التكامل المعرفي بين علمي الفقه والتصوف

الباحث ذ. يوسف السملالي
جامعة ابن زهر، أكادير
المغرب

تعتبر العلوم الإسلامية بمختلف مضامينها المتشعبة والمترابطة بناءا شامخا وصرحا متينا تتكامل عناصره المعرفية والعلمية والثقافية منذ بزور فجر الإسلام إلى يومنا هذا، إلا أن هذا التكامل المعرفي بين أمهات العلوم الإسلامية يحتاج إلى إعادة نظر وتنظير وفحص وملمة لجمع شتات المتفرق ولبيان مقاصد العلوم وتكاملها فيما بينها مما يساعد القارئ والمتفحص للتراث لإعادة قراءة ثانية بمنظور معاصر يحل مشاكل العصر ويجد الحلول للمعضلات ويعيد الاعتبار إلى علوم أهملت ويجدد معارف قد نسيت في صفحات التاريخ بل وعدت من فضول العلم وملحه وفضائله، ومن بين العلوم التي قد طويت كثير من صفحاتها وعزف عنها ولم تنل الحظوة وشرف التقديم والبيان والشرح والاحياء والبعث ولم ينظر اليها النظرة الصحيحة الثاقبة ولم تنزل منزلة الأهم بل والأعم هو علم التصوف والسلوك.

يعتبر التصوف علما وآلية منهجية قويمة لم تمتد إليها أيادي الباحثين والعلماء الامتداد الرصين الأصيل كما حصل مع باقي العلوم كالفقه وغيره، ومعظم النظرات عدته طريقة وسلوكا ومنهجا في التعبد والتزكية، لكن نظرة الباحث إلى علم التصوف يجب أن تكون في الواقع، أكثر عقلانية وجاذبية وتحتاج إلى مزيد بحث وتنقيب عن مكامن التزيل الصوفي وأثره على باقي العلوم وثمرة ذلك هو تعبئة الأنماط العلمية بالمفاهيم الروحية التي تضفي الحياة والمعنى على كثير من العلوم التي قد يبدو على متمثليها ومتعلميها ومعلميها نوع من الجفاف المعرفي، فالعلوم العرفانية وما تكتسبه من النمط الخفي الباطني فهي تخلق تكاملا مع الفقه الظاهري ونظيره اللدني إلا أن هذا العلم قد ظلم في كثير من القراءات، ووصف بعدم القابلية العلمية وعدم الانضباط المعرفي وأن مأسسته لم تبنى على مبادئ التقعيد والتأصيل كما حصل مع الفقه وعلوم الحديث .

والحق أن التصوف من العلوم الشرعية المقررة، يقول ابن خلدون: "هذا العلم . يعني التصوف . من علوم الشريعة الحادثة في الملّة؛ وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق، والخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"1.

إن منزلة التصوف بين العلوم الإسلامية، وأهميته المعرفية تكمن في ذلك النسق المعرفي المنسجم مع علوم يظهر بعدها عنه للوهلة الأولى، فمكانة العلم ومكنته تكمن في انسجامه المطلق بين ماهو علم وسيلة وبين ما هو علم غاية ومقصد وبين عناصر الاستمداد من الوحي واتحاد المقاصد لتصير النتيجة في النهاية إلى إنتاج للمعنى في ذات المكلف وفي أفعاله وترتيبات أقواله، وذلك للوصول إلى غاية حياة طيبة بسلوك سديد، يقول أحمد زروق: "وأصل التصوف مقام الإحسان، الذي فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم ب (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)... كما دار الفقه على مقام الإسلام، والأصول على مقام الإيمان"2.

يقول مصطفى النشار: "إن التخلف العلمي لدى العرب والمسلمين ارتبط بتوقف الاجتهاد في ميدان الدين، ولما كان التجديد والاجتهاد الديني يمثل إحدى القوى الدافعة للإبداع في العلم الإسلامي فقد أدى إغلاق باب الاجتهاد إلى ضعف علمي ملحوظ وإلى تخاذل واضح من العلماء في بقية التخصصات، إذ إن الازدهار في علوم العقل كل لا يتجزأ، فالتخلف عن ركب التقدم العلمي

في أي علم من العلوم دينية كانت أو رياضية أو طبيعية أو اجتماعية أو إنسانية، وليس أدل على صحة ما نقول إلا النظر في تاريخ الحضارات، قديمها وحديثها، فسنجد أن مظاهر التقدم تتكامل كلها حينما تتوافر لها البيئة والمناخ الملائمان"3.

بين الفقه والتصوف:

يعتبر علم الشريعة اسما جامعا للأعمال الظاهرة والباطنة؛ لأنه متى كان في القلب فهو باطن فيه إلى أن يجري ويظهر على اللسان والجوارح، فإذا تم ذلك فهو ظاهر4 .

