



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الإخوة منتوري - قسنطينة -



رقم التسجيل:

كلية الآداب واللغات

الرقم التسلسلي:

قسم الأدب واللغة العربية

التحليل السيميائي لخطاب النحو الصوفي مكاشفة في شرح ابن عجيبة (ت 1224) للأجرومية

بحث مقدم استكمالاً لمتطلبات نيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث
تخصص اللغة العربية شعبة اللسانيات وتطبيقاتها

إشراف الأستاذة الدكتورة:

زهيرة قروي

إعداد الطالب:

أحمد بن عبد الكريم

لجنة المناقشة

اللقب والاسم	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. محمد لخضر صبيحي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري-قسنطينة 1	رئيسا
أ.د. زهيرة قروي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري-قسنطينة 1	مشرفا ومقررا
أ.د. زهية بروس	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة	عضوا مناقشا
أ.د. عبد الناصر بن طناش	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة	عضوا مناقشا
أ.د. وردة مسيلي	أستاذ التعليم العالي	المركز الجامعي عبد الحفيظ بالصوف ميلة	عضوا مناقشا
د.عز الدين هبيرة	أستاذ محاضر-أ	جامعة منتوري-قسنطينة 1	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2023/2022

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير:

- للوالدين الكريمين، وللعائلة الصغيرة والكبيرة.
- للمشرفة الأستاذة الدكتورة زهيرة قروي.
- للمشرفة السابقة الفقيهة الأستاذة الدكتورة يمينة بن مالك
تغمدها الله برحماته.
- لروح صديق العمر المرحوم بوجمعة بن عبد الكريم.
- لكل الشيوخ والأستاذة الذين بذروا فينا محبة المعرفة.

مقدمة

يعكس الخطاب الصوفي - إذا ما تم النظر إليه من زاوية عوائدنا العقلية، والوجدانية الرتيبة - حالة من الإبهام، والثوب عن النمط اللغوي، فهو يحوز الإمكانية الهائلة على معاودة النشوء والتخفي بمدلولية متناسلة عن سياق روحي ماورائي يُستعشر بالمعاشية، والتذوق اتصالاً، وليس بالسمع، والنظر انفصالاً، ومن جملة اصطباغات هذا المنتج أنه غارق في أنظمة إشارات ذاتية، علوية، وغيبية غير منتظمة تتغياً كينونة، وتمائزاً التصدي، والتمنع عن كل إرادات الكشف، والإدراك الغيري؛ وهو الحتمية التي تجعل مقارنة مثل هذه النظم التدللية نوع الاجتياح المفضي للتأنيب، والتذنيب في نظر القوم، أو هو مجازفة تأويلية لا ماهية، أو اعتباراً لها داخل المنظومة الدلالية للنطاق الصوفي المؤثث لكل عمليات الإنجاز، والتقبل، ولكن هذا المظهر التكويني المحسن، والممانع قد يكون مبعث إحفاز للمكاشف الخارجي من أجل الغوص في محيط تشكيل المعاني الروحية، واستجلاء جملة التدابير السياقية، والنسقية المواكبة لبناء هذا الخطاب، وقد يتضاعف هذا الشعور عندما ينزع الصوفي إلى ابتناء مدلولات جديدة على أوعية دلالية اصطلاحية محسومة لمختلف البنيات العلمية، والمعرفية، والتي استقرت مدلولاتها في الأذهان على نحوٍ قار اصطلاحاً؛ كل ذلك يكون مدفوعاً من قبلهم برغبة امتلاك جزئيات الكون، وإضفاء المعنى الحقيقي على الأشياء على غرار الملفوظات الرسومية بإجراء التفريغ، وإعادة الغمر، ومن تبعات هذا الفعل أن تتوسع دائرة كشف المعاني ليس فقط لإدراك حمولة الملفوظ الدلالية؛ بل لرصد، وتوثيق مختلف علاقات، ومسوغات هذا الأصر المحدث .

ومن بين أبرز أنماط هذا الفعل التدليلي ما حصل من ابن عجيبة في شرحه العرفاني لمتن الآجرومية في مدونته المعنونة بـ **الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآجرومية**؛ بحيث أرفق شرحه النحوي لأبواب الآجرومية بتدليل صوفي لكل باب سماه بالحو نظير النحو صاغ فيه مفهوماً صوفياً لكل عنصر نحوي بإعادة تركيب المحتوى المدلولي من نبع روحاني يخاطب الوجدان الصوفي، ومهدوف هذا الاقتراف وفق ما عبر عنه القوم في كل استهلال يتأسس على إرادة الجمع بين ثنائية تقويم اللسان، وإصلاح الجنان مع الرغبة في مفاضلة الأولى عن الثانية من خلال إظهار الوجه

العرفاني لهذه المصطلحات، وعدّه المغزى الحقيقي للدوال، واعتبار ذلك أصل الأشياء، ومنتهى الإدراك، وغايته، ولذلك اتجهت الرغبات التعريفية لمشمولات الكون نحو هذه الجزئيات على صعيد اللغة، وآلياتها.

إن اختيار هذه الموضوع في صورته الخام تعود بالأساس لرغبة سالفة مرتبطة بتحضير مذكرة الماجستير التي كانت تستهدف رصد السيكلوجية الديداكتيكية للغة في المدارس القرآنية بأدوار، وأثناء القيام بالجانب التطبيقي داخل المدارس القرآنية وجدت أن هذه المدونة -محل الدراسة - من بين الاعتبارات الروحية، والسيكلوجية التي يتخذها الشيخ في شرح الآجرومية لإضفاء المقوم الروحي الوجداني على المحتوى النحوي العقلي، والهدف كان مزج العقلنة بالوجدان تخفيفاً، وتخفيفاً، بحسب نتائج البحث، فاستغلّيت ذلك حينها في كشف الغايات الديداكتيكية لهذا الفعل، وأيقنت أن هذه المدونة بحاجة إلى دراسة مستقلة تستهدف كشف سمات هذا الربط، ومبرراته، وبعد الغوص في فكرة الموضوع تعزز السبب الذاتي المذكور بأسباب موضوعية أهمها ندرة المنتج البحثي في ميدان النحو الوصفي، وانعدام أي دراسة حول مدونة ابن عجيبة على الآجرومية بأي صفة كانت؛ فضلاً عن الرغبة في استثمار معطيات سيمياء بيرس اللغوية المتمحورة حول العلامة، وأنساقها، وعلاقتها، وربطها بهذا الفعل التديلي.

إن البناء الدلالي المركب، والمؤسس على مبدأية التحلية، ثم التحلية، والنزع نحو تقويض البنية العلاماتية للمعارف المنطقية؛ بالخصوص إذا كانت المعرفة المستهدفة هي معرفة نحوية عقلية مرتبطة أساساً ببنية اللغة التي هي جوهر النقاش يهب البحث أهمية تراكمية من زاوية الفضول الاستقرائي الباحث عن درجة، وأفق التمادي الصوفي في خلخلة كل المفاهيم؛ بما في ذلك المحتوى الآلي للغة الموسوم بالضبط، والثبات، والعقلنة، ثم ربط ذلك بتعلات وجدانية مرنة، ومائعة؛ فضلاً عن الكثافة التديلية الناشئة عن ذلك، وتكمن أهمية الدراسة أيضاً في جدة الموضوع في ذاته من منظور كلي متعلق بالنحو الصوفي جملة، ومن منظور جزئي مرتبط بمدونة ابن عجيبة؛ إضافة إلى جدة نمط تناوله؛ بحكم أن الاشتغال على النحو الصوفي في صورة دراسة مفصلة ململة بأبرز

جوانبه النسقية، ومركزة على عناصر الفعل التديلي، ومركبات العلامة، وسياقات السيورة السيميوزيسية، وأنساق التوليد، واستراتيجية التديل من أجل رسم جدول معجمي لهذا الفعل لا يزال غير متاح على صعيد البحث الأكاديمي استناداً للاجتهادات الكشفية التي خضتها في هذا المهدوف.

رغم تداخل، وتقاطع الأهداف بالأسباب، وأوجه الأهمية لكن يمكن القول اختصاراً: إن أهداف هذه الدراسة تكمن في مايلي:

- الكشف عن معالم التديل الصوفي استناداً لمركبات العلامة من منظور السيمياء المتمحورة حول العلامة اللغوية، وديناميتها، وظرفيتها.
- مكاشفة المدلول الصوفي ضمن أنساق التصوف، وغاياته، وطبيعة نظره للموجودات.
- استنباط الاستراتيجية الكلية، والأنساق المختلفة للتديل الصوفي، ومنطلقاتها، وأنماطها، ومهدوفاتها.
- الوقوف على خصائص، وبنيات أطراف التديل بدءاً بالمنجز ثم العلامة فالمتلقي.
- بناء ورسم مخططات التديل الصوفي، وكشف التدايمات الروحية الفاعلة في عملية نسج المدلولات، وارتباطاتها الماورائية والمقامية.
- استقراء مركبات الوعي الروحي عند المدلل ابن عجيبة، وإبراز مفعولها في المدونة محل الدراسة.
- التعريف بالنحو الصوفي، وكشف غاياته الروحية، وأسسها الوجدانية، وذرائعه الوجدانية.
- الكشف عن نموذج "المحو" العجبي بعدّه صورة من صور النحو الصوفي، وبسط المشتركات، والفوارق، والأشكال.
- تحليل محتوى الأبواب النحوية التي اشتغل عليها ابن عجيبة، والبحث - وفق الضلع التفاعلي الثالث للعلامة - عن مسوغات التديل بكل أنماطها الصوتية، والمعجمية، والنحوية، والسياقية، وعلاقتها الهشة والمتينة.

- رسم جدول معجمي يلف عناصر العلامة المحوية عند ابن عجيبة، وسيرورات التدليل (السيميويزيس) الرابطة بين الدال (الماثول)، والمدلول (الموضوع).

تتمحور إشكالية البحث في هذا الابتداء الصوفي الذي أجراه ابن عجيبة على مدونة الأجرومية، ومن خلال معطيات السيميائية حول عدة مساءلات إجرائية أهمها محاولة الانغماس في مفاصل النسق الصوفي برمته بعدّه زخماً عاماً للإنتاج، والسعي لرصد مختلف المجاري السياقية الفاعلة في حركية الإنتاج، ثم الانتهاء إلى النباش في صور العلاقات الناسجة لهذا التوليف الدلالي بالبحث عن مسوغات التدليل، والربط، والتناسق، وحتى الاعتباط؛ ولذلك فإن الإشكالية الكبرى لهذه الدراسة ستنتقل أولاً: من المسألة عن مشكلات النسق الصوفي بالمحمل، وحيثياته الماورائية، ونمط نظره للكون، وأشياءه؛ باعتبار أنّ ما ينسج تحت هذا النسق سيكون خاضعاً لهذا النظر، أو منبثقاً عنه، ثم التدرج ثانياً لكشف الأواصر التي تشدّ النسق الروحي باللغة، فاللغة ظلت وعاءً ساخناً للروح الصوفي، وملاذاً مقدّماً لخلق المعاني التمايزية، بل مناعة للانزواء، والمفاصلة حتى أضحت أزمة التصوف كامنّة في لغته، وحين مساءلة بنيات اللغة الصوفية، وحيثياتها سأحاول أن استقرء استراتيجيّة التدليل الصوفي، وآفاق الباث، والمتقبل، وعرض رهانات التلقي، ثم تبين المسالك الكبرى للتلقي، وافتراضاته.

بناء على ما سبق من تساؤلات منهجية تقتضيها مرحلية العمل تأسست الإشكالية الإجرائية للبحث، والتي تستهدف - عبر مقولة السيميويزيس، وسيرورة الدلالة - الكشف عن بنية العلاقات، وطبيعتها بين الدال النحوي، والمدلول المحوي المنسوخ، والبحث في مسوغات الربط كشفاً وتدليلاً.

من خلال المساءلات السالفة التي تبنتها الإشكالية انبنت خطة البحث وفق المعمار التالي:

الفصل الأول: بعنوان الخطاب، والمقاربة السيميائية، وهو فصل ذو صبغة مفاهيمية تحليلية وددت في مبحثه الأول ضبط المفاهيم الكبرى للخطاب، وتجنيس المحتوى الصوفي، ثم اصطفاء الآلية، أو المقاربة اللغوية الكفيلة بمكاشفة هذا المحتوى. بعده تمّ الاسترسال في الكينونة، والحدود،

والمؤهلات المفاهيمية، والكشفية، والتأويلية لمقاربة السيمياء البيرسية ضمن المبحث الثاني، وذلك بعد تحليل جدواها، ومفعولها الكشفي، وفي المبحث الثالث، جرى التركيز على مسالك التأويل السيميوزيسي ضمن النسق الإيديولوجي، والخلفية الميثافيزيقية للعلامة، وعلاقة ذلك بالخطاب الصوفي.

وفي الفصل الثاني ذي الطابع البنائي التركيبي الذي جاء بعنوان الخطاب الصوفي من التنجيز إلى الكشف تم تتبع سيرورة التدليل من عتبة هذا التمشي إلى مآلاته الكشفية، بغية استباق التحليل الإجرائي التمثيلي المكاشف بمعاينة المنتوج من زاوية طريقة وجوده، ونسق تنصيده، فكان المنطلق بعرض مركبات النسق الصوفي من التحذير إلى المفاهيم، ثم الإحالة على أزمة الاضطراب الحاصل في المفاهيم، والمسميات الكبرى، ومؤشراتها الإيجابية، والسلبية المعكوسة على رهان الكشف التفصيلي للجزئيات كل هذا في المبحث الأول، وفي المبحث الذي يليه حاولت استقراء الآليات الإجرائية المتخذة في الابتداء الدلالي، وفحص الدروب التدليلية التي تستند لها استراتيجية التنجير الدلالي عند القوم، أما البحث الثالث فتضمن التفتيش في الشمائل الروحية، والخصال المقامية لدعامتي التراسل (المدلل والمتقبل)، وأدرج، ومفاصل المعراج التراسلي بين الطرفين؛ لينتهي هذا الفصل في مبحثه الأخير إلى تصنيف أجهزة التقبل الصوفي، والمسالك الروحية للتجلي، وتلقي الدلالات، ثم عرض نموذج تحليلي لافتراضات التلقي المنوطة بهذه الاعتبارات جملةً.

وفي الفصل الإجرائي الأخير الذي جاء بعنوان: سميوزيس التدليل في مكاشفة ابن عجيبة للآجرومية حاولت تنزيل المحتوي التعليلي، والتركيبي للفصلين السابقين على مدونة ابن عجيبة محل المناولة، بدءاً بتقصي السياقات الروحية للمدلل ابن عجيبة، ونشوئه العرفاني، وذلك بعدّ حالة مدلل يتوجب الكشف عن محصولها الروحي المتدرج، ومركبات وعيها ضمن الإرسالية الروحية كل ذلك يندرج كما سلف ضمن نطاق حوصلة نسق التدليل، وفي المبحث الثاني عرضت تعلقة النزوع للنحو الصوفي عند القوم، ثم بناء ماهية للنحو الصوفي استناداً لتنصيصات مختلفة للقوم، أما المبحث الأخير فكان هدفه الكشف عن سيرورات التدليل، ومسوغات ابتناء المدلولات في شرح

ابن عجيبة للأجرومية من خلال الوقوف على دوال الأبواب النحوية، والغوص في مفاصل العلاقة بين الدال المعهود، والمدلول المختلق، وطبيعة العلاقة الناشئة بين عنصري هذه العلامة؛ كل ذلك تم لهُ بعد التحليل في جدول معجمي يكشف في عموده الأخير مسوغات، وسمات التعاقد التدليلي الجديد بين طرفي العلامة المحوية.

لقد اعتمد البحث في خضم ذلك على تداخل واسع، ومتزامن بين المناهج أهمها المنهج الوصفي الذي أُخذ سبيلا لوصف مكونات المنتج الصوفي، وخصائصه فضلا عن وصف أنواع الخطابات، ومقارباتها المختلفة على رأسها المقاربة السيميائية، ثم المنهج الاستقرائي من خلال تتبع بعض النصوص الصوفية، ومضمون مدوناتهم للكشف عن ذوقية التدليل، والقراءة عندهم، واتخاذها مطية لتحليل المنتج المحوي في شرح ابن عجيبة للأجرومية، وقد كان للتحليل دور فاعل في رصد البنيات الدلالية السابقة عند القوم، وتحليلها من أجل استخلاص أطر التدليل، واستراتيجياته، فضلا عن تحليل محتويات الربط بين الدال النحوي، والمدلول المحوي لكشف أنماط الربط، وسماته، بل قد ينزع البحث في حالات عدة إلى المنهج المقارن و المنهج الإحصائي ، سواء مقارنة داخلية بين المحو، والنحو، أو مقارنة متعددة محتوى المدونة عبر عملية إحصائية للدوال و مقارنة مدلولاتها ، ولكن ضمن إطار النحو الصوفي بمهدف نسقي يحاول أن يقيس مدى انتظام هذا التركيب، وتناسقه بين مجموع المتصوفة، أو أنه يشكل مجرد حالة تذويت فردي، أما داخل الإطار اللغوي؛ فقد كانت الآلية السيميائية، أو المنهج السيميائي في شطره اللغوي البيروني الذي يركز اشتغاله على أضلاع العلامة، والعلائق الناسجة للمدلولات، وحيثياتها الناظمة والراهنة هو الموئل الوظيفي الذي توسمت فيه قدرة المواكبة، والمكاشفة لخواص العلامة الصوفية النابضة المترامية العلائق، والقائمة على التوالد الوقي للتدليل.

لقد سبق أن أشرت إلى أن أهمية هذا الموضوع تكمن في جدته من منظور كلي، وآخر جزئي؛ ولذلك فإن أهم الدراسات السابقة التي عثرت عليها كانت على الصعيد الكلي وهي: شرح، وتحقيق، ودراسة كتاب نحو القلوب الكبير للقشيري ؛ بحيث لم يتعمق المحقق في حيثيات

التدليل، ومسوغاته؛ بل اقتضت تعليقات مسحية لهذا التدليل غلب عليها الوصف والعرض، كما صادفت دراسة أخرى قريبة من هذا المجرى بعنوان التداخل المصطلحي في الخطاب الصوفي، وبالرغم من أهمية هذه الدراسة؛ إلا أنها كانت عامة تخص الخطاب الصوفي جملة، وذات صبغة معجمية اقتضت على العرض اللغوي، والاصطلاحي دون الغوص في العلائق، والمسوغات كما أن تمثيلاتها للنحو الصوفي اقتضت أيضا على نحو القلوب للقشيري، أما من الجانب الجزئي المرتبط بمنتج النحو الصوفي لابن عجيبة على الآجرومية الذي اشتغلت عليه الدراسة؛ فلم أعتز على أي دراسة لهذه المدونة طولا، أو قصر، ومن الدراسات المقتضبة التي تجدر الإشارة لها بعض المقالات البحثية حول النحو الصوفي عموما تعريفا وتمثيلا على ندرتها.

اعتمد البحث على مصادر، ومراجع عديدة تم سردها في إضارة خاصة بها، من أبرزها في مجال السيمياء، وسيرورة التدليل بعض مدونات سعيد بنكراد مثل: كتابي (السيميائيات والتأويل - السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها)، ثم بدرجة أقل كتاب: مطاردة العلامات لعبد الله بريمي، أما فيما له صلة بميدان التصوف فقد اعتمدت رسالة القشيري، والفتوحات المكية لابن عربي، واللمع في التصوف للطوسي، والفتوحات الإلهية لابن عجيبة، وفي نطاق النحو الصوفي استندت على كتابي نحو القلوب الصغير والكبير للقشيري، ومدونة نحو القلوب شرح الآجرومية لعلي بن ميمون الإدريسي وكتاب تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة لعز الدين المقدسي.

من أبرز صعوبات هذا البحث ندرة المحتوى النظري، والإجرائي للنحو الصوفي، الذي يساعد الدارس على بناء فصول بحثه ضمن رؤية واضحة المعالم، أو يتخذها شعابا لترشيد البناء المنهجي، والواقع أن هذه الصعوبة كانت مصدر إحفاز لإبراز قيمة الدراسة وضرورتها، وأهميتها في نطاق الدراسات المرتبطة بالخطاب الصوفي، وسيميائيته على وجه العموم؛ فضلا عن النحو الصوفي ومسوغاته بصورة تمايزية على وجه الخصوص.

في الأخير وعلى الرغم مما قيل عن جودة البحث، وأهميته؛ إلا أنه لا يخرج عن كونه سوى منفذ لتعزيز رغبة الجادين في كشف طيات هذا المنتج العرفاني، مع الإشارة إلى أن كل ما تم بسطه

تقدِيمًا، واقتضابًا يبقى فقط مجرد لمح عابر عن تفصيلات فصول هذا العمل الذي إن كان فيه سداد فهو من الله العزيز الكريم، وعلى إثر فضل كل فاضل لا يسعني وفاءً إلا أن أتوجه بالشكر، والتقدير الرفيعين للمشرفة المشرفة الأستاذة الدكتورة زهيرة قروي التي احتضنت هذا الجهد بكل صدق، وراجعت منهجياً، ومعرفياً، وعلى ما أسدت لي من توجيهات التنقيح، والتصحيح وما لمستته فيها من وقار، وتقدير للباحث، والمعرفة. دون أن أغفل الدعاء الدؤوب بالرحمة والغفران للمشرفة السابقة الأستاذة الدكتورة يمينة بن مالك، فاللهم ارحمها برحمتك الواسعة واشملها بغفرانك الكريم، والشكر معمم، ومخصص لكل الأساتذة الذين بذلوا الكثير، أو اليسير لاكتمال هذا المنجز.

الفصل الأول

الخطاب والمقاربة السيميائية

تمهيد:

إن ما ينتجه العرفانيون في صراط التصوف يصطبغ اقتضاء بوعاء لغوي فاتن، ولا يزال يفتن القارئ، في كل حين، وعلى إثر ذلك تعددت تساؤلات النقد حول أدبية الخطاب الصوفي، وفنيته، ومن الانبثاقات الكبرى لهذا الإشكال هي: طبيعة النظر لهذا الخطاب من حيث كونه نصا، أو خطابا في حدود الفوارق بين المفهومين، ولذلك كان لزاما، وأجلا في هذا الفصل أن نعرض مفاهيم الخطاب، وتداخله مع النص إلى حد التماهي، ثم التطرق لأنواع الخطابات بعد الحكم على مسمى المنتج الإشراقي عند القوم؛ بالنظر لبعض المؤشرات الداخلية، والتركيبية التي تجعل الحكم يؤول إلى اتجاه دون غيره على وجه التنسيب النسبي ضرورة؛ لأن حيز التباعد بينهما يكاد يكون غير محسوس. إن فعالية الخطاب تقوم على الترتيل، أو التركيب، أما منتج العرفانيين، وإن كان يحقق هذا الملح الظرفي إلا أنه يتمركز في صياغة كينونته على وحدة العلامة، واللفظ فيجعل منها مناطا للتمييز، وتوالد الإنتاج داخل نسق روحي عائم، ولا يمكن توقع ما سيجري بداخله؛ حيث تتبدد القوانين التلفظية، وتضمحل البنود الدلالية التي تعد مشتركا تواضعا بين المتلفظين، فتضيع بهذا الاعتراف اللغوي المارق كل المؤثرات اللغوية بمستوياتها المختلفة، ويصبح المتصوف هو الصانع للغة، وهو المعدم لها، وتحظى على إثر ذلك العلامة اللغوية بفاعلية تنصيصية خصبة، تجعل من العلامة لولبا ولبّا في مسعى تشكيل الخطاب الصوفي، وعند مقارنة المدلول، أو على الأقل الوقوف على عتبة تنجيز الدلالة في ظل هذا التمرد الصوفي على بنود اللغة؛ لا بد أن تكون الآلية المقاربة للمعنى، وسيرواتها تحظى بكفاءة إحاطية، تواكب فاعلية هذا الاعتراف، فالتحرر الدلالي، وتعدد المعنى، وتمركز الخطاب حول العلامة، وتعلق الخطاب بسيرواتها شتى، لا يواكبه إلا نظير المنظور السيميائي للعلامة وفق ما أسس له بيرس، وأتباعه فيما بعد، وفي هذا الفصل البنائي يسعى البحث للإحاطة بمتعلقات الخطاب اشتمالا، ثم فلسفة المقاربة السيميائية البيرسية باعتبارها المجانس القرائي لخصائص المنتج العرفاني على وجه التوقع.

المبحث الأول: في تأصيل الخطاب وتحليله.

إن التحول الحاصل على مستوى الممارسة اللسانية التي ارتقت بأفعالها النظرية، والإجرائية من مستوى الكلمة، والجملة إلى مستوى الخطاب، مؤقَّع هذا الأخير في جوهر الانشغالات اللسانية منذ عقود، وإلى اللحظة؛ كل ذلك في سعي إلى إرساء مفاهيم، ومقاربات تكشف الأبعاد الفعلية لما ينتجه الإنسان من خطابات باختلافها، والالتفاف حول مضامينها، ولقد انجرت عن هذا الانشغال الحثيث بالخطاب تباين في المنطلقات، والتصورات، فظهرت مدارس، ومذاهب عديدة أفصحت عن مفاهيم قد تكون أحيانا متداخلة، وأحيانا أخرى متناقضة، ثم انتقل هذا الوضع إلى الممارسات الإجرائية، وهو الأمر الذي صعّد من مستوى النقاشات، ومن خلال هذا المبحث نسعى إلى كشف جانب من هذا التجاذب الخطابي، أو النصي في حدود المفهوم، والتأصيل، والأنماط.

1- مفهوم الخطاب في الدرس اللساني:

لم يكن الخطاب سلفا محل تضارب مفهومي بحكم أن التفاعل الإدراكي للفظ لم يتخطى الدلالة المعجمية الرتيبة أو المعاني الوظيفية المتوقعة وتفاعل الدراسات اللسانية الحديثة أخذ الأمر بعدا آخر يكشف عن مدى تباين المنطلقات التي أفضت بالضرورة إلى تباين النتائج، إذ لم يحظ بوضع مستقر يوفر عناء معالجة هذا الإشكال كلما تعلق الأمر بالخطاب، ومناهج التحليل، ولعل أكبر قضية شكّلت محور هذا النقاش هي مسألة (الخطاب /النص)، والتداخل الحاصل بين مفاهيمهما، سواء على مستوى التنظير، أو على مستوى الإجراء. لقد تشكلت هذه التباينات المفهومية بفعل انطلاق الباحثين حين التعامل مع الخطاب من الممارسات الإجرائية المفتوحة، ثم عادت بهم إشكالات الاصطلاح إلى أسفار المعاجم، والقواميس بحثا عن دلالات موحدة، ودقيقة، كما أن هذا الأمر لم يقتصر على الدراسات العربية فقط، بل يبقى الإشكال ذاته قائما في الدراسات الغربية، وب نماذج أكثر غموضا على مستوى حدود المفاهيم بحكم تباين المنطلقات، وزوايا النظر، ولذلك كان من الحثيث أن نستعرض هذه المفاهيم، أو بعضها منها في الدرس العربي،

وكذلك الغربي.

1-1 الخطاب في الدراسات العربية:

إن مفهوم الخطاب في الدرس العربي مرّ بمراحل عديدة انطلاقاً من المعنى المعجمي، أو الدلالة النواة إلى مفاهيم حديثة أكثر تشعباً، لذلك؛ فإن أول سياق جدير بأن نبحت فيه عن ماهية الخطاب، ومفهومه في المنتج العربي الأصيل هو القرآن الكريم. لقد ورد هذا اللفظ في آيات عديدة، لم يخرج معنى الخطاب فيها عن ثلاثة معاني يكمل بعضها بعضاً:

فالمعنى الأول في قوله تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنُ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾¹، حيث فسّر معنى (خطاباً) بالتوجه بالكلام، ومراجعة الحكم، يقول في ذلك الطاهر بن عاشور: "والخطاب هو الكلام الموجه لحاضر لدى المتكلم، أو كالحاضر المتضمن إخباراً، أو طلباً، أو إنشاء مدح، أو ذم"²، وفصّل في ذلك الألوسي بقوله: "لا يملكون أن يخاطبوه عز وجل بشيء من نقص العذاب، أو زيادة الثواب"³، ولم يتعد ابن كثير في تفسيره للآية عن هذا المعنى؛ إذ يقول: "أي لا يقدر أحد ابتداء مخاطبته إلا بإذنه"⁴، أما الزمخشري، فقد كان تفسيره مقارناً، أو مطابقاً لما انتهى إليه الألوسي لما قال: "أو لا يملكون أن يخاطبوه بشيء من نقص العذاب، أو زيادة في الثواب إلا أن يهب لهم ذلك، ويأذن لهم فيه"⁵، ولأن الدراسة تشتغل تحديداً على الخطاب الصوفي، سيكون من الضروري، والمثمر أن نستند إلى تفاسير المتصوفة للبحث في المدلولات التي فسروا بها لفظة خطاب في الآية الأنفة.

(1) سورة النبأ، الآية 37

(2) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، دط، ج 30، ص 50.

(3) أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (تفسير جزء عم)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دت، دط، ص 19.

(4) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الاعتصام، القاهرة، 2008، دط، م 4، ص 608.

(5) الزمخشري، الكشاف، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998، ط 1، ج 6، ص 302.

يرى ابن عجيبة¹ في تفسيره البحر المديد أن كلمة (خطابا) تعني: " معذرة، أو شفاعاة، أو غيرها إلا بإذنه... استقلاله تعالى بما ذكر من الجزاء، والعطاء من غير أن يكون لأحد قدرة عليه، والتنكير في التقليل، والنوعية "2.

أما المعنى الثاني الذي جاءت عليه لفظة الخطاب في القرآن الكريم، فهو التفصيل للكلام، والمعاني في قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَيَّنَّا لَهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابِ﴾³، فقد فسره الألويسي بمعانٍ عدة منها قوله: " الخطاب بمعنى الكلام المخاطب به... أو الكلام الذي ينبه المخاطب على المقصود من غير التباس "4، وجاء في تفسير الرازي أن المقصود بـ (فصل الخطاب): "عبارة عن كونه قادرا على التعبير عن كل ما يخطر بالبال، ويحضر في الخيال بحيث لا يختلط شيء بشيء، وبحيث ينفصل كل مقام عن مقام "5، ومن بين المعاني التي أوردها ابن عجيبة في هذا السياق: " قيل الكلام البين بحيث يفهمه المخاطب بلا التباس "6، ويرى ابن عربي أن فصل الخطاب هو: "الإيجاز في البيان في موطنه لسامع خاص لذي حال خاص"7، وهذا المفهوم الذي تبناه ابن عربي للخطاب يكشف ملمحا من ملامح توجهات النظريات الحديثة في تركيزه على السياق، والسامع كأحد عناصر الرسالة اللغوية، كما أن هذا

1) ابن عجيبة صاحب المدونة التي تجرى عليها الدراسة في البحث وسيتم التعريف به لاحقا في سياق الكشف عن تكوينه العرفاني دوره في صناعة هذا المنجز الروحي.

2) أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسيني الفاسي الصوفي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 02، 2002، م 7، ص 222

3) سورة ص، الآية: 20.

4) الألويسي، روح المعاني، ج 23، مصدر سابق، ص 177.

5) محمد فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 01، 1981، ج 26، ص 188.

6) ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2000، م 5، ص 14.

7) محي الدين ابن عربي، رحمة من الرحيم في تفسير وإشارات القرآن، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة نصر، دمشق، دط، ج 3، ص 506.

المفهوم يتوافق مع فلسفة البحث من خلال دراسة الخطاب ضمن ثنائيتي (المتكلم / السامع)، فضلا عن حيثيات المخاطبة، أو سياقاتها المختلفة.

وقد وردت لفظة خطاب بمدلول ثالث هو الجدال، والحجاج، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَجْمَةً وَلِي نَجْمَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾¹، ولأن السياق الموقفى الذي وردت فيه الآية هو سياق الحكم، والقضاء كانت دلالة الخطاب أقرب إلى الجدال، والمحاججة، وهذا ما ذهب إليه الألوسي في التعبير عن دلالة الخطاب: " أي مخاطبته أي أي محاججة بأن جاء بحجاج لم أطق رده"²، وهو المعنى ذاته الذي ورد في تفسير أبي سعود³، ويدعم الزمخشري هذا الفهم بقوله: "وأراد بالخطاب مخاطبة المحاجج، والمجادل"⁴، ويرى ابن عجيبة في معنى الخطاب ذات الرؤية إذ يقول: "وعزني في الخطاب غلبني في الخطاب في الخصومة، أي: أقدر مني على الاحتجاج، والمجادلة"⁵

إن المعاني الثلاثة التي جاءت بها لفظة خطاب في السياق القرآني تلتئم فيها قرائن الخطاب القائم على الفعل الكلامي، أو التلفظ، فالتوجه بالكلام، والتفصيل فيه، وتبيينه، وكذلك المحاججة، والمجادلة؛ كلها جسدت حالة أداءات تلفظية تتمظهر في وضع الفعل الكلامي؛ لذلك فإن الخطاب من حيث كونه معنى نصيا لم تكن له دلالة قريبة مما جاءت به الآيات القرآنية، وهذا الذي يجب التذكير به بدءا؛ حتى نبنى رؤية متكاملة عن مفهوم خطاب يلامس جوانبا من مضامين المدونة محل الدرامية؛ بحكم أن هذا المفهوم يضمم أركان الفعل التواصلى من باث، ورسالة، ومتل، كل هذه الأركان جديرة بالتحليل، والدراسة حتى تتحقق المحاصرة الشاملة لدلالات

(1) سورة ص الآية: 23، .

(2) الألوسي، روح المعاني، الجزء الثالث والعشرون، ص: 180.

(3) ينظر: أبو السعود بن محمد العمادي الحنفي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، تح: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، دط، دت، ج 4، ص 569.

(4) الزمخشري، الكشاف، ج 05، ص 255.

(5) ابن عجيبة، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، مصدر سابق، ص 17.

الرسالة التواصلية في بيئتها وسياقاتها الكلية.

أما المعاجم اللغوية، فإن أغلب توصيفاتها لحمولات لفظة الخطاب لم تنزع كثيرا عن الدلالات السابقة التي وردت في تفاسير القرآن الكريم، مع الإشارة إلى بعض الدلالات الأخرى.

فابن منظور (ت 711 هـ) في معجمه يقول: "الخطاب، والمخاطبة مراجعة الكلام، وقد خاطب بالكلام مخاطبة، وهما يتخاطبان"¹. أما الزمخشري فقد أورد معنى أوسع للخطاب؛ حين أضفى على دلالاته الأصلية علائقسياقية، أو ملابسات أدائية مصحابة له: "خطب، خاطبه أحسن الخطاب، وهو المواجهة بالكلام"²، ودون الإطناب في دلالات الخطاب عند المعجميين، يمكن القول إن هذه الدلالات في مجملها لم تخرج عن النسق العام الذي تم عرضه سلفا في أوضاع سياقية متباينة.

أما مفهوم الخطاب بعيدا عن الدائرة المعجمية، وفي إطار الدراسات النسقية، فقد تميز بشراء مفهومي مبعثه اختلاف الأنساق الثقافية، والتوسع في المعطيات، والمرجعيات الدراسية المصقولة بنزعة وافدة على الأطر اللغوية التراثية؛ ذلك ما منح الدارسين مجالا واسعا لبلورة مفاهيم تستدعي المفهوم، ومتعلقاته، ونجد هذا التجاوز عند أبي حامد الغزالي (ت 505 هـ)، عندما تقدم إلى توصيف عناصر الخطاب؛ فضلا عن وضعه شروطا للمخاطب، أو السامع، فالله خلق المخاطب بالضرورة يعلم بثلاثة قضايا حول فعل المخاطبة، وهي العلم: "بالمتكلم، وبما أن ما سمعه من كلامه، وبمراده من كلامه، فهذه ثلاثة أمور لا بد أن تكون معلومة"³، إن هذا الإثراء في مفهوم الخطاب، وماهيته يكشف عن وعي مبكر لدى التراثيين بفلسفة الخطاب في راهنه المحدث؛ وما يؤكد هذا الاستنتاج إثارة إشكالية المتلقي، وما يجب أن يرتبط به من مضامين الرسالة الخطابية، حتى

(1) محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان - ط 03، 1414 هـ، ج 01، ص 361.

(2) أبو القاسم جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 01، 1998، ج 01، ص 255.

(3) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت - لبنان، دط، 1999، ج 1، ص 674.

وإن ورد ذلك عند الغزالي في مجرى المفاهيم القرآنية المشكّلة ضمن النسق الديني للخطاب. إن مثل هذه الرؤية المتحررة من الافتراضات المعدودة لدلالة المعجمية نلمسها كذلك عند فخر الدين الرازي في تفسيره (ت 606هـ)، حين أثار قضية فارقة حول المراتب التي يمر بها الكلام، لكي ينتهي إلى خطاب، وكذا مراتب القدرة على التعبير عما في الضمير. يقول في الباث هو: "الذي يحصل له إدراك، وشعور، ويحصل عنده قدرة على تعريف غيره الأحوال المعلومة له، وذلك هو الإنسان، وقدرته على تعريف الغير الأحوال المعلومة عنده بالنطق، والخطاب"¹، وبعد ذلك يشير إلى مراتب الكفاءة الخطابية، فيقول: "ثم أن الناس مختلفون في مراتب القدرة على التعبير عما في الضمير"²، ويقسم ذلك إلى ثلاث مراتب أساسية. ثم ينتهي موقفه إلى تفسير (فصل الخطاب) بكون المخاطب، أو (الباث) "قادرا على التعبير على كل ما يخطر بالبال، ويحضر في الخيال، بحيث لا يختلط شيء بشيء، وبحيث ينفصل كل مقام عن مقام، وهذا معنى عام يتناول جميع الأقسام"³، وبالرغم من أن كلام الرازي جاء في سياق تفسير الخطاب القرآني وقوفا عند قوله تعالى: (فصل الخطاب)؛ إلا أنه تجاوز الطرح المعتاد، وقطع خطوات متقدمة لإرساء مفاهيم أخرى للخطاب عندما استرسل في تحليل القدرة الخطابية للمتكلم، ومستوياتها، فالخطاب عند فخر الدين الرازي بالرغم من كونه خطابا إلهيا؛ إلا أنه استطرده في تحليل، وتنزيل واقعية هذا الخطاب إلى مستوى كلام البشر في أعلى مراتبه، في استدراج بيّن يتيح إسقاط آليات التحليل على الخطاب القرآني، والتي لم تكن تتجاوز إجراءات التفسير، ضمن حلقات معروفة، وشروط موصوفة، فالخطاب الإلهي لا يتيح المعالجة وفق الآليات غير التقليدية، وبإقحام كلام البشر ضمن منظومة الخطاب أضحي الآن موضوعا لهذه الآليات، ولكن في مجاري الاستطراد التحليلي.

1) فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، مصدر سابق، ج 26 ص 187.

2) المصدر نفسه، ص 187.

3) المصدر نفسه، ص 188.

وبالتحول إلى الدراسات اللغوية الحديثة عند العرب، لم يكن الخطاب متحررا من المفاهيم الغربية، والاصطلاحات التي أدرجتها الدراسات اللسانية في سياقات مختلفة، حيث اقتصر الباحثون العرب في حالات كثيرة على ترجمة هذه المفاهيم، بل الاحتفاء بها دون أية ملامسة للمفاهيم التراثية، أو محاولة بعثها في هذا السياق اللغوي الحداثي بما يضمن صيانة المدلولات المعجمية مع استدعاء الاصطلاحات النقدية المختلفة، وهذا الذي نبّه إليه عبد الله إبراهيم معلقا على هذه الممارسة العربية تجاه مفهوم الخطاب "مصطلح الخطاب واضح الدلالة في الأصول، ولا يثير فيها دلالة، أو ممارسة أية إشكالية، إنما تكمن الإشكالية الأساسية في اجتذابه القصري خارج حقله، وشحنه بدلالات غريبة عنه، وذلك بتأثير مباشر من (المحمول الدلالي) لمصطلح الخطاب (Discoure) الذي تغلغل في ثنايا الشبكة الدلالية لمصطلح الخطاب (العربي)، وقوضه، أو كاد من الداخل؛ بحجة تحديث دلالة المصطلح من جهة، وما تقتضيه الثقافة الحديثة من جهة أخرى"¹، وربما التغافل عن ما يحيل إليه مدلول الخطاب العربي أبعد وظيفيته في تحريك آليات التحليل المستحدثة، وأخر إلى حد ما طموح إقامة منهج داخلي ينطلق من خصوصية الخطاب المحلي، ويتساق مع كل معطياته المميّزة، بما في ذلك المشكلات الإيديولوجية، والبنى الروحية.

1-2 الخطاب في الدراسات الغربية:

سيكون من المنطق أن نستجلي معالم الخطاب في الدرس الغربي بدءا من الأصول المعرفية لهذه الدراسات، وفق ما جرى سابقا في تحديد هذا المفهوم في الدرس العربي، فالدراسات الغربية الحديثة كلها تمتد إلى جذور فلسفية معينة، لذا وجب أن نقف عند مفهوم الخطاب في إطاره الفلسفي، والبداية تكون بأفلاطون عميد الفلسفة اليونانية، ومرجعية الكثير من الأبحاث الغربية، حيث استند في تحديده لمفهوم الخطاب إلى معايير عقلية منطقية لبلوغ مرامه، ومن ثمّ تسنى

1) عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية الحديثة والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1999، ص102.

للفلاسفة تأسيس العقل الغربي، أو ما يعرف باسم " اللوغوس"¹ الذي أصبح يحمل دلالة جديدة تمثلت في الخطاب، أو الكلام، وذلك استنادا للمعايير ذاتها، لتحل محل مفهومه التقليدي الذي وضعه الحكماء الطبيعيون، إذ كان يعني آنذاك " الجمع "، أو الكل باعتبار الطبيعة هي الكل الذي يجمع شتى أصناف الكائنات².

ويعد ميشال فوكو (Michel Foucault) من أبرز المعرفين الذين أضفوا على الخطاب أبعادا إستيمولوجية حين خلص إلى أن الكلمات لم تعد تعني الأشياء، وإنما أصبحت لسان حالها، فالكلمات ليست أكثر من ناقل أمين لمختلف الأشياء؛ ليكون الخطاب عنده " ممارسات تكوّن، وبكيفية منسقة الموضوعات التي نتكلم عنها، وبطبيعة الحال خطابات بدون إشارات"³، ولم يقتصر اشتغاله بالخطاب عند هذا الطرح؛ بل أبرز ملامح المحايثة، والسياق في سبيل الوصول إلى دلالات هذا الخطاب حينما صب اهتمامه على دراسة الخطاب دون ملامسة "العناصر الخارجية الداخلة في تشكيله؛ مما يجعل الخطاب لا يحيل على أي مرجع، أو مركز إحالي يرتكز عليه، بل إن النظام الداخلي لهذا الخطاب هو الذي يقوم بعملية التأخير، فيكون معجما بذاته مكتفيا بالصلات التي تربطه مع غيره من الأنظمة، والأنساق، فيكون الخطاب انطلاقا من هذا الأفق ممثلا لغويا للبنية الثقافية للحقبة التي انتج فيها"⁴. وللإشارة، فإن مفهوم الخطاب عند(فوكو) لم يتعد عن المنطق، والفلسفة، فقد نُقلت عنه مفاهيم عدة تنمهي في هذين الحقلين المعرفين، مثل هذا التعريف الذي يُمثل فيه الخطاب على أنه: " عملية عقلية منظمة تنظيما منطقيًا، أو عملية مركبة من سلسلة من العمليات العقلية الجزئية، أو تعبير عن الفكر بواسطة

¹ اللوغوس: كلمة اغريقية لها عدة معاني منها لغة مجردة وفكر برهاني واستدلالي، كما تعني أيضا الخطاب باعتباره جملة من المفوضات المتسلسلة والمترابطة عضويا والتي تحيل إلى موضوع معين وترتبط بحق ثقافي محدد. logos: الموضوع، الفكرة، الفكر، البرهان وبالنسبة لأرسطو تشكل محاكاة فعل حقيقي. ينظر: جبر الدبرنس، قاموس السرديات، تر: السيد إمام، ميراث للنشر، والمعلومات، القاهرة، ط1: 2003، ص:104.

² جبر الدبرنس، قاموس السرديات، ص 104.

³ عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، المصرية العامة للكتاب، دط: 2005، ص: 30.

⁴ المرجع نفسه، ص331، 332.

سلسلة من الألفاظ، والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض"¹، وتتبع أغلب تعريفات (فوكو) نجده يركز بصورة واضحة على المنطوق، مثل التعريف الذي أورد فيه أن الخطاب " مجموعة من المنطوقات بوصفها تنتمي إلى ذات التشكيلة الخطاب، فهو ليس وحدة بلاغية، أو صورية قابلة لأن تتكرر فيما لا نهاية، يمكن القول الوقوف على ظهورها، واستعمالها خلال التاريخ... بل هو عدد محصور من المنظومات التي تستطيع تحديد شروط وجودها"². لم يتوقف (فوكو) في إحاطته بماهية الخطاب عند الحدود المباشرة لهذه العملية، أو العلائق المجاورة بل تشعب به ضمن مسارات مختلفة فاقت عتبة المنطوق، واعتبرها أبسط جزء في الخطاب، وأن هذا الخطاب يستدعي أطرافاً تسهم في إنتاجه، وتلقيه " في عملية تبادلية إذ لا تعود مرجعية الخطاب إلى الذات، أو المؤسسة، أو إلى الصدق المنطقي، أو إلى قواعد البناء النحوي، وإنما إلى الممارسة، الممارسة الخطابية، وغير الخطابية؛ على أن لا نفهم العلاقة بين الممارسات على أساس الأسباب، والنتيجة، وإنما على أساس العلاقة التبادلية"³.

ولقد تطور مفهوم الخطاب في إطاره الفلسفي تطوراً يتماشى بتوازي مع نضج المعرفة في الفكر الإنساني، والعلمي، ومن صور هذا النمو في الاشتغال على ماهية الخطاب في الكتاب الذي ألفه روني ديكارت (Rene Descartes) بعنوان "مقالة الطريقة" (Discours de la methode)، هذا الكتاب أثار قضايا مهمة حول الخطاب. وبعد الخروج نسبياً من الرواق الفلسفي درج الباحثون في هذا النسق إلى الإشارة للباحث اللساني فرديناد دي سوسير (Ferdinand desoussure) حين صدور كتابه محاضرات في اللسانيات العامة، فقد ميز فيه بدقة بين اللغة (Langue)، والكلام (Parole)، فاعتبر اللغة جزءاً جوهرياً من اللسان فضلاً عن كونها منتوجاً

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دار الكتاب المصري القاهرة، ط1، 1978، ص204.

² المصدر نفسه، ص111.

³ مهى محمود إبراهيم الغنوم، تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث، دراسة مقارنة في المنهج والنظرية، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2004، ص18.

اجتماعيا ملكة اللسان، يتبناها المجتمع لتسهيل ممارسة هذه الملكة عند الأفراد، فالخطاب عند دي سوسير يراد به الكلام، والكلام حسب اللسانيات البنيوية هو الملفوظات اللسانية التي تتعدى الجملة، وهو نتاج فردي يصدر عن وعي، وعن إرادة، ويتصف بالاختيار، ويبرز ذلك في الحرية التي يمتلكها المتكلم كاستخدامه للأنساق التعبيرية المختلفة، واستعانه في إبراز أفكاره بآليات مختلفة (نفسية، فيزيائية)¹.

أما اللغوي هاريس (Harris)، وهو يطرح آراءه التوزيعية نّبه إلى دراسة هذا التسلسل معتبرا الخطاب "وحدة لسانية متكونة من جمل متعاقبة"²، وبذلك مثّل الخطاب مقابلا للجملة المألوفة، ولكن الجملة وحدة بنائية، أو معيارية، أو مؤشر انطلاق فعل الخطاب، لكن الذي يبدو من هذا الطرح أن الخطاب لا يزال قيد الفعل الكلامي بأركانه الفيزيائية، والنفسية، وغيرها.

ويستحضر في هذا الصدد اللساني بنفيست (Benvenist) أركان الخطاب كمكون مفهومي لفعل الخطاب؛ حينما يعتبره ملفوظات تتطلب وجود متكلم تنطلق منه لتوجه إلى السامع، ويبعد بعد ذلك عنصر الإقناع مركزا نجاح التواصل الخطابي على فعل التأثير، والأساسي في هذا العرض عند بنفيست، هو أن الخطاب عنده لا يزال قريبا من التلفظ، ويعتبره "اللسان باعتبار أن الإنسان المتكلم يضطلع به، وفي ظروف ذاتية متبادلة تجعل التواصل اللساني ممكنا"³، وإذا أردنا أن نورد بعض المفاهيم الأكثر انسجاما مع التغيرات الحداثية نلمس ذلك بدءا عند جاكوبسون (Roma Jakobson) الذي ينظر إلى الخطاب من زاوية أدبية فنية، أو شاعرية حين يرى أنه: " نص تغلبت فيه الوظيفة الشعرية للكلام"⁴.

¹) Ferdinand De Saussure , Coure de l'inguistique general, Granle, Edition Talantikit , Bejaia , 2014.p: 36.37.

²) باتريك شارودو، دومينيك منغو، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008، ص 180.

³) معجم تحليل الخطاب، مرجع سابق: ص181.

⁴) نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومو، الجزائر، دط، 1997، ج2، ص 11.

أما الناقد الروسي ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtin)، فلم يتعد عن سابقه حول تمثّل الخطاب في فعل التلفظ، واختلف معهم فقط عندما أضفى على عملية التلفظ خاصية "تعدد الأصوات"، أو تعدد الذوات القائمة بالتلفظ عبر أصوات داخل الخطاب المعني¹، كما أنه رفض النظرة الشكلانية، أو البنيوية التي تدرس (اللغة/الخطاب) وفق نسق جامد ثابت الدلالة، وأثار بذلك قضية الفاعلية اللغوية، أو الخطابية التي تحكمها منظومة من العلاقات المجتمعية المتفاعلة باستمرار.

إن باختين اشتغل بعد ذلك على عملية التلفظ، أو مكوناتها، وظروفها والذي يمكن أن يفهم من تحليله الشامل للبنيات اللغوية هو أنه لم ير فرقا بين اللغة، والتلفظ، والخطاب، وتأكيداه دائما على أن "الخطاب يعيش على حدود سياقه، وعلى حدود سياق الآخرين"²، وقد وردت في معجم دوبوا (Dubois) أربعة معاني لمفهوم الخطاب جاءت كما يلي³:

- 1- الخطاب فعل لغوي، أو ممارسة تلفظية.
- 2- الخطاب تركيب يوازي الجمل، أو يفوقها، فهو يتشكل من تتابع يبني خطابا له بداية، ونهاية، وهو بهذا المفهوم مرادف للفظ.
- 3- في ميدان البلاغة يعتبر الخطاب متتالية شفوية، هدفها الإقناع، والتأثير في المخاطب.
- 4- في مجال اللسانيات يعتبر الخطاب لفظ يتعدى تركيب الجملة من حيث بنود تسلسل الجمل.

تعكس في الأخير جملة التعاريف التي سبقت حول مفهوم الخطاب مدى التباين، والتضارب الذي يطبع هذا المفهوم، وكما ذكر بداية يبقى هذا التباين وليد المنطلقات التي نظر من خلالها إلى

¹ (نورة بعيو، تحليل الخطاب) نسبية النظرية وقيود المنهج، مجلة الآداب العالمية، اتحاد الكتاب العرب، العدد 143، صيف 2010، ص35

² ميخائيلباختين، الخطاب الروائي، تر: محمد برادة، دار الفكر للدراسات، القاهرة، ط 01، 1987. ص 57.

³ (Jeandubois et autres , Dictionnaire de linguistique, Librairie Larousse, paris première édition , 1999 , p 150.La

هذا المفهوم تبعاً للتراكبات التاريخية، والنمو الذي طرأ على مختلف المعارف اللغوية، ولذلك يمكن رصد تحديدات للخطاب قدمت في إطار نموذج صوري، والتي ترى الخطاب وحدة متلاحمة تتألف في أكثر من الجملة، وتحديدات أخرى قدمت الخطاب في إطار النموذج الوظيفي (إجرائي) والتي ربطت اللغة بالاستعمال، وتحديدات تعقل الخطاب بالتلفظ، وذلك لأن هذه التلفظت ماهي إلا وحدات إنتاجية للغة، سواء كانت مكتوبة، أو ملفوظة، وهي بالضرورة رديفة السياق الذي أنتجت ضمنه.

وللإشارة فإن من بين الاضطرابات المفهومية التي مست الخطاب هو ذلك التداخل الذي حصل بينه وبين المفهوم النصي، ولقد كان من المفيد أن نبسط هذه القضية، حتى نضمّر هذا التمازج في صوره التي تحدث تداخلات اصطلاحية تؤثر على دقة المفاهيم الموظفة.

1-3 بين الخطاب والنص:

إن مفهوم الخطاب، والنص من العناصر اللغوية التي تماهت في مناسبات كثيرة، ولذلك فإن التفريق بينها أمر عسير، وهذا ما نلمسه في الدراسات اللسانية الحديثة. ففي موسوعة اللغويات العالمية، نجد أن الخطاب، والنص يستخدمان بدلالة واحدة، وهما وحدة لغوية تتعدى حدود الجملة¹، أما في معجم اللسانيات الحديثة فنجد أن "بعض اللسانيين يميز النص (Text) على أنه مكتوب، ولكن البعض الآخر يستخدم المصطلح Discourse للإشارة إلى الحديث المنطوق (Spoken Discourse)، والحديث المكتوب (written Discourse)"²، ويعرّف كل من قريماص (Julien Greimas)، وكوريتس (Korytts) الخطاب انطلاقاً من مقارنته بالنص، ويستخلصان سبعة معانٍ³:

¹ مهى محمود إبراهيم، تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث، مرجع سابق، ص: 21.
² سامي عياد حنا، كريم زكي حسام الدين، نجيب جريس، معجم اللسانيات الحديثة (الإنجليزي، عربي)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، ص40.
³ ربيعة العربي، الحد بين الخطاب والنص، مجلة علامات، المغرب، العدد 33، 2010، ص34، 35.

- 1- الخطاب مرادف للنص.
 - 2- مرادف للفظ
 - 3- متوالية من الجمل الملفوظة.
 - 4- موضوع نحو الخطاب.
 - 5- مقدرة خطابية.
 - 6- نتيجة لتفعيل الخطاب؛ لأنه تحويل البنى السيميو-حكائية إلى بنى خطابية.
 - 7- إجراء يفرض نسقا يركز على الطابع المكتوب، أو المنطوق في إقامة هذا الفصل. ومن ثمة يصبح النص مادة خام، إنه مضمون، وملفوظ قابل لأن يتجسد في الخطاب.
- ويتتبع مختلف التصورات التي لا يمكن عرضها كلية يمكن الخروج بجملة من الفروقات بين النص، والخطاب كما وردت على ألسنة العديد من اللسانيين في النقد الحديث.
- فالنص عند كريستيفا (Julia Kristeva) يتجاوز الخطاب، ويتميز عنه بخاصية إنتاجية؛ بمعنى أنه قابل للتفكيك، وإعادة البناء من جديد، وللنص كذلك خاصية التقاطع مع نصوص أخرى، وهو ما أسمته كريستيفا بالتناسل. وعموما نلمس عند رولان بارت (Roland Barthes) المنظور ذاته، فهو يرى أن النص: "يظل على كل الأحوال متلاحما مع الخطاب، ولا يستطيع أن يتواجد إلا عبر خطاب آخر"¹، وفي هذه الرؤية انحياز لفكرة الإنتاجية، والتناسل.
- ولا بد من الإشارة هنا إلى بعض الملامح الفارقة بين المصطلحين، والتي جرت على لسان الدارسين بكثرة، وهي استحضر الوعاء الإنتاجي، أو تجاهله لكلا المتوجين؛ إذ كان السياق ركنا مفهوما يعبر عن الخطاب، وهذا ما ذهب إليه آدم (Adam) لما أشار إلى أن: "الخطاب هو) النص + ظروف الإنتاج)، والنص هو (الخطاب- ظروف الإنتاج)"²، فالخطاب وفق هذا

¹ بشير ابرير، في تعليمية الخطاب العلمي، مجلة التواصل، جامعة باجي مختار عنابة، العدد 02، جوان 2001، ص 77.

² محمد القاضي وآخرون، معجم السرديات، دار الفرابي للنشر والتوزيع، لبنان، ط 01، 2010، ص 454.

التصور ملفوظ قابل لأن يتميز بخصائص نصية؛ بحكم أنه أوسع من النص، ويكتمل بعد ذلك هذا المفهوم بتمظهر الخصائص التمييزية من حيث كون الخطاب فعلا منجزا في مقام معين، ومكان معين، وزمن معين، في حين أن النص بنية مجردة ناتجة عن إسقاط السياق الفاعل في النص، كما أن الرؤية الأولى التي لا ترى فرقا بين الخطاب، والنص دعمتها إجراءات (مايكل ستابس) (Michael Stubbs) الذي تعامل معها كمفهوم واحد، وإن كان يرى أن النص قد يكون مكتوبا؛ بينما الخطاب محكيا، وقد لا يكون النص تفاعليا، بينما الخطاب يكون كذلك...¹

بعد هذا العرض لمختلف الآراء حول قضية (النص / الخطاب) يمكن الخروج بجملة من الفوارق البيئية، والتي برغم من تردها على ألسنة الدارسين إلا أنها لم تكن حاسمة في التمييز بين الخطاب، والنص، لأن العرض التنظيري لمثل هذه الفوارق لم يكن كافيا، بحكم عدم اعتبارها في أغلب الممارسات النقدية، والمقاربات اللسانية، وتتخلص هذه الفوارق استنتاجا فيما يلي:

- الخطاب وحدات لغوية تتكون من سلسلة من الجمل؛ بينما النص لا يتحدد بهذه السلسلة بل قد يتشكل من كلمة، فجملة، فأكثر.
- الخطاب مظهر نحوي مركب من وحدات لغوية قابلة للوصف، والتعيين، أما النص فهو مظهر دلالي يتم فيه إنتاج المعنى الذي يتحول إلى دلالة في حالة تشكّله في ذهن القارئ.
- النص يتحدد بخاصية الكتابة، والخطاب هو الكلام الملفوظ، وبذلك فهو يفترض وجود المتلقي لحظة ذات الخطاب، بينما يتوجه النص إلى متلق مفترض ومؤجل.
- الخطاب أشمل، وأوعب من النص، والنص بنية، أو موضوع مجرد عن السياق، بينما الخطاب هو نص يستحضر ملابسات إنتاجها، وتلقيها، فالخطاب بذلك قد يتعدى اللغة ليكون سلوكيات، أو حركات تواصلية تستهدف التواصل.

¹ (سارة ميلز، الخطاب، تر: يوسف غول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة الجزائر، 2004، ص03.

وهناك فارق جوهري يمس الدراسة بشكل مباشر، مفاده أن الخطاب مصدره فردي، ويكون له هدف التواصل، والتأثير في السامع، كما أن متلقي الخطاب لا بد أن يتوصل إلى الهدف الذي يحمله الخطاب، وينطوي عليه، ليستطيع بعد ذلك القيام بتحليله، وتأويله¹.

بناء على ما سبق من تميزات للخطاب على النص، والمفاهيم المختلفة التي عرفها الخطاب يمكن أن ننتهي إلى أن وصف مضمون المدونة محل الدراسة بالخطاب جاءت مستندة إلى عدة فوارق تمييزية، أهمها الفارق الأخير الذي يؤكد هوية المدونة المبنية على مضمونه، فضلا عن هدف هذا الخطاب الذي يمنح للمتلقي رخصة التحليل، والتأويل قصد الوصول إلى أهداف الخطاب، وما ينطوي عليه من دلالات مختلفة في إطارها السياقي، أو في مجالها النسقي.

2- أنواع الخطابات:

ربما كان الداعي لإدراج هذا العنوان كجزء من البناء الأساسي لهذه المقاربة هو تواصل هاجس مفهوم الخطاب ضمن هذه الكثافة المبنية على تصورات ذاتية، أو تحذيرات مرجعية، كما أن الذي يُرتجى من استحضار نماذج الخطابات في هذه الجزئية البحثية هو محاولة بناء تصور ينتهي إلى الوقوف على مفهوم ما للخطاب، هذا المفهوم هو الذي تعتمد الدراسة، دون إمكانية إغفال القضية الأساسية التي تفضي إلى تعدد مفاهيم الخطاب، وتعدد الخطابات في حد ذاتها، فالخطاب خطابات:

1-2 الخطاب الشعري:

إذا كانت معظم مفاهيم الخطاب ركزت على التلفظ كمعلم، أو شرط من شروطه المحورية؛ فإن الخطاب الشعري لا يمكن أن يستجيب بالضرورة لهذا المبدأ في كل مواقف الإنتاج، بحكم أن فلسفة هذا المفهوم قامت على تقديم الخطاب الشعري بخصوصياته التي لا تكفي بترتيب الكلمات لأداء المعنى؛ إنما لا بد أن يكون هناك تفاعل، وترايط، وتناسق بين الجمل يفضي إلى

¹ (مهي محمود ابراهيم، تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث، مرجع سابق، ص 24).

تكثيف الدلالة من زاوية، والانسجام الصوتي من زاوية أخرى، ومن ثم ندرك تماما أن بعد الشعاعية يعد مفصليا في ذلك، فضلا عن الظواهر الشكلية ذات الطابع المعياري، والتي غالبا ما تمنح القلب الفني لهذه الخصوبة الدلالية.

إن الخطاب الشعري كما تصوره عبد القاهر الجرجاني هو إفراز العلاقة بين الشاعر، واللغة، والتي مثل لها بالعلاقة بين الصائغ، ومادته الخام، فهو: "لا يصنع المادة بل يعيد تشكيلها، وكذلك الشاعر ليس هو الذي يبدأ المواضعة على الألفاظ، ويحدد دلالتها، ولكنه يعيد تشكيلها في علاقات جديدة، لنتج شكلا يؤثر بدوره على دلالتها، ومن ثم يمنحها فصاحتها، وبلاغتها"¹.

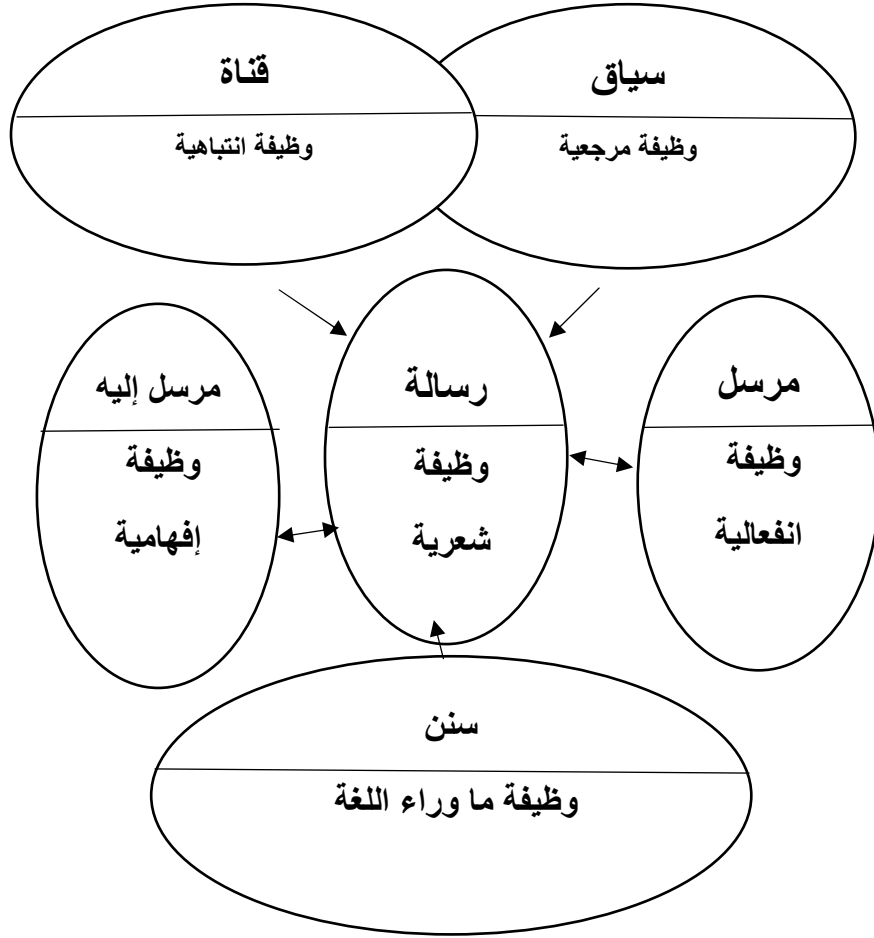
إن هذا الشكل الجديد، والمؤثر لهذه العبارات يحيلنا على الوظيفة الإنشائية للخطاب عموما، والتي من الممكن أن ترتقي به من خطاب مألوف يقتصر على الوظيفة الإبلاغية، أو الإبهامية إلى خطاب شاعري يفصح عن وظيفة إنشائية وفق تصور جاكوبسون (Jakobson) حين يقول: "لا يمكن لتحليل اللساني للشعر أن يقتصر على الوظيفة الشعرية، فخصوصيات الأجناس الشعرية

المختلفة تستلزم مساهمة الوظائف اللفظية الأخرى بجانب الوظيفة الشعرية المهيمنة، وذلك وفق نظام هرمي متنوع"² تستجمع مفاصله هذه الخطاطة المرافقة:³

¹ مفهوم النظم عند عبد القادر الجرجاني، د نصر حامد أبوزيد، مجلة فصول، العدد الأول، م ص 17.

² رومان جاكوبسون، قضايا الشعرية، تر: محمد الولي ومبارك جنون، دار توبقال، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 1988، ص 32.

³ الطاهر بن حسين بومزير، التواصل اللساني والشعرية (مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكوبسون)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2007، ص 42.



فالخطاب الشعري وفق هذا التصور يتجاوز دور الاتصال الطبيعي؛ لأنه يتأسس على علاقات داخلية معقدة، واعتماد التشابه، واعتناؤه بالترادف، والتوازي من خلال تكرار الصوت، والنبر، والصور، والقوانين، وهو بذلك يكتف اللغة كثافة تتبدد أمامها ملامح اللغة الإخبارية، أو التعااقبية.

ومن المعطيات التي أضحت تسلم بها المقاربات الحديثة هي أن الخطاب الشعري لم يعد تحكمه تلك التصورات التقليدية التي تُسبق النظر إلى الصرامة البنائية، والتنظيم الصوتي، فضلا عن مختلف المظاهر اللغوية التي تنتهي به إلى خصوبة دلالية تمنح له وصف الشعري، بل تمددت الرؤية إلى تصور شمولي يستدعي عناصر حدثية زادت المفهوم غموضا أكثر على غرار ما صادف جميع المصطلحات التي أصابها هذا الانزلاق المعرفي غير المنضبط، ولذلك تحول المفهوم الصارم للخطاب الشعري إلى مفهوم مفتوح يتعسر الاستقرار فيه على تصور مرحلي، يكون منطلقا لتنميط مختلف

الروافد البنائية، أو المضمونية.

لقد أضحي الخطاب الشعري اليوم يخرق الايديولوجيا، والسياسة اختراقا ينتهي عادة إلى طرح يعده البعض ملمحا من ملامح الشاعرية، أو الشعرية.

إن منشأ هذا التصور كان يتزعزع في حضان مقولة الانزياح، والترحال، والانحراف، فجون كوهين (Jean Cohen) يركز كثيرا في تعريف الشاعرية على إحدى تلك المقولات السابقة، فهو يرى أن الشعر "علم الانزياحات اللغوية"¹، هذا الانزياح يراه كوهين متجسدا مثلا في المجاز عبر الاستعارة، ، ومن ثم "فإن الخطاب الشعري يقوم على اختراق العادة"².

ويرى تودوروف (Todorov) الخطاب الشعري خطابا هادفا متصاعدا نحو غاية معينة، وهو تعبير ينفصل عن الجاهز من اللغة، أو الخطاب اليومي الذي لا يتعدى أن يكون خطاب وسيلة، ولذلك فإن "العمل الشعري ليس ممكنا إلا عبر فصل الخطاب - الذي يعبر العمل الفني به عن نفسه - عن كلية اللغة، إلا أن هذا الفصل لا يتحقق إلا إذا كان للخطاب ذاته حركته الخاصة المستقلة."³.

أما نظرة الدارس العربي الحديث للخطاب الشعري، فلقد ظلت أحيانا تتلحف بالتصور الغربي وأحيانا أخرى تنطلق من وجود توصيفات فارقة في التراث العربي، وهي أكثر من كافية لبناء رؤية تستحضر مختلف الأركان الخطابية، والمكونات الشعرية لهذا الخطاب، فسعيد يقطيني يرى أن "النص الشعري بنية واحدة كبرى قائمة على التكامل، والانسجام بين عناصرها، ومكوناتها، ووحداتها، ويخضع هذا النص إلى عملية بناء جديدة بوصفه كلا في أثناء القراءة النقدية"⁴.

¹ جون كوهين، بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الولي، محمد العميدي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص15.

² محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري(استراتيجية التناس)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط03، 1992، ص13.

³ رابح بحوش، الأسلوبية وتحليل الخطاب، منشورات جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، دط، دت، ص88.

⁴ سعيد يقطيني، انفتاح النص الروائي (النص-السياق)، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1989، ص91.

وذهب عبد المالك مرتاض في إطار إبراز فاعلية إلى أن "البنية تمتلك وظيفة جوهرية في الخطاب الشعري"، حيث اتفق مع تصور القدامى بالاحتفاء بالجانب الشكلي، والايقاعي في تظهر الخطاب الشعري، أو كجوهر لهذا الخطاب؛ إلا أن هذا لا يعني تغييب المعاني، والدلالات، وهذا ما ساقه عبد المالك مرتاض على لسان النقاد حول هذا الخطاب قائلا: "إن الشعر ليس معاني، ولا أفكار، ولا يراد به التنظير الفكري المعقد، وإلا لاتخذ ذلك سبيلا للفلسفة، والمنطق، أو هما جميعا، للبحث في الجواهر، والقيم، وإنما هو بُنى، ويقدر ما تجمل البنى، وترقى، ويحسن الشاعر تبويبها مقاماتها من الخطاب بقدر ما يجمل شعره، ويرقى"¹.

إن التمركز حول دور البنية يصب كله في قالب المعنى، إلا أن الخاصية الشعرية هي التي أعطت له ثوب الشكل، والايقاع، وجعلته في صدارة اهتمام النقاد، وبناء على هذا التكامل يصبح من غير المجدي قصر الشعرية على الكفاءة الشكلية؛ بل إن التوهج الشعري، والفاعلية الأدبية تستدعي كذلك كل ما يخدم هذا المسعى الجمالي.

2-2 الخطاب السردى:

تنامى مصطلح السردية، وتبلور ضمن إرادات النقدي الغربي، وفي خضم ذلك أنتج هذا التبلور جملة من التقنيات التي تميّز مكونات الخطاب، أو النص الأدبي، وتكشف خصائصه البنيوية، ومضامينه الانفعالية، والمتتبع لهذا النمو السردى سيدرك نسبة الفاعلية التي وصل إليها هذا المفهوم، فالسردية اليوم أضحت منهجا، أو آلية لملاحقة النصوص، أو الخطابات السردية، أو الحكائية، ولذلك، وقعت مهاترة صارخة في التمييز بين السردية كملح للخطاب الحكائي، أو السردى، وبين السردية التي يتصورها آخرون آلية لمعالجة الحكى، وبمحكم أن الذي يناسب هذا السياق التحريري هو ملامسة المفهوم الشامل للخطاب السردى، سيتجه الإجراء كلية نحو هذا الاتجاه.

¹ (عبد المالك مرتاض، بنية الخطاب الشعري، دار الحداثة، بيروت - لبنان، ط1، 1986، ص34).

لقد أبدت السرديات في مقارباتها المختلفة وجود تنظيمات متشابكة، وبمجردة هي التي تعرض النموذج النصي، والحكم على سرديته من عدمها؛ لأن "كل خطاب سردي، وغير سردي باعتباره يمثل الإمكانيتين: إما يكون الخطاب تسلسلا منطقيًا بسيطًا للجمل، وبالتالي، فإن المعنى لا يكون إلا نتيجة لاطراد يتجاوز اللسانيات، أو السيميائية، وإما يكون الخطاب دالًا، وفعلاً لغويًا واعياً، ومحتويًا على تنظيمه الخاص"¹، والسرد فعل الحكي المنتج للمحكي، والذي يقصد بالمحكي النص السردي الذي لا يتكون فقط من الخطاب السردي، الذي ينتجه السارد، بل أيضا من الكلام الذي يلفظه الممثلون، ويستشهد به السارد، فالمحكي إذا يتكون من تتابع، وتناوب خطاب السارد، والممثلين².

إن هذا العرض فرّق بين الخطاب السردي الذي يرتبط أساسا بالسارد، وبين خطاب الممثلين، والذي يتمظهر فيما يلفظونه أثناء الأحداث الحكائية، وكل هذه المكونات يجمعها مفهوم المحكي "الذي يوفق بين خطاب السارد، وخطاب الممثلين، فالقصة مثلا تشمل الأحداث التي تكون موضوع خطاب السارد، وكذا الأحداث التي يحكيها خطاب الممثلين، ومن ثم فهي تتضمن العالم المسرود، والعالم المتمثل في آن واحد"³. وفق المعادلة التالية:

$$\text{المحكي} = \text{خطاب السارد} + \text{خطاب الممثلين.}$$

ويعتبر رولان بارت السرد فعلا لا حدود له، فهو يتسع ليحتوي كل الخطابات، من المحيط الأدبي، أو خارج هذا المحيط، "فأنواع السرد في العالم لا حصر لها، وهي قبل تنوع كبير في الأجناس. فالسرد يمكن أن تحتمله اللغة المنطوقة شفوية كانت، أم مكتوبة، والصورة ثابتة كانت، أم متحركة..."⁴

¹ رشيد بن مالك، قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، دار الحكمة، الجزائر، 2000، ص 121.

² عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2006، ص 61.

³ المرجع نفسه، ص 61.

⁴ المرجع نفسه، ص 71.

أما تريفتان تودوروف، فقد نوّه إلى أولوية إدخال مفهوم الخطاب ضمن تحديد الأدب مفهوميًا، ومن ثمّ توظيف مصطلح الخطاب بدل الأدب، أو العمل الأدبي، وقد أثار قضية تثير بدورها هامشا من الغموض حول الخطاب السردي، وعلاقة الخطاب بالسرد، حينما اعتبر تجلي الخطاب عنصرا مهما من العناصر السردية، فكان الخطاب جزءا من السردية، في حين أن هناك توجهها من الدارسين يعدّ السرد مظهرا تميزا للخطاب الذي يتّصف بالسردية تكوينا، أو بناءً؛ لأن: "الطريقة التي تقدم بها المادة الحكائية في الرواية قد تكون المادة الحكائية فيها واحدة، لكن ما يتغير هو الخطاب في محاولته كتابتها، ونظمها"¹، ثم ينتهي بعد ذلك إلى أن "الخطاب السردى يقوم على الحكى (Rosit) أساسا"²، وفي سياق اعتبار الخطاب ملمحا تكوينيا، وتمييزا للخطاب السردى، اعتبر عبد المجيد نوسي أن مفهوم الخطاب ضمن منظور السردية يأخذه بعدا إجرائيا لكي ينتهي الجنس الأدبي إلى خطاب سردي، وهو بذلك قد أورد هذا التصور على لسان كريماس (Grimas) "نقول أن تحقيق الخطاب، أو الصوغ الخطابي (Discurivisation) يكمن في تحمل مسؤولية البنيات السيميائية- السردية، وتحويلها إلى بنيات خطابية، وأن الخطاب هو نتيجة لهذا التحول للأشكال العميقة، وهو الذي يقدم معه أيضا من التمفصلات الدالة"³.

بعد تفصيل وجهة النظر هذه يمكن القول إن الخطاب السردى يتحقق وفق آلية إبداعية إجرائية تقوم على تحويل تخضع له البنيات العميقة، حيث "تتنظم ضمن خطاب يشمل مجموعة من التمفصلات وهو الخطاب السردى..."⁴.

¹ سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1989، ص 07.

² المرجع نفسه، ص 46.

³ عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2002، ص: 26.

⁴ المرجع نفسه، ص: 27.

إن هذه التمفصلات تنظر إلى مركبين: مستوى عميق يمثله المربع السيميائي، والذي يقدم البنية الأولية للدلالة، ومستوى التركيب السردي، والذي تخصصه المقولات العاملة، وفي النهاية فإن: "تحويل كل هذه المستويات إلى بنيات خطابية بواسطة آليات الصوغ الخطابي هو عملية إنتاج الخطاب"¹.

2-3 الخطاب الديني:

يكتسي هذا النمط من الخطاب ضمن مسارات الدراسة أهمية قصوى، ولعل ما يبرر هذه الحكم هو جملة من المعطيات، والمؤشرات: أولاً لكونه خطاباً ذا فعالية، ويتميز بالثبات، وهو أصل لأنواع جديدة من الكلام ضمن هذا النسق، فضلاً عن كونه نهاية من الخطابات غير العادية، والتي طالما ارتبطت، وتلاحمت، وتماهت ضمنه، كما أن الخطاب الذي هو محل للدراسة (خطاب النحو الصوفي) ما هو إلا تشكيل لغوي لتجربة روحية دافقة؛ بدايتها ونهايتها ترتسم في الإطار الديني لمنتج الخطاب.

إن الخطاب الديني في مفهومه العام يبدي نمطين أساسيين من الخطاب: فالنوع الأول يتمثل في النص المقدس مثل القرآن عند المسلمين، والنوع الثاني يقصد به الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص المقدسة، أو تأويلها، أو حتى ما يتعلق بها من خطابات لا تلامس النص المقدس بصورة مباشرة، بل تتجذر إليه كمنطلق، أو تنتهي إليه كغاية في خطابات قد تغلب عليها التجربة الذاتية، أو البعد الإيديولوجي، وفي هذا الخطاب يرى محمد أركون أن الخطاب الديني " فعل من أفعال المعرفة"²، ويقسم هذا الباحث كما سبق الخطاب الديني إلى خطاب ديني تأسيسي يقول فيه: "نقصد بالخطاب الديني التأسيسي القرآن بالنسبة للصوفية، والأنجيل بالنسبة للمسيحية،

¹ عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي، ص: 28.

² محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة (في السياقات الإسلامية)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص204.

والنصوص الأخرى بالنسبة للقبلاية اليهودية¹ ويصرح أن المراد عنده بالنصوص التأسيسية "... أقصد بها النصوص التي تؤسس القانون الديني"²، وفي هذا الإطار لا يفرق أركون بين مختلف النصوص التأسيسية، سواء الإلهية، أو البشرية، ولذلك؛ فقد اعتبر أن نصوص ماركس (Marx) كانت تعامل بألية نصوص مقدسة من حيث كونها موضوعا للمدارسة، والتعليق.

إن هذا الخطاب التأسيسي سماه أركون بالخطاب الموحد، وبذلك أشار إلى نوع آخر، وهو الخطاب الثانوي، أو الذرائعي، ويتمثل هذا الخطاب في مختلف أنواع الخطاب التي انتهجها الفكر الإسلامي سواء في القديم، أو الحديث، وهي خطابات كثيرة ذكر منها الخطاب الصوفي، وخطاب السيرة، وخطاب لاهوتي تيولوجي، والمراد به الخطابات التشريعية المرتبطة بالخطاب التأسيسي التي يعمل عليها ناقلو القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، ويلحق به في كل ذلك الخطاب الأصولي والفقه³. إن هذه التصنيفات التي أوردها محمد أركون جاءت ضمن الخطاب الذرائعي الكلاسيكي. وفي العصر الحديث ظهرت خطابات دينية صنفنا انطلاقا من زوايا النظر منها: الخطاب الأصولي، الخطاب الإيديولوجي، الخطاب الاستشراقي...

2-4 الخطاب الفلسفي:

استحكمت مفاصل الخطاب الفلسفي ضمن فعالية العقل الذي أوكلت له مهمة التحليل، والإنتاج، فالخطاب الفلسفي في تمظهراته التحليلية، أو التنظيرية رفع راية العقل، أو الحكمة بالرغم من أن التصور امتدّ بعد ذلك إلى ما وراء العقل، وما وراء الطبيعة، بل أصبح الخطاب الفلسفي أحيانا خطابا ميثافيزيقيا يطرح تساؤلات وجودية جمّة. إن الرهان في هذا البحث على معطيات الخطاب الفلسفي مبعثه تلك التقاطعات الكونية بين الفلسفة، والتصوف، فكل منهما يطرح تساؤلات الوجود، والغياب، وجود يقتضي الذات، وغياب يقتضي إخفاء ما في الوجود، يقول

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، ص 159.

² محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، مرجع سابق، ص 38.

³ المرجع نفسه، ص: 98

ديكارت: "إن عمليات الفكر التي تجري بداخلي تنبني بكل ما أعرفه... ومن يدربي، فربما تكون هذه الرسائل كلها أمورا زائفة، إذ ربما لا شيء آخر هناك، وربما لا يوجد سواي في هذا الكون، وما عدا ذلك وهم وخداع، أنا أفكر إذا أنا موجود"¹. إن هذا الغبش التدريبي في ما يحيط بالفرد لدرجة تجعله ينفي ما حوله، ولا يشعر إلا بوجود ذاته هو حالة من الفناء الصوفي عند أهل الإشراق، ففي الخطاب الفلسفي ما هو صوفي، وأن تلبس بآليات العقل.

و عندما يتدرج الفلاسفة من الخطاب إلى الخطابة يبقى الارتكاز المضموني عندهم مقترنا بالعقل والتعليل والإقناع، فالخطابة وفق هذا المنحى الحجاجي يطلق عليها أرسطو مصطلح "الريطورية"²، ويراها وفق ذلك: "قوة تتكلف الإقناع الممكن في كل واحدٍ من الأمور المفردة"³، من خلال هذه المفهوم يمكن القول إن الخطابة تتماهى في كونها قدرة عقلية تستند على أدوات وآليات عقلية معلومة، كالتحليل والتفسير والتأويل وغيرها، ويكون محورها التأثيري قائم على صناعة منتج كلامي غايته إحداث فعل إقناعي لدى المتلقي بحسب الإمكانية، وهو ما يؤكد أرسطو لما ينظر إلى الخطابة على أنها: "صناعة مدارها إنتاج قول تبني به الإقناع في مجال المحتمل والمسائل الخلافية القابلة للنقاش، بمعنى أنها علاقة بين طرفين تتأسس على اللغة والخطاب، يحاول أحد الطرفين فيها أن يؤثر في الطرف المقابل"⁴. وفي نطاق الفعل الكلامي يتجلى مفهوم الخطابة عند أرسطو بكونه يستهدف الإقناع بافتراض وجود طرفين يتخذان اللغة والمخاطبة وسيلة حيوية لذلك، ويتم هذا التخاطب على موضوعات المحتمل والقضايا التي لا يتوافق على العقل التحليلي، وتكتسي طابع النقاش الخلافي، ومن ثم تتحوصل دلالة الخطاب عند الفلاسفة بناء على هذا المسار حول المحاجة والإقناع؛ باعتبار أن الفعل

¹ كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2002، ص 93.

² مصطلح: (ريطورية)، ينظر: أرسطو طاليس، الخطابة، تر: عبد الرحمان بدوي، دار الفكر، بيروت لبنان، دط، 1979، ص 9.

³ أرسطو طاليس، الخطابة، مصدر سابق: ص 9.

⁴ المصدر نفسه، ص 12.

الفلسفي فعل تفكيري غير مستقر، وغير منته، وغير ثابت؛ وحرّيّ بهذا النموذج العقلي مخاطبة جدلية تعكس ديمومة التفكير وفق أريسطو، وتثبت فعل الوجود وفق ديكرت.

2-5 الخطاب الصوفي:

لقد تشكل الخطاب الصوفي، وتنمّط ضمن الخطابات الرمزية التي تتأسس في نطاق التجربة الروحية لأهل العرفان، فارتسمت معالمه ضمن نزعة ذاتية عميقة تستشرف المعرفة، والحقيقة عبر مسارات الذوق، والكشف الباطني، فكانت الطاقة الوجدانية حاضرة بقوة في إنتاج هذه الخطابات، واستهلاك شحنتها الدلالية المليئة بالأسرار، والحقائق الربانية.

إن إرادة المتصوفة كانت تتجه - تعاليا نحو اليقين - لإنتاج خطاب لا يقع في شرك العقل العمومي، فكانت الإشارة، والرمز، والغموض أهم الملامح التي لازمت هذا الخطاب، يقول في ذلك القشيري: "إن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها فيما بينهم، وقد انفردوا بها عن سواهم، وتواطؤوا عليها لأغراض لهم فيها...¹ كما أن أهم ما يطبع هذه الألفاظ أنها حكر على القوم لا غيرهم، فهم " يستعملون ألفاظ فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال، والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة عن الأجانب"²، وقد كان دافعهم في ذلك علو المقام، واتساع الرؤية التي أضحت تملأ نطاقاً أوسع من العبارة، إذ يرى النفري أنه كلما "اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"³، فلم يسعهم إلا غموض الإشارة، ومبهمات الرموز، وللمتصوفة في توجيههم الخطابي أسباب تاريخية متعلقة بالصراع الفقهي، والصوفي فضلا عن الاضطهاد الذي مورس عليهم، دون أن نستثني رغبتهم المتحمسة في احتكار الحقيقة عبر تشفيرها، ثم اشتراط الانتماء، والترقي في المقام، والحال حتى

¹ عبد الكريم أبو القاسم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، شركة القدس للتجارة، القاهرة، ط 01، 2008، ج 01، ص 299.

² المرجع نفسه، ص 299.

³ محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، المواقف والمخاطبات، تح: آرثر أربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط، 1985، ص 115.

يتحقق الكشف، والمشاهدة الوجدانية بهذه الحقيقة، وفي الفصل الموالي سيتم تشريح مضامين هذا الخطاب، والوقوف على استراتيجيته التدليلية، ونسقه المولّد لهذه المعاني الحصرية بما يواكب محورية هذا الخطاب في البحث.

3- مقاربات تحليل الخطاب:

شكّلت الخطابات بكل أشكالها، وأنماطها محور التحليل النقدي، أو القرائي ضمن موجة المقاربات، أو النماذج الحديثة انطلاقاً من البنيوية، إلى ما بعد البنيوية، ولأنّ هذه المناهج توالدت بوتيرة متعاقبة إلى حد التداخل لم يتح ذلك للباحثين بلورة مكونات، ومفاصل كل منهج، أو إرساء معالم قارة تستقر عندها المراحل الإجرائية في تحليل الخطاب، ولذلك آثرت في هذا الموضوع أن أزواج في التسميات بين المقاربة، والمنهج؛ لأن بعض المناهج التي سيأتي الحديث عنها لاحقاً لم يقع الإجماع من طرف الدارسين على ارتقائها للمنهج المتكامل ليس قصوراً في هذه المقاربات، بل لأن العملية الإنضاجية لإجرائها التحليلية لم تستقر بعد، وهي لا تزال متنامية، وفق تصورات المشتغلين على هذه المقاربات، وذلك لأسباب عدة أبرزها اكتساع هذه المناهج الطابع الفردي، والرؤية الذاتية ابتداءً من ظهور المنهج إلى تطوره عبر كل الخطوات التطبيقية، أو النظرية، لكن هناك ملمح مهم لا بد من الإشارة إليه، وهو أسبقية البنيوية التي كانت منطلقاً لتوالي المقاربات الأخرى، ومن ثمّ فإنّ عرض أهم هذه المقاربات ستتصدره البنيوية لكونها من أوائل المقاربات الحديثة التي اشتغلت على مساءلة الخطاب، وتحليله، ثم يتدرج الحديث بعد ذلك إلى المقاربات الأخرى كالأسلوبية، والسيميائية، والتفكيكية.

