# شعرية المصطلح الصوفي

## من بنية التآلف إلى بنية التضاد

**الاستاذ الدكتور أحمد بوزيان**
**جامعة عبد الرحمن بن خلدون – تيارت**
bouziane14000@gmail.com

**ملخص :**

لا يمكـن فهـم الإشكالية الاصطلاحيـة الصوفية، بمعزل عن فهـم الجهاز المفاهيمي للتصـوف، أو وعي بنية نظامه المعرفي، الذي يتحدد بمجموعة من التصورات، بدونها يستحيل التواصل مع هذا الخطاب، كما أنه وبدون وعي خصوصية هـذا الخطـاب وبنيته المفارقة، فإن الحديث عنه يُعدُّ ضربا من الفذلكة الكلّامية، وترفا فكريا، و فضلة من القول التي لا تنتظم على نسق دلالي.

ولعل العلاقة بين الكلّمة في اللغة، وما تشير إليه في المتعيّن المحسوس، مرتبطة بما ترسّب في الوعي الجمعي من دلالة، فتحـدد هويّة الموجـودات المحسوسة من خلال الدوال التي تشير إليها، و بذلك ستظـل إشكالية المصطلح تفرض نفسها، خاصة في علاقة اللغة بالمعاني المجردة أو اللطائف؛ إذ تتسع الهوة بين الدال والمدلول ما يجعل المتصوف يخاتل اللغة، بل يظـل دوما في مراوغتها ومغالبتها، وتظل معها عمليـة الكشف مجرد مقاربة لاستهلك اللطائف ولا تستنفذها؛ لأنّ معاني اللطائف لا يضبطها حدّ، ولا يحصرها لفظ .

ولذلك تتراسل المتناقضات وتتزامل المتضادات وتتوحد المتنافرات، على غير ما هو معهود في الخطاب المعياري، وهذه المتناقضات تفرض على الصوفي إعادة بناء اللغة من جديد، وفق مما يفرضه العرفان. وبنية نظامه المفارق. فيسقط من اعتبـاره، مـا يسمى بالتضاد اللغوي، بل يحيل–أحيانا– ذلك التناقض إلى ترادف ومبرر. وعلى هذا الوعي الإشكالي فان اللغـة الصوفية تحيل إلى ذاتهـا، و تبني عالمها الخاص، من خلال ما تحيل إليه من معان ليس لها معادل موضوعي، مما ما يضفي عليها سمة المفارقة الشعرية، وهو ما تحاول هذه الدراسة مقاربته.

**الكلمات المفاتيح :**

الشعرية . التصوف . بنية . المصطلح . التآلف . المفارقة . الاختلاف .المتناقضات

# The Poetics of Mystical Term from the Harmonious Structure to the Antagonistic One

Dr, Ahmaed Bouziane
Ibn Khaldoun University of Tiaret
bouziane14000@gmail.com

## Abstract :

The problematic/issue of the mystic idiomatic cannot be understood apart/aloof from understanding the conceptual device of mysticism or its system awareness of the cognitive structure, which is determined by a set of perceptions without which it is impossible to communicate with this discourse. Without the awareness of the specificity of this discourse and structure of the paradox, the talk about it is a form of a verbal premise, an intellectual luxury and an abundance of utterances that are not arranged on the semantic format. And that the relationship between the word in the language and what it refers to in the targeted tangibles, associated with what is deposited in the collective consciousness of the significance, identifying tangible assets through the signifiers to which they refer. Thus, the problematic will continue to impose itself especially the relationship of the language and abstract or the subtleties meanings. This is in general meanings where the gap is widening between the signifier and the signified that makes the mystic misleading/deceiving into the language, but he always remains in his evasiveness and transcendence. And within it remains the detection process as a mere approach to the subtleties consumption without depleting them because the subtleties meanings are not controlled by a boundary, nor locked by an utterance/term.

Therefore, the contradictions correspondent, the antonyms associate and the dissonances unite; an unusual matter to what is typical in the normative discourse. These contradictions impose on the mystic to rebuild a new language according to what recognition imposes and its paradoxical system structure, thus falling from his consideration the so-called linguistic contradistinction. Yet, the latter sometimes refers to synonymy and unjustified. On this problematic awareness, the mystical language refers to itself, and builds its own/private world through what meanings it conveys for which there are no objective equivalents, thereby conferring upon/imparting to it the poetic paradox feature which this article tries to approach.

## Key words :

The poetic .The Mystical. Structure. Term. Harmony. The paradox the difference. Contradictions

المقال :

إن أول مـا يصـدم متلقـي الخطاب الصـوفي، ذلك التماهي بين المتناقضات، والتوحيد بين المتنافرات، وتلك الفجـوة الهائلة التي تقوم بين اللغة وعالم الأشياء، حيث لم يعد المصطلح الصوفي يحيل إلى أية مرجعية خارجية، وهو ما ترفضه الذائقة الجماعية، ويمجه العقل والمنطق، وتأباه الفطرة والسليقة التي تكرست على نمط أحادي.

وهكـذا يفقد المعنى في الخطـاب الصوفي مركزيته، ويبقـى مجرد احتمـال ضمـن احتمـالات يفرضها متن النص نفسه، المبني على فكرة التقابل الضّدي (الثنائية الضديـة) التي تشـكّل المدونـة الصوفيـة، والتي يندس ضمن بنيتها حضـور الشيء وضده، حيث تدثر الخطاب بهالة من الغموض، يشف أحيانا، ويستغلق أحيانا أخرى، فترافـق اللغـة ذلك التوتر الـذي يعيشه الصـوفي قبضا وبسطـا، أثناء المحو والسكـر والغيبة، أو أثناء الترقي في الحال والمقام، وذوقا والتنقل بينهما كشفا ومشاهدة.

هكـذا كان حـال الصـوفي مع اللغـة، إذ بهـا يقارب عوالمـه الذوقية، وبها يقيم تواصله مـع الآخر، ولا محيد لـه عنها؛ مما يحتم عليه مراوغة اللغة بالانزياح بها عن معـان أخر، حتى تكون صالحة لقول مـا لا يقال، ولذلك فالصوفي يتأرجح بين ما يقال وبين ما لا يقال.

فـإن الخطاب الصوفي من هذا المنظور لا يتأسس إلاّ داخل مصطلحـه الذي به تتحدد هويته المفارقة، وبذلك فإن القـراءة الظاهرية الحرفية لا تقـول شيئا، فالنص بالنسبـة لها إما هرطقة علـى المستوي الفني والجمالي، وإمـا مـروق عـن الدين عـن المستـوى العقيـدي، وإنما القراءة التأويلية هي التي تمنح النص الصوفي فاعليته، باعتباره انزياحا عن المتعارف والمعهود، وبذلك يكون قد مارس حقـه الشعري متخلصا مـن ركام ما علق باللغة، بفعـل الاستعمـال والتكـرار والابتذال والاجـترار، حتى أصبحت اللغة لا تقول شيئا أكثر مما تقوله لغة القاموس في جمودهـا، ومحدوديتهـا ومعياريتهـا وارتباطها الآلي بين الدال والمدلول.

لقـد فرض الخطاب الصوفي جـدلا بين المتناقضات وأقـام تصالحـا بـين المتنافـرات، ليس من بـاب العبث اللغوي أو الترف الكلّامي، وإنما لأن الصوفي يعرض عن الظاهـر، وينزع إلى بناء تصور آخر يستند إلى الباطن، كمؤشـر على بنية نظام معـرفي، يقرّ بما وراء الشكلّ إلى الجوهـر، حيث تتبدى الحقيقية على غير ما هي عليه في شكلّانيتها.

ومما يلاحـظ أن سمة التقابل بـين المتناقضات هي السّمـة الطاغية في مـتن الخطاب الصـوفي، وهي اللغة التـي يتأرجح فيها الكشف بين البـوح والصمت، حيث لا يمكن القبض على تلك اللحظات الخاطفة (الإشراقية) إلاّ بلغـة المتناقضات، حيث تشـكّل الخلفية التي يسترفد منها الصوفي خصوصيتـه في الاتكاء على معجم يقارب مـا هـو متناقض: الصحـو والسكـر، التحلـي والتخلي، الخلوة والجلوة والقبض والبسط، الفرق والجمع، الوجد والفقد...الخ.

هـذه المتناقضات تفرض على الصوفي إعـادة بناء اللغـة مـن جديد، وفـق ممـا يفرضـه العرفـان. وبنية نظامه المفارق. فيسقط مـن اعتباره، ما يسمى بالتضاد اللغوي، بـل يحيل –أحيانا– ذلـك التناقض إلى ترادف ومـبرر ذلك أن «كلّ العبـارات واقعة عليها من جهة غير مستوفية لمعناها من وجـوه كثيرة. فهي لا تدرك بمفهوم عبارة؛ ولا تفهم بمعلوم إشارة، لأن الشيء إنما يفهم بما يناسبه فيطابقه، أو بما ينافيه فيضاده، وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق، ولا مناف، ولا مضاد، فارتفع من حيث الاصطـلاح إذًا معناه في الكلّام، وانتفى بذلك أن يـدرك لأنام، المتكلّـم في ذات الله صامت، والمتحرك

ساكـن، والناظر باهت، عزّ أن تدركـه العقول والأفهام، وجلّ أن تجول فيه الفهوم والأفكار»[1]

إن البحـث في الـذات الإلهيـة ليس إليه مـن سبيل، فالعقـل فيـه حائر، لأنه لا يستوعـب أكثر مما هو مخول لـه؛ لأنه لا يقول بمبـدأ التعارض بـين: (الأول والآخر)، (الظاهـر والباطن). إذ ليس لله شبيـه ولا مثيل؛ ولهذا تعالى الله عـن الشبه والمثلية، وليس لذاته معادل مادي، ولهـذا قال تعالى عن ذاته )ليـس كمثله شيء[2] حتى لا ترسـم في ذهـن المؤمن صـورة الله مـع أن لذاته معادلا لغويا.