وتتجلى الأعمال الظاهرة في العبادات والأحكام نحو: الطهارة والصلاة والصوم والحج وغير ذلك من العبادات، أما الأحكام فتظهر في الحدود والطلاق والعتاق والبيوع وسائر المعاملات.

وتتمثل الأعمال الباطنة في أعمال القلوب: نحو: التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمحبة والتوكل والرضا والصبر والذكر والمعرفة والشكر والإنابة والخشية والتقوى والمراقبة والخوف والرجاء والقناعة والقرب والشوق والوجد والوجل ومجاهدة النفس ومحاسبتها وتخليتها من الرذائل وتحليتها بالفضائل، إلى غير ذلك من المقامات والأحوال التي ذكرها الصوفية في مؤلفاتهم وعباراتهم التي رويت عنهم.

ويطلق على معرفة الظاهر المتعلق بالعبادات والأحكام الفقية، وتسمى معرفة الأحكام المتعلقة بأفعال بواطن القلوب وما يجري على هذه البواطن من أحكام بفقه الباطن أو بفقه القلوب أو بعلم السلوك أو بعلم التزكية أو بعلم التصوف، والأخير هو أشهر المصطلحات وأكثرها من علم الفقه منذ القرن متميزا تداولاً وذيوعاً قديماً وحديثاً.

وقد ظهر التصوف بوصفه علما في القرن الثالث الهجري، وهذا يرجع بطبيعة الحال إلى تأخر التدوين في علم التصوف عن تدوين الفقه والكلام والتفسير وغير ذلك من العلوم الشرعية، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بقوله: "فلما كُتبت العلوم ودُوِّنت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة- يقصد طريقة الصوفية- في طريقهم، فمنهم من كتب في الورع، ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك كما فعله المحاسبي في كتاب "الرعاية"، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم كما فعل القشيري في "الرسالة"...، وصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط5

ويصف ابن خلدون المقابلة بين علمي الفقه والتصوف، قائلا: "وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفُتيا وهو الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم- يقصد الصوفية- في القيام بهذه المجاهدة- يشير إلى مجاهدة النفس-، ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك6

ويذكر صاحب "اللمع" في كتابه وهو في معرض ذكر علم الباطن وعلم الظاهر مبينا الفرق بينهما، قائلا: "إن علم الشريعة علم واحد، وهو اسم واحد يجمع معنيين: الرواية والدراية، فإذا جمعتهما فهو علم الشريعة الداعية إلى الأعمال الظاهرة والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح الظاهرة، وهي العبادات والأحكام، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وغير ذلك، فهذه العبادات، وأما الأحكام فالحدود والطلاق والعتاق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها، فهذا كله على الجوارح الظاهرة، وأما الأعمال الباطنة فكأعمال القلوب، وهي المقامات والأحوال، مثل التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والمحبة والرضا والذكر

والشكر... الخ، فإذا قلنا: علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي على الجارحة الباطنة وهي القلب، كما إذا قلنا: علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هي على الجوارح الظاهرة7

وإلى ذلك يشير الإمام الشعراني في طبقاته بقوله: "هو- أي علم الباطن- علم انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة...، والتصوف إنما هو زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة8."

ويصور القشيري في الرسالة العلاقة بين الشريعة والحقيقة تصويرا رائعا، فيقول: "الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرها غير محصول...، والشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق...، والشريعة أن تعبده والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدّر، وأخفى وأظهر9

يفرق الإمام الشاطبي أيضا بين الصوفية والفقهاء قائلا: "هناك فارقا بين الصوفية والفقهاء، فإن الانتساب إلى الأُول أخص من الانتساب إلى الآخرين، ومن مظاهر ذلك أن الصوفي قد يُفتى بقول على الخصوص دون غيره ممن يجري عليه الفقه على العموم، بمعنى أن الصوفي مظنة لأن "يعمل لله ويترك لله في جميع تصاريفه، فسقط له طلب الحظ لنفسه، فساغ أن يفتي على حسب حاله، لأنه يقول: هذه حالتي فاحملني على مقتضاها، فلابد أن يحمله على ما تقتضيه، كما لو قال أحد للمفتي: إني عزمت على أن لا أسأل أحدا شيئا، وأن لا تمس يدي يد مشرك، وما أشبه هذا، فإنه عقد لله على فعل فضل، وقد قال الله تعالى: ﴿وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم﴾10ومدح الله المؤمنين بعهدهم إذا عاهدوا، وهكذا شأن المتجردين لعبادة الله11...

