مجلة العلوم الإنسانية العربية
المجلد (٤) العدد (٣)
الإصدار الرابع عشر
٢٠٢٣ (٣٣٧-٣٢٦)

الترعة الصوفية في فلسفة جان جاك روسو

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

د. خاليد بن المحجوب الخطاط

*أستاذ التعليم العالي محاضر، عضو مختبر البحث الدراسات الفلسفية والتاريخية والإنسانيات التطبيقية، عضو فريق البحث في فلسفة والإنسانيات التطبيقية، جامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، **المغرب***

نشر إلكترونياً بتاريخ: ٩ نوفمبر ٢٠٢٣م

الملخص

تكشف مراجعة الثرات التراث الفكري الإسلامي على حدة السجالات التي نشأت بخصوص الترعة الإنسانية وقضاياها بين الفلسفة والتصوف الإسلامي. ولأن الترعة الإنسانية اتخذت طابعا كونيا في مختلف الخطابات، تأتي هذه المحاولة البحثية الموسومة بـــ " **الترعة الصوفية في فلسفة جان جاك روسو**" لتستدعي من خارج السياق الإسلامي مرجعية فلسفية، أعلت من قيمة القلب والوجدان على حساب العقل، ولتبحث في ممكنات العلاقة معها بشأن الإنسان ومترلته.

ستأخذ ورقتنا البحثية التصوف الإسلامي نحو وجهة مختلفة عن تلك التي رسمها التصوف لنفسه، فعوض البحث في قضاياه ومناقشتها وعرض تأويلات بشأنها، ستُتَّخَذُ مقوماتُه المرجعية وسماتُه المشتركة مرجعا لمقاربة السؤال الآتي: ما حدود الاتصال والانفصال بين المرجعية الصوفية الإسلامية والموقف الفلسفي لجان جاك روسو من الإنسان ومترلته في الوجود وعلاقته بالله والعالم، والذي سنقاربه من مدخلين: النور الداخلي ضدا على العقل ومترلة الإنسان في سلم الموجودات.

الكلمات المفتاحية: الترعة الإنسانية، التصوف، الوجدان، القلب، العقل.

Abstract

A review of the heritage of the Islamic intellectual heritage reveals in detail the debates that arose regarding humanism and its issues between philosophy and Islamic mysticism. And because humanism has taken on a universal character in various discourses, this research attempt, tagged with “Sufism in the philosophy of Jean-Jacques Rousseau” calls for a philosophical reference from outside

the Islamic context, which exalts the value of the heart and conscience at the expense of the mind, and to examine the possibilities of the relationship with it regarding man and his status.

Our research paper will take Islamic Sufism towards a different direction from that which Sufism drew for itself. Instead of researching and discussing its issues and presenting interpretations regarding them, its reference elements and common features will be taken as a reference for approaching the following question: What are the limits of communication and separation between the Islamic Sufi reference and the philosophical position of Jean-Jacques Rousseau regarding man and his status? In existence and its relationship to God and the world, which we will approach from two approaches: the inner light against the mind and the status of man in the ladder of beings.

Keywords: Humanism, Sufism, Conscience, Heart, Mind.

*** تقديم**

ما يجعل هذه المحاولة البحثية حائزة على حق البحث والنظر، إنما يعود في اعتقادنا إلى خصوصيات السياق الفكري التي عجّلت بظهور التصوف ضدا على كل نزعة عقلانية متطرفة في البيئة الإسلامية. وهو الأمر الذي طبع سياق تبلور موقف روسو من الأنوار الأوروبية التي آمنت بقدرات العقل، وطبعت نزعتها الإنسانية بطابعه، فضلا على أن كلا من التصوف الإسلامي وفلسفة روسو، لم يتناولا موضوع الإنسان بشكل منعزل عن الوجود وطبيعته، بل ويمكن الإقرار أن منزلة الإنسان في هذا الوجود بقيت مرتبطة بالكيفيات التصويرية لعلاقته بالله والعالم.

للوقوف على حدود الاتصال والانفصال بين ما ذهب إليه التصوف الإسلامي بخصوص الإنسان ومركزيته في سلم الموجودات، وما يتمتع به من ملكات (القلب والروح والوجدان والخيال)، قادرة على كشف الحقيقة الكلية له، وبين ما تتقوم به النزعة الإنسانية في فكر روسو بعيدا عن عقلانية الأنوار لصالح الوجدان والعواطف المتوقدة من جراء التجربة الذاتية الفردية المؤدية إلى إقرار وجود الله بالنور الداخلي، سنوظف منهجا مقارنا يقف عند نقط التشابه والاختلاف، والتي سنأخذ بها دون طمس محددات السياقات الفكرية للمرجعيتين معا تفاديا للوقوع في خطأ المطابقة العمياء. وتبقى العودة في هذا السياق إلى الكتاب الرابع من مؤلف إميل الذي يعرف بعنوان **عقيدة قس من جبل السافوا**، ومؤلف **هواجس المتنزه المنفرد بنفسه** وكتاب **الاعترافات** مطلبا ضروريا لكونها تبسط مقومات النزعة الإنسانية لدى روسو، كما تسمح بالدخول في حوار مع ما ذهبت إليه المرجعية الصوفية بغية التحقق من الفرضيات الآتية:-

١- بالرغم من التقاطعات السياقية التي حكمت نشأة التصوف الإسلامي وتلك التي غدت موقف روسو من الغلو في تمجيد العقل إلا أن حضور النزعة الصوفية في فلسفة روسو يبقى أمرا غير ممكن لكونه يوظف آليات فلسفية في بناء موقفه بخصوص الإنسان.

