

نسق الحركة والسكون في وقفات النفري The Pattern of Movement and stillness in "El-Neffri's Wakafat"

فضيلة بولجمر¹*

¹جامعة الإخوة منتوري قسنطينة 1 (الجزائر)، fadelabouledjmar@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2024/12/02 تاريخ القبول: 2025/01/24 تاريخ النشر: 2025/01/31

Abstract:

The term "al-Waqfah" is both distinctive and strange, and its uniqueness resides in its indication of the Sufi's path to the Creator. The Sufist text used this term (the traveler), as if it were a Sufi visa to belong to Sufism, so did "El-Neffri" in "Al-Mawakif", but why the Sufis chooses this term to indicate a certain stage of arrival? In reality, this phenomenon has taken similar forms among most Sufis, and "El-Neffri" is one of those who excelled in that; to what extent were his Sufi revelations able to be unique? What is the meaning of "al-Waqfa," and what are its manifestations? The research into these issues revealed the manifestations of Sufism in El-Neffri, and put a special determinant for this phenomenon that yielded its intellectual dimensions in the text.

Keywords: El-Neffri, Al-Mawakif, movement, stillness, the traveler

ملخص البحث:

مصطلح الوقفة لفظ مميز وغريب في الوقت نفسه، وتكمن فرادته في منزلته الخاصة عند أهل التصوف، وفي دلالته على طريق الواقف إلى الملاء الأعلى، وقد عهدنا نصوص الإبداع لا تستغني عن استعمال هذا الدليل اللفظي (السالك) وكأنه تأشيرة الصوفي للانتماء إلى الصوفيّة، وكذلك فعل "النّفري" في كتاب "المواقف" ولكن لماذا يختار الصوفيون هذا المصطلح للدلالة على مرحلة معيّنة من الوصول والنهاية؟

لقد اتخذت هذه الظاهرة صورا متقاربة عند معظم الصّوفيين، و"النّفري" واحد من الذين ولجوا هذا العالم وأبدعوا فيه؛ فإلى أي مدى استطاعت كشوفاته الصوفيّة أن تنفرد عن غيرها من التّصوّرات الموجودة؟

ما المقصود بالوقفة؟ وماهي مراتبها وتمظهراتها؟ إنّ البحث في هذه القضايا يكشف عن دلالات التّصوف عند النّفري، ويصف محدّداته وأبعاده الفكرية في النص. ولذلك يمكن القول إنّ النّفري انماز عن غيره في طريقة تصوّفه كما إنّ اعتداده بمصطلح "الموقف" ظاهرة فكرية تحكمها دلالات ثقافية خاصة.

الكلمات المفتاحية: النفري؛ موقف؛ حركة؛

سكينة؛ السالك.

الصوفيّة قضية قديمة ردها بعضهم إلى مراحل متقدمة من حياة الإنسان، بل إنها تتعلق ببعض مظاهر التشريعات الأولى. وقد اقتصرت بالشأن الداخلي للإنسان، فهي درجة من درجات التأمل التي يغوص فيها الإنسان نحو الروح وبواطن الأمور وذم الدنيا والانصراف عنها-(وقد ذكر كتاب الإحياء من أخبار داود عليه السلام ما يشبه مراتب التصوف تضرعا وخوفا من الله متمثلا في طريقة بكائه من الخطيئة وطلب اعتزال الناس)¹- وهو حال ارتبطت به قلوب المتصوفة، وقد تكلم "ابن عربي" بلسان الباطن الذي هو مذهبه الحقيقي؛ ليفرق بين لسانين؛ يوصف أحدهما بالعقل الذي يمثل لسان الظاهر، وثانيهما يتجلى في منطق الذوق الذي يعدّ لسان الباطن، وفي هذا الأخير يكون التميّز لقدرته على رؤية ما يعجز عنه الظاهر.²

لقد استعملت كلمة التصوف للدلالة على السلوك والمتصوف للدلالة على السالك، والتخلق بالأخلاق الإلهية³ وهو أمر عرفه الصوفيون ولكن بطرق مختلفة، ومقصدهم فيه هو بلوغ ما لا يراه غيرهم من خلال الكشف، هذا الكشف الذي يتوصّل إليه بطريق المعراج عند معظم المتصوفة، حيث يحقق المعراج للسالك سموا ونورانية تضاء فيه سرائره، فهو ينتقل من المألأ الأدنى إلى المألأ الأعلى يرتقي ويترقى، إذ تتراوح همّة العارج بين رؤيا تشتعل بوصوله تارة وتنطفئ دونها تارة أخرى وهكذا في تناوب مستمر يتحكّم فيه، "نقاء العارج وصفاء سريره"⁴، هذا المعراج يتحول إلى "وقفه" عند النفري*، حيث تنتفي الوقفة في الرؤية مع حدوث المعرفة فيها التي تجري في الوقفة كجري الماء في السهل ليس في الرؤية وقفة ولا عبارة⁵، وفي هذا القول إشارة إلى ما يكمن أن تنماز به الوقفة من معارف تعلو بها على غيرها. فما دلالة الوقفة عند النفري؟ وكيف تشكلت حدودها وفق ذلك النسق البنائي؟.

1- الوقفة بين منزلتي الحضور والغياب:

الوقفة وصف يرجو فيها الواقف العارج مجاورة المطلق العز ورؤيته وهو ممّا لا يقع لاستحالته، طبعاً، كما هو ظاهر في العبارة "أوقفني في العزّ وقال لي لا يستقل به من دوني شيء، ولا يصلح من دوني لشيء، وأنا العزيز الذي لا يستطيع مجاورته ولا ترام مداومته"⁶ وهو، بهذا الوصف، من المستحيل ليتبدى، في حين أنّ "رهان الوقفة بما هي السفر نحو المستحيل"⁷.

وإذا ما تأملنا استعمال النفري لمصطلح "الوقفة" للدلالة على تلك المنزلة التي يبلغها المتصوف في رحاب الذات الإلهية، فإنه حقيق علينا النظر في اصطفااته لهذا اللفظ دون غيره، وقد غلب على المتصوفة استعمالهم "المعراج"، فلماذا الوقفة؟

بما أنّ الوقفة** (وقف) تؤول إلى نوع من الحبس والانقطاع، وهي حال تتضاد مع الإعراج (عرج)***، ومافيهما من حركة وصعود وانتقال، غالباً، وعادة تنفصل الكلمة وضدها فتتكمال لتتصل في الوقت نفسه محققة الماهية، حيث تحقيق ماهية أمر يفترض نفي ماهية الآخر، ناظراً إليه ورافضاً الاجتماع معه وجوداً؛ "إنه التقابل بين أمرين وجوديين"⁸، وكأنّ المعراج منزلة ضرورية لوجود الوقفة، فتكون الحركة والارتقاء إلى موضع أعلى حيث السكون والانقطاع عن كل سابق، لكنهما لا يجتمعان (الحركة والسكون). وقد قيل "التصوف كله اضطراب" فإذا وقع السكون فلا تصوف، إن الروح مجذوبة إلى الحضرة الإلهية. أي إلى مواطن القرب... ولا بدّ للصوفي من دوام

نسق الحركة والسكون في وقفات النفري

الحركة..وأهله على ثلاث مرید طالب ومتوسّط سائر وممنته واصل"⁹، وفي هذا القول ما يقودنا إلى اعتبار أنّ الوقفة موضع ينتهي إليها العارج، أي إنّها منزلة يبلغها السالك بعد أن يمرّ بمراحل الطالب لها والسائر نحوها فالمنتهي إليها، ولكنّ الوقفة بالمعنى الذي أرادته "النفري" تصف السالك في تلك المرحلة النهائيّة المرجوة حيث الكشف والسكون، وكأنه يتجاوز تلك المنازل الحركية التي اختصّ بها السالك في معراجة طلبا الغاية النهائيّة عند انتهاء الوقفة، فالحركة في وقفة النفري شرط وقوع السكون والسكينة، ذلك أنّ السالك في عرف الدارسين يتحقّق بمشيئه على المقام بحاله لا بعلمه¹⁰.

ورد في شرح المواقف لعفيف الدين التلمساني في تفسير "أوقفني في العز" أنّها عبارة تؤوّل إلى معنى الإيقاظ من خلال امتلاك العارج قدرة التّجلي بل قابليته لتلقيها، وذلك في قوله: "قلت قوله وأوقفني معناه أيقظ قابليتي لتلقي التّجلي"¹¹، وهي مرتبة تحدث عند كشف الحجاب بين طالب نزل منزلة تفوق قدراته ومطلوب لا يمكن بلوغه، (كما بلغه النبي ﷺ وتمثلا بمعراجة ﷺ) وعلى اعتبار أنّ الكلام يشير إلى مطلوب مستحيل في تجلي ذات "الله تبارك وتعالى" وهذا المطلوب لا يمكن وصفه من قبل هؤلاء المتصوّفين إلّا كما وصف نفسه هو بأسمائه الحسنی، وهو موقف ذكره القرآن الكريم حين يؤكّد وجود الحجاب وامتناع التّجلي في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (الآية 51، الشورى)، وكذلك مع كليم الله موسى عليه السلام: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ نُنْظِرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾، (الآية، 43-الأعراف).

المتصوّفة عموما اعترضوا طلب هذا المستحيل، الذي لم يمكّن لنبی الله "موسى" عليه السلام، فكيف يكون لمن دونه من عامّة البشر، وهو ما يجعل أفكارهم مغالا فيها، إلى حدّ تجاوزوا فيه مفهوم المعراج الذي أخبر عنه القرآن الكريم والحديث الشريف، ولا شكّ أنّ استعمال النفري للفظة "الوقفة" كان للدلالة على مرتبة راقية وعالية يتوقف عندها العارج أثناء المعراج فلا يستطيع التّقدم أكثر لكونها المنزلة الممكنة له "وقال لي الوقفة باب الرؤية، فمن كان بها رأي ومن رأي وقف، ومن لم يرني لم يقف"¹² وعليه تكون الوقفة مدعاة للسكينة لأنّها مجال للتّواصل الروحي مع الخالق، والرؤية هنا ضرب من المجاز يراد بها اكتساب الحكمة التي تدفع العابد إلى التّوقف عند حدود الله.

يتّضح هذا المعنى من خلال ماذهب إليه صاحب التعريفات أنّ "الحجب" تدل على المنع في اللّغة والحجاب يدلّ على كلّ ما يستمرّ مطلوبك، ثم يذهب إلى أنّه عند أهل الحق: انطباع الصّور الكونيّة في القلب المانعة لقبول تجلي الحق. وحجاب العزة: هو العنى والحيرة: إذ لا تأثير للإدراكات الكشفية في كنه الذات، فعدم نفوذها فيه حجاب لا يرتفع في حق الغير أبدا¹³

يبدو أنّ التّجلي والحجاب أمران يتعلّقان بلفظ المنع، فلا يدرك أيّهما إلّا بإدراك المنع فيهما، ف"الحجاب" حائل يحول بين الشيء المطلوب المقصود وبين طالبيه وقاصده¹⁴، وبما أنّ الحجاب واقع للمنوع فلا تجل ممكن لامتناعه في مفهوم التّجلي الذي يقضي الكشف عقليا وحسيا. يقول: "أوقفني وقال لي الجهل حجاب الرؤية والعلم حجاب الرؤية، أنا الظاهر لا حجاب وأنا الباطن لا كشوف"¹⁵ وهذا يشرح لنا وقوع الحجاب والمنع في الكشف والتّجلي سواء أكان عالما أم جاهلا، لأنّ الوقفة. وفق صاحب التعريفات: "هو الحبس بين المقامين: وذلك لعدم استيفاء حقوق المقام الذي خرج عنه، وعدم استحقاق دخوله في المقام الأعلى، فكأنه في التجاذب بينهما"¹⁶.

