النزعة الدينية في الخطاب الصوفي في ضوء نظرية التلقي
- الحلاّج أنموذجا -

Religious tendency in Sufi discourse in the light of the receive theory
Al-Hallaj as a model

عمار أيت عيسى / طالب دكتوراه
مخبر التأويل وتحليل الخطاب
جامعة عبد الرّحمن ميرة، بجاية

ملخص: تسعى هذه الدراسة إلى مقاربة الخطاب الصوفي - الذي يتميز عن باقي الخطابات، سواء الأدبية منها أو التداولية - اعتمادا على مقولات نظرية التلقي، وتركز بصفة خاصة، على ما أسس له الرائد الأول للنظرية هانس روبرت ياوس، بحيث تبحث عن العلاقة الناتجة عن تلاقي أفق الخطاب الصوفي وأفق انتظار المتلقي في مرحلة زمنية محددة، والمتمثّلة في القرن الثالث والربع للهجرة، وتتخذ هذه الدراسة من الخطاب الصوفي عند الحلاّج أنموذجا يمثّل أحد أنواع الخطاب الصوفي الذي ساد في هذه المرحلة.

الكلمات المفتاحية: الخطاب الصوفي، الحلاّج، نظرية التلقي، أفق الانتظار، التلقي.

Abstract : This study tries to present an approach for the SOUFI speech, which is distinguished from the rest of the speeches, at the same time literary and deliberative, based on the ideas of the theory of reception, in particular on what, H R JAUSS evoked.

In parallel, this study tries to show the relationship between the horizon of SOUFI discourse and that of expectation of receptors, in the third and fourth century HEJRI, and it takes from HALLAJ's discourse a model which represents the preoccupied SOUFI discourse at this stage.

Keywords : Sufi discourse, Hallaj, reception theory, the waiting horizon, reception.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

تمهيد

تعددت المناهج والنظريات النقدية في العصر الحديث في الساحة النقدية الغربية، وراحت تقدم منظوراتها المتنوعة، التي تراها صالحة لدراسة النص الأدبي وتحليله بغية الكشف عن كوامنه. ولقد تباينت درجة التوفيق من منهج إلى آخر ومن نظرية إلى أخرى، وعادة ما يشكّل النقص الذي يعتري منهجا أو نظرية نقدية ما، نقطة انطلاق أو حافزا لمنهج أو نظرية نقدية أخرى، "بحيث لا يكاد منظور يؤسس جهازه المفاهيمي والأدائي في التحليل حتى يباغته منظور آخر مدعيا التطور والتجاوز والإحاطة"[1]، وهذا الأخير - هو الآخر - وبعد مرور فترة من الزمن، يتجرأ عليه منظور آخر يتجاوزه، ويصنع به ما صنعه هو بالمنظور الذي سبقه.

وهذه السيرورة التي تلازم مسار النظريات والمناهج النقدية، هي التي اصطلح عليها محمد أديوان بـ"تراجيديا النص والمنهج"[2]، حيث تأبى هذه السيرورة الاستقرار على مظهر واحد، يحقق الكمال الذي تسعى إلى تحقيقه المناهج والنظريات النقدية. على هذا الأساس، تتحدد العلاقة بين النص والمنهج، حيث إنّ "الأوّل يتأبى على التحليل ولا يكشف إلاّ عن بعض زواياه، والآخر يتحدى ويطوّر آلياته لينزع بعض أسراره"[3]، التي ربما تتكشف عنه انطلاقا مما يتيحه المنهج أو النظرية النقدية، اللذان يعتبران النص هو غايتهما القصوى.

وإذا ما حاولنا النظر والتمعّن في السيناريو الذي سار عليه المنهج النقدي، في الساحة النقدية الغربية بالموازاة مع النص الأدبي، وجدنا أنّ الانتقال أو التطور في المناهج، حكمه منطق النقص الذي يستدعي التجاوز، حيث إنّ النقص الذي يعتري أي منظور يستدعي بالضرورة البحث عن بديل يشفي الغليل، ويوصل الناقد إلى نتائج مرضية أكثر، بعد تجاوز الفجوة التي وقع فيها المنظور السابق له، لكن ماذا لو حاولنا الانتقال إلى الحركة النقدية في الساحة العربية؟

نجد أنّ الإشكال ظل يطرح نفسه، فالواضح أن رواد النقد في الساحة النقدية العربية لم يتوصلوا إلى ابتكار منهج نقدي يتماشى مع الخصائص التي تحكم أدب أمتهم، لذلك وجدوا أنفسهم مضطرين إلى استثمار المناهج والنظريات النقدية الغربية بغية دراسة أدب الأمة، الذي خطه مبدعوها عبر العصور. في محاولة استيراد هذه المناهج النقدية، واجه دارسو الأدب العربي إشكالا، في لجوئهم إلى هذه المناهج، فكيف لمناهج نشأت في بيئة غربية تختلف كل الاختلاف عن البيئة التي نشأ فيها الأدب العربي، أن تعتمد لدراسته؟ في الوقت الذي اشترك فيها الأدب الغربي والمناهج النقدية الغربية في المنشأ.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

حاول رشيد بن حدو تتبّع سيرورة الدراسات النقدية التي تتناول الأدب المكتوب باللّغة العربية، فوجد نفسه يقسم الحركة النقدية في العالم العربي إلى ثلاث اتجاهات أساسية وهي كالتالي:

اتجاه أوّل، يعمل أصحابه على "تطبيق المناهج النقدية بصيغة حرفية تحترم جميع الجزئيات"(4)، دون مراعاة الخصوصيات، التي يتميّز بها أدب أمة على أخرى. واتجاه ثان، يظهر أكثر عند الأكاديميين، وينادي إلى الاعتماد على المنهج التكاملي، الذي يقوم أساسا على الخلط بين المناهج، وهؤلاء في مسعاهم إلى "التوفيق التلفيقي بين مناهج متباينة إبستيمولوجيا وإجرائيا، والذي يترتب عنه تحييد النص وحرمانه من غريزة المقاومة التي هي جوهر الأدب [...] ومن ثم تطويعه قصرا ليكون في خدمة هذه المناهج"(5)، حيث يتحول النص إلى خدمة المنهج، بدل أن يكون المنهج هو الوسيلة التي تتيح للناقد مجوعة من الإجراءات التي تمكّنه من التوغّل في ثنايا النص الأدبي، وتحليلها وتقويلها. واتجاه ثالث، اصطلح عليه بـ"النقد في درجة الصفر"(6)، وهو ذلك النقد المتحرر من ضوابط المناهج، فيخوض في طريق خاصة، تجعل صاحبه يفسّر ويؤول كما يشاء، دون أن يحتكم عمله إلى معايير تضبطه.