٢- بالرغم من التباين الحاصل في آليات الاشتغال والمنطلقات بين المرجعية الصوفية والمرجعية الفلسفية لروسو إلا أن الطابع

الصوفي لا يغيب عن فلسفة روسو لكونه يأخذ بممكنات أخرى لحصول المعرفة ويحدد أساس نزعة الإنسانية من خارج العقل.

*** النور الداخلي ضدا على العقل**

شكل روسو لحظة فارقة في تاريخ الأنوار الأوربية بإعلائه من شأن الوجدان والقلب على حساب العقل، وبدعوته إلى تغليب صوت الضمير وحسن توجيه الإرادة. وتعتبر العودة إلى الكتاب الرابع من مؤَلف **إميل** الذي يعرف بعنوان عقيدة قس من جبل السافوا، ضرورة بحثية تفيدنا في استخلاص مقومات النزعة الإنسانية في بعدها الأخلاقي من خلال البحث عنها في أعماق الأنا التي صورها لنا روسو أثناء مناقشته لمسألة التربية الدينية وتحديده لمقومات الإنسان الأخلاقية. هذا وستسمح لنا هذه العودة ببسط ما يعزز الالتقاء الحاصل بين روسو والتصوف الإسلامي بخصوص النقد الموجه للماديين والعقلانيين على حد سواء.

يورد روسو في هذا الكتاب خطابا يلقيه قس من جبال السافوا على مسامع شاب يصفه روسو قائلا: «منذ ثلاثين سنة، وُجِدَ شاب نازح عن وطنه مغترب في إحدى مدن إيطاليا. ولد في أحضان بيت كالفيني. واضطر لتغيير دينه البروتستانتي ليجد قوتا. تَلَقَّفَهُ الكاثوليك الذين كان لهم ملجأ خاص بالمهتدين لديانتهم بعد تخليهم عن دينهم الأصلي. أخذوا يعلمونه مبادئ الدين الجديد مفندين دينه القديم. تزعزع إيمانه من الأساس وأذكوا فيه شكوكا لم تَجَلْ بخاطره يوما. عرّفوه عن الشر ما لم يكن يعرف. سمع بعقائد جديدة وعايش عادات في غاية الجدة كاد أن يكون ضحية لها. ففكر في الهرب، فحبسوه وعاقبوه على شكواه، ووجد نفسه تحت رحمة هؤلاء الطغاة، يتلقى ما يتلقاه المجرمون من عذاب لرفضه الخضوع وإتيان الجريمة» (Rousseau, 2009, p376).

تنم الحال التي صار عليها القس الجبلي المتكلم بلسان روسو على المفارقة القائمة بين الكاثوليكية كخطاب والكاثوليكية كممارسة. فالسلوك الذي كان سائدا في الأسرة التي انضم إليها في السافوا، متسم بالتسامح والانفتاح على عكس سلوك أهل الدير الذي نزل به بمدينة تورين الإيطالية والذي فر منه كافرا به وبتعاليمه. وفي صلة الأخلاق والفضائل بالسلوك وما يجب القيام به، يخبرنا روسو أن «ما يجب عمله يتعلق بما يجب أن نراه ونعتقده، فإن آراءنا هي منظمة أعمالنا وقاعدتها، إلا فيما كان متعلقا بالضرورات الأولية» (روسو،2015، ص4).

إن هذا الوضع البئيس الذي صار عليه حال الإنسان، قاد القس إلى التشكيك في التصورات والفضائل الإنسانية كما هي في الواقع الذي استند عليه كمعيار لتفنيد الادعاءات الأخلاقية والقيمية كما يروج لها الخطاب الديني الكاثوليكي. لقد أدت هذه النتيجة لهدم الصرح الأخلاقي الذي تمتع باليقين لدى القس، ليحل محل البداهة سؤال الشك، ومطلب البحث عن أساس جديد للإيمان ولقاعدة السلوك القويم. يقول روسو: «كيف يمكن أن يُتَّخَذَ من الشك نظاما وعقيدة عن حسن نية؟ هذا ما لا يمكن أن نفهمه. فالفلاسفة الشُكَّاكُ إما أنهم لا وجود لهم أو أنهم أشقى الناس. الشك في الأمور التي تهمنا معرفتها وضع قاس بالنسبة للعقل البشري. لا يقاوم تحمله لوقت طويل. إنه يقرر بأية طريقة. إنه يحبذ أن يخطئ على ألا يؤمن بأي شيء» (Rousseau, 2009, p384).

إذا كانت الكنيسة تلقي على نفسها مهمة البحث في كل القضايا والتقرير في شأنها دون السماح بالتشكيك فيها، فإن ذلك يفرض الأخذ بكل معتقداتها. ويكون رفض الجزء بمثابة رفض للكل حتى وإن كانت هناك أفكار مغلوطة وغير معقولة. هذا المنهج زاد من حيرة القس، بل ما زاد منها وغذّى الشك الملازم له مبقيا على تساؤلاته عالقة. أمام هذا الحال، استشار القس الفلاسفة الماديين (Charrak, 2004, p19) بمراجعة مؤلفاتهم وتقصي آرائهم، فوجدهم على الجدل مجتمعين، بأنفسهم معجبين. كل منهم يدعي الحقيقة والعلم بكل شيء حتى أولئك الذين يسمون أنفسهم بالشك. في كل هذا هم متفقون، في تصوراتهم مختلفون. ويرى روسو أن أصل اختلاف تصوراتهم وتباينها، إنما «يعود إلى قصور عقل الإنسان أولا، وتكبره ثانيا» (Rousseau, 2009, p385) أمام آلة الكون العظيمة التي لا يعرف موازنها ولا يستطيع تحديد مقاديرها. الإنسان بالنسبة له جاهل مبادئ هذه الآلة وأهدافها، كجهله بنفسه ذاتها وعلتها الأولى وطبيعتها(Rousseau, 2009, p385) .

