذه المرتكزات التي تؤسس "للإسلام الحقيقي "لا تنتهي منطقيا عند الجابري، سوى إلى أن " الحقيقة " لا تستمد إلا من تأمل القرآن مستودعها، و لا إمكانية البتة لاستمدادها من أي نوع من أنواع الاتصال بالذات الإلهية كما يدعي المتصوفة سواء القائلون بالإتحاد أو بالحلول، و في ذلك إقصاء التصوف من دائرة الإسلام كما قلنا سابقا.

---

[1] محمد عابد الجابري، " نقد العقل العربي 4، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية،"، المرجع السابق، ص: 429.

[2] محمد عابد الجابري، " نقد العقل العربي 1، تكوين العقل العربي "، المرجع السابق، ص: 140.

إن ما يسترعي اهتمامنا في هذا الطرح ليس مدى المشروعية الدينية للتصوف*، بل القول ب" إسلام واحد حقيقي"وهو طرح مثالي لا تاريخي اختزالي، وبالتالي إيديولوجي بزُور الواقع و التاريخ، فلا وجود في الحقيقة لإسلام بألف كبيرة (avec " i " majuscule ) كما يقول أركون، بل " هناك " إسلامات " بقدر ما هناك من مجتمعات مختلفة وأعراق ذات لغات مختلفة و خلفية أنتروبولوجية مختلفة."[1].

إن هذه " التعددية العرقية – الاجتماعية – الثقافية لذلك الفضاء الواسع المدعو بالإسلام أو العالم الإسلامي "[2] قد أفرزت أشكالا كثيرة من الفهم للإسلام ولنصوصه المركزية، وهذا " لا ينفي بالطبع وجود نواة واحدة للاعتقاد الإسلامي و لكنها تتلون بحسب البيئات والأوساط."[3]، ففي عالمنا العربي وحده يتجاور الإسلام السني مع الإسلام الشيعي إلى جانب الإسلام العالمو الإسلام الشعبي الشفوي، وكل ادعاء بأن أحد هذه " الإسلامات " أو أحد هذه الفهوم للإسلام هو المعبر، فعلا، عن حقيقته ليس سوى وقوعا في شراك تلك النزعة "الجوهرانية"الاستشراقية، التي تختزل فكرا أو معتقدا شديد التعقيد و التلونو التنوع في فهم معين أو في جانب وحيد فيه .

نلمس، أيضا، حضور النزعة الاستشراقية في قراءة الجابري للتصوف، والتي طالما انتقدها، في رده الفكر الصوفي، بل الفكر العرفاني برمته، إلى نص لهرمس *. فهذا النص، في رأي الجابري، " يضم أهم العناصر التي تشكل البنية الأم للمذاهب العرفانية... (ف)

* فالجابري نفسه يعترف بأنه منذ لحظة أبي حامد الغزالي قد تمت المصالحة بين بعض أشكال التصوف و الإسلام السني الممثل للإسلام الحقيقي، في نظر الجابري، و المرتكز إلى المرجعية العربية التي لا يفهم القرآن فهما حقيقيا إلا من خلالها.

[1] محمد أركون، "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي"، ترجمة: هاشم صالح دار الساقي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ص: 9.

[2] المرجع نفسه، ص: 9.

[3] المرجع نفسه، ص: 10.

* ورد هذا النص الطويل، في " نقد العقل العربي 1، تكوين العقل العربي "، المرجع السابق، من الصفحة 263 إلى الصفحة 268.

جميع ما يقوله العرفانيون، باختلاف مذاهبهم، يمكن رده، بصورة أو بأخرى، إلى فكرة أو أكثر من الأفكار التي يتضمنها هذا النص."[1].

