مجلة حوليات التراث
ADP
REVUE ANNALES DU PATRIMOINE
ISSN 1112-5020

اللغة في العرفان الصوفي

The language in Sufism

محمد خطاب
جامعة مستغانم، الجزائر
khettab@hotmail.com

تاريخ النشر: 2006/6/15

06
2006

الإحالة إلى المقال:
* محمد خطاب: اللغة في العرفان الصوفي، مجلة حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد السادس، يونيو 2006، ص 61-71.

BY-NC-ND

http://annales.univ-mosta.dz

***

مجلة حوليات التراث، العدد 6، 2006، ص 61 - 71
ISSN 1112-5020

اللغة في العرفان الصوفي

محمد خطاب
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

على هامش كل ثقافة رسمية تحيا ثقافات تصنع تاريخا للإنسانية من خلال تأملها الخصب لكل تجليات المعرفة. هذا هو شأن التصوف الإسلامي الذي خرج عن فكرة الأنماط المتحجرة التي سادت الذهنية العربية والإسلامية. وتعد اللغة شكلا من أشكال هذا الهامش، فهي لا تنفصل عن التجربة بل هي تجربة على حدة ومن ثم نجد تأملات المتصوفة فيها تأخذ بعدا فلسفيا وعرفانيا ولهم في ذلك معجمهم الخاص: الإشارة، العبارة، الاسم، المسمى، الحرف، لغة الغيب، لغة القلب، لغة السر، الشطح... أما ابن عربي فقد تمت على يديه علوم التصوف، فضبطها في رؤيا شاملة ومبتكرة. وللغة مكان عظيم في فلسفته ستحاول المداخلة مقاربتها في ضوء الفلسفة الجمالية المعاصرة. فاللغة في سياق العرفان وسيلة للعارف تبتعد عن كونها مجرد تركيب نحوي أو صياغات صرفية بل هي أبعد من ذلك، هي تجربة روحية مثلها مثل التجارب الروحية الكبرى.

الكلمات الدالة:

اللغة الصوفية، العرفان، الذات الإلهية، التجربة الروحية، ابن عربي.

The language in Sufism

Mohamed Khettab
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

On the margins of every formal culture live cultures that make the history of humanity through their fertile contemplation of all manifestations of knowledge. This is the matter of Islamic mysticism, which departed from the idea of the fossilized patterns that dominated the Arab and Islamic mentality. Language is a form of this margin, as it is not separated from the experience, but rather it is an individual experience, and then we find the reflections of Sufis about it that take a philosophical and ceremonial dimension, and they have their own lexicon in that: The sign, the phrase, the name, the named, the letter, the

تاريخ النشر: 2006/6/15
khettab@hotmail.com
© جامعة مستغانم، الجزائر 2006

language of the unseen, the language of the heart, the language of the secret... As for Ibn Arabi, the sciences of mysticism were accomplished by his hands, and he set them in a comprehensive and innovative vision. Language has a great place in his philosophy. The intervention will try to approach it in light of contemporary aesthetic philosophy. Language, in the context of gratitude, is a means for the acquaintance that moves away from being just a grammatical structure or morphological formulations, but rather, it is a spiritual experience, just like the great spiritual experiences.

Keywords:

Sufi language, Sufism, divine self, spiritual experience, Ibn Arabi.

اللغة في العرفان تملك تصورا خاصا ومختلفا عما هو عليه في السياقات المعرفية المختلفة. فإذا كانت تعد وسيلة للتواصل في عرف اللسانيات فإنها في التصوف الإسلامي تجربة روحية ومعاناة لا تفترق عن سائر التجارب الحسية أو الباطنية الأخرى التي يعانيها صاحب العرفان. وللصوفية أقوال وتأملات كثيرة في الحرف والاسم والإشارة والعبارة وسائر القضايا اللسانية، كلها توحي بتجاوز الصوفي للقضايا التقليدية التي يقف عندها النحويون أو البلاغيون للتفكير من داخل اللغة إذا جاز التعبير. وما دامت اللغة تجربة فهي تخضع بالضرورة للتأمل الخالص والاستسرار، أي البحث عن الأسرار الخفية التي تقف وراء هذه الحروف المعجزة المعبرة عن المعاني والمشحونة بقدرة تعبيرية فائقة والتي لا يمكن الاستغناء عنها أبدا.

