التأويل في التّجربة الصوفية الجزائريّة (الأشكال والإشكال)

د. أسماء حمايدية*

جامعة 08 ماي 1945 ، قالمة ، hamaidia.asma@univ-guelma.dz

الإرسال: 2025/08/09 القبول: 2026/06/23 النشر: 2026/09/15.

الملخص:

استثمرت التجربة الشعرية الجزائرية المعاصرة الرموز الصوفية في تبليغ مقاصدها الدلاليّة ، فجادت بلغة شاعريّة مشبعة إيحاء ، ممّا يستدعي اتخاذ التأويل عضدا ، وقد بدا لنا أنّ الممارسة التأويلية في حدود معطيات الخطاب الصوفي يمكنها إثارة إشكالات تأويليّة تحدّ بدورها من أشكال التأويل ، وهذا ما تروم هذه الورقة البحثية بيانه.

الكلمات المفاتيح: الخطاب الصوفي ؛ الرمز ؛ التأويل ؛ الشعر.

Interpretation in the Algerian Soufi experience (forms and problems)

Abstract

The contemporary Algerian poetic experience has invested in Soufi symbols to convey their semantic purposes, and has produced a poetic language saturated with suggestion, which requires taking interpretation as a support. It has become clear to us that interpretive practice within the limits of the data of Sufi discourse can raise interpretive problems that in turn limit the forms of interpretation, and this is what this research paper aims to explain.

* المؤلف المرسل.

Key words: Soufi speech; symbol; interpretation; poetry.

* **المؤلف المرسل**

1. مقدّمة:

يُثير مصطلح التّصوّف عادة اختلافًا نقديّا باعتباره خطابًا مُغايِرا لمألوف الذّائقة العربيّة ، المبنيّة على مدى تحقّق قاعدة (الفهم والإفهام) باصطلاح الجاحظ ، التي يحول دونها إغراقُه في الماورائيّات ، ممّا صيّره في المنظور القديم حركة دينيّة يتحرّز الباحثون من مباحثتها. ومع ذلك أمكن لقوامه اللغويّ الميّال إلى مبتذل اللّفظ مع استشكال المعنى عدّه خطابا إبداعيّا يتماسّ مع فنيّة الأدب رمزا وجمالا ، حيث يُعادي أفقَ توقّعات القارئ ليُجبره على ممارسة الاستذهان ومكاشفة إمكاناته اللاّمتناهية في التّدليل ، فمتى اعتقد الإمساك بدلالة يجد نفسه منقادا إلى غيرها لِزاما ، ممّا يجعل الخطاب الصوفيّ سيرورة سيميوزيّة ، تنفلت فيها البنياتُ اللغويّة من دلالاتها النّمطيّة لتؤديّ وظائف ميتالغوية ، وهذا ما خوّل انفتاحه على التّأويل ، بوصفه مطارَدة دلاليّة غير رحيمة ، كلّما ازداد فيها المعنى استعصاء تنامت لذّة البحث عنه من غير أن يجد المؤوِّل كللاً أو مللاً.

إنّ حاجة الخطاب الصّوفيّ إلى التّأويل بناء على تعبئته الرّمزيّة ولّدت شروحاتٍ كثيرة ، أثارت بدورها انشغالاتٍ عديدة عن فعل التّأويل حدّا ومحدِّدا ، بوصفه يتطلّب الاسترفاد بالمؤهّلات اللغويّة والابستيمولوجيّة المناسبة ، ولا شكّ أنّ كلّ قراءة تأويليّة ستتأثّر لزامًا بالمرجعيّات الفكريّة للذّات القارئة ، وهذا كفيل بمطارحاتٍ لا محصيّة في استراتيجيّات التّأويل وما تستثيره من مشكلات ، وينسحبُ الأمر بالضّرورة على الخطاب الصوفي الجزائري.

عمادا على هذا ، تأتي هذه المباحثة للنّظر في ما يستدعيه تأويلها من آليّات ومنظورات ، انطلاقا من الإشكالية الآتية: ما أشكال التأويل وإشكالاته في التجربة الصوفيّة الجزائريّة ؟ ويتطلّب البحث الاستناد إلى نماذج مختارة ممّا يحسب لها المزيّة الصوفيّة في أدبيّات النقد الأدبي المعاصر ، بهدف بيان إشكال أشكال تأويلها.

2. التّعبئة الرّمزيّة في الخطاب الصّوفي:

يستحضرُ مصطلح التّصوّف تلك النّزعة الفلسفيّة إلى الزّهد في الدّنيا والسّموّ بالرّوح إلى أعلى درجات الصّفاء الإيمانيّ ، وهو ثابت الحضور في مختلف الحضارات على غرار الإسلاميّة منها ، حيث بلغ أوّجه في القرنين الثاني والثالث للهجرة ، متحدّثا عن العلاقة بين الذّات

الإلهيّة والذّات الإنسانيّة ، ومُسرفا في التّعامل مع المقدّسات ، وهذا ما فرض عليه الإقصاء من قبل السّلطة الدينيّة والسياسيّة لتعارُضه مع ما حدّدته من معايير القبول أو الرّفض ، غير أنّ قوالبه اللّغوية المُغرقة في الرّمزيّة أحالته "أدبا حافلا بالرّوح والبلاغة والفكر الحيّ المتجدّد والوازع الدينيّ القويّ والبنّاء ، إنّه أدب يصدر عن نفوس إنسانيّة استغرقها الحب ، وملأت جوانحها لوائج الأشواق وتمثّلت به الحُداة والرّواة في كلّ مكان ، أدب عميق صادق يحكي التّجربة الحيّة التي عاشها هؤلاء الصوفيّون بين الحلم واليقظة ، وبين الأمل والألم ، وبين المحن والمنح ، وبين حرّ العبادات وبرد النّشوات."[1]

