إشكالية اللّغة الرمزية عند الصوفيّة

د/ مريم علي امحمد التريكي أ / مجيدة خليفة فرج الحزين
كلية الآداب بالجميل . جامعة صبراتة

ملخَّص البحث:

يُعد اتخاذ اللّغة الرمزية عند الصوفية كوسيلة للتعبير، أحد أهم الخصائص الفنية للغة الصوفية، والذي يطّلع على مصادر التصوف الإسلامي يجد بها ثروة نظرية كبيرة، تناولت هذه الخاصية من المصطلحات الصوفية، ومن أهم الدوافع وراء ظهور الرمزية بشكل كبير في لغة الصوفية، هو محاولتهم تجنّب اتهامات الخصوم التي تضعهم في تعارض مع العقائد الشرعية، ولهذا اصطلحوا على رموز وألفاظ لا يفقه معناها غيرهم، قصدوا بها الكشف عن معانيها لأنفسهم وللإجمال والستر على من باينهم في طريقهم، كما قال الإمام القشيري: "نعم ما فعل القوم من الرموز فإنَّهم فعلوا ذلك غيرةً على طريق أهل الله –عزَّ وجلّ– أنْ يظهر لغيرهم فيفهموها على خلاف الصواب فيفتنوا أنفسهم ويفتنوا غيرهم".

إنَّ صعوبة فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم راجع إلى أنَّ التصوف حالات وجدانية خاصة، يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة العادية، وليست هي بالشيء المشترك بين جميع الناس.

ففي التصوف عوالم متعدِّدة لازال يجري اكتشافها عن طريق البحث، وهو من المواضيع الممتعة، لذا سنتحدث في هذا الجانب عمَّا هو عجائبي وبلاغي في لغة المتصوفة، اعتماداً على لغة الذوق والإشارة، فكما للفلاسفة مصطلحاتهم كذلك للصوفية اصطلاحاتهم ومقاماتهم وأحوالهم.

الكلمات المفتاحية: اللغة الرمزية ـ الصوفية ـ الرمز . الإشارة.

Summary:

The adoption of the symbolic language by Sufism as a means of expression is considered one of the most important technical characteristics of the Sufi language, and whoever reads the sources of Islamic Sufism finds in it a great theoretical wealth that dealt with this feature of Sufi terminology, and one of the most important motives behind the emergence of symbolism in a large way in the Sufi language is their attempt to avoid the accusations of opponents that It puts them in conflict with legal beliefs, and that is why they agreed on symbols and expressions whose meaning no one else could understand, intending by them to reveal their meanings to themselves and to be complete and to conceal those who showed them on their way as Imam al-Qushayri said: (Yes, what the people did of the symbols, they did that out of jealousy on the path of the people of God Almighty And may He appear to others, so they understand it in a way that is contrary to what is right, so they tempt themselves and tempt others."

The difficulty of understanding the words of the Sufis or realizing their aims is due to the fact that Sufism is special emotional states that are difficult to express in ordinary language, and they are not something common to all people.

There are many worlds in Sufism that are still being discovered through research, and it is one of the interesting topics, so we will talk in this aspect about what is miraculous and rhetorical in the language of the Sufis, depending on the language of taste and reference.

key words:

Symbolic Language - Sufism - Symbol - Sign

مقدمة:

تعد اللغة الصوفية لغةً منفردةً لها مصطلحات وتراكيب مخصوصة، هي لغة معتمة كتومة عصية على الفهم، إلا لمن تمرَّس على عالمها العرفاني الروحاني، لكنَّها عندما تتكشَّف تشع ضياءً تمتزج فيه النفحات الصوفية، مع فلسفة الجمال وضياء الحقيقة وأسرار الصدق، ولغة الصوفية ذات طبيعة خاصة، لأنَّها تعتمد على الرمزية في التعبير، فعباراتها تحمل معاني لا يُدرَك الكثير منها إلا بالتحليل والتعمُّق في التأويل، وتبدو في أغلب

الأوقات بعيدةً على العامة في فهمها وهضمها، والقاموس الصوفي استطاع أنْ ينحت لغةً شديدةً الخصوصية، تشير إلى الأفكار والأحوال والمقامات الصوفية في تميز واضح عن لغة الفقه، وتنطبق على كلمات المتصوِّفة خصائص لغة الشعر التي تتجه إلى مخاطبة الوجدان والعواطف لا الإدراك والتفكير، وغرضها الأساسي هو الإيحاء بالحقائق والأحاسيس لا شرح القضايا وتقريبها إلى الأذهان، فهي لغة غامضة تتعمد الإبهام، لذلك نجد أنَّ الصوفي يحاول أنْ يصف ما لا يوصف، وأنْ يقول ما لا يقال، وأنْ يكتب ما لا يطيقه قلم بشري، إنَّه يكتب بلغة تفجِّر فيض الوجد دون أنْ تقوله، من هنا تبدأ إشكالية البحث.

. إشكالية البحث:

إنَّ الإشكالية الكبرى في الخطاب الصوفي سيظل مدارها يحوم حول اللغة، ومن هنا يمكن أنْ نطرح جملة من التساؤلات منها: إذا كانت اللغة الصوفية بهذا الغموض فكيف تستطيع الذات الإنسانية استقبال وفهم هذه اللغة؟ وبأية وسيلة؟ وما الذي يمنح هذه اللغة داخل الخطاب الصوفي صعوبة في المراس وفي التلقِّي؟ وما الذي يجعل القارئ يستشعر غموضها وعدم إذعانها للدلالة الواحدة؟

. أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى الكشف عن الخصوصية المنفردة التي تمتاز بها اللغة الصوفية ومعرفة طبيعتها، ومحاولة فهم التأويل الصوفي للنصوص المختلفة وفك رموزها .

. أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في الكشف عن البنية الفكرية والرمزية للغة الصوفية، واستدعاء الرمز أو استلهامه واستنطاق تجلياته على نحو كلي أو جزئي، ظاهر أو باطن للوصول إلى مقاربة موضوعية لواقع وفكر اعتقادي خاص بالصوفية.

