أوجه التلاقي بين الصوفية والوجودية

د. حازم سليمان الناصر
كلية الآداب / جامعة بغداد

أن أول من تنبه على هذه المسألة رائد الوجودية العربية (عبد الرحمن البدوي)[١] الذي حاول أن يجد لوجوديته أصولاً إسلامية عربية في التراث الحضاري الإسلامي فبدأ من النزعة الصوفية وبحث عن وجه التلاقي بينها وبين المذهب الوجودي المعاصر[٢].

نعم يعتقد بدوي أن هناك صلات عميقة بين الصوفية والوجودية من حيث المبدأ والمنهج والغاية ، فمن حيث المبدأ ، نجد هنا هنالك صلات عميقة لأن كلتيهما تبدأ من الوجود الذاتي وتقيم من أحواله مقولات كافة للوجود ، ثم أنها تجعل الوجود سابقاً على الماهية ضد كل فلسفة تصورية[٣]. ونعتقد نحن هذا التقرير عام وغير منضبط قد يصدق على التجربة الصوفية عموماً ، أما في دائرة التصوف الإسلامي فأن الصوفي يبلغ كماله وللهدف الأقصى من تجربته حين يفنى وجوده الخاص (المعنوي) في الذات الإلهية ، فحيث يفنى الشعور بالذات والأنا تصل التجربة غايتها القصوى . أن الأحوال عند الصوفي هي بمثابة الصفات والكيفيات عند الفيلسوف الطبيعي ، لأنه يعترف بوجود حقيقي غير الوجود الذاتي ، ويضع ترتيباً تصاعدياً فيجعل الوجود الذاتي فوق الوجود الفيزيائي ، وتظهر أهمية هذا الترتيب التصاعدي لمستويات المعرفة ثم لمستويات الوجود عند السهروردي الحلبي[٤] لأنه يرى أن المتألة البالغ غاية الحكمة ، هو من يبدأ بالمعرفة الفلسفية المجردة ليرتفع منها إلى التجربة الذوقية الصوفية ، وهو في تقريره مراتب كتبه يلاحظ هذا المعنى بكل وضوح[٥]. ولهذا لا مناص من الإلحاح لتوكيد هذا المعنى حتى نفهم مداول

النزعة الصوفية من حيث هي تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية وتحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي كم تقول الوجودية تماماً[٦].

أن الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية ، أي أنها لا تعترف إلا بالذات المفردة ولهذا كان الوجود الخارجي عندها في مرتبة ثانوية ، وأنه لا يوجد بوجود الذات العارفة ، ولذا فأن مراتب السالكين في طريق الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود ، وهذا إحلال الوجود الذاتي مكان الوجود الخارجي، وهو ما تعنيه الصوفية بالتجريد[٧] ويعبر عنه ابن عربي في قوله : "إماطة السوّي كله والكون عن القلب والسر"[٨] وتستمر عملية التجريد حتى يزول السوّي كله فلا يبقى غير الذات وحدها مع مسؤولياتها الهائلة . وهذا هو المقصود النهائي من فكرة الإنسان الكامل[٩] التي تناظر في الوجودية فكرة الأوحد ولاسيما عند كركجارد[١٠].

أن الصفات التي يخلعها كيركجارد على الأوحد نجدها تحتل الصدارة في بيان مناقب الصوفي الكامل في التصوف الإسلامي ، فالأوحد يحيا في ذاته فهو في وحدة هائلة كما قال نيتشه : تراه "صامتاً كالقبر ، هادئاً كالموت"[١١].

ويصرح كيرجارد أن الصمت عند الأوحد هو مصدر النشوة المستمرة[١٢] أما المعنى الأعمق للأوحد فهو شعوره بأنه أمام الله ، وهذا ما تمثله عبارة كيركجارد : "أمام الله لن تكون إلا أمام نفسك .. وحيداً مع ذاتك أمام الله"[١٣] . وهذه الأوصاف نجدها عند الصوفية في الإسلام ، فقد مجدوا الصمت بنبرات حارة لا تقل في حرارتها عن نبرات كيركجارد مثل قول : "أبي بكر الفارسي"[١٤] من لم يكن الصمت وطنه فهو في الفضول وأن كان صامتاً"[١٥] وتغنوا بالخلوة وجعلوا شرط الحياة الصوفية ، وشعروا بأن الصوفي فريسة الحق[١٦] ، وهو ما عبر عنه الحلاج في عبارته : "على دين الصليب يكون موتي"[١٧] وفي قوله :

"أعلم أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني .. اقتلوني تؤجروا واسترح .. ليس في الدنيا شغل أهم من قتلي"[١٨] .

