

في معرفية النص الصوفي

د . ياسين بن عبيد

جامعة سطيف

يدور موضوع المقال حول علمية الكتابة الصوفية، وقبلها حول جدوى الكتابة في هذا الموضوع، في سياق حضاري ومعرفي يتجه. في ظاهره. نحو الحداثة ويتخذها منطلقاً ومآلاً بعيداً. فالإجابة عن مثل هذه التساؤلات هي الرهان الأكبر لكتاب التصوف، والقدرة على تشغيل الآليات النقدية الحديثة لاستنطاق النص الصوفي هو أحسن دليل على أنه نص يستجيب للمشاريع المعرفية الكبرى.

L'idée directrice de cette réflexion s'attelle à expliquer ce qu'est une écriture spiritualiste. Elle se donne aussi la peine de dire le pourquoi d'une production, dans un contexte civilisationnel plutôt favorable à la modernité, à ses motivations et à ses enjeux lointains. Savoir répondre à ces questionnements est le pari des auteurs spécialistes de la question mystique. Et l'usage des procédés critiques, afin de bien introduire cet univers, est la preuve qu'il s'agit bien d'une écriture en phase avec les grands projets épistémologiques.

ما هي جدوى الكتابة الصوفية في خضم الإشكالات التي تطرحها الحداثة - مسكونة بهاجس التغيير - وفي صميم إجهادات ما بعد الحداثة على كل ما هو من وجهة نظرها مركزي ثابت ؟ ، ما هي الرهانات الآنية للكتابة في هذا الموضوع ؟ ، وكيف هي إسهاماتها في تغيير النظرة إلى العالم أو في تشيبتها ؟ وبالمقابل، هل تدخل الإجابات عن مثل هذه الهواجس في مداخل الجاهز الذي لا يقترح جديداً ؟ ، أم هي تطل على المعنى المستحيل منطلقة من العدم منتهية إلى المجهول ؟ .

الجواب هو أن الإنسان المعاصر لم يهنأ بالمنجز الحداثي بما يصير حياته أسهل وأقل ضنكا، وأنه لم يجد في اقتراحات الحداثة بدائل عما برم به من أوضاع سوسيو- ثقافية هيمنت طويلا. بمعنى آخر، لا يمكن لفتوح الحداثة أن تعطل حاجة الإنسان إلى ممارسة ذاته، وصناعة حريته، والتصرف بأهوائه الوجودية بما يوافق فهمه للحياة ورغبته فيها. من هنا كان الانزياح عن الحداثة الشكلية للدخول في حداثة أكثر عمقا مشروعا تدافع عنه إنسانية أخرى، غير تلك التي استهلكت آجالها في البحث غير المجدي عن الذات وعن الحقيقة.

إن الوقت الذي يضيع في "استقبال الآخر" - كما يعبر سعد البازعي¹ - يضيع معه جزء كبير من تاريخ هذه "الإنسانية الأخرى" التي كانت، في يوم من الأيام، تنتج قيمها لتعيش عليها، سواء أصدرتها أم استوردت نتائجها، وتتعهد ذاتها كما تتجلى في مرآة غيرها، لا لتمارس وجودها بالوكالة ولكن - كما يقول شارناني² CHARNAY - لتقيم الآخر انطلاقا من حقيقتها هي. يضيع جزء هذه "الإنسانية" وكان يمكن ألا يضيع لو ظل "الآخر" في عيوها كما هو عند نفسه، في حاضره الذي يشركنا في تراجعه القيمي وفي ماضيه الذي يستبعد مستقبله، فلو هي ظلت تراه كذلك لعرفت أن شهادة أبرز نقاده - قينون GUÉNON - عليه بالاختناق الأنطولوجي³ كافٍ لمراجعة السلطة التي يمارسها على غيره باسم التقوى. فالذي هو "آخر" - أي الشرق - بالنسبة إليه - أي الغرب - وإن تعطلت وسائل نهوضه، لم تبرح معالمه تذكر بميراث لا زال يسخو بأسباب الحياة. لقد كفَّ الغرب أن يكون غربا - يقول جان مونسلون⁴ Moncelon - لما اختار انقلابات الحداثة على قنليات كانت مشكلته هو وحده. بينما ظل الشرق هو الشرق بأرصدته المعروفة، على رأسها الروحانية وإن اختلف الناس في تقدير سلطتها. أبدا لا يعني هذا أن استدبار الحداثة بوصفها إنتاج "الآخر" هو الأساس الذي نعالج به إشكالية الصوفية الحداثية، فأساس المعالجة هو استرجاع فكرة التحديث من الداخل، أو ما يسميه طه عبد الرحمن بالحداثة الإسلامية⁵ التي تؤطر كتابات من النوع الذي نميل إليه .

الجواب من جهة أخرى، هو أن الكتابة الصوفية تدخل المشاريع الثقافية المعاصرة بنسق مغاير، يحول النظرة إلى التصوف بوصفه منظومة معرفية ويلفت إلى إيجابياته، ويختلف ضمنا عن بقية المشاريع الجزئية كالعقلانية معتدية على الروح، والكلاونية ذاهبة بالخصوصية، والسلفية مشوشة على الآنية، والواقعية بمظلالها المختلفة .. الخ؛ وصميم هذا المشروع يختلف خصوصا عن الكتابة الصوفية التقليدية التي تكرر ممارسات على هامش الحقيقة الصوفية من الظلم عذها منها. فإلى تلك الممارسات تعود المسؤولية عن المآخذ على التصوف التي نصادفها في كتابات تشدد على عدم معاصرته، وعلى اصطدامه مع المفاهيم التي تقترحها الحياة الحديثة⁶ .

لا أعني بالمؤاخذة هذه ما يعنيه محمد أركون (ت. 2010)، لما يستبعد التصوف من دائرة العقل والتفلسف، فهو تجاوز مبني على الرؤية اليسارية التي يتبناها، وأيل - منطقيًا - إلى النتيجة التي آل إليها اعتمادا على منهج نقدي يقيد الفضاء الصوفي المتعالي بطبيعته على النسقية وتحديداتها . فلهذه القراءة موجهاتها ودواعي تأثيرها ومجالات تأثيرها، تبقيها في دائرة التناول الصوفي من زاوية مختلفة، ويبقى معها أصحابها مبقين على التصوف من حيث يريدون حجبه .