يسترسل القس في نقده الأخلاقي للفلاسفة والفلسفة بناء على مطلب الحقيقة الذي يدعيه الفلاسفة في كل محاولاتهم، ويجعلونه غاية لبحوثهم وتأملاتهم الفلسفية، يقول روسو معلقا على نسبية الأنساق الفلسفية: «لو كان بإمكان الفلاسفة أن يكتشفوا الحقيقة، من منهم يهتم بها؟ كل واحد منهم يوقن أن نسقه ليس الأفضل تأسيسا من غيره، ومع ذلك كل منهم يدعمه لأنه له. فلا واحد منهم، حتى وإن ظهر له الحق وميزه عن الباطل، يفضل الباطل الذي أبدعه بنفسه على الحق الذي اكتشفه غيره» (Rousseau, 2009, p385).

بعدما استنفذ القس محاولاته، واستنجد بالكنيسة والفلاسفة في إخراجه من حالة التشكيك دون جدوى، وبعد فحص كل الآراء دون أن يرجح أي منها، قرر استشارة دليل آخر، يقول القس: «أدركت أيضا، أن الفلاسفة أبعد عن تحريري من شكوكي. إنهم لن يزيدون إلا إثقالي بها. لا يحلون أيا من المشكلات التي تؤرقني. فأخذت بدليل آخر: استشارة نوري الداخلي. فهو لن يضلّني أكثر منهم. فحتى وإن أخطأت، فعلى الأقل سيكون الخطأ مني وانحرافي سيكون أخف إن اتبعت أوهامي بدل من التسليم بأكاذيبهم» (Rousseau, 2009, p386). لقد كان القس مدفوعا من الداخل للبحث عن فلسفة خاصة به لتكون قاعدة سلوك ثابتة (روسو،2015، ص52).

بعد عدة استدلالات عديمة الجدوى ومحاولات بئيسة للعقل للخروج من شكه المتجذر، توصل القس إلى حل يقضي بالإنصات للصوت الداخلي وهو بذلك يخالف الفلاسفة الذين عاصرهم، والطامعين في تأسيس الدين تأسيسا عقليا. إنه يرى أن الدين الحقيقي لا يأتي عن طريق الفهم، وإنما عبر بوابة القلب. وهذا الرفض قابل به اللاهوتيين الذين يصوغون العقائد بما يرونه هم، كما رفض كل محاولات الفلاسفة الرامية لدحض المعتقدات الدينية بناء على حجج عقلية. إن هذا الموقف الذي يرفض إضفاء أي طابع عقلاني على الدين أو تسييجه في حدود الطقوس الدينية والتعصب للعقائد الدينية، عبَّر عنه من قبل محيي الدين بن عربي قائلا:

لقد صارَ قلبي قابِلا كُلَّ صورةٍ ... فمرعًى لغزلانٍ وَدَيْرٌ لرُهبانِ

وبيتٌ لِأَوثانٍ وكعبةُ طائف ... وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قُرآنِ

أَدينُ بدينِ الحُبِّ أَنّى تَوجَّهَتْ ... ركائِبُهُ فالحُبُّ ديني وَإِيماني

بعد عملية الهدم هذه للفلسفة ومختلف أطروحاتها التي لا تفي بالغرض، سيخوض القس رحلة تأملية لوضع يده على هذه القاعدة الثابتة. والضمانات التي تجعلها كذلك. فتأسيس موقف خاص بالقس اقتضى منه تحديد منطلقاته ومسلماته التي سيتخذ منها أساسا للبناء والاستدلال لبلوغ القاعدة الثابتة للسلوك. هنا وجد القس نفسه مطالبا باستدعاء كل الآراء التي استهوته لفحصها بوجدانه. وفي شأن هذه التجربة يقول القس: «فبعدما استعرضت مختلف الآراء التي أثارتني منذ ولادتي، وجدتها جميعها غير مقنعة على الفور وكلها قابلة للترجيح، وتوافقها مع وجداني يكون على درجات متفاوتة. وعلى أساس هذه الملاحظة الأولية، وبعد مقابلة الآراء المتعارضة مع بعضها البعض في إخراس تام للأحكام المسبقة، وجدت أن أولى الأفكار وأعمها إلى الناس هي أبسطها وأقربها إلى العقل» (Rousseau, 2009, p386).

يدافع القس عن موقفه بخصوص النتيجة التي توصل إليها معتبرا أن هذه الأفكار البسيطة، لم تحظ بالإجماع عليها والموافقة لأنها لا تعرض في ختام أي نقاش حيث يلهث الكل نحو التعقيد والغموض. وهذا حال الفلاسفة القدامى والمحدثين. في مقابل ذلك، يرى القس أن أفكار كلارك كانت بسيطة وواضحة بخصوص قضايا ميتافيزيقية عدة، إذ يقول: «تصوروا كل فلاسفتكم القدامى والمحدثين والذين سئموا من نظمهم الغريبة بخصوص القوة والقدرة والضرورة والذرة والعالم المتحرك والمادة الحية ونزعتهم المادية التي طالت كل الأنواع، ليأتي بعدهم كلارك الشهير منيرا الخلق، معلنا في الأخير عن خالق المخلوقات واهب الأشياء» (Rousseau , 2009). تمتح هذه النتيجة التي توصل إليها كلارك بخصوص الخلق والخالق قوتها من قدر الإعجاب العام الذي خلفه هذا النسق الجديد لدى الجمهور عامة. إنها دعوة جديدة موسومة بالرفعة والسمو وإعلاء النفس والتأسيس للفضيلة بفضل بساطتها , Rousseau) 2009, p387).

