

تجليات الآخر في الفكر الصوفي الإسلامي "من الاسم إلى الفعل"

The Manifestations of the Other in Islamic Sufi Thought: "From Noun to Act"

ط. د ياسر بن الطاهر¹، الدكتور: ثامر زروقي²Yasser Bentahar¹, Dr : Tameur Zerrouki²

1 المركز الجامعي شريف بشوشة بأفلو (الجزائر)، مخبر البحث والدراسات في قضايا الإنسان والمجتمع

y-bentahar@cu-aflou.edu.dz

2 المركز الجامعي شريف بشوشة بأفلو (الجزائر)، مخبر البحث والدراسات في قضايا الإنسان والمجتمع

t.zerrouki@cu-aflou.edu.dz

تاريخ النشر: 2024/11/28

تاريخ القبول: 2024/10/02

تاريخ الاستلام: 2024/01/26

الملخص : التّجمع الإنساني محكوم بالعلاقات بين أفرادها بمختلف هوياتهم وتتجلى هذه العلاقات كفعل تفاعلي مُعقّد يعكس جدلية عميقة بين الأنا والآخر، حيث يتجسد هذا الجدل في قلب كل تفاعل اجتماعي فتتعاكس في أفقه مسألة "الآخر" فيبرز الآخر كعنصر مركزي يشكل تحدياً يعكس توجهات الإنسان ورؤيته للعالم، فمسألة الآخر تطرّقت إليها كل الفلسفات وكل الديانات بما في ذلك الدين الإسلامي، ولعل من بين ما سنواجهه إذا بحثنا في ذواتنا هو التيار الصوفي المتجذّر في تاريخنا والممتد إلى حاضرننا والذي يعتبر مكوناً رئيسياً في فهمنا للإسلام. في هذا السياق يظهر التيار الصوفي بوصفه محوراً حيويًا له أهمية خاصة حيث يقدم تحليلاً مستفيضاً للقضايا الإنسانية ومنها بشكل خاص مسألة الآخر، إذ يتقرّد الفكر الصوفي في تقديم رؤية فلسفية عميقة تبرز أهمية التواصل الإنساني والتعاون في سياق تفاعلي يعكس أعماق التفكير والتجربة الدينية والفلسفية. **كلمات مفتاحية:** الآخر، الإسلام، التصوف، التسامح، الحب، الإيثار.

Abstract:

The human assembly is defined by relationships among its members of various identities. It manifests as a complex interactive process reflecting a profound dialectic between the self and the other. This dialectic is central to every social interaction, and the issue of "the other" prominently emerges in its landscape. The other stands out as a central element, posing a challenge that mirrors human orientations and worldviews. The question of "the other" has been addressed by all philosophies and religions, including Islam. Among the challenges we encounter when exploring ourselves is the Sufi movement, rooted in our history and extending into our present. It is considered a key component in our understanding of Islam. The Sufi movement appears as a vital axis, offering a comprehensive analysis of human issues, particularly the matter of "the other". Sufi thought stands out by presenting a deep philosophical vision that emphasizes the importance of human communication in an interactive context reflecting the depths of religious and philosophical thought and experience.

Keywords: the Other, Islam, Sufism, Tolerance, Love, Altruism .

المؤلف المرسل: ياسر بن الطاهر، الإيميل: y-bentahar@cu-aflou.edu.dz

1. مقدمة:

نشهد اليوم في اللحظة التاريخية الراهنة سيطرة المادة وانسحاق الإنسان نحو التشيؤ شيئاً فشيئاً، ويظهر هذا جلياً في كل أبعاد الكينونة الإنسانية، وفي بلورة الذات الإنسانية لعلاقاتها مع الآخر، المخالف له في الجنس أو في الدين أو في الهوية، وفي كيفية التعامل والعيش معه، فالأزمة التي لاحت بضلالها على الأفق الإنساني هي أزمة إيتيقية بامتياز، أصبغت كل العلاقات الإنسانية بصبغة مادية، حيث أخرجت البعد الروحي للإنسان إلى الهامش فلم يعد له دور يلعبه، وبهذا تحول الإنسان من كائن أخلاقي إلى كائن بيولوجي يسعى إلى اتباع غريزته وإرضاء شهواته متبعاً في ذلك قاعدة "البقاء للأقوى".

