

الخطاب الصوفي بين إكراهات اللغة ورهانات التأويل

Sufi discourse between the constraints of language and the stakes of interpretation

الأستاذ الدكتور: بوزيان أحمد *

تاريخ النشر: 2023/12/30	تاريخ القبول: 2023/11/22	تاريخ الإرسال: 2023/11/04
-------------------------	--------------------------	---------------------------

الملخص:

تظل القراءة الحرفية لأي خطاب كان، تماهيا وتطابقا مع منطوق النص، بحيث تعيد إنتاجه، فتكرره، وتستنسخه، ولا تقول شيئا غير ما قاله النص وهو ما يستدعي سؤالا إبستمولوجيا ما دام البحث في الإشكاليات المنهجية يعدّ حلقة من حلقات استنهاض المشكلات البحث عن المعنى، خاصة وأن الخطاب الصوفي قسم متلقيه إلى عوام، وخواص، وخواص الخواص، وقد تم إقصاء بدء النوع الأول من المتلقين، إذا أخذنا في حسابنا أن ثقافة هذا النوع في الغالب وصفية سطحية وبيانية، تتغيا الظاهر، من دون الحفر في الأعماق، وكشف الخفي المتواري، وفي مرحلة أخرى يكون النوع الثاني من المتلقي لاغيا حين تزداد لغة الخطاب أكثر توترا وأبعد تشفيرا، وأما في المرحلة التالية فلا اللغة ولا الرمز ولا التشفير ولا التلغيز تكون قادرة على حمل دلالة الفناء، لذلك تكون بلاغة الصمت أدعى في هذا المستوى، وهنا تكون الدلالة لا تُحدّد ولا تقول، ولا توضّح ولا تفسّر، وإنما تُؤشّر على مهم، يظل أبدا في حالة متأبّية عن الكشف، بل يظل الكشف نفسه في حاجة إلى كشف متوالد.

فالخطاب الصوفي - من حيث هو لغة مشفرة - لا يفصح عن دلالاته إلا بالقدر الذي يحجبها، يمارس على متلقيه نوعا من الطمس والحجب، فيترسب في قاعه المسكوت عنه، لذا فهو يتوشح بالغموض ويتدثر بالتعمية، لا يقول إلا "المسكوت عنه"،

bouzine14000@gmail.com *

وهكذا يتأرجح بين قطبين: ما ينطق به، وما يسكت عنه، بين ما يعلن عنه وما يضمّره، لا يعلن إلا بقدر ما يسكت، ولا يبوح إلا من حيث يضمّر، فَيُحْجِبُ كثيرا من مقولاته، ويطمسها في طيات منطوقه، فيتدثر الغياب بالحضور. فلا يمكن الكشف عن الوجه الغائب فيه. وهنا يكون التأويل إمكان اللغة منها ينطلق وإليها يعود، وعليها يراهن.

الكلمات المفتاحية : الخطاب: الصوفي: اللغة: التلقي: التأويل.

Abstract:

The literal reading of any speech remains identical and identical with the utterance of the text, such that it reproduces it, repeats it, and copies it, and does not say anything other than what the text said, which calls for an epistemological question as long as research into methodological problems is considered an episode of problem-solving, the search for meaning, in particular. The Sufi discourse divided its recipients into the common people, the elite, and the elite, and the first type of recipients was initially excluded, if we take into account that the culture of this type is mostly descriptive, superficial and explanatory, ignoring the apparent, without digging into the depths and revealing the hidden. The hidden one. At another stage, the second type of recipient is nullified when the language of the discourse becomes more tense and more complex in its encryption. As for the next stage, neither the language nor the symbol nor the encryption nor the encryption are able to carry the meaning of annihilation; Therefore, the eloquence of silence is more prominent at this level, and here the significance does not define, say, clarify, or explain, but rather indicates something that is ambiguous, and which always remains in a state that refuses to reveal. Rather, the revelation itself remains in need of recurring revelation...

Sufi discourse - insofar as it is an encrypted language - does not reveal its meanings except to the extent that it obscures them. It exerts on its recipients a kind of obfuscation and obscurization, and it settles in its unspoken bottom. Therefore, it is shrouded in ambiguity and shrouded in obscurity. It does not say anything except "the unspoken," and so it oscillates between... Two poles: what he says and what he is silent about, between what he declares and what he conceals. He only announces to the extent that he is silent, and he only reveals what he conceals, so he obscures many of his sayings and obscures them within the folds of his utterance, so absence is obscured by presence. It is not possible to detect the absent face

in it. Here, interpretation is the possibility of language departing from it and returning to it, and relying on it.

Keywords: the speech; Sufi; the language; Receiving; Interpretation.

*** **

المؤلف المرسل : بوزيان أحمد، bouzine14000@gmail.com

. مقدمة:

إنّ الحديث عن التصوّف وإشكالاته المتعددة تقود الباحث إلى التريث والوقوف عند حدود لا يمكن تجاوزها، إلا بالقدر الذي يرتضيه الإجراء، ذلك أن الخطاب الصوفي يرتبط بإشكالات متعددة تنوع بحسب اختلاف زوايا النظر. وحيث شغل هذا الخطاب حيّزا كبيرا في إطاره المعرفي أو الذوقي أو الأيديولوجي، رفضا أو قبولا، مدحا أو قدحا. غير أنّ تعدّد الإشكالات فيه ستجعل منه خطابا من مُتَشَابِه القول، حيث يتوارى فيه الفكري والجمالي، والرمزي والتجريبي، والديني والأيديولوجي. تتداخل هذه الإشكالات متعدّدة، متماهية أحيانا، وتتباعد متنافرة أحيانا أخرى، وهو ما يجعله خطابا إشكاليا بامتياز، قابلا للقراءات المتعددة والتأويلات المختلفة، وتبقى تلك المحاولات مجردة مقاربات، لا تدعي -أبدا- قول الحقيقة، ذلك أنّ التصوف في أبسط مفهوم يقاربه هو تجربة ذاتية، تختلف من تجربة إلى أخرى، بل تختلف عند الصوفي نفسه، من حال إلى أخرى، ومن مقام إلى مقام.

ومن ثمة تتوزّع الخطاب الصوفي إشكالات كثيرة متعددة، تتنوّع بالقدر الذي يتغيّاه الباحث، ويظل هذا الخطاب خارج دائرة الفهم، ما لم يكن متلقيه واقعا داخل الحقل الدلالي الذي يضطلع به المصطلح ونظامه المعرفي والجهاز المفاهيمي الذي يصدر عنه هذا الخطاب. ومهما يكن من أمر الخطاب الصوفي إلا أنه يدور حول إشكاليتين تمثلان قطبي الخطاب الصوفي، تتفرّع عنهما إشكالات أخرى، تتناسل منهما، وتظل كل

الإشكالات سواء المعرفية أم الأسلوبية أم الإيديولوجية مرهونة بهاتين الإشكاليتين: إشكالية المصطلح وإشكالية التلقّي. وكلّ ذلك يستدعي متلقياً نوعياً يعتمد على كفاءته القرائية، والذوقية والمعرفية والعرفانية، ليكون مؤهلاً التأويل.

