دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	هوية المغترب
المصدر:	مجلة الدراسات العربية (كلية دار العلوم - جامعة المنيا) - مصر
المؤلف الرئيسي:	عبدالوهاب، السيد محمد السيد
المجلد/العدد:	ع 7, مج1
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2002
الشهر:	يناير
الصفحات:	377 - 414
رقم MD:	193186
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	AraBase
مواضيع:	حرية الارادة، ثقافة الاغتراب، ثقافة العولمة، ثقافة الهيمنة، هوية المغترب، نقد الذات ، اتخاذ القرارات، سمات الشخصية المغتربة، الهوية والاغتراب، تأكيد الذات، التراث الحضاري، التراث العقائدي، الحلم، الواقع
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/193186

© 2018 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

هُوية المغترب

د. السيد محمد سيد عبد الوهاب
مدرس الفلسفة الإسلامية
كلية دار العلوم – جامعة المنيا

تمهيد

الحمد لله رب العالمين - العليم الخبير - ، رفع شأن العلم و العلماء ، وعظم شأن السالكين طريقه ، و أصلي و أسلم على خير البرية رسول الله صلى الله عليه و سلم الذي أوتي الحكمة و فصل الخطاب . إمام الأنبياء و المرسلين ... و الذي أرشدنا إلى غربة هذا الدين ، و أرشدنا إلى الطريق القويم ، فصلوات الله و سلامه عليه .

فثقافة الاغتراب من المظاهر الفكرية الحضارية التي يعيشها و يتبناها بعض من الساسة و المفكرين و الأدباء و الشعراء و أصحاب الرأي و غيرهم ممن يعيشون الاغتراب ؛ بأشكاله المختلفة في زماننا الحالي . بل أصبح ثمة بعض المجتمعات التي مازالت محتلة بالآخر أو بثقافته ، و التي تناضل من أجل إيقاظ الذات و إثبات الهُوية .

ففي ظل ثقافة العولمة التي تمتلك أدوات الإبهار الإعلامي و الانتشار الفكري و التغلغل الحضاري و السيطرة الاقتصادية ، تلك الثقافة التي تعتمد على محو الآخر من خلال قهره و سلبه و إنهاكه حتى لا يقوى على النهوض الذاتي ، فينهض بغيره . و عندها تذوب ذاته و يفقد هويته و يصبح كائناً يُحرَك و لا يتحرك ، يتكلم و لا يفكر ، يُرى و لا يَرى ، و سرعان ما يتغير و يتكون بفكر الآخر ولغته . و لعل محاولة الوقوف على هُوية المغترب من خلال البحث في الذات المغتربة زمن اغترابها دون محو لرسوم تلك الشخصية ، بل إثباتها وتأكيد وجودها هو هدف الدراسة التي بين أيدينا لعلي أكتشف ملامح هُوية ذلك المغترب .

ولعل اهتمامنا بمتابعة تطور الفكر الإنساني العالمي يجعلنا مطلعين بدورنا على فهم الأحداث العالمية بكل ما تعني من قيم أخلاقية و تقنية علمية و تطور في كل المجالات الحياتية العلمية و العملية . هذا الاطلاع لا يُغيّب دورنا من ذاكرة التاريخ الإنساني ، و لا يُقل من قدرنا ، و لا يحد من إسهامنا كمجتمع له ثقافة مؤثرة في الفكر العالمي.

و المتتبع للأحداث و الأفكار التي ترد إلينا في ظل محاولة فرض ثقافة الآخر بعينها أو ما يعرف بثقافة الجبر التي هي ثقافة الهيمنة بكل المعاني و بكل مقوماتها الحضارية ، يجد أنها ثقافة لا ترى إلا ذاتها و تغفل الآخر .

و هذا يجعلنا نتساءل في ظل هذه المتغيرات عن هويتنا و ذاتنا غير أنّ سؤال الهُوية عندي "هو الكشف عن هوية المغترب" .
من خلال محاولة التنقيب عن ملامح الذات المغتربة زمن اغترابها . بمعنى الكشف عن خصائص الذات المغتربة عند التحول من مرحلة الوجود الحياتي الفسيولوجي (الزمن الفيزيقي الوجودي) إلى الزمن النفسي وقت الاغتراب .
إنه محاولة اكتشاف الوسط الحياتي الجديد للمغترب لتحديد ملامح هويته من خلال التحقق من الآتي :

- أ ذات المغترب ذات سوية أم ذات مريضة ؟ ذات قوية أم ضعيفة ؟
- أ ذات المغترب ذات منتصرة أم منكسرة ؟
- هل تمتلك هذه الذات القدرة على التحرك إلى الوسط بين ما قبل الاغتراب وما بعده ؟
- أهي ذات تمتلك ملامح حرية الإرادة واتخاذ القرار أم ذات جبرية لا تمتلك غير القهر والاستبعاد ؟

إذاً هذه الدراسة هي محاولة البحث عن منظور الهُوية من خلال اكتشاف ملامحها عند كل مغترب أياً كان اغترابه ، في زمن اغترابه .
فالبحث لا يعول على تعريف الاغتراب أو أنواعه . بل يتعدى تلك المرحلة إلى محاولة الكشف عن ملامح أو خصائص الشخصية المغتربة أياً كان جنسها ولونها وفكرها.
و قد راعت الدراسة منذ الوهلة الأولى عدم التقيد بنموذج حضاري بعينه (شخصية واحدة كمقياس لكشف هذه الملامح) لأن ذلك يعني التحيز لهذا النموذج و تصبح النتائج محددة أو ذات خصوصية لا تصلح للتعميم و بالتالي يفقد البحث هدفه. و من هنا فإن نماذج التراث الإنساني كثيرة غير أني أردت الوقوف على بعض النماذج التي قد تُحقق هدف البحث من خلال تجاربهم الفردية التي سجلها لهم التاريخ أمثال : سقراط – الحلاج – التوحيدي – النفري ثم برديائييف .
فتحليل التجارب الإنسانية لهؤلاء قد يكشف عن هُوية المغترب رغم النهايات المؤلمة التي واجهت هؤلاء المغتربين ، وتركز على التجربة الذاتية لهؤلاء ، تلك التجربة القائمة على الذات وقت تحقق تفردها وقدرتها على مواصلة إثبات ذاتها، دون النظر إلى الآخر المتربص بتلك الذوات.

أسباب اختيار الموضوع

و لعلّ الاهتمام بموضوع الهوية يرجع إلى الأزمات التي قد يمر بها الفرد داخل مجتمعه أو أي مجتمع يذهب إليه من أجل استنهاض ذاته ، و البحث من خلالها عن وجود الحقيقة ككائن يُؤثر و يتأثر في المجتمع أو ككائن عزله المجتمع أو رأى أنّ في عزل نفسه تأكيداً لذاته .

- عجز الإنسان عن مواكبة الحاضر الحضاري ، و فشله عن طريق التعلق بالماضي التاريخي .
- انهيار آمال الإنسان و أحلامه بالدوران في حالة الفراغ التي سرعان ما تُؤثر في تحول الإنسان الفرد من الصيرورة إلى الثبات ، و من الانطلاق إلى

التقاعس ، و من الأمل إلى الألم ، و من القوة إلى الضعف ، و من الإبداع إلى الخمول ...

- التغيرات المتسارعة التي تحدث في العالم و عجز الإنسان عن فهمها ، و ما يترتب عليها من تأخر فكري يُعجزه عن مواكبة التغيرات و استيعابها.
- الوجدان الإنساني و صراعه بين ألوان القهر و القدرة على الصبر بين كتمان الحزن أو القفز فوقه بالمرح.
- التراكم الثقافي و أثره في تكوين هوية المغترب .
- الصراع الداخلي في الثبات الفكري على مواكبته الزمان بين لبرالية الفكر و سلفيته .
- التناقض الداخلي الذي قد يقع فيه الإنسان بين التشبث بالحاضر دون تقدير الجذور التاريخية للموروث الحضاري والعقائدي ، أو التعلق بالماضي دون النظر إلى الحاضر .
- الكشف عن صراع الهوية الذي يتكون داخل إطارين : إطار قد يحتمي صاحبه خلفه بالحفاظ على الموروث الذي هو من الثوابت التي يجب التخلي عنها ، و إطار دينامي يرى أنّ الهوية قالب مفتوح يخضع لحركة التاريخ و آليات التطور وكذلك الصراع مع الآخر الذي قد يكون فرداً أو مؤسسة أو وطناً .
- ما تؤدي إليه المقاومة بأشكالها التي قد تعيد تشكيل هوية المغترب المُقاوم و تؤكد قدرته على التواصل مع الآخرين من منطلق القوة و الندية ، و تخرجه من باب التبعية و المذلة و الخضوع إلى باب العزة و الوجود .

والبحث بعنوان هُوية المغترب

منهج الدراسة :

اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي ؛ باعتباره المنهج الأنسب ، وقد تقيد البحث بالقواعد التالية :

١ – دراسة أسباب حدوث ظاهرة الاغتراب (زمن وقوع الظاهرة) لكشف هوية تلك الذات.

٢ – تحليل الذات المغتربة في الوسط الجديد الذي تعيش فيه .

٣ – الكشف عن قدرة الذات في التغلب على الصدمات الصراعية " سوية الذات " واستنهاض ذاتها دون مساعدة الغير و الاستمرار في مسيرتها.

٤ – الكشف عن قدرة الذات المغتربة على قهر الآخر و محاكاته و التفرد عليه .

والدراسة قسمان :

القسم الأول : ويحتوي على

١ – المقدمة

٢- المبحث الأول : تعريف الهوية والاغتراب لغة واصطلاحاً

٣ – المبحث الثاني : بين الهوية والاغتراب

أما القسم الثاني : انقسم إلى

١- المبحث الأول : سقراط ذات عارفة ومواجهة للآخر
٢- المبحث الثاني الحلاج : إصرار على تأكيد الذات
٣- المبحث الثالث النفري : ذات مستقرة في عالم مضطرب
٤- المبحث الرابع التوحيدي : ذات قلقة
٥- المبحث الخامس برديائييف : من أمل الحلم إلى ألم الواقع في زمن القهر
- أهم نتائج البحث
- المصادر والمراجع

القسم الأول : المبحث الأول : تعريف الهوية لغة واصطلاحاً

تعريف الهُوية لغة :

"وهَوَى ، بالفتح ، يَهْوِى هَوِيّاً وَهُوِيّاً وَهَوَيَاناً ، وَانْهَوَى: سقط من فوق إلى أسفل ، وَأَهْوَاهُ هُوَ. يقال: أَهْوَيْتُهُ إذا أَلقيته من فوق. وقوله عز وجل: " وَالمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى " يعني مدائن قوم لوط أي أسقطها فهوت ، أي سقطت ... ...
وفي صفته صلى الله عليه وسلم : كأنما يَهْوِي من هبب أي يخط ، وذلك مشية القوي من الرجال . يقال : هَوَى يَهْوِي ، بالفتح ، إذا هبط ، وهَوَى يَهْوِي هُوِيّاً بالضم ، إذا صَعِدَ ، وقيل بالعكس ، وهوى يَهْوِي هُوِيّاً إذا أسرع في السير ... ...
فأمّا الهَوِيُّ المَلِيُّ فالحين الطويل من الزمان ، تقول : جلستُ عنده هَوِيّاً . والهَوِيُّ : الساعة الممتدة من الليل. ومضى هَوِيٌّ من الليل ، على فعيل ، أي هزيع منه .
وفي الحديث : كنتُ أسمعه الهَوِيَّ من الليل ، الهَوِيُّ ، بالفتح، الحين الطويل من الزمان وقيل: هو مختص بالليل ... ...
وهَوٍّ من الأرض : جانب منها. وَالهُوَّةُ: كل وهدة عميقة... ... وَالأَهْوِيَّةُ على أفعولة مثلها. الأزهري في قول الشماخ : ولما رأيت الأمر عرش هُوِيَةٍ ... تسليت حاجات الفؤاد بشمرّا
قال: هُوَيَّةٌ تصغير هُوَّة، وقيل: الهَوِيَّةُ بئر بعيدة المهواة ... .
قال ابن الأعرابي: الرواية هُوِيّةٍ، أراد "أَهْوِيَّةٍ" فلما سقطت الهمزة ردت الضمة إلى الهاء، المعنى: لمّا رأيت الأمر مشرفاً على الفوت مضيت ولم أقم".[1]
الهَوَاءُ ممدود: ما بين السماء والأرض، والجمع الأَهْوِيَةُ. وكل خال هواء.
قال زهير:

كأن الرحل منها فوق صعل
من الظلمان جُؤْجُؤُه هواء

وقوله تعالى "وأفئدتهم هواء". يقال : إنه لا عقول لهم. والهَوَى مقصور: هَوَى النفس، والجمع الأَهْوَاء وإذا أضفته إليك قلت هَوَايَ. وهُذَيْلٌ تقول: هَوَيَّ وقفيَّ وعصيَّ.

وقال أبو ذؤيب :

سبقوا هَوَيَّ وأعْنَقُوا لهواهم

فتُخُرِموا ولكل جنب مصرع

وهذا الشيء أهْوى إليّ من كذا، أي أحب إليّ.

قال الشاعر:

ولليلة منها تعود لنـــــــا

في غير رفث ولا إثـــم

أهوى إلى نفسي ولو نزحت

ما ملكت ومن بنى سهم

وهَوِيَ بالكسر يَهْوَى هوىً، أي أحَبَّ. هَوَى بالفتح يَهْوِي هُوِيّاً، أي سقط إلى أسفل.

وقال الأصمعي : وكذلك الهُوِيُّ في السير إذا مضى ، وَهَوى وانْهَوى بمعنى وقد جمعها الشاعر في قوله:

ومنزلة لولايَ طِحْتُ كما هَوَى

بأجرامه من قلة النيّق مُنْهوى

وهَوَن الطعنة تَهْوِ: فتحت فاها، ومنه ذي الرمة: هَوَى بين الكُلى والكَرَاكِر ".[٢]

تعريف الاغتراب لغة:

الغربة: الاغتراب، تقول منه تغرب، واغترب، بمعنىً، فهو غريب وغُرُب أيضاً بضم الغين والراء. وقال : وما كان غضُّ الطرف منا سجية ... ولكننا في مَدْحِج غُرُبان. والجمع الغُرَبَاء.

الغرباء أيضاً الأباعد. واغترب فلان، إذا تزوج إلى غير أقاربه. وفي الحديث " اغتربوا لا تُضوُوا " ....

والتغريب: النفي عن البلد".[٣]

غ ر ب – (الغُـــرْبَةُ الاغـــتراب) تقـــول (تَغَـــرَّبَ) و(اغْـــتَرَبَ) بمعـــنى فهـــو (غريب)و(غُرُبٌ) بضمتين والجمع (الغُرَبَاء). والغُرَبَاءُ أيضاً الأباعد. و(اغترب) فلان إذا تزوج إلى غير أقاربه. وفي الحديث "اغتربوا لا تُضوُوا" ... و(التغريب) النفي عن البلد. و(أغْرَبَ) جاء بشيء غريب. و(أغْرَبَ) أيضاً صار غريباً. ... يقال (أغْرُب) عني أي تباعد.

وغرب أي بعد، ويقال أغرب عني، أي تباعد عني ومنه الحديث أنه أمر بتغريب الزاني، التغريب: النفي عن البلد الذي وقعت الجناية فيه. يقال أغربته وغربته إذا نجيته وأبعدته.

- والتغرب : البعد في الحديث : أن رجلاً قال له إنّ امرأتي لا تريد أن ألا مسها فقال: غربها ، أي أبعدها، يريد الطلاق.

وغربت الكلاب: أمعنت في طلب الصيد / وغرّبَه وغَرّبَ عليه : تركه بُعداً

والغربةُ والغرب: النزوح عن الوطن والاغتراب.

قال الملتمس:

ألا أبلغا أفنا سعد بن مالك

رسالة من قد صار في الغرب جانبه

والاغتراب والتغرب كذلك، تقول منه: تغرب، واغترب وقد غربه الدهر. ورحل: غُرُبَ بضم الغين والراء، وغربت : بعيد عن وطنه، الجمع غُرباء، والأنثى غريبة.

