استراتيجيات التلقي ومستويات القارئ في الخطاب الشعري الصوفي- قصيدة مريضة الأجفان لابن عربي أنموذجا-

Réceptivestratégies and Reading Levels Poem maridatal'ajan by Ibn Arabi as à model

مسيكة دريس[1]

د. قردان ميلود♣

تاريخ الإرسال: 2021/12/22	تاريخ القبول: 2022/02/22	تاريخ النشر: 2023/05/10

الملخص:

يتلخّص مضمون هذا المقال، في تحليل الخطاب الشعري الصوفي من خلال البحث فياستراتيجيات التلقي ومستويات القارئ فيه وهو ما يثير الكثير من الجدليات في ظلّ التحولات الدّلالية،للوصول إلى المقصدية المنشودة من طرف منتجيه، وقد تطرقنا لقصيدة مريضة الأجفان بالدراسة والتحليل، مستعينين بالآليات الإجرائية للمنهج السيميائي، لتحديد استراتيجيات التلقي وفق مستويات القارئ، وأهم ما توصلنا إليه أن مستويات القراءة تختلف حسب كفاءة المتلقي في التعامل مع الخطاب الشعري الصوفي.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الشعري الصوفي؛ استراتيجيات التلقي؛ مستويات القارئ؛ ابن عربي؛ قصيدة مريضة الأجفان.

Abstract:

The content of this article is summarized in the analysis of the mystical poetic discourse by researching the reception strategies and the levels of the reader in it, which raises a lot of controversies in light of the semantic transformations, to reach the desired intent of its producers. The

1 جامعة أحمد بن يحي الونشريسي، تسمسيلت، driss.messika@cuniv-tissemsilt.dz

♣جامعة أحمد بن يحي الونشريسي تسمسيلت، mouloudradwane@hotmail.com

semiotic, to determine the strategies of reception according to the levels of the reader, and the most important finding is that the levels of reading differ according to the recipient's competence in dealing with the mystical poetic discourse.

Key words:*Poetic discourseK Sufism; strategies of reception; levels of the reader; Ibn Arabi; Poem sick eyelids.*

*** *** ***

المؤلف المرسل: مسيكة دريس driss.messika@cuniv-tissemsilt.dz

1. مقدمة

يتشكّل الخطاب في الحقل اللساني، من سلاسل لغوية يُضمّ بعضها إلى بعض بهدف التواصل،فتتعدى دلالاته تلك الوظيفة النفعية المحضة إلى الوظيفة الإبداعية، وبالخصوص الخطاب الشعري الصوفي فالرّسالة فيه "مشحونة بخطاب متعال تزداد قيمتها الإبداعية كلما تمكن الباث من إرسال سلسلة من الوحدات الخطابية ذات مدلول متجاوز للواقع الخالص متعال عن الحقيقة كما هي في وجودها الطبيعي"[1]، وهذا ما يخلق فجوات وفراغات تستفز القارئ، فلا يستطيع حصر واستنفاذ مقصديات ودلالات الخطاب الشعري، وهنا تعترضنا أسئلة تثيرها الفجوات، تجعل من فعل القراءة أمر صعب، ومنال إدراك معانيه وتشكلاته طريقه موحش في ظل تلك الشروخ والمتطلبات التي تميّز بها الخطاب الشعري الصوفي، وهو ما يجعلنا نطرح الاشكالية التالية:

كيف يتشكل المعنى لدى متلقي الخطاب الشعري الصوفي؟ وماهي الاستراتيجية التي يتبعها القارئ أثناء قراءته لهذا الخطاب؟

2. الخطاب الشعري الصوفي والقارئ

إنّ القراءة تتطلب وعيا يتجاوز القدرة على استنطاق الوحدات اللسانية، ونحن في مواجهة الخطاب الشعري الصّوفي الذي مضى الشّاعر فيه إلى "العالم الرّوحي ومعه من عالم المادة أدوات وأخيلة هي عدّته في تصوير عالمه الجديد"[2]، هنا القارئ يقف في دهشة أمام هذه الانتقالية من العالم الحسي إلى العالم الرّوحي، يبحث بين الملفوظات والإيحاءات وكذا الإشارات عمّا يستدل به إلى العالم الرّوحي الذي انتقل إليه الشّاعر الصّوفي، "إنّ الشّاعر الصّوفي لا يُعنى بالتّحديدات الدّقيقة بل يلجأ باستمرار إلى أسلوب التّعويض؛ أي إنه يعوض التّفاصيل بإشارات دالة في صياغاته اللّغوية وطرائق تتمثّل موضوعاته ويأتي دور المتلقّي بواسطة فعل الإدراك وآلية الفهم ليقوم بعمليّات الرّد والتّعليق والتّعويض وملء الفجوات"[3].

فمتلقي الخطاب الشّعري الصّوفي، لابدّ له من امتلاك مجموعة من الكفاءات تصل به إلى مقصدياته المنشودة من طرف منتجيه، في حال ما إذا وافق المتلقي على عقد القراءة وقَبِل شروطهالمبثوثة في عتبات الخطاب أو هامشه؛ إذ هو عقد ضمني غير مباشر يحدد بشكل حاسم طريقة التلقي، فإنه يخضع لما بُرمج له حيث "إنّ النص الأدبي يُبرمج شكل تلقيه بأن يقترح على القارئ مجموعة من القواعد العامة المتفق عليها، وكذا يلتزم بالعمل بها وتطبيقها، وهذا ما أسماه النقاد بعقد القراءة"[4]، أما من لم ينتبه لهذا العقد وبنوده فإنه يقع في ورطة التيه؛ تعتريه الحيرة أمام هذا الخطاب، في هذا الشأن نجد أن ابن عربي قد تفطن لأمر عقد القراءة، فعرضه على المتلقي بمطلع كتابهفتحالذخائر والأغلاق ترجمان الأشواق، إحدى تمظهرات هذا العرض قصيدة يعدد فيها مصطلحاته المستعملةومقصدياته منها، يختم تلك القصيدة بقوله :

فاصرف الخاطر عن ظاهرها وأطلب الباطن حتى تعلما [5]

ومنه فإن التفطن لهذا العقد القرائي والالتزام به يعتبر أول الكفاءات.

أما الكفاءة الثانية فهي معرفة اللغة الصوفية ونمط استعمال المصطلح فيها، ولولا انغلاق المصطلح الصوفي، واللّبس الذي يقع فيه المتلقي لما انبرى الكثير ممن اشتغلوا في مجال المعاجم، في صنع وتأليف معاجم خاصة به، توضّح استعمالاته في الخطاب الصوفي عموما والخطاب الشعري الصوفي بالخصوص، وعلى سبيل الذكر لا الحصر نذكر: معجم اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق القاشاني الصادر عن مؤسسة مختار للنشر والتوزيع -القاهرة، وقاموس المصطلحات الصوفية لأيمن حمدي الصادر عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة.

