

الخطاب الصوفي عند ابن عربي بين عمق التجربة و إشكالية اللغة

The Sufi discourse of Ibn Arabi between the depth of experience and the problem of language

عبلة بن حركات *

جامعة حسيبة بن بوعلي- الشلف (الجزائر)، abla.benharkaat@gmail.com

د.محمد بلعباسي

جامعة حسيبة بن بوعلي- الشلف (الجزائر)، belabassi1973@hotmail.fr

تاريخ الوصول 2022/03/10 تاريخ القبول 2022/03/20 تاريخ النشر 2022/03/31

ملخص:

التصوف التجربة الروحية الأكثر غموضا وجدلا بين تجارب الفكر الإسلامي خاصة والفكر الروحي والديني عامة، والتي تعددت مفاهيمها لتعذر إيجاد مفهوم جامع لها، ذلك أن الظاهرة تم التعبير عنها من خلال التجارب الذاتية حيث انعكس هذا الغموض الفكري بدوره على اللغة باعتبارها أهم مترجم لتجارب الفكر على اختلافها، إذ يعكس العمل الأدبي غالبا، صورة التجربة الفكرية لتنشأ عبره تلك العلاقة القائمة بين الفكر واللغة والتي تعد أهم إشكاليات البحث خاصة تلك الكتابات التي تحاكي تجارب ذات طابع روحاني أو فلسفي، ويعتبر النص الصوفي أحد أهم النصوص التي طرحت إشكالية الفكر واللغة لما اتسم به من غموض في نقل الحالات الوجدانية والذوقية والتعبير عنها.

واستعمل الكثير من الصوفية اللغة الأدبية شعرا ونثرا كوسيلة للتعبير عن أحوالهم ومقاماتهم متخذين من الرمز سبيلا لإيصال المعاني الروحانية من مشاهدات وتحليلات، لا سبيل إليها إلا بالرمز والإيحاء، فاختص هذا العلم بالإشارة بل وتفرد بها، وهو ما انعكس جليا على كتابات الشيخ محي الدين ابن عربي حيث ترك لنا نتاجا زاخرا من الأعمال الفكرية والعقائدية والأدبية التي اتسمت بالغموض مستعملة الرمز والإشارة مواجهة إشكالية التلقي وقراءة دلالات الإيحاء في النص الصوفي.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الخطاب الصوفي، الرمز، الغموض، محي الدين ابن عربي .

Abstract :

The most ambiguous spiritual mysticism and a controversy between the experiences of islamic thought in particular and the spiritual and religious thought in general, Which have many concepts because it is impossible to find a compressive concept for it because the phenomenon was expressed through subjective experiences where this intellectual ambiguity was reflected in turn on the language as the most important interpreter of experiences thought is different as the literary work of ten reflects the image of the intellectual experience, through which the existing relationship between thought and language arises, which is the most important problematic of research, especially those writings that simulate experiences of a spiritual or philosophical character ,and the sufi text is considred one of the most important texts that address the problem of thought and language,because of its ambiguity in conveying and expressing emotional states and tastes. Much of the sufis used literay language in poetry

and pros as a means to express their conditions and their positions, taking the symbol as an alternative to convey the spiritual meanings of testimonies and manifestations, to which there is no substitute except by symbol and suggestion, so he took from this knowledge by reference and even uniqueness with it, which is clearly reflected on the writings of sheikh muhy al din ibn al arabi ,where he left us a rich product of intellectual, ideological and literary works that were characterized by ambiguity, using the symbol and the signe to confront the problem of receiving and reading the indications of révélation in the sufi text.

.Key words : Mysticism ;Sufi ;Discourse ;Symbol ;Ambiguity ;Muhy Al Din Ibn Arabi

مقدمة:

التصوف التجربة الروحية الأكثر غموضاً وجدلاً بين تجارب الفكر الإسلامي خاصة والفكر الروحي عامة حيث نالت التجربة الكثير من العناية لدى الدارسين والباحثين في هذا الباب منذ القديم وحتى اليوم، وقد تعددت مفاهيم التصوف واختلفت لصعوبة ضبط مفهوم جامع له ذلك أن أهل الطريق تحدثوا عنه كل بلسان حاله إذ كانت محاولاتهم في وضع حد لمفهوم التصوف عبارة عن نقل لتجارهم الذاتية، وقد أشار القشيري إلى ذلك فقال: وتكلم الناس في التصوف: ما معناه؟ وفي الصوفي: من هو؟ فكل عبّر بما وقع له.¹ ورأى ابن خلدون أن أهل التصوف حاولوا وضع مفهوم جامع لمعناه فلم يف بذلك قول من أقوالهم.²

والغموض الذي ساد التجربة فكراً انعكس بدوره على اللغة باعتبارها أهم مترجم لتجارب الفكر على اختلافها إذ يعكس العمل الأدبي غالباً صورة التجربة الفكرية لتنشأ عبره تلك العلاقة القائمة بين الفكر واللغة والتي تعد أهم إشكاليات البحث خاصة فيما يتعلق بتلك الكتابات التي تحاكي تجارب ذات طابع روحاني أو فلسفي، ويعتبر النص الصوفي أحد أهم النصوص التي طرحت من خلالها إشكالية الفكر واللغة لما يحتويه من غموض اتسمت به لغته في نقل الحالات الوجدانية والذوقية، والتعبير عنها مما يحيل بالضرورة إلى إشكالية القراءة أو التلقي ومحاكاة النص الصوفي وقراءة رموزه التي اصطلاح عليها القوم من أهل العرفان، وتجلت معانيها عند أهل الذوق ممن كان لهم نصيب من هذا العلم، جاء في قول الكلاباذي: اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومها تعارفوها بينهم ورمزوا بها، فأدركه صاحبه وخفي على السامع الذي لم يحل مقامه.³

واستعمل الكثير من الصوفية اللغة الأدبية شعراً ونثراً كوسيلة للتعبير عن أحوالهم ومقاماتهم متخذين من الرمز سبيلاً لإيصال معاني ما انطوت عليه تجربتهم من مشاهدات وتجليات وأنوار ربانية، لا سبيل إليها إلا بالرموز والإيحاءات، فاختص هذا العلم بالإشارة بل وتفرد بها، ويعتبر الشيخ محي الدين ابن عربي (توفي 638 هـ) أحد كبار المتصوفة في عصره، والعصور التي تلت، حيث فتح الشيخ أفقا جديدا عرف بالتصوف الفلسفي، وللشيخ نتاج زاخر من الأعمال الفكرية والعقائدية والأدبية هذه الأخيرة التي اتسمت بالغموض مستعملة الرمز والإشارة لمواجهة إشكالية الفكر واللغة.

