مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية
مجلد 39- عدد 4(2023): 1-14

Damascus University Journal of arts and humanities sciences Vol 39 No.4 (2023):1-14

اللاأدرية الصوفية عند النفري

علي صقر[1]، د. هيفرو ديركي [2]

1- طالب ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة دمشق.

2- أستاذ المساعد، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة دمشق.

الملخص:

هدف هذا البحث إلى تبيان أن النفري يعد متصوفاً فريداً في تاريخ التصوف الإسلامي اختلف عن التوجه العام السائد بين المتصوفة المسلمين الذين تقوم تجاربهم الروحية على قاعدتين رئيستين:

الأولى هي: الطريق الصوفي باتجاه الألوهية من أجل إيجاد نوع من العلاقة معها على أساس الإتحاد بدرجات متفاوتة بين العبد وربه.

والثانية هي: توكيد وجود المطلق أو الإله في نهاية هذا الطريق،وتحديد نوع العلاقة التي تم الانتهاء إليها سواء أكانت حلولاً أم وحدة شهود أم وحدة وجود أم وحدة مطلقة.

لكن النفري كما حاول البحث أن يثبت لم يسلّم بطريق صوفي واضح ولم ينتهِ إلى توكيد أي نوع من الاتحاد، وهذا ما يمكن أن يعد موقفاً لا أدرياً فريداً في تاريخ التصوف الإسلامي.

ولقد اتجه البحث إلى كشف طبيعة هذه اللا أدرية الصوفية عند النفري، استناداً إلى استقصاء طريقة تعامله مع مفهوم الحقيقة، إذ إنَّ الحقيقة عموماً في أفق التجربة الدينية بعامة والصوفية بخاصة، يجب أن تكون ثابتة مطلقة حتى يتأسس عليها اليقين الذي هو عماد التجربتين الدينية والصوفية؛ لكن المفاجئ كما كشف البحث أنَّ النفري كان ضدّ ثبات مفهوم الحقيقة، ولذلك لم يكن من مؤيدي اليقين، وهذا يعني أنه يمثل حالة خاصة داخل التجربة الصوفية، ولذلك سعى البحث إلى تأويل نصوصه من هذا المنظار الجديد.

الكلمات المفتاحية: اللا أدرية، الصوفية، النفري، التأثيرات، الألوهية، الديالكتيك، المطلق.

تاريخ الايداع2022/01/10
تاريخ القبول2022/10/10

حقوق النشر: جامعة دمشق – سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص
CC BY-NC-SA 04

The mystical agnosticism of Nafari

Ali Sakr[1], D.Hivro Dirki[2]
1- Master student, Department of Philosophy, College of Arts and Humanities, Damascus University.
2- Assistant Professor Doctor at Damascus University, Faculty of Arts and Humanities, Damascus university.

Abstract:

The aim of this research is to show that Al-Nafari is a unique mystic in the history of Islamic mysticism, which differed from the general trend prevailing among Muslim mystics, whose spiritual experiences are based on two main bases:

The first is: the mystical path towards divinity in order to find a kind of relationship with it on the basis of union to varying degrees between the servant and his Lord.

The second is: confirming the existence of the Absolute or the Deity at the end of this path, and determining the type of relationship that has been concluded, whether it is solutions, unity of witnesses, unity of existence or absolute unity.

But Al-Nafari, as the research tried to prove, did not accept a clear Sufi path and did not end up confirming any kind of union, and this could be considered a unique agnostic position in the history of Islamic mysticism.

The research has tended to reveal the nature of this mystical agnosticism according to Al_Nafari, based on the investigation of his method of dealing with the concept of truth, as the truth in general is in the horizon of religious experience in general and Sufism in particular, it must be absolutely fixed in order to establish the certainty that is the mainstay of the religious and mystical experiences, but Surprisingly, the research also revealed that Al_Nafari was against the stability of the concept of truth, and therefor he was not a supporter of certainty, and this means that he represents a special case within the mystical experience, and therefor the research sought to interpret his texts from this new perspective.

Keywords: Agnosticism, Sufism, Neferi, influences, divinity, dialectics, absolute.

Received: 10/01/2022
Accepted: 10/10/2022

Copyright: Damascus University- Syria, The authors retain the copyright under a CC BY- NC-SA

المُقدَّمة:

يُعدّ النفري متصوفاً ذا تجربةٍ نادرة قياساً إلى المتصوفين الذين ظهروا في تاريخ التصوف الإسلامي نظراً لأنه استطاع أن يمتلك قدرة مدهشة – كما يظهر هذا في لغته – على التحول المستمر في قناعاته فما أن يصل إلى حقيقة من الحقائق حتى يتجاوزها بحثاً عن غيرها فكأن الحقيقة عنده هي استمرار البحث عنها وفي سيرورة هذا البحث يصير البحث نفسه متهافتاً لأنه لا يقوم على التسليم بوجود أي طريق ثابت فالطرق كافة تنهار أمامه فتصير المشكلة أكثر تعقيداً، فهو لايقتنع بأي طريق ولا يقبل أي وصول لذلك جاءت تجربته الصوفية رحيلاً مستمراً نحو المجاهيل. هذا ومن أجل إيضاح هذه الإشكالية في تصوف النفري تم تقسيم البحث إلى عدة محاور.

أولاً: مصادر تصوف النفري: وقد حاول الباحث في هذا المحور أن يبين أن تصوف النفري ليس نابعاً من أية تأثيرات خارجية سواء أكانت إيرانية أو هندية أو مسيحية. بل إن تصوفه مختلف عن التصوف الإسلامي نفسه.

وكان موضوع المحور الثاني: هو تبيان خصوصية الطريق الصوفي عند النفري، ذلك لإيضاح أن هذا المتصوف يؤسس لفلسفة الطريق المسدود على المستوى الصوفي.

أما المحور الثالث: فكان موضوعه هو اللايقين أو امتناع وجود حقيقة مطلقة في تحديد العلاقة بين المتصوف والمطلق وهذا يقترب إلى حد كبير من نزعةٍ لا أدريةٍ.

وانتهى البحث بمجموعة من النتائج وخاتمة.

أولاً: مصادر تصوف النفري:

يُعدّ النفري متصوفاً غامضاً في تاريخ التصوف الإسلامي، والمعلومات الواردة عنه قليلة ونادرة، ويرجع الفضل في تسليط الضوء عليه إلى المستشرق الإنكليزيّ آرثر يوحنا آربري Arthur John Arberry الذي لولاه لما عُرف هذا المتصوف النادر.