الهُوية اصطلاحاً:

- الهُوية Identité – Identity

حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره وتسمى أيضاً وحدة الذات .

- الهو المطلق le soi absolu

ويذكره ابن سينا في رسالة في تفسير الصمدية بأنه الهو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره

- الهُوية :الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق
- الهُوية السادية في جميع الموجودات:

ما إذا أخذ حقيقة الوجود لا يشترط شيء ولا بشرط شيء.

- الهُو : الغيب الذي لا يصح شهوده للغير، كغيب الهوية المعبر عنه كُنهاً باللا تعيين، وهو أبطن البواطن .
- قال الفارابي "هوية الشيء وعينيته، وتشخصه، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له ، كل واحد. وقولنا إنه هو إشارة إلى هويته، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك". (٤)

الاغتراب اصطلاحاً : (Aliénation- Alienation)

- الاغتراب : البعد عن الأهل والوطن
- عند هيجل : هو العالم الموضوعي الذي يمثل الروح المغتربة، وغاية الفلسفة أن تقهر هذا الاغتراب عن طريق المعرفة وتقدم الوعي .
- عده ماركس : أن الإنسان يفقد ذاته ويصبح غريباً أمام نفسه تحت تأثير قوى معادية وإن كانت من صنعه .

وفي حالة الاغتراب يستنكر الإنسان أعماله ويفقد شخصيته، وفي ذلك ما قد يدفعه إلى الثورة لكي يستعيد كيانه.

- الاغتراب الذهني Alienation Mental

مرض نفسي يحول دون سلوك المريض سلوكاً سوياً وكأنه غريب في مجتمعه ، ولذلك يلجأ إلى عزله عنه". (٥)

ظهر مفهوم الاغتراب Alienation لأول مرة في عام ١٨٣٧ في استخدامات فاليريه Falret ؛ليدل به على مظاهر الاضطراب العقلي

- وقد استخدم الفيلسوف جان جاك روسو الاغتراب بمعنى تحول الإنسان إلى عبد للمؤسسات الاجتماعية والنماذج السلوكية التي أنشأها.

- ماركس يرى أن الاغتراب هو العملية التي يتحول فيها الإنسان إلى حالة التشيؤ.
- يرى شاخت أنه ليس هناك معنى عام واحد للاغتراب (٧)
- يحدد مولفان سومان Melvin Seeman خمسة أبعاد أساسية لمفهوم الاغتراب هي:

الحرمان من السلطة ، و غياب معنى الحياة، وغياب للمعايير، ومن ثم غياب للقيم وإحساس بالغربة عن الذات. ويعني هذا المفهوم بصوره عامة كل أشكال القهر ومشاعر البؤس والشقاء التي يعاني الإنسان منها في الحياة.

المبحث الثاني : بين الهوية والاغتراب

بين الهوية والاغتراب

لم هذا التناول : يعالج هذا المبحث العلاقة بين الهوية والاغتراب

" الناظر والمتأمل في تاريخ التفكير الفلسفي قديماً أو حديثاً يجد أن قضية الاغتراب تدب بجذورها منذ بزوغ شمس المعرفة اليونانية على العالم وشموس الحضارات الأخرى.

والمدقق يجد أن إشكالية الهُوية تلازمت منذ أن وطأ الإنسان هذه الأرض واستوطنها ومن هنا تطورت القضية وفق مقتضيات تطور الحياة من البدائية إلى عصرنا الحالي أو ما يُعرف بعصر العولمة.

و سرعان ما تظهر مشكلة الهُوية وتختفي ، وكذلك مشكلة الاغتراب والمغترب . ولقد تنازع في القضية كثير من المفكرين بمختلف توجهاتهم الليبرالية والسلفية في محاولة إثبات العلاقة بين الذات والاغتراب وكل أدلى بدلوه. فقد تظهر قضية الهُوية في وجود الأزمات التي قد يمر بها الفرد داخل مجتمع أو المجتمع ذاته فيحاول الفرد استنهاض ذاته والبحث من خلالها عن وجوده الحقيقي ككائن مؤثر ويتأثر في المجتمع أو ككائن عزله المجتمع أو رأى في عزل نفسه تأكيداً لذاته أو يحاول الفرد إنقاذ مجتمعه من غربته وانهياره لتأكيد هويته فلعل عجز الإنسان عن مواكبة الحاضر الحضاري وفشله في التعلق بالماضي التاريخي " حضارات الشعوب " يؤدي إلى انهيار آمال الإنسان وأحلامه والدوران في حالة الفراغ التي سرعان ما تؤثر في تحول الإنسان الفرد من الصيرورة إلى الثبات، ومن الانطلاق إلى التقاعس، ومن الأمل إلى الألم، ومن القوة إلى الضعف، ومن الإبداع إلى الخمول مما يؤدي إلى التشيؤ والانفصال عن الواقع على عكس الشخص الآخر الذي يمتلك مقومات قوة المقاومة فيذوب في اغترابه باحثاً عن ذاته أو هويته في ظل التغيرات المتسارعة التي تحدث في العالم ، رغم عجز البعض عن فهمها وما يترتب عليها من تأخر فكري يؤدي إلى صدمة حضارية أو صدمة صراعية ، إما أن تدمر ذلك الإنسان الذي يستسلم لها أما الإنسان الذي يمتلك قوة الذات فسرعان ما يمتص هذه الصدمة ويتفوق عليها من خلال وجدانه الإنساني من خلال صراعه مع ألوان القهر بالقدرة على الصبر بين كتمان الحزن أو القفز فوقه بلذة الألم .

ويلعب التراكم الثقافي أثراً في تكوين هوية المغترب من خلال الصراع الداخلي من أجل الثبات الفكري بين التشبث بالحاضر دون تقدير الجذور التاريخية للموروث الحضاري والعقائدي، أو التعلق بالماضي دون النظر إلى الحاضر ، وقد يؤدي بدوره إلى فقدان الذات وغياب الوعي الإدراكي للتطور الحياتي والاجتماعي ، مما يدخل الفرد في عزلة عن الآخر أو الانتصار على الآخر من منطلق تحقق ذاته من خلال إصراره على الاحتفاظ بهويته رغم ملاحقة الآخر له فتصبح له ذاتاً مخالفة لذات الآخر في فكرها واعتقادها فقد تؤثر أيضاً ثقافة التغيرات التي قد تحدث في مجتمع ما أو العالم الذي نعيش فيه في إيجاد نوع من صراع الهوية الذي يتكون داخل إطارين: إطار قد يحتمي صاحبه خلفه بالحفاظ على الموروث الذي هو من الثوابت التي لا يجب التخلي عنها. وإطار دينامي يرى أن الهُوية قالباً مفتوحاً يخضع لحركة التاريخ وآليات التطور، والصراع مع الآخر سواء كان فرداً أو مؤسسة أو وطناً. فالمقاومة بأشكالها تعيد تشكيل هُوية المغترب المُقاوم وتؤكد قدرته على التواصل مع الآخرين من منطلق القوة والندية وتخرجه من باب التبعية والمذلة والخضوع إلى باب العزة والوجود.

"فجدل الهُوية والاغتراب يرتسم في قلب الثقافات العالمية المعاصرة فتتحول إلى ظاهرة اجتماعية ثقافية تضرب جذورها في عمق الحياة الاجتماعية للشعوب الإنسانية المعاصرة". [٦] وفي أصل كل خوف يكمن غول القهر و القمع والإكراه والتعذيب ، وفي نسق هذه المخاوف جميعها يتشكل الإنسان المقموع المقهور بكل ما تنطوي عليه هذه الكلمات من دلالات ومعاني.

والشخصية باعتبارها منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي، وتتميز بوحدتها التي تتجسد في الروح الداخلة التي تنطوي على خاصية الإحساس بالهُوية والشعور بها. ويرتبط ذلك بيقظة الشخصية من خلال المشاعر الداخلية التي تتمثل في الشعور بالاستمرارية والتمايز والديمومة والتي تجعل الشخص يتمايز عما سواه ويشعر بتباينه ووحدته الذاتية ، وتتكشف ذاته السوية رغم قهر الآخر له ، ويصنع من عزلته وطناً وزمناً وفكراً يستمد منه حياة الذات ؛ لتستمر نحو التقدم لقهر صراع الآخر إلى أن يتحقق لها الانتصار .

فالإنسان كينونة جوهرها العقل والحرية والعمل والانتماء ، وكل ما من شأنه أن يمس هذه الأبعاد الأساسية لجوهر الشخصية فيدفع الشخصية إلى حالة اغتراب واستلاب. فالاغتراب هو الوضعية التي ينال فيها القهر والتسلط والعبودية من جوهر الإنسان، وهو الحالة التي تتعرض فيها إرادة الإنسان أو عقله أو نفسه للاغتصاب والقهر والاعتداء والتشويه، وبالتالي فإن أدوات الاغتراب هي مختلف أدوات القهر، وكل ما من شأنه أن يعاند الشخصية الإنسانية في ازدهارها وتفتحها. [٧]

وفي هذا السياق يمكن القول بأن مظاهر إحساس الإنسان باغترابه قد تظهر في أشكال من الأحاسيس المفرطة بالدونية، واللامبالاة، والقهر، والضعف، والقصور، والسلبية، والانهزامية. وتلك هي البوابة المنهجية لاغتراب الشخصية. أو تعرض وحدة الشخصية للانشطار أو للضعف والانهيار، بتأثير العمليات الثقافية والاجتماعية

التي تتم في داخل المجتمع ، ومن هذا المنطلق فإن العقد النفسية ، وحالات الاضطراب النفسي أو التناقضات تشكل صورة من صور الأزمة الاغترابية التي تتعدى الشخصية ، وهذا يعني في النهاية أن مفهوم الاغتراب يشير إلى النمو المشوه للشخصية الإنسانية ، حيث تفقد فيه الشخصية مقومات الإحساس المتكاملة بالوجود والديمومة. ومفهوم الاغتراب هو أيضاً الحالة التي يتعرض فيها جوهر الشخصية للقسر والإكراه . فعندما تتعرض الشخصية الإنسانية في جوهرها العقلي ، أو الثقافي ، أو الاجتماعي ، لنوع من التشويه والاغتصاب تحدث عملية اغتراب وتشويه.

ووفقاً لهذه الصبغة يمكن القول إن هناك مظاهر اغترابية تظهر من خلال :

١- حالات عدم التكييف النفسي التي تعانيها الشخصية مثل : عدم الثقة بالنفس ، والقلق المستمر ، والإرهاب الاجتماعي والفكري ، والمخاوف المرضية .
٢- غياب الإحساس بالتماسك والتكامل الداخلي في الشخصية.
٣- حالة ديمومة العقد النفسية التي تتعدد في الشخصية .
٤- ضعف أحاسيس الشعور بالهُوية مثل : الشعور بالانتماء ، والشعور بالجهد المركزي والشعور بالحب ، والثقة بالنفس ، والشعور بالقيمة ، وغياب الإحساس بالأمن .

وهذه المظاهر لا تنطبق على الذات التي يقوم البحث بدراستها وتحليل عناصر إدراكها؛ لأن تلك الذات مريضة لا تمتلك مقومات الاستنهاض .

ولابد أن تكون بغيرها ؛ لأنها ذات تعطلت بقهر الآخر ولم تتمرد عليه وانسلخت فأصيبت بالعجز الذي حولها من دائرة الوعي الشعوري إلى اللا وعي ، فلا يمكن لها أن تصدر أحكاماً يمكن قبولها أو تجربتها أو الحكم عليها ؛ لأنها لا تمتلك إرادة الشعور بالحياة وإرادة قهر الآخر أو إرادة الحد الأدنى من مواجهة الآخر . ولكن هذا لا ينفي أن ثمة قواسم صراعية مشتركة قد تقع على كل الذوات ، غير أن قدرة الذات هي القاسم على الانتصار والاستمرار أو الانهيار والانتهاء ، ثم الانطفاء . وهذا يكشف عن أن الذات المغتربة وقت اغترابها وانتصارها واستمرارها في مسيرتها في الوسط الحياتي الجديد التي نهلته يكشف عن هوية متفردة لذات عالمة عارفة لمرادها منتبهة للآخر تمتلك أدوات الدفاع عن ذاتها ضد الآخر تمسكاً بمفردات وجودها رغم محاولة الآخر سلبها الوجود بعد أن أنكر هذا الوجود .

القسم الثاني : المبحث الأول : سقراط ذات عارفة ومواجهة للآخر
سقراط "المعتصم بالعدل"

سوية الذات السقراطية :

سقراط [٨] بن سفرنيسقوس الحكيم الفاضل الزاهد ، من أهل أثينية وكان قد ورث الحكمة من فيثاغورس وأرسالاوس ، واقتصر من أصنافها على الإلهيات والأخلاقيات ، واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الأخلاق ، وأعرض عن ملذات الدنيا. [٩] وكان يتميز بسرعة الفهم - كما يقول ألبير ريفو- ، وحدَّة الذهن

وحضور البديهة والبراعة في إخفاء سخريته الموهوبة في غلالة السذاجة، [١٠] إلا إنه طبع بمزيج من التحكم في النفس والمهارة و الحماس . [١١]

وقد اشترك سقراط في الحرب البلوينزية وأدى الخدمة العسكرية. [١٢] وقد دافع عن المظلومين، وكان لاحترامه القانون موتاً له ، فهو يقر بوجود قيم موضوعية مطلقة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال. [١٣] وهذا يؤكد سوية الذات السقراطية الخالية من الأمراض الذهنية أو العقلية التي إن وجدت نستطيع من خلالها الحكم السوي على تجربة سقراط الذاتية في إثبات هويته في ظل اغترابه وتفرده عن أسلافه من الفلاسفة وعن مجتمعه الذي ناضل من أجله واحترام قانونه . وأول ما يلاحظ على منهج سقراط أنه بمثابة رد عملي على الحركة السوفسطائية فإنه يتخذ معرفة نفسه كنقطة بدء فلسفته .

وإن أروع ما في سقراط أيضاً تطابق سلوكه مع فكره في إخلاص محب ونزيه . وسيرة حياة سقراط وتعاليمه تتبع من أن الحياة ليست متروكة للعبث ولا للأهواء ، وإنما هناك قواعد ثابتة للسلوك وفن للحياة وحكمة سامية تعتمد كلها على المعرفة الحقة والتفكير السليم ، كما نلمح في تعاليمه توازي العلم والفضيلة في رأيه. [١٤]

وكان سقراط مع هذا وذاك أول من وضع مذهباً في السعادة ، وطبق سقراط نظريته الأبستمولوجية على مجال الأخلاق ، فجعل مهمته الرئيسة في هدم النظرية السوفسطائية . فسقراط قد رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تتخطى الزمان والمكان . وهذا يكشف عن أن سقراطاً واحد ممن سموا فوق الجانب الحيواني في طبائعهم ، فكان من أنبل الناس خلقاً و أبسطهم حياة وأنقاهم سريرة ، فكان مع فقره لا يتقاضى أجراً على تثقيف الشباب . فهو يرى أن الفيلسوف يستمتع بالحياة ولكن لا يكون أسيراً لذاته أو عبد شهواته . [١٥]

إن الحكمة لا تستودع الحكمة وإن الصحف والقراطيس تنزيه لها عن ذلك ، تلك التهم التي وجهت لسقراط من أجل أفول نجمه وغياب فكره غير أنه لم يتوقف عند ذلك فكان يعلم تلاميذه أن الحكمة طاهرة مقدسة غير فاسدة ولا دنسة ، فلا ينبغي لنا أن نستودعها إلا الأنفس الحية وننزهها عن الجلود ونصونها عن القلوب المتمردة ، فكان يلقن تلاميذه علمه تلقيناً. [١٦]

ولم يقف سقراط عند هذا الحد بل تبنى موقف الشورى الذي يرجع إلى عهد أقدم مما ظن ، عندما استحث أقرانه أبناء أثينا على معرفة أنفسهم ، وقال : إن المعرفة الذاتية بالإضافة إلى قيمتها في تنبيه المرء إلى افتقاره إلى مثل هذه المعرفة وتنبيه الإنسان إلى ذاته ، هي أهم نوع من المعرفة .

