

التصوف ونهجه في البحث عن الحقيقة

جنار صالح - باحثة في مركز الفرات للدراسات

مقدمة

التصوف هو أحد المواضيع التي تعرضت كثيراً للتشويه من قبل فقهاء الدين، ومازال الرماد يستر حقيقته رغم الجهود الحثيثة من قبل الكثيرين لإزالته، ولا بد من الإشارة إلى أن المآلات التي وصلت إليها الإنسانية في هذه المرحلة، التي توصف غالباً بالمرحلة الانتقالية أو ما تسمى بمرحلة الكاوس (الفوضى)، يمكن أن تعطي للتصوف والمتصوفة حقهم المهدور، حيث أن تأثير القيم الدينية ودوغمائياتها قد ضُغُفت كثيراً وفقدت وظيفتها كرادع أخلاقي.

إن تعاضم الجانب المادي (بدءاً من أدوات الإنتاج إلى تضخم المدن من القصور إلى ناطحات السحاب... الخ)، والضعف الجلي في الجوانب المعنوية في الحياة، يدفع الإنسان إلى البحث عن طرق وسبل تجدي نفعاً في الحد من هذا الشرخ، وخلق توازن متكامل بين الجانب المعنوي، والمادي، والتغلب على المآسي التي تتركها الحياة في الإنسان. فالإنسان كائن ميتافيزيقي والغالب عليه هو الجانب المعنوي، فهو في بحث دائم لإيجاد وإدراك طرق تؤدي به إلى السكون والطمأنينة، فيجد الكثيرون في التصوف ضالتهم، خاصة ما هو ملاحظ أن هناك توجه واضح إلى هذا التيار في وقتنا الراهن.

لماذا تم اختيار هذا الموضوع؟

إن موضوع التصوف جاذب وشائك إلى أبعد الحدود، وقد حاول الكثيرون خوض هذا البحر الهائج والمتلاطم الأمواج بحثاً عن الحقيقة، فقد حاولوا تفسيره، والبحث عن معانيه من خلال إعداد الدراسات، وتأليف الكتب حوله. سنحاول في هذا البحث تجاوز فكرة أن التصوف كان محدوداً بفترة معينة أو بشخصيات محددة، ليتم التركيز على فكرة أنه نهجٌ بإمكان الإنسان أن يتبعه في جميع الأوقات، فما هو التصوف؟ وهل تربطه علاقة وثيقة مع الديانة الإسلامية بشكل خاص، والديانات التوحيدية بشكل عام؟ وما هو الخط والنهج الذي سلكه؟ وهل هذا النهج خاص بفترة ظهور المتصوفة حتى انتهاء حقبتهم؟ أم أن له ماضٍ أبعد من هذه الحقبة؟ وهل بإمكانه أن يُستخدم كسبيل للبحث في يومنا الراهن وفي المستقبل أيضاً؟ سوف يحاول هذا البحث الإجابة عن هذه الأسئلة، وأسئلة أخرى متعلقة بالموضوع.

ما هو التصوف؟

إن إحدى اشكاليات التصوف تكمن في تعريفه اللغوي، فهل هو كلمة أو مصطلح له جذور في اللغة العربية أم أنه دخيل عليها؟

يشير **عبد الكريم الخطيب** في كتابه "التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام" في هذا الصدد بالقول: "لم تدخل في قاموس اللغة العربية، ولم تجر على ألسنة العرب في الجاهلية وفي صدر الإسلام ومدة عصر الخلافة الأموية، لفظة "التصوف"! فهي كلمة ولدت فيما ولد، وأستحدث، من كلمات في العصر العباسي الأول، حيث اشتد اختلاط المسلمين من الفرس، والروم، بالعرب، وامتزجوا بهم، واصهروا إليهم، ثم اتسع نفوذهم السياسي، والاجتماعي، حتى اصطبغت الدولة بالصبغة الفارسية، في أنظمتها السياسية، وفي مظاهر حياتها الاجتماعية... وفي هذا الجو ولدت كلمة "التصوف" تلك الكلمة الوافدة على اللغة العربية، والتي لم يرد لها ذكر في كتاب الله، ولا على لسان رسول الله، ولا على ألسنة الصحابة والتابعين، بل أنها لم تجر على ألسنة الشعراء والخطباء في الجاهلية"^١.

ثم يقول **الكلا بازي** (المتوفى ٣٨٠ هـ/٩٩٠م) في كتابه "التعرف لمذهب أهل التصوف"، الذي نُشر لأول مرة عام ١٩٣٣ بعد مراجعة وتدقيق واهتمام الأستاذ آرثر جون أربري، زميل كلية في جامعة كمبردج سابقاً، ومدرس الأدب اللاتيني واليوناني في جامعة مصر، فيما تمت الطبعة الثانية عام ١٩٩٤: "فلخرجهم عن الأوطان سموا غرباء، وكثرت أسفارهم سموا سياحين، ومن سياحتهم في البراري وإيوائهم إلى الكهوف عند الضرورات سماهم بعض أهل الديار شكفتية، والشكفت^٢ بلغتهم الغار والكهف، وأهل الشام سموهم جوعية لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة"^٣.

يشير جولد تسيهر، المستشرق اليهودي المجري، "إلى التأثير الهندي في التصوف استناداً إلى بعض الأخبار التاريخية، التي تتحدث عن وصول بعض الرهبان الرحل من الهند (الرهبان السائحون) إلى العالم الإسلامي في العصرين الأموي والعباسي، وقد أورد الجاحظ بعض القصص عن هؤلاء الرهبان ووصفهم بأنهم زنادقة من أتباع ديانة ماني"^٤.

^١ الخطيب، عبد الكريم، التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام، دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص ٧٤.

^٢ الشكفت: كلمة كردية تعني الغار أو الكهف.

^٣ الكلابازي، أبو بكر محمد بن إسحق البخاري، كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٤، ص ٦٠-٦١.

