الكتابة الصوفية من بلاغة الإنشاء إلى بلاغة التأويل

Sufi writing from the eloquence of creation

to the eloquence of interpretation

صوالح نصيرة

جامعة ابن خلدون/ تيارت / الجزائر

sofianet3379@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2019/10/17 تاريخ القبول: 2019/11/16 تاريخ النشر: 2019/12/31

الملخص:

ثمة شروط لا تقوم العملية التأويلية إلا بها وإلا انتقلت تلك العملية من الرغبة في المعرفة إلى ادّعاء السلطة، ولعل مساحة الاحتمال أي حدوده هي الشّرط الأساس في ممارسة التأويل، والخروج عن تلك المساحة هو ابتعاد عن النّص أو هو تعسّف في أسوأ الأحوال يحمّل لغة الخطاب ما لا تحتمل ولعل المواقف القرائية المتباينة من الخطاب الصوفي تتحدّد فاعليتها بمدى استغلال فضاء المحتمل، فكلما كان التأويل نشطا في ذلك الفضاء كلما كان الغرض المعرفي والداعي القرائي الفاعل أوضح، وكلّما ابتعد عن التوقّع برزت الغاية السلطوية على السطح، ويشكل التأويل بذلك انحرافا عن الهدف ومن ثمّ إهدارا متعمدا لمقصدية المؤلف.

تشكل الواجهة الخلفية –إذن– المحرّك الأساس لكلّ فعل تأويلي، ذلك أن المؤوّل لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يتنصّل من أثر المرجعية في توجيه قراءته، ومن ثمّ فليس هناك سلطة واحدة تدعى امتلاكها للمعنى، وإنما هناك سُلط متعددة تصدر كلّ منها عن نمط تفكير معيّن يسيّر فعل التحاور مع النّص ويتحكم في نتائج ذلك الحوار، وهي –في كل الأحوال– نتائج افتراضية تخدم السياق المرجعي للقارئ أكثر من خدمتها لسياق النّص.

الكلمات المفتاحية: الصوفية، اللغة، التأويل، النفري، ابن عربي.

Abstract:

There are conditions that the hermeneutic process only fulfills, otherwise the process has moved from the desire for knowledge to the claim of authority. Perhaps the area of probability, ie its limits, is the basic condition in the practice of hermeneutics. Perhaps the divergent reading attitudes of Sufi discourse are determined by the extent to which the space of potential is exploited. Intentional waste of the author's intent**.**

The backend, then, is the engine for every hermeneutic act, since the interpreter cannot in any way disavow the influence of reference in directing his reading. Dialogue with the text facilitates and controls the outcome of that dialogue, which are, in any case, hypothetical that serve the context of the reader rather than the context of the text.

Key words: Sufism, language, hermeneutics, Niffari, Ibn Arabi**.**

مقدمة

إنّ جدلية التجربة والكتابة في الحقل الصوفي قد جعلت المهمة صعبة أمام الراغب في اكتشاف أسرار ذلك الحقل؛ بوصف التجربة الصوفية تجربة ذاتٍ انفصمت وشائج اتصالها بعالم الأقيسة والمعايير، ما ينبئ عن انفصام آخر جسّدته الكتابة التي خرجت هي الأخرى عن نظام التأليف المعتادة، وخرقت قوانين المنظومة الإبداعية الرسمية لتطيح بمقولة الأشكال الخطابية التي لم يكن الصوفي معنيا بها بقدر عنايته برصد بعض الأذواق والمواجيد التي تمكنت منه ولم يستطع معها الصمت رغبة منه في تمرير رسالته السامية الداعية إلى إصلاح المملكة الإنسانية، لكن السؤال المُلِح أمام هذا الموقف الجدلي هو: هل وفّق الصوفي في العثور على المعادل الكتابي لتجربة روحية مفارقة تطمح إلى متاخمة المطلق اللانهائي؟

لعل التوفيق ذاك مرهون بقدرة القارئ على اختراق الغشاء اللغوي والنسيج الخطابي الذي يتمظهر في التصوف كفكرة مفارقة تتجاوز الإطار الاجتماعي الذي تدور فيه مهمة اللغة المختصرة في التواصل والاتصال، لتقفز –متعالية– صوب المطلق أين تكتسب اللغة مهمة جديدة هي الكشف المستمر للعالم ولأشكاله الوجودية، فالقارئ وحده من يستطيع أن ينتبه إلى هذه النقلة الأنطولوجية للغة، وذلك عن طريق الجهود التأويلية التي يتجاوز–بها– الحدود الجغرافية التي رسمتها اللغة للمعنى الصوفي المتحرر من دوائر الأنا والأين والكيف والمتى.

إنّ القراءة التأويلية تجعل من الخطاب –أيّ خطاب– ثروة لا متناهية من الدلالات "فهي تخترق حجاب الخطاب لا لترى الخراب الذي يسكنه وفيض المعنى الذي ينقصه، وإنما لتقرأ شظايا العلامات المشتتة في أرضيته وطبقات الدوال المترسبة في قاعه"(شوقي الزين، 2002، ص100) ، ذلك أن المعنى في الخطاب الصوفي يحتل المرتبة العليا وفي نزوله إلى قوالب اللغة يفقد شيئا من ذلك العلوّ ما يجعل ثنائية الظاهر والباطن تتبادل دور الفعالية استنادا إلى نوع القراءة وإلى مستوى المرجعية التي تنتمي إليها، ما ينبئ بقابلية الخطاب الصوفي للانفتاح مادام قد حرّك أنواعاً من الأدوات القرائية التي تشتغل على النسيج اللغوي لذلك الخطاب، ولعلّ خاصية الاستسرار والتكتّم التي انتهجتها لغة الخطاب في الكتابة الصوفية قد جعلت آلية القراءة تنشط بشكل مثير في سبيل اختراق الحاجز الرمزي الذي أقامه الصوفي صونا لأسراره وتقيّة من سوء الاستقبال.

إنّ الكينونة اللغوية التي تمظهر بها المشروع الصوفي قد جعلت منه مادة قابلة للإدراك والتواصل فمادام التصوف قد أثبت في شكل كتابي بغض النظر عن تصنيفه فثمة–حتما– قابلية لقراءته أيّا كان نوع تلك القراءة، خاصة وان الصوفي قد سلك سبيل الرمز في تجربته الكتابية ما يدل على اختلاف موضوعه الذي ترتبط فيه تجربة الصوفي بالمحلّ المباين للمحسوس، أي القلب الذي لا يخضع في نشاطه إلى سلطة العقل أو الحواس، ومادام الناتج المعرفي لهذا النشاط الذوقي هو سليل عالم المعاني التي لا أعيان لها في الوجود، فليس للصوفي من منقذ سوى التعبير الحسّي عن اللامحسوس ما جعل نصوصه تنفتح على أكثر من تأويل كونها نصوصاً رمزية و"معنى النص الرمزي ليس حكرا على مبدعه الأصلي لكن المخاطب الفعلي أو المتلقين المحتملين هم الذين يجعلون المعنى ممكنا"(ريتشارد، 2009، ص45) ، هذه الإمكانية الدلالية قد فعّلها النشاط التأويلي الدؤوب لجمهور القرّاء.

يبحث القارئ –إذن– من خلال جهده التأويلي عن مقصدية الصوفي التي ضمّنها نصّه المرموز ذاك، متجاوزا المعطى اللفظي وما يحمله من دلالات ابتدائية، باحثا فيما خلفها "حيث ينبثق المعنى بوصفه انحرافا وتوسطا وغموضا متعدد الأشكال"(ريتشارد، 2009، ص29) ، هذه الخاصية الموشورية التي اكتسبها الدال الصوفي قد أخلطت الأمور على القارئ الذي تعددت سُبله للوصول إلى المعنى العرفاني المتمنّع، وهذا ما يوفر الصفة الأدبية للخطاب الصوفي بوصفه نسيجا لغويا قائما على أكثر من مستوى تعبيري واحد، فيه ينتقل القارئ من الظاهر الذي يعدّ أوّل عقد يربطه بالنص، وهو الذي سينقله إلى الضفّة الأخرى من المعنى.

إن الاشتغال المتميّز على اللغة في الخطاب الصوفي، قد جعل التعامل مع تلك اللغة مشروطا بفعل إحاطة شاملة بظروف التأليف للاقتراب من لحظة الكتابة المتاخمة لبرهة الاستجابة لنداءات المطلق التي عاشها العارف، ومن ثمّ فقد أضحى فعل القراءة مقرونا بحسّ متعال يربط التجربتين "الكتابة والقراءة" كيما يتحقق التفاعل، ذلك أن الكتابة الصوفية –بخاصيتها الرمزية– هي كتابة تستقطب النّخبة وتتأبى عن أذهان من هم خارج التجربة الروحية، لذلك فإنّ استنطاق الهامش الدلالي للغة الصوفية هو كلمة السرّ التي تنفتح –أمامها– أسوار مملكة المعنى.

ولئن كانت حركة الصوفي المعرفية تنطلق من الظاهر –دون إلغائه– إلى الباطن وذلك بجمعها في جدل برزخيّ، فإنه –في حركته تلك– يسعى إلى التعبير عن معرفته بلغة يوظّف ظاهرها للدلالة على باطنه، وهو بجهده هذا يبقى في رهان مستمر على الباطن، وحينما يكتشف عن "معان ما كانت باطنة عن وعيه، فهي تتحوّل بفعل ذلك إلى ظاهر يحيل بدوره على معاني أخرى باطنة، وهكذا... كما لو كان الأمر يتعلّق بدوائر متراصّة"(منصف، 2007، ص ص. 23، 24)، يتحول فيها كلّ باطن إلى ظاهر والعكس في حركة لانهائية تعكس تماما حركة الوجود وحركة الذات العارفة التي لا تعرف استقرارا ولا ثباتا.

لقد ارتبط التأويل–من هذا المنطلق– بتجربة الصوفي الذي يسعى إلى تفسير مظاهر الوجود وتأويلها في إطار جهده المعرفي الرامي إلى الانطلاق صوب الحقيقة المطلقة، فقد ارتبط مفهوم التأويل –في العرفان الصوفي– بمجال وجودي يتجاوز المفهوم البسيط الذي تنتقل فيه من الظاهر إلى الباطن فهو "ليس مجرد فضول معرفي مبرر بما فيه الكفاية، إنّه إرادة في المعرفة أي قلق وتوتر تجاه وضعية الدليل نص لغوي/العالم، إنّه محاولة لملء فراغ ما، بالضبط فراغ الفهم والمعرفة"(منصف، 2007، ص.103) ، فالمؤوّل لا يكتفي بما يوفّره الدال لغويا كان أو وجوديا، بل يبحث دائما في الوجه المحتمل القابع في الأعماق، دون إغفال مدى تأثير الواجهة الخلفية في توجيه الدلالة.

إنّ ضرورة الاطلاع على الظروف الإبستيمولوجية التي نشأ في حضنها الخطاب الصوفي هي ضرورة ملحّة لضمان جهد تأويلي آمن لا يدعي السلطة على النص تحت أيّ تأثير، لأنّ الاقتراب من تلك الظروف هو المقياس الذي يحدّد موقع القراءة التأويلية من الخطأ أو الإصابة في فهم الظاهرة، ولعلّ المواقف السلبية التي تنطلق من الخلفيات المذهبية والصراعات المحتدمة بينها هي قراءات تخدم توجهاتها وتفرض مرجعياتها أكثر من خدمتها للنّص، والخطاب الصوفي هو من الخطابات التي أُهدرت أمام انكشاف النوايا القرائية المبيّتة التي كان الحكم فيها مسبقا عليه فكان نصيبه منها الإلغاء والمصادرة.

تدعو الهيأة الصادمة التي ظهر بها الخطاب الصوفي إلى إعمال جهد ذهني استثنائي يخفّف من وطأة تلك الصدمة، وقد وجد القارئ في العملية التأويلية البديل الذي يفتح المجال واسعا أمام انهيال الدلالات المحتملة التي تفرزها تلك العملية حتى يحدث التواصل والذي "ينعدم إلا في ظلّ تلك الإحالات التي تعري اللغة من طابعها الرمزي أولا ثم تجعل المعنى في سياقه العام ثانيا، ويؤدي انكشاف هذه الأوضاع إلى معرفة القيمة الحقيقية لنص يندرج في إطار نصوص التخيل"(ناظم، 1997، ص. 153) ، التي لا يمكن الوصول إلى معانيها إلا بتأويلها والاشتغال على دلالاتها الباطنية.

فالقراءة التأويلية هي ربط النص "المثبت لغويا" بكل الإحالات الممكنة، ومن ثمّ فالنّص لا يعدو أن يكون محرّضا ومستفزا يثير في القارئ شهوة التقصّي وتتبع الدلالة، إنه عتبة ينطلق منها إلى فضاءات المعنى المتوارية خلف حجب اللغة، الباعث على هذا الانطلاق هو ردة فعل طبيعية تجاه الشكل المتوتر القلق الذي ظهر به الخطاب الصوفي ما جعل فعل الاستجابة يتعذّر إلا بنشاط ذهني أعمق يتجاوز قلق الشكل ليقف أمام قلق المعنى ولن يتأتى ذلك إلا إذا أحاط القارئ بشروط التجربة الصوفية التي تقرّ به من المعنى.

إنّ إمكانات التعبير في الخطاب الصوفي هي إمكانات محدودة مختصرة مركّزة موجزة لا تقول كلّ ما يشعر به الصوفي، بل إنها تشير وتلمح وعلى القارئ أن يعيّن ويصرّح، وهذا الفضاء المسكوت عنه يغري بالمغامرة التأويلية ويثير في القارئ الرغبة في ملء ذلك الفضاء وفي استنطاق ذلك الصمت فما "لا يقوله لنا النص أو مالا يوضّحه يشكل بنية إبداعية للممكنات التي تقوم عليها حرية التأويل"(فرناند هالبين وآخران، 1998، ص.44) ، وقد انكشف الخطاب الصوفي على هيئته الرمزية تلك كي يثير في القارئ إرادة التجربة الباعثة على الفضول والإغراء، لما في لغتها من مساحات شاغرة الدلالة تنشئ توترا إدراكيا يهدف –من خلاله– القارئ إلى المشاركة في التأليف على النحو الذي تمليه عليه مشاربه، بل للقارئ حقه في ذلك مادام قد أثبت في هيأة لغوية وخرج من دائرة التأليف إلى مدار القراءة والتأويل.

إنّ لب العملية التأويلية يكمن في الاشتغال المتميّز على مساحات الخواء الممتدة على جسد النّص، وذلك باستنطاق الجهاز الرمزي الذي يتحكّم في سيرورة المعنى الصوفي من خلال تجاوز الظاهر المجازي الذي تتيحه اللغة للعامة، فالقراءة –من هذا المنظور–تبحث "عن مجاز المقروء وعن حقيقته الاستعارية أي عن عبوره واجتيازه لتضاريس المكتوب، وعليه تصبح حقيقة كل مقروء ممكن عبارة عن مجاز واستعارة، لا تدل على هويّته وإنما تشير إلى أثره"(شوقي الزين، 2002، ص.101) ، فالتركيز يجب أن يكون في الشفرة التي تصوغها آليات التصوير من مجاز واستعارة وخيال ورمز، لما خلفها من ظلال وإيحاءات فعل تجاوزي يطيح بالمعطى الظاهر، ويشتغل على العناصر المستبعدة التي يلمّح إليها النّص.

النفري بين "ما ينقال" و"ما لا ينقال":

تعدّ الكتابة النّفرية –فنياً– أروع استثناء يطيح بسنن الكتابة المذعنة لقوانين المؤسسة الإبداعية، التي حنّطت معايير التأليف في دائرة ضيّقة تخنق الأنفاس الفنية التي يفترض فيها التحرر بحكم رافدها الذاتي "التجربة الروحية"، لقد أوجد نصاً صوفياً مفارقاً صادر هيمنة العادات الكتابية الخاضعة لسلطة المعيار، وفرض نفسه كنموذج مفارق يؤسّس لجهد

قرائي جديد ينفتح على عوالم كتابية جديدة، فالشكل اللغوي الذي تمظهرت فيه تجربة النّفري الصوفية، قد قلّص المسافة بين الأدب والتّصوّف، ما جعل إمكانية تمرير المشروع المعرفي الذي أثمرته تلك التجربة واردة، لتوفّر المُكنة التعبيرية الخاصة التي امتاز بها الصوفي، فقد استطاع النّفري أن يفجّر اللغة من خلال توظيفه الاستثنائي لطاقاتها الاحتياطية.

لقد انتقل النص النّفري من سلطة الموروث شكلا ومضمونا، حيث اختفى كلّ أثر للمرجع فيه سواء على صعيد اللغة التي جعلها تقول ما لم تتعوّد قوله "لكأنه سحر الألفاظ فصارت تأتيه طوعا لا كرها" حيث كان يتكلم بمنطق الرائي، و"الرؤيا لا تحتاج إلى لغة قط، وما ذاك إلا لأنها صمت مطبق"(اليوسف،1997، ص.57) ، أو على صعيد المضمون الذي ينبهم فيه المرجع حيث تتعذّر اللقيا بين القارئ والنّص، فتصبح القراءة خاضعة لما استجد من طوارئ الكتابة دون أدنى صلة بالواجهة الخلفية التي تتحكم في مسار القراءة وفي هذا "قطيعة كاملة مع الموروث في مختلف أشكاله وتجلياته، وبهذه القطيعة يجدد –النفري– الطاقة الإبداعية العربية، ويجدّد اللغة الشعرية في آن، إنه يكتب التاريخ برؤيا القلب، ونشوة اللغة، يرفع الكتابة الشعرية إلى مستوى لم تعرفه قبله، في أبهى وأغرب ما تتيحه اللغة"(أدونيس، 2000، ص.66) ، ما يجعل الوضع القرائي إزاء هذا المشهد التعبيري المختلف وضعا حرجا لا تفك أزمته إلا الجهود التأويلية.

إنّ نزعة التسامي والعلو التي يتميّز بها النّفري –على كل صوفي– قد جعلته يتسامى باللغة على نحو متميّز، ما جعل نصوصه توغّل "في التجريد والعلو إلى حدّ جعلها غريبة عن الذهن الحديث الجانح إلى العزوف عن المتعاليات"(أدونيس، 2000، ص.5) ، وفي هذا تعميق للهوة بين القراءة والنّص، هذا الذي فقد محدّداته النوعية وتجاوز ثنائية الشعر والنثر، فخرج عن إطار التصنيف، وفي هذا تمنُّع صريح عن القراءة التي يُفترض فيها تحديد الجنس الأدبي حتى يتم الاشتغال عليه تأويليا، فقد قدّم النفّري نمطا كتابيا يتّخذ "بعدا ماورائيا للكلمة، وتتحوّل اللغة على يديه إلى هوة ملأى بالغرابة والعجب والهدم، بالمعنى المبدع الرائي الواقف بين تراب التجربة الجوانية، وسماء التطلّع الفريد"(التلمساني، 2000، ص.22) ، وفي هذا تأسيس لمشروع قرائي مفارق يعيد بناء مرجعيته على أساس صوفي يقرّبه أكثر من ظروف التأليف ومن تخوم التجربة.

ولعل الشرح القيّم الذي وضعه الصوفي الشهير عفيف الدين التلمساني على مواقف النّفري قد حدّد نوع القراءة التي في مقدورها التواصل مع النّص الصوفي والإحاطة بظروفه المعرفية التي نشأ فيها، فقد كانت تلك القراءة الشارحة كشفا لحجب الكتابة النّفرية التي لا يتمكن من فك شفراتها إلا من كان شريكا في التجربة أو مضطلعا بالفكر الصوفي وعوامل نشأته وتاريخه وروافده، لأنّ القارئ العادي سيدخل معركته مع النّص أعزلا تماما ومجرّدا من كل خلفياته السابقة ومن النّص بكفاءته اللغوية والقارئ بكفاءته التأويلية.

إنّ الكتابة النفرية هي كتابة التباس توقع القارئ في ما يشبه التهويم الذي لا يستفيق منه ما لم يستند في قراءته إلى وسائط تدنيه من مملكة المعنى، إذ يستحيل على القارئ العادي أن يتصل بها ما لم يرتكز جهده على قنوات يتخذها وسائط تنقل المعنى من مدار الاستحالة والتمنع إلى دائرة القبول والاستجابة، لانّ الكتابة عند النفري تخرج عن إطار اللغة الضّيق لتتاخم ما لا ينقال وتدخل بذلك سديم المعنى، وهي "إذ تتحرر في المحتوى لا تستطيع الانعتاق في الشكل، فالكتابة محكومة بالتناقض الداخلي قطعا، كتابة ما يقال الأسيرة للحرف واللغة، هي في رأي النفري "فجّ إبليس"

ومكيدة العبارة الضيقة، وكتابة ما لا يقال هي الكتابة المتعالية عن اللغة التي يصبح فيها الوجود نفسه ضربا من القول المضمر، الذي يبشّر بما لا يتناهى"(النفري، 2007، ص.17) ، فكيف –والحال ذه– يتمكّن القارئ من فك هذا اللغز النفري المحيّر؟

لقد اصطدم الصوفي–في مسيرته الروحية– بعقبة الكتابة، او قل العثور على لغة تخرج من حدودها المغلقة التي تسوّرها العادة لترتقي كيما تشارف اللانهاية وتنفتح على عالم المطلق، وفي هذا معضلة وجودية عويصة الناتج عنها هو كائن كتابي مختلف، يفتقر إلى المعنى على الرغم من حضوره كنسيج خطابي متحيّز هذا التمظهر الكتابي وإن كان قابلا للمعالجة المنهجية انطلاقا من كونه نصّا يخضع للدراسة اللغوية، إلا أنّ الوقوف على معناه هو من الصعوبة بمكان ما جعله قابلا للانفتاح ذلك "أن المعنى النهائي والأصلي الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو التأويلات الأخرى على ضوئه "مرجأ" دائما وإلى مالا نهاية، لأنّ النص يستمر دائما في إثارة معاني أخرى، ومادام ليس ثمة معنى نهائي ومطلق ومتعال فإنّ كلّ القراءات والتأويلات مشروعة، وكلها مناسبة للنّص"(شرفي، 2007، ص. 59) ، ما يمنح العضوية الكاملة للقارئ في شركة الإبداع وإنتاج المعنى.

ولعلّ خاصية الانفتاح تلك قد جعلت من نصّ النّفري عيّنة قرائية ثرية ذات ظلال ممتدة وإيحاءات لا نهائية تنمّ عن ذات تواقة إلى المطلق، فرغم حدّية اللغة وتناهيها إلا أنّ النّفري جعلها تقول ما يُنقال، صحيح أنه من مرتادي فضاءات الصمت إلا أنّ المفارقة تكمن في التعبير عن الصمت بما نصفه عدوّا للصمت وهو النطق أو اللغة، وهذا ما وقّعه النّفري في كتابته يقول في "موقف مالا ينقال"وقال لي: لا تسمع فيّ من الحرف ولا تأخذ خبري عن الحرف، ولا تأخذ خبري من الحرف، وقال لي: الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عني، وقال لي: أنا جاعل الحرف والمخبر عنه"(شرفي، 2007، ص.113)

إنّ شكل هذا الموقف يحدّد نوعيته وموقعه من الكتابة الأدبية، إنه نصّ مثبت بالعبارة، إلاّ أن المحتوى يندّ عن القول، فالنّفري يدعو إلى تجاوز اللغة باللغة ذاتها وفي هذا تشويش على القارئ المشمول بخلفية معرفية تفترض السلامة لمشروعه القرائي الذي تحكمه قوانين المنظومة الأدبية الرسمية.

تستدعي النصوص الصوفية جهدا تأويليا يتجاوز المعنى الظاهر الذي تتيحه اللغة ذلك انها نصوص تطيح بالدوال اللغوية لتغوص في باطن المدلولات الروحية لتلك الدوال، فاللغة في حقل العرفان تصبح مدارا لآفاق ذات دلالات كثيرة، وينفتح القارئ على رغبة اللغة ويبدأ البحث عما هو مغيّب فيها، وبدون عشق حقيقي لنّص لا يمكن أن تتوفر أرضية مناسبة للقراءة"(الغانمي، 1996، ص.143)

ولعل قيمة الدهشة التي ينبني عليها الخطاب الصوفي، هي التي تصوغ علاقة العشق تلك بين القارئ والعارف، لأن الاقتراب من تخوم التجربة الصوفية هو مفتاح القراءة، ومعروف عن التجربة أنها فعل تجرد مستدام ينأى فيها الصوفي عن كل معطى حسي يحول دون ارتقائه، لكن معضلته تكمن في عجزه عن العثور عن المعادل اللغوي لتلك التجربة فوقع في مأزق التعبير، ولا بد أن يلحق التشويه بالمعنى الصوفي بمجرد أن يسكن قوالب اللغة، لذلك فقد لجأ القارئ إلى التأويل الذي يشتغل على مجال المحتمل ويفعل الجهاز الدلالي الاحتياطي في اللغة ما جعل النص الصوفي نصا منفتحا.

1. أنطولوجيا الفعل الكتابي عند ابن عربي:

وكما انفرد النفري بطريقه الخاصة في الكتابة والتي جعلت منه "أفضل محاولة بذلتها اللغة العربية كي تجعل النص الصوفي النثري نصا أدبيا يصلح أن يكون برسم الذائقة والمتعة الفنية، وذلك بفضل ما زوده به الكاتب من بصائر وأخيلة اختراقية شديدة القدرة على البلوغ إلى النائيات"(اليوسف، 1997، ص ص.6، 7) ، فقد تمكن ابن عربي أيضا من أن يرسم لنفسه مسارا كتابيا خاصا، وذلك بفضل اشتغاله المتميز والمتشعب على مفهوم الكتابة التي اتخذت توجها وجوديا ومعرفيا، "فاللغة في تجربة ابن عربي متشابكة مع تصوراته الوجودية و المعرفية فيما هي منطلق تأويلي استراتيجي لديه"(بلقاسم، 2000، ص ص. 114، 115) ، ما جعلها تراهن على الكونية بما وفرته من إمكانات دلالية وبما فتحته من آفاق قرائية وكتابية تعيد النظر في وظيفة اللغة التي انحصرت في التواصل الاجتماعي في حدود ما تفرضه المؤسسة الاجتماعية ونظرتها الضيقة، وترقى إلى بها إلى مستوى الكشف الذي لا تقرأ النصوص الصوفية إلا في فضائه.

إن الكتابة الأكبرية – بميزتها الوجودية – قد اكتسبت صفة لتمنع والتعقيد لأنها تقوم على أساس معرفي مفارق، وتنطلق من خلفية وجودية متشابكة ما جعل الغرض من هذه التعمية مزدوجا، فهي – أي الكتابة – من جهة تستجيب لذلك الألق الذي يشمل التجربة وتقترب من حميميتها، ما جعلها تتدثر بلبوس عرفاني متميز ينسجم مع الرافد الأنطولوجي الذي يستقي منه الصوفي معرفته، وهي من جهة أخرى تحافظ على مبدأ "التقية" الذي اعتمده الصوفي غيرة على معانيه من أن تقع في غير أهلها.

فقد تمكن ابن عربي من أن يخترق معايير الكتابة المألوفة، بتعامله الخاص مع اللغة التي راضها " على الجري في شعاب مجهولة وانطلق يتحدث عن فروض غيبية جلاها قلمه في معارض شائقة فأصبحت وكأنها من الحديث المأنوس"(مبارك، د ت، ص.151) ، حيث استجابت للوظيفة الجديدة التي أوكلها الصوفي إليها، وانسجمت مع المهمة الكشفية التي أصبحت تقوم بها على أتم وجه وكأنها معتادة على ذلك.

هذه الوظيفة الجديدة التي أسندت إلى اللغة قد جعلت التعامل مع المعنى ارتكازا إلى ما تمنحه تلك اللغة من دلالات، هو من الصعوبة بمكان ما لم يكن القارئ على اطلاع و دراية بالخلفية التي نشأ فيها المعنى واللغة في الوقت ذاته، لذلك فإن التأويل جهد لا بد منه للوصول إلى الدلالة العرفانية التي تتجاوز الظاهر اللفظي للخطاب، وتبحث في جانبه الاحتمالي، فالتأويل من هذا المنطلق " لا ينظر للخطاب في مباشرته وبداهته وإنما كخطاب مبهم وغامض او كخطاب عائق يعرقل عملية التواصل ويعمل على تعقيدها، وبذلك كان كل تأويل يحوّل خطاب المتكلم إلى إشكال لكي يسائله ويستنطقه"(منصف، 1988، ص ص. 118، 119) ، ما يمنح القارئ شرعية المشاركة في إنتاج المعنى، هذا الذي لم يُهدر على أعتاب اللغة بقدر ما أسهمت تلك اللغة في حجبه وتمنعه وإرجائه، فجهد القارئ فعل لابد منه لأنّ المعنى "ليس معطى في النّص، بل يتجلى من خلال التشكيل الدلالي الذي يبنيه القارئ بنفسه"(شرفي، 2007، ص.212) ، ما يعني أن الدلالات تتشكل من خلال التصورات التي ترسمها اللغة في ذهن القارئ وهذا يجعل مساحة الانفتاح ممتدة لتشمل عددا لا متناه من الدلالات المشكلة في أذهان القُرّاء.

وقد وفّر ابن عربي في كتابته مساحات شديدة الامتداد، ليمنح القارئ حريّة التحرّك في نصه وفق ما تمليه الواجهة الخلفية لكلّ فعل قرائي يستهدف المخزون الدلالي الذي يتوارى المعنى في ثناياه، والملاحظ في نصوص ابن عربي أنه يستثمر –أحيانا– الدلالة المعجمية لتشاركه في تشييد المعنى المراد، ولعلّ ثنائية القلب والعقل التي يرتكز عليها المشروع الصوفي قد انطلق ابن عربي من الدلالة المعجمية في تحديد مفهومها حيث بنى "معنى القلب في تعارضه مع العقل فهو اعتمادا على الدال، فالقلب من التقلّب، وبذلك يتسنّى له التقاط التجلي في تبدّله، بخلاف العقل فهو عقال"(بلقاسم، 2000، ص. 117)

وقد اعتمد ابن عربي على الدلالات المتولدة من الدوال بوصفها أصواتا في مواضع عدة من كتاباته خاصة في "فصوص الحكم"، وقد أفرد الناقد خالد بلقاسم في كتابه "الكتابة والتصوّف عند ابن عربي" فصلا كاملا عن "التأثيل الصوفي لمصطلح الكتابة"(بلقاسم، 2000، ص ص 113، 114) فيه عرض إلى مفهوم اللغة انطلاقا من المناخ الوجودي الذي نشأت فيه التجربة الصوفية كما فصّل في ثنائية الدال والمدلول بوصفهما منطلقان لفعل الكتابة، إضافة إلى ما تسفر عنه لفظة كتابة من دلالات معجمية كالضم والجمع ولعبة التبديد.

هذا التوظيف الجديد للغة قد جعل القارئ يبذل جهدا مضاعفا حيث يعود بالألفاظ إلى أصولها المعجمية كأصوات، ثمّ ينطلق بعد ذلك في البحث عن المعاني البعيدة التي تنقله من المعجم رأسا إلى الوجود وما هذا إلا دليل واضح على رغبة الصوفي الجامحة في ارتياد عوالم العلو والتسامي فوق كل ما هو أرضي، فها هو ذا يعلو باللغة ليهيّئها للتماهي مع التجربة لا للتعبير عنها فحسب، بل للكشف عنها، ما يمنحها طاقة دلالية هائلة تفترض نشاطا تأويليا مستداما يفجّر تلك الطاقة.

إنّ المؤوّل في علاقته بالنص الصوفي لا يقنع بالمعطى المباشر الذي تتمظهر فيه الدلالة الأوّلية للخطاب، ذلك أنّ التأويل ليس تعاملا مع اللغة فقط، وإنما هو فعل مركّب تتدخل فيه الأبعاد الأيديولوجية والسياسية والإطار الثقافي والاجتماعي، والجانب النفسي والمعرفي، هذه التي تشارك القارئ في إنتاج الدلالة فضلا عمّا تجود به اللغة من ظلال وإيحاءات وإحالات، ما يجعل فعل التأويل نشاطا لا يخلو من الذاتية إذ لكل قارئ أبعاد تشيّد واجهته الخلفية تسهم في استنطاق المسكوت عنه الذي يتوارى طيّ العبارات، وبهذا يدخل النص مدار اللانهاية. بفضل الممارسات القرائية المختلفة التي تسعى لمقاربته وفق ما تمليه آفاق القراءة ذلك أنّ "التأويل ليس احتواء لخطاب المتكلم، وإنما هو محاولة للاقتراب منه: إنه نوع من المقاربة"(منصف، 1988، ص.112) ، التي لا تدّعي الإحاطة الشاملة بمقصدية الصوفي، بقدر ما توسّع حقل الاحتمال الذي لا يخدم –بالضرورة– المعنى الحقيقي للنص، بل ربما يبتعد عنه أكثر بتأثير من الخلفية المتشبّعة التي تصدر عنها القراءة.

يبدأ التأويل –إذن– حين يغيب الفهم، أي حين يتعطّل التواصل بين القارئ وبين التمظهر اللغوي للنّص، ولعل الخطاب الصوفي هو خطاب إشكالي بامتياز لأنه لا يرمي إلى إحداث فهم ما بقدر ما يسعى إلى التعمية ومن ثمّ فإنّ المقاربة التأويلية هي أنجع منهج لتفسير الظاهرة الصوفية، حيث يدّعي كلّ قارئ أنه قد وصل إلى المعنى المقصود من النص، فالقراءة –من هذا المنطلق– هي جملة إدعاءات مفترضة ما لم تسور بحدود معرفية يدور في مجالها النشاط التأويلي حتى لا يخرج المعنى عن إطاره المقصود، إذ لا يمكن أن نقرأ الخطاب الصوفي بمنأى عن نظامه المعرفي وإلا

كانت تلك القراءة تعسّفية تتم عن نيّة إقصائية مبيّتة، صحيح أنّ التأويل ينشط في دائرة الاحتمال، لكن الاحتمال ذاته محدود بالوضع المعرفي الذي نشأت فيه الظاهرة الصوفية، ومن ثمّ فإنّ التأويل يتعذّر ما لم يكن المؤوّل محيطا بظروف التأليف ووضعية المؤلف، وما لم يقترب من المحيط المعرفي للمتكلم.

إن تنوع واختلاف وتعدد المواقف القرائية تجاه الخطاب الصوفي صادر عن قابلية ذلك الخطاب للانفتاح والتمظهر في أكثر من صورة دلالية واحدة، يعني أن الحمولة الإيحائية في لغة الصوفي قد جعلت المسالك إلى المعنى المقصود محجوبة ومرجأة ما جعل النشاط التأويلي يشتد لاحتدام الإمكانات الدلالية الهائلة المتوارية خلف الشكل اللغوي الذي احتضن الظاهرة، ولعل في الكتاب الشارح الذي ألّفه ابن عربي على ديوانه "ترجمان الأشواق" ما يدل على انفتاح النص على المعنيين الظاهر والباطن معا "ففي المرة الأولى كان ابن عربي يستجيب إلى الألق الذي يلوح في أفق النفس، وأما في الثانية فكان ينثر هذا الموقف ليتحصّن بهامش لا يحصّنه من غارات المغيرين الذين وضعوا أيديهم على جسد القصيدة لا نبضها"(الغذامي، 1991، ص 131)

وهذا يعني أن المعنى كان بعيدا في الديوان بحيث يعجز القارئ أن يصل إليه في ظلّ سيطرة المعنى الظاهر الذي فرض نفسه لغياب المرجع الذي يحمي المعني ويوجّه الدلالة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالقارئ لم يجد بدّا من تفعيل سياقه المرجعي الذي يقرأ خطاب الحب على أنه غزل صرف خاصة وان مقدمة الديوان تحكي ظروف نظمه والتي تخدم المعنى الظاهر أكثر مما توحي إلى المعنى الباطن.

يسهم انبهام المرجع في الرمز الصوفي لفي تعميق الهوة بين القارئ والنّص لانّ الحوار لن يكون سائقا والتأويل لن يكون ممكنا إلا إذا استطاع القارئ أن يربط بين عناصر النص الظاهرة على السطح علاقات متبادلة تحيله إلى ما خفي من المعنى لانّ "الدال– طقسا أو لغة– يولّد المدلول الذي يصبح بدوره دالا، وإذا توقف الدال الجديد بدوره، على أن يصبح مدلولا انكسر الجدل وتوقفت الحركة في صالح النص المغلق"(الغذامي، 1991، ص. 121) ، فالقراءة الظاهرية لنص يعد الالتباس جزءا منه هي قراءة تعسفية لا تراعي الجانب الأساس في ذلك النّص، وهو قابليته للانفتاح والنص الصوفي–بوصفه نصا إشكاليا– يستبعد الاشتغال على ظاهره والاكتفاء بما طفا على السطح من دلالة هي أبعد ما يكون عن المقصود، وإنما هو نصّ تحريضي استفزازي يشير ولا يوضّح، يوحي ولا يصرّح، ومن ثمّ فالجهد القرائي يجب أن يتركّز حول هامش اللغة، أي باطنها ويتجاوز الظاهر المتاح.

يقوم الخطاب الصوفي –إذن– بوصفه خطابا أدبيا– على مستويين: "أحدهما ظاهر مرئي والآخر متخفّ ينتظر من يخرجه من تخفيه ويزيل عنه القناع، إنّ جهد المتلقي الحقيقي هو الكشف وإزالة الأقنعة"(المبارك، 1999، ص. 214) فعلى القارئ أن يكون يتجاوز ظاهر النص ويفعّل المخزون الدلالي المتواري خلف ذلك الظاهر بشرط أن يكون نشاطه التأويلي ذاك يدور في حقل الإيحاء أو مساحة المحتمل، حتى لا تخرج القراءة عن هدفها الأصلي وهو الوصول إلى المعنى أو مقاربته.

ولعل الاقتراب من تخوم المعنى الصوفي لن يتم إلا في ظلّ الإحاطة الكاملة بظروف نشأة وظهور الظاهرة الصوفية ككل، لأنّ التفاعل بين القارئ والمعنى لن يتم إلا إذا تمكن ذلك القارئ من تشييد أفق انتظار جديد يستجيب لمقصدية الصوفي ويتحرّك معها في اتجاه واحد، وإلاّ فلن يتم التواصل أمام الهيأة الصادمة التي قدّم بها الخطاب الصوفي نفسه

إلى منظومة الكتابة والإبداع المؤطرة بمعايير معينة توجه الذوق وتتحكم في مساره، ما جعل انضمامه على تلك المنظومة يكلّفه ثمنا قرائيا باهضا سقط–في إثره– عدد من الصوفية ووفرة من النصوص وقطعت أعناقهم بسيوف التلقي السلبي والقراءة التعسّفيّة.

2. الفهم الصوفي للنص القرآني:

لقد كان الاشتغال المختلف على النص القرآني من أهم مبرّرات الإقصاء والإلغاء للخطاب الصوفي، حيث وظّف الصوفي أداته التي حصل بها معرفته "القلب" في تفسير القرآن استنادا إلى ثنائية الظاهر والباطن التي تعدّ "القانون المؤطّر والمحدّد لمفهوم المعرفة وأركانها وللعارفين ومناهجهم وأحوالهم"(الفجاري، 2008، ص. 445) ، والتي تنطوي تحتها جلّ الثنائيات الفرعية كالشريعة والحقيقة، والعقل والقلب والتي تعكس التقابل بين الظاهر الحسي والباطن الروحي.

وتعدّ الآيات القرآنية المتضمنة لثنائية الظاهر والباطن المستند الشرعي الذي أقام عليه الصوفي تفسيره، فقد فسّر السّراج الطوسي قوله تعالى: ﴿**وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً**﴾(القرآن الكريم، سورة لقمان، الآية:20)، بقوله: "إنّ العلم ظاهر وباطن وهو علم الشريعة الذي يدلّ ويدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة، والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام ... وأما الأعمال الباطنة فأعمال القلوب، وهي المقامات والأحوال"(الطوسي، 2001، ص. 43) ، ما يدل على أفضلية الباطن على الظاهر الذي يعد معبَرا يجتازه الصوفي للنفاذ إلى بواطن الأشياء، والباطن –في المباحث الصوفية– هو أسّ المشروع المعرفي، والذي استثمره العارف في تأويله للنص القرآني مؤكدا فاعلية ذلك النص وقابليته لاحتمال عدة قراءات.

إنّ مقولة الباطن التي ارتكز عليها البناء الصوفي، قد أسهمت في تفعيل حدّة الجدل خاصة فيما يتعلق بتأويل القرآن، حيث شكل التقابل بين الظاهر والباطن بؤرة توتّر جعلت العلاقة بين الفقيه والصوفي مضطربة، أسفرت عن أزمة تواصلية حادة بينهما لانّ الفقيه يستنبط أحكام الشريعة استنادا إلى النّص، فيما ينطلق الصوفي من ذوقه من تأثير الكشوفات والفتوحات الربانية التي تمت له عن طريق استعدادات روحية.

وقد رأى الصوفي أنه لا أحد أقدر منه على فهم القرآن الكريم والوقوف على معانيه وأسراره الباطنية، فهو وحده "القادر على تأويل الشريعة، لأنّه يستمد الفهم من مصدرها الأصلي من خلال معراجه الخيالي في المقامات والأحوال المختلفة"(أبو زيد، 1998، ص. 38) ، لانّ رحلة الصوفي الروحية تستدعي من السّالك التجرّد من كل الشّوائب المادية التي تربطه بعالم الشهادة، والتخلي عن مغريات عالم الحس، ليمكنه–بعد ذلك– الارتقاء إلى العالم الروحي الأمثل، عالم المعرفة الإلهية الحقة، ذلك العالم الذي يشعر فيه الصوفي بالقرب أكثر من الحِواء الربانية، حيث تُلقى إليه الواردات الإلهية مباشرة، ويستقبل المقول الإلهي بدون واسطة.

ومن هذا المنطلق نصّب الصوفي نفسه بأنه الأقدر على فهم الشريعة وتأويلها دون أن يتعارض مع فهم أهل الظاهر وتأويلهم، وهذا الفهم التأويلي خاص بالعارفين والراسخين في العلم فقط، أمّا العامة من الناس فيكتفون بالإيمان فقط دون تأويل ومن ثم فقد انتقل بالإنسان "من مستوى المعرفة العامة الخطابية إلى مستوى المعرفة العلمية الخاصة التي تضع العارف وجها لوجه أمام الحقيقة في نقائها وصفائها"(منصف، 1988، ص. 105) بعد أن تهيّأت له السبل للارتقاء إلى تلك الأصقاع.

ويرى ابن عربي بأن التأويل "عبارة عما يؤوّل إليه ذلك الحديث [حديث المتكلم] الذي حدث عنده في خياله [السامع]"(ابن عربي، د ت، ص. 454) ، وما يؤول إليه الشيء أو المعنى، هو ما يستشفه السامع أو المتلقي من النص باعتبار دلالة ذلك الشيء، أي أنّ التأويل هو علاقة بين النص والمتلقي، حيث يوظّف هذا الأخير خبراته المعرفية ومخزونه الفكري لأجل مقاربة وفهم النص، وما يتبادر إلى ذهنه من معان تكون قريبة ومشتركة مع المعنى الظاهر، والتي تؤسّس لما يسميه بالمعنى الباطن.

وسبب ذلك العروج العمودي من الظاهر إلى الباطن هو كون النّفوس البشرية "مجبولة على حبّ وإدراك الغيبيات، واستخراج الكنوز، وحلّ الرموز، وفتح المغاليق، والبحث عن خلفيات الأمور ودقائق الحكم"(ابن عربي، د ت، ص. 152) ، وسبب التأويل في كثير من الأحيان هو وجود تناقض واضح أو تعارض في التعابير القرآنية الآيات المتشابهات، فهو استجابة طبيعية ومعرفية محتومة يواجه بها الكائن البشري توتّره وقلقه الداخلي جرّاء غياب الفهم أو قلّته.

ولمّا كانت أحوال الصوفية متغيّرة ومقاماتهم مختلفة، فقد جاءت قراءاتهم لآيات القرآن الكريم هي الأخرى متغيّرة ومتعدّدة بتعدد وتغيير أحوالهم ودرجاتهم ومقدار تهيئهم الروحي لاستقبال الواردات الإلهية "وإذا كان الصوفي، يتنوع باطنه ... بتنوّع الآيات، فإنّ القرآن نفسه يتنوّع بتنوّع القارئين، بل يتنوّع معنى النص بتنوّع أحوال القارئ الواحد"(أبو زيد، 1998، ص. 291) ، دون أن يمسّ ذلك التنوع ملفوظ القرآن الكريم، بل يقتصر على معانيه.

إنّ تعدّد القراءات في النّص الديني الذي فرضتها شساعة مساحات الاحتمال في ذلك النص، وقصور العقل البشري عن الإحاطة بكل معانيه هو نتيجة إعجاز وتفوّق وعظمة المنطوق الإلهي، الذي أفحم البلاغة وأهلها وأعجز دونه آليات التأويل وجهود أصحابه، فقد ذهب سهل بن عبد الله التستري إلى أنه "ما من آية في القرآن إلا ولها أربعة معان ظاهر وباطن وحدّ ومطلع فالظاهر: التلاوة، والباطن: الفهم، والحدّ: حلالها، وحرامها، والمطلع: إشراق القلب على المراد بها فقها من الله عزّ وجل"(راضي، 2003، ص. 414) ، إنّه دليل على عمق النص الديني وكثرة معانيه، التي تغري بالتأويل وتقتضي جهدا قرائيا كبيرا لمحاولة استيفاء مراميه ومقاصده، وهذا ما جعل الصوفية يعملون على تحقيقها من خلال فهمهم الجديد للقرآن الذي وقفوا أمامه موقفا تأويليا حيث تجاوزوا ظاهره وبحثوا في باطنه الخفي، أي أنهم جعلوا "النّص القرآني نصّا صوفيا"(ناصف، 1981، ص. 166) ، بأن عبّروا عن فهمهم له باصطلاحات صوفية تخدم أذواقهم.

لقد تناول الصوفي النص الديني تناولاً عرفانياً ذوقياً، وتجاوز كلّ القراءات الظاهرة التي اشتغلت عليه وبتناوله هذا النّص القرآني "خلق منه فضاء يتّسع لفضاء تجربته كاشفا عبر ذلك عن حركية هذا النّص وغناه الداخلي"(أدونيس، 1982، ص. 172) ، وقابليته للتأويل على أكثر من وجه، وما ذاك إلاّ "لاتّساع علم الحق–تعالى... فتقول في هذه الآية– مع قلّة حروفها– من الإعجاز، ما لا يعبّر عنه بحقيقة أو مجاز، فهي بحر زاخر ما له أوّل ولا آخر"(عبد القادر الجزائري، 1967، ص. 27) مما يعني تعدّد المفهومات في النّص القرآني يتعدد القراءات، فتفسير الفقيه يختلف عن تأويل الصوفي وكلاهما يختلف عن فهم العامي رغم أنّ المقروء واحد، وقد أخبر علي بن أبي طالب–رضي الله عنه–

عن نفسه: "أنّه لو تكلّم في الفاتحة من القرآن لحمل سبعين وقرا "هل هذا إلا من الفهم الذي أعطاه الله في القرآن"(بن عربي، د ت، ص. 271)

إنّ الصراع القائم بين أهل الباطن وأهل الظاهر مردّه اختلاف منطلقات التأويل من جهة وخصوصية النص الديني من جهة أخرى، لأنّ كثرة القراءات وتعدد المعاني للنص الواحد ما هي إلا دليل على قابلية ذلك النّص لوجود عدّة وانفتاحه على أكثر من احتمال رغم أن عباراته اللغوية تبدو ثابتة، لكن التناول الكشفي للنصوص الدينية يهزّ ذلك الثبات حيث تنفجر الشفرة اللغوية لتحمل إلى أكثر من دلالة، فالتأويل من هذا المنطلق"ليس فعلا آليا: لابد أنّ هناك شيئا في النص أو خارجه يشير إلى أنّ المعنى الفوري غير كاف"(todorov, 1978, p.92) ، إنما هو مجرد نقطة انطلاق لفعل مساءلة مستدامة تستنطق المسكوت عنه في النص، وتستدعي المعنى المتواري خلف ظاهره.

وقد فرّق الديوان بين مصطلحي" التفسير والتأويل، فالأول مجاله الظاهر، والثاني يختص بالباطن، الأول نشاط يقوم به الفقيه اشتغالا على النص الديني واستنادا إلى ما يعطيه منطوقه من المعاني والأحكام، أداته في ذلك إما عقله أو حدود النص، أما الثاني فهو قراءة استنطاقية تستهدف المناطق العميقة في النصوص وتشتغل على ما يشير إليه النص من المعاني التي لا يمكن الوصول إليها بأدوات الفقيه المحدودة، بل بما انكشف للصوفي من رموز وإشارات.

على أنّ هنري كوربان H Corbin قد ميّز بين ثلاثة أنماط من التفسير الإسلامي، وأعطى كل نمط مصطلحا معينا "التفسير ومداره العلوم الفقهية والتأويل ومداره الكليات الفلسفية والتفهيم ومداره الإلهامات الصوفية" (Corbin, 1999, p.32)) محاولا بهذا التقسيم التقريب بين الفلسفة والتصوف اللذين كثيرا ما اجتمعا في ذات الشخص كالغزالي وابن سينا والفارابي والتوحيدي، رغم الاختلاف في أدوات الاشتغال إلا أنّ هؤلاء قد تمكنوا من تحقيق الألفة بين العقل والقلب.

خاتمة

ورغم أنّ الصراع كان محتدما بين أهل الظاهر وأهل الباطن، إلا أنه كان في صالح النص المفتوح الذي يعد بأكثر من معنى، ففي كلّ مرة كان مؤيّدو الخطاب الصوفي يقترحون البدائل الدلالية للظاهر المعنوي الذي كان منطلق الحكم عند السلطة الدينية، وذلك من خلال مجلوبات التأويلية التي قدّمها النقد المعاصر كأداة لمقاربة النصوص المستحيلة، وقّرت الكثير من الحلول لإعادة التصوّف إلى واجهة الثقافة الرسمية بوعي أكثر حداثةً وأكثر انفتاحاً.

المراجع:

- **القرآن الكريم**.

1. أدونيس(1982)، الصوفية والسوريالية، ط1، دار الساقي، بيروت.
2. أدونيس(2000)، الشعرية العربية، ط3، دار الآداب، بيروت.
3. الأمير عبد القادر الجزائري(1967) المواقف في التصوّف والوعظ والإرشاد، ج3، دار اليقظة العربية، دمشق.
4. بن عربي محي الدين (د ت) الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، ج1، ج2، ط1، إعداد: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث الإسلامي، قدم له: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

5. التلمساني عفيف الدين (2000)، شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق: جمال المرزوقي، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
6. خالد بلقاسم(2000)، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب.
7. راضي عبد الحكيم (2003) نظرية اللغة في النقد العربي (دراسة في خصائص اللغة الأدبية من منظور النقاد العرب)، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة.
8. ريتشارد كيرني(2009) دوائر الهيرمنيوطيقا عن بول ريكور، ترجمة: سمير مندي، ط1، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان.
9. زكي مبارك(د ت) التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دط، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت،
10. شرفي عبد الكريم (2007) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، ط1، الدار العربية للعلوم، منشورات الاختلاف، بيروت، الجزائر.
11. شوقي الزين محمد (2002)، تأويلات وتفكيكات، (فصول في الفكر العربي المعاصر)، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.
12. الطوسي(2001) أبو نصر عبد الله بن علي السراج: اللّمع في تاريخ التصوف الاسلامي، ضبطه وصححه: كامل مصطفى الهنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.
13. عبد الله إبراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي(1996)، معرفة الآخر (مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة)، ط2، الدار البيضاء، بيروت.
14. الغذامي عبد الله (1991)، الكتابة ضد الكتابة، ط1، دار الآداب، بيروت.
15. الفجاري مختار (2008)، حفريات في التأويل الإسلامي، دراسة المجال المعرفي الأصولي الأول للتفسير الصوفي، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن.
16. فرناند هالبين وفيجن شوبر ومشيل أوتان(1998)، بحوث في القراءة والتلقي، ترجمة: محمد خير البقاعي، ط1، مركز الإنماء الحضاري، حلب..
17. المبارك محمد (1999)، استقبال النص عند العرب، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان.
18. منصف عبد الحق(1988)، الكتابة والتجربة الصوفية، أنموذج محي الدين بن عربي، ط1، منشورات عكاظ، الرباط.
19. منصف عبد الحق(2007)، أبعاد التجربة الصوفية، الحب، الإنصات، الحكاية، أفريقيا الشرق، المغرب.
20. ناصف مصطفى (1981)، نظرية المعنى في النقد العربي، ط2، دار الأندلس.
21. ناظم عودة خضر(1997)، الأصول المعرفية لنظرية التلقي، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان.
22. نصر حامد أبو زيد(1998) فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت.
23. النفري محمد بن عبد الجبار بن الحسن (2007) الأعمال الكاملة، راجعها وقدم لها: سعيد الغانمي، دط، منشورات الجمل، ألمانيا، بغداد.
24. يوسف سامي اليوسف(1997)، مقدمة للنفري، دط، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا.

المراجع الأجنبية:

25H. Corbin (1999 Histoire de la philosophie islamique, Edition Gallimard, Paris

26todorov tzvetan (1978), symbolisme et interprétation, Edtion du Seuil, Paris