ويرى بدوي أن فكرة الإنسان الكامل تجمع بين الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية لأن فيها تأليها ، والوجودية تضع الوجود الإنساني مكان الوجود المطلق[١٩] كما أن الوجود الذي تتخذه كل من الصوفية والوجودية موضوعاً لها هو الوجود الإنساني[٢٠] .

أن الفكرة الرئيسية التي تقوم عليها الوجودية ونعني بها (الوجود أسبق من الماهية) نجد لها تعبيراً في الأوساط الأشراقي ، ففي رسالة "المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلفها المجهول "ترى مؤلفها يعقد فصلاً كاملاً عن الوجود المطلق، وفيه عدة مسائل تتصل بنسب قريب بمباحث المذهب الوجودي في الوجود[٢١] ، ويهمنا منه" أن الصادر عن الفاعل هو الوجود . وأما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل ، تابعة له في الخارج ، متبوعة له في العقل ، وهو صريح في أن الوجود أثر حقيقي ، والماهية اعتبار عقلي"[٢٢] كما نجد مؤلفها يقول في موضع آخر : "الماهية أمرٌ اعتباري والوجود أمر حقيقي عندنا"[٢٣].

ومن خلال هذين النصين تتبين لنا صورة واضحة بعض الوضوح لهذا المبدأ ، (القول أن الوجود يسبق الماهية) ، وأن الوجود حقيقي بينما الماهية مجرد اعتبار عقلي[٢٤]. كما لها أهمية أخرى وهي حديثة عن الوجود المطلق وصلته بالضرورة والإمكان ولو قارنا هذا بالتعريف الصوفي المشهور للانية وهو إنها : (تحقيق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية)[٢٥] .

والمقصود بالرتبة الذاتية ، الماهيات ، لوجدنا لدى الصوفية المسلمين هذه التفرقة الأساسية التي يقوم عليها المذهب الوجودي عند هيدجر ، وهي التفرقة بين الانية والوجود المطلق من ناحية ثم بين الانية والوجود الماهوي من ناحية أخرى[٢٦].

ونجد عند الصوفية تعبيراً آخر عن هذا الوجود الماهوي هو : "الأعيان الثابتة"[٢٧] وهم يعرفونها بأنها "هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى" ومن هذا يتضح لنا بأن تسميتها "بالأعيان" إنما هو توكيد إضافة الوجود الحقيقي إليها، فهي معقولات في عقل الله ولها كيانها ووجودها الثابت[٢٨] .

ويبعد بدوي التفسير الديني عن هذا التعريف ، من ناحية أنه من الممكن في التصوف تحليل القيم الدينية إلى قيم إنسانية خالصة توصلنا دائماً إلى تعريف الوجود الماهوي عند هيدجر في صورة أولية ولكنها مع ذلك واضحة بدرجة كافية[٢٩] . كذلك يلاحظ بدوي أن كلمة (أنية) بالمعنى الصوفي يقترب منها اصطلاح صوفي آخر هو "مرآة الوجود"[٣٠] ، وبما إن المصطلح الفني عند الصوفية أقوى من العرض المذهبي ، لذلك نعتمد في تحليلنا على التأويل في كثير من المواضع . فالانتقال من الوجود الماهوي إلى الانية في المذهب الوجودي عند هيدجر خصوصاً لا يتم إلا بنفوذ "العدم"[٣١] في الوجود الماهوي ، وعليه فأن فكرة العدم تحتل مكان الصدارة في طبيعة الوجود عند الوجوديين[٣٢] مما نجده عند الصوفية الاشراقية، ولاسيما في رسالة "المثل العقلية الافلاطونية"، حيث يعقد المؤلف فصلاً لبيان الوجود المطلق وبين العدم[٣٣].