إن العرفان الصوفي حالة وجدانية ورؤية للكون وللأشياء تنبع من تصورات مختلفة عند الصوفي الذي يرى إلى الأمور بشكل مختلف واللغة ضمن هذه الأمور. وقد تتباين مواقف المتصوفة أنفسهم حيال اللغة حتى نجد أن الرؤية للغة في صلتها بالذات والوجود تفترق إلى صورتين، الأولى تهب للغة قيمة الحضور في حياة المعرفة والتجربة عند العرفاني، والثانية تشكك في قيمة ما يسمونه بالكلام. الموقف يعبر عنه ما ورد في كتاب لطائف المنن لابن عطاء الله الإسكندري: "من أجلّ عطاء مواهب الله لأوليائه وجود العبارة. وسمعت شيخنا

أبا العباس يقول: الولي يكون مشحونا بالمعارف والعلوم والحقائق لديه مشهورة حتى إذا أعطي العبارة كان ذلك كالإذن من الله في الكلام"[1]. فاللغة هنا صارت تجربة وليست مجرد وسيلة إبلاغ فقط ولو كانت وسيلة للحقت بسائر الوسائل التي تؤدي المعنى كالرقص أثناء السماع والوجد والصمت والبكاء وغيرها من السلوكات الممكنة التي تمكن الصوفي من المعنى.

العرفان الصوفي هو فلسفة خاصة ورؤيا مختلفة للكون والأشياء والإنسان، وهو بهذا الاعتبار يخضع لما تخضع له سائر الفلسفات إلى تعميق النظرة من قبل العرفانيين الذين يؤمنون بالحدس والوهب وسائر المصادر الروحية للمعرفة. وكما تشير الكلمة "العرفان" فهي لغة تدل على معنى المعرفة، فقد جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس قوله: "والأصل الآخر المعرفة والعرفان. تقول: عرف فلان فلانا عرفانا ومعرفة. وهذا أمر معروف"[2]. ولكن العرفان من حيث المصطلح والدلالة فله شأن خاص، فهو أعلق بالأدبيات الصوفية التي بدأت منذ القرون الأولى من الإسلام مشكلة نظرة مختلفة في تفسير المعرفة ويقصد بها المعرفة الإلهية، وفي تأصيل مذهب الذوق والكشف، فضلا عن التصور الخاص الذي خلقته لنوع منفرد من أنواع التجارب الدينية.

وما دام العرفان في الأدبيات الصوفية ينحو منحى التأصيل للمفاهيم المتصلة بالتجربة الدينية كان لزاما أيضا تأمل اللغة من حيث كونها بابا للتجربة ووسيلة كشف لها. يقول الجابري: "هناك في الظاهرة العرفانية جانبان متمايزان: العرفان كموقف من العالم، والعرفان كنظرية لتفسير الكون والإنسان، مبدئهما ومصيرهما"[3]. والعرفان كنظرية لتفسير الكون هو مقصدنا من هذا المصطلح الدائر بين المتصوفة. الكون أو العالم يخضعان بالضرورة إلى جملة من التفسيرات والتصورات التي تنبع أساسا من قناعات أصحاب المذاهب وأرباب النحل وبالمصطلح الحديث: الفلاسفة والمفكرين. فهم المبدعون للمفاهيم التي تضبط عالم الأشياء وتفسرها، ومن ثمة ينشأ الخلاف بينهم في طبيعة تصوراتهم، فهناك من ينتصر للعقل وللتفكير المنطقي لأن له جانبا تأثريا من خلال التجارب وأنواع

القراءات، وهناك من يؤمن بالتاريخ ويقدسه ويجعله بابا من أبواب التبصر لفهم ما يجري في العالم، وهناك من يؤمن بعالم الروح ويمجد الباطن ويؤمن بالحقيقة التي تأتي عن طريق الكشف والإلهام وينفي دور العقل في معرفة تتجاوز قدرته وطاقته، والفريق الأخير هم أهل العرفان الذين يتصورون المعرفة تصورا مختلفا عن باقي التصورات.

