مجلة المعيار ISSN :1112-4377
مجلد: 28 عدد: 4 (رت 78) السنة: 2024

الخطاب الصّوفي وخصائصه اللّغوية

Sufi discourse and its linguistic characteristics

شايب خليل[1]
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة
k.chayeb@univ-emi.dz

تاريخ الوصول 2024/02/21 القبول 2024/05/14 النشر على الخط 2024/06/15
Received 21/02/2024 Accepted 14/05/2024 Published online 15/06/2024

ملخص:

لكل علم من العلوم موضوعٌ ومنهجٌ، وهذا ما يستدعي لزاما أن يكون له قاموس مفاهيميّ خاص لا نجده في غيره من العلوم، وهو أمر تفرضه خصوصية كلّ علم طبعا.. ينسحب هذا الكلام على علم الأخلاق أو الإحسان أو التصوف..، فقد كوّن السادة المتصوفة عبر التاريخ الإسلاميّ مجتمعا مغلقا خاضعا لتراتبية صارمة، كما طوّروا قوالب لغوية أو قاموسا مفاهيميا خاصا بهم لا نجده عند غيرهم؛ هذا الجنوح إلى الانغلاق والبحث عن الخصوصية والتميز فرضته كثير من الظروف، ومن هنا كان لزاما البحث عن خصائص هذا الخطاب ومميزاته للتعرف أكثر على تلك الدوافع من جهة، وللبحث عن جماليات هذا النسق اللغوي الخاص من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، الصوفي، الرمز، المرأة، الخمر، الانزياح.

Abstract:

Every science has a subject and a method, and this is what necessitates it having a special conceptual dictionary that we do not find in other sciences, and this is something imposed by the specificity of each science, of course. This speech applies to the science of ethics, charity, or Sufism... as the Sufi masters created Throughout Islamic history, a closed society was subject to strict hierarchy. They also developed linguistic templates or a conceptual dictionary of their own that we do not find among others. This tendency towards isolation and the search for privacy and distinction was imposed by many circumstances, and hence it was necessary to search for the characteristics and features of this discourse to learn more about these motives on the one hand, and to search for the aesthetics of this special linguistic style on the other hand.

Keywords : Discourse, Sufi, symbol, woman, wine, displacement.

[1]المؤلّف المراسل: **شايب خليل** البريد الإلكتروني: **k.chayeb@univ-emir.dz**

1. مقدمة:

لقد كانت اللغة أعظم انتصار حققه الإنسان في الحضارة القديمة، إذ كانت منفذه للخلود والتخلّص من قساوة الفناء الذي ظلّ يُلاحقه في مختلف الحقب والأزمان، وكانت بابا من أبواب تحقيق الحلم الآدمي، قال الله تعالى: **(فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ)**[1]؛ ورغم بداياتها المحتشمة التي كانت مجرّد إشارات تُترجم فيما بعد إلى رسومات على جدران الكهوف والمغارات، إلا أنّها استطاعت أن تعرّفنا على نمط عيش أجدادنا ومنطق تفكيرهم.

عبر هذه الرحلة الطويلة، استطاع الإنسان أن يُطوّر قوالب لغوية تعبيرية استعملها في محيط عيشه فاختلفت بذلك الألفاظ التي يستعملها البدو عن الحضر، وسكان المدن عن سكان الأرياف؛ وبظهور العلوم الحديثة والتخصّصات المعرفية المختلفة طوّر المختصّون في كل مجال قاموسا مفاهيميا خاصا بهم يستعملونه دون غيرهم، فظهرت ألفاظ دلالية خاصة بعلم الاقتصاد، وأخرى بعلم السياسة، وثالثة بالأدب وهكذا..

وحتى داخل المنظومة الدينية، استطاعت الديانة اليهودية مثلا أن توجد قاموسا مصطلحيا خاصا بها لا يشترك مع غيرها من الديانات سواء الإبراهيمية أو الوضعية، وكذا الحال مع المسيحية والإسلام؛ بل حتى داخل النسق الديني الواحد تميّزت المصطلحات العقديّة عن الفقهية، والفقهية عن الأصولية، والأصولية عن الصوفية.. وهكذا..

كان لهذا الفعل فوائد جليلة تمثلت في دفع كل مجال معرفي نحو التطوّر والانغلاق الباعث على التجديد الداخلي، لكن بالمقابل جنى الخطاب الصوفي نكسات وآلاما من هذا الانغلاق، إذ قُتّل البعض وكُفّر آخرون ونُكّل بآخرين، فقط لأن الخطاب الذي انتهجوه لم يُفهم من جهة، واتّسم بخصائص فرضتها ظروف ومناسبات معيّنة.

فماذا نقصد بالخطاب الصوفي؟ وما هي أسباب تميّزه عن غيره من الخطابات الأدبية والدينية؟ وما مميّزاته اللغوية؟.

وللإجابة عن هذا السؤال سنعمد أوّلا إلى ضبط مفهوم هذا المركّب اللغوي، ثم سنحاول تحديد أهم أسباب تميّز هذا الخطاب، لنصل إلى تحديد أهم خصائصه اللغوية، ونختم بحوصلة نجمع فيها شتات ما ورد في هذا العمل.

2. الإطار المفاهيمي:

سنحاول في هذه المرحلة أن نضبط مفهوم هذا المركّب اللغوي، فماذا نقصد بالخطاب الصوفي؟:

1.2 . الخطاب:

ورد الخطاب في القرآن في مواضع كثيرة منها:

- قوله تعالى: **(وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ)**[2].
- وقوله: **(وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ)**[3].

[1] – سورة الأعراف، الآية 20 .

[2] – سورة ص، الآية 20.

[3] – سورة هود، الآية 37.

– وأيضا قوله: **(وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا)**[1].

وقد دارت معاني هذه المفرد حسب المفسرين بين: البيان الشافي في الكلام، أو الكلام الفاصل بين الحق والباطل، والإصابة في القضاء.

أمّا الخطاب في **اللغة** من خَطَب، والخَطْبُ الشأن أو الأمر سواء صَغُر أو عَظم، يقال: ما خطبك؟ بمعنى ما شأنك؟ وهذا خَطْبٌ جليل أو خَطْبٌ يسير بمعنى أمر[2]؛ وخَطَبَ فلان فلانة يخطِبها خَطبًا وخِطبةً أي طلب يدها للزواج؛ والخِطاب مراجعة الكلام، وخاطبه بالكلام مُخاطبة وخطابا أي كلّمه، وجاء عن الليث: "الخُطبة مصدر الخطيب لا يجوز إلا على وجه واحد هو أن الخُطبة اسم الكلام الذي يتكلم به الخطيب"[3].