إذا كان سقراط مقتنعاً بأن طبيعة الإنسان تحمل في طياتها – ضمناً – اتجاه الأسلوب الذي يتعين عليه اتباعه في الحياة ، وطبيعة الحياة الخيرة للإنسان ، ولم يختف هذا الاعتقاد بعد اختفاء جسد سقراط ، فثمة كثيرون يعتنقون هذا الاعتقاد الآن ، إنه يكاد يبدو كأنه واحد من المثل الأبدية . [١٧] إن هناك أملاً كبيراً في تحقيق الإنسان لذاته ووفاء لتجربته الإنسانية . [١٨]

سقراط يقدم للمحاكمة متهماً بالإلحاد والفجور

لعل أسباب محاكمة سقراط " استنكاره للأساطير الخرافية التي كانت تسود مجتمعه وتعتبر جزءً من تفكير هذا المجتمع قد تكون سبباً آثار عليه الخصوم .

" إن الإثنيين لا يحفلون بالرجل إذا ظنت فيه الحكمة ، أما إذا أخذ يبث في الناس حكمته فإنهم عندئذ ينتحلون سبباً لغضبهم عليه " .(١٩)

ولعل هذه العبارة تتحقق في كل بلد " فالناس متسامحون ما دمت تقصر علمك على نفسك ، أما إذا علمتهم إياه وكان مخالفاً لما وجدوا عليه من علم فإنهم لايدخرون وسعاً في المقاومة والمعارضة" .

- لقد اتهم مليتس سقراط بإفساد الشباب .

يقول : " إني شاعر أو مبتدع للآلهة ، فأختلق آلهة جديدة وأنكر وجود الآلهة القديمة " هذا هو أساس دعواه .

- يتساءل سقراط (إنه قد أكون رُميتُ بالفجور لأني أمقت هذه الأقاصيص التي تُروىعن الآلهة).
- هل تعتقد حقاً أن الآلهة كانت تحارب بعضها بعضاً ؟
- أكل هذه القصص عن الآلهة حق يا أوطفيرون ؟
- ويختم : إنني استترت بأوطفيرون ونبذت بدعي وتأملاتي الطائشة التي انغمست فيها بسبب الجهل : وإنني أوشك الآن أن أحيا حياة أفضل .

وأما التهم التي وجهها الفريقان لسقراط فيمكن تلخيصها :

يقول الفريق الأول : " إن سقراط فاعل للشر وهو رجل طلعة يبحث فيما تحت الأرض ، وما فوق السماء ، ويُلبث الباطل ثوب الحق " ثم هو يُعلم هذا كله للناس.(٢٠)

أما الفريق الثاني فيقول : " إن سقراط فاعل للشر ويفسد الشباب ، وهو لا يعترف بالآلهة التي اعترفت بها الدولة ، ويستبدل بها معبودات جديدة .

النص " وهو طلعة يصعد البصر إلى السماء وما تحتوي ، ثم ينفذ به تحت أطباق الثرى ، وهو يُلبس الباطل ثوب الحق ، ثم إنه يبث تعاليمه هذه في الناس" .

كثيراً ما سمعتموني أتحدث عن داعية أو وحي يأتيني ، وهي معبودتي التي يهزأ بها ملتيس في دعواه ، ولقد لازمني ذلك الوحي منذ طفولتي ، وهو عبارة عن صوت يطوف بي فينهاني عن أداء ما أكون قد اعتزمت أداءه ، ولكنه لا يأمرني بعمل إيجابي وذلك ما حال اشتغالي بالسياسة . لقد رفض سقراط الظلم الذي سيقع على ليون السلامي بإحضاره لإيقاع الموت عليه .

يقول : " فبرهنت لهم قولاً وعملاً ، أني لا أعبأ الموت ، وأنه لا يزن عندي قشة ، ... وأن كل ما أخشاه هو أن أسلك سلوكاً معوجاً شائناً ، فلم أرهب طغيان تلك العصبة الظالمة ، ولم تضطرني إلى ركوب الخطأ.

تلك الذات السقراطية العارفة العالمة التي تمردت في صمت وثارت على كل فكر لم يقنع به لأن حركة سقراط ليست حركة عشوائية وإنما تحركه تجاه الآخر واجب أمره الله به" إنه واجب أمرني به الله ، كما علمت يقينا من الرسل والرؤى وكل طريقة أخرى يمكن لإرادة القوة الإلهية أن تفصح بها عن نفسها لكائن من كان".

فعقيدة سقراط في الآلهة قائمه على شعور أسمى جدا مما تقوم عليه عقيدة أي مدع من المدعين .

إنه رجل لم يصطفِ البلادة طوال أيام حياته ، وأهمل ما عنيت به كثرة الناس - أعنى الثروة - ومصالح الأسرة والمناصب الحربية .... ولم يشترك في مجالس الحكام ولم يساهم في الدسائس والأحزاب بنصيب.

إنه رجل كان يحركه ذلك الصوت "إن الصوت الذي كأني به يهمس في مسمعي كما تفعل نغمات القيثارة في آذان المتصوف ، أقول إن هذا الصوت الذي يدوي في أذني فيمنعني من أن أستمع إلى أي صوت سواه وإني لا أعلم أن كل ما قد تقوله بعد هذا سيذهب أدراج الريح ".(٢١)

ويكشف سقراط عن قوة إرادته وإدراكه لما هو فيه في مواجهة الآخر . فيرى سقراط أن هناك ارتباطاً طبيعياً بين الضدين : اللذة والألم .ألم القيد (قيود السجن) ولذة ما بعد القيد . فكان سقراط يرفض الانتحار لأننا ملك الآلهة ولهذا فلا يجب أن نفرط في أنفسنا . فسقراط ليس غاضباً لقرب موته لأنه يحدوه أمل قوي فيما بعد الموت :

١- أنه سيلقى في العالم الآخر رجالاً خيرين وعلى الأخص آلهة طيبة .

٢- أن هناك بعد الموت شيئاً وأن مصير الخيرين أفضل من مصير الأشرار .

٣- أن الرجل الذي مارس الفلسفة سيجد بعد الموت خيرات عظمى .

فيعلق سقراط أمله على المصير الحسن .

وهذا يكشف عن أن سقراط تخلى عن إدراكاتنا التقليدية وحول حواسه وإدراكاته إلى قوى أخرى تخالف قوانا ، فرأى ما لم يراه أقرنائه وتوصل إلى نتائج فكرية خالف بها الآخر وتميز بها عنهم ولم يحتفظ بها لذاته بل علمها للآخر دون قهر لأنه يمتلك أدوات الإقناع الناجح . كل هذا برغم أنه يعلم إنه سيواجه حتماً مصيراً سيئاً من الآخر.

فذاته قد استوعبت ذلك المصير واستعدت له وقبلته ولم تنسحب من الحياة ، وإنما انتظرته لأنه مرحلة انتهاء الوجود الفيزيقي السقراطي إلى الخلود الميتافيزيقي الذي سيحقق له السعادة مع تلك الطائفة التي تساويه في فكره .

فسقراط يدافع عن ثبات الفيلسوف أمام الموت بل ترحيبه به ؛ فالفيلسوف أي محب الحكمة والعلم ، لا يفعل في الحق شيئاً إلا البحث عن الموت . فيدون يحكي موت سقراط (فقد كنت في حضرة رجل : فقد بدا أمامي رجلاً سعيداً يا أخيكراطيس : يحب هيئته ، ويحب كلامه ولكم كان مقداماً نبيلاً وهو يموت) . ويرى أن الإنسان الذي يهرب من سيده (الآلهة) إذا ما صار فاقداً عقله إذ إنه " لا يجب الفرار من السيد إذا كان طيباً " . وهذا (هو المالك لعقله) لأنه سيتوق إلى البقاء دائماً بجوار ذلك الذي هو أفضل منه.

يرى سقراط أن الغاية التي بها يذهب إلى الموت عظيمة أما إذا كنت على غير ما يعتقد فأولى أن يثور في وجه الموت . وفي ذلك قوله " إذا كنت لا أعتقد أنني سأصل ، من جهة إلى جوار آلهة أخرى حكيمة خيرة ، وكذلك إلى جوار رجال أموات أفضل من رجال هذا العالم ، إذا كنت لا أعتقد في هذا فإنه لن يكون من العدل

ألا أثور أمام الموت " إلا أنه يجب ان تكونوا على يقين
جوار رجال خيرين ، وإن كنت لا أجزم بهذا بكل قوتي ، أما عن أنني سأصل إلى جوار آلهة أسياد خيرين كل الخير فتيقنوا أنه إذا كان هناك شي من هذا النوع يمكن أن أجزم به فإنه سيكون هذا ... فأنني لست حزيناً غاية الحزن بل أنا على أمل عظيم أن هناك شيئاً للمتوفين وأن هذا الشيء بحسب ما يقال منذ قديم ،هو أفضل كثيراً للأبرار عنه للأشرار ، إن حياة الفيلسوف هي تمرين على الموت وطلب له " والاعتدال أن لا يترك المرء الرغبات تغمره ، بل أن يعاملها في استهانة ويكبح جماحها . على من يجابهون الموت (ألا يجابهونه خوفاً من شرور أعظم" ."إن النفس ستكون موجودة بعد الموت وإنها ستكون ذات نشاط وقادرة على الفكر").(٢٢)

إن أولى ما يدرك به طلاب العلم بغيتهم اجتهاد القابل في ألا يقول إلا صدقاً واجتهاد السامع ألا يقبل إلا حقاً ، وأنا مجتهد نفسي في الصدق فأجهدوا نفوسكم في الفهم واعلموا أن الحكمة أمّ النفس ، وسرور النفس بالحكمة ، فلا تكن إلا إليها ولا تقنع إلا بها .(٢٣)

واستقبل سقراط الموت غير الآخرين كما يؤكد ذلك سجانه في قوله : " لست أتهمك يا سقراط بما عهدته في غيرك من الناس ، من ثورة الغضب ، فقد كانوا يثورون ويصيحون في وجهي حينما آمرهم باجتراع السم . أما أنت (يقصد سقراط) فقد رأيتك أنبل وأرق وأفضل ممن جاء قبلك إلى هذا المكان ، فليس يخامرني شك أنك لم تنقم علي" .

ويظهر السجان حبه لسقراط وأساه على ما يقوم به مرغم في قوله : " فليس الذنب ذنبي كما تعلم ، إنما هي جريرة سواي وبعد و فوارق وحاول أن تحتمل راضياً ما ليس من وقوعه بد ، وإنك لعليم فيم قدومه إليك " . ثم استدار وخرج منفجراً بالبكاء .

فسقراط يودعه بحب في قوله " يا له من فاتن – ما انفك يزورني في السجن – وكان يحادثني الحين بعد الحين ، ويعاملني بالحسنى ما وسعته ، انظروا إليه كيف كان يدفعه فضله أن يحزن من أجلي .

وأمر أوطفيرون أن يُؤتى بالسم رغم أن الشمس لم تصل إلى الغروب بعد . فما من سقراط إلا أن يؤكد له أنه ليس من ذلك نفع من تأخير شرب السم ساعة ، لأن ذلك لن يبقي على حياة قد انقضى أجلها ، ويقر أنه لو فعل ذلك لسخر من نفسه ، ودعا أن توفقه الآلهة في رحلته من هذا العالم إلى العالم الآخر ؛ ويشير إليهم بقدح السم . وأخذ القدح جريئاً وديعاً لم يرع ولم يمتقع لون وجهه .

هكذا تناول القدح في رباطة جأش مغتبطاً واحتفظ بهدوئه إلى أن مات . وكان لموته حياة له . ذاتاً متفردة ومنفردة في مواجهة الآخر . ذاتاً قهرت كل الذوات وارتقت فوق الحاجات الفيزيقية وواجهت مغادرة الجسد بقوة الإرادة إلى عالم آخر ؛ عالم السعادة .

المبحث الثاني : الحلاج إصرار على تأكيد الذات

الحلاج واغتراب الذات عنده

شخصية الحلاج شخصية خصبة في حقل الدراسات الصوفية ، إلا أنها غامضة التناول . فثمة إعجاب بالشخصية يقدسها ، وثمة موقف من فكر الرجل فيجعل الدارس حذر في التعامل مع أفكاره والحكم عليها . أما من درس الشخصية من خلال أفعاله وأقواله فقد حكم بقتله ، ورغم ذلك بقي لنا فكره ليحكم عليه كل قارئ في زمن قراءته . مر الحلاج بمرحلة اضطراب في قوله : " أسألك يا إلهي بنور وجهك الذي أضاءت به قلوب العارفين ، وأظلمت منه أرواح المتمردين ، وأسألك بقدسك الذي تخصصت به عن غيرك ، وتفردت به عمن سواك ، أن لا تسرحني في ميادين الحيرة وتنجني من غمرات التفكر ، توحشني عن العالم وتؤنسني يا أرحم الراحمين ". (٢٤)

الحلاج(٢٥) ذلك الصوفي الذي كان فكره طريقاً لقتله والتخلص منه ، وليست هذه قضيتي مع الحلاج ، وإنما سأحاول من خلال الخوض في تجربته الذاتية الوقوف على ملامح شخصيته أو هويته حين اغترابه من حالة الصحو إلى حالة المحو . ولعل تلقي الحلاج المبكر للتصوف على يد التستري بدءاً من عمر السادسة عشر ، وكذلك كثرة أسفاره ، أسهم في تشكيل شخصيته فهو رجل كثير المجاهدات والرياضات ، رجل نهل من كل أفكار سابقيه من المتصوفة ورغم ذلك كانت له نزعة فردية ميزته عن غيره بعد ذلك .

ورغم ذلك نجد أن منتقديه يرون في قول شاعر :

ألقاب مملكة في غير موضعها

كالهر يحكي انتفاخاً صورة الأسد

وظهر تفرده في اتخاذه من الآلام والمعاناة شيئاً مقصوداً لذاته بمعنى أنه خالف غيره في تفسير الآلام فيقول :

فكل مآربي قد نلت منها

سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

فلذة الألم عنده أجمل وأجدى من ألوان النعيم الأخرى ، فمسائل السر هي أصل مذهبه . فيحكي السراج الطوسي صاحب اللمع : " أسرارنا بكر لا يفضها وهم واهم. فأول ما يدعو إليه الزهد أنه تعبير عن الجانب العملي في تصوفه فمن أراد أن يصل إلى المقصود فلينبذ الدنيا وراء ظهره ".

ويقول :

عليك يا نفسي بالتسلي

العز في الزهد والتخلي

عليك بالظلمة التي مشكاتها

الكشف والتجلي

فالزهد ليس وحده الذي أبرز قدر الحلاج الصوفي بل آراؤه المختلفة في كافة فنون الفن(٢٦) ، وإذا كان من الصوفية أمثال البسطامي والجيند من له شطحات

أو إشارات مجملة في آرائه فيما يخص (الحلول – والاتحاد – ووحدة الشهود – ووحدة الوجود) .

