المعنى الفلسفي في التجربة الصوفية النِفَّري انموذجاً

م.م رؤى زبير عبد الجبار
جامعة الموصل/ كلية الآداب
قسم الفلسفة

م.م مثنى ياسين صالح
جامعة الموصل/ كلية الآداب
قسم الفلسفة

البريد الإلكتروني Email : Ruaa.z.a@uomosul.edu.iq
Muthana.y.s@uomosul.edu.iq

الكلمات المفتاحية: التجربة الصوفية، التصوف الفلسفي، اللغة الرمزية، الحقيقة الوجودية، الإنهمام.

كيفية اقتباس البحث
عبد الجبار ، رؤى زبير، مثنى ياسين صالح، المعنى الفلسفي في التجربة الصوفية النِفَّري انموذجاً، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية،٢٠٢٢،المجلد:١٢ ،العدد:٤ .

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نَسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مفهرسة في Indexed
IASJ

مسجلة في Registered
ROAD

The Philosophical Meaning in Sufi Experience AL- Niffari as a Model

Assistant Teacher
Ruaa Zubair Abduljabbar
University of Mosul/ College of Arts/ Department of Philosophy

Assistant Teacher
Muthana Yaseen Saleh
University of Mosul/ College of Arts/ Department of Philosophy

Keywords : Sufi experience, philosophical mysticism, symbolic language, existential truth, Care.

How To Cite This Article
Abduljabbar, Ruaa Zubair, Muthana Yaseen Saleh, The Philosophical Meaning in Sufi Experience AL- Niffari as a Model, Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, October 2022,Volume:12,Issue 4.

This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

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

Abstract

Al-Niffari's Sufi experience is a unique experience in the world of Sufism, as it is an intensely intense experience, permeated with feelings of pain, hope, patience and longing, expressed in a symbolic language of high level of great impact. This mystical experience is based in its deep essence on the event of the (waqf) as the complete annihilation in the absolute and the unity of the witnesses.

The study aims to describe and analyze the meanings of this unique experience, a thinking analysis that transcends a premature logical analysis that is unable to comprehend the sublime existential meanings of the distinctive mystical experience of Al-Niffari.

In the first topic (Phrase and Meaning) we tried to analyze the symbolic language of the nebulous text as a comprehensive symbolism of the essence of the existential truth, a symbolism whose captives are not revealed except by a retrospective reading of the escalating movement of thought. Then, in a subsequent paragraph, we shed light on the intended

meanings of the patient indulgence of Al-Niffari in the experience of the pause, trying to define his mystical doctrine accurately.
In the second topic (theoretical mysticism - mysticism and knowledge) we analyzed the relationship between the mystical experience and knowledge through a structural deconstruction of the nature of the event of the pause, then in a second paragraph we analyzed the hierarchy of concepts: science and knowledge in the light of the concept of spiritual advancement as the literature of thought and conscience. In the third paragraph, we analyzed the relationship of the pause to time or the pause between permanence and separation, leading to the discovery of the currentness of the event of the pause, that is, permanence as an unremitting resistance and an unfulfilled crossing...
As for the third and final topic, we have devoted it to analyzing the basic distinction between a pause in terms of an event, and a pause in terms of a science. In the first paragraph, this distinction was confirmed and confirmed after establishing the original hierarchy between two different types of existence, leading to an understanding of the pause experience as the absolute void. In the second paragraph, we discussed the form of perception that is organically compatible with the essence of this creative experience. In the last paragraph, we analyzed the concept of a major pause as a transgression of all mediation.

المستخلص

التجربة الصوفية عند النِفَّري تجربةٌ فريدة في عالم التصوف، فهي تجربة إحتدامية إلى مدى بعيد، تتخللها مشاعر الألم والأمل والصبر والشوق، المُعَبَّرُ عنها بلغة رمزية رفيعة المستوى عظيمة الأثر. ترتكز هذه التجربة الصوفية في ماهيتها العميقة إلى حدث الوَقفة بوصفها الفناء التام في المطلق ووحدة الشهود. تهدف الدراسة إلى وصف وتحليل معاني هذه التجربة الفريدة، تحليلاً تفكرياً يتجاوز التحليل المنطقي المُبتسر العاجز عن إدراك المعاني الوجودية السامية للتجربة الصوفية المميزة عند النفري .

في المبحث الأول (العبارة والمعنى) حاولنا الوقوف على تحليل اللغة الرمزية للنص بإعتبارها رمزية شاملة لجوهر الحقيقة الوجودية، تلك الرمزية التي لا تُفصح عن أسراها إلا بقراءة إستردادية لحركة تصعيد الفكر. ثم في فقرة تالية سلطنا الضوء على المعاني المتوخاة من الإنهمام الصبور للنفري في تجربة الوقفة، محاولين من وراء ذلك تحديد مذهبه الصوفي بشكلٍ دقيق.

وفي المبحث الثاني (التصوف النظري– التصوف والمعرفة) حللنا العلاقة ما بين التجربة الصوفية والمعرفة من خلال التفكيك البنيوي لماهية حدث الوقفة، ثم في فقرة ثانية حللنا تراتبية

مفاهيم : العلم والمعرفة في ضوء مفهوم التَرَقي الروحي بوصفه أدب الفكر ووجدانه. وفي الفقرة الثالثة حللنا علاقة الوقفة بالزمن أو الوقفة ما بين الديمومة والإنفصال، وصولاً إلى إكتشاف راهنية حدث الوقفة، أي الديمومة بوصفها مقاومة لا تفتأ وعبور لا يُنجز.

أما المبحث الثالث والأخير فقد خصصناه لتحليل التمايز الأساسي بين الوقفة من حيث هي حدث، والوقفة من حيث هي علم. في الفقرة الأولى تم إقرار هذا التمايز وتأكيده بعد إقامة التراتبية الأصيلة بين نمطين من الوجود مختلفين، وصولاً الى فهم تجربة الوقفة بوصفها الفراغ المطلق. في الفقرة الثانية بحثنا في هيئة الإدراك المنسجمة عضوياً مع جوهر هذه التجربة الخلاقة. وفي الفقرة الأخيرة حللنا مفهوم الوقفة الكبرى بوصفها تجاوزاً لكل وساطة.

مقدمة

العلاقة ما بين التصوف والفلسفة هي علاقة شائكة في أحيان كثيرة، فهناك من يرى بأن الفلسفة في حركتها العقلية النقدية تقطع الصلة بإستمرار مع الموقف الصوفي، على إعتبار أن فرادة الفعل الفلسفي إنما تكمن في رؤيته النقدية التحليلية، وعلى النقيض من ذلك فهناك من يؤكد حضور البعد الفلسفي في ثنايا العديد من النظريات الصوفية، وتحديداً نوع خاص من التصوف يطلقون عليه مُسمى التصوف الفلسفي.

إن محاولة الخوض في هذا الموضوع تتطلب بدايةً تحديد صنف الفلسفة الواجب الحديث عنه، أي ذلك الصنف الفلسفي الذي يقترب من تخوم التصوف، والإشارة هنا بكل تأكيد إلى الفلسفات الوجودية القائمة على أساس مفاهيم مثل : الحقيقة الذاتية، الإرادة أو النزوع، القرار، المعرفة الوجدانية...الخ.

هنا يمكننا الحديث عن مقاربات ممكنة ما بين التصوف والفلسفة – مع الأخذ بعين الإعتبار خصوصية كل من الميدانين – والتي تختفي في أحوال كثيرة تحت سطوح من التمايزات الهشة التي تفرضها طبيعة العمل الفلسفي ذاته، أي إصرار الفيلسوف على محايثة الأفق الفلسفي العام، وتواصله السجالي الداخلي مع تاريخ إنبناء الفلسفة وقراراتها التنظيمية.