غير أن الفتيا بمثل هذا اختصت بشيوخ الصوفية، لأنهم المباشرون لأرباب هذه الأحوال، وأما الفقهاء فإنما يتكلمون في الغالب مع من كان طالبا لحظه من حيث أثبته له الشارع، فلابد أن يفتيه بمقتضاه، وحدود الحظوظ معلومة في فن الفقه،12 وهذا لا يمنع أن في كل علم ما يخص ويعم، إذ ليس التصوف بأولى من غيره في عمومه وخصوصه، بل يلزم بذل أحكام الله المتعلقة بالمعاملات من كلٍّ -عموما- وما وراء ذلك على حسب قابله، لا على قدر قائله، لحديث: "حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكذّب الله ورسوله13"

وقد قيل للجنيد: "يسألك الرجلان عن المسألة الواحدة فتجيب هذا بخلاف ما تجيب هذا، فقال: الجواب على قدر السائل، قال عليه الصلاة والسلام: "أُمرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم" 14

وقد أكد كثير من المتصوفة صحة ما ذهب إليه الشاطبي من التفرقة بين التصوف والفقه، وأن لكل منهما مجاله الخاص به، قال في ذلك الشيخ زروق: "حكم الفقه عام في العموم، لأن مقصده إقامة رسم الدين، ورفع مناره، وإظهار كلمته. وحكم التصوف خاص في الخصوص، لأنه معاملة بين العبد وربه، من غير زائد على ذلك. ومن تم صحّ إنكار الفقيه على الصوفي، ولا يصح إنكار الصوفي على الفقيه، ولزم الرجوع من التصوف إلى الفقه، ولم يكف التصوف عن الفقه، بل لا يصح دونه، ولا يجوز الرجوع منه إليه إلا به، وإن كان أعلى منه مرتبة، فهو أسلم وأعم منه مصلحة، ولذلك قيل: "كن فقيها صوفيا، ولا تكن صوفيا فقيها." 15

وقال الإمام مالك: "من تصوف ولم يتفقه، فقد تزندق، ومن تفقه ولم يتصوف، فقد تفسّق، ومن جمع بينهما فقد تحقق" 16

قال الشيخ زروق معلقا:

تزندق الأول: لأنه قال بالجبر الموجب لنفي الحكمة والأحكام.

وتفسّق الثاني: لخلو عمله من التوجه الحاجب منهما عن معصية الله، ومن الإخلاص المشترط في العمل لله.

وتحقّق الثالث: لقيامه بالحقيقة في عين التمسك بالحق، فاعرف ذلك17

علاقة التوازن والتكامل بين الفقه والتصوف

ومن ثم فالفقه والتصوف على حد تعبير أحمد الزروق (899هـ)"شقيقان في الدلالة على أحكام الله – تعالى- وحقوقه، فلهما أصل الحكم الواحد، في الكمال والنقص، إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر في مدلوله18"، وهو ما نبه عليه اليوسي (1102هـ) أيضاً بقوله: "... والتصوف هو ثمرة العلم ولبابه، وأحد ركني الدين، فإن الشريعة لها ظاهر هو للفقهاء، وباطن وهو للصوفية، وقلما يكمل الأمر بينهما معاً؛ لهذا يقال: من تفقه ولم يتصوف فقد تفسق، ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد تحقق ،19 فمن أنكر هذا فقد أنكر الشريعة20

واهتمام الصوفية بالفقه لا يخفى على ذي بصيرة وفهم، إذ الطريق الصوفي هو تطبيق عملي للشريعة بشقيها الظاهري والباطني، غير أنهم في طريقهم إلى الله آثروا العزائم وتجنبوا الرخص أو التوسع فيها، وركزوا اهتمامهم على معرفة الأحكام المتعلقة بأعمال القلوب: من تواضع وكبر وعلم وجهل وصبر وجزع أكثر من تر كيزهم على أعمال الجوارح الظاهرة: من بيع وشراء وزواج وطلاق، إذ تكفل بالكشف عن معرفتها الفقهاء، كما أنهم يهتمون بأسرار الأحكام الشرعية وحكمها وغاياتها الروحية، وهذا نجده واضحاً جلياً في كتاب (إحياء علوم الدين)للغزالي وغيره من كتب الصوفية 21.