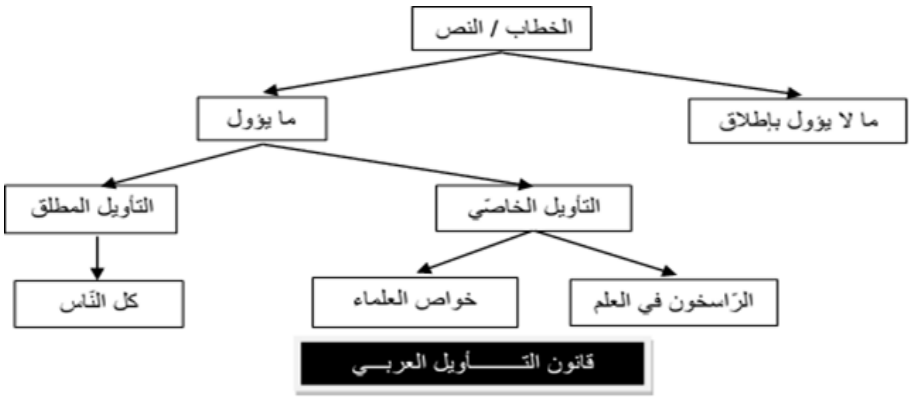
في حين أن الكفاءة الثالثة هي حضور التجربة الذاتية "إذ يؤكد **إزر** مشاركة التجربة الذاتية لدى القارئ في بناء المعنى"[6]، بهذا التأكيد فإن حضور التجربة الذاتية لدى المتلقي توجه فهمه؛ وهي المطلوبة لفهم الخطاب الصوفي؛ ما تسمى عند الصوفية بالأحوال، أي أن المتلقي ينتقل من حال إلى حال "فالأحوال لا سبيل إليها إلا بالذوق، فلا يقدر عاقل أن يحددها ولا يقيم على معرفتها دليلا البتة، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر، ولذة الجماع والعشق والشوق وما شاكل هذا النوع من العلوم، فهذه العلوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويتذوّقها"[7]، ونجد هذا الطرح بشكل مبسط أكثر لدى وولترسيتين في قوله: "إنّاستحالة نقل التجربة الصوفية إلى مُسْتَقْبِل لم يعش قط مثل هذه التجربة، باستحالة نقل طبيعة الألوان لشخص ولد أعمى"[8]، نجد إصرارًا كبيرًا على وجوب امتلاك المتلقي لكفاءات، وآليات خاصة للوصول إلى مقصدية الخطاب الشعري الصوفي، المنشودة من طرف منتجيه سواء من طرف المتصوفة أنفسهم، أو من طرف المؤسسة الأدبية.

3. الخطاب الشعري الصوفي وتصنيفات القارئ

نعلم أن الخطاب مقسم إلى عناصر وهي: رسالة موجهة من باث عبر قناة اتصال تحمل شيفرة معينة وفق سياق معين إلى المتلقي، هذا وفقا لتخطيط رومان ياكبسون[9]،

أي إنّ المتلقي يعتبر عنصرا ركينا من الخطاب، من هذا المنطلق نبحث على المتلقي للخطاب الصوفي فنجد أنه قد اختلفت أصنافه وفق عدة معايير باعتباره منتجا لمعنى الخطاب أو مؤولا، نجد أن ابن رشد "انطلق من قسمة ثنائية كبرى [للخطاب] لينتهي إلى خطاطة متعددة العلائق"[10] كما هي مبيّنة فيما يلي:

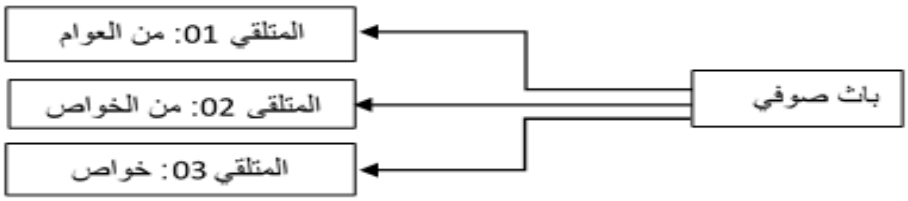
الشكل رقم (01): قانون التأويل العربي.



المصدر: محمد مفتاح،التلقي والتأويل مقاربة نسقية. الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2009، ص 220.

وفقا لهذا التقسيم (الشكل 01) الذي سنّه ابن رشد للتأويل الخطاب في عمومه، تطرق الدكتور: أحمد بوزيان إلى الخطاب الصوفي وراح يصنف المتلقي له؛ حيث صنّفه وفقا لمعارفه للحقول الدلالية الاستبدالية، إذ أن للخطاب الصوفي لغة خاصة تختلف فيها الدوال عن مدلولاتها، فيستبدل المدلول لدال ما، وفق المعجم الصوفي، كذلك جعل اعتبارا آخر لتصنيف المتلقي وذلك وفقا لمصادره المعرفية، إذ أن حضور الحال أو الكشف، قد يلهم المتلقي الوصول إلى تشكلات المعنى المقصودة من الخطاب[11] وقد لخّص ذلك في الترسيمة المبيّنة فيما يلي:

الشكل رقم (02): ترسيمة أصناف المتلقين للخطاب الصوفي



ترسيمة: أصناف المتلقين للخطاب الصوفي

المصدر:أحمد بوزيان، شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي (رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه). كلية الآداب و اللغات، معسكر: جامعة الجيلالي اليابس، 2008، ص294.

انطلاقا من هذه الترسيمة (الشكل 02)، سنقف عند نماذج من المتلقين لقصيدة مريضة الأجفان لابن عربي، ونصنّفهم وفقها، ونستطلع قراءاتهم لهذه القصيدة كقراء فعليين، وفي هذا الصدد نفترض قارئًا فعليًا وفقا للمعايير السالفة الذكر فهناك:

- قارئ من مستوى العوام: نفترض أن هذا القارئ جاهل للمعجم الاستبدالي الصوفي، فاقد للتجربة الصوفية، غير أننا نرفعه عن القارئ الساذج الجاهل لآليات القراءة الأدبية.

- قارئ من مستوى الخاصة: نفترض أن له رصيد معرفي بالمعجم الاستبدالي الصوفي، ذو مرجعية صوفية.

-قارئ من مستوى خاصة الخاصة: نفترض أن هذا القارئ له رصيد معرفي بالمعجم الصوفي، وله مرجعية صوفية، إضافة لامتلاكه مصادر للمعارف الوهبيةاللدنية.

4. قراءات في قصيدة مريضة الأجفان وفق تصنيفات المتلقي

في هذه الدراسة اخترنا قصيدة مريضة الأجفان من ديوان ترجمان الأشواق، الذي أردفه بشرح في كتاب بعنوان: فتح الذخائر والأغلاق – ترجمان الأشواق.

