

لقد اتّسمت النّصوص الصّوفية بالمعطى التّواصلّي الدّي ينصبّ في إطار المفاهيم اللّسانية الحديثة، باعتبار الممارسة الخطابية لهذا الخطاب الصّوفي تمثّل حلقة إبلاغيّة تربط الصّوفي الباث لخطابه مهما كانت تمظهراته قصيدة صوفية كانت ، أو نثرا من مناجاة، أو استغاثة ، والمتلقّي بكلّ مستويات ردود الفعل السلبية أو الإيجابية نحو هذا الكيان المشقّر بالرموز التي هي معادلا وجدانيا للمعاني ودوالها ، باعتبار أنّ هذه الرّؤية الصّوفية هي " بحث مستمر عن الرّمز الإنساني في معناه الأسمى ، ومحاولة وصل الدّات بهذا المعنى، لتأصيل جوهريته ، بوصفه امتدادا روحيا لأصالة الدّات في نشدانها للمتعالى ، والمثال عبر جدلها مع الواقع القائم على التأمّل ، والعيان والاستبصار..."¹ .

وهنا تكون المفارقة فالشفرات العادية تختلف عن الشفرات الصّوفية ، ولكن في كلا الجانبين ولنجاح البعد الإبلاغي التّواصلّي ، يجب على الباث والمتلقّي " قبول حد أدنى من المعايير المشتركة والانخراط في التّبادل ، والاضطلاع في المشاركة بإنتاج دلائل تسمح باستمراره..."² ، والأولوية تقع أكثر على الصّوفي الدّي يراعي حجم استيعاب المتلقّي لهذا الخطاب خاصّة ، وأنّ هذا البلاغ أو الخطاب يقع في فترات لاوعي الصّوفي ، في مستوى تجاوز شعوري ، ومن هنا يتحوّل هذا الاشتغال التفاعلي للغة الصّوفية من القضايا المعقّدة قد تستدعي تأويلا مضاعفا ، و قراءة ما فوق النّص الصّوفي .

ومن هنا تبدأ مهمّة القارئ ، ثم " إنّ النّص بمجرد ما أن يفصل عن مرسله (ويفصل أيضا عن قصيدة هذا المرسل)، وعن الشروط الملموسة لإنتاجه (وتبعاً لذلك عن مرجعه المباشر)، فإنّه سيلحق إن جاز التعبير، في فضاء فسيح من التّأويلات التي لا تنتهي عند نقطة بعينها..."³ ، فينهض المرسل بإعداد المرسل إليه لإنجاح العملية الإبلاغيّة، ثنائية الاتجاه ، والمشاركة، ولعلّ النموذج التّواصلّي الإبلاغي يتحدّد بحركة العلائق الدلالية بين الدال والمدلول في إطار نفسي خالص، ومن هذا الأساس فإنّ مختلف

¹ عبد القادر فيدوح "الرؤيا والتأويل"، مدخل للقصيدة الجزائرية المعاصرة، دار الوصال، 1994، ط 1، ص 52

² دومينيك مانغو " المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب " ، منشورات الاختلاف، 2008، ط 1، ص 27

³ أمبرتو إيكو "التأويل بين السيميائيات والتفكيكية"، بت: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2000، ص 45

" وسائل الإبلاغ في حالات أخرى تركّب بلاغات العلاقة بين الدال والمدلول فيها ظاهرة، أي أنّ الوحدات المكوّنة لها، وهي نوع لا توجد فيه أيّة شبه طبيعية بين شكلها ومعناها لذا يقال منذ سوسير اعتباري...¹، ولعلّ مفهوم جاكسون للمدلول ارتبط بشكل ما بالمدلول السوسيري، وأولى أهميته الكبرى للمدلول والتواصل، وانطلاقاً من أساس بيرسي إلى تحديد قيمة الشيفرة التي جمعت بين المفهومين السوسيري، و البيرسي، وهذا ما يشكّل الفصل أو " التمييز بين مستويين من اللغة، لغة النّاص، ولغة المحلّ...² .

ومن هنا تتجسّد عملية التّشفير من الباث، وفك التّشفير وتفكيكه من المتلقي Codage_ Décodage، من خلال النّص الذي دائماً يشكّل الوسيط، " بصفته يجسّد الاتصال ويعمل على تحقيقه...³، فالتواصل جزءاً من بنية هذا النّص وطبيعته، ثم إنّ المتصوفة عملوا على تحقيق أفق جمالي بلغات الحب، والوجد، والسّكر يضمن التفاعل بين بنية نصوصهم و مواجيدهم، وبين متلقيهم، وبذلك يتشكّل الفضاء الذي يجمع بين الباث والمتلقي، وطبيعة الإرسال الصوفي تكون بلغة متغايرة، لا يكفي فيها المتلقي أن يكون مستهلكاً فقط .

وإنّما يتعدّاه إلى شخص فاعل ينتمي إلى هذا النّص، وفق نشاطه الإدراكي الذي يكون ناتجاً عن تفاعلاته مع المرسل، " أو مصاحباً لها، وتكون هذه التفاعلات امتداداً له، ومادّة تسهم بدورها في تزويده بالمعلومات...⁴، وتجدر الإشارة إلى أنّ التصوف رحلة معراجية نحو بلوغ الحقيقة الإلهية تحن إليها أرواحهم، فيستلذون بها، ويهيمنون بها عشقاً، اصطبغت بالمعرفة الوجدانية كثورة على الأنماط الفكرية، و تحرّر من قيد النّفس بجوانبها الظّاهرة، منفتحة على عوالم الحب و الفناء، والاستغراق، فكان التّصوف من الممارسات النّصية المستعصية، أو بالأحرى المنغلقة على ذاتها ولذاتها، بلغة تكاد

¹ جورج مونان "مفتاح الألسنية"، بت: الطيب بكوش، منشورات سعيديان، تونس، 1994، ص 41

² حسين خمري " نظرية النّص " _من بنية المعنى إلى سيميائية الدال_، منشورات الاختلاف، 2007، ط 1، ص 281

³ المرجع نفسه، ص 74

⁴ ميشل لوي روكيت "الاتصال الجماهيري"، بت: عبد الوهاب الراسي، دراسات إعلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1996، ص 8

تكون روحية لامتناهية , وأخرى مشققة تشفيراً قد ينتهي معناها إلى ظاهره , دون تعرية باطنه السّحيق التّابع من تجربة الدّات الصّوفية الّتي حجبها العالم والوجود عن كوامنها , و غوامضها , ولكن من جهة خصّ الصّوفية هذه الاصطلاحات " لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها , أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها...¹ , والقواميس الصّوفية أو المعاجم تتفاوت بغموضها , ممّا يفرز العديد من الفجوات في البنية الخطابية للنّص الصّوفي الّتي تتجلّى في معاني زهدية , وصوفية , وعلى المتلقي أن يواجه مضامين الخطاب الصّوفي .

وعدّ رومان جاكبسون تلك الغرابة الّتي يتسمّ بها النّصوف " سمة لازمة للشعر حين جعل الغموض متصلاً بجذور الشعر نفسه بحيث يتجاوز الغموض الرّسالة الّتي يحملها النّص إلى حدّ أن يصبح المرسل , والمتلقي غامضين أيضاً , ولعلّ جانباً واسعاً من هذا الغموض جاء بسبب احتفال النّص الشعري الحديث بالانحراف , وغلبة الرّمز عليه , زيادة على أنّه ينحو منحى التّكثيف...² , من هنا نلحظ أدوار الباث والمتلقي تختلف , فالأوّل يعمد على حجب الدلالات , وإفنائها , بينما المتلقي يسهم في كشفها وتأويلها من منظوره الخاص , لأنّه كثيراً ما ينسحب إلى الظّاهر , ويغيب تماماً عن ما في جوف النّص الصّوفي بأبجديته الخاصّة , و ترميزاته .

