

خصائص التجربة الصوفية

Characteristics of the Sufi experience

بالرايس العيفة¹، إشراف أ/ د: حفصه جعيط²

¹جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر2، (الجزائر)، laifa.berrais@univ-alger2.dz

²جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر2، (الجزائر)، hafs122006@yahoo.fr

إسم المخبر: مخبر الترجمة والمصطلح جامعة الجزائر 2

تاريخ الاستلام: 2025/02/05 تاريخ القبول: 2025/05/21 تاريخ النشر: 2025/09/01

ملخص:

تستهدف هذه الدراسة إلى التعرف على الآداب الصوفية والروحانية من حيث المنشأ والمفهوم والتطور الذي حصل على مدى السنين والأمصار والعصور، والتعرف كذلك على التجربة الصوفية من حيث التنشئة ومراحل التطور والدلالة اللغوية والاصطلاحية للتصوف، ودلالة التجربة الصوفية وتطور الخطاب الصوفي في الأدب بصفة عامة، فهي دراسة تعريفية متواضعة تعرفنا بهذا الأدب الجم الذي نسي في الرفوف ولم يتعرض إلى التنقيب البحثي وخاصة الآداب الروحانية منه، واتبعت في ذلك منهج تاريخي وصفي لهذه الظاهرة الأدبية (الأدب الروحاني . أو الأدب الصوفي) متخذة إشكالية رئيسية تنقب في مدى التطور الدلالي للروحانيات والتجربة الصوفية، مروراً على خصائص التجربة الصوفية الفردية والتهرية والوجدانية مستعملاً بعض الأدوات والوسائل من ذوق وتجلي وكشف ومكاشفة ووجد متوصلاً في الأخير إلى نتائج أنه يجب علينا تغذية أرواحنا حتى تستقيم وتسمو عن الماديات كما هو واجب علينا أن نغذي أجسادنا .

كلمات مفتاحية: التجربة الصوفية، الذوق، التجلي، الكشف والمكاشفة، الوجدان.

Abstract:

This study aims to identify Sufi and spiritual literature in terms of its origin, concept and development over the years, ages and eras, and to identify the Sufi experience in terms of upbringing, stages of development, the linguistic and terminological connotation of Sufism, the connotation of the Sufi experience and the development of Sufi discourse in literature in general. It is a modest introductory study that introduces us to this beautiful literature that has been forgotten in the shelves and has not been subject to research exploration, especially spiritual literature, and I followed a historical and descriptive approach to this literary phenomenon (spiritual literature). This paper will explore the extent of the semantic development of spirituality and mystical experience, passing through the characteristics of the individual, escapist and existential mystical experience, using some tools and means of taste, manifestation, revelation and revelation, and finally reaching the conclusion

that we must nourish our souls so that they are upright and transcend materialism, just as we must nourish our bodies.

Keywords: Sufi experience, taste, manifestation, revelation, consciousness.

*المؤلف المرسل: بالريس العيفة.

1. مقدمة

ركز التصوف الإسلامي على الإنسان بحيث اعتبره المفهوم المحوري في التصوف ما جعل الكثير من الدراسات الحدائية عن التصوف الإسلامي تنعته بنعت الزعة الإنسية، تقريبا له من موجة الخطابات الفلسفية ذات التوجه الإنسي والتي ظهرت في أوروبا الحديثة والمعاصرة. ولعل اهتمامات هذه الدراسات بالتصوف الإسلامي تعكسه خطابات التصوف بفعل تركيزها على الإنسان، وينبع الاهتمام الصوفي بالإنسان من خلال اختيار الخطاب الإلهي هذا المفهوم وإعطائه صفة الخلافة الإلهية، ما دفع بالصوفية إلى الكشف عن حقائق هذا الموجود.

أثمرت الصوفية مفهوم وحقيقة الإنسان الكامل الذي يلخص الوجود في ذاته فهو صورة الحق وهو جمعية أسماء الله تعالى وغيرها من الموصفات، ولعل أهم مقولة تختصر الاهتمام الصوفي بالإنسان هي مقولة "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، ما يجعل الجمال والجلال والكمال الإلهي منطويا في ذات هذا الموجود.

نحن سنحاول أن نكشف عن كاشفية هذا الموجود الإنساني للجمال الإلهي في كتابات العارفين، الذين لخصوا الوجود الإنساني في صورة لحن وجودي يغني كل الأسماء الإلهية في صورة جمالية تصور الحنين والحزن ومرات الفرح باللقاء لتسلية الإنسان في ابتعاده، وكأننا أمام ثنائية غير قابلة للجمع بين البعد والقرب والشوق والعشق.

لعل أهم كينونة محددة للوجود الإنساني هي كونه مؤلفا من ثنائية بين ظاهر وباطن، ظاهر يمثله بدنه وباطن تمثله نفسه أو روحه أو عقله أو قلبه، طبعا مع اعتبار للتمايز بين هذه المفاهيم.

فالتصوف لم يكن في بيئتنا العربية الإسلامية فقط، بل ورد التصوف في ديانات وأقوام أخرى كالأوروبيين والمسيحيين واليهود واليونان والرومان من قبل، فيعتبره مثلا جولد تسهير تأثرا باليهودية مستدلا بدخول بعض اليهود الإسلام ووضعهم لكثير من الأحاديث النبوية (الإسرائيليات) وأن نظرية التشبيه والتجسيم لدى اليهود تشبه نظرية الاتحاد والحلول لدى الفلسفة الإسلامية، يعتبر الروحاني الشهرستاني عندما وجدوا التوراة مملوءة بالمشابهات مثل الصورة والمشافهة والتكلم جهرا والنزول من طور سناء انتقالا والاستواء على العرش استواء وينقض بعضهم هذه الأقوال بأن الاستواء والتكلم جهرا والتجسيم ليس من أفكار الصوفية فهذا دخیل علیها وهناك فرق بين الفلسفة والتصوف.

أما بالنسبة للمسيحية فقد نقلت أفكار الرهبنة والزهد إلى العرب نتيجة التجارة يقول المستشرق مركس: "إن التصوف الإسلامي مأخوذ من رهبانية الشام خاضع للروحانية المسيحية، كما يرى نيكلسون أن المتصوفة تشبهوا برهبان النصارى في لبس الصوف ووافقه ماسينيون واعتبر التصوف دخیل علی الإسلام بدلیل اختلافهم مع مذاهب أهل السنة. أما الفلسفة اليونانية يقول رينولد صاحب كتاب التصوف: "لكني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي ولزم أن نعتبره وليد اتحاد الفكر اليوناني والديانة الشرقية أو بعبارة أخرى وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية.

ويدور مذهب أفلاطون حول الله والنفس والعقل؛ فالله جوهر المذهب وهو المحبوب المبدع الذي تشتاق إليه الصور العليا وهو قديم لا يتغير وأن الجواهر العقلية قد فاضت وتفاضلت مراتبها نتيجة اختلافها قربا أو بعدا من النور الأول الذي فاضت منه. والنفس جوهر كريم وهي نقطة تدور حول العقل، والعقل جزء مهم باشتياق إلى الله والنور الأول. وحكماء هم اللذين إذا أرادوا الحكمة تشوقت نفوسهم إلى صانعها الحكيم ومن هنا قيل إن الله هو المعشوق الأول ذو جمال مطلق، والصوفي أيضا يريد هذا الجذب ليحقق ذاته في الله. يقول رينولد صاحب كتاب التصوف لكفي على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق استحالة علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي ولزم أن نعتبره وليد اتحاد الفكر اليوناني والديانة الشرقية أو بعبارة أخرى وليد اتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية

لقد ازدهرت الترجمة في العصر العباسي وبصم الفكر الإغريقي طابعه على الثقافة العربية الإسلامية وأثرت على تعاليم المتكلمين كما أثرت الأفلاطونية الحديثة على الصوفية. من الباحثين من يرد التصوف إلى أصول الديانة الفارسية التي ظهرت بخرسان حيث تلاقت الديانات والثقافات الشرقية وبعد دخول أهلها الإسلام صبغت بعض المبادئ الإسلامية بالصبغة الصوفية القديمة، ويرى المستشرق نيكلسون التصوف قد يكون عن تأثيرات خارجية غير إسلامية كالبودية وأنه ليس في القرآن أصل للتفسير الصوفي

والديانة الفارسية هي ديانة زرادشتية انتشرت في إيران والمدن المجاورة لها وأصبح لها رجال دين هم طبقة الكهنة وجمعت تعاليمها في كتاب يسمى "أبستاق"، ولما انتشر الإسلام بفارس اعتنق أهلها الإسلام وقضى على هذه الديانة.