^٤ بدوي، جمال، المسافرين إلى الله بلا متاع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧، ص ٦٩.

وقال آخرون: إنما سموا صوفية لارتدائهم الصوف^٥.

وهناك رأي آخر في معنى كلمة التصوف يقول: بأنها كلمة يونانية مركبة من كلمتين، "ثيو" وتعني الله، وصوفيا بمعنى الحكمة، ويصبح المعنى "الحكمة الإلهية"، وهو تعبير يشير إلى نُظم فلسفة العلوم الغيبية أو البحث المباشر عن أسرار الوجود والطبيعة، والطبيعة الإلهية على وجه الخصوص^٦.

ويرجح أبو الريحان البيروني عام ٤٤٠هـ، وفون هامر حديثاً، على أن لفظة التصوف مشتقة من كلمة سوف (soph) أو صوفيا اليونانية والتي تعني الحكمة، ويؤكد أصحاب هذا الرأي على صحته بانتشاره في بغداد وما حولها بعد حركة الترجمة النشطة في القرن الثاني الهجري، بينما لم تُعرف في الفترة نفسها في جنوب وغرب العالم الإسلامي^٧.

ويقول الحلاج في تعريف الصوفية:

ليس التصوف خيلة وتكلفاً	وتقشفاً وتواجداً وصياح
ليس التصوف كذبة وتظلمات	وجهالة ودعابة ومزاح
بل عفة ومروءة وفتوة	وقناعة وطهارة وصلاح
وقفاً وعلماً واقتداءً وصفاً	ورضاً وصدقاً ووفاً وسماحاً ^٨

ما يلفت الانتباه عند البحث عن مصدر وجغرافية ظهور كلمة التصوف أو الصوفي هو أن استعمالها في جميع اللغات محدود، كما أنها مخصصة، حيث تجري على لسان الأكاديميين على الأغلب، إلا في اللغة الكردية، فهي شائعة فيها لدرجة أنها غير محددة كصفة دينية لشخص ما، فيمكن أن تُطلق على شخص مرتبط بشكل وثيق ودوغمائي بشخص معين أو حزب سياسي أو جماعة معينة، كما تستعمل كاسم علم أو كلقب في الكثير من الأحيان.

^٥ الكلابازي، كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف، ص ٦.

^٦ عن الويكيبيديا باللغة الفارسية:

^٧ جذور التصوف في اللغة والتاريخ.

^٨ البغدادي، علي بن أنجب الساعي، أخبار الحلاج، دار الطليعة الجديدة، دمشق، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص ٣٠.

أقسام التصوف

ينقسم التصوف إلى قسمين رئيسيين:

١- التصوف المعرفي

يعتمد التصوف المعرفي على الجانب النظري، ويتلخص في كتابتها نظرياً، وابن عربي خير مثال على ذلك، فهو "مؤلف غزير، ومؤلفاته موسوعة معرفة فلسفية وعلمية وميتافيزيقية... ولعله الأكثر تجديداً أو الأوفر إبداعاً، وسينبغي اعتباره فيلسوف التصوف الأكبر، إذ ليس في أقطاب التصوف المعرفي من هو أغزر تأليفاً منه... وابن عربي في المقابل لم يخض غمار النضال الاجتماعي ولم تجمععه علاقة وجدانية بالخلق، وكانت علاقاته بالسلطين سالكة"^٩.

٢- التصوف الاجتماعي

يتطور خط التصوف الاجتماعي من إبراهيم بن أدهم^{١٠} ليستمر في سلسلة أقطاب تمتد حتى نهايات العصور الإسلامية وبداية العصر العثماني، حيث انتكس التصوف إلى الدروشة.

يندرج التصوف الاجتماعي في خانة الثورة والمعارضة، ومن خلال البحث يتضح أن هذه الفئة من المتصوفة يكافحون إلى درجة التضحية بحياتهم ضد كافة أشكال السلطة، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة المال أو سلطة الدين، وباعتبارهم كانوا الممثلين الحقيقيين للإرث المشاعي المتبقي من ثقافة المجتمع الكومينالي أو المجتمع الطبيعي، والذي ينظر إلى تراكم المال بعين الريبة والشك، كما هو الحال لدى العقيدة المزدكية التي اهتمت بشكل خاص بمبدأ المساواة.

أما معارضتهم لسلطة الدين فتندرج في معنى الربوبية، حيث كان تعريفهم لله يختلف عن تعريف الدين له، فتعريفه في الديانة لم يخلُ من الترغيب والترهيب، بمعنى آخر كان قد وُضعت له صفات تحمل وجهاً من العنف والترهيب، وبذلك يصبح أفضل حامٍ لسلطة الدولة. أما عند المتصوفة فالإنسان جزء من قداسة الله، وعلاقة الإنسان بالإله تكون فقط عن طريق الحب، فهو حبيب وحسب، ولا يقبل الجوانب الترهيبية التي وصفه الدين بها، وفي هذا الصدد قيل: "قال مالك بن دينار: أتيتها (أي رابعة) فإذا هي تقول: كم من شهوة ذهبَتْ لَدَنتها وبقيَتْ تَبَعُثُها! يا

^٩ العلوي، هادي، مدارات صوفية- تراث الثورة المشاعية في الشرق، المدى، ص ٤٣.

^{١٠} إبراهيم بن أدهم: هو أبو إسحاق من أهل بلخ ولد عام ٧١٨م، وتوفي في إحدى جزر البحر المتوسط، ودفن في مدينة جبلة السورية السورية سنة ٧٨١م، كان من أبناء الملوك، وكان من أوائل المتصوفة. انظر:

السلمي، أبا عبد الرحمن، دار الكتاب النفيس، حلب، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، ص ٢٧. وانظر أيضاً:

رب! أما كان لك عقوبة ولا أدب غير النار؟!^{١١}؛ إضافة إلى أن المتصوفة كانوا يرفضون الوساطة بين الإنسان والله الذي هو رب العالمين بدون استثناء، وبذلك تجاوزوا الأنبياء، حيث جاء على لسان أبو يزيد البسطامي: "خُضْتُ بحراً وقف الأنبياء بساحله"^{١٢}، وعلى لسان عبد القادر الجيلاني: "معاشر الأنبياء أُتِيتُم اللقب وأوتينا مالم توتوه"^{١٣}.