وهذا التداخل بين الفقه والتصوف والارتباط الوثيق بينهما ظهر بوضوح في مقالات كثير من علماء الصوفية في سياق بيانهم لحقيقة التصوف، ومن أولئك على سبيل المثال لا الحصر الجنيد (297هـ) بقوله: "مذهبنا هذا: مقيد بأصول الكتاب والسنة 22"، والتستري (283هـ) بقوله: "أصولنا سبعة أشياء: التمسك بكتاب الله – تعالى-، والاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ،وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة ، وأداء الحقوق"23 وأبو الحسين الوراق (319هـ) بقوله: "لا يصل العبد إلى الله إلا بالله ، وبموافقة حبيبه في شرائعه، ومن جعل الطريق إلى الوصول من غير اقتداء يضل من حيث ظن أنه مهتد"24، وأبو طالب المكي بقوله: "العلم الظاهر والباطن أحدهما مرتبط بصاحبه من أعمال القلوب وأعمال الجوارح، ومثله قول رسول الله صلى الله عليه وسلم" :إنما الأعمال بالنيات" أي: لا عمل إلا بقصد وتدبر ؛ لأن قوله صلى الله عليه وسلم : "إنما" تحقيق للشيء ونفي لما سواه فأثبت بذلك عمل الجوارح من المعاملات وأعمال القلوب من النيات" ، فليس ثمت تصادم وتناقض بين الفقه الظاهر والتصوف المعبر عنه في بعض الأحيان بالحقيقة، إذ المراد بالشريعة والحقيقة هي إقامة العبودية على الوجه المطلوب منك، فالطريق إلى الله –سبحانه- لها ظاهر وباطن، وظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة، وهما متلازمان25 ، "فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير مقبولة 26."

لقد اهتم علماء الأمة والعامة من ورائهم بالفقه الظاهر، دون أن يلتفت أولئك العلماء إلى الشق الآخر من الشريعة الذي يتجلى في فقه القلوب أو علم التصوف وإلى أهميته ومكانته في الإسلام، ذلك العلم الذي يعنى بإصلاح الباطن وتحليته بالفضائل، وتخليته من كل الرذائل، والذي في تطبيق منهجه تزكو النفس الإنسانية وتطهر من الحقد والحسد والنفاق والعجب والكبر والكذب والخيانة وما إلى ذلك من الأخلاق المرذولة التي كثيرا ما أفسدت على الناس حياتهم، وتوارت في ظلمتها القاتمة وسائل الخير والصلاح فالانفصال بين شقي الشريعة في علاقتها مع الله ومع الإنسان ومع النفس هو ما دعا الإمام الغزالي إلى تأليف كتابه (إحياء علوم الدين)، وكان المقصد الأسمى من تأليف ذلك الكتاب يتلخص –كما عبر عبد الحليم محمود- في كلمة واحدة هي الإخلاص ، أراد

الغزالي عبر كتابه استعادة التوازن بين الظاهر المتمثل فيما يجري على الجوارح من عبادات وعادات، والباطن الذي يتعلق بالإخلاص وعلومه، وليتحقق ذلك فقد قسم الغزالي كتابه الإحياء إلى أربعة أقسام: قسم العبادات، وقسم العادات، وقسم المهلكات، وقسم المنجيات، ويرى الغزالي أن هذا الترتيب ضروري، فعلم المعاملة ينقسم إلى ظاهر وباطن .والظاهر هو العلم بأحوال الجوارح، والباطن هو العلم بأعمال القلوب، وما يجري على الجوارح إما عادة أو عبادة، كما أن الوارد على القلوب من أخلاق النفس فيه ما هو محمود وهو المنجيات، وما هو مذموم وهو المهلكات، فكان المجموع بذلك أربعة أقسام.

وما دعا إليه الغزالي من خلال كتابه هو في حقيقته امتداد لمشروع نادى به قبله كبار الصوفية؛ وغيرهم من الأئمة الأعلام الذين حملوا على عاتقهم إبلاغ رسالتهم إلى العالم الإسلامي بضرورة استعادة التوازن والتكامل بين الظاهر والباطن الذي كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام ومن سار على دربهم من التابعين ومن غيرهم، ذلك أن الإنسان ليس بجسده أو بظاهره فقط بل عليها و يعامله على أساسها بباطنه وحقيقته المعنوية التي يحاسبه الله ، حيث إنه لا ينظر إلى أيضا صوركم وأجسادكم بل ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم27، لكن يبدو أن هذا التكامل وذلك التوازن بين المساقين الذي كان على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته بدأ يأخذ في التراجع في عهد التابعين، وقد ظهرت بعض ملامحه لبعض الصحابة فنبه عليه، ومن أولئك الصحابي أبو الدرداء فقد حكى ابن الجوزي أنه: "مر على رجل قد أصاب ذنبا، فكانوا يسبونه. فقال: أرأيتم لو وجدتموه في قليب ألم الذي عافاكم. قالوا تكونوا مستخرجيه. قالوا: بلى. قال: فلا تسبوا أخاكم، و احمدوا الله الذي عافاكم. قالوا: أفلا تبغضه؟ قال: إنما أبغض عمله، فإذا تركه فهو أخي"28 ، وحكى ابن الجوزي أيضا عنه أنه لما كان في الشام: "دخل على زوجته يوماً مغضبا فقالت: مالك؟ فقال: والله ما أعرف فيهم شيئا من أمر محمد صلى الله عليه وسلم إلا أنهم يصلون جميعاً . 29

