المجلد: 18 العدد: 02/ مارس 2023
ص: 10-23
ISSN: 1112-7015
EISSN: 2602-5973

الاستعارة المعرفيّة في الخطاب الصوفيّ
(مقاربة في آليات التشكّل وكيفيات الاشتغال)

Cognitive Metaphor in Sufi Discourse
An approach to the mechanisms of formation and working methods

وهيبة جراح*[1]
[1]المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف ميلة-الجزائر، البريد المهني
wahibadjerrah6@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2022/04/18 | تاريخ القبول:2022/05/21 | تاريخ النشر: 2023/03/28

****

ملخص:

تروم هذه الورقة البحثية مقاربة بعض الخطابات الصوفيّة بوصفها خطابا لا سلوكا دينيا أي؛ هي بحث آخر عن بعض المظاهر الجمالية والفنيّة التي يتمتع بها هذا النموذج من الخطابات، وهذا من شأنه أن يدفع به أكثر إلى مجرى لأدبية، وذلك عبر البحث عن آليات تشكّل وكيفيات اشتغال الاستعارة فيه، باعتباره محدّدًا أساسيًا من محددات الظاهرة الأدبية في جميع أنواع الخطابات، وخاصة بعد التطور الكبير الذي عرفته هذه الأخيرة عبر النظرية التفاعلية ونظرية الإدماج التصوري اللتان أثبتتا بأن وظيفة الاستعارة لا تقف عند حدّ التنميق اللفظي الذي يعتمد على المشابهة، وإنّما ما تتعداه إلى الحديث عن مختلف العلائق التي تسير الذهن البشري أثناء إنتاجها، والهدف من هذا الطّرح هو التأكيد على الطابع العرفاني الذي يتميّز به هذا الخطاب من جهة، ومن جهة أخرى استثمار معطيات النظرية المعرفية للاستعارة من أجل فهم آليات تشكّل واشتغال التعابير الاستعارية في الخطاب الصوفي.

الكلمات المفتاحية: الاستعارة; النظرية التفاعلية;الفكر الصوفي; الخطاب الصوفي; الوجود ..

. ABSTRACT : This research paper aims to approach some Sufi discourses as a discourse and not as a religious behavior; It's main purpose is to shine light on the aesthetic and artistic elements that this model of discourse possess which would allow to push it further into the field of literature, this could be done by searching for mechanisms that form a metaphor and how it works in it, as it is a basic determinant of the literary phenomenon In all kinds of discourses, especially after the great development that the latter has known through the interactive theory and the integration theory, which have proven that the function of metaphor does not stop at the limit of verbal embellishment that depends on similarity, but rather what goes beyond it to talk about the various elements that govern the human mind during its production, The aim of this proposition is to emphasize the mystical nature of this discourse on the one hand, and on the other hand to explore the data of the epistemological theory of metaphor in order to understand the mechanisms of formation and operation of metaphorical expressions in the mystical discourse.

Keywords; metaphor ; interactive theory; Sufi thought Sufi discourse; existence

* المؤلف المرسل

1. مقدمة:

لقد قام المتصوفة –من أجل تحقيق مسعاهم- باختراق لغة التواصل والتداول، لأنها في نظرهم لم تعد تستجيب للمقامات والأحوال المُعاشة ولم تعد تعبّر عن مكنونات هذه النفس، فقد بات ضروريا أن تصير هذه اللغة ذاتها حجابا فبدءوا على العمل لخلق لغة ثانية داخل اللغة الأولى وأصبحت اللغة الرمزية-الثانية- هي التي تنم عن تميز التجربة الصوفية في فهمها للوجود والمعرفة، وغدت أمرا لا مناص منه لأنها تعبير عن المواجيد والأحوال الروحية بعيدا عن أي تصَور مادي. من هذا المنطلق سوف نحاول التنقيب عن سرّ هذا التميّز من خلال البحث في اليات تشكل البنيات الاستعارية وكيفية اشتغالها داخل هذا النوع من الخطاب، حيث سنبين في البداية الطابع النّسقي الذي تتمتّع به هذه البنيات، عبر التركيز على منجزات النموذج التصوري الغربي للاستعارة الذي أفرزته النظرية التفاعلية لـ "مارك جونسون Johnson.M" و"جورج لايكوف Lakoff.G في كتاب " الاستعارات التي نحيا بها" من خلال نموذج الاستعارات الكبرى والاستعارات المفهومية، بحيث تمكّننا النظرية التفاعلية من مقاربة الذّهنية الصوفية، نظرًا للإجراءات التي وفرتها، مما يساعدنا على فهم الكيفيّة التي نُسجت بمقتضاها التصورات الاستعارية التي يتمتع بها الخطاب الصوفي عبر التركيز على الدور الذي لعبته التجربة في تأطير المفاهيم الاستعارية، والدور الذي اضطلع به الذّهن في تنظيم المعرفة الاستعارية، محاولين الإجابة عن الاستشكال التالي: ما هو دور الاستعارة في تجلية المفاهيم الخاصة بالتجربة الصوفيّة؟

2. في نظرية الاستعارة وبنية الفكر الصوفيّ:

لقد عولجت الاستعارة في وقت مضى على أساس أنها قضية لغوية، حيّث تم فيها تشبيه شيء بشيء اخر ومن ثمّة يُحذف الطرفين، لتصنّف بعد ذلك إلى عدة أنواع وفق غياب أو حضور أحد طرفيها الذي تُعتبر "المشابهة" الخيط الرابط بينهما والمقياس الحاسم في شأن جودتها أو رداءتها.

إنّ المنعرج الحاسم الذّي استطاعت نظرية الاستعارة تحقيقه هو سعيها إلى ولوج ثنايا الذّهن البشري من أجل فهم كيفية اشتغاله أثناء عملية إنتاج وفهم وتأويل البنيات الاستعارية وبهذّا اكتسى "الذّهن" دورًا مهمًا في تأطير المسارات التصورية وتمثيل تفاعل الذات واللغة والوجود عبر استثمار شبكة الفضاءات الذهنية وتفعيل الآليات التصورية الاندماجية[1]،وذلك عن طريق توصيف مختلف الإجراءات والآليات التي تساهم في ضمان السيرورة والدينامية للبنيات الاستعارية.

إن المقاربة الموضوعية والممكنة للاستعارة في هذا الموضوع ترتكز على ضرورة النظر إليها كآلية ناهضة على مجموع منظم من لأنساق تدخل عناصره ومكوناته في علاقة تفاعلية وذلك من منطلق أن "البنيات الاستعارية عبارة عن تمثيلات إبداعية لعلاقات التفاعل العميق بين الأشكال اللسانية ولأبعاد التصورية"[2]، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار طبيعة النصوص التي نحن بصدد معالجتها، فهي تنضوي كلها في إطار ما يسمى "بالخطاب الصوفي" الذي أقل ما يقال عنه هو أنّه خطاب يغلب عليه طابع التجريد والترميز، والتلميح دون التصريح، وهذا نابع من طبيعة النظرة الخاصة التي يمتلكها هؤلاء المتصوفة إزاء الوجود، لهذا جاءت نصوصهم في معظمها ذات مسعى واحد وهو توصيف الأحوال والهيئات في رحلتهم للاتصال بالله، والتعبير عن مدى حبهم له وشغفهم به، إلى جانب وصف مختلف الصعوبات التي ترافق مسيرتهم هذه، إن على المستوى النفسي أو على المستوى الواقعي.