إن الاختلاف عن المشاريع المذكورة يؤسس لتعددية في التناول الصوفي تفتح الأبواب على تكامل الآليات وعلى كثافة المعنى، باعتبارهما أرضية للأدق الإنساني الذي قامت عليه التجربة الصوفية في الإسلام، واستوعبت ما للإنسانية فيه من مشاركة وحضور. لنُعجلُ بالقول - قبل الموعد مع التفاصيل - إن التجربة الصوفية كانت تعني بشمويتها عن الشكل

الفيزيائي الذي يصير مبادئها عرضة للمصادرة من بعض أنصارها ولتجاوز تلك المبادئ من كثير من خصومها، كانت تغنى بذلك - وأسلوبها في الامتداد على أجنحة الروح أسلوبها - لولا أن التنويع بالكتابة هو أحد مداخل النص الصوفي إلى الوجود عن طريق العزلة التي يمارس بها حقه في الاختلاف، وينكفى على عوالمه ليندمج أحسن مع معارض التجربة العامة. وما الزرع الصوفي إلى الكتابة - في تاريخها الطويل - إلا دليل الأصالة بالاختلاف لا بالمثالة والاستساخ.

نعترف أنا هنا إزاء أهم معضلات النص الصوفي. فبين العرفانية التي هي منطلقة ومنتهاه، والتي هي امتداداته الحقيقية في أرضياته التجريدية وفي مظاهره الفيزيائية، وبين المعرفة التي يرسو عليها النظر ولا يزيد، ويتوارد عليها التجريب فيرتبك أو يضطرب أو يتناقض قبل أن ينتهي إلى نتائج، بين هذه وتلك إذن مسافات مُحَقَّقة لا تسلم معها الحقائق والمفاهيم إلا قليلا. ولهذا يمكن الحديث - بل يجب - عن مستويات تناول النص الصوفي بآليات تتناسب مع كل مستوى.

وإذا نحن أدخلنا النص الصوفي في مشروع معرفي فإنما نريد منه أن يفرض منهجا في القراءة وأسلوبا في إنتاج المعنى يُحسن أن يبتعد عن العرفانية لنلأ يشوش عليها، كما يُحسن أن يقاربها ليكشف عنها لمن يريد أن ينغمس في تفاصيلها. كما يدخل، ثالثا، في جدوى هذه الكتابة صناعة تلتق غير ذلك المكتفي بالجاهز، القابل للتأثير، المنهزم أمام نظام علامي تربت ذائقة على السجود له. فالمتلقي الجديد - صنعة الكتابة الصوفية الجديدة - هو الذي يشهد على جدة التجربة بتفاعله مع عناصرها وتحيينها، وتمديدتها في آفاقه، تحقيقا لأصالة تحفر مكانها بين تجارب الكتابة المجاورة والبعيدة. مع ما في ذلك من مفارقة، فقيام التجربة الصوفية على الفردية يعني فردية تلقيها، على أن ذلك لا يمنع تلقيها الجماعي لخصوبة عناصرها بما يسمح أن تتلقاها الجماعات كل على حسب فهمه، مع اختصاص أفراد يقلها منهم من يقلها إلى الكتابة.

في صميم ذلك، وفي منطقة تدافع بين مفارقاته، كانت قصيدة صلاة في محراب المحبة⁷، ولم يكن الإطار الذي كتبت فيه إلا فضاء تدفع إليه الفكرة ويحتضنه الشعر، وكان يبقى كذلك لولا أن للنصوص حياة عضوية تشبه حياة الإنسان في نشأتها وتطورها وتناسلها من غيرها وتناسل غيرها منها. تلك الحياة التي أبت على القصيدة إلا أن تستجيب لدواعي التوالد فاستقر شرحها والتعليق عليها في مستقر إنتاجها بما يزيدها بيانا، ويمضي بها من التسجيلية الأفقية إلى السفر في أوصالها العمودية.

تعني نصية القصيدة⁸ قابليتها للقراءة، أعني إنتاجها من جديد بناء على ما تكشف عليه القراءة بآلياتها لا على ما تقوله الأبنية الجاهزة والأنساق الفكرية الثابتة، فالالقتات إلى الأبنية والأنساق أو الوقوف عندها عدول عن عناصر الحياة التي تكشف عنها القراءة المنتجة لوحدها. هذا لأنني لم أرد أن يكون ما يسميه آخرون شرحا مجرد توسعة للنص، ولا محض كشف لبنانه الجاهز قبلها. يتجه الخاطر إذن إلى الحفر فيما لم تقله العبارة واكتفت فيه

بالإيجاء، أو فيما لم ثوح به ولكنها لم تمنع من استنطاقه . تأكدت إمكانية ذلك من ملاحظة انفتاح النص⁹ على أكثر من إمكان للقول، وظهرت ملامحه التعددية من طواعيته للمساءلة في ثنائياته المتكررة : التعالي/ المحايثة؛ الغيبية/ التاريخية؛ الوثائقية/ التحليل؛ المقدس/ الأرضي؛ الحرية/ المنهج؛ الروحانية/ الأرثوذكسية؛ التأويلية / النصية...إلى آخر القائمة .

