وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الحاج لخضر - باتنـــة –

كلية الآداب واللغات
قسم اللغة العربية وآدابها

الحكم العطائية
قراءة في الشروح وآليات التلقي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في النقد العربي

إعداد الطالبة:
نادية خميس

إشراف الأستاذ الدكتور:
عبد القادر دامخي

السنة الجامعية

1435هـ - 1436هـ / 2014م - 2015

بسم الله الرحمن الرحيم

تسبق أنوار الحكماء أقوالهم فحيث صار التنوير وصل التعبير

ابن عطاء الله السكندري

إهداء

إلى النبي الزكي النقي ...حبا وإجلالا

إلى والدي الكريمين ... برا وإحسانا

إلى أسرتي ... ودا وتفانيا

إلى كل من رام التغيير في هذه الأمة ... بالحكمة والموعظة الحسنة

مقدمة

تعد حكم ابن عطاء الله السكندري واحدة من النصوص التي أفلحت على مدى تاريخي طويل في إثارة دهشة القارئ بمقصديتها الفاعلة والمُفعّلة لأفعال قرائية حققت تواصلا مثّل تاريخ الجمالية على امتداد زمني طويل.

صاغ ابن عطاء الله حكمه صياغة تتغيا تزكية النفس وتقويمها، فغدت مشروعا تربويا قعّد لمتلقيه أدبيات السير إلى المولى عز وجل، بدءا بتربية الذوق، فتهذيب السلوك، فتنمية الإرادة في ترّقيها، إنه خطاب قُصد به مداواة النفوس وإصلاح القلوب، والتوجه إلى حضرة المحبوب..

فعّدت بذلك إرثا حضاريا إنسانيا، نسج بلغة عرفانية اهتزت لها الضمائر الحية مقاربة وشرحا وتأويلا، متجاوزة جدار المنع بتشقيق المعاني، وإخراجها من فضاء الإشارة العرفاني إلى مدار المعجم التوليفي ضمن إستراتيجية الكتابة الصوفية من حيث هي فعل تأويلي يتأسس في ضوء مدارات المكاشفة والتجليات الذوقية.

إن الحكم العطائية لم تسجل وجودها إلا عبر التحقق التفاعلي الذي تمّ بينها وبين الشروح بفعل حفري فجّرت على إثره ردود أفعال لا تزال تنتقل من فعل الدهشة إلى محاولة الفهم بآليات قرائية حاولت استيعاب ذلك فهما وتعليله شرحا وتأويلا، فكان أن أعادت هذه الشروح إنتاج وتصنيع الحكم من جديد عبر سلسلة التلقيات في بعدها التزامني والتعاقبي معا.

وفي محاولة استنطاق هذه القراءات التي تشكلت حول الخطاب الحكمي على امتداد زمني مفتوح من القرن الثامن هجري إلى يوم الناس هذا، واجه البحث مجموعة من الإشكالات بعضها يتعلق بالخطاب نفسه؛ إذ كيف استطاع هذا الخطاب أن يحافظ على مكانته القيمية وقيمه النصية بإيجاد جمهور متفاعل معه بعدد لا نهائي من التحققات والتجسدات؟.

وأسئلة أخرى تخص المنهج الذي يمكّن من مقاربة خطاب ظل حاضرا في شكل تلقيات متعاقبة ومتداخلة ضاعفت وأغنت ذخيرته بردود أفعالها عبر آليات مخصوصة ووجوه تفاعلية متعددة.

ثم كيف يمكننا أن نجعل هذا التفاعل موضوعا لدراسة منهجية مضبوطة، تكشف ردود الأفعال في كل مرحلة تاريخية بكشف آلياتها القرائية التي حاولت استيعاب ذلك الفعل فهما وتقويمه شرحا وتأويلا ؟.

إن الإجابة عن هذه التساؤلات تفرض منهجا يعكس تمظهرات الخطاب كقيمة فاعلة ومفعّلة في الوقت ذاته، فكان أن تحقق البحث برؤية منهج جماليات التلقي، وهو منهج أصبح متداولا ومسلما بفاعليته في ثقافات متعددة لاستناده إلى البعد التواصلي سواء أكان ضمن سياق شفوي يحتكم إلى نظام إفهامي شامل، أو إلى أثر مكتوب يرتبط بدوره إلى خصوصيته التواصلية، وهو ما تحقق في الخطاب الحكمي كمشروع تربوي احتكم إلى قناعات قولية تجسدت في أفعال تطبيقية كمظهر حياة لفعل القول هذا، متناميا (الخطاب الحكمي) كنص جسده الأثر المكتوب، فارتقى من خطاب حكمي إلى مشروع أثر نصي (دستور تربوي)، خُطّ في نفوس متلقيه بفعل حفري فجرت على إثره ردود أفعال لا تزال تنتقل من فعل الدهشة إلى محاولة الفهم، فمرحلة استيعاب وصولا إلى محاولة رد الاستلاب من الواقع الذي أفقد الإنسان هويته الأزلية في كونه مخلوقا خلق للعبادة..

لقد سعت هذه المقاربة إلى رصد الآليات التي فُعّل بها الخطاب الحكمي، واشتغلت ضمنها الخطابات الشارحة حتى يتسنى الانفتاح عليها في تعاملها مع هذا الخطاب من قناعة القراءة الحوارية حيث الاندماج عبر تجربة أسست أولى خطواتها بسؤال منهجي يروم الكشف عن مدى أهمية تلقي خطاب ابن عطاء الله وكيف يتم تفعيله في الراهن المعيش، وفق جدلية الممارسة الفكرية ووقع الالتزام بها.

فكان تعامل السراح مع الحكم من منطلق هذه المسلمة لفهمها وإدراكها إيمانا منهم أنه خطاب أسس على نظام إخباري يستند إلى صور معهودة اللغة، متفردة الدلالة، ما جعل قراءتهم تتجاوز مرحلة الدهشة والمتعة الجمالية إلى درجة المشاركة في المعرفة المضمرة في الخطاب.

من هذا المنظور التصوري الذي انطلقت منه قناعة الشراح شرع البحث في استنطاق الشروح، إلا أن العمل على الشروح حتّم على الباحثة أن تتواصل تواصلين؟ الأول مع الحكم ذاتها فهما وتأويلا، والثاني مع المتون الشارحة، مما ولّد رد فعل مضاعف احتكم الأول إلى الوضع الأنطلوجي الذي تمثله الحكم، والآخر إلى الوضع المعرفي الجمالي الذي يُمثله الشراح في تفاعل جهازهم القرائي مع متن الحكم.

هذا الجهد المضاعف – رغم مشقته – إلا أنه منح البحث وجهة استبصار أعمق، إذ رفع حواجز المنع عن جنس أدبي أُقصي إلى درجة اعتباره أدبا غير رسمي أو أدبا موازيا اتخذ من الهامش الأدبي مكانا له مقارنة بمركزية الشعر والأجناس النثرية الأكثر شيوعا، فأتيحت إمكانية متابعة الحكم وهي تتلقى إنتاجا وتصنيعا بتوجيهها عبر آفاق أصبحت على امتداد التاريخ تلقيا فاعلا منتجا يستهدف إعادة بناء المعنى بتجربة روحية تحقق – لا محالة – تصورا إنتاجيا للحكم.

وعلى هذا الأساس تم وضع إستراتيجية قرائية توزعت على فصل تمهيدي وثلاثة أبواب وخاتمة.

أما الفصل التمهيدي فقدّم قراءة تروم الكشف عن البنى المركزية في فكر ابن عطاء الله، من حيث مساراتها في تدرجه من علم الشريعة إلى علم الحقيقة، وكيف تأتى له هذا التحول من قناعتين متضادتين متصارعتين.

إن الحديث عن المرجعية العطائية هو حديث عن مدرسة مدّت جسرا عرفانيا على امتداد الشرق والغرب الإسلامي بأواصر فكرية يؤطرها منهج تربوي يقوم على دعامة الوسطية ويرتكز على قاعدة العلم والعمل كسند بنائي منبثق من قول النبي عليه الصلاة والسلام " من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم ".

وفكرة الوسطية والاعتدال التي وسمت بها المدرسة الشاذلية جعلتها تتسع لمختلف البنى الاجتماعية، مكتنزة منها أساسيات السلوك وأدبيات السير للمولى عز وجل، ولعلها الأساسية التي حققت القابلية للحكم، وكوّنت حولها حشودا من القراء سيّرت الحكم وكأنها بدعة نُسجت على غير مثال سابق !.

ثم جاءت الأبواب الثلاثة التالية لاستنطاق مجموع القراءات التي تعبر عن حالة من التلقي المشترك أفقا وإستراتيجية، وهنا يأتي الحديث عن أنماط التلقي التي توزعت فيها الرؤية وفق ثلاث محطات شكّلت أبواب البحث.

أما الباب الأول الذي عنون بـ " التلقي العربي القديم للحكم: مساراته ومظاهره " فقد شكل حشود القراءات القديمة التي التفت حول الحكم بدءا بأول تلق، الذي مثله " أبو العباس المرسي " شيخ ابن عطاء الله، وهو تلقي اكتسب أهميته من حيث كونه أول اختبار جمالي للحكم، وممهدا لسلسلة التلقيات التي ستنبني عليه، والتي انتخب منها ثلاثة شراح شكلوا ما يعرف بـ " الجماعة المفسرة " والتي عرف أصحابها بعمق الدراسة وشمولية المعرفة، والمساهمة العملية في طريق القوم وهم محمد بن عباد النفري والذي شكل شرحه ما يعرف بـ " الشرح الجامع "؛ إذ كان أول من أخرج الحكم إلى دوائر القراءة ووجهها وفق أعراف قرائية مخصوصة تحتكم إلى الأفق السائد، ما جعل القراءات اللاحقة تبني عليه خاصة أحمد زروق وابن عجيبة اللذين امتلكا أعرافا تأويلية مشتركة واستراتيجيات قرائية متقاربة، فشكّل ثلاثتهم جماعة مفسرة صدرت عن أفق صوفي واحد، تم من خلاله عرض خصائص الحكم ونظمها وبنياتها بآليات قرائية

تجاوزت مرحلة الشرح بمفهومه السائد في منظومتنا العربية إلى محددات تأويلية أنتجت بشكل أو بآخر جانبا فعالا من المعرفة الإسلامية، وكشفت عن تجليات البناء المعرفي للظاهرة الصوفية على وجه الخصوص.

أما الباب الثاني الذي عنون بـ " التلقي الإحيائي للحكم: مظاهر الإستعادة " فقد خُص الحديث فيه عن ردود أفعال المتلقين الإحيائيين الذين قرؤوا الحكم وفق مقصدية موحدة، وهي إعادة تفعيل دورها التربوي في واقعهم.

إلا أن المستقرئ لهذه الشروح يلحظ بسهولة فارق الاختلاف بين شروح الأزهريين الذين حاكوا الشروح القديمة شبرا بشبر، فجاءت شروحهم نسخا منقحة لا مزيدة من شروح الجماعة المفسرة، فيما بدت أمارات التصنيع والإحياء في شرح " سعيد حوى" الذي رام من خلاله مضاعفة وقع هذا الخطاب في الواقع بفعل يوازي الخطاب الحكمي بآليات قرائية عكست قدرة تفعيل هذا الخطاب وإعادة الاعتبار لسلوكياته من خلال مقامين جليلين هما مقاما الربانية والصديقية.

فيما كان الباب الثالث الذي عنون بـ " التلقي المعاصر للحكم: وحدة الشهود والسنن الإلهية " قد خص لأنماط التلقي في عصرنا المعاصر بخصوصية أفقه عند كل من سعيد رمضان البوطي وجاسر عودة، واللذين عايشا الحكم وتمثلا تصوراتها وفق خصوصية الوعي القرائي للإنسان المعاصر، الذي حوصر بفكر مُعولم بقدر ما ادعى وحدة الجنس البشري بقدر ما أفقد الإنسان إنسانيته !فجاءت قراءتهما تنفتح على أفق العصر بآليات قرائية جديدة، رامت مخاطبة إنسانية الإنسان برفع الحجب عن مضمراته وتفعيل الخيرية فيه، وربطه بمصدره الذي ما لبث ينفك عنه رويدا رويدا بغفلته، فجاءت شروحهما منبهة من غفلة، ومصححة لزلة، ومزكية لصحوة، بمراتب سير تتماشى والسنن الإلهية بقراءة جامعة تتواءم ولغة العصر، وهو ما يسلمنا للقول أن الخطاب الشارح ظل منفتحا على آفاق قرائية قد يؤدي تتبع سيرورتها إلى الكشف

عن واحد من النظم الفكرية التي تحكم منظومتنا المعرفية، وهذا وإن كان ينطبق على خطاب في متن واحد، فبالإمكان أن نكشف عن ردود الأفعال المتباينة تاريخيا في مختلف جنبات هذه المنظومة، علنا نصل بذلك إلى رؤية متبصرة فيها.

وجاءت الخاتمة بفعل جامع لأهم نتائج البحث في محطة عُدت واحدة من محطات السير لا آخرها، إيمانا منا أن " طريق السير إلى الله لا نهاية له..".

وهذا ولا يسعني في الختام إلا أن أتقدم بجزيل الشكر والعرفان الممتن للأستاذين الفاضلين أ**.د. عبد الحميد بن سخرية** و**أ.د. عبد القادر دامخي** على تحملهما عبء قراءة هذا البحث، وإخلاصهما النصيحة والتوجيه له مذ كان فكرة إلى أن استوى على عوده، سائلين المولى عز وجل أن يجزيهما بخير ما يجزي به عباده الصالحين.

كما أسأله تعالى أن يجعلنا جميعا من العاملين لما علموه، إنه وحده الموفق للصواب بمنه ورحمته.

والحمد لله في البدء والختام

مدخل: ابن عطاء الله وحكمه

1. ابن عطاء الله والمرجعية الفكرية

أ – إبن عطاء الله السكندري: من علم الشريعة إلى علم الحقيقة

ب– قراءة في المرجعية الفكرية لابن عطاء الله السكندري

2. الحكم العطائية بين المقصدية النصية وجمالية التجاوب

صاغ ابن عطاء الله حكمه صياغة كشفت عن حقيقة التربية الإسلامية التي انفردت بتوجيه العالمين إلى الكمال الأعلى، فكانت أقوى دستور تربوي صدر في القرن السابع هجري وما بعده.

أحمد عز الدين خلف الله

1- ابن عطاء الله والمرجعية الفكرية :

أ- ابن عطاء الله السكندري: من علم الشريعة إلى علم الحقيقة:

هو أبو الفضل أحمد محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله ولد بالإسكندرية سنة 658هـ، وتوفي بالقاهرة سنة 709هـ.

تدرج ابن عطاء الله في ثلاثة أطوار رئيسية، حددت المسار الفكري لديه، طوران بالإسكندرية وثالث بالقاهرة.

أما الطور الأول: فكان بالإسكندرية التي كانت "مركزا هاما من المراكز العلمية بالقطر المصري، وكان بها من خيرة العلماء في الفقه والتفسير والحديث..." [1].

حيث أخذ عنهم علوم عصره إلى أن اختص في علم الفقه، فأجيز وتصدر للتدريس والإفتاء فيه. والحديث عن علم الفقه هو حديث عن علم الظاهر الذي كان أصحابه يتعصبون له وينكرون علم الباطن أو علم الحقيقة (التصوف).

وابن عطاء الله كان من هؤلاء الظاهريين، حيث يقول: " وكنت لأمره (يقصد الشيخ أبا العباس المرسي) من المنكرين وعليه من المعترضين، حتى جرت مقاولة بيني وبين أصحابه وذلك قبل صحبتي إياه، وقلت لذلك الرجل " ليس إلا أهل العلم الظاهر وهؤلاء القوم (الصوفية) يدّعون أمورا عظيمة ظاهر الشرع يأباها "[2]، فالعبارة الأخيرة : "

([1]) أبو الوفاء الغنيمي التفتزاني ، ابن عطاء الله وتصوفه ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط2 ، 1969 ، ص20.

([2]) اين عطاء الله السكندري ، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه ابي الحسن دار الكتب العلمية ط2 ، 2005، ص81.

يدعون أمورا عظيمة " فيها إنكار للقوم، وقوله " ظاهر الشرع يأباها " فيها إنكار عليهم.

فما الذي حوّل هذا الموقف الاستنكاري من الصوفية، إلى اعتقاد يقيني بفكرهم ومنهجهم؟.

إن الحديث عن ابن عطاء الله متصوفا، هو حديث عن الطورين الثاني والثالث من حياته؛ يقول ابن عطاء الله " وكان سبب اجتماعي به (الشيخ أبو العباس لمرسى) أن قلت في نفسي بعد أن جرت المخاطبة بيني وبين ذلك الرجل، دعني أذهب أنظر إلى هذا الرجل، فصاحب الحق له أمارات، لا يخفى شأنه، فأتيت إلى مجلسه، فوجدته يتكلم في الأنفاس التي أمر الشارع بها، فقال: الأول إسلام، والثاني إيمان والثالث إحسان، وإن شئت قلت: الأول شريعة، والثاني حقيقة والثالث تحقق، أو نحو هذا فمازال يقول إن شئت قلت، إلى أن أبهر عقلي ، وعلمت أن الرجل إنما يغترف من فيض بحر إلهي ومدد رباني، فأذهب الله ما كان عندي "[1].

كان هذا الدرس هو المنعطف في حياة ابن عطاء الله، إذ ذهب ما كان عنده من إنكار، وأقر بعلم أبي العباس وفضله و" انبهر عقله بما سمعه من علوم الحقيقة التي لم يكن ليتذوق شيئا منها وهو فقيه يقف علمه عند حد محدود لا يمكن أن يبعث في نفسه شيئا من الاطمئنان والسكينة مثلما يبعث هذا العلم" [2] .

([1]) ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن، ص 81.

ويشرح ابن عجيبة هذا المعنى فيقول "الدين شريعة وطريقة وحقيقة، فالشريعة، أن تعبده والطريقة، أن تقصده، والحقيقة أن تشهده، أو قل الشريعة لإصلاح الظواهر، والطريقة لإصلاح الضمائر، والحقيقة لإصلاح السرائر ". أحمد ابن عجيبة ، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ، تح محمد غرت، المكتبة التوفيقية ، مصر (د.ت)، ص 31.

([2]) أبو الوفاء التفتزاني، ابن عطاء الله وتصوفه، ص70.

ولزم ابن عطاء الله أبا العباس المرسي اثني عشرة سنة وكان من المقربين منه بل من الملازمين له، فأدرك شيخه ، استعداده وقدرته وتفرّس في مآله بأن يكون صوفيا وفقيها بارزا حيث قال له : " ألزم، فو الله لئن لزمت لتكونن مفتيا في المذهبين يريد مذهب أهل الشريعة؛ أهل العلم الظاهر ومذهب أهل الحقيقة أهل العلم الباطن " [1].

وهي الفراسة التي تحققت في الطور الأخير من حياته و" هو طور نضوجه واكتماله من الناحيتين الفقهية والصوفية والإفادة فيهما عن طريق التدريس "[2] ، وكان ذلك بالقاهرة التي أقام بها إلى أن وافاه الأجل سنة 709هـ.

وفي هذا الطور الأخير من حياته عكف ابن عطاء الله على تكريس مفاهيم الطريقة الشاذلية الداعية لعلم التزكية، علم غراسه المعرفة إنها معرفة المولى عز وجل.

ب- قراءة في المرجعية الفكرية لابن عطاء الله السكندري:

ينتمي ابن عطاء الله السكندري إلى المدرسة الشاذلية نسبة إلى أبي الحسن على بن عبد الله بن عبد الجبار الملقب بتقي الدين (656-593)هـ، كان من تلامذة أبي محمد عبد السلام بن مشيش[*].

ارتحل إلى مدينة " الشاذلة " بتونس التي انتسب إليها ولقب بها بطلب من شيخه، ثم ما لبث أن تركها بسبب اضطهاد الطبقة الحاكمة له، متجها إلى الإسكندرية التي

([1]) ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن، ص79.

([2]) أبو الوفاء التفتزاني، ابن عطاء الله وتصوفه، ص70.

[*] أبو محمد عبد السلام بن مشيش، يلقب بقطب الغرب، من أمازيغ المغرب الأقصى ولد بالريف المغربي جنوب غرب " تيطوان " ويعتبر التابع المباشر لسيدي بومدين، وناشر الطريقة القادرية بشمال إفريقيا، عاش خلال القرن السابع هجري.

ينظر بودواية يحيا، التصوف في بلاد المغرب، دار القدس العربي، ط1 ، 2009، ص31 .

كانت في فترة المماليك كغيرها حظيرة علم وعلماء [**]، فاستطاع أبو الحسن الشاذلي أن يفرض نفسه كعالم كبير، خاصة بعدما حظي بإعجاب علمائها أمثال عز الدين بن عبد الله السلام، وأبو العباس المرسي، الذي لزمه وأصبح من أتباعه.

تستند هذه المدرسة في وجهتها إلى العلم، إذ كانت تعتبره الأساس الذي تقوم عليه، فقد كان الإمام الشاذلي يعتبر الجهل والرضا به من الكبائر إذا يقول: " لا كبير عندي أكثر من اثنين حب الدنيا بالإيثار، والمقام على الجهل بالرضا " [1].

كما كان من أساسيات هذه المدرسة مبدأ الوسطية، القائم على مرونة التعاليم، واعتدال المنهج، مما أدى إلى انتشارها انتشارا واسعا، واستقطابها الكثير من العلماء الثقاة مشرقا ومغربا، أمثال العز بن عبد السلام، وعبد الرحمان الثعالبي" [2] .

استندت المدرسة في فلسفتها الصوفية إلى ما يعرف " بالاتجاه الباطني في الإسلام "، والذي يطلق عليه "علم التزكية "، أو "مذهب العرفان" وهو علم أعمال الباطن القائمة على جارحه القلب " فالعلوم الظاهرة هي كالبذرة لثمار المعارف والحقائق، وعلى قدر المدد الإيماني تكون المعرفة بالله عز وجل، ومن ثم تكون قوة الباطن "[3]. لذلك ركزت هذه المدرسة على علم السلوك الذي هو مرآة الباطن دون إهمالها لعلوم الظاهر، ما جعلها تتسم بالاعتدال والتكامل بين الشريعة والحقيقة، والبعد عن الغلو، يقول ابن

[**] الواقع أن عهد المماليك (923-648هـ) رغم ما اتسم به من حروب مستديمة، إلا أنه كان عصرا حافلا بالمنجزات العمرانية والاقتصادية والدينية ... وقد كان للعلماء فيه منزلة عند الملوك، إذ قربوهم وأحسنوا تكريمهم، مما ساعد في انتشار العلم وحرية المذاهب. ينظر إبراهيم يوسف النثر العربي أيام المماليك ومن عاصرهم من ذوي السلطان، دار النهضة العربية بيروت . لبنان، ط1 ، 2008، ص23.

(1) ابن عطاء الله السكندري ،لطائف المنن ، ص64.

(2) ينظر صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا في الجزائر ، تاريخها ونشاطها، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص100.

(3) محمد بن بريكة، المدخل إلى التصوف الإسلامي، مج 9 ضمن سلسلة الطرق الصوفية، دار الحكمة، الجزائر، ط1 2009، ص 45.

عطاء الله السكندري " ومبنى طريقته – رضي الله عنه – الجمع على الله، وعدم التفرقة، وملازمة الخلوة والذكر" [1] .

كما يروي حادثة تبين فلسفة أبي الحسن الشاذلي إذ يقول: " دخل على أبي الحسن الشاذلي في يوم من الأيام أحد الفقراء وعليه لباس خشن من شعر، فدنا من الشيخ وأمسك بملبسه قائلا " يا سيدي ما عُبد الله بمثل هذه الثياب ، – وكان الشيخ لابسا ثيابا حسنة جميلة– فأمسك الشيخ الشاذلي بدوره بلباس الفقير– وكان كما قلنا من شعر خشن– وقال له، ولا عُبد الله بمثل هذا اللباس الذي عليك، لباسي يقول أنا غني عنكم فلا تعطوني، ولباسك يقول أنا فقير إليكم فأعطوني" [2].

فأبو الحسن الشاذلي برده هذا أراد العبور بهذا الرجل من ظاهر القول / الفعل إلى باطنه؛ من مظهر الخرقة إلى معايشة الحرقة فهو القائل " ليس هذا الطريق بالرهبانية، ولا بأكل الشعير والنخالة، ولا بقبقبة الصناعة، وإنما هو بالصبر على الأوامر واليقين في البداية كما قال تعالى : ﴿ **وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ** ﴾ [3] " [4].

والحديث عن أبي الحسن الشاذلي يقودنا بالضرورة للحديث عن أبي العباس المرسي (ت 686 هـ) إذ كان له كبير الأثر في بناء شخصية ابن عطاء الله وتزكيتها بما له من دراية بأحوال القلوب والارتقاء بها برفق ولين، مما كان له انعكاسا كبيرا في تكوينه، يقول ابن عطاء الله: " فأتيت إليه فستؤذن علي، فلما دخلت عليه قام وتلقاني ببشاشة وإقبال حتى دهشت خجلا واستصغرت نفسي أن أكون أهلا لذلك...، ثم شكوت

([1]) ابن عطاء الله السكندري ،لطائف المنن ، ص97.

([2]) م س، ص 134.

([3]) سورة السجدة، الآية 24.

([4]) ابن عطاء الله السكندري ،لطائف المنن ، ص 154.

له ما أجد من هموم وأحزان فقال: أحوال العبد أربع لا خامس لها: النعمة والبلية والطاعة والمعصية، فإن كنت بالنعمة فمقتضى الحق منك الشكر، وإن كنت بالبلية فمقتضى الحق منك الصبر، وإن كنت بالمعصية فمقتضى الحق منك وجود الاستغفار، فقمت من عنده وكأنما كانت الهموم والأحزان ثوبا انتزعته" [1].

لذلك اتخذه ابن عطاء الله مثله الأعلى؛ فيصفه بقوله: " وشيخنا وإمامنا وقدوتنا في هذا الشأن (علم التصوف) أوحد وقته، وعلامة زمنه، سيدنا ومولانا شهاب الدين أبو العباس... هو الذي اقتبسنا من أنواره وسلكنا على نهج أثاره، وهو الذي أسرع بأسرارنا حتى لحقت، وفتق ألسنتنا حتى نطقت...لا ننتسب إلا إليه، ولا نعتمد في هذا الشأن إلا عليه " [2].

سار أبو العباس المرسي على طريقة أستاذه أبي الحسن الشاذلي بفكرة الجمع على الله وعدم التفرقة، بطرق تربوية صحيحة قوامها الأخلاق، وحسن الأدب مع المولى عز وجل، وحسن التخلف مع الخلق ، " ولا نكون مبعدين عن الحق إذا قلنا

إن هذا التوجيه في السلوك قد شكل مذهب ابن عطاء الله ... فهو ينطوي على الرضا عن الله فيما يقيمه فيه من أحوال السلوك، خاضعا لحكمة الله ومراده ....، وقد شكل هذا التوجيه في الطريق مذهب ابن عطاء في إسقاط التدبير" [3].

لقد حققت هذه المدرسة فكرا قائما على مبدأ الوسطية المستندة إلى تزكية الباطن، جوهر الموجود في علاقته بالموجد عز وجل إذ " البقاء في نطاق الظاهر وحده إنما هو خيانة لطبيعة الإنسان ذاته، لأن مبرر وجوده إنما هو السفر في الظاهر إلى

([1]) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن ، ص 80.

([2]) م س ، ص 166.

([3]) أبو الوفاء التفتراني، ابن عطاء الله وتصوفه، ص 50-51.

الباطن، من محيط الدائرة إلى مركزها الذي لا يرتقي إليه إدراك، وهذا السفر من المبنى إلى المعنى هو التصوف؛ لأن النفس الإنسانية ذات صلة وثيقة بالنظام الكوني وتطهيرها هو رحيل بها إلى ما وراء هذا النظام حيث الحضور الإلهي الذي هو بكامله نحن ، وبجملته سوانا في آن واحد "[1].

لقد حرصت هذه المدرسة على ترسيخ معالم الوسطية مبنا ومبدءا وأدبا، ما أهلها أن تصبح مدرسة تتسع للعامة قبل الخاصة، للمجتمع قبل الأتباع والمريدين، ويمكن أن نجمل أهم قواعدها فيما يأتي :

1. التزام الكتاب والسنة في جميع الأحوال، يقول الإمام الشاذلي:" إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل إنما ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة لا في سواهما"[2].
2. تقوى الله في الأقوال والأفعال بالرجوع إلى الله والتسليم بأمره، والتعلق به، وعدم الالتفات إلى الخلق، وهي فكرة إسقاط التدبير التي طورها فيما بعد ابن عطاء الله.
3. الأخذ بالوسطية في الحياة الخاصة والعامة؛ فليس المطلوب ترك الدنيا، ولا لبس الخرقة، أو الامتناع عن الحياة ومباهجها، وهو أدب أكيد عند هذه المدرسة.
4. شرط الانتماء لها طلب العلم بل التبحر فيه، ونبذ التواكل والحث على العمل والمثابرة .

([1]) سيد حسن نصر، الصوفية بين الأمس واليوم، تر كمال خليل البازجي دار النشر ، بيروت ، ط1، 1975.

([2]) ابن عطاء الله السكندري ، لطائف المنن ، ص 59.

إذن فلا عجب أن هذه التربية الروحية والمسلك الارتقائي الذي غرست المدرسة الشاذلية بذره في نفوس مريديها، ستؤتي أكلاً يستوي في حكم ابن عطاء الله، كَلِمِ طيب من كُلام طيب، ثابت الأصل ممتد الفرع، لا تزال تؤتي أكلها،- بإذن ربها- إلى يوم الناس هذا.

2. الحكم العطائية بين المقصدية النصية وجمالية التجاوب:

سبقت الإشارة إلى الأطوار التكوينية التي أسست البناء المعرفي لابن عطاء الله السكندري، وكذا السياق العرفاني الذي أفرز هذه الحكم (265حكمة)، ذات الطبيعة الحركية التي جذبت القراء نحو آفاقها، فجعلت القراءة نشطة والتفاعل فعّالا، استنادا إلى فعل المشاركة المؤسس عن مقصدية ابن عطاء الله، المرتكزة على تشكيل وعي قرائي أساسه إعمار علاقة الإنسان بخالقه عز وجل، وكذا رد فعل المتلقي استبصارا بمواقع فاعليه الحكم للخروج بتجربة تثري خبراته وتوسع آفاقه؛ وتتأتى هذه الفاعلية من الفعل الذي أحدثه هذا الخطاب في قدرته على إثارة أفكار متلقيه ومشاعرهم، بدءا بالإطار المبدئي الشكلي المتمثل في اللغة أو ما يطلق عليه " إنغاردن " المظاهر الخطاطية، وكذا العمق الدلالي، وهذان الأساسان الحركيان سيخلفان من حولهما نشاطا عبر التاريخ يتحول بفعل التلقيات إلى فعل فاعل؛ فهما ووعيا بهذا الخطاب، بردود أفعال تعددت وتنوعت عبر سيرورة من القراءات وازت في كثير منها الفعل الجمالي الكامن في هذا الخطاب، فاكسبها واكتسب منها قيما رسالية خالدة.

صاغ ابن عطاء الله حكمه صياغة عمادها تربية النفس وتزكيتها، فغدت أقوى دستور تربوي صيغ في القرن السابع الهجري بلغه قاصدة وعبارات جامعة، تنتظم في عقد دلالي لتأسيس مدلول جامع جوهره التوحيد إذ " **الأعمال صور قائمة وأرواحها**

وجود سر الإخلاص فيها " [1]، الإخلاص للمولى عز وجل الذي لا يحجبه شيء " **الحق ليس بمحجوب عنك، وإنما أنت المحجوب عن النظر إليه، إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر (وهو القاهر فوق عبادة)**"[2] .

وفي دوام الحضور حمل النفس على دوام الترقي " **ما أحببت شيئا إلا كنت له عبدا، وهو لا يحب أن تكون لغيره عبدا** " [3].

لقد أوجدت حكم ابن عطاء الله من حولها جمهورا أحسن الإنصات لها منذ أول ظهورها، وهو تاريخ تزامن مع تلك الملاحم التي قابلت بها الأمة الحملات الصليبية التترية، فكان عصر أحوج ما يكون لمثل هذه الهمسات الراشدة التي متى وقعت في الحس فعلت وأثرت فيه.

ولعل أهم ملاحظة سجلها دارسوا الحكم هي تلك الفاعلية التي تمتعت بها على مر الزمن؛ إذ فجرت جملة من القراءات وسلسلة من التلقيات شكلت تاريخ الجمالية الذي لا يزال ممتدا إلى عصر الناس هذا؛ لأسباب تعددت بتعدد مقاصد الشرّاح والسياقات التي تم فيها تلقي هذه الحكم وهو ما سيتم تفصيل القول فيه لاحقا.

وإبرازا لهذه العلاقة التفاعلية سيحاول البحث تتبع تاريخ الجمالية عبر المحورين التزامني والتعاقبي، والذي يمتد من القرن الثامن هجري (ق.8هـ) إلى القرن الخامس عشر هجري (ق: 15هـ) من خلال عملية القراءة التي تمت في عدد من المصادر

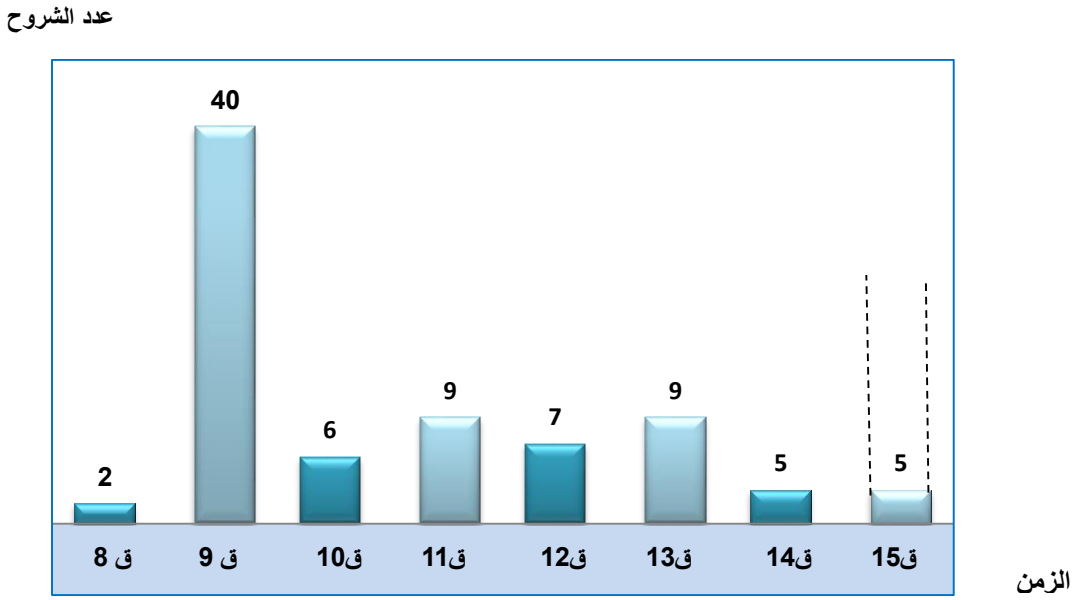
([1]) اين عطاء الله السكندري، الحكم العطائية ، بيت الحكمة للنشر والتوزيع الجزائر، ط2، 2010، ح10، ص8.

([2]) م س، ح33 ، ص14.

([3]) م س، ح 210 ، ص52.

والمراجع[*] التي عنيت بالتأريخ لهذه الشروح، وقد وصل البحث إلى عدد من الملاحظات أجمعت أنه لا يخلو عصر من العصور من شراح الحكم، والذين يزيد عددهم عن الخمسين شارحا فبعضهم له أكثر من شرح إلى أربعة شروح، أما الإمام أحمد زروق فقد بلغ عدد شروحه ثلاثين شرحا، ما أربى عدد الشروح إلى أكثر من مائة شرح[1]، وعليه نستنتج أن شروح الحكم أكثر من شرّاحها.

ونظرا لكثرة الشّروح وامتدادها على شريط زمني طويل سنحاول تقريب هذه السلسة في مخطط توضيحي يبين توزع الشروح من القرن 8هـ إلى القرن 15هـ.



شروح الحكم العطائية من القرن 8هـ إلى القرن 15هـ

وفي محاولة استنطاق هذا المخطط نقرأ ما يلي:

[*] لعل أبرزها : حسن المحاضرة للسيوطي، وكشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة ،وتاريخ الأدب العربي لبروكلمان، وابن عطاء الله وتصوفه للتفتزاني، والحكم لابن عطاء الله السكندري لأحمد عز الدين خلف الله ...

[1] ينظر أحمد عز الدين بن عبد الله خلف الله،الحكم لابن عطاء الله السكندري، دار الوفاء للطباعة و النشر و التوزيع مصر،ط3 2010، ص 197.

1- أول الشروح كانت في القرن الثامن (ق: 8 هـ) لابن عباد النفري (723-792هـ) بشرحه الموسوم " غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية " وكذا " التنبيه "، بالإضافة إلى نظمه لهذا الشرح [1].

2- أكثر القرون شرحا للحكم القرن التاسع (ق: 9هـ) ، إذ كان عدد الشروح أربعين شرحا، عشرة منها كانت على امتداد القرن، وآخرها شروح أحمد زروق (846-899هـ)، بثلاثين شرحا، وقيل تزيد على ذلك.

وسبب حيازة هذا القرن على أعلى نسبة من الشروح هو قرب العصر من عصر المؤلف، إذ تشكل حول الحكم حشد من القراء تفاعلوا معها، لعدد من الأسباب:

أ- دافع تعليمي: فالشارح يرمي وراء مقاربته للخطاب الحكمي تيسيره للمتلقين وبيان معانيه، وإيضاح أفكاره، وإبراز العلاقة بين موضوعاته ...، إذ المتأمل في الخطاب الحكمي يجد أنه ينفتح على عدد من العلوم ما جعلها منهلا للمربدين، كل يأخذ منه حسب حاجته، شريعة وحقيقة ، مجاهدة وتزكية، فكرا وتفكرا، " لذلك لقيها الصوفية فعكفوا على مدارستها وشرحها" [2] إذ يكون الشرح بمثابة الوسيط بين النص وقارئه، فلا عجب أن أضحت الشروح فيما بعد هي الكتب المعتمدة في العملية التعليمية والتربوية.

ب- قد يكون الشرح تذوقا وإعجابا بهذا المتن، فشروح أحمد زروق التي تجاوزت الثلاثين شرحا، لم يكن الدافع تقريب المعنى للقارئ بالدرجة

([1]) ينظر الحسن شاهدي، الشروح الصوفية ، توثيق ووصف وتحليل ونقد، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، المغرب، ط1 ، 2008، ص 71.

([2]) الحسن شاهدي، الشروح الصوفية ، ص71.

الأولى، بل إلى إعجابه الشديد بها، إذ يقول في مقدمة إحدى شروحه : " عبارته رائقة واضحة جامعة وإشاراته فائقة جليلة نافعة، تثلج الصدر وتشرح الخواطر وتبهج السامع لها والناظر إليها، في حلاوة مقاطع وسهولة منازع، وصغر حجم، وإتساع علم وتحقيق حكم "[1] .

ج- طبيعة القرن التاسع وما امتاز به من اضطرابات سياسية، وانعكاساتها الاجتماعية والأخلاقية، حملت المربين وعلى رأسهم الصوفية إلى اعتماد هذه الحكم كدستور تربوي مُقوّم ومصحح للمفاهيم.

د- قرب القرن من عصر تأليف الحكم ترجم توافق أفق الحكم مع أفق شراحها، وعكس ذلك التقبل الواسع لها.

هـ- بحلول القرن التاسع أضحت الشاذلية أكثر انتشارا في الأوساط الصوفية بالمغرب الإسلامي موطن الشروح الأولى لهذا المتن، والذي استفتحت بشرح ابن عباد النفري (ت 792هـ) الذي يعد بحق " أحسن من عرف بهذه الطريقة وعمل على نشرها بتوضيح مبادئها في رسائله الصغرى والكبرى، والاشتغال بكتب أتباعها تلقيا وتدريسا وشرحا ونظما وعلى الأخص كتب ابن عطاء الله وفي مقدمتها كتابه الحكم، الذي كان شرحه ونظمه له بداية لتأمل هذا الكتاب والاشتغال به "[2]، ممهدا الطريق لمقاربات أخرى لأعلام " لهم في مقام القوم مقام، كالشيخ أحمد زرّوق وابن

([1]) أحمد زروق ، الحكم العطائية ، تح عبد الحليم محمود، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1.، 2010، ص15.

([2]) الحسن شاهدي، قواعد وآراء في التصوف ، مجلة المناهل، ص 50.

عجيبة وغيرهم من فحول الكلام في مختلف العصور، بل إنها اخترقت آفاق اللغات الحية دراسة وتحقيقا وترجمة" [1] .

3- ثم يأتي القرنان (13-11هـ)، إذ يبلغ عدد الشروح في كل منهما تسعة شروح، وهما قرنان شهدت فيهما الحكم إعادة بعث أفق تلقي ابن عباد (ت 712هـ) على يد أصحاب الطريقة الشاذلية ولعل أبرزهم ابن عجيبة (ت 1324هـ).

4- شهد القرن العاشر (ق- 10هـ) تراجعا في عدد الشروح إلى ستة شروح، والملاحظة التي يمكن تسجيلها على هؤلاء الشرّاح أن جميعهم فقهاء (علماء الظاهر)، ما يومئ أن العصر كان عصر علوم الشريعة، لا عصر أهل الحقيقة (الصوفية) الذين برزوا في القرن التاسع خاصة.

5- أقل القرون نصيبا من حيث الشروح القرن الرابع عشر(ق- 14هـ) بخمسة شروح وهو ما يقابل القرن الخامس عشر (ق- 15هـ)، وهو عصر له خصوصيته التاريخية، وسياقاته السوسيوثقافية الخاصة التي لم يجد فيها بعد التزكية الروحية مساحة أمام المادية الطاغية.

6- أما القرن الخامس عشر(ق- 15هـ) فلا يمكن إصدار حكم نهائي عليه بسبب حجاب المعاصرة من جهة، وكذا إمكانية ظهور شروح جديدة لا يعلم عددها.

([1]) أحمد الطريبق أحمد ، حكم ابن عطاء الله وصداها في الغرب الإسلامي ، قرة العين لأحمد زروق نموذجا، مجلة المناهل، ص334.

أما إذا تتبعنا شروح الحكم على الخريطة الإقليمية، فإننا نجد أن أكثر الأقاليم شرحا؛ مصر بثمانية عشر شرحا، يليها المغرب الأقصى بستة عشر شرحا، ثم الحجاز بستة شروح.

ولعل سبب التفوق في كل من مصر والمغرب يرجع إلى انتشار المدرسة الشاذلية في هذين القطرين بالذات؛ فمؤسسا المدرسة – كما سبق ذكره – نشآ بالمغرب، ثم ارتحلا إلى مصر، واستقرا بالإسكندرية سنة (642هـ) فكونا " مدرسة صوفية كبيرة، تنأى بالتصوف عن الفلسفة، وتتجه إلى الأخلاق والسلوك والروحانيات الخالصة" [1]، ثم ارتحلا معا إلى الحجاز أين توفي الإمام الشاذلي، وعليه فشرّاح الحكم في هذه الأقطار كانوا من تلامذة المدرسة الشاذلية.

([1]) محمد عبد المنعم خفاجي ، الأدب في التراث الصوفي ، مكتبة غريب القاهرة (د.ت)، ص151.

خلاصة نقدية:

نخلص من هذا السرد التاريخي؛ أن الخطاب الحكمي قد أفلح في إيجاد حشد من القراء حوله، وإثارة الدهشة فيهم على امتداد تاريخ زمني طويل، شكل مسار التلقي الذي يمكن اختزاله في ثلاثة أزمنة حسب ياوس" [1]، تتقابل مع ثلاث فئات قرائية يمكن تحديدها فيما يأتي:

1- **زمن التلقي الجمالي:** ويمثله أول تلق سجل في عصر المؤلف، وهو تلق مقترن إلى دهشة وبداية تأسيس الأفق الجمالي.

2- **زمن التأويل الإرجاعي:** حيث قام المتلقون بتبرير هذه الدهشة بوعي ترجموه بقراءات استرجاعية شارحة تارة ومؤوّلة تارة أخرى، ويمثلها التلقي القديم للحكم؛ خاصة الذين فجروا أفعال النص الكامنة مختزلين نظامه المضاعف[2] وفق ما يلائم آفاقهم وسياقاتهم.

3- **زمن القراءة التاريخية:** هو زمن منفتح على قراءات متلاحقة في "سيرورة من التفاعل المشروط بمقولات تأويلية متقادمة ومتجددة في آن واحد" [3] تسعى الإجابة عن أسئلة النص العالقة وفق آفاق المتلقين، و" ما توافر لديهم من

(1) H.R.Jauss, Pour une hermenetique littéraire, trd de L'allemand par Mourice Jacob, Paris 1988,P 360.

([2]) مصطلح استخدمه امبرتو إيكو في كتابه الأثر المفتوح "L'œuvre ouverte" ويقصد به أن العمل الفني ينظم بناءه بحيث يثير نوعا من الإيحاءات ينظمها و يدعمها ويكررها (يضاعفها) حتى تعمل على إثارة قراءات تأويلية في اتجاهات معينة دون أخرى.

ينظر عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، منشورات الاختلاف، الجزائر ط1 2007، ص 60.

([3]) إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، كلية الآداب الرباط- المغرب، ط1 1995، ص 289.

أعراف وأدوات ومفاهيم تساهم بقدر كبير في توجيه اختيار القراءة والتحكم في مسار قراءاتهم ونتائجها" [1].

[1] نادر كاظم، المقامات والتلقي، بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذاني في النقد العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 2003، ص14.

الباب الأول:التلقي العربي القديم للحكم:مساراته ومظاهره

الفصل الأول: بدايات التلقي: تشكيل أفق التوقع

الفصل الثاني: الخطاب الحكمي من التلقي التأسيسي إلى التلقي التأويلي

تمهيد:

أصبح من المسلم به في النظرية الأدبية، ومن المنظور الجمالي أن النص لا ينفصل عن تاريخ تلقيه ؛ ففي فعل القراءة بعث لهذا النص اكتشافا وفهما ، بل إنتاجا وإعادة تصنيع بعلاقة تفاعلية حوارية " يجاوز النص فيها نفسه، ممتدا في القارئ، والقارئ يخرج عن ذاته ممتدا في النص" [1]، وفي هذا التداخل الديناميكي يتحقق فعل القراءة (فعل التحقيق)، حيث ينتهي القارئ بواسطته إلى إنتاج الموضوع الجمالي" [2].

لكن كيف يتم هذا التعالق بين التأثير كإجراء نصي يستدعي تجاوبا فعليا، وبين التأثر (التلقي) باعتباره عملية ينجزها القارئ ؟ ثم كيف تتجاوز مستوى التنظير لفعل القراءة بدراسة منهجية تسفر عن ذلك التفاعل على الحاصل بين الخطاب الحكمي، وأفعال التحقيق لدى الشراح؟.

في محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، اختار البحث القناعة التى قام عليها منظور جمالية التلقي المتعلق باستيعاب الحكم من خلال معرفة كيف قرئت، وكيف تم تلقيها عبر سلسلة التلقيات المتزامنة والمتعاقبة، فالخطاب الحكمي لم تدرك قيمة متنه بإرجاعه إلى الذات المنتجة (ابن عطاء الله) فقط، وإنما اكتسب أهميته من خلال الشروح التي أقيمت حوله طيلة تاريخ تلقيه (تاريخ الجمالية)، أين بدأ التأريخ الفعلي لأدبيته، يقول ياوس " إن الأدب لا يمكنه أن يصبح سيرورة تاريخية ملموسة إلا

([1]) نادر كاظم، المقامات والتلقي، ص26.

([2]) مصطلح أخذه إيزر عن إنغاردن؛ إذ يرى أن العمل الأدبي لا يمكن اختزاله في النص ولا في فعل التحقيق، بل إنه ناجم عن إلتقاء النص والقارئ، أي عن التفاعل بينهما.

ينظر فولفانغ إيزر، نظرية جمالية التجاوب، تر حميد الحمداني و الجيلالي الكدية، فاس، مكتبة المناهل(د،ت)، ص98.

بفضل تجربة المتلقين الذين يستقبلون مختلف الأعمال الأدبية ويستمتعون بها ويحكمون عليها،وبذلك يعترفون بها أو يرفضونها" [1].

وعليه؛ فانطلاقا من هذه النظرة التأسيسية لجماليات التلقي، ومن خلال حشد القراءات التي تشكلت حول الخطاب الحكمي، يحق لنا أن نتساءل عن سر هذه الكثرة الشارحة لهذا الخطاب؟.

أ. أهي كثرة تكرار واجترار لا فائدة منه ؟ أفي هذه الكثرة جمود وركود، ومن ثم مظهر عقم نسجا على رأي القائلين أن " ظاهرة الشرح والتعليق تدل على الركود الذهني، والجفاف العقلي، عمت عصور الإنحطاط والتخلف، وقادت الفكر الإسلامي إلى إعادة ذاته ، وتكرار نفسه، دون أي إسهام جديد في حقل المعرفة والحياة الدينية على حد سواء" [2].

ب. أم أن في هذه الكثرة عمل إبداعي، وتأسيس واقع الثقافة العربية موقفا وتوجيها وإنتاجا ؟!

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تتقرر من خلال النظرة المستقرئة لهذه الشروح في سلسلة تلقياتها، المحتكمة لمقتضيات أفق الانتظار بمعطياته السوسيوثقافية / السوسيوتاريخية المحيطة بحدث القراءة، والذي سيكون علامة جودة وإبداع أو جمود وإبعاد لخطاب ما يلبث أن يكشف عن مضمراته وفق ما يتناسب وخصوصية كل أفق.

(1) H.R.Jauss, Pour une esthétique de la réception, trd, par Claude Maillard, ed Gollimard, 1996, P49.

نقلا عن عبد الكريم شرفي من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 161.

([2]) الحسن شاهدي، الشروح الصوفية، ص12.

وعليه سيتم استنطاق المتون الشارحة الكبرى التي شكلت أنماطا قرائية [1] تموقعت في جماعات تفسيرية، لكل جماعة منهجها وآلياتها المستندة إلى منظومة مفاهيم شكلت إستراتيجية، بلورت تصوراتها ومقاصدها وفق مقتضيات التلقي ومستلزماته، أين سينم تمثل الأسئلة الناشئة بين قطبي العملية التواصلية؛ الحكم ووضعها الأنطلوجي، والشراح ووضعهم المعرفي الجمالي.

([1]) قدم الباحث البحريني نادر كاظم بحثا خاصا عن أنماط التلقي معرفا إياها بأنها "حالة من التلقي الجماعي المشترك، إنه التحام متماسك لجملة قراءات تصدر عن أفق تاريخي واحد... كما أنها تشترك في مجموعة من الافتراضات والغايات والمصطلحات، وإستراتيجية القراءة وهو ما يسمح لهذه القراءات بالوصول إلى نتائج مشتركة ". نادر كاظم، المقامات والتلقي، ص 15.

الفصل الأول: بدايات التلقي: تشكيل أفق التوقع

جدة العمل الأدبي واختلافه لم يكن هو المطلب الأساسي في كل أدب وفي كل عصر، بل إن بعض العصور والمجتمعات كانت جمالية الأدب تتحدد عندها بمقدار وفائها لقواعد النوع الأدبي ولأفق انتظار القراء.

نادر كاظم

تموقعت الحكم العطائية بين أفقي فعل التحقق وفعل التحقيق، مولدة قراءات كثيرة ومثيرة لأسئلة متباينة حول قيمتها الجمالية، وسماتها ودواعي ظهورها وعلاقتها بالأفق المتداول.

فقد كتب ابن عطاء الله هذه الحكم في فترة كان للنزعة العلمية حضورا بارزا بمصر(*) فنشطت عمليات التأليف، بل اتسع الأفق للتعدد المذهبي (علماء الظاهر)، والتوجه الصوفي (أصحاب الحقيقة).

وابن عطاء الله بالإضافة إلى تكوينه الأول في مدرسة علم الظاهر رأيناه في مرحلته العمرية الثانية يعايش علماء التزكية ، اللذين شكلوا حسب ستاليني فيش " الجماعة المفسرة "(**) ذات النمط والأفق التاريخي المشترك، والذي أسفر عن اتجاه فكري ثقافي خاص يعرف بالتصوف السني (***)، فهذه الجماعة كونت أفقا مشتركا تحكمه غاية العيش لله وبالله .

والتحاق ابن عطاء الله بهذه المدرسة مكّنه من معايشة أفقها بأعرافه وفكره فتشرّب منها معايشة وتلقيا فتجاوبا وانصهارا مع أعمال المتصوفة السابقتين؛ وهو ما شهد به

(*) بالرغم ما كان عليه العصر من مثبطات وانتكاسات من الناحية السياسية ، تحول دون البراعة في العلوم، إلا أن الواقع التاريخي سجل لنا عكس ذلك، ويرجع المؤرخين سبب ذلك للمكانة الكبيرة التي أولاها المماليك للعلماء، فكانوا يتجنبون مخالفتهم، والصدام بهم، فتهيأ مناخ علمي ولد المنافسة، فبرز العلماء في جل الميادين وعلم التصوف واحد منها.

(**) قطاع من ثقافة أو مجتمع أكبر يشترك في مجموعة من الافتراضات والمصطلحات الفنية واستراتيجيات القراءة، والاديولوجيات التي تسمح لها بالوصول إلى نتائج مشتركة وهو اصطلاح يشترك مع فكرة النمط التي أسس لها العرب في شروحهم.

ينظر نادر كاظم، المقامات والتلقي، ص41.

(***) يتشكل هذا الاتجاه من سلسلة ذهبية تبدأ بالمحاسبي (ت 243 هـ) الذي قال عنه أبو حاد "عن المحاسبي خير الأمة في علم المعاملة " وكذا أبو القاسم الجنيد (ت 297هـ)، أبو القاسم القشري (465هـ) أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) صاحب الإحياء الذي وصفه أبو مدين التلمساني (ت 549هـ): " إن إحياء علوم الدين هو المنتهي في التصوف " وأبو الحسن الشاذلي...

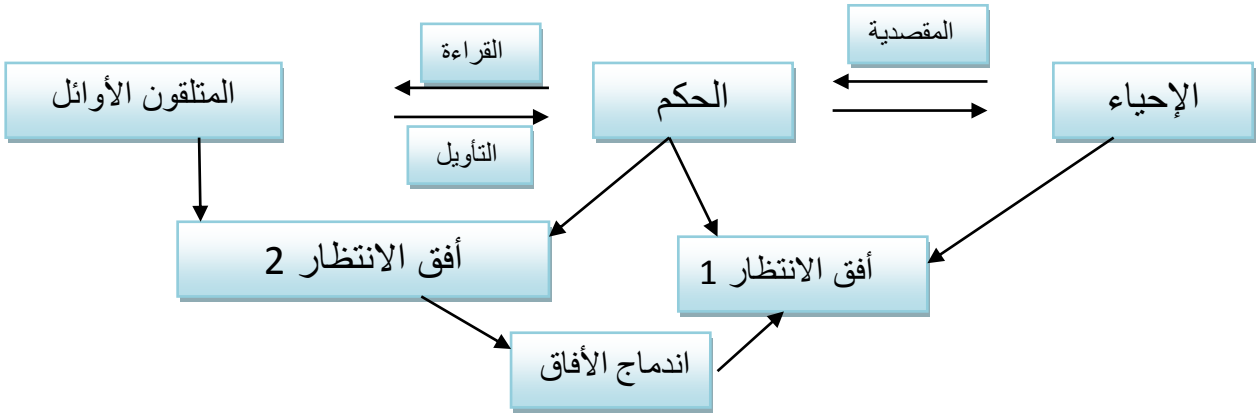
شيخه أبو العباس المرسي (ت 686هـ) حين عرض عليه ابن عطاء الله حكمة معلقا بقوله: " يا بني لقد أتيت في هذه الكراسة بمقاصد الإحياء (يقصد إحياء علوم الدين للامام الغزالي) وزيادة " [1]

فأبو العباس كأول متلق لهذه الحكم، ومستبصر فيها، خلص إلى:

1. المنبع التأصيلي الذي استقى منه ابن عطاء الله حكمه كواحد من أفراد المدرسة التوحيدية التي يتزعمها أبو حامد الغزالي، إذ أثارت هذه الحكم في وعي أبي العباس المقصدية الفكرية للإحياء، وهذا ما يدل على أن الحكم قد خرجت من عباءة الإحياء، وفي ذلك إيماء بموافقتها لأفق الانتظار السائد، وسيرها حذو سيره، ووفق معاييره.
2. أنه بقدر ما وافق أفق الحكم الأفق السائد، بقدر ما يومئ قوله (وزيادة) استشراف لوائح أفق جديد، سيثير – بلا شك– استجابات سيكون لها الأثر الكبير في دعم هذا التلقي وإغنائه، أو تجاوزه وتحطيمه، أو تعديله وتصحيحه.
3. إن ابن عطاء الله باندماجه في أفق الإحياء قد حور مقاصده في شكل معان أدركها شيخه؛ فالخطاب الحكمي بهذا المعنى أضمر نص الإحياء في الوقت الذي أظهر فيه مقاصده، مدمجا بذلك الأفاق ومقلصا المسافة بين نص الحكمة ومتلقيها الأوائل.

إن هذا التعليق الذي أبداه أبو العباس المرسي ما هو إلا تفسير لفهم نص غائب / قديم والعودة به إلى الحاضر إثباتا لإستمراريته الفاعلة، فهما وتفسيرا وتطبيقا (أنموذج الحكم)، وهو ما يحقق منطق التقاطع المستمر بين أفاق الماضي والحاضر لهذه الجماعة المفسرة .

([1]) أبو الوفاء التفتزاني ، ابن عطاء الله وتصوفه، ص79.



رسم تخطيطي يوضح اندماج الأفاق

4. إن في قول أبي العباس " لقد أتيت في كراستك هذه " إشارة إلى فعل الكتابة وأبعادها الأنطولوجية [*] ، فحكم ابن عطاء الله هي الأُكل / الكلم الطيب الذي أوتي من شجرة التزكية المباركة، أين أعيد تشكيل الدلالات وتنظيم العلاقات المطروحة في الفكر الصوفي وإحالتها إلى نص عبر الكتابة [**] ، أين ستحقق صيغا عديدة من وجودها الملموس والفعلي عبر

[*] مصطلح (لبول ريكور) ويقصد به علم الوجود، أو علم الكينونة، أين ينظر إلى الأشياء بما هي وجود في العالم وليس خارجه، فالعمل الأدبي بنيته الأنطلوجية متمثلة في مجموع العناصر التكوينية الشكلية التي تتكون منها البنية الأساسية للعمل الأدبي في حد ذاته.

ينظر عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظر القراءة ، ص118.

[**] يوضح عبد الغاني بارة هذه الفكرة بقوله "إن عالم النص يتجاذبه ثالوث الخطاب (discours) الأثر(ouvre) والكتابة (écriture)؛ فالخطاب هو كلام ناجز تبرزه أثرا الكتابة ، الأدب بوصفه آثارا مكتوبة فهو التجسيد الفعلي

عمليات الإدراك وأفعال القراءة، ومن ثم ستؤرخ لفكرها التربوي ومنهجها نحو التزكية، باقية ما بقيت الاستمرارية القرائية، جالبة مقاصد الإحياء ، بل مقاصد الحكم إلى حيز المعرفة، مانحا إياها وجودا فعالا، إنه فعل الكتابة التي أثبته الخطاب الحكمي بلغة حمّالة أوجه، ترمي لخلق عالم ما بعد الفهم التي ستستحيل إلى عوالم ما بعد التأويل عندما تؤول إلى المتلقين " فعملية التثبيت بالكتابة تتضمن معنى اتخاذ المسافة، وهي المسافة التي تقيم في اللغة ذاتها، وتفصل بين تاريخية كتابة النص وظروف تشكله، وبين المعاني المتجددة عبر التأويل" [1].

إنها الحكم المكتوبة ذات الطبيعة الحركية التي اختزلت تجربة استبصار وتأمل لعالم كبير (الكون) وعالم أكبر (النفس)، ترجم إلى فعل تحقيق من قبل أبي العباس المرسي فالمتلقون الأوائل فهما وتأويلا عبر آفاقهم.

للكلام (الخطاب) فإنه يتحول إلى خطاب مهيكل داخل نسق الكتابة ، لكن بحكم تثبيت الكتابة له يغدو عالما أصيلا، إنه عالم النص الذي أنشأت بدايته الكتابة.

عبد الغاني بارة، الهرمون طبقا والتأويل نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الاختلاف الجزائر ط1، 2010، ص362.

([1]) عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمونطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1 ، 2007 ، ص39.

خلاصة نقدية:

تبين أن التلقي الأول للخطاب الحكمي قد وافق أفق الخطاب السائد، مما جعل فرضيات هذا الخطاب تتعادل معانيها عند هؤلاء المتلقين، وهو ما لم يحدث مسافة توتر كبيرة، رغم ذلك أحدث ردة فعل جمالية أكبر" فجدة العمل الأدبي واختلافه لم يكن هو المطلب الأساسي في كل أدب، وفي كل عصر، بل إن بعض العصور والمجتمعات كانت جمالية الأدب تتحدد عندها بمقدار وفائها لقواعد النوع الأدبي ولأفق انتظار القراء"[1].

ويبقى هذا التلقي المبكر رغم أهميته، لا يعدو أن يكون وجها من وجوه التحقيق المتعددة والممكنة للحكم، إذ هو لم يؤسس معنى النص بشكل تام، وإنما هو واحد من القراءات المرتهنة بأفق تاريخي وثقافي خاصين.

وتبقى الحكم عرضة لسلسلة من التلقيات والقراءات المغايرة وفق سياقات وآفاق مخصوصة، تحتكم إلى الخطاب فهما ليتعدد بها شرحا وتأويلا.

(1) نادر كاظم، المقامات والتلقي، ص36.

الفصل الثاني:الخطاب الحكمي من التلقي التأسيسي إلى التلقي التأويلي

أولا – محمد ابن عباد النفري: التلقي التأسيسي للحكم

ثانيا– أحمد زروق: مسارات القراءة و كفاءة التلقي

ثالثا– أحمد ابن عجيبة: الشرح الإشاري ومدارج التلقي

تمهيد:

أسس الخطاب الحكمي مقاصده على مجموعة من المواضعات استند إليها في تشكيل سياقه؛ سواء ما كان منها منفتحا على آفاق سابقة كنماذج مؤسسة انبثق عنها (أنموذج الإحياء)، مُحوّرا فيها كرد فعل إزاء وقع فكري / جمالي موائم لمذهبه، أسس في نظام إخباري يستند إلى صور معهودة اللغة، متفردة الدلالة، تضمر معان ثاقبة تتطلب فهما وإدراكا، وأحيانا معايشة كي تستوعب طاقتها الدلالية، والتي" تظهر وبدرجة أساسية باعتبارها حاملة للمعرفة، بالمعنى العميق لهذه العبارة، وينجم على هذه التصور أن عملية الفهم لن تكون مجرد متعة جمالية خالصة، بل ستقدم على نوع من المشاركة في المعرفة التي يحملها النص" [1]. وهي معرفة تنبثق من خصوصية هذا الخطاب الذي يعتمد أساسا على نظرية الظاهر والباطن، أو ما أطلق عليه محمد ابن بريكة الوجه المثالي؛ وأدواته القلب والروح والعقل المشرق أو الإشراق ووجه كوني تندرج تحته المباحث الحسية [2]، وهي الازدواجية التي نبّه نصر حامد أبو زيد إلى كونها " تمثل جوهر المعضلة المعرفية، فباطن الإنسان هو حقائق الألوهية، وظاهره هو حقائق الكون" [3].

لقد أوجدت الحكم من حولها قراء متمرسين متذوقين لعالم الخطاب أكثر منهم قراء عاديين، فأخذت القراءة عندهم شكل ممارسة أفرزت اتجاها شارحا، شكّل نمطا قرائيا، في مسار تتقاطع أفعال تحقيقه أحيانا وتتوازى أحيانا أخرى، في أفق تشترك آلياته القرائية في رؤية عامة تعبر عن حالة من التلقي الجماعي المشترك، بأدوات

([1]) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي اللبناني، المغرب، ط3 ،1994، ص38.

([2]) ينظر محمد بن بريكة ، المدخل للتصوف الإسلامي ضمن موسوعة الطرق الصوفية، مج 9 ،بيت الحكمة الجزائر، ط1 2009 ، ص23.

([3]) نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل، دار الوحدة، دمشق ط1 ، 1983، ص195.

واستراتيجيات متقاربة، وهي ما أطلق عليها ستاليتي فيش" بالجماعة المفسرة " ؛ إنها " حالة تفسير جماعية لقراء تعاونوا على تشكيل تأويل متشابه لنص واحد، هذا التعاون ما كان له أن يتم لولا توافر مناخ مساعد وأفق مشترك ونسق معرفي عام ، يعطي لكل شيء دلالته المقبولة والمعهودة " [1]، وهو ما حققته الشروح القديمة للحكم العطائية، إذ أسسوا معايير جمالية قُرئ على أساسها المتن الحكمي استنادا إلى النسق المرجعي، فالظرف التاريخي وجدت فيه الحكم، والسياق السوسيوثقافي الذي شكل أفق التلقي والذي بقي فاعلا طيلة القرن الثامن الهجري (ق 8ه) ، أين ظهرت أول مقاربة للحكم على يد ابن عباد النفري (733-792ه) شرحا وتحليلا، معبرا من خلاله عن فهم مخصوص لها، مؤسسا بذلك نمط تلق سيكون حاضرا في التلقيات اللاحقة محاكاة وتقليدا أو تعطيلا وتجاوزا.

ولما كان المتن الحكمي قد صيغ بتوجه تربوي، وتصور فكري يرمي إلى تزكية النفس في سيرها إلى المولى عز وجل، فسنجد أن منطلق هذه الشروح سيؤسس على هذه الركيزة كبنية مركزية حددت نمط التلقي ودوافعه وغاياته، بدءا بشرح ابن عباد (الشرح الجامع)، وكذا بقية الشروح التي دارت في فلكه.

وعليه فالتلقي القديم للحكم أسس لنمط قرائي متشابه في حركة زمنية تصاعدية؛ نهاية القرن الثامن الهجري إلى القرن الثالث عشر(8-13ه) [2] عبر تجليات قرائية بدت وكأنها نسخ منقحة ومزيدة، مما يسلمنا للقول أن القارئ يتحدث عن تلق واحد في قراءات، وان بدت محتكمة لراهنها التاريخي الذي تنتمي إليه إلا أنها في تعالق مع الرؤية العامة للجماعة وهذا بكينونة الخطاب ذاته.

([1]) نادر كاظم، المقامات والتلقي، ص43.

([2]) تم اختيار هذه الفترة بالذات لاشتراك الشراح في الأفق، حيث كان الهدف من الشرح في أساسه يدور في فلك صوفي غرضه توجيه المريد في مراحل ارتقائه.

وعليه واستنادا إلى ما تم، سيتم حصر أشكال التلقي القديم في ثلاثة شروح شكلت مسار هذا التلقي ومثلت لمجموع الشروح في الوقت ذاته، مشكلة جماعة مفسرة، مؤسسة مقارباتها للمتن الحكمي على أساس بلاغة الارتداء الفعال نحو المرجع، بدءا بالحكم فالنصوص المضمرة داخله المؤسسة له، وكذا بلاغة الامتداد في اتجاه استقصاء المعنى وتكوينه[1].

محققة تفاعلا بين الخطاب والجماعة من جهة وانصهارا بين الأفق الحاضر (أفق الجماعة) والأفق الماضي (أفق الخطاب الحكمي) من جهة ثانية، وهو ما يمنح هذا الفهم / الشرح بعدا تاريخيا، أو اندماجا في الصيرورة التاريخية التي ستكتسب به ثراء؛ فكما اغتنت الحكم من مقاصد الإحياء، فإنها ستغني الشروح بإرث معرفي تتبني عليه أساسيات الفهم إنبناء تاريخيا حواريا، انطلاقا من حوار الحكم مع تاريخها الخاص ثم ما تلاه من حوار/ تفاعل مع الأفاق التي تموضعت ضمنها الحكم في تحقيقات إجرائية شارحة عكست تجربة المعنى عبر بنائية ارتبطت بسياقات التجربة الجمالية التي انطلقت منها في فهم الخطاب الحكمي مساءلة، فإنصاتا، فمخاطبة، فحوارا، إنها فكرة " الفهم الحواري" [*] بين الحكم وشراحها والتي تكشف لنا في كل مرة بعدا جديدا من أبعاد الدلالة لهذا الخطاب، دون أن تدعى استيعابه في جميع أبعاده، ما جعل إنتاجية هذه القراءات تبقى دون مستوى الإبداعية، لأنها نظرت – والقول ينطبق خاصة على شرح ابن عباد– للحكم كنص متعال، كما نظر الشراح اللاحقون إلى شرح ابن عباد بأنه الشرح الجامع الذي يجب إن يلفوا في فلكه ويعيشوا في جلبابه، وإن بدت في تكون

([1]) ينظر محمد بن بريكة ، المدخل للتصوف الإسلامي ضمن موسوعة الطرق الصوفية، مج 9 ،بيت الحكمة الجزائر، ط1 2009 ، ص23.

([*]) فكرة أسس لها " غاد مير " من منطلق فلسفة الكلمة وعملية التواصل، إذ يعتبر أن الكينونة الحقيقية للغة لا تتاتى إلا عبر الحوار، قصد إدراك التفاهم.

ينظر عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ،ص41.

مستمر لترحالها من عصر لآخر، غير أن الرؤية العامة وجهت إلى حد كبير فعل القراءة.

وشرحه " التنبيه " بستان الفن وخزانة إحكامه وجامع لبه، لا يكفي غيره عنه ويكفي هو عن غيره.

أحمد زروق

محمد ابن عباد النفري الرندي: التلقي التأسيسي للحكم

1. الشخصية والشرح الجامع
2. خطاب المقدمة وآلية المنهج
3. بلاغة الإرتداد والإمتداد في خطاب التنبيه

1. الشخصية والشرح الجامع:

هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عباد النفري، ولد بمدينة رندة [*]، سنة (733هـ)، نشأ بها وحفظ القرآن الكريم، ثم تتلمذ على يد والده إبراهيم بن عباد حيث أخذ أسرار القرآن، وأجازه في كتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي، تدرج في طلب علوم عصره ففقهها وبرز فيها، بعدئذ أخذ طريقه للتصوف، فتكلم في علوم الأصول والمقامات، سيرا على النهج الذي رسمه له شيخه " أبو العباس أحمد بن عمر بن عاشر " الذي كان يقول عنه " ابن عباد أمة واحدة ".

رحل إلى فاس حيث تولى الإمامة بمسجد القرويين تعليما وخطابة، فكان عند أهل فاس بمثابة الشافعي في مصر، توفي سنة 792هـ[1].

نشأ ابن عباد في قرن توارث فيه حكام المماليك قناعة احترام الصوفية وتبويئهم مكانا عليا من سياسية الدولة، ما جعل الفكر الصوفي يصبح مذهبا روحيا شكل زادا وجدانيا أرسى قواعده أكابر شيوخ المدرسة الشاذلية [**].

حرص ابن عباد على نشر الطريقة الشاذلية والتعريف بمبادئها ورجالها في مؤلفاته، وكذا الاشتغال بكتب أتباعها تلقينا وتدرسا وشرحا ونظما [2].

---

[*] مدينة جنوب إسبانيا، كانت من أمنع حصون الأندلس، استولى عليها الأسبان سنة 1485م ، وحاول المسلمون استردادها سنه 1501 م.

ينظر هامش مقدمة الشرح، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تح عبد الله سليم المختار، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط2 ، 2007، ص أ.

[1] م س ، مقدمة الشرح ، ص أج.

[**] أمثال : أبو الحسن الشاذلي، وشرف الدين البوصيري (ت 695هـ) والعز بن عبد السلام (ت660هـ) وأبو العباس المرسي (ت686هـ) .

[2] الحسن شاهدي، التأثير الشاذلي في الصوف المغربي المناهل، ص50.

فكان لجهوده الدور البارز" في لفت الاهتمام إلى أهمية الشاذلية – مبادئ ومباني وتراثا– ففتح الباب على مصراعيه لولوج المتصوفة إلى الأفاق الرحبة للفكر الشاذلي حتى قيل مثل ابن عباد في تقريب الشاذلية كابن رشد في تقريب المالكية "[1].

وتجسد هذا الجهد من الناحية العملية بتوضيح مبادئها في رسائله الصغرى والكبرى والتي وصفت " بأن لا مثيل لها في التراث الصوفي، وأنها فريدة من نوعها في هذا الفن، فهي خليقة بأن تجلب أنظار كل من له إقبال على تاريخ التصوف " [2]، وكذا اشتغاله بكتب رجالها تدريسا وشرحا، أبرزها حكم ابن عطاء الله، إذ شرحها مرتين، فكان لعمله الأثر الكبير بين الصوفية إذ أقبلوا على الحكم وقد انفتح ما كان منغلقا من لغتها وإشاراتها وأسرارها[3] قراءة وشرحا وتحليلا.

([1]) الحسن شاهدي، التأثير الشاذلي في التصوف المغربي، المناهل ، ص50–51.

([2]) ينظر، ابن عباد الرندي، الرسائل الصغرى، تح الأب بولس نويا اليسوعي، دار المشرق بيروت، لبنان (د.ت)، ص7.

([3]) ينظر الحسن شاهدي الشروح الصوفية ، ص71.

2.خطاب المقدمة وآلية المنهج :

تعد مقدمة الشرح أول عتبة استند عليها ابن عباد في سير بنائه الشارح، عارضا لها في خطة تتلخص في الخطوات التالية:

أ- البعد القيمي للحكم وإشعاعية المركز:

نشأ ابن عباد في عصر كان للمدرسة الشاذلية إشعاعاتها الفاعلة في أفق توجهه وفق مقاصد علم السلوك، وسلوكيات رجال أحسنوا الفهم عن المولى عز وجل، فعبّد لهم الطريق إليه فوصلوا وأوصلوا.

ومن الأكيد أن ابن عباد في مقاربة هذا المتن كان ينطلق من قناعة فاعلية الخطاب الحكمي، من حيث أبعاده القيمية وأدواره الرسالية؛ فقال – في ترجمة مركزة جامعة – مبرزا قيمة مصنفه " فإنا لما رأينا كتاب الحكم... من أفضل ما صنف في علم التوحيد، وأجل ما اعتمد بالفهم والحفظ كل سالك ومريد، لكونه صغير الجرم عظيم العلم ذا عبارات رائقة، ومعان حسنة فائقة، قصد فيها إلى إيضاح طريقة العارفين والموحدين وإبانة منهاج السالكين المتجردين " [1]، ففي هذه الذخائر الحكمية ما يحمل على المقاربة " أخذنا في وضع تنبيه يكون كالشرح لبعض معانيه الظاهرة، وبالكشف للمعة يسيرة من أنواره الباهرة ولا قدرة لنا على استفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب ... لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة، وجواهر حكم مكنونة لا يكشفها إلا هم، ولا تتبين حقائقها إلا بالتلقي عنهم"[2].

فهذه الفقرة – على طولها – تكشف قراءات نحددها فيما يلي:

1. تعيين نوع المقاربة: ففي قوله " وضع تنبيه يكون كالشرح" تحديد لانتماء النص الشارح؛ إذ التنبيه في اللغة يقصد به ما يدَّون في هامش الكتاب

([1]) محمد بن عباد، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، ص3.

([2]) م ،س ، ص3.

حول أفكاره من إضافات وتصويبات[1]، بمعنى أن العنوان الذي وضعه (التنبيه) ما هو إلا مقدمة لإستراتيجيته الشارحة، التي ستحدد نوع المقاربة وخصائصها النوعية.

إن ابن عباد بإشارته هذه قد حدد فضاء حركته كنص مواز للحكم، في مركزيتها (لباب اللباب)، مقابل الهامش/ محيط الدائرة، حيث الاستمداد من إشعاعية المركز إنصاتا وتلقيا وانفتاحا.

2. يترجم النص تهيب ابن عباد مقاربة حصن الحكم، إذ نلمح في معجمه عبارات (تنبيه، كالشرح، بعض معانيه، لا قدرة لنا...)، ولعل ذلك يؤكد الملاحظة الأولى فعل المركز/ الهامش، من جهة و إلى تأدب الرجل بل تواضعه مع شيوخه من جهة ثانية [*].

3. يبدو ابن عباد غير مستعد لخضوع غمار تأويل الخطاب الحكمي بفك شفراته والكشف عن مضمراته، إذ منتهى آلية التنبيه توضيح الفهم وكشف المستوى الدلالي الأول في الخطاب، حيث يراد اللفظ لذاته ، وتكون الدلالة مباشرة وبسيطة ولا أدل على ذلك من قوله " لا قدرة لنا على استفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب".

4. قد لا يكون التهيب والتصريح بعدم مقاربة الخطاب الحكمي عجزا عند ابن عباد وإنما يرجع ذلك لمبنى الخطاب ذاته؛ فابن عباد يدرك خصوصية الخطابات الصوفية بدءا من اللغة في كينونتها حيث تحويل مسار العبارة

([1]) ينظر أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب ، دار صادر بيروت ، ط 1 1955 ، مج 12، ص 498 مادة (نبه).

([*]) رغم إقرارنا بأدب ابن عباد مع شيوخه، إلا أننا نجده من منظور نقدي قد رسخ مركزية العقل المرجعي (شيوخ التصوف) وأنهم الأصل والمصدر للفهم الوحيد" ونحن في هذه الكلمات التي نوردها، غير مدعين لشرح كلام المؤلف... فان ادعينا ذلك كان منا إساءة أدب..." ولعله بترسيخه لهذه المركزية، قد فوت على نفسه وعلى القارئ القراءة التفاعلية التي ستنتج عنها وجهات أكثر ثراء، فهل سيصدق فعل الشرح أقوال الشارح في مقدمته؟.

إلى حيز الإشارة، وحيث الرحلة خارجة عن مدار المعجم اللغوي المتعارف عليه [1]، وهذا ما يحمل – كما أشار ابن عباد– إلى شرط التلقي المباشر، أين ستتحول هذه اللغة إلى فعل تحقق يولد أفعالا تأثيرية منتجة لفهم خاص ينكشف فيه اللباب.

ب– مسارات القراءة الشارحة:

يرى ابن عباد أن الخطاب الشارح يتدرج في مسارات بنائية تعكس فعلا إدراكيا يتمظهر وفق مسارين:

1– مسار زمني :

ويقصد به مجموع التشكيلات الدلالية التي يثيرها الخطاب الحكمي في وعي المتلقي عبر سلسلة معاني تشكل شبكة دلالية منسجمة غرضها الوصول إلى مقصدية الحكم، ويتحقق انبناء المعنى من انتقال القارئ من منظور نصي لآخر في مسار زمني تتلاحق مراحله المتتالية في علاقات تتضمن انسجاما وتوافقا دلاليا يساعد في تشكيل الموضوع الجمالي[*]، فابن عباد في بنائه للمعنى انتقل من منظور حكمة لأخرى، بإجراء تنسيقي يحتكم إلى علاقات دلالية تتفاعل فيما بينها، استنادا إلى فهمه الخاص وإستراتيجيته القرائية والتي نجده دائما يقرب بذاتيتها، وأنه يسير بها دوما في عملية بناء وتصحيح دفعا للخطأ، ورغبة في إدراك مرامي الحكم، يقول ابن عباد " ونحن في هذه الكلمات التي نوردها والمناحي التي نعتمدها غير مدعين لشرح كلام

([1]) ينظر، أحمد الطريبق أحمد، حكم ابن عطاء الله وصداها في الغرب الإسلامي، المناهل، ص335.

([*]) ترتبط هذه الفكرة في أساسها بفكر (وجهة النظر الجوالة) عند ايزر.

ينظر عبد العزيز طليمات، فعل القراءة : بناء المعنى وبناء الذات، قراءة في بعض أطروحات فلفانغ أيزر ضمن نظرية التلقي إشكالات و تطبيقات ، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1993 ، ص 106.

المؤلف، ولا أن ما نذكره فيه هو حقيقة مرداهم حسب ما يفعله كل مصنف ، وإنما نورد ذلك على حسب ما فهمنا من كلامهم... فإن وافقنا فيه حقيقة الأمر وعثرنا على مكنون السر، كان ذلك من النعم التي لا تحصى، وإن خالفنا ذلك ولم نهتد إلى تلك المسالك أحلناه على نقصنا وجهلنا "[1].

فمسار القراءة المبني على التلاحق المرحلي للدلالة يفعّل آليات شارحة كاشفة (لمكنون السر) بتعبير ابن عباد، ومشكّلة للموضوع الجمالي بتعبير إيزر.

2- **إطار فضائي :**

وجه آخر من الإستراتيجية القرائية عند ابن عباد، إذ لا يقتصر الفهم عنده في سيرورة القراءة الذهنية التي تتلاحق في حركية مفعّلة للدلالة، وإنما تجاوز ذلك إلى مرحلة فعل التحقيق حيث يتشكل المعنى كأثر كتابي شاهد على فاعلية القراءة ونتاجها.

وقد خط ابن عباد لذلك آلية منهجية تتماشى وما يليق بشرح كلام السادة حسب تعبيره إذ يقول: " وعلى الناسخ لهذا المجموع أن يتبع فيه ما رسمناه، ويكتب نص كلام المؤلف بصبغ يخالف لونه لما يكتب به سواه ... ويوفي في ذلك كلا منهم حقه، ليكون ذلك أقرب إلى حصول المرام في استخراج فائدة الكلام" [2].

فابن عباد بهذا الإجراء يعطي بعدا سميائيا لفضائه الشارح؛ حيث تكون الإشعاعية للحكم ومقامها، والاستمداد لشرحه وتقديره : " فينبغي لنا أن نقدم

([1]) ابن عباد، غيث المواهب العلبة في شرح الحكم العطائية ، ص3-4.

([2]) ابن عباد، غيث المواهب العلبة في شرح الحكم العطائية ، ص3.

كلام المؤلف – رحمه الله تعالى– مستوفى، ثم نتبعه كلامنا بصيغة الخبر والدعوى ، فنأتي فيه بعبارة أبسط من عبارته، وإشارة أجلى من إشارته[1].

وكأني بابن عباد في هذا الفعل الدال بمتفيئ شجرة يستظل بظلالها ويستطعم ثمارها، دون أن يكون له من رد الجميل غير رعيها وسقيها ليمد عمر هذا العطاء.

ومجمل القول إن خطاب المقدمة من خلال إستراتيجيته، عكس قراءة مخصوصة، انبثقت عن وجهة نظر محكمة لوضعية الشارح التاريخية وأفقه المعرفي العام "حيث الأفق بتحكم بقدر كبير في تحديد مدى الرؤية، الذي يجعل القارئ قادرا على رؤية مناطق معينة، في حين تحجب عنه مناطق أخرى، فيما يمكن أن يقرأ في النص هو إلى حد كبير محدد سلفا من خلال الأفق الذي يسمح بالرؤية والفهم"[2].

إن ابن عباد في نظرته للخطاب الحكمي نظرة تبجيل وإجلال ليس بدعا عن المتلقين الأوائل، فهو يشاركهم القرن بأفقه المشترك وسياقاته الثقافية المتشابهة، إنها معايير الجماعة المفسرة، بنظام قيمها الجمالية المعلية من شأن التصوف ورجاله، بل من عالم التزكية والنظر إليه أنه (لباب اللباب)، بل هو " كلام منطو على أسرار مصونة، وجواهر حكم مكنونة ".

وهي الإستراتيجية التي قدم بها ابن عباد آلياته القرائية كنص مواز للنص الشارح الذي سيعكس بدوره فعلا قرائيا مخصوصا لخطاب الحكمة بآليات قرائية ستكون مناط الكلام فيما سيأتي من تحليل.

([1]) م س ، ص4.

([2]) نادر كاظم، المقامات والتلقي ، ص38.

3. بلاغة الإرتداد والإمتداد في خطاب التنبيه:

أسس ابن عباد شرحه وفق مجموعة معايير تنبثق من المنظومة القرائية وقتئذ، في فعل قرائي يروم بناء المعنى ضمن نسق مؤسس على بلاغة الإرتداء الفعال نحو المرجع المؤطر وبلاغة الامتداد في اتجاه استقصاء المعنى وتكوينه، وما يرتبط بذلك من اجتهادات وفروض وتخمينات، بألوان من الربط بين النص وسياقه، والترجيح بين الأقوال[1] ، بكفاءة قرائية تحتكم إلى قدرة معرفية ومنهجية أسس عليها تنبيهه مستندا إلى إستراتيجية في اكتشاف مقصدية الحكم من جهة، واستثارة المتلقي بتوجيه أفعال الفهم والبناء المشكل للمعنى من جهة أخرى، وفق مسار قرائي يتلخص فيما يلي:

أ. تفعيل دلالة الحكم:

انبثقت حكم ابن عطاء الله من مرجعية توحيدية تهدف إلى تزكية النفس، فعدت بذلك أقوى دستور تربوي صيغ في القرن السابع هجري، يعكس عمق تجربة بأسلوب يمزج بين التصوير العاطفي والمنهج العقلي المستند إلى التحليل والتركيب، ما جعل منها " سفرا من أسفار الأدب الرفيع، يتناول كل شؤون النفس والأخلاق والتصوف، وإن كان يهدف بها كما يقول الرندي" إلى إيضاح طريق العارفين الموحدين وإبانة مناهج السالكين والمتجردين وإسقاط التدبير عن الخلق أجمعين"[2] .

إن الخطاب الحكمي في انبنائه على فكرة التزكية يستوجب كفاءة قرائية من الشارح، لاستيعاب هذا الفكر في معراجه تتسع بها خبراته عمقا وثراء؛ وابن عباد بمشاركته أفق الحكم وإدراكه طبيعة الفكر الصوفي وتوجهاته، كوّن نمطا خاصا من التلقي، استند فيه بدءا كشف البنى المركزية للخطاب الحكمي باختراق حواجز المنع فيه، قصد الإبانة عن مضمراته المنفلتة من الحصر والجاهزية لاستخراج وجه الدلالة

([1]) ينظر محمد بازي ، التأويلية العربية ، نص21.

([2]) عبد المنعم خفاجة ، الأدب في التراث الصوفي، ص88.

فيه إذ " لكل كلام وجه وتأويل" [1] كما يقول ابن رشيق، بأسلوب تتمظهر فيه اللغة بحسب طبيعة البنية المركزية للحكمة ذاتها[*]، بوضعها في سياقها الشامل لبناء مقصديتها؛ فإن كانت الحكمة تتعلق بأقوال القوم نجده يطيل الشرح فيها تحليلا وتفصيلا [2] بالتركيز على البنيات التأثيرية التي تحتل الصدارة في الخطاب الحكمي، والتي من شأنها أن تحدث استجابة جمالية لدى المتلقي، بوضعه في سياق التجربة، مستثيرا استعداداته النفسية والذهنية بفعل متتاليات المعنى التي ترصدها وجهة نظره الجوالة كأداة إجرائية ، وهي آلية نجدها في كل الشرح.

([1]) ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تح محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجبل ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 1972، ج1 ، ص102.

[*] فالحكم تشمل من حيث المعنى والمضمون على طائفة من النظريات والأفكار الصوفية والفلسفية والفقهية والعقائدية، وكلما مال الأسلوب إلى غرض من هذه الأغراض نجد الأسلوب يختلف تبعا لذلك ، فإن كان موضوع الحكمة متصلة بالأحكام الشرعية ، رأيناه يصطبغ أسلوب الفقهاء المبني على الجدل والاستدلال، وإذا كان الموضوع وصف لحالة نفسية أو حقيقة باطنة رأيناه يستخدم أسلوب الإيحاء النفسي وطريقة التعبير الصوفي، لأن ذلك هو الأسلوب الملائم لطريقة الكشف والإبانة عن الحقائق والأسرار .

ينظر عبد المنعم خفاجي الأدب في التراث الصوفي ، ص88.

([2]) ينظر ، ح4 ، ح6، ح10، ح13.

مثال توضيحي:

يتناول ابن عباد الحكمة الأولى" **من علامات الاعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل**" بقوله " أقول الاعتماد على الله تعالى نعت العارفين الموحدين، والاعتماد على غيره وصف الجاهلين الغافلين "، فهو يضع المتلقي أمام المعنى بملخص جامع، مستثيرا القارئ للاستفهام عن نعت العارف، ووصف الجاهل، فيقول " أما العارفون الموحدون، فإنهم على بساط القرب والمشاهدة ... فإن وقعوا في زلة أو أصابتهم غفلة، شهدوا تصريف الحق لهم ... لأن السابق إلى قلوبهم ذكر ربهم، لأنهم غرقى في بحور التوحيد " [1]، ثم يستطرد في بيان الفريق الثاني بقوله : " وأما غيرهم فبقوا مع أنفسهم في نسبة الأعمال والأفعال إليها ... اعتمدوا على أعمالهم وسكنوا إلى أحوالهم... فمن وجد هذه العلاقة في نفسه فليعرف منزلته وقدره " [2].

فالمتلقي هنا باندماجه في سياق التجربة الجمالية يصل إلى بناء المعنى بترصد الدلالة على امتداد الشرح في شكل شبكة علاقات تبني المعنى تدريجيا في وعي المتلقي"التجريد عبارة عن... وعلاماته ..."، و" الهمة حالة للقلب... وتكون بـ..." ثم يأتي دوره ابن عباد لاستجماع المعنى ووضع المتلقي في بؤرة المعنى "وما ذكرته من معاني الإقامة في نوعي الأسباب والتجريد هو شيء فهمته ..."[3].

وفي هذه الخطوة الإجرائية يلفت نظر المتلقي إلى ما انتهى إليه المعنى، حرصا منه على الإيضاح، ودرءا لاستشكال الفهم عند المتلقي.

ويتدرج ابن عباد من مرحلة تفعيل المعنى إلى مرحلة الاستدلال عليه عبر آليات تحكم أفعال الفهم لدى المتلقي، حيث يصبح المعنى بارزا حيا في ذهنه. ولعل أهم هذه الآليات ما يستند إلى سياقات خارجية تمثل نصوصا موازية تمثل روافدا للمعنى.

([1]) ابن عباد ، غيث المواهب العلية ، ص5.

([2]) م س ، ص6.

([3]) م س، ص8.

ب. آلية الارتداد ودورها في تفعيل الواجهة الخلفية للحكم:

هي مرحلة حفر في الجذور المرجعية لتعقب المعنى في مظانه الأصلية بحركة ارتداء تتجاوز فيها القراءة مستوى الشرح باعتباره " كشف المراد عن اللفظ المشكل" [1]، إلى دلالة أوسع تتعلق بالإبانة وإيضاح المعنى؛ وذلك بالعودة إلى النقول والأقوال والمدونات...، ويتغيا الخطاب في هذه المرحلة الوصول إلى رؤية أكثر موضوعية للحكمة، بإعادة تمثل الأفق الأصلي قصد كشف المعنى العميق، ويعتبر ابن عباد هذه الحركة الارتدادية إجراء شارحا لابد منه، ذلك لأن " كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة، وجواهر حكم مكنونة لا يكشفها إلا هم، ولا تتبين حقائقها إلا بالتلقي عنهم" [2].

وهذا الكشف الذي أشار إليه ابن عباد نجده يتجسد بآليتين في شرحه:

ب-1. تناص داخلي مع المرجعية العطائية:

فابن عباد كثير الرجوع إلى المرجعية العطائية أفقا وفكرا، لا لشيء سوى كون هذا الخطاب نصا شارحا للحكم، يحتكم إلى مقصدية ابن عطاء الله في تفعيل القناعات الداخلية للسير في طريق التزكية، بلغة شارحه تعكس إستراتيجية قيل إنها تمثل " قمة ما بلغته التجربة الصوفية من اقتدار في التعبير الأدبي، من أديب واسع الأفق مستنير الفكر، متنوع الاهتمام، يعيش هموم مجتمعه الأخلاقية، ويعبر عنها تعبيرا أخّاذا يقوم على المعنى العميق والصياغة الدقيقة، إلى جانب الإحساس المرهف بجماليات اللغة والاستخدام الأمثل لتنوعاتها" [3]، وهو استخدام كان ابن عطاء الله يتغيا به الانتصار

([1]) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إل نظريات القراءة ، ص 208.

([2]) ابن عباد ، غيث المواهب العلية في شرح العطائية ، ص3.

([3]) عبد المقصود هيكل، الحكم العطائية وشرحها عند ابن عباد النفري، مركز الأهرام ، للنشر والترجمة القاهرة ، ط1، 1988 ، ص5.

للقصد نفسه لا لبنيته، وهي حقيقة يقصر أمامها فعل الألفاظ، وبذلك تكون اللغة منقادة من المعاني تنتجها حوارا وتعمقها فعلا استنادا إلى حوارها مع الأفق الصوفي الذي كان يحكمها، والتي تموضعت ضمنه واغتنت به، ما جعل القراءة الشارحة تنهل منه دون الإمساك به في جميع أبعاده؛ لأن أساس الشرح " أن يذعن وأن يقول بوضوح كيف يفهم، وفي هذه الحالة فإنه لن يتمكن من تقديم تعبير يمسك بجميع أبعاد النص، وسوف يؤول إلى التنازل المستمر، إلى استخدام أسلوب يكون أكثر وضوحا من النص الأصلي، وبالتالي يكون باهتا أكثر "[1].

ولعلها القناعة التي أثبتها منذ المقدمة حين قال " ولا قدرة لنا على استفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب، وما تضمنه من لباب اللباب " [2] ، ما أعوزه الرجوع إلى أقوال ابن عطاء الله بكفاءة تناصية، نقلت المعنى من المنبع كواجهة خلفية تأصيلية، تمريرا إلى واجهة أمامية حيث المتلقي سينهل من المعنى فهما ووعيا وبناء.

شيّد ابن عطاء الله حكمه على فكرة تحكم فلسفته الصوفية، وتمثل عقد دلاليا ناظما للحكم؛ وهي فكرة إسقاط التدبير [*] التي تعني: " أن الإنسان لا إرادة له بالقياس إلى إرادة الله؛ التي تدبّر الكون كله بما فيه الإنسان، ولهذا يتصور ابن عطاء الله ألا فعل للإنسان إلا بفعل الله، ولا اختيار له إلا باختيار الله " [3] ، فشعور الإنسان بعجز إرادته أمام قضاء الله وقدره، سيوصله بالضرورة إلى معرفة الله والرضا التام لما يورده عليه

([1]) عبد الكريم شرفي ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ص41.

([2]) ابن عباد ، غيث الواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، ص3.

