

التجربة الصوفية بين التّظهر والتّواري

The sufi Experience between manifestation and concealment

مصطفى غوزي Mustapha Ghouzi *

فلسفة

جامعة تلمسان _ (الجزائر)

mus.ghouzi@gmail.com

تاريخ النشر: 2024/12/31

تاريخ القبول: 2024/08/02

تاريخ الإرسال: 2024/01/26

ملخص:

كلّ دارس لتجربة إنسانية مهما كانت طبيعتها، مضطر إلى الاعتراف بأن مهمته تقف ضده عقبات تمنع من القيام بها على الوجه الصحيح. الذي يطلعنا على حقيقة هذه التجربة؛ والتجربة الصوفية تبدو لي من التجارب الإنسانية الأكثر استعصاء على الدراسة وإدراك ماهيتها. ويعود السبب في ذلك إلى أنّ هذه التجربة فريدة من نوعها، وأعني بالفردة أنّها ليست متاحة للجميع، فلا يمكن خوضها إلا من تهيأت له ظروف خاصة للغاية، فالمتصوف السالك حقا درب التصوف، هو من عجينة مكوناتها تتفاعل بمقتضى منوال يعز حدوثه أو وقوعه، واستثنائيته بصفته ذاتا دائمة التجوال أو التنقل، تجعل من قوله، نصّه، بصفته تمظهر يسعى دون بلوغ المراد في مطلق الأحوال، نصّاً تلفه ظلالا وحجبا كثيرة، نراها مؤشرات دالة على الطبيعة المتوالية التي تسكن عمق التجربة الصوفية في حدّ ذاتها؛ هل ماهية التجربة الصوفية تكمن في هذه الحركة بين حين التّمظهر والتّجلي وحين التّراجع والتّواري؟ هل القول الصوفي بصفته تعبيرا عن التجربة الصوفية وانعكاسا يُسكن معيشاً للذات التي تخالجها انفعالات وعواطف في حالة اضطراب؛ يصل إلى وجهة تجعلنا نقرّ على إثر ذلك، أنّه أدرك المراد وأحاط بالموضوع؟

الكلمات المفتاحية: تصوف؛ تمظهر؛ تواري؛ ماهية؛ تجربة؛ قول.

Abstract:

Every student of the human experience, regardless of its nature, is compelled to acknowledge that their task is hindered by. Obstacles preventing a proper understanding that unveils the truth of this experience, The Sufi experience seems to me one of the most challenging human experiences to study and comprehend its essence. The reason for this lies in the uniqueness of this experience. By uniqueness, I mean that it is not available to everyone; it can only be undertaken under highly specific conditions. The Sufi seeker, truly treading the path of Sufism, is made of ingredients that interact according to a pattern that either facilitates or

* المؤلف المراسل: mus.ghouzi@gmail.com

hinders occurrences. His text is surrounded by many shadows and veils, indicators of the concealed nature dwelling deep within the Sufi experience itself. Does the essence of the Sufi experience lie in this movement between manifestation and revelation, between retreat and concealment? Is the Sufi discourse, as an expression of the Sufi experience and a reflection inhabiting the soul that is experiencing emotions and feelings in a state of turmoil, reaching a clarity that makes us believe he has grasped the essence of the matter?

Keywords: Sufism ; Manifestation ; Concealment ; Essence ; Experience ; Speech.

1. مقدمة: تعاظم التجربة الصّوفية المستمر

التّصوف بصفته تجربة معيشة، قد يكتب لها البقاء، أي التّقييد على الورق، تأبى الإفراج الفصل أو الحاسم؛ فما يختلج نفس المتصوف أكبر ممّا تسعه العبارة ويحيط به اللفظ ويُقال للغير. هذا التردّد هو واقع حال أو قل هذا التّمنع نراه سمة مترسخة في القول الصّوفيّ، فأقصى ما يقوله الصّوفي هو التزام السّكوت، والتواري عن الأنظار، لا لسبب ظاهر إلا خشية أن يصير الذي تمّ إظهاره فتجلى، لم يعدّ يلبي مقتضى الرّوح، كأني به لم يمس بعد ما أن كان الظهور قد شمله حين الإصباح والانبلاج. ليس أمام القول الصّوفي باعتباره قطعة حيّة تُلحق إلحاقاً بذات المتصوّف غير الامتثال للحال، فلا مقام مهمما ارتفع شأنه بتمكن حقاً تسكين لحظة حياتيّة بعينها وبناء عليها قولاً حاسماً معبراً عن حقيقة ثابتة تكون أهلاً لأخذها هوية ساكنة، نستنجد به متى طُلب منا أن نحضر الوجود برمته، فنخلّصه من غارات الغفلة ومن وحل النّسيان. القصد الحاسم بالنّسبة للمتصوف تحجيم المتواري وتقليصه إلى درجة يجعل من الظّاهريّ الأكبر تجلياً والأوضح بروزاً، أي الأكثر إطلاقاً في المعنى. أمّا السّبيل الوحيد إلى التّحجيم والتّقليص، فتوسل الجذريّة ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، ولعلّ هذا لن يكون أمراً متاحاً على أرض الواقع، إلاّ بالذهاب بالتّدبر بصفته وسيلة وغاية في آن معاً، وسيلة باعتباره علّة الإفراج عن المعنى وتثبيت الحقيقة، وغاية لأنّه البرهان الأعلى على أنّه هناك نشاط حياتي حقاً نهض للأمر فتحرك في جميع الاتّجاهات. والتّجربة الصّوفيّة وقد اختزلها القول الصّوفيّ وعبر عنها على طريقته، حركة إنسانيّة مترعة بالحياة دائمة التّبدل والتّغيّر.

