

بنية النظام المعرفي في الخطاب الصوفي قراءة في الأصول

الدكتور: أحمد بوزيان

جامعة عبد الرحمن بن خلدون تيارت

نحس الفكر الصوفي على جملة من المبادئ تحدد نظام بنيته المعرفية، عليها يقوم، وبها يُفسر، وفي ضوئها تُقرأ حقائقه، وتحاكم مقولاته، وبدونها لا يتم فهم الخطاب الصوفي، ولم ترد تلك المبادئ في نسق ممنهج وإنما جاءت مسكوتاً عنها، تقول بنيته في صمت دون تصريح، فالصمت "هنا هو النظام المعرفي المسكوت الذي يرد في النص فيدير الكلام، ويتحكم برؤية صاحبه، ولكنه يظل مرمياً في العتمة ماثلاً في الصمت أو هو الجانب المسكوت عنه في الكلام"⁽¹⁾ بحيث يرد في ثنايا الكلام دون أن يظهر ناتقاً ويتجلى شاخصاً.

إن الصوفية ينطلقون أصلاً من ثنائية العقل والقلب بالغاء الأول، وإطلاق العنان للثاني و"هذه المبادئ لازمة لكل معرفة صوفية سواء اتخذت اسم (الكشف) أو (العرفان) أو (الإشراق) أو أي اسم تفرضه الثقافة التي تنتمي إليها، وذلك لأن هذه المعرفة تعتمد أصلاً مجاوزة العقلانية"⁽²⁾.

وعلى ذلك فإن التجربة الصوفية لا تُحد إلا بالحد الذاتي، ولهذا لا نجد اتفاق المتصوفة على مفهوم واحد في الموضوع الواحد، وإن مطالعة كتاب كاللمح، أو التعرف، أو الرسالة، تلتقى كما هائلاً من تعريفاتهم المتنوعة المتعددة، وأحياناً المتناقضة للحب مثلاً، أو السكر، أو الغيبة، أو ما شاكل ذلك، إذ التعريف ينطلق من ذاتية المتصوف، وذلك يتغير من صوفي إلى آخر، بل عند الصوفي ذاته يتغير من حال إلى آخر، وإن كانت هذه الاختلافات والمتغيرات تدور كلها حول ثابت، وهو طبيعة النظام المعرفي الذي يسوغ مفهوم الاختلاف، بدلالة تداخل المفاهيم بعضها ببعض، وليس ثمة إجماع صوفي في موضوع ما. ومبرر ذلك أن "الطابع الفردي للتجربة الصوفية الذي أنتج تصوراً مختلفاً من صوفي إلى آخر عن عدد وأنواع المقامات، والأحوال والطابع الفردي يحرص عليه المتصوفة"⁽³⁾ وهو ما يعطي للتصوف فرادته وخصوصيته ويمنحه صفة المختلف، ومن ثم فهو لا ينتج إلا الاختلاف.

ومادام الاختلاف يشكل مظهر الخطاب الصوفي، فإن العقل لا يستوعب ذلك، لأن لا يقول بمبدأ التناقض، وهو ما جعل الخطاب الصوفي مهمشاً مرفوضاً على مستوى الوعي والفهم الكلاسيكي، ولذا كان القلب في نظام الخطاب الصوفي مجلى الحقائق ومحطتها ليتأقلم مع التجليات المختلفة "خصوصاً أن القلب يتقلب في الصور، ويتشكل بكل شكل وفقاً للتجربة الصوفية"⁽⁴⁾.

ولمقاربة نظام المعرفة في الخطاب الصوفي، علينا فهم نظام المعرفة في الفكر الإنساني الذي انقسم عبر امتداده الزمني، وتجزئه في التاريخ إلى قسمين كبيرين، شكلاً بنية التفكير في نظام المعرفة لاحقاً، وتحولاً إلى مصدرين لها فيما بعد:

القسم الأول: يرى أن الوجود إنما هو وجود مادي، من حيث هو أبعاد وهندسة، ومن حيث هو كتلة تخضع للطول والعرض والعمق، وأنكرت هذه المدرسة كل تصور يتجاوز الواقع "وهذه المدرسة وجدت أول ما وجدت عند الفلاسفة الماديين اليونان منذ طاليس الذي أعاد الأشياء كلها إلى الماء"⁽⁵⁾ وترى هذه المدرسة أن الوجود المادي تظهر في ثلاث مدارس:

1- مدرسة "طاليس" التي ترى أن الوجود إنما هو منبثق عن الماء، فلا وجود بدونه، ولا أصل إلا ويرجع إليه.

2- المدرسة الذرية: وترى أن الوجود كله عبارة عن وجود ذري للأجسام وإن ظهرت هذه الأجسام في شكل كتلة وإنما وجودها يعود إلى التماسك الذري الذي يكونها.

3- مدرسة "برمنديس" التي ترد الوجود إلى العناصر الأربعة المكونة للوجود: الماء، التراب، الهواء والنار⁽⁶⁾.
أما المدرسة الأخرى المناقضة للمدرسة المادية والتي ترى أن الوجود الحقيقي للأشياء إنما هو الروح، أو العقل الذي يحركها، ويخفي وراء مظاهر الأشياء فيبعث فيها الحركة والحياة، لذلك فهي لا تتحرك بذاتها، فهي ليست ذاتية الحركة، وترى هذه المدرسة أن العقل الأول أفاض على العقول الإبداع، حيث ترى أن الجسم ليس فاعلا، وإنما هو مجرد منفعل بتأثير العقل⁽⁷⁾.