في ظل هذه الفوضى التي تسيطر على الساحة النقدية، والإشكاليات التي تظل تطرح نفسها، والمتمحورة أساسا، بين المنشأ الغربي للمناهج والنظريات النقدية، من جهة، وفرادة النص الأدبي العربي من جهة أخرى، يقف الباحث موقف حيرة، إنّها حيرة تنتاب أي باحث، يلج ميدان النقد الأدبي.

إنّ الحل الذي نقترحه، والذي ربما يخرجنا، أو على الأقل ينقذنا من معضلة النص والمنهج هذه، هو اللّجوء إلى حلّ وسط، يجمع بين استخدام المناهج والنظريات الغربية، من جهة، ما دامت هي وحدها الموجودة في الساحة، وبين احترام خصوصية الأدب العربي، من جهة أخرى. يتمثّل هذا الحل المقترح، في محاولة تقديم مقاربات نقدية، تعتمد أساسا على بعض الآليات الإجرائية التي تمنحها المناهج والنظريات النقدية، والتي تتماشى مع خصوصية الأدب العربي، لعل ذلك يفي بالغرض، ويمنحنا الوسيلة الأمثل لتجاوز أزمة النص والمنهج.

وهذا هو النهج الذي سنعتمده في دراستنا، بحيث سنتخذ الخطاب الصوفي عينة، وخطاب الحلاّج مدونة، ونحاول مقاربتها، انطلاقا مما تتيحه لنا نظرية التلقي، وبالأخص ما جاء به رائدها الأول هانس روبرت ياوس.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

1 ـ نظرية التلقي

سبق وأن أشرنا إلى أنّ ظهور المناهج والنظريات النقدية، غالبا ما يكون مرتبطا بالنقص الذي يعتري المناهج والنظريات النقدية السابقة، وعلى هذا الأساس، كلما ظهر منهج أو نظرية نقدية جديدة، تحاول سد الثغرة، انطلاقا من النقد الذي توجهه هذه الأخيرة، لتلك التي سبقتها.

هذا هو العامل الأساس في الاختلاف بين المناهج والنظريات النقدية، لكن هذا لا ينفي وجود عوامل أخرى تدفع نحو الاختلاف والتجديد، من مثل الاختلاف في المنطلقات والخلفيات الفلسفية، والتي يبني المنهج قوائمه على أساسها، أضف إلى ذلك الأهداف المنشودة التي يسطرها الرواد مسبقا.

لكن، رغم كل ما قيل، يبقى العامل الأول هو أساس الاختلاف، بحيث أنّ المناهج والنظريات النقدية، تنقلب غالبا على سابقاتها، وتحاول تجاوزها، وتسد الثغرة الموجودة فيها، وعلى هذا الأساس مثلا، قامت المناهج النسقية، انطلاقا من النقد الذي وجهته لنظيراتها السياقية، من نفسانية واجتماعية وتاريخية. على هذا الأساس أيضا، واحتراما لهذا المنطق، الذي يدعو إلى التجديد الدائم، ظهرت جمالية التلقي الألمانية في ستينيات القرن الماضي، في جامعة كونستانس في ألمانيا الغربية، حيث كانت ردة فعل قوية على التيارات النقدية التي سبقتها، والتي تناست الاهتمام بالعنصر الثالث في العملية النقدية.

قامت جمالية التلقي كنظرية نقدية، أساسا، على محاولة رد الاعتبار للعنصر الثالث من العملية النقدية، والمتمثل في المتلقي، الذي تناسته الحركات النقدية السابقة، دون أن ينفي هذا طبعا وجود بعض الإشارات الطفيفة والعابرة إلى المتلقي، والتي لم تستطع النهوض بنظرية أو بمنهج يعيد الاعتبار له، على أنه عامل أساس لتحقق النص.

انطلاقا من الإهمال الذي حظي به المتلقي لدى التيارات النقدية التي سبقت جمالية التلقي، جاءت هذه الأخيرة لتعيد الاعتبار له، وذلك ابتداء من ملاحظتها أن المتلقي "ضمن الثالوث المتكون من، المؤلف، العمل، الجمهور، ليس مجرد عنصر سلبي يقتصر دوره على الانفعال بالأدب، بل يتعداه، إلى تنمية طاقة تساهم في صنع التاريخ، لذلك لا يعقل أن يحيا العمل الأدبي في التاريخ دون الإسهام الفعلي للذين يتوجه إليهم، ذلك أن تدخلهم هو الذي يدرج العمل ضمن الاستمرار المتحرك للتجربة الأدبية"(7)، فمن هذا النقد، بنت جمالية التلقي أسسها وقاعدتها، على أساس تجاوز الدور السلبي الذي كان المتلقي يحظى به لدى المناهج والنظريات السابقة، والقائم على مجرد الانفعال بالعمل الأدبي.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ولقد تولّد عن جمالية التلقي اتجاهان، بالرغم من تركيز الاثنين على المتلقي بصفة أساسية، اتجاه أوّل يمثله هانس روبرت ياوس، يهتم بالمتلقي التاريخي، بمعنى أنّه يركز على متلق حقيقي، واتجاه ثان يمثله وولف غانغ أيزر، ويهتم بالقارئ الضمني[8] الافتراضي.

ونحن في هذا المقام، سنعتمد على مقولات الاتجاه الأول، الذي أرسى قواعده ياوس، حيث سنستثمر مقولاته أو آلياته الإجرائية، لمقاربة عيّنة من الخطاب الصوفي، والمتمثلة في الخطاب الصوفي عند الحلاّج وتلقيه في القرنين الثالث والرابع للهجرة.