3-1 المقاربة البنيوية:

إنّ البنيوية في مجملها تعد امتداداً متطوراً للمذاهب الشكلية التقليدية في دراسة الخطاب، أو النص، ونقصد بذلك كل المناهج التي تعنى بالشكل دون المضمون، وقد تبلورت البنيوية اللغوية بالأساس انطلاقاً من الجهود التي قدمها دي سوسير (De Soussure) في دراسة النظام اللغوي، إلا أنّ الدراسات التي توجهت نحو تحليل النصوص بشكل صريح تمثلت في جهود الشكلانيين الروس

(Formalistes Russes)، حيث إنهم رفضوا اعتبار الأدب صورة عاكسة لحياة الأدباء، أو تصويرا للبيئات، والعصور، أو صدى للقناعات الفلسفية، والإيديولوجيا، "ودعوا إلى البحث عن الخصائص التي تجعل من الأثر الأدبي أدبا، أي ما يحصل نتيجة تفاعل البنى الحكائية، والأسلوبية، والإيقاعية في النص"¹.

إن تعامل الشكلايين الروس مع الخطاب، أو النص يستند إلى اعتباره نظاما ألسنيا ذا وسائل إشارية للواقع، وليس انعكاسا له؛ لذلك ركزت على النظام الداخلي للخطاب في استجلاء المعاني، وكانت إجراءاتها تشتغل على العلاقات الداخلية للخطاب، أو النص في استبعاد كلي للعلاقات الخارجية، كالأفكار المرتبطة بصاحب النص، أو قارئه، وكذا الفلسفة، والمجتمع...

من خلال ما سبق يمكن القول إن البنيوية في إجراءاتها التحليلية تكتشف، أو تكشف بنية النص كخطوة أولية، ثم تتدرج بعد ذلك إلى تحليلها انطلاقا من البنية السطحية من خلال المستويات: الصوتية، والمعرفية، والتركيبية، ثم إلى البنية العميقة التي قيل عنها أنها مناط الدلالة النصية.

والبنيوية في منحها المتميز نظام تحليلي يعتمد على الدلالات، والرموز، والإشارات في معالجة النص (الخطاب) باعتبار هذا الأخير كلا متكاملا يتشكل من أجزاء، أو وحدات صغيرة تشكل هذا البناء، وإدراك العلاقات بين هذه الأجزاء هو عمل البنيوية².

إن هذا الطرح البنيوي للشكلايين، وأتباعهم ولّد قصورا بيّنا في الإحاطة بدلالات الخطاب، وذلك باعتراف أبرز رواد الشكلائية الروسية جاكسون (Jakobson) إذ يقول: "إن الاتجاه الجديد للشكلائية في مقاربة الأثر الأدبي، والبحث عن أدبيته لم يحل الإشكال بعد، فما زالت نظريات تحليل النص الأدبي تؤكد ترابط الأدب بغيره من القطاعات الأخرى الثقافية،

¹ عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، مرجع سابق، ص 31.

² محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي (بين المذاهب الغربية وتراثنا النقدي)، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط: 1، 1996، ص: 68.

والاجتماعية، والفكرية، والعقائدية"¹. ليس هذا فحسب، بل إن هذه الرؤية النظرية عجزت عن مجازاة المسار التطبيقي، وبالتالي فإن اعتماد هذه الاجراءات لم يكن كافيا لتحليل النص، أو الخطاب، وللإشارة فإن هذا القصور ينطبق على كل مسارات البنيوية، واتجاهاتها المختلفة سواء تعلق الأمر بالبنيوية الشكلانية، أو البنيوية التكوينية، أو الفرنسية، أو الأمريكية، ولذلك بدأت تظهر في الأفق النقدي فكرة المنهج المتكامل.

وتبقى بذلك البنيوية موطئا تأسيسيا لصياغة المناهج النصية الأخرى؛ لأنها انبثقت عن اختلالات، أو عدم كفاية المنهج البنيوي، ولذلك فإن كل مناهج ما بعد البنيوية ما هي إلا تراكمات لها، كما أنه لا يمكن التحلي عنها كلية في تحليل الخطاب، بل أضحت البنيوية مستوى من مستويات هذا التحليل المحايث، إذ تسهم بآلياتها الداخلية في استكشاف بُنى، وعلاقات الخطاب المحلية، وبذلك فهي تخدم القراءة المتكاملة للخطاب بتآزرها مع بقية المقاربات الأخرى.

3-2 المقاربة الأسلوبية:

إن الحديث عن المقاربة الأسلوبية، وتحليلها للخطاب قد يقودنا للخوض في ماهية الأسلوب، والأسلوبية، ولذلك آثرت منذ البداية تلافي هذه الجزئيات التي نجدها متاحة في أغلب المدونات التي اهتمت بهذه المقاربة، ولذلك سيقصر العرض على آلية المعالجة الأسلوبية للخطاب في إجراءاتها التحليلية.

لم تخرج المقاربة الأسلوبية عن المجال اللساني، فقد استفادت من الدراسة اللسانية سواء على مستوى المنهج، أو الرصيد الاصطلاحي إلا أنها جعلت الخطاب موضوعا لها.

"وتركز الأسلوبية في تحليلها للخطاب على النص بذاته بمعزل عن المؤثرات الخارجية مهما كانت طبيعتها، والخطاب بهذا المعنى يصبح اختراقا لعنصري الزمان، والمكان، فهو يحمل زمانه في ذاته، ويتجلى مكانه فيه، وهو ما يعبر عنه إنجازه الأسلوبي، وتشكيله

¹ (عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، مرجع سابق، ص32.

البنوي الوظيفي"¹، وقد برزت الأسلوبية في سياق ثورة على المناهج القديمة وفق ما أشار إليه شارل بالي (Charl Bally)، وهو أن تشن الأسلوبية حرباً ضد المناهج القديمة في الدراسات النقدية، واللغوية حتى تزيل كل عمل آلي في دراسة الظواهر اللغوية، والنصوص الأدبية انطلاقاً من التحليل التاريخي.

وُبنى الأسلوبية كمنهج لتحليل الخطاب عند بالي على مقاربتين: المقاربة الأولى: مقارنة نفسية تبحث في ظروف البث النفسية، وظروف الاستقبال، أما الثانية فمقاربة لسانية لغوية تتناول الجانب اللغوي للتعبير عن الفكرة، وتلغي كلية الجانب الذهني².

لقد نشأ هذا التصور عند بالي بداعي أن: "اللغة في الواقع تكشف في كل مظهرها وجهها فكرياً، ووجهها عاطفياً، ويتفاوت الوجهان كثافة حسب ما للمتكلم من استعداد فطري، وحسب وسطه الاجتماعي، والحالة التي يكون فيها"³.

إن الأسلوبية في ممارستها ترى أن النص ليس معطى مدركاً دفعة واحدة. إنه مدرك بالممارسة؛ لأنها إنجاز وهو مستمر بها، وقد تنوعت الأسلوبية، ورسمت اتجاهات عدة بالنظر لتداخلها مع اللسانيات في مناسبات شتى، وتأثرها بالنزعات الفردية انطلاقاً من خصائص الأسلوب في حد ذاته ذي الطابع الذاتي، والفردية. فهي وإن كانت تصطبغ بالعلمية في تشريح الخطاب؛ إلا أنها امتدت في معالجتها إلى روح المؤلف، والحدس والتعاطف، ولذلك اعتبرت الأسلوبية فيما بعد: "دراسة بنيوية، وأدبية، وتاريخية أوسع لنص لغوي ما"⁴.

ويؤخذ في هذا الإطار على الأسلوبية قصورها في متابعة النص؛ بحكم أنها تقتصر على وصف النص اللغوي، ووظائفه الأسلوبية، وعلاقتها بالمعنى، وتأثيرها عليه، وهي بذلك لا تقدم

¹ عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، مرجع سابق، ص 41.

² المرجع نفسه، ص: 39.

³ عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط 03، دت، ص 40.

⁴ بن يحيى فتيحة، تجليات الأسلوب والأسلوبية في النقد الأدبي، مجلة الموقف الأدبي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 439، سنة 2007، ص 25.

تأويلا للنص، أو الخطاب، ولا تُعد ذلك غاية من غاياتها، فحدها كما سبق تقديم وصف لغوي دقيق بناء على العملية التشريحية للبنية اللغوية، والأسلوبية وإن كان هذا الوصف يعد في حد ذاته تأويلا للخطاب، أو على الأقل مرحلة من مراحل التأويل.

بعد أن اتسعت دائرة فهم النص(الخطاب)، وانتهت إلى ما وراء المعنى اللغوي، أو المعنى الأولي لم تعد للوظائف الأسلوبية مقدرة على مقارنة أنساق هذه الدائرة بكل علائقها المتشعبة، وبذلك برزت مقاربات أخرى حاولت أن تستجيب لهذه الرغبة عبر توسيع مجال القراءة النصية، وإذكاء العلائق المشكلة للخطاب كالسيميائية مثلا بكل أبعادها.

3-3 المقاربة السيميائية:

تميزت المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب بفعالية كشفية واسعة؛ بالنظر لما قدمت آلياتها من إسهامات في ملاحقة الدلالات الخطابية وفق ما تحيط بها من ظروف، وسياقات، فضلا عن ما تُضمّره هذه الخطابات في بعدها الإيديولوجي، أو الوجداني... وفي هذا الإطار لن يتم التفصيل في ماهية السيميائية، وآلياتها؛ لأن هذا الإجراء سيتم تغطيته في الجزء المقبل من الدراسة، بحكم أن السيميائية، أو المقاربة السيميائية هي الأداة المعتمدة في تحليل الخطاب محل الدراسة، لكن يمكن القول إن الخصوصية التي أهّلت المقاربة السيميائية لأن تشتغل على النصوص في نطاق واسع عند الدارسين هي نظرتها الشمولية للمعنى، ومحدداته، عبر إجراءات التأويل التي تمتلك القدرة على كشف سيرورات المعنى، ونخص هنا سيميائية بورس (Charles Sanders Peirce)، وفي هذا الإطار يقول سعيد بنكراد: "ويبدو أن البعد التأويلي في سيميائيات بورس (Charles Sanders Peirce) هو الذي يجب تتبع نتائجه، واختبار مردوديته من خلال التطبيقات المتنوعة، فهو قادر على مدنا بروح تحليلية تمكنا من فهم أفضل للنصوص، وتشتغل داخله العناصر النظرية باعتبارها مجرد موجهات لا كيانات مستقلة تغطي على النصوص، وتقلص من غناه، وحيويته، وديناميته"¹، فالكشف عن المدلول الشامل للخطاب يستدعي

¹ سعيد بنكراد، السيميائيات: النشأة والموضوع، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، العدد 03، يناير، مارس، م 35، ص 43.

الاستناد إلى آلية تأويلية لا تتوقف عند البنى النصية، ومعطياتها الأولية، بل يتعدى ذلك إلى حصر مختلف العلائق النصية، سواء ذات البعد النظري، أو التطبيقي باعتبارها كيانات تشاركية تغني النص بالمعاني الخاصة، وهو ما وقع إخراجها فيما بعد برؤية السيميوزيس النصي الذي يستحضر كل السيرورات البنائية للمعنى، أو الموجهة له، ويُعد السيميوزيس من أبرز المقولات التدلالية التي كشفت عن فعاليتها العلائقية في مضمار التحليل السيميائي.

3-4 المقاربة التفكيكية:

إن التفكيكية كآلية قرائية للخطاب تدعم وجودها بجملة من المبررات النقدية والمسوغات المنهجية التي أملتتها حينها واقع القراءة النصية والاستراتيجيات المتاحة لملامسة الخطاب. إذ لم يتجرع "جاك دريدا" (Jacques Derrida) السيطرة العقلية أو الذهنية المبنية على تكريس المقابلات الثنائية في فهم الخطابات المختلفة، فضلا عن رفضه للميتافيزيقا الغربية التي يرى أنها انعكاسا للمجموعة العرقية الأوروبية. لذلك فهو يحاول أن يبيّن استراتيجية قرائية تنأسس على تلافي التمرکز والبحث عن البؤر بل التوضع داخل بنية النص وبين مكوناته بحثا والتوترات والاختلافات إذ لا يتأثر ذلك إلا بتفكيك هذا النص: "ما يهمني في القراءات التي أحاول إقامتها ليس النقد من الخارج؛ وإنما الاستقرار، والتوضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات، أو تناقضات داخلية يقرأ النص من خلالها نفسه، ويفكك نفسه بنفسه"¹.

والجلي في هذا الإطار هو أن التفكيك في فلسفته التأسيسية يقوم على التمرکز حول الكتابة مقابل الكلام، وزعزعة التراث الغربي القائم على مركزية اللوغوس، ومعطيات البنيوية، يقول دريدا: "كان التفكيك هو الآخر حركة بنيوية، أو بأية حال تضطلع بضرورة معينة للإشكالية البنيوية، ولكنه حركة: "ضد بنيوية" وهو يدين بجانب من نجاحه لهذا اللبس، كأن الأمر يتعلق بحل، بفك، بنزع رواسب البنيات، جميع ضروب البنيات (لغوية و"تمركزية لوغوسية) وتمركزية صوتية..."².

¹ جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال، المغرب، ط1، 1988، ص51.

² المرجع نفسه، ص59.

من خلال هذه الرؤية يتضح أن دريدا يقدم التفكيك كإستراتيجية تفكك، ولا تخدم بالمعنى السليبي للهدم، وإنما تحاول خلخلة الطبقات المترسبة في مسعى لإظهار ما تخفي من معطيات نصية. كما أنه يحاول أن يتعد عن أي تثبيت لمفهوم التفكيك، بل يرى أن نجاح الرؤية التفكيكية كما سبق نابع من الغموض الذي يحيط بها، فهو لا يجد حرجا في أن يضطلع التفكيك ضرورة بالإشكالية البنيوية رغم أنه في تطور مقابل حركة ضد بنيوية.

إن رؤية دريدا جاءت لتعلي "من شأن التعدد، والاختلاف في المعاني شأنه في ذلك شأن أصحاب نظريات التلقي، وبلغى الحضور، والتعالى الذى كان سمة الميتافيزيقا الغربية ليحل محلها انفتاح القارئ على الحوار مع اللغة، فتفتح بذلك شهية النقد، ونقد النقد"¹.

واجهت التفكيكية جملة من الانتقادات من بينها أنها آلية قائمة على الهدم، والتشكيك، والفوضى النصية، يقول هابرماس (Jurgen Habermas) "يفضل دريدا التحرك في العالم المتمرد، ولمعركة الأنصار، فهو يود تمزيق كل شيء حتى مسكن الوجود، وأن يرقص في الهواء (...)", فدريدا أقرب إلى الرغبة الفوضوية التي تفجر استمرارية التاريخ منه إلى الأمر السلفوي بالرضوخ إلى المصير"².

كما أن دريدا لم يسلم من هذه الانتقادات التي أخذت عليه رفضه للميتافيزيقا رغم أنه تحبب فيها، وأن جملة التعددات التي قدمها تتنافى مع واقع النص، وتتجاهل أنه يتشكل ضمن حيز تاريخي، واجتماعي، وديني من خلال قواعد اللغة، وشروطها؛ فكيف يمكن اجتذاب هذه الأبعاد، واللعب داخل البناء الخطابي عبر تفكيك محتواه، والتمركز حول الكتابة. فضلا عن هذا كله؛ فإن التفكيكية لا تقدم أي إجراء لمعالجة نصية، بل تبقى هذا في عهدة المتلقي رغم أنها تفرض عليه جملة من الإملاءات المبدئية للتفكيك.

¹ بسام قطوس، استراتيجيات القراءة (التأصيل والإجراء النقدي)، دار الكندي للنشر والتوزيع، أريد الأردن، دط، 1998، ص30.

² يورغنهابرماس، القول الفلسفي للحدث، تر: فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية فكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، دط، 1956، ص382.

إن آلية التفكيك رغم ما تتوفر عليه من إجراءات، ومحددات مغرية لقراءة الخطاب بداية بجرية التلقي، وكذا تشريح النص، وتمزيق بنيته، ورفض التمركز حول العقل، إلا أنني وجدتها لا تناسب طبيعة الخطاب الذي نسعى إلى تحليله في هذه المدونة، فهو خطاب يقوم على الميتافيزيقا، والدين، والتقابل، والثنائيات، والتمركز حول الكلام... وكل هذه المؤشرات يرفضها التفكيك، ويبني استراتيجيته التحليلية على تقويضها، لكن الجدير بالذكر أنه سيتم الإفادة من بعض إجراءات التفكيك في الجوانب التي يلامس فيها توجهات السيمياء إذ هناك تداخل بين الآليتين في بعض الإجراءات لا يمكن تغافلها.

المبحث الثاني: معطيات التحليل السيميائي.

يرتبط ظهور السيمياء أو استشرفها بتنامي الرغبة الطبيعية في كشف الزوايا الأخرى من روح العلامة، أو اللغة بوجه عام، إذ أن المعطيات اللسانية أضحت لا تستوعب مجريات التدليل السياقي، وسيرورة الدلالة ضمن الأنساق المتعددة، وقد جمعت السيمياء في كنفها جملة من التجاذبات المفهومية، والحدودية بين احتواء اللسانيات، أو الاحتماء تحت مضامينها في مرحلة الاستحياء المفهومي، والإجرائي للسيمياء، إن هذا الاستحياء استحال فيما بعد البنيوية إلى جرأة استطاعت أن تركز المقاربة السيميائية في موقع ذي فعالية كبرى مكنها فيما بعد من الارتقاء إلى خلق منظور يسعى إلى استجماع مختلف التباينات السطحية لمضمون العلامة على مستوى اللغة، أو على مستوى مختلف الأنشطة الإنسانية التي تُظهر، أو تظمر تدليلاً ما، وسنعمل في هذا المبحث على رصد مختلف الخطوات التصاعديّة التي صاحبت نشأة السيمياء؛ فضلاً عن السمات السيميائية، وفعالية الاشتغال على العلامة اللغوية بالخصوص، وكذا المبررات، والشمائل التي أهلت هذه المقاربة لأن تجاري تحليلاً " خطاب النحو الصوفي"، وذلك دون إغفال الأنماط الأساسية مفهوميًا، وإجرائيًا وترشيح الآليات التي تسهم في رصد السيرورة الدلالية، ومتابعة حركة الدوال، والمدلولات ضمن الأنساق المتاحة.

1- السيمياء (النشأة، المفهوم، المصطلح):

لم تكن عملية استبطان الإجراء السيميائي بفعله الملح لعرض المفاصل الدلالية، أو المدلولية للعلامة اختراعاً إذا ما أدركنا أن فلسفة المعالجة السيميائية كمفاهيم لفعل التدليل موجودة منذ زمن يصل مداه إلى تاريخ الفلسفة اليونانية، أو يزيد، فالسيميائية وإن كانت تدرج ضمن حقبة مناهج ما بعد البنيوية إلا أنها رافقت فعل التدليل قبل ذلك بكثير.

1-1 النشأة:

انطلاقاً من الرؤية المبدئية العامة التي ترسم أركان السيميائية بكونها: «علم الإشارة الدالة مهما كان نوعها وأصلها»¹ يمكن الوقوف على المبررات الطبيعية لعراقة المقاربة السيميائية، إذ أن النظام الكوني كله علامات تسدل ستارها على دلالة ما، وهو ما يحفز الرغبة الإنسانية في كشف هذا التدليل ضمن أنساقه الوجودية، أو سياقاته المتعددة؛ لذا فإن مكاشفة الدلالة الكونية، أو النظام الإشاري الكوني فعل عريق ارتبط بمختلف الحضارات الإنسانية، كالهندية، والصينية، واليونانية، والعربية؛ كل ذلك كان في سبيل الوصول إلى مقارنة حقيقية لمدلولات العلامات، إلا أن تلك المقاربات، أو التصورات لم تتجاوز الأطر الذاتية، وبذلك ابتعدت عن كل بناء علمي موضوعي، أو رصٍ منهجي، مما عجل بالحكم على كونها مجرد تصورات، أو تأملات فرضتها الإشارة الخارجية للإشارة، أو العلامة، وفيما يلي عرض وجيز لهذه التصورات تعاقبياً:

أ- في التراث الغربي:

بادر أفلاطون في كنف العملية السيميائية في صورتها الأولية باستكشاف طبيعة الترابط بين الاسم والمسمى (الدال والمدلول)، ولم يكن من المنتصرين لاعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول، بل أضاف على هذه العلاقة ملامح التناظر غير المكتمل، فالاسم (الدال) " هو الذي يعطي الصورة

1) عبد الله ثاني قدور، سيميائية الصورة (مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم)، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران الجزائر، 2005 م، ص 52.

الحقيقية والصحيحة"¹، لكن هذه الصورة الصحيحة لا تصل إلى حد التطابق: " إن الاسم ليس نفس المسمى"²، ولا يمكن أن يكون مطابقا له، وبالرغم من ذلك إلا أن إعطاء أولوية للإشارات اللغوية ذات العلاقة بالواقع الدالة عليه أمر جد مهم في ممارسة التواصل اللغوي ضمن نظام اللغة.

إن أفلاطون لم يكن سيميائيا مكتملا؛ لأن اشتغاله على المعنى لم يتجاوز الأسس التكوينية للعلامات اللغوية، وما ساقه من إشكالات تكاد تكون ممارسة فطرية في مساءلة الظاهرة اللغوية.

تجاوز أرسطو فلسفة أفلاطون بإقامته فكرة المفهوم، كما أنه فَرَّق "بين الاسم) (Onoma) بوصفه علامة بسيطة تدل بالمواضعة على شيء معين، والفعل (rema) الذي تكتسي به العلامة طابع الإحالة الزمنية"³.

ولقد أضفى على الخطابات بعدين أولهما نفسي، والثاني منطقي، وبالتالي فإن رصد المعاني يتجه في رواق المنطق، حيث إن " أرسطو" أضفى الطابع المنطقي على التحليل النحوي للعلامة (الكلمة)⁴، وربط التدليل المنطقي بعمل الفكر" في عملية تركيبية مختلفة للتمثلات الناتجة عن فعل ذاتي من جملة أفعال الفكر، ونشاطه التي لا نظير لها في الواقع"⁵، أما البعد النفسي لما ينشأ من أقوال فإنه في مجمله يعكس الروابط الواقعية، ومن هذا المنطلق اعتبر أن "ما يخرج بالصوت دال على الإشارة التي النفس، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت"⁶ حيث أعطى الكتابة موقعا تدريجيا أبعد عنها كل الملامح الفنية رغم ارتباط الكتابة، وتعاضدها بالشاعرية

1) أفلاطون، محاوره كراتيلوس (في فلسفة اللغة)، تر: عزمي طه السيد أحمد، دار الثقافة، الأردن، ط1، 1995، ص: 65.

2) المصدر نفسه، ص65.

3) أحمد يوسف، السيميائيات الواصفة (المنطق السيميائي وجبر العلامات)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005، ص:22.

4) المرجع نفسه، ص22.

5) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة (مقاربة سيميائية في فلسفة العلامات)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005، ص20.

6) طائع الحداوي، سيميائيات التأويل (الإنتاج ومنطق الدلائل)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص20.

الفنية التي تنبثق عن توجهات النفس؛ مما يفضي بالقول إلى أن ما يخرج بالصوت، أو ما يكتب سيكون في النهاية نتاج نفسي يعكس الخوارج، أو الإرادات الداخلية.

وتنسب في هذا الإطار بعض الجهود السيميائية للمدرسة الشككية (Scepticism) التي أطرت تصوراتها في مناخ الشك الذي ينبثق عنه اليقين على يد الفيلسوف انيسيديموس (Aenesidemus)، وتمثلت رؤيته في تصنيف العلامات، وتوزيعها على "عشرة أنماط مرتبطة ارتباطا وثيقا بالدراسة الطبية"¹، وقد تطورت النظرية السيميائية الطبية على يد الطبيب ابريكوس (Empiricus) لما أشار إلى "وجود علامات مستترة"²، وهو بهذا التصور المبكر يكون قد لَمَّح إلى أهم التمثلات العلاماتية التي أضحت اليوم نقطة تشنج دلالية تلتحم حولها القراءات، والمناهج لكشف المستعصي من العلامة المستترة. ويأتي بعده جالينوس (Galenos) ليضيف تصنيفا آخر "يميز بين العلامة العامة، والعلامة الخاصة التي تشير إلى شيء محدد"³.

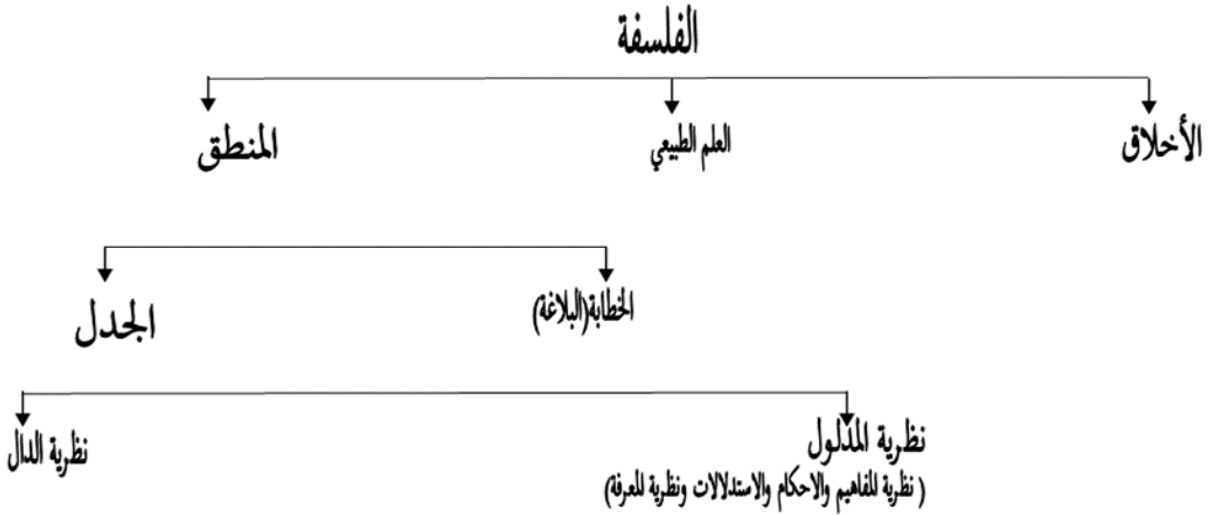
تواصل البناء العلاماتي بما قدمته الرواقية التي أرادت أن تؤسس للتدليل، وأطرافه انطلاقا من الجذور المعرفية، والفلسفة العلمية، والحضور الاكتسابي للعقل الذي يعد أهم المشارب الإدراكية للكون، وفي نسق التراكم التأسيسي للمسار الفلسفي عندهم قسموا "الفلسفة إلى الأخلاق، والعالم الطبيعي، والمنطق، وقسموا المنطق إلى البلاغة، والجدل، والبلاغة إلى نظرتي الدال والمدلول" وفق المخطط التالي⁴:

1) محمد سالم سعد الله، مملكة النص (التحليل السيميائي للنقد البلاغي الجرجاني نموذجاً)، عالم الكتاب الحديث، اربد، الأردن، ط1، 2007، ص14.

2) المرجع نفسه، ص14.

3) المرجع نفسه، ص14.

4) أحمد يوسف، الدلالات المفتوحة، مرجع سابق، ص26.



المتأمل في الإفرازات العلاماتية للرواقيين يكشف أن السيميائية، أو العلامة اللغوية اتخذت كلبنة جدالية لبناء نظرية منطقية، ويعود هذا الاستناد اللغوي إلى العراقة الفكرية التي عرف بها الرواقيون في جانبها اللغوي بالخصوص، الذي صاحب الفعل الفلسفي، وتلازم مع عمليات الإدراك والتفكير، وفي تفاصيل العرض الدلالي ميز الرواقيون بعد ذلك "بين العناصر النفسية، وغير النفسية، فالصوت، والشيء الفعلي محسوسات، أما مضمون العلامة... فنفسه لأنه صورة مجردة عن الشيء"¹.

وقد ارتبطت العلامة بموضوعات أخرى مع القديس أوغسطين (Augustin) الذي منح للنظرة اللاهوتية للكون الدور المحوري في تشكيل المعطى العلاماتي، أو اللغوي بصورة مجملية، إذ يرى بدءاً أن " اللغة أداة لاحقة للفكر، ولا تقوم إلا بالكشف عن مكنونه من خلال ألفاظ بعينها، فالفكرة عنده كم معرفي أودعه الله في نفس كل متكلم يحقق من خلال ألفاظ معدودة"²؛ هذا في تصوراته التأسيسية، كما قدم تمييزاً مثيراً للعلامات التي قسمها إلى علامات

¹ سعيد بنكراد، السيميائيات النشأة والتطور، مجلة عالم الفكر، العدد 3، المجلد 35، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 14.

² المرجع نفسه ص 14.

طبيعية، وعلامات تواضعية فضلا عن المفهوم التمايزي للعلامة البشرية، والعلامة الحيوانية¹. والملاحظ أن أوغسطين في بذله السيميائي أنتج أفكارا علاماتية أكثر نضجا من سابقه، بالرغم من التوجه الذي يرى بأنه لم يأت بالجديد عما قدمه الرواقيون، لكنه أضاف تجسما للمكون الإشاري ناهيك عن تخريج كل المحددات، والمركبات الذهنية، والحسية للإشارة، حيث استقر جهده في فعل التدليل عند الخط التواصلي بين المتكلم، والسامع إبان عملية التخاطب. وقد قسم العلامة إلى ثلاثة أقسام²:

- علامة تدل على علامة أخرى، وتتميز عنها.
- علامة تدل على نفسها بنفسها.
- علامة تدل على بعضها البعض.

لقد أسس أوغسطين نتائجه في تنميط العلامة على سياق حوارى وظيفي ضمن الخواطر اللاهوتية، مما يعطي الانطباع بالأهمية البالغة التي أولاها أوغسطين لوظيفة العلامة فضلا عن السياقات المتعددة لفعل التدليل، وهذه رؤية متقدمة بالنظر للانفعالات التي تطرح في الدرس السيميائي اليوم.

ب - في التراث العربي:

لقد اشتغل الفكر العربي على العلامة وفق الجاري المعرفية عند الفلاسفة الغربيين إلى حد معين، إذ كانت الدلالة أحد المداخل المحورية للمنطق في تفعيل التفكير، وتحريك ميزان العقل، والاستدلال بغية الحصول على معرفة سليمة، أو الوصول إلى المعطيات العلمية، ولذلك فإن موقع العلامة ألقى بظلاله على مختلف الآيات الكونية التي تقود أولى النهى إلى التحقق من الوجود الإلهي، والقدرة الربانية.

1) أوزوالديكرو، جام ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2007، ص193، 194.

2) أوغسطين، نماذج من الفلسفة المسيحية، تر: حسن حنفي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1978، ص65.

إن المنطقات التعااقبية لا نضاج مفهوم حيوي للعلامة استهلّت مفهوماتها من الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾¹ يرى الألوسي أن الآيات الدلالات على وحدة الله تعالى، وكمال علمه، وقدرته².

وفي آية أخرى يأتي التصريح بلفظة العلامة بمفهومها الشمولي الذي يتعدى نطاق اللغة ليشمل ما هو لغوي حين يقول تعالى: ﴿وَالْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَايَا أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَرَ وَسْبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ١٥﴾ وَعَلَّمَتِ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾³، والعلامات هي " معالم يستدل بها... المراد منها الأمور التي يعلم بها ما يراد من خط، أو لفظ، أو إشارة، أو هيئة"⁴.

وقد ذكرت في القرآن كلمة سيمياء أو ما يقرب لفظها خمس عشرة مرة بين (سيماهم، مسومين، مسومة...)، ويقول الألوسي في قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجَدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَفَازَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ٢٩﴾⁵، " أي علامتهم... العلامة تجعل على الشاة..."⁶، والواقع أن الاشتغال على القرآن، وما ورد بعده من أجناس لغوية أخرى، أو ما كان قبله من رصيد لغوي أسس بإلحاح في الدرس العربي للولوج إلى رحاب

(1) سورة آل عمران، الآية: 190، 191.

(2) الألوسي، روح المعاني، مصدر سابق، ج4، ص156.

(3) سورة النحل، الآية: 16، 15.

(4) الألوسي، روح المعاني، مصدر سابق، ج14، ص116.

(5) سورة الفتح، الآية: 29.

(6) الألوسي، روح المعاني، مصدر سابق، ج26، ص124، 125.

العلامة من كل المناحي، والنطاقات المختلفة الملامسة عمق المعنى؛ فكانت التوجهات تعطي للعقل زمام الكشف، والإدراك الفهمي، كما وُظفت اللغة كأداة من أدوات التفكير، الأمر الذي ضاعف من مسؤولية الوضوح في الأداة قبل الموضوع، وسنقتصر في هذا الغرض على بسط بعض الرؤى التي اشتغلت على التعميد للدلالة، وأعطت رؤية مفهومية للعلامات، والعلاقة بين مكونات العلامة، وطبيعتها.

والواقع أن الإنتاجات السيميائية في الدرس العربي تبلورت على يد علماء الأصول، والتفسير، والمنطق، واللغة، والبلاغة، وتوجهت في مجملها نحو فهم النص القرآني، مما أعطى العلامة أبعاداً روحية، وعقلية فضلاً عن اللغوية.

يرى القاضي عبد الجبار "أن من حق الأسماء أن يعلم معناها في الشاهد ثم يبني عليه الغائب"¹ وتجمع هذه الرؤية بين الرصيد الروحي للعلامة وفي الأمر أيضاً إشارة للتصور الذهني الذي يظل ثابوا داخل الوعاء العقلي، ويدّخر هذه الصورة إلى حين الاستدعاء.

يسط أبو هلال العسكري نماذج مختلفة للعلامة، ويرى أنه "يمكن أن يستدل بها، أقصد فاعلها ذلك، أم لم يقصد، والشاهد أن أفعال البهائم تدل على حدتها، وليس لها قصد إلى ذلك، وآثار اللص تدل عليه، وهو لم يقصد ذلك، وما هو معروف في عرف اللغويين يقولون استدللنا عليه بأثره، وليس هو فاعل لأثره من قصده"². إننا نلمس في هذا المفهوم الذي قدمه أبو هلال العسكري بعد نظر يضفي على العلامة مؤشرات الجوهرية، وماهيتها الأولية؛ إذ إن إبعاد القصد فيه تلميح إلى ثبات ما يستلزم من العلامة في كل الأحوال، فلو ترك الأمر للقصد لارتجت العلامة، وفقدت طابعها الاجتماعي، وإن كان اضطراد هذه الحكم يعيق الحركية اللغوية، ويزيح السياق، والمقام الخارجي، لكن الملفت في هذا كله أن أبا هلال بإثارته للقصدية يكون قد استبق النقاش الواسع بين اتجاهي القصدية، والتأويل في الدرس السيميائي الحديث.

(1) القاضي عبد الجبار، المغني، تح(ت) إشراف طه حسين إبراهيم مذكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1960، ص 186.

(2) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، دط، دت، ص 68.

أما الغزالي فيقدم تصورا متكاملا للعلامة يرتكز على المرجع، ويعتبره محددًا فاصلا في تصور حملات العلامة "إن للشيء وجودا في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة، فالكتابة دالة على اللفظ، واللفظ دال على المعنى الذي في النفس، والذي في النفس هو مثال الوجود في الأعيان"¹.

وبذلك فإن الغزالي يرى أن مكونات العلامة أربعة محددات أساسية هي: الموجود في الأعيان، وفي ذلك إشارة إلى المرجع، الموجود في الأذهان، وهذا يفصح عن التصور الذهني للعلامة (المدلول)، والموجود في الألفاظ (دال) والموجود في الكتابة، ويتفق حازم القرطاجني مع الغزالي في حديثه عن أطراف العلامة مع تحريجات الغزالي حين يرى: "أن المعاني لها حقائق موجودة في الأعيان، ولها صور موجودة في الأذهان، ولها من جهة على ما يدل على ذلك الصور من الألفاظ وجود في الأذهان"²، ويعكس هذا المفهوم أن العلامة اللغوية تتأسس من الصور الذهنية التي هي محصلة لمدرجات الواقع الخارجي، ثم تتدرج العلامة إلى الملفوظ، فالمكتوب، ولكن تبقى العلامة وثيقة بين المتصور الذهني، والمؤشر الصوتي على ذلك التصور في عملية تلازمية انبثقت عن الرؤية التأصيلية لنشأة اللغة بين التوفيق، والاصطلاح، وقد قدم الجرجاني فهما للدلالة يعكس هذه الملازمة التي استبعدت عن غفلة المرجع الخارجي وإلا فعدت رؤيته متكاملة لأركان العلامة "الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول..."³ على غرار ما سبق من جهود عربية عريقة كان ديدن بقية المشتغلين على الدلالة، والسيمياء؛ فقط اختلفت الطروحات باختلاف زاوية الولوج للدلالة، وحيز التداول لهذه العلامة، وترصد في هذا الصدد كل المراجع التأطيرية لمفهوم الدلالة، سواء كانت لغوية، أو أدبية، أو بلاغية، أو فلسفية، أو منطقية، أو أصولية، حينها سنذكر (سيبويه، ابن جني، ابن فارس، ابن سيده، الجاحظ، أبي هلال العسكري، عبد القادر الجرجاني، حازم القرطاجني،

(1) أبي حامد الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص48.

(2) حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ن: محمد الحبيب بن خوحة، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966، ص19.

(3) علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، دط، 1985، ص109.

والسكاكي)، وفي الزاوية الأصولية نذكر: (الآمدي، أبو حامد الغزالي)، وفي الدراسات الفلسفية، والمنطقية: (الكندي، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن حزم، ابن رشد...)، وأسماء كثيرة يتعسر حصرها في هذا المقام، والجدير بالتنويه هنا هو أن هؤلاء العلماء برغم اختلاف مشاربهم إلا أن تداعيهم إلى حياض العلامة، والدلالة يكشف عن رؤيتهم الاستراتيجية لحضورها المفصلي في الانتاج والتبليغ، كما يؤكد هذا المعطى أن الدراسات العربية للعلامة قديما، حاولت أن تبدي العلاقات التي تربط مختلف التشكيلات الخطابية بالميادين غير الخطابية على نحو ربط علم الكلام، والمنطق، والفلسفة، وعلوم اللغة بميادين الإشارة، والرموز والموجودات الخارجية، وما يؤكد هذا الموقف هو الانبثاق الأول للسيميائية، والدلالة الذي أفرز من طقوس غير لغوية؛ بل حتى غير طبيعية بحكم طابعها الماورائي لما كانت السيميائية منوطة بالسحر، أو علم أسرار الحروف وفق ما أشار إليه ابن خلدون: "علم أسرار الحروف، وهو المسمى بهذا العهد بالسيميائية، نقل وضعه من الظلمسات إليه في اصطلاح أهل التصرف من المتصوفة"¹. إذ يرى أن هذا العلم ارتبط بانحراف غلاة المتصوفة حينما ربطوا الحروف بتصاريف الكون، وعدّوها تصريفا للحركة، والسكون "زعموا أن الكمال الأسمائي مظاهر أرواح الأفلاك، والكواكب، وأن طبائع الحروف، وأسرارها سارية في الأسماء، فهي سارية في الأكوان على هذا النظام، والأكوان من لدن الإبداع الأول تنتحل في أطواره، وتعرب عن أسرارها، فحدث لذلك علم الحروف، وهو من تفاريع علم السيميائية"²، ولذلك فإن مفهوم علم السيميائية وفق رؤية ابن خلدون مرتبطا بالغيبيات، والمكون الماورائي، أو الطلاسم، ولذلك فهو عد علم أسرار الحروف كأحد مظاهر الغموض فرعا من السيميائية التي تمثل الغموض في أوسع صورته، لكن الجامع هنا بين تصور ابن خلدون، وما سبق من مفاهيم لعلماء التراث العربي هو البحث عن المعنى، والكشف عن المبهم، ولذا فإن السيميائية، أو ما جاء في نطاقها من الدلالة، والعلامة كلها مكونات كشفية لملاحع المعنى سواء في حالته اللغوية، أو غير اللغوية.

(1) ابن خلدون، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق، سوريا، ط1، 2004، ج2، ص282.

(2) المصدر نفسه، ص282.

2- السيميائيات الحديثة:

ظلت البوادر السالفة في مجال السيمياء تعكس تصورا ذاتيا، ورؤية محدودة لمقتضيات العلامة، وحيثيات التدليل حتى وإن عولجت العلامات بتصورات متنوعة، ومن زوايا شتى. لكن لم يستقر التصور حول مسار ناضج، وقصدي لاحتضان العلامة، والتغلغل في عوالمها إلا ببروز الارهاصات، والتوقعات التراكمية التي كشف عنها سوسير (1913) في محاضراته. فضلا عن ما قدمه بورس (1914) في ذات القضية، ولذلك فقد اعتبرت فيما بعد السيميائيات الحديثة في مختلف أطروحاتها امتدادا لإحدى المدرستين السالفتين، ذلك لأن التباين بينهما بدا واضحا انطلاقا من المصطلح، وانتهاء بالمفهوم، والتصوير رغم تزامن إجراءتهما التأسيسية للمعنى، وحول هذا الاختلاف بين دي سوسير، وييرس يقول بنكراد: "فما بين الرجلين اختلافات كثيرة، بل لا يجمع بينهما أحيانا سوى تعريفات أولية عادة ماتتعلق بالعلامة، ودورها في بلورة الفكر، وإشاعته، أو الرغبة في الخروج من دائرة العفوي المباشر، والحس لولوج عوالم التجريد"¹.

وحتى تتمكن من الوقوف على جزئيات، وتفصيل كلا المدرستين حري أن نقف عند كل مدرسة على حدة مع الإشارة إلى أن سوسير ينسب إلى المدرسة الأوربية، وييرس إلى المدرسة الأمريكية.

2-1 سيميولوجيا دي سوسير (sémiologie)

اعتبر سوسير الأب التأسيسي للمدرسة الفرنسية في كل إخراجاتها اللغوية بحكم أن أعمالها كانت ثورية في مجال علم اللغة الحديث ليس في عروضها الفكرية فحسب، وإنما ابتداء بالتأسيس الاستيمولوجي لهذه المعطيات حتى تكون أكثر انسجاما مع واقع اللغة، ومحيطها، ولذلك لا نستغرب إن وجدنا رؤيته البنيوية قد استدعت مجالات معرفية أخرى كالانثربولوجيا، وعلم النفس، وغيرها كما أن السيميائية التي بشر بها سوسير نشأت في محمية لغوية تلفظ كل المخرجات الدلالية

1) سعيد بنكراد، السيميائيات النشأة والموضوع، مجلة عالم الفكر (السيميائيات)، الفكر الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، العدد3، (يناير، مارس2007)، م35، ص16.

التي تستدعي حيثيات لا تنتمي لجسم المعطى اللغوي محل المساءلة الدلالية، مما يكشف مدى التحيز المتعمّر في مقاربة العلامة، والتعسف الإدراكي لملاساتها التي تبين هذا الجسم التراكمي، لقد استحضّر سوسير في إرهاباته كل الملامح الطبيعية للعلامة، وفتح الآفاق أمام مجاري أخرى لم يفصح عنها، ولكنه لم يرفضها بنزعة المحاثية "يمكننا تصور علما يدرس حياة الرموز، والدلالة المتداولة اجتماعيا، وهذا العلم هو جزء من علم النفس الاجتماعي الذي يندرج ضمن علم النفس العام ويصطلح عليه علم الدلالة (السميولوجيا)"¹ ، والمهم في ذلك هو أن سوسير لمّح إلى المحددات العامة لهذا العلم، وفتح الإجراء، والمزايدة السياقية من حيث عدم الخوض في مصير هذا الاتجاه الدلالي: "وهو علم يفيدنا موضوعه في الجانب الذي ترصد به أنماط الدلالات، والمعاني، كما يدلنا على القوانين التي تنظم الدلالات، ومادام هذا العلم لم يوجد بعد؛ فلا تستطيع أن تتنبأ بمصيره"² إلا أن هذا العلم اكتسب الأهمية في الوجود فيما بعد، وقد تحدد موضوعه بصفة قبلية، وليس علم اللسان إلا جزءا من هذا العلم العام.

لقد ارتكزت نبوءة سوسير في هذه البشارة على إرساء البعد النفسي، والاجتماعي للعلامة ربما كان المقصد هو هجرة هذا المعطى اللغوي الصرف من خلال تنميته بعيدا عن الأطر اللغوية للسان، والتي كانت تشكل الانشغال العام لسوسير، ومن ثم حاول أن يدرج هذا النظام اللساني بجملته ضمن فضاء السيميولوجيا الرحب، والذي ليس بوسع اللسانيّ الخوض في أنظمتها إلا بظهور أنساق معرفية جديدة تستدعي أو تسوغ كل الإنزياحات غير اللغوية المتعاضدة في تشييد الدلالة، وتناولها. كما أن هذه الرؤية السيوسيرية المتأخرة انبثقت من تراكمات التفكير العلاماتي البنيوي، ومن مؤشرات ذلك: القول باعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول إذ أن هذا التوجه في تصور العلاقة بين طرفي العلامة يتوافق مع فلسفة السيميائيات في نسختها المتأخرة القائمة على لا نهائية المدلول.

¹)F.deSoussure, Coure de l'inguistique generale, Edition Talantikit , Bejaia , 2014. P33.

(2) المصدر نفسه، ص33.

2-2 سيميوطيقا بورس (semiotique):

تزامنت مجهودات بيرس السيميائية مع تباشير سوسير، إلا أن المنطلقات، والتوجهات كانت متباينة من حيث البناء، والإطار المعرفي؛ إذ أن بيرس شيّد تصوراتهِ للعلامة ضمن مسارات الفلسفة، والمنطق، فالسيميائيات عند بيرس تمثلاً، أو تحققاً للظاهراتية في إحدى زواياها الشاملة، كما أن ظاهرية بيرس تركز على المعطيات الكانطية تأصيلاً، وتباين عندها تفصيلاً، وهو المدعى الذي دفعه لأن يعطيها اسم "الفانيروسكوبيا" (Phaneroscopie)¹ حتى تتماشى مع واقعته التدلالية بعيداً عن أي شحن سيكولوجي، لقد ارتكز "بورس" مصرحاً على دعائم منطقية أفرزت في بعض المراحل التأسيسية معطيات تجريدية نفّرت الدرس اللغوي منها حيناً من الزمن، كما أن التدليل على مجريات السيميائية البورسية قُدم لنا ضمن نسق فلسفي يستند إلى مسلمات توارى خلفها رؤية مختلفة للواقع، والكون، والحقيقة، والإنسان داخل هذه الأطر الوجودية، وقد أكد بيرس على هذا النطاق الفلسفي الذي يضمن ممارسة تدليلية محصنة عن الماورائيات، وضمن هذا النسق الفلسفي يرى "بورس" أن الإنسان لا يمكنه أن يستوعب مدلولات الكون دفعة واحدة، بل يقع ذلك عبر مستويات تصاعدية، أو عبر إحالات جزئية تتمثل في:

2-2-1-الأولانية:

وتعكس الأولانية الإدراك المجرد للعناصر ضمن كيانها الوجودي، أو الممكن الوجود بعيداً عن التحققات المحيضة، أو الإدراكات الموقفية التي تعكس لحظة دلالية عابرة خاضعة لنسق ما، أو تشكل تخارجاً لعنصر آخر، فهي نمط للوجودية كما هي في عالم تدليلي على الكينونة المتحللة من تقاطعات الزمان والمكان. إن التصور داخل هذه المقولة يتعلق بامتلاك تصور كلي شامل أصلي وعفوي للأشياء، وفي جبرية التجرد عن التعليقات والسببية التي قد تبني تصورات جديدة مركبة

(1) الفانيروسكوبيا: هي وصف للظاهر والمراد بالظاهر المجموع الكلي لكل ما هو مائل في الذهن بأية صفة وبأي طريقة بصرف النظر عن تطابقه مع شيء واقعي أم لا. أو " وصف لما هو أمام الفكر أو في الوعي مثل ما هو ظاهر في مختلف أنواع الوعي...". ينظر جيراردولودال، السيميائيات أو نظرية العلامة، تر: عبد الرحمان بوعلي، دار الحوار، سوريا، ط 1، 2004، ص 24.

وناشئة عن تصافر هذه العلائق فالأولانية هي " نمط في الوجود يتحدد في كون الشيء كما هو إيجابيا دون اعتبار لشيء آخر، ولا يمكن أن يكون هذا الشيء إلا إمكانا"¹، وتعد الأولانية مقولة الأحاسيس والشعور والنوعيات، وفق ما وضح (بيرس) فهي تحيل على تمثلات من الأحاسيس كالحزن والفرح والانفعال والخوف والألم أو النوعيات كالأحمر والأخضر والحشن واللين. دون وسائط إذ يطبعها الإبهام والغموض وعدم التحديد والتحقق إلا من خلال خصائصها الذاتية، فعلى سبيل المثال "الإحساس هو نوع من الوعي الذي لا يستدعي أي تحليل كما لا يستدعي أية مقارنة ولا أية سيرورة كما لا يتجسد لا كليا ولا جزئيا في فعل يتميز من خلال هذا الحقل من الوعي أو ذلك"² فالإحساس بهذا التخريج تحقق ذاتي وكيونة منزهة عن الإحالات.

2-2-2- الثانية:

إذا كانت الأولانية مجرد كيونة ذات طابع كلي مبهم يرتكز على الاحتمال فإنها بهذا التوصيف تكون بعيدة عن الإدراك الفعلي الذي يخرجها من نطاق الإمكان إلى مجرى التحقق والتعيين، وعبر مقولة الثانية ننتقل بإدراكات الموجودات من دائرة اللامحدود، والشامل إلى دائرة التحقق العيني؛ إذ يتم نسج هذا التحقق من خلال استعارة، وبناء علاقة بين مؤدى المقولتين وبهذه الصورة تكون الثانية " نمط وجود الشيء كما هو في علاقته بثان دونما اعتبار الثالث، إنما تعين الواقعة الفردية"³ وستسمح هذه العلاقة بالانزياح عن الخصائص الذاتية للشيء، والتي لا يمكنها أن تبلور تحققا أو تخريجا بمفردها؛ بل تحتاج إلى عنصر ثان يمثل تخارجا لهذا الكيونة وجودا وتحقيا في نطاق زمني وتمثل مكاني، "فالأشياء لا تدرك إلا متحيزة في المكان ومتعاقبة في الزمان"⁴ وهو ما يجعل هذه الأحاسيس والنوعيات والظواهر متعينة بكيفية قابلة للاستيعاب

1) سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2005، ص 54.

2) المرجع نفسه، ص 56.

3) المرجع نفسه، ص 61.

4) المرجع نفسه، ص: 63.

محققة في موضوعات مادية محسوسة ممهدة، ومجسدة للتجربة التي يتم بها ملامسة الذات للكون عبر الوقوع، والتحقق، والوجود.

تجميعاً لما سبق فإن الثنائية هي مقولة: "الواقعي، والفردى، والتجربة، والوجود: وجود الشيء، ووجود الحدث، والفكرة، والوضعية، والحلم المدرك، إنها مقولة "الهنا" و"الآن"، وما يتم إنتاجه في مكان، وزمان محددين، وهي مقولة القوة بعد الخام، والجهد الذي يصطدم بمقاومة إنها مقولة الفعل، ورد الفعل"¹. لكن هل هذا التحقق الوجودى، وتصريف الشيء من أطر الإبهام، والكينونة إلى سياق التحقق الزمكاني كافٍ لإنتاج دلالة ناضجة تحكمها القواعد، والقوانين الإنسانية، أو اللغوية الرمزية؟ يرى بيرس أن ذلك غير ممكن، "فتحديد الإنسان من خلال الأولانية، أو من خلال الثنائية معناه ألاّ إمكان للحديث عن قانون، ولا عن ضرورة"²، فكما سبق الأولانية تقتصر على الإمكان فقط، والثنائية تحقق لتجربة صافية، وهو ما يستدعي الخروج من هذه المرحلة الآلية المفتقرة لأي قانون، أو ترميز وجودى لفهم أشياء الكون، ثم البحث عن علاقة ثالثة تجمع بين الأول، والثاني، وقد تم إبرام هذا التعاضد بين المقولتين استناداً لمقولة الثانية.

2-2-3-الثالثة:

تعد الثالثة مقولة الفكر، والقانون، فكما سبق توصيفه حول تموضع الشيء في وضعية الثنائية لا يُقدّم إمكانية الاحتكاك بالواقع على هذه الصورة، إذ أنها تقتضي بالضرورة الغموض، والانفصال، والتحقق الصافي؛ لذلك اتجهت الرغبة الإدراكية نحو البحث عن وساطة تلج بها الذات إلى مفاصل الكون بشيء من الإدراك القار، والمنظم ضمن نسق تحكمه النظم والقوانين، والمسلمات الإنسانية.

¹ عبد الله بريحي، مطاردة العلامات (بحث في سيميائيات شارل ساندرس بيرس التأويلية، الإنتاج والتلقي)، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2016، ص44، 45.

2) Everert-Desmedt(Nicole): Le processus interprétatif: Introduction à la sémiotique de C. S.Peirce , Ed Mardaga 1990 p 35

تمثل الثانية هذا النظام، أو القانون، أو القاعدة التي تقدم خدمة فهم الكون ضمن مجالي الأولانية، والثانية إذ تقوم مقام الوسيط الذي يربط بين المقولتين، فالأولانية لا تتعدى حالة الكيفية، والوجود، والثانية لا تقدم بعد التحقق الصافي أي ميزة أو خدمة إدراكية مما يستدعي هذه الوساطة الملحة، وبهذه المفاهيم ندرك أن الأولانية مقولة عمومية شاملة لكنها خالية من التحديد في حين أن عمومية الثانية عمومية تحديد، واتفاق، وتبقى الثانية مجرد تحقق فردي¹، أو تخرج ذاتي لا يتساوق مع التليل الإنساني العام، والمحدد المعالم إلا عبر وساطة، أو مُدلة قانونية رمزية مفروضة على الذات وهو الأمر الذي أهّل قواعد الثانية لأن تتحول إلى قوى رمزية للربط: أي سنن تنظيمية تجعل الأول يحيل على الثاني. "إن الإنسان يوجد داخل الرمزية، إن فكره يتشكل من علامات وبواسطة السنن (الثانية) يستطيع الإمساك بالواقعي (الثانية) وبالممكن الأولانية"².

يتضح بناء على ما سبق أن الثانية تلعب دورا فاصلا في بناء التليل، أو تشكيل الدلالة عبر إقامة فكر توسطي بين المقولتين: أي بين الإمكانيات، والتجارب؛ هذا الفكر يمثل تضافا متباينا ويضفي على التشكل اختلافا انضاجيا للتليل "الفكر ليس نوعية، فالنوعية خالدة، ومستقلة عن الزمان، ومستقلة عن كل تحقق، ولن يكون بالتأكيد واقعة، ذلك أن الفكر عام (...)، إنه عام لأنه يحيل على مجموع الأشياء الممكنة، وليس فقط على تلك الموجودات"³.

تتيح هذه الوساطة للإنسان بناء عالمه الرمزي الذي يلامس به الوجود، إذ ليس ممكنا أن يؤدي تجاوبا مع الموجودات إلا عبر أدوات الترميز، والسنن والقاعدة التي تعطي ملمحا إدراكيا للإمكانيات، وتشيع تحققات هذه الإمكانيات عبر إبعادها عن أطر التذويت الذي لا يمنح إمكانية

¹) Louis Hébert, Dictionnaire de sémiotique générale, Université du Québec à Rimonski, Canada, Date de Version (28-05-2016), P:231, 232.

²) سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مرجع سابق، ص 68، 69.

³) المرجع نفسه، ص: 69.

التواصل مستقبلا في الأداءات الفعلية للتدليل ضمن مجموعة التواصل البشري، بمعنى آخر "لا نستطيع إدراك العالم مباشرة ولا يمكن أن نقول عنه أي شيء في غياب نظام، أو شكل ثقافي، ورمزي (لغة، دين، أسطورة، علم، فن...) أي في غياب مقولة الثانية"¹.

مؤدى القول حول هذه المقولات هو أن الأولانية مقولة النوعيات والإمكانات والثانية مقولة التجربة والتحقق والثالثة مقولة الفكر واللغة والقانون، والجدول التالي يقدم تصورا تبسيطيا لمضامين، وحدود المقولات الثلاث:²

الأولانية	الثانية	الثالثة
النوعية	الحقيقة	الفكر
الكونية	الفعل	القول

إذ تسهم هذه المقولات بتفاعلاتها الإدراكية في الإفصاح، والتعبير عن التجربة الإنسانية تدلاليا، وفي خضم هذا التفاعل تنشأ العلامة في صورتها اللغوية، أو غير اللغوية، وهذا ما يقودنا لتقصي الرؤية البورسية للعلامة.

(1) عبد الله بريحي، مطاردة العلامات، مرجع سابق، ص48.

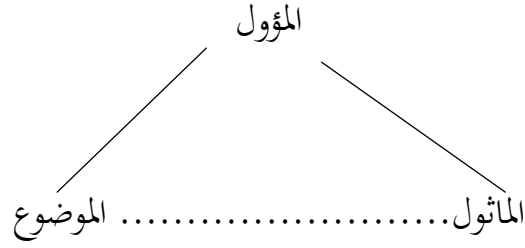
(2) Nicole Everaer- Desmedt , la processus interprétatif (introduction a la sémiotique de ch.s. Peirce , éditeur:Mardage, 1990 , p 36.

2-3 العلامة عند بيرس:

تكتسي الرؤية البورسية للعلامة طابعا شموليا يعكس التجربة الإنسانية بكل تشكلاتها، ومن ثم تكون العلامة أداة إدراكية للكون، وانعكاسا مدلوليا لمكوناته المختلفة؛ لذلك فإن الحديث عن العلامة عند بيرس هو حوار حول النشاط البشري، والتجربة البشرية مع الوجود انطلاقا من الإمكانيات، وانتهاء بتنظيم تحققات الإمكانيات ضمن نظام، وقواعد إدراكية تستند لسنن التنظيم الثقافي بكل شموليته.

إن العلامة بهذه الخلفية المفهومية لا تقف عند التعيينات، والتحديدات المختلفة لعناصر الكون وفق علامة مخططية عن مؤثرات التجدد، والتبدد، بل إنها كتلة مرنة تنصهر في إطار المجاري، والتداعيات التكوينية للتدليل، والتفاعلية التي تتساق مع الظرف، والبعد والمجال الإفصاحي، مما يستدعي تعاملًا سياقيا، يفرض طابعا ديناميا للعلامة بوصفها تدليلا متجددا يقود للتوليد والتأويل. ينبنى المفهوم الأول للعلامة عند "بيرس" على تراكمية المقولات الفانرسكوبية فمن الواضح أنه قد استند في تركيب هذا المفهوم على تراتبية تلك المقولات، وكذا سيرورة إنتاج الدلالة، وانتقال الأشياء من عالم الإبهام، واللاتحديد إلى الطور التدليلي الذي يكرس حالة التواصل بكل أشكاله. "يربط الدليل، أو الممثل الذي هو أول مع ثاني يسمى موضوعه علاقة ثلاثية أصيلة يمكنها تحديد ثالث يسمى: مؤوله، ويربط هذا الثالث مع موضوعه نفس العلاقة الثلاثية التي يربطها هو نفسه مع هذا الموضوع"¹.

1) عبد اللطيف محفوظ، آليات إنتاج النص (نحو تصور سيميائي)، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1، 2014، ص101.



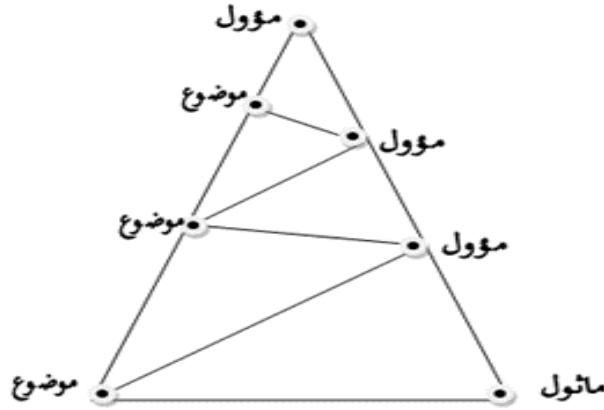
علاقة غير مباشرة

وترتكز رؤية بيرس للعلامة على علاقة ثلاثية إلزامية تشكل هذه العلاقة وحدة دلالية غير قابلة للاختزال خلاف ما ذهب إليه دي سوسير حين استبعد في ترسيمه العلامة المرجع بعده عنصرا ماديا لا يتساق مع الأطر اللسانية "فإذا كان سوسير يصير على استبعاد المرجع من تعريفه للعلامة، ويعتبره معطى غير لساني؛ فإن بورس ينظر إلى المسألة من زاوية أخرى، فبناء العلامة يرتكز في تصوره على فكرة الامتداد التي تجعل من الكون بكل مكوناته وحدة لا تنفصم عراها"¹ يستند تصور بورس الشمولي على رؤية مختلفة للكون، والموجودات، هذه الرؤية تنظر إلى الكون على أنه عالم رمزي يعكس مشهدا سيميائيا سواء كان هذا المشهد مفككا ضمن حالات الإدراك الجزأ، أو كليا ضمن تصور ماسح، وظرفي، أو رؤية عارضة طارئة، فالتفاعل مع الموجودات تفاعلا إدراكيا، أو تدليليا لا ينشط إلا إذا تم الدفع بعملية الترميز لأنه كلما ازداد النشاط الرمزي تراجع التحقق الواقعي للإمكانات، أو الموجودات "إننا نحبي داخل كون رمزي (...). ويقدر ما يزداد النشاط الرمزي يتراجع الواقع"² فالترميز هو آلية توافقية للإدراك يسهم هذا الترميز في إحالة التحققات الفردية على أنظمة دلالية مشتركة ضمن نسق معين، ومرحلي، وتتطور هذا النسق تتوالد علامات جديدة لذات التحقق، وتبقى وتيرة هذه التوليدات مستمرة، وخاضعة لملازمات الإحالات وفق ما تمليه التطورات المتجددة لبلورة التدليل، وهو ما يعطي العلامة حركية مستمرة في الإحالة على ترميز غير متناه "إن العلامة هي كل ما يحدد شيئا

1) سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2003، ص 61.

2) المرجع نفسه، ص 61.

آخر (مؤولها) ليحيل على موضوع تحيل عليه هي نفسها (موضوعها) بنفس الشكل، ويصبح المؤول بدوره علامة، وهكذا دواليك في إطار سلسلة لا متناهية¹ دعمت هذه الآلية الإحصائية في التدليل رؤية بورس في مجال القراءة النصية بحكم تناغمها مع مكونات الإبداع الإنتاجي، أو القرائي للعلامات، ويكون للمؤول دور إحالي نشط ضمن كل رافد نسقي، أو ملابسات سياقية، تعطي للماثول علاقة جديدة مع موضوعه، هذه العلاقة هي التي تجعل السيورة التدليلية مشرعة على كل الاحتمالات، والإسقاطات، والتركيبات السياقية، وتضفي على العلامة خصيصة حيوية إنمائية تبطل العلاقات الموضوعية المحددة، والمقيدة، فتصبح العلامة لا نهائية متوالدة وفق المخطط المرفق:



هذه الحركية التطورية للعلامة هي التي تعكس السيورة الدلالية التي تنطلق من العلامة النواة، وبعد ذلك تصبح العلاقة متنامية غير قارة دون إقامة قطيعة مع الحد الأولي للتدليل، وإنما هذا النمو الدلالي كله يسير ضمن مجرى التدليل الأولي، وما يحدث فقط هو تعميق لمعارفنا، وتصوراتنا لما وضع في الدلالة الأولى، ويكون المؤول هو الوسيط الدينامي لهذا الإجراء الإدراكي، لقد غير هذا التوجه في دينامية التدليل الرؤية السيميائية لبورس فأصبحت السيميائيات تركز على آلية الإنتاج، والإحصاب التدليلي أكثر من وقوفها على مكونات العلامة، ومكاشفة العلاقة بين عناصرها، ولذلك تمحور النقاش فيما بعد على أطروحة السميوزيس (Semiosis) بعدة سيورة تدليلية بهذا المعنى، إن أهم الدعائم التي منحت للعلامة هذه السيورة الإنتاجية هي عناصر

(1) عبد الله بريعي، مطاردة العلامات، مرجع سابق، ص51.

العلامة في حد ذاتها أقصد هنا المؤول (Interprétant)، والماثول (Représentamen)، والموضوع (Objet) فضلا عن خضوع هذه المكونات لنظرية المقولات الأمر الذي أعطى للعلامة حيوية مضاعفة ناشئة عن هذه الدينامية الفرعية، والكلية، وحتى يتم تبين هذا التوصيف بشكل أوضح ضروري الوقوف على هذه العناصر، وتبايناتها النسقية، والمفهومية.

2-3-1- الماثول (Représentamen):

يعرف بورس الماثول بقوله: "إن العلامة، أو الماثول¹ هي شيء يعوض بالنسبة لشخص ما شيئا ما بأية صفة، وبأية طريقة، إنه يخلق عنده علامة موازية، أو علامة أكثر تطورا، إن العلامة التي يخلقها أطلق عليها مؤولا للعلامة الأولى، وهذه العلامة تحل محل شيء هو موضوعها"² فتوظيف الممثل في عملية التدليل هي تمثيل الشيء دون أي بادرة فهمية أو إفهامية نحو هذا الممثل، فالماثل لا يقوم بأي عمل يتعدى تمثيل الموضوع، فهو لا يعرفنا به، ولا يقدم لنا إضافة تعيينية، أو تصنيفية لمكونات الموضوع، أو الشيء الممثل، بناء على ذلك يكون الماثول تمثيلا غير متحقق إلا من خلال تحيينه ضمن موضوع يعطيه أبعاده المدركة، والمحددة، كما أن هذا التمثيل لا يتبلور في إجراء تدليلي متكامل إلا ضمن نسق تأطيري، أو عبر سلسلة من الإحالات الخاضعة لجرى النسق، أو المرحلة التدليلية، ويكون المؤول هو المسؤول الوحيد على هذا الاهتداء الدلالي الناشئ عن إناطة الماثول بالموضوع، فالماثل "لا يستطيع الإحالة على موضوعه إلا من

¹ يستعمل بورس العلامة الماثول بمفهوم واحد أو في موضع واحد، وقد نقل بنكراد الفرق بينهما إذ يقول "العلامة هي الشيء المعطى كما هو، بينما الماثول الشيء علامة منظورا إليه داخل التحليل الثلاثي كعنصر داخل سيرورة التأويل". ينظر: سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص78.

وحسب إيكو (Umberto Eco) فإن بورس يقصد بالعلامة التعبير عن ما يرد ويتحقق داخل السيرورة الملموسة لعملية التواصل، أما الماثول فهو النمط الذي يسند إليه السنن مدلولاً ملائماً، وذلك عبر توسط مؤولات قادرة على ترجمته، للمزيد ينظر:

Umberto Eco, Lector in Fabula (la cooperacioninterpretativa en el texto Narrativo, Editorial lumen, Barcelona, tercera edicion, 1993, p: 42, 43.

² سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مرجع سابق، ص78.

خلال وجود مؤول يمنح العلامة صحتها"¹، ويستفاد من هذه التوصيفات إجمالاً أن الماثول: "ليس واقعة لسانية بالضرورة، يحلّ محلّ شيء آخر، بل أداة للتمثيل لا يوجد إلا من خلال تحيينه داخل موضوع"² والماثل يقابل نسبياً مفهوم الدال عند (دي سوسير) فـ"الماثل يقوم بنفس الدور الذي يقوم به الدال في التصور السوسيري حتى وإن كانت هناك اختلافات بين الأدوات، فمهمة الماثول كما هي مهمة الدال تكمن في التمثيل لشيء ما في أفق منحه وضعا تجريدياً أي مفهوماً"³ إن هذه المقاربة التمثيلية بين الماثول، والدال السوسيري هي تمثيل ظرفي يعكس حالة تشابه في نسق لغوي عابر مع أن الدال أقل شمولية، وتجريداً من الماثول ذلك لأن الرؤية البنائية للعلامة عند كل من بيرس، وسوسير تختلف تأسيساً في خلفية الإطار العلاماتي بين من ينظر إلى العلامة نظرة كونية متحققة ضمن كل الإمكانيات الوجودية، وبين من لا يتعدى في تصوره للعلامة الإطار اللساني.

إن الماثول البورسي يشتغل ضمن السيرورة الدالية انطلاقاً من خضوعه لنظرية المقولات التي أكسبته على غرار السيرورة السيميائية الأخرى حيوية نوعية انعكست على العلامة، وحدودها التدليلية التي أضحت غير متناهية، ولقد نظر إلى الماثول وفق نظرية المقولات كأولانية إمكان، وتحقق يعكس علامة نوعية (Qualisigne)، وكتائنية إفرادية يعكس علامة مفردة (Sinsigne)، وكتائنية القانون والقواعد يعكس علامة معيارية (Légidigne).

أ-العلامة النوعية: (Qualisigne)

ينظر إلى الماثول كعلامة نوعية ضمن مجرى الأولانية. هذه النوعية تشتغل في وضع تجريدي دون ارتباط بسياق معين، أو تحقق مفترض؛ إلا أن تحقق هذه النوعية ن والإمساك بها لا يتم إلا من خلال تدبرها كمعطى كلي، وكمعطى أولي، ذلك أن المتلقي حين يدركه يعرف أنه ليس علامة

1) سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، مرجع سابق، ص: 79.

2) المرجع نفسه، ص 79.

3) المرجع نفسه، ص 65.

متحققة، بل نوعية متجردة من اشتراطات الوجود، وموثيق الضرورة، فالعلامة النوعية التي تتركز في وجودها على علاقات كونية، أو على وجود كيان آخر لا يمكن عدّها أدلة نوعية "إن العلامة النوعية هي علامة أساسها هو النوعية، وهي نوعية تشتغل كعلامة، ولا يمكن لهذه النوعية أن تشتغل، وتؤثر بصفتها علامة إلا بعد أن تتجسد في شيء، أو حدث واقعي إلا أن هذا التجسيد لا علاقة له بطابعها كعلامة"¹ فعلى سبيل التمثيل فإن اللون الأخضر في نسق قانون المرور كعلامة تدل على السماح بفعل المرور، أو منعه لا يمكن اعتباره نوعية لأنه اعتمد في وجوده على شيء آخر ضمن نسق اشتراطي، ولا يكون الأخضر علامة نوعية إلا كنوعية متجردة، أو كيان أولي متحرر من كل علاقة مضافة، وإذا تعدى هذا الإمكان التجرد، واعتمد على شيء ما لا نكون حينها بصدد علامة نوعية؛ بل أمام نوع آخر من مظهرات الماثول ألا وهو العلامة المفردة.

ب- العلامة المفردة: (Sinsingne)

تضعنا إحالة الماثول على نفسه في مجرى الثانية أمام العلامة المفردة التي تتسم بالتحقق ضمن سياق زماني، ومكاني، وتعكس حدثا واقعيًا مؤطرًا عن الامتداد النوعي المطلق، ذلك لأن العلامة المفردة لا تشتغل كعلامة إلا حين تُجسّد في واقعة فردية خاصة، ولذلك سميت علامة مفردة فهي: "شيء أو حدث موجود فعلا يشتغل علامة، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا من خلال نوعياته، بحيث أنه يستدعي نوعية، أو بالأحرى مجموعة من العلامات النوعية، إلا أن هذه العلامات هي من طبيعة خاصة، ولا تتشكل علامة إلا من خلال التجسد الفعلي"² هذا التجسد الفعلي يتم في أثناءه التحول من النوعية المطلقة المنظور إليها بشمولية مجردة عن أي ملبسة إحالية إلى الوجود الفعلي، والتحقق الظرفي "داخل واقعة خاصة، ومحددة (الهنا

¹ (عبد الله بريحي، مطاردة العلامات، مرجع سابق، ص 88.

² (سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 113.

والآن¹ فطلقة الرصاص الفجائية التي يسمعها المتسابقون تؤشر وجوديا وتحققا على موضوعها الذي هو بداية السباق.

هذه الطلقة كعلامة نوعية، وككينونة لا تحيل على أي مدلول، أو على أدنى دلالة معينة إلا ضمن سياق محدد، يكسبها تدليل واقعي معين يتحكم في تأطيره، وتوجيهه ملابسات الزمان والمكان، والتحسينات المتجددة ضمن هذا الإطار الإحصائي.

ج- العلامة المعيارية: (Legisigne)

تتخذ العلامة المعيارية مجرى مختلفا عن إحاطات النوعية كما أنها تتجاوز في كينونتها حدود التحقق الإفرادي، أو الحالة الخاصة، فهي حتى وإن تحررت من مشهد التشخيص عبر العودة إلى الحالة العموم إلا أن هذا العموم ليس متجردا، أوغامضا؛ بل يستند إلى القاعدة، والقانون ف "العلامة المعيارية هي قانون يشتغل كعلامة، وهذا القانون هو في الأصل نتاجا لإنسان وكل علامة عرفية هي علامة معيارية، وليس العكس"²، إذن فالعلامة المعيارية تتأسس بناء على تعاقدات، أو تسنينات لغوية كانت، أو اجتماعية، أو ثقافية، تم التعاضد عليها كنمط عام مؤطر بقواعد، وأعراف تربية نابعة من هوية اجتماعية، أو إقليمية، وبالرغم من التقاطع التعميمي بين العلامة النوعية، والعلامة المعيارية إلا أن الفرق بينهما "يتبدى في كون العلامة القانونية تملك هوية محددة مع العلم أنها عادة ماتظهر بمظاهر مختلفة، بينما تفتقد العلامة النوعية هذه الهوية، إنها النوعية المحضة والتعبير القح لمظهر ما، ولا تملك هذه النوعية المظهر نفسه عندما تحاول الظهور ثانية"³، كل هذه الأنواع من العلامات المفردة من إحالة الماثول على ذاته لا يمكن النظر إليها على أنها تدلالات منفصلة، أو منعزلة، بل هي أنماط متقاطعة أحيانا، وتراتبية أحيانا أخرى تبعا لجهات، وزوايا النظر.

¹ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 114.

² المرجع نفسه، ص 115.

³ عبد الله بريحي، مطاردة العلامات، ص 90، 91.

2-3-2- الموضوع: (objet):

هو كيان قد يكون ملموسا، أو معنويا؛ هذا الكيان يمثل من طرف الماثول على سبيل التعيين، أو التخصيص، كما أن الموضوع قد يكون مدركا بشكل واقعي، أو بصورة متخيلة، أو قابلة للتخيل، أو لا يمكن تخيله البتة، فالعلامة عند بيرس لا تقتصر على الإحالة على الموضوع، بل تقدم إضافة معرفية تطويرية "إن موضوع العلامة هو المعرفة التي تفترضها العلامة لكي تستطيع نقل، وتبليغ معلومات إضافية تخص هذا الموضوع"¹، هذا الموضوع لا يمكن عزله عن كينونة العلامة، أو الماثول؛ ذلك لأنه يشكل المعادل الرمزي المفهومي الذي يميل عليه الماثول. ومن خلال رؤية بيرس فإن الموضوع في نسق الإبلاغ يمثل بناءً دلاليا، أو صفا إجرائيا لأصناف التجارب المفترضة، هذه التجارب تمثل المسار التداولي بين ركني الرسالة الإبلابية (باث-مطلق)، وهي التي تبني دعامة الحوار بينهما، والذي يتطلب معرفة مسبقة بالموضوع عند الطرفين، وفي هذه الحالة تضيف آلية الإحالة التي يقودها الماثول على الموضوع مفاهيم إنمائية خاضعة لتحسينات الإبلاغ، وملاساته السياقية " ذلك لأن العلامة لا توفر معرفة ما فحسب؛ بل نستطيع عبرها التعرف على شيء جديد"²، إن وقوع الموضوع بين وضع الإدلاء الأولي، ووضع المعرفة الجديدة، أو المحينة يقودنا إلى التمييز بين نمطين من الموضوع تبعا للإحالات، وطريقة إدراكها، فالنمط الأول هو الموضوع المباشر، والنمط الثاني هو الموضوع الدينامي.

أ-الموضوع المباشر: وهو المعطى بصورة مباشرة كما تمثله العلامة، أو الماثول إذ يقدم معرفة مباشرة كالتى يقدمها المرجع " من خلال نقل معطيات الأولانية داخل الثانية " ³، هذه المعرفة لا تتطلب وسائط إبلاغية إحالية لإدراك محتواها، كما أن الموضوع المباشر يشكل البناء النموذجي، أو الكينوني للعلامة، وانطلاقا من هذا البناء تتوالد الصور المفترضة للموضوع لذلك

¹ سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، ص 65.

² المرجع نفسه، ص 82.

³ المرجع نفسه، ص 83.

فإن الموضوع المباشر "لا يغطي كل الإمكانيات الموجودة داخل الواقعة"¹. بل هو يكفي بتحديد ما هو متحقق داخل العلامة بصورة مباشرة دون الحاجة إلى استحضار مرفق تدليلي، أو إحالي لبناء العلاقة العلاماتية.

ب -الموضوع الدينامي: أو الموضوع غير المباشر ذلك لأنه "حصيلة سيرورة سيميائية سابقة يسميها بيرس التجربة الضمنية (*expérience collatérale*)" ² و لأن إدراكاته خارجة عن المجرى الاعتيادي للتدليل، وهو يشتغل خارج أطر العلامة الأولى، ويخضع لتراكمات الثقافة، والنسق الاجتماعي، والديني، ويكتسب رصيده التدليلي المحيّن انطلاقاً من المعارف، والتجارب الضمنية. التي تشكل سياقاً وجودياً حضارياً محددًا في زمان، ومكان، ومرتبطة بتشكيل ثقافي معين؛ إلا أن مساره الإنمائي لا يتحقق دون المرور على الموضوع المباشر، وانطلاقاً من التحيينات التي يخضع لها الموضوع المباشر تُبنى هذه الحالات المفترضة للموضوع الدينامي احتكاماً لتجربة إضافية أو موازية، وتوجيهات الأنساق، وفي هذه الحالة سنكون بصدد معرفة جديدة غير مباشرة، وتتطلب إحاطة كافية لملازمات الإنتاج، والتلقي كما تتطلب وسائط تأويلية، أو إحالية لتثبيت المعطى الجديد، وفي مسعى الوصول إلى إحالة الموضوع الدينامي في علاقته بالماثل أضاف بورس لهذه العلاقة إجرائية العماد باعتباره وسيط يحدد العلاقات الممكنة، والمتحملة تبعاً للتحيين، والملابسة المؤطرة بين طرفي الباث، والمتلقي أثناء فعل الكلام، فالعماد كإضافة للعلاقة الثنائية بين الماثل، والموضوع يمثل: "صفة إسنادية للموضوع بعد ما تم انتقاء هذا الأخير بكيفية معينة، وأن صفة واحدة من هذه الصفات هي المؤهلة لبناء موضوع العلامة المباشر، ومادام العماد أحد الصفات المسندة، أو المحمولات الممكنة للموضوع فإنه يكون خاصية مشتركة إنه إبحاء"³، فالعماد هو بمثابة الجهاز الذي يحدد كل افتراضات

¹ طائع الحداوي، سيميائيات التأويل (الإنتاج ومنطق الدلائل)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006، ص301.

² سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 85.

³ عبد الله بريحي، مطاردة العلامات، ص61.

التدليل المتحققة، أو القابلة للتحقق سواء المرتبطة بالموضوع المباشر المتجرد، أو بالموضوعات الدينامية التي تتم ضمن دائرة تواصلية حيوية، والعماد في هذا العرض التدليلي ينتقي التدليل المباشر، ويترك بالمقابل سلسلة المعطيات المحتملة جانبا " إنه صفة للموضوع باعتباره منتقى بطريقة معينة بهدف خلق موضوع مباشر"¹ على هذه الأساس كان العماد جهازا محوريا في بلورة الموضوع المباشر، والموضوع الدينامي.

إن تقسيم بورس للموضوع باعتباره مباشرا، وديناميا هو إجراء تجزيئي مرتبط بمستوى التحين، والحيوية التدليلية، ولا يخضع لفكرة المقولات، ولكنه أعطى للموضوع تقسيما ثلاثيا منبثقا عن فكرة المقولات الثلاث، ويرتبط هذا التقسيم بمستوى التدليل المتعالي عن التحينات الوجودية المشخصة، ويقع هذا التجزيء ضمن نسق تدلالي مجرد، ومتعال عن كل معالجة ظرفية.

وفي الصدد وجب القول إن اقتضاء القول بضرورة الموضوع الدينامي ناتج عن الفعالية الخارجية التي تتجاوز تمثيلات العلامة، فالعالم الخارجي واقع دينامي لا يستقر على نمط بصوري معين؛ بل هو تواتر نشط من الإضافات، والإنتاج سواء على مستوى القيم، أو المفاهيم، وهذا ما يجعل العلامة في غالب أحوال التدليل مجرد اقتطاع ظرفي لهذه الصورة المتراكمة. " إن العلامة من خلال إمكاناتها الذاتية غير قادرة على إعطاء تمثيل كلي، وتام للعالم الخارجي، فعملية التمثيل -بحكم هذا القصور - لا يمكن أن تكون إلا جزئية"²، ولذلك ضاقت العلامة المباشرة عن تجسيد مشاهد الواقع التفاعلي، أو العالم المتغير، وهو ذات الإحراج التدليلي الذي عبّر عنه المتصوفة حين رصدوا قصور العلامة عن تمثيل رؤيتهم الواسعة؛ ولذلك فإن دينامية الموضوع من بين المخارج التي يستند العمل إليها في مقارنة المدلول العرفاني المتوالد.

¹ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 84.

² المرجع نفسه، ص 86.

1- الأيقون (Lcon):

يشغل الأيقون المنبثق عن الموضوع كعلامة تتوافر على مفاصل الموضوع في وضع تشابهي بينهما، فالأيقون في ارتباطه بالموضوع يعتمد على التشابه الحاصل بينهما، بين الأيقون كصورة، أو رسم، أو تمثيل، أو خريطة، وبين الموضوع الذي هو تحقق حسي لهذه الأيقونات، فالمخطط الهندسي لمنزل، أو شقة هو أيقون لهذه الشقة كموضوع متجسد، " إن الأيقون علامة تحيل على الموضوع بموجب الخصائص التي يمتلكها هذا الموضوع سواء كان هذا الموضوع موجوداً، أو غير موجود ¹، فالأيقون وفق المفهوم الشامل هو إطار جامع لكل الأدلة التي تكون موضوعاتها أولانية حيث لا يمكن للموضوع أن يكون إلا ممكناً، وهذا ما يجعله مجرد خاصية نوعية يظهرها الممثل ليس بالملزم أن يرتبط بمقولة أخرى.

2- المؤشر (Index):

يرتبط المؤشر بالبعد المتصل بمقولة الثانية ذلك لأنه يشترط سندا زمانياً، ومكانياً يعلم وجوده، وهو بهذا التحقق يمثل حدثاً فردياً ملموساً مرتبطاً بممثل تحديدي بواسطة أفعال مباشرة، أو بردود أفعال مباشرة، فيكون الانتقال من الماثول إلى الموضوع في نسق هذا التأشير بحكم التجاور الوجودي، وليس التشابه، أو القانون، وهذا ما بينه بيرس في تعريفه للمؤشر؛ إذ هو " علامة، أو تمثيل يحيل على موضوعه من حيث وجود تشابه معه، ولا لأنه مرتبط بالخصائص العامة التي يملكها الموضوع، ولكنه يقوم بذلك لأنه مرتبط ارتباطاً دينامياً (بما في ذلك الارتباط الفضائي) مع الموضوع الفردي، ومع المعنى، أو ذاكرة الشخص الذي يشغل عنده هذا الموضوع كعلامة من جهة ثانية ² فالدخان مؤشر تحقيقي للنار دون أن تكون هناك أية علاقة مشابهة بين النار، والدخان، ولكن الرابط بينهما رابط تجاوري، وتختلف هذه العلاقة التأشيرية فقد تكون طبيعية، أو اجتماعية، أو لسانية.

1) سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 116.

2) المرجع نفسه، ص 119.

3- الرمز (Symbole):

يمثل الرمز القانون الذي تتم صياغته في مجرى العرف، والعادة، وهو الذي يعكس انشباقا تالثلثانية التي تسدعي عنصرا ثالثا بين الماثول، والموضوع لا يتواجد بدافع برهاني ناشئ عن السببية، أو المجاورة، وإنما تستحضره الأنساق الاجتماعية، وسلطة العرف إلى أن يصل إلى مرتبة القانون، أو النمط العام، ولهذا فإن الرمز: " علامة تحيل على الموضوع الذي تدل عليه، أو تشير إليه بموجب قانون، وعادة ما يكون تداعيا من الأفكار العامة، ويحدد هذا القانون تأويل الرمز بالإحالة على ذلك الموضوع، فالرمز من ثمة نمط عام، أو قانون أي علامة قانونية، وبهذا الصفة فإن الرمز يتصف عبر التوسط لنسخة ما، ليس فقط لأنه عام في ذاته بل لأن الموضوع الذي يحيل عليه هو الآخر من طبيعة عامة، غير أن ما هو عام في كينونته يتحقق من خلال الحالات الخاصة التي يحددها " ¹.

إن التعريف السابق يفترض أن العلاقة بين ممثل العلامة، وموضعها علاقة توسطية إحلالية أي أن ممثل الرمز يحل مكان الموضوع بفعالية مؤوله، ولذلك لا يكون ممثله بالنظر إليه في ذاته إلا قانونا، فالرمز يختلف عن الإيقون الذي يتجسد ضمن ذريعة التشابه، كما يختلف عن المؤشر الذي يتجسد على أواصر المجاورة، فالرمز لا يتواجد إلا إذا كان تكتيفا لنسخ من الأفعال المتجسدة ضمن إقرارات التعاقد الاجتماعي، أو حتى الإنساني، ومن هنا يكتسي الرمز أهمية قصوى، وفاعلة تتمثل في ترتيب، وتنسيق تفاعلات التجربة الإنسانية، فهي لا يمكن أن تكون تجربة عامة، وإنسانية إلا إذا تم إدماجها في قوالب رمزية حتى تأخذ بعدا كليا تعاقبيا بعيدا عن التجربة الظرفية، ويعد الرمز أحد الإفرازات التي تؤطر النظام اللغوي ضمن عمومية القانون المشترك، وسلطة النسق الاجتماعي.

(1) عبد الله بريحي، مطاردة العلامات، ص 98.

