تاريخ استقبال المقال: 31 /2018/01 تاريخ قبول نشر المقال: 2018/06/24 تاريخ نشر المقال:2018/06/26

التأحد أو الاتصال في التجربة الصوفية

Unification or communication in the sufi experience

نجاة بلحمام*
محمد بن محمد**

ملخص:

إن تجربة التأحد أو الاتصال تدخل في صميم التجربة الصوفية، على اعتبار أن المتصوفة -على خلاف الفلاسفة وعلماء العقائد الدينية- يقولون بعدم وجود هوة ميتافيزيقية بين الوجود الإلهي وبين عالم التغير، وأنه هناك إمكانية لإلغاء القسمة الفاصلة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك من خلال تجربة التأحد أو الاتصال التي تتم على مستوى الإرادة والشعور والوجدان، والتأحد يقوم على تجاوز الصوفي للإحساس بالفرق وبالكثرة وبالذات، والاتصال الصوفي إنما المقصود به اتصال شهودي عبر الأنوار والاشراقات، أين تحدث المكاشفة وتظهر الحقائق.

الكلمات المفتاحية: التأحد- التجربة الصوفية-الوجود الإلهي-عالم التغير-المكاشفة

Abstract:

The experience of communion or communication is at the heart of Sufi experience, since the Sufis, unlike the philosophers and religious theologians, say that there is no metaphysical GOP between the divine presence and the world of change and that there is a possibility of eliminating the division between the conscious self and the subject of perception through. the experience of communion or communication which takes place on the level of will, feeling and conscience. The unification is based on overcoming the mystic to the sense of difference and in abundance and in particular. The Sufi connection is meant to be a popular connection through the lights and the lights where the exposure occurs and the facts appear.

2- Keywords: unification, Sufi experience, divine presence, the world of change, detector.

* نجاة بلحمام *Nedjette Belhamame* جامعة وهران 2 . الجزائر *University of Oran 2 .Algeria*

**محمد بن محمد *Mohamed ben Mohamed* . جامعة وهران 2 – الجزائر *University of Oran 2 .Algeria*

مختبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر *Laboratory value dimensions of intellectual and political transformations in Algeria*

البريد الأكتروني : belhamamenadjette@yahoo.com

رقم الهاتف : 0553.02.70.63

تاريخ أول إرسال للمقال2018/01/31

1- مقدمة:

شكل التصوف في ماضيه وحاضره مجالا للهاربين من صرامة العقل وانضباطه، ذلك لأن العقل ينتهي دائما إلى أجوبة استدلالية لا تتلاءم وطبيعة الأمل الذي يتمسك به الباحثون عن حلول نجاتية لقلقهم الفكري إزاء مشكلات حياتية ضاغطة مثل الموت والآخرة أو قضايا المصير فيما يتعلق بعالم الدين والميتافيزيقيا، لذا كانت شخصية الصوفي العميقة ماضيا وحاضرا ملفوفة بحجاب القداسة الأمر الذي يفسر ذلك الاحترام والمهابة التي صبغت أعمال معظم مفكري الإسلام لدى تناولهم ظاهرة التصوف، ولعل ذلك يرجع إلى أن الصوفي الحق يرى الفعل الإلهي في كل حركة كونية من حبة الرمل في الصحراء إلى السماء المرصعة بالنجوم، فإذا كان التدين يظهر في أعلى صوره عند أعلى صورة عند الرجل الصوفي الحق، فما هي حقيقة التصوف؟ وما هي التجربة الصوفية التي تظهر في كل آداب الأمم عبر العصور؟ هل هناك وجود روحي أعظم من الإنسان يحاول الحس الديني عند المتصوفة الوصول إليه؟ وإذا كان هناك مثل هذا الوجود الروحي، فما هي طبيعته، وكيف تتكشف علاقته بالإنسان؟.

2-خصائص التجربة الصوفية:

إن التجربة الصوفية يفترض أنها في تطوراتها الروحية لا تعترف بأحكام الواقع والزمن الذي يحيا فيه الصوفي، إذ أنها تجربة مفارقة تضع المعراج مقابل الواقع والوقت مقابل الزمن، فحقيقة التصوف تكمن في التجربة الصوفية وفي تراكم التجارب الصوفية السابقة وتراكم الثقافة التي يتم من خلالها التعبير عن تلك التجربة الذوقية التي يمر بها الصوفي في كل عصر.

إذا لو كانت طبيعة العصور لوحدها مقياسا لفهم التصوف لتعذر تفسير تجربة "النِّفرِّي" (محمد بن عبد الجبار بن الحسن صاحب المواقف والمخاطبات). إذ يبدو أنه يتجاوز القرن الخامس الهجري الذي ينتسب إليه وأقرب إلى "ابن عربي" الذي عاش بعده.

فموضوع التجربة الصوفية هو ما يكشف حقيقتها من خلال من يعيشها ومن خلال مواقف شخصها اتجاه موضوعات الفكر المتعددة.

لقد اهتم عدد كبير من الباحثين بمحاولة وضع تعريف جامع مانع للتجربة الصوفية، فمنهم من حاول جمع أكبر قدر ممكن من تعريفات المتصوفة أنفسهم للمصطلح ليخرج بتعريف مفرد ومتكامل، ولكن بدون نتيجة.

ويمكن النظر في كتاب عرفان عبد الحميد : نشأة الفلسفة الصوفية، ومحاولة نيكلسون في كتابيه: في التصوف الإسلامي، والصوفية في الإسلام،وأيضا بحثه: خصائص التجربة الصوفية، المنشور في مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد 19 حزيران، تموز 1986م، العددان 194-195، شوال، ذي القعدة 1406هـ لفهم تعذر تقديم تعريف جامع مانع للتصوف.