وبالتالي فالنسقية الرمزية في النص الصوفي وليدة تصور خاص أنتجه الوعي الصوفيّ مفاده؛ تلك العلاقة الوطيدة التي تمثّلها الصوفيّ بينه وبين خالقه. إذ يعتبر الشعور بالاغتراب عن

الأصول مقدّمة أو مبدءا علائقيا يعيد ترتيب العلاقة بين الذات العارفة (الصوفي) وموضوع المعرفة (الله)، وهو يعبّر عن القصديّة التي بواسطتها يحاول الصوفي الغوص أعماق مياه الكينونة عبر إستراتيجية الخرق التي يمارسها على كلّ الأشكال الوجوديّة بحيث يصبح الصوفيّ جامعا لكلّ متناقضات الوجود، إنّ هذه الفكرة تحيلنا مباشرة على المفهوم الذي قدّمه "ابن عربي" للوجود حينما جعله مبنيا على مقولة الاغتراب والانفصال وحينما اعتبر الحياة كلّها رحلة للاغتراب: **"فأوّل غربة اغتربناها وجودا حسيّا عن وطننا غربتنا عن وطن القضبة عند الإشهاد بالربوبيّة لله علينا، ثمّ عمرنا بطون الأمّهات فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة فكانت الدّنيا وطننا واتّخذنا فيها أوطانا، فاغتربنا عنها بحال تسمّى سفرا وسياحة إلى أن اغتربنا عنها بالكليّة إلى موطن يسمى البرزخ، فعمرناه مدّة الموت فكان وطننا ثمّ اغتربنا عنه بالبعث (...) حيث يعود الإنسان إلى وطنه الأصلي الأزلي فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب، وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدي"**[3]، وقد عبّرت صورة الأصل عن هذا الكائن القلق، فالأصل مفارقات لأنّه لا يقيني ومتردّد، وهو أيضا تجليّات لأنّه موجود في كلّ مكان[4].

لقد كان الصوفيّ كائنا قلقا في تساؤل دائم عن أصل وجوده، وقد جسّد "ابن عربي" هذا القلق من خلال البحث في الطبيعة الأنطولوجيّة لوجوده، عبر إثارة إشكاليّة خاصّة باللّغة والدّلالة.

وذلك بالتنقيب في الأسباب والعلل المؤدية إلى الحقيقة، حيث تتعدى مهمّة المؤوّل هنا، معرفة القوانين التي تسير وفقها الظواهر في عالم الحقيقة، إلى معرفة السّبب الذي يجعل الظواهر تسير على ذلك النّحو، وفي هذا يقول "ابن عربي" لنتبيّن ذلك؛" اعلم أنّ هذا الجدول الهيولاني هو الحقيقة التي أوجد الحقّ من مادّتها الموجودات العلويّات والسّفليات، فهي الأمّ الجامعة لجميع الموجودات، وهي معقولة في الذّهن غير موجودة في العين، وهو أن تكون لها صورة ذاتيّة لها. لكنّها في الموجودات حقيقة من غير تبعيض ولا زيادة أو نقص، (...) ولو لا أعيان الموجودات ما عقلناها ولولاها ما عقلنا حقائق الموجودات، فوجودها موقوف على وجود الأشخاص(...) فهي متقدّمة في العلم ظاهرة في الموجودات، فإن أطلق عليها تأخّر فلتأخّر الوجود الشخصي لا لعينها. فهي بالنّظر إلى ذاتها كليّة معقولة لا تتّصف بالوجود ولا بالعدم، وهي المادة لجميع الموجودات، فقد ظهرت بكمالها بظهور الموجودات وما بقي شيء يوجد بعد (...) فلو وُجِد إلى هذا العالم عوالم إلى أبد لا يتناهى لكانت مُثُلاً لهذا العالم. وأمّا أن يزيد عليه بحقيقة ليست في هذا العالم فلا سبيل إلى ذلك، وإذا لم تصحّ زيادة حقيقةٍ فما في الإمكان أبدع منه[5]،

3. دور التجربة الصوفيّة في بناء المفاهيم الاستعارية:

1.3 الاستعارة المركزيّة وآليات التوسيع فيها:

تُعتبر البنية التصورية التي ترى بأن **" التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق"** نواة طرازية بمفهوم "جونسون ولايكوف"، فهي من بين التصورات العديدة التي تنبثق بشكل مباشر، حيث تملك هيئة قاعدية وبيئية تعكس لنا صميم التجربة الصوفية، إذ تمثل أول ما نرشحه من تصورات عنها ذلك أنها مرسومة بشكل دقيق باعتبار تماسها المباشر مع العالم الفيزيائي[6]، وذلك عبر آليتي الاتصال (الأخذ) والانفصال (اليأس) اللّتين تلخصان هاجس الإنسان الصوفي في تحقيق الوصال، تساهمان بتضافرهما في بناء التشكيلة العامة للتجربة الصوفية وهما شديدتا الارتباط بأنشطتنا الإدراكية الحركيّة المباشرة الناتجة عن تفاعلنا مع محيطنا الفيزيائي بما فيه جسدنا، ثم هناك تصورات غير مباشرة تنبثق من النواة الطرازية وهي متعلقة بتجارب غير واضحة المعالم كالأشياء الفيزيائية التي ليس لها حدود واضحة والتجارب العاطفية التي نعانيها دون أن نمتلك معادلات موضوعية لتجسيدها على أرض الواقع، كأن نتحدث عن عاطفة الحب

والعشق الإلهي التي وقفت وراء إنتاج مثل هذا التصور الطرازي لكنها من جهة أخرى تملك قابلية محدودة للتمظهر على مستوى الخطاب من خلال تعالقها مع التجارب الحسيّة الحركيّة الأكثر دقة.

تشكل التعالقات أساس تصوراتنا الاستعاريّة، إذًا فالتصور الذّي يرى أن: **"الصعود تخلي/ تحلّي"** يشكل قطب الرحى لكل المفاهيم التي أنتجتها المتصوفة حول الوصال والانفصال، فالرحلة الطويلة التي عاشها الصوفي عبر مقاماته وأحواله ومجاهداته البدنية والرّوحية تنتهي به إلى ضرورة التجرد من ارتباطاته المادية ليصبح "طعمه مركزا في شيء واحد وهو لقاء الحبيب (الله)"[7]، مما يُفسح المجال لاتصال ذاته بالذات الإلهية فهو نوع من الارتقاء الوجودي الذي يرفع العارف الصوفي من رتبة الإنسان الحيواني إلى مرتبة الإنسان الكامل، وبعبارة أخرى يُقدم لنا التصور أعلاه "جوهرة تجربة الفناء الصوفي وهو التسامي وتحقيق الكونية والشمولية"[8].