2-3-3- المؤول (Interprétant)

إن نسق تمثّل المؤول هو ثالثة التشكل السميوزيسي للعلامة، ويُعدّ المؤول ضمن هذا النسيج محور التذليل، وعماده ذلك لأنه يمارس وساطة إفهامية بين الممثل والموضوع، تُعتبر هذه الوساطة عملية إحالية إزامية لتحقق التذليل، إذ لا إمكانية للحدث عن وجود علامة دون تكريس لفعالية المؤول الذي يشكل جسرا إبلاغيا بين الممثل، والموضوع، فمن غير الممكن إنتاج علامة أحادية منعزلة عن التداول؛ لذلك فإنّ المؤول يكسب العلامة أحقية التداول، ويضعها ضمن السيورة الإبلاغية، والإفهامية، ويمثّل المؤول باعتباره وسيطا تذليليا مقولة المدلول عند دي سوسير، وقد تنوعت نطاقات مفهوم المؤول في عمقها، أو سطحتها بعد بيرس، فإن كان يرى أن المؤول هو: " كل ما هو معطى بشكل صريح داخل العلامة نفسها في استقلالية عن سياقها، وعن الشروط المعبرة عنه " ¹، فلقد تنامت بعده تصورات المؤول إلى أن امتلك الكفاءة الشاملة ليكون فاعلا ضمن الحقول الثقافية الكبرى: أي ضمن فعل التسنين، لكن رغم هذه الاختلافات التي لن نقف عندها إلا أن هذه المفاهيم تعاضدت كلية على طبيعة المؤول التوسطية، " فهو عنصر توسطي يقوم بربط الماثول بموضوعه، ولكنه في الآن نفسه يبرز المسافة التي لا يمكن ملؤها أبدا بين الماثول، والموضوع " ²، يتشابه هذا التوسط مع وظيفة الثالثة داخل نظرية المقولات في وصف الأول، والثاني داخل علاقة تبلور ضمن ضبطية القاعدة، أو القانون، إذ " أن المؤول باعتباره حدا ثالثا هو الذي يقوم - داخل السلسلة - بإدخال القاعدة، أو المبدأ العام الذي يربط الحدود الثلاثة فيما بينهما " ³، لقد بدا واضحا أن المؤول يمارس ضبطية تعاقدية للمعنى تسمح بتداول العلامة انطلاقا من القانون الذي يبني العلاقة التكوينية بين الحدود الثلاثة (ماثول، موضوع، مؤول)، كما يعدّ المؤول بعد ذلك تخارجا للعلاقة الدينامية بين الماثول، والموضوع، وهو ما يؤشر على حضوره ضمن هذا التشكل الإبلಾಗಿ حضورا محوريا، وحيويا، فهو

¹ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 88.

² المرجع نفسه، ص 89.

³ المرجع نفسه، ص 90.

الشرط الأساس لترويح الدلالة، وهو الذي يمنح العلامة إمكانية تمثيل الموضوع داخل حيز التواصل، ولأنه يشغل داخل هذا الرواق الدينامي، أو التفاعلي، فهو بعبارة أخرى " المحور الذي يؤسس العلاقات الاستبدالية لعلامة ما، وبين ما نصطلح على تسميتها أحيانا بالمعرفة القبلية، وأن المؤول دائما، وفي الوقت نفسه علامة بالنسبة لمؤول آخر، وبالتالي فإنه يساهم في حركة السميوزيس اللامتناهية"¹.

وكما سبق فإن دخول المؤول كوسيط بين الموضوع، والممثل لا يبيّن علاقة التدليل المباشرة فقط، بل هو من زاوية أخرى يبرز مدى اتساع الهوة بين هذين العنصرين، لكن ذلك لا يعدّ قصورا في حق المؤول، بل هو معطى إيجابي لإظهارالكثافة الدلالي الخصب للعلامة بفتح المجال أمام افتراضات التأويل، وكشف مدى غنى عملية التأويل، وقدرتها على مجازة حركية هذه العلاقة، وهذا ما دفع بورس للحديث عن مستويات المؤول، أو أنواعه وفقا لمقتضيات التدليل داخل هذه الهوة الحاصلة بين الموضوع، والماثول، هذه الأنواع هي: (المؤول المباشر، المؤول الدينامي، المؤول النهائي)، وكل مؤول يتطابق مع مستوى دلالي معين.

أ - المؤول المباشر:

هو المؤول الأولي الذي يعطي نقطة إنطلاق للسيرورة الدلالية، وتوسطية هذا المؤول تقتصر على تحديد المعطيات الأولية للعلامة في حدود التجربة المباشرة بعيدا عن السياقات، ومقامات التلفظ، ذلك لأن " حدود تأويله مرتبطة بمعطيات الموضوع المباشر، وعناصر تأويله ليست سوى ما هو معطى داخل العلامة بشكل مباشر"² من هذا المنطلق يتضح أن المؤول المباشر يمارس عملية تأويل تقريرية تقدم لنا الدلالة الموضوعية، أو الحرفية للعلامة في حالتها الأولى.

¹ عبد الله بريحي، مطاردة العلامات، ص 66.

² سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 94.

ب - المؤول الدينامي:

يعمل المؤول الدينامي على إخراج العلامة من دلالتها المباشرة، وإدخالها ضمن سيرورة تدليلية غير منتهية، فتصبح بذلك العلامة ضمن نسق جديد، ومتجدد يفتح المجال لسلسلة من الإحالات المتواصلة، والمتوالدة ضمن دينامية تواصلية متنامية، " فمن أجل تحديد مؤول علامة يجب فعل ذلك من خلال علامة أخرى، وهكذا دواليك، والنتيجة أننا أمام سيرورة سيميوزية لا متناهية"¹ هذا المؤول الدينامي يعد أبرز كينونة فاعلة في العلامة ضمن الأنساق الشعرية، والفنية، والدوقية، وهو أكبر الفاعلين في عرض حيوية، وخصوبة اللغة، ومرونتها، إلا أن قوته التأويلية غير المنتهية شكلت هاجسا لدى بيرس الأمر الذي دفعه للبحث عن آلية لضبط هذا السيرورة الدلالية الدافقة، فكان ذلك عبر مقولة المؤول النهائي.

ج- المؤول النهائي:

إن سيرورة التدليل غير المنتهية لا تعطي ملمحا تواصليا مضمون العواقب بحكم أن الافتراضات الإبلاغية كلها متاحة، ومشروعة؛ لذلك فإن هذا الوضع المحاط بدينامية منفتحة، ومتنامية يستدعي بإلحاح آلية إضافية لتنظيم هذا التدفق الدلالي عند لحظة تواصلية ما، وهذا ما دفع بورس لاقتراح مقولة المؤول النهائي التي تؤطر الفهم ضمن نسق معين، هذا النسق كما قال بورس يشكل " العادة التي نملكها في إسناد هذه الدلالة إلى تلك العلامة داخل سياق مألوف لدينا"²، بهذا المعنى نكون أثناء المؤول النهائي بصدد جملة من الأطر النسقية التي تكبح جماح هذه السيرورة، وتختزل كل الإمكانيات التي تصرف الإدراك عن الانتهاء إلى مؤول تداولي ثابت، ونهائي. " فداخل سيرورة تأويلية معينة يجنح الفعل التأويلي إلى تثبيت هذه السيرورة داخل نقطة معينة تعد أفقا نهائيا داخل مسار تأويلي يقود من تحديد معطيات دلالية أولية (مؤول مباشر) إلى إثارة سلسلة من الدلالات (مؤول ديناميكي) إلى تحديد نقطة إرساء

¹ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 96، 97.

² المرجع نفسه، ص 101.

دلالية (مؤول نهائي)¹، يُشار فقط إلى أن المؤول النهائي عند بيرس ينظر إليه وفق نسقه التأولي بثلاث صور تتحدد بالنظر لطبيعة الوسائط التدلالية، فقد تكون منبثقة عن الافتراض، أو الاستنباط، أو الاستقراء، وهذا ما ينتج ثلاث أنواع من المؤول النهائي:

- مؤول نهائي رقم 1: يمثل هذ المؤول مجموع العادات والقيم والأعراف المنبثقة عن العادة، أو التجربة الجمعية، ويمتلك هذا المؤول سلطة اجتماعية غير قابلة للنقاش، أو المناكفات الذاتية، ف (المؤول النهائي الأول هو ميدان الأيديولوجيا)².

- مؤول نهائي رقم 2: يشكل هذا المؤول المعرفة التي يمكن أن يستند إليها متخصص ما في مجاله لتصنيف منتج معرفي، أو توصيفه، أو إصدار حكم ما في حقه، فالمؤول النهائي الثاني هو " عادة متخصصة مبنية على التجربة، ومراقبة من قبلها"³، ويختلف هذا المؤول عن سابقة بكونه قابل للنقاش العلمي، وخاضع للمراقبة.

- المؤول النهائي رقم 3: يمتاز بكونه مؤولا نسقيا مرتبط بالأحكام، والنظريات الفيزيائية الكبرى، و" هو مؤول خارج أي سياق، إذ لا يكتسب أي تجربة لكي يوجد، فهو على مستوى القرار استنباطي"⁴ إذ يشتغل كتأويل لسيرورة تدلالية تبدأ من أولى درجات الإدراك، وتنتهي عند مستويات كبرى كإنتاج القوانين الكلية، أو النظريات المنطقية، وهو ما دفع بيرس لربطه بألية الاستنباط، وانطلاقا من هذا التقسيم ميز بيرس بين ثلاثة أنواع من العلامات (العلامة الطباعية، أو الجمالية، العلامة العلمية، أو الأخلاقية، العلامة الميثافيزيقية). وكل نوع من هذه العلامات يستدعي مؤولا يجانس مفهوم، وتوجهات، وأطر هذه العلامات، وحمولاتها التدلالية.

¹ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 101.

² المرجع نفسه، ص 103.

³ عبد اللطيف محفوظ، آليات انتاج النص، ص 141.

⁴ عبد الله بريحي، مطاردة العلامات، 82.

سبق القول إلى أن المؤول استدعاء لزومي لترويج العلامة عبر إنشاء العلاقة الإفصاحية بين الماثول، والموضوع وبموجب هذه العلاقة تأخذ العلامة صورتها المكتملة، فضلا عن ذلك يعطي المؤول بصورة السالفة دينامية متجددة للعلامة، وانطلاقا من التوزيع الثلاثي لأبعاد هذه العلامة، فإن الثلاثية الثالثة التي تنطبق على المؤول تفرز ثلاثة أنماط من العلامة هي: الخبر، والتصديق، والحجة.

3-1 الخبر (Rhème):

يمثل الخبر عند بيرس علامة الإمكانية الكيفية، فهو الذي يوفر معلومات أولية عن الماثول باستدعاء أصوله دون اقتراح أي فعل تأويلي يستضيف أكثر من معطيات الإمكانية، والنوعية، والخبر عند بيرس هو " علامة مؤولها علامة للإمكان النوعي. إننا ندرك هذه العلامة بوصفها شيئا قادرا على تمثيل أي موضوع ممكن كيفما كان نوعه، والخبر قد يمنحنا معلومات لكنه لا يؤول كمانح لهذه المعلومات"¹ فالخبر هو مجرد معرفة مباشر تماثل إلى حد كبير مفهوم المدلول عند سوسير، والذي لا يتجاوز تقديم معطيات تصورية للمدلول كما هو.

3-2 التصديق (Dicisigne):

ينظر إلى التصديق على أنه علامة متجاوزة للمعطى الأولي المعبر عن الإمكان ذلك لأنها دالة على الوجود الفعلي، ضمن حدود واقعية مجسدة، أو وضعية ملموسة، وهي التي " تكون بالنسبة لمؤولها علامة وجود واقعي: إنها تقدم إعلاما يتعلق بموضوعه"²، إذ تعطي هذه العلامة للتدليل تخارجا مكثفا، ومتزامنا قائما على علاقة بين طرفين.

3-3 الحجة (Argument):

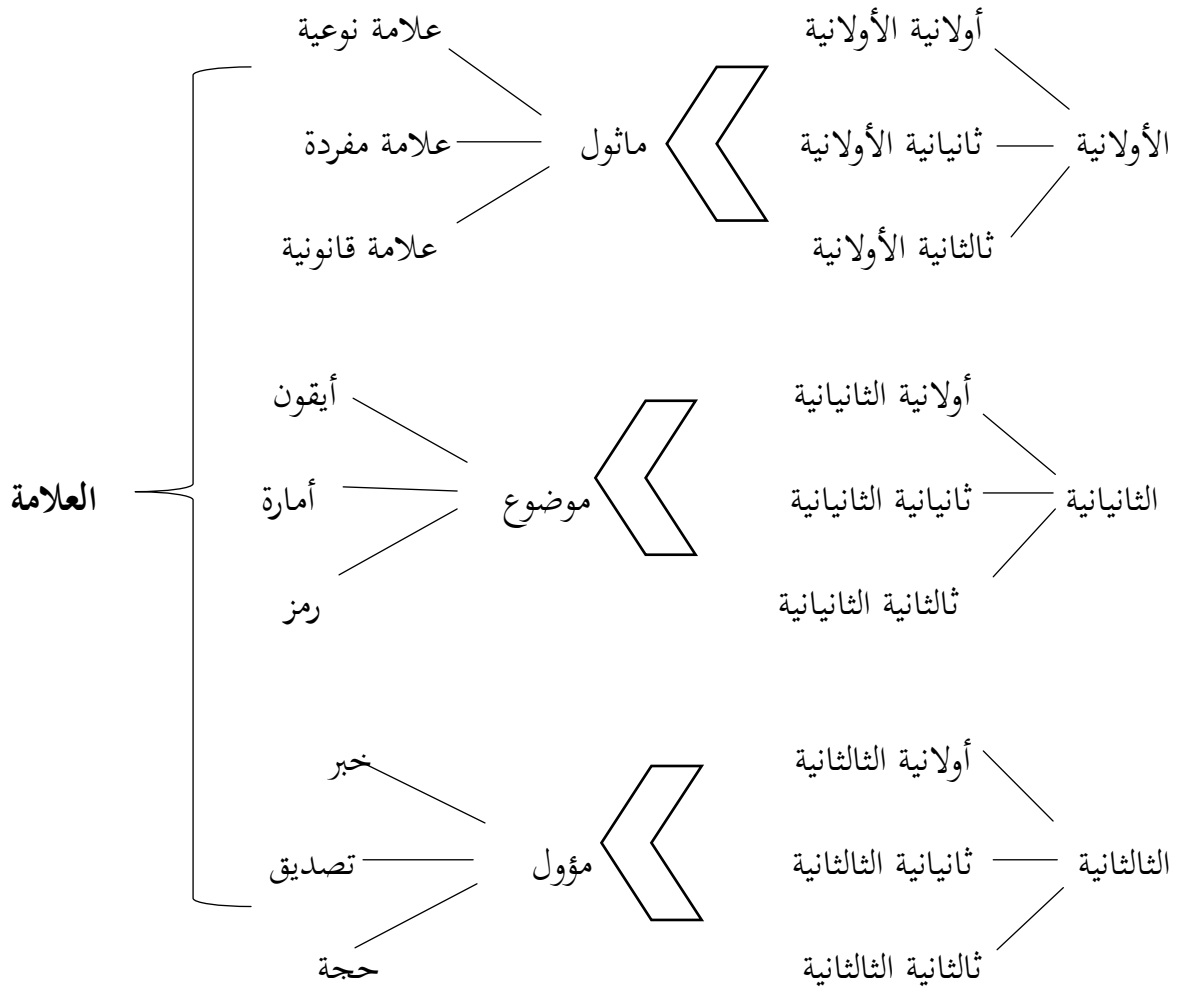
تعمل الحجة على إثبات صدقية العلاقات التي يقيمها الماثول مع بقية العلامات ضمن

¹ عبد الله بريمي، مطاردة العلامات، ص 101.

² جيرار دولودال، السيميائيات أو نظرية العلامات، ص 28.

حقل ما، أو تحت سنن معين، وتقوم هذه الحجة على " الفعل الذهني الذي يحاول من خلاله الشخص الذي يحكم أن يقتنع بصحة قضية ما " ¹، وهي فاعل توّسطي يسهم في كشف ما يدل عليه الماثول أثناء تواجده ضمن العلاقات التي يقيمها مع بقية العلامات في إطار الحقل الذي ينتمي إليه.

بعد هذا العرض التفصيلي لمفاصل العلامة، وتجذراتها الكينونية، والتحقيقية يمكننا الآن استعادة واستجماع تلك التكوينات، والانبثاقات العلاماتية انطلاقاً من المقولات الثلاثة وفق المخطط التالي:



¹ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 125.

تجدر الإشارة إلى أن تحقق العلامة يتم قيد الترهين النسقي، أو ضمن اشتراطات السياق، وهو ما يعطي لهذه العلامة إمكانية إعداد علاقات متعددة انطلاقاً من تفاعلات عناصر السيورة السيميائية فيما بينها، والتي سينبثق عنها جراء ذلك توليد أنماط مستحدثة من العلامات بفعل تكاثف زوايا الرؤية التأويلية، وتضافر علاقات الربط بين هذه العناصر، واستلزاماتها الثلاثية، إن هذه الفاعلية الدلالية، والديمومة الإحالية للمعنى منحت العلامات أطراً، ونطاقات واسعة عززت من حتمية استحداث جهاز تأويلي قادر على مواكبة هذا التعويم الدلالي، ومطاردته في تمظهراته المختلفة، لذلك كان السيميوزيس باعتباره سيورة دلالية، والتأويل بعده مرونة كشفية أحد التلازمات الضرورية، والفاعلة بين فعل الإنتاج، ومفعولية التلقي، والتي استطاعت إلى حد بعيد مرافقة تساؤلات المعنى بالنظر لانسيابية التأويل، وطواعيته، ونجاعته الإفهامية.

المبحث الثالث: السميوزيس ومسالك التأويل

في هذا الحيز التحليلي سنعطي الأولوية لهذه التلازمة الخصبية بين السميوزيس، وفعل التأويل، ذلك لأنها المسار العرفي للغة بين ثنائية التبليغ، والإفهام، فالنشاط البشري خاضع لتراكمات الزمان والمكان، وعبر هذه التراكمات تتوالد أبعاد المعنى، وتتشابك مما يعطي الإمكانية لمركّبي هذا المجال لممارسة أي إجراء يربط إدراكاتهم بمدلولات العلامة الناتجة، ولذلك تتباين مدخلات المعنى، ومخرجاته بالنظر لحجم هذه التراكمات، وطبيعتها، فتتعدد مسالك الفهم، أو التأويل، وتصبح تارة خاضعة للتاريخ، وتارة للإيديولوجيا، وفي حالات أخرى خاضعة لتعاقدات الاجتماع الإنساني، وقد تكون في نماذج أكثر شرودا خاضعة للتدويت والأهواء والرغبات.

1- التأويل والتكاثف الدلالي:

سبق القول في نطاق توصيف سيرورة العلامة، وأبعادها الوجودية إن فعل التدليل يتشكل من أول (ماثول) يحيل على ثان (موضوع) عبر وسيط إحالي (ثالث) هو المؤول، وبفعل التكاثف، والسيرورة سيصبح الثالث أولا يحيل على ثان عبر ثالث جديد، وهلم جرا، ذلك لأن تمثيل المراجع دلاليا لا يرتبط بكيونيتها المادية، وإنما هو أمر يتم ضمن مجاري ذهنية تكون فيها العلامة شديدة الارتباط بالتصورات، أو منبثقة عن الاستيهام الفردي للموجودات، وهذا ما يوافق فكرة " الامتداد" التي أشار إليها بيرس، " فكل ما يحضر في الذهن، وتلتقطه العين لا يشكل وفق هذه الفكرة سوى سلاسل رمزية مرتبطة فيما بينها استنادا إلى حاجات الإنسان الحقيقية، والاستيهامية"¹، لذلك فإن الحديث عن تراتبية دلالية أمر لا يتساق مع هذه الفاعلية الواقعية المشكلة لملاسات التدليل على الموجودات، فالمؤول ليس حدا نهائيا بل هو تكاثف حر في حدود السياقات المتاحة، هذه السياقات بإمكانها أن تمنح المؤول تواجدا مستحدثا يتبلور في علامة جديدة.

¹ سعيد بنكراد، سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائية، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012، ص 340.

إن إجراءات تشكل العلامات لا تتيح لنا الركون إلى تدليل نهائي، أو حتى تدليل مرحلي مستقل عن سابقه، أو لاحقه، فالملاحظ أنه حتى في وضع هذه السيورة لا يمكن الحصول على علامة جديدة مستقلة عن سابقتها، فالعلامة المستحدثة ضمن الملابس السياقية تبقى حاملة حتى في صورتها الجديدة ملامح التدليل السابق؛ لأنها تتشكل في حركة لفيّة لولبية لا تستطيع من خلالها قطع الصلة بالدلالة السابقة، لأن الجهاز الذهني لا يزال يختزن تلك الحمولات الأولى، وبالتالي فإن فرضية استبعادها كلية أمر غير منطقي، ويتجاوز الطبيعة الذهنية المؤطرة لعملية الإدراك، وبفعل هذه الاستعادة تزداد كثافة التدليل، وتتشابك روافده، مما يعطي للتأويل إمكانية أولى لترتيب هذه الإحالات، أو استحضار مجرياتها التوالدية، إن فعل التأويل في هذه اللحظة هو "عمل مركب يغني المعنى، والعلامة جيئة، وذهابا في آن معا"¹، إن إغناء المعنى لا ينظر إليه من زاوية التكاثف فقط؛ لأن ذلك يقود لبناء اعتقاد مجزوء تجاه عملية التأويل، إذ إن هذا الإغناء ناتج عن عملية فهم تستخدم مختلف الأنساق الدلالية المرافقة، والمنظمة لعملية الإخراج الدلالي، حتى يتحقق ضمن هذا المجرى ممارسة تأويلية موجهة لعملية تدبير المعنى وفق هذا التفاعل المنبثق عن عملية الإنتاج الذي يعد في ذاته ممارسة تأويلية مبكرة، وتتضاعف احتمالات الإدراك بالنظر للأنساق المكتنفة لهذا الإجراء فضلا عن السياقات الموجهة له، فـ "العلاقة المكونة للمعنى تتأرجح من مدلول إلى آخر، ولكنها تنطلق أيضا من المداليل في اتجاه الداول... وتعتبر الدوال كمؤول قادر على بناء بعض من هذه العلاقات"²، لقد أفضى التسليم بتعدد العلاقات المنشئة لعناصر المعنى إلى أن إحالات المؤول غير منتهية إلى درجة وصل فيها الاعتقاد بأن السيورة البيرسية رؤية تقويمية تفكيكية لا تعترف بوضع التدللال النهائي كما هو معروف عند جاك دريدا، ولذلك فإن أي عملية تأويلية ستصبح مجرد تنسيب علاماتي مؤقت، ومتعدد، و"لم يكن بورس يتصور إمكانية تحول هذه الفكرة إلى عقيدة تجعل من كل التأويلات أمرا ممكنا، ذلك أنه هو نفسه كان يتحدث، وهو يبرهن على لا نهائية الإحالات عن إمكانية وضع حد

¹ محمد بن عياد، مسالك التأويل السيميائي، مطبعة التسفير الفني، صفاقس، تونس، ط1، 2009، ص 85.

² فرانسوا راسيتي، فنون النص وعلومه، تر: ادريس الخطاب، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2010، ص 136.

لهذه السيرورة من خلال الإشارة إلى فعل تداولي ينتجه السياق، وتقبل به الذات المؤولة"¹، وهو المنحى الذي بلور حتمية المؤول النهائي الساعية إلى تأطير الإحالة الدلالية طبقا لمسار تحكمه قوانين، أو أعراف محددة، وهو ما أطلق عليه بيرس العادة، " فالعادة تجمّد مؤقتا الإحالة اللامتناهية من علامة إلى علامة لكي يتسنى للمتكلمين الاتفاق على واقع سياق إبلاغي معين"². إن إرساء التذليل ولو في لحظة تداولية على تواضع سياقي ما هو مطلب تفرضه وظيفة التواصل بين المتخاطبين، والواقع أن كل هذه التمظهرات للعلامة ناتج من طبيعة التذليل التي هي عملية نسبية متلبسة بجملة من العلائق المحايثة، والسلوكية، فالعلامة في نموها ستصبح تراكما مدلوليا مهما خضنا أية محاولة تجريدية، والتأويل في حد ذاته إجراء قرائي متحرر من اشتراطات المعجم، أو حتى من قصدية الباحث، ولذلك لا يكون التأويل ناجعا إلا بضمان حد أدني من التقاطعات بين المعاني المتوالدة، والمعنى الأولي فضلا عن قدرته على إخراج العلامة في وضع إبلاغي قارّ قبل استئناف أي سيرورة دلالية أخرى، حينها يكون التأويل مؤطرا، ومحفزا لهذا التكاثف الدلالي لأنه سيضفي عليه صورة إيجابية منبثقة عن التذليل الثرّ، بدل الاشتكاء من المتاهة الناشئة عن السيرورة اللامتناهية.

2- السميوزيس ونسق الإيديولوجيا:

يتفاعل النشاط البشري مع محيطه وفق جملة من العلاقات المتباينة، والتي تتغاير بين الاختيار والإكراه، والتذليل اللغوي يندرج ضمن النشاطات المحورية في هذا التفاعل بالنظر لمحورية التواصل البشري مع ذاته، ومع الكون، وتعد الإيديولوجيا من الأنساق الإكراهية التي تسطرّ للعلامة مسارا جبريا، ذلك لأن الإيديولوجيا لا تتساوق مع السيرورة السميوزيسية التي تمتلك هامشا من التحرر الإبلاغي، والذي قد يتجاوز حدود القيم، " إن أي فعل تأويلي لا بد وأن ينبني، ويتوقع انطلاقا من حقل السميوزيس اللامتناهية... إلا أن الأمر مختلف في حالتنا، فالسميوزيس منتهية،

¹ سعيد بنكراد، السيميائيات والتأويل، ص 130.

² المرجع نفسه 71.

ولها حدود مسيجة منذ اللحظات الأولى للانتشار السردي حيث أن الاختيارات السردية الأولى تترافق مع الحسم في الاختيار الإيديولوجي¹ إن الإيديولوجيا منظومة قيمة تحدد مسارات التأويل، ومنتهاه، وإن كان ينظر للإيديولوجيا على أنها بنية ذهنية متحجرة تعمل على تحقير الجدل، وتعتيم الوعي، وممارسة الحجر على سيرورة التدليل؛ إلا أنها رغم ذلك تبقى أحد أبرز منابع تشكّل اللغة، وبذلك فهي قيمة استكشافية للعلامة، وقد تتبادل في أطر مختلفة دورها مع هذه العلامة، فتتجلى الإيديولوجية كعلامة كبرى، وتنبثق عنها العلامة كموقف إيديولوجي، ومن هذا المنطلق تتخاضب علاقات التدليل مع شبكة القيم الاجتماعية المشكلة للنسيج الإيديولوجي " إن المعنى بكل تمنّعاته الذي يسند لهذه القيم لا يمكن أن يدرك بصورة فعلية إلا من خلال تحقق هذه القيم، وتجسيدها في أدوار، ووظائف، ومؤسسات تخرج هذه القيم من تجريداتها، وتمنحها وجها مشخصا، وذلك بإعطائها مضمونا، وصبها في وعاء يتم من خلاله تحديد السياق، أو التلوينات الثقافية التي تخصص هذه القيم، وتخرجها من لازميتها المطلقة إلى زمن، ومكان محددين"²، من هنا يتبين لنا أن الرصيد الإيديولوجي يشكل في محتواه التفاعلي جملة السلوكات الإنسانية القابلة للتحقق، وهو التخصيص الذي يمنح هذه الإيديولوجية حاكمية التوجيه الدلالي، إذ إن الجهاز الإدراكي، أو الإنتاجي للغة يعطي دائما أولوية التعيين الدلالي للسلوكات الماثلة، والمتكررة ضمن المجموعة اللغوية، وكل حصيلة قيمة لم تتجسد على بسطة العيان ضمن نسق اجتماعي مشترك يتعسر الإبلاغ عنها، أو تلقي معطياتها الدلالية بحكم أنها لم تمثل نفسها ضمن مجرى الحاجات اليومية للمتلفظ اللغوي، " إن الأفكار والتمثلات... التي تتشكل فيما يبدو الإيديولوجيا لا تمتلك وجودا مثاليا، أو فكريا، أو روحيا، بل تمتلك وجودا ماديا، إن الإيديولوجيا لا تظهر إلا مجسدة في جهاز، وفي ممارسة، أو ممارساته"³، إن هذا التركيز على التجسيد الإيديولوجي مبعثه توجه مقصود نحو الخاصية اللغوية، أو التدلية

¹ سعيد بنكراد، النص السردي نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، الرباط، ط1، 1996، ص 59.

² عبد الله بريحي، مطاردة العلامات، ص 113، 114.

³ المرجع نفسه، ص 115.

المبنية على مراجع خارجية، وسياقات محيطة، وبالتالي فإن محورية الإيديولوجي ناتجة عن مسارين في إطار التوليد الدلالي، فالمسار الأول تمثله السلطة الروحية لكل فعل إيديولوجي، وبالتالي فإن حضوره ضمن عملية الإبلاغ حتمية فوقية، أما المسار الثاني فيتمثل في كون الإيديولوجية أفعالا بيئية مجسدة، ومثلة في كل فترات التواصل اللغوي، ومن هنا تأتي تلازمية التأثير والتأثر، " إن المعنى ليس محايا للنص باعتباره إرسالية، بل إنه محايت لوضعية إبلاغية تشتمل بالإضافة إلى باث، ومتلق على مجموعة من الشروط (مجموعة مقاييس، منها النوع النصي، وممارسة اجتماعية ما)، ويمكن أن تكون هذه الشروط من طبيعة تداولية، ولكنها تداولية شاملة"¹.

تبعاً لهذه الحضور الفوقي للإيديولوجي تتحدد استراتيجية التدليل عبر جملة من الإجراءات التنظيمية التي بمقتضاها تتم عملية الإنتاج الدلالي، وهي بهذه الجبرية تنزع نحو الآلية النحوية في شقها الإملائي، وكذا التأطيري، فالإيدلوجيا " ليس سجلا لمضامين محددة (الإرادة والمواقف والتمثلات)؛ بل هي نحو لتوليد المعنى، ولاستثماره في مواد دالة، ولا يمكن بعد ذلك تحديدها من خلال المضامين"²، لا ينظر إلى نحوية الإيديولوجية بمنظور شكلائي نمطي، بل يقع التماثل في هذه المضارعة فقط في الشقين المشار إليهما سلفاً، وهنا يجدر التنويه إلى أن الإيديولوجية ليست سلطة أحادية لا تقبل الإشارك في بناء التصورات التي تقود لفعل الإنتاج اللغوي، بل هي حتى في حالات الجبر تُرغم المتلقي على التصدي لهذا التسييج، مما يخلق حالة من المقاومة الدلالية المتجاوزة لحاكيته، فضلاً عن ما يمارسه المتلقي من مراوغات، ومجاز، وتأويل للتعبير عن فكره المناهض للجبرالإيديولوجي، ولكن في نطاق الإيديولوجيا، ومن ثمّ فإن الإيديولوجية بحتميتها الفوقية تعطي الفرصة للتدليل لأن يمارس مقاومة داخلية، وخارجية غير صريحة، وفي خضمها يتم إنتاج جملة من المدلولات في تكاثف داخلي متحرر، وفي كل مساءلة تنظيمية يعتمد الإبلاغ على عملية تأويلية تقي فعل التدليل من مساءلات هذه الجبرية، لذلك

¹ فرانسوا راسيتي، المعنى بين الذاتية والموضوعية، تر: محمد الرضواني، مجلة علامات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، العدد 13، 2000، ص 61.

² عبد الله بريحي، مطاردة العلامات، ص 116.

وجب النظر إلى الإيديولوجية كنسق موسوعي خصب يكشف عن ملمح من ملامح التدليل الذي يدفع النظر إلى الحكم بأن هذا التدليل لا يقع البتة معزولا عما يحيط به من شبكات خارجية (إيديولوجيا، ثقافة، تاريخ...)، كما أن تلقي معطى العلامة سيتجاوز قصدية الباث إن كانت هذه القصدية لا تضع حسابنا للمحيط الإيديولوجي، وهنا يحق للمتلقي ممارسة تأويل ذاتي يتساق مع حصيلته القيمية، ولذلك "يمكن تصور دراسة تأخذ على عاتقها النبش في ثنايا النص، وتحديد بؤر التمرد على جهاز إيديولوجي يفرض نفسه داخل النص كحقيقة قصوى، حينها ستتبدى معالم خيانة لا يمكن سترها: خيانة النص لنفسه، وخيانة النسق الدلالي لنفسه، ولمنطق إيديولوجيته المولدة، وتتجلى هذه الخيانة في عدم قدرة الإيديولوجيا على استيعاب كل معطيات النسق الدلالي الشامل، وصياغتها وفق نسقها الخاص"¹، هذه الخيانة بكل أشكالها فعل دلالي مشروع نابع عن التعارض بين المكون التدليلي القائم على التغيرات المزمّن داخل الخطاب، وبين النسق الإيديولوجي القائم على إرغامات قيمة ثابتة.

كل ما تم طرحه من افتراضات حول حضور التأويل ضمن نسق تكاثف المعنى هو ضرورة حتمية، وفوقية، وطبيعية؛ لأن تنجيز المعنى ليس مقصورا على معطيات النسق اللغوي المتجرد، بل فضلا عن إسهامات الذات المنتجة، والمتلقية، فإن هذه الذات ستكون مثخنة بشحن ثقافية، وسلوكية، وإيديولوجية بإمكانها نقل المعنى في أي اتجاه إلى درجة يمكن أن يخشى فيه من سيرورة لا متناهية تعيد فرضية شroud المعنى، وفوضويته وفق ما دعا إليه جاك دريدا، ولكن كل هذا التوصيف يقود إلى القول بأن الإيديولوجيا نسق خصيب للتدليل، والتأويل في حدود المعطيات التي تشكلها هذه الحصيلة القيمية، وحتى في حالة التحجير على المعنى فإن آلية التأويل تكون منفذا للإبلاغ، وبناء مدلولات مستحدثة وفق سيرورة سيميوزيسية ثرة ناتجة عن التأقلم، أو التصدي لاشتراطات هذه الإيديولوجيا.

¹ سعيد بنكراد، النص السردى نحو سيميائيات للإيديولوجيا، ص 75.

3- العلامة الميثاقية:

وبالعودة للنسق العام لتدرجات تشكل العلامة عند بيرس وتصورها الوجودي ومحاوله إسقاطه على فضاء التدليل الصوفي وفق الجدول المرفق:

الأولانية	الثانانية	الثالثانية
النوعية	الحقيقة	الفكر
الكونية	الفعل	القول

سنجد أن مقولة الأولانية التي تمثل الكينونية خارج أي إسقاط، أو علاقة تحقيق تتجسد فيه العلامة اللغوية قبل أن تتلبس بأي إحياء صوفي، وهو ما عبّر عنه المتصوفة بالأواني، فاللفظ في صورته اللغوية عند المتصوفة لا يكتسي أي تحقق ضمن المجرى العرفاني، وهو حالة مجردة لا يُرى فيها إلا الوعاء الفارغ الذي يقتصر على إثبات الوجود فالعلامة اللغوية، أو اللفظ هو مقولة الأولانية التي تعكس النوع، أو الكينونة. بالمقابل لا بد لهذا الوعاء أن يتحقق ضمن الحقل الصوفي، وتحققه يكون من خلال شحنه بمدلول يعكس الخاص أو التجربة أو الواقعية الراسمة لميدان العرفان الوجداني وهو ما يمنح هذه العلامة صبغة تحققية خاصة تختلف عن المحمول اللغوي الأولي للعلامة في طبيعتها اللغوية، فالامتلاء اللغوي الطبيعي لا يفرز أي تحقق وهو في حد ذاته حالة من الخواء التدليلي ضمن هذا النسق الجديد ولذلك يعاد صياغة وربط العلاقة التدليلية بين الوجود المتجرد

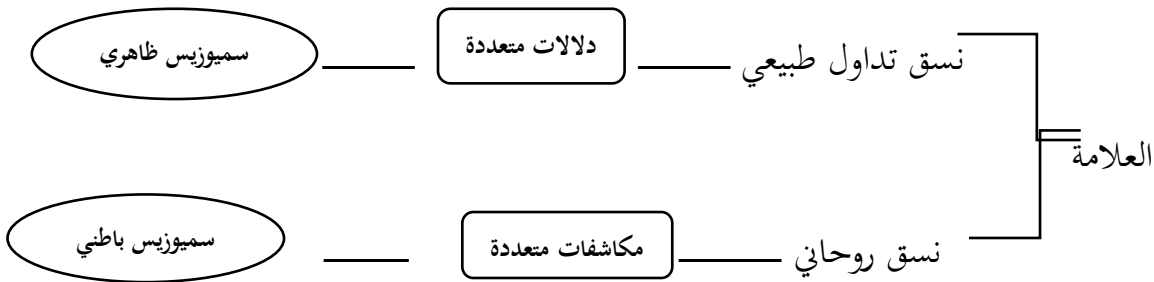
وبين التحقق النوعي للعلامة. طبعاً هذا الربط لا يمكن أن يتم إلا بوجود علاقة ربطية تتولاها مقولة الثانية عبر ضرورة القاعدة، أو الفكر، أو الثقافة، أو غيره من مسوغات التقابل، أو الصلات التوسيطية، بحيث يكون للكشف والتأويل دوراً بالغاً في بناء أو تفسير هذه الصلات الجديدة بين مقولات العلامة الصوفية والتي تركز بالأساس على مدلولات ماورائية متأتية مما يعرف بالكشف الصوفي، ومن علائق أيضاً ما ورائية يتولى البحث في تشعباتها التأويل النسقي، وعليه فإن البحث يركز هدفه بالأساس على مكاشفة المدلول الماورائي، والغوص في علاقات وصلات هذا البناء، ومبرراته عبر التأويل مما يجعل من العلامة الصوفية قياساً بالنسق اللغوي الطبيعي علامة ما روائية (ميثافيزيقية) تستند على مكونات غيبية وجدانية وصلات روحية بين الدال والمدلول.

4- السيميوزيس والخطاب الصوفي:

في هذا التدرج سنحاول أن نكشف عن سمات الخطاب الصوفي كمجرى توليدي من منظور السيميوزيس، فالملاحظ أن الخطاب الصوفي إجمالاً خطاب يبني على إنتاجية دلالية متضاعفة، وغامضة، تؤطرها طبيعة نظرتهم الروحية للكون، وأركانه، فضلاً عن تجربتهم الذوقية الواسعة، والمفعمة ببلغة باطنية كاسحة، إن الكون عند القوم تحقق للحق، وكل جزئياته المتكشفة هي انبثاقات لإشراق روحي يهدف لاحتواء الحقيقة المطلقة عن طريق كيمياء السعادة، إن هذه المواضيع، والمراجع العلامية هي في نظرهم مسافل يستوجب الانفصال عنها بمعراج الاتصال العلوي، " فالأسس الحقيقية للتجربة الصوفية من حيث أنها تجربة تهتم بكلية الإنسان من جوهر، وعرض، وكيمياء التصوف تقوم بتفعيل الإنسان الأرضي المنفصل للوصول به إلى الإنسان السماوي المتصل"¹، هذا الاتصال اللدني الكون يحوّل البنية اللغوية من علامات انفصالية تمثيلية للكون العيني، إلى مدلولات اتصالية كشفية للكون الباطني، وفي ظرف هذا التحول تتخاصب العلامات الظاهرية مع العلامات الباطنية لتبني حقولاً تدلالية تستوعب كنه

¹ شريف هزاع شريف، نقد/تصوف (النص - الخطاب - التفكيك)، دار الانتشار العربي، بيروت لبنان، ط:1، 2008، ص 111.

التجارب العرفانية المتجددة، والمتنامية، فتصبح العلامة امتلاءً مطلقاً أكثر احتضاناً لأعباء التجارب الذوقية المختلفة، ومما يميز هذا الامتلاء المدلوي للعلامة أنه حالة من التوالد الكشفي المزمّن، والمتنامي عبر طوابع روحية هي بمثابة السياق المؤطر لإحالات العلامة ضمن هذا النسق الرباني، إن العلامة اللغوية الظاهرية لا تقوى على حمل كل هذه المعاني المندفعة من الغيب، والعاكسة لحالة غيبية أيضاً، فاللغة المفصحة لا يمكنها بتلك المعطيات الدلالية الرتيبة التدليل على مقام روحاني كثيف، لقد تجاوزت التجربة الذوقية ممكنات اللغة مما دفع القوم إلى البحث عن وسائل إفهامية، أو تبليغية أخرى لمكاشفة مواجدهم، وهنا أسندت الضرورة التدليلية لترميز العلامة لتستحيل بذلك من صورة الإحالة المسطّرة إلى وضع التدليل المحتمل، والمتعالي، ولا تباين بين الزمر الصوفي المؤسس على الاحتمال، والتعدد، والتغاير، ومقامات الإدراك، وبين مقولة السيميوزيس المبنية على سيرورة دلالية غير منتهية، ولكلا الحالتين ذريعة وجودية مشتركة، فالعلامة الصوفية مبعثها ضيق العبارة عن تمثيل الرؤية الصوفية الواسعة كما سلف عند النفري، والسيميوزيس كان مدعاة لقصور العلامة عن تمثيل العالم الواقعي المتغير كما سبق عند بيرس، ولذلك لاغرو إن قلنا أن الرمز الصوفي، أو العلامة الصوفية هي سيميوزيس دلالي من نوع خاص، خصوصيته هذه تكمن في أن وظيفته الإيحائية تتم ضمن نسق غيبي يستخدم أدوات إدراك غير موضوعية مما يوسع مجاري الدلالة إلى مستوى يتجاوز طبيعة اللغة، وحدودها:



تنتهي عملية التدليل في المجرى التداولي إلى سيرورة دلالية يحكمها السياق الظاهري، أو ملابسات التواصل الطبيعي الذي يتيح لنا الحصول على سيميوزيس ظاهر خاضع لجملة من المعطيات التوافقية، والمثبتة ضمن حلقة التفاعل الكلامي، ويختلف الأمر تماماً ضمن النسق الروحي

الذي ينتج جملة من الرموز الإحالية غير الطبيعية، والمؤسسة على معطيات روحية وجدانية خاضعة للتجربة الذاتية، وتحكمها علاقات غير ممنطقية، ولذلك فإن التوافق على إحالة معينة أمر غير متاح مطلقاً، ولا يتساق مع قصدية التدليل عند المتصوفة، والتي تُبنى على تغميض التواصل، وذاتية الإدراك، مما يعطي للسيموزيس خصوصية باطنية تجعله قابلاً لكل الاحتمالات، ورافضاً لكل الاحتمالات، هذه هي الأزمة التواصلية التي خلقها الخطاب الصوفي، ورافقه في كل مراحل الإنتاج الدلالي، وقد وضعته ضمن محور المناولة النصية الحثيثة المتسائلة عن ملابسات التنجيز، وآلية مكاشفته، ولذلك فإن الأمر هذا يستعدي بدءاً الإحاطة بكل مشتملاته النسقية. وكشف هذا الفضاء أو النسق الصوفي جملة ثم فلسفته التدليلية وكل آليات البناء الدلالي فيه من التنجيز إلى المكاشفة، وذلك هو متضمن الفصل الموالي.

الفصل الثاني

الخطاب الصوفي من التنجيز

إلى الكشف

تمهيد:

تسعى الأداة التنجيزية في الخطاب الصوفي عموماً إلى تعطيل كل الحواس للكشف عن دقائق العوالم الأخرى، ولذلك فإن معرفتهم الذوقية تأسست على سلوك السلب، أو الاحتكار، ذلك لأن الخطاب الصوفي عموماً يعكس تداولاً خاصاً يقتزن فيه المعطى النصي بالسلوك الإجرائي الذي يحتم على متلقي اللغة أن يقبع داخل نسق روحي مغلق يتيح له مكاشفة هذه الأسرار اللغوية، والانتقال بإدراكاته من عالم الأواني إلى عالم المعاني، فلا شك أن القوم قد تعمدوا هذه التعمية لأسباب مختلفة كلها تدفع نحو تحصين هذا الكيان اللدني من ظاهرية القراءة، فبين عملية التنجيز، والمكاشفة تترصدنا جملة من العتبات المؤطرة لعملية الكتابة الصوفية مروراً بالمنجز الخطابية، وانتهاءً بالمؤهلات الروحية للقارئ، وشروط القراءة، والتلقي اليقيني لهذا الخطاب الإلهامي.

في هذا الفصل سأحاول توسيع الحيز المعرفي، والنسقي لعملية التدليل من خلال تشریح المتشكل الصوفي انطلاقاً من المفهوم، والمصطلح، وانبثاقاته التدلالية، أو مفرزاته المدلولية التي ستعكس على كل المنجزات الخطابية، فضلاً عن رصد خصائص هذه الأداة التنجيزية بالكشف عن طبيعة اللغة الصوفية، ومسارات استحداثها، والمقاصد التغميضية في تنصيب الخطاب الصوفي، بعد ذلك سأحاول الوقوف عند ثنائيتي الباث، والمتلقي، وخصائص كل منهما في سياق الإنتاج، والتلقي، وطبيعة العلاقة التي تربطهما خاصة على المستوى الروحي، وأخيراً تفحص الأداة القرائية لهذا الخطاب، وآليات التلقي، واشتراطاته الموطئة للوصول إلى معاني هذه اللغة الإشرافية.

المبحث الأول: التصوف نسق التبدليل:

يعد المذهب الصوفي من أبرز الأنساق الفكرية المشكّلة لمكونات الفكر الديني، أو البنية الدينية الفلسفية بكل أبعادها، ليس هذا فحسب؛ بل يعتبر المجرى الصوفي ضمن التجربة الإنسانية صراطا مفارقا لكل المسارات السلوكية الأخرى؛ مبعث هذا الحكم هو طبيعة النظر الصوفي للكون، والذي يختلف اختلافا ماورائيا، وحضوريا عن كل الرؤى العقلية فضلا عن الوسائل التعريفية المؤطرة لعملية الحكم، أو المكاشفة، إن الصوفي يرى أن جميع مفردات الكون قائمة لله راجعة إليه، ولا تمثل هذه الجزئيات إلا تحققا للخالق؛ لذلك وجب إرجاعها إلى أصلها العرفاني، "فحينئذ لا يكون في الوجود حقيقة إلا هو تعالى، وأسمائه، وصفاته، وكمالاته، وخصوصياته، ولا تكون المظاهر، والخلق، والعالم إلا أمرا اعتباريا، ووجودا مجازيا"¹. إن كائنات العالم هي بمثابة صور تتجلى فيها المعاني الإلهية بدءا، وانتهاء، ولا يمكن للوجود أن يحمل أية قيمة متعالية بصورته المادية الصامتة، لأن هذه الصورة تمثل ظاهرا انفصاليا لا تحقق فيه، ولا يصل باليقين إلى منتهى المعرفة الكشفية إذا نُظر إليه بمجرد الحواس، ومن ثم فإن الوصول إلى الجواهر القيمة لموجودات العالم لا يتأتى إلا بمنفذ اتصالية روحية تبدي الحقائق المبتوثة في بواطن هذه الموجودات عبر صدق القصد، وقصد الصدق، إذ لا شيء في هذا الكون يصدق مظهره للناظر الحسي، وما يراه هذا الناظر في دلالات الموجودات ظاهرا هو بمثابة حجب ناتج عن بصيرة ضالة مضللة. لقد جاء التصوف إلى هذا العالم ليعطي مشهدا مختلفا لمفردات الكون، كل ذلك يتأسس على دواخل ذاتية نامية بعيدة كل البعد عن المشاهد الحسية المشتركة، انطلاقا من أبعاد رؤية العالم، وآليات النفوذ إلى حقائق الأشياء، إن فلسفة هذه الرؤية الكونية تقتضي وجوبا الوقوف اصطلاحيا، ومفهوميا عند الخلفية الأنطولوجية للتصوف، والمبادئ الركنية التي يتأسس عليها النظر الصوفي في الجانب النظري، والسلوكي.

¹ يد الله يزدان بناه، تر: علي عباس الموسوي، العرفان النظري مبادئه وأصوله، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2014، ص 173.

1- تجذيرات التصوف اشتقاقا:

لقد برزت أزمة التدليل، والتجلي في هذا المتشكل الصوفي انطلاقا من مدلول التصوف في حد ذاته، إذ " يقال إن للتصوف ألف تعريف"¹، والواقع أن انبناء التصوف على عمق الأشياء، ودواخلها؛ أفرز هذه الاحتمالات المطردة لكل المفاهيم المبدئية، أو الجزئية، فضلا عن كون التوجه الروحي للمتصوفة يعكس في حالات شتى تجارب فردية خاضعة للتراكم الروحي، والرصيد السلوكي الذاتي للمتصوف وفق مقولات المقامات، والأحوال، ومن ثم فإن الانتهاء إلى مفهوم نهائي، أو اصطلاح تواضعي أمر في غاية التعسر ليس بسبب ما سبق الحديث عنه فقط، بل لأن فلسفة التدليل، وإرادة التغميض أصبحت أحد أبرز سمات ملّة القوم على سبيل القصد، فتحديد مفهوم معين، وربطه بمصطلح محدد يعد تحجيما آثما في حق التصوف من حيث شموليته، فهم يختلفون عن غيرهم بسعة المشاهدة، ويتعالون عن النسبة، والتخصيص، " لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع ولم يرتسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفا ومستأنفا، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال، مستجلين للزيادة، فلما كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسما دون اسم"²، من هذا المنطلق يتضح جليا أن إمكانية الاصطلاح التواضعي لم تكن إرادة صوفية منذ البداية لذلك تنوعت المفاهيم، وملايسات الاصطلاح، وقد تعمدت إرفاق المفهوم بالمصطلح ذلك لأن المفهوم قد يرتبط في حالات مختلفة بالمصطلح، والعكس وارد أيضا، فكما تعددت الآراء حول الأصل الاشتقاقي لكلمة (صوفي) تباينت أيضا حول المفهوم الدقيق للتصوف، وقد انتهج كل رأي سبيلا ما لتأسيس رؤيته في أصل الاصطلاح، بين مرتكز على الأصل الاشتقاقي، وقواعد الصرف اللغوي، وبين ملقّق مستند لأبسط ملابسة بين مصطلح (الصوفي)، ومسميات أخرى مجانسة لفظيا لهذا المصطلح، وبين من اعتبر أن هذا

¹ إريك جوفروا، التصوف طريق الإسلام الجوانية، تر: عبد الحق الزموري، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبوظبي، ط1، 2010، ص 11.

² عبد الله أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، شركة القدس للتجارة، القاهرة، ط1، 2008، ص 46، 45.

الاصطلاح غير مرتبط بأي تعلقة، أو إحالة تبريرية، بل هو مجرد لقب كما للناس ألقاب، " هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة، فيقال: (رجل صوفي)، وللجماعة (صوفية)، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له (متصوف)، وللجماعة (المتصوفة)، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق. و الأظهر فيه أنه كاللقب"¹، وفي هذا السعي سنقف عند مجموعة من هذه المراجع الاصطلاحية الأكثر حضورا في مصنفات القوم مثل: (الصوف، الصفاء، الصف، أهل الصفة، صوفة، سوفيا...).

1-1 الصوفية لبس الصوف:

آثرت الابتداء بهذا الافتراض لكونه من أبرز المدلولات التي انعقد عليها توافق جزئي للمتصوفة، والدارسين من خلفهم، ذلك لأنه وافق إلى حد بعيد قواعد الاشتقاق اللغوي، كما أن إجماعه التدللي ورتدت مجانسة لمذهب القوم، وصراطهم، وقد سبق القول بأن إحالة الاسم لمقام، أو حال، أو علم، أو فن، أو عمل اقرارا مذنب عند القوم؛ لأنه يعكس محدودية هذه التجربة الذوقية الواسعة، ولذلك تقبل بعض المتصوفة نسبة الصوف عن غيرها رغم إنها مرتبطة بحالة ظاهرية لا يحفل بها المذهب، ولهم في ذلك نظر مؤسس يدعم فلسفة المذهب، ومقاصده، يقول الطوسي: " نسبتهم إلى ظاهر الألبسة، لأن لبسة الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء، ويكثر في ذلك الروايات والأخبار، فلما أضفتهم إلى ظاهر اللبسة كان ذلك اسما مجملا عاما منخرا عن جميع الأعمال والأخلاق والأحوال الشريفة المحمودة"². فلبسة الصوف مبدئيا هي وضع ظاهري يتعارض مع مقاصد التصوف ذات الملمح الداخلي، وفلسفته المبنية على تقديس كل ما هو باطني، وتذويب كل ما هو ظاهري، فـ " إذا رأيت الصوفي يُعنى بظاهره فاعلم أن باطنه خراب"³، لكن لبسة الصوف في ظاهرها لا

¹ عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، شركة القدس للتجارة، القاهرة، ط 01، 2008، ص 233.

² عبد الله أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، ص 46.

³ عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص 236.

تعبّر عن تقمص ظاهري، بل هي رسالة ظاهرية باتجاه الباطن، لكونها تحيل إلى عدم الاكتراث بالظاهر بحكم أن لبس الصوف منعت للفقراء، والأنبياء، وأهل الصلاح، وهو المحفز الشكلي الذي دفع بالقوم نحو هذا الافتراض الاصطلاحي، وفي هذا الصدد تُنقل روايات عديدة تصب في هذا المنحى من بينها ما أورده ابن خلدون: " والأظهر إذ قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف"¹، تأتي هذه المخالفة لعامة الناس ضمن حقبة زمنية ازدادت فيها وتيرة الإفراط الاجتماعي من خلال نزوع الناس - خاصة إن كانوا من محيط التحكم - إلى كل رافد ترفي من الحضارات المتاخمة. هذا النسق الاجتماعي الوافد ولّد حالة من المجون العام على مستوى الأخلاق الدينية، والسياسية، وبفعل ذلك انبثقت حركة عاكسة، ورافضة لهذا النسق الآثم، عُرفت بداية بطائفة الزهاد، ثم تنامى مفهومها إلى طائفة المتصوفة الذين تلبّسوا بنمط حياة قاتر، تمثل مظهرها في لبس الرقيق، والصوف، والخرق، والانصراف عن مفاتن الحياة، وامتداح ذلك، وعدّه مقاما معراجيا من مقامات التبتل. " إنما نشأ التصوف كتوجه نحو الآخرة كرد فعل على التكالب على الدنيا والتقاتل على السلطة، وإراقة الدماء في الصراع السياسي على الخلافة في عصر الفتنة الكبرى"²، لقد كان هذا المقصد هو السبيل لسعي القوم إلى بثان طباع مفاده بأن هذا المفهوم المنبثق عن ملمح ظاهري بعيد كل البعد عن الظواهر الخفضية بل يستهدف خواطر روحية عبر ترويض الروح، وزجر النفوس الغافلة عن الحقائق، والراكضة نحو صغائر الوجود لذلك " لم يلبسوا لحظوظ النفس ما لان مسه، وحسن منظره، وإنما لبسوا لستر العورة فتحرروا بالخشن من الشعر، والغليظ من الصوف"³، فلبس الصوف وحده ليس هو التصوف، وليس

¹ عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح: محمد الشامي، شركة دار الكتاب الحديث، درارية، الجزائر، دط، 2016، ص 555.

² حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، ج1 (الوعي الموضوعي)، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2009، ص 31.

³ محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994، ص 06.

المقصود في ذاته، بل ذلك مدعاة لأن تهذب الروح، وتمثل الأخلاق الرحمانية صفاء وإنابة:¹

ليس التصوف لبس الصوف ترفعه ولا بكاؤك إن غنى المغنونا
ولا رقص ولا طرب ولا صريح كأن قد صيرت مجنونا
بل التصوف أن تصفو بلا كدر وتتبع القرآن والعلم والدينا
وأن ترى خاشعا لله مكتئبا على ذنوبك طول الدهر محزونا

إن توجيه دلالة التصوف بصفة كلية نحو افتراض اللبس لا يمكن أن يعطي الحقيقة الجازمة لجذر هذا الاصطلاح: لأن " القوم لم يختصوا بلبس الصوف"²؛ إذ لو كان المدلول منبثقا تأصيلا عن لبس الصوف لوجب أن تكون سمتهم الشاملة هذا اللبس لتحقيق الانتماء ولو ظاهرا على الأقل، كما أن هناك من أنكر هذا اللبس، وربطه بمفهوم التصوف نظرا لكون هذا المدلول يؤسس لملة روحية باطنية استنادا لمظهر شكلي خارجي، "لا يعجبك ما ترى من هذه اللبسة الظاهرة عليهم، فما زينوا الظواهر إلا بعد أن خربوا البواطن"³، فيلاحظ أن من بين القوم من رفض هذا الاهتمام بالمظهر، ولو بقصد التواضع؛ لأن ذلك مناقض لمواجيد الباطن، ولذلك ففي المتصوفة من أبعد هذا الاصطلاح بهذا الانكشاف الظاهري، وأحاله لحالة باطنية كمن يرى أن التصوف من الصفاء.

1-2: التصوف من الصفاء:

إن المذهب على بدئه قائم على التخلي ثم التحلي، وصفاء السريرة من كل الأكدار، والأدران، فـ " الصوفي من صفى من الكدر، وامتلا من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر، أي لا رغبة له في شيء دون مولاه"⁴، ولذلك فسّر بعض

¹ عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجيل بيروت، ط 1، 1992، ص 10.

² عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص 236.

³ أبي الفرج ابن الجوزي البغدادي، تلبس إبليس، دار ابن خلدون، الإسكندرية، مصر، دط، دت، ص 163.

⁴ أحمد بن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط 01، 2004، ص 26.

المتصوفة التصوف بالصفاء، فصفاء النفس، ونقاء الروح من المقتضيات الأولى، والحثيثة التي يبني عليها عمل القوم، وانتماؤهم للمذهب؛ ولا يمكن أن يستقيم أمرهم إلا بتصفية النفس، وتطهيرها من كل شوائب الدنيا، فالهدف الأسمى للتصوف هو قيادة الخلق نحو الصفاء الأصلي، والكلبي، "إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها، ونقاء آثارها، وقال بشر بن الحارث الصوفي من صفا قلبه لله..."¹، أما عن اشتقاق اللفظ لغويا من الصفاء فلا يستقيم، وتخرجه على هذا الصيغة بعيد، يقول القشيري: "ومنهم من قال إنه مشتق من الصفاء، فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة"² حتى وإن كانت دلالة الصفاء متطابقة مع مقاصد المذهب وشمال المنتمين له.

3-1 التصوف من الصف:

يقتضي انبثاق دلالة التصوف عن الصف كون القوم من أصحاب الصفوف الأولى التي هي مسعى للوصول، وتأشير للقبول، فالمتصوفة هم أصحاب الصفوف الأولى بما تحمله هذه المكانة من مجاهدة في العمل، وممدحة في المقام، "إنما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل، بارتفاع همهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم عليه، ووقوفهم بسرائره مبين يديه"³، إلا أن هذا الاشتقاق وإن كان يصدق مضمونه الدلالي على صراط القوم بما يحمله من معاني المكابدة في التعبد، والإقبال على نفحات الرحمان، والوقوف في حضن تصريفه؛ إلا أنه يبقى بعيدا عن الاشتقاق اللغوي، وهذا ما أفاد به القشيري في رسالته: "وقول من قال إنه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبة إلى الصف"⁴، لذلك يبقى هذا التخرج كغيره من التخرجات الكثيرة التي صادقت المقصد الصوفي مدلوليا؛ لكنها لم تستقم لفظيا، أو صرفيا.

¹ الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مصدر سابق، ص 05.

² عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، ص 233.

³ الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مصدر سابق، ص 05.

⁴ عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 233

1-4 التصوف من الصفة:

و الصفة التي نسب إليها التصوف هي ساحة بجوار مسجد النبي صلى الله عليه وسلم، بنيت من ثلاث جهات وغطيت بسعف النخيل، وقد كانت ملجأ للمهاجرين الأوائل الذين لم يجدوا مسكناً يأويهم، ويحميهم من الحر والقر، وقد كان من بينهم بعض كبار الصحابة - رضي الله عنهم - أهل السبق، والفضل في الإسلام على غرار بلال بن رباح، وعمار بن ياسر، وسلمان الفارسي، وجندب بن جنادة (أبي ذر الغفاري)، وغيرهم، وكانوا يحظون بعناية خاصة من رسول الله ﷺ¹، والظاهر أن العامل في نقل هذه الصفة من أهل الصفة في عهد رسول الله إلى المتصوفة يعود لمشارك الزهد، والتجرد لله، والمعاناة في طلب رضاه، والصبر على نوائب الحياة، وصروف الدهر، فالصحابة أهل الصفة فقدوا الأهل، والمال، والموطن، والملجأ، وصبروا على حر الصيف، وقر الشتاء نصرة لدين الله، وكل هذه البلائيا هي ديدن المتصوفة، وفلسفتهم السلوكية التي يرون فيها سيطراً لتهديب النفس، وتطويعها، ولذلك وجدوا الانتساب لأهل الصفة ما يوافق رؤيتهم المؤسسة على الزهد في الدنيا، وتوطين الصبر، والتزام القناعة، والرضا لأن هذه الصفات هي ذاتها" أحوال أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله ﷺ، فإنهم كانوا غرباء، فقراء، مهاجرين، أخرجوا من ديارهم، وأموالهم، ووصفهم أبو هريرة، وفضالة بن عبيد فقالوا: (يخرجون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب مجانين، وكان لباسهم الصوف حتى إن كان بعضهم يعرق فيه فيوجد منه ريح الضأن إذا أصابه المطر...) "²، إذن الواضح في هذا الاصطلاح أنه بني على أحوال، وسلوك أهل الصفة، ولم يلتفت للاشتقاق اللغوي ذلك لأن أهل الصفة تقتضي أن تكون النسبة صُفِيّ، وليس صُوفِيّ، ولذلك استبعد هذا الاصطلاح، وهذا ما نبه إليه القشيري في سرد هذه الاحتمالات، "ومن قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله ﷺ، فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي"³، ولذلك يبقى هذا الاحتمال التدللي على التصوف غير

¹ ينظر: سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط4، 1993، ص 17.

² الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مصدر سابق، ص 06.

³ عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 233

مؤسس لغويا، بل مرتبطا بتخريج سلوكي تاريخي تلفه العديد من التساؤلات الصرفية، وحتى التعااقبية من جهة الأحداث التاريخية.

1-5 التصوف نسبة إلى صوفة:

نُسب التصوف أيضا إلى صوفة، وصوفة رجل من الجاهلية اسمه الغوث بن مر عرف بخدمته للكعبة، وانقطاعه عن الدنيا، وتسخير نفسه لخدمة الحجيج عند البيت، وفي لادته قصة طويلة فانتسب الصوفية إليه لما وقع من التشابه بينهم، وبينه في السلوك، والأفعال من انقطاع عن الدنيا، وإقبال على الرهبة، والزهد، وقد أورد ابن الجوزي ما يؤصل لهذا الاصطلاح، وارتباطه بهذا الرجل: " أنبأنا محمد بن ناصر بن أبي إسحاق إبراهيم بن سعيد الحيال قال: قال أبو محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ قال: سألت وليد القاسم: إلى أي شيء ينسب الصوفي؟ فقال: كان قوم في الجاهلية يقال لهم صوفة انقطعوا إلى الله عز وجل وقطنوا الكعبة، فمن تشبه بهم فهم الصوفية. قال عبد الغني: فهؤلاء المعروفون بصوفة ولد الغوث بن مر بن أخي تميم بن مر" ¹، وفي قصة الغوث بن مر أورد الفيروز أبادي في القاموس المحيط أخبارا تفيد بوجود هذا الرجل، وخدمته للحجيج، وهو ذات الكلام الذي أفاد به الزمخشري في كتابه أساس البلاغة ²، والواقع أن تأصيل التصوف على هذا المنحى يستدعي توثيقا متواترا، وإجماعا ولو جزئيا من المتصوفة الأوائل الذين يقرون بهذا الترجيح، وهو مانفتقده في أكثر المصادر المعتمدة، فالقشيري مثلا الذي أوردت آراءه في مختلف التخريجات في رسالته لم يذكر هذا التجدير رغم تخصيصه بابا لمصطلح التصوف اشتقاقا، ومفهوما.

¹ أبي الفرج ابن الجوزي البغدادي، تلبس إبليس، دار ابن خلدون، الإسكندرية، مصر، دط، دت، ص 163.
² ينظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 08، 2005، ص 829. وينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998. ج 1، ص 564.

1-6 التصوف من سوفيا:

في سياق الانفتاح الحضاري للمسلمين على الحضارات المتاخمة خاصة الهندية، واليونانية وفدت إلى عوالم التفكير معارف شتى بمنظورات متباينة في المنطلقات، وقد كانت الفلسفة اليونانية، والحكمة الهندية أحد أهم هذه الروافد التي شغلت منتجات المسلمين حين تجلت في مناظرات، ومذاهب عقلية عدة، ولذلك رأى أبو الريحان البيروني أن التصوف مستوحى من الحكمة، والفلسفة اليونانية، ولفظة تصوف تولدت عن مصطلح سوفيا، "إن سوف باليونانية الحكمة، وبها سمي الفيلسوف (بيلاسوبا)، أي محب الحكمة، ولما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سمو باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبه للتوكل إلى (الصفة)، وأنهم أصحابها في عصر النبي ﷺ، ثم صحف بعد ذلك فصير من صوف التيوس..."¹، وقد انتصر لهذا الاحتمال في اشتقاق التصوف وفق ما أشار إليه زكي مبارك كل من المستشرق فون هامر، والأديب عبد العزيز الإسلامبولي، ومحمد لطفي جمعة، إلا أن الباحث زكي مبارك استهجن هذه الإحالة، ورأى فيها ضربا من التكرار للغة، والتراث فضلا عن غرابة الاشتقاق وبعد ملاساته، بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما افترض أن التصوف قديم عند العرب، وقد تكون كلمة تصوف هي التي نقلت إلى معابد اليونان من عند العرب.

"إن التصوف قديم جدا، وهو أساس المسيحية، ولبس الصوف كان علامة النقشف، فليس من المستبعد أن ترحل كلمة صوف إلى معابد اليونان"²، ويبدو أن اشتقاق التصوف من سوفيا لا يستند إلى أي مخرج سواء تاريخي موثوق، أو لغوي مستساغ، فالعرب لم يشيروا إلى هذا الاشتقاق، وينقلوه في كتبهم، ولو كان له أثر لأشاروا له، ولو من باب الاستئناس كما يحدث في بعض المعاجم، كما أن المتصوفة لم يحفلوا بهذا التخريج، وحتى بالرجوع إلى كتاب أبي الريحان

¹ محمد بن أحمد أبو الريحان البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، دط، 1958، ص 24، 25.

² زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هندايو للتعليم والثقافة، القاهرة، دط، 2012، ص 67.

البروني نجده لم يفصل الكلام في طريقة الاشتقاق، ومسار تحويل اللفظ عن اليونان بل مر على هذا الاصطلاح مرورا عابرا ثبت فيه هذا الاحتمال البعيد، وأبطل احتمال اشتقاق التصوف من الصوف الذي أجمع عليه ثلة معتبرة من المتصوفة، والباحثين.

زيادة على ما ذكر عن اشتقاق التصوف وردت بعض الاحتمالات الأخرى لتجذير مصطلح التصوف، أو أصله من اشتقاقه من الصوفانة، أو صوف القفا، وهذا ما أشار إليه ابن الجوزي واستبعده: "وقد ذهب إلى أنه من الصوفانة، وهي بقلة رعناء قصيرة، فنسبوا إليها لاجترائهم بنبات الصحراء، وهذا أيضا غلط لأنه لو نسب إليها لقليل صوفاني. وقال آخرون هو منسوب إلى صوف القفا، وهي الشعرات النابتة في مؤخرة؛ كأن الصوفي عطف به إلى الحق، وصرفه عن الخلق"¹.

بعد هذا السرد المقتضب لافتراضات تجذير التصوف، تبقى الفرضية الأولى هي الأكثر صدقا لأنها ارتبطت بمظهر شكلي (لبس الصوف) تجلّى واقعا في تبتلات القوم، ولكونها أيضا هي الأصح لغويا في النسبة (صوفي)، فلبس الصوف، ومدحه في نهج الفقراء وردت فيه العديد من الآثار، والأخبار، وقد أشرت إلى بعض يسير منها سلفا، وهذا يدل على محورية الصوف في سلوكيات المتصوف؛ مما يعزز القول بأن الاصطلاح في هذه الحالة انبنى على سلوك مركزي، وليس حالة جزئية، أو فرضية ضئيلة الحجة، يضاف إلى ذلك توافق هذا المعطى مع إمكانية الاشتقاق اللغوي، والنسبة دون حرج صرفي، يقول الكلابادي: " وإن جعل مأخذه من الصوف استقام اللفظ، وصحت العبارة من حيث اللغة، وجميع المعاني كلها من التخلي عن الدنيا، وعزروف النفس عنها، وترك الأوطان... "²، وقد أقر القشيري بهذا الوجه اللغوي للتصوف أي اشتقاقه من الصوف رغم أنه اعترض عن كون التصوف من الصوف لعدم اطراد ذلك على حالهم كما سبق القول في هذا الصدد " فأما قول من قال: إنه من الصوف، ولهذا يقال: تصوّف إذا

¹ أبي الفرج ابن الجوزي البغدادي، تلبس إبليس، مصدر سابق، ص 165

² الكلابادي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مصدر سابق، ص 09.

لبس الصوف كما يقال: تقمص إذا لبس القميص فلذلك وجه¹، تجدر الإشارة في نهاية هذه الافتراضات اللغوية إلى أن التصوف كما سبق لا يتحيز في دلالة لفظ، أو يتأطر في اشتقاق مشتق؛ بل هو حقيقة لدنيّة، وسلوكات تطهّرية تعلق عن كل تسمية، كما تعجز أي تسمية عن البوح بمدلول هذا الشأن الباطني، وهذا ما سأقف عليه قبل الانتقال إلى المفاهيم المتعددة لهذا الصراط انطلاقاً من رؤية المهتمين إليه.

2- التصوف حقيقة بلا اسم:

لقد سبق القول بأن التجربة الصوفية تجربة كونية وجودية تفوق التوصيف، وقاعدتها أنه كلما استتعت التجربة ضاقت اللغة، ثم أن أزمة التدليل على جزئيات هذا التجربة شغلت مصنفات القوم في تغميضها، وشرحها؛ فما بالك بالاسم الشامل لمذهب القوم في صورته الكلية، لذلك نجد من المتصوفة من رفض كل هذه الاحتمالات للتدليل على التصوف مثل الهجويري حين يقول: "اشتقاق هذا الاسم لا يصح على مقتضى اللغة من أي معنى، لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس يشتق منه، وهم يشتقون الشيء من شيء مجانس له، وكل ما هو كائن ضد الصفاء، ولا يشتق الشيء من ضده، وهذا المعنى أظهر من الشمس عند أهله، ولا يحتاج إلى العبارة، لأن الصوفي ممنوع عن العبارة والإشارة"²، فانبثاق هذا العرفان الصوفي عن مستلهمات وجدانية متحررة من المكان، والزمان، والتي تعتبر كيانها التمييزي كياناً يسمو عن التشخيص، والتحديد؛ هو الأمر الذي عزز من مناهضة التجربة الصوفية لإمكانية التوصيف، يضاف إلى ذلك المرجعية الفردية لهذه التجربة التي تشكل في كل لحظة وضعاً فردياً يختلف من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، فلا شيء مستقر، ولا شيء ثابت، وبالتالي فإن تشخيص هذه التجربة باسم ظرفي لا يمكن أن يعكس شمولية هذه التجربة، وتلوييناتها المتصاعدة، وقد كانت

¹ عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 233

² علي بن عثمان بن أبي علي أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، تح وتر: إسعاد عبد الهادي قنديل، مكتبة الإسكندرية، مصر، دط، 1974، ص 230.

هذه الخاصية الصوفية من بين الأسباب الأولى التي تدرّج بها بعض القوم في الانتصار لنسبة الصوف كوضع ظاهري قار، يقول الطوسي: "فالأجل ذلك ما أضفت إليهم حالا دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم، لأنني لو أضفت إليهم في كل وقت حالا هو ما وجدت الأغلب عليهم من الأحوال، والأخلاق والعلوم والأعمال، ولو سميتهم بذلك لكان يلزم أن أسميهم في كل وقت باسم آخر"¹، وهو ذات التبرير الذي انجر إليه السهروردي في عدم ثبوتهم على صفة، أو استقرارهم على مقام، "فهم لا يقيدهم وصف ولا يحبسهم نعت"²، ولذلك فإن وصفهم، أو نعتهم مواضعة باسم، أو نعت لا يعطي صورة الحقيقة العرفانية التي يتقبلون فيها، كما أنه قد يكون تنقيصا في كمالهم السلوكي، أو تقزيبا لعالمهم الأكبر المتأله بالمساعي الكمالية الطامحة من عال إلى ما هو أعلى منه. إن التصوف على هذه الشاكلة هو: "حقيقة بلا اسم"³ أو هو "حقيقية لا رسم له"⁴، لذلك فإن كل الصفات، أو الألقاب التي تمت نسبتهم إليها تصدق عليهم في شق منها، ولكنها من جانب آخر لا تصف كل معاني هذه الحقيقة، فيصدق إطلاقها عليهم تزكية لا تسمية، فهي، وإن اختلفت لفظا، وجذرا إلا أنها تحمل في مضمونها من المعاني ما يوافق صراط القوم، وسبيلهم القائم على صدق التجرد، وعزم التزهّد، ومرارة التكبد. انطلاقا من هذه المعاني التنسكية الكبرى برزت عدة مفاهيم للتصوف اختلفت من متصوف لآخر حسب فرط التجربة، ولحظتها، وانعكاسا لمقام الفرد، ودرجة وصوله، أو علوّه في مصعد المقامات المؤشرة على القبول، والوصول.

3- مفاهيم التصوف:

لقد رأينا أن أغلب المتصوفة في نبشهم اللغوي لدلالة التصوف لم يقفوا عند حدود الاشتقاق كأهل الظاهر (أهل العبارة)، ولكنهم كانوا يحيلون مدارات هذه العبارة إلى المعرفة

¹ (عبد الله أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، مصدر سابق، ص 45، 46).

² (عبد القاهر بن عبد الله السهروردي، عوارف المعارف، دار الفكر، بيروت لبنان، ط1، 2003، ص 63).

³ (إريك جوفروا، التصوف طريق الإسلام الجوانية، مرجع سابق، ص 15).

⁴ (علي بن عثمان بن أبي علي أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، مصدر سابق، ص 233).

السلوكية المترتبة عنها، بل هناك من صرف النظر تماما عن ملابسات الاشتقاق، وانطلق منذ الانطلاق من التراكمات الذوقية التي بدت له، وعليها بنى مفهوم التصوف، ومدلوله. إن هذا النهج التدويقي في ملامسة كُنه التصوف هو الذي أفرز حالة من الثراء المفاهيمي العاكس للحظات فردية متباينة، لقد قيل جراء هذا الوضع: إن للتصوف ألف تعريف كما سبق، أو مئة عند واحد منهم فقط، "وقد أجاب عن التصوف: ما هو؟ جماعة بأجوبة مختلفة منهم إبراهيم بن المولود الرقي، قد أجاب عنها بأكثر من مئة جواب"¹، وهذا يقود للتأكيد على أن مفهوم التصوف هو مفهوم سلوكي ظرفي، يتشكل خلال لحظة سلوكية ما عند المتصوف ثم ينمو هذا المفهوم، أو يدعمه بجملة من الترقيات التي تفد على خاطر المتصوف؛ فتبدى له حقيقة هذا النهج على غير ما كانت عليه، ثم إن كان الاختلاف على هذه الماهية اختلاف ناشئ عند ذات الفرد الناسك من حال إلى حال، فلا تثيرب أن يكون هذا الاختلاف متضاعفا بين مختلف الفرديات المتصوفة.

منتهى القول هو أن للتصوف مفاهيم متصاعدة، وأن أي منها يمكن أن يكون مفهوما ظرفيا، أو أنويًا قد لا يصدق على وصف مركبات حالة صوفية أخرى حتى وإن كان يصدق على جزء من هذا التركيب، فالمفهوم دائما يعبر عن خاطرة رحمانية إيجابية يكون المتصوف قد أدركها في مصعد المقامات، أو تجاوزها، أو يسعى لملاحقتها. كما لا يستبعد من تبرير تكاثف هذه المفاهيم عامل اللعبة اللغوية باعتباره عاملا مركزيا في التنجيز الدلالي عند القوم، ويمارس على سبيل القصد، والتميز، وهذا ما سيتجلى في سرد بعض المفاهيم التي صقلت لفظيا، إذ يظهر فيها النزوع نحو الزخرفة الدلالية فضلا عن التغميض الاحترازي، والإخفاء المدلولي الذي يبني عالمهم اللغوي الخاص.

لقد انسقت هذه المفاهيم نحو مدارات مختلفة، بحسب تجربة كل مُدلٍ بالمفهوم، فقد يكون المنطلق المفهومي من زاوية التحلق باعتباره المنحى المركزي الذي بلور تحته التصوف منظومته

¹ (عبد الله أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، مصدر سابق، ص 53.

الروحية، أو يكون مبنيًا على حالة الارتباط بالله، والفناء عما سواه، وهذا مجرى آخر تقبع تحته أغلب المفاهيم الصوفية الكبرى، أو قد يكون المفهوم مرتبطًا بنزعة التخلي عن مغريات الحياة، والزهد عن ملذات الفانية، وغير ذلك من الأطر الروحية التي شكلت منطلقًا، أو حيزًا تأصيليًا لمعنى التصوف.

في هذا المسعى سأحاول عرض مختلف هذه المفاهيم في نسقها التأسيسي، على أن لا أعرج إلا على الأنساق الكبرى المعلمة لمسارات التصوف المتعارف عليها بين القوم على وجه الاشتهار، والاطراد، كما يقتضي هذا العرض أن أتشعب في جزئيات المفاهيم المركبة حتى نصل إلى ذرائع هذا التركيب، وفلسفته؛ فضلًا عن المقاصد السلوكية، والنظرية المتوارية في المضمون الدلالي لهذه المفاهيم، وذلك بالنظر للخصوبة الدلالية، والتركيز المعنوي الذي يعتري كل التعبيرات المتعالية عند القوم، إذ يتضاعف هذا الافتراض بشكل أكبر عندما يتعلق الأمر بالمفهوم لأنه يشكل محور الثقل الدلالي لكل المعاني الأخرى بحكم شمولية المفهوم، ومسعاها لتوصيف المعطى الصوفي سلوكيًا، ونظريًا.

3-1 التصوف أخلاق:

نشأ التصوف سلوكيًا، وإجرائيًا على دعائم تربوية في خضم نزوع جناني إلى هجرة كل الشوائب الدنيوية التي تتناقض مع إرادة الإنسان الرباني، وبذلك ارتقن المتصوف لإرادة أخلاق جمعية نموذجية علّمت واجباته، وشمائله السلوكية، وتمطت نموذجه التربوي بفعل تألق الوعي الصوفي دوماً نحو الطوالع الإلهية، والتسامي بالنفس عن السقطات الشيطانية، فكان التصوف كله أدب، وعُد الأدب تصوفًا في تمامه يكشف مدى التلازم التأسيسي، والواقعي بين المكونين.

إن الرؤية المبدئية لمذهب الفقراء كانت تقوم بالأساس على جملة من الالتزامات السلوكية، والتربوية التي تعكس الحقيقة الروحية لهذا الصراط، فقد فصلوا القول في السلوك، وانتهجوا هذا الرصيف التربوي لكي يتميزوا عن بقية السائرين على طريق الغفلة، وفي العديد من المفاهيم الكبرى للمذهب ركز المنتسبون للتصوف على حلية التهذب، والتخلق بأخلاق الأولين من الصحابة، وإقامة طقوس الانتماء على ثنائية التخلي، والتخلي، كل ذلك هو إجراء سلوكي تأديبي يتعين أن

يكون الابتداء به، والحياة به، والانتهاه به؛ لأن التصوف كما سلف كله تخلق، وتأدب وفق هذا المنظور اللدني "التصوف كله أدب، لكل وقت أدب، ولكل مقام أدب، ولكل حال أدب، فمن لزم آداب الأوقات بلغ مبلغ الرجال، ومن ضيع الآداب فهو بعيد من حيث يظن القرب، ومردود من حيث يظن القبول"¹، فلا يمكن أن يعتبر المنتسك نفسه متصوفاً إذا لم يُقَم عامل التخلق في نفسه مقام الإلزام في جميع الأوقات، والأحوال؛ ذلك لأن هذا الاشتراط السلوكي مؤسس على الترويض النفسي، والمجاهدة الذاتية التي تستدعي قوة روحية داخلية لا تتوفر عند الأغيار، فقد يكون هذا المتصوف بعيداً كل البعد عن حقيقة القوم التخلقية، وربما قد لا يدرك ذلك يقيناً، أو مشاهدة، فالسعي إلى الاصبطباغ بشمائل القوم لا بد أن يكون ماثلاً في وجدان المنتسك في كل الأحوال، وبالنظر لمركزية التخلق عند المتصوف فقد اعتبر بعضهم التصوف كله أخلاق، وأن التدرج صعوداً في مقامات التصوف يعود بالأساس إلى درجة التخلق التي يصل إليها المتصوف، والأخلاق هي مقياس التنامي الروحي، ومعبّر الوصول إلى اليقين الإلهي. "التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء"²، إن التخلق المروم في مذهب القوم لا يقتصر فقط على تعامل الفقير مع الخلق، وإنما أن يظهر هذا التحلي بشكل وجداني متطّلع مع الحق سبحانه، وتعالى، لأنه كلما كانت أخلاقك مع الحضرة الإلهية عالية، امتثالاً واجتناباً؛ كلما كانت صدقية تمذهبك أكثر إخلاصاً، واحتساباً، ويؤكد ابن عجيبة هذا الاشتراط التخلقي في قوله: "من الأمور المؤكدة على المرید الصادق أن يرفع الأدب مع الله في كل شيء، ويلتزم التعظيم لكل شيء، ويحفظ الحرمة في كل شيء"³، فلزوم التخلق، والتأدب مع الله هو المنشأ الأكبر لمواجيد الخواطر الرحمانية، إذ لو تغافل المتصوف عن عامل التأدب مع الله يكون قد انسلخ من ثوب القبول، وانحاز عن سبيل الوصول لمقام الشهود الإلهي، كما يرى يحيى بن معاذ: "إذا ترك

¹ علي بن عثمان بن أبي علي أبو الحسن الهجویری، كشف المحجوب، مصدر سابق، ص 237.

² عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 236.

³ أحمد بن محمد ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 04، 2013، ص

العارف أدبه مع معروفه¹، فقد هلك مع الهالكين²، وتتعين أهمية التأدب مع الله بالنظر لكونها المقياس الأوفى لصدقية الانتماء، فما يفعله الفقير مع ربه لا يطلع عليه غيره، وهو بعيد عن لحظ الأغيار، كما أن هذا التأدب الإلهي تنبثق عنه خصوصية استحضار وجود الله في كل قول، أو فعل، مهما كانت درجة ابتعاده عن سلوك التعبد، فالفعل، أو القول قائم على وجود الله، ومراقبته؛ لذلك وجب التأدب في كل تصريف ذاتي، ولو كان ذلك على مجرى العادة التي لم يتبين فيها لزوم فعل، أو قول معين على وجه التعبد، يقول الحريري: " منذ عشرين سنة ما مددت رجلي وقت جلوسي في الخلوة، فإن حسن الأدب مع الله أولى³، إن استحضار وجود الله، والفناء عما سواه هو الدافع لهذا التأدب الأزل المتأتي من بادة فردية مع ما يحمله من مبالغة أدائية في نظر الأغيار، والمتصوف لا ينظر إلى هذا القيم الخلقية على أنها فضائل، أو زيادات يمكن أن تؤدي وفق مسار الندب، بل هي ضروريات لا يمكن للهوية الصوفية أن تتشكل في وجدان المنتسك إلا بها. وتتسع هذه الممارسة الأخلاقية إلى الخلق على صورة أنها لازمة عن أصل التأدب الرباني، إذ لا بد أن تتجلى هذه الحقيقة كذلك في الأداءات التراتبية مع عامة الخلق، انطلاقاً من كون أن كل أفعال المتصوف هي تصدير رباني، ولا يمكن أن تتجلى في نموذج الإساءة للخلق، ولذلك نجد أن المنظومة السلوكية للتصوف تعج بجملة من الركائز الأخلاقية التي تؤطر السلوك مع الناس في كل التداولات الفعلية، وقد يتم تجميع هذا الالتزامات في مفاهيم توجيهية واضحة، ومفصلة وفق ما جاء على لسان أبي حامد الغزالي في ما يلزم أن يوطن عليه المتصوف نفسه تحقيقاً لحقيقة هذا الصراط: " أن يكون كثير الحياء، قليل الأذى، كثير الصلاح، صدوق اللسان، قليل الكلام كثير العمل، قليل الزلل قليل الفضول، برا وصولاً وقورا صبورا شكورا، رضا حليماً رفيقاً عفيفاً شقيقاً ولا لعاناً ولا سباباً ولا ناماماً ولا مغتاباً ولا عجولاً ولا حقوداً ولا بخيلاً ولا حسوداً، بشاشاً هشاشاً يحب

¹ يقصد بمعروفه الله عز وجل.

² عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 241.

³ المصدر نفسه، ص 241.

في الله ويبغض في الله ويرضى في الله ويغضب في الله"¹، ومنابرز مضامين تعريفات أهل العرفان التي بُنيت على ركائز تهاديية ما جمعه القشيري في رسالته فيما يلي: " قال محمد بن علي القصاب: (التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام)، وقال الجنيد: (الصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولا يخرج منها إلا كل مريح)، ويقول الجريبي: (التصوف مراقبة الأحوال ولزوم الآداب)..."².

والملاحظ أن كل هذه التعريفات أفرزت دعائم تربوية، وتجليات خلقية تكشف بحق أن التصوف أراد إن يسمو بالروح مفهوميًا، ويخرج بها من عمى الجسد إلى نورانيات الإهابة الإلهية المتمثلة بالقيم، أين يجد المتنسك نفسه متخلية عن جمال المادة، وزخرفة الدنيوي، ومتخلية بجمال الروح، ونورانيات البرزخي، ليس هذا فقط بل العائد لمصادر التصوف يرى أن تطلعات المتصوف لا تقصر همتها برهة عن ربوة التربية، والسلوك الكمالين من صبر، وإخلاص، ورضا، وقناعة، فكلما ارتقت أخلاقك زاد تصوفك وصفائك كما سلف في رؤية الكتاني، كما أن المعطى الذي قدمه الجنيد في هذا الإطار يكتسي أهمية فائقة بحكم أنه رسم حدود الفرد الفقير ضمن نطاق واقعي، وركز على جانب التعامل الإنساني، والاجتماعي؛ إذ يرى أن المتصوف أرض يقع عليها كل قبيح، ولا تفرز إلا كل مريح، فلا يكدر صفو سريره إساءة، أو مظلمة، ويتحمل الأذية روحيا لا جسديًا؛ لأن ذلك برهان جماله الروحي الذي هو الجمال الكلي: " إن الجمال الكلي روح الجمال الجزئي، وسره، والجمال الباطن روح الجمال الظاهر، وسره، والجمال المطلق القدسي روح الكل، وسر الكل، فهو روح الروح، وسر السر"³. يمكن القول بعد هذا التحليل: إن تكثيف المدلولات السلوكية في الإفصاح عن ماهية الدال اللفظي للتصوف هي استراتيجية صوفية مفهومة، وصريحة بالنظر للتوجهات الكبرى للمذهب، والتي تنطلق بالأساس من النفس،

¹ محمد بن محمد أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت، ط1، 01، 2003، ج3، ص 62

² عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 234، 235، 236.