أما المتصوفة وإن اتخذوا التقسيم نفسه كون الإنسان مركبا من مادة وروح، أي عالم الأشباح و عالم الأرواح، إلا أنهم لم يأخذوا بهذا الانفصام بين المادة والروح، فجعلوا عالم الأشباح ما هو إلا تجلٍ لعالم الأرواح، إذ الوجود المادي للأشياء ليس له وجود حقيقي، إذ الفاصل بين الهولي والمادة هو البرزخ من حيث هو واصل فاصل في الآن ذاته تجتمع فيه المتناقضات، عالم الأرواح وعالم الأشباح.

على أن العالمين المادي والمثالي عند المتصوفة ليسا كما هو متعارف عليه في الفلسفة المادية والمثالية، "حيث أنهم تعدوا الشكل المادي للمادية والصورة المثالية للمثالية"⁽⁸⁾ وجعلوا تراسلا بين العالمين، عن طريق المعرفة التي تركز على ما يُظهر الجسد، مما علق به من أدران الخطايا وندس الأثام،⁽⁹⁾ ولا يكون ذلك بالبرهان العقلي، وإنما يكون بالرياضة والمجاهدة، فتتطهر النفس وتشف، ويكون القلب قابلا للتجليات والفيوضات التي تنثال عليه من غير ما جهد أوكد عقلي "لأن الصوفي يريد معرفة أكثر سرعة وأعمق خبرة من المعرفة العقلية، فكانت المعرفة الحديثة هي المعرفة التي اعتمدها المتصوفة، والحدس دخول مباشر في عالم المعرفة"⁽⁹⁾.

فليست ثمة معرفة أبدية أزلية، وإنما تتلون بالحال التي يكون عليها الصوفي، ولقد كان المتصوفة على وعي عال بهذه الإشكالية، فليست ثمة معرفة نهائية ولا قارة، وهو ما أشار إليه الجنيد حين سئل عن المعرفة وعن العارف فقال "لون الماء لون الإناء"⁽¹⁰⁾ فيتشكل بشكل إنائه، ويتلون بلونه، ويفسر البسطامي ذلك المعنى فقال: "لون الماء لون إنائه، إن صببته في إناء أبيض خلته أبيض، إن صببته في إناء أسود خلته أسود، وكذلك الأصفر والأحمر، وغير ذلك، يتداوله الأحوال، وولي الأحوال وليه"⁽¹¹⁾، وهو معنى خطير تدثر بالرمز والإشارة، وهو ما يوحي بالتناقض مما وجد مبررا من أنصار الظاهر والعقل والنصيين، إلى رفض المعرفة الصوفية باعتبارها إلهامية لا تقرر على ثبات، وكان المتصوفة على وعي بذلك الإشكال، فربطوا المعرفة بالحيرة، ولذلك يرى المتصوفة أن "أعرف الخلق بالله أشد تحيرا فيه"⁽¹²⁾.

فالحيرة عند الصوفي هي أعلى درجات المعرفة، في حين إنها في نظام البنية العقلية أدنى درجات المعرفة، لذلك تختلف المعرفتان وتغاير بتغاير بنية النظامين، على أن الحيرة عند الصوفي ترتبط بعجز اللغة المعيارية عن إكتناه ما يعتاص على العقل إدراكه، ولهذا يحاول الصوفي أن يقول فيصمت، يعاين فيحتر فيما يرى، فتكون "العبارة عنه ليس في الإمكان لأنها قول مشتق يتلفظ به مخلوق سبقه الكون إلى الوجود والمسبوق لا يحيط بالسابق، والجزء لا ينطوي على الكل"⁽¹³⁾.

إن الصوفي إن أرغم على الكلام لا ينطق إلا بالصمت، ولا يتدثر إلا بالإيماء والإيحاء، والإشارة والتميز، والتشفير والألغاز، والغموض والإبهام، لأنه يكون في حال يفنى فيها عن وجوده، تحت تأثير السحق والحق حيث "يتحير في متاهات التوحيد فيضل فهمه ويحبس عقله في عظم قدرة الله تعالى وهيبته وجلاله"⁽¹⁴⁾.

فحيثما ينتهي العقلاني يبدأ الصوفي، من خلال ما يقذفه الله في قلب العارف من اللطائف والمعاني بلا مقاييسات، بعيدا عن المجادلات والمناظرات، ولهذا لم يعتمد المتصوفة على المساجلات التي تبنى على الرأي ونقيضه، أو دحض الحجة بالحجة، وإنما عن طريق التسليم الذي لا يقبله العقل، ولذلك كانت المعارف تنزل على العارف بحسب حاله، وربما يعرف في كل حال ومقام من الجديد ما يناقض ما في حاله ومقامه السابقين أو اللاحقين حيث "لا يزال العارف يعرف والمعارف تعرف، حتى يهلك العارف في المعارف، فيتكلم العارف عن المعارف ويبقى العارف بلا معارف" (15).