كما يحاول بدوي أن يجد تشابهاً لمعنى القلق عند الصوفية والوجودية من خلال قوله : "وجدت تعريفاً للقلق عند الصوفية يشبه تعريف هيدجر ، وهذا التعريف وارد في كتاب (جامع الأصول في الأولياء) للشيخ ضياء الدين الكمشخنلي النقشبندي[٣٤]. فهو يقول : "القلق هاهنا تحريك الشوق صاحبه ، بإسقاط صبره وصورته في البدايات : تحريك النفس إلى طلب الموعود والسامة عما سواه في الوجود . وفي الأبواب قلق يضيق الخلق فيبغض إلى صاحبه الحياة ، ويحبب إليه الموت . وفي المعاملات : توحش عما سوى الحق وأنس بالوحدة والتخلي عن الخلق . وفي الأخلاق : الانخلاع عن الصبر والطاقة ، لما

يجد من التوقان للحق ولقائه . وفي الأصول : اضطراب في الفرار إلى المقصود، عن كل ما ينظر في السير إليه أو يقتضى الصدود . وفي الأدوية : قلق يغالب العقل ، ويساور النقل . ودرجته في الولايات : قلق يصفي الوقت ، وينفي النعت . وفي الحقائق : قلق ينفي الرسوم البقايا ، ولا يرضي العطايا والصفايا . وفي النهايات : قلق لا يبقى شيئاً ولا يذر ، ويغني عن كل عين واثر"[٣٥] .

وهذا تحليل دقيق يجمع بين الجانبين النفسي والوجودي على الرغم من أن الجانب الوجودي هو الغالب عليه ، ولذا أدخل القلق بالمعنى الوجودي ، ولو أخذنا قسماً من التعريف ولاسيما في منزلة البدايات ، حيث يقول : أن القلق فيها هو "تحريك النفس إلى طلب الموعود ، والسآمة عما سواه في الوجود" ومعنى هذا أن القلق في مبدئه ثنائي الاتجاه يجمع بين الشوق والملل ، وهو ما سيقوله كيركجارد تماماً لما عرف القلق بقوله : "أن القلق نفور عاطف وعطف نافر" ، "وهو رغبة فيما يخشاه المرء ونفور عاطف"[٣٦] .

وفي منزلة "المعاملات" نرى الكشمخنلي[٣٧] ، يحلل لنا ما يؤدي إليه القلق من "توحش عما سوى الحق ، وأنس بالوحدة والتخلي عن الخلف" فنراه يستخدم الأفكار الدينية التي نراها – من بعد – عن كيركجارد وهيدجر ، فهذا التوحش الذي طالما أشاد به كيركجارد فود أن يكون "كشجرة الصنوبر المتوحدة، منحازاً إلى نفسي ومتجهاً إلى الطبقات العليا ، وقائماً لا ألقي ظلاً ، وليس غير الحمام الوحشي يستطيع أن يبني عشه وسط غصوني"[٣٨] .

بعد هذا يقرر بدوي أن الصلة بين الوجودية وبين كيركجارد لا تزيد كثيراً عن الصلة بين الصوفية الإسلامية وبين المذهب الوجودي ، وهذا راجع إلى أمرين[٣٩]: أولهما : قلة معرفتنا بالتصوف الإسلامي ولاسيما في عصوره المتأخرة ، أي بعد القرن الرابع ، مما يؤدي إلى صعوبة إيجاد تشابه واتفاق بينه

وبين مذهب معاصر يقوم على مستلزمات روحية مفقودة أصولها في الحضارة العربية .

ثانيهما : نسياننا أو تناسينا نشأة المذهب الوجودي في فكر كيركجارد فنتخذ من الصورة الحالية له عند هيدجر حدا للمقارنة ، مع أن الواجب أن نعقد المقارنة بين كيركجارد كما هو في كتبه من دون تأويل الشراح والنقاد.

فضلاً عن ذلك لابد من أن ندخل في حسابنا عامل التطور الفكري الأوربي، كيركجارد وقد ابتدأ بدوره من هيجل الذي يمثل نقطة عليا من نقاط التطور الروحي الأوربي فأن التزامنا بهذه العناصر في تقديرنا لا يبعد علينا أن نعترف بما قررناه من أوجه اتفاق أو تلاق بين التصوف الإسلامي وبين المذهب الوجودي ، بحيث يصلح هذا التصوف أن يكون نقطة من نقاط البدء في الفهم الوجودي كما كان كيركجارد[٤٠] .