بالرّغم من أنّ الدلالات تستند إلى المواضعة , والشفرات المشتركة , إلّا أنّ ما يحمله الخطاب من ملابسات تكاد تفقد هذه المواضعات ضرورتها أو مشروعيتها في النّظام التّواصلية , بالرّغم من اعتبارها عناصر نصّية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالنّص , هذا الأخير لا تتأتّى معالمه إلّا بها , وقد تضطرب مهمّته الاتصالية تزامناً مع قيامه بدور الوسيط في العملية التّواصلية الإبلالية الّتي تربط المرسل بالمرسل إليه , وهو الأساس الّذي يضمن سيرورة الحدث التّواصلية في الخطاب الصّوفي الّذي يتقاطع

¹ نور الهدى الكتاني "الأدب الصّوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين " , دار الكتب العلميّة , لبنان , 200 , ط 1 , ص

² سامح رواشدة " إشكالية التلقي والتأويل " , منشورات أمانة عمان الكبرى , 2001 , ط 1 , ص 50

معرفيًا مع النظرية المعرفية الجاكبسونية في التواصل ، والتواضع السنني ، و نظامها التراتبي.

وتجدر الإشارة إلى أنه ما يثير اهتمام رومان جاكبسون المعاني التي هي أيضا أساس المعرفة الدنية ، أو التوجه الباطني، وما إلى ذلك من المفاهيم التي تشكل خطوط توازي بين المنظورين التواصلية ، والصوفي ، وتحليهما يكون وفق عدة مقاربات يستندان إليها ومن ذلك التأويل الذي يهيئ نظام التفاعل ، والمشاركة الإنتاجية لتحقيق الإبلاغ والتواصل في ثلاثيته الأساسية : المرسل والمرسلة والمرسل إليه.

وقبل أي خطوة نحو دراسة البعد التواصلية الإبلاغي في الشعر الصوفي علينا أن نستدل على مختلف التوجهات التي قادت رومان جاكبسون إلى صياغة نظريته التواصلية، ونطلع على مفاهيم حول التصوف و فروقاته الجوهرية عن مختلف الخطابات الأخرى ، أو المناهج والتوجهات الأخرى، وسوف نستعرض كل هذه المفاهيم ضمن الصفحات التالية في هذا المدخل .

تعريف التصوف:

يعرّف التصوف إجمالاً على أنه " الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهراً وباطناً، وهي الأخلاق الإلهية ، وقد يقال إزاء إتيان المكارم للأخلاق، وتجنّب سفاسفها لتجلي الصفات الإلهية، وعندنا الاتصاف بالأخلاق العبودية ، وهو الصحيح فإنّه أتم...¹ كما من شأنه أيضاً أنه تعدّدت تعاريفه ، فأصبح أيضاً " شاملاً لكلّ عاطفة صادقة، والإخلاص في الود تصوف، والممازحة النفسية تصوف...² فهو لا يخلو أن يكون خلقاً وسلوكاً ، ومعرفة، أو مشاهدة ومناجاة ، وتجليات للذات الإلهية.

ولقد أورد جلال الدين الرومي قصة تعطي مفهوماً حول التصوف في " أن جماعة من الهنود أدخلوا فيلاً إلى مكان مظلم ، وجاء كثير من الناس لا يعرفون الفيل مستطلعين لبروه، ولمّا كان المكان مظلماً، والرؤية بالبصر غير ممكنة كان كلّ منهم يتحسّس بيده ليفهم اللمس، أي نوع من الموجودات هو الفيل ،فالدّي مرّ بيده على خرطوم، قال إنّ الفيل كالزورق، والدّي لمس بيده آذان الفيل قال أنّه كالمرّوحية ، والدّي لمس ساق الفيل قال أنّه كالعمود، والدّي مرّ بيده على ظهر الفيل ، قال أنّ الفيل كالسرير...³

وقد تختلف التعاريف عند الصّوفية غير أنهم "متفقون في الوجدانية_في الجملة قولاً_ متفرّقون في الوصول إلى الله معاينة ومنازلة"⁴، وفي هذا التعريف محاولة الانتقال من المرتبة الروحانية، إلى المرتبة الحسيّة التي هي أقرب إلى العامّة ، كما ارتبطت نسبة التصوف في الدّين " كنسبة الرّوح من الجسد، وإنّ ما هذا العلم لا يؤخذ من الأوراق وإنّما يؤخذ من أهل الأذواق ولا ينال من القيل و القال، وإنّما يؤخذ من خدمة الرّجال

¹ محي الدين بن عربي "اصطلاحات صوفية"، عربي، فرنسي، انجليزي، إعداد: عبد الحميد صالح حمدان، مكتبة مدبولي، ط 1، 1999، ص 25

² عبد الرزاق قسوم "عبد الرحمان الثعالبي والتصوف"، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ص 51

³ المرجع نفسه، ص 52

⁴ المرجع نفسه، ص 53

وصحبة أهل الكمال...¹ , فالتصوف يُتَحَصَّل بالمجاهدة والرياضة والشطح والأحوال والمكاشفة, فالصوفي " لا يتعبه طلب ولا يزعجه سلب"², على حسب ما تقدّم به ذو النون المصري, وبالرغم من أنّ التصوف مصادر اشتقاقه متعدّدة إلا أنّ " أمر التصوف في الواقع ليس أمر جدل, أو بحث, أو أخذ, أو ردّ, وإثما هو تعرّف, والقياس فيه, والمنطق والاستدلال, والبحث والدراسة, والأسلوب العلمي يصبّ ظاهراً منه, وشكلاً أو رسماً, وربما كانت حجاباً أو ظلمة تبعد الدارس عن النور بدل أن تغمره بلألئه..."³, وعليه فإنّ التصوف تجربة مرتبطة بالذوق والشعور, وليست منطقاً, أو برهاناً, أو حدوسات استشرافية فلسفية .

انطلاقاً من هذه النقطة " فالتصوف عندهم له حقائق, وأحوال معروفة قد تكلموا في حدوده, وسيرته, وأخلاقه كقول بعضهم الصوفي من صفا من الكدر, وامتلأ من الفكر...التصوف كتمان المعاني ترك الدعاوي وأشباه ذلك..⁴ فهو من جهة أخرى أيضاً" يسعى التصوف على اختلاف ضروبه,و من خلال مناهجه, و رياضاته عديدة للوصول, بالصوفي إلى درجة الكمال الإنساني integration of men, ذلك أنّ الكمال هو غاية التصوف بمعناه الواسع..."⁵.

فالإنسان الكامل عند صوفية الإسلام هو " أعلى مقامات التمكين التي يمكن أن يصل إليها السالك إذا دام على سلوكه فأدركته العناية فاتصل, فإذا وصل الصوفي إلى تلك الغاية كانت نفسه النفس الكاملة , وكان نور الحق العين التي يرى بها, وهنا فقط تصح له الورثة..."⁶, فارتبطت حالة التصوف ب" مخصصين لا يفتح بابها ولا يرفع حجابها, إلا من أثره الحق واصطفاه , واختصه , واجتباها..."⁷.