ومع كلّ ذلك فإن الحديث عن هذه الإشكالات لا تنفصل في جملتها عن طبيعة المصطلح الصوفي الذي يُعدّ رأس هذه الإشكالات وحجرها الأساس، وبدون إدراك الجهاز الاصطلاحي، والنظام المفاهيمي للخطاب الصوفي وبنيته المفارقة، فإن الحديث عن التصوف يُعدّ ضرباً من الهذيان، وفوضى القول، والهرطقة التي لا تنتظم على نسق دلالي.

ولذلك فإنّ المتصوفة كانوا على وعي كبير بهذا لإشكال، فبدون وعي هذا الإشكال الاصطلاحي ينعدم التواصل مع الآخر الذي يستغلّ عليه المصطلح، ويبقى رهين الدلالات القاموسية القارة، والتي كثيراً ما تُورطُ الصوفي مع هذا الآخر الذي يقع خارج الحقول الدلالية للمصطلح الصوفي. ولذا يسعى المتصوفة إلى تحقيق جدّة هذا التوتر، من خلال محاولة رأب الهوة بين الدال والمدلول الصوفي المتواضع عليه.

بذلك فإنّ الإشكال يظل مطروحا على مستوى اللغة والمصطلح، إذ يسترشد الصوفي لغته من معين التجربة الذاتية، بما يمنحها من استبدالات دلالية، لا تجد لها قبولا عند المتلقي العادي، الذي يحتكم في تواصله إلى العقل، من حيث أن لغة العقل ثابتة قارة، أحادية هدفها إقامة التواصل والوقوف عنده، تستند في مرجعيتها إلى الواقع الخارجي، أو ما تواضع الناس عليه، حيث يتوحد فيها أفق الانتظار، فيكون توحد الدلالة بين الباث والمتلقي.

فالصوفي لا ينطلق من فراغ، وإنما هو يصدر في معرفته ولغته عن بنية نظام تتحكم في خيوط العملية، قد يبدو الخطاب الصوفي هشا أقرب إلى الهذيان من منظور

غير متذوقه، ولكنه بالقياس إلى مرتكزاته المعرفية فإنه خطاب ذو خصوصية بالغة. لأنه لا يعبر عن المعقول، وإنما تعبر -بلغة زكي نجيب محمود - عن اللامعقول* من الأذواق و المواجيد واللطائف التي لا مصطلح يحدّها، وإنما فقط تكون مقاربتها بما تعود الناس عليه من اللغة المعيارية، وإلا كان الصمت في الحال التي تقف فيه اللغة عاجزة أمام انفتاح الرؤيا، لذلك يقول فتجنشتين (Wittgenstein) «إنّ ما لا نستطيع أن نتكلّم عنه، يجب السكوت عنه»⁽¹⁾، وكل كلام عنه يصير تشويها له.

فالتجربة الصوفية -إذن- لا تُحدّد ولا تقول، ولا توضّح ولا تفسّر، وإنما تُؤشّر على مهم، يظل أبداً في حالة متأبّية عن الكشف، بل يظل الكشف نفسه في حاجة إلى كشف متوالد، ولذلك ستظلّ القراءات تبعاً لها في حالة هي الأخرى من التوالد والتناسخ الذي لا ينتهي. إذ الرؤيا الصوفية مهما قيل فيها لا يستهلكها الكلام، ولا تستنفذها اللغة. وبذلك فالتصوف كما يرى ابن عربي لا يحدّ إلا بالحدّ الذاتي، «وتلك الصعوبة تكمن في مدى تعقيد الرؤية الصوفية نفسها، لأنها ليست في متناول العامة من الناس، وليست من قبيل ما يمكن وصفه والتحدّث عنه، إلا عن طريق الإشارة والتلميح والرمز»⁽²⁾.

ولهذا فإن التجربة الصوفية تظلّ رهينة الحال الصوفية نفسها. وكثيراً ما تكون اللغة عنها مجرد فضلة، إذ هي ليست من قبيل التعلّم بالدربة والنظر العقلي، ولذلك كان الاختلاف في بنية نظامه الذي يقوم أصلاً على مفهوم الاختلاف، لأنّ التجربة الصوفية تُعاش ولا تُقال، وتُتناول بالمنازلة والمكابدة لا بالمدارسة أو المذاكرة، وهو ما جعل المتصوفة يجمعون على أنّ «أخصّ خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلّم بل بالدوق»⁽³⁾، وهو ما أضفى على تجاربهم صفة الغموض والإبهام، لأنّ الصوفيّ لا يباح، وإن باح ستعترضه عقبة اللغة، التي تتحوّل من كونها أداة تواصل إلى حجر عثرة، أمام انثيال اللطائف، التي تتأبى عن الترجمة، أو التشكّل في قالب التعبير. وعلى الرغم من هذه الخطورة التي يُعانيها الصوفيّ، وبسببها يقع في المحذور، فإن الصوفي يغامر ويحاول

أن يبوح، من خلال مقارنة عالم الغيب بعالم الشهادة، ذلك أن التجربة التي يُنازلها، هو واقع فيها بين متناقضين: بين سعة الرؤيا وضيق اللغة، وحتما سيكون الصوفي واقعا تحت تأثير الانخراط، فيكون بين سحق ومحق، ومشاهدة ومكاشفة. وعندئذ تتحول اللغة إلى مجرد فضلة، لأنها تواضع واصطلاح على ما هو معروف ومحدّد، من موجود أو معقول. أما المعاني الصوفية من اللّطائف فإنها «ليست من قبيل ما يُوصف أو يُصنّف في الكتب»⁽⁴⁾.

وفي ضوء هذا التصور لا يمكن فهم لغة المتصوفة ما لا يمكن فهم بنية النظام المعرفي الذي تصدر عنه، إذ تنزاح عن المعنى المتداول، إلى معان تشف، ولا تجد لها معادلا موضوعيا في الظاهر، أو معادلا لغويا في الذهن، مما يشوش على المتلقي ترصد المعنى.

لذلك رفضت القراءة القديمة الخطاب الصوفي في بعده الإبداعي والإيديولوجي وتعاملت معه على أنه «أفق لغوي إيديولوجي جاهز ومتصلب نظرا للمقاييس الصارمة التي كانت تلازم الإبداع من جهة، واعتبار الخطاب الصوفي خطابا دينيا أو مذهبيا لا ينظر إليه إلا من حيث أنه يكرر الدين، أو ينطلق منه ليعود إليه، من جهة أخرى»⁽⁵⁾ وهي نظرة تنطلق من أفق معرفي قبلي يحاكم بمعايير جاهزة.