³ ابن الدباغ عبد العزيز، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تح: ه ريتز، دار صادر، بيروت لبنان، د ط، 1959، ص 69

وترويضها، وتقوم على أسس تربوية يراد لها أن تكون درجا للتعالي الرحماني الذي يكسب مقامات الكشف، والمشاهدة على المستوى الباطني، كما أنه يحقق على المستوى الظاهري قابلية اجتماعية تفرزها هذه السلوكات التألفية المحمودة، وفي هذا الصدد تم توجيهه حتى المفهوم اللغوي الاشتقاقي إلى مجارى التأدب، والتخلق في بعض التفسيرات، والتعليقات اللغوية الآنفة، مع الإشارة إلى أن رسم الدلالة الصوفية رسما تأديبيا يكون قد بنى فيه المتصوف هذا التصور على ذوقه الفردي المحايث انطلاقا من تجربته، أو مكاشفته الذاتية، وما يؤكد ذلك هو الاختلاف الجزئي في التدليل حتى في إطار الحقل الأخلاقي، فضلا عن التباين المفهومي إجمالا عند بعض المتصوفة الذين لم ينطلقوا من مدلولات التخلق، ولكن هذا لا يعنى أنهم يستبعدون هذا المدلول، بل تراءت لهم حقيقة التصوف في مركبات أخرى حاولوا من خلالها تشكيل مدلولية أخرى لدالة التصوف.

3-2 التصوف انقطاع:

يقول الشبلي في هذا المسعى على وجه الاستهلال: " الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق"¹، فالملاحظ أن بعض المدلولات الأخرى للتصوف رسمت سبيلا مغايرا لمفهومه؛ إلا أن هذا السبيل في مجمله لم يخرج عن البنود الثابتة للفلسفة الصوفية، بيد أن المذاق الذاتي لفئة منهم أفرز لهم طعما آخر للتصوف في صورة التعلق الرباني القائم على الفناء عن ما سوى الله، وتمثله تمثلا سرمديا لا يحده زمان، ولا مكان، ولا يقطع هذا التواصل الإلهي أي من العوارض الدنيوية، فيكون المتصوفة وفق هذا التوجيه: "هم قوم آثروا الله تعالى على كل شيء، فأثرهم الله على كل شيء"²، إن تمثل صفة الانقطاع لله وحده ظلت من أبرز القضايا المفهومية الكبرى التي تعالت إليها أنظار القوم طلبا، ثم تصاعدت فيما بعد إلى مفاهيم جدالية أكثر تشنجا مثل: وحدة الوجود، والحلول، والاتحاد، وغيرها، وليس المقام مناسبا لعرض هذه الإشكالية مادامت الدراسة تستهدف الوقوف عند الحمولات المدلولية للفظ، وسياقات تشكيلها، أو الملابس الظرفية التي بُني

¹ عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 236.

² عبد الله أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، مصدر سابق، ص 51.

عليها هذا التركيب بعيدا عن الرؤية الحكيمية، وبالعودة لما سبق نجد أن ركيزة الفناء، أو الانقطاع عن ما سوى الله تردت في مفاهيم عدة بصورة مختلفة يقول الشبلي في هذا المنحى: "الصوفي لا يرى في الدارين مع الله غير الله"¹، ومن هذا الالتزام الروحي تتحدد حضور الذات المتصوفة في حضرة الرحمان، وتغيب عن نفسها، وعن الغير روحيا، وجسديا، وقد أجاب الجنيد في هذا الصدد لما سئل عن التصوف بقوله: "هو أن يُميتك الحق عنك، ويحييك به"²، ويتجسد هذا الفناء بأن تتحقق وجودية المتصوف عند نفسه، وبين غيره جسدا على أن ينقطع عنهم روحا فلا يعلم، ولا يحس بوجود نفسه أو غيره، ويتأتى ذلك باستهلاكه في حضرات القرب الرباني ذهولا، واستعظاما، "فيكون مستغرقا بكليته مع الحق تعالى، معكوكا قلبه عليه، مشغوقا به، والهيا إليه، متحققا كأنه بين يديه"³، فالوقوف بين يدي الله استغراقا هو خصوصية اصطفاوية لا تتأتى إلا على سبيل صدق المجاهدة في الطريق؛ لأن هذا الاصطفاء هو بمثابة صيانة، وتوجيه لأفعال العبد، وأقواله، وأوصافه، فلا يظهر منه بعد هذا الفناء إلا ما هو فعل رباني محمود بما بلغ من مقامات المشاهدة، والتوطين الإلهي: "إذا أراد أن يوصلك إلى حضرة قلبه ستر عنك أوصافك، وأظهر عليك أوصافه، فأفناك عنك، وأبقاك به، فوصلك إليه بإظهار صفاته عليك، لا بأعمالك"⁴، فالملاحظ أن ارتباط التصوف بالانقطاع لله، والفناء عن غيره لم يكن مفهوما محدودا في تطلماته، بل هو توطئة استباقية لتبرير الفعل الصوفي، وشرعنة رؤيتهم بكل تفاصيلها القولية، والفعالية باعتبارها صادرة عن الإحاطة الإلهية، عبر الإلهام، أو الكشف، أو غيرها من مصادر التلقي عند القوم، والتي سيأتي الحديث عنها في المبحث القادم. إن هذا الذوبان في حضرة الله هو الذي أكسب المتصوفة قدرتهم الخارقة على فهم جزئيات الكون، والتكلم عنه بلغة إشراقية لا يبلغ

¹ (علي بن عثمان بن أبي علي أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، مصدر سابق، ص 235.

² (عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 234.

³ (محمد أبي حامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة، بيروت، دط، دت، ص 25.

⁴ (صلاح عبد التواب سعداوي، مختصر شروح الحكم العطائية، دار الفضيلة، القاهرة، ط01، 2014، ص 161.

حدودها إلا من تغمص مقام الانقطاع الصادق، أو الفناء إلى آخر درجاته الكبرى¹.

ويفهم من هذا التدليل أنه أيضا انطباع فردي لفئة من القوم الذين بدت لهم حقيقة التصوف في تسبيل ذواتهم، وأرواحهم للعالم العلوي، فكان التدليل ناشئ عن تلك التجربة الواقعة، أو المتخيلة، والمؤكد أن هذه التجربة لم يخضها كل المتصوفة باختلاف أحوالهم، ومقاماتهم؛ لذلك نجد منهم من نظر إلى التصوف من منفذ آخر يتناغم مع ذوقه، وتجربته المختلفة.

3-3: التصوف اضطراب:

يبي هذا المفهوم على رؤية التلوين الروحي، التي تسمح للمتصوفة بالسفر بين نفحاته الإلهية بكل حرية، ودون مساءلة تنظيمية، فالمتصوف هو ذلك الشهاب المتحرك بتحريك خواطره في فسحة الكون، إذ هو آية ألهية تفوق مكنوناتها سعة الكون، فلا الأرض تسعه، ولا السماء تحده، ويوضح الطوسي هذا المفهوم في إجابته عن الصوفي فيراه ذلك المارد النوراني: "الذي لا تقله أرض، ولا تظله سماء"²، وهو يريد بهذا المفهوم أن يحرر المتصوف من إمكانية التحديد الذي قد يضيق حرية القول، والفعل عندهم، إذ لا يمكن أن تتجلى كينونة هذا الصراك إلا عبر هذا الاضطراب المزمّن، ذلك لأن: "التصوف كله اضطراب، فإذا وقع السكون، فلا تصوف"³، والسر في هذا الاضطراب هو أن وجدان الفقير متطلع، ومنجذب إلى حضرة الرفعة الإلهية، إلا أن خواطر النفس الشيطانية قد تدفع به لدركات السوء، والعود على العاقبة الأولى، فيكون حاله دوام الحركة بين خواطر الروح، ونوازع النفس، فلا يستقر على حال، وهذا ما عبر عنه ابن عجيبة بحالة الإعراب في نحوه الصوفي حين قال: "كما تتغير أواخر الكلم لاختلاف العوامل الداخلة عليها كذلك تتغير أحوال القلب لاختلاف الواردات الداخلة عليها، فتارة يرد عليها وارد القبض،

¹ يبدأ الفناء عند القوم من الفناء عن الشهوات إلى فناء الفناء ولزيادة التفصيل ينظر: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، عبد الرزاق بن أحمد القشاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط01، 2004، ص (من 357 إلى 359).

² عبد الله أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، مصدر سابق، ص 54.

³ عبد القاهر بن عبد الله السهروردي، عوارف المعارف، مصدر سابق، ص 63.

وتارة يرد عليها وارد البسط"¹، وأكثر ما يجسد هذه الحقيقة الصوفية هي مراتب الصعود التي أطرتها مقولة المقامات، والأحوال، إذ تعكس حالة اللاسكون، والاسترسال الطوعي مع إرادة الله، ولأنهم يرون ذلك تدبيراً اصطفاً في حقهم، فقد حمد الكثير منهم أن يبذل الفقير نفسه لهذه الأحوال تصريفاً، لأن التصوف في نظرهم هو: "استرسال النفس مع الله على ما يريد"²، فكل ما ينجر عن هذا الاسترسال هو إرادة رانية لا يُسأل عنها المتصوف، بل يجب التسليم بها، ومن هذا المفهوم الحركي تولدت جميع الاضطرابات المفهومية، والتدلالية التي اعترت اصطلاحات المذهب، وقد تم تبريرها وفق هذا المفهوم السلوكي، وما على المتصوف إلا التسليم، وتقبل هذه التباينات، وعدم الاعتراض عليها؛ لأن الاعتراض قد يناقض وجهها من أوجه التصوف عند من يرى أن التصوف تسليم.

3-4 التصوف تسليم:

كلنا يدرك أن المعرفة الصوفية معرفة ذوقية، وكل ما يجري في مضمار التصوف من اقرار لا يمكن إخضاعه لمساءلة العقل، أو المنطق، فمن التصوف أن تسلم بكل هذه الفيوضات دون اعتراض، أو تشكيك، لأن التصوف كما جاء في رسالة القشيري هو: "الإعراض عن الاعتراض"³، فمن اعترض عن مذهب القوم، أو شكك في حقيقته لا يمكن أن يكون متصوفاً، ولا يمتلك حتى المؤهلات الروحية التي تسمح له بولوج عالم القوم، بحكم أن أول خطوة لذلك هي التصديق بهذا الكشوفات، والمواهب، لأن: "علم الباطن كله مواهب وكشوفات، فمن لم يصدق به لا يناله أبداً مادام منكراً له، وقد قالوا: أول الطريق تصديق، ووسطه توفيق، وآخره تحقيق، فمن لا تصديق له لا توفيق له، ومن لا توفيق له لا وصول له لعين التحقيق"⁴، فالتسليم بهذه

¹ عبد القادر أحمد الكوهني، منية الفقير المتجرد وسيرة المرید المتفرد، مكتبة النجاح طرابلس، ليبيا، دط، دت، ص 22.

² عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 235.

³ المصدر نفسه، ص 238.

⁴ أحمد بن محمد بن محمد بن عجيبة الحسني، الفتوحات الإلهية، تح: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، دط، دت، ص

الكشوفات هو أول خطوات التصوف، إذ لا بد للنفس أن تصفو من كل شك، أو مخالفة لحقائق المذهب حتى يتحقق لها معنى الصفاء، يقول الحصري: " التصوف صفاء النفس من كدورات المخالفة"¹، فإذا صفا العبد من الاعتراض، والمخالفة يكون قد بسط نفسه للتعرف على هذه الكشوفات التي قد تصل به إلى مقام الاصطفاء، والولاية، فمنهم من قال إن: " التصديق بطريقتنا ولاية"²، والتصديق هو بداية الطريق، ولا يمكن وفق عرف القوم أن يمنح لصاحبه مقام الولاية إلا بعد سفر نوراني مثقل بالجاهدة نحو عوالم اليقين، إلا أن اعتبار مجرد التصديق عند بعض الفقهاء ولاية، هو نوع من الاستقطاب المذهبي الذي ولدته حالة الاعتراض الكبرى لمذهب التصوف، ثم لمحورية عامل التسليم، والتصديق عند القوم بدءاً؛ لأن الذي سيلج إلى هذا العالم بعقله سيجد نفسه يخوض مناكفات غير محدودة، ويعود به الوضع من ضرورة التسليم إلى حالة المقاومة، والاعتراض، إن عامل التسليم يعطي للمتصوفة حرية كبرى في استظهار ما لديهم من فيوضات دون أي مواجهة عقلية، أو مساءلة منطقية، فضلاً عن كونه يؤمن لهم استمرار ممارستهم الصوفية دون إحراج، أو إكراه، إذن أن المنظور الثابت الذي ظل يؤطر هذه الممارسات الصوفية هو قاعدة الاعتقاد بلا انتقاد، والمطلوب في كل حال أن يعامل أحوالهم، وأقوالهم " بالتسليم، والإذعان، والقبول، والإيمان، فإن لم يمن عليه بذلك، ولم يجد في نفسه قبولاً لأقوالهم، ولا تسليماً لغريب أحوالهم فعليه بالترك، وعدم الخوض فيها، ولا يقابها بتكذيب، ولا إنكار..."³، ومن هذا القول نجد أن استراتيجية التأسيس المؤمن للممارسة الصوفية، تنازل من إجبارية التصديق إلى أن يكتفي المشكك بعدم التصديق دون أن يصعد رؤيته إلى موقف الإنكار، والتكذيب، فمن لم يلج لعالم القوم محروم بأصله من التصديق لأنه يرى، ويسمع ما فوق منزلته، وهو ليس مطالب بفهم، أو إدراك هذه الحقائق الكبرى، فحسبه أن يقف عندها موقف المسلّم أو المحايد.

¹ علي بن عثمان بن أبي علي أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، مصدر سابق ص 234.

² أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، الفتوحات الإلهية، مصدر سابق، ص 287.

³ زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، طبقات الصوفية (الطبقات الصغرى)، تح: محمد أديب الجادر، دار صادر، بيروت، ط01، 1999، ج4، ص 10.

3-5 التصوف أسرار:

إن العالم العرفاني عالم غامض مثخن بالأسرار، والمواهب الممتنعة عن الأغيار، وقد شيّد من خلالها القوم إيوانا محصّنا لا يلج إليه غيرهم، ف قيل على هذا الأساس أن المتصوفة: " أهل بيت واحد لا يدخل إليه غيرهم"¹، والفحوى من هذا الانغلاق هو تشكيل حاجز طلسمي يسمح بحفظ أسرار القوم على غير العارفين بها. "إن للعارفين علم يصرفونه بحسب الأحوال، والعوارض، قد يخفى على من ليس أهله"²، إذ لا يُصرف هذا العلم إلا بالتلميح ليفهمه الخواص على وجه التحلي المنبثق عن أحوالهم، وعوارضهم التنسّكية، فدرجات الفهم، والإدراك تتباين بينهم وفق هذا التلوين، ولقد تحدى المتصوفة كل من يخطر له مقارنة هذه الأسرار بقولهم: "أسرارنا بكر لم يفتضها وهم واهم"³، إشارة منهم إلى أن أية محاولة غيريّة لمقاربة هذه الأسرار لن تكون إلا أوهام بعيدة كل البعد عن التحلي الحقيقي، " فالأسرار معتقة عن رق الأغيار من الآثار، والأطلال"⁴، وقد قيّد القوم لهذه الأسرار صفحات تحث على حفظها، لأنها ميزة اصطفايية لا يمكن أن تتاح لمن لا يفهمها فيسيء فهمها، لذلك يقولون: " صدور الأحرار قبور الأسرار"⁵، وكأن هذه الأسرار هي بمنزلة العهد الإلهي الذي يحفظ مقامهم، وكيانهم، وماهيتهم، فأضحت مواجيدهم، وخواطرهم، وأقوالهم كلها أسراراً، وغموضاً رتبوا له سبل الكشف الذي لا يتأتى إلا عبر الانخراط، والتحلي، والمجاهدة.

إن المتفحص في هذه المساق المفهومي للتصوف يدرك أن هناك رغبة ملحة في صيانة هذا المتشكل الصوفي عن الشيوخ بين العوام، فضلاً عن إجبار الراغب في تحصيل مدرّكاته على اتباع سبل معينة، أولها أن يستلهم هذه النفحات عن شيخ مكاشف فاته في الترقّي ليحليّ له صراط

¹ عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ج2، ص 235.

² أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، الفتوحات الإلهية، مصدر سابق، ص 141.

³ عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ج2، ص 235.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص 356.

⁵ المصدر نفسه، ج1، ص 356.

الوصول، فكانت الدلالات اللغوية المغشية أبرز شفيرة تحتاج إلى من يجلي معناها من أرباب التصوف المشهود لهم بالولاية.

ما يمكن استخلاصه ظرفيا في هذا المبحث هو أن التدليل الاصطلاحي للتصوف على مستوى اللفظ حاول أن يتشبث بأي ذريعة لفظية أخرى تقارب الصورة الصوتية للدال (تصوف)، حتى وإن كان ذلك يفضي إلى تجاوز الأعراف الاشتقاقية للغة، مما يوحي بأن القوم في مناجزتهم اللغوية يتحررون من القيود الظاهرية، ويخضعون كل منجزاتهم لتصوراتهم الذاتية، والروحانية، والظرفية، وهو الأمر الذي ولّد تباينات تحذيرية لمصطلح التصوف لم يرجح منها على سبيل الاشتهار، والإقناع إلا فرضية نسبة التصوف لـ (الصوف)؛ لأن هذا الافتراض عكس حالة سلوكية ظاهرية مؤشرة على الفلسفة الزهدية للقوم، فضلا عن كونها متوافقة مع بنود الاشتقاق اللغوي، أما بالنسبة لمدلولية التصوف على مستوى المفهوم، فالملاحظ هو أن المؤشر المفهومي قدم في حالات متباينة ملمحا مجملا مخبرا عن جميع الأعمال، والأحوال، والاستراتيجيات، والتوجيهات التي تعكس شمولية المذهب، وحصانته، وعدم انجراره عن سلوك جزئي، أو معرفة نمطية.

المبحث الثاني: استراتيجية التنجيز الدلالي:

التصوف كون مفارق تكتمل ماهيته في مدى قدرته على مخالفة شتى مظاهر التواجد الفعلي، ولتحقيق هذا التبرم عن شقاوة الظاهر الذي لا يحمل أية طاقة خلدية تفضي إلى التشبع الروحي بالمعاني الحقيقية للموجودات، وبالنظر للتوقّد الداخلي لأرواح المتصوفة فضلا عن استيعابهم العميق لمفردات الحياة لم تعد هناك وسيلة مثلى لبسط هذه الوضعية، وكشفها إلا عن طريقة اللغة، إلا أن اللغة بصورتها الطبيعية لا يمكن أن تعكس مكامن هذا الواردات، لذلك كان من الحثيث لديهم أن يتم إنشاء منحرج لغوي آخر يعتمد على التلميح، والانغلاق، والإبهام، باعتبار أن هذه المواهب الإلهية مواهب مخصوصة، ولا بد أن تبقى على هذا النحو لأسباب متعددة. لقد مدح القوم كتمان هذه الإشراقات، وحجبها عن الأغيار فكانت أولى الاستراتيجيات اللغوية هي اعتماد الغموض، والتلميح، واعتباره أحد الإلزامات المبدئية.

1- التغميض ومبرراته:

سبقت الإشارة إلى أن من المتصوفة من اعتبر أن التصوف أسرار، ومواهب خاصة يجب حجبها عن العوام، وهذا يؤشر على أهمية التغميض، ومركزيته بحكم أنه ارتبط بالأساس بمهية المذهب، وكان أحد الخصائص الكبرى المشكلة لوجوده، ذلك لأن المعرفة الصوفية بوجه عام هي معرفة اصطفاوية باطنية، بمقابل المعارف الظاهرية التي لا قيمة لها عند القوم، وقد انبثقت إرادة التستر عن عالم الباطن. فالعالم الكوني كله منذ الوجود البشري إلى المآل التراي متحقق على مستويين: عالم أمر، وعالم خلق، الأول عالم روحاني، والثاني عالم جسماني، والعلاقة بين الظاهر، والباطن هي العلاقة بين عالم الأمر، وعالم الخلق¹، ولأن العالمين يشكلان عنصرا الكون، فقد تولدت بينهما ثنائية الإظهار، والإخفاء؛ لأن الباطن ما هو سوى حصيلة المعاني التي تخفيها الموجودات الظاهرة، إلا أن الإحاطة بعالم هذا الأسرار الباطنية، لا يحصل إلا لفئة انتخبته لهذه الشأن بما قدمت من مجاهدات، فتكشفت لها الحقائق بالأذواق " العلم الظاهر هو علم

¹ (ينظر تفصيلات ابن عربي في هذه التسميات في كتابه: إنشاء الدوائر، من الصفحة 52 إلى الصفحة 59.

العبودية، والعلم الباطن هو علم الربوبية، فالأول علم الأوراق، والثاني علم الأذواق، وعلم الربوبية علم الفناء، والبقاء، والسكر، والصحو (...). وهذا العلم لا يؤدي بالعبارة، وإنما يرمز إليه بالإشارة لأنه ذوقي لا علمي"¹، فمعارف القوم لا يمكن أن تكون إلا إشارات، تدور بينهم حصرا يتذوقونها بأفئدتهم بحسب أحوالهم، وأهوالهم، فهي إلهام رباني جُسد في لغة خاصة حينما عجزت لغة العبارة عن حمله، ولذلك قيل عن التصوف إنه: "علم يدور بين إشارات إلهية، وعبارات وهمية"²، وقد كان القوم يدفعون برغبتهم إلحاحا إلى حفظ هذه الأسرار، وعدم كشفها، فتجلت إرادة تغميض معارفهم، وتشفير لغتهم في كل منجزاتهم اللدنية، يقول ابن عربي: "وهذا الفن من الكشف، والعلم يجب ستره على أكثر الخلائق لما فيه من العلو، فغوره بعيد، والتلف فيه قريب، فإن من لا معرفة له بالحقائق، ولا بامتداد الرقائق، ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به، وهو لم يذقه ربما قال: (أنا من أهوى ومن أهوى أنا)، فلهذا نستره، ونكتمه"³، فمبعت حجب هذه المعارف فيقول ابن عربي هو مخافة سوء الفهم، والقراءة الظاهرية التي قد تفضي للفتنة بالمقروء بدل إدراكه، لذلك يقع منهم هذا الترميز إشفاقا على القارئ المحجوب من أهل الظاهر، الذي قد يقع في درك التلقين الآثم عندما يقترف فهما سلبيا. وفي هذا الصدد نلمس كذلك خوفا، وغيره على المذهب من أن تشيع أفكاره بين العوام، ويفقد خصوصيته المتعالية، يقول القشيري: "وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من باينهم في طريقهم؛ لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة عن الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"⁴، وهو ذات المبرر الذي ساقه ابن عربي في الدفع بهذا الضرورة الكتمية، "فالساترون لهذه الأسرار

¹ ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، مصدر سابق، ص 267.

² أبو حيان التوحيدي، رسائل التوحيدي، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، دط، 1301 هـ، ص 116.

³ محي الدين ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط 01، 1361 هـ، ص 03.

⁴ عبد الكريم أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ص 299.

في ألفاظ اصطلاحوا عليها غيرة من الأجانب، والقائلون بوجود الآثار¹، ومما يعزز هذه الرغبة الاحترازية، والانعزالية عن الأغيار هو ما أفاد به ابن عربي لما بيّن بأن هذه الإشارات التواصلية بين القوم لا تستعمل إلا عند وجود الغريب عن المذهب، أما إذا خلا المجلس من الأغيار صح أن يبوح أهل العرفان بما لديهم، وأن يقترفوا التصريح عن المكامن دون الخشية من فهمهما على الظاهر الموجب للإنكار من المحجوبين، يقول: " واصطاح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم. كما سلكت العرب في كلامها من التشبيهات، والاستعارات ليفهم بعضهم عن بعض، فإذا دخلوا بأبناء جنسهم تكلموا بما هو الأمر عليه بالنص الصريح، وإذا حضر معهم من ليس منهم تكلموا بينهم بالألفاظ التي اصطلاحوا عليها، فلا يعرف الأجنبي المجلس ما هم فيه، ولا ما يقولون"². إن المستقصي لمسار هذه النزعة التكتمية، وحِدَّتْهَا يدرك أن هناك عوامل أخرى مهمة ألزمت القوم بكنم مواجيدهم، ففي حديثهم دائما عن السر، والكتمان يستحضرون صراعا خفيا، أو معلنا بينهم، وبين الفقهاء، ذلك لأن الفقهاء أنكروا عليهم هذا التنسك غير المؤسس عقلا، وهم بالمقابل استصغروا مدركات الفقهاء، وعتوهم بالمحجوبين، وأهل الرسوم، أو أهل الظاهر لأنهم لم يصلوا إلى غور الحقائق، وروحها، وإنما توقفت همتهم عند ظاهر المعارف، لاشتغالهم بالدنيا ورسومها، " ولما كان علماء الرسوم على هذا الوضع حجبهم ذلك أن يعلموا أن الله عبادا تولى تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتابه، وعلى السنة رسله، وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الصحيح الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه، ولا غير مؤمن."³، لقد بدا الصراع واضحا بين أهل الظاهر، وأهل الباطن، ألا أن هذا الصراع في صلبه كان صراعا دلاليا، فالمتصوفة يشددون على الترميز في بث معارفهم حتى لا تعترضها أحكام الفقهاء المنبثقة عن سطحية الإدراك، وقد

¹ محي الدين ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة، مصدر سابق، ص 04.

² محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، ط 02، 1985، م 4، ص 275، 276.

³ المصدر نفسه، م 4، ص 267، 268.

عقد ابن عجيبة في الفتوحات الإلهية مقارنة مسترسلة بين العلماء (أهل الظاهر)، والعارفين (أهل الباطن) انتهى فيها إلى أن العارف هو من ملك حقيقة الدين، وقد تسامى بمجاهدته إلى الحضرة فعين، وشاهد، وحاز الرفعة عن عالم سمع، وقرأ فقط دون مشاهدة؛ فلم تكن له أحقية التوجيه، "والفرق بين العالم، والعارف: أن العالم دون ما يقول، والعارف فوق ما يقول. العالم يصف الطريق بالنعث، والعارف يصفها بالعين؛ لأنه سار معها، وعرفها، والعالم إنما نعثت له فقط"¹، ولقد انتقل هذا الصراع من مجادلة الشرعية إلى مواقف أكثر حدة وصلت إلى التوصيف بالضلال، أو كفر بعض المتصوفة، والتاريخ الصوفي مليء بالأحزان، والنكبات التي حلت ببعض أعلاهم بسبب صراعهم مع الفقهاء، كمقتل الحلاج بسبب بوحه، وكشفه عن فيوضات خواطره في مقام السكر، أو الجذب، فباح بما لا ينبغي البوح به، فكان مصيره القتل. وعليه فإن ازوار القوم عن مألوف الكلام، أصبح أكثر ضرورة بعد هذه الحادثة، إذ ينشد ابن عربي (ت 638هـ) عن هذه الحادثة، في سياق لزومية الكتم، ومآلات الإفصاح²:

وأسرار تراءت مبهمات	مسترة بأرواح المعاني
فمن فهم الإشارة فليصنها	وإلا سوف يقتل بالسنان
كحلاج المحبة إذ تبدت	له شمس الحقيقة بالتداني
فقال أنا هو الحق الذي لا	يغير ذاته مرُّ الزمان

إن الإفصاح قد يصدر عن حالة وجدية تفرزها ضغوطات تلك المكاشفات التي قد لا يتحملها فؤاد المتصوف بالنظر له ولها، فيلقي ما بداخله مرغما من معاني تفوق الإدراك الطبيعي، والتي قد تقود إلى التأويل السلبي الذي كلّفهم متاعب مزمنة مع الفقهاء؛ مما أجبرهم في حالات عدة على تحمل وجع الكتم، يقول السهروردي المقتول³:

¹ ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، مصدر سابق، ص 259.

² محي الدين ابن عربي، كتاب المعراج، تح: سعاد الحكيم، دندرة للطبع والنشر، لبنان، ط 01، 1988، ص 58، 59.

³ أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، ديوان السهروردي المقتول، تح: كامل مصطفى الشبيبي، مطبعة الرفاه، بغداد، دط، 2005، ص 58.

وا حسرتا للعاشقين تحملوا سرّ المحبة والهوى فضاح
بالسرّ إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تباح
وإذا هم كنتموا تحدّث عنهم عند الوشاة المدمع السّحاح

لقد اتخذ المتصوفة الإغراب، أو الترميز ملاذاً آمناً لدفع مضايقات أهل الرسوم، إذ الرمز يحتمل تفسيرات متباينة، وهو لا يكشف عن تلك الشطحات الصادمة بشكل مباشر، ولذلك فالاعتراض عن الترميز من طرف المحجوبين أمر غير ممكن، " فلا رد على الرمز لتوقف الرد على فهم المراد؛ لكن المراد؛ وهو باطن الرمز غير مفهوم، والمفهوم؛ وهو ظاهره غير مراد، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم الغير مرادة دون المقاصد المرادة"¹، فمن يريد الرد على الرمز سيرد على ظاهره، وظاهر الرمز ليس هو المعنى المقصود، لذلك فإن القوم لا يتحملون تبعات هذا الرد، وإذا أراد أهل الظاهر الرد على المقصود بالرمز لن يحصل لهم هذا الأمر لأن إدراك مقصد الرمز منوط باشتراطات سلوكية، وروحية مطوّلة هي يحصل بها الكشف الإلهي لدلالة هذه الطلاسم اللفظية.

ومن بين الدواعي الأخرى التي جنحت بالمتصوفة إلى تشفير معانيهم، إلزام المرید بالمجاهدة، والمعاناة للوصول إلى معاني هذه التعابير الخاصة، لأن الطريق الصوفي محفوف بالحن، والرزايا، كما أن بلوغ مراتب التجلي مرهون بالبذل النفسي، والروحي، وكأنهم بذلك يتراوحون بين المكابدة السلوكية، والمكابدة الدلالية، فلا زوال للحجب إلا بتطهير النفس، و"تصقيل مرآة القلب بمصقل التوحيد، وبالعلم، والعمل، والمجاهدة القوية باطنا، وظاهراً؛ فتحصل حياة القلب بنور الأسماء، والصفات، فيذكر وطنه الأصلي"²، هذا الوطن الأصلي هو المقام النوراني الذي تزول عنده الحُجب، فينفتح الفؤاد على مشاهد الإشراق المجسدة لحقائق الوجود، " وبعد ارتفاع

¹ قطب الدين شيرازي، شرح حكمة الإشراق سهوردي، تح: عبد الله نوراني مهدي، مؤسسة مطالعات اسلامي است، طهران، دط، 1385 هـ، ص 16.

² عبد القادر الجيلاني، سر الأسرار، تح: خالد محمد عدنان الزرعي ومحمد غسان نصوح عزقول، دار السنابل، سورية دمشق، ط 03، 1994، ص 90.

هذه الحجب الظلمانية تبقى النورانية، ويصير بصيرا ببصيرة الروح¹، التي إلهام رباني لا تحصل بالاكتساب، أو الجلب، وإنما بالإهابة الاصطفائية المتأتية من الماضي في منازل الترتي إلى الحضرة الكبرى، والتجرد من كل العلائق الدنيوية، " إذا تحقق زهد المرید في الكونين، وغاب عن حظه في الدارين أشرق عليه نور الإيقان، فغطى وجود الأكوان، فما حجب العباد عن الله إلا تعلق القلب بالحظوظ، والعمل على الحروف (...). وتعلقه بالحروف الروحانية يمنع من مقام المشاهدة..."²، إن تأخير منحة الإدراك، وكشف الحقائق أنيط بتليس هذا المقام هالة من الستر، والإبهام حتى تتضاعف نوازع الشوق لبلوغه، فما بمحفله من مشاهد يمنح النفس لذة أبدية تجعل المرید في سعي دؤوب لجلاء هذا الغموض، إذ ليس من منطق الترغيب إن يتم الكشف عن هذه المذاقات، لأن ذلك سيدفع النفس إلى الفتور، والتريث عنسعي الاطلاع؛ نظر الحمود قبس الشوق بهذا الكشف المتسرع، ولكن لا بد من التلميح لهذه الفيوضات حتى يتيقن الراغب من وجودها، ويدرك صورتها المطلقة، هذا التلميح هو الذي وظّف فيه القوم لغتهم المبطنة حتى تتولّد في المرید دوافع الكشف فيسلك طريقه عبر المجاهدة فالمكابدة ثم المشاهدة.

ومن الملزمات الكبرى لسلوك مجرى التغميض في عالم القوم وفق ما كشفوا في عدة منازل هي سعة التجربة الصوفية، واكتنازها للعديد من الخواطر، والأحوال التي تنوء بها اللغة العبارية، فالتصوف تجربة كونية كبرى تفوق في شموليتها كل عناصر الوجود، وما اللغة العبارية إلا جزءا من هذا الوجود، وبالتالي لا يمكن لجزء بسيط من كون شامل مختلف أن يُحوصل حقائق هذا الكون، إذ كل محاولة في هذا الاتجاه ستفضي إلى تصوير سلبي يدنس هذه الحقائق العليا؛ ذلك لأن اللغة العبارية في حقيقتها هي وضع بالتواطؤ على أشياء قابلة للإدراك العقلي، فاللغة الطبيعية مؤسسة دلالية تؤطرها جملة من القوانين التركيبية، والوظيفية؛ أما التجربة الصوفية فهي تجربة ذاتية، رمزية، تفوق الإدراك العقلي، تتميز بالتسيب، والتجدد، والتطور، وغيرها من الخصائص الحركية التي لا

¹ عبد القادر الجيلاني، سر الأسرار، ص 91.

² ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، مصدر سابق، ص 208، 209.

تتيح للغة العادية مواكبتها، وهذا ما كشف عنه النفري بقوله: " كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"¹، فالرؤية الصوفية تتسع بتفاهم النوازل الروحية على فؤاد الفقير لتبلغ به المدارك الموصوفة بالجذب، والسكر، والشطح، فلا يجد في اللغة التواضعية ما يحمل هذا الثقل المقامي الذي يعبر عن مضمون الحالات العرفانية؛ لأن "قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات"²، فلو تم تحميل هذه الكلمات المحدودة التبدليل ذلك الزخم الماورائي لربما أصبح التبدليل أكثر غموضاً؛ لأن توصيف هذه المقامات البرزخية لا يحصل إلا بالإشارة التي تبقى مفتوحة في مدلولها بحسب اتساع المقام، لذلك قيل: " علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي " ³، وقد يحدث أن تتعالى التجربة إلى وضع لا تحتمله لا العبارة، ولا الإشارة، فيحل محل التواصل الداخلي مقام الصمت، فالعجز عن الإدراك إدراك، يقول ابن الفارض في هذا الشأن:

وعنوان شأنني ما أبشك بعضه وما تحته إظهاره فوق قدرتي
وأسكت عجزاً عن أمور كثيرة بنطقي لمن تحصي ولو قلت قلت⁴
فألسن من يدعي بألسن عارف وإن عبرت كل العبارات كلت⁵

فابن الفارض يقرّ بعجزه عن كشف مواجيدته؛ لأن لسان العارف قد يكلّ أمام هول الأحوال التي تعتره فلا يجد سبيلاً للبوخ غير الصمت الذي يعكس به حالة الذهول التي أحاطت به لما تكشفت له أسرار الغيب، فيكون هذا الصمت أبلغ في تصوير هذا القلق الروحي. إن امتداح التستر في صراط القوم بلغ مآله إلى إثارة مقام الصمت عن الكشوفات الإدلائية، وصورها، فالقوم لهم مفهوم مختلف للصمت يتمركز بالأساس حول هذا المضمون المتعلق بالخواطر، ف"صمت

¹ النفري، المواقف والمخاطبات، مصدر سابق، ص 115.

² ابن عربي، نزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تح: طه عبد الباقي سرور، زكي عطية، دار الفكر بيروت، ط01، 1996، ص 116.

³ الطوسي، اللمع في التصوف، مصدر سابق، ص 361.

⁴ ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، تح: عبد الخالق محمود، دار المعارف، مصر، ط01، 1984، ص 88.

⁵ المصدر نفسه، ص 107.

العوام بألستهم، وصمت العارفين بقلوبهم، وصمت المحبين بالتحفظ من خواطر أسرارهم"¹.

بالعودة لأهمية التكتم عن المواهب التي تفوق عقول العوام لم يعذر المتصوفة أنفسهم في البوح إلا لدافعين: الأول: لاقتياد المرید إلى المعارج الكبرى وإطلاعه على هذه الحقائق، وذلك حين يُثبت صدق توجهه بالترويض، والمكابدة، والثاني: لما لا يقوى المتصوف على حمل أثقال هذا الفيض الإلهي، وفي هذه الحالة يكون كشفه عاما، فاتنا، يشمل حتى الأغيار من أهل الظاهر، وهو الوضع الذي كلّف بعض منهم حياته كما سبق، يقول ابن عطاء الله: "عباراتهم إما لفيض وجد، أو لقصد هداية"²، ولا ثالث لهذين الحالتين، لكن ما سيظل مقدما في اللغة الصوفية - باعتباره مسعى استراتيجيا- هو الكتم، أو الإشارة إلى اللطائف بما لا يصل إلى مقصوده أهل الظاهر مراعاة لكل الاعتبارات السالفة العرض، إذ الفقير موقوف لأن يبذل حياته ائتمانا على هذا السر المقدس، والأمانة المخصوصة، "ومن الحضرة الإلهية المتبحرة بالأسرار المضمون بها يعرف أن لله عبادا أمناء لو قطعهم إربا إربا أن يخرجوا له بما أعطاهم في أسرارهم من اللطائف، بحكم الأمانة المخصوصة بهم ما خرجوا إليه بشيء منها لتحقيقهم بالكتمان، ومعرفتهم بأن ذلك بلاء البلاء"³، وقد اتخذوا في ابتغاء هذا التستر سبلا شتى أبرزتها خياراتهم اللغوية، وخصائصهم التعبيرية التي شكلت بنية لغوية متحررة من كل القيود التقليدية للغة سواء على مستوى الحرف، أو التركيب، أو الدلالة، أو التعبير، لقد كان الغموض في كل هذه الانحرافات اللغوية هو المظهر المميّز الذي أضفى على هذه اللغة لذة قرائية تشحذ المتلقي لفك طلاسمها، لكن ما يجب التأكيد عليه هو أن كشف مقاصد هذه اللغة أمر في غاية التعسر مما قد يكبح هذه

¹ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ج1، ص 411.

² ابن عجيبة، إيقاظ المهمم في شرح الحكم، مصدر سابق، ج1، ص 343.

³ محي الدين ابن عربي، التحليلات الإلهية، تح: عثمان إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، دط، 1988، ص 212.

اللذة سريعاً، ويجوّل القارئ من حالة الارتواء في عذوبة النص إلى وضع مقاومته بسبب هذا الانغلاق المحكم.

2- تكثيف حمولة الحرف:

انطلقت الاتجاهات اللغوية المتعالية عند أهل الله من تجاوز النظرة التقليدية للحرف القائمة على تجميع خصائصه الصوتية، ووظيفته التركيبية، والدلالية، فإن كان الحرف هو مجرد وحدة تركيبية أولى للكلام في لغة الظاهر فإن حقيقته الباطنية مختلفة تماماً، فالحروف تشكل عالماً قائماً تتفاعل فيه هذه الحروف بكل اسقاطاتها على عالم الخلق، يقول ابن عربي: "اعلم - وفقنا الله وإياكم - أن الحروف أمة من الأمم مخاطبون، ومكلفون، وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم، ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقنا"¹، فبخلاف ما يراه المحجوب تُشكّل الحروف في مدفونها الباطني عالماً آخر بمكلفين مخاطبين بأحكام التعبد عن طريق رسل من جنسهم، كما أنهم يحملون أسماء لا تنكشف إلا لأهل هذا الصراط، وقد "سميت بحروف المعجم لأنها عجمت على الناظر فيها معناها"²، فمحتوى الحرف لم يعد ذلك الرصيد اللغوي التقليدي على مستوى الصوت، والوظيفة، وربما حتى المعنى مثل ما نسب للخليل في كتاب الحروف حين أعطى لكل حرف دلالة وفق ما روي من كلام العرب، فحرف التاء مثلاً هو "البقرة التي تحلب دائماً يقول المهلهل:

أبي فارس الهيجاء في كل حومة وجدك عبد يحلب التاء دائماً"³

وقد صنف الرارزي الحروف تصنيفاً يقترب من التوجه العرفاني في الصنف الأول إذ اعتبر الحروف على ثلاثة أصناف: "فكرية، ولفظية، وخطية، فالحروف الفكرية هي صور روحانية في

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، م 1، ص 260.

² المصدر نفسه، ص 232.

³ الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب الحروف، تح: رمضان عبد التواب، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة، ط 01، 1969، ص 28.

أفكار النفوس مصورة في جوهرها قبل إخراجها... والحروف اللفظية هي أصوات محمولة في الهواء، مدركة بطريق الأذنين بالقوة السامعة، والحروف الخطية هي نقوش ختت بالأقلام في وجوه الألواح¹. أما عند المتصوفة فقد تخطى الحرف كل إمكانات الظاهر، وأصبح ذاتا تحمل من السر ما يفوق الإدراك بالنظر لأهميتها في تشكيل كل البنى التواصلية في عالم المواهب، إذ الحرف هو الفيض الذي به فاضت تلك المكونات، وانتقل على عاتقه الإلهام من العارف للمريد، لقد أصبحت الحروف بهذا الدور الجليل أئمة الألفاظ التي تكشفت بها حقائق الكلام:²

إن الحروف أئمة الألفاظ شهدت بذلك ألسن الحفاظ
درات بها الأفلاك في ملكوته بين النيام الخرس والإيقاظ
ألحظتها الأسماء من مكوناتها فبدت تعزّ لذلك الألفاظ
و تقول لولا فيض جودي ما بدت عند الكلام حقائق اللفاظ

فالحروف أداة لإدارة الكون، وفهم مكنونه لما تُضمّر من أسرار شامله لكل الموجودات، فهي مستودع من عالم الملكوت، محمّلة بكثافة من السرائر الإلهية، يقول ابن سبعين: " اعلم أن الحروف خزانة الله، وفيها أسراره، وأسماءه، وعلمه، وأمره، وقدرته، ومراده، فإذا اطلعت على شيء منها من خزانة الله، فلا تخبر أحدا بما فيها من المستودعات ' فمن هتك الأستار عذب بالنار "³، لقد أودع المتصوفة الحروف رصيذا من الأسرار يفوق طاقة الحرف بصورته المألوفة، ولكي يحصل التوافق بين الحامل، والحمول اشتغلوا على تعظيم مكانة الحرف، وتغيير مفهومه تغييرا صادما بعيدا كل البعد عن وظيفته الأولى، فقد ألقوا الكتب لبحث مستودعات

¹ أبو الفضائل أحمد بن محمد الرازي، الحروف، تح: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 01، 1982، ص 147.

² أبو الفضائل أحمد بن محمد الرازي، الحروف، ص 231.

³ أبو الوفا الغينمي التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 01، 1973، ص 436.

الحروف، ولم يستغنوا في تبرير هذا التكتيف اللدني عن أية خاصية شكلية، أو صورية للحرف فابن العربي في كتاب خصصه لأسرار حرف الباء يحاول أن يربط بكل أذواقه بين مركبات هذا الحرف، ودسائسه الإشراقية: " والنقطة رأس الخط، ومبدأ كل شيء فأعطيت للباء لكون الباء مبتدأ أولاً، وجعلت من أسفل لأن صدور الكون من الباء إنما يظهر في السفلى من مقام الباء، فتكون النقطة بين الباء، وبين الكون، والنقطة عين التوحيد... " ¹

حاصل الكلام هو أن مقام الحرف عند القوم اعتبر عالماً من الأفلاك، وصورة الوجود العاكسة للحقائق العرفانية، إذ الحرف رمز لا يدل على مفهومه، وإنما يحمل معاني متعددة لا تحصى، وإصاق هذا الدلالات الغيبية بالحرف هو تمهيد إجرائي لتكتيف دلالة الألفاظ، وتغيير مضمونها تغييراً شاملاً، فإذا كان الحرف الأبكم يفصح عن كل هذه القوى الدلالية، فمن الإلزام أن تفوق الكلمة، والعبارات في حملتها مضمون الحرف العرفاني، إذ يعد تكتيف حمولة الحرف بهذا الإسراف أحد الاستراتيجيات التنجيزية المبدئية، أو التهيئية في اللغة الصوفية حتى تصبح الكلمة، والعبارة وعاءً دلاليًا مفتوحاً على هذه البرزخيات، فتتجلى اللغة في صور شتى من بينها الصورة الرمزية.

3 - الترميز والإشارة:

شاع الرمز في الاستعمال اللغوي عند العرب منذ أولى الانتاجات الفنية، فجاءت أشعارهم الأولى مزينة ببعض الإيجاءات، والإشارات إلى أن أصبح الرمز، والإيجاء أحد أهم الخصائص الفنية للإنتاج الأدبي في شتى صورته، فـ " الرمزية بالمفهوم العربي نبت أول ما نبت من الأدب الجاهلي، واستعادت ألوانها من طبيعة العقلية العربية الأصيلة " ². والرمز حالة تعبيرية تنقذف دلالاتها إلى ما وراء المعنى، فيكون بذلك جزءاً من الميثاقين اللغويين، حيث تكتمل جمالياته في هذا الارتقاء الماورائي. لقد شكل هذا العامل الإخفائي دافعاً قوياً عند المتصوفة لاتخاذ الرمز ملاذاً

¹ محي الدين ابن عربي، كتاب الباء، المطبعة المنيرية بالأزهر، القاهرة، ط1، 1954، ص 09
² علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، دط، 1404 هـ، ص 101.

موثوقا لدفن إشراقاتهم، فهو يكتسي في لغتهم طابعا مركزيا، إذ يعد من أهم الأوعية التدليلية التي يث فيها القوم مكنوناتهم، وتجارهم، وبذلك أصبح الرمز مظهرا ملازما، أو مميّز الفعل القول الصوفي، إلا أن الرمز الصوفي يختلف تماما عن الرمز الأدبي، فالأديب يوظف الرمز في سياقات لغوية، وفنية تؤدي إلى كشف دلالاته، كما أن الرمز في الأدب يعكس تخيلا جماليا قابلا للإحاطة العقلية، ولا تتعدى مدلولاته غالبا النسق الفني الذي وضع فيه، لكن الرمز عند المتصوفة، " كيان يصعب تحديده مما يجعله قادرا على العروج إلى أقصى درجات التجريد، وألفها حيث تخيب العبارة، إنه لمحة من لمحات الوجود الحقيقي تصدر عن يقين باطني"¹، إن شساعة الوعاء الرمزي من حيث قدرته على تعبئة جميع المدلولات المحتملة، وكذا طابعه الإيحائي، والتجريدي مكّنه من حظوة وظيفية عند القوم تتأقلم مع كل مساعيهم الاستراتيجية في طبيعة التدليل، وخاصية التستر، وانفتاح الدلالة على أفق غير محدودة، أو غير متوقعة؛ لقد أصبح الرمز صورة مماثلة للوجود، وحقائقه، يقول ابن عربي في شمولية الرمز، وانفتاحه على الكون:

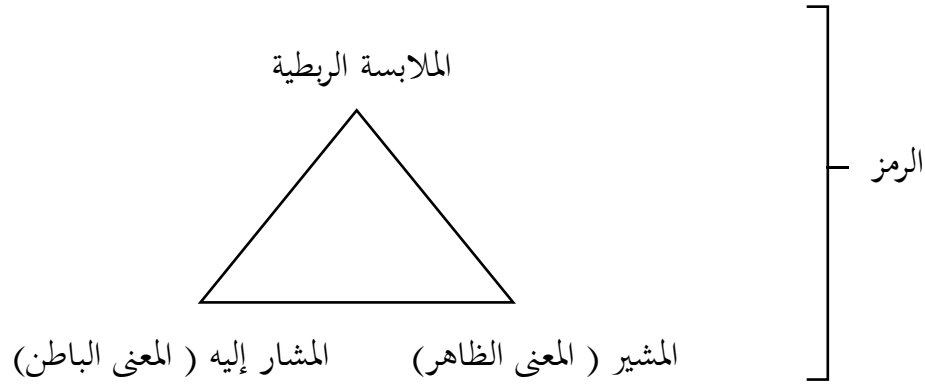
منازل الكون في الوجود منازل كلها رموز
منازل للعقول فيها دلائل كلها تجوز

ولقد تنوعت الرموز في كتاباتهم فتجلت بشكل واضح، ومتكرر في رمز الخمر، والمرأة، والطبيعة، والحروف كما سبق، وحتى الأعداد²، إذ تحمّلت هذه الدوال الرمزية ضروبا من المعاني الوجدية المتعلقة بالحب الصوفي، والفناء، والكشف، ودلالات الكون، وصروفه هذا على وجه الاشتهار كما أنهم وظفوا رموزا مختلفة استمدوها من مختلف المعارف اللغوية، أو غير اللغوية سيأتي الحديث عنها في سياقها، ولم يفرّق المتصوفة غالبا بين الرمز، والإشارة لأن الرمز في وظيفته ما هو

¹ أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 01، 2014، ص 27.

² قدم الدكتور عطف جودة دراسة مفصلة عن نماذج من الرموز الصوفية بالتمثيل، ينظر: عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1978.

إلا إشارة إلى معنى خفي، "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله"¹، هذا الرمز يتشكل في كليته من مُشير يمثل المعنى الظاهر للفظة، ومُشار إليه، وهو المعنى الباطني مع وجود علاقة تبريرية، أو ملابسة ربطية بين المشير، والمشار إليه وفق الترسيمة المرفقة:



ولتوليد دلالة جديدة عبر الرمز، والإشارة الصوفية تتعين ضرورة توفر علاقة ربطية بين الدال، والمدلول مهما كانت هشاشتها، وطبيعتها لأن هذه العلاقة هي المرتكز الأول لتوليد العلامات في شكلها العرفاني، فالمتصوف غالباً ينطلق من ملابسة ذاتية على أثرها تتعدد المدلولات لذات الدال، وربما حتى عند المتصوف نفسه وفق ما يمليه عليه إلهام اللحظة، لذلك يمكن القول إن أغلب الرموز عند المتصوفة رموز ظرفية غير ثابتة تتبدل من مقام إلى مقام، ولا تحكمها مقاييس العقل، ونمطية التوقع، فتكون هذه الرموز، والإشارات صورة عاكسة لطبيعة التجربة المضطربة، وفي مجرى صياغة هذه الرموز، وتعبئة مدلولاتها انتهج أهل الله إجراءات لغوية متخلفة كالتحريف المعجمي لمدلولات الألفاظ، أو عن طريق الاشتقاق، أو الإضافة التراكمية، أو شحن المدلولات عن طريق التضاد التناظري المنبثق عن التناظر الوجودي أو الوصف المضاعف للدلالة، وغير ذلك من الإجراءات التدليلية الخادمة لاستراتيجية التنجيز الماورائي.

(1) الطوسي، اللع في التصوف، مصدر سابق، ص 361.

4- سيرورة التدليل الصوفي:

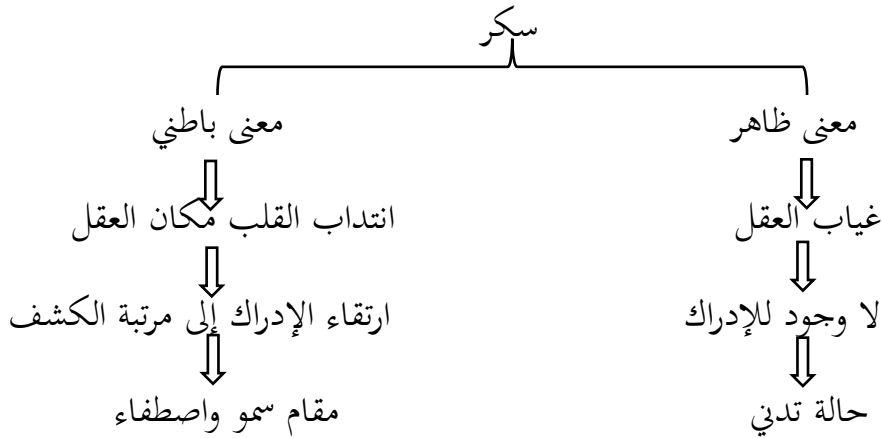
عند اللجوء إلى السلوكيات اللغوية المتخذة في إطار تخريج منتج خطابي يتحلى بمختلف الاشتراطات الكتمية نجد أن القوم لم يكتفوا بشحن مدلولات الدوال المألوفة بفيض روحي صادم، وإنما اتسعت اللعبة اللغوية لتشمل حتى الجانب الشكلي، أو الصوري للألفاظ، سعيًا منهم لتجديد كل الآليات التعبيرية لكي تأخذ منحى يحقق تعاليا مقصودا عن كل المتاحات من أول مصادفة ظاهرية، أن المتصوفة يريدون بهذا الإجراءات أن يقودوا أهل الظاهر إلى مسلمة مبدئية مفادها: أنه لا شيء في الوجود يظهر على حقيقته، بل إن عمقه، وغوره مرتفن ضمن أدبيات هذا السلوك العرفاني الذي امتلك ناصية التعبير عن الحقائق بفيض إلهي حصري لا يقبل التعقيب، بهذا المنظور تصرّف القوم في اللغة بكل حرية تحت ذرائع مختلفة، وقد وصل هذا التمرد اللغوي إلى قول ما لا يقال، فأضحى المتوج الصوفي يعرض على هيئتين الأولى حالة مقامية واعية مترنة، والثانية درجة متقدمة من السكر، والجذب، " أما الحالة الأولى فهي التي يكون فيها المتصوف مسؤولا عما يقوله، وأما الثانية فلا يكون فيها مسؤولا كونها (الحالة) لا حد عليها يوجب المحاسبة، فأدرجوا لغة الشطح ضمن حالات الغيبوبة"¹، إن الهدف من إلقاء هذه الصورة ابتداءً هو كشف المحيط المعرفي، والإجرائي لعمليات التدليل، فالمتصوف يمتلك حرية غير محدودة في إنتاج المعنى، والتصرف في اللغة لأنه رسول الحقيقة، فضلا عن كونه معذورا في قوله مهما بلغت درجة تماديه عن السيرورة اللغوية. وفيما يلي بعض من هذه الإجراءات التدليلية مضمونا، وشكلا.

4-1 شحن الدوال بمعان جديدة:

ينبثق هذا الإجراء من قناعة امتلاك حقائق الأشياء، وأن الموجودات الظاهرة لا تكشف عن غورها لأيّ كان، وهناك سبيل وحيد لهذا المسعى هو خاصية التذوق الروحاني، فالألفاظ اللغوية، ومعانيها، أوالدوال، ومدلولاتها بصورتها الطبيعية هي مجرد كساء حاجب للحقائق المثلى، والمتصوف في هذا الصدد " يحوّل هذا اللفظ من دلالاته على الذات كذات إلى دلالاته على

(1) شريف هزاع شريف، نقد/تصوف، مرجع سابق، ص 74، 75.

الذات من حيثية معينة، هي صفة، أو حال، أو مرتبة، أو علاقة، أو وظيفة¹، في هذا التشكيل اللغوي الجديد تكتسب اللغة الصوفية طاقة تعبيرية جديدة تتواءم مع عنفوان التجربة، وشموليتها، ويعود للفظ معناه الأصيل المقدس بدل العارض المدنس، ومن أمثلة هذا الشحن الانزياحي للألفاظ تأويل لفظة السكر التي تخرج من المفهوم العاكس لحالة تدني بشري مرتبط بغياب العقل، أو جزء منه إلى مقام من العلو، والسباحة في فلك السمو الكاشف للحقائق، ولكن يبقى الرابط هو غياب العقل، فالعقل المفقود في حالة القوم هو انتداب إلهي للقلب مستودع الأسرار، وهو حالة من الرفعة، والقبول على العكس تماماً من دلالة اللفظ في عالم الرسوم، ويتحدد مسار هذا التدليل وفق الخطاطة المرفقة:



إن تفعيل خاصية هذا الشحن المدولي الجديد تصحبه العديد من الوسائط اللغوية، والشكلية، والمفهومية التي تختلف من لفظ لآخر، وهي التي تعطي المعنى الصوفي ثراء مدلوليا غير محدود، فلفظة السكر في حدودها اللغوية تكشف عن وصف إنساني يضعه في درك الإسفاف، والتدني؛ لعلّة فقدانه لجهاز الإدراك (العقل) دون أن ينتدب مكانه جهازا آخر يتصل به مع عالمه، في حين اعتُبر السكر الصوفي ملمحا اصطفاييا؛ أولاً لكون جهاز العقل آلية مذمومة في عالم العرفان، وثانياً لاستبدال هذا الجهاز بجهاز إدراكي أكثر كفاءة، وفعالية في عالم الأذواق؛ إذ لا يمكن قراءة حقائق هذا العالم الغيبي إلا بالقلب، بناء على هذه الشبكة المفهومية الجديدة ترتسم

¹ (سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط 01، 1991، ص 77.

ملاحظ التدليل المستحدث مع الإشارة إلى أن هذه الشبكة تختلف من لفظ لآخر في تعدد العلائق، وترابطها، وقد يحدث أن لا نجد مسوغا لهذا الشحن المدلولي الجديد مادام المتصوف يمتلك السلطة اللغوية المطلقة في التنجيز، والتدليل.

2-4 الإضافة المضاعفة للمدلول:

إنّ المعنى محتوى متصاعد عبر رحلة معراجية قد تؤول لحالة من الشحن العاطفي المضاعف الذي لا يسعه مضمون التدليل الجديد وفق الإجراء السابق؛ فيلجأ القوم إلى منفذ لغوي جديد يواكب هذا الوضع الراهن عبر الإضافات التي هي: "عبارة تكوّنت من لفظين أحدهما يضاف إلى الآخر، أي اسم يضاف إلى اسم، مثلا: نهر القرآن، بحر الأرواح"¹ عبر هذه الإضافات يتم احتواء الموقف الروحي بكل مستجداته الروحية، فالإضافة اللفظية هي بالزوم إضافة دلالية، وتتنوع هذه الإضافات بحسب نوع المضاف فقد يكون المضاف مباينا لفظيا للمضاف إليه كما سبق التمثيل له، وقد يكون المضاف هو ذاته لفظ المضاف إليه، وهذا النوع من الإضافة هو تشكيل تعبير عميق المعنى، يعبر بالأساس عن حالة من التناهي في سمو المقام، أو المشاهد، ومن أمثلة هذه الإضافات (سر السر، فناء الفناء، قطب الأقطاب، خاصة الخاصة...)، فمثلا ملفوظ (خاصة الخاصة) قبل أن يتم مضاعفة مدلول هذا اللفظ بالإضافة المثلية، كان يحمل شكل التفريد، وهو (الخاصة)، والخاصة هم: "علماء الطريقة"²، أما خاصة الخاصة فهم فئة أعمق من الأولى في سمو، والاصطفاء، والقرب، وهم: "علماء الحقيقة"³ لأن المعراج الصوفي ينطلق من الشريعة مروراً بالطريقة للوصول إلى الحقيقية وفق المسار المجسد:

الشريعة ← الطريقة ← الحقيقية

علماء الظاهر ← الخاصة ← خاصة الخاصة

¹ سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، مرجع سابق، ص 79.

² عبد الرزاق بن أحمد بن محمد القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، مرجع سابق، ص 203

³ المرجع نفسه، ص 203.

من خلال المخطط السالف تتضح لنا الانبثاقات الدلالية لهذه الإضافة؛ إذ أصبح المدلول أكثر تناهيا في مسارات القوم مقارنة بمدلوله قبل الإضافة، وهذا الإجراء الشكلي عند القوم تعدد في العديد من الملفوظات لذات الغرض المتمثل في تضييف الدلالة، وقد يأتي على عدة صور كالإضافة النحوية السابقة، أو الإضافة عبر الوصف ومن أمثلته: (الموت الأبيض، الموت الأخضر، الموت الأسود، الموت الأحمر، الموت الجامع)، فكل موت بوصفه أصبح يحمل دلالة جديدة، وزائدة عن الموصوف الأصل، والجدول التالي يجمع الفروق الدلالية بين كل هذه الموصوفات (الموتات) في السياق العرفاني، وليس الظاهري:¹

المدلول	الدال
هو انقطاع الروح الإلهية عن الاشتغال بالملاذ البدنية.	الموت
هو الجوع، فإذا كان السالك لا يعرف الشبع مات الموت الأبيض.	الموت الأبيض
هو لبس المرقع: أي أن يقتصر على لبس ما يستره مما لا قيمة له.	الموت الأخضر
هو احتمال أذى الخلق.	الموت الأسود
هو مخالفة الهوى، وهو موت جامع لكل الموتات السابقة.	الموت الأحمر

وينضاف إلى ما سبق بعض من الإجراءات اللغوية الأخرى المرصودة في عملية التدليل كالتماس التبيين الدلالي عبر ظاهرة التضاد التي هي ملح بارز في لغة العرفان وفق ما يسمى بالثنائيات التلازمية على غرار: (الظاهر/الباطن)، (الصحو / السكر)، (الفناء / البقاء)، (المحو/الاثبات)، فضلا عن الإضافة بالنسبة، والتي يتوخى منها استزادة مدلول جزئي للمعنى يخرج عن حالة التجرد، أو العموم مثل: (العلم العرفاني، العلم اللدني، العلم الحقيقي)، وقد لعب

¹ عبد الرزاق بن أحمد بن محمد القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، مرجع سابق، ص 438-440.

الاشتقاق كذلك دورا فاعلا، وخصبا في عملية التنجيز الدلالي المفارق، ومن أمثله: (الأحد، الأحدية، التوحيد، وحداني، أوحد...) ¹.

3-4 لغة الشطح:

إذا كان الشطح عند القوم هو "وجد عنيف ينتاب النفس حينما تكون في حضرة الألوهية فلا تستطيع الكتمان" ²؛ فإن اللغة الصادرة عن من بلغ هذا الوجد ستكون أكثر عنفا لما تحمله من دلالات عصية عن التلقي سواء من زاوية الامتناع، أو الاقتناع، ولغة الشطح تأخذ أشكالا عدة منها المنحى العقائدي الذي خلق أزمة حقيقية في المذهب بسبب تلك الإفصاحات المتمردة، في مجال الحلول، والاتحاد عند الحلاج كقوله: ³

خصني واحدي بتوحيد صدق ما لي إليه من المسالك طرق
فأنا الحقّ حقّ للحقّ حق لا بسّ ذاته فما ثمّ فوق
قد تجلّت طوالع زاهرات يتشعشعن والطوالع برق

لقد كان قوله: (أنا الحق)، وقوله: (لا بسّ ذاته فما ثمّ فرق) من أكبر التعابير التي ولّدت فتنة دلالية عويصة أدت إلى مقتله، وإن كان يحملها بعض من أصحابه على وجه غير الذي تبدو عليه ظاهرا استنادا لاستراتيجية التلميح، هذا بالنسبة للشطح الفاتن، وقد يتخذ الشطح اللغوي عند المتصوفة مظهرا مغلقا يعتمد فيه المنجز على التكرار الغامض، أو رص الكلمات إلى بعضها بحيث تصبح جميعا من الدوال المغلقة عن أي تأويل مثل قول الحلاج في طواسينه عن المعرفة: "المعرفة عن المكونات بائنة، مع الديمومة دائمة، طرقها مسدودة، ما إليها سبيل، معانيها مبيّنة، ما

¹ ينظر في دلالة هذه الألفاظ، السابق، كل لفظ حسب مادته المعجمية.

² محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، دار الثقافة، الدار البيضاء المغرب، ط 01، 2002، ص 135.

³ سامي مكارم، الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون، رياض الريس للكتب والنشر، د ط، دت، ص 181.

عليها دليل، لا تدركها الحواس، ولا يلحقها أوصاف الناس، صاحبها واحد، مارسها لاحد، وارقتها رامد، لاصقها فاقد، بارقتها ماكد، تارقها شاكد، مارقتها لاقد، صارعها خامد، خائفها زاهد، لاعدها راصد¹، بعد هذا الوصف المتراكم لحقيقة المعرفة عبر جمع من الألفاظ المستغربة، والمهجورة تتأزم درجة الشطح عند الحلاج في توصيف هذه المعرفة فيقول مستكملاً: "أطنابها أربابها أسبابها، كأنها كأنها كأنها كأنه كأنه كأنه، كأنها كأنها كأنها..."² ويستمر في جملة التكرارات، والترصيف المستهجن المعنى لهذه الألفاظ إلى أن يقول: "لا هي هو، ولا هو هي، ولا هو إلا هي، ولا هي إلا هو، ولا هو إلا هو، ولا هو إلا هو"³، فالملاحظ أن نتاج الشطح اللغوي في هذه الوضعية هو مجموعة من اللادلالات، حيث تصبح إمكانية التلقي موصدة حتى على مستوى ظاهر الألفاظ خاصة في الحالة الثانية، ويمثل هذه الحالات يكون الكشف مستعصياً حتى عند أهل المذهب، وقد تتحول الرغبة الكشفية للخطاب إلى موقف مقاومة النص، أو مصادمته؛ لأنه لا يحمل بهذه الصورة المسطحة أي مؤشر من مؤشرات التعايش الإفهامي، يقول الحلاج في سبل فهم هذا التنجيز المتسم بالشطح: "ما أظن أن يفهم كلامنا سوى من بلغ القوس الثاني، والقوس الثاني دون اللوح، وله حروف سوى أحرف العربية، لا يدخله حرف من حروف العربية إلا حرف واحد، وهو الميم"⁴، فيفهم من هذا التحدي أن مسار التمرد اللغوي عند المتصوفة لم يتوقف عند تجاوز المدلولات، والتصرف في صورة الدوال، وإنما تجاوز اللغة بكل كفاءاتها المجازية، والرمزية، والإشارية، لذلك فإن توقع طبيعة المنجر اللغوي سيكون ضرباً من الاستحالة في ظل هذا الطموح الصوفي اللامتناهي.

مؤدى القول في ما سبق عن استراتيجية التنجيز اللغوي عند القوم هو أن المتصوفة وجدوا في اللغة نافذة رمزية تواكب تجربتهم المضطربة إلى حد ما، فاللغة الغامضة تدليل مأخوذ بهاجس

¹ الحلاج، الطواسين، إعداد رضوان السح، دار الفرقد، سورية - دمشق، ط 01، 2010، ص 239.

² المصدر نفسه، ص 239.

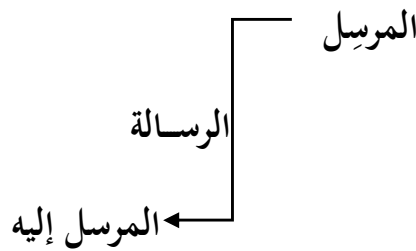
³ المصدر نفسه، ص 239.

⁴ المصدر نفسه، ص 57.

العمق، والتعبير عن غيب مُغَيَّب باللفظ، فكما لا يمكن للمتفحص الركون إلى الواقع الصوفي، أو رصده في زاوية من الزوايا؛ لا يمكنه كذلك تنزيل هذه اللغة إلى حدود الاستيعاب الإحاطي، إذ العالم الصوفي حياة فوقية لا يمكن للفضولي أن يعتمد في بلوغها على أفقه السطحي عبر الحفر في أساسات هذه الحياة المعتمّة، لأن البناء الصوفي لهذه الأساسات لم يدع منفذا إلا وأسدل عليه جملة من التلبيس، أو التضليل، ويظهر هذا بصورة تناظرية في اللغة التي أصبحت هي الآلة التواصلية الوحيدة التي قد يطمح بها المستكشف لبلوغ شغاف هذا الموطن اللدني، واحترازا من هذا الاحتمال بدّد القوم كل هذه الفرضيات اللغوية عبر عوامل عدة على رأسها محورية الكتم، وآلية الترميز، والإشارة، بمختلف الإجراءات التدليلة المنقّدة لهذا التعتيم، وقد صل الأمر في منتهاه كشكل من أشكال التئيس للمتلقّي إلى لغة الشطح في مظهر محكم الإغلاق لا يتيح للمتقبل مجرد مقارنة الدلالة الظاهرة. لقد وجد المتصوفة في هذه اللغة كل خصائصهم، وبنودهم المبدئية، حيث يمتلك هذا التنجيز العرفاني طاقة الغبش، والتلميح التي تحيطهم بانسيابية التجاوز، والعزلة، والتعالّي، والفرار الدلالي، كما يوسع لهم أفق المكاشفة المتصاعدة التي تُناقض إمكانية الاستقرار، والثبات، فمن هذه الزوايا تناغم التنجيز الدلالي للقوم مع خصوصية تجربتهم. إن هذا التنجيز في مساره المحدّد هو رسالة مخصوصة صدرت من مرسل من خاصة الخاصة إلى متقبل من الخاصة، ومن ثمّ لا مناص - بعد الوقوف عند خصائص هذه الرسالة - من الوقوف عند شمائل المرسل، والمرسل إليه لتتضح بصورة شاملة كل ملامسات التنجير، ومقاصده الإنتاجية، والإدراكية، وعلائقه التواصلية.

المبحث الثالث: آفاق المدلل وحدود المتقبل:

إن المنتج الصوفي بكل ما يتصف به من ممانعة، هو النهاية فعالية تداولية بين قطبين، على غرار كل العمليات التواصلية في نطاق اللغة الطبيعية، فالمتصوفة كما سبق يُتيحون لأفئدتهم إمكانية البوح في حالة استكمال هيكلية تواصلية مثلى بين المرسل (العارف أو الشيخ)، والمتلقي (المرید)، إذ يتوقف ذلك على تقدير العارف، وترقي المرید، ولا يمكن أن يخرج مسار التواصل عن هذا الاتجاه، لأن العملية التواصلية في مثل هذا الوضع - كما تشترط وعاءً دلاليًا خاصًا للرسالة - تشترط كذلك، مرسلًا خاصًا يمتلك جملة من السمائل، والكفاءات الروحية التي تؤهله لامتلاك الرسالة الوهبية، وتبليغها لمتقبل مقصود يتوفر هو كذلك على جملة من الاستعدادات الخلدية، والتهيئة الروحية، الموصلة لرتبة هذا التقبل التفضيلي، وما يميز هذه العملية التواصلية الخاصة هو تلك العلاقة الروحية المتينة بين المرسل، والمتقبل، والتي ستضفي على هذا التواصل مرونة إيجابية تعدم إمكانية تصدع عملية التواصل بالنظر للعبات اللغوية التي تحيط بالرسالة، فالمعرفة الصوفية وإن كانت تمثل حصيلة روحية متفردة إلا أن تلقيها يمر في بعض صورته على مسار العملية التواصلية الطبيعية (مرسل - رسالة - مرسل إليه)، لكن وفق المخطط التالي:



يلاحظ منذ الوهلة الأولى أن هناك تعديلا على خطاطة التواصل الطبيعية حين لا يكون المرسل في أفق واحد مع المرسل إليه بحكم أن التواصل الطبيعي لا يهتم بمراتب قطبي التواصل لكن في المنتج الصوفي يكتسي هذا المعطى أهمية بالغة سيتم الكشف عنها عبر الغور في خصائص، وكفاءة كل قطب من قطبي التواصل.

1 - المدلل (الشيخ أو العارف):

العارف في نسق التواصل العرفاني مقام متناهي تكتنفه هالة من الأوصاف التقديسية، من هذا المنطلق اكتسبت المعرفة (الرسالة) التي تصدر عنه بعدا روحيا يجعلها غير قابلة للنظر، أو التعقيب؛ لأن هذه المعرفة هي في الأصل إشراق رباني، يحمل رصيда من اليقينيات الماورائية في صورة المعرفة المطلقة، فالعارف عندما يتلکم بمواهبه يتكلم كلاما ربانيا، ولا شيء في هذا المقام الإبلاغي يصدر عن فهمه الكسبي، فهو في أدنى مقاماته إسقاط للصفات الإلهية، يقول البسطام: "أدنى صفات العارف أن تجري فيه صفات الحق، وجنس الربوبية"¹، إن العارف في هذه اللحظة العليا يحظى بملازمة ربانية قائمة على الانتداب الاصطفائي، والتلقي التفضيلي، بالنظر للتهيئة المحكمة التي أحاط بها وجدانه التقبلي، إذ لا بد أن يتماثل جنان العارف في الارتقاء مع حساسية هذه المعرفة التضميلية، وهو الأمر الذي تبه إليه المرشدون عند التلقي، فقد يحدث أن تتعالى المضامين اللدنية عن استعدادات الوعاء القلبي الذي ستودع فيه، وهذا ما سيفضي إلى أزمة تواصلية تعود بالسلب على إدراك عمق هذه الرسالة، وتأمين مضامينها المشروطة بلازمة الكتم. إن العارف لكي يصل إلى هذه الرتبة الاستيعابية، هو مخاطب بترسانة من المجاهدات البدنية، والاشتراطات النفسية، إذ "لا بد أن يكون قد قطع مهامة النفوس، وجال في ميدان محاربتها في قطع شهواتها، وعوائدها، وما تجنح إليه من رعوتها، ومألوفاتها، وقطع أيضا مفاوز البعد الذي بينها، وبين خالقها الناشئ عن وهمها، وجهلها، وذلك بقطع ركونها إلى الكرمات، وخوارق العادات، أو طلب الخصوصية، أو غير ذلك من الحروف القاطعة عن مقام الإخلاص، واللحوق بخواص الخواص"². إنبلوغ هذا المقام الإرسالي منوط بتنسك تراكمي، يدفع نحو معراج الكشف مقاما، مقاما، حيث تُتاح للسالك قبل الوصول إمكانية الإطلاع على جغرافية هذه الشعاب؛ لكي يستحق أهلية التوجيه، فوظيفة التصوف، ترتسم في دورة السفر،

¹ أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تح: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، سورية - دمشق، ط 01، 2004. ص 69.

² ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، مرجع سابق، ص 79.

والعودة باختلاف المقاصد، إذ السفر ثمرته تلقي الأسرار، والعودة مقصدها تبليغ هذه الإرسالية للمريد؛ لذلك: " يشترط في الشيخ أن يكون قد اختبر الطريق صعبها، وسهلها، فينظر في حال المريرين، فمن كان قويا حملة على الصعبة؛ ليطوي عنه مسافة البعد، ومن كان ضعيفا حملة على السهلة؛ لئلا ينقره فيرجع من حيث جاء"¹. واختبار الطريق ليس غاية في ذاته، وإنما هو في حقيقته تطلّع لأحوال المقبلين على هذا المسلك الروحي، حين يكون العارف مدركا للنهج الفردي الذي يواكب أعرض كل مريد، ولذلك تُبوع هذا الاشتراط بلزومية معرفة أحوال المريرين، وطبائعهم الافتراضية، "فيكون الشيخ عارفا بالخواطر النفسانية، والشيطانية، والملكية، والربانية، ويكون أيضا عارفا بالمقاصد السنية، والدينية، والهمم العالية، والسفلية"²، وفي هذا الإجراء توطئة تواصلية خادمة لفاعلية هذا الإبلاغ بين القطبين، فوفق سياقية أحوال المرير، وخواتمه تتحدد مستويات التبليغ، والمتبع لمصنفات المتصوفة يلحظ كمّا معتبرا من التوجيهات المبدئية، والتكميلية الملزمة لإرسالية العارف، وأغلبها يُجمع على عامل الخبرة السلوكية، وكذا الإحاطة بسياقات المتلقي على الصعيد السلوكي، والروحي، فالعارف بعد هذا التحصيل يصبح مُبلغا بلسان الألوهية مضمونا، وظرفا³، ولا يكون هو في هذه الوضع إلا وسيطا بعيدا كل البعد عن الإنتاج، أو صناعة المعرفة، لأن ما يتلقاه هذا العارف هو معرفة لَدنية إلهامية، وهو ما اصطلاح عليه القوم بالعلم اللدني، استنادا لقوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَأَنبَتَهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾⁴، فالعارف يتلقى هذا العلم الوهبي من لدن الله، وطبيعة هذا العلم أنه موهوب لا يحصل بالكسب، أو الجلب، أو السؤال، أو الاعتراض على غرار علم الظاهر، بل على السالك أن يُسلم بإمكانية هذه المعرفة اللدنية، ومضامينها، وإلا سيحرم من تذوقها، يقول القشيري في شرح العلم اللدني: " قيل العلم من لدن الله ما يتحصل بطريق الإلهام دون التّكلف

(1) ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، ص 77.

(2) المرجع نفسه، ص 94.

(3) حديث (كنت سمعه الذي يسمع به) صحيح البخاري كتاب الرقائق، باب التواضع

(4) سورة الكهف، الآية 65.

بالتطلب"¹، فالمعرفة الاصطفائية لا تُطلب، ولا يصح أن يجعلها السالك منتهى إعراجه على سبيل القصد، بل هي فقط ثمرة هذا التنسك مخصوصة بظرف غير معروف، وبحال غير مألوف، يقول: ابن عطاء الله: "قلما تأتي الواردات الإلهية إلا بغتة صيانة لها أن يدعيها العباد بوجوب الاستعداد"²، وقد يحصل أن يواكب السالك طريق هذه المعرفة، ولا يحظى بها لعارض ذاتي وقع فيه؛ كأن جعلها مطلباً، أو ترقبها على وجه الأحقية، واللزوم، أو ربما طلبها تصريحاً، أو تلميحاً، وفي هذا السياق يروي أبو حامد الغزالي حادثة وقعت لأبي يزيد البسطامي مع أحد المريدين حين وقف في مجلسه قائلاً: "أنا منذ ثلاثين سنة أصوم الدهر لا أفطر، وأقوم الليل، لا أنام، ولا أجد في قلبي من هذا العلم الذي تذكر شيئاً، وأنا أصدق به، وأحبه، فقال أبو يزيد: ولو صمت ثلاثمئة سنة وقمت ليا ليها ما وجدت من هذا ذرة! قال: ولم؟ قال: لأنك محجوب بنفسك"³، والقصة مطولة مفادها أن البسطامي أثبت لهذا المعترض بأنه متجرد من الإخلاص، طالبٌ لهذه الكشوفات على وجه الانتظار، والأصل، أنها ترد على هيئة الفجأة، والوهب. إن المعرفة التي توهب للعارف تتباين في سعتها، وكشوفاتها من عارف إلى آخر، وهو المخرج الذي برر به القوم اختلاف التدليل على حقيقة واحدة، ولذلك يلزم من تعدد المعرفة تعدد العارفين في مراتب الكشف، فالكشف قد يكون جزئياً، أو كلياً، أو نوعياً، وهذا كله مرتبط بكفاءة الاستعداد التنسكي، فضلاً عن القدرة الداخلية على استيعاب محتويات هذا الكشف، وقد رأى القوم أن تعدد الكشف على حقيقة واحدة ميزة تواصلية تراعي سياقية المتقبل للإبلاغ، "وأما الاختلاف بين أهل الحقائق أيضاً رحمة من الله؛ لأن كل واحد يتكلم من حيث وقته، ويجب من حيث حاله، ويشير من حيث وجدته؛ فتكون فيهم لكل واحد من أهل الطاعات، وأرباب القلوب، والمريدين، والمتحققين فائدة من كلامهم"⁴، ويظهر أن لهذا التنوع في المقام الإبلاغي

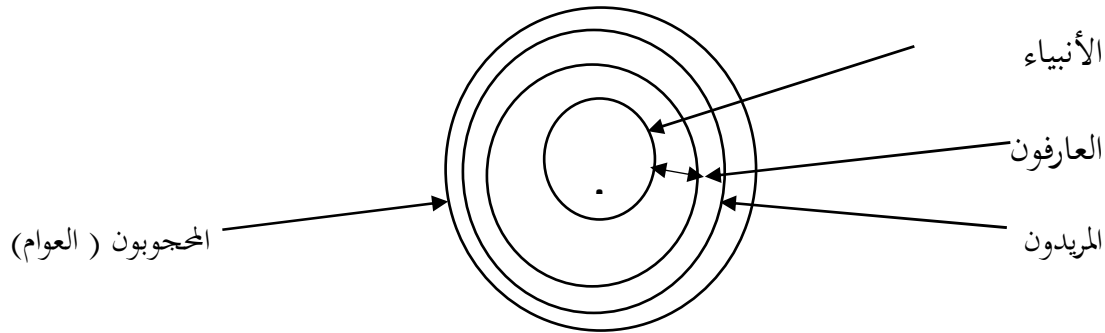
¹ عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 02، 2007، ج 2، ص 227.

² ابن عجيبة، إيقاظ المهمل في شرح الحكم، مرجع سابق، ج 1، ص 159.

³ أبو حامد الغزالي، أحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج 4، ص 304.

⁴ الطوسي، اللمع في التصوف، مصدر سابق، ص 137.

بجاعة تواصلية إذا كان تغير مضمون الرسالة، وتنوعه يراعي الكفاءة الروحية للمتقبل؛ فاختلاف مكاشفتهم للحقائق بسبب اختلاف مراتبهم العرفانية، تنبثق عنه وظيفة تواصلية تراعي مراتب المتقبلين، ولذلك قيل عن الثمرة التواصلية لهذا التعدد التدللي على صورة واحدة: " وكل ذلك حسن، ولكل جواب من أجوبتهم أهلٌ يليق بهم ما أجابوا، وهي فائدة، ونعمة، وزيادة، ورحمة"¹، مع الإشارة إلى أن الاختلاف في طبيعة المعرفة الصوفية يأخذ وجهة عمودية، وليس أفقية بمعنى أن المعرفة تدرجية، وليست تنوعية أفقية، وهذا مؤداها القاعدة الاطرادية: أنه كلما ارتقى العارف نحو الحضرة الإلهية كلما تضاعفت درجة مكاشفته للحقائق؛ لذلك فالخلق في مكاشفاتهم للأسرار درجات، ومراتب وفق التخطيط التالي:



فالنقطة في وسط الدائرة تمثل منتهى مقام الكشف الرباني، والأنبياء كما يرى القوم هم أعلى درجة في التعرف على الحقائق، وتليهم دائرة العارفين، وهم في العرف الصوفي خلفاء الأنبياء في تبليغ الحقائق، فحازوا نصيبهم الوافر من الكشف، وبعدهم فئة المريدين، وهم من يتطلعون لهذه الرتبة الكشفية بالمجاهدات، ثم تأتي في الأخير دائرة العوام، وهم محجوبون عن هذه الحقائق لأنهم لم يتجنبوا لها بالمكابدة، أو يأمونها بالتسليم، والملاحظ في الخطاطة أن درجة الكشف تزيد كلما اقترب العارف من النقطة التي تمثل منتهى الحقائق، كما أنها تضرر كلما ابتعد العارف عن هذه النقطة، ولذلك تعددت مراتبهم، وبجسها اختلفت كشوفاتهم، وقد تختلف هذه الكشوفات عند

¹ (الطوسي، اللمع في التصوف، مصدر سابق، ص 138.

عارف واحد فيقول اليوم مالا يقوله غدا في الحقيقة نفسها بحسب مقامه على خط الاقتراب، والابتعاد من مركز الأسرار، فالرسالة الصوفية خاضعة في درجة كشفها لتدرج العارف، وقد صرح القوم أن ذلك في صالح المتقبل الذي سيجد في هذا التنوع ما يتناغم مع كفاءته التقبلية، ولذات المسعى أكد القوم كذلك على أن البوح بهذه الأسرار لا يكون إلا بعد الإذن بذلك؛ أي لا يحق للعارف أن ينقل كشوفاته للمريد إلا بعد أن يؤذن له بذلك مراعاة لحالة المريد، واستعدادته الخلدية، وحفاظا على صدقية الرسالة، لأن الإبلاغ في غير محله قد يظهر هذه الرسالة على غير حقيقتها، يقول ابن عطاء الله: "ربما برزت الحقائق مكسوفة الأنوار إذا لم يؤذن لك فيها بالإظهار"¹، وفضلا عن ترقب الإذن بالبوح لتحقيق تواصل روحي متوافق بين المرسل، والمتقبل اشترط القوم كذلك أن يراعي المرسل منزلة المتقبل، ومستواه الروحي، فلا يبوح له إلا بما يلاءم رصيده التنسكي، أو بما يوازي درجته الإعرافية، يقول ابن عجيبة: "وينبغي لأهل التعبير أن يخاطبوا الناس بقدر ما يفهمون فليس التعبير لأهل البداية كأهل النهاية"²، فالمتقبل الصوفي لا يستقر حاله على وضع ثابت، لأن وجود هذا الاستقرار يناهض مفهوم التصوف الذي هو في أصله حركية نحو الأسرار الربانية، وهذا المرتحل في بداية الطريق يخاطب بكشوفات توازي وضعه، والأمر نفسه لمن هو مشرف على الوصول، فالعارف (المرسل) في الإبلاغ الصوفي محاط بجملته من الاشتراطات الوظيفية التي تؤمن التواصل السليم بالنظر لحساسية المعرفة الصوفية، وطابعها التضليلي، وبين العارف (المرسل)، والمريد (المتقبل) رحلة صعودية تقوم فاعليتها على حركية المقامات، والأحوال، وبناء عليها تتحدد مستويات الإدراك، والتلقي، و"يكون البث صادرا عن مقام مفهوم حق الفهم من لدن الباث، والمتقبل"³، وهذا ما سأقف عليه قبل الحديث عن سياقية المريد كمتقبل.

¹ ابن عجيبة، إيقاظ المهتم في شرح الحكم، مرجع سابق، ج2، ص 343.

² المرجع نفسه، ص 343.

³ عبد الله بن عتو، مظاهر الاتساق في الخطاب الصوفي، مطبعة الأمنية، الرباط، دط، 2011، ص 36.

2- المعراج التواصلي:

التصوف رحلة إسقاطية متعالية لحقيقة الدينا، وسيورتها الظرفية، وسعي المتصوف في هذه الحياة هو رحلة دنيوية نحو حقائق هذا الوجود بقطع العلائق مع الموجودات، وقد أطلق القوم على هذا الطريق اصطلاحات عديدة منها: السلوك، والسف، والطريق، والمعراج، كما أطلقوا على أنفسهم مسميات تنبى دلالتها من هذه الرحلة مثل السالك، السائر، الواصل، القاصد...، وبقدر التجرد، والتلبس بالمقامات يتحقق الارتقاء في هذا المعراج؛ لأن هذا " السفر هنا عبارة عن الانتقال على المقامات، والإنزال في أخرى كالانتقال من مقام الإسلام إلى الإيمان، ثم من مقام الإيمان إلى مقام الإحسان"¹، والذي يلامس عملية التواصل في هذا المعراج هو فاعلية قطبي التواصل، ومضمون الرسالة على خط هذا المعراج، فكلما ارتقى المتقبل في سلم المقامات كلما تضاعفت قدرته الفهمية، وبالمقابل تزيد درجة الكشف في فحوى الرسالة فضلا عن تيسر العملية الإفهامية لدى المرسل (العارف)، فالمعرفة الصوفية في أهلية استحقاقها، ودرجة مكاشفتها مرتبطة مبدئيا بمراحل الترقى عبر هذه المقامات، كما أن تصاعد المعرفة، وارتقائها من مستوى المعرفة الظاهرية إلى المعرفة الباطنية يمر عبر ثلاث محطات كبرى (شريعة - طريقة - حقيقة) كما سبق، والمخطط التالي يوضح هذه الفعالية، أو التلازمية بين المقامات، ودرجة الكشف العرفاني



(1) ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، مرجع سابق، ص 72.