([*]) التدبير هو النظر في عاقبة الأمور، أو التفكير فيما ستؤول إليه مستقبلا، فيقال دبّر الأمر بمعنى نظر في عاقبته وتفكر، وتدبر الأمر نظر في أدباره أي في عواقبه؛ فهو تقدير شؤون يكون عليها المستقبل بما يخاف أو يرجى.

= ينظر تفصيل المسألة في التنوير في إسقاط التدبير لابن عطاء الله، وابن عطاء الله وتصوفه للتفتزاني، وشرح أحمد زروق على الحكم ، وكذا كتاب إيقاظ الهمم لابن عجيبة .

([3]) أبو الوفاء التفتزاني، ابن عطاء الله وتصوفه، ص124.

من أقدار تأدبا معه وتسليما بقناعة " لا حول ولا قوة إلا بالله" ولذلك "غاية نفسية خلقية، يضعها ابن عطاء الله أمام السالك للطريق، فيكون متقبّلا جميع الآلام ، وثابتا بإزاء ما يرد عليه من الشدائد، إيمانا منه بسبق تقدير ذلك عليه فيصمد لأحكام الله وأقداره " [1] ، فتحصل الراحة النفسية مع هذا التسليم بشهود قبضته الشاملة المحيطة لكل شيء في الوجود، وهو ما سيدفع الإنسان للفرار من الله إلى الله محققا بذلك أرقى صور الكمال الإنساني.

إن ابن عباد بآلية الارتداء نحو المرجعية العطائية، جنّب شرحه فلسفة أثارت جدلا كبيرا بين الصوفية والمعتزلة (فعل تدبير الإنسان)، مؤثرا السلامة لنفسه، إذ الإحالة على كلام ابن عطاء الله أبلغ للفهم وأوصل للمراد .

ويمكن أن نستدل على ذلك بالحكمة الرابعة " **أرح نفسك من التدبير فما قام به غيرك عنك، لا تقم به لنفسك** " [2]، فابن عباد يقدم بين يدي كلام ابن عطاء الله شرحا موجزا، ثم يعقب بقوله " وهذه المسألة أساس طريق القوم، بل هي جملته وكليته، والكلام فيها طويل عريض ، وإنما اقتصرنا فيها على هذا القدر اليسير من التنبيه ،لأن المؤلف – رحمة الله – أفرد في هذا المعنى كتابا أسماه " التنوير في إسقاط التدبير " أحسن فيه غاية الإحسان، وقرّب الأمر فيه ، بحيث يُستغنى به عما صنف في هذه الطريقة من ديوان ، فتحصيله متعين على كل مريد نجيب " [3].

فعبارة ابن عباد الأخيرة فيها دفع للمتلقي، وتوجيه للفهم من المرجعة العطائية ذاتها، وهو منهجه في كامل الشرح [4]، إذ نجده يعلق بعبارات من قبيل" إنتهى كلامه

([1]) م س ، ص134.

([2]) ابن عطاء الله السكندري ، الحكم العطائية ، ص 6.

([3]) ابن عباد، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، ص10–11.

([4]) ينظر الحكم التي تدور حول فكرة ، " إسقاط التدبير "، ح5 ، 6، 17، 22، 25، 33، 34، 36، 38، 39، 40 ،75،93، 137.

في هذا المعنى وهو كلام حسن "، " وإنما أثبتناه هاهنا على طوله لأنه تولى فيه بيان لمسألته "، " فنقلناه بلفظه ووددنا لو أن جميع مسائله تكون هكذا ".

ب-2. تناص خارجي: تفعيل الواجهة الأمامية من خلال الواجهة الخلفية للنصوص:

إذا كانت المقاربة الأولى تروم اختراق نسيج النص باستنطاق مقصدية الحكم من صاحبها نفسه، فإن فعل الارتداد عند ابن عباد لا يقف عند هذا الحد، بل راح يحاور كفاءات قرائية أخرى، شكلت نصوصا موازية للخطاب الحكمي اتخذها الشارح آلية مرجعية للإبانة عن مضمرات هذا الخطاب، بتتبع المعنى ومحاولة تفجير طاقاته عن طريق النظر في وجوه الدلالة عند أقطاب الصوفية، والتي ستثري رصيد الخطاب الشارح بدلالات جديدة تنشأ من التوتر الحاصل بين السياق المرجعي والسياق الجديد.

وابن عباد استكمالا لتعميق فكرة الرضا التام عن المولى عز وجل، التي استند فيها إلى المرجعية العطائية كواجهة خلفية (إسقاط التدبير)، راح يستنطق المتخير من أقوال أقطاب الصوفية، المتحققين بفلسفة ابن عطاء الله، بوعي قرائي شكّل واجهة أمامية كحصاد بذر للمرجعية العطائية (الواجهة الخلفية) بامتزاج الأفاق، والتي ستفعّل بدورها تأثيرات جديدة لمتلقين لاحقين سيشكلون بدورهم أفقا قرائيا جديدا كواجهة أمامية، تستقي فاعليتها من آفاق المرجعيات السابقة ابن عطاء الله / أقطاب الصوفية الذين سيتمركزون كواجهات خلفية، في حركة ارتدادية ينهل فيها اللاحق من وعي السابق.

وتجسيدا لهذه الفكرة سأحاول تفعيل فكرة إسقاط التدبير استنادا إلى آلية الارتداد نحو المرجعيات.

يقول ابن عباد " حكم العبد ألا يختار شيئا على مولاه، ولا يجزم بصلاحية حال من الأحوال له ... وأن يسلم نفسه لمولاه، ويعتقد أن الخيرة له في جميع ما به يتولاه، وإن

خالف ذلك مراده وهواه " [1] ، وهذا استنادا إلى فكرة التسليم التام لله تعالى " **الغافل إذا أصبح ينظر ماذا يفعل، والعاقل ينظر ماذا يفعل الله به** " [2] . ف " **إن لم تحسن ظنّك به لأجل حسن وصفه، فحسّن ظنّك به لأجل معاملته معك، فهل عوّدك إلا حسنا، وهل أسدى إليك إلا مننا** "[3] ، فالأصل الذي ينبني عليه هذا المعنى هو تحقق العبد في مقام التوكل، الذي يتفرع من شجرة إسقاط التدبير، ذات المرجعية العطائية بل المرجعية الشاذلية، يقول ابن عباد " وقد رأيت لسيدي أبي الحسن الشاذلي – رضي الله عنه – كلاما حسنا لما ذكره المؤلف – رحمه الله – فرأيت أن أذكره هاهنا بنصه، يقول أبو الحسن الشاذلي" لا تختر من أمرك شيئا، وأختر ألا تختار، وفر من ذلك المختار، ومن فرارك ومن كل شيء إلى الله عز وجل " وربك يخلق ما يشاء ويختار" [4].

ولا يزال ابن عباد ينهل من معين شيوخ الصوفية استشهادا وحجاجا للمتلقي فيقول " الهمة العلية تأنف رفع حوائجها إلى غير الكريم، ولا كريم على الحقيقة سوى الله تعالى، قال الجنيد – رضي الله عنه – " الكريم الذي لا يحوجك إلى مسألة "، وقال الحارث المحاسبي – رضي الله عنه – " الكريم الذي لا يبالي من أعطى " ، وكما قال بعضهم " الكريم الذي إذا قدر عفا، وإذا وعد وفى... وإذا رفعت حاجة إلى غيره لا يرضى، وإذا جفي عاتب وما استقصى " [5].

بهذه الحركة الارتدادية نحو المراجع التأصيلية يبني ابن عباد صرح شرحه بناء يمكن أن نستخلص منه ما يلي:

([1]) ابن عباد، غيث المواهب في شرح الحكم العطائية ، ص13.

([2]) ابن عطاء الله الحكم العطائية ، ح 114، ص32.

([3]) م س ،ح 40، ص 16.

([4]) ابن عباد، غيث المواهب العلبة في شرح الحكم العطائية ، ص13.

([5]) ابن عباد، غيث المواهب العلبة في شرح الحكم العطائية ، 60.

1. حاول ابن عباد ان يتجاوز بحفره المركزية العطائية، إلى مركزية خطاب المدرسة الشاذلية، وعلماء السلوك عموما، وذلك تأصيلا للمعنى وتعميقا له.
2. ينبني المعنى عند ابن عباد على الفهم التفاعلي الحاصل بين الأفاق المرجعية، علماء التزكية —> الحكم —> ابن عباد—>.....المتلقي، عبر حوار الماضي/ الحاضر كما يطلق عليه غادمير [1]، وهو حوار ينبني على فكرة " لا يوجد تأويل خاطئ ، ولكن تأويل قصدي" [2].
3. أظهرت، أقوال كبار الصوفية – والتي لا أدّعي الإحاطة بها – وحدة النظرة وأحادية المقصد في طريق التزكية عندهم، بقراءات منتظمة المنهج ناظمة للمنتهج في سيره إلى المولى عز وجل . وفق أطر المرجعية التأصيلية الأولى، ما جعل قراءتهم تتلون بخصوصية الفهم مع تعدد طرق الإفهام؛ وهي غاية قد لا يتحقق بها المتلقي وتتعذر عليه، فنفهم بذلك هيبة ابن عباد واعتذاره حين قال " ونحن نستغفر الله تعالى مما تعاطيناه من الأمر العظيم، واقتحمناه من الخطر الجسيم" [3] . كما قد لا يحققها الشارح على مستوى التعبير حين يتعذر عليه إيصال لذة طمأنينة القلب، وراحة السر المتأتية من تذوق الباطن للّذة المشاهدة عيانا، حيث حضور اليقين الذي اعتذر الإمام الغزالي عن وصفه وعبر عنه " بدرجات يضيق عنها نطاق النطق " [4].

([1]) هانس جورج غادمير، فن الخطابة وتأويل النص ونقد الايديولوجيا، تر نخلة فريفر ، مجلة العرب والفكر العالمي، ع3 ، 1988، نقلا عن عبد الكريم شرفي، ص45.

([2]) حسن حنفي، الهرمونطيقا ،والتأويل دار قرطبة ، ط2، 1993، ص 9.

([3]) ابن عباد، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، ص4.

([4]) ينظر، محمد بن بريكة ، المدخل للتصوف الإسلامي، مج 9، ص206.

رغم هذا فقد سجلت تجربة القراءة الشارحة الصوفية وقفة بارزة في منظومتنا العربية منهجا وإستراتيجية، تحتاج إلى تسليط جهد قرائي فيها، علّه يأتي بجديد التأويل في هذه المنظومة.

ج. آلية الامتداد في خطاب الشرح :

أسس ابن عباد شرحه على قراءة تروم بناء المعنى، بالبحث عن البؤر الدلالية بآليتين متساندتين؛ الأولى فيهما ظاهرية تستجمع المعنى وتكشفه، والثانية فعلها باطني يحفر في المعنى ويولده.

أما الآلية الظاهرة فهي فعل الارتداد نحو المراجع المؤصلة، وأما الباطنة فهي جهد قرائي يحتكم إلى كفاءة قرائية، ينطلق منها ابن عباد في اتجاه توسيع المعنى والامتداد به إلى دلالات أعمق، حيث يكون الفهم " عملية خلق من بعد خلق لفعل النواة الأولى التي هي محل لتجمعات المعنى في النواة الميتاخطابية " [1]، باجتهادات وفروض وتخمينات فيما لم ترد فيه نقول، وكذا انجاز ألوان من الربط بين النص وسياقه، والترجيح بين الأقوال [2] ، بحدث تواصلي يترجم وعيا إدراكيا لمؤثرات الخطاب الحكمي، عبر فعل التحقق كقراءة منتجة للموضوع المُدرك ، والمُوّلد في الوقت ذاته لفاعل الإدراك (المتلقي)، حيث سيتولد حدث تواصلي جديد من موجّهات فعل البث في الخطاب الشارح تحفز بدورها وعي المتلقي، أين يتحقق فهم الذات من خلال التفاعل مع المكون الدلالي المتشكل تراكميا بفعل المرجعيات وامتداداتها المفهومية؛ فتنفتح الذات على عالم ما بعد الفهم، حيث الإدراك الفعلي والتمثل السلوكي وفي هذا التمثل الواعي/ الفاعل تتأسس ذات مغايرة ، تكون ثمرة التهيئة والبناء الذي حرص الخطاب

(1) عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمونطيقا والتأويل العربي الإسلامي، ص123.

(2) ينظر محمد بازي، التأويلية العربية ، ص21.

الشارح على غراسها بمقصدية فعل الامتداد كآلية مستكملة لخطوات تفعيل سلوك التزكية التي بادر بها ابن عطاء الله بدءا.

وما يمكن أن نسجله من ملاحظة تظهر هذه الآلية في خطاب الشرح عند ابن عباد استتباع أقوال القوم بفعل " قلت "، إما لغرض ترجيحي أو تحليلي، أو لملء فجوات المسكوت عنه بصيغة (قلت) لا (أقول)؛ وصلا لفاعليته القرائية بفعل القراءة (البعد الإجرائي) ،ومدًا لعلاقات التواصل مع المرجعيات التأصيلية، استنادا لقوله في المقدمة "وإنما نورد ذلك على حسب ما فهمناه من كلامهم، وما انتهى إليه علمنا من مذاهبهم" [1] وكأنموذج تطبيقي لهذه الآلية نجد ابن عباد في الحكمة الثالثة والثلاثين بعد المئتين:

(ح: 233) : " **العلم إن قارنته الخشية فلك و إلا فعليك** "[2].

يقول : " العلم الذي تلازمه الخشية لك، لأنك تنتفع به في دنياك وآخرتك... والعلم الذي لا خشية فيه عليك، لأنك ستُضّر به فيهما، وهذا هو الفرق بين علماء الآخرة وعلماء الدنيا؛ من حيث إن علماء الآخرة موصوفون بالخشية والرهبة، وعلماء الدنيا موسومون بالأمن والغرة "[3] .

- **آلية الارتداد ودورها في تفعيل الامتداد:**

يركز ابن عباد على النصوص الموازية لدعم هذه الفكرة، مستهلا تحليله بقوله " وقد بيّن علماؤنا" إذ في فعل (الإبانة) كامل التوضيح ومنتهاه، من فئة ألحق نفسه بهم (علماؤنا) انتسابا لمرجعيتهم وإقرارا بعلمهم " وقد بين علماؤنا – رضي الله عنهم– حال الفريقين، وأوضحوا أمرهم بالنعوت والعلامات ، وأطالوا في ذلك النَفَس... فمن

(1) ابن عباد، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، ص3.

(2) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح233، ص57.

(3) ابن عباد، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، ص278.

أراد الشفاء فعليه بالنظر في كتاب (العلم) من كتاب (إحياء علوم الدين) لآبي حامدا الغزالي"[1].

ثم راح يعدد أقوال " الفضيل بن عياض، الحسن البصري، سفيان الثوري..."، وكلها أسماء لامعة في سماء المرجعية الصوفية، تثري ذخيرة الخطاب الشارح ، وتُفعّل الوعي لدى المتلقي بهذا الثراء المرجعي، حيث يبدأ فعل الفهم الذي لن يكون دون تأثير أفكار مسبقة ، كانت تحكم الإدراك، ما يحمله على استبعاد أفكار، وتقديم أخرى في وقفة نقدية مع ذات منصتة لهمسات من شأنها أن تفجر قناعات وتدحض أخرى.

د. فعل الترجيح عند ابن عباد:

بوصول المتلقي إلى هذه العتبة الإفهامية حيث أفعال التأثير تفتح له أفاق معان كانت مغيّبة عليه، يأتي ابن عباد بمرحلة شارحة يتغيا بها وضع المتلقي في مسار المعنى الأصوب، معتمدا في فعل الترجيح هذا – في أغلب الأوقات – عل المرجعية التأصيلية الأولى (قرآن– حديث)، يقول ابن عباد " قلت: ولذلك أمارات وعلامات لا تحصى، ولا تخفى، وفي الحديث عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قال " يخرج في آخر الزمان رجال يختلسون الدنيا بالدين، يلبسون للناس جلود الضأن من اللين ، ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم قلوب الذئاب، يقول الله تعالى: أبي تغترون، أم علي تجترئون، فبي حلفت لأبعثن على أولئك فتنة تدع الحليم منهم حيران "[2] .

ولا يزال ابن عباد يبني مساره بأقوال القوم فتعقيباته، فأقوالهم[3] ... محاصرا المتلقي بأفكار جديدة، توّجه أفعال الفهم والإدراك لديه، فتدخل الذات في عملية تخلية فتحلية، في مرحلة تحول متدرجة، لبلوغ مرحلة من " التحرير الذي يثير لدى الذات

([1]) م س، ص278.

([2]) ابن عباد، غيث المواهب العلبة في شرح الحكم العطائية ، ص 280.

([3]) وتم هذا الأخذ بين قالوا وقلت من صفحة 274. إلى 290.

نوعا من التلقائية والإرادة والقوة، فيمنحها بذلك إمكانات جديدة للرؤية والتجربة، ويمنحها بالفعل نفسه إمكانية تجاوز ذاتها ووعيها الخاص" [1].

لقد فعّل ابن عباد مقصديات ابن عطاء الله بشواهد حية من لقاح عقول العلماء، والمتخير من كلامهم، حتى يهيئ غراس النفوس لبذر هذا الخطاب علّها تؤتي أكلا طيبا تنفتح به عوالمها الداخلية، يقول ابن عباد ف ختام شرح الحكمة " فهذه نبذة قصدت إلى بثها في الموضع اللائق بها من هذا التنبيه لينته بها من سبق له من الله زوال العمى عن بصره، ومراجعة خوفه وحذره من المعلمين والمتعلمين، وليتبيّن بها كلام المؤلف رحمه الله غاية التبيين"[2].

(1) عبد الكريم شرقي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ص217.

(2) ابن عباد، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، ص290.

خلاصة نقدية:

مجمل ما يمكن تسجيله في هذا الشرح – الذي لا أدّعى الإلمام بمكوناته – ، والذي قيل في حقه " مما منّ الله به على العباد شرح الحكم لابن عباد " ما يلي :

1. أن ابن عباد في انفتاحه على سياق الحكم استعان بمسارات قرائية متدرجة:

أ. تفعيل البنيات المركزية للحكمة في علاقاتها الداخلية؛ فالحكم وإن بدت متغايرة، إلا أنها تتجمع في مركزية دلالية واحدة تتبنى على فكرة إسقاط التدبير.

ب. اعتماد بلاغة الارتداد نحو الأصول بالعودة إلى النقول والأقوال والمدونات، كنصوص موازية مصاحبة، أغنت سجل الحكم وزادت في ذخيرته .

ج. أبرز ابن عباد في شرحه جهدا قرائيا، أظهر فيه فهما واعيا، عبر آليات منهجية أنجزت المعنى وفعّلت وعي الذات المتلقية.

2. لقد أكثر ابن عباد في خطاب المقدمة أسلوب الاعتذار من شيوخه بالدرجة الأولى، ومن المتلقي ضمنيا، غير أن قراءة خطاب الشرح أثبتت كفاءة قرائية بفعل إنتاجي بنى المعنى، وكشف مضمرات المسكوت عنه، وفجّر طاقة الخطاب المكنونة.

3. ما يمكن أن يُبنى على الحكم السابق شخصية هذا الرجل، إذا لم يكن صوفيا ينقل لنا عبارات رمزية تخفي وراءها شطحات فكرية، وإنما كان الرجل الصوفي الذي أعاد رسم معالم فكر، رام تصحيح فكرة وجودنا في ذاتها، كشفا ووعيا، أين أصبح التلقي فهما، وغدا الفهم صيرورة وعي.

افتتن أحمد زروق بهذه الحكم افتتانا، إذ استولت عليه جاذبيتها، فكانت لا تفارقه في سفر ولا إقامة وكان يشرحها فإذا ما انتهى من شرحها يشرحها من جديد.. حتى بلغ بها أكثر من ثلاثين شرحا.

عبد الحليم محمود

أحمد زروق : مسارات القراءة وكفاءة التلقي

1. الشخصية وثراء التصنيف
2. خطاب المقدمة والعرض المنهجي
3. مسارات بناء المعنى
4. أحمد زروق من قراءة الشرح إلى فعل التأويل

1. الشخصية وثراء التصنيف:

هو أبو الفضل شهاب الدين بن أحمد البرنسي أصلا وولادة، الفاسي نشأة ودارا، المصراتي قرارا ومقاما ومزارا، المشهور بزروق [1].

ولد بفاس في 18 محرم 846 هـ، حفظ القرآن بها، وتعلم ما يتعلمه أقرانه من المبادئ الأولى للعلوم الدينية والعربية، ثم كانت حياته بعد ذلك دراسة وسياحة وتجردا، أما التجرد فيعني أنه استخلص نفسه لله تعالى، وأما السياحة فإنها تعني في لغة ذلك العصر الأسفار المتلاحقة في طلب العلم والخلوة للعبادة [2].

يعد واحدا من الشخصيات في تاريخ الفكر الإسلامي من حيث غزارة العلم ورقي المنزلة وثراء التصنيف في عدد من الحقول المعرفية ، ما أهله أن يكوّن " لنفسه شخصية لها أبعادها وتأثيراتها، لها فرادتها ومميزاتها، يتجلى هذا التلاحم – دون خصام أو فصام – بين الشخصية وبين العلم، بين العقل وسيادته، وبين القلب وسلطانه "[3]، هذه الشخصية ساعدته ليخوض معركة التوفيق بين سلطتين متنازعتين ، مقاصد الشريعة من جهة، ومرامي الحقيقة من جهة ثانية ، فكان فقيها معتدلا ومفكرا متصوفا، فأضحى موصوفا بـ " محتسب الفقهاء والمتصوفة " ماسكا خيوط الزوايا الحادة من أواسطها "[4].

صنّف العديد من الكتب في عالم المعرفة، وعالم العرفان، تربو عن المائة مصنف[5].

([1]) ينظر محمد إدريس طيب، الأنوار الإلهية بالمدرسة الزروقية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012، ص7.

([2]) ينظر أحمد زروق، شرح الحكم العطائية، تح عبد الحليم محمود، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2010، ص12.

([3]) أحمد الطريبق أحمد، حكم ابن عطاء الله وصداها في الغرب الإسلامي " قرة العين " لأحمد زروق نموذجا،المناهل، ع91–92 ، ص334.

([4]) م س، ص336.

([5]) ينظر الحسن شاهدي، التأثير الشاذلي في التصوف المغربي، المناهل ، ع91–92 ، ص53.

واستنادا على الدراسة التصنيفية التي قام بها علي فهمي خشيم[1] ، لمؤلفات أحمد زروق سأحاول استقراء هذه التصانيف، والتي يمكن اختصارها في الجدول التالي:

المصنفات	المحور المعرفي	عددها
صوفية	– علم التصوف – الذكر الصوفي –علم الأحرف والأرقام	30 08 03
فقيهة	– علوم الفقه	12
علم الحديث		06
المناقب والرحلات		02

وعليه ما يمكن ملاحظته في هذا الجدول:

1. كثرة مصنفات أحمد زروق، إذ أرجع الدارسون كثرة التأليف إلى ميله الفطري للكتابة منذ شبابه، إذ " اقتحم هذا الميدان، ولم يتجاوز الرابعة والعشرين من عمره ، واستمر نشاطه التأليفي في نمو منقطع النظير إلى قبيل وفاته بمصراته "[2] سنة 899هـ.
2. كان أحمد زروق ملما بعدد من العلوم، ترجمها في تصانيف تتصدرها الكتب الصوفية والفقهية، وهذا راجع إلى وسطيته بين علوم الظاهر (الفقه)، وعلوم الباطن (التصوف)، وهي كتب حددت مقصديتها وفق ثلاث مسارات رئيسة:
   أ. مسلك تعليمي توجيهي إرشادي، يوجّه بدرجة أساسية لطلاب علم الظاهر أو طلاب علم الحقيقة.

(1) علي فهمي خشيم، أحمد زروق والزروقية ، دار المنشأة الشعبية للنشر ليبيا، 1975، ص 17 وما بعدها.

(2) الحسن شاهدي، الكتب التنظيرية الصوفية، التوجيه، التقعيد، التسنين، مطبعة الأمنية الرباط، 2006، ص 21.

ب. مسلك تقعيدي يهدف أساسا إلى توضيح معالم وأساسيات السير الصوفي.

ج. مسلك معرفي يمنهج الفكر والسلوك وفق نظرة وسطية تحتكم إلى مصدري التشريع ، وتنهل منهما عبادة ومعاملة.

هذا ولم يقتصر أحمد زروق على وظيفة التأليف فقط، بل كان متلقيا خبيرا يحسن الإنصات للمتون شرحا وتأويلا، في مختلف الحقول المعرفية، كما سنوضحه في الجدول التالي:

المحور المعرفي	عدد الشروح
كتب التصوف	50
كتب الفقه	11
علم الحروف والأرقام	01

وبالمقارنة بين الجدولين نجد أن المصنفات الصوفية قد حازت رهان السبق تصنيفا وشرحا، ويرجع ذلك للأسباب التالية:

1. انبثاق نهضة صوفية في القرن التاسع هجري (الخامس عشر ميلادي)، حيث مكّن للطريقة الشاذلية فكرا وممارسة، وهو تمكين فُعّل بفضل الكتابات التي خاضت في مختلف مواضيع التصوف لغرض تأسيسي تقعيدي، تتصدرها كتب " أحمد زروق " ؛ يقول الحسن شاهدي " والمطلع على الإنتاج الصوفي المغربي في القرن التاسع الهجري، لاشك يلاحظ هيمنة كتابات أحمد زروق في الكم والكيف معا، فتآليفه العديدة ورسائله الكثيرة المتنوعة لم تغفل جانبا

مما له علاقة بالتجربة الصوفية وتراثها وآدابها " [1]، وهي تآليف تحتكم من حيث قيمتها النقدية إلى أطوار نضجه الفكري ومراسه في سيرة القوم.

2. لما كانت الكتب المشرقية تشكل المظان الوحيدة للتعرف على أساسيات التصوف، سعى علماء التزكية المغاربة النسج على منوالها، بل التأسيس لكتابات مغربية تراعي تقديم الأجوبة المستحدثة في الوسط الصوفي المغربي، أو تقريب كبريات المتون بقراءات تنبثق عن الأفق المغاربي في الأساس.
3. الحديث عن شروحات أحمد زروق هو حديث – بلا ريب – عن مصنّف لا يزال ينظر ويعاود النظر فيه، إلى أن بلغ به ثلاثين شرحا؛ وأعني به (الحكم العطائية)،[*] والذي جعل منها مشروعا قرائيا طال عمره إلى ما يربو عن الربع قرن. ويُرجع عبد الحليم محمود كثرة شروحه في هذا المتن إلى " أنه افتتن به افتتانا، لقد استولت عليه جاذبيتها، فكانت لا تفارقه في سفر ولا إقامة، وكان يشرحها، فإذا ما انتهى من شرحها، يشرحها من جديد، وتفاوتت شروحه بين الإيجاز والتطويل " [2].

إن هذه الملاحظة التي سجلها عبد الحليم محمود تثير عددا من الأسئلة لعل أبرزها:

- لماذا طال مشروع خطاب شرح الحكم بالذات دون غيره من الخطابات الصوفية الأخرى ؟
- ما دافع الافتتان هذا، والذي لم تخب جذوته ربع قرن من الزمن؟!

([1]) الحسن شاهدي، الكتابات التنظيرية الصوفية ، ص10.

([*]) يقول عبد الحليم محمود في مقدمة تحقيقه للشرح السابع عشرا " أما عدد هذه الشروح فلم يتيسر إحصاؤه في دقة دقيقة، والمؤكد أنها وصلت أكثر من ثلاثين شرحا.

أحمد زروق، شرح الحكم ، ص11.

ويقول الحسن شاهدي، انه كان ينجز شرحا أو شرحين في السنة.

ينظر الحسن شاهدي، الشروح الصوفية، ص75.

([2]) أحمد زروق، الشروح الحكم ص 11.

إن الإجابة عن هذين السؤالين تلزمنا استقراء أقوال أحمد زروق نفسه في هذا المتن، وكذا إشارات الدارسين الذين بحثوا في مشروع الكتابة عنده:

أ- مركزية الحكم ووعي القراءة الإبداعية عند أحمد زروق:

يقول أحمد زروق في مقدمة شرحه السادس عشر المعروف بـ " قرة العين " وباعثه وقوع الحرقة في القلب، لم يكن إطفاؤها إلا بوجود الكتب فكنت أكتب ولا أدري [ما؟]... فإذا فرغت منه تأملته، فإذا فيه قد أصبت فكمل في سبعين ورقة ، ثم استمرت القوى على أنواعه المحققة إلى الآن، من غير حول منا ولا قوة ... مع أنّ لم نأخذه من تعلم يقصد ولا بتفهم يُعرف يُعهد، ولكن الاعتكاف على مطالعة كتب الأئمة، واستمطار الفتح من الله بكنه الهمة إلى أن طلع بأفق القلب ما يرى من أثاره ذلك " [1].

فأحمد زروق يكشف في هذا النص – على طوله – حالة نفسية تعكس ذلك الاستئناس الذي يجده عند مقاربة هذا المتن، لما يعتبره من مكدرات لم يفصح عنها؟ فكأننا بهذا المتن مفتاح للتنفيس النفسي، ومهيئ من مهيئات البسط التي يلجأ إليها زروق، إذا تأبّت عليه نفسه بحالة من حالات القبض [*] المعروفة عند القوم. ولا شك أن عبارة (لم يكن إطفاؤها إلا بوجود الكتب) أي الكتابة، تستوقفنا، فأحمد زروق لا يلجأ إلى المتن الحكمي كقارئ يجول في جنباته بوجهة نظر جوالة حسب لغة إيرز، وإنما يُنفّس عن هذه الحرقة كتابة، كفعل معرفي حُوّلت فيه القراءة كإدراك جمالي، إلى فعل تحقيق (فعل إبداع)، نفّس به عن تلك الكتلة الصماء الجاثمة على صدره، مخففا

(1) أحمد زروق، قرة العين في شرح الحكم، تج محمود بن الشريف بيروت، مصر، ن1976، ص 44.

(*) القبض والبسط من الحالات التي يتلون فيها العارفون ، وهما بمنزله الخوف والرجاء للمريدين المبتدئين، وسببها الواردات التي ترد على الباطن، يقول الإمام الجنيد " الخوف يقبضني، والرجاء يبسطني والحقيقة تجمعني؛ الحق يفرقني إذا قبضني بالخوف أفناني عن نفسي، وإذا بسطني بالرجاء ردني علي، وإذا جمعني بالحقيقة أحضرني " ينظر ابن عباد، غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، ص118.

حملها استفراغا بفعل الكتابة علّه يصل إلى مرحلة السلام النفسي " إلى أن طلع بأفق القلب ما يرى من آثار ذلك "، ولعل في هذا المتنفس الكتابي ما أربي عدد الشروح وكثّرها.

وفعل الكتابة هذا الذي نبّه إليه أحمد زروق ما هو إلا محصلة إنتاجية لغراس بذر تعهده إلى أن استوى مشروعا قابلا للكتابة، بعد أن تحقق كمشروع قرائي، إذ ثمة ما يميز بين النص القابل للقراءة والنص القابل للكتابة من وجهة نظرية القراءة؛ حيث أن النص " القابل للقراءة هو ما نميزه ونعرفه ونفهمه، إنه النص الذي نستهلكه كقراء باستسلام، في حين أن النص القابل للكتابة يتطلب من القارئ تعاونا فعليا ويقتضي منه المشاركة في إنتاج النص وكتابته "[1].

فهو بالأساس ليس بنية بقدر ما هو عملية ابتناء، والتي ستولد سيرورة مفتوح النهاية من الكتابة / القراءة المدونة.

إن هذه الفكرة التي أسست القراءة الشارحة / المؤولة في منظومتنا العربية نجد لها مثيلا عند النقاد المعاصرين ممن امتحنوا أطروحات إيزر وغيره من منظري جماليات التلقي إذ نادوا بقراءة تأويلية مدوّنة؛ ذلك لأن القراءة العابرة (غير المدونة) المسجلة عند أنواع المتلقين (نموذجي، مثالي، كفء ،...) رهينة آنيتها لا تخص إلا أصحابها ومتلقيها، وقد تنفلت من أصحابها أنفسهم عند العودة إليها " [2].

ويسترسل أحمد زروق قائلا : " ... فكنت أعرضه (الشرح) على كلام القوم، وأعرض به لمن يفهم فرارا من اللّوم، ولا أقبله إلا بوجه واضح في البيان، ومعنى قاطع في البرهان، فما صحّ لي نقلا وعقلا قبلته، وما خالف تركته وأهملته، وجعلت النادي

([1]) تودوروف تزفيطان، الشعرية، تر شكري المبخوت ورجاء سلامة، دار توبقال الدار البيضاء، ط1، 1987، ص20.

([2]) ينظر محمد البازي، التأويلية العربية ، ص156.

في كل ذلك بين يدي وقضايا الكتاب والسنة بين عيني إلى أن اتسع النظر" [1] ؛ إنه اتساع يعكس حسا واعيا لدى زروق " فما صحّ لي نقلا وعقلا قبلته "، إذ هو قبول يستند إلى مرجعيات تأصيلية يترجم ما يسمى حديثا " بالوعي النقدي للمسلمات المطروحة ... ويترجم الاستعداد الكامل لخوض غمار المقاربة الصوفية، وهو[بذلك] يعكس المقومات الشخصية لزروق" [2].

أما في شرحه السابع عشر، فنجده يصرح في المقدمة بقوله " وإن من أجلّ كتاب وقع لهم (المدرسة الشاذلية) – في ذلك – وأنفعه لكل مريد صادق سالك كتاب " الحكم العطائية الشاذلية التوحيدية العرفانية الوهبية " ، عبارته رائقة جامعة وإشاراته فائقة نافعة ..."[3].

فالدافع للشرح هنا دافع ذوقي مؤسس على جمالية التجاوب، الصادرة في شكل أحكام قيمة لم تكن لولا ذلك التماهي في المتن الحكمي، مترجما إياها بذوق نقدي هادف، ولعل في فعل التذوق الإفتتاني هذا ما يطفئ أيضا "حرقة القلب" إذ " في عباراته الرائقة، وإشاراته الفائقة ما يثلج الصدر ويشرح الخواطر، ويهيج السامع لها والناظر" [4]، إنه الأكل الطيب ثمر غراس الحكم الطيب الذي يغتني بعضه من البعض الآخر.

ب– السياق الثقافي وخصوصية الأفق في جهاز الشرح عند زروق:

الحديث عن دوافع تعدد النسخ الشارحة للمتن الحكمي من منظور الدارسين يتعدد هو الآخر حسب وجهات النظر نفسها، إذ نجد أن بعضهم أوكل هذا التعدد إلى:

([1]) أحمد زروق، قرة العين، ص44.

([2]) أحمد الطريبق أحمد، حكم ابن عطاء الله وصداها في الغرب الإسلامي، المناهل، ص345.

([3]) أحمد زروق، شرح الحكم العطائية ، ص 15.

([4]) أحمد زروق، شرح الحكم العطائية ، ص 15.

1. خصوصية أفق كل شرح من حيث تركيزه على جزئية من الجزئيات، يشبعها بحثا وتحليلا، بحيث يكون كل شرح بمثابة اللبنة في مشروعة القرائي يغتني اللاحق من السابق، يقول الحسن شاهدي "ولا حاجة بنا إلى التأكيد على أن هذه الشروح الكثيرة متجددة متكاملة ، فكل شرح منها يحقق هدفا معينا، ويسعى إلى غاية محددة سلفا "[1]، وهذه الغايات منها ما يرجع إلى غرض تعليمي يروم تقريب نص الحكم إلى المريدين والأتباع، أو قد يروم أحمد زروق إلى مناقشة الأفكار والخوض في الآراء تحليلا ومناقشة، كما قد يجعل الشرح وسيطا لتمرير فكرة، استنادا إلى إشارات المتن نفسه.
2. محاولة زروق وضع نص مواز للحكم العطائية بنية ودلالة، باعتبارها نموذجا " نسجت خيوطها بحرير عرفاني يشع بماء الذهب الخالص" [2]، فالقيمة الجمالية التي عايشها زروق على المستوى البياني والعرفاني جعلته يضع صوب بصيرته – وهو ينجز مشروعه – مناشدة أنموذج الكمال، وهو مطمح لم يأسر أحمد زروق وحده بل سنجده مطلبا راود كل شارح لهذه الحكم، وهو ما سنفصل القول فيه لاحقا.

هذا وإن كان مبتغى أحمد زروق تحقيق مبدأ " الميتاإبداع "؛ أين تصبح تجربته الجمالية منتجة ومجددة للمتن الحكمي بطرائق إبداعية ، فإننا نجده ينشد نموذجا آخر أسره، وهو شرح محمد بن إبراهيم بن عباد النفري، والذي قال عنه" قد تكلم الناس على هذا الكتاب (الحكم)، وراموه بالشرح كثيرا فلم يتفق لأحد ممن رأينا أكمل شيئا، إلا ما لسيدنا الشيخ الفقيه العارف المحقق ... سيدي أبي عبد الله إبراهيم بن عباد النفري"[3].

([1]) الحسن شاهدي، الشروح الصوفية ، ص82.

([2]) أحمد الطريبق أحمد، حكم ابن عطاء الله وصداها في المغرب الإسلامي، ص 334.

([3]) أحمد زروق ، شرح الحكم العطائية ، ص16.

وقال في موضع آخر" كل من كتب شيئا على هذا الكتاب (الحكم) مما لقيناه أو سمعناه فإنما هو دونه في القصد والتحقيق، وما أنا من كل ما أكتبه إلا خلف ركابه، وسائل ممدود اليد خلف أبوابه ... هو بستان الفن وخزانة أحكامه وجامع لبّه لا يكتفي غيره عنه ويكفي هو عن غيره ..." [1] .

فهو إذن، تقرير بالمكانة التي حازها شرح ابن عباد، وهو الشرح الجامع الذي سيؤسس عليه مكونا برزخا قرائيا بين القراءات اللاحقة والمتن الحكمي؛ فأية قراءة تالية ستقع في أسر القراءة السابقة – والقول لنادر كاظم – أنها تقرأ النص الأصل وهي لم تكن تقرأ إلا قراءاته التي أسهمت في تشكيل صورته وطبيعته، فالقارئ مسكون دوما بقراءات سابقة ومأخوذ بأشباحها وأصدائها [2] .

إن أحمد زروق وقع في أسر الحكم تارة، وشرح التنبيه تارة أخرى، افتتانا وإعجابا ما حذى به محاولة المحاكاة والنسج على منوالهما مرات ومرات، لكن هذا الافتتان الذي سجله ما كان له أن يترك له العنان اجترارا وتسليما للسابقين كما ادعى نادر كاظم، بل إننا نجده يعلن عن آرائه ومواقفه بجرأة، خالف فيها ما كان سائدا في الفكر الصوفي[*]، نقدا ومحاورة وتجاوزا تسليما منه أنه " لا يلزم من إتيان المتأخر بما لم يأت به المتقدم فضيلة المتأخر ولا نقص فضيلة المتقدم، ولا يكون طعنا في واحد منهما، ولو قيل بذلك لما جاز لمتأخر أن يتكلم بعد المتقدمين، لكن الأمر كما قيل: إذا كانت العلوم منحا إلهية ومواهب اختصاصية فغير مستبعد أن يدّخر لبعض المتأخرين ما عزّ على كثير من المتقدمين"[3].

محققا بذلك شرحا وإن كثرت نسخه عددا، إلا أنها تعددت قراءة وتلونت تأويلا.

([1]) ابن عباد الرندي ، الرسائل الصغرى ، ص7.

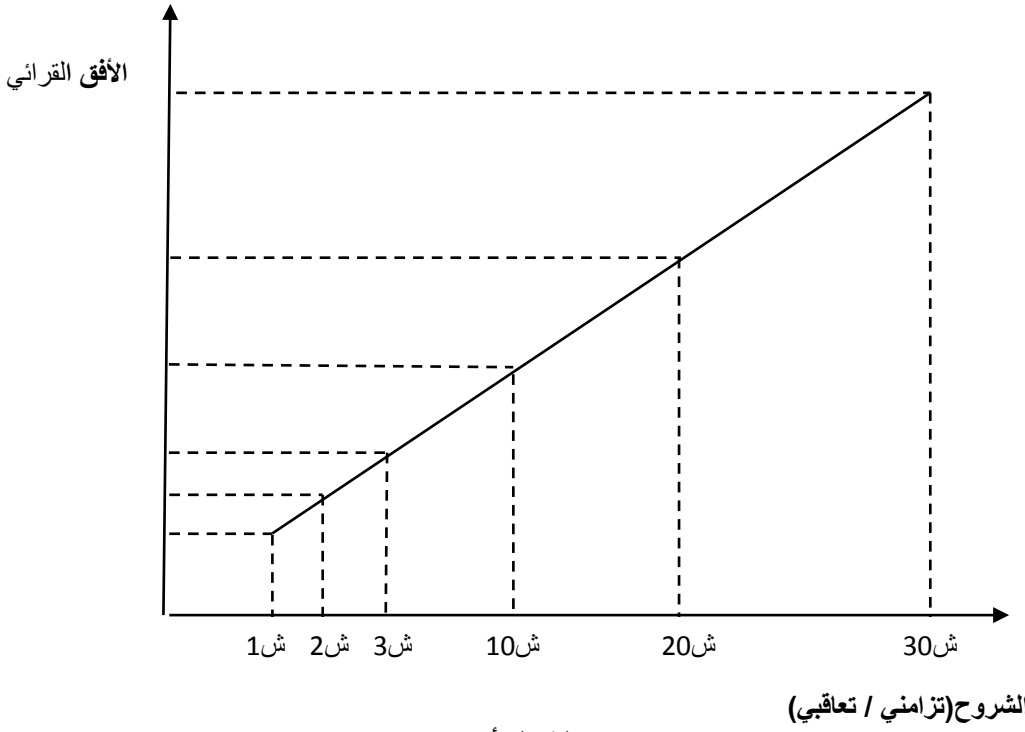
([2]) ينظر ، نادر كاظم ، المقامات والتلقي ، ص17.

([*]) وهو ما رأيناه من تهّيب ابن عباد في مقدمة شرحه من عدم قدرة القول على كلام السابقين.

([3]) أحمد زروق، قرة العين ، ص 46.

خلاصة:

إن ما يمكن أن نستخلصه من البواعث التي أطالت عمر الخطاب الشارح عند أحمد زروق في أنماط تلق تحققت كعلامات بارزة على المحورين التزامي والتعاقبي، أن زروقا كان قارئا كفءا، متمثلا خير تمثل لآليات القراءة واستراتيجياتها، في لحظة تاريخية بعينها (المحور التزامي)، متخذا أنماط قرائية أخرى جسّدها في ذلك التعدد (المحور التعاقبي)، ومتجاوزا في كل شرح آليات الشرح السابق، بأدوات ومصطلحات تتواءم والأفق السائد، بل تتعداه إلى ما أسماه "غادمير" بحوار الأفاق (أفق الحاضر والماضي)، حيث يربو الفهم عند أحمد زروق (الشكل أ) كلما كان الحوار فاعلا بين أفق الشرح والأفق القرائي السائد ، في حركة تعاقبية تساندية يُبنى فيها الشرح اللاحق على السابق، بفعل إنتاجي متجدد / متكامل، محققة ثراء في الأفق القرائي العام (مجموع الآفاق الشارحة) ومغنية ذخيرة الخطاب الشارح مبنا ومعنا.



الشكل أ

2. خطاب المقدمة والعرض المنهجي:

اهتم أحمد زروق بمقدمات شرحه عناية بالغة ، إذ جعلها عتبة قرائية أولى قائمة على إستراتيجية منهجية دأب عليها وعمل في شروطها في كل شروحه، وهذا توجيها للقارئ، وتذليلا لكل ما من شأنه أن ينتصب عقبة أمامه.

لقد استند أحمد زروق إلى مقصدية إفهامية، عمل فيها تقريب الخطاب العطائي، بذكر الظروف والملابسات وأهمية كل شرح في مجاله ، متخذا منها – في أوقات كثيرة – وسيطا " للإفصاح عن أرائه الكثيرة حول قضايا مختلفة قد لا تجد داخل الشرح متسعا للتفصيل والبحث"[1].

والمستقرئ لبعض مقدمات شروحه[*] يسجل خطوات منهجية ثابتة يمكن أن نقترب من طبيعتها من خلال الشرح السابع عشر الذي تنتظم مقدمته وفق الإستراتيجية التالية:

مدخل تمهيدي تحدث فيه عن فضل المدرسة الشاذلية ورجالاتها في تفعيل علم التزكية، بأسلوب أقرب وصف يصدق عليه الأسلوب الحجاجي، الذي يكشف عن مقصديات تنطوي على حجج تدفع المتلقي إلى قناعات تأثيرية تتعلق بفاعلية المدرسة الشاذلية ورساليتها، فالتعريف بالحكم العطائية ومسلكها التوجيهي التنويري، يقول أحمد زروق " إن من أجل كتاب وقع لهم في ذلك وأنفعه لكل مريد صادق سالك ، كتاب الحكم العطائية الشاذلية التوحيدية العرفانية الوهبية " [2]. وعملية التعريف في أساسها عتبة حاجية رام بها أحمد زروق مقصدا وظيفيا وجماليا، تأثيرا في المتلقي"عباراته رائقة

([1]) الحسن شاهدي، الشروح الصوتية ، ص84.

([*]) كالشرح : 15–16، 22.

([2]) أحمد رزوق، شرح الحكم العطائية ، ص15.

جامعة، وإشاراته فائقة نافعة ، تثلج الصدر وتبهج الخاطر، وتحرك السامع لها والناظر " [1].

وهو تعريف استهله بالحديث عن ابن عطاء الله؛ عطاء المدرسة الشاذلية، ليعرج بعده بالحديث عن ابن عباد" العارف المحقق الخطيب البليغ "[2] ، الذي يعد أحسن من عرّف بهذه المدرسة وعمل على نشرها وتوضيح مبادئها تلقينا وتدريسا وشرحا ونظما ؛ إذ كان شرحه ونظمه للحكم بداية لتأمل هذا الكتاب والاشتغال به، فلم يهمل أحمد زروق التنويه بفضله وبأفضلية شرحه في كل مقدماته وفي ذلك زيادة في رفع وتيرة المحفزات لدى متلقي خطابه.

ليتناول بعد ذلك بالنقد والتحليل الشروح التي تواترت على المتن الحكمي كقوله " وممن علّق عليه أيضا الشيخ أبو عبد الله القرا ، فما قام ولا قعد، ولا كمل ولا وصل ... وذُكر لي أن رجلا بالشام يقال له ابن الصابوني علّق عليه ومال فيه لعلم الكلام ونحوه، وهي طريقة غير مفيدة " [3].

ليأتي الحديث في الفصل الثاني لعرض تجربته، أو بالأحرى الحديث عن مشروعه الشارح الذي طال زمنه التاريخي، وتعددت نسخه الشارحة : " وقد كنا كتبنا عليه مرارا عديدة كمل منها سبعة عشر، فكان الأول منها بمدينة فاس سنة سبعين ثم سرق، فكتبت الثاني كمّلته بتونس، ثم ... ، ثم هذا هو السابع عشر وأرجو أن يكون نفعه عاما، وأن يجعله حيث ما حلّ رحمة لعباده وبركة في بلاده "[4] .

([1]) أحمد رزوق، شرح الحكم العطائية ، ص15.

([2]) م س ، ص 16

([3]) م س ، ص18.

([4]) م س، ص 18.