¹ عبد الكريم الكستراني " الأنوار الرحمانية في الطريقة القادرية الكسترانية", مكتبة مدبولي, ص 21

² المرجع السابق, ص 24

³ تاج الإسلام أبو محمد الكلاباذي " التعرف لمذهب أهل التصوف" _لولا التعرف لما عرف التصوف_، تحقيق: عبد الحليم محمود , طه عبد الباقي سرور, دار الكتب العلمية, بيروت, لبنان, 1980, ص 11

⁴ بن تيمية " فقه التصوف", تهذيب وتعليق: زهير شفيق الكبي, دار الفكر العربي, بيروت, 1993, ط 1, ص 18

⁵ يوسف زيدان " دراسات في التصوف" _الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي_, دار النهضة العربية للطباعة والنشر, ص 132

⁶ المرجع نفسه ص 65

⁷ بن عباد الرندي " الرسائل الصغرى", تحقيق ونشر: الأب بولس نويال اليسوعي, دار المشرق , بيروت, لبنان, 1986, ص 133

ويقول السري عن التصوف بأنه "اسم لثلاث معان، وهو الذي يطفئ نور معرفته نور ورعه، و لا يتكلم بباطن في علم ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة، ولا تحمله الكرامات على هتك أسرار محارم الله...¹ كما من جهته يرتبط التصوف بالجانب العلمي والعمل، إذ يعتبر "منزعا علميا وعمليا نزعته إليه الحياة الروحية الإسلامية منذ نشأتها الأولى في صدر الإسلام...فالتصوف إذن مرآة هذه الحياة الروحية الإسلامية التي يخضع فيها الإنسان نفسه لألوان من رياضة النفس ومجاهداتها، ويعدّ فيها قلبه لمعرفة الحقائق عن طريق الكشف والمشاهدة التي تقوم أولاً على ما اقتدى فيه المسلمون الأوّلون بالنبي (ص)...²".

يتحقّق التصوف بتلك السرمديّة والروحانيّة، والجنوح إلى الرّمز، وقد وصف الجويهري المفكر الإسلامي التصوف بأنه " هو الميل بالإنسان عن العالم المادي، والارتفاع به إلى العالم الروحي...³، وذلك لتبنيّه الحقيقة، ونبذه ما هو ماديّ كمنصب وما إلى ذلك ممّا هو ترابيّ حسيّ، وفي هذا الشأن يرى معروف الكرخي (ت 200)، أنّ معنى التصوف يكمن " في الحقائق التي يحصل عليها الصوّفي، والعقّة عمّا هو موجود عند الناس من منصب مال أو جاه فقال: التصوف الأخذ بالحقائق، واليأس عمّا في أيدي الخلائق...⁴".

ولعلّ هذه المفاهيم جعلت من التصوف بوجه عام تمثّل " فلسفة حياة، وطريقة معيّنة في السلوك، يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي، وعرفانه بالحقيقة والسعادة الروحية، وتعتمد التجربة الصّوفية بالدرجة الأولى على القلب، ومن هنا يستعصي فهمها على العقل، ولكن هذا لا يقلّ من قيمتها، وأهميتها في حياة الإنسان...⁵".

وتتحدّث A. Schmel خبيرة التصوف الإسلامي عن الكتابة أو التجربة الصّوفية في قولها: " الكتابة عن التصوف الإسلامي تكاد أن تكون من الأمور المستحيلة،

¹ سعيد حوّي "مذكرات في منازل الصّديقين والرّبّانيين" دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، 1986، ط 1، ص 9
² ممدوح الزوي "معجم الصّوفية" -أعلام، طرق، اصطلاحات، تاريخ-، دار الجيل للطباعة و النشر، 2004، ط 1، ص 84

³ عبد المحسن سلطان "التصوف الإسلامي في مراحل تطوره"، دار الآفاق العربية، مصر، 2003، ص 10

⁴ عبد الحكيم عبد الغني قاسم "المذاهب الصّوفية ومدارسها"، مكتبة مدبولي، 1999، ط 2، ص 23

⁵ ملتقيات الفكر الإسلامي 21 "محاضرات ودراسات عن الحياة الروحية في الإسلام"، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، ج 1، ص 87

فعند الخطوة الأولى تظهر للمرء سلسلة حيال مترامية أمام عينه، وكلما كان تتبّع المرء للطريق أطول، كلما بدا له الأمر أكثر صعوبة لبلوغ أيّ هدف على الإطلاق...¹، وهناك من أجمع على أنّ التصوف ليس من المذاهب الإسلامية، "وإنّما هي نزعة فلسفية اعتقد أصحابها أنّ في مقدورهم تفسير القرآن تفسيراً يغاير معتقدات غيرهم، ولكنّه يفسّر مقاصدهم الخاصّة..."²، وفي هذا الصّدّد فإنّ حياة التصوف تلك تتمّ عن ذاتيّة وجدانية خالصة .

وعلى أساس ما ذكرنا فإنّ التصوف لحظة " يتأملها المتأمل، ويتذوقها المحب، وينعم بها العابد، ويعجز عن وصفها قلم كاتب، إنّها وثبة ونشوة، مناجاة وخلوة، وإلهامات فوق ما يتصورّ الخيال، ولقد هتف أحد رجالها يوماً: إنّ قلبي ليسكن اليوم عالماً لا يعرف غيري عنه شيئاً، ولو سئلت ما بي لأعجزني أن أجيب..."³، وهذه الحالة الصّوفية التي يعيشها الصّوفي في تغيّر الأحوال، عند عروج المقامات والوصول إلى سدرة المنتهى، والمشاهدة.

يقول الطّوسي في كتاب اللّمع، ضمن باب التّصوف، وذلك في تعريفه له ووصفه في قوله: "فأمّا التّصوف ونعته وماهيته، فقد سئل محمد بن عليّ القضاة، وهو أستاذ الجنيد _ رحمه الله _، عن التصوف ما هو قال: أخلاق كريمة ظهرت في زمان رجل كريم، مع قوم كرام..."⁴، ويعرّف عدّة بن تونس التصوف على أنّه " الفن الذي تستغرق فيه جميع الكمالات البشرية التي تستمد من الروح السامية التي هي من أمر الله سبحانه..."⁵

التصوف بمفهوم الحب الإلهي:

تعتبر رابعة العدويّة مؤسّسة لمدرسة الحبّ الإلهي، و" هذا الحب هو الذي جعلها تقول: ما عبدت الله خوفاً من ناره، ولا طمعا في جنّته، فأكون كالأجير السيّء، وإن خاف

¹ المرجع السابق، ص 89

² محمد إبراهيم الجيوشي "بين التصوف والأدب"، مكتبة أنجلو المصرية، ص 9

³ عبد الحميد الجويهري "التصوف مشكاة الحيران"، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 1996، ص 11

⁴ المرجع نفسه، ص 14

⁵ بن تونس، المطبعة

العلاوية ط 1، 1995، ص 100

عمل بل عبده حباً له، وشوقاً إليه...¹، ولقد كانت مميزة وفريدة من نوعها ، "حتى أن بعض خصائصها البارزة تشبه من بعض الوجوه مارية مادلين الذكورة في الأنجيل..ز، وكانت من ألقت قصائد في الحب اختص موضوعها بذكر الله معشوقها...² ، ولعلّ أشعارها كانت تحمل نفحات صوفية بوجد وعشق روحيين ، ومن أمثلة أناشيدها قولها:

أَحْبُبُكَ حُبَّيْنِ حُبُّ الْهَوَى وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِذَاكَ³
فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى فَشَغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ
وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ فَلَسْتُ أَرَى الْكَوْنَ حَتَّى أَرَاكَ
فَمَا الْحَمْدُ فِي ذَا وَلَا ذَاكَ لِي وَلَكِنَّ الْحَمْدَ فِي ذَا وَذَاكَ⁴

والصّوفية بهذا الحبّ الإلهي " يسمون بالعلاقة بين الخالق والمخلوق سموا عظيما، وهل بعد الحب بين العبد وربّه سموا وغاية...⁴، يعيشون حضرة زكية ، ووجد وهوى نابعان من عاطفة متقدة بين المحب والمحبوب ، و"صلة دائمة بالله ، ومحبة خالدة باقية ، كحبة تلتف الأعصاب، والأحاسيس ، والوجدان ، والشعور بشملتها اللينة الدافئة، فإذا الحياة ارتفاح، وارتفاع حتى ترفرف الرّوح حول عرش الرّحمان ...⁵، بالرغم من أنّ الحبّ عاطفة إنسانية عامّة ، يتأثر بها كلّ مشاهد للجمال، ويشعر بها كلّ قلب يهفو، وفؤاد ينبض حبّاً وعاطفة، فكان للمحبين منازل ودرجات ، إلا " أنّه قد وجّه الصّوفية عواطفهم وجهة