ويذكر الغزالي قصة انخراطه في طريق السلوك الصوفي وكيف تأرجح بين العقل والقلب؟ وكيف أن المعارف الصوفية باعتبارها ذوقا يستلهمها القلب فيضا وكشفا، وكيف تستعصي على العقل فيرفضها "ومع نفوذ الإنسان إلى قلب معرفة الذات يتلقى فورا تجليات للسكوت فيفهم أن لا شيء مما هو حقيقي يمكن أن يفسر بالكلام أو الكتابة" (16) "لأن التجلي ما هو إلا ذوق و"هو نور يقذفه الله تعالى في القلب" (17).

ولذلك رفض المتصوفة العقل والظاهر، إذ الظاهر لا وجود له حقيقة، وإنما هو تجل للباطن، حتى وإن كان وجوده مدركا بالمحسوسات، فليس له وجود بذاته، ولذلك فإن المعرفة الصوفية تعزف عن الظاهر إلى الباطن، وتشجب العقل وتسترفد من الكشف آلية التجلي، ومن لإلهام معنى الذوق، وهو ما سماه المتصوفة - مقارنة - بالنور "فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف، وذلك النور تنبجس من النور الإلهي" (18).

لقد بنى المتصوفة المعرفة على مفهوم الحب، ويقدر ما يكون العارف أكثر حبا يكون أكثر معرفة، بل إن أصل المعرفة في البدء بنيت على الحب، ولقد استند المتصوفة في ذلك على حديث قدسي يقول الله تعالى: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق، فبي عرفوني" (19) وبذلك تم ربط المعرفة - في الفكر الصوفي - بالحب، وهو ما حدا بالمتصوفة إلى جعل الأديان حقيقة واحدة وإن اختلفت فجوهرها واحد، وفي ذلك يقول ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لبرهان
وبيتا لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالحب ديني وإيماني (20)

إن الدافع واحد سواء عند هذا أو ذاك، فالحب هو الذي يجعل العبد متعلقا بالمعبود، وهذا المفهوم جنى على المتصوفة ووضعهم في خانة الإدانة، وصار التصوف مرادفا للزندقة المروق عن الدين، بالإضافة إلى مفهومهم للفناء، وهو قمة الحب الذي يتجاوز معنى العشق، حيث يفنى الصوفي عن وجوده بل يفنى عن فناءه، وتزول الحجب ويرى الصوفي - مشاهدة أو مكاشفة - ما لا قدرة له على وصفه، حيث تكل اللغة، ويعجز التعبير، وقد يظنه بعضهم إتحادا وحلولا، وهو ما يبدو منافيا للعقيدة ظاهريا، ويجد له المتصوفة مبررا على المستوى الذوقي، وحتى الشرعي باعتبار كل ذلك يمثل قمة التوحيد، وهو ما لا يستوعبه العقل، ومنه قول ذي النون لما سئل عن العارف "فقال: كان ها هنا فذهب" (21).

فهناك مفارقة بين مصادر المعرفة الصوفية، وما يفارقها من المصادر الأخرى التي تعتمد العقل والبرهان، ولذا فإن قراءة الخطاب الصوفي بغير شروط إنتاجه أو بما يغايره أو بما يناقضه، تكون قراءة متعيفة ومحفة، فحينها تكون القراءة مفارقة تقصي الخطاب الصوفي، من حيث أنه لا يتماهى معها ولا يستجيب لمقولاتها، ولهذا وقف المتصوفة في وجه القراءة الأحادية التي لا تلتزم إلا بالعقل وحده، ورفضوا تلك الفلسفات التي لا تسلم إلا بالعقل والمعقول، أو ما يترتب عن الحس والمحسوس، ذلك أن النظام المعرفي الصوفي لا يسلم إلا بما وراء العقل في إدراك اللطائف، عن طريق الإلهام والفيض، حيث ترد المعارف دون تعمد أو اجتلاب، أو جهد وافتعال "ومن المؤكد أن هذا الموقف لن ينال قبول أصحاب الفلسفات الواقعية والتجريبية الذين اعتبروا القضايا الميتافيزيقية فارغة من المعنى" (22).

إن مفهوم الاختلاف الذي يتبناه الصوفي لم يكن مجرداً من بواعثه المعرفية، وإنما تفرضه طبيعة المعرفة ذاتها، إذ المعارف الصوفية ليست ثابتة ولا قارة، ولا تكون إلا تجليات، ولا تكون على نمط واحد أو وتيرة واحدة مطردة، وإنما تكون بحسب توتر الصوفي أي بحسب الحال التي يكون عليها، فتتعدد التجليات بتعدد أحواله، وهذا ما يبرر عدم نهاية المعرفة الصوفية، وعدم تقيدتها من جهة ثانية، باعتبارها ذاتية لا يتلقاها إلا القلب "وهذا ما يفسر كون القلب المكان الداخلي للمعرفة، متقلبا. فالقلب تقلب في أشكال لا تنتهي هي أيضاً، وذلك من أجل أن يتطابق مع التجليات الوجودية المتواصلة(.....) فالقلب واسع وهو يعكس لحظة لحظة الأشكال التي يتجلى فيها المطلق، وهذا العكس هو القلب، وبما أنه لا نهاية للتجلى فلا نهاية للقلب ولا نهاية للمعرفة"(23).