يسفر هذا التحديد عن فرق واضح بين تسمية أحدهما وقفة وغيره معراجاً؛ فإذا دلّت الوقفة على "فناء ذات الطالب في ذات المطلوب وقد سميت كذلك للوقوف فيها عن الطلب"¹⁷، فهي بذلك انفصال واتصال؛ تنفصل عما سواها من الكون لتتصل بذات الله، وأداة الاتصال هي القلب، إذاً، الوقفة والمعراج نسقان متضادان، حضوراً وغياباً، يحدّد أحدهما الآخر ويرسم معالمه من خلال دلالة الحضور على الغياب والعكس أيضاً؛ فارتباط قلب الواقف بالسوى والكون يجعله لا يقف، لأنّ حضور هذا السوى في قلبه يفقده السكينة والثبات "وقال لي لو كان قلب الواقف في السوى ما وقف، ولو كان السوى فيه ماثبت"¹⁸، فالوقفة على هذا النحو من التجلي نسق السكينة ومعيار الثبات، وهذا الأخير مرهون بعلاقتي الحضور والغياب، وهولاً يقع إذا حضرت غير ذات الله في قلب الطالب، فتتحقق الوقفة بهذا الحضور الذي يحتمل غياب غير ذات الله مما في الكون في الوقت نفسه، وهي مسألة يمكن أن نفسّر من خلالها نظام الكون حيث إنّ ثبات هذا النظام الكوني دلالة على وحدانية الله وألوهيته ولعله سبب ممكن يفصل بين حقيقيي المعراج والوقفة في حركة الأول وسكون الثاني.

لكن علينا أن ننتبه إلى أنّ هذه الرؤية التي يشترط فيها هذا الصوفي تخلص القلب من كلّ أمور الدنيا ووقوفه معرضاً عنها مخلصاً في ذلك كله إلى حضور ذات العزّ في قلبه وغياب السوى عنه تماماً، ليتمكّن من لقاء الله، في الواقع هو شرط لا يستقيم إلّا في غير حياة الدنيا، وبالتالي لا يتحقق اللقاء إلا بعد الموت والبعث، لذلك ارتبطت الوقفة، هنا، بمفهوم الفناء، هذا الأخير الذي يتخلّى في حضرته البشر عن الحياة المادية وكلّ ما يتصل بالجسد ليرتقي سلّم الإشراق القلبي، حيث يمنح فيه الصوفي صفة الواقف، وهي حال يصرفها ويمنع وقوعها مجرد تعلّق قلب الواقف بطلب ما، والفناء في دلالاته السابقة عند هذا الصوفي مرتبط بفاعل (طالب) أي إنّ الطلب صفة تلزم صاحبها حركة وفعلاً، ومن ثمّ يمكن القول إنّ الوقفة بهذا المعنى صفة متعذّرة لامتناع الوقوف، كما ورد في قوله: "وقال لي لا ديمومية إلا لواقف ولا وقفة إلا لدائم"¹⁹، وفي العبارة إشارة واضحة لاستحالة هذه المنزلة قبل الفناء، لأنها لا توصف إلا لمن حقّه الخلود والدوام، والخلود لا يقع في الدنيا. في حين يؤول المعراج إلى معنى القرب والاتصال، كما ذهب إليه بعضهم، على نحو ما هو منتشر؛ كمعراج الأنبياء الذي يكون من وجه الإظهار بالشخص والجسد، أو معراج الأولياء الذي يكون من وجه الهمة والأسرار²⁰، فالمعراج والوقفة كلاهما يطلبان تلك المنزلة الروحية الأعلى، وعلى الأغلب هي منزلة الحضرة، كما اشتهر ذلك عند المتصوفين إلّا أنّ الوقفة في "المواقف" تنفرد بالدلالة على الوصل.

وإذ يشير بعضهم إلى أنّ المعراج يتّخذ معنى حضوره "هو الله" - كما هو حال ابن عربي - وغيبة الإنسان غيبة الحس وكل ما يرتبط به من تسطح الرؤيا والعالم، أما حضور الإنسان فغيبته هو²¹، وعليه فإنّ حقيقة الحضور عند البشر لا تستقيم إلّا بذلك الغياب (الجسدي المادي)، وهي نسق لا يمكن أن يقع في كنفها التجلي والكشف، أي إنّ اجتماع نسق الحضور والغياب دليل منع أحدهما من جانب، مع أن وجود هذا الإنسان يفرض غيبته وهو ما لا يقع.

والوقفة بهذا التصور مرتبة تتجلى فيها الحقيقة ويعتق فيها المتصوّف مراده، وهو حال لا يقع لا للعالم ولا العارف "الواقف لا يصلح على العلماء"، "الواقفون أهلي"²² وهم وحدهم السالكون الذين يستحقون الانتساب إلى المراد، فيفنى كل مادي في جسم السالك ولا يفنى قلبه، وهذا الأخير هو الجزء الشاهد الذي تجاوز الإدراك إلى الوصول إلى حضرة الحقيقة.

2- تمظهرات الموقف وكشوفاته اللغوية:

إنَّ كانت الدلالة اللغوية لمعنى الموقف توجي بموضع الثبات والحبس على مستوييه المادي والمعنوي (وقف، موقفاً)، فهي بذلك لا تختلف عما قصده "ابن عربي" حين أشار إلى "البرزخ" الذي ينحبس فيه المرء في مرحلة معيّنة من حياته الأخرى، وهو مقام يوقف عنده العبد²³، وقد دعا هذه المنزلّة وسَمّاها "الموقف"، وكذلك ثَمَّن بعضهم هذا التّصوُّرحين أكّدوا أنَّ الموقف، أيضاً، مرحلة بينيّة تتجسّد من خلال لحظة عبور الواقف وانتقاله في المقامات، لا بوقوفه²⁴، وكأنّها حركة استثنائية لبلوغ المقام، ذلك أنَّ برزخيّته تمكّنه من الوصول إلى المكانة المرجوة، وعليه نجد هذا المعنى يتراوح بين حركة أوليّة في كلّ مقام يشترطها الصّوفي لينال المرید سكيّنة دائمة، عندها يمكننا القول إنّ نص التّصوُّف يجعلنا نتعامل مع لغة فائضة المعنى تنتظم فيها حلق الكلام وتمتدّ لتخفي تصوّراً ما تارة أو تظهره تارة أخرى، معبّرة عن السالك ومواقفه في المعراج.

هذا يفسّر مختلف تلك الدلالات التي ارتبطت بالوقفة عند النفري فكان منها أن منحت الواقف مراتب متباينة اتخذ فيها مواضع ذات مقامات تراتبية، تتحقّق بوجود واقف تتجلّى فيه صفة العلم تارة والمعرفة والحكم تارة أخرى...، وهو ما يمكن أن يفهم من خلال هذه العبارات: "وقال لي إذا وقفت بي أعطيتك العلم فكنت أعلم به من العالمين وأعطيتك المعرفة فكنت أعرف بها من العارفين وأعطيتك الحكم فكنت أقوم به من الحاكمين"²⁵، ومعنى ذلك أنَّ الوقفة وإن دلت على سكيّنة في المقام فهي لا يستقر بها حال؛ لجمعها بين نسقي الحركة والسكون، ولكن هل يحصل هذا العطاء عند المستوى نفسه من الوقفة؟ مع العلم أنَّ الواقف عند النفري لا تكليف عليه لأن التكليف مرتبط بالعمل والواقف لا عمل له، لانه لا ينتهي لأهل الأرض ولا إلى أهل السماء²⁶.

يمكننا من خلال هذا الحكم أن نلتبس علاقة ظاهرة بين الوقفة والواقف، فإن كانت الوقفة، كما رأينا سابقاً، حال تمتنع عن الطّالب المتصوِّف لامتناع الديمومة له وامتناع الكشف إليه في الوقت نفسه، فيكون الواقف هو ذلك الطالب للقرب الذي يتقلّب بين الحركة والسكون مستعيداً مواقف عديدة، فإنّ مراتب الواقف العارج تتحدّد من خلال هذا النّسق الثّنائي للحركة والسكون، وقد وصفها "النفري" في ما دعاها بـ "موقف الوقفة" حيث تتحقّق وقفة المرید عنده من خلال مجموعة من الشروط²⁷:

- شرط الظفر بما بريده، لأن امتناع الشرط يؤدي إلى أن السوى ستظفر به "أليس يظفر بك سواي" والنتيجة أن الوقفة ستمتنع عن الواقف لامتناع الظفر بما لا يستطيع لامتناعه عنه.

- لباس الزينة وهو شرط يتحقّق عند الوقفة ولكنّ تحصيلها سيمنع عن المرید رؤية أي زينة، وبالتالي نجده جمع بين نسقين لا يقعان معاً؛ فكيف له أن يكون الزينة كلها ولا يمكنه أن يرى أي زينة التي يحتمل أن تكون المراد والمطلوب الذي يعرج إليه، ووسيلته في ذلك الرؤية التي تصبح غير فاعلة، خاصة أن الرؤية الحسيّة تنكفئ عن التّظّهر في هذا المعراج. والزينة كما هي في شرح المواقف الأسماء والصفات والأفعال²⁸

- شرط الطهارة وإلا منع الكشف عن مريده. خاصّة أنَّ الكلام لم تتجلّ فيه الطهارة المقصودة. مع أن "التلمساني" يحدّدها بالتطهر من دنس السوى وهي لا تكون إلا بالحق ولا قدرة للخلق على تحصيلها²⁹

كما قدّم شرطاً آخر لحدوث الوقفة يتعلّق بحال السالك الذي يجب ألا يبقى عليه جانب من السوى؛ وهو ما لا يقع أيضاً، إذ كيف لا تتمثّل فيه مظاهر السوى والعارج نفسه جزء من هذا الكون والسوى.

ومن شروطها أن يرى في الوقفة السوى بمبلغ السوى والواقع إن هذه المسألة لا يتم تحصيلها، لأن جواز أحدهما يمنع جواز الآخر؛ فإن وقعت رؤيته تلك امتنعت وقفته وخرج عن المنزلة، وهو أمر مستحيل هنا لأن الواقف لا يملك إلا أن يرى بهذا الجانب الذي أقله الحس البشري، فهو اشترط أن يرى سواه من الكون بما يصلح لهذا الكون، فكيف تحدث الوقفة في هذه الحال التي يطلب فيها الجمع بين حال البشر في الدنيا وحاله على اعتبار الكشف.

علما أن علّة ظهور حكم الرؤية-كما بيّنه بعضهم-هي الشّعور، وقد زالت هذه الحاسة بوصولها إلى حضرة الحق، والواصل فان والفاني لا شعور له³⁰، ولذلك لا تقع وقفة الواقف إلا بفنائها، والمعراج هو سلوك الحيّ ولذلك فهما يمتنعان معا. والنتيجة أن هذا السلوك الذي تتخذ الوقفة فيه مراتب مختلفة تصنع عبور المرید إلى المألأ الأعلى، وقد وصفها التفري بتفاوت بين نسقي الحركة والسكون المتضادين تكاملا يجعلنا ننبه إلى أن حركة السالك حركة معنوية قائمة على تصوير لغوي دقيق لأحوال النفس التي يمكن أن نميزها من خلال هذه الصور أو المنازل:

2-1- دلالة حركة الواقف في النص:

بما أن النسق نظام تخضع له العناصر الداخلية في إطار قوانين داخلية تحافظ على بنية النص وتتحكم في تحولاته ونشاطه مستعيضة بذلك عن الخضوع لما هو خارج النص فإن مقارنة نص الواقف على هذا النحو تحتم على القارئ النظر في هذه البنى بشكل يكشف عن العلاقة القائمة بين حركة الواقف وسكونه في الموقف ودورهما في تحديد مسلك الواقف وعروجه نحو الكشوفات الصوفية، وهي عبارة عن علاقات منطقية مستقلة عن المصطلحات التي تربطها وتشغل فيما بينها صياغة ما حسب عمليات محددة بطريقة معينة. بيّنها" جان بياجيه" (Jean Piaget) من خلال قوانين ثلاثة:³¹

* الشمولية totalité: اتساق وتناسق البنية داخليا (ليست مجرد وحدات مستقلة، كمال ذاتي)

* التحوّل transformation: البنية ليست وجودا قارا مستقرا بل تقوم هذه القوانين بتحويل البنية ذاتها إلى بنية فاعلة

* الانضباط auto-réglage: ذاتية الانضباط لا تعتمد البنية على مرجع خارجي لتبرير إجراءاتها التحويلية

،فالتحويلات هي من تصون القوانين الداخلية وتدمجها (المعرفة داخل الجملة تعمل وتتحرك وتؤدي إلى إفراز وظائفها).