2 ماهية التجربة الصوفية

1.2 التصوف انكباب على الشأن الإنساني

المتأمل لما هو عليه التصوف بالمطلق، قد يخلص آخر تدبره أنه اشتغال بالكلية بالشأن الإنساني بصفة عامة، وعندما نقول الشأن الإنساني، فإننا نقصد بهذه العبارة، والتي قد تبدو للقارئ فضفاضة بعض الشيء، كل ما اكتسب قيمة في حياة الإنسان، فبمجرد أن تعي، فتدرك أنك، حي لا محالة بعد حين سينقطع حبل الحياة، فتمضي من غير رجعة، يزلزل كيائك زلزلة ما بعدها زلزلة، والمتصوف بصفته إنساناً قد اخترقه هذا التيار، هذه النازلة، اختراقاً، فساقه إلى أبعد نقطة ممكنة، يمضي في أحواله يكابد ويكابد مشاعر وأحاسيس تأتيه إتياناً كالسيل العرم، ويحاول المرة تلو المرة، الظفر بالكلمات المعبرة عن هذه الأحوال التي لا تعرف السكون، فتمضي حياة المتصوف كلما أدرك الأمر، تبدد بعد ذلك وهم الاعتقاد، فتلاشت الكلمات، فحرّكه على أعقاب ذلك الاحتياج إلى الاستزادة، وهكذا دواليك إلى أن يلقي اليقين، تلکم هي مظاهر الانكباب، وهي في واقع الحال، المسار الحياتي للمتصوف، والذي نراه مساراً حياتياً، يسلكه المتصوف إلى غاية مداه، قد عبّر عن هذا المسار المتصوف النفري بكلمة تحمل دلالة قوية، وفق المتصوف في الاهتداء إليه، وهي كلمة موقف، وأول موقف اختاره فاتحاً، موقف العزّ، وعساه رغب من وراء هذا الاختيار، القول بأن يصيره الإنسان في كل حين، لأمر جلل، ولشأن عظيم: "أوقفني في العز وقال لي لا يستقل به من دوني شيء، ولا يصلح من دوني شيء، وأنا العزيز الذي لا يستطاع مجاورته، ولا ترام مداومته، أظهرت الظاهر وأنا أظهر منه فما يدركني قربه ولا يهتدي إليّ وجوده، وأخفيت الباطن وأنا أخفي منه فما يقوم عليّ دليله ولا يصح إليّ سبيله" (النفري، م، 1985، 61) وشرح ما جاء به النفري وتفسيره شرحاً تاماً وتفسيراً مستوفى، يستغرق الكثير ويطول فيه القول، لكنّ، ومع ذلك، سنتأنس بشرح المتصوف عفيف الدين التلمساني، ونقتصر على شرحه للجملة الأولى الواردة في الموقف الأول، لما لها من دلالة، تُعزّز ما تمّ التّطرق إليه أعلاه، تحديداً عندما ذُكر الوعي، باعتباره لحظة فارقة، يقوم الإدراك وينحصر الإدراك، فمع قيامه نكون إزاء الوجود، تنفتح الممكنات جميعها، فتدب الحياة، فينفض اللسان بمهمته، فتشع أنوار الكلمات على أرجاء الوجود، يقول عفيف الدين: "قلت: قوله وأوقفني معناه أيقظ قابليتي لتلقي التجلي، قوله "في العز" أي في شهود العز، والعز شهوده شهود (التجلي) الوجود في هذه النشأة، وفي اصطلاح هذا الترجمان

فمن تأصل عزه، ولما كانت الذات الأزليّة عين وجودها ثبت العز لها لذاتها، ولما كانت الممكنات عدمها من ذاتها كان الذل لها من ذاتها، ولما كان وجودها باريها كان العز لها أيضا" (عفيف الدين، أ، 1997، 57) ويصعب علينا التّمييز بين البعد الإراديّ والبعد الإكراهيّ عندما يتعلّق بمدى أو نسبة الفعل التّحريريّ في تشكيل هذا المسار الحياتيّ، وقد أقول في مستوى من المستويات، العمل على التّمييز بين ما هو إراديّ وما هو إكراهيّ لا يرقى إلى درجة الأهمية القصوى، التي تُلزم حضور القول الفيصل، فالذي يشغل البال أو بالأحرى، الذي ينبغي أن يُوضع نُصب العين ويكون مدار اهتمام، يقع في منطقة أخرى، غير منطقة الإرادة، منطقة أدعوها ببوتقة الحياة، الحياة، التي تُحاصرنا من كلّ الجوانب والتي يستحيل على الإنسان بصفة عامّة فضلا عن المتصوّف، الوعي بدقائقها أولا، فما بالك بعد ذلك التّعبير عنها، التّعبير المناسب الملم بالظّاهرة إلى حدّ يجعل الملتقي مقتنعا بالإفادة لقوّة حججها ومنطقها الرّصين، وعليه، فإنّ الوعي بالوجود، بوجود الإنسان بصفته فردا، يعمل على مدار اللحظات التي يعيشها على إضفاء معنى ما لما يصير. وانكباب المتصوّف بشأنه الخاصّ إلى درجة الانهماك، هو انهماك بالنيابة عن الجميع، فقد أسعفت الظروف المتصوّف المقتدر، واجتمعت الأسباب المواتية لطرح الأسئلة الجذريّة التي تسكن أعماق كلّ إنسان، تكون عنده على هيئة هواجس باطنيّة غامضة، يقوم المتصوّف بالإفراج عنها والسّعي إلى تشكيلها ومنحها معنى ما

2.2. العنوان الفرعي الثاني: ينابيع التجربة الصّوفيّة

النّص الصّوفيّ مُظهر للتّجربة الصّوفيّة ومجلّمها للعيان، يختزلها بشكل يكون مسموحاً أن تُنقل إلى الغير، فيشاع محتواها، ليتسنى بعد ذلك لتكون محل نظر ودراسة واستقصاء، فما العناصر الأساسيّة المكوّنة للتّجربة الصّوفيّة؟ هل النّص الصّوفيّ باعتباره مظهرا من مظاهر التّجربة الصّوفيّة، كفيّل بأن يمدّنا بجميع العناصر المؤلّفة لهذه التّجربة أم لا يمكن لأي نص صوفيّ مهما دقّ وكان ثريا، إفادة الإحاطة بالتّجربة بمجملها، ومن ثمة إسعافنا بالعناصر الأساسيّة المُشكّلة لهذه التّجربة؟ كلّ تجربة إنسانيّة بصفة عامّة –والتّجربة الصّوفيّة تجربة إنسانيّة- تبني على عوامل موضوعيّة (خارجيّة) وعوامل ذاتيّة (متعلّقة بالفرد الذي يحيها) ومن التّفاعل بين العوامل الموضوعيّة والعوامل الذاتيّة، والتي تحتويها عبارة التركيبة النّفسيّة الخاصّة، تنشأ التّجربة الصّوفيّة وتنمو وتتميّز في الزّمن، وكلّما عكست بصدق توجهها يسود بنسبة مؤثرة في الوسط الاجتماعيّ،

