اللغة الصوفية بين المعجم والتأويل.

أ.حمراس محمد

جامعة وهران

من يقرأ نتاج الصوفيّين يجد لغة مغايرة للغة التي كتب بها غيرهم من رجال الفكر والأدب، إذ بطّنوا مفرداتهم بمعاني جديدة لا يفهمها القارئ الذي تعوّد على اللغة التي تقوم على البيان ووضوح المقصد؛ إذ اللغة باعتبارها خاصيّة إنسانيّة–كما بيّن "ديكارت"– تقوم على الحوار الذي يقوم على تبادل الرسائل اللغويّة بين الأشخاص، والخوض في مواضيع متعددة ومختلفة، بحيث يهدُف كلّ طرف إلى أن يكون مفهوما للمخاطَب. ولذلك جاء في تعريفها أنّها (عبارة عمّا يتواضع القوم عليه من الكلام)[1] بمعنى أنّ ألفاظها تكون محلّ اتّفاق بين مجموعة من الناس الذين يتواصلون من خلالها. والتواضع المقصود هو اتفاق القوم على جملة المعاني الدالة على الألفاظ إذ لكلّ قوم لغة تختلف قليلا أو كثيرا عن لغة غيرهم، (ففي لغة بني تميم كذا، وفي لغة أهل الحجاز كذا) [2]وهذا يعني أنّ (بني تميم تواضعوا على ذلك، ولم يتواضع أهل الحجاز عليه) [3]وهذا يعني أنّ اللغة–في بعدها الاجتماعيّ– وسيلة لقضاء الحاجات، وتنفيذ المطالب، أي أداة أو وسيلة للتعبير، بها تتمّ المناقشة، وتزداد الخبرات، وذلك من خلال وظيفتها الاتصاليّة بين أفراد الجماعة اللغوية الواحدة، حيث يفهم المرسل إليه رسالة المرسل/ الباعث من خلال عمليّة الاتصال اللغويّ المتكوّنة من اختيار الدلالات واختيار الأنماط النحويّة.

يذهب "ابن جنّي" ت 392 هـ إلى أنّ اللغة (أصوات يعبّر بها كلّ قوم عن أغراضهم) [4]، حيث يقرّر الوظيفة الاجتماعيّة والمعرفية والتواصلية للغة، مؤكّدا على أنّ لكلّ مجتمع لغته التي تميّزه عن غيره، من غير أن يغفل البعد الصوتيّ اللسانيّ لها، فهو لا يراها ألفاظا أو كلمات فقط، بل أصوات أيضا، إشارة إلى الجانب الاتّصاليّ الشفويّ فيها، فهي–قبل أن تكون ألفاظا تكتب– أصوات تسمع. إذ لكلّ حرف مخرجه وصوته الذي يميّزه عن غيره، ومعاني هذه الأصوات متّفق عليها في الأمّة الواحدة.

أمّا "دي سوسير" فيرى أنّ (اللغة نظام من العلامات والإشارات التي صمّمت لغرض الاتصال)[5] فهي نظام ذهنيّ يتمّ من خلاله ربط المكوّنات اللغويّة سواء على المستوى النحويّ أم الصرفيّ أم الفونولوجيّ الذي يدرس الوظيفة الصوتيّة لها، والقواعد التي تضبطها لكي تعطي تركيبات ذات معنى. وكونها علامة تقتضي دالا ومدلولا، أي صورة سمعيّة/ "الإدراك النفسي لتتابع الأصوات"، ومفهومها/ " مجموع السمات الدلاليّة"، وبتعبير آخر: الصورة السمعيّة المقترنة بالفكرة. غير أنّ العلاقة بينهما اعتباطيّة، جاءت عن طريق التواضع من غير أن تخضع لتعليل مقنع. وفكرة التواضع/ الاعتباطيّة، فكرة قديمة نجدها أيضا عند "عبد القاهر الجرجاني" ت 471 هـ في الدلائل في معرض حديثه عن تحقيق القول في البلاغة والفصاحة محاولا التفريق بين الحروف المنظومة والكلم المنظومة فيقول: (فلو أنَّ واضع اللُّغة كان قد قال "ربضَ" مكان "ضرَبَ"، لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد) [6]، وهو ما يؤكّد العلاقة الاعتباطيّة بين الدال والمدلول المشار إليها سابقا.

فاللغة–إذًا–وسيلة تواصل، يخضعها متناولها لطبيعة السامع أو المخاطب المتخيّل، فيفصّل أو يطنب، كما قد يجمل أو يوجز، أو يشير ويرمز. وقد أشار التراث البلاغي إلى كلّ هذه الحالات التي أبدعها الفنّان، غير أنّ ما نجده في النتاج الصوفيّ المؤطّر بجملة من التعقيدات، والشطط اللغويّ، الناتج عن عدم مسايرة الموجود، وعن رفضه، يكاد يختلف عن كلّ ما في النتاج العربيّ غير الصوفيّ؛ لاعتماده على الرمز والإشارة والغموض الذي ليس في متناول القارئ الذي ألف البيان والوضوح.

النتاج الصوفيّ نتاج غيبيّ، أملاه عجز العقل–القائم على الظاهر المحسوس–عن الوصول إلى الإجابات الشافيّة، ولأنّ ثمّة موجودات باطنيّة غير ظاهرة، فهي مجهولة، لأنّه لا يتمّ كشفها بالمنطق أو العقل، وإنّما بالشهود والعيان [7] المعتمدة لدى الصوفيّة

التي تفرّق بين علوم الشريعة، والطريقة، والحقيقة، المستنبطة من حديث جبريل عليه السلام المرويّ عن عمر * رضي الله عنه، إذ الطريقة: وسط بين الشريعة والحقيقة، وهي شريعة أرباب الوصول والحقائق، وهي غير الشريعة التي يخاطب بها العوام وأرباب الرسوم، ولها علوم تدعو إلى انسلاخ العبد من حظوظ نفسه الأمّارة وشهواته الطمّاعة، ومحاولة إلحاقه بمقامات الرضا والتسليم والغرق في بحر التفويض والاستسلام للحقّ تبارك وتعالى. و"الطريقة" مرحلة ناجمة عن "الشريعة" حيث التمسّك بالأحكام التي دعا إليها الشارع، والموصلة إلى "الحقيقة" المعبّر عنها بالمشاهدة، والتي يرفع فيها لسالكها الحجب عن مطالعةالحضرة القدسيّة.

"الحقيقة" عند الصوفيّين مرحلة تكون بعد "الشريعة" إذ (نزل جبريل عليه السلام أوّلا بالشريعة فلمّا تقرّرت نزل ثانيّا بالحقيقة فخصّ بها بعضا دون بعض)[8] ، فالشريعة-في رأيهم-للعوام، بينما الحقيقة للخواص، وهم يعتقدون أنّهم مطالبون أوّلا بالشريعة ثمّ عليهم أن يتجاوزوها إلى الحقيقة، فقد روي أنّ (من تصوّف ولم يتفقّه فقد تزندق، ومن تفقّه ولم يتصوّف فقد تفسّق، ومن جمع بينهما فقد تحقّق) [9]فالجمع بين الشريعة والتصوّف تحقّق. وإذا كانت الشريعة معرفة ظاهرة فإنّ التصوّف معرفة باطنة، والجمع بينهما هو تجاوز المعرفة الظاهرة إلى الباطنة، ذلك أنّ (حقيقة الإنسان وسرّه، سرّ من أسرار الله، لا يجوز أن يوضع في الكتب على وجه التصريح، وإنّما يذكر على وجه الإشارة والتلويح) [10]من هنا كانت لغة نتاجهم-في بحثهم عن المطلق-تلميحية إشاريّة غير تصريحيّة، مستعصيّة على كلّ طالبٍ ظاهِرَ اللفظِ منغلقة على كلّ والج إلى عالمها من خلال العبارة دون الإشارة، إذ علم الإشارة لا يمكن إدراكه بمعاشرة أهل العبارة ولكن بمصاحبّة الألبّاء.

اللغة الصوفيّة إذًا لغة شعريّة، وأنّ (شعريّة هذه اللغة تتمثّل في أنّ كلّ شيء فيها يبدو رمزا، كلّ شيء فيها هو ذاته وشيء آخر)[11] إذ لا يقصد الشيء بذاته ولعينه، ولكن هو رمز لأشياء أخراة، لا يزعم أنّه قد أحاط بها، ولعلّ في قصّة موسى عليه السلام، مع العبد الصالحما يؤكّد ويثبت منهج الصوفيّة في إخفاء المعاني عن الآخر. إذ لم يستطع عليه السلام أن يفهم أعمال العبد الصالح[12]، ومع تنبيهه إلى أنّه لم يتمكن أن استيعاب ما رآه، فقد جاء على لسانه بعد رؤيته لخرق السفينة (أخرقتها لتغرق أهلها، لقد جئت شيئا إمرا) [13] إذ وجد في ظاهر فعل خرق السفينة ما لا يتّفق والمنطق الذي يفهمه، ولذلك لم يقبل أن تخرق السفينة، لأنّ-ظاهريّا-في خرقها، إغراق لركّابها، ولذلك وصف فعله "إمرا" أي عَجَبامُنْكَرا، وعظِيما شنِيعا.

