المحاضرة السادسة	الزهد والتصوف في الشعر العباسي	أبو العتاهية/ابن الفارض/رابعة العدوية

توطئة:

أولا: الشعر الصوفي وإغواء التأويل، قراءة في سلسلة التلقيات

ثانيا: شعر ابن الفارض وحدود التأويل:

ثالثا: الشعر الصوفي: سؤال المنهج والإشكال الحضاريّ العربي:

رابعا: قراءة القصيدة الصوفية بين وهم المماثلة و أفق المغايرة:

آفاق فحص النص في الصيرورة التاريخية

أولا: الشعر الصوفي وإغواء التأويل، قراءة في سلسلة التلقيات :

إنّ تأمّل أنماط التلقي –وهي تتعاقب على قراءة النص الفارضي– في تاريخ نقدنا الحديث منذ عصر الإحياء إلى اللحظة الراهنة، ليؤكد أنّ التلقي فعل لا يقف عند حد معيّن؛ فما دامت نصوص ابن الفارض قد انفلتت منه ومن سياقها فإنها والحال كذلك انفلتت أيضا من متلقيها الأصليين، وهكذا وهبت نصوص ابن الفارض نفسها قراءً جددا باستمرار ذلك أنّ أنماط التلقي وآفاقه ليست بأكثر ثباتا من النص، فكما أنّ الأفق يتغيّر، وأنماط التلقي لا تستقرّ، فإن النص بالتبعية لن يكون كينونة تامة ثابتة، إن التلقي حدث يبدأ مع انبثاق النص المقروء، ويستمر معه متكيّفا في كل مرة مع الأفق الذي يظّل يتحرّك دونمّا توقف أو استقرار.

نحرص على التأكيد في هذا السياق على أنّ مسألة تصنيف قرّاء الشعر الصوفي إلى أنماط كبرى مسألة معقدة، وهي عملية لم تكن قبليّة في البحث، بل جاءت بعد فحص المتن القرائيّ المتشكل حول نصوص ابن الفارض، وينبغي التّأكيد على أنّنا وجدنا صعوبة في تصنيف بعض هذه القراءات؛ فمثلا قراءة الباحث **عباس يوسف الحداد** المعنونة بـ « الأنا في الشعر الصوفي.ابن الفارض أنموذجا » قاربت النص الصوفي من منظور نفسي، وفي الآن ذاته فحصته من منظور المرجعية الصوفية الوجودية؛ وكذا قراءة **بولعشار مرسلي الموسومة بـ** «الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة،ابن الفارض » أنموذجا كانت في جانب من جوانبها، إسهاما في تحيين النص الفارضي وفق المناهج الحداثية، على نحو ما كانت إسهاما في تأصيل مفهوم اللغة الصوفية الروحية،

وهكذا فإنّ تصنيف هذه القراءات لم يكن هدفا في حد ذاته، حيث إنّ الهدف الأسمى تمثل في فحص المتن القرائيّ واستخلاص الاستراتيجيّات والأدوات والمفاهيم والأعراف القرائيّة التي كانت تحكم اختيارات القراءة، وتحدّد مسارها ونتائجها وموقفها من النّص المقروء.

يعدّ موضوع القراءة وإشكال العلاقة بينها وبين النّص الأدبي ، من المواضيع الأكثر حداثة والأكثر تعقدا في ميدان البحث النّقديّ الحاليّ، وهي على كل حال ضرورة تحقيقيّة وإنتاجيّة Productivité ، تنهض على «مجموعة من الإواليّات و الاشتغالات النّفسيّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والجماليّة وغيرها. ولذلك فقد نظر إليها وإلى حركيتها من زوايا مختلفة، فكانت هناك أبحاث في سيكلوجيّة القراءة وفي سوسيولوجيّة القراءة وفي جماليّة التّلقيّ وما إلى ذلك. فاعتبرت القراءة بمثابة نشاط نفسيّ أو استجابة داخليّة، واعتبرت بمثابة ظاهرة اجتماعيّة وتاريخيّة، واعتبرت بمثابة تجليّات ديناميّة لمعطيات ثقافيّة ومعرفيّة » [1]

تردنا قضية تعدد قراءات كتاب الشعر الصوفي إلى ما يصطلح عليه بنظريّة التّلقيّ ؛ والتي جاءت رداً على الاتجاهات النّقديّة ، التي كانت سائدة، بحيث ركّز بعضها على مبدع العمل الأدبيّ، وركّز بعضها الآخر على النّص، فأهملوا، بذلك العنصر الثّالث الهام من عناصر العمليّة الإبداعيّة، وهو القارئ أو المتلقيّ ؛ ولم يلقَ القارئ الاهتمام الكافي إلا بعد أن قامت مدرسة كونستانس Constance الألمانيّة ، في أوائل السّبعينيّات، بأكبر محاولة لتجديد دراسات النّصوص، على ضوء القراءة ، ونادى رائداها ، هانز روبرت ياوس (hans robert jauss) ، وفولفجانج إيرز(wolfgang iser) بالانتقال في الدّراسة، من العلاقة بين الكاتب ونصّه ، إلى العلاقة بين القارئ والنّص.

لقد وضع ياوس(hans robert jauss) وإيزر(wolfgang iser)* رائدا مدرسة كونستانز الألمانيّة هيكلاً نظريّاً لما يُسمى بجماليّة التّلقيّ Esthetique de la Reception وهي نظريّة « توفيقيّة تجمع بين جماليّة النّص وجماليّة تلقيه، استناداً إلى تجاوبات المتلقي وردود فعله باعتباره عنصراً فعالاً وحيّاً ، يقوم بينه وبين

(1) محمد خرماش: فعل القراءة وإشكالية التلقي، مجلة علامات، ع 100، 1998، ص. 53.

* والحق أنّه يجب التنبه إلى أنّ إيزر وغيره من منظريّ التّلقيّ صاغوا تصوّرهم الجماليّ في سياق النّصوص الأدبيّة الحديثة؛ حيث يدرك النّص الأدبيّ باعتباره حاملا عددا لا نهائيّا من المعاني، أو لا محلّ فيه للمعنى المحدد. في حين يقوم التّصور الجماليّ الكلاسيّ على أساس وجود معنى خفي يمكن إدراكه بواسطة التأويل. وبهذا المعنى يمكن القول إنّ النص عند ابن الفارض منفتح، لكنّه انفتاح مقيد بطبيعة الأدب الكلاسكي.

النّص الجماليّ تواصل وتفاعل فنيّ ينتج عنهما تأثر نفسيّ ودهشة انفعاليّة، ثمّ تفسير وتأويل، فحكم جماليّ استناداً إلى موضوع جماليّ ذي علاقة بالوعيّ الجمعيّ» [1].

ثانيا: شعر ابن الفارض(*) وحدود التأويل:

يقول ابن الفارض محذرا قراءه:

وَعَنِّيَ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيح لِلْمُتَعَنِّتِ

يقول الفرغاني عن البيت الخامس والخمسين من أبيات التائيَّة الكبرى«إنّه يمكن قراءته على عشرين وجهًا من الإعراب وكلّها صحيحة»

الفرغاني699هـ : منتهى المدارك(إستنبول 1876، جزان،ص160)

يحيلنا قول الفرغاني على القول إنّ شعر ابن الفارض يقدم من الإجابات بقدر ما يتلقى من أسئلة وسيظلّ هذا الشعر ينجلي عن معانٍ وقيم جديدة كلّما تواصل معه القرّاء وتجددت آفاق التّلقي وأسئلة القراءة وأدوات التّحليل ومعايير التّقييم.

إنّ إعادة تأسيس تاريخ قرّاء نصوص ابن الفارض / تاريخ التواصل الأدبي تتم بناء على تتبع مسار الأفق من إقامته حتى كسره وتحطيمه أو تعديله وتصحيحه؛ وهكذا تصبح معرفة استجابة قراء تائية ابن الفارض لا تتحقق إلا بمعرفة الأفق الذي استأنس به هؤلاء القراء حين كانوا يقلبون التائية، مما يؤكد أنّ العلاقة بين شعر ابن الفارض

---

(1) حميد سمير : النص وتفاعل المتلقي في الخطاب الأدبي عند المعري ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ، 2005، ص14

(*) لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن المصادر التاريخية لم تحمل إلينا الكثير من أخبار ابن الفارض وسيرة حياته. ولد أبو القاسم عمر بن الفارض، الحموي الأصل والمصري النشأة والمقام والوفاة، في القاهرة في الرابع من ذي القعدة سنة 576 هـ/ 1181م. ويتفق جميع من ترجموا له على أن اسمه "عمر"، وكنيته "أبو القاسم" أو "أبو حفص"، ولقبه "شرف الدين"، وأنه ابن أبي الحسن على ابن المرشد بن على، من أسرة كانت تفتخر بأن لها نسبًا متصلاً ببني سعد، قبيلة حليمة السعدية مرضعة محمد، صلى الله عليه وسلم. عاصر ابن الفارض الأحداث المجيدة التي حققها الأيوبيون. فقد ترعرع في أيام صعود القائد البطل الناصر صلاح الدين الأيوبي إلى ذروة مجده، وعاش في ظل الملك الكامل في مصر، وتوفى قبل سقوط الدولة الأيوبية على أيدي المماليك بعدة سنين. كان أبوه يعمل بالفقه حتى أصبح فقيهاً شهيرًا خاصة في إثبات ما فُرض للنساء على الرجال من حقوق في المواريث، فغلب عليه لقب "الفارض"، ومن ثم لقب ابنه عمر بابن الفارض". بدأ الشاعر سياحته الصوفية مبكرًا. فكان عمر يذهب إلى وادي المستضعفين بالمقطم وهو جبل شرقي القاهرة. ثم يعود من سياحته إلى أبيه الذي كان يُلزم ابنه بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم. تعلَّم ابن الفارض الحديث على يدي أحد من كبار المحدثين في عصره، وهو العلامة الشافعي أبو محمد القاسم بن على بن عساكر الدمشقى (ت 700 هـ/ 1205م). وهكذا انتمى ابن الفارض للمذهب الشافعي فلقب بالشافعي. تُوُفِّيَ بعد رجوعه من مكة بأربع سنوات، يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة 632 هـ/ 1235م. ودُفن في اليوم التالي بالقرافة، بسفح المقطم عند مجرى السيل تحت المسجد المعروف بالعارض، وهو مُقامٌ على الجبل المذكور. والجدير بالذكر أن ابن الفارض لم يترك لنا سوى ديوانه المعروف، فلم يُعثَر له على أي نوعٍ من رسالةٍ أو كتاب نستعين به لتوضيح مذهبه الصوفي.

والقراء علاقة جماليّة وتاريخيّة معاً. وبهذه الطريقة أمكننا أن نوظّف مفهوم أفق الانتظار بوصفه **أداة لإعادة تركيب تاريخ تلقيّ نصوص ابن الفارض.**

ولعلنا لا نبتعد عن الصواب إذا قلنا إنه ينبغي فحص تائية ابن الفارض من غير المنظور البلاغي المتعارف عليه ، على اعتبار أن للمتصوفة معجمهم الخاص ولكلماتهم دلالات أخرى تختلف كليا عن المألوف لدى أهل المعرفة، لقد يتبادر إلى الذهن أنهم يشبهون أو يستعيرون والحال أنهم يلبسون الكلمات معان جديدة ، ويصبون فيها دلالات خاصة بهم، فالحج، والحرم، والمسجد الأقصى، وحواء كلمات تدل عند أبي الفارض على غير ما يفهم منها عادة.

نتغيا في هذا الفصل بواسطة مقولات التلقي استنطاق جملة القراءات التي تشكلت حول تائية ابن الفارض، وتفجرت حولها منذ ذلك الوقت، قراءات متباينة، وتفسيرات متعارضة لطبيعتها وسيمتها وقيمتها الجمالية، والدراسة بذلك ليست بحثا في تائية ابن الفارض بالدرجة الأولى، بقدر ما هي بحث في أنماط التلقي التي دارت حولها – تائية ابن الفارض –؛ وذلك من أجل الكشف عن الدور الكبير الذي تمارسه القراءة والتلقي في "تصنيع النص" وتحديد قيمته ومعناه، كما نروم من وراء هذه الدراسة التحقق من أن القراءات والتلقيات لأي نص إنما هي محكومة بأفقها التاريخي وسياقها الثقافي، فهي تتحرك وَفق ما يتيحه لها أفقها وسياقها من "ممكنات"، وفي المقابل فإنها ترضخ تحت الإكراهات التي يمارسه عليها هذا الأفق وهذا السياق، وهو ما يجعل من دراسة أنماط التلقي وسيلة جيّدة ليس لاستكشاف نصوص الشعر الصوفي فحسب، بل لاكتشاف طبيعة الإكراهات التي يمارسها أفق الانتظار في توجيه القراءات، وأثر هذه القراءات في تصنيع النص المقروء وتشكيل دلالته.

ثالثا: الشعر الصوفي: سؤال المنهج والإشكال الحضاريّ العربيّ:

لعلنا لا نخالف الصواب إذا قلنا إن القراءة العربية الحديثة وجدت في الشعر الصوفي عبر مسارها الطويل ميدانا خصبا لتطبيق أدواتها الإجرائية ، ورؤاها المعرفية ، فالشعر الصوفي نص متميّز متفرد ، له من خصوصية الأصالة والتفرد القسط الوافر ، وهذا ما جعله نصاً لا يرفض أي قراءة تحاول أن تستنطق جوانبه من أجل الكشف عن بعضها ، أو محاولة استنطاق ما غمض منها، ومن ثم ثبت أنّ النصّ الصوفي نصٌّ متمنع دائما ، وتلك خاصيّة النُّصوص الإبداعية الراقية ذات البعد الإنساني.

وقد ترجم إشكالية قراءة شعر ابن الفارض(*) الباحث **الأب جوزيف سكاتُولِين** حينما قال: «إنّ الأشعار الصوفيَّة التي تركها لنا الشاعر الصوفيّ المصريّ عمر بن الفارض (- 576 - 632-) ، ظلَّت وما تزال مشكلةً مضنيةً لِمَن أراد فكّ طلاسمها وفهم معانيها. ولقد اهتمّ بهذه المشكلة عدد وفير من الشرّاح المتقدِّمين والباحثين المتأخِّرين، ولكنّ أحدًا منهم لم يدَّعِ أنّه كُلِّل بالنجاح .فلا تزال أشعار ابن الفارض موضع النزاع المذهبيّ والجدال النظريّ .ولعلّه ممّا زاد المشكلة تعقيدًا ضمّ ابن الفارض إلى مدرسة ابن العربيّ الصوفيَّة وخلط معاني ومقاصد الشيخَين، حتّى إنّ ابن الفارض لم يعد يُفهَم إلاَّ من خلال الفلسفة الصوفيَّة الأكبريَّة التي صبَغت أشعار ابن الفارض بصبغة وحدة الوجود حتى يومنا هذا. ولكنّنا نتساءل :هل ذلك المذهب في فهم أشعار ابن الفارض منصف لمعاناته الصوفيَّة ؟ وهل ذلك المذهب أيضًا هو الترجمان الأمين لمعانيه المقصودة ؟ »[1]

والواقع أن الدراسات الصوفية تتطلب ممن يهتمُّ بها الكثير من الصفاء الروحى والنقاء النفسى حتى يتجانس الباحث مع الشاعر الصوفى فيُدركَ مقاصده البعيدة بذوق مُرهَف لطيف. وقد قال ابن الفارض فى هذا الصدد مُحذرًا قُراءَهُ:

وَعَنِّيَ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ غَنِيٌّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

وهكذا لا يخفى مدى الالتباس والغموض في كثيرات من العبارات و التعبيرات التي وصف، بها شعر ابن الفارض و قد لا تمتّ له بصلة.

يتأكد التذكير ها هنا أنّ النّظر في تائية ابن الفارض بوصفها نصا قديما وبوصفها خطابا صوفيا بامتياز يقتضي تحققّ نمط من الوعي القرائيّ النّقدي (La conscience Lisante critique) ؛ متسم بتعدد واجهاته، وتنوع استراتيجيّاته حتى يتمكن من الانتشار في أكثر من اتجاه معرفيّ ويقدر على مواجهة الأسئلة

(*) بإشارة من جانب أحد من الأولياء سافر ابن الفارض إلى مكة فجاورها فترة من حياته وَقْفًا لما صار عادةً عند الكثير من الصوفية، طالبًا في رحابها الفيض الإلهي الذي لم يفض عليه ولم يفتح به في ديار مصر. فقد عاش هناك بين أودية مكة قُرابة خمس عشرة سنة، يُحتَمَل بين سنة 613 هـ/ 1216م وسنة 628 هـ/ 1231م. فأنشد ذاكرًا ذلك الزمان، (من الدالية "خفف السير...." الأبيات: 30- 32):

يَا سَجِيرِي رَوِّحْ بِمَكَّةَ رُوحِي شَادِيًا إِنْ رَغِبْتَ فِي إِسْعَادِي

كَانَ فِيهَا أُنْسِي وَمِعْرَاجُ قُدْسِي وَمُقَامِي المقَامُ وَالفَتْحُ بَادِ

(1)الأب جوزيف سكاتُولِين: عمر بن الفارض وحياته الصوفيَّة من خلال قصيدته التائيَّة الكبرى دراسة تحليليَّة بلاغيَّة،ص01

المخصوصة التي يفرزها شعرنا الصوفي القديم: ما هي طبيعة المعالجة التي يمكن أن نرومها ؟ هل نحلّل ذلك النّص، أم نشرحه، أم نفسره، أم نؤوّله أم نقاربه؟ هل نتعامل مع النص الصوفي مثلما نتعامل مع نصوصنا الأخرئ ؟ ثمّ بأيّ أداة أو رؤية نفعل ذلك: بواسطة وسيلة عربيّة معاصرة أم بالاستفادة من الملاحظات الجماليّة والالتفاتات النّقديّة القديمة المبثوثة: نلتقطها ثمّ نستثمرها استثمارا حداثيّا ؟ هل نقارب ذلك النّص في ضوء مفاهيم نظريّات التّلقي والأجناس الأدبيّة، والبلاغيّة، والأسلوبيّة الغربيّة، أم بمنهج نقديّ عربيّ؟

هذا، و لا يكاد المتأمّل في قضايا القراءة النقدية داخل الثقافة العربية الحديثة يظفر بما يرتضيه إجابةً شافيةً، تصل به إلى برَد اليقين فيما يخصّ المنهج الذي يتوسّل به المؤوّل في قراءة التراث الصوفي وتأويله.

لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنّ الوعي بالتراث الصوفي يمثل لحظة أخرى من اللحظات التي ما فتئت تقلق تفكيرنا الأدبيّ ، منذ أصبح ما سمي بـ"**الأصالة والمعاصرة**"هاجسا تصدر عنه جميع الكتابات النّقديّة عن وعي أو لا وعي، فليس الاهتمام بتراث صوفي متنوع وخصب إلا وجها لإشكال ثقافيّ يتجسّد في موقفنا من التّراث والحداثة ، وموقفنا من قضية التّجديد والإبداع. ولعلّه حان الوقت كي نجعل من الاهتمام بتراثنا الصوفي لحظة تأمل فيما ينبغي صنعه من أجل تطوير الحقل النّقديّ من غير الجهة التي سعى إليها معظم نقادنا في السنوات العشرين.إنّ إشكال الشعر الصوفي القديم هو إشكال قراءته ؟ وإشكال هذا الشعر هو أيضا أحد أوجه الحضارة: كيف السبيل إلى فهم طبيعته؟

إنّ أيّ قارئ حصر اهتمامه لزمن طويل في قضايا الشعر الصوفي ليتساءل عن موقع هذا الشعر من الأدب كلما قرأ حديث الدّارسين المحدثين عن انفتاح النّص وتعدد المعاني Polysémie، وقابليّة التّأويل اللامتناهيّ وما إلى ذلك من العبارات والاستعارات التي تضع نصب عينها نصوصا محددة من الإبداع ؛ ففي وقت مبكر من عصرنا الحديث بدأت نصوص ابن الفارض من جديد تشكّل موضوعا للمناقشة وإبداء الرّأي . وفي الآتي ترسيمة توضح أنماط القراءات:

أنماط قرّاء ابن الفارض			
النمط	**المرجعية**	**الأفق**	**نماذج لأبرز القراء**
قراءة المتأخر في ضوء	قراءات نظرت إليه في ضوء نور فلسفة ابن العربيّ الصوفيَّة، أي	لا يوجد فرق بين الاثنين إلاَّ في صيغة الكلام، فقالوا إنّ ديوان ابن الفارض ليس إلاَّ صورة شعريَّة لفلسفة وحدة	**من المتقدمين:** سعيد الدين الفرغاني وعبد الرازق الكاشاني وعبد الغني النابلسيّ

المتقدم.	فلسفة وحدة الوجود	الوجود التي نجدها على أتمّ صورتها فكرًا وتعبيرًا في مؤلَّفات ابن العربيّ، بل صَدَّق بعضهم رواية قديمة جعلت ابن الفارض تلميذًا لابن العربيّ	**المتأخرين:** فإجناتيو دي ماتيو ولوي غارده ود. عاطف جودت نصر
قراءات وفق خصوصيات النسق الثقافي	قراءات ترى أنّ الاتِّحاد أو الوحدة التي يصفها ابن الفارض في أشعاره ليست إلاَّ وحدة الشهود لا غير.	شاعر صوفيّ قد وصل إلى الفناء التامّ في الذات العليَّة حتّى صارت الموجودات منعدمة تمامًا فيما عدا ربّه . وعباراته عبارات شاعريَّة، لا تؤخذ مأخذ العبارات الفلسفيَّة.	**من المتقدمين:** جلال الدين السيوطي **من المتأخِّرين:** نالينو و نيكلسون واربري والدكتور مصطفى حلمي والدكتور عبد الخالق محمود عبد الخالق.

يلاحظ الباحث **الأب جوزيف سكاتُولين** أنّ هؤلاء المؤيِّدين لابن الفارض «**لا يستطيعون أن يشرحوا معاناته الصوفيَّة إلاَّ بالالتجاء إلى عبارات توحي بوحدة الوجود .فتكثر في دراساتهم عبارات مثل :وجود واحد وذات واحدة وروح كلِّيّ ونفس كلِّيَّة... إلخ** » [1] **ثم يستحضر الباحث** قول المستشرق الإنجليزيّ نيكلسون **الذي يستبعد** فكرة وحدة الوجود عن ابن الفارض«هل كان ابن الفارض قائلاً بوحدة الوجود؟ لا أظنُّ، ولكنّه في حالة وحدة دائمة متَّصلة يقال إنّه قد وصل إليها لم يعد بإمكانه أن يتكلَّم بلغة غير" لغة وحدة الوجود»[2]

من المفيد في هذا السياق أن نصدح ونقرّر – وفق ما يقتضيه البحث – أنّ مشاريعَ القراءات الحديثة للنّص الصوفي طرحت إشكالا منهجيّا ارتبط بالمنهج الذي كانت تصدر منه هذه القراءات الحداثيّة وبالأسيقة التّاريخيّة والثّقافيّة والحضاريّة التي رافقت هذه المناهج في نشأتها وتطورها و المرجعيّات الفلسفيّة التي منها خرجت والتي كانت توجه هذه القراءات.

وهذا الطرح المنهجيّ من شأنه أن يكشف لنا عن المرجعيات والمفارقات التي كانت تحكم هذه المناهج الحداثيّة في قراءتها للمدونة الشعرية عموما والصوفية على وجه الخصوص من حيث استكشافُ المعنى وبناءُ الدلالة

(1)المرجع نفسه، ص12

(2)المرجع نفسه ص ن.

والعملُ على إبراز الفوارق والتّقاطعات بين ما كان سائدا من مناهجَ في قراءة الخطاب الشعري العربي؛ (خاصة التّلقي التّاريخي) وما حملته هذه المناهجُ اللسانيّةُ من توجهات جديدة غير معهودة في مقاربة التراث الشعري.

ومما يميز هذه المناهج في قراءتها للنّص الشعري هو سعيها نحو إحداث قطيعة معرفيّة كليّة مع كل القراءات السّياقيّة(*)، فأهمّ ما يميز القراءات الحداثيّة للنّص الصوفي هو سعيها الدءوب نحو إحداث قطيعة كليّة مع كل القراءات السياقية ؛ وهكذا مع تقدّم الزّمن والتّطورات التي حدثت في مناهج الدّراسات الأدبيّة في الثّقافة العربيّة تحوّل الشعر الصوفي إلى موضوع نظر وتأمل في ضوء تعاقب سلسلة من الأسئلة ، أسهمت في الكشف عن أسراره وتفسير سماته والوقوف على معانيه المتجددة.