فهذه تنبيهات من أحد الصحابة إلى خطورة فقد التوازن بين ظاهر الشريعة وباطنها، ففي النص الأول إشارة إلى ضرورة النظر بعين الرحمة والشفقة إلى من يرتكب بعض الذنوب والأخذ بيده إلى طريق السلامة بدل أن يشتم ويسب وينفر من الدين، وفي النص الثاني إشارة واضحة من أبي الدرداء إلى تراجع أخلاقيات الإسلام الباطنة التي تقوم على الصدق والإخلاص في الدين وحب الآخرة، فلم يبق في نظره من الدين إلا الطقوس الظاهرة التي منها الصلاة جماعة، وقد أفزع هذا الأمر فيما بعد إمام أهل السلوك الحارث المحاسبي عندما ازداد اتساع الهوة بين الظاهر والباطن، وانتشر الفساد وسوء الأخلاق والبعد عن الآخرة، فقال: "إني تدبرت أحوالنا في عصرنا هذا، فأطلت فيه التفكير فرأيت زماناً مستصعباً، قد تبدلت فيه شرائع الإيمان، ، فالضمائر والأحوال في دهرنا بخلاف أحوال السلف وضمائرهم، فبعض الصحابة قال: لو أن رجلا من السلف الصالح أنشر من قبره ثم نظر إلى قرائكم بأكملهم، لقال لسائر الناس: "ما يؤمن هؤلاء بيوم الحساب. 30"

"المعرفة" الصوفية:

يعتبر التساؤل حول قيمة "المعرفة الصوفية" ومصداقيتها ضمن حقول المعرفة الإنسانية، من أهم الإشكالات المثارة، حيث يقف "العقل العلمي" حائراً أمام إمكانية بناء استنتاجات علمية دقيقة انطلاقاً من معرفة ذوقية غير قابلة للتجريب أو التحليل بأدوات النقد المألوف، خاصة وأنّ تلك المعرفة تسكن نصوصاً "مشفّرة" غير قابلة للولوج الحر والممكن من قبل المتلقي العادي بل والخبير كذلك31، وهناك من النصوص التي احتاجت في كشف مجهولها إلى أن يتدخل مؤلفها لبيان مقصوده من تأليفها32 ، وهو ما يفسر وجود مدونة ضخمة من الشروحات الصوفية لكتب القوم، تبين بجلاء "صعوبة" التعامل مع هذا النمط من الكتابات.

وراء "المعرفة الصوفية" تكمن قضية تربوية شائكة، تتمثل في نمط التعلم الفعال؛ هل يكون بالجود أي الإلهام، أم لا بدّ من بذل المجهود، أي الاكتساب؟ أم يمكن الجمع بين الكسب والوهب في بناء "معرفة كاملة"؟

يبدو أنّ الصوفي لم يتلق علومه النفيسة بالراحة والخمول، وإنما ببذل المجهود، يقول الجنيد: "باب كل علم نفيس جليل بذل المجهود، وليس من طلب الله ببذل المجهود، كمن طلبه من طريق الجود33"، وهو ما يؤسس لمبدأ "بناء المعرفة الصوفية"؛ حيث لا تولد هذه المعرفة بالكليّة، وإنما تُبنى طوباً طوباً وتُتلقى فيضاً ثم نوراً، كنزول القرآن وبناء أحكام الشريعة لم يكن كليّاً بقدر ما كان بالتدرج تبعاً لحوادث الوقت وأولويات التغيير، فالجمع بين التعلم الذاتي القائم على السماع والعلم، كنوع من التدرج في الاكتساب، وهو حاصل المجهود، وبين التلقي الخارجي القائم على الذوق والسلوك، وهو حاصل مواهب الله ومنحه البادية، يشكل سمة المنهج الصوفي في بناء المعرفة، ويعزز ذلك قول الغزالي: "حصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع، فظهر لي أن أخصّ خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات"34، حيث يؤكد أنّ العلم الظاهر غير كافٍ لمعرفة الحقائق وإدراك أسرار الموجودات، فيحتاج المرء لعلم الباطن الذي يتحقق بالذوق والسلوك، وهو روح العلوم وجوهر المعارف.