¹ مأمون غريب" بن الفارض سلطان العاشق"، الدار المصرية واللبنانية، 2001، ط 1، ص 18
² جان شو قلبي " التصوف والمتصوفة"، ترجمة: عبد القادر قني، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 1999، ص 27

³ المرجع نفسه، ص 28

⁴ عبد المنعم خفاجي " الأدب في التراث الصّوفي"، مكتبة غريب، ص 119

⁵ المرجع نفسه، ص 120

خاصّة , وتعالوا عن حبّ المخلوقين, واشربوا إلى حبّ الخالق سبحانه..فقد رأوا
أن يجردوا الحب من هذه السّمة النّفعيّة...¹, كما أنّ الحبّ يتحقّق أيضا بفناء المحبّ في
محبوبه بالسكر الإلهي, وترجمة هذا في هذه الأبيات التالية:

لَمَّا عَلِمْتُ بِأَنَّ قَلْبِي فَارِعٌ مِنْ سِوَاكَ مَلَأَهُ بِهِوَكَ²
وَمَلَأْتُ كُلَّ مِنْكَ حَتَّى لَمْ أَدَعِ مِنِّي مَكَانًا خَالِيًا لِسِوَاكَ
فَالْقَلْبُ فِيكَ هَيَامُهُ وَغَرَامُهُ وَالنُّطْقُ لَا يَنْفَكُ عَنْ ذِكْرِكَ

و ممّا كانت أيضا تنشده رابعة العدوية قولها بعد صلاتها العشاء, وقيامها إلى
سطح لها قولها: "إلهي أنارت النّجوم, ونامت العيون, غلقت الملوك أبوابها, وخلا كلّ
حبيب بحبيبه, وهذا مقامي بين يديك..."³, و كذلك لها من الشعر ما كان يتوهج به الحب

يَا سُرُورِي وَمُنِيَّتِي وَعَمَادِي وَأُنْسِي وَعِدَّتِي وَمُرَادِي⁴
أَنْتَ رُوحُ الْفُؤَادِ إِذَا أَنْتَ جَانِي أَنْتَ لِي مُؤْنِسٌ, وَشَفْكَ زَادِي

إنّ الصوفية جعلوا من الحبّ " غاية حياتهم, وملتقى آمالهم, و عندئذ حرصوا على
الاستجابة لتعاليم الله بباعث من حبّهم, ورغبتهم في كسب مرضاته... وتحولّ الله عند
الصوفية من معبود يخافه الصوفي, ويرهبه إلى محبوب يأنس بقربه, ويتطلّع إلى
مرضاته ويسعد بحبه..."⁵, ويقول محمد مصطفى عن الحب الإلهي باعتباره أنّه كان
يشار تضمينا أو رمزا, فهو من جهته يعتبر أنّ " لفظة الحب ظلت مختلفة من معظم

مصطلحات الصوفية حتّى كانت رابعة...⁶

¹ محمد إبراهيم الجبوشي "بين التصوف والأدب", ص 78

² المرجع نفسه, ص 81

³ أحمد أبو شاور "موسوعة أميرات الشعر العربي", دار أسامة للنشر والتوزيع, الأردن, 2003

⁴ المرجع نفسه, ص 166

⁵ أحمد الطريب أحمد "الكتابة الصوفية في أدب التستاوي" _الحياة_ الخطُ الخطاب_, ق 3, الأشعار: عرفانية الخطاب,
منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية, المملكة المغربية, 2003, ص 869

⁶ عبد الحكيم عبد الغني قاسم "المذاهب الصوفية ومدارسها", ص 154

وعليه فإنّ المتصفح للمنهج الدراسي المتعلق بالمدرسة العدوية، يلحظ بأنّها كانت " رائدة المدارس الصوفية التي رسمت طريقاً جديداً للتصوف الإسلامي، فاندفع تياره بسرعة خاطفة، كما أنّ رابعة تعدّ أستاذة لعلم النفس الصوّفي، وسيّدة، الحب الإلهي في عصرها...¹، وفي منحنى آخر فإنّ الحب الإلهي انتهى إلى مذهب جديد على الفكر الروحي، وهو وحدة الوجود، والحلول، " كان أكثره رمزا وإشارة ولم يؤثر الحلاج أسلوب الرمز فيه، ولجأ إلى التصريح...²، ومن أمثلة الذين أيضا استعملوا هذا الأسلوب الصّريح والبوح ما تقدّم به الجنيد في أبياته :

يَا مُوقِدَ النَّارِ فِي قَلْبِي بِمُوقِدِهِ لَوْ شِئْتَ أَطْفَيْتَ عَنْ قَلْبِي بِكَ النَّارَ³
لَا عَارٌ إِنَّ مِتُّ مِنْ خَرْفٍ وَمِنْ حَذَرٍ عَلَى فِعَالِكَ بِي لَا عَارٌ لَا عَارٌ

إنّه حب رفيع وطاقة روحية عالية كانت من أكبر الدعائم للأدب الإسلامي وللطاقات الإلهية العالية في نفوس الصوفيين و يعتبر الغزالي الحب الإلهي غاية الحياة وسعادتها، ويقول في ذلك: " سعادة كلّ شيء لذاته وراحته، ولذة كلّ شيء تكون بمقتضى طبعه، وطبع كلّ شيء ما خلق له...، ولذة القلب الخاصة بمعرفة الله سبحانه وتعالى، لأنّه مخلوق لها بن آدم إذا عرفه فرح به ، مثل الشطرنج إذا عرفها فرح بها، ولو ينهى عنها لم يتركها، ولا يبغى عنها بديلا...⁴ .

لقد تمكّن الصوّفي من خلال هذا المعطى الصّفي أن يحلّ تناقضا بات " كلاسيكيا معروفا، وهو أنّ الحب الخالص لله، والخالي من المنفعة لا يتنافى في شيء مع الحبّ الشائع المعتاد هي في الوقت ذاته هبة و تملك... وتناقض ألفاظ الصّوفية يكشف عن خاصية تجاوز حدّا للإنسانية لدقة وصف ذلك الحب، فالمشاهد وحدها عارية عن كل

¹ المرجع السابق، ص 154

² عبد المنعم خفاجي " الأدب في التراث الصوفي "، ص 204

³ المرجع نفسه، ص 210

⁴ المرجع نفسه، ص 117

تصنع وتكلف...¹ , يتحدّد كلّ هذا في ذوبان العاشق في المعشوق , والتي طرقت تاريخ التصوف بأكمله .

التصوف بمفهوم وحدة الوجود:

لقد ارتبط مذهب وحدة الوجود بالتصوف الإسلامي من خلال الموازنة التي يقيمها بن عربي " بين الحروف والموجودات, بحيث تصبح الحروف موازية للوجود كلّيه, الوجود أساسا يوازي القرآن...², وهذا على حسب ما تقدّم به أبو زيد من خلال دراسته للغة, ومن جهة أخرى أكثر تفصيلا لهذه القضية أنّ " الله واحد عند بن عربي يمكن أن نرسمه في هذه العبارات " إنّ هوية الواحد التي تحمل عليها أسماؤه الحسنی و صفاته لهما جانبان: الوجود المحض الذي هو الحقّ, والوجود الملحق بالعدم الذي هو عالم الخلق,

وكما أنّ المخلوق لا يوجد إلا بفضل الخالق, فكذلك لا تكون إلا بالمخلوق...³, وبناءا على هذه الفكرة فإنّ مذهب وحدة الوجود لدى بن عربي تمثّل في حدّ ذاتها " تفسيرا للحقّ والخلق, فالحقّ هو الظاهر في كلّ صورة, والمتجلّي في كلّ وجه, وهو الوجود الواحد , والأشياء الموجودة به, ومعدومة بنفسها, ولكن لا ينحصر وجود الحقّ, ولا يتحدّد بظهوره في المظاهر بل له وجود متعال خاص به...⁴ .