لم يتوقف الشعر الصوفي عن إثارة الأسئلة المتجددة بتجدد الآفاق وعلى الرّغم من تباين استراتيجيّات القراءة ومناهج التّحليل ومعايير الحكم، فإنّنا نستطيع أن نستخلص من هذا التّواصل التّاريخيّ الطّويل بين القرّاء و الشعر الصوفي جملة من السّمات والمكونات التي شكّلت نسيج بلاغة شعرية متميزة لعل أبرزها:

- **نسق الحب بوصفه مكونا ثابتا**
- **مبالغة التبليغ**
- **كثرة القسم**
- **كثرة الرمز الصوفي**
- **العريُ من التصوير المجازي.**
- **التمادي في وصف الذات الإلهية:** يقول عمر بن الفارض في الذات الإلهيّة:

يَقُولُونَ لي صِفْهَا فَأَنْتَ بِوصفِهَا خَبِيرٌ أجلْ عِندي بأوصَافِهَا عِلْمُ

صَفَاءٌ وَلاَ ماءٌ ولُطْفُ وَلاَ هَوا وَنُورٌ وَلاَ نَارُ وَرُوحٌ وَلاَ جِسْمٌ

تقَدَّمَ كُلِّ الكَائِناتِ حَديثُهَا قَدْيماً وَلاَ شَكْلُ هُناكَ وَلاَ رَسْمُ

(*) هي التي تنطلق من نقطة الاهتمام بما حول النص كالمؤلف أو الحقبة التاريخية التي عاش فيها وما لها من أثر فيه، ومن شأن هذه المناهج دراسة السياق وما يتعلق به، ومن أبرزها المنهج التاريخي، الاجتماعي، النفسي وغيرها وهي جميعا يمكن أن نسميها «تفسيرية» لأنها تسعى إلى تفسير النص بتفسير سياقه ويعرف الباحث حجازي السياق (Le contexte) بقوله: «مفهوم يشير إلى مجموعة العوامل التي تؤثر في إتجاه النص، وفي تشكيله، وفي ظهوره، فالسياق العام للأثر الأدبي أو النص هو المجتمع والتاريخ». سمير سعيد حجازي، قاموس مصطلحات النقد الأدبي المعاصر، دار الآفاق العربية، ط01،2001. ص 41.الأنا ، الزمان والمكان، القلق الوجود الجمعي- شكلت جملة الظواهر التي حاولت القراءة النفسية مقاربتها في دراستها للشعر الصوفي، فحاولت أنْ تستخلص من خلال تطبيق أسس المنهج النفسي والتي مؤداها أنَّ الشعر الصوفي ، ما هو إلاَّ إفراز طبيعي لتعارض "مبدأ اللذة" مع "مبدأ الواقع" في نفسية الشاعر الصوفي، وبخاصة في مقاربتها لظاهرة الاغتراب.

يرى الباحث جوزيف سكاتُولِين أن المشكلة في قراءة شعر ابن الفارض تكمن في قضيتين[1] :

الأولى: تتمثل في الصعوبة اللغويَّة البالغة؛ إذ إنّ شعر ابن الفارض **ليس سهل المنال والفهم لأنّه شاعر ماهر مبتكر ضليع في صناعته، وهي صناعة الشعر** .ولقد قرأنا الكثير من الشكاوى في هذا الصدد .والواقع أنّ الكثير من أبياته تبدو **وكأنّها ألغازٌ تستعصي على كلّ شارح** .فالفرغاني مثلاً يقول عن البيت الخامس والخمسين من أبيات التائيَّة الكبرى« إنّه يمكن قراءته على عشرين وجهًا من الإعراب وكلّها صحيحة » وممّا يزيد هذه المشكلة تعقيدًا أنّنا كما ذكرنا لم نعثر على كتابٍ آخر لابن الفارض غير ديوانه .فلا نستطيع أن نستعين بأيّ شرح منه بصورة غير شعره .وذلك خلافًا لحالة معاصره ابن العربيّ الذي شرح فكره في مؤلَّفات عديدة .لذلك فنحن نفتقد الأخبار التي تدلّنا أو ترشدنا إلى معرفة مصادر رؤية ابن الفارض الصوفيَّة.

الثانية: ترتبط بمدلولات الألفاظ التي عبَّر فيها الشاعر عن معاناته الصوفيَّة مثل : إتِّحاد، وحدة، جمع....فماذا كان يعني بها ؟ وقد اختلفت الآراء حولها عند مَن شرحوها.

إنّ واقع دراسات نصوص الشعر الصوفي متصل بواقع الدراسات النقدية في الأدب العربي الحديث، وهذا الواقع مرتبط بحال ثقافة تتنازعها أفكار ومواقف متناقضة بعضها يرتمي في أحضان الفكر التقليدي، وبعضها يستعير من الآخر كل شيء، ولم يقع جدل عميق لننتهي إلى بديل مناسب يُتفق بشأنه بشكل عام، ومن الطبيعي أن تظهر تجليات ذلك في النقد، ومنه دراسات الشعر الصوفي.

تصدر رؤيتنا لنصوص الشعر الصوفي إذن من مبدأ نظري يرى أن تحديد الآليات المعرفية و الأدوات المنهجية في الفحص والقراءة يستتبع بالضرورة تحديدا في الفهم والتأويل، كما يرى أنّ النصوص الشعرية الصوفية غنية تحتاج إلى تحيين بنيتها بأدوات علمية جديدة ، وهكذا فإنّ هذه الدراسة تسعى إلى إعادة بناء مفهوم بلاغة الشعر الصوفي تاريخيا ؛ أي على نحو ما شكله وعي القراء الذين تعاقبوا على قراءة الشعر الصوفي/تائية ابن الفارض والحكم عليه في النقد العربي الحديث؛ حيث لم يتوقف الخطاب الصوفي عن إثارة الأسئلة المتجددة بتجدد الآفاق[2].

---

(1)الأب جوزيف سكاتُولِين: عمر بن الفارض وحياته الصوفيَّة من خلال قصيدته التائيَّة الكبرى دراسة تحليليَّة بلاغيَّة،ص12

(2) Hans Robert Jauss, Pour une herméneutique littéraire, Editions Gallimard. Paris, 1988, p: 394-416.

وعلى الرغم من تباين استراتيجيات القراءة ومناهج التحليل ومعايير الحكم، فإننا نستطيع أن نستخلص من هذا التواصل التاريخي الطويل بين القراء و الخطاب جملة من السمات والمكونات التي شكلت نسيج بلاغة شعرية استطاعت أن تستأثر بنظر القراء الذين أسهموا بشكل من الأشكال في وصفها وضبط حدودها وتقري آلياتها وأصولها. ومن أهم المقاربات التي قاربت شعر ابن الفارض نذكر :

- **غوزي مصطفى**:الأبعاد الإنسانية في الخطاب الصوفي،ابن الفارض نموذجا،أطروحة دكتوراه،إشراف عبد القادر بوعرفة،جامعة وهران،قسم الفلسفة،2012،2011
- **محمد مصطفى حلمي**:ابن الفارض والحب الإلهي،دار المعارف،القاهرة،ط02، 1971
- **عاطف جودة ناصر**:شعر ابن الفارض دراسة في الفن الصوفي،دار الاندلس،ط1، 1983.
- **وحيد بهمردي**: اللغة الصوفية ومصطلحاتها في شعر ابن الفارض،مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير في اللغة العربية وآدابها،1986.
- **رمضان صادق**: شعر عمر بن الفارض، دراسة أسلوبية،الهيئة المصرية العامة للكتاب،1998
- **عبد الخالق محمود**: ديوان ابن الفارض تحقيق ودراسة نقدية،مكتبة الآداب،القاهرة،ط03،.2007
- **عباس يوسف الحداد**:الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض أنموذجا،دار الحوار،سوريا،ط02،،2009
- **عباس يوسف الحداد** : الأنا في الشعر الصوفي.ابن الفارض أنموذجا، دار الحوار سوريا،ط02، 2009 .
- **بولعشار مرسلي**:الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة،ابن الفارض أنموذجا أطروحة دكتوراه، إشراف أحمد مسعود،جامعة وهران،أحمد بن بلة،كلية الآداب والفنون،2014-2015

لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن شعر ابن الفارض ظلّ موضع الإعجاب والاهتمام عند الكثير من الباحثين، عربًا كانوا أم عُجمًا، في الشرق أو الغرب .فيجد الباحث نفسه أمام واسعة من الشروح والدراسات عبر القرون ح تى يومنا «مكتبة فارضيَّة» هذا .ممّا لا يسعه المقام هنا لعَرضٍ مفصَّل لكلّ واحد منها .ولكنّنا نكتفي بالإشارة إلى أهمّها وإلى أهمّ القضايا والمسائل التي دارت حول شعر ابن الفارض.

إنّ مفهوم «**نمط التلقي**» يكفي الباحث مسؤوليّة عبء الإحاطة بتاريخ التّأويلات والتّلقيات لنصوص الشعر الصوفي في كليّتها؛ فنمط التّلقي هو تعبير عن حالة من التّلقي الجماعيّ المشترك، إنّه التحّام متماسك لجملة قراءات تصدر عن أفق تاريخيّ واحد، وتحرّكها هواجسُ أيديولوجيّةٌ متشابهة، كما أنّها تشترك في مجموعة

من الافتراضات والغايات والمصطلحات الفنيّة واستراتيجيّات القراءة، وهو ما يسمح لهذه القراءات بالوصول إلى نتائجَ مشتركةٍ وتأويلٍ متشابهٍ للنّص الواحد. ومن هنا فبدل الاهتمام بتقصّي القراءات وتصنّيفها انصبّ اهتمامنا على استنطاق المتن القرّائيّ النّموذجيّ الذي شكّل نمط التّلقي في المرحلة التّاريخيّة المحددة. وعلى هذا فإذا صرنا لبيان أنماط التلقي في صورتها التّزامنيّة أو التّعاقبيّة فنحن إذ ذاك ملزمون بفحص المقولات الكبرى للمناهج النّقديّة الحديثة في أصولها الغربيّة، وكيف استطاع الخطاب النّقديّ العربيّ الحديث والمعاصر أن يستثمرها في مقاربة التّراث الشعري الصوفي.

و لقد أردنا برصد قراءات تائية ابن الفارض وتلقيه أن نفهم طبيعة شعره الأدبية وما ينطوي عليه من قيم جمالية وروحية، على نحو ما أردنا أن نثبت أن تحولات آفاق التلقي مسؤولة عن إظهار هذه القيم أو حجبها، وعن إبرازها والتدقيق فيها أو الإشارة الوصفية العامة إليها. و لعل الحركة الصاعدة في قراءة الخطاب الصوفي بأنماطها المختلفة تكشف عن العلاقة الملتبسة بين عالم القارئ وعالم النّص، بين أفق القارئ العربي الحديث وأفق نصوص الشعر الصوفي، حيث تتحول علاقة القارئ بالنّص إلى علاقة اتصال وانفصال في آن؛ فإذا كان القارئ ينتمي إلى عصر ليس هو العصر الذي ينتمي إليه النّص المقروء، فإنّ العلاقة بينهما تكون علاقة انفصال لا محالة، غير أن هذا الانفصال سرعان ما يتحوّل إلى اتصال حين يتجاوب النّص مع متطلبات عصر القارئ. وقد دُرس شعر ابن الفارض من زوايا مختلفة، منها فمن **الدراسات العربية** مثلا نذكر:

- الشروح : **شرح التائيَّة** الكبرى لسعيد الدين الفرغاني 699 هـ وعنوانه "منتهى المدارك [1] و **شرح التائيَّة الكبرى لعبد الرازق بن أحمد الكاشاني** 730 هـ وعنوانه كشف الوجوه الغرّ لمعاني نظم الدرّ و **شرح التائيَّة الكبرى والميميَّة(الخمريَّة)لداود بن محمّد– القيصريّ750 هـ** مخطوط، و **شرح الديوان لبَدر الدين حسن البوريني 1024 هـ** و **شرح الديوان لعبد الغنيّ النابلسي 1143 هـ** وعنوانه:كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض و **شرح الديوان الذي جمعه رُشَيد غالب الدحداح اللبنانيّ** الذي نقل فيه شرح البوريني برمّته، وأضاف إليه مقتطفات من شرح النابلسيّ، فأضاف في أوّله ديباجة الديوان وفي آخره العينيَّة والميميَّة، وهذه كلّها من وضع عليّ سبط ابن الفارض
- ومن الشروح الحديثة نذكر **شرح أمين الخوري المسمَّى"جلاء"الغامض في شرح ديوان ابن الفارض** الذي طُبِع عدّة مرّات في بيروت، آخرها عام 1910 . وأخيرًا، تحقيق وشرح ديوان ابن الفارض، للدكتور عبد

(1) منتهى المدارك:إستنبول 1886،جزان.

الخالق محمود عبد الخالق، الذي طُبع بالقاهرة سنة 1984 م . إلاَّ أنّ هذه الشروح المتأخِّرة لم تأتِ بجديدٍ، بل هي في الأغلب تلخيص لِمَا سبق من شروح. وبجانب تلك الشروح، نجد في الشرق بعض الدراسات عن ابن الفارض، وأهمّها:

- «**ابن الفارض والحبُّ الإلهيّ**» مصطفى محمّد حلمي .وهي دراسة كاملة أساسيَّة لحياة ابن الفارض ومعاناته الصوفيَّة للدكتور ، «**شعر عمر بن الفارض، دراسة في فنّ الشعر الصوفيّ**» عاطف جودت نصر، وهي لا تضيف كثيرًا على دراسة الدكتور مصطفى حلمي[1].

- **المقاربات الاستشراقية:**

وكما ظفر ديوان ابن الفارض بعناية الشرّاح والباحثين في الشرق، فقد حظي أيضًا بانتشار واسع بين المستشرقين الغربيّين. فنجد بعض أشعار ابن الفارض من بين أوائل النصوص العربيَّة التي تُرجمت ونشرت في الغرب على يد العالم الهولنديّ فابريسيوس(Fabricius) سنة 1638 م .وبعد ذلك، نجد أنّ عددًا من المستشرقين في القرن الماضي قد حاولوا عمل الترجمات الأولى لأشعار ابن الفارض، نذكر منهم المستشرق النمساويّ هامر بورجشتال (Hammer-Purgstall) الذي كان أوَّل مَن قام بترجمة التائيَّة الكبرى كلّها إلى الألمانيَّة سنة 1854 .إلاَّ أنّ ترجمته كانت غير دقيقة وغير أمينة للنصّ الأصليّ، حتّى علَّق عليها مستشرق آخر وهو العلاّمة الإنجليزيّ رينولد نيكولسون Reynold Nicholson) بقوله "يُنتَظَر ممَّن يقوم بترجمة نصّ أدبيّ أن يكون قد حاول فهم ذلك النصّ" . وبالرغم من تلك المحاولات، فإنّنا يمكن أن نقول : إنّ ابن الفارض لم يزل شبه مجهول عند الغربيّين حتّى بداية قرننا هذا. وكان ممَّن جدَّد الاهتمام بالشاعر الصوفيّ المصريّ المستشرقُ الإيطاليّ القسّ اجنازيو دي ماتيو (Ignazio di Matteo) الذي قام بترجمة جديدة للتائيَّة الكبرى إلى الإيطاليَّة مع مقدّمة هامّة لفهم مذهب ابن الفارض الصوفيّ . وكانت هذه الترجمة هي التي دفعت مستشرقًا إيطاليًّا آخر، وهو كارلو نالينو (Carlo Nallino) ، إلى مضمار الجدال فانتقد ترجمة دي ماتيو وفهمه لشعر ابن الفارض الصوفي، وقدَّم الكثير من الملاحظات المهمّة حول ابن الفارض والتصوُّف الإسلامي، . وإثر ذلك الجدال، قام المستشرق الإنجليزيّ نيكلسون (Nicholson) بترجمة وشرح جزء كبير من التائيَّة الكبرى وصل إلى ثلاثة أرباعها، وبعض القصائد الصغرى ، وأخيرًا قام مستشرق إنجليزيّ آخر واسمه آرثور جون أربري Arthur)

(1) محمد مصطفى حلمي:ابن الفارض والحب الإلهي،دار المعارف،القاهرة،ط02، 1971 وعاطف جودة ناصر:شعر ابن الفارض دراسة في الفن الصوفي،دار الاندلس،ط1، 1983.

(John Arberryبتحقيق مخطوطة لديوان ابن الفارض التي ظلَّت مهملة في مجموعة تشيستر بيتي (Chester Beatty Collection)وأثبت أنّها أقدم نسخة للديوان وأنّها مختلفة شيئًا ما عن النسخ الأخرى المتداولة في المشرق .ولا شكّ أنّ هذه إضافةٌ ذات أهمِيَّة لِمَا عُرِف عن الشاعر، فقد نشرها أربري مع شرحٍ لُغويٍّ وصوفيٍّ، ممَّا يجعله العمل الأكمل فيما كُتب عن الشاعر المصريّ. وإلى جانب تلك الشروح والدراسات، فهناك مجموعة من المقالات تناولت وجوهًا مختلفة من شعر ابن الفارض .نذكر منها ما كتبه المستشرق الفرنسيّ لوي غارده (Louis Gardet) الذي فسَّر ابن الفارض في نور فلسفة وحدة الوجود . وما كتبه الباحث عيسى بُلاّطَه (Issa Boullata) عن سيرة حياة ابن الفارض، انتقد فيها الكثير من الأخبار الموروثة عن الشاعر، محاولاً إثبات أصدق صورة معبِّرة له. ويلاحظ من قراءة تلك الشروح والدراسات أنّ هناك قضيَّة أو مسألةً أساسيَّةً تتعرَّض للنقاش والجدال وتتضارب الآراء حولها، هذه القضيَّة هي قضيَّة عامّة في التصوُّف الإسلاميّ، خاصّة بعد الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربيّ وهي: هل كان ابن الفارض من مدرسة ابن العربيّ التي تسمى" مدرسة ؟ «وحدة الوجود» والمفهوم من هذه العبارة أنّ وجود العبد يفنى في ربِّه في النهاية حتّى إنّه لا يعترف إلاَّ بوجودٍ واحدٍ هو وجود ربِّه . أم، هل كان ابن الفارض من مدرسة" وحدة الشهود » ويقصد بهذه العبارة أنّ وعي الصوفيّ يتلاشى في مشاهدة أو شهود ربِّه حتّى لا يتبقَّى له وعي شخصيّ فلا يرى إلاَّ ربَّه بغير إنكار تميُّز وجوده عن وجود ربِّه.

رابعا: قراءة القصيدة الصوفية بين وهم المماثلة و أفق المغايرة:

أفق المماثلة: إنّ القراءة القائمة على **مبدأ التّماثل** بين الأدب الصوفي/القديم والأدب الحديث، سواء بالنّظر إليه بوصفه أدباً ناشئاً في طور النّموّ، أم باعتبار ما ينبغي أن يكون عليه. في الحال الأولى يتمّ إلغاء خصوصيّة الأنواع القديمة ومغايرتها لمصلحة أدب يتعالى على الزّمان والمكان ولمصلحة قيم كونيّة تبتلع الخصوصيّة الجماليّة التّاريخيّة لآداب الأمم والحضارات، وفي الحال الثّانيّة يتم إلغاء هذه الأنواع واستبعادها كليّةً لمصلحة أنواع أفرزتها ثقافات حديثة وآداب جديدة. في الحالين معاً، يسقط الأدب القديم ضحيّة نموذجيّة الأدب الحديثة، تارة عندما يجد فيه الباحث ما كان يجب أن يلقاه، وتارة عندما لا يجد فيه ما كان يبتغيه. إنّ القراءة القائمة على المماثلة هي

قراءة «منحازة إلى النّموذج الجماليّ الأدبيّ الحديث، تستخدمه أحياناً معياراً تعيد في ضوئه صياغة أنواع أدبيّة قديمة، وتستخدمه أحياناً معياراً لمحاكمة هذه الأنواع واستبعادها»[1].

في مقاربة بعنوان « **بولعشار مرسلي:الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة،ابن الفارض أنموذجا** »[2] صدرت في 2015 يرى الباحث –**بعد أن اتكأ على مقولات فرويد**– أنّ ابن الفارض استعمل «رمز الغزال إشارة إلى النفس الإنسانية التي ألهمت صوابها، وهي عبارة هن الروحانية الإنسانية المشرقة على العالم الجسماني، ويقصد بالحمى القلب التقي، وبالضبي عالم الغيب»[3]

تصدر قراءة **بولعشار مرسلي** إذن عن المعايير النفسية التي صاغها فرويد وأتباعه ؛ إذ لا يكتفي الباحث باستثمار خبرته النفسية الفرويدية في تحليله لشعر ابن الفارض، بل يتخذ من كتاب عباس يوسف الحداد الموسوم بـ الأنا في الشعر الصوفي مرجعا في دراسة مقولة الأنا عند ابن الفارض.ولعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا إن مقاربة الباحث **بولعشار مرسلي** – انطلاقا من المنهج الذي اعتمده وصولا إلى النتائج التي توصل إليها– تعد امتدادا لجهود الباحث عباس يوسف الحداد في هذا الطريق، وبناءً يستند إلى بناءاته ، سواء أجنحت الدراسة للإعلان عن ذلك أم تلطفت واقتصدت في بيان التأثر؛ فقراءة الباحثين للنّصوص الشعرية الفارضية كما وقفنا عليه جاءت في ظاهرها خالصة لمقولات فرويد، وفي حقيقتها قراءة **غيبت الأنساق الثقافية** الذي ولد في رحابها النص الصوفي، ومن هذا المنطلق نلاحظ أنّ قراءة الباحثين لشعر ابن الفارض صدرت عن «مقولات التحليل النفسي»، أي أطروحات فرويد؛ وإذا كان من حقّهما، بل وهو شيء منطقيّ، أن يقاربا النّصّ الصوفي في ضوء خبرة المناهج الحديثة، وفي ضوء الوعي الشعري الحديث، وأسئلة النّقد الشعري الماثلة في سياقه المعاصر، فإنّه ليس من حقّهما أن يغيّبا الأفق الجماليّ الصوفي القديم وأسئلته الجماليّة؛ فدمج الأفق الحديث في الأفق القديم لا يعني إلغاء أحد الطّرفين لمصلحة الآخر.

---

(1) عبد الواحد التهامي العلمي : قراءة السرد العربي القديم بين وهم المماثلة ومبدأ المغايرة ، مجلّة عالم الفكر، العدد 1 يوليو–سبتمبر 2012، المجلّد 41، ص75 بمعنى أن هذا النمط من القراءة ، يتّصف بالمعياريّة والهيمنة والإقصاء؛ فكثير من الأنواع الشعرية القديمة لم تحظ بالتّقدير بسبب ما كانت تقوم عليه من مكوّنات تتعارض مع التّوجّه الجماليّ لمفهوم الأدب الحديث..بمعنى إن مثل هذه القراءات لا تراعي الفروق البلاغية النوعية بين الشعر القديم وفنون الشعر الحديثة، ولا تقيم التفاعل المطلوب بين الأفق البلاغي الشعري القديم والأفق البلاغي الشعري الحديث

(2)أطروحة دكتوراه،إشراف أحمد مسعود،جامعة وهران،أحمد بن بلة،كلية الآداب والفنون،2014-2015

(3)المرجع نفسه ص 104

وفي ضوء علاقة بعض قرّاء الشعر الصوفي — وفق ما سميناه القراءة بالمماثلة– الشائكة بالتصورات الغربية، انصرف الاهتمام إلى المفاهيم والنماذج التحليلية، وندر أن جرى اهتمام معمق باستكشاف مستويات النصوص الشعرية الصوفية، فالأكثر وضوحا كان استخدام النصوص لإثبات صدق فرضيات المصطلح النقد الغربي الحديث(خاصة مقولات فرويد) ، وليس توظيف معطياته لاستكشاف خصائص تلك النصوص، إذ قلبت الأدوار، وأصبحت النصوص الصوفية دليلا على أهمية النظرية وشمولها، وانتهى الأمر إلى أن أصبحت مقولات النقد الغربي الحديث شبه مقدّسة لدى عدد كبير من ممارسي النقد. وكل نص لا يستجيب للإطار النظري الافتراضي يعد ناقصا وغير مكتمل، ولا يرقى إلى مستوى التحليل، وينبغي إهماله، أونفيه من قارة النقد، ولهذا شُغل بعض النقاد بتركيب نموذج تحليلي من خلال عرض النماذج التحليلية التي أفرزتها آداب أخرى، فجاءت النصوص الصوفية على خلفية بعيدة لتضفي شرعية على إمكانات النموذج التحليلي المستعار وكفاءته، وبدل أن تستخدم المقولات دليلا للتعرف إلى النص، جرى العكس، إذ جيء بالنصوص لتثبت مصداقية الإطار النظري للنقد الفرويدي

إن علاقة مقلوبة بين مقولات المنهج النفسي والنصوص الشعرية الصوفية ستفضي لا محالة إلى قلب كل الأهداف التي تتوخاها العملية النقدية، فليس النقد ممارسة يقصد بها تلفيق نموذج تحليلي من نماذج أنتجتها سياقات ثقافية أخرى، إنما اشتقاق نموذج من سياق ثقافي بعينه دون إهمال العناصر المشتركة بين الآداب الإنسانية الأخرى، ثم الاستعانة به أداة للتحليل، والاستكشاف، والتأويل، وليس تمزيق النصوص لتأكيد كفاءة ذلك النموذج الافتراضي. تلك العلاقة المقلوبة بين مقولات فرويد والنصوص قادت إلى هوس في التصنيف الذي لا ينتج معرفة نقدية، ولا يتمكن من إضاءة النصوص الصوفية، ناهيك عن التصميم المسبق لفرض النموذج على نصوص لا يفترض فيها أن تستجيب له إلا بعد تخريبها

– أفق المغايرة(جوزيف سكاتُولِين **والوعي بخصوصية النص والمنهج**):

إنّ القراءة القائمة على **مبدأ المغايرة**[1] بين الأدب الحديث والأدب الصوفي، هي قراءة تؤمن بالخصوصيّة الجماليّة للأنواع الشعرية القديمة وخاصة الصوفية منها، فهي قراءة تتأسس على فكرة واستقلال النص الصوفي عن

(1)المرجع نفسه ص ن. ، وفي هذا النّمط من القراءة يؤمن الباحث بمبدأ الاختلاف والهويّة وديموقراطية وسائل التّعبير الإنسانيّ.؛ بمعنى أن أصحاب هذا النمط من القرّاءة سعوا إلى صياغة أسئلة لا تنطلق من إحساس بتفوق الآداب الحديثة ؛ أي إنهم انطلقوا من ضرورة اكتشاف الشعر الصوفي في ذاته بصرف النظر عن تطابقه مع الأدب الحديث الذي هو أنسب المدونات لتطبيق المقولات الحداثية وبخاصة الفرويدية.

التّصوّرات الجماليّة الحديثة ؛ «بمعنى أنّها تبحث في هذه الأنواع عن الأسئلة الّتي أثيرت في الزّمن الّذي تشكّلت فيه، وعن طبيعة الإجابات المقدّمة».

يبدو أنّ مرحلة الانبهار بالأدب الغربيّ وتبخيس الموروث الأدبي القديم، قد انقضت بحكم بروز تصوّرات نقديّة تؤمن بأنّ الأدبيّة مفهوم سوسيو–تاريخيّ[1] يحدّدها الوعي الجماليّ المهيمن في فترة تاريخيّة معيّنة. على هذا النّحو لم تعد الأدبيّة أو مجموع المعايير المحددة للأدب، مفهوماً لا زمنيّاً أو مطلقاً. وفي ضوء ممارسة هذا التّصوّر حظيت نصوص الشعر الصوفي **بنظرة جديدة أعادت اكتشافه وتحديد هويّته**.

تؤمن القراءة القائمة على **مبدأ المغايرة** بين الأدب الحديث والأدب القديم كما مرّ بنا بالخصوصيّة الجماليّة للأنواع الشعرية الصوفية القديمة واستقلالها عن التّصوّرات الجماليّة الحديثة ؛ بمعنى أنّها تبحث في هذه الأنواع عن الأسئلة الّتي أثيرت في الزّمن الّذي تشكّلت فيه، وعن طبيعة الإجابات المقدّمة.

وفي هذا النّمط من القراءة يؤمن الباحث بمبدأ الاختلاف والهويّة وديموقراطية وسائل التّعبير الإنسانيّ؛ بمعنى أن قراء الشعر الصوفي ضمن هذا النمط من الفحص سعوا إلى صياغة أسئلة لا تنطلق من إحساس بتفوق الآداب الحديثة؛ أي إنهم انطلقوا من ضرورة **اكتشاف** الشعر الصوفي في ذاته بصرف النظر عن تطابقه مع الأدب الحديث.

ومن هؤلاء القرّاء نذكر الباحث **جوزيف سكاتُولين** ، حيث لم تشغل فكرة الباحث مثلما شغلته فكرة الفهم الصحيح للأدب الصوفي على هذا النحو نستطيع القول إن دراسة **جوزيف سكاتُولين الموسومة بـ** عمر بن الفارض وحياته الصوفيَّة من خلال قصيدته التائيَّة الكبرى دراسة تحليليَّة بلاغيَّة" انتهت إلى "عين نصّ الشعر الفارضي" متسائلة "هل هناك من سبيل للوصول أو الاقتراب «إن صحَّ القول لِمَا دار في خاطر الشاعر عندما نظم تلك الأشعار؟"[2]

يقول **جوزيف سكاتُولين**:يبدو لنا أنّ هذه السبيل يجب أن تنهج أوَّلاً إلى الدراسة المدقِّقة للنصّ عينه حتّى يتوصَّل بها إلى «شرح النصّ بالنصّ عينه" قبل اللجوء إلى عبارات ومفاهيم غريبة أو أجنبيَّة، لأنّها لن تزيده إلاَّ تعقيدًا"[3]

---

(1)ينظر:هانس روبرت ياوس: نحو جماليّة للتّلقّي، تاريخ الأدب تحدّ لنظرية الأدب، ترجمة محمّد مساعدي، جامعة سيدي محمّد بن عبد الله، ص 49.

(2)الأب جوزيف سكاتُولين: عمر بن الفارض وحياته الصوفيَّة من خلال قصيدته التائيَّة الكبرى دراسة تحليليَّة بلاغيَّة،ص13

(3)المرجع نفسه ص ن

ويضيف قائلا:".إذن من الواجب علينا أن نستشعر أنّ هناك حاجةً ماسَّةً إلى توضيح النصّ ومعاني ألفاظه ومفرداته أوّلاً، قبل أن نتناوله بالشرح أو التفسير." [1]

ولا شك أن تجديد أفق التلقيّ الأدبيّ في العصر الحديث، والتحوّل في النّظر إلى الأدب بمعايير مختلفة، أسهم في الكشف عن أبعاد جديدة في الخطاب الصوفي وإبراز مكونات وسمات ظلت محجوبة عن القراءات القديمة يرى الباحث أنّ اتِّخاذه" الطريقة الدلاليَّة أنسبُ وسيلة إلى هدف بحثه يقول". ومن المعروف أنّ المنهج الدلاليّ هدفه الأساسيّ توضيح معاني النصّ وألفاظه وعباراته، كما وردت في سياق النصّ عينه، دون إدخال مفاهيم أجنبيَّة فيه. ويقوم المنهج الدلاليّ على مبدأين أساسيَّين لا بُدَّ من وضعهما في الاعتبار[2].

أ – **المبدأ الأوّل** هو المبدأ اللغويّ الذي يقضي بضرورة التجاوب بين وهي : «المثلَّث الدلاليّ » العناصر الثلاثة لكلّ كلمةٍ لها معنًى والتي تُسمّى : 1– الصوت الدلاليّ : مثل الخبز 2– المعنى المقصود به : هو مفهوم الخبز – 3الشيء المدلول عليه :الخبز في الحقيقة(الواقع). ومن الواضح أنّه ، لولا هذا المبدأ، لانهارت إمكانيَّة التكلُّم والتفاهم بلغة بشريَّة.

ب– أمّا **المبدأ الثاني** فهو مدى مصداقيَّة الشاعر في تعبيره حتّى يمكننا أن نتبيَّن من خلال ألفاظه وعباراته المعاني المقصودة، فندرك ما خطر بذهنه إدراكًا متَّصلاً .وإذا كان هذا الشاعر دون هذه الدرجة من الصدق، لظهر ذلك من خلال عمل تحليليّ دقيق. [3].

ومن يتمعن خبايا قراءة **جوزيف سكاتُولين** من حيث مكوناتها وأصولها يجدها مؤسسة على مبدإ النقض، بمعنى أنها ظلت تحدد نفسها لا انطلاقا من ذاتها دوما، ولكن انطلاقا مما تقدر أنها عليه بالنسبة لقراءات أخرى، وكأن عناصر مقاربة **جوزيف سكاتُولين** –من حيث تعريفها الذاتي– استمدت كينونتها مما يميزها عن الآخر ويفصلها عنه؛ وهذه الكينونة–كما بدا لنا– مؤسسة على مبدأ فهم النسق النظري الذي كانت تتولد منه النصوص الفارضية.

توحي مقاربة **جوزيف سكاتُولين** —من حيث المنهج– على نسق وسطي قائم على وعي توفيقيّ، مفضٍ إلى تأصيل المعرفة والمنهج، وليس إلى التّلفيق(*) «الذي كثيرا ما يخلط بينه وبين التّوفيقيّة»[1]، وهكذا يظهر أن

---

(1)المرجع نفسه ص ن

(2)المرجع نفسه ص 14

(3)المرجع نفسه ص ن

ناصف قام بعمليتين متكاملتين تمد في كل واحدة منهما اليّد لحضارة من الحضارتين العربيّة والغربيّة، بنوع من الوعي التّاريخيّ الفاحص، حتى يتحقق التّلاقح المرغوب، بالانسجام والتّوافق المطلوبين، دون نشاز ولا تنافر:

- **العملية الأولى** : الرّجوع إلى تراثنا العلميّ وسبر أغواره، واكتشافه من جديد لحصر العناصر المعرفيّة والمنهجيّة، واستحضار ما هو حيّ منها وملائم لتوظيفه كما هو، أو ما هو قابل للتّطوير قبل التّوظيف، وكذا لاستخلاص ما هو صالح لننطلق منه أو نستوحي أو نستمد بعض ما يقوي فينا قدرة الإبداع أو يفتح أبوابه.
- **العملية الثانية:** التّفتح بوعي وعمق وحرية على تراث الغرب، وبجد، في شتّى نواحيه ومختلف ميادينه، ليس لمجرد اتباعه والبقاء في مؤخرة الرّكب لاهثين خلفه، ولكن لاكتساب المقومات التي أهلته للتّقدم.

وإجمالا لا يتصفح متصفح دراسة **جوزيف سكاتُولِين** إلا ويدرك قيمة البحث ، و بشيء من التّأمل والتّروّي يدرك كل مهموم بإعادة قراءة التّراث الشعري الصوفي أنّ طرائق المعالجة التي توسل بها الباحث تقع في صميم الهاجس التّجديديّ، سواء أجنح الخطاب إلى الإعلان عن الجدّة أم تلطف بها واقتصد فيها؛ فقراءة الباحث لتائية ابن الفارض كما وقفنا عليه أثبت أنّ لغة ابن الفارض إنّما هي لغة صادقة متماسكة مطَّردة إلى الدرجة التي جعلت الباحث يشكُّ في رواية سبطه عليّ الذي كان يروي في ديباجته أنّ جدّه كان يملي ديوانه على فترات متقطِّعة بين تواجد وغيبة. وعكذا انتهى الباحث إلى بيان أنّ لغة القصيدة إنّما هي لغة مدروسة متماسكة من أوَّلها إلى آخرها.

آفاق فحص النص في الصيرورة التاريخية

حاولت هذه المقاربة تعميق القلق المعرفيّ، والدّعوة إلى السّعي الحثيث من أجل المزيد من التفكير في فتح أبوابٍ جديدة للقراءة الأدبيّة والنقدية لا تزال غيرَ مفتوحة، فكما ثبت أنّ النّصّ الصوفي لا تحدّه الحدود، وسيظلّ الإبداع في شأنه مفتوحاً؛ فكذلك ما يُكتب من حوله يجب أن يظلّ مفتوحاً، وهو تحليله وقراءته وتأويله.

(*)- والفرق كبير طبعا بين التوفيقية والتلفيقية، فالتلفيق هو أن نجمع بتحكم بين المعاني والآراء المختلفة حتى نؤلف منها مذهبا واحدا، وهذه المعاني والآراء لا تبدو لك متفقة لعدم التعمق في إدراك بواطنها، ولذلك كان استعمال هذا اللفظ في مقام الذم أكثر منه في مقام المدح. ومذهب التلفيق مقابل لمذهب التوفيق، لأن مذهب التوفيق لا يجمع من الآراء إلا ما كانت وحدته مبنية على أساس معقول، أما مذهب التلفيق فلا يبالي بذلك، لأنه يقتصر على النظر في الأشياء نظرا سطحيا للوقوف على هذه المصطلحات ينظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج1/365.

1()- الجراري، عباس: خطاب المنهج، منشورات السفير، ط1، 1990، ، ص45.

ولما كان التعدد والتنوع لا ينفي الوحدة في إطارها النظري العام فقد كانت المقاربات التي تحاورت مع شعر ابن الفارض بمثابة "تجارب" جزئية متنوعة؛ ، ولعل من أهم النتائج التي يمكن تلمسها من هذه الدراسات أن هذه القراءات المتعارضة والمتقاربة بقدر ما كانت تزيد من ثراء شعري ابن الفارض ، فإنّها كانت تعبر عن طبيعة الالتباس والتقلّب في القراءة، وعن مدى انصياعها لإكراهات آفاق الانتظار ومقتضيات التلقي وموجّهاته.

وعلى الرغم من أنّ مدارس التلقي تركز على أهمية الفكرة المسبقة في فعل القراءة، بالنظر إلى طبيعة القارئ الذي لا يمكن أن يقتحم النص مجرداً من تكوينه، فإنّ هذا العنصر عندما يصبح مهيمنا على القراءة، يشكل إعلاناً عن إفلاس تلك القراءة. وهذا ما وقع فيه بعض قرّاء الشعر الفارضي ؛ حيث غيّب بعضهم الأسيقة التي وردت فيها تلك نصوص ؛ فلكل كلام سياق، وآفة تأويل الشعر اقتطاعه من سياقه التداولي، وربما اجتثاثه من سياقه التركيبي.

إنّ الذي نحرص على تأكيده من خلال ما تقدم بيانه هو تأكيد المبدأ النّظريّ القائل « إنّ التّحوّلات الّتي يخضع لها وعي القرّاء وحاجاتهم وتصوّراتهم ورُؤَاهم، تؤثّر في بنية النّصّ المقروء وفي دلالاته ووظائفه وقيمه»[1]؛ فنصوص ابن الفارض ؛ لم تكفّ عن التّحقّق في وعي قرّائها وفي تمثّلاتهم المختلفة لها... والحال هذه فقد لاحظنا تلك النصوص اكتسبت دلالاتٍ وقيماً مختلفةً عبر تاريخ تّلقّيها؛ فوجدنا قراءات نظرت إليه في ضوء نور فلسفة ابن العربيّ الصوفيَّة، أي فلسفة وحدة الوجود، كما وقفنا على قراءات أخرى ترى أنّ الاتِّحاد أو الوحدة التي يصفها ابن الفارض في أشعاره ليست إلاَّ وحدة الشهود لا غير.وإجمالا فقد تبين لنا أنّ الشعر الصوفي ظلّ مرتهناً إلى تحوّلات سياقات القراءة وتبدّلات وعي القرّاء. كما تبين لنا إنّ الوقوف على دلالات النص الصوفي لا تتأتّى من خلال بحث علميّ بحت، حتّى وإن كان له دور لا غنى عنه .ذلك لأنّ المعاناة الصوفيَّة يعيشها الصوفيّ في عمقٍ لا تعبّر عنه الكلمة الملفوظة.

وتبعا لما تقدم فإنّ ما ينبغي أن نبقى على ذُكْرٍ منه هو أنّ النماذج القرائية للخطاب الصوفي التي وقفنا عليها تؤشر على المدار الذي ينتقل فيه التراث الصوفي من الإطلاق إلى النسبية، ومن المادة الجاهزة والمكتملة إلى المدى المفتوح، في تصور القراءة التي تدرك أنّ الوعي بالتراث الصوفي هو جزء من الوعي بالواقع المعيش، وأنّ الجديد والنهضوي، مطلقا، هو مبني لا يكتمل دون القراءة التي تعيد إنتاج التراث لتتجدد به ويتجدد بها في الوقت نفسه، أن تقرأ يعني أن تفهم، والفهم هو منح المقروء معنى ما، معنى الشعر الصوفي عموما هو بصر يقتدر به على الرؤية،

(1) عبد الواحد التهامي العلمي : قراءة السرد العربي القديم بين وهم المماثلة ومبدأ المغايرة ، ص93.

هو حياة يعيدها القارئ بها إلى المنظومة الوجودية؛ القراءة – من ثمّ – ليست تأشيرا على النص بقدر ما هي تأشير على القارئ، ولأنّ القارئ وعي ومنهج، فإنّ التراث الصوفي/الخطاب المقروء مثلما هو القارئ، والماضي مثلما هو الحاضر، يخضعان، في القراءة، لبنيات معرفية أو أيديولوجية أعم وأشمل من جزئية أحدهما في المدى النظري المجرد. السؤال – إذن – عن القراءة الصائبة لشعر ابن الفارض ، هو الوجه الآخر للسؤال عن القصدية، أي مقصود القائل ومراده فيها. هكذا يغدو سؤالا غير مناسب، إن لم نقل إنّه خاطئ، لأنه يحيل الشعر الصوفي إلى الجزئي، ولأنه يسأل عما لا يمكن البرهنة عليه، فضلا على أنّ تعليق القراءة بالصواب يعني تهميش دور القارئ والقراءة، لأن الصواب اكتمال وانغلاق به يموت التراث الصوفي ولا يحيا، ويتقادم ولا يتجدد.