

التأويل بين الاضطراب الوجودي والعشق الإلهي :

حال الشوق والرغبة الصوفيّين يرتبطان بمقام المحبة، وفي هذا المنحى " يأخذ التمثّل في التأويلية الصوفية شكلا تناظريا إذ تتحوّل مكونات الوجود لحظة التأمل إلى حيث تبدأ الرغبة المنفلتة من حدود القواعد الخطابية، بل إنّ الصوفي هو من ينتج الخطاب أثناء صمت القراءة....¹، إضافة إلى ذلك فإنّ " مواقع الفهم الصوفية ، وتحت سطح اضطراب الوجودي تقوم بتحطيم الدلالة المحايثة للغة خطاب النص ، وكذا النخر في جوف العلامة ثم ملئها بكثافة الحضور ، وبالرغبة والعشق...².

وتميّزت بنية الخطاب الشعري لأحمد بن عليوة بكثافة دلالية، تستوعب معاني علاقة المحب بمحبوبه، عبّرت عن اللغة الوجدانية للصوفي، وأكمل ما يكون الاتصال في الحب حين ينغمز بالوجود، وفي ذلك يقول أحمد بن عليوة :

تَرَى مَظَاهِرَ الْكَوْنِ تَسْجُدُ لِبَعْضِهَا وَتَمَّ سِرُّ لَطِيفٍ خَفِيَ عَنِ الْمُقْلَا³
وَلَوْ لَا ظُهُورُ الْحَقِّ فِي كُلِّ صُورَةٍ لَمَا بُلِيَ قَيْسٌ بِالشَّوْقِ إِلَى لَيْلَى

إنّ الحب نشوة التصوف الذي " نطق له مجنون ليلي، وغنى له قيس بن دريخ، وهتف به جميل ، وكثير ثم العباس بن الأحنف وسواهم من الشعراء، والإسلام يبعث على السمو الروحي، والتأمل العاطفي، وحياة الصّحراء توحى بالفناء في الحب وتقديسه...⁴، والعنصر الأنثوي أضحى قطبا جماليا، وقد تزعزعت العلاقة بين الدّات الكاتبة (أحمد بن عليوة) والمتلقي ، ولذلك " فتوقع متلق قادر على تقبّل الوقع يفسّر اعتماده لسان الغزل، وهو بمنظور آخر ردّ الاعتبار إلى المتعة الجمالية للخطاب الصوفي (المعرفي)، لأنّ حالة العشق أو المتعة التي يفترض النص الأدبي إمكانيتها، ويثيرها هي

¹ عمارة ناصر " اللغة والتأويل "، ص 118

² المرجع نفسه، ص 118

³ أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين "، ص 13

⁴ ص 203

أساس التجربة الجمالية...¹، وتعدّ المحبة نموذجاً اتصالياً عند الصّوفية، هي لحظة اتصال وثيق بالذات الإلهية تكون تعبيراً أو رمزا عن الجمال الأزلي المطلق، وحول هذا يقول أحمد بن عليوة في لاميته :

وَلَا عَشَقَ الْعُشَّاقُ كُلَّ مَلِيحَةٍ وَلَا مَالَتْ الْحِسَانُ وَجَرَّتِ الدِّيَالُ²
وَلَوْ لَا مُعِيرُ الْحُسْنِ زَهَى بِنَفْسِهِ فَتَرَى جَمِيلَ الْحُسْنِ كَأَنَّهُ دُمْلَا
وَفِي الدُّمْلِ جَمَالٌ بَدِيءٌ لِعَيْرِكَا فَذَلِكَ مَعْشُوقُ الدُّبَابِ كَذَا النَّمْلَا
فَلَا مَظْهَرٌ فِي الْكَوْنِ إِلَّا وَ سِرُّهُ مَعْشُوقٌ لِعَيْرِهِ وَلَوْ حَبَّه الرَّمْلَا
فَلَا جَرَمَ أَنَّهُمْ سُكَارَى فِي حُبِّهِ فَصَدَّاهُمْ قَصْدٌ بِحَيْثُ فَلَا فَصْلَا

فكان الحب عين القرب والوجود، وتأويلها ارتبط أساساً بالعلاقة الحسية التي جمعت قيس بليلي، محطماً بذلك العلاقة الفقهية التي تجمع الذات الصّوفية بمحبوبها، أو بالأحرى العبد بالرّب، كما تخطى هذه النزعة الدّينية واتجه " اتجاهاً مغايراً للعرف الدّيني الإسلامي الذي يذهب إلى أنّ الإنسان لا يقوى على الاقتراب من الله إلا بروح التّعبّد، والورع، والرّهبة..."³.