لا أعني بانفتاح النص ما يعنيه الباحثون بإشراع الأفق الصوفي على أمور ليست داخلية في تجاربه، ولا يُفَضَّى إليها لا تفسيراً ولا تأويلاً، على ما بين التفسير والتأويل من فرق¹⁰ . أن تنفتح القراءة على أبنية النص الصوفي معناه - رأساً - أن تبقى في حدوده التي حَدَّتْها لغته، وألا تخرج عليها - متى خرجت - إلا لتعود إليها بما يضيئها لا بما يزيدها غموضاً . ومعناه أن تنغمس في فكرته لفهمها لا للوقوف في وجه فهمها . ذلك أن تناول النص الصوفي خارج هذا المدار الحيوي وداخل أسوار القد، أسس لقراءات جانبية جاءت بملفوظات متعبة كالنصوف الفلسفي، والنصوف السني، والنصوف الأخلاقي، والنصوف العملي، والنصوف النظري، وأخيراً النصوف الأدبي، انتهاء إلى النصوف السريالي، ولعلنا في مستقبل الافتراضات ننتظر تصوفاً عدمياً...!! . صحيح أن تناول أي نص صوفي - ما عدا النصوص المؤسسة textes fondateurs - هو تناول جزئي لمشروع يقوم على وجهة نظر صاحبه ويحكم إلى تجربته في حدودها الشخصية، وأية قراءة تتجاوز ذلك أو ترسم لنفسها طموحاً أكبر منه تضع في مسارب الإنشائية والتسطيح. على أن الجزئية تلك آتية من كل جامع كما تأتي الموجة من البحر، لا تستطيع أن تكونه ولا يستطيع ألا يكونها .

وإذا كانت علمية النص الصوفي ممكنة، لقابليته لفهم وقابليتها لتوظيف الأدوات المعرفية العامة، فإنها - وهي الشاهد على شمولية universalité التجربة الصوفية - تنكفئ على خصوصيتها ولا تتسمح بها¹¹ . وليست هذه العلمية منهجاً بديلاً عن ممارسة النصوف، ولكنها أسلوب يهدف إلى اكتشافه، وأداة لمعاينة إمكاناته. وإذا لم يكن ذلك إلا كـيفيات حدائية - بلغة أخرى، غربية - فرضها التكوين الأكاديمي - كما يقول تيتوس بيركارت Titus BURKHARDT (ت. 1984)¹² - على أمزجة تندفع نحو النصوص قبل محمولاتها، وتعنى بالملفوظات بوصفها عناصر خطاب على حساب الرمز المختزل للتجربة بكلّياتها، فإن ذلك داخل في طبيعة الكون الصوفي ذي الأفق المفتوح، معدود في مراميه الإنسانية التي لا يحتكرها الشرق باسم الأصالة، ولا يصادها الغرب باسم الحداثة. فلا شك أن النص الصوفي ليس مجرد ضيف في المنظومة المعرفية العامة، ولا هو يسعى إلى افتكاك الاعتراف من دارسي الظواهر الثقافية، لأنه تحصيل حاصل .

نعترف من جهة أخرى أن الحديث عن علمية التحليل تحمل من الأخطار ما أقله تسويق الممارسات التقيدية التي عرفها الناس ابتداء من القرن السابع الهجري¹³ ، الرامية إلى تكريس فلسفية النصوف أو اختلاطه بأطروحات لا تعد في أهدافه. هي أخطار في حدود ما تشوش به على النص الصوفي، وكذلك هي لأنها تتيح لكل فارغ للكلام أن يتأسس منظرًا

لفلسفة لا يدركها إلا هو، وأن يتخصَّص منتجاً لنظام من القول لا يفهمه إلا هو، وأن يتمخض داعياً إلى عقيدة جمالية لا يؤمن بها إلا هو.

ليست هذه هي العلمية التي ندعو إليها. إن الذي نتشبت به هو الوصول إلى إمكانات النص الصوفي بوسائط لا تحجب هذه الإمكانيات، وهي - وإن كانت أدوات معرفية ذات وظيفية شاملة - لا تؤدي إلى جوهر النص الصوفي إلا إذا كان إمكانها الأول التلبس بروحانية القارئ الناقد وبقدرته على التأمل.

لا شك أن علمية النص الصوفي تطرح مشكلة المنهج، وهو إشكال يضاف إلى التعارض الظاهر بين مضمونه الغيبي وأساسه المعرفي. موضع الإشكال أن أكثر القراءات تتناول النص الصوفي بآليات غير التي كتب بها، وتفترض له توجهات غير التي يذهب إليها، وترتب لأنظارتها نتائج لا تؤدي إليها مقدمات النظر متى روعيت. تعين على هذا التقدير بعض النصوص المرجعية التي نعرف غيبية مصادرها، ولا نرتاب في صحة الرواية الناقلة لظروف إنتاجها، كنصوص جلال الدين الرومي (ت. 1273م) وما كان يصحبها من اعتناق عن الحس، ونصوص ابن الفارض وما كان يتقدمها من غيبوبة هي السبب المباشر في نشأتها، مما يصعب الحديث عن منهج يتناولها كما ولدت في وعي أصحابها واحتبست ملاحمها الحقيقية في بواطنهم وإن دلت عليها بعض العبارة، وأوماً إليها شتات الإشارة.

والمنهج، من جهة أخرى، مشكل لأنه ليس شيئا غير تطبيق مضامين لا تتسمَح بكلياتها للناظر، فإذا هو ظن المعنى حبيس يديه أفلت منه أكثره، واختلطت عليه أجزاؤه، وأوقعت عجلة الترتيب في فوضى العبارة، فلا هو أدرك لنفسه ما يجيب عن تساؤلاته، ولا هو أوصل لغيره خلاصة فهمه.

تبقى مع هذا إشكالية المنهج موضوعاً منفصلاً لا يؤثر في التناول العام للمنهج الصوفي. ولنا تجارب مع نصوص لا تضاهي صعوبة ولكن مناهج النظر اخترقت بعض جوانبها، ومع أخرى قريبة المأخذ ولكن اعتاصت على النظر لما لم يتوصل بالمنهج الذي تطلبه هي، وحكم في الاقتراب منها منهج يصلح لغيرها. وفي كل حال، فالمنهج بأي صورة طرحته إشكاليته، يثبت تعالي النص الصوفي كما يثبت مسوغات الإقبال عليه، وي طرح معرفيته ثابتاً من ثوابت القراءة في طريق اكتشافه مع كل نص جديد، وفي سبيل تأكيده مع كل تجربة مختلفة. ليست هذه الكتابة ضد تعددية القراءة التي بها يُخترق الكون الصوفي، على هدى وعلى غيره، ولكنها ضد التصنيف الذي لا معنى له سوى الاعتداء على الحقيقة. فبيد الباحثين عن سمعة أدبية الحديث عن صوفية قولية يركبون بها تهويمات ابن الفارض (ت. 632 هـ) وابن سوار (ت. 677 هـ) والعفيف التلمساني (ت. 690 هـ)، شأن المضطربين عقدياً البحث عن مركزية وهمية في إشكاليات ابن مسرة (ت. 319 هـ)، وابن العريف (ت. 536 هـ)، وابن عربي (ت. 638 هـ) وابن سبعين (ت. 669 هـ)، وعادة الكسالى وهواة الجدل الاستمرار في تجريدية أبي حيان

التوحيدي (ت. 414 هـ) وابن سينا (ت. 428 هـ) النظري هروبا من الالتزام العملي. إن الوهم العاصف بكل هؤلاء هو النتيجة الطبيعية لتجنب الحقيقة الصوفية في صميمها، والابتعاد بها عما تقوله النصوص في اختزالها لكيثونة لا تتقف عند الرسوم، ولفضاء لا يؤمن بحدود الكلام إلا بقدر ما فيه من حق، ولهذا كان أحد الصوفية يقول: "إذا أعجبك الصمت فتكلم، وإذا أعجبك الكلام فاصمت".

هذا التنوع في التناول - وإن لم يكن نوعيا في أغلبه - لا يدعو إلى استبعاد أصحابه، ولا يعني تهوين إنتاجهم، ولا يهدف إلى لِي أعناق مناهجهم، ولكن رفضه كبديل للحقيقة يبدو أكثر من ضرورة. أن نقول إن الحقيقة تتنوع بتنوع عبارات المتحدثين عنها - وإن تناقضت - شيء، وأن نقول بقابلية الحقيقة للبدلية والنسخ بحيث يصبح لكل حقيقة المفصلة شيء آخر، وهو الانطباع المنبعث من توجهات النماذج المتحدث عنها. يلتحق بذلك ملاحظة محدودية الخطابات القائمة على هامش الخطاب الصوفي، وظهورها أمامه ظهور الجزء من الكل، لا الخيار منهجي تدرج عليه ولكن لواقع لا تملك الإفلات منه. المحدودية تلك هي طبيعة ملازمة لكثير من الكتابات التي أفلست معرفيا وفقدت وجهتها نحو أفق فكري واضح المعالم، فقبعت على هامش المشاريع الكبرى وقنعت منها بمكان في الظل. ذلك الذي يسميه ياكوبسون JAKOBSON (ت. 1982م) - تبعا للإثنوغرافيا الحديثة - القيمة الثقافية المهارة ¹⁴ valeur culturelle déchue ويعني بها القيم التي يحسبها الخصوم على فكرة بدل أن يحسبوها لها، ويستثمرون فيها رغم اختلافهم عنها. أوضح تحليلاتها حضور رموز التصوف في الأدبيات المناهضة لهم، فكم من قلم مغموّر كان يبقى مغموّرا لولا أن التشهير بالمتصوفة عرف به، وأكثر منها وضوحا شهرة كثير من "علماء الظاهر" بثقافتهم السجالية لا بضمون خطابهم. فشهرة مدينة لما يستهلكون من أفكار غيرهم لا لما يُفترض أن ينتجوه.

يدخل في طبيعة الأشياء أن هذه المحدودية لا تغطي على الأصول المجهّز عليها، فضلا عن أن تتجاوزها، فهي محكومة بقانون طبيعتها باقية في حدودها الإضافية بالقياس إلى الكل الذي يكبرها. وإمعانا في المفارقة يبقى الكل كبيرا لا لأن الجزء أصغر منه ولكن لأنه يتيح للجزء أن يكتسب معناه داخل محيطه العام. إجمالا، لا يُعرف كثيرا أن فكرة من الأفكار لفها الظلام فازدادت بريقا، كما عُرف في تاريخ التصوف من مواقف أسلمته للمواجهة فأسلمها للصغار، خرج منها كبيرا ودخلت هي دهاليز السطحية والفراغ. طبعا ليس المطلوب من كتاب التصوف أن يحترفوا السلوك الصوفي ولا أن يكونوا قادة روحانيين، فتلك سمة يؤتى إليها قدرا وقدرا يؤلى عنها، ولكن المطلوب أن يختاروا لأنفسهم موقعا بين نقاد النص الصوفي - بالمفهوم الحديث للنقد ¹⁵ - يميل بهم إلى العلمية عن تقيضها: المحاكاة والولاء، بعيدا عن عقلية احتكار المعنى. تنبّه إلى هذا العامل المؤسس أحد أكبر دارسي الظاهرة الصوفية في تحليلها الأكاديمي، أعني المستشرق الفرنسي هنري كوربان Henry CORBIN (ت. 1978) ¹⁶، لما اقترح على المشغولين بدراسة هذا الخطاب مبدأ التلمذة المؤقتة لابن عربي حتى تتسنى قراءته بما يوافق حقيقته، وشايعه عليها بعض الباحثين العرب، منهم نصر حامد أبو زيد ¹⁷، كما اندرج

ذلك في جملة السؤال الفلسفي لبعض كتاب الجيل الجديد، منهم أحمد الصادقي، ممن يعينهم التصوف بوصفه رؤيا، بعيدا عن "المضامين العقائدية والتوجهات المذهبية"¹⁸.

إن الخطاب الصوفي - وهو أحد أهم مكونات الثقافة الإسلامية - منتج للوحي ينبغي أخذه بهذا المعنى. فوجوده في حياة أصحابه وفي فكرهم هو امتداد لغيبه، وتطبيق لها، وصياغة للواقع صياغة روحية لا يفسدها تعاليها ولا تضرها خلافيتها، ومن هنا مشروعية هذا الخطاب ومصداقية ملفوظاته. نصادف من ذلك صورا تطبيقية في تقاسير بعض كبار المتصوفة، بتقنية تستضيف الجملة القرآنية في نسج تركيبي للنص المفسر، يقوم على معنى جزئي من معانيها، أو يدور حول أحد مضامينها الخاصة أو العامة، كما فعل الحسين بن منصور الحلاج (ت. 309 هـ) في [كتاب الطواوين]¹⁹، أو محيي الدين بن عربي في بعض رسائله²⁰، من غير أن يهدف ذلك - كما يزعم مختار الفجاري بمنتهى الغرابة - إلى "إعادة إنتاج للنص القرآني"²¹. فأخراج الخطاب الصوفي من هذا السياق بما يشين طبيعته هو الذي طوعه لمن يعيب بدلالاته، وهو ما رفضته وترفضه القراءة الواعية. وتبعا لهذا الرفض يخرج من مفهوم التجربة الصوفية المعنى الاجتماعي الذي يريد بعض الباحثين - منهم وفيق سليطين - أن يضعه أصلا لها، ويفسر به الوجود الصوفي بكونه مجرد "ظاهرة اجتماعية اتخذت لباسا دينيا، تجلّى بالانقطاع عن النشاط السياسي والاجتماعي والتفرغ لعبادة الله"²². هكذا فأغلب المتأخرين المولعين بهذا التصنيف يستأنفون غيرهم من اضطربت قراءتهم لحقيقة التصوف بين موقف فقهي يمارس أبوية متشددة على كل المنظومة الدينية، وبين موقف فكري يتفنن في تجاوز كل ما ينافسه في التأثير، وبين موقف توفيتي تتعالب وجهات نظره فلا يكاد يعلن عن نفسه. على كل حال هذا الذي يطلع من عروض ابن خلدون في [المقدمة]²³ وفي [شفاء السائل]²⁴ تحت تأثير ثقافة عصره، وانساق إليه من بعده المكتفون بالولاء له والمجتزئون بما هيأ لهم من آراء مع حاجتها إلى التخصيص. لعلهم لم يفتنوا إلى أن ابن خلدون في [المقدمة] ليس هو أكثر من عالم اجتماع يحتمي بأسوجة²⁵ من المفاهيم تقيه النقد الأرثوذكسي وتأنى به عن الإدانة من عصره. وأن ابن خلدون في [شفاء السائل] هو لبنة في تركيبة عامة لا يسهل عليها كسر حواجز الفقهاء للاستقلال برأي يواظى حقيقة التصوف. أما ابن خلدون المتحقق من الكينونة الصوفية، فهو المختبئ في نصوص أتعبت كثيرا من الكتاب من بعده.

أنا لا أنفي الحضور الصوفي في الواجهة الاجتماعية، فهو حضور أصل انبنت عليه فروع، ولكنني أنفي رد التصوف إلى تأثيرات اجتماعية بما يشبه رد الفرع إلى الأصل - أي تصوير الأصل فرعاً وتصيير الفرع أصلاً - وبما يجعل الكتابة عنه كتابة عن ظاهرة اجتماعية خالصة. ثم إن لهذا الحضور الاجتماعي ظهيرا من حضور آخر لا يقل دلالة عن اختراق التصوف بمجموع الآفاق الإسلامية، هو الحضور الفني في العمران، وقد حمل رسالة إلى الإنسانية تمكن كثير من المثقفين - الأوربيين على وجه الخصوص - من خلالها فهم رسالة الإسلام فهما ذوقيا ونشرها بين ذويهم واضحة المعالم دقيقة الشفرات. هذا الذي عرفه الغرب تحت عناوين مثيرة لكتاب من أمثال تيتوس بركارت سالف الذكر²⁶. وفي المحصلة، لا تكفي هذه المعطيات

(الاجتماعية، الفن، الخيمياء، الزخرفة...) - وإن عقلت بالتصوف بشكل من الأشكال وحملت تأثيراته - لا تكفي في تبرير وجوده وشرح مقاصده .

يخرج المعنى الاجتماعي من التجربة الصوفية، إذن، لا لأن الأخيرة تقاطعه، ولكن لأن القول به يعني القطيعة مع المنبع الذي تمتد منه وهو الوحي. هذا أولاً. وثانياً لأن نظرة هذا القبول من الكتاب إلى التصوف نظرة تصنيفية، تقبله إذا استطاعت أن تخرجه من سياقه الديني، وتشوش عليه إذا ضاقت بها مسالك الاستدلال على لادينية. وثالثاً لأن هذه النظرة إلى التصوف تغفل أحد أهم مكوناته وهو الذوق، فإغفاله مفض إلى التناقض بين الذوق الذي هو خاصة فردية يتفاوت فيها الناس، وبين الوجود الاجتماعي الذي هو إضافي بالقياس إلى الأصل. فالذي هو لاحق من الناحية التاريخية لا يمكنه أن يتقدم المهيمنات الأساسية، ثم ليس هو إلا مظهراً من مظاهر الحياة الخاضعة لنظام عام تتجاور فيه كل التمثيلات الثقافية والاجتماعية والسياسية. ولست أدري لماذا يصبر بعض الباحثين - منهم محمد الكحلادوي - على افتراض إطار اجتماعي للمظاهرة الصوفية²⁷ المنعقة - في فرديتها - من عموم ما شكل التجارب الأخرى، مع أن مقارنة الكحلادوي الإبستمولوجية كافية في وضع تصوف عصر النضج موضع الدراسة الجادة، وكاشفة عما يقبل الكشف من حقائق التصوف النفسية والأخلاقية ببراعة منهجية حقيقية بالإشادة.

ولكون الخطاب الصوفي منتوجاً للوحي، ظلت المعرفة، بموجبه، في الشرق، أكيدة الصلة بالمقدس وبالكمال الروحي. هذا ما يقوله باحث الروحانيات الإيراني سيد حسين نصر الذي يواصل (نترجم): "أن تعرف، معناه أن يُحدث فيك إجراء المعرفة تغييراً، مثلما تؤكد ذلك التقاليد الغربية على مرّ عصورها، قبل أن تطمسها النزعتان المادية والإنسانية لما بعد عصر التنوير اللتان أحدثتا قطيعة بين المعرفة والوجود، وبين العقل والمقدس. إن الحكيم الشرقي ظل يمثل على الدوام الكمال الروحي، حيث العقل في النهاية ليس إلا نموذجاً للتقديس، وحيث ترتبط المعرفة ارتباطاً كلياً بالمقدس وبتهيئتها في ذات العارف"²⁸.

والمعرفة بالمقدس - بتصور سيد حسين نصر - تقود إلى الحرية وإلى الخلاص من كل قيد ومن كل تحديد، لأن المقدس ليس هو إلا الأبدي والدائم²⁹، بينما تنجم العبودية عن الجهل الذي يضيء واقعا نهائياً على ما هو عارٍ من الواقع في ذاته. فالواقع في كليته لا يملكه إلا الحق الذي صفته كذلك³⁰. وليس المقدس مقدساً بالنظرة الخارجية إليه، بل بما في ذاته من عناصر تكوينية تحمل إلى النظر إليه بهذا الوصف، ومن هنا خطأ عرضه على التحليل القدي عارياً من خصائصه المهيمنة.

لسنا بهذا نستجيب لفكرة المركزية في مشروع كتاب الحداثة وما بعدها، من أركون إلى أدونيس، مروراً بمن يستمران من خلالهم في الأجيال، تلك الفكرة القائمة على تخليص النص المركزي [الوحي] من النصوص المحيطة [التقاسير والشرح]³¹، لأنها في مثاليها

مشروعٌ هدميٌّ لا يستثني حتى المقدس³²، ويجهتد ما وسعه الاجتهاد في إخراجه عما يعتبره "دغمائية مقاومة للتحديات التاريخية"³³. لا نستجيب إليها لأننا نعتبر أن مقارنة الفكرة حتى بتقصها جزءٌ منها داخلٌ في أبنيتها، ولعل الفكرة لا تضاء بما يوالها كما يضيئها تقويضها ويسهم في انتشارها. فحاجة المركز إلى المحيط هي نفس حاجة المحيط إلى المركز، لتجاذب بينهما يعلق وجود أحدهما على الآخر، ولا يتصور إنتاج للمعنى خارج هذه الجدلية.

والخطاب الصوفي باعتباره مهيمنا في ثقافتنا، لا يدّعي امتلاك الحقيقة إلا في الحدود التي يؤمن بها أهله من الناس وأوعيته من الأنظمة المعرفية، فإدراج مكوناته بماورائيتها حق من حقوقه. فالحقيقة التي يمتلكها وتستوي عليها أنساقه هي حقيقة هو، أما الذي لا يملكه منها فهو فرضها على غير المؤمنين بها. ولتسم تلك الحقيقة ميتافيزيقا، غيبا، أسطورة، قدسية، لاهوتا... كل ذلك لا يُعنى به النص الصوفي ولا ينحاز من أجله إلى جهة لا تواطئ حقيقته. ولقد ظل في جميع تراكماته على هذه الحال ولم يمنع ذلك الدرس من مختلف مواقفه أن يتناوله، كما لم يمنعه أن يحافظ على الصلة بمنابعه المركزية، فأين هي المشكلة إذن؟

إن مشكلة التقد تتلخص في سوء فهم خصوصية الخطاب الصوفي الآتية من كونه تجليا لمعنى المقدس الذي يفقده يفقد خصوبته، وعن سوء الفهم هذا نجم سوء تطبيق لآليات قراءة تفتح مغاليق نصوص من طبيعة أخرى. فاعتبار النصوص على اختلاف مواردها متساوية أمام الآلة القدية مدعاة إلى تضييع الوقت في قراءتها، وإلى إهدار مجموع القيم التي تنطوي عليها، وإلى تقويت الفرصة على القارئ نفسه أن ينتج معرفة يضيف بها، وبها يحقق ذاته المنتجة. كما تتلخص المشكلة في سوء تقدير لما يسميه يابوس JAUSS التجربة الجمالية l'expérience esthétique³⁴، والنظر إليها لا بما يمكن أن تنطق به بل بمنظار المتأول المقيد بتصوره المحبوس في فهمه.

هي دعوى لا تتأخر عنها مسوغاتها بتوفر جمالية، في حدود القدرة على استبطانها، بعثت على استدراج نص صلاة في محراب المحبة إلى أن يتكشف بوجه مغاير لتجليه الأول، منعق عن مركزية تعييناته - كما تقول اللغة الأكبرية³⁵ - لأنه يؤصل جماليا ولا يستأنف، ويمد معرفيا ولا يستمد، ويقاطع لغويا ولا يقطع.

ظلت هذه الجمالية مُسوِّغا لتناول النص الصوفي بالشرح حيناً وبالتأويل حيناً آخر، ودخول ذلك في تقاليد الكتابة الصوفية، فما نشأ نص كبير إلا وانتظر الناس له بيانا من شارح أو نقدا من متأول، وتأرجحوا في قراءته بين صاحب نظر تسعفه الأدوات وذو عوار واقفٍ في العقبات. لقد استمر الحجة بـ [تهافت الفلاسفة]³⁶ كما استمر بتقيضه الرشدية³⁷، وبفس قدر كبر المشروع الأكبري في عيون التاريخ بنصوصه وبتنوعياتها مجتمعة. ولذلك فإن هذا المدخل إلى قراءة صلاة في محراب المحبة يبرر وجودها بين النصوص المنتمية، في انتظار أن تجد اهتماما نقديا يعتمدها في مدونات، أو نكرانا يدخلها دائرة النظر من بوابة الاختلاف، وفي

كلتا الحالتين تظل موجودة تنفس البقاء وتمد رجلها في فضاءه . وفي انتظار المضي إلى ذلك ينبغي التنبيه على أن هذه القراءة لم تهدف إلى التأريخ لوقائعية النص، ولا لرصد ملامحه التاريخية كما حددتها بعض إشارات، كالأحالة على السياقين : العام والخاص، والإلماع الجزئي إلى السيرة الروحية التي هي أصل الكيان المحوري في النص، وكالذي يبدو قراءة فيما يسمى بالأدب الكرامي المحتفى به في المدونة الصوفية .

ولقد اجتمع في شخص الشارح رجلا : المؤلف من جهة، والمتأول من جهة ثانية، وعلاقة الأول بالثاني علاقة واقعية في مثاليته، مثالية في واقعيتها، لأن مطلوبهما الانفصال وهما متضادان، وحقيقتهما الاتصال وهما منفصلان . تأسس هذا مع نص من طراز [ذخائر الأعلاق]³⁸ وهو يسبح في تربة وجدانية غرستها الأكرية أشواقا ترجمانها³⁹ ألسنة المحين وحدهم . بها افتتح الشيخ محيي الدين - رضي الله عنه - تاريخا مع الحب لم يفتحه بتاريخه مع الحكمة وفصوصها، وهو عمل - وإن ألب عليه الفهم المثقوب - فإنه كرره بصيغة مختلفة، وزرعه في الذاكرة الجمعية بما يشبه لا بما يحوه .

للقصيدة مفاصل تلقي في أصل جامع هو الحب، تنوعت عناوينها ولم تزد مضامينها على توليد صور بدت الآن "مثيرا صناعيا" لمقول نكله إلى محله من المتن، ولمسكوت عنه انطوى على نفسه إلى حين الكشف عنه في التعليق .

1. سعد البازعي، استقبال الآخر: الغرب في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، 2004.
- 2 - J.P. CHARNAY, Les Contre-Orient. Ou comment penser l'Autre selon soi, Paris, Éditions Sindbad, «Coll. L'Actuel », 1980.
3. ظلت كتابات هذا العالم المتصوف من أقسى الشهادات على إفلاس الحضارة الغربية، ومن أخلصها دعوة لبناء إنسانية جديدة على أساس الدين لا على أساس المادة وبهارج التكنولوجيا.
- Cf, R. GUÉNON, La crise du monde moderne, Paris, Éditions Gallimard, 1946, renouvelé en 1973.
- كما نظّرت كتاباته لعلاقات بين الغرب والشرق تختلف عما هي عليه الآن، أساسها ابتعاد الغرب عن تعاليه في نظرته إلى غيره، وعودة الشرق إلى أسباب قوته، يتوج ذلك تناقض بين أسباب القوة وتقاسم لمنطقها، بحيث يصبح الغرب شرقاً بمعنى من المعاني ويصبح الشرق غرباً بمعنى من المعاني.
- Cf, R. GUÉNON, Orient et Occident, Paris, Guy TRÉDANIEL, 1999.
4. في حوار أجراه معه دومنيك أوتيه Dominique Autié نشره على موقعه الإلكتروني بتاريخ 13 يناير 2006.
5. ينظر : طه عبد الرحمن، روح الحداثة . مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2009 .
6. ينظر في ذلك فصل (الصوفية وعالمنا المعاصر) من كتاب: التصوف والمتصوفة لـ جان شوفلي، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1999، ص. 132 .
7. ياسين بن عبيد، صلاة في محراب المحبة، دار الكتب، المطبوعات الجميلة، الجزائر، 2010 .
8. النصية textualité مفهوم يقع في مفترق الطرق بين اللسانيات، المنطق والأسلوبية، ويعني أن مجموعة ملفوظات - كتابية كانت أم شفوية - تشكل نصاً بأطره وانسجام عناصره . وإذا كان النص يشكل كلاً، فإن النصية، بوصفها واجهته، تتجلى في مظاهر انسجامه بعناصرها اللغوية المختلفة: من الوحدات، إلى الشكل، إلى زمن الفعل، إلى الضمائر؛ وبصورة عامة العلامات المرجعية بالإضافة إلى الوحدات الثيمية thématiques الصغرى والوحدات السيميائية . والنصية ناجمة عن تطور الدرس اللساني. فبينما تُعتبر اللسانيات التقليدية الجملة حدها النهائي، فإن مدارس أخرى اهتمت بوحدة أعم كالخطاب عند التداوليين، والنص في اللسانيات النصية .
- C.f, D.Ribard, Textualité in Le dictionnaire du littéraire, Paris, Quadriga, 2004, Presses universitaires de France, 2002, p.608.
9. تضع الحداثة النقدية النص المفتوح texte ouvert في مقابل النص المغلق texte fermé، وهما مصطلحان بنيويان قويا الحضور، على اختلاف في تحديد المفاهيم التي يحيلان عليها. فالنص المفتوح هو عند إمبرتو إيكو Umberto ECO ما هو عليه النص المقروء عند رولان بارت Roland BARTHES، ومعناه النص الذي "سعى مؤلفه إلى تمثل دور القارئ أثناء عملية بناء النص، وبالتالي فهو نص يبيح التأويل والتفسير ضمن حدود نصية معينة ومفروضة".
- ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي. إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً

معاصرا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط5، 2007، ص 273 .

10 . في تحديد شبه مدرسي للفرق بين التفسير والتأويل، يكون معنى الأول إجلاء المعنى كما يريده منتج من غير زيادة عليه، ويعني الثاني الاستثمار في المسكوت عنه في خطاب المتكلم . وإذا كان التفسير لا يثير إشكالا لأنه يدور في المعنى الثابت، فإن التأويل بوصفه بحثا مستمرا في المعنى الممكن هو أرضية الاختلاف .

ينظر : علي حرب، المنوع والممتع، المركز الثقافي العربي، ص .

11 . كنا نعتبر الشمولية ترجمة للفظ الفرنسي *universalité* اجتهدا شخصيا، انسجاما مع السياق الذي نوظف فيه هذه الكلمة، وهو سياق مقارب الجوانب لا يرحب ببدايل أخرى كـ "الكونية" مثلا، حتى وجدنا معرب موسوعة لالاند الفلسفية يترجمها كذلك .

ينظر : أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، منشورات عويدات بيروت - باريس، ط2، 2001 .

وقد دارت كتابات كثير من الكُتّاب حول هذه الفكرة، خصوصا الموسومين بالتراثيين *les traditionalistes* المشغولين بالتصوف في حدود إسلامية مصادره وإنسانية أبعاده . من هؤلاء المستشرق الإنجليزي Martin LINGS أبو بكر سراج الدين (ت 2005) رحمة الله عليه، والمستشرق الفرنسي شارل أندريه جيليس Charles-André GILIS (عبد الرزاق يحي) . أما الأول فقد توجه إلى القارئ الأوربي بتصور للروحانية نوب فيه الفوارق التي يفترضها غير المسلمين في الإسلام، وما قد تسبب منها في مواقف سلبية من الإسلام أبعدت حقيقته عنهم وأبعدت الكثير منهم عن إمكان التعرف على تجربته الروحية. وشرح مفاصل هذه التجربة انطلاقا من فكرة الشمولية هذه، هي أحد رهانات الكاتب التي لم يخب فيها، إذ كان عرضه قريبا إلى الحقيقة من جهة، ومستجيبا إلى قابلية المتلقي الغربي من جهة ثانية .

- Cf, M. Lings, Qu'est-ce que le Soufisme? Paris, Éditions du Seuil, « Coll. Sagesses», p. 17.

وأما جيليس فقد بنى فكرة أحد أبرز كتبه [مبدأ الشمولية في الإسلام] على شمولية النص القرآني للمبادئ التي تأسست عليها النظرية العرفانية في الإسلام، حتى يتسنى له الوصول إلى إسلامية العرفان الصوفي . كانت تلك هي الغاية التي تأخاها في هذا الكتاب، وأضاف إليها إجمال بعض سور القرآن الكريم لما فصلته سور أخرى، وتوزع الروحانية الإسلامية، في جانبها النصي، على فضاءات في النص القرآني هي ملامحه الكبرى التي يدور عليها معناها ويقوم عليها مبناه. وفي الكتاب نزوع واضح، وموفق، نحو تفسير الحياة الإسلامية تفسيرا روحانيا، انطلاقا من قراءات المؤلف نفسه، ومن قراءات من سبقوه إلى مثل هذه المواضيع، مهيبا كما أهاب غيره بالمرجعيات الصوفية الكبرى، على رأسها الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، في أكثر كتبه انغماسا في هذه التجربة: الفتوحات المكية .

- Cf, C-A. GILIS, L'Esprit universel de l'Islam. Aperçus sur la Doctrine coranique de la Science sacrée. Deuxième édition entièrement revue, Beyrouth, Les Éditions Al-Bouraq, 1998 .

12 - Cf, Titus BURKHARDT, Les doctrines ésotériques de l'Islam, Paris, Dervy, 1969-1995-1996-2001, p. 10

13 . أتحدث عن الممارسات النقدية التي عرفتها هذه الفترة وما بعدها، ونظرة الباحثين إليها بوصفها مبعثا لما أسموه بالتصوف الفلسفي. يخرج من هذا طبعا النص الصوفي في حد ذاته، بعيدا عن هذه النظرة القاسرة لتوجهاته، كتلك التي نصادفها في أغلب كتابات الباحث المغربي محمد العدلوني الإدريسي.

- ينظر : محمد العدلوني الإدريسي، التصوف الأندلسي. أسسه النظرية وأهم مدارس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط1، 2005 .
- 14 - Cf, R. JAKOBSON, Huit questions de poétique, Paris, Éditions du Seuil, « Coll. Points », p. 48
- 15 . النقد الذي ينظر في إمكانية النصوص، بعيدا عن الخطأ والصواب، وفي طرائق بنائها لا في إيديولوجيتها. ويتوسل أدوات قراءة هادئة لا تلك التي استراحت في مخاض الذكرة تعباً من النسخة والتكرار.
- 16 - Cf, H. CORBIN, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, Préface de Gilbert DURAND, Paris, Éditions Médicis-Entrelacs, 2006, p. 28.
- 17 . ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2004، ص. 123 .
- 18 . أحمد الصادقي، حضور الغياب في صوفية ابن عربي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2009، ص 17.
- 19 . الحسين بن منصور الحلاج، كتاب الطواسين، دار الكتب العلمية، منشورات ببيضون، ط
- 20 . ينظر : خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2004، ص 93 .
- 21 . مختار الفجاري، التأويل الإسلامي . دراسة في المجال المعرفي الأصولي الأول للتفسير الصوفي، عالم الكتب الحديث/ جدارا للكتاب العالمي، ط1، 2008، ص 270 .
- 22 . وفيق سليطين، الشعر الصوفي بين مفهومي الانفصال والتوحد، دار الرأي للنشر والتوزيع، دمشق، 2007، ص 11 .
- 23 . عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت .
- 24 . عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر وتعليق الأب أغناطيوس عبد خليفة اليسوعي، بحوث ودراسات إدارة معهد الآداب الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د.ت .
- 25 . جمع سباح .
- 26 - Cf, T. BURKHARDT, L'Art de l'Islam, Langage et signification, Éd. Sindbad, Paris, 1985.
- 27 . ينظر: محمد الكحلوي، الفكر الصوفي في إفريقيا والغرب الإسلامي (القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص. 246 وما بعدها .
- 28 - Seyyed Hossein Nasr, La connaissance et le sacré, Traduit de l'anglais par Patrick LAUDE, L'ÂGE D'HOMME, 1999, p7.
- 29 - Ibid, p. 257.
- 30 - Ibid.,
- 31 . يروج هذا الرأي كثيرا في كتبه، بالخصوص تلك التي تتناول التاريخية بوصفها أكثر المناهج تحقيقا للقراءة الحديثة لما يسميه ظاهرة الوحي .
- ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت/ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 1998، ص 23 .
- ولا تختلف أطروحة أدونيس عن ذلك إلا في الصياغة، ولذلك كانت عنوان تكامل بين المشروعين .
- ينظر : أدونيس، النص القرآني وأفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ص 40 .

32 . في موضوع المقدس، ينظر:

R. TESSIER, Le sacré, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, Les Éditions Fides, 1991.

33 - Cf, M. ARKOUN, Humanisme et islam. Combats et propositions, Paris, Vrin, 2005, p. 14.

34 - Cf, H.R, JAUSS, Pour une esthétique de la réception, Tr. Française, Paris, Gallimard, 1978, p. 266.

35 . التعينات في إطلاق ابن عربي هي التجليات .

36 . ينظر: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق ماجد فخري وموريس بويح، دار المشرق، بيروت، 1990

37 . إشارة إلى رد ابن رشد على الغزالي . ينظر : أبو الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001 .

38 . ينظر: محيي الدين بن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تعليق خليل عمران المنصور، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 2000 .

39 . إشارة إلى ديوان ابن عربي . ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، 1981 .