. منهج البحث:

يعتمد البحث على منهج وصفي تحليلي؛ لمعرفة خصائص ومميزات اللغة الصوفية التي تعتمد على المعرفة الغيبية، ونقد العقل المجرَّد لكي نكشف أنَّها قراءة ذات دلالات خاصة، وأبعاد أخلاقية منهجه التأويل العرفاني الذي يحدِّد معانيها عن طريق الجمع بين العلم والعمل، والانتقال من الظاهر إلى الباطن.

ولقد سبق بالإشارة –باحثان ـ إلى الكثير من المفاهيم التي تناولت اللغة عند الصوفية لذا لا داعي لأنْ نعيد إلا ما اضطرتنا العبارات لأعادته، غير أنَّه بودنا التوقُّف عند المصطلح الصوفي، وهو بعض الغموض الذي يصعب من فهم التصوف الإسلامي، خاصة في لغته الصوفية، ما منحه نوعاً من الاستقلالية، فإذا ما أضيف إليه الرمز فتلك مسألة أخرى، وهو ما سنتحدث عنه في هذا البحث.

وقد قسم البحث على النقاط التالية:

أولاً: مفهوم الرمز الصوفي :

إنَّ تحديد مفهوم للرمز في وسط الركام النقدي الهائل شيء يعجز عنه نطاق هذا البحث، وقد أغنت دراسات كثيرة عن تفصيل ذلك، ولكن سنحاول البحث عن مفهوم للرمز من خلال هذا المنطلق الجمالي الباطني، فقد كان طابع الرمزية طابعاً صوفياً يبحث عن كل مثالي وجميل.

يعرّف الطوسي الرمز فيقول: "والرمز معنى باطن محزون تحته كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله"[1]، لذا فقد تعمّد الصوفية خلق معجم خاص بهم، يقوم على تلك الرموز الصوفية، بقصد ألاَّ يلم بتلك اللغة الصوفية إلا المريدون الذين يقبلون بقلب راغب للمرور بمكابدة التجربة الصوفية، التي يسلكها الصوفي للوصول إلى ربِّه، ممَّا يدخله تلقائيًا في مدارات تلك اللغة الصوفية، ومحاولة التعرُّف على دلالاتها، باعتبارها لغة إشاريّة تخضع لقوانين الذاتية، ولتحوُّلات عالمها الخاص، فاللفظة لا تخضع للمعنى المحسوس باعتبار التصوف خبرة ذاتية، ممَّا جعله شيئًا قريبًا من الفن، نشعر فيه بتلك اللذَّة الروحية، التي لا يمكن أنْ نعبِّر عنها بتلك اللغة العادية.

إنَّ ما يميز الرمزية الصوفية أنَّها حاولت أنْ تنقل تجربة نفسية فائقة المكابدة، مرَّ بها الصوفي إلى غيره في لغة الأشياء المحسوسة، ثمّ أنَّ الصوفي لجأ إلى الرمز لقصور اللغة الوضعية التي تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة، والمعاني الصوفية لا تدخل ضمن نطاق المحسوس، ويقرِّر الغزالي هذا الأمر فيقول: "لا يحاولُ معبّر أنْ يعبِّرَ عن الحقيقة الصوفية إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه"[2].

ويتضح لنا أنَّ كلّ كلمةٍ اُستخدمتْ رمزًا عند الصوفية لم تكن تعبِّر عن المعنى، أو الغرض المألوف لها، وإنَّما للتعبير عن معانٍ تفوق الحسَّ، والتعبير عن غير المحسوس

بمحسوس يفتح المجال أمام القارئ أو المستمع للرمز الصوفي باب التأويل بأكثر من وجهٍ، ولهذا يصادفنا أكثر من تأويل للرمز الواحد، ممَّا يجعل الرمز الصوفي بقدر ما يظهره من معنى يُخفى من معناه شيئًا آخر، وهكذا يكون الرمز ظهورًا وخفاء في آن واحد.

ويقول الشيخ عبد الوهاب الشعراني: "إنَّ الفقيه إذا لم يوفَّق يقال : أخطأ، أمَّا الصوفي فإنَّه عندما لا يوفَّق يقال: إنَّه كفر، لذلك كان لزامًا على الصوفية استخدام الإشارات حتى لا يشتد إنكار العامة لهم"[3].

وهذا لا يعني أنَّ الرمز له معنى واحد، يعرّفه الصوفي ويجهله غيره، بل الرمز الواحد تتعدَّد دلالته من صوفي لآخر حسب تجربته الروحية، وغموض الرمز يتبدَّد أمام المريد لأنَّه أحسه بوجدانه، وانتقل من الرمز الحسي الظاهر إلى المعنى الباطن الذي يوحي إليه.

إنَّ الرمزية ليست مجرَّد استبدال شيء بشيء آخر، وإنَّما هي عملية استخدام صور محدَّدة للتعبير عن أفكار مجرَّدة وعواطف، وعلى الرغم من هذا التعريف فإنَّ معنى الرمزية مازال واسعاً فهو الطريقة الوحيدة للتعبير عن العاطفة في شكل فني، هي إيجاد معادل موضوعي، أي مجموعة من الأشياء أو المواقف أو سلسلة من الأحداث تكون في النهاية هي التركيبة المعادلة لهذه العاطفة، أوهي تركيبة هذه العاطفة على وجه الخصوص[4].

وهذا المعنى يركِّز على المهمة التي يقوم بها الرمز في الربط بين الواقع المادي والمعنى المجرَّد على اعتبار أنَّ الرمز هو المقارنة بين المجرَّد والملموس، حيث أحد طرفي المقارنة يشار إليه دون أنْ يذكر، ولكن ترى أنَّ أكثر أشكال الرمز نجاحاً ما نشأ عن مزج الملموس أو الحقيقة المجسَّدة بالمجرَّد، أو بالمزاج الباطني، أو بين الواقع والمثالي، وتخطي الواقع إلى المثالي يحتاج إلى نوع من الرمز، يطلق عليه الرمزية المتجاوزة، التي تستخدم فيها الصور الملموسة ليس كرموز لأفكار ومشاعر خاصة بداخل الشاعر، وإنَّما كرموز لعالم شاسع ومثالي يعد العالم الواقعي بالنسبة له شبيهاً غير متكافئ[5].