إنّ فهم مثل هذا التصور لا يتم بطريقة أو معزولة، وإنما ضمن إطار نسقي منسجم وهو يستمد خصائصه من الطابع الجشطالتي الذي يتم عبر تنظيم التجربة بشكل يجعلها تبدو منسجمة، فالشيء الذي ضمن الهيئة الجشطالتية لتصور "الصعود/التخلّي/التحلي"، هو مجموعة من الاستعارات التي تضافرت من أجل أن ترسم لنا بوضوح معالم التصورين الغير مباشرين (التخلّي والتحلّي) باعتبار الطبيعة التجريدية التي تعتريهما، إلا أن عملية التّجسيد الاستعاري لتصور "الصعود" في التجربة الصوفية لا يستند فقط إلى تلك النسقية التي تمنحها الجشطالتات، وإنما تقتضي نوعا من التفاعل بين التجربة الإنسانية والعالم الخارجي، عبر مقولة الأشياء والتجارب لغرض فهم آليات الاشتغال أثناء إنتاج مثل تلك التصورات[9]،

إنّ أقرب مصادر التفاعل التي يمكن أن تستمد منها الاستعارات المجسدة لتصور "الصعود" مادتها، هو ما يتعلق بالمحيط الفيزيائي وبالإحداثيات الفضائية (فوق-تحت، داخل-خارج، قريب-بعيد،) التي تملك علاقة وطيدة بأجسادنا وذلك من خلال إكسابها توجها فضائيا يلعب فيه العنصر الثقافي والاجتماعي دورا بارزا، وهذا ما أشار إليه "لايكوف وجونسون" في شأن المستقبل الذي يوجد في بعض الثقافات أمامنا، بينما تجعله الأخرى وراءنا[10].

تُعتبر رحلة **"العروج** "النواة الأساسيّة التي تُجسد التصور الطرازي المتعلّق بفكرة الوِصال وآلياتها، ففي مثل هذه التجربة يأبى الصوفي التعامل مع كل ما هو مادي لأن تحقيق الوصال والرؤيا، كما يرى "يوسف سامي اليوسف" تتعذر ممارسته إذا لم يتمكن الرائي من تخطي الأشياء كلّها ودونما استثناء[11]،وهذا ما سماه المتصوفة الخروج عن السوى والذّي يبدأ بالزهد في الدّنيا والتقشف والابتعاد عن الناس.

إلا أنّ التخطي هنا لا يجب أن يُفهم على أساس أنه " خروج عن الأوصاف الذاتيّة واكتساب أوصاف جديدة (وإنما) هو خروج يستهدف المعرفة، ذلك أن رحلة الإنسان الصاعدة إلى ربه وتحلّيه بالأسماء لإلهيّة لا تعني أنه خلو منها، بل يعني أنه كان على غير علم بهذا التحلّي[12]، ومعنى هذا أن هناك حججا هي التي تخفي هذه الصفات، وهي مطالب الدّنيا الجسد التي تجنح نحو الماديات والملموسات، والتي ينبغي تجاوزها إجباريا لدى المتصوفة من أجل تحقيق الوصال.

ومن الاستعارات الاتجاهية التي تجسد فكرة الانفصال والاتصال قول النّفري: **"وقال لي إذا جئتني فألق ظهرك، وألق ما وراء ظهرك، وألق ما قد أمك، وألق ما عن يمينك وألق ما عن شمالك"**.

تتعدّد الاتجاهات التي تساهم في تجسيد تجربة" العروج" في هذه الاستعارة ففعل "المجيء" هو الذي يُشير إليها ويعكس الآلية الأولى لتحققها وهي "الاتصال"، أما فعل "الإلقاء" هنا فهو يعكس نوعا من الانفصال عبر الوقوع من الأعلى نحو الأسفل، أو نوعا من الرّمي من اليمين إلى الشمَّال، على أن يترافق "المجيء" و "اللقاء" .

وأما اتجاها في هذا النوع من الخطاب، فتتكفل ثقافتنا الإسلامية بتحديده، حيث تجعل هذه الأخيرة من الله جوهرا لا يمكن المساس به من خلال "ربطها لكل ما في الوجود بمثلٍ أعلى فوق المُثل، بالله الواحد الأحد فهو مصدر القيم الحق والجمال والخير والحياة وهو مطلقا الذي لا يحدّه حدٌّ"[13]، وبالتالي فقد منحت لمقامه مفهوم "العلو" وما دونه فهو في مرتبة سفلى، وذلك وفقا لما جاء في عدّة مواضع من تنزيله الحكيم، يقول تعالى: " سبح اسم ربّك الأعلى" الأعلى 01، ويقول أيضا: " يخاَفون رَبهم مِن فوقهم ويفْعَلون ما يؤمرون" النّحل: 50.

كما لخص " ابن عربي" هذه الاستعارة قائلاً "فكلّ نظر إلى الكون ممن كان فهو نزول وكلّ نزر إلى الحق ممن كان فهو عروج"[14]، حيث يتحقق "التخلّي" و "التحلّي" في مثل هذه الاستعارة عبر مسارين متلازمين:

- **المسار الأول:** يتحدّد من الأعلى إلى الأسفل، وهو حال "العروج" أين يتم الاتصال بالمطلق وفي نفس الوقت الانفصال عن العالم البشري.
- **المسار الثاني:** يتحدّد من الأعلى إلى الأسفل، وهو حال النزول ولانفصال عن عالم الملكوت ولاتصال بالواقع المادي مرّ أخرى، ولكن بصفات أخرى هي صفات ولي الوارث الذي سيمتلك هذه المرّة كلّ المشروعيّة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتوجيه والإصلاح، ومنبع هذه السلطة هو درجة الارتقاء التي بلغها وحجم الحمولة المعرفيّة التي عاد محملا بها، وهذا ما سيجعله في مرحلة لاحقة واسطة يعبر بها المريد بنفس الطريق إلى الضفة التي عاد منها هذا الولّي، على أنّ يتمّ ذلك في الوقت نفسه، إذ أن الاتصال والانفصال خالان متلازمان يكونان للشخص في زمان واحد، ولكن من نسبتين مختلفتي: فالانفصال نسبة الشخص إلى الكون وما يجب أن يتخلّى عنه، والاتصال نسبته إلى الحق وما ينبغي أن يتخلّى عنه، فكلما زادت مشاهدات يجب أن يتحلى به[15]، فكلما زادت مشاهدات الصوفي وترقيّته في الأحوال والمقامات المتعددة، ارتفعت عنه الحجب حجابا وراء حجاب فيصل إلى المعرفة التي لا ينالها غيره إلا بالموت، ومع رقيّة في الأحوال والمقامات يزيد باطنه علما بقدر ما ينقص من ظاهره، وذلك في رحلة الصعود والإسراء من عالم العناصر إلى العالم الأعلى، فإن كان العارف من أهل الفناء والاستهلاك ظلّ متحققا بباطنه، وإن كان من أهل البقاء عاد من رحلته وخرج إلى الخلق بصورة الحق، فينقص من باطنه ما يزيد من ظاهره، وهذا التقابل في الزيادة والنقص يكون بالاتجاه الذي تأخذه الرّحلة، فإن كانت صاعدة كانت الزيادة في الباطن، وإن كان الصوفي عائدا كانت الزيادة في الظاهر[16].