وجوهرها أنها تؤمن بوجود إله أعظم عالم للماضي والحاضر وهو خالق الخلق ويخاطب زرادشت الإله كصديق حميم ويمدحه حتى الموت، كما تعتقد هذه الديانة أن الخلاص من القيود المادية إلى الحياة الروحية لا يكون إلا بالطهارة الخالصة عن طريق التحرر النهائي من الجسد وقيوده، ويرد تأثير هذه الديانة على التصوف إلى دور الفرس في الدولة العباسية واشتغال رجالها في الدواوين والوزارات فنقلوا بعض أفكارهم. ولكن الرأي المعارض يرى أن هذا ليس دليل قطعي لأن الدولة المغلوبة تتأثر بالغلبة. والمنبع الأصلي للصوفية هو الإسلام

أما بالنسبة للديانة الهندية فقد تعددت الديانات في الهند منذ القدم فعبدوا الأوثان (حيوانات، شمس) وعبادتهم "لبترا" معبود مقدس تقدم له الهدايا. وجوهر هذه الديانة الإيمان بعالم الأموات الذي يؤثر في الكون

ثم بعد مراحل تاريخية ظهرت ديانة جديدة هي البوهيمية. وانقسم معتنقوها قسمين، قسم موحد وقسم وثن. والنفس عند البوهيمية هي جوهر الحياة خالدة صافية وإذا اتصلت بالجسد تغيرت إلى الكدر وهي خالدة تنتقل من جسد إلى آخر وهذا ما يسمى بتناسخ الأرواح، وظلت حتى ظهور "بوذا" الذي أوجد الديانة البوذية وكان خيرا بالحياة وأسرارها يهدف إلى الخلاص من متاعب الحياة وآلامها وعلى الإنسان الذي تصبو نفسه إلى السعادة "النرفانا" أن يصل إلى الفناء وذلك بالتحرر من القلق. وكل التعليمات البوذية تدعو إلى التأمل والتركيز الباطني. فهذا يؤدي في رأيهم إلى خلق ملكات روحية. ووجه التلاقي في الصوفية الإسلامية مع الديانة البوذية هو في حالة الفناء عند الصوفية التي توازي النرفانا وفكرة الحلول التي توازي التناسخ

-الحلول: "كون أحد الجسمين طرفا للآخر كحلول الماء في الإناء -الاتحاد: "تصير الذاتين واحدة وهو حال وشهود ووجود.

خصائص التجربة الصوفية

-الفناء هو أن يفنى عنه الحظوظ، أي أن يفنى عما له ويبقى بما لله، أي بقاء في تعظيم الله وفناء في تعظيم ما سوى الله

ويرى البيروني أن الصوفية أخذوا من فكرة التناسخ حين قالوا: "الدنيا نفس نائمة ونفس يقظة، كما يرى المعارضون أن هذه الحجج غير كافية وليس التناسخ يشبه الفناء لأن التناسخ معناه حلول الأرواح من جسد لآخر أما الفناء فعرفناه آنفاً.

من الباحثين من يرد التصوف إلى أصول الديانة الفارسية التي ظهرت بخرسان حيث تلاقت الديانات والثقافات الشرقية وبعد دخول أهلها الإسلام صبغت بعض المبادئ الإسلامية بالصبغة الصوفية القديمة، ويرى المستشرق نيكلسون أن التصوف قد يكون عن تأثيرات خارجية غير إسلامية كالبودية وأنه ليس في القرآن أصل للتفسير الصوفي. ومن هنا يأتي السؤال الجوهرى الذي اهتمت به هذه الدراسة هو ما هي حقيقة الإنسان في التصوف والروحانيات؟ وكيف يمكنه أن يكون مرآة للوجود الإلهي؟

2. الطابع الفردي للتجربة الصوفية

المتصوف الذي يطرح تعريفه للتصوّف، ينطلق من تجربته الروحية الفردية مما لا يجعل تعريفه متطابقاً أو متماثلاً لتعريف غيره، فكل قد عبر بما وقع له ، وهذا الطابع يعده البعض ميزة إيجابية في التجربة الصوفية، جعلت من الخطاب الصوفي مادة غنية من حيث الثراء اللغوي، لتعدد التعريفات وتنوعها بحسب ما خبر كل صوفي في تجربته، بحكم أنه قد تختلف تعاريف متصوفة عاشوا معاً في الزمان والمكان ولكنهم اختلفوا في المقامات والحال والمواجد لتكون التجربة الصوفية - بالنسبة لضبط التعريفات والدلالات عن أصحابها - من حيث إثبات خبراتهم من خلالها - بمثابة السياق في الخطاب الطبيعي، من حيث ضبط الدلالات اللغوية وتوجيه مسارها التخاطبي والتداولي. ذلك أن الطرق إلى الله تعالى - على حد قول ابن خلدون: (عدد أنفاس الخلائق، وإن كان واحداً في نفسه، فكل سالك يليق به من التربية ما لا يليق بغيره، والأحوال والمواجد والواردات والمواهب والعلوم واللقاءات والعوارض في السلوك تختلف بحسب الأشخاص، والأحوال والبداية والنهاية والقوة والضعف، وسبيل سلوكهم غير متفق). الطرق شتى ونهج الحق مفردة والساكنون لها في القوم أفراد.

لذلك فإن كل تجل يحصل للصوفي إنما يكون على حسب خصوصية طريقه الذي سلكه، وهو ما عبر عنه " ابن عربي" وسماه "بسلم المعراج" بقوله: «والإنسان من وقت رقيه في سلم المعراج يكون له تجل إلهي بحسب سلم معجازه. فإنه لكل شخص من أهل الله سلم يخصه، لا يرقى فيه غيره، ولو رقى أحد في سلم أحد؛ لكانت النبوة مكتسبة».

2. الطابع التطهري:

ونقصد به الطريق الذي يسلكه المريد في رحلته نحو مقام الفناء والمكاشفة والمشاهدة بالسير والترقي في المقامات والأحوال، بدءاً من مقام التوبة. فالتجربة الصوفية تختلف بداياتها عن أواسطها وعن نهاياتها. فالمتصوفة يختلفون اختلافاً كبيراً زماناً ومكاناً وثقافة مع التطابق في المقام والحال، فهم في تصاعد ينمو تدريجياً حيث يبدأ هذا الطريق من لحظة شعور الصوفي بالغربة في هذا العالم ومصارعته عدم الانتماء له بالعزلة والابتعاد عنه بالكلية، والفرار منه

كما تفرّ الطريدة من مفترسها، «في الوقت الذي تخرج فيه النفس عن مألوف عاداتها، بأن يتحوّل فيها مركز الشعور من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا. ثم يتحول تبعاً لذلك مركز الاهتمام من الذات إلى موضوع جديد، تجد النفس في الوصول إليه واللاحق به (عفيفي، دت، صفحة 22).