أما عن سلطة الدولة، فيرى المتصوفة بأن "الدولة شرٌ كلها"، وحرّبه عليها تتدرج في المفهوم الكلي للتصوف^{١٤}، وبهذا الشكل يدخل التصوف الاجتماعي في نطاق محاربة السلطة السياسية ومعارضتها، وقد شارك عدد منهم في الانتفاضات، وحتى المسلحة منها، ولكن على اعتبار أن الدولة كانت تحافظ على قدسيتها كظل الله حينذاك، فمحاربتها بشكل علني ومسلح كان أصعب من محاربتها في أيامنا هذه، ومن خلال تجربة الحلاج والنهضة المأساوية التي انتهى إليه اكتفوا بتأسيس منحنى المعارضة كجوهر للوعي الصوفي، وسعوا في نفس الوقت إلى العمل الاجتماعي للتخفيف من معاناة الناس، ونورد هنا بعض أقطاب التصوف ممن تعرضوا للتعذيب والقتل بأبشع أشكاله:

١- ماني

ولد في نهاية عهد البارثيين في العام الرابع من حكم أردوان (٢١٥ - ٢١٦ م)، واسمه "ماني بن قنق بابك بن ابي برزام الحسكانية"^{١٥} الصفحة ٣٢٣ فهرست.

أفكاره:

قال ماني إن العالم يدبره اثنان، فأكد ثنائية مدبر العالم، وقال إن الشئيين القديمين: النور والظلمة هما خالقا العالم، والنور خالق الخير، والظلمة خالقة الشر.

موته:

جلس بهرام بن هرمز على العرش، وأمر بإحضار ماني، فلما حضر قال: "جاء هذا الرجل يدعو الناس إلى تخريب الدنيا، ويجب أن يهلك أولاً قبل تنفيذ خطته"، ومعروف أن بهرام قتل ماني

^{١١} بدوي، عبد الرحمن، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٢، ص ٧٩.
^{١٢} عباس، قاسم محمد، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص ٤٩.
^{١٣} البغدادي، أخبار الحلاج، من مقدمة هادي العلوي، ص ١٤.
^{١٤} المرجع نفسه، ص ٩.
^{١٥} الفهرست، ص ٣٢٣.

ونزع جلده عن جسده، ثم حشاه تبناً وعلّقه على باب جندي شابور، ولذا تسمى هذه البوابة الآن بـ "بوابة ماني"^{١٦}.

٢- الحلاج

ولد الحلاج (حسين بن منصور) في سنة ٢٤٤ هـ / ٨٥٧ م، وقُتل في ٣٠٩ هـ / ٩٢٢ م على يد الخليفة العباسي المقتدر بالله، تختلف المصادر حول مسقط رأسه وولادته، فقد ورد في كتاب "شخصيات قلقة في الإسلام" ادّعاء أنه من "تور" في الشمال الشرقي من البيضاء، في مقاطعة فار بايران^{١٧}، وجاء في كتاب "المسافرون إلى الله بلا متاع": أنه ولد في بلدة "الطور" في إقليم خراسان بفارس^{١٨}. وجاء في كتاب "الفهرست" لابن النديم: "واسمه الحسين بن منصور وقد اختلف في بلده ومنشأه، فقليل أنه من خراسان من نيسابور، وقيل مرو، وقيل من الطالقان، وقال بعض أصحابه إنه من الري، وقال آخرون من الجبال، وليس يصح في أمره وأمر بلده شيء به"^{١٩}، ويشير الكاتب سامي خرطبيل في كتاب "أسطورة الحلاج" أن جده كان مجوسياً^{٢٠}.

أول من اهتم بأمر الحلاج بعد فترة طويلة من موته هو الباحث المستشرق ماسينون، عند ذهابه إلى بغداد ١٩٠٧، بعد أن سمع عنه في الكثير من الأشعار الصوفية، ومنها أشعار فريد الدين العطار، وكتب ماسينون دراسة عنه، نُشرت عام ١٩٠٩ تحت عنوان "عذاب الحلاج والطريقة الحلاجية"، وبحثاً آخر عام ١٩١١ بعنوان "الحلاج الشيخ المصلوب والشيطان عند الإيزيدية"^{٢١}.

موته:

قتل الحسين بن منصور الحلاج سنة ٣٠٩ هـ بإيعاز من الخليفة المقتدر بالله، وقد ذكر الكثير من الباحثين أن مقتله تم بأبشع الأشكال، ليس لأنه يحمل أفكار التصوف من مفهوم وحدة الوجود "أنا الحق، والفناء في الله" فحسب، بل كان قراراً سياسياً أيضاً، حيث يقول ابن النديم في ذلك: "إنه كان يروم انقلاب الدول"^{٢٢}، أي أنه كان يحاول محاربة سلطة الدولة لذلك حوكم ليس "للزندقة"، إنما بسبب أفكاره السياسية، وكان ذلك في ٢٦ آذار ٩٢٢ م^{٢٣}.

^{١٦} براون، إدوارد، تاريخ الأدب في إيران، ترجمة أحمد كمال الدين حلمي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٢٤٦.

^{١٧} بدوي، عبد الرحمن، شخصيات قلقة في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٦٣.

^{١٨} بدوي، جمال، المسافرون إلى الله بلا متاع، ص ١٣١.

^{١٩} ابن النديم، الفهرست، نسخة عن مكتبة المصطفى الإلكترونية، ص ١٩٣.

^{٢٠} خرطبيل، سامي، أسطورة الحلاج، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص ١٤.