في ظل هذا الانصياع والانهمام أمام المادة، وجب علينا أن نرجع إلى ذواتنا والغوص فيها حتى نستكشف جانبنا الروحي من حضارتنا الإسلامية، وأن نعود إلى الإنسان الإيتيقي بدل الإنسان المادي، فالتاريخ الإسلامي مليء بلحظات فكرية مكثفة ومحطات فارقة صنعت من نفسها نقطة عودة في كل أزمة تحل بالإنسان لتنتيره وتخرجه من برائين قلقه وهمومه المتعلقة بأنطولوجيته، ولعل أبرز ما سنواجهه بالغوص في أنفسنا والحفر في تاريخنا هو **الفكر الصوفي**، الذي يعتبر رؤية فريدة للحياة قوامها الأخلاق، هذا ما جعل منه خطاباً يمتاز بالاستمرارية وبأفق تداولي نجده في مختلف الثقافات، حيث ينبعث هذا الخطاب ليتوجه إلى الروح الإنسانية من أجل الارتقاء بها إلى قيم عالمية، تعدّ هذه القيم الأسس التي يركز عليها التصوف، فلا تبقى مجرد رؤية بل ينتقل بها من التجريد إلى التطبيق.

ونتيجة لكل هذا تتأثى أهمية الموضوع، وذلك لإبراز فاعلية الفكر الصوفي الإسلامي في رؤيته للآخر وفي كيفية بناء علاقتنا معه خصوصاً مع تزايد القلق الغربي نحو الإسلام وتحمله لأفكار روجت له وأفكار دس بها، حتى ظهر ما يسمى بالاسلاموفوبيا، وهذا ما يعزّز استحضار آني للخطاب الصوفي الاسلامي وما يحمله من قيم للتسامح والتعايش، ومن هنا نطرح الإشكالية الآتية : ما هي تجليات حضور الآخر في الفكر الصوفي الإسلامي؟ وهل تجاوز هذا الفكر عمق جدلية الأنا والآخر؟

2. مدخل مفاهيمي:

1.2 مفهوم الآخر:

- جاء في لسان العرب "الآخر" بفتح "الخاء" أحد الشئيين وهو اسم على أفعال، والأنثى أخرى، إلا أن فيه معنى الصفة لأن أفعال من كذا لا يكون إلا في الصفة، والآخر بمعنى غير، كقولك رجل آخر وثوب آخر (ابن منظور، د.س، صفحة 38)، الآخر هنا اكتسب طابع النعت فهو صفة تتبع الموصوف وليس اسم قائم بذاته.

- الآخر في الأصل الأشد تأخرا في الذكر، ومدلول الآخر في اللغة خاص بجنس ما تقدمه فلو قلت جاءني رجل و آخر معه لم يكن الآخر إلا من جنس ما قلته بخلاف غير فإنها تقع على المغايرة مطلقا في جنس أو صفة (البستاني، 1987، صفحة 5). جاء الآخر في هذا المعنى من خلال أنه يتبع الاسم الذي قبله، فالآخر نصف به الأشياء من نفس جنسه ولا يكون مغاير عن جنس ما قبله.

- الآخر بالمدّ وفتح الخاء المعجمة اسم خاص للمغاير بالشخص، وبعبارة أخرى اسم للمغاير بالعدد، وقد يطلق على المغاير في الماهية أيضا (التهاوني، 1996، صفحة 71). هنا الآخر يمكن أن يأتي كاسم وليس كصفة فقط وهو مرادف للمغاير سواء في الجوهر أو الماهية أو في العدد.

إن الدلالة اللغوية لمصطلح الآخر في المعاجم العربية اكتست طابع التحليل اللغوي باعتبار أن الآخر مجرد صفة أو اعتبار الآخر مغاير للماهية وبالتالي فإن الآخر في مجمله هو كل ما هو خارج عن الذات .

ب/ الدلالة الاصطلاحية

- جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا بأن الآخر يطلق على الشيء الموجود خارج الأنا، فالأنا هو الذات المفكرة والموضوع الخارجي هو الآخر (صليبا، 1982، صفحة 131) . يفسر صليبا الآخر بجعله موضوعا مقابلا للذات الواعية باعتبار أنه كل ما هو خارج عن الذات نطلق عليه آخر.

- أما كلمة الآخر Autre في الموسوعة الفلسفية "لأندري لالاند" يعتبر أحد مفاهيم الفكر الأساسية ومن ثم يتمتع تعريفه فهو نقيض الذات، وينبّه ش. قرنر "إلى أن أفلاطون في السفسطائي يعرف الآخر بأنه مختلف عن الكائن ، وبذلك يثبت وجود الليس (اللاكائن/العدم) بمواجهة بارمينيدس (لالاند، 2001، صفحة 124)، نجد أن مفهوم الآخر هنا جاء بطابع الضد أي تم تعريفه بالنقيض. وفي الموسوعة الفلسفية العربية نعثر على أن مفهوم "الآخر" يتعارض مع فكرة "المماثل" أو "المماهي" إذ يتضمن معنى "المغاير" و "المختلف" و "المتباين" و "المتميز"، ويذهب بعض الفلاسفة إلى اعتبار كلمة "الآخر" بمعنى صفة كل ما هو غير "أنا" إذ ذاك يشمل مفهوما كل ما هو غير "أنا" سواء الأشخاص الآخرين أو الأشياء (زيادة، 1986، صفحة 13). بناء على هذا فإن مفهوم الآخر في الموسوعات الفلسفية لا يخرج عن دلالاته اللغوية، فهناك توافق إلى حد كبير بين الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية، وبذلك فإن مفهوم الآخر في مجمله يعني كل ما هو خارج عن الذات المفكرة وعن الهوية الفردية. ونجد أن مصطلح "الآخر" قد تبلور في الدراسات النفسية لا سيما لدى عالم النفس الفرنسي "جاك لاكان" الذي استعمله ضمن جدلية الذات والموضوع، ويعيد بعض الباحثين أصل المصطلح إلى الفلسفة الهيغلية لا سيما في التحليل الذي أنجزه "أليكسندر كوجيف" لكتاب "هيغل" (فينومينولوجيا الروح) في الثلاثينات من القرن العشرين، وفي