وعليه فإنّ صفة الوجود المتعالي التي يتصف بها الحقّ التي هي أساس وحدة الوجود عند بن عربي تختلف عن فكرة الوجود الملحدة, وتمثّل نظريته انسجاما مع وحدة الوجود المرسلّة أو المقيدة, وتتحدّد فكرة الوجود من خلال إبراز الصّور المتناقضة التي يبرزها بن عربي في اعتباره الذات الإلهية تنفرّع إلى وجهين:

¹ جان شو قليبي " التصوف والمتصوفة", ص 28

² سعاد الحكيم" بن عربي مولد لغة جديدة", دندرة للطباعة والنشر, 1991, ط 1, ص 26

³ جان شو قليبي " التصوف والمتصوفة ", ص 65

⁴ منصف شعرانة " ظاهرة الحب في الفكر العربي الإسلامي " _نماذج مختارة_, مركز النشر الجامعي, 2002, ص

•يُميّز في هذا الشأن " أنّ الله من هو ذات بسيطة مجردة عن النسب، والإضافات إلى الموجودات الخارجية ، منزّهة عن صفات المحدثات، وعن كلّ ما يمت بصلة إلى الوجود الواقعي، كما أنها منزّهة عن أي تصور، أو غاية معرفة..¹

•تتحدّد هذه النقطة من الوجه الثاني عن الذات الإلاهية (الإلاه)، وربطها بالمألوه، وتمثّل ثنائية الحق والعالم، كما أسلفنا الذكر، "فما وصفناه بوصف إلّا كنّا نحن ذلك الوصف، وهذه النسب والإضافات، وهي الصفات والأسماء الإلاهية، وهي أحدية الكثرة، وذلك لأنّ الأسماء الإلاهية دلالات مختلفة على ذات واحدة...²، وتتحدّد في الحق، ويطلق على هذه الأحادية الإثنينية ، فهي مقام الجمع بين الحق والخلق، أو ما يعرف بالذات الإلاهية والأسماء

إنّ هذا الرّابط الرّوحي هو ما يعدّ تلازما ضروريا، لكنّ من جهة أخرى " لا يعني التطابق أو الوحدة، فحقيقة العبد هي العبودية، وحقيقة الرّب هي الرّبوبية ، وإن استند كلّ منهما للآخر من حيث التعلّق الذهني أو العقلي...³، مثلما حدّد بن عربي ذلك في فتوحاته، ومما بيّنه أيضا في قوله:

فَقَالِحُ خَلْقٍ بِهَذَا الْوَجْهِ فَاعْتَبِرُوا وَلَيْسَ خَلْقًا بِذَلِكَ الْوَجْهِ فَادْكُرُوا⁴
مَمَّنْ يَذَرُ مَا قُلْتَ لَمْ تُخْذَلْ بِصِيرَتِهِ وَلَيْسَ يُذَرِيهِ إِلَّا مَنْ لَهُ بَصَرٌ
جَمَعَ وَفَرَّقَ فَإِنَّ الْعَيْنَ وَاحِدَةٌ وَهِيَ الْكَثْرَةُ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ

إنّ التصوف عند بن عربي في مذهبه هذا هو التشبه بالله، "فتصوفه يمثل اتجاها عقليا يرمي إلى إثبات شخصية الإنسان في الوجود الإنساني...⁵، وفي هذا الصّد يقول في

¹ محمد العدلوني الإدريسي " بن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي "دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2004، ط 2، ص 20

² المرجع نفسه، ص 21

³ نصر حامد أبو زيد " فلسفة التأويل " _ دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي _، المركز الثقافي العربي، 2003، ط 5، ص 183

⁴ محمد العدلوني الإدريسي " بن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي "، ص 45

⁵ عبد المنعم خفاجي " الأدب في التراث الصوّفي "، ص 231

فتوحاته المكيّة :

إِنَّ التَّصَوُّفَ تَشْبِيهُ بِخَالِقِنَا لِأَنَّهُ خَلَقَ فَانْظُرْ تَرَ الْعَجَبَا¹

كما تحيلنا وحدة الوجود عنه إلى اعتبار الخلق فعلا مستمرا لأنّ الحق هو تجلّ دائم في صورة المخلوقات, كما " هو خلاق على الدوام, والعالم مفتقر إليه تعالى على الدوام افتقارا كلياً ذاتياً..."², ويقدم تلميذه النابلسي (ت1143هـ) شرحاً وفهما لهذه النظرية, حيث يرى " أن مفتاح هذا المذهب يكمن في مفهوم: الوجود الحقيقي, والوجود الممكن, فالممكن لا وجود له مستقلاً عن الحق, والحق هو القيوم في صورة الخلق, والممكنات لا تقوم بذاتها , بل تقوم بالقيوم , إذن فالوجود واحد..."³.

ويطلق بن عربي الممكن على اسم الموجود, ولا يصفه بالوجود ومن هنا تتضح نظرة بن عربي في اعتباره أن " الصفة التي يتصف بها الموجود ليس ذاتية له, ولا تتحدّد بحقيقة إنسانية, بل تضلّ زائدة مضافة إلى إنسانيته, ومعرضة للزوال في كلّ لحظة , والصفة الوحيدة الذاتية لكلّ حقيقة موجودة هي العدم..."⁴ , فكان بن عربي وارثاً للشهود وللهوية الروحية التي وردت خصوصاً في الفتوحات المكيّة.

ومن جهة أخرى فإنّ " العدم أصبح جامعاً لأحكام الوجود, ثم نزل الوجود كذلك في الذات الإلهية قبل ذات الجماعة نفسها, ثم فاضت بعد ذلك في مراتب الممكنات , ومنازلها بناء على إمكانية الصّور النوعية, وهكذا أصبحت منصبة بجميع المراتب حتى صار منتهاها إلى الإنسان..."⁵, ويجدر بنا أيضاً أن نلاحظ أنّ الموازنة أو المساواة التي يضعها بن عربي بين الإنسان والعالم من جهة, وبين الإنسان والله من جهة ثانية, فهي

¹ المرجع السابق, ص 198

² منصف شعرانة " ظاهرة الحب في الفكر العربي الإسلامي " ص 199

³ المرجع نفسه, ص 198

⁴ سعاد الحكيم " بن عربي مولد لغة جديدة " , ص 65

⁵ مجيب المصري حسين " من أدب الفرس والترك " الدار الثقافية للنشر والتوزيع, 1999, ص 193

بدورها " لا تنفي التباين بين الله والإنسان من جهة...، وإذا كان الإنسان هو روح العالم فمن الواجب علينا حين يوازي بن عربي بين حقائق الألوهة وحقائق العلم، أن نفهم العالم في هذه الموازنة على أساس أنه يتضمن الإنسان لا على أساس خلوه منه...¹، ويعني بهذا كله الإنسان الكامل، ما إلى ذلك من القضايا الشائكة التي تعبر عن تصوفه الفلسفي، ومذهبه مجتداً كامل جهده لأجل توضيحها، وإجلاءها، ولعلّ بن عربي أيضاً " يعترف بغموضها، وتعدّ قضاياها في صورة مذهب فلسفي متماسك البنية، متناسق المباحث...²."

ويكون بذلك بن عربي ممّن تجاوزوا في تأثير على الحدود والآفاق، وخاصة من خلال تصوره الصّفي للإسراء و المعراج، وتأثيره في الكوميديا الإلهية لدانتي بالإضافة إلى تصوره حول الحقيقة المحمدية، والنور الأزلي النبوي، ولعلّ وحدة الوجود أيضاً ظهرت جلياً في " كثير من المذاهب الفلسفية اليونانية، كالمدرسة الإليانية، والرواقية، والأفلاطونية المحدثة، ولعلّ أوضح صورة لذلك هو ما يبدو من تسلسل عناصر الفيض الأفلاطوني...³."