ولقد قال آربري:(إن محمد ابن عبد الجبار ابن الحسن النفري شخصية غامضةٌ بشكلٍ كبير في تاريخ التصوف الإسلامي. وقد ظهر و ازدهر في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة ووفقاً لما يقوله حاجي خليفة فقد مات عام 354 للهجرة . وقد عُثر على المخطوطات الراجعة إليه في كلٍّ من مكتبة الغوطة ومكتبة القاهرة.)[1]

إذا حاولنا استقصاء التأثيرات المرجَّحة في الفكر الصوفي عند النفري[2] ينبغي أن يتوجه البحث في اتجاهين:

أولاً: تتبع الآثار الأجنبية.

ثانياً: تتبع التأثيرات العربية الإسلامية.

لذلك كان مهماً جداً بالنسبة إلى حركية البحث أن يتم استقصاء هذين النوعين من التأثير، فإذا كان التصوف الإسلامي نابعاً من تأثيرات حضارية أجنبية وليس من الإنبثاقات الداخلية لتطور الإسلام داخل الحضارة العربية الإسلامية، فإن تحديد هذه التأثيرات قام بها باحثون مثل عبد الرحمن بدوي، إذ أرجع مسألة نشوء التصوف الإسلامي إلى مجموعة من التأثيرات مستنداً في ذلك إلى آراء عدد من المستشرقين، فالمستشرق الفرنسي (هنري كوربان) يُرجع التصوف الإسلامي إلى تأثيرات إيرانية في كتابه (في الإسلام الإيراني،ج2،باريس، سنة 1971)[3] بينما يرجعه كل من (جيجر و كوفمن ومركس وفنسنك وهرشفلد وجولدتيسهر) إلى تأثيرات

[1] Ibn Abdi L-jabbar Al-Niffari, 1935,p.1.

[2] محمد بن عبد الجبار بن حسن الملقب بالنفري ولد ببلدة نفر في العراق وإليها ينسب.

[3] بدوي، (1975)، ص: 32.

يهوديّة[4]كما يرجعه المستشرق (أسين بلاثيوس) إلى تأثيرات مسيحية[5] ويرجعه (وليم جونز) إلى تأثيرات هنديّة فقد قارن بين مذهب وحدة الوجود في التصوف الإسلامي المتأخر وبين مذهب الفيدانتا، كما قارن بين قصائد جلال الدين الرومي وحافظ الشيرازي وبين الجيتا جوفندا[6].

لكن جاء عرض عبد الرحمن بدوي لآراء المستشرقين عاماً إذ لم يُعنَ بتبيان كيفيّة تأثّر متصوف بعينه بمؤثرات أجنبية على نحوٍ يدل على حقيقة هذا التأثر؛ بل جاء الكلام مطلقاً دون تحديد.

غير أنه كان رأي بدوي مهماً من حيث إجمال التأثيرات وتحديدها بإيرانية وهندية ومسيحية؛لأن هذه التأثيرات نفسها نابعة من حضارات أو من أديان سبقت مذاهبها وتياراتها الفكرية والدينية ظهور الإسلام، إضافةً إلى اختلاط المسلمين بالإيرانيين والهنود والمسيحيين لأسباب شتّى ما يجعل عملية التأثير في نشوء التصوف الإسلامي ممكنة الحدوث عند متصوفين محددين؛ لكن ما يعنينا الآن هو تحليل فكرة وجود هذا النوع من التأثير في متصوفٍ مثل النفري.

إن التأثيرات الصوفية الإيرانية في تصوف النفري.هذا إن وجدت فعلاً مثل هذه التأثيرات . يمكن الكشف عنها من تحليل مؤلفات النفري غير أنه لا يستطيع الباحث أن يكتشف أي نوع من التأثير الإيراني في فكر النفري الصوفي أو في لغته.

نعم توجد تأثيرات إيرانية في تصوف السُهروردي، إذ إن فكرة نور الأنوار التي قال بها السُهروردي يمكن إرجاعها إلى فكرة النور الزرادشتية[7]،أو يمكن إرجاع فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي إلى فكرة الكيوميرث عند الإيرانيين القدماء في الكتب الأبستاقية القديمة[8].أما بالنسبة إلى التأثيرات الهندية في تصوف النفري فلا يمكن للباحث أن يلاحظها، سواء أكانت هذه التأثيرات هندوسية أو بوذية فبالنسبة للتأثيرات الهندوسية فهي مستبعدة لأنه لم توجد ترجمات معروفة واضحة لأسفار الفيدا إلى اللغة العربية في عصر النفري هذا من ناحية، كما أن مايرويه المؤرخون عن سفر الحلّاج للهند[9] وتأثره بفقراء الهنود لا توجد أية آثار مكتوبة واضحة تدل عليه.

ويضاف إلى ذلك أن كتاب أبي الريحان البيروني[10]"تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" جاء بعد وفاة النفري بسنواتٍ عديدة.

والأهم من ذلك أن شروحات الفيدا (الفيدانتا) تعني(الغاية في الفيدا) التي وضعها الفيلسوف الهندي (شاكانارا) في القرن السابع الميلادي لم تصل وفقاً لمعلوماتنا إلى العرب المسلمين في عصر النفري. وما ينطبق على الهندوسية في هذا الاتجاه ينطبق على البوذية أيضاً، إذ لم توجد أية نقول أو ترجمات واضحة عن النصوص البوذية في عصر النفري.

---

[4]المرجع السابق. ص: 32_33.

[5] المرجع السابق.ص: 33.

[6]بدوي، (1975)، ص: 35.

[7]الشرقاوي،(2017)، ص:170.

[8]بدوي، (1976)،ص: 68.

[9] ماسينيون، (2004)، ص: 179.

[10]أبي الريحان البيروني (973م – 1048م):هو أَبُو الرَّيْحَانِ مُحَمَّدٌ بْنُ أَحْمَدَ البِيرُونِيّ، باحث مسلم.

وإذا انتقلنا إلى التأثيرات المسيحية فهي غير موجودة على الأرجح، كما يُستشف ذلك من لغة النفري والأفكار التي يطرحها إذ نجدها بصورة عامة بعيدة عن أن تكون ذات منشأ إنجيلي أو توراتي، فلذلك يمكن استبعاد تأثيرات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد عن فكر النفري الصوفي[11].