إلا أننا نجد إصراراً صريحاً من الحلاج وقصداً في الإفصاح عن مذهبه في كتابه الطواسين . فيقر عقيدة الحلول التي جلبت له القتل فيقول في الطواسين :: " من هذب في الطاعة جسمه ، وملك نفسه ، ارتقى إلى مقام المقربين ، فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حلت فيه روح الله الذي كان منه عيسى بن مريم" (٢٧) وكذلك مذهبه في " النور المحمدي "

فيقول :"إن نور محمد أشرق قبل أن يكون الخلق ، ومنه استمد الأنبياء هديهم والأولياء معادنهم ، لتجليه على مر الأيام فيهم ، وهذا النور القديم كما هو مصدر هداية هو مصدر خلق ، فمنه كانت الأكوان ، ولولاه لما كان وجوده " (٢٨)

ويقول أيضاً : " أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت ، وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم عن ما كان في الآفاق وراء الآفاق ودون الآفاق أظرف و أشرف و أعرف و أدف و أخوف وأعطف من صاحب القضية وهو سيد البرية الذي اسمه أحمد " . و الحب عند الحلاج تفرد في المعاني و تفرد في المنهج ، فالحب يطغي علي الحلاج في نفسه وحديثه و ذاكرته و خياله و حزنه و فرحه :

و الله ما طلعت شمس و لا غربت

إلا و حبك مقرون بأنفاسي

فقد وضع منهجاً لخطاب المتصوف لله يُظهر فيه مواجيده و أشواقه و تترتب علي هذا الحب الإلهي القول

- بوحدة الأديان ، فيقول :

تفكرت في الأديان جد محقق

فألفيتها أصلاً له شعب جماً

- و يظهر إطلاعه علي الأديان الأخرى في قوله :

سبحان من أظهرنا سوته

سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهراً

في صورة الآكل الشارب

حتى لقد عاينه خلقه

كلحظة الحاجب بالحاجب

وهنا أخذ بالثنائية (ثنائية الطبيعة الإلهية)

كفرت بدين الله والكفر واجب

لدي وعند المسلمين قبيح

ويختم تلك التجربة بتصور مصرعه أو قتله

ألا أبلغ أحبائي بأني

ركبت البحر وانكسرت السفينة

على ديـن الصـليب يكون موتي
ولا البطحـــاء أريد ولا المـــدينة

حب الحلاج :

فكيف أصنع في حب كلفت بـــه
مـولاي قد مـل من سقمي أطبائي
قالوا تداو به منه ، فقلت لـــهم
يا قـــوم : هل يتداوى الداء بالداء

قد وسم الحب منـه قلـــــبي
بميســـم الشـــوق أيّ وســـم
وغـــاب عـــني شـــهود ذاتي
بالقـــرب حتى نســـيت اسمي

عجـــبت مـــــــنك مـــني
يـــا مـــــنية المـــتمـــني

أدنـــيتني منـــــك حـــتى
ظـــــننت أنـــك أنـــــي
وغـــبت في الوجـــــد حتى
أفـــــنيتني بـــــك عـــني

موقف الآخر من الحلاج :

وقد اتهم بالشعوذة من جانب المعتزلة ، وكفره الإمامية ، وكذلك اتهم بأنه كان يـروج لمذهـب القراصـطة . [٢٩] وكـلام العشـاق فـي حـال السـكر يطـوى ولا يحكى ، فلما خف عنهم سكرهم ، وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة . ويجعل الحلاج لمحمد حقيقتين : إحداهما قديمة وهي النور الأذلي الذي هو قبل الأكوان . والأخرى حادثة وهو النبي المرسل . ويقـول ابـن خلـدون : إذا العلـم الـذي يعـبر عـنه إنمـا هـو العلـوم الاصـطلاحية الكسبية ، وأما الوجدانية فلا .[٣٠]

يقول ابـن الـنديم فـي الفهرسـت : كـان رجـلاً محتالاً مشـعنداً يـتعاطى مذاهـب الصوفية ... وكـان جـاهلاً مقداماً مدهوراً جسوراً على السلاطين ... يقول بـالحلول ويظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفية للعامة ، ويدعي الإلهية أنها قد حلت فيه ، وأنـه هو هو . [٣١] وابن الأثير يراه رجلاً ذا كرامة ، افتتن فيه الناس واعتقدوا فيه الحلول واختلفوا فيه اختلافهم في المسيح عليه السلام . [٣٢]

لقد عاد الحلاج إلى الأهواء وقد فاض منه النور والحب الإلهيان ، عاد وهو مصمم بإرادة لا تلين ، وعزم ثابت على أن لا يخشى في سبيل الحب الإلهي والتوحد مع الله خشية لائم . فقد كان الحلاج صوفياً متمرداً على الآخر عاشقاً لفعله ولسلوكه

فكان يتزن بالمرقعة ثم يتخلى عنها . والحلاج كان جسوراً على السلاطين مرتكباً للعظائم يروم إلى انقلاب الدول .(٣٣)

النفس الحلاجية ترقى بالحرية الإنسانية إلى الحرية المطلقة التي لا تتقيد بأغلال البدن ، وأن من حرر نفسه يمكن أن يحرر الآخر . يرى ماسينون أن الحلاج قد أحيا في قلوب الكثيرين الرغبة في الإصلاح الأخلاقي الشامل للجماعة الإسلامية في شخص رئيسها .(٣٤)

ورغم ذلك قد تلقى الحلاج قرار قتله في ثبات غريب بفتوة مثلما حدث مع سقراط ؛ فقُتل سقراط بإفساد الشباب ، وقتل الحلاج بإفساد العقيدة وسيق إلى الموت وهو ينشد ، وفُعل ما فعل به ، وتعددت الروايات حول موته حتى إنها وصلت إلى حد الأساطير ، وبقي فكر الحلاج إلى يومنا هذا ينهل منه محبيه وينتقده معارضيه .

تلك الذات المغتربة التي أرادت أن تضع قواعداً مفارقة الحس إلى عالم الغيب أوعالم الواقع الحقيقي كما يراه الحلاج . وتجربة الحلاج رغم تفردها تجربة مخالفة لسقراط من حيث الأفكار والآراء إلا أن النتيجة واحدة .

ذات متفردة تغربت عن الواقع الفيزيقي
إلى الواقع الميتافيزيقي .

المبحث الثالث :

النفري ذات مستقرة في عالم آخر

فالنفري حلاج صامت موغل في الصمت رائع في الرمز ، فإذا مضينا مع النفري في سياحاته مع المواقف والمخاطبات فإننا لابد من وقوفنا معه ، في مضامين العبودية ، والتوكل ، والاستغناء عن كل شيء إلا عن الله ، ومدارج المعرفة ، والاصطفاء ومحبة الله لأوليائه من المخلصين الصادقين الأصفياء ، وحدود المعصية ، ومعارج التوبة ، وحسن الإنابة والرجعة ، وإننا نقف معه في محاولة لفهم تجربته بالذوق والعقل معاً وجميعاً ، من خلال لغته الحوارية المفتوحة على القلوب ، والأذواق ، والعقول.(٣٥)

- المعرفة إذن عند النفري ؛ تجربة ذوقية وجودية ، وربما كانت حالة خاصة تختلف عما نقع عليها في أغلب التأملات أو الحكم الصوفية ، أمثال الحكم العطائية ، لابن عطاء الله السكندري.
- فالنفري من واقع نصوصه ، ورغم أنه عايش تجربات الاتصال والاتحاد والحلول في الفلسفة الإسلامية الصوفية أو غير الصوفية مع المدرسة المشائية في الإسلام ، رغم ذلك فإنه لم يتجاسر على تخطي الحدود ، كما تجاسر الحلاج فصلب بسيف الشريعة .

إن تجربة النفري الذاتية تنبع من يقينه بحاله التي وصل إليها ، ثم محاولته تحقيق آماله من خلال منهج المحاكاة القائم على المواقف والمخاطبات . والحالة التي وصل إليها النفري ليست بغريبة عن المتصوفة وإنما هي حالة هادئة في البحث عن الحق والتحقق به دون إزعاج للآخر (حالة من الالتزام الظاهري) . حالة يترك

فيها للآخر الحكم عليها من خلال قلم النفري . وقد سجل النفري منهجه من خلال المواقف والمخاطبات فقدم الموقف على المخاطبة " ٧٨ موقف و ٥٧ مخاطبة " وكأن العبد يسأل في الموقف ، والرب يجيب في المخاطبة . إذن المواقف والمخاطبات بمثابة سؤال وجواب .

الواقف عند النفري : المنقطع عن الطلب لفنائه عن المطلوب ، فالوقفة عنده نورية تطمس الخواطر عن الغيرية ، كما يطمس النور الظلام و ترد قيم الظواهر عن الموجودات إلي قيم الحقائق عنها . و قال : الوقفة " ينبوع العلم . فمن وقف كان علمه تلقاء نفسه ، و من لم يقف كان علمه عند غيره.

وقال : الوقفة نورية تعرف القديم ، وتطمس الخواطر . فإذا كانت وقفة النفري مقاماً فوق المعرفة ، وكانت المعرفة فوق العلم . فإن الواقف أقرب إلى الله من العارف ، ومن العالم ، لأن الواقف تجرد عن بشريته أو أدرك هذا التجرد مع يقين المعاينة والمشاهدة . ولأن الوقفة مقام فوق المعرفة ، وكانت المعرفة فوق العلم ، فإن الواقف أقرب إلى الله من العارف ومن العالم لأن الواقف تجرد عن بشريته أو أدرك هذا الجرد مع يقين المعاينة.

فرؤية الله في الدنيا استعداد لرؤيته في الآخرة . ورؤية الله في كل شيء "وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم" . فكل آيات الشيء تجري في القلب كجريان الشيء فهي تارة تطلع وتارة تحجب . والنفري يدع الاستدلال جانباً وينتحي منهج مخالف في الرؤية من خلال التدرج من علم اليقين ، إلى عين اليقين ، إلى حق اليقين " فإذا دمت على رؤيته رأيت الأبد بلا عبادة إذ أن الأبد لا عبادة فيه لأنه وصف من أوصاف الله سبحانه وتعالى " .

فالتجربة النفرية تبدأ من المعرفة وتنتهي إلى الشعور بالفناء ، ثم مرحلة الوجود أو البقاء داخل الفناء ، ثم الوقفة الكاملة ، ثم انكشاف الغطاء " فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ". ولا يتم ذلك إلا بتخلص الروح من الجسد ، ويكون اليقين الأعظم الذي يكشف فيه الله عن نفسه لنفسه في مرايا الأرواح الخالدة .

فالنفري هو أحد أعلام التصوف ، فلم يقل بحلول اللاهوت في الناسوت ، ولم يقل أيضاً بالاتحاد بالله كما قال البسطامي قبل الحلاج وإنما عاش وحدة الشهود في كل خطراته وتأملاته الصوفية مع المواقف والمخاطبات .

- انفرد النفري بهدوء منهجه .
- غاص في تجربته الصوفية دون إزعاج الآخر .
- أبدع للآخر دون مشاركة الآخر في إبداعه .
- تغلب على شطحاته بوقفاته وجعل من المخاطبات إجابات ، فأجرى الإجابة على لسان الحق حتى لا يعرف له كلام يحاسب عليه أو يسأل عنه .

طبيعة الذات عند النفري :

- ذات هادئة تمتلك الملامح الشخصية السوية .
- ذات مرتبة تمتلك حساً فلسفياً عالياً .
- ذات تمتلك منهجاً ذوقياً صوفياً رائعاً .
- ذات ملتزمة ترى أن الله لا يستطاع مجاورته ، ولا ترم مداومته .

- ذات تمتلك إرادة المناورة مع الآخر وتنأى عن الصدام اللفظي أو الفكري .
- ذات مدركة لرهبة الموقف أمام المخاطب الأعلى الأوحد الأعظم .
- ذات غارقة في الذكر حالمة بالأنس والقرب .

وعلى غير عادة ، ورغم ذلك وقف منه المستشرقين أمثال نيكلسون الذي أخذموقفاً من النفري في أنه يراه " درويش ، أفاق ، مغامر في أقطار الأرض " ، وكذلك إربري يرى أن محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري شخصية غامضة في تاريخ التصوف الإسلامي .

المبحث الرابع : التوحيـــــدي ذات قلـــــقة

ولد التوحيدي في بغداد سنة ٣١٠ أو ٣١١ هجرياً من أبوين فقيرين ، إذ كان أبوه أو أحد أجداده تاجراً يبيع نوعاً من التمر ، ويقال له التوحيد . ويرجع البعض الآخر لقب التوحيدي إلى التوحيد . يقول ابن حجر العسقلاني " يحتمل أن تكون نسبة هذا اللقب إلى التوحيد " . ويرى الذهبي أن التوحيدي هو الذي نسب نفسه إلى التوحيد ، مثلما سمى ابن تومرت وأتباعه بالموحدين ، وكما يسمى صوفية الفلاسفة أنفسهم بأهل الوحدة والاتحادية [٣٦]

والتوحيدي أديب متفلسف وفيلسوف متأدب ، تتلمذ على يد فلاسفة شهيرين وعاصر فلاسفة مرموقين ألفوا في تصنيف العلم ومراتبه – حسب قواعد منطقية متوازنة منذ عهد أفلاطون وأرسطو وأفلوطين . وقد ظهر موقف التوحيدي من المتكلمين ... فقد استهزأ بهم في مواضع متفرقة من كتاب البصائر في قوله بأن " ألفاظهم السخيفة الساقطة وسلوكهم السفيه وجدالهم الفرق للإخوان وللجماعة" ناسين أن الله نهى عن التفرق .

لقد صنع التوحيدي من مواقفه الحياتية نموذجاً خالف فيه مغايريه من الأدباء والفلاسفة . لقد حاول التوحيدي التفرد والاستقلال ولكن فشل في تحقيق ذلك ؛ لأنه يعيش داخل إطار حضاري تحكمه ضرورات المواقف الحياتية ، مما خلق عنده موقفاً إنسانياً قلقاً ، جعله بين أمرين كلاهما مر : إما أن ينطوي وينعزل ، أو يواجه المواقف وإن اختلفت ضروب المواجهة . فانتحل التوحيدي من قلمه خطاً في مواجهة القلق الوجودي العميق الداخلي الذي يلازمه

(فكانت ثورته على أخلاق مجتمعه ، وذمه لسير الناس الذين كان يحيا بينهم ، وتمرده على أحوال العصر الذي كان ينسب إليه) ، والمتأمل في معظم كتب التوحيدي يلاحظ أنه " انطلق يرمي زمانه وأهل زمانه بمقذع الهجاء ،شاكياً نائحاً حيناً ، متمرداً عنيفاً يجدف بكل شيء حيناً آخر ".[٣٧] ولعل سمت التوحيدي أميل إلى النزعة التشاؤمية من خلال المعايشة السيكولوجية التي قولب فيها ذاته .

فهو الرجل الذي ذاق مرارة الحرمان ، وكابد ذل الفقر ، وعانى ويلات الغربة ، فلم يستطع أن يكتم سخطه على الناس وتمرده على الأشياء ، وهذا يدفعنا إلى التساؤل ، أهذه الأشياء مركبات نقص طفولية في شخصية التوحيدي أم هي أشياء نفسية مرضية ؟ وهل الظروف التي مر بها والطموح الذي كان يريد غرسه

تلاقى في تربة أثمرت التشاؤم والاغتراب ؟ فهو يقول : " لقد أمسيت غريب الحال ، غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق ، مستأنساً بالوحشة ، قانعاً بالوحدة ، معتاداً للصمت ، ملازماً للحيرة ، متحملاً للأذى يائساً من جميع من أرى " [٣٨] إنه يعاني مرارة الوحشة في صميم وطنه .

وأغرب الغرباء من صار غريباً في وطنه ، وأبعد البعداء من كان بعيداً في محل قربه [٣٩] ، والتوحيدي ناقش قضية الموت باعتباره مصير الكائنات ، وبحث في ثناياه - ولو بالإشارة - عن مصيره بعد الموت ، ثم ناقش قضية قتل النفس "أو الانتحار"[٤٠] . إن فلسفة التوحيدي الخاصة هي التي أملت عليه نوع المختارات التي حرص على إيرادها ، وهي التي دفعته إلى تذكر بعض الآراء ونسيان غيرها ... فليس من المستبعد أن يكون التحريف قد دخل إلى بعض الآراء التي سجلها أبو حيان ، كما أنه ليس هناك ما يمنع من أن يكون هو نفسه قد قصد إلى ذلك قصداً للتصريح ببعض الأفكار التي كان يخشى نسبتها إليه ، ومهما يكن من شيء . [٤١]

ولعل من الأزمات التي أقحم التوحيدي نفسه فيها موقفه من ابن عباد وابن العميد ، فكان عابساً على ابن عباد ، وحانقاً على ابن العميد قبله ، مغيظاً منهما مقروح الكبد والفؤاد للحرمان الذي ناله ، والصد القبيح ، واللقاء الكريه ، والجفاء الفاحش ، والقدع المؤلم ، والمعاملة السيئة ، والتغافل عن الثواب على الخدمة ، وحبس الأجرة على النسخ ، والتجهم المتوالي عند كل لحظة ولفظة .[٤٢]

فرأى التوحيدي نفسه مظلوماً في ذلك ، وعلى ذلك كان هجومه الشديد على الصاحب ابن عباد الذي لم يدع مثلبة أو مخزية إلا وألصقها به ، وكذلك ابن العميد . ويعلق الدكتور عبد الواحد الشيخ على ذلك بأن التوحيدي لم يحسن التصرف فأصابه ما أصابه . والتوحيدي يرى أن فعله هذا ليس بجديد ؛ فهو ليس أول فارس في الثلب والذم ، فكثير غيره فعلوا ذلك . فالجاحظ كتب رسالة في ذم ابن الجهم ، وابن المقفع كتب رسالة في معايب بعض آل سليمان الهاشمي و قرأها التوحيدي .