هذا الغموض في النص الصوفي عامة وفي نص ابن عربي خاصة كانت له مقاصد أراد بها أصحابها التعبير بالكلام لشدة الأحوال التي يتلقاها الصوفي، أو إرشاد سالك للطريق وتوضيح المعاني له، أو الاختصار ذلك أن الرمز له خاصية حمل دلالات أوسع مما تحمله العبارة العادية، أو الستر وإخفاء ما يصل إليه صاحب الحال وكشفه لطائفه دون غيرها⁴.

من خلال النقاط التي تمت الإشارة إليها نجيب في هذا البحث عن إشكالية الفكر واللغة في النص الصوفي بدءاً بمحاكاة التصوف كتجربة قائمة على الجانب الغيبي، حيث يطرح الإشكاليات الآتية:

- ما التصوف؟
- ما هي خصائص اللغة الصوفية؟ وأين يكمن الغموض في الفكر الصوفي أم في لغته؟
- كيف نقرأ إحياءات النص الصوفي عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي؟

وظل الجدل والخلاف حول أصل واشتقاق لفظ التصوف قائما في هذا الشأن بين من يرجع نسبته إلى صوفة وهم قوم خدموا الكعبة في الجاهلية، ومن ينسبه إلى لبس الصوف ذلك أنه لباس الأولياء والصالحين، وقيل نسبة إلى أهل الصفة تشبها بهم في زهدهم عن الدنيا وانقطاعهم إلى العبادة في حين أرجعه البعض الآخر إلى الصفاء لصفاء قلوب القوم ونقاها.

جاء في لسان العرب: «الصوفة كل من ولي شيئا من عمل البيت، وهم الصوفان. الجوهري: صوفة أبو حي بن مضر وهو الغوث بن مَرّ بن أَدّ بن طابخة بن إلياس بن مضر، كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحاج أي يفيضون بهم⁵.

وصوفان قبيلة خدمت الكعبة قبل مجيء الإسلام قال الزمخشري: كان آل صوفة يجيزون الحاج من عرفات أي يفيضون بهم، ويقال لهم صوفان وآل صوفان وكانوا يخدمون الكعبة ويتنسكون ولعل الصوفية نسبوا إليهم تشبها بهم في التنسك والتعبد⁶.

رأى ابن الجوزي أن أصل المصطلح يرجع إلى ما قبل الإسلام، وأن الغوث بن مَرّ المسمى (صوفة) (أول من خدم البيت فانتسب القوم إليه وسموا بالصوفية لمشابھتهم إياه في انشغاله عن الدنيا وانصرافه إلى العبادة، أما عن تسميته فذكر ابن الجوزي أن أم تميم بن مر لم تكن تلد إلا الإناث فنذرت لئن أنجبت غلاما لتعلقن برأسه صوفة ولتجعلنه ربيط الكعبة، وفي رواية أخرى أنها ربطته فأصابه الحر فمرت به وقد سقط وارتخى فقالت: «ما صار ابني إلا صوفة⁷»

وذهب البعض الآخر إلى نسبة الاسم إلى الصوف في ذلك قال الكلاباذي: أن هذه النسبة إنما عبرت عن ظاهر القوم إذ أنهم لم يلبسوا إلا الخشن من الشعر والصوف حالهم في ذلك حال الأولياء والأنبياء وذكر الحسن البصري أن نبي الله عيسى عليه السلام كان يلبس الشعر كما ذكر أبو موسى أن الصوف كان لباس الرسول صلى الله عليه وسلم⁸.

وذهب القشيري إلى ترجيح هذا الرأي من الناحية اللغوية، إذ يقال تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص، إلا أنه يعارض فكرة أن القوم اختصوا بلبس الصوف⁹. ولعل البعض عارض اشتقاق المصطلح من الصوف حرصاً منهم على تكامل الظاهر بالباطن. إذ لا يكتمل الأمر بظاهر الأحوال كالفقر والجوع والسهر والغربة ولبس الصوف دون صفاء السريّة ونقاء القلب.

وكان للاهتمام بباطن النفوس عند الصوفية أن أرجع البعض اشتقاق المصطلح من الصفاء قال الكلاباذي: إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء أثارها¹⁰. وقال العارف بالله الشيخ عبد القادر الجيلاني: لم يسم أهل التصوف إلا لتصفية باطنهم بنور المعرفة والتوحيد¹¹.

هذا الاشتقاق وإن صحّ من ناحية المعنى إلا أنه بعيد في مقتضى اللغة وهو ما أشار إليه القشيري في رسالته¹². كما أشار نيكلسون في مؤلفه الصوفية في الإسلام إلى اشتقاق الاسم من الصفاء، قال: واشتقاقها لا يزال حتى الآن موضع خلاف فأكثر الصوفية يشتقونها غير عابئين بقواعد التصريف والاشتقاق (من) الصفاء (ومعنى هذا أن يكون الصوفي هو) الصافي القلب، أو هو المصطفى¹³.

وقيل أن نسبة الاسم ترجع إلى أهل الصّفة إذ رأى ابن خلدون أن القائلين به أرجعوا أصل هذه الطريقة إلى أهل الصّفة وهم فقراء المهاجرين الذين سكنوا مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا أن أهل الصّفة لم يختصوا بطريقة في العبادة بل كانوا أسوة في تأدية ما جاء به الشرع¹⁴.

وأهل الصّفة جماعة من أصحاب رسول الله اختصوا بالزهد والعبادة والانقطاع عن الدنيا وقد ذكرهم الله تعالى في القرآن الكريم

وقال الطوسي في وصف أهل الصّفة رضوان الله عليهم: إن أهل الصّفة كانوا كما جاء في الخبرين وثلاثمائة لا يرجعون إلى نزع ولا ضرع ولا إلى تجارة. وكان أكلهم في المسجد ونومهم في المسجد، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤانسهم ويجلس معهم ويحث الناس على إكرامهم ومعرفة فضلهم¹⁵.

هذا الاشتقاق وإن كان صحيحاً من حيث المعنى إلا أنه لا يستقيم من حيث اللغة¹⁶. وجاء في الرسالة القشيرية أن النسبة إلى الصّفة لا تجيء على نحو الصوفي¹⁷. وذكر الكلاباذي أن اللفظ لو أضيف إلى أهل الصّفة لجاء صفة¹⁸.

