

تجربة الموت في الفكر الصوفي... تمثلاً وصياغة

طرواية عمر*

مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها / جامعة تلمسان

ملخص البحث:

أن كل مجتمع بشري لديه مرآته تعكس ذاك العُرف والتقاليد الثقافية (ممارسات ورموز ثقافية، دينية، اجتماعية، فكرية،...) تعبر عن مراحل تطوره في الوجود الإنساني، وفق الظروف الطبيعية والاجتماعية السائدة لكل مجتمع. وهذا إن دلّ على شيء إنما يدلّ على حب الإنسان الاستطلاع والاستكشاف؛ إمّا للتكيف مع الطبيعة وسبر أغوارها أو محاولة مواجهتها للتخلص من الخوف والعماء العدمي الذي يقف حاجزا لتحقيق واكتمال سعادته وحرية في هذا العالم.

وعليه تعددت وتنوعت أساليب الممارسات التعبدية عبر التاريخ البشري لاكتشاف حقيقة (الموت): هل هو نعمة عليه أم نقمة؟ فبدأها بالطقوس الطوطمية (نار، شمس، مطر، قمر، حيوانات،...)، ثم انتقل إلى الرهبة والخلة، الذكر والصلاة، بغرض: التطهير وطلب الغفران والتوبة، يخلصه من سوداوية الحياة المادية كعماء حقيقي يمنع من معرفة الحقيقة، والسعي إلى الانتقال ومن ثم الاتصال بالمطلق (المقدس) اعتبرها كقوة وحيدة تحقق له المنال في الخلود، والبقاء بعد فناء المادة.

ويعتبر التصوف من بين المجالات الفكرية في العلوم الإنسانية، وبالتحديد ضمن فلك فلسفة الدين، حاول بدوره فهم وتفسير الظاهرة من حيث: مفهومها، حقيقتها، وعلاقتها بمصير الإنسان. فأغلب المتصوفة سواء القدماء منهم أو المحدثين، اتفقوا على أن الموت بالرغم ما يعتقدونه العامة من الصورة السوداء والحالة النفسية السيئة التي تقف حاجزا أمام حياة الإنسان ومعيشه، إلا أنه يبقى رمز حقيقي للخلاص والانعقاد والوصول للحقيقة المطلقة، وهذا ما تبينه مقولة الإمام علي رضي الله عنه: (الناس نيام فإن ماتوا انتبهوا)، انتباه هو بمثابة بقاء بعد فناء، وصولا بعد انتقال، لهؤلاء العارفين بمختلف مواجدهم وتجاربهم التي خاضوها من أجل السفر نحو (الموت = الحرية) الذي لا يعرف حقيقته إلا من عرف نفسه ومن ثم عرف ربه.

الكلمات المفتاحية: العماء العدمي - الموت - التصوف - الحقيقة المطلقة - البقاء

Résumé :

Que chaque société humaine à un miroir qui reflète la coutume et la tradition culturelle (pratiques culturelles et des symboles religieux, sociaux, intellectuels,...) reflète les étapes de son évolution dans l'existence humaine, en fonction des conditions naturelles et sociales de chaque société. Ceci, si quelque chose, montre la curiosité humaine et l'exploration ; soit à adapter à la nature et à essayer de la comprendre pour se débarrasser de la peur et la cécité nihilistes qui se tient un obstacle à la réalisation et l'intégralité du bonheur et de la liberté dans ce monde.

En conséquence, il y avait beaucoup de méthodes variées et de pratiques de dévotion à travers l'histoire humaine pour découvrir la vérité de (la mort) ? Est-ce une bénédiction ou une malédiction, comme les cérémonies des totems (feu, le soleil, la pluie, la lune, les animaux,...), puis passer à monachisme et être seul, et la prière absolue et purification et demander pardon et de repentance, pour sauver de la vie matérielle.

Le mysticisme des champs intellectuels dans les sciences humaines, et plus particulièrement dans l'orbite de la philosophie de la religion, a essayé de comprendre et d'expliquer le phénomène en termes de Concept, ce qu'ils sont, et leur relation avec le sort de l'homme. La plupart des Soufis, les deux vétérans d'entre eux ou modernistes, ils ont convenu de la mort, en dépit de ce qu'il croit le public de mauvaise conception voire l'état psychologique déplorable pour les vies humaines et les moyens d'existence, mais il reste un véritable symbole du salut et de l'émancipation et de parvenir à la vérité ultime, pour ceux qui connaissent des expériences qu'ils ont combattu pour voyager (mort = liberté) qui ne sait pas ce qu'il est vraiment que lui-même savait et sait son Seigneur.

Mots clés : Cécité Nihiliste - la mort- Mysticisme- la vérité absolue-Survie

نص المقال:

يتفق أغلب علماء الاجتماع والانثروبولوجيين، وبعض المفكرين أيضاً، أن بالرغم من نظرنا للعالم أنها تصدر عن كل فرد شخصياً، نحاول من خلالها تكييف طبيعة ومضمون سلوكنا اليومي المعاش. إلا أنها مع ذلك لا تعتبر بالكامل مستمدة من تفكيرنا وآرائنا فقط، بل هي تُصاغ في قوالب ثقافية قائمة تحددها الأوضاع الاجتماعية وعملية تنشئتنا الاجتماعية، وتمدّ كل منا بالمادة الأولية لهذه النظرة التي يقيم عليها كل منا نظام معتقده الشخصي. وهذا الموقف أعتمد عليه هؤلاء المفكرين من خلال الموقف الخلدوني - وبعده الموقف الأرسطي - الذي يؤكد على أن حقيقة الإنسان في كيانه وفي فيزيولوجيته هو «كائن اجتماعي بطبعه».

ولكن مع كل هذا، نجد أن الإنسان يواجه عدّة تحديات وهو في رحلة الاستكشاف والاستطلاع داخل هذا الكون الفسيح، فهو يطرح عدّة تساؤلات انطولوجية وابستمية وربما لا يجد منها إلاّ جواب واحد على الأقلّ تزيده إلاّ قلقاً واضطراباً حيال هذه الأزمة التي تهدد وجوده بالكامل، وبالتالي يصطدم بالواقع المر الذي يعيشه لا يعرف حقيقة الغموض الذي يدور في ذهنه. هل مصدر الغموض هو من «الهُم» المجتمعي الذي تتداخل فيه الذوات فيما بينها أم أن مصدره هو من محدودية «الايغو l'Ego» وجهلها بالأمور الخارجة عنها والذي يدعو الأمر إلى الرجوع إليها والاعتناء نفسها بنفسها. وانطلاقاً من ذلك يحاول هذا الكائن الذي يتميّز عن الكائنات الأخرى في عدّة خصائص، وفي مقدمتها خاصية «العقل»، أن يعيد صياغة نظره للعالم من خلال التساؤل التالي: هل للوجود معنى يستحق التأمل في ظواهره أو جواهره، لمعرفة مكوّنات خصائصه ؟ أم أنّه مجرد بنية مادية صامتة ومبهمة، وأن ما عليه من كوائن، هي كتل بلهاء لا ترتقي إلى معرفة معنى وجودها في هذا العالم المذهل؟

إذن، من خلال السؤال السابق يحيلنا للتطرق إلى مشكلة مهمة لها علاقة بالغموض الذي يقف عائقاً أمام هذا الإنسان المجهول، الجاهل لذاته تارة ولواقعه تارة أخرى أو الجاهل لذاته وواقعه معا إلى حد «العدم» الفكري. وهذه المشكلة تتمثل في: (جدلية الحياة والموت)؛ أي الجدلية التي تضعنا أمام صراع مستمر منذ خلق الله العالم وما فيه من كائنات مختلفة ومتعددة الأجناس والأشكال، الصراع الذي يمكن أن نصيغه على النحو التالي: هل سر وجودنا يكمن في الحياة «الفيزيائية» التي نراها ونعيشها أم تكمن في الحياة «الماوراء الفيزيائية» التي ندرك بعض خصائصها من خلال ما تعلمناه ونعتقد به في نصوصنا وشرائعنا المقدسة؟ أو بعبارة أخرى، أين تتجلى حقيقة الحرية الإنسانية - كأفراد - هل في مقولة «الحياة الدنيا» التي تعبر عن حضور للمادة والروح فينا أم في مقولة «الموت» التي تعبر عن غيابهما إطلاقاً على المستوى العيني؟