تجربة الصداقة والصديق ذات واحدة

هل الحالة النفسية السيئة التي عاشها التوحيدي دافعاً على إسقاط الكامن في ذاته على الآخر ، فرسم ذلك في صورة الصداقة والصديق ؟ فهو قد كفر بالناس وبصداقاتهم وأكد أنه لا خير فيهم ، فقد انتهت معاني الجود ، والكرم ، والبذل ، والنصيحة ، والمواساة . فقد بلغ مرحلة فقد فيها الأنيس والجليس والصاحب والمشفق ، وصار متوقعاً لما لابد من حلوله ، فشمس العمر على شفا ، وماء الحياة إلى نضوب ، ونجم العيش في أفول ، وظل التلبث إلى قلوص .[٤٣] أكثر التوحيدي في رسالة الصداقة والصديق من ذكر الإخوان ، وهو ما يؤكد موقف التوحيدي من إخوان الصفا ، كأن التوحيدي يخرج فيجعل إخوان الصفا هم الأصدقاء وما دونهم فلا .

ويصف التوحيدي حال الكتابة فيقول : " ومن العجب والبديع أنا كتبنا هذه الحروف على ما في النفس من الحزن والأسف والحسرة والغيظ والكمد والوجد . فقد فقد التوحيدي كل مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق ... فقد أمسيت غريب الحال ، غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق ، مستأنساً بالوحشة ، قانعاً بالوحدة ،

معتاداً للصمت ، ملازماً للحيرة ، محتملاً للأذى ، يائساً من جميع من ترى متوقعا لما لا بد من حلوله ، فشمس العمر علي شفا ، وماء الحياة إلى نضوب ، ونجم العيش إلى أفول ، وظل التلبث إلى قلوص . (٤٤)

إن غربة أبي حيان لا تنفصل عن غرابة لغته في هذا السياق الذي يصل الوعي بطرائق التعبير عنه ، كما أن تعدد مستويات اللغة في كتاباته هو الوجه الآخر من تعدد أنواع الإبداع عنده . إن كتابة التوحيدي عانت الغربة في عصرها . (٤٥)

عاش أبو حيان قصة مليئة بالمغامرات – ليست مغامرات المعرفة فحسب واختراق العلوم والكتب ليبلغ ما يستريح إليه عقلاً ونفساً – بل مغامرات التشرد في الواقع طلباً للقوت بالسفر بين مدن العراق وفارس ، وبالتقلب في طبقات المجتمع من أدناها إلى أعلاها – أديب يطارده الفقر ، ويجالس الوزراء أحياناً ، ويطلق لسانه في كل مناسبة ، يستجدي ويشكر ، ويمدح ويهجو ، ويتأمل ويشكو ويتصوف . (٤٦)

فالوضع المعيشي المؤلم للتوحيدي جعله يعبر عنه في كتاباته ، وخاصة في تحدثه عن وصف الغريب الذي يصفه الناس ، مقارنة بوصف الغريب الذي يعنيه هو – وهو هو نفسه – قال : " إن وصف ذاك الغريب : " يحض دونه القلم ، ويغني من ورائه القرطاس ، ويشل عن تحبيره اللفظ ، لأنه وصف الغريب الذي لا اسم له فيذكر ، ولا رسم له فيشهر ، ولا طي له فينشر" . (٤٧)

فالتوحيدي أول من بسط الصعب ، وقرب المسائل الفلسفية المعقدة إلى أذهان العامة ، وكان يعاشر - بحكم صوفيته التي كانت مصنوعة ، ثم صارت أصيلة الكثير من القصابين ، والندافين ، والبقالين ، بل إنه طمح في مرحلة من مراحل انكساره إلى مشاركة بقال الحي الذي يعش فيه ، وطلب من صديقه أبي الوفاء المهندس ألف درهم رأسمالاً أولياً يسمح للبقال بالتفكير في مشاركته ، وربما الحكم السياسية على ألسنة الكناسين ، كما فعل حين جعل أحدهم يحاور صاحبه عن عزل علي بن عيسى واستيزار بن الفرات . (٤٨)

هل تتقسم الذات على نفسها ، فتصبح ذاتاً عارفة ، وموضوعاً للمعرفة ؟ أم هل الذات تقفز بالكلية من عالم الواقع الفيزيقي على عالم الواقع الميتافيزيقي ؟ وكيف تقفز ؟ بطريقة سوية أم صراعية ؟ وهل هي مرحلة تدخل في ترتيب زمني أم هل تدخل بغتة ؟ بمعنى هل لها زمن تستغرقه ؟ وهل هذه المرحلة تتم بمعزل عن الخارج والآخر ؟.

رفض مشاهدات الإدراك التي في عالم الزيف والخداع هو الذي يدفع إلى دور مشاهدات الإدراك في عزلة الذات وانغلاقها داخل ذاتها نتيجة غربتها مما يدفع بالذات إلى تشكيل الهوية الجديدة النابعة إما من فشل الذات المدركة للخارج في التكيف مع هذا الخارج بما فيه من مدركات ترفضها الذات ، تغرقها .

أو من خلال الأشكال المعرفية التي شكلتها الذات وأعادت إنتاجها انسجاماً مع العالم الآخر ومتوائمة معه ؛ إن قوة التجربة الصوفية ولغة الإشارة الصوفية أو الرمز هو الذي جعل لهذه اللغة كياناً ومعنى له تعبيراته ودلالاته المعرفية أو الذوقية التي فارقت به المعاني المدركة في قواميس اللغة ومعاجمها .

إن نص الإشارات الإلهية هو النص الوحيد الذي يروي فيه التوحيدي عن أحد ، أو يسجل أحاديث دارت في مجالس معرفة أو مسامرة ... إنه حديث واحد طويل ، متقطع ، متضارب ، بين الذات ونفسها ، صيغ بشكل مراوغ ، غير معلن أو مباشر ، تتأجى فيه الذات نفسها ، وتحادثها من حيث هي آخر منفصل ، ذلك أن الذات تعي نفسها خلال وعيها بالآخر الذي يغدو أشبه بالصورة المرآوية العاكسة الكاشفة لكل أوجه الذات المتباينة . (٤٩)

وقد وقعت أحداث وثورات احتلال بغداد سنة ٣٦٢ هـ وما بعدها . وقد نال التوحيدي قسطاً وافراً ، فسلب منزله ، وقتلت جارتيه ، وصار لا يملك شيئاً بعد الغنى والثراء والوجاهة وصلاح الحال وحسن المغني . ويعزي المؤلف أن الخلل في كتابات التوحيدي مرجعه إلى هذه الظروف .

التصوف ملاذ الذات عند التوحيدي

أعلى التوحيدي رتبة التصوف على باقي العلوم الأخرى . سواء أكانت علوماً شرعية أم لغوية ، أم علوم أوائل . فهو يرى أن التصوف علم يدور بين إشارات إلهية وعبارات وهمية وأغراض علوية وأفعال دينية وأخلاق ملوكية .

" يرجع الاغتراب – بمعناه الصوفي – إلى ازدراء الذات لحاضر الوجود وازدرائها عنه ، والتسامي عليه بغرض الوصول إلى أهلية التحقق في وجود آخر يقع فيما بعد هذا الوجود ، ويقصف بالجمال والعدل و اللا تناهي ؛ والصوفي بذلك غريب عن العالم – مغترب فيه وبه ، فالعالم ليس بيته بالتعبير الميقاتي أو المكاني (وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون)(*) - العنكبوت آية ٦٤ - "(٥٠)

فإن جنس الإنسان يتنوع إلى خاصة الخاصة والخاصة والعامة . فخاصة الخاصة الرسول – صلى الله عليه وسلم – وصحابته والتابعون وتابعو التابعين ؛ والخاصة هم الملوك والأمراء والقضاة ؛ والعامة هم الدهماء والغوغاء وأسقاط الناس ..

فمن مقابساته :

" إن هذا العالم السفلي مع تبدله في كل حال متقبل لذلك العالم العلوي شوقاً إلى كماله ، وطلباً للتشبه به ، وتحققاً بكل ما أمكن من شكله ، فهو بحق التقبل يعطي هذا العالم السفلي ما يكون به مشابهاً للعالم العلوي ، ومن هذا الباب تقبل الإنسان الناقص للكامل وتقبل الكامل من البشر للملك ، وتقبل الملك للباري جل وعلا " .

ويعتقد ماسينون : L. Massignon " يعتقدون – أي الناس – أن التوحيدي تلقى أسرار التصوف في سن مبكرة على يد أستاذه أبي سعيد السيرافي . فصار منذ ذلك الوقت شيخاً من مشايخ الصوفية ، وكتابه الإشارات الإلهية شاهد على ذلك" .

لقد دارت أسئلة التوحيدي وتساؤلاته حول النفس البشرية وأسرار الوجود وخفايا اللغة ، كما لمست أخلاق الناس ، وتعرضت لمناهج التفكير ، وتناولت علاقة الفلسفة بالدين ، وصلة الأصيل بالوافد ، أو المحلي بالعالمي . (٥١) ولعل اهتمام التوحيدي بالحديث عن الجوانب الصوفية يعد مرتبطاً بكتاباته الكثيرة عن النفس وأحوالها . (٥٢)

سعادة الذات عند التوحيدي

السعادة نوعان : سعادة دنيوية وسعادة أخروية ، والأولى أقل شأناً بالطبع من الثانية . يقول التوحيدي : السعادة العظمى في العقبى والسعادة الصغرى في الدنيا .

ويلوح على لسان محاوريه أن السعادة الحقيقة هي السعادة الأخروية " ويؤكد ذلك أن السعادة الدنيوية التي أنفق حياته كلها في البحث عنها و الطمع فيها كان في الحقيقة يعرف أنها غير ما يطمع فيه وغير ما يتصوره الناس ، لأن الحياة نفسها التي تطلب فيها السعادة مأزق . والسعيد هو من ينجو منها ، وإذا تحقق له ذلك بفضل الزهد فيها نال سعادة الآخرة . وفي ذلك يقول : نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين ، ووصل إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين " . (٥٣)

والإنسان عند التوحيدي يزدوج مع نفسه ، ويختلف بعضه مع بعضه ! هذا الازدواج المؤلم صوره التوحيدي بواسطة فعل الانتحار الذي تحدث عنه في البصائر والذخائر : فإذا قلنا قتل نفسه ، فالقاتل هو المقتول ، أم القاتل غير المقتول، وإن كان أحدهما غير الآخر فكيف تواصلا مع هذا الانفصال ، وإن كان هذا ذاك ، فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال .

ويلح عليه الانتحار في (الهوامل) فيتساءل عنه في مسألتين متتاليتين ، وإن ربط بينه من جهة وبين الإخفاق والفقر من جهة أخرى فيقول : " ترى ما السبب في قتل الإنسان نفسه عند إخفاق يتوالى عليه ، وفقر يحوج إليه ..... وباب ينسد ... وما الذي ينتصب أمامه ... ويذهبه عنه ... ... حياة عزيزة ؟ "

انتهت رحلة التوحيدي بحثاً عن السعادة بالغربة المطلقة ، والعزلة الموحشة ، واليأس المقنط ، يقول : " فقدت كل مؤنس وصاحب ومرفق ومشفق ... فقد أمسيت غريب الحال غريب اللفظ غريب النحلة غريب الخلق مستأنساً بالوحشة قانعاً بالوحدة معتاداً للصمت ملازماً للحيرة ... يائساً من جميع من ترى متوقعاً لما لابد من حلوله " .

لم يستطع التوحيدي أن يتواصل مع الناس ولا أن يرضى بالموجود ، وانقسم على نفسه ، وانشطرت ذاته فكان مثالاً حياً للتعاسة . وسيظل التوحيدي ذلك الإنسان الذي أتعسته إنسانيته لأنه كان عميق الوعي بها.

المبحث الخامس : برديائييف من أمل الحلم إلى ألم الواقع

برديائييف

من الحلم إلى الواقع

ولد سنة ١٨٧٤ م بمقاطعة كييف ، وهو من أشهر الفلاسفة الروس المحدثين ، وألقي القبض عليه لانضمامه إلى الحركة الماركية ، ثم نفت روسيا برديائييف إلى برلين ، وباريس عام ١٩٢٦ م حتى ١٩٣٩ م .

ولبرديائييف عدد من الكتب والمقالات ترجمت إلى لغات عديدة ، وهي الذاتية والمثالية في الفلسفة الاجتماعية ١٩٠٠ م ، من وجهة نظر الخلو ١٩٠٧ م ، الوعي الديني الجديد والمجتمع ١٩٠٧ م ، فلسفة الحرية ١٩١١ م ، معنى الإبداع ١٩١٦ م ، فلسفة الروح الحر مصير الإنسان " مقال في علم الأخلاق المتناقض ١٩٣١ م " الذات وعالم الأشياء ١٩٣٤ م الروح والواقع . أسس الواقع الإنساني الإلهي ١٩٣٧ م ، عبودية الإنسان وحريته " مقال في الفلسفة الشخصياتية ١٩٣٩ م .

ولعل أهم كتاباته أيضاً : الحرية والروح ، العزلة والمجتمع ، مقال في الميتافيزيقا الأخروية . أسير الحرية ، الحلم والواقع " (٥٤)

ينطلق برديائييف من الإنسان باعتباره لا يخضع للتبرير العقلي إلا بصورة جزئية . وما من أحد يستطيع أن يفهم سر الشخصية وطابعها الفريد فهماً تاماً ، فشخصية الإنسان أكثر غموضاً إلى غير حد من العالم الذي نعيش فيه ؛ ذلك أنها – حقاً – عالم بأسره في حد ذاتها ، والإنسان عالم مصغر . (٥٥)

ورغم موقف معاصريه من أصدقائه في أنه - ولو على سبيل الممازجة - عدو الجنس البشري إلا إنه يقرر " إنني أحب الإنسان حباً شديداً " .

ولكن الإنسان الذي يحبه برديائييف له سمات الفردية والذاتية " فأنا لا أعتز إلا بالفردي المتميز ، وبالذاتي في الإنسان (٥٦)." يكشف برديائييف عن مدى أهمية الفلسفة في حياته وارتباطها بحريته الخلاقة المبدعة قائلاً :

" ويرتبط حبي المبكر للفلسفة والميتافيزيقا – بمعنى ما – بنفوري من الحياة باعتبارها شيئاً قبيحاً سوقياً ينتهك حرمة الحياة الحقة ، وأعني بها الحرية ، ومجرد الحياة الخلاقة ". (٥٧)

وهذا لا يتحقق إلا من منطلق ذات منفردة لها إنية خاصة ترتبط بإبداعات العقل في مواجهة ملذات أو شهوات الحياة التي لم يتعلق بها . " ولا يمكن أن أبرئ نفسي من (الأنوية) غير أن أنويتي تتعلق بمجال العقل المبدع أكثر مما تتعلق بملذات الحياة أو بالسعادة في الحياة ، وهي شيء لم ينصرف إليه قلبي على الإطلاق " (٥٨)

فيقطع الطريق أو المنهج الذي من خلاله يستطيع أن يحقق ذاته وفق مراده ، فيجعل العزلة وما يترتب عليها من اتصال روحي في تحقيق مفهوم الحياة البرديائييفية . فالعزلة والاتصال الروحي في استقطابهما وتداخلهما أساسيان للحياة . والانسحاب والاتصال فعلان من أفعال الوجود الإنساني تدور حولهما حياة الإنسان الدينية كلها . ولكن كيف يمكن التغلب على البعد والاعتزال الناجمين عن الانسحاب ؟ . (٥٩)

ويعرض برديائييف إشكالية يوضحها لنا من أن العزلة طريق الانسحاب من المجتمع ، فكيف يتحقق الاتصال الروحي ؟ فلابد من طريق للتغلب على البعد والاعتزال ؛ ليتحقق الاقتراب والاتصال الروحي للإنسان من منطلق حياته الدينية .