وهو ما كرّس الحيرة كمفهوم معرفي في بنية الخطاب الصـوفي. إذ إن الحـيرة في ذاتهـا هـي نوع مـن إدراك ،ولهـذا يقول تعالى في حديـث قدسي:»كنت كنزا مخفيا لا أعـرف فأحببت أن أُعرف فخلقـت خلقا فعرّفتهم بي فعرفوني»[3]

لقـد نبتـت المعرفـة الصوفيـة علـى المحبـة، والتي تقتضـي التعلـق والفنـاء، ولا يحـدث ذلك كلّـه إلاّ على مستـوى المجاهـدة القلبيـة، التـي تؤسـس لمفهـوم آخر للوجـود باعتباره خيالا، ولا يتحقق ذلـك إلاّ بفعل الرؤيا حيث تتماهى المتناقضات في نظام من الألفة، يعزف عن الظاهر «بـل إن الرؤيا هي الأداة الوحيدة الممكنة للجمع بين الحقائـق بوصفها أداة (التخييـل) الذي تقوم عليه بنية الوجود من أعـلاه إلى أدناه، وإذا كانت الحيرة هي الصفـة المعرفيـة التـي تعكـس الحقيقية-حقيقة العالم الذي يمكـن أن تنظر إليه فتراه (خلقا)، ويمكن أن تراه في نفس الوقت حقا»[4].

فالمعرفة – ها هنا- قائمة على الممكن والمستحيل في الآن ذاتـه، في الجدل القائم بـين الحق/الخلق، العبد/الـرب، وهنا تكمن الحيرة بالنسبـة للعقل، ولهذا تعزف المعرفـة الصوفيـة عـن الفعل، فالحـيرة إذن هـي بؤرة المعرفـة وهـي «في الاصطـلاح الصوفي حجـاب يحجب العارفـين عن التأمـل والتفكـير عندما تَـرِد بديهة على قلوبهم عند تأملهم حضورهم وتفكيرهم»[5].

وعنـد تحليـل مفهـوم الحـيرة مـن حيـث الدلالـة الصوفيـة، فإنهـا تعني عجـز الصوفي عمّـا يبصره من مراتـب الأحـوال؛ لأنهـا لا تقـر علـى ثبـات، إذ هي من الطـوارئ عنـد المكاشفات بنور الجـلال. فالحيرة بهذا المفهوم إنما تكون عند العجز عن الإبصار عيانا، وإمكان ذلـك قلبا لا عقلا، فامتنع البصر وتحقق القلب والذوق، ولهذا كان أهل الحيرة هم أهل الكشف الحق، باختلاف صور التجليات التي ترد على الصوفي.

ولعـل ذلك مـا كان يقصده ابن عربـي بقوله «فرجال الحيرة هم الذين نظروا في هذه الدلائل فاستقصوها غاية الاستقصاء إلى أن أداهم ذلك النظر إلى العجز والحيرة فيـه من نبـي أو صديق قـال صلى الله عليه وسـلم: «اللهم زدني تحيرا. فإنه كلّما زاده الحق علما به-زاده ذلك العلم حيرة، ولاسيما أهل الكشف، لاختلاف الصور عليهم عند الشهـود»[6] إلاّ أن سؤالا ملحا يفرض نفسه عن كيفية كون الحيرة قد تتقاطع والمعرفة اليقينية؟ فثمة تناقض ومفارقة بين معنى الحيرة ومعنى المعرفة واليقين.

(1) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل- حقق نصوصه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح محمد عويضة-دار الكتب العلمية-لبنان-ط1-1418هـ1997-م- ص: 26.

(2) سورة الشورى- الآية:11.

(3) إسماعيل بن محمد العلجوني: كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر على الأحاديث على السنة الناس- تعليق أحمد فلاس- مطبعة الفنون- حلب –سوريا-د.ط-د.ت- ج:-1ص:-11 وينظر ابن خلدون – شفاء السائل لتهذيب المسائل-ص: -51ولا يخلو كتاب لابن عربي ولا لصوفي كان من هذا الأثر.

(4) نصر حامد أبو زيد- هكذا تكلّم ابن عربي-الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر-د.ط-2002- ص: 154.

(5) د. عبد المنعم الخفي: الموسوعة الصوفية-مكتبة مدبولي- القاهرة-ط.1-1424هـ/2003م- ص: 728.

(6) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية- إعداد مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي-قدم له محمد عبد الرحمن المرعشلي-دار إحياء التراث بيروت- لبنان-د.ط-د.ت-ج:-4ص: 216-217.

إن الإجابة عن ذلك لا يمكن فصلها عن بنية النظام المعرفي الصوفي، إذ التناقض يبدو ظاهريا أما فيما وراء ذلك فلا تناقض بين الحيرة والمعرفة ،إلاّ من منظور خارجي منطقي معزول عن بنية النظام المعرفي الصوفي، وإنما في ذلك ألفة وانسجام، وهو ما يفسره قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه « العجز عن درك الإدراك إدراك»[1] وهو عند الصوفي يسمى مقام الحيرة، وبالتالي فلا معرفة بدون حيرة. فالذي لا يحار هو الذي لا معرفة له بالحقائق.

فكلّما ترقى الصوفي في معراجه الروحي، ازدادت كشوفاته ومشاهداته وتجلياته. فينتقل من حال إلى آخر، ومن مقام إلى مقام وبالتالي، من معرفة إلى أخرى، فيزداد علما، ويزداد حيرة مما سبق أن عرفه، فتتوالى عليه المعارف وتنثال عليه اللطائف انثيالا، وهكذا تتغير المعرفة بتغير الحال والمقام» فيتخيل صاحب الطريق في أول تجلّ له، أنه بلغ المقصود. وحاز الأمر وأنه ليس وراء ذلك شيء يطلب سوى دوام ذلك، فيقوم له تجلّ آخر بحكم آخر ما هو ذلك الأول، والمتجلي واحد لا يشك فيه ثم تتوالى عليه التجليات، باختلاف أحكامها فيه، فيعلم عند ذلك، أن الأمر ما له نهاية توقف عندها.»[2] والعارف مع كلّ تجل تزداد حيرته فيما عرف وفيما يعرف، لذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم:» أو قول من يقول في هذا المقام (مقام الحيرة) زدني فيك تحيرا». طلب لتوالي التجليات عليه»[3].

فالمعرفة باعتبارها معرفة لدنية تحصل بكون التجليات المتوالية لا تقرّ على قرار. فهي تزداد بازدياد التجليات، ولهذا يقرر نظام المعرفة الصوفية، من باب المغايرة للبنية المؤسسية- إن «أعرف الناس بالله تعالى أشدهم تحيرا فيه»[4]،كما يرى ذو النون المصري، والمعرفة ضمن هذا المفهوم كما يقول :سهل بن عبد الله: غايتها شيئان: الدهش والحيرة»[5].

ومن هذا المنظور فإن المعرفة عند الصوفي، لا تستند إلى معرفة مطلقة ونهائية، وإن تدثرت باليقين إلاّ أنها معرفة تظل دائرتها في التشكّل والاكتمال، عبر الترقي بين المقامات والأحوال، إلى ما لا نهاية؛ ولهذا تظل المعرفة مرتبطة بالحيرة، فكلّما عرف الصوفي احتار، فهي كمن ينظر إلى الشمس يحدّق ويدقق، إذ كلّما أمعنّ النظر ازداد عماء وجهلا.

ولهذا فالصوفي حين يعبر عن هذه الحيرة لا يجد مناصا من اتخاذ مقابل لغوي لها، وهو التعارض والتضاد الذي يشكّل بنية الخطاب الصوفي. حيث يماهي بين الأشياء، ويقيم جدلا بين هوّياتها. وهو ما يبدو تعارضا على مستوى الشكّل والظاهر. والظاهر عند الصوفية لاغ لاعتبار له، في حين هذا التعارض، بما هو تآلف فيما وراء ذلك، يعد رأس المعرفة وبه يتم اقتناص اللطائف.