هذه الأسئلة والأخرى تبرز حقيقة حجم «الأزمة الفكرية» التي يعيشها كل إنسان على وجه الأرض، لأنها ببساطة - كما أسلفنا الذكر - تحدّد مصير مستقبله ورهاناته الوجودية. بل وأكثر من ذلك أن اهتمامه الكبير وقلقه الأكبر متجه نحو فكرة «الموت»، أكثر من اهتمامه بفكرة «الحياة»، وما ينتج عنها من حالة رهبة وخوف وجهالة، وعماء عدمي الذي يقف حاجزاً لتحقيق واكتمال سعادته وحريته في هذا العالم حسب النظرة البدائية التي يعتقد بها كل واحد منا، وبالتالي فهي بالنسبة لعامة الناس فكرة «تراجيدية مأسوية».

إلا أننا نجد في بعض المواقف الفكرية، تبين أن التعميم يخلّ بمعاني المقولة وجوهرها الحقيقي، إذ أن مقولة «الموت» ليست في كل الأحوال هي نقمة على جميع فئات الناس وهم يمارسون تجاربهم الحياتية قصد التكيف والتصالح مع محيطهم. فهذا الموقف يمثل مذهب «أهل التصوف والعرفان»، فهؤلاء جعلوا من مقولة «الموت» تجربة ثيولوجية ولهم فيها مآرب أخرى ومتعددة حسب درجة مواجيدهم وذوقياتهم اتجاهها، من أجل تحقيق الاتصال بالمطلق (الله) - بمختلف الصور التي تحملها «فكرة الاتصال» في المعجم الصوفي - وبالتالي تتحقق لهم الحرية بأنهم معانيها من خلال خلود الروح وبقائها، وهي أسمى نعمة يحصلون عليها بفعل تجربة «الموت» في نظرهم.

وعلى هذا الأساس، دفعنا الأمر أن نعنون ورقتنا البحثية بـ «تجربة الموت في الفكر الصوفي: تمثلاً وصياغة»، وذلك من أجل معرفة حقيقة هذا التوجه - المعاكس لتصور عامة الناس لها - لدى أهل الذوق الصوفي اتجاه الظاهرة وتفسيرها تفسيراً «موضوعياً» من حيث : مفهومها، وعلاقتها بمصير الإنسان. هذه من جهة ومن جهة أخرى، نحاول تسليط الضوء على افتراضات مبدئية لفهم تجربة «الموت» والتي صاغها المتصوفة ورجال الدين في مختلف أديان العالم الكبرى، لاسيما الديانات السماوية، وفي مدارسهم الفلسفية على النحو التالي : الموت فناء كامل، الموت يضمن الحفاظ على شخصية الإنسان وحريته، الموت هو ميلاد جديد للروح .

وهذه الافتراضات بدورها تحيلنا إلى طرح الإشكاليات التالية، والتي تساعدنا بقدر الإمكان على الإحاطة الشاملة بحدود موضوع «الموت» بصفة عامة في بعده الفكري : إلى أي حد يمكن للحقيقة أن تُعَلَّم وأن تتعلَّم؟ وإذا كانت فكرة «الموت» حقيقة جزئية من الحقيقة العامة: فأين تتجلى حضورها وموقعها لدى الصوفي، وكيف يدركها؟ وإذا تحقق هذا الإدراك: كيف يستطيع (الصوفي) أن يجمع بين حقيقة أن عدم المعرفة هي معرفة، وكيف أن عدم الرؤية هو في الحقيقة رؤية وتبصّر؟

1- الموت في الفكر الصوفي... مفاهيم متعددة:

من البديهي أننا نجد تعدد المفاهيم للمصطلح الواحد وتنوع أفهاماته من ثقافة إلى ثقافة أخرى، بل وأكثر من ذلك نجد هذا التعدد يحصل داخل الثقافة الواحدة بسبب تعدد المذاهب والعقائد والعادات فيها. وهذا الأمر يحصل غالباً ضمن حقل علوم الإنسان وموضوعاته المختلفة التي تتعلق بكيانه وحياته عموماً، وهذا ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن المشكلة التي يعاني منها الإنسان هي مشكلة إبستمولوجية (تعدُّ في تعريف الأشياء وتحديد معانيها بشكل جيد) بالدرجة الأولى في مقابل المشكلة الانطولوجية. وفكرة «الموت» من بين المفاهيم التي كانت - ولا زالت - محل اهتمام وإشكالية من الإشكاليات المعرفية الكبرى لدى الباحثين، المفكرين، ورجال الدين ومن أبرزهم المتصوفة وأهل العرفان، فهؤلاء حاولوا تقديم تعريف محدد «للموت» يكون جامعاً ومانعاً لكل المفاهيم المتصلة به، إلا أن هذا الجمع والمنع لا يفي بغرضه كما يرونه البعض، ولأسيما من اتخذ طريق «الكشف والشهود» أو خطاب القلب مذهباً له في المعرفة. إذا بالرغم من كل ذلك، هل يمكن أن نختزل هذا الشتات والفوضى المفاهيمية، إن صح التعبير، في مفهوم واحد نصل به إلى حقيقة الموت؟

انطلاقاً من القول التالي: «لا يمكن أن نعرف معرفة تامة للموت، وإمّا دراستنا للموت تمكّنا من معرفة بصراعنا مع الحياة التي يهددها الموت، ويقع دائماً خلف أبواب قلوبنا ومشاعرنا»²، سنحاول تقديم بعض التعريفات حول مفهوم «الموت» والتعليق عليها، من أجل ضبط حدود الجدلية القائمة بين هذا المفهوم ومفهوم «الحياة» مادام أن الأشياء تُعرف بأضدادها:

- ففي معجم «المصطلحات الصوفية» يُعرّف (الموت) بأنّه «صفة وجودية خلقت ضد الحياة، وباصطلاح أهل الحق هو قمع هوى النفس، فمن مات عن هواه فقد حُيى بهداه. أما عند الصوفية هو الحجاب عن أنوار المكاشفات والتجلي»³.

- أما عند الشيخ الأكبر «محي الدين بن عربي (ت 638هـ)» ومن خلال توظيفه للصورة الرمزية في وصفه أو تعريفه لموضوع ما، فإنّه قد عرّف فكرة «الموت» انطلاقاً من مقولتي «الجسم والروح»، حيث يرى بأنهما «كالمدينة بالنسبة لواليتها فهو (أي الولي) الروح المحكم فيها، يدبّر أمورها ويرعى مصالحها. والموت عزل لهذا الولي، وفي عزله: إطلاقه من قيد الحدود دون انقطاع أثره في الوجود، فما الموت إلا انتقال مخصوص على الوجه الخصوص. فيقول ابن عربي: وليس الموت بإزالة الحياة... ولكن الموت، عزل الولي»⁴.

- وفي السياق أيضاً يستطرد «ابن عربي» قائلاً: «أن الموت حياة مطموسة، وذلك أن الحياة انقسمت إلى قسمين: أحدهما الحياة المبصرة، وهي حياة التأليف والأخرى وهي الحياة المطموسة وهي حياة التفريق المسماة موتاً»⁵.

- ويجعل الصوفي «حاتم الأصم» المتوفى سنة 238 هـ للموت ألواناً، وهذا لكي يميّز بين أنواع الموتات التي يواجهها الإنسان، وخاصة المريد، في حياته قبل «الموت الحقيقي»، حيث قال: «من دخل مذهبنا فليجعل في نفسه أربع خصال من الموت، موتاً أبيضاً، وموتاً أسوداً، وموتاً أحمر، وموتاً أخضراً؛ فالأبيض الجوع، والأسود احتمال الأذى، والأحمر مخالفة الغنى، والأخضر طرح الرقاع بعضها على بعض»⁶.