^{٢١} بدوي، جمال، المسافرون إلى الله بلا متاع، ص ١٤٥.

^{٢٢} الفهرست، ص

^{٢٣} البغدادي، أخبار الحلاج، ص ٤٦.

٣- السهروردي

سهرورد بلدة كردية قريبة من زنجان في شمال غربي إيران، وهي منطقة ميديا القديمة، ذكرها كل من الإصطخري وابن حوقل وياقوت الحموي وأبي الفداء، وتقع غربي منطقة الجبال وشمالية مدينة شهروز على تخوم إقليم كردستان العراق مع إيران^{٢٤}.

اسمه شهاب الدين يحيى السهرودي، وهو كالحلاج مجهول المولد، ولا يعرف شيئاً عن طفولته، وكان متنقلاً بين مدن عدة منها بغداد وأصبهان وحلب، واغتيل بأمر من صلاح الدين الأيوبي، ويقال في مقتله بأنه كان قراراً سياسياً أيضاً، لأنه كان يحارب الدولة، حيث قيل على لسان صلاح الدين مخاطباً إياه: "لا تتعب نفسك بالتلاعب بالألفاظ، لا أحب المتكلمة ولا المتصوفة ولا المتفلسفة، ولا أي هراء من هذا النوع، أنا رجل حرب وفعل، وأنت تقف في طريقي وتهدم كل ما أحاول أن ابنيه"^{٢٥}.

موته:

قتل خنقاً في سجنه عام ٥٨٧هـ، وكان عمره حينذاك ثمانية وثلاثون عاماً^{٢٦}.

٤- عماد الدين نسيمي

جاء في بعض المصادر أنه ولد في شاماخي، وهي إحدى المدن الرئيسية على طريق الحرير، والبعض الآخر يقول بأنه من شيراز، وقد سُلخ حياً في حلب عام ١٤١٧ بسبب معتقده الدينية المرنة، واتهامه بالكفر والزندقة^{٢٧}.

٥- جوردانو برونو

ولد جوردانو برونو عام ١٥٤٨ لوالد عسكري بالقرب من مدينة نابولي الإيطالية، حيث درس الإنسانيات والمنطق والفلسفة واللاهوت، ورُسم كاهناً، ولكنه ما لبث أن امتعض من الطريقة التي تُقدّم فيها هذه الدراسات^{٢٨}.

نادى برونو بأن الدين مشروع أخلاقي وحسب، وسعى إلى الفصل بين العلم والدين على صعيد الأخلاق. حُرق برونو حياً عام ١٦٠٠ بعد أن مكث في السجن لمدة سبع سنوات، وفي النهاية

^{٢٤} سهرورد

^{٢٥} يوم قتل السهرودي - محمد المنسي قنديل

^{٢٦} يوم قتل السهرودي - محمد المنسي قنديل

^{٢٧} ٢٠١٩.. عام الشاعر الأذري عماد الدين نسيمي، آسيا اليوم، ١٢ يناير ٢٠١٩.

^{٢٨} محمود، زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٩٣٦، ص ٤١.

أصر برونو على أن ليس لديه ما يتراجع عنه، فقرر البابا إعدامه فأجاب: "لعل خوفكم من إصدار الحكم علي أشد من خوفي أنا عند استقبال الحكم"^{٢٩}.

أفكاره:

أكد برونو نظرية مركزية الشمس الكوبرنيكية، وأضاف إليها "لا نهائية العالم"، وتعدد الأكوان أو العوالم، فلم يعد الكون محدوداً كما قال أرسطو، وقال عن مركز الكون أن أي مركز نختاره في مركزية الكون، إن وجد، يمكن اعتباره مركزاً، فالمسألة غدت نسبية وليست مطلقة كما كانت من قبل مع أرسطو أو بطليموس أو كوبرنيك^{٣٠}.

المهم هنا هو شجاعة برونو في طرحه لهذه المعطيات، وتجاوزه المحظورات في عصر قمعي خطير.

٦- أوجلان في هذا المسار

وُلد السيد عبدالله أوجلان في ٤ نيسان ١٩٤٩ في قرية آمارا (أومرلي)، المرتبطة إدارياً بإيالة أورفا، من أب فلاح كادح، وأم ذات شخصية قوية وصفها "بأنها الحلقة الخائرة من ثقافة بقايا مرحلة الأمومة".

تعرّض أوجلان في ١٥ شباط ١٩٩٩ إلى مؤامرة دولية، شارك فيها الكثير من الدول، وأودع السجن في جزيرة إمرالي، في ظروف عزلة قاسية، حاولت السلطات التركية مراراً أن تشفيه عن عزمه في المقاومة، ولكنه حوّل السجن إلى مدرسة، وقد وصف حالته قائلاً: "أصبحتُ مقيّداً إلى صخور إمرالي في عصر الملوك العراة والآلهة غير المقتّعة، ومتروكاً لاجترارٍ قَدَرٍ يضاهي في آلامه ما عاناه بروماتوس في الأسطورة الشهيرة"^{٣١}.

سار أوجلان على النهج الذي اتبعه المتصوفة والحكماء، ويمكن أن نعدّه آخر حلقة في هذا النهج في يومنا الراهن، فقد حاول إثبات ما توصل إليه الحكماء والمتصوفة من رؤى وأفكار، وربطها بدلالات علمية، وعلى سبيل المثال، فقد توصل المتصوفة والحكماء إلى فكرة أن "الإنسان كون صغير"، ويكشف أوجلان في هذا الصدد عن الجانب العلمي لهذه الفكرة عن طريق ما توصل إليه علم فيزياء الكوانتوم والكوانتية، حيث يقول: "نسَمّي الإنسان الواقف في المنطقة الوسط بين الكوانتوم والكوسموس بـ"الكوسموس المجهرى"، وذلك يعني: إن كنت ترغب في فهم

^{٢٩} أبو دية، أيوب، علماء النهضة الأوروبية، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ٨٩.