إن محاولة الكشف عن تجليات المعنى الفلسفي في إحتدامية التجربة الصوفية تتطلب جهداً خاصاً، والإقرار بأن الفلسفة في صلب ماهيتها هي موقف عملي ينبني على تأويل هيرمينوطيقي لمفاهيم: الحقيقة، المعرفة، الإنسان. من هنا يمكننا القول بأن الإشكالية الرئيسة التي نحاول سبر أغوارها تتعلق بالدرس الفلسفي ذاته، شكلاً ومضموناً وفقاً للصياغة التالية : إلى أي مدى يمكن للتصوف بما هو موقف عملي أن ينتج فلسفة في مجاله الخاص ؟

المبحـــث الأول

العبارة والمعنى

يرجع الفضل في إعادة إكتشاف النِفَّري[١]، إلى المُتَصوف الكبير محي الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨ هـ)، فقد تكفل الأخير بإعادة كتابة (المواقف والمخاطبات) إستناداً إلى تأويل خبر التفاصيل وإستهدى بالأقاصي التي بلغها النفري، والحقيقة أن الشيخ الأكبر ابن عربي لم يخفِ تقديره العالي للنفري، بل يمكن الإقرار من أكثر من زاوية بأن تأثير النفري في ابن عربي بلا حدود[٢]. حيث يذكر ابن عربي كتاب (المواقف والمخاطبات) أكثر من مرة في كتابه الفتوحات المكية، مُشيراً الى الوقفات التي أبدعها النفري بإعتبارها " علوم آداب المقامات " .[٣]

المطلب الأول : أسلوب النفري في الكتابة

تتميز نصوص النفري بالرمزية في العبارة، وعلى الرغم من أن هذا الأمر شائع في كتابات المتصوفة إلا أن لعبارات النفري صياغاتها المتقنة الرفعية، والتي تبلغ درجة سامية من البلاغة.

يوَظِف النفري الرموز توظيفاً خاصاً به، فهو لا يستخدم الرمز لغرض الإحالة الى معنى جزئي كما هي الحال عند المتصوفة، بل إن الرمز عند النفري " أشمل من ذلك وأعمق، لأنه يصعد بنا من المفردة الرمزية المحدودة إلى موقف رمزي خالص بجميع عناصره ودلالاته ولحظاته، أي بتعبير نقدي معاصر، يرسم لنا لوحة رمزية شاملة، تتشابك فيها الرموز المفردة الصغيرة لكي تكون في النهاية الحدود العامة لهذه اللوحة " .[٤]

إن بلاغة العبارة لدى النفري تتميز بشموليتها لحقيقة الوجود، وهي عبارات مقتضبة لا تفتأ تحتدم في سُلم تصاعدي يترافق مع إضطِرام الحال الصوفي[٥] الوجداني الذي هو فيه. يقول النفري متألماً منتشياً في موقف القرب :

" أوقفني في القرب وقال لي : ما مني شيء أبعد، ولا مني شيء أقرب من شيء، إلا على حكم إثباتي له في القرب والبعد... وقال لي : البعد تعرفه بالقرب والقرب تعرفه بالوجود، وأنا الذي لا يروقه القرب ولا ينتهي إليه الوجود... وقال لي : أدنى علوم القرب أن ترى آثار نظري في كل شيء فيكون أغلب عليك معرفتك به... وقال لي: القرب الذي تعرفه في القرب الذي أعرفه كمعرفتك في معرفتي... وقال لي: تعرفت إليك وما عرفتني ذلك هو البعد، ورآني قلبك وما رآني ذلك هو البعد... تصفني ولا تدركني بصفتي ذلك هو البعد ".[٦]

وكما هو ملاحظ فإن هذا النص البَليغ هو نص ثيوصوفي رمزي بإمتياز، فلا يكتفي النفري بالإشارة الموجزة، وإنما يشرح تفاصيل الحال، يسردها سرداً، محللاً أبعاد المقام. فلا تتضح

الصورة كاملة الا في رؤية شمولية، والشمول هنا بمعنى الفهم الإسترداي إنطلاقاً من الحال الأرقى والأعمق إلى نقطة الإبتداء. فهي رمزية تتموقع بين الشعر والفكر والوجدان، وتصوف يقترب من تخوم الفلسفة بهيئة العرفان " هذا إرشاد منه إلى أن تعرف البعد والقرب المقصودين في هذا الموقف، وذلك من معاني السلوك، فإنه إذا وجد التجلي العرفاني تجدد له حال، ويعلم قطعاً أنه أشرف من الحال الذي كان عليه قبل هذا التجلي، فعرف إذ ذلك أن الذي كان فيه قبل التجلي هو البُعد، فعرف البعد بما حصل له من القرب" .[٧]

تتجلى الرمزية الشاملة أيضاً في ماهية التضاد والذي يكاد أن يستولي إستيلاءً تاماً على نصوص النفري، وهذا ما يميز عبارات النفري بشكل دقيق. لا يتعلق الأمر هنا بجدل فلسفي موضوعي وإنما بجدل باطني يستعرض المتضادات ويحياها أحوالاً ومقامات، ثم يغادرها إلى ما هو أبعد عبر تفكيكها وتسطيح ظاهر معناها، ذلك أن " وظيفة الصوفية الرائية أو الصافية هي مغادرة التضاد وأوصافه بغية النزوح صوب ما يرخم وراءه من سلام وآمن ودعة ".[٨]

فالرمز عند النفري حركة متصلة من الإبتداء حتى الإنتهاء، لكنها وعلى الرغم من إتصالها فهي لا توصف بالرتابة الكسولة، وإنما تنبجس على قاع من التوتر، فتثور بين الحين والحين. تحثها المعرفة المنبثقة المتفجرة راهناً، عبر عصر المتضادات عصراً، وصولاً إلى حال من الصفاء المؤقت، لتتجدد ذهاباً وإياباً حتى فتور الجهد الإنساني.

إن الكتابة الرمزية عند النفري ليست إفتعالاً أو تكلُفاً، بل إنها ضرب من الكتابة المحايثة لموضوعها " يا عبد رمزت الرموز فإنتهت إلي، وأفصحت الفواصح فإنتهت إلي"[٩]. فلما كان موضوعها سيالاً غير قارّ، يتأرجح بين الشيئية واللاشيئية، بين الوجود والعدم، حتى يكاد لا يرصد إلا لحظياً، فإنها – أي العبارة الرمزية – تحاول التشبث بشيء النص باللا محدود، فتتجلى رموزاً في سياقها الطبيعي. ومعنى ذلك أن الرمز وفقاً لهذه القراءة هو ما يتيح لنا أن نسكُن عالماً آخر فيما وراء هذا العالم المألوف، أي أن نتأمل عطاءً لا متناهي من المعاني السامية فيما وراء النص الذي نقرأ " فالرمز هو قبل كل شيء معنى خفي وإيحاء... إنه البرق الذي يتيح للوعي أن يستشف عالماً لا حدود له، لذلك هو إضاءة للوجود المقيم، وإندفاع صوب الجوهر".[١٠]

إذن المعرفة الوحيدة الممكنة هنا هي معرفة هيرمينوطيقية، مادامت عبارات النفري عباراتٌ رمزية عميقة من غير تكلف، لا تقول شيئاً مباشراً وإنما تَدُل فحسب " وقال لي : كلما إتسعت الرؤية ضاقت العبارة، وقال لي : العبارة ستر فكيف ما ندبت إليه "[١١]. إن العبارة الرمزية عند النفري لها جانبان : التحجب – والإظهار، فهي تُظهِرُ المعنى وتحجبه في آن واحد، إنها تَكشُف وتوحي عبر رموزها متعددة الدلالات، فتتسع الرؤية، وهي تحجب الفِهم الموضوعي

على إعتبار أن اللغة تقف حائلاً أمام التعبير المُفَصل لما يكتَنِفُ الصوفيّ من وَجد، فالحقُ لا يُلمح إلا متخفياً، ولكنه يستولي على مدارك الكينونة البشرية إستيلاءً تاماً، فتعجز العبارة وتتكفئ على ذاتها أمام جلال الرؤية . والمقصد من وراء ذلك هو أن يتعرف العارف على ذاته العميقة، ويكتشف البعد الآخر – اللا متناهي – الكائنُ فيه، من خلال موضوع تأمله. أي أن تفنى ذاته في الذات الإلهية المطلقة فَتستنير، أو قل إن شئت إنها مهمة فهم الذات لنفسها في مثالها الخاص.