هذه المقامات ذكرها ابن عجيبة أثناء تفصيله لمنازل السائرين نحو الكشف الإلهي، ولا يتحقق الكشف إلا بعد تجاوز مقام الإيمان، وأول ما يلزم السائر على هذا الصراط أن يُلمَّ بعلم الظاهر أولاً ليتدرج إلى علم الباطن، فالطريق يبدأ بعلم الظاهر، ولا يمكن تجاوزه من منظور أنه لا يشكل عين الحقائق، بل هذه الحقائق هي في أصلها هي تجليات لعلم الظاهر، لذلك قال أبو الحسن الششتري: "لا يقتدى في طريقنا هذه بظاهر، ولا بباطن، وإنما يقتدى بمن جمع بينهما"¹، وتعيّن أهمية علم الظاهر في كونه درج الانطلاق للمريد، أو العارف، وهو السياق التكميلي الذي يعزز عملية التواصل، حين يكون كل من المتقبل، والمرسل على مستوى واحد من الاطلاع على رسوم المعارف، فتصبح الصورة التواصلية امتلاكاً مسبقاً للدوال، وما يحتاجه المتقبل من المرسل في لحظة الكشف هو فقط تزويده بالمدلولات العرفانية المرتبطة بهذه الدوال الرسمية المحجوبة سلفاً، كما تعد لحظة تحصيل علم الظاهر مقاما ابتدائياً سُمي بمقام الإسلام، وهو مقام العموم، ويتدرج فيه السالك صعوداً من مقام التوبة إلى مقام التقوى، فمقام الاستقامة، وبعد تحقيق هذه المراتب الجزئية ينتقل المريد إلى مقام عمودي آخر هو الإيمان، وهو مقام تمييزي يحقق من خلاله القاصد في معراج التصوف صدقية القصد، والانتماء، ولذلك سمي مقام الخصوص، ومنه تنطلق التجربة الصوفية الفعلية، ويشتمل هذا المقام على مقامات جزئية تصاعديّة تبدأ بمقام الإخلاص الذي يكشف عن نيّة السالك في هذا الطريق، وبهذا الإخلاص يتحقق له الارتقاء إلى مقام الصدق، فيطمئن لهذا الطريق مستبشراً بالوصول إلى مقام الإحسان، وفي هذا المقام تتطلع له بشرى الكشف، وهو مقام خصوص الخصوص، يقول ابن عجيبة: "ولا يرتقي إلى مقام الإحسان حتى يكشف عنه حجاب الوهم، والحس، فعلى هذا يكون بداية مقام الإحسان الاستشراق على الفناء، ووسطه تحقيق الفناء، ونهايته الرجوع إلى البقاء، وهي المعرفة الكاملة"²، لذلك يعد مقام الإحسان مقام الكشف الذي يبيث منه العارف رصيده الكشفي نحو المريد، وفي هذا المقام تتباين مستويات المعرفة، والتجلي كما أشرت سابقاً، وهذا مرتبط تلازماً بالصعود في مجرى هذا المقام عبر مقاماته الجزئية المتمثلة في

¹ ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، مرجع سابق، ص 80.

² ابن عجيبة، تفسير الفاتحة الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 02، 2006، ص 310.

المراقبة، فالمشاهدة، ثم المعرفة، ويلخص ابن عجيبة مراحل هذا المعراج كلية، منتهاها إلى أن المعرفة الصوفية معرفية وهبية تتوالى وارداتها بتربط طردي مع المجاهدة، والرياضة الروحية وفق مسار تصاعدي: " إن الحق سبحانه إذا أراد أن يوصل عبده إليه توجه إليه أولاً بنور حلاوة العمل الظاهر، وهو مقام الإسلام فيتهدي إلى العمل، ويفنى فيه، ويذوق حلاوته ثم يتوجه إليه بنور حلاوة العمل الباطن، وهو مقام الإيمان من الإخلاص، والصدق ن والطمأنينة، والأنس بالله، والتوحش مما سواه، فيتهدي إليه، ويفنى فيه، ويذوق حلاوته، ويتمكن من المراقبة، وهذا النور أعظم من الأول، وأكمل، ثم يتوجه إليه بنور حلاوة المشاهدة، وهو عمل الروح، وهو أول نور المواجهة، فتأخذه الدهشة، والحيرة، والسكر ن فإذا أفاق من سكرته، وصحا من جذبته، وتمكن من الشهود، وعرف الملك المعبود، ورجع إلى البقاء كان لله، وبالله" ¹. تجدر الإشارة في الأخير إلى أن هذا النموذج التمثيلي للمعراج التواصلية ليس نموذجاً قاراً عند كل المتصوفة خاصة على مستوى المقامات الجزئية، فقد تماثل الاتجاهات العمودية الكبرى في المعراج من خلال التوافق التصاعدي عبر الثلاثيات الكبرى (شريعة - طريقة - حقيقة)، لكن التباين في شعاب هذا التوجه يحدث على مستوى المقامات الجزئية، وترتيبها، واختزالاتها؛ إلا أن المشترك التواصلية هنا يتمثل في آفاق المرسل غير المنتهية في الكشف، فهو يعكس تموضعا متسامياً في خطية الإرسال، والمتقبل الذي يمثل حالة صغرى دونية عن هذا النموذج، والرابط بين قطبي التواصل هو مجموعة من الاشتراطات الروحية، والعلائق التألفية التي سأتبينها في مُلزمات المتقبل (المريد) من منطلق فاعليتها في الإجراء التواصلية.

3- المتقبل (المريد):

يُنظر إلى المريد - على وجه التوقع - في تداولية التواصل العرفاني على أنه متقبل إيجابي، بالنظر للاستعدادات الروحية التي تحلّى بها من أجل مكاشفة محتوى الرسالة الوافدة على خواطره. مؤدّى هذه الانطباع الأولي هو عامل التوقع المبني على لزومية الاقتداء، والامتثال للنبود الروحية

¹ (ابن عجيبة، إيقاظ المهتم في شرح الحكم، مرجع سابق، ص 95.

المؤطرة لهذه الرتبة الابتدائية، لذلك نجد في كتب القوم إجباريات متكررة تنص على موافق هذه الرتبة، وتؤسس لمفهوم المرید بناء عليها، ذلك لأن هشاشة هذه الرتبة روحيا باعتبارها مرتبة مبدئية يجعلها مخاطبة بشتی الاشتراطات التي تؤهلها لتوثيق صدقية الانتماء لهذا الصراط التصاعدي، والتحول إلى توصيف التمكين، فالمتقبل في هذه الرحلة فاقد للسلطة، وهو أداة طيعة بين أيدي العارفين يوجهونه بما وُهبوا من سلطة روحية متجسدة اعتقادا في امتلاك الحقيقة. ولا منفذ لهذه الحقيقة إلا عبر موارد العارفين، ولذلك اشترطوا للمرید أن يهتدي في هذا الصراط بشيخ يقوده لعالم الباطن، ويطلع على هذه الكشوف، فالمعرفة الصوفية سر مستودع في قلوب العارفين، ولا يمكن تحصيله من الكتب على غرار المعارف الرسمية، " هذا العلم الذي ذكرنا ليس هو اللقطة باللسان، وإنما هو أذواق، ووجدان، ولا يؤخذ من الأوراق، وإنما يؤخذ من أهل الأذواق، وليس ينال بالقليل، والقال، وإنما من خدمة الرجال، وصحبة أهل الكمال "1، من هذا القول تظهر أهمية اتخاذ المتقبل لعارف، أو شيخ يتلقى منه الحقائق، ويقوده إلى مراقبي الإلهام، إذ يعد الشيخ بالنسبة للمرید من الأركان الكبرى التي يتأسس عليها السلوك في هذا الطريق، لأن من استغنى في هذا التوجه عن عارف يؤمن له صحة الوصول سيضل الطريق، ولن يدرك شيئا من التعرّفات الإلهية التي هي بالأساس معرفة توهب بالافتقاد، والافتناء، " يجب على المرید أن يتأدب بشيخ؛ فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا "2، بل إن عدم اتخاذ الشيخ، والمبادرة في قطع هذا المجرى انطواءً على الذات اقتراف شيطاني لا يفضي إلى سبل القبول، فـ " من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان "3. ما قيل للتو يحظى بأهمية بالغة في إطار بناء التوجهات السليمة التي تحفظ حقيقة الرسالة، وتراعي كذلك الأوصاف الظرفية للمرید من خلال مكاشفة العارف لسياق التقبل، ولذلك ألزم المریدو هو يسلك المعراج الإلهي أن يتدرج في الصعود، ولا يستبق الأحوال التي

¹ ابن عجيبة، إيقاظ المهتم في شرح الحكم، مرجع سابق، ص 21.

² عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ج2، ص 405.

³ المرجع نفسه، ص 405.

لم يدل عليها حاله لأن "من أطلع عليها قبل ذلك خيف عليه من التزندق"¹، إذ لا بد من افتتان ظرف التعرف مع مقام المتعرف حتى لا يفتتن بظاهر العبارة التي تفوق حاله، وهنا يظهر دور العارف في اقتناص أحوال المتقبل، وإلقاء الأسرار بحسب مقام كل متقبل فليس المبتدئ كالمستشرف، فالشيوخ: "يذكرون أحوال البدايات، والنهايات، والوسط، وكل واحد يأخذ ما يليق به... فلا يتعدى المبتدئ بمذاكرة المنتهي فيفسد"²، ولتحصين فعالية هذا التلقي، وسيورته ضمن هذا النسق العرفاني، مهّد العارفون لعملية التلقي بتهيئة المرید روحياً، وتوثيق علاقته بالشيخ على أسس التسليم، وعدم الاعتراض، فالمتقبل مخاطب بأن يستوعب كل الموارد الوافدة إليه حتى وإن صادمت قدرته الإدراكية، فمفهوم رتبة المرید، أو التصوف جملة تقوم على عدم الاعتراض لأن "الاعتقاد ولاية، والاعتراض جنابة"³، ومن شروط تحقق رتبة البداية أن لا يكون للمرید "بقلبه اعتراض على شيخه"⁴، وفي هذا الاشتراط بعد استراتيجي للمتصوفة في على مستوى التلقي بالنظر لطبيعة وارداتهم، فحينما يجيرون المرید على تقبل كل ما يرد عليه، أو التسليم به، سنكون في خط التراسل أمام متقبل يطاوع كل الصور الإرسالية تنسكاً، وليس بالضرورة استيعاباً، إن هذا التوضع التواصل المسالم قد يفقد عملية التواصل على مستوى العمق نجاعتها، حتى وإن كانت تبدو في الظاهر تواملاً سلساً، ومخرج القوم من هذا المأزق هو أن الإدراك مؤجل، وليس ممتنعاً باعتبار أن حالة الحجب للمرید هي حالة ظرفية مرتبطة بعراض من عوارض التنسك، وليست ممتنعة بالأساس كما هو الحال بالنسبة للعوام، ومن المواثيق الروحية التي أسست لاشتراطات هذه الرتبة الأولية ضرورة حرص المرید على سرية المواجد الوافدة إليه تدريجاً لاعتبارات مختلفة، إذ "لا ينبغي للسالك أن يعبر عن وارداته، فإن ذلك مما يقلل عملها في قلبه، ويمنعه

¹ ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، مرجع سابق، ص 201

² ابن عجيبة، إيقاظ المهمم في شرح الحكم، مرجع سابق، ص 346.

³ أحمد زروق، عدة المرید الصادق، تح: الصادق بن عبد الرحمان الغرياني، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط 01، 2006، ص 163.

⁴ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ص 406.

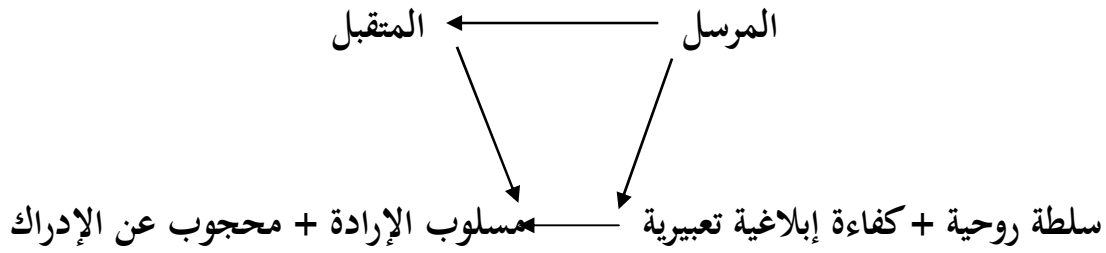
وجود الصدق فيها مع ربه¹، فعلى مستوى التلقي يمكن أن يكون في بوح المرید تأثير على عملية التواصل لأنه سيتقمص في هذا الظرف دور المرسل دون أن يتوفر على أسس هذه الرتبة لذلك يخشى من أن يكون مضمون الرسالة غير مصادق للمغزی الباطني، أو قد يفوق مقامات المتقبل الجديد، وهذا ما سيؤدي إلى افتتاح تواصلية قد يخلق انطبعا سلبيا عن محتويات هذا الميدان العرفاني، ولقد تم التطرق إلى هذا الأمر، ومحوريته في المذهب سابقا.

إن المتقبل (المرید) في راهن التواصل العرفاني - كما سبق القول - تختلف مستويات استيعابه للخطاب اللدني بالنظر للترقيات التي اكتسبها في سلم العروج، لذلك يمكننا أن نميز بين مستويات متعددة من المتقبلين، ولأن هذه المستويات غير محدودة نظريا، وغير متقف عليها عند العارفين أنفسهم سألرکز على مستويين من مستويات التقبل استناد للمعراج التواصلية السابق، والذي اختزل كل التفريعات النسبية للصعود في ثلاث مقامات كبرى يحصل عليها التوافق، فالمتقبل العرفاني يتمركز في مقام الإيمان، فيكون في بداية الطريق مریدا، وفي نهايتها سالكا، أو مستشرفا على المشاهدة، والمؤكد أن كفاءة السالك الكشفية تفوق كفاءة المرید فليس من في البداية كمن في النهاية، لذلك على مستوى القراءة، أو التلقي في صورته المجملة سنميز بين أربعة مستويات من القراءة والتي سبني عليها محتوى المبحث القادم: (قارئ محبوب، مرید، سالك، عارف).

لقد بُنيت الروابط التواصلية بين المرسل، والمتقبل على بنود روحية بعضها إكراهي، وبعضها الآخر إشباعي، فالمرسل يمتلك سلطة روحية، وكفاءة إبلاغية موهوبة، تجعل من المتقبل مجرد مستوعب حالم يراهن على طواعيته السلوكية لبلوغ مقام التحرر من إكراهات الغموض، والتخييل، فالتدليل وفق إملاءات التسليم "يبين بشكل تفضيلي مسألة حضور علاقات القوة في التبادل الكلامي، وأنه غالبا ما يكون القوي هو الذي يفرض على الأضعف لغته الفردية"² والترسيمة الآتية توضح مشكلات هذه العلاقة في إطار التواصل العرفاني:

¹ ابن عجيبة، إيقاظ المهتم في شرح الحكم، مرجع سابق، ص 348.

² ك - أوريكويوني، فعل القول من الذاتية في اللغة، تر: محمد نظيف، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، دط، 2007، ص 20.



في الأخير يمكن القول إن حدود المتقبل في الرسالة الصوفية لا تتجاوز الأطر الإجرائية التي سطرها القوم، والتي من خلالها يمكن للمتقبل أن يوسع آفاقه الكشفية لينتقل من آخر مستويات الإدراك التقبلي إلى وضع العارف المرسل، "حدود المرید ثلاثة: مجاهدة، ثم مكابدة، ثم مشاهدة"¹، وقد أحاط القوم هذا المجرى الصعودي بجملة من التقنيات ذات الطابع الروحي والتي من شأنها تحقيق تواصل روحي فعال، تجلت هذه التقنيات في اشتراط الشيخ، وعدم الاعتراض عليه، فضلا عن كتم مواجيد الظرف قبل تقمص مقام التبليغ.

(1) ابن عجيبة الفتوحات الإلهية، مرجع سابق، ص 199.

المبحث الرابع: رهانات التلقي:

لا يتفاهم هاجس الخطاب العرفاني إلا عندما نكون أمام فرضية التلقي، ذلك لأن التلقي يمثل المعضلة الكبرى في مجرى التراسل، إذ لم تكن لدى المنجز العرفاني أي روابط تبليغية تفتح أفق التلقي الشامل، فاللغة الصوفية تشكلت في مسعى مناقض للوظائف اللغوية، لقد تم تهجين فاعلية اللغة في المساق الروحاني، فاستحالت من ميزة تواصلية إلى قناع تكتمي عبر إخراجها في تشكيل لفظي مضطرب، أو متجاوز للأعراف التداولية الممكنة بين المتخاطبين، ولم تكن أزمة التلقي في هذا الصدد انبثاقا طارئا تولد عن تنجيز لغوي أحاطته ملابسات سياقية ظرفية قابلة للتحليل؛ بل إن وصد منافذ الفهم عن المتلقين كان من المعالم الكبرى المقصودة في التدليل التكتمي. إن اللغة الصوفية لم تحظ بتلك الخصوصية المتعالية إلا عندما كشفت للمتلقي ممانعتها التواصلية؛ لذلك كان التلقي هو الاختبار الوظيفي الذي نمط هذا التعبير الإلهامي، وتحت هذا الظرف أصبحت المقاربة الفهمية للمحتويات العرفانية من الرهانات اللغوية المزمّنة بين ممانعة صوفية محصّنة بجملة من التدابير، والافتراضات التضليلية، وبين بعض الآليات الكشفية - سواء كانت لسانية، أو فوق لسانية - المصوّرة على تبديد عقد هذا النسيج الغامض، والإشكالية التي تواجهنا هي ملامسة جوانب الإمكانيات القرائية للمتلقي الداخلي، وقياس درجة التلقي، وهذا الإجراء بعيد التحقق بالنظر للاستراتيجية الصوفية المحصّنة عن الإنالة الغيريّة، لذلك سنكتفي فقط بقياس خارجي لدرجة التلقي، وحدوده، وفرضياته من خلال الكشف عن أجهزة التلقي، ومراتب الكشف، وآلياته على مستوى كل أصناف المتلقين المحتملين.

1- أجهزة التلقي:

عندما يبدي المنتوج الصوفي بصيرورته الماورائية المعطيات الجزئية المبتوثة في وعاء تعبيرى محدث، يريد بذلك أن ينقلب على مجريات التلقي النمطي الذي يعطي أسبقية تفاضلية للعقل، حينها ستقع هذه التصورات، والإلهامات تحت نطاق استدلالي يتنافى مع طبيعة النظر العرفاني

المبني على الاعتقاد المطاوع، ومن ثم تتاب المتلقي مُساءلة كبرى عن أولوية هذا الجهاز التقبلي، وعن البدائل اليقينية التي تفضي إلى ثبوت هذه الواردات، وتحققها. لقد قدّم القوم بعض البدائل الاستيعابية الفضفاضة التي تركز إلى الخواطر، والمواجيد كمراجع تهيئية لنزول هذه المعارف السحرية، مثل القلب، والروح، والنفس، وفي هذه الإضبارة نسعى إلى تقييم كل هذه الأجهزة القرائية بما فيها العقل كجهاز تقبلي محدود لنقف على كفاءة، ومنزلة كل منها في محفل الدلالة الماورائية.

1-1-العقل:

تقوم المعرفة الصوفية على أعراف استدلالية مباينة تماما للأنساق الفكرية الطبيعية، فالمتصوفة يتعرفون على الحقائق بالتجربة، والقرب، فيصلون بذلك لمعرفة الواجد الذي يستدلون به على الموجودات في توجه عكسي لإجراءات العقل الذي يستدل بالموجودات على الواجد، وتمثل محدودية النظر العقلي في كونه متعلق بالآثار، لذلك فإن معرفته ستكون معرفة غبشية في سياق الكشف. " إن المعرفة المستفادة بالعقل منحصرة مقيدة بالدلائل، والآثار، بخلاف معرفة الإيمان فإنها معرفة مطلقة، فمعرفة الإيمان متعلقة بالأسماء، والصفات، ومعرفة العقل متعلقة بالآثار، فهي ولو كانت معرفة لكنها ليست عندنا بالمعرفة المطلوبة لأهل الله تعالى"¹، إن الحكم بمحدودية العقل عند القوم منبثق بالأساس من تصورهم الإشراقي للتوحيد، فهم: " اعتبروا التوحيد من الأمور التي لا يقوى العقل على إدراكها"²، فهو حين يستدل على التوحيد سيعتمد على المماثلة الظرفية بين ما استوعبه من حقائق عينية، وبين الذات الإلهية التي تتعالى عن كل تمثيل، أو مناظرة، ومن ثم فإن ما سينتهي إليه العقل من استنتاجات قياسية ستكون بالزوم استدلالات عاجزة لا تعبر عن القدرة الربانية المطلقة، والمؤدى هو أن " العقل

¹ عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الإنسان الكامل، تح: أبي عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 01، 1997، ص 165.

² نيكلسون رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، دط، 1969، ص 117.

عاجز، ولا يعبر إلا على عاجز مثله"¹، فالتعرف إلى الله لا يستدل عليه بالعوارض، أو المحادثات، وإنما عن طريق الاتصال، والمشاهدة من حيث كونها معرفة مباشرة مطلقة، أما النظر العقلي فيتأسس على المبادئ العقلية غير المباشرة كالانطلاق من المعلول لمعرفة العلة، ويرى المتصوفة في عيوب هذا الاستدلال كون المعلول وجود مستحدث لا يمكن أن يستدل به على الحادث القديم، ف " كيف يستدل بصفات من له مثل، ونظير على من لا مثل له، ولا نظير"²، ولذلك لم يعد للاستدلال العقلي جدوى في تحقق المعرفة الإلهية، فالعقل حتى وإن استدل على وجود الله سبحانه إلا أنه لا يستطيع مكاشفة حقيقة الوجود الإلهي على سبيل التنزيه الكلي، والتعرف العيني، أو الوصولي، مادام أن معرفته معرفة انفصالية حصلت بالوسيط؛ فستظل كينونة تلك المعرفة الموصلة للمعروف مرتبطة بهذا الوسيط قبل المعروف، وهذا التعرف بهذا الابتداء الوسيطي تعرّف مشوب، لذلك "أجمعوا على أن الدليل على الله هو الله وحده، وسبيل العقل عندهم سبيل العاقل في حاجته إلى الدليل لأنه محدث، والمحدث لا يدل إلا على مثله"³، كما أن تحقق المعرفة الإلهية المباشرة تكون باتصال العارف بالمعروف عبر تمثل مقام الفناء، وطبيعة هذه المعرفة معرفة نفثية، وهبية تُلقى إلى من تلبس بشمائل هذا التحقق بقطع العلائق الغيرية، والانفصال عن السّوى، وتعطيل العقل، وتساؤلاته المحدودة أمام الوسع الإلهي، " إن أقصى ما يستطيعه العقل هو البرهان على وجود الله، ووحدانيته، ولكن البرهان على وجود الله غير العلم به"⁴، والعلم بالله يمثل أفق العرفان الصوفي كما سبق، فإن كان العقل يقف عند حدود الاستدلال عليه؛ فإن النظر العرفاني يتجاوز الاستدلال إلى العلم بالحقيقة الإلهية، التي يجعل منها استدلالاً عكسياً على الموجودات.

¹ الطوسي، اللمع في التصوف، مصدر سابق، ص 65.

² عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج 1، ص 70.

³ الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مصدر سابق، ص 37.

⁴ هيفرو محمد علي ديركي، العقل في نصوص الصوفية، دار التكوين، دمشق - بيروت. ط 01، 2010، ص 15.

لقد أراد القوم - بدافع الوقاية القبلية - أن يتخلصوا من مساءلة العقل بتسليم زمام القراءة للقلب الذي يعكس القراءة الوجدية في تماثلها الأنويّة، والفردية، ولذا فقد كانت مسالك الكشف كلّها تعفي العقل؛ لأنّ تفعيل جهاز الوعي يحرك التفكير المنطقي الذي ينشغل بدحر التناقضات المقلقة لروح الضبط، ونقاء التنظيم، وأسبقية الوضوح؛ فتُصد إمكانات الكشف، ويحصل الحجب العقابي، يقول الششتري:¹

أمامك هول فاستمع لوصتي عقال من العقل الذي منه قد تبنا

لقد وصل تعطيل العقل في إجراءات التلقي إلى حد اعتبار تفعيله خطيئة تستوجب الإنابة، ويعلق ابن عجيبة على البيت السابق قائلا: " فإن أسرار المعاني خارجة عن دائرة العقول، وإحاطة النقول"². فالإطار الذي يراد أن تتم فيه قراءة المعطى الصوفي يكون خارجا عن دائرة الوعي العقلي المتفلسف بآلية المقارنات النقلية، أو الاستدلالات المنطقية. ويضيف ابن عجيبة في تأكيده على هذا المسار قائلا: "فليست طريقتنا طريقة استدلال لفهم الطريق حتى نحتاج إلى العقل، إنما هي طريقة أذواق ووجدان يغيب فيها الدليل في المدلول... فمادام السالك يفتقر للاستدلال فهو الطريق"³، لقد بدا واضحا بعد عرض هذه النصوص وتحليلها أن العقل لا يمكن أن يكون أداة تلقي مثالية للمعطيات العرفانية بالنظر للتباين البيّن بين مركبات العقل، وآلياته، وبين مشكّلات المعرفة الصوفية، فالعقل رغم محوريته العريقة في التأمل الوجودي؛ إلا أنه لم يستطع مقارنة خواطر العارفين على حد قولهم، والسبب يعود للاختلاف الجوهرى بين منطلقات العقل التي هي بالأساس معايير حسية مادية مقصورة على عالم الرؤية البصرية، وبين معرفة هيوليّة تفوق مقتضيات العقل، وحدوده، وتتمركز في عالم الأرواح الذي يعد عالما ما وراثيا بالنسبة لممكنات

¹ ابن عجيبة، شرح نونية الششتري، رسائل العارف بالله الشيخ أحمد بن عجيبة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 01، 2006، ص 99.

² المرجع نفسه، ص 99.

³ المرجع نفسه، ص 101.

العقل، لهذا فعّل القوم دور القلب باعتباره الجهاز الإنساني العميق الذي يمكنه مواكبة سيرورة هذه المفردات، وتساعدتها التديلي.

1-2 القلب:

امتدح العرفانيون اصطفاية القلب على أكثر من صعيد، بكونه جهازا كشفيا يتقلب مع صروف الحقائق بحسب مراتب الإهباط المعرفي، فخواطر القلب المتلونة تتناغم مع طبيعة الواردات بصرف النظر عن درجة معقوليتها، "فإن القلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائما، فهو لا يبقى على حال واحدة، وكذلك التجليات الإلهية، فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها بعقله، فإن العقل يقيد، وغيره من القوى، إلا القلب فإنه لا يتقيد... فهو يتقلب بتقلب التجليات الإلهية"¹، وقد شبه القوم القلب بتلك المرآة التي تعكس كل مناظر لها دون أي اعتبارات تبريرية، فهي مطاوعة لكل الأجناس المعرفية، وتمتلك الحيز الأمثل لتقبّل العوارف الربانية الموصوفة بالإطلاق، والذوقية، فالمسألة القلبية عامل مركزي في مفاضلته الإشراقية، وهي المنفذ الذي فتح مجرى المناولة الذاتية للحقائق على صور متعددة، وبذلك تكاثفت مدارج الإدراك بالنظر للمعطى الخصوصي الذي يمثّل أمام مرآة القلب، " فكما أن للمتلون صورة، ومثالا لتلك الصورة ينطبع في المرآة، ويحصل فيها، فكذلك لكل معلوم حقيقة، وتلك الحقيقة صورته؛ فتطبع في المرآة أعني مرآة القلب "²، ثم إن القلب بفطرته هو جهاز كشف عاطفي يتفاعل مع الواردات بكل انسيابية نحو مسعى التجلي الذي جُبل عليه، فهو بخلاف العقل وعاء يتجدد ظرفيا للتقبل، حين يتجرد من المسبقات، فيفتح على المعرفة انفتاحا فطريا، ف " القلوب، أبدا لم تزل مفطورة على الجلاء، مصقولة صافية "³، لقد زوّت هذه الميزات القلبية فاعلية القلب في مجارة مستويات الإدراك العرفاني بحسب المدارج السلوكية، فالقلب الكشفي هو ثمرة القلب

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، م 4، ص 322، 323.

² أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 01، 1988، ص 100.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، م 2، ص 84.

السلوكي، والتلقي لا يحصل إلا بالترقي، فبالإضافة لهذه المحمولات الفطرية تتم تنمية هذا الجهاز عبر الترويض ليكتسب أهلية المشاهدة، " فإذا أراد سبحانه، وتعالى أن يمنح عبده من هذه العلوم شيئاً تولى سبحانه بتوفيقه مرآة قلبه، فيطهرها بعين اللطف، والتوفيق وأمدّها ببحر التأييد؛ فاهتدى ذلك الموفق للرياضات، والمجاهدات... حتى يتخلى القلب عن صدأ الأغيار، وتتجلى فيه حظائر الأسرار"¹، والقلب في وتيرة التلقي تفد إليه المعرفة على صور متعددة، بالنظر لتموقع المتقبل في معراج التواصل فضلاً عن الحاجة الروحية التي يبيدها المتقبل في تعرفاته على حقائق الوجود، إذ لا بد لهذه المعرفة أن تتساق مع الرصيد الإيماني للقلب، لأن ملكة القلب الاستيعابية كما تفتق لها منافذ الإلهام الكوني على درجة كبرى من الإدراك، يمكن لها كذلك أن تتعطل بفعل المخالفة الإثمية، وهو ما فسره القوم في القرآن بالإقفال على وقع معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِن بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ ۗ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ﴾²، فالقلوب المعطلة بالإقفال لا يمكنها مقارنة هذه المعرفة اليقينية إلا بعد قطع أشواط الإنابة، والتركية، لإزاحة هذه الأقفال الحجبية التي " تمنع من التأمل، والتدبر، والوصول إلى الحقيقة الخالصة"³. إن المعرفة الإلهية منتوج يقيني لا يمكن أن يتوجه به المتقبل إلى مسارات البرهنة، والمحااجة، وتحسباً لهذا الافتراض ترسم قصور العقل عن استيعاب هذا المنتوج؛ لأن إدراكاته للمعرفة الفوقية يتم تنزيلها عادة لإجراءات البرهنة، والمقايسة. أن هذا السلوك العقلي لا يداري طبيعة هذه المدركات بالنظر للمركبات الوظيفية التي يتأسس عليها النظر العقلي، ولكي تتحقق قصدية الإبلاغ وفق هذه المعطيات تم قصر هذه الوظيفة على جهاز القلب الذي يتوفر على الخصال الاعتقادية التي تتجاوز البرهنة، والتعليل، وقد توافقت هذه المضامين الوجدانية تماماً مع تركيبية المعرفة الصوفية المؤسسة على اللامعقول، وعلى الحركية المشوشة، إذ يمكن للقلب أن يواكب

¹ محي الدين ابن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع النوار الإلهية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 01، 2005 ص 101، 102.

² سورة محمد، الآية: 25.

³ محمد كمال جعفر، رحلة بين العقل والوجدان، دار الهلال، القاهرة، دط، 1980، ص 106.

هذه الاضطراب بكل تجلياته المتوقعة مادام أنه محاط بجزمة الاشتراطات الروحية التي تقود بكل بنودها إلى هذا المسعى المبدئي، ولقد حُق بذلك للقلب أن يحوز مشروعية التلقي الباطني المقصود، ولا يتوقف هذا الترشيح عند إدراك المعرفة فقط، بل يتعدى إلى نقلها للأجهزة التي تعجز عن مداراتها على شكلها الغيبي، "فلا تكون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب لا بالعقل، ثم يقبلها العقل من القلب"¹، إن هذه المشروعية ليست إبهابا حصريا، إذ يمكنها أن تتوسع لأجهزة إدراكية أخرى تكلم عنها القوم بمفاهيم متداخلة، ومتعددة بين من يرى أن هذه الأجهزة تعكس أوجهها من أوجه المعراج القلبي، وبين من يرى أنها أجهزة تمييزية متفردة في الكيان، ومتداخلة في الوظيفة الكشفية، لذلك سأقتصر فيما سيأتي على تجلية وظائفها دون الغور في هذه شرك هذه التباينات الحتمية.

1-3 الروح:

ترتبط فاعلية الروح ضمن المجرى الوجودي بوظيفتها المتمثلة في تجسيم الشبح الكوني عبر مكاشفة مفاصله غير الدالة، فالروح هي الزاوية الوظيفية للتدليل الكوني، وقد أوجد الله هذه الروح الإنسانية لتقبل هذه الفيوضات العاكسة لجوهر العالم، والخلق، إذ لا يمكن أن يُتدب لهذا التكليف المطلق، والأوسع إلا جهاز الروح بالنظر للكفاءة الكشفية المطلقة التي فُطر عليها تكويننا، ووظيفة، ف " الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبحٍ مستوي لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة، ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى محلا إلا ويقبل روحا إلهيا عبر النفخ فيه؛ وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض المتجلي " ². إن الروح بهذا المغزى التكويني تنزع إلى إجراءات التجلي عبر تلك الاستعدادات الفطرية، كما أن حجم التجلي عند هذا الجهاز يوازي شمولية الكون، بالنظر للتوصيف المطلق الذي يعتري هذه الكينونة الكشفية، فالمطلق معرفة غير متناهية موغلة في العمق، والغموض؛ ذلك لأنها معرفة إلهية تتعالى عن

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، م 4، مصدر سابق، ص 323.

² محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، دط، دت، ج 1، ص 49.

مضامين المعرفة الرتبة القابلة للإحاطة المألوفة، فلا يمكن للأجهزة الكشفية الموسومة بالقيود الإدراكي مقارنة هذه المعرفة المطلقة، والمؤسسة على قدسية التنزيه الروحاني، والتسامي عن منازل الوجود البشري؛ لأن " البشرية تقتضي الشهوات التي يقوم الجسد بها، والأمور التي يعتادها الطبع، والروحية التي يقوم بها ناموس الإنسان من الجاه، والاستعلاء، والرفعة لأنها عالية المكان... فإذا ترك الإنسان هذه المقتضيات المذكورة بالروحية، أو البشرية، وكان دائم الشهود للسر الذي منه أصله ظهرت أحكام السر الإلهي فيه، فانتقل هيكله، وروحه من حضيض البشرية إلى أوج قدس التنزيه، وكان الحق سمعه، وبصره، ويده، ولسانه"¹، ففي هذا المقام الحفظي تصطبغ المعرفة الإيهامية بإحاطة العصمة التي تُصير كل ما يصدر عن الجسد الوعائي للروح تحريجا ربانيا لجوانية هذه الروح العليا، سواء كان الفعل الجسدي إحساسا، أو إدراكا، أو قولاً، والواقع أن هذه الأداءات الحسية، أو الفعلية، أو الكلامية هي عين تجلي الحقائق، وتلقي الأسرار، وقراءة الغموض الكوني على وجه الشمولية، والاتساع استناد الأفق الروح المتناهي في مفاصل الوجود بكل دقائقه الحسية، والمجردة.

4-1 النفس:

تمثل النفس في المتشكل القرائي تدرجا تنزيلا لمواهب الكشف، من مستوى التحلي الكلي إلى موضع اللاإدراك، ومنشأ هذا المباشرة هو تموقعات النفس بين قطبي الرحماني، والشيطاني، فالنفس في نسق التلقي هي الجهاز الإدراكي الوحيد الذي يعكس غالبا حالة النبذ المفضي إلى الحجب؛ لأن غالب ركونها الاعتيادي ينزع نحو الشهوات، إلى درجة أن " صار المراد بالنفس في اصطلاح القوم ما كان معلولا من أوصاف العبد، كذميم الأفعال، وسفاسف الأخلاق "²، ولذلك انبرى التوجيه الصوفي في مسلك التزكية، والمجاهدة لتوطين النفس بكافة الوظائف الروحية التي ترفع عن شغافها حاجز الحجب الناشئ عن تعلقها بالمحسوسات، يقول ابن عجيبة: "حجبت

¹ عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الإنسان الكامل، مرجع سابق، ص 151، 152.

² عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، مرجع سابق، ص 447.

النفوس بكثائف المحسوسات عن إدراك لطائف المعاني، والمفهومات¹، وعلى صعيد هذه التركية، أو المجاهدة النفسية تخرج النفس -بواقع تشكلها الفطري، ونوازعها الصناعية - على عدة نماذج تربيبية مبعثها مركبات النفس الخلقية أو التأصلية، يقول الجنيد في أصل النفس التكويني: " في أصل النفس من خمسة: من نار أو من نور، أو على نور، أو على ظلمة، أو من ظلمة، أو من نار النور"²، وانطلاقاً من هذه الرؤية التكوينية يلاحظ أن تشكيلات النفس هي جملة من المفارقات الصراعية التي تمثل في العمق كينونة الفعل الصوفي؛ لأن كل الإجراءات الروحية المبتوثة في تدوينات القوم هي في حقيقتها صراع روحي لإعادة ترتيب النفس في درجات الاصطفاء، أو منازل التقبل، من خلال العروج بتكوينها الناري، أو الظلامي إلى حقيقتها النورانية، وفي لحظة الإياب النوراني لهذه النفس تنكشف لها مجاري الإشراق الرباني إلى درجة تصل بها إلى استهداء القلب رغم مقاميته التفاوتية لمنزلة النفس، حينها تُصدّر النفس على أنها: " روح يسلطه الله على نار القلب ليظفي شررها، لأجل سلطان الحقيقة"³، فالنفس عبر أنماطها المقامية تضع التلقي الوهبي للمعرفة تحت كل إمكانية بالنظر لطبيعة المداخل التي تملأ جوانبها، وعلى هذا الأساس تم تنميط النفس إلى خمسة أضرب: "نفس حيوانية، ونفس أماراة بالسوء، ونفس ملهمة، ونفس لوامة، ونفس مطمئنة"⁴، وبين تفاضلية هذه الأنماط يتم إنزال المعرفة، أو حجبها؛ ليتحدد نصيب النفس من هذا العطاء الإلهي المنوط بالبدل النفسي طردياً.

5-1 السر:

ينظر إلى السر على أنه آلية إدراكية متناهية في احتمالات الكشف، لأن جهاز السر هو في الأصل تشكيل لمكوناته المعرفية المنبثقة عن الإدراك، فانتقل التدليل عنه من مكتسباته الوهية التي

¹ ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، مرجع سابق، ص 299.

² أبو القاسم الجنيد، السر في أنفاس الصوفية، تح: عبد الباري محمود داود، دار جوامع الكلم، القاهرة، دط، 2004، ص 130.

³ سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص 1067.

⁴ عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، مرجع سابق، ص 206.

هي الأسرار إلى ربط هذا الأسرار بجهازها التقبلي الذي هو السر، يقول القشيري في السر: "يحتمل أنها لطيفة مودعة في القلب كالأرواح، وأصولهم تقتضي أنها محل المشاهدة... كما أن الأرواح محل للمحبة، والقلوب محل المعارف"¹، والمشاهدة التي يقتضيها جهاز السر مشاهدة حضورية على درجة كبيرة من التحقق، والمعاناة، وهي أوسع في مضمونها من مدركات المعرفة القلبية؛ لأن ناتجها الاصطفائي يتمثل في "ظهور طفل المعاني، ومشاهدته، ومعانيته، ونظره إلى وجه الله تعالى جلالاً، وجمالاً بعين السر"²، فعين السر هي المنفذ الوهبي لحقيقة الأسرار التي تشكل منتهى درجة المعرفة اللدنية، إلا أن هذه الأسرار تبقى متدرجة في مضمونها إلى ما لانهاية؛ لأن الاصطفاء الإلهي في حد ذاته متفاوت، ومتباين بحسب شدة القرب.

استدعاءً لما سبق الاستهلال به حول ميل بعض المتصوفة إلى عدم التفريق بين هذه الأجهزة القرائية باعتبارها كيانات متداخلة تُظهر في كل وضع ملمحا كشفيا يترجم حالة الترقى الراهنة في معراج المكاشف، وبناء على هذا المعطى النظري يمكن للقلب أن يكون نفساً، أو النفس روحاً، أو الروح سرا، على أن يستحيل الجهاز الواحد إلى غيره ضمن شرطية مجرى الصعود، أو الهبوط بعيداً عن إمكانية تداخلها في حالة الاستقرار المقامي، لأن هذا التباين منبثق بالأساس عن تفاوت مراتبها في سلم المقامات، وهو التصور الذي أورده أبو العباس التجاني (ت 1230هـ) في جوابه لما سئل عن هذه الأجهزة الكشفية على وجه التباين حين قال: "اعلم أن هذه الأسماء المتعددة إنما هي لمسمى واحد لا تعدد فيها، وإنما تعدد أسماؤها، أي الروح لتعدد مراتبها"³، فهو يرى أن الوعاء المرجعي لهذه الأجهزة هو الروح، وما البقية إلا تشكيلات مقامية لهذه الروح بحسب درجة المكابدة التنسكية التي تبني هذه الصور للجهاز المرجعي عاكسة قدرته الكشفية، وقد فصل ابن عجيبة في هذه الرؤية الإدماجية موضحاً المقدرة الكشفية لكل جهاز في

¹ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج 1، ص 355.

² عبد القادر الجيلاني، سر السر، تح: خالد محمد عدنان الزرعي ومحمد غسان نصوح عزقول، دار السنابل، (سورية - دمشق)، ط 03، 1994، ص 61.

³ أحمد أبو العباس التجاني، جواهر المعاني وبلوغ الأماني، المطبعة المحمودية، مصر، ط 01، 1314 هـ، ج 2، ص 54.

كل حالة من حالات الترقى التي تفرز تبايناً تميزاً لها بعد أن أوضح بأن هذه الأجهزة ما هي إلا نمو عرفاني لجهاز الروح المرجعي، يقول ابن عجيبة: " اعلم أن النفس، والعقل، والقلب، والروح، والسر: تطورات للروح النورانية كما تقدم، وكل واحد من هذه التطورات له حد من العلم، والإدراك لا يتجاوزه"¹، ثم يبيّن بعد ذلك كفاءة كل جهاز، ومنتهى إدراكه للإشراقات الإلهية مُظهراً التفاوت الطبيعي بينهما في طبيعة المعرفة الوافدة لكل جهاز، وكذا فاعليته الكشفية المنبثقة عن الميولات الفطرية التي قد تحيد بالمعرفة عن نورانية القرب، يقول: " أما النفس فحد إدراكها: زينة ظاهر الكون اغترارا بمتعة ظاهره، وغفلة عن عبء باطنه "²، وهو يريد بهذا التوجيه الإفاضة إلى أن استقلالية النفس تتجلى في هذا الزيغ الحاجب، وإذا قوّض لها الإنابة ستعرج مجدداً من غفلة النفس إلى نورانية الروح. " وأما العقل فحد إدراكه، وعلمه: افتقار الصنعة إلى صانعها "³، إذ يكشف هذا الإدراك العقلي حالة العجز عن الوصول إلى عين الحقيقة بعجزه، وحاجته إلى غيره، أو إلى العلائق الظاهرية كما سبق القول، " وأما القلب فحد إدراكه تعشقه، وتوجهه إلى خالقه بترك الأغيار، وطلب الأنوار، انطلق من العقل في طلب الكمال، ولكنه من وراء الحجاب لم يفتح له الباب "⁴، والمؤدى أن إدراك القلب مرتبط بعامل المحبة، وقد يعتريه الحجب على أي حال؛ فيبقى بعيداً عن مقام الروح النوراني، " وأما الروح فحد علمها، وإدراكها مواجهة أنوار الملكوت، طالبة أسرار الجبروت، قد استراحت من تعب السير لكنها لم تتمكن من السر "⁵، فالروح قد تحوز نسبة من المعرفة النورانية لكنها لن تتمكن من الغور في منتهى هذه المعرفة التي عبر عنها بالسر، والتي لا يمكن مقارنتها إلا بالسر، " وأما السر فمنتهى إدراكه أسرار الجبروت، قد نفذت البصيرة من الوقوف مع أنوار الملكوت،

¹ (ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، مرجع سابق، ص 255.

² (المرجع نفسه، ص 255.

³ (المرجع نفسه، ص 255.

⁴ (المرجع نفسه، ص 255.

⁵ (المرجع نفسه، ص 255.

وهذا منتهى السير"¹، ورغم كون السر منتهى السير الكشفي كما يرى ابن عجيبة إلا أنه أشار إلى أن هذه المعرفة حتى في مآل السر تبقى تصاعدية، ولا حدود لتوقفها ضمن نطاقه الداخلي، يقول بعد حديثه عن السر باعتباره المنتهى الكشفي: "ثم يبقى الترقى في المكاشفات، والمشاهدات والعلوم الأسرار إذ لانهاية لها"²، فالواضح أن القول بانتهاء المعرفة على صعيد مقامي ما؛ أصبح من النواقض الحكيمة لحقيقة العرفان الصوفي، إذا أخذنا بعين الاعتبار مقامية المكاشف، وطبيعة المعرفة اللدنية، ولا نهائية الترقى، فضلا عن مصادر التلقي، وآلياته.

2- مسالك التجلي وتلقي الدلالات:

سبقت الإشارة في سياقات متعددة إلى أن المعرفة الصوفية تتشكل ضمن نطاق حركي يصطبغ بالذاتية، والذوقية، واللامنطق، وقد أضحت هذه التوصيفات من اللوازم المفهومية للمنتوج العرفاني، كما أن اكتساب المعطى الصوفي لهذه الخصائص التمييزية يعود منشأه لطبيعة الموارد التي تصدر عنها المعرفة الصوفية بوجه عام، فهي تتحلى بالتعدد الظرفي، فضلا عن كونها مصادر ذاتية، ذوقية، لا تخضع للمقايسة، والتعليل، متحررة من كل ضوابط التنظيم، والنسق، تخضع لروابط ميتافيزيقية، وبفعل تراكم هذه الاعتبارات الاعتبارية تتشكل الدلالات اللغوية المعبرة عن الموقف العرفاني المعني بمرحلة الإدلاء الكشفي؛ فتكون هذه المصادر هي المسؤولة عن طبيعة الدلالات اللغوية، وسيرورة المدلولات المفتوحة على كل الاحتمالات الظرفية، وحتى تكتمل الرؤية حول مناخ التدليل وجب الوقوف عند هذه المصادر، وطبيعتها انطلاقا من المنظور الصوفي ل يتم فيما بعد إسقاط انبثاقاتها على المنتوج الدلالي، وسيروته ضمن التصور السيميوزيسي المقارب لفلسفة هذا التدليل.

1-2 الكشف (المكاشفة):

يعتبر الكشف من الموارد المحورية التي تفتح جنان العارف نحو تلقي الحقائق الكبرى بعد أن يكون قد تهيأ لهذا المواهب عبر التربية الروحية التي تفضي به لوضع اتصالي يتخلى فيه العارف عن

¹ ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، ص 256.

² المرجع نفسه، ص 256.

عقله لتتكشف له المعرفة بصورة مباشرة كمن يراها رأي العين، يقول السراج في الكشف: "هوبيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي العين"¹، ويقع هذا الكشف تحت ظرف الإذن الرباني، ومدعاة للاستعداد الروحي المنبثق عن نقاء مسالكها من كدورات الدنيا، وقد تتعدد صور الكشف، أو طرقه وفق ظرفية المكاشف، وكيونة المادة الكشفية، لأن "القلب إذا صفا، ربما يمثل له الحق في صورة مشاهدة، أو لفظ منظوم يقرع سمعه يعبر عنه بصوت الهاتف إذا كان في اليقظة، وبالرؤيا إذا كان في المنام... وكما يسمع صوت الهاتف عند صفاء القلب فيشاهد أيضا بالبصر صورة الخضر - عليه السلام -، فإنه يمثل لأرباب القلوب بصور مختلفة... وفي مثل هذه الأحوال من الصفاء يقع الاطلاع على ضمائر القلوب، وقد يعبر عن ذلك الاطلاع بالتفريس"².

ويعدد القوم مسالك عدة يحصل بها الكشف الإلهي، إذ تكشف هذه المنافذ عن طبيعة الكشف، وآلياته، وحساسية المحتوى الكشفي في كل منفذ من هذه المنافذ فضلا عن المقام الكشفي، وحدود الكشف، ودرجة إشراقه، ومن بين هذه النوافذ الكشفية ما يلي:

أ- النبي ﷺ: ويكون النبي ﷺ مصدرا للكشف من حيث اعتباره خزائن أسرار الوجود، وعلة هذه الطلاسم النورانية، وأن الاصطفاء الإلهي للعارفين يقتضي الأخذ عنه يقظة، أو مناماً، " فنوره ﷺ، وسلم هو بذرة الوجود، والسبب في كل موجود، فمن سره ﷺ انشقت أسرار الذات، وانفلقت أنوار الصفات، فكل تجلٍ من تجليات الحق إنما يبرز من نوره ﷺ"³، فيكون بهذا التفضيل إحالة شاملة لكل الحقائق، ومرجعا كونيا لتلقي كل الأسرار، وهو ما يصطلح عليه القوم بالنور المحمدي.

¹ أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، مصدر سابق، ص 369.

² أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج، ص

³ أحمد بن عجيبة، شرح صلاة الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 01، 2006، ص 260.

ب- الخضر عليه الصلاة والسلام: وهو عند القوم رمز العلم اللدني، ومصدر من مصادر الكشف الإلهي، ويأخذون عنه مختلف المعارف سواء كانت أحكام شرعية، أو توجيهات تربوية، " وكل ما يحكيه فهو الحق، وهو عالم أهل الأرض " ¹، لما وهب من أسرار الحقائق الظاهرة التي لا تظهر للغير لما فيها من الحكم الباطنية المكسوة بغشاء الظاهر الأثوم، ويعضد الصوفية هذا الإلحاق بقصة الخضر مع موسى عليه السلام التي تعد ملجأ تأصيليا لرؤاهم اللدنية.

ج- الإلهام: ويراد به تلك العلوم الحاصلة عن إخبار من الحق بلا واسطة غير، وغيرية بين المخبر، والمخبر له. ²

د- الفراسة: وهي القدرة على تفرس المغيبات الشاردة عن الأفهام بديهية لا بالنظر والاستدلال. ³ ويعرف الواسطي مسلك الفراسة بكونها " سواطع أنوار لمعت في القلوب، وتمكين معرفة حملت السرائر في الغيوب من غيب إلى غيب، حتى يشهد الأشياء من حيث أشهده الحق سبحانه أيها؛ فيتكلم على ضمير الخلق " ⁴، مع الإشارة إلى أن الفراسة قوة كشف داخلية تستند إلى فاعلية القلب، ووحدة تبصره بعمق المبصرات.

هـ - الهواتف: يرى الغزالي أن هذا المسلك ذو طابع صوتي، فيقع صوتا يقرع في إذن سامعه لحظة اليقظة ⁵، وإن كان الغزالي قد قصر هذا المنفذ الكشفي على ظرف اليقظة إلا أن غيره من العارفين من اعتبر الهتف إبلاغ إلهي يرد في كل الأحوال بحسب طبيعة الخاطر، إذ أورد البسطامي قصص متنوعة لمواقف الهتف كلها كان في ظرف اليقظة ⁶.

¹ رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط 01، 1999، ص 324.

² ينظر، عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام، مرجع سابق، ص 85.

³ ينظر المرجع نفسه، ص 349.

⁴ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج 2، ص 163.

⁵ ينظر أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج 2، ص 253.

⁶ ينظر: البسطامي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مرجع سابق، ص 115، 116.

و-المعراج الروحي: ويراد به صعود روح العارف إلى العالم العلوي لتلقي هذه الإشارات على أن يقع الاختلاف في مقامات هذا الصعود بين الأولياء بحسب درجة القرب، والبعد، يقول الشعراني (ت 973هـ) في هذا العروج الكشفي: " صرح المحققون بأن للأولياء الإسراء الروحاني إلى السماء بمثابة المنام يراه الإنسان، ولكل منهم مقام معلوم لا يتعداه، وذلك حين يكشف له حجاب المعرفة، فكل مكان كشف له فيه الحجاب حصل المقصود به، فمنهم من يحصل له ذلك بين السماء، والأرض، ومنهم من يحصل له ذلك في سماء الدنيا، ومنهم من ترقى روحه إلى سدرة المنتهى إلى العرش إلى الكرسي"¹، كما أن تجلي المعاني في أدرج هذا المعراج متساوق في كل صورته مع القدرة الثقلبية لهذه الفيوض الفاتنة التي قد تنكب بالروح إلى مجاري الضلال النبدي.

ز-الرؤى والمنامات: وهي من المنافذ الأكثر توظيفاً عند القوم في استجلاب الحقائق، وتتحقق هذه المنامات برؤية الله سبحانه، أو برؤية النبي ﷺ، أو رؤية أحد الشيوخ العارفين، فيتلقى أصحاب الرؤية عنهم المعرفة تلقياً مصدوقاً، محكماً؛ لأن: "رؤى المشايخ، والأولياء هي رؤية صادقة بإذن الله تعالى؛ لأنهم محفوظون من خطرات الشيطان، ووسواس النفوس، وما يؤمرون به، أو يبنهون عنه يأتي معه الإدراك بمعناه، فأما يعمل به على ما رآه، أو يعلم تأويله على الوجه الصحيح، فيعمل به أيضاً على ما علم منه"²، وليس كل صوفي تؤخذ عنه الرؤية على وجه اليقين، فالمرید مثلاً باعتباره مبتدئاً تؤجل صدقية رؤاه إلى حين يتمكن على معراج الترقى؛ لأن الإحاطة الربانية لم تشملها شمولاً كلياً، فقد تتلبس هذه الرؤى عنده بهواجس النفس الشيطانية، أو تخيلات الشيطان المضللة، و" ما دام المرء غير معصوم، ولا محفوظ سواء أكان مريداً، أو من عامة الناس؛ فعليه أن يتأني في العمل بما يرى"³.

¹ عبد الوهاب الشعراني، كشف الحجاب والران عن أسئلة الجان، مطبعة حجازي، القاهرة، ط 01، دت، ص 52.

² محمد الكسنزان الحسيني، الرؤى والأحلام في المنظور الصوفي، دار آية، بيروت - لبنان، ط 10، 2006، ص 49.

³ المرجع نفسه، ص 50.

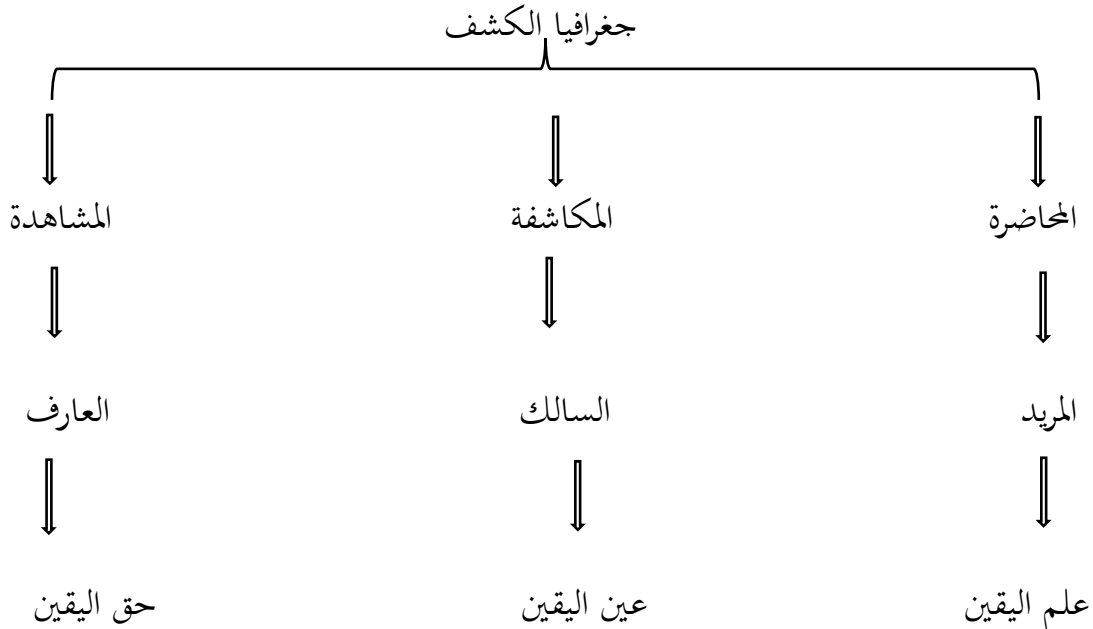
ح- الشيخ: يعد الشيخ من المنافذ الأرضية الملازمة لتلقي الكشوفات الإلهية كما سبق التفصيل، ويتركب إدلاؤه الكشفي على علائق روحية عميقة بينه، وبين المتلقي لهذه المعارف، إذ تحاط هذه العلاقة ببند، واشتراطات سلوكية لكل من المدلل عن الله، والمتقبل لهذه المدلولات العرفانية، وقد تم تشريح هذه العلاقة فيما مضى من صحف البحث.

بناء على صورة الكشف تتحدد درجاته، فكما أن المكاشفين يختلفون مقاما، تختلف معهم درجات الكشف، وطرقه، وهو ما أشار إليه ابن عربي حين عدّد أنماطا مختلفة من الكشف تتفاوت في لطافتها، وحساسية محتواها وفق وجه الاصطفاء، والحصص في مقارنة هذا الكشف المقصور على فئة تناهت في القرب الإلهي، يقول عنه: " وهو أسنى المقامات، لا يناله إلا أهل العناية من الرجال، مثل نبي، أو بعض الصديقين، وهو الكشف الملكي، وألطف منه الكشف الوحي، وألطف منه الكشف القلمي، وألطف منه الكشف النوني، وألطف منه الكشف الحقيقي، وألطف منه الكشف الإرادي، وألطف منه الكشف العلمي، وألطف منه الكشف الذاتي"¹، ويرى ابن عربي بأن صورة المكاشفة بكل أنماطها هي " إدراك معنوي، وهي مختصة بالمعاني أبدا"² بخلاف المشاهدة باعتبارها مقاما متجاوزا للمكاشفة تُبسط فيه الحقائق بسطا شهوديا، وحضوريا، ولذلك يتدرج المكاشف في مسار التجلي عبر ثلاث منازل كشفية كبرى هي المحاضرة، ثم المكاشفة، وأخيرا المشاهدة، يقول القشيري في هذا التصاعد الكشفي: "فالمحاضرة حضور القلب، وقد يكون بتواتر البرهان، وهو بعد وراء الستر... ثم بعده المكاشفة، وهو حضور بنعت البيان غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب السبيل، ولا مستجير من دواعي الريب، ولا محجوب من نعت الغيب، ثم المشاهدة، وهي حضور الحق من بقاء تهمة"³، فالمحاضرة منفذ ابتدائي للتجلي يتلقى فيه المرید المعرفة بقلب

¹ محي الدين بن عربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، دط، ص 64.
² أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، دط، 1965، ص 213.

³ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مصدر سابق، ج 1، ص 335.

يستجلب البرهان، ويتطلب التعليل، ويوزاي هذا التجلي بداية مقام الإيمان؛ لأن المحاضرة تمثل عروجاً بعد الحجب، وبعد المحاضرة تأتي المكاشفة عاكسة لنهاية مقام الإيمان، والاستشراق على الشهود، وفي هذا الظرف الكشفي يتلقى السالك المعرفة تلقياً يقينياً كأنه رأي العين، وفي مقام الإحسان تفتح أبواب الشهود ليكون التجلي عبر فضيلة المشاهدة التي تمثل حضوراً عينياً شهودياً، يتلقى فيها العارف هذه الإشراق من غير أن يتخلل هذا التجلي ستر، أو انقطاع، أو واسطة، فيكون ناتج المشاهدة حق اليقين، وناتج المكاشفة عين اليقين، وناتج المحاضرة علم اليقين؛ لأن "علم اليقين ما كان ناشئاً عن البرهان، وعين اليقين ما نشأ عن الكشف، والبيان، وحق اليقين ما نشأ عن الشهود، والعيان، فعلم اليقين لأرباب العقول من أهل الإيمان، وعين اليقين لأرباب الوجدان من أهل الاستشراق على العيان، وحق اليقين لأهل الرسوخ، والتمكين في مقام الإحسان"¹، وبالعودة لمراتب الكشف، ومنتوجه اليقيني، وبناءً على مرتبة التجلي التي تنبثق عن مقام المتلقي يمكن تجميع إمكانات التجلي الكشفي في هذه الخطاطة التقريبية لهذا المنفذ المحوري:



¹ ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، مرجع سابق، ص 43.

2-2 الذوق:

ويعد الذوق من مسالك التجلي المصحوبة بوضع الانتشاء الروحي المنجر عن حلاوة هذه المعارف التي قد تفضي بالعارف لوضع السكر المرادف للشرب، كما أن منشأ هذا المنفذ يعود بالأساس لطبيعة الحقيقة الصوفية التي هي في الأصل أذواق، ولأن المعرفة الصوفية معرفة ذوقية؛ فهي لا تركز إلى مذاق قارٍ، أو مشترك، فالذوق هو: " نور عرفاني يقذفه الحق بتجلياته في قلوب أوليائه، يفرقون به بين الحق، والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب، أو غيره، وهو كالشراب، لكن الشراب لا يستعمل إلا في الراحات، والذوق يلائم الراحات، والمتاعب، وأول التجليات الذوق، ثم الشرب"¹، إن منزلة الذوق لا تتحيز في ناتج التجلي، بل هي تعكس كذلك تباين الأحوال عند المتذوق، فيكون هذا الذوق مصحوبا، بملامح حسية تبرز الراهن الوجداني للمتذوق، ومضاعفاته المقامية، ولذلك فإن علامات الذوق تتجلى على مئيا المتلقي أثناء تذوقه لهذه المعارف كما يتذوق المحسوسات، " كأنهم يجدون ذلك حسا، ويدركونه ذوقا، ويلوح ذلك من وجوههم"²، وإذا كان كل من الكشف، والذوق منفذا من منافذ التجلي العام؛ فإن هناك فروقا بينهما تعطي لكل منهما خصوصيته المفهومية في مذهب القوم، فالكشف مرتبط بالقلب، ويكون عبر جملة من المنافذ الكشفية التي تم الحديث عنها، كرؤية النبي صلى الله عليه وسلم، أو محادثة الخضر، أو سماع الهواتف، أو رؤية المنامات... الخ، أما الذوق فلا يرتبط بسمع، أو بصر، أو رؤية، بل هو تلمس قلبي يرد فجأة على القلب ليشعر بمذاقه دون تطلب، أو استجلاب، وإذا كان الكشف مفتوحا على كل تباينات وضع المتلقي من يقظة، أو نوم؛ فإن الذوق مرتكن بظرف اليقظة، كما أن الذوق يكشف عن مواجيد المتلقي، وخواجه، ويظهر ملامحها الوجدانية، فيكون التجلي على هذه الصورة منوطا بخواطر روحية، ونفسية³.

¹ عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت - لبنان، ط 02، 1987، ص 104.

² المرجع نفسه، ص 104.

³ قدم الباحث صادق سليم صادق فروقا استنتاجية بين الكشف والذوق بشيء من التفصيل، ينظر كتابه: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، مكتبة الرشد، الرياض، ط 01، 1994، ص 544.

2-3 الوجد:

تتركب وظيفة الوجد القرائية على الرصيد الشوقي الذي يتراكم في وجدان العارف ليصل به إلى مقام الإهابة الكشفية، فالممارسة الصوفية في حقيقتها الوجدانية هي حب إلهي، ومن تنامي هذا التعلق الرباني يكتسب السالك جزء إلهيا يخفف من لوعة شوقه، ويطفئ في خالجه نار الولع، يقول أبو الحسن النوري: "الوجد لهيب ينشأ في الأسرار، وينسخ عن الشوق، فتضطرب الجوارح طربا، أو حزنا عند ذلك الوارد"¹، فوقع هذا الظرف النفسي مرتبطا لزوما بأهل البدايات، ولذلك فهو يعد منفا ظرفيا لتلقي الحقائق على سبيل البشارة، يقول بعض العارفين إن: "الوجد بشارات الحق بالترقي إلى مقامات مشاهدته"²، ومن خصائص الوجد أنه يرد إلى مواطن القلب مصادفة دون ترقب، أو توقع، فيكون وارده تشكلا آنيا منبثقا عن مضاعفات خلدية سابقة مهّدت المنفذ الروحي لهذا الحال العرفاني فجأة، يقول القشيري في مجازة هذه التصور: الوجد ما يصادف قلبك، ويرد عليك بلا تعمد، وتكلف، ولهذا قال المشايخ: الوجد: المصادفة...³، وبهذه المصادفة تفتح جحب الأسرار للعارف، فيمتلك كفاءة التجلي من حيث فنائه عن عالم الأجسام بفعل حرارة الشوق الرباني، الذي يفضي إلى مكافأة إلهية تحيل الوجد من وضع نفساني متأزم إلى مقام تجل اصطفائي، قال أبو سعيد بن الأعرابي في هذا الإطار: "الوجد رفع الحجاب، ومشاهدة الرقيب، وحضور الفهم، وملاحظة الغيب، ومحادثة السر، إيناس المفقود، وهو فناؤك من حيث أنت"⁴، من خلال هذا التركيب المفهومي الأخير تنكشف بوضوح وظيفة الوجد في مجرى التجلي عن طريق رفع حجاب الفهم، ومشاهدة الحقائق، وحضور الفهم لغوامض الموجودات، فضلا عن معاينة الغيب، ومحاوره السر، وإخماد نار الوجد عبر إيناس المفقود، وبذلك تجتمع كل صور، وممكنات التجلي حسب مقام الواجد، وحاجياته الوجدية.

¹ الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مصدر سابق، ص 82.

² المصدر نفسه، ص 83.

³ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ج 01، ص 312.

⁴ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 2، ص 252.

بناء على ما سلف من بيان حول طبيعة المعرفة الصوفية، ومجاريها، وآليات مكاشفتها فضلا عن أجهزة استيعابها، يمكننا القول بأن هذه المعارف اللدنية تنال بوجه عام عن طريق القلب في سياقات متفاوتة، وأحوال مختلفة، عبّر عنها القوم بألفاظ متعددة مثل الفناء، والحو، والاستهلاك والذوق، والشرب، والسكر، والوجد، والغيبة، والاصطلام، والشهود... إلى أن تبلغ درجة التحلي مستوى يفوق ميثافيزيقا الكشف التدرجي، وهو ما اصطلاح عليه بعض المتصوفة الذين بالغوا في تجسيد صور القرب الإلهي بالاتحاد حين يتحد العارف بالمعروف، فتتبدد كل العلائق، والوسائط، والمحددات التكوينية بين أطراف العملية (التنجيزية - التقبلية).

إلا أن هذه الأحوال الكشفية بمحملها لا يمكن أن تلازم المتصوف في كل ظرف تنسكي لأنها تعكس حالة من الاضطراب الوجداني الذي يفوق طاقة الإنسان، فبعد كل كشف حجب وستر، كما أن ظرفيتها تسهم في تفعيل موازنة العارف بين عالم الرسوم، وعالم الروح، ومن هذه الموازنة يتركب الرصيد الروحي الذي يوغل بالعارف في مجاري التصديق، والتبليغ عن المشاهد الحصرية في مناسباتها الروحية، يقول القشيري: " لولا أنه يستر عليهم ما يكاشفهم؛ لتلاشوا عند سلطان الحقيقة، ولكنه كما يظهر لهم، يستر عليهم"¹.

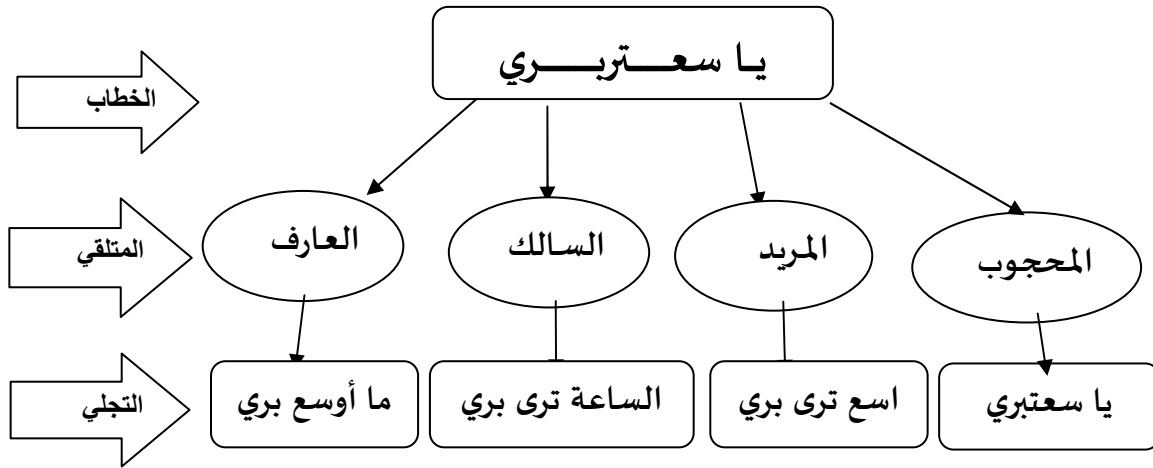
3- افتراضات التلقي:

إن إرساء التلقي الذوقي على العزلة الأنويّة عند القوم، ودفعه لأن يكون كشفا حصريا؛ يهب الذات القارئة فسحة معنوية متعالية عن التنسيب الجمعي، كما أنه يثري الخطاب بطقوس فردية جديدة بعيدة عن المخيال الجمعي المقوض للتجدد، والتعدد.

فاستراتيجية التحلي هذه ترهن مدلولات الخطاب للمتلقي، ولمقامه في سلم الطواع، ففي كل حال من أحواله سيحظى بتقنية روحية تضيء له مساحة من الخطاب إلى أن ينتهي إلى وضع مثالي يتحد فيه العارف، والمعروف بحيث يصبح الإدراك مباشرة تقوده تجربة المشاهدة، ولذلك أشار الكوهني في تجريده لحو ابن عجيبة إلى مستويات التلقي (المكاشفة)، ودرجات المكاشف في

¹ (عبد الكريم القشيري، الرسالة القسيرية، ج1، ص 333.

محاجته للمحجوبين من أهل الوعي: " ويكفيك في هذا أن ثلاثة سمعوا مناديا يقول: (ياسعتربري)، ففهم كل منهم مخاطبة عن الله تعالى يخاطب بها في سره، فسمع الواحد (اسع ترى بري)، وسمع الآخر (الساعة ترى بري)، وسمع الآخر (ما أوسع بري)، فالمسموع واحد، واختلفت أفهام السامعين " ¹. إذ أن هذا الاختلاف في فهم معطى واحد يتأسس على آلية الكشف التي هي القلب حيث يتباين مقام كل جنان من متصوف لآخر قياسا لعمق التجربة، ودرجتها، وهو التفسير ذاته الذي قدمه الكوهني لهذا التمايز في فهم العبارة الآنفة: " فأما الذي سمع (اسع ترى بري)؛ فمريد دُل على النهوض إلى الله بالأعمال يستقبل الطريق بالجد فقيل له: اسع إلينا بصدق المعاملة ترى برنا بوجود المواصلة، وأما الثاني؛ فكان سالكا إلى الله طاولته الأوقات، فخاف أن تفوته المواصلة فقيل له ترويحاً على قلبه لما أحرقت نار الشغف (الساعة ترى بري)، وأما الآخر؛ فعارف كشف له عن وسع الكرم، فخطوب من حيث أشهد، فسمع (ما أوسع بري) " ²، والخطاطة التالية تحوصل هذه الأفهام:



لقد أفرزت هذه الفاعلية القرائية أربع فرضيات لمستويات المكاشف انطلاقاً من درجة الكشف الصوري إلى مستوى الكشف اللاهائي جاءت كما يلي:

¹ عبد القادر أحمد الكوهني، منية الفقير المتجرد وسيرة المريد المتفرد، مكتبة النجاح طرابلس، ليبيا، دط، دت، ص 09.

² المرجع نفسه، ص 10.

أ - المحجوب: وهو المتلقي غير المقصود في نسق التواصل العرفاني بحكم أنه لا يمتلك التقنيات الكشفية، والاستعدادات الروحية التي تؤهله لمكاشفة هذا الخطاب المعتم عن الأغيار، لذلك فإن إدراكاته لا تتجاوز المعطيات السطحية، التي تخرج الخطاب في ذات الشكل الظاهري تنجيزاً، وتلقياً، وفي هذا الصدد تُعد أية محاولة إدراكية من طرف هذا لمتلقي لمضمون الخطاب اقتراح منحرّف عن دلالة الخطاب الفعلية بالنظر لعدم توافر أدوات الاتصال السديد بمعطيات النص اللدنية، وهو الأمر الذي يفضي إلى تصنيف العملية التواصلية مع هذا الخطاب ضمن التواصل المنحرّف الذي يراد به "عدم توافق الرؤية بين النص، والمتلقي (...)"، ولهذا الانحراف أسباب منها: عدم إدراك القارئ لفهم النص، وسر أغواره لسبب قد يتعلق بثقافة المتلقي، أو طريقة معالجته للنص، أو طريقة تشكيل النص ذاته من طرف المبدع، وسبب آخر هو انعدام السياق الضابط بين النص، والقارئ، أي عدم وجود معايير دقيقة تضبط العلاقة بين النص، والقارئ. وسبب ثالث يتمثل في الثراء الدلالي الكثيف للنص للحد الذي يجعل معاني النص متعددة¹. ربما تلتئم هذه المسببات كلية لتنتج هذه الاتصال المنحرّف مع الخطاب الصوفي، أو اللاتصال أصلاً، ولكن سيكون عامل عدم توافر سياق، أو بشكل أوسع عدم وجود نسق يضبط العلاقة بين المنتج العرفاني، والمتلقي المحجوب باعتباره كيانا غيريا خارجا عن نطاق هذه التجربة الروحية بكل مركباتها المقامية هو أحد العوامل المبدئية المفضية لانغلاق الدلالة بشكل كلي يقوض كل الافتراضات القرائية الناشئة عن هذا القارئ الغيري، وبذلك ستظل عبارة: (ياسعديري) دالا لغويا حاويا من أي مدلول لدى المتلقي المحجوب، وإن حاول إعطائها أي مدلول اجتهادي؛ فهو في نظر القوم اقتراح خاطئ لا قيمة له ضمن النسق العرفاني.

ب - المرید: ويقع هذا المتلقي على مدخل الكشف النسقي، وهو بذلك يمتلك بعض الأطر المبدئية التي تمنحه وميض الدلالة الصوفية المحفزة لسعيه العروجي بالنظر لمقامه الذي يشكل

¹ مراد عبد الرحمان مبروك، النظرية النقدية (نظرية الاتصال الأدبي وتحليل الخطاب)، دار الأدهم للنشر والتوزيع، القاهرة،

بداية الطريقة، فهو مخاطب مقاميا بتفعيل كل قواه التنسكية لمقاربة المعنى الشهودي الذي يمثل منتهى المعرفة اللدنية، لقد فهم المرید في صراط الترقى عبارة: (ياسعترى) بمدلول: (اسع ترى برى)، إذ يعكس هذا المدلول مستوى المتلقي، وضرورات الخطاب الظرفي المتعلق بترتيبه المقامي على معراج الصعود نحو الحقيقة النهائية، إن المرید في هذا السياق الظرفي مطالب بمزيد من السعي للوصول إلى بر الشهود العيني للحقائق، ولذلك تساوق إدراكه المدلولي مع توقعه المقامي.

ج- السالك: وهو المتلقي الذي باشر رحلة الترقى، فداهمته روافد الشوق، ثم أوشكت أن تخور عزائمه الصعودية، فكان لزاما أن تُفتح له نافذة الكشف المواكبة لمقامه الآني، فخُوطب بذات العبارة على مدلول منها يخالف مدلول المرید، إلا أنه يغذي حاجياته الروحية الراهنة التي تتمثل في إطفاء نار الشوق التي أحاطت به على حافة الوصول، وإعادة بعث الفاعلية الروحية التي تمكنه من الوصول عبر تقريب مقام الشهود من ناظره، لقد فهم من ذات العبارة السالفة مدلول: (الساعة ترى برى)، فمن مثله في هذا المقام هو في حاجة للبشارة التي تحفزه لاستكمال ما تبقى من مقام الوصول الذي يمنحه الحقائق على صورها العينية.

د- العارف: يمثل العارف في منظور التلقي العرفاني مرتبة الإدراك الكلي للحقيقة الصوفية على صورتها الكبرى، إن العارف في مثل هذا المقام يكون قد خاض بحار الشهود، وتكشفت له المعارف بكل مجرياتها، فعاین سعة الإدراك، ورحابة المدركات، فخُوطب من هذا التعرف الظرفي بمدلول: (ما أوسع برى)؛ لأن فهمه للعبارة السابقة يقتضي أن يدور مدلوله على ما يقف عليه مقامه النهائي، فهو لم يتبق له إلا أن يعترف برحابة الشهود الإلهي الذي يقبع فيه تنفيذا، وتصديقا.

في ختام تشريح مسطرة العلامة الصوفية انطلاقا من ما قبل التنجيز المرتبط بالمفاهيم التأسيسية للتدليل، وتداعياته التبريرية مرورا باستراتيجية التنجيز، ومعراجه الصعودي، وانتهاء إلى مسعى التلقي، أو التجلي بكل علائقه، وتشكالاته، وصوره يمكن أن نخلص بشكل جزئي إلى أن اللغة الصوفية لغة مفارقة، وتعتبر العلامة اللغوية عند القوم محور بناء الخطاب الصوفي، وتمايزه التعبيري، ومن خلال شحن العلامة اللغوية، وتعديل معطياتها التواضعية ينشأ الغموض، والترميز،

والانعزال التواصلي عن عالم الأجسام، فاللغة الصوفية بهذا الراهن التبليغي لا تتقاطع مع وظائف العقل، أو مفاهيم المنطق، بحكم أنها تكشف عن جملة من المعارف الغيبية التي قيل فيها: "للعارفين خزائن أودعوها علوما غريبة، وأنباء عجيبة يتكلمون فيها بلسان الأبدية، ويخبرون عنها بعبارة الأزلية، وهي من العلم المجهول"¹. بهذا التوصيف لا يمكن للغة إلا أن تتقمص مختلف الصور القلقة التي تجاري طبيعة هذه المعارف، لقد كانت سيرورات التنجيز وفق ذلك منافية لكل توقعات التدليل الرتيب، كما أن هذا التنجيز في مستوى التبليغ يرتبط أساسا بمدلّل مختلف، ومتقبل مختلف تحكمهما جملة من الروابط، والبنود الروحانية، وهو الأمر الذي أفضى إلى نشوء تلقٍ مرهون بمهالة من الاستعدادات التنسكية المتصاعدة، والمتفاوتة بالنظر لتموقعات المتلقي على معراج الترقى، فالتلقي مرهون بالترقى.

¹ (السهوردي، عوارف المعارف، مرجع سابق، ج2، ص316)

الفصل الثالث

سميوزيس التريل في مكاشفة ابن

عجيبه للأجرومية

تمهيد:

في هذا الفصل الإجرائي سنتجه الممارسة إلى رصد العلائق، والملابسات القبلية، والآنية، والبعدية المشكلة للمدلول العرفاني، وتقتضي توجهات السيميوزيس أن يتوسع النقيب إلى أبعد فاعل في مجريات التدريل، ولذلك تم الاستهلال بحيثيات المدلل، إذ بالرغم من عراققة هذا الاقتراق من منظور بعض المذاهب الدلالية إلا أن سيرورات الدلالة سيمائيا، لا تغفل أيا من الخيوط البنائية التي أسهمت في نسج الدلالة مهما كانت رفيعة، فالمدلل في النسق الصوفي هو المنتج للمدلول وفق مقولة الكشف أو التجلي، وإنتاجه منبثق عن رصيده الروحي، وبيئه العرفانية، ومكتسباته المجاورة لصراط المفازة، ولذلك فأن تجاوزه في البحث عن سيميوزيس المعنى هو تجاوز لمعطيات كبرى تتحملها العلامة الدلالية. ولأن النسق الجزئي الذي بنيت فيه عناصر العلامة ومحتوياتها هو النحو الصوفي سنعمل على تبديد اللبس المحيط بهذا المسار التدريلي بداية بالكشف عن فلسفة هذا الاقتراق، ومختلف المفاهيم الذي أعطيت له من الداخل، وفي المبحث الأخير، سيتحمل الاستقراء، والتحليل والاستنتاج على عاتقه رهان الكشف عن سيرورات التدريل على دوال النحو العباري بمدلول عرفاني، مع الإشارة إلى أن هذا الإجراء لا يعكس كل السيرورات، لأن التدريل متربط بما سبق من تحليل للنسق الكلي لخطاب التصوف، ولغته، وما سيتم كشفه عن حثيات المدلل، واتجاهات تفكيره العرفاني، واللغوي، فضلا عن فلسفة تشكل النسق الجزئي لخطاب النحو الصوفي، وفي الختام سيتم تجميع هذه العلامات العرفانية بعناصرها السيمائية الثلاث ليستير الوصول إليها، قراءةً ومحاكمة.

المبحث الأول: حيثيات المُدلل أحمد بن عجيبة:

في هذا المسعى التجذيري سيلامس البحث مختلف السياقات الروحية المصاحبة لحياة المُدلل العرفاني انطلاقاً من الظرف السابق للنسق الصوفي، ثم الكشف عن حقبة الانعطاف الباطني، ومراحل تصاعدها إلى مقام الخرق، ومن خلال هذا الارتحال الروحي سأحاول تشريح مدارج الوعي الصوفي للعارف، أو المدلل أحمد بن عجيبة، وليس الغرض من هذا السرد التاريخي مجرد الحكمي الاستثنائي، أو المقاصصة الاسترجاعية، بل لهذا الاسترجاع التاريخي هدف نسقي هو الإحاطة بمختلف الموارد التدليلية في النحو الصوفي عند ابن عجيبة، بحكم أن التفريغ المدلولي الذي أقامه على الدوال النحوية للأجرومية تشترك في تشكيله جملة من التراكمات العرفانية، المرتبطة بحياة المدلل، وتحوله العرفاني، ومساره التصاعدي في معراج التصوف، كما أن المعالجة السيموزيسية للمدلول تقتضي مكاشفة جميع الملابس، والسيرورات المحورية، والجزئية الفاعلة في عملية التدليل، وبناء على هذه المستهدفات النسقية سأقتصر في سرد حيثيات العرفانية للمدلل أحمد ابن عجيبة على الخطوط التعريفية المرتبطة أساساً، وبشكل مباشر بعملية التدليل، باستثناء بعض الفرعيات التي تملئها المسألة المنهجية عند التعريف بصاحب المدونة.

1 - النشأة العرفانية وسياقاتها التركيبية:

قبل سرد تفاصيل النشوء الروحي، والتحول الباطني في حياة المدلل الصوفي أحمد بن عجيبة، لابد من مسح الواقع القبلي، والظرفي لهذه المرحلة من خلال تسليط النظر على الراهن الصوفي المساق لتلك المرحلة باعتبار أن الواقع العرفاني لتلك الحقبة هو الوسط الحاضن لهذا النشوء الروحي عند مُنتج المدونة محل الدراسة، ومن هذا المنظور تأكدت أهمية الكشف عن هذه المعطيات الزمنية.

1-1 الراهن الصوفي في عهد ابن عجيبة:

يعد المدلل الصوفي أحمد ابن عجيبة من أبرز رموز التصوف خلال القرن الثالث عشر هجري، لذلك من الحثيث أن نستعرض واقعية التصوف في تلك الحقبة لكي نرصد الحراك العرفاني الذي أسهم في بناء شخصيته الصوفية.

ومن صور هذا الراهن هو أن أهل تطوان - مسقط رأس ابن عجيبة - لم يكونوا متحمسين للتصوف، بالنظر للظروف التاريخية الفاعلة في تلك المرحلة، والمتمثلة في انشغال أهل تطوان بالجهاد، والترصد لحمالات العدو، فضلا عن تأخر الاهتمام بإنشاء الزوايا، والرباطات الروحية التي كانت تشكل المنبع الموثوق للتلقين الروحي، وإن وجدت بعض الزوايا؛ فإن دورها لم يتعد ترديد الأوراد، والأذكار الطرقية، يقول التهامي الوزاني: "وفي أيام جهاد البرتغال تكونت الزوايا على أساس الأوراد، والأذكار، والأخذ بظاهر الشرع، ومن نماذج ذلك الطريقة الناصرية (التي ستظهر في تطوان)، والوزانية، والفاسية في تطوان"¹.

لقد ظل التصوف في تطوان لفترة ليست بالوجيزة غائبا عن الحراك الديني سواء على مستوى الحضور التنوعي، أو الفاعلية التأثيرية، فالطرق الصوفية التي زامت هذا الظرف التاريخي لم تلعب أي دور إيجابي في التربية الروحية، أو التنظير المذهبي، بل كانت تتصف بالضحالة الفكرية، إذ طفت بعض الزوايا، والطرق ذات المنظور الباهت العقيم، فربط اتباعها تنسكاتهم بمظاهر

1) محمد داود، تاريخ تطوان، معهد مولاي الحسن، (تطوان - المغرب)، دط، 1959، ج1، ص 308.

البهجة، والطقوس الغربية البعيدة عن أصول الدين الصحيح، عاكسين بذلك حالة الاضطراب الأخلاقي، والسياسي، والفكري الذي طبع تلك المرحلة، يقول محمد داود في وضع هذا التيار الروحي، وواقع الزوايا الصوفية: "ولعلها كانت فارغة، فلا فقراء، ولا مظاهر، ولا كلام لا في الحقائق، ولا في الماديات، بل وحتى في العاديات"¹، ولقد استقر حال الزوايا في تطوان على هذا الوضع المتردي مدة معتبرة؛ بداعي اهتمام شيوخها بالاغتناء، واقتناص الدنيا على غفلة من الأتباع الذين غلبت عليهم الأمية، والجهل، فصرفوا بتبلاهم الروحية نحو العادات المغلوطة، وإقامة حفلات جذبية خاصة مقرونة ببعض السلوكيات الغربية التي تعكس ضحالة التفكير عند مردي هذه الطرق، ومن مظاهر هذه الحفلات أن "تضرب فيها الطبول، والطارات، والبنادير، وتزمر فيها المزامير، فيرقصون بخشوع، وحال، كأنهم في عبادة، وقد تدلت شعورهم، وزاغت أبصارهم"²، ومن الطرق الصوفية التي قادت هذا الطقوس المزدولة، وقرنتها ببعض المناسبات الدينية لإشاعة العادات السيئة، وتسطيع الممارسة الدينية: الطريقة العيساوية، والطريقة الحمدوشية، إذ كانوا يخرجون للشوراع ويطوفون بها من الصباح إلى المساء، فيفترسون لحوم الغنم، ويأكلونها ملوثة بالدماء، والفضلات، وبعضهم يعذب نفسه بالنيران، والأفاعي³، وغيرها من مظاهر البلادة الشعبية البعيدة عن التعيد النظري المتعالي، والإجراء التنزهيل للتيار الصوفي، والتأصيل الديني المرتبط بمصادر التشريع المشتركة، أو المخصوصة بهذا التيار كما سلف.

وإلى جانب هذه الطرق، والزوايا الشعبية، والطقوسية عرفت تطوان طريقة أخرى تدعى الطريقة الريسونية، وما يميز هذه الطريقة عن سابقتها أنها اقتصرت على فئة الأثرياء، وذوي النسب الشريف، وكانت تحظى بدعم سياسي من الدولة، فتبلورت في أحضانها، وترعرعت في أكناف السلطة، والجاه، ولم تفتح أبوابها للعامة، بل حصرت فئة الأتباع على أصحاب المال، والجاه⁴.

¹ محمد داود، تاريخ تطوان، ج3، ص 211، 212.

² المصدر نفسه، ج3، ص 211.

³ ينظر: المصدر نفسه، ج3، ص 312.

⁴ إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط 02، 1994، ج3، ص 561.