ولكن بالرغم من أنَّ هدف شاعر الرمزية المتجاوزة هو أنْ يذهب إلى ما وراء الواقع، فمن الواضح أنَّه مثل شاعر الرمزية الإنسانية يستخدم الحقيقة والواقع كنقطة انطلاق

بحيث إذا أراد رسم صورة لشيء مثالي عليه أنْ يرسم صورة موازية له، حتى يصل إلى الجوهر الذي يجمع بين الاثنين في النهاية.

يمكن القول إنَّ الرمز هو وسيلة إدراك ما لا يستطاع التعبير عنه بغيره، فهو أفضل طريقة ممكنة للتعبير عن شيء لا يوجد له أي معادل لفظي، هو بديل من شيء يصعب أو يستحيل تناوله في ذاته، ولذلك يقول ابن عربي[6] ممَّا يحوى عليه منزل الرموز أيضاً منزل الآيات الغريبة والحكم الإلهية ومنزل الاستعداد والزينة، والأمر الذي مسك الله به الأفلاك السماوية، ومنزل الذكر والسلب، وفي هذه المنازل قلت:

منازل الكون في الوجود

منـازل كلهـا رموز

منازل للعقول فيهـا

دلائـل كلها تجـوز

لما أتى الطالبون قصدا

لنيـل شيء بـذاك جـوزوا

فيا عبيد الكيان حوزوا

هذا الذي ساقكم وجوزوا

فلغة الرمز موقوفة في روعتها على مقدرتها على تمثيل الأشياء وتصويرها تصويراً خيالياً عن طريق التمازج بين التجربة الداخلية وبين التجارب الخارجية للإنسان عامة، والقصيدة الرمزية توحي بعوالم خيالية تتألف من عناصر مستخلصة من تجربتنا للعالم الحقيقي .

التركيب اللفظي للرمز:

يستلزم التركيب اللفظي للرمز الصوفي مستويين: مستوى الصور الحسية التي تؤخذ قالباً للرمز، ومستوى الحالات المعنوية التي ترمز إليها بهذه الصور الحسية، والمعوَّل في

تكوين الرمز على وجود علاقة تربط بين هذين المستويين، بحيث إذا تحقَّقت الصور الحسية أثارت تلك الحالات المعنوية التي ترمز إليها، ولكن هذه العلاقة لا تعتمد على وجه الشبه الحسي بين الرمز والمرموز، ضرورة أنَّ المرموز ليس شيئاً حسياً، وإنَّما هو حالة تجريدية إنَّها بالأحرى علاقة مرجعها إلى الشعور، ومن ثم هو علاقة حدسية وليست تقريرية واضحة، ثم هي علاقة ذاتية تتجلَّى فيها الصلة بين الذات والأشياء، وليس بين بعض الأشياء وبعضها الآخر[7].

ولأنَّ الرمز يتجاوز حدود العقل ليحتضن الأطراف المتناقضة، وتتكشَّف حقائقه عن طريق الحدس الذي يمس باطن الذات، ويتغذَّى من نبع العاطفة والوجدان، ويأخذ من مخزون اللاشعور ما يكوّن به صور الشعور[8]؛ فالرمز إذاً يتضمن في نفسه عناصر شعورية، وأخرى لا شعورية، ولا يستطيع خلق رمز جديد سوى الذهن المرهف المرتقي الذي لا ترتضيه الرموز التقليدية الموجودة فعلاً، وكما أنَّ الرمز يصدر من أسمى مرتبة ذهنية، كذلك يلزمه أنْ يصدر عن أكثر حركات النفس بدائية؛ ليمس في الإنسانية وترًا مشتركًا.

فالرمز يعتمد في ظهوره إذن على الحدس من ناحية والإسقاط ومن ناحية أخرى بالحدس يصل الفنان إلى الوتر المشترك، وبالإسقاط يحدِّد مشهده ويخرجه من نفسه، واضعاً إياه في شيء خارجي هو هذا الرمز الذي يعكس كل خفايا النفس من عواطف وانفعالات وأمور أخرى مكبوتة في اللاشعور، يصعب عليه التصريح بها بصورة مباشرة فتصاغ الرموز كبدائل لتتوب عن الأصل الذي ترمز إليه[9].

ثانيًا: خصائص الرمز الصوفي:

من خصائص الرمزية الصوفية أنَّها قابلة للتأويل بأكثر من وجه، ولهذا يصادفك أكثر من تأويل واحد للرمز الصوفي، وهذه التأويلات بقدر ما تُعطي من معنى للرمز فهي في الوقت نفسه تُخفي من معناه شيئًا آخر، وهكذا يكون الرمز خفاءً وظهورًا معًا في آن واحد.

إنَّ المتطلِّع للرموز عند الصوفية من حيث الخاصية، سيجد أنَّها تنحصر في ثلاث أنواع هي:

1. الرمز الذهني ليس رمزًا مفردًا، بل تركيبًا لفظيًا عاديًا لا يستمد من الواقع، لأنَّ معادله الموضوعي لا ينتمي إلى الواقع، بل إلى الذهن حتى يبدو النَّص كأنه لا رمز فيه رغم كونه مبنيًا أساسًا على رمز كبير هو اللقاء بين الصوفي وربِّه[10].

فالرمز الذهني مركَّب لفظي عادي لا يستمد من الواقع، لأنَّ معادله الذهني تجريدي، يُصور اللقاء بين العبد وربِّه، ففي نص لأبي يزيد البسطامي يقول فيه: "رُفعتُ مرة حتى أقمتُ بين يديه، فقال لي : يا أبا يزيد إنَّ خلقي يريدون أنْ يروك، قال أبو يزيد: فزيِّني بوحدانيتك حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هناك، قال أبو يزيد: ففعل ذلك فزيَّنني ورفعني ثم قال: اخرج إلى خلقي فخطوتُ من عنده خطوة إلى الخلق فلمَّا كانت الخطوة الثانية أُغشي عليّ ، فنادى ردُّوا حبيبي فإنَّه لا يصبر عني"[11] .

فالألفاظ (رُفعتُ ، أقمتُ ، وزيّنني) كلها أفعال ذات تصورات ذهنية تصور العلاقة بين البسطامي وربِّه.