هذا السياق يرد الآخر بوصفه بنية لغوية رمزية ولا شعورية تساعد الذات على تحقيق وجودها ضمن علاقة جدلية بين الذات والآخر (البازعي، 2008، صفحة 34). إذن فإن استخدام مصطلح الآخر كان منذ القدم في الفلسفات القديمة، لكن تم استخدامه إجرائيا في العصر الحديث مع هيغل ومن ثم انتقاله إلى الدراسات المعاصرة . نجد كذلك أن مصطلح "الآخر" قد ساد في دراسات الخطاب سواء الاستعماري (الكولونيالي) أو ما بعد الاستعماري، وقد شاع هذا المصطلح في الفلسفة الفرنسية المعاصرة خاصة عند جون بول سارتر و ميشيل فوكو و جاك لاكان وإيمانويل ليفيناس وغيرهم، ورغم سيولة المصطلح وصعوبة بلورة معالمه بوضوح إلا أنه تصنيف استيعادي نقبضي، فهو إقصاء كل ما لا ينتمي إلى نظم فرد أو جماعة أو مؤسسة، سواء كان النظام قيما اجتماعية أو أخلاقية أو سياسية أو ثقافية، ولهذا "فالآخر يعتبر مفهوم مهم في آليات الإيديولوجيا (الرويلي و البازعي، 2002، صفحة 21). هذا التصنيف الذي لحق بالآخر جعل منه مفهوم اقصائي و متناقض مع التماهي أي التقابل بين الذات والموضوع ، هذا التطور للمفهوم أدى إلى جعل مصطلح "الآخر" يحتل مكانة كبيرة في الفلسفات المعاصرة و ظهور جدلية "الأنا والآخر" التي أخذت الحيز الكبير من الاهتمام من طرف الفلاسفة والمفكرين باختلاف حضاراتهم وتباين ثقافاتهم للغوص فيها، وبناء النظريات الفلسفية والاجتماعية حول هذه الجدلية مما أثر في الفهم الجديد للعلاقات الإنسانية.

2.2 التصوف الإسلامي:

لسنا نريد هنا البحث في نشأة المفهوم أو التأصيل له والحفر فيه، بل كل ما نريده هو إيجاز بعض التعريفات التي طالت هذا المفهوم السائل، حيث أن القبض على مفهوم التصوف أصعب ما يكون وذلك لسيولة المفهوم وتعدد الأبعاد الناطرة إليه، لذلك سنورد بعض التعاريف "للتصوف الاسلامي".

فقد جاء في المعجم الفلسفي لجميل صليبا على أن التصوف هو طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد والتخلي عن الرذائل والتخلي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى (صليبا، 1982، صفحة 282)، يشير جميل صليبا في تعريفه للتصوف إلى ثنائية التحلية والتخلية، هذا التعريف هو تعريف بالكيفية التي يمكن من خلالها أن يكون الانسان صوفيا وهو تعريف لمنهج التصوف، وبذلك فقد جعل من مفهوم التصوف مقرون بهذه الثنائية . أما في المعجم الفلسفي لإبراهيم مذكور فقد جاء تعريف التصوف دينيا على أنه : " علم القلوب الذي يبحث في أحوال النفس الباطنة، ويسعى إلى تصفية القلوب والطهر والتجرد ويؤدي إلى الاتصال بالعالم العلوي (مذكور، 1983، صفحة 46)، هنا يأتي معنى التصوف بصورة مغايرة إذ أن التصوف في هذا المعجم قد عرّف بالهدف والغاية منه، ولا نجده تعريفا لماهية التصوف. بينما