والمبدأ في ذلك يقوم على التزكية لجلاء مرآة القلب من صدأ الأدران والموانع مما تعلق بها من شهوات النفس وآفاتهما، فكما تتجلى صور الأشياء في المرآة وإنسان العين عند جلائهما، فكذلك يتجلى الحق في قلب المؤمن الذي طهر من الغيرية والسوى من خلال تزكية النفس، بتخليه عن المحسوس أو عالم الهذيان، وعدم الالتفات للأشياء الظاهرة للعيان والسعي في طلبه سبحانه وتعالى من خلال معرفة ما خفي من المعاني والأسرار وراء الحجب الظاهرة والباطنة. وكما سبق القول فإن للمعرفة الصوفية تعلق خاص بذات الله؛ فالعارفون بالله والذين يريدون البحث في حقائق أسمائه وأعيان مكوناته، فهم يريدون كمال الإدراك بجلاء مرآة البصيرة، وبتطهير النفس من ارتكاب نواهي الإله، وعن التقاعد عن أوامره، ثم بالفناء بعد ذلك عن جميع حظوظها ليصح لها الدخول إلى حضرته بمداومة ذكره المورث للحضور والغيبة عما سواه، بحيث لا يبقى مانع عن كمال الجلاء وتمام الاستجلاء من كيفية أو صورة.

ومن وجهة نظر القول بوحدة الوجود لا موجود إلا الله وكل ما نراه مما هو موجود ومحسوس من عالم الكثرة ما هو إلا هذيان، والهذيان إما أن يكون صاحبه مجنوناً لا يدري ما يقول فهو بعيد عن جادة الحق لذهاب سبب جلائه، وهو بصيرة الإنسان العاقلة المدركة بالقلب. وإما أن تكون تلك أحلام أو كوابيس تتراءى للنائم في منامه، وهو غائب عن عالم الوجود بعيد عن واقع الحياة، فيعيش تلك الأحلام وكأنها حقيقة ويستجيب لها بحسب قوة تأثيرها النفسي بما ينطبع في عقله من صور قريبة إلى الذهن من حيث محاكاتها للواقع، فهو في نومه معتقد بما يتراءى له من صور وكأنه حقيقة يعاينها ويعقلها كما في الواقع، فإذا صحا من نومه تجلّى له الواقع الحقيقي وأدرك أن ما كان فيه مجرد هذيان وأضغاث أحلام. فكذلك الخلق في غفلة مما يعاينونه من عالم الكثرة لاعتقادهم بما يجدونه من عالم الحس والوجود الذي هو أشبه بحلم ذلك النائم، فإذا التفتوا إلى قلوبهم وأخلوها من جملة الآفات والالتفاتات وطلبوا الحق من خلالها، أفاقوا من غفلتهم، وتجلّى لهم الحق من خلال الخلق، وصارت قلوبهم لا تقبل غير صورة واحدة مهما تجلّى لها من الصور وانطبع فيها من خيالات الأشياء، وهي صورة الحق سبحانه وتعالى قال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْلَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْلَى الْقُلُوبِ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]

3. الطابع الوجداني

ميزة الطابع الوجداني من جهة تعلقها بالنصوص التي تستمد منها غذاءها الروحي وتلقي الصوفي لهذه النصوص، ونقصه بذلك على وجه الخصوص - النصوص المقدسة كالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وما يدور في فلكهما مما يتعلق بهما، سمحت للبعض بأن يجعل منه سبباً لعدم الاستقرار الدلالي لهذه النصوص من حيث بنيتها اللغوية الظاهرة، كونه طريقاً يؤدي إلى التأويل من خلال الخبرات المكتسبة من التجربة. وعليه فإن فهم هذه النصوص وتأويلها قد تأثر بخوض هذه التجارب وخصوصياتها.

ولما كانت التجربة الصوفية منطلقة من نصوص القرآن أساساً وكذلك الحديث ونصوص التراث المباشرة لهما. فإنّ وسائل التعبير عن هذه التجربة لا بد وأن تكون هي وسائل هذه النصوص (الأصول) نفسها، ذلك أن الصوفي لا يحصل له العروج الروحي إلا في مدلول ألفاظ القرآن وآياته، فتصير أدوات التعبير عن هذه التجربة هي لغة الأصل

خصائص التجربة الصوفية

الذي منه استمدها والذي يمدّه بمدلولات متجددة كلما تعمقت تجربته واتصلت بالله، وهذه المدلولات التي تتجاوز المفهوم الدلالي العام إلى الذوق والتذوق لا تزيد الصوفي إلا تمثلاً لتلك المدلولات وتماهاها معها.

بحيث أنه يحصل توازي معراج المدلول مع العروج الروحي للسالك في خط واحد له وجهان، ويكون ذلك بحسب إدراك صاحب التجربة لمعاني هذه النصوص الأصلية، وتعمقه فيها ذوقاً ووجداناً، مما يجعله قادراً على تطويع اللغة الأصلية لها بما يتناسب وتجربته تناسباً مفاهيمياً من خلال تماهيه وتفاعله مع هذه النصوص من جهة الأثر النفسي الذي تتركه فيه، وتدفعه دفعا إلى خوض تجربته الخاصة.

إذ تكسب التجربة الحسية والذهنية مع العالم ومع لغة النص قدرة للمتلقي على النفاذ إلى دقائق ما تعطيه العبارات من مفاهيم، فإذا أضيف إلى تلك القدرة الانفعال الوجداني بالتجارب التي تضمّنّها النص دون الاكتفاء بالتأمل العقلي المجرد، فإن المتلقي أو القارئ تغدو له القدرة على إعادة بناء النص ذاتياً ليمسي قارناً حقيقياً أو مثالياً، ويكاد يكون التأويل هو السبيل الوحيد للولوج إلى مثل هذه النصوص وسر أغوارها وفتح مغاليقها، لأن «هذا الانغلاق - ولعدم إدراك الحالة الموقف من قبل عامة الناس - يُشكّل نوعاً من الوهم الحقيقي، الذي يقف سداً منيعاً يمنع انفتاح النص الصوفي على متلقيه، ويُجهد في تأويلات لا حصر لها، وذلك للبعد الخاص (المغلق) المحصور بين الصوفي ونصه بقوة الموقف. وهو بعد ذاتي خاص، وموقف حلولي بحث، بغض النظر عن قبول هذا الموقف أو رفضه، فإنّه لا يمكن اقتحامه إلا بالتأويل، وإن كان جهد المؤول محدوداً، ولكن لا محالة لكي

لا يبقى النص الخطاب الصوفي بعيداً عن القراءة المعرفية (الرحوي، دت، صفحة 312). وكما سبق القول في اختلاف التجربة الصوفية من صوفي إلى آخر، وبالتالي لا شك في اختلاف فهم النصوص وتعدد التأويل على حسب نوع التجربة والأثر الذي تركه النص في نفس صاحبها. ذلك أن اهتمام الصوفي ينصرف عادة إلى ترجمة فحوى ومضمون التجربة التي يكابدها، ومن ثم فإن العبارات مهما دقت لا تنقل المضمون الحقيقي للتجربة. ولأن «اللغة الصوفية بما هي لغة تجربة خاصة، كان لا بد لها أن تنطلق من اللغة العامة وتراثها أولاً نحو تخصيص مضامين هذه اللغة وهذا التراث بواسطة ما تعطيه تلك التجربة الخاصة، ومنه يصبح للغة ومصطلحها التراثي مدلول خاص في وجدان الصوفي، لا يدركه إلا هو وحده، وقد يعمل على صوغ مصطلحات خاصة بسلوكه حسب ما يناسب المقام. (المصطفى، دت، صفحة 75)» من أجل ذلك فإن "الجنيد" في رسائله يشفق على من ينتهجوا طريق التأويل لتجربة لم يعيشوها

وإذا كان السياق - بصرف النظر عما يختلج في نفس المتكلم - يقوم في المقام الأول على أساس ظاهر العبارة ومبنى الكلام من جهة إرادة المتكلم في توجيه القصد من كلامه، وما يفهم منه من جهة إرادة السامع على حسب تقديره للكلام، وإدراكه للغة بعينها من عدمه، فإن التجربة الصوفية تقوم في الأساس على فرض المراد والقصد من الكلام أو النص على صاحبها في حد ذاته. فيقوم بتأويل الخطاب والنصوص على حسب ما عايشه في تجربته. فالتجربة من هذا المنطلق تُعد رحلة استكشاف المعالم خطاب أو نص معين، وبالتالي رسم حدود ومعالم الطريق الذي يسلكه الصوفي من خلال مجموع تجاربه التي خاضها. ومن هنا يمكن القول أن التجربة الصوفية خلقت بين الصوفي والقرآن صلة جديدة وهي الاستنباط، أي أن التجربة الروحية تلقي على النص أضواء جديدة فتصبح طريقة خاصة لفهم معانيه واستنباطها

والقراءة الحية تصبح استنباطاً للذات وتكلاً للنص بالسنة شتى تتكلمها المضامين من باطن الذات، فيفصح النص عن مقاصده في صور التأويل الذي هو تأويل التجربة الذاتية عنها. ذلك أن التجربة الصوفية لا تعتمد طريق النقل، ولا يكاد يحيط بتفسيرها عقل، لأنها في الأساس تعتمد على أدوات غير أدوات السياق في الخطاب الطبيعي.