إن سؤالا من مثيل: هل يمكن وضع تعريف جامع مانع للتجربة الصوفية؟ قد يكون الجواب عليه بالنفي ومن قبل الصوفية أنفسهم ولذلك عدة أسباب أهمها:

أولا: الطابع الفردي للتجربة الصوفية، فهي تجربة وجدانية فردية، وهي بهذه الصورة لا تخضع للتعريف المنطقي الذي من خصائصه أن يكون جامعا مانعا، بل تظهر التجارب الصوفية بمثابة جزر منعزلة ليس بينها رابط بسبب من أنها تجربة الإنسان المتفرد، The experience of a singular person، لهذا فإن المتصوف الذي يقدم تعريفه للتصوف ينطلق من تجربته الروحية الفردية مما لا يجعل تعريفه متطابقا لتعريف غيره، وفي هذا قال القشيري "وتكلم الناس في التصوف: وما معناه؟ وفي الصوفي: من هو؟ فكل عبر بما وقع له"[1] **(القشيري، 1974، 55)**.وتؤكد ذلك كثرة تعريفاتهم للتصوف واختلافها.[2] **(السهروردي، 1966، 57)**

وقد بلغت التعاريف حتى عصر الشيخ عبد القاهر السهرودي حسب قوله وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد عن ألف قول.

ثانيا:إن التجربة الصوفية تمر بسلم (الطريق الصوفي) تظهري تام ومتصاعد تختلف بداياته عن أواسطه وعن نهاياته، ولذلك قد يتطابق أكثر من تعريف المتصوفة عاشوا اختلافا في الزمان والمكان والثقافة، ولكنهم تطابقوا في المقام

والحال الذي هم فيه، وقد تختلف تعاريف متصوفة عاشوا معا في الزمان والمكان ولكنهم اختلفوا في المقامات والحال والمواجيد.[3] **(ابن خلدون، ع، 1957، 87-89)**

ثالثا: إن هذه التجربة باعتبارها معاناة وجودية عميقة ومعقدة تبتعد بطبيعتها هذه عن الإحاطة ومن تمّ التعريف، لذا قيل لا يمكن لتعريف واحد أن يغطي كل ملامح التجربة الصوفية No single definition will cover every aspect of mysticism

كما أن التجربة الصوفية من علاماتها تضاؤل القدرة على التعبير بالكلام ويدخل ضمن هذا تعريفها، لأن التعبير عنه إنما يتم بالكلام، لذا قال أحدهم "لو أراد الصادق أن يصف ما في قلبه ما نطق به لسانه"[4] **(القشيري،449،1974)** وفي خلال الكشف الصوفي تَكُفَّ "... العبارات عند ذلك، فلا بيان، ولا نطق"[5](المصدر نفسه)، **إذ يعجز الكلام، وعجز الكلام دلالة لا يشهد السر ما يتسلط عليه التعبير ويحويه الفهم، فمن عبر أو فهم فهو صاحب استدلال لا ناظر إجلال"**[6] **(السهروردي،526،1966) وهو ما وصفه وليم جيمس** بـ "الاستعصاء عن التعبير"[7].(James; W,1935 , 380-381)

لذا كنا نجد المتصوفة يلجأون إلى اللغة الرمزية- كما هو الشأن عند ابن عربي وجلال الدين الرومي وغيرهم- للإفصاح عن مضمون ما يشهدون.

رابعا: إن التصوف مثله مثل أي مصطلح خضع لعملية نمو تاريخي متواصل تبعا لتأثره بالعوامل المختلفة وما تفرضه من ابتعاد عن المعنى الأولى للمصطلح واكتسابه لمعان جديدة وإبعاده لمعان قديمة كانت جزءا من معنى ودلالة المصطلح، مثلا كان التصوف، على مستوى الحضارة العربية الإسلامية يدل-كلفظ- على المغالاة في الزهد، ثم صار يدل على موقف استثنائي فردي في البيئة الدينية والروحية عامة ثم اكتسب صفة موقف خاص في المعرفة والوجود، وعليه تدرج مفهوم هذا المصطلح عبر مراحل تطور التصوف، واكتسب اللفظ في العصر الحديث معاني جديدة[8].**(غلاب، م، د.ت، 10)**

ومن الأكيد أن التصوف لم يكن ميزة لجنس معين أو لحضارة دون أخرى، إنما عرفته عموم الحضارات الكبرى في التاريخ كالحضارة الهندية والحضارة الصينية واليونانية كما عرفته الحضارة العربية الإسلامية، ومن مواصفات التصوف أنه يأخذ دائما الخصائص التي تنسجم مع انتسابه لهذا الإطار الحضاري الروحي أو ذاك.

إلى جانب جملة من الخصائص والعناصر المشتركة للتصوف خارج الشروط والأطر البيئية والروحية المعنية، وقد وجد المتصوفة في هذه العناصر المشتركة دليلا على صحة وصدق التجربة الصوفية، هذه الأخيرة لها جملة من الخصائص يمكننا تلخيصها فيما يلي:

- **هناك أولا حالات ما قبل التجربة الصوفية:**

وهي تسبق عادة التجربة كما تمهد لها، وتتمثل في حالة من التأزم النفسي الشديد، الذي يصحبه الاضطراب والتوتر الشديد وعدم الراحة والقلق والتشتت الذهني، وضعف في القوى بحيث لا يستطيع الإنسان معه أن يستمر كما في السابق أن يؤدي حياته الروتينية اليومية، كما حدث للغزالي (الغزالي، أ، د.ت،142-143) [9] ومن هذا الجانب يصير التصوف خيارا روحيا "فالصوفية...،تضمن للنفس الأمن والطمأنينة"[10](**برغسون،226،1984**)، ويندفع الإنسان في هذا الخيار الروحي الفردي ليبدأ طريقا يقابل تجربة الشعور بالاغتراب away of the experience alienation counteracting[11] (Encyclopedia Britannica Vol12 , 1974,786) لا من حيث محاولة البحث عن حالة جديدة في العلاقة مع عالم التغير والكثرة والزوال، إنما لمفارقته –عبر اغتراب اختياري- نحو تحقيق علاقة روحية مفتقدة مع عالم الحقيقة الكونية المطلقة، وحالات ما قبل التجربة الصوفية هذه، ثم الاصطلاح عليها في التصوف الأجنبي بـ Dark Nights Of the soul أو الليالي المظلمة للروح، ويصطلح عليه أحيانا بـ Dark silence، وهذه الحالات هي تمثيل لقمة التأزم النفسي ونهايته التي تبعد الطريق صوب التأحد الصوفي.

ومن الحالات التي تصاحب ما قبل التجربة الصوفية، ظهور دافع في شكل النداء أو الهاتف الغيبي أو الصوت الخفي، عن هذا النداء يخبرنا الغزالي في كتابه: المنقد من الضلال "فصارت شهوات الدنيا تجاذبني ... و منادى الإيمان ينادي: الرحيل، الرحيل ...." [12] (الغزالي، أ، دت، 142) ، وهذا الصوت يدفع الشخص نحو اختيار التصوف، ومن جهة ثانية فإن هذه الحالات يصحبها أيضا غياب الثقة بالمعقولات والمحسوسات، فينزع الإنسان إلى التماس "الهدوء العقلي في حالة الجذب والوجد حينما يخفق المنطق"[13] (جيمس،و، دت، 46) وفي نداء باسكال ما يعبر عن هذا الموقف المعرفي السلبي

من العقل والحس: "تواضع أيها العقل العاجز! واسكتي أيتها الطبيعة الهزيلة! وتعلمي أن الإنسان يجاوز الإنسان مجاوزة لا متناهية! أصغي لله ..." [14] (بلدي، ن، د.ت، 211) بهذا المعنى يكون التصوف إيمانا بنوع ثالث من المعرفة غير المعارف الأخرى الحسية والاستدلالية ويعقب هذه الأحوال الروحية، انتقال روحي جذري يظهر في شكل مفاجئ سريع، أو في شكل انتقال تدريجي متراكم غير مفاجئ[15] (عرفان، ع،1986، 73) ويصطلح على هذا التحول بمصطلح "التوبة" (Conversion) والذي ينتج عنه الإحساس "بالميلاد مرة ثانية"[16] (بيرتون،ر، 1965، 350)، إنها ولادة معنوية على حد تعبير المتصوفة المسلمون، جديدة تشكل نقطة البدء في الحياة الصوفية الجديدة التي هي طريق روحي تطهري قائم على قطع صلات الصوفي المختلفة بالعالم، وإضعاف ذاتيته حد التفاؤل والفناء في مقام التأحد الصوفي الذي يمنحه الكشف وبالتالي اليقين، ويدفعه في هذا الطريق نزوع الحب الإلهي الذي يعقب ويلغي حالة الاضطراب والتشتت الذهني ويستبدلها بالصفاء الروحي، هذا الحب الذي وصفه برغسون بأنه "ليس... امتداد غريزة، ولا هو مشتق من فكرة، ليس هو من الحس ولا هو من العقل... إن هذا الحب هو أصل العاطفة وأصل العقل"[17] (برغسون، هـ، 1984، 245). ومن خصائص التصوف أيضا:

- **اختصار المسافة بين العالمين:**

يذهب الفلاسفة إلى اعتبار وجود هوة ميتافيزيقية بين الوجود الإلهي المتعالي المطلق وبين عالم التغير والزوال، وأنه لا يمكن للإنسان اختصار هذه الهوة أو عبورها، ويذهب إلى ذات الرؤية علماء العقائد الدينية الذين يفصلون بدورهم بين عالم الوجود الإلهي المنزه وعالم التغير، أما المتصوفة فيقولون بإمكانية عبور هذه المسافة الميتافيزيقية بين العالمين، كما أنهم يقولون أيضا بإمكانية إلغاء القسمة الفاصلة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك وهو شرط جوهري لحصول المعرفة الذوقية المباشرة للحقيقة الكونية المطلقة التي لا تعرف بوسائل الحس والعقل.

إن هذا العبور يتم على مستوى الإرادة والشعور والوجدان، وهو ما يصطلح عليه بـ"الفناء الإرادي" و"الفناء الشهودي" وهو لا يقوم على أساس عدم وجود الفرق بين العالمين، إنما يقوم على تجاوز الصوفي للإحساس بالفرق وبالكثرة وبالذات.

