الأسرار المعرفية في التجربة الصوفية

م.م. حامد جبار راشد
جامعة بغداد / كلية العلوم الإسلامية/قسم الفكر الإسلامي
Hamdadrajy343@gmail.com

الملخص:

تعتبر التجربة الصوفية تجربة غنية في اسرارها المعرفية لما تحتويه من أذواق عميقية تمثلت برموز وأشارات ومتبنيات عديدة سببت طفرة على مستوى الفكر الإسلامي ولهذا تظمنت النصوص الصوفية الكثير مما يحتم على الباحث الكشف ولو بشيء يسير من ذلك، ومن الصعوبات في هذا الصدد أن تجربة الكتابة تحتاج أن يكون الكاتب ذا ذوق صوفي حتى تكون كشوفاته تامة وكان الأعتماد في هذا الصدد على مؤلفات كثيرة مثل: الرسالة للقشيري، ومعراج التشوف لأبن عجيبة وغيرها.

الكلمات المفتاحية: (الأسرار المعرفية، التجربة الصوفية).

Cognitive secrets in the mystical experience

Hamid Jabbar Rashid
University of Baghdad / College of Islamic Sciences / Department of Islamic Thought

Abstracts:

The Sufi experience is a rich experience in its epistemological secrets, because it contains deep tastes represented by many symbols, references, and adoptions that caused a boom at the level of Islamic thought. Therefore, the Sufi texts included a lot of what necessitates the researcher to reveal even a small part of that, and among the difficulties in this regard is that the experience of writing needs to be The writer must have a Sufi taste so that his revelations are complete, and in this regard, reliance was on many books such as: Al-Risala by Al-Qushairi, Miraj Al-Tashuf by Ibn Ajiba and others.

Keywords: (cognitive secrets, mystical experience).

المقدمة:

تعتبر اللغة الصوفية من اكثر وأغنى اللغات الأدبية خصوصية وذلك لما تنفرد به من مميزات تعود أساساً إلى طبيعة التجربة الصوفية وما تحمله من ممارسات عرفانية وذوقية فهي تجربة تتغلغل في بواطنها ذاتية الصوفي المحترقة بنار العشق الألهي، وهذه ميزة حولها الصوفية أنفسهم إلى حالة لايمكن أن يعبر عنها أحدهم بكلمات لضيقها فشاع الرمز في لغتهم، ومن هذا يمكن القول أن اللغة الصوفية لغة رامزة تميل إلى الإضمار لا يمكن فك شفرتها إلا للصوفي نفسه الذي يعتبر جزء من منظومة تواضع أصحابها على وضع مصطلحات خاصة بها حتى لا تشيع أسرارها في عين أهلها.

لكل صوفي دوره في اغناء التجربة الروحية بجملة من المعارف التي أسهمت في أثراء الطريقة، ولا أدل على هذا الكلام من دور فعال وملهم كالذي قام به التستري – في القرن الثالث الهجري في وضع أسس الأشارة من خلال تفسيره للقران الكريم، والملاحظ في هذا الدور ان التصوف:

"اصبح طريقا للمعرفة بعد ان كان طريقا للعبادة"[i].

حيث توجه الصوفية الى:

"النفس يكشفون اسرارها، ويبينون احوالها ومقاماتها، فتحدثوا عن العشق والشوق، والخوف والرجاء، والحب والوجود، والغيبة والحضور والفناء والبقاء، وتعلقوا بالحب الالهي ايما تعلق، وعالجو اشياء شبيهة بالدراسات السيكلوجية"[٢].

ويمكن القول بكل ثبات:

"ان القرن الثالث الهجري هو بداية التصوف بمعناه الدقيق"[٣].

حيث ظهر في دور التستري:

"التفرقة بين العالم والعارف، فالعالم هو الذي ينشر المعرفة عن طريق النظر العقلي، اما العارف فهو الصوفي الذي تلقى اليه المعرفة من الله سبحانه وتعالى"[٤].