وتنطلق التجربة البرديائييفية من ذاته المتفردة ، التي لها خصوصيتها الوجدانية ، التي في مفهومها الفكري شخصية يلزم أن تكون انطوائية سلبية لا تضيف إلى المجتمع شيئاً . ولكن تلك الشخصية الثورية التي انطلقت من شعورها بالآخر في قوله " ولقد امتد شعوري المذاب بالغربة إلى موقفي من جماعات الناس كلها ومن جميع الحركات والأحزاب والطبقات ".

ويقرر برديائييف بأنه " مع هذا كله فأنا اجتماعي ، ولقد أنفقت حياتي متحدثاً مع غيري من ومستمتعاً بهذا الحديث ..." . إلا أن نزعة التشاؤمية التي تعتريه حال كل حر مناضل عاش في ظل ظروف قهر وعدوان أصاب أمته تحت مدعاة الثورة البلشفية التي دائماً ما يراها قائمة على البطش والقهر " .

وأنا أميل إلى التشاؤم ، وإن لم يستطع هذا التشاؤم أن يستولي علي استيلاءً تاماً ، ولم أستطع إطلاقاً أن أعتقد في إمكانية السعادة الدائمة .

وإن يكن ذلك دليلاً على الواقعية أكثر منه على التشاؤم . [٦١] ولكن حال المفكر الذي دائماً يظل في دائرة الوعي يجعله يمتلك أدوات القدرة على قهر التشاؤم والتغلب عليه من منطلق السعادة البرديائيفية التي لا يعرفها إلا هو . فالاضطهاد الديني في روسيا والقهر جزء من تعاليم النظرية الشيوعية التي تقوم على محاربة أعداء الثورة . فالكنيسة باعتبارها ملاذاً للرجعية والحركة المضادة للثورة يجب أن تحارب ولا يقتصر ذلك على الكنيسة ، وإنما يجب أن يتم النضال ضد الأديان كافة.[٦٢]

والمسيحية هي التوتر والاتحاد بين الصعود والهبوط ، بين الحرية والشفقة ، بين السمو والانحطاط ، بين " الكيف " و " الكم " بين حب الأعالي الإلهية ، وحب الذين يتألمون في المراتب الدنيا . لا يملك سوى الاعتراف بأن هذه الفكرة فضلاً عما تنطوي عليه من عناصر سادية بشعة فإنها تمثل مشكلة فلسفية خطيرة ... [٦٣]

ورغم ذلك لم ينس برديائيف وطنه الحاكم روسيا الذي تجسد في هذا الحب " كان حبي الحار لروسيا وللشعب الروسي ينمو مع مضي الوقت ولكنه كان مرتبطاً في ذهني وقلبي بإحساس من العالمية ، ولم أكن أتصور الوطنية نوعاً من التمجيد للإضراب الممزق الذي يعتري التطورات القومية ، مهما يكن من الأمر ، فإن النزعة العالمية وكذلك كل تصور يبدأ بالمقطع Inter (الطائفة المشتركة interconfessionalism تصور آخر من هذا النوع) لا معنى له عندي ولا يشير إلى أي مجال معلوم من مجالات الوجود[٦٤] . فالحق أنني أعتقد أن الجحيم تجربة إنسانية مشتركة إلى أبعد حد ، عميقة كل العمق ... إنها احتمال رهيب مخيف يعترض طريق الحياة الإنسانية . وكنت طيلة حياتي – كما ذكرت من قبل – أعطف على المحكوم عليهم لا على القضاة ؛ يرجع هذا إلى نزعتي المتمردة على القانون والانتماء أكثر من رجوعه إلى أية فضيلة أتحلى بها ". [٦٥]

وعلى كل حال ، فقد بقيت – كعادتي دائماً – متباعداً حتى في أثناء مشاطرتي في نشاط تلك الجماعة ، مشاطرة إيجابية ، وعندما اشتعلت ثورة فبراير ألفيت نفسي غريباً عنها تمام الغرابة .[٦٦] وقد أثارتني – قبل أي شئ آخر – الطريقة التي انتهجها بعض أعضاء الطبقة المثقفة الثورية في حرصهم على احتلال المناصب في الحكومة المؤقتة ، والسهولة التي تحولوا بها إلى موظفين حكوميين محترمين ، ومشاهدتي المحاربين في سبيل الحرية ينقلبون بين يوم وليلة إلى انتهازيين مستغلين ، كانت من أشد التجارب إيلاماً في حياتي ، وهي تجربة أعانيها الآن مرة أخرى في فرنسا إثر هزيمتها .

بداية العزلة :

ولعل الاضطراب الذي اعترى بردبائيف في بداية حياته بشكل سوي لتشكيل الذات من منطلق الصراع بين النزعة الحياتية الشهوية و النزعة العقلية المدركة العليا . وقد عرفت مراحل من الإلهام العظيم كادت تصل إلى حد النشوة ، ولكنني عرفت أيضاً عهوداً من الغباء وركود العقل والقلب عندما تخبو شعلة الإبداع ، وأشعر بأنني محروم من القوة الروحية [٦٧] . غير أن برديائيف لم يستسلم

للقوة النزوعية الشريرة أو الشهوية ، إنما قاوم ذلك من خلال إرادة الصمود في مواجهة قهر الذات ، والتغلب عليها مما غلب قدرته الروحية التي يعبر عنها ، ولقد اكتسبت بفضل إعادة توجيهي الروحي قوة باطنة جديدة وتغيرت حياتي كلها وأحسست كأنما تحملني النشوة الروحية على أجنحتها فلقد أحسست بالاستقرار الروحي ، والأساس الروحي الوطيد للحياة لا لأنني رضيت بحقيقة خاصة أو بحقائق خاصة ، أو باعتقاد ما ، بل بفضل قرار اتخذته وله نذرت حياتي للبحث عن الحق والمعنى .(٦٨)

" لقد خرج برديائييف من تجربته الدينية الصوفية إلى نظريته في الحرية فأكد لنا أن الحرية عبء أكثر من أن تكون حقاً " وأن رفض الحرية موت متصل . ويقرر الدكتور عبد القادر محمود :" والعجيب أن برديائييف الفيلسوف الصوفي في القرن العشرين ، قد التقى مع الإمام الغزالي الفيلسوف الصوفي المتصوف المسلم في القرن الثاني عشر ، وذلك في نظرية المعرفة الحقة عبر العبادة الخالصة ، وما يرتبط بها من توكيد فلسفة الإرادة الحرة والتحرر عما سوى الله "(٦٩) .

اتجاه الذات الروحي عند برديائييف :

لقد عاش حياته كلها في سلسلة من الأزمات ، كان عليه أن يتخطاها ، ويخلص روحه منها لحظة بعد أخرى ، وقد أثرت طفولته الدينية في تكوينه الروحي وهي :

- البحث عن المعنى .
- البحث عن الأبدي .

وقد سبق بحثه عن المعنى بحثه عن الله ، وكان بحثه عن الأبدي سابقاً على بحثه عن الخلاص (٧٠). وإذا كانت الصوفية المتألهة قد زعمت أنها حولت الإنسان الفرد إلى إله إنساني سقطت حيال قداسته الشرائع والعبادات ، وأبيحت حيال رغباته المعصومة المحرمات والمنكرات .

وإذا كان تأليه الإنسان أو فرد وضعه في الطريق الإلهي الخالص سواء في الدوائر الصوفية المختلفة أو في الدوائر الوجودية اللا مبالية اللا معقولية – قد أنتج التيه والضياع والتحلل والابتذال .

ويرى برديائييف أن الفلسفة تستطيع أن تطهر الدين بحمايته من النزعات الموضوعية والطبيعية التي تشوه الحقائق الدينية (٧١) .

رسالة الفيلسوف وثيقة الصلة برسالة النبي ، بل إن موقف النبي أشد حرجاً ، وهو أكثر تعرضاً للاضطهاد وهو يشغل نفسه بمصائر شعب أو طائفة ، وهكذا فان الفيلسوف الذي يتسم بالنبوة هو أشد الناس انعزالاً وأقلهم تمتعاً بالتسامح وأكثرهم وحدة ، وحينما يناصر الفيلسوف تقليداً معيناً فإنه يشعر بنفسه عضواً في عائلة فلسفية .

ووراء كل فلسفة رغبة مضنية لتحقيق الحياة ... ، فإن الفلسفة أولاً مذهب للإنسان المتكامل يشيده إنسان متكامل . والأنا لا تعتبر أساساً لكل فلسفة ؛ لأن الأنا محصورة بالمذاهب التي تنشأ عنها ، فالفلسفة الصادقة لا تقنع في الموضوع ، ولكنها تجاهد لبلوغ الحقيقة التي تكمن وراء الموضوع متلهفة للكشف عن معنى الحياة والمصير الشخصي .

والأنا هي الوحدة الدائمة التي تكمن وراء كل تغير ، والمركز الذي يتجاوز الزمن ؛ والأنا هي التي تحدد نفسها بنفسها ، وهي تحدد نفسها من الداخل حينما تتجاوب تجاوباً فعالاً مع كل المؤثرات الخارجية ، ولكي تحقق الأنا نفسها يكون ذلك بشرطين :

أولاً : ينبغي ألا تكون مجرد أداة موضوعية أو اجتماعية .

ثانياً : عليها أن تعلو على نفسها للخروج عن عزلتها لتتوحد بالذات الأخرى وبالأنات الأخرى الأنت والناس والعالم الإلهي . وإن أسوأ هدم للذات هو الانطواء على الذات واستغراق الأنا في نفسها .

ومن هنا يجب أن يتخلص الإنسان من سجن عزلته والمسير إلى طريق الحرية والاتصال الروحي ، وهذا يكشف عن مدى شعور الإنسان بشخصيته وأصالة تفرده للهروب من سجنه الوحيد ليتحقق اتصاله الروحي مع الأنا الأخرى .

وتحقيق الاتصال الروحي معناه انتفاء كل خوف من الموت ، هو الشعور بأن قوة الحب أقوى من سلطان الموت ، وهؤلاء الذين حققوا الاتصال الروحي ليسوا منزهين عن فراق الموت الفاجع ، ولكنهم يشعرون أن هذا الفراق مقصور على العالم ، وفي عالم الروح ، وفي أعماقه ، يصير الموت طريقاً للحياة الحقيقية مادام الموت لا يؤثر إلا على العالم الموضوعي ، وخاصة على شخصية هؤلاء الذين استسلموا لقوته الغريبة ، والتحقق الكامل للشخصية لا يتم إلا في المستوى فوق الطبيعي ، في مستوى الحرية الروحية والاتصال الروحي والحب .

ويرد برديائييف على من اتهمه في أن إيمانه بالفلسفة أكثر من الدين" في أن إيماني منبث في حنايا فلسفتي التي تولدت عن تجارب الروح ". ويطلق على برديائييف أنه (أثناء تكريمه في جامعة كيمبردج) سقراط الثاني الذي لم تثنه الصعوبات عن طلب الحقيقة . ولقد نفاه أولياء الشأن في بدء حياته ، ولكنه ظل يعلم الناس سلوك طريق الخير والابتعاد عن الشر ، معتبراً أننا لم نوجد عبثاً في هذا الكون ، بل بإرادة الله الذي يريد لنا الحرية ، وإنما نحن قبس منه .

ولم يقتصر اغترابي عن بيئتي على طبقة الأعيان فحسب ، بل امتد إلى الليبراليين وإلى الراديكاليين أيضاً الذين كانوا يؤلفون " المعارضة " المعترف بها ، والذين كانت جذورهم الثابتة تمتد في المجتمع القانوني في الوقت نفسه ، بحيث يتمتعون بأطايب الحياة ولا يتعرضون لأية مخاطر [٧٢].

وكان " بليخانوف " الذي التقيت به في زيورخ حينذاك على وعي تام بموقفي بل تنبأ بأنني بفلسفة مثل فلسفتي لا يمكن أن أظل ماركسياً . ومن خلال هذه السنوات وجدت نفسي باستمرار حاملاً أسلحتي ضد " لونا تشارمسكي " الذي التقيت به مراراً في أوساطنا الماركسية بمدينة " كييف " وكان هو أيضاً مثلي مواطناً من " كييف " وكان معظم خلافنا حول مسألة استقلال الحق ، ومعرفة الحق . وكان يتهمني " بنزعة فردية خطرة " بينما اتهمته أنا بأشياء أخرى عديدة أشد خطراً . وكان صراعنا يشتد في بعض الأحيان اشتداداً عنيفاً ، خاصة وأنني كنت مجادلاً شرساً نوعاً ما ، ولم يكن من السهل مجادلتي .

ومع هذا كله ، فإني قابل للانتشاء من الفكر ، أومن الرؤية الروحية والعقلية . وكانت مقاومتي لشعور نيتشه إزاء الحياة راجعة إلى " أرضيته " earthiness العنيدة ، والتصاقه – بهذا العالم – وإلى انحصاره في الدائرة الضيقة لهذا العالم ، مما جعل شدته نفسها جافة خائفة ؛ أما شعوري الخاص بالحياة فهو مرتبط أساساً " بالعالم الآخر " أو إن شئت الدقة ، هو شعور متعال . وقد انقلب " نيتشه " في الشطر الأخير من حياته فيلسوفاً ذا نزعة وضعية تكاد تكون تامة ، وإن تكن نزعته الوضعية من نوع أعمق من المعنى الشائع الذي توحي به هذه الكلمة ، أما أنا فميتافيزيقياً في المحل الأول ، وربما كان ذلك سبب ميلي إلى الثنائية التي لا تميز " نيتشه " بأية حال من الأحوال على خلاف مزاعمه.(٧٤)

وتعودت على قراءة أدب الزهد والتصوف الشرقي ومناقشته مناقشة طويلة ، وأني لأذكر أمسيات كثيرة منعشة قضيتها بصحبة " بليخانوف " وزوجته . وقد رحل هذان الاثنان أيضاً بعد ذلك إلى القوقاز التي أصبحت مركزاً آخر " لروسيا المتجولة "(٧٥) . وقد تحققت من صدق هذه الحقيقة في أعوام النفي التي قضيتها في الخارج . وأخبرني "الأب ألكسي" كيف كان جنود الجيش الأحمر يأتون إليه ليلاً للإدلاء باعترافاتهم . وعن طريق " الأب ألكسي " بدأت أشعر برابطة جديدة تربطني بالكنيسة الأرثوذكسية التاريخية وهي رابطة لم تنقطع قط انقطاعاً تاماً على الرغم من تنكري لها واحتجاجاتي ضدها . (٧٦)

وسأتناول تجربتي عن حياة الكنيسة في الخارج فيما بعد ، ولكني أريد أن أذكر هنا ملاحظة عامة ، ألا وهي أن الظروف الروحية والنفسية السائدة بين " المهاجرين " كان لها على نفسي التأثير الخارق الذي كان للظروف الروحية والنفسية السائدة في حياة الكنيسة قبل الثورة . وإن دراما حياتي الدينية لتبدو لي في المقام الأول على أنها دراما الإنسان ورسالته الخلاقة . (٧٧)

ومن العبث أن يوجه الاتهام بمحاولة تحدي الله ، ذلك أن القدرة الخلاقة متضمنة بالنسبة إليّ في الحقيقة المسيحية الأساسية ألا وهي " إنسانية الله " وتبريرها هو الموضوع الإنساني الإلهي للمسيحية . وفكرة الله عن الإنسان أسمى إلى ما لا نهاية على التصورات الأرثوذكسية التقليدية للإنسان ، وهي غالباً ما تكون تعبيراً عن عقل عاجز فاشل ، إن فكرة الله هي أعظم فكرة إنسانية ، وفكرة الإنسان هي أعظم فكرة إلهية . (٧٨)

وأريد أن أؤكد بهذه المناسبة ، أن معالجتي الفلسفية تتنافر تنافراً أساسياً مع الاعتقاد في إمكان قيام انطولوجيا عقلية ، أي علم للكينونة تدفع فيه عملية التجريد إلى النقطة التي ينظر فيها إلى " الكينونة " باعتبارها خالية من كل الخصائص والسمات العينية ، ولا أستطيع أن أقبل إلا ظاهرية (فينومينولوجية) تصف الواقع الميتافيزيقي في حدود رمزية . (٧٩)

بيد أن الحرية ليست بطبيعتها قابلة للإحالة العقلية ، وعندما أقول إن الحرية لا مخلوقة ، وأن الإحالة الموضوعية هدامة للوجود الحقيقي وللمعرفة الحقيقية ، أقصد أن الإنسان لا يستطيع أن يكون حراً إلا إذا لم تتحدد حريته بشيء آخر خلاف نفسه ، وأنه لا يكون ذاتاً إلا إذا لم يكن" شيئاً " يتكيف أو يخضع - بطريقة سببية

أو بأية طريقة أخرى – للأشياء الأخرى . و" الحرية اللا مخلوقة " فكرة محددة ، تصف بطريقة رمزية واقعاً لا يند عن التعريف المنطقي .