ولكي يحكم على هذه المشابه يشير إلى المنهج الذي بدأ من كيركجارد في تحليلات الوجودية ، وهو اتخاذ القصص الدينية أساطير للتفسير الوجودي ، ويقارن ما يفعله الصوفية المسلمون ، ولاسيما الحلاج والسهروردي الحلبي وابن عربي ، "فالحلاج" قد تمثل خصوصاً حياة المسيح فراح يحيا وجودياً ويعبر عنها في صورة إجمالية قد تصلح أساساً لتحليلات وجودية .

وهذا ما جعله متميزاً من بقية الصوفية المسلمين باستثناء السهروردي المقتول إلى حد ما وابن سبعين إلى حد كبير – بأنه أحيا فلسفته تماماً كما فعل كيركجارد[٤١] .

وفي وسعنا إن نطبق عليه ما يطبقه النقاد من تمييز بين كيركجارد وبين هيدجر أو يسبرز ، ذلك أن كيركجارد فيلسوف وجودي ، بينما هيدجر ويسبرز فيلسوفا وجود[٤٢] . والحلاج ، قد أراد الآخر – إلى حد كبير إن يجعل لفلسفته

أن صح هذا التعبير – وجوداً ، أي إن يحيى آراءه ويكون في تجاربه تصوير لمذهبه في الوجود[٤٣] .

أما السهروردي المقتول ، فقد جاءت دراسة هنري كوربان الإجمالية له مصطبغة بعض الشيء بالتفسير الوجودي ، وسبب ذلك يعود إلى أن كوربان ، قد شارك في نقل نصوص الفلسفة الوجودية ولاسيما ترجمته نصوص لهيدجر[٤٤] .

ويمكن أن نضم إليهما أبن سبعين ، هذه الشخصية الغربية الشقية بأقوالها وأفعالها ولاسيما فعلها النهائي الحاسم الذي قضى به على حياتها ، فكان أفعاله وجودية من الطراز الأول ، لابد إن تكون قد قامت على أسس وجودية، ونعني بذلك انتحاره بقطعة أحد شراييه ، وهو عمل إرادي واع لنفسه، ولا نكاد نجد له مثيلاً في تاريخ الفكر العربي[٤٥] .

أما ابن عربي فهو فيلسوف في الوجود ، معرفته أكبر من روحه ، وشخصيته غير واضحة المعالم ، لأنها لا تستقر على عمود محدد ، ولا تلبس صورة معينة[٤٦] . وأكبر شاهد على هذا كتابه الرئيسي فصوص الحكم[٤٧].

يتضح من هذا أن كيركجارد يبدأ من نفس الأسس التي يبدأ منها صوفيتنا هؤلاء أي : من التاريخ الديني ونقل حاصلاته إلى تجارب وجودية بحيث تؤدي القصص الدينية في تكوين المذهب الوجودي الدور نفسه الذي تؤديه الأساطير الافلاطونية في تكوين فلسفة أفلاطون[٤٨].

ولهذا فليس عجباً إن نرى نتائج كيركجارد تشبه كثيراً نتائج السهروردي، ولاسيما في مقالاته التي كتبها في صور أمثال[٤٩] . والمقصود بصور أمثال هنا الرمز ، والأصل فيه إن يجيء لاحقاً لما يرمز له ، إذ تعرض لنا حالة أو فكرة نريد تمييزها ، والأغلب إن تكون الحالة المرموز لها مجردة وأن يكون الرمز المميز لها شيئاً محسوساً يجسد خصائصها ومعناها وكثر

استخدام الرمز في الدين والتصوف والشعر والفن . أنظر د. محمود زكي نجيب "طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوان ترجمان "الأشواق" مقالة ضمن ثم يؤكد بدوي أنه بالإمكان القيام بمقارنة واسعة بين الرجلين ، من هذا الباب نتعرف من خلالها على آفاق جديدة من الفهم الوجودي لمذهب السهروردي(٥٠).

وقبل أن ننهي حديث بدوي عن نقاط الصلة بين الصوفية والوجودية لابد أن نذكر أن بدوي أتخذ من "الملامتية"(٥١) نقطة أخرى تلتقي بها مع الوجودية المعاصرة. إذ عدّها نظرية وجودية خالصة ترجع في أساسها إلى تحليل فكرة الناس وضياع الذات بتقويمهم واعتبارهم(٥٢) .