- و هناك من الاستعارات ما يستثمر مفاهيم أكثر دقّة وصرامة من أجل تجسيد فكرة "الصعود" كمفهوم "الارتقاء" مثلما جاء في قول "ابن عربي": "....**لا يفهم كلامي إلا من رقي في مقامي**"[17]،يرتبط "الارتقاء" بتجربتنا المادية ،فعلى الصعيد التجريبي تجدنا نتحدث مثلا عن ترقية شخص في ميدان العمل، هذه الأخيرة التي يكاد الكل يُجمع على أنها لا تتم إلا بعد أن يكون مؤهلا لنيل درجة أعلى من التي كان عليها، وفي نفس الوقت يرتبط التأهيل بعدة مقومات يمكن اعتبارها بمثابة شروط من أجل التحقق: كالمستوى الدراسي والكفاءة والخبرة المهنيتين.
- أما على الصعيد التجسيدي فنحن نربط مفهوم "الارتقاء" ببعض الظواهر المادية كالزيادة في الأجر الذي تنجر عنه مختلف مظاهر الترف الأخرى من حسن المظهر، الاستقرار المادي وغيرها من المظاهر، بينما نجد أن الاستعارة المذكورة أعلاه تضع "الارتقاء" الذي يعني التدرج من مقام إلى آخر قصد تلّقي التجلّي بالمفهوم الصوفي شرطا أساسيا لفهم مساعي هؤلاء المتصوفة والدخول في ثنايا تجربتهم أثناء الاتصال بالله لمُؤهل لذلك فمفاده في عُرف المتصوفة أن لا يرتقى من مقام إلى مقام ما لم يُستوف أحكام ذلك المقام، فمن لا قناعة له – مثلا- لا يصح له التوكل، ومن لا وكيل له لا يصح له التسليم وهكذا[18]، والارتقاء خنا يحمل

دلالة الصعود والتحول وما كثرة المقامات مثل التوبة والورع والزّهد والفقر والصبر والرّضا والتوكل...إلا دليل على ذلك، وبالتالي ففكرة "الصعود" هذه ليست متجذّرة فقط في قلب التجربة الصوفية وإنما تُمثل شرطا من شروط تحقق التجربة بحدّ ذاتها.

2.3.1 الانبثاق التصوري وآليات التجسيد الاستعاري:

إنّ هاجس الوصال والارتقاء لدى الإنسان الصوفي يجعله في مرحلة لاحقة يتصور بأنه مختلف عن باقي البشر بحكم المنزلة التي يحتلّها مما يؤدي إلى انبثق تصورات غير مباشرة عن النواة الطرازيّة أو عن النسق التصوري العام والمباشر المكون للتجربة الصوفيّة، كالتصور القائل بأن: **"أهل الإشارة فوق وأهل العبارة تحت"**، والذي جسدته الاستعارات التالية:
"العالم في الرّق، والعرف مكاتب، والواقف حرّ"[19].

"العارف يرى مبلغ علمه والواقف من وراء كل مبلغ"[20].

ترتكز هذه الاستعارات على أسس فيزيائية واجتماعي قوامها أن النخبة دائما تكون (فوق) بينما الأغلبية (تحت)، وهي شديدة الارتباط بالنفوذ والسلطة التي توجد "فوق"، وبالتالي فأهل الإشارة الذي يعتبر "الواقف" نموذجا منهم يمثلون النخبة في حين البقية هم الأغلبية التي تقع "تحت" ومن نماذجهم في هذا الموضع "العالم" و "العارف".
في الاستعارة الأولى تمثل الحرية الحدّ الفاصل بين الفئات الثلاثة: العالم – العارف – الواقف، إنها ليست المصطلح الذي نعرفه الان أو يمكن أن نعثر عليه في مختلف التيارات الفلسفية، ينفرد مصطلح "الحرية" في عرف المتصوفة بمفهوم خاص نابع من طبيعة فهمهم للوجود ككلّ، فالإنسان – حسبهم – يبقى دائما في افتقار ذاتي أزلي، وهذا الافتقار هو عبودية، أما عتقه (الحرية) فهو كمال العبودية، وبالتالي فالحريّة التي يقصدها "النّفري" في العبارة أعلاه هي تحرر من رق الأكوان والأسباب، وإن كان تحررا شهوديا لا واقعا حسيا، إذ لا بد من عبودية الأسباب في هذا العالم (الطعام، الشراب) فتكون تلك العبودية عن شهود أنها عبودية للحق من خلق حجاب السبب، وتتمثل تلك الحرية في فراغ القلب من تلك الأسباب.

أما في الإستعارة الثانية فيبدوا أن الشيء الذي يجعل (الواقف) في مرتبة عليا أو (فزق) هو كونه لا يمكن أن يدرك من قبل (العارف) و(العالم)، ذلك أنّ (العارف) يرى العلم ومبلغه، وذلك لأنه فوق العلم، لكنه لا يرى (الواقف) لأنه وراء كلّ مبلغ أي فوقه[21].

- أما عن الدافع الذّي يجعل الإنسان الصوفي يقع في مثل هذه التصورات، فهو عاطفة الحب الجياشية التي تغمر قلبه وتدفع به إلى غياهب الأسرار الإلهية، بشكل يجعل قلبه يميل إلى الله من غير تكلف[22]، ووفق هذا يتم اعتبار **"الوجداني فوق والعقلاني تحت"**، أين تنضوي تحت هذا النسق سلسلة من الاستعارات التي تجعل من الوجدان والعاطفة وكل ما ينبع منهما الأساس في قيام تجربة الوصال ككل، حيث تم فيها قلب سلّم القيم الاجتماعية التي كانت تقتضي أن يكون العقلاني "فوق" باعتبار أن "الناس في ثقافتنا يتصورون أنفسهم يمارسون سيادتهم على الحيوان والنبات و المحيط الفيزيائي بشكل عام فقدرتهم الخاصة على التعليل والعقلنة هي التي تجعلهم في مستوى أعلى"[23]، وربما هذّا هذا التقليب هو الذي يمنح تيمة الفرادة للتجربة الصوفية، أين يتم تصور "القلب" والوجدان مركزا لتلقي الجلّي هو المُخاطب في الإنسان ومحل الصور الإلهية، لهذا فهو يحظى بمرتبة راقية (فوق) وما عداه فهو في مرتبة أدنى، فقد استند "النفري" في إنتاج الاستعارة التالية: **"يموت جسم الواقف ولا يموت قلبه"**[24]، على مرتكز من مرتكزات التجربة المادية الفيزيائية التي تقتضي أن يكون لشيء الجيّد "فوق"