على الرغم من أنّ الفكر الصوفي يقرّ بإمكانية ولوج علم الباطن مباشرة دون مكابدة مراحل اكتساب علم الظاهر، كما يقول ابن عجيبة: "وكثير من الأولياء الأكابر كانوا أميين، وفي أسرار الولاية راسخين35"، إلا أنّ ذلك ينبغي ألا يعول عليه الإنسان، والواجب أن يشرع المرء في التعلم وقطع المراحل في السلوك، فتلك هي البداية السليمة لنهاية أسلم، فالعارفون المحققون معتمدهم في أول الأمر على اتباع الكتاب والسنّة واقتفاء أثرهما، كما قال أبو سالم العياشي: "فيُقبلون بكليتهم على صدق المتابعة وتزكية النفس وتهذيبها على طريق الاقتداء وإفراد الوجهة وقطع العلائق، حتى تشرق أنوار الحق في قلوبهم، فتفتح لها أبواب الملكوت "36 فعلى الرغم من أنّ القوم قد أقرّوا بخرقهم لمألوف اكتساب المعرفة، إلا أنهم يلحون على ضرورة اكتساب العلوم ببذل المجهود، ثم العمل بالعلم المحصل، حيث يرى الشيخ اليوسي "أنه لا يصح شيء من الباطن إلا بعد تصحيح الظاهر بالعلم، فالطريق كله مبني على العلم، ثم العمل، ثم الفتوحات والمواهب من الله تعالى، فمن لا علم له لا عمل له، ومن لا عمل له لا موهبة له37"، حيث يأتي الإلهام بعد مسار معين من التجربة الصوفية أي من المكابدات النفسية والجسدية في سبيل التعرف إلى حضرة الحق، ولا يخفى ما في ذلك من تشويق للآخر "البعيد" إلى ولوج التجربة وخوض المغامرة، حتى إذا ذاق عرف ولزم.

ولذلك انتبه الصوفية إلى التمييز بين معرفة الخاصة وخاصة الخاصة، معتبرين أن الخاصة في هذا المقام أصحاب معرفة نظرية، ‘‘فهم أهل البصائر والروية، من أرباب القلوب السليمة الزكية، فإنهم ينظرون من روزنة القلوب، في ملكوت الأشياء. كما قال الله تعالى: ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض﴾ (الأعراف: 185)، فيرون الآيات المودعة في كل شيء، فتدل الآيات على معرفة الله، ووحدانيته. كما قيل:

وفي كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

فالتلازم بين العمل والمعرفة أمر بين وظاهر، يلحظ فيه المجاهدة الدائمة من خلال مصطلحات البذل والصقل، فهو اجتهاد من أجل الظفر بالمعرفة. ‘‘فمعرفة العوام بدلائل المعقول، ومعرفة الخواص بشواهد المدلول. فأين من يعرف الحق تعالى بإراءة العقل ممن يعرفه الحق بإراءة آياته في مرآة الآفاق، وقبله. كما قال الله تعالى: ﴿سنريهم ءاياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ (فصلت: 53)

العقلانية الصوفية

لم تبق التجربة الصوفية جامدة عند حدود الإيمان التسليمي والتقليدي أو الاقتصار على التفكر في العالم المنظور متوسلة في ذلك بقياس الغائب على الشاهد، أو الاستدلال بالصنعة على الصانع، بل اجتهدت في بناء طريق يستدل بالحق على الخلق، طريقه هو

البصيرة القلبية باعتبارها فاعلية سلوكية ومعرفية هي المناسبة للتشوف والتعرف على ''الصفات الإلهية'' من خلال التقرب بالأسماء الحسنى، وأنواع ''التخلقات'' المطلوبة..

إذ لم يفصل الصوفي بين التعبد والتقرب والتخلق والتعرف، متدبرا لكتاب الله العزيز، بالعمل المستديم إلى حدود الاستغراق فيه معتبرا إياه مدخلا للحقيقة الإيمانية والأخلاقية والشهودية العملية، وليس الاستدلالية النظرية فقط، حيث إنه يرى بأن هذه الآلية المعرفية هي المناسبة لموضوع التحققات الأخلاقية القرآنية والنبوية38 ، فالحدود المعرفية والتحديدات العقلية سواء تعلقت بالمنهج أو الموضوع هي فاعليات اجتهادية ومراتب في المعرفة لا ينبغي أن يحاكم بعضها بعضا، بأن يخلع عليها أو عنها وصف العلمية أو العقلانية، فقد كانت همة الصوفي كبيرة من أجل كشف ما احتجب عنه، مخترعا بذلك منهجا يعتمد تصورا للعقل يقطع مع ما تدوول من فهوم له في حقول معرفية أخرى، بحيث يمكن الحديث عن ''عقل فقهي''، و''عقل كلامي''، و''عقل فلسفي''، و''عقل صوفي''، فالعقل عقول، والعقلانية عقلانيات، مما خول للعمل الصوفي أن يتبوأ مكانته في الإسهام في توسيع مفهوم العقل منهجا وسلوكا وخطابا، في مجالات الإلهيات والسلوكيات والمعرفيات39. بخلاف ما ذهب إليه حسن حنفي في تفسيره لحديث'' جابر ابن عبد الله الانصاري، من أن العقل بمعنى ''العقل العملي، العقل الإرادي الذي يطيع ''40، بل العقل الصوفي بمعنى ما ذهب إليه طه عبد الرحمن في تنظيره للعقلانية في العلوم الإسلامية ومراتبها، حيث اعتبر الممارسة الصوفية بالاعتماد على معيار العمل الشرعي في تقويم العقلانيات، عقلا مؤيدا له مقدماته واستدلالاته ونتائجه العملية والنظرية.