2 ـ في التصوف والخطاب الصوفي

ظهرت كلمة "تصوف" متأخرة، إذا ما قورنت بظهور الإسلام، فهي لم تر النور إلا في نهايات القرن الثاني للهجرة، ورغم اختلاف الفرضيات التي تبحث عن أصل الكلمة، بين تلك التي ترى أنّ الكلمة مشتقة من، "صفاء النفس، وأخرى ترى أنّها مشتقة من أهل الصفة، وثالثة ترى أنّها مشتقة من التزام الصف، وكذلك تلك التي ترى أنها أتت مشتقة من اسم مدينة صوفيا اليونانية..."[9]، إلاّ أنّ أغلب الدارسين، يرجحون فرضية أن تكون الكلمة أطلقت على المتصوفين، انطلاقا من اللباس الصوفي الذي كانوا يرتدونه، وإلى هذا الرأي يذهب ابن خلدون في مقدمته، إذ يقول، "والأظهر إن قيل بالاشتقاق، أنّه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة للناس في لبس فاخر الثياب، إلى لبس الصوف"[10]، فمن تميزهم عن البقية في لبس الصوف، جاءت تسميتهم بالمتصوفين، ومن ثم المصدر "تصوف".

يرجح أغلب الدارسين، بأن التصوف، "فكر إسلامي فلسفي، نشأ مع الإسلام، وبدأ بحركة الزهد، ثم تطور إلى فكرة التصوف، فالإسلام والقرآن هما المنبع الأول للتصوف"[11]، وهذه المقولة التي، تركز على الجذور الإسلامية للتصوف الإسلامي، تنفي كل المقولات التي يقول بها بعض المستشرقين خاصة، والتي تعيد التصوف إلى منابع مسيحية أو أفلاطونية، أو بوذية.

إنّ هذه النظرة التي تبناها بعض المستشرقين، إذا ما نظرنا إليها بعين المنطق، وجدناها منطقية، حيث إنّ هذه الديانات والفلسفات قد سبقت الديانة الإسلامية، ولقد كان التصوف حظا مشتركا فيما بينها جميعا. إلا أنّ الأسبقية الزمنية، لتيار التصوف في الديانات والفلسفات الأخرى، لا تعني بالضرورة التأثير في نشأة التصوف الإسلامي، ولا تجعله ذا منبع غريب عن الإسلام، "فليس معنى انتهاء مذهبين إلى نتيجة واحدة، أنّ أحدهما متأثر بالآخر أو مستمد منه، وإنما يعني أن نفوس الذاهبين إلى هذين المذهبين قد خضعت لظروف واحدة، فكانت النتيجة واحدة"[12]، وعلى هذا فإنّنا نقول

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إنّ التصوف الإسلامي حركة نشأت بعيدة عن التصوف الذي ظهر في الديانات والفلسفات التي سبقت الإسلام، فهي فكر فلسفي إسلامي خالص النشأة.

وإذا أردنا تقديم تعريف للتصوف الإسلامي، قلنا إنه، "فلسفة حياة، تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقيا، وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللّغة العادية لأنّها وجدانية الطابع وذاتية"[13]، ومنه فالتصوف فكر يبدأ بالاجتهادات العملية في العبادات، ثم يليه الترقي الأخلاقي الذي ينتج كثمرة لهذه الاجتهادات، وقد يتجاوز الجانب الأخلاقي إلى قضايا أخرى عرفانية، كالفناء والسعادة الروحية....

إذا أخذنا بهذا التعريف، والتأريخ الذي رأيناه سابقا للحركة الصوفية، تساءلنا، ألم يكن أولى أن يسمى صحابة رسول الله ﷺ والتابعين من بعدهم، بالمتصوفين؟ فكيف لم يحدث أن أُطلق على هؤلاء جميعا اسم المتصوفين، ما داموا حرصوا على الالتزام بطريق المتصوفين، بل وكانوا أكثر الناس حرصا على التزام هذه الطريق، حتى لو قارناهم بالذين عرفوا بالمتصوفين في نهايات القرن الثاني وما بعده؟

يؤكد القشيري في رسالته، أنّ منهج الصحابة والتابعين، كان على نهج المتصوفين في الاجتهاد في العبادات وفي مختلف القضايا العرفانية، وعندما يحاول تعليل غياب الاسم عليهم يقول: "إنّه بعد وفاة النبي ﷺ، كان المسلمون ممن صحبوه، يرون لأنفسهم شرفا لا يدانيه شرف أن يسموا بالصحابة، وكذلك الأمر بالنسبة للجيل الذي تلاهم، فكانوا يرون في إطلاق لفظ التابعين عليهم شرفا"[14]، فالصحابة والتابعين، كانوا هم كذلك على منهج المتصوفين، حسب القشيري، إلا أنّ الأسماء التي أطلقت عليهم، هي ما جعلتهم يرون في أي اسم آخر تدني لمكانتهم القريبة من رسول الله ﷺ.

أما إذا أردنا الحديث عن الفرق الصوفية ومذاهب المتصوفين، فإننا سنجدها كثيرة ومتنوعة، فمع نهايات القرن الثاني للهجرة، أخذت حركة التصوف تزدهر، وفي كل مرة يروج أمر أحدهم، إلا وتتأسس له فرقته، وتنسب إليه كشيخ طريقة، ويتبعه مريدوه من بعده يحتذون حذوه، إلا أنّ التصوف في بداياته، انقسم إلى اتجاهين أساسيين، بعد أن نضج وأصبح علما وطريقا للمعرفة، متجاوزا بذلك صورته الأولى أين كان طريقا للعبادة لا غير.