والشيء السيء "تحت"، و"الموت" في هذه الاستعارة يحمل دلالة الانقطاع أو الانفصال تماما كما نعرفه في تجربتنا العادية فإذا مات شخص ما تنقطع صلته بالوجود المادي، ومادام الجسم يملك صلةً بالحياة الدنيوية وكل ما هو مادي، فينبغي في هذه الحالة مقاطعته أو قطع العلائق معه كشرط لتحقيق الوصال، لأنه مرتبط أساسًا بعالم الشهوات الذي يقع في مرتبة دنيا في سلّم القيم الذي يتصوره المتصوفة فهو في الأسفل أو "تحت"، لهذا وجدنا أنّ كلام المتصوف "لا يخلو من ذكر الموت حيث نظروا إليه بحنين واشتياق لأنه كان دائما تتويجا لطريقهم إلى الحق[25]، في حين القلب لا يمكنه أن يموت لانصباغه بنور الحي الذي لا يموت فهو وسيلة المُثلى التي تؤدي إلى تلقي فيض الجلّي، لهذا فهو في مرتبة عُليا أو "فوق".

وكذلك في قوله: "....**قلب الواقف على يدي، وقلب العارف على يد المعرفة**"[26]، حيث تملك هذه الاستعارة نفس المرتكزات الفيزيائية التي رأيناها في السابقة (فوق/ تحت)، إلا أنها تركز على تبين ماهية ومراتب الاتجاه الواحد وهو (الفوق)، إذ يبدو أنّ هذا الأخير درجات فأسبقية التجربة الوجدانية شرط حاضر في عالم (العالم) ومعرفة (العارف) ووقفة (الواقف)، إلا أنها تختلف في المرتبة والموقع من حيث درجة الاقتراب من المسعى وهو هنا الظفر بالله.

في هذه الاستعارة إشارة إلى أن الواقف هو أقرب إلى الله من غيره " فقلبه على يده" أي أنّ الواقف لا يرى أحدًا سوى الله، وبالتالي فهو قريب منه أكثر من غيره ما يجعله في أعلى المراتب التي يمكن أن يُتوج بها أي مُريد للوصال (فوق)، بينما " يقع العارف بين جاذبين أحدهما السوى والثاني هو الحق لهذا فقلبه على معرفته"[27]،أي مصيره مرهون بطبيعة الجاذب الذي سوف يسيطر عليه، وهكذا فهو في مرتبة دنيا (تحت).

إن النزوع إلى مثل هذا الأسلوب في التفكير والمعرفة ووالتوجه قد أملاه أصلا عجز العقل والعلم عن الجواب عن كثير من التساؤلات العميقة، وبالتالي استندت التجربة الصوفيّة على المبدأ القائل بأن في الوجود جانبا باطنا لا مرئيا ومجهولا، وأن معرفته لا تقتضي استخدام طرق عقلانية – منطقية-، الأمر الذي جعلها تقف عند حدود اللامعقول، اللامرئي واللامعروف[28].

إنّ هاجس الوصال الذي طبع التجربة الصوفيّة لم ينبثق من العدم وإنما كان وليدة عدّة تصورات ذات طابع وجودي، قائم أساسا على طبيعة الاعتقاد الذي بنى عليه الإنسان الصوفي معرفته، حيث كانت كل محاولاته في "تحقيق الوصال نابعة من لإحساس بالاغتراب (...) والرّغبة في العودة إلى لأصل الأزلي للكائن"[29]، وتحت وطأة هذه الرغبة الجامحة في البقاء في الله نجده في مرحلة متقدمة يمارس نوعا من الإسقاطات التي تسمح لنا بالنظر إلى الأحداث ولإحساسات والأفكار المكونة لفكرة "الوصال" باعتبارها كيانات، وذلك عن طريق الاعتماد عللا الأشياء والمواد التي يضطلع بها الوجود المادي.

ينبع هذا النموذج من الاستعارات في الخطاب الصوفي من الاعتقادات التي بني عليها المتصوفة معرفتهم، وهو أن العالم الخارجي ما هو إلا تجل لعالم الألوهية، وقد عبر "ابن عربي" على هذه الفكرة في مواضع عدة من كتبه ورسائله، حيث يقول: "....(..) عندما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله، (...) أوجد الكون وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمراه غير مجلُوة وجعل هذا الشبح المسوى يقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ وخلق له الاستعداد لقبول فيض التجلّي الدائم الذي لم يزل ولا يزال"[30].

ووفق هذه النظرية انتبثق عدة استعارات وجوديّة (أنطولوجيّة) تعمل على هيكلة الأنساق التصوريّة المجسدّة لفكرة "الوصال" أهمّها نسقان يُعبّران بتضافرها عن أصل التناقض الذي يجثم

على الوعي الصوفي، فالكشف الصوفي طلب معرفة التجليّات الإلهيّة التي تؤدّي به في مرحلة لاحقة إلى البقاء فيه نتيجة حدوث الكشف النسبي، وبالتالي يرى الصوفي نفسه في هذه الحالة جديرا باكتساب بعض صفات الألوهيّة ما دام من أهله المقربين ولكنّه من ناحية أخرى يعلم استحالة تلك المعرفة[31]، وفي هذه الحالة يتحول إلى كائن تنال منه صفة الحيوانيّة حظّها إلاّ أن هاجس الوصال يبقى دائما يلاحقه حتى في هذه الحالة، وذلك من منطلق أنّ كلّ الكائنات التي أوجدها الخالق في الكون إنّما خلقها لكي تسعى إلى معرفته من وراء الأشكال.

