الخطاب الصوفي
بين الاستبدال الدلالي وإشكالية التلقي

الدكتور أحمد بوزيان
جامعة عبد الرحمن بن خلدون تيارت

تتوزّع الخطاب الصوفي إشكالات كثيرة متعددة، تتنوّع بالقدر الذي يتغيّاه الباحث، ويظل هذا الخطاب خارج دائرة الفهم، ما لم يكن متلقيه واقعا داخل الحقل الدلالي الذي يضطلع به المصطلح و نظامه المعرفي والجهاز المفاهيمي الذي يصدر عنه هذا الخطاب. ومهما يكن من أمر الخطاب الصوفي إلا أنه يدور حول إشكاليتين تمثّلان قطبي الخطاب الصوفي، تتفرّع عنهما إشكالات أخرى، تتناسل منهما ،وتظل كل الاشكالات سواء المعرفية أم الاسلوبية أم الايديولوجية مرهونة بهتين الاشكاليتين: إشكالية المصطلح وإشكالية التلقّي.

وبذلك فإن الإشكال يظل مطروحا على مستوى اللغة والمصطلح، إذ يسترفد الصوفي لغته من معين التجربة الذاتية، بما يمنحها القلب من استبدالات دلالية، لا تجد لها قبولا عند المتلقي العادي، الذي يحتكم في تواصله إلى العقل، من حيث أن

لغة العقل ثابتة قارة، أحادية هدفها إقامة التواصل والوقوف عنده، تستند في مرجعيتها إلى الواقع الخارجي، أو ما تواضع الناس عليه ،حيث يتوحد فيها أفق الانتظار، فيكون توحد الدلالة بين الباث والمتلقي.

أما لغة التصوف فإنها تمتح من معين خصوصية التجربة التي يستحيل فيها تطابق تجربتين، بل يستحيل فيها تكرار التجربة ذاتها عند الصوفي الواحد، وبذلك تتطلب لغة محايثة لخصوصية التجربة، ترافق توترها، بحيث لا تقر على دلالة واحدة، تتنافر فيها شفرة الخطاب، وبالتالي يتغاير فيها أفق الانتظار بين الباث الصوفي ومتلقيه.

فالصوفي لا ينطلق من فراغ وإنما هو يصدر في معرفته ولغته عن بنية نظام تتحكم في خيوط العملية، قد يبدو الخطاب الصوفي هشا أقرب إلى الهذيان من منظور غير متذوقه، ولكنه بالقياس إلى مرتكزاته المعرفية فإنه خطاب ذو خصوصية بالغة. لأنه لا يعبر عن المعقول، وإنما تعّبر -بلغة زكي نجيب محمود – عن اللامعقول* من الأذواق والمواجيد واللطائف التي لا مصطلح يحدّها، وإنما فقط تكون مقاربتها بما تعود الناس عليه

معارفهم ومداركهم والمقامات، وبحسب رسوخ القدم في المعرفة والترقي في الأحوال، الى(عوام ،خواص ،خواص الخواص).لكن معرفة المصطلح معزولا عن الاستعمال، دون مكابدة التجربة لايجعل من المتلقي مدركا لهذه المعاني،فهناك فناك فرق بين المصطلح في القاموس باردا وبين المصطلح في سياق النص الصوفي بحرارته،وهو ما دعت إليه النظريات الحديثة في التفرقة بين اللفظ من حيث هو لفظ قار، وبين التوظيف الذي يقتضيه السياق، وتُبنى هذه النظريات «على تجديد النظر في مفهومين اثنين هما: مفهوم «الكلمة» ومفهوم «لاستعمال»[3].

على أن الأذواق الصوفية لا تُتَعاطى بالعقل أو التدارس أو القراءة، أو المحاورة أو المجادلة، بل يدركها القلب ذوقا ،باعتبارها علوما لدنية، و لا يكون ذلك «بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور يقذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف» [4] وعلى ذلك بنى المتصوفة علومهم ومعارفهم، فنسبوها إلى الذوق دون غيره من آليات الإدراك، ولذلك أصروا على أنّ علمهم «لا ينال بقراءة الأوراق بل بصحبة أهل الأذواق» [5] وبذلك فإن الخطاب الصوفي لا يتوجه لطبقة

العوام، و إنما يتوجه إلى الخواص، وفي مستوى أعلى إلى خواص الخواص.

على أن المتصوفة كانوا على درجة عالية بوعي الإشكالية، وأدركوا أن اللغة هي التي تقف حجر عثرة في وجه المتلقي، فمن لم يتذوق تلك اللطائف فإن كلام التصوف معه عنها سوف يكون ضربا من الهلوسة والتخليط في أحسن الأحوال، ويكون الكفر والزندقة في آخر المطاف. وكثيرا ما يلجأ المتصوفة إلى الإشارة دون العبارة، مفرقين بين معنى عبارة، ومعنى الإشارة الذي يرادف الإيماء، حيث تتعذّر العبارة، إذ لفظ العبارة يكون عندما يتطابق اللفظ في اللغة مع الموجود في عالم الأشياء، حيث يكون مبدأ الحقيقة «ومقتضى هذا المبدأ أن الألفاظ التي تدخل في تركيب العبارة تكون مستعملة في ما وضعت له المعاني في الأصل وضعا مطابقا لما عليه الأشياء في الخارج أو في الذهن «(6). وهو ما يتضمّن معنى الصدق بمفهومه الأخلاقي فيتماهى الاسم مع مسماه، أي اللفظ مع ما يشير إليه في الحسّ أو الذهن « بمعنى أن يكون اللفظ مطابقا لذات الشيء الذي وُضَع هذا اللفظ في الأصل للدلالة عليه، ذهنيا كان أو خارجيا أو هما معا»(7).

أما المشار إليه في الخطاب الصوفي ليس له وجود في الخارج أو في عالم الأشياء، أي في المتعيّن الموجود، ولا في الذهن باعتباره موجودا ذهنيا، وبذلك تكون اللغة مجرّد مقاربة له ليس إلا، وعليه لن تقول اللغة المعنى الصوفي أبدا، سيظل هذا المعنى رهين الذوق لا تستنفذه العبارة، ولا تستهلكه الإشارة، ذلك أن معنى إشارة هو الآخر لا يخرج عن كونه محسوسا دالا على متعيّن في الحسّ، أو مدرك في الذهن[8].

لهذا أصرّ المتصوّفة على أن علومهم ذوقية وليست عقليّة «ومن أجل ذلك أجمع الصوفية –دون استثناء– على أن تجربتهم الروحية، ومواجيدهم لا تفي بها عبارة، ومع ذلك فهم يعبّرون ويستعيرون للإفصاح عما بهم أو عن معارفهم، كل ما وقعت عليه أعينهم من وسائل التعبير أو الرمزي»[9].وعندما يصطدم خطابهم العرفاني بعقبة التلقي، يكون الصمت آخر مراحل الكلام.

وربما يكون كلام المتصوفة من أهل السكر يلغي مستوى العوام والخواص، ويتجه فقط إلى خواص الخواص دون غيرهم، لأن إدراك لطائف الكلام يتطلب متلقيا انتقائيا ذا

مواصفات مخصوصة. ومما يُروى أنّ عبد الله القرشي، حينما طَلب منه القومُ أن يُسمعهم كلاما من ذوقِه «فقال لهم: كم أصحابِي اليوم، قالوا: ستمائة رجل. فقال الشيخ: اختاروا لكم مائة، فاختاروا. فقال: اختاروا من المائة عشرين،فاختاروا. فقال: اختاروا من العشرين أربعة، فاختاروا. قلتُ: وكان هؤلاء الأربعة من أصحاب كشوفاتٍ ومعارفَ، فقال الشيخ: لو تكلمتُ عليكم في علم الحقائق والأسرار لكان أول من يفتي بكفري هؤلاء الأربعة» (10) وهو ما ينم عن وعي المتصوفة بإشكالية اختلاف التلقي بحسب اختلاف درجة المعرفة والمقام.

واختلاف درجة الصوفي يكون باختلاف تعاطي المعرفة والحال والمقام، فينجرّ عنه اختلاف درجة التلقي، وهذا التفاوت مندسٌ في بنية النظام المعرفي ضمنيا وصريحا، لإدراك المتصوفة أن الاختلاف أصلا ناجم عن اختلاف الرتب، ويذهب ابن عربي إلى أن اختلاف التلقي ناجم عن اختلاف في الإدراك والمفهوم، من حيث انقسام المعارف إلى ظاهر وباطن، مع أنه لا ينكر المعنى الظاهر، وإنما لا يجعله الفهم الوحيد –من باب الاعتراف بالآخر، ووعي إشكالية اختلاف التلقي. علما بأن التصوف من حيث هو ذوق لا يُحدُّ إلا بالحد الذاتي-

«فالظاهر هو المعقول والمقبول من العلوم النافعة التي تكون بها الأعمال الصالحة، والباطن هو المعارف الإلهية، (....) فافهم يا أخي و لا يصدنّك عن تلقي هذه المعاني الغريبة عن مفهوم العلوم من الطائفة الشريفة قولُ ذي جدل ومُعَارضة» (11).