لم يستطع "الرسول" للمرة الثانيّة أن يفهم، أنّه غير مؤهّل لهذه المعرفة، وأنّ مرافقَه يرى ببصيرته، وقد أمرَه الله أن يتعلّم منه، وقد أصرّ على أن يتعلّم منه، والأصل في المتعلّم الصبر، غير أنّ ما رآه كان أقوى من أن يتحمّله إنسان وإن كان رسولا. ولذلك لم يفهم تصرّفاته، وجاءت الحادثة الثانيّة فوق ما يتحمّله المجرم بله الرسول الذي يدعو إلى الحياة، إذ قتل صبيّ بريء، فوق ما يتقبّله كلّ ذي كبد رطب، ولذلك قال له: (أقتلت نفسا زاكيّة بغير نفس، لقد جئت شيئا نكُرا)[14] ، بمعنى: داهٍ مُنْكَرٌ. وجاءت الحادثة الثالثة الذي استغرب فيها المتعلّم مساعدة قوم رفضوا إطعامهما، إذ المنطق المقبول أن يطلب منهم أجر ما بنوا.

إنّ ما حدث بين النبيّ الذي يفترض أن يكون أعلم أهل زمانه، وبين مجرّد عبدٍ من عباد الله، مع ما أوتي من رحمة وعلم لدنيّ، إنّما هو حوار من نوع آخر بين الشريعة/المنطق، والحقيقة غير الظاهرة؛ إذ لم تتمكّن لغة الشرع/المنطق/ الظاهر أن تفهم لغة الحقيقة/ الباطن/ الإشارة. وهم يستمدّون صدق تجربتهم وشرعيّتها من هده الحادثة القرآنيّة. فقد أكّد "الطوسيّ" بعد ما بيّن أن العلم فوق أن يحيط به العقلاء، بهذه القصّة فقال: (وكفاك بقصّة موسى والخضر عليهما السلام مع جلالة موسى عليه السلام وما خصّه الله به من الكلام والنبوّة والوحي والرسالة) [15]فقد عجز عن إدراك علم عبد من عباده؛ أي أنّه لم يفهم لغة الباطن التي حدّثه بها مرافقه.

هل يفهم النصّ القرآني، بالظاهر أم لا بدّ من تأويله؟ ثمّ من يستطيع أن يقرّر الفهم "الصحيح" لهذا النصّ، إذ كلٌّ له الحقّ في أن يقرأه وفق التجربة التي يعيشها، ويستنبط منه ما يراه مناسبا، وقد سمّى شيوخ الصوفيّة ذلك "فتحا" يفتحه الله على صاحبه. وإذا تناول علماءُ الشريعة/المؤسّسة الموضوعيّة النصَّ القرآني على ظاهره، فقد تجاوزته الصوفية/التجربة الذاتيّة إلى باطنه، فجعلت

منه (فضاء يتّسع لفضاء تجربتها كاشفة عبر ذلك عن حركيّة هذا النصّ وغناه الداخليّ) [16]فقرأته قراءة مغايرة تقوم على التأمّل الباطنيّ، باحثة عن الحقّ الذي هي تعشقه، فوجدت ما لم تجده نظرة الظاهر المنطقيّة. ولأنّ نظرتها للنصّ كانت مغايرة جاءت لغتها أيضا مغايرة، فهي ترى أنّ القرآن ليس تصريحا فقط، ولكنّه تلميح أيضا، مستفيدة من قوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم)[17] وإذا كان الفهم متجدّدا، فكذلك الاستنباط، والمتجدّد لا نهاية له، لأنّه جملة من (الإشارات والبَوَادي والخواطر والعطايا والهِبات، يَغْرِفُها أهلها من بحر العطاء)[18]وتكون الحقيقة–عندئذ–متجدّدة أيضا، غير مسيطر عليها، لأنّها غير ثابتة، ولا متناهيّة، وبالتالي تكون (عصيّة عن التعبير، أو لا يعبّر عنها إلا رمزا، وإشارة، وإيماء) [19] ولذلك لا يفهمها إلا من تمرّس عليها أو كان من أهلها.

لغة الرمز هذه أو الإشارة أو الإيماء، لغة غامضة، لا تفهم ألفاظها على ظاهرها، وهي إن فهمت على الظاهر كانت غير معبّرة عمّا يريد بها صاحبها، إنّها تجربة تعبّر عن الأسرار الربّانيّة، تبحث في العلاقة الباطنيّة بين الموت وبين الحياة، وبين العقل وبين القلب، وبين الظاهر وبين الباطن، وغيرها من المتضادّات الكونيّة، وهي تجربة فرديّة خاصّة تختلف من صوفيّ إلى آخر، لأنّها بين ذات الصوفيّ وبين الذات المطلقة، حيث ينعتق فيها عن كلّ الأعراف، ليتّصل بعالم المشاهدة اللا المرئيّ، عالم النفس والروح، حيث التفرّد والاختلاف. غير أنّ مشكلة الصوفيّ أنّه يعبّر عن عالم اللا الحسّ/ غير المرئيّ بما هو محسوس، وهو ما فتح الباب على مصرعيه لتأويل نتاجهم وتعدّد قراءاته، لأنّه منفتح على معان احتماليّة غير منتهيّة، لا يمكن حصرها، متجدّدة مع تجدّد القارئ.

سمّى الصوفيّة لغة الإشارة شطحا؛ وقد عرّفه "الطوسي" من خلال تعريفين، أوّلهما (كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى، إلا أن يكون صاحبه مستلبا ومحفوظا)[20] ، وثانيهما أنّه (عبارة مستغربة في وصف وجدٍ فاض بقوّته، وهاج بشدّة غليانه وغلبته)[21] ، الشطح إذًا ترجمة لوجد يفيض على صاحبه، والوجد في أبسط معانيه ما يجده المرء ممّا تكتنف القلب من مشاعر الغمّ أو الفرح حيث يمتلئ بما يجده من عواطف حادّة لا يستطيع أن يتحمّلها فتفيض عليه، ويكون بـ (رفع الحجاب، ومشاهدة الرقيب، وحضور الفهم وملاحظة الغيب، ومحادثة السرّ، وإيناس المفقود)[22] وهو نوع من الفناء يحصل للواجد، والتي هي حالة غير عادية، ينقطع فيها صاحبها عمّا حوله، حيث يرفع الحجاب بينه وبين معشوقه، فيرى ما لا يراه غيره، وبالتالي سيقول ما لا يفهمه إلا من عايش تجربته، وهم الصوفيّة وحدهم، دون غيرهم.

إنّ العبارة المستغربة عبارة غير مألوفة، تأتي غرابتها من أنّها لا تستطيع أن تحمل المشهد الذي عاشه صاحبه أثناء الحضرة/ الغياب، في مقام الشهود وهو مشهد فوق الحسّ، إذ تتسع الرؤيا فتعجز أمامها العبارات التي أنشئت للمحسوسات، فتضعف الألفاظ عن وصف الموقف اللا مرئي، فهي كما عبّر النفّري: (كلّما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة)[23] فالصوفيّ بعد عودته من حضرة الشهود–أو "موقف الوقفة" كما يسمّيها "النفّري"– يريد أن يصف حال وجده في المقام الذي كان فيه، وهو وجد فاض عليه بعد غليان، فهاج به بعدما غلبه، فلا يجد له العبارات المناسبة التي تحتويه لأنّ وجده قد قوي (ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه) [24]التي أبهرته وألقت على بصره، ورفعته إلى مقام الحضرة، حيث سطع ذلك النور على لسانه، محاولا أن يترجم الوجد الذي غطّى على مشاعره فلم يجد إلا عبارات (مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها، إلا من كان من أهلها، ويكون متبحّرا في علمها) [25]شأنه في ذلك شأن السيل الذي لا يستطيع النهر الضيّق أن يحمله، فإنّه يفيض على جوانبه.

يرفض الصوفيّة اعتماد الظاهر/المنطقيّ قراءةً وكتابةً، فهم يقرأون النصّ القرآنيّ قراءة باطنيّة تختلف عن قراءة المفسّرين، إذ كثيرا ما يفرّقون بين التفسير الذي يقوم على الظاهر وبين التأويل الذي يعتمد الباطن من غير أن يرفضوا القراءة التفسيريّة الظاهريّة، التي يجعلونها بداية لهم لينتهوا إلى قراءة باطنيّة إشاريّة، معتمدين حديثه عليه الصلاة والسلام: (أُنزِل القرآنُ على سبعة أحرف لكلّ آية منها ظهر وبطن)[26]. فمعنى الظاهر (ما ظهر من معانيها لأهل العلم بالظاهر)[27] والباطن (ما تضمّنته من الأسرار التي أطلع اللهُ

تعالى عليها أربابَ الحقائق)[28] فهم–من غير أن يرفضوا الظاهر–يريدون الباطن، الذي يقوم على التأويل الذي يرونه (إشارة قدسيّة ومعارف سبحانيّة تنكشف من سجف العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين)[29] ، فالتأويل: تفسير إشاريّ وهو تأويل النصّ القرآنيّ على غير ظاهره، باعتماد إشارات خفيّة، لا يفهمها أهل الظاهر، ولا تظهر إلا لمحترفي السلوك وأربابه، بعدما يأخذون أنفسهم بمجاهدات رياضيّة تصل بهم إلى "مقام من المقامات" حيث يفتح الله عليهم، فتنكشف لهم من العبارات إشارات ربّانيّة خصّهم الله بها دون غيرهم. وهم في ذلك كلّه لا ينفون التفسير الظاهريّ ولا يناقضونه ولا يدّعون أنّ إشاراته هي المرادة من النصّ دون غيرها، وإنّما هي فتح فتحه الله عليهم ليس إلا. والقارئ لنتاجهم يجد أنّهم يصرّحون باعتماد الإشارة إذ يقول أحدهم (عزمت بعون الله أن أسلك في الكلام باب الاشارة والإيماء والجمع بين لساني الكتم والإفشاء مقتديّا بربّي الحكيم العليم فإنّه سبحانه هكذا فعل في كلامه)[30].