^{٣٠} محمود، قصة الفلسفة الحديثة، ص ٤٢-٤٣.

^{٣١} أوجلان، عبد الله، مانيفستو الحضارة الديمقراطية- المدنية، مطبعة آزادي، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨، مج ١، ص ١٢.

كوئي(فضائي) الكوانتوم والكوسموس، حلّ الإنسان! فالإنسان - حقاً- فاعل كل المعارف ومبتكرها، ذلك أن كل معلوماتنا هي من نتاج الإنسان"^{٣٢}.

الصفات المشتركة بين أوجلان وأسلافه

قضى أوجلان حياته عاشقاً، وعدّ العشق فلسفة الحياة وطريقاً للوصول إلى الحقيقة، ونجد هذا الجانب فيه من خلال حديثه عن طفولته في كثير من المحاضرات التي بدأها بعشق سرده لسيرته الذاتية، حيث يقول: "كان الأمر الآخر البالغ الأهمية، والذي لن أقفّر عليه، هو تناولتي لمصطلح الله؛ إذ كنت ملتزماً بالشعائر الدينية حتى نهاية الدراسة الثانوية، لدرجة أنني كنت أصوم وأصلي، لكن التشكيك بوجود الله كان ينهش فيّ لدرجة كادت تصل حد الانتحار. كنت أفتش عنه بطريقتي الخاصة في كل مكان، بدءاً من الكون العملاق ووصولاً إلى ذرة الغبار"^{٣٣}.

تغير المعشوق لدى أوجلان عندما تعرف على العلم والفلسفة في المرحلة الجامعية، ومن هنا بدأ بمرحلة جديدة، فقد تأثر بالماركسية واستعمل نهجها الديالكتيكي، ولكنه لم يتبنّاها بالمطلق، بل سعى لأن يكون خلاقاً ومبدعاً، حيث أضاف إلى هذا النهج نفساً من ذاته التواقة إلى المعرفة والعلم والفلسفة، وكان هذا النهج متداولاً آنذاك بين الفئة المثقفة، ولكنه كان يشك في صحته المطلقة، فالماركسية كانت فقط الباب الذي دخل من خلاله إلى عالم المعرفة وعشقها، فمثلاً نلاحظ شكّه هذا في رؤيته لنموذج الأحزاب، حيث أشار في بعض محاضراته في تسعينيات القرن الماضي إلى أن الهيكل التنظيمي للأحزاب بأشكالها المختلفة لا يجذبه، كأمين عام الحزب، وسكرتير الحزب، والمكتب السياسي للحزب، وأعضاء اللجنة المركزية وإلى ما هنالك، في حين أن الهيكلية المتمحورة حول الأنبياء والرسول كانت أكثر جذباً له، مثل عيسى وحواريه، ومحمد وأصحابه، وكما هو معروف فإن الماركسي لا يمكن أن يفكر بهذه الطريقة.

الجانب الآخر الذي يشترك فيه أوجلان مع الحكماء والمتصوفة هو الجانب الأخلاقي، حيث يولي الأخلاق أهمية بالغة، ويرأها إحدى أهم الشروط الأساسية للتحوّل المجتمعي، فلا وجود لمجتمع بدون أخلاق؛ فضلاً عن الجانب المشترك الأهم بين خط التصوف والأوجلانية، وهو مفهومه لوحدة الوجود، وقد طرح أفكاره عن هذا المفهوم في الحقائق السبع التالية:

^{٣٢} أوج آلان، عبد الله، الدفاع عن الشعب، سجن الحجرة الانفرادية- مودانيا- بورصة، ٢٧ نيسان ٢٠٠٤، ص ١٨.
^{٣٣} أوجلان، عبد الله، مانيسكو الحضارة الديمقراطية- القضية الكردية، مطبعة هركول، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨، مج ٥، ص ٢٨١.

الحقيقة ١: كلُّ كائنٍ حيٍّ - جامدٍ يستطيع عيشَ لحظاته فقط، فيما خلا الإنسان الذي يسعى لإدراك الحياة، فربما أنَّ الحروفَ الذي انقَضَ عليه الذئب، والمَجَرَّةُ التي ابتَلَعَهَا الثقبُ الأسودُ يتشاطران المصيرَ الكونيَّ نفسه، وحتى هذا مجردُ لغزٍ لأجلِ فهمِ الحياة، لا غير.

الحقيقة ٢: الكائنُ الحيُّ الذي يتلوَّى ويتخبطُ لأجلِ مَوْلُودِهِ، وقيامُ الجُسيماتِ ما تحت الذَّرِّيَّةِ بإنجازِ تكويناتٍ دِيالِكْتِيكِيَّةٍ بسرعةٍ خياليةٍ لا تُصَدَّقُ، إنما يَعْمَلان بناءً على القاعدةِ الكونيةِ عينيها.

الحقيقة ٣: بَلَغَت هذه القاعدةُ الكونيةُ بنفسِها إلى منزلةٍ مساءلةِ الذاتِ في المجتمعِ البشريِّ: مَنْ أنا؟ هذا السؤالُ هو سؤالُ محاولةِ القاعدةِ الكونيةِ لترديدِ صداها والترويجِ لذاتها لأول مرة.

الحقيقة ٤: قد تَكُونُ الحياةُ الكونيةُ بكلِّ ما فيها من حيٍّ وجمادٍ سبيلاً للردِّ على سؤالِ "مَنْ أنا؟".

الحقيقة ٥: قد يَكُونُ الردُّ على سؤالِ "مَنْ أنا؟" هو الهدفُ النهائيُّ للكون.

الحقيقة ٦: قد يَكُونُ الجوابُ "أنا هو أنا، أنا الكون، أنا الزمكانُ الذي لا قَبْلَ له ولا بَعْدَ، لا قُرْبَ له ولا بُعْدَ!" هو الهدفُ النهائي.