التصوف بمفهوم الفناء:

¹ نصر حامد أبو زيد " فلسفة التأويل " ص 161

² محمد العدلوني الإدريسي " بن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي "، ص 12

³ عبد المحسن سلطان " التصوف الإسلامي في مراحل تطوره "، ص 45

ظهر هذا المفهوم عند صوفية القرنين 3 و 4هـ بوضوح في التصوف الإسلامي، وله أكثر من معنى، وقد يشير إلى معنى أخلاقي، حينما يتحدّد بأثّه "فناء صفة النّفس، وأثّه سقوط الأوصاف المذمومة، فمن فنى عن أوصافه، ظهرت عليه الصفات المحمودة، وقيل أيضا أنّ الفناء يعني الفناء عن الحظوظ الدنيوية...¹"، وبهذا يفنى الإنسان عن إرادته، ويستغرق في الألوهية، أو ما يمثل الفناء عن الخلق، والبقاء بالله، وتمثّل من شأنها "هي الحالة التي يصل فيها الصوفي إلى درجة من الغيبوبة والذهول عن نفسه حدّا يدعي عنه التلقّي من الغيب، والإحاطة بالعلم اللدني... ويبدأ القول بالفناء بنكران الصوفية أنفسهم قولاً ولا فعلاً، بل يرون جميع حركاتهم وسكناتهم كلّها أفعال الله...²".

وننوّه أنّ حالة الفناء التي تتّاب الصوفي قد تكون في لحظات، "فيشعر وأثّه أدرك الذات الإلهية، ومن هنا يقول أثّه (هو)...³"، ويعتقد الجيلي أنّ هذه الحالة لا تتحقّق إلا بعد الحق، والسّحق والمحق، ويدرج ذلك في مجموع من المؤشرات:

• "أن يفنى الصّوفي عن نفسه بظهور ربّه

• "أن يفنى الصّوفي عن ربّه بظهور سر الرّبّوبية

• "أن يكون فناؤه عن متعلّقات صفاته، بمحقّقات ذاته...⁴"

وفي شأن آخر نجد أيضا أبو سعيد الخراساني يحدّد علامة الفاني في قوله "علامة الفاني ذهاب حظّه من الدنيا والآخرة، إلا من الله تعالى، ثم يبدو باد من قدرة الله تعالى، فيريه ذهاب حظّه من الله تعالى إجلالا لله، ثم يبدو له باد من الله تعالى، فيريه ذهاب

¹ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني "مدخل إلى التصوف الإسلامي"، دار الثقافة العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 3، ص 109

² سميح عاطف الزين "الصوفية في نظر الإسلام"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2، ص 88

³ يوسف زيدان "دراسات في التصوف"، ص 70

⁴ المرجع نفسه، ص 70

حظه من رؤية ذهاب حظه، ورؤية ما كان من الله الله، ويتفرّد واحد الصّمد في أحديته، فلا يكون لغير الله مع الله فناء ولا بقاء...¹، ويعدّ الخراز أول من تكلم في الفناء والبقاء في التصوف الإسلامي السني كما يقول أيضا في مقام الفناء الذي يتأتى للعبد في مقام القرب، بعد مؤانسته الذكر والاستلذاذ به، ومن هذا هذا المستوى الروحي الذي يشغله الذكر، فإنّ الله يرفعه " إلى مجلس الأنس، ثم أجلسه على كرسي التوحيد، ثم رفع عنه الحجب، فأدخله دار الفردانية، وكشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقي هو، فحينئذ صار العبد فانيا، فوقع في حفظ الله، وبرئ من دعاوي نفسه.."².

فالسالك يمرّ بمقامات، فيتأتى له السكر، فالفناء، فالبقاء، فبقاء البقاء، وهو ما عبّر عنه المتصوفة أيضا بالموت والحياة، فيبقى الجانب الروحي فقط بما يحمله من صفات حسنة وطهر، ونقاء، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا المستوى أو الجانب الروحي "هو الذي يستطيع الخروج أو الصعود إلى الملاء الأعلى في لحظات نورانية، يشعر فيها، وكأنّه مغمور في النور الإلهي على أساس أنّ الروح عند صفائها، وتخلّصها من شواغل المادّة، فهي من أمر الله..."³، وبها يتزوّد السالك بالموهب الربّانية، فالفاني في الله، لا يحبّ إلا الله و إذن فالفناء هو فناء في الأفعال والصّفات .

وفي هذا يورد أحد المتصوفة في قوله : " ما حبّك عن الله وجود موجود معه إذ لاشيء معه ،ولكن حبّك عنه توهم موجود معه، لولا ظهوره في المكوّنات ما وقع عليها وجود الصّفات، ولو ظهرت صفاته اضمحلت مكوّناته أظهر كلّ شيء لأنّه الباطن ، و طوى كلّ شيء لأنّه الظاهر ، أباح لك أن تنظر ما في المكوّنات، وما أذن لك أن تقف مع ذوات المكوّنات..."⁴، ويعبّر الفناء بلغة النّفس الحديث ، عن " الحالة الوجدانية التي يفقد

¹ تاج الإسلام أبو محمد الكلاباذي " التعرف لمذهب أهل التصوف " ، ص 125

² عبد المحسن سلطان " التصوف الإسلامي في مراحل تطوره"، ص 34

³ المرجع نفسه، ص 34

⁴ سعيد حوى "مذكرات في منازل الصّديقين والربّانيين "، ص 397

فيها الشخص مؤقتاً شعوره بالآنا، وهي في اصطلاح الصوفية أيضا عدم شعور الشخص بنفسه، ولا شيء من لوازمها...¹، وارتبط الفناء أيضا بأنه "اضمحلال مادون الحق جدا..."²، ومن هذا المنطلق فإن فكرة الفناء في حد ذاتها لا تعبّر عن الإتحاد، أو الحلول، فالعبد عبد والرب رب، وهذا هو أساس التغير في هذا المصطلح الصوفي الذي ألحق بالبقاء فأصبحتا متلازمين .

التصوف بمفهوم الحلول والإتحاد:

الحلول في معناه الفلسفي والعقلي العام هو عبارة عن "تداخل جرم في حيز لجرم آخر، أي تحيّر جرم في جرم متحيّر في الفراغ يكون ظرفاً له، ومحلاً يحتويه..."³، وأصحاب هذا المذهب يزعمون أن " الله يحلّ في الإنسان _ تعالى الله عن ذلك... "⁴، ومن أهم رواد هذا الاتجاه الحلاج (ت 309)، والذي من شأنه " يؤمن بثنائية الحقيقة الإلاهية ، فيزعم أن الإلاه له طبيعتان هما : اللاهوت و الناسوت، وقد حلّ اللاهوت في الناسوت، فروح الإنسان هي لاهوت الحقيقة الإلاهية، وبدنه ناسوته..."⁵

بالرغم من أفكاره التي أثارت الجدل حتى في الصوفية أنفسهم، إلا أنه ورغم ذلك فإنّه أبداً " لم يخب إحساسه بحلول الله فيه، وهو حضور كاد يستهلك وجوده كما يظهر في شعره..."⁶، كما هناك عبارات وأشعار وردت في الكثير من المؤلفات التي نسبت إلى الحلاج ، ومن ذلك أيضا قوله: "استهلك حدثي في قدمه، فلم يبق لي صفة إلا صفة القديم...، بحيث كانت صفته تعني صفة الله، أي أنه أصبح جزءاً من الألوهية..."⁷.