ويرجع أغلب الصوفيين وجمهور العلماء نسبة الاسم إلى الصوف ذلك أنه لباس الأنبياء والأولياء والمتنسين، ومظهر من مظاهر الزهد في الحياة.

وذكر نيكلسون أن نولدكه NOLDEKE بين في يقين، في مقال نشره سنة 1194 م أن الكلمة مشتقة (من) الصوف (وأنها كانت في الأصل موضوعاً لزهاد المسلمين، الذين تشبهوا برهبان النصارى، في ارتدائهم غليظ الصوف، دليل ندمهم على ما أسلفوا، وعلى اطراحهم متاع الحياة الدنيا¹⁹).

ورأى صاحب اللمع وهو أحد أهم المؤلفات الصوفية أن القوم إنما نسبوا إلى اللبسة) الصوف (دون نسبتهم إلى علم أو حال ذلك أنهم لم يختصوا بعلم من العلوم دون غيره، ولم يتصفوا بحال واحدة من الأحوال والمقامات المحمودة، فتمت نسبتهم إلى ظاهر اللبسة ذلك أنه لباس الأنبياء والصديقين، بل إن الاسم كان مخبرا عن جميع الأحوال والعلوم والمقامات الشريفة²⁰.

ورأى السهروردي أن اختيار القوم للباس الصوف إنما كان لانصرافهم عن الدنيا وانقطاعهم إلى أمور الآخرة، وهذا الاختيار مناسب كذلك من حيث الاشتقاق اللغوي²¹.

والحقيقة أن الخلاف حول نسبة الاسم وإن حال دون الضبط اللغوي لمفهوم التصوف إلا أن ارتباط التصوف بالزهد والعبادة بدا جليا، وهو السمة الغالبة على التصوف من حيث المعنى. جاء في الرسالة القشيرية: التصوف لغويا طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح.²²

وقد عارض البعض من أهل الصوفية فكرة اشتقاق اللفظ لغويا، رأى القشيري أن الطائفة أشهر من أن يحتاج في تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق²³. وقال المحجوري: أن اشتقاق الاسم لا يصح على مقتضى اللغة من أي معنى، لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس يشتق منه²⁴.

وبشكل عام فإن اللفظ وإن تعددت الآراء حول أصل نسبته فالقوم اختصوا به فاستغنى بشهرته عن أصل نسبته²⁵.

اصطلاحا:

تعددت مفاهيم التصوف لتعذر إيجاد مفهوم دقيق وشامل لمختلف جوانبه، وهو الظاهرة التي تم التعبير عنها غالبا من خلال التجارب الخاصة لأتباعه مما أدى إلى بعد إدراك مفهوم جامع له، ويوصف التصوف بأنه أكبر تيار روحي يسري في الأديان جميعها²⁶. وصنفت هذه التعريفات إلى ما يربط التصوف بالجانب الأخلاقي، وما يحاكي صور الزهد والتسك والعبادة، وصنف يرتبط بالمعرفة والمشاهدة²⁷.

اتجاه يربط التصوف بالأخلاق:

وهو الأكثر شيوعا عند أهل التصوف والباحثين، جاء في اللمع: فأما التصوف ونعته وماهيته فقد سئل محمد بن علي القصاب، وهو أستاذ الجنيد عن التصوف: ما هو؟ قال: أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام²⁸.

وقال الكتاني: التصوف خلق، فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء²⁹.

وسئل النوري عن التصوف، فقال: ليس التصوف رسوما ولا علوما، ولكنها أخلاق³⁰.

وقال الشيخ ابن عربي في الفتوحات:

إن التصوف أخلاق مطهرة مع الإله فلا تعدل به نسباً³¹.

يربط أغلب المتصوفة بين الأخلاق والتصوف، بل ويعتبر الجانب الأخلاقي أحد أهم شروط بلوغ هذا المقام، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الدنيا والانقطاع عن الشهوات، والتحكم في النفس والالتزام بما ورد في القرآن الكريم.

هذا الاتجاه وعلى الرغم من شيوعه بين المتصوفة والباحثين، إلا أنه لا يعبر عن التصوف تعبيرا دقيقا ذلك أن أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم قدموا مفاهيم اختصت بجوانب أخرى للتصوف ما من شأنه أن يدل على أنهم لاحظوا عدم كفاية الجانب الأخلاقي في تحديد ماهية التصوف³².

ومما لا جدال فيه أن الأخلاق أحد أهم شروط التصوف بل إن الأخلاق المثلى صورة للتصوف وسمه للصوفي ملازمة له لكن هذا لا يعني أن الخلق الكريم يعني بالضرورة التصوف.³³

اتجاه يربط التصوف بالزهد:

يرى الكثير من الباحثين في هذا الباب أن التصوف إنما كان نتيجة طبيعية لحركة الزهد التي تعود إلى الصدر الأول للإسلام، حيث كانت معالم الزهد واضحة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم³⁴.

روى على لسان أبو حمزة البغدادي: علامة الصوفي الصادق، أن يفترق بعد الغنى، ويذلّ بعد العزّ، ويخفى بعد الشهرة، وعلامة الصوفي الكاذب: أن يستغني بالدنيا بعد الفقر، ويعز بعد الدّل، ويشتهر بعد الخفاء³⁵. وقال النوري: الصوفي أن لا يتعلّق بشيء، ولا يتعلّق به شيء³⁶.

يتضح من خلال ما ورد أن هذا الاتجاه يربط بين التصوف والزهد، ويرى الكثير أن الزهد أحد أهم المقامات إلى الطريق.

غير أن التصوف يختلف عن الزهد، فالزهد بمعناه المتعارف عليه هو الإعراض عن متاع الدنيا من مال وجاه والانقطاع عنها لنيل الآخرة، وربط هذا الاتجاه بين التصوف والزهد من منطلق أن التصوف بدأ زهدا وأن المتصوفة الأوائل كانوا زهادا ومتنسكين قبل أن يسلكوا الطريق، حيث كانت حركة الزهد أولى مراحل التصوف. غير أنه وإن ربط المتصوفة الأوائل بين التصوف والزهد للأسباب السابق ذكرها فإن الكثير من أهل التصوف حاولوا التمييز بينهما، ويعتبر ما جاء في الإشارات والتنبيهات لابن سينا أحد أهم النقاط التي حددت الفرق بين المقامات الروحية يقول: المعرض عن متاع الدنيا وطبائها، يخص باسم الزاهد، والمواظب على نقل العبادات من القيام والصيام ونحوهما، يخص باسم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروق الحق في سرّه، يخص باسم العارف³⁷.