إن إرجاع الفكر الصوفي، والعرفاني عموما، إلى نص بعينه ليس إلا التزاما من الجابري – بوعي منه أو بغير وعي – في دراسته للتصوف، بمفاهيم مركزية يقوم عليها الاستشراق نظير"أصل، منشأ...استمرارية...وحدة كليانية و شمولية كونية للمعاني والدلالات."[2]. إن الجابري، متأثرا بهذه المفاهيم وبالمنهجية الاستشراقية الفيلولوجية يجتهد، أثناء تحليله للمسار التكويني للتصوف، في تعقب أفكار المتصوفة و إرجاعها إلى جزء من هذا النص أو ذاك، على اعتبار أن هذه الأجزاء أصل تلك الأفكار، و أن هذه الأخيرة ليست إلا استمرارا ونسخا لما تحويه تلك الأجزاء من مضامين معرفية، مهدرا في الآن نفسه، تاريخا طويلا من التحولات، على كافة المستويات، يفصل بين التصوف وهذا النص الهرمسي.

ينشغل أبو زيد في مشروعه الفكري " بهم واحد هو إشكالية التأويل وطرق قراءة واستثمار دلالات النص الديني والتراثي من منظور أراده أن يكون تأسيسا لـ "هرمينوطيقا "عربية جديدة "[3] ، "هرمينوطيقا " تحرر الفكر العربي المعاصر من هيمنة تأويل للنصوص المركزية في الفكر العربي الإسلامي، يتمثل في التأويل السني الذي يمثل الشافعي مرجعيته في أصول الفقه و أبو الحسن الأشعري في العقيدة و الكلام وأبو حامد الغزالي في الفكر والفلسفة. و هذا التيار الفكري يحجم إلى أقصى الحدود دور الذات في إبداع فهوم متنوعة للنص القرآني، وضمان إمكانية التوليد المستمر للمعنى وبالتالي إبقاء هذا النص فاعلا في الواقع العربي الإسلامي المتحول باستمرار.

إن هذا التيار الفكري السني "الرجعي" كما يصفه أبو زيد يقوم على فكرة أن النص القرآني يتضمن معان قارة، ثابتة و "حقيقة " وحيدة ذات أبعاد فقهية وعقدية تعمل الذات

---

[1] محمد عابد الجابري، "نقد العقل العربي 1، تكوين العقل العربي"، المرجع السابق، ص: 268- 269.

[2] محمد أركون، المرجع السابق، ص: 56.

[1] السيد ولد أباه،أ"علام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الر اهنة"، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2010، ص: 177.

العارفة على استخلاصها دون أن تشارك في إنتاجها. ولهذا السبب درج الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر على نعته بالتيار " النقلي ".

يرى أبو زيد أن هذا التيار الفكري استطاع قلب الطاولة على أنواع التأويل الأخرى المنافسة له (الفكر المعتزلي و الفكر الصوفي ) وصارت له الغلبة مع مرور الوقت،و اكتست الإسهامات الفكرية لممثليه الأوائل في علوم القرآن والحديث و العقيدة طابع القدسية شبيهة بالقدسية التي يحظى بها النص القرآني نفسه، و أصبحت فعالية الذات العارفة مقصورة على شرح هذه الإسهامات أو " اختصارها بحيث يمكن استيعابها بأقل جهد وفي وقت أقل." [1] من قبل القراء و طلبة " العلم ".

لقد تحول النص القرآني، بموجب هيمنة هذا التيار النقلي، من نص لغوي يتفاعل مع الواقع بصورة نشطة وحية، ومن موضوع " للفهم و التفسير و التأويل إلى أن (يكون شيئا يُ ستخدم) للزينة أو لالتماس البركة. هكذا تحول القرآن من " نص " إلى " مصحف " من دلالة إلى شيء."[2].

يعزو أبو زيد هذا التحول الوظيفي للنص القرآني من كونه " دلالة " إلى " شيء " إلى السلطة الحاكمة ذات الطبيعة الدكتاتورية العسكرية. فلقد توالت على حكم حركة الواقع العربي " العناصر غير العربية*...نقصد العناصر العسكرية من السلاجقةوالترك و الديلم، ثم سيطرة الدولة العثمانية على العالم الإسلامي حتى الحرب العالمية الأولى، "[3] ليستمر هذا الوضع إلى اليوم مع الزمر العسكرية الحاكمة في أغلب البلاد العربية.