فأمّا النسق التصورّي الذي يمكنه أن يعبّر عن الحالة الأولى فهو: **نسق "الصوفي إله"**، حيث تقوم الاستعارات المُشكلة لهذا له على مفهوم "التجسيد والتجسيم" أين تُظهر أن "الله" وجودا يتوارى وراء صور وأشكال الوجود، والشيء المهم في هذه الطريقة التجسيمية هو "توصيف السبل التي يشكل بها العقل مفاهيمه من خلال التجربة الماديّة حول الظواهر غير المادية"[32]، وبالتالي لا ينبغي أن تُطرح إشكالية الزندقة والخروج عن المعقول في هذا الموضع بحجة إسناد صفات مادية إلى الله لأن الأمر الذي سوف يتم التركيز عليه هو الكيفية التي ينشط بها الذهن أثناء إسقاط التجارب الفيزيائية على الظواهر المجردة، فعندما قال البسطامي: **" سبحاني ما أعظم شأني"[33]**، فإننا نلاحظ أن هذّه الاستعارة تبين لنا بعض سمات الشخص الصوفي انطلاقا من إسناد صفات "الحق" إليه، وهذا النوع من الاستعارات يدخل في إطار ما يسمى بالشّطح، زهي تصدر عن اللاّوعي في حالات الاتصال بالله فنجدهم ينطقون بكلام الله، ولهذا كله أغراض نؤجل الحديث عنها إلى حين ذلك. هناك صفات ينفرد بها "الله" من قبيل:

+التسبيح
+التنزيه
+ التعظيم
+الإجلال
+ التكبير

وحين تمّ إسقاطها على الذات البشرية وأصبح الصوفي ينطق بكلام الله أصبحت تدل على:

+تحقق الألوهة في الإنسان
+معرفة النفس من خلال هتك الحجاب

+الترقي عن الموهومات والمحسوسات

تحاول هذه الإستعارة أن تعكس لنا بعض مظاهر التجربة الذاتية من خلال تجسيدها لمفهومي "التحقق والمعرفة" إنها تدّل على نوع من الرغبة الشديدة في تقمص الأدوار، هذه الرغبة التي تكون مفتوحة على كل الاحتمالات: التحقق/ عدم التحقق.

يقدم نسق "الصوفي إله" صورة عن الإنسان الصوفي وكيفيّة فهمه لمرتبته في الوجود وهو يعبر عن اللحظة التي تلتبس فيها الأمور لديه، فيُنسب إلى نفسه ما ينسب إلى ربه من صفات وأسماء، لهذا جاءت الاستعارات التي تنضوي في إطاره لتعبر عن حال من التوحيد الذّي يلقّنه الصوفي في حال السّكر، وهو شهود الحق في ذاته ولذاته، وفناء الذات الخاصة في ذات الألوهية وأنه ما ثمّة إلا الله فوجود العبد وجود الرب والعكس[34].

نسق " **الإنسان حيوان**" تقوم الاستعارة المكونة لهذا النسق على أساس الترميز، أين يعتمد عليها المُتصوفة من أجل توصيف أحوالهم وأحوال العامة من الناس وهم يحاولون البحث عن الحقيقة الربانية هي استعارات في معظمها تصور الحيوان على أنه شخص عاقل، يتحدث يخاطب، يسافر، يبحث..يسعى إلى فهم الحقائق الكونية وما وراء الكونية.

تناقض الاستعارات التي تندرج في هذا النسق ما جاء في النسق الأول إنها تجسد صورة الإنسان الضعيف الذي يسعى إلى الاتصال بالمطلق، لكن دون جدوى، لأنه يبقى دائما عاجزا أمام قوة وجبروت الله تعالى، نعثر على هذا النوع من الاستعارات لدى "الحلاج" في كتابة "الطواسين" و "فريد الدين العطار"* في كتابه "منطق الطير":

- فأما الأول فقد وظّفها من أجل التعبير عن الجانب الضعيف في الإنسان الذّي يسعى إلى بلوغ الحقيقة، أين قدّم لنا هذا الإنسان في هيئة "الفراش" الذي يسعى إلى تحقيق الوصال مع عالم المطلق، أين يمنحه صفات الإنسان الصوفي في معرض تجربته، فهذا "الفراش":

+يسافر

+يعود

+يخبر

+يمرح

يقول:

الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح
ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بألطف المقال
ثمّ يمرح بالدلال طمعا في الوصال إلى الكمال[35]

وهذه الأفعال لا يمكن أن يضطلع بها سوى الشخص العاقل، الذي يروم تحقيق أهداف معيّن في مسيرة حياته، فالفراش الذي يقصده "الحلاّج" في هذه الأبيات هو رمز لذلك الصوفي الذي يحوم حول الحقيقة ويسعى إلى كشف الأسرار وفهمها، وهو نفسه الشخص الذّي يحاول أن يبلغ الأشكال (النّاس) عم ما توصل إليه، إلا أنّ هذه الأشكال لا تتعلق أفهامها بهذا النّوع من الحقائق، وكأن هذه المعرفة حكرٌ على أهلها فقط كان من جهة أخرى يقر "الحلاّج" باستحالة بلوغ الهدف، يقول:

أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تليق بالخليقة
الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق
الإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة
وحق الحق وراء الحقيقة، والحقيقة دون الحق[36]

قد لا يكتفي الصوفي فقط بهذا المستوى من التجسيد، أمام تعقّد التجربة واستحالة التعبير عن معظم حيثياتّها، لهذا نجده في جانب آخر يعمل على بنينة بعض التصورّات عن طريق تصورات أخرى، وذلك عبر الارتكاز على سلسلة من الروابط النسقية التي توفرّها التجربة المادية والفيزيائية التي "تسمح بإيجاد وسائل ملائمة لتسليط الضوء على بعض التصوّر وإخفاء بعضها الآخر وذلك بالاعتماد على وسائل تكتيكية تُقدّم في غالب الأحيان على أنّها أسباب مثل: التحدّي، التهديد، التسليط، وغيرها"[37].

وبهذا المفهوم نجد أنّ تحقّق "الوقفة" عند "النفري" والظّفر بالله، مرهون بالطّهارة وفق ا ورد في الاستعارة التالية **"تطهر للوقفة وإلاّ نفظتك"**، فهذه الأخير تتّخذ مفهوما ماديا كالوضوء والغسل والتيمّم ... في سياق الاستعمال العادي فقد ورد في "لسان العرب" فيما يخصّ ماد "طهر"[38]،أنها:

- بمعنى الغسل تطهّرت المرأة: اغتسلت، وطهارّة بالماء: غسله، واسم الماء الطهور.
- بمعنى أحلّ: لقوله تعالى: "وهنّ أطهر لكم" أي أحلُّ لكم.
- التطهّر: التنزّه والكف عن الإثم وما لا يَحْمُلُ.
- طهارة القلب بمعنى طهارة النفس، في قوله تعالى: "وثيابك فطهّر" أي ونفسك فطهّر

إنّ نوع الطهارة المقصودة في الاستعارة أعلاه، هي تلك التي تتعلّق بطهارة النفس وهي ذات طابع معنوي تعتمد أساسا على ضرورة الانفصال عن مختلف الجوانب الدُّنيوية، إنّها نوع من القطيعة التي ينغي أن يُحدثها "الواقف" مع الذات البشرية تمهيدا للدخول في درجة الخصوص والولاية، والتي بدورها تُتوّج بالوقوف أمام الله وتلقي تجليه[39].

الطهارة:

+ التحرّر والانعتاق من رقّ الأكوان؛
+ الانفصال عن جوانب السوى؛
+ إحداث القطيع مع الذات البشرية؛
+ التخلي عن البنية المعرفية المتعلّقة بالعالم الدنيوي.