نجد أنه جاء في كتاب التعريفات للجرجاني أن التصوف هو: مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل، وقيل تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات البشرية ومجانبة الدعاوي النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة واستعمال ما هو أولى على السرمدية والنصح لجميع الأمة والوفاء لله تعالى على الحقيقة واتباع رسول الله في الشريعة (الجرجاني، د.س، صفحة 54)، يقدم لنا الجرجاني معنى ومفهوم أدق وأشمل للتصوف وذلك من خلال ذكر كل من المنهج والغاية وتوصيف للمتصوف. هذا ما جاء في تعريف التصوف في المعاجم العربية التي اعتمدها، أما عند أهلها فإن أبوحامد الغزالي يعرفه بأنه طرح النفس في العبودية وتعلق القلب بالربوبية (الغزالي، د.س، صفحة 29)، الغزالي بطرحه هذا المفهوم فهو يقدم لنا صورة عميقة لمعنى التصوف فهو ربطه بثنائية القلب والنفس، ورجع للغاية الأولى للخلق وهي عبادة الله وحده و توجيه القلب نحو الله دون سواه من معبوداته، فلا يصح للمتصوف أن يعلق قلبه للمخلوقات فهو مجبول بالتعلق بالله . ويعرفه ابن خلدون بأن التصوف هو علم من العلوم الشرعية وأصله العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة (ابن خلدون، 1981، صفحة 467)، يحيلنا هذا التعريف إلى جعل التصوف أنه علم وبما أن لكل علم أصل ومنهج وغاية، فإن أصل التصوف هو الشرع ومنهجه هو الزهد والتخلي عن الاجتماع البشري من أجل غاية واحدة وهو طاعة الله و التعلق بالله دون غيره من المخلوقات.

يتضح لنا من هذه الأمثلة التي ذكرناها في تعريف التصوف أن التصوف الإسلامي له بعدين متلازمين ومتكاملين : البعد النظري والبعد العملي، فالبعد النظري يدعو إلى التحلي بالفضائل العليا والإعراض عن الملمات والشهوات أي عدم مداراة النفس وطاعتها بل يجب الغوص بوجدانية تأملية في الأخلاق العالية وذلك لتسمو الروح للاتصال بالعالم العلوي فتتطهر الروح من كل الشرور الدنيوية، أما البعد العملي فهو بعد سلوكي تطبيقي تظهر فضائل وأخلاق التصوف في المتصوف وجوبا وذلك بالتربية الجاهدة والتزكية التي يترى عليها المتصوف والذي لازمته طوال حياته من خلال عبادته في خلوته المرتكزة على التقشف والزهد، وكأنها بتعبير كانط " أخلاق الواجب".

3. من إنكار الذات إلى الانفتاح على الآخر:

إن الأساس الذي تتبنى عليه النظرية الصوفية في الأخلاق هو رفض انفصال الذات الفردية، فانفصال الذات الفردية يؤدي إلى الأنانية التي هي مصدر الصراع والجشع والطمع والعدوان والكرهية والقسوة والخبث وغيرها من الشرور والردائل الأخلاقية، وهذا الانفصال يتم استبعاده في الوعي الصوفي الذي تلغى فيه جميع

التمييزات، فالانفعال الطبيعي للوعي الصوفي هو أنه لا يوجد في الواقع الذي يدركه الصوفي انفصالاً للأنا عن الأنت ولا انفصال بالهو عن الأنت ، فالكل واحد في الذات الكلية، وبهذا المعنى فالحب هو الأساس الوحيد والوصية الوحيدة للأخلاق (ولتر، 1999، صفحة 391). فالحب عند الصوفية هو المرتكز الأساسي وهو حجر الزاوية الذي تقوم عليه كل سلوكياتهم وهو كنه الحياة الصوفية عندهم وهدفهم الأسمى، حيث عن طريق الحب تضمحل الأنانية ويحدث انصهار للنوات في النحن.

ومن الشواهد التي تغنى بالحب نجد رابعة العدوية التي أحبت الله لذاته لا خوفاً من ناره ولا طمعا في جنته وفي هذا تقول مخاطبة الذات الإلهية:

أحبك حبين حب الهوى	وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فكشفك لي الحجب حتى أراكا
وأما الذي أنت أهل له	فلست أرى الكون حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن الحمد في ذا وذاكا

أدركت رابعة العدوية سر الحياة الصوفية وجوهرها، وذلك السر هو إنكار الذات وفناء المحب في المحبوب (عفيفي، د.س، صفحة 198، 199)، هذا الإنكار للذات لا ينبثق إلا من روح أحست بمعاناة وقلق أنطولوجي ساورها حتى وصلت إلى هاته النتيجة التي أتاحت لها أن تجعل من الحب مبدأ لكل عبادة وطاعة وغاية لكل عبادة وطاعة، فالحب هو المبدأ وهو الطريق وهو الغاية التي تمكن الذات من الاتصال بالكون وبخالق الكون . كذلك نجد أن ابن عربي يجعل من الحب ديناً له وأن الحب هو أساس كل سلوكياتنا التعبدية، وفي هذا يقول:

أدين بدين الحب أنى توجهت ركانه فالحب ديني وإيماني (ابن عربي، 2003، صفحة 44)