وكذلك الوقفة هي حركة يحكمها نسق يشهد تراتبية مميزة في علاقاتها وهي ترتبط بعملية الانتقال؛ فإن كان الانتقال أو التحوّل هو ظاهر الحركة في مستواها الحسي الذي غالبا ما يتعلّق بفعل التحريك في الفضاء أو الأمكنة وهي ما يؤول إلى المقام غالبا، فإن التحوّل والتغيّر أو الصيرورة وما سدّ مسدها هي صور لعملية التّنقل في جانبها المعنوي ولذلك فهي ترتبط بحال القلوب وتقلباتها، ويمكن أن يكون مصطلح النقلة الذي استعمله أحد الدارسين في تفسير الحركة قريبا من معاينة هذا الاتجاه المرتبط بالمكان، في حين يعتدّ، من جانب آخر، بمصطلح الكون في التعبير عن الانتقال من حال إلى حال أخرى، والكون وفقه ينتج عن تحول جوهر أدني إلى جوهر أعلى كتحوّل البذرة إلى الشجرة أمّا ما يكون منه من فعل عكسي فيسمّى بالفساد حيث يحدث تحوّل الشيء من جوهره

الأعلى إلى جوهره الأدنى كفعل الحرق الذي يصبر الشجرة رمادا ، ثم إن كينونة جوهر هذه الحركة يقوم على القوة إلا أنه يقتضي فعلا فيما بعد تكوين الجوهر³²، وفي النهاية يصبح الكائن فاعلا متحركا .

لذلك عكست ملفوظات المواقف انتقالا ممنهجا في حركة الواقف في معراجها بين المأ الأعلى والأدنى وقد شهد خلالها منازل متفاوتة تحكمها قدرة الواقف على إدراك ذلك الجوهر بإثبات شهود المعرفة، هذه الأخيرة التي توهمنا أن القلب هو وسيلة تحديد مسار الواقف ومعراجها، وعلة ذلك هو ما يقدمه النص من معان ودلالات يشير الظاهر فيها إلى رموز قوية تؤكد اشتغال النفري على اللغة بتجاوزه للمألوف وصناعة تراكيب فريدة في نظام كلي يسير وفقه السالك الصوفي ليحلّق في عالم تحكمه مقامات معينة تصف ورعه وقربه من الله تعالى.

على الرغم من أن تلك المنازل والمقامات هي مواضع يفهم منها أنها مكان للتحقيقة ويحصل فيها الاستقرار، إلا أنها مواطن لا يحسن وصفها بالتوقف، بل إنها فواصل انتقالية تعترضها حركة تسمح بعملية التنقل أو العبور إلى منزلة أخرى عن طريق فعل محرك نفترض أنه مجموع العبادات والقربات التي يجتهد فيها العبد طلبا لرضا الله وكسب القبول عنده، وأعماله تلك تحدّد مقام العبد بين يدي ربه ، وهي كما تبدو عند "النفري" تلك المواقف الأكثر دلالة على وضع يسمح بدخول الواقف في امتحان الصوفيّة والعبور إلى ما هو أعلى، وما كان من عباراته "مقام السوى" إلا إشارة إلى تلك المنازل والأحوال "الوقف" التي يقف فيها العبد لنيل مقام جديد بعد أن حصل مقامه السابق، ولذلك كانت في واقع وصف أغلب الصوفيين "برزخا" يتلقى فيه العبد أدب المقام للتنقل إلى ما هو أعلى ، وقد توقّف بين مقامين؛ يخرج فيهما من حكم المقامين معا، فالأول قد استوفى فيه شروط الترقّي وأحكمه فانتقل منه، أما الثاني فلم يبلغ آدابه بعد ولم يدرك طرق معاملات الحقّ فيه³³، وعليه يمكن حصر هذه "الوقفات" عند النفري في مقامات محدّدة عبّرت عنها تلك اللغة الدقيقة في نص "المواقف" والموجهة لوصف حال السالك وحركاته.

1-2- الرؤية والكشف المجازيان:

إن كان الكشف يعني التجلي والظهور في صور حسية أو معنوية بذاتها، فهو في هذا النص لا يستغني عن تجليات لغوية معينة يمارسها النفري لبعث ظواهر تعيينية لحركة الواقف وموقعه من العزّ، بل إنّه يتبلور في حركة كلامية حوارية غالبا، تستند إلى فعل تخيلي مجازي تصفه لغة تخاطب حاجية يحكمها نسيج لغوي ببنائه المنطقي الدال على معرفة منطقية على الرغم من تأكّيده على أسبقية المعرفة القلبية وعلو منزلتها، ولعلّ قوله " الوقفة وراء ما يقال"³⁴ هي دعوة إلى قراءة الباطن الذي يتخفى وراء ظاهر اللفظ، خاصة إن لغة المتصوّفين انمازت بهذا الاتجاه الرمزي الذي ينقسم إلى معنيين؛ -كما حدّده بعض الدارسين - أحدهما يستفاد من ظاهر اللفظ، والثاني يستخرج بالتحليل والتعمق لخفائه، فكانت كل كلمة تعبيرا عن حقيقة تفوق الحسّ مع أنّ ألفاظ اللغة موضوعة للمحسوسات³⁵، فليس ثمة مقام يكون في الظاهر دون الباطن³⁶.

ومن جهة أخرى هذا يثبت ما ذهب إليه الباحثون أنّ المعراج من حيث الشكل هو "قصة رمزية Allegory أو استعارة تمثيلية موسعة تتضمن مواقف الإنسان من المعرفة والله والكون"³⁷. فالوقف يغيب فيها الإحساس بالوجود والكون والذات وينفصل عنهم، أي "وجود بلا حضور"³⁸،

لابد أنّ هذا المعنى يحقّق مشروعيته حين يؤكّده صاحب "شرح المواقف" أنّ تلك الدلالات التي تؤول إليها نصوص النفري هي من المجاز لا غير، فهو حين يتناول عبارته الاستفتاحية في كل موقف من مواقف الكتاب

القائلة: "قال لي" يذهب في تفسيرها إلى أنها عبارة تثبت معاني القرب، لكنه ليس أي قرب حسّي، أي كأنّ "ذات العز" المتكلم هنا خاطبه بمعانيه خطاباً مادياً وهو ممّا لا يحدث في الواقع، ومن ثمّ فإنّ في الخطاب أو القول على هذا النحو مجازاً بحدّ ذاته، لذلك يصدر هذا الدّارس حكماً عاماً يؤكّد فيه على أنّ كل ما يأتي على نحو تلك العبارات السابقة من دلالة القرب في مواقف الكتاب كلّها تذهب إلى المعنى نفسه ويجري عليها ذلك التّصور من الشرح؛ ممّا جعله يعقّب في النهاية على هذا الحكم، بقوله: "فهو ليس بحاجة لتكرار القول فيه في كل موقف"³⁹ مثبتاً الدّلالة نفسها، وكأنّ اللّغة، على هذا السّبيل من التّفسير، تجري على غير طبيعة اللفظ الموضوع له ولا على الظّاهر منها في النّص الصّوفي، وهي بذلك التّصور السّابق المشار إليه عند الكاتب علاقات خفية تفسّر المعاني وفق ما تستثيره انفعالات المتكلم الصّوفي وخيالاته، ومن ثمّ فإدراك الحقيقة على الوجه المطلوب يلزم الإمعان في مختلف دلالات الألفاظ وأبعادها الفكرية ورموزها الصّوفيّة التي تتوهّج في ضوء انتعاش الرّوح لعملية التّجلي ليرى بكيفيّة مختلفة "وقال لي إذا رأيتني استوى الكشف والحجاب"⁴⁰.

في الواقع، هي قضية أثارها باحثون متعدّدون أثناء البحث في العلاقة بين الكتابة باعتبارها رموزاً ونظاماً من الدلائل وما تعبّر عنه من مدلولات ولهذا رأى "دوسوسير" العلاقة بين الكتابة واللفظ علاقة غير منسجمة وغير منطقية في أحيان كثيرة، لما تتعرّض له اللّغة من تطوّر بينما تركز الكتابة إلى الاستفرار والثّبات فتحدث الفجوة بين الصّوت والكتابة الدّالة عليه وتنطمس اللّغة في رداء الكتابة⁴¹، وقد أدّت اللّغة هذه الوظيفة عند النّفري حين حجبت ذلك الباطن وجعلته مستعصياً نافراً، يستحقّ التّأويل.

ونظراً إلى أنّ الغموض شعار التّزم به أهل التّصوف وعانقوه من خلال التماس معاني القلب بكيفيّة، هي لا تحول بين عقل ولغة مجازيّة تصوّر مشاعرهم، غالباً، بيد أنّ تلك المكنونات الباطنيّة لا يصفها إلا لسان المنطق، أي بلغة تفرض أسلوباً عقلياً لا يتعارض مع دليل إدراك القلب لحقيقة الكون، وهو كثير في خطابات المتصوّف التي تثير فيها بنية اللّغة العجز الطّبيعي للخلق لما جبلوا عليه من طبيعة بشريّة، وبالتالي لا يتحقّق معراج السّالك (الذي هو غاية المتصوّفة) في سوى ذلك من الكون إلّا مجازاً، فهو عندما يقول: "قال لي الوقفة وراء الليل والنهار ووراء ما فيهما من الأقدار"⁴²، يقرّ بالبعد المجازي؛ أولاً في "قال لي" كما تعرضنا إليه، سابقاً، ثمّ فيما يبدو من عبارة "الوراء" التي توحى هنا بالبعد الغائب الخفيّ، ممّا يجعل عملية الإدراك تأخذ طريقاً مختلفاً لا يستقيم للعقل في بدايته، كفعل القدر وما يخفيه من حكم وغايات لا يدركها الإنسان في ظاهر الحدث لغيها أو ما كان من وراء الليل والنهار من حركة الزّمان، ومالا تشهده العين من حقائق وجود اللّيل وغياب النّهار، ومع ذلك فإنّ عباراته تثبت تصوّراً منطقياً ومعقولاً في توصيف كيفيّة اتّصال الواقف بعالم مختلف يتجاوز طبيعة الخلق البشري، وهذا جميعه فعل من أفعال اللّغة وأسلوبها المجازي.

في هذه المسألة يصبح قوله "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"⁴³ إجابة واضحة عن الإشارات المجازية للغة في بناء تصور صوفي لعلاقة المتصوّفة بالكون والوجود، بل إنّها تتجلّى بقوة في "العبارة ستر.. وفي تراني فيما تقول كيف تقول"⁴⁴ فالستر والخفاء والكيفيّة من أهمّ محدّدات الرّؤية التي تنتج عالماً صوفيّاً مختلفاً عن عالم البشري الطّبيعي، ولذلك فحركة الواقف تتحدّد بحركة الأنساق اللّغوية في بعض حالاتها، والرّؤية المقصودة هي رؤية مجازيّة. فلا ضير إذن من أن يكون النّص أو الكتابة، كما عبّر عنها بعض الدّارسين، إخفاء للحضور الطّبيعي والأوّل والمباشر للمعنى أمام النّفس وانبثاقاً للخارج في الدّاخل يصيب أعماق النّفس⁴⁵.

لذلك كان القلب عند هذا المتصوّف الضّابط الفعلي للمعرفة نتيجة تصوّره لمذهب في الوجود يحدّد علاقة الدّات بالكون "يقوم على أساس من الوجدان، وهو المذهب الذي ينتهي إليه النفري في تفسير الوجود"⁴⁶. والإدراك يكون بالقلب كما يكون بالعقل، والرّؤية القلبية يحكمها صدق القرار والرّؤية العقلية تبنيها حجّة الفكر وقوة الفعل، ولذلك استعمل المتصوّف الشّهود للدّلالة على تلك المرتبة الرّفيعة في الرّؤية لاستجداء مكان النفس "فالشّهود بالسر هو نور الفطرة حيث تعلو فيها على الفهم والإدراك"⁴⁷ فهذه المكانة الرّفيعة هي مكانة المتصوّف الذي يرتقي بوقفته على غيره، حيث إنّ الوقفة تمنحه هذا الكشف الفريد والقرب الذي لا يصحّ إلّا لواقف.