و " الإحالة الموضوعية " بالمثل الرمزي لحالة العالم الساقطة التي يجد فيها الإنسان نفسه خاضعاً للضرورة والانفصال . والعالم الذي أحيل إحالة موضوعية قابل للمعرفة العقلية والتعريف التصوري ، غير أن مصدر حالته الموضوعية لا يمكن أن يعرف أو يحدد بهذه الطريقة . وأحب أن ألخص آرائي حول هذه المسألة تحت عنوان " نظرية المعرفة للخطيئة الأصلية " . وترتبط فكرتا الحرية اللا مخلوقة والإحالة الموضوعية بالنزعة الشخصية . (٨٠)

وقد هاجم النقاد الذين تعرضوا لي من الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستانت فكرة الحرية غير المخلوقة هجوماً عنيفاً لأن هذه الفكرة قد بعثت في عقولهم شبح ثنائية وغنوصية غير مسيحيتين ، وأقامت تحديداً وقحاً للقدرة الإلهية الشاملة . وأعترف بأن طريقتي في التفكير – في هذه المسألة وفي غيرها من المسائل – قد أسهمت في ذلك الاضطراب .

وقد حاولت أن أوضح فعلاً بأنني أعارض الثنائية الأنطولوجية معارضتي للواحدية الأنطولوجية وأنني أعتبر كلتيهما إحالة عقلية . والواقع أن معظم المذاهب اللاهوتية والميتافيزيقية تنوعت على موضوع النزعة القدرية السابقة – أو العيب الموروث في كل فكر أحادي بكافة أنواعه . وهذا يصدق على المذهب التقليدي عن العناية الإلهية ، وكذلك عن المانوية والكلفينية .

ويكمن عبر " التقابل " بين الله والحرية غير المخلوقة ، تقابل آخر هو وحده الذي يصف في رأيي العلاقة بين الله والإنسان كما نجربها في هذا العالم ، هناك يكمن " السر " الإلهي المتعالي الذي تزول منه كل التقابلات والمتناقضات ، بحيث تصبح سائر المحاولات للتعبير عنه في قضايا منطقية ، محاولات سطحية . وهذا هو ملكوت " المعرفة النورانية " بالله .

– يقسم برديائييف الناس إلى : السيد والعبد والرجل الحر ؛ فيقول : السيد والعبد أحدهما يفترض وجود الآخر . أما الحر فيوجد وحده لأنه خرج عن أنانيته وانفتح للآخرين . (٨١)

سعادة مابعد الموت

ولست ممن يعتريهم الفزع من الموت ، كما كان حال " تولستوي " مثلاً ، ولكنني أحسست بألم شديد عند التفكير في الموت ، وبرغبة محرقة لإعادة الحياة إلى من ماتوا جميعاً . والحق أن الانتصار على الموت قد بدا لي باعتباره المشكلة الأساسية في الحياة .

والموت حدث أكثر دلالة وأساسية للحياة من الميلاد . ولا أستطيع القول بأن السلطات السوفيتية قد عرضتني لأي اضطهاد ولكن " التشيكا " ثم ال G.P.U (قلم المخابرات) بعد ذلك اعتقلتني وألقت بي في السجن مناسبتين . غير أن مدة السجن لم تطل على كل حال . وقد حدث الاعتقال الأول عام ١٩٢٠ م في الوقت الذي أثيرت فيه مسألة " المركز التكتيكي " منظمة فوضوية ، وهي مسألة لم تكن لي بها أية علاقة اللهم إلا علاقة غير مباشرة عن طريق معارفي الشخصيين الذين اعتقل

معظمهم بتهمة مناهضة الثورة ، وأجريت المحاكمة إثر هذه الاعتقالات ، غير أن قضيتي نظرت على انفراد .

وجرت محاكمة المركز التكتيكي بعد أسابيع قلائل من إطلاق سراحي ، وكانت المحاكمة علنية ، فحضرت الجلسات جميعاً ، إذ كان بين المتهمين عدد من أصدقائي الشخصيين . وتركت المحاكمة انطباعاً كئيباً في نفسي ؛ فقد كانت أشبه بالمسرحية التي أعد فيها كل شيء من قبل . وكان بعض المتهمين يسلكون سلوكاً ينم عن تمسكهم بالكرامة ، غير أن البعض الآخر كان ينحني وينزلف ومهما يكن من أمر ، فإن الأحكام لم تكن قاسية على وجه الخصوص ، بل كانت كلها مع إيقاف التنفيذ .

ووصلت إلى موقف أرغمني على رفض " الأنطولوجيا " أو " علم الوجود " رفضاً قاطعاً . والحق أنني أعتقد أن هذا العلم حالته للكوارث ولا تعالج شيئاً على الإطلاق اللهم إلا بعض تلفيقات الذهن الإنساني ، فأنا إذن أخرج على تقليد عتيق مبجل يرجع إلى " بارمنيدس " و" أفلاطون " و "أرسطو " و " توما الأكيني " ويستمر في كثير من تيارات الفلسفة المعاصرة التي تقول بالكل في واحد ، أو وحدة الوجود " الكل في الألوهية " Pan-en-theism كما وضعها البعض . وقد أحسست في بعض الأوقات أنني قريب من بعض الفلاسفة الهندوس ، ولكنني وجدت في نهاية الأمر أن قرابتي أشد " بيعقوب بيمه " و " كانت " ويجب على الفلسفة الوجودية أن تكون مضادة لعلم الوجود بصورة أساسية . وما تلك حالة الغالبية العظمى من الوجود بين المحدثين ، وخاصة " هيدجر " الذي يذهب إلى الإدعاء بأنه شيد علماً جديداً للوجود (Fundamental anthology) مستمداً من أسلافه الفينومينولوجيين (الظاهرياتيين) .

وإطراحي لعلم الوجود (الأنطولوجيا) صادر عن اعترافي بأولوية الحرية على الوجود ، لأن الإنسان بالنسبة للوجود ليس حراً على الإطلاق ، وهذا معناه في الوقت نفسه أولية الروح ، لأن الإنسان – من حيث الروح – حر وتتألف حرية الروح في أن الإنسان لا يتحدد بشيء آخر إلا نفسه ... والوجود هو الحرية معتقلة ومجمدة . أما أولية الوجود على الحرية فتفضي من ناحية أخرى إلى الحتمية وإنكار الحرية .

وإذا كانت الحرية موجودة ، فلا يمكن أن تتحدد بشيء آخر غير نفسها . والشطر الأكبر من المذاهب الفلسفية التي تتناول الحرية لا ترضيني ، وهذا ينطبق خاصة كما ذكرت في الفصل السابق على المذهب التقليدي لحرية الإرادة Free-will . والتصور الوحيد للحرية الذي ألفيته مرضياً هو تصور " يعقوب بيمة " الذي جعلت أقدر كتاباته أكثر فأكثر ، والذي كتبت عنه فيما بعد عدداً من المقالات . ولست أزعم أنني مخلص لبيمه في كل النواحي .

ولكنني أعتبر نظريته الخاصة " باللا أساس " وبين الحرية الأولية التي تسبق كل تحديد وجودي (أنطولوجي) . وهذه الحرية – وفقاً لبيمه – توجد في الله، وهي أكثر المبادئ غموضاً في الحياة الإلهية، هذا بينما تصورتها أنا خارج الله ، مؤثراً ألا أتحدث عن السر النوراني – الذي يتجاوز كل حديث ويفوق كل وصف – لحياة الله .

وليس " لكيركجور " - الذي لم أقرأه إلا في مرحلة متأخرة من حياتي والذي يعد تضخيمه المرضي للخطيئة غريباً عني تمام الغرابة - ، أو " لهيدجر " أو حتى " ليسبرز " أي تأثير خاص على تفكيري ، وإنما كانت تجربتي في الحياة هي التي تمد تفكيري الفلسفي بالغذاء قبل أي شيء آخر ، وكنت أنظر إلى الفلسفة على أنها وظيفة من وظائف الحياة ، أو نوع من الرمز على التجربة الروحية وعلى رحلة حج متوحدة للروح .

وأنا لا أستطيع أن أفكر في الله على أنه " واجب الوجود " necessary being ، بل إني أرفض تطبيق مقولات الوجود على الله ، واعتبرها تلفيقات اختلقها التفكير الإنساني المجرد ؛ الله كائن ، وهو موجود ، ولا أستطيع أن أفكر فيه إلا على هذا النحو ، أي : وجودياً ورمزياً .

ومنذ ذلك الحين كنت مقتنعاً بأنه لا وجود لدين فوق الحق (وهي عبارة قد استعملت وأسيء استعمالها كثيراً في الثيو صوفية) ، وهذا الإدراك لتفوق الحق قد وضع طابعاً مستديماً على تطوري الروحي والعقلي . وهذه النزعة الروحية spiritualism أصبحت الأساس والإطار لكل موقفي الفلسفي ، وربما لوجودي نفسه . وعلى أية حال ، فإن كلمة النزعة الروحية كما أفهمها لا تشير إلى أية مدرسة فلسفية أو صوفية أو غيبية في التفكير ، بل هي مجرد إدراك وجودي ، وانتهيت إلى الاعتقاد بالواقع الأولي للروح على مستوى أعمق من مجال التفكير النظري ويسمو عليه .

النتـــــــــــــــائج :

فرقت الدراسة بين الذات السوية والمريضة باعتبار أن الذات المريضة (المرض هويتها واللاوعي منهجها وذات لا تقوم ولا تستنهض بل معطلة تدور في فلك الوجود من خلال تحريك الآخر لها) .

تباينت النتائج في النماذج التي تناولتها الدراسة على الترتيب وفق الحالة الشعورية أو الوجدانية والأحداث التي عاشها كل نموذج على حدا إلا أن الدراسة توصلت إلى مجموعة من الثوابت التي تؤكد هوية الذات المغتربة .

أولاً : إن ذوات هؤلاء الأفراد ذوات متفردة استمرت وسادت فكرياً ووجدانياً رغم الأحداث الجسام التي تعرضت لها .

ثانياً : الذات السقراطية ذات كان لها التفرد في زمن ازدهار الحضارة اليونانية . تعلمت من البيئة واستوطنت فيها وأبدعت وأنتجت فكراً خالداً خالف سابقيه وساهم في رقي معاصريه وأثر فيمن أتى بعده . ذات انطلقت من محورين محاكاة الوجود العيني في تعليم الناس الحكمة ومحاكاة الوجود الغيبي في الانطلاق إليه والاستئناس به .

ذات متمردة ضد ما يفسد الخير ، مقاتلة ضد ما يحقق الشر ، رافضة لكل الخرافات عالمة بكل الحقائق متواضعة واجهت الآخر دون ملل أو خوف أو خنوع أو تآمر ، امتلكت إرادة الحياة فيما بعد الموت فقبلت لذة الموت على زيف الحياة .

فسقراط ذات سوية تتدرج في الانطلاق الوجودي حتى تحقق له الانسلاخ الفيزيقي إلى الوجود الميتافيزيقي .
فهذه الذات لم يختلف على سويتها أحد من الباحثين ولم يصفها أحد بالجنون قبيلَ الموت ولم يهرب منه بإرادة منضبطة غير مضطربة وبصدق وثبات لم يسبقه مثله أحد من معاصريه فهي ذات سوية أدركت زمن وجودها الفيزيقي فأدت دورها وفارقت وجودنا ولم يغب عنا قط .

كما أظهر البحث أن تجربة الحلاج تختلف عن تجربة سقراط رغم المصير الواحد . فالحلاج عول في تجربته الاغترابية على الجانب الذوقي مخالفاً سقراط الذي كانت تجربته شمولية في تحقيق السعادة للمجتمع دون الالتصاق بالسلطة أو بالحاكم فكان لعزوف سقراط عن السلطان أو المفكرين في عصره أثراً فيما جلب عليه الصعاب والمصائب ورغم ذلك لم يبالي لأنه صاحب فكر يرى أنه يجب أن يعلمه للناس في مقابل أن يدفع ثمن ذلك ولو كان الموت . أما الحلاج فكان صاحب ذات مغايرة متمردة على الآخر تنشد التفرد في مجال عشقها الصوفي مما جعل الآخر يرى أن حال الحلاج أحياناً كان يعتريه الاضطراب وهذا مغاير لحقيقة منهجه الصوفي الذي عاشه ودافع عنه في شجاعة فائقة لم يسبقه غير أفراد قليلين من أهل طائفته وتأثر به من جاء بعده . فثورة الحلاج قد أثرت بعد ذلك في من جاء بعده أمثال السهرودي وابن عربي وابن سبعين . فالحلاج لم يقدر حظر الآخر بل اندفع نحوه رافضاً له في إصرار على تحقيق أهدافه بذات قوية وأفكار جريئة واجهت الشريعة فما كان منه إلا أنه لقي حتفه بسيف الشريعة .

أما بالنسبة للنفري : رأى البحث تجربة النفري الذاتية تجربة ذوقية رائعة حذرة في مواجهة الآخر . اختار النفري الانزواء في هدوء وكمون العاشق . مستفيداً مما أصاب الحلاج فلم يرد أن يكون حلاجاً آخر . ونظر وأدرك وتعلم وشكل ذاتاً نظرية لها خصوصيتها تنطلق من الوجود الحسي إلى الوجود الغيبي . تدرك الحق في وحدة شهود في رهبة المخاطب وعلو منزلته : الله يخاطب والنفري يسمع ويصمت ويسكن بكل معاني السكون ، حيال الحضرة العالية التي تمحو كل ما سواها .

أما تجربة التوحيدي : فذات التوحيدي ذات قلقة – تشاؤمية – متمردة على الآخر تقوم من خلال

= دونية التوحيدي في عيون الآخر رغم تفوق التوحيدي عليه

= تشاؤمية التوحيدي نابعة من الظروف المختلفة التي ألمت به واجتمعت عليه فلم تجعل منه علماً أو نجماً في سماء الدولة الإسلامية آنذاك رغم تفوقه على أقرنائه ممن شغلوا مناصب كثيرة في الدولة .