ولا يخفى ما لهذا الربط المنهجي من دلالة تعكس شخصية أحمد زروق العلمية، حيث يبدو متدرجا في خطابه مراعيا مقتضيات الأحوال التخاطبية ، محققا بذلك ما عرف في منظومتنا البلاغية بـ " البلاغة الإنتاجية " [1] ، التي يراعي فيها المرسل / المنتج معايير مخصوصة من أوجب مستلزماتها مراعاة المقام لمقتضى الحال، مع مراعاة مقامات المتلقين [*] ، وهو ما سيسهل عليهم – بلا شك – إعادة بناء المعنى وإنتاجه دون مشكلات وهي الفكرة التي أسس عليها فصله الثالث؛ والذي خصّها لمنهجه الشارح، مختصرا إياه في ثلاث خطوات:

1.إظهار المناسبة في الكلام.

2.الاختصار في التقرير.

3.التسهيل في البيان.

وثلاثتها – كما يبدو– فيها مراعاة لأطوار المتلقين الذين صنفهم في مراتب، عددها في أربعة أنواع [2].

1.التذكير والوعظ: وهو حظ العوام وللخواص منه نصيب.
2.الكلام على الأحكام: وهو حق المتوجهين من كل فريق ولكل طريق.
3.الكلام على الأحوال: وهو نصيب المريدين، وربما كان تنبيها وتشويقا لغيرهم.
4.الكلام على الحقائق: وهو نصيب العارفين والمحققين.

([1]) محمد البازي، التأويلية العربية ، ص159.

([*]) يقول بشر بن المعتمر في رسالته الشهيرة " إلى الكتاب " " وينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسّم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار الحالات " .
الهاشمي أحمد، جواهر البلاغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط2، (د، ت)، ص39.

([2]) م س، ص19.

إن أحمد زروق بمنهجه هذا قد أحاط بأقطاب العملية التواصلية؛ بدءا بمقصدية الحكم (كفاءة نصية)، فالخطاب الشارح (كفاءة إنتاجية) الفاعلة والمفعّلة لمتلقين تتعدد مراتبهم حسب طاقاتهم الإدراكية في الفهم والتأويل (كفاءة تأويلية) و" قد علم كل أناس مشربهم وما يجري به حالهم، وما يليق بهم "[1].

ليختم خطته الشارحة بآرائه المتعلقة بالتصوف وشروط الدخول لعالمه، وأهمية استيعاب المصطلح في تحقيق التواصل وتفعيله، وأنّ علم التزكية هذا علم يأخذ من كل علم بطرف " فمبناه على إتباع الأحسن أبدا "، وكأنّ هذا الأحسن هو ما جمعه ابن عطاء الله في حكمه والتي خصّها بالقول وبمؤلفها في الفصل الأخير من مقدمته، فهذا الذي حاز مكارم الطريقة الشاذلية هو الذي عبّد الطريق لكل سالك بحكم تُتلقى قراءة وانجازا.

وعليه وبناء على قراءة التصور المنهجي الذي رسمه أحمد زروق لشرحه نصل إلى معالم منهجية منضبطة، تتلاءم والتصور المنهجي الأكاديمي المعاصر ومقصدية المقدمات في توجيه المتلقي بتقريب النص منه أو بالأحرى تقريبه هو للنص وعيا وممارسة. فعدت بذلك المقدمة نصا موازيا يطرح نموذجا قرائيا متلاحم الحلقات وفق إستراتيجية تواصلية ، تروم بناء معنى الخطاب الحكمي وتحدد مساراته.

3.مسارات بناء المعنى:

يطرح أحمد زروق في شرحه نموذجا قرائيا متلاحم الحلقات، يتأسس على ما يعرف في النقد بالوحدة العضوية ، الموضوعية إذ يقول " عباراته رائقة جامعة، وإشاراته فائقة نافعة ... مع تداخل علومه وحكمه، وتناسب حروفه وكلمه، إذ كله داخل في كله، وأوله مرتبط بالأخير من قوله، بل كل مسألة تكملة لما قبلها، وتوطئة لما بعدها، وكل

(1) أحمد زروق، شرح الحكم العطائية ، ص19.

باب منه كالشرح للذي قبله، والذي قبله أيضا كأنه شرح له... فأوسطه طرفاه، وآخره مبتداه ، وأوله منتهاه، يعرف ذلك من اعتنى بتحصيله " [1].

فالحكم في بنائها الفني والموضوعاتي تحتكم إلى مجموعة علاقات متشابكة، جعلت مقوّماتها الجوهرية الذاتية تكتسب عمقها الدلالي على ضوء علاقات تساندية، تتشارك في إعطاء المدلول الكلي ، المحقق لوحدة دلالية وانسجام داخلي فيها.

واستنادا إلى ما سبق، نجد أن أحمد زروق قد نشّط فعل القراءة عبر مسارات انطلقت بدءا من المقومات البنائية للحكم كمركزيات إشعاعية للمعنى، ممتدة نحو محيط الدائرة حيث الموازيات النصّية تكوّن روافد تعطي طاقة تأويلية أعمق ينفتح عليها الشرح في سيرورة إنتاج الدلالة.

إن هذه الآلية القرائية في استثمارها للبنى النصية وموازياتها السياقية عُرفت في منظومتا العربية الشارحة في عدة اتجاهات شكلت مسارا منهجيا في اختراق حواجز المنع للمتون المشروحة[*] ، فغدا الشرح آلية قرائية ، تتقصى المعنى في دوائر صغرى (مداخل لغوية، تركيبية، بلاغية ،...) تنفتح بدورها على سياقات أوسع (دوائر كبرى) في تعالق عضوي يشكل ما يعرف بالدائرة التأويلية [**].

أ- الدائرة التأويلية في خطاب الشرح عند أحمد زروق:

([1]) أحمد زروق، شرح الحكم العطائية، ص15.

[*] تنوع هذه الاتجاهات إلى " الاتجاه اللغوي، الاتجاه الإخباري، الاتجاه البلاغي، الاتجاه الصوفي..." للتوسع ينظر، عبد الله المرابط الترغي ، الشروح الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية، ص وما بعدها

[**] اصطلاح عرف عند كل من" شلاير ماخر " و" دلثاي " والتي تعتبر بمثابة الوجه الآخر لمفهوم (الوحدة العضوية)، إذ تقوم عل فكرة فهم العناصر الجزئية في النص انطلاقا من فهمنا لكليته ، وفهم هذه الكلية انطلاقا من التفاصيل التي تمنحها الأجزاء.

= ينظر عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ص84.

إن المستقرئ لمشروع أحمد زروق القرائي في المتن الحكمي يسجل محاولة الشارح إيصال فكرة التكامل المعرفي في الخطاب الحكمي العطائي؛ هذا الأخير المتألف من 264 حكمة تمتلك كل واحدة منها خصوصية الدلالية الذاتية من غير انفصام مع مجموع كلي متكامل عضويا وموضوعاتنا.

وعلى أساس هذه المسلمة تجاوز أحمد زروق أسر تلك العلاقة العرفية في الخطابات الشارحة، حيث يرتبط اللفظ بمعناه العرفي ولا يتجاوزه، " مقيما علاقة جديدة بين اللفظ وما يحيل عليه باستشراف علاقات لغة ثانية ترتبط بتجربة التصوف ومضامينه الفسيحة "[1]، مستندا إلى اللغة ووميضها النوراني، والرموز ومقصدياتها الماورائية، والسياقات بتمظهراتها التاريخية، أو السيوثقافية، أو تلك المحتكمة بأطر زمكانية، فيكون الشرح عبارة عن جسر ممتد بين ضفتين متقابلتين؛ الخطاب الحكمي ببناياته، والموازيات السياقية بذخائرها.

إن الحديث عن الدوائر القرائية، في خطاب الشرح عند أحمد زروق هو حديث عن آلية منهجية وظّفها الشارح لاستقراء الدلالة العامة من خلال جزئيات النص البنائية في مظهرها الانطولوجي، المؤسس للفهم والتي تعرف بالدوائر الصغرى؛ التي تنطلق من الكلمة فعلاقاتها التركيبية في الجملة، فأبعادها البلاغية الجمالية ..، وغيرها من المداخل القرائية النصية في تعالقاتها الداخلية.

أما إذا تعدت القراءة إلى مداخل قرائية سياقية (نصوص، معلومات خارجية: ثقافية، اجتماعية ، تاريخية ...) فإن هذا الامتداد نحو السياق الخارجي يسمى بالدوائر الكبرى.

(1) عبد الله المرابط الترغمي، الشروح الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية ، ص447.

ولعل ميزة هذه الآلية القرائية عند أحمد رزوق تنطلق من مقصدية تروم تأسيس فكرة وحدة الخطاب الحكمي وتكامله واكتماله، لتأسسه على عقيدة أحادية القصد ومسلّمة وحدة المنتهى في السير في الطريق، حيث فعل التزكية يُقرّ: " أما قبل كل شيء ومعه، وبعده فليس على الحقيقة إلا الله وحده"[1] .

في حين نجد أن فكرة هذه الآلية (الدائرة الهرمونطيقيا) في المنظومة الغربية تتأسس على فكرة إرادة الفهم والرغبة فيه انطلاقا من محاولة إيجاد علاقات بين الكل والأجزاء في حلقة دائرية تنطلق من أن " عملية الفهم دائرية لا محالة ما دمنا لا نستطيع أن نعرف الكل دون أن نعرف بعض أجزائه، وكذا لا نعرف الأجزاء نفسها دون أن نعرف الكل الذي يحدد وظائفها "[2]، إنه فعل قراءة لا محدود " تعطي فيه التفكيكية للقارئ سلطة مطلقة، بتعويم إشارات النص واللعب الحر بها، وإمكان تعدد المقاصد والمعاني"[3].

إنها فلسفة الدوران اللا منتهي واللا استقرار، حيث الهدم ومحاولة إعادة البناء أو العكس، إنه البحث عن المرجع، عن القصد، عن المستقر... ! ﴿ **وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ** ﴾[4].

أ-1. البنى الداخلية وآلية القراءة:

أ-1-1. الدوائر الصغرى :

ويقصد بها البنيات النصية التي انطلق منها أحمد زروق في فعله القرائي تفاعلا وتفعيلا؛ بجعلها مفاتيح لبوابات المعاني الظاهرة والخفية التي يروم بلوغها وإبلاغها

([1]) أحمد زروق، شرح الحكم العطائية ، ص14.

([2]) عبد الرحمن محمد القعود، الإبهام في شعر الحداثة ، عالم المعرفة ، ع 279 ، مارس 2002 ، ص305.

([3]) م س ، ص305.

([4]) سورة النجم، الآية 42.

لمتلقيه، ويتم من خلالها رصد المعنى على مستويات (لغوية، تركيبية، بلاغية...) تعمل في شبكة قائمة على تقاطع آلياتها بغية الإنفتاح على عوالم اللغة الحكمية الصوفية ومقاصدها الميتافكرية.

❖ **دائرة اللغة :**

الحديث عن لغة الحكم هو حديث عن لغة حاملة لشحنات دلالية لا يبنى الموضوع الجمالي إلا عبرها، فالخطاب الحكمي ينجز لغته إنجازا خاصا، تزداد فيه المسافة الجمالية بين فعل القول ومستوى الفعل التأثيري المنجز مبنا ومعنا، وخصوصية هذه اللغة جعلت أحمد زروق يتخذها مدخلا قرائيا لازما، يبين به مقاصد الألفاظ في سياقاتها، حيث يتوصل إلى المعنى المستفاد من الكلمة ضمن الموضوع المتحدث عنه، لذلك نجده يكثر من عبارة (هنا) أي أن المعنى ليس معجميا، وإنما هو محمول في سياقه المخصوص.

إن للغة الحكم من حيث رمزيتها وظلالها المفجرة لطاقات تعبيرية تأثيرية، ألزمت أحمد زروق على تحديد مفاهيمها الاصطلاحية، والتدقيق في عباراتها الإشارية مبينا تطورها وتاريخها في تجارب المتصوفة وأرائهم.

إذ يرى أن الحقائق " تتبين معناها ويظهر مغزاها فتلوح منها المباني، وتلمح منها المعاني، فيؤخذ من الكلمة الواحدة ألف معنى ومن المعنى الواحد ألف كلمة "[1].

([1]) أحمد زروق، شرح الحكم العطائية، ص 247.

والملاحظ أنّ أحمد زروق يعتمد في شرح المصطلح الصوفي على سياق الحكمة أكثر من اعتماده على دلالاتها في المعاجم الصوفية، وهو بذلك يشحن المصطلح بدلالات إضافية تزيد من ثرائه.

والمصطلحات الواردة في الشروح أكثر من أن تحصى، فنأخذ على سبيل التمثيل مصطلح " الهوى " الوارد في الحكمة الواحدة بعد المائتين (ح201) " **تمكن حلاوة الهوى من القلب هو الداء العضال** "[1].

فنجد في الموسوعة الصوفية " الهوى: ميل النفس إلى مقتضيات الطبع ﴿ **ونَهَى الْنَفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ** ﴾، وفي الحديث الشريف " أخوف ما أخاف على أمتي إتباع الهوى وطول الأمل" " [2].

وجاء في الرسالة القشيرية في باب عيوب النفس"سمعت الجنيد يقول : النفس الأمارة بالسوء، هي الداعية إلى المهالك المعينة للأعداء، المتبعة للهوى، المتهمة بأوصاف السوء" [3].

وأخذ أحمد زروق هذا المصطلح بثلاث مقاربات فقال " حلاوة الهوى لذته المدركة بالوجدان... والهوى ثبات داعي النفس في مقابلة داعي الحق، وإن شئت قلت : ميل النفس لما تريده طبعا ..." [4]

إن اعتماد أحمد زروق على سياق المعنى ومراعاة مقام الحكمة التخاطبي جعله يتجاوز مرحلة الدلالة الاصطلاحية إلى مرحلة إظهار الحُكم والعلل، مستنبطا بذلك

([1]) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 201 ، ص.

([2]) عبد المنعم حنفي، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة 2003، ص 992.

([3]) أبو القاسم عبد الكريم القشري، الرسالة القشرية، دار الأمان ط1، 2000، ص 86.

([4]) أحمد زروق، شرح الحكم العطائية، ص 240.

الدلالات الخفية، استنادا إلى قوله في مقدمة الشرح: " وقد اختصت هذه التعاليق بخصال... فتح الباب في فهم ما أغفله الغير من فهم معانيه " [1].

إذ يعمد إلى تفريع المسائل كدلالات مستخرجة من هذه الألفاظ كقوله " وفي الأمر ثلاث مسائل، ويتجلى ذلك على ثلاثة أوجه، والأربعة المذكورة هي التي تنقي الأربع التي ذكرها المؤلف...".

غير أنّ في تفريع الدلالات إلى مسائل يوجد لدى القارئ – أحيانا كثيرة – غموضا في الفهم بسبب هذا التقسيم الذي وإن قصد به الشارح زيادة المعنى ، إلا أنه يوجد عند القارئ ما يعرف بانسداد أفق القراءة، ومثال ذلك تفريعه لدلالات الهوى إلى مسائل في قوله: " إنما تتمكن حلاوة الهوى من القلب بثلاثة أمور: الرضا عن النفس، والغفلة عنها والاسترسال مع مرادها، وإنما كان تمكنها معضلا لوجوه ثلاثة : أحدهما أنه راقب في النفس لازم لها ملازمة الأوصاف لمواضعها، فلا تسمح به إلا بعد جهد جهيد ... والثاني أنه لا يكون غالبا إلا ملتبسا بحق أو معنى يخفى به كونه مضرا إلا بعد نظر دقيق ... والثالث أن الهوى إذا تمكن أثمر علما على وفقه، فكان في موضع الحجة على صاحبه بفتح باب التأويل والجدل الذي هو مفتاح الضلال"[21].

ولا يخفى ما في هذه الآلية القرائية من ملامح شخصية أحمد رزوق، فهو العالم الفقيه الذي اعتاد تحليل الإشكالات الفقهية في مسائل تفريعيه تساند الفهم وتقويه، فغلبت بذلك شخصية الفقيه على شخصية الشارح، وهو ملمح كثر على امتداد خطابه الشارح.

❖ **الدائرة النحوية والبلاغية:**

([1]) أحمد زروق، شرح الحكم العطائية، ص19.

([2]) م س، ص240 –241.

هما مركزان بارزان في الدوائر الصغرى، أما عن المدخل التركيبي فهو عنصر كثير الحضور في الشرح، لاعتقاد أحمد زروق بأنّ العلاقات النحوية في ترتيبها ومكوناتها تكشف عن غوامض المعنى ودلالاته ومن هنا " كان المكوّن النحوي من المفاتيح الهامة التي أشرعت أبواب الفهم والتأويل، لذلك كان الأداة التي لم يتخل عنها في كل مراحل الشرح" [1].

كالمثال الذي ساقه للحديث الشريف " لا يشكر الله من لا يشكر الناس" إذ كان التقدير النحوي فيه هو ما يساعد على ترجيح معنى دون أخر، فقال " يُروى الحديث على الخبرية أي من لا يشكر الناس لا يشكره الله، وعلى الشرطية أي لا يصح شكر الله ممن لا يشكر الناس، وعليه ضبط هاء الجلالة وراء الشكر" [2] .

فهي قراءة قائمة على الإعراب ودوره في خدمة المعنى وبنائه، وما لذلك من أثر الانسجام في الخطاب، وما يتعداه إلى إبراز مقصدية ابن عطاء الله، وفتح الأفهام عليها، وفي ذلك مكمن التواصل ومبلغ جماليته.

أما عن المدخل البلاغي، فهو أيضا من الدوائر النصية الصغرى التي استوقفت أحمد زروق فهما وإفهاما، فلا عجب من ذلك إذ : " اعتبر القدامى أن معرفة هذه الصناعة هي عمدة بلاغة التأويل " [3].

إذ في إدراك معاني علم البيان تفاعل بالمتخيّل، فاستيعاب للمغيّب، تتعدد به القراءة فهما، ليتعدد بها تأويلا.

([1]) الحسن الشاهدي ، الشروح الصوفية ، ص96.

([2]) أحمد زروق، قرة العين ، ص287.

([3]) محمد البازي التأويلية العربية ، ص 218.

لقد استعان أحمد زروق بالبنيات البلاغية لإدراك المعنى في حدود ما يساعد على تبديد الغموض بإيجاز واقتضاب، وهذا التزاما بالاختصار في التقرير الذي انتهجه في شرحه.

إذ نجده لا ينساق وراء التفاصيل ، ولا يولي اهتماما للتعاريف، بل يحصر توظيف العلاقات المجازية، والصور البلاغية فيما يخدم السياق ويجلي المرامي القريبة والبعيدة للحكمة ، فنجده مثلا في الحكمة الستين " **ما بسقت أغصان ذل، إلا على بذر طمع** " يقول " بسقت طالت، ومنه" النخل باسقات "، والبذر ما يُستنبت منه الشيء، والمقصود من ثبّت طمعه طال ذله، فاستعار البذر للطمع لأنه أصل الذل، والذل غصنه لأنه فرعه" [1].

إن أحمد زروق في مراحل استخراج المعنى نجده يُعمل الآليات اللغوية والنحوية والبلاغية، بقراءات تساندية تظهر تماسكا عضويا في نسيج الخطاب الشارح، وتعكس معالم قراءة تحتكم إلى إستراتيجية تترجم قارئا مزوّدا بذخائر لغوية، النحوية، بلاغية ..، يتقن توظيفها كما يحسن تخريجها، ومن ثم استخراج المعنى عبرها.

وهذه البنى الداخلية ما كان لها أن تحقق وحدة عضوية تكشف جماليات الوحدة الموضوعية إلا بتفاعلها مع ذخائر خارجية وسياقية تدعم الفهم والتأويل، مشكّلة ما أسماه محمد بازي " بالسجلات السياقية (الدوائر الكبرى)" [2] التي تتسع القراءة بها، وتقترب من مكامن المعنى.

أ-2. السجلات السياقية وآليات القراءة

(1) أحمد زروق، شرح الحكم العطائية، ص 107.

(2) ينظر محمد بازي، التأويلية العربية ، ص206.

ظل أحمد زروق على امتداد شرحه ملتزما بفكرة الوحدة العضوية في الخطاب الحكمي ،مترجما هذه القناعة كآلية إجرائية برزت في تلك الخلاصات التي كان يذيّل بها أبوابه معنونا إياها بـ" تنبيه " يختصر فيها مضمون الباب السابق، جاعلا منه (التنبيه) حلقة وصل يكون بمثابة تمهيد للباب اللاحق ، وهذا سيرا على نمط الرؤية التي أسس عليها شرحه " فكل باب منه كالشرح للذي قبله، والذي قبله أيضا كأنه شرح له ، فأوسطه طرفاه، وآخره مبتداه وأوله منتهاه "[1].

وما هذا النسيج الهيكلي إلا وجه لذلك التلاحم الداخلي الذي يستخلصه المتلقي من تلك الوشائجية الممتدة بين البنيات الداخلية للخطاب، وموازياتها السياقية الخارجية، محققا كفاءة تنسيقية ترجمت كفاءة تأويلية للخطاب الحكمي ومكنت من مد جسور التواصل التفاعلي مع المتلقي وفق ما سيتم بيانه:

أ-2-1. إستراتيجية القراءة عبر الشواهد:

تعد الشواهد نصوصا غائبة يستحضرها الشارح في قراءته كذخائر اختزنتها ذاكرته، لملء فراغات المتن المشروح، أو استكمال وجوه المعنى في الدوائر الصغرى، تحقيقا لانفتاح أفق الحكم على فضاءات أرحب وأوسع، وتتوزع هذه الشواهد بين النص القرآني، وأقوال النبي- صلى الله عليه وسلم- والشواهد الشعرية.

أما عن الشاهدين الأولين فلا يكادان يغيبان عن كل الشرح، ما يجعل القارئ يعايش ثقافة الشارح الواسعة، المستندة إلى مرجعية الكتاب والسنة كميزان اعتمده في تثمين الخطاب الحكمي، بل يدعو ضمنا من خلال هذا التوظيف المتلقي إلى تصوف مؤسس على هاتين الركيزتين فهما وملاذا، يقول أحمد زروق " أصل كل أصل من

(1) أحمد زروق ، شرح الحكم العطائية ، ص15.

علوم الدنيا والآخرة مأخوذ من الكتاب والسنة، مدحا للممدوح، وذما للمذموم، ووصفا للمأمور به "[1].

وهو في استشهاده يرجح معنى الشاهد الذي ينسجم مع السياق، شارحا بعضها ومفصلا الكلام في بعضها الآخر[2].

أما الاستدلال على المعنى بالموازيات الشعرية كثيرة أيضا في الشرح، استند إليها لإظهار الدلالة الخفية على ضوء هذا الشاهد وهي آلية قرائية ناجعة تتغيا إحداث تفاعل بين النصوص دلاليا، بالإضافة إلى كونها "ملمحا قويا لانفتاح التأويل على قنوات خارجية لها وظائف استدلالية كبرى في لحظات الحرج التأويلي، ومآزق التخريجات الدلالية، وما يرتبط بها من ترجيحات " [3].

وطريقة أحمد زروق في استحضار الشواهد تُؤسّس على ذكر أصحابها حينا ك(السيد بن ربيعة ، أبي مدين الغوث ، ابن الفارض ، ابن عطاء الله ...)، ولعل في ذكر هذه الأسماء تصريح بالمرجعية الفكرية التي كان يعتمد عليها في شرحه، والتفاعل المُحدث مع هذه الشواهد بإظهار وجوه التماثل الدلالي فيما بينها.

كما أنه في مواطن أخرى يُغفل ذكر أسماء الشعراء مكتفيا بعبارات مبهمة كقوله " قيل، أنشد، وكما قال أحد العارفين ..."، وعن هذا الملمح يقول الحسن شاهدي إنها ظاهرة بارزة في كتب المتصوفة عامة، وشروح زروق خاصة، متسائلا: " هناك أبيات شعرية كثيرة تمثل بها زروق دون تمهيد أو إشعار بأنها لقائل معين، فهل يمكن نسبة هذه الأبيات له" [4].

ومجمل القول أن هذه الشواهد تعمل كقنوات استدلالية، تسعى إلى إظهار المعنى لغويا، أو إبراز ترجيح نحوي، أو استدلال بلاغي ...، وهو ما سأستدل به فيما يأتي:

([1]) أحمد زروق، قواعد التصوف، دار الجيل ، بيروت، 1992 ، ص60.

([2]) ينظر الشرح السابع عشر، ح : 24 ،26 ، 28، 31، 33، 36، ...

([3]) أحمد بازي ، التأويلية العربية ، ص 210.

([4]) ينظر الحسن الشاهدي، الشروح الصوفية ، ص98.

- **الشاهد الشعري كمواز نصي في خدمة مدخل اللغة:**

أورد أحمد زروق في شرحه للحكمة الثامنة عشر" **إحالتك الأعمال على وجود الفراغ، من رعونات النفس** " شاهدا شعريا لابن الفارض موثقا به تخريج دلالة الحكمة، بناء على الدلالة اللغوية لكلمة " رعونة ".

قلت: الرعونات جمع رعونة ، وهي ضرب من الحماقة فيُظن بصاحبها العقل وليس بعاقل في نفس الأمر... والناس ثلاثة : رجل ساعده القدر فعمل في فراغه وشغله، وهذا من الموفقين المغبوطين، ورجل وجد الفراغ ولم يعمل، وهذا من البطالين المغبونين...، ورجل لم يجد الفراغ وجعله علّة في التسويف فأحال عليه العمل وهذا من المغترين... ويرحم الله ابن الفارض حيث قال :

وعد من قريب واستحب واجتنب غـــــــدا وشمّر عن ساق اجتهاد بنهضة

وسر زمنا وانهض كسيرا فحسبـــــــــــك البطالة ما أحرت عزما لصحـة

وكن صارما كالوقت فالمقت في عســـــى وإيّاك (علّ) فهي أخطر علة [1]

فاستحضار الشاهد إنما جاء كآلية قرائية مدّت جسور الوصل مع الدلالة اللغوية التي رام بها شرح لفظ (الرعونة)، وفي ذلك انفتاح على الدلالة وتوسيع لها.

- **الشاهد الشعري والمدخل البلاغي:**

مما ورد في شرحه للحكمة الثانية والأربعين: " **لا ترحل من كون إلى كون، فتكون كحمار الرحى، يسير والمكان الذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل منه، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون** "**وأنّ إلى ربك المنتهى** " ، فقال: " لا تنتقل عن نفسك لمثلها في

(1) أحمد زروق، شرح الحكم العطائية ، ص 54-55.

طلب ذلك المثل ولا في الطلب منه، فإن فعلت كنت كحمار الطاحونة في سير دائم، وتعب متصل وما هو إلا كما قيل :

فما هو مقبول ففي الموت راحـــــــــــــــــة ولا هو ممنون عليه فيُعتق"[1]

لقد رسم أحمد زروق إستراتيجية قرائية محكمة لبناء المعنى، ومدّ جسور التواصل مع المتلقي من خلال الانفتاح على شواهد عكست ذخيرته كشارح بل كمؤول من خلال فن استخراج الدلالة بتفريع المعاني، وإبراز شبكة العلاقات التي تحكمها بنائيا وخارجيا.

أ-2-2. المرجعية التأصيلية وفعل التواصل:

تمثل أقوال العلماء- في جملتها- النسق الثقافي الذي يرفد الشرح ويعمل على دفع مساراته وما يتواءم ومعايير المنظومة الثقافية ، عبر أفعال التوجيه الصادرة من العلماء أو الفقهاء أوالحكماء، أو المتصوفة ..، والتي يستحضرها الشارح كموازيات نصية تتعالق مع الخطاب الحكمي مشكلة ما أسمته "جوليا كرستيفيا " بـ " الكفاءة التناصية ".

لقد حقق أحمد زروق كفاءة قرائية مكنته من صهر الآفاق انطلاقا من واقعه بأفق قرائي يحتكم لخصوصيات بعينها، وآفاق قرائية ماضية استأنس بآرائها، واحتج بأقوالها، مرجعا أصول المعاني إليها، ومن أبرزهم أقطاب المدرسة الشاذلية الذين اتكأ عليهم في تحديد المفاهيم، أو البناء على أفكارهم في التنظيم والتقعيد.

وكان تعامله مع هذا التراث الضخم " قد يميل فيه إلى التقييد بحرفية النص لتأكيده، والبناء عليه من خلال الفهم والاستنتاج والتعليق،أو يكفي في تعليقه بما يفيد الإعجاب والإقرار "[2] .

([1]) م س ، ص84.

([2]) الحسن شاهدي، التأثير الشاذلي في التصوف المغربي ، مجلة المناهل، ص53.

والنقول أكثر من أن تحصى في شروحه، لكن ما يستوقفنا – بالإضافة إلى فكرة المرجعية– خُلُق الأمانة التي وسمت شروحه، فهو" لا يفتأ في كل هذه الشروح التنويه بمن سبقه، ويفصح عن مصادره، ويحيل على ما لم يستطع نقله بكامله"[1].

ولأحمد زروق رأي في هذه المسألة في كتابه " قواعد التصوف " إذ يرى أن " المسبوق بقول إن نقله باللفظ تعيّن العزوَ لصاحبه، وإلا كان مُدلسا، وكذا بالمعنى المحاذي للفظ القائل من غير زيادة عليه بالإشارة لوجه نقله " [2].

وعليه فكثرة الإحالات في شروحه باعثها أخلاقي، إيمانا من أحمد زروق بضرورة إرجاع الفضل لأصحابه هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ لهذا البعد الأخلاقي وجه موضوعي يسم الشرح ويميزه.

غير أن أحمد رزوق لم يكن مجرد جامع للآراء والمواقف، بل كان يدلي برأيه في القضايا المطروحة بحس نقدي لازمه في كل ما عرضه، إما منتصرا أو معارضا أو مرجحا، ويظهر ذلك من عباراته التي تتصدر آراءه كقوله" قلت " إعلانا عن موقفه، أو شرحا لفكرة، أو من خلال استعماله " تنبيه " فائدة، تتميم .." [3].

إن الحس النقدي الذي سُجل في شروح أحمد زروق، يعد بدعة قرائية استحدثها مقارنة بمسارات الشرح التي كانت سائدة في منظومتنا العربية عموما وفي الفكر الصوفي على وجه التحديد– نموذج ابن عباد السابق خير مثال على ذلك– بمواقف كانت تلقى المعارضة والنقد لما تميزت به من جرأة في الطرح وابتكار في الأسلوب، من غير خصام ولا انفصام عن مواضعات النسق الثقافي وأفقه السائد.

([1]) الحسن شاهدي،الشروح، الصوفية ، ص99.

([2]) أحمد زروق قواعد التصوف ، ص146.

([3]) ينظر: ص 59، 94، 117، 125،140.....

وبهذا كان أحمد زروق في شرحه يمثل أحسن تمثيل القارئ الكفء، بأعراف قرائية منتجة ومحتكمة في الوقت ذاته للمرجعية التي تؤطرها بإستراتيجية تجاوز بها الوظيفة الإفهامية، عن طريق التركيز على اللغة ونظامها الفاعل إلى مرحلة أعمق وأشمل.

وهو ما يخوّل لنا التساؤل: هل يمكن اعتبار قراءة أحمد زروق قراءة شرح أم تجاوزتها لقراءة تأويل؟

4- أحمد زروق من قراءة الشرح إلى فعل التأويل:

من المسلّم به أن الغاية من القراءة الفهم، بإدراك المعنى الذي حرص الباث تبليغه للمتلقي، وهو البعد الذي رمى " أمبارت إيكو" من ورائه إلى فكرة أن النص ذو معنى[1].

وتستند قراءة الشرح في أساسها إلى فكرة الفهم والإفهام، إذ لا تتجاوز سطح النص وظاهر معناه، فهي لا تضيف جديدا – والقول للغذامي–، بوضع كلمات بديلة للمعاني نفسها أو تكون تكرارا ساذجا يجتر الكلمات نفسها، وهي قراءة تتسم بتعليميتها [2]، بمعنى أن الشرح هو إدراك للمستوى الأول من الخطاب بحيث يراد اللفظ لذاته وتكون الدلالة مباشرة وبسيطة [*].

([1]) Um barto Eco, les limites de l'interprétation, trd par Myriem bouzaher, ed fasiquelle 1992, p67. crosset et

([2]) ينظر عبد الله الغذامي ، الخطيئة والتكفير، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، 1987 ، ص75.

[*] تجدر الإشارة أن هذا المستوى من الشرح كان يمثل المراحل الأولى في منظومتنا العربية، لكن مع تقدم التجارب القرائية الشارحة نجد ان المنهج قد استوى، وتطور مجال الشرح بتحقيق مواقف أصحابه، ليصبح هذا الموقف يجري عليه العمل ومجالا تتمثل فيه ثقافة الشارح وتخصصه.

ينظر عبد الله المرابط الترغي ، الشروح الأدبية في المغرب على عهد الدولة العلوية ، ص10.

والفهم في المعاجم العربية يرمي إلى معرفة الشيء وعلمه وعقله، أي إدراكه على حقيقته وحسن تصوره [1]، وهو الهدف الأقصى لعملية الفهم، حيث تتجلى غمامة الإبهام لتسفر عن دلالة المعنى.

وإذا أردنا أن نبحث في الحقل الدلالي لكلمة (فهم)، فإننا نجد أن التفسير نمط من أنماطه إذ يترتب عنه، فهو إنجاز له كالشرح نفسه، إذ ارتبط التفسير بالنص القرآني كما ارتبط الشرح بمقاصد الكلام البشري" فلئن كان النظر في مقاصد الكلام البشري شعره ونثره يسمى شرحا كشرح الشعر، وشرح المصنفات اللغوية وغيرها، فإن النظر في القرآن الكريم يسمى اصطلاحا تفسيرا " [2].

وعليه فالقراءة التفسيرية / الشارحة هي قراءة تحليلية للخطاب عن طريق تحليل اللغة وبنياتها، تمهيدا لمرحلة أعمق ؛ " مرحلة إبراز ما يخفيه النص من دلالات وهو إجراء تأويلي، وإن أخذ تقنية التحليل، أو هو خطوة من خطواته ومظهر من مظاهره"[3].

لقد اعتمد أحمد زروق الشرح كمستوى أول للقراءة، أين كانت الدلالة البسيطة والمباشرة، متدرجا بالفهم / التحليل إلى عملية المشاركة الايجابية، وفق جدل التواصل/ التفاعل الذي يحققه القارئ مع النص تمهيدا لخطوة أعمق وأشمل تتمثل في التأويل ، يقول أحمد زروق في مقصدية الشرح عنده " فتح الباب في فهم ما أغلقه الغير من فهم معانيه "، وعملية فتح الباب معطى تأويلي، وبذلك يكون اشتراك الشرح / التأويل في زاوية البحث عن المعنى مع اختلاف آليات هذا البحث، يقول

([1]) ابن منظور، لسان العرب ، مج 12، ص 495 مادة (فهم).

([2]) عبد الهادي جطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج – التأويل –الإعجاز، دار محمد علي الحاجي للنشرو التوزيع، تونس ط1 ، 1988، ص32.

([3]) عبد الرحمن محمد القعود، الإبهام في شعر الحداثة، العوامل و المظاهر و آليات التأويل، مجلة عالم المعرفة مارس 2002 ،ع 279، ص 303.

الزركشي " معاني العبارات التي يعبر بها عن الأشياء ترجع إلى ثلاثة: المعنى والتفسير والتأويل وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة " [1] .

لقد تغيا أحمد زروق بقراءة الشرح الفعل الإنشائي عبر اللغة التي تثير نمطا من الاستجابة، مولدة أفعالا تأثيرية منتجة لفهم خاص، يعبّر بواسطة اللغة عن المكونات المبطنة في هذا الفهم؛ إنها عملية التأويل" إلغاء وتعديلا وإضافة، فيخرج إلى الوجود فهما / تأويلا مخصوصا هو ثمرة هذا التفاعل / التكامل" [2].

وبذلك نصل إلى أن القراءة عند أحمد زروق استندت إلى آلية التحليل (تفريع المسائل) الرامية إلى إبراز–على نحو متماسك– ما كان يحاول الخطاب الحكمي إخفاءه، فتجاوزت بذلك مرحلة الشرح / الفهم إلى مستوى الإدراك والبناء، محققة كفاءة تأويلية تجسدت في فعل الانصهار بين البنيات الحكمية بمقصدياتها والسياقات الموازية بذخائرها ، منتجة نصا جديدا " ظل نموذجا يحتذى من الذين قاربوا هذا المتن وراموها بالشرح والتعليق منذ القرن العاشر هجري" [3]، محاكاة وتقليدا في كثير مما نبّه عليه وفصّل القول فيه.

([1]) الزركشي بدر الدين ، البرهان في علوم القران ، دار الفكر ، بيروت، ط1، 1988، ج1، ص 162.

([2]) عبد الغاني بارة ، الهرمونطيقا والفلسفة ، ص12.

([3]) الحسن شاهدي ، الشروح الصوفية ، ص100.

خلاصة نقدية:

1. تعد شروح أحمد زروق على الحكم واحدة من النصوص المؤسسة في منظومتنا العربية، لاعتماده على منهجية علمية سُطرت وفق سلطة هذه المنظومة ما جعلها (الشروح) وبقية مصنفاته التأليفية – رسائله ووصاياه العديدة في التنظير والتأسيس– عمدة معاصريه من أتى بعدهم.
2. اعتمدت عملية القراءة عند أحمد زروق على دعامتين أساستين: النص بنظامه المعرفي اللغوي، والموسوعة بحقولها المعرفية الموازية.
3. حقق خطاب الشرح عند أحمد زروق وحدة موضوعية وعضوية عن طريق آلية التفاعل التكاملي التي حققها انطلاقا من بناه الداخلية التي ترتبط بين أجزائها علاقات تحتكم للتراكيب اللغوية والصيغ النحوية والصور البلاغية، وما يمدها من روافد سياقية؛ تغني الخطاب الشارح باستشهاداتها ونقولها عبر تناسق أكسب الخطاب الشارح انسجاما، كانعكاس للخطاب الحكمي الذي رماه الكثيرون بالتشظي والتغاير، فبدا من خلال الشرح متصل الأجزاء، محكم الصلات، يسير في اتجاه موضوعي واحد.
4. مما أثمره تعدد الخطابات الشارحة عنده في المتن الحكمي مجموعة من الكفاءات القرائية، برزت كذخائر معرفية وتناصية وتأويلية؛ إذ المستقرئ لخطاب المقدمة يشعر أن عملية الفهم والتأويل تبدأ عنده زمن ما قبل القراءة، وفي فضاء اللاخطاب قبل فضاء الخطاب نفسه، ومرّد ذلك امتلاكه لهذا الخطاب في تجربة فهم ستكون بدورها قابلة للتأويل.

تتمتع التجربة الصوفية عند ابن عجيبة بذلك البعد الإنساني والتواصلي الذي يعطي للتجربة الدينية عمقا وجوديا يجعل من هذه التجربة تجربة حية ومعاناة يومية وتطلعا دائما نحو الترقية والكمال الأخلاقي والمعرفي.

عبد المجد الصغير

أحمد بن عجيبة : الشرح الإشاري ومدارج التلقي

1. أحمد بن عجيبة : الشخصية ومعالم السير

2. المدار المنهجي وأساسيات الفهم عند ابن عجيبة

1. أحمد بن عجيبة : الشخصية ومعالم السير:

أ. الشخصية (1224-1160هـ)

هو الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة، ولد بقبيلة أنجرة إحدى قرى تطوان المغربية أين تلقى تعليمه الأول، ثم اتجه إلى فاس لمتابعة دراسته العليا بجامع القرويين، أين حصل على إجازة علمية سنة 1190 هـ، مكنته من اللحاق بسلك التربية والتعليم لمدة تفوق العشر سنوات " [1].

ولعل الذي يهمنا من السيرة الذاتية للرجل، استقراء المسار العلمي الذي يمكن إجماله في ثلاثة مدارات رئيسة.

أ-1. مرحلة التلقي المعرفي:

هي مرحلة تلقي واستيعاب مختلف العلوم والفنون، والتي تعرف بعلوم الظاهر؛ إذ لم يترك علما تداوله الناس وانصرفت إليه الهمم إلا عمل على طلبه وتحصيله، ثم تفرغ بعد ذلك للتأليف والتصنيف، وكان من المكثرين"[2].

أ-2. مرحلة الشك والقلق المعرفي:

سجل الدارسون لابن عجيبة تلك الملكة النقدية والتفكير السليم الذي عرف به من خلال مؤلفاته وما تضمنته من عرض وتحليل ونقد لمختلف العلوم، وخاصة تلك التي اكتفت بتقليد القدامى تلقيا وتلقينا.

عاش ابن عجيبة وسط هذا المناخ العلمي وهو يجد حرجا ويضيق ذرعا من أولئك العلماء الذين ساروا شبرا بشر محتذين ومقلدين، وخاصة منهم الفقهاء الذين قننوا الشريعة في جسد خواء، وحاربوا كل من رام أن ينفخ فيه روحا ويبعثه خلقا جديدا ؟!

([1]) ينظر حسن عزوري الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير،مطبعة فضالة، المغرب، ط1، 2001، ج1، ص22، و ما بعدها.

([2]) م س، ص127.

لقد كان ابن عجيبة " ذا نفس طُلعة لا ترضى بما رضي به غيرها، ولا تهدأ أو لا تستقر، وأصبحت كثيرا من التساؤلات والإشكاليات تعتلج نفسه دون أن يجد لها متنفسا، إنه الوعي بحقيقة عقم العلوم الظاهرة وعدم جدواها " [1]. ما حذا به إلى العزلة والخلوة طلبا للتفكر، ولم يجد ملاذا ولذة إلا بتوجهه إلى الله تعالى، ثم الانكباب على التأليف، فكان موزعا أيامه بين التأليف والتلقين والعبادة والتبتل [2].

وينقل لنا ابن عجيبة سبب انتقاله من مرحلة تلقي العلم إلى مرحلة النقد الإجرائي بقوله " وسبب انتقالنا من العلم إلى العمل أني وجدت نسخة من الحكم لابن عطاء الله فنسختها ثم طالعت شرح ابن عباد، فلما طالعته زهدت في العلم الظاهر وانتقلت إلى العبادة والتبتل" [3].

فنستخلص من خلال هذا القول ذلك الأثر الذي أوجدته الحكم كأقوال متى وقعت فعلت، وهو فعل إنتاجي آتى أُكل بذره بمجرد ما وجد الغراس الطيب، ولا أدل على ذلك من قوله " فزهدت في العلم الظاهر وانتقلت ..." إنه التفاعل بين النص والمتلقي بلغة إيزر، الذي سيولد استجابة تتعالق مع أفقها (ثم طالعت شرح ابن عباد)، أفقا تجريبيا إجرائيا، ستتحول بمقتضاه فكرة الاستنكار والتبرم من علوم الظاهر(أفق الظاهريين) إلى تلق ارتقائي حيث كان التخلي (زهدت في العلم الظاهر) ثم التحلي (وانتقلت إلى العباد والتبتل)، ثم بعد ذلك التجلي الذي لاحت بوارقه من أفق اكتنز تجربة إنتاجية لكل من ألقى السمع وهو شهيد.

إنها مرحلة ولوج عالم التصوف بحقائقه وتحقيقاته؛ أين نجد ابن عجيبة قد جمع في مؤلفاته بين عبارة أهل الظاهر وإشارة أهل الباطن.

أ-3. مرحلة الترقي ومواجهة عدم الفهم:

([1]) حسن عزوزي، الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجيا في التفسير، ص 129.

([2]) م س، ص 132.

([3]) م س، ص 40.

الحديث عن هذه المرحلة ليس حديثا عن التغيرات الوجدانية / الفكرية التي وجهت ابن عجيبة إلى عالم السلوك، وإنما هو حديث عن العبء الذي تحمّله الرجل– وتحمل جراءه – اضطهاد السلطة السياسية، وأعني به مواجهة " عدم الفهم " وما نتج عنه من سلبيات في رفض التصوف وبُناه الفكرية في مجتمع ألف مركزية الظاهر، وما نتج عنه من خطابات شارحة تدّعى ألا فهم صحيح للنصوص إلا فهمها!.

ولعل مواجهة ابن عجيبة لهذه المركزية أنتجت عنده خطابات مناهضة لتلك الخطابات، بل ومقيضة لها من الداخل حتى يفضح عدم فهمها.

وعدم الفهم هذا هو الذي دفع بابن عجيبة إلى الشرح أكثر من التصنيف[*] إيمانا منه أن في شرح المتون الصوفية إفصاحا وبيانا لفكر القوم، ومن ثم كسر حواجز المنع التي سيّجت هذا الخطاب وعزلت فعل التواصل معه، ومن جهة ثانية سيكون خطاب الشرح في سياق عدم الفهم هو تأليف من نوع خاص، يروم إحداث فهم بآليات أبلغ عمقا عند من هم خارج دائرة هذا الوعي المتميز (أهل الظاهر خاصة).

ما يجعل خطابه الشارح في ظل هذه الإديولوجية (مواجهة عدم الفهم) أقرب إلى خطاب نقدى منه إلى خطاب شارح، أو ما يمكن أن نطلق عليه تجوّزا خطاب " نقد شرح" أو الخطاب " الميتا شرح ".

إن الحديث عن خطاب " الميتا شرح " هو حديث عن قراءة استبطان لنصوص ما فتئت أن تُمسح بنياتها السطحية مسحا اجترايا من قبل أصحاب الظاهر ما جعل ابن عجيبة يتصدى لعدم الفهم هذا بمنهج قرائي مضاد، موظفا آلية النبش في البنيات العميقة، محاولة لبلوغ درجة المكاشفة حيث الحقائق تسفر عن مضمراتها.

هذه المقصدية القرائية وجّهت ابن عجيبة إلى منهج ينطلق فيه من ظاهر الخطاب الحكمي (دوائر الخطاب الصغرى)، إلى بواطن الظاهر، لتكون بواطن ظاهر

---

[*] كتب الشرح عندا بن عجيبة تشكل ثلاثة أرباع مؤلفاته، نذكر منها شرح خمرية ابن الفارض ، شرح نونية الششتري، شرح صلاة القطب ابن مشيش ، شرح صلاة الشيخ الأكبر ابن عربي، شرح الأبيات الثلاثة للجنيد..

الخطاب مُؤسسة لمعان ظاهرها، حيث لا تؤخذ الأبعاد الحقيقية لهذه المعاني إلا في علاقتها ببواطن هذا الظاهر" فيكون ظاهر الخطاب موافقا لبواطنه، وتكون بواطن ظاهره دالة على حقيقة هذا المظهر نفسه " [1]، وفي عملية الجمع بين الظاهر والباطن فعل تأسيسي يتم بموجبه تجاوز الاعتبارات الاستدلالية (المظاهر الخارجية / الداخلية) كعتبات أولى للمرور إلى مظاهر إشارية بوجوهها التأويلية.

إنّ ابن عجيبة لم يكن بدعا عن الشراح السابقين له، الذين يشترك معهم في الأفق، إلا أنه أخذ من الاعتبارات الظاهرية أساسا للوصول إلى إشارات باطنية ذات أبعاد عرفانية، تعد الأساس في شرحه وهو ما يمكن أن نطلق عليه الشرح الاشاري[*].