2. الرمز الحسي وهو رمز مباشر يقع ـ غالبًا ـ في كلمة واحدة، ويأتي على عكس الرمز الذهني مفردًا مستمدًا من المحسوسات الموجودة في الطبيعة كرمز الفراشة في أحد طواسين الحلاَّج، أو رمز الطائر كما في بعض نصوص البسطامي لكنَّ معناه لا يتوقَّف عند حدود الرمز الحسية، بل يتعداه إلى معاني عميقة، فهو رمز متعدِّد التأويل غزير الدلالة ، مجاله الذهن، وسبيل إدراكه القلب لأنَّ العقل ـ كما سبق القول ـ عاجز عن الإدراك.

3. الرمز المجازي، هو التعبير غير المباشر، وهو الإيحاء والإشارة، وفيه الاستعارة والكناية والمجاز المُرسل، فبعض الرموز تنتج معاني مجازية، كما أنَّ بعض الصور البيانية تتكرَّر في نتاج الصوفيين فتتحوَّل إلى رموز[12]. فالرمز المجازي إذاً هو المجال الذي يجسِّد فيه الصوفيون تلك المعاني الباطنة المجرَّدة، فتستحيل إلى معاني مجازية متعدِّدة المغزى، تعبّر عن الحقيقة لأنَّ الحقيقة ضد المجاز، والعلاقة بين الصور سواء كانت (استعارة أو كناية مجازًا مُرسلًا) والرموز متداخلة، فكما ينتج الرمز بعض المعاني المجازية، فإنَّ بعض الصور البيانية عندما تتكرَّر في نتاج الصوفية تتحوَّل إلى رموز.

وهناك رموز هي من قبيل الاصطلاحات العلمية التي تعارف عليها مشايخ الصوفية، وتعاملوا بها في شعرهم ومراسلاتهم، تُعرف باصطلاحات الصوفية[13]، وهي

مبثوثة في أمهات كتب التصوف كاصطلاحات الصوفية للكاشاني، واللّمع للطوسي، والرسالة القشيرية للقشيري، والفتوحات المكية لابن عربي وغيرها.

والرمز الذي عبّر من خلاله الصوفية عن معانيهم وأذواقهم ومواجيدهم "لم يجرِ على قاعدة واحدة سار عليها جميع الصوفية، وإنَّما اختلف باختلاف الموضوعات التي تناولوها... وإلى اختلاف الطبيعة بين صوفي وآخر فنوع الرمزية التي يفضِّلها الصوفي تتوقَّف على خُلُقه وجبلته"[14].

وعلى هذا الأساس فقد ارتبط الرمز بالخيال ارتباطًا وثيقًا، بحيث لا يمكن أنْ نتصور رمزًا من غير خيال، فالخيال جزء لا يتجزأ من الرمز؛ لأنَّه القوة الديناميكية التي تحرِّك الإنسان وتصرُّفاته وعلاقاته بالأشياء، "لهذا فهو قوة إنسانية خالقة، وأداة للإدراك والمعرفة التي يسعى الصوفي للقبض عليها، ومن هنا نفهم أنَّ الخيال وليد تلك الرغبة التي يطلقها الإنسان، ليركب عوالم الغيب، ويستشرف المستقبل الحاكم ليتجاوز حال، ويرتمي في حال أخرى، تقرِّبه من النبوة الإلهية"[15]، لهذا فالخيال وسيلة نقل الصوفي في تجربته من حاضره الزائف إلى عالمه المفقود، إنَّها الحضرة الإلهية التي تتوق الذات الإلهية إلى اعتناقها.

ثالثًا: العلاقة بين الرمز واللغة:

تعرّف اللغة عادةً بأنها :"أصوات يعبِّر بها كل قوم عن أغراضهم "[16]، غير أنَّ الصوفي يستخدم اللغة للتعبير عن حالاته المختلفة، وهي حالات ليست من الأغراض التي تعارف عليها القوم، ولا تنتمي إلى واقعهم، فالصوفي بين حضور وغياب، وبين اتصال وانفصال، وبين صحو ومحو، فهو دائم التنقُّل بين عالم الشهادة وعالم الغيب، فإذا انفصل عن العالم الواقعي الذي نعرفه وخرج عن نفسه، وارتقى في مدارج الصعود، ودخل عالم الحقيقة المطلقة، فإنَّه لا يستطيع أنْ يصف تجربته تلك بلغتنا العادية التي تحكمها قواعد المنطق، وإذا اضطر الصوفي إلى استخدام هذه اللغة فهو مضطر إلى تجاوز تلك القواعد، وتحطيم العلاقة القائمة بين الألفاظ ومعانيها المعتادة، وجعل تلك الألفاظ تشير إلى مدلولات جديدة، فكما تنفصل روحه عن جسده، فلفظه ينفصل عن معناه المتعارف عليه؛ لتحل فيه إشارات ودلالات لم نألفها من قبل، وهكذا ينتقل الخطاب الصوفي باللغة من العبارة إلى الإشارة، ولهذا قال أبو علي الروز باري: "علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي"[17].

ويعد أرسطو أول من تناول موضوع العلاقة بين الرمز واللغة، فهو يرى أنَّ الكلمات المنطوقة هي رموز لحالات النفس، وإنَّ الكلمات المكتوبة هي رموز للكلمات المنطوقة[18] .

بمعنى أنَّ الرمز هو إيحاء من خلال أعضاء الجسم المختلفة، مثل العينين والحاجبين بهدف التعبير عمَّا تعجز اللغة عن تبليغه.

وإذا كان علماء اللغة يجعلون الإشارة اللفظية أو المكتوبة قسمًا يضاف إلى أقسام اللغة المعروفة (الكلام والقول) فالصوفية يضيفون قسمًا آخر هو الشطح، والشطح لغةً هو: الحركة وهو ضد السكون، وشطح في السير أو القول تعني تباعد واسترسل كما في عبارة (شطح به خياله)، وفي الخطاب الصوفي يكون الشطح هو الجسد اللفظي الذي تسكنه روح الكلمة ومدلولها الجديد، الذي يبتعد عن المدلول المتداول، وهكذا يكون الخطاب الشطحي خطابًا صوفيًا مخصوصًا[19].