إن ما يجمع هذه الزمر العسكرية، التي حكمت ومازالت تحكم العالم العربي بالتيار الفكري السني، بمثليه القدامى و المعاصرين، هو تلك النزعة الرجعية المحافظة التي تؤبد

---

[2] نصر حامد أبو زيد، "مفهوم النص، دراسة في مفهوم القرآن "، المرجع السابق، ص: 12.

[3] المرجع نفسه، ص: 13.

* ولهذا دلالة عند أبو زيد، فالحكام الأعاجم، نظرا لجهلهم باللغة العربية و بالتالي عجزهم عن فهم النص القرآني، محافظون، ميالون إلى رفض أي نزوع اجتهادي يعمل أصحابه على تقديم تأويلات للنص القر آني لا تتفق مع التأويل السني السائد و المهيمن.

[1] نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص: 12.

الواقع، إن على مستوى الواقع أو الفكر، و ترفض أي نزوع نحو التغيير. إن تلك الزمر العسكرية تكرس، في رأي أبو زيد، " كل ما تمثله الدكتاتورية العسكرية بما يصاحبها من "انغلاق" فكري و رفض للحوار، اعتمادا على مبدأ الرضوخ العسكري للأوامر وتنفيذها. إن حرص العسكريين على الضبط و النظام و الطاعة يتحول إلى مأساة إذا تم نقله إلى مجالات الفكر و الثقافة."[1].

لقد وجدت هذه الدكتاتوريات العسكرية سندا قويا لها في التيار الفكري السني الذي يشبهها في كونه يغلق باب " الاجتهاد " و يقصي الذات العارفة و يجعلها مجرد تابع للنص و يمنعها من المشاركة الفعالة في إنتاج المعنى كما أسلفنا. إن هذا التشابه في الطبيعة بين السلط الحاكمة والتيار الفكري السني هو ما يفسر هذا التناغم والانسجام الواضحين اللذين يطبعان العلاقة بينهما في مجتمعاتنا العربية المعاصرة.

في هذا الواقع الثقافي المتردي المستمر منذ قرون طويلة والرافض لأي تجدد فكري يسعى أبو زيد، من خلال مشروعه، إلى تدشين " عصر هرمينوطيقي " عربي جديد يكون المدخل إليه من داخل التراث الفكري العربي الإسلامي نفسه، وذلك ببعث الفكر الصوفي، اعتبارا من أن هذا الفكر أكثر مكونات الفكر العربي الإسلامي تحررا في تأويل النص* القرآني، إذ يمنح للذات هامشا كبيرا من الحرية في إنتاج المعنى، و غنى المتن الصوفي يشهد على ذلك.

لكن ما لم ينتبه إليه أبو زيد هو أن الفكر الصوفي لم يقطع بشكل كامل مع الفكر الملئد، فالمتصوفة وا ِن " تفطنوا للدور الذي تلعبه الذات في التأويل، فإنهم لم يخرجوا تماما عن نظرية المعنى ولم يتخطوا مأزقها المتمثل في العلاقة بين كثرة المعاني والحقيقة "[2]،

---

[2] المرجع نفسه، ص: 13.

* إضافة للفكر الإعتزالي، و إن كان هذا الفكر أقل تحررا في تأويل النص لارتباطه بذات الآليات التي اعتمدها الفكر السني في إنتاج خطاباته، أي اعتماد القرائن و الأدلة في فهم النص القرآني، وا ِن لم يكتف بالقرائن اللغوية بل اعتمد، بالأساس، على القرائن العقلية كما عرضناه في مبحث " التأويل العربي الإسلامي "من الفصل الأول من هذه الدراسة.

[2] مختار الفجاري، المرجع السابق، ص: 335.

فهم، كغيرهم، يعتقدون أن الله ﷻ قد أودع في القرآن المعنى الصحيح المعبر عن الحقيقة وما على الذوات العارفة سوى الاجتهاد في استخلاص هذا المعنى وتلك الحقيقة بحسب الطرق و الأدوات المنهجية التي تختارها هذه الذات العارفة أو تلك*. إن قول المتصوفة بمعنى واحد معبر عن " الحقيقة الإلهية " يتضمنه النص القرآني جعلهم لا يبرحون تلك " البنية الدوغمائية الاقصائية، و... آلية الفرقة الناجية."[1].