وجد القس أن ما توصل إليه كلارك يفسر كل شيء على نحو تام، وليست له من الصعوبات كتلك التي نجدها عند الفلاسفة الآخرين غير سالمة من اعتراضات مقبولة. وهنا يميز بين مستويين بخصوص طبيعة الاعتراضات: فهناك اعتراضات تختلف من شخص لآخر ناتجة عن ضبابية وغموض وهجنة التصورات الفلسفية، واعتراضات غير قابلة للحل، يقر الجميع بها دون استثناء لأنها تعود للطبيعة المحدودة للعقل الإنساني ولذلك فهي تعجزه ,Rousseau, 2009) p387). ولما كان هذا هو حال طرح كلارك كان من الواجب تصديقه.

بهذا، يكون القس قد حدد معالم منهجه وتوصل إلى قواعده التي عبر عنها بالقول: «بعد كل هذا لا فلسفة لي سوى حب الحقيقة ومنهج بقاعدة بسيطة سهلة تغنيني عن خوض جدال عقيم. وعلى هذا الأساس أعدت النظر في كل المعارف التي تهمني. فما اطمأن إليه قلبي دون تردد حسبته حقيقة بديهية، وما ترتب في نظري عن هذه الحقيقة حكمت عنه بالصحة، وما دون ذلك وضعته بين المتزلتين، لا أقره ولا أنفيه، بل دون أن أخوض فيه إذا كان لا يقود لأي منفعة عملية» (Rousseau, 2009, p387).

إذا فحصنا ما بلغه القس بخصوص المنهج الجديد الذي نحته لنفسه بناء على تجربته الفردية بغية بلوغ حقيقة المعارف التي يراها مهمة له، نجد أن هذه النتيجة تحدد بشكل

دقيق غايتها المتمثلة في فحص حقيقة المعارف ذات البعد العملي، لكن القاعدة الثابتة التي يجب أن تكون موجها لكل سلوك وفي الآن نفسه قاعدة للحكم لم تحدد بعد. هذه المستلزمات المعلقة لن تجد طريقها للحضور والإجابة إلا عن طريق فحص ثلاثة متغيرات رئيسة، هي: الذات والعالم والله الخالق.

يلخص القس جوابه عن سؤال: من أنا؟ فيقول: «لست إذا كائنا حاسا منفعلا وحسب، بل أنا كائن عاقل فاعل. ومهما كانت ادعاءات الفلسفة، فإنني أجرؤ وأزعم لنفسي بشرف بالتفكير. أعلم أن الحقيقة في الأشياء لا في عقلي الذي يصدر بشأنها أحكاما. وكلما استبعدته عنها، كلما كنت أقرب إلى الحقيقة: وقاعدة تصديق الشعور لا تخضع للعقل حتى وإن كان من يقرها العقل نفسه» (Rousseau, 2009, p390).

هكذا، استقر العقل في أمتن مستقر أمكن أن يثبت فيه، واعتاد أن يستريح في ظل الوجدان حتى أصبح كل مذهب غريبا سواء أكان قديما كان أم حديثا، كما أقر بذلك روسو في الكتاب الرابع من مؤلف إميل وهو الأمر الذي نجد له حضورا في التصوف الإسلامي الذي أُعتُبِرَ ثورة على الأنساق الفلسفية والكلامية والمنظومات الدينية المنغلقة. إن ما يؤكد هذا الموقف هي التقسيمات التي خص بها محيي الدين ابن عربي أنواع المعرفة في مؤلفاته: "**الفتوحات المكية**" وفي "**فصوص الحِكم**" وفي "**مواقع النجوم**"، والتي تعود إلى فعالية الكشف الذوقي التي تتقوم بالفطرة والبعد عن الاستدلال.

بعد الانتهاء من أمر البحث في حقيقة الذات، يلتفت القس إلى خارجها وما يحيط بها من موجودات. ليعترف منذ الوهلة الأولى بصعوبة هذه المهمة اعتبار لشساعة الكون في علاقته بذاته. إذ يعتبر أن ما تدركه الحواس هو مادة، صفاتها المحسوسة الملازمة لها تمكنه من إدراك خصائصها الجوهرية. فيراها إما متحركة أو ساكنة. ومادامت الحركة والسكون ممكنان في حق المادة، فإنهما ليستا صفتين جوهريتين ملازمتين للمادة. وما دامت الحركة ليست من جوهر المادة، فهي فعل لابد له من سبب. وإذا انتفى هذا السبب بقيت المادة في حالة سكون، يقول القس: «لم يوجد شيء يؤثر في المادة، بقيت ساكنة. وبما أنها منفعلة وحسب، فإن حالها الطبيعي هو السكون» (Rousseau , 2009, p391).

الكون المرئي كله مادة متناثرة جامدة لا تتمتع بالوحدة والانتظام، كما هو الشأن بالنسبة للكائن الحي وأجزاء جسمه. وهذا الكون المتحرك، حركاته متناسقة متواترة خاضعة لقوانين ثابتة. يستفاد من ثبات حركاته عدم قدرته على إتيان حركات مغايرة كما يفعل الإنسان والحيوان. إنه لا يملك تلك الحرية التي تسمح له بحركات عفوية إرادية. وبالنتيجة يخلص القس إلى أن الكون لا يتحرك من تلقاء ذاته، يقول القس: «الكون إذا، ليس حيوانا ضخما يتحرك من ذاته» (Rousseau, 2009, p392).