وإمكانية عبور هذا الفاصل عند المتصوفة مرده تصورهم للألوهية ذات الفعالية المطلقة والشاخصة أبدا، وليست على شاكلة ما تصوره الفلاسفة في مجال الميتافيزيقيا، على أن هذه الذات محددة ومؤطرة، "فالإله حسب التصور الأرسطي عاجز عن الاتصال بالعالم"[18] **(برغسون، هـ، 1984، 252)**، فهو"لا يزيد عن كونه علّة أولى لا فعل لها سوى قطع تسلسل العلل بعلة لا علة لها، إنه العلة القصوى، غير أن التصور الذي يقدمه المتصوفة قائم على أن "البعد اللانهائي بين الإنسان والله لا يمحوه لتحقيق الإيصال سوى النور الإلهي"[19]**(نيكلسون، أ، 1969، 118)**، بمعنى أن تصبح الفعالية المطلقة للألوهية غير مقيّدة بتصورات العقل للمطلق التي تنتهي إلى التعطيل إذ يقول الصوفية: "وكل تفرقة بلا جمع تعطيل"[20]**(السهروردي، 1966، 524)**، وعليه فالقول بالفاصل الذي لا يقطع، هو بالنسبة للمتصوفة تجريد للألوهية من قدرتها المطلقة وقدرتها على التجلي والاتصال وتدبير الإنسان والعالم، كما أن الكثرة ومظاهر التعدد في العالم المحسوس ليست سوى تجليات أو إضافات تؤكد القدرة الإلهية المطلقة كما أنهم لا يتصورن العالم إلا من حيث أن العدم مصدره وما سوف يؤول إليه لأن: "العالم وجود من بين طرفي عدم...، كان عدما معدوما، ويصير عدما معدوما،ولا يشهده العارف إلا بعدم معدوم"[21] **(السراج، أ، 1960، 416)**. وهو ما يدعوه السراجب:"تلاشي المحدث إذ قورنت بالقديم"[22] **(السراج، أ، 1960، 32)**.

3- طبيعة التأحد: الشهود والمكاشفة

لا يكون الاتصال الصوفي حسب الغزالي بين الحق وبين الذوات والجواهر[23] **(عرفان، ع، 1981، 602)**، إنما المقصود به اتصال شهودي عبر الأنوار والإشراقات والفيوضات التي هي تجليات للصفات الإلهية، وأن الصوفي يلتزم شروط ووسائل السلوك الصوفي لأجل فناء وعيه وشعوره بالأشياء وبالذات فغاية الخلوة والصمت والجوع والسهر، والذكر المركز وكل أسباب التطهر الروحي إنما هي تضاؤل الإحساس بالذات وبالعالم لتهيئة الطريق نحو الاشراق والكشف وسطوع الأنوار الإلهية، وهو ما يقابل مصطلح Mystical Night وهو يعني أن الممارسة الصوفية تكمن في فصل الإحساسات الطبيعية للإدراك التي تأتي من الخارج لدفع حالة التأمل الصوفي إلى الاستشارة الداخلية، واقتصار المسافة يكون بإلغاء قيود الإحساس بالعالم وبانتماء الذات إليه، والإلغاء الوجودي للمسافة الفاصلة بين عالم الحقائق الإلهية الكلية وبين عالم

التغير والحس والذي انتهى إليه فلاسفة وحدة الوجود، مثل ابن عربي وابن سبعين، هو نظرية ميتافيزيقية لم تختص بفلاسفة الصوفية وحدهم وفي هذه النظرية ثم إدخال العقل النظري ليعمم المعطيات الشعورية للتجربة الصوفية، مما نتج عنه مذهب ميتافيزيقي في الأنطولوجيا وليس تجربة روحية وجدانية فردية، وقديما قال المتصوفة: "فكل جمع بلا تفرقة زندقة"[24] **(السهروردي، 1966، 524)**، بمعنى أن العقل النظري النقدي يتدخل ليجعل من الحالة الشعورية للصوفي في مقام التأحد والفناء موقعا ميتافيزيقيا أو نتائج فلسفية عامة، وهو ما لا يرضاه العديد من المتصوفة الذين أقاموا تمييزا بين أنواع من الفناء أو التأحد.

ومما يؤكد دور العقل النظري في بناء نظرية وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة، ما قام به بعض المتصوفة (متصوفة هذا المذهب) لدعم آرائهم من تحليل لمحتوى المعرفة الإنسانية وتحديد الموقف الأنطولوجي من خلال الموقف الابستمولوجي، وهو ما صار له في وقت لاحق شأن كبير في الفلسفة الحديثة منذ محاولة جورج باركلي الشهيرة، فقد أرجع أولئك المتصوفة الكثرة الحسية والعقلية إلى تنوع إدراكات المدرك البشري، واشترطوا لوجود المدرك وجود المدرك، حيث يقول ابن خلدون ملخصا آراءهم "وغالطوا في غيرية المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية، وهي أوهام..."[25]**(ابن خلدون ع، 1984، 589)**.

وقال أيضا: "وكذا الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي، بل والموجودات المعقولة والمتوهمة أيضا مشروطة بوجود المدرك العقلي[26] **(ابن خلدون ع ، 1984**، 591)،والمتصوفة الذين أقاموا تمييزا بين أنواع من الفناء، ميزوا بين عينة الإحساس بالشيء وبين وجود الشيء المقصود، وهذا ما عناه عين القضاة الهمداني في كتابه "شكوى الغريب" عندما أشار إلى أنهم لا يعنون بالتلاشي عدم الشيء في ذاته بل اختفاؤه بالنسبة لمدركه، وهذا إشارة واضحة إلى التمييز بين التأحد الشهودي والقول بالإلغاء الوجودي للفرق بين الذات والموضوع.

والتأحد أو الاتصال هو أخص الملامح المشتركة بين التصوفات الإنسانية الأكثر معرفة ويشار إليه أيضا بالتلاشي أو الذبول أو الذهاب في المطلق،وهو يقوم على أساس تجاوز مظاهر الكثرة في العالم المحسوس فالصوفي قبل الاتصال أو التأحد يرى ويلمس الفرق والتميز بين الأشياء المتعددة والمختلفة لكنه يصبو إلى التماس الحقيقة من خلال تجاوز هذه المظاهر الحسية وتخطي ارتباط الذات بها وبالآخرين مرتكزا على اعتقاد مؤكد بالحقيقة الإلهية الكونية المطلقة وهدفه التأحد مع هذه الحقيقة.