وتأسيساً على ذلك المفهوم اعتمد المتصوفة القلب لمرونة قبوله التجليات والتناقضات التي يرفضها العقل، حيث في هذه التجربة تكون المعرفة مباشرة تصل الخلق بالحق، لأن العقل قار ثابت، يستلزم حضور الطرفين علة ومعلول، سبب ونتيجة، وذلك كله لاغ في التجربة العرفانية الصوفية، أما القلب فيقول بالشيء ونقيضه في الآن ذاته، يرى الأشياء من زاوية يرفضها العقل ويفندها، لذلك سيظل الصراع بينهما محتدماً، متمظهراً في أشكال مختلفة، يمثل المتصوفة والفقهاء جانباً منه، أي بين الباطن والظاهر، ولهذا لا يعول المتصوفة أصلاً على العقل.

وحين رفض المتصوفة العقل، ليس من باب أنهم يفتقرون إلى آلياته، فقد شهد التاريخ أنهم أهل مكنة في المعقول، كما إن إقصاءهم له ليس من باب الزيارة به، وإنما من باب أنه لا يقرأ النقيض النقيض، فكل إدراك معرفي له آلياته، وكل خطاب لا يصح أن يكون حجة على خطاب مغاير، ولذلك كان طريق العقل في اللطائف قصير لا يصمد تحليله أمام ما هو غائر مطلق غيبي، عصى على الكشف، وإن كان من المتصوفة من له دراية واسعة ممن اشتغلوا بالفلسفة، وخبروها خبرة حاذق عارف كالغزالي مثلاً، ولذلك أدرك هؤلاء المتصوفة أن الله متجل في "الوجود المطلق الخالي من كل علاقة وحالة واسم وصفة، وهو الذي لا يمكن إدراكه إلا بالاستبعاد التدرجي لكل معرفة متميزة، أي كل معرفة حسية وخيالية ومنطقية موضوعها ومحتواها هو المخلوقات"(24).

ولذلك سيظل الخطاب الصوفي يعتمد على مفهوم الاختلاف، ويكون اختلاف المعرفة باختلاف درجة المحبة ولمقام، وهي من الأحوال الذاتية على هذا تكون المعرفة بقدر الحب، بخلاف العقل الذي يحدد بشكل موضوعي لا اختلاف فيه، ومن ثمة فإن معرفة الله تكون به منه إليه، فيكون هو الوسيلة والغاية، وفي ذلك يقول الحلاج:

كان الدليل له منه إليه به حقاً وجدناه في علم وفرقان

هذا وجودي وتصريحي ومعتقدي هذا توجه توحيدي وإيماني

لا يستدل على الباري بصنعتة وأنتم حدثت بني عن أرماني(25)

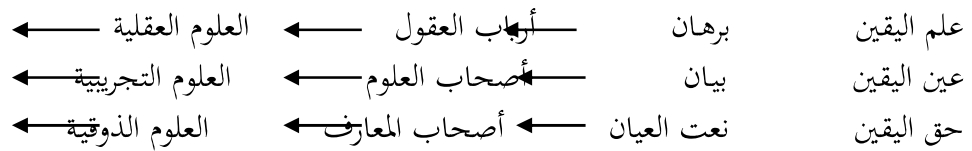
إن المتصوفة كانوا على دراية بحجج الفلاسفة والمتكلمين، في اعتمادهم على العقل وآلياته المنطقية، لذلك كان "الحلاج يشير في البيت الأخير إلى دليل المتكلمين الذي يحدثننا عنه المؤرخون، الذي يذهب إلى إثبات وجود الخالق عن طريق المخلوقات، والقديم عن طريق المحدثات، والصانع عن طريق المصنوعات، ويحسن بنا أن نسميه الدليل الكوني أو الكرمولوجي. والحلاج يسمو على الدليل العقلي الحسي، وذلك لأنه يرى الله رؤية قلبية، ويستدل على الله به فالله عند الحلاج ليس في حاجة إلى دليل عقلي أو حسي فالدليل له ومنه وإليه وبه، فهو الدليل على نفسه"(26)، وهو نظام معرفي توطأ عليه المتصوفة في صمت واجمعوا أن "لا دليل على الله سواه ولا وصول إليه بغيره"(27).

فالمعرفة الصوفية لا تستند أبداً إلى غير الله تعالى، ولذلك فإن المعرفة تكون بالله، شرط سقوط أوصاف العبد، وسقوط الباءات، ولذلك فخالص التوحيد عند الصوفي عدم إثبات الإنية مثل: "بي ولي ومَنِّي وإِلَيَّ وعليّ، وفيّ، وعَنِّي فيسقط هذه الباءات ويجحدها بسرّه وإن كانت جارية، من حيث الرسم على لسانه" (28).

لقد نظر المتصوفة للمعرفة من باب التوحيد الخالص، فلم يجعلوا الدليل على الله إلا به ومنه وإليه "وأجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل، لأنه محدث والمحدث لا يدل إلا على مثله" (29) وبذلك فصلوا في القضية على أساس مبدأ التوحيد لله وحده دونما سواه، وعليه فإن العقل في المنظومة الصوفية ليس له اعتبار، من جهة قصوره عن إدراك الحقيقة المطلقة التي لا يستوعبها إلا القلب وحده.