إن حركة الفهم هنا والمعبر عنها رمزياً هي حركة تفسيرية هيرمينوطيقية ترافق لا بل وتقف وراء حالة التصعيد الإيماني الصوفي، في خضم ذلك تتجذر العلاقة بين الإيمان والتفسير مفككة القيود الضدية الثنائية العقلانية " وهنا تصبح مسألة الإيمان مسألة علم تفسير، ذلك أن ما يتلاشى في بدننا إنما هو الآخر بإطلاق المعنى بوصفه لوغوس، وبذلك ذاته يصبح حدث الكلام الإنساني، ولا يمكننا أن نتعرفه إلا في حركة التفسير" .[١٢]

المطلب الثاني : الذات والمعنى في وحدة الشهود

لابد أن نميز بوضوح بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، أي بين تجربة وحدة الشهود ونظرية وحدة الوجود : إن وحدة الشهود مرادفة لنوع من أنواع التوحيد، أما وحدة الوجود فهي نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود لا يقصد بها وحدة الألوهية بل وحدة الحقيقة الوجودية، فوحدة الشهود هي حال أو تجربة يعانيها الصوفي، وليست عقيدة أو علم أو دعوى فلسفية يحاول برهنتها ويطالب الغير بتصديقها.[١٣]

إن وحدة الشهود عند المتصوفة تشير إلى ما يعرف بعين التوحيد في عُرفهم، وذلك في مقابل علم التوحيد عند غير المتصوفة، وعين التوحيد هو التوحيد ممارساً ومُستلهَماً كما يتجلى في التجربة الصوفية، فهو التوحيد كما ينبغي أن يكون في جوهره وحقيقته الأصيلة، بما هو تجربة شخصية وحقيقة ذاتية تتجلى عميقاً في حدث الحضور. حضور المتناهي أمام المطلق وفي رِحابه، وهذا هو مذهب النفري في التصوف بالتمام والكمال " إن القيمة المذهلة للمواقف هي في مضمون الرسائل نفسها، في إختراقها لطبيعة الوجود الإنساني من حيث هي حضور أمام الله ".[١٤]

يدور تصوف النفري بما هو معرفة وعمل حول حدث الحضور، مكافحاً من أجل تجاوز الضدية وإحراز الرؤية وبلوغ المطلق تحقيقاً لوحدة الشهود. وما هذا الكفاح الدؤوب إلا لأن سبيل المعرفة اليقينة بالحق (المطلق) غير ممكنة إلا من خلال رؤية البصيرة، أي الرؤية التي لا

يتطرق إليها الشك " يا عبد إذا رأيتني في الضدين رؤية واحدة فقد إصطفيتك لنفسي، وَلِني أمرك بطرح أمرك... يا عبد إذا لم تَرني تَخطفك كل ما ترى" .(١٥)

هكذا تتحقق وحدة الشهود والفناء في الذات الإلهية من خلال ترك مشاهدة الكثرة ومغادرة عالم المتضادات، فالوجود الحقيقي لا يُنسَب إلا لله. عموماً فإن هذا الإدراك لا يتحقق ولا يُنجز بنظر عقلي أو إستدلال منطقي، وإنما يغدو ممكناً فقط عبر الصبر والحرص المُتأملين، حرص وإصرار على البلوغ سابق لفعل المعرفة ذاتها. فالمنهج هنا مُشتقٌ من صلب الموضوع ذاته، فليس هو بالمنهج الدخيل، بل يستشف إستشفافاً ذوقياً من تأمل الموضوع. إنه وجدان الفكر وأدابه من حيث هو متأملٌ متألم، لا الفكر ذاته من حيث هو مجرد، فهو علمٌ متحصل من ذات الوقفة، على الرغم من عدم تطابقه معها تطابقاً يقينياً، وهنا مبعث إستشكال النص الصوفي بين الإبانة والإخفاء " وأوقفني في باب المعرفة وقال لي : ليس هو أن تتعلم الإقبال، هو أن تتعلم الإنصراف، لأن الإقبال من صفتي والإنصراف من صفتك، فما كان من صفتي، فأنا آتيك به، وما كان من صفتك، فالأدب فيه هو فريضة المعرفة عليك " .(١٦)

بناءً على ما تقدم يمكننا القول بأن ماهية الوقفة هي الحضور، فهي المقام الحق الذي ينبغي على الصوفي أن يبلغه عبر الصبر والمجاهدة. والحقيقة أن هذا الإنهمام المتصل بتحقيق الوقفة بما هي وحدة الشهود إنما مردهُ إلى نتائجها وأثارها الأخلاقية الجليلة في النفس الإنسانية. إن تحقيق الرؤية لا يطلب لذاته وإنما لكون هذه الرؤية علامةٌ وإشارة إلى إختراق الظاهر المحسوس والنفاذ الى الباطن الصميم، أي النظر الى الأحداث والأفعال والأشياء بمنظار الأزل. هنا تتم شهادة الأفعال كما هي في ماهيتها الأزلية، من خلال نسبتها إلى الفاعل الحق الله تعالى " الناس أشتات، والدهر ميقات، والميقات عادات، والعادات زلات، والزلات حجب، والحجب حدود، ولكل حدٍ باب، ولكل بابٍ طريق، ولكل طريق نفاذ، ولكل نفاذٍ وصول، ولكل وصول عَلَمُ، من إنتهى إليه لم يجهل".(١٧)

رؤية الحقيقة إذن هي رؤية الصوفي لعالم الحياة بمنظار الحق ذاته، هنا تفنى الذات الشخصية فيكون الناظر هو الحق نفسه، ولكن من غير حلول أو جحود أو هرطقة. فهي رؤية منبثقة بعد طول تأمل في طريق : فعل قبل المعرفة بما هو إصرار وإخلاص، ثم فعل حركة الفكر المصاحبة لموضوعها المطلق، وأخيراً الإستلام لجلال الرؤية ونفي المعرفة بجعل الحدث يُنجز من غير فضول وبلا تَبجح. هنا خروج جذري من قيود المكان وقيود الزمان وتعالق الأسباب " وقال لي : أول المشاهدة نفي الخاطر وآخرها نفي المعرفة ".(١٨)

إن وحدة الشهود بمعناها الأصيل عند النفري ليست تجربة الذات المنعزلة، تلك الذات النرجسية الرافضة للتلقي، بل إنها علاقة تأسيسية أولية تم نسيانها بفعل الإنغماس في عالم الحياة والهموم اليومية، هي علاقة حميمة تحياها الذات مع الآخر، ذلك الآخر المضمر في داخلها بإعتباره وجهها المطلق، والذي لا يمنعها من إدراكه سوى حجاب النفس المنعزلة ذاته " وقال لي : الدليل من جنس الحجاب، والحجاب من جنس العقاب، وقال لي : من كان دليله من جنس حجابه إحتجب عن حقيقة ما دُل عليه "[١٩]. فلكل دليلٍ حجاب، ولكل نفسٍ بُرهانها الذي سيُنقِذها إن هي توخت الحيطة والحذر من التيه والضلال في الوجه الآخر للدليل ذاته، فإنه يُخفي بقدرِ ما يَدل، سواء أكان ذلك الدليل : المعرفة أو العلم أو الذات نفسها...الخ. إن القضية أو الخطر هنا لم يعد خطر الخطأ فحسب، بل إنه خطر الوهم الذي يتبدى بمظهر الحقيقية. لذلك حق على المرء أن يستيقظ ويتنبه لخطر الدليل ذاته أولاً، فالرؤية الأصيلة حسبما يرى النفري في هذا المقام هي إنبثاق علاقة جديدة مع الآخر الكائن فينا، علاقة يفرضها سمو الذات المنخرطة في تجربة الحضور.

المبحث الثاني

التصوف النظري – التصوف والمعرفة

يتضمن كتاب (المواقف والمخاطبات) قسمين مترابطين معرفياً ومنهجياً : المواقف والمخاطبات، حيث تشير المواقف إلى أنها وقفات أمام الله تعالى، وهي تعني وحدة الشهود، بمعنى " موافقة الله له أو معه حسب أحواله ومقاماته أو هي إستجابة لخطاب الله في نفسه، حتى إذا وصل العارف النوراني الى غاية الغايات من وقفته واستجابته، أحَس بإنعدام التمايز بينه وبين الله، وفاضت به إشراقة إلهية، فقد فيها نفسه أو ذاته ".[٢٠]

المطلب الأول : المواقف

إن الوقفات عند النفري هي سلسلة من الأحوال الصوفية التي تتصاعد تراتبياً خطوة أثر خطوة، يتضمن هذا التصعيد في كل حركة من حركاته إنقلاباً جدلياً محوره التلازم بين المعرفة بما هي إنكشاف والترقي الإيماني القائم على أساس ترك ما هو مألوف، بمعنى الولوج في طريق الحقيقة الباطنية للشرع من غير نكران للظاهر. حيث تُفهم الحقيقة الشرعية رمزياً، ذلك أن بحث النفري يقوم " على سلسلة من الإنكشافات[٢١]، خاطبه الله فيها، وعلمه ما ينبغي أن يعلم عن المعرفة ".[٢٢]