فالحب عند ابن عربي هو أصل العبادة وسرها، إذ لا معبود إلا وهو محبوب ولولا الحب ما عبد شيء من إنسان أو شجر أو كوكب أو صنم. إذن من خلال الحب فإن المتصوفة أنكروا ذواتهم وذلك من أجل الفناء في المحبوب، هذا ما يحيلنا إلى أن الحب يقود مباشرة إلى الانفتاح على الآخر وهدم التوقع والانغلاق حول الذات، فالتصوف ليس مجرد أسماء تسرد أو صفات صيدلية بل هو علاج بدأ الطبيب المعالج فجرّبه على نفسه ابتغاء أن يفيد به الآخرين، والتصوف كما يقول أبو الحسين النوري ليس نصوصاً وعلوماً نظرية، بل أخلاق أي أنه قاعدة حياة (بدوي، 1975، صفحة 23). مما يجعل التصوف الإسلامي طريق نحو أخلاق عالمية قوامها الإيثار ودعوة إلى نزعة إنسانية بامتياز، واستشهاداً على ذلك نجد الحلاج يقول: "فالصوفي يخدم نفسه كما يخدم الآخرين، يكتشف عيوب نفسه ليعالجها في نفسه وفي الغير، ويرتفع بمستوى الحياة الروحية ليجعل منها نموذجاً يحتذيه، ليس فقط

لأصحابه في الطريقة بل وسائر الأمة، ويستهلك نفسه في الحب الإلهي ليستطيع الشفاعة للآخرين عند مولى الشفاعة، ويُستشهد ابتغاء أن يكون شاهداً على الحق" (بدوي، 1975، صفحة 24). يتضح أن الحلاج جعل المساواة بين الأنا الصوفية والآخر، بل وذهب إلى أبعد من ذلك وهي التضحية بالأنا من أجل وفي سبيل الآخر ، أي أن الأنا هي مسؤولة أمام الآخر وفي قلق مستمر على الآخر، وهذا القلق والمسؤولية أمام الآخر تؤدي إلى إنكار الذات وتحطيم فكرة مركزية الذات، بل وتذهب الأنا في الفكر الصوفي إلى أبعد من ذلك فهي تتساق إلى الموت بكل إرادتها وحرية في سبيل الآخر فتموت الذات ليحيا الآخر.

نجد هاته الفكرة بصورة مماثلة إلى حد ما في الفكر الغربي المعاصر تحت ما يسمى الغيرية (Altruisme) وتعني عند المحدثين هي الإيثار، وهي مقابلة للأنانية (Egoïsme) وتطلق في علم النفس على الميل الطبيعي إلى الغير وفي علم الأخلاق على القول بوجود تضحية المرء بمصالحه الخاصة في سبيل الآخرين (صليبا، 1982، صفحة 131) ، يعتبر بهذا الإيثار فعلاً يتجاوز المصالح الشخصية للفرد ويضع الآخرين أو الجماعة في مقدمة الاعتبارات بحيث يرتبط الإيثار بالتضحية والعطاء دون توقع العوائد أو المكافآت. هذا ما يجعل من الأنا في مسؤولية دائمة ومستمرة اتجاه الآخر، فالمسؤولية هنا مماثلة لما قدمها ليفيناس باعتبارها - المسؤولية - ليست مجرد صفة بسيطة للذاتية كما لو أن هذه الأخيرة كانت موجودة سلفاً في ذاتها قبل العلاقة الأخلاقية، أي أن الذاتية ليست شيئاً في ذاتها، إنها أمر يوجد بدءاً من أجل الآخر، فقرب الغير مني لا يفهم على أنه مجرد قريب مني في المكان أو تربطني به علاقة قرابة عائلية، بل يفهم قرب الغير على أنه قريب مني بالأساس لكوني أشعر بأنني مسؤول عنه (الهالي و لزرقي، 2010، صفحة 14). هاته المسؤولية اتجاه الغير هي انفتاح إيتيقي على الآخر وهذا ما نجده كجوهر أساسي في الفكر الصوفي الإسلامي بل يتعداه إلى مرتبة أعلى منه وهو التضحية في سبيل الآخر. فالتصوف الإسلامي يمتاز بنزعة إنسانية منفتحة على سائر الأديان والأجناس، فهي أبو زيد البسطامي يدعو الله جميع الناس ويلتمس منه أن يبسط رحمته على النوع البشري كله، ويود أن يتشفع للناس كافة بأي دين دانوا، ومن كلماته المشهورة في هذه المعاني: "أنه اجتاز مقبرة لليهود، فقال: معذرون، ومَرَّ بمقبرة المسلمين فقال: مغرورون" (بدوي، 1975، صفحة 28). إن هذا القول لأبي يزيد البسطامي يؤكد على إنكار الذات وحبا للآخر في أعظم تجلّي للإيثار ولفكرة الغيرية، أي أن المتصوف المسلم منفتح على الآخر وهو في استعداد دائم من أجل التضحية في سبيل الآخر وهذا ناتج على مسؤولية أخلاقية ملازمة للذات المتصوفة اتجاه الآخر. ونجد هاته النزعة بقوة عند جلال الدين الرومي في قصائده، ونذكر منها :