من أمثلة تأويلاتهم ما ذكره "القشيري" تأويلا للآية الكريمة: (تتجافى جنوبهم عن المضاجع)[31] حيث فرّق بين الظاهر الذي هو للعامّة والباطن الذي هو للخاصّة فقال مؤوّلا الآية (في الظاهر، عن الفراش قياما بحقّ العبادة والجهد والتهجد، وفي الباطن، تتباعد قلوبهم عن مضاجعات الأحوال، ورؤية قدر النفس، وتوّهم المقام–فإنّ ذلك بجملته حجاب عن الحقيقة، وهو للعبد سمّ قاتل–فلا يساكنون أعمالهم ولا يلاحظون أحوالهم. ويفارقون مآلفهم، ويهجرون في الله معارفهم. والليل زمان الأحباب، قال تعالى: "لِتَسْكُنُوا فِيهِ" يعنى عن كلّ شغل وحديث سوى حديث محبوبكم. والنهار زمان أهل الدنيا، قال تعالى: "وَجَعَلْنَا النَّهارَ مَعاشاً"، أولئك قال لهم: "فإذا قضيت الصّلاة فانتشروا في الأرض"، إذا ناجيتمونا في ركعتين في الجمعة فعودوا إلى متجركم، واشتغلوا بحرفتكم. وأمّا الأحبّاب فالليل لهم إمّا في طرب التلاقي وإمّا في حرب الفراق، فإن كانوا في أنس القربة فليلهم أقصر من لحظة، كما قالوا:

زارني من هويت بعد بعاد　　بوصال مجدّد ووداد
ليلة كاد يلتقي طرفاها　　قصرا وهي ليلة الميعاد

وأمّا إن كان الوقت وقت مقاساة، فرقة وانفراد بكرية، فليلهم طويل، كما قالوا:

كم ليلة فيك لا صباح لها　　أفنيتها قابضا على كبدي
قد غصّت العين بالدموع وقد　　وضعت خدي على بنان يدي)[32]

"المضاجع" أماكن النوم/ الفراش، يتركها المتهجّد، ليدعو الله أن يغفر له ذنوبه، ويدخله جنّته، هذا ظاهر الآية، غير أنّ الصوفيّ فَهِمَ منها شيئا آخر، إذ رأى في "تتجافى"، تباعد القلوب عن مضاجعات الأحوال، فلا ترضى بما هي فيه، ذلك أنّ الحال (ما يحلّ بالقلوب أو تحلّ به القلوب من صفاء أو أذكار، وقد حكي عن "الجنيد"، رحمه الله أنّه قال: الحال تنزل بالقلوب فلا تدوم، وقد قيل أيضا إنّ الحال هي الذكر الخفيّ)[33] ، ولأنّها لا تدوم، تتباعد عن مضاجعتها قلوبُهم، طالبة ما هو أعلى منها وهي المقامات، وتتباعد أيضا عن رؤية قدر النفس المنهمكة في حطام الدنيا بل وترفض توهّم المقامات التي تحرص أن تكون فيها، ذلك أن المقام هو نتيجة شدّ وتعنيف للنفس وتهذيب لها لأنّه (مقام العبد بين يدي الله عزّ وجلّ، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع إلى الله عزّ وجلّ)[34] وقد سُمّي المقام مقاما لأنّ السالك يقيم فيه، بعدما استوفى حقوق ما فيه من المنازل التي تؤهّله لأن يرتقي إلى ما فوقه.

إنّ جفاء جُنوبهم عن المضاجع يوحي بانتظارهم للّيل الذي هو–عادة–سكن لأجساد البشر، أمّا هم فالسكن عندهم فهو سكن الروح عندما تطلب لقاء المحبوب، حيث تطرق الأرواح باب المعشوق، وتعرج بصفائها إلى عالم حضرة الشهود، وتحدث الغيبة، فإذا هم في وجد لا يعرف لذّته إلا من عاشه، وإذا الليل–من فرط الوصل بالحبيب–قصير حتّى لكأنّ المساء والصباح يلتقيان في زمن

واحد من غير أن يفصل بينهما الليل. وقد يحدث أن يتمنّع المعشوق، فلا يفوز العاشق باللقاء مهما حاول، وعندها يطول ليله، وتتثاقل ساعاته فإذا هو كليل امرئ القيس قد أردف أعجازا، وكأنّ نجومه مشدودة بمغار الفتل تمنعها من أن تتحرّك من مكانها.

وإذا كانت القراءة الصوفيّة إشاريّة، فكذلك هي كتابتهم؛ حيث (تعيد النظر تجاوزيّا في لغة السائد الشرعيّ "الظاهر" تأسيسا للغة الأصل "الباطن")[35]، وإذا كانت لغة السائد تقوم أساسا على التقليد، وما هو معروف، حيث يتمّ فيها تكرار هذا المعروف بطريقة مغايرة دون المساس بجوهره، فإن لغة الأصل/الباطن تعني الرفض والإبداع، والبحث عن كلّ ما هو مغاير جديد، من خلال رؤيا باطنة متعاليّة، غيبيّة، تعيش في عالم الحضرة والشهود. ولا غرابة بعد ذلك أن تسمّى لغتها "شطحا" لأنّها ليست مجرّد وسيلة لإظهار التجربة فقط، بل هي أيضا شرط في بنائها، بها تتحقّق التجربة، وتتميّز عن غيرها.

أولى الشطحات بدأت مع نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الهجريين، حيث ظهر أفراد ابتعدوا عن المادّيات وأوقفوا حياتهم على الروح، فانجذبوا-تحت تأثير طغيان الفعل المادّيّ-نحو الملكوت الربّاني فكانت لهم تجليّاتهم الخاصّة ومشاهداتهم الروحيّة التي لا يحصرها الإحصاء فاستقلّوا بها عن غيرهم، وحاولوا التعبير عن رؤى غير عاديّة بما تحت أيديهم من لغة عاديّة قد عجزت عن الإحاطة بهذه الرؤيا المتّسعة.

يرى "روزبهان البقلي" المتوفّى سنة 605هـ أنّ الشطح ليس مجرّد (كلام ملفوظ قيل في حالة شبه مطلقة من السيطرة ورباطة الجأش)[36] كما فهم "السراج" بل هو أكثر من ذلك ويمتدّ إلى أبعد من القرنين المذكورين، حيث وُجِد في النصوص القرآنية، والنبويّة، بل وفي كلام الصحابة رضي الله عنهم[37]، معلّلا كلامه بقوله: (إنّ الله لا يمكن أن يتوجّه إلى البشر بخطاب دون أن يكون خطابه هذا على شكل شطح بمعنى حركة أو صدمة يتجاوز عنفها طاقات الخطاب الخالق)[38] لأنّ في الشطح استمرار لتجدّد فهم النصّ، ومرونته، وديمومته، إذ في الشطح صدمة تهزّ القارئ في كل زمان، وتحدٍّ يفرض قراءة جديدة توافق العصر الذي يقرأ فيه النصّ، وهذا يعني أنّ الخطاب الربّاني يتقنّع-بالضرورة-بالمعنى الازدواجيّ، الملتبس؛ ظاهر للجميع، وباطن للخواص.

إذا تجاوزنا رأي "روزبهان" باعتبار النصوص المقدّسة نصوصا شطحيّة، نجد شهيدة العشق الإلهي "رابعة العدويّة" المتوفاة سنة 180هـ، قد أثر عنها أنّها أجابت "سفيان الثوري" الذي سألها عن حقيقة إيمانها؟ فقالت (ما عبدته خوفاً من ناره ولا حبّاً لجنّته فأكون كأجير السوء، بل عبدته حبّا له وشوقا إليه. ثمّ قالت في معنى المحبّة نظماً أكتفي منه بهذا البيت:

أحبّك حبّين حبّ الهوى وحبّا لأنّك أهل لذاكا[39]