- ولقد التجأ «ابن عربي» إلى هذا التعبير الرمزي عن خصائص الموت المتنوعة، دون أن يضيف جديداً عن ما

قاله «حاتم الأصم»، حيث قال: «...سر الموت كُرباته وكشف حسرته؛ فأبيضه ألم حسي، وأحمره ألم نفسي، وأسوده مرض عقلي، وأخضره مثل زهر النبات لما فيه من شتات.»، كما نجده أيضا «ابن عربي» يصف حالة النوم بأنه (الموت الأصغر) وكأن الإنسان النائم هو في انتقال من الحياة إلى الموت الجزئي، أو الأصغر، حيث قال: «... والنوم: موت أصغر، فهو عين الموت؛ من حيث أن الحضرة التي ينتقل إليها النائم هي بعينها التي ينتقل إليها الميت سواء، اليقظة بعد النوم كالبعث بعد الموت»⁷.

- ويقترب التصور الأكبر من الأسطورة اليونانية التي تصوّر لنا حقيقة النوم وعلاقته بفكرة الموت، فـ «النوم hypomos هيوموس» هو أخ الموت «thanathos تاناثوس» وهما متماثلان في الهيئة ويعيشان معا، وكذلك تاناثوس يسمى «ابن الليل» حيث يصوّره «يوربيدس» في جلاباب أسود ممسكا بيده سيفاً قاتلاً»⁸.

- إضافة إلى التعريفات السابقة نجد أنه هناك أوصاف أخرى للموت، يدلّ عليه بما يقابله أو يقاربه في المعنى. وهي على النحو التالي: «الموت هو طلوع الروح، أو هو طلوع سر الإله، أو هو الانتقال إلى حياة أخرى، كما نجد من يصف الموت بأنه حق، أو إنّه نهاية كل إنسان، أو أنه راحة من تعب الحياة، أو إنّه هادم الذات ومفرق الجماعات»⁹.

إذن، وبعد استعراضنا لهذه النماذج من التعريفات حول فكرة «الموت»، نلاحظ أنها لم تخرج عن نطاق ثلاث مقولات أساسية لها علاقة وطيدة بتجربة الموت لدى الإنسان. بل، لا نبالغ كثيرا، إذ اعتبرنا أن هذه المقولات الثلاثة تمثل الجوهر الأساسي لجذلية «الحياة أو الموت» وهي: النفس، الروح، والجسد أو البدن؛ أي أنها العناصر الأساسية التي توصف حقيقة الإنسان ومصيره. فبإتحادها يكون هناك (حياة) وبافتراقها - في الحياة الدنيا - يكون هناك (موت). ولقد ناقش «ابن القيم» موضوع هذه العناصر واشكالياتها المتعددة، ومن بين هذه الإشكاليات نذكر إشكالية العلاقة بين «النفس والروح». فقد تسأل «ابن القيم»: «هل هما شيء واحد؟ أو شيئين متغايران؟ وقد انتهى إلى أن النفس سميت روحا لحصول الحياة بها، وسميت نفسا إما من شيء النفس لنفسائها وشرفها، وإما من تنفس الشيء إذا خرج. فلكثرة خروجها ودخولها في البدن سميت نفسا، ومنه النفس بالتحريك، فإن العبد كلما نام خرجت منه، فإذا استيقظ رجعت إليه، فإذا مات خرجت خروجا كلياً، فإذا دفن عادت إليه، فإذا سُئل خرجت، فإذا بُعث رجعت إليه. والفرق بين النفس والروح، عنده، فرق بالصفات لا بالذات»¹⁰.

وعليه، نجد أن هذه التعريفات للموت تحيلنا إلى فكرة مهمة ومفادها: أن تجربة الموت لا يمكن فهم مقاصدها واستيعاب دلالاتها في سياقها المحدد، إلّا من خلال قراءتها قراءة مزدوجة، تكون من حيث هي : 1- معرفة واعتقاد 2- تجربة ثيوصوفية.

1-2 تجربة الموت من حيث هي معرفة واعتقاد:

لو تأملنا في المقولة الأفلاطونية (السقراطية) التي يقول فيها «أن المعرفة تذكّر...»، وهي بوصفها مقولة تعبّر عن نظريته المثالية في المعرفة، وبالتحديد في بعدها الاتيقي، حيث تطرّق «أفلاطون» في محاورتي (مينون) و(فيدون) عن فكرة خلود النفس. فهي مادامت حبيسة في ظلمات العالم الحسي والجسد تعدّ جاهلة لذاتها ومغترية عن وجودها الحقيقي، وأكثر من ذلك هي إلّا صورة مشوهة غير حقيقية، ولكي تحدث المعرفة ينبغي على النفس أن تتحرر من هذا السجن بعد تذكّرها أن عالمها الحقيقي هو في عالم المثل، موطنها الأصلي التي صدرت منه وإليه تعود

بعد موت الجسد التي كانت فيه، ومن ثمّ خلودها إلى الأبد وبالتالي تحصل السعادة الأبدية. يقول أفلاطون - في محاوره «ثيماوس» - في هذا السياق: «أن المرء إذا ما صرف همه للدرس والمعرفة وطلب الحكمة الحقيقية، ودرّب هذا الجانب من نفسه فوق أيّ جانب آخر فلا بدّ أنّه سيفكر أفكارا خالدة وإلهية، مادام وضع يده على ما هو حق ولن يفشل حينئذ في أن يمتلك الخلود بأكبر قد تسمح به الطبيعة البشرية»¹¹.

نجد أن هذا القانون الاتيقي في المعرفة التي جسّدته النظرية الأفلاطونية، كان منطلقا تأسيسيا لكل الآراء والمواقف التي آتى بها بعض الفلاسفة اللاهوتيين، ورجال الدين، والمتصوفة حول فكرة الموت وعلاقتها بالخلود، حيث صاغوها على شكل نظريات وتجارب ومذاهب أيضا. بل أصبح هذا القانون سمة من «سمات طبيعة الإنسان قد ساعدت على جعل الرغبة في الخلود، المحتمل وجودها في قلب كل إنسان، تنمو وتتطور، حتى أصبحت في أغلب الأحيان، اتجاها عقليا عند إنسان معيّن، أو في حضارة معينة. وقد جعلت هذه السمة نفسها، الإيمان بالخلود، أمرا طبيعيا: بمعنى أنّه من الجائز قبوله دون تلقين»¹².

وما يمكن أن نلاحظه أيضا على أن ربط المعرفة بالإيمان (أو الاعتقاد)، لم يأتي اعتباطا وإنما هذا الربط يحيل إلى غاية - وربما غايات كثيرة - محددة لا يختلف عنها اثنان، وخاصة إذا تعلق الأمر بمثل هذه المواضيع التي نحن بصددّها، وهي أن لا يمكن الوصول إلى الحق (المطلق) إلّا عن طريق الحقيقة ذات البعد الخيري (بالمفهوم السقراطي)، وقد أشار «سقراط» إلى هذا الموقف من خلال منطوق سؤاله التالي: ما معنى أن نذهب إلى ما وراء الموت وأن نظلّ مع ذلك فانيين؟

وقد عبّر عنها أيضا «القديس أوغسطين 354-430م» بطريقته الخاصة، حينما قال: «أعقل كي تؤمن، وآمن كي تعقل»؛ أي لا سبيل لمعرفة يقينية دون أن يكون وراءه اعتقاد ديني يتوافق ومبنى هذه المعرفة ومعناها، وفي الوقت نفسه لا أصالة حقيقية لهذا الإيمان الذي أعتقد به بدون ما يكون لديه برهان عقلي يتأسس عليه. ففكرة الخلود مثلا، إذا لم تتأسس على المبدأ الأوغسطيني، فإنها تعدّ من جهة الاعتقاد الإيماني ضلالا وهرطقة وتعدّ من جهة اليقين العقلي جهلا وخرافة. يقول «القديس أوغسطين» في (الاعترافات) بعدما تجاوز عدّة مراحل وعقبات ومعاناة في حياته ووصل في آخر المطاف إلى أن عرف ربه: «... وحيث وجدت الحقيقة وجدت إلهي الحقيقة عينها، ومذ عرفت الحقيقة ما عدت نسيته. ولهذا منذ عرفتك لا تزال ثابتا في ذاكرتي، فيها أجذك حين أتذكرك واغبط بك. تلك هي سعادتني وهبتنيها برحمتك، نظرا لحقارتي»¹³.