ودوافع انتهاج هذه القراءة يمكن اختصارها فيما يلي:

1. طبيعة العصر الذي وجد فيه ابن عجيبة؛حيث اتسم جمهور العلماء فيه بالانكباب على كتب القدامى شرحا واختصارا وتحشية دون أدنى تجديد أو ابتكار، معتبرين " علم القدامى علما ناضجا لا يمكن تجاوزه بالزيادة أو الاعتراض، أو التعديل، وهي قناعات تترجم العقلية الثابتة السائدة آنئذ، والتي دفعت " ابن عجيبة إلى التبرم منها، بعدما انتبه إلى عقم وجمود العلوم التي كانت سائدة ومتداولة " [2]

([1]) حسن السمان، مستويات الوعي الصوفي عند ابن عجيبة العارف الشارح، أعمال ندوة الشيخ أحمد ابن عجيبة المفكر والعالم والصوفي، منشورات جمعية تطوان أسمير، ط1 ، 2006، المغرب ، ص75.

([*]) هو منهج قرائي كان سائدا عند الصوفية، إلا أن تطبيقه كان أكثر في تفسير القران الكريم، فكان يعرف بالتفسير الاشاري، غير أن ابن عجيبة في شروحه المختلفة قد تسلح بآلياته وطبقها على الخطابات المشروحة بقراءة تستند إلى إشارات خفية، دون التخلي عن الظاهر مع الانطلاق من المعايير السنية في إقرار الباطن، أي وفق أبعاد كشفية لا تنفي البعد الشرعي أو عرف اللسان، وهو ما يعرف بالشرح الصوفي، مقابل الشرح الباطني عند غلاة الشيعة.

ينظر حسن عزوزي ، الشيخ احمد ابن عجيبة ومنهجه في التفسير ، ج2، ص 261 ، وما بعدها

([2]) حسن عزوزي ، الشيخ احمد ابن عجيبة ومنهجه في التفسير، ص53.

2. شخصية ابن عجيبة التي كنت تبدي ملامح التبرم من علوم الظاهر[*]، والتي كان يرى أنها تقف بصاحبها إلى حد معين لا يزيد عنه، وهي بلا شك رؤية تقييمية، كانت نتيجة قلق معرفي دفعة لتجاوز مرحلة أخذ علم الظاهر دون تمحيص إلى مرحلة تقييم ذلك الرصيد العلمي، بقدرة فكرية ونقدية أهلته أن ينتهج الشرح الإشاري عبر ما يعرف عند الصوفية بالتجربة الروحية؛ حيث يتحول العلم المُتلقى في وعي المتلقي إلى معايشة تدبرا وممارسة.

2.المدار المنهجي وأساسيات الفهم عند ابن عجيبة:

يخضع خطاب الشرح العجيبي إلى رؤية عرفانية تستند إلى تجربة روحية تتحرك في أفق المعايشة، في مجال حيوي أساسه القرآن والسنة ﴿ **وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ [1] ، وكذا مرويات أقطاب العلم وهو ما عبر عنه الجابري " بتحقيق نوع من المصالحة بين البيان والعرفان، ما دامت هذه المصالحة ممكنة من الناحية الإبستمولوجية؛ أي هناك أرضية إبستمولوجية مشركة بين الحقلين، تكمن في رجع بنية النظامين إلى بنية مشتركة تحكمها آلية واحدة، هي آلية المماثلة والقياس العرفاني"[2].

حيث تتولى اللغة التعبير عن هذه التجربة بالقياس، بتنزيل التجربة من عالم العرفان حيث " الذات في إطلاقها إلى حدود الحرف .. إلى إفهام الآخرين "[3].

---

[*] لعله كان من المضار النافعة التي طبعت عصر ابن عجبة، أن دفع علماء الظاهر– وخاصة الفقهاء منهم – بمقاومتهم للفكر الصوفي، أن أعيد بعث هذا الفكر، محاولة من أصحابه كشفه والدفاع عن وعيه الذي يسير في حركة من (الباطن إلى الظاهر) أو من (المعنى إلى المبنى).

[1] سورة البقرة ، الآية 282.

[2] محمد العابد الجابري، بنية العقل العربي، الدار البيضاء، 1982، ص 282.

[3] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة ، دار ندرة للطباعة والنشر، لبنان ،ط1، 1981، ص14.

وابن عجيبة في شرحه للمتن الحكمي يتغيا فعل الإفهام، عبر آليات منهجية وضوابط قرائية ، يمكن تفصيلها فيما يأتي:

2-1. آلية الشرح وضوابط الفهم:

2-1-أ. شمولية النسق الحكمي ووحدته:

سجل عدد من الدارسين ملاحظات عن بنية الحكم من حيث انعدام الرابط العضوي بينها، ما جعلها نصوصا متناثرة تحتكم إلى مقصدية التعدد أكثر منها إلى بنية الانسجام[1].

غير أن استقراء خطاب الشرح عند ابن عجيبة يظهر خلاف ذلك، من خلال تأكيده على وحدة الخطاب الحكمي وانتظامه في عقد دلالي واحد، بحيث أن كل حكمة تمهد لما بعدها وتحوصل ما قبلها، وهي النظرة ذاتها التي رأيناها عند أحمد زروق من قبل حين قال " إذ كلّه داخل في كله، وأوله مرتبط بالأخير من قوله، بل كل مسألة منه تكملة لما قبلها وتوطئة لما بعدها [...] فأوسطه طرفاه، وأخره مبتداه، وأوله منتهاه، يعرف ذلك من اعتنى بتحصيله"[2]، ممن له قدرة الفهم وإحداث الفهم (الإفهام)، كوسيط بين من هم مدركون لهذا الوعي الصوفي متحققون به، وبين من هم خارج هذا الإدراك قابعين داخل وعيهم الفرقي الحاجب [3]. فتصبح الحكم داخل خطابه الشارح خطابات شارحة بقدر ما هي مشروحة، تحيل الواحدة منها على جملة الخطاب الذي صدرت عنه، و تلبست بوعيه الشمولي، مشكّلة (الحكم) في تعدادها مظهر اختلاف مبطن للائتلاف، ببنى سطحية عامة نابعة من بنية عميقة واحدة (الخطاب الحكمي) بالدرجة الأولى، والخطاب الصوفي بصفة أشمل.

([1]) من بين هؤلاء نظرة زكي مبارك في كتابة التصوف الإسلامي، وكذا موقف عبد المنعم خفاجي في كتابه " النثر الصوفي ".

([2]) أحمد زروق، شرح الحكم العطائية ، ص15.

([3]) ينظر حسن السمان، مستويات الوعي الصوفي عند ابن عجيبة ، العالم الشارح ، ص 36.

إن إدراك التعالق بين الحكم كبنيات سطحية تعكس مظاهر البنية العميقة (الوعي الصوفي) هو ما ميز الخطابات الشارحة التي وحّدت خصوصية أفعال الحكم كوعي ثابت الوجوه (ابن عباد، أحمد زروق، ابن عجيبة ،..)، وتلك التي عددت الوعي الواحد، فتعدد بها خطابات وتفرق بها مقاصد.

إن ابن عجيبة في تركيزه على وحدة وشمولية الخطاب الحكمي، إنما استند إلى ثنائية (الاختلاف، الائتلاف) التي قرئ على ضوئها الخطاب الصوفي عامة إذ " تظل وحدة مراد الصوفية دليلا على وحدة الوعي الذي نتج عنه هذا المراد، ودليل على وحدة التجربة التي نتج عنها هذا الوعي، ودليل على وحدة البنية العميقة المقعدة للنصوص الصوفية "[1] .

وهذا الطرح يحيلنا على ملمح بارز في خطاب الشرح عند ابن عجيبة المتمثل في فكرة التناص.

2-1- ب. **النصوص الموازنة في خطاب الشرح ووحدة المقصدية:**

إن أهم ملاحظة يمكن تسجيلها في شرح ابن عجيبة كثرة الاستشهادات والرجوع لأقوال العلماء إذ يعد ذلك ملمحا بارزا في منهج الشرح، وهو بمثابة اللازمة والقانون في منظومتنا العربية والخطاب الصوفي واحد منها.

لكن ما يسجل على هذا التوظيف أن لكل شارح مأثوره الخاص " فالمأثور منهج وآلية عقلية وثقافية يخضع لها الجميع إذا ما وجد بينهم الفضاء الأصولي المعرفي" [2]، غير أن طريقة التعامل مع هذه الآلية يختلف من شارح لآخر، فطابع النقل عند " ابن عباد " يعتمد على الاقتناء الواعي؛ ما ولّد علاقة جدلية بين خطابه وبين مصادره في حركة ارتداد وامتداد، جعلت شرحه يُتخذ كمرجعية تأصيلية من قبل

([1]) حسن السمان، مستويات الوعي الصوفي عند ابن عجيبة ، العالم الشارح ، ص67.

([2]) مختار الفجاري، حفريات في التأويل الإسلامي، ص210.

الشراح اللاحقين كابن زروق الذي بنى عليه استشهاداته لتعزيز تخريجاته القرائية، أما ابن عجيبة الذي يخرج من نفس عباءة الشارحين السابقين انتماء وأفقا، نجده ينتخب شواهده من أعلام المدرسة الصوفية على اختلاف انتماءاتهم، إذ لم تمنعه "الاختلافات من عدّ النصوص الصوفية على الرغم مما تبديه من تمايز الظاهر نصوصا تحمل نفس المعاني وتصدر عن نفس الوعي" [1]، ولعل تفسير ذلك يرجع إلى كون ابن عجيبة – بل وغيره من الصوفية الشارحين– قد عدّوا هذه النصوص مجرد بنيات سطحية منبثقة عن بنية عميقة واحدة، تدل على وحدة الوعي الذي ولّدها وإن كانت البنى السطحية تتلون بخصوصية لغة الصوفي وأسلوبه.

والعلاقة بين البنية السطحية الكلية (الخطاب الصوفي) والبنيات السطحية الجزئية (أقوال أرباب الصوفية) هي علاقة تعالق تحكمها أدوار التموضع لا غير، فابن عجيبة نجده في شرح الحكم وبقية شروحه الكثيرة يتعامل معها جميعا كنص واحد، فهو يوظف في شرح الحكم أبياتا من خمرية ابن الفارض، وأخرى من نونية الششتري، وهكذا يخضع الشواهد لتموقعات سياقية تتناسب وطبيعة كل خطاب.

إن قراءة الشرح بالمأثور في ضوء البنية العميقة والسطحية تفتح لنا بابا كان مستغلقا عند كثير من دراسي النصوص الصوفية، ممن يسمون بالظاهربين الذين يرون في الاختلاف النصوصي مطية إلى خلاف تأصيلي حينما طابقوا بين البنى السطحية في تعدداتها والبنية العميقة بأحادية مقصديتها، ما أوصلهم إلى سوء الفهم وخطا التأويل، يقول ابن عجيبة "وسبب انتقاد أهل الظاهر على أهل الباطن، أنّ أهل الباطن لما استشرفوا على بحار زواخر من التوحيد الخالص، رام بعضهم التعبير عن تلك الأسرار فضاقت عباراتهم عن ذلك، ففهموا منها غير ما أرادوه، فرُموا بالحلول والاتحاد مع تنزههم عنه، وذلك كابن عربي والششتري وابن الفارض وأضرابهم، وهذه الأسرار لا

[1] حسن عزوزي، مستويات الوعي الصوفي عند ابن عجيبة العارف الشارح، ص64.

تدرك بالعبارة إنما تنال بالصحبة والسراية ومنهم من عبر عنها بإشارة رقيقة وعبارة دقيقة غطّاها بنوع من التشريع، فقبل منه وأقر في محله، كابن عطاء الله – رضي الله عنه– وأشياخه.. فسلموا من الانتقاد عليهم وكلهم أولياء الله رضي الله عنهم أجمعين"[1].

إن وعي ابن عجيبة بهذه الإشكالية حمله على جمع أقوال صوفيين من أزمنة متعددة تأكيدا على وحدة مرادهم الرامية أساسا لتحديد معالم الطريق الموصل لمعرفة المولى عز وجل نسجا على قول ابن عطاء الله السكندري، " **وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء** "[2] .

وبذلك يكون هذا الاختلاف نابع من ظاهر البنيات السطحية وهو في حقيقته ائتلاف تبعا للبنية العميقة.

2-1-ج. ضبط المصطلحات:

إن المستقرئ لخطاب الشرح عند ابن عجيبة يلمس ذلك الجهد الذي بذله لتقريب مقاصد الحكم للمتلقي وفق منهجية قرائية يتمثل فيها خير تمثل آليات شارحة أداة ومصطلحا، تتساير وخصوصية المنهج الإشاري الذي انتخبه مسارا في طريق السير في عالم التزكية.

فابن عجيبة واستنادا إلى قناعة المقصدية التي تغيا بها كشف وحدة الوعي في الخطاب الصوفي، وعبر كسر مركزية خطابات عدم الفهم اعتنى بالمنزع اللغوي كأول اعتبار استدلالي لاستقراء دلالات الفهم الظاهري كعتبة أولى للمرور إلى مظاهر إشارية بوجوهها التأويلية.

([1]) أحمد بن عجيبة، شرح صلاة القطب ابن مشيش، تح العمراني الخالدي عبد السلام، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، 1999، ص358-359.

([2]) ابن عطاء الله، الحكم العطائية ، ح 213، ص52.

والحديث عن المنزع اللغوي ليس مقصودا لذاته بقدر ما يشكل البعد الإصلاحي عند القوم، وما اتفقوا عليه ضبطا وتخريجا، وهو ملمح منهجي أشار إليه ابن عجيبة في مقدمته بقوله "وأما تصور مسائله فهي معرفة اصطلاحاته والكلمات التي تتداول بين القوم، كالإخلاص والصدق والتوكل... وكمعرفة حقيقة الحال والوارد والمقام وغير ذلك..، وقد كنت جمعت كتابا فيه مائة حقيقة من حقائق التصوف سميته " معراج التشوق إلى حقائق التصوف " فليطالعه من أراده ليستعين به على كلام القوم، ثم قلت: بل التحقيق في مسائل هذا العلم أنها القضايا التي يبحث منها السالك في حال سيره ليعمل بمقتضاها " [1].

وباستقراء هذا النص الذي أثبتناه على طوله نستخلص ما يلي:

1. تقريب الخطاب الحكمي للمتلقي؛ إذ الولوج إلى عقر المعنى يستوجب مفاتيح الفهم " وأما تصور مسائله فهي معرفة اصطلاحاته "، وعملية التصور هذه قد يفهم منها البعد الإدراكي الفهمي (الأداء النظري)، كما قد تتعداها إلى الأداء الإجرائي بتمثل هذه المصطلحات عن طريق الذوق والتجريب سلوكيا (إجراء سلوكي)، عبر الانفتاح على حقائقها و يقينياتها "وهذه الحقائق قد تواطأ القوم على تسميتها بأسماء مألوفة بين الناس لكن بدلالات مختلفة لا يفهمها إلا من سلك الطريق الصوفي، لذلك فقد وجب توضيحها وتبسيطها لمن أراد الخوض في غمار العلم والوقوف على معانيه " [2].

2. من المصطلحات التي تم ضبطها: " التجريد، الأسباب، التدبير، الأحوال، المقامات، الهمة، الواصلون، السائرون ،...".

([1]) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم ، ص 28.

([2]) ابن عجيبة، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص88.

وما يلاحظ في هذه المصطلحات أن جميعها يدخل في الحقل الدلالي للتصوف، فهي عبارة عن مقامات تتنوع بتنوع وحداتها المضمونية (مصطلحات تتعلق بمقامات السير، أدوات المعرفة، مراتب الوجود، نتائج السلوك...)، فهذا الضبط الاصطلاحي ما هو إلا عتبة أولى مهد بها ابن عجيبة للعروج بالمعنى إلى مراحل كشفية عرفانية تتواءم ومنهجه الاشاري.

3. ما يلاحظ في هذا التوظيف أيضا أن ابن عجيبة يراعي في ضبط المصطلحات مقامات المتلقين، إذ يورد المصطلح حسب مراتب السير السلوكي(عامة، خاصة، خاصة الخاصة) كتعريفه للتصوف بقوله " فعلم التصوف من أجلّ العلوم قدرا؛ كيف لا وهو لباب الشريعة ومنهاج الطريقة، ومنه تشرق أنوار الحقيقة " [1].

4. ثمة طرائف عدة اعتمدها ابن عجيبة في بنائه الاصطلاحي، إذ عادة ما يعطي شرحا للمصطلح ثم يثمنه بآية أو حديث، وما ذلك إلا رفدا للمعاني من منابعها الأصلية، تأكيدا على مرجعية أفكاره.

ومثال ذلك شرحه للحكمة الخامسة والثمانين " **الأكوان ظاهرها غرّة وباطنها عبرة، فالنفس تنظر إلى ظاهر غرّتها، والقلب ينظر إلى باطن عبرتها**"[2].

فقال " قلت الغرة بكسر الغين وقوع الغرور، وإنما كانت الأكوان ظاهرها غرة لوجهين أحدهما ما جعل الله سبحانه على ظاهر حسها من البهجة وحسن المنظر..، لأجل هذا حذر الله سبحانه من غرورها وزخرفها والوقوف مع ظاهرها، قال تعالى :﴿ **قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا** ﴾[3]...، وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن

([1]) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم، ص23.

([2]) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية ، ص26.

([3]) آل عمران، الآية 15.

أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقال " الذين نظروا إلى باطن الدنيا حيث نظر الناس إلى ظاهرها، واهتموا بآجل الدنيا حين اهتم الناس بعاجلها " [1].

وتارة يأتي بالمعنى باسطا دلالته من أقوال العلماء والشواهد الشعرية. ففي شرحه للحكمة السادسة والثمانين " **إن أردت أن يكون لك عز لا يفنى، فلا تستعزّن بعز يفنى**" [2].

يقول" قلت العز الذي لا يفنى هو العز بالله ، والغنى بطاعة الله أو بالقرب ممن تحقق عزه بالله، فالعز بالله يكون بتعظيمه، وإجلاله، وهيبته ... والخوف منه يكون بالذل والانكسار كما قال الشاعر :

تذلل لمن تهوى لتكسب عـــــــــــزة فكـــــم عزة قد نالها المرء بالذل

إذا كان من تهوى عزيزا و لم تكـــــــن ذلـــيلا له فأقرأ السلام على الوصل

وسمعت شيخنا - رضي الله عنه - يقول : قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي - رضي الله عنه - " والله ما رأيت العز إلا في الذل، وقال شيخ شيخنا مولاي العربي، وأنا أقول والله ما رأيت الذل إلا في الفقر(الافتقار لله عز وجل)" [3].

إن ابن عجيبة في هذه التخريجات الاصطلاحية بصور متلونة إنما زاد البناء الخطابي ثراء، ومن ثمّ زاد من جمالياته التواصلية وهو ما صرّح به في مقدمته حين قال " ولقد طلب مني شيخنا العارف... سيدي محمد البوزيدي أن أضع عليه شرحا متوسطا يبين المعنى، ويحقق المبنى، معتمدا في ذلك على حول الله وقوته، وما

([1]) ابن عجيبة ، ايقاظ الهمم، ص182-183.

([2]) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية ، ص26.

([3]) ابن عجيبة ، إيقاظ الهمم ، ص182-183.

يفتح به الله من خزائن علمه وحكمته أو ما كان مناسبا لتلك الحكمة من كلام القوم، فأجبت طلبَته وأسعفت رغبته رجاء أن يقع به الإمتاع، ويعم به الانتفاع" [1].

5. إن ابن عجيبة وبناء على مقصدية الامتاع والانتفاع التي صرّح بها إنما كان يتغيا رفع حاجز عدم الفهم لحكم وصفها " بأنها مواهب لدنية، وأسرار ربانية أنطقت بها أفكار قدوسية وأسرار جبروتية " [2]، حتى ينزلها من المتلقي مرتبة سلوكية ارتقائية " ببعد تقربي تبسيطي وآخر وجداني تعبيري " [3]، موظفا لذلك المطمح آليات منهجية تجلت في دقة العبارة وعمق المقاصد، وكذا بأصالة مشارب مصادره التي ينهل منها، سعيا لتجسيد حقيقة تصوف وسطي يروم رسم طريق القوم وفق منهج المدرسة الشاذلية التي تميل إلى" التركيز على ما يتناسب وحدود الشريعة الإسلامية الظاهرة، والابتعاد عن الخوض في الجوانب المتعلقة بالباطنيات ... مما يزيد تأكيد التوجه السلوكي لابن عجينة" [4]، والذي جسده تجربه وترجمه سلوكا عبر ما يعرف بالتجربة الروحية.

([1]) م س، ص24.

([2]) م س، ص 23.

([3]) عبد الرحيم البيوني، بعض ملامح الكتابة الاصطلاحية عند الشيخ ابن عجيبة، أعمال ندوة الشيخ بن عجيبة، ص142.

([4]) م س، ص141.

2-2. أساسيات المكاشفة العرفانية:

2-2-1. التجربة الروحية:

إن التطور الملحوظ في قراءة الشرح عند ابن عجيبة يكمن في تلك الآلية القرائية المؤسسة على استعادة مقاصد الحكم وتمثلها سلوكيا، جاعلا من الخطاب الحكمي خطابا ديناميكيا إجرائيا؛ ينفتح على القراءة والفهم بالقدر الذي تنفتح عليه التجربة ممارسة وسلوكا.

لقد سعى ابن عجيبة إلى تفعيل تجربة القراءة عبر تجربة أشمل يكون الوعي الذاتي للمتلقي مندمجا ضمن أفقها، فيخرج الفهم / التأويل صورة لما انتهت إليه التجربة (*)، وهو ما يؤسس لفكرة التجربة الروحية. يقول " بول نويا " " التجربة الروحية أبرز معدل للاستنباط، فهي الوحيدة التي تتجاوز المنظور النفعي، فالصوفية الذين يتلون القرآن ليعيشوه يكتشفون في عيشهم إياه منظورات جديدة في كيفية تأويل النصوص المقدسة "[1].

ففي المعايشة ممارسة قرائية إجرائية، يتم من خلالها تفعيل الفكرة إلى فعل التزام معيش، يتم بموجبه تفعيل الخطاب، فيتولد التواصل الذي ما كان ليؤت أكله ما لم يشهده صاحبه تحققا. إن الممارسة الحقة للتصوف من المنظور العجيبي ما هي إلا تجربه سير، يتم بها الدخول في كل خلق سَني والخروج من كل خلق دَني، بسلوكيات

(*) إن ترجمة الوعي الصوفي في تجربة تعكس المعراج الروحي، يتم بموجبها تحوير الفكر إلى أداء، فترجمة هذا الأداء إلى بنية فهم، نجد لها مثيلا في فلسفة " غادمير التأويلية "حيث دعا إلى ضرورة تجاوز مرحلة الفهم إلى مرحلة معايشة فاعلة؛ وذلك من خلال ممارسة التأويل بشكل إجرائي" يكون المؤول فيه (لاعبا)،مشاركا ومنتميا للعبة التأويل، وبقدر انغماسه في اللعب، بقدر امتلاكه لدور فاعل يؤديه" وبهذا يكون التأويل / اللعبة أداء وليس مادة أو هو موضوعا تؤديه الذات بمراقبة منفصلة.

ينظر ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000، ص 51.

([1]) بول نويا ، نصوص صوفية غير منشورة ، دار المشرق ، بيروت 1973، ص 357.

مؤطرة لأخلاقيات التزكية، حيث السير نحو المقصد الأتم نحو معرفة المولى عز وجل " **وصولك إلى الله، وصولك إلى العلم به، وإلا فجلّ ربنا أن يتصل به شيء، أو يتصل هو بشيء** " [1].

لقد سجل خطاب الشرح أمارات فعل تجربة بجدلية ما فتىء ابن عجيبة يعاود بعثها في عصر مركزية الظاهر؛ وأعني بها جدلية الممارسة الفكرية ووقع الالتزام العملي بها [2].

يقول ابن عجيبة " إعلم أن هذا العلم الذي ذكرنا (التصوف) ليس هو اللقلقة باللسان، وإنما هو أذواق ووجدان، ولا يؤخذ من الأوراق وإنما يؤخذ من أهل الأذواق ... إنما هو نتائج الأعمال الصحيحة، وثمرات الأحوال الصافية، من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم"[3].

إن فكرة التجربة الروحية هي بمثابة ضابط من ضوابط الفهم للخطاب الصوفي/ الحكمي الذي وإن اختلفت مراتب الفهم فيه فإن الباعث " راجع إلى تنوّع المراتب والدرجات التي يمر بها السالك، فالمسألة ليست مسألة خلاف كما هو الحال عند الفقهاء، بل هي مسألة تنوع راجع إلى التدرج في التقدم بين يدي الله "[4].

وابن عجيبة كواحد من السالكين نجد عنده أمارات المعايشة منبثة داخل خطابه عبارة وإشارة، عن طريق تحقيق المعاني الحكمية تحقيقا يوؤل به إلى الاستيعاب والفهم عبر فعل إنتاجي يتم بموجبه فهم المعاني بقدر تحقيقها وتحقيقها بقدر فهمها، ما لوّن

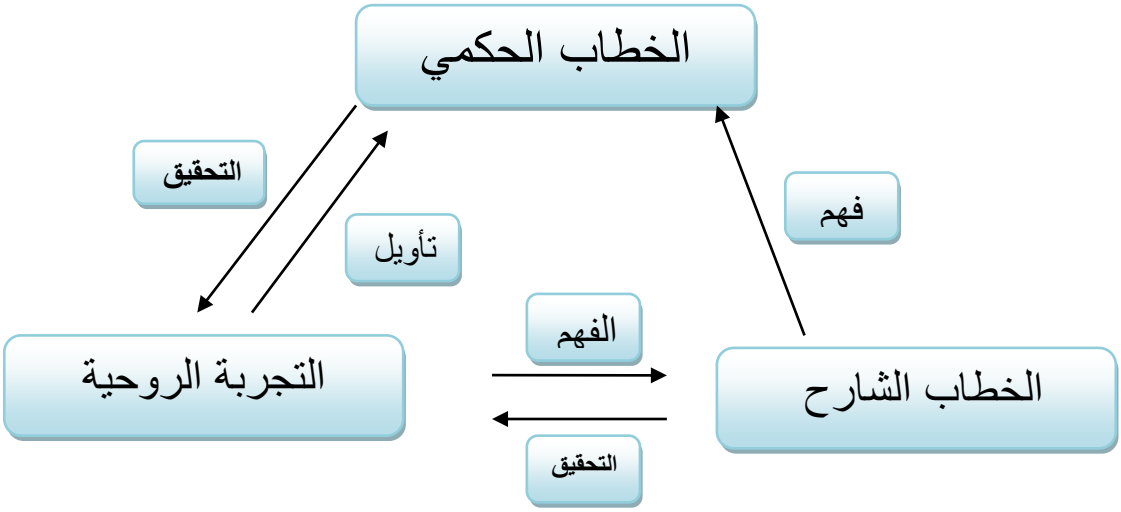
([1]) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح213، ص52.

([2]) ينظر عبد المجيد الصغير، ماذا بقي من فكر ابن عجيبة، ضمن أعمال ندوة الشيخ ابن عجيبة المفكر والعالم الصوفي، ص21.

([3]) ينظر ابن عجيبة ، إيقاظ الهمم ، ص29.

([4]) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي، ص 287.

خطابه بخصوصية التجربة ذاتها عبر إشارات كشفية، وتأويلات عرفانية أبانت مضمرات الخطاب الحكمي فهما وتحقيقا.



مخطط يبين دور التجربة الروحية في تفعيل الخطاب الصوفي

2-2-2. الفهم الاشاري والتأويل العرفاني:

لقد تبين لنا أن ابن عجيبة بفعل منهجه الإشاري نحا منحا قرائيا يتخذ من الظاهر عتبة لولوج عقر الباطن، تدخل فيه الذات القارئة مرحلة تجربة ذوقية، حيث البصيرة تدرك حقائق الأمور إدراكا مباشرا عيانيا ويقينيا [1]، فتأخذ عملية الفهم بعدا تأويليا من

[1] ينظر ابن عجيبة ، إيقاظ الهمم ، ص18.

الباطن نحو الظاهر أي من الإشارة إلى العبارة؛ من مرتبة الصفاء الروحي والمشاهدة إلى التعبير عنها.

فتوكل مسؤولية اللفظ – كما يقول الصوفية – إلى إرادة المعنى[*] المشحون بثقل مدلولات التجربة التي ستترجم بدورها إلى عبارة منصهرة الأفاق (الحكم / الشرح)، موّلدة خطابا " ميتا حكميا " يزداد عطاء كلما ازداد صلة بمتلق كفء [**] يحسن الإنصات / التفاعل / التجربة، فتتسع آفاق الرؤية ويسهل السير، فتنقدح البصيرة " التي بها يستطيع أن يذهب إلى ما وراء العبارة، وإلى ما وراء المعنى الأول الموجه للعوام ويستطيع أن يكشف معنا ثانيا، أو مجموعة معاني بحسب حدة نظرته الداخلية، التي ينفذ بها إلى عمق النص " [1].

إنه دور التجربة الروحية في تفعيلها الخطاب المتلقى، حيث تكون فكرة العمل / الفهم، الموّلدة للفهم / العمل بمثابة الرياضة الروحية التي يتجاوز بها المتلقي خداع اللفظ إلى سلوكيات عملية (ذكر، عبادة ، صنوف المجاهدات ،...)، كترجمة إجرائية للمعنى بمعراج نوراني يتم بموجبه تحقيق المعرفة بحسب مقامات السير" فالحق

---

[*] ينطلق الصوفية من فكرة المعنى قبل اللفظ، ولعل أبرز القائلين بها الإمام أبي حامد الغزالي إذ يرى أن عالم المعنى ينتمي إلى عالم الغيب والملكوت، وتنتمي العبارة الى عالم الملك والشهادة، ومن ثم يكون المعنى هو الأساس، وتكون المعاني المدلول عليها في عالم الغيب و الملكوت هي الأحق بأن تطلق عليها العبارة الدالة على مدلولاتها في عالم الملك والشهادة.

ينظر نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 67.

[**] القارئ الكفء هو من يكتشف نصوصا ممتازة أخرى ضمن ما تصوره الكاتب وكتبه، ومن يمنحها دلالات وأوجها أكثر غنى.

هانس روبرت ياوس، جمالية التلقي، من أجل تأويل جديد للنص الأدبي تر: رشيد بن حدو، مجلة نوافذ النادي الأدبي الثقافي، جدة ، ص 24.

[1] مختار الفجاري ، حفريات في التأويل الإسلامي، ص 10.

طريق العلماء، والحقيقة طريق الحكماء، والتحقيق طريق الأولياء، والحقائق طريق الأنبياء " [1].

وعليه نصل إلى أن خطاب الشرح العجيبي قائم على تمرير المدلول إلى مراتب إنتاجية تنفتح على عوالم خطابات جديدة، تحتكم إلى ضوابط التجربة السلوكية / تجربة الفهم، يقول ابن عطاء الله السكندري " وأعلم أن هذه المفهومات المعنوية الخارجية عن الفهم الظاهر ليست بإحالة اللفظ عن مفهومه، بل هو فهم زائد على الفهم العام، يهبه الله لهذه الطائفة، وهو من باطن الحُكم المندرج في ظاهره اندراج النبات في الحبّة، وذلك أن المدد النوراني والفتح الرباني يتصل بعضه ببعض على الظرف الظاهر، فحيث انتهت القوة انتهى الإدراك" [2].

إن التجربة السلوكية التي دعا إليها ابن عجيبة ما هي إلا فتق لهذا البذر لاستخراج مكنون المعنى، قناعة منه أن رفع حاجز عدم الفهم لدى المتلقي يكون بإشراكه في صناعة الفهم.

فنجد ابن عجيبة مثلا في الحكمة 187 " **العبارة قوت لعائلة قلوب المستمعين، وليس لك منها إلا ما أنت له آكل** "، يبني المعنى كالآتي:

1- يستفتح شرحه بالمعنى المعجمي للعائل بقوله " العائل هو الفقير والعائلة جمع له"[3].

2- يضع لفظ" فقير" في سياقه المقامي؛ إذ هو المريد السالك الذي لا يزال في حضانة الشيوخ " ... لابد أن يلزم العش في حضانة من يرزقه ويطعمه، فإذا طار من العش قبل تربية الجناح اصطادته الكلاب... فإذا كان في عش الشيخ

([1]) السلمي، زيادات حقائق التفسير، ص1 ، نقلا عن حفريات في التأويل الإسلامي، ص370

([2]) ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، ص 95.

([3]) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم، ص 327.

وكان يطعمه مع غيره، فليس له من القوت إلا ما يقدر أن يأكله، وإلا قتله، فليس طعام الصبي الصغير كطعام الرجل الكبير، وكذلك عبارة الشيوخ للمريدين، كل واحد يأخذ ما يليق بحاله" [1].

فابن عجيبة لا يتوانى في توظيف كل ما من شأنه إبلاغ الفهم للمتلقي، وكأننا به يتمثل متلقيا ضمنيا يستزيد فهما فيزيده شرحا : " وقال سألني بعض الإخوان عن قوت الروحانية البشرية؟ فقت: قوت البشرية معلوم، وقوت الروحانية على وزن قوت البشرية، فالصبي لا يطيق الطعام الخشن حتى يكبر، كذلك الروح تربى شيئا فشيئا" [2].

3- يجعل من المقدمات الحجاجية السابقة غاية لولوج باب الباطن، إذ ينقل مقصدية الحكمة من حيز العبارة إلى فضاء الإشارة، حيث معراج الرحلة خارج مدار الظاهر المباشر" كذلك الروح تربى شيئا فشيئا، فتطعم أولا ذكر اللسان فقط، ثم ذكر القلب مع اللسان، ثم ذكر القلب فقط، وتشرب من كل شيء حتى تسرط (تبتلع) الكون بأسره"[3]. إن مكمن الفرق في خطاب الشرح العجيبي عن غيره من الخطابات الشارحة هو هذا التوظيف السياقي الخاص لمقام الحكمة، حيث تكون لغة الإشارة حبلى بالمعاني والدلالات الروحية التي تستجيب لأكثر من تجربة صوفية، وتحتمل بالتالي أكثر من إشارة [4]. بمقصدية أخلاقية تربوية تهدف إلى إيقاظ الهمم، وتزكية النفوس للعروج بها إلى حقائق حكم وصفها بأنها " مواهب لدنيه، وأسرار ربانية نطقت بها أفكار قدسية وأسرار جبروتية " [5] .

([1]) م س، ص327.

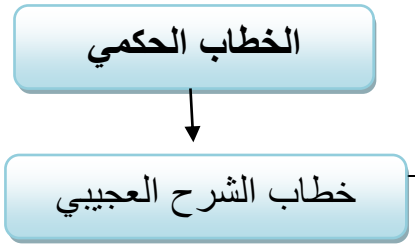
([2]) م س، ص 327.

([3]) ينظر حسن عزوزي، الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير، ج2، ص15.

([4]) حسن عزوزي، الشيخ أحمد بن عجيبة ومنهجه في التفسير، ج2، ص17.

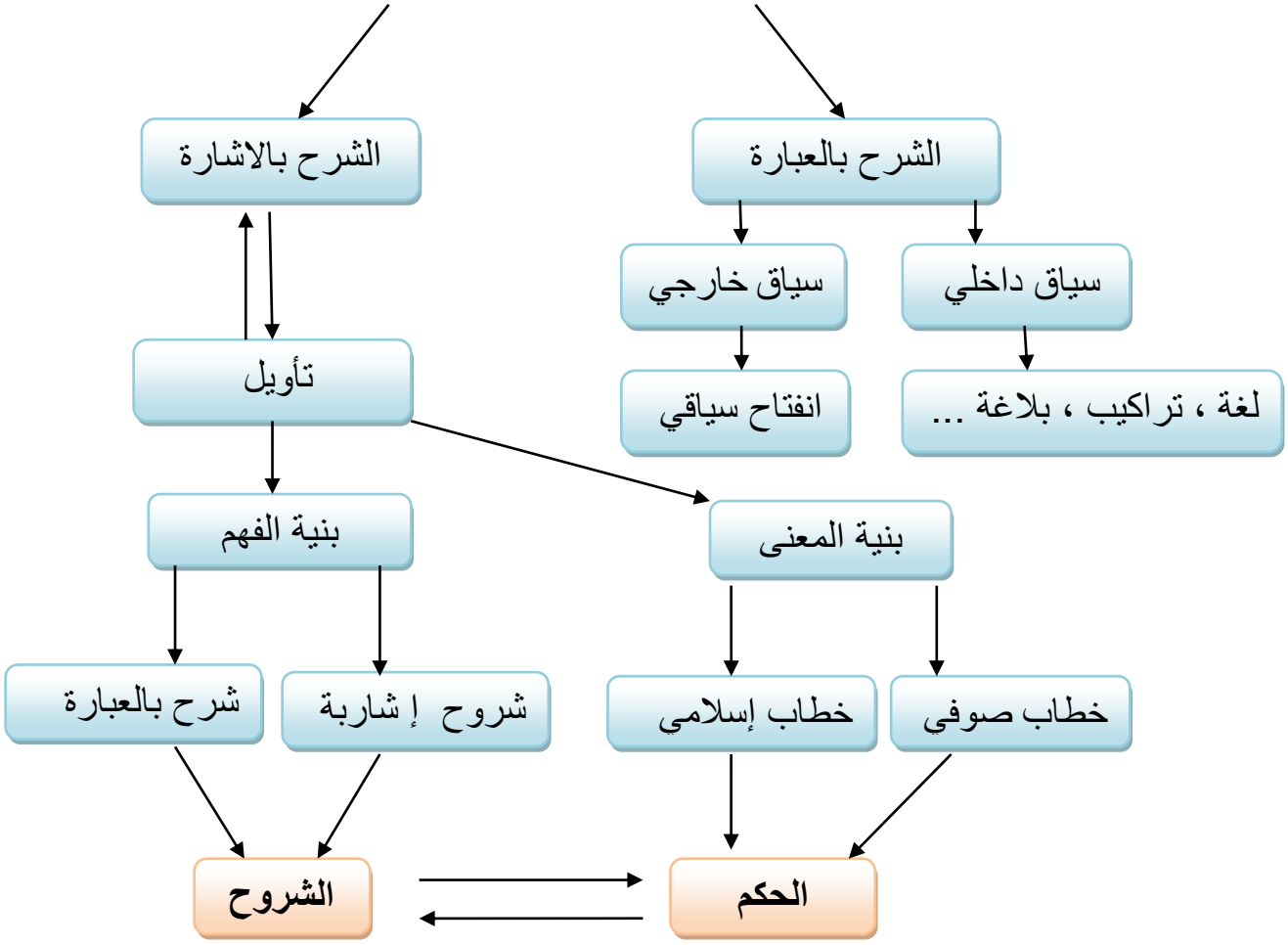
([5]) ابن عجيبة ، إيقاظ الهمم، ص23.

فالإشارة إذن، ملمح معنوي يرفد من الانفتاح القرائي على الخطاب الحكمي، ما يجعل دلالتها الذوقية تحتكم إلى بعد التجربة الجمالية (التلقي مشاهدة)، ولعله المقصد الذي رمى إليه ابن عجيبة حين رأى أن التجربة الصوفية كلما ازدادت عمقا وتجريدا كلما ازدادت شفافية ورقة [1]، فتتسع الرؤيا وتضيق العبارة فتحضر الإشارة كمتنفس تأويلي منفتحا على قراءات أخرى منها ما يحتكم في بنائه إلى بنية المعنى، ومنها ما يركز على بنية الفهم[*] ، فيتعدد بها فهما، ويتلون شرحا وتأويلا، ليدخل الخطاب الشارح ضمن دائرة خطاب المعنى/ خطاب الشرح، المنبثق من الخطاب الحكمي كوجه من وجوه الخطاب الصوفي خاصة، أو الخطاب الإسلامي عامة.



([1]) م س ص16.

[*] يستند تعدد المعنى في النص إلى انفتاح المدلول (بعد بنيوي)، في مقابل بنية الفهم وأساسها تعدد المعنى بتعدد الذوات القارئة (بعد تأويلي).
ينظر مختار الفجاري، حفريات في التأويل الإسلامي، ص335.



مخطط توضيحي يبين طرائق القراءة التأويلية / الإشارية

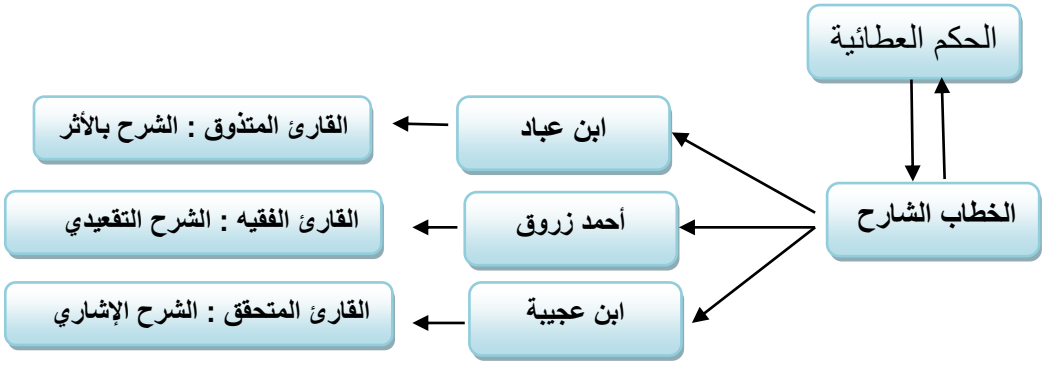
خلاصة عامة:

لقد بدأ التاريخ الفعلي للحكم العطائية مع تاريخ الجمالية الذي ارتكز على شهادات المتلقين وردود أفعالهم، في سيرورة تاريخية أظهرت خصوصية كل تجربة قرائية كبنية منفصلة تتعالق معرفيا داخل فضاء يؤطرها، ووفق آليات تواصلية تجمعها، استنادا إلى أصول عامة وجهت خطاب الشرح على امتداد قرون وجهة أخلاقية تقود السلوك وترشده.

والمستقرئ لخطاب الشرح في المتن الحكمي في صورته الأولى يجد أن الجماعية المفسرة شكلت مرجعية تأصيلية، إتحدت في الخصائص المعنوية والأفق القرائي، وإن كانت متباعدة زمنيا ق (13-8هـ) ويمكن إجمال أهم هذه الخصائص فيما يأتي:

1. تشكل الخطاب الشرح عند الجماعة المفسرة وفق نظام بنائي يحتكم إلى مجموعة من العلاقات الاختلافية / الائتلافية تنظمه من الداخل(خطابات شارحة جزئية)، أبدت اختلافا ظاهريا بحسب سماتها الفرعية، إلا أنها أسست لنمط قرائي حقق الوحدة عبر التعدد، والائتلاف مقصدا وغاية لوجوه الاختلاف.

2. ما يمكن أن يندرج ضمن فكرة ثنائية (الاختلاف، الائتلاف) في خطاب الشرح جدلية الظاهر / الباطن (الشريعة / الحقيقة، الفقه / التصوف)، التي شكلت وقعا فكريا ذي أبعاد حفرية في البنى الداخلية للحكم، عكس امتدادا فكريا بين باث (ابن عطاء الله السكندري) الذي عرف كعالم ظاهري ومتحقق باطني (فقيه/ صوفي)، وبين متلقين (الجماعة المفسرة)، ترجموا التواصل تذوقا، فتحققا، فتحقيقا.



مخطط توضيحي لخطاب الشرح عند الجماعة المفسرة

وما يمكن تسجيله من هذا المخطط:

أ. تلوّن المسار القرائي وتعدد صوره من خطاب تأصيلي إلى خطاب تقعيدي، وصولا إلى الخطاب الاشاري، وهذا ما يترجم مظهر الاختلاف على المحور التزامني، ووحدة الائتلاف عبر الخط التعاقبي فكانت هذه القراءات بحق أكلا مختلفا ألوانه يسقى بماء واحد.

ب.أنتج ابن عباد شرحا وسمه بطابع نقلي (الشرح بالمأثور)، يعتمد على الاقتناء الواعي ما ولّد علاقة جدلية بينه وبين مصادره، في حركة ارتداء وامتداد جعلت شرحه يُتخذ كمرجعية تأصيلية من طرف الشروح اللاحقة.

ج. ما يسجل في شرحي ابن عباد وابن عجيبة أنهما وضعا لمتلق ضمني؛ فكان عند ابن عباد ذاك التلميذ المستوضح من معلمه (ابن عباد)، والثاني هو ذاك الأستاذ المكلف (الأمر) لتلميذه (ابن عجيبة)، وعليه جاء شرح ابن

عباد استجابة معلم لمتعلم، فيما كانت استجابة ابن عجيبة، استجابة متمكّن أُعتقد في قدرته ووُثق في علمه. وعليه كان الشرح الأول لطالب علم، فيما كان الثاني لطالب معرفة، حيث الإشارة تغني عن العبارة.

أما باعث التأليف عند أحمد زروق غلبة تلك المواجد التي امتلكته فلم يجد متنفسا لها إلا عبر كتابة الشرح التي عكست التجربة بكفاءة قرائية تُرجمت كمًا وجوّدها الكيف.

3- ارتكز الخطاب الشارح عند هذه الجماعة على مقصدية سلوكية تثمينا لخطاب الحكمة المؤسس على دعامتين أساسيتين:

أ. تجديد معالم الطريق الموصل بمعرفة المولي عز وجل يقول ابن عطاء الله: " **وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء**"[1]. ويكون ذلك عبر تجربة روحية قائمة على ثنائية (المقام/ الأحوال) في رحلة " يقطعها العبد نحو ربه ويفي خلالها بما عليه، ومرحلة يقبل فيها الله على عبده فيهبه ماله من الجزاء والقرب "[2].

ب. أما الركيزة الثانية فتعد حجر الزاوية في طريق السير، وأعني بها أخلاقيات السائر وسلوكياته، يقول التشتري " بنيت أصول مذهبنا على ستة: التمسك بكتاب الله، والاقتداء بسنة رسول الله صلى الله علي وسلم، وأكل الحلال، وعدم إيذاء الخلق ولو آذونا، والبعد عما نهى الله عنه، والتعجيل بالحقوق" [3].

([1]) أبن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية ، ح23 ، ص52.

([2]) مختار الفجاري، حفريات في التأويل الإسلامي ، ص183.

([3]) مختار الفجاري، حفريات في التأويل الإسلامي ، ص183.

وعليه فخطاب الشرح الصوفي هو خطاب قيمي تربوي دأب شارحوه تشقيق كينونة لغته وتحويل مسارها من فضاء الإشارة إلى تفعيل العبارة، بفعل تواصلي يستنهض المتلقي للسير في طريق معرفي حيث الرحلة داخل مدار أخلاقي، يتدرج فيه السالك من مقام العبادة إلى أحوال القرب الوهبية.

إن التواصل الذي مدت جسوره هذه الجماعة مع الخطاب الحكمي نتج عن واقع معرفي تمتلكه هذه الجماعة، بالقدر الذي يمتلكه الخطاب نفسه، مما أثمر تواصلا تفاعليا حيويا أربى دلالات الخطاب الحكمي، وأغنى ذخيرته عبر سيرورة من الحوار الفعّال بين آفاقها الراهنة وأفق الحكم، بآليات تتجاور الشرح بمدلوله الشائع في كونه " كشف المراد عن اللفظ المشكل" [1]، إلى دلالة أوسع تتعلق بالإبانة والإيضاح لمعاني الجملة الحكمية وسياقها الأشمل، استنادا إلى بناء مقصديتها وهو ما يتجاوز مرحلة مقاربة الظاهر إلى مرحلة تعقب وحفر تأويلي. الأمر الذي يحيلنا على سؤال جوهري: هل ما درجت عليه منظومتنا العربية في استعمالها الشائع للفظ الشرح كاصطلاح مميز عن معاني مواضعات أخرى كالتفسير والتأويل، يخوّل لنا كدارسين – منفكين عن قيود هذه المواضعات – مراجعة هذا الاصطلاح (الشرح) في مثل هذه القراءات المؤسسة على بعد التجربة الروحية، في متن محتكم لخصوصية التصوف من جهة والبعد الميتافكري للحكمة من جهة ثانية ؟

وعليه ورغم القناعة التي وصل إليها البحث في قراءة الجماعة المفسرة إلا أن الإجابة عن هذا السؤال ستبقى رهينة سؤالها الذي ستثمنه القراءات اللاحقة (الإحيائية والمعاصرة) أو تفنّده وتسفهه ؟.