والحقيقة أنَّ هناك رأياً للفيلسوف الألماني مارتن هيدغر يتعلق بالملامح العامة للتصوف المسيحي، إذ قال:" إن التصوف المسيحي في العصر الوسيط يعد شكلاً من التعبير عن التجربة الدينية ولأسسه الفلسفية معانٍ متعددة والحقيقة أنه يعني من دون أحكام مسبقة..... أشكالاً من التعبير عن التجربة الدينية بعامة "[12]

غير أنَّ النفري لا يمكن وضع تصوفه في دائرة التصوف الديني، سواء أكان تصوفاً مسيحياً، أم غيره، بل تعد تجربته الصوفية فريدة إلى أقصى حدّ، عاشها على أساس معاناة وجوديّة واضحة.

أما إذا نظرنا إلى المؤثرات الإسلامية في تصوف النفري لوجدنا أن هذا المتصوف بعيد على أن يكون تصوفه نابعاً من تأثيرات قرآنية أو حديثية[13] لأن تصوفه يقوم أساساً على نوعٍ من تكوين أو إيجاد علاقة بين الإنسان والله لم تكن مطروحة في القرآن ولا في الحديث، ويظهر من عنوان كتابيه(المواقف) و(المخاطبات) أنه يؤسس لعلاقة جديدة بين الإنسانية والألوهية، ففي كتاب المواقف يستخدم دائماً عبارة "أوقفني وقال لي" ويُفهم من هذه العبارة أنه توجد علاقة مباشرة واضحة بينه وبين الإله؛ ولكن هذه العلاقة ليست حلولاً على طريقة الحلاج ولا وحدة وجود على طريقة ابن عربي ولا وحدة مطلقة على طريقة ابن سبعين و...الخ، وإنما العلاقة هي علاقة "وقْفَة" فالإله يوقفه وقفةً وهذه الوقْفَة ليست ثابتة وإنما هي متحولة فنفهم أن هذه الوقْفَة تصير وقْفَات ولكل وقْفَة منها خصوصيتها الفريدة من حيث هي نوع من الخطاب الإلهي،"وقال لي" بمعنى أنَّ كل نوع من الوقْفَة يقتضي نوعاً من القول، فهو _أي النفري_ يستقبل الخطاب الإلهي تبعاً لاختلاف الوقْفَات التي يوقِفُهُ إيّاها الإله نفسه .

هذا، وفي كتابه المخاطبات يستخدم دائماً عبارة "يا عبد" وكأن الإله يناديه دائماً "يا عبد"، وهذا يعني أن المتصوفَ هنا وهو النفري لا يناجي الألوهيّة ولا يناشدها ولا يبتهل إليها؛ بل الألوهية نفسها هي التي تتجه إليه فنحن نجد عند الحلاج[14] والشبلي[15] والبسطامي[16] نوعاً من الديالكتيك الصاعد من الإنسان إلى الإله، بينما عند النفري نلاحظ نوعاً من الديالكتيك النازل من الإله إلى الإنسان فيرى النفري أنه المُخاطَب الصامت بمقابل الإله المُخَاطِب له فيقول: "يا عبد أنا الناطق ... يا عبد أنا الحاكم الذي لا يُحكم عليه، وأنا العالم الذي لا يُطّلع عليه"[17].

فالألوهية لا تكلّم النفري وحسب بل إنها تدّله على الطريق وتقدِّم له خَدماتها ووعودها له بالوصول كيفما توجّه إليها حيث قال: "يا عبد الجأ إلي في كل حال أكن لكَ في كل حال"[18]لكن هذا الوعد ليس بجديد؛ بل إنه تحقيق لما خُلق عليه هذا العبد وكأنه وعدٌ

[11]يمكن العثور على تأثيرات كتابية (نسبة إلى الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد عند مالك بن دينار مثلاً) ينظر:بدوي، (1975)، ص: 193-198.

[12] -Heidegger, Martin, 2004, p.233.

[13]نسبة إلى الحديث الشريف.

[14]عباس، (2002)، ص:225-226.

[15]محمود، (د.ت)، ص:101.

[16]البسطامي، (2004)، ص:41.

[17]النفري. (1933)،ص:145.

[18]نفس المرجع السابق. ص:146.

للموعود أصلاً قبل خلقه فيقول: "يا عبد لو لم أكتبك في العارفين قبل خلقك ما عرفتني في مشهود وجدك لنفسك"[19] وكأننا هنا أمام مشهدٍ قَدَري مُحدَّد مسبقاً باصطفاء الله لعباده في عالم الأرواح قبل خلق الأجساد ولا يعني هذا الكلام بالضرورة أن هناك تمييزاً بين العباد وتقسيمٍ لعارفٍ ومنكر؛ بل إن المشهد هنا يرتقي ليكون شاهداً على عظمة الألوهيّة الهادية لكل العباد دونما تمييز إلى طريقها الذي لم يكونوا ليبلغوه لولاها فيقول: "يا عبد إن لم أسقكَ برأفتي عليك أكواب تعرّفي إليك أظمأك مشرب كل علم"[20] .

والحقيقة أن هذا الديالكتيك النازل يختلف عن الديالكتيك الأفلاطوني أو الأفلوطيني، إذ إنه ليس تفسيراً أنطولوجيّاً لحقيقة الوجود ولا تفسيراً فيزيقّاً؛ وإنما هو نوع من ابتكار جديد لِلُغةٍ صوفية ذات أبعاد فنيّة عالية جداً وهذا ما نراه واضحاً في وصف الشاعر والمفكر أدونيس لهذه اللغة الفريدة على أنها عبارة عن "تجربة كتابية بدءاً من القطيعة مع الواقع. إنها تجربة تتجاوز الواقع، من أجل أن تُحسِنَ الغوص في داخله، وتُحسن استقصاء ما يُضمره"[21]

وكأن النفري في رأي أدونيس يرى أن التجاوز هو عين الغوص، فهو قد خرج عن كل مألوف وكل استاتيكي ليسبر أغوار المألوف والاستاتيكي، كأنّه نسرٌ حلّق في أقاصي السموات ليرى دقائق الأمور بمشهدٍ يكادُ يكسر كل المشاهد السابقة بل والمشاهد اللاحقة.