وفي الثقافة الإسلامية، يمكن أن نعبر عن هذا الموقف التكاملي بين «اليقين المعرفي» و«الاعتقاد الديني» ضمن فكرة الموت وما يتعلق بها من مسائل انطوي - ابستمية، من خلال نموذجين بارزين في الفلسفة الإسلامية، وهما: «أبي نصر الفارابي ت 339 هـ» و«أبي حامد الغزالي ت 505 هـ». فأما الأول، ومن خلال فلسفته الاشراقية، يرى في فكرة خلود النفس بأن النفس البشرية مادامت هي في مفارقة المادة شيئا فشيئا، تكون أقرب إلى معرفة الحق والاتصال به من خلال انتقالنا بين العقول المفارقة بالفعل، وفي الوقت نفسه يكون تصوّرنا للحقيقة في أذهاننا أتم وأكثر معقولة، وبالتالي تحصل السعادة الأبدية لدى الإنسان. يقول في هذا السياق: «وكذلك الأفعال المقدّرة والمسددة، فإنها تقوّي جزء النفس المعدّة بالفطرة للسعادة، تصيّرّه بالفعل وعلى الكمال، فيبلغ من قوتها بالاستكمال الحاصل لها أن يستغني عن المادة، فتحصل متبرية منها، فلا تتلف بتلف المادة إذا صارت غير محتاجة في قواها ووجودها إلى

أما عن حجة الإسلام «أبي حامد الغزالي»، وبفلسفته التربوية الأخلاقية، فتطرق إلى فكرة الموت بصفة عامة، من خلال تأكيده على شرطين مهمين ينبغي توفرهما لدى الإنسان الباحث والساعي للخلاص والسعادة الأبدية وهما: صفاء السريرة (القلب) ونقاء ما فوقها من الجوارح الحسية. حيث يقول: «السعادة وراء المكاشفة، وعلم المكاشفة وراء المعاملة التي هي سلوك طريق الآخرة»¹⁵.

أما في الفكر الفلسفي المعاصر، نجد العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين عالجوا فكرة الموت، سواء من خلال دراسات وأبحاث مباشرة أو فصول مقتضبة منها، وما يميز في دراساتهم عن فلسفة الموت أنهم ربطوها بفكرة «الحياة= الحرية»، وكأنهما شيء واحد، حيث يلتقي أغلبيتهم في موقف واحد يبين حقيقة هذه العلاقة بين (الموت) و(الحياة) وهو: «أن الشخص الذي يحب الحياة، ويعرف كيف يتذوق ماهيتها، عالما أنها تهب ذاتها له دائما بجملتها لا يمكن أن يخشى الموت لأنه يمتلك الحياة امتلاكاً كاملاً»¹⁶. ولكن هذا لا يعني أن «الموت» هي فكرة سهلة الاستيعاب وفهمها لا تكلف الإنسان عناء في البحث عنها والتقصي عن ماهيتها، وإنما يظل هناك جانباً فيها «لا يمكن لنا أن نمسك بالموت إدراكاً مباشراً، حيث أنه مهما كانت بقية فهمنا لأنفسنا واضحة أو كاملة فإن تأبي الموت على الفهم سيظل أمراً ملتفاً على نفسه ليفرض كل ما هو مؤكد من هذا الفهم. فكل معرفة بالعلم أو بأنفسنا تحمل في داخلها سرا لا يمكن لهذه المعرفة أن تُفضّه، ومهما كانت دقة أو روعة ما أقمناه من خطط للتفكير فسيظل الأمر في الحقيقة أن كلا منا سيتلاشى في الظلمة النهائية ومعنا كل ما أقمناه من تفكير»¹⁷.

ومع ذلك - كما ذكرنا سابقاً - يبقى بصيص الأمل لدى بعض الفلاسفة اتجاه الموت، لأن في نظرهم لولا الأمل لتوقفت حركة الحياة، واختل ميزانها، إنه جزء من العمليات الوجدانية، والنفسية، والعقلية المصاحبة للطبيعة البشرية إلى الرممق الأخير من حياته، أين يكون قادراً ومستعداً لفكرة الموت. وهو الموقف نفسه الذي صرح به الفيلسوف الدانماركي «سورين كيركيغارد 1813-1855م» قائلاً: «الموت هو النهاية لكل شيء من الناحية الإنسانية، فهناك ثمة أمل فقط طالما أنه هناك حياة ولكن الموت كما تفهمه المسيحية ليس بأي حال النهاية لكل شيء، لأنه ليس إلا حدث صغير داخل هذا الكل الذي هو بالكامل حياة خالدة ولهذا ترى المسيحية أن في الموت قدر أكبر، لا نهاية له، من الأمل يفوق ما هو في الحياة الإنسانية حتى وإن لم يكن هناك إلا الحياة فقط بل وإن كانت وافرة الصحة والعافية»¹⁸، وفي السياق نفسه، يحيلنا «كيركيغارد» إلى الطريقة المثلى لمعرفة حقيقة الموت وذلك من خلال «قدرتنا على التواصل [التي] تبين طبيعتنا الفانية على نحو تام من الكمال. فلأننا فانون فنحن نقدر على الحديث، ولأننا قادرون على الحديث فإننا نكون أحراراً، فقط لأننا أحرار فنحن نستطيع أن نجتمع مع الآخرين في صناعة المستقبل المفتوح الذي لا يستبعد الموت، ولكنه يؤكد على الحياة بتأكيده على حقيقة وواقعية الموت»¹⁹.

وحول علاقة الموت بالحرية يرى «كارس جيمس» في مؤلفه (الموت والوجود) أننا مخطئون إذا تخيلنا الموت بتلك الصورة السوداوية والرهيبية في حياتنا، وإنما من خلال الموت نتعلم كيف نكون أحراراً ونزيد أيضاً من فعل التحرر عبر سلسلة من الحريات التراتبية التي نحاول عبورها طيلة مسيرتنا الوجودية. يقول في هذا الصدد: «أي أن التغلب على لون من الحرية بحرية أخرى لن يكون خاتمة أو فعلاً أخيراً بل هو مجرد مرحلة تجعل من الممكن لنا بلوغ مرحلة تعد أكثر جوهرية، فهي حركة متعمقة تتزايد كأنها يرتفع أسسها وتزداد سرعتها نحو سرعة الضوء متجه

وهكذا، نلاحظ أن الموت من حيث هو معرفة واعتقاد، هو تجربة ليست لذاتها وإغما لغيرها؛ أي أن الموت إذا تمّ قراءته قراءة «ابستمية» نجد أنه يمثل عتبة ورؤى لكل إنسان طامح لمعرفة ذاته الحقيقية ومستقبلها الطويل التي تتخللها سلسلة من الوفيات (=الحريات) يتعلم منها - إن كان مستعدا للتعلم - مبادئ الطبيعة وقوانينها، ومن ثمّ يكتشف أسرار الحياة برمتها حيث يجد «الموت» سر من أسرارها ينتظره، فإن كان الإنسان واضح هذا السر في الحساب منذ البداية توافقت حياته الدنيوية مع حياته الأخروية، والعكس بالعكس، تتحقق له الولادة الجديدة والخلص الأبدي، وينتقل به « من عالم النور والمحبة، إلى عالم الصفاء والخير، إلى عالم الفيض العميم والملكوت الأعلى»²¹. وبكلمة واحدة أنه عالم الصوفي المتميز.