ولأجل ذلك:

"أصبحت المعرفة غاية وهدفا يسعى اليه الصوفي"[٥].

وبنفس الاعتبار:

"أستعمل الصوفية عبارات جديدة وظهرت لديهم مصطلحات كثيرة"[٦].

كما تكلم الصوفية عن:

"علم الحقيقة وحقائق الموجودات وترتيب الاكوان وصدورها عن الله –تعالى– وصلة العالم بالله"[٧].

ويمكن ان يكون سبب هذا التطور عند الصوفية قد جاء من عدة أمور منها:

"تنظيم التعاليم الدينية التي كان لها وجود بالفعل قبل التصوف والتوسع الدقيق في معانيها، وأكتساب تعاليم جديدة وأدخال الفلسفة الى الدين ومحاولة المزج بينهما وما ينتج عن ذلك من نظريات"[٨].

لقد أنبثق هذا من المعرفة لما يمكن أن نعبر عنه أنه"التصوف الذي عمد أصحابه الى مزج أذواقهم

الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير ما أستمدوه من مصادر متعددة[٩].

حيث أستعمل الصوفية، وهم يفسرون الكثير من مشكلات المعرفة "العقل في تفسير ما يعانونه من حالات الوجد و الكشف الصوفي"[١٠].

فعمدوا لأجل ذلك الى وضع:

"نظريات في الوجود على دعائم الذوق ينطلقون منها الى تلوين كل مسائل تصوفهم الأخرى بلونها"[١١].

مما دعائهم الى مناقشه جملة من المعاني الدقيقة في:

"مصطلحاتهم ونظرياتهم كمعنى القلب والفيض والاتصال والشهود، وكذلك تكلموا عن العلم الباطن والظاهر والوجد الصوفي ورتبوا عليه القول بوحدة الوجود"[١٢]

وبالجملة يمكن القول بأن – التستري – يوافقه عظماء الصوفية في القرن الثالث الهجري، قد اهتم بأربع موضوعات، لخصها ابن خلدون في مقدمته بما يلي:

١ – المجاهدات ما يحصل من الأذواق والمواجيد ومحاسبة النفس على الاعمال، لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما و يترقى منه الى غيره.

٢– الكشف عن الحقيقة المدركة من عالم الغيب، مثل الصفات الربانية و العرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح، وحقائق كل موجود غائب او شاهد وترتيب الاكوان في صدورها عن موجدها و تكونها.

٣– التصرفات في العالم والاكوان بأنواع الكرامات.

٤– الفاظ موهومة الظاهر صدرت من الكثيرين من أئمة القوم يعبرون عنها بأصطلاحهم بالشطحات، تشمل ظواهرها، فمنكر ومحسن متأول[١٣].

وبسبب ما تقدم، فقد أنتج الصوفية ثلاث نظريات هي:

"نظرية المعرفة، ونظرية في الوجود، ونظرية في الانسان وحالاته النفسية"[١٤].

ويشخص ابو ريان في تلك الحقبة عدة مسائل لازمت الصوفية في ذلك القرن من أنهم اولا:

"أصحاب مواقف من الوجود بسطوها في كتبهم وأشعارهم، ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها من قبيل الشطح الذي لا يسأل عنه أصحابه، وثانيا أسرفوا في الرمزية الى حد بدأ معه كلامهم غير مفهوم للغير، وثالثا: أعتدادهم الشديد بأنفسهم وبعلومهم وهو أعتداد أن لم يلازم كلهم، فقد لازم اكثرهم على الاقل"[١٥].