([1]) م س، ص183.

الباب الثاني:التلقي الإحيائي للحكم: مظاهر الإستعادة

- سياق القراءة وظروف النشأة

الفصل الأول: خطاب الشرح الأزهري:الاستعادة المحافظة والمحاكاة الاتباعية

الفصل الثاني: خطاب الشرح عند سعيد حوى: الاستعادة التأصيلية

- **سياق القراءة وظروف النشأة:**

خلص البحث من خلال عملية الحفر في مضمرات خطاب الشرح القديم إلى تفعيل تلك الرؤية التربوية التي رام من خلالها الشراح تصحيح مسار السلوك للفرد في علاقته مع المولى عز وجل، بدءا ومنتهى " **متى رزقك الطاعة، والغنى به عنها، فاعلم أنه قد أسبغ عليك نعمه ظاهرة وباطنة** "[1] .

لقد قرأ ابن عباد وأحمد زروق وابن عجيبة " الحكم وفقا للمعايير الأدبية التي كانت سائدة في عصورهم؛ وهي معايير تحتكم بدرجة أولى إلى مقصديات صوفية ببعدها الإجرائي من حيث إعلائها من شأن التجربة الروحية وتأكيد دورها في توجيه السلوك.

غير أن القيمة التي يسندها المتلقون لنص ما ليست نهائية أو مطلقة، بل هي عرضة للتغيير والتعديل باستمرار، وذلك تبعا لمتغيرات المعايير الأدبية ومقياس القيمة والثقافات، فكل جيل يقرأ الحكم في أفق مختلف تبعا لظروف التلقي المحيطة به" [2].

وفي انتقال الحكم من أفق تلق صوفي إلى أفق تلق إحيائي بمعية تاريخ تحولات أذواق وتقلبات معايير تجعلنا نتساءل عن نمط التلقي في عصر النهضة ؟ هل هو امتداد للتقاليد التي رسختها الجماعة المفسرة ؟ أم أنه تجاوزها نبشا وتأويلا ؟.

زامن التلقي الإحيائي فترة امتازت بخصوصيتها وتحولاتها التي طالت بنية الوعي القرائي نفسه، إذ كانت المقصدية من إعادة بعض الحكم جزاءا من" مشروع قراءة التراث، واستعادة لنصوصه المشرقة، تحقيقا للذات من جهة، وحماية لها من التحديات الخارجية من جهة ثانية " [3].

([1]) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية ، ح74، ص24.

([2]) ينظر، نادر كاظم ، المقامات والتلقي ، ص90.

([3]) نادر كاظم المقامات والتلقي، ص92.

إذ يرى محمد عابد الجابري أن مفهوم التراث في خطاب التلقي الإحيائي قد أخذ مفهوما جديدا؛ فإذا كان " يشير إلى تركة هالك، من مال وحسَب، ستؤول إلى ورثة مستحقين من بعده؛ بمعنى أنه عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإنه قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب في الابن"[1]، من خلال إحياء الموروث الفكري والثقافي واللغوي والديني الذي أبدعته الحضارة العربية الإسلامية (الأب)، وبعثه في وعي الأجيال الجديدة (الابن)، وراثة لهذا الوعي وتطويرا له.

إن الحديث عن امتداد التراث وتفعيله في راهن التلقي الإحيائي هو حديث عن فكرة المرجع الذي يستند إليه، أو النموذج الذي سيصير مركزا يدور حوله الفكر الإحيائي، فواقع المجتمع العربي وخصوصيته في فترة الإحياء (التحديات الخارجية ، وظروف النشأة الداخلية) جعلت من فعل استعادة التراث فعلا واعيا يترجم تفعيلا حيويا للذات العربية المتلقية، بل وشرطا في استمرار وجودها، ولعل في إعادة بعث خطاب الحكم بمقاصده، هو في ذاته إعادة بعث الذات كمقوّم أساسي في فعل الإحياء.

ومن خلال استقراء شروح المرحلة الإحيائية [2] . تمكّن البحث من تقسيمها إلى نمطين أساسيين :

1. شروح جعلت من الحكم أنموذجا متعاليا وأعلت من منزلة شروح" الجماعة المفسرة "، وجعلت قراءتها الغاية والأنموذج الذي يجب أن يحتذى، ما

([1]) محمد عابد الجابري ، التراث ومشكل المنهج، ضمن المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية ، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، ط2 ، 1993، ص75.

([2]) لقد تم في الفصل التمهيدي من هذا البحث رصد عدد الشروح في عصر النهضة حيث بلغت ما يقرب تسعة شروح، تم العثور على أربعة منها، أما البقية فهي مخطوطات تعذر الوصول إليها، أثبتها، د. عاصم إبراهيم الكيلاني في كتابه " اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية " دار اكتب العلمية ، لبنان ، ط1 ، 2003، ص 204 وما يليها.

جعلها والقول لنادر كاظم متورطة بقراءة التلقيات السابقة أكثر مما هي مشغولة بقراءة النص ذاته [1].

إن قراءة الاستعادة للشروح القديمة برفعها مقاما عليا (كأنموذج)، جعل خطاب الشرح الإحيائي يكرر هذه الشروح محاكاة وتقليدا مع تغييب التجربة الروحية التي طبعت بها الشروح القديمة، وفي ذلك – بلا شك– عودة بخطاب الشرح إلى مستواه الأول حيث يراد اللفظ لذاته، وتستند القراءة في أساسها إلى " فكرة الفهم والإفهام ولا تتجاوز سطح النص وظاهر معناه، فهي لا تضيف جديدا " [2]، ما جعلها تسقط في الاتباعية وهي توسم " بالحواشي التابعة للمتن " [3].

ويمكن التمثيل لهذه الشروح بقراءتين الأولى لعبد الله بن حجاري الشرقاوي (ت 1227 هـ)[*]، والذي يمكن عد شرحه تبسيطا للشروح القديمة وتجميعا لإفادات كبار علماء الصوفية ، عنونه بـ " المنح القدسية على الحكم العطائية " وهو شرح وجهه لطلبة العلم بالأزهر حثهم فيه على قراءة الحكم ومعرفتها والتخلق بها" [4].

([1]) نادر كاظم، المقامات والتلقي، ص39.

([2]) عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية ، ص75.

([3]) بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2009، ص 32.

([*]) عبد الله بن حجازي الشرقاوي (1227–1150هـ)، من مواليد الشرقية بمصر، درس بالأزهر، ثم التحق بأصحاب السلوك، فكان من شيوخها، درّس بالأزهر، وله عدد من المؤلفات أحصاها محقق الشرح بستة عشر مؤلفا، أغلبها شروح في متون فقهية وصوفية.

ينظر عبد الله الشرقاوي، المنح القدسية على الحكم العطائية ، تح : أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط1، 2008، ص9، مقدمة المحقق.

([4]) عبد الله الشرقاوي، المنح القدسية على الحكم العطائية ، ص1.

كان من معاصري أحمد بن عجيبة (ت 1224هـ)، إلا أن منهجيته الشارحة جعلت شرحه تقليدا ومحاكاة للشروح الأولى، خلافا لابن عجيبة الذي يعد واسطة العقد بين تلق عايش الحكم وعيا وممارسة، وآخر رام التقليد فخرج بنسخ تتفاوت من حيث تطابقها مع الشروح الأصلية (الشروح الأولى)! ؟.

أما القراءة الثانية فهي شرح عبد المجيد الشرنوبي* (ت 1348هـ) الموسوم بـ " شرح الحكم العطائية "، ويعد شرحه مختصر شروح سابقيه إذ يقول: " أردت أن أشرحها بشرح وسط خال من التطويل واللغط، يراه الناظر لها كالمصباح ويتحقق أنه ثمرة ما غرسه الشراح " [1].

وقد وجّه هذا المختصر– هو الأخر– إلى طلبة العلم بالأزهر، مما يجعل الشرحين يتحدان في المقصدية التعليمية، كما يشتركان في المتلقي الضمني (طلاب العلم)، بالإضافة لاشتراكها في أفق التوقع الذي ساير أرباب التلقي القديم.

2. شروح اتخذت من حركة الارتداد نحو التراث عاملا مسهما في تفعيل حركة امتداد عبر بناء علاقة واعية مع هذا التراث، مع حكم نظر إليها على أنها دستور تربوي شاحذا للهمم، وخطاب فني مفتوح على قراءات تُضاعف متنه وتعدده استجابة لأفقها ومعاييرها الخاصة.

(*) أبو محمد عبد المجيد الشرنوبي ولد في بلده شرنوب بمصر، وهو عالم فقه وحديث ولغة وتصوف، التحق بالأزهر للتدريس، وله تآليف أحصاها محقق كتابة باثني عشر كتابا وديوانين.
ينظر، عيد المجيد الشرنوني ، شرح الحكم العطائية ، تح: عبد الفتاح البزم، دار الهدى ،الجزائر ،ط1 ،1991، ص11 من مقدمة المحقق.

([1]) م س، ص 13.

وسيمثل هذا النموذج سعيد حوى (1935 – 1989 م)، بشرحه الموسوم بـ : " مذكرات في منازل الصديقين والربانيين من خلال النصوص وحكم ابن عطاء الله السكندري".

الفصل الأول: خطاب الشرح الأزهري: الاستعادة المحافظة والمحاكاة الاتباعية

- قراءة في العتبات النصية
- أعراف القراءة ونمط التلقي
- مركزية الشروح وفكرة النموذج.
  - التقليد والمعارضة

أخذ مفهوم التراث في خطاب التلقي الإحيائي مفهوما جديدا، فإذا كان يشير إلى تركة هالك من مال وحسب ستؤول إلى وثة مستحقين من بعده، بمعنى أنه عنوان اختفاء الأب وحلول الإبن محله، فإنه أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب في الإبن.

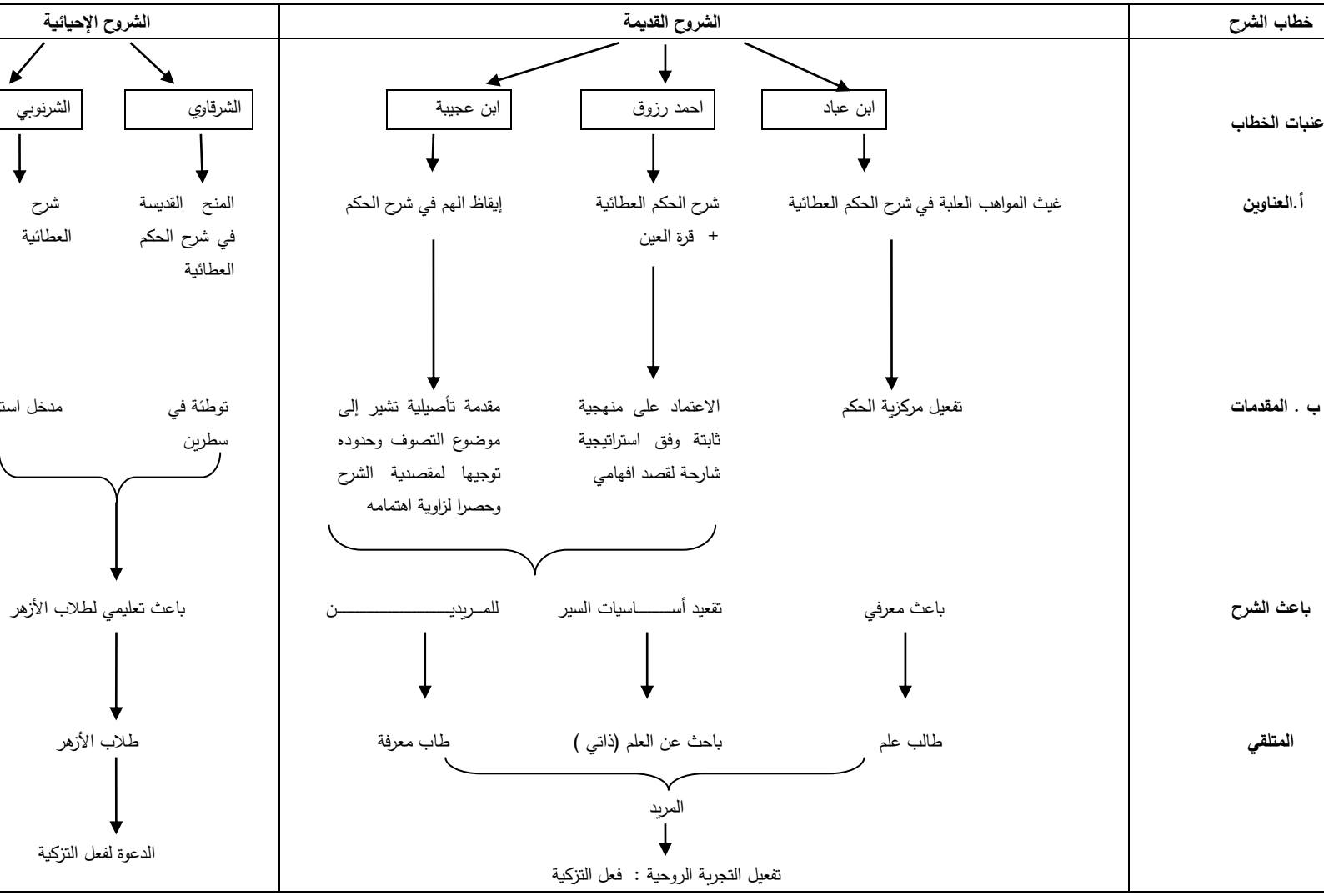
محمد عابد الجابري

الحديث عن شرحي عبد الله الشرقاوي (ت 1227هـ) وعبد المجيد الشرنوبي (ت 1348 هـ) هو حديث عن خطاب تولّد في سياق تاريخي تحكمه ضوابط زمكانية، بأفاق قرائية نقلت الحكم / الشروح القديمة من زمانها التراثي حيث تقبع هناك إلى راهن إحيائي (هنا)، يروم إعادة غرسها في تربيته علّه يجني أكلا ثابت الأصل ممتد الفرع.

إن حاجة الراهن الإحيائي إلى الحكم العطائية هي حاجة إلى تفعيل دور المنطلقات التربوية التي أسستها الحكم كرافد أمد خطاب الشرح بموجهات معرفية أعانته في تشييد العمارة الفكرية لخطابه التربوي، عبر درجات الصعود في سلم التزكية.

لذلك نجد الشارحين الأزهريين قد قاربا الحكم بأفق توقعات يتواءم وفجول التلقي القديم، أين حدث انصهار آفاق انعكس على الوعي القرائي آلية ومنهجا؛ إذ من المعلوم في نظرية التلقي عند ياوس أن إعادة بناء أفق التوقع قائم على محاولة الكشف عن الفرق الهرمنطيقي بين الحاضر والماضي داخل معنى العمل، حيث يمكننا أن نعي تاريخ تلقيه الذي يؤسس الربط بين الأفقين [1] ، وهي أساس فكرة اندماج الأفاق التي عكست تجربة قرائية يمكن استخلاص خصوصياتها من خلال مقارنتها بالشروح الأولى، وهذا ما سنحاول تبسيطه في الجدول التالي:

([1]) H.R.JAUSS , POUR UNE ESTETIQUE DE LA RECEPTION , P 50 .



جدول توضيحي يبين أساسيات التلقي عند الشراح

وما يمكن قراءته من هذا الجدول مجموعة قضايا نبرزها فيما يأتي:

أ. قراءة في العتبات النصية:

- سجلت الشروح القديمة وعيا ملحوظا في العناوين كموازيات نصية تختزل أبعادا قرائية ترجمت مقصدية تواصلية تروم التبليغ والتأثير قصد تفعيل مقام التحقق وعيا وممارسة، فيما كانت عند الإحيائيين رغبة في كسب رهنات التمثل (فعل المحاكاة)، والوصول إلى مستوى الإقناع والتقبل لمن وجّه إليه الخطاب (طلاب الأزهر)، ما جعل من الوظيفة الإقناعية مسارا انتهجته الشروح" تصريحا وإعلانا واضحا بأن المتلقي لن يخرج من سيرورة القراءة خاوي الوفاض، إنها عناوين براغماتية (نفعية) تراهن على استمالة المتلقي"[1] كسبا لرهان التحفيز واستنهاضا للهمم.
- نجحت مقدمات الشروح القديمة في استمالة المتلقي بمنهجيتها المقننة، وخطابها الحجاجي المستثمر لآليات الإقناع وكذا الإحالة على مرجعيات تأصيلية، وهو ما لم تفلح فيه مقدمات الأزهريين؛ إذ كانت خلوا من أية منهجية، رغم إنتماء أصحابها إلى مؤسسة أكاديمية، واتصافهم بالشيوخ الأكاديميين؟ ! ما جعلنا نصنفها كمداخل استهلالية، وهو ما يضع فارقا بين تجربتين، تجربة عكست درجة متقدمة ودقيقة من وعي الكتابة، فغدت أنموذجا تأسيسيا في منظومتنا العربية، فيما كانت الشروح الإحيائية الاتباعية تروم التقليد، فكانت مقدماتها معادلا دالا على مدلول الموضوع ومستواه المعرفي.

([1]) الهاشمي أسمهر، عتبات المحكي القصير في التراث العربي الإسلامي، الأخبار، الكرامات والطرف، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ، ط1 ، 2008، ص 106.

ب.أعراف القراءة ونمط التلقي:

رسم شيوخ الأزهر في تلقيهم للحكم مسارا قرائيا حدد نمط التلقي بقواسم مشتركة تقوم على محاكاة اتباعية لفحول الشرح القدامى، مع محاولة بعث المقصديات بفارق التجربة الروحية (مقام التحقق عند القدامى / الدعوة لفعل التزكية عند المحدثين)، وهذا ما يترجم الرغبة في التشبه محاكاة تقليدا استنادا إلى الشاهد الذي وظفه عبد المجيد الشرنوبي في مقدمته :

فتشبهوا إن لم تكونوا مثلـــــــــــــــــــــــهم إنّ التشبه بالرجال فلاح [1]

وتظهر أمارات المحاكة في نوع المتلقي الذي كُتبت له الشروح، فهو عند القدامى المريد استنادا إلى منهج التربية الروحية ذي المقصدية الترقوية، فيما يتمثل عند الإحيائيين في طلاب الأزهر. لكن فكرة التقليد التي انتهجها الإحيائيون انعكست بالضرورة في لغة الكتابة فالشارح الأزهري وهو يشرح حكمه لطلابه يستخدم لفظ المريد[*] رغم أن المتلقي للشرح طالب علم لا طالب سلوك كما هو المريد في خطاب الشرح القديم.

ج.مركزية الشروح وفكرة النموذج:

من المعلوم في النظرية الأدبية أنه " حين ترسخ كتابة ما في ثقافة من الثقافات فإنها تنتج نموذجا أدبيا، تكون مهمة الأدباء محاكاتها، ومحاولة بلوغ مراتبها، ويصبح

([1]) عبد المجيد الشرنوني ، شرح الحكم العطائية ، ص13.

([*]) يقول الشرقاوي " هذه تقييدات لطيفة على حكم العارف بالله سيدي أحمد بن عطاء الله، فدس الله سره، وقصده بها الغالب خطاب المريدبن الصادقين ..."

ينظر عبد الله الشرقاوي، المنح القدسية في شرح الحكم العطائية ، ص16.

وقال الشرنوني " لما كانت حكم سيدي أحمد بن مجيد بن عطاء الله السكندري من أنفع ما يتوصل به المريد إلى معرفة طريق العارفين... أردت أن اشرحها بشرح وسط ".

عبد المجيد الشرنوني، م س ، ص13.

معيار الإجادة محصورا في الإعادة الجيدة لذاك النموذج" [1]، وهي المقصدية ذاتها التي رمى إليها الشارحان إذ بنيا خطابهما على قناعة قوة المحاكاة التي هي وجه للإبداع، فنقرأ في مقدمة عبد المجيد الشرنوني،" فإني دخلت بستان العارفين الأعلام واجتنيت يانع الثمرات من حدائق الأفهام، وقربت للجاني الجني، ورجوت من الله بلوغ المنى، مع اعترافي بأني باعي قصير وذهني كليل، لكن أردت التشبه بهؤلاء السادة" [2].

فهذا النص يدل صراحة على فعل المحاكاة التي انتهجها الشارح، غير أن ما يسجل على هذه المحاكاة ذلك التهيّب بل الخوف من اقتحام حصن الفحول، وفي ذلك إقرار بكفاءة الشراح السابقين أصحاب النموذج.

لقد وجد الإحيائيون أنفسهم وهم يحاولون النسج على منوال السابقين بين خوف مضاعف؛ الحكم بخصوصيتها، والشروح بأنموذجيتها ولا غرابة في ذلك فقد سجل ابن عباد (ت 892هـ) الخوف ذاته حين صرّح قائلا : " ولا قدرة لنا على استفاء جميع ما اشتمل عليه الكتاب .. لأن كلام الأولياء والعلماء بالله منطو على أسرار مصونة وجواهر حكم مكونة، لا يكشفها إلا هم، ولا تتبين حقائقها إلا بالتلقي عنهم " [3].

فالشارحان يقران بخوفهما، إما تواضعا وتأدبا، وهذا ما نحسبه فيهما، وإما لقناعتهما بتعالي الخطاب الحكمي، وهنا نكون مرة ثانية أمام إشكالية مركزية المرجع، حيث كانت المركزية عند ابن عباد تتمثل في ابن عطاء الله والشيوخ الروافد الذين نهل منهم، فيما ستصبح عند عبد المجيد الشرنوبي السادة الذين قد تتسع دائرتهم وتتلون بواعث فكرهم الصوفي.

([1]) نادر كاظم ، المقامات والتلقي ، ص 98.

([2]) عبد المجيد الشرنوبي ، شرح الحكم العطائية ، ص13.

([3]) ابن عباد،غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية ، ص3.

لقد أحسن ابن عباد إدارة أدبيات الحوار مع متلقيه، من خلال فجوات المسكوت عنه في نصه والتي من شأنها أن تولّد إبهاما في الفهم عند متلقيه، إذ نقرا في آخر عبارة في نصه قوله: " لا يكشفها إلا هم، ولا تتبين حقائقها إلا بالتلقي عنهم" ملامح فعل التحقق (التجربة الروحية)، أين ستتحول اللغة المتلقية من (الأولياء والعلماء بالله) إلى فهم منتج بأفعال مترجمة في تجربة روحية (مقام التحقق)، وهذا ما أثبتته سيرة الرجل الواقعية.

وعليه فالمقارنة بين تجربة ابن عباد التأصيلية وتجربة الإحيائيين الاتباعية، يكمن في إستراتيجية القراءة عند كل واحد منهما؛ فهي عند ابن عباد تقوم على حركة الارتداد نحو أقوال السابقين توثيقا واقتباسا وحركة الامتداد شرحا وتأويلا. لنجدها عند الشارحين الأزهريين تعتمد على فكرة " الاستعادة المحافظة " حيث نقرا في شرح الشرقاوي روح الشرح العجيبي (نسبة إلى ابن عجيبة) عبارة وإشارة، والأمر ذاته عند الشرنوبي الذي كثيرا ما نقل أقوال ابن عجيبة وأقوال الشرقاوي، دون إحالة يذكر فيها صاحب الكلام [*] ! فالأمر وإن كان يتعلق بالأمانة العلمية بلغة عصرنا، إلا أنها تقرأ في ظل الباعث الإحيائي على أنها نوع من الاحتيال المبرر في المحاكاة إذ هو " بمثابة وسيلة للتخلص من عبء الأموات العظام أمام الذات وأمام الجماعة الأدبية " [1].

فإذا كان هذا حال الشرقاوي معاصر ابن عجيبة فما بالنا بالشرنوبي الذي أخذ عن الآخذ والمأخوذ منه معا ! فهو ينازل فحلين في الوقت ذاته، مبرهنا على فكرة قدرة تملّك النموذج وحسن امتثاله.

---

[*] ينظر على سبيل المثال شرح ،الحكمة الثالثة (ح3) المأخوذة بألفاظها من شرح الشرقاوي، وكذا الحكمة الرابعة (ح4)، الذي أخذ تعليقها الأخير لفظا من شرح ابن عجيبة.

[1] نادر كاظم ، المقامات والتلقي، ص104.

وهي الأساسية التي جعلت خطاب الشرح الإحيائي يلتف حول مركزية الشروح (الأنموذج)، أكثر من التفافه حول الحكم، ما يثبت فكرة تراجع مركزية الحكم لصالح الشروح.

د.**التقليد والمعارضة:**

إن الفكرة السابقة (مركزية الشروح) تثير بدورها فكرة الإتباع والمعارضة للنموذج والمثال، وهي فكرة سادت منظومتنا العربية لوقت طويل، إذ الشائع في تاريخنا العربي أسطورة تفوق المشرف على المغرب والسير على منوال المشارقة والنظر إلى الأدب وفق مقاييس جمالية وفنية مشرقية، وهو أمر مشروع في نظر الدارسين، إذ الثقافة المغاربية ثقافية في طور التكوين لا يمكنها البداية من الصفر[1].

غير أن ما نسجله في خطاب الشرح الصوفي في المتن الحكمي عكس ذلك؛ حيث أن موازين القوة تنقلب إلى ولع ومحاكاة اتباعية للتجربة المغاربية [*] من قبل المشارقة كأفق مرجعي استندوا إليه في شروحهم، وواجهة خلقية لذخيرتهم القرائية، وهي ركيزة أخرى يجب الأخذ بها لفهم الأنساق الدلالية في خطاب الشرح الإحيائي.

([1]) ينظر بوشعيب الساوري ، النص والسياق ، دراسة لرسالة التوابع والزوابع ، دار محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع ، دمشق ، ط1 ، 2013 ، ص100.

([*]) من المعلوم أن فحول الشراح القدامى (بن عباد ، أحمد زروق، ابن عجيبة) جميعهم من المغرب.

خلاصة نقدية:

تتبع خطاب الشرح الأزهري خطوات الجماعة المفسرة شبرا بشير، وظهر كخطاب مفتقر الحضور ينبثق عن رؤية تبجيلية لخطابات كررها مضمونا وعددها صورة.

تلك هي النظرة العامة التي وُسم بها الخطاب الإحيائي في شتى الميادين، خطاب يعيش في جلباب التراث ملاذا، فحق أن يكون خطابا إستحيائيا وإن وُصف بالخطاب الإحيائي!

غير أن مجموع المواضعات والقيم التي يكشفها المتلقي في السجل النصي للشروح الإحيائية سمح بالكشف عن علاقة حوارية بين آفاق التلقي ظهرت فيها التجربة الجمالية بوجوه مخصوصة يمكن إثباتها فيما يلي:

1. لا يفتقر المعنى في خطاب الشرح الإحيائي إلى خصوصية تميزه، لكونه خطابا مشروطا بتفعيل البنيات النسقية باستراتجياتها الموجهة للقارئ، فغدا خطابا موصول الأفق في حركته التعاقبية، متفردا في كل واحدة من عمليات التحقق التزامنية، وهو بذلك قد ضمن للحكم الحياة والاستمرارية وأعاد بعث مقاصدها الإحيائية للقلب والروح، وتلك غاية لو وُزنت لوَزنت.
2. إن نمط المحاكاة المحتكم للراهن السوسيوثقافي جعل التجربة الإحيائية تفتقر لروح التجربة الروحية (مقام التحقق) الذي طبعت خطاب الشرح الصوفي القديم، كما رأيناها تنبض في شرح ابن عباد (الشارح المتحقق)، وشرح أحمد زروق (الشارح المتذوق)،وشرح ابن عجيبة (الشارح الواصل)، ما يؤكد أن فكرة الإحياء وإن كانت تستند إلى مبدأ البعث والمحاكاة، إلا أن خصوصية التلقي ترتبط – بلا شك – بالسياق والأفق، هذا الأخير وإن قالوا بوحدته، غير أن واقع الشرح لا يترجمه وإن كان يدّعيه.

3. سوّغت فكرة " النموذج " للإحيائيين إعادة بعث قضية الأخذ عن الفحول؛ إذ أن فعل التقليد والمحاكاة الذي كان نتيجة التهيب من نزول ميدان فحول الشراح، دفعهم للتسلح بل التورط بلغة أولئك الفحول، إظهارا للندية، والقدرة على المواجهة وتلك لعمري مفارقة ما بعدها مفارقة !!
4. فرضت خصوصية الفترة على الإحيائيين التشبث بالتراث / الحكم / الشروح، استحياء للذات وحفظا لها؛ وهي المقصدية التي وجهت المسار الإحيائي. غير أنهم لو فعّلوا هذا التراث من منظور المساءلة داخل آفاق التجربة القرائية؛ حيث تكون الذات مشاركة ومبدعة في هذه المساءلة / الحوار أين ستحقق ذاتيتها بمعايشة لحظتها ..

أقول لو كان ذلك كذلك، لكان لهم أن حققوا حقيقة الإنتاج لذواتهم ولحاضرهم، وحقيقة الانتساب لهذا التراث.

غير أن هذا الامتناع الذي فرضه راهن"لو"، سيُصيّر بفعل قراءة إحيائية أخرى إلى تجربة منتجة تكون فيها الذات مشاركة، مسائلة، منتسبة .. ومنتجة ..

إنها قراءة " سعيد حوى " من خلال شرحه " مذكرات في منازل الصديقين والربانيين من خلال النصوص وحكم ابن عطاء الله السكندري".

الفصل الثاني:خطاب الشرح عند سعيد حوى: الاستعادة التأصيلية

1. حياته
2. أساسيات الفهم ومنهج الاستعادة
3. خطاب الشرح وقراءة التبئير

نحن في عصر مادي وهذا يقتضي منا أن نقابله بفكر مكافىء وبحيوية روحية عالية، ونحن في عصر شهواني جاهلي وهذا يقتضي منا أن نقابله بأشواق روحية راقية مع تأمين الشهوات المباحة وإبقاء منافذها متاحة، ونحن قلما يوجد فيه من يضبط نفسه على مقتضى الأدب الإسلامي الرفيع وهذا يقتضي منا إلحاحا على التربية النقية الرفيعة.

سعيد حوى

1.حياته [1]:

سعيد بن محمد بن ديب بن حوى، ولد بحماة السورية سنة 1935م، توفيت والدته وهو ابن السنتين، فتعهدته جدته بالتربية، وكانت صارمة وحريصة على تعليمه وتأديبه، تحمّل أعباء التجارة مع والده رغم صغر سنه، إلا أنها أعطته من التجارب الحياتية الشيء الكثير.

تدرّج في دراسته التعليمية إلى أن التحق بالثانوية، وهناك تتلمذ على أحد أقطاب الصوفية العالمين العاملين " الشيخ محمد حامد " ولزم حلقته، إلى أن أجيز في التصوف وأساسيات التربية وعلم التزكية.

كانت أبرز محطة في دراسته الثانوية التحاقه بجماعة الإخوان المسلمين، يقول سعيد حوى " بقيت مطالعاتي في هذه المرحلة كثيرة، ولكن الحدث الضخم في حياتي هو دخولي في الإخوان المسلمين أواخر العام الدراسي وأنا في الصف الأول الثانوي، كان ذلك انقلابا هائلا في حياتي ... كان في الحقيقة نوعا من العثور على " الأنا الاجتماعي النفسي" [2].

التحق سعيد حوى بكلية الشريعة بدمشق، وتتلمذ على يد كبار أساتذة الدعوة والإصلاح في عصره. إذ يقول: " فلما خرجت إلى دمشق للدراسة في كلية الشريعة فإنه عدا عن تلمذتي على أساتذتها العظام كالدكتور مصطفى السباعي، والأستاذ محمد المبارك ...، فقد تتلمذت خارج كلية الشريعة على الشيخ محمد الهاشمي في التصوف وعلم الكلام... وبقي هذا دأبي في التعرف على أهل العلم وحلقاتهم والاستفادة منهم بل وأخذ الإجازات منهم طول حياتي"[3] .

([1]) ينظر، سعيد حوى ، هذه تجربتي، وهذه شهادتين ، دار عمار عمان، ط2، 1988.

([2]) م ،س، ص27.

([3]) م س، ص40.

كان سعيد حوى ينظم سلسلة ندوات أسماها " ندوة الفكر المتحرر" رام من خلالها بث الوعي في صفوف الطلبة وتبصيرهم بمخاطر الاتجاه التغريبي العلماني، ما سبب له الكثير من المشاكل كان آخرها تدخل الحاكم العسكري بإلغاء ندواته، بل إلغاء كل الندوات الطلابية بالجامعة [1].

بعد تخرجه من الجامعة سنة 1961م عين أستاذا بالثانوي، وكان بالموازاة مع وظيفته يلقي محاضرات مرر من خلالها مشروعه الثقافي التربوي الذي بذل فيه جهدا كبيرا بحثا وتأليفا[2].

سجلت الأحداث التي رواها في مذكراته ملامح شخصية بناءة فاعلة ومفعّلة للمجتمع[3]، ما جعلها عرضة للانتقاد وللسجن ومحاولة الاغتيال أكثر من مرة [4]، وهو الأمر الذي حمل قيادة جماعة الإخوان أن تطلب منه الرحيل إلى السعودية حتى يتمكن من التفرغ لانجاز مشروعه الفكري الحركي.

رجع سعيد حوى بعد إنقلاب نوفمبر 1970م واستأنف نشاطه التدريسي والتربوي والذي دخل بسببه في عملية مد وجزر مع النظام فسجن ثم نفي إلى عمان وهناك تفرغ للتأليف وتنقيح بعض كتبه وطبعها[5].

امتد نشاطه في هذه الفترة إلى عدد من الدول الغربية والإسلامية كالولايات المتحدة الأمريكية، أوربا، باكستان، أفغنستان وإيران، وكان في كل واحدة منها يشرح المعالم الفكرية لمنهج الخطاب الإسلامي العاصر.

([1]) سعيد حوى، هذه تجربتي، وهذه شهادتين ، ص47.

([2]) لعل أبرزها: سلسلة الأصول الثلاثة، تربيتنا الروحية، المستخلص في تزكية الأنفس...

([3]) ينظر سعيد حوى، هذه تجربتي، وهذه شهادتين، ص72-78.

([4]) م س، ص87.

([5]) م س، ص133-139.

في سنة 1982 اختير عضوا في مكتب الإرشاد العام للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين أين أبلى بلاء حسنا في توجيه المكتب، ووضع أسس جديدة من شأنها أن توسع نشاط المكتب وتعطيه دفعا في التواصل الايجابي وتطوير المنهج التربوي للجماعة.

توفي رحمه الله سنة 1989م مخلفا وراءه سيرة حافلة بجهود أثمرت سمات خطاب إسلامي يتغيا استنهاض أمة الشهادة وتفعيلها في واقعها الحضاري.

2. أساسيات الفهم ومنهج الاستعادة:

انطلق سعيد حوى من قناعة أن الخطاب الحكمي ما هو إلا حصيلة تجربة شخصية تضاف إلى تجارب الماضين من أعلام أهل السير إلى الله خلال قرون طويلة، ما جعل هذا الخطاب عصارة فكر ومنهج سير لقوم " فتشوا عن دقائق أحوال القلوب ومقامتها، فتكلموا فيها وتحدثوا عن كمالات الأعمال والأخلاق وولعوا بها " [1].

فكانت قراءة الشرح عنده تروم كشف أساسيات السير إلى المولى عز وجل في الخطاب الحكمي وعن الآليات المنتجة له[*]، استنادا إلى البناء التكويني للخطاب وإلى التوقع الذي يثيره نظامه كفعل يستوجب وقعا يفتح أفق انتظار استعادي، يعبر من خلاله الشارح عن ردود فعل بإزاء المعاني الثواني، فتكون قراءته استعادة لمعاناة القراء السابقين " بقدح أفق انتظار تاريخي يستحضره عبره تجربة القراء السابقين، بقصد تأسيس قراءة جديدة مخالفة للقراءة المرجعية ومعبرة عن رد فعل منسجم مع طبيعة الأثر الفني"[2]. عبر وعي قرائي يعكس تجربة قراءة تهدف إلى " إخصاب المعلومات الموجودة في هذا النص، وإلى توسيع دائرتها كي تصبح المعلومات انعكاسا للقدرة القارئة لديه " [3].

فسعيد حوى وفق مقصدية حركية، سعى إلى تتبع البنيات المركزية للأنظمة الدلالية للحكم، إيمانا منه أن إعادة إنتاجها كفيل بإعادة تفعيل مقصديتها وإشعاعيتها المركزية،

([1]) سعيد حوي، مذكرات في منازل الصديقين والربانين من خلال النصوص وحكم ابن عطاء الله السكندري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ، ط4، 1999، ص 11.

([*]) الآليات المنتجة ما هي إلا مجموع المفاهيم والمبادئ والقواعد التي تؤسس الفكر، وبين محتوى هذا الفكر لجملة المضامين التي يتشكل منها هذا الفكر، ولو أن التداخل بين الفكر كأداة لإنتاج الأفكار، والفكر بوصفه مجموعة أفكار تداخل صميمي وواقعة لا جدال فيها.

ينظر محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان ، ط6، 2000 ، ص11-13.

([2]) إدريس بلمليح، المختارات الشعرية أجهزة تلقيها عند العرب، ص 328.

([3]) م س، ص281.

وفق الأفق الدلالي الذي تحكمه الخصوصية الزمكانية، وزاوية النظر المتحركة للشارح كوقع جمالي يترجم مستوى الفهم والإفهام.

لقد قرأ حوى الحكم من قناعة أساسها أنها دائمة التفعيل للذات وفيها من المهيجات ما يعيد بعث السير إلى المولى عز وجل، وهذه القراءة – بلا شك– هي محاولة إخراج الحكم من دائرة العزلة (الهامش) التي فرضتها الشروح الإحيائية إلى أفق يحي الأفق التأصيلي للحكم، كأفق يظل مبعثا للدهشة واللذة الفنيين منذ زمن التلقي الجمالي؛ زمن القراءة الأولى المقترنة إلى دهشة، فزمن التأويل الإرجاعي الذي تُبرر فيه الدهشة بقراءة تسعى إلى الفهم والتأويل عن طريق مضاعفة متعة التجاوب بتنام مستمر، يُترجم في خطاب منتج ومواز لنظام الحكم عبر مجموعة آليات انتظمت مشكلة عقدا دلاليا بدت خصوصيته فيما يأتي:

أ. المدار المعرفي لخطاب الشرح:

أبدى سعيد حوى في مقدمة شرحه رغبته في استعادة الحكم كمشروع حركي إحيائي يتغيا فعل التزكية في دقائق أحوال القلوب ومقاماتها وصولا إلى كمال الأعمال والأخلاق[1]، ورأى في قراءته لهذه الحكم وإعادة بعثها مشاركة وتفعيلا لمقاصدها في تحقيق فعل تواصلي حركي للذات وصلا لتجربة الماضي بتجربة الحاضر.

ولعلّها الجزئية الفاصلة بين قراءة الأزهريين وقراءة سعيد حوى، التي ميزت بين سلطة التراث وفاعليته؛ ميزت بين " الخاصية الأمرية والخاصية المعيارية .. فالمعيارية تنقل فعالية التراث من حالته غير الحاضرة إلى وضع الحضور والراهنية وبذلك تصل تجربة الماضي بتجربة الحاضر، في حين أن الخاصية الأمرية إنما تأتي من ضمنية

(1) ينظر سعيد حوى، مذكرات في منازل الصديقين والربانين من خلال النصوص وحكم ابن عطاء الله، ص11.

النمذجة المعلقة فوق الأحوال والأزمان لا ماضي لها وبالتالي لا حاضر، ولكنها معلقة في الفراغ وتمارس فعل القسر بالرفض أو القبول " [1].

إن قراءة سعيد حوى توسلت بالحكم كخطاب حركي ذي حدث يؤثر في القارئ فيستنهض همته بل ويفعّلها عبر فعل إنتاجي[*]؛ هذه الإنتاجية هي رهان التأويل عنده، تثمينا لمشروعه الحركي الداعي إلى إعادة بعث فعل التزكية من خلال مقامي الصديقة والربانية، يقول سعيد حوى: " لقد أصيب مقامان رئيسيان من مقامات الكمال في الإسلام بضعف كبير، هما مقاما الربانية والصديقة... فقد رأيت –على ضعفي– أن أكتب في هذا الشأن لإعتقادي أن الجانب النظري هو المقدمة لإحياء العمل، فالعلم سبق العمل " [2]؛ سبق يتجلى في إنزال الحكم إلى راهن عملي عبر حوار خلاّق بين الأفقين؛ أفق (الحكم/ الشروح) وأفق القراءة الراهنة قصد الخروج بوحدة دلالية تجعل من الحكم وما التف حولها من شروح خطابا مكتمل النسق في سيرورة عبر الأزمنة تتجدد قراءته دون أن يُستنفذ بل يكون دليلا على ديمومته [3].

وهو مفصل آخر بين قراءة سعيد حوى وقراءة الأزهريين الذين اشتغلوا بقراءة الشروح أكثر من اشتغالهم بقراءة الحكم ذاتها (تحويل مركزية الحكم إلى الهامش)، ما جعل شروحهم تتسلح بآليات لا حراك فيها ولا مرونة، صبت في قوالب الشروح القديمة،

([1]) مطاع الصفدي، نقد العقل العربي، الحداثة وما بعد الحداثة ، نقلا عن عبد الغاني بارة السميوطيقا والتأويل، ص511.

([*]) لعلها الفكرة التي سجلها " ستاليني فيش " مع فارق المقصدية، والتي أطلق عليها " الفن الحركي " وتتلخص أطروحته في قوله : " إن الميزة الكبيرة للفن الحركي تكمن في كونها ترغمك على إدراكه كشيء يتغير، وبالتالي فهو ليس شيئا تماما، كما ترغمك أيضا على إدراك نفسك تتغير بالمقابل، لا يسمح الفن الحركي لنفسه بتأويل جامد لأنه لا يقبل الجمود، لا يسمح لك بأن تبقى جامدا أنت أيضا ".

ستالين فيش، الأدب في القارئ ، الأسلوبية العاطفية ، تر الجيلالي الكدية منشورات كلية الآداب، الرباط ، ضمن سلسلة من قضايا التلقي والتأويل، 1995 ، ص39.

([2]) سعيد حوى ، مذكرات في منازل الصديقين والربانين، ص 3.

([3]) ينظر عبد الغاني بارة ، الهرمونيطقا والتأويل ، ص514.

فأنتجت خطابات متغيرة في المكان ثابتة في الزمان ! مبرزة بذلك عمق الهوة بينها وبين الجماعة المفسرة التي أخذت عنها؛ جماعة امتزج خطابها الشرح بفعل تجربة صوفية ومعايشة سلوكية، فكان خطابها ثمرة صوفي بالكشف، فيما كان خطاب الإحيائيين وجها لصوفي بالتعلم[1].

لقد أعاد سعيد حوى من خلال مشروعه تفعيل مركزية الحكم بالتوازي مع الموازيات النصية التي شكلت روافد الفكر العطائي، وهذا ما نقرأه في العنوان كأول عتبة " مذكرات في منازل الصديقين والربانيين من خلال النصوص وحكم ابن عطاء الله "، ولعلها الفكرة ذاتها التي قام عليها منهج ابن عباد في شرحه الجامع، عبر حركتي الارتداد نحو المصدر، والامتداد في اتجاه تفعيل الحكم بما يوائم الواقع المعيش.

وبذلك تكون قراءة سعيد حوى قراءة مفعّلة للقراءات التاريخية لكن عبر تحيينها في الزمن الراهن وجعلها فاعلة، يقول سعيد حوى " وحكم ابن عطاء الله اجتمع فيها مسار دقيق لهذه المنازل والمقامات ... خاصة والرجل كان من أعلام عصره في الشريعة والتصوف، وتتلمذ على علم عصره أبي العباس المرسي، تلميذ علم عصره أبي الحسن الشاذلي، وقد اجتمع في حكمه أنها كانت حصيلة تجربته الشخصية وتجربة الماضين من أهل السير إلى الله خلال قرون طويلة " [2].

وعليه فسعيد حوى خطّ منهجا لقراءته يروم كشف أساسيات السير المعرفي والعملي للمتلقي رغبة في استعادة روح الحكم، وإعادة نفخها في ذات يستنهضها للنزول إلى معركة الجهاد الأكبر (جهاد النفس) بعدما ظفرت بمعركة الجهاد الأصغر (انتزاع حريتها)، يقول سعيد حوى " المرجع في النهاية إلى القلب؛ وكلام ابن عطاء الله يرجع في النهاية إلى هذه الدقائق القلبية، سواء كانت هذه الدقائق لها علاقة بالإيمان أو لها

([1]) ينظر مختار الفجاري ، حفريات في التأويل الإسلامي، ص326.

([2]) سعيد حوى ، مذكرات في منازل الصديقين والربانيين ، ص26-27.

علاقة بالأعمال، فهو عندما يحدثنا عن الأعمال إنما يحدثنا عن دقائق قلبية ينبغي أن يفطن إليها الإنسان وهو يعمل، وهو يحدثنا عن القلوب يحدثنا عن كل ما ينبغي أن يتحرر منه الإنسان، وعن كل ما ينبغي أن يتحقق به الإنسان "[1].

وعليه فالمشروع الحركي لسعيد حوى فعّل الحكم كدستور تربوي يروم رسم معالم أفق جديد يحتكم لخصوصية فترة البناء الحضاري التي تمر بها الأمة بتقويم ذات الإنسان بدءا كأول بنية في هذا الصرح.

ولعل مقصدية هذا الأفق الجديد تغاير مقصدية الإحيائيين الذين راموا إعادة بعث التراث كهوية عربية تضمن البقاء بالقوة أمام الآخر الذي يريد التمركز وتهميشهم، فكان مقصدا وليد ردة فعل، بل هاجسا انطولوجيا بدرجة أولى تحقق بها الذات كينونتها. فيها سيكون الأفق القرائي عند سعيد حوى – ومن سيأتي بعده – يروم استعادة الذات الإسلامية كذات محققة لفعل الخلافة التي خلقت لأجله، إذن فشتان بين مقصدية تطالب بحق الخصوصية في الحياة وأخرى تحيي خصوصية الحق جل جلاله في أرضه ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾ [2].

لقد استند سعيد حوى إلى الدور الوظيفي للحكم بخصوصيته الروحانية الذي أكسبها وجودا فاعلا، صارت به شاهدة على معان تمتد آفاقها إلى الإنسان حيثما كان، محققة بذلك مقصدية " التأنيس " القائمة في أساسها على " إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر، فتكون قيمة النص المقروء من جهة التأنيس كامنة في الفوائد العملية والآثار المعنوية التي يولدها عند القارئ " [3].

([1]) سعيد حوى ، مذكرات في منازل الصديقين والربانين، ص34.

([2]) سورة الذاريات ، الآية 56.

([3]) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط3، 2007 ، ص 27.