إن الإيصال أو التأحد الذي يعبر عنه بـ (الفناء) و(الجمع) و(الذهاب) في التصوف الإسلامي لا يختلف في جوهره عن مفهوم التأحد في أشكال التصوف الأخرى، يقول السهروردي: "الفناء هو التلاشي في الحق"[27] **(السهروردي، 1966، 520)**.

ويقول الشبلي في تحديد معنى التأحد:"لو كنت أنا معه كنت أنا، ولكني محو فيما هو"[28] **(القشيري، 1974، 275)** ، ويعبر الجنيد عن قمة التأحد حيث لا أنا تشير إلى (الهو) إذ ليس ثمة شعور بغير الواحد مع غيبة الإحساس بالأنا ، فلا تعود هنا (أنا) ولا إشارة : "هو" ويظهر في قوله "غاية حقيقة توحيد الموحد للواحد بذهب (-بذهاب-) هو"[29] **(الجنيد، 1962، 57)**.

كل هذه التعريفات تنتهي إلى تعريف مشترك للتأحد الصوفي The mystic union فالتأحد يشترط لتحققه قطع الصلة الشعورية والحسية بالعالم، ويتزامن مع ذلك تضاؤل واضمحلال الذاتية، وقد جاء في تعاريف التصوف والصوفي ما يلي: "الصوفي المنقطع عن الخلق، متصل بالحق"[30] **(القشيري، 1974، 554)**. والتصوف هو العصمة عن رؤية الكون وقد وجد الصوفية في (الأنا) حاجزا لابد من إزالته، فالصوفي يصرح أن (الأنا): "آخر الأشياء عليّ"[31] **(الجنيد، 1962، 31)**، وبالتالي يكون فناء الشعور والذاتية شرط للتأحد الصوفي، إذ أن الذاتية نفسها تذوب، ويختفي التأمل الذاتي في الوجود اللامحدود وينمحي بالكلية الوجود الخاص في الوجود الحقيقي الشامل، ولتحقيق ذلك اشترط المتصوفة المسلمون على الصوفي السالك: "إسقاط الياءات"[32] **(السراج، أ، 1960، 54)**، بمعنى لا يقول: لي، ومني، وإلي، وفي حالة التأحد يختفي الإحساس بالكثرة والتعدد، ولا يصير المتصوف يشعر إلا بالحقيقة الكونية الواحدة وهي تظهر عبر التجليات والأنوار الإلهية، وهو ما يعبر عنه الشبلي- مستخدما التشبيه- في قوله: بأن المتصوف في مرتبة التأحد-:"مثل مجنون بني عامر: كان

إذا نظر إلى الوحش يقول: ليلى، وإذا نظر إلى الجبال يقول: ليلى! وإذا نظر إلى الناس يقول: ليلى! حتى إذا قيل له: ما اسمك، وما حالك يقول: ليلى!" [33] **(السراج، أ، 1960، 466)**.

ويصف "وليام جيمس" مرتبة التأحد عند المتصوفة قائلا: "يظهر فيها... العالم في غاية الانسجام والاتساق الإلهي، ويملأ ذلك المعنى قلوبهم، فلا يبقى فيها محل لسؤال ولا يجدون شيئا شاذا يمكن أن يسأل عنه ويقال لماذا هو هذا دون ذاك... فيملأ الشعور بوجود الله النفس فلا يدع مجالا للعقل أن يشك أو يسأل"[34] **(وليام، ج، دت، 46)**.

فالصوفي- في تجربة التأحد- يشعر بوحدة تختفي فيها الكثرة العقلية والحسية... ولكن الصوفي هنا، لا ينكر الوجود الحسي العيني لمظاهر الكثرة والتعدد، وإنما يفقد شعوره بهما في خضم تجربته الصوفية (عدا أصحاب مذهب الوحدة المطلقة ووحدة الوجود)، وهو سيعود بعد تجربة التأحد ليؤكد الفرق والتميز بين الأشياء ورؤية الكثرة والتعدد في العالم- وهو ما يصطلح عليه بمقام الفرق الثاني أو الصحو الثاني وهو مقام الفرق بعد الجمع والذي يعود فيه الصوفي لمزاولة حياته وتمييزه الأشياء إذ جاء على لسان السهروردي: "فإذا عاد إلي شئ من أعماله عاد إلى التفرقة ... فمن أفرد المكون جمع و من نظر إلى الكون فرق ... الجمع حكم الروح، و التفرقة حكم القالب-الجسم" [35] (السهروردي، 1966، 525)

ولكن الصوفي لا يرجع بنفس الحالة التي كان عليها قبل تجربة التأحد، بل يعود بذات متعالية transcendental-ego مزودة بتجربة جوانية توحد فيها مع الحقيقة الكونية المطلقة، لذا فهي وإن ميزت وأبصرت الأشياء المتكثرة والمتعددة إلا أن هذه الأشياء تبدو لها على شكل تجليات للصفات الإلهية، فهي عمليات ظهور وتوكيد لصفات الوجود الإلهي الواحد، فهذه الذات المتعالية صارت بعد التأحد ترى الأشياء بدلائل التوحيد، وهكذا تصبح الخبرة الوجدانية الصوفية التي نتجت عن التأحد، هي الزاوية التي تحدد رؤية الصوفي للأشياء وللآخرين والذات، وهذا ما عناه وليام جيمس فيما ذهب إليه من أن قناعة التوحيد: "تكمن –بادئ بدء- في خبرات شخصية باطنية"[36] **(بيرتون، ر، 1965، 349)**.