4. وسائل وأدوات التجربة الصوفية

إن طبيعة التجربة الصوفية تختلف من حيث الاستنباط على الوسائل الطبيعية البيانية في تبينها للمعاني والدلالات إذ «الفرق بين الاستنباط البياني والاستنباط العرفاني ليس فرقاً في الطبيعة بل في الوسيلة فقط البيانيون يستعينون بالمعرفة باللغة وأساليبها في التعبير (.) بينما يستعين العارفون بالرياضات والمجاهدات أولئك ينظرون في اللفظ وفي أنواع الدلالات التي يحتملها إلى أن ينقذ المعنى المقصود في أذهانهم. وهؤلاء يرددونه بألسنتهم وقلوبهم إلى تنفجر ينابيع المعرفة فيهم فيطلعون على الحقائق والأسرار، من خلال هذه الفقرة يتجلى لنا مبدئياً الفرق في تبين المعارف والمفاهيم، وتتضح لنا الأدوات التي تقوم عليها التجارب والعلوم الصوفية، والتي من أهمها:

1.4. الذوق: يقول "القاشاني" مشبهاً اختلاط المعارف المدركة باختلاط الطعوم، مما يشكل في رأيه عائقاً وحائلاً دون إدراك حقيقة الأشياء كما هي منفردة: «واعلم أن الأذواق التي يشير القوم إليها هي علوم لا تنال إلا لمن كان خالي القلب عن جميع العلائق والعوائق كلها، وتقدير ذلك، هو أنه لما استحال على القوة الذائقة أن تدرك شيئاً من الطعوم ما لم تكن خالية عن التكيف بجميعةها، (...) فكذا حال القوة المدركة للحقائق من الإنسان، فإنها ما لم تكن خالية عن التكيف بشيء من العقائد والآراء المترسخة فيها فإنها لا محالة يستحيل عليها أن تؤدي إلى نفس كيفية تلك الحقائق (القاشاني، دت، الصفحات 471-472).

فالتجربة الصوفية إذا - ومن خلال ما انتهى إليه "القاشاني" - حالة ذوقية منفردة لا مجال فيها لتعدد الأذواق واختلاف الكيفيات، حتى تكون إدراكاً خاصاً وخالصاً بموضوع وكيفية المدرك. لذلك وتبعاً لقوله فإنه يتوجب أولاً وقبل كل شيء أو خوض غمار أي تجربة؛ تنقية المحل وإخلاء النفس والقلب من كل ما يكثر نقاء الحاسة الذوقية للمعرفة. ومنه في هذا المعنى قول القشيري:

تجرد عن الأغيار بالقول والفعل ولا تلتفت أهلاً وقل لهم امكثوا
ولفقتات الفرع بالجمع للأصل فشرط اقتباس النار تركك للأهل

وطهريوت الله من كل صورة فما البيت إلا القلب إن كنت ذا عقل (القشيري، دت، صفحة 57).

وكما سبق القول كون التجربة الصوفية ذاتية فردية، وبالتالي فإن نتائجها كذلك لا بد وأن تكون ذاتية تتعلق بصاحبها ويتوصل إليها من خلال تجربته على طريقته الخاصة، ولا خيار له فيها. ذلك أن: «مدارك هذه الطريقة كلها، وما يطرأ فيها على السالك من العلل والأحوال والواردات وجدانية ذوقية، وليست من قبيل العلوم الكسبية المتعارفة، ولا مما يعرف بالوضع اللغوي، وتحصره القوانين الصناعية. وأكثر الأحوال والعلل والمواجد مع كونها غير متعارفة فهي خارجة عن الاختيار. لذلك كان من الصعب فهم دلالات الخطاب الصوفي. فهو خارج حدود الفهم الإنساني الطبيعي ولا يخرج عن إطار إرادة صاحبه الذي مرتبة أدت به إلى إنتاج هذا الخطاب وتسطيره. لأن الطريقة لم تنبئ إلا على

خصائص التجربة الصوفية

التحصيل الوجداني، وما في كتب التصوف لا يفهمه حق الفهم إلا من وجده وجدانا، وصار له وصفا، والمواجد إذا عبر عنها أهلها لم يفهمها إلا من وجدها بعد هذه الأغراض عن مألوفات البشر.

وكون التجربة الصوفية حالة ذوقية، وكونها حالة تستوجب التكتّم والتحفظ على الأسرار التي يعاينها الصوفي في تجربته مما يقع له من الكشف. فلا شك أن ذلك مما يزيد من خفاء المعنى المقصود من هذا الخطاب الذوقي وإن كان ظاهرا من ناحية اللغة المعبر بها عنه والمرموز المعانية من خلالها فإنه لا شك في صعوبة فهم تلك اللحظة التي يكابدها الصوفي في تجربته حق الفهم كما عايشها، فليس من خبر كمن سمع. لأن الخبرة الصوفية (خبرة مخصصة لا يمكن فهمها إلا ممن يتذوقها بذاته، أو من صوفي تذوق للمتجاوز الخفي المستور وراء الرمز (عبد الحميد، دت، صفحة 14)، والصوفي في تجربته الذوقية يسعى إلى تجاوز المعرفة المتعلقة برسوم الأشياء ومظاهرها الإدراك حقائق الأشياء وأعيانها، وفي حالة الإدراك هذه فإن جهة إدراكهم لها تكيف وتحقق بها تكيف القوة الذائقة وتحقق بمذوقها بخلاف حال العلوم الرسمية، لأن المدرك منها هورسوم الحقائق لا أعيانها، فإن العلم بطعم العسل مثلا شيء والذوق له شيء آخر. والصوفية إنما يطلبون أعيان الأشياء ويستغنون بها عن طلب الدليل عليها. لأن الدليل عندهم ما هو إلا القشرة الظاهرة التي لا تغني عن طلب اللب.

واختصار القول في الذوق عند الصوفية كما يقول أحدهم خمرة الذوق تكسب اللطافة وتمحو الكثافة، كؤوسها المعاني وحانها حضرة التداني، وذنها العارف وندمانها المعارف وراويها الصافي ومرافقها الموافي، وخلاعها العقلاء وجلاسها النبلاء، بها تقلب الأعيان وتبصر الأعيان ويروى الظمان ويشبع الغرثان، ويمشي المقعد، وينطق الصامت ويظهر الخامل ويحيى المائت

2.4. الكشف: الذوق أولى مراتب الكشف ويتم ذلك بسلوك الصوفي طرق التزكية والمجاهدة تزيد عنده قوة الذوق، ويترقى في مراتبه منه إلى الشرب ثم الري حتى يصل إلى السكر، وبذلك يدخل مرحلة الكشف والتجلي. والعلوم التي تنال من هذا الطريق هي علوم قلبية فوقية تتجاوز حدود العقل، لذلك ينقل "ابن عربي" عن أهل الطريق قولهم: «نعلم أنّ ثم طورا آخر وراء طور إدراك العقل الذي يستقلبه، وهو للأنبياء، وكبار الأولياء يقبلون هذه الأمور الواردة عليهم في الجنب الإلهي» (ابن العربي، دت، صفحة 219) وقد سطر الصوفية ذلك في شعرهم تحذيرا من إتباع أوهم العقل وعقاله وتنبيها لعدم الاتكال عليه في معرفة الذات العلية.