لم تكن مثل هذه المناجاة معروفة في السابق، إذ علاقة العبد بربّه تكمن في حرصه على تنفيذ أوامره، واجتناب نواهيه، ومناجاته بالدعاء وطلب المغفرة، أمّا مناجاته بالحبّ فكانت هي من أبدعت ذلك حتّى عدّها "عبد الرحمن بدوي" (أوّل من أدخلت هذا المعنى في التصوّف الإسلاميّ بالمعنى الحقيقيّ الكامل للحبّ)[40] ، وهو معنى وقف عنده كثير من الصوفيّة حاولوا شرح ما قصدته في شعرها، ومن هؤلاء "أبو طالب المكّي" ت 386هـ الذي قال: (فأمّا قولها: حبّ الهوى، وقولها حبّ أنت أهل له، وتفريقها بين الحبّين، فإنّه يحتاج إلى تفصيل حتى يقف عليه من لا يعرفه ويخبره من لم يشهده، وفي تسميته ونعت وصفه إنكار من ذوي العقول ممّن لا ذوق له ولا قدم فيه، ولكنّا نحمل ذلك وندلّ عليه من عرفه)[41] إنّ قول " العدويّة" في الحبّ يحتاج إلى تفصيل وشرح لمن لم يخبر مثل هذه الأقوال التي سمّيت فيما بعد شطحا، وهذا يعني أنّ "رابعة" كانت تخاطب الله بلغة لا يفهمها إلا الخاصّة من الذين ذاقوا حلاوة العشق الإلهيّ. فـ "حبّ الهوى" إنّما تريد به أنّها أحبّت عن (مشاهدة عين اليقين، لا عن خبر وسمع تصديق من طريق النعم والإحسان)[42] إذ الحبّ الثاني الذي هو عن طريق الخبر والسماع قد ينقُصُ أو يضعفُ إذا ما تغيّرت الأفعال والأحوال، أمّا الأوّل الناجم عن العيان فهو دائم مستمرّ لا ينقطع، فكأنّها تقول إنّ بحبّك الناجم عن العيان: (قربت منك وهربت إليك واشتغلت بك وانقطعت عمّن سواك، وقد كانت لي قبل ذلك أهواء متفرقة، فلمّا رأيتك، اجتمعت كلّها فصرت أنت كلية

القلب وجملة المحبّة فأنسيتني ما سواك)[43]. ومع ذلك كلّه فهي ترى أنّ هذا الحبّ لا يؤهّلها لأن تنظر إلى ربّها في الآخرة (على الكشف والعيان في محل الرضوان)[44] ولذلك هي تحبّه حبّا آخر، إذ مع "حبّ الهوى" هناك حبّ آخر، "حبّ أنت أهل له".

ولأنّها تطمع في رؤية وجه الله الكريم في الآخرة، وأنّ حبّ الهوى هذا، لا يؤهّلها لذلك، معلّلة توجّسها وخوفها بقولها: (حبّي لك لا يوجب عليك جزاء عليه، بل يوجب عليّ كلّ شيء، لك منّي كلّ شيء، ممّا لا أطيقه ولا أقوم بحقك فيه أبداً، إذ كنت قد أحببتك فلزمني خوف التقصير، ووجب عليّ الحياء من قلة الوفاء، فتفضّلت عليّ بفضل كرمك، وما أنت له أهل من تفضّلك، فأريتني وجهك عندك آخراً، كما أريتنيه اليوم عندي أولاً)[45] استنتج " المكّي" هذا المعنى من قولها "أمّا الذي هو حبّ الهوى، وأمّا الذي أنت أهل له"، إذ ترى أنّ الفضل في كلّ ما حدث لها لله، وهي تحمده على ما تفضّل به عليها في الدنيا حيث وفّقها لحبّه، وتحمده على ما تفضّل به عليها في الآخرة حيث كشف لها عن وجهه فيها ولا (حمد لها في ذا ههنا، ولا حمد لها في ذاك هناك، إذ كانت وصلت إليهما به، فهو المحمود فيهما لأنّه وصلها بهما)[46] وهذا فهمٌ ما كان ليخطر على من يفهم اللغة على ظاهرها ولا من يعتمد المعنى القاموسي للألفاظ إنّما هو فهمُ من يتعمّق المعنى، ويعتمد الباطن الذي لا يراه الجميع، وتَرَقّى في مقامات العشق الإلهيّ، ونال وجد المحبّين، وكان لهم في المحبّة قدم صدق، غير مخدوعٍ بالمحبّة ولا محجوب بالنظر إليها، متطلّع إلى مقام الرجاء الناجم عن الخوف.

فَهِم الصوفيّةُ من خلال جمعهم للنصوص، أنّ ثمّة أشياء قد لا يصل إليها الإنسان باعتماد المنطق والنظر العقلي، ودليلهم في ذلك بالإضافة إلى قصّة موسى عليه السلام، أنّهم وجدوا في قوله تعالى: (يا أيّها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك، وإن لم تفعل فما بلّغت رسالاته)[47] وقوله عليه الصلاة والسلام (يا أمّة محمّد واللّه لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا)[48] ما يساعدهم على وجهة نظرهم، إذ الآية تثبت مطالبته بتبليغ الناس ما أنزله الله إليه لا كلّ ما يعرفه ويعلمه، وقد كان حريصا على ذلك، غير أنّه يعلم أشياء خاصّة به لا يعلمها المسلمون، وذلك بنصّ الحديث "لو تعلمون ما أعلم"، إذ لو كانت هذه المعارف من العلوم التي هو مطالب أن يبلّغها الناس لفعل، ولكن هي معارف خاصّة به دون غيره، لأنّهم غير قادرين على تحمّلها. وهذا يعني أنّ هناك علما ليس في متناول العامّة، وهوعلم الانقطاع إلى الله دون غيره، علم لا يدرك بالعقل والمنطق، ولا بالحجّة والبرهان، وهو (علم الحقائق والمنازلات وعلم المعاملة والمجاهدات، والإخلاص في الطاعات، والتوجّه إلى الله-عزّ وجلّ-من جميع الجهات، والانقطاع إليه في جميع الأوقات) [49] وهو أعلى مراتب علوم الشريعة التي قسّمها العلماء إلى أربعة [50]، وهو نهاية هذه العلوم وثمرتها وغايتها التي إن انتهى إليه صاحبه يكون قد وقع في بحر لا نهاية له، وهو مع تعدّد تسمياته ما بين علم القلوب والمعارف، والأسرار والباطن، والتصوّف والأحوال، والمعاملات، فمعناه واحد.

يعدّ "أبو يزيد البسطامي" المتوفّى سنة 261هـ مؤسّس مدرسة الشطح في الثقافة الإسلاميّة، حيث ذكر صاحبّ "اللمع" عن "الجنيد" أنّه قال عنه (رأيت الغاية القصوى من حاله، حالا قلّ من يفهمها عنه، أو يعبّر عنها عند استماعها، لأنّه لا يحتمله إلا من عرف معناه، أو أدرك مستقاه) [51] فالإمام "الجنيد" المتوفى 297هـ يؤكّد صعوبة فهم ما يصدر عمن يعيش حالة الوجد؛ إذ لا يفهم قصده إلا من سار على طريقه وغرق في الوجد الذي غرق هو فيه، لأنّ في بحر الوجد يكون قد انفرد ببحره الذي لا يشاركه فيه أحد، وهنا (يلجأ إلى صيغ تبدو غريبة للمتلقي، فتضلّله)[52] كما في شطح "البسطامي" (أشرفت على ميدان اللَّيْسِيَّةِ، فما زلت أطير فيه عشر سنين، حتّى صرت من ليْسَ في لَيْسَ بِلَيْسَ، ثمّ أَشرفت على التضييع، حَتَّى ضِعْتُ في الضَّيَاع ضَيَاعا، وضِعْتُ فِضِعتُ عن التَضْييع بليْسَ، في ليس، في ضياعة التضييع ثمّ أشرفت على التوحيد، في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق)[53] ، لا يمكن لقرّاء هذا النصّ أن يتّفقوا على معنى واحد له، فهو شطح ناجم عن وجد فاض على صاحبه، وهو إمّا أنّه لم يجد العبارة المناسبة له، فعجز عن إيصاله بالطريقة التي يريد، بسبب ضيق عبارات اللغة عن الموقف الذي يعيشه الصوفي. وإمّا أنّه تعمّق فأراد مدلولات بعيدة لا تخطر على أصحاب الوضوح والمباشرة. ولذلك جاء (شكل التعبير محكوما بالغرابة

والغموض، إلى حدّ بعيد لعدم مطابقته لمعرفة المتلقّي)[54]. إنّ هذا الشكل التعبيريّ الغامض على الذي ألف وضوح النصوص، هو غير كذلك للعارفين الذين يملكون القدرة على اكتشاف المعاني الباطنيّة للألفاظ وتعميق دلالاتها بالحفر في فضاءات الدلالة بعيدا عن الجاهزيّة والتداول.

ومع أنّ "الجنيد" يؤوّل ما قاله "البسطاميّ" فإنّ في تأويله شطح لا يمكن أن يُتّفق على فهمه، لأنّ فيه من الالتباس الناجم عن نظرة حادة لا ترى إلا ما هو بعيد لا يراه الآخرون، ورؤيا لا يفهمها إلا من وصلت نفسه إلى ما يسمونه "الحضرة الإلهيّة"، ولذلك يجد في "ميدان الليسيّة" (أوّل النزول في حقيقة الفناء، والذهاب عن كلّ ما يرى ولا يرى، وفي أوّل وقوع الفناء انطماس آثرها) [55] وهو تأويل فيه شطح يحتاج إلى تأويل آخر، فالليسية والتي هي–حسب لغة الظاهر– مصدر صناعيّ من ليس، وفي معنى ليس النفي، ومن معاني النفي التنحّي أو الإبعاد أو التساقط أو الجحود أو الطرد، أي شطب الشيء من مكان وجوده أي إفناؤه، وقد يريد إفناء النفس الأمّارة وذلك بمحاربتها بالتضييق عليها. والفناء أيضا النهاية، وقد لا يريد فناء الكون ولكن فناء "طمعيّة النفس" فناء السوء عنها لتتدرّج إلى الاطمئنان وهذا فهمُ من يحاول أن يتعمّق المعنى، ويقوم–أساسا–على الظاهر لا الباطن الذي جعله يرى في الليسيّة البداية، أي أوّل النزول.

