النص الصوفي..إشكالية الخطاب والتلقي

د.محمود حمزة محمد علي

مدرس اللغويات بقسم اللغة العربية

كلية الألسن جامعة الأقصر

مستخلص

يهدف البحث إلى طرح إشكالية النص الصوفي، من حيث عملية الإرسال، وما يعتريها من مؤثرات يكون لها دور بارز في تشكل النص ولغته الخاصة، ومن ناحية أخرى طرح إشكالية استقبال المتلقي، كما يهدف إلى عرض مناهج مقاربة النصوص الغربية، وبعض وجهات النظر العربية، لبحث مدى ملاءمتها لسبر أغوار النص الصوفي، للوصول إلى منهج علمي يُمَكِّن المتلقي من قراءة النص قراءة محايدة وعادلة، يصل بها إلى معنى النص، ويأتي الاهتمام بدراسة ذلك الموضوع من منطلق ما يثار حوله من اختلاف وجدل بين المتلقين يصل- أحيانًا- إلى حد الخلاف. والبحث يحاول الإجابة عن أسئلة مثل: ما الأشياء التي تجعل النص الصوفي مفارقًا لغيره من النصوص؟ ما المنهج النقدي الذي يتبناه المتلقي للوصول إلى مغزى النص؟ هل يجب على المتلقي النفوذ إلى العالم الروحي للمؤلف لكي تكتمل الرحلة الاستكشافية ويتحقق التواصل بين العالمين؟ هل يعتمد المتلقي على النص فقط دون اللجوء إلى مؤلفه ليخبره بما هو كامن في داخله من معنى؟ هل يعتمد المتلقي على ذاته بوصفه قارئًا، وعلى قراءته ليخرج بالدلالة التي يرتضيها؟ ما هي الأمور التي يجب على المتلقي الانتباه إليها حال قراءته للنص الصوفي؟ لذلك فقد تطلب الأمر اتباع المنهج التداولي الذي لا يقف اهتمامه عند حدود لغة النص، بل يتعداها إلى القائلين بها، والمتلقين لها، وما يحيط بهم من ملابسات، ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث، ضرورة أن يكون للفكر العربي بخصوصيته وتميزه عن الفكر الغربي، الناتج عن اختلاف اللغة والثقافة، مناهج خاصة لمقاربة نصوصه، تكون نابعة من عقول علمائه ومثقفيه لتتناسب مع اللغة العربية بنصوصها المختلفة ذات الاتجاهات المتعددة.

الكلمات المفتاحية :- النص- الخطاب- التصوف- التلقي- التداولية.

Abstract

The research aims to raise the problem of the Sufi text, in terms of the transmission process, and the influences it has that have a prominent role in the formation of the text and its own language. On the other hand, the paper raises the problem of the receiver's reception of the text, and it also aims to present approaches to Western texts, and some Arab viewpoints, In order to examine its suitability for analyzing the Sufi text, in order to reach a scientific approach that enables the recipient to read the text in a neutral and fair way, and to reach the meaning of the text. Questions such as what makes the Sufi text different from other texts? What is the critical approach adopted by the recipient to reach the significance of the text? Should the recipient have access to the author's spiritual world in order for the expedition to be completed and communication between the two worlds achieved? Does the recipient rely on the text only without resorting to its author to tell him what is hidden within it? Does the recipient rely on himself as a reader, and on his reading to come up with the significance that he is satisfied with? What are the things that the recipient should pay attention to when reading a Sufi text? Therefore, it was required to follow the deliberative approach, whose interest does not stop at the limits of the language of the text, but goes beyond it to those who say it, the recipients of it, and the circumstances surrounding them. One of the most important results of the study is the necessity of paying attention to the peculiarity of the Arab thinking and it's distinction from the Western way of thinking. Such distinction is a direct result of the difference in language and culture. There should be special methods for approaching its texts, stemming from the minds of its scholars and intellectuals, to match the Arabic language with its different texts with multiple directions.

Keywords: text, discourse, Sufism, reception, pragmatics

مقدمة

في الوقت الذي تعد فيه اللغة اتفاقًا بين الجماعة اللغوية الواحدة، تأتي اللغة الصوفية –إن جاز التعبير– لتصنع لنفسها قانونًا خاصًا، لتحتِّم على المتلقي أن يتجاوز حدود اللغة العادية، محاولاً التقاط المعنى الكامن في الرمز الصوفي عبر التأويل، هذا الرمز الذي يحاول من خلاله الصوفي التعبير عن تجربته الجوانية لتقف ذاته في مواجهة حبه ومعرفته، فهي تجربة تتحرك في إطار ذاتية مَعِيْشَةٍ لا تستوعبها الحروف والكلمات، والتعبير عن هذه التجربة هو خروج من الذات إلى الآخر، خروج من الأعماق إلى الآفاق، والصوفي في ذلك أحد **اثنين: الأول:** صوفي يأخذ لغة الآخرين (المتلقين) للتعبير عن تجربته بالعبارات والاصطلاحات والمفاهيم السائدة في زمن الخطاب، والخطاب عنده تَنَزُّل من فضاء الذات إلى حدود الكلمة، **والثاني:** صوفي يعبر عن تجربته بلغته الرمزية الخاصة التي تنتج تحت وطأة الشطح والسكر والفناء، وهنا تحدث الأزمة وتفقد اللغة صفة التواصل الصحيح المبني على اصطلاح جماعي للعلامات اللغوية. وعند الاثنين مشكلات تواصلية، فمشكلة الأول، تتمثل في القصدية وعدم القدرة على التعبير عنها باللغة العادية، أما مشكلة الثاني، فتتمثل في مقبولية المتلقي. ومن هنا فإن عملية إنتاج وفهم أي نص من النصوص الصوفية يعد أمرًا عسيرًا، وذلك بسبب الفجوة المعرفية بين العالم المعرفي للصوفي صاحب النص، والعالم المعرفي للمتلقي.

أسباب اختيار الموضوع:

تَفَرُّد النص الصوفي وخصوصيته، وما صاحب ذلك من تباين كبير في استقبال المتلقين له، وما أثير حوله من جدل واسع، الأمر الذي دفعني لمناقشة الموضوع، ومحاولة وضع حل لهذا الإشكال.

الدراسات السابقة:

تعددت الدراسات حول النص الصوفي منها:

١– "**الخطاب الصوفي وإشكالاته التواصلية–الطريقة التيجانية أنموذجًا**–" رسالة دكتوراة، للطالب: الساسي عمامرة، جامعة محمد خيضر –بسكرة– الجزائر، ٢٠١٥م.

٢- "**الرمز الصوفي وإشكالية التأويل: قراءة في ديوان " قالت الوردة " للشاعر الجزائري عثمان لوصيف**"، د. عبد الحميد هيمة، مجلة مقاربات، مؤسسة مقاربات للنشر والصناعات الثقافية واستراتيجيات التواصل، ع٢٢، ٢٠١٥م.

٣- "**الخطاب الشعري الصوفي بين إشكالية الرمز وأفق التلقي**"، د. عز الدين المعتصم، مجلة رؤى فكرية- مخبر الدراسات اللغوية والأدبية- جامعة سوق أهواس، المغرب، فبراير ٢٠١٧م.

٤- "**التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي-ابن عربي أنموذجًا-**" رسالة دكتوراة، للطالب: رشيد عمران، جامعة باتنة، الجزائر، ٢٠١٧.

٥- "**تلقي الخطاب الصوفي في النقد العربي بين القديم والحديث**"، رسالة دكتوراة، للطالبة: سمراء لبصير، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة، الجزائر، ٢٠١٨.

من خلال الاطلاع على الدراسات السابقة التي قد تتشابه في عنوانها مع البحث، تبين اختلاف التناول، فلم تتعرض -مثلا- أي من الدراسات السابقة لتصنيف الخطاب الصوفي وفق المرحلة التي يعيشها الصوفي في أثناء تجربته الصوفية، كما لم تطرح أي منها المناهج المقاربة للنصوص، لبحث مدى صلاحيتها لتحليل النص الصوفي، كما لم تضع أي منها مقترحًا لقراءة النص الصوفي لتجاوز الإشكالية، لذلك فالدراسة مختلفة عن الدراسات السابقة.

أهداف الدراسة:

١- تحديد ماهية النص الصوفي، وتأكيد مفارقته لنصوص اللغة العادية.

٢- استعراض الأشكال المتعددة للصوفي منشئ النص الصوفي.

٣- بيان الأنماط المختلفة للخطاب الصوفي، وبيان سبب الإشكال.

٤- إظهار استقبال المتلقين باختلاف توجهاتهم للنص الصوفي.

٥- عرض المناهج المختلفة لمقاربة النصوص الغربية منها والعربية، ومناقشة مدى ملاءمتها للتعامل مع النص الصوفي.

٦- طرح بعض النتائج التي تعين المتلقي على قراءة النص الصوفي، للوصول إلى مقصدية صاحبه.

منهج الدراسة:

لطبيعة الموضوع التي تناقش أحوال: الباث، والنص، والمتلقي، اعتمد البحث المنهج التداولي الذي يركز بشكل كبير على وظيفة اللغة المستعملة، وكل ما يحيط بعملية التواصل، وبناء الخطاب وتفسيره.

وقد بدأ البحث بتعريف الصوفي صاحب النص، ثم تطرق لدراسة أنماط الخطاب الصوفي، ثم استعراض لردود أفعال المتلقين في استقبال ذلك الخطاب، وبعدها تعرض البحث لمناقشة بعض المناهج الغربية لمقاربة النصوص، لرؤية مدى ملاءمتها في تحليل النص الصوفي، كما طرح البحث بعض وجهات النظر العربية لمتخصصين في مجال التصوف، ورؤيتهم في استقبال النص الصوفي، لينتهي البحث بخاتمة تضمنت أهم النتائج التي تم التوصل إليها.

تمهيد

إن النص الصوفي يعد نصًا ذا طبيعة خاصة، يعتمد على الرمز والإشارة، فهو –في الغالب– موجه إلى نخبة بعينها؛ فقد وضع الصوفية لأنفسهم لغة رمزية اصطلحوا عليها للتعبير عن مشاهداتهم الروحية، وبسبب استتار الصوفي وراء اللغة الإشارية، غمضت مقاصده، ومن غير الممكن أن نقول إن هذا النص موجه للخاصة؛ لأنه سرعان ما تلتقطه العامة، فتحدث إشكالية معرفية، وينقسم عالمنا بين نخبة تكتب لنخبة مثلها، بالتورية والرمز والإشارة، وبين علماء يحاولون منع وصول هذه النصوص إلى عامة الناس حفاظًا على العقيدة، فيكفِّرون ويبدَّعون ويحاربون، وفي المشهد نلمح عامة الناس وقد انقسموا على أنفسهم، فمنهم خائف محاذر يخشى الاقتراب من هذه الكتب التي تحمل النص الصوفي، ومنهم من استهوته هذه النصوص، فقلَّد أصحابها، وردد أقوالهم من غير وعي وتعقل وبصيرة، وواقعنا المعيش خير شاهد على ذلك.

وإذا تدبرنا الأمر وجدنا أن المشكلة تكمن في اللغة، في النصوص التي يتعمَّد أصحابها عدم التصريح، مؤثرين التلميح الذي يوقع المتلقي فريسة للبس والتشويش، لدرجة أنه من الممكن أن ينشأ الكفر من العلاقة غير الصحيحة بين المتلقي والنص الصوفي الخاص، والمدان هنا هم منشئو هذه النصوص، والحل في وجهة نظر البعض هو أن ترجع هذه النخبة عن هذه اللغة الخاصة التي تعج بالرموز والإشارات، وترجع إلى لغة العامة، وهي لغة العقل المشترك، وكما ورد في قول عبد الله بن مسعود–رضي الله عنه–: "مَا أَنْتَ بِمُحَدِّثٍ قَوْمًا حَدِيثًا لا تَبْلُغُهُ عُقُولُهُمْ إلا كَانَ لِبَعْضِهِم فِتْنَةً." (مسلم(ت:٢٦١هـ)، ١٩٩١م، صفحة ١١)، وهذا يدل على ضرورة التزام المتكلم باللغة المشتركة بين جميع الناس، والتي تمثل العقل العام. ولكن هيهات، فإن من الصوفية من ينشئ نصه لا لشيء إلا ليفرغ هذه الشحنة الروحية الناتجة عن مواجيده ومشاهداته، دون النظر لجموع المتلقين.