ولذلك فالتصوف عمل وتجربة سلوكية حية تثمر معارف تنم عن منهجية في النظر والعمل لا تقل عقلانية عن غيرها من المسالك التعرفية والتخلقية في الفكر الإسلامي وليست ''معرفة نظرية خالصة بل هي نتيجة لأعمال القلوب، وتصفية النفس. فالعمل يسبق النظر. ومن أراد أن يعرف مثل معرفتنا فليجرب مثل تجربتنا كما قال الغزالي في ''المنقذ من الضلال .''41

ولذلك فإن الخطاب الصوفي في حد ذاته ليس أداة لتشخيص وضعيات خارجية، وإنما هو تجربة في حد ذاته. حيث إنه داخل السلوك الصوفي تذوب الهوة التي تفصل بين التجربة المعيشة وبين الكتابة، بين السلوك وبين الإبداع42، فالصوفي يحاول دوما أن يخرج بالتأويل عن حدود تلك الأطر التجريدية لكي يربطه بتجربته المعيشة. لتكف الكتابة عن أن تكون تأويلا للنص القرآني، بل تصبح فعلا للغوص داخل لغة العالم التي يطلق عليها ابن عربي مفهوم الكتابة الوجودية43.

فالتصوف لم يرفض العقل بإطلاق، وإنما كان انتقاده موجها لمفهوم (الاستعمال) معين وتاريخي عن العقل هو المفهوم الفلسفي أولا، والكلامي ثانيا. مما يعني أن رفض الصوفي كان موجها للعقل كإمكانية إيديولوجية حاولت الكتابة الفلسفية الارتقاء بها إلى مستوى المطلق، وحاولت أخرى رفعها إلى مستوى الحقيقة الدينية الكاملة 44 ولذلك فإن ما تستبعده التجربة الصوفية خلف نزوعها نحو ''اللاعقل'' هو العقل كسلطة للمعرفة والحقيقة.45

إن المعرفة في صلتها الوثيقة بالعمل ومدى الارتقاء فيه وبه درجات، يخرج العقل من الضيق إلى الاتساع، وتصير معه العقلانية هي الأخرى مقامات ومراتب بعضها يفضل بعضا، ارتبطت لدى الصوفية بالمنازل التي منها تتم رؤية العالم. فـ''اعلم أن ألسنة الفصحاء عن ذكر حقائق أمور المعرفة محتبسة، وقلوب العرفاء عن شرح دقائقها مختنسة. حارت عن التكشف بكيفيتها عقول العقلاء. وطارت عن استدراك كليتها بصائر العلماء. فرجعت العقول منه خاسرة، خائبة، وانقلبت البصائر إليهم خاسئة، هائبة. تعظيما وإجلالا لتلك المعاهد، وتخشعا، وتذللا لتلك المقاصد. جل جناب القدس عن درك العقول. وعز سرادق الكبرياء عن الحضور بالوصول. وكبر عنقاء الوصول عن الاصطبار بالحصول.''46

فمثل العقل المعهود، والمتعارف عليه في مضامير معرفية أخرى هو المنتقد والمتجاوز؛ لأن موضوع المعرفة من طبيعة قدسية بحاجة إلى عدة منهجية أخرى ومن طبيعة غير مألوفة أراد الصوفي اقتحام عقباتها وركوب مخاطرها، ليس بمنطق المغامرة ولكن بهمة الطالب الساعي إلى التحقق بالكمالات الدينية، ولذلك فـ"غاية الأمر مع عظم شأنه، وعزيز برهانه. قد جعل الله للسائرين إليه منارات، ورتب للطائرين به مقامات. فبلغهم من ذلك على قدر ما طابت لهم ريح العناية، وسارت بهم على فلك الاستقامة؛ حتى وصلوا إلى معادن جواهر الهداية. فبذلوا ليحصِّلوا، وانفصلوا ليتَّصلوا. فهبت نفحات ألطاف الربوبية، فانخرقت حجب أستار البشرية عن وجه العبودية. عند سطوات نكهات أوصاف الألوهية. فكشف عن قلوبهم غطاء ظلمة الفكرة، وكوشفوا بأنوار المعرفة "47.

فالبذل هو المفتاح للإشكالات التي واجهها الصوفي في طريقه التعرفي، بما يحمله من معاني العمل المتجرد عن مختلف الحظوظ والتعلقات، انطلاقا من العوائق الطبيعية الكامنة في أستار الطبيعة البشرية نفسها، إلى غطاء ظلمة الفكرة التي يصعب على الإنسان التجرد من آثار كسبها، وهو ما جعل التفاوت بين المعرف على قدر علو همم أصحابها في التخلق والتعقل والتجرد من الأعراض البشرية وحجب المعارف السابقة.