استقبلت من قبل فئة اجتماعية تجد في تجربة صوفية بعينها احتياجا، قد تمكن صاحب هذه التجربة من تلبية هذا الاحتياج القاهر وتقديمه في هيئة نصّ معبأ بمعاني مشبعة، ما يستجيب لتطلعات تلك الفئة الاجتماعية، ويُعبّر عن ما لم تستطع ضبطه وبلورته، وتمكّن أي نصّ صوفيّ من التّواجد والاستمرار في العطاء، مرتبط بمدى نسبة تمسك الفئة الاجتماعية بالنّصّ الصوفيّ والاستزادة، وإيلاء تجربة المتصوّف الأهمية الكبيرة الدّالة على الاحتضان الاجتماعيّ لكلّ ما هو صوفيّ، والاعتراف بدوره، ولعلّ ما نحن بصدد بسطه وعرضه، سيتعرّز أكثر ويظهر شأنه، كلّما كان العرض هذا مرفقا بإنتاج صوفيّ مُحدّد لمتصوّف قد تعيّن في الزّمان والمكان، نرى محيي الدّين بن عربي، الشّيخ الأكبر، واحداً من هؤلاء القوم، فهو من المتصوفة الذين استغرقهم التجربة الصّوفية استغراقاً، ووفّقوا التّوفيق المبين في التّعبير أيّما تعبير عن الشّأن الإنسانيّ في بُعد المطلق، ولكن لا يعني بأيّ حال من الأحوال اقتصار التّصوف بصفته ميلا إنسانيا، على ما يزخر به النّصّ الدّينيّ الإسلاميّ من إمكانيات هائلة تُستثمر الاستثمار الصّوفيّ فتأوّل؛ بل كلّ معتقد ديني، أكان يهوديا أو مسيحيا أو حتى وثنيا، يستثمر الاستثمار الصّوفيّ، فيؤوّل. علاوة على هذا، حريّ بنا القول أنّ هناك تجارب صوفية غير متعلقة بطريقة مباشرة إلى معتقد بعينه. تُنتج بدورها نصّا صوفيا يُجسّد إبداعا شخصيا.

ابن عربي حال قد صفا، أي نعم فردية، ولكنّ فوق ذلك وأهم من ذلك، ذكاء مجتمعيّ أو نباهة اجتماعية، يدل على عبقرية جماعة ما في لحظة تاريخية ما، ولأنّ ابن عربي بصفته فردا منتما إلى المجتمع العربيّ الإسلاميّ، قد أخذ على عاتقه وبكلّ اقتدار تجسيد هذا القصد الاجتماعيّ، جسّده في ميدان معيّن إلى درجة البراعة، وأعني به ميدان التّصوف، فجاء النّصّ الأكبري في مجمله خلاصة جامعة لكلّ الإرث الصّوفيّ، وإضافة حقيقية يستشفها القارئ عند قراءته للإنتاج الفكريّ لمحيي الدّين ابن عربي، خاصّة نصّه العمدة "الفتوحات المكيّة"، وهذا ما تؤكد عليه الباحثة كلود عدّاس حينما تقول: "إنّ "الفتوحات" هي في المقام الأوّل تعبير عن تركيبة استثنائية تنظم وتجمع بين الأجزاء المتفرقة لتقليد طويل وثري في التّصوف. الصّياغة تكون بالتّأكيد في بعض الأحيان غير مسبوقة، وفي كثير من الأحيان جريئة ولكن ما تحمله كان موجودا على نحو مبدئي، قبل أن يرى مؤلفه النّور" (عداس، ك، 2014، 67).

وصفاء الحال الذي لازم الشّيخ طوال حياته، طال لم ينشأ ويستمر في الزّمن من فراغ،

والّذي دفع بالشّيخ إلى أن يكون غزير الإنتاج الفكريّ، يُقدم ويقترح تراكيب جديدة معبّرة وعاكسة لما يكون عليه الإنسان عندما يُعلّق وجوده بالمطلق؛ بل اجتمعت ليكون ابتداء، ثم يصير مع مرور الزّمن، عوامل تفاعلت التّفاعّل الحيّ في ذات الشّيخ فأثمرت نصّاً أكبريا، عوامل خارجيّة محفّزة وتركيبية خاصّة جعلت وجعلت من ذات المتصوّفة ذاتا قادرة على الفعل الفكريّ المتميّز، وبالنّسبة للشّيخ محيي الدّين بن عربيّ، حديثنا عن العوامل المحفّزة، يكون منطلقه الجغرافية الحاضنة المُستقبلية، جغرافية وقد التحمت مع اللّحظة التّاريخيّة، فابن عربيّ ابن مجال جغرافيّ وينتهي إلى حقبة إسلاميّة، مسقط رأسه الأندلس ومرتع طفولته. وقد فضّلت الكاتبة كلود عدّاس في معرض كلامها عن بلد المولد، العودة إلى أحد الكتّاب المسلمين القدامى الواصفين لبلاد الأندلس، فهو يقول واصفا البلاد كما يلي: "والأندلس [في ديوان العجم] جزيرة خصيبة مخصوصة بكثرة البر والبحر وأنواع الفواكه والنّعم، كثرة النسل، عظيمة البركة، كثرة الصيد من الوحش والطير والحوت، طيّبة البقاع عذبة المياه [قليلة الحيّات والعقارب والهوام المؤذية، وليس بها أسد إلا نادراً] وهي مع ذلك متّصلة العمارة كثيرة المعازل والحُصُون، وبها معادن كثيرة حتّى المها والزّبئق والكبريت والرصاص والقزدير" (عدّاس، ك، 2014، 39) مكان كالأندلس لن يكون إلا مواتيا يُشعر المرء بالرّاحة التّفسيّة، وأكيد أنّ أيّ تجربة صوفيّة قد اغترفت من هذا الإطار الطّبيعيّ، ستكون تجربة صوفيّة مفتوحة بأفق ممتد، مبتعدة عن كلّ أشكال الانعزال والجفاء. تُطلق العنان للخيال المبدع تمدّه بعناصر تُبقي على الشّعلة متّقدة وتقوّمها، الحديث عن مدى تأثير الجغرافيّة في التّجربة الصّوفيّة الأكبريّة، تحديدا في النّصّ الأكبريّ، في تقديرنا يتجلى في النّفس الّذي يتخلّل النّصّ والّذي تُبرزه العبارات الّذي يعتمدها ابن عربيّ للبيان، والعبارة الصّوفيّة صناعة فرديّة بالماهيّة، تتلون بالبيئة الطّبيعيّة والبيئة الاجتماعيّة الحاضنة، وبخصوص البيئة الاجتماعيّة وعلى رأسها الأسرة الّتي ينتهي إليها ابن عربيّ، فمن المفترض أن يكون الشّيخ قد انتهى إلى أسرة على الأقل لم تكن زمن النّمو والمراهقة عقبة كأداء أمام ميل ابن عربيّ الصّوفيّ، فحتّى لو لم يكن والد الشّيخ من المشجعين المتحمسين لما هو قادم عليه الابن، فعلى الأقل يكون غاضا للطرف قابلا للوضع راض عنه ربّما، لكن المؤكد أنّ والده قد هيا له الظروف المواتية الّتي تسمح له من تفتق موهبته: "وما كاد لسانه يبين حتى دفع به والده إلى أبي بكر بن خلف عميد الفقهاء، فقرأ عليه القرآن الكريم بالسبع في كتاب "الكافي"، فما أتم العاشرة من عمره حتى كان مبرزاً في