وهو ما عبر عنه د. عثمان يحي قائلا:"إن التوحيد عند الصوفية هو بمثابة امتحان شاق، من هلال الدموع والآلام لمبدأ الوحدانية وهو جهاد معجز لاكتشاف هذا المبدأ في كل ميادين الحياة"[37] **(عثمان، ي، 1969، 233)**.

إن مقام الفرق بعد الجمع أو بعد التأحد والذي: "هو مقام العارف المحقق"[38] **(ابن خلدون، ع، 1957، 592)**، يرث كل خبرات ونتائج الطريق الصوفي وقمته في التأحد أو الفناء وتعد الرمزية وهي لغة المتصوفة أحد الخصائص المشتركة للتصوف الإنساني وإن من أهم الأسباب الدافعة إلى استعمال اللغة الرمزية ما يلي:

1- الطبيعة الجوانية والفردية للتجربة والتي تجعلها عصيّة على التعريف والإيصال، إذ أن هذه الطبيعة غير العقلية وغير الحسية تدفع الصوفي إلى استخدام الرمزية في عملية التعبير، ويغلب اعتماد لغة الحب الإلهي التي تثير الخيال والوجدان.

وفي هذا تشترك التجربة الصوفية مع التجربة الفنية، حيث يستخدمان معا الرمز اللفظ المباشر في التعبير عن مجالات تظهر فيها مشاعر وحالات وجدانية: "يتعذر تعريفها بالحد العلمي الرياضي الحاسم"[39] **(نجيب، م، 1969، 69)**.

واستخدام الصوفي للغة الحب يكمن في كونها أقوى أساليب التعبير اللغوي عن الصلات الفردية والشخصية العميقة، إضافة إلى إمكانيتها على إثارة الوجدان والخيال ولا يجوز للغير أن يقوم بتأويل عبارات الحب الصوفي على أساس المدلول المادي الظاهر للألفاظ ، وحول استخدام الصوفية للشعر يذهب نيكلسون في كتابه: التصوف الإسلامي وتاريخه، على أن الصوفية لم يجدوا وسيلة أقوم ولا أقدر على التعبير عن مواجدهم وأحوالهم من الشعر، ومن الشعراء المشهورين الذين هم في نفس الوقت من كبار الصوفية : ابن الفارض المشهور بتائيته وجلال الدين الرومي صاحب المثنوي وابن العربي صاحب ترجمان الأشواق.

2- أما الدافع الثاني لاستخدام اللغة الرمزية في التصوف فهو قصور اللغة الوضعية نفسها، إذ أنها لغة وضعية اصطلاحية تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة، يقول ابن خلدون أن محاولة التعبير عن معاني الكشف الصوفي: "متعذرة، لا، بل مفقودة لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس ومتخيل أو معقول تعرفه الكافة إذ اللغات تواضع واصطلاح....."[40] **(ابن خلدون، ع، 1957، 55)**.

ومقابل ذلك نجد المعاني الصوفية لا تدخل ضمن نطاق المحسوس ولا المعقول وفي الحديث عن الدافع قال الصوفي:"علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي"[41] **(السراج، أ، 1960، 296)**، وقيل: "العارف فوق ما يقول..."

[42](القشيري، 1974، 607). وقد قرر الغزالي ذلك الأمر أيضا، فقد قصد تبيان عدم استعاب اللغة الوضعية للمعاني التي تنطوي عليها تجربة التأحد الصوفي في قوله: لا يحاول: "معبر أن يعبر عنها، إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه"[43] (الغزالي، أ، دت، 145).

1- هناك أيضا دافعا آخر مفاده تجنب الصوفية لاتهامات الخصوم التي تضعهم في تعارض مع العقائد الشرعية، ولهذا اصطلحوا رموز وألفاظ لا يفقه معناها غيرهم: "قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم..." [44](القشيري،1974، 229).

ويعرف السراج الرمز: "و(الرمز) معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله"[45] (السراج، أ، 1960، 414).

إن من طبيعة الرمز الصوفي لجوء الصوفي اضطرارا إلى استخدام الأمثلة المحسوسة في التعبير عن معان غير محسوسة، وهذا ما وضحه الغزالي في قوله: "اعلم أن عجائب القلب خارجه عن مدركات الحواس،... وما ليس مدركا بالحواس تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس"[46] (الغزالي، أ، دت، 20).

وهذه السمة هي ما أكدها الباحثون-فيما بعد- على أنها صفة ملازمة لطبيعة الرمز الصوفي: يقول نيكلسون:"والعلم بخفايا معالم الغيب المجهول...، قلما يحتاج إلى الادعاء، بأنه ليس في الطوق بيانه دون اللجوء إلى صور وشواهد منتزعة من عالم الحس"[47] (نيكلسون، ر، 1951، 101)، يقول زكي نجيب محمود : "إن عملية التعبير الرمزي هذه تتجه "من حالة وجدانية داخلية إلى شيء محس في دنيا الأشياء الخارجية"[48] (نجيب، ز، 1969، 69).

إن هذه الطبيعة المزدوجة والمتناقضة في التعبير عما هو غير محسوس بمثال محسوس تضفي على الرمز الصوفي قابليته للتأويل بأكثر من وجه، لذلك نجد أكثر من تأويل واحد للرمز الواحد... مما يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يعطي من معناه، فهو في نفس الوقت يخفي من معناه شيئا آخر وعليه يكون الرمز خفاء أو ظهور معا في آن واحد. وإلى جانب اللجوء إلى التعبير الرمزي هناك توكيد على الصمت والتزامه باعتبار أن المعرفة الصوفية معرفة ذوقية تشترط مباشرة التجربة الروحية وليست من العلوم التي تحصل بالتعليم والدراسة يقول الغزالي واصفا الصوفية: "إنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال"[49] (الغزالي، أ، دت، 141).