بناء على التمييز الذي يقيمه القس بخصوص طبيعة الحركة، تكون حركة الكون منقولة سببها خارجي، ويقول عن هذا السبب: «لا أستطيع أن أراه، ومع ذلك، فأنا لي اقتناع داخلي بوجوده، إلى حد أني لا أكاد أرى الشمس تسير من دون أن أتخيل قوة تدفعها أو الأرض تدور من دون أن أعتقد وجود يد تديرها» (Rousseau, 2009, p392).

إن معرفة القوانين المتواترة التي تحكم الكون وحركاته لن تفيد في معرفة الأسباب لأنها تدلنا على النتائج.

فهي لا علاقة لها بجوهر المادة. فهي ليست أشياء قائمة بذاتها، بل يتم اكتشافها بالملاحظة والتجريب. إنها غير كافية لفهم نظام الكون وسير العالم.

إن تأمل الطبيعة وما فيها من أفعال يحيل على علاقة قائمة بين النتائج التي تقابلها علاقة بين أسبابها. وهذا ألزم القس بإرجاع ذلك لإرادة ما، تكون سببا أول، حيث تنتفي فرضية متابعة الأسباب إلى ما لانهاية، ولذلك يقول القس: «كل حركة غير متولدة عن حركة أخرى لا يمكنها أن تصدر إلا عن فعل تلقائي إرادي. والأجسام الجامدة لا تؤثر إلا بواسطة الحركة. ولا تأثير حقيقي بدون إرادة» (Rousseau , 2009, p393).

لا حركة بلا إرادة، هذا هو المبدأ الأول الذي يشيد عليه القس عقيدته وبموجبه يحدد علاقة هذه الإرادة بالوجود حيث يقول: «فأنا، أومن إذا، أن هناك إرادة تحرك الكون وتبث الحياة في الطبيعة. هذه هي عقيدتي الأولى وهذا هو بندها الأول» (Rousseau , 2009, p393). واستنادا إلى هذا المبدأ الذي يفيد أن حركة المادة تحيل على وجود إرادة، ومن خلال ثبات القوانين التي بموجبها تتم الحركة. يستخلص القس المبدأ الثاني لعقيدته المتمثل في الإقرار بوجود كائن عاقل يشهد الكون وموجوداته وحركات أشيائه على هذا الوجود، يقول القس: «لا أرى وجوده في السماوات التي تجري وحسب، بل في النجم الذي يضيئنا. ولا أراه في نفسي وحسب، بل في الغنم الذي يرعى، وفي الطير الذي يطير، وفي الصخر وهو يسقط، وفي أوراق الشجر التي تتقاذفها الرياح» (Rousseau , 2009, p395).

إن هذا التصور الذي ذهب إليه روسو مخالف لما قالت به الأديان لأنها تقر أن الذات الإلهية متصفة بصفات مخصوصة بها تميزها عن صفات المخلوقات، وفي هذا السياق نجد أن مذهب محيي الدين ابن عربي صريح في الاعتراف بوجود الله الذي صوَّره جامعا لكل شيء في نفسه، حاويا الوجود كله، ظاهرا بصورة كل موجود. ولا يقصد ابن عربي من وراء ذلك إقرار الحلول الذي قال به الحلاج، بل بالعكس ينكره ويحل محله وحدة الوجود، يقول ابن عربي في الفص الإدريسي:-

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقا بهذا الوجه فادَّكّروا

جمَّعَ وفرَّقَ فإن العين واحدة ... وهي الكثرة لا تبقي ولا تذَرْ

(ابن عربي، 2016. ص79)

الكون محكوم بقوانين، وثبات القوانين يدل على وجود صانع أبدع صنعته وأضفى عليها النظام. نظام تثبته المقارنات الحاصلة بين أجزائه وتأمل العلاقات القائمة بينها. إنه ينبئ بوجود عقل أسمى معه تدحض كل أطروحة تقول بصدفة حصول الانتظام (Rousseau, 2009, p396)، لكن بالرغم من رصد الانسجام الحاصل بين مكونات الكون والتكامل القائم فيما بينها تبقى غاية إيجاد الكون مجهولة. للتدليل على هذا الأمر يقول القس: «مقام رجل يرى لأول مرة ساعة مفتوحة ولا يجد بدا من الإعجاب بصنعتها بالرغم أنه يجهل استعمالها ولا يعثر عن مينائها. سيقول حينها: لا أدري لما يصلح هذا الشيء في مجموعه. لكني أرى أن كل قطعة منه صنعت لأجل باقي الأجزاء. أنبهر لمهارة الصانع في صنعته. فأنا متيقن بطبيعة الحال أن كل دواليبها تعمل باتساق لغاية مشتركة لا أستطيع تبينها (Rousseau, 2009, p396). ما انتهى إليه القس هو ما أكد عليه من قبل الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي في نقده لأبي حامد الغزالي الذي ادعى أن الله تعالى يعرف من

غير نظر في العالم، يقول محيي الدين ابن عربي: «إن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يُعْرَفُ الله من غير نظر في العالم وهذا غلط. نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه. فهو الدليل عليه. ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وأن العالم لبس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحواها» (ابن عربي، 2016، ص81). على هذا النحو كان وجود الذات الإلهية القديمة الأزلية وجودا مطلقا وهذا وجهها الأول، وكان وجودها على الوجه الثاني وجودا مقيدا متعين في صور أعيان الممكنات من الموجودات.