ومع النصف الثاني من القرن الثالث الهجري أخذت مشكلة اللغة تطفو على سطح التصوف، فقد تعمّقت الأحوال الصوفية، ودقّت المعاني وتفرَّدت، فلم يعد بإمكان اللغة العادية أنْ تُصور الدقائق الصوفية التي يود أهل الطريق البوح بها، وتفاقم ذلك الإشكال التعبيري حتى أصبح الذي عانى منه الصوفية، ويمثل الحلاَّج مرحلة متقدِّمة من مراحل أزمة اللغة عند الصوفية، كما يمثِّل التضحية الكبرى التي قدَّمها الصوفية في طريقهم إلى إقرار القاموس الصوفي الخاص[20]، فقد قدَّم الحلاَّج حياته ثمنًا لمحاولته التعبير عن الأحوال التي يعانيها مثلما عاناها معاصروه من رجال التصوف .

ويمكن لنا أنْ نرصد عند ابن عربي مستويين من مستويات اللغة:

1- اللغة (المتواطأ عليها) وهي اللغة الاصطلاحية التي أنزل بها القرآن الكريم وهي :

- حروف: منظومة من اثنين إلى خمسة أحرف متصلة ومفردة.
- الكلمات: لها معاني تخالف معاني الحروف.
- الآيات: (علامة على أمر) لا يمكن التعبير عنه بالكلمة وحدها.
- السور: معناها منزلة ظهرت عن مجموع هذه الآيات، وهكذا إذا انتظمت الحروف سميت كلمة، وإذا انتظمت الكلمات سميت آية، وإذا انتظمت الآيات سميت سورة.

2- اللغة الإشارية، فهي خاصة بالله ورسوله، وهي لغة علم الأسرار التي تعتمد (الرمز) واللغز أي الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله[21] .

ففي أعمالهم الأدبية يستلهم الصوفية أفكارهم وتجاربهم من القرآن الكريم على مستوى الأسلوب والمحتوى، ولغتهم الرمزية هي بدون شك تقليد واضح لهذا الكتاب[22]، ولقد أشار القرآن إلى الرمز في العديد من المرَّات، كما هو الشأن في ذكره قصة زكريا، ومريم العذراء، عندما طلب زكريا من ربِّه أنْ يعطيه دليلًا على وهبه إياه غلامًا أجابه الله -عزَّ وجلَّ- قائلاً : **﴿آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً﴾**[23] وكذلك عندما أنجبت مريم - عيسى عليه السلام- أمرها الله في قوله تعالى : **﴿فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْناً فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَداً فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيّاً﴾**[24] أي أنْ تقول لأهلها بأنَّها نذرت للرحمن صومًا، وأنَّها لن تتحدث مع أحد منهم، وهذا يعني أنَّه من المستحيل أنْ تكلم أهلها وهي صائمة عن الكلام إلا أنْ يكون رمزًا.

إنَّ لجوء الصوفية إلى الرمز ليس فقط تقليدًا للقرآن، بل أيضًا لأسباب أخرى تتعلَّق بالخوف من السلطة والفقهاء وعامة الناس من ناحية، وشعورهم بقصور اللغة عن نقل تجربتهم الخاصة من ناحية أخرى ـ كما سبق أنْ أوضحنا ـ ويقيم الصوفية فيما بينهم رموزًا حتى يُسهلوا الفهم للمتلقين، وكذلك ليحتفظوا بأسرارهم فيما بينهم.

ويعرّف ابن عربي الرمز في الصيغة الشعرية التالية : "ألا إنَّ الرموز دليل صدق على المعنى المغيَّب في الفؤاد وإنَّ العالمين له رموز وألغاز ليدعي بالعباد" [25].

ولولا اللغز كان القول كفرًا، وأدَّى العالمين إلى العناد، فلغة علم الأسرار هي لغة إشارية رمزية ملغَّزة لا تفصح عن نفسها لأي قارئ كان، إنَّها تبحث عن قارئها الخاص.

ولهذا لابد من الإشارة إلى متلقِّي النص الصوفي ولغته... فأي قارئ سينتهي إلى خلط محقق إنْ لم يدرك الجمالية الخاصة بلغة المتصوف، فهذه اللغة تظهر في دلالاتها المباشرة للوهلة الأولى أنَّها منفتحة على ثقافة المتلقِّي زمانًا ومكانًا، وهو قادر على تأويلها والتعبير عنها، ولكنَّها في الحقيقة ترتبط بمصطلحات التصوُّف ولغته وتاريخه وثقافته وتطورها، فاللغة عند المتصوفة نسق كبير ومتعدد لرموز ذات طابع تصويري غامض وخاص. ولهذا فانفتاح المتلقِّي على لغة النص الصوفي وجماليته يظل مشدودًا قصد صاحب وتجربته، وما يتعلَّق بمفاهيم التصوف.

رابعًا: العلاقة بين الرمز والإشارة:

ارتبط الرمز عند شعراء الصوفية في القرن السابع بالتجربة الصوفية التي عاشوها، وورثوا فكرها من السابقين عليهم، فنبت في تربتها وجمع خلاصة مغزاها وفلسفتها، فوجدت فيه هي الأخرى حياتها ومنفذ التعبير الأهم عن مكنون أسرارها، التي لا يجب أنْ يطلع عليها غير أهلها، فاتخذوا الرمز والتلويح وسيلة لذلك كما يقول ابن الفارض[26]:

وعنى بالتلويح يفهم ذائــق

غنى عن التصريح للمتعنت

بها لم يبح من لم يبح دمه وفى

الإشارة معنى والعبارة حدت

لا يفهم كلامه إلا أولو الذوق، ومن ذاق عرف الذين يفهمون الكلام بالتلويح لا بالتصريح، ولهذا أغنته الإشارة عن العبارة التي قد تبيح دمه للغوغاء الذين لا يفهمون مقاصده وكلامه، أو حتى للمؤسسات الدينية التي يسيطر عليها فقهاء الظاهر.