إن الصوفي يكسّر تواضع اللغة ومعياريتها واصطلاحها، ذلك أن اللغوي جعل للكلّمة مرادفا، في حين إن الصوفي -من باب المغايرة والاختلاف- اختلق قواعد وأعرافا جديدة، فجعل الضد مساويا ومرادفا للضد في الآن ذاته، وفي مثل ذلك يقول الجيلي ذوقا و حالا:

جهل هو العلم، حرب هو السلم

عدل هو الظلم مدت قواصمه

يبكيني ويطربني، يصحو ويسكرني

ينجو ويغرقني أبغي أحكامه

ضدان قد اجتمعا فيه وامتنعا

عين إذا تبعاها من ملاطمه[6]

(1) محيي الدين بن عربي:كتاب الجلال والجمال-ضمن رسائل ابن العربي- مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد الدكن- ط.1-1361هـ- ج:1 - ص: 7.
(2) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية- ج:-4ص:222.
(3) المصدر نفسه-ص:223.
(4) أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشري: الرسالة القشرية-وضع حواشيه خليل المنصور-دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان-ط1-1418هـ/ 1998م- ص: 344.
(5) المصدر نفسه- ص: 344.
(6) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر و الأوائل - ص:28

نلاحظ حدوث صدمة من خلال الفجوة التي أحدثها الجيلي في منظومة البنية اللغوية، على مستوى المحور الإستبدالي (الاختيار) – فعندما يقول (جهل هو: ) ننتظر أن تكون الكلّمة المفسرة من جنس الجهل أو ما يقتضيه من مرادفاتها التي تعودنا على أن نتعاطاها لغويا في القاموس، أي ما يتجانس مع معناها من الكلّمات المرصوفة، لكن الجيلي يفاجئنا –كعادة المتصوفة – ويحدث شرخا في منظومتنا الفكرية والمعرفية والذوقية، ويخّيب أفق انتظارنا كون الكلّمة المشروحة أكثر غموضا مما كان منتظرا من شرحها، بحيث يتحول الضد إلى مرادف، فيزداد الأمر تعقيدا بحيث تغيب كلّ مرجعية نحتكم إليها في كون الجهل مرادفا للعلم، وهكذا يبني الجيلي منظومته اللغوية المفارقة للمعهود فيصير:

– الجهل = العلم ← بعدما كان الجهل ≠ العلم.

– الحرب = السلم ← بعدما كانت الحرب ≠ للسلم.

– العدل = الظلم ← بعدما كان العدل ≠ للظلم.

هكذا يحدث الشرخ في بنية نظام اللغة، بالتالي تحدث المفارقة بين العقل ما يترتب عنه، بين العلة والمعلول، والسبب والمسبب. فإذا هذه المفارقة تحدث خلخلة في نظام المعرفة، ومن ثمّ نظام التلقي فتكون هذه التشكيلة في المفارقة:

يبكني المنتظر يحزنني (الخطاب العادي) .

↓ ← ↓ ← ↓

يبكني الحاصل يفرحني (الخطاب الصوفي) .

يصحو المنتظر يصحيني (الخطاب العادي) .

↓ ← ↓ ← ↓

يصحو الحاصل يسكرني (الخطاب الصوفي) .

وهكذا فإن نظام التضاد يشكّل متن التصور الصوفي، وإذا النقيض يتولد من النقيض، ولكن يبدو ظاهريا نقيضا، وإنما هو في حقيقة أمره ألفة وانسجام على مستوى الباطن، فصار يأتلف الشيء ونقيضه، بعدما كان يأتلف الشيء ومثيله. ولذا فإنه لا يمكن قراءة الباطن بالظاهر، ولا القلب بالعقل، وفي ذلك يقول ابن عطاء الله السكندري في حديثه عن السكر والصحو والعلاقة الجدلية بينهما، « عبد شرب فازداد صحوا، وغاب فازداد حضورا»[1] أي كلّما شرب العبد من المحبة ازدادت الرؤيا انفتاحا وحضورا مع الله، وبالتالي ازداد معاينة وشهودا، حيث يتعطل العقل ويصحو القلب، وكلّما غاب عن الخلق، حضر بالحق، وكلّما غاب عن الظاهر ازداد حضورا في الباطن، بالتالي يكون من «شرب من خمرة الحقيقية فازداد صحوا بماء الشريعة، ومن غاب عن الخلق فازداد حضورا بالحق»[2]، ويمكن قراءة ذلك المفارقة بين العرفان والبرهان وفق الخطاطة التالية:

الذوق (التصوف) العرفان ≠ العقل (المعيار) البرهان

↓ ↓

شراب صحو شراب غياب

← ← ←

غياب حضور صحو حضور

← ← ←

فتظهر المفارقة بين منطق العقل والذوق، فما يراه البرهان خاطئا يراه العرفان صادقا، ولا يكون ذلك متحققا إلاّ لمن ذاق فعرف، وربما يكون هذا «حال خاصة الخاصة، الذين حازوا رتب الكمالية؛ وهم قوم شربوا كؤوس التوحيد فازداد صحوهم وغابوا عن الأغيار[3]

(1) أبو العباس أحمد بن محمد: الحكم العطائية- تحقيق ودراسة رمضان محمد بن عبد البدري- دار الكتب العلمية- بيروت- ط:1-1424هـ/2003م- ص: 231.

(2) المصدر نفسه- ص: 241.

(3) الأغيار: مصطلح صوفي يقصد به السّوي، وهو ما سوى الله تعالى وأصلها في اللغة مفردة: الغِيَر، وهي الدّية لأهل القتيل، وأصلها من المغايرة، لأنها بدل من القتل، ينظر: محمد بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور: لسان العرب-دار صادر- بيروت- لبنان1414-هـ1994-م-مادة:غ.ي.ر.- ج.-5ص:45.

فازداد حضورهم، وقد ملكوا الأحوال وتمكنوا في مقامات الرجال. فلم يغلبهم محو عن طي؛ ولم يحجبهم شيء عن شيء»[1].

إن المتصوفة يغيّرون المفاهيم المتعارف عليها، فيعكسون المعهود العقلي بواسطة الرؤيا القلبية التي تحيل التناقض إلى ألفة، والمتضاد إلى متجانس، وكلّ ذلك حاصل بفعل «شراب المحبة» الذي يفعل فعله في الصوفي، فتغيب حواسه المادية، وتصحو آلة القلب، فيكون الشراب داعيا إلى الصحو، بعدما كان داعيا إلى المحو، وبذلك تتم المكاشفة والمشاهدة، فيكون الغياب عن المحسوس والأغيار والسوى داعيا إلى الحضور مع الحضرة الإلهية.

هذه المتناقضات هي التي تصنع نظام المعرفة الصوفي، بل تشكّل خلفيته الفكرية ومتنه النصي الذي قد يبدو ظاهريا مجرد ترف فكري، ولعب لغوي لا طائل منه. قد يكون ذلك صحيحا من وجهة نظرة معينة، حين يوجهها المنطق والعقل، ولكن يتهاوى ذلك الزعم إذا نظرنا إلى الخطاب الصوفي باعتباره نظاما «يستخدم ملفوظات وعبارات هي كناية عن توظيفات مجازية وتراكمات دلالية. خاصة إذا كان الأمر يتعلق بأشياء معنوية أي بمعنى المعنى، عندها يمكن القول بأن كلّ معنى هو انتهاك لمعنى آخر، وكلّ تعريف هو تأويل للخطاب، يحيل إلى تأويل آخر»[2].

إن عزل الخطاب الصوفي عن بنيته تقتل النص وتحيله إلى مجرد كلّام، يستبعد شروط المعنى، ولهذا فإن شرط قراءة الخطاب الصوفي لا تكون إلاّ ضمن شرط إنتاجه، وضمن نظام بنيته المعرفية؛ ولذا فإن القراءة السلبية الإسقاطية تتعامل مع المعنى في المدونة الصوفية على أنه جاهز «أو بوصفه جوهرا مكنونا أو سرّا دفينا، وهذا التصور يصدر عن رؤية للمعنى قوامها أن المعنى قائم بذاته، متزامن مع نفسه مستقل عن شروط إنتاجه، قابع في مكان ما بانتظار من يأتي ليكشف النقاب عنه»[3].

وتأسيسا على ذلك فإن النص الصوفي له شروط أنتجته ضمن بنيته المعرفية والفكرية والجمالية، حيث يشيع في مدونته ذلك التقابل الضدي، مما يؤدي به إلى تراسل الحواس، وبالتالي يفقد المعنى مركزيته، وبذلك يظل المعنى هلاميا لا يتشكّل إلاّ من خلال المتلقي، وهو ما يجعله أهل الذوق والعرفان بحسب الحال التي يكون عليها المريد؛ ولذا فإن القراءة لا تتم من الخارج بقوانين ثابتة معيارية، وإنما تكون من خلال ما يقف عليه الصوفي، حتى يكون التفاعل مع النص وما يحدث فيه المتلقي من تراكم وتراكب، بحيث يبدو حضور المتناقضات أمرا طبيعيا، بل وضروريا في متن النص.

إن ذلك سيستدعي قراءة مخصوصة، تقصي العقل، وتنفتح على القلب الذي يستوعب المتناقضات والمتنافرات على خلاف العقل الذي لا يقول بذلك، ولا يؤمن إلاّ بالثبات وأحادية الشكّل ويرفض مبدأ التناقض، ولهذا يرفضه المتصوفة رفضا فيما لا يجب أن يكون. لأنهم يرون أن العالم أظهر ما يكون فيه التناقض، إلاّ أنه في الآن ذاته يدل على الوحدة، فالعالم كثير لكنه في الواحد ولهذا فإن هذه المتناقضات وإن تغايرت فهي واحد، بل يجمع المتصوفة على ذلك تلميحا أو تصريحا، وهو ما يعبّر عنه الفكر الصوفي بـ» وحدة الوجود» ذلك أن وحدة الطبيعة هي المنطق الأساسي للفلسفة الصوفية، لقد أخذت الصوفية عن الفيثاغورية قدسية الأعداد، وبما

(1) أبو عبد الله بن إبراهيم بن عياد النفري الرندي: غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية- تحقيق د.عبد الحليم محمود ود.محمود بن الشريف- مطبعة السعادة- مصر- ط:-1 1395هـ- 1970م-ج:-2ص:209.

(2) علي حرب: الفكر والحدث- حوارات ومحاور- دار الكنوز الأدبية- بيروت لبنان-ط.1--1997ص:61.