الحقيقة ٧: الفناءُ في الله، النيرفانا، أنا الحق، هذه الحِكْمُ المُطْلَقَةُ ربما كَشَفَت عن الهدفِ الأساسيِّ لحياةِ الإنسانِ الاجتماعيةِ، أو أنها أَظْهَرَت للوسطِ اهتمامه بالحياةِ الاجتماعية^{٣٤}.

التصوف كنهج

إن النهج الذي اتبعه المتصوفة كان موجوداً سابقاً في ثقافة الشرق والشرق الأوسط، وله جذور تاريخية عميقة، وقد اتبعه كل من عارض السلطة بأشكالها المتعددة، حيث يمكننا وصفه بتيار المقاومة ضد كافة أشكال الظلم والتمييز الناتجة عن تطور مفهوم السلطة، والتي فتحت جراحاً في المجتمع، فالحكماء كلهم سلكوا هذا الدرب ومارسوا هذا النهج، وحاولوا الحد من آلام الناس، بدءاً من آدم إلى إبراهيم، ومن ديمقريطس إلى بوذا، ومن زردشت إلى سقراط ومانى، ومن المتصوفة إلى نيشته وأوجلان، وغيرهم الكثيرون ممن سلكوا هذا السبيل في مراحل وأحقاب مختلفة، وحاولوا إعطاء المعنى للحياة من خلال الإنسان.

يستند هذا النهج إلى مفهوم كوني عبر طرح فكرة "وحدة الوجود"، ويتخذ من الإنسان محوراً له، ويعده جزءاً من الموجودات، أي جزءاً من أجزاء الطبيعة، وليس مركزها، الذي أدى إلى ظهور

^{٣٤} أوجالان، عبد الله، مانيفستو الحضارة الديمقراطية- الشرق الأوسط، مطبعة آزادي، الطبعة الثالثة، ٢٠١٦، ص ٢٣٨.

كافة أشكال السلطات. ولكن للإنسان بعض الخصائص التي تميزه عن العوالم البيولوجية الأخرى، وله أفضلية تمثيله؛ إضافة إلى امتلاكه لذهنية مرنة وحرّة للغاية، مما يجعله مصدر المعلومة الذي لا ند له، ويمكن اعتباره أفضل مختبر للوصول إلى نتائج عظيمة في كافة العلوم (الفيزياء، الكيمياء... الخ)^{٣٥}، حيث يقول جلال الدين الرومي أيضاً في هذا الخصوص: "في جُبلة الإنسان جُبِلت كل العلوم"^{٣٦}.

بالتالي من سلك هذا النهج وصل إلى مفهوم وحدة الوجود، وعدّ الإنسان الكون الصغير، وهذه هي الصيغة الرئيسية لهذا المفهوم، وفي هذا الصدد نُسب إلى علي بن أبي طالب البيتان التاليان:

ودأوك منك وما تشعر	دوائك فيك وما تبصر
وفيك انطوى العالم الأكبر	وتزعم أنك جرم صغير

فمن حاول البحث للإجابة عن سؤال: من أنا؟ فهو سالك هذا النهج، فمعرفة الإنسان لذاته هي أساس كل المعارف، ويوازي إدراك الكون المعلوم، والذين سلكوا هذا الدرب يُسمّون بالحكماء، سواء كانوا من المتصوفة أو من الفلاسفة.

إذاً ما السبيل المؤدي إلى الحكمة؟ وهل الحكمة حكرٌ على بعض الناس دون غيرهم، أم أنه بإمكان أي منا الوصول إليها؟

من هو الحكيم؟

الحكيم هو الذي أدرك ذاته، ومن خلال إدراكه لذاته يبحث عن إدراك هذا الكون، وهذا ما قام به المتصوفة أيضاً، فالصوفي حكيمٌ بالضرورة. ويعد استخدام الثالوث الزرادشتي "سه بخت": التفكير الحسن، القول الحسن، الفعل الحسن السبيل إلى الحكمة، حيث طبقها كل الحكماء والمتصوفة في ذواتهم.

^{٣٥} أوجالان، مانيفستو الحضارة الديمقراطية- المدنية، مج ١، ص ٤١.

^{٣٦} الرومي، جلال الدين، كتاب فيه ما فيه، ترجمة عيسى علي العاكوب، دار الفكر، دمشق، ط ١، ٢٠٠٢، ٢٠٠٤، ص ٦٨.

ما المقصود بالتفكير الحسن؟

إن أفضل السبل للوصول إلى التفكير السليم هي:

١- التفكير الحسن، ويرتكز على:

أ- **العشق:**

إن العشق يعد الصفة الجامعة بين سالكي هذا النهج، ولكن تعريفه كتعريف الحياة، صعب للغاية، فهو المعلم الحقيقي للتفكير، والعشق الذي لا يخلق انفجاراً فكرياً لدى المرء ليس بعشق، وهو الدافع الأكبر لدخول المرء في حالة التأمل التي قد تستغرق وقتاً، حيث يتجرد عن كل ما من حوله ليصل إلى أعماق ذاته، وهذه الحالة هي إحدى طرق الوصول إلى التفكير السليم. في العشق لا مكان للغريزة والشهوات، فالذي يعيق الوصول إلى الانفجار الفكري لدى من يدعون العشق هو الاقتراب الغريزي من المعشوق؛ إذ أن الغريزة والشهوة تقتلان العشق.

إن العشق حالةٌ بحد ذاته، وهو فلسفة الحياة، بمعنى أن حالة العشق ليست إحدى درجات الحب كما يدّعي البعض، وثمة فرق شاسع بين الحب والعشق، فالعشق ليس له أشكال متعددة، ولا درجات ولا مراتب وإن اختلف الجوهر أو المعشوق؛ إذ ما من فرق بين العشق للإله وعشق الإنسان للإنسان، وعشق العلم أو عشق قضية ما، ولا يوجد شيء اسمه العشق الحقيقي أو غير الحقيقي، حيث وصلنا على لسان "مجنون ليلي" ما يذهب في هذا الاتجاه، حيث زعموا: أن مجنون مرّ ذات يوم بمسلم كان يصلي بخشوع، ولم ينتبه إليه مجنون، وقطع الطريق ومرّ من أمامه، فأسرع المسلم في صلاته ليلحق به ويسأله:

أأنت مسلماً؟

قال مجنون: بلى إني مسلم.