وقد ورد في متونهم الأساسية ككتاب التعريفات ما نصه: "المعرفة ما وضع ليدل على شيء بعينه... والمعرفة أيضا إدراك الشيء على ما هو عليه وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم"[4]. وقال ابن عربي في رسالته - كتاب اصطلاح الصوفية - متحدثا عن العارف والمعرفة: "من أشهده الربّ نفسه فظهرت عليه الأحوال والمعرفة حاله"[5]. وفي كتاب مدارج السالكين لابن قيم الجوزية تفصيل بارع لباب المعرفة وقياسها بالعلم وفيه يقول متحدثا عن المتصوفة: "وهذه الطائفة ترجح المعرفة على العلم جدا. وكثير منهم لا يرفع بالعلم رأسا. ويعده قاطعا وحجابا دون المعرفة"[6]. وبدءا من هذا المبدأ القائل بأن المعرفة وجدانية ذاتية لا تنقال بخلاف العلم الذي يتوصل إليه بأدوات عقلية محضة طرحت مسألة اللغة في كونها الحامل لهذه المعرفة والدالة عليها. ولكن ما دامت المعرفة أعلى من العلم وليست في مستطاع الذهن البشري فكيف يمكن للغة أن تكون وسيلة من وسائلها؟

ضمن منظور استحالة المعرفة المطلقة بالنسبة للذهن البشري تطورت لدى المتصوفة العرفانيين مسألة اللغة في مستواها الإشاري المحض. وجرى قياس المطلق بالنسبي والنهائي باللانهائي وبدت اللغة أمام المعرفة أصغر شأنا وأقل أهمية ونشأ عن ذلك موقف سلبي من اللغة كنظام من الإشارات في مقابل خام المعرفة وهناك نص مركزي ورد في كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف يقول: "الكون توهم في الحقيقة ولا تصح العبارة عما لا حقيقة له. والحق تقصر الأقوال دونه فما وجه الكلام"[7]. وليست سلبيته بالسلبية التي يعرفها الناس في مستواها الضعيف بل سلبية القصور عن درك الحقيقة التي تتعالى على نظام اللغة

المنتهي. وهو نظام عاجز يدل على ممكنات العقل العاجز بدوره على اكتناه أسرار الألوهية، مما يدفع أهل العرفان على الإيمان بالكشف الرباني والعلم اللدني الذي أوتيه سيدنا الخضر عليه السلام. هذا الموقف أدى إلى تأمل اللغة كظاهرة رمزية ترتبط بممكنات روحية عند الإنسان بدل ممكناته العقلية وهذا جزء من ثورة التصوف على العقلانية العربية التي سادت فترة من الزمان على أيدي فلاسفة المنطق خاصة.

ونبدأ بالنص المركزي لمتصوف عظيم هو البسطامي الذي يقول فيه: "العارف فوق ما يقول والعالم دون ما يقول"[8]. وشرحها ابن قيم الجوزية في مدارج السالكين بقوله: "يعني أن العالم علمه أوسع من حاله وصفته، والعارف حاله وصفته فوق كلامه وخبره"[9]. وذلك كون اللغة بالنسبة للعالم ميدان خبرة، وبالنسبة للعارف ظل للتجربة الروحية، فالتجربة أثمن من اللغة ذاتها، وينحصر عمل اللغة في هذه الحالة في إظهار التجربة أو ما توصل إليه العارف بكشفه ومشاهداته، وحتى في هذه الحالة فاللغة عاجزة عن إظهار مكنون التجربة تبعا لما يقول البسطامي نفسه: "من عرف الله بهت ولم يتفرغ إلى الكلام"[10].

ولكن الصوفي دائما في حال عجزه عن التعبير هو بحاجة إلى لغة تعبر عن فكرة العجز ذاتها، وليست المسألة متعلقة بحالة من العجز أو القصور، بل نتعداهما إلى حالة من التأمل البعيد في اللغة ذاتها كنظام إشاري رمزي جمالي، وهذا موقف يتجلى عند علمين كبيرين من أعلام التصوف هما أبي حيان التوحيدي وعبد الجبار النفري. فأما التوحيدي فكان لتأملاته الروحية في اللغة شأنها البعيد في ترسيخ فهم جديد للمعرفة يتجاوز كل فهم تقليدي بائس، فهو وإن كان ينتمي إلى مدرسة الجاحظ من حيث الكتابة فقد انحرف بالكتابة وامتحنها في التجارب العصية عن التعبير، فهو لم يعبر عن المعرفة باللغة بل عبر عن حالات وجدانية فردية لا تعانى إلا على مستوى الفرد ذاته ونتج عن ذلك اختبار الكلمات وقياس حضورها في التجارب الروحية.