يقول "القشيري": "فيا قاتلا بالوصل والوقفة التي تقيدت بالأوهم لما تداخلت

حُجبت بها اسمع وارعوي مثل ما أبنا عليك ونور العقل أورثك السجنا

إلى أن يقول: أمامك هول فاستمع لوصيتي أباد الوري بالمشكلات وقبلهم

عقال من العقل الذي منه قد تبنا بأوهمه قد أهلك الجن والبنّا (القشيري، دت، الصفحات 72-73).

فمعرفة الذات العلية أو ما يسمى عند الصوفية بالعرفان هو كشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للبعد الصوفي ويراه كأنه رأي عين، فمكاشفات العيون بالإبصار ومكاشفات القلوب بالاتصال.

وهو من الدلالات والأدوات التي أضافها الصوفية إلى سبل المعرفة حيث: « أدخلوا في مناهج المعرفة ونظرياتها لونا جديدا من المعارف التي تقوم على الإلهام أو الكشف، أو ما يعرف عندهم ويصطلحون على تسميته الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها.

ويسميه أبو حامد الغزالي بعلم الصديقين والمقربين فهو نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيتة من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وبصفاته الباقيات التامات . فغالبا ما يكون الوصول إلى هذا الطور بعد مكابدة الصوفي وترقيه في المقامات ويتجاوز مراتب أنواع المكاشفات، فمتى حصل ذلك تبدو له المكاشفات الخفية حتى يجد بواسطتها علم صفات الربوبية، وهذا ما يُقال له المكاشفة الصفائية، وفي هذه الحال إذا كُشف بالصفة العلمية فتبدو له من جنس العلم اللدني، كما هو حال الخضر عليه السلام حتى إذا وصل أبصر « ما لا طاقة للعقل أن يتعرف عليه بالاستدلال والحجة والبرهان، أو للحس أن يصل إليه بالتجربة والاختبار، ذلك لأن المعرفة التأملية القلبية تكون بالضرورة يقينية صادقة، نقيض المعرفة الحسية، التي تكون ظنية تحتل الخطأ، ونسبية تتميز بالتغير وعدم الثبات وقد عرفت هذه النظرية المعرفية في التصوف الفلسفي، الذي تجاوز حدود العقل وأثار إشكالات جدلية كانت الحد الفاصل بين علم الحقيقة وعلم الشريعة، أدخلت المتصوفة في صراع مرير في بعض مراحلها التاريخية مع الفقهاء وبعض الخلفاء ، حيث انقسم علم الشريعة إلى قسمين: علم يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة التي تجري على الجوارح والأعضاء الجسمية وهي العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم إلى آخره. وسي هذا العلم علم الفقه، وهو مخصص بالفقهاء وأهل الفتيا في العبادات وهذا القسم جعله "الغزالي" أدنى مرتبة من العلم المحصل عن طريق المكاشفة، ومما يشترك فيه علماء الكلام في الظاهر من العقيدة مع عامة الناس، وليس لهم حظ من علوم القلب الباطنية. يقول "الغزالي": « وليس عند المتكلم من الدين إلا العقيدة التي شاركه فيها سائر العوام، وهي من جملة أعمال ظاهر القلب واللسان، وإنما يتميز عن العامي بصنعة المجادلة والحراسة، فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية حيث قال تعالى: والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين والثاني علم يدل على الأعمال الباطنة هي أعمال القلوب وسعى المتصوفون أنفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن، وسموا من عداهم أهل ظواهر وأهل رسوم». ذلك أن الصوفية حسب رأي "أدونيس" « لم تعتمد في الوصول إلى الحقيقة المنطق والعقل، ولم تعتمد كذلك الشريعة، وإنما اعتمدت ما اصطلحت على تسميته بالذوق، وهو الكشف المباشر الذي يتم عبر حال تتلبس الصوفي فتبدل صفاته، وتقوده في حركة تتجاوز الشريعة إلى الحقيقة متجهة نحو الكشف عن الله، جوهر العالم، والفناء فيه. فالتصوف هو شوق الظاهر إلى الباطن وهو حنين الفرع للأصل، وعودة الصورة إلى معناها(أدونيس، 1979، صفحة 92).

وإذا كانت دلالات المعاني في الخطاب الطبيعي إنما تتكشف عن طريق الألفاظ في سياقها؛ فإن الكشف يختص بكشف المعاني التي تلوح في التجربة الصوفية. وهو ما يقول به "ابن عربي" في سياق كلامه عن الكشف والمشاهدة، وبيان التفاضل بينهما. يقول "ابن عربي": «اعلم أن المكاشفة متعلقها المعاني (...) فالمكاشفة إدراك معنوي فهي مختصة بالمعاني(ابن العربي، دت، صفحة 496).

فمن خلال الكشف يعيد الصوفي صياغة معنى الدلالات المباشرة والصعود بها إلى دلالات أسمى وأرق، ويكسيها معاني عرفانية تتجاوز تلك المعاني المتعارف عليها كوصف ملازم للمعاني الحسية المألوفة، « يرتقي من خلالها الصوفي المكاشف من عتبة معرفية إلى عتبة أخرى أعلى منها، وهو ما يبرر لا نهائية المعرفة الصوفية، ومن خلال ذلك لا نهائية الرمزية الباطنة، فهذه الدلالة فضاء غير متناه من المعاني. فحين يتأمل الصوفي الجمالية الخاصة بالأنثى أو الطبيعة،

خصائص التجربة الصوفية

فهو يتأملها من خلال دلالتها الوجودية المباشرة، أي من خلال ظهورها المشخص عبر المرأة أو كائنات الطبيعة. غير أن هذه الجمالية الخاصة بالشكل الوجودي تظهر له مجرد امتداد لجمالية أوسع هي بالضبط جمالية الذات الإلهية التي تتجلى عبر كل شيء، آنذاك يكشف الصوفي المعنى الباطني للجمال. لكن هذه الوثبة من الدلالة الوجودية المحدودة إلى الدلالة الرمزية المطلقة لا تقف عند هذا الحد. وسيسعى الصوفي عبر هذه الدلالة الرمزية المكشوفة إلى اكتشاف دلالات أخرى أعمق وأبعد

3.4. التجلي: فهو إشراق أنوار وإقبال الحق على العارفين المتصلين بالذات العلية، وهو رتبة أعلى من رتب الكشف، وهو عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على مقامات مختلفة، منها ما يتعلق بأنوار المعاني المجردة عن المواد من المعارف وما يُميز هذه الأدوات جملة من جهة وسيلة تلقي المعارف أنها قلبية لا مجال للعقل فيها، إنما العقل جندي من جنودها. وفضيلة القلب كما أورد ذلك "أبو طالب المكي" «خزانة الله تعالى من خزائن الغيب، وهذه المعاني جنود الله تعالى مقيمة حول القلب، يُخفي منها ما يشاء، ويُظهر ويبدي منها ما يريد.