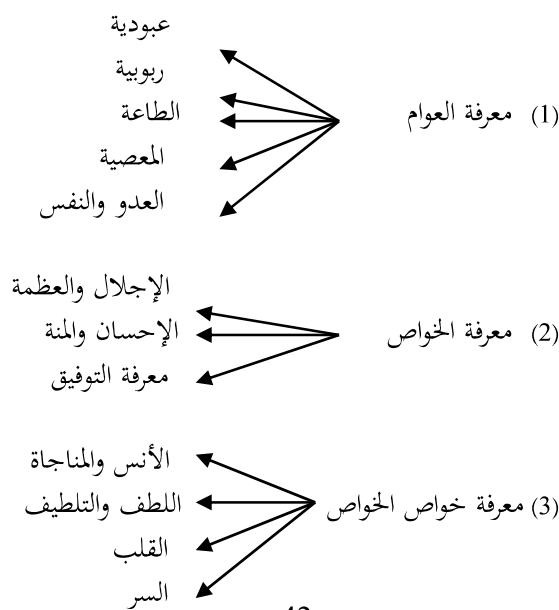
وبحسب درجة العارف يكون حظه من اليقين، فكان اليقين على ثلاث مراتب: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين. وقد استدل المتصوفة على ذلك التقسيم من القرآن الكريم، فعلم اليقين يظهر في قوله تعالى: (كَأَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ) (30) وعين اليقين يتجلى في قوله تعالى: (ثُمَّ لَتَرَوْهَا بِعَيْنِ الْيَقِينِ) (31) وأما حق اليقين ففي قوله تعالى: (إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ) (32).

ولقد فصل المتصوفة ذلك بموجب تداخل مصطلحاتهم وتقاربها "فعلم اليقين (...) ما كان بشرط برهان، وعين اليقين ما كان بحكم بيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان." (33) وكل علم يدرك بالآلة التي تخصه "فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم وحق اليقين لأصحاب المعارف" (34)، ويمكن أن نرسم ذلك في هذه الخطاطة.



وعلى ذلك الترتيب الهرمي، فإن أعلى درجات المعرفة ما كان حق اليقين، ولا يكون إلا للكمّل من المتصوفة الواصلين، ولا يكون ذلك إلا عن طريق تخلية القلب من الشوائب وتحليته بالذكر والمجاهدة، فتكون المعارف عن طريق الإشراف والكشف، حيث تتجلى تلك المعاني في القلب لا العقل، وبذلك يكون أهل المعرفة بحسب ثنائية العقل والقلب قسمان: أهل العقل ومنطق وبرهان، وأهل كشف وتجل وعرفان.

ومن خلال التقسيم السابق لليقين يمكن أن نقسم المعرفة بحسب مراتب العارفين: عوام وخواص، وخواص الخواص، وهكذا تكون المعرفة بحسب درجة العارف وقربه من الله، وبذلك تكون المعرفة على الشكل التالي: (35).



يلاحظ أنه كلما تدرجت المعرفة نحو الخصوص، ازدادت عمقا واقتربت أكثر من القلب والسر، وازدادت قربا نحو اللطف الذي لا يعاين إلا بالقلب. ولحظتها يفنى الصوفي عن ذاته، بل يفنى حتى عن فناءه، فلا يرى المعاني واللطائف بذاته، وإنما بالله، فينعدم الإحساس بالوجود و"بالأنا"، أو بالأحرى ينقطع العارف عن عالم السّوى، فيستغرق في المشاهدة، وتتخطفه الأنوار القدسية، فينخطف وييهت، وتتعلل فيه الحواس، حيث لا غيبة حقيقية إلا بإماتة السّوى. وبذلك تكون الأحوال والمقامات ليست مطلوبة لذاتها، وإنما هي وسيلة للتّرقى ووسائل للتّجلي، وإلا تحولت إلى فتنة تشغل العارف عن الوتر الأعظم المتجلي في المشاهدة، لذلك "ما أرادت همة السالك أن تقف عندما كشفت لها إلا ونادته هواته الحقيقة: الذي تطلب أمامك! ولا تبرجت له ظواهر المكونات إلا ونادته حقائقها (إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرُ) (36)".

وعلى ذلك فإنه في المعرفة الصوفية يتبادل الحضور والغياب عملية التراسل، وتلغي هذه الثنائية التبادلية المسافة والفجوة الحاصلة — ظاهريا — بين الصوفي وموضوع المعرفة، حيث يرى المتصوفة أن "المعرفة الحقيقية هي معرفة الشيء من الداخل، ذلك أنها تلغي المسافة بينه وبين العارف. وتتيح للعارف تحقيق ذاته. فلا يعرف الوجود إلا بالشهود، وفقا للمصطلح الصوفي، أي بحضور الذوق أو الإشراق" (37).

أي أن المعرفة الصوفية تنبع من داخل الذات، وهو ما أعطاها حق الاختلاف، من صوفي إلى آخر، ولا تحد إلا بها، فلا يظهر الوجود إلا من خلال الذات، وإلا كان يتجلى برؤية موضوعية تتكرر صوره عند كل صوفي، لذا كانت "العلاقة بين الأنا والوجود، الذات والموضوع هي في دلالتها العميقة والأساسية علاقة معرفة بقدر ما تصغر المسافة بينهما. المعرفة هي تبعا لذلك، علاقة اتحاد بين الذات العارفة والشيء المعروف" (38) وهو ما حدا بالمتصوفة إلى استلهم الأثر "من عرف نفسه فقد عرف ربه" (39). أو الأثر الذي يقول فيه النبي صلى الله عليه وسلم "أن الله خلق آدم على صورته" (40) وهو ما فهمه كثير على أنها دعوة للإتحاد والحلول.