2-1-2 - القرب المعنوي:

لا يكون هذا القرب إلّا بالطّاعة والخضوع لمن نحبّ أما عصيانه ومخالفة أمره فبعد وجفاء، وهما معنيان مختلفان يصفان تقلبات النّفس وأحوالها اتّجاه غيرها، ولذلك عبّروا عن القرب بأنّه "حقيقة قاب قوسين"⁴⁸ وقد استعمل النفري القرب استعمالا مجازيا للدّلالة على منزلة التّقرب من الله، وهي منزلة تحدّدتها حركة خفية وانتقال مجازي يفسّر علاقة الواقف بذات الله، فلا يقاس البعد والقرب بالمسافات ولا يكون بالوصف الذي عرفه الواقف بعدا وقربا، وإن كان البعد يعرف عند المتصوّف، عموما، بالقرب والقرب بالوجود، فهو بذلك سيكون في حال مستعصية، وغير واقعة: "وأنا الذي لا يرومه القرب، ولا ينتهي إليه الوجود..." أنا القريب البعيد قربا هو البعد وبعدا هو القرب"⁴⁹. ومنه فحركة الواقف تنشئ أنساق لغوية متعلّقة تجعلها محمولا صوفيا متميّزا، ولهذا فمنزلة الواقف وحركته نحو المألّ تتحدّد من خلال تواتر نظام لغوي، تتراوح عباراته بين الإبانة والظهور للدّلالة على السّكينة التي تتمركز حولها حركة الوقفة، وإن كانت حركة القرب والبعد لا تتحكم فيها المسافة، كما هو واضح في عبارته السابقة فالقرب يصبح معنى جامعا للدّالتين معا البعد والقرب في حد ذاته، فيتحوّل البعد قربا والقرب بعدا، وهو ممّا اشتهرت به العرب قديما في دلالة اللفظ الواحد على معنيين متضادتين، كتعبيرها بالجون عن الأسود والأبيض، وعليه يكون قربه منه هو بعد عنه وبعده لا يكون في قربه، فيتحوّل القرب من العزّ إلى مفهوم متحرك يصنعه حال السّالك المتطلّع إلى الوصول وكشف عوالم خفية ممكنة، بتصوره الخياليّ الذي يقوده إلى المعرفة، هذه الأخيرة هي وحدها القادرة على تحقيق القرب المعنوي بمفهومه الصوري البحث.

يصبح هذا المعنى عميقا واضحا حين يذهب النفري إلى أنّ وقوع التّعرف من ذات العزّ للواقف ونفي معرفة الواقف لذلك هو البعد المقصود في الوقفة، وهو بعد يتجلّى، أيضا، في وصفه له ولكنه لا يدركه وفي رؤية القلب الذي لم تمكّن له الرّؤية، وكلها ارتبطت بمدارك القلب؛ "وقال لي يموت جسم الواقف ولا يموت قلبه"⁵⁰، فالقلب كما عرفنا أداة إدراك المعرفة والقرب، وقد استعمل الصّوفيون القلب للدّلالة على ذلك الجوهر اللّطيف غير المادي لإدراك الحقائق، وبقدر ما تنكشف الحجب عن القلب تكون المشاهدة وتتجلّى الحقيقة التي تنعكس على القلب كانعكاس الصّورة في المرآة⁵¹، فيحدث الاتّصال النّفسي أويمكن تشبيه هذا القرب بحال تأثيرها عبارات ما مشيرة للأسرار، فيكون كمال العبارة في إخفاء الغيب لا في كشفه، وهي أثار غائبة، فكيف سيستدل إذن على الأثر إن كان لكل سالك أثره، ثم لم يظهر اللفظ الذي يقيّد المعنى في الذهن⁵² وذلك الإخفاء هو سرّ

القرب، لأنه لا يتم لأي فرد بل أولئك الذين يستطيعون أن يروا بلا عين الحسن والمعلوم الذي لا تراه العيون⁵³ ويقتربون دون رحيل جسدي، "وقال لي أنظر بعين قلبك إلى قلبك وانظر بقلبك كله إلي"⁵⁴.

لقد عبّر النص عن موقف السالك بمجموعة من الأنساق اللغوية التي جعلته يتراوح بين حركة وسكون مؤدية إلى انتقال صوري حدّدته مرتبة التجلي والرؤية والقرب وهي أكثر التّصوّرات وصفا لعلاقة السالك بذات العزّ أو الملام الأعلی وهي الغاية المنشودة عند الصّوفيين وهي غاية الغايات في معرفة الحقّ.

2-1-3 - العلم/المعرفة:

لا شك أنّ العلم أو المعرفة وكل ما دلّ عليهما من الظواهر التي يكتسبها السالك هي مراحل مؤدية للكشف، ذلك أن الغاية من رحلة السالك هي معرفة الحقّ، وهو في هذا الوضع يعرج وفق عدّة محطات منها العلم والمعرفة، وقد عبّر عنهما النص من خلال علاقتهما بوقفه السالك في معراجيه، وهذا ليس غريبا عن المتصوفة الذين يرون أن وجود الإنسان يتحقّق بالمعرفة ولهذا كانت مقاصد الصّوفيين، دائما، البحث عن طرق تحصيل المعارف، ويبدو أنّ النّفري لم يحد عن هذا المجال حين يدعو إلى أن كلّ واقف عارف وما كلّ عارف واقف، أوحى في اشتراطه بلوغ المعرفة بالوقف ثمّ تقديره عدم نفع العلم دون معرفة⁵⁵، وهو ما يفسّر حقيقة السالك عنده، ففي الوقفة يتحقّق العرفان الإنساني وإنّ السعي إلى ذلك العلم الذي هو شرعية العالم لا جدوى منه إن لم تكن غايته المعارف، بل إنّ النّفري يصدر حكما واضحا في حقّ السالكين فيجعلهم ثلاثا؛ أهل العبادة وأهل العلم ثمّ أصحاب المعرفة "أوليائي الواقفون بين يدي ثلاثا فواقف بعبادة أتعرف إليه بالكرم وواقف بعلم أتعرف إليه بالعزة وواقف بمعرفة أتعرف إليه بالغلبة"⁵⁶.

إذ لم يكتف النّفري بتحديد مراتب هؤلاء السالكين وإنّما قرن ذلك بوصف أحوالهم التي هي سبب منازلهم، فكان العابد ممن يطلب الثواب فكانت وسيلة التعرف إليه الجزاء بالكرم والثواب، وأمّا الطبقة الثانية طبقة العلماء والمفكرين فيتعرّف إليهم بالعزّ، أي يعزّ مطلبوهم فلا يحقّقونه فيعظم الحقّ لديهم ولا يتجاوزون ذلك الحدّ، وتتميّز المجموعة الأخيرة كما ذهب شراح الكتاب إلى أنّهم السالكون بالذكر لا الفكر بالله لا بأنفسهم وهم الصّوفيون⁵⁷.

لكن إذا ما نظرنا إلى مفهومي العلم والمعرفة فإنّنا نعهد في الأوّل اليقين والفهم والإدراك لاعتماده على العقل والاختبار، بينما الثانية تحيلنا إلى المعلومة في عمومها، فهي المتداولة والمتعارف عليها بالتواتر والمعتمدة على القلب غالبا، وهو ما يحدث تعارضا بين القيمتين، فلماذا ترتفع المعرفة على العلم عند النّفري؟

ربما فيما ذهب إليه صاحب الفتوحات ما يقود إلى تلك المعاني، وذلك عند تقسيمه هذه المراتب إلى: مرتبة المعاني المجردة من المواد التي تدرك بالعقل بطريق الأدلة، ومرتبة تدرك بالحواس وهي ما يمثله عالم المحسوسات، ثم مرتبة أخرى تجمع بين الإدراك بالعقل والمحسوسات وهي المتخيّلات وذلك عن طريق تشكيل المعاني في الصّور الحسية⁵⁸.

أكيد إن رؤية الصّوفي في هذا النص لا تختلف عن غيره في هذا المجال، وقد سجّلت بعض مقولات التّصوف مواقفها من مفهوم العلم في دعوتها إلى أن "أول التّصوف علم وأوسطه علم وآخره موهبة، فالعلم يكشف عن المراد والعمل يعين على الطلب والموهبة تبلّغ غاية الأمل"⁵⁹. والظاهر هنا أنّ العلم طريق بدليله

وحججه العقلية إلى مراد المريد، الذي يجعل من الفطرة أوحكمة الموهبة سبيلا إلى ذلك وهي ما اجتمع في المعرفة. "الوقففة روح المعرفة والمعرفة روح العلم، والعلم روح الحياة"⁶⁰،

وقد بين أن السالك في وقفته يحقق عمادا للمعرفة وهذه الأخيرة يركز عليها العلم، وبالعلم تسود الحياة وتحقق غاياتها، وأن صاحب العلم يخضع لأهل المعرفة حيث ينشد الحق، وهي المنزلة التي سعى إليها الصوفيون، فتنجلي عندها الحقائق ووسيلتهم القلب لكونه طريق معرفة ذات العز، فسلكهم سلوك معرفة لا سلوك مسافة وهو ما جعل النفري يقدم المعرفة على العلم، وهذا يوضح موقفهم من العلم حين رأوا أن العلم بالله هو عين الجهل به -كما هو مصرح به عند "ابن عربي-⁶¹ لأن رؤيتهم فيها قلبية منبعها الصدق والفطرة التي جبلوا عليها، فهناك ما لا يدركه العالم بعلمه، وهذا يحيلنا إلى ما يشهده الأنبياء والرسل الكرام من وحي الله ورسالاته وما فيهما من كشف وإطلاع غيبي لا يثبته العقل، كما هو حال معراج سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أو ما أخبرنا به نبينا من أحوال الآخرة والقبر وعلامات أهل الدنيا في غير زمانه، فمحاكاة المتصوفين لهذا المعراج النبوي محاكاة قلبية وروحية، ولقد كثر النفري مقولات عديدة تثبت هذا الترتيب التسلسلي لهذه المعاني المحيطة بالمعرفة والعلم، وجميعها تتراوح بين حركة مريد طالب ساع إلى مراده وبين سكون لوقففة تستغني عن عالم الوجود لتشهد صاحب الوجود وهو مالا يقع لزوال السالك وفنائه كما دلت عليه نصوص التصوف وقال لي دخل المدعي كل شيء فخرج منه بالدعوى.. إلا الوقفة فما دخلها ولا يدخلها ولا أخبر عنها ولا يخبر عنها"⁶².

إن هذا التقابل بين المفهومين يؤكد منهج الحقيقة وأدواتها عند المتصوفة، حيث ترتفع المعرفة القلبية على المعرفة العقلية، "قلب العارف على يد المعرفة... العارف ذو قلب"⁶³، فطريق المتصوف هو طريق القلب، ولهذا نجد ترتيب العلم والمعرفة عندهم يختل في نظر العالم، لأن هدف المتصوف بلوغ ما وراء هذه المحسوسات وكشف ما لا يدركه العقل، فالأولوية للباطن والكشف مقابل النص والتقل الذي يحتل الصدارة عند أهل العلم. وفي هذا ما يوحى بتدبير الله تعالى: "لأن الله تعالى يقول ﴿وَلَوَاتَّبَعِ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾" (المؤمنون-71)، وكأن نص التصوف عند النفري يحاول أن يبين أن سبيل الحق لا يكون باتباع ذلك العقل، دائما، لأنه يتأثر بالهوى فيزلق وعليه يجب أن يتحلى هذا العقل بالحكمة التي دعا إليها النفري وأن تقوده البصيرة إلى الحق .