وقبل الحديث عن أنماط الخطاب الصوفي، لابد أن نعرِّف بالصوفي المنتج للخطاب، فالصوفي هو إنسان تمرد على روتينية الحياة ورتابتها، وتحديدًا على ذاته الجاهزة التي تكون أحيانًا زائفة، أو مغلوطة، أو حقيقية لكنها منقوصة، وذلك بفعل البيئة والتربية، وخرج من مدار هذه الذات بجاذبية أقوى، وهي جاذبية الذات الحقيقية، التي لاحت له في

القرب القريب، فبدأ رحلته العرفانية للوصول إلى هذه الذات الحقيقية، فالذات قبل بدأ الرحلة ذات (منَكَّرة) والذات الحقيقية هي الذات (المعرَّفة) (الحكيم، ١٩٩٤، صفحة ٦٣) ، يقول ابن الفارض (الفارض(ت:٦٣٢هـ)، د.ت، صفحة ١٦٩):

وَلَقَدْ خَلَوتُ مَعَ الحَبِيبِ وَبَيْنَنَا سِرٌّ أَرَقُّ مِنَ النَّسِيمِ إِذَا سَرَى
وأَبَاحَ طَرْفِي نَظْرَةً أَمَّلْتُها فَغَدَوتُ مَعْرُوفًا وَكُنْتُ مُنَكَّرا

ومعنى ذلك:" أن تُسْتَخْرَجَ للعبد حقيقته الإلهية التي وجدت وجودًا سابقًا، وعليه وقد تبينها أن يسعى إلى الظفر بها من جديد وذلك بما عليه، أي بأدائه لما يجب عليه من حقوق الرعاية، وواجبات نحو الحق، هنالك يكتب له ما كان له، أي يصير ويستحيل من الناسوت إلى اللاهوت، فيتحقق الاتحاد بين كليهما، أو بالأحرى يفنى الناسوت ولا يبقى ثَمَّ غيرُ اللاهوت؛ لأنه هو الذي كان في الأصل." (بدوي، د.ت، صفحة ١٣)، وهكذا يمكن القول: إن البداية تكون بمعرفة الذات ثم يترقى الصوفي في المدارج حتى يصل إلى عرفان كل شيء، فمعرفة (الأنا) هي بداية المعرفة، وفي كل معراج في هذه الرحلة العرفانية يكون الخطاب مختلفًا باختلاف الحالة التي يكون عليها الصوفي، فقد أجمع المتصوفون أن يسموا الحياة الروحية (سَفَرًا)، وأن يسموا الصوفي الذي يسعى للوصول إلى الله (سَالِكًا)، ويتنقل من مرتبة إلى أخرى حتى يصل إلى الفناء في الحق (فروخ، ١٩٤٧م، صفحة ٤٩)، أو ما يسمى بعين الجمع، كما يسمى الراجع من هذا السفر بالولي الوارث.

ورغم ما مر من تعريف لمصطلح (صوفي)، إلا أنه اسم مشترك يطلق على أكثر من مسمى، فيطلق على: **السالك، والمريد، والعارف، والواصل، والولي، وصاحب الحال، والعالم، والمتعلم**. مسميات كثيرة ومتعددة، ويمكن حصر هذه الشخصيات في شخصيات أربع (الحكيم د.، ١٩٩١م، صفحة ٤٦):

١- **شخصية المؤلف العالم:** وهو شخص عالم بالشريعة، تعاطف مع الفكر الصوفي، وربما يكون هذا التعاطف بسبب تتلمذه على يد أحد رجالاته، إلا أن لغته تتميز بأنها لغة علمية، فهو عالم شرعي درس نصوص الصوفية ودونها وبين شرعيتها، وقد ينتقدها في بعض الأحيان فيخرج منها ما يراه متطرِّفًا ليحافظ على سلامة العقيدة واستقامتها، ومن هؤلاء: **السرّاج الطوسي، صاحب: اللمع،**

والقشيري، صاحب: الرسالة القشيرية، والمكي، صاحب: قوت القلوب، والسهروردي، صاحب: عوارف المعارف، والدليل على موضوعية مثل هؤلاء العلماء، تبني بعض علماء الشريعة لكتبهم، وهؤلاء العلماء في الغالب لا يستخدمون مفردات صوفية إبداعية تخصهم، بل يكتفون بتحليل هذه النصوص بما يتماشى مع العقل الشرعي، فيشرحون، ويعلقون، ويؤيدون، وينكرون، فكتبهم عبارة عن شروحات لمفردات ومقولات صوفية.

٢- **شخصية السالك:** وهي شخصية كرستها الطرق الصوفية، وتتجلى هذه الشخصية في علاقة التعلم بين الشيخ والمريد، بمعنى أن الشيخ يمكنه أن يُسَلِّكَ مريدًا يريد الوصول، وأن الطريق الصوفي بأحواله ومقاماته قابل للاكتساب، إلى حد ما.

٣- **شخصية صاحب الحال:** وهو الذي حل به حال من الله عز وجل، فأذهبه عن كل ما سوى الله، حال يُغَيِّبُ الصوفي عن كل شيء، ويحضر لحاله فقط، وهذه الشخصية تجتاز المنازل والمقامات بسرعة مذهلة، بفعل الرياضة والمجاهدة، ولأن الحال له فعله وطاقته التي تؤثر في وجدان الصوفي وتغيبه عن رؤية نفسه وحظوظها، وعن رؤية الدنيا ومغرياتها، يستوحشون في عزلتهم، يتصبرون عن الله ولا يصبرون عنه لحظة، يصابرون الدنيا مرضاة للحق، ومنهم من لا يستطيع صبرًا، كأبي يزيد البسطامي، الذي كلما أراد الرجوع إلى الصحو ودنيا الناس يغمى عليه حتى كان خطابه: "**ردوا إليَّ حبيبي فإنه لا صبر له عني**"، وكالحلاج الذي كان يسير مناديًا في شوارع بغداد مستعجلاً قتلته قائلاً (الحلاج(ت:٣٠٩هـ)، د.ت، صفحة ١٢٥):

اقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي

٤- **شخصية العارف:** والعارف هو الشخص الذي لم يقف عند حال معين أو موضوع محدد، وهو من أُنِيرَتْ له عجائب الغيب، وهو الذي أدرك حقائق الوجود على ما هي عليه وأدركها بالله، وليست حقيقة الوجود شيئًا إلا الله، فشاهد، وحار

أمام هذه المشاهدة (فروخ، ١٩٤٧م، صفحة ٤٩) فعبَّر عنها بلغة مخصوصة رمزية إشارية، فلم يقدر على فهمها غير المتمكن، وخير مثال على هذه اللغة، لغة سهل التُّسْتُري، التي تقترب من لغة محي الدين بن عربي.

أنماط الخطاب الصوفي

وتنقسم الخطابات الصوفية إلى أنماط ثلاثة وهي: (الحكيم د.، ١٩٩٤، صفحة ٧٣، وما بعدها)

النمط الأول: (خطابات السالكين)

وهي الخطابات التي يقولها الصوفي قبل الوصول، في أثناء رحلته، وفيها يكون خطابه ملتهبًا يشكو من الحرمان والقواطع ومهالك الطريق، خطابات حارة يملؤها الشوق، تعاني من الاغتراب، والفرقة، والقلق الوجودي، أو يكون خطابًا وصفيًا يصف فيه الرحلة بأحوالها ومنازلها، لذلك فهي نصوص تستهوي القارئ، إلا أن قائلها يظل في مرتبة أدنى من مرتبة الواصل إلى عين الجمع (الحكيم د.، ١٩٩٤، صفحة ٧٣)،والسالك الصوفي في طريقه للوصول يتعرض لكثير من الاختبارات التي تأتي على شكل بدائل روحية عن كل كثيف تركه في حياته الدنيا، وهذه الاختبارات يسقط فيها عمالقة الرجال، وبتخطي الصوفي لهذه المرحلة، يرقى إلى مرحلة أعلى، وتبدأ رحلته ومعراجه نحو كشف حجب المواد عن بصيرته وبصره حتى تتجلى له عوائق معقدة، تتجلى له نعم وعطايا إلهية (الحكيم د.، ١٩٩٤، صفحة ٦٧) لا يستطيع التعبير عنها بلغته العادية، فيشطح بلغته "ففي محاولة المشطوح للإفصاح عما يرى مما يدهشه ويفاجأ به أنه الحقيقة، يلجأ إلى صيغ تبدو غريبة للمتلقي، فتضلله، وقد يُوَاجَهُ ما يفصح به المشطوح بالإنكار والتأنيب." (البسطامي(٢٦١هـ)، ٢٠٠٤م، صفحة ١٦)، ومن هؤلاء أبو يزيد البسطامي الذي كان يتكلم في الحقائق فلم يفهمه أهل عصره فرموه بالعظائم، ونفوه من بلدهم سبع مرات، فبسبب لغته لقي الكثير من البلاءات والمحن التي لا تطاق (محمود، د.ت، صفحة ٢٨)، ويتحدث الجنيد عن شطحيات أبي يزيد فيقول: "**إن الرجل مستهلك في شهود الإجلال فنطق بما استهلكه، لذهوله في الحق عن رؤيته إياه، فلم يشهد إلا الحق تعالى، فنعته فنطق به، ولم يكن من علم ما سواه، ولا من التعبير ضنًا من الحق**

به! ألم تسمعوا مجنون بني عامر لما سئل عن اسم نفسه قال: ليلى، فنطق بنفسه ولم يكن من شهود إياه فيه" (محمود، د.ت، صفحة ٦١)، وفي هذا النمط من الخطابات تفقد اللغة –غالبًا– أهم مميزاتها وهي التواصل، وتكون الرسالة بالنسبة للمتلقي العادي مشفَّرة محكمة التشفير لا يستطيع فك رموزها وطلاسمها؛ لأن هذه اللغة العادية بمدلولاتها تضيق عن التعبير عما يشاهده الصوفي ويدركه، لذلك فإن الأستاذ نيكلسون، وهو كبير الباحثين في التصوف الإسلامي في انجلترا، والذي كانت له جهود كبيرة في معالجة كتب ابن عربي، يرى أن نظريات ابن عربي في كتابه (فصوص الحكم) صعبة الفهم، والأصعب من ذلك شرح هذه النظريات، وذلك بسبب لغتها الاصطلاحية شديدة الخصوصية، ومجازيتها، حتى إنها لتصل إلى حد التعقيد في معظم الأحيان، وإن أي تفسير حرفي لها قد يفسد معناها، كما أن إهمال هذه المصطلحات يجعل من فهم الكتاب والوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه شيئًا مستحيلاً، كما يرى أن الكتاب في جملته يمثل نوعًا خاصًا من التصوف العميق الغامض. (عفيفي، ١٩٦٩م، صفحة ٥)

النمط الثاني: (خطابات الواصل الفاني)

في هذا النمط من النصوص تكون اللغة أكثر غموضًا وتشويشًا بالنسبة للمتلقي، وغالبًا ما تتحول من جسر للتواصل إلى هوة عميقة تفصل بينه وبين صاحب النص، وهي ما تسمى بخطابات لحظة الوصول، وفيها يتغير الخطاب، ويكون خطابًا عرفانيًا يصف فيه الصوفي علاقته بالله، هذه العلاقة التي تنمحي فيها معالم الثنائية (الحكيم د.، ١٩٩٤، صفحة ٧٣)، وفي مثل هذه المرحلة يقول الحلاج (الحلاج(ت:٣٠٩هـ)، د.ت، صفحة ١٥٢):

مُزِجَتْ رُوحُكَ فِي رُوْحِي كَمَا تُمْزَجُ الخَمْرَةُ بالمَاءِ الزُّلال
فَإِذَا مَسَّكَ شَيءٌ مَسَّنِي فَإِذا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَال

وكقوله أيضًا (الحلاج(ت:٣٠٩هـ)، د.ت، صفحة ١٥٨):

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلنَا بَدَنَا
نَحْنُ مُذْ كُنَّا عَلى عَهْدِ الهَوَى تُضْرَبُ الأَمْثَالُ للنَّاس بِنَا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ قِصَّتِنَا لَو تَرَانَا لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنا
رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُه مَن رَأى رُوحَين حَلَّت بَدَنا؟

في النصوص السابقة تتجلى علاقة الصوفي بالله، فهي ليست علاقة عادية كعلاقة غيره من البشر تنبي على الثنائية، وينظر فيها إلى الله على أنه رقيب، بل هي علاقة لا انفصام فيها بين الأنا والله، من منطلق أن الإنسان خلق على صورة الله كما ورد عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ–رضي الله عنه– أنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيَجْتَنِبْ الْوَجْهَ فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ" (مسلم(ت:٢٦١هـ)، ١٩٩١م، صفحة ٢٠١٧)، وهكذا عندما تصطدم الذات المزيفة بالذات الحقيقية، يتحول الخطاب بعد هذا الوصول من صيغة المخاطَب إلى صيغة المتكلم **(سبحانه/سبحاني)**، ويأتي السؤال مَنْ المخاطِبُ ومَنْ المخاطَب؟ وفي هذه المرحلة يُدْفَعُ الصوفي إلى حالة من السكر لا اختيار فيها؛ فيبوح بكلام ذي معنى مزدوج، فيضل المتلقي ولا يستطيع معه أن يدرك إلى أي اتجاه ينحرف المعنى (البسطامي(٢٦١هـ)، ٢٠٠٤م، صفحة ١٩) والصوفي في هذه اللحظة في حالة من العذاب، فقد تجلى له الحق لأول وهلة، فلم يصبر على ما شاهد، فاندفع يُصَرِّحُ وهو سكران بحميا الرؤية: أنا أنت! لقد كُشِفَ له عن السر الأعظم، فلم يستطع حمل هذه الأمانة في داخله، فانطلق لسانه بالترجمة عنها، ليفرغ هذه الشحنة الهائلة من المواجد التي اجتاحت روحه، وفي ذلك يقول عز الدين المقدسي معبرًا عن هذه الحالة (بدوي، د.ت، صفحة ٩):

أَبَاحَتْ دَمِي إِذَا بَاحَ قَلبي بِحُبِّها وَحَلَّ لَها فِي حُكْمِهَا ما اسْتَحَلَّتِ
وَمَا كُنْتُ ممن يُظْهِرُ السِّرَّ إِنَّما عَرُوسُ هَوَاها فِي ضَمِيري تَجَلَّتِ
فَأَلقَتْ عَلى سِرِّي أشعةَ نُورِهَا فَلاَحَتْ لِجُلاسي خَفَايَا طَويتي
فَإِنْ كُنتُ في سُكْري شطحتُ فإنني حَكَمْتُ بِتَمزيقِ الفؤادِ المفتَّتِ
ومنْ عَجَبٍ أنَّ الذينَ أحبُّهُم وقَدْ أَعْلَقُوا أَيْدي الهوى بِأَعِنَّةِ
سَقَونِي وقَالوا: لا تُغَنِّ! وَلَو سَقَوا جِبَالَ حُنَينٍ مَا سَقَونِي لغَنَّتِ

ويلاحظ أن هذا النمط من النصوص، والنمط السابق له يتشابهان في اللغة، فكلاهما ينطوي على لغة رمزية إشارية، والخطاب في هذه اللغة خطاب ملتبس ومتشابه في

جوهره، بمعنى أنه خطاب ذو معنى مزدوج، ينبني على الشطح، الذي" يقوم على مظهر باد، ومعنى متوارٍ باطن، وهو الذي لا يمكن لفظه بدقة إلا في هذا الشكل الظاهر، ويصعب فصل أحدهما عن الآخر، والمراد هو الباطن، ذلك المعنى الذي لا يمكن أن يحمل دلالة دون مظهر، فـ(المفارقة) في حقيقتها ملفوظ ذو معنى مزدوج لها مظهر جارح ومضلل، ودلالة مضمرة هي التي تشكل الدلالة الحقيقية، فالمظهر الفاضح الغريب يخبئ معنى حقيقيًا معقولاً يفسر القِدم في الحادث." (البسطامي(٢٦١هـ)، ٢٠٠٤م، صفحة ٢٠).