2-2 الموت من حيث هو تجربة ثيو-صوفية:

كما هو معروف عند بعض الباحثين والدارسين في مجال التصوف، أن التجربة الصوفية تمثل درجة متقدمة في العبادة وأداء المناسك (التدين)؛ أي أنه لا يمكن فهم طبيعة أي تجربة صوفية لمجتمع ما بمعزل عن الثقافة الدينية الذي يتميز بها، فهي جزء لا يتجزأ عن الدين. لذلك آثرنا أن نمهد لهذا العنصر بالتطرق إلى أشهر الديانات انتشارا في العالم وهي الديانات: «المسيحية، اليهودية، والإسلامية» وموقفها من موضوع (الموت) وطبيعة نظرتهم إليه، حتى نتمكن من فهم هذا العنصر الذي نحن بصدد إلقاء الضوء عليه:

فأما الديانة المسيحية، ومن خلال تعاليم المسيح «عيسى عليه السلام»، نجد أصحابها لا يعطون أهمية كبرى لفكرة «الموت» بقدر ما يهتمون بالحياة جملة وتفصيلا، حيث أنهم أخذوا بالمقولة الشهيرة «للمسيح» حين قال لتلاميذه: « إن ربكم إله الحياة وليس إله الموت»²²؛ بمعنى أن الموت عنده ليس همه الأول ومن الجلي بالطبع أنه على وعي بالموت ولكنه، لا يقلل من شأنه ولا يضخمه، فالموت - في نظر المسيحيين - حدث محتوم يقع على كل منا ولكنه في الحياة المكتملة لكل شخص متدين، فإنه حدث يأتي في الأهمية بعد طاعة الرب ومحبة الجار. ومن جهة أخرى، تؤكد التعاليم المسيحية عند بعض الأنجيل أن لا يوجد شرا حقيقيا في حياتنا طالما أن «الأشياء جميعها من صنع الرب، فلا بد أن تكون الأشياء جميعها خيرا في جوهرها»²³.

وقد حاول «القديس أوغسطين» أن يوفق بين (خلود الروح) وبين الموقف الإنجيلي من (فكرة الخطيئة)، حيث أشار إلى أن الموت الذي يعقب الخطيئة يجب أن يُنظر إليه على أنه حال للروح يتخلّى فيها الرب عنها، وأطلق «أوغسطين» عن هذا الحال اسم «الموت الثاني». لأن «الروح في الموت الأول يتخلّى عنها البدن ثم بعد ذلك الرب، وفي الموت الثاني لا تكون ميتة، كما تكون عندما كنا في البدن، ولكنه يكون موت لا نهاية له،...، وعندما نقول بخلود الروح فإن الموت لا يعد عقوبة، بل بالأحرى فإن موت البدن يغيّر فقط من طبيعة العقوبة حتى لا يمكن إلا أن تعدّ، حياة من العذاب، حتى وإن كانت حياة بعد الموت»²⁴.

أما في الديانة اليهودية فنجد أنها لم تختلف كثيرا عن سابقتها حول موقفهم من «الموت»، فقط أن التعاليم اليهودية انطلقوا من نظريتهم المعروفة بـ «الحتمية التاريخية». حيث كان لديهم - وحسب الأنجيل المتوافقة (لوقا، متى، وماركوس) - فكرة على أن الموت لم يكن يوصف بأنه شر أو قدر غير عادل أو نشوة للطبيعة بل وحتى

مجلة لومبرسي العدد السابع والثامن سبتمبر 2017
فاجعة إنسانية، وأيضا أنهم كانوا ينظرون إليه بأنه ليس مضادا للحياة، وهذه الأخيرة إن كان لديها أعداء فهؤلاء - في نظرهم- هم الأشخاص الذين يكسرون الاتصال بالتاريخ عن طريق عصيانهم، « فالخلاص بالنسبة لليهود ليس من التاريخ بل فيه، وهذا التاريخ يمثل الشعب اليهودي فقط»²⁵.

ونلاحظ أيضا ذلك التوافق بين الجانب المعرفي والاعتقادي اتجاه فكرة الموت داخل التراث اليهودي، حيث نجد « أن العالم في ذاته هو خير وليس شر. أما الحق عن العالم فإنه يحررنا مخلصا إيانا من أسر الموت لندخل في الحياة الأبدية، وهذه الحياة الأبدية إذن ليست هي تحررا من البدن أو من العالم بل من الجهل، فهي الحياة في العالم كما هو حقا»²⁶.

أما عن فكرة خلود النفس، فيرى «فيلون الاسكندري 20 ق م- 50 م» أنها «نعمة إلهية حيث تكون النفس هبة وهبها الله للإنسان بالإرادة والقوة الإلهية، وعلى ذلك فالله قادر على أن يبيد هذه النفس إذا تدنست وهبطت إلى العالم الأرضي»²⁷، وفي السياق نفسه يعتقد «فيلون» بأن التفكير والنظر العقلي هي سوى عتبة معرفية تنتقل بها إلى المعرفة الإلهامية، وهي المحطة الحقيقية التي ينبغي أن تكون حاضرة فيها (الروح) بعد تجاوزها للمعارف الحسية والزائلة عن طريق الشك، وبالتالي تجد (الروح) نفسها أمام مرحلة المعرفة الصوفية التي بها تدخلنا إلى العالم الإلهي، والتمتع بنعم الفناء والخلود. فالتصوف عنده «هو السبيل الوحيد الذي يدفعنا إلى البحث عن وسيلة للخلاص، ولا يكون ذلك إلا من خلال فعل التشبه بالإله؛ أي على الإنسان أن يفني بنفسه في الله، فلا يمكنه أن يجد الخلاص إلا بالفناء في حصن الإلهية، وإن هذا الفناء، لا يتم إلا عن طريق التصوف»²⁸.

أما في الدين الإسلامي، فمن الرغم من تعدد واختلاف الملل والنحل فيها وما تحمله هذه الثقافة من صراعات فكرية ومذهبية متشعبة، إلا أنه ما يلاحظ، أن أغلب المواضيع المعالجة - بما فيها فكرة الموت - تنطلق من أسس تربوية وأخلاقية يعلو عليهم الأساس المعتقدي «التوحيد»، والذي عرّفه (التهانوي) بأنه « لغة، جعل الشيء واحد، وهو نوعين: (1) في عُرف العلماء، هو توحيد الاعتقاد (2) وفي عُرف المتصوفة، هو توحيد المعرفة والشهود»²⁹.

« ومن بين الأسئلة التي طُرحت آنذاك حول فكرة الموت هي : هل الفناء والبقاء يتحققان على مستوى:

*- الأفعال؛ حيث يُفنى الصوفي عن أفعاله فيكون الله الفاعل المطلق في كل شيء؟ أو

*- الصفات؛ حيث يُفنى الصوفي عن صفاته الشخصية حتى يتحلى بصفات ربه ويتجلى فيها؟ أو

*- الذات؛ حيث يُفنى الصوفي بالكلية عن ذاته فلا يبقى هناك إلا ذات واحدة، هي الذات الإلهية؟»³⁰ فيجيب

بعض المتصوفة الذين يُنسبون إلى التصوف المعتدل أمثال (الغزالي، وأبي القاسم الجنيد) بأنهما يتحققان فقط على مستوى الأفعال والصفات.

ويمكن أن نقدّم بعض النماذج من الثقافة الإسلامية التي عبّرت عن نظرتها للموت بطرق متعددة، سواء كانت بصيغة مباشرة أو رمزية، وهذه المواقف ستبيّن لنا أن نظرتنا للموت - خاصة عند المتصوفة - تبقى حسب أفعالنا وأقوالنا التي تعبّر عن طبيعتنا الأخلاقية في حياة الدنيا، إن أحسنّ العمل وجدنا الموت خيرا وإن أسأنا التصرف وجدنا الموت شرا.