وقد نتوقع من هذا بديهياً أفق تلقّي مغاير، قد يخرج عن إطاره العادي في التواصل، قد يحدث خلافاً واضطراباً، تتخلله مشاركة تأويلية سلبية، ولكن هذا التّصور السّلبي لا يمكن أن ينطبق على كلّ المتلقين، " كما لو أنّ المسافة بين العمل وتوقعات القراء يمكن أن تقاس ويحدّد مقدارها ويبدو من الصّعب تكوين مثل هذا الزّعم من دون الأخذ بعين الاعتبار إمكانية آفاق التّوقعات المختلفة و الموجودة بين جمهور مختلف في

¹ أمانة بلعلی " الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي "، ص 63

² أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين "، ص 13

³ إنعام أحمد قدّوم " التّشيع والتّصوف لقاء... أم افتراء "، مركز جواد للصف والطباعة والنشر والتوزيع، 1993، ط 1، ص 76

مجتمع واحد...¹, لكن إذا ما تعلق الأمر بالعشق الإلهي يتعلق أساساً بالنمط السائد للتلقي في الوقت الحاضر الذي يختلف تماماً عما كان في عصر طغت فيه أنماط فكرية معينة, ويعبر أحمد بن عليوة أنه لولا ظهور الحق وتجليه, لما ابتلي قيس بليلي, وعليه "لما قامت الأكوان من عدم أقامها المليك بسر الحب الذي هو سر الأسرار, إذ أن معنى الحياة المحبة السارية في المكونات طوعاً أو كرها...², وفي ذلك يقول أحمد بن عليوة حول حالة الصوفي لحظة هيامه, وتوقه شوقاً للمشاهدة, حيث يقول:

وَلَوْ لَا الشَّرَابُ الْقَبْلِيُّ مَا كَانَ حَالُهُمْ	كَمَا تَرَى فِي الْكُونِ مَسْحُورًا وَ ذَاهِلًا ³
فَهَذَا بِهِ عَشَقٌ وَلَيْسَ بِعَاشِقٍ	وَهَذَا يَرُومُ السَّيْرَ وَالرَّجُلُ مُحْتَجِلًا
وَهَذَا ضَعِيفُ الْحَزْمِ رُقَّ لِحَالِهِ	وَالْآخِرُ بَاكِي الْعَيْنِ يَنْعُونَهَا التَّكْلَى
وَالْآخِرُ عَظِيمُ الْقَدْرِ يَعْجَبُ بِحَالِهِ	وَهَذَا حَمِيدُ الْفِكْرِ كَأَنَّهُ جَزَلًا
وَهَذَا مَالِكُ الْقَوْمِ تَاهَ بِنَصْرِهِ	وَالنَّاسُ لَهُ طَوْعٌ بِقُرْبِهِ مُحْتَقَلًا
وَهَذَا وَهِيَ الْحَزْمُ كُلُّ بَشْرِيهَا	وَالْآخِرُ قَوِيُّ الْبَطْشِ لَهُ فِيهِ عَجَلًا

نفهم من هذه الأبيات أنّ العشق الإلهي, أو "المحبة في بديتها تكون حالاً من الأحوال, ثم إذا ترسّخت تصير مقاماً, ويتحقق مقام المحبة باستيلاء نور اليقين, وخلاصة الذكر على القلب, وتحقيق حق اليقين بزوال اعوجاج البقايا, وانتهاء اللوث الوجودي, من بقايا صفات النفس...⁴, وتجدر الإشارة إلى أنه "قد ظلّ حديث الصوفية في الحب الإلهي متصلاً, وطالما تغنوا بالسكر الروحي, واستعانوا بالخمرة الحسية في توضيحه

¹ سوزان روبين سليمان "القارئ في النص", ص 53

² محي الدين الطعمي "إحياء علوم الصوفية", ص 251

³ أحمد بن عليوة "دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين", ص 14

⁴ محمد علي أبو ريان "الحركية الصوفية في الإسلام", ص 127

مما كان سببا في الطعن عليه ...¹، ولا يبغيون من سكرهم الإلهي ، وعشقهم ، وهواهم إلا قربا ، ودنوا ، ومشاهدة وحول هذا أورد في قوله:

فَكُلُّ عَبِيدِ اللَّهِ غَابُوا فِي حُبِّهِ لَا يَرْمُونَ سِوَاهُ قَصْدًا وَلَا مَيْلًا

نَادَاهُمْ دَاعِي الْقُرْبِ إِنِّي مَعَكُمْ فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ نُورِي يُجَلَا