يرتبط الشطح بما يحدث للصوفيّ عندما يغيب ليصل إلى مقام "حضرة الألوهيّة"، وما يحدث من صفاء وشفافيّة، واندهاش وحيرة، ناجمة عن عشق ربّانيّ، ووَلَه وجديّ، سببه الهيام في الذات المعشوقة. ثم بعد ذلك، تنتهي الغيبة ويحدث الصحو أو العودة، فتصطدم النفس بواقع آخر، عندما تعود إلى حقيقتها التي كانت عليها، وعندها يتحوّل الخطاب–بعدما كان بصيغة الغائب: سبحانك، في الحالة العاديّة الطبيعيّة –إلى صيغة المتكلّم: سبحاني! الناجمة عن سكر غير مختار، حيث يحدث للصوفيّ نوع من الانتقال بين مقامين، مقام توضع فيه روح الصوفيّ (في حالة حركة مصدومة، فيدخل حالة الهيجان، فينطق لسانه بكلام يبدأ من اكتشاف وضعه الحميميّ مع الحقيقة الجوهريّة المشتركة، فيبوح بكلامه ذي المعنى المزدوج)[56] ويكون كلامه مزدوجا؛ ظاهريّا غامضا غريبا، لا يقبل به من يعتمد الوضوح طريقا للفهم، حيث يبدو الخطاب كتلة من الألغاز لعلّها ناجمة عن محاولة كشف ما خفي من سرّ السرّ الذي كان يفترض ألا يبوح به. وباطنيّا يمتع من عاش تجربة مشابهة.

يَنجمُ عن الشطح الغرابة والغموض، ذلك أنّ حالة السكر التي يكون فيها الواجد، تأخذ منه عقله الذي به يساير غيره وفق ما تعوّدوا عليه، إذ نجده في حالة السكر (لا يميّز بين مَرافقه أو ملاذه، وبين أضدادها) [57] ولذلك يكون كلامه شطحا، والذي هو على–حدّ تعبير "أبي سعيد الأعرابي–"مناجاة بسرّ و(مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن)[58] والتي ما هي إلا وجد فاض على قلب صاحبه أثناء مقام المشاهدة، فيُنتِجُ شطحا ذا معنى مزدوج: ظاهر مرفوض، وباطن مطلوب مرغوب، لكنّه غير مفهوم.

يرى "عبد الرحمن بدوي" أنّ "المناجاة بسرّ" و"مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن" إنّما هي نوع من الاتصال بين العابد العاشق/ الواصل، والمعبود المعشوق/ الموصول إليه، حيث يشعر الصوفيّ العاشق أنّ حقيقته المطلقة وصفاته الجوهريّة أي "هويّته" تنتمي إلى "الهو"/ الله، فيحدث الاتصال ويشعر المتّصل عندها أنّه هو الظاهر، وأنّ المعبود هو الباطن فيكون (باطن العبد هو ظاهر المعبود، وباطن المعبود هو ظاهر العبد) [59] ؛ حيث تتلمّس هويّةُ الواصل باطنَ الموصول إليه، فيكون باطن الواصل "العبد الواجد" ظاهر الموصول إليه "الله المعبود"، وفي الوقت نفسه يكون باطن الموصول إليه هو ظاهر الواصل. ولا يكون ذلك إلا أثناء السكر حيث يتمّ التواصل بين العاشق/ الصوفي/ الواصل، والمعشوق/الله/الموصول ومن غير وسائط! لأنّه اتصال روحيّ، لا يتمّ في واقع الناس، ولكن في حالة من الانخطاف والوجد التي لا تستطيع الحواس على اختلافها أن ترصدها، وهي لا تتمّ إلا من خلال مناجاة الأسرار بعد ما يصفو القلب بالذكر أثناء مشاهدة القلب للمحبوب المسكون بعشقه [60].ومن كان هذا حاله فأين يجد القاموس الذي يفهم به غيره.

نقل "بدوي" أيضا ما روي عن "الشبلي" قوله: (يا قوم أمرّ إلى ما لا وراء فلا أرى إلا وراء، وأمرّ يمينا وشمالا إلى ما لا وراء فلا أرى إلا وراء، ثمّ أرجع فأرى هذا كلّه في شعرة من خنصري)[61]. ما الذي يريده الشبلي باللا وراء، والوراء، كل ما نستطيع فهمه- باعتماد لغة الظاهر- أنّ "وراء" من الأضداد أي أنّها تكون للخلف والأمام، فقد يكون معنى إحدى الكلمتين الأمام والأخرى الخلف بحيث يتساوى عنده الزمن وأنّ ما فيه من مغريات لا يلقي لها أيّ بال، قد يكون هذا قصده، وقد لا يكون، كما أنّ الوراء يذكّرنا بالورى، أي الكون أو الوجود أو الخلق، فلعلّه هنا يحدّثنا عن الكون غير أنّ هذا المعنى الواسع اصطدم عنده بحدود اللفظ الضيق فأشار بهذه الدوال وكان الشطح.

لا شكّ أنّ "الشبلي" كان يحاول نقل عالم رؤيويّ، سحريّ، قد عاينه-بعد عكوفه على الذات-في أثناء مسيرته الروحيّة وإبحاره فيما تجلّى لروحه من رؤى ومشاهدات ذوقية، باعتبار أنّ الروح عند الصوفيّة مرآةُ يتجلَّى الكونُ على صفحتها. وبقدر صقلها يكون صفاء الصورة، ويكون ظهورها جليّا عندهم، ولكنّ التعبير عن هذه المعاني الواسعة يصطدم عندهم بحدود الألفاظ الضيقة، فتنفلت العبارات ويكون الشطح الذي هو-كما بيّن ماسينيون-تعبير (عمّا تشعر به النفس حينما تصبح لأوّل مرّة في حضرة الألوهيّة فتدرك أنّ الله هي وهي هو)[62] وهكذا يحدث نوع من الاتحاد بين الذاتين، ويشعر عندها الواصل بالرغبة في الإفصاح عن هذا الوجد العنيف الناجم عن الاندماج بين الذات العاشقة والذات المعشوقة، ويتحدّث الواصل بلسان الموصول ويتغير الضمير فبعدما كان أثناء الذكر بصيغة الغائب وبصيغة المخاطب أثناء المناجاة، صار الآن تحت تأثير الوجد العنيف بصيغة المتكلّم، والواجد مطالب بعدم إذاعة ما يحدث له. لكن، من أين له القدرة على كتمان وجد شديد لا يتّسع له قلبه، وهل يقدر مجرى الواد الضيّق على كثرة السيول! ولكنّ المذيع لما بينه وبين معشوقه شاطح، ومن يُشطِح يُغرِب، إذ (تتّخذ الكلمات عند النفس امتلاءها الخاص بحقيقتها)[63]فيكون نتاجه-عند غير الصوفيّة-مرفوضا، لأنّه يفهم على ظاهره وهو ما لا يريده صاحبه.

مع "الحلاج" المتوفى سنة 309هـ بدأت اللمسات الأولى لتأسيس الأدب الصوفيّ، وشُرِع في إرساء معجم خاصّ يقوم على تفجير اللغة، من خلال تجاوز الصياغات التعبيريّة الشائعة ونبذ ما لاكته الألسنة من ألفاظ، وذلك بالعودة إلى الصياغة القرآنيّة والاستفادة من الدلالة الصوتيّة للأحرف المستمدّة من مفاتيح السور القرآنية مثل "الم" أو "طس" الذي سمّى عملا إبداعيّا هو "الطواسين" الذي جاء فيه (طس سراج من نور الغيب، وبدا وعاد، وجاوز السراج وساد، قمر تجلّى من بين الأقمار، برجه في فلك الأسرار، سماه الحقّ "أميّا" لجمع همّته و"حرميّا" لعظم نعمته، ومكيّا لتمكّنه عند قربه، شرح صدره ورفع قدره، وأوجب أمره، فأظهر بدره....)[64].

يشير هذا الطاسين إلى الحقيقة المحمديّة الأزليّة، وما يؤمن به الصوفيّة من أنّ محمدا عليه الصلاة والسلام خُلِق من نور، حيث يروون حديثا مفاده أنّه عليه الصلاة والسلام قال لجابر رضي الله عنه: (يا جابر إنّ الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيّك من نوره،...)[65] وهو حديث لا أصل له كما بيّن علماء الحديث غير أنّه متداول عندهم، يشير إلى أنّ نبوّته عليه الصلاة والسلام مبدأ أساس وأوّليّ، ولعلّ بعضهم صاغه متأثّرا بما روي عنه عليه الصلاة والسلام: (كنت نبيّا وآدم بين الروح والجسد)[66] ووجوده وهو نبيّ، وآدم ما يزال بين الروح والجسد، لا يمكن أن يكون إلا نورا. إذ الحديث يؤسّس للوجود القبليّ للرسول عليه الصلاة والسلام، ولذلك رأى الحلاج في كينونة محمد قبل آدم، تجلّيه في النور الإلهي الذي يدلّ على مكانته عند ربّه.