والتصوف وإن بدأ زهدا عند المتصوفة الأوائل، إلا أنه كان يتعدى الزهد إلى مراحل روحية أخرى تصل حد الكشف والمشاهدة، ولعل هذا أهم ما ميّز التصوف وجعل منه تجربة تختلف عن الزهد وإن كان الزهد أحد أهم جوانبها، فالتصوف عبادة وطهارة وزهد، ثم كشف وفيض ثم اتصال بالخالق الأعظم الذي صدر عنه الكون³⁸.

اتجاه يربط التصوف بالكشف والمشاهدة:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن التصوف يتخطى كونه مرتبطاً بالأخلاق والعبادات إلى مراحل روحية تصل حد الكشف والمشاهدة، وارتبط هذا الاتجاه بما هو خفي وغيبى حيث تتجلى عبره الأنوار الربانية لصاحبه ويبلغ معه المقام الأعلى ، رأى الشبلي أن الصوفي هو: المنقطع عن الخلق المتصل بالحق، ولقوله تعالى: "اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي" طه الآية 41.³⁹

وقال الجنيد التصوف أن يملك الحق عنك ويحييك به.⁴⁰

وذهب الكتاني إلى القول: التصوف صفاء ومشاهدة.⁴¹

وينقسم هذا التعريف إلى قسمين:

الوسيلة وهي: الصفاء.

الغاية وهي: المشاهدة.⁴²

فأما الصفاء فهو الوسيلة التي يصل عبرها السالك إلى غايته عبر مجاهدات النفس ورياضاتها، واتسامها بالأخلاق وكثرة أداء العبادات والزهد سعياً لفنائها في الحق وإطلاعها على السرّ الرباني، لتصل إلى مقام الكشف والمشاهدة وهو غايتها. وأشار ابن خلدون إلى ذلك قائلاً: اعلم أن هذه اللطيفة الربانية التي فينا إذا حصل لها بالتصفية والمشاهدة العلم الإلهامي... ويسمى كشفاً وإطلاعا، فهو ذو مراتب تختلف وتتفاوت بتفاوت الصفاء والتخلص من الكدورات، فمبدؤها الحاضرة، وهي آخر مراتب الحجاب وأول مراتب الكشف، ثم بعدها الكشف ثم المشاهدة.⁴³

هذا المفهوم للتصوف وإن ربط التجربة بأعلى المراتب الروحية التي يسعى إليها الصوفي، إلا أن التصوف يبقى مرتبطاً بالعلاقة القائمة بين الأخلاق ومظاهر العبادات والزهد وحالات الكشف والمشاهدة، إذ لا سبيل إلى الوصول دون التدرج من مرتبة إلى أخرى، ثم إن التصوف لا يمكن ربطه بهذه الحالات الغيبية إذ أن صدق هذه الحالات الوجدانية تصاحبه انفعالات وأحوال يصعب تفسيرها في عالم الحس، كما يصعب قراءتها ويشترط فيها حضور الشيخ ومصاحبه للسالك أو المريد حتى يتأكد الوصول ويتم تفسيره تفسيراً قائماً على الصدق والتحقق. يبدو أن هذا الاختلاف القائم في تحديد مفهوم لهذا العلم إنما أصله صعوبة إدراك ماهيته يرى الشيخ أحمد زروق الفاسي: أن الاختلاف في الحقيقة إن كثر دل على بعد إدراك جملتها.⁴⁴ وقد يرجع سرّ هذا الاختلاف إلى كونه تعبيراً عن تجارب ذاتية لأصحابه وأحوالهم والقدر الذي تم نيله من العلم كل بحسب مراتبه. وسر هذه الحيرة أن تعريفات التصوف شخصية لحد بعيد، فكل صوفي يعبر عن حاله... وأحوال الخلق الروحية تختلف مثلما تختلف أحوالهم في المعاش.⁴⁵

والحقيقة أن أغلب أهل التصوف يرجعون أصله إلى مقام الإحسان وهو المقام الأعلى في المقامات الروحية، حيث فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه".⁴⁶ ويرى

أحمد زروق الفاسي أنّ إسناد الشيء لأصله والقيام فيه بدليله الخاص به يدفع قول المنكر بحقيقته لأن ظهور الحق في الحقيقة يمنع من ثبوت معارضها. وأصل التصوف مقام الإحسان،⁴⁷ وفي هذا المقام يطرح الإمام البوطي رحمه الله تساؤلات يجيب بعدها عن هذا المقام الرفيع يقول: فهل ساءل أحدنا نفسه عن وجه الحاجة إلى الإحسان بعد أن وضعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أمام حقيقة كل من الإيمان والإسلام؟⁴⁸.

السبب أن العقل باعتباره المسؤول الأول عن سلوكات الإنسان والحافظ الوحيد لذلك يقابله تناقضات النفس وأهوائها ورغباتها وأغراضها، هذا التقابل بين العقل ورغبات النفس يمتد بينه سلك روحاني يهذب النفس ويقومها بأسلوب يختلف تماما عن أسلوب العقل. هذا السلك الروحاني يعرف باسم الإحسان وهو بمثابة الروح له من التأثير ماله في سلوك الإنسان وعبادته، إذ يقوم هذا المقام على المراقبة والذكر حتى يستقيم السلوك ويعرج بصاحبه إلى المقامات الأعلى فيعبد الله كأنه يراه، وهذا أعلى درجات العبادة.⁴⁹.

الخطاب الصوفي: الخصائص وإشكالية اللغة:

انعكس الاختلاف والتباين في ضبط مفهوم للتصوف وفهم التجربة فكريا على تجربة الكتابة عند الصوفية، حيث كان الغموض أحد أهم خصائص هذه اللغة التي اتخذت من الرمز وسيلة وأسلوبا لإخفاء المعاني، هذه الرموز والإشارات وليدة الفكر الصوفي المفعم بالأسرار والتجلي الرباني والمشاهدات يقتصر فهمها في أغلب الحالات على أصحابها ومن نهل من علمهم القدر الذي يتيح له قراءة إشاراتهم وعلومهم، وذهب الكلاباذي في حديثه عن غموض ورمزية الخطاب الصوفي إلى أن هذا العلم (التصوف) يختص بالإشارة وأن الطائفة انفردت به، وقيل علم الإشارة لأن المشاهدة والكشف لا يمكن التعبير عنها بالأساليب المتعارف عليها، لأنها معاني أذواق وجدانية يكشف فيها السرّ لأصحابها ممن ذاقوا أحوال الوجد الروحية وبلغوا المقامات العليا، ولا يفهمها إلا من كان له نصيب فيها.⁵⁰.