يعتبر الحب شفرة لا محدودة ، وفي هذا تحديد لبنية النص المليئة بالشفرات ، واعتبارا إلى " أن النص يمثل لحظة ، أو ومضة شعرية انطلقت، فيسعى جاهدا لإعادة تمثيلها أو تمثيلها، وحين يفقد المتلقي (القارئ) قدرته على إعادة إنتاج النص بصورة متعدّدة، لا بصورة واحدة ، يصبح قارئاً سلبياً...² ، وبالتالي يصبح مؤولا سلبياً نظرا إلى عدّة مؤشرات منها أنه لا "ينتهي من استقبال الرّمز الأوّل ، وتوظيفه ضمن سياق التلقي، حتّى يفاجأ بالرّمز الآخر يطل بوجهه من ثنايا النص فيغتال استيعاب الرّمز الأوّل، لأنّ المجال قد ضيق عليه...³ .

وبالتالي فإنّ النصّ الصّوفي نصّ مزدوج البنية خاصّة إذا ما كان مشبعا بشفرات الحب و الخمرة التي يتمييز بهما المعجم الصّوفي لأحمد بن عليوة أكثر من غيرهما ممّا يدعو القارئ إلى افتراض ممكنات نصّية أخرى أحدثها المؤلّف (أحمد بن عليوة) ضمّنيا من هذا المنطلق " إنّ ما لا يقوله لنا النصّ، أو ما لا يوضّحه بشكل بنية إبداعية للممكنات التي تقوم عليها حرية التأويل (حرية محدودة لأنّها مراقبة، أو على الأقل مقودة) عند الفاعل المستقبل...⁴ ، على أن لا تتجاوز الإطار العام للبنية الدلالية للقصيدة الصّوفية ، ففي كلّ قراءة تتشكّل مساعي جديدة لفهم أكثر ما احتوته تلك المصطلحات ، بإفراغها من شحنتها الظاهرية أو الدّينية ، وشحنها بمعادلات روحية تتناسب معها ، أو

¹ عبد المنعم خفاجي " الأدب في التراث الصوفي " ، ص 203

² محمد السيّد أحمد الدّسوقي "جماليات التلقي ، وإعادة إنتاج الدلالة"-دراسة في لسانية النصّ الأدبي، دار العلم والإيمان للنشر والتوزيع، ط 1 ، 2008 ، ص 7

³ سامح رواشدة "إشكالية التلقي والتأويل "، ص 71

⁴ فيرديناند هالين، فرانك شوير فيجن، ميشال أوتان " بحوث في القراءة والتلقي " ، ت: محمد خير البقاعي، مركز الإنماء الحضاري، 2000 ، ط 1 ، ص 44

تتصّب فيها دون إيرادها إلى تعددية تأويلية سلبية تقود القارئ إلى المغالاة في التأويل والفهم، فالممارسة القرائية من معرفة للتجربة الصّوفية ومضامينها و غوامضها ، وأحوال أصحابها، ومكنوناتها، ومحاولة الغوص في معاجمها واصطلاحاتها، هي وحدها التي تمكّن القارئ من مواكبة الحدث الصّوفي خاصّة في التجارب التخيلية التي يعيشها الصّوفي كالإسراء والمعراج ، ولقد بيّن أمبرتو إيكو في قوله : "إنّي بحاجة لقارئ يكون قد مرّ بتجارب القراءة نفسها التي مررت بها أنا أو تقريباً ..."¹ ، كما هو الصّوفي بحاجة ماسّة إلى قارئ مستلم للخطاب أن يكون على دراية بملاسات النص من سياق ، مرجع تحيل إليه .

و مهما يكن فإنّ هذا " القارئ _عاديّ كان أو غير عادي_، لا يعدو أن يكون ذا تحقّق نصّي، وضمن فعل القراءة ووقعاها، في حين أنّ القارئ الذي يهمنّا نحن إنّما هو القارئ الذي هذا الفعل ثم يجاوزه إلى بناء دلالات موازية للنص الأصلي، تتحقّق بأشكال مختلفة ، فتصبح إنتاجاً آخر يكوّن ما يمكن أن نسمّيه النص الموازي..."² ، ولطالما ارتبط تأويل الحب الإلهي بالوجود ، وعليه " فإنّ اللغة تقوم بترميز العالم والواقع، وحمله عبر النص إلى الفهم، وعلى الرّغم من هذا الفرق، وإذا كانت اللغة ليست لذاتها، وإنّما لعالم نفتحه، وتكشفه، فتأويل اللغة ليس متميّزاً أو مختلفاً عن تأويل العالم..."³ .