ولأن علومهم – كبريت أحمر – الجأهم ذلك الى الرمز بعدما تعذر عليهم أيجاد لغة تناسب معارفهم على مر السنين، سواء على مستوى الاحوال، أو على مستوى الكلام –المقامي–[١٦] الذي ينتقل فيه الصوفي الى مجاهدة النفس، والانقطاع للعبادة، والاخلاص لله –تعالى– حتى ينتقل الى مقام اخر، وهي كثير منها، التوبة و الورع و الزهد و الفقر و الصبر و الرضا و التوكل، لذلك لجاء الصوفية عند تعبيرهم عن مواجيدهم الى الرمز، نظراً لجماليته ف يالتعبير أولاً، و لثرائه و كثافته و تعدد تأويلة ثانيا، ومن ثم عد

الرمز:

"طريقة من طرئق التعبير، يحاول بواسطتها الصوفيون، محاكاة رؤاهم ونقل تصوراتهم عن المجهول والكون والانسان، ووصف العلاقة بين الانسان والله، والعلاقة بين الانسان والكون"(١٧).

فقضايا مثل تلك القضايا المبهمة، كقضية الكون والمجهول أو تلك العلاقة الكائنة بين الله تعالى والأنسان، أو بين الانسان والكون، أو بين الانسان والأنسان من منظور صوفي هي من الصعوبة بمكان أذا تم تناولها عن طريق اللغة العادية، فوجد الصوفية ظالتهم في الرمز، والحق ان الرمز الصوفي لا يختلف كثيرا من حيث دلالته على الرمز العادي ففكرة الحجب والاخفاء موجودة في كليهما فهو لم يخرج عن معنى الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم الا أن الفارق بينهما هو أن الرمز الصوفي أتخذ أبعاد ضاربة من حيث العمق والغموض، ولعل مرد ذلك الى أن التجربة الصوفية هي:

"بمثابة البنية العمقية التي تتغلل في أحشائها ذاتية الصوفي الذائبة في نيران الأحتراق، والصوفيون أنفسهم قد لوحوا الى هذه الحالة، التي لا يمكن التعبير عنها بحروف العبارة لضيقها وحدود نفسها، فكانت الأشارة الفضاء الموعود"(١٨).

فمحتوى هذه التجربة المعرفية اذن، هي التي الجأتهم الى الرمز وفي نفس الوقت، هي التي جعلته أكثر غموضا وأنبهاما، لا يمكن ان يعرف سره الا الصوفية انفسهم:

"ولعل هذا الغموض الصوفي أمر لا مناص منه، بحكم غموض التجربة التي ينقلها، ولا أدل على ذلك من شطحات الصوفية، ولجؤهم الى اساليب شتى في التأويل لشرحها و كشف معانيها"(١٩).

و الرمز مثل ما يبينه–الطوسي–من:

"الالفاظ المشكلة الجارية، ومعناه معنى باطن، مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلاَّ أهله، ويكاد الرمز الصوفي يرادف الأشارة، وهي ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة للطائفة معناه، كما يرادف الأيماء وهو الأشارة"(٢٠).

وهذا يدل ان الرمز الصوفي يحمل في ثناياه معنا باطنيا عميقا، لا يمكن أدراكه، يماثل الاشارة في معنى الخفاء وينطوي على أسرار معرفية، ومعانيه قدسية، لا يمكن كشفها الا لمن فتح الله له من أهل الصفاء بهذه الأسرار، وقد يكون مجال الرمز واسعا لدى الصوفية حتى يكون معهم:

"كل شئ رمز لكل شئ، وقد يكون الشئ رمزا لنقيضه و الموت رمز للحياة، لان مفهوم الموت هو انه حياة اخرى، والفرح متضمن في الحزن، و السعادة في الشفاء و الراحة في التعب، ذلك لان العارف الصوفي، يرى الجمال في تجليات الجلال القاهر"(٢١).

فجوهر الرمز الصوفي يكاد يخالف في بعض جزئياته الرمز الادبي، فقد يتخذ من كل شئ رمزا، كما يتأصل جوهره على مخالفة المتعارف عليه عند العامة، لان نظرة الصوفية للسكون مغايرة لنظرة الشاعر، ولا مانع ان كليهما–الصوفي والشاعر–يرتجي التغير للأشياء من حوله، لكن، كلا على طريقته، فالشاعر يغير الأشياء انطلاقا من واقعه، بينما الصوفي يغير انطلاقا من نفسه–أي من ذاته–.