وهي فكرة المشروع التي سنفصل الحديث فيها فيما يأتي:

ب. خطاب الشرح والمشروع الحركي: من القراءة التأصيلية إلى النظرية التربوية الثقافية:

يعد كتاب " مذكرات في منازل الصديقين والربانيين " واحدا من الكتب المؤسسة للمشروع الفكري التنظيمي عند سعيد حوى، والذي أطلق عليه " النظرية الثقافية التربوية " [1]؛ إذ هاجسه الأكبر رسم سمات خطاب إسلامي يتواءم وراهن المسلم ويضع له المعالم الفكرية والتربوية التي تعينه على السير ببصيرة، ذلك لأن صناعة الشخصية الإسلامية الفاعلة لا يكون إلا إذا فطنت أن أساس خصوصيتها أمام الآخر لا يتحقق إلا إذا نفخت روح الأخلاق والتربية، روح التزكية في جسد إنسانيتها.

إن طبيعة العصر الذي رسم سعيد حوى ملامحه بأنه " عصر خاوي، جائع القلب، عطش الروح" [2]، دفعه أن يفتش عن قوت القلوب، وريّ الروح، فجاء مشروع النظرية الثقافية التربوية التي استند فيه إلى بنيات مركزية جعلها نواة لمنطقاته الفكرية، والتي ترجمها تأليفا من خلال مشروع كتابة [*] أنجزه في سلسلة مباحث كالتالي:

1. سلسلة الأصول الثلاثة: وتتألف هذه السلسة من الكتب المؤسسة :

الله جل جلاله ، الرسول صلى الله عليه ، الإسلام

2. سلسلة التربية والتزكية والسلوك: وتنتظم في ثلاثة كتب:

([1]) محمد الدراجي، الفكر الحركي، عند الشيخ سعيد حوى، دار قرطبة للنشر التوزيع الجزائر، ط1، 2012، ص67.

([2]) سعيد حوى ، مذكرات في متناول الصدقين والربانين من خلال النصوص وحكم ابن عطاء الله، ص 3.

([*]) تجدر الإشارة أن هذا المشروع كان في أساسه مشروع جماعي يشارك في تحقيقه كتاب كثيرون من أصحاب اختصاصات متعددة، يبحث في احتياجات العصر للحركة الإسلامية، لكن لعدد من الاعتبارات اعتذر من رغب إليهم في المشاركة في انجاز هذا المشرع الضخم فتحمل سعيد حوى وحده عبء تحقيقه.
ينظر مقدمة كتاب الله جل جلاله ، دار الفكر، دمشق ، ط2 ، 1988 ، ص6.

- تربيتنا الروحية.
- المستخلص في تزكية الأنفس.
- مذكرات في منازل الصديقين والربانين من خلال النصوص وحكم ابن عطاء الله.

3.سلسلة في البناء: تنتظم في عدد من المؤلفات، تتنوع بين الفقه والفكر والثقافة، تربطها منهجية السير وأساسيات البناء من أمثلتها:

" جند الله ثقافة وأخلاقا، جند الله تخطيطا، جولات في الفقهين الكبير والأكبر، دروس في العمل الإسلامي، هذه تجربتي وهذه شهادتي .."

4- سلسلة الأساس في المنهج : وتتألف هذه السلسلة من ثلاثة كتب:

- الأساس في التفسير.
- الأساس في السنة وفقهها.
- الأساس في ضوابط المعرفة وضوابط الفهم للنصوص.

والمستقرئ لهذا المشروع يجد:

1. أن النظرية الثقافية التربوية تحكمها ثلاثة أصول: العقيدة، التزكية والمنهج والجامع بين العقيدة كفكرة وقناعة وبين تحقيقها كإجراء (منهج) يكون بفعل التزكية والسلوك، فكانت التزكية هي واسطة العقد وهو ما يعنينا في هذا المقام.
2. إن قراءة خطاب الشرح المتمثل في كتاب " مذكرات في منازل الصديقين والربانين من خلال النصوص وحكم ابن عطاء الله السكندري " لا يجب أن يكون بمعزل عن السلسلة التي وُضع فيها:

- **فكتاب تربيتنا الروحية:** هو كتاب قِيم في الأساس، أبرز فيه سعيد حوى حاجة الحركة الإسلامية المعاصرة إلى نظرية واضحة عن التصوف وعن

السير الروحي وهي أمور – والقول لسعيد حوى – لا يسع المسلم المعاصر أن لا يكون له صلة نظرية وعملية فيها، فهي تشكل ألف باء الفهم للإسلام وللعمل المعاصر من أجله [1].

- **كتاب المستخلص في تزكية الأنفس:** هو كتاب مكمّل لتربيتنا الروحية، وفيه يقدم سعيد حوى نظرية متكاملة في تزكية الأنفس، بالتركيز على الجوانب النظرية والعملية لفعل التزكية، بما تحتاجه عملية التجديد للمعاني الإيمانية القلبية [2].
- **كتب مذكرات في منازل الصديقين والربانيين من خلال النصوص وحكم ابن عطاء الله السكندري:** شكل حوصلة الكتابين السابقين، إذ بعد التدليل على حاجة العصر لاسترداد مركزية القيم وضّخ مفاهيمها في عروقه، يأتي فعل التزكية التي هي منهج طريق يحكمه السير القلبي المبني على معرفة الله والعبودية له، وذلك مبنى الصديقية [3]، ومن جهة أخرى استثمار هذه العلاقة للعلم والنصيحة للخلق بالحكمة والعمل والحال والقدوة وهو مبنى الربانية [4]، وهما المقامان اللذان ضمهما خطاب الشرح.

فخطاب الشرح إذن ما هو إلا حركة ارتداد تمتد عبر عملية أركلوجية؛ بحفر ونبش في المنابع التأصيلية – والحكم واحدة منها – لاستخراج مضمرات المعنى والعودة بها في العصر عبر حركة امتداد يتم بموجبها صهر الأفاق القرائية، والتي ستسفر – بلا شك – عن قراءة مُولّدة ذات

([1]) ينظر سعيد حوى، تربيتنا الروحية ، مكتبة رحاب الجزائر (د،ت)، ص 9 وما بعدها.

([2]) ينظر سعيد حوى، المستخلص في تزكية الأنفس ، مكتبة رحاب الجزائر ، ص7.

([3]) سعيد حوى، مذكرات في منازل الصديقين والربانين، ص3.

([4]) م س، ص3. ص30.

معالم خاصة، و"بهذه المعالم تتحدد معنا مسألة العصر وأهم قضاياه، فيعرف الإنسان أين موقعة، وأين ينبغي أن يكون "[1].

3. إن سعيد حوى من خلال مشروع نظريته الثقافية التربوية رام بناء شخصية متكاملة للمسلم المعاصر عقيدة وسلوكا وتنظيما، مع التأكيد على البعد العملي ومراعاة خصوصية العصر، وهذا ما عدّه من أساسيات الحكمة التي أقام عليها النبي صلى الله عليه وسلم معالم الأمة، والتي يجب على المسلم المعاصر أن يفقها فقال " الحكمة هي السنة، ويدخل في تعليم السنة وضع الأمور في مواضعها على ضوء العلم؛ فذلك من سنته عليه الصلاة والسلام، ويدخل في ذلك تعليم أصول العمل الحياتي والتعامل الحياتي، فكل شيء له أصوله ... ولكل جانب من جوانب الحياة أصولها التي تحكمها وتضبطها... فمن أهم تعاليم الربانين أن يتعلموا الحكمة في كل شيء بتعلم أصول ذلك"[2].

4. وحتى يبلغ سعيد حوى بمشروعه تفعيل الفهم لدى متلقيه نجده ينتخب الحكم العطائية كخطاب مؤسس على استراتيجيات أفلحت عبر المسيرة التاريخية للخطاب من أن تحقق وعيا قرائيا كشف المقصديات المضمرة لأساسيات السير، عبر آليات فهم منتجة جسدت الائتلاف عبر الاختلاف.

لقد حرص حوى من خلال مشروع تزكية النفس تحقيق هذا الوعي انطلاقا من فضاء إدراكي[*]، يتحقق من ذخيرة المرجعية العطائية وروافدها

([1]) م س ، ص28.

([2]) سعيد حوى، مذكرات في منازل الصديقين والربانين ، ص413.

([*]) مصطلح استعاره ايزر من علم النفس اللساني، ويشير إلى الامتداد والاتساع الدلالي الذي تثيره العلامات النصية في وعي القارئ.

التأصيلية كواجهة خلفية من شأنها أن توجه الدلالات القيمية في وعي المتلقي، بما يتواءم وراهنه المعيش تحققا وتحقيقا، وهي الأساسية التي عبّر عنها سعيد حوى بفكرة " العثور على الأنا الاجتماعي والنفسي"[1] ، والتي أراد أن يفعّلها في القارئ بآلية مخصوصة.

ينظر مقال فولفانغ ايرز، آفاق استجابة القارئ، تر أحمد بوحسن، ضمن دورية من قضايا التلقي والتأويل، ص219.

([1]) سعيد حوى ، هذه تجربتي ، وهذه شهادتي ، ص 27.

3. خطاب الشرح وقراءة التبئير:

استند سعيد حوى في تمرير مشروعه الحركي وتفعيل نظريته الثقافية التربوية إلى من يُعرفون بأصحاب السلوك والتزكية وأعني بهم الصوفية، قناعة منه بمركزية التربية السلوكية في حياة الفرد المسلم المعاصر لإعادة تأهيل فاعليته الهادفة المؤثرة، يقول سعيد حوى " لقد جربت كثيرا، ورأيت كثيرا، ونادرا ما وجدت كمالا في النفس أو إحسانا في السلوك أو قدرة على التعامل إلا ووجدت تربية إسلامية صوفية صافية، وذلك لأن مفاتيح النفس البشرية إنما هي في هذه التربية وأصولها وقواعدها، لأن الصوفية هم الذين ورثوا عن رسول صلى الله عليه وسلم تربية النفس وتزكيتها وتخصصوا لذلك وتفرغوا له ... إن أهل التصوف الحق هم الذين ملكوا العلم الذي تتهذب به النفوس البشرية، إن في علاقتها مع الله عز وجل، أو فيما سوى ذلك كالقدرة على التعامل مع الناس"[1].

إن إختبار سعيد حوى للتصوف كمنهج سير يجعلنا نتساءل عن نوع المتلقي الذي وُجه إليه هذا المشروع / النظرية / الشرح، أهو مريد يفقه لغة القوم ويدرك خصوصيتها؟ مع العلم أن العصر الذي وجد فيه الخطاب (عصر النهضة / الإحياء ... العصر الحديث / المعاصر) قلّ فيه مريدو الصوفية إلا ما ندر؟! أم أنّ التصوف قد تموقع في أفق قرائي جديد يتواءم وخصوصية العصر؟.

إن الإجابة عن هذين السؤالين تفرض علينا مقاربة خطاب الشرح – وهو ما يعنينا من المشروع الحركي ككل– مقاربة نسقيه تستقرئ البعد التواصلي في الخطاب، وأصناف المتلقين، وكذا مقاربة سياقية تنبش عن آثار العصر في الخطاب وكذا عن تأثيرات الخطاب في العصر.

([1]) سعيد حوى ، تربيتنا الروحية ، ص21.

مستخدمين لذلك آلية التبئير[*] لتثبيت فعل القراءة على زاوية محددة تكون هي المنطلق والمنتهى في التحليل، ولعلها – بلا شك– الزاوية التي اختارها الشارح والمتعلقة بمقامي الصديقية [**] ، والربانية [***].

أ.المتلقي وخطاب التبئير:

يقول سعيد حوى في مقدمة شرحه " لقد أصيب مقامان رئيسيان من مقامات الكمال في الإسلام بضعف كبير هما مقاما الربانية والصديقية ... وقد رأيت – على ضعفي– أن اكتب في هذا الشأن لاعتقادي أن الجانب النظري هو المقدمة لإحياء العمل فالعلم يسبق العمل ".

لقد وقف سعيد حوى موقفا محددا أبرز فيه الإشكالية وزاوية الرؤية (ضعف في مقامي الصديقية والربانية / المقامان من مقامات الكمال).

وفي هذا الضبط المنهجي تظهر معالم إستراتيجية أساسها توجيه وعي المتلقي إلى مساحة التبئير التي رسم حدودها رغبة منه تحقيق فعل التجاوب عبر إعادة قراءة الحكم

---

[*] التبئير: مصطلح مستعار من فن التصوير في الأصل، ثم استخدم في حقل السرديات بمعنى تحديد زاوية الرؤية من موقع محدد، وهذا الموقع قد يكون شخصية من شخصيات الحكاية، وقد يكون راويا مفترضا ... ثم تعدى توظيف المصطلح ليدل على معنى تثبيت القراءة على بقعة محددة من النص، بحيث تبقى مناطق النص الأخرى خارج منظور رؤية القارئ.

ينظر نادر كاظم المقامات والتلقي ، ص266 . يادكار لطيف الشهرزوزي، جماليات التلقي في السرد القرآني، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ط1، 2010، ص 108.

[**] الصديقية: مشتق من الصدّيق الذي يدل على المبالغة في التصديق أو المبالغة في الصدق ، والصديقية أعمال وأحوال قلبية ، فالتصديق في الأصل عمل قلبي والصدق عمل لساني ، وبيّن القشري في رسالته منازل الصديقين في الأعمال (كالتوبة والشكر والصبر و الإفتقار..)، و منازلهم القلبية في الأحوال والمقامات (كالولاية والفراسة والإخلاص، والتوكل) وعليه فالصدّيق هو الدائم التصديق والذي يُصدق قوله بالعمل.

[***] الربانية: هي الصديقية وزيادة، فمبنى الصديقية على معرفة الله والعبودية له، أما الربانية فهي مع ذلك علم وتعليم ونصيحة وشهادة على الخلق، والحكم بما أنزل الله، إنها صديقية وعلم وحكمة وإحياء لإرث النبوة، بالدعوة والحال والعمل والقدرة.

ينظر سعيد حوى مذكرات في منازل الصديقين والربانيين من خلال النصوص وحكم ابن عطاء الله السكندري، ص 3، وما بعدها من مقدمة الشرح.

قراءة منتجة تتجاوز فعل المحاكاة إلى عملية حفر ونبش في مضمرات الخطاب الحكمي وروافده لإعادة بعث مقامي الصديقية والربانية، يقول سعيد حوى " وحكم ابن عطاء الله اجتمع فيها مسار دقيق لهذه المنازل والمقامات، ومن هنا اعتبرنا شرحها عاملا مساعدا على التعرف على دقائق هذا الموضوع" [1].

فهو يوظف رؤيته النقدية للكشف عن مضمرات الخطاب التي تقع بعيدا عن الرؤية المباشرة (مسار دقيق / دقائق الموضوع)، عبر آليات الشرح التي يتجاوز بها المعنى المباشر إلى معنى المعنى، لا لشيء سوى كون الرجل معلما مربيا ينتخب لمتلقيه من النصوص ما يتماشى ومقصدياته في النهوض بأخلاقهم إلى مراتب الكمال، فرأى أن إحياء الصديقية كأعمال وأحوال قلبية تقتضي مواطأة الحال والفعال للمقال، وهي بذلك أس الأساسيات لأنه من أصلح ما بينه وبين الله أصلح ما بينه وبين العباد، وكذا الربانية التي هي علم وتعليم ونصيحة للخلق، ومن ثم فهي تربية على منازل الكمال، والمقامان ضروريان لهذا المطلب الأخلاقي، يقول سعيد حوى " وإذا كانت الحكم تتحدث عن أحوال السائرين إلى مقام الصديقية والربانية، وعن آداب الصديقين والربانيين فقد رأيت أن أدرسها لبعض الإخوة، وكان هذا الكتاب حصيلة هذه الدروس" [2].

وفي فعل التدريس مطلب تعليمي وتربوي تتعدى عملية الشرح فيه إلى مستويات أكثر عمقا تساعد على استثارة المتلقي بتجاوز مرحلة التجاوب الجمالي إلى مستوى " التهييج "، وهو باعث للسير ووجه آخر للعمل: " فالقسم الأول في أساسيات السير، وهي أفكار عامة تبعث على السير إلى الله وتهيّج عليه " [3].

([1]) سعيد حوى ، مذكرات في منازل الصديقين والربانين ، ص3.

([2]) م س ، ص31.

([3]) سعيد حوى، مذكرات في منازل الصديقين والربانين ، ص32.

وإذا تأملنا استخدام لفظ التهييج فإننا نلمح ظلال متلق أفلح الخطاب في أسره واستمالته علّه يتحقق بالمعاني بفعل مواز، عبر أفعال إنتاجية تفعّل الفكرة وتتحقق بالفعل.

إنه متلقي كفء " يتمثل خير تمثل أعراف القراءة واستراتيجياتها وأدواتها ومصطلحاتها " [1]، ويترجمها سلوكا.

وعليه فخطاب الشرح وهو يمد جسور التواصل المحقق لفعل التجاوب نجده يؤسس لعلاقة تفاعلية بينه وبين متلقين أكفاء، موظفا آليات شارحة كان لها دور في تحقيق الفهم والإفهام عبر منهجية ضابطة للفهم، استند فيها لنظرة موضوعية يتم بموجبها جمع الحكم التي لها مقصدية واحدة، ممهدا لها بمقدمة مضغوطة الدلالة حول فكرة الحكم في بابها، ثم يفجر الدلالات بشرح يستند فيه إلى التحليل الفكري للقضايا المطروحة مع ربطها بأساسيات السير، محاولا تفعيل الفكرة بكل ما من شأنه أن يحققها واقعا.

وسعيد حوى ليس بدعا عن دعاة الإصلاح الذين لم يرفعوا حواجز الفهم عن الحكم إلا لغرض تربوي؛ يهب بالمتلقي رفع الهمة لاستئناف طريق السير إلى الله.

لقد أبطن خطاب الشرح على امتداد تاريخ الجمالية مقصدية إصلاحية توجّه بها إلى متلق ضمني تظهر ملامحه مشتركة القسمات، وإن كان يتدثر بالخرقة عند القدامى أو بالعمامة عند الأزهريين، أو بالبذلة عند المحدثين المعاصرين، بأسئلته الجديدة القديمة الممتدة على طول تاريخ الجمالية، والمتعلقة أساسا بعلاقة المتلقي بالخطاب ونمط قراءته وحدود تأويله وتفعيله في راهنه.

إنها الأسئلة ذاتها التي نستقرئ ظلالها داخل خطاب الشرح عند سعيد حوى الذي رام تحوير واقع المجتمع وفق منظور قيمي تحقيقا " للمنفعة في العلم والصلاح في

([1]) نادر كاظم، المقامات والتلقي ، ص15.

العمل والاشتراك في طلب الصواب، باعتبار العلم النافع هو ما كان باعثا على العمل المتعدد نفعه إلى الغير، وأن العمل الصالح هو ما كان نفعه متعديا إلى الآجل وأن الصواب المشترك ما كان محصّلا بطريق مجالسة العلماء ومحاورتهم" [1].

وهذا المنظور القيمي المحقق للمنفعة لن يؤتي أُكله إلا إذا سار به المتلقي وما يتواءم وخصوصية العصر.

ب. خطاب الشرح وخصوصية العصر:

تبين من القراءة المتأنية لخطاب الشرح وللمشروع الحركي أن رؤية سعيد حوى النقدية لراهن الفرد المسلم هي في طبيعتها تربوية ، إذ أن إعادة الصياغة التربوية لشخصية المسلم هي نقطة الانطلاق لتثبيت خطى سيره ومساره في هذا العصر مع تفعيلها ببصيرة وهي الأساسية التي اتكأ عليها سعيد حوى حينما ثمّن نظريته التربوية الثقافية بخطاب الحكمة التي من معانيها " وضع الأمور في حاق مواضعها وتدبيرها على ما ينبغي لها "[2] .

ولعلها الخصيصة التي مُدح بها سيدنا داود عليه السلام في قوله تعالى ﴿ **اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ (17) إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ (18) وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ (19) وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ** ﴾[3] ففي الجمع بين الخطاب والحكمة " تأكيد على الدلالة السامية للخطاب على اعتبار أن فصل الخطاب لا يتم على الوجه الأفضل إلا إذا اقترن بالحكمة وكان القصد منه تبيان وجه الحق على أكمل الوجوه وأتمها " [4].

([1]) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار لبيضاء، ط3 2007، ص20.

([2]) ابن منظور، لسان العرب ، مج 12، ص 144، مادة (حكم).

([3]) سورة ص الآية ، 17 – 20.

([4]) عصام البشير، سمات الخطاب الإسلامي المعاصر، مجلة دراسات إسلامية ، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية الجزائر، ع4 ، 2008 ، ص 10 .

لقد اعتبر سعيد حوى فعل التزكية الذي هو مطلب طريق التزكية المبلغ لمرتبة الربانية التي ترث عن الرسول صلى الله عليه وسلم علم تزكية النفس كما قال تعالى " **ويزكيهم...**" بمثابة " تجارب روحية يستأنس بها ربانيو العصر، والتي لا تتحقق إلا بفقه الواقع ذلك لأنه من الغلط الكبير أن نعتبر الكثير مما حدث يصلح لعصرنا، فالفتوى تقدّر زمانا ومكانا وشخصا، وكذلك معالجة أمراض عصر ما لا تصلح بالضرورة لمعالجة حالة أخرى " [1].

إنها خصوصية المقام الزمكانية التي يتم على أساسها وضع كل أمر في موضعه اللائق به عن فهم ووعي، وهي عين الحكمة التي عدها سعيد حوى الوجه الثاني للسنة.

لذلك نجد أن خطاب الشرح قد التفت إلى أساسية تحيين الخطاب بما يتواءم ومتطلبات العصر؛ أي تفعيل المعنى كنتاج للتفاعل بين الراهن المعيش وخصوصية الخطاب الإسلامي.

إن التواصل مع العصر يستوجب استيعاب لغته وتحصيل متطلباته الفكرية والعملية في آن واحد، وهو استيعاب – بلا شك – سيولد الخطاب البديل الذي شخّصه سعيد حوى بقوله " عصرنا عصر الشهوة، وعصر النزوة، وعصر المادية، ولا بد أن نقابل هذه الأشياء فيه بما يكافئها ويقابلها، أقول : إن التربية الصوفية وحدها هي التي تقابل ذلك؛ فالشهوة لا يحل مشكلتها المقال وحده، بل لابد من الحال ولابد من البيئة والتربية، والمادية لا تكافئها الكلمة وحدها بل لابد من الشعور والذوق والإحساسات الإيمانية مع المقال، والتمرد لا يعالج بالكلمة وحدها بل يعالج بالإخبات لله والتقوى والورع والأدب " [2].

([1]) سعيد حوى ، مذكرات في منازل الصديقين الربانيين ، ص 411– 412.

([2]) سعيد حوى ، تربيتها الروحية ، ص18.

إنه البديل القيمي (خطاب القيم)، مقابل خطاب الماديات؛ خطاب استنهاض وإعادة بعث وتجديد، حتى تستعيد الذات المتلقية فعاليتها وصديقيتها في إصلاح ذاتها بدءا، ومن ثم تفعيل واقعها بما يتواءم ونظرتها عبر خطاب واع (خطاب وعي) يستند إلى فكرة التوازن، يقول سعيد حوى " فنحن في عصر مادي وهذا يقتضي منا أن نقابله بفكر مكافئ وحيوية روحية عاليه، ونحن في عصر شهواني جاهلي وهذا يقتضي منا أن نقابله بأشواق روحيه راقية مع تأمين الشهوات المباحة، وإبقاء منافذها مفتوحة، ونحن في عصرنا قلّما يوجد فيه من يضبط نفسه على مقتضى الأدب الإسلامي الرفيع، وهذا ما يقتضي منك إلحاحا على التربية النفسية الرفيعة " [1] التي تتموقع وفق رؤية هادفة، يراعى فيها آداب الوقت، وحق الوقت، وواجب الوقت، مع ما يضبط ثلاثتهم من أحكام مخصوصة.

وعليه فسعيد حوى رام بمشروعه إعادة بعث مهيّجات السير إلى الله تعالى " فالسير إلى الله ضروري، والكتابة فيه ضرورية، ودفع الأوهام فيه ضروري " [2].

وصدق ابن عطاء الله حين قال " **لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك، ولا قطيعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك** " [3]، وقال أيضا " **أخرج من أوصاف بشريتك عن كل وصف مناقض لعبوديتك، لتكون لنداء الحق مجينا، ومن حضرته قريبا** "[4] .

([1]) م س ، ص12.

([2]) م س، ص25.

([3]) ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية ، ح 244، ص59.

([4]) م س، ح 34 ، ص14.

خلاصة نقدية:

إن قراءة خطاب الشرح كخطاب منبث في المشروع الحركي عند سعيد حوى يبرز جهودا جادة لصياغة رؤية منهجية لمشروع أخلاقي ارتكز على دعامة الإصلاح التربوي للإنسان بدءا ومنتها، بترقيته في سلم التزكية حيث يتحقق بمنازل التكريم التي تميز بها مكانة وخصوصية " ليضفي على وجوده الكوني دلاله تاريخية، تجعل الحياة البشرية حياة هادفة متميزة " [1].

وسعيد حوى بصياغته مشروع الفكرة الأخلاقية بمقصدياتها التزكوية كمشروع يجب إحياؤه وإعادة بعثه في راهن الأمة، إنما كان يتغيا إعادة الصياغة الأخلاقية التربوية للشخصية الإسلامية كرؤية مركزية لإحياء المشروع النهضوي الحضاري المتكامل. والتنظير لمشروع كهذا استوجب من سعيد حوى الاحتكام إلى خصوصية المرحلة التاريخية / الحضارية التي يعيشها الفرد والقدرة على التكيف معها لا لشيء سوى لقناعته أن مراعاة خصوصية الزمن يوّجه نوعية التربية لإنسان ذلك العصر، ومن ثمّ يكون أقرب لتحقيق مقصديات السير وإنجاحها.

غير أن المفارقة التي نسجلها هو اختيار أعلى مقامات الكمال في عصر سُلب سواده الأعظم همّة الحياة فما بالنا بهمة السير؟ !

إنها المفارقة التي أراد سعيد حوى إبطالها إيمانا منه أن التربية السلوكية هي الكفيلة بإحداث النقلة وتفعيل الهمة نحو مبررات الوجود البشري لترسيخ معاني التكريم للإنسان، والتحقق بمطالب التعبد والعبودية في آن واحد.

لقد فعّل خطاب الشرح مشروع النظرية التربوية الثقافية وفق خصوصية منهجية بنيت أركانها على أساسيات المرجعية التأصيلية، والمتلقي الكفء وأخيرا العصر بخصوصياته وهو تفعيل يحتكم إلى العلاقة القائمة بين هذه العناصر من جهة ثم بين

([1]) عمر النقيب، مقومات بناء إنسان الحضارة في فكر مالك نبي التربوي، نحو نظرية تربوية جديدة للعالم الإسلامي المعاصر، منشورات كليك للنشر، الجزائر ، ط1، 2013 ، ص 145.

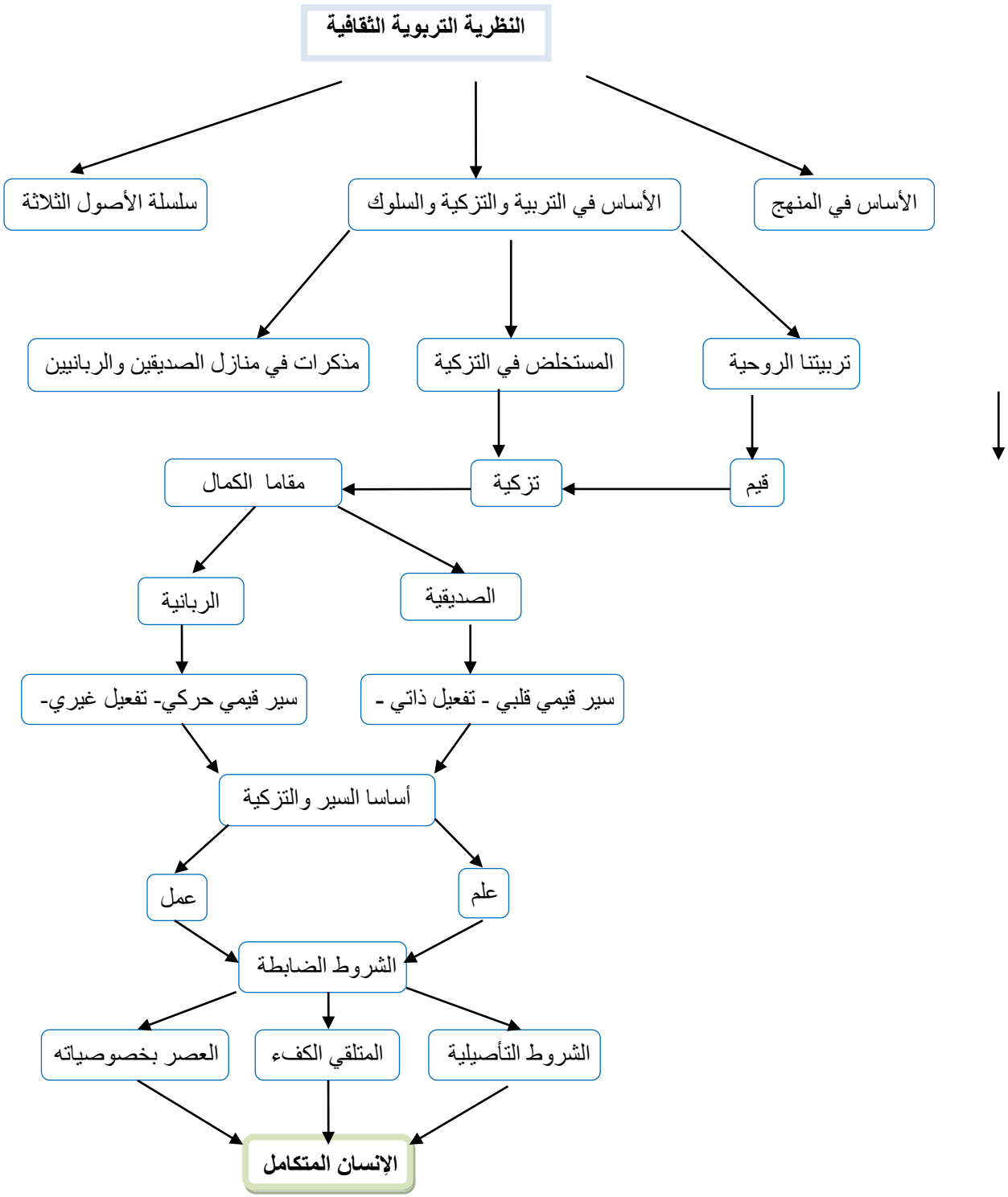
خصائصها من جهة أخرى؛ فالمرجعية التأصيلية التي تشكّل القاعدة التأسيسية التي إن أحسن المتلقي الكفء تَمثل أعرافها واستراتيجياتها وتوظيفها مع خصوصية اللحظة التاريخية التي تحكمها، فإنه سيمنح وجودا تأنيسيا تزداد كفاءته كلما وظفت عناصره بحكمة ... (المخطط أ).

إن ما يميّز مشروع التزكية الذي تبناه سعيد حوى والذي لم يكن فيه بدعا عن أرباب الإصلاح الصوفيين، هو تلك النظرة الشمولية التي صاغها بمنهج أحكم تفعيله بآليات فكرية ساعدت على الصياغة المنهجية الدقيقة لهذا المشروع، ولعل ذلك يرجع إلى الطبيعة الأكاديمية للرجل بالإضافة إلى كونه مربيا من جهة ومريدا صوفيا من جهة أخرى.

وهذا ما يسلمنا إلى القناعة التي نادى بها أرباب السير حين اعتبروا أن شجرة التزكية لن تؤتي أكلها ما لم تشهد تجربة روحية فعلية تتحقق بها وتحققها في واقعها.

هذا ما كان يطمح إليه الشيخ سعيد حوى من مشروعه التربوي الثقافي والذي ركز فيه على الذات برفعها إلى مراتب الكمال أين تتحقق نهضة الفرد ، الجماعة، الأمة .. العالم، إنها الدعوة لخطاب العالمية ..

فهل ستتحقق سمات هذا الخطاب فيما يأتي من مستقبل التلقيات؟ .


النظرية التربوية الثقافية
سلسلة الأصول الثلاثة
الأساس في التربية والتزكية والسلوك
الأساس في المنهج
مذكرات في منازل الصديقين والربانيين
المستخلص في التزكية
تربيتنا الروحية
مقاما الكمال
تزكية
قيم
الربانية
الصديقية
سير قيمي حركي- تفعيل غيري-
سير قيمي قلبي - تفعيل ذاتي -
أساسا السير والتزكية
عمل
علم
الشروط الضابطة
العصر بخصوصياته
المتلقي الكفء
الشروط التأصيلية
الإنسان المتكامل

المخطط – أ –

الباب الثالث:التلقي المعاصر للحكم: وحدة الشهود والسنن الإلهية

الفصل الأول: خطاب الشرح عند محمد سعيد رمضان البوطي

الفصل الثاني: خطاب الشرح عند جاسر عودة

الفصل الأول:خطاب الشرح عند محمد سعيد رمضان البوطي: مسارات التحول ومشروع استعادة وحدة الشهود

1- المولد والنشأة

2- خطاب الشرح ومسارات التحول

3- خطاب الشرح وفعل التزكية: مركزية الذكر ومشروع الاستعادة

وتزكية النفس هي الغاية التي تطوف حولها شرعة الإسلام، وهي المرمى البعيد لجميع السالكين والمتصوفين إلا من انحرف منهم وشذ عن الصراط، وهي الباب الذي بدخل منه المسلم إلى سبيل مرضاة الله، وهي العلاج لكل بلاء والمخرج من كل فتنة.

محمد سعيد رمضان البوطي

1- المولد والنشأة:

ولد محمد سعيد رمضان البوطي سنة 1929 في قرية جيكا التابعة للجزيرة الفرابية، وهي داخلة في حدود تركيا.

نشأ محمد سعيد في أسرة محافظة إذ كان والده مدرسا لعدد من العلوم الشرعية في قريته، فكان يحرص أن ينشئ ابنه الوحيد على أخلاقيات الإسلام، فتعهده بتربية أخلاقية فاضلة وصفها البوطي بقوله: " لقد عكف والدي على كتابة وصايا ونصائح تربوية راح يخاطب بها طفله الصغير، آملا أن يراها أمامه عندما يكبر، إذا لم ير أمامه أباه، فيقرأها فيتأثر ويأخذ نفسه بها [...] فسجل كل ما كان يحرص أن يقوله لابنه، آمرا ومرغبا ومحذرا وناصحا، في كتيب كتبه بخط يده" [1].

هاجر محمد سعيد مع والديه إلى الشام واستقروا بدمشق، بعدما اشتدت في تركيا سلسة الإساءات المتعمدة التي وجهها كمال آتاتورك إلى الإسلام، وابتغى من ورائها تجفيف ينابيع الإسلام ثم القضاء عليه كليا في أجزاء دار الخلافة الإسلامية [2].

في دمشق بدأ محمد سعيد يشق حياته العلمية والعملية، حيث درس علوم عصره وبرز وتفوق فيها إلى أن دخل جامعة القاهرة أين حصل على الدكتوراه في أصول الشريعة الإسلامية.

([1]) ينظر محمد سعيد رمضان البوطي، هذا والدي، القصة الكاملة لحياة الشيخ ملا رمضان البوطي من ولادته إلى وفاته، دار الفكر، دمشق، ط13، 2011 ، ص25.

([2]) م س ، ص29.

تقلب البوطي في مناصب العلمية والتربوية والإدارية في كلية الشريعة حتى شغل عمادتها. وله أكثر من ستين مؤلفا ترجم عدد منها إلى عدد من اللغات، توفي – رحمه الله– في مارس 2012.

2- خطاب الشرح ومسارات التحول:

أ. خطاب الشرح من المشافهة إلى الكتابة:

صرّح البوطي في مقدمة شرحه أن هذا الشرح كان عملا شفهيا ثم نقله كتابة (*)، والبوطي في قوله " أن العمل يحتاج إلى تغيير"، ألزم البحث القيام بعملية مقارنة بين الخطاب في صورته الشفهية والمكتوبة، فكانت النتائج التالية:

1-اختلفت إستراتيجية الخطاب الشفهي عنها في الخطاب المكتوب، إذ احتكم في الأول إلى طبيعة السياق المقامي وما تحكمه من خصوصية المكان والحضور العيني للمخاطب، وكذا مستويات الوعي عند المتلقين، فيما احتكمت الإستراتيجية الكتابية إلى صورة السياق المتوقعة، وما يحكمها من مقتضيات مقامية مختلفة، مما جعل الشارح لا ينتج خطابه في مقامي المشافهة / الكتابة إلا بما يلاءم دواعي السياق باختيار العلامات المناسبة المحققة لكفاءة الخطاب التداولية.

2-الحديث عن دواعي السياق هو حديث عن تعدد في أنواع الإستراتيجيات (فعل الانتقاء)، إذ في الخطاب الشفهي نجد الشارح بالإضافة إلى مراعاة عناصر السياق التواصلية التي نتج فيها؛ من علاقة التفاعل، وكذا نمط الآليات المستعملة

(*) يقول البوطي في مقدمة شرحه "... خلال سلسلة الدروس التي بدأت إلقاءها عام 1974 والناس الذين سمعوا بتعليقاتي هذه و استمعوا إلى بعض من تسجيلاتها، يقترحون ويلحون علي أن أفرغ حصيلتها في كتاب... لا يسعني إلا أن أعكف على صقلها وإعادة صياغتها والتوسع فيها، وتحويلها من نسق دروس تلقى على مسامع الناس إلى نظام كتاب يبقى للقراءة والتدبر، وهذا التحويل يحتاج إلى تغيير في الأسلوب، وحذف للمكررات، وصقل للعبارات". محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية، شرح وتحليل، دار الفكر، دمشق، ط3، 2007، ص 87.

لتمرير فكرته (استدلال، حجاج، استطراد...)، أقول بالإضافة إلى هذه العناصر التي تعد قاسما مشتركا بين نوعي الخطاب، فإننا نجد البوطي يحرص في خطابه الشفهي على:

أ- مبدأ مراعاة حال المتلقي وظروفه من حيث الكم المعلوماتي الذي يريد إبلاغه، والقدر الذي يروم تفعيله في نفسياتهم، حتى لا يثقل عليهم.

ب- التنويع في طريقة الشرح حسب مقتضيات السياق، فقد يبدأ شرح الحكمة ثم يستطرد بأحاديث جانبية رغبة في الترويح عن المتلقي، وقد تستوقفه بعض المواقف يتحول الشرح بها إلى دعاء أو مناجاة..

3-حقق خطاب الشرح الشفوي قدرة تواصلية منجزة في مختلف السياقات المقامية والمقالية (سياقات الشرح، مقاصد الشارح، مقامات المتلقين)، وقد صرّح البوطي نفسه بهذا حين قال " عندما استخرت الله في تدريس حكم ابن عطاء الله في لقاء عام بالمسجد، ظننت أن الجمع الكثيف والكثير الذين تعودوا على حضور دروسي سيتفرقون ويعرضون... زهدا منهم في هذه البحوث التي تنعت على ألسن كثير من الناس بالتصوف، ولكني فوجئت بنقيض ذلك، لقد أزداد الجمع المواظب تعلقا وثباتا، وأقبلت من ورائهم فئات شتى من سائر المشارب والاتجاهات والطبقات" [1]، ما جعل البوطي يعمد في لغة خطابه إلى لغة وظيفية تقوم على نقل مدلولات الخطاب نقلا مباشرا حيث " تتجسد اللغة خطابا معاينا وعبارات لا تعبيرات، عبارات مألوفة (لغة العرف العام) تؤثر التصريح على التلميح"[2]، دون أن

([1]) محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية شرح وتحليل، ص19.

([2]) محمد الحراق، شرح الحزب الكبير للإمام أبي الحسن الشاذلي، تح محمد رشيد أكديرة، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط1، 2007 ، ص155.

يكون خطابه خلوا من لغة فنية إبداعية إذ لا يخفى أن البوطي عرف بأديب العلماء.

وعموما هذه بعض التقييدات التي يمكن تسجيلها في خطاب الشرح الشفوي ليبقى الخطاب المكتوب" خطابا مدبرا لما يمنحه المرسل له من عناية في الإعداد وذلك عائد لسعة الوقت في كثير من الحالات، بقدر يتجاوز ما يتيحه له الخطاب الشفهي" [1].

أراد البوطي أن يضمن للحكم هويتها الأصلية كدستور تربية، مع السعي لوضع أساس مقصدي للمتلقي لفهم البنية الأساسية لخطابه الشارح، ولموضوع الجمالية التي تحقق بها والفكرة الناظمة التي عدّها جامعة المعنى لحكم ابن عطاء الله، وهي فكرة وحدة الشهود؛ فكان أن خط إستراتيجيته الشارحة على أساسها، فكانت زاوية النظر التي ينطلق منها ويعود إليها، ما جعل خطابه يتسم بعدد من الخصائص يمكن إجمالها فيما يأتي:

1- عملية نقل الخطاب من طور المشافهة إلى الكتابة لم تهمل طبيعة السياق المقامي الذي أطّر محددات الخطاب في مقصدياته الإقناعية / التفعيلية، وهنا نشير إلى الملمح الذي أثارته التداولية من اعتبار الخطاب ليس " مجرد قول أو تلفظ، وإنما هو أفعال أو منطوقات أدائية؛ إذ أن كل الجمل تقال لتكون لها قوة تسمى القوة التحفيزية[2]، وهي قوة جعلت خطاب الشرح يحرص في مقامه السياقي أن يفعّل عددا من المؤثرات التحفيزية في المتلقي لإستيعاب مقصديات الفعل الكلامي للشارح، محققا بذلك تفاعلا أكسب الخطاب البعد التواصلي المنشود.

([1]) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت ط 1، 2004 ، ص68.

([2]) م س ، ص43.

2- لما كان الخطاب فعلا يجسد ويمارس دوره عبر اللغة التي يكسبها وجودا بالفعل بعد أن كان وجودا بالقوة (نقل اللغة من المستوى الصوري إلى المستوى التداولي) وجدنا البوطي يبني نظامه اللغوي على مقولات الـ (أنا) والـ (أنت)، ما يدل على أن المتلقي حاضر في ذهن الشارح، سواء كان حضورا عينيا (خطاب شفوي) أو استحضار ذهني (خطاب مكتوب)، وهذا الحضور/ الاستحضار هو ذاته فعل تواصلي بين الـ(أنا / أنت)؛ إذ بتوظيفه (أنا) قرّب المسافة التواصلية بينه وبين المتلقي، وأسقط بها مرتبة (السلطوية) التي عادة ما يوظفها المرسل لفرض خطابه على متلقيه.

كما أن البوطي بهذا التوظيف أثبت للمتلقي أنه بخطابه أول الملتزمين والمُعنى به، فنجده مثلا في الحكمة الخامسة " **اجتهادك فيما ضمن لك، وتقصيرك فيما طلب منك، دليل على انطماس البصيرة منك**" [1]، يتعامل معها كمتلق أول لضمير (أنت) الموجه من قبل ابن عطاء الله (اجتهادك، تقصيرك، منك...)، ليحوّره في مخاطبته لمتلقيه إلى ضمير (أنا)، إبرازا لمقصديته فيقول " دعوني أقول لكم ما يلي: " يلاحقني كثير من هؤلاء الأغنياء المترفين بالدعوات المتلاحقة لحضور حفلات يقيمونها..، فأستجيب لمّا تتاح لي الاستجابة إليه منها، غير أني أقول لهؤلاء الداعين ها أنا أستجيب جهد استطاعتي لدعواتكم، فهلا استجبتم لحفلاتي التي أدعوكم إليها... أما دعوتي فهي متجهة إليكم باسم الله عز وجل، إلى حضور درس من الدروس التي تقربكم إلى الله..." [2].

فالشارح بهذا التوظيف لـ (أنا) إنما يريد تفعيل الـ (أنت) بفعل التشارك المبلّغ لمقصديته، حيث يبرز الـ (أنت) وجها آخرين من الـ (أنا)، فيتحقق الخطاب

([1]) ابن عطاء الله السكندري ، الحكم العطائية، ح5 ، ص7.

([2]) محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية ، شرح وتحليل، ص95.

بصبغة التعاونية كمظهر تداولي، حيث تنطبق المقصدية التوجيهية على كل متلقي، فيعتقد كل واحد أن الخطاب موجه إليه دون غيره فيصبح مرجعا للضمير.

إن إستراتيجية تقديم الأهداف النفعية للمتلقي تحقق جلب الأسماع، وحسن الإنصات ، فتكون بذلك مفتاحا من مفاتيح التمكين للفكرة ، وما ذلك إلا وجه من وجوه حسن التواصل التأديبي التي أطلق عليه طه عبد الرحمن " فكرة التخلق " [1]، أين يرقى الخطاب من خطاب تواصلي إلى خطاب تعاملي.

3- بنى البوطي استراتيجيته الشارحة على ما يعرف بفكرة الخطاب القاصد، حيث يتلاحم المستوى التبليغي بالمستوى التهذيبي، ومعنى ذلك أنه رام تبليغ الحكم كفكرة ثم الارتقاء بها في وعي المتلقي قناعة، يترجمها في مستوى الفعل الأخلاقي؛ حيث الفكرة في مآلها ومنتهاها ستجسد سلوكا وتفعّل تجربة، إيمانا منه أن " العمل يقوم بتلقيح وإخصاب الممارسة العقلية، فتتوالد منها قوة تفتح لها آفاقا إدراكية جديدة" [2]، والبوطي في ذلك ليس بدعا عن الشراح السابقين، لأن المعين الذي نهلوا منه واحد، إذ رأينا ابن عجيبة مثلا يعمد إلى فكرة "محاربة عدم الفهم " لتمرير مشروع التجربة الروحية في أوساط متلقيه؛ ذلك لأن الفكرة إذا عقلها العقل أُحكمت، وإن هي أُحكمت حَكّمت، فأصبح من اليسير تفعيلها على الوجه الأصوب.

([1]) التخلق: الباعث عليه تحقيق مزيد من الإنسانية للمتكلم، إذ لا إنسانية بدون أن يزيد اعتبار الغير على اعتبار الذات، بحيث لا تصح نسبتها إلى المتكلم حتى يزيد أنس المخاطب به.

ينظر، طه عبد الرحمن، اللسان والتكوثر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3 ،1998 ، ص 224.

([2]) سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء– المغرب ط2، 2005 م، ص68.

إن منطلق تفعيل الفكرة أخلاقيا بدت أماراتها في شبكة علاقات وظفها البوطي بآليات تحفيزية سارت في اتجاه تآلفي (من الألفة) يروم بها مدّ جسور الفهم والإفهام بين طرفي الخطاب على وجه يبرز به دلالته القريبة، لذلك نجده حريصا على أن يحفظ عرى التواصل، حتى يصل إلى أقصى ما يمكن من أسباب الانتفاع له ولمخاطبه، رغبة منه أن يبادله المتلقي نفس الحرص على التواصل للوصول إلى المنفعة المشتركة.

وهذه المنفعة إنما أراد الشارح أن يوثق عراها بتلك الروحانية التي نفخها ابن عطاء الله في حكمه والتي أصبحت – والقول للبوطي– " ريّا للظمأ العاطفي الذي أشعرتهم به الفطرة الإيمانية التي لم يحرم الله منها أحدا من عباده، وكان من حسن الحظ أن المورد الذي اجتمعوا عليه مورد شرعي سلفي سليم، خال من الشوائب، وحسبك أنه المورد الذي تمثل في حكم ابن عطاء الله " [1].

لقد بدا البوطي متحققا بهذه النزعة الروحانية التي فضحتها لغته، فنجده وهو يؤسس لإعمار علاقة العبد بربه كثيرا ما ينشغل عن متلقيه إلى مناجاة يغيب فيها بحالة من البكاء الشديد [*].