استنادا لهذا العرض التاريخي المقتضب حول واقع التصوف في عصر ابن عجيبة ندرك أن وجوده تزامن مع واقع صوفي مضطرب يتجاذبه تياران سلبيان: الأول تمثله الزوايا الشعبية الغارقة في وحل التقاليد الممسوخة، والخرافات المضللة، والثاني تمثله الزوايا، والطرق الارستقراطية التي ترفعت عن الشأن العام، وتبرمت من مخالطة العوام، واقتحام مواطن السذاجة، وتوقعت في بلاط القصور، ومجالس الحكم، والنموذجان معا بعيدان تمام البعد عن جوهر التصوف الموسوم بالتواضع، والتذلل، وإقامة التنسك على أسس متزنة معللة بعيدة عن مظاهر الخرافات، والفراغ الفكري، وبهذا الراهن المتردي عرقلت هذه الطرق مختلف الإصلاحات الفكرية، والدينية، يقول ابن عجيبة متحسرا عن هذا الحال القلق: " كانت طريق القوم رفيعة القدر، عالية الشأن تضاهي، وتحاكي الكوكب المضيء في الرفعة، والإشراق، لما يظهر على أهلها من شروق الأنوار، وابتهاج الأسرار فكان لا يدخلها، ولا ينتسب إليها إلا الأخيار من الزهاد، والعباد الذين علت همتهم، وصلح قصدهم، ونيتهم، والآن صار ينسب إليها الأشرار، والفجار، فتجد فيها هذا قائد، وهذا باشا، وهذا حرسى، وغير ذلك، فمنهم من يتخذها حرفة، فصارت كالحائط القصير يتخطاه القوي، والضعيف"¹.

وفي ظل هذا الانحدار الروحي، والتربوي حاولت الزاوية الدرقاوية التي ينتسب إليها ابن عجيبة أن تكون بديلا فاعلا في ترفيع الممارسة الصوفية، وإجلائها عن صور الانتحال، والدجل، وبناء السلوك التربوي على معايير دينية مؤسسة، ولقد كان ابن عجيبة "كثير الانتقاد لما آلت إليه حال الطرق الصوفية في زمانه، وهو الأمر الذي جعل مهمته الإصلاحية، والتجديدية في إطار الدعوة الدرقاوية تأتي مناسبة لإحياء أصول، وأسس التصوف السني"²، ولقد تجلت نزعة التجديدية، والإصلاحية في مختلف مجاري التصوف النظري، أو الإجرائي، فحاول أن يعطي نفسا جديدا لحقيقة العرفان، من خلال مؤلفاته العديدة، وجهاده الدعوي، ومنتجاته النظرية التي

¹ ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية، مرجع سابق، ص 278.

² حسن عزوزي، الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 2001، ج1، ص 83.

شملت مختلف العلوم بما فيها علم النحو الذي عكس فيه ثورته التجديدية من خلال انتداب مدلولات روحية للمفاهيم الراهنة.

2-1 مولد ونسب ونشأة ابن عجيبة:

لقد تولى المدلل ابن عجيبة مهمة التعريف بنفسه في كتابه الفهرسة، ومما ورد فيه أن ميلاده كان سنة 1160هـ، أو 1161هـ سنة حصار الأمير بن إسماعيل المصطادي لتطوان¹ بمد شر أعجيبش من قبيلة الحوز إحدى القبائل التي تقع بين إقليم تطوان وسبتة بالمغرب²، أما عن نسبه، فيعود كما يقول إلى مولاي إدريس الأكبر المنسوب إلى الحسن بن علي رضي الله عنهما، وقد نقل من خط جده الحسين بن محمد بن عجيبة الحجوجي سلسلة هذا النسب حين قال: "فأما سلفنا فأنا عبد الله أحمد بن محمد بن المهدي بن الحسين بن محمد بن عجيبة الحجوجي [بن سيدي عبد الله بن عجيبة المستقر بالخميس، ثم إلى سيدي سحنون ابن مولاي إبراهيم بن مولاي محمد بن مولاي موسى بن مولاي عبد الله، ثم إلى مولاي أحمد بن مولاي إدريس الأصغر بن مولاي إدريس الأكبر رضي الله عنهم أجمعين هكذا رأيت بخط جدي الحسين المذكور أعني الجمع بين النسبتين ابن عجيبة، والحجوجي]"³، ويسعى ابن عجيبة من هذا النقل إلى تثبيت الجمع بين النسبتين: (ابن عجيبة، والحوججي)، ويظهر ذلك بشكل واضح حين قال في معرض هذا الثبوت الشجري:

"ونسبنا يتصل بالولي الصالح العالم القطب الواضح ذي الكرامات العديدة، والمآثر الحميدة سيدي الحسين الحجوجي"⁴، وفي موضع آخر يظهر بعض بواعث هذا التثبيت مشيراً إلى مناوشات وقعت قبله في صحة نسبتهم للشيخ سيدي عبد الله بن عجيبة؛ إذ يقول: "أرادوا

¹ ابن عجيبة، الفهرسة، تح: عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي، القاهرة، ط 01، 1990، ص 26.

² نور الدين ناس الفقيه، أحمد بن عجيبة شاعر التصوف المغربي، كتاب-ناشرون، لبنان، ط 01، 2013، ص 15.

³ ابن عجيبة، الفهرسة، مصدر سابق، ص 16.

⁴ المصدر نفسه، ص 16.

أن يعزلونا من نسب الشيخ سيدي عبد الله ابن عجيبة، فحكم لنا بصحة النسب "1، وقد نقل عن والده في الصدد ما سمعه عن التفريق بين ابن عجيبة، والحجوجي للولي الصالح سيدي عبد الرحمان ابن عجيبة الذي كان يدعو على من يفرق بين ابن عجيبة، والحجوجي، ويقول: "هما شيئاً واحداً، ومن يفرق بينهما لا يربح"2، ولم يكتف ابن عجيبة في إثبات نسبه لذوي الفضل، والشرف من العلماء، والأولياء، بل اهتم اهتماماً بالغاً بتأكيد نسبه الشريف لآل البيت مستندا في ذلك على المنامات، والمكاشفات مما يوحي بأن المنام، والرؤية والمكاشفات، تعد من بين المصادر المحورية للمعرفة، والتحقق عند المدلل ابن عجيبة، حيث أورد في فهرسته أمثلة عديدة سأكتفي بذكر واحدة منهما هي قوله: "ولقد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في مسجده المقدس، فقال لي: " أنت الفقيه ابن عجيبة ؟ فقلت له: نعم أنا عبدكم أحمد بن عجيبة، في رؤيا طويلة. [وقال لي أنت ولدي حقا لا تشك] "3، وفي هذا الصدد يطرق لنا تساؤل مفاده ما بواعث هذا الاهتمام البالغ لابن عجيبة بنسبه؟! على الرغم من تناقض هذا الفعل مع روح التوجه العرفاني الذي يستندا بالأساس للفعل التنسكي باعتباره هو المدرج الوحيد للرقى في مقامات السمو الإلهي، كما أن الرقي النسبي لا يحظى بالاهتمام ضمن أبجديات الفعل الصوفي، ومما يمكن أن نفسر به هذا التوجه عند ابن عجيبة ما ذهب إليه الباحث عبد المجيد الصغير حين قال: "إن الشعور، أو الوعي بالشرف ليس وعيا بعامل عنصري، بل هو بالأولى وقبل ذلك، وبعده وعي بالمسؤولية الأخلاقية، والقيادية، وهذا هو سبب محاولة ابن عجيبة، ورغبته في تحقيق نسبه الحسنی"4، وقد تفتن في نهاية تشريحه لهذه الإشكالية النسبية حين أشار إلى أن الأصل في شرف الإنسان هو دينه، وتقواه، فيقول: "وبعد هذا حسب المرء دينه، وشرفه، وتقواه"5.

1 (ابن عجيبة، الفهرسة، مصدر سابق، ص 17.

2 (المصدر نفسه، ص 17.

3 (المصدر نفسه، ص 17.

4 (عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، دار الآفاق الجديدة، (الدار البيضاء - المغرب)، ط 01، 1988، ج

01، ص 118.

5 (ابن عجيبة، الفهرسة، ص 19.

لقد نشأ ابن عجيبة في بيت عُرف بالتقوى والزهد، والصلاح، والكرامات، فعندما تحدث عن جدته لأبيه، وأمه السيدة فاطمة بنت الولي الزاهد إبراهيم بن عجيبة ذكر أنها كانت صاحبة كرامات، ومكاشفات، وصاحبة إغاثة في البر، والبحر وفق ما سمعه، ومن ذلك حكاية إغاثة لبحارة سفينة استغاثوا بها عندما أحيطوا من طرف النصارى ظلماً¹، كما ذكر بأن قبرها مشتهر يتبرك به بفناء مسجد الخميس بأعجيش بمحاذاة قبر الولي سيدي عبد الله بن عجيبة²، والسيدة فاطمة بنت إبراهيم المذكورة سلفاً هي زوجة جده الحسين الحجوجي، أما والدها فهو الصالح المكرم سيدي إبراهيم بن عجيبة، وقد نقل عنه المدلل ابن عجيبة أنه كان صاحب مكاشفات، وكرامات من بنينها مكاشفاته للمرأة الحامل التي توهمت بثوره، فذبحه من أجلها³.

أما أبوه فلم ينقل عنه أي كرامات، أو خوارق عرفانية سوى أنه كان صالحاً تقياً، خلويًا لا يجلس إلا وحيداً مشتغلاً بقراءة القرآن لأنه لم يحفظه صغيراً، فندم على ذلك في كبره فاشتغل به حين كان يبيت اللية يوقد النار، ويقرأ القرآن⁴. ولما انتقل للحديث عن أمه التي تنتسب لآل بني عجيبة أشار إلى أنها كانت ناسكة متعبدة شديدة الخوف من الله، ودأبت على ترديد الأذكار والأوراد، فكانت تقرأ الزروقية بكرة وعشيا، وتصلية ابن مشيش، وأوراد أخرى، ثم يذكر أنها كانت تملأ جل وقتها بذكر الله، والحرص على فعل الخير، كرما، ورحمة، وشفقة بجميع الناس فكانت تؤثر على نفسها لتهدئ غيرها⁵، وبعد الحديث عن عائلته، وورعها، وصلاحها ختم كلامه في نهاية هذا التبجيل قائلاً: "وبالجملة فالصلاح في أسلافنا قديم، وأما العلم، والتحقيق فما ظهر فينا إلا في هذا الزمان، فله الحمد، وله الشكر على ما أولى، وأجزل"⁶.

¹ ينظر ابن عجيبة، الفهرسة، ص 20.

² ينظر المصدر نفسه، ص، 22.

³ ينظر المصدر نفسه، ص 22.

⁴ المصدر نفسه، ص 23، 24.

⁵ المصدر نفسه، ص 24.

⁶ المصدر نفسه، ص 25.

وعلى ذكر أم المدلل ابن عجيبة، فقد أورد أن دورها في تنشئة كان مركزيا، إذ ربه على قيم التدين، والزهد، والصلاح منذ الصغر، فكان محافظا على الصلاة وهو لا يعرف القراءة بعد، فضلا عن محبته للخلوة، والوحدة منذ أن كان طفلا، فكان لا يشارك أقرانه في اللعب، ولا يقارهم لدرجة ملفتة، أوجبت الإنكار عليه من طرف بعض النسوة، والتعجب من سبيله الانعزالي في هذه الحياة، وهو لا يزال يافعا، يقول في هذا المشهد العجيب: " وكنت والحمد لله ألهمني الله الخلوة، والوحدة لا أعب مع الصبيان، ولا ألتفت إلى ما هم فيه حتى كان بعض النساء يعاتبني على ذلك، ويقول لي: يا فلان الوحدة إنما هي لله، فقم تلعب مع الصبيان، فلا ألتفت إليهن"¹، وقد شغف المدلل منذ صباه بطلب العلم، ومما أسهم في هذه الرغبة المبكرة هي تربيته الدينية الحريضة التي أحاطته بها والدته، فكان قد حفظ القرطبية²، قبل ختم القرآن وهو لا يعرف حتى اسمهما، ونقل عن نفسه أنه كان يرعى الغنم على سنة الأنبياء، فيشتغل أثناء الرعاية بقراءة الكتب، وقد مكث على هذه الحالة مدة لا بأس بها قبل أن يسافر لتصحيح القراءة، وتعلم التجويد، بعد حفظه للقرآن³.

3-1 مرحلة الارتحال في طلب العلم الظاهر:

عندما بلغ ابن عجيبة سن التاسع عشر شرع في دراسة العلم الظاهر، وقد كانت أول رحلاته العلمية بعد أن وطأ تكوينه بالعلوم الشرعية الأولية في مسقط رأسه إلى مدينة القصر الكبير، حيث تعلم على أحد علمائها الشيخ السملالي، ويذكر في سبب انتقاله إلى القصر الكبير ما يلي: " وسبب ذلك أنني كنت أقرأ القرآن في قبيلة بني منصور بمدشر دار الشاوي عبي الفقيه الصالح سيدي محمد أشمل، وقد شهدت له بركة عظيمة في الفتح، فلما كان ذات يوم راح إلينا الفقيه الصالح العالم الناسك سيدي محمد السوسي السملالي على قدر لما سبق في الأزل من صحبته، وذلك أنه كان مقيما بالقصر الكبير يدرس العلم، فلما تقدم

¹ ابن عجيبة، الفهرسة، ص 26.

² القرطبية نظم لقواعد الإسلام الخمس تنسب ليحي أبي العباس القرطبي الأنصاري المتوفى سنة 656 هـ.

³ ابن عجيبة، الفهرسة، ص 26، 27.

لأهله بقبيلة أنجرا مرّ بنا، فلما نزل عندنا وصلينا المغرب جلست بين يديه، فما زلت أسأله عن مسائل العلم، وأبحث معه إلى العشاء، فلما رأى قريحتي، ولوعتي في العلم سأل عني، فقالوا له: هو من أولاد ابن عجيبة، فقال: مثل هذا لا ينبغي أن يترك هنا، أو كلاما نحوه، فقال لي: تذهب معي إلى القصر لقراءة العلم فثم من هو أصغر منك، فقلت له: نعم أوطاش عقلي من الفرح"¹، وقد وجد ابن عجيبة في هذه الرحلة ما يحقق طموحه المعرفي، ونحمه العلمي، فاندمج في رحاب العلم اندماجا كلياً، وفني في طلبه فناء ملفتا، وقد أفرغ وقته كله للعلم، والعبادة، وأضحت أيامه حبيسة الدراسة، والتنسك، والمطالعة إلى حد أهمل فيه نفسه، وقد كان شيخه يلقبه بالبهلي لما رأى منه من الاجتهاد المضاعف الذي أثر سلباً على صحته، فمرض على إثر ذلك، وأصيب بالحمى، فرجع إلى بلدته مرغماً، بعد أن قضى عامين متفرغاً لتدارس العلم، وتحصيله²، وقد أسهم هذا التكوين الأولي في بناء شخصيته العلمية، والعرفانية فيما بعد ليصبح من أبرز متصوفي، وعلماء تطوان، إذ الملاحظ من هذه الرحلة الأولى أن ابن عجيبة كان حريصاً حرصاً شديداً على تحصيل العلوم، وإقران ذلك بالتعب.

لم يلبث ابن عجيبة بقبيلته طويلاً حتى عاود مغادرتها متوجهاً إلى مدينة تطوان بالنظر لتعلقه المزمّن بطلب العلم، وقد وجد في تطوان ما كان يصبوا إليه، إذ كانت تزخر هذه المدينة بحركة علمية نشطة بفضل تواجد عدد كبير من الزوايا، والعلماء، ومن أشهر هؤلاء العلماء الذين لعبوا دوراً بالغاً في تفعيل هذا الحراك المعرفي، والثقافي: الشيخ محمد بن عبد السلام بناني من فاس، والشيخ أبا العباس أحمد الوردازي الذي كان يوصف بأنه أعلم الناس³، وقد ترك الوردازي أثراً كبيراً في الحركة المعرفية في تطوان، إذ يعد ابن عجيبة من أحد المتأثرين بعقليته المتحررة.

وهكذا فقد وجد ابن عجيبة في تطوان البيئة الثقافية المثلى التي تواكب رغبته العلمية، فاشتغل بطلب العلم واستغرق كل أوقاته فيه، ويذكر أنه لحقته فاقة شديدة بسبب تفرغه للعلم،

¹ ابن عجيبة، الفهرسة، ص 29.

² ينظر: المصدر نفسه، ص 30.

³ محمد داود، تاريخ تطوان، ج3، ص 162.

واستحيائه طلب المعروف من غيره، وقد ظل على هذا الوضع مدة إلى أن أرسلت له والدته الطعام الذي يسد به جوعه، ويدفعه عنه الفاقة، ولكن يبدو أنه كان يجد حلاوة في هذه المعاناة إذ يقول في ذلك: " لكن حلاوة العلم، ولوعته غيبت عني مرارة الفاقة"¹، وقد تلقى المدلل ابن عجيبة في تطوان مختلف العلوم، والمعارف على يد علمائها، ومن أبرز هذه العلوم علوم الفقه، وأصوله، وعلوم اللغة خاصة النحو، والحديث، والتفسير، والمنطق، وغيرهم، ولم يغفل ابن عجيبة طيلة هذه الفترة عن مزوجة العلم بالعبادة، والتسك، والتزام عزلة الناس، إذ يقول في صدد ذلك: " و انت قراءتي، والحمد لله كلها ممزوجة بالعبادة، لم نترك قيام الليل إلا نادرا، وكنت أقسم الليل ثلاثا: ثلثا للنوم، وثلثا للتهجد، وثلثا للمطالعة، وكنت ألفت الوحدة، فما كنت أسكن إلا وحدي للتفرغ للعلم، والعبادة"². إن انطواء المدلل على نفسه ينم عن نزعة التأملية التي كانت تصطبغ بشيء من القلق الروحي، وهو الإرهاص الذي بدأ يمهد لنقطة انعطافه العرفاني فيما بعد.

وعلى غرار ما كان شائعا لدى الطلبة في المغرب سافر ابن عجيبة إلى مدينة فاس حاضرة العلم، وقد كانت هذه الرحلة بعد وفاة شيخه الجنوبي، وقد أخذ عن مختلف علمائها علوما عديدة كعلم الفرائض، والنحو، والحديث، والتفسير، كما أخذ عن بعضهم سردا حكايات بعض الصالحين، ومناقبهم³، وبعد هذه الرحلة عاد بان عجيبة إلى تطوان ليشتغل بالتدريس، والعبادة ثم التحول من الاشتغال بعلوم الظاهر إلى مرحلة التأمل، والاصطلام الباطني، على يد شيخه سيدي محمد البوزيدي، يقول في ذلك: "ثم رجعت إلى تطوان، فاشتغلت بتدريس العلم، وذكر الله تعالى فردا، وجماعة حتى أخذ الله بيدي بملاقة الشيخ شيخنا العارف الرباني الفرد الصمداني سيدي محمد البوزيدي الحسن، وشيخه قطب التربية النبوية، وأصل مادة الطائفة الدرقاوية"⁴، ويرى المدلل ابن عجيبة أن تحوله التدريجي من علوم الظاهر إلى علوم الباطن

¹ (ابن عجيبة، الفهرسة، ص 30.

² (المصدر نفسه، ص 32.

³ (ينظر: المصدر نفسه، ص 32.

⁴ (المصدر نفسه، ص 32، 33.

كان مبدؤه العمل، المتبوع بمعانقة أحوال العارفين لتحقيق ثمرة هذا العلم، والوصول إلى حقيقته، ومنتهاه؛ لأن "ثمرة العلم العمل، وثمره العمل الحال... فعلم بلا عمل وسيلة بلا غاية، وعمل بلا حال سير بلا نهاية"¹، وتعد هذه المرحلة من المراحل الحاسمة في حياة المدلل، ومشواره العرفاني، بالنظر لما واكبها من أحداث، وظروف أحاطت بهذا التحول، وأظهرت قلقاً روحياً لديه تجلّت ملامحه في ظرف وجيز على سلوكاته المفلتة، وعزلته المفرطة التي استرعت انتباه من حوله.

4-1 مرحلة الاصطلام الروحي والمعراج الباطني:

أثناء الحديث عن رحلات المدلل في مسعى تحصيل العلم تمت الإشارة إلى اجتهاداته التعبديّة التي كانت مقرونة تلازماً بهذا النهم المعرفي، وقد تطورت في المراحل الأخيرة هذه التنسكات إلى تأملات كونية، وعزلة تدبيريّة، بل وحتى قلق روحي بدأ ينتاب مكانه الداخليّة، ويفهم من ذلك أنه لم يجد في غزارة العلم الظاهري الذي حصّله ما يشبع تساؤلاته الكونية الموصلة إلى الله، لذلك فقد بدأت نفسه تنهياً تدريجياً لتغيير المسالك التقريبيّة، ومن معالم هذا التغيير المحوري في سلوك ابن عجيبة ما أشار إليه الباحث حسن عزوزي:²

1- كثرة التفكير، والتأمل التي ميزت مسيرته العلمية بعد أن تجاوز سن الثلاثين، وقد صحب ذلك شيء من الاضطراب الروحي، الذي يعكسه شدة ميله للتعبّد، والتهجد، والعزلة، والتفكير في أسرار الوجود، ومشكلاته، وهو ما دفعه لقراءة بعض الكتب العرفانية لعله يجد فيها ما يدفع عن هذا القلق الروحي.

2- وفي خضم بداية هذا التيه الروحي لابن عجيبة، وحاجته إلى ما يحقق رغبته في المعرفة اللدنيّة، التقى بشيخه محمد بن الحسن الجنوي الذي كان له أثر بليغ في بناء شخصيته العرفانية، وقد أخذ عنه بعض كتب التصوف، وأعجب بسلوكه، ودروسه، وحياته التي كانت تصطبغ بطابع الزهد، والتصوف.

¹ ابن عجيبة، الفهرسة، ص 40.

² حسن عزوزي، الشيخ أحمد ابن عجيبة ومنهجه في التفسير، مرجع سابق، ج1، ص 152.

3- تأثره العميق بكتاب الحكم العطائية، والذي كان سببا محوريا في تغيير مجرى حياته الفكرية، وقد أشار إلى هذا الأمر في فهرسته حين قال: "وسبب انتقالنا من العلم إلى العمل أني وجدت نسخة من الحكم لابن عطاء الله عند بعض الأصحاب، فنسختها ثم طالعت شرح ابن عباد، فلما طالعه زهدت في العلم الظاهر، وانتقلت إلى العبادة، والتبتل لذكر الله، والصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم حبيت إلي الخلوة، وأبغضت الدنيا، وأهلها، فكنت إذا أقبل علي أحد فررت منه...¹"، ولقد كانت رحلة عودة ابن عجيبة من فاس بعد زيارته لشيخه، منعظا حساما في بدايات انتقاله للعالم العرفاني، ففي طريقه إلى تطوان عرج على قبيلة زروال معقل الطريقة الدرقاوية، قصد ملاقاتة زعيم الطريقة الشيخ مولاي العربي الدرقاوي، وتلميذه الشيخ محمد البوزيدي، وقد سرد ابن عجيبة فحوى لقائه الأول بالشيخ الدرقاوي، والذي يفهم منه أن الشيخ الدرقاوي كان يرغب بشدة في ضم ابن عجيبة للطريقة باعتباره أحد أبرز علماء تطوان، فضلا عن حاجة الطريقة لعالم بارز ينشر أفكارها، ونهجها، ويصدق بها، نظرا لأن الشيخ الدرقاوي، وتلميذه البوزيدي لم يكونا على درجة كبيرة من العلم الظاهر، وقد عمل الشيخ الدرقاوي، وتلميذه البوزيدي على اقتناص نزعة المدلل الروحية نحو علوم الباطن، ليوجهاه نحو هذا النهج الصوفي، عن طريق التلميح، والمدح، والدعاء، يقول في هذا الصدد ابن عجيبة: "فلما قدمت عليهما فرحا بي فرحا شديدا، ونظرا إلي نظرة تغني، فلقيت أولا سيدي محمد رضي الله عنه، فقال لي بمجرد لقيته: جعلك الله كالجنيديتبعك أربع عشرة مائة مرقعة... ثم ذهب بي إلى مولاي العربي، فلما زرته قال لي: جعلك الله كالجيلاني، فقال له سيدي محمد: أنا قلت له كالجنيدي، فقال: يجمع بينهما إن شاء الله، فوجدت لدعائهما بركة عظيمة، وبركة كبيرة"²، وقد انصرف عنهما ابن عجيبة، وهو في وضع وجداني مغاير تماما لما كان عليه قبل هذه الرحلة، إلى درجة أن لمس الناس من حوله هذا التغيير

¹ (ابن عجيبة، الفهرسة، مصدر سابق، ص 40.

² (المصدر نفسه، ص 45.

فكانوا يقولون عنه كما أورد في فهرسته: "جاء فلان في هذه المرة في حالة أخرى غير ما كنا نعرف"¹، يذكر أن ابن عجيبة قبل أن يغادر مجلس الشيخ الدرقاوي عبر له عن صحبته للشيخ دون أن يأخذ عنه ورد الطريقة الذي يؤكد الانتماء الرسمي لها، وقد تواصلت المراسلات بعد هذا اللقاء بين الشيخ البوزيدي، والمدلل ابن عجيبة فترة طويلة، حاول فيها البوزيدي أن يستميل ابن عجيبة للطريقة الدرقاوية، مستغلا اضطرابه الروحي، وقد ضاعف من مراسلته ناصحا أياه بالبحث عن شيخ مرب، أو بالقدوم إليه من أجل الوصول إلى بر السكون الروحي، ومن بين ما كتبه البوزيدي لابن عجيبة في إحدى رسائله العديدة: "إن أردت مفاتيح العلوم، ومخازن الفهوم، فعليك بالقدوم"²، وقد ظل المدلل طيلة هذه الفترة مترددا في الولوج إلى هذا العالم الجديد، إلى أن قدم إليه شيخه محمد البوزيدي بنفسه، وقد كان لهذا القدوم أثر بالغ على نفسه، وهو القدوم الذي استسلم فيه ابن عجيبة لشيخه معلنا دخوله لعالم التصوف، إذ يقول في هذه الحادثة بعد مراسلات البوزيدي، وطلبه أياهمارا القدوم إلى معقل الطريقة إلا ابن بان عجيبة لم يتمكن ذلك القدوم: "حتى قدم علينا بنفسه رضي الله عنه فلقني الورد، ثم نهضت على يده جزاه الله عنا أحسن جزائه، ولما لقني قلت له: أنا بين يديك افعل بي ما شئت"³، وبذلك انتقل ابن عجيبة من عالم الظاهر إلى عالم الباطن سنة 1208 هـ⁴، وقد انبثق عن هذا التحول تبدل نظرتة للكون، والحقائق، وسر الوجود، فضلا عن أولويات التنسك، ومساراته، وقد واضب بعد هذا الانتماء على زيارة شيخه البوزيدي، والتردد عليه حتى تم له الفتح الكبير كما يقول³.

وقد مرت مرحلة ولولوج ابن عجيبة لهذا العالم بامتحانات عديدة على يد مشايخه عبر مبدأ خرق العوائد، ومطالبته بأن ينفذ طقوسا طرقية اختبارية تدهش من رآه، وتثير الغرابة عند معارفه، والهدف من ذلك هو ترويض نفسه، وتهذيبها، وإسقاط نزواتها، وإذلال عزتها، وكبرياتها التي

¹ (ابن عجيبة، الفهرسة، مصدر سابق، ص 45.

² (المصدر نفسه، ص 45.

³ (المصدر نفسه، ص 46.

⁴ (محمد داود، تاريخ تطوان، ج 6، ص 243.

تعارض مع حقيقة التصوف المؤسس على التذلل، والتواضع، واستصغار الذات، يقول في ذلك: "فلما قبضت الورد من شيخنا البوزيدي رضي الله عنه لبست جلابة غليظة... فلما رأني الشيخ بها فرح فرحا شديدا، وتحقق أنه سيفتح علي في أسرار الحقائق... فدخلت المدينة بتلك الجلابة، والفقراء معي يذكرون الهيللة، والناس ينظرون ويتعجبون، فلقد سمعت نفسي من داخل تغوت، وتصيح، والعرق يسيل مني لأن هذا أول خرق رأته"¹، وقد أمره بعد ذلك شيوخه بخوارق متدرجة كوضع السبحة الغليظة في عنقه، ولبس المرقعة، وغسل ثياب الفقراء، ثم التسول عند أبواب المساجد، والخوانيت، والأسواق، وتنظيف الأسواق، وكنسها، وكوب الحمار... الخ².

بعد أن نجح ابن عجيبة في هذه الامتحانات التطهيرية، وتأكد إخلاصه في الانتماء، وتفانيه في خدمة شيوخه، أمره شيخه البوزيدي بالتفرغ للدعوة، ونشر تعاليم الطريقة الدرقاوية، "وما فتح الله علينا في علم الحقيقة أذن لي الشيخ في الخروج إلى تذكير عباد الله، وتلقين الأوراد"³، ولقد خرج المدلل مع جماعة من الفقراء في رحلة دعوية أخلاقية لتذكير الناس، ودعوتهم إلى تعاليم الطريقة، وقد كُتِبَ لهذه الدعوة النجاح عبر الاستجابة الواسعة للناس الذين تابوا، ورجعوا إلى دين الله أفواجا، وعُلقَت التساييح في الأعناق، وكثر اللهج بذكر الله في كل مكان، وشاع الخبر بدعوته، وحركيتها النشطة⁴، وقد خرج ابن عجيبة مرات عديدة بعد نجاح هذه الرحلة حيث تعرض في بعضها للنبذ، والطرْد في بعض المناطق المغربية، بل وحتى الرشق بالحجارة لكنه استمر في دعوته إلى وصلت المناطق الداخلية، وقد عمل بعض أعداء طريقته على نشر الإشاعة حولها وتنفير الناس منها، وكان ذلك سببا في دخوله السجن مع أخيه، وبعد خروجهما، استطاع ابن عجيبة،

¹ ابن عجيبة، الفهرسة، مصدر سابق، ص 53، 54.

² المصدر نفسه، ص 54، 55.

³ المصدر نفسه، ص 49.

⁴ سعيد باهي، مقال بعنوان: الشيخ ابن عجيبة العالم المتجرد، مجلة الإشارة، شهرية تعنى بالشأن الصوفي العدد 31، فبراير

2007، ص 21.

واتباعه الوصول بدعوته إلى منطقة سلا، والرباط، ولقد استنهض النجاح الذي وصلت إليه الدعوة الدرقاوية مراكز القوة في تطوان، والمتمثلة في الحكام، والعلماء، والأعيان، والأشراف، فعملت جميعها على وأد هذه الحركة، وصد هذا المد العجيب الدرقاوي، ومصادرتة، بالنظر لما يشكله من مخاطر على مصالحهم¹، إذ يذكر ابن عجيبة أنه تعرض لكل مظاهر الظلم، والاستبداد، والقهر مع أتباعه بسبب تم كاذبة، ومزورة ضدهم، يقول في ذلك: " لما ظهر الطريق، وانتشر ذكر الله في البلاد نقم علينا بعض من ينسب إلى وزان، فعمل علينا بينات جلها زورية بأحوال ظلمانية يريد بذلك إطفاء نور الله، والله متم نوره"²، وقد تعرض بعدها المدلل، وأصحابه لعدة مكائد أدت إلى إجهاض دعوته، وغلق زاوية الدرقاويين، ومحاكمتهم، ثم تفريقهم، وظل ابن عجيبة مطاردا لفترة طويلة، من مكان إلى آخر، وحيثما حل يتم إحراق بيته، إلى أن استقر سنة 1214 هـ بالبادية في تطوان، وعرفت حياته بعد ذلك بعض السكون تفرغ فيه للتأليف، والكتابة³، وقد تركما يزيد عن ثلاثين مؤلفا جلها في التصوف، من أشهرها: البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، أزهار البستان في طبقات العلماء والصلحاء والأعيان، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآجرومية⁴، والكتاب الأخير جمع فيه المدلل بين النحو، والتصوف، وهو المصنف الذي يستهدفه البحث بالدراسة.

ويبدو أن المدلل قد أحسن بقرب أجله، فكتب عن ذلك وفق ما نقله محمد داود ما يلي:
 "وهذا آخر العمر، وقد انصرف، والحمد لله في طاعة الله بلا حول مني، ولا قوة، وأنا أرجو من الله أن يدخلني من باب الكرم لا من باب العمل؛ حتى نلقى الله بالله، إنه سميع قريب

¹ زبيدة بن علي الورياعلي، كتاب البحر المديد في تفسير القرآن المجيد (سورة الفاتحة دراسة وتحقيق)، سليكي أخوين، طنجة - المغرب، ط 01، 2013، ص 45، 46.

² ابن عجيبة، الفهرسة، مصدر سابق، ص 57.

³ زبيدة بن علي الورياعلي، كتاب البحر المديد في تفسير القرآن المجيد (سورة الفاتحة دراسة وتحقيق)، ص 56، 57، 58.

⁴ المرجع نفسه، ص 68.

مجبب"1، وقد توفي رحمه الله يوم الأربعاء السابع من شوال سنة 1224هـ²، بدار شفحه محمد البوزبدي بغمارة زائرا، ودفن عنده، ثم تم نقله إلى أنجرا بتطوان بطلب من أصحابه، فأخرجوه لبال خوفاء من أهل غمارة، وقد استقبلته ابنته، وأهله، وأصحابه، وأقاموا له ضربا في زاوفته المسماة الزمبب بأنجرا.³

2- مركبات الوعى الصوفى عناء ابن عجبفة:

بتركب الإدراك العرفانى عناء المائل ابن عجبفة على مخاطبة القلب باعتباره محل التلقين، والاستبطان، وبمثل القلب ضمن هذا النسق الروحى فى تفاعلاته مع المعرفة اللدنية كفاءة البصيرة التى بمقدورها مقارنة كل الخطابات الذوقية المكسوة بهاجس الغموض النسقى، سواء كان الغموض تأصليا مبنا على ذاته، أو تعمبضا مفتعلا مبنا على معطى ظاهرى، ومن هذا المنظور تأخذ المعرفة طابعا نورانيا يتساوق مع منافذ المجرى الصوفى الذى يستاعى منهجا كشفيا يستحضر كل هذه المكونات، ولذلك تم انتداب الكشف القائم على المشاهدة لبسط حقائق هذه المعرفة المسبوقة بفصل من الافتتان والتشب وخرق العوائا، ولذلك عادة ما ينتاب المكاشف غشاء من الدهشة والحيرة.

2-1 المعرفة دهشة وحيرة كشف ومشاهدة:

تمثل الدهشة فى صراط الاعتلاء النورانى عتبة وسطى بين تجربتين متناقضين عناء المتصوف، لكونها انعكاسا لتوتر يشعر به السالك عناء تقبل المعرفة الكبرى المسبوقة بهالة من التأمل الخارق، والرؤية المغايرة لزوايا الكون، وقد تكون الدهشة والحيرة غاية أساسية للمعرفة اللدنية كما يقول التستري: "المعرفة غايتها شيطان الدهش والحيرة"⁴، فتمبب المعرفة بطابع الدهشة والحيرة منبثق

¹ محمد داوا، تاريخ تطوان، ج 6، ص 255.

² عبد المحى بن عبد الكبير الكتبانى، فهرس الفهارس، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامى، بيروت - لبنان، ط 02، 1982، ج 02، ص 854.

³ ينظر: زببء بن على الورىاعلى، كتاب البحر المببب فى تفسير القرآن المببب، مرجع سابق، ص 68.

⁴ عبد الكريم القشبرى، الرسالة القشبرىة، ج 2، ص 285.

عن ارتباطها بموضوعات لانهافة ففلا عن طلبها لأفق الذات الإلهفة، وقد مرّ ابن عجبفة بما فوازف فذا الظرف فف مرلفة الاصطلام الروفف لما انتابه وضع من القلق والشفه والتأمل كما سلف؛ فكان ذلك مؤدى لفرار الخلوة الفف ففف له فهدفة روع الاضطراب الوجدانف، فقول فف ذلك: "وانفقلت إلى العبادة والتبفل لذكر الله، والصفلاة على رسول الله ﷺ، ثم حببف إلى الخلوة وأبغضف الدنفا وأهلها"¹، فالخرة بدهفة تغلب على قلوب العارففن لحظة التأمل لتوقظ ففهمرغبة الركون إلى عوالم السرور وقد عدّها ابن عجبفة من ملامح التعرف على أولى الوصول، بل عفة مئناهة فف إدراك القوم لحقائق الألوهفة، "ومنهم من فغلب علىه الدهش، والخرة، قال بعضهم: أعرّف الناس بالله أشدهم فففرا ففه"²، وقبل الخرفة والدهشة ففد الفففر مكاما نازلا على وجد الطالبفن ففعد فف أفندفهم ففوضا من الفرفب بعد طول فعقب لصراف العروج الروفف، ففكون بذلك هذا الفففر عفة بدئفة لمسار المعرفة الصوففة، "وقد سئل بعضهم عن المعرفة ما هف؟ فقال: الفففر ثم الاتصال ثم الافتقار ثم الخرفة"³، ولا ففقق الدهشة إلا بعد العطاء، فإنّ الله إذا أعطى أدهش؛ لذلك فالدهشة ففسد مشهدا من مشاهد اللقاء الصادم الذي ففجاوز العقل، وففوق الءواس لما فف الملاقاة من الهفة، والافتئان لأنها "سطة تصدم عقل المءب من هفة مءبوه إذا لقفه عند الإفاس لم ففد لها عاهة إذا انفضت"⁴، فالملاحظ من هذا الاجئراء إن المعرفة الصوففة عند ابن عجبفة مرئبفة فف مسار فواردها بوضع سفكولوجف فركف ففنازل فف الموابب اسئناذا لمقام الوقوف اللحظف، وهو ما سفعطفنا ففسفرا لءملة الفبائنات الدللفة لذات الوعاء الدللف عند اقئران الدال بالمدلول فف وضع الإنشاء العرفانف، كما أن الفدلفل وفق هذا النسفج الروفف فعطف انطبعا شاملا بأن المذلولات لا ففضع لاشئراطات مقفسة، وانجرارا عن الظرف فأخذا المعرفة الصوففة ذات السمات الففففنفة، فقول ابن عجبفة فف ماهفة هذه المعرفة: "المعرفة

¹ (ابن عجبفة، الفهرفة، مصدر سابق، ص 57

² ابن عجبفة، ففقاظ المهم فف شرح الحكم، ص 324.

³ الطوسف، اللمع فف الفصوف، ص 368.

⁴ المصدر نفسه، 367.

هي التمكن من المشاهدة واتصالها، فهي شهود دائم بقلب هائم، فلا يشهد إلا مولاه، ولا يعرج على أحد سواه مع إقامة العدل وحفظ مراسم الشريعة¹، فمؤدى هذا المنظور السمائي للمعرفة يتركب على خرق المشاهدة التي تكشف عن جوهر الحقائق غير المحدودة، كما أن اشتراط الاتصال يضيف على الكشف عامل الدوام الذي يجلي مفردات المكشوف بكل تلويحاتها لكون المشاهد ظرفية خاضعة للتزقي، ولا يواكب هذه الدينامية العرفانية إلا قلب هائم في فضاءات التعلق الإلهي، فهو لا يرى سوى الله في كل المقترفات الدنيوية إذ يتأسس عمله بداء وانتهاء على حفظ مراسم الشريعة باعتبارها موطئا استباقيا لكشف معالم الحقيقة كما سلف، فالمعرفة الصوفية عند صاحب المتن عيان تفاوتي يتأسس على صراط المعراج الصوفي مجارة لمراحله الكبرى إسلاما ثم إيمانا فإحسانا بحسب التشكيل التمثيلي الذي ورد في الفصل السالف.

إن إدراك كينونية المعرفة العجيبية وروافدها وسياقاتها هو الذي يبنى الصورة المثلى لمقاربة الفعل التدللي عند ابن عجيبة على الصعيد الكلي أو إسقاطا على حالة التدلil النحوي، وتكميلا لهذا التأسيس تبرز ضرورة الإحاطة بالسلوك اللغوي لدى المدلل ورؤيته الداخلية لمستويات المعنى في مختلف المنجزات العرفانية.

2-2 الوعي اللغوي بين التدلil والفهم:

على الرغم من سمة الانطواء الروحي لدى المتصوفة إلا أن قصدية التبليغ عن تجربتهم تبقى من المقاصد الكبرى للمذهب، ومما يدفع بحجية هذا الاستنتاج هو إقامتهم لجهاز دلالي شارح للغموض بكل مستوياته، فالتجربة الصوفية تجربة متعددة تنطلق من الاصطفاء الفردي الذي يبنى بمكتسباته الباطنية أركان هذا السبيل، وتوجهاته الكبرى؛ إلا أن هذا الاصطفاء ليس مشاعا؛ بل هو فعل ترشيحي منبثق عن مسار روحي غزير بالإرهاصات التقبلية. وبين قصدية التبليغ وسمة التعدية المخصوصة ينشأ منتوج لغوي على نحو خاص يغري ظاهره الناسك المتحير عند منطلق العروج، ويغرق الخائض في بحر الكشف بعد الولوج.

¹ ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص 219

إن المتابع لمنجزات ابن عجيبة في سياق التدليل، والفهم يجد أن فكره يقوم على فعل الشرح أكثر من التصنيف، مما يوحي بأن إرادة الفهم هي أحد أهم الدوافع التي حركت رغبة الشارح في تفسير محتوى الأوعية اللغوية بما يتناسب مع سياقها العرفاني، وفي سياق هذا الشرح الإفهامي يعتمد ابن عجيبة في كشف الدلالات على استحضار نصوص صوفية مماثلة لمختلف العارفين على الرغم من التباين الزمني بينهم، والاختلاف التكويني للمعرفة عند كل عارف إذ "لم تمنعه هذه الاختلافات من عد النصوص الصوفية التي تضمنتها شروحه - على الرغم مما تبديه من تمايز في الظاهر - نصوصا تحمل نفس المعاني وتصدر عن نفس الوعي"¹، وإن كان هذا الاستنتاج الظرفي يحمل بعض التصادم مع جوهر الخطاب الصوفي المبني على التعدد، فما يقع من تجميع لنصوص متباينة ظرفا، ووعيا في إفهام واحد مباعد تمام البعد لفلسفة التدليل التي يفترض أن تقدم شروحا كثيفة لمنتوج واحد؛ إلا أن ما يفسر هذا الاختلاف هو تشطير هذا الخطاب إلى مستويين دلاليين، وكل مستوى منهما يقدم تفسيراً لأحد الوضعين، "لا يمكننا أن نفهم ما قام به الصوفي ابن عجيبة بل وغيره من الصوفية الشارحين الذين حددوا المعاني الصوفية وصنفوها وبوبوها على الرغم من اختلاف منتجها في الظاهر إذا لم نفترض صدوره عن بنية عميقة واحدة بين هذه النصوص، بنية عميقة تكون النصوص المشروحة، والنصوص الموظفة في الشرح مجرد بنيات سطحية مولدة منها لا تختلف عنها إلا في السطح"².

إن ما يراد به من هذا الطرح الدلالي هو تغطية التباينات الدلالية بمفهوم جديد قد لا نجد له تأسيسا تفصيليا على مستوى فلسفة اللغة الصوفية حتى وإن تلبس هذا التشطير الدلالي بمحور مركزية المعرفة المبتغاة في عمقها، وما يعبر عنه القوم هي تجليات سطحية للمفهوم العميق، لكن لو سلمنا بذلك فإنه سيفضي إلى إلغاء فاعلية الترقى، وسيرورة المقامات في تجسيد حالة المعرفة، وكميتها، فتصبح معرفة المبتدئ كمعرفة المنتهي لأن كل منها أدرك البنية العميقة، والاختلاف وقع فقط في التدليل على هذا التركيب العميق، إذ تصبح الإشكالية في النسق العرفاني إشكالية التدليل عن الإدراك بدل إشكالية الإدراك، وفي ظل هذا الناتج لن يكتسي الصراط العرفاني بأي ملمح

¹ حسن السمان، مستويات الوعي الصوفي عند ابن عجيبة العارف الشارح، أعمال ندوة الشيخ أحمد ابن عجيبة المفكر والعالم الصوفي، منشورات جمعية تطوان أسمير، ط 01، 2006، ص 63، 64.

² المرجع نفسه، ص 64، 65.

يضيف عليه فرضية تفاوت الإدراك المؤسس على المجاهدة، والبذل للوصول إلى مصاف الحقيقة، فالحقيقة أصبحت متاحة، والاختلاف الموجود هو اختلاف التدليل عنها، وبذلك تسقط رؤية المقامات، وانباء الكشف على مراتبها، وما يدفع بنا للاحتراز من هذا التصور هو فعل الشرح عند ابن عجيبة نفسه والذي مارسه بسلوك معاكس تماما حين يقدم شروحات متباينة لمنطوق لغوي واحد بحسب الظرف الزمني، ومحتوى الوعي المرتبط بذلك الظرف، وهذا ما نرصده عندما "فسر الفاتحة عن طريق الإشارة أكثر من ثلاث مرات في أزمنة مختلفة" ¹ فقد وضع "تفسيرا مطولا للفاتحة، وآخر متوسطا، وثالثا صغيرا بالإضافة إلى تفسير رابع مغاير في البحر المديد" ²، وهذا ما يعزز المسار الطبيعي للإنتاج اللغوي عند ابن عجيبة والذي يتساق كلية مع النزعة العرفانية المطردة، التي تخضع الإدراك للمقام فضلا عن انفتاح الدلالات، والمعاني، وعدم محدوديتها حتى لو تعلق الأمر بمدل واحد، فبالعودة مثلا لتفسيره لبعض الآيات نجد أنه يفترض أكثر من وجه تفسيري للآية، كما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ³، يقول ابن عجيبة: "يا أيها الذين آمنوا إيمان أهل الخصوص اصبروا على حفظ مراسم الشريعة، وصابروا على تحصيل أنوار الطريقة، ورابطوا قلوبكم على شهود أسرار الحقيقة، أو اصبروا على أداء العبادة، وصابروا على تحقيق العبودية، ورابطوا على في تحصيل العبودية - أي الحرية -، أو اصبروا على تحقيق مقام الإسلام، وصابروا على دوام الإيمان، ورابطوا على العكوف في مقام الإحسان، أو اصبروا على تخليص الطاعات، وصابروا على رفع الحظوظ والشهوات، ورابطوا أسراركم على أنوار المشاهدات، واتقوا الله فلا تشهدوا معه سراه لعلكم تفلحون بتحقيق معرفة الله" ⁴، فقد ساق لنا أربعة تفاسير لآية واحدة في موضع واحد، والتدليل بهذه الصورة يفرز إشكالا جديدا متعلقا بفاعلية مبدأ التلقي بالترقي، فهل هذه الكشوفات مرتبطة بلحظة كشفية واحدة عكست انبثاقات المقام؟ أم هي افتراضات تنزيلية موجهة للمتلقي وفق قصدية الشرح؟ لأن منهج الكشف سيختلف عن كل حالة

¹ حسن عزوزي، الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير، مطبعة فضالة، الحمديّة - المغرب، دط، ج 2، ص 289.

² المرجع نفسه، ص 289.

³ سورة آل عمران، الآية 200.

⁴ ابن عجيبة، تفسير البحر المديد، م 1، ج 4، ص 457.

من الحالتين، ولكن هذا التعدد في مجمله يستجيب لروح التجليات المفتوحة عند القوم، "ولعل تركيز ابن عجيبة على نقل إشارات متعددة للآية الواحدة إنما هو تأكيد منه لتعدد الدلالات التي يمكن أن تشيرها الآية الواحدة، وبذلك تتقوى التفسيرات الإشارية التي تدل على صفاء التجليات الإلهية الواردة على حسب قرائن الأحوال"¹، وما يمكن الانتهاء إليه هو أن تكاثف التدليل عن قضايا الظاهر عند ابن عجيبة في منجزاته اللغوية مرتبط بوعي التعدد، وعدم محدودية الدلالة، وقد يفرز الموضوع الواحد معاني تفيض عن الوعاء الدلالي الذي وضعت له، وهو ما أنتج تفكيراً دلالياً يواكب هذا الفيض الإفصاحي تمثل ذلك في طبيعة النظر للدال، والمدلول إذ تحولا في سياق هذا المنظور إلى ثنائية الأواني، والمعاني.

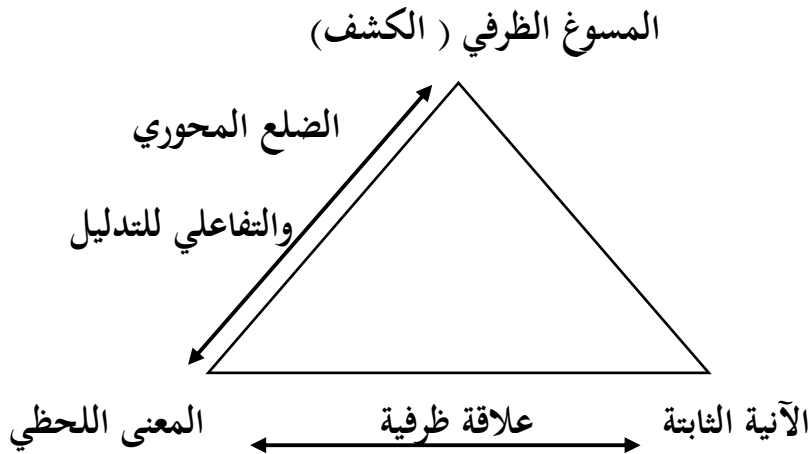
2-3 الأواني والمعاني وسيرورة المعنى:

إن اعتبار الدال مجرد آنية تتوالي عليها جملة من المعاني المتلاحقة بحسب الظرف الروحي يعد استراتيجية تدليلية تواكب عمق التفكير العرفاني المبني على تحرر الدلالة باعتبارها خاضعة للذوق الروحاني، والتجربة الذاتية. كما يعكس هذا الموقف اللغوي سيميائياً مقولة السيموزيسا لمكاثفة للمدلولات كما سبق التوضيح، والإسقاط بينها، وبين الاستراتيجية الصوفية في الفصل الأول، ولقد حاول ابن عجيبة بهذه الرؤية أن يبدد تلك الروابط التقليدية بين الدال، والمدلول، وأن يحيل العلاقة إلى علاقة شحن، وتفريغ تواظي بحسب الحاجات الروحية، يقول ابن عجيبة في توضيح هذا المنظور في صورته الشاملة المرتبطة بالكون باعتباره تدليلاً عن حقائق كثيفة: "ويسمون هذه الأسرار التي قامت بها الأكوان معاني، ويسمون الأكوان أواني حاملة للمعاني، فلو ظهرت المعاني لاضمحت الأواني، ومن وقف مع حسن الأواني حجب عن أسرار المعاني"²، وفي هذا الكشف نزوع إلى تحجيم الأواني (الدال) باعتبارها نمطاً تمثيلاً لصورة الظاهر السفلي، فلم يحمّد المدلل الوقوف عند الأواني؛ لأن الاشتغال بدلالاتها السابقة، أو مقارنة مركباتها اللغوية حرمان عقابي عن معانيها الكشفية، وهو الأمر الذي أعابه العارفون على أهل الظاهر، واعتبروه

¹ حسن عزوزي، الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير، ج2، ص 288.

² ابن عجيبة، إيقظ الهمم في شرح الحكم، ص 275.

سببا موثوقا لحجهم عن الوصول إلى حقائق الدوال، لذلك فقد أقرّ ابن عجيبة بأنه: "لا عبرة عند المحققين بلحن الكلام، وإعرابه، ولا خطأ في رفعه، ونصبه من صوابه، وإنما العبرة بالمعاني دون القوالب، والأواني"¹، وبذلك ندرك أن التوجه العرفاني في مجاري التدريل لا يستند إلى أي من القواعد، والبنود اللغوية التي تؤطر التدريل خاصة على مستوى الدوال التي نُظر إليها على أنها قاصرة عن حمل المعاني العرفانية، وأن توارد المعاني الكثيفة عليها هو نوع من التسوية الظرفية بين الدال، والمدلول إذ لا يمكن بأي حال أن يعكس الدال حقيقة المعاني المتوخاة من ذلك الشحن العرفاني، إلى درجة أنه لو تم شحن الأواني بكل حقائق المعاني لعجزت عن حمله، ولتبددت أمام فيوض المدلولات الإلهية، "فلو ظهرت الأسرار اللطيفة لتلاشت الكائنات الكثيفة"²، ولذلك أناط القوم الوصل على الكشف بالاشتغال على مجرى المعاني ومحور المدلول، وعدم الوقوف عند الأواني لأنها مجرد وعاء ظرفي قاصر، والمخطط المصاحب يكشف هذه السيورة الدلالية، ويبين أواصر هذا التدريل، وواقعيته:



إن الوعاء الدلالي لا يكتسي أي أهمية دينامية في تشكيل المعنى السياقي، فهو لا يعطي

¹ ابن عجيبة، إيقاظ المهمم في شرح الحكم، ص 341.

² المصدر نفسه، ص 274.

أي مؤشر تمايزي يضفي على الدلالة خصوصية المقام التدريلي؛ لأنه آنية قارة متكررة التوظيف بذات البنية على الرغم من تغاير المعنى الظرفي، أو المسوغ السياقي المجسد لأواصر الدلالة، لذلك فإن الأواصر بين الأواني، والمعاني أواصر ظرفية غير ملزمة، وبذلك تتحول محورية الدلالة من ضلع العلاقة بين الدال، والمدلول إلى الضلع الرابط بين المعنى، وملايساته، فيصبح المعنى هو المحور، وهو يفوق بتعاضمه الإنتاجي، والتنظيمي هيكل العلامة بكل عناصرها، " فالمعنى هنا مبدأ للتنظيم، فلا يمكن الحديث عن العلامة إلا باعتبارها أدواتنا الرئيسية"¹، إذ العلامة في شقها الدالي هي مجرد أداة للتبليغ الصوتي، أو المرئي لجملة من الواردات الدلالية المتعاقبة بحسب سياقات بالغة التنوع أفضت إلى نشوء سيرورة دلالية تتمركز حول المعنى، ومسوغه الظرفي وفق مقولة السيموزيس كما سلفت الإبانة.

لقد وُلد هذا النظر للتدريل جملة من المعطيات الكاشفة عن الوعي اللغوي عند ابن عجببة مفادها أن المعاني متعددة، وكثيفة، ويتمركز التدريل عند المعاني (المدلول) مع اعتبار الدال بصورته المورفولوجية، أو اللغوية مجرد آنية لا اعتبار لنظامها التركيبي وصحتها؛ بل الاشتغال بذلك يعد نزوعاً عن الدلالة الكشفية؛ لأن الدال، أو الآنية مجرد وعاء محدود لا يقوى على تحمل كثافة المدلول، والواقع أن مثل هذا النظر المدنس للدال، والمقدس للمدلول هو الذي دفع بعض المتصوفة على غرار ابن عجببة إلى الاشتغال على دوال بعض العلوم كالنحو، فحاولوا تفرغ هذه الدوال من المدلولات الحسية الحاجبة، وتعبئتها بمنتوج عرفاني هو عين الحقائق كما يرون، ويمثل النحو الصوفي أحد النماذج الفاتنة لهذا المنتوج.

¹ سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، ص 148.

المبحث الثاني: النحو الصوفي:

تصاعد التليل الصوفي من بث نفس روعي في الأوعية اللغوية ضمن نسقها المعجمي إلى تغيير الشحنات المدلولية لمختلف المعارف، والعلوم في صورتها الاصطلاحية باعتبار هذا الاصطلاح عملية تدليلية وضعية تعقب التواضع الاجتماعي للعلامة اللغوية في صورتها الأولى، ومثل هذا الإجراء يتأسس على عقيدة صوفية ترى أن جميع الأشياء لله، قائمة به، وتعود إليه، وأن الكون بكل مفرداته حتى المهملة ماهي إلا تجلٍ للحقيقة الإلهية، وإن لم يرها المحجوب، وهذا ما ساقه ابن عجيبة على لسان أحد العارفين في قوله: "ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه"¹، لقد رأوا الله في كل لفظ، وملفوظ من الحرف، أو النقطة إلى النص، وما تبديه هذه الألفاظ ظاهرياً ليس عين المعرفة المنشودة، إذ هي مجرد إشارات، ورموز لمعاني لدنيّة لا تنكشف إلا لأهلها يقول الطوسي: "الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله"²، ولذلك فقد أعاد المتصوفة قراءة النصوص المشكّلة، وإنتاج فهم جديد لمضمونها يتناغم مع مسارهم الروحي، إذ وضعوا تفاسير إشارية للقرآن، والحديث باعتبارهما المصدر الأول لتشديد الاصطفاء الروحي على غرار تفسير البحر المديد لابن عجيبة والذي يقول فيه: "اعلم أن القرآن العظيم له ظاهر لأهل الظاهر، وباطن لأهل الباطن، وتفسير أهل الباطن لا يدوقه إلا أهل الباطن لا يفهمه غيرهم، ولا يدوقه سواهم، ولا يصح ذكره إلا بعد تقرير الظاهر، ثم يشير إلى علم الباطن بعبارة رقيقة، وإشارة دقيقة، فمن لم يبلغ فهمه لذوق تلك الأسرار فليسلم، ولا يبادر بالإنكار؛ فإن علم الأذواق من وراء طور العقول، ولا يدرك بتواتر النقول"³، لقد أفضى هذا التأسيس المفهومي إلى توالد منتوج قرآني يعطي للفظ دلالات مميزة عن تلك التي وضعها المفسرون من أهل

¹ ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص 64.

² أبو نصر السراج الوطسي، اللمع في التصوف، ص 361.

³ ابن عجيبة، البحر المديد، م 1، ج 1، ص 49.

الظاهر، فتغيرت توجيهات النص القرآني، وأضحت تحمل تعاليم مستحدثة تحتكم للنسق الغيبي الحركي الذي لا تضبطه مساءلة العقل، ولا يشيعه منهج النقل، وقد كان الحديث النبوي كما سلف من الخطابات الشرعية التي تقمصها النظر الصوفي لكشف دسائسها، إذ تم توجيه العديد من الأحاديث الشرعية لتشريع الكشف العرفاني، والإنتاج الإشاري، " ثم أفهام باطنة تفهم عند الآية، والحديث لمن فتح الله قلبه " ¹، وقد تبادت إنتاجية هذا الجهاز العرفاني إلى علوم، ومعارف أخرى كالنحو، وعلم الكلام، والفقه، والفلك والتنجيم، والكيمياء، والحساب، وغيرها، ومما نقل عن القوم في تحوير الدوال المعرفية في مجال الفقه إلى لطائف إشارية ما قام به ابن علويه المستغامي حين شرح المتن الفقهي (ابن عاشر) شرحا صوفيا كاشفا فيه عن البواطن التي تحتجب فيه عن أهل الرسوم، يقول فيه بعد حمد الله " وفقني لفتح مغلقات هذا النظم العجيب المحتوي ظاهر على أركان الدين، وباطنا على مسلك من مسالك الإشارة غريب، فوجدته قد أقبل على ظاهره جم غفير من أهل الظاهر، وتوقف في التفحص عن باطنه أهل الباطن غيرة منهم على إفشاء السرائر، فبقيت نفوس بعض من ينمتي لهذا المشرب طامحة للبحث عن إشارات متشوقة لما يلوح من معاني ألفاظ عباراته، فحملتني الغبطة على هذا الفن " ²، وفي ذات المنحى تعدد التشكيل الدلالي على هذا النمط عند ثلة من المصنفين، وبصور مختلفة سواء بالاشتغال على مصطلحات الفن استقراءً، أو إسقاط التذليل على متون مشتهرة بشكل جزئي، أو ماسح، فكان علم النحو من أبرز المعارف التي شملها هذا التوظيف المصطلحي الموكل للخدمة دلالات سياقية متعددة، كقول البوصيري في برده ³:

خفضت كل مقام بالإضافة إذ نوديت بالرفع مثل المفرد العلم

فقد أدرج البوصيري مصطلحات مثل: (الخفض، الإضافة، الرفع، والمفرد العلم) ذات الترميز

¹ ابن عجبفة، البحر المديد، م 1، ج 1، ص 50.

² أبو العباس أحمد بن مصطفى ابن علويه المستغامي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، تح: سعود القواص، دار ابن زيدون، بيروت - لبنان، ط 01، دت، ص 06.

³ ابن عجبفة، شرح البردة، دار الأمان، الرباط، ط 01، 2011، ص 251.

النحوي للتدليل على محتوى سياقي آخر متعلق بمدح النبي صلى الله عليه وسلم، وإبراز مقامه، يقول ابن عجيبة في شرحه لهذا البيت: "خفضت جميع المقامات إذ رفعت الله إلى أعلى المنازل، ورقاك إلى أشرف المراتب حتى نوديت مصاحباً للرفعة، والعلو متلبساً بما لم يبلغه أحد كأنك الفرد العلم"¹، ولم يقدم ابن عجيبة إشارات عرفانية لهذا المعنى بحكم أن تأليفه لشرح البردة كان قبل ولوجه لعالم التصوف؛ لذلك فهو قد وقف عند هذه الظاهرة الدلالية وقوفا لغويا كاشفاً جانبها الجمالي، وشارحا لعلائق هذا الربط، وتصنيفيه بلاغياً في سياق التورية البديعة حين يقول: "هذه تورية حسنة، فإنه أوهم أنه أراد خفض اللفظ بالإضافة، وإنما أراد خفض المقام والمنزلة، وأوهم رفع الاسم العلم، وإنما أراد رفع المسمى، وعلو منزلته عند ربه"²، ثم يكشف ابن عجيبة عن علائق هذه الربط الدلالي بين الدلالة السياقية، والدوال النحوية مشيراً إلى خصائص الدال في المجال النحوي، وفعاليتها في تشكيل الدلالة الجديدة، وتركيب المعنى تركيباً مستساغاً لدى المتلقي، فيعود إلى التورية لينطلق منها في هذا التحليل: "وقعت التورية في كلامه في موضعين أحدهما: قوله: خفضت، فأراد الخفض المعنوي، وورى بالخفض النحوي، ورشحها بقوله: بالإضافة، إذ الخفض النحوي لا يكون إلا بالإضافة، إما بإضافة اسم إلى اسم، وإما بإضافة فعل إلى اسم، وهذا يكون بواسطة حرف الجر. الموضع الثاني: قوله: بالرفع أراد الرفع المعنوي، وهو العز، والرفعة، وورى بالرفع النحوي، وهو لقب من ألقاب الإعراب"³، وقد ورد مثل هذا التوظيف الدلالي لمصطلحات النحو في سياقات شتى على لسان بعض الشعراء، والأدباء كقول محي الدين الأسكندراني:⁴

ومعتقد أن الرئاسة في الكبر فأصبح ممقوتاً به وهو لا يدري

¹ ابن عجيبة، شرح البردة، ص 251.

² المصدر نفسه، ص 251.

³ المصدر نفسه، ص 251، 252.

⁴ الحسن بن مسعود اليوسي، زهرة الأكم في الأمثال والحكم، تح محمد حجي ومحمد الأخضر، الشركة الجديدة، الدار البيضاء-المغرب، ط01، 1981، ج 3، ص 118.

يجر ذبول العجب طالب رفعة ألا فأعجبوا من طالب الرفع بالجر!

وقول المتنبي في مدح سيف الدولة:¹

إِذَا كَانَ مَا تَنْوِيهِ فِعْلاً مُضَارِعاً مَضَى قَبْلَ أَنْ تُلْقَى عَلَيْهِ الْجَوَازِمُ

وإذا كان هذا الاستعمال مرتبط بتحويل الدوال النحوية إلى مسار تدليلي يعطيها معاني جديدة خاضعة للسياق الظرفي؛ فإننا نرصد في وضع آخر إجراءً عكسياً يشتغل على المدلول بترك الدوال النحوية في سياقها، وإعطائها مدلولات خارجة عن هذا السياق، وعاكسة لفهم آخر لهذه الدوال؛ ويغلب مثل هذا الاقتراف على منتج المتصوفة، ومن ضروب ذلك ما جاء في حاشية ابن حمدون على شرح المكودي لأحد أبيات ألفية ابن ملك في قوله:²

و يرفع الفاعل فعل أضمرا... كمثل زيد في جواب من قرا

يقول ابن حمدون: " وأخذ من قول الناظم: ويرفع الفاعل فعل أن الإنسان لا يرفعه إلا

فعله، ودينه، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْتُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ

أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفُسُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾³ "، وبعد أناومض إلى هذا المنحى التبتلي الذي

تكشف له من البيت ساق بعض الأبيات التي تحمل هذه التوظيفات المفارقة للمعتاد، منها قول القائل:⁴

و لست كذي جهل يظن جدوده ترقيه والمرفوع بالفعل فاعله

فالملاحظ أن حقل النحو من بين الحقول المعرفية البارزة التي أصابها هذا الابتداء الدلالي على

¹ إبراهيم بن محمد بن زكريا الزهري، شرح شعر المتنبي، تح: مصطفى عليان، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط01 ن 1991، ج2، ص 249.

² أبو العباس أحمد بن محمد بن حمدون بن الحاج، حاشية على شرح المكودي، دار الفكر، بيروت-لبنان، دط، 2003، ج1 ص 209، 210.

³ سورة الحجرات، الآية 13.

⁴ لم أجد قائله وقد أوردته مجهولاً كما جاء في الحاشية، ينظر حاشية ابن حمدون، ج1، ص 210.

مستوى المدلولات بإجراءات متنوعة، وفي مقامات شتى، إلا أن المتصوفة في هذا الصدد كَتَّفوا من إنتاجهم التليلي، وقد وصل ذلك إلى إنتاج متون عرفانية، أو مصنفات كشفية تقتصر مفاهيمها على هذا التجلي الإلهي كما يقولون، فنشأ عندهم النحو الصوفي في موازة النحو التقليدي، أو النحو الإشاري مقابل النحو العباري، إذ تكَّشف القوم مدلولات أواني النحو العباري الاصطلاحية بمفاهيم مفارقة لمقصد النظم، أو النسق المعرفي المبني على العقلانية، والمنطق، فانهى الإنتاج جراء هذا الاقتراف إلى مفاهيم ذوقية لا تحتكم للأطر العقلية، أو الأدوات المنطقية، ولذلك كان ضروريا أن نقف عند تعلقة هذا النحو المبتدع، وفلسفته في التليل؛ فضلا عن ماهيته الشاملة.

1- تعلقة النحو الصوفي:

يسعى النحو التقليدي (العباري) لتصحيح التواصل اللغوي حتى يكون سليما فضلا عن حماية اللسان من اللحن عبر تععيد جملة من الإملاءات الإلزامية المنبثقة عن استقراء كلام العرب وفق ما جاء في تعريفات القدامى، فالنحو عند ابن جني هو: "انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره: كالتثنية، والجمع، والتحقيق، والتكثير، والإضافة، والنسب، والتركيب، وغير ذلك ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة، فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذ بعضهم عنها رد به إليها"¹، وتأسيسا على هذا التعريف يمكن القول إن النحو العباري يشكل حصيلة استقراء لبنية، وتركيب الملفوظ العربي الأصيل، وهو يدور في الأساس حول العبارة تركيبيا، وتفكيكا، وتقديما،

وتأخيرا، وإفرادا، وجمعا، وتغيرا لأواخر الكلمة، وغيرها من الطوارئ التلفظية التي تستتبع الملفوظ حال التليل، والعلة الكبرى من هذا الإجراء هو الانتهاء إلى بنود تشاركية حاصلة من هذا الاستقراء، والتي من شأنها أن تنسج نظاما تلفظيا متأسيا بكلام الأولين ليحفظ الألسن الوافدة إلى الفصاحة من الوقوع في سقطة مخالفة هذا السمت الكلامي الفصيح، فصيانة اللسان من اللحن الكلامي هو الانشغال المحوري لإنشاء هذا النظام التلفظي، وإذا كان النحو التقليدي

¹ (أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، دط، 1952، ج1، ص34.

يسعى لتصويب التجسيد اللغوي عبر تعقيد جملة من الإملاءات الإلزامية للسان؛ فإن كل ذلك سلوك ظاهري لا يخفل به القوم لأن غايتهم الكبرى هي الجنان الذي لا يستقيم أمره إلا برسم مسار آخر للنحو، وتوجيهه نحو التحلي بمناقب القبول، والوصول إلى مقامات الإشراق تلك هي البيئة الروحية التي تبلورت فيها عقيدة النحو الصوفي، أو نحو القلوب بمظهر عجيب كما يرى القشيري¹:

نحو القلوب عجيب	رفع وخفض ونصب
علامة الرفع فيه	روح وأنس وقرب
وأحرف الخفض منه	حزن وقبض وحجب
والنفس حرف لمعنى	إسقاطه مسـتـحب
والحال ينصب ما ليس	للفتى فيه كسب
هذا هو النحو لا ما	قد قال عثمان حسب
لحن اللسان مبـاح	واللحن بالقلب ذنب
وأقبح اللحن عندي	كبر وتيه وعجب

فالمستوحى من هذه الأبيات هو أن فلسفة النحو الصوفي تنبني على أسس روحية، وأخلاقية بما تحمله هذه الدوال من رصيد تنسكي يهدف لتقويم السلوك، ولذلك تلبست المصطلحات النحوية بمفاهيم خلقية؛ إذ أكد القوم على أولوية إصلاح القلب على إصلاح اللسان في تفاضلية بين النحويين: العباري، والإشاري، وسردوا في هذا التفاضل حكايات عديدة، مثل ما قصّه ابن عجيبة عند دخول أحد النحويين مجلس الصوفي الحسن بن سمعون ليسمع كلامه فوجده يلحن فيه، فانصرف عنه، وذمّه، فلما سمع بذلك الحسن بن سمعون كتب له: "إنك من

¹ عبد الكريم القشيري، نحو القلوب الصغير، تح: أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، دط، 1977، ص 139.

كثرة الإعجاب رضيت بالوقوف دون الباب فاعتمدت على ضبط أقوالك مع لحن أفعالك، وإنك قد تهت بين خفض، ورفع، ونصب، وجزم؛ فانقطعت عن المقصود، هلا رفعت إلى الله جميع الحاجات، وخفضت كل المنكرات، وحزمت عن الشهوات، ونصبت بين عينيك الممات، والله يا أخي ما يقال للعبد لِمَلَمْ تكن معرباً، وإنما يقال له لما كنت مذنباً، ليس المراد فصاحة المقال، وإنما المراد فصاحة الفعال¹، فهم يرون أن فصاحة اللسان مظهر يولد العجب، ويصرف العبد عن فصاحة أفعاله، وتصفيته من المنكرات، والعبد لا يسأل عن إعرابه بل يسأل عن ذنوبه، ولأن الصراع حول مشروعية المكابدة الروحية كان شديداً مع الفقهاء الذين أنكروا هذا النمط العرفاني جملة؛ حاول بعض المتصوفة أن يكشفوا عن كرامات هذا الصراط الباطني مظهرين نجاعته الروحية أمام قناعات الفقهاء المنكرة، ومن ذلك ما روي في جماعة من الفقهاء قصدوا زيارة أحد شيوخ التصوف، فلما حضره صلّوا خلفه، فسمعه يلحن، فتغير اعتقادهم فيه، فلما باتوا الليلة أجنبوا كلهم، فخرجوا في السحر يغتسلون، ووضعوا ثيابهم عند بركة ماء، ونزلوا في الماء، فجاء الأسد، وجلس على ثيابهم، فلاقوا شدة البرد، ولم يقدرُوا أن يخرجوا، فجاء الشيخ وأذن للأسد بالانصراف، وأمره أن لا يتعرض لضيوفه ثم قال لهم: " أنتم انشغلتم بتقويم الظاهر فخفتم الأسد، ونحن اشتغلنا بتقويم الباطن فخافنا الأسد"²، وبذلك يظهر أن هذا التوجه مرتبط بتفضيل رباني تجلّي في الكرامة التي منحها الله للمتصوف على حساب الفقه، ومن بين ما يسوقه القوم تحججا في هذا الاصطفاء تفضيل موسى على هارون في تبليغ الرسالة: " لو كان الفضل في فصاحة اللسان لكان سيدنا هارون أولى بالرسالة من سيدنا موسى" ■

حيث يقول: ﴿وَأَخِي هَكَرُوتٌ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلَهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي ۚ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَدِّبُونِ﴾⁴، فالأولوية لسلامة الباطن، وجاهزيته الروحية، وقد نسب إلى المشتغلين بالنحو العباري من

¹ ابن عجيبة، إيقاظ المهمم، ص 341، 342.

² عبد الله بن أسعد اليافعي اليمني الشافعي، الإرشاد والتطريز، دار المنهاج، بيروت-لبنان، ط 01، 2007، ص 195.

³ ابن عجيبة، إيقاظ المهمم، ص 341، 342..

⁴ سورة القصص، الآية: 34

كبار النحاة تقوية للوحة الخليل، أو سيبويه قوله:¹

لسان فصيح معرب في كلامه
وما ينفع الإعراب إن لم يكن تقي
ويا ليت من حسرة العرض يسلم
وما ضر ذي التقوى لسان معجم
و قال آخر²:

منحرف بالفعال، وذو ذلل
قال وقد كتبت لفظه
وإنما أخطأ من قام غدا
ولا يرى في كتابه حسنة
وإن تكلم في جداله وزنه
فتيها وعجبا أخطأ ما لحنه

ونقل عن إبراهيم بن أدهم قوله في هذا الصدد: "لحنا في أقوالنا.. فأعربنا، ولحنا في أفعالنا.. فلم نعرب"³.

إن اللسان الفصيح لا ينفع صاحبه، ولحن التقي لا يضره، والعارف هو من أصلح جنانه، والخاسر من اقتصر بذله على تقويم لسانه، وفق ما يرى الميموني⁴: "وأقبح من القبيح أن يتعلم الإنسان، أو يعلم إصلاح اللسان، ولا يتعلم، أو يعلم إصلاح القلب"⁵، إن العارفين لا غاية لهم إلا إصلاح القلب، وتقويم مكنونه لكي يستجيب لنداء الله، فقد تجلت لهم الرسوم، والمعقولات صوارف حاجبة عن مبدا التخلق، ومن شدة تعلقهم بالباطن لم يروا من هذه المحسوسات، أو العلوم الظاهرة إلا ما حمل إشارات لطيفة تخدم الغاية الروحية، و"قد سئل سيدي أحمد بن موسى دفين كرصاص بالصحراء رضي الله عنه: هل قرأت من علم النحو شيئاً؟ فقال: (نعم قرأت بيتين من الألفية ن وهي قوله: فمالنا إلا اتباع أحمداء، وقوله: فما أبيع

¹ نسب هذا البيت لسيبويه والخليل ولم أجد له أثراً إلا في مصنفات المتصوفة، ينظر: إيقاظ المهمل لابن عجيبة ص 342.

² المصدر نفسه، ص 342.

³ عبد الله بن أسعد اليافعي اليمني الشافعي، الإرشاد والتطريز، ص 195.

⁴ هو أحد شيوخ الصوفية المغاربة في القرن العاشر، وله شرح صوفي للأجرومية، ينظر: نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العشرة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 01، 1997، ج 01، ص 272.

⁵ علي بن ميمون الحسيني الإدريسي، نحو القلوب شرح الأجرومية، تح: عاصم إبراهيم الكيال، كتاب ناشرون، لبنان، ط 1، 2015، ص 17.

افعل، ودع ما لم يبح) ¹، ونقل عن الشيخ مولاي العربي الدرقاوي قوله في ذات المبتغى: "ما عرفنا من النحو إلا إعراب قوله تعالى: ﴿وَأَنْكَحُوا الْأَيْمَانَ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ ²، إذ اقتصر إدراكهم في تراكم المعرفة الظاهرة على ما تعلق بترويض النفس، وخدمة الروح، وقد استند القوم في تثبيت هذا الاصطفاء على بعض الأحاديث النبوية التي فسروها بحسب مقصدهم الذي يدفع إلى أن يبادر العارف إلى جنانه قبل لسانه؛ لأنه مناط التكليف، ومرجع الحساب والعقاب، ومن هذه الأحاديث قول النبي ﷺ: (أَخْبَرَنَا مَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: " الْعِلْمُ عِلْمَانِ: فَعِلْمٌ فِي الْقَلْبِ فَذَلِكَ الْعِلْمُ النَّافِعُ، وَعِلْمٌ عَلَى اللِّسَانِ فَذَلِكَ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى ابْنِ آدَمَ ") ⁴.

إذن فالعلة الكبرى لبناء هذا المنهج النحوي ذي الطابع الإشاري هو إصلاح القلب، وطلب الباطن تفضيلاً على الظاهر؛ لأن الباطن هو مساق الفوز، ومجرى الوصول، إلا أن الاستغراب يكمن في تكاثف تدليل الصوفية على أواني النحو دون غيره، وبث فيه هذه الروح المطهرة، ثمّة من أرجع ذلك لاحتواء النحو على رصيد اصطلاحي يلبس في معانيه اللغوية جل المعاني العرفانية، ويعكس جل الأحوال، والأفعال التي تمثل جوهر الصراط، " ولكي نتصور البداية العقلية لهذا الأساس علينا أن نردد فيما بيننا، وبين أنفسنا مصطلحات النحو التقليدية مع استحضار التصورات الدينية في ذات الوقت، فالاسم المبتدأ، وخبره، والفاعل، والفعل، والمفعول به، والمرفوع، والمنصوب، والمخفوض، والوقف، السكون، والجزم... الخ هذه الألفاظ ذات الدلالات المعروفة، ولسوف يحدث بالقطع - من قبيل تداعي المعاني - ان نصرف هذه الدلالات ذات الرائحة النحوية الصرفة إلى دلالات عميقة كل العمق في المفهوم الديني،

¹ أبو العباس أحمد المستغامي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 16.

² سورة النور، الآية 32.

³ أبو العباس أحمد المستغامي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، ص 17

⁴ أبو محمد عبد الله الدارمي، سنن الدارمي، تح: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، المملكة العربية السعودية، ط 1،

2000، باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله، حديث رقم 376، ج 1، ص 374.

فليس من شك في أننا في الوعي أو في اللاوعي سنحس بنوع من اللقاء المعنوي الحميم بين الله، والمبتدأ، وبين الخالق، والفاعل، وبين الكون والمفعول به، وبين من هو مرفوع في القيمة، وآخر مخفوض، وبين من تؤثر فيه العوامل، ومن لا يتأثر...¹، والواقع أن علم النحو احتوى العديد من الدوال التي وجد فيها القوم متنفسا لمكنوناتهم، أو فيضهم الحركي، فتجلت لهم حقائق هذه الدوال على وجه الشمول، والتميز بحكم محورية اللغة، واعتبارها تمثلا صوتيا لمفردات الكون مع قصورها الكشفي، والنحو هو أهم فروع اللغة الذي يطلبه أهل الرسوم باعتماد العقل آلية للإدراك، فكان من منبثقات التوازي الكوني بين الحقيقة، والشريعة أن يعتمدوا مجرى نحويا آخر يركن إلى القلب إدراكا، واستداركا، ويرر المتصوفة اقترافهم لهذا التطهير الجريء بالسعي لإعطاء معنى روحاني للمعارف الجافة لدُنْيَا؛ لأن ذلك يعد أولوية وحقيقة باطنية لعلم النحو، ولا يعني أن ذلك أن القوم انكبوا بالمطلق على ترشيد سبل القلب على حساب اللسان.

إذ بالرغم مما سبق من تذنيب للالتفاف حول اللسان إلا أنهم اعتبروا تقويم اللسان مع إصلاح الجنان من ضروب كمال الكما، يقول ابن عجيبة: "أهم ما يعتني به الإنسان بعد إصلاح دينه بتحقيق الإيمان، والإسلام إصلاح لسانه من اللحن في الكلام، وذلك بالتغلغل في علم العربية واللغة... ثم يجب عليه بعد إصلاح لسانه، إصلاح عقله، وجنانه بتصفيته من الرذائل، وتحليته بأنواع الفضائل... فإصلاح اللسان كمال دون الكمال، وإصلاحهما معا كمال الكمال"²، فقد حظي النحو اللساني بسبق، وأهمية توحى بأنه لم يكن مردودا بأصله؛ إنما أشرط فيه أن لا يشغل الناسك بالظاهر عن طلب الباطن، أما إن كان سبيلا لتوطين شمائل الإشراف؛ فإنه لا يقل فضلا عن غيره؛ لأنه بذلك يجسد عتبة من عتبات العروج التي تم تمثيلها في الفصل السابق؛ حيث يمثل الإمام بالنحو العباري بداية المسير في مصعد الترقى، والذي يجسده

¹ عبد الكريم القشيري، نحو القلوب الكبير، تح: إبراهيم بسيوني وأحمد علم الدين الجندي، عالم الفكر، القاهرة، ط 01، 1994، ص 14.

² ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط 01، 2007، ص 15.

مقام الإسلام، أو مجال الشريعة التي تسبق الحقيقة، وبالتالي حتى وإن اختلفت المسارات، والمقاصد، والآليات إلا أن تعاضد النحويين يعد مؤثلاً لتمام الكمال.

و الجدول التالي يعرض مشهدا تناظريا لمساري النحويين منطلقا وغاية:

مسيراته	كينونته	أداته	آله	غايته
النحو التقليدي	الظاهر	العبارة	العقل	تقويم اللسان
النحو الصوفي	الباطن	الإشارة	القلب	إصلاح الجنان

بناء على معطيات الجدول التي تكشف منطلق، ومسار، ومآل النحو التقليدي، والنحو الصوفي، ندرك أن النحو التقليدي يصنع وجوده في عالم الظاهر، ويستخدم العبارة أداة إفصاحية، والعقل آلة قرائية، وغايته تقويم اللسان، أما النحو الصوفي، فهو ينشأ في غيبات الباطن، وأداته الخطابية هي الإشارة التي يخاطب بها القلب مكاشفاً، وغايته تجريد القلب من الرذائل، وإغنائه بالفضائل، ولا بد بعد إدراك مسارات النحو الصوفي، وذرائعه من الوقوف عند ماهيته، ومدلولاته التي تعطي لكينونته العرفانية صورة مكتملة تؤسس لأي حكم، أو اقتضاء تحليلي فيما تبقي من البحث.

2- ماهية النحو الصوفي:

أن مسعى النحو الصوفي لا يكثرث للعبارة لقصورها الكشفي عن أسرار الباطن لذلك حوّل هذا التمرکز إلى الجنان، أو القلب باعتباره آلة الولوج إلى عالم الصفاء، وبرزخ العرفان، وفي ظل هذه النظرة المتوازية المؤسسة على ثنائيات الحجب، والكشف بدءاً بآلياتها، ومضامينها بادر بعض المتصوفة إلى إفراغ المصطلحات (الدوال) النحوية من مدلولاتها، وشحنها بمعاني روحية ترتقي بها إلى مقام المعاني الإلهية، إن هذا الاندفاع الغيبي نحو علوم استقرت أسسها وبنيت مفاهيمها في نطاق العقل الذي يعد علة الحجب عند القوم يظهر عمق وشمولية النزعة التملكية لكل عناصر

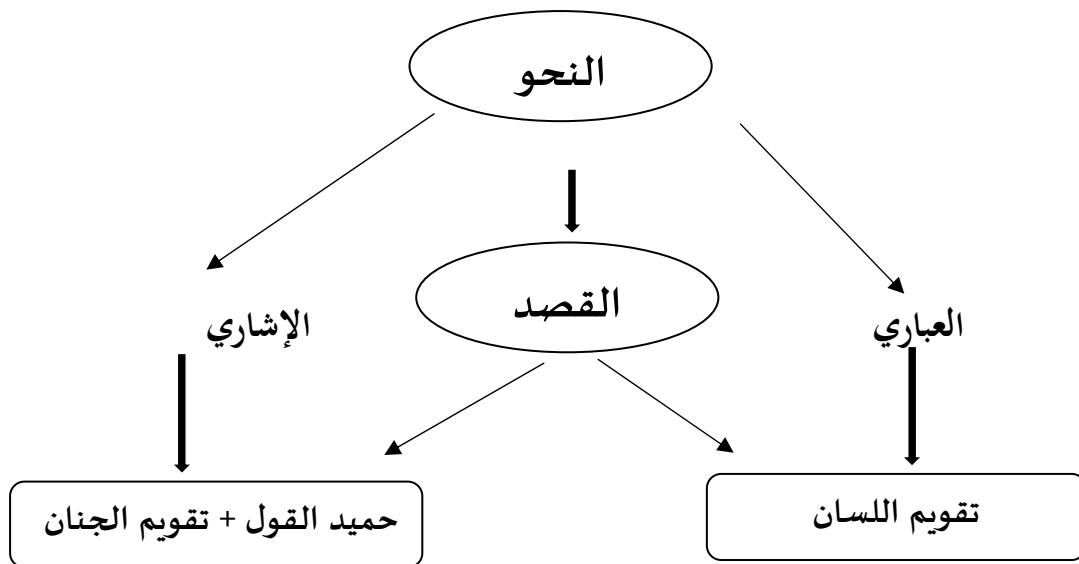
الوجود الإنساني عند المتصوفة فضلا عن المزاحمة الندية بين العقل، والقلب، أو بين الظاهر، والباطن، أو بين العبارة، والإشارة، فأضحى "النحو العباري" في وضع ما خطيئة، أو حجة على صاحبه إن لم يلبس ذلك بنحو الإشارة، وبالعطف على ما قيل ابنتى نحاة التصوف مفهومهم للنحو الصوفي عبر تخصيص فيض من الكشف لعلم النحو التقليدي، ونقله من دنس العبارة إلى قدس الإشارة في بناء هيكله يسعى للموقع المعرفي المتفرد، فالقشيري يرى أن النحو الصوفي الذي سماه بـ "نحو القلب" في كتابه: (نحو القلوب الكبير) هو: " القصد إلى حميد القول بالقلب، وحميد القول مخاطبة الحق بلسان القلب، وينقسم ذلك إلى: المناداة، والمناجاة، فالمناداة صفة العابدين، والمناجاة نعت الواجدين، المناداة على الباب، والمناجاة على بساط القرب، فموقف العابد أبواب الخدمة، ومربع الواجد بساط القربة"¹، ويبدو من هذا الابتداء الدلالي أن المدلولية الوافدة على دال النحو تأسست على مشترك لفظة القصد في إحالة استدعائية لدلالة النحو لغة إلا أن القصد يتخلف، فإن كان الاصطلاح في نحو العبارة نشأ عن الدلالة المعجمية للفظة (النحو) و"هو في الأصل مصدر شائع، أي نحوت نحوا، كقولك قصدت قصدا، ثم خص به انتحاء هذا القبيل من العلم"² أي القصد نحو فصيح كلام العرب، لكن القصد العرفاني في نحو القلب يتجه نحو مصعد آخر لا يكثرث للوظائف التركيبية، والمورفولوجية للكلمة، أو الجملة، وإنما الغاية المثلى في هذا القصد هو حميد القول الذي عبر عنه بالمناجاة، والمناداة، فتكون ملفوظية هذا السميت ذات فلسفة بتبئية تتحقق عبر التزامات الذكر، والتواصل الإلهي دون الخضوع لبنود وقواعد التلفظ العباري، والمقياس الأمثل لصدقية القول، وصحته هو مدى تحقيقه لعامل القرب الإلهي، وانعكاسه على الوجدان الناسك ليصل به إلى منتهى هذا القصد الذي مثل له بأبواب الخدمة للعباد، وبساط القرب للواجد.

إن كان القشيري في مصنفه نحو القلوب الكبير قد أناط مفهوم النحو بعامل القول الحميد،

¹ عبد الكريم القشيري، نحو القلوب الكبير، ص 37.

² ابن جنى، الخصائص، ص 34

فإنه فف كتابه فف القلوب الصفر ارقف بذه الدلالة من القول إلى الفعل ليعطف مفهوما نامفا لدلالة النحو الصوفف منطلقا من الإحالة المعجمفة للفظ القصد كما سبق: "النحو عبارة عن القصد، والناس مختلفون فف المقاصد، ومفترقون فف المصادر والموارد، فواحد تقوفم لسانه مبلغ علمه، وواحد تقوفم جنانه أكثر همه، فالأول صاحب عبارة، والثانف صاحب إشارة"¹، فالناس فختلفون فف مقاصدهم بحسب مساقاتهم الروحفة، وهمتهم فف الوجود المترتبة عن طبعفة النظر فف الكون، فأهل الرسوم ففغون من ففهم تقوفم اللسان، وهذا فف عبارة، وملازمته ابتغاء ففضف إلى احتجاب الحقائق الكبرف للناظر فف الوجود، أما العارفون فإن تقوفم قلوبهم، والارتقاء بها هو أكبر انشغال فراودهم فف عتبات الصعود الإشرافف، لذلك فقد جعلوا ففهم الإشارف ففوا إلهفا مفعما بالتنسك، والإنابة، فهو حلقة اتصال ففب الصوفف، ورفه، ففأطر هذا الاتصال بعامل المراقبة، واستشعار الحضور الإلهف، فتكون الغافة المزمنة فف مثل هذا الموقف هف صفاة الوجدان من الانحراف عن مسار الاتصال الربانف بأن لا فقصد فف كل وظائفه إلا ربه، وأن لا تنصرف همته ففنا عن هذا المبتغف، والخطاظة التالية ففوصل رؤفة القفشفر فف جملة فف وضع تناظرف ففب النحوفن:



¹ عبد الكرفم القشفر، فف القلوب الصفر، فف: أحمد علم الدين الفنف، الدار العربفة للكتاب، ففب-فونس، فف، 1977، ص 119، 120.

أما عز الدين عبد السلام المقدسي¹ فيعمل شكليا تنجيزه التنسكي للنحو الصوفي بعامل الإسقاط التقابلي للنحو العباري عند أهل الظاهر، في إشارة إلى التناظر بين ثنائيات الكون الكبرى (الظاهر، والباطن)، إذ يقول: "اعلم - وفقنا الله، وإياك - أنه لما كان لأهل العبارة نحو لتقويم اللسان، كان لأهل الإشارة نحو لتقويم الجنان، فقال أهل العبارة: نحونا مفصل على ثلاثة فصول: أسماء، وأفعال، وحروف. وقال أهل الإشارة: نحونا محصل من ثلاثة أصول: أقوال، وأحوال وأفعال"²، ويقوم نحو الإشارة عند المقدسي على ذات الأساس الذي يتجه لتقويم النفس في تنجيز تناظري بين النحويين على مستوى الأقسام، فإن كان الكلام عند العباريين مفصلا إلى: اسم، وفعل، وحرف؛ فإنه عند الإشاريين محصل من أقوال، وأحوال، وأفعال، فالأقوال تتجسد في الذكر، وما يلهج به اللسان قريبا، ووصلا، واستفتح التصنيف بالأقوال لأنها مقدمة على الأعمال، والأفعال هي التي تؤول بصاحبها إلى عالم الأحوال. وتأخذ إجراءات المقدسي المفهومية منحى غائيا في التفريق بين زلة اللسان، وسقطة الجنان إذ أنها انبنت على الثنائية التقابلية (إشارة/عبارة) فاعتبر نحو التصوف "نحو إشارة"، والنحو التقليدي "نحو عبارة"، وكثف بعد ذلك ملابسته بالإحالة على غايتي كل منهما حينما قال: وفرقت بين اللحن واللحن ليعلم أي الفريقين أحق بالأمن وسميته: العبارة في نحو أهل الإشارة"³، فالدلالة اللغوية للفظه اللحن على اختلاف بنيتها اللفظية كانت هي الموطئ التمايزي بين النحويين، وهذا ما يؤسس للقول بأن المتصوفة يستندون في هذا التدريل النسقي إلى أبسط رابط بين عالمي الظاهر،

¹ "عبد السلام بن أحمد بن غانم بن علي عز الدين الواعظ النابلسي قدم دمشق ووعظ بما وأعجب الناس كلامه وله نظم وكلام حسن كان جده من سادات الشيوخ وتوفي بالقاهرة في شوال سنة ثمان وسبعين وست مائة، وله كتاب تفتيح إيليس، وكتاب الأطيبار والأزهار وحل الرموز في فتح الكؤوز والفتوح الغيبية في الأسرار القلبية". ينظر: صلاح الدين خليل بن أبيك بن عبد الله الصفدي، الوابي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت-لبنان، دط، 2000، ج 18، ص 251، 252.

² عز الدين عبد السلام المقدسي، تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة، تح: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط01، 2006، ص 21.

³ المرجع نفسه، ص 20.

والباطن سواء تعلق باللفظ، أو الملفوظ، أو بعلائق مفهومية متعلقة بهما على سواء من حيث القصد، أو الغاية، أو أجهزة إدارة هذه المفاهيم، واستيعابها.

أما علي بن ميمون الإدريسي فقد اصطاح على هذا المنتج العرفاني: "نحو القلب" مقابلة لنحو الفم معتبرا أن نحو القلب هو معرفة الله، توحيده، والتخلق بالكتاب، والسنة، ونحو القلب مقدم على نحو الفم؛ لأنه مناط الظفر بالرضوان، وأنفع لصاحبه "فالنحو على قسمين: نحو لسان الفم، ونحو القلب، ومعرفة نحو القلب عند العقلاء أكد، وأنفع من معرفة نحو اللسان... ومعرفة نحو القلب بمعرفة الرب بالقلب لا باللسان"¹، فمفهوم النحو على هذا النمط مفهوم تبلي، وهو ما يؤكد بأن التدريل على أواني الأجرومية يخضع لدوافع روحية غير منتظمة، وتصطبغ بالذاتية، والتحرر من الضبط النسقي الذي يتميز به النحو العباري، فضلا عن العفوية، والبغته المميزة لفضيلة الكشف، وتتجلى هذه الانبثاقات الاستقرائية فيما أشار إليه علي بن ميمون المغربي في مستهل الابتداء التطهيري كاشفا المثيرات التي ساقته لاختيار هذا المسلك عند اجتماعه ببعض الفقهاء، "خطر ببالي قول الشيخ الجرومي رحمه الله، ورضي عنه: النعت تابع للمنعوت في رفعه، ونصبه، وخفضه، وجزمه إلى آخر المسألة، فأجرى الله من فضله على جناني ما أنطق به لساني من معاني التوحيد، وذلك شيء ما منّ به عليّ من غير هذا الباب، وخطر ببالي مسائل من هذا الكتاب المذكور كقوله: الكلام هو اللفظ المركب المفيد بالوضع، وقوله المبتدأ، والخبر، والمرفوعات، والفاعل، والمفعول إلى غير ذلك من سائر أبواب هذا الكتاب، وكل ذلك من معارف التوحيد"²، فالملاحظ من هذا السرد التعليلي أن إجراء التدريل في نحو القلب عند الإدريسي مرتبط بصروف إلهية مباغته لا يتحمل فيها المدلل أي مسؤولية تبريرية لحظة التعاقد بين الدال، والمدلول الوافد، وهو غير ملزم باستقراء كل الدوال النحوية كما وردت في الأجرومية، بل إن ورود المعاني الإشارية فعل إهابي لا يخضع للاختيار، أو

¹ علي بن ميمون الحسيني الإدريسي، نحو القلب شرح الأجرومية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب - ناشرون، بيروت - لبنان، ط 01، 2015، ص 17، 18.

² علي بن ميمون الحسيني الإدريسي، نحو القلب شرح الأجرومية، ص 15.

الإذن، وقد سبق التفصيل في هذا المنحى الفجائي للمعارف في الفصل السابق، يقول الإدريسي: ولست ملتزما للكلام في كل فصل، أو في كل باب بل ذلك على ما يمن الله الفتح العليم به، إلا أن يشاء الله بذلك؛ فيكون كذلك¹، والواقع أن هذا التبرم الصوفي من مسؤولية المواضع التدللية من المواقف التي قوضت إجراء التأسيس لمنهج يقارب مسارات العلامة، وعلائق تشكلها، فالتصوف ليس ملتزما بأي شيء، وكل حكم على سلوكه اللغوي لا يعكس إلا ظرف دلالي واحد من ظروف غير محدودة وغير مرتقبة.

أما ابن عجيبة فقد قدم بناء مفهوما متكاملا لهذا العلم بحكم أنه أسس جهده على مدونة الأجرومية في النحو انطلاقا من التأسيس لهذا العلم، والمحاجة في ترسيخ مكانته ضمن المعارف التي تكتسي أولوية بالغة في مسار المريد: "وهذا النحو القلبي تسميه الصوفية (المحو) بالميم لأنه يمحو من القلب كل ما سوى الله، وهذا العلم هو محط رحالهم ومجال أفكارهم"²، فابن عجيبة يرى أن النحو الصوفي هو المحو بالميم: أي محو، وإزالة كل أوصاف العادة، محو الذلة عن الظاهر، والغفلة عن الضمائر، وشغل النفس بالله وحده، ويظهر أن محو ابن عجيبة أكثر تجردا، وتورعا وفناء عن عالم الأجسام مقارنة بالمفاهيم السابقة، حيث اعتبره "اليقين الكبير، ومعرفة الله بنعت العيان، وهو النحو القلبي، وهو فرض عين على كل مسلم، أعني علاج القلب من الأمراض كحب الدنيا الذي هو رأس الخطايا، وهم الرزق، وخوف الخلق، وغير ذلك من الأمراض التي تعوق عن معرفة الحق، وشهوده"³، لقد فاق هذا النحو في دلالاته العرفانية فعل التنسك الظاهري تطلعا منه لحوض أغوار الكشف، والمشاهدة الكبرى، فغاياته متقدمة على المعراج الصوفي، وعمق الغاية سينعكس بالضرورة على تلبس الدلالة بكل هذه الفاعلية الروحية التي تفرز مدلولات أكثر عمقا، وغموضا، والتباسا قياسا لتفاقم الحال، والمقام.

¹ علي بن ميمون الحسني الإدريسي، نحو القلب شرح الأجرومية، ص 16.

² ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 16.

³ المصدر نفسه، ص 16.

من خلال ما سبق ندرك أن النحو الصوفي نحو سلوكي يستند للفعل، ويتمركز حول شمائل العبد، ويشتغل في عالم البواطن، والأسرار لمكاشفة الحقيقة، كما أن النحو الصوفي تشكل في نسق، ومسار النحو العباري من خلال آليات المقارنة، والبغته، والعفوية، والمفاضلة، لأن كل الجهود التي رسمت في هذا النسق اشتغلت على تجريد الدوال النحوية من رصيدها المفهومي لغويا، وتعطيل مدلولاتها التواضعية لإعادة بناء مفاهيم كشفية لهذه الدوال، وبعد هذا المعطى التأسيسي لمهية خطاب النحو الصوفي، وذرائعه الانطولوجية سنتدرج لمقاربة المجاري التنصيصية التي بنى عليها ابن عجيبة في شرح الأجرومية تصوراتها الإسقاطية، وبزّر بها تعدد المدلولات النحوية، وشحنها بالأفق اليقينية في محاولة من البحث لرصد السيرورة الدلالية، وتقاطعاتها مع مقولة السيموزيس في تعدد المدخلات الدلالية الكثيفة، فضلا عن سيرورة هذا التليل، وكل سياقاته المقامية سواء كانت لغوية، أو روحية ناهيك عن أنساقه الصوفية، وطبيعة نظرها الشامل للعلامة، وإجراءات التليل ذات الطبيعة الكشفية، الإهابية.

المبحث الثالث: سيرورات ابتناء المدلولات المحوية

في هذا المبحث الأخير سنقف عند عيّنات من العلامات المحوية التي بثّ فيها ابن عجيبة نفسه الكشفي، في محاولة لرصد مختلف المجاري النسقية، أو الملابس السياقية المشكلة للدلالات، وتبايناتها المتوقعة، سواء كانت هذه السيرورات ذات طابع روحي، أو لغوي، قصد الخروج بإحاطة تقارب المعنى العرفاني في مساق النحو الصوفي في ظل الحركية الدؤوبة التي تميز العلامة الصوفية انطلاقاً من بيئة التدريل، والتموقع الروحي للمدلل فضلاً عن المعنى المتوالد، والمتوقد بأرصدة تبيلية، ومن هذا المنطلق وقع اختيار المقاربة السميوزيسية التي تنص على أن العلامة " سميوزيس لا متناهية. فهي تغلق في كل لحظة، ولا تغلق أبداً؛ ذلك أن نسق الأنساق السميائية الذي يبدو بشكل مثالي ككون ثقافي مفصول عن الواقع يقود في الحقيقة إلى الفعل في العالم لتغييره؛ إلا أن كل فعل تغييري يتحول بدوره إلى علامة تعلن عن ميلاد سيرورة سميوزيسية جديدة"¹، وهو النمط التدريلي ذاته الذي اعتمده المتصوفة في لغتهم المتحررة، وبصرف النظر عن سيرورات العلامة، وطبيعتها العصية عن الإدراك المحكم الذي توطئه جملة من المواقف المعللة، والأطر المنطقية باعتراف منهم؛ إلا أنهم يتقاطعون مع أطروحات السميوزيس في تعدد الدلالة، فهم "لم يختلفوا في أن الكلمة الواحدة الدالة على معنى مخصوص قد يفهم منها العبد عن الله معاني كثيرة لا تحصى... واعلم أن المستمعين وإن اشتركوا في مجرد سماع الألفاظ فقد تباينوا في سماع معانيها فرب كلمة موضوعة لمعنى القرب قد يفهم منها البعد، وبالعكس على قدر المقام، والمستمع"²، فالمعنى السيميائي لا نهائي، ومتوالد، والمدلولات الصوفية كثيرة لا تحصى، وتخضع للمقام، والمدلل، كما يخضع المعنى السيميائي لرهانات الأنساق، ومعطيات السياق بكل موجوداتها.

¹ سعيد بنكراد، السميوزيس والقراءة والتأويل، مجلة علامات، العدد 10، 1998، ص 52.

² عبد القادر بن أحمد الكوهني، منية الفقير المتجرد وسيرة المرید المتفرد، ص 8، 9.

إن الوقوف على سيرورات التليل في هذا التنصيص الذي أجراه ابن عجببة على متن الأجرومية من شأنه أن يعطي جملة من الانبثاقات التي تؤطر عملية التليل، والفهم، والأواصر التي تربط الدال بالمدلول باختلاف طبيعتها.

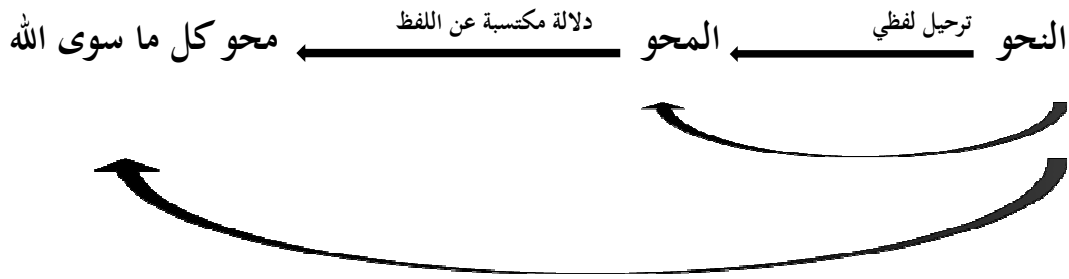
1- النحو والمحو:

اعتبر ابن عجببة أن النحو هو المحو، وفي هذا التليل الاستثنائي لم يكتف بتبديل المحتوي المدلولي للعلامة؛ بل أدخل تعديلا لفظيا على الدال لا يعكس أدنى ملابسة لغوية صريحة، أو موافقة دلالية مؤسسة، وقد حاول أن يخفف من أعراض هذا الاغتراب من خلال المقاربة الصوتية للفظة (النحو) فاصطلح في مقابلها لفظة "المحو" حين بدأ يمهّد لهذا التشكيل الباطني: "وهذا النحو القلبي تسميه المتصوفة: المحو بالميم لأنه يمحو من القلب كل ما سوى الله"¹. فالنحو التليلي لهذا التنصيص لا يفصح عن أدنى ملابسة لمدلول النحو التقليدي، وبذلك فالارتكاز التناظري تأسس في هذا المقام على المجانسة اللفظية (نحو/محو) مما يوحي بأن الكشف العرفاني لم يتبين له مدلول النحو بهذا اللفظ العباري فاستعار دال المحو الإشاري الذي يحمل له رصيذا صوفيا مكثفا، وقد وقع الاختيار على ملفوظ المحو دون غيره عن طريق التداعي التلظي، أو الصوتي، ومثل هذا النوع من التداعي الظاهري لا يناقض سبل الكشف الباطني؛ بل يعد من بين المثيرات الروحية التي توجه النظر الصوفي للأشياء من ميدان الظاهر إلى عالم الباطن، ولبناء رؤية ظرفية حول دلالة المحو ننطلق من المعنى الذي كشف عنه في سياق هذا التليل حين اعتبره محو ما سوى الله من القلب، وفي موضع آخر يرى أن المحو هو: "محو الأوصاف الذميمة، وإثبات الأوصاف الحميدة"²، فمثل هذا المفهوم يواكب سلوك التليل عند ابن عجببة في نحوه الصوفي؛ لأن الإجراء المتخذ في التنصيص هو محو الدلالة النحوية الظاهرية باعتبارها رصيذا آثم، وإثبات الدلالة العرفانية التي تجسد حقيقة الأشياء. وفي سياق آخر أضاف ابن عجببة إلى المحو

¹ ابن عجببة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 16.

² ابن عجببة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص 66.

خاصية التعدد التي يناط إليها تبدل الأحوال، وتغير المدلول إذا توفرت الاشتراطات الروحية لذلك، "فإن القلب إذا تطهر من الأكدار، وصفا من الأغيار؛ كان كل ما يتجلى فيه من الغيوب فهو حق، إلا أنه ينسخ بعضها بعضا، فقد يخبر الولي بأمر، يكون، أو لا يكون على حسب ما تجلى في قلبه، ثم يمحو الله ذلك، ويثبت في قلبه خلافه"¹، إن تعدد دلالات المحو العرفانية اقتضت أن يحوصلها ابن عجيبة في مدلول عرفاني شامل يعكس حالة متقدمة من الوصول. ويمكن تجميع مجريات هذا الفعل التديلي في الخطاطة التالية:



في مرحلة أولى تم تعديل الدال على مستوى اللفظ تعديلا جناسيا عن طريق التداعي الصوتي، بالنظر لما يحمل الدال الجديد من رصيد عرفاني، ليكسب مفهوم اللفظ المرحل دلالة جديدة منبثقة عن الدلالة الإشراقية للفظة المحو، وبالتالي فإن عماد الملازمة بين الدال الأصلي (النحو)، والمدلول الوافد هو ذلك التعديل التلفظي من منطوق النحو إلى ملفوظ المحو والذي نقل بدوره دلالة المحو للنحو حتى وإن تم اعتماد المحو دالا لفظيا لإنشاء العلامة الجديدة، وفي هذا الصدد اكتسب المدلول دينامية مفهومية يتكشف فيها مفهوم المحو بمعانٍ شتى، وتلك الخاصية لم يحظ بها النحو في مفهومه العباري لأن دلالاته منتهية، وممنطقة خاضعة لمسار تديلي، وتركيب مفهومي جامع، ومانع لأي تعديل زيادة كان، أو نقصان.

¹ (ابن عجيبة، البحر المديد، ج 03، ص 37).

2- الإعراب: مقامات وتغيير:

الإعراب عموماً مظهر تركيبى يفضي قصداً، أو سجية إلى توزيع الوظائف اللغوية، أو المعاني النحوية، ومحله آخر الكلمة، أو ما نزل منزلته، وقد اختلف العباريون في تعليل ظاهرة الإعراب بين من يرى أن التغيير حاصل بفعل عامل نحوي يحدثه في أواخر الكلمات، فالتغيير عند سيبويه يقع على الملفوظ بالنظر " لما يحدث فيه العامل"¹، ويرى اتجاه آخر أن هذا التغيير مرتبط بالدلالة، وإنما أجرى العرب الكلمات على هذه الحركات خدمة للدلالة التي تتغير من موضع لآخر فالأسماء مثلاً " لما كانت تعورها المعاني فتكون فاعلة، ومفعولة، ومضافة، ومضافة إليها، ولم تكن في صورتها، وأبنيتها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة؛ جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني"²، وقد خالف قطرب هذا الحكم، وأعابه على النحاة، واعتبر أن العرب أعربوا الكلام ليحصل الإدراج في الكلام، لأن تسكين الكلمات يفضي إلى تباطؤ في التلفظ يثقل على اللسان بفعل الانقطاع، والتوقف، فالكلام في أدائه يعتمد على التحريك ليحدث التواصل بين السابق واللاحق، فالإعراب عنده لو "دخل الكلام للفرق بين المعاني لوجب أن يكون لكل معنى أعراب يدل عليه لا يزول إلا بزواله"³، وتعليل الإعراب عنده تعليل أدائي مرتبط بالتلفظ فالسكون مناط بالوقف، ولو تم اعتماده في الوصل " لكان يلزم الإسكان في الوقف، والوصل، وكانوا يبطئون عند الإدراج، فلما وصلوا، وأمكنهم التحريك جعلوا التحريك معاقباً للإسكان ليعتدل الكلام"⁴، وقد انتصر ابن عجيبة في بثه العباري للرأي القائل بالعوامل مجازة لرأي ابن آجروم في متن الشرح، وأسقط هذا التنبئ على الدلالات الإشارية فيما بعد، " فالشأن

¹ سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط03، 1988، ج 01، ص 13.

² أبو القاسم الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، تح: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت - لبنان، ط03، 1979، ص 69.

³ المصدر نفسه، ص 10

⁴ المصدر نفسه، ص 71.

في اختلاف الإعراب أن يكون لاختلاف العامل¹، وبالعودة لدلالة الإعراب في مجال الظاهر التي كشف عنها ابن عجيبة يبدو أنه عاد للأصل المعجمي لتشكيل المفهوم العرفاني للإعراب، فابن أجروم عبّر عن الإعراب بالتغيير، لكن ابن عجيبة استهل بهذا المفهوم في سياق التفصيل في فعل الإعراب، وعلاماته بإيجاء غير صريح حين قال " كما تتغير أواخر الكلم لاختلاف العوامل تتغير أحوال القلب لاختلاف الواردات الداخلة عليها"²، ليمهد بعد ذلك في صياغة المدلول النهائي إلى الدلالة المباشرة لمفهوم الإعراب معجمياً، فكان الربط بين الدال، والمدلول مستندا للدلالة المعجمية مع حضور الموقف النحوي على مستوى البناء الكلي لمفهوم الإعراب خاصة عند ربط هذا التحولات بالعوامل الفاعلة في ذلك، وإناطة التغيير، والإعراب بحالات المتصوف التي هي ديمومة من التلوين، والتحول المرتبط بما يرد على هذه النفس من واردات مثلت في مجال الظاهر العوامل الفاعلة في تغيير أواخر الكلم، يقول ابن عجيبة: " وإن قلنا الإعراب هو البيان، فنقول في الإشارة الإعراب عما في البواطن هو تغيير أحوال الظاهر؛ لاختلاف الواردات الداخلة عليها، فما كُن في السرائر ظهر في شهادة الظواهر، تنوعت أجناس الأعمال بتنوع واردات الأحوال"³، والتغير النحوي مرجوع إلى عوامل لغوية مختلفة، ويختلف الإعراب باختلافها، وهو الأمر ذاته بالنسبة لأحوال الصوفي؛ إذ تتغير باختلاف الواردات الداخلة عليها، فالواردات في المحو الإشاري هي بمثابة العوامل في النحو العباري، والرابط المسوغ لإقامة هذه العلاقة السياقية بين طريقي العلامة الصوفية المولدة هو خاصية التأثير، فالعوامل تؤثر في أواخر الكلمات، والواردات تؤثر في أحوال العبد.

وعند تشكيل المصطلح المحوي في أقسام الإعراب أضفى عليها ابن عجيبة معاني مقامية تنطلق من الدلالة المعجمية، فكما استعار النحاة سبقاً هذه الأقسام من المعجم اللغوي مستنديين إلى دلالات هذه الألفاظ، وعلاقتها بالمدلول الجديد؛ تخطى المدلل المعاني النحوية الخاصة، وانطلق

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 45.

² المصدر نفسه. ص 46.

³ المصدر نفسه، 47.

من المدلول اللغوي العام، وقد ابن عجيبة في أقسام الإعراب هالة من الخصوبة الدلالية التي تعبر عن كينونة التصوف المتجلية في التحولات المقامية، وسيرورة الأحوال، فعلامات الإعراب أحوال، ومقامات، فالمدلولات اللغوية الواسعة لعلمات الإعراب جعلت منها وعاء ذوقيا لمباشرة الإفصاح عن خصوبة التجربة الصوفية اللامحدودة في هذا الباب بالخصوص، فالرفع، والنصب والخفض والحزم تغيرات تعترى الإنسان.

1-2 الرفع:

إن دلالات الرفع معجما، ونخوا تؤول إلى مراجع مادية، أو حسية في الأصل، فالتأصيل المعجمي يرى أن الرفع علامة تدل على خلاف الوضع، ولذلك كانت مشابهة لقولهم: "رفعت الشيء رفعا، وهو خلاف الخفض، ومرفوع الناقية في سيرها خلاف الموضوع"¹. أما النحاة فقد أشاروا إلى أن الاصطلاح ناتج من مرجع صوتي مادي يستند لحركة الحنك، والشفتين مثل ما ذهب إليه الزجاج: " ففسبوا الرفع كله إلى حركة الرفع لأن المتكلم بالكلمة المضمومة يرفع حنكه الأسفل إلى الأعلى، ويجمع بين شفتيه"²، أما الدلالة النحوية للرفع فقد أجمع أغلب النحاة على أنها دلالة الفاعلية حيث يقول الجرجاني: " اعلم أن الكلام مداره على ثلاثة معان: الفاعلية، والمفعولية، والإضافة، فالرفع للفاعل، والنصب للمفعول، والجر للمضاف إليه، وما خرج من هذه الأقسام؛ فمحمول عليها، وليس بأصل"³، لقد ارتكزت تدليلات النحاة على المعطى المعجمي، والصوتي، ثم تأسست الدلالة النحوية للرفع داخليا من الفاعلية، فالفاعل مرفوع دوما، وبالعودة للمدلول الصوتي لمأثول الرفع سنجد أن الآصرة التي بُني عليها إنشاء هذه العلامة المحوية ترتبط بالجدز الدلالي للمفوز الرفع الذي هو عكس الوضع، ولأن الرفع، عند القوم من المنازل الصعودية التي تشكل أفق الناسك دوما كان الرفع المحوي عند ابن عجيبة هو: " رفع

¹ ابنفارس: المقاييس، تح: عبدالسلام هارون، دار الكتب العملية، إيران، لا، تا، ج2، ص 424، مادة (رفع).

² الزجاج، الإيضاح في علل النحو، ص 93.

³ عبد القاهر الجرجاني، الجمل، تح: على حيدر، دار الحكمة، دمشق - سوريا، دط، 1972، ص 36.

القدر، والعز، والجاه عند الله تعالى"¹، وتلتبس هذه الدلالة أيضا بمقام الفاعل في السياق النحوي، إضافة للمجرى المعجمي؛ إذ يعد عمادا محوريا في الجمل الفعلية.

أن المنطلق، والمشارك في مواضع دلالة الرفع هو المعنى المعجمي، فضلا عن الإضافات الجزئية المنبثقة عن الدلالة النحوية للفاعلية حيث الفاعل مرفوع القدر، والجاه، فمحورية الفاعل نحويا جعلته عمدة يسقط عليها المتصوفة نظرتهم بجعل المرفوع مرفوع القدر، والمقام، أو مكاشفة الرفع كمظنة للولاية، والقبول حتى وإن كان الرفع لا يقتصر على الفاعل وحده؛ لكن لا بد لهذا الفاعل الناسك المرید أن يكون مرفوعا، أو طالبا للرفع، لأن الرفع مقاما إلهيا يتحقق برفع القدر، والعز، والجاه عند الله تعالى. وقد جرت هذه الإرادة الرفعية إلى الكشف عن علامات الرفع لتكون مؤشرا بينا على مقام المرفوع، أو طالب الرفع، فإذا كانت علامات الرفع في نحو العبارة هي: "الضمة، والواو، والألف، والنون"²؛ فإن "للرفع إلى مقام المقربين أربع علامات: أولها الضمة: أي ضم المرید إلى الشيخ وصحبته، وخدمته، وتعظيمه، ومحبته... وثانيها واو الهوية"³، والحقيقة، فلا بد للمرید أن يفنى في الذات حقيقة... وثالثها الألف الوحدة، فلا بد أن يكون فردا لفرد، فيكون له قصد واحد، ومحبة واحدة، وإرادة واحدة، ويكون ذلك بقلب مفرد فيه توحيد مجرد، ورابعها نون الأنانية، فلا يزال يذكر الاسم حتى يكون عين المسمى، فيقول حينئذ: (أنا من أهوى، ومن أهوى أنا)⁴، فدلالة الضم العرفاني أدرجت في وعاء الضم العباري انطلاقا من مشترك الدلالة اللغوية التي انبثقت عنها قبل ذلك الدلالة النحوية؛ أي ضم الشفاه عند النطق بالضمة، كما نُقل عن أبي الأسود الدوؤلي: "فإن ضمنت فمي؛

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 47.

² ابن آجرؤم، محمد بن محمد بن داود الصنهاجي، متن الأجرومية، دار الصميعة، الرياض - السعودية، ط1، 1998، ص 06.

³ يراد بالهوية عند القوم الحقيقة في عالم الغيب: أي الذات من حيث غيبها، وهي مركبة من الضمير (هو) الذي تعاضمت دلالاته في المنظور الصوفي إلى كلمة (الهو)، ويراد به الغيب الذي لا يصح شهوده كما يشار به إلى الذات التي هي الكل في الكل. ينظر: لطائف الإعلام في إشارات الإلهام لعبد الرزاق القشاني، ص 455.

⁴ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 52.

فانقط بين يدي الحرف"¹، فأجملت دلالة الضم عموماً لتكون مرتكزا لهذا الابتداء الجديد تدرجا. وفي دلالة واو الرفع استمد ابن عجيبة مدلولها الإشاري من واو لفظة (الهوية)، بالنظر لمل تحظى هذه اللفظة من تموقع روحي جليل في المنتج الإشراقي؛ إلا أن الواو لا يعد مرتكزا محوريا في بناء اللفظة من حيث دلالة الحروف عند القوم، فالهاء هي الرامز المركزي للهوية، ولكن اشتراك الواو مع الهاء قصرا في تركيب جذر الهوية (هو) أكسب الواو أحقية حمل طرف من هذا المدلول الكلي. أما الألف، فتكون علامة للرفع الروحي إذا تجلت في وحدة الناسك، ووحدة توجهه، وقصده، ومحبه كدلالة على الإخلاص، والتوحيد، وقد تم إخراج دلالة الألف من لفظة (الواحد) التي يتوسطها هذا الألف كمؤشر إلى تلك الوحدة المتجسدة في التركيب أولا، وفي صورة الألف المجسدة حسيا، ولدنيا لتلك الوحدة ثانيا. ومن علامات الرفع العرفاني نون الأنانية² المستوحاة من النون الداخلة في بناء الأنانية، وتدل النون هنا على الاتحاد، فيصير المحب عين المحب.

لقد أعطى ابن عجيبة دلالات أخرى لعلامات الرفع، حين حوّل مدلول الضم من ضم الشيخ للمردى إلى ضم النفس، وكفّها عن الحظوظ، الشهوات، أما واو الرفع فقد يراد به واو الودّ، والنون تحيل إلى نور التوجه، والمواجهة، فاحتفظ بتقنية استلها من دلالة الحرف من الحروف المركبة للكلمات ذات الترميز العرفاني الكثيف؛ ولكنه عدّد من مدلولات هذه الحروف في موضع واحد، وهذا ما يبعث بالإشكال القائل بأن هذا التعدد خاضع لكشوف في لحظات شتى، أو هو مجرد استدعاء عشوائي أقرب إلى التلفيق، والعفوية.

2-2- الخفض:

الخفض عند النحاة على اصطلاحين: (الخفض عند الكوفيين، والجر عند البصريين)، والخفض معجميا ضد الرفع، والتخفيض: "مدّك رأس البعير إلى الأرض، كقول القائل: يكاد يستعصى على مُخفّضه"³

¹ الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، أخبار النحويين البصريين، تح: طه محمد الزيني ومحمد عبد المنعم خفاجي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وإخوانه، مصر، ط01، 1955، ص 12.

² يراد بها الحقيقة، وسميت بذلك لأنه يضاف إليها كل شيء يقال: نفسي، وروحي، وقلبي، وبدني، وكلبي، وجزئي. ينظر: لطائف الإعلام في إشارات الإلهام لعبد الرزاق القشاني، ص 93.

³ ابن منظور: لسان العرب دار صادر، بيروت، ط 01، 1990، ج 7، ص 145.

أما الدلالة النحوية فيرى فيها الزجاج ما يلي: "وأما الجر فإنما سمي بذلك لأن معنى الجر الإضافة، وذلك أن الحروف الجارة تجر ما قبلها فتوصله إلى ما بعدها"¹، وفي مصطلح الخفض عند الكوفيين فسر النحاة دلالة صوتيا على غرار ما جاء في الرفع، والنصب، فعللوا الخفض بـ "انخفاض الحنك الأسفل عند النطق به، وميله إلى إحدى الجهتين"²، وفي الدلالة النحوية يكون الخفض، أو الجر علما على الإضافة كما أنف.

وفي الشق العرفاني تحيل دلالة الخفض روحيا إلى حالة من التديني، والهوان، بفعل أدياءات بعيدة عن مسار المفازة الربانية، وقد اختار ابن عجيبة دال الخفض بدل الجر لأنه يواكب تدرجات المتصوف، وتصرفه بين المقامات، والأحول، فكان الخفض عنده ضد الرفع، ولذلك قدّمه في موضع الترميز الإشاري بخلاف ما ورد في المتن العباري، فقال متحدثا عن الخفض بعد الرفع: "وضده الخفض، وهو الذل، والهوان"³، إذ الواضح أن أصرة الربط بين المعنيين هي الدلالة اللغوية الأولى للخفض، مع الإشارة إلى أن المدلول الروحاني للخفض جاء في موضع آخر من الترميز على محمل إيجابي، ومحمود عندما عبر عنه بالتواضع

في معرض الحديث عن علامات الخفض إذ يقول: "ولخفض العبد، وتواضعه ثلاث علامات"، فالمؤول الذي يحيل من الدلالة النحوية إلى الدلالة المحوية يبقى ثابتا، لكن المتغير هو المقام الذي تم التعبير به عن هذا الوضع، ومثل هذا التعدد بين مقامين متناقضين يعزز ما ينادي به العرفانيون من أن الكشف خاضع للمقام والحال، وقد يُرى في ذات اللفظ معناه، ونقيضه كما سبق توضيحه في مطلع هذا المبحث. فدلالة الخفض عند المدلل بعد استنادها للمدلول المعجمي، واستئناسها بالدلالة النحوية تراوحت بين خفض رباني لمن وقع في الهواجس؛ فأضحى مقامه ذليلا مهانا، وبين الخضوع، والتواضع، وهو تدليل يجنح إلى حد التناقض مما يوحي بأن الملابس المقامية،

¹ الزجاج، الإيضاح في علل النحو، ص 93.

² المصدر نفسه، ص 93.

³ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 47.

حالة الفتور لدى السالك، "والنصب: نصب النفس لمجاري الأقدار، وهو مقام الرضا، والتسليم، وهو حال أهل الطمأنينة من العارفين الواصلين"¹، وفي هذا التدليل تمت إحالة الدال على المدلول اعتماد على المعنى المعجمي للنصب، لكنه في مكاشفة أخرى لمدلول النصب أسس المعنى العرفاني للنصب على تدرجات المقامات، والأحول قياسا للتدليل الذي أوحى به كل من الرفع الذي هو مقام القبول، والخفض الذي هو مقام الذل، إذ اعتبر النصب مقام توسطي بينهما، والناسكون يتراوحون بين "الرفع تارة إن استقامت أحوالهم، وقويت دلائلهم، فيرتفعون إلى درجة الصالحين، والنصب أي المتوسط بين الارتفاع، والانخفاض، فينتصبون لمجاري الأقدار، وهو حال فتورهم، وبرودتهم عن العمل الصالح، والخفض تارة أخرى، وهو حال عصيانهم فيسقطون عن درجة الصلاح، وينخفضون إلى أسفل سافلين"²، فابن عجيبة في هذه المكاشفة للنصب يرى أن النصب وضع صوفي مقلق، يعكس وضعاً فتوريا عن السعي لمقام الرفع، ولكنه يسعى لأن يركيه، أو يبرره بتصدير المنصوب فقيراً مقهوراً تجري به الأقدار دون إرادة ذاتية، وبذا فإن الدلالة المعجمية للنصب كانت هي المدلول الذي تمحور حوله المعطى الصوفي في دلالة الرضا، والتسليم، لكنه في صياغة المدلول الثاني الذي يعكس حالة الفتور، والبرودة لا نجد صلة قوية بينه، وبين المدلول المعجمي، وبالتالي فإن النزوع إلى هذه الدلالة كان استلزamia لدلالة الرفع، والخفض من تأشيرها على مقامات التصوف، فالرفع صعوداً، والخفض نزولاً، والنصب توسطاً بينهما، وقد تم تعضيد هذا البناء الإشاري بالمفعولية، أو الفضلة من حيث كونها دلالة نحوية خادمة للمقام، إذ لا يكون المنصوب عمدة مرفوعة، ولا إضافة مخفوضة، وإنما فضلة منصوبة مفعولة غير فاعلة، تجري بها مجاري الأقدار فوق الإرادة، والقدرة.

وبالرغم من هذا التباين في مدلولي النصب إلا أن المدلول الظرفي الذي انتخبه ابن عجيبة لمكاشفة علامات النصب هو وارد الرضا، والتسليم، " ولنصب العبد نفسه للمقادير في مقام الرضى خمس علامات: الفتحة أي فتح قلبه لمعرفة الحق... وعلامة النصب للمقادير ألف الوحدة فلا يرى إلا الله... وعلامته أيضا الكسرة، أي الخضوع، والسكون تحت مجاري

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 48.

² المصدر نفسه، ص 49.

أقداره... وعلامته اليقين التام، فلياء هنا يشار بها إلى ياء اليقين، وعلامته أيضا: حذف نون الأنانية بخروجه إلى البقاء، فالناني يقول: أنا، والباقي يقول: هو¹، وبتقصي المدلولات المدرجة في أوعية النحو الظاهري نجد أن المدلل حافظ على دلالة الفتحة رغم تغيّر المقام، والحال، فمدلول الفتحة كعلامة للخفض هو نفسه مدلولها كعلامة للنصب، والأمر ذاته بالنسبة للألف في حالتي الرفع، والنصب، أما كسرة مقام النصب، فقد احتفظت بدلالة الانكسار، والخضوع الذي هو مدلول سابق لكسرة مقام الخفض، ولم يتغير فيها شيء سوى تضيق حيز هذا الانكسار من انكسار الله، وعباده، وأوليائه في الخفض إلى انكسار مجاري أقدار الله في النصب، فالبرغم من ترديد العارفين لمبدأ تغيّر الكشف بتغيّر المقام؛ إلا أننا نجد المعطى نفسه يتكرر للدوال رغم اختلاف المقامات بل تناقضها، أما علامة الياء فقد اختلف المدلول عن ياء الكسر، التي مثلت ياء النسبة للتصوف، فياء النصب مستوحاة من ياء اليقين الذي تم انتدابه كلية مكان الياء بداعي احتواء ملفوظه على الياء، أو تمييزا لوجود يائين، فضلا عن تساوق اليقين مع مقام الرضا، والتسليم، لأنه يعكس حالة الطمأنينة لدى الناسك الذي نصب نفسه لتصريف الأقدار. وفي علامة حذف النون استعاد المدلل ملفوظ الأنانية، واعتبر حذف نوها علامة للنصب، فينتقل السالك على إثرها من عالم الفناء الذي هو مقام للرفع إلى عالم البقاء الذي هو مقام ما قبل الرفع بفعل الفتور، والبرود عن السعي، فتكون هذه العلامة مستدعية لدلالة النصب الثانية القائلة بأن النصب وضع من الفتور والتردي الروحي.

2-4 الجزم:

لقد أبان الزجاج في علل النحو عن دلالة الجزم معجما، ونحوا، فقال: "وأما الجزم فأصله القطع، فيقال جزمت الشيء، وجزمته"² بمعنى قطعته، أو بترته، وبذلك فهو يرى أن الدلالة النحوية للجزم تشكلت من قطع الحركة عن الكلمة بالسكون إذ يقول: "فكأن معنى الجزم قطع

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 64.

² الزجاج، الإيضاح في علل النحو، مصدر سابق، ص 93.

الحركة عن الكلمة¹، ويستدل بقول المازني الذي يوافق الرأي: "الجزم قطع الإعراب، فمعنى جزم الفعل المستقبل: قطع الإعراب عنه"²، فيتحول من الحركة إلى السكون.

انطلاقاً من دلالات الجزم التي من بينها القطع في الأمر، والحسم فيه³، اعتبر المدلل أن الجزم " هو التصميم، والعزم على السير، والمجاهدة، والمكابدة، إلى الوصول إلى تمام المشاهدة"⁴، فهو يحيل بهذا المفهوم إلى اعتبار الجزم حالة وجدانية تعكس تصميمًا من السالك على اجتياز كل مقامات الوصول انطلاقاً من الخفض، ثم النصب لينتهي السفر في مقام الرفع الذي هو مقام المشاهدة، وانكشاف الحقائق، وقد أصر المدلل بين الماثول النحوي، والموضوع الحوي بمؤول الدلالة المعجمية للجزم، فيكون المعنى اللغوي هو الإطار الذي تمت فيه صياغة منطلق المدلول مع إضفاء جملة من المعاني العرفانية التي تكسب العلامة خصوصيتها النسقية، لكنه حين انتقل لمكتشفة علامات الجزم تحول بدلالة الجزم من عزم السير، والمجاهدة، والمكابدة إلى الجزم بمعرفة الحق، وانقطاع القلب عن الشكوك، والخواطر المقوضة للمعرفة الربانية، فاستند في هذا الربط المستحدث إلى دلالة لغوية أخرى للجزم تمثلت في الانقطاع، والقطع، وفي ذلك تلبس بالدلالة النحوية الموحية بقطع الحركة الإعرابية بالسكون، ولذلك جاءت علامات الجزم خادمة لهذا الابتداء الثاني الذي يتجه لتوثيق المعرفة الإلهية بإبعاد الأوهام، الشكوك، يقول ابن عجيبة: " وللجزم بمعرفة الحق، والرسوخ فيها بحيث ينقطع عن القلب التهمم، والخواطر، والشكوك، والأوهام علامتان: السكون أي سكون القلب وطمأنينته... وعلامة الجزم أيضا بشهود الحق حذف علائق القلب، وشواغله"⁵، فمن علامة من وثق معرفته بالحق، وصرف وجدانه عن الشك سكون القلب، وطمأنينته؛ بحيث لا يرد عليه وارد يهزّ إيمانه، أو يقطع عرفان، لأنه حذف

¹ الزجاج، الإيضاح في علل النحو، مصدر سابق، ص 93.

² المصدر نفسه، ص 94.

³ مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، ط 02، دت، ج31، ص 401.

⁴ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 48.

⁵ المصدر نفسه، ص 74.

عن القلب عوارض الظاهر، وشواغل العالم السفلي، فتحقق له الرسوخ في المعرفة، والجزم بها. لقد كانت المكاشفة عن علامات الجزم في مدلوله الثاني مناطة بما عبّر عنه هذا المدلول، فأضحى السكون النحوي سكون القلب، وطمأنينته، وحذف النون، وحرف العلة حذفاً للعلائق، والشواغل المحققة للجزم بمعرفة الحق، وفي كل هذا الابتداء العلاماتي تمّ تأسيس المفهوم الظرفي للعلامات على أرضية الدلالة المعجمية للسكون، والحذف. وتحصيلاً عن هذا التحليل يمكن القول إنملاسة تنجيز دلالة الجزم تستند لدلالة القطع، والانقطاع، وهي الدلالة اللغوية المرادفة لمعنى الجزم، فضلاً عن تدعيم الابتداء الكلي بدلالة السكون، والحذف، وانطلاقاً من ذلك سعى ابن عجببة لتشكيل مفهوم تكاملي عن مضمون الجزم استناداً إلى مدلوله اللغوي، فضلاً عن الإضافات العرفانية للمدلول.

3- سياق الرفع ومدلول المرفوعات:

ارتبط الرفع فيمضمار انعتاق روح العارف عن حظوظ النفس بمقام قبولي، وبذلك أصبح يعكس تدرجاً قصدياً مرتبطاً بأفق السالك. واستلهاماً من معطياته، وإحالاته السابقة؛ يمكن اعتباره سياقاً لحظياً تدور في فلكه كل المؤشرات القبولية، ويتموضع في رحابه كل الموجودات التي تعكس الرفع أصلاً، أو اكتساباً.

فإن كانت المرفوعات في مجرى النحو العباري سبعة: وهي الفاعل، والمفعول الذي لم يسمى فاعله، والمبتدأ وخبره، واسم كان وأخوتها، وخبر إن وأخوتها، والتابع للمرفوع¹؛ فإن مرفوعات المحو الإشاري جاءت مناظرة للمرفوعات السابقة على مستوى التجزئة، أو التصنيف، وهي تستجيب لسياق الرفع من حيث مدلولها؛ لذلك يمكن اعتبار سياق الرفع هو المؤول الشامل لكل هذه المرفوعات، سواء بصفة حصرية، أو بتشاركه مع بعض الإحالات المرافقة لبناء دلالة هذه المرفوعات كل على حدة.

¹ (ابن آجروم الصنهاجي، متن الآجرومية، ص 11.

لقد أورد ابن عجيبة على وجه التعميم أن المرفوعات هي أسماء الله، وخصص سبعة منها باعتبارها تجليات للوجود التي قام عليها عالم التكوين، "فيقال: قادر، ومريد، وعالم، وحي، وسميع، وبصير، ومتكلم"¹، ولم ينطلق المدلل في هذا الإسقاط من ملابسة معجمية كما جرت العادة، أو حتى من تحيل بسيط متعلق بهذه المرفوعات متفردة؛ بل بسط ذلك من المدلول الكلي عن المرفوعات التي هي أسماء الله، ثم خصص ذلك بسبعة أسماء تعرف بالأسماء المنبثقة عن صفات المعاني السبع انطلاقاً من مشترك أن المرفوعات في النحو العباري سبعة، وعند التفصيل في مدلول المرفوعات تفرداً نقف على وجه مفارق من الإحالة، ومختلف تماماً عن المرفوعات السبع التي هي أسماء الله السبع.

3-1 الفاعل:

يحظى الفاعل نحويًا بتموقع محوري في شق الجملة الجملة الفعلية، بالنظر لأهميته القصوى في إنشاء دلالة الفعلية، فلا فعل بلا فاعل، و"الفاعل لغة من أوجد الفعل"²، ونحويًا "هو الاسم المرفوع المذكور قبله فعله"³، وتتجلى أهميته نحويًا في وقوف الجمل الفعلية عليه، وهو أصل المرفوعات عند كثير من النحاة، ولذلك استهل به باب المرفوعات، "وبدأ بالفاعل: لأنه الذي يبدأ به أولاً، ولأنه الأصل في المرفوعات عند الجمهور"⁴، وبعلة الرفع، والفعلية في الكون تجلّى الفاعل للمدلل فقال: "الفاعل الحقيقي هو الاسم المرفوع القدر العظيم الشأن، وهو الحق جل جلاله المذكور قبله فعله عند الغافلين، والمذكور بعده فعله عند الذاكرين"⁵، إن توظيف ملفوظ الفاعل كمصطلح نحوي انجّر عن دلالة فعل الفعل، ومن يفعل الفعل هو الفاعل،

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 108.

² عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، حاشية الأجرومية، (لم تذكر دار الطبع ومكان الطبع)، ط 04، 1988، ص 59.

³ المرجع نفسه، ص 59، 60.

⁴ المرجع نفسه، ص 59.

⁵ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 114.

فالعلاقة بين الدال، والمدلول في المجرى النحوي تبدو علاقة مبررة، ولذلك لم يجد ابن عجبفة مشقة كبيرة في توجيه دلالة الفاعل من ذات المنطلق: يكون الفاعل هو من يفعل في الكون بفعله، بل كل ما يجري في الوجود هو بفعل هذا الفاعل، فهو الفاعل الحقيقي الذي يقع تحته فعل كل فاعل، وهو الحق سبحانه، وتعالى، وقد جاء مرفوعاً لأنّ اسم الحق عظيم المقام مرفوع الشأن، فكانت دلالة الرفع معضّدة لمدلول الفاعل المحوي، وإذا كان الفاعل النحوي يذكر قبله فعله مطلقاً؛ فإن الفاعل المحوي يذكر قبله فعله عند الغافلين، فالغافلون يرون الفعل، ولا يرون الفاعل، فهم محبوبون عنه، لذلك هم يستدلون على الخالق بالخلق عقلاً دون مكاشفة قلبية، أما العارفون فأهمّهم يذكر الفعل بعد الفاعل في تناقض مع يرد في تععيد النحو العباري، لأنّ العارفين يستدلون على بالخالق على الخلق، فهم يرون الخالق بتحقيق المشاهدة، والتجلي، فيرون بعد ذلك حقيقة الخالق في كل الخلق.

اعتمد ابن عجبفة في صياغة دلالة الفاعل العرفاني على معنى الفعلية الحقيقية التي هي فعل الخالق، فكان الارتكاز هنا ارتكازاً دينياً، ويضاف إلى ذلك خاصية الرفع المنوطة بالفاعل في النحو لتناغمها الوصفي مع مكانة الفاعل الحقيقي، فهو العظيم العلي، واسمه مرفوع المقام، وقد اعتبر القوم تقدم الفعل على الفاعل وضعاً حججياً يختص بأهل الظاهر؛ لأنهم يستدلون بالفعل على الفاعل، فيرون الفعل، قبل أن يروا الفاعل، أما أهل الكشف؛ فالفعل عندهم يذكر بعد الفاعل، لأنهم يرون الفاعل قبل الفعل، ويستدلون بالفاعل على الفعل، " كيف يستدل بصفات من له مثل، ونظير على من لا مثل له، ولا نظير"¹، وقد سبق تحليل هذا النظر في الفصل السابق، في سياق تقييم فاعلية العقل في مجال العرفان، والكشف الصوفي إجمالاً.

3-2 المفعول الذي لم يسمّ فاعله:

اختلف النحاة في انتقاء الدال الذي يعبر عن حقيقة هذا المرفوع، فابن آجروم سمّاه المفعول الذي لم يسمّ فاعله، ودلّ عنه بأنه "الاسم المرفوع الذي لم يذكر معه فاعله"، وقد عبّ ابن

¹ عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سابق، ج1، ص 70.

عجيبة عن هذا الاصطلاح، ورأى أنه لا يصلح لاستغراق بعض حالات النحوية، وأن " عبارة النائب عن الفاعل أحسن، لاختصارها، وكونها جامعة، وأما المفعول الذي لم يسم فاعله فقد يصدق على المفعول الثاني"، أما في وضع التدريل الكشفي اعتمد المصطلحين معا، وإن كان في حالة التفصيل، وعرض خصائص الدال، وحدوده العرفانية اختار المصطلح الذي لم يرحه، ففي الكشف الأول أشار إلى أن ما لم يسم فاعله هو النائب عن الفاعل، فإن كان الفاعل هو الله كما سلف فإن "النائب هو خليفته، وهو الانسان الكامل. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾¹، وقد اعتمد في كشف هذا المدلول الأول على اختياره لمصطلح نائب فاعل، فالفاعل معروف، ودلالته تتحكم في دلالة نائبه استلزاما، فمن ينوب عن الخالق سوى المخلوق، وقد جعل من الآية القرآنية المذكورة تخريجا تأصيليا لهذه الدلالة؛ إلا أننا نرصد بعد هذا التخريج تخصيصا يتعلق بمن يصدق عليهم النيابة عن الفاعل، حيث اقتصر هذا الاصطفاء على الإنسان الكامل، وأعيد تأكيده بقصد آدم، وذريته الكمال، وليس كل الذرية، وفي هذا التضييق إشارة إلى ما ينبثق عن فضيلة الخلافة اقتضاء، وكذلك سعيًا للتوفيق بين ما يترتب عن دلالة المصطلحين، وفي اصطلاح ما لم يسم فاعله تضاعف الشحن العرفاني إلى مرتبة يصبح فيها هذا المفعول عين الفاعل في إشارة للفناء في الحقائق الإلهية، " المفعول الذي لم يسم فاعله معه - بل يصير عين الفاعل حقيقة - هو العارف بالله، المتحقق بمقام الفناء، والبقاء، وهو النائب عن الفاعل الحقيقي في تصريف أحكامه التكليفية، والتعريفية، والجلالية، والجمالية، وهو القطب الجامع، ويقال فيه الغوث"²، فقد بدا واضحا أن المفعول الذي لم يسم فاعله في هذا الكشف الثاني ازداد ارتقاء في معراج الوصول إلى أن أصبح عين الفاعل بنيابته عن الفاعل الحقيقي في تصريف أحكامه التي أراد أن تتجلى فيها صفاته، أو حقيقته.

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 109.

² المصدر نفسه، ص 121.

أما المرتكز الدلالي الذي أحال إلى هذا المفهوم هو دلالة المفعولية التي تنسب للعبد، وعدم تسمية الفاعل التي اقتضت نيابة المفعول عنه، وقد كان هذا المفعول مخصوص الكونه منتدبا لتصريف الأحكام الإلهية اصطفاً بأهلية التحقق الكشفي الناتج عن البذل، والمكابدة التبتلية.

3-3 المبتدأ والخبر:

إن كان الفاعل مكونا محوريا في الجملة الفعلية لقيام الفعلية به، فالأمر ذاته بالنسبة للمبتدأ في الجملة الاسمية، فهو الذي تبدأ به الجملة، وهو الذي تسند إليه أحكام الخبر، كما تسند للفاعل من الفعل، وقد اصطحح عليه لفظ المبتدأ لابتداء الكلام به، فهو " لُ اسم ابتدأت به، وعريته من العوامل اللفظية لتسند إليه خبراً يكون به جملةً تحصل به الفائدة "1، فعلة الابتداء المعجمية هي مسوغ الاصطلاح النحوي، ولا تقل أهمية الخبر عن المبتدأ في بناء الجملة؛ لأن فائدة الكلام لا تحصل إلا به، وسمى خيراً لأنه يخبر عن المبتدأ، ويسند إليه، أما المبتدأ، والخبر في مساق الحو الإشاري يمثلان الله، وما تجلى به من الأثر في الكون، يقول ابن عجيبة: " المبتدأ به، والمنتهى إليه هو الحق جل جلاله. قال تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾²، وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾³، والمبتدأ: إشارة إلى الذات العلية الأزلية في حال الكنزية قبل التجلي، والخبر إشارة إلى حال الذات بعد التجلي "4، إن ملاسة ابن عجيبة في هذا التدليل ارتكزت على معنى الابتداء، أو الأولية، حيث ارتقى بها إلى صفات الذات الإلهية ميلاً هذا التصور على الآية القرآنية المذكورة التي تبرز صفة الأولية لله في الكون، فالله هو الأول، والمبتدأ إشارة إلى ذاته العلية قبل التجلي بالأثر، كما أسهم سياق الرفع في نزوع دلالة المبتدأ إلى الله، أما الخبر فقد رأى أنه ملفوظ تجلى به الله من الأثر لأنه يخبر عن الذات، وكما لاتها

¹ أبو عبد الله، شمس الدين ابن الصائغ، اللوحة في شرح الملحة، تح: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة

البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط 01، 2004، ج 01، ص 293.

² سورة الحديد، الآية: 03.

³ سورة النجم، الآية: 42.

⁴ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 130.

بعد التحلي. وللترتيب بين المبتدأ، والخبر - يكون أصل المبتدأ التقديم على الخبر - دور بالغ في صياغة مدلول الخبر لما عبر عنه بالمتهى، والآخر في ما ساقه من نصوص قرآنية، فالمبتدأ الأول، والخبر الآخر، والمتهى.

3-4 اسم كان وأخواتها:

إن كان اسم كان من المرفوعات؛ فهو اقتضاءً من محيط الرفع، والكونية يحيل إلى الذات الإلهية، وهذا ما تجلى لابن عجببة في حقيقة هذا الاسم، " واسم كان هو الله تعالى؛ لأنه فاعل الكون الذي هو مصدر لها"، وقد تحقق هذا التدريل من ملابسة الرفع ابتداءً بكونها حاضنة هذه المسميات الظاهرية السبع، وكل مكاشفته لها في المساق العرفاني لا بد أن تعكس حقيقة هذا الرفع المقامي، وتتساق معه، ويبدو كذلك أن ابن عجببة التجأ إلى مسوغ صوتي تمثل في لفظة (كان)، حين علق مدلولها بمدلول لفظة الكون، ولا ربط بينهما سياقياً سوى البنية الصوتية، وهو مسوغ هشّ كما يبدو مقارنة بما عهد عنه في آليات التدريل الإشراقي.

3-5 اسم إن وأخواتها:

لقد اعتبر المدلل أن خبر إن في الجرى الكشفي يحيل هو كذلك على الله تعالى، حين قال: "وهو أيضا خبر إن لأنه به تأكدت النسب، وعزم عليها"¹، إذ المفضي إلى هذه الفهم المشترك هو سياق الرفع استتباعاً لما سلف، ويضاف إلى ذلك استدعاءات التدريل عن الخبر، والمبتدأ، حيث أراد المدلل أن يبقى الخبر دالاً على الله، رغم دخول النواسخ عليه، وقد حمل الخبر في هذا السياق مدلول التأكيد على نسبة الفعل الكوني له انطلاقاً من مدلول اسم كان المؤسس على فعل الكون. وفي سياق مكاشفة باب عوامل المبتدأ، والخبر إجمالاً لم تُبنى الدلالة العرفانية في هذا الباب على المضمون العباري للأجرومية إلا في نطاق التفصيل في مكاشفة مدلولات كان، وأخواتها تصنيفاً، أما التأشير على هذه العبارة بمحتوى إشراقي مجمل يبدو أنه لم يتيسر للمدلل، ولذلك

¹ ابن عجببة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 109.

مهد في مضمار الشرح الظاهري بذكر الاصطلاح الثاني (النواسخ) لكان، وأخواتها؛ لبني عليه بعد ذلك مكاشفاته لهذا الفرع المرفوع: "وتسمى النواسخ لأنها نسخت حكم الابتداء العامل في الخبر، وصار العمل لها"¹، وانطلاقاً من تداعيات النسخ ودلالته اعتبر هذه النواسخ " إشارة إلى نواسخ الأحكام الذاتية التي تتعلق بالذات القديمة التي هي مبدأ الأشياء، ومنتهاها، ويكون النسخ في الأحكام الشرعية "²، فالنواسخ المحوية هي التي تنسخ أحكام الشرع بانتهاء حكم، واستئناف آخر بحسب ما تقتضيه شرائع الملل، أو الملة الواحدة، وقد صرف ابن عجيبة عن معانيه موقف التأثيم الناتج عن الإساءة للذات الإلهية بتدرج ذكي؛ حتى لا يظهر تأثير النواسخ على الذات الإلهية، وهي المؤثرة في الكون، فاعتبر تأثيرها موجه لأحكام الذات الإلهية منطلقاً من المطيئة العبارية القائلة بأن النواسخ تنسخ حكم الابتداء، وليس المبتدأ بذاته.

3-6 التابع للمرفوع:

لقد كانت دلالة التبعية المعجمية هيالبناء الجذري لمدلول التابع النحوي، وهي الرابط الإحالي على المدلول المحوي المستحدث، فالتابع للمرفوع عند القوم هو " الولي الكامل؛ لأنه تابع لله، ولرسوله اللذين هما أصل كل رفعة، وشرف، وعز "³، ولأن المتبوع مرفوع بأصله حصلت الرفعة للتابع باتباعه، فكان التابع للمرفوع مرفوعاً، ثم شرع في تفصيل هذه التوابع محاولاً إرساء تناسق على مدلولاتها مع المدلول العام للتابع، وهذا نما سنقف عليه.

ففي باب النعت اعتبر ابن عجيبة أن المقدم هو مصطلح الوصف؛ لأن " النعت يتغير، والوصف لا يتغير، ولذلك يقال أوصاف الله، ولا يقال نعوته "⁴، ولما شرع في صياغة المدلول العرفاني وسع كشفه للتابع والمتبوع، ووظف الاصطلاحين معا (النعت، والوصف) يقول في

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 133.

² المصدر نفسه، ص 142.

³ المصدر نفسه، ص 109.

⁴ المصدر نفسه، ص 145.

الأول: "الوصف تابع للموصوف لا يفترقان أبد، فمهما ظهرت الصفات ظهرت معها الذات"¹، ويقول في الثاني: " وإن شئت قلت: نعت الذات تابع لها في الكمالات وعدم النهايات...أو تقول: نعت الذات في مظاهر التجليات يتبع المنعوت في تلويناته"²، وعلى الرغم من اختياره لمصطلح الوصف عباريا إلا أنه مال إلى النعت إشاريا لأنه يعكس زاوية من الفلسفة الصوفية الممثلة في تلوينات المقامات، وتغير الأحوال، وإن كان ذلك مرتبطا برحلة الناسك إلا أنه في هذا المقام يرتبط بنعت الذات الإلهية التي تتجلى للناسك بحسب تلويناته.

وفي مدلول كلا الاصطلاحين على مستوى العرفان استند ابن عجيبة للمتداول الديني المتمثل في أسماء الله، وصفاته، ولأن الأسماء، والصفات الربانية من المفوضات الأكثر توظيفاً في المنتج الصوفي؛ استدعت بذلك الصفة النحوية صفات الله، فكان الله هو الموصوف، والاستنباط ذاته ينطبق على مصطلح النعت والمنعوت.

لقد فرّق المدلل بين معنيين للتابع العطف، فالأول هو عطف الله على عبده بهدايته، وتوفيقه، وحفظه، وكشف حجابيه، وهي علامات تؤول إله معنى الشفقة، كقولك: "عطف عليه أي أشفقت عليه"³، فقد حافظ على اللفظ، وغير الدلالة؛ لأن العطف النحوي لا يراد به الشفقة من ناحية الدلالة المعجمية، وليس منبثقا عنها، ولذلك كان الرابط في هذا المدلول مناطاب المجانسة اللفظية فقط، فتعدد دلالات الدال الواحد، قاد المدلل إلى أن يحافظ على الدال، ويوظف المدلول بحسب ما تبين له. أما المعنى الثاني للعطف؛ فأراد به عطف العبد على ربه بامتثال أوامره، واجتناب نواهيه، وأراد بها الرفقة، والتتبع من "عطف الوسادة: ثناها، كعطفها تعطيفاً. وعطف عليه: أي حمل وكر"⁴، ولقد دلت إichاءات واو العطف على هذا المقصد بقصده أن

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 146.

² المصدر نفسه، ص 146.

³ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 04، 1987، ج 04، ص 1405.

⁴ مرتضى، الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 24، ص 166.

واو الجمع یردا بها جمع جمع قلب العبد بالله ففكون مرافقا لآضرته.

وفف فابع الفوفف انطلق المفلل من المعنى اللغوف بكل وضوح، لفصرف هذا المعنى إلى ما فبذله الساعف على صراط المآهفة، فلا فبرز شفة الفوفف، وقوة العزم على الأمر المطلوب إلا إذا كان المؤكف المطلوب عظفما، كأن فكون هذا المطلوب " معرفة الله، ورسوله بالعبان، فالفوفف ففكون بلفغا عظفما... وإن كان المطلوب ففوسفا كعلم الرسوم، وآروف القرآن فالفوفف والجزم ففكون ففوسفا... وإن كان المؤكف أمر ففنوففا، فالفوفف، والحرص على قدر أهمففة"¹، ففظهر من مآوفى هذا الإسقاط أن المؤكف ففسفد رغبة العبد فففاوف درآآها، والفوفف الذي هو العزم، والجزم والحرص ففآلف فف شدفة ففسب آآآلاف المؤكف المطلوب، وقد فصل المفلل القول فف ذلك، وعلى الصعفف الففلل، وملافساآه عرفانفا فمكن القول: إن الففصفص على مآوفى الفوفف انطلق من دلآآه اللغوففة، ومن المعطف النآوف القائل ففعبفة الفوفف للمؤكف، وقد كاشف ابن عجبفة هذه الفعبفة على ثلاث مسفوفاف فبرز مكانة المؤكف، وففعبفة الفوفف له.

أما عن الفابع البفل فقد آفسف ارتقاء ففناها فف الرفعة من آلال فمآفله للآظة الفناء فف الآقائف، أو ما فعرف بمقام الآفصال، الذي فغطف ففه الآق وصف عبفه بوصفه، ففقع ذلك إذا " أبفل اسم من اسم فف مقام الفناء فف الآف، ففرفقف من اسم العبد إلى سام الرب"²، والمفلل فف هذه الصفاغة الروآفة لمفهوم البفل اسفءعى معانفه من سفاق الرفع الذي ففآضن البفل فابعا للمرفوعات، فضلا عن دلالة الفعبفة فالبفل فابع للمبفل منه كما العبف فابع لربه، والفعبفة فه الفف فعمل الرفع فف البفل، فإن كان المبفل منه مرفوعا كالله سبحانه، وفعالى كان العبف مرفوعا إلى درآة ففناؤه فف ربه، والعكس إن فبع البفل مبفلا ففر مرفوع، لذلك فإن الفناء فف الآف لا ففآقق إلا فف مقام الرفع، لأن الفناء مبلع فقفنف، والرفع ظرفه، ومكانه.

¹ ابن عجبفة، الففوفآ القفوسفة فف شرح المقدمة الآجرومفة، ص 166، 167.

² المصدر نفسه، ص 171.

4- سياق النصب ومدلول المنصوبات:

أنشأ النصب سياقاً توسطياً بين مقام الرفع القبولي، والخفض النبذي، في مدلوله الأول الذي يرتبط بحالة التردّي الروحي المنبثق عن تنزيل المهمة عن مقام الرفع. ولكنه في مدلول مفارق تلبّس بمحامد شكرية تعيّن لحظة انتصاب العبد للمقادير، وتسليم نفسه لها تسليماً، والإجراء الكشفي في هذا الركن النصبي سيحاول الوقوف على مدلول المنصوبات في مجرى هذين المفهومين باعتبارهما سياقي الابتداء الدلالي، مع مقارنة خصائص المنصوبات في هذا السياق التوسطي المقلق.

المنصوبات العبارية خمسة عشر وهي: المفعول به، والمصدر، وظرف الزمان، وظرف المكان، والحال، والتمييز، والمستثنى، واسم لا، والمنادى، والمفعول من أجله، والمفعول معه، وخبر كان، وأخواتها، واسم إن وأخواتها، والتابع للمنصوب¹، وقد ذكر ابن آجروم أن المنصوبات خمسة عشر، ولم يعدّ منها إلا أربعة عشر لذلك عطف ابن عجيبة على عدّه قائلاً: "ولعل الخامس عشر هو مفعولاً ظن وأخواتها"²، وانطلاقاً من العدد خمسة عشر عقد المدلل الوثاق بين دال النحو، ومدلول المخو، على وجه الأجل، فرأى أن "المقامات المنصوبات للمريد إذا قطعها وصل خمسة عشر"³، ثم عدّد هذه المقامات مجملة، والواقع أن هذه المقامات لا تدل على المنصوبات العرفانية التي جاء التفصيل فيها متفرّدة، لذلك فمدلول المنصوبات هنا مدلول كلي اعتمد على تعداد المنصوبات العبارية، وهي لا تعكس سياقياً مقام النصب لأن المقامات النصبية المذكورة منوطة بحالة الرفع، فقد وصل بعضها إلى حالة الشهود، ومثل هذا المقام الانتهائي لا يتساق مع حالة النصب التوسطي، وقد بقي لنا أن نترصد سيروة التدليل على المنصوبات النحوية تفرداً لنكشف ملابسات التنصيص عليها.

¹ ابن آجروم الصنهاجي، متن الأجرومية، ص 16.

² ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 173.

³ المصدر نفسه، ص 173.

1-4 المفعول به:

المفعول به نحويا هو الاسم المنصوب الذي يقع به الفعل¹، أو ما وقع عليه فعل الفاعل²، ويبدو من هذا الاصطلاح أن المفعول به دُلَّ عليه بهذا الملفوظ لوقوع الفعل عليه فكان مفعولا به، وفي النسق المحوي امتدت خاصية المفعولية لتعكس حالة عارف فقد وجوده، وأصبح مرصودا ليُفعل فيه دون طلب أو اعتراض، فهو "الذي تحقق فناؤه، وكمل بقاؤه بالله، قد غاب عن وجوده، ووجود فعله، فهو مفعول به في كل ما يفع، ويذر، ليس له على نفسه إخبار، ولا مع غير الله قرار، فعله بالله، وتركه بالله"، إن هذا التوصيف الموكل للمفعول به الإشراقي يعلو به عن حالة النصب التوسطي، وهو بهذا الغياب سابح في أفق العلا، فيكيف له النصب، وحقه الرفع، ولذلك لا يمكن قراءة هذه المدلولات بالقياس، والمقارنة العقلية، لأن القوم حصنوا تعارضاتهم بمبدأ التسليم، أو عقوبة الحجب، ولكن رغم ذلك يمكن النفاذ إلى مسار آخر يريح العقل، ويناسق محتويات المفعول به مع سياق النصب، ومدلولاته، عندما نسقط المفعول بهذه الحمولة على مفهوم النصب الذي يقتضي الانتصاب للأقدار، إن المفعول بهذا الوضع حالة من التسليم مجاري الأقدار، والغياب عن الذات، وإرادتها.

بناء على معطيات هذا النظر يمكن أن نفهم أن مسوغ التليل على المفعول بهذا المحتوى متأتي من دلالة المفعولية التي تصور العبد في حالة من فقد الإرادة، والقدرة، خاصة إذا دعم هذا المعطى بسياق النصب في شقه القائل بالتسليم، والانتصاب للمقادير الربانية.

2-4 المصدر أو المفعول المطلق:

اختار ابن أجروم مصطلح المصدر، وعقّب ابن عجيبة على اختياره، فرأى أن: "الصواب: التعبير بالمفعول المطلق؛ لأنه هو الذي يُنصب دائما، وأما المصدر فقد يكون

1) ابن آخروم الصنهاجي، متن الآجرومية، ص 17.

2) مرعي بن يوسف بن أحمد الكرمي المقدسي، دليل الطالبين لكلام النحويين، إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية، الكويت، دط، 2009، ص 53.

مرفوعاً¹ و يُعرّف المفعول المطلق نحوياً بأنه: " اسمٌ يقع على الأحداث، كـ (الضرب) و(القتل) و(الإكرام)؛ وهو أصل الأفعال، وسمّي مصدرًا؛ لصدورها عنه، وهو المفعول المطلق²، فإن كان قد سُمّي مصدرًا لصدور الأفعال عنه، ولأنه مصدرها؛ فإن تسميته بالمفعول المطلق ناتجة عن كونه يخالف بقية المفاعيل بعدم تقيده بحرف جر كما هو الحال عند المفعول به، أو معه، أو له، أو فيه³.

لقد عاد ابن عجيبة إلى اصطلاح صاحب الأجرومية ليدلل عن مضمونه الصوفي، بالرغم من أنه فضل اصطلاح المفعول المطلق، وعلل لاختياره، فتبدى له أن المصدر: "ما صدر عن الحق من أنوار تجلياته، وأسرار ذاته، وهو الاسم المنسوب، أي ما نصب من الكائنات ليُعرف بها، ويُشهد فيها، فما نُصبت الكائنات لتراها؛ بل لترى فيها مولاه"⁴، لقد اعتبر المصدر كل ما يصدر من أنوار، وأسرار إلهية ليدلل بها على وجوده، إذ المقصود بالصدر ليس النظر إلى الكائنات؛ بل ما يتجلى فيها من حقائق إلهية لا تظهر لكل ناظر، وقد استلهم ابن عجيبة هذه الدلالة من دلالة المصدر، المعجمية وما اشتق عنها من الصدور، فضلًا عن سياق النصب الذي يبدو أنه حول مدلول المصدر من الإحالة على الذات الإلهية - التي لا يوافقها إلا الرفع - إلى الإحالة عن الكائنات التي نصبت لتتجلى فيها حقائق هذه الذات.

3-4 ظرف الزمان والمكان:

الظرف لغة هو الوعاء⁵، وفيه دلالة على وقوع الشيء فيه، لكونه وعاء لذلك، ويطلق عليه

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 178.

² ابن الصائغ، اللوحة في شرح الملحة، ج1، ص 347.

³ جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية، مصر، دط، دت، ج 02، ص 94

⁴ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 180.

⁵ الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج 04، ص 1398.

نحويا المفعول فيه، وهو " ما نصب من اسم زمان، أو مكان مقارن لمعنى (في) دون لفظها"¹، وفي المدلول المحوي أسس ابن عجبية إشراقه على مصطلح الظرف بدل المفعول فيه، فاعتبر " الوجود المتجلي به كله ظروف، أواني لأسرار المعاني، والأواني عين المعاني، إذ لا اثينية في الوجود "²، والواضح أنه بذكره الأواني استجلب دلالة الوعاء المعجمية، فالوجود بأكمله وعاء لأسرار المعاني الإلهية، وقد عدّ الأواني من المنصوبات لأنها أوعية نصبت لغرض التجلي، والكشف عن أسرار، وحقائق الذات الإلهية سواء كانت أوعية مكانية، أو زمانية.

4-4 الحال:

يكتسي الحال في المدلول الصوفي أهمية بالغة؛ لأنه يعكس ظرفا تنسيقيا ينتاب العارف بحسب ما يرد عليه من واردات، وقبل الخوض في التليل عليه ضمن النسق المحوي، لا بد أن نقف عند دلالاته اللغوية، والنحوية لنترصّد العلائق التي تفضي بالدلالة من مفهوم لآخر بحسب معطيات النسق، ومقتضيات السياق.

الحال لغة هو: " كَيْنَةُ الْإِنْسَانِ، وَمَا هُوَ عَلَيْهِ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ"³، ويرتبط الحال بظرف متغير، ووضع غير قار، وفي الاصطلاح النحوي الحال هو: " الاسم المنصوب المفسر لما انبهم من الهيئات "⁴، ولم يخرج في التليل العرفاني عن تعبير عن كينة الإنسان، وهيئته، والحال قبل التنصيص عليه في المجرى المحوي يعد من الدلالات المحورية في صراط التزكية، ويعرفه ابن عجبية على أنه " وارد يرد على القلب من كشف أسرار الذات، وأنوارها، فتدهش الروح، وتهيم،

¹ محمد بن عبد الله بن مالك، شرح الكافية الشافية، تح: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ط01، دت، ج 02، ص 675.

² ابن عجبية، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 184.

³ مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 28، ص 374.

⁴ ابن آجرؤم الصنهاجي، متن الأجرومية، ص 19.

وتسكّر... وقد مات كثير من الصوفية بالحال¹، فالرابط الدلالي بين المدلولات الثلاثة هو كون الحال كينة ظرفية، أو هيئة لحظية، أو وارد عابر، ولذلك تعد الدلالة المعجمية هي المرجع البدئي لتشكيل كل المدلولات البعدية للحال، بما في ذلك ظرفيته، وانبثاقه عن التحول، والتغير، يقول ابن عجيبة: "إنما سُمي الحال حالاً لتحوّله، وانتقاله، فالحال لا يدوم لصاحبه، وإنما هو عارض ممطر على القلوب"²، وقد جرى نصبه لأنه يعكس حالة العبد المفعول به، إذ يرد عليه الوارد فيفقد بذلك وعيه، بل ربما حياته كما صرّح أهل الوجد، ويكون منتصباً لما يجري عليه، ولا يمكن أن تظهر عليه ملامح الفاعلية التي تقتضي الرفع، ولم تجر عليه مآثم البعد التي تقتضي الخفض، فالحال منصوب لانتصاب صاحبه، وغيابه عن مقام الفعل، والتأثير.

4-5: التمييز:

التمييز لغة من "ميّز الشيء: إذا فرقه... والتمييز في العربية: تبيين الجنس"³، فالدلالة المعجمية للتمييز تقوم على تبيين الشيء، وتفسيره، أما عند النحاة فالتمييز هو "الاسم المنصوب المفسر لما انبهم من الذوات"⁴، فإن كان الحال يُبين الهيئات الظرفية، فإن التمييز يُبين الذوات الثابتة، ولذلك سيختلف المحتوى العرفاني للتمييز اقتضاءً بما يُبين دلالة الحال الانتقالية رغم تقارب المفاهيم المعجمية، والنحوية، ففي النسق الحوي يرى ابن عجيبة أن التمييز هو: "المفسر لما انبهم من الذوات مع المعاني فيميز بينهما"⁵ ولا يمكن أن يرتقي إلى مدارج القبول إلا إذا "حصل له التمييز بين الضدين اللذين وقع بينهما التجلي، فيميز بين الربوبية، والعبودية، وبين الروحانية، والبشرية، وبين الحس، والمعنى، ... وبين الحقيقة، والشريعة... وهكذا

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 189.

² المصدر نفسه، ص 192.

³ نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: حسين بن عبد الله العمري و

آخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط 01، 1999، ج 09، ص 6428.

⁴ ابن الجُرّوم الصنهاجي، متن الأجرومية، ص 19.

⁵ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 197.

سائر الضدين الموجودين في الكون الذي وقع به التجلي"¹، فالتمييز الصوفي بهذا المعطى هو وهب رباني يُمكن العارف من التجلي، والكشف عن حقائق الموجودات، والتفريق بين ثنائيات الكون التي تُبنى عليها فلسفة العرفان للتفريق بين الروحاني منها، والجسماني، فيطلب المقصود، ويوضع المنبوذ.

وفي تفسير أواصر هذا التليل بين المرجع اللغوي، والمنطلق النحوي، والمآل المحوي نجد أن المدلل في هذا الصدد استثمر في دلالة التمييز المعجمية التي تقتضي التفريق، وقد بنى مفهومه العرفاني على عاتق المفهوم النحوي حينما اقتبس من المدلول النحوي ما يخدم المحتوى الإشارقي، ثم أضفى عليه التخصيص اللفظي المميز للنسق المحوي.

4-6 الاستثناء:

استهل ابن عجيبة كلامه الكشفي عن الاستثناء باستحضار الدلالة اللغوية للاستثناء، فقال: "الاستثناء لغة: إخراج الشيء مما دخل فيه غيره، وإدخال الشيء فيما خرج منه غيره"²، أما نحويًا فالاستثناء هو " كل ما استثنى من جنسه بـ"ألا" أو بغيرها من أدوات الاستثناء"³، وفي الجرى اللدني تحوّل ابن عجيبة من دلالة الاستثناء إلى دلالة المستثنى، والملاحظ في هذا التنصيص أن المستثنى يحمل دلالة إيجابية، تضع صاحبها خارج المروعات، بفعل بذل محمود، لذلك فإن " المستثنى من الفرع الأكبر من حصّل الإيمان، والطاعة، أو مقام الإحسان، والمعرفة"⁴ وقد أسس المدلل لهذا المفهوم الكشفي باستحضار قوله تعالى: ﴿ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوَّهٍ دَاخِرِينَ ﴾⁵، فكان المستثنى من هذا الفرع من أحاطته مشيئة الله بتحصيل الإيمان، والطاعة أو ببلوغ مقام الإحسان.

(1) ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 195.

(2) المصدر نفسه، ص 198.

(3) ابن مالك، شرح الكافية الشافية، ج 02، ص 700.

(4) ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 200.

(5) سورة النمل، الآية 87.

وفي تحليل الإجراء التديلي للاستثناء نجد أن المدلل فضل التنصيص عن مدلول المستثنى بدل الاستثناء، وقد بنى مدلول المستثنى العرفاني استنادا لنص الآية القرآنية، فانتهت صياغة الماثول بموضوع من استثناء الله من الفرع الأكبر بمشيئته، ويبقى سياق النصب عاملا مشتركا، وتابعا للتدليل، فالمستثنى منتصب لمشيئة الله التي أخرجته عن نطاق الفرع.

4-7: المنادى:

يحيل النداء عموما عند القوم إلى وضع المناجاة المرتبط بمسار الترقى، سواء كان النداء تضرعا، واستغاثة، أو انعكس مفهومه بحسب اتجاه النداء، واختلاف المنادى، فالعارف يناجي ربه، والرب يبشر عبده نداء، وقربا، ولدلالة النداء معجميا تأسيس بارز في تأليف المفهوم الصوفي لهذا المضممار الدعائي، والمفلوظ المعجمي للنداء يرد بصورتي الرفع، والكسر لحرف النون، "يُقَال: النَّدَاءُ، وَالنُّدَاءُ، فَمَنْ ضَمَّهُ أَخْرَجَهُ مُخْرَجَ الدُّعَاءِ، وَالشُّغَاءِ، وَمَنْ كَسَرَهُ جَعَلَهُ مَصْدَرَ نَادِيَتِهِ نِدَاءً. وَالنُّدَاءُ: نِدَاءُ الصَّوْتِ، وَهُوَ بَعْدَ مَدَاهُ"¹، وفي الاصطلاح النحوي النداء هو "الدعاء بياء، أو إحدى أخواتها"، فمدلول الدعاء هو المشترك المعنوي بين نسقي المعجم، والنحو، ولأن ابن عجيبة لم يدل على ملفوظ النداء بذاته؛ بحكم ارتباطه التديلية أكثر بالملفوظات التي تمثل ذواتا، وهو ما يفسر انتقاله إلى التنصص على مدلول المنادى، والإطناب في أقسامه، بناءً على أصناف المنادى الظاهري التي حُوصلت في خمسة أنواع هي: المفرد العلم، والنكرة المقصودة، والنكرة غير المقصودة، والمضاف، والشبيه بالمضاف²، وانطلاقا من هذه الأنواع ميّز ابن عجيبة بين ضروب من المنادين، اختلفوا في المراتب، والمحتوى حتى إن كان وإن كان الدال مشتركا، مثل ما تكشّف له في المنادى المفرد العلم، يقول في ذلك: "المنادى في الأزمان، والمآرب خمسة: المفرد العلم، وهو الحق جل جلاله، وهذا هو المقصود بالذات، والأربعة وسائل. وقد يطلق

¹ أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 01، 1987، ج 02، ص 1061.

² ابن آجرؤم الصنهاجي، متن الأجرومية، ص 21.

العلم على الرسول عليه الصلاة، والسلام لانفراده بالكمالات، وظهوره بالمعجزات ظهور نار القرى على علم"¹. في الكشف الأول للمفرد العلم اعتبر ابن عجيبة أن المقصود الإشاري للمفرد العلم هو الله جل جلاله، وعطف على ذلك بتبرير أنه هو المقصود بالذات مستحضرا في ذلك قضية عند النحاة تمنع مناداة الضمير الغائب، لكن القوم في لغتهم المارقة نادوا الضمير الغائب بملفوظ متداول بينهم عند المناجاة الوجدية بعبارة (يا هو)، وعللوا هذه المعاكسة النحوية بقولهم: " ياهو لم يبق عندهم غائبا، بل صار قريبا متعينا، وقال القشيري: هو عندهم علم على الذات، فليس هو عندهم ضمير، وإنما هو اسم للهوية الحقيقية الفرادية"²، إن مناداة (الهو) هو أحد الملايسات التدريلية التي كشف للمدلل أن المراد بالمفرد العلم هو الحق باعتبار (الهو) اسما للهوية الحقيقية الفرادية، وقد أسهمت دلالة الفردية، والعلمية في تكثيف هذه الصياغة العرفانية، وتناسقها المقامي، ويضاف إلى تعضيد هذا الاستلها المفهومي دلالة النداء التي تعكس المناجاة، والتضرع، والطلب، وهي معاني يتوجه بها إلى الحق ابتداءً، كما يمكن القول إن خصوصية الضمّ النحوي في المفرد العلم استدعت لحاقه بعالم الرفع اللاهوتي، وخروجه من عالم النصب الناسوتي. وفي مدلول ثاني للمفرد العلم افترض أن يطلق هذا الملفوظ الرفعي على الرسول ﷺ، والمؤكد في هذا الابتداء أنه استدعى التدريل الذي أورد البوصيري في برده، وقد سبق الحديث عنه في سياق توظيف الدوال النحوية في مواضع مدلولية متعددة، وهو قوله:³

خفضت كل مقام بالإضافة إذ نوديت بالرفع مثل المفرد العلم

والمعروف عن المدلل أنه شرح البردة قبل الولوج لعالم الإشراق، وهو هنا يستدعي تلك المكتسبات الظاهرية ليوجهها توجيهها عرفانيا، ولم يكتف في هذا الافتراض بما استوحاه من معاني البوصيري، بل عمد إلى تبين تفسير الجزئيات المدلولية للمفهوم النحوي، وتخرجه تخرجا صوفيا خادما لهذا المحتوى، فالرسول مفرد لانفراده بالكمالات، وعلم لظهور بالمعجزات نارا على علم،

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 208.

² المصدر نفسه، ص 207.

³ ابن عجيبة، شرح البردة، ص 251.

لقد ارتكز على المدلول النحوي، وفسر معانيه تفسيراً معجمياً يمكنه من التأسيس لهذا الافتراض. في مكاشفة النكرة المقصودة أفصح ابن عجيبة بوضوح عن استناداته المعجبية لصياغة المدلول الإشراقي الذي يقول إنه كشفي، ووهي، فهو قد اعتبر النكرة المقصودة: "سر الولاية"¹ وعلل هذا التديل بقوله: "و إنما فسّرنا النكرة المقصودة هنا بسر الخصوصية لأنها تنكر أولاً، وتقصد ثانياً بعد التمكن منها"²، فهو قد كشف عن ملابسة التديل بتصريح عباري ظهر فيه أن اعتمد الدال النحوي منطلقاً، وفسر مركباته تفسيراً معجمياً، وهو ما يعزز ما سبق من كشف لملابسات التديل، ومؤول الانتقال من نسق إلى آخر، إذ كان في معظمه استلهاماً معجمياً متفرداً، أو بمرافقة بعض العلائق السياقية المعصّدة للتديل المقصود.

وقد اعتمد ذات التوجه المعجمي في تأويل النكرة غير المقصودة، فاعتبرها هي "الخصوصية التي بقيت على حال الخفاء حتى مات صاحبها"³، فبقيت النكرة المقصودة إجمالاً خصوصية وولاية، وغير مقصودة لأنها بقيت مخفية بلا طلب أو تمكن حتى مات صاحبها. ومن المنطلق المعجمي أول المضاف بأنه "المضاف إلى أولياء الله بالترية، والخدمة، وهو ملحق بهم في المال"⁴، وأول الشبيه بالمضاف بأنه "من تزيا بزيتهم، وانتسب إليهم، ولم يكن له ناهضة للظفر بسرهم، فلا شك أنه تلحقه بركاتهم ن وتنسحب عليه أنوارهم"⁵، فدلالة الإضافة، والتشبه بها ألفت بمدلولها المعجمي على التأويل الصوفي للمصطلح النحوي في ضمور كامل للدلالة النحوية إلا إذا استحضرننا سياق النصب فإنه يصدق على النكرة غير المقصودة، والمضاف، والشبيه به، ولا يتساق مع النكرة المقصودة التي محلها البناء على الضم ذي

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 208.