مع ذلك أثبتت نصوص هذه المواقف أن الواقف صورة تتجلى فيها حركة السالك بين موقعي العلم والمعرفة، وهي الانتقال من موقف إلى آخر يستجدي فيه السالك الكشف، وأكثر كشوفه بلوغ الحكمة (المعرفة) التي لا تصح لأي كان، بل إن في امتلاكها امتلاك الخير وهو ما عبّر عنه النص؛ في إشارته إلى أن الواقف قد حيزت له الحكم كلها كما حيز له العلم كله⁶⁴ وهو الوحيد الذي جمعها ولا تجتمع لغير سواه. والحكمة في هذا المقام موهبة يهبها الله وبالتالي عملية الانتقال في سلم هذه المراتب لا تكون بإدراك كل مرتبة لذاتها، وإنما يتحقق الارتقاء بامتلاك تلك الحكمة الموهوبة التي تُعطى ولا تدرك؛ حيث "العلم لا يهدي إلى المعرفة والمعرفة لا تهدي إلى الوقفة والوقففة لا تهدي إلى"⁶⁵، وفي النهاية لا تكون الحركة وسيلة الوصول المعتادة، غالبا، على الرغم مما تحققه من أسباب إدراك الحقيقة، وإنما قد يتجلى الأمر في مستوى معين من السكينة، فرى بعين البصيرة، ويبلغ الصوفي سدره المنتهى حيث الوقفة الممكنة بمعراج لا يمكن أن يوصف إلا بأنه معراج الذكر، عند مرتبة المعرفة، وهي منزلة الإيمان، "فالسالك لا يسعى إلى رؤية الحقيقة فقط، وإنما هو يطلبها ليعتنقها... ولكي يجعل منها مادة

إيمانه⁶⁶ فطريق الإنسان العارف في معراجيه هي طريق إيمانية تنكشف فيها حقائق الغيب ليتمكن اليقين بالله من قلب الصوفي.

إنّ اعتداد المتصوّفة بالقلب هونتيّة اعتقادهم الكبير في قدرته على الإدراك فهو طريق المعرفة والعلم، كونه موطن الاطمئنان وهذا يفسّر مذهبهم في رفع منزلة القلب، وقد رأى صاحب الرسالة أنّ القلب لا يطلب إلا العلم ولا يرضى إلاّ به فهو الرّوح المطمئنة والعلم حليته⁶⁷، فكان القلب مجلبة العلم والعرفان معا، وفي كليهما تستحضر السكينة.

2-2 - مذهب السكينة ومقامات السكون:

إن كان البحث في حركة السالك هو تجسيد لمسار المتصوّف من خلال المواقف وتحديد مقامه أثناء العروج من الملاء الأدنى إلى الملاء الأعلى طلبا للتعرّف، فالسكون في هذه الحال يدلّ على منازل التّوقف، وما التّوقف إلاّ دعوة إلى التّأمل والنّظر في حقائق الكون وكيفية تجلّياتها، ومن العبارات الحاملة لهذه الدّلالة: قف، وقفت، أوقفني، يقف... وهي من المعاني التي تكشف تمظهرات متعدّدة للسالك في حركته بين المواقف، إذ يمكن وصفها بأنّها وضعيات يتّخذها الواقف في حال السكون "قف فيه فهو وراء مقام الدنيا والآخرة (64)" و"وقفت في مقام العصمة" (63)، "فمن وقف فيه أدرك علوم المواقف" (64) "إنما يقف في ظلّ عرشي" (85) "أوقفني بين يديه" (71) وكأنّ الصوفي يتّخذ من خلال هذه الأفعال المتداولة في مجاهداته مجالس للحكمة وتلقي السكينة التي يرنو فيها إلى ذات الحقّ وبلوغ منزلة عالية يوم الحساب، كما هو في قوله: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾ (إبراهيم- الآية 71) أو قوله تبارك وتعالى على لسان نوح عليه السّلام: ﴿وَائِلْ، عَلَيَّهِمْ نَبَأُ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَاقَوْمُ إِن كَانَ كُوبَرٌ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذَكِّرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ﴾ (يونس- الآية 14).

والتّوقف بهذا التّصور لا يختلف في مفهومه عمّا ذهب إليه بعضهم في تفسير الإسراء بحركة أفقيّة تتمّ عن طريق النّظر في أمور الكون والتّأمل فيه وفق علاقة محورها ذات السالك والعالم، وفي المقابل رأوا أنّ المعراج يتحقّق بالنّظر إلى الحقّ⁶⁸، حيث الملاء الأعلى، الذي تنتهي إليه حدود إمكان العارج، وذلك بوصول السالك إلى ما يريد أو بحثا عن أسباب الأمانة التي تلقى في القلب، فالوصول على المطلوب أو اليأس منه هو بدء للسكينة ولا يكون هذا المراد عن غيب وإنّما عن طريق المعاينة، وهو ما أكّده "الفتوحات المكيّة" في باب شرح المسائل الرّوحانية مشيرة إلى أنّ السكينة تتعلّق بسكون النّفس لما وعدت بتحصيله والسكينة تعطي الثبوت على ما سكنت إليه عن مطالعة أو مشاهدة⁶⁹.

إنّ المطلوب الممكن الذي يسعى إليه السالك، وسبيل الوصول إليه يستوجب التّوقف، حيث يتحقّق هذا الأخير بطرق ذلك المعنى الذي وصفته تلك الملفوظات السّابقة من محمولات "الموقف"، عندما يركن الواقف السالك إلى مرحلة السكون بترك الحركة وفعل التّنقل بين المنازل لينال، في النّهاية، السكينة في الوجود، وفي هذا المقام يجد القلب الطمأنينة والسّعادة عند تنزل الغيب وهي نور في القلب يسكن إلى شاهده⁷⁰، وهو معنى يجعلنا نعتقد أنّ العروج المقصود عند هذا الصّوفي: يبدأ بحركة تنتهي إلى وقفة عند الحقّ، بل إنّها الحقيقة التي يطلبها العارج وينتهي إليها، بعد أن يتخلّى عمّا يمكن أن يشغله عنها من أمور الكون؛ فأهدافه كما رأينا هي غايات تتجلّى في ما وراء الدّنيا في منزلة لم يصل إليها البشر "غير النّبي صليّ الله عليه وسلّم"، حيث الحقيقة المطلقة، والنفري" في

نسق الحركة والسكون في وقفات النفري

هذه الاعتبارات السابقة يؤكّد على طبيعة التفكير البشري ويبين ضرورة اتّخاذهم أسباب الوصول إلى هذه الحقيقة الفريدة التي تسمح له بالكشف والتّجلي (القلبي)

وهاهو يعبر عن هذا المعنى في إحدى مواقفه حين قال "إذا وقفت عندي رأيت ما ينزل وما يعرج"⁷¹، إنّها اللّحظات التي يسعى إليها كلّ مريد في طلب مراده، وإنّما السّكينة المرجوة في كل موقف، بل يمكننا القول بأنّها السبيل الوحيد الذي يشترطه الصّوفي لهذا التّعرف؛ ولكنّا، مع ذلك، نجد لهذا السبيل بعض المفاهيم الجائزة المؤدّية إلى هذا النّسق من السّكينة أولعها جملة من مراتب الحقيقة التي يتعلّق بها الصّوفي ويؤمن بها إيماناً لا مراء فيه بقلب صاف ونفس مستكينة يتحقّق الإسراء في حضرتها، و"هو إسراء المريد في ذاته وولوجه إلى كيانه يستجلي أبعاده ويستصفي أحسن ما فيه، قلبه لكي يجعل منه في ختام مرحلة المجاهدة مرآة صافية تقبل التجليات الإلهية"⁷²؛ وهذا ينفي الكشف الواقعي بشكله المادي لأنّ التّجلي يرتبط بالقلب في كلّ أحواله ويشرح، من جانب آخر، البعد الخيالي للمعراج الذي ينقل تصوّر الصّوفي لرحلة الواقف في حدود لا تتجاوز أحلام نائم أو تصوّرات مستيقظ متأمل روجي.

لقد قدّم العالم المفكر "الغزالي" رأياً مقارباً لهذا التّصور الروحي لمفهوم المعراج عند المتصوّفة، شرح فيه أبعاد الصّوفيين في التزامهم هذا الطّريق من البحث عن الحقيقة، مسجّلاً موقفه من اتّجاههم، حيث عرّفه أنّه طريق يجمع بين العلم والعمل والأوّل منهما أيسرهما لأنّ تحصيله يتمّ بمطالعة كتبهم والتّعلّم، بينما الثّاني فيتعلّق بترويض النّفس والتّخلّص من أخلاقها الفاسدة حتّى ينطهر القلب ويصفو من كلّ شيء إلّا الله وتعمّره ذكرى الله وإنّه لطريق يتوصّل إليه بالدّوق والحال والسلوك لا القول⁷³.

ودليل النّفري في تقرير هذا التّأويل وارد في كتابه، خاصّة عندما يربط السّكينة بمجموعة من المقتضيات السلوكيّة واللفظيّة في "موقف السّكينة"؛ فتكون موقفاً للتّوقف في حدّ ذاته "أوقفني في السّكينة" فيتيح مذهبه هنا الوجد بالله والسّكون إليه دون غيره، كما أنّ السّكينة، وفقه، سبب من أسباب العلم والتّعرف على ذات الله التي تمنحه الاطمئنان وقد فتح له الله باباً لا يغلق يدخل منه ويخرج وهو سكينته، ثمّ يبيّن أنّ أصحاب الأبواب من أصحاب المعارف يدخلونها بعلم منهم ويخرجون منها بعلم منه تعالى وهذا يشرح فضل معرفة الله تعالى وطلب العلم في امتلاء قلب المرء بالسّكينة التي يستحقّ صاحبها التّقوى إذا ما عزّزت بالدّعوة إلى الله تعالى، بل إنّ جعل آية رؤية العبد لله ووقوفه عنده هو رجوعه بعلم ما دخل فيه، فالسّكينة، على هذا النّحو، مقرونة بالعلم الصّادق، وهي، أيضاً، موصولة بالصّبر الذي بوجوده يكتسب المتصوّف الحلم⁷⁴، وهو في كلّ ذلك يدرج ترتيباً دقيقاً لهذه المواقف المعروضة على المتصوّف: و أوّل ما يستوقفه فيها هو العلم ثمّ المعرفة فالذكر، وكلّها مدعاة السّكينة المقصودة.