أما في المجال التداولي الغربي فهو مأخوذ من الأصل اللاتيني DISCURSUS المُشتق بدوره من كلمة DISCURRERE الذي يعني الجري ذهابا وإيابا، ويحمل معانٍ مختلفة كإرسال الكلام والتدافع والمحادثة الحرّة والارتجال[4].

مما سبق يمكن الوصول إلى أن الخطاب هو توجيه كلام في شأن هام إلى شخص أو أشخاص متلقّين لدفعهم إلى تبنّي موقف معيّن يتعلّق بهذا الشأن؛ أما **اصطلاحا** فقد اختلفت تعريفاته وتعدّدت، نذكر منها على سبيل الذكر لا الحصر:

– عرّفه ميشال فوكو بأنه: الميدان العام لمجموع المنطوقات أو مجموعة متميّزة من العبارات بوصفها تنتمي إلى تشكيلة خطابية محددة، كما أنه يشكل شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر في الوقت نفسه[5]. بمعنى أنه الخطاب يطلق على نمط اصطلاحي ومفاهيمي مضبوط، أو وحدة تواصلية محددة اتفق على استعماله مجموعة من المختصين في مجال معرفي معين كمصطلح السلطة الرابعة في مجال الإعلام والاتصال، أو مصطلح اللاهوت في مجال مقارنة الأديان وغيرها من المصطلحات والمفاهيم التي يختص بها كل مجال معرفي دون غيره. ويزيدنا تعريف إميل بنفنيست وضوحا حين يعرّفه بقوله: "هو الملفوظ منظورا إليه من وجهة آليات و عمليات اشتغاله في التواصل"[6]، وانطلاقا من هذا الاستعمال التخصصي التواصلي الضيـــــق وجدنا خطابات متنوعة (الخطاب الأدبي والخطاب النقدي والخطاب السياسي والخطاب الإعلامي..).

2.2 الصّوفي:

يُشكّل التصوف أحد التيارات الرئيسة في الحياة الروحية والفلسفية في الإسلام، وقد ظهر منذ فجر الإسلام ولايزال قائما إلى يوم الناس هذا، وأهم ميزاته التخلي عن الدنيا والزهد فيها، والتعويل على الكشف والذوق طمعا في الاتصال بالذات الإلهية والنهل من بحار السُّبُوحية، والتنعّم في المنُح الرحمانية، والتلّذذ بالفتوحات الرّبّانية؛ وقد تشعّبت الآراء و اختلفت حول أصل لفظ

---

[1] – سورة الفرقان، الآية 63.

[2] – ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ج 1، ص 351 – 361 .

[3] – المرجع نفسه، ص 360 .

[4] – جابر عصفور، أفاق العصر، مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1997م، ص64.

[5] – ميجان الرويلي و سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، ط 2، 2000، ص 89 .

[6] الساسي عمامرة، الخطاب الصوفي وإشكالاته التواصلية –الطريقة التجانية أنموذجا–، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2015، ص 19 – 20 .

"الصوفية" واشتقاقه، بين من ذهب إلى أن أصلها من الصوف الذي اختص بلبسه العُبّاد والزهاد والسالِكون إلى الله تعالى دلالة على الفقر لتفرغهم للعبادة، ومن ذاك قول أبي تمّام:

كانوا بُــرُود زمانهم فتصدّعوا * فكأنّما لبس الزمان الصّوفا** [1]

وهناك من رأى إلى أن أصلها من الصفاء وهو الطهارة من الأدران ظاهرها وباطنها، وقد جاء عن الطوسي قوله: مأخوذ من الصفاء وهو القيام لله عزّ وجلّ في كل وقت بشرط الوفاء[2]؛ ومن قال إنها مأخوذة من الصُفّة وهم أصحاب النبي الذين كان مسجده بيتا لهم؛ ورأى آخرون أن أصلها مأخوذ عن لفظ سوفيا الإغريقي الأصل و الذي يعني الحكمة و كونه أقرب إلى الفلسفة منه إلى التصوف [3].

ورغم الاختلاف الواضح في التعاريف اللغوية إلا أنها كلها تصبّ في بوتقة واحدة هي الزهد والصفاء قصد الوصول إلى الحكمة؛ أما **اصطلاحا** فعرّفه صاحب كشف الظّنون: هو علم يُعرف به كيفية ترقّي أهل الكمال من النّوع الإنساني في مدارج سعادتهم إلى أن قال:

علم التصوف علم ليس يعرفه * إلا أخو فطنة بالحق معروف**

وليس يعرفه من ليس يشهده * وكيف يشهد ضوء الشمس مكفوف**[4]

وحسب ابن خلدون فإن التصوف انقطاع للعبادة واتصال بالله تعالى، والإعراض عن الدنيا وزخرفها[5]، أي أن التصوف معرفة لحقائق الأشياء وجواهرها وعدم الاقتناع بما تعطيه ظواهرها من جهة والتّخلي عن الدنيا ومُتعها رغبة فيما عند الله تعالى، وبذلك يكون الإحسان كما يراه الصوفية سيرا في طريق الزهد، وتجردا عن زينة الحياة وشكلياتها وإقبالا على العبادة والأوراد والجوع والسهر في صلاة أو تلاوة ورد، حتى يضعف في الإنسان الجانب الجسدي ويقوى فيه الجانب النفسي أو الروحي[6]؛ ويتّضح من هذه التعريفات أن التصوف عقيدة حبٍ لله وابتغاء مرضاته، ينطلق من مراقبة الله تعالى التي بها يستطيع العبد القيام بأعماله على الوجه الذي يُرضي الله تعالى وهو الإحسان الذي ورد في حديث جبريل: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[7].

وما يمكن قوله في هذا المقام هو أن التصوف نزعة فردية تدعو إلى الزهد والعبادة، قائم على تربية النفس والتّرقي بها للوصول إلى المعرفة الإلهية باتّباع الشرائع وتقفّي سنة الرسول الأكرم صلوات ربي وسلامه عليه.

وحسب الأستاذة نصيرة صوالح فإن مفردة الخطاب الصوفي لم ترد في الأدب العربي القديم بالرغم من كثرة ما تركه المتصوّفة من إنتاج سواء شعرا ونثرا[8]، وربما يكون ذلك راجعا إلى الاهتمام بشطحاتهم وما أتوا به من غير المألوف.

---

[1] – القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف رزيق و علي عبد الحميد أبو الخير، دار الخير، دمشق، ط 02، 1997، ص 319.

[2] – الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود و عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، بغداد،ط1، 1960، ص 46 .

[3] – البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة، حيدر أباد، 1958، ص 24 .

[4] – نقلا عن: عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوف، دار العرفان، سوريا، ط 15، 2006، ص 18 .

[5] – عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الجوزي، القاهرة، مصر ، ط 1، 2010، ص 403 – 404 .

[6] – محمد بن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر و الطباعة والتوزيع، الجزائر، ط1، 2007،ص 52 – 53 .