- قال «علي بن أبي طالب ت40هـ» عن الحياة الدنيا واصفا إياها « ما أصف من دار أولها عناء وآخرها فناء، في

حلالها حساب، وفي حرامها عقاب، من صح فيها سقم ومن مرض فيها ندم، ومن استغن فيها فتن، ومن افتقر فيها حزن»³¹.

- قال «أبي القاسم القشيري ت 465 هـ»: «من ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة، يُقال إنه غني عن شهواته، فإذا فُني في شهواته بقي بنيته وإخلاصه في عبوديته، ومن زهد في دنياه، يقال فُني برغبته، فإذا فُني برغبته، بقي بصدق إنابته»³².

- يعبر «ابن عربي» عن فكرة الموت عندما تطرّق إلى فكرة الاغتراب وطبيعته ومراحله لدى الإنسان، حيث يقول: «فأول غربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا غربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات فكانت الأرحام وطننا فاغتربنا عنها بالولادة، فكانت الدنيا وطننا واتخذنا فيها أوطانا فاغتربنا عنها بحالة تسمى سفرا وسياحة، إلى أن اغتربنا عنها بالكلية إلى موطن يسمى البرزخ فعمرناه مدّة الموت فكان وطننا ثم اغتربنا عنه بالبعث إلى الأرض الساهرة، فمننا من جعلها وطنًا، أعني القيامة، ومنا من لم يجعلها وطنًا فإنه ظرف زمان، والإنسان في تلك الأرض كالماشي في سفره بين المنزلتين ثم يتخذ بعد ذلك أحد المواطنين: إمّا الجنة وإمّا النار، فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب، وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدي»³³.

إذن، وبعد هذا العرض المختصر لموقف الديانات السماوية من الموت، نجد أن المتصوفة وأهل العرفان هم أكثر المذاهب الدينية اهتماما بمفهوم «الإنسان» من حيث هويته، حينما اعتبروه أنه ليس فقط مجرد موضوع يتكون من أجزاء بيو-فيزيائية وسيكولوجية فحسب، وإنما هناك في داخله أعماقا ساحقة تنفتح فمناها تنبع هوية الإنسان الحقيقية، أو كما تسمى بـ (النفس). بها يصبح الإنسان الكائن الوحيد المتسامي من أساسه نحو المطلق، الأفق اللامحدود واللامدرك واللامتناول، ولكنه دائم الحضور والفعالية في كل نشاط إنساني من هو حيث كذلك -أي إنسانا- ولاسيما عند أفعاله من الفكر، الحب، الحرية. فهذا الإحساس المتدفق منه يشعره دوما على أنه «كائن مدفوع برغبة عميقة لا تُشبع، وبعطش شديد لا يُروى، فبقلق جذري لا يجد له قرارا ولا راحة. وذلك لأنه يشعر في أعماق نفسه بأنه موجّه نحو ما لا حدود له، أي نحو المطلق»³⁴. فهذه التأمّلات هي المادة الأساسية لأهل التصوف والعرفان، وفي كل الأديان عبر العصور يعبرون عنها بمختلف مواجيدهم.

وعليه، نلتمس من ذلك أن موقف أهل الذوق والشهود من فكرة (الموت) لم يكن لديهم موقفا سلبيا اتجاه ذلك، على غرار بعض المذاهب وباقي عامة الناس، فهؤلاء ظهروا في مجتمعاتهم ليكشفوا للناس حقيقة ما يرونه عدما وخوفا من الوجود، أنه فقط مجرد معبرا مؤقتا لابتغاء ما هو حق وأبدي، وأيضا يعلمنا الصوفي بأن الموت هو إستراتيجية اتقية نُدرك من خلاله معنى (التصالح مع الروح وذاتها). لذلك نجد أنهم يفسّرون ظلمة الموت على أنها « دلالة على المسافة التي عليه أن يرحل فيها ليجتاز الفراغ الفاصل بين ما هو إنساني وما هو إلهي. وليست الرحلة إلى الخارج هي زيادة في الألفة والتعرف على العالم، بل هي الرحلة إلى الداخل لمزيد من المعرفة بالروح التي تغربنا عنها»³⁵.

ولهذا، فالموت البيولوجي يكاد أن يكون عديم الدلالة، بالنسبة للصوفي، فلا هو شر في ذاته ولا هو شيء يستحق الترحيب به، وليس هو شيء غريب عن الحياة، لأن إنكارنا للموت هو عنوان إنكارنا للحياة برمتها، باعتبار - حسب «محمد إقبال» - إن الحياة هي بمثابة رحلة خلال سلسلة من وفيات. فالصوفية كلها تقوم على مبدأ الاعتقاد بأن

مجلة ليريس العدد السابع والثامن سبتمبر 2017
المرء إذا فقد ذاته وجد الذات الكلية (الله)، الذات التي يسعى إليها كل مريد بروحه التّوافة للاتصال والاتحاد (الرمزي) بها من أجل البقاء السرمدي في عالم الحياة الأبدية، فالصوفي المسيحي يتدرّج إلى (مدارج الفردوس) من خلال: التطهّر، التنوير، ثم التّوحد، أمّا الصوفي المسلم فيتخلّق بقلبه إلى الملكوت و(نور الأنوار) عبر أحوال ومقامات بدء من الولي وصولاً إلى مرتبة القطب (أو الغوث)، وقد صدق القول الفيلسوف الانجليزي «برتراند راسل 1872-1970م» عندما قال أن: «التصوف لا يزيد عن كونه شعوراً عميقاً مكثفاً حول ما نؤمن به عن الكون»³⁶.

إضافة إلى ذلك، نجد أن فكرة الاتحاد أو الاتصال هي من بين البراهين التي يستعين بها الصوفي على أن الموت لا يعدو سوى لحظة زمنية نستعد فيها إلى اللحظة الحقيقية التي يكون فيها الإنسان إلهاً؛ أي عندما يصل إلى مرحلة يتقمص (يتمثل) فيها بعض الصفات والأفعال الإلهية، وهي في حقيقة الأمر أن هذا «التمثل الإلهي في الوجود يحمل معنيين أو مفهومين جوهرين هما: تمثل القيم كونها فيضاً متعالياً، والتمثل بالإله كونه خالق القيم»³⁷، في هذا السياق يعبر عنها «المعلم ايكهارت 1260-1328م» قائلاً: «الروح تحب في الآن نفسه تشابهها مع الله، فهي تحب حقيقة أن المشابهة يقيمها الله وليس الروح، ولكنها تكره حقيقة أنها مجرد مشابهة وليست وحدة»³⁸.

* استنتاجات عامة:

بعد هذه القراءة المتأنية لتجربة «الموت» ضمن الحقل الصوفي، والذي حاولنا فيها صياغة الموضوع وتناوله من كل الجوانب الفكرية المرتبطة به، ارتأينا إعادة صياغته في نقاط مختصرة، وهي بمثابة استنتاجات عامة، يمكن أن تفتح الموضوع من جديد وإلى أفق متعددة، أمام الباحثين وخاصة المشتغلين في هذا المضمار الفكري بوصفه بحر لا ساحل له. وهذه النقاط نذكرها على النحو التالي:

1- في مسألة التعريف بمصطلح الموت، نجد أنه بالرغم من تعدد التعاريف وتنوع قراءتها، إلا أن ذلك لا يمنعنا أن نجعلها في بوتقة مفاهيمية واحدة، أو تشقّ طريق واحد لتصيب الهدف الواحد؛ بمعنى أنه على الباحث الذي يريد الخوض في موضوع «تجربة الموت» - لاسيما في الفكر الصوفي - ينبغي أن يتجاوز عتبة المصطلحات والمفاهيم التي تعبّر عن هذه التجربة متجهاً مباشرة إلى مضمونها الحقيقي ومغزاها الأساسي الكامن وراء هذا الشتات المفاهيمي، لأن هذا الشتات يبقى مجرد خلفية تاريخية، دينية، زمكانية، ضمن ثقافة كل شعب من شعوب العالم. وظاهرة الموت في حد ذاتها تعدّ أسمى دليل على تّوحد هذه الشعوب وتشاركها في الأصل، قوله تعالى: ﴿ خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾³⁹، وأيضاً في المآل، قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾⁴⁰.