وأشعار الحلاج مليئة بالشطح يكفي الاستدلال بهذا البيت

كفرت بدين الله والكفر واجب عليّ وعند المسلمين قبيحُ[67]

علّق شارح الديوان على البيت قائلا (هذا البيت نموذج للشطح الصوفي)[68] هل يمكن حمل البيت على المعنى الصريح، وهل يعقل أنّ رجلا بهذا المستوى من التفكير يقصد الكفر المذموم، وديوانه يتقاطر إيمانا وتوحيدا، إنّ مادّة "كفر" تعني لغةً: الخضوع والذلّ والتغطيّة، أمّا اصطلاحا فتدلّ على عدم الإيمان. وعليه ألا يمكن الجمع بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي في فهم معنى البيت،

حيث يحمل الشطر الأوّل على الخضوع لدين الله، لأنّه واجب. أمّا الشطر الثاني فيحمل على المعنى الاصطلاحي، لأنّ الكفر القبيح هو عدم الإيمان. ويكون معنى البيت إشارة إلى أنّ الحلاج تغطّى بدين الله في الشطر الأوّل، أمّا الشطر الثاني فعلى المعنى الاصطلاحي لأنّ الكفر قبيح عند المسلمين، وهو التأويل الأقرب إلى الصواب.

بدأ الشطح يختفي شيئا فشيئا مع العشريّة الأولى للقرن الرابع الهجري، وذلك بعد مقتل الحلاج الذي فُهِمت نصوصه على ظاهرها فأدين بالزندقة ونفّذ فيه حكم الإعدام بحجّة الدفاع عن الدين! غير أنّ الشطح لم ينقطع نهائيّا إذ رأيناه عند "عين القضاة الهمذاني"[69]الذي نفّذ فيه حكم الإعدام سنة 525هـ، بعدما حسده بعض "علماء الفقه/الظاهر" وفهموا خطابه فهما ظاهريّا فأفتوا بقتله، في عهد الوزير السلجوقي "الدركزيني". وهو ما حدث "لشهاب الدين السهروردي" القتيل صاحب "حكمة الإشراق" سنة 586 هـ. فقد قتل هؤلاء بسبب ما نسب إليهم من شطح! وإن كان العامل السياسيّ بارزا في مقتلهم كما يرى كثير من الدارسين.

اللغة الصوفية إذًا، ناجمة عن سكر يحدث للعاشق، حيث يتمّ التواصل بين الصوفيّ/العاشق/الواصل، والمعشوق/الله/الموصول ومن غير وسائط! ويكون الاتصال روحيّا، عن طريق المشاهدة التي هي (شروق الأنوار على النفس بحيث ينقطع منازعة الوهم) [70] ، فالمشاهدة كما يفهمها السهروردي القتيل، علم يحدث للنفس، قد يكون عن طريق التفكّر، أو عن طريق الحدس، أو يكون نتيجة سانح غيبيّ أي أنّها ناجمة عن (لوائح زيادات حقائق اليقين) [71] من علم وعين وحقّ. فالناس في مقام الشهادة على ثلاثة أحوال: المريدون، ثم الأواسط ثمّ العارفون وهم الذين يشاهدون الله مشاهدة تثبيت حيث (شاهدوه بكلّ شيء، وشاهدوا كلّ الكائنات به، فكانت مشاهدتهم لديه ولهم، به. فكانوا غائبين حاضرين، وحاضرين غائبين، على انفراد الحقّ في الغيبة والحضور) [72] لا شكّ أنّ الغائب الحاضر أو الحاضر الغائب في حالة سكر، إذ لا يمكن أن يكون منطقُ حديثه موافقا لمنطق الآخرين، ومع ذلك فهو حال دون حال "اليقين" الذي سمّاه "الطوسيّ" المكاشفة التي هي (ظهور الشيء للقلب باستيلاء ذكره من غير بقاء الريب) [73] ذلك أنّ استمرار ذكر الشيء يجعله قريبا من قلب الذاكر، إذ يستولي المذكور على قلبه، لأنّه يكون مهموما به، فيتجسّد أمامه، ويراه رأي العين من غير شكّ بالنسبة إليه.

هل ابتعد الصوفيّة في شطحهم عن البيان العربيّ الذي قال عنه عليه الصلاة والسلام (إنّ من البيان لسحرا) [74] ؟ هل أخذوا البيان بمفهومه القريب المعروف لدى الجميع، أم ذهبوا إلى كونه سحرا يَشْدُهُ الآخرين ويبهرهم؟

الأصل في البيان الكشف والظهور، ولذلك جاء في تعريفه (إظهار المقصود بأبلغ لفظ)[75] ، فالبيان–كما هو شائع لدى علماء اللغة–يقوم أساسا على الوضوح، حيث يُظهِر المتكلّم ما يقصده بألفاظ بليغة واضحة، ليستقرّ المعنى لدى السامع كما يريده صاحبه، ولذلك قالوا عنه أيضا إنّه (إخراج الشّيء من حيّز الإشكال إلى حدّ التجلّي)[76] ، فينتقل المعنى من الغموض/الإشكال، إلى الوضوح/ التجلّي. ولا شكّ أنّ هذا يحتاج إلى براعة لا يستوي فيها الناس، وهذه هي حقيقة البيان، غير أنّ عبارة الرسول صلّى الله عليه وسلّم وقد جمع فيها بين البيان والسحر، قد تفهم من وجوه مختلفة، بدليل أنّ هناك خلافا في مدلول العبارة، أهي ذمّ للبيان أم مدح له، لأنّه إذا كان الأصل في البيان المدح، فإنّ الأصل في السحر الذمّ، وأنّ الجمع بينهما قد يكون إشارة إلى الذمّ كما قد يكون إشارة إلى المدح! غير أنّ العبارة تدلّ على تمييز هذه المجموعة من الناس، أرباب البيان، والسحرة، فكما أنّ السحر ليس في متناول كلّ الناس، فكذلك البيان ليس في متناول كلّ من يدّعيه، وكما أنّ السحر يؤثّر في المسحور، فكذلك البيان يؤثّر في السامع أو القارئ ويفتنمها.

ما علاقة البيان بالسحر؟ فإذا كان البيان هو الدلالة، وهو (ما يصح أن يتبيّن به ما هو بيان له)[77] فإنّ من السّحر (الأخذة الّتي تأخذ العين، حتّى يظنّ أنّ الأمر كما يرى، وليس الأصل على ما يرى) [78]، ويبيّنه أبو هلال العسكري عندما يتحدّث عن المسحور فإذا هو (يتخيّل الشّيء بخلاف حقيقته)[79] ، فالربط بين هذه التعاريف تجعلنا نؤكّد أنّ من الإبداع ما يكون مخفيّا على القارئ، بحيث يتخيّل ما هو ظاهر على غير حقيقته التي أرادها صاحبها، ظانّا منه أن الأمر كما يراه، بينما الحقيقة شيء آخر،

وهذا يعني أنّ العبارة الظاهرة تخفي بداخلها ما لا يراه المعتمد على ما تراه العين، أو تسمعه الأذن، ولذلك جاء في التعريف "وليس الأصل على ما يرى"، ويكون الإبداع في هذه الحالة أشبه بالسحر، والمبدع أشبه بالساحر.

حرص الصوفيّة في شطحهم على المعنى الذي له علاقة بالسحر حيث عبّروا عن تجارب ذاتيّة خاصّة، وهي تجارب جوّانيّة عاشها أصحابها بعيدا عن اللغة وكلماتها وحروفها، وبعيدا عن الآخرين كما ترى الدكتورة سعاد الحكيم، وهي تجارب (قرب وعرفان مجالها الحيويّ القرآن والسنّة)[80] حتّى إذا ما أرادوا التعبير عن تجاربهم التي عاشوها بكلّ مشاعرهم وحاولوا الخروج من أعماقهم/ ذاتيتهم، نحو الآخر/الآفاق بحثوا عن الشكل الذي يحمل هذه التجربة فوجدوا: إمّا لغة عاجزة، ضيّقة لم تتّسع لحمل رؤاهم، حيث أرادوا التعبير عن الخاصّ الفردي بما هو عامّ، فلم تسعفهم هذه اللغة العاجزة، ولذلك اشتكوا من (حدود الحرف وعدم طاقته الاستيعابية لأبعاد تجربة مطلقة)[81] ، وإمّا اعتمدوا–عن قصد –مبدأ الثنائيّة في تعاملهم مع اللغة كمظهر خارجيّ يقوم على ما يفهم الناس، وهو غيرُ مراد، ومعنى خفيّ رمزي، إشاري، هو المطلوب. وهو ما نسمّيه المستوى الأعلى للغة.

تفرّق الدكتورة سعاد الحكيم في معرض حديثها عن التصوّف وأصوله غير إسلاميّة، بين التجربة الصوفيّة ومحاولة التعبير عنها، حيث ترى أنّ هذه الأصول إنّما ظهرت في النتاج الصوفي أثناء التعبير عن التجربة، لأنّ الصوفيّ كمنتج للنصّ/الخطاب، مطالب بأن يتحدّث بألفاظ المجتمع أي اللغة نفسها الموجودة عند الناس، والمصطلحات المتداولة بين العلماء، غير أنّه يعطيها مدلولات عميقة لها علاقة بالسياق التي يستعملها فيه، وهو ما يجعلها مخالفة لما اعتاده الآخرون، ومن هنا ظهرت المصطلحات ذات الأصول غير الإسلاميّة في انتاجاتهم والسائدة في المجتمع.