[7] – رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه و سلم، عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، رقم 50 .

[8] – نصيرة صوالح، إشكالية التلقّي في الخطاب الصوفي (المواقف للأمير عبد القادر نموذجا)، رسالة ماجستير (غير مطبوعة)، جامعة تلمسان، 2005، ص 5 .

والذي نخلص إليه من الجمع بين الكلمتين "**الخطاب الصوفي**" هو: ما أنتجه المتصوّفة من نصوص حصّلت تحصيلا كافيا صيغها الصّرفية وقواعدها النحوية وأوجدت دلالات ألفاظها وأساليبها في التّعبير والتّبليغ[1]؛ وبمعنى أوضح : هو ما حفل به القاموس المفاهيمي التداولي للسادة الصوفية من ألفاظ واضحة أو غامضة، متّفق عليها أو مختلف فيها؛ وهذا لا يستلزم أنهم أرادوا إنشاء منهج فكري أو أدبي مستقل رغم أنه يحمل بين طيّاته بذور المخالفة للسائد المتداول.

3 . الخطاب الصّوفي والرمز:

جاء في لسان العرب: الرمز تصويتٌ خفيٌّ باللسان كالهمس، والرمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم، والرمز كل ما أشرت إليه مما يُبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين[2]؛ أما عند الغربيين فأصل مادة الكلمة في اللغة اللاتينية sumbolein وتعني الحرز والتقدير، وهي مركبّة من جزئين: sum بمعنى مع، و bolein وتعني حرز؛ و يجب التنويه هنا أن كلمة symbol مرادفة لكلمة creed التي تعني دستور الإيمان المسيحي، كما أنها تستعمل في الفنون الجميلة و الشعر ولاتزال حتى اليوم قيمة إشارية في المنطق والرياضة وعلم الدلالة اللغوية[3].

أما اصطلاحا فعرّفه الطوسي بقوله: "الألفاظ المُشكلة الجارية، ومعناه معنى باطن، مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلاّ أهلُه، ويكاد الرمز الصوفي يرادف الإشارة، وهي ما يخفى على المتكلّم كشفه بالعبارة لِلَطافة معناه، كما يرادف الإيماء، وهو الإشارة "[4]، بمعنى أن الرمز الصوفي حامل لمعانٍ عميقة صعبة الفهم، يحوي معاني روحانية وإشارات ربّانية لا يتسنّى للجموع استكناه معانيها والوصول إلى المراد منها، سببها التقلب بين السكر والصحو والفناء والبقاء من جهة، والخوف من بطش الفقهاء والساسة الذين أبدوا معارضتهم وخصومتهم للمتصوفة في القرنين الثالث والرابع الهجري، من ذلك ما حصل مع "ذي النون المصري" من طرف المتوكل الذي سرعان ما أدرك مكانته ورَدّهُ إلى مصر، والنوري الذي أعيا الخليفة الموفق في استدعائه للتحقيق واتهموه بالزندقة، وأبي حمزة الذي اتهمه الفقهاء بالحلول، والحلاج و غيرهم كثير[5].

1.3 أسباب جنوح المتصوّفة للرّمز:

يمكن أن تكون للخلفية الفلسفية التي بَنىَ عليها السادة المتصوفة خطابهم كالقول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد، سببا جعلهم عرضة لمطاعن الفقهاء وكل من لم يفهمهم من جهة ولم يُعايش تجربتهم من جهة أخرى، فاتهموا بالزندقة والكفر أحيانا، وبمحاولة الخروج على السلطان وتغيير الحاكم في أحايين أخرى، فكانوا عرضة للتنكيل والقتل خاصة في عهد الدولتين الأموية والعباسية "بسبب بوحهم بالأسرار الإلهية التي لا تطيقها ولا تتحملها عقول العامة، بل لا تطيقها بالأساس المؤسسات الدينية الرسمية"[6]؛ هذه

---

[1] – آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010، ص 21 .

[2] – ابن منظور، مرجع، ج6، ص 222 – 223 .

[3] – محمد فتوح أحمد، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف المصرية، مصر، ط1، 1977، ص 34 .

[4] – وضحي يونس، المرجع نفسه، ص 107 .

[5] – عبد الحميد هيمه، الخطاب الصوفي وآليات التأويل، موفم للنشر، الجزائر، ط1، 2008، ص 200.

[6] – محمد بلمكي، بوعلام بو عامر، فائض المعنى في الخطاب الصوفي دراسة تأويلية، حوليات الآداب واللغات، كلية الآداب واللغات، العدد 10، فيفري 2018، جامعة محمد بوضياف، مسيلة، الجزائر ، ص 387 .

النتائج كلها جعلت من المتصوفة يتخيرون مسالك لغوية صعبة الفهم، تتداخل فيها الحقيقة بالمجاز والصريح بالمضمر، تمويها ومداراة أو تقية، سعيا لنجاتهم من بطش الحكام وخوفا من إثارة حفيظة الفقهاء، أما المتلقي الخاص للفكر الصوفي فيرى أن الإشارة والتلميح كافيتان للتواصل معه.

إضافة إلى كلّ ما سبق، فإن القوالب اللغوية لم تسعف المتصوفة ولم تكفهم للتعبير عمّا عايشوا والبوح بما رأوا وشاهدوا حال سكرهم أو صحوهم، فجنحوا إلى استعمال الغريب الغامض، قال الشيخ الأكبر ابن عربي: "قوالب الألفاظ والكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات"[1]؛ ويرى الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي أن للصوفية على اختلاف طبقاتهم أدب رفيع حافل بالرّوح والبلاغة والفكر الحي المتجدد، والوازع الديني القوي البنّاء[2].

وتجدر الإشارة والحال هذه إلى أن رؤية اللغوي للعالم والوجود بصفة عامة تفْرُقُ عن رؤية الشاعر ، ورؤية الصوفي تختلف عن رؤية الشاعر، فإن كان الصوفيّ شاعرا زادت جفوته لما هو رائج لغوي وجنح نحو الغرابة والمختلف؛ فالشاعر أو الأديب مثلا يؤمن بوجود عالم خارجي، يتعاطى معه تأثيرا وتأثّرا ويحاول محاكاته، أو إعادة بنائه من جديد، بينما الصوفي يقتل بشريته ويُعطّل كل حواسه حتى يتمكن من رؤية عالمه ويتوحد معه، هذاَ العالم الذي ظل يجاهد لبلوغه واكتناه أسراره، فالتّجربة الصوفية تجربةُ بحثٍ عن الأسرار الإلهيّة في الكون، وأسرار الحياة والموت، والنفس والروح، والعقل والقلب، وهي تجربة مختلفة من صوفي إلى آخر ذلك أنها علاقة عمودية بين الذات المتصوفة والذات العلية؛ فالخطاب الصوفي إذا خطاب انعتاق من الأعراف وتجاوز للحدود يختبر فيها السالك إلى الله الانفصال عن عالم الأرض والإنسان والاتصال بعالم السماء[3]؛ وللخطاب الصوفي خصائص لغوية كثيرة تميّزه عن غيره من الخطابات سواء الأدبية منها أو الدينية.