ثم إن قراءة معاني النص أو طريقة الكتابة تحيل بالضرورة إلى تقصي الفكر الذي تكتبه اللغة وهذا دلالة على العلاقة القائمة بين الفكر واللغة أيا كان نوع الخطاب. إذ أنه من المهم تحليل تلك العلاقة بين اللغة بوصفها نسقا من الرموز والإشارات الغوية وبين الفكر بوصفه نسقا من الإدراكات والتمثيلات.⁵¹.

وقد هيمن الغموض المفعم بالإشارات على لغة الخطاب الصوفي كما هيمن على التجربة المفعم بالأسرار والغيبات، حيث شهد الخطاب الصوفي تطورا في الأسلوب تزامن مع تطور التجربة التي بدأت زهدا إسلاميا صرفا خاليا من التأثيرات الفلسفية، ومستمدا تعاليمه من الكتاب والسنة قائما على السلوك والتعامل منتهيا إلى أطوار الكشف والمشاهدة منعكسا على لغة الخطاب الصوفي التي اتسمت بالوضوح أولا واتجهت تدريجيا نحو الغموض والإشارة والرمز.⁵².

ولجأ الصوفية إلى الشعر أكثر منه إلى النثر ذلك لما للشعر من خيال وجمالية وإبداع، هذه الجمالية القائمة بالدرجة الأولى على الرموز والاستعارات تعد متنفس القوم لترجمة فكر غيبي وفلسفي وروحاني. واللغة عندهم هي

ذاتها لغة العرب المليئة بالرموز، والاستعارات، والكنايات، والتشبيهات، والتقديم والتأخير، وهو أصل لغة العرب وأساسها⁵³.

ولأن الشعر والتصوف يلتقيان في نقطة الاضطراب النفسي والانفعالات في محاولة منهما لتجاوز مادية العالم وحسبته نحو الكمال⁵⁴. فقد لجأ كل منهما إلى الرمز مستخدماً الألفاظ الحسية المتعارف عليها في قالبها اللغوي العادي الذي يحمل معاني يصعب إدراكها والوقوف عليها، ومن هذا المنطلق أصبح الرمز ظاهرة لغوية في الخطاب الصوفي بل وضرورة شعرية يلجأ إليها الصوفي للتعبير عما يقع له من أحوال وأنوار، وحضرة ربانية يشهدها الصوفي في طريقه نحو عالم الملكوت بلغة مادية لا تفي بالغرض أو ربما تضيق أمام عمق التجربة العرفانية، حيث أن اللغة بطابعها المادي إنما وضعت للتعبير عما هو مادي وحسي، هذه المادية اصطدمت بعمق التجربة الصوفية وعجزت عن قراءتها دلالاتها ومعانيها، وانطلق الشاعر الصوفي نحو عالم الروح ومعه أدواته وأخيلته التي هي عدته في تصوير عالمه الجديد فالصوفية مثلاً يطلقون الخمر والعين والحد والشعر والوجه ألفاظاً ترمز إلى مدلولات غير تلك التي تعارف عليها الناس⁵⁵. كما تداولوا بكثرة أسماء المعشوقات الشهيرات في التاريخ العربي ليلى ولبنى، وعزة وبثينة، وتداولوا الحمرة باختلاف أسمائها وأحوال شربها وآثارها وغير ذلك من الأشياء الرامزة⁵⁶.

جاء في ترجمان الأشواق لمحي الدين ابن عربي:

سلام على سلمى ومن حل بالحمى وحق لمثلي، رقة، أن يسلماً⁵⁷.

وسلمى بلغة الظاهر تبدوا اسماً لمعشوقة الشاعر، لكن لغة الباطن أرادت بها حالاً من الأحوال التي تتوارد على الصوفي⁵⁸ والحالة سليمانة وردت عليه من مقام نبي الله سليمان⁵⁸. "فرمز لها باسم محبوبة لما نالت في قلبه من أحوال محبة وجدانية⁵⁹".

ويقول:

وأذكر لي حديث هند ولبنى وسلمى، وزينب وعنان⁶⁰

ولهؤلاء المحبوبات في الظاهر حكايات فهند صاحبة بشر ولبنى صاحبة قيس بن ذريح، وعنان جارية الناطقي، وزينب من صواحب عمر بن أبي ربيعة، لكن معانيها تختلف عما أرادت به لغة الظاهر فاللفظ في عالم الملك والشهادة يختلف معناه في عالم الملكوت والإشارات، فهند مهبط نبي الله آدم عليه السلام وما يختص بذلك المقام من الأسرار، ولبنى إشارة إلى اللبانة وهي الحاجة، وسلمى حكمة سليمانة وعنان أريد بها علم أحكام الأمور، أما زينب فانتقال من مقام الولاية إلى مقام النبوة⁶¹.

وقال الشيخ في موضع آخر:

عن السكر عن عقلى عن الشوق عن جوى عن الدمع عن جفني عنا النار عن قلبي⁶²

والسكر لغة نقيض الصحو⁶³. أما في لغة أهل العرفان فالسكر أحد مراتب التجليات ويأتي في المرتبة الرابعة فالأولى ذوق، ثم شرب ثم ري، ثم سكر، والسكر عند ابن عربي غيبة بوارد قوي⁶⁴.

والواضح أن النص الصوفي ارتبط عامة بالرمز، خاصة تلك التي جاء بها الشيخ محي الدين ابن عربي، وللرمز أهمية حيوية في نصوص الصوفية عامة ونصوص الشيخ خاصة حيث استخدم مختلف أشكال الرمز من الشاعرية إلى الهندسة والرياضة. حيث يرى أن كل شيء له ظاهر وشهود وباطن محجوب خلف ستار الحرف والكلمة⁶⁵. واستقى الشيخ رموز نصوصه من منابع كثيرة إذ أن الرمز كان عنده طريقة تعبير اتسم بها أسلوبه في الكتابة ويورد زكي نجيب محمود حملة من هذه الرموز، منها: عالم الحيوان، عالم الطير، الظواهر الطبيعية، الظواهر الفلكية، الثقافات الدينية، التاريخ الأدبي⁶⁶.