فقال الرجل: ألا تعلم أن قطع الطريق أمام مسلم وهو يصلي حرام؟

فرد عليه مجنون: إنني عاشق ليلي فلم ألاحظ وجودك، فكيف تدّعي عشقك لله.

فقال الرجل لمجنون: لقد صدقت.

إن العاشق يبقى دائماً العشق، ولكن المتغير هو المعشوق، فكثير من المتصوفة بدأوا عشقهم من امرأة، كما هو الحال لدى منظّر الصوفية الشيخ الأكبر ابن عربي، وانتهوا بعشق الله، أو بدأوا بعشق الله فانتهوا بعشق العلم أو بعشق امرأة، فالعشق وأياً كان المعشوق يؤدي إلى النتيجة نفسها، وهي الوصول إلى أعماق الذات، ليسير حينها على نهج التصوف.

إنّ العشق حالة اتحاد وانصهار كامل في المعشوق، وهذا ما قصده الحلاج في فكرة "الفناء في الله"، والحالة نفسها بإمكانها أن تجري في عشق الإنسان للإنسان، حيث ينصهر ويفنى العاشق في المعشوق.

كما لا يمكن عيش حالة العشق مع المعشوق نفسه مرتين، وهذا هو أحد المبادئ المهمة للعشق، فمثلاً إن كنت عاشقاً مرةً لذاتٍ ما، وبعد البحث والتأمل والتفكير بدأت تعشق العلم أو أي معشوق آخر، فلا يمكن أن ترجع إلى عشقك الأول، وهو الأمر نفسه بالنسبة إلى عشق الإنسان للإنسان.

إنّ العشق في الماضي، وإن كان بين شخصين، كان يتحول إلى قيم مجتمعية يتبناها المجتمع، وللكتير من الشعوب حكايات عشقٍ تجلّت في آدابها مثلاً: (مم وزين، روميو وجوليت، مجنون وليلى... الخ)، فلماذا لا نصادف عشقاً بالمستوى نفسه في أيامنا هذه؟ قد يكون ذلك نتيجة الترويض الذي رُوّضتنا عليه النظم الحاكمة ومناهجها التربوية، وتحت مسميات ووسائل عدة، مما يجعلنا بعيدين كل البعد عن ذواتنا. إنّنا نعيش حالة من الغربة في ظل هذه النظم، أولاً أمام بينتنا التي تم الانقطاع الكامل بيننا وبينها، حين اعتبرنا الطبيعة المحيطة بنا مفعولاً به، نتيجة تطور مفهوم وفكرة أنا المركز (مركزية الإنسان بالنسبة إلى الكون)، فالعشق يعيشه من استطاع الإجابة عن سؤال "من أنا؟" إذاً العشق يمر عبر معرفة الذات، وهو المبدأ الأهم، فالذي لا يدرك ذاته لا يمكن أن يدّعي العشق، فالعشق هو سر وسحر الحياة وجوهرها، ومن دونه لا معنى للحياة، وصدق من قال: "الحياة الخالية من العشق موت بحد ذاته، فيا قوم لماذا تهابون الموت وأنتم أموات في هذا الحياة؟".

بحث الإنسان في سيرورة حياته دائماً عن الخلود، وعند الغوص في تاريخ الإنسان، يُلاحظ أن الذين ساروا على دروب العشق ونهجه كُتبت أسماءهم بحروف لا يحوها الزمن، فكل من عاش العشق إن كان عشقاً دنيوياً أو عشقاً صوفياً خُلد اسمه، وأصبح مادة يدرسها كل طالب علم أو من يبحث عن معنى الحياة.

ب- القدرة على طرح الأسئلة:

السبيل الآخر الذي يعلم الإنسان التفكير السليم، هو كيفية طرح الأسئلة، والبحث عن الأجوبة الممكنة لها، دون اللجوء إلى الأجوبة الجاهزة، وهذه هي الفلسفة بحد ذاتها، فطرح الأسئلة غير ذات معنى إلا إذا أكملت في البحث عن الأجوبة. ولكن، ولكي تستطيع الاستمرار في طرح

الأسئلة وإيجاد الأجوبة لها دون كلل أو ملل، لابد أن يبلغ ارتباطك بالموضوع حد الشغف والعشق، فمثلاً أثبت ديمقريطس أن أصغر جزء في المادة هو الذرة، ولم يكن يمتلك أية وسائل تقنية كالمجهر والعدسات المكبرة للكشف عنها، فكيف وصل إلى هذه النتيجة أو الحقيقة؟ ألا يُعَدّ وصوله إلى هذه الحقائق أمراً مثيراً للدهشة؟ من المؤكد أنه أمضى الكثير من حياته وهو يتساءل عن ماهية المادة، وبحث عن الجواب بشغف وعشق، فاستطاع أن يطرح مئات الأسئلة، وفي الوقت نفسه أعطى المئات من الأجوبة المحتملة، والسؤال هو: كيف استطاع اختيار الجواب الصحيح من بين كل تلك الأجوبة المختلفة والمتعددة؟

لكي نتأكد من أن الجواب الذي تم اختياره هو الصحيح، يجب بالضرورة أن نشعر بالاتفاق الكامل بين العقل الذي يقبل المعقول، والقلب الذي يؤكد على الحقيقة عن طريق الحدس والاستبطان، وقد سمى المتصوفة والحكماء هذه العملية بعين القلب (البصيرة)، فالجواب الذي يتفق عليه العقل وعين القلب، ويشعر صاحبه بالارتياح، وكأنه أزاح أثقالاً عن كاهله، سيكون هو الجواب الأقرب إلى الحقيقة.