اتجاه أول، يعرف بالتصوف السني، مثّله الجنيد البغدادي، ثم أبو حامد الغزالي من بعده وآخرون، واتجاه ثان، يعرف بالتصوف شبه الفلسفي، مثّله في بداية الأمر أبو يزيد البسطامي، ثم

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

الحلاّج من بعده وآخرون. أما عن الفرق بين الاتجاهين، فإننا نجد التصوف السني "يمثله صوفية معتدلون في آرائهم، يربطون بين تصوفهم وبين الكتاب والسنة بصورة واضحة، [...]، يزنون دائما بميزان الشريعة، [...]، يغلب على تصوفهم الطابع الأخلاقي، والاتجاه الثاني يمثله صوفية استسلموا لأحوال الفناء ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحات"(15).

أما نحن في هذا المقام، فسينصب اهتمامنا على أصحاب الاتجاه الثاني، الذين يمثلهم الحسين بن منصور الحلاّج، وسنتخذ من أشعاره، وتلقي خطاباته في القرن الثالث والرابع للهجرة، مدونة نضيئها بما تتيحه لنا نظرية التلقي من آليات إجرائية.

3 ـ الخطاب الحلاّجيّ، مخيبا لأفق الانتظار

لم يكن الحسين بن منصور الحلاّج من الصوفية الأوائل، بل لم يكن أمره ليروج بين الناس إلا بعد أن استفحل التصوف كفكر إسلامي، أرسى قواعده العديد من المتصوفين الذين سبقوه إلى هذا المجال، فالتصوف، كما سبق وأن أشرنا، ظهر في نهايات القرن الثاني، أما الحلاّج فقد ولد في أربعينيات القرن الثالث للهجرة (244هـ)، فوجد الساحة تعج بالفكر الصوفي، الذي مثّله كثيرون من قبله، من أمثال شيخه الجنيد البغدادي، ورابعة العدوية، وأبي يزيد البسطامي...

وهنا ربما نتساءل، ما هو السر الذي جعل من أمر الحلاّج يروج كل هذا الرواج، في الوقت الذي لم يحض المتصوفون الأوائل الذين أرسوا قواعد التصوف بهذا الشأن؟ وما هو سبب اللّغط الذي أثير حوله دون غيره من المتصوفين؟ أسئلة من قبيل هذه، تجعلنا نفترض مسبقا أنّ الرجل أتى بما لم يأت به من سبقه، أو ربما نهج نهجا مخالفا لهم. إن السرّ في كل هذا، كامن في خطاب الحلاّج نفسه، الذي يتميّز عن خطاب سابقيه، ممن ذكرنا، والحديث عن الخطاب يستدعي الحديث عن اللّغة بالضرورة، لأنّها مصدر الخطاب اللّغوي، الذي يتخذ خاصة عند الصوفية من أجل البوح بما يجول في النفس، ويكشف عن مكنوناتها.

أ ـ إشكالية اللّغة عند الحلاّج

لا شك أن الحديث عن التصوف، إذا ما أردنا تصنيف موضوعات، سنجدها متفاوتة من متصوف إلى آخر، لكن هذا لا ينفي اشتراك المتصوفين في مجموعة من المواضيع، التي تحدث فيها الكثير منهم. عندما يحاول الدكتور أبو الوفا الغنيمي تحديدها، يجعلها خمسة، وهي على التوالي: "الترقي الأخلاقي، الفناء في الحقيقة المطلقة، العرفان الذوقي المباشر، الطمأنينة والسعادة، والرمزية في التعبير"(16)، وتحدد غاية كل متصوف المحطة التي يقف عندها، ففي الوقت الذي لا يتجاوز فيها مجموعة

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

من المتصوفين الغاية الأخلاقية، يجر البعض الآخر منهم في جو روحاني، لا يدري أسراره إلا أصحابه، يتجاوزون فيه الغاية الأخلاقية، التي كانت بداية طريق فحسب، ليتحدثوا في مسائل عرفانية، يدور موضوعها حول الفناء والحلول والبحث عن الحقيقة المطلقة، وما شابه ذلك.

وعلى هذا الأساس يتضح لنا أنّ "الغاية من التصوف تختلف باختلاف مراحل تطوره"[17]، واختلاف مراد أصحابه في الوقت ذاته، فتجاوز البعض الغايات الأولى، جعلهم يجدون أنفسهم في حاجة ماسة إلى لغة خاصة، يعبرون بها عن أحوالهم، وسبل ترقيهم في الدرجات العرفانية، "حيث لم يعد بإمكان اللّغة العادية، أن تصور الدقائق الصوفية التي يودّ أهل الطريق البوح بها"[18]، ولذلك لجأ المتصوفون إلى لغة رمزية، عسيرة الفهم على غير أهلها، تحمل دلالات غير تلك الظاهرة منها، وتتطلب التأويل والغوص في بنيتها العميقة، علّها تبوح بالقليل.

إنّ الباحثين في مجال التصوف، عموما، يجمعون أن الحلاّج هو الذي حرّك هذه اللّغة باتجاه لم يكن يرضاه العديد من المتصوفين، سواء الذين عاصروه أو الذين جاؤوا من بعده، وهو الأمر الذي دفع بشيخه الجنيد البغدادي إلى التبرؤ منه، واتهامه بمجموعة من الاتهامات، فـ"السابقون كانوا يكتفون بالتعريف الموجز لحقائق الطريق، دون محاولة لتأسيس لغة خاصة [...]، والمعاصرون للحلاج من كبار الصوفية كانوا يراعون العامة والفقهاء، فيكتفون بالإشارات المقتضبة الموجزة"[19]، فيكون بهذا، الحلاّج مخالفا لنهج السابقين من الصوفيين، لما اختار الإفصاح، وفي الوقت نفسه، كان نهجه مخيبا لأفق توقع العامة من الناس في القرن الثالث والرابع للهجرة، الذين لم يعتادوا مثل الذي نطق به، ولم يتشكّل عندهم أفق يتماشى مع ما ذهب إليه، وذلك انطلاقا من هذه اللّغة التي اتخذها سبيلا للإفصاح، المشكّلة لخطابه سواء الأدبي الذي تجسّده أشعاره، أو خطابه التداولي الذي وصلنا عبر الروايات المختلفة التي راجت عنه في زمانه.