خصص النفري موقفاً بكامله لشرح طبيعة الوقفة تفصيلياً، وهو من أطول نصوص النفري في كتاب (المواقف والمخاطبات) على إعتبار أن مقولة الوقفة ركيزة النص الأساسية في

هذا الكتاب. يبدأ النفري تفصيل القول في ماهية الوقفة بشرح أهميتها مبيناً أثرها في إنكشاف حقيقة الوجود وجوهره، تأسيساً على نمط الإدراك المتحصل جراء خوض هذه التجربة الوجودية " وقال لي : الوقفة ينبوع العلم، فمن وقف كان علمه تلقاء نفسه، ومن لم يقف كان علمه عِندَ غَيره"[٢٣]. هنا نقف على أبرز معالم التجربة الصوفية بشكل عام، أي ما يميز الحقيقة الباطنية عن الشريعة : فإذا ما كان الدين يعني الوثوق في تجربة شخص آخر؛ فإن التصوف يدعونا إلى خوض تجربتنا الخاصة، بكل ما تحمل هذه التجربة من آلام ومعاناة، على إعتبار أن الحقيقة في نهاية المطاف ما هي إلا حقيقة ذاتية " إن من وقف كان علمه تفصيل نفسه، وهو معنى تلقاء نفسه، ويصح أن يكون معناه : كان علمه من تلقاء نفسه، أي لم يأخذ علمه فعلاً ولا تقليداً، ومن لم يقف كان علمه نقلاً فحسب، وأهل النظر كلهم نقالون لقياسهم الغائب على الشاهد بالإثبات إن شبهوه، وبالسلب إن نزهوه عنه، فهم في الحالين أهل نقل " .[٢٤]

كذلك فإن أهمية الوقفة تكمن في تحقيقها لعين التوحيد من خلال الإعراض الجذري عن كل ما سِوى الواحد الحق، فمن لم يقف أمام الله أوقفهُ كل شيء دونه، وفي هذا مبلغ عين التوحيد ووحدة الشهود بما هي أسمى غايات الصوفي.

المطلب الثاني : العِلم والمعرفة

على الرغم من أن العِلم والمعرفة وجهين من وجوه السِّوى – نقيض المطلق – إلا إنهما محطات على طريق الترقي، لذلك يخضعهما النفري لتراتبية دقيقة " وقال لي : العلم لا يحمل المعرفة أو تبدو عليه، والمعرفة لا تحمل الوقفة أو تبدو عليها "[٢٥]. وكما هو واضح فإن المعرفة أدنى من الوقفة وأرقى من العلم، والعِلم أرقى من الحياة، وفي هذا إشارة إلى تراتبية الترقي من الحيوانية الى الحياة الإنسانية بالعلم، ثم من الإنسانية الى العرفانية بالمعرفة، ثم من العرفانية الى المطلق بالوقفة " فالعلم هو الذي رقى من له عن درجة البهائم الشبيهة بالأموات فصيره في درجة الحياة التي تبقى بعد الموت فهو روح الحياة، لكن العلم إن لم يظفر بالحكم فهو ميت، فإذا ظفر به كانت المعرفة باطنة، فالمعرفة هنا روح العلم... لكن المعرفة هي أيضاً الوقفة، فالوقفة روحها، فنسبة الحياة الى العلم كنسبة العلم الى المعرفة، ونسبة العلم الى المعرفة كنسبة المعرفة الى الوقفة ".[٢٦]

لما كان الترقي أدب الفكر ووجدانه بما هو معرفة وعمل متطهرين؛ فإن لكل إدراك حد، هو منتهاه الذي لا يُتَخَطى، تلك حدود لا يدركها إلا العارفين. فليس الفهم هنا فهماً مزهواً متبجحاً، وإنما هو إفتقار صبور وإستسلام حريص متأمل. من هنا كان للعِلم بما هو إدراك حد نهائي لا يمكن تخطيه إلا عبر نمط من الإدراك أسمى، كذلك فإن للمعرفة حد نهائي لا يمكن تخطيه إلا

عبر نمط من الإدراك أعلى وأجَّل " وقال لي : معرفة لا وقفة فيها مرجوعها الى جهل... وقال لي : الوقفة تراني وحدي والمعرفة تراني وتراها "[٢٧]. فلا يتحقق التخطي إلا بإجتياز الهوة السحيقة بين المعرفة والوقفة، أي من خلال ترك الأسباب ومغادرة عالم السِّوى " العلم عند النفري عَبد مكبل بقيود الفكر، بالمعنى الصوفي، وبقبليات الفقهاء المتعارضة من وجهة الواقف. في الطريق الى هذه الوجهة تنفتح المجاهيل المتجددة دوماً على النحو الذي يجعلها متمنعة على محدودية النظر، ومتملصة بتجددها من تصنيفات الفكر... هكذا إقترن العلم الغيري عند النفري بالحجب التي برفعها تتسنى مجاورة وجود منذور لعبور يُمكِّن من ملامسة تجدده، العِلم الغيري معارض للوجود حسب النفري، لأنه يرسخ نسيان الوجود".[٢٨]

إن بلوغ الوقفة لا يُتحصل عبر المغادرة الموضوعية لعالم السِّوى، بل ويقتضي أيضاً مغادرة ذاتية، بمعنى مغادرة على صعيد حركة الفكر ذاتها. وذلك يتم من خلال قبول المغامرة ورفض المعرفة الموضوعية وكذلك الذاتية، فالمعرفة لوحدها لا تَهدي إلى الوقفة بأي حال من الأحوال، على إعتبار أن العارف لا يزال يحيا في نمط من الإزدواجية، والوقفة تتطلب الإفراد، وتلك هي منتهى الحرية " وقال لي : الوقفة ميثاقي على كل عارف عرفه أو جهله، فإن عرفه تخرج من المعرفة إلى الوقفة، وإن لم يعرفه إمتزجت معرفته بحده ".[٢٩]

المطلب الثالث : الديمومة والإنفصال

تجربة الوقفة بوصفها إدراكاً ممارساً تضم في ثناياها المعرفةُ والعمل، وهي لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال محايثة الديمومة، فالوقفة تعني الديمومة على ذلك الحال من الوجدان السامي. ومتى ما إنقطعت الديمومة تلاشت على أثر ذلك الوقفة، فالإقتران هنا إقترانٌ جوهراني، نتيجة التداخل العضوي بين ماهية الوقفة ومفهوم الديمومة " وقال لي : لا ديمومة إلا لواقف، ولا وقفة إلا لدائم".[٣٠]

الديمومة عند النفري تعني أن دوام الشهود هو لأهل شهود الوقفة، وشهود الوقفة إنسانياً تعني مجاورة الديمومة ولقائها المستمر، فلا معنى للوقفة من حيث هي ديمومة إلا في تجددها وإنبثاقاتها المتكررة، فالديمومة هنا تأتي بمعنى الراهنية التي لا تكف عن التجدد والحضور " ولنا أن نفترض شرطاً مسكوتاً عنه... ونعيد صوغه على النحو الآتي : لا ديمومة الا للواقف ما بقي واقفاً، أي ما بقي عابراً... وهو ما يرجح عد الديمومة عبوراً، ما دام العبور هو ما يحقق الديمومة ".[٣١]

فلما كان الدوام صفة للمطلق وحده، إقتضى ذلك إدراك الديمومة بوصفها عبوراً لا يكتمل على الإطلاق وإن بدا على أنه كذلك. من هنا نفهم ماهية الوقفة ليس بمعنى الوقوف الساكن،

وإنما بمعنى الكفاح المستمر المواظب. يحيلنا هذا الفهم إلى وضع الوقفة إجمالاً وتموقعها بين الإمكان والإستحالة، ولعل نقف هنا على ماهيتها الحقيقية بما هي قدر يحدث فينا، يتضمن قطع العلائق وشهود الحق " قال لي : البلاء بلاء من رآني لا يستطيع مداومتي ولا يستطيع مفارقته "[٣٢]. ذلك أن إستطاعة الديمومة المتصلة من الصعوبة بمكان قدر تعلق الأمر بالكائن المتناهي، لا بل إن ذلك يتنافى مع ماهية الوقفة من حيث عبور ولقاء متجددين " معناه أن من في رؤيته بين المحو والإثبات، فهو في محل الإختيار، وهو البلاء فالموت محوه والإثبات حياته، والموت هنا أفضل من الحياة "[٣٣]. إن الإقامة في الوقفة تشير الى راهنية الحدث، راهنية تتناسب بالتمام مع عظمة وجلال الوقفة في وحدة الشهود. وعلى هذا الأساس فإن الوقفة لا تعني سوى التواضع الصمود في حضرة المطلق، يقول الشيخ النفري "وقال لي: الوقفة صمود، والصمود ديمومة، والديمومة لا يقوم لها الحدثان ".[٣٤]