ويعلن ابن الفارض أنَّه اعتمد على الإشارة والرمز بدلاً من لغة المباشرة والتصريح يقول[27]:

أشرت بما تعطى العبارة والذي

تغطى فقد أوضحته بلطيفة

ويقول[28]:

وآخر ما بعد الإشارة حيث لا

ترقى ارتفاع وضع أول خطوتى

فالأبيات تشير إلى أنَّ استخدامه للرمز والإشارة بدلاً من التصريح والعبارة، لإخفاء أسرار لا يجب البوح بها بالإضافة إلى أنَّ العبارة عاجزة عن التعبير عن مقدار المعارف المستكنة، يوضح أنَّه إذا رمز لشيء فإنَّه سيوضِّح هذا الشيء بلطيفة، وأظن أنَّ هذه اللطيفة هي القرائن التي يجعلها مصاحبة للرمز حتى تساعد في فك شفرات النص، وفتح ما استغلق من أبواب فهمه، وجلاء ما غمض فيه مثلما يقول[29]:

سأجلو إشارات عليك خفية

بها كعبارات لديك جلية

وأعرب عنها مغربًا حيث لات حين

لبس بتبياني سماع ورؤية

وأثبت بالبرهان قولي ضاربًا

مثال بحق والحقيقة عمدتي

الإشارة والعبارة هنا ليس بما يتعلَّق بالنص، ولكن ما يتعلَّق بإثبات ما قدَّمه على هذه الأبيات من وصوله إلى درجة رفيعة من الاتحاد بالذات الإلهية، ولكن أتيت بهما وبالأبيات لإثبات دراية ابن الفارض بحقيقة استخدامه للإشارة والرمز، ومحاولته فك الغموض الذي يدور حولهما وبهما، فيضرب المثل على ما يدور على لسانه من حديث أثناء اتحاده بما تنطق به المصروعة حال الصرع، ولبس الجن جسدها وحديثها –رغماً عنها– بلغات متعدِّدة غير لغتها، وما أراد إلا إثبات جواز الاتحاد مطلقًا بشرط وحدة النفس وعدم تكثرها[30].

والإشارة عند الصوفية هي تلميح وإيماء وتعبير عن معارف وأحاسيس ومشاهدات وتجارب على خلاف تصريح العبارة، والإشارة هي تعبير لطيف عن سير المريدين والسالكين ضمن معالم الخطاب الصوفي القائم كذلك على رمزية العبارة، والذي هو خطاب تؤطره روحانية المشاهدة، وبُعد غور المعتقد الإسلامي[31].

ويختص موضوع الإشارات بالتّطرّق إلى مواضيع الخواطر والمشاهدات والمكاشفات، وهي المفاهيم الروحانية التي تفرّدت بها المدرسة الصوفية بعد جمعها سائر العلوم الشرعية الأخرى.

فاللجوء للإشارة لدى الصوفية مردّه أنَّ مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن الإفصاح عنها بالعبارة بل تُعلم بالمُنازلات والمواجيد، ولا تتم معرفتها إلا ممَّن نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات.

وقد وصف المتصوفة علومهم كالأنوار والأسرار والعبارات والمشاهدات بلغة تعجز عنها إحاطة اللسان العادي وراحوا يستنبطون في ذلك إشارات لطيفة ومعانٍ جليلة، واختلفوا

بما استنبطوه عن الفقهاء والمُحدثين والمتكلمين، وامتازوا عنهم بالتجربة الروحية وتذوّق علوم الحال[32].

ومن ثم يلزم للذي يريد أنْ يفهم مسائل إشارات المتصوفة أنْ يرجع إلى عارف ممارس لهذه الأحوال وعلومها ودقائقها؛ لأنَّ الإشارة الصوفية قائمة في الأساس على الحال ومُؤسسة عليه، فالإشارة مُتأتيّة من بطن تجربة ومن ذوق المُعاناة فيها، حيث أنَّ الحال يُذاق ذوقًا ولا يُكيّف بلفظ ولا بحرف، ولا بلغة كما عرّفها الطوسي

بقوله : "الإشارة هي مواجيد قلوب ومواريث أسرار"[33].

وقد أطلق النقاد العرب القدماء الرمز على الإشارة التي عرّفها قدامة بن جعفر أنْ يكون القليل من اللفظ مشتملاً على معان كثيرة بإيحاء إليها أو لمحة تدل عليها، كما عرّفها ابن رشيق القيرواني بقوله: "هى لمحة دالة واختصار وتلويح يعرف مجملاً، ومعناه بعيد من ظاهر لفظه"[34].

والمدقّق في هذين التعريفين يجد الإشارة لا تقف عند ظاهر اللفظ، ولكن تنفذ إلى المعنى المبيت فكريًا من حيث التبادل بين الكلمة وما ترمز إليه، فيما اختزنه الذهن من دلالة تكتسبها الكلمة بواسطة الانفعالات الوجدانية، قال الشاعر:[35]

أشارت بطرف العين خيفة أهلها

إشارة محزون ولم تتكلــم

فأيقنت أنَّ الطرف قد قال مرحبا

وأهلا وسهلاً للحبيب المتيم

فالإشارة – وفق هذين البيتين– موافقة للرمز في معناه على أنَّه عمل ذهني تشترك فيه طاقات باطنة في ذات الشاعر، يتخذ الرموز محاولة للتعبير عنها. ولهذا أدمج ابن عربي الرمز بالإشارة في قوله: "اعلم أنَّ الرموز والألغاز ليست مراده لأنفسها، وإنَّما هي مرادة لما رمزت له"[36]، ولما ألغز فيها ومواضعها من القرآن آيات الاعتبار كلها، والتنبيه على ذلك قوله تعالى: **﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾**[37]وكذلك شأن الإشارة والإيماء قال تعالى لنبيه زكريا:**﴿أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً﴾**[38] أي الإشارة، وكذلك فأشارت إليه في قصة مريم، ومن ثم يعرّف الرمز بقوله: "الرمز أو اللغز هو الكلام الذي يعطى ظاهره ما لم يقصده قائله، وكذلك منزلة العالم في الوجود: ما أوجده الله لعينه وإنَّما أوجده لنفسه"[39].