لقد كان اتجاه الحلاّج إلى الإفصاح والكشف، حين وجد نفسه لم يعد "بإمكانه أن يسكت أمام طوارق الأحوال، فصار عليه أن يؤسس تراثا لغويا صوفيا، وأن يجد مخرجا يتجاوز به أزمة اللّغة التي تحول دون التعبير عن حقيقة الحال الذي يعانيه"[20]، فكان عليه أن يطرق الباب الذي طرقه، متجاوزا موقف شيوخه، ومخيبا للتوقعات التي سادت في القرن الثالث والرابع للهجرة، والتي تحكمها الشريعة الإسلامية عموما.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

إنّ الحلاّج وجد نفسه بين شقي رحى، بين حالة النفس التي لم تعد تستطيع أن تتحمل ما تعانيه من أحوال الفناء، التي لا يعلم حجمها إلا صاحبها، وبين أفق الانتظار الذي حكم تلك الفترة الزمنية، التي راج أمره فيها، والمحكومة عموما بمبادئ الشريعة الإسلامية، التي يضبطها الكتاب والسنة النبوية.

إنّ أفق التوقع هذا، المبني على أساس الشريعة الإسلامية، دفع بصوفية مثل الحلاّج، سبقوه من حيث الفترة الزمنية أو عاصروه، ومن بينهم شيخه الجنيد البغدادي، إلى السكوت، والتصبّر على الحال التي يعيشونها، التزاما بالمألوف، واحتراما لوعي العامة الذي شكّلته المرجعية الدينية بالأساس، وذلك إما خشية وخوفا من العواقب، أو سترا لأحوال النفس، والتي لا يريدون الإفصاح عنها، اقتناعا منهم أنّها أحوال خصّها الله فيهم فقط، لا في غيرهم من عامة الناس.

لكن الحلاّج، لم يقتد لا بشيخه الجنيد البغدادي، ولا بمن سبقه من الصوفية، الذين فضلوا الكتمان والسكوت على واقع حالهم، والتصبّر عليها، وفي هذا يقول الحلاّج، يصف حاله من حالهم:

مَنْ أَطْلَعُوهُ عَلَى سِرٍّ فَنَمَّ بِهِ *** فَذَاكَ مِثْلِي بَيْنَ النَّاسِ قَدْ طَاشَا

هُمْ أَهْلُ سِرٍّ وَلِلأَسْرَارِ قَدْ خُلِقُوا *** لاَ يَصْبِرُونَ عَلَى مَنْ كَانَ فَشَّاشَا

لاَ يَصْطَفُونَ مُذِيعًا بَعْضَ سِرِّهِمُ *** حَاشَا جَلاَلُهُمُ مِنْ ذَلِكُمْ حَاشَا[21]

وجد الحلاّج نفسه إذن محاصرا، إما أن يفنى في صبره، فيسير بذلك على نهج من سبقه من الصوفية، أو يفشي سرّه ليتحرر من عذاب الكشف الذي يلازمه، ويتحمّل بذلك عواقب أمره، وعواقب الخيبة التي سيسببها لمن حوله من العامة من الناس.

يقوم أفق توقع العامة من الناس على أساس الشريعة الإسلامية، وذلك يستدعي القول، إنّ المتلقي هنا، يدخل في إطار حوار يجمعه بالخطاب الحلاّجي، فيما اصطلح عليه ياوس "بمنطق السؤال والجواب"[22]، حيث يجد القارئ نفسه يطرح أسئلة على النص تتماشى مع المرجعية التي تشكّلت عنده، والخطاب نفسه يجيب انطلاقا من طبيعة السؤال، وهو الآخر يسأل المتلقي عبر الجواب. أما هذه الأسئلة التي يطرحها المتلقي، فمرتبطة دائما بأفق توقعه، الذي صنعته التلقيات السابقة، والمرجعية التي تكوّن في ظلّها أفقه الخاص.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

ب ـ الحلول قضية خلافية

تبيّن لنا من خلال العنصر السابق، بأن اللّغة التي استخدمها الحلاّج لترجمة أحواله، وما يجوب في نفسه، هي التي خيّبت أفق توقع العامة من الناس الذين لم يكونوا قد عرفوا حقيقة الخطاب الصوفي وفحواه، حيث راحوا يقلّبون عن المعاني الظاهرة، ويتعاملون مع لغة المتصوفين كما يتعاملون مع باقي الخطابات الأخرى، على أساس أنه لا تمييز بين الخطاب الصوفي وخطابات أخرى ليست مماثلة له.

لقد كانت إذن اللّغة التي شكّلت الخطاب الصوفي الحلاّجي، هي ما جرّ به إلى حتفه الأخير، حسب ما نقلته إلينا الروايات، أين سجن ثم جلد، ثم قطعت يداه ورجلاه ثم رأسه، وبعدها صلب، وأخيرا أحرق ورمي برماد النار في نهر دجلة. إلا أنّ اللّغة لم تكن لتفعل بالحلاّج ما فعلته، لو أنّه مثلا اتخذها كوسيلة للتعبير عن أحد المواضيع العادية المتداولة بين المتصوفين الذين سبقوه، كأن يتوقف مثلا عند الحديث في موضوع الغاية الأخلاقية.

يتكشف لنا إذن، أنّ اللّغة التي استخدمها الحلاّج نفسها كانت مرتبطة بموضوع معين، وبارتباطها به، شكّلت المزيج الذي خيّب أفق انتظار المتلقي في القرن الثالث والرابع للهجرة، والذي لم يستطع استيعاب ما قال به الحلاّج، ولا تقبُّل الأفق الذي شكّله خطابه الصوفي، الذي تجاوز المراحل الأولى للتصوف.

إنّ الموضوع الذي طرقه الحلاّج، وكان سببا أدى به إلى حتفه الأخير، والذي شكّله باستخدام اللّغة، ليس إلاّ موضوع الفناء والحلول، الذي قيل حوله الكثير، وما يزال يقال فيه إلى غاية اليوم. يقصد بالفناء "ذهاب الحس والوعي، فلا يعود الصوفي يحسّ من جوارحه ولا بنفسه ولا بالعالم الخارجي"[23]، والفناء هو الخطوة الأولى التي ستذهب بالحلاّج إلى خطوة ثانية، يتحدث فيها عن الحلول، فذهاب الحس والوعي عن المتصوف، لحظة قد يمرّ بها، ربما يتوقف عندها، وربما يتجاوزها، فيطلق العنان للتيار الجارف الذي ينتابه من الداخل، فتراه يتحدث عن مسائل الحلول، فالمتصوفون "عند الفناء بعضهم يعود منه إلى البقاء، فيثبت الإثنينية بين الله والعالم، وهذا هو الأكمل بمقياس الشريعة، وبعضهم الآخر ينطلق منه إلى القول بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود، التي لا تفرقة فيها بين الإنسان والله، أو بين العالم والله، ولذلك قيل أن الفناء مزلّة أقدام الرجال، فإما أن يثبت الصوفي فيه، أو تزّل قدمه، فيقول بآراء مخالفة للعقيدة الإسلامية"[24]، حسب منطق ظاهر الشريعة الإسلامية.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

فالانطلاق من حالات الفناء، قد تخلص إلى القول بتوحيد الله، كما عند العديد من المتصوفين، من أمثال أبي حامد الغزالي، ملتزما في ذلك بما جاءت به الشريعة الإسلامية، وقد يتجاوز الأمر بآخرين مرحلة الفناء، إلى الخوض في مسائل الحلول، كما عند بعضهم، من أمثال الحلاّج.

قال الحلاّج بالحلول في مقامات عدة، ويتجلى ذلك مثلا في قوله:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا *** نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنَا

نَحْنُ مَنْ كُنَّا عَلَى عَهْدِ الهَوَى *** يَضْرِبُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ بِنَا

فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي... أَبْصَرْتَهُ *** وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ... أَبْصَرْتَنَا

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ قِصَّتِنَا *** لَوْ تَرَانَا لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنَا

رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ *** مَنْ رَأَى رُوحَيْنِ حَلَّتْ بَدَنَا؟(25)

ويقول أيضا:

مَزَجْتَ رُوحَكَ فِي رُوحِي كَمَا *** تُمْزَجُ الخَمْرَةُ بِالمَاءِ الزُّلَالِ

فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ، مَسَّنِي *** فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالِ (26)

في إطار قضية الحلول بصفة خاصة، دخل المتلقي في القرن الثالث والرابع للهجرة، في حوار مع هذا الخطاب الصوفي، يطرح فيه أسئلة، يبحث فيها عن إجابة يمنحها إياه، وعلى هذا الأساس حدث صدام بين أفق الخطاب الصوفي عند الحلاّج - خاصة عندما يخوض في قضية الحلول - وأفق توقع المتلقي، المبني على قواعد الشريعة، التي تقول بوحدة الله وتنفي صفة الحلول.

يظهر لنا، أنّ لغة الخطاب الصوفي الحلاّجي عندما عبّرت عن قضية الحلول، خيّبت أفق المتلقي في القرن الثالث والرابع للهجرة، وبالتالي صنعت "مسافة جمالية"(27)، بتجاوزها الخطاب المألوف في الساحة آنذاك.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

لكن السؤال المحيّر، الذي يتبادر إلى الأذهان، بعد كل هذا، كيف لأفق توقع المتلقي في القرن الثالث والرابع للهجرة، المبني أساسا على مرجعية دينية مستوحاة من القرآن والسنة، أن يتصادم مع أفق الخطاب الصوفي الحلاّجي، المبني هو الآخر على أساس مرجعية دينية إسلامية؟

الظاهر أنّ الاختلاف في فهم الشريعة، هو التفسير الوحيد الذي نجده مبررا، للتصادم الذي وقع بين أفق توقع المتلقي، وأفق الخطاب الصوفي الحلاّجي، فما توصّل إليه الحلاّج من تأويلات، أتت بالأساس بداية من المجاهدة في العبادات، لم يتوصل إليه المتلقي، بل اكتفى بظاهر النص، وعلى هذا الأساس لم يستطع المتلقي قبول فكرة الحلول التي قال بها الحلاّج، لأنّ كليهما نظر إلى النصوص الدينية نظرة مختلفة، وهكذا أنتج كل واحد منهما فهما وتأويلا مخالفا للآخر، وعلى هذا الأساس قيل، "ينبغي على الشريعة أن تسفك دم من يبيح سرّ الربوبية"[28]، ذلك إنّ الشريعة الإسلامية في ظاهرها، أي بمفهوم العامة، تتناقض مع ما يصدر من الحلاّج وأمثاله من المتصوفين من خطاب، في الوقت الذي يرى فيه المتصوفون، من جهة أخرى، أنّ الذين لم يتقبلوا أفكارهم، واحتجوا بالشريعة الإسلامية عليها، ما هم إلا علماء الظاهر، يقرؤون ظاهر النصوص الدينية، ويجتنبون البحث في المعاني العميقة، وهذا في نظرهم أمر خاطئ، فالحلاّج وهو يراسل أحد مريديه، نجده يقول: "... ستر الله عنك ظاهر الشريعة"[29]، التي اتخذها علماء الظاهر لاتهام المتصوفة بشتى التهم، ابتداء بالزندقة، وانتهاء بتكفيرهم.

وإذا أردنا أن ندقق أكثر في مسألة خيبة أفق انتظار المتلقي في القرن الثالث والرابع للهجرة، الذي تسبب فيها الخطاب الصوفي عند الحلاّج، قلنا أنّ أساس الصدام الذي وقع، يكمن في اللّغة التي اتخذها للكشف عن أحوال نفسيته المعذبة، وخاصة عندما خاض في غمار قضية الفناء والحلول، فكانت "الردود والانتقادات التي وجّهت للمتصوفة تركز أولا على اللّغة (التعبير / الأسلوب / الغموض / الترميز)، لأنّ اللّغة التي يتكلّمها المتصوفة ويكتبونها، تختلف عن كتابات غيرهم، فالآخر يطبّق تمثيلا ثقافيا معجميا أو لغويا خارج التصوف على اللّغة الصوفية، وهنا تولد الفجوة"[30]، ويتصادم أفق الخطاب الصوفي مع أفق المتلقي.