القراءات ملهما في المعاني والإشارات. ثم أسلمه والده إلى طائفة من رجال الحديث والفقه " (ابن عربي، م، 1999، 3) ما يفهم من القول، أنّ الطّفل ابن عربي نابغة والدليل على ذلك، بمجرد أن صار قادرا على الكلام، لنقل سنوات ثلاث، ألحقه بعالم دين مرموق يُعلمه القرآن وفق ما هو وارد في الكافي، وما بلغ العشر سنوات –وهذا دليل آخر على النبوغ- حتى حفظ بمقتضى القراءات المشهورة، والملفت للانتباه أنّ ابن عربي الطّفل لم يكتف بالحفظ التّام للقرآن، بل تجاوز هذا الأمر العظيم، ليرتقي إلى مرتبة الإلهام وتمكّنه من الإحاطة بالمعاني والإشارات التي يحفل بها النّصّ القرآني، إنّها الفريدة وقد جسّدها ابن عربي منذ أن كان يافعا مُستقبلا للحياة. الواضح أنّ العوامل مهما بلغت أهميتها هي عوامل مدعّمة للتجربة الصّوفيّة الأكبريّة، تشغل مرتبة العرض، بينما مرتبة الماهية فتعود إلى التّركيبة الخاصّة أو بالأحرى البنية المركبة للشخص ابن عربي، ولأنّها كذلك، تعمل عملها المُبدع في تشكيل التّجربة من بدايتها إلى نهايتها، أي إلى التّتويج، حيث يخرج النّصّ الصّوفيّ إلى العيان، مختزلاً للتجربة ومُعبراً عنها بكفية فريدة من نوعها.

3 ظاهرة التّجربة الصّوفيّة

1.3 دلالة التّجربة الصّوفيّة ومعناها

الظّاهر، والذي يعني إطلاقاً القابع داخل الذات والمائل أمامها أيضاً، كفيل حقيقة أن يُغطي التّجربة الصّوفيّة ويمنحها مداها الفعليّ، وأي قصد يرنو إلى الشّيء ويطيل النّظر إليه، لغاية تحقيق المراد –المعرفة- عليه التّسليم بأنّ ظاهرة الظّاهر لا تقتصر على ما هو خارج قرنية العين، ومن ثمة يُرفع تصوّر كانط والقائم على "أنّ معرفة الظّاهر تكمن في بعد واحد، ألا وهو التّمثّل، وبناء على ذلك، فإنّ الانكشاف لأجل الكينونة، أي الأنا أفكر ينبغي أن يكون مُمتلأً" (Henry, M, 2003, 20). وحتىّ نتّمكن من الظّاهرة، لتكن الظّاهرة الصّوفيّة باعتبارها تجربة، تمكّناً فينومولوجيا، علينا أن نفرّق بين مفهوم المسافة المكانية والمسافة الفينومولوجيّة. وكما يقول ميشال هنري: "المسافة التي تفصل الأشياء أو التي تفصلنا عنها، هي مسافة بمقدورها قياسها موضوعياً، وإن كانت موجودة قبل أي قياس بذاك الشّكل، أي كمسافة مختبرة مباشرة، منتمية إلى العالم المحيط. غير أنّ، هذه المسافة المعيشة في التّجربة الإدراكيّة الأصليّة ترتكز بدورها، كما هو المكان الذي هيكلته للتو، والذي تنتمي إليه، على مكانيّة أكثر أصالة التي هي ليست إلا الوسط الفينومولوجيّ المنفتح بدءاً لأجل فضاء ما يتمكن أولاً من التّمظهر" (Henry, M, 2003, 75, 76).

قدّرت الأمر أنّه إذا رغبتا ولوج التجربة الصوفية ثم تحديد معناها التحديد الفينومولوجي بمقتضى رؤية ميشال هنري لأعتبارات أضع على رأسها أنّه فيلسوف روائي وروائي فيلسوف؛ كان يجب أن ننجز مرحلة أولى، مرحلة توطئة، تجعلنا نرى ما نحن بصددّه بطريقة ما، تكون مختلفة تُظهر الشيء المراد معرفته إظهاراً بدرياً، تُعنى بالمُخبر عن التجربة الصوفية أكان صاحبها أو دارسها على سبيل المثال، مع أخذ في الحسبان الاختلاف والفرق بين المختبر للتجربة الصوفية والدّارس، ثم القيام بعد ذلك بالإخبار عنها، وذلك الذي يأتي من غير اختبار وصفها وتفسيرها. بالنسبة لهنري ميشال فإنّ الجوارية والتواري هما شكلان لتواري أكثر عمقا ينتمي، بصفته شرطاً، إلى بنية الظاهرية ذاتها. فماهية الظاهرة توار في حدّ ذاته، باعتباره تواريًا ترنستدنتالياً" (Henry, M, 2003, 77).

بلوغنا هذا المستوى من التحليل الذي لم يصل إلى مداه الحاسم بعد، وهل يصل حقاً! يمنحنا رصيда يؤهلنا لاقتراح دلالة للتجربة الصوفية، دلالة اللامختبر المبتعد، تثبيت التجربة الصوفية ثم السعي بعد ذلك إلى ترجمة مكونات التجربة وقد سكّنت زمناً، مكونات صوفية، تتعّين في إحساسات وانفعالات وسلوك يرى رأي العين، كلّ هذا قابل ليُقول في عبارات نثرية أو شعرية، بصفته تنويع لما يعيشه الصوفي في لحظة ما. فحوى هذه العبارات أو الكلمات تعبير عن قدرة الانفلات من ضغط الظروف ومقتضيات ما ندعوه تفكيراً، وتوسيع أو تمديد نطاق دلالة التجربة الصوفية تبعاً، جريان وغزارة العبارة الصوفية مثلاً واستمرارها عملياً، سمّة التجربة الصوفية، ودليل نجاح تجربة الصوفي، قدرته المتجددة في المتابعة لأجل الإضافة وهذا مكن قوة التجربة، وإذا أردنا أن نُمثل لنستأنس بتجربة ابن عربي في التعبير عن تجربته الصوفية، والتي تنوعت بين النثر والشعر، وجاءت نتيجة مثابرة وجهد، وانقطاع وتدبر، ترمي في نظر البعض إلى مصدر المعرفة: "يسعى الصوفي من خلال التجربة إلى محاولة التواصل "مصدر المعرفة" بدلاً من الانشغال بنصوص الشريعة التي مزقت الاختلافات المذهبية دلالتها وفي رأي الصوفي أن "نصوص" الشريعة تعبيرات لغوية تتسم بالغموض والإجمال في حالات كثيرة، ويرى أن جلاء غموضها وإزالة إبهامها وتفصيل مجملها إنما يمكن الوصول إليه عبر السعي إلى معانقة مصدرها من خلال تجربة ترسم خطى التجربة النبوية التي هي أصل "الوحي" المعبر عنه في "النصوص" (أبوزيد، ن، 2002، 23)

يبدو لي، أنّ سعي الصوفي الحاسم لا يكمن في بلوغ مصدر المعرفة كما عبّر عن ذلك

نصر حامد أبوزيد، إنّما بلوغ المطلق، أو بالأحرى المعرفة المطلقة، والسؤال الذي يطرح صراحة، هل جهد الصوفي التدبري مهما كان مضنيا، يمكنه فعلا من تحقيق المراد؟ تمكّنا من اقتراح إجابة عن مثل هذه الأسئلة يقتضي منا أولا الاعتراف أنّ تحقيق المعرفة المطلقة إطلاقا، وضمن سياق فلسفي أمر مثير للجدل، قد يكون متاحا بالمطلق في سياق معرفي لا فلسفي، -أعني به سياقات معرفية تلقى الكثير من التّحفظ من قبل الذين يعتقدون أن المعرفة الحقة بناء عقلي حسي-. فبلوغ التجربة منتهىها يبدو أنه أمر غير وارد. مادام الأمر كذلك، ينبغي إعادة النظر في طريقة تفكيرنا، فعوض أن نسلم قبلنا وضمنا إمكانية بلوغ المطلق باعتبارها قصدا حاسما، علينا أن نركّز على عملية البحث في حدّ ذاتها واعتبارها، حركة حيوية واندفاعية تصل إلى تمامها في كلّ حين، علينا التّموقع فكريا في الوسط كما يعتقد دولوز، وبنينا رؤية جديدة لما ندعوه مطلقا، فيصير حينئذ مفهوما يتحقّق تجريبيا. يقول ميشال هنري في الفقرة 77 من كتابه *L'essence de la manifestation*: "يتقدّم مسار التجربة لنا كمسار من غير نهاية ما دام المفهوم عاجزا على أن ينكشف ويظهر كما هو في ذاته. عدم تطابق كل تجربة مع المفهوم يترتب عنه تلاشي هذه التجربة، تلاش هو أيضا انبلاج لتجربة جديدة. نهاية مسار التجربة، أي للحركة الدائمة الميلاد والاضمحلال والتي بمقتضاها تتعاقب التجارب، فلا تبلغ منتهىها، إلّا عندما يتم تجاوز عدم التّطابق الذي توجد فيه كلّ تجربة وقد تعلّقت بالمفهوم. ومنشأ مثل هذه الحركة هو هذا عدم التّطابق، ولن يُمكن من تجاوزه فعلا إلّا عندما تتجلى آخر تجربة وقد تماهت بحدّ ذاتها مع المفهوم، أي عندما يصير محتوى هذه التجربة هو المفهوم ذاته. عند هذه اللحظة يكون مسار التجربة قد بلغ هدفه، هدف سيصير بعد ذلك انمحاء له، أي نهايته" (Henry, M, 2003 , 896) إزاء هذا الخضم يرتبك الفكر ويحتار الفهم، فالوارد على العقل أعظم مما يمكن أن يُحاط به، تلكم هي بعض الاستحالات أو الدّفاعات التي تواجه كلّ مُقبل على المطلق ينبغي الدّرس والتّحليل، وأتوقع تخميننا أنّ الصّوفي الحقيقي يعيش هذه الحالة وهو متّجه مهاجر إلى الله، أي إلى المطلق لا يجد بُدا من الاستعطاف والصّبر لعل وعسى يُسعفه الحظّ فيمنح المُنح كلّما هناك استعداد لاستقبالها: "إنّما يظفر بما عند الله عز وجل بالصبر، ولهذا أكّد الله عز وجل أمر الصبر. الفقر والصبر لا يجتمعان إلّا في حق المؤمن، المحبون يبتلون فيصبرون ويلهمون فعل الخيرات مع بلائهم، ويصبرون على ما يتجدد عليهم من عند ربهم عز وجل، لو لا الصبر لما رأيتموني بينكم قد جعلت شبّاكا تصطاد الطيور، من ليل إلى

ليل يفتح عن عيني ويخلي عن رجلي بالنهار مغمض العينين.. أحتاج في هذه الحالة التي أنا فيها إلى قوة النبيين والمرسلين، أحتاج إلى صبر من تقدم من آدم إلى زماني، أحتاج إلى القوة الربانية. اللهم لطفاً وعوناً ورضاً آمين" (الجيلاني، ع، 2007، 13، 14) يدخل الجيلاني موضوع المطلق والذي يراه حيازة إلهية، من خلال بيان الصّعوبة الكبيرة في بلوغه، فلا مجال لإدراكه ومعرفته إلا بفعل المثابرة والمغالبة والتّخلي عن كلّ ما يُمكن أن يُعدّ مثبطاً يضعف الهمة ومن ثمة الانجرار خلف سراب السّطح المتحرّك الذي يسعى الظّرف الاجتماعيّ إشاعته.

2.3. التجربة الصّوفيّة نشاط تدبريّ تحريريّ

في معرض كلامه عن الفكر بصفته موضوعاً قابلاً ليفكر فيه، موريس بلونديل لا يذهب رأساً إلى ما ندعوه تفكراً، إنّما يرتئي من المناسب قبل عملية التّعيين، التّطرق إلى الأشكال المختلفة المقاربة للمشكلة الأساسية للفكر والتي أفضت إلى حلول خاطئة، يبدو أنّ الفكر عندما يُتدبر في أمره، يُستشكل ومن ثمة حري أن يكون الفكر موضوعاً للبحث ليس هذا فحسب، بل أن يكون هذا البحث مهيمناً على الباقي من الأبحاث خالصاً لا تشوبه شائبة. ما يفضي به تدبر بلونديل الأوّل، أننا إزاء صعوبتين أو تفسيرين متجاذبين، التّفسير الأوّل، يبدو الفكر أكثر وضوحاً من أي تعريف، فهو "النّور الدّاخليّ" الذي لولاه لما كان هناك شيء بالنّسبة لنا، والذي، بعيداً عن تلق لإشعاعه من الأشياء، يبدو، وبعد تدبر نقديّ عميق، الفكر ينير الأشياء من ذاته، ولأنّه منيراً، فإنّه لا يستطيع أن يكون أكثر إنارة على ذاته بواسطة انعكاس الأشعة، المعينة له على الوعي بهذا النّبع الدّاخليّ... التّفسير الثّاني، المنار حتى وإنّ هو مُشارك في الكشف عن النّور، فهو غير قادر على أن يُعرّف به في حدّ ذاته، في مركزه، والعجز على عدم القدرة على تثبيت بشكل مفيد البؤرة المنيرة يدفعنا إلى صرف نظرنا عن مشهد عقيم وبدلاً عنه نستدير كأسرى الكهف، باتجاه هذا الخليط من الظلال والأنوار الذي يُشكّل صورة هذا العالم" (Blondel, M, 1934, 12)

أعتقد أنّ ما أدلى به الفيلسوف بلونديل أعلاه، مُعبّر في مستوى من المستويات عن جوهر التجربة الصّوفيّة في بُعدها التّدبريّ التّحريريّ، فكلّ صوفيّ حقيقيّ يمارس بوعي دقيق إن لم نقل مرهف، لنشاط ذهنيّ ينقله من محلّ مظلم إلى محلّ أقلّ ظلمة، فالتّجربة الصّوفية هي أشبه ما تكون بهجرة أي نعم روحية، ولكن معبرة عن قدرة فكريّة، قدرة تُخبر عن نفسها إخباراً، قدرة جريئة على القول، وعندما تقول فهي إنّما تؤكد على الحضور

الدائم للفكر، حضوراً ذاتياً مباشراً، حيث يتم إظهاره بالذات، وحضوراً عرضياً غير مباشر، حيث يتم إظهار قدرته على الكشف، فتستخرج المعاني الفائقة: "إن الفكر يغوص في لجة بحرهما ليستخرج هذه اللؤلؤة وهي لا تخرج بالفكر فالفكر لا يزال غائصاً أبداً، وهؤلاء هم أهل الأفكار الطالبون تحصيل هذه الأمور من باب النظر والاستدلال، وهماء لما يطلبون وبعداً لما يرومون. والله ما تحصل إلا بعناية مجردة وسرّ فارغ عن الأفكار لأنها لا تنال بالسعائيات ولكن بالعنايات الإلهية حصولها، فإذا حصلت يحسبها إذا كان تجلبها في حضرة التمثل ظبي نقا في التفاتها إليه في الكتيب الأبيض وفي حسن كلامها وخطابها الذي كنى عنه بالغنج" (العجم، ر، 1999، 728). يُستشفّ ممّا تقدّم أنّ التجربة الصّوفيّة باستمرار في حالة تشكّل غير قابلة للتسكين، تُوفيقها يتم ليس بجهد استدلالٍ واضح البناء، بل تحقّقها أكبر تماماً من فعل التّعقل المتعارف وهو يتجاوز المُعطيات التي يُبنى عليها أي استدلال مألوف.

4 توارى التجربة الصّوفيّة

1.4 هشاشة التجربة الصّوفيّة من هشاشة الحياة الإنسانية

نأتي إلى الدنيا، إلى الحياة وقد احتوتنا هشاشة العيش، وضممتنا ضمّاً، نتأذى لأبسط شيء وقد يكون علة حتفنا، يحاصرنا تناهينا من كلّ جانب، فلا نملك إزاء هذا الأمر الجلل المتربص بنا إلا الادعاء. وتمنح التجربة الصّوفيّة الشّعور بالأبدية وتعمل على تكريس هذا الأمر على صعيد السلوك غير العادي، والخطاب الفائق المحطّم لمقولاتي الزمن والمكان، مُدوّب الظرفيّة، ولكن الصّوفي صاحب التجربة المتميّزة، لا يُغادره قط في كلّ لحظة الشّعور بأنّ تجربته تجربة المعضلة (Derrida, 1994, 37)، والمعضلة أو عدم الدّرك متأتي من هشاشة الوضع الإنساني وتناهيه الفظيع، وأمام هذه المفازة المهلكة، لا مفر إذن من التقهقر والتّواري عن الأنظار، يستحيل على التجربة الصّوفيّة مهما عظم شأنها التّماهي مع المطلق ولو ادّعت ذلك، وفي الإرث الصّوفي الإنساني قرائن لا تحصى ولا تعد تُشير إلى هذا العجز أو عدم القدرة على الفصل في المقال، وقد يكون هذا الأمر أبلغ، وعلامة صدق على التجربة الصّوفيّة، وكلّما كانت الإشارة الصّوفيّة حمّالة أوجه، قابلة دون عناء تنقيب والبحث، دلّت بالقوّة أو بالرّمز على كم التّواري والانزواء التي تلمح إليه هذه الإشارة الصّوفية أو تلك. في موقف التّيه يقول النّفري: "أوقفني في التّيه فرأيت المحاج كلها تحت الأرض وقال ليس فوق الأرض محجة، ورأيت كلهم فوق الأرض والمحجات كلها فارغة ورأيت

من ينظر إلى السماء لا يبرح من فوق الأرض ومن ينظر إلى الأرض ينزل إلى المحجة ويمشي" (النفري، م، 1985، 137) كما يلاحظ، إفادة النفري، نموذج إجابة، دال على خصوصية التجربة الصوفية، وانغماسها شبه الكلي في منطق مفارق باعتباره أداة مناسبة لإظهار الوضع الذي يكون عليه الصوفي لحظة خوضه تجربته الصوفية. تواتر الجمل، متدافع لا يقيم وزناً أو اعتباراً لما يبدو للإدراك الحسي، فما يسوس هذا النوع من الإدراك لا يعني شيئاً للنفري. أو بالأحرى لما يراه، فما يراه هو المفتوح والذي لا قبل للغة العادية احتواءه ومن ثمة القدرة على التعبير أو حتى الإشارة إليه، وما علينا آخر المطاف إلا التّواري وتعليق التجربة ورفعها، وإن أسفّعنا الحظ، وحالفنا صفاء داخليّ فالتقينا به، المكوث حيناً للمشاهدة وحسب. جاء في موقف ما تصنع بالمسألة: "أوقفني وقال لي إن عبدتني لأجل شيء أشركت بي. وقال لي كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة. وقال لي العبارة ستر فكيف ما ندبت إليه" (النفري، م، 1985، 115). تقييد التجربة الصوفية كتابة، تطلعنا على أنّ تحصيل المعرفة بصفاتها إخبار، يتم بمقتضى استمداد وتعهّد للصوفي من قبل المطلق (الله)، ولا تدخل للصوفي -تدخل بالمعنى الاعتيادي- في مبتدأ تجربته، ولا حتّى بلوغها التّمام، تمام لا يعني سوى وفاة الصوفي الحقيقي.

2.4 التجربة الصوفية، تجربة انفتاح

إذا كانت التجربة الصوفية تجربة معضلة كما حاولنا أن نُشير إلى ذلك أعلاه، فهل تقبل هذه التجربة حملاً آخر، هو أنّها تجربة انفتاح، أو بمعنى آخر، هل هناك إمكانية للجمع بين كون التجربة الصوفية تجربة معضلة وكونها تجربة انفتاح؟ إذا كانت الإجابة أجل، فكيف يكون ذلك ممكناً؟ تحيل كلمة المعضلة لغة إلى الطّريق الضيّقة الخارج أو المسألة المشكلة التي لا يُهتدى لوجهها، فعضل به الأمر، أي اشتدّ واستغلق. وتفيد كلمة انفتاح عكس ما تحيل إليه كلمة المعضلة، فالانفتاح يأتي بعد أن كان الأمر مستغلقاً، وانفتح ذهن امرئ، أي انكشف له ما كان مبهماً غامضاً؛ وعليه فإن التجربة الصوفية هي في آن واحد تجربة معضلة وانفتاح، كلّما كانت التجربة الصوفية أصيلة، ونعني بمصطلح أصيل الصّدق الذاتيّ والذي يكون عليه الصوفيّ وهو منغمس بالتّمام والكمال في تجربة فريدة تخصّه هو ولا شخص آخر مُحاكى، قد تعلّقت كلّ أجزائه بدقائق هذه التجربة الذاتية؛ كانت على مستوى الإخراج أو الإخبار المرتبط ارتباطاً عضوياً باللّحظة المعيشة، أي على مستوى الفعل أو واقع الحال، تشكو الاضطراب والتّردد متى أشارت فثبتت تلك الإشارة

فاستقر في ذهن القارئ معنى إلى حين، جاءت بعد ذلك مباشرة الإشارة التالية لتعلن عن معنى جديد يُغطي على المعنى الأول، وهنا تحدث العضلة، فيقع الفكر في حيرة من أمره، حيرة لا ينبغي أن يُظن أنها مثبتة تمنع من الحركة؛ بل على العكس من ذلك، بل حيرة دافعة إلى الأمام، تخترق المجهول، ولهذا السبب قلنا عن التجربة الصوفية أنها تجربة انفتاح، أشبه ما تكون هذه بنافذة من خلالها يرى الصوفي ما يراه: "والتحير" منازل تتولى قلوب العارفين بين اليأس والطمع في الوصول إلى مطلوبه ومقصوده لا تطمعهم في الوصول فيرتجوا ولا تؤيسهم عن الطلب فيستريحوا فعند ذلك يتحIRON، وقد سئل بعضهم عن المعرفة ما هي؟ فقال: التحير ثم الاتصال ثم الافتقار ثم الحيرة" (الطوسي، أ، 1960، 421)، فما يراه الصوفي، هائل تضيق الكلمة تحديده، ولكن وبالرغم من ذلك، تبقى هائلة ما يراه الصوفي وندرة حدوثه، لا يُمثل شيء بما هو كامن في ثنايا الممكن. ويبدو لي أنّ الفيلسوف هنري برغسون قد أدرك هذا الذي نحن بصددّه فجاء تعبيره عنه بهذه الصيغة: "التصوف الحق لا يحفل بالعقبات التي ركبت عليها الطبيعة. ثم اننا لا نفهم تطور الحياة، فيما عدا الطرق الجانبية التي انساق إليها قسرا. إلا إذا رأيناها تسعى إلى شيء لا يمكن بلوغه، ويبلغه المتصوف الكبير. فلو كان كل الناس، أو كثير من الناس يستطيعون أن يرقوا إلى هذه المرتبة العالية التي يعرج إليها هذا الإنسان الممتاز... وإذن فلئن كان التصوف الحقيقي نادرا، فليس هذا عن عرض أو اتفاق، وإنما هو ناجم عن جوهره ذاته" (برجسون، ه، 1971، 229).