(3) علي حرب: الممنوع والممتنع- نقد الذات المفكرة- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب-بيروت- لبنان- ط:2--2000ص:151.

أن العدد «واحد» هو أول الأعداد لذا فإن العدد واحد هو العدد المقدس الذي يشير إلى الله الذي هو واحد لا يتجزأ ولا يتعدد، فيكون الواحد بحسب رأيهم هو كلّ شيء وكلّ شيء هو واحد»[1].

فهذه المتعارضات ليس لها من وجود إلاّ في ظاهر الشكلّ، وإنما في باطنها فهي متماهية ترجع في أصلها إلى الواحد، ولهذا لا يؤخذ الخطاب الصوفي على ظاهره وإنما يقرأ ضمن شروط إنتاجه، وضمن بنية نظامه المعرفي المفارق وفي ذلك يقول الحلاج معبرا عن هذه الحقيقة الباطنية مماهيا بين المتناقضات:

اقتلوني يا ثقاتي  إن في قتلي حياتي
ومماتي وحياتي  وحياتي في مماتي
أنا عندي محو ذاتي  من أجلّ المكرومات[2]

لقد حوّل الحلاج المفاهيم وقلبها وغيرها، على عكس ما كانت عليه بالتالي تغيرت دلالتها إلى نقيض ما كانت عليه فصارت:

الحياة = الموت ، الموت = الحياة

بعدما كانت : الحياة ≠ الموت ، والموت ≠ الحياة

قد يبدو هذا تناقضا من منظور العقل. ولكن ذلك ليس إلا على المستوى اللغوي الاصطلاحي فحسب، أو على مستوى الحياة المعيشة، في حين إن الموت عند الصوفي ليس موتا بالمفهوم التقليدي بل هو حياة، حيث ينتقل من الدنيا إلى عالم الحياة الحقيقية. حيث الحضرة الإلهية، وبذلك تحّن الروح إلى أصلها، ولهذا كان الحلاج يستعجل الموت ويلحّ عليه ويعذر من يقتله وهو القائل «اقتلوني تؤجروا وأستريح»[3].

إن الموقف الصوفي المبني على الذوق جعل التحول الدلالي في استمرار لا يقر على قرار، بل هو في تحوّل ما دام التجلي في تحول، وسيكون القبض على الدلالة القارة من الصعوبة بمكان و» في خضم خصوصية الدلالة التعبيرية للمصطلح الصوفي، التي تختلف بين حال ومقام وبين مقام وآخر، بين تجربة وأخرى، على أن تلك المصطلحات ذاتها قابلة للتغير والتطور حسب حال المتصوف وعمقه الوجداني والمعرفي، وتختلف دلالته بين بيئة وأخرى، وبين زمن عن آخر»[(4)] وهو ما لم يستوعبه الفقهاء والعقليون والظاهريون نتيجة اختلاف نظام المعرفة الذي يحكم التصوف، ويحكم غيره، فالصوفي يصدر عن ثنائية متقابلة كالصحو والسكر والوحدة والكثر والغياب، والحضور والفرق و الجمع...الخ. يقول الحلاج :

رأيت ربي بعين قلبي

فقلتُ: من أنتَ؟ قال أنتَ[5]

ويقول ابن الفارض :

فقد رفعتَ تاء المخاطب بيننا وفي

رفعها عن فرقة الفرق رفعتي

فإن لم يجوّز رؤية اثنين واحدا

حِجَاكَ ولم يثبت لبعد تثبّت[6]

وفي المعنى ذاته يقول الحلاج :

بيني وبينك آنيّ يزاحمني

فارفع بحقك أنيّ من البين[7]

(1) أحمد على زهرة: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة- نينوى للدراسات والنشر والتوزيع- دمشق- سوريا-ط:-1 2004م- ص:287.
(2) حسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج-وضع حواشيه وعلق عليها محمد محمد باسل عيود السود-دار الكتب العلمية-بيروت لبنان- ط2-1423هـ/ 2002م-ص: 125.
(3) أخبار الحلاج: ضمن ديوان الحلاج- ص: 57.
(4) سمير السعيدي: الحسين بن منصور الحلاج- حياته، شعره ونثره-دار علاء الدين-دمشق، سوريا-د.ط-1996- ص: -90 91.
(5) أخبار الحلاج: ضمن ديوان الحلاج -ص: 123.
(6) أبو حفص عمر بن الحسين بن الفارض: ديوان ابن الفارض-شرح كرم البستاني-دار بيروت للطباعة والنشر- بيروت لبنان-د.ط1404-هـ/ 1983م-ص:77.
(7) الحسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج- ص: 160.

يلاحظ حضور الضميرين أنا/أنت المتكلّم والمخاطب مما يشكّل الانفصال فتكون:

1 - الأنا ≠ الأنت ← موضوعيا ← العقل.

2 - الأنا = الأنت ← وجدانيا ← القلب.

وهكذا يلح المتصوفة على رفع «الأنية» باعتبارها تقف حاجزا أما الوحدة فحضور «الأنا» مقابل «الأنت» دليل الكثرة وانفصال، وهو ما يشعر الصوفي بثقل «الأنا» باعتبارها عقبة دون تحقيق التماهي والوحدة ولهذا تصير:

أنا = أنت ← أنا = أنا ← توحّد.

ولا تتحقق هذه الجدلية إلاّ برفع الأنية وتصير متماهية في «الأنت» ثم تتحول «الأنت» إلى «أنا» ولهذا حينما يخاطب الصوفي ربه يقول يا «أنا» بحيث لم يعد يرى ربه إلاّ به، حيث تتحقق الوحدة المطلقة، ولم يعد ثمة إلاّ الله، ويمكن استبداله بالضمير «أنا» في كلّ من الفرق والاتحاد والجمع. ولهذا يقول الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا[1]

إن الصوفي غير معنيّ بنظام اللغة ولا بقواعدها الصرفية، فهو معنيّ بلحظة المشاهد والكشف، ولذلك وجدناه يكسّر نظام البنية الصرفية فيكون الضمير «أنا» هو نفسه «هو» أو «أنت» فيكون عندئذ ﴿أنا = هو = أنت﴾ بل يتحول الكلّ إلى ضمير واحد دالا على هوية الصوفي، وأن نطق الصوفي بذلك فإنما ينطق غلبة وقهرا في غياب العقل. بل لا ينطق بذلك إلا بشرط غياب العقل والمعقول، و إلاّ لما صحت هذه المساواة بين هذه الضمائر المختلفة الدالة على ذوات متغايرة، فيكون أنا ← للمتكلّم، أنت ← للمخاطب، هو ← للغائب. ولكن في نظام الخطاب الصوفي تتحول هذه الفروق إلى توحد في «الأنا» وهو ما لا يجوز في اللغة، والمنطق، فيخرج الصوفي بذلك عن العادة المعهودة، ولم يعرف الشعر العربي ولا المنظومة الفكرية أو العرفية هذا النوع من التماهي بين هذه الضمائر. حيث اجتمع ما لا يمكن الجمع بينها، فإما أن يكون: أنا أو يكون: أنت أو يكون هو مستحيل بمنطق العقل أن تجتمع هذه الضمائر في واحد.

إلا أن ذلك التصور لا يكون ممكنا إلاّ من خلال ما يفرضه نظام المعرفة الصوفية من حيث تتلبس أنا الصوفي بالحال التي تكون عليها لغته، فتستحيل مقاربته باللغة الى معادل للحال التي ينطق بها، فتكون لغته غير متجانسة، محدثة فجوة معرفية بينها وبين ما تم التعارف عليه، فيتأسس –وفق ذلك– جمالية مفارقة تندس في بنية الخطاب الصوفي حيث التكثيف والتوتر اللغوي. ولهذا فالصوفي حين ينطق بمثل هذا الشطح يكون غائبا عن ذاته، ويشعر–بعدها– بغبن اللغة، وثقل ما يقول، مما لا يقبله عقل ولا شرع، ولهذا كانا الحلاج يردد « يا إله الآلهة، ويا رب الأرباب يا من لا تأخذه سنة ولا نوم[2] ردّ إلى نفسي لئلا يفتتن بي عبادك ما هو أنا وأنا هو لا فرق بين أنيّتي وهويتك إلاّ الحدث والقدم»[3].

ففي الخطاب الصوفي لا وجود للمشار إليه في الخارج، حتى وإن وجد فهو على سبيل الافتراض، ليكون معادلا لغويا لا وجود له، فوجوده من معين الذاكرة فقط، يتوسل بها الصوفي لإقامة تواصل ممكن مع المتلقي، لذلك يكون الكشف عن تلك المفارقة ضمن الأطر المتعارف عليها. والمواءمة بين ما هو موجود فعلي من المحسوس، وبين ما لا وجود له إلاّ في الذات، وحيث لا وجود له موضوعيا.

(1) المصدر نفسه – ص: 158.

(2) إشارة إلى قوله تعالى:)لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْم ( سورة البقرة– الآية: 255.

(3) أخبار الحلاج: ضمن ديوان الحلاج– ص: 41.