ويشتغلُ الخطاب الصوفيّ على النصّ الدّيني بطرق مغايِرة لخطابات الثّقافة المتداوَلة ، معتمدا على جرأة التّصوّر وقوّة التّصوير سعيًا إلى تحقيق نمط فكريّ مناهِض للقيود المفروضة على المتعامِل مع المسائل الدّينيّة عُموما ، وهذا ما أكسبه سمتين أساسيّتين: "جدليّة تعارض التّقعيد النّمطي ، وتجديديّة تدعو إلى تلقّ جديد وقارئ مختلف"[2]. قارئ مُطالَب بمعاداة الظّاهر واستكناه المستبطَن من اللّغة ، لأنّها عند الصوفيّ همزة الوصل بين عالمَين متناقضين: اللاّمعقول (عالم الرّوح) والمعقول (عالم الحسّ)، ولهذا يميل إلى تعبئتها رمزيّا لعجزها عن مسايرة تجربته الرّوحيّة ، إذ "كلّما اتّسعت الرُّؤيا ضاقت العبارة"[3] فحُقّ لها بعدان: "بعدٌ ظاهر لأصحاب الفهم السّطحي ، وبعدٌ باطن لا يصل إلى كنهه إلاّ أصحاب الكشف والعرفان."[4]

والمُفاد من هذا أنّه يتوجّب على قارئ الخطاب الصوفيّ العلم بالمعجم الصوفيّ ، حيث للّفظ معنى يخالف المألوف منه ، كلفظ الوقت ، يقول محمد عابد الجابريّ:" الوقت عندهم هو ما يصادفهم من تصريف الحقّ لهم دون ما يختارون لأنفسهم ، ويقولون فلان بحكم الوقت أي مستسلم لما يبذله من الغيب من غير اختيار له."[5] بمعنى آخر ، إنّ الوقت لدى المتصوّفة غير معدود زمنيّا ، وإنّما هو وقت الحضور مع الله. وعلى غراره لفظ ليلى الذّي لا يزيد في التّواضع اللّغوي عن اسم امرأة إلاّ أنّه يُستعار صوفيّا للتّعبير عن صاحب الحظوة باستثمار ما ساد في الثّقافة العربيّة من معاني النّسيب والغزل ، يقول الششتريّ[6] :

أنَا لَيْلَى وَهيَ قَيْسٌ فَأُعْجِبُوا كَيْفَ مِنّي كَانَ مَطْلُوبِي إِلَيّ

والخمرة أيضا ممّا يتنزّل في غير ما عُرفت به صوفيّا ، إنّها خمرة معنويّة يستشعرها الصوفيّ بارتحاله من مقام إلى مقام ، إنّ أصلها علوي سماويّ ، أمّا الأخرى فأصلها سفليّ شهوانيّ ، يقول ذات الشّاعر[7]:

خُمْرَةٌ تَرْكُهَا عَلَيْنَا حَرَامٌ لَيْسَ فِيهَا إِثْمٌ وَلَا شُبُهَات

وإن "أخذنا مثلا علامة القلب في الفكر الصوفي كان لها معنى مخصوص مخالف لما هو عليه في المعاجم ، فيصبح القلب مفهوما من خلال ما يستشعره المتصوّف ، كأن يعدّ مثلا مكانا للعبادة عند بعضهم ، أو محلاّ للمعرفة عند بعضهم الآخر ، والوجه في ذلك أنّ المتصوّف وهو يسعى إلى إدراك معنى القلب تملي عليه معنى الكلمة معايشته الذاتيّة الذوقيّة لتلك العلامة ، لذلك نعتبر أنّ التأويل ليس ترجمة لمعاني العلامات بقدر ما هو إنشاء لمعانيها."[8]

إذن ، يمكن القول إنّ لغة الخطاب الصّوفي لغة داخل اللّغة ، يتعذّر على قارئ عاديّ إدراك مقاصدها ، إنّها "باطنيّة سريّة ، وهي شأن جميع الأشياء السّريّة الباطنيّة التي لا يمكن فهمها بمنطقها هي ، بل بمنطق الباطن وحقائقه وأبعاده المختلفة."[9] و"الغرض من هذه اللّغة المبهَمة هو اتّقاء سطوة العامّة وتفادي إكراهات السّلطة من جهة ، ومن جهة أخرى التّحرّر والوصول إلى مرتبة الوجود الفعليّ حيث الفناء المطلق."[10]

إنّ خاصيّة الغموض هذه هي التي رشّحت الخطاب الصوفي لممارسة التأويل ، لأنّ الملفوظات تتخلّص من الدّلالات الجاهزة وتستمسك بلانهائيّة المعنى ، فما في الكون كلام لا يُتأوّل بتعبير ابن عربي ، وكفى بواقعة الحلاّج شاهدا وبيانا ، لقد كان منعطَفا حاسما في تاريخ الفكر الصوفيّ ، اصطبغ خطابه بالفلسفة وتغذّى من تصوّرات فكريّة خاصّة ، كالحلول والاتّحاد ، فتصادم أفق خطابه مع أفق العامّة من الناس والخاصّة من المتصوّفة فرُفض لأنّه "لم يستسغ تحطّم المفهوم القديم المنطقي والنفسي والمعرفي لوحدة الأنا وأحاديّة الله."[11]

والواقع أنّهم اكتفوا بتذوّق ظاهر النصّ وأغفلوا باطنه ؛ لأنّ الخطاب الصوفيّ "ينطوي على توجّه ضمنيّ يفترض أنّ وضعيّة الإنتاج في صورته المنجزة تحقّق وضعيّة تواصليّة ، وفي حقيقة الأمر أنّ التواصل ينعدم إلاّ في ظلّ تلك الإحالات التي تعرّي اللغة من طابعها الرمزي ، ثم تجعل المعنى في سياقه العام ثانيا."[12]

لقد تعاملوا مع اللغة الصوفيّة تعاملهم مع اللغة العادية ، التي وُضعت أساسا للمحسوسات ، والصّوفيون منغمسون تماما في المجرّدات ، لهذا يعمدون إلى شحن الألفاظ بالعديد من المعاني ، بمعنى آخر تتحوّل الألفاظ إلى حمولات رمزيّة ، لأنّ "الصّوفية أهل إشارة وغيرهم أهل عبارة ، هم أهل التّلميح وغيرهم أهل التّصريح والإبانة في الأغلب الأعمّ ، ولعلّ مواطن الاختلاف ليس اللغة أو المنطق ، وإنّما تصوّر الوجود وبرزخيّة الإنسان وطبيعة

علاقته بالإلهي."[13] أي أنّ "طبيعة التّجربة الصوفيّة تقتضي الإخفاء والغموض ، لأنّ اللّغة التي تتقبّلها يجب أن تكون من صنفها ومقامها أيضا ، فالغُموض عامل مشترك بين اللّغة والتّجربة."[14] وهذا ما يجعل لغة التصوّف لغة خاصّة ، لا يدركها إلاّ من كان من أهلها ، يقول القشيري:" هذه الطائفة (المتصوّفة) يستعملون ألفاظا فيما بينهم ، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإجمال والسّتر على من بينهم في طريقتهم."[15] ولذلك يتورّط غيرهم في تأويلها كلّ حسب مشربه ونزعته وثقافته وإيديولوجيّته ، ممّا يؤدي إلى اختلاف مسالك التأويل وإثارة مشكلات حول درجاته في الإفراط والتّفريط.

3. في التأويل:

تضيق اللّغة العادية عن استيعاب نزعة المتصوّفة الضاربة في الماورائيّات ، فهم "يحاولون أن يصلوا بقلوبهم ومشاعرهم إلى مالا يتسنّى للعقل والحواس الوصول إليه ، وقد اطمأنّوا إلى ما وافتهم به أذواقهم وأرواحهم من معان ، وما صوّرت به عالم ما فوق الواقع من صورة لا توجد إلاّ في أذهانهم وأخيلتهم وبواطنهم."[16] فتخيّروا الرّمز لتصبح النّصوص الصوفيّة "نصوصا حرباويّة تأخذ دلالتها حسب القدرات المعرفيّة للقارئ ، فالقارئ العاديّ لا ينظر إلى ما وراء الأسطر ودلالة الرّموز والاصطلاحات بقدر نظره إلى مدلولها السّطحي ، الذي لا يعتمد على آليّات التأويل ، فمكوّنات الطّبيعة في نصّ صوفيّ لدى قارئ عاديّ هي ما اعتاد على رؤيته ، أمّا بالنسبة لقارئ له خلفيّة صوفيّة فهي مجلّى للجمال الإلهيّ ؛ لأنّ الصوفيّ يعبّر من خلال تلك المظاهر الجماليّة على قدرة الخالق وعن تمظهرات تجليه."[17] وهذه الغايات لا تليق إلا بقارئ من طبيعة ثانية ، قارئ يدرك أنّ الكتابة الصّوفيّة تتعدّى صناعة اللّغة الحسّية إلى صناعة المعنى التّجريدي ، معنى المطلق والعلوي والرّوحي والمتسامي ، ومتى أدرك ذلك توّجب عليه امتلاك عين عاشقة باصطلاح السيميائيين ، وهي عين أمّارة بالتأويل دائما.

إنّ دلالة الألفاظ على معانيها تتخذ سبيلين: المعنى ومعنى المعنى ، نعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللّفظ ، والّذي تَصِلُ إليه بغير واسطة ، وبمعنَى المعنى ، أن تعقل من اللّفظِ معنى ثمَّ يُفضي بكَ ذاك المعنى إلى معنى آخر[18]. وما يقال على اللفظ ينسحب على الخطاب أيضا ، هذا يعني أن له معنى ظاهرا يستخلص من اللّفظ مباشرة ، وقد يحتمل معنى أو معاني أخر ، تستنبط بإعمال الفكر وتمحيص القرائن ، فإذا عدل عن المعنى الظاهر إلى المعنى أو المعاني الخفية ، سمّي هذا التحوّل تأويلا ، فالتأويل توجيه للمعنى باتّجاه معيّن. ويصبح التّأويل ضرورة عندما يشعر المتلقي أنّ المعنى الظاهر غير كاف ، وتوحي له المؤشرات

البنائية بأنّ المقصود معنى خفيّ ، إذ يظهر عدم التوافق بين المعنى الظاهري ومساقه ، وهو ما يقتضي عبورا تأويليا إلى المعنى الباطني ، عبر إيجاد علاقات بين تشابكات النص. "فالنص يحتاج لجهاد ومجاهدة لفهمه ، وشعور بأنّك خادم لهذا النص ، هنا سيفتح النص المجال لمحاورته وفهمه وتأويله."[19] وهي خطوة نحو فهم المجتمع ، فالتأويل "قبلة المجتمع كلّه ، المجتمع باحث عن تأويل لأنه باحث عن نفسه فيم كانت ، وإلام صارت ، وإلام يكون مستقبلها"[20].

والنّاظر في التّراث العربي يجده ثرّا بالتّأويل وإن اختلفت أسماؤه باختلاف الحقول المعرفيّة ، وقد تداخل كثيرها حتى بات التأويل ذاته يحتاج إلى تأويل ، وإن كان البحث عن المعنى هو مدار التفافها جميعا. غربيّا ارتبطت الهرمينوطيقا قديما بالجانب الديني ثمّ انفتحت على مجالات كثيرة ، على غرار الفنّ ، باعتباره "مجالا للمخيال المعرفي وإصدار المعنى من مواقع لم تكن لتظهر في منهجيّة العلوم المطبقة في العلوم الإنسانيّة ، وبالتالي فإنّ دراسة التأويل في الفنّ وفي العلوم الإنسانيّة تقود إلى تعريف الإنسان نفسه كنشاط تأويليّ والوجود كلغة."[21]

ويرتبط تطوّر النّظريّة التأويليّة بأعلام كُثر أبرزهم شلايرماخر ، الذي يميّز بين منهجين في التأويل: منهج التأويل اللغوي الذي يعالج النّص انطلاقا من لغته الخاصّة ، ومنهج التأويل النفسي الذي يموقع النّص في سياق حياة المؤلّف ، يقول:"إنّ الموهبة اللغوية لا تكفي وحدها المفسّر في العمليّات التي يريد القيام بها اتجاه النصوص المختلفة ، فهو لا يستطيع أن يدرك حدود الإطار اللغوي والتي لا يمكن تقنينها بصفة عامّة ، كذلك فإنّ الموهبة التي تمكّنه من إدراك أبعاد الطبيعة البشريّة لا تكفي وحدها لقصورها في كلّ الحالات تقريبا ، لذلك لا بدّ من الاعتماد على الموهبتين اللغوية والسيكولوجيّة ، لكن لا توجد قواعد متعارف عليها لتحقيق هذا التفاعل بين الجانبين."[22]

وقد أمكن لدلتاي الإفادة من طروحات شلايرماخر فركّز هو الآخر على المنحى النفسي ، لأنّ تحقّق الفهم لديه منوط بوصول القارئ إلى حالة مواجدة (اندماج ، تمثّل وجداني) مع المؤلّف ، فالتعابير اللغوية وغير اللّغويّة هي تجلّ للفردانيات النفسيّة ، والفهم معناه الانتقال إلى هذه النفسيّات عبر التأويل ، فهو العمليّة التي بواسطتها نعرف شيئا نفسيّا ما من خلال الرموز التي تجلّيه وتكشف عنه[23] ، وعن تجارب المؤلّف بصفتها تتغيّر وتكتسب أبعادا جديدة.

كما عدّ هايدغر رائد تجديد الهرمينوطيقا في القرن 20 بحكم نزعته المثمّنة لوجود الإنسان في هذا العالَم ، حيث جعل التّأويل أفقا جديدا "يتناول الطّابع اللّغوي للتجربة البشريّة من جهة ما هو محايث لها وللوجود في العالم."[24] واستثمر تلميذه غادامير هذا المعطى ليجعل الوجود الجدير بالفهم هو اللغة ، حتى اعتبرت تأويليته تأويليّة لغوية ، وإن مال إلى المكتوب منها باعتبار جلاء المعنى فيه ، ولهذا حرِص على علاقة التفاعل بين القارئ بالنص ، وهي آلية من آليات القراءة التأويلية تأخذ شكل حوار متبادل بينهما ، فالنص مخاطَب ومتحدِّث في الوقت نفسه ، يخاطبه القارئ ، ويتحدّث هو إلى القارئ ، والقارئ مخاطَب ومتحدِّث في الوقت نفسه يخاطبه النّصّ ، ويتحدّث هو إلى النّصّ ، وهذا يعني أنّ العلاقة بين القارئ ، والنص لا تسير في اتجاه واحد فقط ، وإنما هي علاقة تسير في اتجاهين متبادلين: (من القارئ إلى النص) و(من النص إلى القارئ).

وقد حاول أمبرتو إيكو التّوفيق بين اتّجاهات الهرمينوطيقا ، الذي يرى أنّ إنتاج نصّ ليس لأجل مخاطب مفرد ، بل لأجل جمهور من القراء- لذا المتلقي/ القارئ سيؤوّله وفق استراتيجية معقدّة من التّفاعلات ، فبالإضافة إلى قدرته اللّغوية تتدخّل مجمل المعارف التي حقّقتها الاتّفاقات الثقافية التي أنتجتها هذه اللّغة . لذا ينبغي وبوضوح لفعل التأويل أن يأخذ في اعتباره كلّ هذه العناصر ، مع أنّه أمر بعيد الاحتمال أن يتمكّن قارئ فرد من السيطرة عليها جميعا ، وهكذا فإنّ" كلّ فعل للقراءة هو إجراء تبادلي صعب بين كفاءة القارئ ونوع الكفاءة التي يفرضها النّص"[25].

تطرح قضية التّأويل فكرة تعدّديّة المعنى أو لانهائية الدلالة ، التي تستلزم تساؤلات من قبيل: هل تنفي هذه التعددية وجود أي مدلول؟ وهل يرتهن التأويل بإيجاد مدلول نهائي للنص ، أم يجوز ترك النص مفتوحا على التأويل؟ هل كلّ تأويل مقبول؟ أليس قبول كلّ تأويل تمكين للعبثيّة؟... هنا تشير الدّراسات إلى إمكانيّة الحديث عن نمطين رئيسين وهما :

التأويل المطابق وهو لا يتجاوز قصدية الكاتب ، حرصا على الدلالة الأحادية والأصليّة دون حوار فعّال أو مساءلة ، يقول عنه مصطفى ناصف:" يقولون لك ابحث عمّا قصده الكاتب ، هؤلاء يدافعون عن الجمود ، لكنّ التأويل لا يخدم الجمود ، يخدم القلق ويخدم الحريّة والحركة المستمرة."[26] والنمط الثاني التأويل المفارق الذي يعنى بما بعد النص ، "إنّه فكرة تعود إلى التشبّع بالمقولات التفكيكيّة التي تطلق العنان للقراءة المتشظية ، وإفساحا

لمغامرات القارئ في تجاوز النص ذاته."[27] ويتفرع هذا التأويل إلى نوعين: المتناهي واللامتناهي.

فأمّا التّأويل المتناهي فينطلق من مسلمة تعدّدية دلالات النص ، إلاّ أنه ينظر إلى طبيعة هذه التعددية على أنها تعددية محدودة ، فالتعددية لا تعني اللانهائية ، ولا يتعلق الأمر بكبت القوة الدلالية لهذه التعددية من خلال فرض معنى أصلي أحادي ، بل باستراتيجية بناء سيرورة سيميائية تنتهي بتفضيل مدلول محتمل في سياق معين . وهذا التأويل في منظور معارضيه معاد للطبيعة الإنسانيّة ، لأنّ "الإنسان لا يرضى بالوضوح دائما ، ولا يرضى بالخفاء دائما ، لا يرضى بغير التردّد بينهماّ"[28] .

وأمّا التأويل اللامتناهي فالتعددية الدّلالية فيه غير محدودة "وبالتالي فإنّ رهان التأويل مفتوح على مغامرة اللانهائية ، حيث لكلّ قارئ مطلق الحريّة في فهم ما يريد من النص ، بوصفه "نسيجا مركّبا من إشارات وتعبيرات ودلالات متداخلة تستدعي التفكيك والعزل لفحص بنيتها وجذورها المتضاربة"[29] .

اعتبارا للهوّة الرّاقة بين هذين النوعين برز تيار تأويليّ معتدل يعتدّ بمفرزات الاتجاه اللساني ، الذي "أعاد ضوابط التأويل فعصم المعنى من الشذوذ ، وحدّ من سلطة القارئ في إملاء أهوائه وميوله على النص"[30]. عموما إنّ القارئ/المؤوِّل مطالَب"أن يتخيّل أنّ كلّ سطر يخفي دلالة ، وكفاءة القارئ تكمن في اكتشافه أنه بإمكان النصوص أن تقول كل شيء باستثناء ما يود الكاتب التدليل عليه ، ففي اللحظة التي يتم فيها الكشف عن دلالة ما ندرك أنها ليست الدّلالة الجيّدة ، إن الدلالة الجيدة هي التي ستأتي بعد ذلك وهكذا دواليك ، يقول أمبرتو إيكو: "إنّ الأغبياء أي الخاسرين ، هم الذّين يُنهون السّيرورة قائلين: (لقد فهمنا)"[31] .

4. تأويل الخطاب الصّوفي الجزائري(الآليّات والمآزق):

شهدت بلاد المغرب بداية من القرن الثاني إلى القرن الخامس للهجرة حركة زهديّة ، برزت ملامحها الأولى في سياق الفتوحات الإسلاميّة ، ثمّ نضجت معالمها بدءا من القرن السابع للهجرة ، وكان قوامها الشعر ، وهو مسلك طبيعيّ عند المتصوّفة ، فالحلاج وابن عربي وابن الفارض ورابعة العدوية وغيرهم كانوا في نفس الوقت شعراء كبارا ، لأنّ "الصّلة بين التصوّف والشعر تنبثق من سعي كلّ منهما إلى تصوّر عالم أكثر كمالا من عالم الواقع"[32] ، فالشّاعر

الصوفيّ يحاول التمرّد على هذا الجسد المنتمي إلى عالم المادة الأرضيّ ويعرج به نحو السماء حيث النقاء الأزليّ.

وقد استغلّ الشّعراء ثيمات التّصوّف فضمّنوها في نصوصهم إمّا بنتاجها الصّوفي أو بتغيير ملمحها الدلالي بما يتوافق والسياق والتجربة الشعرية والشعوريّة لاستنفار طاقات العقل في التأويل ، ويعترف النقد بفشل كثير من الكتابات الشعرية في توظيف الرمز الصوفي ؛ لأنه "رمز اصطلاحيّ لا إنشائيّ ، ومن الصّعب أن تكون الإضافة إليه أكثر زخما من عرفانيّة النصّ الصوفي"[33]. ومع ذلك تظلّ نقطة التقاطع بين الشاعر والمتصوّف كامنة في محاولة بلوغ الكمال في التجربة الروحيّة ، فمرحلة التأمّل النفسي للشاعر تشبه حالة الفناء عند الصوفيّ ، وكلاهما يرتكن إلى اللغة الرمزيّة التي تمليها طبيعة المعاني النفسيّة ، "والشاعر قد لا يكون متصوّفا ولا يلزمه أن يكون متصوّفا ، ولكنّ الصوفيّ لا يبعد أن يكون شاعرا ، فالصوفيّ هو شاعر سواء نظم القول أو نثر ، فأداة الإدراك عنده هي نفسها وسيلة الشاعر ، فكلاهما يعتمدان على الباطن ، ممّا جعل لغتهما مختلفة عن اللغة العادية."[34]

محلّيا ، انجذب الشّعراء المعاصرون إلى زخم الرّمزية الصّوفيّة ، فتمثّلوها في أشعارهم ، رغبة في بلوغ التّسامي الرّوحي والقيمي ، فجاءت لغتهم بالغة الترميز ، بعيدة المنال ، غائرة الدلالة ، شائكة المسالك. ويزداد الأمر تعقيدا بتدخّل الجانب الفنّي في صناعة النصّ الصوفي ، على غرار ما نجد في ديوان: أنطق عن الهوى لعبد الله حمادي ، حيث للصورة متطلّباتها في البناء والتكثيف والتنظيم أيضا ، فأوّل ما يجذب الأنظار طغيان اللون الأزرق بدرجتيه: الداكنة في أسفل الصفحة ، والفاتحة أعلاها ، الذي تتوسّطه صورة بساط أحمر ذي زخرفة مغربيّة الطّراز ، يحمل صورة طائر متّجّها يسارا ، يعلو البساط اسم الشاعر ، وأسفله عنوان الديوان: أنطق عن الهوى باللون الأسود ، مع مفارقات في رسم الألف الذي غالب حجمه حجم الغلاف حتّى تعدّاه ، متّخذا اللون الأحمر ، وتتقدّم العنوان نقاط ثلاث ، ونبر خطّ الجزء الأوّل (أنطق) يفوق تابعه (عن الهوى).



إنّها عتبات لا تحتمل العبثيّة أبدا ، بل وُجدت هذه المؤثّثات البصريّة للتّدعيم والتّرسيخ باصطلاح بارث ، وكأنّ ما لم تستطع القصائد قوله مجازيّا تجمعه الصّورة وتنساب به ، حيث تتكامل عناصرها في ممارسة التّدليل ، فاللّون الأزرق مثلا هنا يستحضر السّماء حتما ، ومتى حضرت السّماء تدبّر الفرد في عظمة الخالق ، وهو لون محبّذ ومطلوب في تاريخ الصوفيّة ، وكأنّه يدعو إلى نوع من المرابطة مع الله واستدعاء مقامه في القلب ، والسّماء هي مرتقى الصوفيّ لبلوغ أسمى درجات الصفاء ، التي يدلّ عليها اللون الفاتح ، والارتقاء إلى هذه المنزلة يستلزم التدرّج في المقامات ، ومن الطّبيعي أن يناسبها اللّون القاتم ، حيث الخلاص من الشّوائب الدّنيوية والأمراض القلبيّة والصّفات اللاّمرغوبة.

ويستذكر القارئ من هذا التّدرج اللّوني قصّة المعراج التي ألهمت المتصوّفة واستثمرها الشّعراء ، فالعروج من الأرض إلى السّماء إيحاء ببلوغ المرتقي مقاما عليّا عند الله ، والصّوفيّ نزّاع إلى تخليص نفسه من كلّ الملذّات ، ليشغلها بالحبّ الإلهيّ طمعا في الانصهار به. ولعلّ في استحواذ اسم الشاعر على مركز أعلى الصفحة ممّا يدلّ على ذاته الصوفيّة الراغبة في عالم المثل والحقيقة المطلقة ، التي يتخيّر لها المتصوّفة رمز الطير ، إنه رمز التحرّر من عبوديّة الأرض ، وبذلك يناسب دلالة الهروب من أدران الواقع والتحليق إلى عالم الروح ، ولعلّ الطائر المصوّر هنا هو "طائر السيمُرغ ، الوارد في كتاب (منطق الطير) لفريد الدين العطّار ،

حيث طائر الهدهد يتولّى جمع الطير لإرشادهم إلى ملكهم السيمرغ، الملك المطلق المستغرق دائما في كمال العزّ، ما أدرك عالم كماله، ولا رأى بصير جماله."[35]

وممّا يسترعي الانتباه جهة الطير، إذ يبدو سائرا نحو اليسار، وهو اتّجاه موصول لزاما بالآتي، والمستقبل والغيب، وكأنّ الطريق إلى الحضرة الإلهيّة مغرَق في الطول، قصيّ المنتهى، عسير المسلك، يقتضي جهادا مريرا للنّفس الأمّارة بالسّوء بطبعها. ولعلّ السجّاد بزخرفته المغربيّة تلميح إلى الاستمساك بالهويّة الصوفيّة وطرائقها المحليّة، وربّما لا تستبعد إمكانية أن يكون المحمول أسطوريّا، ليناسب عمل الطير رمزيّا، وفي حمرتها تدليل على وهج النّفس الصوفية التوّاقة إلى الانسلاخ من الواقع والاندماج في عالم المثل.

(أنطق عن الهوى) عنوان مثير يستحضر بطريقة لاواعية قوله تعالى:﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الهَوَى﴾ [النجم، آ3]فيُستشعر التّعارض، فالهوى في المألوف اللغوي طغيان شهوات النّفس، وقد نهى الله النّفس عن هذا الهوى ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الهَوَى﴾[النازعات، آ40]، لهذا لا يمكن أن تحتمل الكلمة هذا المعنى النمطيّ، إذ لطالما يستخدم الصوفيّة الكلمات لغير ما وُضعت له، فالهوى هنا من طبيعة اصطلاحيّة أخرى، إنّه الحلول والانصهار في الذّات الإلهيّة، إنّه الرّغبة الجامحة في اختراق الحجب وبلوغ المنتهى، وإنّ جموحها يصفه نبر الخطّ في (أنطق) التي ترمز إلى معنى البوح بالمفهوم الصوفي، إنّه إشارة إلى امتلاء القلب وجدا فيضطرّه إلى الإفشاء،"فشدّة الوجد ترغم على الإذاعة، والمذاع سرّ بين العبد وربّه."[36]

لقد استطاعت الأنساق البصريّة هنا رغم اختلاف ماهيّاتها التّوحّد عملًا في ترجمة المحتوى الصّوفيّ، والمفاد أنّ تأويله يتطلّب أوّلا عدّة معرفيّة بالخطاب الصّوفي رمزا وتمثّلا، وإلاّ يجنح إلى التّفريط في الدّلالة المرجوّة، وهذا يستلزم أيضا الاستعانة بالمنهج النفسي وفق منظور شلايرماخر ومن والاه، بمعنى آخر إنّ المؤوّل الذي يجهل ميولات المؤلّف إلى توظيف الرّمز الصوفي ينتهي إلى قراءة غير مرغوبة أو مستهجنة، خاصّة إذا حاول استقراء الصورة قبل ما يعتضدها من لغة مرافقة.

في مقابل الصّورة تتكاثف العناصر اللّغوية وتتساند في خدمة التّبليغ الصّوفي، ولا يخفى جنوحها نحو الإبهام تحقيقا لغايات الارتقاء في عالم المثل بالمفهوم الصّوفي. ولنا في مختارات من ديوان الوهج العذريّ لياسبن بن عبيد ما يمكن به الاستيضاح، ففي العنوان ما يومئ إلى بلوغ شدّة الحبّ، لكنّه حبّ من طبيعة أخرى، حبّ يترفّع عن الملذّات الماديّة مستمسكا بإملاءات العذريّ كالنّقاء والعفّة والطّهارة، ولا يليق هذا إلاّ بالذّات المتسامِية المتفانية في

حبّ الذّات الإلهيّة. وكأنّ المختارات اللّغوية على مستوى العناوين تسبّق التّعريف بالتّوجّه الصّوفي للنصّ الشّعري ، بل تصبح بوتقة تنصهر فيها كلّ النصوص ، إنّه يقول:

أَنَا فِي عُيُونِكِ... ذُبْتُ أَسِيرُ...أَسِيرًا وَلاَ زِلْتُ سَائِر

وَلَمْلَمْتُ شَمْلِي بِلَا مَوْعِدٍ إِلَى قِبْلَتَيْكِ بِحُبِّي أُهَاجِر

إنّ السّياق اللّغوي أوّل ما يعتضد به المؤوّل ، فالمنتقى اللّفظي لا يناسبه البتّة أن يكون المحبوب حسيّا ينتمي إلى العالم السفليّ (الأرض)، إنّه من طبيعة أخرى تدلّ عليه علامات من قبيل: اللقاء بلا موعد ، القبلتين ، الهجرة ، الأسر... فمن ذا الذي يقبل زيارتك في كلّ وقت ودون موعد مسبق غير الله ، من ذا الذي تهاجر إليه ولا يردّك خائبا غيره ، من ذا الذي يأسرك بنعمه ولطفه غيره ، من ذا الذي حيث ولّيت تجده أمامك غيره ، لهذا كلّ الألفاظ مسخّرة لتشغيل وتعليل مفهوم الذّوبان صوفيّا ، إنّه الحلول في المطلق وكأنّ الشاعر يصعّد الحب الإنساني إلى الحبّ الإلهي.

وتُسحضر المرأة أيضا بعد إفراغها من دلالتها المادّية لتشحن بالدلالات الروحيّة ، فتراها في سياق الملفوظ لا يمكنها تحمّل المعاني الظاهريّة لمنافاتها حدود النمطيّ ، يقول:

عَلَى المَوْجِ جَاءَتْ مِنْ نَوَادٍ أُحبّها لهَا الجرْحُ مَمْشى والشِّراعُ ممدّد

وَبَيْني وبَيْن النُّورِ لَيْلَى مُحِيلَة على شجر يدني إليه التوحّد

أَنَا في هواها جملة غير واحد أنا في هواها واحد يتعدّد

إنّ هذه اللّغة الصّوفية منفتحة على هاجس الإله ، والإله يحضر في كلّ شيء ، فالله في عرف الصوفيّة "أراد أن يرى صورة نفسه فخلق آدم على صورته ، فكان كالمرآة له ، وما الإنسان وما العالم إلاّ تجلّ من تجلّيات الله ، ما الحبّ إلاّ حبّ لله ، فهو المعشوق الذي لا تدرك حقيقته إلاّ بحركة عشق تجاهه تتّخذ من المناجاة وسيلة ، ومن الخيال طريقة ، ومن الشّعر ترجمانا."[37] فالمرأة/ليلى هنا رمز روحيّ يعكس ذاك الحب العذريّ المتوهّج ، حب يتوجّه من الناسوت إلى اللاّهوت ، حبّ تسامى عن الواقع المادي وخلُص في الارتقاء بالرّوح إلى السّماوي.

الآن ، ماذا لو نتعدّى هذا التأويل؟ هل سيفقد التأويل نكهته؟وهل يفقد معه النصّ شعريّته؟! هل يستطيع هذا العنوان أن يجبرنا حقًّا على ممارسة التأويل وفق الرؤية الصوفية فحسب؟ ماذا لو كانت اللغة مجرّد حمولات استعاريّة مبنية على العالم المحسوس ، تنطلق منه لتخليصه من شوائبه؟ ماذا لو كان الحبّ حبّا عذريّا متوقّدا على غرار قصص الحبّ

التاريخيّة ؟ ألا يستقيم لليلى أن تكون ليلاه وليلى العاشقين ؟ هل توظيف ما هو مبتذل من ألفاظ التصوّف تحتّم على القارئ قراءتها في حدود المعطى الصوفي ؟ ليست الأسئلة من باب إنكار الرّمز الصّوفيّ على الشّعر بقدر ما هي انشغالات بفعل تأويله حجما ومسارا ومنحى وحدودا ، فالظّاهر أنّ ما يترتّب من إشكالات فيه موصول أساسا بالقارئ/ المؤوّل ، إنّه يفترض قارئا من طبيعة أخرى ، له من السّعة المعرفيّة الصوفيّة والكفاءة اللّغويّة ما يمكّنه من تشريح النّصّ سطحا وعُمقا ، وهذا لا يتأتّى لأيّ قارئ ، ما يجعل العمل الإبداعي مرجأ القراءة ، ثمّ إنّ الاستمساك بالمعجم الصوفي لإجادة الإسقاط الدلاليّ تضييق على لغة الشاعر ، فلعلّه هو الآخر خلّصها من دلالتها الوضعيّة لبلوغ دلالات جديدة تناسب صور التجربة الشعريّة وتصويرها. من جهة أخرى يستثير المعطى الشّعري الصّوفي أشكالا محدّدة من التّأويل ، فإذا استوجس المؤوّل لمسة صوفيّة تقيّد بحدود المنجز الصوفي في التّعامل مع الرموز اللغويّة ، ممّا يجعل التأويل متناهيا ، وإذا كان كذلك بات مفرّطا. ثمّ قد تؤدّي اللّغة الصوفية المغرقة في الغموض إلى تخريجات دلاليّة لا تزيد النصّ إلاّ استشكالا ، وحينها يصبح التأويل مفرطا ، ومتى أفرط كثُرت المزالق الدلالية...

5. خاتـــــمة:

عمادا على ما تقدّم ، يمكن الخُلوص إلى أنّه لا يمكن إنكار حجم الإبداع في الخطاب الصّوفي ، متمثّلا فيما يسترفدُ به من لغة مُثقلة رمزا ، لغة ميّالة إلى الغموض والإبهام ، لأنّها لغة يُتوسّل بها للارتقاء من عالم حسّيّ إلى عالم روحانيّ ، وتناسبها صفات الصورة لزاما إذا استدعى الأمر كما تبيّن أعلاه. وقد أمكن للشعراء استثمار معطياته في التعبير عن تجاربهم ، وعلى غرارها التجربة الجزائرية ، من خلال الارتكان إلى مفرزات الدّلالة المعجميّة الصوفيّة ، ومع أنّه لا يمكن أبدا التقليل من قيمة هذا المُضاف الأدبي ولا جحد فنّيته ولا شعريّة رمزيّته إلاّ أنّ هذا لا ينفي أيضا ما يمكن أن يطرحه من أشكال وإشكالات تأويليّة ، فعلى قدر ما يحقّقه من استنفار للأذهان في ملاحقة المعنى قد يثبّطه ، فبلوغ المعنى ذي الإطار الصوفي في منظورنا يحدّ من متعة التأويل ويصيب لذّة النص.

6. مصادر البحث ومراجعه:

1. أسماء خوالديّة ، المحبة عند الصوفيّة (بين تحفّظ العذريين ورعونة الفتيان)، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2016

2. آسيا عمراني ومحمد طه جواد ياسين الساعدي ، التجريبية الصوفية في الشعر الجزائري الحديث بين التقليد والإبداع ، 2021
3. أمبرتو إيكو ، التأويل والتأويل المفرط ، ترجمة: ناصر الحلواني ، مركز الإنماء الحضاري
4. أمبرتو إيكو ، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، ترجمة: سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 2004
5. آمنة بلعلى ، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن إلى القرن السابع الهجريين) ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دط ، دمشق ، 2001
6. بن حسن حسن ، النظرية التأويليّة عند بول ريكور ، دار تنميل للطباعة والنشر ، ط1 ، 1992
7. جغدم الحاج ، الرمز في الشعر الصوفي ، ابن الفارض أنموذجا
8. الجندي درويش ، الرمزية في الأدب العربي ، نهضة مصر
9. سعيد خنصالي ، أمبرتو إيكو في نقد التأويل المضاعف ، منشورات الاختلاف ، 2015
10. سوهيلة بن عتسو ، الخطاب الصوفي بين جدلية التأويل ومفارقة الأنساق ، مجلة التأويل وتحليل الخطاب ، مج 2 ، ع2 ، 20121
11. الششتري ، ديوان الششتري ، تح علي سامي النشارة ، دار المطاف ، مصر ، ط1 ، دت
12. شرفي عبد الكريم ، من فلسفات التأويل إلى نظريّات القراءة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2007.
13. عبد الجليل عبد الله صالح ، لمحات من الشعر الصوفي بأم عيدان ، دراسة وصفية تحليلية ، الراوي للنشر والتوزيع ، 2019 .
14. عبد العزيز حمودة ، الخروج من التيه ، دراسة في سلطة النص ، عالم المعرفة ، الكويت ، 2005
15. عبد الغني بارة ، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر ، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية ، الهيئة العامة للكتاب ، مصر ، 2005
16. عبد الغاني خشة ، الخطاب الغلافي ومضمرات التصوف في (أنطق عن الهوى) لعبد الله حمادي ، مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها ، ع35 ، 2015
17. عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، تعيق: محمود محمد شاكر ، دط ، دت.
18. عمارة ناصر ، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي ، منشورات الاختلاف ، ط1 ، 2007
19. محمد الأشهب ، التلقي المكاشف شروطه وحدوده (ابن عربي نموذجا) ، مجلة علامات ، ع10 ، 1998.
20. محمد بن عياد ، في المناهج التأويليّة ، التسفير الفني ، صفاقس ، تونس ، ط1 ، 2012
21. محمد زايد ، أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني ، عالم الكتب الحديث ، 2011
22. محمد شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات ، فصول في الفكر الغربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 2002
23. محمد عبد الجبار النفري ، المواقف والمخاطبات ، دار الآفاق ، ط1
24. محمد عبد المنعم خفاجي ، الأدب في التراث الصوفي ، دار غريب للطباعة ، دط ، القاهرة ، مصر ، دت.

25. محمد الكحلاوي ، الرمز والرمزية في النص الصوفي ، ابن عربي نموذجا ، مجلة الحياة الثقافية ، تونس ، ع75 ، 1996
26. محمد كعوان ، التأويل وخطاب الرمز (قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، 2010
27. محمد كعوان ، شعرية الرؤيا وأفقية التأويل ، دراسات في الخطاب الشعري الجزائري ، اتحاد الكتاب الجزائريين ، ط1 ، 2003
28. مختار الفجاري ، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم ، عالم الكتب الحديث ، عمان ، ط1 ، 2009
29. مصطفى ناصف ، نظرية التأويل ، النادي الثقافي الأدبي ، جدة ، ط1 ، 2000
30. نصر حاد أبو زيد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب 2005

7. الهوامش والإحالات:

1 محمد عبد المنعم خفاجي ، الأدب في التراث الصوفي ، دار غريب للطباعة ، دط ، القاهرة ، مصر ، دت ، ص3
2 ينظر: محمد الأشهب ، التلقي المكاشف شروطه وحدوده (ابن عربي نموذجا) ، مجلة علامات ، ع10 ، 1998 ، ص68 ، 69 .
3 محمد عبد الجبار النفري ، المواقف والمخاطبات ، دار الآفاق ، ط1 ، ص58.
4 نصر حاد أبو زيد ، إشكالية القراءة وآليات التأويل ، المركز الثقافي العربي ، 2005الدار البيضاء ، المغرب ، ص28
5 بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط11 ، 2013 ، ص278.
6 ديوان الششتري ، تح علي سامي النشارة ، دار المطاف ، مصر ، ط1 ، دت ، ص82
7 المرجع نفسه ، ص 36.
8 محمد بن عياد ، في المناهج التأويليّة ، التسفير الفني ، صفاقس ، تونس ، ط1 ، 2012 ، ص44.
9 آمنة بلعلى ، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن إلى القرن السابع الهجريين) ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دط ، دمشق ، 2001 ، ص27.
10 سوهيلة بن عتسو ، الخطاب الصوفي بين جدلية التأويل ومفارقة الأنساق ، مجلة التأويل وتحليل الخطاب ، مج 2 ، ع2 ، 20121 ، ص171
11 آمنة بلعلى ، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ، ص31.
12 جغدم الحاج ، الرمز في الشعر الصوفي ، ابن الفارض أنموذجا ، ص1
13 محمد زايد ، أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني ، عالم الكتب الحديث ، 2011 ، ص12.
14 محمد كعوان ، التأويل وخطاب الرمز (قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر ، عالم الكتب الحديث ، الأردن ، 2010 ، ص212.
15 الرسالة القشيريّة ، تح: عبد الحكيم محمود ، دط ، دت ، ص130.

16 الجندي درويش ، الرمزية في الأدب العربي ، نهضة مصر ، ص340
17 محمد كعوان ، شعرية الرؤيا وأفقية التأويل ، دراسات في الخطاب الشعري الجزائري ، اتحاد الكتاب الجزائريين ، ط1 ، 2003 ، ص12.
18 ينظر ، عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، تعيق: محمود محمد شاكر ، دط ، دت ،ص262
19 عبد الغني بارة ، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر ، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية ، الهيئة العامة للكتاب ، مصر ، 2005 ، ص246
20 مصطفى ناصف ، مسؤولية التأويل ، دار السلام ، ط1 ، 2004 ، ص8.
21 عمارة ناصر ، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي ، منشورات الاختلاف ، ط1 ، 2007 ، ص90
22 مختار الفجاري ، الفكر العربي الإسلامي من تأويلية المعنى إلى تأويلية الفهم ، عالم الكتب الحديث ، عمان ، ط1 ، 2009 ، ص215.
23 ينظر: شرفي عبد الكريم ، من فلسفات التأويل إلى نظريّات القراءة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2007 ، ص 32 ، 33.
24 بن حسن حسن ، النظرية التأويليّة عند بول ريكور ، دار تنميل للطباعة والنشر ، ط1 ، 1992 ، ص14.
25 أمبرتو إيكو ، التأويل والتأويل المفرط ، ترجمة: ناصر الحلواني ، مركز الإنماء الحضاري ، ص86.
26 نظرية التأويل ، النادي الثقافي الأدبي ، جدة ، ط1 ، 2000 ، ص172
27 سعيد خنصالي ، أمبرتو إيكو في نقد التأويل المضاعف ، منشورات الاختلاف ، 2015 ، ص206
28 مصطفى ناصف ، مسؤولية التأويل ، ص10.
29 محمد شوقي الزين ، تأويلات وتفكيكات ، فصول في الفكر الغربي المعاصر ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، 2002 ، ص190.
30 عبد العزيز حمودة ، الخروج من التيه ، دراسة في سلطة النص ، عالم المعرفة ، الكويت ، 2005 ، ص97.
31 التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، ترجمة: سعيد بنكراد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط2 ، 2004 ، ص 15
32 آسيا عمراني ومحمد طه جواد ياسين الساعدي ، التجريبية الصوفية في الشعر الجزائري الحديث بين التقليد والإبداع ، 2021 ، ص64
33 ينظر: المرجع نفسه ، ص69.
34 عبد الجليل عبد الله صالح ، لمحات من الشعر الصوفي بأم عيدان ، دراسة وصفية تحليلية ، الراوي للنشر والتوزيع ، 2019 ، ص40
35 عبد الغاني خشة ، الخطاب الغلافي ومضمرات التصوف في (أنطق عن الهوى) لعبد الله حمادي ، مجلة الجمعية العلمية الإيرانية للغة العربية وآدابها ، ع35، 2015 ، ص28.
36 أسماء خوالديّة ، المحبة عند الصوفيّة (بين تحفّظ العذريين ورعونة الفتيان)، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2016 ، ص164.

37 محمد الكحلاوي ، الرمز والرمزية في النص الصوفي ، ابن عربي نموذجا ، مجلة الحياة الثقافية ، تونس ، ع75 ، 1996 ، ص29 ،28.