والرموز الصوفية على اختلاف اشكالها، تنحصر من حيث الصياغة في ثلاثة اشكال، هي الرمز الذهني، والرمز الحسي، والرمز المجازي:

"فالرمز الذهني ليس رمزا مفردا، بل تركيبا لفظيا عاديا، لا يستمد من الواقع لان معادله الموضوعي لا ينتمي الى الواقع، بل الى الذهن حتى يبدوا النص كأنه لا رمز فيه، رغم كونه مبنيا اساسا على رمز كبير، هو اللقاء بين الصوفي و الله"(٢٢).

وبكلمة أخرى فأن الرمز الذهني–مركب لفظي عادي–لا يستمد من الواقع، لأن معادله ذهني تجريدي، يصور بشكله اللقاء بين العارف وربه، ويؤيد كلامنا هذا نص لأبي يزيد البسطامي، يقول فيه:

"رفعت مرة حتى أقمت بين يديه فقال لي: يا أبا يزيد!! أن خلقي يريدون أن يروك، قال ابو يزيد: فزيني بوحدانيتك حتى اذا رأني خلقك قالوا:

رأيناك، فتكون انت ذاك، ولا اكون انا هناك، قال أبو يزيد: ففعل ذلك فأقامني، وزيبني، ورفعني ثم قال: أخرج الى خلقي إ فخطوت من عنده خطوة الى الخلق، فلما كانت الخطوة الثانية غشي علي، فنادى: ردو حبيبي فانه لا يصبر عني"(٢٣).

فمثل الفاظ–رفعت، أقمت، زيبني–كلها افعال ذات تصورات ذهنية، تصور لنا علاقة البسطامي وربه: "أما الرمز الحسي فهو رمز مباشر يقع –غالبا في كلمة واحدة، وهو رمز مكثف في بيان موجز، رمز مجنح وطليق، وعميق فنيا"(٢٤).

وبذلك فهو عكس الرمز الذهني، رمز مفرد، يكون مستمد من المحسوسات المتواجدة في الطبيعة، مثل– رمز الفراشة في واحدة من طواسين الحلاج(٢٥) أو رمز الطائر–كما في منطق الطير–للعطار (٢٦).

لكن معناه لا يتوقف عند ذلك الرمز الحسي، بل يكون ضاربا في معان عميقة، لأنه رمز متعدد التأويل، كثيف الدلالة، مكانه الذهن وطريق أدراكه القلب، لأن–العقل كما ذكرنا سابقا عاجز عن الادراك:

"اما الرمز المجازي فهو من المعاني الثانوية التي يعطيها المجاز، لأن المجاز والتعبير غير المباشر، وهو الايحاء والاشارة، ومنه الاستعارة والكناية والمجاز والمرسل، فبعض الرموز تنتج معاني مجازية كما ان بعض الصور البيانية تتكرر

في نتاج الصوفيين، فتتحول الى رموز، فالرمز المجازي سجال لتعدد المعاني، لانه ضد الحقيقة"(٢٧).

وعلى اساس ذلك"فالرمز المجازي هو الفضاء الذي يجسد فيه الصوفيون تلك

المعاني الباطنية المجردة، فتتحول الى معاني ذات مغازي كثيرة، مجانبة للحقيقة، كناية او أستعارة:–

"لان الحقيقة ضد المجاز، وروابط الصورة في المجاز من كناية أو أستعارة متشابكة، فكما ان الرمز ينتج بعض المعاني المجازية، فأن بعض الصور البيانية عندما تتكرر في نتاج الصوفية فانها تتحول الى رموز "(٢٨).