ويصف أدونيس حلة النفري في هذا المقام قائلاً: "هذه التجربة، بوصفها كذلك، تجربة رموزٍ وإشاراتٍ وتلويحات. النص هنا يقول أكثر مما يقول ظاهر كلماته، وتتقاطع فيه أبعاد ودلالات تجسدها لغة تفرض التواصل معها ذوقيّاً، أو حدسيّاً. فهذا النص لغةٌ لا تحمل أسرار المتخيّل وحده، وإنما تحمل كذلك أسرار الذات"[22]

يرى أدونيس أن النفري قد خرج فعلاً من ذاته الخاصة ليعبّر عن أسرار الذات الإنسانية جمعاء ويطرح أسئلةً نطقتها البشرية بأعلى درجاتها عبر كلماته فكانت لغته عالمية تتعاظم حتى أمام الكلمات التي احتجزتها فظاهر هذه الكلمات يحمل في طيّاته باطناً يعلو برموزه وإشاراته وتلويحاته فوق كلِّ علو وينسجم معه ذوق الإنسانية وحدوس أفرادها بل ويتهافت أمام هذا الباطن كل تفسيرٍ ووصول لمعاني المكتوب.

تأتي أهمية النفري من كونه حالة فريدة داخل التصوف الإسلامي هنا نلاحظ أيضاً أسلوباً حواريّاً رائعاً بين الإله والإنسان؛ لكن ما يميز هذه الحوارية أن المتكلم هو الإله والصامت هو الإنسان على عكس ما نجده في الأدبيات الصوفية الإسلامية الأخرى.

إذ نجد دائماً أن المتصوف هو المتكلم والإله هو الصامت والحقيقة أن صمت المتصوف هنا هو نوع من الإصغاء الفلسفي أو الاستسلام القَدري لضربٍ من الفيض اللغوي المحمّل بالمعاني والهابط من العالي.

وأن التركيز على هذا الطرح الجديد لطبيعة العلاقة بين المتصوف الصامت والإله الناطق يُفسح في المجال لتأكيد أن أسلوب النفري نفسه يدل على أنه ابتكر على نحوٍ تام لغة صوفية جديدة غير اللغة الصوفية المعهودة في تاريخ التصوف الإسلامي.

وهذا يبين أنه لا يدين إلى أي مرجعيّة سواء أكانت أجنبية أم إسلامية في طرحه الجديد لحقيقة العلاقة بين الإله والإنسان، فقارئ مؤلفات النفري لا يجد أبداً أي دعوة لديه إلى الحلول أو وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة ....الخ، وإنما يجد في كلامه تأسيساً لعلاقة جديدة لم تكن مطروحة من قبل بين الإنسان والإله .

---

[19] نفس المرجع السابق. ص:145.

[20] نفس المرجع السابق. ص:145.

[21] أدونيس، (2006)، ص: 185.

[22] نفس المرجع السابق. ص: 185.

فالإله يخرج عن صمته في مؤلفات النفري والإنسان يدخل في صمته فيها، ولذلك جاءت لغة النفري جديدة بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى.

إن النفري يؤسس لنوعٍ من الصمت العميق الذي ينبغي أن يلتزمه المتصوف حتى يكون مستعداً لتلقي الخطاب الإلهي فما هو مهم في تصوف النفري أنه يؤكد سُخف العقل والمعرفة والفهم عند الإنسان موضّحاً أن هذه الملكات غير قادرة على اكتناه الألوهية؛ بل هي أدوات فاشلة في العمق وهنا نقف عند عبارة عميقة جداً للنفري تعبّر عن هذا الوضع: "وقال لي لو أبديت لغة العز لخطفت الأفهام خطف المناجل، ودرست المعارف درس الرمال عصفت عليها الرياح العواصف"[23].

هنا حاول النفري أن يبيّن أن الوعي الإنساني غير قادر أبداً على التعاطي مع الألوهية فهو يرفض أي نوع من أنواع المعرفة حتى المعرفة الصوفية نفسها، لأن هذه المعارف كافة غير قادرة على الوصول إلى الإله: "وقال لي أين مَن أعدَّ معارفه لِلقائي لو أبديت له لسان الجبروت لأنكرَ ما عرفَ ولمارَ مورَ السماء يوم تمورُ موراً"[24].

من هنا يمكن أن نصل إلى نتيجة مُفادها أن النفري كان صاحب رؤية إبداعية مبتكرة ولم يلجأ إلى أية مصادر معروفة سابقاً، لأن نظرته الصوفيّة جديدة تماماً منهجاً وأسلوباً، ولغة ومعنى.

ثانياً: الطريق الصوفي عند النفري:

يجترح النفري طرقه الخاصة نحو الألوهية وهي طرق غريبة عن المألوف والمعتاد نظراً لتعددها وتشعبها واحتجاب مآلاتها. إنه قد حاول أن يؤسس لنوعٍ من هجوم الوعي الإنساني على العلو؛ لكن هذا الوعي عينه يُردع من عند أبواب الألوهية، وإذا أمكن الاستناد إلى منهج التأويل الرمزي لنصوص النفري يمكن أن نجد شواهد على هذا الرأي.

وهنا نجد، تمثيلاً لا حصراً،"في موقف البحر" دِلالات على معنى انهيار طرق الصوفية كافة التي يمكن للمتصوف أن يسلكها: "أوقفني في البحر فرأيتُ المراكب تغرق والألواح تسلم، ثم غرقت الألواح، وقال لي لا يسلم مَن ركب. وقال لي خاطر مَن ألقى نفسه ولم يركب. وقال لي هلك مَن ركب وما خاطر. وقال لي في المخاطرة جزءٌ من النجاة وجاء الموج فرفع مع تحته وساحَ على الساحل"[25].

إن هذه الرمزية الشديدة رغم تعقّدها إلا أنه يمكن تحليل الرموز أو فك الشيفرات فيها عن طريق تأويل هذه الرموز في أفق أنها خِطاب إلهي متوجّه نحو الإنسان (المتصوف).

فهنا البحر يرمز إلى نوعٍ من السفر، إنه سفر ميتافيزيقي نحو معنى الوجود وما يؤكد هذا الأمر هو ذكر المراكب، فالمراكب هي أيضاً رموز لضروب السفر البشري نحو ما هو إلهي. لكن المراكب تحمل للمسافرين نوعاً من الشعور بالاطمئنان أي أنها سفن نجاة أو هكذا يُمكن أن يُظن من قِبَل المسافرين الذين هم الناس العاديون من ذوي الاعتقادات التقليدية؛ لكن أمواج الألوهية العالية سرعان ما تحطّم سفن نجاتهم فتترسب نحو القعر وترتفع منها ألواحٌ أو أخشابٌ متكسرة عائمة فوق لُجّة البحر. وليست هذه الألواح في حقيقتها سوى مطامح الأفراد الذين اعتقدوا أنهم استطاعوا أن يسيروا في الطريق التقليدي العَقدي إلى نهايتها فمثّلوا ركائز

[23] النفري. (1933)،ص:1.