فالفرق بين المعرفة القلبية والمعرفة العقلية أن «معرفة القلب إدراك مباشر للشيء، وأما معرفة العقل فإدراك جانب من جوانبه الأولى حال يتحد فيها العارف والمعرفة، أما الثانية فإدراك العلاقة ما بين العارف والمعرفة أو لمجموعة من العلاقات الأولى تجربة ومشاهدة. أما الثانية فحكم تجريدي. فالمعرفة الصوفية إلهامية تشرق في النفس وليست كسباً يتم بالجهد والاختبار (أدونيس، 1979، صفحة 95)»

وفي المعرفة القلبية إذا وافقت هذه الأنوار عين البصيرة سالمة من العمى والغشي والصدع والرمد وآفات الأعين، كشف بكل نور ما انبسط عليه، فعان ذوات المعاني على ما هي عليه في نفسها وعان ارتباطها بصور الألفاظ والكلمات الدالة عليها، وأعطته بمشاهدته إياها ما هي عليه من الحقائق في نفس الأمر من غير تخيل ولا تلبس. وللتجلي حسب - ما أورده "القاشاني" في "لطائفه" دلالات عرفانية عدة حسب المنازل والمراتب. وهذا الأخير وما فيه من ظهور ذوات المعارف وأعيانها يختص بثلاث تجليات من بين واحد وثلاثين تجلياً أحصاها "القاشاني".

الأول: التجلي وهو: «ظهور الذات في ثاني رتبته المُعبّر عنه بالتعين الثاني الذي تظهر فيه الأسماء وتتميز ظهوراً وحضرة المعاني، وعالم المعاني

الثاني: تجلي غيب الهوية وهو: «تجلي الشهادة، وهو تجلي الحق في المراتب الكونية التالية للمرتبة الثانية من باقي المراتب كلها، روحانها، ومثالها، وجسمانها، سمي بذلك لكون الحقائق تظهر في هذه المراتب مشهودة لذواتها ولبعضها بعضاً

الثالث: التجلي المعطى للوجود «وسمي بتجلي الوجود لكون الحقائق بهذا التجلي تصير موجودة.» (القاشاني، دت، الصفحات 301-303-304)

وللتجلي تعلق خاص بقلوب العارفين ودرجة صفائها ومدى سموها من كل ما يشيب مرآة تجليها، فعلامة العارف أن يكون قلبه مرآة إذا نظر فيها رأى فيها الغيب الذي دعا إلى الإيمان به، فعلى قدر جلاء تلك المرآة يتراءى فيها سبحانه والدار الآخرة والجنة والنار كما قيل: إذا سكن الغدير على صفاء بدت فيه السماء بلا مرأ فيشبه أن يحركه النسيم كذلك الشمس تبدو والنجوم، كذلك قلوب أرباب التجلي يرى في صفوها الله العظيم، ويصنف الغزالي مراتب التجلي في هذه القلوب بحسب مراتب هذا الإيمان التي هي حسب رأيه المرتبة الأولى إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض،

والثانية إيمان المتكلمين وهو ممزوج بنوع استدلال ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام، والثالثة إيمان العارفين وهو المشاهد بنور اليقين.

ويشرح الغزالي هذه المراتب كل مرتبة مع المثل والبيان قائلا: « ونبين لك هذه المراتب بمثال وهو أن تصديقك يكون زيد مثلاً في الدار له ثلاث درجات:

الأولى: أن يخبرك من جربته بالصدق ولم تعرفه بالكذب ولا اتهمته في القول فإن قلبك يسكن إليه ويطمئن بخبره بمجرد السماع وهذا الإيمان بمجرد التقليد وهو مثل إيمان العوام (...)، وهذا الإيمان سبب النجاة في الآخرة، وأهله من أوائل رتب أصحاب اليمين وليسوا من المقربين، لأنه ليس فيه كشف وبصيرة وانسراح صدر بنور اليقين، إذ الخطأ ممكن فيما سمع من الأحاد بل من الأعداد فيما يتعلق بالاعتقادات. فقلوب اليهود والنصارى أيضاً مطمئنة بما يسمعون من آبائهم وأمهاتهم إلا أنهم اعتقدوا ما اعتقدوا خطأ لأنهم ألقى إليهم الخطأ والمسلمون اعتقدوا الحق لاطلاعهم عليه ولكن ألقى إليهم كلمة الحق.

الرتبة الثانية: أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار ولكن من وراء جدار فتستدل به على كونه في الدار فيكون إيمانك وتصديقك ويقينك بكونه في الدار أقوى من تصديقك بمجرد السماع فإنك إذا قيل لك إنه في الدار ثم سمعت صوته ازدادت به يقيناً، لأن الأصوات تدل على الشكل والصورة عند من يسمع الصوت في حال مشاهدة الصورة فيحكم قلبه بأن هذا صوت ذلك الشخص وهذا إيمان ممزوج بدليل والخطأ أيضاً ممكن أن يتطرق إليه إذ الصوت قد يشبه الصوت وقد يمكن التكلف بطريق المحاكاة، إلا أن ذلك قد لا يخطر ببال السامع لأنه ليس يجعل للهمة موضعاً ولا يقدر في هذا التلبس والمحاكاة غرضاً.

الرتبة الثالثة: أن تدخل الدار فتنظر إليه بعينك وتشاهده وهذه هي المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية، وهي تشبه معرفة المقربين والصديقين لأنهم يؤمنون عن مشاهدة فينطوي في إيمانهم إيمان العوام والمتكلمين ويتميزون بمزية بيئة يستحيل معها إمكان الخطأ (الغزالي، دت، صفحة 15). ويشرح "أبو طالب المكي" هذا العلم أو المعرفة اليقينية بقوله: « وهذا مثل لعلم إيمان الموقنين الذي قد اندرج فيه إيمان عموم المؤمنين من علم الخبر المحتمل، ومن سماع الكلام المشتبه من وراء الحجاب، واسم الإيمان واقع على جميعهم، ولكن الأول علم أنه عندي بما قيل له فصدق والثاني: علم بما سمع فاستدل ولم يشهد فيقطع، والثالث هو الذي عاين فقطع، وقد شهد له الرسول بالمزيد فقال رسول الله ﷺ ليس الخبر كالمعاينة، وقال: (وليس المخبر كالمعاينة). (المكي، دت، صفحة 330).

وإذا كان السياق في العلم الذي ينال بطريق الأدوات الإنسانية، يعتمد على نظم الجمل وترتيب الكلام في نسق معين، تبعاً لما يجده صاحب الخطاب في نفسه من أجل بلوغ مقصوده وإرادته من كلامه، وتحقيق الهدف المتوخى منه، مما يُعد جهداً خاصاً ونتاجاً أصيلاً عن صاحبه بإعمال الفكر ونتاج درس واجتهاد ورؤية تعبر عن توجه صاحبه سواء فكرها ومنهجها، أو تحقيقاً لغاية في نفس يعقوب، بما يخدم هذا الفكر والمنهج بطريقة ما. ومما يعكس إيجابية صاحب الخطاب جهده في بناء خطابه ومحاولة تحقيق المراد له. فإن المعرفة والعلوم التي تنال عن طريق التجربة الصوفية تعكس في نظر الكثير من الباحثين - وخصوصاً في مرحلة ما يُسمّى بالعجز والحيرة - سلبية شخصية الصوفي من أوسع أبوابها الذي يراد له ولا يريد، فالسلبية هنا « يقصد بها أن السالك للطريق الصوفي من حيث أنه معراج روعي صاعد ورغم ما يبذله من جهد ومعاناة أثناء سيره المحفوف بالعقبات للارتقاء من مقام إلى الذي يعلوه طلباً للتحقق بالمعرفة اليقينية الحققة. فإن تلك المعرفة ليست ثمرة جهده ومعاناته، بل هي معرفة متلقاة في صورة

خصائص التجربة الصوفية

وهب إلهي ومنحة ربانية، وليس للصوفي إلا أن يتحضر ذاته وينتهي لاستقبال الأنوار الإلهية في صورة إلهام وكشف لدني، والانتقال من عالم الظلمات والجهل والرغبات والشهوات والإرادات إلى عالم النور الساطع والمعرفة الحقة التي لا تحتاج إلى دليل من خارجها

أي أنه وكما سبق القول: أن التجربة الصوفية سلطوية أكثر منها إرادية، فهي تفرض على صاحبها نوع المعرفة التي يتلقاها، وبالتالي فكل ما يتبعها من معنى أو سياق أو حتى نوع الخبرة التي يكتسبها من خلالها، والمقام الذي يصل إليه ويكسبه وما يوجب له من أحوال، كذلك خيار له فيه. ويصح هذا الكلام فقط في حال مراعاة التجربة في حد ذاتها، لكن ما ينقضه ويهدم أركانه هو النظر في مقدماتها والأساليب المؤدية إليها، من النزوع إلى طرق التزكية وسلوك شعابها الصعبة من مجاهدات وتزكية وبذل المجهود في هذا الطريق، وهي تخضع كلها لإرادة الصوفي ورضاه بسلوك هذه الطرق المضنية، وهي - في رأينا المتواضع - إيجابية مفرطة لا يقدر عليها ضعاف النفوس ممن يركنون إلى ملذات الدنيا قابعين تحت شهوات نفوسهم خاضعين لسلطانها.