= تمرد التوحيدي تمرد فج اعتمد على تحقير الآخر وإثبات دونيته دون النظر إلى أي اعتبارات أخرى

ورغم ذلك فالتوحيدي بقلقه وتشاؤميته وتمرده شخصية لم تغادر السوية إلى الجنون والدليل على ذلك كثرة حديثه عن الانتحار غير أنه يرفض ذلك ولم يصنعه ولم يدعو إليه بل حذر منه وقد ظهرت براعة التوحيدي في خطابه للذات حيث إن تجربة الصداقة والصديق نموذج رائع لخطاب غربة الذات

الواحدة من خلال لغته المستخدمة في حديثه مع نفسه فذات التوحيدي ذات عارفة وموضوعاً للمعرفة .

= وليس عجيباً أن يرفض التوحيدي الكلام والمتكلمين ويرفع من شأن التصوف الذي يتحقق به مراده في ازدراء الوجود والتسامي عليه بغرض الوصول إلى أهلية التحقق في وجود غريب عن هذا العالم ، مغترب فيه وبه ، فالعالم ليس بيته بالتعبير الميقاتي فهو بمثابة انفلات من العالم السفلي فاراً منه إلى العالم العلوي شوقاً إلى كماله وطلباً للتشبه به .

وهذا يحقق له السعادة الصغرى في الدنيا والسعادة العظمى في العقبى الآخرة .

فسعادة التوحيدي في غربته المطلقة وصمته القانع وحيرته وحالته الذي يرى إنه لابد أن تتحقق بمُتوقع لابد من حدوثه " الموت " .

وبالنسبة لبرديائييف : فإن تجربته تجربة مغايرة للتجارب السابقة من حيث الزمان والمكان والواقع والظروف التي عاش فيها . إنها تجربة ذات ثورية رفضت الرغد والاستكانة والعيش في هناء بعيداً عن هموم الوطن والمواطن . ذات تمردت على كل شئ في الحياة باعتبارها شئ قبيح ينتهك حرمة الحياة الحقة . ذات قاتلت من أجل الآخر لشعورها بالآخر ، ذات منفردة لها أنيتها الخاصة التي ترتبط بإبداعات العقل في مواجهة ملذات أو شهوات الحياة التي لم يتعلق بها . ذات تشاؤمية أحياناً في ظل الظروف التي عاشها في ظل القهر والعدوان في روسيا آنذاك . ذات إيجابية لم تنسحب من الحياة في مشاركة الآخر في نشاطه السياسي والاجتماعي . وعزلة برديائييف عزلة شخصية لم تمنعه من محاكاة الآخر فمرحلة الأزمات التي مر بها برديائييف جعلته يعيش في بحث دائم عن (المعنى) و (الأبدي) الذي يحقق ذاته من خلال تخلصه من سجن عزلته والمسير إلى طريق الحرية والاتصال الروحي بالأنا الآخر . وتحقق الاتصال الروحي بانتفاء كل خوف من الموت ولا يتم التحقق الكامل للشخصية البرديائييفية إلا من خلال التوحد بالعالم الإلهي .

ثالثاً : أهم السمات العامة لهوية المغترب :

١) الذات الإنسانية السوية تمتلك القدرة على مواجهة الآخر ومجابهته بأساليب مختلفة قد تكون مغايرة لأسلوب الآخر في العلم والإدراك والوعي .

٢) سوية السمات الشخصية المرتبطة بالسلام العقلي من خلال الإدراك والوعي وتعقل الأشياء والقدرة على الحكم عليها .

٣) القدرة على المجابهة الفكرية والاستمرار في الإبداع وعدم الانسحاب تحت أي ظرف مهما كلف الأمر حتى لو كان عند مجابهة الموت .

٤) تعدد أساليب المجابهة وتتمثل في النجاح في إيصال فكر الإنسان للآخر وتحقيق الحد الأقصى من الاستمرار في مجابهة الآخر حتى لو انتصر الآخر وحقق مراده من الإقصاء الحياتي .

رابعاً : ملامح هوية الذات المغتربة :

١- أن ذات الإنسان ساكنة كامنة تتحرر من قيودها متى ثارت ولكن سرعان ما تنطفئ ثورة الذات إذا ضعفت الذات واختفت فإما أن تذوب في الواقع المفروض عليها أو تنسلخ عنه وتنطفئ وتموت رغم وجودها المادي .

٢- بحث الذات عن إنيتها وحقيقتها يمكن أن يتحقق في أي وقت كان حتى لو تعرضت لقهر ما فستثور ثورة مضادة تستنهض ذاتها وتحقق كياناً آخر مغاير للواقع المفروض عليها وتفرض إنيتها وتصل إلى حد النموذج الذي يحتزى به ويستمد منه .

٣- قد تساعد العوامل البيئية على طمس هوية الذات .

٤- قد يؤثر الساسة على طمس هوية ذات أفراد أو أمة .

٥- قد تؤثر الثورة على تغيير هوية الأفراد أو المجتمع .

المصادر والمراجع

(١) ابن منظور: – لسان العرب – " المجلد الحادي عشر " دار المعارف – ١٩٨٨م

(٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية : تأليف أحمد بن إسماعيل بن حماد الجوهري . تحقيق أحمد عبد الغفور عطار / دار العلم للملايين – بيروت – الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ ، ١٩٨٤ الجزء السادس.

(٣) مختار الصحاح : للشيخ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي رحمه الله تعالى . عني بتربيته السيد محمود خاطر ، راجعه نخبة من علماء اللغة العربية / دار نهضة مصر للطبع والنشر ، الفجالة ، القاهرة بدون تاريخ .

(٤) المعجم الفلسفي : د. جميل صليبا – دار الكتاب اللبناني – بيروت – لبنان ، الفارابي – التعليقات ص ٩١ .

(٥) المعجم الفلسفي : مجمع اللغة العربية – القاهرة – الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٩هـ /١٩٧٩ م ص ١٦ ، ١٧ .

(٦) د. علي وطفة : المظاهر الاغترابية في الشخصية العربية ، عالم الفكر مج ٧) العدد الثاني أكتوبر ، ديسمبر ١٩٨٨ م ص ٢٤١

(٧) ريتشارد شاخت : الاغتراب / ترجمة كامل يوسف حسين / المؤسسة العلابية للدراسات والنشر – بيروت – طبعة ١ سنة ١٩٨٠، ص ٢٤٨ .

(٨) محمد لطفي جمعة : مائدة أفلاطون / كلام في الحب منقول عن الحكيم اليوناني طبعة نهضة مصر ،١٩٢٠ ص ٣٥ .

(٩) الشهر ستاني : الملل والنحل / تحقيق محمد سيد كيلاني طبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده ج ٢ ص٨٣

(١٠) د. محمد بيصار : الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب / دار الكتاب اللبناني – بيروت ١٩٧٣ م ص ٨٧ .

(١١) د. محمد بيصار : الفلسفة اليونانية – مقدمات ومذاهب – ص ٨٧ .

(١٢) د. عبد الرحمن بدوي : أفلاطون ، طبعة دار القلم – بيروت – لبنان ١٩٨٧ ص ٩ .

(١٣) د. مصطفى حلمي : الأخلاق بين الفلسفة والحكماء طبعة دار الثقافة العربية سنة ١٩٨٦ م ص ٩ .

(١٤) د. محمد كمال جعفر : في الفلسفة دراسة ونصوص / طبعة دار العلوم – القاهرة ١٩٧٦ م ص١٢٥ ، ١٢٧ .

(١٥) د. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق – نشأتها وتطورها . طبعة دار النهضة العربية – مصر الطبعة الثالثة ١٩٧٦ م .

(١٦) محمد لطفي جمعة : مائدة أفلاطون ، كلام في الحب منقول عن الحكيم اليوناني – طبعة نهضة مصر ١٩٢٠ م ص٣٦ .

(١٧) جون ديرر ، ميلتون جولد ينجر : الفلسفة وقضايا العصر ، ترجمة د. أحمد حمدي محمود ج ٣ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسة الألف كتاب ١٠٢ ، سنة ١٩٩١ ص ١٦ .
(١٨) د. عبد الفتاح الديدي : الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة / الدار القومية للطباعة والنشر بدون ص١٢٧ .
(١٩) محاورات أفلاطون : ترجمة د. زكي نجيب محمود سنة ١٩٣٧ م مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر
(٢٠) الفيروز أبادي : القاموس المحيط / مؤسسة الرسالة ص ٩٦١ .
(٢١) أفلاطـــــون : فيدون (في خلود النفس) ترجمة عزت قرني / دار النهضة المصرية سنة ١٩٧٣ م ص١٠
(٢٢) أفلاطـــــون : فيدون وكتاب التفاحة المنسوب لسقراط / ترجمة د. علي سامي النشار / عباس الشربيني / دار المعارف سنة ١٩٦٥ م ص ٣٣٨ .
(٢٣) أفلاطـــــون : فيدون وكتاب الثقافة المنسوب لسقراط / ترجمة د. علي سامي النشار / عباس الشربيني / دار المعارف سنة ١٩٦٥ م .
(٢٤) أخبار الحـــــــلاج : ص١٤ .
(٢٥) طبقات الســـــلمي : ص ٣٠٧ .
(٢٦) ســميـــح الزيـــــن : الحلاج ص ٢٧ .
(٢٧) الطواســـــين : الحلاج ص ٨٣ .
(٢٨) الطواســـــين : ص ٨٣ ، طواسين الحلاج وأشعاره ص ١٢٧ .
(٢٩) د. أبو الوفا التفتازاني : مدخل إلى التصوف الإسلامي طبعة دار الثقافة ، القاهرة سنة ١٩٧٩ م ص ١٢٤ .
(٣٠) د. مصطفى حلمي : التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث / دار الدعوة ، الإسكندرية – مصر سنة ١٩٨٢ م ، ص ١٤ .
(٣١) ابن النـــــديـــم : الفهرست ص ٢٦٩ دار المعرفة – بيروت بدون تاريخ .
(٣٢) ابن القيـــــــم : تلبيس إبليس ص ١٦٦ .
(٣٣) ابن النـــــديـــم : الفهرست ص ٢٦٩ .
(٣٤) د. فيصل بدير عون : التصوف الإسلامي ، الطريق والرجال ، الناشر مكتبة سعيد رأفت سنة ١٩٨٣ ، ص ١٩٦.
(٣٥) المواقف والمخاطبات : محمد بن عبد الجبار النفري ٣٥٤ هـ / تحقيق أوثر أربري / تحقيق د. عبد القادر محمود الهيئة المصرية العربية العامة سنة ١٩٨٥ م .
(٣٦) أبي حيان التوحيدي ومسكويه : الهوامل والشوامل / سلسة الذخائر ٦٨ . نشر أحمد أمين / السيد أحمد صقر / طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة ص ١ .
(٣٧) د. زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدي / أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء

سلسة أعلام العرب ٣٥ / طبعة المؤسسة المصرية العامة ، ص ٩ .

(٣٨) التوحيـــــــدي : الصداقة والصديق ص ٥ ، ٦ .

(٣٩) د. عبد الرحمن بدوي : الإشارات الإلهية / التوحيدي ص ٨١ .

(٤٠) المقابســـــات : المقابسة رقم ٢١٩ ص ٤٦ .

(٤١) عبد الكريم الأعسم : أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات دار الأندلس ، طبعة بغداد ١٩٨٠م ص١٣٥ .

(٤٢) د. عبد الواحد الشيخ : أبو حيان التوحيدي وجهوده الأدبية والفنية – الهيئة المصرية العامة للكتاب فرع إسكندرية . ج١ سنة ١٩٨٠ م ، ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٤٣) التوحيـــــــدي : الصداقة والصديق ص ٩ ، ١٨٨ .

(٤٤) أبو حيان التوحيدي : الصداقة والصديق / شرح وتعليق علي متولي صلاح مكتبة الآداب للطبع والنشر سنة ١٩٧٢ ص ٨ .

(٤٥) التوحيـــــــدي : فصول مج ١٤ ، العدد الرابع ١٩٩٦ م ج٢ ، ص ٩ .

(٤٦) التوحيـــــــدي : فصول مج١٤ العدد ٤ ، سنة ١٩٩٦ ج٢ ، ص ٤٤ ، أنور لوقا ، أبو حيان التوحيدي والتعامل مع الحداثة ص٤٤ .

(٤٧) وداد القـــــاضي : اللغة والعجز عن التعبير في أدب أبي حيان التوحيدي ص ٦٤ ، فصول العدد الرابع ١٩٩٦ التوحيدي ج٢ .

(٤٨) محي الدين اللاذقاني : منطق السلطة وهواجس المثقفين ثنائية التحرر والاستسلام في تجربة التوحيدي ، فصول التوحيدي ج٢ ص ٨٦ .

(٤٩) هالة أحمد فؤاد : تحولات حديث الوعي قراءة في التوحيدي ، فصول ١٩٩٦ ، التوحيدي ج٢ ، ص ١٠٥

(*) العنكبـــــوت : آية ٦٤

(٥٠) وليـــد منيـــر : نزعة النفس عند أبي حيان التوحيدي عن البعد النفسي – اجتماعي في الرؤية الصفية ، فصول ص ٨

(٥١) د. حامـــد طـــاهر: فلسفة السؤال والتساؤل عند أبي حيان التوحيدي ، فصول جزء ٢ عدد التوحيدي ، ص ١٢٧ .

(٥٢) د. عاطف العراقي : مفهوم الإنسان عند أبي حيان التوحيدي فصول العدد الأول ، أبو حيان التوحيدي ج٣ ، ص ٢٩ .

(٥٣) د. زينب محمود الخضيري : أبو حيان التوحيدي والبحث عن السعادة فصول / العدد الأول / ١٩٩٤ / التوحيدي ج٣ ، ص ٤٥

(٥٤) نيقـــولاي لوســـكي : تاريخ الفلسفة الروسية / ترجمة فؤاد كامل راجعه د. زكي نجيب محمود طبعة دار المعارف – القاهرة ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

(٥٥) بردياثيـــف : الحلم والواقع ص ١٣ .

(٥٦) المصدر السابق ص ١٤ .
(٥٧) المصدر السابق ص ٣٥ .
(٥٨) المصدر السابق ص ٤٣ .
(٥٩) المصدر السابق ص ٥٩ .
(٦٠) المصدر السابق ص ٤٥ .
(٦١) المصدر السابق ص ٧٠ .
(٦٢) برديائييـف : أصل الشيوعية الروسية / ترجمة فؤاد كامل وراجعه د. راشد البراوي – الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ص١٨٤ .
(٦٣) الحـــلم والواقـــع : ص ٧٢ .
(٦٤) المصدر السابق ص٢٦٥ .
(٦٥) المصدر السابق ص ٧٥ .
(٦٦) المصدر السابق ص ٢٢٦ .
(٦٧) المصدر السابق ص ٨٧ .
(٦٨) المصدر السابق ص ٨٩ .
(٦٩) د. عبد القادر محمود : دراسات في الفلسفة الدينية و الصوفية والعلمية ، طبعة دار الفكر العربي ١٩٧٨ م . ص ٢٤٤ ، ٢٤٥
(٧٠) د. عبد القادر محمود : الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٦ ص ٢٢٣ .
(٧١) بزديائييـف : العزلة والمجتمع ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة علي أدهم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٢ ، ص ٣٢
(٧٢) برديائييـف : الحلم والواقع ص ١٢١ .
(٧٣) برديائييـف : الحلم والواقع ص ١٣٠ .
(٧٤) برديائييـف : الحلم والواقع ص ١٣٤ .
(٧٥) برديائييـف : الحلم والواقع ص ٢٠٥ .
(٧٦) برديائييـف : الحلم والواقع ص ٢٠٧ .
(٧٧) برديائييـف : الحلم والواقع ص ٢٠٨ .
(٧٨) برديائييـف : الحلم والواقع ص ٢١١ .
(٧٩) برديائييـف : الحلم والواقع ص ٢١٢ .
(٨٠) برديائييـف : الحلم والواقع ص ٢٨٨ .
(٨١) د. عبد القادر محمود : مذاهب وأفكار في الفلسفة والفن / دار الفكر العربي بمصر سنة ١٩٧٢ م . من مقال فلسفة ملكوت الروح مع برديائييف ١٨٧٤ – ١٩٤٨ م .