

المصطلح الصوفي  
بين التعدّد الدلالي وكفاءة المتلقي\*  
د. أحمد بوزيان  
جامعة عبد الرحمن بن خلدون - تيارت

يقف الخطاب الصوفي على إشكاليات جمة، متداخلة إلى حد لا يمكن الفصل بينها، اللهم إلا لغرض منهجي إجرائي، يتطلبه البحث، وتكاد تنمهي تلك الإشكاليات حيث يفضي بعضها إلى بعض، بل يحضر بعضها في بعض، وقد تتوحد في إشكالية كبرى، قد تنوزع عنها إشكالات متفرعة تختلف، تتحد إجمالاً في إشكالية اللغة والمصطلح. على أن اللغة عند الصوفي حجاب من عالم السّوى، ولهذا فهي لا قيمة لها في حدّ ذاتها، باعتبارها تحجب عالم المشاهدة، ولهذا قال النفري: "وقال لي: إن سكنت إلى العبارة نمت، وإن نمت متّ، فلا حياة ظفرت، ولا على عبارة حصلت"<sup>(1)</sup> باعتبار أن العبارة من المغريات التي تحجب الرائي عن المشاهدة. إذ المشاهدة تحصل بلا لغة، لأن اللغة تقتضي إثبات الإنية مما "أوجب على المشايخ أن ينكروا على تلاميذهم إذا سكنوا إلى الخطاب بعبارة"<sup>(2)</sup>.

يطرح الخطاب الصوفي إشكالية اللغة التي يتعاطاها المتصوفة إبداعاً أو شرحاً. وبذلك يطرح في المقابل لها إشكالية تأويلية، مما يجعل الباحث في حرج معرفي، خاصة إذا

كان بعيدا عن التصوف ولغته، ومناخه وذوقه، ونظام بنيته وجهازه المفاهيمي. إذ اقتصر تأويل الخطاب الصوفي على الصوفية أنفسهم، بحثا عن المبررات الشرعية المسوغة لمقولاتهم. باعتبار أن لغة المتصوفة لغة مشفرة، تحمل مفارقة، تجدد رفضا من المتلقي، باعتبارها لغة أخرى تفقد المواضع بين الدال والمدلول، حيث يغيب المعنى، وهو ما جعل الخطاب الصوفي من متشابه الكلام، وذلك ما منحه إمكانية تعدد القراءات ومن ثمة تعدد التأويلات.

إن الإشكالية الكبرى في الخطاب الصوفي سيظل مدارها يحوم حول اللغة، ويتجلى المأزق الصوفي في محاولة مقارنة ما لا ينقال بما ينقال، أي مقارنة الصمت بالنطق، والمسكوت عنه بالمنطوق، والغياب بالحضور، ومن ثمة قراءة القلب بالعقل، ولذلك فإن أي إقصاء للشرط الذي أنتج هذا الخطاب، هو إخلال بنية نظامه المعرفي، وبالتالي إقصاء لهويته ووجوده، وهو معنى التصوف بمفهومه العرفاني. وهو ما يعنيه الجنيد حين يعرف التصوف "أن تكون مع الله بلا علاقة" (3).

وبذلك فإن الكلام في مقام الرؤيا سيتحول إلى فضلة أو إلى شطح غير مأذون صاحبه، وتتحول فيه اللغة إلى مجرد هرطقة أو كفر - من منظور العقل - من خلال تراتبية منظومة اللغة ومعقوليتها ومفارقتها للمعيار. ولذلك يصير المتصوفة على أن من الأمور ما يجد ومنها ما لا يجد، فلا تسعه العبارة لا لخوف من المتلقي من علماء الظاهر والفقهاء، ولعجز اللغة عن حمل تلك اللطائف والرؤى وتأبيها عن الكشف لكل الأحوال، وإنما لان اللطائف والأذواق مما لا ينقال، باعتبارها غير قابلة للقول أصلا وامتناعها في ذاتها عن إمكانية القول. وكل محاولة سبوء بالفشل، لأن الأذواق أسمى من أن تنقال وعندها تنغلق اللغة، ويكون الصوفي في مأزق لغوي ويكون الشطح له ما يبرره، من

خلال خلق لغة أخرى، إشارية توحى ولا تصرح وتشير ولا توضح ولكن هناك ما فوق الشطح، إذ تتعطل اللغة تماما، مع أن الشطح في الخطاب الصوفي غير محمود، لأنه يصدر إما بغير إذن إلهي من غير الكمل، وإما تواجدا من الكمل الواصلين وهو قليل. ولذلك يشترط أرباب السلوك في الصوفي قلة الإشارة وترك الشطح في العبارة"<sup>(4)</sup>

وفي ذلك إشارة إلى ترك ما يلغز ويغمض من العبارة، وصولا إلى أعلى من ذلك حيث الصمت، وعيا من المتصوفة بالإشكالية الكبرى التي تعترض طريقهم في الكشف إذ "مأزق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته من جهة، وإنه من جهة أخرى لا يريد أن يصطدم بالعالم، الذي ليس على استعداد بعد لفهم الحقائق التي يعرفها هو".<sup>(5)</sup>

إن أزمة اللغة هي الإشكالية الكبرى، التي عليها مدار الخطاب الصوفي، بما تمثله الأزمة التعبيرية التي تقف حجر عثرة أمام تدفق اللطائف وانثيالها على قلب المتصوف. فلم يستوعبها العقل بآلياته، ومنهجه وصرامته وثباته وسكونه، وبذلك تحول الشطح من الدلالة العرفانية إلى دلالة أخرى تقابله وتقضيه حيث صار مرادفا للجنون، بل صار الجنون معادلا موضوعيا لما يعانيه الصوفي من حالات السكر والفناء والوجد التي يعسر قبضها باللغة العادية. لذلك راح المتصوفة يبحثون عن لغة أخرى "تكاد تكون لغة خاصة واصطلاحاتهم لا تتعداهم إلى غيرهم من حيث مدلولاتها، وإن كانت مشتركة مع غيرهم ألفاظها"<sup>(6)</sup>.

فالجنون ظاهرة خبط، وتخليط من منظور العقل والمنطق. أما الجنون بمفهومه الصوفي، فهو حالة وجد تعري الصوفي، فيسكر، فيفنى عن وجوده فينطق بما لا يقبله العقل، فيكون شاطحا، وبالتالي مرفوضا عقلا مقبولا باطنا، وعليه "فالجنون الصوفي أثر من أثار الوجد الذي يتوالد من المحبة بمعناها عندهم، وهو بهذا مرادف للوله"<sup>(7)</sup>، على أن

مفهوم الجنون عند المتصوفة ليس مرادفاً لذلك المفهوم عند العوام، "من حيث هو خجل أو حطل وإنما من حيث هو جنوح عن العقل والمنطق، ومن حيث عدم اتساق المقولات الصوفية مع المعيار القواعدي أو المعيار العقلي، ولذلك "لطالما اتهم المتصوفة بالجنون" (8).

لقد تحول مفهوم الجنون في المدونة الصوفية إلى مرادف لحالة الفناء للتخلص من قبضة العقل ورقابته، مثلما يقول الجنون كلاماً ولا يؤاخذ عليه؛ كذلك صاحب الحال يشطح بكلام ولا يؤاخذ عليه لحظة فثاته. وعلى هذا لم يكن "الجنون بهذا المعنى عيباً بل كان فضيلة" (9).

لذلك جرد المتصوفة الجنون من الدلالة السلبية، وأعطوه دلالة جديدة تتقاطع ومفهوم الشطح باعتباره خروجاً عن العقل والمنطق، بل إهم كانوا "يفهمون من الجنون معاني خاصة بهم، بعضها مأخوذة من أصل لغوي، فمن معاني الجنون في اللغة الأستار، والصوفي مستتر عن الخلق. نافر منهم، مشغول عنهم بتأمله في جمال الكون تقرباً من الله... ولكن أقرب المعاني لما يريد الصوفية هو أن الجنون عندهم طغيان الشعور على العقل، بسبب قوة العاطفة في القلب، ذلك أن المتصوفة يعتمدون في التقرب من الله على القلب، لا على العقل، وتعتر بهم هذه الحال نتيجة المحبة بمعناها الصوفي" (10). ولذلك يقال أن "المتصوف صاحب قلب وصاحب عقل" (11).

ولم يكن الجنون إلا حالة يعطل فيها العقل فيتححرر الصوفي من الرقابة والمواضعة والمنطق وضغط اللغة بما يمكنه من أن يمارس البوح دون رقيب مثلما كان قيس معذوراً في عشقه غير مؤاخذ بما يقول كذلك فإن الصوفي وجد في قيس تحرراً من الفقهاء والمتربصين و"هو الطابع الجنوني الذي أسقط على شخصية قيس كل ذلك يبدو بذرة أولية بما استنبته الصوفية بعد ذلك في تربة التجربة العرفانية من أحوال الوجد والفناء والاتحاد والذهول

والاستغراق والجنون<sup>(12)</sup>، وهو يظهر لمن لا يعرف أحوال التصوّف ونظامه المعرفي، إن تلك الأحوال إما هي من قبيل الجنون، ولذلك قُتل الحلاج، واعتُقل الشبلي، وقيدَ إلى مستشفى المجانين<sup>(13)</sup>، وهي من الأذواق التي لم يتعودها المتلقي على أنّها معارف لدنية فأخذها المتصوفة معادلاً لما يبررها في التراث.

وهكذا خلّص المتصوفة الجنون من طابعه السلبي، وقلبوا المفاهيم السائدة واقتحموا "المحظور" فأعطوا للجنون طابعه الأنطولوجي وألحوا على "أن نكف عن اعتبار الجنون عيباً، أو اعتبار الجنون عاهة اجتماعية"<sup>(14)</sup> وهي نظرة سابقة احترقت "المحرم والمحظور" حيث أعطت للجنون معناه الفلسفي<sup>(15)</sup>. ولهذا كان الجنون في العرف الصوفي هو ذلك الذي لا يعرف الأشياء عن طريق العقل حتى سار المتصوّف يقول: "اذكر الله حتى يقولوا بجنون"<sup>(16)</sup>.

إن الإشكالية التي تعترض طريق التصوف، وتشكل عقبة كؤودة هي محاولة ترجمة اللطائف التي لا يمكنها أن تنكشف باللغة، لأنها مما لا ينقال بطبيعته، حيث يتأبى عن القول، وامتناعها في ذاتها أن تتجسد في القول، إذ تلتخص التجربة الصوفية في حرارتها وتفردا وخصوصيتها، لا تسعها اللغة، ولا أشكال التعبير، ولذلك فكل تجربة صوفية هي وليدة أنّها تبقى محافظة على بكارها وحرارتها، ولهذا فإن اللغة الصوفية هي تأسيس للغة جديدة متفردة، تحاول استهلاك اللطائف، واللطائف بطبيعتها تنفلت من القيد اللغوي، وبذلك فهي عرف الصوفيين: "كل إشارة دقيقة المعنى تقوم في الفهم لا تسعها العبارة، وهي من علوم الأذواق والأحوال، فهي تعلم ولا تنقال لا تأخذها الحدود، وإن كانت محدودة في نفس الأمر أن يعبر عنه، وهذا قول أهل الفهم: إن الأمور منها ما يحد ومنها ما لا يحد، أي تتعذر العبارة عن إيضاح حقيقته"<sup>(17)</sup>.

لقد صوّف المتصوفة كتباً كثيرة في هذا الفن - وقد ألحوا على أن علمهم هذا فن لا يُتعلّم وإنما يُتذوق محاولين مقارنة اللطائف ونقلها إلى الآخر، بإيجاد صيغة للمتلقى، ليكون المعنى العرفاني مقبولا، أو قابلا للتصور بواسطة اللغة، الخاصة التي اختلقوها اختلاقاً، عليها تترجم من اللطائف والأذواق ما لا يترجم. ويرر القشيري ذلك بأن "كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها فيما بينهم انفردوا بها عن سواهم تواطؤ عليها لأغراض لهم فيها: من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم باطلاقها. هذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غير منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم" (18).

لقد تفتن الصوفية إلى بؤرة الإشكالية، وهي أن لغتهم غير لغة العامة أو العلوم الأخرى، يجهلها من ليس من أهلها، أو يقرأها قراءة ظاهرية حرفية، أو قراءة عقلية. ولطالما صرح المتصوفة في غير ما موضع، أن علومهم لا تنال بالجهد، أو المذاكرة، وإنما تفيض من الجنب الأقدس فيوضات، وإلهامات، لا تؤخذ من طريق العقل والصناعة أو الحذق أو الدربة والمراس، أو الشطارة والذكاء، أو بذل الجهد والمثابرة، وإنما هي ممن يهبها الله لمن يشاء، وبذلك يقرون بأن علم التصوف علم الأذواق لا علم الأوراق.

ولذلك حاول المتصوفة تطوير اللغة - خاصة بعد مقتل الحلاج - لتكون قابلة لقول ما لا يقال، فاستمدوا مصطلحاتهم من تراث من قبلهم، وأعادوا صياغة علاقة جديدة بينها وبين معانيها المستحدثة، إذ "اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومها تعارفوها

بينهم ورّمزوا بها، فأدركه صاحبه، وخفيّ على السامع الذي لم يحلّ مقامه<sup>(19)</sup>. ولكن العلاقة ليست قارة لأن المعنى ذاته غير قار.

وقد تبلغ الصعوبة حدّها، إذ نجد اتفاقاً، على معنى المصطلح الواحد، فتراه يختلف من صوفي إلى آخر بحسب الحال والذوق أو المشاهدة أو المكاشفة التي يكون عليها الصوفي. إذ لو تواطأ المتصوفة على معنى قار لمصطلح لتجمد الخطاب وصار معيارياً، وصارت الدلالة ثابتة بين الدال والمدلول ويفقد عندئذ طاقته وانفتاحه على التأويل، فتلک التغيرات الدلالية هي التي أعطت للخطاب الصوفي ديمومة الحضور فيتجاوز الزمان والأقيسة.

ولا ريب أن المصطلح يستوجب الإمام بمواقف المعاني واستعمالاتها الإجرائية في القراءة والتأويل. وهذا ما دعا الصوفية إلى طرح الإشكال الاصطلاحي، وفك مستغلقه، حتى يمتلك متلقيه فهم فحوى الخطاب، فكان التركيز أولاً على فهم آلية إنتاج المعنى المتعدد من خلال المصطلح ذاته لأنه بؤرة الإشكال، بل كل الإشكالات الأخرى مرتبة عليه، بل هو محور الخلاف بين المتصوفة والمتلقي من الظاهرية والفقهاء. إذن فالاصطلاح الصوفي نتج عن تواضع الصوفية على معان خاصة بهم تند عن العرف، لاختلاف في الرؤى وتعدد في وجهات النظر، وتنوع في طبيعة التواضع مما يستوجب على المتلقي الاستيعاب والتعامل مع ما تم الاصطلاح عليه. وإلا ظل الكلام معزولاً عن معناه المراد له

هكذا تبدو اللغة الصوفية لغة جديدة، ليست مما تعارف عليه الناس وتواضعوا، وإنما خلقوا ذلك النمط التعبيري لطبيعة التجربة الصوفية ذاتها، التي لا تقبل التكرار، أو الاجترار أو المحاكاة، إذ يتغير التجلي من حال إلى حال. ولهذا كانت الحاجة إلى خلق

قاموس لغوي جديد يواكب أذواقهم ومواجههم. إذ أصل الخلاف بينهم وبين غيرهم قائم على إشكالية المصطلح، فيما هو يعني دلالة عند جماعة، فهو يعني دلالة مخالفة، أو مناقضة -تماما- عند آخرين.

وعلى هذا الأساس كانت الإشكالية في الخطاب الصوفي تتمحور حول التحول الدلالي وتنوعه وثرائه، بالإضافة إلى ما تفرضه اللغة ذاتها من إمكانيات، فهي "بطبيعتها مشتركة أي جامعة في ألفاظها الواحدة بين المعاني المختلفة"<sup>(20)</sup> وهذا كان الإشكال الأكبر الذي يدور حوله الخلاف أساسا. هذه الإمكانيات راح يستغلها المتصوفة فأبدعوا لغة داخل اللغة نفسها خاصة بهم، لتكون مدار التواصل والتفاهم ضمن شروط النظام الصوفي وبنيته.

وفي ضوء هذا الوعي فإن مُتلقي الخطاب الصوفي يجب أن يمتلك تلك الآلية الحدسية والرؤية حتى تُمكنه من تفكيك شفرات الخطاب، وما يندسّ فيه من رموز متأية عن العقل والمنطق، أي أن يكون ذا كفاءة قرائية عالية تصاحب توتّر تلك اللغة، ويعي مفهوم الحدس والرؤيا، وما يُمكن تسميته بالحساسية العالية، والكفاءة الفارقة في تلقي الخطاب، سواء من خلال الانخراط في التجربة الصوفية بالمعيشة والمنازلة، أم من خلال التمرّس بالخطاب الصوفي، بإدراك نظامه المعرفي المفارق، وتفهُّم آليات إنتاجه، سواء على مستوى اللغة والرؤيا، أم على مستوى الكفاءة والوعي. وفي كل الأحوال سيظلّ الخطاب الصوفي مجرد مقارنة لا تقول التجربة ولا تحيط بها.

ولذلك فإنه لا يمكن قراءة الخطاب الصوفي، إلا في ضوء لغته ومصطلحه، حيث تتولد علاقات جديدة، تنأى عن المتعارف عليه إذ ليست الغرابة في المصطلح من حيث هو مصطلح. وإنما تكمن الغرابة في عدم استقراره، حيث يختلف باختلاف المتصوفة، بل

باختلاف الحال التي يكون عليها الصوفي ذاته. حيث تصدم المتلقي، وتشوش ذهنه، وتبيل مداركه، وتقدم ما ترسخ في وعيه من ارتباط بين الدال والمدلول وهو ما يدعو إلى العزوف عن الخطاب الصوفي باعتباره خطابا يفارق الذائقة المعهودة. لذلك على متلقي الخطاب الصوفي "أن يستحضر قدراتها الخيالية، والتأويلية والفنية الذوقية ليتمكن من الوصول إلى الأبعاد الرمزية الثابتة بين تلافيف النص الصوفي"<sup>(21)</sup>. ولهذا وضع المتصوفة القواميس لشرح تلك المصطلحات أو تقاربها على الأقل، وهو ما دفع ابن عربي دفعا إلى شرح ديوانه ترجمان الأشواق بذخائر الأعلاق.

لقد كانت الحاجة إلى تطوير اللغة أو خلق لغة من اللغة نفسها شرطا أملا نظام الخطاب الصوفي نفسه. حتى يتمكن من مقارنة اللطائف والمعاني المجردة. وبذلك واكب تطور اللغة تطوير العلوم المستحدثة أو بتعبير ابن خلدون "العلوم الحادثة في الملة"، وهو ما يوحى بعصرية اللغة العربية، باعتبارها الوجه الآخر للحضارة "فاللغة كالحضارة متطورة، وبتطور الأفكار وتجدها تتطور الألفاظ وتتجدد فالتحديد عن طريق اللغة ليس عملا شكليا، بل هو عمل يمسّ المضمون في إعطائه أكبر قدر ممكن من القدرة على التعبير والكشف عن كل إمكانياته"<sup>(22)</sup> وهو ما سعى إليه المتصوفة بخلق بدائل لغوية ثقلت في إعادة صياغة لغة تستوعب اللطائف، أو على الأقل تقاربها إن لم تقلها، فالتصوير الصوفي للعوالم المتجلية في ذاته غير منتهية الصور، فهي تتجدد مع كل تجلٍ، بل إنها كشفت - أبدا - سيظل يحتاج إلى كشف، باعتبارها تجلٍ يختلف بحسب الحال والمقام التي يكون عليها الصوفي. ولذلك تختلف هذه العوالم في لغتها وبنية نظامها المعرفي وطريقة تصويرها، عن الواقع الفعلي المعيش، بل تختلف عن نفسها باعتبارها إمكان يتجدد يُحدّ بالحدّ الذاتي

يختلف من لحظة إلى أخرى ومن سياق إلى آخر ومن تجربة إلى أخرى، باعتبارها فاعلية تخييلية.

لقد أحس المتصوفة بوطأة اللغة باعتبارها مادة المتصوفة لا محيد عنها، إلا أنها في الوقت نفسه عدوه الأكبر. وهي جدلية تجعل المتصوفة يقفون على مفارقة بين طرفي تقيض، بحثا عن توازن قلما يتحقق، ولهذا ألحوا على الصمت، مما جعلهم في مواجهة اللغة التي استقرت على معان ثابتة و" لم تعد قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقا لمتطلبات العصر، نظرا لطول مصاحبتها لمعاني التقليدية الشائعة (...) ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتها في التعبير والاتصال" (23). وهو ما دعا إلى خلق لغة أخرى من خلال ربط علاقات جديدة بين عناصرها لم تكن معهودة، وهو من يضيف طابع الغرابة على الخطاب الصوفي.

ومن هنا كان الوعي بصياغة لغة جديدة وغسلها من الدلالة العرفية، أودع فيها المتصوفة "معاني أخرى كثيرة، وكان أدبهم صورة لعقائدهم ولهذا أصبحت مفردات كثيرة في اللغة من أدبهم، وأن المدلول لا يتبادر إلى الذهن بل يختلف أحيانا كل الاختلاف عما يفهم منها. وقد تنبه كثير من المتصوفة والكتاب إلى بعض هذه المعاني" (24).

ومهما قيل في هذا الشأن ستظل المصطلحات الصوفية تشكل عقبة للتلقي، لأنها ترد في القواميس معزولة عن تجربتها الروحية، إذ الصوفي فيما يعيش تلك اللطائف العرفية والأذواق في تجردها عن الإدراك العقلي. في حين إنه يقارب تلك المعاني شارحا إياها في القاموس بالمعطى العقلي، وبما تعود الناس، وهنا تظهر المفارقة الكبرى، إذ إن معاينة اللطائف تكون بالذوق، بينما تكون مقارنة ذلك مصطلحا بالعقل وعلى هذا يصير المتصوفة على أنه من قرأ القلب بالعقل فما عرف.

ولهذا لم يجد الصوفي بدا إلا المحسوس وما تعارف عليه الناس من الصور لمقاربة معانيه الباطنية ذلك "أن الصوفية حينما يلجأون إلى ما شاع من الرموز في الثقافة العربية ويعيدون صياغتها من جديد إنما يستفيدون من خصائص الرمز ورسوخه في الذائقة وقابليته للتأويل وإمكانية تعدد التأويلات الممكنة" (25).

لذلك التجأ الشاعر إلى الاتكاء على عوامل خارجية محسوسة لمعادلات لغوية وموضوعية لمقاربة اللطائف والمعاني المجردة، وبعد تفكيك بنية الجمل سيزول الغموض الظاهري، وسنجد أن ثمة تناسبا غير ظاهر بين الضياء والأرواح، والأسود والنفوس، وعلى هذا النظام العرفي بنى الخطاب الصوفي لغته المفارقة القائمة على اللاتجانس والمفاجأة أي انزياح جديد على الانزياح القديم (انزياح الإنزياح)، وهو ما عمق الهوة بين الدال (القلم) والممدلول (الجديد) على اعتبار أن "الصوفي هو ذاك الذي لا يفتأ يتنافر، وهو متيقن من أن الذي يبحث عنه ليس شيئا متعينا أو مكانا محددًا" (26).

وعلى الرغم من كل ذلك، سيظل النص الصوفي يحتفظ بهامش من تكتله لا يقول كل شيء، وحتى حين يشرح فهو يقول شيئا، ويسكت عن أشياء - لا تفرضها قسرا بنية النظام المعرفي الصوفي - حتى يبقى النص لا تستهلكه القراءات، ويظل في بؤرة الاختلاف، قابلا للاحتمال وذلك ما يسبغ عليه سمة الشعرية، في العبور من المعاني الحسية، إلى المعاني الذوقية. وهو ما يمنحه إمكانية التأويلات المختلفة، وما يجعله قابلا للقراءة الحدائية، بل لمقولات ما بعد الحداثة.

الهوامش والإحالات:

- د. أحمد بوزيان - قسم اللغة و الأدب العربي - كلية اللغات و الآداب - جامعة تيارت. مراجعة : أ.د. محمد عباس - جامعة تلمسان.
- 1 - عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري- دراسة وتحقيق د. جمال المرزوقي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر - د.ط - 2000-ص: 413.
- 2 - المصدر نفسه- ص: 413.
- 3 - أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية- وضع حواشيه خليل المنصور- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ط: 1- 1418هـ / 1998م- ص ص: 89.
- 4 - أبو حامد الغزالي: الأدب في الدين- ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله- منشورات الحكمة- دمشق- سوريا- د.ط- د.ت- ص: 50.
- 5 - نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي: الهيئة المصرية- العامل للكتاب- مصر- د.ط- 2002-ص: 154.
- 6 - عبد السلام الغرميني، الصوفي والآخر، دراسة نقدية في الفكر الإسلامي المقارن- شركة النشر والتوزيع - المدارس - الدار البيضاء - المغرب- ط 01- 1421هـ / 2000م- ص: 42.
- 7 - المرجع نفسه - ص: 11.
- 8 - محمد آيت حمو: ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف- دار الطليعة- بيروت- ط 01- 2010- ص: 74.
- 9 - د. محمد غنيمي هلال: ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي- دراسات مقارنة في الحب العذري العربي والفارسي- دار العودة- دار الثقافة- بيروت- د.ط- 980- ص: 204.
- 10 - المرجع نفسه - ص: 10-11

- 11 - أبو نصر سراج الطوسي: كتاب اللمع - مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - مصر. تحقيق: عبد  
الخليل محمد طه عبد الباقي سرور - د.ط - 1423هـ/2002م - ص: 44.
- 12 - د. عاطف جودة نصر: النص الشعري ومشكلات التفسير - مكتبة لبنان ناشرون - الشركة  
المصرية العالمية للنشر لونغمان - القاهرة - ط: 1 - 1996 - ص: 132-133.
- 13 - ينظر: - أبو نصر سراج الطوسي: كتاب اللمع ص: 493.
- 14 - ممدوح عدوان: دفاعا عن الجنون - وزارة الثقافة - دار البعث - سوريا - د.ط - 2004 -  
ص: 14.
- 15 - عاطف جودة نصر: النص الشعري ومشكلات التفسير - مكتبة لبنان ناشرون - الشركة المصرية  
العالمية للنشر لونغمان - القاهرة - ط: 1 - 1996 - ص: 133.
- 16 - أحمد زروق: قواعد التصوف - صححه ونقحه وعلق عليه محمد زهدي النجار - المكتبة الأزهرية  
للتراث - القاهرة - د.ط - 1419هـ/1998م - ص: 27.
- 17 - محيي الدين بن عربي: الفتوحات المكية الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية -  
إعداد مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي - قدم له محمد عبد الرحمن المرعشلي - دار إحياء  
التراث العربي - بيروت - لبنان - ج: 2 - ص: 492.
- 18 - أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري: الرسالة القشيرية - ص: 89.
- 19 - الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إسحاق: التعرف لمذهب أهل التصوف - ضبطه وعلق  
عليه وخرج آياته وأحاديثه أحمد شمس الدين - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ط: 1 -  
1413هـ/1993م - ص: 88.
- 20 - الناقوري، إدريس: المصطلح النقدي في نقد الشعر: دراسة لغوية، تاريخية، نقدية - المنشأة  
العامة للنشر والتوزيع والإعلان - طرابلس - الجماهيرية العربية الليبية - ط 2 - 1394هـ -  
1984م. - ص: 9.

- 21 - محمد المسعودي: اشتعال الذات - سمات التصوير الصوفي في كتابات الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي - دار الانتشار العربي - بيروت - ط1 - 01 - 2007م - ص: 43.
- 22 - د. حسن حنفي: تراث وتجديد - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان - ط5 - 1422هـ / 2002م - ص: 111-112.
- 23 - المرجع نفسه - ص: 110.
- 24 - د. محمد غنيمي هلال: ليلي والمجنون في الأدبين العربي والفارسي - دراسات مقارنة في الحب العذري العربي والفارسي - ص: 08.
- 25 - CORBIN HENRY: *l'imagination créatrice dans le soufisme d'IBN ARABI*. Collection dirigé par Yves Bonnefoy, Flammarion 2eme édition, Paris, 1976. p :117.
- 26 - عبد العزيز بن عرفة: الدال والاستبدال المركز الثقافي العربي - بيروت - لبنان - الدار البيضاء - المغرب - ط1 - 1993. - ص: 25.