وتجدر الاشارة الي أن هنالك رموز من قبيل الاصطلاحات العلمية، تسالم عليها كبار الصوفية،

وتعاملوا بها في كتاباتهم ومراسلاتهم، مشهورة–باصطلاحات الصوفية–وهي موجودة في امهات المصادر الصوفية، مثل اصطلاحات الصوفية للكاشاني، واللمع لأبي نصر الطوسي، والرسالة للقشيري، والفتوحات لأبن عربي ومن هذه الاصطلاحات على سبيل المثال لا الحصر، أصطلاح:

"الطوالع، الحقائق"[٢٩] ويبقى أن نقول، ان الرمز الذي عبر من خلاله الصوفية عن معارفهم وأذواقهم:

"لم يجر على قاعدة واحدة سار عليها جميع الصوفية، وانما اختلف بأختلاف الموضوعات التي تناولها، وبختلاف الطبيعة بين صوفي وأخر، فأن نوع الرمزية التي يفضلها الصوفي تتوقف على خلقه وجبلته"[٣٠].

ويشير–حسن الشرقاوي الى أن الشعراني قد بين أن الفاظ الصوفية:

"تختلف عن الفاظ العلوم المختلفة ومصطلحاتها، بمعنى أن المريد أذا دخل مجلسا من مجالس الصوفية وليس عنده أي فكرة عن ما يتكلمون به فأنه يفهم جميع ما يتكلمون به حتى كأنه واضع تلك الاصطلاحات والاشارات ويمكنه أن يشاركهم في الخوض في علومهم[٣١].

ويستدل الشعراني في قصة حضور احمد ابن سريج[٣٢] وهو من كبار الفقهاء حيث "جلس يوما في مجلس للجنيد، فقيل له: أفهمت كلامه؟ فقال: ولا ادري ما

يقوله، ولكن لكلامه في القلب ظاهرة تدل على الباطن، واخلاص الضمير، وليس كلامه كلام المبطلين"[٣٣].

ويمكن الاستدلال من خلال هذه الحادثة، على ان أكثر الباحثين في حقل التصوف أصبحوا يدمجون بين لغة الصوفية ومصطلاحاتهم ومرد ذلك لصعوبة الفصل بينهما "قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد ...وينكر الفم طعم الماء من سقم"[٣٤].

والصوفية انفسهم لم يغفلوا عن الاشارة لمثل هذه الحالات التي لا يمكن وصفها بالعبارة لضيقها، فكانت الرموز والاشارات"الفضاء الموعود"فمالت لغتهم الى الاضمار، وشاع فيها الرمز حتى باتت تلك اللغة في، حرز لا يعرف كنهها، ويفك شفرتها الا الصوفية امثالهم، فأستحدثوا رمز الخمر وهو دلالة الثمالة في شراب المحبة، والمراءة، والحروف وغيرها بكل ما تحمله من أشارات ذوقية أستعملوها ليرمزوا بها الى حالات روحية وفكرية مستندين في ذلك على تجاربهم بأعتبارها الباعث أو الدافع في توضيف الرمز أنطلاقا من أن:

"علاقة الصوفي بالعالم تتميز بنوع من الخصوصية، تجعله مختلفا عن الشاعر في الرؤية والاداء، فأذا كان الشاعر يعترف بوجود عالم منفصل عن ذاته، يدخل معه في علاقة تأثير وتأثر، ساعيا وراء ذلك الى محاكاته أو أعادة خلقه، أو تغير خلقه، أو تغير الوعي به، فأن الصوفي في تعامله مع عالمه، يعطل كل الحواس للكشف عن دقائقه وأسراره، لأنها لا تنتمي الى البشرية، وبقاء غير البشرية وحينما لا يرى الانسان الغير لا يرى نفسه"[٣٥]، لأنه لو تعامل بحواسه صار أمام أمرين، أما كذب الحواس، وأما مخالفته للمألوف ويعني هذا: أن رؤية الشاعر الصوفي أو قل الصوفي الشاعر تغاير رؤية الشاعر

الاديب، بل وتخالفها في الأداة التي يعبر بها عن رؤيته، فالأديب الشاعر يؤمن بعالم خارجي ينفعل معه تأثيرا وتأثرا ويبذل قصارى جهد في محاكاته أو أعادة تمثله من جديد، أن الحديث بأن للصوفية لغة لها خصائصها، يعني ان مفردات تلك اللغة شملت جميع نواحي الحياة، وكانت الميزة الابرز لهذه اللغة هي (الرمز و الاشارة) مع احتفاضها بتخطي قيود الغموض و الكثافة، سئل ابو العباس بن عطاء[٣٦]:

"ما بالكم ايها الصوفية قد أشتققتم ألفاظا اغربتم بها على السامعين و خرجتم على اللسان المعتاد، هل هذا الا طلب تمويه أو ستر لعوار المذهب؟

فقال بن عطاء: ما فعلنا ذلك الا لغيرتنا عليه، ولعزته علينا كي لا يشربها غير طائفتنا، ثم اندفع يقول:

اذا أهل العبارة ساء لونـا اجبناهم بأعلام الاشـارة

نشير بها فنجعلها غموضا تقصر عنه ترجمة العبارة

ونشهدها وتشهدنـا سرورا له في كل جارحة أشـارة

ترى الاقوال في احوال اسرى كاسر العارفين ذوي الخسارة"[٣٧]

فالصوفي هو ذلك الذي يعطل كل حواسه الناسوتية، حتى يتمكن من رؤية العالم الخاص به، ويتوحد معه، ذلك العالم الذي جاهد مريرا لكي يبلغه، ويكتشف اسراره، فالتجربة الصوفية "هي تجربة مختلفة من صوفي إلى آخر لأنها علاقة بين الذات الفردية للصوفي والذات الكلية للمطلق، تجربة انعتاق من الاعراف، وتجاوز للحدود، يختبر فيها الصوفي الانفصال عن عالم الارض و الانسان، و الاتصال بعالم السماء"[٣٨].

في تجربة تعد بمثابة السفر الذي يبحث فيه الصوفي عن المتناقض من القضايا، التي بذل الدمع والدم لاكتناه حقيقتها، والوصول اليها، مثل قضية الموت، الحياة، النفس، الروح، العقل، القلب وغيرها، وهي تختلف –اعني التجربة– من صوفي الى اخر، حتى يتخلص فيها الصوفي من هذه الدنيا الزائلة التي يشعر فيها بالغربة والوحدة فيحاول جاهدا الاتصال بالعالم الملكوتي المطلق–عالم السماء–.

الخاتمة:

يسجل الباحث في الختام: أن أشكالية فهم النص الكامن بين ثنايا التجربة الصوفية قد أخذ أبعادً خطيرة نجم عنه تأجج الصراع بين الصوفية وخصومهم، ولقد تحمل التستري أعباء جمة بهذا الخصوص بإعتبار أنه كان يرى أن السبيل الأمثل للعلم والمعرفة بما يقتصر عنه العقل انما هو تقوى الله لا غير تحقيقياً لقوله تعالى: "وأتقوا الله ويعلمكم الله" البقرة: ٢٠٨.

فالتقوى عنده هي الركن الأساس لأكتساب المعارف النفسية والوقوف على دلالة النص القرآني، فكان المفسر الأول الذي وضع للصوفية مفهوماً معمقاً بالإشارة والرمز. ومنه، أشتقت أتجاهات ثلاث غذتها مشارب مختلفة إلى يومنا هذا وهي: الإتجاه النصي، والعقلي والنص الذوقي الملهم الذي أقام عليه

الصوفية خطابهم، ورأوا أن حزب الخيام حوله أمر واجب، وهو كلام لايقدر أهل النظر تحصيل مقتضاه لغموضه وأنغلاقه، ولأنه من الباطن الذي لاينكشف إلا لمن كان له أهل، وعلى هذا يظل فهم التجربة الصوفية، ولغتها، بآفاقها الوجدانية والروحية الواسعة، وعالمها المترع بالدلالات والمعاني هو ما يدفع المتلقي إلى دراسة أنماطه تحليلاً وتأويلاً، بأعتباره المنهل العذب الذي تنهل منه العقول التي أسرها بيانه فراحت ترجوا الوقوف على حقيقة جوهره.

الهوامش:

(i) ابو الوفا، مدخل الى التصوف، ص ١١٦.

(٢) مدكور، ابراهيم بيومي، في الفلسفة الاسلامية منهج و تطبيق، دار المعارف مصر، بلا تاريخ، ج٢، ص٦٨.

(٣) ابو الوفا، مدخل الى التصوف، ص١١٢.

(٤) ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج١، ص٢٨٣.

(٥) عفيفي، الثورة الروحية مصدر سابق، ٨٧.

(٦) ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مصدر سابق، ص ٣٠٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٨) قمر، كيلاني، في التصوف الاسلامي، مفهومه، وأعلامه، والكتب المصرية، بيروت، ١٩٦٢ م، ص ٣٩.

(٩) ابو الوفا، مدخل الي التصوف، ٢٢٧. (بتصرف)

(١٠) ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مصدر سابق، ص٣٤٣.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت: ٨٠٨هـ) المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بلا تاريخ، ص ٤٧٣ – ٤٧٤.

(١٤) ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص٣٤٤.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) نسبة الى المقام أو الكلام في المقامات.

(١٧) وضحي يونس، القضايا النقدية، ص١٠٦.

(١٨) أحمد الطريق أحمد، الخطاب وخطبة الحقيقة – مبحث في لغة الأشارة، مجلة فكر ونقد، عدد٤٠، ٢٠٠١م، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص٦٨.

(١٩) عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي، مصدر سابق، ص٢٣١.

(٢٠) وضحي يونس، القضايا النقدية، كذلك ينظر: اللمع للشيخ الطوسي، ص٣٣٨.

(٢١) وضحي يوئس، قضايا نقدية، ص١٠٦.

(٢٢) المصدر السابق، ص١٠٨.

(٢٣) بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، النور من كلمات ابو طيفور، ص١٤٩.

(٢٤) وضحي يونس، قضايا نقدية، ص١٠٩.

(٢٥) وذلك هو:"يطير الفراش حول المصباح لم يرض بضوئه وحرارته فيلقي جملته في حقيقة الحقيقة ...فحين أذن يصير متلاشيا متصاغرا متطايرا، فيبقى بلا رسم وجسم وأسم ووسم"الحسين ابن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، تحقيق: لويس ماسنيون، باريس، ١٩١٣م، ص١٦٠.

(٢٦) ينظر: منطق الطير لفريد الدين العطار، دراسة وترجمة: بديع محمد جمعة، دار الاندلس للطباعة والنشر، ط!، بيروت، ٢٠٠٢م، ص١٨٤.

(٢٧) وضحي يونس، قضايا نقدية، ص١٠٩.

(٢٨) وبسبب ذلك: يخلص الاكاديمي التونسي–عمر العويني–الى رفعت منجز الادب الصوفي، وتفرد خصوصية أنجذاباته التي تدفعه الى تبني الاستعارة وباطنية الرمز في نسج لغته الغامضة ... ينظر: عمر العويني، اللغة الرمزية في الادب الصوفي، مجلة الحكمة العدد ٩٦ ابريل، ٢٠١٥م.

(٢٩) الطوسي، اللمع، ص٤٠٩؛ والطوالع هي أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة وأما الحقائق فهي استيلاء سلطان الحقيقة على العبد وهو مايستلزم الفناء عن الحظوظ، المصدر نفسه.

(٣٠) عبد الحميد حسان، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره، مكتبة الاداب، القاهرة، مصر، بدون تاريخ، ص٨٨.

(٣١) الشرقاوي، حسن، معجم الفاظ الصوفية، مؤسسة المختار، ط٢، ص١٠.

(٣٢) هو ابو العباس احمد ابن عمر ابن سريح البغدادي فقيه الشافعية في عصره، وكان يلقب بالباز الاشهب، ولي القضاء بشيراز، وله نحو ٤٠٠ مصنف، مولده ووفاته في بغداد سنة ٣٠٦ هجري . ينظر:وفيات الاعيان، ج١، ص٦٦.

(٣٣) الشرقاوي، معجم الفاظ الصوفية، ص١١.

(٣٤) البوصيري، بردة المديح، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص١٤.

(٣٥) محمد يعيش، شعرية الخطاب الصوفي الرمز الخمري عند ابن الفارض انموذجا، ص١٢٧.

(٣٦) هو احمد بن محمد بن سهل بن عطاء الادمي، احد علماء اهل السنة و الجماعة، ومن اعلام

التصوف في القرن الرابع الهجري، قال عنه ابو عبد الرحمن السلمي"من ظراف مشايخ الصوفية و علمائهم، له لسان في فهم القران يختص به "وقال عنه ابو سعيد الخراز" التصوف خلق وليس انابه، وما رايت من اهله الا الجنيد وابن عطاء"توفي (٣٠٩هـ) ينظر: السلمي: طبقات الصوفية، ص٢٠٧-٢١٢.

(٣٧) الكلاباذي، التعرف، ص٨٩.

(٣٨) وضحي يونس، القضايا النقدية، ص١٠٦.

المصادر والمراجع:

١. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت: ٨٠٨هـ) المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، بلا تاريخ، ص ٤٧٣ – ٤٧٤.

٢. ابن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، تحقيق: لويس ماسنيون، باريس، ١٩١٣م، ص١٦٠.

٣. ابو الوفا، مدخل الي التصوف، ٢٢٧.

٤. أحمد الطريق أحمد، الخطاب وخطبة الحقيقة – مبحث في لغة الأشارة، مجلة فكر ونقد، عدد٤٠، ٢٠٠١م، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص٦٨.

٥. البوصيري، بردة المديح، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ص١٤.

٦. الشرقاوي، حسن، معجم الفاظ الصوفية، مؤسسة المختار، ط٢، ص١٠.

٧. الطوسي، اللمع، ص٤٠٩؛

٨. الكلاباذي، التعرف، ص٨٩.

٩. بدوي، عبد الرحمن، شطحات الصوفية، النور من كلمات ابو طيفور، ص١٤٩.

١٠. عبد الحميد حسان، التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره، مكتبة الاداب، القاهرة، مصر، بدون تاريخ، ص٨٨.

١١. عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي، مصدر سابق، ص٢٣١.

١٢. عفيفي، الثورة الروحية مصدر سابق، ٨٧.

١٣. عمر العويني، اللغة الرمزية في الادب الصوفي، مجلة الحكمة العدد ٩٦ ابريل، ٢٠١٥م.

١٤. قمر، كيلاني، في التصوف الاسلامي، مفهومه، وأعلامه، والكتب المصرية، بيروت، ١٩٦٢ م، ص ٣٩.

١٥. محمد يعيش، شعرية الخطاب الصوفي الرمز الخمري عند ابن الفارض انموذجا، ص١٢٧.

١٦. مدكور، ابراهيم بيومي، في الفلسفة الاسلامية منهج و تطبيق، دار المعارف مصر، بلا تاريخ، ج٢، ص٦٨.

١٧. منطق الطير لفريد الدين العطار، دراسة وترجمة: بديع محمد جمعة، دار الاندلس للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ٢٠٠٢م، ص١٨٤.

١٨. ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج١، ص٢٨٣.

١٩. وضحي يونس، القضايا النقدية، كذلك ينظر: اللمع للشيخ الطوسي، ص٣٣٨.

٢٠. السلمي: طبقات الصوفية، ص٢٠٧-٢١٢.