إن الديمومة على هذا الأساس نمط من المقاومة، مقاومة النزوع الإنساني المتجه صوب السِّوى، لا بل ومقاومة فعل المعرفة من حيث هي شك وتدبر، والتشبث قدر الإمكان بالوقفة من حيث هي تعالي وسمو. إنها مقاومة للعودة وللفكر الوَجِل، إنها الإطمئنان والسكينة للحظة وحدة الشهود. لكن الإنقطاع يتربص الديمومة، يتحين لحظة الفتور ليستولي على الواقف. ويمكن القول بأن الديمومة منعقدة طالما بقي التوتر فاعلاً في نفس الصوفي، وطالما بقي الإشتداد عاملاً في حركة الفكر متخطياً إياها إلى حال إنبثاق الحدس الصوفي. ولكن حالما يرتخي هذا التوتر ويتلاشى هذا الإشتداد ينقطع الواقف عن ديمومته، ويسقط – إن صح التعبير – في عالم التعدية، فينحل العقد وتطفوا على السطح الثنائيات المتضادة دفعة واحدة " يا عبد إذا غبت عنك لم ترى عالماَ فاقرأ ما آتيتك من الحكمة، وقل ربِ أنا العاجز عن رؤيتك، وأنا العاجز عن غيبتك، وأنا العاجز في كل حال عن البقاء على ديمومتك، إن أريتني فيما كشفت عني وإن غيبتني فلحديتي... يا عبد قل لي في الرؤية أنت أنت، وقل لي في الغيبة أنا أنا، يا عبد مأواك رضاك، فأنظر ماذا رضيت ".[٣٥]

يمكننا الآن تلخيص تجربة الوقفة وتحديد شكلها على النحو التالي، الوقفة تعني اللقاء المباشر مع المطلق من خلال مغادرة عالم السِّوى والتعددية. إن المغادرة والإلغاء التي يتحدث عنها النفري تتم على ثلاثة وجوه للسِّوى :

هي الحرف والعلم والمعرفة بإعتبارها أهم الوسائط، بل إن الحرف في نظره جامع لكل وجوه السِّوى، إلغاء الوقفة للحرف يعني نزع التقديس عن الذي تسرب إلى اللغة، فكل ما يمت بصلة الى الحرف يحتفظ بوضعية الوسيط والغيرية، مانعاً حدوث المناجاة[٣٦]. على هذا الأساس

يتوجب أن نفهم بأن تجربة الوقفة – من حيث هي لقاء مباشر مع المطلق – تخطياً لقداسة الحرف ودين الكتابة " وقال لي : العبارة ميل فإذا شهدت ما لا يتغير لم تمل... وقال لي : لا تسمع من الحرف ولا تأخذ خبري عن الحرف، وقال لي : الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عني " .[٣٧]

إنها تجربة الإيمان المباشر القائمة على أساس أولوية الحوار على النص المكتوب، وذلك لإعتبارات عدة لعل أبرزها : العجز البنيوي للغة عن محاكاة جوهر الوجود، على إعتبار أن اللغة ما هي إلا تمثل وتصوير بشري، أو قل إن شئت ما هي إلا إنعكاس وظل للحقائق الوجودية. إن الحرف فتور وتصلب للمعنى المنبثق لحظة الوقفة، والنص المكتوب ما هو إلا تأويل للحوار الأصلي لحظة الوقفة، فهو عاجز على أن يُخبِر الحقيقة كما هي في ذاتها. تلك الحقيقة المُنجزة عبر الحوار، إنه – أي النص – محاول لإستكمال ما هو غير منجز بعد[٣٨]. ما هو غير منجز بالقياس إلى واقعة الوجود البشري المتناهي، أما عن هيئته المحضة لحظة الوقفة فهو علامة أو رمز منجز مكتمل، على إعتبار أن لحظة الحوار هي لحظة تفكيك الغيرية المستنبطة من الحرف، حيث يصبح كل حدث مطابقاً للمطلق، من هنا كانت لغة النفري رمزية بمعنى أنها لا تنفصل عن بعدي الباطن والظاهر.

الإلغاء الثاني هو إلغاء العلم على إعتبار أن العلم حد قاصر عن بلوغ المعرفة، وهو أيضاً إلغاء للمعرفة وتجاوزاً لها إلى الوقفة، الوقفة بوصفها ثُخماً لا حداً نهائياً، فالوقفة وراء ما يقال، في حين المعرفة منتهى ما يقال " وقال لي : العلم لا يحمل المعرفة أو تبدو عليه، والمعرفة لا تحمل الوقفة أو تبدو عليها ".[٣٩]

المبحث الثالث

بين الوَقفَةِ وعلم الوَقفَة

في المبحث الثاني تم التمييز بين العلم النقلي والعلم المتحصل من الوقفة، وبينا أولوية العلم المتحصل من الوقفة على إعتبار أنه العلم الحقيقي. إلا أننا يجب أن ننتبه إلى أنه حتى في خضم الإنخراط في صيرورة الوقفة هناك تمايز تراتبي بين علم الوقفة والوقفة كما هي في حقيقتها " وقال لي: للوقفة علم ما هو الوقفة، وللمعرفة علم ما هو المعرفة " .[٤٠]

المطلب الأول: حالة الفناء في الشهود

إن الصوفي الواقف وقفة أمام الله يكون على حالتين " حالة الفناء في الشهود، وذلك هو حقيقة الوقفة، وحالة أخرى : دون تلك تكون بعد الصحو من سكرة الفناء في الشهود، وهذه الحالة الأخيرة يجد الواقف في نفسه علماً باقياً من آثار تلك الحالة الأولى، فهذا هو علم الوقفة وليس

هو حقيقة الوقفة، وهذا الكلام بعينه يكون مثله في مقام المعرفة بالنسبة الى العارف لكن في مشاهد جزؤية "[٤١]. إن النفري لم يهمل البحث في تراتبية تجربة الوقفة ذاتها، فبعد أن قارن ما بين العلم والمعرفة والوقفة، وبعد أن قارن أيضاً بين الحرف والوقفة، ها هو يقارن ما بين العلم المتحصل من الوقفة وما بين حدث الوقفة ذاتها.

ولفهم هذه التراتبية الدقيقة يتوجب التمييز بين نمطين من أنماط الوجود أو زمنين في الوجود : النمط الأول هو حدث الإنفصال، أي إنفصال الصوفي عن السِّوى في المرحلة الأولى، وإنفصاله عن ثنائية الذات والموضوع في المرحلة التالية، بمعنى الإنفصال الجذري عن كل تعددية واقعية أو ممكنة. أما النمط الثاني فهو حدث العودة بالإنقطاع عن الديمومة، حدث تراخي حركة الوعي الصوفي وأفوله، راسماً في طريق عودته محطات، وتاركاً آثار، وهذا هو معنى علم الوقفة بما هو آثر باق.

إن التمييز المقام هنا والمفهوم على ضوء حركة الوعي لا يتعلق فقط بالتمييز ما بين الكتابة والوقفة ذاتها، فهذه مرتبة أدنى، وإنما يتعلق بالتمييز الأساسي في ماهية الوقفة ذاتها، بين ما هو حدث حي وبين ما هو علم إنساني قابل للفِهم أولاً بغض النظر عن قضية الكتابة، وقابل للنقل ثانياً " وقال لي : دخل المدعي كل شيء فخرج عنه بالدعوى وأخبر عنه بالدخول إلا الوقفة، فما دخلها ولا يدخلها ولا أخبر عنها ولا يخبر عنها ".[٤٢]

إن الوقفة من حيث هي حدث حي ولقاء مباشر ما هي إلا صمت مطبق أو فراغ بما هي إئتلاف باللا محدود، من هنا تعالت الوقفة عن كل شك ما دامت قد تعالت بدايةً عن كل ضدية، وبالتالي تعالت عن كل معرفة وتفكر " وقال لي : الوقفة تعين سرمدي لا ظن فيه "[٤٣]. فالوقفة إذن هي الفراغ، الفراغ من كل شيء، بما فيها الفراغ من علم الوقفة، طالما أن حدث الوقفة الحي سابقٌ لعلمها، لا بل إنه الفراغ المطلق، مفهوماً على أنه الفراغ من الإنبجاس الطبيعي للعلم بما هو معرفة محايثة لتحقق الحدث في أحوال عالم الحياة. إن زمن الوقفة هو زمن الغياب التام عن الإنية، فهو الغياب اللازم لتجلي المطلق وإستحضاره " وقال لي : ربٌ حاضر وقلبٌ فارغ وكونٌ غائب هذه صفة من أستحي منه " .[٤٤]