لا يكشف اسم الله شيئا عن مسماه الذي لا تدركه لا الحواس ولا العقول. والخوض في تأمله لا يفضي إلا لاختلاط الأمر. لكن هذا لا ينفي علم اليقين بوجوده، إنه موجود بذاته. «أعلم [يقول القس] أن وجودي مرتبط بوجوده، وأن كل شيء أعرفه حاله مثل حالي. أينما ملت تجلى لي الرب في أفعاله. أرى وجوده ماثلا في كل صنائعه وأشعر به في ذاتي وحولها. لكن إن رمت رؤيته في ذاته، إن سألت أين هو؟ من هو؟ ما جوهره؟ غاب عني، اضطرب ذهني ولم يعد يرى أي شيء» (Rousseau, 2009, p398). وعليه، يكون البحث في ماهية الله مخاطرة كبيرة لا يليق بعاقل ركوبها لكونه يعلم أنه لا يتسلح بما يسمح له بالتدقيق في هذا الأمر. بناء على هذا التعذر، يصور محيي الدين ابن عربي الله في الفص الهاروني على خلاف صورته في المعتقدات الدينية، إله ابن عربي لا صورة تحصره ولا عقل يحده أو يقيده، ما دام المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد (ابن عربي، 2016، ص91). إن هذا التجلي للرب كما رسمه لنا روسو قد تجلى بشكل قوي في مذهب وحدة الوجود للشيخ الأكبر. فالوحدة ها هنا ليست مذهبا ماديا يحد الوجود بما يقع تحت قبضة التجربة والحواس، إنها تعبير عن مضمون مذهب روحي يعتبر الله حقيقة الحقائق الأزلية. فوجوده وجود مطلق واجب بما هو أصل كل ما كان وما هو كائن أو ما سيكون. هكذا، نُظِرَ إلى الله في هذا المذهب على أنه الجامع لكل ما في الوجود، الظاهر بصورته.

اعتبر روسو أن مسألة إقرار وجود الله والإيمان والتصديق به لا تتأسس على العقل، وإنما هي نتيجة تجربة ذاتية فردية داخلية تتعدى حدود العقل وحدود قوانين العالم لتقر بالنظام الذي يجعل الله علة له ضدا على كل فلسفة مادية. بهذا الموقف يوافق روسو ما ذهب إليه التصوف الذي يَتَعَدّى حدود العالم المنظور إلى ما هو غير مرئي. «أعلم أن وجودي مرتبط بوجوده، وأن كل شيء أعرفه حاله مثل حالي. أينما ملت تجلى لي الرب في أفعاله. أرى وجوده ماثلا في كل صنائعه وأشعر به في ذاتي وحولها. لكن إن رمت رؤيته في ذاته، إن سألت أين هو؟ من هو؟ ما جوهره؟ غاب عني، اضطرب ذهني ولم يَعُدْ يرى أي شيء... أكبر استخفاف بالرب ليس الغفلة عنه، وإنما التفكير فيه بما لا يليق به» (Rousseau, 2009, p399)، في الوقت الذي قال ابن عربي في الفص الهاروني: «إن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء» (ابن عربي، 2016، ص91).

*** منزلة الإنسان في سلم الموجودات**

بعد تحديد الصفات التي تثبت وجود الذات، وبعد الكشف عن النظام المبثوث في الكون والتناسق الكامن بين أجزائه الذي ينم عن وجود كائن عاقل قادر أطلق عليه القس

اسم الله. يعود القس من جديد إلى ذاته، ولكن هذه المرة للبحث في موقعها ضمن موجودات العالم وفي الأمر الذي يميزها عنها باقي الموجودات.

يعتبر القس أن النوع الإنساني يحتل صدارة باقي الأنواع. فأفراده لهم الاستطاعة والإرادة والأدوات لتحقيق ما يريدون، ويؤثرون في الأجسام المحيطة بهم سواء أكانت مطاوعة لهم أو ممانعة أكثر مما تؤثر هي فيهم. وهذا الامتياز يعود لكون الإنسان له القدرة على مراقبة ما عداه. يقيس ويعد، ويكون في وسعه التنبؤ بالحركات وما ينتج عنها. يقول القس موضحا ذلك: «مازحا، إن صح التعبير، بين شعوره بالوجود المشترك وشعوره بوجوده الفردي» (Rousseau, 2009, p399)، ويحصل له الاعتقاد الراسخ أن كل شيء من أشياء الوجود خلق من أجله. فهو وحده من بين المخلوقات يربط ذاته بالكائنات الأخرى.

يكون الإنسان بموجب ما سلف، سيدا في الأرض التي يسكنها. وحده يطوع الحيوانات ويستفيد من خيرها دون غيره. وحتى ما بعد عنه من نجوم وكواكب يملكه بالنظر والتأمل. ولذلك كل مساواة بين الإنسان وباقي العجماوات هو إنكار فهم النظام والجمال والفضيلة على الإنسان. ويعبر القس عن رضاه بمكانته التي وُضِعَ فيها حيث يقول: «أنا...راض عن المكانة التي وضعني فيها الله، فلا أشرف بعده غير نوعي. ولو وجب عَلَيَّ أن أختار رتبة نفسي في سلم الموجودات لما كان في وسعي أن أختار ما هو فوق الإنسان» (Rousseau, 2009, p400). وقال محيي الدين ابن عربي مؤكدا هذه المنزلة التي أخذ بها روسو، وفي الآن نفسه شارحا للصلة التي تجمع الإنسان بالله والعالم: «... وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة... فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان ابن آدم عين جلاء تلك المرآة روح تلك الصورة» (ابن عربي، 2016، ص49). وعليه، إذا كان الله متجليا في صور الوجود، فأسمى تجل له يكون في الإنسان.