نتناول مختارتنا بالدراسة وتحريرها من قيود سلسلة الدوال، نحاول تحريك رواكدها التي استفزت القارئ ليباشر "عملية إخراج المعنى من حالة الكمون إلى حالة الظهور، كون القراءة ليست تلقيا سلبيا، وإنما هي تفاعل خلاق ومشاركة حقيقية بين النص والقارئ"[12]، وما يجعل القراءة تبتعد عن تلك السلبية، وتتحول إلى ذلك التفاعل الخلاّق هو التفطن لأماكن اللاتحديد؛ المستفزّة لذهن القارئ حال ذلك، إذْ "أنها تفعّل عدة وظائف لدى المتلقي أولها تنظيم المجال المرجعي للإسقاطات المتفاعلة وإيجاد علاقات محددة بين البياض والسواد في النص، وكذا وظيفة ربط المقاطع لتكوين مجال مرجعي يمثل لحظة القراءة بعينها"[13].

1.4. المتلقي لقصيدة مريضة الأجفان من مستوى العوام

مما سبق نجد أن المتلقي للخطاب الصوفي من مستوى العوام قد جهل تلك التحولات الطارئة على المعجم الصوفي فنراه يعتمد في بناء المعنى على ظاهر الخطاب، يستدعي معارفه وتجاربه القرائية في تكوين المعنى وتشكيله لهذا الخطاب، "إذ إنّ المتلقي لا يمكنه التواصل مع الباث الصوفي إذا كان لا يملك شفرة الخطاب ومعرفة ملابساته وحيثياته ومنطلقاته الفكرية... وإلا ظل الخطاب خطابا يحمل دلالات غيره كالخمرة والغزل"[14]، فنجد أن المتلقي من صنف العوام للخطاب الشعري الصوفي الجاهل لملابساته ومعجمه، وغياب التجربة الصوفية لديه حين تلقيه، يجعله يتلقاه في ظاهره، يتقبله ويتمتع بتلقيه وفق مرجعياته الخاصة وتجاربه القرائية، وتجربته الذاتية، بواسطة" قران إجرائي بين عناصر الإرسال اللغوي ووظائفها التي بثها يكبسون، كما يفسح المجال أمام اليقينيات الموضوعية، والكشوف الذاتية في ترسيم حدود شعرية

على نحوٍ لا معياري"[15]، فهو بهذا قد تحرر من القصدية المنشودة من طرف منتج الخطاب وفقا لما تقتضيه حالته كمتلقٍ من مستوى العوام إذ إن "النص عندما يفصل عن قصدية الذات التي أنتجته فلن يكون من واجب القارئ أو القراء، ولا في مقدورهم ولا في مفهومهم التقيد بمقتضيات هذه القصدية الغائبة "[16]، فهذا القارئ الفعلي المفترض حين يتلقى قصيدتنا قد يذهب بها إلى أنها قصيدة غزلية احتذت في شكلها حذو القصيدة العربية القديمة، في وقوفها على الطلل، وفي خطاب المثنى وهذا ما نجده بمطلعها، في قول الشاعر:

مرضي من مريضة الأجفـان علّــلاني بذكرها علّلاني[17]

هذا إن كان القارئ المفترض -باعتباره قارئا فعليا- له اطلاع على الموروث الأدبي القديم، كقول امرؤ القيس:.

عوجا على الطلل المُحيل لعلّنا نبكي الديار كما بكى ابن حذّام[18]

أو قوله:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل[19]

والأمثلة كثيرة في خطاب المثنى الذي يستهل به في القصائد العربية القديمة، حيث أن "إدراك معنى الظاهرة الأدبية قائم على الفهم ونابع من الطاقة الذاتية الخالصة الحاوية له وهذا ما يصطلح عليه بالتعالي ... هذا التعالي الذي ينطوي باستمرار على بنيتين ثابتة ويسميها انيغاردن بالنمطية، وهي أساس الفهم وأخرى متغيرة يسميها مادية وهي تشكل الأساس الأسلوبي للعمل الأدبي ن فالمعنى كما يقول انيغاردن هو حصيلة التفاعل بين بنية عمل أدبي وفعل الفهم"[20]، فنجد أن القارئ الفعلي المفترض في هذا المستوى القرائي قد يعتمد على البناء وفعل الفهم في تشكيل معنى أو قصدية القصيدة، حيث نجد أن القصيدة قد كسرت أفق الانتظار لدى هذا المتلقي الذي يجد

نفسه قد عادت به إلى الوقوف على الطلل عدة مرات وفي أماكن مختلفة من القصيدة مثل البيت الخامس:

يا طلولا برامة دارســات كم رأت من كـواعب حسان[21]

ثم يعود في البيت العاشر بقوله أيضا:

وقفا بي على الطلـول قليلا نتبــاكى بل أبك مما دهاني[22]

في هذه الانتقالية بين الوصف والعودة إلى الوقوف على الطلل فإنها تولد شروخات، تجعل من أسئلة القراءة تفرض نفسها على المتلقّي، أهو طلل حقيقي وقف عليه الشّاعر، أم هي فقط تقاليد شعرية؟ مما يجعله يملأ هذه الفراغات بناءً على ترسبّاته الفكرية ورصيده المعرفي والثّقافي وبهذا نجد الاختلاف في هذه الإجابات على هذه التّساؤلاتالتي يفرضها الخطاب لدى القارئ الفعلي المفترض حيث "تختلف ردوده أمام النّص الأدبي لأسباب نفسية وأخرى اجتماعية وثالثة ثقافية متنوّعة"[23]،وبهذه الأسباب قد يذهب القارئ الفعلي المفترض، إلى بناء معنى لهذه القصيدة كونها تحاكي تجربته الذّاتية، فيتفاعل ويبدأ في الإجابة على أسئلة الخطاب التي تتشكل جراء تلك البياضات وأماكن اللاتحديد المتروكة فيه، مثل:

وأذكـر لي حديث ولبنى وســليمى وزينب وعنان [24]

مَن هن لبنى وسليمى وزينب وعنان؟ فإن توصّل إلى أنّ تلك الأسماء هي شخصيات ذكرها التاريخ الأدبي على أنهن محبوبات قد ذكرن في أشعار عشاقهن، فإنه يتساءل لما لم يذكرها إلى جانب عشاقهن؟ هنا يبدأ في سد تلك الفراغات مستندا إلى رصيده الثّقافي، وكذا إلى حالته النّفسية والاجتماعية، قد يربط الأمر بعدم الوصل في تلك القصص، كونه قد عاش مثل تلك التّجربة، أو كونه مازال عاشقا، وقد يؤول به الأمر إلى تساؤلات أخرى مثل: لما اختيرت هذه الأسماء دون غيرها؟ هل هي محض اختيار

اعتباطي؟ أم أنّ الأمر يعود إلى قصدية معينة؟ وغيرها من الأسئلة، غير أنّ القارئ الفعلي المفترض يفاجأ بعدها بقرن المحبوبة بمحبوبها في قوله:

واندباني بشعر قيس وليلى وبــميّ والمبتلى غيلان[25]

بهذا البيت قد تكون استراتيجية القارئ المفترض في القراءة قد اختلت فتتزاحم عليه أسئلة الفهم التي يطرحها الخطاب، مثل: لماذا جمع هذين المعشوقين؟ لماذا طلب النّدب بهاتين الثّنائيين؟ هل هناك علاقة بتجربة هاتين الثّنائيين وبالتّجربة الذّاتية للشّاعر؟ والأسئلة كثيرة ومتغيرة من قارئ فعلي مفترض لآخر، كلٌ حسب كفاءته القرائية، وزاده المعرفي والثّقافي، والسّؤال الرّئيس الذي يبحث عن إجابة، ترى من هي هذه التي طال شوقه إليها؟ في قوله:

طال شوقي لطفلة ذات نثر ونظـام ومنبر بيـان[26]

هذه التي وصفت بأنّها الفصيحة كونها ذات نثر ونظّام، وقّافة على المنابر صاحبة البيان، هكذا يختلج السؤال وعي القارئ الفعلي المفترض، حين يصل إلى معنى هذه السلسلة اللفظية، خاصة وأنّ الخطاب يستمر في وصفها بقوله:

من بنات الملوك من دار فرس من أجـلِّ البلاد من أصبهان[27]

هل هي فصيحة قارضة للشعر؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون مزايدة في مدحها؟ والإجابة تكون بكونها الفصيحة القارضة للشعر وما يعزز هذا الفهم وصفها بذات المنبر، إذ أن المنابر لا تعتلى إلا من طرف ذوو الفصاحة.، في قوله

من بنات الملوك من دار فرس من أجـلِّ البلاد من أصبهان

هي بنت العـراق بنت إمامي وأنــا ضدها سليل يماني[28]

فالقارئ الفعلي المفترض في هذا الطّرح وجب عليه عند تلقيه هذين البيتين العود إلى سياقات النّص ومحاورها التّاريخية يسائلها: من الشاعر؟ من إمامه؟ وهذا من أجل التوصل لملء الفراغ الذي ترك في الخطاب جراء السكوت وعدم الإفصاح عن اسم المحبوب، مستعينا بزاده المعرفي في هذا الشأن، أو عن طريق البحث، طبعا المسكوت عنه هو عدم التصريح باسمها فهي "نظّام بنت أبي شجاع بن رستم الأصبهاني"[29]، ملء هذا الفراغ يجبر المتلقي هنا إعادة قراءة البيت السابق، هل المقصود في وصفها بذات نثرٍ ونظم، واستخدام مفردة نظّام بالتّحديد دون غيرها من المفردات الدّالة على أنها مجيدة للشّعر؟ بالإشارة إليها بالاسم ومحاولة التّفلت من تقليد تحاشي ذكر المحبوبة في أشعار العرب تجنبا لعدم الوصل، أم أنها فعلا مجيدة للشعر والنثر؟ وقد نجد أسئلة أخرى تتبادر إلى ذهن المتلقي هل حدث الوصل بين الشاعر ومحبوبته، هل تزوجها، خاصة وأنّ الخطاب تساءل عن هذا الوصل صراحة كونهما ضدين في قوله:

هل رأيتم يا سادتي أو سمعتم أنّ ضدين قط يجتمعان [30]

يقول الشاعر بعدها:

كذب الشاعر الذي قال قبلي وبأحجار عقله قد رماني

أيها المنكح الثريا سهيلا عمرك الله كيف يلتقيان

هي شامية إذا استهلت وسهيل إذا ما استهل يماني[31]

إضافة إلى جمالية التّضمين هنا والعودة بالمتلقي إلى الشّعر الأموي وشعر عمر بن أبي ربيعة، فإنه يفهم المتلقي العارف بتاريخ عمرو بن أبي ربيعة وفلسفة خطاباته مع المحبوبة كونها ليست من خطابات الغزل العفيف، وأنه عارف بقصته مع الثريا، الفائقة الجمال التي تزوجت من سهيلا [32]، فتكذيب الشاعر لقول عمرو بن أبي ربيعة هنا إشارة إلى أن الوصل بمحبوبته ممكن وإن كان الاختلاف موجودًا بينهما في انتمائهما الجغرافي

ومنه الاختلاف الاجتماعي، فنصل إلى أنّ القارئ الفعلي المفترض، قد ذهب بهذا الخطاب الشعري على ظاهره، وتوصل لتشكيل معناه، والوصول إلى مقصدياته على أنه خطاب شعري غزلي عفيف، من الشعر العربي القديم، يتغزل فيه الشاعر بمحبوبته نظام، وتعامل معه على أنه خطاب أدبي تعامل مع ظاهره، تفاعل معه بمرجعية أدبية محضة وامتلاك زاد ثقافي ورصيد معرفي ومعارف تخص تطوّر الشعرية العربية.

2.4. المتلقي للخطاب الصوفي من مستوى الخاصة

بناءً على الترسيمةالسالفة الذكر –(الشكل 01)، فإن المتلقي من صنف الخاصة يعتبر عارفا بالمعجم الصوفي مدركا للتحولات الدلالية الطارئة عليه، واعيا بالرموز المبثوثة في هذا الخطاب؛ إذ إنّ الإدراك لمعاني الرمز الصوفي هو "جماع قراءات وتأويلات كثيرة تضافر فيها العرفاني والأخلاقي والجمالي والنقدي، وانضافت إليها أذواق فردية وأمزجة ذاتية "[33]، حيث يكون المتلقي عديلا للكاتب أمام النص خلال هذه الاستراتيجية القرائية، فتحقق القراءة ديناميكية في انتاج المعنى بشكل متجدد هذا من خلال "الجهد المضاعف للقارئ، إذ ليس تدبّر [الرمز] منحصرا فيه بل يمتد إلى مدلولات أعمق يستنبطها من المسكوت عنه أو بياضات النّص"[34]، التي قد تكون مختلفة باختلاف تناول الخطاب في ظاهره أو في باطنه، وللوصول إلى هذه البياضات حين قراءة المتلقيلهذا الخطاب كوننا نعتبره من الخاصة أي إنه ينتمي إلى دائرة الصوفية الذين: "لهم آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم"[35]، وجب عليه كذلك إجادة الوصول إلى الإشارات المبثوثة فيه، فهي تعتبر قناة تواصلية مختلفة عن القناة اللسانية على الرغم من أنها تستعمل الدوال اللسانية، فبواسطتها يمكن "إخبار الغير عن المراد بغير عبارة اللسان"[36]، والمتلقي من صنف الخاصة لا يصل إلى تلك الإشارات في الخطاب إلا مستندا على الخبرات القرائية والمعرفة بالمعجم الصوفي، بهذا وحين انتباه المتلقي لتلك البياضات وأماكن اللاتحديد يكون هذا المتلقي قد تملك آليات تسمح له "بتنظيم مجال

مرجعي للإسقاطات المتفاعلة ومن ثمّ تكوين مجال مرجعي لحظة القراءة بعينها"[37]، فتثار تجربته الصوفية التي هي كفاءة من كفاءات تلقي الخطاب الصوفي، وفيما يلي نحاول رصد قراءات قصيدة مريضة الأجفان اعتبارا بكون القارئ من مستوى الخاصة.