وقد يكون سبب جنوحهم للرمز إخفاءُ أفكارهم ومذهبهم عن الطوائف الأخرى غيرةً منهم أن تشيع أسرارهم في غير أهلها وتُوظّف في غير محلّها؛ وقد اعتبر علماء النفس أنّ وظيفة الرمز هي إيصال بعض المفاهيم إلى الوجدان بأسلوب خاص، وذلك لاستحالة إيصاله بالأسلوب المباشر المعتاد[4]؛ لخّص الشيخ زروق الدوافع التي حملت المتصوّفة على الترميز في قوله: داعية الرمز قلّة الصبر عن التعبير لقوة نفسانية لا يمكن معها السكوت، أو قصد هداية ذي فتح معنى ما رمز حتى يكون شاهدا له، أو مراعاة حق الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كبير المعنى في قليل اللفظ لتحمله ملاحظته، أو إلقائه في النفوس، أو الغيرة عليهن أو اتقاء حاسد أو حاجة لمبَانِيهِ ومعانيه[5].

وتجدر الإشارة هنا أن التوجّه نحو الترميز ليست مسبّة في حقّهم، إذ إن الوضوح والإبانة لا يفعلان في المتلقّي ما تفعله الإشارة الرمزية، ولا يثيران الدواخل ولا يدوّخان الألباب ولا يفتحان الباب واسعا على الخيال الخلاّق والتذوّق مثلما يفعل الترميز ؛ ثم إن الرموز الصوفية "ليست تعبيرا صافيا عن مقاصد صاحبها فقط، وإنما هي تعبير عن معنى يستعصي أبدا عن الحضور، إنه المعنى

[1] – نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم محي الدين ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 2006، ص 144 .

[2] – محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، دط، دت، ص 3 .

[3] – وضحى يونس، القضايا النّقدية في النّثرّ الصوفي حتّى القرن السابع الهجري، مطبعةّ اتحاد الكتّاب العرب، دمشق، سوريا، 2006، ص106.

[4] – جبور عبد النور، مرجع سابق، ص 123 .

[5] – أحمد طريق أحمد، التصوف وخطاب الحقيقة، مجلة فكر ونقد، العدد 10، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص 74 .

الذي لا هوية له"[1]، لهذا تعددت واختلفت باختلاف مدلولاتها، فرمز المرأة دليل على المحبوب، وهو الله تعالى، ورمز الخمرة هو حالة الذهول والهيام المعبرة عن الحب الإلهي، ومنها رموز مستمدّة من الطبيعة كرمز الماء، النور، الطير، الفراش، الأعداد والحروف، الطلل والرحلة ، الموت، المعراج... إلخ، وكل رمز يختلف باختلاف الحال والمقام الذي يعيشه الصوفي؛ وقد تنوّع الترميز اللغوي الصوفي وتعدّد أشكاله، ومن ذلك على سبيل الذكر لا الحصر:

3.2 رمز المرأة:

إن الحب التغزّل بالمحبوبة عند العرب كان على ضربين: شعر غزلي عفيف، وفيه يصف الشاعر المظهر الخارجي الحسّي للمرأة مثل: الجيد والعنق والوجه والفم والعيون والشعر..، وشعر غَـزلي عذري انتشر في بادية الحجاز، وحاول الارتقاء بالتوصيف من براثن الحسية، وتعامل مع المرأة بشكل يتلاءم ومكانتها في تلك البيئة [2].

وقد اتخذ الصوفيّة المرأة باب عروجٍ لوصف شوقهم لخالقهم ووجدهم وهيامهم به، لذلك تسمّت المرأة في أشعارهم بمسميات عديدة منها: ريّا، نُعْم، سلمى، عُتْب، هند، ليلى.. ورغم اختلاف المسميات فمدلولها واحد هو الله عزّ وجلّ؛ و أشهر من عرف بتوظيف هذا الرمز هو ابن الفارض الذي عرف بشاعر الحب الإلهي، نذكر مما قال:

من لي بإتلاف روحي في هوى رشإ * حلوِ الشمائل بالأرواح ممتزج**

من مات فيه غراما عاش مرتقيا * ما بين أهل الهوى في أرفع الدرج[3]**

ورغم تعدد المحبوبات فإن المُراد واحد، و المقصود لا يتعدد، إذ إن الصوفي لا يُشرك في الحب، معشوقه ثابت لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا تعدّد، واحد أحد فرد صمد.

والمرأة في الأدب الصوفي كانت رمزا لطبيعة إلهية خالقة، فهي مصدر الخصوبة والعطاء، وصورتها في القصيدة الصوفية من أبرز صور التّجلّي، وقد كان لذلك انعكاس واضح في مرآة العلاقة العمودية بين الصوفي وخالقه، فهي علاقة غنيّة بزخم عاطفي، انتقلت من عاطفة الرجل اتجاه المرأة، إلى عاطفته اتجاه ربّه، ومن ثمّ لم تعد المرأة سوى رمز للنّفس التي تصبح معرفتها مدخلا لمعرفة الله والكون، وبهذا يصير رمز المرأة دليلا واضحا على خصوبة التجربة العاطفية تجاه الخالق، ومدخلا من مداخل معرفته والتقرب إليه[4]، قال الدسوقي:

فليـــلى وهـــند والربـــاب وزيـــنب * وعَلْوَا وسلمى بعدها وبثيـــنة**

عبـــارات أسمـــــاء بغير حـقيقة * وما لوحوا بالقصد إلا بصورتي[5]**

و لعل الجنوح إلى هذا الرمز يرجع إلى عجز اللغة عن إيجاد بديل لغوي قويّ يُعبّر به عن الحب الإلهي، ذلك أن هذه التجربة اللاحسيّة مستعصيةٌ عن التوصيف بلغة من نفس جنسها، فكان لزاما عليهم تسخير المتداول اللغوي بمحمولات دلالية جديدة

---

[1] – بو لعشار مرسلي، الخصائص الفنية للرمز عن الصوفية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، جامعة حمة لخضر، الوادي الجزائر، العدد 05، 2013، ص 294.

[2] – أمينة غصن، هوية أدونيس السردية، مجلة فصول ، المجلد 16، العدد 21، 1997، ص 194 .

[3] – ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص 145 .

[4] – وضحى يونس، المرجع نفسه، ص1.

[5] – الدسوقي، الجوهرة المضيئة، تحقيق إبراهيم الرفاعي، مكتبة الوعي، القاهرة، مصر، ط1، 1998 ، ص 114.