وعلى هذا المفهوم فإن المتصوفة لا يستندون في إدراك ذلك على المعطى العقلي، الذي يستحيل عليه وعى ذلك ولهذا "يرفض المتصوفة كل برهان عقلي للدلالة على وجود الله، لأن البرهان العقلي تحديد له لأن العقل يبرهن بموجب قوانين وقرائن وحجج، وهذه القوانين تفرض أن الله شيئا موجودا يحتاج وجوده إلى برهان مثله مثل الأشياء، وحاشا الله أن يكون شيئا. وأن يكون بحاجة على برهان إثبات" (41) ذلك أن العقل قاصر لا يثبت إلا الماديات العيانية، وأن غابت تعسّر عليه ذلك، واعتاص عليه الأمر، ومن ثم استشكل عليه البرهان "وهكذا رفض التصوف المنهجية العقلية، وهو لم يرفض نظام هذه المنهجية وحسب، وإنما رفض كذلك نظام الحياة القائمة على مقاييسه من أجل مزيد من انخراطه في ما لا ينحد ولا ينتهي" (42).

ولذلك اعتمد المتصوفة على قوة أخرى تفوقه وتتجاوزه، تتمثل في القلب والإشراق والحدس المباشر والإلهام، إذ العقل عاطل في ذاته معطل لغيره في ما لا يصح أن يكون حجة عليه، "وإذ يرفض الصوفيون البرهان العقلي فإنهم يرفضون كل البراهين على وجود الله. لأن الله موجود ووجوده حقيقة لا برهان عليها ولا حاجة لأي برهان على وجود هذه الحقيقة" (43).

وبناء على ذلك يرفض المتصوفة منطق البرهان العقلي، أو طريقة الاستدلال، ويعزفون على ذلك كله، ويعولون على القلب من حيث هو محط العواطف، ومجلى المشاعر، لارتباطه بالحبّة، وفي المنطق الصوفي "الحب هو طريق المعرفة، ومن لا يعشق لا يعرف" (44) ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يخلو إلى ربه معتزلا الخلق متصلا بالحق. "وكان ذلك أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أقبل إلى جبل حراء، حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبّد، حتى قالت العرب: "أن محمدا عشق ربه" (45).

إن معرفة القلب أكمل من معرفة العقل، فيكون كالمراة الصقيلة لذلك "قال رويم المعرفة للعارف مراة إذا نظر فيها تجلى له مولاه"⁽⁴⁶⁾، وهي رؤية قلبية تمكن الصوفي من مشاهدة الله بلا كيف ولا تعطيل لا يستوعبها العقل، وهي رؤية منقطعة عن معنى المادة، ولذلك يقول أبو زيد البسطامي "رأيت رب العزة في المنام، فقلت كيف الطريق إليك؟ قال: أترك نفسك وتعال"⁽⁴⁷⁾ ولذلك فإن الصوفي لا قيمة له بذاته، معزولا عن الله، فهو يفهم به وعنه، وهو ما يذهب إليه أبو زيد في قوله "رب أفهمني عنك. فإني لا أفهم عنك إلا بك"⁽⁴⁸⁾، ولهذا كان الصوفي يرى بالله كل شيء، وبعد تطف الكثيف ينصقل القلب ويتحول إلى مراة، وفي ذلك يقول أبو زيد "كنت لي المراة فصرت أنا المراة"⁽⁴⁹⁾ ولذلك فإن في المنظور الصوفي "أن القلب لا يخطئ، إن ما عداه حكم زائل"⁽⁵⁰⁾ ولقد ألح المتصوفة على صدق القلب حيث "أجمع الشيوخ على أن النفس لا تصدق، وإن القلب لا يكذب"⁽⁵¹⁾ لأنه يعتمد الرؤيا والمشاهدة واليقين، وهو ما أشار إليه المتصوفة في غير ما موضع ولذلك يقول الجنيد: "اليقين هو استقرار العلم الذي لا ينقلب ولا يحول ولا يتغير في القلب"⁽⁵²⁾.

لذلك فإن المتصوفة لا يستندون إلا للقلب باعتباره يتلقى التجليات في تنقلها من حال إلى حال، وما سمي القلب كذلك "إلا من قلبه فهو يتنوع بتنوع الواردات عليه، وتنوع الواردات بتنوع أحواله وتنوع أحواله بتنوع التجليات الإلهية يسره، وهو الذي كنى عنه الشرع بالتحول والتبدل في الصور"⁽⁵³⁾، وهو ما لا يقبلها العقل، لأنه لا يؤمن إلا بالثبات، ولذلك "فإن تجليات الحق في الصور المختلفة لا تنحصر، ولا تنضب ولا تنقيد، وقلب العارف وحده هو القادر على إدراك التنوع. أما العقل فإنه من حيث طبيعته الخاصة يحدد ويضبط ويحصر، من خلال مقولاته الخاصة، والحقيقة تند عن الحصر والضبط والتنقييد"⁽⁵⁴⁾ ولذلك فهذه المعارف تنقلت من إسهار العقل، باعتباره ثابتا مستقرا، لا يتماشى وطبيعة التصوف من حيث هو فيوضات وفتوحات، فيكون التصوف ليس له نهاية.⁽⁵⁵⁾

ولذلك لا يمكن أن تقرأ المتحول (القلب) بالثابت (العقل) إذ المعرفة العليا تحتاج إلى حساسية أخرى، وقوة أعلى، ولهذا يرى ابن القيم -وهو من ألد خصوم التصوف- أن في القلب قوتين "قوة العلم والتمييز، وقوة الإدارة والحب (...). ولهذا كان كماله وصلاحه باستعمال هاتين القوتين فيما ينفعه، ويعود بصلاحه وسعادته، فكماله باستعمال قوة العلم في إدراك الحق ومعرفته والتمييز بينه وبين الباطل، واستعماله قوة الإرادة والمحبة في طلب الحق ومحبه وإيثاره على الباطل"⁽⁵⁶⁾.