لكن الصوفية لم يكتفوا باستعمال الألفاظ المتداولة وتوظيفها كرموز وإشارات في نصوصهم فطبيعة الفكر الصوفي استدعت معجما لغويا يتعارف عليه القوم بينهم، معجما انفراد بدلالات تختلف عن باقي الدلالات. وصرح أوائل الصوفية بهذه الخاصية التي تأسست على ابتداع مصطلحات جديدة، قال القشيري: من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها فيما بينهم انفراد بها عن سواهم، تواطؤ عليها، لأغراض لهم فيها،⁶⁷ ويستترسل مبينا أسباب غموض اللغة الصوفية ومقاصد القوم في استعمال الإشارة، يقول: وقصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم في طريقهم، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أصلها،⁶⁸ ويرى أن الله خص القوم بعلم الأسرار وأودعه في قلوبهم، وأن شرحهم لمعاني هذه الأسرار التي تحملها الألفاظ إنما هو إرشادهم للسالكين الطريق من أهل هذه الطائفة⁶⁹.

ورأى ابن خلدون أن بلوغ المقامات التصوف (يمر عبر مراتب: أولها مجاهدة النفس وتقوم على مراعاة الأدب وثانيها مجاهدة الاستقامة وتقوم على تقويم النفس بالأعمال الصالحة والاجتهاد في العبادات وصولا إلى ثمره هذا العلم وهو الكشف والمشاهدة مشيرا إلى عدم الخوض في هذه المرتبة العليا وإيداع المؤلفات في هذا الباب إلا ما كان على سبيل الرمز والإشارة⁷⁰.

ولأنه اقتضى التعليم والإرشاد في المجاهدة الخاصة كان لابد من الانفراد بمصطلحات لهذا النوع من المجاهدات والمراتب ينبع من الانفراد بأسرار هذه المراتب وعدم الخوض فيها إلا لمن كان من أهل الطريق، أو عن طريق الإشارة والإيحاء، هذه الألفاظ اختصت بها الطائفة وعبرت من خلالها عن أحوالها ومقاماتها وتحليلاتها كالمقام والحال، والفناء والبقاء، والمحو، والإثبات، والنفس، والسر، والخفية، والحضور، وعلم اليقين، وعين اليقين، والمكاشفة، والمشاهدة⁷¹....

جاء في رسالة لا يعول عليه للشيخ محي الدين ابن عربي:

- الوجد الحاصل عن التواجد لا يعول عليه.
- التجلي في صورة ذات روحه مدبر لا يعول عليه.
- كل مقام لا يريك الحق خالقاً على الدوام لا يعول عليه⁷².

واستعمل الشيخ في رسالته الكثير من الألفاظ الصوفية التي تعارفوا عليها فيما بينهم إما لغرض الانفراد بعلم الأسرار، وإما لأن الحال لا تسعه الألفاظ المتداولة، فالألفاظ كالوجد، والتواجد، والتجلي، والروح، والمقام والحق إنما هي ألفاظ انفردت بها الطائفة وتداولتها بينها، فاختصت بها كالألفاظ للتصوف دون غيره من العلوم. فالوجد مثلاً لفظ استعمل قديماً في الكثير من النصوص، غير أن الصوفية اختصوا به كدليل على الحالات التي يمر بها الصوفي في طريقه نحو بلوغ المقام، والوجد عندهم: ما يصادق قلبك، ويرد عليك بلا تعمد ولا تكلف، ولهذا قال المشايخ: الوجد: المصادفة، والمواجيد: ثمرة الأوراد. أما التواجد فهو: استدعاء الوجد بضرب اختيار وليس لصاحبه كمال الوجد، إذ لو كان لكان واجداً⁷³، ولهذا قال الشيخ: الوجد الحاصل في التواجد لا يعول عليه، أراد بها أن تصنع الأحوال الوجدانية وادعائها لا يعول عليها، وإنما الأحوال الروحية المباشرة هي ما يعول عليها.

أما التجلي فهو ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب⁷⁴. والتجلي الإلهي إذا حصل في صورة روح مدبر لا يعول عليه في رأي الشيخ ابن عربي.

أما المقام في قوله: كل مقام لا يريك الحق خالقاً على الدوام لا يعول عليه. فالمقام في اصطلاح الصوفية هو: ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب، كما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقساة تكلف⁷⁵. ويجب فيه استيفاء حقوق المراسم، فإنه من لم يستوف حقوق مافيه من المنازل لم يصح له الترقى إلى ما فوقه⁷⁶. والمقام لغويًا هو الإقامة وموضعها و زمانها

والحق نقيض الباطل وفي الذكر الحكيم "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ" الآية⁷⁷. 62.

والحق في اصطلاح الشيخ ابن عربي هو الله من حيث ذاته المجردة عن كل وصف ونسبة، بل من حيث الوهيته للخلق⁷⁸.

والملاحظ بشكل عام ارتباط النص الصوفي بالرمز إذ مع انتقال التصوف من صورته الأولى القائمة على الزهد والإكثار من العبادات والتنسك إلى أطواره المتقدمة التي قامت على المحبة والفناء وصولاً إلى طور المشاهدة والكشف والذي كان الشيخ محي الدين ابن عربي أحد أهم المؤسسين لها بنظرياتها الفلسفية والفكرية، تطور الخطاب الصوفي من كونه وصفاً لمظاهر الزهد والخوف من الحساب إلى خطاب رمزي يتخذ من الإشارة والغموض أسلوباً مستعملاً الألفاظ المتعارف عليها بدلالات ومعانٍ جديدة، معانٍ تعود إلى المرجعية الفكرية للتصوف والمرجعيات التي تأثر بها من فلسفة وأديان وتفكير عقائدي.