ومن ثم فالذي يقوم بالدور الفعَّال في الدلالة الرمزية– فيما ذكر ابن عربي عن الإشارة والرمز– إنَّما هو المدلول الكامن وراء هذه الظواهر، وهذا جعل سوسير يصفه بقوله: "ما يتميز به الرمز هو أنَّه ليس دائمًا كامل الاعتباطية، إنَّه ليس فارغًا، إنَّ هناك بقايا الرابطة الطبيعية من الدال والمدلول، أنَّ الميزان كرمز للعدالة لا يمكن تعويضه بأي شيء كالدبابة مثلاً..."[40] ولهذا فالكلمات إنَّما هي مجرَّد علامات أو إشارات للأشياء، ويعنى بهذه العلامات الكل المزدوج الذي يفيد الدال والمدلول معاً، وذلك لأنَّ العلاقة بين العلامة ومعناها اعتباطية، أمَّا الرمز فيفترض علاقة طبيعية بسببه بين الدال والمدلول، كأنْ نقول: إنَّ الماء رمز الصفاء، فبينما ينطبق الدال على المدلول تمامًا في حالة العلاقة اللغوية فإنَّما الأمر يختلف عن ذلك في الرمز" الذي يرتبط ارتباطًا قويًا في تكوينه بما يطلق عليه علم العلامات.

خامسًا: العلاقة بين الرمز والوجود:

إنَّ المتأمل لعلاقة الصوفي بالوجود في مستواه الروحي والمعبِّر عن الأنساق الرمزية المختلفة، التي تنشد توصيف ومعرفة هي حال لا ثبات لها، أي لا نهاية فهي معرفة تشعر أنَّها ضيقة بقدر ما تتسع، فكلما ظننا أنَّنا اقتربنا بها من الطمأنينة ازددنا حيرة، ومع هذا العجز عن إدراك هذه الحقائق يمكن أنْ تظهر الرموز في علاقتها بالوجود في الأشكال الآتية :

1. الاندماج الكلي مع الوجود لا مجرَّد تقديم انطباع وتوصيف.

2. العطاء المستمر لهذا الوجود من خلال إعادة إنتاجه عبر استبطان تجلياته لا لأخذ السطحي من معانيه الظاهرة، فاللغة الرمزية بهذا المعنى تستوي حاضنًا جامعًا لعلاقة الصوفي بالمطلق، لا قيام خارجه ولا تحقق لها إلا بشرطه ومظاهره.

3. اعتبار اللغة أداة خلق تتوازى حروفها مع أسرار الكون[41].

إنَّ الاستبطان لتجلِّيات الجمال الإلهي في الوجود يتساوق مع مفهوم الرمزية، التي تجعل العالم المشهود والصور المحسوسة رموزاً لعالم متخيل، يحمل نوعًا من الديالكتيك، ونوعًا من الوعي، بما تختزنه مظاهر الوجود الخيالي من إحالات ولمحات في الوجود الحقيقي المتخيَّل، الذي يتعذَّر التعبير عنه بلسان الظاهر، لأنَّه في الحقيقة لا يعدو أنْ يكون – في التجربة الصوفية – إلا نقطة انطلاق وتجاوز إلى مستويات باطنة[42]، يقول ابن

عربي معبّراً عن هذا المعنى: "اعلم أيُّها الوليُّ الحميم –أيدك الله بروح القدس وفهَّمكَ– أنَّ الرموز والألغاز ليست مرادة لأنفسها، وإنَّما هي مرادة لما رمزت له، ولما أُلغز فيه"[43] فلا يمكننا أنْ نتحدث في الرمزية الصوفية عن حضور مستويات اللغة المختلفة؛ لأنَّها محكومة – مواضعةً – بنسق عرفاني ابتداءً، لكنَّ الحديث يجب أنْ يتناول الأبعاد الدلالية لهذه اللغة في مستوياتها الجمالية الغائبة المحكومة بالأسرار والحقائق المودعة خلف الحجب المتداعية في بحر الدلالات الصوفية، التي تُدرك انطلاقًا من عمليات تأويلية منتظمة مصاحبة لطبيعة الرمزية الصوفية، المتمركزة أساسًا في صياغة معادلة انعكاس حركية الوجود المطلق على قلب العارف، ومن ثمة على اللغة، في ظل الدائرة الكبرى، التي يمكن أنْ نطلق عليها (دائرة الرؤية المتخيلة)، القائمة بوظيفة "الربط بين المرئي وغير المرئي، بين المعروف والغيب، والتوحيد بين المتناقضات"[44] والتي تتحد من خلالها حركة المستويات الرمزية على حسب تجليات حركة الوجود على مرآة قلب العارف.

إذن فالرمز وفق هذا المفهوم يستلزم الخبرة بما تكنه المحسوسات الخارجية من جمال أو علاقات ترسم مدلولاً معيناً، وتؤدي إلى مزيج من الواقع والشعر، ويكون الرمز ساعتها لمحة من لمحات الوجود الحقيقي يدل عند الناس ذوي الإحساس الواعي على شيء من المستحيل أنْ يترجم عنه بلغة عقلية، دلالة تقوم على يقين باطني مباشر.

الخاتمة :

ممَّا سبق يمكن القول إنَّ استعمال الصوفية للرمز في التعبير عن حقائق التصوف راجع إلى كونهم حاولوا نقل تجربتهم النفسية غير العادية إلى غيرهم في لغة الأشياء المحسوسة، ثم توظيف الرمز في لغتهم الصوفية يعود بالأساس إلى قصور اللغة العادية نفسها، لأنَّها لغة وضعية تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة، والمعاني التي تخضع لسلطان العقل، وبالمقابل المعاني الصوفية لا تتجانس مع نطاق المحسوس لذا يلجأ الصوفي مضطراً إلى توظيف الأمثلة المحسوسة في التعبير عن المعاني غير المحسوسة، لذلك فمعانيهم دوماً تفوق لغة الحس، وبهذا تعدَّدت القراءات لهذا الرمز بأكثر من وجه.