وهذا مـا لا تستطيع القراءة الظاهرية استيعابه، ولا اللغة المعيارية حمله، وما لا يقدر الصوفي القول فيه أكثر ممـا قال. ولهذا كثيرا ما يلـوذ الصوفي بالصمت، حيث يكـون لحظتها الصمـت أبلغ مـن كلّ كلّام. ولهذا اشتق الصوفيـة من الـكلّام نظاما للكلّام، مغايـرا للمتعارف عليـه، فتواضعوا علـى مصطلحات خاصـة بهم جعلوها مطيـة للتواصـل، من حيث هـي أداة اشـتراك بينهم لا تؤديهـا العبـارة، وإنمـا يؤديهـا الكشف والـذوق، ذلك أن « بـين العلم والمعلـوم بحور لا يُـدرَكُ قعْرُهَا، فإن سرّ التعلق بينهما مع تباين الحقائق بحر عسير مركبه، بل لا تركبه العبارة أصلا ولا الإشارة، ولكن يدركه الكشف»[1] بالذوق والتجلي مشاهدة أو مكاشفة .

ومن هذا المنظور عزف الصوفية عن الظاهر والشكلّ والعقـل، وكلّ ما لـه صلة بعالم «السّوي» حيـث أيقنوا أن المعرفـة تنبع من الداخل لا من الخارج، وكلّ ما في الكون موجود في الإنسان، وكلّ ما في الإنسان موجود في الكون، ولهـذا فإن الصوفي لا يجعل من اللغة وحدها مصطلحا، بل إن العالم أو الوجود صار كتابا مفتوحا، وهو عبارة عن لغـة، ولهذا فهو يتوافق وحروف الهجاء[2] بحيث تتطابق «هذه الحروف حسب مخارجها مراتب الوجود التي تبدأ مـن العرش وتنتهـي إلى مرتبـة الملك، ومـا يوازيها من الأسماء الإلهية»[3] وبذلك تكتسب اللغة طابعها الرمزي ويقيـم ابن عربـي بينها وبـين الوجود أواصـر وصلات، وتكون من تلك الحروف مراتب الوجود كلّها انطلاقا من لفظ الجلالة فيقطعـه إلى حروف منفصلة ليشكلّ منها العالم[4]

فالنصـ الصوفي- مـن خلال لغتـه ومصطلحه- لا يقـول الحقيقة وإنما يقترب منهـا فيقاربها. ولهذا يظل المعنى ممكنـا ومفتوحا على قـراءات وتأويلات. وهو ما جعل الخطاب الصوفي طفرة نوعية مفارقة لكلّ النصوص العربيـة في مفهومهـا للكتابـة، وبنيـة نظامهـا المعـرفي ثـم الجمـالي، من خـلال ابتكاراتـه التعبيريـة الكثيرة والمتجـددة، وهو مـا يعطي النص مرونـة هائلة ومتنوعة لا تخضـع للثابـت والقياس اللغـوي (المعجـم)، وإنمـا تخضـع لبنية نظام يماهي المعـاني ويراسل بين الدلالات المختلفـة، فالنص الصوفي- بهذا المنظور- في تغير دائم يتميـز بسياقات متنوعـة ومرنة، مما هيـأ لنفسه إنشاء لغته الخاصـة. وشكلّ منظومته اللغويـة بدلالات متغيرة خاصة، مرجعيتها الذوق فأكسبتها سمة التحول الدلالي من الثابـت إلى المتغير، فيتشكلّ النص الصوفي من غير مركزيـة المعنى، وبذلـك اندس في بنيـة نظامه التحول الدلالي.

فالمعـاني الصوفيـة ليس لها ما يقابلهـا عند المتلقي مـا لم يكن واقعـا في مـدار الرؤيا الصوفيـة، فالمعنى لا يكون جاهزا مكتملا، وإنما يخضع للذوق ودرجة العارف ورسـوخ قدمه، وما تهيأ له مـن استعداد روحاني بالذكر والأوراد وتسابيـح وصلوات...إلـخ. فتكـون اللغـة نتيجة مخاض عسـير لا تولد مـن تراصـف قبلـي، أو اختيار معجمـي قـار، لأن الصوفي يتلقى المعـاني، في شكلّ ذوق مجـرد لا متعين له، فيحـاول لحظتئذ إيجاد معادل لغوي جديـد للذوق الجديد، والحال التي لا تتكرر أبدا. فيكون الصـوفي في صراع دائب مع اللغـة، للبحث عن الدلالات الجديدة.

فلغة الصـوفي لا تخضع للثبات، وإنمـا هي في تشكلّ متغير، ولهذا فهي ترتبـط بالتأويل المتغير المستمر، مما جعل الخطاب الصوفي قابلا للقراءات المختلفة والمتغيرة والمتناقضـة. فليس تقسيم المتصوفـة لدرجة المعرفة من

(1) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية- ج:-1 ص: 107.
(2) المصدر نفسه-ص: 249-250.
(3) محيي الدين بن عربي: كتاب الجلالة- ضمن كتاب رسائل ابن العربي- مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية- حيدر أباد الدكن- دار التراث العربي- بيروت- لبنان- ط:-1 1361هـ- ج:-1 ص: 2-3.
(4) المصدر نفسه-ص: 3.

باب العبث والافتعال، وإنما هو ناتج عن تجربة ومعاينة وذوق. فهناك المريد والسالك والعارف والواصل. وهي درجات تقتضيها المعرفة، وتقتضي معها التمكن في المعاني واقتناصها باللغة. (تكوين النص) الصوفي في إطار ما تم التعارف عليه، ومع ذلك تنفلت المعاني من إيسار اللغة فيكون الشطح، أو التلفظ بما لا يقبله العقل، فتكون لغته غير مفهومة، وغامضة عصية عن التأويل. وقد يعجز الصوفي تماما عن نقل لطائفه وأذواقه وأحواله باللغة، فيلوذ بالصمت احتراقا.

ومع ذلك فإن الصوفي قد يستعيض عن اللغة المعهودة بعلامات أخرى غير لغوية. فيتشكّل منها مذخوره الفكري والمعرفي والفلسفي. تكون بمثابة مصطلحات يثري بها دلالته، جاعلا من الكون كلّه لغة، بل صار الكون كتابا مسطورا في ورق منشور[1] بيد أن معرفة بنية الخطاب الصوفي تعفينا من محاولة التعريف بخطورة لغة التصوف والأخطر من ذلك تأويله بما يقتضي الفهم العادي، اللهم إلا إذا اتسم الإجراء بالمرونة التي تنأى به من أن يكون تعريفا ثابتا محددا في اتجاه واحد.

إن وعي ذلك التصور في بعده العرفاني يوصل إلى الفهم الذي يرى التصوف رؤيا ذاتية مجازفة، تقرأ الكون والذات باعتبارهما لغة، حيث تكون قادرة على إحداث الأثر الجمالي، والجدارة الفنية، من خلال التمويه على المتلقي. ما لم يكن يمتلك شفرة الخطاب، أو شرط معرفة خصائصه الأسلوبية، والتي تكون هي الأخرى شرط فهمه، والتي ستولد قراءة أخرى مفارقته مولدة للأثر الجمالي، تنتج إمكانية التأويل ضمن نظام بنيته.

لقد ألحّ المتصوفة على أن لهم تصورا خاصا للغة والعالم والإنسان. باعتبار أن كلّ ذلك رؤيا ذاتية، وهو ما يجعل الغموض سمة التركيب الصوفي. وبذلك يكوّن هوة بين المصطلح من حيث هو دال وما يشير إليه مدلوله، ليشكّل دلالات الغيبة، السكر، الفناء ومهيمنات المدونة الصوفية وبؤرة النص. لتكون ملمحا دلاليا بارزا في النص تفصح عن حدود الرؤيا الذاتية وتتجاوز المجاز بمفهومه العرفي، وتغدو عنصرا فاعلا في توليد المعنى الذي لا يتحدد بمؤشر، ولا يتأطر بحدود بل سيظل غائما متلاشيا: «كحجر المقلاع ليس له اتجاه محدد»[2].

ومرد ذلك إلى أن الخطاب الصوفي يغرف من معين الرؤيا، وبذلك ستكون- والحالة هذه- مبهمة غامضة ما لم يجد الصوفي لها معادلا موضوعيا، لغويا، أو على الأقل يتكئ على رصيد معرفي في وعي المتلقي، أو يتقاطع مع منظومته المعرفية. فسيظل الخطاب- لحظتئذ- مشفرا معتما تغيب فيه دلالته، مما ينجرّ عنها إرباك المتلقي، فتولد فيه تلك الصدمة المولدة للغرابة والدهشة والانخطاف، حيث تفاجئه بعدما كان الخطاب العادي يداهنه ويتماهى معه.

وتظهر طاقة المصطلح الصوفي في إظهار الشيء المبهم، حيث يظل مجهول الهوية، لا اسم له ولا رسم، فتكون طاقة اللغة هاهنا (المصطلح) محاولة مقاربته ومحاصرته، والتعرف عليه، ولذا يظهر (المسمّى) بأسماء مختلفة، وفي احيان اخرى متناقضة، وهي من حال المتصوف وذوقه، وتظهر جمالية هذا القنص الدلالي في أن المصطلح لا يقول الحال، وإنما تظل فيه هوامش لا تقال. بحيث ترتكز المقاربة في التسمية على ظلاله، وما لم يُقَل فيه تبقى امكانية القول فيه ممكنة لا يستهلكها القول ولا تستنفذها التسمية، وعلى الرغم مما قاله الصوفي تبقى فيه جوانب خافتة منبهمة من خلال التركيز على الظل دون المركز، حيث تغيب معالمه وحدوده.

(1) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية- ج:-3 ص 441.

(2) جلال الدين الرومي: مثنوي-ترجمة وشرح ودراسة الدكتور محمد عبد السلام الكفافي- المكتبة العصرية صيدا بيروت-ط1--1966ج-1 ص:928.