وهكذا أجمع المتصوفة على ربط القلب بالحب، والمحبة بالمعرفة، وهم يتواطون على اختلاف تجاربهم، وتنوع مشاربهم، وتعدد روافدهم على أن "إمتلاء القلب بالمعرفة، وقف على امتلائه بالحب"⁽⁵⁷⁾ وبذلك يتحول القلب من منبع العواطف والإهواء في بنية النظام الرسمي، إلى آلة لإدراك اللطائف التي تعز عن العقل، وبذلك يقلب التصوف المفاهيم، ويحولها من الهامش إلى المركز، لتصبح تجربة الحب أعلى التجارب الإنسانية وبها يحصل الوطر الأعظم، في التجلي والكشف. فتكون بذلك "تجربة الحب هي إذن تجربة عرفان (الحب معرفة) تكشف للمتصوف أسرار الوجود بالحب يصبح القلب العين التي يفضلها تتأمل الواحد ذاته، وبفضلها كذلك يصبح الفكر نورا يضيء مجال الرؤية الداخلية، فالحب هو أيضا كالمعرفة نقطة انطلاق للتجربة ووسيلتها وغايتها"⁽⁵⁸⁾.

وعلى هذا فإن المعرفة الصوفية بلا نهاية وبلا ضابط اللهم إلا الذوق الذي يكشف صدق التجربة من زيفها، وليس ثمة قوانين "تصلح معيارا للتحقق والتثبت"⁽⁵⁹⁾ على المستوى المعرفي، اللهم إلى خوض التجربة ذاتها، والانخراط فيها، لأنه يستحيل معاينتها من خارج حدودها لأنها لا تنقل بالتلقين وإنما بالمعايشة والمكابدة والمنازلة ولهذا كان مفهوم الاختلاف يشكل ركيزة بنية النظام المعرفي الصوفي، ولذلك لم يشكل الاختلاف صراعا معرفيا بقدر ما كان

فضاء معرفيا يقدم التجربة من خصوصية المعاناة ولهذا كان " سمنون يقدم المحبة على المعرفة والأكثرثون يقدمون المعرفة على المحبة" (60) دون أن يخطئ صوفي آخر.

لقد تأطرت المعرفة الصوفية بمجموعة من المفاهيم، ليس لها تطابق عند الصوفية، فهي تختلف من صوفي إلى آخر بحسب ما هو عليه من حال ومقام. لذلك لا يمكن حصرها في مدونة قارة. وأن أي محاولة لكتابة تصور عن المنهج الصوفي هي محاولة محكوم عليها بالفشل مهما ادعى المنهج من الصرامة والحيادية والموضوعية والدقة العلمية، لأن المحاولة عندئذ تتكلم فيما لا وجود له في الخارج، ما لم يكن الكاتب متذوقا يدرك الأذواق واللطائف، وإن حاول —مع توفر هذا الشرط— ففي هذه الحالة لا تسعفه اللغة "في نقل حال تتعذر معه كتابة مقال في المنهج الصوفي إلا من خارج وصفيا، وسوف يكون باردا" (61).

وتبعا لذلك كان المتصوفة على وعي كبير بهذه الإشكالية التي تشكل حجر الزاوية في الخطاب الصوفي، إذ أدركوا أن للتصوف خصوصيات من حيث هو خطاب المغايرة والاختلاف. فجعلوا قراءته كذلك بآليات مخصوصة أعلاها الذوق، وما يترتب عنه وذهبوا إلى أن كل خطاب له خصوصياته التي تجعله يتميز عن غيره. ولذا فإن كل خطاب لا يصح لأن يكون حجة على خطاب آخر، لذلك ارجعوا "من أشكل عليه علم من علوم هؤلاء الذين تكلموا في مواجيد القلوب ومواريث الأسرار ومعاملات القلوب، ووصفوا العلوم واستنبطوا في ذلك إشارات لطيفة ومعان جليلة فليس له أن يرجع في ذلك إلا إلى عالم ممن يكون هذا شأنه، ويكون ممن قد مارس هذه الأحوال ونازلها، واستبحث عن علومها ودقائقها. فمن فعل غير ذلك فقد أخطأ وليس لأحد أن ييسط لسانه بالوقعية في قوم لا يعرف حالهم، ولم يعلم علمهم ولم يقف على مقاصدهم ومراتبهم" (62).