4.4. الوجد: ويكون إذا خلص الذكر وسما القلب ورق وصفا، ونجعت فيه الموعظة والذكر، وخوطب وسمع الخطاب بأذن واعية وقلب شاهد وسر طاهر فشاهد ما كان منه خاليا، فذلك هو الوجد، لأنه وجد ما كان عنده غير موجود. فهو عند القشيري ما يصادف قلبك ويرد عليك بلا تعمد وتكلف، مستندا في ذلك إلى أقوال المشايخ « الوجد المصادفة، والمواجيد ثمرات الأوراد فكل من ازدادت وظائفه ازدادت من الله تعالى لطائفه، فهناك تناسب طردي بين الوجد وثمرات المواجيد، والوجد في علم النفس وخصوصا في علم النفس الديني، إنما يكون نتيجة سعي النفس في بحثها عن الغبطة من خلال السكينة والطمأنينة وترك ما يبعث على القلق والإلقاء به بعيدا وراء ظهرانها لبلوغ الرضا النفسي، وهو «الفاعلية الدائرية التي تستمر في دورتها مرة بعد أخرى، لتضمن توهج التجربة، وألقها، والتمتع معدنها وبريق تأثيره».(منير، 2004، صفحة 132).

وباعتباره حالة نفسية، فهو إما أن يكون عن غلبة الفرح والطرب، أو الخوف والذهول، وهو استجابة النفس لقوة ما يقع عليها من طوارئ الخواطر أو المشاهدات المرغوبة أو المرهوبة على حسب ما يتركه (السماع)، وهو أصل وسبب في حصول حالة الوجد عن الصوفية. حيث يتلقاه كل بحسب مرتبته ومقامه.

وهو أمر متعارف عليه في أوساط الصوفية كممارسة، وكذا في كتاباتهم وتنظيرهم للتصوف. من ذلك قول "السهروردي": « واعلم أن للباكين عند السماع مواجيد مختلفة، فمنهم من يبكي خوفا، وفيهم من يبكي شوقا، ومنهم من يبكي فرحا كما قال القائل: طفح السرور علي حتى أنني من فرط ما قد سرني أبكاني(وردي وأبو حفص عمر، دت، صفحة 27).

مستشهدا بقول أبي بكر الكتاني: « سماع العوام على متابعة الطبع، وسماع المريدين رغبة ورهبة، وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعماء، وسماع العارفين على المشاهدة، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان، ولكل واحد من هؤلاء مصدر ومقام.

فالسباق المترتب عن طريق السماع على ما يبدو هنا، إنما يكون على حسب تلقيه من قبل الصوفي المستمع، وتفسيره له في طار خبرته الخاصة التي تتناسب والمرتبة التي وصل إليها وفرضت عليه حالة وجد مخصوصة متعلقة بهذه الخبرة وتلك المنزل.

لذلك قيل: «السماع لقوم كالدواء، ولقوم كالغذاء، ولقوم كالمروحة (وردي و أبو حفص عمر، دت، صفحة 29)، وهو حسب ما يرى بعضهم ناتج عن قابلية خاصة للاستجابة العاطفية التي تحتوي مظاهر الواقع كافة وما وراءه من مثيرات تحفز الشعور والذاكرة والحدس على استنهاض كوامن الذات وخفاياها في اتجاه مكاشفات الحق سبحانه بوصفه الواحد الذي تنم عنه الكثرة. أي أنه ينم عن اتصال ومجاورة للحق سبحانه وتعالى، مما يستدعي شعورا بالحضرة الإلهية المشرقة بأنوار الحق والمعارف المباشرة، فيحصل بذلك طرب وانفعال يتجاوز قدرة الصوفي على التعبير عن هذه الحالة الفريدة التي يصل إليها. وينتج عن هذا الطرب حالة الوجد التي تفوق كل وصف، فينشغل الصوفي عن الوجد بالموجود، كونه (حصول المعية، بما يحقق غبطة النفس في ذروة إشرافها على تنوعات التجلي الساري في الأكوان، هو هذا الوجد الذي ينتج عن مجاوزة درجة المعية الأولى إلى درجة المعية الثانية حتى الوصول إلى التحقق بسرالصفات ، وقد عبر الجنيد عن هذه الحالة بما جاء به معنى قوله: الوجد يطرب من في الوجد راحته والوجد عند حضور الحق مفقود قد كان يطربني وجدي فأشغلني عن رؤية الوجد ما في الوجد موجود لكنه في التجربة الصوفية ينتج عن لوعة وحرقة وشوق، وتكون الاستجابة له على حسب درجة استقبال الوارد ، قال النوري الوجد لهيب ينشأ في الأسرار ويسنح عن الشوق، فتضطرب الجوارح طرباً

أو حزناً عند ذلك الوارد واستنهاض كوامن الذات وخفاياها هذه، ما هي إلا تطوير أدوات الحسن عند الصوفي في رأي علم النفس، أو ما يسمى (الحاسة الكونية) إذ: « يتطور مفهوم هذه الحاسة عند "إيفلين أندرهل" لتصفها بأنها نشاط (عصبي) خارق يقاوم الحواجز التي يفرضها الجسد على الروح محاولاً إخمادها، ويظل هذا النشاط مستمرا حتى تنشط حاسة (سيكوفيزيكية)، فائقة، تعبر حدود الحواس العادية(ابراهيم، دت، صفحة 86).

وهي (البصيرة) عند الصوفية، والتي يعرفها ابن عجيبة" بقوله: « البصيرة ناظر القلب، كما أن البصر ناظر القلب، فالبصيرة عند الصوفية والتي يعرفها ابن عجيبة " البصيرة ناظر القلب وما يهدي المتلقي لسبر أغوار النص في الخطاب الطبيعي، هو تلك المفاتيح التي يضعها الكاتب ليهتدي بها القارئ إلى فكرته. مما يعني أن السياق يضع النصوص في الخطاب الطبيعي في خانة المخصصة لها، ويصنفها في أبواب العلوم المخصصة لها والتي تتكلم فيها، فإن الخطاب الصوفي لغرابته وبعده عن أن تناله الأفهام وتدركه العقول ذات الحدود المعرفية، يصعب تحديد أي خانة ينتمي إليها، مما جعله يستقطب - تقريبا - كل السياقات المعرفية والأدبية منها والفلسفية والنفسية، رغم تعلقه بسياق المعرفية خاصة. لذلك نجد المتكلمين فيه يجتمع عليهم الأديب والشاعر، كما يجتمع عليهم الفيلسوف والمتكلمون على اختلاف مشاربهم وتعدد توجهاتهم. قال الكعبي لبعض الصوفية وهو يشير إلى "الجنيد" وسعة علمه وغموض معانيه: رأيتُ لكم ببغداد شيخاً يُقال له الجنيد ما رأيتُ عيني مثله، كان الكتبة يحضرونه لألفاظه والفلاسفة لدقة كلامه والشعراء لفصاحته، والمتكلمون لمعانيه، وكلامه ناء عن فهمهم.(خميسي، دت، صفحة 90)« ولا عجب في ذلك، فقد احتوى التصوف تقريبا جميع التجارب الإنسانية، ولخصها في نزوع الإنسان نحو الكمال بمحاولته معرفة حقيقة الوجود ورد أصله إلى الحقيقة الكلية.