2- ترتبط فكرة الموت بفكرة الحرية، ولكن أيّ حرية وما طبيعتها؟ هي الحقيقة التي تطرّق إليها أغلب الفلاسفة اللاهوتيين ومنهم رجال الدين، كل واحد بطريقته الخاصة، حيث رأوا أنه لا يمكن للإنسان أن يعيش تجربة الموت إلا بعد إدراكه تمام الإدراك بأن ما يتبدّى له أنه في عالم الحياة هو في الأصل موت، ولا تكون الحياة الحقيقية إلا بعد لحظة فراق الروح من الجسد التي كانت فيه وتحررها منه مبتغية العالم الحقيقي، أين يكون الفناء والبقاء والخلود الأبدي. وهذا كلّ لا يمكن للإنسان فقهه إلا من خلال «معرفة» مع «اعتقاد إيماني» - كمبدأين أساسيين لتحقيق «الحرية السامية» - لفلسفة الموت ومظهراتها. ولقد عبّر عن هذه الحقيقة في التراث الإسلامي بالمقولة التالية: «الناس نيام فإن ماتوا انتبهوا»، أمّا في الديانة المسيحية عبرت عنها بفكرة (الاتصال)، يقول «كارس جيمس» عن هذه الفكرة:

مجلة لفراس
«كلما ارتفع الفكر كلما كانت رؤيته للفناء أكثر شمولا، وعلى العكس، فإن كل من لا يتعمق النظر ويرى الاتصال دائما وفي كل مكان، ولا يفكر كثيرا في النهاية، فإنه في الحقيقة يكون ضعيف التفكير ولن يجد في الحياة معنى كبيرا»⁴¹.

3- أن الإنسان لا يمكن إدراك جوهر الأمور وحقيقتها مالم تكن له رؤية متكاملة عنها، وهذه الرؤية لا تتحقق إلا من خلال «معرفة» مستنيرة مع «إيمان» يقيني. فهذه المعرفة والإيمان ليستا غاية بالنسبة للإنسان، وإنما هما وسيلة للوصول إلى الغايات القصوى التي ندرك بها جوهر المفاهيم ودلالاتها الحقيقية، وهذه الغايات نسميها بالكشف والشهود. فالموت من بين المفاهيم التي لا يمكن أن نفهمه على حقيقته إلا بعد تعبيد الطريق، بفكر واعتقاد صحيحان وصريحان، نحو الذوق الصوفي الذي يعلمنا «كيف نموت قبل أن نموت»؛ أو بالأحرى يعلمنا كيف تحب ذواتنا للذات الإلهية دون أن تراها أو تتصل بها اتصالا واقعا. فهذه هي حقيقة التصوف بالعموم، إنها « حالة وجد روحاني، يبدأ تاريخيته من أول إشراقه نورانية تضيء كهوف الأرواح في بواطن الأنفس [بعدما تكون قد أنارت الفكر في جوانيته]، فترتقي إلى أحياز الوجد»⁴²، ومنه نلاحظ أن الإنسان الذي يقدر على فهم قيم الوجود وفلسفته، يكون أقدر على فهم ماهية خالق الوجود، وكلما تأمل جيدا في خصائص الماهية الإلهية، ارتقى إلى مستوى الكشف والشهود للذات الإلهية، وبالتالي يصبح إنسانا تاما إزاء عالم كامل تام، وحينها يدرك أن الموت هو تجربة ثيو-صوفية تقودنا نحو الحياة الأبدية.

4- بعدما توصلنا إلى أن حقيقة تجربة الموت لا يمكن فهمها بطريقة وافية إلا من خلال الفكر الصوفي، فأهله أصحاب الوجد المتدفق من أغوار أرواحهم المحلقة في أنوار الملكوت، لا ينظرون إليه على أنه ظاهرة نعمة - كعامة الناس - بقدر ما هو نعمة النعم الذي يوصلنا إلى مقام الحضرة الإلهية المطلقة، ومنها إلى بقاء بعد فناء بلغة القوم. آرتأينا أن نقف على بعض متصوفة الجزائر، من الأولين والسابقين، وموقفهم من تجربة الموت، وقد توصلنا إلى أن الفترة ما بين 7 و6 هجريين/12 و13 ميلاديين شهدت ذروة التصوف في الجزائر مع ثلثة من رجالها الأولياء والصالحين والزهاد، الذين نهلوا من ذوقيات: «أبي حامد الغزالي»، «أبي مدين شعيب ت594هـ»، «ابن سبعين ت669هـ»، ابن عربي وغيرهم، وقد انتشروا بتعاليمهم الروحية في بعض المناطق وخاصة في تلمسان وفي بجاية.

ففي سياق موضوعنا، نجد أن هؤلاء المتصوفة قد بلوروا حياة روحية جديدة داخل المجتمع الجزائري آنذاك - وحتى في النطاق المغربي والإسلامي عامة - من خلال تعدد وانتشار التيارات التي أسسوها وفق المرجعية المذهبية في التصوف التي ينتمون إليها، فنجد هناك: التيار الصوفي السني في اتجاهه الوعظي والتذكيري معتمدا على هذا الاتجاه لدعوة الناس بالزهد في الدنيا، والدعوة إلى حب الله والتفكير في يوم الآخرة، ومن ممثلي هذا الاتجاه نذكر «الصوفي» أبو محمد عبد الحق الاشبيلي ت581هـ الذي ألف العديد من المؤلفات حول الوعظ والتذكير، على غرار كتابه (العاقبة في ذكر الموت)، ويقول عن الموت شعرا:

يا أمن الساحة لا يُدْعَرُ بين يديك الفرع الأكبر.
والمرء منصوب له حتفه لو أنه بن عمه يبصره.
وهذه النفس لها حاجة والعمر في تحصيلها يقصر.

ونجد أيضا الشاعر الصوفي «عبد الله محمد بن حسين القلعي ت673هـ» يقول في احد أشاعره الزهدية:
وخل عن زمن تخشى عواقبه إن الزمان إذا فكرت ذو عبر.

أما في التيار الصوفي الفلسفي المعتدل نجد أن بعض من نسبوا أنفسهم أنهم غزاليو ذوقياتهم (نسبة إلى الغزالي) فقط اهتموا بموضوع « تصفية النفس من علائق البدن بواسطة أنواع المجاهدات، التي تقود القلب إلى كشف حجاب الحس وإدراك الحقائق الإلهية واكتساب العلوم الدنية...، وهذا من خلال اعتمادهم على كتاب «الإحياء». ومن أنصار هذا الاتجاه : «عبد السلام التونسي ت512هـ» وتلميذه «أبي عبد الله محمد محيو الهواري ت في القرن 6هـ». ⁴⁴

ونقف أيضا على تجربة «أبو مدين شعيب» في التصوف، الذي ذاع صيته في مشارق العالم الإسلامي ومغربها، وفي الجزائر قد انقسم تلاميذه إلى أكثر من مجموعتين - في نظر بونابي الطاهر - كل مجموعة أخذت بعض التعاليم (الثانوية) من تجربة «الغوث» وأسست بها تيار خاص بها لتجديد الثورة الروحية آنذاك على طريقته. ومن أرائه في اكتساب العلوم الدنية وكشف أسرار الملكوت، يقول «أبي مدين» : « من عرف الله استفاد منه في اليقظة والنوم [ويقول أيضا] مقامي العبودية، وعلومي الإلهية، وصفتي مستمدة من الصفات الربانية، ملأت علومه سري وجهري» ⁴⁵.