إن التأويل الصوفي، حصر نفسه في نظرية للمعنى حيث يمثل هذا الأخير شرطا أوليا للفهم، و لم يشارف تخوم الهرمينوطيقا المعاصرة التي تتبنى نظرية للذات يفقد معها النص " سلطته. وبعبارة علماء التأويل يفقد النص أباه ويتأسس يتمه "[2]، وتصبح الذات، بذلك، شرطا لوجود المعنى و شريكا حقيقيا في إنتاجه.

يمكن القول، كخلاصة لما تم عرضه في هذا الفصل، أن الجابري، في مقاربته الإبستيمولوجية للتصوف، يرد المتن الصوفي في جملته إلى آلية ذهنية منطقية تتولى إنتاج هذا المتن وا ٍعادة إنتاجه تتمثل في المماثلة أو القياس التمثيلي، وهو أضعف أنواع القياس لأن العقل ينتقل فيه من مقدمة تتكون من أحد مكونات القرآن (حروفه أو ألفاظه أو عباراته) يعتبره (أي هذا المكون) الصوفي ظاهر النص القرآني إلى نتيجة تتمثل في معنى هو، لدى المتصوف، باطن هذا النص دون وجود حد أوسط يسمح بهذا الانتقال من تلك المقدمة إلى هذه النتيجة. وكل ما يسند هذه المماثلات الضعيفة منطقيا هي أنها صادرة عن شخصية استثنائية تمكنت بفضل قدرات ما فوق بشرية إلى الإتحاد بالله، فصارت بهذا الإتحاد مالكة للحقيقة.

---

* لقد بين الجابري كيف أن الفكر الصوفي يؤول، كما هو الحال في الفكر السني بجميع مكوناته، إلى جملة أقيسة يرتد فيها المعنى ( المقيس ) إلى المقيس عليه (النص القر آني )، غير أن هذه الأقيسة الصوفية لا تعتمد على حد أوسط يسمح بالمرور من المقيس إلى المقيس عليه، انظر مبحث " ابستيمولوجيا التصوف من هذا الفصل.

[1] المرجع نفسه، ص: 335.

[2] مختار الفجاري، المرجع السابق، ص: 335

أما أبو زيد فيقارب التصوف من منظور هرمينوطيقي، فمن خلال دراسته لابن عربي، يرى أن نظرية هذا الأخير في المعرفة لا تفهم إلا في تداخلها المعقد مع نظريته في الوجود. تقوم هذه النظرية على الإيمان بأن الوجود يتمحور حول ثلاث أقطاب تتقاطع فيما بينها و تتداخل هي الإنسان و القرآن و الوجود. و هذه الأقطاب تنفتح على مستويين مستوى ظاهري و آخر باطني.

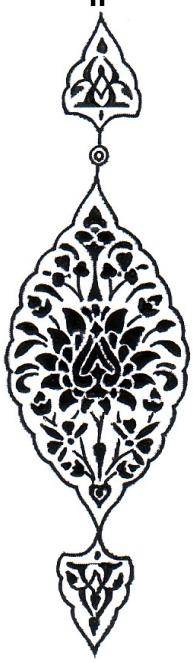
من خلال مجاهدات المتصوف و ارتقائه المتدرج تتكشف له حقيقة الله الماثلة في حقيقة القرآن الباطنية المتخفية خلف ظاهره المنطوق، و تتكشف له، في الآن نفسه، أيضا حقيقة الوجود الباطنية التي تحجبها مظاهره المادية. إن القرآن، من منظور ابن عري تجسيد كلامي للوجود و الوجود تجسيد عياني للقرآن. و في هذه اللحظة التي تتكشف فيها للمتصوف حقيقة الوجود و القرآن تتكشف له حقيقته الباطنية هو أيضا. إن الكشف الصوفي الذي يبلغ ذروته و منتهاه لحظة الفناء ليس سوى حالة من الشفافية يعرف فيها الصوفي أنه صورة الله التي تنعكس في نفسه و في الوجود و في القرآن.