إن قراءة النص الصوفي تستدعي الوقوف على التجربة إذ لا يمكن فصل التجربة كفكر عن تجربة الكتابة، فاللغة هنا تصمت أمام القارئ إن لم يستنطقها فكراً، وفي نصوص الشيخ الأكبر بشكل خاص لا يمكن الحديث عن ضيق اللغة بقدر الحديث عن سر التجربة، واللغة هنا واسعة تعطي معانٍ ظاهرية من جهة وتضعب قراءة

إحياءاتها من جهة بل إنها الألفاظ ذاتها قد تعطي معان مختلفة في مواضع مختلفة، فحملت في مضمونها معان لأسماء تحققت فيها صفات متعددة وهو ما ميز لغة النص الصوفي عند ابن عربي: إذ القضية عنده قضية أسماء، أسماء قيلت لمعان، لذلك لا ينفرد مسمى باسم، بل إن الاسم يطلق على كل من تحقق فيه معنى الاسم وحقيقة الاسم. فاللفظ الواحد هنا يحمل صفات متعددة يمكن أن تكون أسماء تشترك في لفظ واحد⁷⁹.

إذن اتسعت الرؤيا عند الشيخ فاطلع على الكثير من الأسرار الربانية فضاقت الألفاظ في مواضع حتى لا تنفسي السر الإلهي، ولا سبيل في هذه الحال إلا إلى قارئ خاص، قارئ يحاكي التجربة ويذوق أحوالها فتقرأ بصيرته الإشارات والرموز اللغوية كترجمة لأحوال التجربة من جانبها الروحاني قبل كل شيء، والعلم هنا يستدعي الإدراك الروحي للتجربة دون السلطة الفكرية من قبل القارئ على اللغة، وأشار سقراط إلى صمت الكتابة أمام قارئ يحاول استنطاق اللغة و مساءلتها⁸⁰. هذا الصمت اللغوي بدا جليا في النص الصوفي أمام محاولات المهتمين بهذا النوع من الكتابات بقراءة باطنية دون الاستجابة لأحوال التجربة فكريا ولغويا. إن محاولة استنطاق النص الصوفي جماليا ورمزيا يقتضي الانفتاح على اللغة بوصفها نتاج يختلف عما تعودنا عليه كما يقتضي الانفتاح الفكري على التجربة التي يحاكيها النص اللغوي.

المصادر والمراجع:

- القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005 م، ص. 312 :
- ابن خلدون عبد الرحمان، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، د.ط، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1996م.
- الكلاباذي أبو بكر محمد تاج الإسلام، التعرف لمذهب أهل التصوف، تصحيح: آرثر جون آبيري، د.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط.
- الفاسي أحمد زروق، قواعد التصوف وشواهد التعرف، تحقيق: نزار حمادي، د.ط، المركز العربي للكتاب، الشارقة، د.ت،
- ابن منظور محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، المجلد التاسع، مادة (الصوف)، دار صادر، بيروت، د.ت.
- الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الجزء الأول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 م.
- ابن الجوزي البغدادي أبو الفرج عبد الرحمان جمال الدين، تلبيس ابليس، دار القلم، بيروت، 1403 هـ،
- الجيلاني، أبو محمد عبد القادر بن موسى بن عبد الله، سر الأسرار، تحقيق: خالد محمد عدنان الزرععي، محمد غسان نصوح عزقول، ط3، دار السنابل، دمشق، 1994 م.
- نيكلسونرينولد، الصوفية في الاسلام، ترجمة نور الدين شريه ط2 مكتبة الخانجي القاهرة 2002 م.
- الطوسي أبو نصر السراج عبد الله بن علي، اللمع، تحقيق: د.عبد الحليم محمود طه عبد القادر سرور، د.ط، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960 م.

- السهروردي أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد، عوارف المعارف، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة المجلد الأول ط 1 مكتبة الثقافة الدينية القاهرة 2006 م.
- الهجويري أبو الحسن علي بن عثمان، كشف المحجوب، ترجمة وتحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، الجزء الأول، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007 م.
- سهام خضر، الاتجاه الصوفي عند الإمام الغزالي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010 م.
- آنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، ط 1، منشورات الجمل، بغداد، 2006 م.
- محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، د. ط، دار الكتب الجامعية، 1970، ص. 04:
- السلمي أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين طبقات الصوفية تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ط 2 دار الكتب العلمية بيروت 2002 م.
- ابن عربي محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الفتوحات المكية تصحيح أحمد شمس الدين الجزء الثالث ط 1 دار الكتب العلمية بيروت 1999 م.
- عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ط 5، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
- عبد السلام الغرميني، الصوفي و الآخر دراسات نقدية في الفكر الاسلامي المقارن، ط 1، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، 2000 م.
- العطار فريد الدين النيسابوري، تذكرة الأولياء، ترجمة: محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي، تحقيق محمد أديب الجادر، ط 1، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2009 م.
- ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: مجتبي الزارعي، ط 1، مؤسسة بوستان مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
- أحمد بهجت، بحار الحب عند الصوفية، د. ط، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، د. ت، ص 14: 15.
- القشيري، الرسالة القشيرية.
- الفاسي أحمد زروق، قواعد التصوف وشواهد التعرف، تحقيق: نزار حمادي، د. ط، المركز العربي للكتاب، الشارقة، د. ت.
- البوطي محمد السعيد رمضان، الحكم العطائية شرح وتحليل، الجزء الأول، د. ط، دار الفكر، دمشق، 2003 م.
- عقيل عكموش العنكي، المقاربة اللغوية في الخطاب الصوفي الفتوحات المكية نموذجاً، ط 1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2013 م.
- عبد السلام الغرميني، الصوفي و الآخر دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن.
- ينظر: د. علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، د. ط، دار المعارف، القاهرة، 1404 هـ.
- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط 1، دندرة للطباعة والنشر، 1981 م.
- سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط 1، دندرة للطباعة والنشر، 1991 م.
- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، ط 1، دار المنار القاهرة، 1996 م.
- عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، د. ط، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007 م.