الهوامش:

1 – مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، دراسة وتحقيق: علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة، 2006م، 3/ 989.

2 – قواعد التصوف، أحمد زروق البرنسي الفاسي، تحقيق وتقديم: عثمان الحويمدي، عني به: حسن السماحي سويدان، دار وحي القلم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م، 24، 25

3– العقلية العربية بين إنتاج العلم واستيراد الثقافة، مصطفى النشار، مجلة "المستقبل العربي" العدد رقم: 200، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر، 1995م، ص: 119.

4 – انظر: الطوسي، اللمع.

5 – مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، دراسة وتحقيق: علي عبد الواحد وافي، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط4، 2006م، 3/991.

6 – المصدر السابق، 3/991.

7– اللمع، الطوسي، تحقيق: عبد الحليم محمود، مكتبة الثقافة الدينية، ط: 1423هـ–2002م، ص: 43–44.

8 – الطبقات الكبرى، الشعراني، تحقيق: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2006م، ص: 9.

9 – الرسالة القشيرية، أبو القاسم القشيري، تحقيق: معروف مصطفى زريق، المكتبة العصرية، بيروت، ط: 1426هـ–2005م، ص: 82–83.

10 – سورة النحل، الآية: 91.

11 – الموافقات، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز، ومحمد عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2009م، ص: 865، المسألة الرابعة عشر في الاجتهاد.

12 – المصدر السابق، ص : 866.

13 – هذا الحديث موقوفا على علي بن أبي طالب، أنظر: صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا، 1/46.

14 – قواعد التصوف، أحمد زروق، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1428هـ–2007م، ص: 28.

15– قواعد التصوف، أحمد زروق، تحقيق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1428هـ–2007م، ص: القاعدة: 26، ص: 32 .

16 – حقائق عن التصوف، عبد القادر عيسى، ص: 361–362.

17 – قواعد التصوف، أحمد زروق، القاعدة: 4، ص: 24.

18 – أحمد زروق، القواعد الصوفية، القاعدة.

19 – لقد نسب الشيخ الزروق هذه العبارة إلى الإمام مالك، انظر: كتابه قواعد التصوف، القاعدة.

20 – محمد الكحلاوي، الفكر الصوفي في أفريقية والغرب الإسلامي ،نقلاً عن رسائل اليوسي.

21– انظر: حسن الشافعي، أصول التصوف .

22 – القشيري، الرسالة القشيرية .

23 – السلمي، طبقات الصوفية.

24 – القشيري، الرسالة القشيرية،.

27 – انظر: أحمد إسماعيل، مقدمته لكتاب الشريعة والحقيقة بين التصوف والرمز، لقطب الدين العبادي، ص: 111.

28 – السابق.

29 – انظر: محمد حفيان، المنظومة الأخلاقية الصوفية، ملخصات بحوث المؤتمر الدولي الثامن عشر لقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم بجامعة القاهرة.

30 – المحاسبي، الوصايا، ص: 3

31 – أبو العلاء عفيفي، من تقديمه لكتاب :فصوص الحكم لابن عربي، مصدر سابق، ص 21

32 – شرح ابن عربي لكتابه" ترجمان الأشواق"، مصدر سابق.

33 – عبد العزيز عز الدين السيروان، الصوفيون وأرباب الأحوال: مواعظ وحكم وأقوال، سوريا: السيروان للطباعة والنشر والتوزيع، ط:1، 1995، ص 59

34 – أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق: جميل صليبا، وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ط: 7، 1967، ص 101

35 – . ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، القاهرة، د.ط، 1983، ص 161

36 – ماء الموائد، مصدر سابق، ج: 2، ص 497

37 – أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي، الرسائل، جمع وتحقيق ودراسة: فاطمة خليل القبلي، الدار البيضاء: دار الثقافة، ط:1، 1981، ج:2، ص 355

38 انظر جواب عائشة، رضي الله عنها، عندما سئلت عن خلق الرسول، صلى الله عليه وسلم، فقالت"كان خلقه القرآن"، (746) صحيح مسل (512/1).

39– عبد الحق منصف، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محي الدين بن عربي)، منشورات عكاظ، ط1، 1988، ص6.

40 – النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن، م، س، ص 172-176.

41 – المصدر نفسه، ص172- 180.

42 – عبد الحق منصف، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محي الدين بن عربي)، ط1، 1988، منشورات عكاظ، ص6.

43 – المرجع نفسه.

44 – المرجع نفسه، ص8.

45 – المرجع نفسه، ص9.

46 – أبو بكر الرازي، عبد الله بن محمد بن شاهور الأسدي الرازي، منازل السائرين ومقامات الطائرين، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح، ط1، 1993، ص46.

47 – المرجع نفسه، ص46.