ما يؤخذ على الجابري هو حضور النزعة الاستشراقية في قراءته للتصوف من جهتين، الأولى تتمثل في تصوره لوجود "إسلام" "وحيد" "حقيقي" هو الإسلام السني الذي على أساسه يحاكم التصوف و "يدينه" لأنه "خروج" عن هذا " الإسلام الحقيقي " وانحراف عنه. إن اختزال الإسلام في فهم وحيد هو بلا شكإقصاء لكل التأويلات التي عرفها الإسلام عبر تاريخه الطويل.

أما ثاني جهة تحضر من خلالها النزعة الاستشراقية في تناول الجابري للتصوف فتتمثل في رده التراث الصوفي الإسلامي شديد الغنى والثراء في جانبيه العملي والنظري إلى نص هرمسي، ملغيا بذلك صيرورة تاريخية طويلة تفصل هذا النص عن ذلك التراث. ولكأن الأفكار "تسافر" فوق التاريخ محتفظة بكامل " نقاوتها " يستعيدها البشر متى ما وجدوا في أنفسهم حاجة إليها.

أما ما يأخذ على أبو زيد، في قراءته للتصوف، هو اعتقاده في أن التصوف، في جانبه المعرفي، قد أسس لتأويل متحرر يمنح للذات العارفة كامل الحرية في استنطاق النص وا ٍنتاج المعنى، مغفلا بذلك حقيقة أن التصوف، وا ٍن منح هامشا محترما من الحرية يتحرك

داخله المؤ َول للنص القرآني، إلا أن هذا الهامش لا يرقى إلى مستوى القطيعة مع أنماط التأويل السائدة لدى الفقهاء و المتكلمين، لأن أولئك المتصوفة و هؤلاء الفقهاء و المتكلمين ينطلقون من تصور واحد للفهم يقوم على الاعتقاد في أن القرآن يتضمن معنى وحيدا معبرا عن الحقيقة، وما على المُ ؤولين سوى التنافس من أجل الظفر به. ف " المعنى "، بهذا المعنى، سابق للذات المؤولة و شرط لها.



# الخاتمة

## نتائج البحث

سنعمل، في هذه المرحلة الأخيرة من البحث، على بلورة جملة من الاستنتاجات ستكون إجابة على الإشكالية التي وجهت هذا البحث منذ بدايته. سنجمل هذه الاستنتاجات كالآتي:

لقد انتهى الجابري و أبو زيد في قراءتهما للتصوف إلى نتائج متباينة إلى درجة التناقض، فالجابري ينظر إلى هذا الأخير، في جانبه العملي، على أنه هدم للأخلاق وانسحاب من الواقع من قبل أولئك المتصوفة الأُوَل ذوي الأصول الفارسية الذين ضيعوا ملك آبائهم، ف " عوضوه " بملك وهمي هو " ملك الولاية ". أما على المستوى المعرفي – الإبستيمولوجي فإن الخطاب الصوفي يمثل، في نظر الجابري، أضعف ما أنتجه الفكر العربي الإسلامي من حيث بنيته الاستدلالية، فهو يرتد إلى أدنى أنواع الاستدلال أي الاستدلال التمثيلي.

أما أبو زيد فيتخذ من التصوف موقفا نقيضا تماما لموقف الجابري فالتصوف في نظره يدعو لأخلاق كونية تقوم على المحبة والتسامح وقبول الآخر، وعلى المستوى المعرفي، يؤسس المتصوفة، من خلال ابن عربي، لنظرية في المعرفة تنقل النص من مستوى " الدلالة " إلى مستوى " العلامة " بالمعنى السيميولوجي، فلا يفهم النص إلا في سياق أعم هو سياق النظام الأونطولوجي – المعرفي الذي شيده ابن عربي.

إن هذا التباين الكبير في النتائج قد يبرره "التأويل" نفسه بحكم أنه لا يخلص دائما إلى النتائج ذاتها حتى لو انصب على نصوص واحدة، لكننا نعتقد أن هذا الاختلاف بين مفكرَينا يجد تبريره أكثر في المحددات الإيديولوجية التي تحركا داخلها أثناء قراءتهما للتصوف. سنعرض، أولا، للمحددات الإيديولوجية لتأويل الجابري و أبو زيد ثم نرصد المحددات المعرفية لهذا التأويل.

إن الجابري "يدين" التصوف من تموقعه الإيديولوجي، فهو "مسلم سني" يرى في"الإسلام السني" "الإسلام الحقيقي" والتصوف، في نظره، ليس سوى انحرافا عن هذا "الإسلام الحقيقي"وتشويها له.

أما أبو زيد فلا يرى في هذا " الإسلام السني " سوى إيديولوجيا سواء في بعده العقائدي كما صاغه الأشعري أو في بعده الأصولي كما حدده الشافعي أو بعده الفكري الفلسفي كما تصوره الغزالي. إن هذا " الإسلام السني " في نظر أبو زيد مـ نُتـَ ج تاريخي لكن السلط الحاكمة المتعاقبة في العالم السني أبدته و كرسته بوصفه " الإسلام الوحيد الحقيقي "، فصار على درجة من التقديس لا تسمح بمساءلته أو نقده. إن هذا " الإسلام السني " يمثل، بهذا المعنى أحد الأسباب الرئيسة في تخلف مجتمعاتنا المعاصرة. إن التصوف، بطبيعته المتسامحة واعتباره الإسلام تجربة ذاتية قبل كل شيء، هو أحد الأسلحة التي يمكن أن نواجه بها هذه الإيديولوجيا السنية الرجعية.

تؤكد الفقرات السابقة أنه لا الجابري ولا أبو زيد انخرط في فعل تأويلي متحرر من ضغط الإيديولوجيا ورهاناتها. فهما، بهذا المعنى، قد أولا التصوف من " خارجه" كما سبق و أشرنا في فرضيات هذا البحث.

لكن لذلك الذي في النتائج بين مفكر َينا في تأويلهما للتصوف مبررات معرفية فالجابري يتبنى في قراءته للتصوف تصورا معينا لـ "العقلانية"، فـ "العقلانية الصحيحة"، في نظره هي العقلانية الكلاسيكية التي تضرب بجذورها في الفلسفة اليونانية الأرسطية التي ترفض النسبية والقول بـ "عقلانيات" كثيرة لا "عقلانية" وحيدة كما ترى أغلب الفلسفات المعاصرة وفي مقدمها الهرمينوطيقا. ومن هذا الموقف المعرفي الإبستيمولوجي لا يرى الجابري في التصوف سوى تعبيرا عن " اللاعقل " أو عن " العقل المستقيل ".

غير أن أبو زيد ينطلق في مقاربته للتصوف من موقف معرفي أقرب إلى روح " الفلسفة الهرمينوطيقية "، ويتبدى ذلك في تحليله لنظرية المعرفة عند ابن العربي حيث لا يمكن إدراك " الحقيقة " إلا من خلال مستوياتها اللغوية و الإنسانية و الوجودية المتداخلة.

إن ما حد من الفعل التأويلي عند الجابري وأبو زيد، في اشتغالهما على التصوف – علاوة على المحددات الإيديولوجية المشار إليها سابقا – هو انطلاقهما من مشروعين كبيرين يستجيبان لذلك السؤال الكبير الذي ما فتئ يلح على الفكر العربي منذ نهاية القرن التاسع عشر و هو كيف ننهض؟ إن الجابري وأبو زيد قد مارسا، بهذا المعنى، فعلهما التأويلي من "

خارج " التصوف أيضا. لقد حدد مشروعاهما الفكريان، سلفا، نتائج هذا الفعل التأويلي بحيث أمست هذه النتائج مجرد خادم لهذين المشروعين.

نشير في الأخير، إلى أنه ليس من السهل على أي مفكر التحرر من سلطة الإيديولوجيا، خصوصا عندما يتحرك في حقل العلوم الإنسانية و الاجتماعية مثوى الإيديولوجيا و موطنها. لكننا نعتقد، في المقابل، أن الممارسة التأويلية ستكون أكثر تحررا من الإيديولوجيا، وبالتالي تكون أكثر فعالية وأقدر على مراكمة تجارب تأويلية تزداد نضجا يوما بعد آخر، عندما تشتغل على نصوص تراثنا الفكري دون أن يصدر هذا الاشتغال عن مشاريع فكرية كبرى تعطل التأويل وتحدد سلفا نتائجه ومآلاته.

# قائمة المصادر والمراجع

**قائمة المصادر:**

**القرآن الكريم.**

1) - أبو زيد نصر حامد ، " الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ".المركز الثقافي العربي. الرباط. المغرب. الطبعة الثالثة. سنة 1996.

2) - أبو زيد نصر حامد، " هكذا تكلم ابن عربي ". الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. بدون طبعة. سنة 2002.

3) - أبو زيد نصر حامد، " مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن ". المركز الثقافي العربي. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة 1994

4) - أبو زيد، نصر حامد " النص، السلطة، الحقيقة. الفكر الديني بين إرادة المعرفةوا ٍرادة الهيمنة. ". المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء.المغرب.الطبعة الاولى. سنة 1995.

5) - الجابري محمد عابد ، " تكوين العقل العربي.الجزء الأول من سلسلة نقد العقل العربي". مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت لبنان. الطبعة العاشرة. سنة 2009

6) - الجابري محمد عابد الجابري ،" بنية العقل العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية" .مركز دراسات الوحدة العربية .بيروت .لبنان .الطبعة التاسعة. سنة 2009.

7) - نصر حامد أبو زيد، " دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي.". دار التنوير للطباعة و النشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة 1983.

8) أبو زيد نصر حامد، " إشكاليات القراءة وآليات التأويل ". المركز الثقافي العربي.الدار البيضاء. المغرب .الطبعة السابعة. سنة 2007.

9) الجابري محمد عابد " نقد العقل العربي 4. العقل الأخلاقي العربي. دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ". المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء. المغرب. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى.2001 سنة.

**قائمة المراجع بالعربية:**

10) ابن عربي محيي الدين ،" الفتوحات المكية". دار صادر. بيروت. لبنان. بدون طبعة و بدون تاريخ.

11) أبو منصور الحلاج، " ديوان الحلاج ،و يليه أخباره و طواسينه"جمعه و قدم له جمعة الضناوي. دار صادر. بيروت. لبنان. بدون طبعة. بدون تاريخ.

12) أركون محمد، " نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه و التوحيدي ". ترجمة: هاشم صالح. دار الساقي. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة 1997.

13) الجرجاني عبد القاهر " دلائل الإعجاز "تحقيق :محمود محمد شاكر.مكتبة الغانجي.القاهرة.بدون طبعة.سنة 1984.

14) جعيط هشام، " أزمة الثقافة الإسلامية ". دار الطليعة. بيروت. الطبعة الثالثة. 2011

15) حمودي عبد الله، " الشيخ و المريد.تليه مقالة في النقد و التأويل. "، ترجمة جحفة عبد الحميد. دار توبقال. الرباط. المغرب. الطبعة الرابعة. سنة 2010.

16) خميسي ساعد ، " الرمزية و التأويل في فلسفة بن عربي الصوفية ". أطروحة دكتوراه دولة. جامعة منتوري. قسنطينة. الجزائر. السنة الجامعية: 2006/2005.

17) ستيس ولتر، " التصوف و الفلسفة ". ترجمة و تقديم إمام عبد الفتاح إمام. مكتبة مدبولي.القاهرة. مصر. بدون طبعة. سنة 1977.

18) سلمان نور، " معالم الرمزية في الشعر الصوفي العربي ". مذكرة لنيل شهادة ماجستير. الجامعة الأمريكية في بيروت. لبنان. جوان 1954.

19) شميل آنا ماري ، " الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف "، ترجمة: محمد اسماعيل السيد، رضا حامد قطب. منشورات الجمل. بغداد / كولونيا. ألمانيا.بدون طبعة. 2006.

20) طويلة عبد الوهاب عبد السلام ، " أثر اللغة في اختلاف المجتهدين ". دارالسلام للطباعة و النشر والتوزيع والترجمة. بدون تاريخ. بدون طبعة.