الهوامش:

1. القشيري أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005 م، ص : 312.
2. ابن خلدون عبد الرحمان، شفاء السائل وتحذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، د.ط، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1996م، ص93:
3. الكلاباذي أبو بكر محمد تاج الإسلام، التعرف لمذهب أهل التصوف، تصحيح: آرثر جون آبيري، د.ط، مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ط، ص.60:
4. الفاسي أحمد زروق، قواعد التصوف وشواهد التعرف، تحقيق: نزار حمادي، د.ط، المركز العربي للكتاب، الشارقة، د.ت، ص:
5. ابن منظور محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، المجلد التاسع، مادة) الصوف(، دار صادر، بيروت، د.ت، ص.200 :
6. الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الجزء الأول، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 م، ص.564:
7. ينظر: ابن الجوزي البغدادي أبو الفرج عبد الرحمان جمال الدين، تلبيس ابليس، دار القلم، بيروت، 1403 هـ، ص.156:
8. ينظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص.7-6
9. ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص.312..
10. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص.05:
11. الجليلاني، أبو محمد عبد القادر بن موسى بن عبد الله، سر الأسرار، تحقيق: خالد محمد عدنان الزرعي، محمد غسان نصوح عزقول، ط3، دار السنابل، دمشق، 1994 م، ص.76
12. ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص.312:
13. نيكلسونرينولد، الصوفية في الاسلام، ترجمة نور الدين شريه ط 2 مكتبة الخانجي القاهرة 2002 م ص.11
14. ينظر ابن خلدون عبد الرحمان شفاء السائل ص
15. الطوسي أبو نصر السراج عبد الله بن علي، اللمع، تحقيق: د.عبد الحليم محمود طه عبد القادر سرور، د.ط، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960 م، ص.183:
16. ينظر: السهروردي أبو حفص شهاب الدين عمر بن محمد، عوارف المعارف، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة المجلد الأول ط 1 مكتبة الثقافة الدينية القاهرة 2006 م ص.73
17. القشيري، الرسالة القشيرية، ص.312:
18. الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص.08
19. نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ص.12:، 11
20. ينظر: الطوسي، اللمع، 41، 40،
21. ينظر السهروردي عوارف المعارف ص.71 70

22. القشيري، الرسالة القشيرية، ص. 311:
23. نفسه، ص. 312:
24. الهجويري أبو الحسن علي بن عثمان، كشف المحجوب، ترجمة وتحقيق: إسعاد عبد الهادي قنديل، الجزء الأول، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007 م، ص. 320:
25. سهام خضر، الاتجاه الصوفي عند الإمام الغزالي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010 م، ص. 224:
26. آنا ماري شيميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة: محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، ط1، منشورات الجمل، بغداد، 2006 م، ص. 07:
27. ينظر: محمد كمال إبراهيم جعفر، التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، د. ط، دار الكتب الجامعية، 1970، ص. 04:
28. الطوسي، اللمع، ص. 45:
29. القشيري الرسالة القشيرية ص. 312 313
30. السلمي أبو عبد الرحمان محمد بن الحسين طبقات الصوفية تحقيق مصطفى عبد القادر عطا ط2 دار الكتب العلمية بيروت 2002 م ص. 137
31. ابن عربي محي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الفتوحات المكية تصحيح أحمد شمس الدين الجزء الثالث ط1 دار الكتب العلمية بيروت 1999 م ص. 400
32. ينظر عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ط5، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ص. 35 :
33. ينظر نفسه، ص. 35:
34. ينظر: عبد السلام الغرميني، الصوفي و الآخر دراسات نقدية في الفكر الاسلامي المقارن، ط1، شركة النشر والتوزيع_المدارس_، الدار البيضاء، 2000 م، ص. 07 :
35. القشيري، الرسالة القشيرية ،ص. 312 313 :
36. العطار فريد الدين النيسابوري، تذكرة الأولياء ،ترجمة: محمد الأصيلي الوسطاني الشافعي، تحقيق محمد أديب الجادر، ط1، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2009 م، ص. 473 :
37. ابن سينا أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات ،تحقيق: مجتبي الزارع، ط1، مؤسسة بوستان مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي ، ص 355 :، 356
38. أحمد بهجت، بحار الحب عند الصوفية، د. ط، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت، د. ت، ص. 14:، 15:
39. القشيري، الرسالة القشيرية، ص. 314:
40. نفسه، ص. 312:
41. عبد الحليم محمود، قضية التصوف المنقذ من الضلال، ص. 43:
42. نفسه، ص. 43:
43. ابن خلدون عبد الرحمان، شفاء السائل وتهديب المسائل، ص. 69:
44. الفاسي أحمد زروق، قواعد التصوف وشواهد التعرف، تحقيق: نزار حمادي، د. ط، المركز العربي للكتاب، الشارقة، د. ت، ص. 24:
45. .
46. الفاسي أحمد زروق ،قواعد التصوف وشواهد التعرف، ص. 26:

47. نفسه، ص:
48. البوطي محمد السعيد رمضان، الحكم العطائية شرح وتحليل، الجزء الأول، د. ط، دار الفكر، دمشق، 2003م، ص. 12:
49. نفسه، ص:
50. ينظر: الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص. 59:
51. عقيل عكموش العنكي، المقاربة اللغوية في الخطاب الصوفي الفتوحات المكية انموذجا، ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2013م، ص. 54:
52. نفسه، ص. 54:
53. ابن عربي محي الدين، اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد الرحمان حسن محمود، د. ط، مكتبة دار الفكر، القاهرة، د. ت، ص. 06:
54. ينظر: عبد السلام الغرميني، الصوفي و الآخر دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، ص. 44:
55. ينظر: د. علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، د. ط، دار المعارف، القاهرة، 1404هـ، ص. 11، 12:
56. عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، ص. 44:
57. ابن عربي محي الدين، ترجمان الأشواق، تحقيق: عبد الرحمان المصطاوي، ط1، دار المعرفة، بيروت، 2005م، ص. 41:
58. ينظر: نفسه، ص. 41:
59. نفسه، ص. 104:
60. نفسه، ص. 104:
61. نفسه، ص. 104، 105:
62. نفسه، ص. 75:
63. ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، مادة) سكر (، ص. 372:
64. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1981م، ص. 1205:
65. ينظر: سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، 1991م، ص. 18:
66. نفسه، ص. 21:
67. القشيري، الرسالة القشيرية، ص. 89:
68. نفسه، ص. 89:
69. نفسه، ص. 89:
70. ابن خلدون عبد الرحمان، شفاء السائل وتهذيب المسائل، ص:
71. ينظر: نفسه، ص:
72. ابن عربي محي الدين، رسائل ابن عربي، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م، ص. 192، 199:
73. القشيري، الرسالة القشيرية، ص. 96، 97:
74. عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، ط1، دار المنار القاهرة، 1996م، ص. 173:

75. القشيري، الرسالة القشيرية، ص. 91:
76. نفسه، ص. 91:
77. عبدالرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص. 107:
78. ينظر: عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية، د. ط، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2007م، ص. 254:
79. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص. 325:
80. سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص. 20: