

الاستماعية التواصلية في تلقي الخطاب الصوفي

عند أحمد بن عليوة

بلغول منصورية/جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر

مخبر الدراسات اللغوية والأدبية

تحت إشراف الأستاذ: حمودي محمد

البريد الإلكتروني: doctoratmosta@hotmail.com

الكلمات المفتاحية: اللذة / التواصل / التلقي / الخطاب الصوفي .

مقدمة البحث:

لقد أضحى المعجم الصوفي صورة للدوال الإيحائية يجعل اللغة تتفتح على مدلولات مطلقة بمدلولات صوفية تحمل شحنات مفرطة تؤكد فاعلية التفاعل بإثارة الفكر الظاهري والباطني معا يستكين فيها اللاوعي الصوفي بالوعي القرآني لدى المتلقي، فالروح التي تنبعث من المتصوف تحرك الجوانب الوجدانية في القارئ بحثا عن العلاقات الصوفية والعلائق الدلالية، عن طريق لغة المتعة كالحب والغزل والخمرة، هي رحلة قلب وجسد معا، يتميل الجسد بكأس خمرة فينشد حبا وغزلا تعانقه البرازخ التي هي فواصل روحية تجمع الحق والخلق معا.

ملخص البحث:

يستمد المتصوف دوال الخمرة والحب والغزل من الواقع الحسي في قالب رمزي روحي مكتنز بالصورة المتعالية الرمزية وفق أنظمة لغوية محكمة الانغلاق، لا يتداركها إلا من أحاط بالقواميس الصوفية وأردفها بفهم قصدية المتصوف وتحليل الشفرات الصوفية من منظورها الباطني بحثا عن حقيقة الأسماء والصفات الإلهية، فالمتصوف فع من الموجودات يبحث عن كنه الوجود بطابع وجداني يخمر فيه الغرام ويتسع فيه الإطار التخيلي، فعلى القارئ أن ينظر ما وراء القصيدة الصوفية والانغماس بين لغة التصيح والتلميح بوسيط فيزيائي هو التغزل بمحبوب، التمايل وجدا وسكرا، لكن بمعطى مفرغ من الفهم الحسي الدفين الترابي.

تكنم اللذة التواصلية في الخطاب الصوفي من خلال طبيعة المعجم الصوفي الذي يوظفه المتصوف فيجسد الجوانب الحسية المادية ويحدد طبيعتها وهويتها الروحية تتلخص في حضرتين: الحاضرة الإلهية، والحاضرة المحمدية، بين عدة تمظهرات وجودية وغيبية، الكثير منها تمحور فيما ما يعرف بمجالس الخمرة والغزل والربط بينهما وبين عناصر الوجود، مجالس الخمرة المادية وطبيعتها، و مدامها، وشرابها هي أصل الوصل والمحبة الروحية، عبرت عن الحاضرة الإلهية، والحقيقة المحمدية، وإن الصلوات الحسية بالعلاقات الروحية، هي في "ظاهرها وصف لمجلس الشراب وللأساق، ولكنها تحمل معاني صوفية عميقة، إذا الخمرة خمرة صوفية، تسكر شاربها ليفنى في محبة خالقه..."¹

وكان أحمد بن عليوة واصفا لها، بأوصاف ترتقي إلى الذوات الضمأى لمعانقة الكلّي، لملء فجوة غربة الروح عن الجسد،

وعن الذوق الصوفي، وفي ذلك يقول:

مَا أَخْلَى شَرَابُ الْقَوْمِ نُخْبِرُ بِطَعْمِهِ فَلَسْتُ أَغْنِي خَمْرًا وَلَسْتُ أَغْنِي عَسَلًا²
وَمِنْ نَعْتِهِ سِحْرٌ رُسِمَ فِي طَرْفِهِ مَنْ نَظَرَ حَنَمَهُ تَخَلَّى عَنِ الصَّوْلَا

¹ نور الهدى الكتاني " الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين"، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2008، ط1، ص302.

² أحمد بن عليوة " دواوين أبيات المحبين في مقامات العارفين"، ص12

إنَّ المعجم الصوفي في السكر يقودنا إلى القراءة ما وراء النص، بحثاً عن الخفي المبعوث بمدلولات استبطانية، تربط بالدلالة الصوفية دون غيرها من الدلالات لأنها تشمل على مجموع العلائق تتوسط العالمين الحسي والروحي، وأغلبها فني عن الحروف والكلمات الحسية، إلى رمز خصب يعبر عن أسرار الحق، ولكن التّواصل الفعلي في هذا الأسلوب الرمزي قد لا يكون قابلاً للانفتاح على الملتقى، إلا ممّن هم من أهل

الخاصة، أو ممن تدارسوا هذه الاصطلاحات على أنها ظاهرة في دوالها ، والباطنية في مدلولاتها ولكن المتلقين يختلفون على سحب ظروفهم الخاصة من الذكاء و رقي فكري يصل إلى مرمى النص، وذلك أنه " ثمة متلق أبرع من متلق يستطيع أن يتواصل مع النص قابلاً لفتح مجراه وكشف خباياه، وأسراره للقارئ العارف...¹، بالرغم من أنّ هذا النص المتمنع من كشف خبايا الأسرار الإلهية، فالخمر كأس الحضرة، وذوق العلوم، ومداومة العارفين.

إلا أنه يؤدّي وظيفة جمالية، ترسم في ذهن المتلقي، التي هي بحدّ ذاتها " وثيقة الصلة بمتعة النص، وهذه الوظيفة ترتبط بفضاء ومكان محددين لأن معايير إنتاج النصوص الفنية ومقاييس التقييم، وسلم القيم متغيرة من مجتمع إلى آخر...، إن لكلّ مجتمع جماليته وطريقته الخاصة في تذوق الجمال...²، ويعدّ هذا جزء من طبيعة التواصل، وبديهية بالنسبة للنص الصوفي كي يفرز تأويلاً ذوقياً بالصبغة التي تكاد تصل إلى معنى السكر الروحي.

ويفرز السكر في هذه القصيدة معاني الوحدة، ومن ذلك " كيفية تجليها في كل موجود، فنذكر أن الأجسام الأفلام، والأرواح ألواح، والنفوس كؤوس، والوحدة من تلك الكؤوس تلهب، فباللها من نظرة تسلب، قد خمرت أكثر العاشقين بجمالها، حيث لاح من كأسها، ولولها كأسها من جنسها لما استطاع تحملها...³، ولذلك مدحها بن عليوة تشريفاً لقدرها، فالكل لها عاشق وبحبها سكارى تزيدهم سكاراً وتبيها ولو شاهدوا جمال ذاته تعالى زادوا حيرة وانهارا.

ومن عجب أنهم سكرهم خمرًا، وكأسهم سرا، وفي ذلك يقول أحمد بن عليوة:

وَمِنْ عَجَبٍ أَنِّي مَا بُحْتُ مِنْ سِرِّهِ وَلَوْ سَقَى سِوَايَ مَا صَامَ وَلَا صَلَّى⁴
وَلَوْ نَظَرَ الْإِمَامُ نُورَ جَمَالِهِ لَسَجَدَ إِلَيْهِ بَدَلًا عَنِ الْقَبْلِ
وَلَوْ شَمَّتْ الْعَلَامُ فِي الدَّرْسِ نَشْرَهُ لَطَاشَتْ عَنِ التَّدْرِيسِ خَالًا بِلاَ مَهْلٍ
وَلَوْ شَاهَدَ السَّاعِي سَنَاهُ لَمَا سَعَى وَ لَا طَافَ بِالْعَتِيقِ وَلَا قَبْلَ قِبْلٍ
نَعَمْ يَأْمُرُ بِالنَّقِيلِ كُلًّا لِرُكْنِهِ حَيْثُ يَرَى عَيْنُ الْقَصْدِ مِنْ نَفْسِهِ تَجَلَّى

التواصل بين عناصر الخمرة والوجود :

¹ بسام قطوس " تمتع النص ومتعة التلقي " ، ص 32.

² حسين حمري " نظرية النص " ، ص 71.

³ إبراهيم عاصم الكيالي " رسائل الشيخ المستغامي " ، ص 267.

⁴ أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين " ، ص 12.

قبل أن نستعرض ما يلي لنا قوله أحمد بن عليوة في موضوعة الخمرة ومحاولين إيجاد الأعراف اللغوية المشتركة بين الباث (أحمد بين عليوة)، والمتلقي (المؤول)، الذي يحاول تشريك وتنشيط الحدث التفاعلي، وفي موضوعة الخمرة يقول:

فَهَذَا خَمْرٌ عَتِيقٌ عَزَّ فِي شُرْبِهِ فَلَسْتُ تَرَى هَمَزًا وَلَسْتُ تَخْشَى غَوْلًا¹

وَلَيْسَ فِيهِ حَرٌّ وَلَا هُوَ بَارِدٌ وَلَيْسَ فِيهِ نَزْفٌ بِالْمَعْنَى نَعْنِي فَشَلًا

رَقِيقٌ دَقِيقُ النَّعْتِ نَعَجَزُ عَنْ وَصْفِهِ وَكُلُّ وَاصِفِ الْحُسْنِ عَنْ وَصْفِهِ كُلًّا

وَمَنْ كَانَ فَوْقَ الْفَوْقِ إِلَى مُنْتَهَى الْعُلَا نُقْطَةً مِنْهُ تَكْفِي مَنْ كَانَ تَحْتَ النَّثْرِ

نَعَمْ نُقْطَةٌ مَالَتْ مِنْ رِقٍّ زُجَاجَةٍ خَمَرْتُ عُقُولَ الْخَلْقِ جَالَتْ بِهِمْ جَوْلًا

تَرَاهُمْ كَمَا تَرَى سُكَارَى فِي حُبِّهِمْ وَكُلُّ لَهُ مَعْشُوقٌ لَا يَبْغِي بِهِ بَدَلًا

ويريد بالخمرة في مستواها الروحي أصل الوجود وهي الذات الإلهية، فالصوفي " يرى الله عيانا فيذوق حينها حلاوة الوصل ، ويظلّ تواقا لمزيد من ذلك، ثم ينتقل النص إلى عالم الموجودات الحسية التي تبدو العلاقات بينها غير واضحة، ولم نعد ندرك سر الرباط الذي يجمعها، فإن كان الأمر مسوغا لمن ذاق خمر الوصل أن يظل في توق الحلو النبذ...²، ومن أول وهلة القارئ لا يتمكن من ربط عناصر الخمرة وعناصر الوجود.

مما يشكّل عقبة في إمكانية تحديد آليات الخمرة المسوقة بالوجود، محدثا خلا عامّا في البنى التركيبية لتلك الأبيات الشعرية في نظامها التواصلية، بالنظر إلى معنى الخمرة الزائف، وعليه تكون مهمة المتلقي أن لا يتعامل " مع النص تعاملًا فوقيًا بوصفه نصًا قابلاً للمدح أو القدح للإثبات والنفي من موقف استعلائي مسبق فعل القراءة يصبح هنا بحثًا في فضاءات ذلك النص، ومحاولات للتواصل الثقافي والمعرفي والفكري معه...³ .

فمثل أحمد بن عليوة الذات الإلهية بالخمرة التي تسكره، وتصيبه بالوجد لحظة المشاهدة، وما لهذه الخمرة من تأثير في الكون والوجود والموجودات، حيث يصعب على أحمد بن عليوة وصف هذا النعت القديم، كما يصعب وصف ما تفرزه العلاقة القائمة بين " الشريكين في عملية _أي النص والقارئ_، أسهل حليلا من الحدث الذي يقع بينهما...⁴، وإن الخمرة تعطي للفضاء النصي اتساعا في المعنى ، ومن ثمة يتولّد لدى القارئ حافزا نحو بلوغ دلالات أعماق، ويستحضر ما هو غائب في النظام النصي ، ويظهر أثناء القراءة ، وعملية التواصل، ويحاول أحمد بن عليوة في لاميته التعبير عن الحب شوقا، وعن السكر لذّة تمتدّ خيوطهما نحو القرب الروحي، فتخلو عن أفكارهم الماديات عندما يتحقّق الاتصال بين ذواتهم، وذاته الإلهية في مقام لا يبلغه إلّا هو، وحال لا يعيشه إلّا صوفي داخل تجربة روحية ينفرد بها العشاق.

وفي شأن ذلك يقول في لاميته:

¹ المرجع نفسه، ص 13

² سامح رواشدة " إشكالية التلقي والتأويل"، منشورات أمانة عمّان الكبرى، 2001، ط 1، ص 67

³ بسّام قطوس "تمتّع النص ، متعة التلقي"، ص 60

⁴ سوزان روبين سليمان " القارئ في النص"، ص 130

أَلَا أَيُّهَا الْعُشَّاقُ لِلْمَحْضَرِ الْأَعْلَى عِيدُونَا بِوَصْلِكُمْ وَرُومُوا فِينَا وَصَلًا¹

يعمل في أبياته هذه إلى ربط آلية تواصل، يتفاعل وفقها الذات (ذات أحمد بن عليوة)، وذات العشاق المشبوبة بالسَّكر الإلهي، عن طريق الفناء عن الخلق (العوام)، فهو في حالة فصل عن الحق، ولا يتحقق الوصول إلَّا بتجلي الذات الإلهية بالمحضر الأعلى، كما ينفصل عن الشَّعور إلى الأنا الأعلى عن طريق الوصل الذي لا يتأتَّى، إلَّا بارتباط الذات الصَّوفية بالذَّات الإلهية، وتعدَّ هذه الحالة " من ضمن الحالات التي يكون فيها الاتصال ضرباً من ضروب المحبة، يجيء حكم الصَّوفي فيها إذا كان هو ممَّن تعودَّ الوصال، وذاق حلاوته_مهموما بالشَّكوى من صعوبة الحرمان..."².

كما يرغب أحمد بن عليوة أن يتصل بمن تحقَّق لهم الوصل الزباني بعد وعيه بضرورة غيابه عن العالم الذي يعيشه نحو المنبع الأصلي (الحقيقة الإلهية)، ومن هنا فالقارئ مجبر لمعرفة طبيعة هذا الوضع بين الصوفي والذات الإلهية فيكشف عمَّا وراء النَّص " وأن يرتاد مناطق مرمية في العتمة كامنة في ذات الشعر والشاعر..."³، حيث أنَّ حقيقة الصوفية غيبية، وحقيقة الطَّريق عروج وفناء، وغياب عن العالم السفلي.

وحول هذه الحقيقة التي تنتاب الصَّوفية في تجربتهم الروحية، ممَّا يدعو أحمد بن عليوة إلى ترغيب الطَّريق لمتلقي خطابه، أو بالأحرى مريديه، حيث تتجسّد الممارسة الخطابية في البناء النصي وحول هذا يقول:

فَهَذَا وَفْتُ النُّهُوضِ لِلْمَقَامِ الْأَسْنَى فَلِلَّهِ الْحَمْدُ حَيْثُ كُنَّا لَهُ أَهْلًا⁴

إنَّ ذاته (أحمد بن عليوة)، مضطربة لحظة ارتباطها بالشعور الحسي الذي به لا يستطيع الرُّوح أن تتفكَّ عنه إلى الغيبة الحسية، ثم اللاوعي ثم البقاء، فما بين عالم الحسّ وعالم اللاَّحس تضطرب ذاته، وعليه فإنَّ فعل الحبَّ هو عبارة عن " ردَّ فعل لوعي الوضع المتمثِّل في الإحساس التراجمي بانفصام الذات عن أصلها التَّوراني، والحيرة، والاعتراب اللذين يولِّدهما النَّزوع نحو العودة إلى الأصل، لآبَد أن يكون هو الحبَّ..."⁵.

كما يرمي أحمد بن عليوة إلى المقام الأسنى موازنة مع الانفصال عن ما هو إنسي مادّي إلى اللامادي والمتعالى الذي هو مقام الصَّوفي الفاني، وفي هذا يقول:

دَعَانَا دَاعِي اللَّهِ قَبْلَ وَجُودِنَا وَلَمَّا كَانَ الْوُجُودُ سَمِعْنَا لَهُ قَوْلًا⁶

في هذا البيت نلاحظ ذاته في وضعية متلقية (مستمعة)، لداعي الله ألا وهو الشَّيخ، فالإنسان يفنى إلى الحق عن طريق الخلق قبل وجوده، ولعلَّ ما يقصد به قبل فنائه، ولَمَّا تحقَّق له الوجود، فكان أن تلقى النَّداء العلوي للتَّخلي عن السَّفليات، وهو بذلك يحاول تغيير أفقه العادي في التلقي، وتجاوزه إلى أفق آخر روحاني تتلاشى فيه كلَّ آفاق التلقي الحسية، إذ أنَّ "المتصوف

¹ أحمد بن عليوة "دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين"، ص5

² مجدي محمد "ابراهيم" مشكلة الاتصال بين بن رشد والصوفية، "تصدير: عاطف العراقي، المكتبة الثقافية الدَّينية، ط1، 2001، ص228

³ بسام قطوس "تمتَّع النَّص ومتمعة التلقي" - قراءة ما فوق النَّص -، دار أزمدة الدوحة، 2002، ط1، ص31

⁴ أحمد بن عليوة "دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين"، ص5

⁵ أمانة بلعلي "الحركية التواصلية في الخطاب الصَّوفي" (من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين) - دراسة -، منشورات اتحاد الكُتَّاب العرب، دمشق، 2001،

ص70

⁶ أحمد بن عليوة "دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين"، ص5

يَحْسُ في أثناء تجربته الاتصال، لأن موضوع النزوع الذي هو الله، قد بدأ يندمج معه، وبعد ظهور الموضوع في الشعور يحس أن ذاته أصبحت بدورها فعل هذا الموضوع، وهي صلة العشق والحب¹.

فالحب آلية تفاعل تحقق الرؤية المباشرة والقرب، كما هو حنين واشتياق، في قوله:

فَحَنَّ حَمَامُ الْوَصْلِ مِنْ بَعْدِ فَصْلِهِ فَصِرْنَا عَلَى جَمْعِ تَالِهٍ وَلَا حَوْلًا²

فَنَحْنُ مُلُوكُ الْأَرْضِ مِنْ حَيْثُ قُرْبِهِ بَذَلْنَا نَفُوسًا فِي حُبِّهِ ثُمَّ الْأَهْلًا

وعليه فأحمد بن عليوة تحقق له الوصل بالحنين، وذلك بالارتباط بالذات الإلهية، من بعد فصل وفناء، وانفصال عن الدنيا ثم الزهد، إلى أن يتأتى له مقام الجمع، فالارتباط عند الصوفية يتعاقب مع حال القرب، وهي كمال الوصول، حيث أنهم يعتبرون أن في هذه الحالة " الصوفي يحمل الله في ذاته، وأصبح تجلياً له دون أن تتحول العلاقة بين الاثنين إلى علاقة تماه، فالصوفي هو الله، وهو غيره في آن..."³.

ولكن من منظور العوام الأمر يختلف تماماً، لذلك منذ بداية القصيدة، وأحمد بن عليوة يهيئ للمتلقى تقبل المقامات التي يمر بها السالك إلى مقام الجمع دون أن يختل، أو يضطرب تفكيره في التلقي، فالصوفية هم أقطاب وملوك بحبهم الإلهي لخالقهم، عما يربطهم بالنفوس والأهل، فالمراتب هي ما جسدها في شعره بقوله:

فَكُنَّا فِي ضَوْءِ الشَّمْسِ وَالْغَيْرِ فِي الدُّجَى لَنَا بَصَرٌ حَدِيدٌ حَيْثُ نَمَّا تَجَلَّى⁴

وَلَنَا مِنْ نُورِ الْحَقِّ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِ الْوَلِيِّ مَنْ كَانَ أَهْلًا

التواصل واقتناص المعنى في موضوعة الخمرة:

كما نستشف آلية تواصل تشكل بعداً آخر رمزيًا للتلقي كالخمرة، وفي شأن ذلك يقول بند توكروتشيه: "إن الرمزيين يرون أن الصور يجب أن تبدأ من الأشياء المادية على أن يتجاوزها الشاعر ليعبر أثرها العميق في النفس، في البعيد من المناطق اللاشعورية، وهي المناطق الغائرة في النص، ولا ترقى اللغة

إلى التعبير عنها إلا عن طريق الإيحاء بالرمز المنوط بالحدس..."⁵

فالرمز أياً كانت طبيعته، وشمولية وصفه يعبر عن كيان روحي، يستغرق فيه الصوفي، ويهيم به سكرًا، ومن ذلك

ما ورد في قوله:

فَهُمْ إِلَى الظَّمَانِ أَوْلَى بِشُرْبِهِ لَهُمْ قَبَاضُ الرَّحْمَنِ وَشَرَابٌ يُحَلَا⁶

¹ آمنة بلعلی " الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي "، ص 89

² أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين "، ص 5

³ خالد بلقاسم " أدونيس والخطاب الصوفي "، ص 72

⁴ أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين "، ص 5

⁵ محمد عبد الواحد حجازي " ظاهرة الغموض في الشعر الحديث "، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2001، ط 1، ص 61

⁶ أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين "، ص 5

وَمَنْ لَمْ يُغْنِ الْمُرِيدَ عَنْ نَظَرَاتِهِ فَهُوَ فِي قَيْدِ الْجَهْلِ يَعْتَمِدُ الْجَهْلَ

فالخمرة هي المعادل الروحي الذي يبحث عنه الصوفي، كي تتحقق مشاهدة الحضرة الإلهية والوقوف بها، فهم توافون للسكر الإلهي، إذ " يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء، وهو أن لا يميز بين مرافقه وملأه، وبين أصدادها في مرافقة الحق، فإن غلبات وجود الحق تسقطه عن التمييز بين ما يؤلمه، و يلذه...¹، ومن هنا نجد القارئ تحت ضغط حمولة اللغة المشفرة، ذات الشحنة المعقدة، من هذه الممارسة القرائية.

ثم إن الضغط الذي تفرضه الشفرة على القارئ يقع فيها المتلقي (القارئ) أمام خيارات عسيرة، إذ طبيعة الفهم أيضا يجب أن تتغير، وبناء على اختلاف شخوص المتلقين، وظروفهم ومستوياتهم الأكاديمية، كل هذا من شأنه أن يؤثر في طبيعة فهم كل متلق للنص ذاته، وبالتالي أصبح للنص الواحد الكثير من التفسيرات والتأويلات...².

ومما يعنيه الموروث الخمري عند الشاعر الصوفي هو تعبير عما ارتبط بهم من مواجيد ومشاعر صوفية، ومعنى ذلك أنه " وجد في الخمر ومتعلقاتها ما يعنيه على توصيفه حالته، والتعبير عن دلالاته الصوفية، وهكذا قطع دلالات الخمر وألفاظها عن أصولها الأولى ووضعها في سياق تجربته الصوفية، مما جعلها تحمل دلالات جديدة، لا تدل على الخمرة الأرضية، ولا تنصرف إلى السكر الحقيقي أو الواقعي، وإنما تفيض بوجد الصوفي، وتشير إلى ما أصابه من اختلاط الوعي، وغياب العقل...³

وأمام هذه الضغوط " هذا ما يجعل التشفي الثاني أمرا عسيرا لا يعتمد على قواعد مسبقة، بل يتكون خلال ممارسة القراءة ذاتها، ويتوقف نجاحه على إمكانات كل قارئ، وخبرته في إعادة التفسير، ومهارته في إرادته...⁴، بمعنى أن يتحقق لمستقبل النص الصوفي الإدراك والوعي والفهم وفق قصدية المعنى الذي يريده الكاتب .

ومن منطلق "التجربة الصوفية التي تعتمد على المقامات والأحوال المتدرجة التي يجتازها الصوفي، وقد يصاب المرید بالدّهشة أمام بهاء الحضرة وأنوارها، وبعد صحوه لا يطيق صبرا، فينفلت من لسانه الأسرار الإلهية، وعلى المرید أن يرى شيخه على أنه " دليل الله، ولا مدخل على الله إلا من بابه...⁵. وعلى هذا الأساس فإنه كثيرا ما " ترتبط حالة السكر بالشطح الذي يتجاوز فيه الصوفي الضوابط الموسومة، وتختلط عليه اللغة، ويذهب وعيه فيقول كلاما مختلطا قد لا يقبله في صحوه، لكنها

أحوال الشطح والسكر...⁶، وبذلك خرج أحمد بن عليوة عن المنطق والتعلق والعقل، الذي تعود عليهم المتلقي في أي ممارسة نصية عادية، وبذلك تجاوز الشاعر دلالات السكر الحسية إلى معاني تغيب فيها رقابة الواقع، حيث أنه يجب مراعاة ردود أفعال المتلقين فعندما " يكون المرء نصا يعني أن يضع حيز الفعل إستراتيجية ناجزة تأخذ في اعتبارها توقعات حركة الآخر...⁷.