يقول في موقف جمالي خالص: "وتناغيني حال أكثفها يلطف عن الفهم

وأخفاها يعلو عن الوهم،حال كلما سلطت عليها العبارة وأرسلت إليها الإشارة حلت عن هذه"[11]. وقد تخلقت صور شتى من التأملات داخل اللغة ذاتها بسبب طبيعة المعنى وخصوصية التجربة، فضابط عجز اللغة التي اكتمل علم نحوها وصرفها على أيدي العلماء المتخصصين صارت شبهة وظنا وعجزا وحجابا عن حقيقة قد لا تنتمي بالضرورة إلى عالم الأرض، وفي هذا المعنى يضيف التوحيدي قائلا: "يا هذا؟ إن الذي صمدك إليه وولهك فيه وإيماؤك نحوه وإعجابك منه: حاضره غائب وغائبه حاضر وحاصله مفقود ومفقوده حاصل والاسم فيه مسمى والمسمى فيه اسم والتصريح به تعريض والإشارة نحوه حجاب والحجاب نحوه إشارة... فلهذا وشبهه فقدت الأشباه والأضداد في تلك الساحة لعلوه منها وغناه عنها"[12].

إن التوحيدي من خلال معاناته الروحية امتحن اللغة في مضامين جديدة على مستوى التقبل، وفي ظل هذه التجربة بدت له المسائل ذات أبعاد مختلفة، فليس ما تواضع عليه العلماء هو الحقيقة وبخاصة ما تعلق باللغة بل العمدة على التأمل الخاص النابع من تجربة جمالية لكل شؤون الإنسان. ونصوص التوحيدي في كتابه الإشارات الإلهية تدل على نضج كبير في التعاطي مع الأشياء والأفكار أيضا، وتأملاته في اللغة جزء من تجربته الروحية، يقول في بعض مواقفه: "أدرك الإشارة المدفونة في العبارة... أما الإشارة المدفونة في العبارة فهي التي تجافت العبارة عنها لأنها استصحبت تركيب الحروف، ولطفت الإشارة عنها لأنها تنزهت عما يتحكم في الأسماء والأفعال والظروف"[13]. والعلاقة بين الإشارة والعبارة في التصوف الإسلامي شهيرة، فالأولى تنتمي إلى عالم ما ينقال والثانية إلى ما لا ينقال.

والتوحيدي يشرح في موقف متجدد التصوف بقوله: "والتصوف اسم يجمع أنواعا من الإشارة وضروبا من العبارة"[14]. وفي سياق الأدبيات العرفانية نجد العبارة أهون من الإشارة، فالمعنى في حالة تركزه لا تستوعبه العبارة بحكم طبيعة المعنى المعبر عنه، لذلك يستعاض عنها بالإشارة لأنها تفي بحال من الأحوال بالمعنى أو بظله. والأكيد عند التوحيدي من خلال قراءة نص الإشارات أن

اللغة تشويه محض لحام التجربة التي تتعالى على الوسائط والحجب، يقول بلهجة اليائس: "يا هذا؟ اسمع بآفة أخرى: الهوى مركبي والهدى مطلبي، فلا أنا أنزل عن مركبي ولا أنا أصل إلى مطلبي... وأنا بينهما مأخوذ عن حقيقة الخبر بتمويه العبارة"[15]. والجدير بالذكر في حقل التصوف عامة أن هناك اتفاقا ولو كان موهوما في وجود حالة من التوتر بين المعنى والعبارة وضمنيا تعطى حالة من الإلغاز للمعنى بحكم علاقته بالألوهية، كقول بعضهم في طبقات السلمي: "الأسماء مكشوفة والمعاني مستورة"[16].