وقد يكون بدوي نظر إلى مذهب الملامتية المتأخرين الذين نزلوا بهذا المذهب إلى حد درجات الفساد والتدهور ، وهذا المذهب الأخير – لسوء الحظ هو الذي يفهمه الناس عادة من اسم الملامتية ، وهو مقرون بمعنى العبث بأمور الدين والتراخي في العبادات والمباهات في الفجور والمعاصي(٥٣) ، وهذا ما نجده عند الفلاسفة الوجوديين المعاصرين ومن اتبعهم من الشباب الذين غالوا كثيراً في فهم الوجودية ولاسيما في تصرفاتهم وطريقة سلوكهم في الحياة.

وبعد هذا العرض الذي قدمه بدوي حول اتخاذه من الصوفية الإسلامية مصدر وبعدا للموقف الوجودي في الفكر العربي المعاصر . يقول تخشى إن يفهم من هذا دعوة إلى نبذ كيركجارد وهيدجر ويسبرز وبقية الوجوديين الأوربيين . فلولا هؤلاء لما عرفنا الوجودية لما عرفنا الوجودية ولا انتهينا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذنا الأصول العربية الوحيدة للتأثر في هذا الباب(٥٤).

كذلك يجعل بدوي لهؤلاء الأولوية لمصادرنا الأصلية في تفكيرنا الوجودي، ومعنى ذلك إن نتمثل كل تجاربهم وأفكارهم ونحياهم بكل قوانا إلى أن يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم متينة القواعد(٥٥).

الهوامش والمصادر:

١. فيلسوف ومؤرخ مصري (١٩١٧-٢٠٠٢) له أكثر من ١٣٠ مؤلفاً في الفلسفة والأدب والتراث العربي الإسلامي من مؤلفاته المهمة (الاتحاد في الإسلام) في أواخر حياته اكتشف أنه يسير بالاتجاه المعاكس ولمتعد للوجودية نصيب في تفكيره فانشغل بالدفاع عن المسلمين بالدفاع وعن الرسول الكريم محمد (ﷺ) وله عدة مؤلفات بهذا الجانب (الدفاع عن الرسول الكريم محمد (ﷺ) كذلك له (مذكرات عبد الرحمن بدوي) التي أحدثت ضجة واسعة لأنه تهجم على معاصريه من الساسة والمفكرين.

٢. أنظر: بدوي، عبد الرحمن : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٩٤٧، ص٦٧ .

٣. المصدر نفسه ، ص٦٧ .

٤. بدوي، عبد الرحمن : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، ص٦٧ وللمزيد أنظر : بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام ، ط١ ، القاهرة، ١٩٤٦، ص١٠٥-١١٤ .

٥. بدوي : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، ص٦٧ .

٦. المصدر نفسه ، ص٦٨ .

٧. المصدر نفسه ، ص٦٨ .

٨. المصدر نفسه ، ص٦٨ .

٩. هو الجامع لجميع العوالم الإلهية والكونية والكلية والجزئية ، وهو كتاب جامع للكتب الإلهية والكونية فهو من حيث روحه وعقله كتاب مسمى بأم الكتاب ومن حيث قلبه كتاب اللوح المحفوظ ، ومن حيث نفسه كتاب المحو والإثبات ، فهو الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة التي لا يمسها ولا يدرك أسرارها إلا المطهرون من الحجب الظلمانية فنسبة العقل الأول

إلى العلم الكبير وحقائقه بعينها نسبة الروح الإنسانية إلى البدن وقواه. أنظر : الجرجاني : التعريفات ، المطبعة الحميدية ، مصر ١٣٢١هـ، ص٢٥-٢٦ . وللمزيد أنظر : بدوي : الإنسان الكامل في الإسلام ، ط٢، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٦، ص١٠٤-١٢٦ . وبعد ابن عربي أول من استعمل تعبير الإنسان الكامل في الفكر الصوفي والفلسفي الإسلامي من ناحية اللفظ ، أما من ناحية المضمون فقد استقاه من ينابيع متعددة لم تؤثر في ابتكاره وفرديته . أنظر : الحكيم ، د. سعاد : المعجم الصوفي ، ط١، دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ١٩٨١، ص١٥٨-١٦٨. كذلك أنظر : الشيبي، د. كامل مصطفى : الصلة بين التصوف والتشيع ، ط٢، القاهرة (بلا تاريخ) ص٤٦٤-٤٦٥.

١٠. المصدر نفسه ، ص٦٩ .