فلا أنا مسيحي ولا يهودي ولا زرادشتي ولا مسلم

ولا شرقي ولا غربي ولا علوي ولا سفلي

ولا أنا من عناصر الطبيعة، ولا أنا من الفلك الدوار

ولا أنا هندي ولا صيني ولا بلغاري ولا من سقسين

ولا عراقي ولا من أرض خراسان

علامتي بلا علامة، مكاني بلا مكان

ولا أنا جسم ولا روح، ففسي روح الأرواح. (بدوي، 1975، صفحة 29)

هذه الأبيات تبرز بوضوح تجلّي فريد للنزعة الإنسانية، بل وقد ذهب جلال الدين الرومي إلى أبعد من ذلك، حيث بنفیه كل المحمولات التي يمكن أن نعبر بها على الأنا، هدم فكرة الهوية والانغلاق على الذات ومن ثم التماهي والذوبان في النحن. فالهوية بحسب المقول الثقافي السائد، كينونة مغلقة وليس الآخر موجودا بالنسبة إليها، فهي إما أنها تقرب الآخر لنتماهي معه، وإما أنها تنبذه لكي تتفصل عنه وهذا ما يجعل الكون مستودعا لركام التناذب، فيخلق على المستوى الإنساني كونية زائفة، كونية نابذ ومنبوذ، وعلى المستوى الحضاري كونية تلغي الحرية، ولكي نخرج إلى الكون حقا يجب أن نخرج من هذه الهوية وليس هناك ما يضيئنا في هذا الخروج أعمق من التجربة الصوفية (أدونيس، د.س، صفحة 166). إذ يدعو الفكر الصوفي الإسلامي إلى التجرد من كل الهويات الانغلاقية تحت أخلاق قوامها الاعتراف والتسامح والإيثار والانفتاح على الآخر دون نبذ أو إقصاء، والغاية من ذلك العيش في كونية تقبل الاختلاف ولا تقبل الإقصاء، تركز على قيم عالمية وتهتمش الانغلاق.

هكذا نجد أن التصوف الإسلامي يحقق ذلك المجتمع المفتوح -بتعبير برغسون- لأنهم منفتحون على كل التجارب الدينية الإنسانية متعاطفون مع سائر التيارات الروحية، مستشعرون للأخوة الإنسانية الجامعة بين الناس جميعا على اختلاف الأزمنة والأمكنة (بدوي، 1975، صفحة 30). فالحب والمسؤولية اتجاه الآخر يتيح للأنا المتصوفة الغوص في ذاتها من أجل تجاوز الأنا للانفتاح على الآخر والتماهي في النحن ومن ثم تحطيم فكرة الهوية ولا يتم هذا إلا عن طريق الحب، فيصير بذلك الحب هو الهوية الوحيدة والأخيرة للمتصوف. فالهوية بحسب التجربة الصوفية هي تفتح مستمر، والذات في حركة دائمة في اتجاه الآخر، بحيث لا تسافر الذات باتجاه كينونتها العميقة إلا بقدر ما تسافر في اتجاه الآخر، ففي الآخر تجد الذات حضورها الأكمل، والهوية هنا مثل الحب تخلق باستمرار (أدونيس، د.س، صفحة 166). فالصوفي يتجرد من ذاته نحو الآخر، فيقول أنا لا أنا - مثلما قال جلال الدين الرومي في الأبيات السابق ذكرها- فهو تجرد صريح من الهوية ومن الذات نحو الآخر ونحو

الموضوع بصفة كلية، وبالتالي فهو تجرّد قصدي نزوعي وليس تحطيم الهوية من أجل التحطيم فقط أو التجرّد من الذات من أجل التجرّد فقط بل تظهر القصدية هنا في سبيل التضحية بالأنا من أجل الآخر.

هذا ما ينتج لنا بدلا من الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكر إذن أنا موجود" القائم على مركزية "الأنا" يقول الكوجيتو الصوفي: "أفكر، إذن أنا آخر، أنا لا أنا" (أدونيس، د.س، صفحة 167). هذا الكوجيتو يربط بين التفكير وبين وجود الآخر عكس الكوجيتو الديكارتي الذي جعل وجود الأنا مرتبط بالتفكير، فتتجلى لنا العلاقة مع الآخر في الفكر الصوفي الإسلامي في أرقى صورة ممكنة وفي أسمى تعبير يمكن أن نصف به هذه العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر، والتي انطلقت من إنكار للذات لتحطم هويتها ومركزيتها المنغلقة متشبثة في ذلك بالحب ومتشعبة بالإيثار وتحت مسؤولية وقلق دائم اتجاه الآخر وكل هذا للعيش في سلام، وينعكس هذا السلام في العالم الداخلي للذات المتصوفة من جهة وفي الموضوع الخارجي الذي يمثل الآخر الجزء الأساسي فيه كمكون جوهري للعلاقات الاجتماعية من جهة أخرى.

