النظرية التأويلية في الشعر الصوفي وإشكالية التطبيق

أ/ خديجة كروش
جامعة باتنة

ملخص:

يعد الشعر الصوفي ممارسة عرفانية ونصية، طرحت عبر تاريخها الممتد تعددية المعنى ولانهائيته لكونها تجربة كشفية ذوقية. وقد اجتهد النقاد وغيرهم في فهم هذا النوع من الخطاب وحاولوا مقاربته بغرض تسهيله على المتلقي – الذي يبدو له خطابا فاتنا، شاطحا يتمحور حول المساس بالمقدس– هذا ما تعكسه المنجزات المقدمة في الموضوع والتي أخذت حيزا لا بأس به في المكتبة العربية على وجه الخصوص. ولعل الكشف عن دلالات هذا النوع من الشعر وجمالياته، وتقريب فهمه قد استفاد من النظرية التأويلية الأمر الذي يثير الاهتمام والتساؤل والتخمين حول الإشكاليات التي يواجهها قارئ الخطاب الشعري الصوفي وعلى هذا الأساس ستحاول هذه المداخلة إماطة اللثام عن التعارض الذي يقع فيه مطبق النظرية التأويلية ، وهو يقارب الشعر الصوفي خاصة وأن هذا النص له خصوصيته وواقعه الثقافي واللغوي الذي أنتج فيه، وقد استأنسنا في تبيان هذه الصعوبات ببعض الدراسات والأبحاث التي وظفت النظرية التأويلية في قراءتها لهذا الشعر .

Abstract:

Mystic poetry is considered as a Gnostic and textual practice, which posed during its extended history polysemy and unlimited senses ,because it is an experience of revelation and taste. critics and others tried hard to understand this kind of discourse and to simplify for the receiver, who concerned it as an ambiguous discourse touches the sacred .this reality is reflected by studies about the subject which took a considerable space especially in Arabic library. may be exploring meanings of this kind of poetry and its aesthetics and trying to understand it investigated from Hermeneutic theory. So the matter pushes to interest, to ask, to assess about problems which face the reader of mystic poetry discourse .consequently this study aims to discover

the contradiction faces the applier of Hermeneutic theory when he approaching mystic poetry ,especially that this text has a special cultural and linguistic real, the study depending on some studies and researches applied Hermeneutic theory for reading this poetry.

الدراسة:

إن الحديث عن مقاربة النصوص الأدبية، لم يعد يخضع منذ زمن لا بأس به للانطباعية والذاتية في التحليل إذ ركن إلى نظريات ،ومناهج حديثة تتوسل آليات إجرائية دقيقة لها أصولها ومرجعياتها وأهدافها ،ومن هذه النظريات والمناهج التي نجدها حاضرة ليس فقط في الأعمال الأدبية، بل كذلك في النصوص الفلسفية ،والدينية والصوفية وتفسير الأحلام ...وغير ذلك "التأويلية".

لقد اكتسحت التأويلية حيزا وموقعا مميزا في منطقة النظرية الأدبية والنقدية المعاصرة، بل وربطتها علاقات دقيقة ومتشعبة مع بعض المناهج النقدية كالسيميوطيقا، والتداولية والتفكيكية وعلم النص وتحليل الخطاب وغيرها...وقد ظهرت في الأعمال الأدبية تحت الضرورة والحاجة الملحة إليها ،فعملية الفهم والتأويل تحاول دوما أن تعامل النصوص معاملة تختلف عن سابقاتها وذلك بإيجاد معان جديدة لها ف « النص موات والقراءة /التأويل تبعث فيه الحياة، وتعيد خلقه من بعد خلق خلقا آخر على غير مثال، وهي مع ذلك لا تستفزه أو تحيط به فهما، إلا في حدود ما يتيحه لها عبر فجواته، ومناطق الغياب فيه، بوصفها مداخل إغراء، وغواية، فيتعدد بها نصوصا، وتتعدد به قراءة /كتابة /نصوصا لا تنتهي عددا»[1]، وبالتالي يبقى النص في حركية متواصلة. وليس هذا وحسب بل تسعى التأويلية كذلك للبحث في حركية هذا النص وعلاقته بالقارئ أو المتلقي الذي منحته فرصة القراءة، وجعلت النصوص الأدبية ملكا مشاعا بين القراء العاديين والمتخصصين.

إذن التأويلية مهمة وضرورية، لأنها تركز على التأويل باعتباره عملية لابد منها «لكل كائن بشري سوي يعير الانتباه إلى ما يحيط به من ظواهر الكون فيريد أن يتعرف على تفاصيل ما ظهر منها، وتقوده عملية التعرف على الظواهر إلى طلب معرفة ما خفي منها وما بطن، وإذا كانت الظواهر أو الأفعال أو ضروب السلوك لا تتلاءم مع ما يستنبطه من معارف فإنه يلجأ إلى عملية التأويل ...ليجعلها منسجمة متناغمة مع معارفه الخلفية»[2] ومن هذا المنظور يصبح كل نص له ظاهر وباطن، ما هو سطحي فيه وما هو عميق .

ولعله قبل البدء في إماطة اللثام عن الإشكاليات التي يقع فيها مطبق التأويلية على النصوص الشعرية الصوفية فإنه يكون لزاما منهجيا الإحاطة ببعض الملابسات المعرفية والتاريخية بصورة وجيزة لها، إضافة إلى وضع اليد على الضوابط والحدود التي تقدمها والآليات، والكيفيات التي يتم فيها فتح باب السؤال للاشتغال التطبيقي على النصوص.

لا شك أن العملية التأويلية ليست مبتدعة كل الابتداع في تاريخ التفكير الإنساني حتى في بداياته، إذ كان يعرف الإنسان أن خلف هذه الظواهر والأفعال الظاهرة بواطن تخفيها ،فحاول اكتشافها عن طريق التأمل ثم ظهر بمرور الزمن التأويل جليا في الآداب والفنون القديمة ،هذا ما ثبت من خلال الكتابات التي وصلت إلينا إذ عنْوَنَ أرسطو إحدى رسائله بـ (باب التفسير pre_hermencais[3]) ورأى أن في كل كلام تأويلا، و أن كل خطاب «...يقول شيئا عن شيء ما ،يصل / يؤول في المحصلة إلى قول شيء آخر »[4] .إلا أن هذا التصور لا ينظر إل النص باعتباره حمال أوجه متعددة من المعنى إنما نظر إليه التصور الأرسطي على أنه لا يملك إلا وجها واحدا من الدلالة إذ قام « بتتبع مفاصل الخطاب من خلال ثنائية الحق/الباطل أو الصدق/الكذب ،كثمرة من نتائج المنطق الذي يرى إلى الجملة أو الخطاب بعين البرهان أو الحقيقة الواحدة »[5] كما نجد كذلك إلى جانب هذه الفكرة حول التأويل عدة عمليات تأويلية ومحاولات تفسير وفهم أعمال بعض الشعراء ،أمثال هوميروس أو غيره من الشعراء الإغريق .