١١. المصدر نفسه ، ص٦٩ .

١٢. المصدر نفسه ، ص٦٩ . والصمت يعد من أهم من الشواهد وأدلها على صدق التجربة الصوفية . واصطلح الصوفية في الإسلام عليه بالخرس وهذا مقصود كلامهم : من عرف ربه كل لسانه . أنظر : فتاح، د. عرفان عبد الحميد : خصائص التجربة الصوفية ، مجلة الرسالة الإسلامية ، العدد ١٩٤ ، ١٩٥ لسنة ١٩٨٦ ، ص٧٣.

١٣. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص٧٠ .

١٤. هو أبو بكر بن سعيد زنكي الفارسي من الأسرة السلغوية ٦٥٨هـ-١٨ مايو ١٢٦٠ م كان يحب أن يتخذ لنفسه بطانة من الدراويش والمتصوفة. أنظر : الفندي، محمد ثابت وآخرون : دائرة المعارف الإسلامية ، مج١ ، طهران ، ١٩٣٣ ، ص٣١١ .

١٥. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص٦٩.

١٦. المصدر نفسه ، ص٧٠ .

١٧. الشيبي، د. كامل مصطفى : شرح ديوان الحلاج، ج١، ط١ ، مكتبة النهضة ، بيروت ، بغداد ١٩٧٤، ص٣٠٧ .

١٨. بدوي: الإنسانية والوجودية ، ص٧٠ .

١٩. المصدر نفسه ، ص٧١ .

٢٠. المصدر نفسه ، ص٧٢ .

٢١. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص٧٣ .

٢٢. بدوي : المثل العقلية اللافلاطونية (تحقيق ، وتقديم) ، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص١٣٩ .

٢٣. المصدر نفسه ، ص١٤٢ .

٢٤. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص٧٣ .

٢٥. المصدر نفسه ، ص٧٣ . والانية مصطلح فلسفي قديم معناه تحقيق الوجود العيني وزعم "أبو البقاء" في كلياته أنه مشتق من (أن) التي تفيد في اللغة العربية التأكيد والقوة في الوجود، ولهذا أطلقت الفلاسفة لفظ الانية على واجب الوجود لذاته لكونه أكمل الموجودات في تأكيد الوجود وفي ضوء الوجود وهذا اللفظ محدث ليس من كلام العرب . أنظر : - صليبا ، جميل - : المعجم الفلسفي مج١ ، ص١٦٩ وقارن بدوي : - الزمان الوجودي ، هامش ص٥ . ويقول الدكتور عبد الرحمن بدوي :- أن الدكتور طه حسين نبهنا إلى إمكان استعمال هذا اللفظ ترجمة إلى الكلمة الألمانية Dasein والتي استعصت ترجمتها إلى كل اللغات الأوربية. أنظر بدوي : الزمان الوجودي ص٥ .

٢٦. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص٧٤ .

٢٧. هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى وهي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان ، فهي أزلية وأبدية والمعنى بالإضافة التأخر بحسب الذات لا غير . أنظر:

الجرجاني : التعريفات ، طبع بالمطبعة الحميدية، مصر ١٣٢١ هـ ، ص١٩ . وكان ابن عربي أول من تكلم عما يسميه "بالأعيان الثابتة" ويقصد بكلمة "بأعيان" الحقائق والذوات أو الماهيات ويستعملها مرادفة أحياناً للموجودات الخارجية المحسوسة ولكنه في "الأعيان الثابتة" يقصد المعنى الأول لا الثاني . أما الثبوت فمعناه "الحصول" أطلاقاً سواء أكان في العالم الخارجي أم في الذهن وعندما يتكلم ابن عربي عن الأعيان الثابتة فهو يعترف بهذا بوجود عالم الذي توجد فيه أشخاص الموجودات، وأنه كان قد استقاها من مصادر فلسفية (أفلاطون ، أرسطو ، وابن سينا) وكلامية (المعتزلة) ووسمها بصبغة الشخصية ذات الفعالية الموحدة . أنظر : مدكور ، ابراهيم : "الأعيان الثابتة" مقالة ضمن الكتاب التذكاري – محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثانية لميلاده ، ص٢٠٩ . وقارن الحكيم، د. سعاد : المعجم الصوفي، ص٨٣٢-٨٣٨.