¹ تاج الإسلام الكلابادي " التعرف لمذهب أهل التصوف "، ص116

² فاطمة بريكي " مدخل إلى الأدب التفاعلي "، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2006، ط1، ص 61

³ أماني سليمان داود "الأسلوبية والصوفية" _دراسة في شعرالحسين بن منصور الحلاج_، منشورات جدلاوي، الأردن، ط1، 2002، ص 172

⁴ صلاح فضل "أساليب الشعرية المعاصرة"، دارقبا للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص277

⁵ إبراهيم عاصم الكتبالي " رسائل الشيخ المستغامي"، ص 97

⁶ أماني سليمان داود "الأسلوبية والصوفية"، ص176

⁷ حميد سمير " النص وتفاعل المتلقي " _في الخطاب الأدبي عند المعري، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005، ص25

وطبعا يكون هذا ضمن من الإطار التّواصلي الذي يجمع ثلاثية الباث المتلقي الخطاب، نحو بلوغ التّقبل والقبول ضمن ذلك الأفق التّوقعي، فهذا الأخير يعتمد على إحداث جمالية في التّلقي، وإعادة إنتاجيته للنّص من خلال العلاقة الثنائية النّص والقارئ، إذ أنّ الاتصال الأدبي يفهم من منظور أيزر على " أنّه نشاط مشترك بين القارئ والنّص يؤثر فيه أحدهما في الآخر في عملية تنظيم من تلقائها..."¹.

حينما تتجسّد التجربة الصّوفية إلى قصيدة صوفية، أو مناجاة، أو استعاثة، أو عن طريق السّمع أو بالأحرى الواقعة الكلامية في إطارها الشّفهي، حيث يتجلّى " الاتصال الجماهيري لإلقاء الضّوء على جانب مهمّ من الاتصال يتمثّل في تحليل مكوّناته وتشكّل خطابه، وتوزّعه بين الباث والمتلقي مع ما يطرأ على هذا الخطاب من تحويل وتغيير خلال تشكّل هذه العملية المتبادلة..."²، يتعدّى كونه تواصلا يوميا.

ذلك أنّ ملمح القصيدة صوفي ذو طابع رمزي، يخضع وفق دلالات حسية مشحونة بمعاني الخمرة الصّوفية، والعشق الإلهي والتّجلى، وما إلى ذلك من الاصطلاحات الصوفية، التي تفهم على ظاهرها، بمثل ما يحدث في النشاط اليومي سواء أكان شفهيًا أو كتابيًا، خطابا أكان أم قصيدة، ما يجعلنا نميّز بين التواصل العادي والتواصل الفنّي.

ويتضح ذلك في أنّ " الرّسائل العادية تتميّز بتفاعل لا يهدف إلى أكثر من لأن يحول عدم الإخبار إلى إخبار تام تتجانس عن طريقه الصّور الإدراكية لدى الباث بالصور الإدراكية لدى المتلقي، وذلك ضمن سياق واقعي وفعلي، تتمحي الرّسالة بمجرد غيابه، أمّا الرّسالة الفنّية فإنّا نتضمّن تفاعلا كامنا داخلها..."³.

من خلال استحضار القارئ و محاولته استكشاف بواطن النّص أو الرّسالة إن صحّ القول، يعتمد أساسا على الدّور الفاعل الذي تعمله القناة الإيصالية التي من شأنها أن تعزّز التّفاعل وتقوّيه، خاصّة إذا مورس الخطاب بجماليات فنّية تستهوي المتلقي، وتثيره مستعينا بأدواته المعرفية الخاصّة به في تناوله للنّصوص أو نقده إياها فنّيًا.