إنّ كل طرف يدعي أنّه يملك لحقيقة، متلق يدعي أن المتصوفة، من أمثال الحلاّج خالفوا الشريعة الإسلامية بحديثهم عن الفناء والحلول، ومتصوفة يرون أنّ هذا المتلقي قاصر لا يتجاوز فهمه ظاهر النص، وهذا ما يدعو إلى التساؤل التالي، هل الحلول الذي قصده الحلاّج حالة سويّة؟

إنّ الإجابة عن هذا الاستفسار، بالإيجاب أو النفي، يعني الفصل في القضية نهائيا، بعد الوصول إلى حقيقة ما أفصح عنه الحلاّج وأمثاله، لكن كيف السبيل إلى ذلك؟ إذ "إنّ العقل ومقولاته

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

حجب كثيفة تحول بين الصوفي وعالم الحقيقة، ويدعون [المتصوفة] إلى المعرفة الذوقية الخالصة، ومن أراد أن ينشد تلك المعرفة، فعليه أن يتجرد من حيل العقل وأساليبه [...]، ويعتمد على قلبه في ذلك"[31]، ومن بمقدوره أن يصبح على هذه الحال، أصبح هو الآخر متصوفا، فكان بإمكانه الحكم على نفسه وعلى المتصوفة أجمع، ويؤكد الحلاّج أنّ الذوق يكون بالقلب، فيقول:

فَاسْمَعْ بِقَلْبِكَ مَا يَأْتِيكَ عَنْ ثِقَةٍ *** وَانْظُرْ بِفَهْمِكَ، فَالتَّمْيِيزُ مَوْهُوبُ[32]

عندما يحاول الدكتور أبو الوفا الغنيمي إبداء رأيه في الموضوع، يقول: "وأغلب الظّن أنّ الحلول عند الحلاّج مجازي، [...] فليس قوله بالحلول حقيقيا، وإنما هو مجرد شعور نفسي يتمّ في حال الفناء في الله أو على حدّ تعبيره مجرد استهلاك الناسوت في اللاهوت"[33]، نلاحظ أنّ الدكتور أبو الوفا الغنيمي، يبرئ الحلاّج وأمثاله من المتصوفين، حيث ينفي أن تكون مقولة الحلول، تعني الحلول الذي قالت به ديانات الشرق، لكنّه في الوقت نفسه لا يقدّم لنا البيان المقنع عن ذلك، في مقامه الدفاعي هذا عن المتصوفين.

يبدوا أنّ الطوسي في اللّمع قد قدّم - في رأينا - ما نراه صائبا، حيث يقول في أمر الحلاّج وأمثاله: "إنّ الصوفي في حالة الشطح مغلوب على أمره تماما، لذلك فهو معذور فيما يصدر عنه، في هذه الحالة من عبارات، ويضرب مثلا بالماء الكثير إذا جرى في نهر ضيق، فإنّه يفيض من حافته، ويقلّ شطح الماء في النهر، فكذلك المريد الواجد إذا قوي وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه، نطق بعبارات مستغربة، مشكلة على فهم سامعها، وعلى السامع أن يسأل عنها من يعلم علمها، ولا يسارع في الإنكار"[34]، إنّ الطوسي تجنب إصدار أي حكم في حق المتصوفين، وذلك لما رأى حالهم فريدة تختلف عن حال عامة الناس، فلا يمكن للفرد أن يحكم، ما دام لم يخضع لتجربة مماثلة.

وكذلك ابن خلدون - هو الآخر - يرى أنّ المتصوف معذور مهما قال، نظرا للحالة التي تصاحبه، عندما يعرج إلى الفناء، فنجده يقول: "اعلم أنّ الإنصاف في شأن القوم، أنّهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور"[35]، إلا أنّ الحلاّج لم يكن معذورا عند العباسيين، الذين طلبوا من رجال الدين النظر في أمره، فنظر هؤلاء إلى خطابه الصوفي بعين العقل، مرجحين مقولات الشريعة، التي بنت أفق توقعاتهم، فوجدوا أنّ خطابه لا يتماشى مع ما جاء الشرع الإسلامي به، حسب فهمهم له، فأفتوا بإهدار دمه، فسيق به إلى مصيره الأخير، الذي طالما انتظره، ما دام الموت عنده رحلة إلى المحبوب، وهو الفرج عينه، وفي هذا نجده يقول:

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

اقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي *** إنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي
وَبَقَائِي فِي صِفَاتِي *** مِنْ قَبِيحِ السَّيِّئَاتِ
سَمَّتْ رُوحِي حَيَاتِي *** فِي الرُّسُومِ البَالِيَاتِ (36)

في حين كان مقتل الحلاّج، مؤامرة نسجها بعض رجالات الخليفة العباسي، لما رأوا شوكة الحلاّج تكبر، وأتباعه يتزايدون، والحقيقة أن تهمة الزندقة والكفر، ليست إلا ذريعة، والأصل في المسألة أنّها كانت سياسية أكثر منها دينية، فلقد اتهم الحلاّج بتأييده لثورة القرامطة، وكانت هذه التهمة هي السبب الحقيقي الذي دفعهم إلى البحث عن حجة لإهدار دمه.

خاتمة

أخيرا يمكن القول، أننا قد سعينا إلى الخوض في غمار موضوع التصوف، وحاولنا أن نستثمر مقولات النقد المعاصر، ممثلة في آليات نظرية التلقي وبصفة خاصة أطروحات ياوس، وذلك بالتركيز على أوّل فكرة تحدثنا عنها في بداية الدراسة، على أننا يجب أن نقارب الأدب العربي، انطلاقا مما توفّره لنا المناهج والنظريات النقدية الغربية، من جهة، وما يتماشى مع خصوصية الأدب العربي من جهة ثانية. وعلى هذا عملنا، فاكتشفنا كيف خيّب الحسين بن منصور الحلاّج، ممثّلا للتصوف الفلسفي، أفق توقع المتلقي في القرن الثالث والرابع للهجرة، انطلاقا من خطابه الصوفي، ولقد انبثقت هذه الخيبة، انطلاقا من الحوار الذي دخل فيه هذا المتلقي مع الخطاب الصوفي الحلاّجي، في إطار ما أسماه ياوس منطق السؤال والجواب.