فالصوفيّ يظلّ في صراع مع اللغة، بل يظل في مخاتلتها. وكثيرا ما يحاول أن يُقيم تجانسا وتطابقا بين كشوفاته في عالم الرؤيا، وبين الواقع في اللغة، أي بين الرؤيا من حيث هي عالم لا محدود، خارج الزمان والمكان مما لا ينقال، وبين اللغة من حيث هي حدود وأقيسة ومنطق، وزمان ومكان. فالرؤيا خارج المسمّيات، أما اللغة فهي تواضع واصطلاح. على أن عملية ترجمة الرؤيا باللغة فيها من العنت والجهد مما لا قدرة للصوفيّ عليه. وكثيرا ما تبوء العملية بفشل ذريع، ففي اللحظة التي يُحاول فيها الصوفيّ

تسمية اللطائف من عالم الرؤيا، ويقبض عليها باللغة، سرعان ما يكتشف عجزه عن التسمية، أو يدرك الفجوة الهائلة بين الاسم والمسمى. وتلك اللحظة من لحظات المفارقة بين عالم الرؤيا وبين عالم اللغة من السّوى، حيث تظلّ هناك مسافة تؤثر بين اللغة والمسمى، وهو ما يشي بأن التجربة لا تنتهي، والمحاولة ستظل كذلك غير منتهية.

أسست التجربة الصوفية خصوصية المعرفة المفارقة للمفهوم النمطي الجاهز، فكانت المعرفة الصوفية تصدم ذائقة المتلقي، التي تكرست وترسبت حتى تحولت إلى أفق لغوي ومعرفي، وتوقع جاهز معروف سلفاً، يتطابق ووعي أو لاوعي المتلقي. وبذلك فإن التجربة الصوفية كانت تشاكس المتلقي وتخيب أفق انتظاره وتخلخل توقعه «بقدر ما أحدثته من تصدع في البنية المعرفية، وخطاها جرى في فضاء كان قطباه مرسلًا وملتقيا صدم أحياناً عند ما لم يستطع التوفيق بين ردود أفعاله وأفاق المتصوفة التي حملتها تلك العبارات المستغربة التي يعبرها الصوفي عن علاقته بالله»⁽⁶⁾.

لقد عرّف المتصوفة عن العقل، ورفضوه وأقصوا آلياته، وأدواته، ومنهجه ولغته. واستعاضوا عنه بالقلب، ومن حيث تقبله للتجليات التي لا تثبت ولا تقرر، وبهذا تم رفض العقل، وإقصاؤه لأن العقل قار، وثابت. في حين إن القلب متحول، متقلب بحسب ما يقتضيه التجلي «فالتجلي من حيث هو من نفسه واحد العين، واختلفت التجليات بحسب استعداد المتجلي لهم»⁽⁷⁾ أي باختلاف تلقي القلوب، وهو ما لا يقبله العقل ولهذا لا يعول عليه من حيث هو عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله، وهو ما دفع ابن عربي إلى القول: «فانظري يا أخي ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه»⁽⁸⁾ من الأذواق والأحوال والتجليات.

كان تعويل المتصوفة في منظومتهم المعرفية على القلب وحده، باعتباره مجلى الحقائق لأنه يتقلب بتقلب الأحوال والمعارف، التي ترد على العارف، ولهذا فإن بنية

النظام المعرفي الصوفي تقوم على التقلب والتحول، لأن « القلب معلوم بالتقلب في الأحوال. فهو لا يبقى على حالة واحدة، فكذلك التجليات الإلهية. فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها، فإن العقل يقيد، وغيره من القوى إلا القلب فإنه لا يتقيد وهو سريع التقلب في كل حال، ولذا قال الشارع: إن القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء. فهو يتقلب بتقلب التجليات كذلك فالقلب هو القوة التي وراء العقل»⁽⁹⁾

ولهذا كان حضور القلب في الخطاب الصوفي بشكل سافر ولافت للانتباه، لأنه يواكب التجليات الإلهية التي لا تقرر على حال واحدة بل هي غير متناهية⁽¹⁰⁾ بحسب ذوق المتجلى له. لذلك كان القلب الوعاء الذي تتجلى فيه هذه المعارف الذوقية وهي « ليس من قبيل المتعارف عند الأذهان ولا في التصورات، وليس من مدارك الحس والعقل والعلوم الكسبية. بل أمور ذوقية وجدانية يجدها الإنسان في نفسه، ولا يقدر أن يصورها لغيره إلا بضرب مثال، أو تجوز بعيد فلا يمكن ضبطها بالقوانين العلمية ولا بالعبارات الاصطلاحية»⁽¹¹⁾

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، و المسكوت عنه بالمنطوق، والغياب بالحضور، ومن ثمة قراءة القلب بالعقل، ولذلك فإن أي إقصاء للشرط الذي أنتج هذا الخطاب، هو إخلال لبنية نظامه المعرفي، وبالتالي إقصاء لهويته ووجوده، وهو معنى التصوف بمفهومه العرفاني، الذي يعنيه الجنيد حين عرف التصوف ب«أن تكون مع الله بلا علاقة»⁽¹²⁾ وبذلك يصير التأويل مطلباً ملجأً في قراءة الخطاب الصوفي.

ولهذا فإن المقاربة تكون داخل بنية النظام نفسه وليس من خارجه، وعليه فإن مقايضة الغائب على الشاهد، ستكون خاطئة. لأنه ليس لهذه اللطائف وجود موضوعي مستقل، وبذلك تفقد الدلالة اللغوية - التي تسميها مرجعيتها من لغة المقال، إلى لغة الحال، وبذلك تتحول اللغة من أداة تواصل إلى حجاب مانع، فتكون اللغة تعزل-من حيث هي حجاب-المعرفة بدل مقاربتها بالألفاظ التي تحاول تشكيل تلك المعاني الهلامية المتأبّية عن التشكيل، ولذلك فإن « العبارة الواردة بلسان الظاهر هي حجاب وستر، فكيف يفهم الفعل المترتب عليها»⁽¹³⁾ حيث تسقط الأنية ويصير الصوفي إلى حال تضحّل فيه معالم الإنسانية.⁽¹⁴⁾

ولذلك فإن الرؤيا أوسع من اللغة، باعتبارها قفزة خارج المفاهيم، وخارج الحدود والحس والمتعارف عليه، ولا تكون إلا « في الحلم أو الحدس أو الانجذاب، يشاهد الرؤي (*) ما هو موجود، أو ما ينبغي أن يكون»⁽¹⁵⁾ ولذلك فإن الرؤيا خارج المعقول، باعتبارها» ضربة تزيج كل حاجز، أو هي نظرة تخترق الواقع إلى ما وراءه. وهذا ما يسميه بن عربي علم النظرة. وهو يخطر في النفس كلمح البصر»⁽¹⁶⁾. وبذلك فإن الرؤيا خارج المعقول باعتبارها تتجاوز الراهن، وتخرق المحسوس، وما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، وبالتالي فهي خارج المفاهيم المعقولة بل هي خارج القول في حدود ما لا بنقال⁽¹⁷⁾ حيث تنماهي الحدود، وتتداخل الأضداد، ولهذا فهي تصادم العقل ومنطقه، واللغة وتراتبها المعيارية «والرؤيا من هذه الناحية، تكشف عن علاقات بين أشياء تبدو للعقل أنها متناقضة ولا يربط فيما بينها أي شكل من أشكال التقارب، وهكذا تبدو الرؤيا، في منظار العقل، متضاربة وغير منطقية. وربما بدت نوعا من الجنون»⁽¹⁸⁾.

ففي منطق الرؤيا يتعطل القول، وتضمحل اللغة، وتشتت، إذ في الرؤيا «أن نشهد ما لا بنقال تشتت بما بنقال»⁽¹⁹⁾، وهنا نجد النّفري كباقي المتصوفة يقر بعجز اللغة، وعدم قدرتها على حمل المعاني واللطائف، بل يشترط في الرؤيا أنها لا تنقال، ولأنها غير

قابلية لأن تنقل، لامتناعها في ذاتها، لأن ما لا بنقال لا تقبله اللغة ولا تتحملة، ولا تحمله العبارة لأن «الرؤيا لا تحتاج إلى اللغة قط، وما ذاك إلا لأنها صمت مطبق. والأهم من ذلك كله أن اللغة من منظور التّقرّي من فصيلة السّوى وجنسه، وسلالته، وكل ما كان من السّوى فلا درب له في الحق الصرف أبدا»⁽²⁰⁾ باعتبار أن الله قديم مطلق، واللغة من جنس الإنسان، محدث مقيد، فلا يمكن أن يقارب المقيدُ المحدثُ المطلقَ القديم.

فالنصوص الصوفية بما هي خطاب خارج عن نطاق المؤسسة الرسمية، باعتباره يتحرك في الهامش، فإنه كان بخاتل الواقع، تتمظهر فيه توترات المفارقة بين اللغة والواقع تنافرا وتغايرا. ولهذا سعى المتصوفة إلى تأليف كتب الاصطلاحات للحد من هذا التوتر الظاهري، وهي التفاتة ذكية تنم عن الوعي بخطورة الإشكالية، هدفها على الأقل توحيد أفق الانتظار بين الباحث الصوفي ومتلقيه، وهو ما يجعل الخطاب قابلا للقراءات المتعددة إذ «إن التعامل مع النص وتحديد هويته والعلاقة الكامنة بين منشئه ومتلقيه تأتي استجابة لمنطلقات وتوجيهات متباينة مستندة إلى رؤى وقناعات مختلفة، وكل دارس أو متلق ينطلق من مرجعية معينة أو جهاز مفهومي معين، تلك المنطلقات سمّاها الأساسية التمايز والاختلاف، غايتها الأخيرة ترشيح النص بفك رموزه المتعددة تسهيلا لتذوقه»⁽²¹⁾.

استغل المتصوّفة المرجعيّة الذوقية في الشعر العربي من الغزليات والخمريات التي تجد لها مقابلا في الذوق الصوفي، من الوجد والسكر، فكانوا يُسقطون المعاني الغزلية أو الخمرية على تجاربه الروحية، فكان المتلقي العادي لا يجد تمايزا بين هذه المعاني في حسيتهما، وبين المعاني في دلالتها الصوفية، وهي تفارق في معناها الحسي طبيعة التصوف من حيث الزهد والورع والتقوى، وهو ما دفع فقهاء حلب إلى حمل شعرا بن عربي على ظاهره الغزلي وذهبوا إلى وإنّ تلك المعاني الحسيّة لا تمتّ بصلة إلى المعاني الروحيّة، وكان تبريرهم هو «إن الشيخ يتستر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين»⁽²²⁾ وهو ما دفع

ابن عربي إلى شرح شعره وحمله على المعنى الباطني فيقول موضحاً: «فشرعت في شرح ذلك، وقرأ على بعضه القاضي ابن القديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المنكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى، ورجع عن الإنكار على الفقراء وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب»⁽²³⁾.

ولذلك انتقل ابن عربي من باث إلى متلق، من صاحب قلب يتلقى الفيوضات، إلى صاحب عقل يبرر، وهي محاولة لاسترجاع الآخر، ومفاعلتها، وبذلك فإن ترجمان الأشواق خطاب (القلب)، وشرحه (دخائر الأعلاق) خطاب آخر (العقل)، مما يكرس مفهوم الاختلاف «والحال أن الشرح خطاب على خطاب لا يملك بحكم طبيعته تلك إلا أن يكرس الاختلاف، ومن ثم فإن القراءة التي تريد أن تقي نفسها من التيه لا تملك إلا خياراً واحداً: قراءة الاختلاف»⁽²⁴⁾.

لقد استغرب الفقهاء تلك المعاني الروحية، وأنكروا على ابن عربي رموزه، وحملوها على ظاهرها، وكانت القرينة أن الرجل منسوب إلى الصلاح، وقد شهد له ابن تيمية بذلك، وهو أشد خصوم التصوف، وهي دلالة على أن أفق التوقع محسوم سلفاً، حيث يتعارض الصلاح وتلك المعاني في حسيتها، فحظور معنى الصلاح في أذهان الفقهاء باعتباره قرينة صارفة، ودليل حاسم على أن تلك الرموز ليس لها معان حسية.

إن حاجة الخطاب الصوفي إلى متلق يمتلك استراتيجيه الاستبدال الدلالي، حتى يتمكن من قراءة الشفرة، وهو ما تؤكد القراءة المفارقة للخطاب الصوفي في غير منظومته المعرفية مثلما هي القراءة الظاهرية أو الإيديولوجية أو العقلانية. حيث تحمل الخطاب الصوفي ما هو عليه من استبدال فتتعامل مع الخمرة على أنها مادة منكراً ومع الغزل على أنه تشبيب أو شبق في حين أن بنية الخطاب الصوفي لا تجعل من ذلك إلا تكتة من ضمن ما تعود من ذائقة نمطية وهو ما يبني ذلك « التباين بين الأسس

النظرية للاتجاه العقلي الميتافيزيقي كلاميا كان أو فلسفيا وبين الأساس النظري للمتصوف⁽²⁵⁾. ولذلك كان توحيد أفق الانتظار من الأهمية بحيث يمنح المتلقي قدرة على استيعاب الخطاب الصوفي أو النفور منه.