إنّ الذات الإلهية تتلقّى ولع محبوبها، الذي هو معشوقها الفاني، فيرفع عنه الحجب بعد تخلّيه عن جوانبه الشّعورية (القلب)، التي تحول دون الوصول لمقام الحقّ، فتصبح الحضرة قبلّة الصّفي عندما يتجلّى له الحقّ، يفنى عن العالم وشواغله حتّى من خلّائه، ومما تهوى الأنفس، ولكنّ فناء الصّوفي إلى الحق لا يتحقّق إلّا بالخلق (الشيخ)، وبذلك يمثّل الشّيخ الوسيط الفيزيائي، أو القناة الاتصالية التي تربط الخلق بالحق في بداية

السّير، والمتصوفة عموما هم العروة الوثقى، ويمثّلون أيضا الوسيط الذي يجمع العالمين البرزخي والأرضي، وفي ذلك يقول أحمد بن عليوة:

لَهُمْ قُلُوبٌ تَرَى مَا لَا يَرَى غَيْرُهَا أَيْقَاطٌ وَإِنْ نَامُوا فِي نَوْمِهِمْ وَصَلَاً⁴
تَاللهِ نَوْمُ الْعَارِفِ يُغْنِي عَنْ ذِكْرِهِ فَكَيْفَ بِصَلَاةِ الْعَارِفِ إِذَا صَلَّى

¹ روبرت هولب " نظرية التلقي "، ت: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، 2000، ط1، ص168

² ميشل لوي روكيت " الاتصال الجماهيري "، ت: عبد الوهاب الرامي، دراسات إعلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1996، ص5

³ ادريس بلمليح " القراءة التفاعلية " _دراسة لنصوص شعرية حديثة_، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2000، ص53

⁴ المرجع السابق، ص6_7

يَكُونُ بِسَقْفِ الْعَرْشِ حَالَةً قُرْبِهِ وَأَقْفًا مَعَ الْإِلَهِ يَا لَهَا مِنْ حَالًا
حَالَةً حَلَّ الْعَزِيزُ فِيهَا بَعْدَ النَّوَى وَطَافَ طَائِفُ الْوَصْلِ بِنَا بَعْدَ الْفَصْلَا

قائمة المصادر والمراجع:

- 1 أنور الهدى الكتاني " الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين"، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 2008.
- 2 إبراهيم عاصم الكيالي " رسائل الشيخ المستغانمي"، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 2007.
- 3 أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين"، المطبعة العلوية، مستغانم، ط1957، 5.
- 4 أمانة بلعل " الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي " (من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين) -دراسة_، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ب.ط، 2001.
- 5 أماني سليمان داود "الأسلوبية والصوفية " _دراسة في شعرالحسين بن منصور الحلاج_، منشورات جدلاوي، الأردن، ط1، 2002.
- 6 إدريس بلمليح " القراءة التفاعلية " _دراسة لنصوص شعرية حديثة_، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2000.
- 7 بسام قطوس " تمنع النص ومتعة التلقي " _قراءة ما فوق النص_، دار أزمنة الدوحة ، ط1، 2002.
- 8 تاج الإسلام الكلاباذي " التعرف لمذهب أهل التصوف "، ت:عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ب.ط، 1980.
- 9 حسين خمري "نظرية النص"، -من بنية المعنى إلى سيميائية الدوال-، منشورات الاختلاف، ط2007، 1.
- 10 حميد سمير " النص وتفاعل المتلقي " _في الخطاب الأدبي عند المعري_، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ب.ط، 2005.
- 11 خالد بلقاسم " أنونيس والخطاب الصوفي" دا توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط2000، 1.
- 12 روبرت هولب " نظرية التلقي "، ت: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية ، ط1، 2000.
- 13 سامح رواشدة " إشكالية التلقي والتأويل"، منشورات أمانة عمان الكبرى ، ط1 ، 2001.
- 14 سوزان روبين سليمان، إنجي كروسمان " القارئ في النص "، ت:حسن ناظم، علي حاكم صالح، دار الكتب الجديدة المتحدة، بيروت لبنان، ط2007، 1.
- 15 صلاح فضل "أساليب الشعرية المعاصرة"، دارقبا للطباعة والنشر، القاهرة، ب.ط، 1998.
- 16 فاطمة بريكي " مدخل إلى الأدب التفاعلي"، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ، ط1 ، 2006 .
- 17 مجدي محمد "ابراهيم " مشكلة الاتصال بين بن رشد والصوفية "، تصدير: عاطف العراقي، المكتبة الثقافية الدينية، ط1، 2001.
- 18 محمد عبد الواحد حجازي " ظاهرة الغموض في الشعر الحديث "، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1 ، 2001.
- 19 ميشل لوي روكيت " الاتصال الجماهيري "، ت:عبد الوهاب الزامي، دراسات إعلامية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ط5، 1996.