وورد عن أبي عمرو بن عثمان المكي قوله: "أصحابنا حقيقتهم توحيد وإشارتهم شرك"[17]. وهذا التقابل بين التوحيد والشرك والكشف والستر وغير ذلك من اصطلاح أصحاب العرفان يرمز إلى حقيقة العلاقة بين المعنى والعبارة. ولكن نجد أبا حيان التوحيدي في المقابسات قد رأى إلى المسألة بعيون مختلفة قليلا فنجده يقول متحدثا عن الألوهية وطرق التعبير عنها: "فإن الأشكال والحدود من الأقوال منفية في ساحة الألوهية لكنها رسوم محركة للنفوس تحريكا وكلمات مقربة من الحق تقريبا تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك كله تبليغا"[18]. وهو قول قد يتناسب مع طبيعة العلاقة الرابطة بين الشكل والمعنى وفي ذلك يوضح صاحب "اللمع" بقوله: "ولا يجوز أن يجرد القول في العلم: أنه ظاهر أو باطن، لأن العلم متى ما كان في القلب فهو باطن فيه إلى أن يجري ويظهر على اللسان، فإذا جرى على اللسان فهو ظاهر"[19]. وهذا نص بليغ يدل على ضرورة النظر إلى الأمور بعين التوسط والاعتدال.

سنرى الآن باختصار شديد موقفا أكثر إلغازا فيما يتعلق بصور اللغة وأشكالها في المنظور العرفاني وهو موقف أختص به علم مشهور من أعلام التصوف طبعت شخصيته بسرية كبرى ونقصد عبد الجبار النفري صاحب المواقف والمخاطبات، وهو صاحب العبارة المشهورة: "وقال لي: كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[20]. ونصه كله توتر محض بين المعنى والعبارة، بين الموقف والقول، وكما هي عادة المتصوفة مع المعنى نرى النفري ينساق وراء رمزية كبرى

للاشتغال على رموز وإشارات يقف عليها أهل الباطن والعرفان، ومن ثم عد كتابه نصا مفتاحا من نصوص الحداثة الشعرية والفلسفية على السواء، ليس فقط فيما قاله من معان بل فيما قاله من استبصارات تخص عالم الإنسان وسياقاته المعرفية والوجدانية.

خلال نص المواقف والمخاطبات تتردد كلمة "أبد" لتدل على نوع من المعنى خاص بالذات التي تتعالى على شرطها الطبيعي فتتجاوزه لبلوغ حالة من التماهي مع ما تستبطنه الذات الإلهية من معنى يذهب بكل القناعات بما فيها اللغة. يقول النفري: "فقد رأيت الأبد ولا عبارة في الأبد"[21] وكأن اللغة مرتبطة بما يستطيعه العقل الإنساني من ممكنات ويبقى ممكن المعنى الروحي فوق العبارة المنتهية والمنتسبة لعالم العقل الذي لا يستطيع مجاراة الوجدان في تملي الأسرار الإلهية. فالإنسان أعظم من اللغة في حضرة الحق فقد كان الإنسان ولم تكن اللغة، وإن كانت اللغة في الحقيقة هي المعبرة عن هذا المعنى الذي يشكل وجدان النفري: "وقال لي: إذا جئتني فألق العبارة وراء ظهرك وألق المعنى وراء العبارة وألق الوجد وراء المعنى"[22].

فاللغة هي وسيلة الإنسان في التحقق وهي الدال على الكينونة بامتياز، لذلك نجدها هي الإطار الذي يتظهر به الكائن لمواجهة العالم، ولكن مع المعنى الإلهي وجب تأخر مرتبتها عن مرتبة الإنسان، وهذا يعد موقفا من مواقف الصوفية ولم يكن النفري سباقا إليه بقدر ما كان مبدعه بشكل خاص ومختلف، فقبله نجد مصطلح "الحجاب" وكان المتصوفة الأوائل يرون اللغة حجابا، أي حاجزا فاصلا بين الإنسان ومقصده من المعنى الإلهي. ويدعم هذا الموقف ما ورد على لسان النفري في مواقفه: "وقال لي: الواقف لا يعرف المجاز، وإذا لم يكن بيني وبينك مجاز لم يكن بيني وبينك حجاب"[23].