على أن المتصوفة يُقِرّون أن تلك المعاني عميقةٌ غامضةٌ غريبةٌ يرفضها العقل، ولذا طالبوا المتلقي أن يكون صاحبَ قلبٍ لا صاحبَ عقلٍ، فمتلقي الخطاب الصوفي مطالبٌ بالمشاركة الوجدانية والكفاءة الذوقية في تمثّل التجربة الصوفية أي: «يصبح المتلقي مطالبا بضبط هذه الرؤى المُشكِلة للنص الصوفي، وهي رؤى تشكلها مختلف عناصر النص التعبيرية والتصويرية، على اعتبار أنها رؤى جزئية ،تعبّر عن رؤيا صوفية كلية عن الذات الألهية، وعن الوجود وعن وضع الإنسان في هذا العالم» (12).

فمتلقي الخطاب الصوفي في حالة عزله للنص عن بنية نظامه المعرفي، أو تغييب آليات إنتاجه- من حيث هو خطاب مفارق، وباعتباره نصا رؤياويا حدسيا -ستكون هذه القراءة إقصائية، ويستحيل النّص معها إلى مجرد هرطقة كلامية، وعبث

لغوي بلا معنى «بسبب أنّ المتصوّفة يصدرون عن فهم خاص لمكوّنات جهاز اللغة، ويتعاملون مع ممكناتها بكيفية مخصوصة، هي أقرب إلى الحدس والإلهام منها إلى التدقيق والتدليل»[13]. وعندئذ سيكون المتلقي عاجزا عن إقامة تواصل بينه وبين النص، وبالتالي يكون الرّفض مبدئيا والإقصاء سلفا.

فالمتصوفة يرفضون الجدل والمناظرات والاحتجاج والاستدراك. وهو ما برّر تعدد واختلاف التعريفات للمسمى الواحد، دون أن يخطىء أحدهم الآخر، أو حتى يعترض بمجرد التعليق عليه، لأن كل التعريفات المختلفة -وأحيانا المتناقضة- كلما صحيحة من وجهة الحد الذاتي، لأن الصوفي لا ينطق إلا بحسب ما عليه مقامه. ولذلك فهُمْ ينفرون من أهل الجدل، ويهربون منهم هروبهم من السبع الضاري[14]. فالنص الصوفي لا يولد في ضوء المراجعة، والصنعة والتجويد، أو من مقولات نظرية تقعيدية، وإنما هو نص تلقائي ابن لحظة ميلاده، يفرزه التوتر والحيرة.

لقد كانت أزمة الخطاب الصوفي أزمة لغة التي يتم بها التواصل، وهي تتطلب متلقيا نوعيا، وفق نوعية الخطاب

المخصوص بمواصفات تتحدد ضمن بنية معرفية تشكل هُوِيتَه المتفردة. ولهذا ضمن هذه الشروط المفارقة تم إقصاؤه وتهميشه، وهو ما أعطى للفقهاء تبريرا في وسمه بالكفر وتبويبه في خانة الزندقة، وهو ما جعل علاقة التصوف بالسلطة على طرفي نقيض، فهناك من المنظور السيسيولوجي والإيديولوجي نصوص تباركها السلطة وتدعو إليه، ونصوص مارقة تتمرد على مقررات السلطة ونظامها المعرفي، فيكون مآلها الإقصاء والرفض والتهميش،وتبرير ذلك بالدين لتجد قَبولا عند العامة من الجماهير.

وعلى الرغم من ذلك فإن المتصوفة ومع علمهم يتصادم المعرفيتين والنظامين الرسمي والصوفي، إلا أنهم حاولوا صياغة معارفهم من ضمن ما تم التعارف عليه في الخطاب الرسمي، بإقامة جدل مع المتلقي، من خلال «التحاور معه عن طريق جملة من الاستعمالات اللغوية والإرشادات التي تصدم المتلقي لجدتها وطرافتها» (15)، من حيث هي دلالات فرضتها بنية النظام المعرفي الصوفي، فتشكلت استبدالات عن طريق التحول الدلالي، وفق القراءة المنتجة التي تساهم في بناء وإنتاج المعنى. على أنه ليس ثمة «حدود لدلالات النص، ولا حدود لقراءاته

وتأويلاته، مادام وجوده في حد ذاته مرتبطا بتعدد منافذه وبتنوّع إغراءاته، لأنه منفتح بطبيعته على لعبة الدوال والمدلولات، التي يلاعب بها القارئ في حضيرتها على مستويات عدة» (16)،مما يَشِي أنّه ليست ثمة قراءة محايدة.

ولذلك فإن تلقي الخطاب الصوفي يرتبط بادراك خصوصية اللغة الصوفية، في أبعادها العرفانية واستبدالاتها الدلالية، وكلّ قراءة له خارج نظام لغته، هو إقصاء له وتهميش لأبعاده المعرفية، دون أن يعني ذلك عجز المتصوفة من إقامة جسر للتواصل مع الآخر، لأنهم أبدعوا نصوصا وخطابات ضمن إطار نموذجي تكَرّسَ في الذائقة العربية، في سياق تاريخي وسوسيولوجي. مع تجاوز -في كثير من الأحيان-الخطاب الصوفي لقوانين الخطاب المتداول، وهي القوانين نفسها التي حُوكِم بها،ومن خلالها تم إقصاؤه.

إن المتلقي لا يمكنه التواصل مع الباث الصوفي إلا إذا كان يملك شفرة الخطاب، ومعرفة ملابساته وحيثياته، ومنطلقاته الفكرية، وإذا «كان متلقي الخطاب الصوفي قادرا على التفاعل مع هذه الإشارات بهذه الدرجة الرفيعة من استحضار قدراته

كافة، فإنه لا يقل عن الصوفي ذاته من حيث التّوفّر على الإمكانيات التي يتطلبها إنتاج الخطاب وتلقيه» (17).

ولقد حاول المتصوفة تجسيد ذلك من خلال شرح المصطلحات والكشف عن معانيها العرفانية: «ففعالية الخطاب إذن وسلطته وإحداثه التغيير المرغوب تتوقف على معرفة منطلقات المتكلم (المرسل) والمخاطب (المرسل إليه). ولهذا كلما كانت المنطلقات المشركة كثيرة أو موحدة كانت فرصة التفاهم أكثر وفعالية الخطاب أعمق» (18) شرط تَوحُّد أفق الانتظار بينهما، ومع أن الصوفي يحاول التواصل بجميع الطرق، ويستنفذ كلّ الحيل، مما هو متعارف ،وجارٍ من آليات التواصل في المجال التداولي من المصطلح والعبارة، الاّ أنّه ليس في مقدور هذه العبارة أو تلك أن تؤدي المعنى المؤجّل في الرؤيا، التي ستظلّ قابلة للقول: «ومع هذا الجهد كلِه لا يظفر المخاطَبُ من هذه المعاني، وكيف يظفر به، وهو في واد والعبارة في واد آخر» (19).

لقد كان المتصوفة على وعي عالٍ بهذه الإشكالية، فحاولوا خلق أفق انتظار موحد، أو على الأقل إيجادَ قبولٍ عند المتلقي، من خلال إحالة الغائب على الحاضر، أي مقاربة

اللطائف بالمتجسد، وعليه فما يبدو من غموضٍ وانغلاقٍ في متن النص، يحيل بفعل التأويل إلى المنفتح اللانهائي. وبالتالي تحيل إلى تعدد القراءات التي تختلف بتعدد آفاق التلقي، مما يجسد تعدد الدلالات. إذ الخطاب الصوفي يتطلب ذوقا خاصا وأفقا معرفيا خاصا. ومما يروى «عن الإمام أحمد ابن حنبل رضي الله عنه أنه كان إذا أتاه سؤال متعلق بالقوم يرسل إلى حمزة البغدادي رضي الله عنه، ويقول: ما تقول في هذا يا صوفي» (20) ذلك ما يشي بإدراك لمعنى أفق التلقي ،واختلاف مقام المتلقي، وكفاءته نفسِه.

ولذلك ستظل علاقة النص بين الباث والمتلقي يفرضها أفق التلقي رفضا أو قبولا. فالخطاب الصوفي من حيث هو خطابٌ إشكاليٌّ، مرمّز لا يمكن قراءته على ظاهره، وإلاّ ظلَّ خطابا يحمل دلالاتَ غيرِه كالخمرة والغزل، حيث تحددت آفاق التلقي، من خلال ما تقرر سلفا في الغزل العذري والخمرة، فكانت هذه المعاني تشكل بنية الخطاب الصوفي، لكن من غير ما هو متعارف عليه في المعايير القبلية. وبذلك يكون الخطاب الصوفي يحاول التخلص من غموضه وانغلاقه على ذاته، بإيجاد شفرةٍ مُوَحَّدةٍ بين الباث (الصوفي) ومتلقِيه. وبذلك حاول

المتصوفة «أن يقربوا المسافة الفاصلة بين الانتظار الموجود سلفا، والأفق الجديد الذي تحمله النصوص الصوفية، نظرا للمسافة التي تفصل الوضع التخيلي للمتصوف، باعتباره باثا والمتلقي المشمول إيديولوجيا وفنيا بوضع تخيلي وافق مغاير» (21).