وبذلك تكون الرغبة أكثر لمعرفة الخافت فيه، والمظلم، حيث لا تنقل الأبعاد وتفاصيلها كاملة، وإلاّ انتهى إلى ارتباط آلي، وتهاوى كلّ نظام الخطاب الصوفي، واستحال إلى نص معياري تستهلكه القراءة المعيارية الحرفية.

فشعرية المصطلح الصوفي تنبني على إقامة التقابل الدلالي والتنافر بين المتناقضات، وهو ما يحيله إلى ألفة أخرى متجانسة، شرط تجاوز الظاهر إلى الرؤيا.

يخلق الخطاب الصوفي مصطلحاته الخاصة التي تدور في حقل نظامه وبنية معرفته، التي يتشكّل منها نظامه اللغوي، والذي يستحيل بدونه قراءة الشعرية الصوفية، مما يتيح للمتلقي إنتاج دلالة النص الغائبة/ المغيبة، وبهذا يقوم المتلقي بقراءة الغياب، الذي يندس في ثناياه التوتر الدلالي، فتكون احتمالية المعنى وتعدده وتحوله من متلق إلى آخر، وهنا يمنح المصطلح الصوفي اللغة بنية لم يسبق أن ألفها التركيب، فيكسبها طابعا إنزياحيا متجددا، وتظل معه الدلالة بكرا، متوترة مفارقة للنول اللغوي المعهود، حيث يكتسي المصطلح شعريته من دلالة التقرير إلى دلالة التحول والتفجير، حتى تتكيف مع مقتضى الحال الجديدة، فيمنحها ذلك نفحة، إيحائية، وسمة شعرية جديدة، للتعبير عن العالم اللامرئي بلغة مغايرة.

لقد منح المصطلح الصوفي الخطاب إمكانيات جديدة باعتباره رحما تتولد فيه الدلالات المتناقضة، ولا يمكن قراءته معزولا عن الحالة التي أفرزته. وأمّا ما كان من شأن القواميس التي تشرح المصطلح الصوفي ،فهي لا تشكّل شيئا أكثر من إحالة عمليه كمساعد للقراءة، حيث يتصاعد المصطلح في بناء النص الصوفي وفق نظامه الخاص، بعيدا عن نظام الأدلة والبرهنة. فأعاد للغة وهجها واعتبارها الشعري، وخلع عليها المسحة الفنية. وبذلك يصوغ فيها الصوفي المعاني واللطائف، وضمنها تجربته العرفانية.

إن الصوفي حينما أبدع تلك اللغة وصاغ تلك المصطلحات، لم يكن معنيا بالتشكيل الجمالي، والبحث عن الخصوصية الشعرية، أو الانطلاق من نظرية قبلية في الفن والجمال، وإنما كان هاجسه، التعبير عن مواجيده وأحواله، ومقاماته، وتأرجحه بين حالتين متناقضتين: كالقبض والبسط، والمحو، والصحو، والفرق والجمع، والجلوة والخلوة، والجمال والجلال، والوجد والفقد... إلخ. وهي ثنائيات متقابلة متناقضة لا يمكن القبض عليها إلا بما تمّ الاصطلاح عليه من الألفاظ الصوفية. حيث تظل تحتفظ بمخزونها الروحي، مما يستدعي مفارقة مبطنة بحمولة شعرية متوترة، تبلغ درجة عالية من التكثيف والتركيز والاختزال الدلالي.

والفرق إذن في اللغة الصوفية واللغة المعيارية لا يكمن في استبدال لفظ معروف بآخر غامض، وإنما يكمن الفرق الجوهري في أن التصوف مواجهة للحقيقة الباطنية الخفية في العالم والذات معا، بحيث لا يستهلكها المصطلح ولا يستنفذها، ولا يدعي الصوفية ذلك، وإنما يجعلون منها حالة من الغموض الذي تتطلبه اللطائف. ولذا لا تكون اللغة إلا بالغموض والإشارة.

ولهذا يصدم المصطلح الصوفي الثابت والقانون العرفي والمعيار. وحيث يسعى الخطاب الصوفي إلى بناء تصور جديد للغة وفق بنية نظامه المعرفي، لا يقول ذلك ولا ينطق به، وإنما يسكت عنه ويندس في تصوره العام.فتتأسس دلالات جديدة يوضحها هذا الشكل على سبيل المثال:

| المصطلح | المعنى المعجمي | المعنى الصوفي |
|---|---|---|
| الجهل[1] | ← ضد العلم | ← هو العلم . |
| الحرب[2] | ← ضد السلم | ← هو السلم |
| حيرة[3] | ← عدم القطع في الشيء | ← بديهية ترد على قلوب العارفين |
| ظلمة[4] | ← ضد النور | ← العلم بالذات الإلهية. |

(1) عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل- ص:27.
(2) المصدر نفسه- ص:27.
(3) ينظر: عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية-ص:728.
(4) المرجع نفسه-ص: 860.

فاللغة المعيارية تحيل إلى ما هو خارجها. أما اللغة الصوفية فإنها تحيل إلى ذاتها، تبني عالمها الخاص، من خلال ما تحيل إليه من معان ليس لها معادل موضوعي. تفارق المنطق فتجتمع فيها الأضداد، لا تبوح ولا تصرح، ولا تشرح ولا توضح، تتدثر بالغموض وتحتاج إلى إعادة قراءة بالتأويل، قراءة تكشف مستويات الدلالة. وتعددها باحتمالات ضمن بنية النظام المعرفي الصوفي وسياقه العرفاني الذي تتحرك فيه اللغة وتنتقل منه إلى الخطاب، فتتشكّل علائقه الداخلية التي تتحكم في مسار الخطاب.

وفي ضوء هذا الوعي استغل المتصوفة كلّ طاقة اللغة، وما من شأنه أن يكون أداة توصيل. فلم يكتفوا باللغة وحدها-كما تمت الإشارة إليه- بل استغلوا العلامات غير اللغوية، بل حتى الحروف ذاتها جاعلين منها طاقات، ليست لها في نظام المعرفة العادي، إذ الحرف في العرف لا قيمة له بذاته، معزولا عن التركيب، بينما هو عند المتصوفة قيمته في ذاته ولذته، من حيث هو رمز لعوالم خفية، فقد عدّ ابن عربي الحروف أمما كباقي الأمم، يقول في ذلك: «إن الحروف أمة من الأمم مخاطبون مكلّفون، وفيهم رسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم، لا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقتنا»[(1)].

لقد أحس ابن عربي أن اللغة قد استهلكها الاستعمال فأراد شحنها من جديد، بإعادة خلق تواصل آخر ضمن شروط بنية التصوف ورؤيته للوجود والإنسان واللغة، انطلاقا من مفهوم الإلهام والكشف.. وبذلك فابن عربي مارس انزياحا على الانزياح. بتأسيس ذوق جديد. باكتساب معان جديدة لم تألفها اللغة فيما سبق، دون أن تنضبط العلاقة بين الدال والمدلول، وبذلك كانت العلاقة بينهما علاقة تحول ترتهن الى مفهوم الفجوة، فتتبدل العلاقة بتبدل الاستعمال، حيث تتلاشى الدلالة- مثل حجر المقلاع- دون أن يترسخ المعنى الدال في معنى محدد.

وترى سعاد الحكيم أن اللغة الصوفية، ظلت حبيسة النبرة التعليمية إلى أن جاء ابن عربي مخرجا إياها من هذه الحدود إلى «رؤية كونية شاملة وغنية»[(2)] تتجاوب والتجربة الداخلية. بلغة العلو وتعزف عن معايير البلاغة المعيارية، وتؤسس لنمط جديد من الكتابة.

ستظل لغة الحال تفتقد إلى القرائن التي تحيل إلى الشيء الغائب، وسيظل هذا الغائب كذلك، ما لم يمتلك المتلقي شفرة المصطلح، وحتى القواميس الصوفية لا تفيدنا شيئا في فهم تلك الاصطلاحات. ما لم يكن المتلقي صاحب ذوق، أو على الأقل صاحب قلب لا صاحب عقل، فيتمكن من معرفة بنية السياق المعرفي الذي يدور في فلكه الخطاب.

صرّح المتصوفة بإجماع، في غير ما موضع أن العقل قاصر في إدراك الحقائق الذوقية واللطائف والأحوال والمقامات على تعددها وتداخلها وتراسلها، وعدم ثبوتها على معيار قار ثابت، في حين ألح النقد العربي القديم على نفي وإقصاء كلّ ما يشكّل بنية النظام المعرفي الصوفي، من منظور المعيار والبيان والتبيين، والوضوح والمنطق والأقيسة وحضور العقل، ولهذا كان تصادم نظامين معرفيين يستدعي حضور أحدهما تغييب الآخر، ومن ثمة فإن الخطاب الصوفي ينفلت من إسار المعيرة والعيار، والنّمذجة، كما أجمع المتصوفة على اللحظات الذوقية، التي تقف دونها فصاحة العبارة أو تلميح الإشارة ولهذا كان الاصطلاح ضرورة اقتضاها سياق الخطاب، ونظامه الداخلي وانجر عن ذلك تصور جمالي للغة، لم يكن مطلوبا لذاته أو متولدا عن تصور قبلي، أو من نظرية في اللغة أو الجمال.

(1) محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية- ج:-1 ص:101.

(2) د. سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة-المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع-رندة للطباعة والنشر-بيروت لبنان-ط1-1411هـ/ 1991م- ص:42.