ولكن السؤال: هل ما يدفع الصوفي للنطق بكلام غير مفهوم يوقع المتلقي العادي في حالة عدم فهم للنص الصوفي، مرده قوة لا إرادية تدفع الصوفي للبوح الإجباري كما عبر عن ذلك المقدسي في أبياته السابقة، أم مرده تعمد منشئ النص إيهام المتلقي وتعميته؟، ربما تكون الأولى، وربما يكون التعمد، وفي هذا يقول عبد الرحيم البرعي (البرعي(ت:٨٠٣هـ)، ١٣٥٧هـ، صفحة ٤٧):

إِنِّي أُوَرِّي لِغَيْرِي حِيْنَ يَسْأَلُنِي بِذِكْرِ زَيْنَبَ عَنْ لَيْلَى فَأُوهِمُهُ

النمط الثالث: (خطابات الراجع من عين الجمع)

أما بعد الرجوع فإن الخطاب الصوفي يتحول من خطاب مشدود كالوتر، مشحون بالمشاعر، إلى نصوص لا يجمعها شكل واحد، فهي ذات أشكال متعددة بتعدد مراتب الراجعين وألسنتهم، فمن هذه الخطابات ما يشبه خطابات ما قبل الوصول باغترابها وثورتها وقلقها، ومنها ما يفقد حرارته وخصوصيته ويتحول إلى خطاب تعليمي تربوي إرشادي، ومنها العرفاني الذي يبحث في علاقة الإنسان بربه في ضوء مشاهداته ووصوله، وهذا النمط من النصوص قد لا يحظى باهتمام العابر والمتنزه في الكتب بحثًا عن متعة أدبية، إلا أن هذه النصوص هي الغاية من تصوف المتصوفين وسلوك السالكين. ومن الذين يمثلون النمط الثالث، الإمام أبو حامد الغزالي فعلى الرغم من أنه عالم بين أهل الأحوال، إلا أنه لا يترجم في كتاباته عن أحواله وعن تجربته، بل نراه كأي عالم يوضح للناس أمور دينهم ومعاملاتهم بكل موضوعية وعقلانية، ومن يقرأ كتاب الغزالي: (إحياء علوم الدين)، يرى أستاذًا صوفيًا ومعلمًا ومرشدًا وصاحب مدرسة، جعلت مَنْ بعده حبيسًا لهذه التجربة التي طورتها الطرق

الصوفية (الحكيم د.، ١٩٩١م، صفحة ٣٦)، وللتعرف على الفرق بين نصوص السالك، والواصل الفاني، وبين نصوص الراجع من عين الجمع أو (العالم الوارث) نورد جزءًا من نص للإمام أبي حامد الغزالي، من كتابه (إحياء علوم الدين)، وهو يتكلم عن فضيلة العلم، فيقول: "**قال بعض العلماء: ليت شعري أي شيء أدرك من فاته العلم، وأي شيء فاته من أدرك العلم. وقال عليه الصلاة والسلام: "مَنْ أُوتِيَ القُرآنَ فَرَأَى أَنَّ أَحَدًا أُوتِي خَيرًا مِنْهُ فَقَدْ حَقَّرَ مَا عَظَّمَ اللهُ تَعَالَى" وقال فتح الموصلي رحمه الله: "أليس المريض إذا مُنِعَ الطعام والشراب والدواء يموت؟ قالوا بلى قال: كذلك القلب إذا منع عنه الحكمة والعلم ثلاثة أيام يموت" ولقد صدق فإن غذاء القلب العلم والحكمة وبهما حياته...**" (الغزالي(ت:٥٠٥هـ)، ٢٠٠٥م، صفحة ١، ١٥)

ومن خلال نص الإمام الغزالي السابق، يظهر الفرق بجلاء بين هذا النص بلغته السهلة اليسيرة التي يستطيع القارئ العادي تفهمها واستيعابها، ومن ثم يستطيع التفاعل معها، وتلك النصوص التي كانت تعج بالرموز والاصطلاحات، فيقف القارئ العادي وقد حيل بينه وبين ما يشتهي من فهم لهذه النصوص الرمزية.

وبهذا يمر الصوفي في أثناء رحلته بثلاث مراتب، فعندما يفارق ذاته المزيفة ويبدأ رحلته ويسير في طريقه فهو (السالك)، وعندما يصل إلى ذاته الحقيقية في القرب القريب (عين الجمع) فهو (الواصل)، وعندما يرجع من عين الجمع فهو (الولي الوارث). (الحكيم د.، ١٩٩٤، صفحة ٧٣)

إشكالية تلقي النص الصوفي

بسبب عدم دراية البعض من المتلقين من العلماء والعامة بهندسة التجربة الصوفية، وفهم نصوص الصوفية الإشارية، وأحوالهم غير المفهومة عندهم، وقع كثير منهم في فخ التلقي السلبي للنص الصوفي، فنرى مثلاً الإمام الجوزي في كتابه: (تلبيس إبليس) قد خصص أجزاءً من كتابه للرد على الصوفية واتهم كثيرًا منهم بالانحراف عن الشريعة وسوء الاعتقاد، ومن هؤلاء أبو حمزة الصوفي، محمد بن إبراهيم البغدادي، الذي اُتهم بأنه حلولي؛ **وذلك لأنه كان إذا سمع صوتًا مثل هبوب الريح، وخرير الماء، وصياح الطيور يصيح ويقول: (لبيك)** (الجوزي(ت:٥٩٧هـ)، ٢٠٠١م، صفحة ١٥٢) رغم أن الطوسي في اللمع

وصف أبا حمزة بأنه من أجَلِّ العلماء، وأنه من أهل الرمز والإشارة، وأن من اتهموه بذلك لم يفهموا إشاراته، وأن أرباب القلوب ومن كان قلبه حاضرًا بين يدي الله، يكون دائم الذكر لله فيرى الأشياء كلها بالله ولله ومن الله وإلى الله، فإذا سمع كلامه فكأن ذلك سمعه من الله، وأن هذه المرتبة لا تكون إلا لعبد مجموع على الله! كل جوارحه مشغولة بالله، وعند ذلك يقع له حقائق الفهم عن الله في كل ما يسمع ويرى. (الطوسي(ت:٣٧٨هـ)، ١٩٦٠م، صفحة ٤٩٥) مع الأخذ في الاعتبار أن الطوسي كان يدرك تمامًا من هو الصوفي الحقيقي، ومن هو المدعي للتصوف (الطوسي(ت:٣٧٨هـ)، ١٩٦٠م، صفحة ١٩)، **كما نجد الأستاذ عباس العزاوي يتهم ابن عربي والحلاج والسهروردي بالكفر والإلحاد والزندقة**، ويشير إلى أن كتبهم قد مُنِعت أيام الناصر لدين الله، وحرم على العلماء قراءتها أو اقتناؤها، **كما يَعْتَبِر الأستاذ عباس العزاوي الحياة الصوفية حياة منحرفة جائرة في شذوذها**، (العزاوي، ١٩٦٩م، صفحة ١٣٢) كما يشير إلى بعض نصوص ابن عربي ليدلل على انحرافه عقديًا، وذلك في سياق إنكاره لمفهوم (وحدة الوجود) عند ابن عربي، فيقول: "**وحدة الوجود: ويترتب عليها أن العالم هو الله سواء أكان في حالة الأعيان الثابتة، أو التعينات كما يترتب (رفع التكاليف) و(الإباحية) على هذه العقيدة، فالعبد رب، والله عبد، ليت شعري من المكلف.**" (العزاوي، ١٩٦٩م، صفحة ١٤٣)، وردًا على قول العزاوي ترى الدكتورة سعاد الحكيم أن القارئ لابن عربي ما لم يتلمس أصوله سيقع في أخطاء فادحة كالتي وقع فيها العزاوي الذي اتهم فيها ابن عربي برفع التكاليف، وتؤكد على أن النص الذي أورده العزاوي:" العبد رب، والله عبد، ليت شعري من المكلف" لم يرد عند ابن عربي، ولم يقل (الله عبد)، وإنما قال ابن عربي:

الرب حقٌ والعبد حقْ يا ليت شعري مَنْ المُكَلَّف؟
إن قلتَ عبدٌ فذاك ميْتٌ أو قلتَ ربٌ أنَّى يُكَلَّفْ

فهو سبحانه يطيع نفسه إذا شاء بخلقه. فليس إلا أشباحٌ خالية على عروشها خاوية" (عربي(ت:٦٣٨هـ)، د.ت، صفحة ١٥/١) وترى أن النص يدل على عكس ما رأى العزاوي؛ لأن ابن عربي يثبت التكليف من خلال عبارته الاستفهامية (من المكلَّف؟)، فاثبت بها التكليف والمكلف، وأن سؤاله هذا لا يشكك في التكليف بل يلامس هوية المكلف. (الحكيم د.، ١٩٩١م، صفحة ٥٠)

ومن أمثلة تعدد مفاهيم القراء لاستقبال النص الصوفي ما ورد حول تفسير بعض الصوفية لقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗ﴾[التوبة:١٢٣]، مِنْ أن المراد (بالذين يلونكم) النفس، فأمر الله بقتالها؛ لأن أقرب شيء إلى الإنسان نفسه. **فذكر الإمام ابن الصلاح في فتاويه أن الإمام أبا الحسن الواحدي يرى أن من يعتقد أن هذا تفسيرًا للقرآن فقد كفر**، في حين رأى الإمام الزركشي أن من يُوثَق به من الصوفية إذا قال هذا فإنه لا يقصد تفسيرًا للقرآن ولا شرحًا للكلمة القرآنية، وإنما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير، ومن ذلك مثال النفس في الآية، وكأنه قال: أمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفار، وبعد ذلك يرى الزركشي أنه من الأفضل عدم التساهل في مثل هذه التأويلات لما فيها من الإيهام والالتباس. (الزركشي(ت:٧٥٤هـ)، ١٩٨٤م، صفحة ١٧٠/٢) ومما سبق نجد أن صاحب الرأي الأول يصدر حكمه مباشرة على هذا النص الصوفي، وأن المعتقد بصحته (كافر)، فضلاً عن قائله!!، في مقابل الإمام الزركشي الذي يتخذ بعض الإجراءات ليستقبل النص ثم يصدر حكمه، فيعول على سُمْعَةِ المتكلم، وهل هو ثقة أم لا؟ ثم بعد ذلك يذهب مذهب تأويل النص وعدم الأخذ بظاهره، وفي الأخير يتمنى لو أنهم لم يتساهلوا في إطلاق مثل هذه النصوص الإشارية لما فيها من عدم مناسبة لعقل القارئ العادي.