والحقية أن حال الفراغ يظل عسيراً على الفهم، طالما أنه حالٌ لا يخضع لمقولات الفهم الإنساني، فلا يمكن التعبير عنه لغوياً أو الإقتراب من فهمه عقلياً، فهو حدث الوقفة لا عِلمها، إنه تجربة ذوقية حية لا يعلم سِرَها ألا من عاناها، وهذا ما يدعوه الصوفية بالإقامة في التمنُّع والإنصات له. إن الفراغ مفهوماً على هذا النحو : هو ذلك الحيز الحر، أو قل إن شئت هو الحرية عندما تتبدا وعياً مُمارساً في تجربة وحدة الشهود الحية، وليس ذلك إلا لأجل تأسيس

مزمع عقده، أي التأسيس لهيئة وجود الإفراد، بمعنى رؤية الوجود بعين الله، رؤية لا يصح القول عنها بأنها تتطابق مع الرؤية الإلهية، وإنما هي ذاتها مادامت الديمومة منعقدة، وها هنا مبلغ وحدة الشهود ومنتهى العلم والمعرفة " وقال لي : الشهادةُ أن تَعرفَ، وقد ترى ولا تعرفُ ".(٤٥)

وهنا نقف أيضاً على ماهية الفناء بالمعنى الصوفي، الفناء المتحصل إضطراراً من لا نهائية الرؤية " يا عبد إذا بدت الرؤية تبقي فتذر فما رأيتني، وإذا بدت لا تبقي ولا تذر فقد رأيتني وأنا النصوح".(٤٦)

المطلب الثاني : هيئة الإدراك في الوقفة

إن النظر في المواقف – بوصفها مجمل تجربة النفري الصوفية – يستدعي تفحص هيئة الإدراك المصاحبة لتجربة الوقفة. تبدو المواقف كما هي مُسَطَرة في كتاب (المواقف والمخاطبات) بوصفها حوار بين طرفين، وبالنسبة للصوفي فإنها تجربة إنصات لقول أصلي يحد الأشياء بتعريفها، ويوصي وينصح ويأمر وينهى من موقع العالِم بكل شيء، فليس كمثله شيء.

يمكننا القول بأن الهيئة البارزة للإدراك (السمع والبصر) تشير إلى التحرر من علائق عالم الحياة، أو بعبارة النفري التحرر من السِّوى عبر تركه، وهذا يعني فيما يعنيه التحرر من قواعد الإدراك العادي، والعلم بمدى منتهاها، وحث الجهد مع سبق الإيمان والعلم، لتجاوز ما هو معطى وتحقيق السماع فالرؤية، عبر الطلب المتواصل والدعاء اللجوج والصبر المتيقن " وقال لي : من تسمع منه، عرفت ما تسمع... وقال لي : لن تعرف من تسمع منه حتى يتعرف إليك بلا نطق " .(٤٧)

إن البحث في هيئة الإدراك تدعونا إلى دراسة العلاقة بين السماع والرؤية، على إعتبار أن تَكَشُف هذه العلاقة يدلنا على القول الفصل لفهم تجربة الوقفة بما هي فناء مطلق.

هناك إذن تراتبية أخرى وتمايز زماني – ولكن حسب الموقف – ما بين السماع والرؤية في المواقف والمخاطبات " وقال لي : تَعرُفي إليك بعبارة توطئة(٤٨) لتعرفي إليك بلا عبارة "(٤٩). هنا يتقدم السماع على الرؤية، أي الإنصات لعبارة التوطئة، فالسماع في هذا المقام هو العلة التي لابد منها لتحقق الرؤية. ولكن يمكننا القول بأن هذا التقدم للسماع على الرؤية هو تقدم إجرائي، أي إنه تقدم يتصل بآلية ومجرى وتصاعد تجربة الوقفة.

أما المظهر الثاني لعلاقة السماع بالرؤية يتبدى بوصف الرؤية هيئة من الإدراك أسمى، بما هي التحقق الفعلي لوحدة الشهود، يقول النفري : " فأخرجني مولاي من المقام الى رؤيته، ولم أستقر في رؤيته، فقلت مولاي : لِمَ لا أستقر في رؤيتك ؟ قال لأنك مصنوع للمحادثة، فإذا رأيتني بلا محادثة كنتَ جليسي ".(٥٠)

إن هيئة الإدراك المتحصلة من تجربة الوقفة ما هي إلا البديل الوحيد لعالم السِّوى : الحرف والعلم والمعرفة. إن مغادرة ما هو مألوف تتطلب مغادرة هيئة الإدراك المصاحبة له، في المرحلة الأولى نقف في الصمت والإنصات بغية تلقي الدلالة بما هي علامة على الطريق، وفي المرحلة الثانية يجري التمرن على الرؤية، وفي هذا تخطي لجبلة الإنسان من حيث هو كائن مصنوع للمحادثة.

المطلب الثالث : الرؤية الكبرى

قادنا التحليل السابق إلى الإقرار ضمنياً بوجود وسيط لبلوغ الرؤية، وهذا الوسيط هو القول المسموع، من هنا فإن هذه الرؤية المتحصلة عبر الوسيط لا تزال لم تبلغ هيئة الرؤية الكبرى، والتي هي غاية الغايات ومنتهى العارفين.

فلا يخترق الحجاب إلا صاحب الرؤية الكبرى، إنها الرؤية التي تتخطى كل قول وكل حوار، لا بل وإنها تتخطى الصمت ذاته " يا عبد لا في الرؤية صمت ولا نطق، إن الصمت على فكر وإن النطق على قصد، وليس في رؤيتي فكرٌ فيكون عليه صمت ولا قصدٌ فيكون عليه نطق "[٥١]. بهذا المعنى تغدو الرؤية الكبرى مفهومة بوصفها فناءً مطلقاً في الذات الإلهية، ومن هنا تنتفي الحاجة للقول وللصمت. وما هذا الإنتفاء إلا هيئة الإدراك الأخيرة والأسمى. فما دام الفناء تاماً والشهود واحداً، فلا تخارج عنه يستدعي القصد، ولا باطنٌ فيه أعمق يستدعي الفكر والتأويل.

يقول النفري : " فقال لي : أول حجاب تنفصل إليه الرؤية، حجاب الإنصات. تنصت لله : فإنصاتك له حجاب، وفي ذلك الحجاب ألف مرتبة، كل مرتبة منها حجاب، لكل حجاب ألف علم، لكل علمٍ رؤية، يقصرك عليه ولا يجيرك منها ولا يجيرك منه، فإن الإنصات لله ينفصل إلى حجاب الصمت لله، كذلك الصمت في مراتبه كمراتب الإنصات "[٥٢]. في هذا المقام يغدو الإنصات ذاته حجاباً، وفي هذا إشارة بالغة الأهمية إلى قضية تعددية الرؤية وتراتبها، فلكل مقامٍ رُؤياه المتناسبة معه، وفي مقام الرؤية الكبرى لا قول ولا صمت ولا إنصات.

فلما كانت الرؤية متناسبة مع المقام توجب تفصيل القول فيها، وهذا ما فعله النفري، فكل رؤية تَقصرُ من رآها على ما رآها فيه " صاحب الرؤية القولانية يراني إذا قال، ولا يراني تلك الرؤية إذا صمت"[٥٣]. أما الحال في مقام الرؤية الكبرى فمختلف، فهي رؤية بغير قول وبغير فعل وبغير علم وبغير عمل " ترى الله لا ستر بينك وبينه، إن القول ستر في الرؤية، وإن العلم ستر في الرؤية، وإن العمل ستر في الرؤية، وإن لي عباد يروننني من وراء الستور... فإذا رأيتني لا من تحت ستر، وإذا رأيتني لا من تحت إسم، فقد رأيتني رؤيتي الكبرى".[٥٤]

الرؤية الكبرى هي من أسمى المقامات التي ينشدها الصوفي حسبما يرى النفري، وهو يدعو أصحاب هذه الرؤية بـ (أهل العبادة الوجهية) لذلك يقرر حقيقة مفادها : " أهل العبادة الوجهية أهل الصبر الذي لا يهرم، وأهل الفهم الذي لا يعقم "[٥٥]. فهم أصحاب الصبر الفَتيُّ الذي لا يهرم على الإطلاق بمختلف الظروف والأحوال، ذلك الصبر المتواضع الصامت، الصبر القائم على أساس المواظبة بالجهد والرضا بالقدر والقبول بخوض مغامرة التجربة الصوفية (الوقفة) من حيث هي مجهول لا دليل عليه إلا وجدان القلب بحقيقة كبرى في فيما وراء العالم المحسوس.