تفرق عمّا هو متداول؛ ومن هنا يكون عجز الصوفية عن إيجاد لغة للحب الإلهي تستقلّ عن الحب الحسي، ذلك أن الحب الإلهي لا يتأتى إلا بعد أن تكون القلوب قد خلت من آثار الحب الماديّ[1]، و لعل هذا العجز هو الذي دفع زين العابدين بن علي بن أبي طالب يقول:

يا رب جوهر علم لو أ بوح بـه * لقيل لي أنت ممن يعبد الوثــنا**
و لاستحلّ رجال مسلمون دمي * يرون أقبح ما يأتونه حســـنا**
إني لأكتم من علمي جواهـره * كي لا يرى الحق ذو جهل فيفتـتنا [2]**

لقد أبرز السادة المتصوفة تصّورهم للمرأة في دواوينهم الشعرية وكتاباتهم النثرية، باعتبارها بعدا جماليا يشهد من خلاله تجليات الجمال الإلهي المطلق.

من هنا يمكن القول إن الصوفي المحب يسلك كل طريق حتى يصل إلى محبوبته التي يؤثرها على كل شيء، و تصبح هي مالكة قلبه وحياته كلها، يقول ابن الفارض:

أَوميضُ بَرْقٍ، بالأبيرق لاحا أَم ، فِي رَبا نجد ، أَرى مصبَاحـا؟
أَم تِلك لَيلَى العَامِرِيَّةُ أَسفَرَت لَيلَا ، فَصيَّرت المَساءَ صبَاحـا[3]

وترمز الأبيات إلى تجلي الذات الإلهية التي أشرق نورها في عالم الأرواح، وتمثّل ليلى العامرية الذات الإلهية في هبوطها وتدليها على قلب العارف بالعلم والمعرفة الذوقية، وتجلي السر الباهر والأمر القاهر؛ والملاحظ هنا أن ابن الفارض لم يخف تأثره بالتراث الشعري الغزلي، و يتجلّى هذا من خلال ذكر معشوقات العرب (ليلى)، لكنه ألبسها محمولات فلسفية رمزية جديدة كما أسلفنا الشرح، لكن حتى وإن جرّدت هذه الأبيات من مدلولاتها الصوفية فإن لمستها الجمالية باقية.

واستطاع الخطاب الصوفي أن يُعبّر بواسطة الرّمز المؤنّث عن تجلّي الكمال الإلهي في الكون، وعن حبّه وعشقه لهذا الإله الجميل، ورغبته في التّقرب إليه وتصوير حال الاتحاد مع هذا المحبوب الفناء فيه، وتصحيح محبّته بتصحيح معرفته، و توحيده وتذوق جماله وجلاله وكماله، وبذلك ولّد رمز المرأة عاطفة جديدة تجاهها، إذ بجّل الصوفيون المرأة تبجيلا نادرا، وذلك لأنهم يرون فيها أجمل تجلّيات الوجود؛ فالمرأة هي أبهى وأجمل تجل للكمال الإلهي في الكون، وكأنّهم بذلك أرادوا الثورة على ما ألحقته العادات الاجتماعية والاجتهادات الفقهية غير السديدة والعقلية الذكورية والمنطق الأعرابي الذي نظر للمرأة ككائن بيتي ضعيف خُلق للإنجاب والخدمة وفقط، لقد أرادوا إنصاف هذا الكائن الجميل الذي ظلّ مهانا في الجاهليّة، ومظلوما طوال العصور الإسلاميّة؛ فبَجّلوها بجعلها أجمل تجلّيات الوجود، حتى وإن لم تكن مقصودة لذاتها.

3.3 رمز الخمرة:

لا نكاد نُجانب الحقيقة إن قلنا إنّه لم يَخْلُ بيت عربي قبل الإسلام من شاعر وقنّينة خمر، ولا أدل على ذلك ممّا ورّث من تلك الحقبة من قصائد تصفها وتتغنّى بها والساقي والدّلال المحمولة فيها والأقداح التي توزع فيها والجواري ومجالس الشرب والعربدة، بل

[1] – محمد عبد المنعم خفاجي، مرجع سابق، ص 182 .
[2] – محمد بلمكي، بوعلام بو عامر، مرجع سابق، ص 388 .
[3] – ابن الفارض، مصدر سابق، ص 104 .

دعنا نقول كل ما يرافقها من بداية الشرب إلى الصّحو؛ ولم يتوقف ولع الشعراء بها رغم قدوم الإسلام بتحريمها إلا أن التغني بها بقي، واشتهرت قصائد الخمريات وانتشرت.

وكما فعلوا مع رمز المرأة، استعار المتصوفة الخمر للتدليل على أمور غيبية عايشوها، وكان أول من استعمل هذا الرمز في القرن الثاني الهجري رابعة العدوية وذلك بتوظيف ألفاظ شعراء الجاهلية وخمرياتهم كالنديم والكأس والساقي والحانة، لكن بمحمولات دلالية جديدة تشير الألفاظ إلى معاني الحب والفناء والاتحاد، ومما قالته:

كأسي وخمري والنديم ثلاثة * و أنا المشوقة في المحبة رابعة**

كأس المسرة والنعيم يديرها * ساقي المدام على المدى متتابعة**

فإذا نظرت فلا أرى إلا له * وإذا حضرت فلا أرى إلا معه**[1]

والمعروف أن الخمرة مُذهبة للعقل موجبة للسّكر، والسُّكر الصوفي غيبةٌ بوارِدٍ قوي، ذلك أن العبد إذا كوشِف بالجمال الإلهي حصل له السكر وطربت الروح وهام القلب وأصبح لا يسمع ولا يفهم والصّحو هو الرجوع إلى الإحساس بعد الغيبة[2]؛ وهو نفس ما يحصل للسكران من خمر مع الفارق طبعا.

ويمكن أن يقصد بها الحبّ الإلهي، الذي إذا أطلّ فيه المحبوب على قلب حبيبه تاه في جماله، وسلب لُبّه بجلاله، واستغرق في التأمل في حسنه وبديع تركيبه وصنعه وغاب عن ذاته وعالمه شُغلا بمن شغل القلب وأذهب العقل، قال ابن الفارض:

شربنا على ذكر الحبيب مُدامة * سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم**

لها البدر كأس و هي شمس يديرها * هلال و كم يبدو إذا مزجت نجم** [3]

الذي يحس به الصوفي من شدة حبه لربّه تعالى وتعلقه به ذهاب عقله والدخول في حالة سكر، ومن ثمة تغطي نور العقل المدبّر لأفعال الإنسان، فتتلاشى بذلك قوته، وتدخل صاحبها إلى عالم آخر متوهم، فيغيب عن مشاهدة ذاته وحسه، ويصدر منها من الأقوال والأفعال ما يخالف العادة، ومن فقدان العقل لقوته العاقلة ودخول الصوفي إلى عالم آخر غير عالمه المعهود ومشاهدة ما لا يراه غيره؛ وامتزجت فكرة الصوفية بالخمرة واتخذوها رمزا لأحوال عرفانية معينة، تغيب فيها حظوظهم النفسية[4].

يأخذ الصوفي من الكرْم –الشجرة التي تنتج عنبا يصنع منه الخمر صفة الكرَم الذي هو اسم من أسماء الله (الكريم)–، بمعنى أن الحق يتكرم على عبده بأنواع المعارف والحكم والفتوحات والتجليات، ولن يتكرم الحق على العبد حتى تنمحي صفاته الناسوتية المادية المتشبثة بالنفس والمتعلقة بالحق في مقام الفرق، لذلك أنشدوا:

فصحْوك من لفظي هو الوصل كلّه * و سُكرك من لحظي يبيح لك الشربا**

فما ملّ ساقيها و ما ملّ شارب * عقار لحاظ كأسه يسكر اللّبّا**[5]

---

[1] – بولعشار مرسلي، مرجع سابق، ص 296 .

[2] – عاصم إبراهيم الكيالي، القاموس الصوفي من كلام العارف بالله الشيخ عبد الرزاق القاشاني، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، ط 1، 2011، ص 163 .

[3] – نصيرة صوالح، مرجع سابق، ص 118 .

[4] – الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 104 .

[5] – المصدر نفسه، ص 106 – 107 .

ويمكن أن يراد بها العلوم الربانية و المعارف القدسية الإلهية، وهي العلوم التي يكون عنها السرور والابتهاج والفرح و إزالة الهموم والتجريد من الهياكل الظلمانية، من ذلك قول ابن عربي:

وسلافة من عهد آدم أخبرت * عن جنة المأوى حديثا يسند** [1]

4. الانزياح والخطاب الصوفيّ:

يقول ابن منظور: نزح الشيء ينزح نزوحا: بعُد، وشيء نزح ونزوح ونازح، أنشد ثعلب:

إن المذلة منزلٌ نزحٌ * عن دار قومكِ فاتركي شتمي**

والجمع منازح، وهي التي تأتي إلى الماء عن بعد، ونزح به وأنزحه وبلد نازح ووصل نازح: بعيد؛ ونزح البئر ينزحها نرحا و نزحها إذا استسقى ما فيها حتى يقل ماؤها؛ والنزح: الماء الكدر[2].

والظاهر مما سبق أن الانزياح يدور حول ثلاث معان هي: البعد، النفاد، الكدر والتلوث، وهي في مجملها تعود إلى معنى التغير من حال إلى حال.

أما **اصطلاحا** فهو انحراف الكلام عن نسقه المألوف، وهو حدث لغوي يظهر في تشكيل الكلام وصياغته، ويمكن بواسطته التعرّف على طبيعة الأسلوب الأدبي بل يمكن اعتبار الانزياح هو الأسلوب الأدبي[3].

وبمعنى أكثر وضوحا، هو كل ما ليس عاديا ولا مصوغا في قوالب مستهلكة، هو مجاوزة بالقياس إلى المستوى العادي، فهو إذا خطأ مراد مقصود.

أي أنه خروج النظم والمعنى عن النظم اللغوية المعروفة والقواعد النحوية المألوفة، والمضبوطات المفاهيمية المتفق عليها؛ والانزياح نوعان :

1.4 انزياح استبدالي:

يكون في العدُول متعلّقا بجوهر المادّة اللغوية بمعنى أنه مجال التعبيرات المجازية التصويرية من تشبيه واستعارة وغيرها، فهو إذا مجموع الصور الفنية التي تتجاوز التركيب المألوف للوحدات اللغوية فقوة الأسلوب هنا تتحقّق بقوة الصورة التي تتجاوز معناها الحرفي إلى معنى أو معان أخرى؛ وهو ما يعرف عند السادة الصوفية بالرمز وقد سبق وأن تحدثنا عنه[4].

2 .4 انزياح تركيبي:

وهو الذي يختص ببناء التراكيب اللغوية، وبناء العبارة وتشكيلها أو دراسة علم النحو والصرف، فالنحو بإمكاناته الواسعة هو الذي يقدّم للكاتب كل الاحتمالات الممكنة في تكوين الجملة بحيث يكون النظم عملية تسلسل تركيبي للإمكانات النحوية[5].

---

[1] – مرسلي بولعشار، مرجع سابق، ص 297 .

[2] – ابن منظور، مرجع سابق، ح 2، ص 614 – 615 .

[3] – نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومة، الجزائر، ط1، 1997، ج 1، ص 197 .

[4] – بلقيس سعود ونورة محي الدين، تجليات الخطاب الصوفي في شعر عبد الله العشي، رسالة ماستر غير مطبوعة، جامعة العربي التبسي، تبسة، الجزائر، 2017، ص 32 .

[5] – المرجع نفسه، ص 33 .

وبما أنهم ينطلقون من نفس الأرضية اللغوية، فإن المتصوفة سيحتكمون أثناء كتاباتهم الشعرية أو النثرية إلى النظام اللغوي الموضوع من طرف علماء اللغة، وكل خروج عن هذا النظام النحوي الصرفي يسمّى انزياحا صوفيا، لأنه إحداثٌ لخلخلة في السلسلة اللغوية المضبوطة؛ وكأمثلة عمّا استعمله الصوفيون من انزياحات نذكر:

1.2.4 حذف المسند إليه في الجملة الاسمية:

تقوم الجملة الاسمية في اللغة العربية على رُكنين رئيسين هما: المُسند والمسند إليه، والمسند هو الخبر أما المسند إليه فهو المبتدأ[1]؛ والاستغناء عن أحد هذين الركنين يعتبر انزياحا، من ذلك قول سلطان العاشقين الأمير عبد القادر:

أمسعود! جاء السعد والخير والبشر * وولّت جيوش النحس، ليس لها ذكر**

ليالي صدودٍ وانقطاع وجفوة * وهجران سادات، ولا ذكر الهجر** [2].

ف: ليالي صدودٍ: خبر لمبتدأ محذوف تقديره تلك أو هي، وبحذفها استطاع الأمير أن يشعرنا بثقل تلك الأيام وصعوبتها، بينما لو ذكر المبتدأ وقال: هي ليالي.. ما كنا لنستشعر الحسرة في قوله.

2.2.4 حذف المسند والمسند إليه في الجملة الفعلية:

أما الجملة الفعلية فركيزتاها الفعل والفاعل، وهما المسند والمسند إليه، و عند الحذف نكتفي إمّا بالمفعول به أو المفعول المطلق أو بالمتعلّق كالجارّ والمجرور[3]، وهو نوع من الانزياح، ومنه في أشعار المتصوّفة قول الأمير عبد القادر:

ليالي أنادي و الفؤاد متيـم * ونار الجوى تكوي لما قد حوى الصدر**[4]

نلاحظ أن مفعول أنادي محذوف، وفي ذلك تصوير عقلي لزيادة شعوره بالتوتر، فكأنه ينادي كل الموجودات لإخماد النار التي تكوي كبده وتلفح قلبه، ولو أنّه حدّد المفعول به هنا ما أشعرنا التعبير بتلك الشحنة الموحية بالحسرة التي يعانيها.

5. خاتمة:

مما سبق يمكن أن نخلص إلى مجموعة من النتائج، نُجملها في النقاط التالية:

– التصوف تجربة روحية ومنهج فلسفي يهدف إلى التخلي عن الصفات البشرية والتحلي بالصفات العلية.

– الخطاب الصوفي هو ما أنتجه الصوفية من أشعار ودواوين وكتب، وتكون ألفاظا خاصة تميّزهم عن غيرهم سواء في المجال التداولي الديني أو المجال التداولي الأدبي.

– من أهم خصائص اللغة الصوفية الرمز، وهو مسلك من مسالك الهروب من الواقع والتعبير عن تجربة متفرّدة ربما لا يستطيع لمن عايشها التصديق بها أو الإقرار بما ورد فيها، دفعهم إليها خوفهم على أن يُدنّس العامة هذا الخطاب العرفاني من جهة إضافة إلى خوفهم من بطش الفقهاء والسلاطين من جهة أخرى، إضافة إلى عجز اللغة العربية عن التعبير عن اللامحسوس واللامرئي واللامعايش.

---

[1] – أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، دار القلم، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 98 .

[2] – الأمير عبد القادر الجزائري، ديوان الأمير عبد القادر، تحقيق زكرياء صيام، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، دط، دت، ص 182 .

[3]– عبد الباسط محمود، الغزل في شعر بشار بن برد دراسة أسلوبية، دار طيبة للنشر والتوزيع والتجهيزات العلمية، ط 1، ليبيا، 2005، ص262 .

[4] – الأمير عبد القادر، المصدر نفسه، ص 183 .

– رغم كل الأسباب التي دفعت نحو الترميز والغموض، فإن الإرث الأدبي الصوفي إرث لا يخلو من صبغة جمالية ولمسة ذوقية يتمتع بها القارئ حتى وإن لم يعايش ما عايشوا أو يفهم ما يتكلمون به وما يفصحون عنه .

– الانزياح رغم تشارك جميع المتكلمين فيه، واستعماله ربما في التعبير عن التفاصيل الحياتية البسيطة، إلا أنه دليل على التمكن اللغوي من جهة و خصوبة الخيال من جهة أخرى.

قائمة المصادر والمراجع:

عمامرة ا. . (2015). الخطاب الصوفي وإشكالاته التواصلية –الطريقة التجانية أنموذجا–، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2015 (أطروحة دكتوراة, جامعة محمد خيضر، بسكرة،). استرجع في من http://mohamedrabeea.net/library/pdf/df476dc6-dfb1-4d6a-a8ab-9718b02540a5.pdf

الرويلي م. ., & البازعي س. . (2000).

دليل الناقد الأدبي (2 ط). الدار البيضاء، المغرب الأقصى: المركز الثقافي العربي.

ابن منظور م. لسان العرب (دط, م 1). بيروت، لبنان: دار صادر.

عصفور ج. (1997). أفاق العصر (1 ط). القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

أبو زيد ن. ح. (2006). هكذا تكلم محي الدين ابن عربي (1 ط). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الكيالي ع. إ. (2011). القاموس الصوفي من كلام العارف بالله الشيخ عبد الرزاق القاشاني (1 ط). بيروت، لبنان: كتاب ناشرون.

وضحى ي. (2006). القضايا النّقدية في النّثرّ الصوفي حتّى القرن السابع الهجري (1 ط). سوريا: مطبعةّ اتحاد الكتّاب العرب.

البيروني أ. ا. م. ب. أ. (1958). تحقيق ما للهند من مقولة. حيدر أباد: د م ن.

محمد فتوح أ. (1977). الرمز والرمزية في الشعر المعاصر (1 ط). مصر: دار المعارف المصرية.

بولعشار . . م. (2013). الخصائص الفنية للرمز عند الصوفية. مجلة علوم اللغة العربية وآدابها, 5(5), 291-300. استرجع في من https://www.asjp.cerist.dz/en/article/44043

بلمكي . أ. م. ., & بوعامر . .-. . . . د. ب. (2018). فائض المعنى في الخطاب الصوفي – دراسة تأويلية -. حوليات الآداب واللغات, 6(1), 386-399. استرجع في من https://www.asjp.cerist.dz/en/article/100552

صوالح ن. . (2005). إشكالية التلقّي في الخطاب الصوفي (المواقف للأمير عبد القادر نموذجا) (أطروحة ماجستير). جامعة تلمسان, الجزائر.

عيسى ع. ا. (2006). حقائق عن التصوف (15 ط). سوريا: دار العرفان.

ابن الفارض ش. ا. ديوان ابن الفارض. بيروت، لبنان: دار صادر.

الدسوقي إ., & تح: الرفاعي إ. (1998). الجوهرة المضيئة (1 ط). القاهرة، مصر: مكتبة الوعي.

القشيري ع. ا., & تح: رزيق م. (1997). الرسالة القشيرية (02 ط). دمشق: دار الخير.

خفاجي م. ع. ا. الأدب في التراث الصوفي. دم: مكتبة غريب.

بن خلدون ع. ا. (2010). المقدمة (1 ط). القاهرة، مصر: دار الجوزي.

بلعلى آ. . (2010). تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة (1 ط). الجزائر: منشورات الاختلاف.

بن بريكة م. . (2007). التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان (1 ط). الجزائر: دار المتون للنشر و الطباعة والتوزيع.

هيمه ع. ا. (2008). الخطاب الصوفي وآليات التأويل (1 ط). الجزائر: موفم للنشر.

الطوسي أ. ن. ا., & تح: محمود ع. ا. (1960). ، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود و عبد الباقي سرور، ، ،ط1، 1960 (1 ط). بغداد: دار الكتب الحديثة.

السد ن. ا. (1997). الأسلوبية وتحليل الخطاب (1 ط, م 1). الجزائر: دار هومة.

محمود ع. ا. (2005). الغزل في شعر بشار بن برد دراسة أسلوبية (1 ط). ليبيا: دار طيبة للنشر والتوزيع والتجهيزات العلمية.

المراغي أ. م. علوم البلاغة. بيروت، لبنان: دار القلم.

الجزائري ا. ع. ا., & تح: صيام . ز. ديوان الأمير عبد القادر. الجزائر: المؤسسة الجزائرية للطباعة.