بعد تناول إشكالية إرسال الخطاب الصوفي من منشئ النص وما يعتريها من ملابسات، وكيف أن الخطاب يتنوع بتنوع منشئه، وبتنوع المراحل التي يمر بها في أثناء تجربته الصوفية، والتي–في الغالب– ما يلجأ فيها إلى لغة الرمز والإشارة التي يجهلها عامة المتلقين، وبعد التمثيل لبعض صور استقبال النص الصوفي من قبل بعض العلماء، فضلاً عن العامة، وكيف أنهم وقفوا موقف الرافض المعادي لهذه النصوص لما فيها من تجاوز– من وجهة نظرهم– تظل الإشكالية قائمة، ويظل السؤال مطروحًا بقوة: **هل من كيفية أو منهج علمي من مناهج مقاربة النصوص يمكن أن يعتمد عليه المتلقي للولوج إلى عمق النص الصوفي، والوصول إلى مغزاه وما يبتغيه منشئه؟** لا سيما وقد ظهر في الفترة الأخيرة العديد من مناهج مقاربة النصوص الغربية الحديثة التي اعتمدها أصحابها لقراءة النصوص والوصول إلى المعنى. كذلك بعض وجهات النظر العربية لقراءة النص الصوفي قراءة

صحيحة، ولكي نجيب عن السؤال السابق، فإنه من الضروري أن نناقش بعض هذه المناهج، واخبار مدى ملاءمتها لقراءة مثل هذه النوعية من النصوص؟ أم أن لهذه النصوص منهجًا مختلفًا يتحتم على المتلقي أن يعتمده لاستنطاقها؟

المناهج النقدية ومقاربة النص

إن عملية القراءة تعتمد على أعمدة رئيسية هي المؤلف والنص والقارئ، وعلى هذا الأساس تعددت المناهج النقدية على الساحة الأدبية، في الوصول إلى معنى النص، ما بين قراءات سياقية تميل إلى تغليب الذات في بحثها عن المعنى أو عن دلالة النص، وفي بعض الأحيان تركن إلى الإحالات الخارجية، وهذه القراءة كانت تنطلق من أن المؤلف هو صانع المعنى وبالتالي لابد من الوقوف على مقصديته، وكذلك بالنسبة للواقع من خلال جميع مواصفاته. وقراءات محايثة ترى أن المعنى كامن داخل النص، فمجدت الداخل وقللت من قيمة الخارج فقضت بموت المؤلف ولم تدع للقارئ مكانًا بوصفه القطب الثالث في عملية القراءة. ثم ظهرت بعض المناهج التي تعلي من شأن القارئ وتلقيه للنصوص من خلال ما يعرف بـ(نظرية القراءة) أو (جمالية التلقي). (يوسف، ٢٠٠٢م، صفحة ١٧٥) فتقاطعت هذه المناهج أحيانًا، وتداخلت في أحيان أخرى، وكلها تدعي أن هدفها هو تنوير النص والوصول إلى المعنى، هذا الهدف الذي يتباين بتباين المفسرين وأيدولوجياتهم التي يتحدد من خلالها رؤيتهم للعالم، وتحدد لهم أطر الدلالة التي يقرأون ويفهمون في ضوئها هذه النصوص، إذن فهذه القراءات هي تفسيرات نسبية للنص. وفيما يلي طرح لبعض هذه المناهج:

أولاً: الاتجاه النفسي

يعد هذا الاتجاه من المناهج التي اعتمدت على المؤلف وسيرته الذاتية وأخباره وثقافته ونفسيته، واعتبرت هذه الأمور من المقومات الرئيسية للوصول إلى دلالة النص. وإن البحث في علاقة العمل الأدبي بالعالم الداخلي بكاتبه لهو بحث قديم فقد تكلم عنه أفلاطون في حديثه عن الإلهام الشعري في محاورة (الإيون)، كما تحدث (كوليردج) عن معنى الخيال الشعري، لكن الذي رسم تفاصيل هذه القضية هو (فرويد) بمذهبه النفسي ومن جاء بعده، من خلال أفكاره المتعلقة بالنفس وطريقة الإبداع، وتحليل الأعمال الأدبية من خلال فهم النفس

البشرية، فكما أن التجارب النفسية المكبوتة البعيدة المخزونة في منطقة اللاوعي، وفقًا للتعبير الفرويدي تسعى للظهور من خلال الأحلام، فكذلك الأخيلة والأوهام لدى الكاتب تسعى للظهور من خلال العمل الأدبي، فيسعى الكاتب إلى تصوير الحقيقة عن طريق عرض شخصياته من الداخل، واختزال العالم الخارجي إلى أقصى درجة ممكنة، حتى أصبح تحليل الشخصيات الأدبية من الناحية النفسية نهجًا معتمدًا في النقد الأدبي، وهكذا ظل المنهج الفرويدي متربعًا على عرش التحليل النقدي، حتى جاء (كارل يونج) الذي يعد أحد تلامذة فرويد، ونقل محور الاهتمام من الدوافع النفسية المتعلقة بالجنس كما يراها فرويد، إلى دوافع أخرى سماها (يونج) بـ(اللاوعي الجمعي)، وبهذا أصبح الدافع جمعيًّا لا فرديًا، يُبنى على موقف نموذجي يرجع إلى ما قبل التاريخ وما قبل ذاكرة الإنسان، وعليه يكون التحليل الأدبي تحليلاً أسطوريًا في عقل الجماعة، ومن هنا ركز المنهج السيكولوجي على شخصية المؤلف بشكل كبير وأعطاها أهمية كبرى في تفسير النص الأدبي، وظهر ما يسمى بـ(الاتجاه البيوجرافي) الذي يؤمن بالصلة العضوية بين المؤلف ونصه، ووجوب قراءة أحدهما في ضوء الآخر. ومن أهم المشكلات التي واجهت هذا الاتجاه النفسي أن جل اهتمامه كان منصبًّا على منطقة اللاوعي التي لا يعيها الكاتب نفسه ولا تعبر عنها اللغة صراحة، مما جعل بعض المؤلفين ينكرون في كثير من الأوقات الآراء التي يقدمها النقاد حول نصوصهم. (الضيف، ١٩٩٤م، صفحة ٣٠٢) كما يرى كثيرون أنه من الخطأ أن ينسب إلى العوامل البيوجرافية أية قيمة نقدية؛ لأن الأمور المتعلقة بسيرة الكاتب لا يمكن أن تغيِّر شيئًا من التقويم النقدي أو تؤثر فيه. (الضيف، ١٩٩٤م، صفحة ٣١٧)

لذلك حدثت بعض المراجعات للاتجاه السيكولوجي لحل مشكلاته عن طريق الربط بين شخصية المؤلف ولغته الأدبية وهو ما فعله المفكر الفرنسي (جاك لاكان) من خلال ما يسمى بـ(النفسية البنيوية) وفيها تُربط اللغة بالعمليات النفسية ربطًا عضويًا، ليصبح دورها تمكين الإنسان من التفكير، مما يعنى أسبقية اللغة على الفكر، وأن منطقة (اللاوعي) إنما تتكون من خلال اللغة، وهكذا نجح (لاكان) وأتباعه في لفت الانتباه لأهمية اللغة، كما نجحوا في إيجاد جو ملائم للتعاون بين (الاتجاه السيكولوجي) و(تفكيكية) داريدا، ليعمل الأول ضمن السياق الحضاري العام الذي يجعل اللغة بكافة جوانبها نقطة الانطلاق في تحليل النص الأدبي. (الضيف، ١٩٩٤م، صفحة ٣٠٥)

وبالنظر في المنهج النفسي نجد أنه يركز على جزئية مهمة في تحليل النص، وهي جزئية نفسية المؤلف، وهي من النقاط المهمة التي تساعد في استجلاء المعنى في النص الصوفي، ولكن ليس كما يرى فرويد الذي ركز على الدوافع النفسية المتعلقة بالجنس، ولا كما يرى(يونج) الذي أرجع الأمر إلى منطقة اللاوعي التي لا يعيها صاحب النص، فالصوفي يكون في حالة وعي تام، ولكنه لا يستطيع التعبير عن حالته باللغة العادية.

الاتجاه الواقعي

يمثل الاتجاه الواقعي مدخلا من مداخل النقد الأدبي في دراسة النص، وهو من المناهج النقدية المقابلة للمنهج النفسي الذي يربط النص بالعالم الداخلي لمؤلفه، لذا فالواقعية اعتبرت أن النص الأدبي والأعمال الأدبية بشكل عام ما هي إلا محاكاة للواقع، فالشاعر حينما يكتب قصيدة فهو يعبر عن تجربة عاشها، ولكن لا ينقلها نقلاً حرفيًا وإنما يحاكيها ويماثلها فتصبح التجربة الأدبية محاكاة للواقع، فيهتم بالواقع الخارجي وتصويره كما هو من خلال العمل الأدبي، ويعلن العداء على كل ما هو عاطفي أو مثالي؛ وذلك لتمثيل الحقيقة، ومن ثم لا يلجأ الكاتب إلى أي نوع من أنواع الخيال لتجميل الواقع، كل ذلك ليضع القارئ في صلب الواقع، لأن ثمة فرقًا في التأثير بين إمكان حدوث الشيء في واقع الحال وبين وقوعه ضمن سياق أدبي، ومن أبرز القضايا التي تناولها الاتجاه الواقعي، قضية لغة العمل الأدبي، من حيث نوعها، ومواءمتها للغة الأديب الخاصة، والإيهام بأن هذه اللغة هي نفس اللغة التي تستخدمها شخصيات العمل الأدبي في واقع حياتها بحيث لا يظهر نوع من التناقض بين اللغتين، وهذا ما جعل الكاتب الواقعي يلجأ إلى ضمير الغائب ليتخفى خلفه لتظهر الشخصية أمام عين القارئ وتتطور على نحو ينسيه أنه أمام لغة من صنع الكاتب، مما جعل القارئ يتابع القراءة على أنها صورة موضوعية. فمن خلال وجهة نظر المنهج الواقعي لابد أن يكون النص الأدبي على علاقة وثيقة بالواقع. وهكذا ظل الاتجاه الواقعي حتى ظهر ما يسمى بـ(الواقعية الاشتراكية) التي تأثرت بأفكار (كارل ماركس) وروجت لها، ومن ثم لم يصبح الاتجاه واقعيًا، بل أصبح واقعيًا اشتراكيًا. وسرعان ما طرأ التغيير على هذه الاتجاه لملاحقة التغيرات النقدية، فظهر ما يسمى بـ(الشكلانيين الروس) هذه المجموعة التي بذلت مجهودًا كبيرًا في التقريب بين المحتوى الأيدولوجي والشكل الفني للعمل الأدبي، وقالوا باستقلال الأدب

عن كافة ألوان المعرفة الأخرى، وقدموا مصطلح (أدبية الأدب)، الذي يعني أن تحقيق هذه الأدبية مرهون بالأدوات النقدية القائمة على استخدام اللغة الخاصة التي تميز الخطاب الأدبي عن سواه. كما ظهر في أعمال كتَّاب هذا الاتجاه اهتمامهم بالعنصر الاجتماعي بوضع الدوافع الاجتماعية الثابتة التي ينتمي إليها المضمون، في مقابل العناصر الأسلوبية المتغيرة التي ينتمي إليها الشكل، ليصبح العمل الأدبي مزيجًا بين الشكل والمضمون، وهو ما يعكس صورة المجتمع في نهاية الأمر. (الضيف، ١٩٩٤م، الصفحات ٣٠٧-٣١٠)

من خلال عرض المنهج الواقعي، نجد أنه من المناهج غير الملائمة لتحليل النص الصوفي؛ لأنه يسعى إلى تمثيل الواقع من خلال النص، ويحتم على صاحب النص أن يعبر عن ذاته بواقعية، وهو ما تأباه طبيعة النص الصوفي، فالصوفي في تعبيره عن حالته الجوانية لا يأبه بالمتلقي، ولا يلتفت للواقع، ويلقي نصه دون النظر لمثل هذه الأمور.

الاتجاه البنيوي

تعد البنيوية (Structuralism) من المناهج النقدية التي اعتمدت على مناهج العلوم الإنسانية، فقد اعتمدت على علم الاجتماع اللغوي، ودخلت في منافسة قوية مع المناهج النقدية الخالصة، ومن أبرز الآراء التي تمثل المنهج البنيوي آراء فردينان دي سوسير، وستراوس، وتودروف، وإيكو، واعتمدت بشكل كامل على النص ذاته وعلى بنيته الداخلية، من خلال المنهج البنيوي الذي يحكمه عنصران أولهما: أن الإنسان يوجد في سياق ثقافي ليس له أي دور في عملية التغيير الاجتماعي وفقًا للحتمية التاريخية الماركسية، وثانيهما: أن العمل الأدبي يبقى غامضًا ولا يأخذ شكله المحدد إلا من خلال قراءته وفقًا لقواعد المنهج البنيوي، وبهذا يقترب المنهج البنيوي من (الموضوعية) في جانب من جوانبها حين ترى أن تقاليد الأدب وعمل الرموز وآثار كل ذلك أمور لا تقع تحت قدرة القارئ، وإنما ضمن العناصر الموضوعية للقوالب الأدبية. (الضيف، ١٩٩٤م، صفحة ٣٢١)

فقد أعلن جاكوبسون، وتروبتسكوي، وكارشفسكي، في مؤتمر علمي عام ١٩٢٨ أن المنهج البنيوي منهج علمي صالح لاكتشاف قوانين بنية النظم اللغوية وتطورها، ومن خلال هذا المنهج يمكن النظر إلى اللغة على أنها نسق من العلامات، وهذه العلامات ذات وجهين، دال (صورة أكوستيكية)، ومدلول (متصور ذهني)، وبهذا تكون الدلالة ناتج العلاقة بين الدال

والمدلول، وبما أن العلامة هي الوحدة اللغوية، فقد رأى دي سوسير أن مهمة عالم اللغويات، هي تحديد ما يجعل من اللغة نظامًا نوعيًا خاصًا داخل مجموعة الوقائع السيميولوجية، ففرق بين اللغة والكلام وركز اهتمامه على دراسة اللغة باعتبارها ملكة اجتماعية ثابتة، مقصيًا الكلام من حيز الدراسة على اعتبار أنه ظاهرة فردية متغيرة، وبهذا لم يهتم سوسير بالسياق المرجعي الوظيفي، كما اعتبر أن اللغة نظام له قواعده الخاصة وأن مكونات هذا النظام متماسكة ومترابطة فيما بينها، فالمهم عنده هو اللغويات الداخلية أو النظام الباطني للغة، لا اللغويات الخارجية مع الاعتراف بأهميتها (إبراهيم، د.ت، صفحة ٤٣)، كما رأى سوسير أن دراسة اللغة لابد أن تكون دراسة آنية، لا زمانية، تمثل محورًا أفقيًا تقوم فيه العلاقات بين الأشياء المتواجدة، وليس للزمان فيه أي مدخل. (سوسير، د.ت، صفحة ١٥٢)

وعلى هذا فقد اعتبرت البنيوية النص هو الأساس في عملية التحليل، ونظرت إلى اللغة على أنها نظام وليس سلوكا، نظام متكامل منغلق تمام الانغلاق ليس للعالم الخارجي به أدنى علاقة، وركزت على اللغة في ذاتها ولذاتها متجاهلة كل ما هو خارجي، كمؤلف النص وحياته، وأي ظروف وملابسات خارجة عن النص، كالسياق، والمقاصد وما شابه ذلك.