¹ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني "مدخل إلى التصوف الإسلامي"، ص 111

² بن القيم الجوزية "مدارج السالكين" دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1999، ط 1، ج 1، ص 167

³ عبد المنعم خفاجي "الأدب في التراث الصوفي، ص 232

⁴ محمد بن ربيع هادي مدخلي " حقيقة الصوفية في الكتاب والسنة"، دار الرشد للنشر والتوزيع، ط 1، 2000، ص 24

⁵ المرجع نفسه، ص 25

⁶ جان شو قلبي "التصوف والمتصوفة"، ص 43

⁷ عبد المحسن سلطان " التصوف الإسلامي في مراحل تطوره"، ص 47

ولكن لا قديم إلا الله سبحانه وتعالى، والحلاج أدمج نفسه فيها، ومن الممكن أن يكون قد تأثر كغيره من أتباعه بفكرة العقل الفعّال، التي تؤدي إلى الحلول المنبثقة من الفلسفة اليونانية، وفي وضع آخر قدم الغزالي المتصوف السني موقفا وسطا حول تصوف الحلاج حيث يصف حال الصوفية قبل تيهيم الذي فيه يقرّون بأقوال الحلول، وفي قوله: "العارفون بالله بعد العروج إلى سماء الحقيقة، اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق، لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانا علميا، ومنهم من صار ذلك حالا ذوقيا، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستوفت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه..."¹

فتأهوا سكرًا، ممّا دفعهم، وسلطان عقولهم، "فالبسطامي مثلا يقول: (أنا هو، وهو أنا)، وأنا أنا، والحلاج يقول: أنا الحق، ويقول ما في الجبة غير الله..."²، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الشطحات الصوفية والوجد الروحي كانت حائلة أمام الصّمت، والكتمان، والأسرار الخاصة المتعلقة بهم في قمة الإتحاد، في "اتحاد بين العبد الواصل، والمعبود الموصول إليه،... وعلى وصيد الإتحاد الصّوفي تقف ظاهرة الشطح هذه الدّعوة إلى التبادل، فيوزع العاشقين باستبدال كلّ منها بدور الآخر، وترغب النّفس في التعبير بصيغة المتكلّم..."³

ما يحدّد مفهوم الإتحاد عند أصحابه "يفيد امتزاج ذات المخلوق بذات الخالق بحيث تصبح الذات ذاتا واحدة، وقد يعتبر البعض ذلك نوعا من العبادة الفائقة، أو الحب الشّديد للإله، كما قد يرجع البعض ذلك إلى ما يسمّى هروبا من الواقع الاجتماعي والسياسي..."⁴، وقد قدّم الجرجاني مفهومًا يكتنّز تفسيرًا مقبولا حول الإتحاد في تعريفه على أنّه "شهود الحق الواحد المطلق، الذي الكل الموجود بالحق، فيتحد به الكلّ من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث أنّ له وجودا خاصّا به اتحد به فهو

¹ نصر حامد أبو زيد "الخطاب والتأويل"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2005، ط 2، ص 28

² سميح عاطف زين "الصوفية في نظر الإسلام"، ص 88

³ أحمد الطرييق أحمد "الكتابة الصوفية في أدب التستاي"، ص 875

⁴ عبد المحسن سلطان "التصوف الإسلامي في مراحل تطوره"، ص 41

مجال ...¹, ومما يعتبره الصّوفية أيضا أنّ الإِتِّحاد هو أعلى درجات الفناء .

الفرق بين التصوف والفقه:

يعبّر عنهما على أنّهما " شقيقتان في الدلالة على أحكام الله, وحقوقه فلها حكم الأصل الواحد في الكمال والنقص, إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر في مدلوله...², وعليه فإنّ اشتراكهما في الأصل يفضي بالقول إلى أنّهما يشتركان في الحكم, كما لا يجوز إنكار الفقيه على الصوفي والعكس صحيح, ومن جهة أخرى فإنّ " صوفي الفقهاء أكمل من فقيه الصوفية وأسلم, لأنّ صوفي الفقهاء قد تتحقّق بالتصوف حالا وعملا وذوقا, بخلاف فقيه الصوفية فإنّه المتمكّن من عمله, وحاله, ولا يتم له إلا بفقه صحيح, وذوق صريح...³

وننوّه إلى أنّ الصّوفي مقيّد في العقائد بمذهب أهل السنّة والجماعة, والسّير على مذاهبهم, استنادا إلى الكتاب والسنّة, المرتبطين بالعمل والتحقّق, إذ أنّ " الفقه علم بأحكام الشريعة, والتصوف عمل بها, والفقه من علوم الظاهر, والتصوف من علوم الباطن, مصادر الفقيه الكتاب والسنّة والإجماع والقياس, وهي إن كانت مصادر التصوف, إلا أنّه يستمد مع ذلك من الوجدان والذوق, والروح والإلهام... بينما يستمدّها الفقيه من عقله والعلم اللذان توجبهما معرفة الأحكام الشرعية...⁴, والملاحظ أنّه في القرن 3هـ, تميّزا لمعالم التصوف عن الفقه من ناحية المنهج الموضوع, الغاية.

الفرق بين التصوف والفلسفة:

¹ المرجع السابق, ص 43

² أبي العباس محمد بن عيسى " قواعد التصوف ", تحقيق : عبد المجيد خيالي, دار الكتب العلمية, ص 29

³ سعيد حوى " مذكرات في منازل الصّديقين والرّبّانيين ", ص 8

⁴ عبد الكريم الكستراني " التصوف الأنوار الرحمانية في الطريقة القادرية الكسترانية ", ص 23

تعمل الفلسفة عموماً على كشف وفهم "حكمة الله، وأسراره في مختلف جوانب المعرفة، أمّا التصوف فهو محاولة لكشف حكمة الله في شتى جوانب الحياة..."¹، فهذا الأخير يثمّ عبر المشاهدة، والسّفر الصّعودي إلى المثالية و التجنيح إلى رحاب القدس الأعلى، ويستمد التفكير الفلسفي انبعاثه من العقل، بينما الفهم الصوفي يستمد إلهامه من الرّوح، أو القلب بالذوق والإلهام، يحمل التصوف الفلسفي طابعاً اصطلاحياً غامضاً، وما يحتاجه هو مزيد من المساءلة والجهد غير العاديين، كما " لا يمكن اعتباره فلسفة حيث أنّه قائم على الدّوق، كما لا يمكن اعتباره تصوفاً، لأنّه يختلف عن التصوف الخالص في أنّه معبر عنه بلغة فلسفية..."².

وهذا النوع من التصوف الفلسفي " انبثق أساساً من خلال الفلسفة اليونانية، وخاصةً فلسفة أفلاطون، ثم أتباعه من أصحاب مذهب الأفلاطونية المحدثة، وهو أساساً يخلو من العواطف القبلية الدينية..."³، بيد أنّ هناك موازاة بينه وبين التّصوف في ضوء الجانب العملي (في مرحلة الزهد، ونبذ الرّغبات المادّية)، وتبقى غايته منفردة عن التصوف الخالص، إذ ليس يمثّل وسيلة العبادة، أو التقرب إلى الله، إنّما وسيلة لتقوية العقل، و خلاص النّفس من الشّوائب نحو المتعالي .