وللصمت أيضا دوافع أخرى تتلخص في أن الصوفي لا يجد في الكون ما يستحق الكلام عنه لأنه ليس حقيقيا في ذاته إنما هو قائم بالحق والحق سبحانه تقصر عنه الأقوال وهذا ما عناه الصوفي لما سئل عن سبب صمته فأجاب:" يا هذا الكون توهم في الحقيقة ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له، والحق تقصر عنه الأقوال دونه! فما وجه الكلام؟"[50] (الكلاباذي، أ، 1969، 167). والصمت عن الصوفية من علامات صدق وعمق التجربة الصوفية. يردد الغزالي عدة أقوال للصوفية في هذا الشأن إذ يقولون: "المعرفة إلى السكون أقرب منها إلى الكلام"[51] (الغزالي، أ،دت، 71) ويضيف: "والكلام يشغل القلب...(-و-) الصمت يلقح العقل...) [52] (الغزالي، أ، دت، 76)، مع العلم أن صمت الصوفي يختلف عن صمت الزاهد في أن صمت الزاهد هو تعبير عن حالة عزوف في الدنيا، وفرار من الذنوب التي يجلبها اللسان بينما صمت الصوفي ينطوي على حالة معرفية يصعب التعبير عنها ولا تحتويها اللغة الوضعية. فالصمت عند الصوفية، إذا تحكمه دوافع وليس فقط افتقاد المزاج الفني ولغته في التعبير وهو المزاج واللغة اللذان اعتبر الدكتور عفيفي امتلاكهما أو فقدانهما سببا لانقسام الصوفية:"طائفة التزمت الصمت وأخرى نطقت رمزا"[53] (عفيفي، أ، 1963، 250) ،وحالة الجذب أو الوجد (الفناء أو التأحد) التي تستلزم الصمت هي الحالة التي يكون فيها النطق بالشطح مبررا باعتبار أن صاحبها غائب عن الإحساس والشعور بنفسه وبالعالم يقول: "والشطح- كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلبا"[54] (السراج، أ، 1960، 422).

خاتمة:

نستنتج بأن تجربة التأحد أو الاتصال أو الفناء هي بمثابة حالة من الغيبة المستديمة عن الذات والاستغراق الكلي في رصد شواهد الجمال الإلهي كما تكشف عن ذاتها للصوفي داخل العالم، لن يصبح العالم موضوعا للمعرفة والكشف بل يصبح فضاء لتجلي جمالية الحق وبالتالي مجالا للعشق والحب، وفيه أيضا تتحول علاقة الصوفي بالعالم، والألوهية من علاقة معرفية إلى علاقة إيروتيكية، وعليه لا يمكن للصوفي أن يحب آثار الجمال المطلق كما يتجلى من خلال كل مشهد

من مشاهد الطبيعة، وعليه سيكون فناؤه ناتجا:"عن جمال ذلك الشهود، فإن الله جميل ويحب الجمال. فلابد أن يكسو الله باطن هذا العبد من الجمال بحيث إنه لا ينجلي له إلا حبا لما ظهر فيه من الجمال الخاص المقيد به الذي لا يمكن أن يظهر ذلك الجمال إلا في هذا المحل الخاص، فإنه لكل محل جمال يخصه ولا يكون لغيره".[55] **(ابن عربي، م، دت، 146)**

ينتقل الصوفي داخل تجربة الفناء الصوفي من مقام المعرفة إلى مقام الحب والعشق الإلهي، فإذا كان فضاء العالم بالنسبة للعارف الصوفي يشكل كتابة رمزية كونية يقصد كشفها، واختراق صورها الرمزية، فإنه سوف يتحول بالنسبة للعاشق الصوفي إلى فضاء جمالي يشهد فيه الصوفي تجليات وآثار الجمال الإلهي المطلق، بمعنى أنه يفنى في ذلك الجمال.

إن غاية الفناء الصوفي هي الحالة التي ترتفع فيها الكثافة الرمزية التي تحجب عن الصوفية معاني الجمال الإلهي، لكي يتجلى "لهم الحق –ﷻ-خلف حجاب واحد في اسمه الجميل اللطيف إلى أبصارهم وكلهم بصر واحد، فيتفقهن عليهم نور يسري في ذواتهم، فيكونون به سمعا كلهم وقد أبهتهم جمال الرب وأشرقت ذواتهم بنور ذلك الجمال الأقدس".[56] **(ابن عربي، م، دت، 320)**

قائمة المراجع :

[1]– القشيري **(1974) الرسالة القشيرية:** تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطبعة حسان القاهرة.

[2]– السهروردي(1966)، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي بيروت.

[3]–ابن خلدون(1957) ، شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق وتقديم محمد بن تاويت الطنجي، إستانبول.

[4]–القشيري (1974)، الرسالة القشيرية، ج2. تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطبعة حسان القاهرة.

[5]– القشيري (1974) الرسالة القشيرية، ج2، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطبعة حسان القاهرة.

[6]–السهروردي(1966)، عوارف المعارف، دار الكتاب العربي بيروت.

[7]–James, Wiliam (1935) (The varieties of Religious experience, the modern library, London.

[8]–غلاب، محمد (د. ت) التصوف المقارن، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

[9]–الغزالي(دت) المنقذ من الضلال وبضمنه (أبحاث في التصوف)، دراسة وتحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

[10]–برغسون هنري(1984) منبعا الأخلاق والدين، تحقيق، سامي الدروبي وعبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، ط2، بيروت.

[11]- Encyclopedia Britannica,(1974) William Benton publisher, (London), Vol12, Art(Mysticism) by ghose, sisirkumar.