هناك هاجس كان يضبط فكرة اللغة عند النفري ونستطيع أن نسميه "الإقامة في النفي" أي أن اللغة تبقى دائما في دائرة الغياب حين حضور المعنى العظيم الذي يتجلى للإنسان عبر مسار تجربته الدينية: "إذا أردت أن لا يخطر بك

الاسم والذكر فأقم في النفي"[24]. وهو موقف قد يتكرر في سياقات معرفية أجنبية عن عالم التصوف الإسلامي، كما هو الأمر بالنسبة لبعض الفلسفات الجمالية التي قدست الغياب والنفي وآمنت بما هو مشبوه، لقد قال موريس بلانشو (Maurice Blanchot) في كتابه الفضاء الأدبي: "ينتمي الكاتب إلى لغة لا يتكلمها أحد، والتي لا تتجه إلى أحد، والتي لا تملك مركزا، والتي لا تدل على شيء"[25] ولا يخفى على أهل الفن أبدا مكانة بلانشو من الفكر الفلسفي الغربي. ولو كان الأمر أمر نصوص واستشهادات فالقائمة طويلة بدءا من الشعراء أنفسهم الذين تأثروا حقا بما ورثوه عن أهل التصوف خاصة، لأن هؤلاء بدأوا من الروح وانتهوا إلى الحيرة لا إلى اليقين، وهذا جزء من مبدأ الفكر القائم على الشبهة والنسبية البعيد عن أوهام التحديد والقطعية.

الهوامش:

1 - ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 259.

2 - ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت 1979، ج4، ص 281.

3 - انظر، محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت 1987، ص 254.

4 - الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت 1995، ص 221.

5 - ابن عربي: الرسائل، دار صادر، بيروت 1997، ص 539.

6 - ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الفكر، بيروت 1991، ج3، ص 535.

7 - الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت 1999، ص 166.

8 - عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، ط3، 1978، ص 166.

9 - ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ص 341.

10 - عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، ص 165.

11 - أبو حيان التوحيدي: الإشارات الإلهية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت- وكالة المطبوعات، الكويت 1981، ص 331.

12 - المصدر نفسه، ص 278-279.
13 - المصدر نفسه، ص 96.
14 - المصدر نفسه، ص 142.
15 - المصدر نفسه، ص 157.
16 - السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، ط2، القاهرة 1969، ص 495.
17 - السراج الطوسي: اللمع في تاريخ التصوف الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت 2001، ص 203.
18 - أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق محمد حسين، دار الآداب، ط2، بيروت 1989، ص 138.
19 - السراج الطوسي: اللمع، ص 25.
20 - عبد الجبار النفري: المواقف والمخاطبات، ص 51.
21 - المصدر نفسه، ص 103.
22 - المصدر نفسه، ص 92.
23 - المصدر نفسه، ص 37.
24 - المصدر نفسه، ص 110.
25 - موريس بلانشو: الفضاء الأدبي، ص 17.

References:

1 - Al-Jābirī, Muḥammad ʻĀbid: Bunyat al-ʻaql al-ʻarabī, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʻArabiyya, 2nd ed., Beirut 1987.

2 - Al-Jurjānī, al-Sharīf: At-taʻrifāt, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 1995.

3 - Al-Kalābādhī: At-taʻarruf li-madh'hab ahl at-taṣawwuf, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut 1999.

4 - Al-Sakandarī, ibn ʻAtā' Allah: Latā'if al-munaṅ, Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, Beirut.

5 - Al-Salmī: Ṭabaqāt as-ṣūfiyya, edited by Nūr al-Dīn Sharība, Maktabat al-Khānjī, 2nd ed., Cairo 1969.

6 - Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān: Al-ishārāt al-ilāhiyya, edited by ʻAbd al-Raḥmān Badawī, Dār al-Qalam-Wikālat al-Maṭbūʻāt, Beirut-Kuwait 1981.

7 - Al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān: Al-muqābasāt, edited by Muḥammad Ḥussein, Dār al-Ādāb, 2nd ed., Beirut 1989.

8 - Al-Ṭūsī, al-Sarrāj: Al-luma‘ fī tārīkh at-taṣawwuf al-islāmī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 2001.
9 - Badawī, ‘Abd al-Raḥmān: Shaṭahāt as-ṣūfiyya, Wikālat al-Maṭbū‘āt, 3rd ed., Kuwait 1978.
10 - Blanchot, Maurice: L'espace littéraire, Gallimard 1955.
11 - Ibn ‘Arabī: Rasā’il Ibn ‘Arabī, Dār Ṣādir, Beirut 1997.
12 - Ibn Fāris: Mu‘jam maqāyīs al-lugha, edited by ‘Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, Beirut 1979.
13 - Ibn Qayyim al-Jawziyya: Madārij as-sālikīn, edited by Muḥammad Ḥāmid al-Fiqqī, Dār al-Fikr, Beirut 1991.