ما دامت العلامات اللسانية التي تشكّل الخطاب تخضع لكثافة المحبّة الإلهية ، كوحداث لغوية تهيم بالغيبيات والخيال، حيث " تصطبغ لحظات التاريخ كلّها بصفة خلقية ، وتنتهي المحبة إلى نواة أولى هي نواة محبّة المخلوق لخالقه، دون مجاوزة هذه المحبّة حدود الخلقية، وفي الخلقية مبدأ الدّوق ، لا مبدأ البرهان، إذ لم يمكن محتاجاً جامع الخلق إثبات ، ومنه كان اضطرابه فهما لخليقته، واستعادة هذا الحال يكون إلا الدّوق..."⁴ ، وعليه فالرّسائل الكونية تكون دائماً أكثر تشفيراً.

¹ المرجع السابق ، ص 55

² إدريس بلمليح " القراءة التفاعلية "، ص 9

³ عمارة ناصر " اللغة والتأويل "، ص 25

⁴ المرجع نفسه ، ص 119

ارتحالات المعنى في الخمرة :

إنّ الحالة التي يصل إليها السّاكر تفقده العقل، هي نفسها التي يصل إليها الصّوفي في قمة النّشوة التي يفيض بها الغرام السّرمدى، كأنّه في خبل أو في حالة فقدان وعي أو حسّ، أو شعور، أو حتّى تملكه الجنون بذهاب العقل، وإثما لا يغيب تماما، أو دائما في حالة سكره، إذ يستطيع أن يميّز ما بين ذاته، والذّات الإلاهية، وهذا التّعبير الرّمزي مشحون في المواجيد الصّوفية، وبذلك فإنّ هذه الرّموز " تحمل دلالات خاصّة لا يعرفها سواهم، وقد أدّى بهم هذا الاعتقاد إلى تعديّ الحدود اللفظية للكلمة..."¹.

وهذا ما يفرض على القارئ فهم باطن النّص دون إرجاعه إلى الظاهر، لتحقيق التّفاعل، ثمّ إنّ أحمد بن عليوة في بيته الثاني يبث خطابا، ويرسله إلى الغلاة ممّن يحكمون طبيعة العلاقة بين الله والإنسان حلولا أو اتحادا، فيرى أنّ حالة الصّوفي بين أهله مغلوب في شطحاته في مقام يعتريه، وهو الفناء ليتحقّق بقاء البقاء، وفي هذه الحالات على المتلقّي للنّص الصّوفي أن يكون نموذجيا في فكّ وتركيب الشّقرات الصّوفية، وبذلك فإنّها تصل إلى مستوى تأويلها.

باعتبار أنّ " التّأويل يشكّل الكشف عن إستراتيجية، وتتمثّل الغاية منها إنتاج قارئ نموذجي يعتبر هو الآخر البديل المثالي للكاتب النموذجي..."²، حيث أنّ القصيدة الصّوفية ترقى إلى الأسمى، وإلى الجانب الرّوحي، وأسمى القصائد، وأرقاها ما كانت من صوفي عاقل، يعقل في مجاهداته وسيره، وفي ذلك ما يقول:

لَنَا مِنْ عَقْلِ الْعُقُولِ عَقْلٌ فَيَا لَهُ جَوْهَرٌ فَرِيدُ الْحُسْنِ يُعْتَبَرُ الْعَقْلُ³

لَا يَعْقِلُ مَا سِوَى اللَّهِ جَلَّ تَنَاقُؤُهُ فَهَذَا هُوَ الْعَقْلُ يَعْقِلُ وَلَوْ قَلَا

¹ أحمد عبد الغفار " ظاهرة التّأويل وصلتها باللغة "، دار المعرفة الجامعية، ص 54

² أمبرتو إيكو " التّأويل بين السيميائيات و التفكيكية "، ت: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، ط 1، ص 79

³ أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين "، ص 7

إنّ عقل الصّوفية يرتبط أساسا بالحضرة القدسية، وبالحقيقة المحمدية، كما ينفي عن الصّوفية الجنون والمغالاة، التي يراها البعض تكفيرا، يشكل بشكل أو بآخر مشكلة في التواصل، ثمّ إنّ الصّوفية اشربوا على حبّ الخالق، وذلك " لما للحب من سلطان على العقول..."¹، و ما في ذلك من فيض رحماني، وفي شأن هذا يقول:

هَنِيئًا لِأَهْلِ الْهَوَىٰ قَدْ فَازُوا بِرَبِّهِمْ فَهُمْ لَهُ سَجَدٌ وَهُوَ لَهُمْ قَبْلًا ²

هَنِيئًا لَكُمْ مِنْ قَوْمٍ خَصَّهْمُ رَبُّكُمْ وَاصْطَنَعَهُ لِنَفْسِهِ صَنْعَةً مُّكَمَّلًا

ويحدث السّجود في مقام الفرق بعد الجمع أمام الحضرة الربّانية التي قبلة للعارفين فهم الخاصة، ممّن اصطنعهم أي موجوداته، وفي هذا تأويل للوجود، حيث " أنّ المرید عند الكشف ربّما يعرض له توهم هذه الوحدة، ويسمّى ذلك عندهم ((مقام الجمع))، ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات، ويعبرون عن ذلك ب((مقام الفرق))، ويعتبر بن عربي الوجود له وجهان " ظاهر وباطن، وحد ومطلع، الوجود له ظاهر هو ما ندركه بالحواس في خبرتنا اليومية، وله باطن وهي الأرواح التي تمسك الصّور الحسيّة الظاهرة وله حد وهو ما يميّزه عن غيره من الموجودات، وله مطلع هو غايته، ونهايته..."³.

على أنّ تأويل الوجود يعدّ من التّأويلات الصّعبة التي يعجز القارئ عن فهمها واستيعابها لتشعبها وتشابكها، بالإضافة إلى أنّه مفهوم أنطولوجي، يشترك فيه أيضا مارتن هايدغر، إذ يعتبر " الوجود الإنساني الحقيقي حوارا بالضرورة، وأنّ الكلام عنصر أساسي يدخل في تركيب ذلك الوجود..."⁴، وعليه فإنّ هايدغر في طرحه التّأويلي، يرى أنّ الفهم " لا يمكن أن ينبع من الجانب اللغوي، وإلّا الفهم يثم من خلال اللّغة فحسب، وهو بذلك يريد بطريقة أخرى أن يعيد الاعتبار لفكرة التّكلم ذاتها، بعبارة أخرى أنّ أمر المتكلّم يأخذ

¹ محمد إبراهيم الجيوشي " بين التصوف والأدب"، ص 37

² أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين"، ص 7

³ عبد المحسن سلطان " التصوف الإسلامي في مراحل تطوره"، ص 46

⁴ نصر حامد أبو زيد " فلسفة التّأويل"، ص 276

بعدا حركيًا آخر يسمّيه بالتّجلي، والبلاغ...¹، فالكلام الشّفهي هو أساسا أنطولوجيا للغة أو الفهم، كما كان الوجود أساس التجربة الصّوفية، والتّعبير الوجداني، والكشف العرفاني، وتصورًا معرفيًا للغة، وهذه الأخيرة هي الوسيط بين الوجود والعالم، كما يقذف الله بنوره على صوفيته، وذلك ما يعرف عند الصّوفية بالفيض الرّباني، أو عند النّصوف الفلسفي النّور الإشرافي، كما خصّهم برفع الستار عن ذاته، في حضرة لا يسع الصّوفي إلا السّكر، والرّجاء، بعد العروج عن الدّنيوي، وهذا ما عبّر عنه أحمد بن عليوة:

خَصَّكُمْ بِكَشْفِ الصَّوْنِ عَنْ كُنْهِ ذَاتِهِ فَهَلْ يُعَادِلُ الشُّكْرَ كَلًّا قُلْتُ فَلَا²
أَلَا فَاعْمَلُوا شُكْرًا لِمَنْ جَادَ بِالذِّي أَعَزَّ مِنَ الْعَزِيزِ وَيَالِ عِزِّ أَوْلَى
أَلَا فَتِيهُوا فَخْرًا عَلَى الْعَرْشِ وَالنَّثَرِ فَأَنْتُمْ عِبِيدُ اللَّهِ أَمَّا الْغَيْرُ فَلَا
أَخَذْتُمْ مِنَ الْإِلَهِ حَظًّا مُبَجَّلًا وَيَالِ عُرْوَةِ الْوُثْقَى تَمَسَّكُمْ جُمْلًا

إنّ اللحظة والأنا الأعلى التي يعيشها الصّوفي تربطه بالرّؤية للعرش الرّباني فهم الرّبانيين، وهو الله الذي أفاضهم بوصله، فكان التّواصل فاعلا بين العلاقة المباشرة بين الذات الصّوفية العاشقة، و معشوقها، وإنّ تأويل العرش من المنظور الصّوفي هو " معدن الرّحمة، فاستوى عليه باسم الرّحمان، وجعله محيطا بجميع ما يحوي عليه من الملك متميّزا يقبل الاتصال والانفصال..."³.