لقد كانت الشريعة الإسلامية المرجعية التي بنا عليها هذا المتلقي أفق انتظاره، فاتّسعت المسافة الجمالية التي شكّلها الخطاب الصوفي الحلاّجي، لما تجاوز وخيب أفق توقع المتلقي، فكانت بالتالي الشريعة هي التي أهدرت دم الحلاّج الذي كشف سرّ الربوبية، بتوغله في الحديث عن مسائل الفناء الحلول، في الوقت الذي يرى فيه الحلاّج وأمثاله أن الذين أهدروا دمه باسم الشريعة ما هم إلا علماء الظاهر، يرون ظاهر النص الديني ويغفلون عن باطنه.

(1) محمد أديوان: النص والمنهج، دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، الرباط، المغرب، 2006، ص: 03.
(2) المرجع نفسه، ص: 03.
(3) المرجع نفسه، ص: 03.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(4) رشيد بن حدو: مقدمة كتاب، هانس روبرت ياوس: جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ترجمة وتقديم رشيد بن حدو، منشورات ضفاف، ط 1، بيروت، لبنان، 2016، ص: 10.

(5) المرجع نفسه، ص: 10.

(6) المرجع نفسه، ص: 10.

(7) هانس روبرت ياوس: جمالية التلقي، ترجمة وتقديم رشيد بن حدو، ص: 49.

(8) حول قضية القارئ الضمني، أنظر كتابي أيزر: القارئ الضمني، وكتابه أيضا: فعل القراءة.

(9) ينظر: غريب محمد علي: في التصوف الإسلامي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط 1، القاهرة، مصر، 2008، ص: 15، 16.

(10) عبد الرحمان بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 2009، ص: 381.

(11) محمد عبد المنعم خفاجي: التصوف في الإسلام وأعلامه، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، ط 1، الإسكندرية، مصر، 2002، ص: 08.

(12) غريب محمد علي: في التصوف الإسلامي، ص: 40.

(13) أبو الوفا الغنيمي التفتازني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 3، القاهرة، مصر، 1979، ص: 08.

(14) عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، القاهرة، مصر، ط 1، 1330هـ، ص: 07، 08، نقلا عن: أبو الوفا الغنيمي التفتازني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 20.

(15) أبو الوفا الغنيمي التفتازني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 99.

(16) المرجع نفسه، ص: 06، 07، 08.

(17) المرجع نفسه، ص: 08.

(18) أسماء خوالدية: صرعى التصوف الحلاّج وعين القضاة الهمذاني والسهروردي نماذج، منشورات ضفاف، ط 1، بيروت، لبنان، 2014، ص: 123.

(19) المرجع نفسه، ص: 125.

(20) المرجع نفسه، ص: 125.

(21) ديوان الحلاّج، جمعه وقدم له سعدي ضنّاوي، دار صادر، ط 2، بيروت، لبنان، 2008، ص: 50.

(22) ينظر: هانس روبرت ياوس: جمالية التلقي، ترجمة وتقديم رشيد بن حدو، ص: 65.

(23) أبو الوفا الغنيمي التفتازني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 110.

(24) المرجع نفسه، ص: 112.

(25) ديوان الحلاّج، جمعه وقدم له سعدي ضنّاوي، ص: 65.

(26) المرجع نفسه، ص: 60.

(27) ينظر: هانس روبرت ياوس، جمالية التلقي، ترجمة وتقديم رشيد بن حدو، ص: 59.

(28) أسماء خوالدية: صرعى التصوف الحلاّج وعين القضاة الهمذاني والسهروردي نماذج، ص: 169.

(29) ديوان الحلاّج، جمعه وقدّم له سعدي ضناوي، ص: 36.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

(30) أسماء خوالدية: صرعى التصوف الحلاّج وعين القضاة الهمذاني والسهروردي نماذج، ص: 238.

(31) غريب محمد علي: في التصوف الإسلامي، ص: 54.

(32) ديوان الحلاّج، جمعه وقدّم له سعدي ضناوي، ص: 29.

(33) أبو الوفا الغنيمي التفتازني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 168، 169.

(34) أبو نصر السراج الطوسي: اللّمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، ط 1، القاهرة، مصر، 1960، ص: 453، 454، نقلا عن: أبو الوفا الغنيمي التفتازني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص: 120.

(35) عبد الرحمان بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص: 389.

(36) ديوان الحلاّج، جمعه وقدم له سعدي ضناوي، ص:31، 32.

المصادر والمراجع

المصادر

1. المدونة: الحسين بن منصور الحلاّج: ديوان الحلاّج، جمعه وقدم له سعدي ضنّاوي، دار صادر، ط 2، بيروت، لبنان، 2008.

2. أبو نصر السراج الطوسي: اللّمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، ط 1، القاهرة، مصر، 1960.

3. عبد الرحمان بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، لبنان، 2009.

المراجع

1. أسماء خوالدية: صرعى التصوف الحلاّج وعين القضاة الهمذاني والسهروردي نماذج، منشورات ضفاف، ط 1، بيروت، لبنان، 2014.

2. أبو الوفا الغنيمي التفتازني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 3، القاهرة، مصر، 1979.

3. محمد عبد المنعم خفاجي: التصوف في الإسلام وأعلامه، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، ط 1، الإسكندرية، مصر، 2002.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

4. محمد أديوان: النص والمنهج، دار الأمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، الرباط، المغرب، 2006.

5. غريب محمد علي: في التصوف الإسلامي، مكتبة الدار العربية للكتاب، ط 1، القاهرة، مصر، 2008.

6. هانس روبرت ياوس: جمالية التلقي من أجل تأويل جديد للنص الأدبي، ترجمة وتقديم رشيد بن حدو، منشورات ضفاف، ط 1، بيروت، لبنان، 2016.

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com

المنارة للاستشارات
www.manaraa.com