يظهر إذا، أن الشيخ الأكبر وروسو يتفقان حول الوضع الأرفع الذي يحوزه الإنسان وأشرفيته مقارنة مع باقي الأنواع، لكنهما يختلفان في تصوير هذه المنزلة، فإذا كان روسو قد صور الإنسان متربعا على قمة سلم الموجودات، فإن ابن عربي نقله إلى مرتبة التأليه بما هو نوع خاص لا يضاهيه في الألوهية نوع آخر من المخلوقات.

وبغض النظر عن هذا الاختلاف، وما أثاره موقف الشيخ الأكبر بخصوص مسألة التأليه، فإن الإنسان كان جديرا بأن يهنئ نفسه على هذا التشريف الممنوح له بمباركة الخالق. تشريف لا يحتاج دليلا سوى دليل القلب والوجدان. يقول روسو مؤكدا ذلك: العودة الأولى إلى الذات تولد في القلب شعورا بالعرفان والحمد لباري النوع الإنساني، وعنه يتولد أول ثناء لله صاحب الفضل. ولذلك لا أحتاج إلى من يعلمني عبادة تعينها الطبيعة نفسها» (Rousseau, 2009, p400).

بسمو النوع البشري تكون العناية الإلهية قد منحته مكانة مخصوصة ضمن مجموع موجودات الكون المحكومة بالانتظام والتناسب والتكامل. يقول القس: «وأنا متأمل طبيعة الإنسان، اعتقدت أنه ينطوي على مبدأين متمايزين. أحدهما يجذبه نحو دراسة الحقائق الأزلية وحب العدل والجمال الأخلاقي وإلى آفاق العالم العقلي الذي يجد الحكيم في تأمله له غبطته. وثانيهما يربطه بذاته السفلى ويجعله أسيرا لحواسه

وما يتبعها من انفعالات، ليضاد كل شعور يوحي به المبدأ الأول.» (Rousseau, 2009, p401) . يستفاد من هذا القول أنَّ المبدأين معا لا يشكلان وحدة في الإنسان. حركة كل منهما لها اتجاه معاكس لحركة الأخرى. فالإنسان كائن حر بمعانقته للحقائق الأزلية.

*** الخاتمة**

من خلال كل ما سبق يمكن الإقرار بأن وشائج الاتصال أوثق بين روسو والتصوف الإسلامي فيما يخص الإنسان ومنزلته في نظام الموجودات. فحتى وإن اختلف السياق الإسلامي عن السياق الفكري المسيحي الذي نشأ فيه جان جاك روسو إلا أن التفكير في الإنسان من حيث هو إنسان، يحمل قيمته في ذاته، جعل إمكانية التلاقي بين هذين الرافدين ممكنا. ولا يرجع ذلك، فيما نعتقد، إلى النزعة الإنسانية التي وسمت فلسفة روسو وتلك التي اتسمت بها حركة التصوف الإسلامي وحسب، وإنما أيضا إلى إسكات صوت كل نزعة عقلانية تريد اختزال الإنسان وطبيعته في العقل.

*** النتائج**

النتيجة الأولى: لا يؤمن روسو بقدرات العقل في بلوغ حقيقة علة الوجود وبالتالي يتعذر عليه البحث في نوعية من الحقائق التي تتجاوزه اعتبارا لمحدوديته، بل أوجد لها فضاء أرحب مفعم بروح صوفية متقومة بالوجدان والقلب. وهو بذلك لم يحطم الغلو في الإعلاء من شأن العقل الذي أسست عليه لحركة التنويرية دعواها، بل فتح إمكانا جديد للحقيقة وبناء العالم، ومن خلاله أساسا مغايرا يذكي إنسانية الإنسان ويضعها في سدة مراتب المخلوقات. وهو بذلك يوافق ما سار عليه التصوف الإسلامي الذي نبذ العقلانية المتطرفة وجعل الحقيقة الكلية منفلتة من قبضة التعريف المنطقي الصارم.

النتيجة الثانية: روسو يشترك مع التصوف الإسلامي في نزوعه ضد النظم الدينية المنغلقة التي تختزل علاقة الإنسان بالله في أداء الواجبات والطقوس الدينية، فعلى اختلاف الديانات، نجد عند روسو دينا طبيعيا يوحد بين الجميع ونَفي في التصوف الإسلامي انفتاحا مشبعا بنزعة إنسانية تنتفي مع الانتماءات الدينية.

النتيجة الثالثة: استطاع روسو أن يحول بوصلة النزعة الإنسانية، في زمن عقلانية الأنوار" نحو الشعور والوجدان والقلب، وهو بذلك لا يختلف في مسلكه هذا عن المسار الذي اتخذه التصوف الإسلامي ليجعل القلب والوجدان بديلا للعقل في تأسيس نزعته الإنسانية.

النتيجة الرابعة: اعتبر روسو الإنسان مركزا وصانعا لمعنى الوجود مخلصا إياه من كل مركزية عقلية تحدد وجوده ومنزلته في نظام الموجودات، وهو المعطى الذي دافع عليه التصوف الإسلامي الذي منح الإنسان حقيقة وجودية متجسدة في اعتلاء مراتب الوجود. وهو سبقه إليه المتصوفة عندما أنكروا العقائد الكلامية، وما تذهب إليه من ضرورة العلم بالله عن طريق النظر والاستدلال. يقول الإمام الذهبي في كتابه تذكرة الحفاظ عن المتكلمين "إنهم يشوشون علينا أوقاتنا". أما ابن عربي فاعتبر الإيمان المبني على البراهين والاستدلالات غير موثوق، لأنه يتأثر بالاعتراضات خلافا للإيمان النفسي الذي لا يدحض. إن الإيمان المبني على الفكر والنظر ليس علما صحيحا موثوقا به لأن الشك والاضطراب قد يزعزعه. في

المنحى نفسه، سيقيم القشيري في رسالته تقابلا بين الصوفية الذين هم أهل الوصال وبقية الناس الذين هم أهل الاستدلال.