اختلف الباحثون فيما إذا كان الصوفيّة قد عبّروا بشكل دقيق عن تجاربهم الوجدانيّة التي عاشوها، أم ثمّة فرق بين التجربة والتعبير عنها، ففي الوقت الذي يرى البعض أنّ هناك تلازما بين المعايشة والتعبير، يرى غيرهم أنّ المعايشة غير التعبير عنها.

يرى الفريق الأوّل أنّ الفكر الصوفيّ (في حقيقته جهد صادق من المطابقة بين التجربة والقول، التجربة النقيّة التي تقوم أساسا على فهم أنّها مشبعة بالحضور الإلهيّ) [82] ، فثمّة مطابقة بين التجربة والقول ويؤكّد ذلك أنّ الصوفيّ (لا يستطيع أن يترك ذاته تتأرجح بفعل سحر الألفاظ، ولا يهرب في تأمّلات مجرّدة كما يعتقد البعض، لأنّ الحضور الذي يسكنه يتطابق مع معرفته ولغته وحتّى حياته، لذا فهو يتحدّث لينطق بهذا الحضور، وليس هناك في متصوّره أسوأ من لا شرعية القول، فكلّ قول مزيّف دلالة على حياة مزيّفة، أو أنّه وَلَه كاذب بالحقيقة)[83] ، ومن كان هذا اعتقاده فإنّه يحرص على أن ينقل تجربته بصدق ودقّة، ولذلك جاءت لغتهم مأخوذة من الحياة التي يمارسون فيها تجربتهم، ولأنّ حياتهم مختلفة كانت لغتهم مغايرة، هي غير اللغة المتداولة منذ مئات السنين، لغة وفّرت مدلولات ومعاني جديدة غير التي تحملها المعاجم، وهنا تكمن قدرة الصوفيّ أو عجزه، فقد يُفتَح عليه فيوفّق، وقد يترك فلا يوفّق.

أمّا الفريق الثاني ويتمثّل في الدكتورة سعاد الحكيم ومن سار في طريقها فيرى أنّ المتصوّفة قبل "ابن عربي لم يستطيعوا في شطحهم التعبير عن تجربتهم الصوفيّة/الوجدانيّة بشكل دقيق، لأنّ الكلمات عندهم عاجزة عن التعبير (عن الحال المعيشة، فنرى المفردات تتعدّد بتسلسل متدّرج في محاولة يائسة ساعيّة نحو التطابق مع التجربة)[84] ولأنّهم لم يجدوا الكلمة المناسبة للوضع المعيش، تعدّدت ألفاظهم لعلّهم بهذا التعدّد يصلون إلى ما يريدون، وهي كما ترى محاولات تعبيريّة يائسة تحاول التطابق مع التجربة المعيشة.

إنّ الباحثين في موضوع التصوّف، فيما بعد، وقعوا في شَرَك عدم التمييز (بين التجربة الصوفيّة وبين التعبير عنها، فطابقوا بينهما)[85] وهي لذلك ترى فرقا واضحا بين المعايشة والتعبير عن المعايشة، فالمعايشة/التجربة الصوفيّة (تجربة جوّانيّة تتحرّك في إطار ذاتيّة معيشة بعيدا عن الحروف والكلمات، بعيدا عن الآخرين) [86] ، أي أنّ هناك استمتاعا كلّيا بالموجود، وهي حالة من المتعة ناجمة عن الانفصال عن عالم المحسوسات، هي غيبة وجديّة نتيجة رحلة نحو أعماق الروح، أمّا التعبير عنها فهو (خروج من الذاتيّة

والجوانيّة إلى الآخرين، هي عودة الصوفيّ من رحلته في الأعماق إلى الآفاق) [87] ، والصوفيّ بعودته من هذه الغيبة لا يجد إلا لغة الآخرين وسيلة للتعبير، وهي من دون شك عاجزة عن نقل التجربة الجديدة بدقّة ومن ثمّ كان الشطح.

تنطلق الدكتورة سعاد الحكيم في فصلها بين التجربة والتعبير عنها من مشروعها في إنتاج قاموس صوفيّ تشرح فيه مصطلحات القوم وبخاصّة ما كان عند ابن عربي، فوجدت أنّ معايشة التجربة ليست بالضرورة مساويّة للتعبير عنها عند الصوفيّة الذين سبقوا ابن عربي. ومن هنا جاء عجز اللغة الموجودة، التي هي في الأصل ما يحتاج إليه أفراد المجتمع في تحرّكاتهم الظاهريّة في الحياة العاديّة، أمّا التجربة الصوفيّة التي تقوم على السفر في أعماق النفس وفي عالم غير مرئيّ، وتفترض مقامات من الوجد ومعايشة في عالم برزخيّ فيما يسمّونه حضرة الشهود فأين يجدون لها المفردات الخاصّة بها وبعالم الرؤيا الذي لم يألفوه، ومن هنا اشتكوا عجز هذه اللغة وضيق عبارتها.

صحيح أنّ اللغة–بشكل عامّ–وسيلة تفاهم، غير أنّ لغة الفنّان تختلف عن لغة غير الفنّان، ولأنّه مبدع يريد أن يكون نتاجه لطبقة معيّنة من القراء، وهكذا كان الفنّان في كلّ الثقافات، يتعامل مع لغة قومه ولكنّه ينتج فنّا مغايرا، الحروف نفسها، والألفاظ نفسها، غير أنّ النتاج مختلف، وهو ما فهمه البعض من الحروف المقطّعة في القرآن مثل "الم" أو "كهيعص" أو "حم" ...الخ. وكأنّ الله يتحدّى بها إذ يستعمل الحروف نفسها التي يستعملها البشر، فأبدعوا–في أحسن أحوالهم–أدبا، وأبدع القرآن المعجز الذي يتحدّى به الجميع.

إنّ فكرة المغايرة والانفراد بالشيء ظاهرة إبداعيّة يؤمن بها كلّ المبدعين، بله الصوفيّين، فها هو عبد الكريم الجيلي يشير في مقدّمة كتابه إلى أنّ المؤلّف لا يمكن أن يكون مباشرا في كلّ كتاباته، فهو يمزج بين (الكتم والإفشاء... فمن المعاني ما لا يفهم إلا لغزا أو إشارة فلو ذكر مصرّحا لحال الفهم به عن محلّه إلى خلافه، فيمتنع بذلك حصول المطلوب) [88] ، إذ بعض المعاني، التصريحُ فيها يبعدُها عن المطلوب منها، وبالتالي اعتماد الإشارة والرمز هو الذي يجعلها واضحة عند أصحابها.

وصحيح أيضا أن النفّري أبدع في عبارته المشهورة: كلّما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة، فكذلك المبدع لا يرغب في الوضوح الظاهر، فهو أصلا يريد أن يخفي المعنى عبر المستوى الأعمق للغة، بل إنّ الفنّان الحديث لا يعنى بالموضوع، ولكن بحضور الموضوع أمامه كشكل من أشكال التعبير [89]، وإذا كان المبدع في ميدان الفنّ يعلو بإنتاجه عن المباشرة والوضوح، ويحاول على حدّ تعبير أدونيس (تهديم وظيفة اللغة القديمة)[90] من أجل ان تتفرّغ عن مقصدها العامّ وتأخذ دلالات أخرى جديدة. فكيف بالصوفي الذي يرى في الإخفاء ظاهرة قرآنيّة هو مطالب بتمثيلها، وإلا لماذا لم يخبر الخضير موسى بلغة مباشرة؟! وهنا يمكن القول إنّ النصّ الصوفيّ هو نتيجة إجهاد عاطفي، أو نوع من الاستعداد الروحي من خلال النظر العقلي، إذ الكلمة وما تعبّر عنه–عند الصوفيّة– لا تمثّل الدال والمدلول، كما هو عند غيرهم، ولكن اللفظ يستمدّ مدلوله من خلال التمثيل الثقافيّ الذي يؤمن به صاحب النصّ. وعليه فالنصّ الصوفيّ أو التعبير عن التجربة إنّما هو نقل المعايشة من كونها عالما ذاتيّا وجدانيّا، إلى عالم لغويّ تعبيريّ، حيث يحدث نوع من التطابق بين الذات واللغة، وبين المشاعر والتعبير، وهذا التطابق بين الذات/الوجدان، وبين التعبير عنها هو الذي أنتج لغة مغايرة هي اللغة الصوفيّة والتي تحتوي التجربة في إطارها اللغوي؛ ولو كانت التجربةالصوفيّة هي غير التعبير عنها لامتنع شرط تحقّق إمكانيّة القراءة إذ لا يمكن أن (تتحقّق الكتابة الا لأنّها تحمل في داخلها إمكانية القراءة)[91] كما يرى وِلْيام رَايْ.

نصل إلى أنّ الشطح/الغموض/الرمز/الإشارة في النصّ الصوفي ليس ناجما–فقط–عن عدم تطابق التجربة الصوفيّة والتعبير عنها، إذ أثناء التعبير عنها لا يجد الصوفيّ العبارات المناسبة، فتضيق اللغة على سعتها عن احتواء الموضوع، ولكن أيضا أنّ الصوفيّ نفسه يميل إلى عدم التصريح والمباشرة، لأنّه يؤمن بلغة الإشارة التي لا يفهمها إلا أهلها، ليصبح الخطاب الصوفيّ مثل لغة الشعر (لغة اللغة)[92] ، أي المستوى الأعمق، الذي لا يقدر عليه إلا أهله، لأنّها تقوم على الكشف لا الوصف، فهي لا تقول المعروف

الظاهر، وتكرّر ما اتفق عليه، ولكنّها تحفر في أعماقها، في طبقاتها الغائرة، لتكون معتمة ليليّة غامضةٌ تتّجه نحو التستّر والتخفي والاحتجاب.