فعلاً، إنّ هذه المراتب من أكثر مواقف النّفري دلالة على السّكون، بيد أنّها حدود حقيقة الوجود ووسيلة كشف أنوار الكون التي تمنحه السّكينة الفعلية بالنّظر والتّفكير في إمكانات الممكن فتستقيم النّفس ويسلم القلب ويطمئنّ بالتّعرف على ذات الله وحدوده، فيستقرّ حاله بالسّكون حيث راحة الإنصات وقد ذكرت بعض الكتب حبّ المتصوّفة للصّمت وخشيتهم لشر اللّسان مستأنسين ببعض ما روي عن النّبي-صلّى الله عليه وسلّم- ولهذا عرفوا أن نجاتهم من خطر اللّسان لا يكون إلّا بالصّمت⁷⁵، هذا الأخير الذي يسندعي رؤية مختلفة لحقيقة السّكون الذي يقودنا إلى إشارات نصيّة دالّة في النّص، منها:

2-2-1 الموت والفناء:

يبدو أن حركة الصّوفي تنامي بعباءاته وبذل الجهد في التّقرب إلى الله، فإن كان ذلك الجهد وما يصطبغ عليه من حركات مرافقة للعبادات تحقّق المقام المرجو فتغمر العبد روحانيّات التّقرب والتعلّق بذات الله، فيكون الوجد والفيض الرّوحي حالا تستلزمهما تلك الاعتبارات السّابقة، وهو ما عبّر عنه صاحب التّعريفات: "أن الحال يتعلق بالقلب، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود"⁷⁶، وكلّ من المقام والحال وضعان يوصف بهما العبد في موقف ما، فهل يكون الموت مكسبا للسّكينة عند النفري؟

إنّه ممّا ورد في هذا الموقف قوله: "أوقفني في الموت فرأيت الأعمال كلها سيئات....وناديت يا علم فلم يجبني وناديت يا معرفة فلم تجبني، ..، وجاءني العمل فرأيت فيه الوهم الخفى.. فما نفعتني إلا رحمة ربي، وقال لي أين عملك، فرأيت الثّار.. وقال لي أنا وليك فثبت، وقال لي أنا معرفتك فنطقت، وقال لي أنا طالبك فخرجت"⁷⁷ لقد صرّح في نصه هذا بذكر المقام وأردفه بذكر الحال التي تعتره، فيتحوّل الموت موقفا من المواقف التي يسلكها الصّوفي إلى حال يستشعرها في معراجها، وقد عرفنا سابقا عند حديثنا عن حركة الصّوفي أنّه طلب في معراجها ذلك عدّة مراتب تنقله من مقام أدنى إلى مقام أعلى كالعلم والمعرفة والرّؤية أو الكشف ابتغاء الدّات الإلهيّة، لكنّها تفصح في حال الموت عن علامات سلبية؛ وفي هذا الموقف ذاته الذي يفترض فيه الانتقال بواسطة الحركة إلى السّكينة، إلّا أنّ استعماله للفعل "رأيت" يوضّح الاستعمال المجازي لمفهوم الاطلاع القلبي الذي يسمح له بتمثّل تلك الحقائق وكأنّه موقف للموت، حيث رأى أنّ أعمال المرء تفقد قيمتها، فإن كانت الوقفة، سابقا، أحد أسباب العرفان، فهي هنا لا اعتبار لها، فكأنّ الحال هو ما يتحكّم في المقام فتصير أعماله سيّئات ويقضي الخوف على الرّجاء ولا ينفعه علم ولا معرفة لا لفقداه إياهما ولكن بلوغه منزلتهما يسمح له بالسّلوك إلى هذه المنزلة العليا فيرى وكأنّه تخلّ، ومن ثمّ لا منقذ له إلّا رحمة الله، والصّوفي في هذا الوصف لا يختلف عما أدركه علماء الدّين من ولاية الله للعبد وتحديد مصيره الذي يتجاوز العمل إلّا أن رجاءه في الله يكون موصولا ومستمرّا وهي قاعدة مهمّة في تثبيت العلاقة بين العبد وخالقه حين يدعو بعضهم إلى أنّ "العمل على الرّجاء أعلى منه على الخوف... والحب يغلب الرّجاء"⁷⁸

إذاً، السّكون مرحلة يسعى إليها النفري، وهي لا تتحقّق بضمان مجاهداته ولكنّها أسباب وقوعها، وانطلاقا من هذا البعد تتأكّد العلاقة الحتميّة بين حركة الصّوفي وفضل هذه الحركة في وقوع السّكينة، فكان التّوقف في مواقف هذا الصّوفي مظهرا للسّكينة، وكان الفناء مقاما من مقاماتها، ولهذا فعند الموت تنقطع حركة الصّوفي وسعيه في هذا المقام، وهو على صورتين فناء القلب الذي يعدّ سلطان العرفان في بلوغ حضرة ذات العزّ وفناء الجسد بانقضاء نحب صاحبه رجاء الوقوف أيضا بين يدي الله، وفي كلا الحالتين ينال الصّوفي المريد سكينته، لأنّ المتصوّف في هذا المقام يتخلّص من كلّ ما يثقل حياته بانقطاعها عن العيش وعمّا تعودته نفسه من محاسبات ووتطلّعات وهي ممّا يضيق بها قلب المتصوّف الذي لا يطلب من الدّنيا إلّا صفاء القلب وصدق سريره، والفناء من أحسن ما يمكن أن يتقي به المريد نزوات الدّنيا وماديّاتها ليحقّق ملذّات القلب وأشواقه لله، خاصّة أن المتصوّفين ينقطعون عن الحياة الاجتماعيّة وغالبا ما ينزلون بذاتهم عن ذوات المجتمع، ولذلك ليس غريبا أن يطلب الصّوفي الفناء بمستوييه الجسدي والقلبي. واحتقار الدّنيا رجاء الاتّصال بصاحب الرّوح، ولهذا

يعدّد زكي مبارك عشرة من الخصال تجعل هذا المتصوّف المتعبّد ينحو إلى هذا المسار طالبا التّوبة ومستغفرا من الذنوب حتّى يرى نفسه مجرّدا من كلّ حول أوقوّة وهو هنا يلتقي في تصوّره هذا بصورة الفناء الّتي يبتغي فيه العبد حلاوة الإيمان والشّوق إلى الله بملازمته لمجموعة من الأعمال:⁷⁹

وأولّها ألا يعصي الله تعالى -و ثانيها ألا يصر إذا ابتلي بمعصية -وثالثها التّوبة إلى الله تعالى- ورابعها الندم على ما فرط منه -- وخامسها عقد الاستقامة على الطاعة إلى الموت- وسادسها خوف العقوبة - وسابعها: رجاء المغفرة -وثامنها: الاعتراف بالذنوب - والتاسعة: الاعتقاد في أن الله قد قدر عليه ذلك وأن ذلك عدل- والعاشرة منها: هي المتابعة بالعمل الصالح ليكفر عمّا تقدم من سيئات .

إنّ الفناء بمعانيه المختلفة يصنع للمتصوّف طريقا إلى السّكينة وسعادة القلب، فإن كان الحسي منه هو الجانب الّذي يجعله متصّلا بالدّنيا ، فإنّ الوصول إلى ذلك السّكون يقتضي هجر الجوارح لكلّ ملذات الدّنيا حيث تخمد الحواس بمطالع الموت ، وفي هذا الأخير وصل واتّصال على غير ما هو معهود من حياة البشر في الدّنيا، ولهذا إذا نظرنا إلى مصطلح الفراغ الّذي اقترحته دراسة "الصوفية والفراغ" في تأويلها للكتابة عند النفري نجده مصطلحا يتقاطع في جوانب معيّنة مع الفناء على الرّغم من الغموض الذي يكتنفه ، بل إنّ تفسيره بلفظ الفناء أقرب إلى الدّلالة الّتي يرمي إليها النفري في مواقفه ، خاصّة عندما يذهب صاحب الكتاب إلى أنّ الواقف يجب أن يفرغ من كل شيء من العمد والقصد والكلام ومن الفراغ في حدّ ذاته ومن الصّمت والفكر...، منبها إلى أن هذا المصطلح قد أخذه عن "ابن عربي" حين وصف النفري في "كتاب منزل القطب ومقامه وحاله من رسائله " بأنه فارغ⁸⁰ ويبدو أن الكاتب قد استفاد كثيرا من ابن عربي في الاشتغال على هذا المصطلح ، كما استفاد منه في تحديد مفهومه وبيان علاقته بالوقف ومعانيها في المواقف، وهو ما يؤكّده قول ابن عربي: "فعبد الملك مؤنث علوي صحيح الحال سعيد فارغ من الكون واقف بين يدي الحقّ وهو كان الغالب من حال صاحب محمد بن علي بن عبد الجبار النفري صاحب المواقف فهذا قد ثبت في هذا الباب وقد تقدم الكلام في أول الكتاب على القطب... وأنه واحد على سر القطبية"⁸¹ ..

وفعلّا إنّنا لنجد معاني مثل الفراغ من القصد والعمد تتحقّف في الفناء بمعانيه الحسي والقلبي، بله هذا ، إنّ الفراغ الذي تدعو إليه الدراسة لا يمكن أن يكون ممكنا إلا بالامتلاء أي بامتلاك كل تلك المعاني التي اشترط الكاتب الفراغ منها والامتلاء يقود في النهاية إلى التخلي ، أي أن يفرغ العبد من كل اتصال بالسوى ، .

لن يختلف الفناء بهذا التّصور عمّا يراد من مفهوم طهارة النّفس من كلّ دنس، الّتي من شأنها على هذه النحو بعث السّكينة ، ليكون الفناء عند السّالك عن السّكون إلى الأنوار، وهو كما يؤكّد صاحب المعجم يتمّ بمحو النّيّة وذهاب الإنّيّة⁸² ، وذهابهما يعني أن المرید قد انتهى إلى منزلة التّخلي، حيث تصبح- كما صرّح صاحب المواقف- كلّ الأعمال سيئات لا يستحب فيها علم ولا معرفة ، لغلبة التّجلي على الموقف الّذي يطلب فيه عبادة الله وحده وابتغاء مرضاته فناء في محبوبه، فالصّوفي هو الفاني عن نفسه الخالي من مذموماتها وهو باب نحو حقيقة السّكون.

2-2-2 المصاحبة:

هو مصطلح يدل على المشاركة والمعيّة، وعليه فهو يستحضر في نسقي الحركة والسكون معا عند كل من الإسراء أو المعراج؛ فلا يتخلّى فيها السّالك الواقف عن منزلة ما وإتّما ينتقل بمعيّة ما حصله في المنزلة السّابقة إلى

مرتبة أعلى تقف على تلك القاعدة التراكمية وتستند إلى الخبرة المستخلصة لتستحق العروج والسلوك نحو ذات العز.

عندما تكون المصاحبة موجودة تتحقق السكينة، فالمصاحبة لا تقتضي الإلغاء ولا التجاوز، وهو ما يحقق معادلا موضوعيا للموقف في جميع مراتبه، حيث يستدعي وصلا بوجود كل الخبرات السابقة المنكفئة لتحقيق المعرفة، ثم يليها فصلا ينتقل من خلاله إلى مرحلة أخرى، وكأنه عملية كيمياوية تحتاج إلى مواد معينة كالمحاليل مثلا لكنها تنتج بعد عملية التحول عنصرا جديدا لم يكن ليكون لولا تلك العناصر السابقة ثم إن خصائص هذا العنصر الجديد تختلف تماما عن خصائص العناصر الأولى في المرحلة السابقة ولكنها لم تكن لولاها (كعلاقة الماء بمكوناته الأكسجين والهيدروجين)، وهو ما يجعل عملية المصاحبة قائمة، ومدعاة للسكون فتجاوز مقام ما لا يكون ممكنا إلا بتحقيقها .

في هذا الشأن تجدر الإشارة إلى أن المراتب التي أدرجها النفري في مواقفه هي نتاج هذه العلاقة التي تجمع ما هو كائن لإيجاد ما يكون، والسكينة تقع عندما تتحقق هذه الوساطة بينهما، إدراكهما معا يستحق بإدراك تلك المصاحبة إما على مستوى المتخيل مما يحتمله القلب وتستشعره عواطفه أو على مستوى الحقيقة التي ينصاع إليها العقل وقوفا على الواقع، فالوصول والسلوك يحتاجان إلى معرفة أسرار الكون لتتلقى النفس سكينتها باعتقاد الكشف الإلهي من جانب وباليقين في التفسير العقلي للمواقف ومنطق الأحداث من جانب آخر وكلاهما مذهب في بلوغ المعرفة.

إن كان صاحب المقام يقتضي الإقامة في مقام ما من مقامات القاصدين⁸³، فإن هذه الإقامة تتطلب مصاحبته لما ناله من منازل فيها، عندئذ يتصف الصوفي الواقف في مقام الزهد مثلا بهذه الصفة وينسب إليه المقام، وهذا يعني أنه أمكن تلك المنزل فيكون صاحبها، وهذا يكفل له التنقل إلى منزلة أعلى .