4. "الآخر" من الاسم إلى الفعل:

لم يبق "الآخر" والنظرة إليه مجرد تنظير وحبر على ورق بل هناك شواهد وتجارب تاريخية تدلّ على التعامل مع الآخر وفق الرؤية الصوفية التي سبق وأن وضّحناها وأبرزنا معالمها، ففي تاريخنا الصوفي الكثير من التجارب التي تبين لنا كيفية التعامل مع الآخر، ولعل تجربة الأمير عبد القادر الجزائري تعتبر أرقى شاهد على التعامل مع الآخر. ويتمثل هذا الشاهد في "فتنة دمشق سنة 1860". حيث هبّ الأمير عبد القادر لأحياء المسيحيين لرد المهاجمين عليهم، وقد التجأ الرهبان والراهبات إلى بيت الأمير بل وإن بعض الجزائريين قد ماتوا جرّاء الدفاع عن المسيحيين وكانوا من رفقاء الأمير في جهاده، هاجروا معه من الجزائر، كما أن هناك من المسيحيين الذين أمّن لهم الأمير الطريق للوصول إلى بيروت، وقد بلغ الذين حماهم خمسة عشر ألف شخص (المرايط، 2007، صفحة 46، 47). تثبت لنا هذه الواقعة على أن الأمير عبد القادر الجزائري تعامل مع الآخر المخالف له في الدين بأسمى معاني التسامح بل والتضحية في سبيله. وذلك ما يتجلى في الحب والتسامح مع الآخر في التصوف الإسلامي، هذه التجربة الفريدة من نوعها تعبّر عن الأخلاق الرفيعة و عن النزعة الإنسانية في التصوف الإسلامي الذي هو أفعال قبل أن يكون أقوال، وهو تطبيق على أرض الواقع وليس مجرد تنظير فقط، ممّا جعل الأمير عبد القادر ينال التقدير من كل الإنسانية جمعاء. يقول تشرشل في كتابه "حياة الأمير عبد القادر": "قد انقذ الأمير عبد القادر خمسة عشر ألف نسمة ينتمون إلى الكنيسة الشرقية من الموت، بل مما هو أسوأ من

الموت، بشجاعته النادرة، ونشاطه الذي لا يكل، وحماسه المتحرر، فكل ممثلي الدول المسيحية الذين كانوا يقيمون عندئذ في دمشق مدينون بدون استثناء لعبد القادر بحياتهم، إنه لقدر غريب وفريد من نوعه، أن عربيا قد وضع درعه الواقي فوق كرامة أوروبا الجريحة، وأن حفيد النبي قد وقى وحمى قرينة أوروبا المسيح" (تشرشل، 1974، صفحة 286). هذا الاعتراف من الآخر المخالف في الدين لهو دليل على أخلاق الأمير عبد القادر الذي تجلّت لكل العالم باعتباره رجل سلام وتسامح حتى مع الأعداء، ولم يكن الأمير كذلك إلا من خلال تربيته الصوفية و أخلاق القرآن التي تحلّى بها وإنكاره لذاته في سبيل الانفتاح على الإنسانية جمعاء، وهذا كنه التصوف، وفي هذا يقول تشرشل: "لقد نجح عبد القادر في تحقيق أعلى المراتب الدينية التي تعتبر أساسية وجليّة ، بعد عمل شاق وإنكار طويل للذات" (تشرشل، 1974، صفحة 294).

إن إعلاء الحق من العدو في تعبير الحرب أو من الآخر المخالف في الدين لهو دليل و تمظهر حقيقي لقيم التصوف الإسلامي باعتباره طريق نحو تعايش مشترك بين الذات المختلفة جنسا وهوية ودينا، ولا يأتي هذا بسهولة أو بمحض الصدفة، بل من خلال تربية جهيدة والتغلب على شهوات النفس والتخلي بأخلاق القرآن، والأمير عبد القادر في هذا الشأن قد أنزل التصوف من أفق حضارتنا إلى عمق ذاته لتكون الهوية الوحيدة المعبرة عن ذاته هي الأخلاق والحب أو بتعبير كانط أخلاق الواجب، أو العمل بما يمليه الضمير الخلقى وفق الإرادة الحرة ، فانقل من التسامح النظري إلى التسامح العملي ، وانتقل من الانفتاح على الآخر النظري إلى الانفتاح على الآخر العملي، لتكون تجربة الأمير أفضل شاهد في تاريخنا الإسلامي وتتحول بذلك نقطة عودة نرجع إليها في مواجهة كل من يدّعي أن الإسلام يدعو إلى التطرف والإقصاء والعنف .