ستظلُ حاجة الخطاب الصوفي إلى متلق يمتلك إستراتيجية الاستبدال الدلالي، حتى يتمكن من قراءة الشفرة، وهو ما تؤكده القراءة المفارقة للخطاب الصوفي في غير منظومته المعرفية، مثلما هي القراءة الظاهرية أو الإيديولوجية أو العقلانية. حيث تلغي في الخطاب الصوفي ما هو عليه من استبدال، فتتعامل مع الخمرة على أنها مادة مسكرة، ومع الغزل على أنه تشبيب أو شبق، في حين إن بنية الخطاب الصوفي لا تجعل من ذلك إلا تكئة من ضمن ما تعود المتلقي من ذائقة نمطية، وهو ما يكشف الفارق و»التباين بين الأسس النظرية للاتجاه العقلي الميتافيزيقي كلاميا كان أو فلسفيا، وبين الأساس النظري للمتصوف» (22). ولذلك كان توحد أفق الانتظار من الأهمية، بحيث يمنح المتلقي قدرة على استيعاب الخطاب الصوفي أو التحاور معه.

لقد كان المتصوّفة على وعي بإشكالية اللغة والدلالة وإشكالية الرّمز والتشفير، لذلك «يبدو أنّ الشعراء الصوفيين هم أبرز من مارس إعادة التشفير اللغوي في الشعر قديما، عن طريق نزع الدلالات الأولى الحسّية والدنيوية لكلمات تتصل بمجالات الجنس، والخمر، وحالات النّفس لإدراجها في أنساق رمزيّة جديدة مرتبطة بمواجيدهم وعالمهم»[23]. والتي شكلت ذائقة العربي ووجهته نحو نوع من التلقي مخصوص. ورفضت ما عداه من أشكال شعرية، على أن تلقي الخطاب الصوفي يختلف باختلاف آفاق التلقي. فقد يكون مقبولا شكلا ومرفوضًا مضمونا، وقد يكون مقبولا من حيث شكلُه ومضمونُه، بحيث لا يؤثر في المتلقي الأول إلا من جهة الذوق النمطي، في حين يؤثر في المتلقي الثاني من حيث توحّد أفق المعرفة، ووعيه بإشكالاته التعبيرية والتصويرية.

فالمتصوفة وإن استغلوا الشكل الشعري العربي، لعلمهم بمدى قبوله عند المتلقي العربي.وهذا ما حدا بزكي نجيب محمود إلى لاعتراف بأن تأثير الخطاب الصوفي - فنيا لا ميتافيزيقيا- «يشبه إلى حد بعيد التأثير الذي تحدثه بعض القصائد الشعرية والأعمال الفنية –علما بأن التصوف اشتهر فيه استخدام الشعر في التعبير عن المواجيد الصوفية – ولكن هذا التأثير لا ينطبق

على الجميع، بل يتطلب مواصفات معينة في (التأثر) من قبيل التذوق الجمالي والحساسية أو الرقّة في تكوينه النفسي لكي يتم التأثر» (24).

وعلى ذلك فإنه يُشترط في المتلقي الصوفي مواصفات خاصة يشترك فيها مع الباث، حتى يتوحد أفق انتظارهما، أي استثمار الخبرات المشتركة بينهما، وعلى المتلقي «أن يستحضر قدراته الخيالية والتأويلية والفنّية والذوقية، ليتمكن من الوصول إلى الأبعاد الرمزية الثاوية بين تلافيف النص الصوفي» (25). وبدون ذلك فإن عملية التواصل تظل قاصرة، بحيث يتجاوز المتلقي أفقه الفردي إلى أفق الآخر: «بتجاوز تلك الحدود عند مقابلة أفق مختلف لمتحدث آخر أو لنص أو لظاهرة تاريخية تختلف في أفقها، مما يتطلب تجاوز الفرد لأفقه والالتقاء بالأفق الآخر عند مستوى أعلى من الإدراك» (26)

إن توحّد آفاق الانتظار يتطلب إدراك الشفرة التي يتم التواطؤ عليها تلميحا أو تصريحا. وبذلك يتقاطع الباث ومتلقيه عند أفق واحد، فيكون أفق الانتظار هو مجموعة الشروط التي بها تتم عملية التواصل، وبعبارة أخرى هو «مجموعة التوقعات

الأدبية والثقافية التي يتسلح بها القارئ (عن وعي أو غير وعي) في تناول النص وقراءته» (27). وهي شروط كفاءة التلقي.

على أن عملية التلقي ترتكز أساسا على القارئ كمنتج للمعنى، من خلال «الاهتمام المطلق بالقارئ والتركيز على دوره الفعّال كذات واعيه لها نصيب الأسد من النص وإنتاجه وتداوله وتحديد معانيه» (28)، من خلال توليد دلالات جديدة

لقد مَنَحَتْ نظرية التلقي القارئَ الدورَ المطلقَ بعد ما كان دوره هامشيا ثانويا، ونشأت كردة فعل على المناهج السياقية التي أهدرت النص بإحالته على عوامل خارجية، تتحكم في توجيهه. فتوطّدت العلاقة بين النص والمتلقي، من خلال مقولة موت المؤلف ،بإقصاء كل ما لا علاقة له بالنص، أي كل ما هو خارج النّص.

لقد كان القارئ ذا دور سلبي يدخل النص بأحكام مسبقة تفرضها مقولات السياق، وبذلك جاءت نظرية التلقي والاستقبال وأعادت صياغة فعل القراءة بين العمل الأدبي والمتلقي، وعلى هذا الوعي تقوم نظرية التلقي في أبعادها التاريخية التأصيلية «كدعوى تخص دائما موضوع أبحاثها عوامل هي: الكاتب والعمل والجمهور وبعبارة أخرى فهو يعرف

كقضية جدلية. تحتضن مرور النشاط بين الإنتاج والتلقي عبر وساطة التواصل الأدبي» (30) على أن المتلقي ليس على درجة واحدة من الكفاءة، التي تتحد بمدى قدرته على توحد أفق الانتظار، لذلك «علينا أن نَقْرِنَ التعبير بالتوصيل ونأخذ في اعتبارنا ما يترتب على ذلك تجريبيا من اختلاف كفاءة المتلقي والتمييز بين فاعليه مختلف هذه المستويات» (41).

إن الحديث ها هنا عن نص يمتلك جدارة فنية، وإلا كان الحديث عن التلقي والتواصل فضلة كلامية. لأن إشكالية التوصيل تقترن بالنص المُشَفَّرِ، حيث تحكمه: «شبكة من الأفعال التي لا يحكمها إلا منطق الحلم والشعر والتوهم الجميل، إن هذه الحركة تضع بين يدي المتلقي إشارات واضحة تنحرف بقراءته عن مسارها الحرفي المثقل بركام العرف والعادة لتطلقها في فضاء أشد ثراء، هو فضاء الرمز» (42).

على أنّ إشكالية الرمز الصوفي التي تجاذبها النقاش حولَ ركودِ الدلالات باعتبارها دلالات جامدة كالرمز الرياضي، حيث استقرت العلاقة بين الرمزِ والمرموزِ إليه، كاستقرار الدال بمدلوله، ولم يعد يحيل إلى دلالات إيحائية كما يذهب الكثير من الدارسين الذين ينظرون للرمز الصوفي بمعزل عن بنية نظامه

المعرفي. وفي ضوء هذا الفهم كانت عملية الترميز الصوفي «تمثّل خلفية ضابطة تتأسس عليها تلك الشفرة كمرجعية قارة للمرموز إليه»[43].

إلا أن مقاربة الرمز الصوفي لا تشي بهذا التسطيح الفجّ، لأن الصوفي واقع بين ما لا يُحَدّ وبين المحدود. ومع ذلك فهو يحاول مقاربة اللامحدود (الرؤيا) بالمحدود (اللغة) إلا أنّ « الرؤى الصوفية تأبى الانضباط لقواعد العقل، أو النّظر إليها نظرة استدلالية عقلية، فهي لا تخضع للمنطق ولا للبرهان ولا للقياس أو الممارسات الاستدلالية والحدّية»[44].

فالصوفي من هذا المنظور يقارب ولا يستنفذه القول في الرؤيا، باعتبارها ممكنا لا يتحقق في اللغة التي يطالها الحدّ «ومن هنا فإنّ صفة المطلق هي أن لا يُوجد في اللغات ما يعبّر عنه لأنّه بلا حدّ –واللغة محدودة – فالتصاق اللغة بالحدّ والتناهي هو الذي يُعجزها عن الارتقاء إلى وصف الصفات، ولذلك فهي تنحرف لتتحوّل إلى حجاب»[45]. فالرمز الصوفي ليس مجرّد رمز ناتئ، وإنما اقتضاه منطق التصوّف من التلميح دون التصريح، والإيماء والإشارة. والذي يتلاقى ومنطق الشعر، وإلا كان الخطاب الصوفي خطابا فجّا مسطّحا من خلال الكشف

الواضح والصريح للرموز التي طالما اشتكى منها المتلقي الذي يقع خارج دائرة التصوّف. لأنّ ما يُدركه الصوفي لا تحيطُ به اللغة ولا التعبيرُ، لذلك كان «الرمز كما يقول يونج: وسيلة إدراك ما لا يُستطاع التعبير عنه بغيره. فهو أفضل طريقة ممكنة للتعبير عن شيء لا يوجد له أي معادل لفظي هو بديل من شيء يصعب أو يستحيل تناوله»(46).