[24] نفس المرجع السابق. ص:1.

[25] النفري، (1933)،ص:7.

لقناعات البشر العاديين وصاروا مناراتٍ لهم. إلا أن كل هذا المشهد سَرعان ما يتهافت حينما قال النفري:"ثم غرقت الألواح" ولذلك حسم النفري رأيه بأن كل مَن يلجأ إلى اعتقاد دوغمائي أو قاطع بالألوهية ويجد فيه اليقين سيفشل في الوصول "لا يسلم مَن ركب".

ثم نجد النفري يركّز على مفهوم المخاطرة فالمُخاطر بالنسبة إليه هو مَن لم يركب أية سفينة بل ألقى نفسه في البحر أي لم يلجأ إلى شريعة عامة للناس واتّخذ طريقاً فرعية ظاناً أنه سيصل إلى مبتغاه، وقد تكون في مخاطرته نجاةٌ من نوع ما" في المخاطرة جزءٌ من النجاة" أي أن هناك تجارب لأشخاصٍ كانت لهم رؤيتهم الخاصة للذات الإلهيّة إلا أن هذه الرؤية لا تدل على نجاحٍ تام في الفهم؛ وإنما على نجاحٍ منقوص فمن أراد أن يلجأ إلى الشريعة العامة للناس أي إلى إيمان الناس العاديين حُجِبَ عن الألوهية ولم تقبله وكذلك الأمر مَن أراد أن يكتنه أعماق الألوهيّة متوغلاً فيها من تلقاء ذاته كذلك حُجِبَ هو الآخر .

وهذا يدل عليه قول النفري:"وقال لي لا تركب البحر فأحجُبك بالآلة ولا تلقي نفسك فيه فأحجُبك به"[26]

هنا يقطع النفري الطريق على الراكب الآمن على نفسه وعلى المُخاطر الشجاع في آنٍ واحد، فلا التعقّل ولا الشجاعة ينفعان في كشف سر الألوهية. ولا أستطيع هنا مقاومة إغراء ذكر مقولة للحلاج تتفق إلى حدٍّ كبير مع مقولة النفري الأخيرة وهي:"التوحيد حجاب الموحّد عن الأحديّة"[27] وكأن التوحيد عند الحلاج يطابق إلى حدٍّ كبير البحر عند النفري فالتوحيد والبحر ما هما إلا إشارة للطريق الصوفي لمعرفة الله والذي يشكّل بذاته حجاباً يمنع السالك من الوصول إلى هذه المعرفة.

إن النفري يبحث عن الانفلات أو التحرر من أي تعيّن وجودي، ويظهر أن هذا الأسلوب في طرح الأفكار ونقائضها يدل على نوع من صراع ديالكتيكي بين القضية ونقيض القضية. فالقضية هنا بالنسبة إلى النفري تدل على فهم معيّن للألوهية ونقيض القضية يدل على فهم ثانٍ مناقض للأول سَرعان ما تتهافت القضية ونقيضها وتفشل حركية الديالكتيك.

إنه ديالكتيك صوفي يحاول النفري أن يستعرضه بنماذج مختلفة من القضايا ونقائضها لينتهي إلى إثبات فشل هذا الديالكتيك الصاعد نحو الألوهية بأبعاده كلها.

هنا نجد النفري مختلفاً عن أفلوطين في ديالكتيكه الصاعد من الكثير إلى الواحد، فلئن كان أفلوطين يعوّل على فكرة الوحدة لينتقل منها تدريجيّاً إلى الواحد في جدله الصاعد الدال على ارتقاء النفس الإنسانية إلى المطلق من أجل أن يتجّه إليها الواحد (الله) وينشئ علاقة معها[28]، إلّا أن النفري يعرقل عمل هذا الديالكتيك ويفشله ليثبت أنه لا يمكن البتة الوصول إلى الألوهية.

والحقيقة أنه في فهمه لطريق التصوف يضع نفسه في حالة دقيقة ومعقدة جداً، فكتابه المواقف مقصود من تسميته الدِلالة على أن الألوهية توقفه في وقْفَة معينة فيصير واقفاً فيتحقق نوع من الجدل العلائقي بين الإيقاف والوقْفَة والواقف.

غير أن الوقفة تعني مثلما عرفها الجرجاني: "الحبس بين مقامين، وذلك لعدم استيفاء حقوق المقام الذي خرج عنه وعدم استحقاق دخوله في المقام الأعلى، فكأنه في التجاذب بينهما"[29]

لكن هذا التعريف غير دقيق ولا يمكن أن ينطبق على ما يعنيه النفري من الوقفة، لأنها تظهر عند النفري بصفتها انجلاء للحجب وخلاصاً من الأغيار.

---

[26] النفري، (1934)،ص: 7.

[27] عباس، (2002)، ص: 228.

[28] كرم، (1936)، ص: 326.

[29] الجرجاني، (2004)، ص: 212.

"وقال لي تطهّر للوقْفَة وإلّا نفضتك، وقال لي إن بقي عليك جاذبٌ من السوى لم تقف، وقال لي في الوقْفة ترى السوى بمبلغ السوى فإذا رأيته خرجت عنه، وقال لي الوقْفَة ينبوع العلم فمن وقفَ كان علمه تلقاءَ نفسه ومَن لم يقف كان علمه عند غيره"[30].

وهنا يظهر _ كما يبدو _ من كلام النفري أن الوقْفَة مطلوبة لذاتها وليست تنازعاً بين مقامين كما قال الجرجاني.

إنها نوع من الاستدراج الإلهي للمتصوف ليتحرر من ربقة كل شيء ويهيئ نفسه لاستقبال ضربٍ جديد من الوعي الغريب عن المألوف والسائد بالنسبة إليه، وكأن النفري للوهلة الأولى يركز على الوقفة بصفتها غاية مطلوبة بحد ذاتها بصفتها شرطاً جوهريّاً للاقتراب من الألوهيّة.

ويرفع النفري من قيمة الوقفة إلى أقصى حد قائلاً: "إذا عرفتَ الوقْفَة لم تقبلك المعرفة، ولم يتألف بكَ الحِدْثان"[31] .

وهنا يظهر أن (الواقف) بالنسبة إلى النفري لا تصلح عليه أي معايير معرفية فهو نادٌّ عنها ولا يقيس بمقاييس المعرفة، كما أنه لا تنطبق عليه صروف وأحداث الزمان، كما تنطبق على غيره من البشر لأنه استطاع أن يتحرر من تعيّنه الإنساني على جميع المستويات، فصار شعاعاً طائراً نحو الألوهيّة.