5. خاتمة:

- في الأخير نصل إلى جملة من الاستنتاجات التي أفرزها بحثنا والتي تتبدى في:
- إن التصوف الإسلامي يعبر في جوهره عن تجربة إنسانية تقدم قواعد وأسس لتنظيم التجمع الإنساني وفق ضوابط أخلاقية عالية .
 - إن الأساس الذي تقوم عليه جدلية "الأنا والآخر" في الفكر الصوفي الإسلامي هو إنكار الذات وهذا ما يؤدي بدوره إلى هدم فكرة الهوية، ونعني هنا الهمم الإيجابي الذي يبعد عن الذات الانغلاق والدوغمائية، وليس فقط من أجل الانفتاح على الآخر بل من أجل التضحية في سبيله.
 - الأنا الصوفية هي أنا غير متمركزة حول نفسها ولا هي ذائبة في الآخر بل تسعى إلى الذوبان في النحن وذلك من أجل العيش معا في محبة وتآنس وتسامح.

- لا يمكن تصور "أنا" إلا في وجود "الآخر" وتتطوي هذه الثنائية تحت لواء الإيثار ومسؤولية اتجاه الآخر.
- التصوف ليس أفكاراً مجردة بعيدة عن الواقع بل هو فعل وتجربة إنسانية واقعية نجد صداها في شخصيات من عمق مصادر أنفسنا الإسلامية، وجب الرجوع إليها كمحطات عودة في كل أزمة روحية تحلّ بنا.
- إن استحضار القيم والأخلاق التي ينادي بها الخطاب الصوفي المثّرّن وغير المتطرف بات أمراً ملحا في الوقت الحاضر، وذلك قصد إعادة تشكيل وبلورة المنظومة الإيتيقية للمجتمع الذي يريد أن يصنع لنفسه فضاءً عمومياً يحمل الاختلاف و قبول الآخر ولا ينظر إلى الآخر كنقيض للأنا .

6. قائمة المراجع:

- ابراهيم مذكور. (1983). المعجم الفلسفي (المجلد د.ط.). القاهرة، مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.
- ابن منظور. (د.س.). لسان العرب (الإصدار المجلد الاول، المجلد دط.). القاهرة، مصر: دار المعارف.
- ابو العلا عفيفي. (د.س.). التصوف الثورة الروحية في الاسلام (المجلد د.ط.). بيروت، لبنان: دار الشعب للطباعة والنشر.
- ابوحامد الغزالي. (د.س.). روضة الطالبين وعمدة السالكين (المجلد د.ط.). بيروت، لبنان: دار النهضة الحديثة.
- أدونيس. (د.س.). الصوفية والسوريالية (المجلد 3). بيروت: دار الساقي.
- الجرجاني. (د.س.). معجم التعريفات (المجلد د.ط.). (محمد صديق المنشاوي، المحرر) القاهرة، مصر: دار الفضيلة.
- اندري لالاند. (2001). الموسوعة الفلسفية (المجلد 2). (خليل احمد خليل، المترجمون) بيروت: منشورات عيودات.
- بطرس البستاني. (1987). محيط المحيط. بيروت: مكتبة بيروت.
- جميل صليبا. (1982). المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- جواد المرباط. (2007). التصوف والأمير عبد القادر الجزائري. الجزائر: الطباعة الشعبية للجيش الجزائري.
- ستيس ولتر. (1999). التصوف والفلسفة (المجلد د.ط.). (امام عبد الفتاح امام، المترجمون) القاهرة، مصر: مكتبة مدبولي.

- سعد البازعي. (2008). الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف (المجلد 1). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- شارل هنري تشرشل. (1974). حياة الأمير عبد القادر. (ابو القاسم سعد الله، المترجمون) تونس: الدار التونسية للنشر.
- عبد الرحمن ابن خلدون. (1981). المقدمة (المجلد 4). بيروت، لبنان: دار القلم.
- عبد الرحمن بدوي. (1975). تاريخ التصوف الإسلامي (المجلد 1). الكويت: وكالة المطبوعات.
- محمد علي التهاوني. (1996). كشف اصطلاحات الفنون (المجلد 1). لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.
- محمد الهلايلي، و عزيز لزرق. (2010). الغير. الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال للنشر.
- محي الدين ابن عربي. (2003). ترجمان الأشواق. بيروت: دار صادر.
- معن زيادة. (1986). الموسوعة الفلسفية العربية (الإصدار المجلد الاول، المجلد 1). معهد الانماء العربي.
- ميجان الرويلي، و سعد البازعي. (2002). دليل الناقد الأدبي (المجلد 3). الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.