لقد تأرجح الخطاب الصوفي بين العبارة والإشارة بحثا عن خصوصية اللغة التي تقبض على المعنى البكر، خصوصا وأن المتصوفة عانوا من عنت اللغة، واستعصائها رغم تمرسهم بها، ليس عجزا منهم أو ضنا على معارفهم- في كلّ الأحوال- وإنما لطبيعة غموض التجربة ذاتها، فتفقد ما يعكسها باللغة، أو ما يقاربها بالإشارة، نظرا لبعد هذه المفاهيم وغورها أولا، واستعصاء اللغة من حيث هي أداة تواصل ضمن ما تم التعارف عليه ثانيا، وعلى الرغم من خروج الخطاب الصوفي عن بنية النظام الرسمي (المؤسسي) ذوقا، ورؤيا، وأسلوبا، إلا أنه كان يدور ضمن نظام اللغة ذاته، وطاقته الإبداعية، وقدرتها على تمثل الحالات الدقيقة. ولحظتئذ يشطح الصوفي فيخرج عن النّظام والمعيار المتعارف عليه.

إلا أن الإشكال يظهر في محاكمة الخطاب الصوفي. بما ليس من طبيعته، وذلك بإسقاط معايير الأطر المعرفية الرسمية عقيديا وفنيا على بنية نظام يفارقه، بل يرفضه ويقصيه. فكان محاكمة خطاب بخطاب آخر، أي جعل الخطاب الرسمي حجة على الخطاب الصوفي، في حين أن أي خطاب لا يجوز أن يكون حجة على الخطاب من حيث هو آخر يغايره، ولا يماهيه، ويفارقه ولا يشاكلّه، وذلك ما أعطى الخطاب الصوفي سمة الغموض في مقابل الوضوح، وتلاشى المعنى في مقابل تمركزه، وانحراف لغته بدل ارتباط الدال آليا بمدلوله وذلك ما اكتسبه سمة الشعرية من خلال إحداث فجوة/ مسافة توتر بين ما هو كائن من الخطاب وما كرسته الذائقة النمطية من الخطاب الرسمي.

وبذلك يتحول الدال في المصطلح الصوفي إلى مجرد مؤشر على ما هو موضوعي، أو شاهد تاريخي مجرد من حمولته القاموسية، بما يقتضي والبحث عن مدلوله المغيب ضمن بنيته التأويلية التي يفترضها السياق الصوفي، وبذلك تتحول اللغة في النص الصوفي إلى مجرد مولد للدلالات وليست قارة على دلالة معينة، أو افتراضية مقحمة، أي بحثا عن الترجيح والاحتمال المبني على سوابق لا يفرضها السياق الصوفي ولا بنية نظامه المعرفي، الخروج من المعنى النهائي الثابت. بل يظل المصطلح الصوفي يمد الخطاب بالمعنى المتعدد من الإمداد والاتساع والتكثيف والتركيز والاختزال بما لا تسعه المجلدات الطوال « وقد قيل إن أحدهم جاء إلى ابن الفارض يستأذنه في شرح قصيدته «نظم السلوك « فسأله عن مقدار الشرح فقال: إنه سيقع في مجلدين. فضحك الشاعر و قال: لو أردت لكتبت مجلدين تفسيرا لكلّ بيت فيها»[1].

قد تغيب مرجعية المصطلح الصوفي وتنفلت من إيسار الدلالات الصوفية وتعتاص عن التأويل، بحيث تعيد صياغة الدلالات وفق منظور باطني ذاتي. ولذا يستعين الصوفي بما تواطأ عليه الصوفية «من الرموز و الإشارات و الألوان و الأرقام و الحروف تشتبك كلّها في غاية من الصور الجذبية، أعماقها توحي بأكثر من مظهر، ولمعانيها أوجه توحي بأشياء لا حدود لها»[2] لا تدخل ضمن الفهم العادي، أو معزولة عن بنية نظامها الصوفي و سياقها العرفاني.

لا يوجد المعنى الصوفي إلا داخل بنيته الخاصة، بواسطة القراءة ثم تأويله ضمن شروطه، وخصوصية النص الصوفي الذي يتأرجح بين السياق المعرفي العام، وخصوصية التجربة الذاتية، وهكذا تتمكن الكتابة الصوفية-بما هي كتابة- من أن تعصف بالحدود الفاصلة بين الأجناس الأدبية. فتأتلف المتضادات. وتتعايش وتتماهى وتتراسل مما يجعل الخطاب الصوفي في مواجهة مع اللغة ومع السلطات المعنوية والمادية.

(1) د عادل كامل الألوسي: الحب والتصوف عند العرب –شركة المطبوعات للتوزيع والنشر –بيروت –لبنان-ط:1--1999ص:84

(2) المرجع نفسه-ص:19

فالمصطلح الصوفي من حيث هو لغة داخل اللغة يحقق الرغبة في الكشف عن المضمر والخفي، واللامعقول، بالتصرف في طرق الكلّام الاعتيادية، حيث تُنتزع الألفاظ من سياقاتها وحمولاتها الدلالية المرتبطة بها. ثم شحنها بدلالات تظل احتمالية بمعان روحية متسامية لتشكّل سياقات جديدة تجري مجرى الشعرية في حركة وتحول. فالمصطلح يحقق للصوفي إمكانية التصرف في اللغة باللغة، ولذا نراه «باستعماله للكلّام استعمالا جديدا مدهشا يوقظنا من سبات الحياة اليومية، وينتشلها من الرتابة التي نغرق فيها. فهو يشدنا بكلّماته إلى عالم سري عجيب، عالم من السحر والفتنة»[1].

فالصوفي لا يكتب من خلال النظرية، بل يتملص من الذاكرة الذوقية، ليؤسس ذائقته الخاصة، لتصبح الكتابة الصوفية متماهية مع الكتابة الشعرية سواء أكتب الصوفي شعرا أم نثرا وما تنطوي عليه الكتابة من فتنة تحطم الأنظمة المعهودة، لإقامة تراسل بين الممكن والمستحيل، بين المحتمل واللامتوقع، بين المحدث والمطلق. وبذلك يخترق الصوفي مفهوم رتابة الزمن فيظهر ما يبدو فوضى مؤتلفا، فيتلاشى ما يسمى بمركز المعنى أو يكاد.

فالمصطلح الصوفي من خلال خلخلة العلاقة بين الدال والمدلول، يعيد بناء تصور دلالي جديد مفارق، فيوهم المتلقي أن ثمة بعثرة أو اعتباطية أو تشظيا، مما يراوغ القراءة المعتادة التي تكتفي بما يعلنه النص أو يقوله، وتعزف عما يضمره ويسكت عنه. فيبدو كأنه أقفال مطلسمة تشي بتشابك دلالي يتوشح بالغرابة والغموض.

إن نظام الفجوة بين الدال والمدلول ما يترك هامشا لإمكانية القراءة والتأويل من خلال ما يمليه الذوق على المتأول، وبذلك الأذواق «تختلف تفاسيرها باختلاف الباعث على المجاهدة»[2] بحيث لا يشكّل ذلك نظرية أو قاعدة مطردة «وليس البرهان والدليل بنافع في هذه الطريق، ردا أو قبولا إذ هي من قبيل الوجدانيات»[3] التي تضعف أو تتقوى بحسب الاستعداد النفسي من جهة وبحسب درجة الصوفي ومقامه من جهة ثانية.

لقد أصّل الذوق الصوفي في مفهومه لعملية التأويل المبنية على فاعلية التحول الدلالي، التي ترجع إلى عوامل كثيرة كالمفاجأة والانخطاف والنشوة، والخرق، والخلخلة والانزياح عن الدلالة التواضعية، وتغير أفق الانتظار بالخروج عن المألوف والمعهود في أبعاده الدلالية المعيارية.

إن الذوق لا يتقيد بالقواعد الصارمة ولا بالمعايير الحادة، باعتبار أنه «ليس ثمة معيار واحد يقبله الجميع»[4] ولذلك سيظل الذوق فارضا نفسه كطرف في المعادلة النقدية مهما اشتدت صرامة المعايير النقدية دقة وتجريدا، ولذلك سيظل «حظ الذائقة من الأدب والفن هو أكبر بكثير من حظ الذهن، ومن حظ المعيار الراسخ»[5] وهو ما يكرسه خطاب التصوف.

ومع أن المصطلح الصوفي –كما يزعم القاموس– يرتبط بمدلول قار ثابت، إلا أن التعاطي معه لا يحيل إلاّ على تشتت دلالي، وتشظي معنوي، يختلف باختلاف الباعث كما يرى ابن خلدون ولذلك لا تكون الدلالة الصوفية بالافتراضات الدلالية التي يفترضها الذهن، وإنما من خلال ما يفرضه الذوق الخاص، المندس في بنية نظام الخطاب الصوفي. ولهذا فالمصطلح يكتسب

(1) -علي حرب: الممنوع والممتنع- نقد الذات المفكرة - ص: 147.

(2) عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل-نشره وعلق عليه الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي-المطبعة الكاثوليكية-بيروت-د.ط-د.ت- ص: 43.