كما يعمد إلى التفكير والتأمّل العقلي نحو الولوج إلى العالم العلوي الإلهي ، فالامتزاج بين النزعة العقلية والنزعة الصّوفية عند الفلاسفة هو ما تقدّم به برانند رسل في بحث له تحت عنوان " التصوف والمنطق"، فيقول ما نصّه " إنّ أعظم الرّجال الدّين كانوا فلاسفة، شعروا بالحاجة إلى كلّ من العالم والتصوف، إذ العاصفة الصّوفية هي المهمّ الأعظم ما يكون للإنسان..."⁴ و يحدّد أبو الفيض المنوفي الفرق بين الصّوفي والفيلسوف

¹ عبد المنعم خفاجي " الأدب في التراث الصوفي "، ص 9

² أبو الوفا الغنيمي التفتازاني " مدخل إلى التصوف الإسلامي"، ص 187

³ عبد المحسن سلطان " التصوف الإسلامي في مراحل تطوره"، ص 104

⁴ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني " مدخل إلى التصوف الإسلامي"، ص 4

في اعتقاده أنّ الفلسفة " تصف الحقائق العليا للوجود ,وصفا من بعيد لقصور العقل عن الوصول إلى لآفاق الحقيقة الكلية التي مفتاحها البصيرة, وإن كان قفلها الإدراك, وبابها الكائنات,...فالعارف الصوّفي تشرق له حكمة الحق في الكائنات فيؤمن مباشرة بوجود إله الحكيم, ثم يستقرئ وحدات الكائنات..."¹

الفرق بين التصوف والزهد:

ويتمّ تحديد الفرق بينهما من خلال اعتبار " أنّ حركة الزهد والرّهبة, والانقطاع إلى الله في الأديرة والصّوامع والكهوف من الجبال, و الفلوات كانت موجودة في كثير من الديانات السّماوية والوثنية, وأهل الهند مشهورة بذلك من قديم حتّى اليوم, والزهد هو المعنى العام للتصوف الإسلامي, أمّا التصوف بمعناه الخاص فهو إسلامي محض..."², من جهة أخرى فإنّ الزهد المتعلّق بالإسلام أمر مرتبط بالاعتدال والتوسط, كما مثل " وسط بين جشع اليهود وإفراطهم في حبّ الدنيا, وبين أهل الرّهابة والنصارى الذي فرطوا في الأخذ بالأسباب, وقعدوا عن العمل و الاكتساب..."³

تميّز الزهد بأنّه المرحلة الأولى للتصوف, ونشأته في القرنين الأوّل والثاني الهجريين فقد " كان هناك أفراد من المسلمين اقبلوا على العبادة بأدعية و قربات, وكانت لهم طريقة زهدية في الحياة تتصل بالمأكل والمشرب والملبس والمسكن..."⁴, فآثروا لأنفسهم هذا النوع من الحياة والسلوك ومن هؤلاء: الحسن البصري(ت 110هـ), ورابعة العدوية(ت 185), وما يستوجب علينا نقله قوله صلى الله عليه وسلم عن الزهد: ﴿ اَزْهَدْ فِي الدُّنْيَا يُحِبُّكَ اللَّهُ, وَازْهَدْ فِيمَا أَيْدِي النَّاسِ يُحِبُّكَ النَّاسُ ... ﴾ (أخرجه بن ماجه في سننه كتاب الزهد), و ننوّه إلى أنّه كان مصطلح الصّفيّة "يدلّ في الكوفة وبغداد على جماعة من

¹ عبد المنعم خفاجي " الأدب في التراث الصوّفي, ص 12

² المرجع نفسه, ص 34

³ محمد بن ربيع هادي مدخلي " الصوفية في الكتاب والسنة ", ص 31_32

⁴ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني " مدخل إلى التصوف الإسلامي ", ص 17

الزّهاد والمتصوفين اشتهروا بتقشّفهم... فضلا عن اشتقاق فلسفي محقق عن الحقائق السائدة في التّزعة الصّوفية، وهي خصائص أقرّها العرف والتقليد...¹، وأخيرا نجمال الفروقات في أنّ " التّصوف زهد في الدّنيا لكسب رضا الله، والزهد بعد الدّنيا لكسب ثواب الآخرة، والتصوف دخول في جمال الملاء الأعلى وروحه، ورحمته، والزهد دخول في مجال التّقوى خوفا من عذاب الله ونقمته وجبروته، والتصوف فلسفة روحية في الإسلام، والزهد منهج عملي من مناهج بعض المسلمين، وله نظائر في الديانات القديمة...²، وعلى خلفية هذه الدراسة والمعطيات السابقة سوف نستعرض الخصائص العامّة التي تميّز التّصوف من منظور الدّارسين له.

الخصائص العامّة للتّصوف:

لقد تطرّقنا إلى خصائصه من منظور علم النّفس والتصوف، وحدّد بعض الباحثين بما يعرف بـمميزات التصوف من شطح، وكرامات، ومقامات وأحوال، والمرتبطة أساسا بحالات نفسية تتناوب الصّوفية، وعيه كان عالم النّفس ويليام جيمس قد حدّد خصائصه في أنّه:

• "أحوال إدراكية، هي إلهامات تأتي للمتصوف، وليست معرفة برهانية...³، بمعنى أنّ التصوف يتأتّى بالدّوق الخالص، ولا يعتبر معطى فلسفي، ومن الملاحظ هذه أيضا التي يذكرها برتراند رسل في اعتقاده:

• "الكشف، والإدراك المباشر الوجداني، هو المنهج الصّحيح للمعرفة عامّة بين الصّوفية على اختلاف مذاهبهم وعصورهم...⁴

• يمثل التصوف أيضا أحوالا وجدانية انفعالية يصعب إيصالها إلى العامّة، "لأنّها أحوال لا يمكن وصفها أو التعبير عنها، لأنّها أحوال وجدانية، وما كان يصعب نقل مضمونة للغير

¹ جان شو قلبي " التصوف والمتصوفة"، ص 7

² عبد المنعم خفاجي " الأدب في التراث الصّوفي، ص 7

³ عبد الحكيم عبد الغني قاسم " المذاهب الصوفية ومدارسها"، ص 25

⁴ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني " مدخل إلى التصوف الإسلامي"، ص 7

في صورة لفظية دقيقة...¹, و تعدّ هذه الوجدانيات والأحوال منبع من " كيان يذوب في مسافات لا متناهية من اللاوعي, واللاشعور غائبة تماما عن الشعور.

• تعتبر الأحوال الصّوفية سريعة الزوال أي أنها لا تستمر مع الصّوفي لمدة أطول, ثمّ "بقاء هذه الأحوال, وهي قصيرة في ذاكرة المتصوف...², في لحظات معينة يغيب فيها الصّوفي عن ذاته مؤقتا.

• و أخيرا تعنى ب" أحوال سالبة من حيث أنّ الإنسان لا يحدثها بإرادته, إذ هو في تجربته الصّوفية يبدو كما لو كان خاضعا لقوة خارجية عليا, تسيطر عليه..³, وإنّ هذه الخصائص ليست شاملة, ولكنّها ربّما تشكّل حلقة وصل بين أنواع التصوف المختلفة باختلاف مذاهبها, كما يرجّح آخرون إلى أنّه ترجع " أكثر هذه الأحوال الجنونية عند الصوفية إلى إصابتهم بالضيق والاكتئاب نتيجة للإمعان في العزلة, والمغالاة في الجوع والسهر, إفساد الغرائز وإهلاكها...⁴.

ولكنّ من جهة أخرى لا يمكن اتّهام أو الحكم على الصّوفي "بأنّه شخص مريض, أو غير سوي لأنّ المرض العقلي لا يصاحبه فقدان مستمر للشعور بالأنبا, والصّفي كلّ حالاته لا يفقد استبصاره لذاته مطلقا, ولو جعلنا منه شخصا مريضا لجعلنا كذلك من الشّاعر والكاتب والفنّان والموسيقي جميعا مرضى لا لشيء, إلّا أنّهم يعانون مشاعر خاصّة لا يعانيتها غيرهم من أفراد النّاس العاديين...⁵.

¹ المرجع السابق, ص 4

² عبد الحكيم عبد الغني قاسم " المذاهب الصوفية ومدارسها " ص 25

³ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني " مدخل إلى التصوف الإسلامي " ص 4

⁴ سميح عاطف الزين " الصوفية في نظر الإسلام "

⁵ أبو الوفا الغنيمي التفتازاني " مدخل إلى التصوف الإسلامي " ص 4