وقد سلك كل الطريق إلى هذه الحقيقة حسبما ظهر له، فاختلفت العلوم ولكن الهدف واحد. وعليه - وحسب بعض الدارسين فإن تعريفات التصوف المختلفة إنما « تُضمّر نزوعا كلياً إلى احتواء العلوم الأخرى، لاسيما منها العقلية النظرية والشرعية النقلية، أي أن التصوف يشكل "جماع العلوم" في الحضارة العربية،

ومن ثم ارتبط بالفقه والكلام والفلسفة والأدب والأخلاق والفن، وكان لأعلامه مشاركات في سائر هذه العلوم، مع العمل على إعادة تأسيسها وتغيير مضمونها لإنشاء معرفة جديدة.» (كحلاوي ، دت، صفحة 86)

5. الخاتمة والنتائج

الجانب التكويني للإنسان الذي يبرز من خلال خلقة الثنائية بين ظاهر وباطن، تمثله روحه وبدنه، أو ثنائية الطين والنفخة الإلهية، فالمعطى التكويني للإنسان منطلقا لرسم خطة تربوية تخلق انسجاما داخل هذا الشرح الوجودي بين الروح والبدن خطة تحفظ الرسالة الجمالية للحق تعالى، وهي المخصصة في الحديث القدسي الذي يجعل السبب الغائي الوجود الإنسان هو معرفة الحق تعالى من منطلق أن مصدر الخلقة هو أثر المحبة الإلهية للانكشاف. ففهم الحقيقة الإنسانية وكونها دليلا واضحا على كمال الأسماء الإلهية. هذه المحددات تتعين في التربية والسلوك العرفاني الذي يتلخص في التخلية والتحلية والتجلي، التخلية من كل حاجب عن الأنوار الإلهية المفطورة في الإنسان والتحلية بكل الكمالات الإلهية في إطار تشبه بأسماء الله وتجليه تتمثل في اكتشاف الحقيقة الإنسانية كونها مرآة يظهر فيها الجمال الإلهي.

كما نحاول من خلال هذه الدراسة أن نكشف اهتمام التصوف بالإنسان من أجل توصيل الرسالة الإلهية المنطوية فيه، ملخص هذه الرسالة هو كون الإنسان خلاصة الوجود الجمالي الله تعالى..ولا يمكن الوصول إلى هذه الحقيقة إلا بسلوك خاص يحل مشكلة ثنائية الروح والبدن في الإنسان وذلك بإعطاء كل مرتبة حقها. فهي خطة تربوية جعلها العارفون طريقا يوصل الإنسان إلى معرفة الوجود الجمالي الله تعالى الكامن في ذاته، والذي كان محجوبا عنه بسبب اهتمامه ببدنه وإهماله لروحه..

كما أتينا بالبحث المتواضع والتقيب على بعض الأدوات والوسائل في التجربة الصوفية كالذوق والكشف والتجلي والوجد وقمنا بشرحها والتفصيل فيها من كلام العارفين وأدلة قاطعة وبراهين ساطعة تبين حقيقة الإنسان الصوفية التي تتجلى فيها الذات الإلهية ما غلبت الجوانب الروحية والروحانية الكامنة فيه واعتنت بها أيما اعتناء على الجوانب البدنية والجسمية التي من خلالها يتكشف لنا المحجوب عنا في الذات الإنساني والوجود الإنساني كونه خلاصة الوجود الجمالي والكمالي الله تعالى

حيث قلنا عن علم الأذواق التي يشير القوم إليها هي علوم لا تنال إلا لمن كان خالي القلب عن جميع العلائق والعوائق كلها ، فالتجربة الصوفية إذا حالة ذوقية منفردة لا مجال فيها لتعدد الأذواق واختلاف الكيفيات ، كما جاء في البحث عن الكشف حقائق بحثية منها على سبيل المثال لا الحصر فالكشف لايتأتى إلا عن طريق التزكية والمجاهدة ، فمعرفة الذات العلية أوما يسعى عند الصوفية بالعرفان هو كشف بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد الصوفي ويراه كأنه رأي عين، فمكاشفات العيون بالإبصار ومكاشفات القلوب بالاتصال.

وهو من الدلالات والأدوات التي أضافها الصوفية إلى سبل المعرفة ما أدخلوه في مناهج المعرفة ونظرياتها فهو لونا جديدا من المعارف التي تقوم على الإلهام أو الكشف، أو ما يعرف عندهم ويصطلحون على تسميته بالإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها من كل العوائق تعوقها في السمو الروحي والروحاني .

وجاء في بحثنا عن أداة ووسيلة التجلي ما يغني، فهو إشراق أنوار وإقبال الحق على العارفين المتصلين بالذات العلية، وهو رتبة أعلى من رتب الكشف، وهو عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو على مقامات مختلفة، منها ما يتعلق بأنوار المعاني المجردة عن المواد من المعارف وما يُميز هذه الأدوات جملة من جهة وسيلة تلقي المعارف أنها قلبية لا مجال للعقل فيها، إنما العقل جندي من جنودها، فالفرق بين المعرفة القلبية والمعرفة العقلية أن «معرفة القلب إدراك مباشر للشيء، وأما معرفة العقل فإدراك جانب من جوانبه الأولى حال يتحد فيها العارف والمعروف، أما الثانية فإدراك العلاقة ما بين العارف والمعروف أو لمجموعة من العلاقات الأولى تجربة ومشاهدة. أما الثانية فحكم تجريدي. فالمعرفة الصوفية إلهامية تشرق في النفس وليست كسباً يتم بالجهد والاختبار.

أما الأداة والوسيلة الرابعة للتجربة الصوفية والتي سموها الإنسان فهي الوجد ويكون إذا خلص الذكر وسما القلب ورق وصفاً، ونجعت فيه الموعظة والذكر، وخطب وسمع الخطاب بأذن واعية وقلب شاهد وسر طاهر فشهد ما كان منه خالياً، فذلك هو الوجد، لأنه وجد ما كان عنده غير موجود

6. قائمة المراجع:

1. إبراهيم إبراهيم محمد ياسين. (دت). مدخل الى التصوف الفلسفي دراسة روحية سيكوميثا فيزيقية كلية الآداب جامعة المنصورة الطبعة : 2002
2. ابن العربي. (دت). الفتوحات المكية، السفر الرابع (الإصدار 2).
3. أدونيس. (1979). الثابت والتحول (الإصدار 2، المجلد 2). بيروت: دار العودة.
4. الرحوي. (دت). الخطاب الصوفي، دراسة في إشكالية التلقي .
5. السهر وردي، وشهاب الدين أبو حفص عمر. (دت). عوارف المعارف، (الإصدار 2). (عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، المحرر) القاهرة: دار المعارف.
6. الششتري. (دت). الديوان.
7. الغزالي. (دت). احياء علوم الدين (الإصدار 3).
8. القاشاني. (دت). لطائف الاعلام، في إشارات أهل الإلهام (الإصدار 1).
9. القشتري . (دت). الديوان.
10. المكي. (دت). أبوطالب، قوت القلوب (الإصدار 1).
11. حميدي خميسي. (دت). مقالات في الادب والفلسفة والتصوف.
12. عرفان عبد الحميد. (دت). في التصوف المقارن .

خصائص التجربة الصوفية

13. عزام محمد المصطفى. (دت). الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل.
14. عفيفي. (دت). التصوف، الثورة الروحية في الاسلام.
15. محمد كحلاوي . (دت). مقاربات وبحوث في التصوف المقارن.
16. وليد منير . (2004). التصوف وسيكولوجية الحضور المتسامي بين الدافع والغاية، دراسة استكشافية. مجلة اسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، صفحة 132.