سعود ب. ., & محي الدين ن. . (2017). تجليات الخطاب الصوفي في شعر عبد الله العشي (أطروحة ماستر). جامعة العربي التبسي، تبسة, الجزائر.

References :

‘Amāmirah A .. (2015). al-khiṭāb al-Ṣūfī wa-ishkālātuhu al-tawāṣulīyah – al-ṭarīqah al-Tijānīyah anmwdhjā-, Risālat duktūrāh ghayr Maṭbū‘at, Jāmi‘at Muḥammad Khaydar, Baskarah, al-Jazā’ir, 2015 (uṭrūḥat duktūrāh, Jāmi‘at Muḥammad Khaydar, Baskarah,). astrj‘ fī min http : / / mohamedrabeea. net / library / pdf / df476dc6-dfb1-4d6a-a8ab-9718b02540a5. Pdf

Dalīl al-nāqid al-Adabī (2 Ṭ). al-Dār al-Bayḍā’, al-Maghrib al-Aqṣá : al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.

Ibn manẓūr M. Lisān al-‘Arab (dṭ, M 1). Bayrūt, Lubnān : Dār Ṣādir.

‘Uṣfūr J. (1997). Afāq al-‘aṣr (1 Ṭ). al-Qāhirah, Miṣr : al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb.

Abū Zayd N. Ḥ. (2006). Hākadhā takallama Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī (1 Ṭ). al-Qāhirah : al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb.

al-Kayyālī ‘A. I. (2011). al-Qāmūs al-Ṣūfī min kalām al-‘Ārif billāh al-Shaykh ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī (1 Ṭ). Bayrūt, Lubnān : Kitāb Nāshirūn.

Waḍḥá Y. (2006). al-qaḍāyā alnnqdyh fī alnnthr al-Ṣūfī ḥttá al-qarn al-sābi‘ al-Hijrī (1 Ṭ). Sūriyā : Maṭba‘at ātḥād al-Kuttāb al-‘Arab.

al-Bayrūnī U. A. M. b. U. (1958). taḥqīq mā llhnd min maqūlat. Ḥaydar Abād : D M N.

Muḥammad Fattūḥ U. (1977). al-ramz wālrmzyh fī al-shi‘r al-mu‘āṣir (1 Ṭ). Miṣr : Dār al-Ma‘ārif al-Miṣrīyah.

Bwl‘shār .. M. (2013). al-Khaṣā’iṣ al-fannīyah lil-ramz ‘inda al-Ṣūfīyah. Majallat ‘ulūm al-lughah al-‘Arabīyah wa-ādābihā, 5 (5), 291-300. astrj‘ fī min https : / / www. asjp. cerist. dz / en / article / 44043

Balmakī. U. M .. , & bw‘āmr .. - .... D. b. (2018). fā’iḍ al-ma‘ná fī al-khiṭāb al-Ṣūfī-dirāsah ta’wīlīyah-. Ḥawlīyāt al-Ādāb wa-al-lughāt, 6 (1), 386-399. astrj‘ fī min https : / / www. asjp. cerist. dz / en / article / 100552

Ṣwālḥ N .. (2005). Ishkālīyat altlqqy fī al-khiṭāb al-Ṣūfī (al-mawāqif lil-Amīr ‘Abd al-Qādir namūdhajan) (uṭrūḥat mājistīr). Jāmi‘at Tilimsān, al-Jazā’ir.

‘Īsá ‘A. A. (2006). ḥaqā’iq ‘an al-taṣawwuf (15 Ṭ). Sūriyā : Dār al-‘Irfān.

Ibn al-Fāriḍ Sh. A. Dīwān Ibn al-Fāriḍ. Bayrūt, Lubnān : Dār Ṣādir.

al-Dasūqī I., & tḥ : al-Rifā‘ī I. (1998). al-Jawharah al-muḍī’ah (1 Ṭ). al-Qāhirah, Miṣr : Maktabat al-Wa‘y.

al-Qushayrī ‘A. A., & tḥ : Rizzīq M. (1997). al-Risālah al-Qushayrīyah (02 Ṭ). Dimashq : Dār al-Khayr.

Khafājī M. ‘A. A. al-adab fī al-Turāth al-Ṣūfī. dam : Maktabat Gharīb.

Ibn Khaldūn ‘A. A. (2010). al-muqaddimah (1 Ṭ). al-Qāhirah, Miṣr : Dār al-Jawzī.

Bil‘alī Ā .. (2010). taḥlīl al-khiṭāb al-Ṣūfī fī ḍaw’ al-Manāhij al-naqdīyah al-mu‘āṣirah (1 Ṭ). al-Jazā’ir : Manshūrāt al-Ikhtilāf.

Ibn brىkh M .. (2007). al-taṣawwuf al-Islāmī min al-ramz ilá al-‘Irfān (1 Ṭ). al-Jazā’ir : Dār al-mutūn lil-Nashr wa al-Ṭibā‘ah wāltwzى‘.

Hymh ‘A. A. (2008). al-khiṭāb al-Ṣūfī wa-ālīyāt al-ta’wīl (1 Ṭ). al-Jazā’ir : Mūfim lil-Nashr.

Hymh ‘A. A. (2008). al-khiṭāb al-Ṣūfī wa-ālīyāt al-ta’wīl (1 Ṭ). al-Jazā’ir : Mūfim lil-Nashr.

al-Ṭūsī U. N. A., & tḥ : Maḥmūd ‘A. A. (1960)., al-Luma‘, taḥqīq ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd wa ‘Abd al-Bāqī Surūr,,, Ṭ1, 1960 (1 Ṭ). Baghdād : Dār al-Kutub al-ḥadīthah.

al-Sadd N. A. (1997). al-uslūbīyah wa-taḥlīl al-khiṭāb (1 Ṭ, M 1). al-Jazā’ir : Dār Hūmah.

Maḥmūd ‘A. A. (2005). al-ghazal fī shi‘r Bashshār ibn Burd dirāsah uslūbīyah (1 Ṭ). Lībiyā : Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-Tajhīzāt al-‘Ilmīyah.

al-Marāghī U. M. ‘ulūm al-balāghah. Bayrūt, Lubnān : Dār al-Qalam.

al-Jazā’irī A. ‘A. A., & tḥ : Ṣiyām. Z. Dīwān al-Amīr ‘Abd al-Qādir. al-Jazā’ir : al-Mu’assasah al-Jazā’irīyah lil-Ṭibā‘ah.

Sa‘ūd b .. , & Muḥyī al-Dīn N .. (2017). Tajallīyāt al-khiṭāb al-Ṣūfī fī shi‘r ‘Abd Allāh al-‘Ashshī (uṭrūḥat māstir). Jāmi‘at al-‘Arabī al-Tabasī, Tabissah, al-Jazā’ir.