وبذلك تكون قد أعلت من سلطة النص ومنحته نفوذًا كبيرًا في مقابل التقليل من سلطة القارئ والمؤلف، كل ذلك من منطلق عدم وجود علاقة بين المؤلف بوصفه ذاتًا خلاقة وبين نصه، وبهذا تنفي البنيوية وجود أية علاقة بين النص وصاحبه، لتتحول العلاقة بينهما من علاقة ابن بأبيه إلى علاقة منسوخ بناسخ، أي أن الكاتب لا يقوم بكتابة نصه، وإنما يقوم بنسخه من خلال معطياته اللغوية التي هي مستودع إلهامه، والتي هي عبارة عن مخزون هائل من الاقتباسات والإشارات اللغوية التي تكونت من ثقافات شتى، فيستخدمها الإنسان من خلال المزج والتوليف، فيتكون النص من مزيج من كتابات سابقة منسحبة من ثقافات متعددة، وهو ما يسمى بـ(التناص)، وبذلك انتهت علاقة المؤلف بنصه وتلاشى الاهتمام بسيرة المؤلف وأخباره ونفسيته وثقافته وعلاقته بعصره، وحل محل ذلك سلطة النص. (المومني، ١٩٩٧م، صفحة ١١٤)

وبمرور الوقت تبين عدم صلاحية المنهج البنيوي لمعالجة قضايا النص، لذلك فقد تعرض هذا المنهج لكثير من الانتقادات من كثير من علماء اللغة منهم (ميبه) الذي أخذ على

سوسير تجاهله الأسباب الاجتماعية والظروف الخارجية للتغير اللغوي؛ لأنه بذلك يحرم هذا التغير من صلته بالواقع، ويختزله في تجريد غير قابل للتفسير، ونفس الموقف اتخذه فندرياس الذي أكد على تقارب اللسانيات وعلم الاجتماع. (بافو،وسرفاتي، ٢٠١٢م، صفحة ١٤٢)

على الرغم من اهتمام المنهج البنيوي بلغة النص، التي تعد مركزًا من مراكز تحليل النص، إلا أنه أهمل صاحب النص، وألغى دور القارئ، الأمر الذي جعل هذا المنهج لا يتلاءم مع النص الصوفي، الذي لابد فيه من الاهتمام بالتجربة الروحية لصاحب النص، والتي يكون للقاري فيها أيضًا دور مهم، حتى يتم الوصول إلى معنى النص.

الاتجاه التفكيكي:

لم تدم طويلاً هذه السلطة التي أخذها النص على حساب صديقيه المؤلف والقارئ وسرعان ما تهاوت هذه السلطة بظهور بعض المناهج النقدية كالتفكيكية (Deconstruction)، والتي أرسى دعائمها الفيلسوف الفرنسي (جاك داريدا)، هذا المنهج النقدي الذي لا يعني الهدم، وإنما يعني –عند البعض– إعادة البناء، فيركز داريدا على ما يسميه (الاختلاف)، الذي يظهر من خلاله معنى العلامات اللغوية التي يظهر معناها بسبب اختلافها، فيأخذ هذا الاختلاف شكل التقابل أو التضاد، وهذا الاختلاف نفسه عند دريدا هو الذي يحول بين الكلمات وبين أن يكون لها معنى محدد، كما أن العلامة تختلف بحسب السياق الواردة فيه ورغم ذلك تظل حاملة لآثار من ألوان السياقات الأخرى، مما يترتب عليه مضاعفة الاختلاف بين الدوال والمدلولات، ومن هنا يضاف غموض إلى غموض النص الأدبي، ويحال بينه وبين الوضوح الذي هو هدف الكتابة الأدبية، يترتب على ذلك أن معنى النص الأدبي لا يمكن أن يكون واحدًا، أو محدودًا، أو واضحًا، لخضوعه لهذه التخالف والتفكيك (الضيف، ١٩٩٤م، صفحة ٣٢٢) وبهذا يشكك المنهج التفكيكي في العلامة اللغوية من حيث انتظامها وقوانينها الصارمة، فهي أبعد ما يكون عن التعبير الموضوعي الشفاف، بوصفها استعارية هدفها إحداث تأثير أو تكوين صورة بدلاً من نقل الواقع أو الأفكار بموضوعية. (بطلر، ١٩٨٥م، صفحة ٨٠)

إن فلسفة التفكيك للنص الأدبي تقوم على مبدأ القراءة المغرضة التي تبيت النية للإساءة للنص ومبدعه، وتسعى إلى فصل القراءة النقدية عن المنجز اللغوي، ليحل الغياب

محل الحضور، إذ تعد آليات الغياب من الركائز التي تقوم عليها فلسفة التفكيك، وعليه فإن النص كلما أوغل في الغموض والإبهام تعددت احتمالية قراءاته، بمعنى آخر، قراءة النص من منطلق الغياب يعد توسيعًا لفضاء الممارسة التأويلية اللانهائية خارج حدود العلامات اللغوية، ليصبح تحليل النص نوعًا من العبثية الفكرية التي تحيد عن ضوابط النص ومعالمه، وبالنسبة لهذا المنهج النقدي لا يوجد نص للتأويل، وإنما هنالك تأويل يحتاج إلى تأويل جديد، على حد قول (ميشيل فوكو)، وهذا نوع من تغير وجه المقاربة التأويلية من النص إلى عالم من التأويلات المتناسلة، والذي يؤدي إلى تحويل مسار القراءة النقدية السليمة إلى فضاء يغيب فيه النص وتنتهك فيه المعاني، وعليه فإن المنهج التفكيكي من خلال قراءته المغرضة للنصوص، يحاول البحث عن نقاط الضعف والبنية القلقة في نسيج النص الأدبي، وهزها لهدم النص وإعادة بنائه وفق أفق القارئ، الذي يمارس عبثيته فيغير من مواقع النص بتحويل ما هو مركزي إلى هامشي والعكس، محدثًا نوعًا من الانقلاب النقدي من خلال تمييع القراءة النقدية والإغراق في الشكل رغبة في تجاهل الجوهر، وهو ما يأباه النقد الحقيقي الذي يبحث عن اللبنة المستقرة والعناصر المحورية والجوهرية في النص ليبني عليها، ومما سبق يظهر التوجه الأيدولوجي لفلسفة التفكيك الذي تطمح من خلاله إلى طمس معالم النص الإنسانية والأخلاقية من منطلق رؤية هذه الفلسفة للتاريخ والسياسة النابعة من النظرية الماركسية. (عدمان، ٢٠٠٤م، الصفحات ٥٤-٥٧)

رغم ما يحمله المنهج التفكيكي من رؤية للنص الأدبي تقضي بتعددية المعنى، وهو أمر إيجابي يقضي على التعصب الفكري عند البعض، الذين يعتقدون وحدة المعنى للنص، وللذين يعتقدون امتلاك الحقيقة، إلا أنه لا يصلح لتحليل النصوص عامة ناهيك عن النص الصوفي ذي الطبيعة الخاصة؛ لأنه منهج مبني على العبثية والتأويل اللانهائي الذي لا يؤدي إلى معنى يستقر عليه النص على الأقل عند من يقتنع به.

نظرية التلقي

قامت نظرية القراءة وتصوراتها النظرية والتطبيقية في ألمانيا، على يد كل من (روبرت هانس) و(إيزر)، هذه النظرية التي تركز على علاقة القارئ بالنص الأدبي واستجابته له (يوسف، ٢٠٠٢م، صفحة ١٧٥)، وتحوله من مرحلة الاستهلاك إلى مرحلة الإنتاج، ومن

مرحلة التبعية إلى مرحلة الاستقلال، وأصبح له دور في الخطاب المعاصر يشبه جهازًا مزدوج الوظيفة، جهازًا يستقبل ويرسل، وهذا النوع من القراء هو القارئ المستهدف من هذه النظرية لا القارئ المستهلك العادي، فالكاتب بمجرد إلقاء نصه يخرج عن حيازته ويصبح ملكًا للقارئ الذي يمارس معه كل صنوف العشق والهيام، يتصرف فيه كيف يشاء، ويفهمه على النحو الذي يريد، من خلال تأويله للكشف عن خفاياه، وفي الوقت ذاته لا يدعي أن قراءته للنص هي القراءة الوحيدة القادرة على فهمه فهمًا صحيحًا، ولكنها تسعى إلى تقديم قراءة مفتوحة، تقترح تأويلاً للنص ضمن تأويلات عدة يمكن أن يقرأ بها النص المطروح للتحليل، في مقابل قراءة تخرج النص خارج إطار التأويلية وتتمسك برأي واحد تدعي أنه قصد مؤلف النص، وذلك أمر يصعب التسليم به. (مرتاض، ٢٠٠٠م، صفحة ٢٦٩)

ولدراسة العلاقة بين النص الأدبي وقارئه فإنه من الصعوبة بمكان تفهم المبادئ التي تحكم هذه العلاقة، فمن حيث مبدأ القوة يمكن أن تكون هناك علاقة سيطرة أو تبعية أو تكافؤ بين النص والقارئ، بمعنى آخر، هل القارئ هو الذي يسيطر على النص أم أن النص هو الذي يبسط هيمنته على القارئ؟ كما أن ثمة تساؤلاً آخر وهو هل تفاعل القارئ مع النص ناتج عن إحساس القارئ بأن هذا النص يعبر عما يختلج في صدره هو، أم لأن النص يعبر عن كاتبه؟ والإجابة لأن النص يتجاوب مع مشاعر القارئ وأحاسيسه، من خلال عملية الإسقاط في القراءة التي تأتي عندما ينفصل الفرد عن الجماعة، فيتبنى القارئ النص ويجعله تعبيرًا عن دواخله. ولكي تتحدد علاقة القارئ بالنص على وجه الدقة، لابد من أن يعي القارئ ذاته وأن يعي النص في ذات الوقت، ومن خلال عملية الوعي هذه يتم التفاعل بين القارئ والنص طبقًا للتصورات العامة، السائدة في الثقافة المعاصرة لعملية القراءة، التي تشكل وعي القارئ بذاته وبالنص، وهكذا يمكن أن تتولد القراءة الذاتية للنص، وأن يستخرج القارئ بعض الدلالات التي لم يردها الكاتب ولا فكر فيها، ويتحول دور القارئ من قارئ سلبي تتحدد مهمته في استخراج ما أراده الكاتب، إلى قارئ إيجابي منتج للدلالات، مما ينتج عنه الكثير من الدلالات التي تتعدد بتعدد القراء، لتتحول ملكية النص من الكاتب إلى القارئ. (قاسم، ١٩٩٥م، صفحة ٢٦٥)

إن القراءة وتفسير النص من العمليات البعيدة جدًا عن المؤلف، وعن حالته الذهنية، ومقاصده، ونواياه، وميوله غير المعلنة، لذلك فإن عملية فهم النص تعد عملية مستقلة تمام

الاستقلال؛ لأن محاولة فهم النص على نحو ما كان يقصد مؤلفه، هي من الأمور شبه المستحيلة في كثير من المواقف؛ بسبب التباعد ما بين زمني الباث والمتلقي ومكانيهما، لذلك أصبح من المباح للمتلقي أن يقرأ النص من خلال معطياته السياقية والنسقية معًا، على نحو ما يراه هو لا على نحو ما كان يراه مؤلف النص، الذي تظل مقصديته مجهولة للمتلقي في كثير من الأحيان. من هذا المنطلق يجب على المتلقي أن يصرف تفكيره إلى قراءة النص وتأويله في ضوء الزمن الذي قيل فيه النص، والبيئة التي نشأ فيها، والخلفية الثقافية التي أنتجته، أو في ضوء نسقه اللغوي انطلاقًا من لغته أساسًا، وكثيرًا ما يقع القارئ في مغبة القراءة المغلوطة للنص، أو ما يسميه (إمبرتو إيكو) (استعمال النص)، الذي يحمل شيئًا من الهجنة، في مقابل (تأويل النص) الذي يعني قراءة النص قراءة سليمة، ولا يمانع (إيكو) من الإفادة من الإجراءين معًا في فك ألغاز النص بحيث يمكن للقارئ أن يبدأ باستعمال النص ليصل في النهاية إلى تأويله. (مرتاض، ٢٠٠٠م، الصفحات ٢٦٦-٢٦٩)

ومن وجهات النظر التي طرحت لتمهد الطريق بين القارئ والنص، ما سماه البعض بعملية استئناس النص أو استئلافه، بأن يحول القارئ النص ويجعله جزءًا منه من خلال تدبره وهضمه كما يهضم الآكل الطعام، فالقارئ هو الآكل والنص هو المأكول، الذي يتحول إلى شيء آخر بعد عملية القراءة، ومن خلال وجهة النظر هذه تظهر سطوة القارئ على النص. كما أن ثمة رأيًا آخر يرى أن الخطاب يكون مناصفة بين المتكلم والمستمع، وشبه هذا الرأي الخطاب بلعبة التنس، فالمتكلم يلقي بالكلمة وعلى المستمع أن يستعد لاستقبالها، حسب الاتجاه الذي تندفع إليه كما هو الحال بين لاعبي التنس، المستقبل يتحرك على أساس حركة الضارب وحسب طبيعة الضربة. (قاسم، ١٩٩٥م، صفحة ٢٧٤)

وإن كان القارئ في ضوء نظرية التلقي، يؤول النص تأويلاً مبنيًا على العلاقة التي يقيمها بالنص، مع عدم إدعائه أن قراءته هي القراءة الوحيدة، وإنها قراءة ضمن قراءات كثيرة يمكن أن يقرأ بها ذلك النص، فرغم إيجابية هذا الأمر من ناحية عدم ادعاء امتلاك معنى النص، إلا أنه يمكن أن يذهب بالقارئ إلى معان لم يردها صاحب النص ولا فكر فيها؛ وذلك لأنه يقرأ النص في معزل عن صاحبه، مما قد يضر بالمعنى، وخصوصًا في حالة النص الصوفي، الذي يعتمد فيه المتلقي في الوصول إلى المعنى على معرفة صاحب النص وسيرته، ضمن معطيات كثيرة.