فهو يمثل الاسم الإلهي، وتتحدّد المرتبة للعرش بالاسمين الإلهيين الرحمن، والاسم الذي توجه على إيجاده المحيط باعتبار أنّ الله هو " الاسم الجامع لحقائق الأسماء والموجودات، ورئيسها و سلطانها المهيمن عليها إنّما هو الاسم الله، وهو دليل الذات،

والصّفات، والأسماء، و يليه في المرتبة الاسم الرّب..."⁴

¹ صفاء عبد السّلام جعفر " أنطولوجيا اللغة عند هايدغر " دراسة فلسفية في قصيدة الكلمة لجئورجيه، دار الوفاء للطباعة والنشر، 2001، ص 18

² أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين"، ص 7

³ نصر حامد أبو زيد " فلسفة التّأويل"، ص 115

القصيدة الصوفية التخيلية والتأويل :

قد تكون التجربة الصوفية تخيلية بوصفها ذاتية . لا تقدّم مبررات للمتلقى المؤول للنص الصوفي، فتلك التجربة عند الصوفية برزخ يجمع بين العقل والحس، ويكتسي " قيمته من وضعية العقل لدى الصوفية، فالعقل... عاجز والعاجز لا يدل على عاجز مثله، من هنا استبعدته في معرفة الله...¹، ولعلّ جمالية الخيال تصطبغ بالتلقي والتأويل، فهو أيضا ليس في مصطلحات الصوفية "استيهاما بالذات أو تماهيا عاطفيا بقدر ما هو طاقة وجدانية تتفجر بالمدّش و اللا منظور، وتطفح بالمحسوس والمعقول...².

وقد تقتصر هذه الطاقة عند البعض بالنزول إلى المحسوس، دون الترفع عن الحسية المطلقة، فتغيب عن الصوفي مقامات التحقق، واليقين، وفي ذلك يقول أحمد بن عليوة :

أَلَا يَخْشَى رَبَّ الْعَرْشِ يَوْمَ لِقَائِهِ	حَيْثُ يَدَّعِي الْوُصُولَ وَالْحَالَ لَا وَصْلًا ³
أَلَا يَبْقَى الرَّحْمَنَ صَوْنًا لِعَرْضِهِ	وَيَحْفَظُ نُورَ الْإِيمَانِ لِئَلَّا يَرَحَلَ
أَلَا يَخَافُ الْإِلَاحَ مَنْ كَانَ قَوْلُهُ	يُشِيرُ إِلَى التَّحْقِيقِ وَالْمَقَامِ الْأَعْلَى
تَسْمَعُ لِسَانًا يَثْلُو مَا لَيْسَ فِي قَلْبِهِ	كَأَنَّهُ دُو عِلْمٍ أَحَاطَ بِمَا قَالَا
وَلَوْ لَا كَشَفُ الْإِلَاحِ يُنْبِئُ عَنْ حَالِهِ	لَكُنَّا مِنْ حُسْنِ الظَّنِّ نَحْسِبُهُ أَهْلًا

إنّ ما يتضح جليًا في هذه الأبيات من القصيدة ، بيان ما قد يبرز فرقا بين الخيال الذي يولد الممارسة النصية، وبين الوهم الذي يشوبه الظاهر، ففي هذه الحالة " الشاعر هو الذي يتخيّل ويدّعي، وينكر الصّورة الحقيقية للشيء الذي يريد تصويره فيتناسى

⁴ محمود محمود الغراب " رسائل بن عربي "، ضبط: محمد شهاب الدين الغربي، دار صادر، بيروت، 1997، ط 1، ص 121.

¹ خالد بلقاسم " أدونيس والخطاب الصوفي "، ص 108

² عبد القادر فيدوح " الرؤيا والتأويل "، ص 72

³ أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين "، ص 9_10

حقيقته، ويخدع نفسه، ثم يأتي القارئ فيؤول...¹، إذا مورس النص على الفهم الظاهري، لكن التخيل الصوفي هو قدرة إبداعية، لا تتأتى كما وصفه أحمد بن عليوة بالموه عن العوام الذي يدعي الخيال يعادل ما يعرف بالحس، دونما التخيل الذي هو الاستبطان الدلالي والكشف.

وعليه فإذا " أردنا المحافظة على الوظيفة التواصلية للأدب، فإن نظرية شكلية للتلقي، وقدرة ملائمة من القراءة تشكّلان متطلبين لا بدّ منهما، وإن صيغة التلقي التي يقتضيها كلّ نصّ تخيلي لا يمكن أن تدرك بشكل كاف من خلال وصف كيفية تلقيه من طرف قرائه بصورة فعلية...²، وإثما أيضا، من خلال وصفه للطريق والسلوك الصوفي طالبا الوصل والوصال شوقا لمشاهدته جماله تعالى، وخاصة المريد في بداية طريقه، ومع أهل المقامات يكون بالتوحيد والانكسار، " أي ينبغي للمريد أن يكون بين أهل المقامات المختلفة والرتب المتباينة بالتوحيد الخالص، والانكسار في حضرتهم...³."

قدّم في ديوانه أدب المريد مع العارفين، وأهل المعرفة الذين فاضت بهم الحقائق، وفي ذلك يقول:

أهل طالب الإلاه يرضى ببعده	حشاه وإثما مسارع لا مهلا ⁴
مريد المعنى له سمة في وجهه	وثور على الجبين ضاء قتلا
تراه خافض الطرف ينيك حاله	مذل للوصال ذلا حوى ذلا
قريبا أديبا ذا حياء وثقة	صفوحا عن العذل معتبر خلا
ولا له وطر من دون مرامه	فلا يهفو لأهل كما لا يرى عدلا

¹ بسام قطوس " تمتع النص ، متعة التلقي "، ص 51

² سوزان روبين سليمان، إنجي كروسمان " القارئ في النص "، ص 110، 111

³ إبراهيم عاصم الكيالي " رسائل الشيخ المستغامي "، ص 113

⁴ أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين "، ص 10

يكون هنا التّواصل بين المريد والعارف تواصلا اجتماعيا مشقرا، فإذا لم تتحقّق هذه الحالة، لا تتحقّق غاية القصيدة الصّوفية التي تجمع النّص بالقارئ، وعليه " سيكون حاسما إذا ما كانت العلاقة علاقة مرسل بمتسلّم، لأنّ هذا سيفترض سلفا شفرة code مشتركة، وتواصلا مضمونا ودقيقا ما دامت الرّسالة ستسلك طريقا واحدا فقط...¹، وعليه فإنّ فعل التّواصل بين المريد وأهل المعرفة ينزع إلى المباشرة، كما أنّ الشفرة غير ملتبسة بالغموض، مادام طريقة الصّوفية للوصول واحدة، وهي معرفة الله .

وقد تكون حدثا كلاميا (علاقة الصّوفي بالمريد)، والرّسالة قد تكون خطابا موجّها بمعجم صوفي خاص " يشدّ انتباه القارئ، ويتم ذلك بتقديم كمية كافية من الإخبار يمكن أن يكتفي المؤلف بعبارات جدّ مباشرة بعرض الأحداث الحقيقية أو الخيالية...²، كالمعراج والسكر الإلهي، وهذا فيما تعلّق بين الصّوفي والمتلقي العادي يرتبطان بطبيعة القصيدة حين تأليفها. ولنجاح هذه العلاقة وتحققها، عليه أن يتعامل مع التّعارضات الثنائية الظاهر والباطن، العقل والحسّ، السكر والصّحو .

فالتعارضات في نظر رومان جاكسون " أكثر الشّقرات بساطة ، وأكثرها تحقيقا للجانب الإقتصادي...³، كي يستوعب المتلقي طبيعة هذا الخطاب الصّوفي البعيد في بنيته عن اللغة العادية، وقد يلزم النّص المتلقي الحاجة التأويلية، ذلك أنّ ما يفرزه أو ما ينتج عن " التفاعل الثنائي لا ينشأ على نحو طبيعي، وإثما ينشأ من فعالية تأويلية ستتضمّن نظرة عن الآخرين ، وصورة عن أنفسنا بشكل لا مقرر منه، حيث يتجلّى اختلاف بارز بين

القراءة وأشكال التّفاعل الاجتماعي كلّها في حقيقة أنّه لا يوجد مع القراءة موقف وجه لوجه، إذ لا يمكن لنصّ ما أن يكيّف نفسه لكلّ قارئ بهذا النّص...⁴، التأويلات تتعدّد وتختلف خاصّة مع الخطاب الصّوفي من متلق عارف، وفقهه، أو متلق

¹ سوزان روبين سليمان، إنجي كروسمان " القارئ في النّص " ، ص 130

² أندري مارنتيه " مبادئ في اللسانيات العامّة "، ت: سعدي زبير ، دار الأفق، ص 166

³ جوناثان كلر " فرديناند دي سوسير " (أصول اللسانيات الحديث وعلم العلامات)، ت: عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة ، 2000، ص 153

⁴ سوزان روبين سليمان، إنجي كروسمان " القارئ في النّص " ، ص 132

عادي, أو ناقد , وما إلى ذلك ممّا يفرزه النصّ الصّوفي من احتمالات التّفاعل الإيجابية والسّلبية مع الشّفرة الاجتماعية في التّواصل العادي تختلف تماما عن الشّفرة الصّوفية التي هي في نحو مستقل عن أيّ اتصال نظرا إلى طبيعة تلك الشّفرات اللامحددة وهذا اللامحدّد هو الذي ينمي تنوّع التّواصل .

كما أنّ " الشّفرات التي ربّما تنظّم هذا التّفاعل متناثرة في النصّ, وينبغي بدء إعادة التّركيب, وفي أغلب الأحيان إعادة البنية قبل إمكانية تأسيس أيّ إطار مرجعي وعليه نجد هنا في الشّرائط , والقصد نجد اختلافين أساسيين بين علاقة النصّ والقارئ, والتّفاعل الثنائي بين المتشاركين الاجتماعيين...¹ وإنّ الملاحظ لأشعار اللامية يجد ارتباطا حيويّا بين النصّ والقارئ, فعلى " الرّغم من أنّ المتلقي يواجه النصّ بأدواته الخاصّة _ في الغالب_, لكنّها أدوات تتعلّق بالضرورة بمادّة العمل الفنّي الذي يخضع للاستقبال, النصّ الشعري مثلا يواجهه المتلقي بالشّفرات النّحوية والدّلالية واللّغوية التي كتب العمل بها...² .

وقد يكون هنا لقصدية المرسل دورا في هذه المعطيات النّصّية, فنجد أحمد بن عليوة يميل إلى الوظيفة الانفعالية إذ " تتجه إلى المرسل إليه, وتحدّ تعبيرها الأكثر خلوصا في النّداء والأمر...³ , ولعلّ هذا ما يتضح في لاميته من خلال قوله:

فَمَنْ كَانَ مُرِيدًا فَهَـذِي إِرَادَةٌ	يَجْعَلُهَا نَصَبَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ يَتَخَلَّى ⁴
مِنْ كُلِّ وَصْفٍ مَذْمُومٍ يَفْهَمُ مِنْ نَفْسِهِ	وَبَعْدَ تَخْلِيهِ بِالضَّدِّ يَتَحَلَّى
يَكُونُ عَبْدًا لِلَّهِ فِي كُلِّ حَالَةٍ	أَتِيًّا بِفَرْضِهِ وَمُعْتَبِرًا النَّقْلَ

¹ المرجع نفسه, ص 132

² سامح الرواشدة " إشكالية التلقي والتأويل ", ص 20

³ الطاهر بومزير " التّواصل اللّساني والشعرية ", ص 39

⁴ أحمد بن عليوة " دواوين آيات المحبين في مقامات العارفين ", ص 10

وتجدر الإشارة إلى أن طابع القصيدة أيضا يعمل على " ضرورة مراعاة قيود الاختيار السياقي, أي ملاءمة الرسالة للدلالة الثقافية للنظام...."¹, فمضمون القصيدة يعمد إلى المراعاة السياقي, ووضعية المتلقي في الاتصال الذي يربط ذات أحمد بن عليوة بذات المتلقي, ولكن هذا الأخير " يظل يدور في دائرة الرمز,ومعروفه الثقافي,وظلاله التي علقت به من قبل, وقد لا يتبادر إلى ذهنه أن الرمز قد ابتعد كثيرا عن ملامحه, واكتسب حلة أخرى لم يألفه المتلقي بها...."².

وذلك ممّا هو معروف عند الصوفية الخمرة, والغزل وما إلى ذلك في قالب رمزي روحي, يستمد الدال من الواقع الحسي, ويستوحي المدلولات من المتعالي المجرد, كما أضافوا بذلك إلى النزعة العلمية طابعا جديدا قائما على تحليل المقامات والأحوال من سكر وصحو وفناء, واتحاد وبقاء, وهو الطابع الذي نما فيما بعد في شكل نظام لغوي محكم في بعض الاتجاهات الصوفية...."³ ووصف تلك المراتب هي شرط المرید بأوصاف الإرادة والتوبة, فإنّه في مقام الإرادة والتوبة والورع, لا ينقطع وصله بمحبوبه.

¹ محي الدين محاسب " انفتاح النسق اللساني " ص 24.

² سامح الرواشدة " إشكالية التلقي, و التأويل " ص 83

³ إنعام أحمد قدوم "التشيع والتصوف لقاء...أم افتراء" ص 42.