المتلقي المفترض من هذا المستوى يقف عند منشئ الخطاب، ابن عربي، فهو الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر، قطب من أقطاب الصوفية، وهذا السياق يشكل له عتبة، تعتبر أول بنود عقد القراءة فواجب عليه استحضار تجربته الصوفية، والتوجه مباشرة دونما تردد لباطن الخطاب، يوقظ ذاكرته المعجمية الاستبدالية، يرصد تلك الحقول الدلالية البانية للخطاب ليحاول تحويلها إلى مقصدياتها الصوفية، معتمدا على مرجعياته الفكرية، ففي البيت الأول من القصيدة:

مرضي من مريضة الأجفـان علّـلاني بذكرها علّلاني[38]

يجد المتلقي الفعلي المفترض في هذا المستوى نفسه في مواجهة مع القارئ الضمني لهذا الخطاب، حيث أن الخطاب يدور حول الأنثى التي تمثل لديه، وفق معارفه وتجاربه القرائية، رمزا يحيله إلى معاني الحكمة والجمال إذ "أنّ السياق الرمزي للأنثى الصوفية منزاح كليّة عمّا رسّخته القصائد الغزلية عذرية كانت أم إباحية، إنها رمز الحكمة والحب، وإنّ جمالها ما هو إلاّ أمارة على الجمال الكلّي الدائم"[39]، وبهذا القارئ الضمني يبدأ الخطاب في توجيه القارئ إلى مقصدياته الصوفية المتعالية على المحسوسات التي تؤدي لها مجموع الدوال في ظاهرها، يقرن معاني الحكمة والحب الإلهي بالذكر الذي هو: "لزوم المسامرة والمناجاة والتخلق بالأخلاق الإلهية"[40]، وبالتالي نجده وفق هذه النمطية التوجيهية، يستحضر معاني انتقال الأرواح وارتقائها في درجات الشوق والوجد فالحمام والورق طيور والطيور بل الحقل الدلالي للطيور في مجمله عند الصوفية أرواح، إذ نجد أنّ هذا الحقل الدلالي قد شمل ألفاظ البيت الثاني في قول ابن عربي:

هفت الورق بالرياض وناحت شجو هذا الحمام مما شجاني[41]

ووفق هذه الاستراتيجية بالاستناد على المعجم الاستبدالي من اللغة الظاهرة إلى اللغة الصوفية، وباستحضار التجربة الصوفية، يحاول المتلقي الذي افترضناه تشكيل معاني القصيدة بسد فجواتها وملء فراغاتها، في عملية حوارية تفاعلية، تنتجها الأسئلة المتجلية وفق هذا المعجم الاستبدالي، ومثال تلك الحركة الحوارية التفاعلية نجد في قول ابن عربي:

بأبي ثم بي غــزال ربيب يرتعي بين أظلـعي في أمان

ما عليه من نـارها فهو نور هكــذا النّور مخمد النيران[42]

في هذه الأبيات التي يتحدث فيها الخطاب عن النور والنار يصوّرها كيف تكون نورا يرتقي إلى عالم الأرواح، إذ يفهم هذا من توجهات الخطاب في ذلك التصوير الذي جسّد القلب سجين الجسد، تصوير يوجه القارئ ضمنيا بأن القلب وبالرغم من أنّه في مأنٍ، حيث الحماية والرعاية لكن الضلوع كانت كقضبان السجن له، تحول بينه وبين حريته، هكذا يكون السجين أمام قضبان سجنه لا ينقصه شيء من مأكل ومشرب ولايصل إليه أذى من خارج السجن، فهذا هو حال القلب تلفحه النّيران حين يكون سجين الأشباح – الأجساد – يترجى الفناء بالبكاء، وهذا ما يشير إليه القارئ الضمني للخطاب، كون البكاء ترجي والطلل إشارة إلى ما فنى ودرس، وهو الذي يترجاه الخطاب، حالة الفناء.

يوجه الخطاب المتلقي إلى مرحلة النشوة، نشوة العشق والهيام، باستحضار قصص العشاق وعذابهم، جرّاء الفراق وشدة ما عاشوه من آلام الشوق والوجد والحنين لمحبوباتهم، فذِكر أسماء محبوباتهم ترك شرخا وفراغا وهذا ما نجده في قول ابن عربي:

وأذكـر لي حديث ولبنى وســليمى وزينب وعنان[43]

ومن خلال ملء المتلقي لتلك البياضات وترميم الشروخ، بتذكّر القصص كاملة واستنطاق أشعارهم، كمثل قصة المجنون حين أجابه زوج ليلى بالإيجاب بعد أن سأله هل حظيت بثغرها؟ فأمسك بالجمر دون أن يشعر حتى أغمي عليه، نسيان الجسد وتحمل الألم بل عدم الشعور به نهائيا، إذ تماهت يداه مع الجمر دون أن يشعر، ولولا عدم قدرة الجسد على ذلك لما اشتكى من أمر النيران شيئا، وهذا ما يوحي إلى القارئ الفعلي الذي افترضناه، حتى يصل إلى مرحلة الاتحاد الروحي وأعلى درجات الفناء، ليخرج عن إطار المعقول، والمحسوس، بحضور تجربته الذاتية الصوفية ومن خلال تمفصلات الخطاب التي تؤول به إلى تلك الحال، خاصة في قول ابن عربي:

هل رأيتم يا سادتي أو سمعتم أنّ ضدين قط يجتمعـان

لرأيتم ما يذهب العقـل فيه يمن والعـراق مجتمعـان[44]

ففي العالم الحسي من الاستحالة أن يجتمع اليمن والعراق وبينهما أمصار وبلدان كيف لهذين البلدين أن يلتقيان، أتطوى الأرض لأجل ذلك، إنه من المحال ذلك في عالم المعقول، إذن فلتذهب أيها القارئ الفعلي – هكذا يقول القارئ الضمني – إلى عالم الغيب والإشارة لتعلم أن في عالم العرفان قد يجتمع النقيضان، ويزيد في تأسيس هذا الفهم قول ابن عربي:

كذب الشاعر الذي قـال قبلي وبأحجار عقله قد رمـاني[45]

حين استنطاق ما سكت عنه الخطاب، فإننا نعلم أن المقصود بالشاعر هو عمر بن ربيعة، شاعر الغزل الحسي، فيكذّبه تكذيبا صريحا في رؤاه وتوجهاته الحسية، والتوجه للعالم الروحي.

وبهذا يكون تفاعل المتلقي الفعلي مع هذا الخطاب وبحضور التجربة الذاتية الصوفية قد اتجه به إلى تلك العوالم الربانية، تلك التفاعلات التي تعززها الاستجابة لأسئلة الخطاب، وملء فجواته وفراغاته، واستحضار المسكوت عنه، وتتبع توجهات القارئ الضمني، وأول الأمر في ذلك، التنبه والموافقة على عقد القراءة المقترح من طرف الخطاب

3.4. المتلقي للخطاب الصوفي من مستوى خاصة الخاصة

إن استراتيجية القراءة لهذا الصنف نراها تعتمد إضافة لما اعتمد عليه أصناف القراء ممن سبق ذكرهم، المعارف الوهبيةاللّدنية، المتمثلة في الإيحاءات الربانية من أجل فهمه والوصول إلى مقصديته المنشودة من طرف منتجه، فلا نستطيع أن نفترض قارئ فعليا، فهذه المعارف هبة لمن هم من صنف خاصة الخاصة، ومن أجل تتبع هذه القراءات، وجدنا في قراءة ابن عربي لقصيدته ما ننشده، فهو الشيخ، مرجعية العلوم اللدنية والمعارف النورانية، وهذا من خلال اطلاعنا على كتابه فتح الذخائر والأغلاق – ترجمان الأشواق، نتّجه إلى هامشه حين راح يقرأ قصيدة مريضة الأجفان.

إن المتتبع لقراءة ابن عربي لقصيدة: مرضي من مريضة الأجفان، يجد أن ابن عربي يعيد بعث قصيدته بلغة عرفانية في عالم روحي بامتياز، بعد أن يفجرها ويضع حدّا لها في عالمها الأول، وذلك بتتبع خارطة الرموز المبثوثة فيها وتفجير مدلولاتها، يعيد بعثها انطلاقا من ذلك التشظي الذي ينتج عن انفجار الرموز والإيغال في تتبع معانيه، هذا ما يزيد في عمق الفجوات النصية في اللغة العرفانية واتساع في أماكن اللاتحديد فيها، إذ أنّ هذا التحول الطارئ على الخطاب، الذي يُظهر الهوة الشاسعة بين الخطاب الشعري والخطاب القرائي، قد أفرزته تلك التفاعلات بين الخطاب في لغته لظاهرة، والتجربة الصوفية، والحضور الأيديولوجي، وكذا تلك المعارف اللدنية والإيحاءات الربانية.

غير أن هذه القراءة لابن عربي ظلّت رهينة الخطاب الشعري ذاته، ولم تكن قراءته إلاّ تتبعا لتوجيهات خارطة الخطاب والفواصل البنائية المشكّلة له، متتبعا استراتيجية ملء الفراغ وسدّ الفجوات، والإجابة على أسئلة الخطاب الذي يفرضها أثناء القراءة في هذا المستوى، ونوضّح في الجدول التالي مسار التحولات الدلالية، بتتبع تلك العلائق الموجودة بين بعض الأيقونات النصية أو الملفوظ الخطابي والمعنى الذي أسس عليه ابن عربي الخطاب القرائي للقصيدة:

الجدول رقم (01) : نماذج عن التحول الدلالي للملفوظ (من انجاز الباحثين)

الرقم	موضع الملفوظ	الملفوظ	مسار التحولات الدلالية	الدلالة الناتجة محور القراءة
01	البيت 01	المرض	الحب هو تعلق القلب، وهذا التعلق ينتج عنه الميل الدائم وهذا الأخير يعتبر مرضا	الحب
02	البيت 05	كواعب	الكاعب هي التي صار ثديها حديثا، والثدي مصدر للبن، واللبن الذي اختاره الرسول ﷺ على الفطرة	الفطرة
03	البيت 06	غزال	لفظ الغزال مشتق من الغزل، وهو التشبيه والنسيب والمحبة	المحبوب المتجلّي
04	البيت13	زينب	كون زينب من بنات الرسول ﷺ	مقام النبوة

05	البيت15	ليلى	ليلى مشتقة من الليل وهو زمن الاسراء والمعراج، الذي تلقى فيه الرسول ﷺ التشريعات الإلهية في السموات العليا.	مقام من المقامات الصوفية لتلقي اللطائف الربانية

المصدر: ابن العربي، فتح الذخائر و الاعلاق ترجمان الأشواق ص100

نلاحظ أن ابن عربي راح يستدرج الملفوظ ويتتبع معانيه، مخاتلا أطراف اللغة في البيت الأول في قوله:

مرضي من مريضة الأجفـان علّــلاني بذكرها علّلاني[46]

وهذا ما وجدناه في شرحه إذ يقول: "ضرب من التجلي تعلق القلب عند ذلك فكان الحب وكان الميل الدائم وهو المرض المحمود"[47]، إذ نجده اعتمد على استعمالات الملفوظ، ينتقل من لازمة له إلى لازمة اللازمة، وهكذا دواليك، يغوص في عمق اللغة ليظهر القصد المنشود من تلك اللفظة، ونجد ذلك يتكرر في عدة مواضع، كما مثلنا لذلك في الجدول أعلاه، غير أنه لم يعتمد نفس النهج في الوصول إلى ما ينشده، فمرة يتتبع الاشتقاق اللفظي كما في لفظ الغزال، وذلك في قوله: "كنيّ عن المحبوب بالغزال لوجهين الواحد لاشتقاقه من الغزل وهو التشبيه والنسيب والمحبة، والوجه الآخر الوحش الذي يألف القفر"[48]، وقبلها في البيت الخامس اعتمد في الوصول إلى ما قرأه كون الكواعب إشارة إلى الفطرة إذ تتبع أصل التسمية، وراح يتسلل تارة بين اللازمة إلى لازمة اللازمة، وأخرى إلى حدث تاريخي، حدث للرسول ﷺ -حادثة الإسراء والمعراج- مرتبط بلازمة اللازمة، وذلك بقوله "والكاعب التي صار ثدييها كالكعب، وهو أول شباب

الجارية، والاشارة إلى ثدي هذه الحكمة لأنها تحمل اللبن الذي هو الفطرة مشروب رسول الله ﷺ، ليلة معراجه"[49].

هذه بعض الأمثلة تظهر تلك التحولات الدلالية، وتلك المنهجية التي رصدت بها الملفوظات في وضعها في محاور السلاسل الخطابية، إذ أن القارئ في كل انتقال يجد نفسه أمام تفرعات ولوازم كثيرة لكل ملفوظ، فأيها يختار، نأخذ ملفوظ الكواعب على سبيل المثال، فلازمة الكاعب التي اختارها ابن عربي هي مصدر الحليب منها، غير أن لوازم هذا الملفوظ عديدة، منها: حداثة العهد بالشباب، الإثارة، الأنوثة، مرحلة انتقالية بين الطفولة والشباب ...الخ، فالخطأ في الاختيار في مرحلة من مراحل تتبع معان الملفوظ أو لوازمه تأخذ القارئ لفهم جديد.

إن هذه الدورة العلائقية بين الملفوظ والدلالة التي وصلت إليها قراءة ابن عربي لمحاور الخطاب، أدت إلى تعميق الفجوات واتساع البياضات، في الخطاب الشعري، فراح يملؤها بما تمليه عليه خلفياته الفلسفية، وتجربته الصوفية، وكذا إيحاءاته الربانية ومعارفه اللدنية، ومثال ذلك في قراءته للبيت التالي:

واندباني بشعر قيس وليلى وبـميّ والمبتلى غيلان[50]

إن قراءة ابن عربي لهذا البيت قد أسست أولا للتحولات الدلالية للملفوظات، فجعلت منها محاور عمودية يسند إليها الفهم، قيس: السدة، الذكر، ليلى، زمن المعراج، غيلان: هو ذو الرّمة، والرّمة الحبل العتيق، وأيضا هو شجر مشوك، وراح يملأ تلك الفراغات في المحور الأفقي للفهم، ويسد الفجوات بينها، انطلاقا من نتائج التحولات الدلالية لتلك المحاور، هذه الفجوات التي ازدادت عمقا بعد التحول الدلالي، فحين نجد أنّ البيت يتحدث عن الشدّة والليل والحبل العتيق والشجرة المشوّكة ومي: وهي الخرقاء التي لا تحسن العمل.

فالعلائق الدلالية التي تربط هذه المدلولات تكاد تكون شبه منعدمة، حيث نرى أن ابن عربي راح يتفاعل مع الخطاب لينتج خطابا جديدا، متشضي الدلالة، يستحضر فيه كل إمكاناته القرائية، ونجد ذلك في قوله: "واندباني بشعر المحبين مثلي في عال الحس والشهادة كقيس، وهو الشدّة وقلم الإيجاد، فنبه بقيس عليها فإن القيس: الشدّة في اللغة، والقيس أيضا: الذكر. وليلى من الليل، وهو زمان المعراج والإسراء والتنزّلات الإلهية من العرش الرحماني بالألطاف الخفية إلى السماء الأقرب من القلب الأشوق، وبعي وهي الخرقاء التي لا تحسن العمل، ومن لم يحسن العمل كان العامل غيره [والله خلقكم وما تعملون] [الصافات: 96] أي ما يظهر على أيدكم من الأعمال التي هي مخلوقة لله تعالى، وغيلان وهو ذو الرّمة، والرمة الحبل العتيق، والحبل السبب الذي طولبنا بالاستمساك به والاعتصام ونسبته إلى القديم أمر محقق فإنه حبل الله وهو القديم الأزلي، وذكر الغيلان: وهو شجر مشوك يتعلق بمن يقترب منه ويمسكه عن أن يزول عنه حبا فيه وإيثارا، وفيه من الراحة كون هذا الشجر مختص بالفيافي التي لا نبات فيها المهلكة بقوة رمضائها وحرّها، فليس فيها ظل لسالك إلا هذه الشجرات شجرات أم الغيلان فيجدها في ذلك المقام رحمة فيلقي عليها ثوبه ويستظل فتمسكه بشوكها عن أن تمر به الرياح فينكشف لحر الشمس، فكذلك ما يجده من الألطاف الخفية الإلهية في مقام تجريد التوحيد وتنزيه التقديس، فأوقع التشبيه المناسب من هذا الوجه، فلهذا سألها أن يذكرا له هؤلاء الأشخاص من المحبين ليجمع بين حال المحبة وعلم حقائق هؤلاء المذكورين لأنهم كانوا محبين "[51].

إن تتبع هذه القراءة التي لم يصرح بها الخطاب الشعري سواء في ظاهره أو بعد تلك التحولات الدلالية التي أسس لها ابن عربي، يجد أنّ هناك تفاعل شديد بين المحاور العمودية والأفقية للخطاب في حالته الثانية، سدّت كل الفجوات وملأت كل الفراغات، في استجابة للإبهام الناتج، وتوضيحا للغموض الذي اعترى الخطاب، ويتضح

ذلك في استحضاره لقصة الإسراء والمعراج واستغلالها في إنتاج فهم جديد، وكذا في ذلك التشبيه المستوحى من تجربته الذاتية، سواء كانت مُعاشة أو عن طريق التحصيل المعرفي، في تصوير شجرة أم غيلان والفيافي مع المار بها في الرمضاء وإسقاط تلك الصورة بحالة عرفانية تشابهها.

4.4. قراء خارج التّصنيف

نرصد هنا قراءات بعض ممن تلقوا الخطاب الشعري لابن عربي، نرى أنهم خارج التصنيف الذي أسسنا عليه دراستنا السابقة، حيث إنّ هذه الفئة من القراءة قد جمعت بين الخبرة الأكاديمية في قراءة الخطاب الأدبي عموما والخطاب الشعري الصوفي بالخصوص، والمعرفة بالمعجم الصوفي، ولا ندري إن كانت تجربتهم الذاتية حاضرة في هذه القراءات أو كانت قراءتهم موضوعية حيادية.

1.4.4. أسماء خوالدية: "يبرر ابن عربي نظمه ديوانه "ترجمان الأشواق " تبريرا إشاريا، قال: "وشرحت ما نظمته بمكة المشرّفة من الأبيات الغزلية... أشير بها إلى معارف ربانية وأنوار إلهية وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفّر الدواعي على الإصغاء إليها ولم نشكك في صدق هذا الزعم بالنسبة إلى ترجمان الأشواق لولا أنّنا وجدنا قصائد كثيرة من قصائده أكثر انسياقا مع المعنى الغزلي المباشر، وحينما نؤولها تأويلا صوفيا نكون قد تعسفنا على المعنى في حين أنّ ثمّة قصائد أخرى تبدو أكثر انسياقا مع التأويل الصوفي منها مع الغزل المباشر، كما هنالك فئة ثالثة من القصائد يكاد يتوازن فيها الاتجاهان، فهي متّسقة مع الغزل المباشر اتّساقها مع التأويلات الصوفية حد سواء"[52]، من هذه القراءة هناك دعوى لتجنب بعض التعسفات أثناء القراءة في الخطاب الشعري، وجعله صوفيا بمجرد أن يكون منتجه منتميا لهذا التيار، ولا تنكر الجانب الروحي والتأويل الصوفي للشعر.

2.4.4. المستشرق الألماني: فايدنزشتيفان: "قراءة قصائد الصوفية كقصائد أي أدب وتركها تتحدث عن نفسها، وينتقد الكثير من المترجمين على تفسيرهم قصائد ابن عربي من منطلق صوفي، ويقول إن ذلك جعل قصائده تظهر حتى الآن تحت ضوء الروحانيات الاسلامية بشكل خاص"[53]، أما هذه الرؤية من الألماني فايدنزشتيفان، الذي ترجم ديوان ترجمان الأشواق إلى الألمانية، فإنّ في قراءته هذه، دعوى لترك الحرية للمتلقي في كيفية قراءة الخطاب الشعري الصوفي، وعدم تجريمه، حين يرفع عنه تلك الحصانة القداسية المحيطة به بالتصاقه دائما بالروحانيات الإسلامية

5.خاتمة

في ختام بحثنا نخلص للنتائج التالية:

- الخطاب الشعري الصوفي، خطاب مرن يتصف بالهلامية، والتحولات الدلالية.
- تراوحت المعاني المتشكلة لدى المتلقي، لقصيدة مريضة الأجفان؛ بحسب مستوياته، بين القصيدة الغزلية والقصيدة الصوفية والموغلة في روحانياتها الصوفية.
- إنّ تلقى الخطاب الشعري الصوفي يستوجب كفاءة خاصة من المتلقي ليصل به إلى مقصديته المنشودة، أولها المعرفة بالمعجم الصوفي، وثانيها حضور التجربة الصوفية، وثالثها المعارف اللدنية واللطائف الربانية.
- المتلقي للخطاب الصوفي يصنف حسب تلك الكفاءات التي يمتلكها، فنجدهم ثلاثة أصناف: العامة، والخاصة، وخاصة الخاصة.
- البياضات والشروخات تزداد اتساعا وعمقا كلما اتجه المتلقي بالخطاب من ظاهره إلى باطنه، باستعمال المحور الاستبدالي للدلالات اللفظية والمعجمية، انطلاقا من استعمالها المتداول وصولا إلى استعمالاتها الصوفية.

- وجدنا خلال بحثنا هذا عدة استعمالات للخطاب الصوفي في مواقع التواصل الاجتماعي، والأغاني العاطفية، وهو ما يطرح التساؤلات حول هذه الظاهرة، سواء في طريقة تلقيه وتفاعلات بوصفه أدبا رقميا متجددا، أو كونه خطابا صوفيا بحلته القداسية.

6. الهوامش

[1] الطاهر بوزبر، التواصل اللساني والشعرية، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص35.

[2] زكي مبارك، التصوف الاسلامي الأدب و الأخلاق، دار المحرر الأدبي للنشر و التوزيع،القاهرة، مصر،دت، ص280.

[3] بشرى موسى صالح، نظرية التلقي أصول وتطبيقات، (المجلد 01)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2001، ص08.

[4] مصطفى سحلول، نظريات القراءة و التأويل الأدبي و قضاياه (المجلد 01)، منشورات اتحاد كتاب العرب، بيروت، لبنان، 2001، ص63.

[5] محي الدين ابن عربي، فتح الذخائر و الاعلاق ترجمان الأشواق، (المجلد 1). (عبد الرحمان المصطفاوي، المحرر)، دار المعرفة، بيروت، لبنان،2005، ص28.

[6] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (المجلد 01)، منشورات الاختلاف، الجزائر،2007 ، ص183.

[7] محيي الدين ابن عربي، الفوتوحات المكية (المجلد 2). (نواف الجراح، المحرر) بيروت، لبنان: دار صادر، 2007، ص49.

[8] وولتر ستين. (1999). التصوف و الفلسفة. (إمام عبد الفتاح، المترجمون)، مكتبة مدبولي،القاهرة، مصر، ص343.

[9] رومان ياكبسون، قضايا الشعرية. (محمد الولي، مبارك حنون، المترجمون) الدار البيضاء، المغرب: دار توبقال، 1988، ص27.

[10] محمد مفتاح، التلقي والتأويل مقاربة نسقية،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، 2009، ص220.

[11] أحمد بوزيان، شعرية الخطاب الصوفي في الموروث العربي (رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه)، كلية الآداب واللغات، معسكر: جامعة الجيلالي اليابس، 2008، ص294.

[12] مصطفى سحلول، المرجع السابق، ص62.

[13] فطيمة بريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، العالم العربي للنشر والتوزيع، دبي، الإمارات العربية المتحدة، 2006، ص59.

[14] أحمد بوزيان، المرجع السابق، ص486-487.

[15] بشرى موسى صالح، المرجع السابق، ص27.

[16] امبرتو ايكو، التأويل بين التفكيكية والسيميائية، (سعيد بنكراد، المترجمون)،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص124.

[17] ابن عربي، فتح الذخائر و الاعلاق ترجمان الأشواق، ص100.

[18] امرؤ القيس جندع بن حجر بن الحارث، ديوان إمرؤ القيس، (محمد أو الفضل إبراهيم، المحرر): دار المعارف، القاهرة، مصر، 1984، ص114.

[19] المرجع نفسه، ص8.

[20] بشرى موسى صالح، المرجع السابق، ص34-35.

[21] ابن عربي، فتح الذخائر و الاعلاق ترجمان الأشواق، ص100.

[22] المرجع نفسه، ص104.

[23] مصطفى سحلول، المرجع السابق، ص41.

[24] ابن عربي، فتح الذخائر والاعلاق ترجمان الأشواق، ص104.

[25] المرجع نفسه، ص105.

[26] المرجع نفسه، ص106.

[27] المرجع نفسه، ص106.

[28] المرجع نفسه، ص106.

[29] المرجع نفسه، ص15.

[30] المرجع نفسه، ص107.

[31] المرجع نفسه، ص107.

[32] عمر فروخ، عمرو بن أبي ربيعة المخزومي، دار لبنان للطباعة و النشر، بيروت، لبنان،1983، ص59.

[33] أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الاغراب بداهة و الاغراب قصدا، منشورات الاختلاف،الجزائر،2014، ص85.

[34] المرجع نفسه، ص87.

[35] عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون. (اللجنة العلمية لدار النشر، المحرر): دار ابن الجوزي للطبع و النشر، القاهرة، مصر،2010، ص405.

[36] محمد بن بريكة، التصوف الاسلامي من الرمز إلى العرفان (المجلد 1)، دار المتون للنشر و التوزيع، الجزائر،2006، ص220.

[37] فطيمة بريكي، قضية التلقي في النقد العربي القديم، العالم العربي للنشر و التوزيع، ص59.

[38] ابن عربي، فتح الذخائر و الاعلاق ترجمان الأشواق، ص100.

[39] أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الاغراب بداهة و الاغراب قصدا، منشورات الاختلاف، ص59.

[40] عبد الرزاق الكاشاني، معجم الاصطلاحات الصوفية (المجلد 1). (عبد العال شاهين، المترجمون)، دار المنار، القاهرة، مصر، 1992، ص277.

[41] ابن عربي، فتح الذخائر و الاعلاق ترجمان الأشواق، ص100.

[42] المرجع نفسه، ص102.

[43] ابن عربي، فتح الذخائر و الاعلاق ترجمان الأشواق، ص104.

[44] المرجع نفسه، ص107-108.

[45] المرجع نفسه، ص108.

[46] المرجع نفسه، ص100.

[47] المرجع نفسه، ص100.

[48] المرجع نفسه، ص102.

[49] المرجع نفسه، ص102.

[50] المرجع نفسه، ص106.

[51] المرجع نفسه، ص106.

[52] أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الاغراب بداهة و الاغراب قصدا، منشورات الاختلاف، ص60.

[53] ماريان بريمر .. تعبير ابن عربي عن شوقه لله باستعارات رومانسية، (11، 07، 2016)، موقع قنطرة3. تاريخ الاسترداد 20 01، 2021: https://ar.qantara.de/content