21) الفجاري مختار ، "حفريات في التأويل الإسلامي.دراسة المجال المعرفي الأصولي الأول للتفسيرالصوفي"عالم الكتب الحديث.إربد.. الأردن. دار جدارا. عمان . الأردن.الطبعة الأولى.سنة 2008.

22) فخري ماجد، " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ترجمة كمال اليازجي. الدار المتحدة للنشر. بدون طبعة. سنة 1979.

23) كوربان هنري، " تاريخ الفلسفة الإسلامية "، ترجمة، نصير مروة، حسن قبيسي، مراجعة، الإمام موسى الصدر،الأمير عارف تامر. دار عويدات للنشر و الطباعة. بيروت. لبنان. الطبعة الثانية. سنة 1998.

24) ماسينيون لويس، " دائرة المعارف الإسلامية. التصوف "، ترجمة، ابراهيم خورشيد، عبد الحميد يونس، حسن عثمان. دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة. لبنان. الطبعة الأولى. سنة 1984.

25) المرزوقي جمال أحمد سعيد ، " فلسفة التصوف.محمد بن عبد الجبار النفري ". دار التنوير للطباعة والنشر التوزيع. بيروت. لبنان. بدون طبعة.2007 سنة.

26) مروة حسين، " النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ". دار الفرابي. لبنان. الطبعة الأولى. سنة 1978.

27) ولد أباه السيد ، " أعلام الفكر العربي. مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ". الشبكة العربية للأبحاث و النشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة 2010.

28) ويلتر ج، " الهرطقة في المسيحية " . ترجمة جمال سالم. دار التنوير للطباعة و النشر والتوزيع. بيروت لبنان. بون طبعة. سنة 2007.

29) يوبي عبد السلام، " المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني. قراءة تحليلية نقدية.". رسالة ماجستير. جامعة مولود معمري. تيزي وزو. كلية الآداب والعلوم الإنسانية. قسم الأدب العربي. السنة الجامعية: 2010 / 2011.

**المجلات و الدوريات:**

30) بدوي عبد الرحمان، "موسوعة الفلسفة". المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت. لبنان. الطبعة الأولى. سنة 1984.

31) حمادي إدريس، " فهم الخطاب الشرعي بحسب ما يقتضيه اللسان العربي "، مجلة " فكر ونقد ". العدد: 14. سنة 1998.

32) عكاش حسين علي، " المدلول اللغوي منهجا في التفسير الصوفي الإشاري " مجلة العلوم الإنسانية والتطبيقية. جامعة المرقب. كلية الآداب والعلوم. زليتن. ليبيا. العدد 16. سنة 2007.

**المراجع بالفرنسية:**

1) Bentounes Khaled «soufisme l'heritage commun ».zaki bouzid edition.2009.

2) Nwyia. p « Exégèse coranique et langage mystique »Dar el machreq. Beyrouth. liban. 02ed.1991

**المعاجم بالفرنسية:**

1) Russe Jaqueline, ¨dictionnaire de la philosophie¨Bordes.paris.1991

# فهرس المحتويات

## فهرس المحتويات

**كلمة شكر**

**اهداء**

**المقدمة**

**الفصل الأول:** التأويل و التصوف

1 . التأويل العربي الإسلامي و آلياته ..... 10

2 . التصوف و طبيعته الرمزية ..... 22

**الفصل الثاني:** التصوف و العقلانية

1 . العقلاني و اللاعقلاني في التصوف ..... 46

2 . رؤية الجابري إلى التصوف ..... 62

3 . رؤية أبو زيد إلى التصوف ..... 74

**الفصل الثالث:** تأويل الخطاب الصوفي في الفكر العربي المعاصر

1 . إبستيمولوجيا التأويل الصوفي لدى الجابري ..... 90

2 . هرمينوطيقا التصوف لدى أبو زيد ..... 100

3 . نقد التأويل العربي للتصوف ..... 111

**خاتمة:**

نتائج البحث ..... 120

**قائمة المصادر و المراجع ..... 123**

**الفهرس ..... 129**