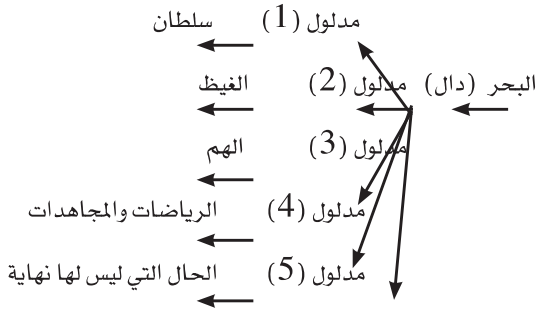
(3) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة – دار الكتاب اللبناني-بيروت-د.ط-1981- ص: 868.

(4) يوسف سامي اليوسف: القيمة والمعيار- مساهمة في نظرية الشعر- دار كنفاني للدراسات والنشر والتوزيع- دمشق –سوريا- ط:1--2000ص: 48.

(5) المرجع نفسه- ص: 49.

شعريته من خلال الهامش الغيابي، فيحيله إلى لغة أخرى أعلى، حيث يحيل إلى مخالفة القاموس، فينتقل من المدلول الأول المرتبط به آليا إلى مدلول غائب، فيحمل القارئ على إعادة بناء النص وفق بنية النظام الصوفي الذي لا يقول بالدلالة الأحادية.

إن ما يفرضه المصطلح الصوفي من هوة بين اللغة والوجود من خلال المسافة الاختراقية، التي تكسر وتيرة الدلالة النمطية بالرؤيا التي تنزاح بالدلالة عن العرف المعهود باعتبارها قفزة خارج المفاهيم، وبذلك يكون الغموض يسعى إلى إخفاء المعاني وتغييبها، وهو ما يدفع إلى رفض القراءة الظاهرية والتي لا تكون إلاّ بقراءة مفارقة، تمنح المصطلح إمكانية التوسع الدلالي. بحيث لا يكون التأويل اعتباطيا أو يخضع للأهواء وإنما هناك شروط –مسكوت عنها– وفقها يقرأ معبّر الرؤيا بحسب المقام «مما تقتضيه القرائن التي تعين من هذه القوانين بما هو أليق بالرؤيا»[1] فيكون مثلا البحر في الرؤيا دالا إما على السلطان، أو الغيظ، أو الهم لأمر فادح[2] أما البحر عند النفري فهو الرياضات والمجاهدات[3]، وأما عند الشبلي فهو الحال التي ليس لها نهاية.[4] فيكون الدال واحدا والمدلول متغيرا:




(1) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة– ص: 887.
(2) المصدر نفسه –ص: 887
(3) راينولد آلن نيكلّسون: الصوفية في الإسلام – ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبة – مكتبة الخانجي– القاهرة – ط:2 – 1422هـ 2002م – ص: 79.
(4) د. عبد المنعم حفني: الموسوعة الصوفية – ص: 665.

ومع أن ما بين البحر (الرؤيا) والمدلولات المحتملة من فجوة، إلا أن السياق هو الذي فرض هذه الدلالات الذاتية، التي تنأى عن العقل والتواضع، فليس بين الدال (البحر) والمدلولات المتداولة في سياق كل تجربة أية علاقة أو تجانس، بل هناك فجوة سحيقة، فضلا عن أنه ليس بين دلالات التأويل أدنى صلة، ولهذا فالانزياح في المصطلح الصوفي غير وارد في الخطاب العام الرسمي، وهو ما أحدث شرخا بين الباث الصوفي والمتلقي (غير الصوفي).

إن خروج المصطلح الصوفي عن المعنى القاموسي القائم على التواضع يعطيه سمة الانزياح، مما يؤهله إلى الدخول فيما يسمى بالغياب، أي غياب الدلالة المتوقعة أو المفترضة، وهو ما يعطيه سمة الشعرية من خلال المسافة الاختراقية أو الهوة التي بينه كدال والمعنى الجديد غير المتوقع كمدلول، حيث تكسر هذه العلاقة الجديدة النمطية والرتابة وهو ما من شأنه أن يتيح للقارئ أن يعيد بناء إنتاج دلالة جديدة، فالصوفي يقيم علاقات بين أشياء ليست بينها علاقة أصلا.

إن بنية المصطلح الصوفي من خلال ما تقدم تنبني على مفارقة لغوية مما تمنحه تلك المفارقة: فجوة/ مسافة توتر، فينحرف المصطلح عن المعنى القاموسي المتواضع عليه ذلك «أن استخدام الكلّمات بأوضاعها القاموسية المتجمدة لا ينتج الشعرية، بل ينتجها الخروج بالكلّمات عن طبيعتها الراسخة إلى طبيعة جديدة»[(5)] فالصوفي إذن وإن اتخذ اللغة وسيلة، والمصطلحات تكئة ليقارب بذلك ما يعتاص على المقاربة، إلا أنه يعتمد اللغة بما هي اصطلاح وتواضع وبذلك فهو «يمارس فاعلية جماعية ويمتاح من الروح الجماعية بمجرد أن يستخدم لغة اصطلاحية معروفة ومدركة. لكنه في الوقت نفسه لا

(5) كمال أبو ديب: في الشعرية – مؤسسة الأبحاث العربية–بيروت–ط1– 1987– ص: 38.

يستخدم هذه اللغة بما هي اصطلاح معروف مدرك، بل يدخلها في بنى جديدة تكتسب فيها دورا، وفاعلية ودلالات جديدة»[1] وذلك ما يجعل الخطاب الصوفي يتوشح بنوع من الغموض، ويكون أكثر استجابة للقراءات المختلفة، والتأويلات المتغايرة، وهو ما يمنحه جدارته الشعرية.

## قائمة المصادر والمراجع


- أبو العباس أحمد بن محمد: الحكم العطائية- تحقيق ودراسة رمضان محمد بن عبد البدرى- دار الكتب العلمية- بيروت- ط:1-1424هـ/2003م.
- أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشري: الرسالة القشرية-وضع حواشيه خليل المنصور-دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان-ط1-1418هـ/1998م
- أبو حفص عمر بن الحسين بن الفارض: ديوان ابن الفارض-شرح كرم البستاني-دار بيروت للطباعة والنشر- بيروت لبنان-د.ط1404-هـ/1983م
- أبو عبد الله بن إبراهيم بن عياد النفري الرندي: غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية- تحقيق عبد الحليم محمود ود.محمود بن الشريف- مطبعة السعادة- مصر- ط:-1 1395هـ- 1970م
- أحمد على زهرة: الصوفية وسبيلها إلى الحقيقة- نينوى للدراسات و النشر والتوزيع- دمشق- سوريا-ط:-1 2004م
- إسماعيل بن محمد العلجوني: كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر على الأحاديث على السنة الناس- تعليق أحمد فلابس- مطبعة الفنون- حلب -سوريا-د.ط-د.ت-
- جلال الدين الرومي: مثنوي-ترجمة وشرح ودراسة الدكتور محمد عبد السلام الكفافي- المكتبة العصرية صيدا بيروت-ط1--1966ج1.
- حسين بن منصور الحلاج: ديوان الحلاج-وضع حواشيه وعلق عليها محمد محمد باسل عيود السود- دار الكتب العلمية-بيروت لبنان- ط2-1423هـ/ 2002م
- راينولد آلن نيكلّسون: الصوفية في الإسلام – ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبة – مكتبة الخانجي- القاهرة – ط:2 – 1422هـ 2002م
- سعاد الحكيم: ابن عربي ومولد لغة جديدة-المؤسسة الجامعية للدارسات والنشر والتوزيع-رندة للطباعة والنشر-بيروت لبنان-ط1-1411هـ/1991م
- سمير السعيدي: الحسين بن منصور الحلاج- حياته، شعره ونثره-دار علاء الدين-دمشق، سوريا-د.ط1996-
- عادل كامل الألوسي: الحب و التصوف عند العرب – شركة المطبوعات للتوزيع والنشر –بيروت –لبنان- ط:1-1999
- عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة – دار الكتاب اللبناني-بيروت-د.ط1981-
- عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل-نشره وعلق عليه الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي-المطبعة الكاثوليكية-بيروت-د.ط-
- عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل-نشره وعلق عليه الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي-المطبعة الكاثوليكية-بيروت-د.ط-د.ت
- عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل-حقق نصوصه وعلق عليه أبو عبد الرحمن صلاح محمد عويضة-دار الكتب العلمية-لبنان-ط1-1418هـ1997-م
- عبد المنعم الخفي: الموسوعة الصوفية-مكتبة مدبولي- القاهرة-ط.1-1424هـ/2003م


(1) المرجع نفسه – ص: 38-39.

● علي حرب: الفكر والحدث- حوارات ومحاور- دار الكنوز الأدبية- بيروت لبنان-ط.1-1997

● علي حرب: الممنوع والممتنع- نقد الذات المفكرة- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء- المغرب- بيروت- لبنان- ط:2-2000

● كمال أبو ديب: في الشعرية – مؤسسة الأبحاث العربية-بيروت-ط1-1987

● محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية- إعداد مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي-قدم له محمد عبد الرحمن المرعشلي-دار إحياء التراث بيروت- لبنان-د.ط- د.ت-ج:4

● محيي الدين بن عربي: كتاب الجلالة- ضمن كتاب رسائل ابن العربي- مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية- حيدر أباد الدكن- دار التراث العربي- بيروت- لبنان- ط:-1 1361هـ- ج:

● نصر حامد أبو زيد- هكذا تكلّم ابن عربي-الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر-د.ط2002-

● يوسف سامي اليوسف: القيمة والمعيار- مساهمة في نظرية الشعر- دار كنفاني للدراسات والنشر والتوزيع- دمشق –سوريا- ط:1--2000ص: 48.