نظرا إلى أن الصّحبة كما هي عند بعض الدارسين على ثلاثة وجوه صحبة مع من فوقك وفيها خدمة وصحبة مع من دونك وهي تقضي على المتبوع بالشفقة والرحمة وعلى التابع بالوفاق والحرمة، ثم صحبة الأكفاء والنظراء وتبنى على الإيثار والفتوة⁸⁴، فإن هذه الأقسام جميعها تتعاقد في حال الصوفي للتحول من مقام إلى آخر لأن السكون حال يقع باجتماع كل مصادرا لاطمئنان، وعليه فإن المصاحبة طريق إلى هذه السكينة، فالصوفي يأخذ مما سبق من مواقف في مراتب اعتلاها في الماضي يصاحبها بما أمكنته من خبرة تضاف إليها ما هو عليه من منزلة الحاضر وتجربة الموقف ليتجاوز بوجودهما وصحبتهما ما هو أدنى ليكون فيما هو أعلى من مقامات الوصول ولكن دون تخل عن مقام ما أو حرمان منه، فهو يستفيد من السلوك في المواقف زمانا ومكانا، فتحدث المصاحبة الزمانية والمكانية للسالك، وهذا يجعلنا نقول إن المصاحبة هي رحلة الصوفي نحو السكينة المرجوة بقاء الله تعالى، هي مسيرة إلى معرفة الله والبحث في حقيقة الكون، عن طريق التجلي الذي في حضرته تجتمع كل المتضادات فلا يستقيم مفهوم أحد الضدين دون الآخر، بل لا بدّ للمصاحبة من سبيل عليهما، يقول النفري:

- "وقال لي اصحب المحجوب وفارق الموصول وادخل عليّ بغير إذن فإنك إذا استأذنت حجبتك...."

- وقال لي أنت صاحبي فإذا لم تجدني فاطلبي...."⁸⁵

إن مفهوم مرافقة المنزل يتباين من موقف إلى آخر، لكنه يظلّ سببا من الأسباب التي يعتدّ بها الصوفي لأجل الوصول، فهو يدعوه إلى صحبة الغيب مما حجب عنه وكأنه دعوة للإيمان بالغيبات ثم إن إيمانه هذا

يستدعي مفارقة ما يشاهده أي المكشوف وهو ما دعاه بالموصول بسبب حقيقته الحسيّة فيكون الموصول طريقا للمحجوب وباجتماعهما يكتمل السلوك، فكيف يكون هذا التّصور للمصاحبة عندما يجعل السّالك صاحباً له "أنت صاحبي" فهذا التّميّز والاصطفاء يمنحه مقاما ساميا عظيما، ولهذا قسم ابن عربي وأهل التّصوف السّالك إلى أربعة أقسام وفق مكانتهم ورتبتهم التي تصنع مقاماتهم، وهي:⁸⁶

أولاً؛ سالك بنفسه وهو من يتقرب إلى الله بالفرائض والطاعات والنوافل وصولاً إلى حب الله .

وأما الثّاني فالسّالك بربه فهو ذلك العبد الذي أحبه الله فكان تعالى سمعه وبصره،

والثالث؛ سالك بالمجموع، أي أنه جمع بين سلوكه بنفسه ثم بالنوافل والقربات .

ثمّ الرّابع والأخير فهو سالك لا سالك، وهذا يقتضي السلوك بالمجموع أيضاً ولكن بعد أن يتبين له أن الظّاهر لا وجود له عينا.

إنّ الطّبيعة الظّاهرة لمفهوم المصاحبة تمنع السّالك من بعض الأمور ليصل إلى الحقيقة ويسلك باب المفارقة حيناً لوصول من يحب، حيث إنّ التّمكن من المعرفة يحتاج إلى التّنظر في الخبرة الماضيّة والحاليّة حتّى يصل الإنسان إلى ما هو أعلى وأسمى في جميع أطوارها وهذا يتطلب وصلاً لكلّ المواقف لأجل أن يخترق المقام نحو درجة عالية إلى ذات العزّ.

خاتمة؛

على الرّغم ممّا عرفته المعارف الصّوفيّة من تمايز الأسلوب وعمق الفكر، إلّا أنّ الولوج إليها كان يتطلّب حذراً كبيراً، ذلك لنوع الموضوعات التي اهتمت بها والتي تستدعي قراءة متخصصة لا يمتلكها إلّا أهل التّخصّص الضّالعين في تفكيك هذا النّوع من البيانات، وهذا جعلنا نتوجس خيفة من كلّ ما نقوله أو نصل إليه ونحن في غمار تلك الروحانيّات التي حفّت بها تيمات كتاب "الموافق" للنفري، ومع ذلك يمكننا الحديث عن بعض التّصورات التي قادنا إليها البحث عن نسقي الحركة والسّكون في هذه المواقف، ومنها:

إنّ الوقفة بالمفهوم الذي أسّسه النفري تؤوّل غالباً إلى المنع والحبس والانقطاع ، فيستحيل فيها وصول السّالك ولا تتحقّق مجاورة ذات العزّ الإلهيّة، لأنّها السّفر نحو المستحيل، حتّى ألفاظ التّصوف من مثل التّجلي والحجاب فهي كلها تقود إلى ذلك المنع.

لقد تراوح مصطلح الوقفة عند هذا الصّوفي بين معراج يتطلب حركة وارتقاء للوصول إلى منازل عاليّة، فكان المعراج مرحلة تقدّم الوقفة لتكون سبباً في وجودها، ثمّ تستحيل هذه الحركة إلى سكون أسري إليه السّالك حيث موضع الانقطاع عن السّابقين، وعلى الرّغم من أن الحركة والسّكون ظاهرتان يستلزم أحدهما الآخر إلّا أنّهما لا يجتمعان لغلبة الاضطراب على التّصوف فيم أنّ الغاية هي السّكينة بمجاورة العزّ، ولذلك إذا وقع السّكون فلا تصوّف عند مواضع القرب والحضرة الإلهيّة.

الوقفة منبع نوراني يقصده أهل المعارف وينتهي إليها العارح الذي لا يتوقّف إلا ببلوغ مراده ولهذا تغلب على الصّوفي الحركة بين المنازل والتّنقل من مرتبة إلى أخرى امتلاء واصطفاء لبلوغ التّجلي والكشف .

البحث عن التّجلي ظاهرة صوفيّة عامّة ينتقل فيها الصّوفي من الملاء الأعلى إلى الملاء الأدنى إلّا أنّها عند النفري تميّزت بتصوّرها المجازي ومحاكاتها اللّغوية لصفاء سرائر الصّوفي وطهارته النّفسية من معائب الدنيا وخلوها من

مذموماتها ، وبالتالي ما يرومه الكاتب من الوقفات هو عملية الإيقاظ الروحي للسالك لتلقي التجلي وهذا ما جعل مفهومها يعود إلى الدلالة المجازية غالبا.

بما أن الوقفة حال تمتنع عن الصوفي، فلا وقفة إلا لدائم، هذا جعلنا نرى أن حقيقة الوقفة تتجلى من خلال نسق آخر وهو السكون الذي يفترض وجود طاقات أخرى قادرة على منح الصوفي هذه السكينة التي تمثلتها عبارتي الفناء والمصاحبة

الفناء والموت هما طريقا الصوفي الواقف السالك نحو الملاء الأعلى، وبما أن الفناء يقتضي الموت فهذا يطرح قضية منع الوقفة ولذلك تنزاح الوقفة هنا في دلالاتها على الفناء إلى مغالبة النفس لذاتها .

أما المصاحبة فهي التصورا لآخر لمفهوم حركة السكون لما يشتمل عليه من اجتماع المتضادات وعدم التجاوز ولا التجاور في الوقت نفسه حتى تتحقق سكينته المرجوة في عملية الإسراء.

في حين دلت الحركة على مجموعة من الملفوظات التي حاول من خلالها الصوفي في مواقفه أن يترجم لنا واقع حركة الواقف في رحلة المعراج : كالرؤية المجازية التي تروي رحلة معراج قصة خيالية، طريق السالك فيها هو القلب لما تحمله لغة المتصوفين من انعطاف معنوي واتجاه رمزي يجمع بين ظاهر اللفظ، وما وراء الكلمات تعبيراً عن حقيقة تفوق الحس .

كذلك القرب المعنوي الذي يعدّ واحداً من التجليات التي قصدها الكاتب في حركته ، وهذا القرب جمع في دلالاته بين الضدين القرب والبعد في آن واحد

ومما وصفته حركة العارج الواقف في هذه المواقف مراتب الوقفة وأهمها كما هي ظاهرة في الكتاب مرتبة المعرفة ومرتبة العلم، وقد عالج الكاتب العلاقة بينهما، كما بيّن طرق الوصول إليهما، ومنزلة كلّ منهما ، وهما معا يشكّلان صور حركة السالك في معراجه .

كانت هذه بعض النتائج التي تلّخص مسار حركة الواقف في معراج المواقف وسكناته، وإن كانت مقارنة النص على هذا النحو تحتاج إلى دراسة شاملة لكلّ مواقفه .

الهوامش والإحالات:

1 ينظر، أبو حامد الغزالي(ت505 هـ)، (1425 هـ-2004) إحياء علوم الدين، تح محمد تامر، مج4، دار الأفاق العربية للطباعة والنشر، ط1، مصر، ص ص 248، 249.

2 بنظر، ابن عربي (1405هـ-1985))، شجرة الكون، ضبط رياض العبد الله، ط2، ص37

3 رفيق العجم(1999)، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة ، ناشرون، ط1، لبنان، ص 183.

4 نذير العظمة(2015)، المعراج والرمز الصوفي، قراءة ثانية للتراث، دار الباحث د ط، ص 55.

* صاحب المواقف الحقيقي هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله، المتوفى سنة 354 هـ، وقد لقب بالسكندري والمصري لحياته وموته فيها غالبا، أما النفري (بتشديد الفاء والراء كسر النون) فهو اللقب الغالب عليه وهو نسبة إلى "نفر" من نواحي بابل الكوفة، ومحمد بن عبد الجبار النفري فحفيده الذي نسب إليه كتاب المواقف" لقيامه بترتيب أوراق الشيخ جده والتأليف بينها-أثناء حياته