٢٨. بدوي :"الإنسانية والوجودية ، ص٧٤ .

٢٩. المصدر نفسه ، ص٧٥ .

٣٠. هي التعيينات المنسوبة إلى الشؤون الباطنة التي صورها الأكوان، فأن الشؤون باطنة والوجود المتعين بتعينها ظاهر ، فمن هذا الوجه كانت الشؤون مراياً للوجود المتعين بصورها . أنظر التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق د. لطفي البديع . ج٣ . الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ١٩٧٢، ص١٠٢ .

٣١. ضد الوجود ، فهو نفي شيء معين من شأنه أن يوجد ، وليس ثمة عدم مطلق وإنما يضاف إلى معين ، وذهب بعض المعتزلة إلى ان العدم ذات ما وعدوا المعدوم شيئاً ، وذهب الوجوديون إلى أن العدم متضمن في الوجود. أنظر : مدكور، د. إبراهيم : المعجم الفلسفي . الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية، مجمع اللغة العربية ، مصر ١٩٧٩، ص١١٨.

٣٢. بدوي: الإنسانية والوجودية ، ص٧٥ .

٣٣. بدوي : المثل العقلية الافلاطونية ، ص١٣٣-١٤١ .

للمزيد أنظر : بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص٧٦-٨٢.

٣٤. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص٨٣-٨٤ .

٣٥. المصدر نفسه ، ص٨٣-٨٤ . إن هذه الحالات المتسمة بالقلق وعدم الراحة . هي استباق وتمهيد للحياة الصوفية الكاملة ومن المظاهر العامة المشتركة للتجربة الصوفية على اختلاف دوائر الفكر الديني بما أن التحول إلى الحياة الصوفية التي تبدأ بالتوبة - أولى المقامات في مدارج السالكين- تكون مسبوقة في العادة بحالات القلق وعدم الراحة ، والتوتر الشديد . وذلك الطمأنينة وهي الحالات التي اصطلح عليها في الأدب الصوفي العالمي بالليالي المظلمة انظر : فتاح، د. عرفان عبد الحميد : خصائص التجربة الصوفية ، ص٧٣ .

٣٦. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص٨٥-٨٦ .

٣٧. هذا نص متأخر جداً . والأدب الصوفي مشحون بالعديد العديد من الشواهد التي تؤكد هذا المعنى ، وقد عرف الصوفية التصوف أحياناً بالقول : "هو الفرار من الدنيا والفرار من الناس ، والصوفي أنسه في وحدته ، ووحشته في المخالطة ، ولهذا قال بعضهم : فر من الناس فرارك من الأسد . وهو يغترب عن واقعه ، يرتد عليه ، وينفصل عنه ، ينكفئ على ذاته . أما إذا تجاوز هذا الحال فعاد إلى الواقع مشحونا بدفعة روحية قوية هي ثمرة مجاهداته واتصاله بالله تعالى "بالمطلق" فأنه ينتقل من السلب إلى الإيجاب بمعنى يعود إلى الواقع بصورة مصلح . أنظر : فتاح، د. عرفان عبد الحميد نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ، المكتب الإسلامي، بيروت ، ١٣٩٤-١٩٧٤، ص٤٤ وفيما بعد .

٣٨. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص٨٨ .

٣٩. المصدر نفسه ، ص٩٨ .

٤٠. المصدر نفسه ، ص٩٨-٩٩ . ونحن نرى أن هذه الحالة معكوسة ، لأنه في الفكر الأوربي المسيحي الحديث ظهرت نزعة صوفية خالصة مالت إلى تفسير المسيحية تفسيراً روحانياً خالصاً ، مما هو واضح وبين كتابات جوهان اردنت Johan Ardent الذي أذاع صيته وشهرته بكتابه الموسوعي الضخم المعروف "الكتب الأربعة للمسيحية الصحيحة ١٦٠٦" "The four books of True Christianity" والذي عمد فيه إلى تأويل المسيحية تأويلاً صوفياً خالصاً بوصفها تجربة ومعاناة ذاتية معاشة. وقد سبب هذا التفسير الصوفي الروحاني الخالص للمسيحية رد فعل عسير ، شاء أتباعه إن يفسروا المسيحية تفسيراً عقلانياً يهدف إلى عقلنة المسيحية والذي ارتبط بأسماء :

جون لوك وكتابه : عقلانية المسيحية ١٩٦٥.