حينها ضحى أصحاب هذا النهج بحياتهم ولم يتنازلوا عن الحقيقة التي توصلوا إليها، وكان هذا هو السر وراء شجاعتهم على الأرجح.

٢- القول الحسن:

إن إحدى صفات الحكماء هي فصاحتهم وبلاغتهم، وقوة الكلمة لديهم، وقدرتهم على الربط بين الكلام والفكرة، فيأتون بجمل مترابطة عميقة المعنى والتأثير، وهو أمر على علاقة وثيقة بالوصول الذاتي إلى الحقيقة، ويدل على عمق التفكير، ولذلك نلاحظ أن أقوال الحكماء تبقى حية وتتناقلها الأجيال، وهي لا تموت ولا تزول. والسبب الآخر هو اختيارهم للزمان والمكان المناسبين، فالقول الذي يقال في أنسب مكان وأنسب زمان يبقى حياً، وهذا الأمر ينطبق على الفعل الحسن أيضاً.

٣- الفعل الحسن:

إن اختيار المكان والزمان المناسبين للفعل يضمن الوصول إلى النتيجة الصحيحة، كما أن التفكير الحسن والقول الحسن سيفضيان بالضرورة إلى الفعل الحسن، وهو أمر اختص به الحكماء والمتصوفة. إذًا، الحكيم هو ذاك الشخص الذي (يفكر، ويقول، ويفعل) في الزمان والمكان المناسبين، ولكي يستطيع المرء اختيار الأنسب لا بد له أن يكون حراً، فالعبد المسلوب

الإرادة لا يمكنه أن يحدد المكان والزمان الأنسب للتفكير، والقول، والفعل، ومن هنا فالحكمة على علاقة وثيقة بالحرية، فكل حكيم حر بالضرورة، وبالتالي فإن السائرين على هذا الدرب من الحكماء إلى المتصوفة والفلاسفة الأخلاقيين كانوا بالضرورة أحراراً، وحتى شجاعته في طرح ما يفكرون به، والافصاح عنه دون تردد وخوف، كان مرتبطاً بشخصيتهم المستقلة وإرادتهم الحرة، تلك الشخصية التي عارضت ملايين العقول التي كانت على قناعات تامة، كقناعة الناس مثلاً، في مرحلة معينة، بأن الشمس تدور والأرض هي الثابتة.

على سبيل الخاتمة

إن هذا النهج قديم، وقد استخدمه القدماء عندما حاولوا تفسير كل ما يدور من حولهم؛ لا سيما عند محاولتهم الإجابة عن السؤال الدائم الطرح، والذي حاول كل نهج من بعدهم أيضاً البحث فيه، وهو: من نحن؟ ومن أين أتينا؟ وكيف تشكل هذا الكون؟ وما معنى الحياة؟ وما إلى ذلك من أسئلة شكلت وما زالت تشكل ألغازاً.

فإذا حللنا عملية تطور المجتمع بالشكل الديالكتيكي الذي طرحه هيغل، فسوف نتأكد أن أصحاب هذا النهج، وعلى اختلاف الزمان والمكان بينهم، هم من يمثلون بقايا ثقافة مرحلة اللامسلطة، أي مرحلة المجتمع الأمومي، حيث حافظوا على وجودهم كخط معارض للسلطة، وقد تعمق هذا الصراع عندما تشكلت سلطة الدولة، وقد أدى الصراع بين هذين الخطين إلى التطور. واللافت في هذا الموضوع هو أن أكثر أصحاب هذا النهج ينتمون إلى مناطق ميزوبوتاميا أو المناطق التي يتكلم أهلها باللغات الآرية- الهندوأوروبية، حيث أن معطيات التاريخ تثبت، ومن خلال المعالم الأثرية، أن هذه المنطقة كانت النبع الأم للمجتمع الطبيعي (العصر النيولوتي)، أي أن هذه المنطقة عاشت مرحلة الأمومة لفترة طويلة من الزمن، مثلاً، جاء في بحث عن مفهوم الأنطولوجيا أن مصطلح "الوجود" طارئ على الفكر العربي الإسلامي، وذلك لأن "فعل الكون" غير موجود في اللغة العربية كما هي الحال في اللغات الهندو أوروبية، وقد شاع استخدام "الوجود" ومشتقاته في علم الكلام، لذلك ظهرت لدى الكندي محاولة لاشتقاق كلمة من أصل عربي لترجمة الوجود هي "الأيس" مقابل "الليس"، أي العدم. وقد دخل مصطلح الوجود مع الفارابي بقوة في الفلسفة العربية- الإسلامية، وترسخ فيما بعد مع ابن سينا ثم شاع وانتشر وأصبح في كتب المتكلمين^{٣٧}.

^{٣٧} بكرى علاء الدين وسوسن البيطار، ماذا يعني مفهوم الأنطولوجيا؟، المكتبة العامة، ٢٨ ديسمبر، كانون الأول ٢٠١٦.

بدأ هذا النهج باسم الحكماء في مرحلة ما، ومن ثم باسم المتصوفة، ليستمر إلى يومنا هذا باسم الفلاسفة الأخلاقيين، الذين يتخذون من الإنسان محوراً لفلسفتهم، كما أن هذا النهج لا يمكن تلقينه، ولا يمكن أن يدركه إلا من عاشه واختبره.

وأخيراً، ليس بالضرورة أن كل زاهدٍ عاش على لقمة واكتفى بلبس خرقة يكون متصوفاً، لأن ما يميز المتصوفة عن غيرهم من الزهاد والنسّاك هو نهجهم، وليس أسلوب حياتهم وحسب. ولكن كل صوفي هو زاهدٌ بالضرورة؛ لأن الحياة المادية بكافة أشكالها لم تعد غاية له، في حين أن الغاية الكبرى لديه تصبح البحث عن سر الوجود ومعنى الحياة.