وهم كذلك أصحاب الفهم الذي لا يعقم، أي الفهم الخصب المتجدد على الدوام، ذلك النمط من الإدراك المتيقن من غير دليل على أن للعلم والمعرفة حدود، وبالتالي يتوجت بذل الجهد التفكري، وعقد الأمل وعزمه، وتحطيم أغلال الذات وقيود المعرفة، بغية تجاوز الحدود واستيعابها بوصفها تخوماً تستدعي نشاطاً وفهماً متجدداً لا بوصفها حدوداً نهائية، وما مبعث هذه الخصوبة وهذا النشاط إلا تلك الطاقة المستمدة من الشعور بجلال المطلق.

خاتمة ونتائج

بعد استعراضنا وتحليلنا للمفاصل الرئيسية في تصوف النفري لاحظنا مدى قدرة النص الصوفي على إنتاج المعنى الفلسفي في مجاله الخاص والمحدد، فقد أبدع النفري العديد من المعاني الفلسفية من غير أن يغادر المرتكزات الأصيلة للموقف العملي الصوفي.

–**الرؤية** : الرؤية الصوفية عند النفري تنسجم تماماً مع رؤى الفلسفات الوجودية الكبرى من حيث المنطلقات والغايات، فالتصوف عند النفري يستغرق في البحث عن أسرار العلاقة ما بين : الله، الإنسان، العالم.

–**المنهج** : المنهج عند النفري لا يتعلق بمفهوم الحقيقة الموضوعية بل الحقيقة الوجودية الذاتية، من هنا كان المنهج ذاته –عند النفري– نتاج للحقيقة المتوخاة. حيث يلاحظ بأن حركة الفهم المُعَبر عنها رمزياً هي حركة تفسيرية هيرمينوطيقية ترافق لا بل وتقف وراء حالة التصعيد الإيماني الصوفي، في خضم ذلك تتجذر العلاقة بين الإيمان والتفسير مفككة القيود الضدية الثنائية العقلانية.

–**الحقيقة** : الحقيقة المطلقة هي التي لا يتطرق إليها الشك، وهي رؤية الصوفي لعالم الحياة بمنظار الحق ذاته، هنا تفنى الذات الشخصية فيكون الناظر هو الحق نفسه، ولكن من غير حلول أو جحود أو هرطقة. فهي رؤية منبثقة بعد طول تأمل في طريق : فعل قبل المعرفة بما هو إصرار وإخلاص، ثم فعل حركة الفكر المصاحبة لموضوعها المطلق، وأخيراً الإستلام لجلال

الرؤية ونفي المعرفة بجعل الحدث يُنجز من غير فضول وبلا تَبجح. هنا خروج جذري من قيود المكان وقيود الزمان وتعالق الأسباب.

-**تراتبية الإرتقاء** : المعرفة أدنى من الوقفة وأرقى من العلم، والعِلم أرقى من الحياة. يجعل النفري من حدث (الوقفة) محطةً أرقى وبلوغاً أقصى في درب الحقيقة. إن بلوغ الوقفة لا يُتحصل عبر المغادرة الموضوعية لعالم السِّوى، بل ويقتضي أيضاً مغادرة ذاتية، بمعنى مغادرة على صعيد حركة الفكر، فالمعرفة لوحدها لا تَهدي إلى الوقفة بأي حال من الأحوال، على إعتبار أن العارف لا يزال يحيا في نمط من الإزدواجية، والوقفة تتطلب الإفراد.

-**حيوية الفعل المعرفي والإرادة النشطة** : إنها تجربة الإيمان المباشر القائمة على أساس : أولوية الحوار على النص المكتوب، أولوية حدث الوقفة على علم الوقفة، فالوقفة إذن هي الفراغ. الفراغ من كل شيء، بما فيها الفراغ من علم الوقفة، طالما أن حدث الوقفة الحي سابقٌ لعلمها، لا بل إنه الفراغ المطلق، مفهوماً على أنه الفراغ من الإنبجاس الطبيعي للعلم بما هو معرفة محايثة لتحقق الحدث في أحوال عالم الحياة. إن زمن الوقفة هو زمن الغياب التام عن الإنية، فهو الغياب اللازم لتجلي المطلق وإستحضاره. ذلكم هو فعل أهل العبادة الوجهية : أهل الصبر الذي لا يهرم، وأهل الفهم الذي لا يعقم.

الهوامش

[١] () أبو عبدالله محمد بن عبد الله النَفَّري : ولد في بلدة نِفَّر قرب الكوفة، توفي في القاهرة (٣٥٤ هـ – ٩٦٥ م)، صاحب كتاب (المواقف) الحقيقي، أما محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري فهو حفيد الشيخ لإبنته، وإليه ينسب كتاب (المواقف) على أساس أنه هو الذي قام بترتيب أوراق جده الشيخ والتأليف بينها على النحو الذي نجده بين أيدينا. المصدر الوحيد للمعلومات القليلة المتوفرة عن حياة النفري الصوفي هي كتاب (شرح مواقف النفري) لعفيف الدين التلمساني. النفري متصوف متجول وهو أحد أعلام مدرسة الحلاج الكبرى، وإن لم يقل بالحلول والإتحاد، وإنما عاش وحدة الشهود في كل خطراته وتأملاته الصوفية، فمذهبه الصوفي مذهب شهود الوحدة في الوجود في حال من الذوق، أما إسلوبه فشديد الرمزية يخرج بنا عن اللسان المعتاد، وعن المنطق المألوف، أهم مؤلفاته كتاب (المواقف والمخاطبات). ينظر مقدمة كتاب، عفيف الدين التلمساني : شرح مواقف النفري، تحقيق جمال المرزوقي، تقديم عاطف العراقي، مركز المحروسة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٢٠–٢١. كذلك ينظر، جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦، ص ٦٧٤. كذلك ينظر، جمال أحمد سعيد المرزوقي : فلسفة التصوف، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص ١٧–١٩.

[٢] () ينظر، خالد بلقاسم : الصوفية والفراغ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب، الطبعة الأولى ٢٠١٢، ص ٢٥.

[٣] () ابن عربي : الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠، السفر السادس، ص٨١.

[٤] () جمال أحمد سعيد المرزوقي : فلسفة التصوف، ٥٨–٥٩.

[٥]() المقامات والأحوال : المقامات محطات على طريق المتصوف تحدد كل منها المرحلة التي بلغها من المجاهدة الروحية، أما الأحوال فهي الحالات الروحية التي يكون عليها المتصوف كلما بلغ مقاماً من المقامات. ينظر، إبراهيم عوض : في التصوف والأدب الصوفي، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٤، ص ٢٨.

[٦]() النفري : المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر أربري، تقديم وتعليق عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٦٦-٦٧.

[٧]() عفيف الدين التلمساني : شرح مواقف النفري، ص ٧٠.

[٨]() يوسف علي سامي : مقدمة للنفري، دار الينابيع، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ص ٤٠.

[٩]() النفري : المواقف والمخاطبات، ص ٢٧٤.

[١٠]() أدونيس : زمن الشعر، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٨، ص ١٦٠.

[١١]() النفري : المواقف والمخاطبات، ص ١١٥.

[١٢]() بول ريكور : في التفسير، محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٣، ص ٤٣٦.

[١٣]() أبو العلا عفيفي : التصوف، دار أقلام عربية، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٨، ص ١٧٣-١٧٤.

[١٤]() يحيى الرخاوي و إيهاب الخراط : مواقف النفري بين التفسير والإلهام، جمعية الطب النفسي التطوري والعمل الجماعي، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص ٥٩.

[١٥]() النفري : المواقف والمخاطبات، ص ٢٤٥.

[١٦]() النفري : موقف المواقف، كتاب الأعمال الصوفية، تحقيق سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بغداد، الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص ٢٦٦.

[١٧]() النفري : المناجيات، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، أزمنة للنشر والتوزيع، عَمان، الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص ٤٢.