غير أن النفري سَرعان ما يدمر الوقْفة نفسها ليتجاوزها؛ لكن بطريقة غامضة فهو لا يتجاوزها بمعنى أنه يريد أن يخرج منها إلى ما هو أعلى أو يتراجع إلى ما هو أدنى إنّه يدمرها كيما لا تتحول إلى غاية مقصودة تاركاً إيّاها في براءتها الكاملة.

فيقول: "إن دعوتني في الوقْفَة خرجتُ من الوقْفَة، وإن وقفْتَ في الوقْفَة خرجت من الوقْفَة"[32] .

وعلى هذا الأساس يتجاوز النفري ذاته باستمرار ولا يقتنع بأي طريق ولا ينتهِ إلى أية غاية فهو يسير في قفر أو صحراء قاحلة وخطواته تترك آثارها على الرمال؛ لكن لا يستطيع أن يتبعه أي دليل لأنه بتركه لآثار خطواته يمحوها، فهو يمحو الوقْفَة لينتقل إلى وقْفَة الوقْفَة وهذا الانتقال ليس ديالكتيكاً صاعداً أو اتجاهاً نحو نوع من الإتحاد وإنما دروب تفضي إلى دروب ومتاهات تؤول إلى متاهات يقول:

"الوقْفَة وقْفَة الوقْفَة معرفة المعرفة علم المعرفة معرفة العلم، لا معرفة ولا وقْفَة"[33]

ومهما اخترنا من شواهد من هذا النوع فإننا لا يمكن أن نحدد مسلكاً صوفيّاً محدداً للنفري لأن مسالكه متعددة وهي طرق لا تفضي إلى أي مكان إذ يلوح أن مهمّته هي تقويض كل الأحلام اليوتوبية والمطامح الميتافيزيقية.

إن النفري آثر أن يطفر طفراً إلى الألوهية ماراً بطريق وتاركاً طريقاً أخرى. هذا ولا يصلح المتصوف برأي النفري للتوجه هذا التوجه الغريب يقول:

"أفسدتك على كل شيء، وجعلت ذلك حجاباً بينك وبينه، فلا تخرق الحجاب بالتعرض له، فأرسل عليك مذلّته"[34] .

وعليه يظهر تماماً أن النفري صاحب وعي صوفي لا يثبت على حال فهو تائه في غياهب الألوهية عاشقاً لتيههِ نفسه أكثر من عشقه للألوهية ذاتها؛ لأنه متصوف اللاوصول أو اللااتحاد.

ثالثاً: إشكاليّة توكيد المطلق عند النفري:

---

[30] النفري، (1934)، ص: 9 و10.

[31] المرجع السابق،ص: 10.

[32] النفري، (1934)، ص: 10.

[33] المرجع السابق، ص: 16.

[34] المرجع السابق،ص: 46.

يؤكد النفري أن الطريق نحو الألوهية هو طريق خاص بالسالك لا يكون حقيقيّاً إلا بوصفه معبراً عن جوهر الإنسان والصوفي الحقيقي لا يُعنى بأي شكلٍ من الأشكال بإرشاد الناس إلى هذا الطريق، أي نحو الألوهية؛ لأن هذا الإرشاد سيؤدي إلى طرده _أي الصوفي_ من هذا الطريق فيقول:

"وقال لي: إن شغلتكَ بدلالة الناس عليَّ فطردتك"[35].

وهذا يحيلنا إلى طرق لا نهائية نحو الألوهية متعددة بتعدد السالكين؛ بل إن هذا الطريق بحد ذاته هو اللاطريق واللامحدد، لأنه طريق يرتبط بجوهره بالتخلي عن كل شيء بل إن كل شيء قد يكون حجاباً لهذه الألوهية.

فيقول: "وقال لي إن كان مأواكَ القبر فرشته لك بيدي وإن كان مأواكَ الذكر نشرتُ عليكَ ذكري وإن كنتُ أنا حسبك فما فيَّ قبرٌ ولا ذكرٌ ولا مسرحٌ ولا وكر"[36].

فالصوفي عند النفري يأخذ بكل أسباب الوصول مسقِطاً إيّاها سبباً تلوَ الآخر منتقلاً من حجابٍ لغيره حتى يصل إلى اللاطريق وكأنّه_أي الصوفي_ يعود من نقطة الابتداء التي لم يبرحها منذ البداية.

فيقول: "أوقفني في الواحدانية وقال لي أظهرت كل شيئ يحجب عني ولا يدل عليَّ فحظ كل إنسانٍ من الحجبةِ كحظّه من التعلق. وقال لي ذكري أخص ما أظهرت وذكري حجاب. وقال لي إذا بدوتُ لم ترَ من هذا كله شيئاً"[37].

فيرى النفري أن كل صوفي على طريق الألوهية يتسابق بالأساس نحو الحُجِب لا الألوهية فإن جُلَّ ما يجنيه هو الوصول؛ لكن عن أي وصول نتحدث؟ إنّه الوصول إلى حجابٍ سيسقط كغيره من حُجُبِ الوصول أمام مقام الألوهية العظمى.

فالألوهية تأبى أن تُعرف وكل الدلالات عليها هي عبارةٌ عن حُجب مُضَلّلة فلا سبيل لسبر أغوارها أو الاطلاعِ على كنهها وكل المحاولات تفشل قبل أن تبدأ فهي أعلى من أن يُسعى إليها فهي الساعية وهي المُختارة وهي المُظهرة وهي المُثبِتة فيقول:

" وقال لي مَن يظهر معي! أنا أظهرت، وأظهرت فيما أظهرت، فما محوته محوٌ ومأأثبتّهُ ثَبتٌ، والثبتُ محو في الحياطة"[38].

إن كل العلوم التي يصل إليها السالك ماهي إلا عبارة عن فتحٍ إلهي، فالمطلق هو الذي يحدد مقادير هذا الفتح للعباد. فكيف سنسبر أغواره وقد سبقت إرادته هذا السبر؟ تلك الإرادة الإلهية بعيدة عن المنال فلا تخالطها الأذهان ولا تصل إليها العقول إلّا بمقدار ما أرادت هي _أي الإرادة_ومهما علا مقدار عطاء هذه الإرادة يبقى ضئيلاً؛ لأن العطاء بحد ذاته هو تثبيت لمقام السالك، وهذا التثبيت هو نقصٌ في تحصيل ما لم يحصّل في حال عدم التثبيت. وهذا يعني استحالة الوصول، فأيُّ وصول نبغي في مقامٍ مهما علا حُدّد، وفقد بعلوّه شرف المعرفة، فاستحال هذا العلو حجاباً يبعدنا عن المطلق.