وهكذا الصوفيّ في شطحه يشير ولا يعبّر، وإذا كانت العبارة تقتضي الوضوح الذي يحدّد المعنى فيصبح معروفا معلوما، وبالتالي مغلقا لا يمكن الرجوع إليه، فإنّ الإشارة تقتضي الإيحاء، من غير تحديد، وهو ما يجعل المعنى منفتحا على كلّ التأويلات والقراءات.

الهوامش :

1- ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ج1، دار الكتب العلمية، ط1/1989، ص.48

2- بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص 48

3-م ن، ص 48

4-ابن جنّي، الخصائص، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، ص.34

5- فوزي حسن الشايب، محاضرات في اللسانيات، وزارة الثقافة، عمان – الأردن 1999، ص.17

6-عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود محمد شاكر، ج1، مطبعة المدني بالقاهرة، ط3/92، ص.49

7- هي حضور بمعنى قرب مقرون بعلم اليقين وحقائقها. وهي حال رفيع، من لوائح زيادات حقائق اليقين. انظر اللوامع ص 101

* بينما نحن عند رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثّياب، شديد سواد الشّعر، لا يرى عليه أَثر السّفر، ولا يعرفه منّا أحد، حتّى جلس إلى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفّيه على فخذيه، وقال: يا محمّد أخبرنِي عن الْإسلام، فقال رسول الله صلّى اللهُ عليه وسلّم: "الْإسلام أَن تشهد أَن لَا إله إِلا الله وأَنّ محمّدا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وتقيم الصّلاة، وتؤتي الزَّكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت إن استطعت إِليه سبيلًا"، قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأَله، ويصَدّقه، قال: فأخبرني عن الْإيمان، قال: "أَن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والْيوم الْآخر، وتؤْمن بالْقدر خيره وشرّه"، قال: صدقت، قال: فأَخبرني عن الْإحسان، قال: "أَن تعبد الله كأَنَّك تراه، فإِن لَم تكن تراه فإِنّه يراك..." انظر صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ج 1، دار إحياء التراث العربي–بيروت، ص .36

8–ابن عجيبة، إيقاظ الهمم شرح متن الحكم، تقديم ومراجعة، محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، ص 19./18

9–م ن، ص 18

10-ابن عجيبة، الفتوحات الإلهيّة في شرح المباحث الأصلية، تحقيق حسن عبد الرحمن محمود، معالم الفكر ص 27 .

11– أدونيس، الصوفيّة والسورياليّة، الساقي، ص.23

12–الآيات (59 – 81) من سورة الكهف، على رواية ورش.

13– الكهف الآية 70

14–الكهف الآية 73

15–الطوسي، اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر، 1960، ص455

16–أدونيس، الصوفيّة والسورياليّة، ص.172

17–سورة النساء الآية 83

18–الطوسي، اللمع، ص 37

19–أدونيس، الصوفيّة والسورياليّة، ص.174

20–الطوسي، اللمع، ص 422

21–الطوسي، اللمع، ص .453

22–م ن، ص 378

23–النفّري، المواقف والمخاطبات، تحقيق أرثر يوحنا أربرى، مكتبة المتنبي القاهرة، ص51

24– الطوسي، اللمع، ص454

25– م ن، ص 454

26–ابن حبّان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبّان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ج 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط88/1، ص276

27–الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ج 1، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1415/1هـ، ص .8

28–م ن، ص .8

29– م ن، ص .6

30– صدر الدين القونوي، إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، تحقيق: سيد جلال الدين آشتيانى، ص .13

31– سورة السجدة الآية 16.

32- القشيري، لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، ج 3، الهيئة المصرية العامة للكتاب-مصر، ط 3، ص 143/142

33-الطوسي، اللمع، ص.66

34- م ن، ص.65

35- أدونيس، الصوفيّة والسورياليّة، ص 175

36- أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، المدى، ط2004/1، ص17

37- دخل عمر بن الخطاب يوما على أبي حذيفة بن اليمان فسأله: كيف أصبحت يا أبا حذيفة؟ قال: أصبحت أحبّ الفتنة، وأكره الحقّ وأصلّي من غير وضوء، ولي في الأرض ما ليس لله في السماء. فتعجّب عمر بن الخطاب من هذه الإجابة وذهب إلى علي بن أبى طالب وقصّ عليه هذا الحوار، فقال له علي: إنّ أبا حذيفة صادق فيما حدثك به. قال: وكيف ذلك يا علي؟ قال: يقول لك إنّه يحبّ الفتنة يعنى: يحبّ المال والمال فتنة، أما قرأت قول الله تعالى إنما أموالكم وأولادكم فتنة. ويكره الحقّ أي الموت، والموت حقّ. ويصلّي من غير وضوء، أي يصلّي على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهل الصلاة على رسول الله تحتاج إلى وضوء!؟ وله في الأرض ما ليس لله في السماء: له في الأرض زوجة وولد، وليس لله زوجة ولا ولد.

38-أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، ص18

39- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج4، دار المعرفة – بيروت، ص 310.

40-عبد الرحمن بدوي، شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، ط1962/2، ص 61.

41-أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبّوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج 2، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2005/2، ص.95

42-م ن، ص .95

43-م ن، ص 95

44-م ن، ص 95

45- م ن، ص 95

46-م ن، ص 95

47-سورة المائدة الآية 69

48-البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ج2، دار طوق النجاة، ص34

49-الطوسي، اللمع، ص 457/456

50- يقسّم الصوفية علوم الشريعة إلى أربعة أقسام، علم الرواية والآثار والأخبار، وعلم الفقه والأحكام، وعلم القياس والنظر والاحتجاج على المخالفين، وعلم الحقائق والمنازلات.

51-الطوسي، اللمع، ص 459

52- أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس، ص16

53-م ن، ص45

54-م ن، ص 16

55-السراج، اللمع، ص 468

56- أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، ص 19.

57-أنور فؤاد أبي خزام، معجم المصطلحات الصوفيّة، مراجعة جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان ناشرون، ص100

58-عبد الرحمن بدوي، شطحات صوفية، وكالة المطبوعات، ط1962/2، ص 13

59-م ن، ص 13

60-ناقشت الدكتورة رأي عبد الرحمن بدوي حيث بيّنت أنّه كان واقعا تحت إغراء العبارة المدوّرة فأخطأ في شرح عبارة أبي سعيد الأعرابي: "مقابلة الظاهر بالظاهر والباطن بالباطن"، والتي شرحها بقوله: "باطن العبد هو ظاهر المعبود، وباطن المعبود هو ظاهر العبد" وهو ما لا يتّفق مع ما سبق عبارة الأعرابي وما لحقها.

61-م ن، ص 42

62- نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفيّة، دار المعرفة، ط1994/1، ص 51

63- م ن، ص 52

64-سورة الأعراف الآية 143

65-أبو الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري، مرشد الحائر لبيان حديث جابر، قسم الأبحاث والدراسات الإسلامية، ص 11/10

66-الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، ص .804

67- كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاج، منشورات الجمل، ص 225

68-كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان الحلاج، منشورات الجمل، ص 225.

69-قال عنه صاحب كتاب "دولة السلجوق" الإمام عماد الدين محمد بن محمد بن حامد الأصفهاني: "كان من أكابر الأئمة والأولياء ذوي الكرامات، وقد خلف أبا حامد الغزالي رحمه الله في المؤلفات الدينيّة والمصنّفات، فحسده جهّال الزمان المتلبّسون بزيّ العلماء، ووضعهم الوزير عليه فقصدوه بالإيذاء، وأفضى الأمر به إلى أن صلبه الوزير بهمذان" مطبعة الموسوعات ص 138

70-السهروردي القتيل، حكمة الإشراق ص 299

71- الطوسي، اللمع، ص 101

72-م ن، ص .101

73- السهروردي القتيل، مجموعة مصنفات، ص 299

74- البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، ج7، ص.19

75-ابن منظور، لسان العرب، ج13، ص 69

76- أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ص 6377-م ن، ص 63

78-ابن منظور، لسان العرب، ج4، ص .348

79- أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص 257

80-سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ندرة للطباعة والنشر، ط1981/1، ص 14

81-م ن، ص15

82-أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفيّة الكاملة، تحقيق: قاسم محمد عبّاس، المادي، ط2004/1، ص12

83-م ن، ص 13

84- م ن، ص 15

85–م ن، ص 13

86– م ن، ص 14

87–م ن، ص 14

88–عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر، ص 11

89– أدونيس، زمن الشعر، دار العودة بيروت، ط78/2، ص72

90–م ن، ص 131

91– وليم راي: المعنى الادبي، ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون –بغداد 1987 ص .25

92– وفيق سليطين، الشعر والتصوّف، الهيئة العامّة السورية للكتاب، ص 9.