وهنا تظهر إشكالية التلقي والتي تتمثل في سؤال مفاده: هل يتفق النص مع أيدولوجية القارئ أم يختلف معها؟ وهو سؤال منطقي للغاية، يغفل عنه الكثيرون في تحليل وجهة نظر المتلقي تجاه النص، لأن النص دائمًا يعبر عن أيدولوجية صاحبه وعقيدته ووجهة نظره للحياة، وبالتالي فمن المنطقي أن تتفق النصوص التي تعبر عن عقيدة صاحبها مع أيدولوجية القارئ أو تختلف معها، وهو ما يطلق عليه (بطلر) (نموذج المعارضة)، **فالنموذج الليبرالي** يرى أنه في حالة مواجهة القارئ لنص لا يتفق مع عقيدته وأيدولوجيته، خصوصًا إذا كان هذا النص دينيًا، أن يحاول أولاً استكشاف هذه العقائد، وأن يضعها في إطار تسامح عقائدي عام، وذلك من منطلق حرية العقيدة. كما يرى (ريتشاردز) أن القارئ في حالة عدم اتفاق أيدولوجية النص مع أيدولوجيته أن يعطل ملكة الاقتناع الفكري، على طريقة (كوليردج) حتى يستطيع تحقيق التكامل الوجداني والتجاوب العاطفي في استقباله للعمل الأدبي، و(إليوت) الذي يقترح في مثل هذه الحالة أن يعطل القارئ ملكة التصديق واللا تصديق ويحاول فهم النص؛ لأن أي نظرية منطقية متسقة من العقائد والقيم الأخلاقية، موجودة سواء آمن بها المتلقي أم لا، ومن ثم عليه محاولة فهمها، وأن يختلف معها حتى وإن لم يؤمن بها. (بطلر، ١٩٨٥م، صفحة ٨٤)

كما يضيف النموذج الليبرالي لتفادي التصادم بين ما يطرحه النص من عقائد، وعقيدة القارئ، أن يتم تفسير هذه الأعمال من خلال الأساليب التي تركز على القيم الأخلاقية والجوانب السيكولوجية، من خلال تصوير العواطف الإنسانية، واستخدام التورية؛ وذلك لارتفاع هذه القيم على الاختلافات العقائدية والأيدولوجية، وهو ما يضفي على المفسر نوعًا من الحيادية والسمو الأخلاقي. لكن هذه الوجهة الليبرالية في تفسير النصوص واجهت كثيرًا من النقد وصنفت على أنها (أيدولوجية خبيثة) هدفها تمييع العلاقات التي تربط الأدب بالعقيدة والتاريخ والمجتمع والمفسر، على اعتبار أنها محاولة لإخفاء أيدولوجية النص، في حين أن الهدف من التفسير هو الكشف عن هذه الأيدولوجية. (بطلر، ١٩٨٥م، صفحة ٨٥)

وإن كانت المقاربة الليبرالية تهدف إلى تمييع العلاقات بين الأدب والعقيدة وغير ذلك كما يرى المعارضون لها، إلا أنها تحمل شيئًا من العمق والموضوعية في مقاربتها للنصوص؛ لأن محاولة فهم النص في إطار تسامح عقائدي من منطلق حرية العقيدة، لا يعني بالضرورة تعمد إخفاء ما ينطوي عليه النص من أيدولوجية، كما أن هذه النظرة بداية لعدد من الإجراءات

التي ينبغي للمتلقي أن يسير عليها، من هذه الإجراءات محاولة تفهم طبيعة التجربة الصوفية، وطبيعة لغتها الخاصة بمصطلحاتها المخصوصة، حتى يتسنى له إدراك المفاهيم التي يريدها كاتب النص.

وقد رأى بعض المتخصصين في مجال التصوف الإسلامي (سكاتولين، ٢٠١٣م، صفحة ٢٦٤) أنه لفهم النص الصوفي لابد للمتلقي أن يمر بمستويات ثلاثة وهي:

أولاً: المستوى السياقي (contextual) أو التزامني (synchronic)

وهذا المستوى يعد العتبة المعرفية الأولى للوصول إلى فهم النص الصوفي، إذ أن فهم أي نص من النصوص لا سيما النصوص الصوفية، لابد أن يبدأ بدراسة تحليلية للألفاظ داخل النص، ويجب قراءتها وفهما من خلال سياقها النصي الفعلي، واستجلاء ما بينها من صلات مطردة وعلاقات متبادلة تربط بعضها ببعض، بعبارة أخرى، يجب أن توضع هذه الألفاظ في إطار حقولها الدلالية التي توجد فيها مسبوكة في نسيج النص؛ وذلك لأن هذه الألفاظ تأخذ معناها الفعلي من خلال وجودها في هذه الحقول الدلالية، ومن خلال هذه الطريقة يمكن للقارئ أن يخطو الخطوة الأولى في اتجاه فهم أمين لرؤية مؤلف النص، ومن خلال هذه المقاربة الدلالية لابد أن ينتج ما يسمى بـ(المعجم الدلالي) الخاص بالنص موضع الدراسة، أو لنقل الخاص بالصوفي، هذا المعجم الذي تأتي فيه الألفاظ مرتبة وفقًا لعلاقاتها الدلالية والمعاني التي اكتسبتها من خلال هذه العلاقات، وبهذا المعجم الدلالي أيضًا ينكشف للقارئ الطريقة التي تنتظم بها وتترابط عبرها كلمات النص وفق رؤية المؤلف التي عبر عنها في نسيج ذلك النص، وعلى هذا الأساس الدلالي يستطيع القارئ أن يمسك بالمعنى الفعلي لكلمة ما عند إبداع المؤلف وتأليفه ذلك النص، هذا بالإضافة إلى أنه بإمكان القارئ أن يربط بين الحقول الدلالية المختلفة ليظهر كيف تعالقت هذه الحقول من خلال التركيب الكلي للنص، وبهذه الكيفية تتضح لغة النص بشكل أفضل، فضلاً عن فهم دقيق للبصيرة الباطنية للمؤلف وخبرته الصوفية، غير أن الهدف النهائي من تصنيف هذا المعجم الدلالي هو إبراز الكلمات المركزية في النص، وهي الكلمات المحورية التي ينتظم حولها المعجم الدلالي، والتي من خلالها تتكشف رؤية المؤلف في وحدتها واطرادها وتماسكها الداخلي.

ثانيًا: المستوى التاريخي(historical) أو التعاقبي (diachronic)

على الرغم من أهمية الكشف عن المستوى السياقي أو التزامني للكلمات داخل النص، إلا أن هذا غير كاف لتقديم رؤية كلية عنه؛ وذلك لأن الكلمات الواردة في أي نص أدبي لابد أن توضع أيضًا في إطار تطورها عبر سياقها التاريخي أو التعاقبي؛ لأن الكلمات في أي مجال ليست مجموعًا استاتيكيًا ثابتًا عبر الزمن، وهذا ما أثبته البحث اللغوي الحديث، فالكلمات في تحول وتغير دلالي مستمر بسبب الاستخدامات المختلفة لها نتيجة التغيرات التي تطرأ على البيئات الثقافية، ليس هذا فحسب بل إن النظام المعجمي الدلالي هو أيضًا موضع تغير وتحول، فهناك من الألفاظ التي يعتريها البلى، وفي المقابل فإن ثمة ألفاظًا تولد وتدخل المجال اللغوي، وعلى هذا، ولكي نفهم لغة شخص ما، لابد من وضع معجمه اللغوي في إطاره التاريخي، لنفهم كل كلمة في إطار خلفيتها التاريخية وظروفها الزمنية، أو بمعنى آخر، داخل أفقها المعرفي، وببيان المستوى التاريخي للكلمات فإن ذلك بإمكانه أن يقدم فائدة كبرى للباحث في توضيح الخلفية التاريخية للغة الصوفية، والتي على ضوئها يمكن أن تقرأ النصوص الصوفية وتفهم ألفاظها.

ثالثًا: المستوى عبر التاريخي، أو الما وراء التاريخي (meta-historical) أو المتعالي(transcendental).

وهذا المستوى من المستويات التي لا يكتمل فهم النص الصوفي واكتشاف عمق التجربة الصوفية إلا من خلاله، ذلك مع الاحتفاظ بمكانة المستويين السابقين وأهميتهما، فَهُمَا وإن كانا مهمين إلا أنهما يأتيان دائمًا في حدود ما يمكن أن يوصف بالمستوى المعرفي التاريخي الظاهراتي، وهو ليس إلا مجرد مقاربة خارجية تصف ظاهر التجربة الصوفية التي هي في الأساس تعتمد على الباطن، ومن خلال هذا المستوى المتعالي، على المتلقي أن يمضي قدمًا إلى ما يمكن تسميته بالمستوى الأنطولوجي أو الوجودي لفهم كينونة الصوفي صاحب النص، وهو المعنى الأعمق لأي تجربة روحية باطنية، وبهذا يستطيع المتلقي أن يتخطى المعنى اللغوي الظاهراتي ليدخل في أبعاد فلسفية لاهوتية تساعده في تأويل أصدق وفهم أكمل للنص الصوفي وللتجربة الصوفية للمؤلف.

من خلال الرأي السابق يظهر مدى تركيزه على ضرورة تفاعل القارئ مع النص وصاحبه، وأنه لوصول المتلقي إلى معنى النص الصوفي، يتحتم عليه ألا يكتفي بالمعنى اللغوي الظاهراتي، من خلال وضع المعجم اللغوي للنص، وتطور اللغة عبر التاريخ، بل لابد له أن يدرس الحالة الروحية للصوفي صاحب النص، ليستطيع استجلاء التجربة الصوفية بشكل حقيقي، وإن لم يفعل فلا يصدر أحكامًا على هذا الصوفي. ويعبر عن ذلك عبد الرحيم البرعي بقوله (البرعي(ت:٨٠٣هـ)، ١٣٥٧هـ، صفحة ٤٦):

خَلِّ الغَرَامَ لِصَبٍّ دَمْعُهُ دَمُهُ حَيْرَانَ تُوجِدُه الذِّكْرَى وتُعْدِمهُ

فَاقْنَعْ لَهُ بِعَلاقَاتٍ عَلِقْنَ بِهِ لَو اطَّلَعْتَ عَلَيْهَا كُنْتَ تَرْحَمُهُ

عَذَلْتَهُ حِيْنَ لَمْ تَنْظُرْ بِنَاظِرِهِ وَلاَ عَلِمْتَ الذي فِي الحُبِّ يَعْلَمُهُ

وجهات نظر عربية لقراءة النص الصوفي

يرى بعض الباحثين في مجال التصوف ضرورة مصاحبة المصطلحات التي تتشكل منها اللغة الصوفية، للوصول إلى المغزى من هذه النصوص، ومن هؤلاء الدكتور أبو العلا عفيفي الذي يقول عن تجربته لقراءة نص من أعمال ابن عربي: "**كل هذا كان ظلامًا في ظلام لأنني لم أكن على إلف بمصطلحات ابن عربي ولا بأسلوبه، ولم أكن أعرف على الحقيقة ما يقصده "بالحكم" و"الكلم" و"الطريق الأمم" و"خزائن الجود والكرم" و"القيل الأقوم" كنت أفهم هذه الكلمات بمعانيها اللغوية الظاهرة، ولم يكن في ذلك الفهم غناء على الإطلاق**" (عفيفي، ١٩٦٩م، صفحة ٦).