أما من مثلو التيار الصوفي الفلسفي الخالص، فقد انحصر في تيارين كبيرين كانا لهما أثرا واضحا في التصوف المغربي والإسلامي عامة، وهما «اتجاه الوحدة المطلقة» والذي يمثلها «ابن سبعين» والذي تباعاه كل من «أبو الحسن علي الششتري ت668هـ» في بجاية، حيث صرح بانتمائه إلى هذا الاتجاه الفلسفي، ومفاده «أن الله هو مجموع ما ظهر وما بطن ولا شيء سوى ذلك، وكل ما نراه في الوجود ما هو إلا أوهام» ⁴⁶ و«عبد الله الشوذي الحلوي القرن7هـ» في تلمسان الذي كان على خلاف «الششتري» بأنه لم يظهر انتماؤه لهذا الاتجاه. و«اتجاه وجدة الوجود» الذي يمثلها الشيخ الأكبر «محي الدين بن عربي» وقد استفاد من فلسفته الصوفية، مؤسس الدولة الجزائرية «الأمير عبد القادر الجزائري 1808-1883م» وكتابه (المواقف) شاهد على ذلك.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- أبي خزام أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان ناشرون-بيروت، ب ط، ب ن.
- 2- القديس أوغسطين، الاعترافات، تر: يوحنا الحلو الخوري، دار الشروق-بيروت. الطبعة الرابعة 1991.
- 3- بونابي الطاهر، التصوف في الجزائر خلال القرنين 7و6 هـ، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع-الجزائر، ب ط، 2004.
- 4- تركي إبراهيم محمد، في الفكر الصوفي... قضايا ومناقشات، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر-الإسكندرية، الطبعة الأولى 2006.
- 5- التهانوي محمد علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم (ج1)، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون-بيروت، الطبعة الأولى 1996.
- 6- جيمس ب. كارس، الموت والوجود، تر: بدر الديب، المشروع القومي للترجمة (العدد29)، بدون طبعة، 1998.
- 7- الحافظ منير، جماليات العقل الديني، دار الحوار للنشر والتوزيع-دمشق، الطبعة الأولى 2015.
- 8- حربي عطيتو عباس، ملامح الفكر والفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية-بيروت، الطبعة الأولى 1992.
- 9- الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر-بيروت، الطبعة الأولى 1981.

- 10- زايد سعيد، نوابغ الفكر العربي-الفارابي، دار المعارف-القاهرة، الطبعة الثالثة 2001.
- 11- الزيني محمد عبد الرحيم، حقيقة الموت بين الفلسفة والدين، دار اليقين للنشر والتوزيع-القاهرة، الطبعة الأولى 2011.
- 12- سكاتولين جوزيبي، تأملات في التصوف والحوار الديني، تصدير: محمد عزب، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، بدون طبعة، 2013.
- 13- عويس سيد، الخلود في التراث الثقافي، مكتبة الأسرة-القاهرة، بدون طبعة، 1999.
- 14- وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة-القاهرة، بدون طبعة، 2007.

الهوامش:

- * - باحث من جامعة تلمسان، تخصص: الفلسفة والتصوف.
- 2 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، تر: بدر الديب، المشروع القومي للترجمة (العدد 29)، بدون طبعة، 1998، من مقدمة الكتاب.
- 3 - أبي خزام أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مكتبة لبنان ناشرون- بيروت، ب ط ، ب ن، ص 180.
- 4 - الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، ندرة للطباعة والنشر-بيروت، الطبعة الأولى 1981، ص 1029.
- 5 - الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، المرجع نفسه، ص 1029.
- 6 - الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، المرجع نفسه، ص 1030.
- 7 - الحكيم سعاد، المعجم الصوفي، المرجع السابق، ص 1031.
- 8 - وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة-القاهرة، بدون طبعة، 2007، ص 630.
- 9 - عويس سيد، الخلود في التراث الثقافي، مكتبة الأسرة-القاهرة، بدون طبعة، 1999، ص 17.
- 10 - عويس سيد، الخلود في التراث الثقافي، المرجع نفسه، ص 37-38.
- 11 - نقلا عن : جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع السابق، ص 381.
- 12 - عويس سيد، الخلود في التراث الثقافي، المرجع السابق، ص 59.
- 13 - القديس أوغسطين، الاعترافات، تر: يوحنا الحلو الخوري ، دار الشروق-بيروت. الطبعة الرابعة 1991، ص-216 ص 217.
- 14 - زايد سعيد، نوابغ الفكر العربي-الفارابي، دار المعارف-القاهرة، الطبعة الثالثة 2001 ، ص 89.
- 15 - نقلا عن : الحافظ منير، جماليات العقل الديني، دار الحوار للنشر والتوزيع-دمشق، الطبعة الأولى 2015، ص 221.
- 16 - الزيني محمد عبد الرحيم، حقيقة الموت بين الفلسفة والدين، دار اليقين للنشر والتوزيع-القاهرة، الطبعة الأولى 2011، ص 89.
- 17 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع السابق، من مقدمة الكتاب.
- 18 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع السابق، ص 585.
- 19 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع نفسه، ص 610.
- 20 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع نفسه، ص 104 .

- مجلة لفراسي
- العدد السابع والثامن سبتمبر 2017
- 21 - الزيني محمد عبد الرحيم، حقيقة الموت بين الفلسفة والدين، المرجع السابق، ص 140.
- 22 - نقلا عن : جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع السابق، ص 289.
- 23 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع نفسه، ص 313.
- 24 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع نفسه، ص 318.
- 25 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع نفسه، ص 295.
- 26 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع نفسه، ص 303.
- 27 - حربي عطيتو عباس، ملامح الفكر والفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، دار العلوم العربية-بيروت، الطبعة الأولى 1992، ص 254.
- 28 - حربي عطيتو عباس، ملامح الفكر والفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، المرجع السابق، ص 262.
- 29 - التهانوي محمد علي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم (ج1)، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون-بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص 528.
- 30 - سكاتولين جوزيبي، تأملات في التصوف والحوار الديني، تصدير: محمد عزب، الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة، بدون طبعة، 2013، ص 85.
- 31 - الزيني محمد عبد الرحيم، حقيقة الموت بين الفلسفة والدين، المرجع السابق، ص 21.
- 32 - الحافظ منير، جماليات العقل الديني، المرجع السابق، ص 244.
- 33 - نقلا عن : تركي إبراهيم محمد، في الفكر الصوفي... قضايا ومناقشات، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر-الإسكندرية، الطبعة الأولى 2006، ص 64.
- 34 - سكاتولين جوزيبي، تأملات في التصوف والحوار الديني، ص 196.
- 35 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع السابق، ص 89.
- 36 - نقلا عن: الحافظ منير، جماليات العقل الديني، المرجع السابق، ص 271.
- 37 - الحافظ منير، جماليات العقل الديني، المرجع نفسه، ص 240.
- 38 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع السابق، ص 99.
- 39 - سورة الزمر-الآية 6.
- 40 - سورة الجمعة - الآية 7.
- 41 - جيمس ب. كارس، الموت والوجود، المرجع السابق، ص 10.
- 42 - نقلا عن: الحافظ منير، جماليات العقل الديني، المرجع السابق، ص 241.
- 43 - بونابي الطاهر، التصوف في الجزائر خلال القرنين 7 و 6 هـ، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع-الجزائر، ب ط، 2004، ص 104.
- 44 - بونابي الطاهر، التصوف في الجزائر خلال القرنين 7 و 6 هـ، المرجع نفسه، ص 117.
- 45 - بونابي الطاهر، التصوف في الجزائر خلال القرنين 7 و 6 هـ، المرجع نفسه، ص 122.
- 46 - بونابي الطاهر، التصوف في الجزائر خلال القرنين 7 و 6 هـ، المرجع السابق، ص 147.