قطعا لا يمكن للتجربة الصوفية وبمقتضى ماهية التصوف في حد ذاته، إلا أن تكون منفتحة على القادم، وإن لم تكن كذلك فعلا، تحكم على نفسها بالذبول ثم الاضمحلال، أما الذي يجعل كل هذا متحققا هو قدرة الصوفي الفائقة على الذهاب بالفكر إلى أقصى مدى متاح، وموضوع بحثه يلزمه أن يكون في مستوى الحدث الخارق للعادة، ويدفعه دفعاً كأنه مكره في ذلك، فينساق باتجاه اللامنتاهي معتقدا وهو في حالة انتشاء، أنّه بالغه لا محالة

5 استغراق الإيهام التجربة الصوفية

1.5 التباين بين الفعل التدبري الصوفي في حد ذاته، وتعيين دلالة التجربة الصوفية وتقييد معناها حين ورودها

الظاهر أنّ التجربة الصوفية في الزمان والمكان، مدى دلالتها ومعناها ضئيل للغاية بالنظر إلى قدرة الفعل التدبري الصوفي الهائلة، والمفارقة إن صحّت العبارة، تكمن في إنّ الضالة تحمل في ثناياها وعد باتساع النطاق، لهذا تحتضن التجربة الصوفية من حيث أنّها خطاب، أو بالأحرى من حيث هي لغة رمزية، الإشارة والاستعارة قرائن على هذا الاتساع والرحابة.

2.5 التناسب الطردّي بين هشاشة التجربة الصوفية وقوّة الوجدان (Affect) الحامل لها

هشاشة التجربة الصوفية منبثقة ابتداء من هشاشة الحياة الإنسانية، مضافاً إليها تعلّق هذه التجربة بالمطلق (الله)، فهشاشة التجربة الصوفية هشاشة مركبة، هشاشة تطال الجوهر والعرض معاً. كلّما كانت التجربة الصوفية هشّة أو رهيبة للغاية، اقترن ذلك مع اندفاع قوية عارمة لوجدان الصوفي الخائض للتجربة؛ وقد يتبادر للذهن ما السبيل إلى التعرّف على مقدار هذه الهشاشة ودرجة هذه القوّة التي يكون عليها وجدان الصوفي، نقول السبيل إلى ذلك يأخذ مسالك، من بينها تتبع تعبير الصوفي عن تجربته والأسلوب المعتمد، فالمتأمل لأسلوب الصوفي يلاحظ تمظهر هذه الهشاشة في طبيعة المفردات والصيغ اللغوية المعبرة عن المعيش المتجاوز للظرفية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يكون تعيين قوّة الوجدان من خلال رصد أنواع السلوك غير العادي الذي ينتاب الصوفي أثناء خوضه التجربة (حالات صرع، إغماءات، ذهول، انتحاب، ضحك هستيري...)

خاتمة:

خوض التجربة الصوفية فرصة حياتية استثنائية يعيشها اختباراً واحداً، حيناً يبتهج، وحيناً يتوجع، وبين الوجد والابتهاج فسحة للحركة فالإدلاء عن الأساسي الذي يكون ضرورياً في كلّ حين وقطعا يستحيل بالذات عدم الكشف عنه. فما صار بالفعل ضرورياً يتنقل من وضع الإيهام إلى وضع الظاهر، فينسب ليُصبح قطعة أصيلة تعمل في تشكّل التجربة الصوفية؛ أمّا ذاك المرشح ليصير بالفعل ضرورياً، فلم يَجُنْ نقله بعدُ من وضع الإيهام، يرتضي التواري مصيراً مُقدّراً إلى حين.

لا أعتقد أنّ هناك فائضاً في المعنى عندما يتعلّق الأمر بالتّجربة الصّوفيّة أو ما يزيد عن الحاجة، فكلّ ما يتم تحقّقه أو بلوغه من قبل الصّوفي، كان يجب أن يتعيّن ويقيّد في الغالب، فصدور التّجربة الصّوفية صدور ضروريّ مادامت هي تعبير عن شيء أساسي بالنّسبة للصّوفيّ، الامتناع عن الإفراج عنه ضرب من ضروب الانتحار. قد يضطر الصّوفي لدواع أن يكون مقتصدًا، لكن، حتّى هذا الاقتصاد الاضطراريّ تزديده التّجربة الصّوفيّة وتسعى إلى الحدّ من تأثيره كي لا يُخل بالمعالم الكبرى لما هو أساسي، فالثّقة المطلقة التي تهيمن على ذات الصّوفيّ أمر واقع، تنشأ من سلطة الوجدان واستيلاءه على كلّ الصّوفيّ.

المصادر والمراجع:

المصادر والمراجع بالعربيّة:

1. ابن عربي، م، (1999)، الفتوحات المكيّة-الجزء الأوّل-، بيروت، لبنان، دار الكتب العلميّة.
2. أبوزيد، ن، (2002)، هكذا تكلم ابن عربي، القاهرة، مصر، الهيئة المصريّة العامة للكتاب.
3. برجسون، ه، (1971)، منبع الأخلاق والدين، القاهرة، مصر، الهيئة العامّة للتأليف والنشر.
4. الجيلالي، ع، (2007)، الفتح الزباني والفيض الزحاني، كولونيا، ألمانيا وبغداد، العراق، منشورات الجمل.
5. الطوسي، أ، (1960)، اللّمع، القاهرة (مصر)، بغداد (العراق) دار الكتب الحديثة ومكتبة المتن.
6. النفري، م، (1985) المواقف والمحاطبات، القاهرة، مصر، الهيئة المصريّة العامة للكتاب.
7. عداس، ك، (2014)، ابن عربي سيرته وفكره، بيروت، لبنان، دار المدار الإسلامي.
8. العجم، ر، (1999)، موسوعة مصطلحات التّصوف الإسلامي، بيروت، لبنان، مكتبة لبنان ناشرون.
9. عفيف الدين، ت، (1997)، شرح مواقف النفري، القاهرة، مصر، مركز المحروسة.

المصادر والمراجع بالفرنسيّة:

- 1-Blondel, M, (1934), la pensée,- la genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée-, Paris, France, éd Félix Alcan.
- 2- Derrida, J, (1994), Force de loi- le fondement mystique de l'autorité- Paris, France, éd Galilée.
- 3-Henry, M, (2003), phénoménologie de la vie –de la phénoménologie-, Paris, France, puf.
- 4-Henry, M, (2003), l'essence de la manifestation, Paris, France, puf.