وعلى الرغم من خطورة الخطاب الصوفي من حيث معناه الظاهري عقيديا، وعزوفه عن معيارية عمود الشعر فنيا، إلا أن الصوفي كان يرسل مدونته إلى متلق افتراضي، يتفاعل معه ويتوحد مع آفاق انتظاره، حيث يتماهى وشروط وعيه الإشكالي، ويعي بنية نظامه المعرفي، وقبوله المعنى من خلال التكثيف والترميز بحيث يستثمر المتلقي مرجعيات الباث الصوفي، ويعْدِل باللغة عن المعاني التواضعية، إلى الدلالات الصوفية، باعتبار أن الخطاب الصوفي من أكثر الخطابات مغايرة للمعهود لذلك «فإن الفجوة مسافة التوتر فيه أكثر حدة وبروزا، وهو أكثر خلخلة لبنية التوقعات لدى المتلقي» (47). ولذلك يُشترَطُ في هذا المتلقي مواصفات تحدد نوعيته وكفاءته المعرفية والذوقية والتخييلية والتأويلية، وعلى ذلك «فالمتلقي ينبغي أن

يكون قادرا على تجاوز المعاني المباشرة للإشارات عبر امتلاكه القدرة على التذوق والتأويل والتخييل» (48).

لقد ترسب في وعي المتلقي المعياري نمط من الذائفة المكرسة التي بها تحاكم كل النصوص، تلغي كلّ مشاكسة لهذه الذائفة «وهذا ما يسهل ترويض القارئ أو السامع أو الناظر وتجريده من الوعي النقدي، وتسييره أو تحييده بحيث يصبح إمتـثاليا. يخمد فيه حس المعارضة، وتنطفئ شهوة السؤال» (49).

إن مفهوم الفجوة بين الباث والمتلقي يعطل عملية التواصل، ويضع المتلقي في معزل عن إدراك شفرة الباث وذوقه، وبذلك فإن الشعر الصوفي «يفتح أفق السؤال أمام قارئ مغترب على جميع المستويات، ويتطلع بفعل اغترابه هذا إلى أفق الأجوبة. توهما منه أنه سيتجاوز بهذه الأجوبة اغترابه» (50) وهو في معزل عن إدراك الدلالات الرمزية، أو بنية نظامها المعرفي. فالفجوة -إذن- هي المجال الذي يتحرك فيه التفاعل بين الباث والمتلقي إما إيجابا أو سلبا، لأنه مهما قيل عن هذه العلاقة الجدلية بينهما فإنه «يبقى للفجوة مسافة التوتر بعد آخر: هو الفضاء الذي تتشكل فيه بنية من العلاقات المتشابكة بين النص والمتلقي « (51).

فعملية التواصل لا تتم إلا بملء الفجوات والفراغات الموجودة في النص، «ولكي يتحقق الفعل الاتصالي يجب أن تقوم شفرة «code»معنية بإقامة اتصال بين شخصيتي – المخاطِب والمخاطَب- تنشر رسالة معينة إلى محتوى معين في الواقع « [52] ومفهوم الفجوات أو الفراغات لا يبتعد عن مفهوم أفق التوقعات، وكل ذلك يرتبط أساسا بقدرة المتلقي على التفاعل مع النص، شرط إدراك خصوصية الدلالة ومفارقتها للتواضع، ولذلك فإنه لا يَفهم الخطاب الصوفي إلا من يمتلك بنيته المعرفية، وخصوصيته الذوقية والشعرية[53] وهو ما يجعل النص الصوفي قابلا للقراءة والتأويل، من حيث هو نص مغلق على ذاته، وفي الوقت نفسه يمتلك إمكانية الانفتاح، من خلال إحالة المعاني الحسية إلى المعاني الروحية. على أن « الخطاب الصوفي شأنه شأن باقي الخطابات، هو فعالية خطابية يمتلك من الآليات والشروط التي توفر له ما يجعله يكتسب الأبعاد المختلفة التي تضمن له الانسجام وشروط التواصل، من خلال دورانه ضمن معايير الاتصال الأدبي العام « [54].

فعلى الرغم من جهود الإقصاء والتهميش التي مُورِسَتْ على الخطاب الصوفي إلا أنه اكتسب شرعيته الفنية وجدارته الجمالية، من خلال ما تمنحه القراءة المفارقة التي تستشف

المعاني العميقة والتي تعزف عن القراءة السطحية الظاهرية أو الإيديولوجية، لذلك كان الخطاب الصوفي يتأرجح بين «قطبي التعبير والتوصيل الأمر الذي يسمح باستيعاب الأفق اللغوي للظاهرة وتجاوزه إلى العوامل المدركة لأنماط القراءة والفهم بما يدخل في قلب نظرية النص ويستوعب جمالية التلقي» (55). وبذلك أعطت نظريةُ التلقي الخطابَ الصوفي تأشيرةَ أدبيتِه ومنحته خصوصيته الجمالية، شرط أن يكون المتلقي يملك القدرة والكفاءة على ملء الفجوات أو الفراغات، التي تُوشحَ النص بالغموض.

إن متلقي الخطاب الصوفي لا يمتلك قراءة هذا الخطاب إلا إذا كان واعيا بإشكالات اللغة الصوفية وبنية نظام الخطاب ذاته، من حيث هو خطاب غامض، متناقض، وغريب، يعتاص على الفهم والاستيعاب(56)، فاحتاج إلى متلق يعي تلك الإشكالات ويمتلك الكفاءة على ملء تلك الفراغات، ولذلك يذهب (*إيزر*) إلى أن «عدم تطابق القارئ مع الوضع النصي هو أصل التفاعل التبادلي ومنبعه. فالاتصال ينتج عن حقيقة وجود فجوات في النص تمنع التناسق الكامل بين النص والقارئ. وعملية ملء هذه الفجوات أثناء عملية القراءة هي التي تبرر

وتوجد الاتصال إذ أن الفجوات وضرورة ملئها تعمل كحوافز ودوافع لفعل التكوين الفكري» [57]. فينتقل المتلقي من البنية السطحية إلى البنية العميقة، بفك شفرات الخطاب والانتقال من المعاني الأُوّل إلى المعاني الثواني.

لقد أعطت نظريةُ التلقي القارئَ الدور في تكوين المعنى، وذلك ما ينسجم مع نظام الخطاب الصوفي، من حيث هو فاعلية ذاتية، لا تتلون إلا بلون الذات. ولذلك ذهب المتصوفة إلى أن التصوف لا يحد إلا بالحد الذاتي، وهو ما تدعو إليه نظرية التلقي، التي ترى أن القراءة (تلقي الخطاب) مهما قِيلَ فيه يبقى تجربة ذاتية، ليست معزولة أبدا عن نفسيه المتلقي: « وما يتوصل إليه من معرفة تبقى معرفة ذاتية لا يعرفها أحد» [58] غيره، وتبقى غير ملزمة من حيث هي قراءة من ضمن القراءات، وبذلك «فمعنى النص الإبداعي يتجدد في كل قراءة، مع كل قارئ، بشكل جديد وغير منتظر، إن للنص دلالات بتعدد قرّائه « [59] لأن كل قارئ ينطلق من خصوصية تجربته التي يسقطها على النص، من خلال تراكم القراءات السابقة التي تشكل الحمولة المعرفية، وهي بمثابة مفاتيح لمغاليق النص. فالمتلقي هو الذي يملأ الفراغات المبثوثة في متن النص لأنه

«ليس هناك نص أدبي لا يخلق من حوله مجموعة من الفجوات والفراغات التي يجب على القارئ أن يملأها « (60). لأنّه ليست ثمّة قراءة بريئة أو محايدة.

إن النص الصوفي ليس مغلقا كل الإغلاق، وإن بدا كذلك، فإنه يمتلك آليات الانفتاح، من خلال الرمز، وبينه التشكيلية (القالب) التي تم صياغة الخطاب ضمنها، وتلك محددات تمنحه إمكانية القراءة، حيث سعت نظرية التلقي إلى «عدم تجاهل دور الذات كقوة فاعلة في عملية إنتاج المعنى والدلالة، هذه الذات التي يمثلها طرفان الكاتب والقارئ في الرسالة الشعرية» (61) وهو ما مكن الخطاب الصوفي من القراءات المتعددة المختلفة، بل والمتناقضة، وهو ما منحه تحدي الزمن، والصمود رغم الدعوى إلى التهميش والإقصاء، فكان النص الصوفي حقلا ثريا للتأويلات «هذه التأويلات المختلفة التي تغني النص، وتفتح أمامه أفاقا جديدة، وتمنحه حياة مستمرة في الزمان والمكان، ولو كان النص يتضمن في ذاته معنا جاهزا ونهائيا. لما تغيرت دلالاته السابقة بتغير قراءاته المتعاقبة ولاختفت الحاجة إلى هذه القراءة الجديدة أصلا» (62).

وهكذا تمنح نظرية التلقي النص الصوفي -من خلال آلياتها المرنة وبإقصائها المرجع الخارجي والاعتبارات السياقية-

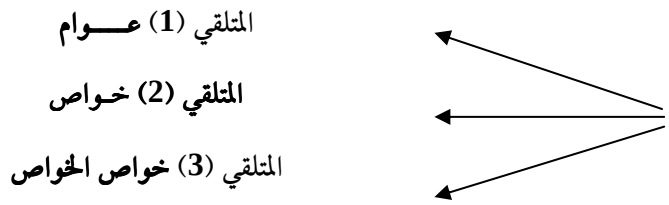
حضورًا أدبيا ذا درجة عالية من الفنية والجمالية، بالتركيز على بنيته الداخلية والتعامل معه -معزولا- من خلال المنجز الفعلي والمتحقق الأدبي. ولقد تجاوزت نظرية التلقي الاعتبارات -ما قبل النص- وتعاطت معه كبنية لغوية، وبذلك تكون قد كَفَلَت شرعيته، كونُه نصا يحمل مواصفات النصوص الأدبية، وتجاوزت الاعتقاد الذي تكرس بفروض اجتماعية وسياسية أو إيديولوجية التي حددت الذوق العام، جاعلة من الخطاب الصوفي خطابا مارقا، يفارق الخطاب الفقهي عقديا، ويتمرد عن عمود الشعر فنيا. ولهذا تم تصنيفه وتهميشه وإقصاؤه في مناخ من نظام معرفي يسعى إلى تماهي الباث مع المتلقي بواصفات المعيار النمطي.

لقد استغل المتصوفة الظواهر النصية المتاحة، واتخذوها مطية لأفكارهم، وتكئة يتوسلون بها إلى التعبير عن أذواقهم، فاتخذوا ما تعوده المتلقي من ذائقة وطرائق التعبير على أن الخطاب يحمل دلالات رمزية باعتبارها «طاقة تصديرية إيحائية تتضمن بعدين اثنين:-معنى ظاهر غير مقصود، أو تغيب عنه قصدية المتكلم، -معنى باطن هو المقصود عند المتكلم « (63).

وإذا اقتصر المتلقي على المعنى الظاهري كانت القراءة متعسفة. وعلى ذلك فإن الخطاب الصوفي لا يُفهم إلا بالتأويل

على اعتبارات اللغة التي يتعاطاها الصوفي ليس من المعهود المتداول دائما، وإنما هي تقوم على المجاز بمفهومه الواسع أي «مجاز من الواقعي إلى الرمزي، ومن الشاهد إلى الغائب ومن الدال إلى المدلول، إنه ارتحال بين الدلالات مبعثه إحساسُ الكائن بالنقص والغياب، ومرجعهُ عجزُ الكلماتِ عن قول الأشياء والذوات»(64). ولذلك على سبيل المثال كان للغزل القدرة على نقل معاني التصوف ولطائفه، لأنه سيظل يحتفظ بتلك الطاقة الروحية التي تُشَكِّل مذخورَ العربي من رصيدِه في الجمال واللوعة والشوق، على أن تلك المعاني يتقاطع فيها كل الناس، وبالتالي سيكون كل متلق له من التجربة المشابهة ما يجعل الخطاب الصوفي مقبولا على المستوى الذاتي، أو على الأقل يجعله خطابا قابلا للتّمثّل والمشاركة الوجدانية، ولذلك وضع المتصوفة إستراتيجية للمتلقي من حيث كونُه يمتلك شفرة الخطاب، وإلا ظل الخطاب معزولا مبهما معتما لقد كان المتصوفة على وعي بهذه الاشكالية و»بدون شك قد وضعوا هذه الإستراتيجية ضمن تصورهم لقراء نصوصهم، عبروا عنهم بالخاصة أو أهل الإشارة، أو ذلك القارئ الذي تسعفه عبارتهم لفهم إشارتهم» (65).

لقد تطلب الخطاب الصوفي متلقيا نوعيا، لا يتلقى بعقله وإنما بقلبه، ولذلك فهو حين يتكلم عن ليلى أو الخمرة، فإن متلقيه عليه أن يقوم بعملية الاستبدال الدلالي، ويملأ تلك الفجوة بين ليلى والذات الإلهية، حيث يجردها من بعدها الأنوثي، ويمنحها ما يرمي الصوفي إليه من معان ولطائف، فيكون حضور ليلى من باب الأسلبة لا غير، لذلك فإن الخطاب الصوفي يخلخل الافتراضات المتوقعة، ويخيب رجاء المتلقي العادي (صاحب العقل)، بل ويكسر الاطرادات المفترضة، من خلال خلخلة العلاقة التواضعية بين الدال (ليلى) والمدلول (امرأة). وقد يصل النص أحيانا إلى حد الاستغلاق والتعمية على الخواص، ليرتفع إلى مستوى أعلى، أي إلى خواص الخواص، ولا يظن –كما هو متداول- أن مجرد حل الشفرات وملء الفراغات والفجوات بما تعود المتلقي من القاموس الصوفي، بإسقاط المعاني الصوفية على المعاني الحسية، يحل إشكالية التلقي –بل تظل الإشكالية تفرض حضورها من خلال تمثلها في بنية الفكر ذاته واللغة ذاتها، لأن الخطاب الصوفي تعليل رمزي وعلاماتي للذات والوجود معا، وبذلك يختلف الإدراك باختلاف مستوى المعرفة فيكون كالتالي:



الباث الصـوفي

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

وفي هذا التصوّر فإن المتلقي لم يعد يستسيغ هذه المقولات، ولم يجد حتى القرائن الوجدانية ما يجعله يبرر هذا

التلقي»وعلى ذلك فالعلاقة بين الرمز وما يشير إليه أو يتحرّك نحوه، ليست علاقة قائمة على التشابه والاختلاف، ولا روابط حسية لها بموضعها، وإنما مرجعها إلى علاقات داخلية خفية ذات طبيعة خاصة، لا يحيط بتفاصيلها حتى مبدعها»(66). ولذلك يستعصي التلقي حتى على الصوفي صاحب الشفرة والذوق، ومن ذلك قول الشبلي «خرجت من الحق إلى الحق، حتى صاح مني في: يا من أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء بالله» (67) إن مثل هذا الكلام لا يستسيغه المتلقي ولم يألفه، ولذلك يتنافر لديه: أنا وأنت، فتكون أنا مفارقة لأنت، فيخيب رجاء توقعه، حيث تكون أنا هي أنت، وهو ما يعتاص حتى على الصوفي نفسه، فيتردد في توحد أنا وأنت من جهة، كما يتردد كذلك في رفض التوحّد من جهة ثانية، فيبلغ التوتر قمّته بين الرفض والقَبول، وفي مثل ذلك يقول أبو زيد في حالة من الوجد والسكر والشطح اللغوي: «أنا لا أنا أنا أنا لأني أنا هو أنا، أنا هو هو « (68).

لقد عمد المتصوفة إلى إيجاد أفق انتظار مشترك مع المتلقي بمستوياته الثلاثة، من خلال العدول عن المواضعات اللغوية والعزوف عن الذائقة التقليدية، وبذلك تأسس ذوق جديد، لم تعهده اللغة العربية مما يخيب رجاء المتلقي المعياري النمطي،

ولذلك راح يصدمه ويخلخل بنية معرفته المعهودة، ويتجاوز أفق انتظاره. وهو يفارق مفهوم الجمالية المكرسة بتأسيس ذائقه جمالية جديدة «لا يدركها إلا المهيأون، ولا ينالها إلا المتذوقون. فإذا هم يشاركون هذا المرهف في فنه وهذا المتحقق في توجهه، وهذا العاشق في خلج عشقه وخفق حبه وحر وجده ووهج نشوته اللدنّية « [69] وبذلك يتطلب الخطاب الصوفي متلقيا تتوافر فيه شروط ما تجعله قابلا لتلقي تلك المعاني.

ستظل علاقة الخطاب الصوفي بمتلقيه علاقة مشروطة بالذوق والوعي والتواصل، وهي «علاقة ذات وجهين: وجه ثابت وآخر متحول: وأما الثابت فيتمثل في أن القارئ إنما يقرأ النص بما استقر في ذاكرته من نصوص تضافرت لتكون أفق انتظار مخصوص. ومن هنا فإن النص يعيد على نحو ما جملة من العناصر التي تكررت في الممارسة الأدبية حتى عُدّت سنة. وأما المتحول فماثل في خرق النص للمألوف ومجاوزته للحدود التي رسمها التقليد الأدبي في عصره» [70]،ويتحول كلّ حرقٍ جديد الى تقليد بمرور الزمن.