تحقق "الوقفة"

يتّخذ مفهوم "الطهارة" في عُرف المتصوفّة دلالة الإعراض عمّا سوى أي الحقّ تبارك وتعالى، وحسبهم أنه لا قُدرة للخلق على تحصيلها لأنّها الفناء عن رؤية الخلق فهي لا تتمّ إلا بالحقّ[40].

وهي بهذا ترتبط برؤية "الله" والفناء عن "الخلق"، بعيدا عن كلّ المعاني المادية، وهو نفسه المغزى الذي يرتبط بالاستعارة المركزيّة "الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الحقائق"، أين تعتمد هذه الاستعارة على وسيلة تكتيكية مُقَّدمة هنا كسب من أجل التحقُّق أين **تُظهر تهديدا** واضحا للمنجز فإذا لم تتمّ الطّهارة يحدث "النفض"، وبالتالي لا تتحقّق "الوقفة" لأنّك إذا لم تفعل، فسأضطر إلى كذا وكذا،ولذلك يعتبر اليأس ممّا في أيدي الخلائق (الدّنيا ما فيها) شرطا لتحقّق الأخذ والذي يعتبر "التطهّر" أحد آلياته.

وهي في نفس الوقت **تُخفي تحدّيا**، فعليه أن يمرّ بعدّه مراحل روحية ومعنوية قد يدركها كما يمكن ان لا يتمّ إدراكها وهو ما عُرف بالمقامات والأحوال التي يتطهّر في كلّ موقف فيها من حالة لينتقل إلى حالة أخرى، ليتحقّق بذلك فعل الوقوف ويغدو بهذا المفهوم التصوّف تطهرّا.

بينما تخفي هذه الاستعارة:

"أيّها العاشق ويلتا من العقل والوعي

فأنت أيّها العقل مثل الماء فابتعد عنّا"

جانبا مهمّا في بنية التجربة الصوفية، وهو الدّور

الذي تلعبه العاطفة في تشكيلة الخطاب الصوفي، حيث تجعل من هذا الأخير نوعا من الإلهام الناشئ عن الكشف والمشاهدة من أجل الوصول إلى المعرفة اليقينية، لهذا يمثل ذروة القوى جميعا، فهو حضرة عمل القوة الخيالية[41]، وقد اعتمد في بناء هذه الاستعارة على وسيلة تكتيكية تتمثل في التحذير، إنّه تحذير من مخاطر "العقل والوعي"، هذا الأخير الذي أصبح عاجزا وغير مؤهل لاستيعاب فُويْضات النفس والمشاعر حسب اعتقاد المتصوفة بهذا، تستند هذه الاستعارة على تصور أساسي يقدم لنا التصوف على أساس أنه وجدّان، إذ لا أثر فيه لعمل المنطق العقلي، فالعاطفة هي المحرك الأساسي والعامل المركزي الذّي يسيّر تفاصيل التجربة الصوفيّة القائمة على فكرة "الوصال".

في حين نجد أنّ الاستعارة التالية: **"أخباري للعارفين ووجهي للواقفين"** تضمر نوعا من التحدي الذّي يتحقق من قبل الطرف الثاني (الواقف)، هذا الأخير الذي يبدو أكثر قوة ووزنا من الطرف الأول (العارف)، وذلك من خلال طبيعة الغاية التي سوف يتّم الظفر بها، إذ يبدو أن رؤية الله حِكر على "الواقف" دون غيره وهذا ما سمح بالدخول في التحدي، وبهذا يشكل مفهوم اخر للتصوف عبر هذه الإستعارة وهو أنّ هذا الأخيرة عبارة عن تحدي يعتمد الصوفي في عقده على سلسلة من المؤهلات التي تضمن له مرتبة عالية تسمح بأن يتجاوز حدود الإخبار إلى الرؤية والشهود.

ومؤدى القول أن الاستعارات البنيوية تملك أساسا ثقافيا قويا متعلق بثقافة المتصوفة لأن ما تضيئه يطابق بدقة ما يعانيه هؤلاء أو ما يجربونه جماعيا، فمثلا الجانب الذي أضاءته استعارة "تظهر للوقفة وإلا نفظتك" وافق تماما طبيعة التجربة الصوفية القائلة بضرورة التطهُّر الروحي من خلال التغلب على كل الجواذب الدُّنيويّة أو ما يُعادل عندهم فكرة (التخلّي/التحلّي).

4. خاتمة:

نستنتج من كلّ ما سبق أنّ النسق الاستعاري في الخطاب الصوفي يتمتّع ببنية مثاليّة يصعب الإمساك بحدودها وإدراك امتداداتها، فهي بنية متعالية عن الواقع الماديّ الذي نرتكز عليه بشكل يجعل منه (النسق الاستعاري) تركيبة من المكوّنات المتناثرة التي تمّ تنسيقها في صورة لا يتمّ تشخيصها بسهولة، وهي في الوقت نفسه غير قابلة للتعميم، حتّى وإنّ وجدنا لها بعض السّندات الواقعيّة التي لم تتجاوز حدود بعض المرتكزات والأبعاد الفيزيائيّة، إلاّ أنّه يبقى نسقا مرسوما ومختلفا باللّغة والخطاب، فالتّجربة الصوفيّة بمجردّ أن امتلكتها اللّغة كفّت أن تكون تجربة واقعيّة حسب الكيفيّة التي عاشها بها أصحابها، لتغدو تجربة ثقافيّة بالدّرجة الأولى، الأمر الذّي جعلها تبتعد عن الأفق الصوفي الواقعي الذي أوجدها وتدخل في إطار تخييلي تحوّلت بمقتضاه إلى كيان استعاري ذو أساس تجريبيّ؛ الذي يتعلّق بطبيعة التجربة الخاصّة التي عاشها المتصوفّة، والتي انبثقت من كيفيّة فهمهم للوجود وبنياته، حيث كانت رغبتهم الجامحة في تحقيق الوصال الموجّه الأساسي لمختلف التصورّات التي انبثقت عنه، ممّا جعلهم يعيشون أحولا معقّدة صعُبت عليهم بعد ذلك ترجمتها لهذا اعتمدوا على مقوّمات العالم الخارجي باعتباره يوفرّ فُرصا أكثر لتوضيح المقاصد وباعتباره كذلك حسب تصورّهم مرآة انعكاسا لعالم الألوهيّة، ووفق هذا تكوّنت عند الصوفية عدّة أنساق كانت كلّها تختلف وتتباين لتلتقي مجددّا في نقطة واحدة وهي تمكنّها من تجسيد تلك الحيرة الكبيرة التي كانت تحيط بالمتصوفّة أثناء تجربتهم في الوصال، فأن يعيشوها شيء وأن يجسّدوها شيء آخر، فقد رأينا ذلك التناظر الذي نشأ بين نسق "الصوفي إله" الذّي قدم لنا الصوفي

وهو يبلغ أقصى درجات النشوة و الرّضا عن نفسه بعد أن فني عن الخلق وبقى في الحقّ فصار ينطق بكلام الله لأنهما في هذه الحالة "روحان حلّتا بدنا" كما قال الحلاّج ثمّ لم يلبث أن تلاه نسق "الإنسان حيوان" الذي عبّر الصوفيّة من خلاله عن استحالة بلوغ المسعى مهما تعددّت المجاهدات من جهة، ولم يفتهم أن يستغلّوا نفس النّسق من أجل تمرير أمّهات الأفكار التي أسفرت عنها تجربتهم، فجعلوا ذلك الحيوان يتحدّث ويسافر، ويقدّم كلّ ما بوسعه من أجل تحقيق الوصال، وفي كلّ هذا كانوا يستغلّون مجموعة من المفاهيم ذات المرتكزات الفيزيائيّة من مخطّطات الرؤية والتحرّك، الصعود والنزول، ...وغيرها من الأمور التي يمكن أن تجسّد أكبر عدد ممكن ن المفاهيم التي تمّ تحصيلها من سياق التجربة، لكن هذه المعركة التي خاضها الصوفيّة بينهم وبين أنفسهم من جهة، وبينهم وبين المحيط الخارجي من جهة أخرى، لم تكن فقط خلاصة التجربة التي عاشوها، وإنّما هي معركة خاضها الصوفيّة على مستوى الذهن الذي وقف وراء بلورة التجربة بكلّ حيثيّاتها، لهذا كان الجانب العرفاني الذهني هو المستوى الذي استند عليه النسق الاستعاري في بنيته.

5. قائمة المراجع:

1-أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الإستعماري، دار أبي رقراق للطباعة والنشر ،ط1، الرباط، 2006

2-ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط2، بيروت، 1984

3-ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، دار صادر، بيروت، (د ت)،

4-ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، دار صادر، بيروت، (دت)

5-ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، دار الصادر، المجلّد 4، الجزء 36، بيروت، لبنان، (دت)

6-آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، دار الأمل للطباعة والنشر ،ط 3، تيزي وزو، 2009

7-جونسون ولايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 1996

8-الحسين بن منصور الحلاّج، دار النديم للصحافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989

9-سارة بنت عبد المحسن، نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، دار المنارة للنشر والتوزيع، ط1، السعودية، 1991

10-سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1981

11-سليمان العطار، الخيال والتصوف في شعر الأندلس، دار المعارف، ط1، 1989.

12-عبد الله الحراصي، دراسات في الاستعارة المفهومية، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان ط3، مسقط، 2002

13-عبد الرّحمن بدوي، شطحات الصوفيّة، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت، 1978

14-عبد المنعم الجفني، معجم ألفاظ الصوفية، دار المسيرة ،ط2، بيروت، 1978.

15-عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تح ودراسة: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، مركز المحروس، ط1، القاهرة، 1997.

16-علي أحمد سعيد، الصوفية والسيريالية، دار الساقي، ط3، (د ت).

17-محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقديّة في الفلسفة الغربيّة)، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2002.

18-منصف عبدالحق، الكتابة والتجربة الصوفية، منشورات عكاظ، ط1، الرباط، 1987.

19-نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي قراءة ثانية للتراث، دار الباحث، ط1 ، بيروت، 1982،

20-نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراس في تأويل القران عند محي الدين بن عربي)، المركز الثقافي، ط5 ، الدار البيضاء،2003
21-يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنّفري، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، 1997

6. هوامش البحث:

-أحمد العاقد، المعرفة والتواصل عن آليات النسق الاستعاري، دار أبي رقراق للطباعة والنشر ،ط1، الرباط، 2006، ص: 97. [1]

-المرجع نفسه، ص95.[2]
- ابن عربي، الإسفار عن نتائج الأسفار، دار صادر، بيروت، (دت) ص4-5.[3]
- محمّد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال (صفائح نقديّة في الفلسفة الغربيّة)، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2002. ص[4] 216
- Ibn arabi , la production des cercles, traduit par PAUL FENTON et MAURICE,p29.[5]
-جونسون ولايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط1،المغرب، 1996،ص: [6]93.

-سارة بنت عبد المحسن، نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، دار المنارة للنشر والتوزيع، ط1،السعودية، 1991،[7] ص: 127.

- منصف عبدالحق، الكتابة والتجربة الصوفية، منشورات عكاظ، ط1، الرباط، 1987،ص: 303.[8]
- مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص: 165.[9]
-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.[10]
- يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنّفري، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ص: 48.[11]
- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراس في تأويل القران عند محي الدين بن عربي)، المركز الثقافي، ط5، الدار البيضاء،[12] 2003، ص: 192.
- نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي قراءة ثانية للتراث، دار الباحث، ط1، بيروت، 1982، ص: 51.[13]
- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، ج3،بيروت، (د ت)، ص: [14]40
- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1981، ص: [15]203
- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص: [16]205
-: عبد المنعم الجفني، معجم ألفاظ الصوفية، دار المسيرة، ط2، بيروت، 1978، ص: 248.[17]
[18] - سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص120.
- النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص: 14.[19]
- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ص: 768.[20]
- عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تح ودراسة: جمال المرزوقي، تصدير: عاطف العراقي، مركز المحروس ط1، [21] القاهرة، 1997، ص: 141.
- سارة بنت عبد المحسن، نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام، ص: [22]129
- مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص: 37.[23]
- النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص: [24]48
- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، ص: [25]1030
- النفري عبد الجبار، المواقف والمخاطبات، ص: 12.[26]
- عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص: 148.[27]
- علي أحمد سعيد، الصوفية والسيريالية، دار الساقي، ط3، (د ت)، ص: 11-15. [28]
- منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص: [29]358
- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، ط2، بيروت، 1984، ص: 48.[30]

- منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفيّة، ص 260[31]
- عبد الله الحراصي، دراسات في الاستعارة المفهومية، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر ولإعلان، ط3، مسقط، 2002، ص: 57.[32]
- عبد الرّحمن بدوي، شطحات الصوفيّة، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت، 1978، ص: 30.[33]
-المرجع نفسه ، ص: 21.[34]
- الحسين بن منصور الحلاّج،الطواسين، دار النديم للصحافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص: 23.[35]

- المرجع نفسه، ص: 23.[36]
- مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص 82[37]
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير وآخرون، دار الصادر، المجلّد 4، الجزء 36، بيروت، لبنان، مادة "طهر"[38].

- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، دار الأمل للطباعة والنشر، ط 3،تيزي وزو، 2009، ص 138.[39]
- عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص 115.[40]
- سليمان العطار، الخيال والتصوف في شعر الأندلس، دار المعارف، ط1، 1989، ص: 39.[41]