ما يقوله الدكتور عفيفي دليل على أن أغلب المناهج اللغوية التي ظهرت لتحليل النصوص والوصول إلى المعنى غير كافية بالنسبة للنص الصوفي؛ وذلك لأنه نص غير عادي، فهو اصطلاحي ينبغي على من يقوم على تحليله معرفة مصطلحاته والتمرس عليها، ولا أكون مبالغًا إن قلت: إن لكل صوفي معجمه المصطلحي الخاص، فابن عربي مثلاً، له لغته الخاصة التي تتباين وتختلف عن لغة غيره من الصوفية، فنراه مثلاً يضع مفهومًا جديدًا لمصطلحي: **(الفناء والبقاء)** مخالفًا بذلك المفهوم الذي وضعه التصوف الكلاسيكي لهذين

المصطلحين، ففي حين ينظر الأخير إليهما على أنهما حالتان نفسيتان روحيتان معينتان، يرى الشيخ الأكبر أن الفناء، فناء الوجود وزواله ثم عودة الوجود، لا بذاته بل بمثله، فالخلق عنده في تغير دائم ومستمر، أو هو على الدوام في خلق جديد. (الحكيم د.، ١٩٨١م، صفحة ١٨، ٤٣٠)، وهذا يؤكد على ضرورة معرفة مفهوم المصطلح للوصول إلى المعني، فالمصطلحات كما قالوا: مفاتيح العلوم، وبغير معرفتها لن يستطيع المتلقي فهم النص الصوفي، وبالتالي سيكون التحليل لهذه النصوص ضربًا من التخمين، الذي لا يجدي في عملية فهم النصوص.

كما يلوح سؤال في الأفق، وهو: **هل يكفي للوصول إلى مقصدية الصوفي في نصوصه معرفة مصطلحاته؟ أم يتخطى الأمر حدود ذلك؟** في الحقيقة إن الاكتفاء بمعرفة مفاهيم المصطلحات الصوفية غير كافٍ للوصول إلى عمق التجربة الصوفية، ولابد من خوض غمار هذه التجربة يقول الدكتور عمر فروخ: "**إن لكل صوفي طريقةً خاصةً في الكشف والمشاهدة، فإذا علمنا هذا كله أيقنا أنه يستحيل علينا أن نعرف الصوفية من الداخل–إلا إذا تصوفنا– فلنقتنع إذن بدراسة عناصرها الظاهرة.**" (فروخ، ١٩٤٧م، صفحة ٤٦)

ووفقًا لوجهة النظر السابقة يجب على المتلقي قبل كل شيء أن يستبعد الفكرة الساذجة الشائعة التي تدعي بأن النص ليس إلا مجرد مرآة بسيطة مساوية للعالم الداخلي للمؤلف، وأن الفهم الحرفي للنص وألفاظه يستلزم بالضرورة فهم رؤية المؤلف نفسها، والواقع أن هذه الطريقة المتعسفة تؤدي إلى تناقضات شديدة بين النصوص وبين قارئها، كما أنه لابد من استبعاد الفكرة الرومانسية المنتشرة بين كثير من متلقي النصوص الصوفية، هذه الفكرة التي ترى أن ثمة ترابطًا فطريًا أو تواصلاً مباشرًا بين المتلقي والمؤلف، فيتصور القارئ أنه بمجرد الاعتماد على حدسه الداخلي وشعوره الجواني وقدرته على تقمص روح المؤلف، أن بإمكانه التوصل إلى المعنى الحقيقي للنص الصوفي ومضمونه الروحي. (سكاتولين، ٢٠١٣م، صفحة ٢٤٦)

كما ترى الدكتورة سعاد الحكيم (الحكيم د.، ١٩٩٤، صفحة ٩٣) أنه حلاً لإشكالية التلقي الخاطئ للنصوص الصوفية التي هي في الأساس تعبير عن تجربة الصوفي الإنسانية

ككل، وليس عن تجربته الروحية فقط، يجب على المتلقي أن يبدأ برسم خط بياني لحياة الصوفي الروحية ليكون بمثابة المدخل لقراءة نصوصه، إذ يمكن اعتبار هذا الخط بوصلة تمكننا من التوجه إلى عالم هذا الإنسان، دون أن تضيع المقاييس والاتجاهات. ولرسم هذا الخط البياني للتجربة الصوفية يجب أن يحدد المتلقي نقطتين في نصوص الصوفي وهما:

الأولى: وتسمى (نقطة النطق) وهي تمثل بداية الخط البياني، وهي النقطة التي بدأ فيها الصوفي النطق والتعبير عن المواهب الإلهية؛ لأن هذه البداية تنبئ عن ظهور الحياة الروحية، وكل كلام أو نصوص سابقة عن هذه النقطة لا تعبر عن حياته الروحية وتجربته الصوفية، وإنما هو كلام ينبئ عن ثقافته وميوله الشخصية.

الثانية: وهي (نقطة الصمت) وهي تمثل نهاية الخط البياني، وهي بداية صمت الصوفي وانقطاع التعبير عنده، وإذا توصل المتلقي إلى تحديد هذه النقطة استطاع تحديد حقيقة رؤية الصوفي لله والكون والإنسان، فالصمت متعلق بالوصول، وهذا الوصول وإن كان يسمى في عرف الصوفية (بالوصول إلى الله)، إلا إنه في الحقيقة وصول إلى مفاهيم شخصية، تتغير بتغير الحياة الروحية وتطورها في الإسلام، والصمت عند الصوفي ليس عجزًا عن الكلام والتعبير، بل هو صمت نظامه الصوفي، ونقطة الصمت هذه تمثل بدورها نقطة يرجع عندها الصوفي من اتجاهه إلى الحق إلى الخلق، فيعود إما مبشرًا أو معلمًا أو ناصحًا، ينطق باللغة المعهودة بين الناس، متخليًا عن مصطلحاته الغامضة غير المفهومة، ليصير بذلك عالمًا وارثًا، وبهذا يتبين أن حركة الصوفي تبدأ من الخلق إلى الحق، ومن الحق إلى الخلق.

وحتى تثمر التجربة الروحية للإنسان الصوفي لابد أن ينشط الروح وينمو، ولا يتم ذلك إلا بعد قهر النفس من خلال المجاهدات والرياضات النفسية، أو على الأقل أن يعزل نفسه ويمنعها من ممارسة سلطتها على كيانه الإنساني، وكذلك ربط العقل بحدود حتى لا يشارك في تجربة قد فارقت أصوله ومبادئه المحدودة وتفتحت على الإلهام، وهذا لا يعني بحال من الأحوال أن التجربة الصوفية تجربة لاعقلانية، ولكن كل ما في الأمر أن العقل لا يشارك في إنتاجها ودوره هو تفحص النتائج، فالتجربة الصوفية ليست خاضعة للعقل ولا مبنية عليه، ولكنها قابلة للنظر العقلي، وبالقيام بهذين الأمرين يكون الصوفي قد تحرر من الوسواس

الذي يكون محله النفس، وتخلص من الأوهام التي يكون مهبطها العقل، عند ذلك يبدأ النشاط الروحي وتبدأ التجربة الصوفية، أما ما قبل ذلك فلا يمكن أن تسمى ممارسات الصوفي بالتجربة الروحية، بل حياة نفسية أو عقلية في ظلال الفكر الصوفي؛ لأن الصوفي الحقيقي هو الذي يسعى لأن تحتل طاقات الروح عنده مركز الإمداد لحياته العقلية والنفسية، كما يسعى لأن يكون وجدان روحه مركزًا للحب الإلهي، على عكس الإنسان العادي الذي يجعل من نفسه التي هي موضع العاطفة مركزًا لهذا الحب، كما يجعل من روحه في بصيرته مركزًا للمعرفة الإلهامية. (الحكيم د.، ١٩٩٤، صفحة ٩٠)

من خلال ما سبق يستطيع المتلقي للنصوص الصوفية أن يرسم لكل تجربة صوفية حدودها النفسية والعقلية والروحية، كما يستطيع أن يرسم خطًا بيانيًا يستطيع من خلاله إدراك شكل النص الصوفي الذي يعبر عن التجربة الإنسانية ككل وليس بالضرورة عن التجربة الروحية فحسب، إذ قد يقف الصوفي على أعتاب الحياة الروحية ولا يدخلها فتأتي نصوصه معبرة عن تجربته النفسية أو الثقافية العقلية، ولا ينطق عن تجربته الروحية، وهذه النصوص قد يعطيها الصوفي إما كتابة أو إملاءً أو مسامرة أو أي شكل من أشكال التعبير.

ومن الأمثلة النصية التي نستطيع من خلالها رسم خط بياني لحياة الصوفي الروحية، (نص الجنيد) (الحكيم د.، ١٩٩٤، صفحة ٩٦)، وهو رسالة من الجنيد إلى بعض إخوانه، والذي يقول فيه: "**صفا لك من الماجد الجواد جميل ما أولاك، وأخلصك بما خصَّك به وحباك، وكشف لك عن حقيقة ما به بداك، وآثرك بما استأثر به عمن سواك، وقرَّبك في الزلفى لديه وأدناك، وبسطك بالتأنيس في محل قربه وناجاك، وانتجبك بجميل أمره وصافاك، وأيدك في عظيم تلك المواطن وقريب تلك الأماكن بالقوة والتمكين والدعة والتسكين، لئلا تقوى عليك البداءة الواردة والأنباء الغريبة القاصدة، فيلزمك لقوة ذلك عليك في ابتداء خلوصه، إبهات النهل لما لا يجد لما لا يقال منه محتمل، فكيف يحتمل ذلك أو تقف العقول بضبط ما هنالك، إن لم يكن يمسكها بالكلاية ويكنف سرائرها بالرعاية، فأين أنت وقد أقبل بك كلك عليه، وأقبل بما يريده منك لديه، وقد بسط لك في استماع الخطاب وبسطك إلى رد الجواب.**" (الجنيد(ت:٢٩٨هـ)، د.ت، صفحة ١) في هذا النص يصور الجنيد مراحل طريقه الروحي باتجاه الوصول إلى الحق، هذا الوصول الذي يمثل بداية الولاية عند الجنيد، فالواصل عنده من يعينه الحق وليًا، ولكن هذا التعيين لا يحدث فجأة بل يتم على مراحل، يتنبه له

السالك عندما يبدأه الحق بحقائق: "**وكشف لك عن حقيقة ما بداك**" وهنا تنقطع لغة الجنيد وتبدأ عنده مرحلة الصمت، ولرسم الخط البياني للتجربة الصوفية عند الجنيد نمثل لبدايتها بالنقطة (أ) والتي تمثلت في النص السابق في قوله: "**صفا لك من الماجد الجواد جميل ما أولاك**" وهكذا تكون البداية، جود إلهي وتول رباني للعبد، وهكذا تسير التجربة الجنيدية في طريقها إلى نقطة الوصول، والتي يمكن أن نرمز لها بالرمز (ي) والتي تمثلت في قوله:" **فأين أنت وقد أقبل بك كلك عليه، وأقبل بما يريده منك لديه**" وهنا يتجلى صمت الجنيد؛ لأن إنسانه وصل إلى الفناء المطلوب، فناء الولاية، فعبارة "**أين أنت ؟**" تشير إلى الوصول بدليل تطابقها مع تعريفه الصوفي: "**هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به**" فتتوقف تجربة الجنيد في تدرجها باتجاه الحق لتحققها بـ: "**مقام تضمحل فيه الرسوم وتندرج به العلوم**"، وهكذا تبدأ حياة الجنيد الروحية من نقطة البداية (أ) والتي قوامها وهب إلهي يمس الوجدان، إلى وصول إلى نقطة الصمت (ي) والتي قوامها فناء العبد بالكلية وتحوله شبحًا بين يدي الحق، يقول الجنيد: " **اعلم أن أول عبادة الله عزوجل معرفته، ...ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه، ومن الاستجابة له وقع الترقي إليه، ومن الترقي إليه وقع الاتصال به، ومن الاتصال به وقع البيان له، ومن البيان له وقع عليه الحيرة، ومن الحيرة ذهب البيان، ومن ذهابه عن البيان انقطع عن الوصف له وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له، ومن حقيقة الوجود وقع في حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده...**" (الجنيد(ت:٢٩٨هـ)، د.ت، صفحة ٥٨)، وهكذا يظهر بجلاء صمت الجنيد على مستوى التجربة واللغة عند وصوله إلى مقام الشبحية وخاصة في جملته :" **وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود له**" فهذه الجملة تؤكد طابع لغته الوصفية، وتؤكد كذلك أن الوصف هو (النطق) عنده؛ لأنه بانقطاعه انقطعت لغته وصمت، كما تظهر مرة أخرى طاقة لغته التصويرية في تصويره لمعاناة الفناء، هذه المعاناة التي يتوقف فيها الجنيد عن التدرج في معراجه، فتأتي لغته لتصور ذلك عن طريق تراكم النعوت والأوصاف وتفريعها دون إضافة أي جديد، أو إحداث أي نقلة على مستوى المعنى، فيقول واصفًا: حال الفناء: " **...أولئك هم الموجودون الفانون في حال فنائهم، الباقون في بقائهم، أحاطت بهم صفات الربانية وآثار الأزلية وأعلام الديمومة، أظهر هذا عليهم لما أراد فناءهم ليديم بقاءهم هناك ... وليريهم غوامض مكنونات علمه، ويجمعهم به**" (الجنيد(ت:٢٩٨هـ)، د.ت، صفحة ٤٣) ويتضح من جملة الجنيد الأخيرة أن

حياته الروحية عند وصوله إلى نقطة الصمت المتمثلة في الوجود الفاني استمدت بوجدانها وبصيرتها المعرفة والقرب، ولكن هذا الاستمداد جاء مجملاً لم يفصل الجنيد بيانه، وإن كانت لغته التصويرية قد استطاعت أن تلتقط دقائق حالات وجدانه. (الحكيم د.، ١٩٩٤، صفحة ٨٩، وما بعدها)