12– الغزالي(دت) المنقذ من الضلال وبضمنه (أبحاث في التصوف)، دراسة وتحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

[13]–جيمس (وليام) (د.ت) العقل والدين، تحقيق د. محمود حب الله، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت.

14–بلدي ،نجيب (دت) باسكال دار المعارف، مصر.

[15]–عرفان، عبد الحميد (1986) خصائص التجربة الصوفية، مجلة الرسالة الإسلامية، العددان 194–195 بغداد.

16– بيري، رالف بيرتون (1965) أفكار وشخصية وليام جيمس، تحقيق: د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية القاهرة.

17–برغسون،هنري (1984) منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي و عبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، ط2 ، القاهرة.

18– برغسون،هنري (1984) منبعا الأخلاق والدين، ترجمة سامي الدروبي و عبد الله عبد الدائم، دار العلم للملايين، ط2 ، القاهرة.

[19]–نيكلسون، رينولد ألن (1969) في التصوف الإسلامي وتاريخه، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، لجنة الترجمة والنشر، القاهرة.

[20]–السهروردي(1966) عوارف المعارف ، دار الكتاب العربي بيروت.

[21]– السراج ،أبو نصر (1960) اللمع، حققه وقدم له د.عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر.

[22]– السراج ،أبو نصر (1960) اللمع، حققه وقدم له د.عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر.

[23]–عرفان،عبد الحميد فتاح (1981) الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، مجلة المجمع العلمي العراقي، المجلد 32، الجزءان 3–4 .

[24]–السهروردي(1966) عوارف المعارف ، دار الكتاب العربي بيروت.

[25]– ابن خلدون(1984) المقدمة، ج2، الدار التونسية للنشر، ط1 تونس .
[26]– ابن خلدون(1984) المقدمة،ج2، الدار التونسية للنشر، ط1 تونس .

[27]– السهروردي(1966) عوارف المعارف، دار الكتاب العربي بيروت.
[28]– القشيري(1974) الرسالة القشيرية. ج1، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطبعة حسان القاهرة.
[29]– الجنيد(1962): رسائل الجنيد، حررها وصححها على حسن عبد القادر، لندن.
[30]– القشيري(1974): الرسالة القشيرية، ج2، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطبعة حسان القاهرة.
[31]– الجنيد(1962) رسائل الجنيد،حررها وصححها على حسن عبد القادر، لندن.

[32]– السراج، أبو نصر (1960) اللمع، حققه وقدم له د.عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر.
[33]– السراج، أبو نصر (1960) اللمع، حققه وقدم له د.عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر.
[34]–جيمس ،وليم (د.ت) العقل والدين، تحقيق د. محمود حب الله، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت.
[35]– (السهروردي، (1966) عوارف المعارف،ج1، دار الكتاب العربي بيروت.

36– بيري، رالف ، بيرتون (1965) أفكار وشخصية وليم جيمس، تحقيق د. محمد علي العريان، دار النهضة العربية، القاهرة.
37–يحي،عثمان (1969) نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي ضمن (الكتاب التذكاري عن ابن عربي) دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة .
38– ابن خلدون(1957) المقدمة، الجزء2، الدار التونسية للنشر ، ط1، تونس.

39– محمود، ز (1969) طريقة الرمز عند إبن عربي في ديوانه ترجمان الأشواق، دار الكتاب العربي، القاهرة
[40]– ابن خلدون(1957) شفاء السائل لتهذيب المسائل، تحقيق وتقديم محمد بن تاويت الطنجي، إسطنبول
[41]– السراج(1960) اللمع. حققه وقدم له د.عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر.

[42]– القشيري(1974) الرسالة القشيرية، ج2، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطبعة حسان القاهرة.
[43] – الغزالي(دت) المنقذ من الضلال، وبضمنه (أبحاث في التصوف)، دراسة وتحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
[44]– القشيري(1974) الرسالة القشيرية، الجزء1، تحقيق عبد الحليم محمود، محمود بن الشريف، مطبعة حسان القاهرة.
[45]– السراج(1960) اللمع، حققه وقدم له د.عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر.
[46]– الغزالي (دت) إحياء علوم الدين، ج3، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
[47]– نيكلسون، رينولد ألن (1951) الصوفية في الإسلامية، ت، نورالدين شريبة مكتبة الخانجي، مصر.
[48]–محمود، زكي نجيب (1969): طريقة الرمز عن ابن عربي في ديوانه (ترجمان الأشواق) ضمن (الكتاب التذكاري عن ابن عربي) دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة .
[49]– الغزالي(دت) المنقذ من الضلال، وبضمنه (أبحاث في التصوف)، دراسة وتحقيق: د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة.
[50]– الكلاباذي ،أبو بكر محمد (1969) التعرف لمذهب أهل التصوف قدم له وحققه محمود أمين النووي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1 مصر.
[51]– الغزالي(دت): إحياء علوم الدين، الجزء1، ، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
[52]– الغزالي(دت): إحياء علوم الدين، الجزء3، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت
[53]–عفيفي، أبو العلا (1963): التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، ط1، الإسكندرية.
[54]– السراج(1960) اللمع، حققه وقدم له د.عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر.
[55]_ ابن عربي، محي الدين (د.ت) الفتوحات المكية الجزء4، دار صادر، بيروت.
[56]_ ابن عربي، محي الدين (د.ت) فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت.

[48]–عفيفي، أبو العلا (1963): التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار المعارف، ط1، الإسكندرية.

[49] ـ ابن عربي (محي الدين) (د.ت): الفتوحات المكية الجزء4، دار صادر، بيروت.

[50] ـ ابن عربي(محي الدين) (د.ت): فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت.