مجلّة اللّغة العربيّة المجلّد: 25 العدد 64 السّنة: 2023 الثّلاثي الرّابع ص: 339 - 352

الخطاب الاستعاري وجدليّة الظّاهر والباطن في العرفان الصّوفيّ

Allegorical discourse and dialectic of the outward and inward in Sufi mysticism

أ. وهيبة جراح♥

تاريخ الاستلام: 01-06-2022 تاريخ القبــول: 02-08-2023

ملخّص: تهدف هذه الورقة البحثيّة إلى تبيين موقع الاستعارة من إستراتيجيّة التّصريح والتّلميح التي تميّزت بها البنيّة الرّمزيّة في الخطاب الصّوفي، وذلك عبر التّركيز على ضمنيات القول الاستعاري وكيفيات اشتغاله.

تقتضي دراسة الجانب التّداولي للاستعارات الواردة في العرفان الصّوفيّ؛ الغوص أوّلا في تلك الجدليّة التي أحاطت بحيثيات التّجربة الصّوفيّة وآليات تمظهرها على مستوى الخطاب، من خلال محاولة الكشف عن جانب مضمرات المضامين الاستعاريّة، وذلك عبر الخوض في جدليّة "الظّاهر والباطن" فيها خاصّة إذا نظرنا إلى الكثافة الرّمزيّة التي اشتمل عليها الخطاب الصّوفي والتي يصعب في أغلب الأحيان الإمساك بالمعنى المقصود وراء توظيفها.

وهذا ما جعلنا نصل إلى أنّ الاستعارات المشكلة لهذا النّوع من الخطاب عبارة عن أنساق تواصليّة إبداعيّة تتجاوز حدود التّركيب والدّلالة، إلى الإدراك العميق لمكوناتها النّسقيّة والوظيفيّة مقترنة بالسّياق العام للاستلزامات التّخاطبيّة

♥المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصّوف ميلة، الجزائر، البريد الإلكتروني:wahibadjerah6@gmail.com، (المؤلّف المرسل) .

والاقتضاءات المعرفيّة التي تنبع من الهيأة العرفانيّة التي طبعت الخطاب الصّوفيّ.

كلمات مفتاحيّة: الاستعارة؛ الأنساق المعرفيّة؛ الظّاهر؛ الباطن.

Abstract: This research paper aims to clarify the location of the metaphor of the strategy of statement and allusion that characterized the symbolic structure in the Sufi discourse, by focusing on the implications of the metaphorical saying and the modalities of its operation.

It requires studying the deliberative aspect of the metaphors contained in Sufi mysticism; Diving first into that dialectic that surrounded the terms of the Sufi experience and the mechanisms of its manifestation at the level of discourse, by trying to reveal the side of the implications of the metaphorical contents, by delving into the dialectic of "the outward and the inward" in it, especially if we look at the symbolic intensity contained in the Sufi discourse, which It is often difficult to grasp the meaning behind their employment.

This is what made us reach that the metaphors formed for this type of discourse are creative communicative patterns that transcend the limits of structure and semantics, to a deep awareness of their systemic and functional components coupled with the general context of the conversational imperatives and cognitive requirements that stem from the mystical body that characterized the mystical discourse.

Keywords: metaphor; Cognitive patterns; apparent; the inner.

1. مقدّمة: لقد أقام المتصوّفة تفكيرهم حول بنيّة الوجود وترتيباته المختلفة على فلسفة خاصّة تقوم على تقسيم هذا الأخير (الوجود) إلى ظاهر وباطن وذلك وفق نظرة تقوم أساسا على تصوّر ذي بعدين متناقضين ومتكاملين في الوقت نفسه لمرتبة الإنسان في هذا الوجود، فتصور "ابن عربي" للإنسان يتم وفق هذه الثّنائيّة فهو (الإنسان) من جهة خليفة الله وإنسان كامل(...)، وذلك من منطلق حقيقته وباطنه فهو جامع لحقائق الأسماء الإلهيّة التي توجهت إلى

إيجاد العالم، وهو من حيث طبيعته الجسميّة على صورة الكون وجامع لحقائقه وهو من هذه الزّاويّة مخالف لله وضد له وموجود أخير وإنسان وحيوان[1] (نصر حامد أبو زيد، 2003)، ومن هذه النّظرة نميّز المتصوّفة بين نوعين من الدّلالة: الدّلالة الوجوديّة والدّلالة الرّمزيّة، وذلك وفق طبيعة فهمهم للوجود وآليات تشكل فأمّا النّوع الأوّل فيقصدون به صورة الأشكال والأشياء كما هي موجودة في الواقع، بينما يشير النّوع الثّاني إلى الدّلالة المتواريّة وراء أشكال الوجود.

وهاتان الدّلالتّان بمثابة وجهتين لعملة واحدة هي "العالم الوجودي" الذي لا يعتبر امتدادا متحجرا، وإنّما هو حديث لا نهائي ينطق بالمعاني الإلهيّة وهذا النّطق هو ما يصطلح عليه "ابن عربي بـ "الممكنات"، والتي يقصد بها تجلي الباطن في هيئة وصورة الظّاهر[2] (منصف عبد الحق،1988).

يرتبط "الباطن" في التّشكيل الاستعاري للخطاب الصّوفي باللامرئي والمجهول لكن الوصول إليه يتم عبر اختراق الأشكال والصّور القابعة في الوجود، لهذا يجهد الصّوفي نفسه من أجل التّعبير عنه وما دامت غاية المتصوف هي الكشف عن هذا المجهول والممكن، فإنّ الصّورة التي سوف تنبثق عن هذا الكشف لن تكون مباشرة وإنّما هي صورة بدئيّة تولد من التّقريب والجمع بين مستويين متباعدين بحيث يصبحان واحد[3] (علي أحمد سعيد 1970)، وهذه الصّورة المنبثقة التي عملت على التّوليف بين المستويين هي التي تملك الطّابع الاستعاري.

تتم هذه الحركيّة بين المستويين في الخطاب الصّوفي في اتجاهين: ذهابا وغيابا وذلك تناسبا وتجربة كل متصوف فهناك، انتقال من "الظّاهر" إلى "الباطن" على غرار ما نجده عند "ابن عربي" في "ترجمان الأشواق"، وفي المقابل هناك حركة عكسيّة أي من "الباطن" إلى "الظّاهر" وهنا يمكن أن نستدل بتجربة "النّفري" في الوقوف والمثول أمام الله، دون أن يعني ذلك انتصار أحد

الطّرفين على الآخر إنّها حركة انتقاليّة مزدوجة تحافظ على الجانبين (الظّاهر/الباطن) في علاقتهما البرزخيّة.

2.الاستعارة ورؤيّة الباطن عبر الظّاهر: يتم الانتقال من "الظّاهر" نحو "الباطن" عند "ابن عربي" في "ترجمان الأشواق" وفق قناعة مفادها أنّ معرفة الاسم الإلهي ليست ممكنة إلا في شكل محسوس الذي يشكل تجليًّا لها، حيث إنّ كل صورة إلهيّة أصليّة لا يمكن تأملها إلا في صورة عينيّة محسوسة، لهذا أعلن "ابن عربي" في مقدّمة ديوانه أنّ الإشارة إلى المرأة ما هي إلاّ إشارة إلى الحكمة العلويّة التي تجلّت له شهودا أي أنّه لم يعد يرى شيء إلاّ ويرى الله فيه.[4](نهاد خياطة، 1994).

إنّ المرأة في نظر "ابن عربي" تجسيد حي للصورة الإلهيّة في جمالها وجلالها وكمالها وهي رمز الأنوثة السّاريّة في العالم لهذا أصبحت رمزا لأشواقه وترجمانا لها هذا التّرجمان الذي يجعلنا نرى(الباطن/الرّوحي) انطلاقا ممّا هو(ظاهر/محسوس) يقول: "فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكنّي، وكل دار أندبها فدارها، ولم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهيّة والتّنزلات الرّوحانيّة، على طريقتنا المثلى، فإنّ الآخرة خير لنا من الأولى[5] (ابن عربي، 1992)، يتّضح من هذا القول أن "ابن عربي" في الظّاهر يقدم صورة للمرأة المحبوبة الموجودة في عالم الواقع والحس، إلاّ أنّ الصّورة تملك قوّة رمزيّة تدفعها إلى التّعبير عن أمور ما ورائيّة(في الباطن) وقد يتعدى الأمر ذلك بأن تصبح هذه الصّورة الحسيّة شرطًا ضروريًّا من أجل تجسيد أمور واقعة في الباطن، يقول "ابن عربي" في هذا الصّدد:

ترجمان الأشــواق عرفني بالكريم الخــلاق
لولا حكم الإشفاق ما ظهر حكمه للإشراق[6](ابن عربي،1992)

فحكم الإشفاق يقصد به الطّبيعة ممثلة في صورة الجمال الإنساني، وهي هنا ضروريّة للعبور إلى ما ورائها[7](سليمان العطار، 1981)، فلولا هذه الصّورة لما تمكن من إدراك الجمال الإلهي.

إنّ أهم مفهوم تتبني عليه إستراتيجيّة الانتقال من "الظّاهر" إلى "الباطن" في التّركيبة الاستعاريّة في "ترجمان الأشواق" هي؛ تمثّل العالم الرّوحي "الباطن" في قالب حسي "ظاهر" ووفق هذا تنبثق الاستعارة المفهوميّة التي تتخذ من صورة "المرأة" وسيلة لتجسيد مفهوم وفكرة التّجلي فأصبح "الله في هيئة امرأة" في تصور "ابن عربي" حيث أن "العلوّ لا يشاهد في الأشكال المحسوسة إلاّ من خلال التّشبيه[8] (عاطف جودة نصر،1978)، وهذا النّشاط التّخيلي الذي يركب المحسوس على نحو ما يمثله التّكلم ويتصوّره بحسب حياته الوجدانيّة والباطنيّة هو الذي يملك الطّابع الاستعاري[9] (عاطف جودة نصر،1978)، لأنّه يتم عن ذلك التّوليف البدئي الذي قام المتكلّم به بين عالمين أحدهما ينزع إلى المحسوس/الظّاهر(المرأة) بينما ينزع الثّاني إلى المجرّد/الباطن(الله)، لتأتي بعد ذلك اللّغة في درجة ثانيّة من أجل التّجسيد، إذا أردنا أن نبسط هذا التّصور قلنا أن: المتكلّم أثناء بناء تصوره انطلق من عالم الواقع(المحسوس/الظّاهر) أين توجد صورة "المرأة" الحقيقيّة القابلة للإدراك الحسّي والملموس والتي تمثّل في تصوره تجليا من تجليات الخالق، رمزا لفكرة موجودة باطنيّة بهدف أن يجسّد لنا صورة الإله في أبهى تجلياته.

وهذا التّوليف راجع لكيفيّة فهم "ابن عربي" لبنيّة هذه العوالم: فهناك عالم مبني على صفة القدرة(عظمة الله)/وعالم مبني على الحكمة وربط الأسباب بمسبباتها(العالم الذي نعيش فيه) ورغم أنّ القدرة هو وحده من يتحكّم في عالم الأسباب، إلاّ أنّ فهمه لا يتم إلاّ من خلال تدخل الأسباب الظّاهرة[10](سعاد الحكيم، 1981)، يقول "ابن عربي" في هذا الشّأن: "... سرى الاقتدار الإلهي في كل شيء: فلا ينفع إلاّ به، ولا يضر إلاّ به، ولا ينطق إلا به، ولا يتحرك إلاّ

به، وحجب العالم بالصّور، فنسبوا كل ذلك إلى أنفسهم، وإلى الأشياء"[11](سعاد الحكيم، 1981)، وبالتّالي فاتخاذ(المرأة) كرمز لتجسيد مفهوم الألوهيّة يمثل خرقا لمراتب النّظام المعروف من زمان ومكان توالى لكن منبع هذا الخرق يبقى في تصور ابن عربي من عالم القدرة أي الله تعالى فمظاهر الجمال والبهاء أسندت إلى المرأة في عالم الواقع ما هي إلاّ صورة من صور الاقتدار الإلهي التي تم حجبها بتلك الصّورة(صورة المرأة) فصارت تلك الصّفات منسوبة للصورة لا لخالق الصّورة.

وهذا الجانب الاستعاري المنبثق، لا يمكن استنتاجه من اللّغة المعبّر بواسطتها عن التّجربة وإنّما من التّصور العام الذي أسهم في بناء هيكلها، وهذا تمامًا ما قصد كل من "لايكوف" و"جونسون" حينما قالا بأن نسقنا التّصوري العام مبنيين في جزء كبير منه استعاريا[12](مارك جونسون، 1996)، ونفس الشّيء يقال عن كل الرّموز التي يوظفها "ابن عربي" على مسار الدّيوان كلّه فإذا كان هناك اختلاف فمرده إلى المنبع الذي يستقي منه الرّموز، فهي تتعدّد بتعدّد الظّواهر الموجودة في العالم المحسوس الظّاهري كعالم الحيوان، عالم الطّير، الظّواهر الطّبيعيّة والفلكيّة، الثّقافات الدّينيّ ة[13] (سعاد الحكيم 1991)،...لكن الهدف يبقى واحد وهو تمثّل أسرار عالم الألوهيّة الموجودة في الباطن.

كلّمـــــــا أذكره من طلل أو ربوع أو معـــــــان كلّمـــا
وكذا غن قلت هي أو قلت هو أو هموا أو هن جمعـــا أو همـا
وكذا السّحب إذا قلت بكـــت وكـذا الزّهر إذا مـــــا ابتسمت

إلى أن يقول:

كلّما أذكره ممّا جـــــــــرى ذكره أو مثله إن تفهمـــــا
منه أسرار وأنوار جـــــــلا أو على جاء بها ركب السّـم

لفؤادي أو فؤاد من لـــــــه مثل ما لي من شروط العلما
صفة قدسيّة علويّـــــــــة أعلمت أنّ لصدقي قدمـــــا
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلمـــا[14]

تقدّم لنا هذه الأبيات تلك العلاقة التي تربط بين ظاهرة القول الاستعاري وباطنه لدى "ابن عربي" فالأطلال والرّبع والمغاني، كلّها رموز للأشكال والصّور الموجودة في العالم المادي فهي عبارة عن ما هو موجود في الظّاهر الكوني، لكنّ رؤيّة "ابن عربي" لا تقف عند هذا الحد وإنّما تتبلور في عمليّة التّوظيف الاستعاري من خلال تسخير الوقائع الكونيّة وجعلها رموزا للتعبير عن الباطن عبر رصد حيثيات الرّؤيّة والمشاهدة.

3. الاستعارة ورؤيّة الظّاهر عبر الباطن: أمّا "النّفري" فقد اختار طريقة أخرى في التّعبير عن تجربته وهي تفريغ ذاته المتكاملة في الخطاب الإلهي وذلك من خلال تبني إستراتيجيّة تعتمد على التّمثل الرّوحي للعالم المحسوس لهذا فقد قدّم حركة عكسيّة للتي اشتهرت عند المتصوفة، فهو يقلب سلم القيم بممارسته نظاما آخر للرؤيّة، تبدأ من حيث ظن باقي المتصوّفة أنّه المنتهي فمواقفه انطلاقة أخرى من الباطن والمجرّد نحو الظّاهر الملموس، إنّها نوع من التّجرّد من الذّات والتّمركز حولها، هذا التّمركز الذي يفرض منذ البداية على "الواقف" أن يتخلّى عن بنيته المعرفيّة المتعلقة بالواقع، ما دام المعنى والحقيقة كامنين عند الله(في الباطن) لهذا ينبغي التّواصل معهما من خلال الوقوف والمثول أمام الله دون التّعلق بشيء دونهما.

إنّ فكرة "الوقفة" التي عبّر عنها "النّفري" ذات طابع استعاري لأنّها لا تكاد تتجاوز الحضور الوجداني بالله، فاستعارة من قبيل: "أوقفني" وقال لي تعني إيقاظ قابليّة الفرد لتلقي التّجلي[15](عفيف الدّين التّلمساني، 1997)، أين تتم الإحالة في مثل هذه الاستعارة إلى "الظّاهرة" انطلاقا من "الباطن"، وذلك عبر نقل مجريات "الوقفة" وحيثياتها المختلفة، لهذا بدت لنا مواقفه "عبارة عن

خطاب ما بعد معرفة الذي تُرصَد فيه القطائع، يحيل إلى قبل المعرفة أين تُرصد البدائل"[16](آمنة بلعلى،2009)، ومن هنا يتّضح بأنّ "عالم الباطن" في مواقف "النّفري" هو عالم ما بعد تحقيق المعرفة والرّؤيّة والثّبوت وهو العالم الذي يتموقع فيه هو كمنتج للخطاب رغم أنّه سيختار طريقة أخرى للحوار والرّصد سوف نتطرق إليها لاحقا، بينما "عالم الظّاهر" فهو العالم الذي يوجّه إليه خطابه الذي يرصد فيه بدائله، لهذا بدت لنا استعارة "الوقفيّة" عبارة عن انتقال من المركز إلى المحيط.

إنّ الحد الفاصل بين الظّاهر والباطن في عمليّة الانبثاق الاستعاري لمفهوم الوقفة، متعلّق بشكل كبير بالمستويات التي يبلغها الصّوفي في معرفة الأسرار الإلهيّة، وقد تموقع النّفري في مواقفه في مرحلة ما بعد المعرفة والتّحقّق، لهذا جاءت مواقفه على شكل رصد لمجريات تم تحصيلها من عمليّة الكشف والمشاهدة، وبالتّالي فهو انطلاق من الباطن نحو الظّاهر أي من مرحلة ما بعد المعرفة إلى مرحلة ما قبل المعرفة، لهذا كانت الوقفة باعتبارها استعارة انتقال من المركز نحو الهامش، وبتكامل استعارة "الوقفة" واستعارة الجوهر الأنثوي يمكن أن نقول بأنّ الاستعارة ذات طابع برزخي كذلك، وهذا ما سنوضحه في العنصر الموالي.

4. الاستعارة كواسطة أنطولوجيّة بين الظّاهر والباطن: تنقلنا الاستعارة في الخطاب الصّوفي كما رأينا في العنصر أعلاه من مستوى المعاني الأوليّة المباشرة (معاني الموجودات)، إلى المعاني الثّاويّة وراءها، وهذا الانتقال هو الذي يعمل على تحويل الكائنات من كونها أشياء إلى كونها صورا ومرايا لمفهوم التّجلي[17](منصف عبد الحق، 1988)، فصورة "المرأة" عند "ابن عربي" كانت مرآة تجلت فيها مفاهيم الألوهيّة، وكذلك استعارة "الوقفة" كانت مرآة عكست لنا خصائص عالم الألوهيّة، ومن هنا تنبثق وظيفة الخيال التي تركز

أساسا على الرّبط بين طرفي "الظّاهر"(صور خلق) و"الباطن" (معاني وأسرار الحق).

ووفقا لهذا يتدخّل "الخيال" لبعث الدّيناميّة بين "الظّاهر" و"الباطن أثناء الخلق الاستعاري، إذ يمثّل الوسيلة التي يعتمد عليها المتصوفة من أجل إنشاء الرّوابط بين مقولات تشمل الموضوع المتخيّل الذي ينزع إلى عالم الباطن والمشاهدة الحسّيّة[18](عاطف جودة نصر، 1978)، التي تنزع إلى عالم الظّاهر لهذا اعتبر ذو مكانة خاصّة في البنيّة المعرفيّة الصّوفيّة فهو بؤرة الازدلاف الذي تدغم بواسطته المادة بالرّوح.

يحمل المتصوّفة الخيال صفة إكسيريّة وذلك إشارة منهم إلى القدرة التي يضطلع بها في جعل الأشياء تخالف طبائعها الأوّليّة، ومن هنا ينبثق التّصوّر الذي أقامة "ابن عربي" لمكانة الخيال البرخيّة الوسطى بالمرآة التي تضمن مقابلة العلم الأكبر (الألوهة والعالم الأصغر (الإنسان) فبواسطة الخيال يصبح الإنسان مرآة تعكس ما في العالم الأكبر "الباطن" كما سبق وأن رأينا ذلك عند "ابن عربي" في "استعارة الوجه الأنثوي" في "ترجمان الأشواق"، كما يصبح "العالم الأكبر" مرآة صقالها الإنسان وذلك على غرار ما وجدناه في "استعارة الوقفة" عند "النّفري"[19](عاطف جودة نصر 1984)

ووفقا لهذا ميز "ابن عربي" بين نوعين من الخيال: المتصل(المقيد) والمنفصل(المطلق) فأمّا الأوّل فهو ذلك الذي يؤسّس لصورة لا يقابلها شيء في المحسوس كأن يتم تخيل "خيول مجنحة وأسود تحمل وجوها آدميّة" إذ يستحيل أن نعثر على معادل موضوعي لها على أرض الواقع.

أمّا النّوع الثّاني فهو المقصود بذلك لأنّه يتمتع بحقيقة مستقلة باقيّة في العالم البرزخي الأوسط ممّا يمكن الآخرين من رؤيته ماثلا في العالم الخارجي شريطة أن يكون هؤلاء على دراية بتقنيات الممارسة الصّوفيّة[20] (عاطف جودة نصر، 1984) كما أنّ هذا النّوع يتوافق والتّصوّر الذي أقامه العرفانيون لثنائيّة

الوجود (روحي/حسّي) وهذا التّصور هو الذي يعتبر الرّكيزة الأساسيّة في انبثاق الكثافة الرّمزيّة للتعبير الاستعاري، حيث يتعلّق في جانب كبير منه (التّصور) بالكيفيّة التي يشتغل بها هذا النّوع من الخيال أثناء تمثله للمفاهيم المتعلّقة بفضاءات الرّؤيّة والمعرفة لدى المتصوّفة[21](منصف عبد الحق، 1988).

لهذا فالاستعارة في مثل هذا النّوع من الخطاب عبارة عن نشاط مكثف يمزج بين الدّلالة الوجوديّة والدّلالة الرّمزيّة إنّها فعل برزخي يجمع بين الوجودي والإلهي، بين الظّاهر والباطن ممّا يجعلها تؤسّس لحقيقة وجوديّة أخرى تختلف تماما عمّا انبثق عنه.

هذه الصّفة البرزخيّة الجامعة التي اضطلعت بها الاستعارة في الخطاب الصّوفي من شأنها أن تضع المتلقي أمام شذوذ دلالي يجبره على تقصي الأمور ومحاولة الإمساك بالمعنى المقصود وراء ما يُضمره القول الاستعاري في الصّور التي بواسطتها يُضمر المعنى(أسرار ومعاني الألوهيّة)، وهي التي تشكّل حجابًا يثير في المتلقي الصّوفي الرّغبة في المعرفة واختراق الحدود فالمعاني التي يضمرها القول الاستعاري ذات صفة فاصلة وواصلة في الوقت نفسه: فهي "فاصلة من حيث أنّها تشكل حجابا أو عائقا وجوديا ومعرفيا أمام المعاني التي تسترها(...) وهي واصلة من حيث الصّور الوجوديّة تبرز وتظهر المعاني التي تتجلى عبرها"[22](منصف عبد الحق، 1988).

5. خاتمة: ومنه؛ نستنتج أنّ الاستعارات التي يبنى عليها الخطاب الصّوفي هي ضرب من توظيف الخيال المطلق ونمط من أنماط اشتغاله، التي تعتمد على آليّة الدّمج والتّوليف من أجل توضيح فكرة التّجلي، لكن دون أن يعني ذلك نزوع الاستعارة أو ولائها لأحد الطّرفين، إذ إنّها ليست ما منه انقلبت وليست كذلك ما إليه تنقلب هي بكل بساطة فعاليّة إنسانيّة ذات تركيب دياليكتيكي جامع بين الوجود الظّاهر والعدم الباطن.

تعتبر "الواحديّة" إذا نواة الرّموز الاستعاريّة التي يوظفها المتصوّفة، والتي يمارسون من خلالها الإسقاطات التي تسمح لهم بالإقرار بجنونه الإلهي ملوحين في ذلك بجوهر الرّموز في دلالاتها الخصبة إلى حبه الحقيقي، وهذا ما أدى بهم إلى الوصول إلى مبدأ الوحدة الجوهريّة، هذه الوحدة التي تستدعي صرف النّظر عن الظّاهر وطلب الباطن من أجل الفهم والاستيعاب.

6. قائمة المراجع:

•المؤلّفات:

•نصر حامد أبو زيد، فلسفة التّأويل(دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين بن عربي) ابن العربي، المركز الثّقافي،(الدّار البيضاء: المركز الثّقافي،2003) ص153.

• منصف عبد الحق، الكتابة والتّجربة الصّوفيّة، منشورات عكاظ، (الرّباط: منشورات عكاظ 1988)، ص62-63.

•علي أحمد سعيد، (أدونيس)، الصّوفيّة والسّرياليّة، دار السّاقي، (مصر: دار السّاقي (دت))، ص160.

• ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، (بيروت: دار صادر، 1992)، ص09.

• سليمان العطار، الخيال والشّعر في تصوف الأندلس، دار المعارف، (مصر: دار المعرف، 1981)، ص111.

• عاطف جودة نصر، الرّمز الشّعري عند الصّوفيّة، دار الأندلس للطباعة والنّشر والتّوزيع (/: دار الأندلس للطباعة والنّشر والتّوزيع 1978)، ص143.

•سعاد الحكيم، المعجم الصّوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنّشر، (/: دندرة للطباعة والنّشر، 1981)، ص962.

•مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، دار توبقال للنشر (المغرب: دار توبقال للنشر والتّوزيع، 1996)، ص25-26.

•سعاد حكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، دندرة للطباعة والنّشر، (بيروت، لبنان: دندرة للطباعة والنّشر،1991)، ص21.

•ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، (بيروت: دار صادر، 1992)، ص13.

•عفيف الدّين التّلمساني، شرح مواقف النّفري، مركز المحروسة، (القاهرة: مركز المحروسة للنشر، 1997). ص24.

• آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج النّقديّة المعاصرة، دار الأمل للطباعة والنّشر، (تيزي-وزو، الجزائر: دار الأمل للطباعة والنّشر، 2009) ص139.

• عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصريّة العامة للكتاب (مصر: لهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1984)، ص89-90.

7. هوامش♥:

[1]- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل(دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين بن عربي) العربي، ط5، المركز الثقافي، الدّار البيضاء، 2003، ص153.

[2]-منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصّوفيّة، منشورات عكاظ، الرّباط، 1988، ص62-63.

[3]- علي أحمد سعيد، (أدونيس)، الصّوفيّة والسّرياليّة، دار السّاقي، ط3، (دت)، ص160.

[4]- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصّوفيّة، ص62-63.

[5]- ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1992، ص09.

[6]- المرجع نفسه، ص28.

[7]- سليمان العطار، الخيال والشّعر في تصوف الأندلس، ط1، دار المعارف، مصر 1981، ص111.

[8]- عاطف جودة نصر، الرّمز الشّعري عند الصّوفيّة، ط1، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1978 ص143.

[9]- المرجع نفسه، ص172.

[10]- سعاد الحكيم، المعجم الصّوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، ط1 1981 ص962.

[11]- ابن عربي، الإسفار عن نتائج الإسفار، نقلا عن سعاد الحكيم، المعجم الصّوفي ص963.

[12]-مارك جونسون وجورج لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، تر عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 1996، ص25-26 .

[13]–سعاد حكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1991، ص21.

[14]–ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، 1992، ص13.

[15]– عفيف الدّين التلمساني، شرح مواقف النفري، تح جمال المرزوقي، مركز المحروسة ط1، القاهرة، 1997. ص24.

[16]–آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصّوفي في ضوء المناهج النقديّة المعاصرة، دار الأمل للطباعة والنشر، ط3، تيزي وزو، الجزائر، 2009، ص139.

[17]–منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصّوفيّة، ص72.

[18]–عاطف جودة نصر، الرّمز الشّعري عند الصّوفيّة، ص142.

[19]–عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1984 ص89-90.

[20]–المرجع نفسه، ص111.

[21]–منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصّوفيّة، ص276.

[22]–المرجع نفسه، ص84.