[١٨]() النفري : المواقف والمخاطبات، ص ١٤٩.

[١٩]() المصدر نفسه، ص ١٤٨.

[٢٠]() مقدمة كتاب، النفري : المواقف والمخاطبات، ص ٢٠-٢١.

[٢١]() الكشف : قال بعض الشيوخ أن الخاطر على أربعة وجوه، خاطر من الله عز وجل، وخاطر من الملك، وخاطر من النفس، وخاطر من العدو، فالذي من الله تنبيه، والذي من الملك حث على الطاعة، والذي من النفس مطالبة الشهوة، والذي من العدو تزيين المعصية، فبنور التوحيد يقبل من الله وبنور المعرفة يقبل من الملك وبنور الإيمان ينهى النفس وبنور الإسلام يرد العدو. ينظر، الكلابذي : التّعرف لمذاهب أهل التصوف، تحقيق آرثر جون آربري، بيت الوراق، بغداد، الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص ١٢٠.

[٢٢]() نيكلسون : الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٢، ص ٧٦.

[٢٣]() النفري : المواقف والمخاطبات، ص ٧٤.

[٢٤]() عفيف الدين التلمساني : شرح مواقف النفري، ص ١١٦.

[٢٥]() النفري : المواقف والمخاطبات، ص ٧٩.

[٢٦]() عفيف الدين التلمساني : شرح مواقف النفري، ص ١٢٧.

[٢٧]() النفري : المواقف والمخاطبات، ص ٧٨-٨٠.

[٢٨]() خالد بلقاسم : الصوفية والفراغ، ص ١٢٣.

[٢٩]() النفري : المواقف والمخاطبات ، ص ٧٩.

[٣٠]() النفري : المواقف والمخاطبات، ص ٧٤.

[٣١]() خالد بلقاسم : الصوفية والفراغ، ص ١٥٩.

[٣٢]() النفري : المواقف والمخاطبات ، ص ١١٢.
[٣٣]() عفيف الدين التلمساني : شرح مواقف النفري، ص ٢٧٤.
[٣٤]() النفري : المواقف والمخاطبات ، ص ٧٩.
[٣٥]() المصدر نفسه، ص ٢٦٦.
[٣٦]() ينظر، خالد بلقاسم : الصوفية والفراغ، ص ٧٠-٧١.
[٣٧]() النفري : المواقف والمخاطبات ، ص ١٢٢-١٢٣.
[٣٨]() ينظر، مارتن هيدغر : إنشاد المنادي، ترجمة بشار حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤، ص ٦٧.
[٣٩]() النفري : المواقف والمخاطبات ، ص ٧٩.
[٤٠]() النفري : المواقف والمخاطبات ، ص ٧٦.
[٤١]() عفيف الدين التلمساني : شرح مواقف النفري، ص ١٢٨.
[٤٢]() النفري : المواقف والمخاطبات ، ص ٧٧.
[٤٣]() النفري : المواقف والمخاطبات ، ص ٧٨.
[٤٤]() المصدر نفسه، ص ١٧٤
[٤٥]() المصدر نفسه، ص ١٢٩.
[٤٦]() النفري : المواقف والمخاطبات، ص ٢٢١.
[٤٧]() المصدر نفسه، ص ١٢٩.
[٤٨]() هكذا جرت السنة في السالكين أن يأتيهم الخطاب بالعبارة، ثم يأتيهم التعرف بلا عبارة. ينظر، عفيف الدين التلمساني : شرح مواقف النفري، ص ٤١٣.
[٤٩]() النفري : المواقف والمخاطبات ، ص ١٥٢.
[٥٠]() نقلاً عن، خالد بلقاسم : الصوفية والفراغ، ص ١٧٢.
[٥١]() النفري : المواقف والمخاطبات ، ص ٢٤٨.
[٥٢]() النفري : موقف المواقف، كتاب الأعمال الصوفية، ص ٢٩٩.
[٥٣]() المصدر نفسه، ص ٣٠٠.
[٥٤]() المصدر نفسه، ص ٣٠٠.
[٥٥]() النفري : المواقف والمخاطبات ، ص ١٩٦.

المصادر والمراجع

- النفري : المناجيات، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، أزمنة للنشر والتوزيع، عَمان، الطبعة الأولى ٢٠٠١.
- النفري : المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر أربري، تقديم وتعليق عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥.
- النفري : موقف المواقف، كتاب الأعمال الصوفية، تحقيق سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بغداد، الطبعة الأولى ٢٠٠٧.
- التلمساني، عفيف الدين : شرح مواقف النفري، تحقيق جمال المرزوقي، تقديم عاطف العراقي، مركز المحروسة، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٧.
- ابن عربي : الفتوحات المكية، السفر السادس، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.
- أدونيس : زمن الشعر، دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٧٨.
- بلقاسم، خالد : الصوفية والفراغ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، الطبعة الأولى ٢٠١٢.
- الرخاوي، يحيى و الخراط، إيهاب : مواقف النفري بين التفسير والإلهام، جمعية الطب النفسي التطوري والعمل الجماعي، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

– ريكور، بول : في التفسير، محاولة في فرويد، ترجمة وجيه أسعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٣.
– سامي، يوسف علي : مقدمة للنفري، دار الينابيع، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٧.
– طرابيشي، جورج : معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠٦.
– عفيفي، أبو العلا : التصوف، دار أقلام عربية، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٨.
– عوض، إبراهيم : في التصوف والأدب الصوفي، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٤.
– المرزوقي، جمال أحمد سعيد : فلسفة التصوف، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.
– الكلابذي : التّعرف لمذاهب أهل التصوف، تحقيق آرثر جون آربري، بيت الوراق، بغداد، الطبعة الأولى ٢٠١٠.
– نيكلسون : الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبه، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٢.
– هيدغر، مارتن : إنشاد المنادي، ترجمة بشار حجار، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

Sources and References

Al-Niffari: Al-Manajat, presented by Qassem Muhammad Abbas, Azmina for Publishing and Distribution, Amman, first edition 2001.
- Al- Niffari: Attitudes and Correspondence, investigated by Arthur Arbery, presented and commented by Abdel Qader Mahmoud, The Egyptian General Book Organization, Cairo, 1985.
Al- Niffari: Al-Mawqif, The Book of Sufi Works, investigated by Saeed Al-Ghanimi, Al-Jamal Publications, Baghdad, first edition 2007.
- Al-Telmisani, Afif Al-Din: Explanation of Al- Niffari's Positions, investigated by Jamal Al-Marzouki, presented by Atef Al-Iraqi, Al-Mahrousa Center, Cairo, first edition 1997.
Ibn Arabi: The Meccan Conquests, Sixth Book, Edited and Presented by Othman Yahya, foreword by Ibrahim Madkour, General Book Authority, Cairo, 1990.
- Adonis: Time of Poetry, Dar al-Awda, Beirut, second edition, 1978.
- Belkacem, Khaled: Sufism and Space, Arab Cultural Center, Casablanca - Morocco, first edition 2012.
- Rakhawi, Yahya and Al-Kharrat, Ihab: Al-Nafari's Attitudes between Interpretation and Inspiration, Association of Evolutionary Psychiatry and Teamwork, Cairo, first edition 2000.
- Ricoeur, Paul: On Interpretation, an attempt at Freud, translated by Wajih Asaad, Atlas for Publishing and Distribution, Damascus, first edition 2003.
- Sami, Youssef Ali: An Introduction to Al-Nafari, Dar Al-Yanabi`, Damascus, first edition 1997.
- Tarabishi, George: A Dictionary of Philosophers, Dar Al-Tali'a, Beirut, third edition 2006.
- Afifi, Abu El-Ela: Sufism, Arab pens, Cairo, first edition 2018.
- Awad, Ibrahim: On Sufism and Sufi Literature, Jazirat Al-Ward Library, Cairo, first edition 2014.

- Al-Marzouki, Jamal Ahmed Saeed: The Philosophy of Sufism, Dar Al-Tanweer, Beirut, first edition 2009.
Al-Kallabhi: Knowing the Doctrines of the People of Sufism, investigated by Arthur John Arbery, Al-Warraq House, Baghdad, first edition 2010.
- Nicholson: Sufism in Islam, translated by Noureddine Sheribeh, Al-Khanji Library, Cairo, second edition 2002.
- Heidegger, Martin: Chanting the Herald, translated by Bashar Hajjar, the Arab Cultural Center, Beirut, first edition 1994.