باختصار لا يقنع الصوفي بما هو ظاهر بل يسعى إلى تجاوز القشرة ليبلغ اللّب، وهدفه النهائي هو المرور ممَّا هو مرئي إلى ما هو غير مرئي، وهو (الحقيقة المطلقة) لذلك

يجد نفسه مُجبرًا على كسر القواعد اللُّغوية التقليدية لكي يتمكَّن من التعبير عن حالة نشوته وسُكره بالله.

ولهذا لابد من الإشارة إلى متلقِّي النَّص الصوفي ولغته .. فأي قارئ لهما سينتهي إلى خلط محقَّق إنْ لم يُدرك الجمالية الخاصة بلُغة المتصوف، فهذه اللغة تظهر في دلالاتها المباشرة للوهلة الأولى منفتحة على ثقافة المُتلقِّي زمانًا ومكانًا؛ وهو قادر على تأويلها والتعبير عنها؛ ولكنَّها في الحقيقة ترتبط بمصطلحات التصوف ولغته وتاريخه وثقافته وتطورها، فاللغة عند المتصوفة نسق كبير ومتعدِّد لرموز ذات طابع تصويري غامض وخاص. ولهذا فانفتاح المُتلقي على لغة النَّص الصوفي وجماليته يظل مشدودًا إلى قصد صاحبه وتجربته، وما يتعلَّق بمفاهيم التصوف ولغته إلغازًا وترميزًا وإشارة وإيحاءً.

هوامش البحث :

1- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، تح:عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، القاهرة، 1960 م، ص: 11

2- أبو حامد الغزالي، القصور الوالي من رسائل الإمام الغزالي، مكتبة الجندي، د ت، ص 129.

3- أبو بكر الكلاباذي، التعرُّف لمذهب أهل التصوف، د ط، بيروت، دار الكتاب العلمية، 2001 ، ص: 195

4-.داود محمد القصيري، شرح القصيري على قافية ابن الفارض، اعتنى به أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ج2، ص: 345.

5- عبد المنعم شلبي، تذوق الجمال في الأدب، "دراسة تطبيقية "، ط1، القاهرة، مكتبة الآداب، 2002 ص36.

6- ابن عربي، الفتوحات المكية، دط، بيروت، دار صادرة، دت، ج2، ص: 326.

7- ابن عربي، النور الأسني بمناجاة الله بأسمائه الحسنى، ط 1، مطبعة الأزهر، 1987، ص: 97.

8- ابن عربي، مواقع النجوم ومطالعة أهل الأسرار والعلوم، ط 1، مطبعة السعادة القاهرة، 1907 م، ص: 57.

9- ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، ط 1، ليدن 1919 م، ص106.
10- زكي نجيب محمود، طريقة الرمز عند ابن عربي في ديوانه ترجمان الأشواق، ضمن الكتاب التذكاري لابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، جمع وتقديم: إبراهيم بيومي مدكور، ص: 29.
11- وضحي يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، مطبعة اتحاد الكتاب العربي دمشق، ص 106.
12- عبد المنعم شلبي، تذوق الجمال في الأدب، ،ص39.
13- محمد مصطفى هدارة، النزعة الصوفية في الشعر العربي الحديث، مجلة فصول، مج :1 ،ع: 4، يونيو، 1401. رمضان، 1981، ص 121.
14- أمينة غصن، هوية أدونيس السردية، مجلة فصول، مج: 16، ع: 21 ،1997 ،ص: 61.
15- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، دط، القاهرة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، 1992، ص 92.
16 محمد الطاهر العلاوي، العالم الرباني سيدي أبو مدين شعيب، ط1 ،الجزائر، دار الأمة للطباعة، 2004، ص: 138.
17- أبو العلا عفيفي ، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، الإسكندرية دار المعارف، 1963م، ص 86.
18- أبو طالب المكي، قوت القلوب، الباب الحلبي القاهرة، 1961 م، ص 195.
19- زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج 1، المكتبة العصرية بيروت، د ت، ص59.
20- عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي الإسكندرية، 1960 م، ص97.
21- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1907 م.

22- ابن عربي، اصطلاحات الصوفية ضمن رسائله الإلهية، ج 2، طبعة حيدر أباد، 1948 م، ص 197.
23- سورة آل عمران، الآية (41).
24- سورة مريم، الآية (10).
25- ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، 1966 م، ص 148.
26- عمر الدقاق، ميادة التونجي، الحب الإلهي في شعر التصوف في العهد العثماني، مجلة بحوث جامعة حلب1991ص 21- 22.
27- بدر الدين البوريني، عبد الغني النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ج2، ص: 384.
28-.داود محمد القصيري، شرح القصيري على قافية ابن الفارض، اعتنى به: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ج2، ص: 345 .
29- أسعد السحمراني: التصوف: دار النفائس- بيروت، 1991. ص120.
30- جبور عبد النور: التصوف عند العرب – بيروت، 1993. ص96.
31- عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين- بيروت، 1999 ص98.
32- عبد الفتاح بركة، التصوف والأخلاق، نصوص ودراسات، دار العلم ، بيروت، د.ت ، ص 93.
33- الطوسي، اللمع، ص 162.
34 - قاسم غني: تاريخ التصوف الإسلامي، ترجمة صادق نشأت- القاهرة/1970. ص 96.
35- محمد البهلي النيال: الحقيقة التاريخ للتصوف، مكتبة النجاح- بيروت 1972. ص 52.
36- أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، القاهرة، المجلَّد الأول، 1966م، ص 139.
37- سورة العنكبوت، الآية (43).
38- سورة مريم، الآية (10).
39- ابن عربي، الفتوحات المكية، ص 164.

40- الهروي الأنصاري، منازل السائرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1988م، 132.

41- حسن عاصي: التصوف الإسلامي: مؤسسة عز الدين – بيروت 1993. ص 123.

42- صابر طعيمة، دراسات في الفرق. ط2، مكتبة المعارف، الرياض 1983، ص 101.

43- ابن عربي، تحفة السفرة إلى حضرة البررة، تح: محمد رياض المالح، دار الكتاب اللبناني بيروت، ص 121.

44- أبو العزم، السيد ماضي، نيل الخيرات بملازمة الأدعية والصلوات على الحبيب المختار ﷺ، المدينة المنورة، ط5، 1341هـ ، ص 210 .