الخاتمة

يعد البحث محاولة لطرح إشكالية النص الصوفي من حيث الإرسال والاستقبال، وما يعتري هذه العمليات ويكون له أثر في تشكلها، كذلك التنويه على ما قدمه رواد الحداثة من مناهج نقدية لمقاربة النصوص، وما قُدِّم من آراء لبعض العرب المهتمين بقراءة النص الصوفي، لاختبار مدى صلاحية هذه المناهج والآراء لسبر أغوار النص الصوفي، للخروج ببعض الضوابط التي تساعد المتلقي في استكناه النص الصوفي، والوصول إلى مغزاه. ومن خلال البحث يمكن الخروج بالنتائج الآتية:

١- لغة النص الصوفي لغة خاصة مغايرة لنصوص اللغة العادية؛ لاعتمادها على الرمز والإشارة.
٢- لغة الخطاب عند الصوفي لا تسير في معدل ثابت، بل هي لغة تتغير وفقًا لتدَرُّجه وترقِّيه في تجربته الصوفية.
٣- يعاني النص الصوفي من أزمة في التلقي، من غالبية المتلقين لعدم امتلاكهم لآليات استقبال ذلك النص الخاص.
٤- عدم مناسبة المنهج النفسي لدراسة النص الصوفي؛-رغم إشارته إلى نقطة مهمة وهي دراسة الحالة النفسية لصاحب النص، وهي من النقاط المهمة التي تساعد في استجلاء المعنى-وذلك لأن فرويد يركز في تحليله على الدوافع النفسية المتعلقة بالجنس، و(يونج) يرجع الأمر إلى منطقة اللاوعي التي لا يعيها صاحب النص، ووجهة نظر كليهما لا تتناسب مع تحليل النص الصوفي، فالتجربة الصوفية ليس لها علاقة بالغريزة الجنسية؛ لأنها علاقة مع غير البشر، كما أن الصوفي فيها يكون في حالة وعي تام، وإن كان في أغلب الأحيان لا يستطيع التعبير عن حالته باللغة العادية.

٥- عدم ملاءمة الاتجاه الواقعي للتجربة الصوفية، فعلى الرغم من اعتباره العمل الأدبي تعبيرًا عن تجربة ذاتية عاشها الكاتب، كما هو الحال في النص الصوفي، إلا أنه يشترط على منتج النص، أن يعبر عن تجربته من خلال محاكاة الواقع الخارجي لتمثيل الحقيقة، ليضع القارئ في صلب الواقع. وهذا ما يتعارض مع النص الصوفي-في أغلب مراحل التجربة الصوفية- هذا النص الذي يلقيه صاحبه دون حسابات لمطابقته الواقع، ودون التفات للقارئ؛ لأنه يكون تعبيرًا على حالة من حالات السكر والوجد، إلا في مرحلة معينة ومتقدمة من حياة الصوفي وهي مرحلة (العالم الوارث).

٦- عدم مناسبة المنهج البنيوي لمعالجة النص الصوفي؛ وذلك لأن البنيوية اعتبرت النص-فقط- هو الأساس في عملية التحليل والوصول إلى المعنى، ونظرت إليه على أنه بنية مغلقة ليس لها أدنى علاقة بالعالم الخارجي كمؤلف النص وحياته، وأي ظروف وملابسات خارجة عن النص كالسياق والمقاصد.

٧- عدم مناسبة المنهج التفكيكي لتحليل النص الصوفي؛ فرغم إيمانه بضرورة تعدد المعنى، إلا أنه يعتمد على العبثية والتأويل اللانهائي الذي لا يؤدي إلى معنى يستقر عليه النص، فهو منهج لا يصلح لتحليل النصوص عامة ناهيك عن النص الصوفي ذي الطبيعة الخاصة.

٨- القارئ في ضوء نظرية التلقي، يؤول النص تأويلاً مبنيًا على العلاقة التي يقيمها بالنص، مما يؤدي به إلى الوصول إلى معان لم يردها صاحب النص ولا فكر فيها؛ وذلك لأنه يقرأ النص في معزل عن صاحبه، مما قد يضر بالمعنى، وخصوصًا في حالة النص الصوفي، الذي يعتمد فيه المتلقي في الوصول إلى المعنى على معرفة صاحب النص وسيرته، ضمن معطيات كثيرة.

٩- النموذج الليبرالي، يحمل شيئًا من العمق والموضوعية في مقاربته للنصوص؛ لأنه يحاول فهم النصوص في إطار تسامح عقائدي من منطلق حرية الفكر والعقيدة، وهذا من الأمور المهمة جدًا ولابد أن يتحلى بها المتلقي، حتى يكون موضوعيًا في استقبال النص.

١٠- فهم المصطلح الصوفي من الأمور المهمة للدخول إلى عالم التصوف، مما يملي على المتلقي أن يكون على دراية ومعرفة بما تشير إليه هذه الكلمات أو العلامات اللغوية من مفاهيم قد تختلف من صوفي إلى آخر.

١١- ضرورة وعي المتلقي بطبيعة التجربة الصوفية، وتفاصيلها، وأن يرسم خطًا بيانيًا لحياة الصوفي الذي يروم تحليل نصوصه، ليضع يده على نقطة بداية التجربة ونقطة نهايتها عند هذا الصوفي؛ لأن كل مرحلة في حياة الصوفي لها خطابها الخاص، والجهل بهذه الأمور قد يؤدي إلى الدخول في متاهة مفهومية، تجعل المتلقي يصدر أحكامًا ظالمة على هذا الصوفي أو ذاك.

١٢- الاعتماد على منهج واحد -من المناهج السابقة- لقراءة النص الصوفي لا يسعف المتلقي للوصول إلى عمق التجربة الصوفية والقبض على قصدية الصوفي.

١٣- يمكن قراءة النص الصوفي قراءة فاحصة سليمة وعادلة، من خلال التوليف بين هذه المناهج، يظهر من خلالها دور القارئ، قراءة تستطيع حل رموز النص وفك شفراته، ترده إلى بنيته النسقية كما تفعل البنيوية، وتنظر إليه من خلال علاقته بصاحبه وتاريخه ومجتمعه كما يفعل الاتجاه النفسي والبيوجرافي، تنظر إليه نظرة تسامح عقدي من منطلق حرية العقيدة كما يفعل النموذج الليبرالي، قراءة تستثمر تفكيك النص وتشريحه وتؤمن بتعددية المعنى كما تفعل التفكيكية، **ولكن في حدود الالتزام بحدود اللغة وقواعدها**، قراءة شاملة تقرأ النص في ضوء ذلك كله، وتجعل النص على علاقة مفتوحة بصاحبه وقارئه على حد سواء، قراءة تكاملية تستثمر كل ممكن ومتاح لتقبض على المعنى.

١٤- الحقيقة في النص الصوفي نسبية وليست مطلقة، لذلك يجب على المتلقي أن يدرك أن ما يصدره من أحكام -نتيجة فهمه لهذه النصوص- هو أيضًا نسبي وليس مطلقًا؛ لأن أولى مراحل سوء الفهم أن يعتقد الإنسان أنه فاهم يمتلك الحقيقة المطلقة، فعند إيماننا بأن ما نصل إليه من فهم ليس حقيقة مطلقة نستطيع أن نحرر أنفسنا من أغلال سوء الفهم.

١٥- ضرورة أن يكون للفكر العربي بخصوصيته وتميزه عن الفكر الغربي، الناتج عن اختلاف اللغة والثقافة، مناهجه النقدية الخاصة النابعة من عقول علمائه ومثقفيه

ليتناسب مع اللغة العربية بنصوصها المختلفة ذات الاتجاهات المتعددة، بدل اللجوء إلى التوليف والتلفيق بين المناهج الغربية التي وضعها أصحابها لتتناسب مع لغتهم وثقافتهم، لاسيما وأن طبيعة التلقي وشروطه تختلفان من لغة إلى لغة ومن ثقافة إلى ثقافة.

المصادر والمراجع

١- إبراهيم، زكريا (د.ت). **مشكلة البنية**، مصر، مكتبة مصر.

٢- بافو، ماري آن، وسرفاتي، جورج إليا (٢٠١٢م). **النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الذرائعية**، ط١، (ترجمة: محمد الراضي)، بيروت–لبنان، المنظمة العربية للترجمة.

٣- بدوي، عبد الرحمن (د.ت). **شطحات الصوفية**، الكويت، وكالة المطبوعات.

٤- البرعي، عبد الرحيم (ت:٨٠٣هـ) (١٣٥٧هـ). **ديوان البرعي**، مصر، المطبعة البهية المصرية.

٥- البسطامي، أبو يزيد(ت:٢٦١هـ) (٢٠٠٤م). **أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح**، ط١، (تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، ط١، ٢٠٠٤م.

٦– بطلر، كريستوفر (١٩٨٥م). التفسير والتفكيك والأيدولوجيا، (ترجمة: نهاد صليحة)، **مجلة فصول**، م٥، ع٣.

٧- الجنيد، الجنيد بن محمد(ت:٢٩٨هـ) (د.ت). **رسائل الجنيد**، (تحقيق الدكتور علي حسن عبد القادر).

٨- الجوزي، جمال الدين أبو الفرج(ت: ٥٩٧هـ) (٢٠٠١م). **تلبيس إبليس**، ط١، بيروت–لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٩- ابن الحجاج، مسلم(ت:٢٦١هـ) (١٩٩١م). **صحيح مسلم**، ط١، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية.

١٠- الحكيم، سعاد (١٩٨١م). **المعجم الصوفي "الحكمة في حدود الكلمة"** ط١، بيروت–لبنان، دندرة للطباعة والنشر.

١١- الحكيم، سعاد (١٩٩١م). **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، ط١، بيروت–لبنان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

١٢- الحكيم، سعاد (١٩٩٤م). **عودة الواصل، (دراسات حول الإنسان الصوفي)**، ط١، بيروت–لبنان، مؤسسة دندرة للدراسات والطباعة والنشر.

١٣- الحلاج، الحسين بن منصور(ت:٣٠٩هـ) (د.ت). **ديوان الحلاج ، ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين**، (علق عليه: محمد باسل)، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية.

١٤- الزركشي، بدر الدين(ت:٧٥٤هـ) (١٩٨٤م). **البرهان في علوم القرآن**، ط٣، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة، مكتبة دار التراث العربي.

١٥- سكاتولين، جوزيبي (٢٠١٣م). **قراءة للنص الصوفي ملاحظات هرمنيوطيقية**، ضمن كتاب: تأملات في التصوف والحوار الديني، (تصدير د. محمود عزب، تقديم د. عمار علي حسن)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٦- سوسير، فردينان (د.ت). **دروس في الألسنية العامة**، (تعريب: صالح القرمادي).

١٧- الضيف، المحرر (١٩٩٤م). مداخل نقدية معاصرة إلى دراسة النص الأدبي، **مجلة عالم الفكر**، م٢٣، ع١، ٢.

١٨- الطوسي، السراج(ت:٣٧٨هـ) (١٩٦٠م). **اللمع**، (تحقيق: الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور)، مصر، دار الكتب الحديثة.

١٩- عدمان، عزيز (٢٠٠٤م). قراءة النص الأدبي في ضوء فلسفة التفكيك، **مجلة عالم الفكر** م٣٣، ع٢.

٢٠- العزاوي، عباس (١٩٦٩م). **محي الدين ابن عربي وغلاة التصوف**، ضمن الكتاب التذكاري (محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ١٢٤٠م)، (قدم له د. إبراهيم مدكور)، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.

٢١- ابن عربي، محي الدين(ت:٦٣٨هـ) (د.ت). **الفتوحات المكية**، (تحقيق: أحمد شمس الدين)، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية.

٢٢- عفيفي، أبو العلا (١٩٦٩م). **ابن عربي في دراساتي**، ضمن الكتاب التذكاري (محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ١٢٤٠م)، (قدم له د. إبراهيم مدكور)، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.

٢٣- الغزالي، أبو حامد(ت:٥٠٥هـ) (٢٠٠٥م). **إحياء علوم الدين**، ط١، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ص١، ٢٠٠٥م.

٢٤- ابن الفارض، عمر(ت:٦٣٢هـ). (د.ت)، **ديوان ابن الفارض**، بيروت–لبنان، دار صادر للطباعة والنشر.

٢٥- فروخ، عمر (١٩٤٧م). **التصوف في الإسلام**، ط١، بيروت.

٢٦- قاسم، سيزا (١٩٩٥م). القارئ والنص (من السيموطيقا إلى الهيرمينوطيقا) ، **مجلة عالم الفكر**، م٢٣، ع، ٣، ٤.

٢٧- محمود، عبد الحليم (د.ت). **سلطان العارفين أبو يزيد البسطامي(ت:٢٦١هـ)**، ط٢.

٢٨- مرتاض، عبد الملك (٢٠٠٠م). التأويلية بين المقدس والمدنس، **مجلة عالم الفكر**، م٢٩، ع١.

٢٩- المومني، قاسم (١٩٩٧م). علاقة النص بصاحبه (دراسة في نقود عبد القاهر الجرجاني الشعرية)، **مجلة عالم الفكر**، م٢٥، ع٣.

٣٠- يوسف، أحمد (٢٠٠٢م). الأبعاد السيسيوثقافية لنظرية القراءة، **مجلة عالم الفكر**، م٣٠، ع٣.