² المصدر نفسه، ص 208.

³ المصدر نفسه، ص 208.

⁴ المصدر نفسه، ص 208.

⁵ المصدر نفسه، ص 209.

الصلة بمقام الرفع، ولكن يمكن تخريج ذلك على أن البناء على الضم وضع طارئ، وقد جاء في محل النصب الذي يمثل الأصل.

4-8 المفعول من أجله:

يتركب دال المفعول لأجله من لفظين هما (المفعول)، و(من أجله)، ولأن مدلولهما المعجمي واضح، سيقصر الاستدعاء الدلالي على مناداة المفهوم النحوي، لنكتشف مدى احتوائه على العلائق الفاعلة في صياغة الكشف المحوي، فالمفعول لأجله نحوياً هو: "الاسم المنصوب الذي يذكر بيانا لسبب وقوع الفعل"¹ وفي عالم الإشارة أول ابن عجيبة المفعول لأجله بأنه "عالم الحكمة، وهو عالم الأسباب، والعلل... وعالم الحكمة هو عالم الخلق ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾"²، والحكمة تقتضي تعليل الأفعال، والتدبير، فما يفعله الله له حكمة، فتكون الحكمة بهذا التدريل مفعولاً لها، أو لأجلها، والأمر نفسه بالنسبة للخلق، فهم يبعثون الله لحكمة، أو لأجل حكمة هي عين المفعول لأجله، ولذلك سمي هذا العالم بعالم الأسباب، وفي ذلك استدعاء للمدلول النحوي الذي عرّف المفعول له بأنه ما يذكر بيانا لسبب، وبالاعتماد كذلك على المدلول اللغوي للفظي (من أجله)، أو (له) ووجهت دلالة المفعول لهذا المعنى؛ لأن المفاعيل متعددة. وقد يقتضي سياق النصب أن تكون الأفعال من العبد لحكمة، كما تقتضي الآية المذكورة في التدريل الإشاري أن الأفعال أفعال إلهية. ولذلك سمي عالم الحكمة عالم الخلق.

¹ ابن جرّوم الصنهاجي، متن الأجرومية، ص 22.

² سورة الأعراف، الآية 54.

³ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 211.

4-9 المفعول معه:

بعد وضوح الدلالة المعجمية للمفعول معه، سيقصر التأسيس لسيرورات التليل في هذا الباب على إدراج الدلالة النحوية من أجل رصد كل المعطيات المحيطة بإجراء التنصيص، ففي النحو العباري يعرف النحاة المفعول معه بأنه " الاسم المنصوب الذي يذكر لبيان من فعل معه العفل"¹، وفي مجرى البناء الإشاري لمدلول المفعول معخالف ابن عجيبة ما يقتضيه سياق النصب، فأول المفعول معه بأنه " هو الذي تفعل الأشياء كلها معه، وبحضوره، وهو الله القائم على كل نفس بما كسبت، الرقيب على كل شيء، والحاضر مع كل شيء، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾² " ³، وبالغوص في ملابسة هذا الكشف سنجد أن المسوغ المحوري لتأويل المفعول معه بكونه الله الذي يُفعل معه كل شيء هو مؤدى الآية القرآنية التي استحضرها المدلل لتعزير توجهه الإشاري، فضلا عن الرصيد الروحي عند القوم، والذي يرتبط في كل أفعاله، وأقوله بالذات الإلهية؛ لأن غاية ما يطلبه العارف هو أن يحظى بمعية إلهية تتوج ارتقاءه بمرحلة الفناء، والوصال الذي لا فراق بعده أو المعية الحفظية، وقد فصل القوم في ذكر أصنافها ومراتبها، وبالعودة للسياق النصب الكلي للمفعولات سنجد أن المفعول معه منصوبا نحويا، والنصب أو الانتصاب لا يليق أن ينسب للخالق، فهو الفاعل المرفوع، وليس المفعول المنصوب، فيكف له أن ينصب في هذا التأويل، إن هذا الإشكال يؤكد أن الانطلاق الإشاري في هذا الباب كان من الدلالة المعجمية البينة، واعتمد بالأساس على معطيات الآية القرآنية، والرصيد الخُلجي المستحضر لمعية الله في كل ظرف، وحال.

¹ ابن أجزوم الصنهاجي، متن الأجرومية، ص 22.

² سورة الحديد، الآية 04.

³ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 215.

5 - الخفض ومدلول المخفوضات:

انكشف الخفض عند ابن عجيبة بوجهين أحدهما محمود عندما يعكس التواضع، والانكسار لله، وأوليائه، والثاني يحيل إلى مقام نبذي يصبح فيه العبد بعيدا عن مقام الرفع الإلهي، وقد اصطفى للتدليل الإشراقي عن مفردات الخفض المدلول الأخير، بحكم أن كل المخفوضات في مسار الكشف التفصيلي حملت محتوى سلبيا يحيل إلى مواضع طردية عن صراط الوصول؛ لعلة من العلل كانت سببا لهذا الخفض كما ذكر في ثنايا تأليف الصياغة الكلية للمخفوض.

المخفوضات في النحو العباري ثلاثة مخفوض بالحرف، ومخفوض بالإضافة، وتابع للمخفوض، وعلى هذه المخفوضات أسقط ابن عجيبة كشفه منطلقا من دلالة الملفوظ المركب ليكشف بذلك علة الخفض، وظرفه.

1-5 المخفوض بالحرف:

استحضر المدلل في ابتداء مدلول المخفوض بالحرف قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَهُ فِتْنَةٌ أُنْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾¹، وانطلق من كلمة حرف ليعتبر المقصود بالحرف النحوي هو الحرف المذكور في الآية، فقال عن هذا المخفوض: " هو من يعبد الله على حرف: أي طمع في عوض دنيوي، أو أخروي"²، فإن حصل له العوض عمل واجتهد، وإن لم يدرك مطعمه انقطع عن العمل، فذلك عبد مخفوض خسر الدنيا والآخرة، وسبب خفضه هو الحرف أي الطمع. وفي تفسير المدلل للآية قدم مدلولاً آخر للحرف غير الطمع، إذ فسر الحرف بالحال فكان التفسير مختصاً بأهل العرفان، فمن يعبد الله على حرف هو من يعبد على حالة واحدة فإن أصابه خير وورود حال اطمأن، وإن أصابته فتنة كذهاب حال انقلب على وجهه ورجع إلى العمومية³ التي هي محل الخفض.

(1) سورة الحج، الآية: 11.

(2) ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 216.

(3) المصدر نفسه، ص 216.

وفي التليل على هذا المحتوى الإشراقي ارتكز الكشف على منطوق الآية، وبني محور الدلالة على لفظة (حرف)، بعيدا عن وجود تشارك دلالي بين حرف الخفض، والحرف الوارد في الآية بمعنى الشرط، أو الطمع؛ أما حصلت الأواصر الدلالية بينهما انطلاقا من المجانسة اللفظية، فضلا عن ارتباط كل منهما بسياق سلمي، فالحرف المذكور في الآية هو علة الخسران الذي هو مقام خفضي عند القوم، والحرف النحوي هو سبب خفض اللفظ الذي يراد به العبد المنبوذ.

5-2 المخفوض بالإضافة:

يقي مقام الخفض مقاما نبذيا يدل على وضع البعد عن الله في سياق كل المخفوضات، لذلك فإن التبدل الدلالي بين هذه المخفوضات يحصل على مستوى علة الخفض، أو سبب النبذ، فإن كان الخفض يحصل بالحرف الذي يعني عبادة الله طمعا، واشترطا، فإن الخفض أيضا قد يحصل بالإضافة إلى المنبوذين، وهو ماعبر عنه بقوله: "ومخفوض بالإضافة إلى الأراذل، وصحبتهم"، وعامل البعد عن الله، يكون بصحبة أهل الرسوم والدنيا المخفوضين بأفعالهم، وأقوالهم، حيث يضاف المخفوض إليهم، فيصير مخفوضا مثلهم.

وكما تم تأسيس دلالة المخفوض السابق على الحرف، وتداعياته، فإن المخفوض في هذا الباب تأسس على معنى الإضافة، بمعطياتها المعجمية، والتفصيل العرفاني المميز للكشف.

5-3 المخفوض بالتبعية:

المخفوض الثالث عن مقام الرفع هو من اتبع هواه، ونفسه؛ فآلت به إلى درك الهوان، فالمخفوض نحويا قد يخفض بتبعيته لمخفوض. والمعروف في السياق الديني جملة أن الهوى، والنفس أعداء لحاملهما، واتباعهما يغادر العبد صراط المفازة، لذلك قال ابن عجيبة في ثالث المخفوضات: "ومخفوض بالتبعية لنفسه، وهواه، فمن اتبع هواه أهوى به إلى الهوان"¹، أن الدلالة النبذية للخفض حتمت على المدلل أن ينسج مدلولات ذات مفاهيم سلبية عن

¹ ابن عجيبة، الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، ص 217.

المخفوضات، ويركز على علة الخفض ليصيح الكشف، وفي هذا الباب كانت التبعية سبب الخفض في المدلول النحوي، والعلة نفسها تمّ استدعاؤها في المدلول المحوي مع افتراض المتبوع مؤثرا آنما على مسار المخفوض، فالمتبوع مخفوض بأصله (النفس، والهوى)، وباتباعهما يصبح الحامل لهما مخفوضا مثلها، ويتحقق الخفض بالتبعية في مجال العرفان على هذا الافتراض.

بعد هذا الاستقراء الكشفي لدوال الأبواب النحوية، ورصد محتوى المدلول النحوي، والكيفية المعجمية، أو السياقية التي تشكل بها النتاج العرفاني، والتي مثلت سيرورات مختلفة عدّدت من افتراضات المدلول، وصوره، على نسق روحي لا يُعير ضرورة لانشغالات العقل، وحيرته النمطية، كان لزاما أن يتم تجميع هذه العلامات العرفانية في معجم ظرفي، يعرض بإيجاز، وتركيز عناصر العلامة الدلالية، التي بمجموعها تُحوصل لنا مجريات التدليل العلاماتي، وملاساته، انطلاقا من رصد الماثول بتركيبه المشترك، والموضوع بمحتواه التفاعلي المتجدد، ثم المؤول، أو المسوغ الذي أفضى إلى تشكيل العلاقة بين السابقين، وفي الجدول المرفق تم تحقيق هذه الغاية غير النهائية.

6- الجدول المعجمي للعلامة المحوية:

المدال النحوي	المدلول المحوي	سيرورة التدليل
النحو	محو كل ما سوى الله من القلب	مؤول لفظي جناسي عن طريق ترحيل لفظي للمدال من ملفوظ النحو إلى ملفوظ الحو.
الإعراب	تغيير أحوال الظاهر لاختلاف الواردات الداخلة عليها.	الرابط اللغوي التغير، ففي النحو تغير أواخر الكلمات، وفي الحو تغير أحوال الظاهر.
العوامل	الواردات	عامل التأثير والتغيير فالعوامل تؤثر في أواخر الكلمات والواردات تؤثر في أحوال المرید

الرفع	رفع القدر والعز والجاه عند الله تعالى	الدلالة المعجمفة للرفع مع توافر مدلولات صوففة ترى الرفع غاية كبرى عند القوم
الضممة	ضم المرقد إلى الشفخ أو ضم النفس وكفها عن حظوظها، وهواها.	المؤول الرابط هو دلالة الضم المعجمفة.
واو الرفع	واو الهوففة، أي الفناء في الذات ، أو واو الوؤء.	الواو الداخل في تركيب لفظة (الهوففة). الواو الداخل في تركيب لفظة الوؤء.
ألف الرفع	ألف الوحدة (واحد)	الألف الداخل في تركيب لفظة (واحد)، فضلا عن صورة الألف الدالة على الوحدة
نون الرفع	نون الأنانفة، أو نون الاتحاد أو نور التوجه، ونور المواجهفة	نون الداخلفة في تركيب لفظة الأنانفة. نون الداخلفة في تركيب لفظة النور.
الخفض	- الذل، والهوان عند الله. - التواضع.	- الدلالة المعجمفة للخفض، فضلا عن الدلالة العكسفة للرفع، والتناوب الثنائف عند المتصوف بين الوضعف. (ذل) - الدلالة المعجمفة للخفض مع الإفحاء الإفجابف لمقام الخفض (التواضع).
كسرة الخفض	الانكسار لله، والتواضع لعباده وأولفائه.	الدلالة المعجمفة لمشتق الكسر (الانكسار)، ومدلولها الرمزف، لأن الانكسار كناية التواضع.
فاء الكسر	فاء النسبة أي النسبة إلى الصوففة والتحقق	الرابط هو فاء النسبة للقوم، إذ تم تحويل دلالة الفاء من فاء الجر إلى فاء النسبة بلا

مسوغ معقول سوى رمزية الانتساب للتصوف.	بمقامهم. حتى يقال فيه (صوفي)	
الدلالة المعجمية للفتح، والانفتاح.	الفتح على الله (التحقق)	فتحة الكسر
- الدلالة المعجمية للنصب. - دلالة التوسط استلزاما عن دلالاتي الرفع والخفض.	- نصب النفس لمجاري الأقدار وهو مقام الرضى والتسليم. - حال فتور، وبرودة عن العمل الصالح وهو توسط بين الرفع والخفض	النصب
الياء الداخلة في تركيب اليقين، وتم ترشيح اليقين لتساوقه مع حالة الرضا والتسليم التي هي النصب. أو لتكرر الياء في الملفوظ	إشارة إلى اليقين.	ياء النصب
تحذف النون الداخلة في تركيب الأنانية، والتحول من أنا التي هي مقام الرفع إلى هو الذي هو مقام النصب دلالة على التردي.	حذف نون الأنانية، والخروج إلى مقام البقاء) الانتقال من أنا الفناء إلى هو البقاء).	حذف النون للنصب
الحيل هو دلالة الجزم على القطع في الأمر دون رجوع، أو تردد.	التصميم، والعزم على السير، والمجاهدة، والمكابدة، إلى الوصول إلى تمام المشاهدة.	الجزم
الدلالة المعجمية للسكون.	سكون القلب وطمأنينته.	السكون
الدلالة المعجمية للحذف.	حذف علائق القلب وشواغله	علامة الحذف
دلالة الفعلية، ومشارك الزمن الماضي.	فعل مضى من العبد.	الفعل الماضي

الفعل المضارع	فعل مشتغل به في الحال.	دلالة الفعلية، ومشارك الزمن الحاضر.
فعل الأمر	فعل يأتي لا يدري ما يفعل الله فيه.	دلالة الفعلية، ومشارك الزمن المستقبل.
الفاعل	الاسم المرفوع القدر العظيم الشأن، وهو الحق جل جلاله.	دلالة الفعلية المطلقة في الكون من منظور ديني، وخاصية الرفع للفاعل النحوي تساوق مع رفعة الفاعل المحوي، فهو مرفوع الشأن.
- نائب الفاعل.	- الإنسان الكامل، أو آدم وذريته الكمال.	- الاستناد إلى دلالة الفاعل، وتأويل آية الاستخلاف القرآنية.
- المفعول الذي لم يسم فاعله.	- العارف بالله، المتحقق بمقام البقاء والفناء، وهو النائب عن الفاعل الحقيقي (الله)	دلالة المفعول، وعدم تسمية الفاعل الحقيقي، اقتضت نيابة العارف عن الخالق، وفق مقولات الفناء، والبقاء
المبتدأ	إشارة إلى الذات العليّة الأزلية في حال الكنزية قبل التجلي، وهو الحق، والأول.	دلالة الأوليّة قبل الخلق، وقبل التجلي للخلق استناد للآية القرآنية التي تقضي بأوليّة الله. مرتبة المبتدأ إذ الأصل فيه التقديم والابتداء. سياق الرفع بكون المبتدأ من المرفوعات.
الخبر	إشارة إلى حال الذات بعد التجلي؛ لأنه يخبر عن الذات وكمالاتها.	دلالة الإخبار عن المبتدأ. مرتبة الخبر التي تأتي بعد المبتدأ
اسم كان واخواتها	هو الله تعالى؛ لأنه فاعل الكون الذي هو مصدر	سياق الرفع بحكم كونه مرفوعاً نحويًا، فرع محويًا، واستدعاء مكاشفة المبتدأ،

فضلا عن الملابس اللفظية بين (كان) و (الكون)	لها.	
سياق الرفع لأن خبر إن مرفوع نحويا مما افضى إلى رفعه محويا، فضلا عن استدعاء مكاشفة الخبر مضمونا، ورتبة، ووظيفة.	هو الله؛ لأنه به تأكدت النسب، وعزم عليها.	خبر إن واخواتها
تغيير الدال العباري من العوامل إلى مصطلح النواسخ، والاستناد إلى دلالة المعجمية.	نواسخ الأحكام الذاتية أو نواسخ الأحكام الشرعية.	العوامل الداخلة على المبتدأ والخبر (النواسخ)
الدلالة المعجمية للاتباع أو التبعية والدلالة المعجمية للرفع كسياق شامل للمرفوعات.	الولي الكامل؛ لأنه تابع لله، ولرسوله.	التابع للمرفوع
متداول صفات الله وأسمائه استدعى تحويل مدلول الصفة النحوية إلى صفات الله.	صفات الله، أو نعوت ذاته	الصفة أو النعت.
انبثاقا عن مدلول الصفات والنعوت.	الله أو ذاته	الموصوف أو المنعوت
استنادا لدلالة العطف بمعنى الشفقة. استنادا لدلالة التبعية.	الله (عاطف) العبد (تابع)	المعطوف
استنادا لدلالة العطف بمعنى الشفقة. ارتكازا على دلالة التبعية.	العبد (مشفوق عليه) الله (متبوع)	المعطوف عليه
الدلالة المعجمية للتوكيد، ومرادفاتهما، والمعنى الروحي للتوكيد فما يؤكد عليه العبد هو مطلبه، وغايته.	الحزم والعزم والحرص على نيل المؤكد (المطلوب)	التوكيد
استلزاما عن دلالة التوكيد، فالتوكيد يكون	المطلوب في قصد العبد	المؤكد

	على مؤكّد، وما يؤكّد عليه هو المطلوب.	
البدل	العبد الواصل	التبعية، ومقتضى ثنائية العبد، والرب في النسق الصوفي.
المبدل منه	الله	التبعية، ومقتضى ثنائية العبد، والرب في النسق الصوفي.
المفعول به	العبد الذي تحقق فناؤه، الغائب عن وجوده، ووجود فعله.	دلالة المفعولية التي تشير إلى غياب الإرادة، بوقوع الفعل على المفعول، فضلا عن سياق النصب القائل بالانتصاب والتسليم
المصدر	ما صدر عن الحق من أنوار تجلياته، وأسرار ذاته.	مشتق الدلالة المعجمية للمصدر (الصدور) فضلا عن سياق النصب.
الظروف	الوجود المتجلي به، أو الأواني لأسرار المعاني.	دلالة الظرف المعجمية (الوعاء)، وكذا سياق النصب، فالظروف أوعية نصبت لتتجلي فيها أسرار المعاني.
الحال	وارد يرد على القلب من كشف أسرار الذات، وأنوارها.	الدلالة المعجمية المعبرة عن الحالة وظرفيتها، ويضاف إلى ذلك سياق النصب؛ لأن الواردات منصوبة لترد على صاحب الحال
التمييز	المفسر لما انبهم من الذوات مع المعاني، والتمييز بين الأضداد الكونية.	الدلالة المعجمية للتمييز (التفريق)، فضلا المدلول النحوي.
المستثنى	المستثنى من الفرع الأكبر من حصّل الإيمان، والطاعة، أو مقام	الدلالة المعجمية للاستثناء، فضلا عن مضمون الآية القرآنية، وكذا سياق النصب فالمستثنى منتصب لإرادة

المستثني.	الإحسان، والمعرفة.	
الدلالة المعجمية للنداء	المنادى في الأزمت، والمآرب	المنادى
- دلالة الفردية، والعلمية، ومدلول النداء الذي يحمل التضرع، فضلا عن خاصية البناء على الضم التي تستدعي مقام الرفع. - دلالة التفرد بالكمالات، والظهور كالعلم بالمعجزات، واستحضار قول البوصيري.	- الله - الرسول ﷺ.	المفرد العلم
الدلالة المعجمية للتكبير، والقصد.	سر الولاية	النكرة المقصودة
الدلالة المعجمية للتكبير، وغير القصد	الخصوصية التي بقيت على حال الخفاء حتى مات صاحبها	النكرة غير المقصودة
الدلالة المعجمية للإضافة، فضلا عن سياق النصب.	المضاف إلى أولياء الله بالتربية، والخدمة.	المضاف
الدلالة المعجمية للفظه الشبيه، فضلا عن سياق النصب.	من تزيًا بزيمهم، وانتسب إليهم، ولم يكن له ناهضة للظفر بسرهم.	الشبيه بالمضاف
الدلالة اللغوية المنبثقة عن لفظة (من أجله)، التي تقتضي التعليل، وإظهار الحكمة من الفعل. استدعاء مدلول النحو (لفظة سبب)	عالم الحكمة، وهو عالم الأسباب، والعلل.	المفعول من أجله
الدلالة اللغوية المنبثقة عن لفظة (معه).	هو الذي تفعل الأشياء	المفعول معه

استثمار مضمون الآية القرآنية. الرصيد الروحي للمتصوفة القائم على معية الله، ومقصد الوصول إليه.	كلها معه، وبجضوره، وهو الله.	
الاستناد على منطوق الآية، والانطلاق من لفظة (حرف) اعتماد على المجانسة اللفظية، وليس المدلول المعجمي، فضلا عن سياق الخفض النبدي.	هو من يعبد الله على حرف: أي طمعا في عوض دنيوي، أو أخروي.	المخفوض بالحرف
الدلالة المعجمية للفظية الإضافية، فضلا عن سياق الخفض النبدي.	المخفوض بالإضافة إلى الأراذل، وصحبتهم.	المخفوض بالإضافة
الدلالة المعجمية للتبعية، فضلا عن سياق الخفض النبدي.	المخفوض بالتبعية لنفسه، وهواه	المخفوض بالتبعية

خاتمة

لقد حاولنا بهذا البحث أن نرسم معالم التدليل العلائقي للعلامة في فضاء لغوي مشحون بالكثافة التنجيزية والتذويت الروحي الناسك على صعيد الإنتاج والتلقي، ولذلك اتسعت دائرة الكشف إلى استلزام تشيكل منظور متكامل الوضوح ومعلل نسبيا حول طبيعة المنتج والتأسيس المعرفي لآلية صوغ المدلولات، وأنساقها، وسياقاتها البنائية، والتخييلية، ثم مكاشفة حالة التواضع العلاماتي داخل هذا النسق في مقامات تدليلية مختلفة ومتشعبة وعلى هذا المسار الوجيز تعاقبت نتائج هذا العمل؛ إذ وردت متساوقة مع المجرى التدريجي لخطة البحث:

■ بناء على ما سبق من استقراء لتمييزات الخطاب على النص، والمفاهيم المتباينة التي تلبس بها الخطاب يمكن أن نستقر ترجيحيا إلى وصف مضمون المدونة محل الدراسة بـ " الخطاب "، هذا الخلوص استند إلى مؤشرات خطابية المحتوى المستهدف، وعدة فواصل تمييزية أهمها: هوية المدونة المبنية على مضمونها فضلا عن هدف الخطاب الذي يمنح للمتلقي رخصة التحليل، والتأويل قصد الوصول إلى أهداف الخطاب، وما ينطوي عليه من دلالات مختلفة في إطارها السياقي، أو في مجالها النسقي دون أن تغفل تفاعلية الإلقاء، والتلقي وطابع الاستهداف والمخاطبة الفردانية، فما قدمه ابن عجيبة يكتسي كل هذه الاعتبارات، كما أن الركون إلى هذا الترجيح يضيفي فاعلية على مهدوفات التحليل، ويخصّب مضامين المجرى الثنائي (إلقاء - تلقي) ينمي حركية التدليل من خلال المساحة التأويلية التي يمنحها للمكاشف وحرية الإدراك لديه، كما أن شمولية الخطاب تضع هذا الترجيح في سعة من صور الاحتمال والإمكانات.

● وقع ترجيح المكاشفة السيميائية لمركبات التدليل الصوفي في هذا البحث بالنظر لعدة تقاطعات بين سمات العلامة عند بورس وطبيعة العلامة الصوفية، فالعلامة بهذه الخلفية المفهومية لا تقف عند التعيينات، والتحديدات المختلفة لعناصر الكون وفق نموذج منحنط عن مؤثرات التجدد، والتآكل، بل إنها كتلة مدلولية مرنة تنصهر في إطار المجاري، والتداعيات التكوينية للتدليل، والتفاعلية التي تتساق مع الظرف، والبعد والمجال الإفصاحي، مما يستدعي

تعاملا سياقيا، يفرز طابعا ديناميا للعلامة بوصفها تدليلا متجددا يقود للتوليد والتأويل معا؛ وذلك بموجب أن العالم الخارجي في حد ذاته واقع دينامي لا يستقر على نمط بصوري صامد؛ بل هو تواتر نشط من الإضافات، والإنتاج سواء على مستوى القيم، أو المفاهيم، أو الأبعاد، وهذا ما يجعل العلامة في غالب أحوال التدليل مجرد اقتطاع ظرفي لهذه الصورة المتراكمة والمتغيرة؛ على إثر ذلك ضاق وعاء العلامة المباشرة عند بيرس عن تجسيد مشاهد الواقع التفاعلي، أو العالم المتنامي، وهو ذات المشغل التدليلي الذي أعرب عنه المتصوفة حين رصدوا قصور العلامة اللغوية عن تمثيل رؤيتهم الكونية الواسعة، وقد سعى بيرس إلى تكيف هذا الإشكال بتمديد وتشعيب مُشكَّلات العلامة وإرساء الدينامية باعتبارها رافدا تكوينيا للتدليل؛ فكانت دينامية الموضوع، والمؤول من بين المخارج التي يستند العمل إليها في مقارنة المدلول العرفاني المتوالد، ومن صور هذا الاستناد النزوع إلى مقولة السيميوزيس بكونها أبرز فعالية سيميائية إجرائية تتناظر مع مركبات الإحالة الصوفية، فالزمر الصوفي مؤسس على الاحتمال، والتعدد، والتغاير، ومرتمن لمقامات الإدراك، وبالمقابل السيميوزيس هو سيرورة دلالية غير منتهية تشتغل عبر سلسلة من العلاقات المؤدية لإنتاج المعنى وفق مبدأ التأويل اللامحدود، ولكلتا الحالتين ذريعة وجودية مشتركة، فالعلامة الصوفية مبعثها ضيق العبارة عن تمثيل الرؤية الصوفية الواسعة كما سلف عند النفري، والسيميوزيس كان مدعاة لقصور العلامة عن تمثيل العالم الواقعي المتغير كما سبق عند بيرس، ولذلك لا غرو إن قلنا إن الرمز الصوفي، أو العلامة الصوفية هي سيميوزيس دلالي من نوع خاص؛ خصوصيته هذه تكمن في أن وظيفته الإيحائية تتم ضمن نسق غيبي يستخدم أدوات إدراك فردية غير موضوعية مما يوسّع ويشعّب منافذ الدلالة إلى حدود تتجاوز طبيعة اللغة وتواضعها الاعتيادي.

■ إن تجاوز التدليل الصوفي لحدود اللغة الطبيعية ألقى بممكنات الإنتاج والإدراك إلى عوالم ماورائية ارتهنت فيها العلامة لمكونات غيبية وجدانية وصلات روحية بين الدال والمدلول جعلت مدلولات العلامة الصوفية مكونا ميثافيزيقيا يتعسر تعليله، أو حتى حصره قصد بناء شبكة دلالية لممكنات هذا التغيّر، ولم يكن هناك مخرج من هذه الحتمية العرفانية إلا باعتماد

المكشافة الصوفية المحايثة عبر تشتيت وتفكيك كل أنسجة الفضاء الصوفي وبسط المعالم البيّنة لاستراتيجية التدليل الخالقة لهذا الإغماض ثم إعادة فرز مؤثراته على عملية التنجيز وحدودها.

■ إن الولوج للنسق الصوفي المنشئ للدلالة ينطلق بدءاً من طبيعة النظر الصوفي للكون، والذي يختلف اختلافاً ماورائياً، وحضورياً عن كل الرؤى العقلية المتداولة؛ فضلاً عن الوسائل التعريفية المؤطرة لعملية الحكم، أو المكاشفة، فالصوفي يرى أن جميع مفردات الكون قائمة لله راجعة إليه، ولا تمثل هذه الجزئيات في تمظهرها إلا تحققاً للخالق؛ لذلك وجبت إحالتها إلى أصلها العرفاني، فكائنات العالم هي بمثابة صور تتجلى فيها المعاني الإلهية بدءاً، وانتهاءً، ولا يمكن للوجود أن يحمل أية قيمة متعالية بصورته المادية الصامتة؛ لأن هذه الصورة تمثل ظاهراً انفصالياً لا تحقق فيه، ولا يصل باليقين إلى منتهى المعرفة الكشفية إذا نُظر إليه بمجرد الحواس، ومن ثم فإن الوصول إلى الجواهر القيمة لموجودات العالم لا يتأتى إلا بمنافذ اتصالية روحية تبدي الحقائق العلوية المبنوثة في بواطن هذه الموجودات.

■ لقد تعدت أزمة إرباك المدلولات، والتجلي الموضوعي في المتشكل الصوفي إلى نطاق الاصطلاح المحوري المحايث الذي يستوجب حالة من التوافق الفني لمسميات القوم على الأقل على مستوى مفردات الماهية، والواقع أن انبناء التصوف على عمق الأشياء، ودواخلها؛ أفرز هذه الاحتمالات المطردة لكل المفاهيم المبدئية، أو الجزئية، فضلاً عن كون التوجه الروحي للمتصوفة يعكس في حالات شتى تجارب فردية خاضعة للتراكم الروحي، والرصيد السلوكي الذاتي للمتصوف وفق ظرفية الأحوال، ومن ثم فإن الانتهاء إلى مفهوم نهائي، أو اصطلاح تواضعي لماهية التصوف واشتقاقه في حد ذاته يعتبر أمراً في غاية التعسر، وما يمكن قوله في هذا الصدد إن إمكانية الاصطلاح التواضعي لم تكن إرادة صوفية منذ البداية لذلك تنوعت المفاهيم، وملابسات الاصطلاح، فكما تعددت الآراء حول الأصل الاشتقاقي لكلمة (صوفي) تباينت أيضاً حول المفهوم الدقيق للتصوف، وقد انتهج كل رأي سبيلاً ما لتأسيس رؤيته في أصل الاصطلاح، بين مرتكز على الأصل الاشتقاقي، وقواعد الصرف اللغوي، وبين ملق مستند لأبسط ملابسة بين مصطلح (الصوفي)، ومسميات أخرى مجانسة لفظياً لهذا

المصطلح، وبين من اعتبر أن هذا الاصطلاح غير مرتبط بأي تعلقة، أو إحالة تبريرية، بل هو مجرد لقب كما للناس ألقاب، وبما أن هذه المرونة أصابت المفاهيم المدخلية والدوال المحورية إلى درجة اعتبار التصوف في حد ذاته اضطراب؛ فإن ذلك يكشف حجم الاضطراب المصاحب لعملية البناء العلاماتي ليس فقط على مستوى التدليل بل انطلاقاً من زاوية النظر، والموارد المبدئية التي تصاغ منها المفاهيم، أو تعلق بها الاصطلاحات، مما يشعر المتتبع بأن الإحالة المدلولة للدال عند القوم هي في الجمل مجرد إجراء فردي منفلت لا يقبل أي مساءلة موضوعية أو علائقية أو بعدية، وما أصاب الكلي المحوري لا يسلم منه الفرعي الهامشي في نسق التنجيز الصوفي.

■ تتأسس الاستراتيجية الكبرى للتدليل الصوفي على خاصية التغميض بموجب إن المعرفة الصوفية بوجه عام هي معرفة اصطفايية باطنية لا تحصل إلا لفئة انتخبته لهذه الشأن، ثم إن دواعي التغميض متراكمة، بعضها راجع للتمايز الفئوي الذي يستهدف حفظ الأسرار عن الإدراك المغلوط الذي ينجرّ عنه تدنيس الحقائق العرفانية فضلاً عن مهذوف مضاعفة نوازع الشوق لدى المريدين لكشف حقائق هذه الغوامض عبر الترتي في سلم التبتل وبعضها مرتبط بحالة الصراع مع أهل الرسوم (الظاهر)، ولقد تجلت هذه الاستراتيجية في عدة ممارسات تدليله بدءاً بالحرف، فبخلاف ما يراه المحجوب تُشكّل الحروف في مدفونها الباطني عالماً آخر ورصيذاً من الأسرار يفوق طاقة الحرف بصورته المألوفة، ولكي يحصل التوافق بين الحامل، والحمول اشتغل المتصوفة على تعظيم مكانة الحرف، وتغيير مفهومه تغييراً صادماً بعيداً كل البعد عن وظيفته الأولى، وإصاق هذا الدلالات الغيبية بالحرف هو تمهيد إجرائي لتكثيف دلالة الألفاظ، وتغيير مضمونها تغييراً شاملاً، فإذا كان الحرف الأبرم يفصح عن كل هذه القوى الدلالية، فمن الإلزام أن تفوق الكلمة، والعبارات في حملتها مضمون الحرف العرفاني، أما إغماض الكلمات فقد تجسد عند القوم عبر منفذ الترميز والإشارة بعدّه ملاذاً موثقاً لطمس إسرارهم فأصبح صورةً مماثلة للوجود، وحقائقه، هذا الرمز يتشكل في كليته من مُشيرٍ يمثل المعنى الظاهر للفظ، ومُشارٍ إليه، وهو المعنى الباطني مع وجود علاقة تبريرية، أو ملابسة

ربطية مهما كانت هشاشتها ودرجة طوعها للفردانية وإلهام اللحظة، وبالمجمل فإن الرموز عند المتصوفة رموز ظرفية لا تحكمها مقاييس العقل، ونمطية التوقع، وفي مجرى صياغة هذه الرموز، وتعبئة مدلولاتها انتهج أهل الله إجراءات لغوية مختلفة كالتحريف المعجمي لمدلولات الألفاظ، أو عن طريق الاشتقاق، أو الإضافة التراكمية، أو شحن المدلولات عن طريق التضاد التناظري المنبثق عن التناظر الوجودي أو الوصف المضاعف للدلالة، وغير ذلك من الإجراءات التدليلية الخادمة لاستراتيجية التنجيز الغيبي.

■ تشعبت ممارسة سيرورات التدليل عند القوم إلى سلوكيات لغوية مختلفة شملت حتى الجانب الشكلي، أو الصوري للألفاظ، سعياً منهم لتجديد كل الآليات التعبيرية لتأخذ منحى يحقق تعالياً مقصوداً عن كل المتاحات من أول مصادفة ظاهرية، أن المتصوفة يريدون بهذا الإجراءات أن يقودوا أهل الظاهر إلى مسلمة مبدئية مفادها: أنه لا شيء في الوجود يظهر على حقيقته، بل إن عمقه، وغوره مرتفن ضمن أدبيات هذا السلوك العرفاني الذي امتلك ناصية التعبير عن الحقائق بفيض إلهي حصري لا يقبل التعقيب، ومن ذلك اعتماد الشحن المدولي الجديد الذي تصحبه العديد من الوسائط اللغوية، والشكلية، والمفهومية والتي تختلف من لفظ لآخر، وهي التي تعطي المعنى الصوفي ثراءً مدلولياً غير محدود، فضلاً عن الإضافة المضاعفة للمدلولات بكل صورها سواء كانت إضافة متباينين أو إضافة متماثلين أو إضافة مدلولية عبر الوصف وبهذه الإضافات يتم احتواء الموقف الروحي بكل مستجداته المقامية وثورته الروحية، فالإضافة اللفظية هي بالزوم إضافة دلالية، إذ لم تقتصر هذه السيرورة على ما سبق بل سلك القوم دروباً لغوية أخرى تتماشى مع ماهدوفات التمثيل الظرفي للحظة الكشف كالتماس التبيين الدلالي عبر تفعيل التضاد الذي يعد ملمحاً بارزاً من ملامح لغة العرفان وفق ما سُمي آنفاً بالثنائيات التلازمية؛ فضلاً عن الإضافة بالنسبة، والتي يتوخى منها استزادة مدلول جزئي للمعنى يخرج عن حالة التجرد، أو العموم كما تم تمثيله وتفصيله في فصول البحث.

■ تهادى المتصوفة في انتهاك بنود اللغة الطبيعية إلى حد توليد اللادلالات، فمن ممارسة

تواضع جديد يشتغل داخل أوعية اللغة وقوانينها الصرفية والمعجمية والنحوية، وتتمركز أزمته في المعنى بدل اللفظ إلى حالة ابتناء غريب يمس القوالب اللغوية في شكلها حيث تصبح إمكانية التلقي موصدة حتى على مستوى ظاهر الألفاظ، وهو ما يعرف بلغة الشطح المؤسسة على لذة التحدي والتصدي للأغيار، فلغة الشطح هي حالة من الصرفية المدلولية والدالية التي قد تحوّل الرغبة الكشفية للخطاب إلى موقف مقاومة ومصادمة المنصوص وآنيته اللفظية؛ لأن هذا الترخيص المطلسم لا يمكن أن يحمل أي مؤشر على إمكانية الإدراك، أو فرضية التأويل حيث تخور آلية الكشف عن تعرّف ماهية الدال قبل ماهية المدلول، ولكن بالمحمل فإن لغة الشطح عند المتصوفة تعكس حالة تمرد لغوي متناه وضخ تدليلي لا أفق كشفي له.

■ تمتد الغريزة التمايزية الهادفة لتحديد كل إدراك غيري لمنطوقات القوم إلى نطاق رسم نموذج تكميلي يمس كل أطراف المكون الرسالي، فالإستراتيجية التحصينية لا تنحصر فقط في ابتناء مضمون إشاري تتقاذفه أفهام الأغيار؛ بل يتعدى ذلك إلى ضبط خصال فئات المنتجين والمتقبلين وتقلبات الصراط العرفاني الذي يمكنهم من هذه الأهلية الروحية، ولذلك فإن المنجز للخطاب الصوفي أولاً هو حالة من الاصطفاء أو الانتداب الإلهي يتلقى هذا العلم الوهبي من لدن الله، وطبيعة هذا العلم أنه موهوب لا يحصل بالكسب، أو الجلب، أو السؤال، أو الاعتراض على غرار علم الظاهر، كما أن مكاشفته ومناولته تختلف بحسب مقامات العارفين، فالمعرفة الصوفية في أهلية استحقاقها، ودرجة مكاشفتها مرتبطة مبدئياً بمراحل الترقى عبر المقامات، كما أن تصاعد المعرفة، وارتقائها من مستوى المعرفة الظاهرية إلى المعرفة الباطنية يمر عبر ثلاث محطات كبرى (شريعة - طريقة - حقيقة)، وفي ظل كل هذه التبيئة النسقية لإرسالية الملفوظ العرفاني يظل المتلقي مجرد متقبل سفلي فاقد لكل وسائل الاعتراض والاستدراك، فهو مخاطب بتقبل كل ما يرد عليه، أو التسليم به، بكونه في إنزالية التراسل حالة تدلل تطاوع كل الصور الإرسالية تنسكا، وليس بالضرورة استيعابا، إن هذا التموضع التواصل المسالم قد يفقد عملية التواصل على مستوى العمق نجاعتها، حتى وإن كانت تبدو في الظاهر تواسلا سلسا، ومخرج القوم من هذا الحرج هو أن الإدراك مؤجل، وليس ممتنعا

باعتبار أن حالة الحجب للمريد هي حالة ظرفية مرتبطة بعارض من عوارض التنسك، وليست ممتنعة بالأساس، لقد بُنيت الروابط التواصلية بين المرسل، والمتقبل على بنود روحية بعضها إكراهي، وبعضها الآخر إشباعي، فالمرسل يمتلك سلطة روحية، وكفاءة إبلاغية موهوبة، تجعل من المتقبل مجرد مستوعب حالم يراهن على طواعيته السلوكية لبلوغ مقام التحلل من إكراهات الغموض، والتخييل.

■ يرتكز التلقي الصوفي لشبكة من التدايمات الباطنية المحايثة، بدءاً بتأهيل الأجهزة الموكل لها كفاءة الكشف على درجات متفاوتة حيث صنفوا الأجهزة القرائية من عتبة الحجب إلى أفق الإدراك، وانتهوا إلى أن هذه الأجهزة تشكل دعامة واحدة لا تُمايز بينها إلا الأنساق الروحية للمتلقي وانطلاقاً من تباين الأجهزة تتعدد مسالك التجلي وتشعب جغرافيا الكشف فضلاً عن اختلاف نماذج الإدراك كما تم تمثيله بعينة قرائية لنموذج متعدد الافتراضات وفقاً للوازم هذه الشبكة المتكاملة وتدايماتها.

■ يشكّل المُدلل ضمن شبكة صوغ المحتوى الباطني مُنجزاً علوياً للرسالة الروحية، كما أن هذا المحتوى منبثق في عمقه وشحنته عن رصيد المألأ الروحي للباط العرفاني والذي ينزع إلى أساليب التنصل من مساءلة المعنى عبر التكسي بلحاف الإنابة الربانية لحظة الإبلاغ، فالمتصوف ليس ملتزماً بأي شيء، وكل حكم على سلوكه اللغوي لا يعكس إلا ظرف دلالي واحد من ظروف غير محدودة وغير معدودة، ومن خلال سرد فصول التنشئة العرفانية لابن عجيبة وما سبقها تبين أن أطوار حياته من عتبتها الظاهرية إلى مثواها الروحي كانت تتغياً تجاوز السمة البشرية من أجل بناء عالم رباني ماورائي له مقاييس وحقائق تتعدى مدى اللغة وتفيض عنها، على غرار كل العارفين وهو المنزع التدللي الذي تجلّى في أغلب منجزاته الكشفية خلال هذه الحقبة التبتلية.

■ يتأسس الوعي الصوفي عند المدلل ابن عجيبة على مخاطبة القلب باعتباره محل التلقين، والاستبطان، ويمثل القلب ضمن هذا النسق الروحي في تفاعلاته مع المعرفة اللدنية كفاءة البصيرة التي بمقدورها مقارنة كل الخطابات الذوقية المكسوة بهاجس الغموض النسقي، سواء

كان الغموص تأصيليا مبنيًا على ذاته، أو تغميضا مركبا على معطى ظاهر يمثل حالة النحو الصوفي أو المحو العجيب، كما أن المعرفة في نظره مرتبطة في مسار تواردها بوضع سيكولوجي حركي تتنازل فيه المواهب استنادا لمقام الوقوف اللحظي، وهو ما فسّر في خطابه جملة التباينات الدلالية لذات الوعاء الدلالي عند اقتران الدال بالمدلول في وضع الإنشاء العرفاني؛ إذ يعكس التدليل وفق هذا النسيج الروحي انطبعا شاملا محصلته أن المدلولات لا تخضع لاشتراطات مقيّسة بحيث يتمركز التدليل عند المعاني (المدلول) مع اعتبار الدال بصورته المورفولوجية، أو اللغوية مجرد آنية لا وزن لنظامها التركيبي وصحتها؛ بل الاشتغال بذلك يعد نزوعا عن الدلالة الكشفية؛ لأن الدال، أو الآنية بمثابة وعاء صوري محدود لا يقوى على تحمل فيوض المدلول، ومن هذا النظر التقزيمي لمقام الدال في مجرى المخاطبة نشأت الرغبة لدى ابن عجيبة في ملاءم محتوى الدوال النحوية الظاهرية بمدلولات روحية تمنحها كينونة عرفانية ضمن هذا النسق اللدني.

■ إن غاية استهداف المطلق في كل ظرف صوفي ولّد لدى القوم نزعة تملّكية وأحقية تصرفية في كل مفردات الكون ومن مآلات هذا الاعتراف توليد النحو الصوفي عبر إفراغ المصطلحات (الدوال) النحوية من مدلولاتها التعاقدية، وشحنها بمعاني روحية ذاتية أنوية تهدف لتقوم السلوك، وإصلاح الجنان عوض إصلاح اللسان، وقد تشكل هذا النحو الذي سماه ابن عجيبة (محو) على مجرى، ومسار النحو العباري من خلال آليات المقارنة، والبغته، والعفوية، والمفاضلة، لأن كل الجهود التي رسمت في هذا النسق اشتغلت على تجريد الدوال النحوية من رصيدها المفهومي لغويا، وتعطيل مدلولاتها التواضعية لإعادة بناء مفاهيم كشفية لهذه الدوال استنادا لملايسات شتى.

■ اصطلاح ابن عجيبة للنحو دالا جديدا هو " المحو " وهو تنصيب لا يفصح عن أدنى ملايسة لمدلول النحو التقليدي، وبذلك فالارتكاز التناظري لديه تأسس في هذا المقام على المجانسة اللفظية (نحو/محو) مما يؤشر على أن الكشف العرفاني لم يتبيّن له مدلول النحو

بهذا اللفظ العباري فاستعار دال المحو الإشاري الذي يحمل رصيذا صوفيا مكثفا، وقد وقع الاختيار على ملفوظ المحو دون غيره عن طريق التداعي التلفظي، أو الصوتي أو الجناسي فضلا عن المدلول المعجمي للمحو والذي يتساق مع مهدوف التذليل عند ابن عجيبة في نحوه الصوفي؛ لأن الإجراء المتخذ في التنصيص هو محو الدلالة النحوية الظاهرية باعتبارها محتوى إنساني محجوب، وإحلال الدلالة العرفانية التي تجسد حقيقة الأشياء.

■ الإعراب المحوي عند ابن عجيبة هو تلونات الروح الصوفية وهو سمة التغير الذي يلحق الظواهر الوجودية، فالتغير النحوي مرجوع إلى عوامل لغوية مختلفة، ويختلف الإعراب باختلافها، وهو الأمر ذاته بالنسبة لأحوال الصوفي؛ إذ تتغير باختلاف الواردات الداخلة عليها، فالواردات في المحو الإشاري هي بمثابة العوامل في النحو العباري، والرابط المسوغ لإقامة هذه العلاقة السياقية بين طرفي العلامة الصوفية المولدة هو خاصية التأثير، فالعوامل تؤثر في أواخر الكلمات، والواردات تؤثر في أحوال العبد، فالملا التدلالي بهذا الوصل اللغوي هو برهنة لصياغة المدلول النهائي المناط بمفهومية الإعراب معجميا، إذ أن الربط بين الدال، والمدلول مستندا للدلالة المعجمية مع حضور الموقف النحوي على مستوى البناء الكلي لمفهوم الإعراب خاصة عند وصل هذا التحولات بالعوامل الفاعلة في ذلك، وإناطة التغير، والإعراب بحالات المتصوف التي هي ديمومة من التلوين، والتحول المرتبط بما يرد على هذه النفس من واردات مثلت في مجال الظاهر العوامل الفاعلة في تغيير أواخر الكلم.

■ ارتبط الرفع في مضمار اعتناق روح العارف عن حظوظ النفس بمقام قبولي، وبذلك أصبح يعكس تدرجا قصديا مرتبطا بأفق السالك. واستلهاما من معطياته، وإحالاته السابقة؛ يمكن اعتباره سياقاً لحظيا تدور في فلكه كل المؤشرات القبولية، ويتموضع في رحابه كل الموجودات التي تعكس الرفع أصلا، أو اكتسابا، فإن كانت المرفوعات في مجرى النحو العباري سبعة: وهي الفاعل، والمفعول الذي لم يسم فاعله، والمبتدأ وخبره، واسم كان وأخوتها، وخبر إن وأخوتها، والتابع للمرفوع، فإن مرفوعات المحو الإشاري جاءت مناظرة للمرفوعات السابقة على مستوى التجزئة، أو التصنيف، وهي تستجيب لسياق الرفع من حيث مدلولها، ولم

ينطلق المدلل ابن عجيبة في هذا الإسقاط من ملابسة معجمية كما جرت العادة، أو حتى من تخيل بسيط متعلق بهذه المرفوعات متفردة؛ بل بسط ذلك من المدلول الكلي عن المرفوعات التي هي أسماء الله، ثم خصص ذلك بسبعة أسماء تعرف بالأسماء المنبثقة عن صفات المعاني السبع انطلاقاً من مشترك أن المرفوعات في النحو العباري سبعة، وعند التفصيل في مدلول المرفوعات تفرداً نقف على وجه مفارق من الإحالة، ومختلف تماماً عن المرفوعات السبع التي هي أسماء الله السبع.

■ يعتبر النصب في مجرى العرفان سياقاً متوسطياً بين مقام الرفع القبولي، والخفض النبذي، في مدلوله الأول الذي يرتبط بحالة التردّي الروحي المنبثق عن تنزيل المهمة عن مقام الرفع. ولكنه في مدلول مفارق تلبس بمحامد شكرية تعيّن لحظة انتصاب العبد للمقادير، وتسليم نفسه لها تسليماً، وانطلاقاً من عدد المنصوبات النحوية الخمس عشر عقد المدلل الوثاق بين دال النحو، ومدلول المحو، على وجه الإجمال، فرأى أن المقامات المنصوبات للمريد إذا قطعها وصل خمسة عشر، ثم عدّد هذه المقامات مجملة، والواقع أن هذه المقامات لا تدل على المنصوبات العرفانية التي جاء التفصيل فيها متفردة؛ لذلك فمدلول المنصوبات هنا مدلول كلي اعتمد على تعداد المنصوبات العبارية، وهي لا تعكس سياقياً مقام النصب؛ لأن المقامات النصبية المذكورة منوطة ضمن النسق المعتاد للتصوف بحالة الرفع، فقد وصل بعضها إلى حالة الشهود، ومثل هذا المقام الانتهائي لا يتساق مع حالة النصب المتوسطي، وهذا ما يؤشر مرة أخرى على أن التلفيق التلغظي وتحسس الملابس البعيدة والقريبة هو أهم مؤثّر لهذا التركيب العرفاني على الدوال النحوية.

■ الخفض أو الجر عند ابن عجيبة يتكشف بمقامين أحدهما محمود عندما يعكس التواضع، والانكسار لله، وأوليائه، والثاني يحيل إلى مقام نبذي يصبح فيه العبد بعيداً عن مقام الرفع الإلهي، وقد اصطفى للتدليل الإشرافي عن مفردات الخفض المدلول الأخير، بحكم أن كل المخفوضات في مسار الكشف التفصيلي حملت محتوى سلبياً يحيل إلى مواضع طردية عن صراط الوصول؛ لعلّة من العلل كانت سبباً لهذا الخفض كما ذكر في ثنايا تأليف الصياغة

الكلية للمخفوض وما أفرزه التدليل الجزئي لكل عنصر من المخفوضات، ولللفة الخفض ومدلولها المعجمي دورا مرجحا نحو هذا المسار النبذي من زاوية أن السقوط والانحدار عن العلوية الربانية مؤشر للتدني الذي هو الخفض.

■ إجمالا وبمأى عن أي نزعة حسمية يمكن القول حوصله: إن الأداة التنجيزية في خطاب النحو الصوفي عموما تسعى إلى توحيد كل المدارك العقلية للكشف عن دقائق العوالم الأخرى، ولذلك فإن معرفتهم الذوقية تأسست على سلوك السلب، أو الاحتكار، فقد لوحظ في مكاشفة تشفيرية لفعل التدليل المحوي عند ابن عجيبة أن رغبة الإسرار أفضت دونما قصد إلى إعلان بحكم إنهم علقوا المدلولات المفتعلة بدوال نحوية ناجزة تدخر مفهومات وصور ذهنية تساهم في كشف كل مستبطن، وبذلك تحولت القراءة أو التلقي من طموح مخاطبة الوجدان إلى حتمية التداخل الإجباري لآليات للعقل، وهو ما يتيح لنا الحكم - بعد الاستقراء - بأن فعل تنجيز دلالة النحو الصوفي قائم على إجراءات علائقية هشة تتمثل في الاقتران، والتناظر والملاسة اللغوية المعجمية، والنحوية والصوتية والسياقية الناشئة من التشكل الوجداني للتجربة الروحية المرتكزة على محمول ثقافي، وسلوكي، ونوازع فؤادية، ثم رغبة مذهبية في إضفاء المغزى اللدني على كل رسوم الظاهر لتصبح حاملة لحقيقتها العرفانية أو مضمونها الذرائعي بعد تفرغها، وذلك باعتبار أن العلامة النحوية في تحققها اللغوي حالة من الأولانية التي تمثل الكينونية الصرفة والتجريد خارج أي إسقاط، أو علاقة تحقيق تتجسد فيه العلامة اللغوية قبل أن تتلبس بأي إحاء صوفي، وما قام به ابن عجيبة هو فعل اقتضاءات الثنائية من خلال شحن دال العلامة بمدلول يعكس الخاص، أو التجربة، أو الواقعية الراسمة لميدان العرفان الوجداني، وهو ما يمنح هذه العلامة صبغة تحقيقية خاصة تختلف عن المحمول اللغوي الأولي للعلامة في طبيعتها اللغوية، ولذلك يعاد صياغة، وربط العلاقة التدلالية بين الوجود المتجرد، وبين التحقق النوعي للعلامة؛ هذا الربط لا يمكن أن يتم إلا بوجود علاقة ربطية تتولاها مقولة الثنائية عبر ضرورة القاعدة، أو الفكر، أو الثقافة، أو غيره من مسوغات التقابل، أو الصلات التوسيطية، وهو ما تم وصفه أعلاه بالإجراءات العلائقية، كما أن مختلف التباينات في

فعل التدليل - الذي هو في حد ذاته قراءة - وبعد موازنته مع تدليلات أخرى لوحظ أنه منبثق من تدويث المدلولات النحوية استنادا للتجربة الفردية للمتصوف، وإن أراد لها القوم خلاف ذلك من زاوية الابتداء السياقي الكلي، أو من حيث رغبة إضفاء الهيكلية الجماعية التقاطعية على جهاز التدليل، ومفرداته ليظهر على صورة عالم عرفاني متناسق متكامل الحضور.

إضبارة المصاور والمراجع

☆ - القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.

أولاً: المصادر

• أحمد بن عجيبة

- 1- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط04، 2013.
- 2- البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، تح: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة- مصر، دط، 2000.
- 3- تفسير الفاتحة الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 02، 2006.
- 4- شرح البردة، دار الأمان، الرباط- المغرب، ط01، 2011.
- 5- شرح صلاة الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 01، 2006.
- 6- شرح نونية الششتري، رسائل العارف بالله الشيخ أحمد بن عجيبة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 01، 2006.
- 7- الفتوحات الإلهية، تح: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر، مصر، دط، دت.
- 8- الفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الأجرومية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط01، 2007.
- 9- الفهرسة، تح: عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي، القاهرة- مصر، ط 01، 1990.
- 10- معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء- المغرب، ط01، 2004.
- 11- أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الفاسي الصوفي، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 02، 2002.

ثانيا: المراجع العربية

- 12- إبراهيم بن محمد بن زكريا الزهري، شرح شعر المتنبي، تح: مصطفى عليان، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط01، 1991.
- 13- إبراهيم حركات، المغرب عبر التاريخ، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء- المغرب، ط02، 1994.
- 14- ابن آجرؤم، محمد بن محمد بن داود الصنهاجي، متن الأجرومية، دار الصمعي، الرياض - السعودية، ط1، 1998.
- 15- أحمد أبو العباس التجاني، جواهر المعاني وبلوغ الأماني، المطبعة المحمودية، مصر، ط01، 1314 هـ.
- 16- أحمد زروق، عدة المرید الصادق، تح: الصادق بن عبد الرحمان الغرياني، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط01، 2006.
- أحمد يوسف،
- 17- الدلالات المفتوحة (مقاربة سيميائية في فلسفة العلامات)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.
- 18- السيميائيات الواصفة (المنطق السيميائي وجبر العلامات)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005.
- 19- أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والاعراب قصدا، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2014.
- 20- البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ط01، دت.

- 21- بسام قطوس، استراتيجيات القراءة (التأصيل والإجراء النقدي)، دار الكندي للنشر والتوزيع، أربد الأردن، دط، 1998.
- 22- أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، جمهرة اللغة، تح: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط01، 1987.
- 23- جلال الدين السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تح: عبد الحميد هندراوي، المكتبة التوفيقية، مصر، دط، دت، ج 02.
- 24- حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح: محمد الحبيب بن خوخة، دار الكتب الشرقية، تونس، 1966.
- أبو حامد العزالي
- 25- المستصفي من علم الأصول، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت - لبنان، دط، 1999.
- 26- معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 01، 1988.
- 27- معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 1، 1990.
- 28- حسن السمان، مستويات الوعي الصوفي عند ابن عجيبة العارف الشارح، أعمال ندوة الشيخ أحمد ابن عجيبة المفكر والعالم الصوفي، منشورات جمعية تطوان أسمير، ط01، 2006.
- 29- الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، أخبار النحويين البصريين، تح: طه محمد الزيني ومحمد عبد المنعم خفاجي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وإخوانه، مصر، ط01، 1955.
- 30- الحسن بن مسعود اليوسي، زهرة الأكم في الأمثال والحكم، تح محمد حجي ومحمد الأخضر، الشركة الجديدة، الدار البيضاء-المغرب، ط01، 1981.
- 31- حسن حنفي، من الفناء إلى البقاء محاولة لإعادة بناء علوم التصوف، (الوعي

الموضوعي)، دار المدار الإسلامي، بيروت - لبنان، ط1، 2009.

• حسن عزوزي

32- الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير، مطبعة فضالة، المحمدية - المغرب، دط.

33- الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط - المغرب، 2001.

34- الحلاج، الطواسين، إعداد رضوان السح، دار الفرقد، دمشق - سورية، ط01، 2010.

35- أبو حيان التوحيدي، رسائل التوحيدي، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، دط، 1301 هـ.

36- ابن خلدون، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، دار البلخي، دمشق - سوريا، ط1، 2004.

37- الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب الحروف، تح: رمضان عبد التواب، مطبعة جامعة عين شمس، القاهرة - مصر، ط01، 1969.

38- ابن الدباغ عبد العزيز، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، تح: هـ ريتز، دار صادر، بيروت - لبنان، دط، 1959.

39- رابح بحوش، الأسلوبية وتحليل الخطاب، منشورات جامعة باجي مختار، عنابة - الجزائر، دط، دت.

40- زبيدة بن علي الورياغلي، كتاب البحر المديد في تفسير القرآن المجيد (سورة الفاتحة دراسة وتحقيق)، سليكي أخوين، طنجة - المغرب، ط01، 2013.

• الزمخشري

41- أساس البلاغة، تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان،

ط1، 1998.

42- الكشاف، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكان،

الرياض-السعودية، ط1، 1998.

43- زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، طبقات الصوفية (الطبقات الصغرى)، تح: محمد

أديب الجادر، دار صادر، بيروت- لبنان، ط01، 1999.

44- سامي عياد حنا، كريم زكي حسام الدين، نجيب جريس، معجم اللسانيات الحديثة

(انجليزي، عربي)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت- لبنان، ط1.

45- سامي مكارم، الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون، رياض الريس للكتب والنشر، د

ط، دت.

46- سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان،

ط01، 1991.

47- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار دندرة، بيروت- لبنان، ط01، 1981.

48- أبو السعود بن محمد العمادي الحنفي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم،

تح: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض- السعودية، دط، دت.

• سعيد بنكراد

49- سيرورات التأويل من الهرموسية إلى السيميائية، دار الأمان، الرباط-المغرب، ط1،

2012.

50- السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار

البيضاء- المغرب، دط، 2003.

51- السيميائيات والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط1، 2005.

- 52- النص السردي نحو سيميائيات للإيديولوجيا، دار الأمان، الرباط-المغرب، ط1، 1996.
- 53- سعيد يقطين.
- 54- انفتاح النص الروائي (النص-السياق)، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 1989.
- 55- تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 1989.
- 56- سميح عاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام، الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان، ط4، 1993.
- 57- سيبويه، الكتاب، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، ط03، 1988.
- 58- شريف هزاع شريف، نقد/تصوف (النص - الخطاب - التفكيك)، دار الانتشار العربي، بيروت-لبنان، ط1، 2008.
- 59- صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية، مكتبة الرشد، الرياض-السعودية، ط01، 1994.
- 60- صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت-لبنان، دط، 2000.
- 61- صلاح عبد التواب سعداوي، مختصر شروح الحكم العطائية، دار الفضيلة، القاهرة - مصر، ط01، 2014.
- 62- الطاهر بن حسين بومزبر، التواصل اللساني والشعرية (مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكسون)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2007.
- 63- الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، دط، 1984.

- 64- طائع الحداوي، سيميائيات التأويل (الإنتاج ومنطق الدلائل)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2005.
- 65- عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 1978.
- 66- أبو العباس أحمد بن محمد بن حمدون بن الحاج، حاشية على شرح المكودي، دار الفكر، بيروت-لبنان، دط، 2003.
- 67- أبو العباس أحمد بن مصطفى ابن علويه المستغانمي، المنح القدوسية في شرح المرشد المعين بطريق الصوفية، تح: سعود القواص، دار ابن زيدون، بيروت - لبنان، ط01، دت.
- 68- عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تح: محمد الشامي، شركة دار الكتاب الحديث، درارية، الجزائر، دط، 2016.
- 69- عبد الرحمان بن أبي الحسن أبو الفرج ابن الجوزري البغدادي، تلبس إبليس، دار ابن خلدون، الإسكندرية- مصر، دط، دت.
- 70- عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، حاشية الآجرومية، (لم تذكر دار الطبع ومكان الطبع)، ط04، 1988.
- 71- عبد الرزاق بن أحمد القشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط01، 2004.
- 72- عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ط03، دت.
- 73- عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، المصرية العامة للكتاب، مصر، دط: 2005.
- 74- عبد القادر أحمد الكوهني، منية الفقير المتجرد وسيرة المرید المتفرد، مكتبة النجاح طرابلس- ليبيا، دط، دت.

- 75- عبد القادر الجيلاني، سر الأسرار، تح: خالد محمد عدنان الزرعني ومحمد غسان نصوح عرقل، دار السنابل، دمشق - سورية، ط 03، 1994.
- 76- عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق- سوريا، 2006.
- 77- عبد القاهر الجرجاني، الجمل، تح: على حيدر، دار الحكمة، دمشق - سوريا، دط، 1972.
- 78- عبد القاهر بن عبد الله السهروردي، عوارف المعارف، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط1، 2003.
- 79- عبد الكريم أبو القاسم بن هوزان القشيري، الرسالة القشيرية، شركة القدس للتجارة، القاهرة-مصر، ط 01، 2008.
- عبد الكريم القشيري
- 80- لطائف الإشارات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 02، 2007.
- 81- نحو القلوب الصغير، تح: أحمد علم الدين الجندي، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، دط، 1977.
- 82- نحو القلوب الكبير، تح: إبراهيم بسيوني وأحمد علم الدين الجندي، عالم الفكر، القاهرة-مصر، ط01، 1994.
- 83- عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، الإنسان الكامل، تح: أبي عبد الرحمان صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط01، 1997.
- 84- عبد اللطيف محفوظ، آليات إنتاج النص (نحو تصور سيميائي)، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، سوريا - دمشق، ط1، 2014.

- 85- عبد الله إبراهيم، الثقافة العربية الحديثة والمرجعيات المستعارة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1999.
- 86- عبد الله أبو نصر السراج الطوسي، اللمع في التصوف، شركة القدس للتجارة، القاهرة-مصر، ط1، 2008.
- 87- عبد الله برمى، مطاردة العلامات (بحث في سيميائيات شارل ساندرس بيرس التأويلية، الإنتاج والتلقي)، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2016.
- 88- عبد الله بن أسعد اليافعي اليمني الشافعي، الإرشاد والتطير، دار المنهاج، بيروت-لبنان، ط01، 2007.
- 89- عبد الله بن عتو، مظاهر الاتساق في الخطاب الصوفي، مطبعة الأمنية، الرباط-المغرب، دط، 2011.
- 90- عبد الله ثاني قدور، سيميائية الصورة (مغامرة سيميائية في أشهر الإرساليات البصرية في العالم)، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران- الجزائر، 2005.
- 91- أبو عبد الله، شمس الدين ابن الصائغ، اللمحة في شرح الملح، تح: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية، ط01، 2004، ج01.
- 92- عبد الملك مرتاض، بنية الخطاب الشعري، دار الحدائث، بيروت - لبنان، ط1، 1986.
- 93- عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، دار الآفاق الجديدة، الدار البيضاء - المغرب، ط01، 1988.
- 94- عبد المجيد نوسي، التحليل السيميائي للخطاب الروائي، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء- المغرب، ط1، 2002.

- 95- عبد الوهاب الشعراي، كشف الحجاب والران عن أسئلة الجان، مطبعة حجازي، القاهرة-مصر، ط01، دت.
- 96- عبده غالب أحمد عيسى، مفهوم التصوف، دار الجيل، بيروت- لبنان، ط1، 1992.
- 97- عز الدين عبد السلام المقدسي، تلخيص العبارة في نحو أهل الإشارة، تح: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط01، 2006.
- 98- علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة- مصر، دط، 1404 هـ.
- 99- علي بن عثمان بن أبي علي أبو الحسن الهجويري، كشف المحجوب، تح وتر: إسعاد عبد الهادي قنديل، مكتبة الإسكندرية- مصر، دط، 1974.
- 100- علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، دط، 1985.
- 101- علي بن ميمون الحسيني الإدريسي، نحو القلب شرح الأجرومية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب - ناشرون، بيروت - لبنان، ط01، 2015.
- 102- علي بن ميمون الحسيني الإدريسي، نحو القلوب شرح الأجرومية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 2015.
- 103- ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، تح: عبد الخالق محمود، دار المعارف، مصر، ط01، 1984.
- 104- أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، مصر، دط، 1952.
- 105- أبو الفتح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي، ديوان السهروردي المقتول، تح: كامل مصطفى الشيبني، مطبعة الرفاه، بغداد العراق، دط، 2005.

- 106- أبو الفضائل أأمد بن محمد الرارزى، الحروف، آح: رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجى، القاهرة- مصر، ط 01، 1982.
- 107- أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الأوسى البغدادى، روح المعانى فى تفسير القرآن العظىم والسبع المئانى، (تفسىر جزء عم)، دار إأىاء التراث العربى، بىروت- لبنان، دت، دط.
- 108- أبو القاسم الجنىد، السر فى أنفاس الصوفىة، آح: عبد البارى محمود داود، دار جوامع الكلم، القاهرة- مصر، دط، 2004.
- 109- أبو القاسم الزجاجى، الإىضاح فى علل النحو، آح: مازن المبارك، دار النفائس، بىروت - لبنان، ط03، 1979.
- 110- أبو القاسم جار الله الزمخشرى، أساس البلاغة، آح: محمد باسل عىون السود، دار الكتب العلمىة، بىروت - لبنان، ط 01، 1998، ج 01.
- 111- القاضى عبد الجبار، المغنى، آح (آتح إشراف طه حسىن إبراهىم مذكور)، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، مصر، دط، 1960.
- 112- قطب الدين شىرازرى، شرح حكمة الإشراف سهروردى، آح: عبد الله نورانى مهدى، مؤسسه مطالعات اسلامى است، طهران-إىران، دط، 1385 هـ.
- 113- ابن كئىر، تفسير القرآن العظىم، دار الاعتصام، القاهرة- مصر، دط، م 4، 2008.
- 114- كى مبارك، التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، مؤسسه هنداوى للتعلىم والثقافة، القاهرة-مصر، دط، 2012.
- 115- محمد أبى حامد الغزالى، روضة الطالبىن وعمدة السالكىن، درا النهضة الحدىثة، بىروت- لبنان، دط، دت.

- 116- محمد العدلوئي الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، دار الثقافة، الدار البيضاء- المغرب، ط 01، 2002.
- 117- محمد الكسنزان الحسيني، الرؤى والأحلام في المنظور الصوفي، دار آية، بيروت - لبنان، ط10، 2006.
- 118- محمد بن أحمد أبو الريحان البيروني، في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، دط، 1958.
- 119- محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، ط2، 1994.
- 120- محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفري، المواقف والمخاطبات، تح: آرثر أربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، دط، 1985.
- 121- محمد بن عبد الله ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تح: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة-السعودية، ط01، دت.
- 122- محمد بن عبد الله ابن مالك، شرح الكافية الشافية، تح: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة-السعودية، ط01، دت.
- 123- محمد بن عياد، مسالك التأويل السيميائي، مطبعة التسفير الفني، صفاقس - تونس، ط1، 2009.
- 124- محمد بن محمد أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط01، 2003.
- 125- محمد داود، تاريخ تطوان، معهد مولاي الحسن، (تطوان - المغرب)، دط، 1959.

- 126- محمد سالم سعد الله، ممكلة النص (الآليل السيمياء للنقد البلاغي الارجاني نموذجاً)، عالم الكتاب الحديث، إريد- الأردن، ط1، 2007.
- 127- أبو محمد عبد الله الدارمي، سنن الدارمي، آح: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، المملكة العربية السعودية، ط1، باب التويخ لمن يطلب العلم لغير الله، آديث رقم 376، 2000.
- 128- محمد فخر الدين الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار الفكر، بيروت - لبنان، ط 01، 1981.
- 129- محمد كمال جعفر، رحلة بين العقل والوجدان، دار الهلال، القاهرة-مصر، دط، 1980.
- 130- محمد مفتاح، آليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط03، 1992.
- 131- محمود عباس عبد الواحد، قراءة النص وجماليات التلقي (بين المذاهب الغربية وراثنا النقدي)، دار الفكر العربي، القاهرة- مصر، ط1، 1996.
- محي الدين ابن عربي
- 132- إنشاء الدوائر، مكتبة الثقافة الدينية، بورسعيد-مصر، دط، دت.
- 133- التجليات الإلهية، آح: عثمان إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران-إيران، دط، 1988.
- 134- رحمة من الرحيم في تفسير وإشارات القرآن، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة نصر، دمشق-سوريا، دط، دت.
- 135- الفتوحات المكية، آح: عثمان يحي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، ط02، 1985.

- 136- فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1، دت.
- 137- كتاب الباء، المطبعة المنيرية بالأزهر، القاهرة-مصر، ط1، 1954.
- 138- كتاب الفناء في المشاهدة، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ط 01، 1361 هـ.
- 139- كتاب المعراج، تح: سعاد الحكيم، دندرة للطبع والنشر، لبنان، ط01، 1988.
- 140- مشاهد الأسرار القدسية ومطالع النوار الإلهية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط01، 2005.
- 141- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، ط1، دت.
- 142- نزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تح: طه عبد الباقي سرور، زكي عطية، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط01، 1996.
- 143- مراد عبد الرحمان مبروك، النظرية النقدية (نظرية الاتصال الأدبي وتحليل الخطاب)، دار الأدهم للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، 2015.
- 144- مرعي بن يوسف بن أحمد الكرمي المقدسي، دليل الطالبين لكلام النحويين، إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية، الكويت، ط1، 2009.
- 145- نجم الدين محمد بن محمد الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العشرة، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، ط01، 1997.
- 146- نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ط 01، 1999.
- 147- أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح:

- أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط04، 1987.
- 148- نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومه، الجزائر، دط، 1997.
- 149- نور الدين ناس الفقيه، أحمد بن عجيبة شاعر التصوف المغربي، كتاب-ناشرون، لبنان، ط01، 2013.
- 150- أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة - مصر، دط، دت.
- 151- هيفرو محمد علي ديركي، العقل في نصوص الصوفية، دار التكوين، دمشق - بيروت، ط01، 2010.
- 152- أبو الوفا الغينمي التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، ط01، 1973.
- 153- أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تح: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق- سورية، ط01، 2004.

ثالثا: المراجع المترجمة:

- 154- أرسطو طاليس، الخطابة، تح: عبد الرحمان بدوي، دار الفكر، بيروت- لبنان، دط، 1979.
- 155- إريك جوفروا، التصوف طريق الإسلام الجوانية، تر: عبد الحق الزموري، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، أبوظبي-الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2010.
- 156- أسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، تر: عبد الرحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة-مصر، دط، 1965.
- 157- أفلاطون، محاوره كراتيلوس (في فلسفة اللغة)، تر: عزمي طه السيد أحمد، دار الثقافة،

- الأردن، ط1، 1995.
- 158- أوزوالد ديكرو، جام ماري سشايفر، القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط2، 2007.
- 159- أوغسطين، نماذج من الفلسفة المسيحية، تر: حسن حنفي، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة-مصر، ط2، 1978.
- 160- باتريك شارودو، دومينيك منغو، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008.
- 161- جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، دار توبقال، المغرب، ط1، 1988.
- 162- جبر الدبرنس، قاموس السرديات، تر: السيد إمام، ميراث للنشر والمعلومات، القاهرة-مصر، ط1، 2003.
- 163- جون كوهين، بنية اللغة الشعرية، تر: محمد الولي، محمد العميدي، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1986.
- 164- جيراردو لودال، السيميائيات أو نظرية العلامة، تر: عبد الرحمان بوعلي، دار الحوار، سوريا، ط1، 2004.
- 165- رومان جاكبسون، قضايا الشعرية، تر: محمد الولي ومبارك جنون، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 1988.
- 166- سارة ميلز، الخطاب، تر: يوسف غول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة منتوري، قسنطينة-الجزائر، 2004.
- 167- فرانسوا راسيتي، فنون النص وعلومه، تر: إدريس الخطاب، دار توبقال، الدار البيضاء-المغرب، ط1، 2010.

- 168- ك-أوريكيوني، فعل القول من الذاتية في اللغة، تر: محمد نظيف، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، دط، 2007.
- 169- كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، دط، 2002.
- 170- محمد أركون، الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، دت.
- 171- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة (في السياقات الإسلامية)، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت- لبنان، ط2، 2000.
- 172- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، تر: محمد برادة، دار الفكر للدراسات، القاهرة- مصر، ط01، 1987.
- 173- نيكلسون رينولد، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تر: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة-مصر، دط، 1969.
- 174- يد الله يزدان بناه، العرفان النظري مبادئه وأصوله، تر: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت- لبنان، ط1، 2014.
- 175- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحدائفة، تر: فاطمة الجيوشي، دراسات فلسفية فكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق- سوريا، دط، 1956.

رابعاً: المجلات:

- 176- بشير ابرير، في تعليمية الخطاب العلمي، مجلة التواصل، جامعة باجي مختار عنابة، العدد 02، جوان 2001.

177- بن ررر فتررر، ررررر الأسلوب والأسلوبية في النقر الأربى، رررر المورف الأربى، أارار الرار الررب، ااررر، الرار 439، سنة 2007.

178- ربعة الرربى، ارر برن الراراب والنص، رررر علامار، المررب، الرار 33، 2010.

179- سعرا بارر، الرررر ابن عرررر الرارم المرررر، رررر الإشارر، شهررة رررر بالرررر الروررر الرار 31، ررررر 2007.

• سعرا بنكرار

180- السمررررررر الررررر والرررر، رررر رارم الرررر، الرار 3، المررر 35، المررر الروررر للارارر والرررر والأار، الرورر.

181- السمررررررر الررررر والموررر، رررر رارم الرررر(السمررررررر)، الرررر الروررر للارارر والرررر والأار، الرورر، الرار 3، (رررر، مررر 2007)، م 35.

182- السمررررررر والرررر والرررر، رررر علامار، الرار 10، 1998.

183- فرانسوا راسررر، المررر برن الرارررر والموررررر، رر: مررر الرررررر، رررر علامار، مرررر الراررر الرارررر، الرار الررررر، 1 الرار 13، 2000.

184- نصر ارارر أبوررر، مرررر الرررر اررر الرارر الرررررر، رررر رررر، الرار الأور.

185- نورر بررر، ررررر الراراب (نسررر الرررررر وقرور المرررر)، رررر الأار الراررر، أارار الرار الررب، الرار 143، رررر 2010.

اراررر: المرارر والرورررر والمورررررر

186- رررر ررررر، المررر الرررررر بالألراز الرررر والرررررر والرررررر والرررررر، ارر الرار الررررر، رررر، ارر الرار الرررر، الراررر، ط 1، 1978.

- 187- رشيد بن مالك، قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص، دار الحكمة، الجزائر، 2000.
- 188- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط01، 1999.
- 189- عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، فهرس الفهارس، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط02، 1982.
- 190- عبد المنعم الحنفي، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت- لبنان، ط02، 1987.
- 191- فارس، المقاييس، تح: عبد السلام هارون، دار الكتب العملية، إيران، لا، تا. ابن
- 192- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط08، 2005.
- 193- محمد القاضي وآخرون، معجم السرديات، دار الفارابي للنشر والتوزيع، لبنان، ط01، 2010.
- 194- محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت - لبنان - ط01، 1990.
- 195- مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، ط02، دت.

سادسا: الرسائل

- 196- مهى محمود إبراهيم الغنوم، تحليل الخطاب في النقد العربي الحديث، دراسة مقارنة في المنهج والنظرية، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2004.

سابعا: المراجع الأجنبية

- 197- Everert- Desmedt (Nicole): Le processus interprétatif: Introduction à la sémiotique de C. S.Peirce, Ed Mardaga, 1990.
- 198- Ferdinand De Saussure, Coure de linguistique générale, Granle, Edition Talantikit , Bejaia , 2014.
- 199- Jean dubois et autres, Dictionnaire de linguistique, Librairie Larousse, paris première édition, 1999.
- 200- Louis Hébert, Dictionnaire de sémiotique générale, Université du Québec à Rimonski, Canada, Date de Version (28-05-2016.)
- 201- Umberto Eco, Lector in Fabula (la cooperacion interpretativa en el texto Narrativo, Editorial lumen, Barcelona, tercera edicion, 1993.

فهرس المواضيع

أ مقدمة
	الفصل الأول :
	الخطاب و المقاربة السيميائية
2 تمهيد
3 المبحث الأول: في تأصيل الخطاب وتحليله
3 1- مفهوم الخطاب في الدرس اللساني
4 1-1 الخطاب في الدراسات العربية
9 1-2- الخطاب في الدراسات الغربية
14 1-3- بين الخطاب و النص
17 2- أنواع الخطابات
17 1-2 الخطاب الشعري
21 2-2 الخطاب السردى
24 2-3 الخطاب الدينى
25 2-4 الخطاب الفلسفى
27 2-5 الخطاب الصوفى
28 3- مقاربات تحليل الخطاب
28 1-3 المقاربة البنيوية
30 2-3 المقاربة الأسلوبية
32 3-3 المقاربة السيميائية
33 3-4 المقاربة التفكيكية

36 المبحث الثاني: معطيات التحليل السيميائي
37 1- السيمياء (النشأة، المفهوم، المصطلح)
37 1-1 النشأة
37 أ- في التراث الغربي
41 ب - في التراث العربي
46 2- السيميائيات الحديثة
46 1-2 سيميولوجيا دي سوسير (sémiologie)
48 2-2 سيميوطيقا بورس (semiotique)
48 1-2-2 الأولانية
48 2-2-2 الثانية
50 2-2-3 الثالثة
53 2-3 العلامة عند بيرس
56 2-3-1 الماثول
57 أ - العلامة النوعية
58 ب-العلامة المفردة
59 ج- العلامة المعيارية
60 2-3-2 الموضوع
60 أ-الموضوع المباشر
61 ب-الموضوع الدينامي
65 2-3-3 المؤول
66 أ-المؤول المباشر

67	ب-المؤول الدينامي
67	ج-المؤول النهائي
72	المبحث الثالث: السميوزيس ومسالك التأويل
72	1-التأويل والتكائف الدلالي
74	2-السميوزيس ونسق الإيديولوجيا
78	3- العلامة الميثاقيزيقية
79	4- السميوزيس والخطاب الصوفي

الفصل الثاني:

الخطاب الصوفي من التنجيز إلى الكشف

83	تمهيد
84	المبحث الأول: التصوف نسق التدليل
85	1- تجذيرات التصوف اشتقاقا
86	1-1-الصوفية لبس الصوف
88	1-2-التصوف من الصفاء
89	1-3-التصوف من الصف
90	1-4-التصوف من الصفة
91	1-5-التصوف نسبة إلى صوفة
92	1-6-التصوف من سوفيا
94	2-التصوف حقيقة بلا اسم
95	3-مفاهيم التصوف

97 1-3 التصوف أخلاق
101 2-3 التصوف انقطاع
103 3-3 التصوف اضطراب
104 4-3 التصوف تسليم
106 5-3 التصوف أسرار
108 المبحث الثاني: استراتيجية التنجيز الدلالي
108 1- التغميض ومبرراته
116 2- تكثيف حمولة الحرف
118 3- الترميز والإشارة
121 4- سيرورة التدليل الصوفي
121 1-4 شحن الدوال بمعان جديدة
123 2-4 الإضافة المضاعفة للمدلول
125 3-4 لغة الشطح
128 المبحث الثالث: آفاق المدلل وحدود المتقبل
129 1- المدلل (الشيخ أو العارف)
134 2- المعراج التواصلي
136 3- المتقبل (المرید)
141 المبحث الرابع: رهانات التلقي
141 1- أجهزة التلقي
142 1-1- العقل

1452-1-القلب
1473-1-الروح
1484-1-النفس
1495-1-السر
1522-مسالك التجلي وتلقي الدلالات
1522-1 الكشف (المكاشفة)
1582-2 الذوق
1592-3 الوجد
1603-افتراضات التلقي

الفصل الثالث:

سميوزيس التدليل في مكاشفة ابن عجيبة للأجرومية

166تمهيد
167المبحث الأول: حيثيات المُدلل أحمد بن عجيبة
1681-النشأة العرفانية وسياقاتها التركيبية
1681-1-الراهن الصوفي في عهد ابن عجيبة
1711-2-مولد ونسب ونشأة ابن عجيبة
1741-3-مرحلة الارتحال في طلب العلم الظاهر
1771-4-مرحلة الاصطلام الروحي والمعراج الباطني
1822-مركبات الوعي الصوفي عند ابن عجيبة
1822-1-المعرفة دهشة وحيرة كشف ومشاهدة

1842-2- الوعي اللغوي بين التذليل والفهم
1872-3- الأواني والمعاني وسيرورة المعنى
190المبحث الثاني: النحو الصوفي
1941- تعلقة النحو الصوفي
2002- ماهية النحو الصوفي
207المبحث الثالث: سيرورات ابتناء المدلولات المحوية
2081- النحو والمحو
2102- الإعراب: مقامات وتغير
2252-1- الرفع
2142-2- الخفض
2162-3- النصب
2182-4- الجزم
2203- سياق الرفع ومدلول المرفوعات
2213-1- الفاعل
2223-2- المفعول الذي لم يسم فاعله
2243-3- المبتدأ والخبر
2253-4- اسم كان وأخواتها
2253-5- اسم إن وأخواتها
2263-6- التابع للمرفوع
2294- سياق النصب ومدلول المنصوبات

2301-4-المفعول به
2302-4-المصدر أو المفعول المطلق
2313-4-ظرف الزمان والمكان
2324-4-الحال
2335-4-التمييز
2346-4-الاستثناء
2357-4-المنادى
2388-4-المفعول من أجله
2399-4-المفعول معه
2405-الخفض ومدلول المخفوضات
2401-5-المخفوض بالحرف
2412-5-المخفوض بالإضافة
2413-5-المخفوض بالتبعية
2426-الجدول المعجمي للعلامة المحوية
251خاتمة
264إضارة المصادر والمراجع
284فهرس الموضوع
	ملخصات البحث

ملخصات البعث

الملخص:

الخطاب الصوفي حالة من الانزياح الدلالي المتأني بالأساس من اختلاف في رؤية الكون ومفرداته، ولذلك دأب المتصوفة على التعامل مع اللغة بنوع من التحرر والانفلات وفي خضم هذا الواقع اللغوي حاولت الدراسة أن تبرز جانبا نموذجيا من هذه الممارسة الفوقية، من خلال دراسة حالة تتضاغف فيها أحاسيس الغرابة وتتنامى فيها كثافة التدليل، إنها حالة النحو الصوفي عند ابن عجيبة وما اقترفه من غمر روحاني في حق العلامة النحوية من خلال شحنها بمحتوى روحي يتناقض مع خصائص الصرامة والعقلنة التي يتلبس بها النحو اللغوي، وسماه "المحو" مقابل "النحو" وهدف الدراسة هو مكاشفة هذه المدلولات الجديدة من خلال الإحاطة الخارجية بكل عوامل التدليل واستراتيجية الانتاج المدلولي عند القوم، ثم النبش داخليا في علائق هذا الربط الجديد بين الدال النحوي والمدلول المحوي كل ذلك بتوظيف معطيات السيمياء اللغوية وقدرات السيميوزيس باعتبارهما سيرورة متوالدة تتناظر مع زخم اللغة الصوفية وكثافتها، حيث وقفت الدراسة على علائق عدة وملابسات مختلفة تم رسمها في جدول معجمي تحليلي.

الكلمات المفتاحية: التحليل السيميائي - النحو الصوفي - ابن عجيبة - الأجرومية

The semiotic analysis of *the Sufi* grammar discourse (disclosure in *Ibn Ajiba's* explanation of *the Ajrumiyah*)

Abstract

The *Sufi* (mystic) discourse represents an instance of semantic nonconformity that derives primarily from differences in perspective on the universe and perceptions of language. As a result, at the core of this linguistic reality, the study attempts to highlight an aspect typical of this meta-practice by studying a case in which odd feelings multiply, and the intensity of indulgence grows. It is the case of the Sufi (mystical) grammar of Ibn Ajiba and the spiritual immersion he contributed to the grammar by loading it with a spiritual content that contradicts the characteristics of rigor and rationalization with which linguistic grammar is cloaked and called it “erasing” versus “grammar.” The study aims to uncover these new meanings through external awareness of all the factors of evidence and the strategy of semantic production among the people, and then digging into the relationships between the grammatical signifier and the connotative signifier through employing the data of linguistic semiotics and the capabilities of semiotics as a reproducing process corresponding to the momentum and intensity of the Sufi language. The study found several relationships and different circumstances that were presented in an analytical lexical table.

Keywords: semiotic analysis - Sufi syntax - Ibn Ajiba - Al-Ajrumiyah

Une analyse sémiotique du discours de la grammaire soufie

Divulgation dans l'explication d'Ibn Ajiba de l'Ajrumiyyah

Résumé

Le discours soufi est un cas de déviation sémantique qui tient principalement à une différence de vision de l'univers et de son vocabulaire, et c'est pourquoi les soufis ont toujours traité le langage avec une sorte de libération et de relâchement. l'intensité du bichonnage y est croissante. C'est le cas de la grammaire soufie d'Ibn Ajiba et ce qu'il a commis d'immersion spirituelle dans le droit de la marque grammaticale en la chargeant d'un contenu spirituel qui contredit les caractéristiques de rigueur et de rationalisation avec dont la grammaire linguistique est usée, et il l'appelait "effacer" versus "grammaire". puis de creuser intérieurement les rapports de ce nouveau lien entre le signifiant grammatical et le signifiant connotatif, tout en employant les données de la sémiotique linguistique et les capacités de la sémiotique comme un processus de reproduction qui correspond à l'élan et à l'intensité de la langue soufie, où l'étude s'est appuyée sur plusieurs relations et circonstances différentes qui ont été tirées dans un tableau lexical analytique.

Mots clés : analyse sémiotique - syntaxe soufie - Ibn Ajiba - Al-Ajrumiyyah