وعلى ذلك يجب إدراك أفق انتظار الباث حتى يمكن للمتلقي أن يستشرف المعنى، أو إدراك الشفرة، من خلال

خصوصية التجربة واللغة في أفق بلاغي تم التواطؤ عليه. على أنّ قراءة بلاغة الخطاب الصوفي بالبلاغة المعيارية هي قراءة المتحول بالثابت. بحيث صنع المتصوفة بلاغة مفارقة، ولغة خاصة وأسلوبا مغايرا، لا يتذوق ذلك إلا متلق صوفي من نوع خاص، يكون صوفيا، أو على الأقل يكون متذوّقا له. فالخطاب الصوفي يشاكس ويناوش، ولا يهادن أو يتماهى مع متلقيه، ويستفز ويحرك الثابت.ولذلك استغل المتصوفة الشعر من حيث هو جنس أقرب إلى الذوق الصوفي «على أن فاعلية الشعر تتمثل في جعل المتلقي يرى ما لم يكن يرى. وذلك بأن يُوقِع الخطاب الشعري في ذهنه صورة ما» (71)، فالصوفي لا يبدع إلا ضمن الرؤيا الشعرية التي يقارب بها الأذواق واللطائف، لأنّ التصوير والكشف من خاصية الشعر، وهو ما يجعله غامضا غير مألوف.

وهو ما يدعم ترادف التصوف والشعر في فاعلية التأثير. وذلك ما يجعل المتصوف على وعي عال بوظيفة الشعر من حيث أنه «ينبني على الانشغال بسلطان الكلام ومدى تأثيره في المتلقي» (72) وهو وعي للشرط التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي يحظى به الشعر في الذاكرة الجماعية والوعي الجماعي، وهو ما دعى المتصوفة إلى استغلال طاقة الشعر الإيحائية

والتكثيفية والقدرة على اقتناص خَطَرات الذات، وهو ما لفت أنظار كثير من الباحثين إلى هذا التعالق الخفي والجدل المتراسل بين الشعر والتصوّف(73).

وقد يلاحظ المتلقي المعياري أن في التعبير الصوفي من الشطط، ما يَكْسِر وتيرة المتعارف عليه. بخلق نمط جديد، وهذا ما يتعارض مع أفق المتلقي النمطي، فتحدث الصدمة والتوتر، بخلاف تلقي الخطاب العلمي أو الخطاب النمطي، الذي لا يشكل عند المتلقي أدنى توتر، لأن أفق الانتظار متوحد بينهما. فيتماهى الباث مع متلقيه.

فهذا النوع من الخطاب لا يحدث الهوة أو الفجوة أو مسافة التوتر. وبالتالي لا يُحدث المفاجأة في التوقع، لأنّ اللغة مطابقة للأشياء في الواقع المتحقق، فيكون مدار الخطاب «الإخبار عن الشيء المتحقق في الخارج، وهو لذلك لا يوقع في ذهن السامعين الشيء المعبر عنه بدل القول، أي يحيل المتلقي على أشياء موجودة يتحدث عنها الباث» (74) ولذلك يحدث التطابق بدل التوتر،والتماهي بدل التنافر .

لم يكن أفق المتلقي المعياري بقادر على فك التعارض بين ما هو مقدر سلفا، وبين ما هو متضمن في الخطاب الصوفي.

حيث كانت البلاغة المعيارية عاجزة عن مواكبة خصوصية الخطاب الصوفي، في انفتاحه تارة، وانغلاقه تارة أخرى، أو تأرجحه بين الانفتاح والانغلاق، وتغييب المرجعية الخارجية. وهي مفارقة بين منطق الرؤية والرؤيا، بين الثابت والمتحول، والوضوح والغموض. بحيث ظلت العبارة الصوفية، مكثفة، مؤشرة ومشوشة، وبذلك كانت أجهزة التلقي المعيارية معطلة وأفق الانتظار معدوما، بحيث ظل ثابتا قارا بينما «يؤكد منظور التلقي الطابع المتحرك والمتغير للأفاق المعيارية وللقيم» (75).

وبذلك فإن النص الصوفي يجعل المتلقي على أهبة الاستعداد، بحيث يفاجئه، ويخيب رجاءه، ويُقَوِّض ما تعود من توقعات، فتكون نسبة الفجوة بين الباث والمتلقي بحسب تماهي أو تنافر المتلقي مع الباث.وبذلك يكتسب الخطاب الصوفي سمة الشعرية كونُه نصَّ لذةٍ وغبطةٍ، على حد قول (رولان بارت)، على أن «نص الغبطة (الهزة): النص الذي يفرض حالة من الضياع والفقدان، النص الذي يزعج (ربما إلى درجة ما من الإملال) يخلخل افتراضات القارئ التاريخية والثقافية والنفسية، وانسجام أذواقه وقيمه وذكرياته، وإطرادها ويصل بعلاقته مع اللغة إلى نقطة التأزم» (76) فيكون النص الصوفي نص التأزم التواصلي، أو نص الإشكال المتجدد.

لقد كان ثمة تعارض بين أفقي الباث الصوفي والمتلقي المعياري، ولا أدل على ذلك من حضور المعيار العقلي في البلاغة العربية، التي نشأت في محض علم الكلام والمنطق، وحتى الكلام التخيلي فيها الذي يجنح إلى عالم مفارق له، فإن الإحالة دائما هي الواقع بكل تجلياته الحسية، حتى تقرب الصورة من ذهن المتلقي، بإحالة الغامض إلى الواضح، والمجهول على المعلوم، وبذلك كان شرط الشعرية يرتبط بمدى الوضوح، وفي ضوء ذلك كان الشعر «يعرف ويحدد من زاوية مدى تحقيقه شرط الإبانة» (77). حتى يتأطر بعملية الإيضاح والتبيين، والابتعاد عن الغموض، ولذلك كان تعريف قدامة* يصدر عن تصور عام للشعر تولد عن بنية عقلية منطقية تحكمه وتوجهه، فتحدد بأربعة شروط، تكون هي أوفر في النظم منها في الشعر. ذلك أن البلاغة العربية بمنـزعها المنطقي وتقعيدها النظري لم تستوعب البعد الاستطيفي لجمالية البلاغة(78). وتلك القوانين المنطقية أبعد ما تكون استجابة لقراءة الخطاب الصوفي المجافي للعقل والعقلانية.

إن الشعر الكلاسيكي كان يصدر وفق قوانين سابقة عليه مؤطرة بمقولات عمود الشعر، التي تحدد الشعرية بما يجوز فيها وما لا يجوز، فكان المتلقي متجاوبا معها تجاوبا سلبيا، حيث

يتوحّد متماهيا وتناغما آليا مع المرسل، وفق معايير تم التواضع عليها تواطؤًا ما بين المرسل والمتلقي، وكل خروج عن هذه الأقيسة، فليس من الشعرية في شيء. ولذلك فإن المتلقي لا يقلق ولا يتفاجأ، إلا بقدر الخروج عن تلك المعايير. وهو الإشكال الذي واجهه أبو تمام في خروجه عن بعض المعايير التي استقرت في ذهن المتلقي، وهو الإشكال ذاته الذي يتعارض تعارضا صارخا وسافرا مع المتلقي الصوفي الذي يغيّر أفق انتظاره مع كل مرسلة جديدة وفق كلّ تجلٍّ جديد، وهو ما وعاه المتصوفة وأكدوا عليه في خصوصية التجربة الصوفية، حيث فرقوا بين علم الأوراق والأذواق، وبين العامة والخاصة،و خاصة الخاصة، وهو ما تؤكده الدراسات الحديثة في تركيزها على»أهمية الكفاءة الأدبية عند المتلقي باعتبارها شرطا للوقوف على فنية النص الأدبي» (79).

وعلى الرغم من ذلك فإن الخطاب الصوفي اعتمد آليات الخطاب الرسمي في أفقه البلاغي المعهود، وعلى فاعلية الكتابة بشقيها الموزون والمنثور، باعتبارها حدًا أدنى يُوَحِّد بين الباث الصوفي ومتلقيه المعياري، وهي فاعلية تخفف من حِدَّة توتر أفق الانتظار والتوقع «***HORIZON D'ATTENTE***»ولذلك نجد المتصوفة يعتمدون الغزل والخمرة فيتلقى ذلك المتلقي المعياري بأفق

انتظار نمطي، من خلال ما تعود من المعاني الحسية، وما كان له أن يتلقى تلك المعاني واللطائف الخفية مع غياب معانيها الصوفية عنه، فالقصيدة الصوفية «وإن اعتمدت على رَمْزَي المرأة والخمرة. باقي الرموز المستخدمة في الشعر العربي، فإنها قصيدة موجهة توجيها خاصا نحو المتلقي» (80). على أنها في الخطاب الشعري الكلاسيكي معان حقيقية مفارقة للمعنى عند المرسل إليه الصوفي، من خلال قرائن ذوقية مندسة في بنية الخطاب، بما يجعله خطابا مفارقا، مارقا يتجاوز المعايير القارّة.

وبناءًا على اختلاف المتلقين من حيث مواقفهم ومواقعهم، يكون اختلاف التأثير سلبا أو إيجابا، وذلك الاختلاف يكون بتغاير تلقي المعنى وتباين الاستجابة إليه رفضا أو قبولا، حيث «يتكون معنى العمل دائما، من جديد. من خلال هذه النشاطات المختلفة كنتيجة لتصارف عنصرين هما: أفق الانتظار (أو الشفيرة) الذي يستدعيه العمل، وأفق التجربة (أو الشفيرة: التي يلح عليها المستقبل» (81).