- ومماته- دون مراعاة الترتيب الزمني لتأليفها. ينظر، عفيف الدين التلمساني، (2007) شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق جمال المرزوقي، نشر مركز المحروسة، ط1، القاهرة، ص20.
- 5 النفري (2007)، الأعمال الصوفية، راجعها سعيد الغاني، منشور الجمل، ط1، ألمانيا، بغداد، ص362.
- 6 النفري، المواقف تصحيح أرثر يوحنا بربري، مكتبة المتنبي، ط1، القاهرة، ص1.
- 7 خالد بلقاسم (2012)، الكتابة والفراع عند النفري، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، لبنان، ص103.
- ** الوقفة: الوقف، في اللغة الحبس، وفي الشرع: حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة، فتكون العين زائلة إلى ملك الله تعالى من وجه، والوقف في القراءة: قطع الكلمة عما بعدها. ينظر، الجرجاني (403هـ-1983م)، (ت: 816هـ)، التعريفات، ج1، تح مجموعة من العلماء، إشراف ونشر، دار الكتب العلمية، ط1 بيروت - لبنان، ص253.
- *** وَعَرَجَ فِي الدَّرَجَةِ وَالسُّلَمِ يَعْرِجُ عُرُوجاً أَيْ ارْتَقَى. وَعَرَجَ فِي الشَّيْءِ وَعَلَيْهِ يَعْرِجُ وَيَعْرِجُ عُرُوجاً أَيْ رَقِيَ، وَفِي التَّنْزِيلِ: "تَعْرِجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ"؛ أَيْ تَصْعَدُ؛ يُقَالُ: عَرَجَ يَعْرِجُ عُرُوجاً؛ وَفِيهِ: مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ؛ الْمَعَارِجُ: الْمَصَاعِدُ وَالْمَصَاعِدُ: ذِي الْمَعَارِجِ ذِي لَفَاطِلٍ لِنَعَمَ، ينظر، ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي) (ت: 711هـ)، لسان العرب، مادة (ع ر ج)، فصل (العين)، ج2، دار صادر، بيروت، ط1414، 3هـ، ص321.
- المُعْرَجُ: الْمَصْعَدُ. وَالطَّرِيقُ الَّذِي تَصْعَدُ فِيهِ الْمَلَائِكَةُ. وَالْمُعْرَاجُ: شِبْهُ سُلَمٍ أَوْ دَرَجَةٍ تَعْرِجُ عَلَيْهِ الْأَرْوَاحُ إِذَا قُبِضَتْ، يُقَالُ: لَيْسَ شَيْءٌ أَحْسَنَ مِنْهُ إِذَا رَأَاهُ الرُّوحُ لَمْ يَتِمَّ إِلَيْكَ أَنْ يَخْرُجَ، قَالَ: وَلَوْ جُمِعَ عَلَى الْمَعَارِجِ لَكَانَ صَوَابًا، فَأَمَّا الْمَعَارِجُ فَجَمْعُ الْمُعْرَجِ؛ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: وَيَجُوزُ أَنْ يُجْمَعَ الْمُعْرَاجُ مَعَارِجَ. وَالْمُعْرَاجُ: السُّلَمُ؛ وَمِنْهُ لَيْلَةُ الْمُعْرَاجِ، وَالْجَمْعُ مَعَارِجَ وَمَعَارِجَ... وَالْمَعَارِجُ: الْمَصَاعِدُ؛ وَقِيلَ: الْمُعْرَاجُ حَيْثُ تَصْعَدُ أَعْمَالُ بَنِي آدَمَ. وَعُرِجَ بِالرُّوحِ وَالْعَمَلِ: صُعِدَ بِهِمَا. ينظر، ابن منظور: لسان العرب، مادة (ع ر ج)، فصل (الجيم)، ج2، ص322
- 8 حسين مروة (1981)، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ج2، دار الفرابي، ط4، بيروت، ص503
- 9 ينظر، رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص181
- 10 عبد المنعم الحفني (1407هـ-1987)، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، ط2، لبنان، ص127.
- 11 عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق جمال المرزوقي، ص57.
- 12 النفري، المواقف تصحيح أرثر يوحنا بربري، ص11.
- 13 الجرجاني، التعريفات، ج1، تح مجموعة من العلماء، ص81.
- 14 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص278
- 15 النفري، كتاب المواقف تصحيح أرثر يوحنا بربري، ص53.
- 16 الجرجاني، التعريفات، ج1، ص254.
- 17 جمال أحمد سعيد المرزوقي (2009)، فلسفة التصوف، محمد بن عبد الجبار النفري، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفرابي، بيروت، ص173.
- 18 النفري، المواقف، ص11.
- 19 المصدر نفسه، ص10.
- 20 ينظر، رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص904
- 21 نذير العظمة: المعراج الصوفي، ص55.
- 22 النفري، المواقف، ص12.
- 23 ينظر، ابن عربي (1405هـ-1985)، الفتوحات المكية، مج2، تح عثمان يحيى، المجلس الأعلى للثقافة ومعهد الدراسات

- العليا ، ط2، ص609 - و- سعاد الحكيم: معجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دار ندرة للطباعة والنشر، ط1، لبنان، ص 1228.
- 24 ينظر، خالد بلقاسم (2012)، الصوفية والفراغ، الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، لبنان، ص 28، 29.
- 25 النفري، كتاب المواقف، ص84.
- 26 جمال أحمد سعيد المرزوقي، فلسفة التصوف محمد بن عبد الجبار النفري، ص33.
- 27 ينظر، المصدر السابق، ص9.
- 28 ينظر، عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، ص 115.
- 29 المرجع نفسه، ص115.
- 30 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص476.
- 31 ميجان الرويلي، سعد البازعي (2002)، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، المغرب، لبنان، ص69.
- 32 أبو نصر الفراي (1986)، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تح ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط2، لبنان، ص 30
- 33 ينظر، أبو يزيد البسطامي (2004)، المجموعة الصوفية الكاملة، وكتاب تأويل الشطح، تح قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2004، ص 147.
- 34 النفري، المواقف، ص 16.
- 35 جمال أحمد سعيد المرزوقي، فلسفة التصوف عند محمد بن عبد الجبار النفري، ص ص 55، 56.
- 36 ابن عربي، الفتوحات المكية، ص151.
- 37 نذير العظمة، المعراج الصوفي، ص 66.
- 38 جمال أحمد سعيد المرزوقي، فلسفة التصوف، محمد بن عبد الجبار النفري، ص 35.
- 39 عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص69.
- 40 النفري، المواقف، ص 55.
- 41 فردينان دوسوسور (1985)، علم اللغة العام، تريوثيل يوسف عزيز، دار أفاق عربية، ط2، بغداد، ص ص 46-48.
- 42 النفري، المواقف، المصدر السابق، ص10.
- 43 المصدر نفسه، ص51.
- 44 المصدر نفسه، ص51.
- 45 ينظر، جاك دريدا (2008)، في علم الكتابة، تر أنور مغيث، منى طلبية، طبع الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية للمطابع، ط2، القاهرة، ص ص 108-111.
- 46 ينظر جمال أحمد سعيد المرزوقي، فلسفة التصوف عند محمد بن عبد الجبار النفري، ص185.
- 47 عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص 170.
- 48 ينظر، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، وكتاب تأويل الشطح، ص156.
- 49 المصدر نفسه، ص ص 2، 3.
- 50 المصدر نفسه، ص12.
- 51 ينظر، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، وكتاب تأويل الشطح، ص37.
- 52 ينظر: عامر جميل شامي الراشدي (2014)، النص الصوفي، دراسة تفكيكية في نصوص أبي يزيد البسطامي نموذجاً، عالم الكتب الحديث، الأردن، ص113.
- 53 النفري، المواقف، ص56.

- 54 المصدر نفسه، ص55.
- 55 ينظر، المصدر نفسه، ص ص 12-14 .
- 56 ينظر، المصدر نفسه، ص 4 .
- 57 ينظر، عفيف الدين التلمساني، شرح المواقف ص ص 84، 85..
- 58 ينظر، ابن عربي، الفتوحات المكية، ص 245.
- 59 ينظر، رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 181.
- 60 النفري، المواقف، ص 12.
- 61 ابن عربي، الفتوحات المكية، ص 484 .
- 62 المصدر السابق، ص 12.
- 63 النفري، المواقف، ص 16.
- 64 ينظر، المصدر نفسه، ص 11.
- 65 ينظر، المصدر نفسه، ص 14.
- 66 سعيد الشبلي(20101431هـ-)، نظرية الإنسان والحرية في عرفان محي الدين بن عربي، مكتبة حسن العصرية، لبنان، ص 304.
- 67 ينظر، أبو حامد الغزالي (1435هـ-2014) الرسالة الدنيوية، تح أبو سهل نجاح عوض صيام، دار المقطم، ط1، القاهرة، ص 37.
- 68 سعيد الشبلي، نظرية الإنسان والحرية في عرفان محي الدين بن عربي، ص 299.
- 69 ينظر، ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ص ص 195-199 .
- 70 عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 133 .
- 71 النفري، المواقف، ص 86.
- 72 سعيد الشبلي، نظرية الإنسان والحرية في عرفان محي الدين بن عربي، ص 282.
- 73 ينظر، أبو حامد الغزالي، الرسالة الدنيوية، ص ص 11-13.
- 74 ينظر، النفري، المواقف، ص ص 88، 89.
- 75 ينظر، زكي مبارك (2012): التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، ج2، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر ص ص 642-640 .
- 76 الجرجاني (علي بن محمد بن علي الزين الشريف) (ت:816هـ)، التعريفات، ج1، ص55.
- 77 النفري، المواقف، ص ص 34، 35..
- 78 أبو حامد الغزالي (ت505 هـ) (1425 هـ-)، 2004 إحياء علوم الدين، تح محمد محمد تامر، مج4، دارالأفاق العربية للطباعة والنشر، مصر، ص 197.
- 79 زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص 498
- 80 ينظر، خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ، الكتابة عند النفري، ص ص 44، 12 .
- 81 ابن عربي، رسائل ابن عربي(1421هـ-2001)، كتاب منزل القطب مقامه وحاله، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان، ص 257 .
- 82 رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 736
- 83 ينظر، عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية ص 147. ورفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف

الإسلامي ، ص 523.

84 ينظر، المرجع السابق، عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص 149.

85 النفري، المواقف، ص 75.

86 ينظر، سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ص 585، 586.

قائمة المصادر والمراجع

- 1- جاك دريد (2008)، في علم الكتابة، تر أنور مغيث، منى طلبية، طبع الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية للمطابع، ط2، القاهرة.
- 2- الجرجاني (علي بن محمد بن علي الزين الشريف) (ت: 816هـ) (1403هـ - 1983م)، التعريفات، ج1، تح مجموعة من العلماء، إشراف ونشر دار الكتب العلمية، ط1، بيروت - لبنان.
- 3- جمال أحمد سعيد المرزوقي (2009)، فلسفة التصوف، محمد بن عبد الجبار النفري، دار التنوير للطباعة والنشر التوزيع، بيروت، دار الفرابي، بيروت.
- 4- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505 هـ)، (1425 هـ - 2004). إحياء علوم الدين، تح محمد تامر، مج4، دار الأفاق العربية للطباعة والنشر ط1، مصر.
- 5- أبو حامد الغزالي (1435 هـ - 2014)، الرسالة الدنية، تح أبو سهل نجاح عوض صيام، دار المقطم ط1، القاهرة.
- 6- حسين مروة (1981). النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ج2، دار الفرابي، ط4.
- 7- خالد بلقاسم (2012)، الكتابة والفراع عند النفري، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، لبنان.
- 8- خالد بلقاسم (2012)، الصوفية والفراع، الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي ط1، المغرب، لبنان.
- 9- رفيق العجم (1999)، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة ناشرون، ط1، لبنان.
- 10- زكي مبارك (2012) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، ج2، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر.
- 11- سعاد الحكيم، معجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، دار ندرة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 1401 هـ، 1981
- 12- سعيد الشبلي (1431 هـ 2020)، نظرية الإنسان والحرية في عرفان محي الدين بن عربي، مكتبة حسن العصرية، لبنان.
- 13- ابن عربي (1405 هـ - 1985 م) (محي الدين أبو بكر محمد بن علي) (ت 638 هـ)، الفتوحات المكيّة، مجلد 2، تح عثمان يحيى، المجلس الأعلى للثقافة ومعهد الدراسات العليا، ط2.
- 14- ابن عربي (1405 هـ، 1985 م)، شجرة الكون، ضبط رياض العبد الله، ط2.
- 15- ابن عربي (1421 هـ 2001 م)، رسائل ابن عربي، كتاب منزل القطب مقامه وحاله، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان.
- 16- فردينان دوسوسور (1985)، علم اللغة العام، تريوثيل يوسف عزيز، دار أفاق عربية، ط2، بغداد.
- 17- عامر جميل شامي الراشدي (2014)، النص الصوفي، دراسة تفكيكية في نصوص أبي يزيد البسطامي نموذجاً، عالم الكتب الحديث، الأردن.
- 18- عبد المنعم الحفني (1407 هـ - 1987 م)، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة ط2، بيروت، لبنان.
- 19- عفيف الدين التلمساني (1997)، شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق جمال المرزوقي، نشر مركز المحروسة ط1، القاهرة.
- 20- محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري (2007) الأعمال الصوفية، راجعها سعيد الغانمي، منشور الجمل، ط1، ألمانيا، بغداد.
- 21- محمد بن عبد الجبار النفري، كتاب المواقف تصحيح أرثر يوحنا بربري، مكتبة المتنبي، ط1، القاهرة.

- 22- ميجان الرويلي، سعد البازعي (2002)، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، المغرب، لبنان.
- 23- ابن منظور (مجد، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفي الإفريقي) (1414هـ)، (ت: 711هـ)، لسان العرب، مادة (ع رج)، فصل (العين)، ج2، دار صادر، ط3، بيروت.
- 24- نذير العظمة (2015) المعراج والرمز الصوفي، قراءة ثانية للتراث، دار الباحث.
- 25- أبو نصر الفراءي (1986)، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، دار المشرق، ط2، تج ألبير نصري نادر، ط2، لبنان.
- 26- أبو يزيد البسطامي (2004)، المجموعة الصوفية الكاملة، وكتاب تأويل الشطح، تحقيق قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، ط1.