النتيجة الخامسة: لا يبقى للإنسان من مخرج للانعتاق من هيمنة العالم المادي ومطالبه سوى تأمل أعلى مراتب الوجود وتفكر نظام الكون لا بهدف تأويله إلى نظريات عميقة ومعقدة، بل للوقوف على حكمة صنعته وقدرة صانعه الذي يستحق أن يعبد. فواجب الإنسان يكمن في حب النظام الذي أراده الخالق بإرادته ويحفظه برعايته وجعل للإنسان ضميرا ليحب الخير وعقلا ليعرفه وحرية ليختاره.

النتيجة السادسة: نحى روسو منحى مخالفا لمنهج التصوف في بناء نزعته الإنسانية، فإذا كان الله منطلقا لبناء موقف التصوف بخصوص الإنسان وفهمه له وتصوير وضعه، فإن روسو بدأ من الإنسان ليقر وجود الله عبر بوابة النور الداخلي.

النتيجة السابعة: إذا كان التصوف الإسلامي ينقل الإنسان إلى مرتبة التأليه ويجعله الذات الإنسانية حقيقة كلية، فإن روسو يذهب خلاف ذلك بإبقاء الإنسان داخل حدود طبيعته المحكومة بالحرية والضرورة.

*** التوصيات**

من خلال هذه الدراسة الفلسفية المقارنة، وبناء على النتائج التي توصلت إليها، يمكن تقديم مجموعة من التوصيات على النحو الآتي:-

١- تعميق البحث في علاقة التصوف الإسلامي بمختلف الفلسفات ذات النزعة الإنسانية للوقوف على طبيعة الحوار الفكري الذي طبع مختلف المواقف الفلسفية والصوفية المسيحية التي اتخذت من الإنسان موضوعا للتأمل والنظر.

٢- الانكباب على قراءة الفكر الفلسفي الغربي بعيدا عن فرضية القطيعة ونظرة التعالي التي تمنع إمكانيات التفاعل بينه وبين ما يجود به الفكر الإنساني بمختلف أنماطه الفلسفية والعلمية والدينية والصوفية.

٣- تنويع مداخل المقاربات الفلسفية وتوجيهها باعتماد فرضيات بحثية تتجاوز الأحكام القطعية التي ورثها الدارسون والباحثون والتي تغذي المواقف القائلة بخصوصيات السياقات الفكرية.

*** المراجع**

أولاً- المراجع العربية

ابن عربي، م. (2016). *فصوص الحكم*، شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني، (1، 459)، القاهرة، مصر: آفاق للتوزيع والنشر.

ابن عربي، م. (2009). *ماهية القلب*. تحقيق قاسم محمد عباس، (1، 112)، بيروت، لبنان: دار المدى للتوزيع والنشر.

ابن عربي، م. (2007). *الرسائل الإلهية*، تحقيق قاسم محمد عباس، (1، 96)، دمشق، سوريا: دار المدى للتوزيع والنشر.

البسطامي، أ. (2004). *المجموعة الصوفية الكاملة*، تحقيق قاسم محمد عباس، (1، 189). دمشق، سوريا: دار المدى للثقافة والنشر.

النقشبندي، أ. (1997). *معجم الكلمات الصوفية*، تحقيق أديب نصر الدين، (1، 430)، بيروت، لبنان: مؤسسة الانتشار العربي.

روسو، ج. ج. (2015). *هواجس المتنزه المنفرد بنفسه*، ترجمة بولس غانم، (1، 192). بيروت، لبنان:

المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية.

روسو، ج. ج. (2013). *الكتابات السياسية الجزء الأول*. تقديم وتعليق وترجمة عبد السلام الشدادي، (1، 478). الرباط، المغرب: مركز دراسات الأزمنة الحديثة، مطبعة المعارف الجديدة.

روسو، ج. ج. (2012). ترجمة خليل رامز سركيس، مراجعة وتقديم عبد العزيز لبيب، (1، 925)، بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية.

بدوي، ع. ر. (2007). *تاريخ التصوف الإسلامي*، (1، 289)، القاهرة، مصر: الشعاع للنشر.

شرف، م.ج. (1984). *دراسات في التصوف الإسلامي*، (1، 414)، بيروت، لبنان: دار النهضة العربية للنشر.

عرفان عبد الحميد، ف. (1993). *نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها*، (1، 286)، بيروت، لبنان: دار الجيل.

ثانياً– المراجع الأجنبية

Rousseau, J.J. (2009). *Émile ou de l'éducation*. présentation et notes par André Charrak (1, 848). Paris, France : Flammarion.

Rousseau, J.J. (2002). *Les Confessions* (1,430). Paris, France : Flammarion.

Charrak, A. (2004). Descartes et Rousseau. *Revu Rousseau et la philosophie,* 12, p. 19.

Ernst, C. (2012). *Le problème Jean-Jacques Rousseau*. (1, 140). Paris, France : Hachette.

George, w. (2004). *Rousseau, religion et politique.* (1, 128). Paris, France : PUF.

Starobinski, J. (1976). *Jean- Jacques Rousseau : La transparence et l'obstacle.* (1, 462). Paris. France : Gallimard.