والتعبير الصوفي، وإن كان يتكئ على المجاز المتعارف عليه في شكله البلاغي المعروف، إلا أنه لا يعبّر عن الحقيقة التي تعودها المتلقي، وكرستها الذّائقة الجماعية، ولذلك فالصوفي

وإن استعمل آلية المجاز، إلا أنه يستعمله فيما لم يألفه المتلقي، باعتبار أن المعاني الصوفية لطائف من الفيض حيث «يدخل الشعراء الصوفية رؤياهم في الشعر ويدفعون المتلقي إلى تصور هذا الفيض من الخيال والتوهم. لكنهم لا يدفعون المتلقي إلى الوهم المطلق، وإلاّ لبارت كلماتُهم وصياغتهم الشّعرية، فَهُمْ يمسكون بالأشياء المادية والقريبة من إحساس المتلقي، ويدخلونها في أتون الكلمات الشعرية، حتى إذا استساغ بعضا من نزوع الشاعر الصوفي في اللغة وفي صنع الأفكار القائمة على اختراق المألوف، أدخلوا رؤياهم الشعرية كلها في النص» (82).

إن الباث الصوفي، وإن كان يتعامل باللغة، إلا أنه يمتلك دلالة خارج فهم المتلقي النمطي، ما لم يقعا معا (كلّ بين الباث الصوفي ومتلقّيه) في حقل الدلالة الواحدة، ستكون عملية التلقي عندئذ سلبية، باعتبار أن اللغة الصوفية تقارب المطلق ولا تقوله، وتؤشر عليه ولا تحيط به «ذلك أنها تجليات المطلق، وتجليات لما لا يقال، ولما لا يوصف، ولما يتعذر الإحاطة به. فما ينتهي لا يعبر عنه إلا بما لا ينتهي، والكلام منته، والمتكلم منته، ستظل قدرة الكلام إذن إشارية ورمزية» (83) بحيث تكون هذه الطاقة الرمزية صالحة لِقَوْل ما لا يُقَال، فتحمل المسكوت عنه

في طيات المنطوق، أو على الأقل يكون المتلقي قادرا على حملها على دلالتها الظاهرية في أسوأ الأحوال. وبالتالي يمكن قراءة ذلك بدلالات مختلفة فتكون، عملية التأويل ممكنة حسب تعدد القراءات.

فعلى المتلقي إما أن يتماهى مع الباث توحدا، أو يتنافر معه اختلافا، بحيث تتعدد ردود أفعال و الاستجابة بحسب القراءة، وعلى ذلك «يمكن للجمهور (أو المرسل إليه) أن تكون له ردود فعل جدّ مختلفة: بحيث يمكن للعمل الفني أن يُستَهلك فقط، أو ينتقد. ويمكننا أن نعجب به أو نرفضه، ويمكننا التمتع بشكله وبتأويل مضمونه وتبني تأويل معترف به، أو أن نحاول تأويله من جديد» (84)، وهو ما يوحي أن الصوفي يستحيل أن يكون (باثا) إلى متلق غير موجود، وإن لم يكن كذلك فهو سوف يُوجِد متلقيّا افتراضيا يتقاطع وأفق توقعه.

إلاّ أن إشكالية تلقي الخطاب الصوفي تتوزع بين إشكالية إيديولوجية وأخرى فنية. على أن تلقي الجانب الإيديولوجي اختلف المتلقون له رفضا أو قبولا، تنافرا أو تماهيا معه، أما التلقي في جانبه الفني فإن تغييب النصوص الصوفية في المدوّنات النقدية وكتب الموازنات وكتب المختارات، مما كان

عاملا حاسما في رفض أدبيته بشكل قاطع وصارم، وهو ما منح نظرية التلقي إعادة النظر في مفهوم شعرية النص، مقصية كل ما هو خارج النص، ومن ضمن ما أثارته هذه النظرية «إحلال مفهوم استعمال ما هو أدبي واستهلاكه محل مفهوم اللغة الأدبية » [85] هذا المفهوم مكّن من إعادة قراءة الموروث الشعري وتراث الشعرية، وإعادة قراءة الموروث النقدي ومراجعة بعض النصوص الهامشية، فأعادت هذه القراءة تراتبية الهامش والمركز، وفي ضوء هذا السياق تم إعادة القراءة، وذلك بإعادة «تحديد تاريخ الأدب أي بالاهتمام بالتاريخ الجوهري للنظرية ذاتها، للقراءات والتعبيرات» [86].

فالأدبية ليست صفة ملحقة أو سمة مضافة للنص، ولا هي قارة أو معطى جاهزا. لذلك فهي لا تتحقق في النص إلا بالقدر الذي يضفيها عليه المتلقي، بما هي سِمَات ومواصفات تجعل من العمل فنـًا، (فالجمهور) المتلقي هو الذي يعطي للنص أدبيته، وفق شروط ومن ذلك «أن النص لا يصبح أدبيا إلا إذا استعمل بوصفه أدبا عند جماعة من القراء. أي عندما يضع المستقبلون المعاصرون النص في إطار أفق محدد للقراءة» [87] على محك الجدارة، من خلال جَعْلِه في بؤرة مواجهة المتلقي «ومن هذا المنطلق فإن الممارسات النقدية الجديدة غيرت النظرة

والتصور إلى العلاقة بين المبدع والمتلقي، وأعادت الاعتبار للمتلقي الذي تحول إلى مبدع ثان» [88]. ينتج المعنى ويشارك في بناء النّص وتوليد الدلالات.

فالخطاب الصوفي له بنيته المفارقة القائمة على مفهوم التشفير، وتستظل عملية التشفير تتجدد، لا يستنفذها القول، ولا يستهلكها الكلام. ولا ينهيها التحليل والشرح أو التفسير، على اعتبار أن اللغة الصوفية لا تقوم على دلالة تواضعية. ذلك أنّ إشكال اللغة الصوفية –في نظام بنية الخطاب الصوفي– يقوم على مفهوم الحدّ الذاتي باعتبار أن التجربة الصوفية هي في الأساس ذاتية، على اعتبار أنّه لا حدّ للتجارب، فإنها تتعدّد بتعدّد أنفس الخلائق.

وعليه فإن أية قراءة للخطاب الصوفي بغير شروط إدراك نظامه المعرفي، أو عدم معرفة شروط إنتاجه، كالجهاز المفاهيمي والاصطلاحي، فإنها ستكون قراءة إقصائية لا تستجيب لشرط تحليل الخطاب –وستكون حتما قراءة موجهة سلفا– من خلال مقولات وشروط مفارقة له، لأنه ينبني على مفهوم الصّدمة والفَجْوَة والدهشة، وبغير هذا الوعي ستتعطل عملية التواصل مع هذا الخطاب.

وثمة آليات تخصّ المتلقي نفسه بالذات، تتمثل في شرط الكفاءة الذوقية، والكفاءة الذّوقية،و العرفانية، على اعتبار أن بنية الخطاب الصوفي ليست كبنية الخطابات الأخرى، من حيث قيامُه على لغة إشارية واصطلاحية، تنطوي على كثير من الفجوات والفراغات بين الدوال ومدلولاتها. لا تُملأ من مذخور تراكم المقروء، بقدر ما تملأ من عرفانية الذوق. ولهذا فإن كفاءة تلقي الخطاب الصوفي تعتمد أساسا على شرط الانخراط في التجربة الصوفية.

الهوامش:

* – ينظر: زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول قي تراثنا الفكري- دار الشروق- بيروت- لبنا- د.ط- د.ت.

1 – نقلا عن د. محمد بن حمو- ابن خلدون بين نقد الفلسفة ولانفتاح على التصوّف- دار الطليعة- بيروت- لبنان- ط**01**- **2010**- ص: **69**.

2- محيي الدين ابن عربي: فصوص الحكم –تقديم أنطوان موصلي– موفم للنشر– الجزائر-د.ط -**1990**–مقدمة المحقق–ص:**8**.

3- د. طه عبد الرحمن- فقه الفلسفة- ج**01**- الفلسفة والترجمة- المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء المغرب- بيروت- لبنان- ط**01**- **1995**- ص: **115**.

1- أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت – ط:**1** – **1433**هـ/ **2003**م –ص: **34**.

4 عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف- دار العرفان- حلب- سوريا- ط**13**- **1421**هـ-**2001**م –ص: **27**.

5 – طه عبد الرحمن فقه الفلسفة- ج**02**- القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثيل)- ط**01**- **1999**- ص:**68**.

6 – نفسه- ص: **69**.

7 – ينظر: طه عبد الرحمن- القول الفلسفي (التأثيل الفلسفي)-ج**02**- ص: **67**.

8 – محمد كمال إبراهيم جعفر- مقدمة كتاب اصطلاحات الصوفية- تأليف: كمال الدين عبد الرزاق القاشاني- الهيئة المصرية للكتاب- د.ط- **1981**م- ص: **06**.

9 عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى– المكتبة التوفيقية– مصر- د.ط – د.ت-ج: **1** –ص: **21**.

10 المصدر نفسه– ص:**12**.

11 – محمد المسعودي: اشتعال الذات– سمات التصوير الصوفي في كتاب الإشارات الألهية –لأبي حيان التوحيدي– دار الانتشار العربي– بيروت– لبنان: ط**01**– **2007**–ص: **85**.

12 – د.محمد علي كندي– في لغة القصيدة الصوفية– دار الكتاب الجديد المتحدة– بيروت– لبنان– ط**01**– **2010**– ص: **296**.

13 – ينظر: عبد الوهاب الشعراني– ص: **13**.

14 – محمد المبارك: استقبال النص عند العرب– المؤسسة العربية للدراسات والنشر– بيروت– لبنان– ط**1**–**1999**–ص:**132**.

15 – محمد خرماش– فعل القراءة وإشكالية التلقي– مجلة علامات– مكناس المغرب– العدد:**10**– **1998**م –ص: **20**.

16 – محمد المسعودي– اشتعال الذات –ص: **41**.

17 د. محمد مفتاح: دينامية النّص– المركز الثقافي العربي– بيروت– الدار البيضاء–ط**2**– **1990**–ص: **132**.

18 – د. طه عبد الرحمن– فقه الفلسفة «الفلسفة والترجمة»– ص: **201**.

19 – عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الكبرى –ج: **1** –ص: **21**.

20 – آمنه بلعلي: تحليل الخطـاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصـرة– منشورات الاختلاف– الجزائر–ط**1**–**2002**–ص**28**.

21– ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية– دراسة فلسفيةفي مشكلات المعرفة– دار الجيل– بيروت– لبنان– ط**1**– **1412**هـ**1992**-م -ص: **221**.

22 – صلاح فضل– أساليب الشعرية المعاصرة –دار قباء للنشر والتوزيع– مصر–د.ط–**1978**– ص: **277**.

23– ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية– دراسة فلسفيـة في مشكلات المعرفـة – ص: **248**.

24- محمد المسعودي- اشتعال الذات- ص: **43**.

25-د. ميجان الرويلي ود.سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي-المركز الثقافي الأدبي-الدار البيضاء-المغرب-بيروت-لبنان-ط**3**-**2003**-ص: **104**.

26-المرجع نفسه -ص: **285**.

27- المرجع نفسه – ص: **282**.

28 - هانز روبير جوس: جمالية التلقي والتواصل الأدبي (مدرسة كونستانس الألمانية) ترجمة: د. سعيد علوش -مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد: **38** -آذار **1986** – ص: **106**.

29 - د. صلاح فضل: أساليب الشعرية المعاصرة- ص: **20**.

30 - جعفر العلاق: الدلالات المرئية -قراءة في شعرية القصيدة الحديثة-دار الشروق للنشر والتوزيع-بيروت- لتبنا- ط**01**-**2002**- ص: **133**.

31 - د. صلاح فضل- أساليب الشعرية المعاصرة- ص: **288**.

32 - د. محمد بن حمو- ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوّف- ص: **42**.

33 - محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفّري- الأعمال الصوفية- راجعها وقدّم لها سعيد الغانمي- منشورات الجمل- ألمانيا- بغداد- **2007**م- المقدمة- ص: **20**.

34 - مصطفى ناصف- الصورة الأدبية- دار الأندلس- بيروت- لبنان- ط**02**- **1981**م- ص: **153**.

35 كمال أبو ديب: في الشعرية-مؤسسة الأبحاث العربية-بيروت-ط**1**-**1987**-ص: **102**.

36 - محمد المسعودي- اشتعال الذات- ص: **41**.

37 - أدونيس: كلام البدايات- دار الآداب- بيروت- ط**1**- **1989**-ص: **202**.

38 المرجع نفسه – ص: **174**.

39 - كمال أبوديب- في الشعرية– ص: **83**.

1- د.رجاء عيد: القول الشعري- منظورات معاصرة- منشأة المعارف- الإسكندرية- د.ط-د.ت ص: **195**.

40 - ينظر: د.صلاح فضل: أساليب الشعرية المعاصرة –ص: **20**.

41 - آمنه بلعلي: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة – ص: **19**.

42 المرجع نفسه – ص: **9**.

43 ينظر: أدونيس: الصوفية والسوريالية- دار الساقي- بيروت- ط**1**- **1982**– ص: **137**.

44 د.ميجان الرويلي– د.سعد البازعي: دليل الناقد الأدبي –ص: **287**.

45- المرجع نفسه – ص: **290**.

46 أدونيس: سياسة الشعر- دار الآداب- بيروت- ط**2**- **1996**–ص: **59**.

47 جان ستاروبينسكي وآخرون: في نظرية التلقي –ترجمة - غسان السيد –دار الفند – دمشق –سورية –ط**1** -**1421**هـ -**2000**م – ص: **130**.

48 فاضل تامر: الصوت الآخر الجوهري الحواري للخطاب الأدبي- وزارة الثقافــة والإعلام- دار الشؤون الثقافية العامة- بغداد- ط**1**-**1992**–ص: **198**.

49 جان ستاروبينسكي وآخرون: في نظرية التلقي - ص: **125**.

50 - محمد المسعودي- اشتعال الذات–ص: **43**.

51 - علي حرب- التأويل والحقيقة- قراءات تأويلية في الثقافة العربية- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت- د.ط- **2007**م- ص: **24**.

52 - آمنة بلعلي: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة – ص: **20**.

53 - د. محمد علي كندي- في لغة القصيدة الصوفية- دار الكتاب المتحدة- بيروت- لبنان- ط**01**- **2010**- ص: **296**. ص: **236**.

54 أبوزيد البسطامي: المجموعة الصوفية الكاملة – تحقيق وتقديم قاسم محمد عباس - دار المدى للثقافة والنشر – سوريا- دمشق – ط:**1** – **2004**-ص:**49**.

55 المصدر نفسه -ص:**47**.

56 سامي مكارم: الحلاج فيما وراء المعنى والخط واللون- رياض الريّس للكتب والنشر- لندن- د.ط- دت - ص:**65**.

57 - محمد القاضي: الخبر في الأدب العربي -دراسة في السردية العربية -كلية الآداب منونة -تونس -دار الغرب الإسلامي-بيروت -لبنان – ط:**1** -**1419**هـ/ **1998**م -ص: **31**.

58 د. محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية: الفلاسفة والمفكرون العرب- ما أنجزوه وما هفوا إليه- الدار العربية للكتاب- تونس- د.ط- **1992**-ص: **235**.

59 المرجع نفسه -ص: **232**.

60 - ينظر على سبيل المثال لا الحصر:

- كولن وسن- الشعر والصوفية- نقله إلى العربية عمر الديراوي أبو حجلة- دار الآداب- بيروت- ط**02**- **1979**.

- زكي نجيب محمود- مع الشعراء- دار الشروق- بيروت- ط**03**- **1403**هـ/ **1983**م.

- أدونيس- الصوفية والسوريالية- دار الساقي- بيروت- لبنان- ط**02**- **1995**.

وهناك دراسات كثيرة حاولت إيجاد الروابط الظاهرة والخفية بين الشعر والتصوّف.

61 - المرجع نفسه -ص: **245**.

62 - خوسيه ماريا يوثويلو ايقانكوس: نظرية اللغة الأدبية - ترجمة د.حامد أبو زيـد– سلسلة الدراسات النقدية – مصر- د.ط- د.ت – ص: **124**.

63 -كمال أبو ديب: في الشعرية –ص: **84**.

64 - د. محمد لطفي اليوسفي: الشعر والشعرية –ص: **233**.

* - قوله: « الشعر كلام موزون مقفى » قدامة بن جعفر- أبو الفرج: نقد الشعر- تحقيق وتعليق د.محمد عبد المنعم خفاجي – بيروت - دار الكتب العلمية - د.ط - د.ت-ص: **64**.

65 - د. تامر سلوم: نظرية اللغة والجمال في النقد العربي–دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقية–سوريا–ط:**1**-**1983**م–ص:**256**.

66 -روبرت شولز: السيمياء والتأويل-ترجمة: سعيد الغانمي-المؤسسة العربية للدراسات-بيروت-لبنان-د.ط- **1984**-ص: **47**.

67 - محمد المبارك: استقبال النص عند العرب- ص: **149**.

68 هانز روبير جوس: جمالية التلقي والتواصل الأدبي – الفكر العربي المعاصر- لبنان- ع**38**- آذار **1998**- ص: **106**.

69 د. محمد المبارك: استقبال النص عند العرب –ص: **148**-**149**.

70 أدونيس: الصوفية والسوريالية – ص: **23.24**.

71 هانز روبير جوس: جمالية التلقي والتواصل الأدبي – ص: **106**.

72 - خوسيه ماريا يوثويلو ايقانكوس: نظرية اللغة الأدبية –ص: **121**.

73 المرجع نفسه –ص: **121**.

74 - المرجع نفسه- ص:**169**.

75 السعيد بوسقطة: شعرية النص بين جدلية المبدع والمتلقي- مجلة الوقف الأدبي- العدد **371**- ذو الحجة **1422**هـ- آذار-**2002**-ص:**21**.