أن المعرفة الصوفية لا يتعاطاها إلا من ذاق فعفر، والذوق ليس على درجة واحدة عند المتذوقين، فهو يختلف قوة وضعفا أو انعداما بحسب طبيعة المتذوق ومرجع ذلك إلى اختلاف الطبائع والمشارب ثم المدارس، ولذلك ذهب المتصوفة إلى أن علومهم ذوقية، لا ورقية. ذلك "أن أخصّ خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق" (63) ومن حرم الذوق فإنه لا يمكن له أن يجد في نفسه تلك المعاني واللطائف وبالتالي "يرفض وجود هذه المعرفة أصلا ويعتبرها دعوى باطلة ومحض إدعاء" (64) ومع ذلك فإن الصوفية يعذرون الناس الذين لا يتذوقون معاني التصوف ولطائفه لاعترافهم بالآخر المختلف ولذلك يستعير الصوفي بيت ابن المعتز:

كان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر (65)

إن مقارنة مفهوم المعرفة عند صوفي بعينه أو في الخطاب الصوفي عامة ستظل من الإشكالات الجديدة المتجددة، لأنها ذوق والذوق اختلاف في الدرجة لا في النوع، ويكون لأمر غير قابل للتعليل ذلك أن "التصوف أن نكون مع الله بلا علاقة" (66) ولذلك فإن توحيد المتصوفة غير ما تعود عليه الناس أو "كما يفهم في بيئة... العادية، إنما هو توحيد ذوقي شعوري" (67) ولذلك فإن باب المعرفة في منظومة الخطاب الصوفي تتلاقى عندها كل المفاهيم الصوفية التي تتضافر لتتشكل هذه البنية المستغلقة على العقل، لأنه كما يقول الحلاج "المعرفة وراء الورا، ووراء المدى، ووراء الهمة، ووراء الأسرار، ووراء الأخبار ووراء الإدراك" (68) ولذلك فإن أي مقارنة عقلية، أو منطقية أو مادية لها، هو إقصاء لمفهومي الصوفي، كونها قراءة للخطاب الصوفي من خارجه وبغير شروطه المعرفية، ولا بنظام بنيته.

الإحالات والمواضع

- 1- محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية: الفلاسفة والمفكرون العرب - ما أنجزوه وما هفوا إليه - الدار العربية للكتاب - تونس - د. ط - 1992. - ص: 146.
- 2- ناجي حسين جودة: رفة الصوفية - دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة - دار الجيل - بيروت - لبنان - ط 1 - 1412 هـ - 1992 م. - ص: 151 - 152.
- 3- المرجع نفسه - ص: 155.
- 4- أدونيس: لصوفية والسوريالية - دار الساقي - بيروت - ط 1 - 1982. - ص: 63.
- 5- أحمد علي زهرة: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة - نينوي للدراسات والنشر والتوزيع - دمشق - سوريا - ط 1 - 2004. ص: 129.
- 6- المرجع نفسه - ص: 126.
- 7- المرجع نفسه - ص: 129 - 130.
- 8- المرجع نفسه - ص: 131.
- *- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال - حققه وقدم له الدكتور جميل صليبا - الدكتور كامل عباد - دار الأندلس بيروت - لبنان - ط: 10 - 1409 هـ / 1988 م. - ص: 130.
- 9- أحمد علي زهرة: الصوفية و سبيلها إلى الحقيقة - ص: 131.
- 10- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف - ضبطه وعلق عليه وخرج آياته وأحاديثه أحمد شمس الدين - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط: 1 - 1413 هـ / 1993 م. - ص: 56.
- 11- أبو نصر عبد الله ابن السراج الطوسي: اللمع - ضبطه وصححه كامل: مصطفى الهنداوي - دار الكتب العلمية - ط: 1 - 1421 هـ / 2001 م. - ص: 35.
- 12- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف - ص: 155.
- 13- يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفري - دار الينايع - دمشق - سوريا - د. ط - 1997. - ص: 79.
- 14- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف - ص: 150.
- 15- أبو زيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة - تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس - دار المدى للثقافة والنشر - سوريا - دمشق - ط: 1 - 2004. - ص: 59.
- 16- ماري مدلين دافي: معرفة الذات - ترجمة نسيم نصار - منشورات دار عويدات - بيروت - د. ط - د. ت. - ص: 119.
- 17- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال - ص: 87.
- 18- المصدر نفسه - ص: 87.
- 19- العلجوني إسماعيل بن محمد: كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر على الأحاديث على السنة الناس - تعليق أحمد فلاس - مطبعة الفنون - حلب - سوريا - د. ط - د. ت. ص: 51.
- 20- محيي الدين بن عربي: ترجمان الأشواق - دار صادر - بيروت - د. ط - 1386 هـ / 1966 م - ص: 43 - 44.
- 21- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف - ص: 156.
- 22- أدونيس: الصوفية والسوريالية - ص: 212.
- 23- المرجع نفسه - ص: 69.
- 24- أسين بلاثيوس: ابن عربي حياته و مذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - درا العلم - الكويت - بيروت - لبنان - د. ط - 1979. - ص: 28.
- 25- عبد الوهاب الشعراي: الطبقات الكبرى - المكتبة التوفيقية - مصر - د. ط - د. ت. - ج: 1 - ص: 187.
- 26- د محمد جلال شرق: دراسات في التصوف الإسلامي - دراسات في التصوف الإسلامي - شخصيات ومذاهب - دار النهضة العربية - بيروت - لبنان - د. ط - 1980. - ص: 367 - 368.