كما أن التأويل بهذا الاصطلاح نجده في القرآن الكريم لقوله تعالى:﴿ **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ** ﴾آل عمران /الآية 07 و في غيرها من الآيات الكريمات. ونجده كذلك حاضرا كمصطلح وعملية قرائية في التراث العربي القديم بمختلف أشكاله ومجالاته، خاصة بعد نزول القرآن الكريم واتساع مساحة الخلافة الإسلامية الجغرافية وانفتاح العقل العربي على ثقافات أخرى .« وقد تأسس التأويل في الحضارة الإسلامية على معطيات إيديولوجية ومعرفية عدة منها:

1.انفتاح النص القرآني .

2.اتساع اللغة العربية لأكثر من معنى .

3.الصراعات السياسية والعقيدية .

4.الارتكاز إلى العقل .»[6]

حيث كان النص القرآني خاصة هو مجال التأويل ، فظهرت مذاهب مختلفة تحاول النظر فيه وتؤول المتشابه منه إذ نجد الفقهاء والمتصوفة، وغيرهم كل واحد من هؤلاء يحاول تقديم التأويل وفق الطريقة التي يراها مناسبة « فقد استخدم المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم التأويل من خلال المواصفات اللغوية ،وقد تم ذلك من

خلال الأقيسة المنطقية التي تبحث في العلة والمعلول ،والخالق والمخلوق ،والحوادث والموجودات».[7]

كما تساءل المعتزلة عن قدرة العقل وإمكانيته في فهم القصد الإلهي من خلال الخطاب القرآني. في المقابل قام المتصوفة بكسر المنطوق العقلاني الفلسفي ، ورأوا أن النص القرآني له ظاهر وباطن إذ قالوا بوجود إشارات كامنة في بواطن الآيات لا يعلمها إلا أهل العرفان من الذين أعطاهم الله هذا الفضل دون غيرهم. الأمر الذي يجعل دائرة التأويل الصوفي ضيقة لا يدخلها إلا من أوتي من المعرفة الحدسية ،والاستبطان ،والعلم اللدني الحظ الوفير كما أن الكشف عن المعرفة والوصول إلى الحقيقة ـعلى الرغم أنه من غير الممكن في نظرهم الوصول إليها ـيرتكز على «حركة مزدوجة :العبور من الظاهر إلى الباطن دون إلغاء الظاهر، إنه يحافظ عليهما في علاقتهما البرزخية يقول ابن عربي: "إن في عباده من حرم الكشف والإيمان – وهم العقلاء عبيد الأفكار والواقفون على الاعتبار فجازوا من الظاهر إلى الباطن مفارقين الظاهر ،فعبروا عنه إذ لم يكونوا أهل كشف ولا إيمان لما حجب الله أعينهم عن مشاهدة ما هي عليه الموجودات في أنفسها [=الدلالة الوجودية (..) وأما المؤمنون الصادقون [=الصوفية]فعبروا بالظاهر معهم لا من الظاهر إلى الباطن وبالحرف عينه إلى المعنى ،ما عبروا عنه فرأوا الأمور بالعينين فعبروا[=الظاهر والباطن]».[8]

وفي خضم هذه الاختلافات المذهبية بين لاجئ للعقل ،وآخر للنقل وثالث للذوق والتجربة فالكشف حتى تحصل المعرفة والحقيقة في مجال استقرار النص وحركية دلالته ، من خلال هذه الاجتهادات نشأ التأويل وترعرع في الثقافة الإسلامية .إلا أن هذه الاجتهادات التي ظهرت قديما

على مستوى الحقول الدينية ،المعرفية والجمالية والمتعلقة بالتأويل، وعلى الرغم من أنها حاولت أن تسيج التأويل وتضع آليات له ،إلا أنها لم تفكر بصورة موحدة وعالمية في اعتبار التأويل نظرية أو منهجا يطبق على كافة النصوص خاصة الأدبية منها، هذا إذا تم استثناء النصوص الصوفية التي أحدث تلقيها جدلا واسعا وفتح المجال لجميع القراء وحتى غير المتخصصين للخوض فيها كما أن الخطاب التأويلي في هذه الفترة عدّ من طرف المؤوِل نتيجة يقينية ثابتة ،وهذا يجعله « يرقى بذاته إلى مستوى اليقين المطلق ويتحول إلى قوة كونية تستأثر بمجال المعرفة وتقصي التأويلات المخالفة ،ويحول اللغة بالتالي من كونها أداة ومجالا للمعرفة إلى كونها مجالا للسلطة ».[9]

إن الكتب النقدية التي تؤرخ للتأويلية تعتبر أن لفت الانتباه للتأويلية وفتح باب التساؤل والتأسيس لها، بدأ في المجال الديني ،حيث ظهرت محاولات فهم النص الديني المسيحي الذي يعيش هوة بينه وبين المتلقي بسبب التباعد اللغوي أو التاريخي فيشعر المتلقي بالاغتراب من ناحية، إضافة إلى الاعتقاد بوجود معان خفية خلف المعنى السطحي وغيرها من الأسباب التي يحصرها محمد مفتاح في فكرتين قائلا:« مهما اختلفت التأويلات باختلاف الأديان والأجناس والأمم والجماعات والأفراد وتطورات الأفراد .فإن أصل نشأته وسيرورته وإجرائه يرجع إلى مقولتين : أولهما غرابة المعنى عن القيم السائدة ، القيم الثقافية والسياسية والفكرية ، وثانيتهما بث قيم جديدة أي إرجاع الغرابة إلى الألفة ،ودس الغرابة في الألفة »[10].

الأمر الذي أدى إلى الاجتهاد للوصول إلى المعنى انطلاقا من «تواز أو موازنة بين معنيين المعنى الحرفي وهو العهد القديم والمعنى الروحي وهو العهد الجديد وقد تجاوز هذه الثنائية إلى ثلاثية فرباعية، وهي أن النص يحتوي على المعنى الحرفي أو المعنى التاريخي والمعنى الأخلاقي والمعنى الصوفي أو المعنى الروحي أو على أربعة وهي المعنى الحرفي والتمثيلي والخلقي والغيبي »[11]. وبهذا تعددت المعاني ،كما أن تأويل ووضع تفسير للكتاب المقدس فرصة لا تتأتى لأي كان، إذ اقتصر ذلك على الذين بلغوا مرتبة الكمال وحصّلوا تحصيلا كافيا المعرفة الخالصة، هم فقط الذين كانوا قادرين على استكناه واستكشاف بواطنه.

وقد وقعت الصراعات بين من يبتغون لهذا النص المسيحي معنى أحاديا ومن يقولون بتعدده إذ حاول بعضهم «..تفسير التوراة خارج التفسيرات الرسمية أو المعتمدة لدى الإكليروس، أو رجال

الإصلاح الديني réformateurs، الذين يصرون على ضرورة أن يكون الفهم أحاديا littéralement، بعيدا عن التأويل المجازي (الرمزي)»[12]، ثم بدأت التأويلية في القرن السابع عشر بالانفصال عن مجال فهم النصوص الدينية لتصبح علما مستقلا يبحث في آليات الفهم والتأويل غير أن الهيرمنيوطيقا، منهجا ومفهوما وفلسفة تطورت بعد ذلك حينما امتدت إلى مجالات أكثر اتساعا شملت حقول العلوم الإنسانية كالتاريخ، الفلسفة والأنثروبولوجيا والنقد الأدبي وغيرها...

ويعود الفضل في إخراج التأويلية من المجال الديني إلى الحقول المعرفية السابقة للفيلسوف شيلرماخر بسبب رغبته الملحة في الاشتغال على التأويل خارج الإطار الديني ليشمل المجالات الأخرى، كما أن التأويل بالنسبة إليه أصبح ضرورة تعد النصوص في حاجة إليها مهما كان المجال الذي تنتمي إليه فلسفي ،أدبي،أو غير ذلك وهو يرى أن التأويل يثير فينا فعل «..الحاجة إلى الفهم ،كوننا نتعرض كل حين ،بشكل عفوي ،إلى سوء الفهم أكثر من زعمنا أننا نفهم الأشياء فهما حقيقيا أو مناسبا ،لا سيما إذا علمنا أن الفجوة بيننا وبين النصوص تزداد كلما تقدم الزمن ،فتصبح أكثر غرابة وإبهاما »[13].

كما اجتهد كذلك بعض الفلاسفة والمهتمين بالأدب أمثال دلتاي، غادامير، بول ريكور، إمبرطو إيكو وغيرهم.. لإخراج التأويل من عباءة التصور الكلاسيكي في فهم النص واستأنسوا في دعم هذا التصور بالاكتشافات اللسانية الحديثة التي بدأت بأفكار العالم اللغوي دوسوسير، والتي توجت بظهور النقد البنيوي والتفكيكية ونظريات التلقي. هذه النظريات التي لعبت دورا كبيرا لا يمكن غمطه في الاهتداء إلى التأويلية وتطويرها حتى تكشف عن دلالة النصوص وتفك رموزها وأسرارها وفي الوقت نفسه تجعل هذه الدلالة مؤجلة ومُرْجَأة إلى أجل غير معلوم.

غير أنه على الرغم من استفادة التأويلية من هذه المناهج إلا أنها تقوم على تقويض مبدأ الثنائية التي «أرساها الفكر البنيوي ،التحليل/التركيب ،وكل تركيب تحليلا أي أن مأرب أية قراءة أو تأويل لا يكون دوما تحليلا من أجل إعادة التركيب ،فهو كذلك إلى حين يأتي تحليل تركيبي يخلق تحليلا تركيبيا إلى ما لا نهاية ».[14] وفي كل تحليل تركيبي قد يتجدد المعنى.

وتجدر الإشارة إلى أن التأويلية ككل العلوم والفنون لم تبدأ واضحة ظاهرة للعيان مبرأة من الاختلافات والتناقضات وضبابية الرؤية، بل إنها لم تخرج عن هذه الفكرة إذ التبست بمصطلحات

أخرى : كالتفسير ،والتحليل والهرمنيوطيقا، والتأويل والنظرية التأويلية و غير ذلك. بحسب الأطر المعرفية والمرجعيات النظرية لكل باحث.

وقد مرت التأويلية بمراحل كان أولها إلغاء القصدية المسلطة على النصوص والتي توقف المعنى في مسار تاريخي لا تتجاوزه، كما دعت إلى الموضوعية في دراسة النصوص الأدبية ومقاربتها وسلطت الضوء على : النص القارئ ، المؤلف إلا أن المراحل التي مرت بها وتمر بها التأويلية « ليست في الواقع مرتبطة بتتابع تاريخي، فقد تعايشت أحيانا في لحظة واحدة »[15]. والمهم أنها جعلت النص كائنا سندباديا «... أنا السندباد شخصية "ألف ليلة وليلة" يمتد لا ليقف عند حد أو نهاية، إنه كائن المنعرجات والتحولات والتبدلات، صاحبه روح المغامرة المبحرة دائما ،عما هو خفي، وكشفا لما هو مجهول وعجيب ،وذلك لتحقيق مبدأ الإحساس بقية الحياة ».[16]

وقد دخلت التأويلية الساحة النقدية العربية عن طريق الدراسات والترجمات من ذلك الكتب التي ظهرت لـ : نصر حامد أبو زيد كفلسفة التأويل، الاتجاه العقلي في التفسير وغيرها ...، و المتمحورة حول محاولة قراءة النصوص وفق طريقة التأويلية الحديثة أو الهيرمنيوطيقا، كما حاولت لفت الانتباه لما يحدث في الغرب من اهتمام بالتأويل.

ولم تدخل التأويلية الدراسات العربية بهذا المصطلح إنما تعددت المصطلحات واختلفت فنجد التأويلية ،التأويل، الهيرمنيوطيقا.. وغيرها من المصطلحات. وقد يعود هذا التعدد في المصطلح إلى أسباب عدة لا يختص المقام بذكرها ولكن نذكر منها «غياب الوعي المنهجي والقدرة على تأصيل المصطلح في تربة الثقافة المستقبلة حال دون وضع ضوابط وآليات إجرائية لتبني وتأسيس المقابل الأليق ،الذي يتفق وخصوصية الثقافة العربية ،و المتأمل لكلمة "مصطلح" في المعاجم اللغوية يجد أنها مأخوذة من مادة "صلح" الدالة على الصلح والتصالح والاصطلاح ،أي الاتفاق والتوافق ،كأن تتفق طائفة من الناس على شيء مخصوص ، ولكل علم اصطلاحاته »[17]. إذن ضبط المصطلح يكون بالعودة إلى مرجعياته ومعرفة خصوصية الثقافة والأنظمة المعرفية لتلك الثقافة .

وبفضل الدراسات الفلسفية والنقدية السابقة و الترجمات – على اختلاف قيمتها العلمية وتوجهها المعرفي والإيديولوجي – بدأت التأويلية في الانتشار، والظهور والتوسع فشرع الدارسون والباحثون في تطبيقها على النصوص للخروج عن النمطية السائدة في البحوث والدراسات من ناحية ومن ناحية

أخرى خصوصية هذا العصر الذي نعيش فيه فهو عصر تتمتع فيه الخطابات بوجود الأقنعة التي تتغذى من التخييل .كما أن ممارسة التأويل على النصوص يسمح بتداخل وتشابك عدة مجالات معرفية بشكل فسيفسائي ممتع، وذلك للكشف عن بواطن النصوص وإلا وقع الموت ومن ثم الانقطاع فالنصوص «أو الحقائق لا تعطى أو تقدم على أنها حقائق قارة ،ثابتة بلغت من الكمال ما يجعلها لا تخضع للتأويل أو إعادة التفكيك »[18].

ومن هذه النصوص الأدبية التي شغلت الساحة النقدية، وكانت ولا تزال مجالا خصبا لتطبيق التأويلية "الشعر الصوفي "الذي يعد ظاهرة معقدة بالغة التعقيد تثير الفضول، والتساؤل ، والافتراض والتخمين لارتباطه بعدة مجالات معرفية متمثلة في : الفلسفة، الأدب ، الدين .... وليس هذا وحسب فالشعر الصوفي قد تجاوز اللغة العادية إلى لغة الرمز والإشارة التي تثلج صدر الصوفي، وتبلغ مرماه، وتبوح بمواجيده الخاصة، وعلى هذا الأساس يكون الشعر الصوفي نتاج تجربة ذاتية وجدانية يعيشها المتصوف ، يترقى في مقاماتها ويتقلب بين أحوالها .

ولعل هذا الصوفي قد وظف عدة أجناس أدبية للتعبير عن تجربته العرفانية ولكنه لم يجد وسيلة أحسن للبوح ،من الشعر لأنه لغة الوجدان وهو يجذب النفس ويطربها لما فيه من عبارات ، ومعان لطيفة وهذا ما يؤيده قول ابن عربي في ديوانه " ترجمان الأشواق «فاستخرت الله تعالى تقييد هذه الأوراق ، وشرح ما تضمنته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان أشير بها إلى معارف ربانية وأنوار إلهية وأسرار روحانية وعلوم عقلية ،وجعلت العبارة عند ذلك بلسان الغزل والتشبيب ولتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها وهو لسان كل أديب ظريف روحاني لطيف ».[19]

ونظرا لهذه الخصائص وغيرها أثار هذا الشعر اهتمام القدماء كما أثار اهتمام المعاصرين، أثار اهتمام القدماء للصدام الدلالي واللغوي الذي أحدثه مقارنة بالخطاب السائد والمألوف آنذاك ،ففَتح الباب للنقاد والفقهاء بغرض تأويله وقد أثار اهتمام النقاد المعاصرين لميل الشعراء المعاصرين للشعر الصوفي وتوظيفه هربا من « ....الواقع المخيب والرغبة في معانقة المطلق والتطلع إلى الشعور بالأمان والراحة ونزعة التمرد على جحود الحياة المعاصرة المتمدنة ،التي تكسر باستمرار أحلام الشاعر وتحرق مدنه وتقتل فيه تميز الإنسان بإحالته إياه إلى فرد أو إلى أقل من هذا .... إلى رقم 8»[20].

وعود على بدء نقول : قد حاول الدارسون والنقاد العرب المعاصرون تطبيق النظرية التأويلية_ ولم يركنوا في ذلك إلى اتجاه تأويلي بعينه _على الشعر الصوفي كلٌ حسب مصادره ومشاربه المعرفية. إلا أن تطبيقها عليه قد خضع لبعض المعيقات والمزالق المتعددة والمختلفة ، ونظرا لهذا التعدد والاختلاف ستشتغل هذه المداخلة على رصد بعض هذه المعيقات والإشكاليات:

أولا / متاهات المعنى :

أ/ مركزية المعنى وهامشية الشكل :

إن البحث في المعنى أو حوله قد ساد تراثنا العربي ،كما ساد النظريات والمناهج الغربية التي تقارب النصوص على اختلاف انتماءاتها .ومنها التأويلية التي تابعت المعنى أينما حل وارتحل وحاولت بناء تصور له ، بغية خلق معان جديد ولا نهائية للنصوص الأدبية فمحاولة البحث عن معنى نهائي ،وهو في حكم المتعذر الوصول إليه تؤدي إلى متاهة أو تدفق لسيل ،لا ينضب من المعاني .وقد اتضحت إشكالية البحث عن المعنى أكثر مع الترجمة وهذا ما ذهب إليه جون غريتش الذي رأى أن المشكل يطرح بدقة عند الشروع في الترجمة « حيث لا يملك المترجم إذ ذاك ، إلا الأمانة والوفاء للأصل ،وكأنه آلة جامدة لا تعي ولا تعقل ،و لا حقوق لها في الإضافة وتصبح اللغة ،وإن تعددت واحدة ،والثقافات وإن تباينت ثقافة واحدة ، والحضارات وإن تباينت واحدة »[21] فإذا قام بتغيير الأصل وسلط على النص المترجم فكرته التي لا محالة تنتمي لثقافة معينة سيطرح الأمر إشكالا يصعب حله خاصة فيما يتعلق بالمعنى. وعليه يرى غادامير أن « إعادة بناء الشروط الأصلية ومحاولة استعادة المعنى الأصلي محاولة فاشلة فما نعيد بنائه ليس الحياة الأصلية، والتأويل بمعنى استعادة المعنى الأصل هو مجرد نقل لمعنى ميت.»[22].

وقد أدى البحث عن المعنى لدى أصحاب النظرية التأويلية إلى التفكير في الإجراءات التي تمكنهم من إعادة بنائه وتسهيل فهمه على القارئ ،فقادهم ذلك إلى الكثير من الأسئلة حول الدلالة التاريخية للغة وكيف تختلف دلالة الألفاظ من عصر إلى عصر ومن قارئ إلى قارئ .وقد دعا بعضهم مثل شيلرماخر إلى البحث عن المعنى بالجانب اللغوي أو الجانب الحرفي وفسح المجال للقراءة إذ لا معنى للنص إلا بوساطة القراءة فالقراء المقتدرون هم الذين يمنحون النصوص معان متجددة بواسطة اللغة، فاللغة «لا تنقل الظاهر أو المستور بوصفه موجودا إلى المنفتح ،فحيث لا توجد اللغة مثلما هو الأمر في الحجر ،والنبات والحيوان، لا يوجد هنا كذلك انفتاح الموجود وتبعا لذلك انفتاح

الموجود لما هو غير موجود ولما هو فارغ»[23]، ويتم البحث عن المعنى وفق النظرية التأويلية بواسطة افتراض معنى مسبق للنص وهو المعرفة الأولية له ،ويعد الافتراض من أبجديات الفهم والإدراك الجمالي للنصوص .

إضافة إلى اعتماد مبدأ الحوار«أي تكريس مبدأ المشاركة في تشكيل معنى مشترك ،[انصهار الأفاق، وتداخل العوالم ،وتشابك التصورات]، وقد تحول هاجس الحوار إلى حركية فاعلة في تنمية الوعي وتحديد نمطه»[24]، كما يجعل مبدأ الحوار البحث عن المعنى أو الحقيقة شيئا يبنى بالسؤال وليس معطى جاهزا .إلا أن هذا الحوار مع النص يحتاج إلى كفاءات قرائية تولد المعنى ، هذه الكفاءات تضبط النص و« آليات نموه وانتظامه وليس تأويله سائبا غير خاضع لأية إلزامات أو هذيانا محموما لا طائل منه »[25]، حيث يشكل السؤال الذي يطرح على المؤول وهو يقترب من النص قطب الرحى في العملية التأويلية، حيث أن فهم النص يفتح المجال للتواصل والإنصات للآخر لفهم السؤال، و هذا السؤال « لا ينتظر إجابات، ويدحض كل خطاب جاهز لا يسمع إلا صوته، ولا حقيقة إلا كلامه »[26].

إن محاولة النظرية التأويلية التركيز على المعنى واعتبار الشكل وسيلة لتحقيق غاية يؤدي إلى إهمال الشكل الشعري للنص الصوفي خاصة اللغة، فهي لغة غير عادية تستحق الاهتمام إنها لغة متميزة لم تألفها أذن المتلقي آنذاك إذ صدرت في بنيات أسلوبية غير تقليدية .حتى أصبحت تستعصي على الفهم لأنها نقلت مواجيد الصوفية الداخلية وتأملاتهم الذاتية بصورة غامضة .ولعل حسين الحلاج بلغته الصوفية يمثل ذروة الغموض فقد كان كثيرا ما يلقي بأشعاره الصوفية بين الناس.

اللغة الصوفية إذن، هي لغة جمالية تحتاج كذلك إلى اعتبارها هدفا لا وسيلة أو مجرد شكل يحمل مضمونا أو وعاء يحمل محتواه ، بل إن الشكل والمضمون وجهان لعملة واحدة، « فإذا كان يليق للعلم النظر إلى الكلمة كعلامة تدل على شيء ،فإنه في علوم الروح سلب لطبيعتها الإبداعية في أن تكون ذاتها، وقتل لوظائفها التي لا تنتهي عددا وحبس لقدرتها على إبداع الأشياء من عدم، أو إعادة خلق الأشياء من عدم أو إعادة خلقها من جديد خلقا آخر»[27].

ولعل كذلك من أهم ميزات اللغة الصوفية اعتمادها على رمزية الحروف التي لجأ إليها المتصوفة وطلبوا بها دلالات غائرة وعميقة ،واعتبروها بحرا من البحور التي لا تنضب للبوح بتجاربهم الصوفية. لقد غدت الحروف وسيلة من وسائل الصوفي الروحية للاتصال الروحي الدائم بالمحبوب الذي يرومه. إضافة إلى أن، المصطلحات الصوفية كالسكر والصحو والقبض والبسط و غيرها ..اتخذها الصوفي أدوات إجرائية للتخلي عن الذات في سبيل الله تستحق الاهتمام لا في معناها وحسب بل كذلك في لغتها التي تقوم على الأضداد.

ولا تكمن الأدبية أو جمالية النص في اللغة وفقط، بهذا المنظور أو بحصرها في المعنى كما ركز عليه أصحاب التأويلية بل تتعداها في الشعر الصوفي إلى جوانب أخرى كالجانب الإيقاعي خاصة ما يتعلق بالإنشاد ،إنشاد القصائد الصوفية، الذي يعقد له المتصوفة حلاقات الذكر. الأمر الذي يضفي على النص الشعري الصوفي جمالية لا يمكن إنكارها لصالح البحث عن المعنى .كما أن هذا المعنى في الشعر الصوفي الذي تبحث عنه التأويلية ،وتقدم له النفس والنفيس للكشف عنه قد لا يكون ذا بال وقد يؤسس لقيم خاطئة من حيث المبدأ قاصرة من حيث الفهم في رأي البعض لأن هذا المعنى صدر عن «رجل يعيش أحلام يقظة وأنه عاجز بالطبيعة لاينجز شيئا لا لنفسه ولا لغيره»[28] زيادة على أن التأويلية تسعى للبحث عن المعنى الموجود في الواقع، ولكن هذا المعنى القابع في الوجود في نظر الشعر الصوفي ما هو إلا حجاب للمعرفة وللحقيقة.

ب –القصدية واللاقصدية :تعددية المعنى وإشكالياته :

تعد قصدية ولاقصدية (المؤلف ، النص ، القارئ ،)من الأفكار والآليات الإجرائية للنظرية التأويلية التي ناقشها منظرو التأويلية على نطاق واسع .وقد فتح هذا النقاش الباب واسعا لفعل القراءة ، وتشجيع فعل النبش والحفر عن «... المعاني الغائبة وفق تعبيرات الشعرية والمنهجيات الحديثة إنها تفهم القراءة على أنها فعل، والقارئ فاعل، يتعدى الفعل عبر جسد النص الذي تشيده الألفاظ مخترقا سطحها بحثا عن أعماقها»[29]. إن الحديث عن القصدية قصد النص أو المؤلف جعل إمبيرطو إيكو يبين أن هذه الفكرة تخضع للتعارض فإما:

أولا : أن يتم البحث عن قصد النص بالعودة إلى انسجامه السياقي الخاص به والأنظمة الدلالية التي يحيل إليها، أو:

ثانيا: أن يتم البحث عن قصد النص بعودة القارئ إلى مسائلة نفسه ، وما يريده من النص بالرجوع إلى رغباته ومراميه[30].

وإذا أتى مطبق النظرية التأويلية بهذه الفكرة وقرأ بها النص الصوفي، فإنه سيقع في إشكال خاصة ما يتعلق بالفكرة الثانية ،وهو يقارب الشعر الصوفي ذو الخصوصية والحساسية البالغة وعلى وجه الخصوص في المجتمع الذي أنتج فيه، نظرا لما يحويه من إغراب تعبيري. فالتركيز هنا على رغبات القارئ ومراميه سيفتح المجال أمامه ليدلي بتأويلاته التي قد تخضع لتوجهات فكرية منحرفة وقراءات شاذة لا تتلاءم مع خصوصية الثقافة الإسلامية وبالتالي يجد الدارس هنا حرجا لأنه يسقط على النص الشعري الصوفي واقعا ثقافيا غريبا وفي هذه المقطوعة وهي للحلاج ما يترجم هذا الحكم :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا — نحن روحان حللنا بدنا
نحن مذ كنا على عهد الهوى — يضرب الأمثال للناس بنا
فإذا أبصرتني أبصـــــرته — وإذا أبصـــــرته أبصرتنا
روحه روحي وروحـــي روحه — من رأى روحين حلت بدنا[31]

تتناول هذه المقطوعة الحديث عن الفناء و هو غياب عن الذات، إنه «حالة من الغيبة المستديمة عن الذات والاستغراق الكلي في رصد شواهد الجمال الإلهي»[32] فلا يحس ولا يشعر إلا بالعالم الذي دخله وبالقيمة المطلقة لهذا الجمال. والفناء من التعابير المحظورة الصادرة عن الصوفي لما تتسم به من الالتباس والغموض كما هو ملاحظ ، ومن الكفر والمروق إذا حكمنا عليه بالنظرة الحرفية الدينية.

إن فتح باب الاشتغال التطبيقي على هذا النص على سبيل المثال للقارئ بمراميه ورغباته قد يصل إلى تصادم مع قراءات أخرى ويتركه يعبث بالنص كما يشاء .وهذا الحكم لا يجعل القارئ للخطاب الشعري الصوفي بخاصة والصوفي بعامة يقف في وجه التأويلية إنما من المفيد وحسب، الإشارة إلى ضرورة « أقلمتها في التربة المعرفية داخل أقاليمنا، من منطلق التفاعل الحضاري الخلاق الذي لا يحدّه حدّ، وحق كل حضارة في وضع توظيف وأقلمة المفاهيم الإنسانية ،الفلسفية والعلمية والفنية »[33]،كما أن الدعوة إلى قصدية النص ولا قصديته وتوسط القارئ بينهما يؤدي إلى تعدد القراءة وفي هذا يقول ستانلي فيش «لا وجود لشيء في الواقع يسمح بالقول إننا على خطأ أو على

صواب ولا وجود لأي شيء من هذا في طبيعة الأدب(..) هناك فقط قراء ونقاد لهم بعض المعتقدات ولا يقومون إلا بما قاموا به»[34]

إن تطبيق فكرة تعدد القراء وتعدد المعنى ولا نهائيته تجعل المعنى نسبيا حتى على مستوى القارئ الواحد فما نقرأه منذ زمن مضى، ثم نعيد قراءته نجد أن قراءتنا له تختلف باختلاف الظروف التي وضعنا فيها سواء كانت ظروفا نفسية أو معرفية أو إيديولوجية أو غير ذلك .كما أن تعدد المعنى بهذا الشكل وعدم تقييم القراءات وعدم السماح للقراء بانتقاد بعضهم البعض، يؤدي إلى انتفاء المعيار الذي يميز بين الفهم وسوء الفهم ،يقول ابن الفارض :

و تظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حسن بديعة

ففي مرة لبنى وأخرى بثينة وآونة تدعـــــــى بعزة عزت[35]

ففي هذين البيتين المقتطفين من التائية لابن الفارض و هي نص شعري صوفي ورد الحديث فيه بصيغة المؤنث و أسماء المحبوبات اللواتي وردن في هذين البيتين تسمح بالتعدد الدلالي حتى على مستوى القارئ نفسه ، حيث أن من نتائج القراءة : أن « لا تتطابق قراءتان للكتاب نفسه أبدا ،في القراءة نتبع أثر نمط سلبي من الكتابة فنحن نضيف ما نرغب في العثور عليه، أو نحذف ما نتحاشاه من النص»[36]

فقد تدل هذه الأسماء على الذات الإلهية، وقد تدل على أسماء محبوبات أو نساء يحضرن في مخيلة الشاعر الصوفي و حضورهن قد يدعو للتأمل في جمالهن «...غير أن هذه الجمالية الخاصة بالشكل الوجودي تظهر له مجرد امتداد لجمالية أوسع هي بالضبط جمالية الذات الإلهية التي تتجلى عبر كل شيء ».[37] وبالتالي تكون الدلالتان حاضرتان معا الذات الإلهية والنساء أو المرأة التي تعد رمزا لتجليات الجمال الإلهي في الوجود وليس هذا وحسب فقد يصل القارئ «.. عبر هذه الدلالة الرمزية المكشوفة إلى اكتشاف دلالات أخرى أعمق وأبعد .فرمزية الجمال الإلهي معبر لرمزية الجلال الإلهي ومظاهره وهذه جسر للعبور إلى اكتشاف أسرار الحياة والقدرة والإرادة وغيرها ...»[38] وهكذا يصل القارئ الواحد للبيتين السابقين إلى ثلاثة معان في الآن نفسه أسماء المحبوبات، الذات

الإلهية الجلال الإلهي فما بالك بتعدد القراء ؟. كما أن احتمالية الوصول حسب التأويلية إلى معنى نهائي في حكم المتعذر الوصول إليه.

ولا يختلف اثنان في أن الشعر الصوفي شعر غامض، لا يتأتى كشف بواطنه لأي كان ويحتاج إلى توضيح وإزالة الغموض حتى يشعر المتلقي إزائه بالمتعة والراحة، فإذا بتعدد المعنى يزيد الأمر لبسا كما أن هذا النص الشعري الصوفي قد توجه مقارباته إلى مستويات تعليمية دنيا الأمر الذي يحدث اضطرابا وعدم الثقة في هذه المقاربات أو اعتبار كل المقاربات صحيحة.

ثانيا/ حضور النص وغياب صاحبه والسياقات المحيطة به :

من القضايا التي تتعلق بالتأويلية والتي سالت فيها أقلام منظري التأويلية إشكالية المؤلف والظروف النفسية والاجتماعية والتاريخية المحيطة به للبحث عن المعنى فهناك من يرى أنه من الضروري أخذ الظروف السابقة المحيطة به بعين الاعتبار. هذه الفكرة يدافع عنها هورش في كتابه الصحة في التأويل حيث يقول :« إن أي تأويل صحيح يجب أن يكون مبنيا على إدراك القارئ لما يقصده المؤلف»[39]، أي الأخذ بعين الاعتبار الظروف النفسية المحيطة بالنص، كما يدعو شيلر ماخر كذلك إلى الاعتماد على الجانب النفسي للمؤلف وحياته الفكرية والدوافع التي جعلته يكتب النص وما إلى ذلك من السياقات التاريخية والنفسية والاجتماعية.

إلا أن هناك من يلغي الظروف والسياقات السابقة ويعتبرها عدما، لا وجود لها ويعطي في المقابل كل الأهمية للمتلقي أو القارئ إما بتصريح مباشر كما هي الحال لدى التفكيكية أو لدى بول ريكور الذي يقول في حديثه حول البحث عن المعنى « الطريقة الوحيدة التي يمكن أن نتخطى بها هذه العقبة هي توضيح علاقة العمل بذاتية المؤلف وتغيير التركيز التأويلي على البحث المكثف على الذوات الخفية إلى التركيز على المغزى»[40] كذلك هيدغر الذي يُعد المبدع في رأيه همزة وصل بين اللغة والعالم وحسب حيث يقوم بفعل «الإنصات الذي يتحول إلى أداء يتشكل كلمة أو عبارة قالها الوجود فحملها الإنسان بعد ذلك فيما يبدع ، لا بوصفها خلقا على غير مثال أو صنعة ذاتية يفضل بها غيره ،بل حسبه ،إن كان له من فضل أن حظي بهذه الكرامة كرامة تكشف العالم وتجليه له، من خلال اللغة في شكل رموز فنية إلى عمله الإبداعي ، فينتقل إليه نقلا وعبورا لا إبداعا أو أصلا»[41] وفي هذا إقصاء واضح وصريح للمؤلف والسياقات النفسية والاجتماعية المحيطة به.

ولكن هل يمكن أثناء عملية التأويل فصل الشعر الصوفي باعتباره علامة نصية عن مؤلفه ومرجعه؟ لعل شيئا مثل هذا الأمر قد يكون منافيا لمنطق البحث التأويلي في الشعر الصوفي الذي يخضع لخصوصيات نفسية في المقام الأول وتاريخية واجتماعية في المقام الثاني، فهذا الشعر صادر كما سبق الذكر عن تجربة صوفية عرفانية ذوقية فردية تنطلق من الأنا نحو الآخر المقدس يتمتع بها الصوفي وحده، يصفها لنا «بصرف النظر عما إذا كان يمتلك القدرة على حسن الأداء»[42] في وصف هذه التجربة التي تقوم على جانبين:

«جانب عملي وآخر وهبي أما الجانب العلمي فيتمثل فيما أسماه المتصوفة بالمقامات وهو جانب كسبي يشغل المتصوف به بدنه ونفسه ويروضهما حتى يلينا ويرقا ، وأما الجانب الوهبي الذوقي فهو ما أسماه المتصوفة بالأحوال والأذواق التي لا يمكن لأي متصوف أن يصلها إلا إذا حقق الجانب العملي»[43] ومن قبيل توضيح الجانبين أكثر يمكن القول :إن الجانب الكسبي المتعلق بالمقامات يتخلى فيه سالك الطريق عن الصفات الإنسانية المذمومة ويخلص العبادات والطاعات الشرعية ويتحلى بفضائل الأخلاق وبعد هذا يمكن أن يصل إلى المشاهدة والكشف وهو كشف «ميتافيزيقي غامض الصورة والطبيعة والهدف حتى أنه لا يكون مفيدا لعامة الناس، ولا يؤدي إلى زيادة في المعرفة المتداولة لأنه غير قابل للاحتجاج ولا للبرهنة، والأهم أنه غير قابل للتكرار ولا يمكن تلقينه فالكشف الحاصل كشف شخصي ذاتي قد يكون مُعمى وغير مفسر حتى لمن وقع له»[44].

إذن هذا النص الشعري الصوفي يتعلق بما هو نفسي إذ مر الصوفي بالتجربة السابقة ووجد صعوبة كبيرة في البوح بها وهذا مايثبته ابن خلدون في قوله « إن العبارة عن المواجيد صعبة ... ومن لم يُعلم فضله ولا اشتهر فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك إذ لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه ، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضا»[45] ونجد كذلك في هذا السياق قول الشبلي «كنت والحلاج شيئا واحدا إلا أنه أظهر وكتمت »[46]، كما يتعلق بما هو اجتماعي وهو التقاء الصوفية مع بعضهم البعض والبوح لبعضهم البعض وغموض خطاباتهم عن الآخرين في المجتمع الذي يعيشون فيه،كما يوضح ابن خلدون إضافة إلى التاريخ الذي كتب فيها النص.

وعليه هل يمكن فصل هذه الظروف عن النص ؟ ويبقى باب السؤال هنا مفتوحا .إن إعلان موت المؤلف و الظروف المحيطة به ،يؤدي إلى نص بلا روح ، وإذا عدنا إلى بعض الدراسات التي سعت لدراسة الشعر الصوفي وفق النظرية التأويلية أو ما أفرزته من اهتمام بالقارئ والقراءة مثل دراسة آمنة بلعلى "تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة "فإننا نجدها تطبق بعض آليات التأويل ووسائله كالتركيز على المتلقي أو كما تصطلح عليه بالذات المتلقية ونجد أنه قد أعيد الاعتبار لها في بناء المعنى إلا أنها لا تخضع لتقييد النظرية التأويلية في سعيها لإلغاء المؤلف والظروف النفسية والاجتماعية التي أنتج فيها النص الشعري الصوفي ،وتقدم لنا شرحا لابن عربي لإحدى قصائده وهي الطلل الدارس[47] التي يبدأها بقوله:

ياطللا عند الأثيل دارسا لاعبت فيه خرّدا أوانسا

إذ ترى أنه استند إلى المعنى اللغوي ليصل إلى المعنى الصوفي وهو الإطلاع على المعارف واللطائف الإلهية من قِبل العارف، ثم ترى أنه في تأويله للقصيدة إنما استند إلى الجانب اللغوي المتمثل في الكلمات أو الألفاظ وكذلك الجانب النفسي وما يتعلق بالمؤلف فتقول مؤيدة هذه الطريقة بشكل ضمني: إن التجربة النفسية والاجتماعية التي عاشها المتصوف وقدمها لنا في شكل شعري لا تخضع للمعنى الحرفي فقط بل ترتبط كذلك بجوانب أخرى[48]. كما نجد كذلك من طبق النظرية التأويلية أو الهيرمنيوطيقا على النص الصوفي ووصل إلى أن تأويل «..البعد الصوفي في تطلعه نحو الحقيقة المطلقة والأزلية ،لن يكون موضوعيا أو لن يحاول أن يكون موضوعيا ما لم يتلبس بالتجربة الصوفية ويطرق أبوابها ليتسنى له الدخول فيها»[49]، وإلا غدا النص الشعري الصوفي صحراء يعجز الأبطال الغضاريف من القراء على قطع فلواتها .

ختاما إن النظرية التأويلية لا يمكن إنكار فضلها في فتح المجال واسعا للعديد من القراءات ولتعدد المعاني وإثرائها وفي الاهتمام بالقراءة والقارئ، ومنحه أيضا منزلة لا يمكن تجاوزها. وإذا كان النص على اختلاف مجال انتمائه قد قلص المسافة بين العالم أو الوجود واللغة ،فإن التأويل قد قلص المسافة بين النص والقارئ وجعله يتفاعل معه ويبحر في بواطنه دونما خوف، قلق ،ضغط .إلا أن النصوص تختلف فكل نص له خصوصيته الفكرية والشكلية وهذا ما لم يرد في حسبان منظري التأويلية إذ تبدو النصوص تحت مجهرها كأنها واحدة لا اختلاف بينها ويعد النص الشعري الصوفي

واحدا من هذه النصوص التي تتمنع عن القراءة بآلية إلغاء قصد المؤلف وظروف إنتاج نصه ،والإنصات فقط لقصد النص أو القارئ مما ينشأ عنه عدم التمييز بين الفهم الصحيح والخاطئ كما أن إلغاء المسافة التاريخية والنفسية التي تحيط بالنص إلغاء تاما تؤدي إلى حالة من اللافهم ، وتضعنا أمام نص عدمي بامتياز .على الرغم من أن الفهم حجر الأساس في العملية التأويلية .إلى غير ذلك من المطبات التي يلقاها قارئ الخطاب الصوفي خاصة من النقاد والباحثين الذين لم يطبقوا آلياتها تطبيقا حرفيا فأخذوا منها ما يتناسب مع النص الشعري الصوفي فقط وتجاوزوا ما لا يتناسب معه .

ختاما إن الإشارة إلى هذه الإشكاليات يثير فينا فعل الانتباه إلى عدم قدرة بعض الدراسات النقدية العربية على الانزياح عن الفكر والمنشأ الذي ظهرت فيه التأويلية وأنه لا يمكن الانفلات من قبضة التأويلية الغربية كما يدعونا الأمر إلى إعادة التفكير في المرجعيات التي تصدر عنها هذه النظريات والمناهج، وكذا محاولة الانتصار على المعوقات على اختلاف نوعها وجنسها وكمها والسعي لإيجاد مبادئ وصياغة قوانين وضبطها، تراعى فيها خصوصية النصوص ومعها خصوصية الثقافة التي أوجدتها.

الإحالات:

(1) عبد الغني بارة: الهيرمنيوطيقا والفلسفة ،نحو مشروع عقل تأويلي ،منشورات الاختلاف،ط2008،1،ص 13 .

(2) محمد مفتاح : رهان التأويل ،من قضايا التلقي والتأويل ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 36 ، مطبعة الدار الجديدة بالرباط، ط 1، ،1994 ص23.

(3) أحمد واعظي: ماهية الهيرمنيوطيقا، مجلة المحجة ،لبنان،بيروت،ع2، ،2003،ص 13 .

(4) عبد الغني بارة :الهيرمنيوطيقا والفلسفة، ص 158.

(5) المرجع نفسه،ص 245.

(6) ينظر حمدون السعفي: علاقة اللغة بالفكر الديني من خلال التأويل ،حوليات الجامعة التونسية ،ع 36، 1995،ص310 ،316.

(7) المرجع نفسه:ص 329، 332.

(8) عبد الحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية ،الحب، الإنصات ،الحكاية ،إفريقيا الشرق، 2007،ص 23 .

(9) المرجع نفسه ،ص 19.

(10) محمد مفتاح :رهان التأويل، قضايا التلقي والتأويل ،ص 24.

(11) محمد مفتاح :مجهول البيان ،دار توبقال المغرب ،1990،ص 90، 91.

(12) عبدالغني بارة :الهيرمنيوطيقا والفلسفة،ص99 .

(13) المرجع نفسه ،ص 178.

(14) المرجع نفسه، ص 22.

(15) حميد لحميداني: الخطاب الأدبي ،من قضايا التلقي والتأويل ،ص 10.

(16) المرجع السابق، ص 41.

(17) المرجع نفسه ، ص82.

(18) المرجع نفسه، ص146.
(19) ابن عربي : ترجمان الأشواق، دار صادر ،بيروت ،1992، ص 10.
(20) سفيان زدادقة: الحقيقة والسراب (قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة)، منشورات الاختلاف، الجزائر ،ط1، 2008، ص 97.
(21) عبد الغني بارة :الهيرمنيوطيقا والفلسفة ،ص10.
(22) خيرة حمر العين :الشعرية وانفتاح النصوص تعددية الدلالة ولا نهائية المعنى ،مجلة الخطاب ،تيزي وزو، الجزائر .ع 6 ،2010، ص 12.
(23) المرجع السابق، ص 226.
(24) خيرة حمر العين :الشعرية وانفتاح النصوص تعددية الدلالة ولا نهائية المعنى ،ص 11.
(25) محمد مفتاح، مجهول البيان، ص 108.
(26) عبد الغني بارة : الهيرمنيوطيقا والفلسفة ،ص22.
(27) المرجع نفسه، ص322.
(28) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق ،القاهرة ، ط 4 ،1987،ص 39.
(29) بسام قطوس: المدخل إلى مناهج النقد المعاصر ،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ،مصر ،ط 1، 2006، ص 177.
(30) Umbrto Eco :Les limites de l' interprétation ,traduction de myriem bouzahar ,édition Grasset ,paris ,1992,p29 , 30.
(31) الحلاج :الديوان ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين ،وضع حواشيه وعلق عليه محمد باسل عيون السود، دار الكتاب العلمية ،بيروت،لبنان، ط2 2002،ص 17.
(32) عبد الحق منصف :أبعاد التجربة الصوفية ،ص38.
(33) عبد الغني بارة :الهرمنيوطيقا والفلسفة ،ص47.
(34) امبيرتو ايكو :بين السيميائيات والتفكيكيات، تر:سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، ط 2 ،2004، ص184، 185.
(35) ابن الفارض: الديوان ،شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين ،دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دت، ص14، 15.
(36) عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة، ص 28.
(37) عبد الحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية، ص 24.
(38) المرجع نفسه، الصفحة نفسها .
(39) الجيلالي الكدية /تأويل النص الأدبي :نظريات ومناقشة، من قضايا التلقي والتأويل ،ص37.
(40) خيرة حمر العين :الشعرية وانفتاح النصوص تعددية الدلالة ولا نهائية المعنى ،ص15.
(41) عبد الغني بارة: الهرمنيوطيقا والفلسفة، ص 227.
(42) ناهضة ستار :بنية السرد في القصص الصوفي،(المكونات، الوظائف، والتقنيات) ،اتحاد الكتاب العرب ،دمشق، 2003 ،ص 32.
(43) عبد الحميد هيمة :الخطاب الصوفي وآليات التأويل (قراءة في الشعر المغاربي المعاصر)، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر ،2008،ص 69.
(44) سفيان زدادقة: الحقيقة والسراب (قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة)، ص97.
(45) ينظر :حسين الشافعي وأبو اليزيد العجمي: في التصوف الإسلامي ،دار السلام للطباعة والنشر، مصر ،ط1، 2007 ،ص 60.
(46) الحلاج :الديوان ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، ص 17.
(47) آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة ،دار الأمل للطباعة والنشر ،تيزي وزو، الجزائر،2009 ،ص 67.
(48) ينظر :المرجع نفسه، ص 68.
(49) محمد سالم سعد الله: سلسلة النقد المعرفي 2، أطياف النص، دراسات في النقد الإسلامي المعاصر، جامعة الموصل ،ص 66.