وهو ما يجعل النص الصوفي قابلا للقراءة والتأويل من حيث أنه نص مغلق على ذاته وفي الوقت نفسه يمتلك إمكانية الانفتاح من خلال إحالة المعاني الحسية إلى المعاني الروحية. وبذلك فإن «الخطاب الصوفي شأنه شأن باقي الخطابات هو فعالية خطابية يمتلك من الآليات والشروط التي توفر له ما يجعله يكتسب الأبعاد المختلفة التي تضمن له الانسجام وشروط التواصل من خلال دورانه ضمن معايير الاتصال الأدبي العام»⁽²⁶⁾.

وهو ما مكن الخطاب الصوفي من القراءات المتعددة المختلفة، بل والمتناقضة، وهو ما منحه تحدي الزمن، والصمود رغم الدعوى إلى التهميش والإقصاء، فكان النص الصوفي حقلا ثريا للتأويلات «هذه التأويلات المختلفة التي تغني النص، وتفتح أمامه أفقا جديدة، وتمنحه حياة مستمرة في الزمان والمكان، ولو كان النص يتضمن في ذاته معنى جاهزا ونهائيا. لما تغيرت دلالاته السابقة بتغير قراءاته المتعاقبة ولا خفت الحاجة إلى هذه القراءة الجديدة أصلا»⁽²⁷⁾.

استغل المتصوفة الظواهر النصية المتاحة واتخذوها مطية لأفكارهم وتكئة يتوسلون بها إلى التعبير عن أدواقهم لذلك اتخذوا ما تعودده المتلقي من ذائقة، على أن الخطاب يحمل دلالات رمزية وإلا كانت القراءة متعسفة. وعلى ذلك فإن الخطاب الصوفي لا يفهم إلا بالتأويل، فعلى سبيل المثال كان للغزل القدرة على نقل معاني التصوف ولطائفه لأنه سيظل يحتفظ بتلك الطاقة الروحية التي تشكل مذخور العربي من رصيده في الجمال واللوعة والشوق، على أن تلك المعاني يتقاطع فيها كل الناس،

وبالتالي سيكون كل متلق له من التجربة المشابهة ما تجعل الخطاب الصوفي مقبولا على المستوى الذاتي، أو على الأقل جعله خطابا قابلا للتمثل والمشاركة الوجدانية، ولذلك وضع المتصوفة إستراتيجية للمتلقى من حيث كونه يمتلك شفرة الخطاب وإلا ظل الخطاب معزولا مهما معتما «بدون شك قد وضعوا هذه الإستراتيجية ضمن تصورهم لقراء نصوصهم، عبروا عنهم بالخاصة أو أهل الإشارة، أو ذلك القارئ الذي تسعفه عبارتهم لفهم إشارتهم»⁽²⁸⁾.

لقد كان الخطاب الصوفي غامضا غريبا على متلق لا يعرف أفقه ولا يمتلك شفرته، ولذلك حاول المتصوفة تغريب أفق التوقع من المتلقي الذي تعود ذائقة بذاتها والتي انبنت على عمود الشعر والوضوح والمماثلة وحضور العقل والمناسبة، وهي كلها لا حضور لها في الخطاب الصوفي، ومع هذا التنافر إلا أن محاكمة الخطاب الصوفي تمت في ضوء هذه المقولات وهو ما كان عاملا حاسما في إقصاء الخطاب الصوفي إبداعيا، على الرغم من أن أي خطاب لا يصح أن يكون حجة على خطاب مغاير له ومناقض. ولذلك راح المتصوفة على حدّ رأي كمال أبو ديب يملأون تلك الفجوات، ويقربون المسافات من المتلقي العادي، على أن إبقاء القراءات كما هي عليه سيجعل النص أصم أبكم، ومن ذلك يقول ابن عربي:

يا مَنْ يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني⁽²⁹⁾

إنّ ظاهر هذا الخطاب يستوجب الإنكار لأن المتلقي لا يتعامل إلا بما يملية ظاهر النص. ولهذا فإن التصادم واقع بين الدلالة الظاهرية، ومقام الشيخ في الزهد والورع والتقوى، ولهذا فإن مقولة موت المؤلف لا اعتبار لها ما دام اسم المؤلف يعد قرينة -في بعض الحالات- ودافعا على التأويل. حيث يستحيل أن يكون المعنى على ما هو ظاهر، وإلا استوى في ذلك الصوفي والزندقي، ولهذا استغرب بعض المتلقين⁽³⁰⁾ على الشيخ

قالته وقالوا: « كيف تقول إنه لا يراك وأنت تعلم أنه يراك؟ » ولهذا رد على البديهة:
شارحا مفسرا ما استغلق على المتلقي فقال:

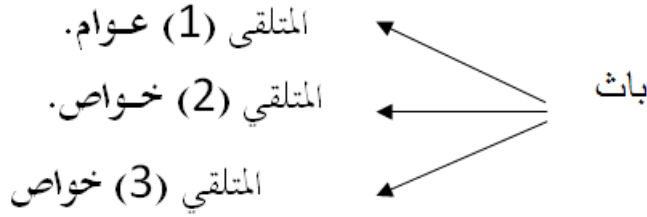
يا من يراني مجرما ولا أراه أخذا

كم ذا أراه منعما ولا يراني لائذا⁽³¹⁾

إن ظاهر النص يوحي بكفر قائلة أما عند ملء الفراغات التي تشوش على المتلقي فهمه عندئذ تتوحد شفرة الخطاب ويكون التواصل، ولذلك فإن الخطاب الصوفي لا يؤخذ على ظاهره، بل يجب فيه التأويل. ذلك «أن ما توحيه "الكلمة" حينئذ لا يتوقف فقط على طبيعتها الصوفية، إنّ هذه القيمة الصوفية ليست إلاّ لمسة تفجر شعورا يجب أن يكون هيا بالفعل لاستقبالها»⁽³²⁾، حيث تقرب المسافة بين الصوفي والمتلقي. وبذلك يكون المتلقي طرفا في إنتاج المعنى و امكانية التأويل، ولذلك لما سمع المعترضون -على كلام الشيخ- البيتين هدأت «موجة اعتراضهم إذ رأوا أن القول ممكن التأويل، ويكاد يكون معظم كلامه الذي أعترض به عليه من هذا القبيل»⁽³³⁾.

لقد تطلب الخطاب الصوفي متلقيا نوعيا، لا يتلقى بعقله وإنما بقلبه، ولذلك فهو حين يتكلم عن ليلي أو الخمرة فإن متلقيه عليه أن يقوم بعملية الاستبدال الدلالي ويملا تلك الفجوة بين ليلي والذات الإلهية، حيث يجردها من بعدها الأنثوي، ويمنحها ما يرمي الصوفي إليه من معان ولطائف ولذلك فإن الخطاب الصوفي يخلخل الافتراضات المتوقعة ويخيب رجاء المتلقي العادي (صاحب العقل)، بل ويكسر الاطرادات المفترضة، من خلال خلخلة العلاقة التواضعية بين الدال (ليلي) والمدلول (امرأة). وقد يصل النص أحيانا إلى حد الاستغلاق والتعمية على الخواص لترتفع إلى مستوى أعلى أي خواص الخواص، ولا يظن -كما هو متداول- أن مجرد حل الشفرات وملء الفراغات والفجوات بما تعود المتلقي من القاموس الصوفي، بإسقاط المعاني الصوفية على المعاني الحسية،

بحل إشكالية التلقي – بل تظل الإشكالية تفرض حضورها من خلال حضورها في بنية الفكر ذاته واللغة ذاتها، لأن الخطاب الصوفي تعليل رمزي وعلاماتي للذات والوجود معا وبذلك يختلف الإدراك باختلاف مستوى المعرفة فيكون كالتالي:



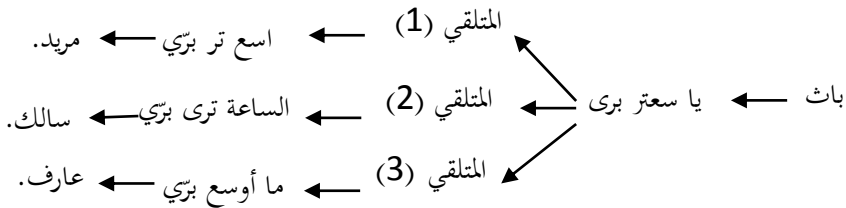
فالمتلقي في الخطاب الصوفي لا يكون على درجة واحدة. لأنه إنما يتلقى بحسب الحال التي يكون عليها من جهة وبحسب مقامه المعرفي من جهة ثانية أي أن التلقي يكون مشروطاً بأفق الانتظار توحداً وتناظراً وبذلك فإن المتلقي الأول سرعان ما يشعر بأنه خارج الحقل الدلالي الاستبدالي الذي يرمي إليه المتصوفة، ويبقى المتلقيان: الخواص، وخواص الخواص، ونضيف الدائرة حتى ينحصر التلقي في المتلقي الثالث (خواص الخواص). مثلما مر بنا بأن عبد الله القرشي محص من سماته رجل أربعة رجال ومع ذلك لم يكونوا يمتلكون كفاءة التلقي على تنمية الإحياءات، مما يؤدي إلى انحصار دائرة تلقي الخطاب الصوفي.

لقد عمد المتصوفة إلى إيجاد أفق انتظار مشترك مع المتلقي بمستوياته الثلاثة، من خلال العدول عن المواضع اللغوية والعزوف عن الذائقة التقليدية، لذا تكون علاقة الخطاب الصوفي بمتلقيه علاقة مشروطة بالذوق والوعي والتواصل وهي "علاقة ذات وجهين: وجه ثابت وآخر متحول. وأما الثابت فيتمثل في أن القارئ إنما يقرأ النص بما استقر في ذاكرته من نصوص تضافرت لتكون أفق انتظار مخصوص. ومن هنا فإن

النص يعيد على نحو ما جملة من العناصر التي تكررت في الممارسة الأدبية حتى عدت سنة. وأما التحول فمائل في خرق النص للمألوف ومجاوزته للحدود التي رسمها التقليد الأدبي في عصره⁽³⁴⁾.

يكون اختلاف التلقي عند المتصوفة باختلاف ذاتية المتصوف ذاته. ومن ذلك يروى "أن ثلاثة سمعوا مناديا "يا سعتري" ففهم كل منهم عن الله مخاطبة خوطب بها في سرته. سَمِعَ الواحد: اسعَ تربري، وسمع الآخر: الساعة ترى برّي. وسمع الآخر: ما أوسع برّي. فالمسموع واحد. واختلفت أفهام السامعين"⁽³⁵⁾ فكل سامع يختلف سمعه عن الآخر. واختلف تلقي العبارة الواحدة باختلاف حال أو مقام المتلقي "فأما الذي سمع: اسعَ تربري، فمريد دُلَّ على النهوض إلى الله بالأعمال يستقبل الطريق بالجَدِّ فقيل له: اسعَ إلينا بصدق المعاملة تربنا بوجود المواصله. وأما الثاني فكان سالكا إلى الله طاولته الأوقات فخاف أن تقوته الوصلة فقيل له ترويجا على القلب لما أحرقت نار الشغف: الساعة تربري. وأما الآخر فعارف كُشف له عن وسع الكرم فخوطب من حيث أُشهد فسمع: ما أوسع برّي"⁽³⁶⁾.

إن العبارة الملقاة واحدة، ولكن متلقيها يختلف باختلاف الحال التي يكون عليها الصوفي، فيعطيه الحال المعنى الذي هو عليه فيكون كذلك وفق هذه الخطاطة:



وهكذا يظهر اختلاف التلقي باختلاف مقام الصوفي، حتى وإن كانت العبارة المسموعة واحدة، فاختلف تلقيها باختلاف الحال التي يكون عليها الصوفي، وبذلك

يشارك المتلقي الصوفي في توليد المعنى: "ومن هنا إن المتلقي طرف في عملية الإبداع ذاتها، إذ تصبح الإثارة التي يحدثها القول (...) بمثابة دعوة إلى الخلق يضطلع المتلقي بدور مهم في إنجاحها أو تعطيلها"⁽³⁷⁾ إذ يظل المقول جامدا لا يقول ولا يصرح ولا ويشير ولا يوحي، ولا يؤثر إلّا من خلال تفعيل عملية التلقي. فالمتلقي هو الذي يضيء على العمل مشروعيته ويعطيه من المعنى ما يجد في نفسه ذلك أن المتصوف مثل الماء يتلون بلون إنائه حيث لا طريق ولا منهج ملزم ذلك "أن الطريق إلى الحقيقة تتعدد بتعدد السالكين، هكذا يعلمنا الصوفية عامة (...). أن الحقيقة في ذاتها واحدة لا تتعدد، ولكنها تتشكل وتتلون مثل الماء الذي يأخذ شكل الإناء الذي هو فيه ويتلون بلونه. هذا رغم أن الإناء في حقيقته لا شكل له ولا لون"⁽³⁸⁾.

لقد كان المتصوفة على وعي بهذه الإشكالية ولذلك تطلّعوا إلى متلق «يتذوق تجاربهم ويستشف أبعادها عبر فنيّتها، وهي مستعصية على القارئ الذي يدخل إليها معتمدا على ظاهرها اللفظي، بعبارة ثانية يتعذر الدخول إلى عالم التجربة الصوفية عن طريق عبارتها، فالإشارة لا العبارة هي المدخل الرئيس»⁽³⁹⁾ وتلك قرينة على ما الصلة الوطيدة بين التصوف والشعر. وعندئذ يصبح متلقي «النص الصوفي...مطالباً بدوره بمراعاة هذه الخصائص الإشارية، إذا كان يسعى إلى الإمساك ببعض سمات التصوير، وكان يروم الفهم الصحيح لهذه الإشارات والإيحاءات والرموز التي يحفر بها النص الصوفي»⁽⁴⁰⁾. وهو ما دعا المتصوّفة إلى استغلال طاقة الشعر الإيحائية «لأنّ الشعر يتجاوز المعلوم إلى المجهول والواضح إلى المستتر، والثابت إلى العرضي. فهو ينفذ إلى تمثيل ما لا يُستطاع تمثيله وإلى رؤية ما لا يُرى»⁽⁴¹⁾. وهي حاجة الصوفيّ إلى اختراق الحُجُب.

وبناءً على هذا الوعي فإن إشكالية اللغة في الكتابة الصوفية تتجاوز مفهوم الكتابة في النمط المعروف، إذ تتحوّل اللغة من حروف الهجاء إلى تغيير في نظامها

وبنيتهما، حيث يصير الكون كلّ كتابا قابلا للقراءة، وفي ذلك يقول ابن عربي: « اعلم أيّدك الله أنّ العالم كلّ كتاب مسطور في رقّ منشور وهو الوجود»⁽⁴²⁾، يمكن قراءته متى توافرت كفاءة المتلقي و« من خلال هذه النظرة إلى اللغة يصبح العالم كله نوعا من الكتابة، أو اللغة أو مصحفا كبيرا على حدّ تعبير ابن عربي نفسه، إلى جانب المصحف الصغير الذي هو القرآن الكريم»⁽⁴³⁾.

وبهذا تصوّر وسّع المتصوفة من مفهوم الكتابة والحروف، وتجاوزوا بهما العلامات اللغوية إلى غيرها، حيث تكون «حروف الوجود تُتلى حالا وحروف القرآن تُتلى قولاً، دون أن تكون العلاقة بينهما منقطعة»⁽⁴⁴⁾، بل يظلّ التراسل بينهما مستمرا في جدل متبادل. فاللغة إذن عند الصوفيّ مجرد وسيط، لذلك تعدّى بها إلى نظام الكون ليكون هو الآخر علامات غير لغوية لأنّه على « يقين أنّ لغة التواصل، والمواضع الاجتماعية لا تفي بغرضه»⁽⁴⁵⁾، وهو ما دفعه إلى اتخاذ الكون هو الآخر كتابا يُمكن قراءته.

و بذلك قدمت الصوفية الوجود على أنه علامات غير لغوية يمكن قراءتها وتأويلها برؤى متعددة، ويختلف تأويلها باختلاف درجة العارف وذوقه ورسوخ قدمه، مما يمنح التجربة الصوفية إمكانيات هائلة، يجعل التأويل متباينا من تجربة إلى أخرى، بعيدا عن النمذجة والقولية، مما يعطيها الثراء الدلالي وتعدد المعاني، واختلاف القراءات مع عدم إمكانية تماهي القراءات أو تطابقها، بل تظلّ متباينة يفارق بعضها بعضا، ليست الواحدة امتدادا للأخرى واستئنفا لها أو استدراكا عليها، بل كل قراءة ذات تشكيل تعبري يغيّر باقي تشكيلات القراءات المفارقة، باعتبار إنّ التلقي الصوفي هو الآخر يخضع للحد الذاتي.

على أنّ المشاهدة لا تواجه إلا بالصمت، لأنها فوق اللغة وفوق الكلام. حيث ينخرط الصوفي في المشاهدات حتى تصبح اللغة- لحظتها - مجرد فضلة من عالم

السّوى، بحيث «يرتقي الحال والأمثال إلى درجة يضيق عنها نطاق النّطق، فلا يحاول محاول أو معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ لا يمكنه الاحتراز منه»⁽⁴⁶⁾، وهكذا تمحو الرؤيا اللغة محوًا، بحيث يستغرق الصوفي في المشاهدة وتضمحلّ أناه، ويتخلّص -لحظتئذ- من العبارة والأغراض والمرجعيات، وكل ما هو من عالم السّوى لأنّ «الرؤيا لا تحتاج إلى لغة قط، وما ذاك إلا أنها صمت مُطبق»⁽⁴⁷⁾، لأنّها فوق القول، وفوق ما يُقال مما دفع الواسطي إلى القول: «من عرف الله تعالى انقطع، بل خرس وانقمع»⁽⁴⁸⁾.

فاللغة الصوفية لا تقرّ على دلالة ساكنة، وإنما هي وليدة التجربة التي لا تتكرر، فهي تظل متوترة غير قابلة للسكون، ذلك أن ثمة تنافرا بين التصوف والسكون، لأنّ التصوف قائم على مفهوم الاختلاف والتجدد والتوتر، والثورة على كل ما هو قار، لأنّ «التصوف اضطراب فإذا وقع سُكُون فلا تصوف»⁽⁴⁹⁾، ولذا لا يمكن محاصرة الدلالة الصوفية، إلا بالقدر الذي تثير في المتلقي من هذه الإشكالات المتعددة والمتنوعة والمتداخلة، بين مفهوم اللغة والمصطلح، ومفهوم التجربة التي لا تقف عند حدّ، ولا تنتهي عند شكل، وهنا يستحيل محاصرة الدلالة الصوفية، كما هو في حال الدلالات في القاموس العادي، لذا فإنّ توتر التجربة يُحيث توتر الدلالة الاصطلاحية الصوفية «وبالتالي فلا بد من ظهور مصطلحات جديدة ثم تأطيرها مرة أخرى، ثم الثورة عليها، وهكذا تتجدد اللغة الصوفية، وهكذا تستكشف التطور الدائم في لغة الصوفية، وتعرّف طزاجتها-أو جمودها عبر العصور»⁽⁵⁰⁾، ولذا فإن المصطلح الصوفي سيظل إمكانا لا ينضب، لا يستهلكه التأطير الدلالي، ولا يستنفذه الحصر القاموس، ويظل بعيدا في دلالاته الروحية بمعزل عن المتلقي ما لم يكن منخرطا في التجربة الصوفية ويمتلك الكفاءة الوجدانية والعرفانية، لا يحيط بها التنظير الفكري والتعقيد الخارجي، وإنما شروطها الانخراط في التجربة الصوفية.

الهوامش والإحالات

- * - ينظر: زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري- دار الشروق- بيروت- لبنان- د.ط- د.ت.
- ¹ - نقلا عن د. محمد بن حمو- ابن خلدون بين نقد الفلسفة ولانفتاح على التصوّف- دار الطليعة- بيروت- لبنان- ط1- 01- 2010- ص: 69.
- ² - حميدي خميسي: مقالات في الأدب والفلسفة والتصوّف، دار الحكمة، الجزائر، د.ط، 2005، ص: 73.
- ³ - أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال- ملحق ضمن إحياء علوم الدين، اعتنى به: د. عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت - لبنان، د.ط، د.مج05، ص: 47.
- ⁴ - حميدي خميسي: مقالات في الأدب والفلسفة والتصوّف، ص: 164.
- ⁵ - آمنه بلعل: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة- منشورات الاختلاف- الجزائر- ط1- 2002- ص: 41.
- ⁶ - المرجع نفسه - ص: 169.
- ⁷ - محي الدين بن عربي - 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: 1- ص: 360.
- ⁸ - المصدر نفسه- ج: 1- ص: 363.
- ⁹ - المصدر نفسه- ص: 363.
- ¹⁰ - عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل- نشره وعلق عليه الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي- المطبعة الكاثوليكية بيروت- د- ط- د ت ص: 60.
- ¹¹ - المصدر نفسه- ص: 60.
- ¹² - أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري- الرسالة القشيرية- وضع حواشيه خليل المنصور- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ط1- 1418هـ/ 1998م ص: 89.
- ¹³ - عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النّقري- دراسة وتحقيق: د. جمال المرزوقي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر - د.ط- 2000- ص: 283.
- ¹⁴ - أبو القاسم عبد الكريم القشيري- الرسالة القشيرية- ص: 315.

- *- يفرق محيي الدين صبيح بين الرؤوي نسبة إلى الرؤيا، والرؤوي نسبة إلى الرؤية.
- ¹⁵ - محيي الدين صبيح: الرؤيا في شعر البياتي- منشورات اتحاد كتاب العرب- دمشق -سوريا- د.ط- 1986-ص:34-35.
- ¹⁶ - أدونيس: صدمة الحداثة - دار العودة - بيروت - لبنان-ط:2- 1979-ص: 167.
- ¹⁷ - محمد بن عبد الجبار النَّفَرِي: مواقف ومناجيات - ضمن نصوص صوفية غير منشورة - حققها وعلق عليها وقدم لها بولس نوياليسوعي، دار المشرق، بيروت لبنان، د.ط، 1973م، ص: 299.
- ¹⁸ - أدونيس: صدمة الحداثة - ص: 167.
- ¹⁹ - محمد بن عبد الجبار النَّفَرِي: كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر يوحنا أربري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، د.ط، 1428هـ/1997م، ص-ص: 59.
- ²⁰ - يوسف سالم اليوسف: مقدمة للنَّفَرِي- دار الينابيع- دمشق- سوريا- د.ط- 1997-ص: 57-58.
- ²¹ - السعيد بوسقطة: شعرية النص بين جدلية المبدع والمتلقي-- مجلة الوقف الأدبي- العدد 371- ذو الحجة 1422هـ- آذار-2002 ص: 21.
- ²² - محيي الدين بن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق -علق عليه ووضع حواشيه خليل عمران المنصور -دار الكتب العلمية بيروت -لبنان -ط: 1 1420هـ/2000م - ص: 09.
- ²³ - المصدر نفسه-ص:09.
- ²⁴ - د. محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية: الفلاسفة والمفكرون العرب- ما أنجزوه وما هفوا إليه- الدار العربية للكتاب- تونس- د.ط- 1992- ص: 144.
- ²⁵ - ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية- دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة- دار الجبل- بيروت- لبنان- ط1- 1412هـ-1992م. ص: 221.
- ²⁶ -آمنة بلعلي: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة -ص: 19.
- ²⁷ - فاضل تامر: الصوت الآخر الجوهري للخطاب الأدبي- وزارة الثقافة والإعلام- دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد- ط1-1992- ص: 125.
- ²⁸ - آمنة بلعلي: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة -ص: 20.
- ²⁹ - محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار الملكية والملكية- إعداد مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي- قدم له محمد عبد الرحمن المرعشلي- دار إحياء التراث العربي- بيروت- لبنان، ج: 2- ص: 480.
- ³⁰ - المصدر نفسه -ج: 2- ص: 480.

- ³¹ - المصدر نفسه - ص: 480.
- ³² - أحمد محمد فتوح: الرمز والرمزية - الرمز والرمزية في الشعر المعاصر - القاهرة - دار المعارف - ط 2 - 1978 - ص: 123.
- ³³ - يوسف خطار محمد: الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية- مطبعة نصر- دمشق- د.ط- 2001م- ج: 2 - ص: 446.
- ³⁴ - محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي - دراسة في السردية العربية - كلية الآداب منونة - تونس - دار الغرب الإسلامي - بيروت - لبنان - ط: 1 - 1419هـ / 1998م - ص: 31.
- ³⁵ - ابن عطا الله السكندري: لطائف المنن قدم له وعلق عليه الشيخ خالد عبد الرحمان العك - دار البشائر - دمشق - سوريا - ط: 1 - 1412هـ / 1992م - ص: 184-185.
- ³⁶ - المصدر نفسه - ص: 185.
- ³⁷ - د محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية - ص: 370.
- ³⁸ - د نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي- الهيئة المصرية العامة للكتاب- مصر- د.ط- 2002- ص: 65.
- ³⁹ - أدونيس: الصوفية السورية - دار الساقي - بيروت - ط 1 - 1982- ص: 23.
- ⁴⁰ - محمد المسعودي: اشتغال الذات- سمات التصوير الصوفي في كتاب الإشارات الإلهية- لأبي حيان التوحيدي، دار الانتشار العربي- بيروت- لبنان- ط 01-2007- ص: 32.
- ⁴¹ - محمد غنيمي هلال، الرومانتيكية، دار الثقافة- بيروت، لبنان، د.ط، 1973م، ص: 55.
- ⁴² - معي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج 03- ص: 441.
- ⁴³ - حميدي خميسي: مقالات في الأدب والفلسفة والتصوّف، ص: 78.
- ⁴⁴ - خالد بلقاسم: الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء -المغرب، ط 01، 2004، ص:، ص: 59.
- ⁴⁵ - حميدي خميسي: مقالات في الأدب والفلسفة والتصوّف، ص: 79.
- ⁴⁶ - أبو حامد الغزالي المنقذ من الضلال، ص: 67.
- ⁴⁷ - يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنقري- دار الينابيع- دمشق- سوريا- د.ط- 1997- ص: 57.
- ⁴⁸ - القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان: الرسالة القشيرية- وضع حواشيه خليل المنصور- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان- ط 1- 1418هـ / 1998م، ص: 155.

⁴⁹ - أبو عبد الرحمان السلي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، مكتبة الهلال، بيروت، ط02، 1389هـ/1979م، ص: 474.

⁵⁰ - يوسف زيدان، الغوثية حلقة مجهولة في تطور النثر الصوفي، مجلة فصول، 1: يوليو 1993، ص: 62.