وفي هذا الأفق فهم النفري العلاقة مع المطلق بأن الظهور الكامل هو للمطلق ولا يوجد شيء غيره، فكيف سيستطيع العبد امتلاك أدوات معرفته؟ وهو الظهور الأوحد الذي لا شيء معه.

إذ إن المطلق هو المتحكم بالظهورات كلها وما تفرزه هذه الظهورات من ظهورات متولدة عنها، ويعني بالظهورات الموجودات كافة أي ما يترتب على وجود هذه الموجودات من موجودات أخرى.

---

[35] النفري، (1934)، ص: 78.

[36] المرجع السابق،ص: 78.

[37] النفري، (1934)،ص: 80.

[38] المرجع السابق، ص: 80.

وهنا نرى أن الألوهية رفضت أن تأتي بأنواعٍ من الموجودات لا يعلمها إلّا هو "فما محوته محوٌ"وأتت الألوهية بالموجودات التي وجدت أنها مناسبة للوجود، فيصبح عالمنا العالم الممكن الوحيد بين عوالم كثيرة ممتنعة لا يعرفها أحد. إنَّ عالمنا ممكن لأنه متصل بقبول الإرادة الإلهية له وكل ما هو متحقق الآن من موجودات هو بسبب الإرادة الإلهية لكن هذا التحقق عينه بالمقارنة مع العظمة الإلهية"الحياطة"هو بالنهاية لا شيء فكل شيء يتحول إلى غبار أو رماد أمام الألوهية.

يتلون المطلق في وعي النفري بتلون إدراكه له؛ لذلك لا يمكن تحديد بنيةٍ ثابتةٍ للألوهية لأن التحول المستمر هو الطريق الوحيد للوصول إلى حقيقة الإله، لكن مفهوم الحقيقة هنا يبتعد عن الحقيقة بمعناها الكلاسيكي.

فمعنى الحقيقة هنا يكمن في التغيّر، إذاً الألوهيّة في أعمق أعماقها ليست إلا تغيّراً وكأن النفري هنا هو هرقليطس[39] التصوف الإسلامي فنحن لا نستطيع أن نعبر نهر الألوهيّة نفسه مرتين لأن مياهاً جديدة لا تنفك أن تجري فيه.

وهنا يبدو المتصوف وكأنّه سبّاح ماهر يشق لُجّةَ البحر ولا تتوقف الأمواج عن صدمه موجةً بعد أخرى وكلُّ موجةٍ هي تجلٍّ من التجليّات التي تبث فيه مشاعر تختلف تبعاً لخصوصيّة كل موجة، فالألوهيّة تموّج عظيم لن يتوقف أبداً وبذا تنتفي البنية الثابتة للألوهية ويحلُّ محلها التحوّل وكأن النفري هنا يؤسس لنمط جديد من الحداثة رغم قدامته إنها حداثة نكتشفها من نص النفري الصوفيّ. والحقيقة أن أوّل مَن أشار إلى هذا الضرب من الحداثة في القدامة هو الشاعر والمفكر السوري أدونيس فحركة الحداثة التي أسس لها أدونيس تحديداً في الشعر العربي المعاصر لم يكتشف منطلقاتها عند بودلير ولوتريامون و رامبو بقدرِ ما اكتشفها عند النفري،حيث قال: "الخاصية الأساس في نص النفري هي خروجه من الأسماء(الدّلالات، المعاني، الصور..الخ) التي أضفَتها على الأشياء(المسميات) الكتابة التي تقدمته. هكذا يكتب النفري الغامض، ومالم يُكشف عنه، من قبل. يُخرج الأشياء من ماضيها، من أسمائها السابقة، ومن طرق التعبير عنها، ويُدخلها في صورة أخرى مُضفياً عليها أسماء جديدة. الكتابة هنا تغيير: إنها تُجدد الأشياء من حيث أنها تجدد صورها وعلاقاتها، وتجدّد اللّغة من حيث أنها تنشيء علاقاتٍ جديدةً بين الكلمة والكلمة، وبين الكلمات والأشياء"[40]، لكن مشكلة أدونيس هي أنه لم يُعنَ بالمضمون الفكري لِلُغَةِ النفري وإنما عُنِيَ بالتشكيلات اللغويّة والفنيّة على المستوى الأدبي لهذه اللغة نفسها فجاء إعجابه بالنفري على أساس شعريّة النثر عند هذا المتصوّف غيرَ أن أدونيس كان بإمكانه أن يُعنى بالدِلالات الانطولوجيّة التي يمكن استنباطها من نص النفري.

هذا ونكتشف عند النفري خصوصية فريدة، إذ إننا لا نجد فهماً مماثلاً لفهمهِ لحقيقةِ الألوهية فمنذ بداية عصر الزهد مع الحسن البصري ومالك بن دينار وسفيان الثوري وصولاً إلى الانقلاب الذي حقّقه الحلّاج في الفكر الصوفي لا نجد أي شخصيّات من شخصيّات التيار الزهدي الصوفي في الثقافة العربية الإسلامية _على الأرجح _ إلّا وحدّد ماهيّة الألوهيّة تحديداً نهائياً أي وضعها بصفتها أساساً مطلقاً، ثم بنى على هذا الأساس الثابت، فالحسن البصري مثلاً يزهد بالدنيا من أجل الله؛ لكن لا يقول مَن هو الله "قيل للحسن: هل يُرى الله عز وجل في دار الدنيا؟ فقال: لا. قيل: فهل نراه في الآخرة؟ فقال: نعم. قيل: وما الفرق بين ذلك؟ فقال: لأن الدنيا فانية، وفانٍ كل ما فيها، ولأن الآخرة باقية، وباقٍ كل مافيها، ومحال أن يُرى الباقي بالفاني، والقديم الأزلي بالمُحدث، وإذا

[39] يقول هرقليطس: (أنتَ لا تنزل النهر الواحد مرتين، فإن مياهاً جديدة تجري من حولك أبداً). كرم، (1936)، ص: 19.

[40] أدونيس، (2006)، ص: 186.