جون تولاند وكتابه : المسيحية ليست غموضاً ١٦٩٥.

ماثيو تندال وكتابه : المسيحية قديمة الخلق ١٧٣٠. أنظر :

Christianity "In The Encyclopedia of Philosophy, vol.2"

(===) ومعروف أيضاً أن نزعة صوفية صارمة قد نشأت وقويت في صفوف اليهود بخاصة في ألمانيا وبولندة . وجاءت - كما تشير الدراسات المقارنة - ثمرة للتأثر بالتصوف الإسلامي الذي نقل آثاره ومنهجه يهود الأندلس بعد تهجيرهم عنوة عام ١٤٩٢م . واستقرارهم في ألمانيا وبولندة ، وذلك أثر عمليات التصفية الجسدية لليهود من الآباء الدومنيكان التي صارت تعرف عند اليهود بالموت الأسود "الطاعون" .

James Hastings, ed, Judaism "in Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. (New York : Edinburgh T & T clark, 1940)

٤١. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص ٩٩ .

للمزيد أنظر بدوي : شخصيات قلقة في الإسلام ، ص٩١ .

٤٢. المصدر نفسه ، ص٩٩ .

٤٣. المصدر نفسه ، ص١٠٠ .

٤٤. المصدر نفسه ، ص١٠٠-١٠١ ، أنظر بدوي : شخصيات قلقة في الإسلام ، ص٩٣-١٥٦.

٤٥. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص١٠١ .

٤٦. المصدر نفسه ، ص١٠١ .

٤٧. راجع مقدمة أبو العلا عفيفي لنشرة فصوص الحكم ، ط٢ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٨٢ ، ص٦-٤٣ .

٤٨. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص١٠٢ .

٤٩. المصدر نفسه . ص١٠٢ . وأنظر بدوي : شخصيات في الإسلام ، ص١٢٤-١٣٢ .

(===) الكتاب التذكاري – محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ص٦٩ . وعلى الرغم من تباين الأزمنة ودوائر الفكر الديني فأن من خصائص التجربة الصوفية ولوازمها وشروطها الاعتماد على اللغة الرمزية هذه قاعدة لا شذوذ فيها . وقد أورد الصوفية أسباباً ومبررات لهذا التحول من اللغة العادية إلى الرمز أهمها : إن الرمز إخفاء وإظهار في وقت واحد . فالرمز قد يراد به التعمية إخفاء للمعتقد الصوفي الذي لا ينسجم مع المعتقد الديني العام ، وقد يراد به توضيح أسرار التجربة الثرية العميقة لا تقوى اللغة العادية على التعبير عنها أنظر : فتاح، د. عرفان عبد الحميد : خصائص التجربة الصوفية، ص٦، وما بعدها .

٥٠. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص١٠٢ .

٥١. المصدر نفسه، حاشية ص٩٥ . ويذكر فيها بدوي بأنه سيفصل لاحقاً الخطوط العامة التي تلتقي بها الملامتية مع الوجودية ، ولكنه على علمي بذلك لم يوف بوعده هذا . الملامتية ليس ببعيد إن يكون اسمها متصلاً ببعض الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر اللوم كقوله تعالى : [[وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ]] (سورة القيامة/آية ٧٥) وقوله تعالى [[يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ]] (سورة المائدة/آية ٥٤) وأوائل مؤسسيها حمدون القصار، وقد سئل عن طريق الملامة فقال (ترك التزين للخلق بحال وترك طلب رضاهم من نوع الأخلاق ، ولا يأخذك في الله لومة لائم) كما أن أهل الملامة يحتقرون الدنيا علنا ويعدّون لوم النفس وسيلة ضرورية لتوصيلهم إلى الكمال الروحي أو الخلقي . أنظر : عفيفي. أبو العلا : الملامتية وأهل الفتوة ، دار إحياء الكتب العربية . القاهرة ، ١٩٤٥، ص١٥، ص٢٧ .

٥٢. بدوي : الإنسانية والوجودية ، حاشية ، ص٩٥ .

٥٣. عفيفي أبو العلا : الملامتية وأهل الفتوة، دار إحياء الكتب العربية، ص٦.

٥٤. بدوي : الإنسانية والوجودية ، ص١٠٣ .

٥٥. المصدر نفسه ، ص١٠٣ .