كان يوم القيامة، خلق الله لعباده أبصاراً باقية، يرون بها ربهم، تفضّلاً عليهم، وإكراماً لهم"[41] والحلّاج يقول بالحلول وبعشقه وحبّه لله واستعداده لقبول القتل من أجل الله؛ لكنّه أيضاً لا يُفصِح عن ماهيّة الله فينشدُ شِعراً:

" اقتلوني يا ثقاتي إنّ في قتلي حياتي

ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي

أنا عندي: محو ذاتي من أجلِ المكرماتِ

وبقائي في صفاتي من قبيح السيئاتِ

سئمت روحي حياتي في الرسوم الباليات

فاقتلوني واحرقوني بعظامي الفانياتِ"[42]

هذا بالنسبة إلى التصوف أمّا إذا حاولنا مقارنة النفري بالفلاسفة مثلاً فنجد أن لديهم أيضاً تحديداً نهائيّاً لماهيّة الألوهيّة فالإله في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة ذو ماهيّة محددة غاياتها بطريقة أو بأخرى.

فالفلاسفة المسلمين استطاعوا إطلاق توكيداتهم الفلسفيّة المدعّمة بالبراهين على وجود الله أمثال ابن سينا وابن رشد وهذا مانجده أيضاً في علم الكلام الإسلامي فأدلّة المتكلمين على وجود الله أشهر من أن تُذكر ويكفينا أن نشير إلى ما قدّمته المعتزلة والأشاعرة من أدلّة كلاميّة تملأ بطون الكتب.

وعليه نجد أن النفري قد شقَّ طريقاً جديداً فهو لا يملك الدليل ولا البرهان؛ لكنّه يملك قدرةً رؤياويّة فريدة على الإحاطة بالتحوّلات المشهديّة للألوهيّة دون أن يحنّط الألوهيّة في أي مشهدٍ منها.

هذا الطريق الصوفي الخاص الذي جسّد فعلياً روحاً انبثاقية ومفارقة في مسيرة التصوف بديالكتيكٍ أبى على نفسه أن يكون كلاسيكيّاً صاعداً فجاء جديداً هابطاً من الملكوت اللاهوتي للمخلوق الناسوتي وكأنه شعاعٌ نازل من الله على روحٍ مُلئت بحبه وقلبٌ أصبح بيتاً له ومسارٌ فاضت أفكار النفري به فكان سيد المخاطبين من الألوهية إن لم يكن أوحدهم بلا منازع.

نتائج البحث:

1. لا يوجد حقيقة ثابتة عند النفري فهو المتجاوز لكل ثابت والمتنقل بين الأفكار على نحوٍ دائم ومستمر فما أن يصل إلى أي يقين إلّا ويتحوّل هذا اليقين إلى رماد بين يديه.

2. نحا النفري إلى طريق يختلف عن كل مَن سبقه من المتصوفين حيث إنه يعتقد أن الله هو الذي يكلّمَه على عكس الجميع من المتصوفة الذين اعتقدوا أنهم هم مَن يكلّمون الله ويسعون إلى الوصول إليه.

[41] الشامي،(2004)،ص: 198و199.

[42] عباس، (2002)، ص: 294.

3. يعتقد النفري باستحالة الوصول إلى الألوهية المطلقة فكل وصول ما هو إلا حجاب يحجبنا عن مقام الألوهية فإن وقفنا حُجبنا عنها وإن مَضينا في معرفتها كان هذا المُضي حجاباً دونها فهي مستترة مبهمة وتفشل كل المحاولات في الوصول إليها. وبذا يتجاوز النفري دعاوى الحلول أو وحدة الشهود ووحدة الوجود أو الوحدة المطلقة ولا يرفض النفري هذه الدعاوى انطلاقاً من موقفٍ فقهي أو متأثر بالفقه بل لأنه يعتقد أنه لا يمكن القبض على حقيقة الألوهية.

4. يؤسس النفري لنوعٍ من الشك أو الريبيّة في التصوف الإسلامي فهو لا يقبل اليقين ويمكن عدّهُ من القائلين بنسبية المعرفة وهذا أمر جديد كل الجِدّة في تاريخ التصوف الإسلامي، وهو أن نعثر على متصوف ذي نزعةٍ ريبيّة في المعرفة الصوفيّة.

معلومات التمويل :
هذا البحث ممول من جامعة دمشق وفق رقم التمويل (501100020595).

المراجع:

1) أدونيس. (2006). الصّوفيّة والسّورياليّة. ط:3. بيروت: لبنان. دار الساقي. ص: 291.

2) البسطامي. أبو يزيد. (2004). المجموعة الصوفية الكاملة. ط:1. تحقيق: قاسم محمد عباس. دمشق: سورية. دار المدى للثقافة والنشر. ص: 188.

3) الجرجاني، علي بن محمد الشريف. (2004).معجم التعريفات. تحقيق: محمَّد صدِّيق المِنشاوي. القاهرة: مصر. دار الفضيلة للنشر والتوزيع. ص: 255.

4) الشامي، صالح أحمد. (2004). مواعظ الإمام الحسن البصري. ط:2. دمشق: سورية. المكتب الإسلامي. ص: 216.

5) الشرقاوي، محمد عبد الله. (2017). المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي. القاهرة: مصر. دار البشير للثقافة والعلوم. ص: 216.

6) النفري، محمد بن عبد الجبار بن الحسن. (1934). كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات له أيضاً. تحقيق: آرثر يوحنا أربري. القاهرة: مصر. دار الكتب المصرية. ص: 219.

7) بدوي، عبد الرحمن. (1976). الإنسان الكامل في الإسلام. ط:2. الكويت. وكالة المطبوعات. ص: 218.

8) بدوي، عبد الرحمن. (1975). تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني. ط:1. الكويت. وكالة المطبوعات. ص: 290.

9) عباس، قاسم محمد. (2002). الحلاج الأعمال الكاملة.ط:1. القاهرة: مصر. مكتبة الإسكندرية. ص:324.

10) كرم، يوسف.(1936). تاريخ الفلسفة اليونانية.القاهرة: مصر. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. ص: 360.

11) ماسينيون. ل. (2004). آلام الحلاج. ط:1. ترجمة: الحسين مصطفى حلاج. دمشق: سورية. قَدمُس للنشر والتوزيع. ص: 753.

12) محمود، عبد الحليم. (د.ت).تاج الصوفية أبو بكر الشبلي. ط:2.القاهرة: مصر. دار المعارف. ص: 127.

13) The Mawaqif And Mukhatabat of Muhammad Ibn Abdi L-jabbar Al-Niffari with other Fragments, Edited For the First Time, With Translation, Commentary. And Indices, BY Arthur John Arberry, Cambridge University Press, 1935,p.1.

14) Heidegger, Martin, The Phenomenology of Religious Life. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Indiana University Press, 2004, p.233.