والبوطي بهذا التحقق يزيد عرى التواصل بينه وبين متلقيه، بل بينهم وبين المولى عز وجل انفعالا وتفعيلا، فيكون بذلك قد أفلح في إخراج الحكم من عالم التصور إلى عالم التحقق أين ستفتح آفاق إدراكية وعملية جديدة تصحح الفهم وتقوّم السلوك " إن تأصيلا فترده إلى الأصول، أو تصويبا فتدله على أصح المقاصد، أو تقويما فتمده

([1]) محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية ، شرح وتحليل، ص19.

([*]) يمكن أن نرجع إلى خطابه الشفهي لنقف على مثل هذه الحالات، وعلى مواطن الحكم التي هيجت روحانيته وأدخلنه فيما يعرف عند الصوفية بحالة الفرق.

ينظر مثلا شرح :ح24–34 ؛ 36–149–200...

بأنفع الوسائل" [1]، إنها درجة وعي الذات لذاتها من حيث مسؤوليتها في تفعيل " فعل الإعمار" مع المولى عز وجل.

ب – كسر أفق التوقع: التصوف ومعضلة التسمية:

تستند قراءة سعيد البوطي – كما أسلفنا– إلى زاوية المسؤولية الذاتية للفرد في تفعيل فعل الإعمار بينه وبين المولى عز وجل.

وهي رؤية قيمية تحتكم إلى وعي الذات بخصوصياتها في هذا الوجود، من حيث كنهها الأنطلوجي المشدود إلى فكرة الفهم عن الله والعمل بالله؛ وهي أساس فكرة التزكية التي قام عليها الفكر الصوفي والتي أثبتها شراح الحكم على طول تاريخ الجمالية.

غير أن الجديد اللامتوقع أن البوطي يسلخ هذه المدلولات عن دالها الذي عرفت به وهو " التصوف"، ويعلن صراحة في مقدمته التنصل من هذا المسمى إذ يقول " وها أنا منذ الآن سأبعد كلمة (التصوف) هذه من قاموس تعبيري وكلماتي[...] لن أتعامل مع الأسماء والمصطلحات الحديثة التي تثير حساسية بعض الناس الذين يتعاملون مع الأسماء والمصطلحات الحديثة أكثر مما يقفون على جوهر المعاني والمسميات، ولذا فلسوف أحاول أن أشطب كلمة (التصوف) هذه من ذاكرتي، فإن لم أستطع إلى ذلك سبيلا، فلا أقل من أن أبعدها عن قاموس تعابيري وكلماتي خلال رحلتي هذه كلها في خدمة حكم ابن عطاء الله وتجلية معانيها" [2].

فالبوطي بإقراره هذا تحاشى السقوط في اسم التصوف، وهو بهذا الإقرار يُعلم متلقيه حتى يدخل معهم فيما يعرف " بالمعرفة المشتركة " [*] بين طرفي الخطاب،

([1]) العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط 4، 2009 م، ص 28.

([2]) محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية ، شرح وتحليل، ص11.

([*]) تعد المعرفة المشتركة من العناصر المؤثرة في عملية التواصل وهي الرصيد المشترك بين طرفي الخطاب، فالمعرفة المشتركة هي الأرضية التي يعتمد عليها طرفا الخطاب في إنجاز التواصل.
بنظر عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقربة لغوية تداولية، ص 49.

حتى يوجّه المتلقي لتأويل خطابه تأويلا صحيحا بالتحقق بالفهم الذي يقرب المقصدية التربوية السلوكية للحكم، ويرصد ضمن هذه المقصدية الرؤية التفعيلية لمرتبتي الإسلام والإيمان عبر مسلمة : " أن تعبد الله كأنك تراه"، حيث الرحلة داخل مدار اليقينيات لا يقوم " الدليل فيها على وجود الله وإنما على وجود العبد ليس [على] البحث في أفعال الألوهية وصفاتها وذاتها، وإنما البحث في أفعال العبد وأوصافه وماهيته، هذا البحث هو الكفيل بأن يجدد الإيمان ويخرج الحظوظ من النفس، فيقبل العبد على الحقوق ربه إقبال العارف بالله على الله " [1].

وللبوطي أسباب ودوافع انطلق منها واحتكم إليها في كسر الأفق القرائي السائد، ولعل في ذلك إيذان بإخراج الحكم من مدار التصوف؟!

وسيتم فيما يلي استقراء موقف البوطي ودوافعه التي أحدثت – بلا شك – دهشة وخيبة في أفق توقع المتلقي!

ب–1. الأسباب التي احتكم إليها البوطي:

ب–1–1. الملمح العام في خطاب المقدمة:

يقول البوطي في مقدمة شرحه: " سيقول بعض الناس إن العكوف على دراسة هذه الحكم إنما انصراف إلى (التصوف)، والتصوف شيء طارئ على الإسلام متسرب إليه، فهو من البدع التي حذر منها رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ قال: " وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة " [2].

إن أول ما يستوقفنا في هذا الاعتراض قوله " سيقول بعض الناس" ففعل الاستنكار الذي صرح به البوطي ليس إلا وليد نظرة معاصريه، وهي نظرة تحتكم إلى منظور رؤية موكلة إلى نسق المعايير والقيم التي تشكل مجموع تجارب الحياة الواقعية، إذ

([1]) طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل، ص160.

([2]) محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية ، شرح وتحليل، ص10.

ظاهر القول يدل أن الحكم وهي تدخل بوابة العصر المعاصر أجبرت على التجرد من عباءتها الصوفية، لا لشيء سوى بدعا أخذت تشيع عن التصوف والصوفية، وهي في الحقيقة ليست بدعا مستحدثة وإنما هو إرث تلبّس بظاهرة التصوف على مر التاريخ [*] – دون المساس بجوهره كفعل تزكية وسلوك سير– قصد التربص به، ما جعل السواد الأعظم من الناس يستهينون به أيما استهانة، بل يستهينون بمن ينسب إليه أو من يتحدث عنه، وهو ما حمل البوطي سد باب التسمية أمام متلقيه حتى يغتنم منهم حسن الإنصات والفهم، وهو دافع سيكون – بلا شك– سببا في تحول أفق التلقي المتعارف، والذي سيدخل الحكم – وإن ظاهرا – إلى أفق تجربة جمالية جديدة يمكن الاعتماد عليها في التحليل والتأريخ لهذه الحكم.

ويسترسل البوطي في مقدمة خطابه الشارح بعدد من المسوغات في (شطب، إبعاد، عدم الدنو، عدم التعريج ...) من كلمة التصوف فيقول ردا على المستنكرين:

" وأقول في الجواب، أما الأسماء والمصطلحات فلا شأن لنا بها ولا نتعامل معها، وها أنا منذ الآن سأبعد كلمة التصوف هذه من قاموس تعابيري وكلماتي.. لن أتعامل مع الأسماء والمصطلحات الحديثة التي تثير حساسية بعض الناس [...]، إذن فلنظر فيما سنصغي إليه من هذه الحكم إلى اللباب والمعاني، ثم لنضع هذه المعاني كلها في ميزان كتاب الله وسنة رسوله ، فما رافق من ذلك هذا الميزان قبلناه وما خرج عليه وشرد عنه رددناه " [1].

---

[*] يمكن أن نستقرئ هذا التربص بدءا بذلك الصراع بين الصوفية والفقهاء والذي تصدى له ابن عطاء الله نفسه عندما تنبه لحقيقة التصوف ودخل في طريقه، كما نجد دفاع القشيري قبله في رسالته عن التصوف بالكشف عن البدع والمؤامرات التي ألصقت به لتشويهه، كما نجد دفاع أبي حامد الغزالي والشاطبي وأبي حسن الشاذلي ...وسلسلة من الرجال العدول الذين حملوا على عاتقهم تصفية التصوف من الشوائب التي علقت به.

[1] محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية ، شرح وتحليل، ص10.

إذن فالأفق القرائي الذي ستقرؤ فيه الحكم يركز على مدلولات / بواطن هذا العلم مع طرح دالة (التصوف)؛إنها قراءة تبحث عن إجراءات تعصم القارئ/المتلقي/ المؤول من شبهة الدال " ولا ضير في أن نتجاوز اليوم هذا الإسم بل هذا ما أفضله وأدعو إليه، على أن ندرك أن من وراء هذا الاسم لبابا هو جوهر الإسلام وروحه فلا نهمله ولا نتهاون به اكتفاء بالمظاهر والأشكال "[1].

لقد غدا التصوف في عصرنا الحالي مثار حساسيات بعض الناس! من بعض المصطلحات الحديثة !؟ إن هذه القلة المستنكرة الجاهلة للتصوف حيث عدت التصوف من " المصطلحات الحديثة " هي التي دفعت البوطي طرح مسمى التصوف، فشكلت حسب نظرية التلقي ما يعرف " بالقارئ المعاصر" الذي يقيّم الأعمال وفق مجموع الأحكام والمعايير الموائمة لنظرته القيمية والأدبية والاجتماعية[2]، فكان أن أفلح هذا الملتقى / الفئة في ممارسة توجيهاتها وتأثيراتها على الشارح ولا أدل من ذلك قول البوطي "... على أن بوسعك أن تلتقط المنهج والمضمون وتلقي الاسم والمصطلح وراء ظهرك، أو حتى إن شئت تحت قدميك، وبذلك تُصلح ما ترى أنه خطأ، وتقوّم ما تعتقد أنه معوج، المهم ألا نأخذ الجار بظلم الجار، ونعاقب المسمى البريء بجريرة الاسم" [3].

ب-1-2. الملمح العام في بعض مصنفاته:

إن البوطي وهو ينتخب هذه الحكم ويضع لها شرحا كخطاب متلقى، إنما كان يتغيا فعلا إصلاحيا تربويا، إذ ليس في تنكره للمصطلح استنكار للعلم جملة – رغم ما سيأتي من ردود عن هذا التنكر– ، وهو القائل في مقدمة شرحه، " إن استنكار

(1) محمد سعيد البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر ، دمشق، ط 1 ، ص118.
(2) ينظر عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، ص186.
(3) محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية ، شرح وتحليل، ص17.

المشروع – من سبل تزكية النفس وبلوغ درجة الإحسان–، من أجل البدع التي تسربت إليه هو دعوة غير مباشرة إلى هذه البدع وإغراء خفي بقبولها وبالتعامل معها"[1].

ولعل في تتبع دوافع رفض المصطلح عند الشارح في عدد من مؤلفاته سيكشف اللثام عن خصوصية المشروع البديل الذي يريد إرساءه، وسيعتمد البحث في هذه الجزئية على آليات المنهج الموضوعي، من حيث جمع الأقوال وتصنيفها ثم استقراء نتائجها.

1- يقول البوطي في مصنفه " هذا والدي" " كان والدي رحمه الله يجزم بأن التصوف النقي هو جوهر الإسلام ولبابه، وكثيرا ما كان يزوره بعض مشايخ الطرق من جهات شتى، فيخوضون معه في الحديث عن الطرق وآدابها ومشكلاتها، فكان يقول لهم بصريح العبارة لقد تحول التصوف عند كثير من مشايخ الطرق إلى حرفة تفوح منها رائحة الدنيا وأهدافها... وكان شديد الاشمئزاز من أولائك الذين يجعلون من التصوف ركاما من الفلسفات الكلامية يتحدثون عن الوجد والقبض والبسط، وهم عن حقيقة ذلك بعيدون وتائهون"[2].

ويقول في موضع آخر في حديثه عن شطحات الصوفية " هذه المسألة هي المعضلة الكبرى التي جعلت كثيرا من المسلمين فريقين في موقفهم من التصوف ؛ فهي التي جعلت فئة من الناس تنظر إلى التصوف من حيث هو – أي جملة وتفصيلا – على أنه هرطقة وزندقة وشرود عن ضوابط القرآن والسنة، وهي التي جعلت فئة أخرى تفهم الأمور على ظواهرها وتتقبل العبارات الموهمة الباطلة على أساس الثقة بقائليها أو بمن نسبت إليهم"[3].

([1]) م س ، ص17.

([2]) محمد سعيد البوطي، هذا والدي، ص101.

([3]) م س، ص108.

2- ومما جاء في مصنفه " السلفية ": " لقد ظهر في تاريخ هذه الأمة فئات شتى من الزنادقة والباطنية تسللوا بضلالاتهم إلى الفكر الإسلامي عن طريق التصوف والاصطباغ بصبغته، وارتداء مسوحه، وما هم في الحقيقة من التصوف أو الإسلام في شيء، ولكنهم اتخذوا من هذا وذاك قناعا لإيهام الناس، وجرهم باسم الحقيقة إلى الإباحية وباسم الوجد والفناء إلى ألوان من الزندقة والحلول"[1].

3- وقال في مصنفه " باطن الاثم ": " إنه لا يجوز للمسلم الذي يرى تقصيره في جنب الله ويلمس أمراضه القلبية التي تبعده عن الله تعالى أن يشغل شيئا من وقته بالحديث عن التصرف الفلسفي الوجداني، فيعكف على دراسة أحوال القوم

4-وشرح مقاماتهم المختلفة، فإن هذه الأمور أذواق ولا تفهم إلا بمعاناتها [*]، ولا تستفيد منها علما يقرأ أو يحفظ، وإنما نستفيد منها واقعا إسلاميا صحيحا يحيا فيه الإنسان "[2].

5-ب-1-3. قراءة في النصوص:

إن المستقرئ لهذه النصوص يجد أن ما حمل البوطي على هذا التوجه ليس استنكاره للباب التصوف وجوهره، وإنما ثمة سياقات خارجية وإن بدت مختلفة في وسائلها إلا أنها اتفقت غاية من حيث توظيف التصوف كسلاح في معتركاتها الخاصة؛ فمن هذه السياقات ما يرتبط بنوع الأرضية التي يقف عليها المسلم في بساط الإسلام، وكيف يتموقع فيها فكرا أو سلوكا، تجربة أم فلسفة، إتباعا أو ابتداعا..

([1]) محمد سعيد البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 117 -118.

([*]) وهذا ينهل من المعنى الذي أشار إلية الجنبد حين قال : " ما أخذنا التصوف عن القيل و القال، والمراء والجدال، وإنما أخذناه عن الجوع والسهر وكثرة الأعمال " .

ينظر سعيد حوى، تربيتنا الروحية، ص 233.

([2]) محمد سعيد البوطي ، باطن الإثم ، ضمن أبحاث في القمة ، مكتبة الفرابي ، دمشق (د، ت) ، ص26.

كما أن منها ما يحتكم إلى الظروف السوسيوسياسية التي جعلت من التصوف (أفيونا) يُلهي بشطحاته طلب الحقوق الاجتماعية، ناهيك عن السياسية التي ستصبح من الأمور الميتا مطلبية التي لا يُلتفت إليها !.

إن المستقرئ لفكر البوطي من خلال مصنفاته التي تم عرضها يجد الرجل في " هذا والدي " يتمتع بتربية روحية عالية أنشئ عليها من والد نذر نفسه ليرقى بابنه إلى تربية تنهل من روح التصوف ولبابه، فاستنكار الاسم هو استنكار لحامليه الذين نُسب إليهم تسمية ولم يُنسبوا له مسمى، فكان أن صبغوا الاسم بسلوكياتهم، فأصبح " تفوح منه رائحة الدنيا "، وكان أن لونوه بشطحاتهم فأصبح لا يُرى فيه إلا سواد الهرطقة، وجعجعة العبارات الموهمة التي لا طحين من ورائها !

والبوطي في فضحه لهذه الفئات التي ارتدت مسوح التصوف إنما أراد أن يسقط اللثام عن المتسللين، عبر التاريخ حتى يسقط معاصروه الحكم على واقعهم وينتبهوا ويعوا.

وعليه فالبوطي يريد رفع المتلقي من متلق سلبي إلى " المتلقي القوي " حسب مصطلح هارولد بلوم، أي " المتلقي الذي لا يستجيب لمحاولة الهيمنة التي يفرضها نمط التلقي العام وأفق القراءة السائد، وبدلا من الاستجابة أو الانصياع لإكراهات التلقي الجماعية المهيمنة يعمد هذا النوع من المتلقين إلى مجابهة هذه الهيمنة من أجل التعبير عن قراءاتهم الخاصة والمختلفة عما هو سائد "[1].

ومن هنا فكان لتنكر البوطي للتسمية، ولمتلقيه لنمط التلقي العام السائد، أن أحدثوا تحويلا في أفق تلقي الحكم، وبدت من الشارح دعوة إلى خطاب ينفتح على المدلول، ولا يخفى ما في هذا الطرح من دعوة مبطّنة لتفعيل المفاهيم الأصول للتصوف التي

([1]) نادر كاظم ، المقامات والتلقي ، ص15.

تعكس نضارته وحيويته، إنها الدعوة للخطاب البديل الذي تمتد جذوره في الأصل حيث اللباب يوزن بميزان الشرع الحكيم ليفعّل كواقع إسلامي يحيا فيه الإنسان.

لكن قبل تناول هذا الخطاب البديل بالمساءلة والتحليل، بات لزاما عرض وجهات النظر التي انتقدت وخالفت موقف البوطي هذا.

ب-2. ردود وانتقادات:

لقد بيّن البوطي- كما مر بنا- الأسباب والدوافع التي حملته على التنكر لمصطلح التصوف، وقد بين في عدد من المواضع أن هذه الدعوة ليست إلا طرحا للقشر من أجل استخراج اللباب، لكن رغم هذه القناعة إلا أننا نسجل جملة من الاعتراضات في هذه الجزئية التي طرحها البوطي:

1- طلبُ البوطي تحقيق مقاصد التصوف مع طرح الاسم هي بمثابة الدعوة للفصل بين الصفة وموصوفها في تتابعهما وتوافقهما؛ ذلك أن دعوى التحقق بالخطاب الحكمي كدستور تربوي وتفعيله وعيا وممارسة قد لا تؤتي أكلها إذا جُرّدت من اسمها لا لشيء سوى كون الحكم قد صنف كنص صوفي بامتياز منذ نشأتها فمنبتها في أحضان المدرسة الشاذلية التي نفخت فيها روح التصوف فأنشأتها خلقا آخر، ولا أدل على ذلك التعليق الذي رأينا أبا العباس المرسي يقيّم به الحكم حين قال " لقد أتيت في كراستك هذه بمقاصد الإحياء وزيادة "[1].

بالإضافة إلى ذلك طبيعة الخطاب في وعي متلقيه خلال ترحاله عبر تاريخ الجمالية من خلال لغته الحمّالة لتراكمات أفعال التجاوب " كمكاسب تجريبية

(1) ابن عطاء الله ، لطائف المنن في مناقب الشيخ أبي العباس وشيخه أبي الحسن ، ص65.

ومعرفية متراكمة عبر الأجيال تسبق هذا القارئ إلى النص وتتدخل في قراءته "[1] وتوجيهه بشكل أو بآخر.

2-لعل حرص البوطي أن يكسب الحكم العطائية القابلية وحسن الإصغاء عند متلقيه، أنساه أن التصوف كعلم / كمذهب معرفي، يطرأ عليه ما يطرأ على غيره من قوة أو ضعف، من اجتهاد أو جمود، من تجديد أو بدع...، وإذا كان الأمر كذالك فليس من العجب أن يمر التصوف في فترة من عمره " تتحول فيه مبادئه من دورها الإيجابي والبناء إلى دور سلبي تنعكس آثاره على تكوين الأفراد..، وتنقطع عنهم أسباب التعبئة والتحقق بمزيد من الإصلاح "[2]، كأن يتحول التوكل إلى تواكل، والزهد إلى تكاسل، والسنة إلى بدع...، فالتصوف كما مر بمراحل قوة يمر بمراحل ضعف وانتكاس، إنها الصيرورة الطبيعية للأحداث التي لا يجب أن تخفى على البوطي ومعاصريه، كما لا يجب أن تخفى عليهم خصوصية المرحلة التاريخية في عصرهم، وهي خصوصية كما بدت عندهم، فإنها مرت بمن قبلهم وإن اختلفت شكلا وزمانا، والتي تصدى فيها كبار العلماء يلوذون ويدافعون عن التصوف !؟

3- لعل الحديث عن دور العلماء العدول في الدفاع عن التصوف تجعلنا نعطي مثالا قريبا مزامنا لعصر البوطي – حتى لا يؤخذ مثال من عصر آخر بالرد- وهذا الذي أقصده هو معاصره سعيد حوى الذي عايش البوطي الظروف نفسها والاعتراضات نفسها غير أنه لم يستنكر للتسمية بل قدم مشروعه – الذي تم عرضه في الفصل السابق – تحت غطاء التصوف، وكان كتابه " تربيتنا الروحية " واحدا من الكتب التي سخرها للدفاع عن التصوف إذ يقول " وإني لأظن أن أكثر ما سيذهب الإنكار علي فيه في هذه السلسلة هو قضية الاسم،

([1]) طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل ، ص101.

([2]) طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل ، ص93-94.

فهناك أناس لا يطيقون أن يسمعوا اسم التصوف وصوفية؛ ولهؤلاء أقول على رسلكم، فهذا التاريخ بيني وبينكم، إنه لم ينكر خلال العصور اسم التصوف أحد من الناس، لأنه اصطلاح على علم، كعلم النحو والبديع والمعاني، والفقه، وغير ذلك، ولا مشاحة في الاصطلاح – كما يقول العلماء– فأرجو التأني في الإنكار على قضية لا مبرر للإنكار فيها أصلا، فإذ تجاوزنا هذه النقطة، وينبغي تجاوزها، فإن المضمون هو الذي ينبغي أن يكون محل النقاش"[1].

4– ولعل الجملة الأخيرة هي ما يجب أن يُلتفت إليه، إذ كان همّ الشراح أو غيرهم من العلماء الوصول إلى الحق في المضمون، وهو مقصد البوطي الأساس من خلال مضمون خطاب شرحه والبديل الذي طرحه.

3– خطاب الشرح وفعل التزكية: مركزية الذكر ومشروع الاستعادة:

لا يخفى أن لكل خطاب إستراتيجيته التي يؤسس على ضوئها كل شارح نظرته للحكم، والبوطي في خطابه الشارح بالرغم مما أبداه في المقدمة من تنكر للفظ التصوف إلا أننا نجده يعطي البديل الذي يتماشى وروح التصوف وجوهره ولبابه؛ فهو بتشخيصه لعصره وعلله رام إصلاح العصر بأدويته ومخاطبته بلغته، مستخرجا من الحكم لباب المعنى الذي هو جوهر كامن في أعماق الإنسان المسلم " من رغبة ورهبة تهيمنان على القلب حبا لله ومخافة منه، فيتطهر فؤاده ويزداد بذلك مراقبة لله وتمسكا بشرائعه وأحكامه؛ وإنما المثل الأعلى في هذا كله سيدنا رسول الله– صلى الله عليه وسلم– ثم الرعيل الأول من هذه الأمة، لقد كان التحلي بهذا اللباب في صدر الإسلام مسمى لا اسم له إلا الإسلام الذي يستدعي من صاحبه تزكية النفس، والسعي إلى بلوغ درجة الإحسان، فلما أصبح لفظ الإسلام فيما بعد مجرد شعار قام من أحب أن

(1) سعيد حوى، تربيتنا الروحية ، ص 13.

يميز الإسلام الحقيقي الذي لا يزال ضاربا بجذور الحب والخشية قلوب أصحابه فأطلقوا عليه اسم التصوف" [1].

لقد رام البوطي أن ينزل متلقيه مقاما روحيا لا يسبر غوره إلا مشاركا في تجربة روحية تنبعث من تجربة وجودية وجدانية عاشها البوطي تحققا من خلال طبيعة النشأة الصوفية التي نشأها، وأراد أن ينقلها لمتلقيه، ذلك أن المسلم " إذا لم يرتفع إلى مستوى شهود الله عز وجل فهيهات أن تكون نصوص الأحكام وحدها بكل ما يحف بها من مؤيدات الجزاء حافزا كافيا للانضباط الحقيقي بمدلولاتها وأوامرها " [2].

إنها مرتبة الإحسان أو ما يطلق عليها أرباب السير " وحدة الشهود " إنه المصطلح البديل الذي طرحه البوطي بديلا عن مصطلح التصوف فكيف ذلك؟

إن المستقرئ لكتب البوطي– وشرح الحكم واحد منها– كثيرا ما يجده يردد سؤالا: " ما هو الخطر الأكبر؟ هل تعلم ما هو؟ أم هل فكرت فيه قط ؟ إنه ليس العدو الداهم الذي سيستقر مستعمرا ديارك، وليس الفُرقة التي تشتت القوى وتباعد الصفوف، ولا تلك الأسلحة المذهلة... ولا المجاعة...، إنما الخطر الأكبر شيء أشد رهبة من هذا كله إنه ذاك الذي يمكن العدو من التسلل، وهو ذاك الذي يهيئ الأسلحة للإنفجار، وهو ذاك الذي يوجد أسباب الخصومة... إنه أعدى عدو لنا على الإطلاق، إنه نفوسنا التي بين جنبينا "[3].

لكن ما الحل مع هذا العدو؟

([1]) محمد سعيد البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي ، ص 118.

[2] – محمد سعيد البوطي، هذا والدي، ص 98.

[3] – محمد سعيد البوطي، باطن الإثم، ص 26–27.

يجيب البوطي قائلا: " لنبدأ بتزكية الأنفس، تزكية النفس هي الغاية التي تطوف حولها شرعة الإسلام، وهي المرمى البعيد لجميع السالكين والمتصوفين" [1].

ما الإستراتيجية التي رسمها البوطي في خطابه الشارح لفعل التزكية؟

يقيم البوطي شرحه على أساس فكرة التزكية، إذ " تزكية النفس الإنسانية لب الدين وجوهره وما في ذلك شك، وتحرير الوجدان الإنساني من غوائل هذه النفس أصل من أصوله الثابتة لا يرتاب في ذلك مسلم" [2]، ولا يتحقق المسلم بذلك " إلا بالإكثار من ذكر الله وتذكره، والإكثار من مراقبة الله والتنبه الدائم إلى مراقبة الله للعبد، وخير سبيل لهذا التذكر الدائم والوقوف المستمر تحت مظلة المراقبة الإلهية وربط النعم بالمنعم، وهيهات لسلسلة النعم الإلهية أن تنقطع لحظة من اللحظات" [3].

وتعوّد الإنسان الوقوف تحت مظلة المراقبة ينقله بالسعي الدؤوب إلى تزكية النفس، " فيرقى بالإيمان الذي هو مجرد قناعة ويقين إلى عاطفة من الحب والخوف، ليخرج من تيه الغفلة إلى صعيد الذكر فالمشاهدة بعين البصيرة " [4]، فيتحقق عندئذ بالإحسان الذي عدّه الشريان الواصل بين مرتبتي الإسلام والإيمان والمفعّل لمرتبة الشهود " أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك "[5]. وعليه فالبوطي يصبو إلى ترسيخ مبدأ الرؤية، حيث أنّ المتلقي يوقن " أن الله يراه رؤية لا تنقطع...، وبذلك فهو مطالب بأن يراقب نفسه ويراقب الله في كل أفعاله ".[6]

---

[1] – م س، ص 82.

[2] – محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية ، شرح والتحليل، ص 69.

[3] – م س، ص 14.

[4] – م س، ص 15.

[5] – محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي، دار ابن كثير، 1414هـ ، ج 1 ، ص 38.

[6] – ينظر طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 128.

وهي رقابة بقدر ما تفعّل فعل المراقبة بقدر ما تمتلك الفاعلية؛ وفاعليتها آنية لحظة فلحظة مع الله ﴿ **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ** ﴾ " [1]، تهيمن على بصيرة الإنسان، " فلا يرى المكونات والموجودات إلا ويرى من خلالها عظم صنع الله، ولا يقرأ في شيء منها إلا صفات المكون جل جلاله، وتلك هي وحدة الشهود التي ينبغي أن ينتهي إليها كل من ينشد التوحيد الحقيقي التام لله عز وجل"[2].

وخروج وحدة الشهود من رحم الإحسان تلونت بلطائفه الإسمية ومقاصده السلوكية، إذ نجد الشارح وهو يستخلص روحانيتها من روح الحكم يقدمها مشرقة الأسلوب، نابضة بكلمات حية، تتلون تارة بالتضرع، وتارة بالمناجاة، وطورا يميل بخطابه إلى المُخاطَب عبر إستراتيجية تفاضلية يرفع فيها الخطاب من المستوى التحفيزي إلى خطاب تفاعلي يروم به إعطاء فعل حركي لمقصدية تعمير العلاقة بين المتلقي وخالقه عز وجل، وفق رؤية " الاشتغال بالله "؛ التي منتهى دلالتها أن يدرك المتلقي" أنه مخلوق للاشتغال بالله وأن الاشتغال بغيره ينبغي أن يذكره بالله دائما وأبدا، فما يعقل شيئا إلا ويجعله هذا الشيء يعقل أمر ربه فيه "[3].

والمستقرئ لخطاب الشرح يلمس تحقق الشارح بهذه الرؤية إذ تلبّسه في كل شرحه(*)، بل في كل كتبه، وما ذلك إلا مظهر من مظاهر التخلق التي حمل الشارح عليها نفسه، وسعى لتفعيلها في متلقيه، وتستند مقوله " وحدة الشهود " في فكرتها إلى

---

[1] – سورة الأعراف الآية، 54.

[2] – محمد سعيد البوطي، شخصيات استوقفتني، دار الفكر، دمشق ط7، 2008، ص 237.

[3] – ينظر طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 129.

(*) ينظر على سبيل المثال مقدمة الشرح التي استهلها بقوله، " الحمد لله الذي تفضل علي فسخر لساني وقلمي للتعريف بدينه..." وكذا عدد من الصفحات 19، 34، 36، 192، 200، ...

أساسية رؤية أحادية الله في كل شيء حتى قال بعضهم " لو كلفت أن أرى غيره لم أستطع؛ لأنه لا غير معه حتى أشهده معه"[1].

وتبدو أمارات هذه الوحدة في عدد من الحكم فصّل الشارح القول فيها على النحو التالي:

1- **الحكمة 14:** إذ تناول البوطي فكرة المشاهدة استنادا إلى رؤية ثلاث فئات:

أما الأولى: هي التي تعرف أفرادها على المولى عز وجل قبل أن يتعرفوا على الأكوان، فأدركت ببصيرتها شهوده تعالى، فعاشت مع قوله تعالى:

﴿ **أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** ﴾[2]

أما الثانية: فما يكادون ينظرون في شيء مما قد أبدعه الله ونسّقه حتى يتذكروا الخالق فيؤمنوا بوجوده، فرجال تلك الفئة يتمتعون بما يسمونه وحدة الشهود إذ لا يرون الدنيا بما فيها إلا مرآة صافية تتلألأ على صفحاتها صفات المكوّن"[3]

أما الثالثة: فهي التي لا تشهد المكون حتى تعتصر من تأملاتها في الكون وسنته دلائل وبراهين تستخرج منها النتائج.[4]

وعليه فالفئة الأولى تتبوأ أعلى درجات الإيمان إذ ترقى إلى شهود الله قبل النظر في المكونات.

---

[1] – محمد الراشد، مسارات وحدة لوجود في التصوف الإسلامي ، الله – الإنسان– العالم، دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا، ط2، 2009، ص 75.

[2] – سورة فصلت، الآية 53.

[3] - محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية ، شرح وتحليل، ص 210.

[4] – م س، ص 212.

2- **الحكمة 16:** وهي أطول حكم ابن عطاء الله بناها على تساؤلات تنبني كلها على فكرة وحدة الشهود: " **كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو الذي أظهر كل شيء؟/ وهو الذي ظهر بكل شيء؟/ وهو الذي ظهر في كل شيء...**".

3 -**الحكمة 33:** هي حكمة مجيئة ومفسرة للتساؤلات الاستنكارية التي طرحها ابن عطاء الله في الحكمة16 ، فالحق ليس بمحجوب عنا وإنما العبد هو المحجوب عن مشاهدة الله إذا افتقر إلى بصيرة الإحسان، وما حَجب البصيرة إلا نتيجة الغفلة عن الله.[1]

وعليه فالقول بوحدة الشهود هو القول بالبديل الاصطلاحي في خطاب الشرح عند البوطي وهو بديل تسمية لا أكثر؛ إذ لباب التصوف وجوهره يكمن في مرتبة الإحسان، وهي مرتبة يستشعر فيها المتقرّب الحضور الرباني في كل شيء يتم له إدراكه، وهذا الشعور مقرون على الدوام بالشعور بروح العبادة [2]، وهو مراد وحدة الشهود بالأساس التي لا ترى في الأشياء إلا ورأت الله فيها ومعها وبعدها وهو مراد قول الصوفية " لا يكمل إيمان المسلم حتى يرى الوحدة في الكثرة " أي حتى يرى الوحدة الربانية في الكثرة الكونية.

إن البديل الذي دعا إليه البوطي ليس إلا منهج حياة يحيي الذات من شرودها وغفلتها؛ إذ في دوام الذكر صقل لصفحة المكونات فتتحول من كونها حجابا كثيفا يُنسي الإنسان وجود الله وسلطانه، إلى مرآة وضاءة لا تتجلى فيها إلا وحدانية المولى عز وجل. إنها الرؤية التي تتلبس بصيرة الإنسان فلا يرى في الكون ومكوناته إلا مرايا

[1] – محمد سعيد البوطي ، الحكم العطائية ، شرح وتحليل، ص 417.

[2] – ينظر طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 152.

تتجلى فيها صفات الله المنبثقة عن أسمائه، فترقى به مقاما روحيا يعيش فيه تجربة وجدانية وجودية.

والحديث عن تجربة روحية وجدانية هو حديث عن تفعيل أخلاقي يتجدد به إنسان هذا العصر تجددا يتم على " مقتضى تخلق جذري وكلي"[1].

يقول البوطي " ماذا يجدي أن نسهب في شرح المجتمع، أن نتفنن في كشف المخططات العدوانية التي يسير عليها أعداد الإسلام، وأرباب الغزو الفكري، أو نهتم بعرض المزيد من منهجية الفكر الإسلامي...، ليس بالمسلمين حاجة بعد اليوم إلى أي مزيد من هذه الدراسات الفكرية، فالمسلمون على اختلاف ثقافتهم أصبحوا يملكون من الوعي في هذه النواحي ما ينسج لهم الحصانة الكافية، لو كان الأمر موكلا إلى الوعي وحده ؟ وإنما هم بحاجة بعد اليوم إلى القوة الهائلة التي تدفع بهم إلى التنفيذ، وهيهات أن يكون أمر التنفيذ بيد الفكر أو العقل وحده، فالقوة الهائلة التي يحتاجون إليها إنما هي قوة الأخلاق" [2].

وقد قرنها بالقوة لأنها تقوم على مقومات الفعل، فتكون قوة الخلق بقوة الفعل، وقوة الفعل تستمد قوة تفعيلها من قوة المراقبة، فيكون الفعل بالله ولله، إنها القوة التي " يستوعبها سلك التأثير والفاعلية الذي لا بد أن يسري من العقل الذي آمن إلى الأعضاء التي أسلمت واستسلمت "[3]، إنها قوة المراقبة / قوة التخلق... فعل الإحسان.

وقوة الفعل هذه وإن بدت على شاكلة واحدة (مرتبة الإحسان) إلا أنها ليست وحيدة؛ إذ هي فعل تداخله أفعال عدة في سيرها للوصول إلى الطريق الوحيد (طريق

[1] – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 80.

[2] – محمد سعيد البوطي، باطن الإثم، ص 84، 85.

[3] – محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية، شرح وتحليل، ص 13.

السير إلى الله)، ولعله الملمح الذي قصده أبو العباس المرسي حين علق على الحكم بقوله " لقد أتيت في كراستك هذه بمقاصد الإحياء وزيادة ".

وتداخل الأفعال هذا يفضي بالضرورة إلى التعدد والتنوع فتتسع دائرة الخُلق وتصبح تتسم بالشمولية، ويصبح " الفعل الخلقي يحيط بكل شيء إحاطة أشبه بإحاطة الخالق بمخلوقاته، إذ لكل خلق (بفتح الخاء) حق أو حقوق خُلقية (بضم الخاء) تخصه"[1]، فيتحقق المتخلق بمزيد من الأفعال التي تكون مركزا تزداد دائرة تفعيله المحيطة أتساعا كلما ازدادت أخلاقياته فاعلية، كفعل الحجر المرمى في رقعة الماء.

إنها فكرة التخلق الحي؛ فكرة يأتي فيها المتحقق بوحدة الشهود على مقتضى الصفات الإلهية، وليس من الصفات أدل على الحياة من صفات الإله عز وجل، ومعلوم أن إحدى هذه الصفات هي بالذات صفة " الحي " وحيث إن الإله هو الحي الذي لا يموت، فلا حياة أكمل من حياته؛ فإذا دخل المتخلق في التحقق بأحد أسمائه الحسنى فإنه يحيا حياة ليس كمثلها شيء، قوة وامتلاء، فتكون أفعاله فوارة بالحياة الأسمى.[2]

وعلى العموم إن فكرة تفعيل الأخلاق بالاحتكام إلى رؤية وحدة الشهود هي الفكرة النواة التي خصبها الاستطراد الذي ميّز خطاب الشرح، إذ تنوع المتلقين وتعدد مداركهم الاستيعابية حمل الشارح على إنزال الحكمة على أكثر من مثال تقريبا للفهم، ورغبة في تخصيص مقاسه على أكبر شريحة من المتلقين، فيتحقق بذلك المتلقي بالتزام سلوكي يُظهر من خلاله مرتبة الوعي التي استوعبها على وفق مقتضى الحكمة التي رامها الشارح.

[1] – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 83.

[2] – ينظر م س، ص 86.

والبوطي في إنزاله الحكمة في واقع متلقيه يعمد دوما إلى تنشيط دواعي إنجازها بربطها بالنتيجة والمآل حتى يوصل المتلقي إلى قناعة الحصيلة الإنتاجية التي سيغتنمها متى فعّل الوعي بالحكمة، فيكون هذا التفعيل وسيلة التحقق الحيوي بمرتبة الحب التي ما هي إلا الوجه الثاني لوحدة الشهود.

وإذا كان منطلق وحدة الشهود هو الذكر – كما أوضح الشارح – فإن الذكر هو سُلم الوصول إلى محبة الله التي هي غاية طريق السير وثمرة المعرفة بالله.

والحب في شرعة المحبين أصناف تتعدد نتائجه تبعا لمقدماته، فالحب– والقول للبوطي – الذي يأتي به القلب وحده قد تذهب به صحوة صادقة من العقل فالخطب فيه يسير، والحب الذي يأتي به العقل وحده، وتقضي عليه نزوة من عاطفة متمردة فأمره أيضا يسير، أما الحب الذي يأتي به العقل والقلب معا فداء عضال لا يذهب به إلا جنون مطبق، أو موت مريح[1].

إنه قانون الحب وسلطانه، فهل أُخذ مجنون بني عامر باللائمة حين لم ير في الديار ورسومها إلا رسم صورة محبوبته ؟

أمّر على الدّيار ديار ليلـــــــــــــــى أُقبل ذا الجدار وذا الجدار

وما حُبُّ الدّيار شغفن قلبـــــــــــــي ولكنّ حبّ من سكن الديار[2]

فلا غرابة أن يبلغ تعلقه بالديار درجة تجعل مداركه تتلبس بها تلبسا، فما بالنا بمن اتجه عقله وقلبه لله عز وجل، وهو أشرف وأكرم من يُتعلق به، ألا يستحق " أن يكون سر هذا التعلق في قلبه هو الدال على كل شيء في نفسه وفي أفقه ! أليست هذه

[1] – محمد سعيد البوطي، من الفكر والقلب، فصول من النقد في العلوم والاجتماع والأداب، مكتبة الغرابي، دمشق ط2، ص 187–188.

[2] – قيس بن الملوح، الديوان، تح عبد الستار أحمد فراج، منشورات مكتبية مصر، (د، ط)، 1979، ص 131.

الدلالة النابعة من التعلق بالله أولى الدلالات بأن تستند إلى كل شيء "[1]، فتفتح له باب إظهار المحبة بل مزيدا من التعبد له، بالإكثار من الذكر والتذكر، والإكثار من المراقبة؛ ذلك لأن المسلم إذا تشّرب هذه المراقبة فسيصل إلى ريّ لا غصص فيه، تظهر أماراته في تلك الأحوال التي تتلبسه؛ أحوال خاصة هي أحوال المحبة، وعلى قدر هذه المحبة يكون طي المسافة ويكون حظه من القرب، يقول ابن الفارض:

وعن مذهبي في الحبّ ما لي مذهـــــــــبٌ وإن ملتُ عنهُ فارقتُ ملّتي

ولو خطرت لي في سواك إرادةٌ على خاطري سهوا قضيت بردّتي

لك الحكم في الأمر فما شئت فاصنعي فلم تكُ إلاّ فيك لا عنك رغبتي[2]

وتتخذ هذه المحبة وجهين: وجه محبة المتحقق لله، ووجه محبة الله للمتحقق، وفي كلتا المحبتين تتعين مظاهر الخُلق.

أما المحبة الأولى: فتورث معان وقيم تفتح باب المراقبة (الوقوف المستمر تحت مظلة المراقبة الإلهية)، تحققا بالذكر / التذكر أين يتم ربط النعم بالمنعم " وهيهات لسلسلة النعم الإلهية أن تنقطع لحظة من اللحظات على العبد"،[3] إذ في " رؤية المنة مفتاح التودد " كما يقول السلمي[4]، فمن يبصر نعم المولى –عز وجل– يقع لا محالة أسير حبه، إنه أسر العبودية التي يستشعرها الذاكر مع كل نعمة فيتحقق بها خُلقا، يقول الشبلي:

---

[1] – طه عبد الرحمن، العمل الديني، وتجديد العقل، ص 127.

[2] – ابن الفارض شرف الدين، الديوان، مطبعة حجر، 1322هـ، ص 17.

[3] – محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية، شرح وتحليل، ص 14.

[4] – زكي محمد عدل الدين سالم، الإنسان في فلسفة الغزالي وتصوفه، دار الفكر العربي القاهرة، (د، ط) ص 189.

يُحبكُ قلبي ما حييتُ فإن أمُت يُحبُّك عظمٌ في التُراب رميمُ[1]

وعليه فمنتهى الحب عبودية وما جوهر العبودية إلا تخلق يقول ابن عطاء الله " **كفى العاملين جزاء ما هو فاتحه على قلوبهم في طاعته، وما هو مورده عليهم من وجود مؤانسته** " [2] و" **كفى من جزائه إياك على الطاعة أن رضيك لها أهلا** " [3] ف **(لا تفرحك الطاعة لأنها برزت منك، وأفرح بها لأنها برزت من الله إليك ﴿ قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ﴾**[4] "[5].

أما المحبة الثانية: فتحقق مرتبة العَبدية المستنهضة لجوهر العبودية ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾[6]، وهي مرتبة منقدحة عن المحبة الأولى التي لا تتأتي إلا لمن داوم الوقوف تحت مظلة الرقابة الإلهية، فيكون المتحقق " أولى بوصف المقرب منه بالمتقرب" [7]، يقول ابن عطاء الله : "**علم قلة نهوض العباد إلى معاملته فأوجب عليهم وجود طاعته، فساقهم إليه بسلاسل الإيجاب، عجب ربُك من قوم يساقون إلى الجنة بالسلاسل**" [8].

---

[1] – زكي محمد عدل الدين سالم، الإنسان في فلسفة الغزالي وتصوفه، ص 190.

[2] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح91، ص 27.

[3] –م س، ح 90، ص 27.

[4] – سورة يونس الآية 58.

[5] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 59، ص 20.

[6] – سورة الذاريات الآية 56.

[7] – طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 160.

[8] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 195، ص 49.

إنها ثمرة الحب التي يجنيها من ذكر فتحقق وتحقق فتخلق، وتخلق فتعبد " **ما أحببتَ شيئا إلا كنت له عبدا وهو لا يحب أن تكون لغيره عبدا**"[1].

وصدق البوطي حين قال " لن يفقه هذا الكلام إلا من إلتاع قلبه بشيء من حب الله عز وجل وتعظيمه والشوق إليه، فأما ذاك الذي احتجب بالأكوان عن مكونها، ومحّض حبه لمتع الدنيا، وشغل نفسه برغائبه وآماله فيها، فهيهات أن يعي هذه الحقيقة فضلا أن يتذوقها"[2].

خلاصة نقدية:

وصل البحث إلى القناعة التي أجمع عليها الشراح أن هذه الحكم أعادت بعث الجوهر الوجودي لإنسانية الإنسان، من حيث صلته بالموجد عز وجل، وهي الصلة التي سعى الشراح بدورهم إعادة بعثها وتأسيس مشاريع خطاباتهم الشارحة كمقصديات لها، وهي مقصدية وإن تلونت مسارا إلا أنها بدت جوهرا لا يخفى وماهية كاملة لا نقص فيها، إنها جوهر مركزية الوجود / الفهم / الفعل / الحضور؛ حضور فعل المشاهدة كرؤية جوهرية إحيائية يتحقق بها إنسان الحاضر والحضور.

إنسان تقلّب ولا يزال في فلسفات رام بها البحث عن إنسانيته فإذا بها تنتهي به بل تنهيه إلى مرحلة ما بعد الإنسان " حيث سيطرة التقنية / الآلة غدا فيها الإنسان إنسانا جديدا يطارد الإنسان نفسه، ويهدد وجوده وهويته "[3] ؟ !

[1] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 210 ، ص 52.

[2] – محمد سعيد البوطي، الحكم العطائية، شرح وتحليل، ج4، ص 1120.

[3] – عبد الغاني بارة، الهرومونطيقا والفلسفة، ص 253.

لذلك جاء الطرح البديل " وحدة الشهود" لكونه طرحا قادرا على تحقيق جوهر التعبد (إسلام / إيمان) ويقظة التوجه (الإحسان) عبر أساسيات السلوك المتخلق المبلغ لجوهر رؤية الله في كل شيء وهو مبدأ الاشتغال بالله.

والبحث في استقرائه للخطابات الشارحة أبصر أمارات هذه الرؤية في ثلاثة شروح تعددت إستراتيجية ومسارا عند كل شارح؛ فكانت عند البوطي خطابا استعاديا يُبوّئ المخاطَب مسؤولية تفعيل الذات لذاتها (مسؤولية اليقظة الذاتية)؛ بوعي الذات المتخلقة لفكرة وحدة الشهود، فيكون همّ السالك إعمار التواصل ببصيرة عرفانية حيث " تستولي عليه تجربة التعظيم للشرع، فتجعله يُعنى بتزكية أعماله حتى تصير موافقة لمعارفه، ثم يعنى بترسيخ هذه الموافقة حتى تجلب له معارفه معرفة الله، وتجلب له أعماله محبته الخاصة "[1].

فيما ظهر هذا الوعي عند سعيد حوى كخطاب " نخبوي"، أسسه على بديل فعل التزكية لجماعة حملت على عاتقها إحياء المفاهيم وتصحيح آليات التعامل بما يتواءم وخصوصية العصر وراهن المتلقين.

غير أن النظرة عند ابن عجيبة احتكمت إلى فعل تبئير خص التجربة الروحية القائمة في أساسها على الجمع بين فعل التزكية كتسليك ومحاربة عدم الفهم كوعي.

وبذلك يكون كل شارح قد بلغ مقصدية إعمار العلاقة مع المولى عز وجل وفق خصوصية فكرته المحتكمة لأنطلوجيا الفهم التي حددت مساره.

إن آداب السير إلى الله تعالى تستوجب تخلقا مع مُخاطب رغّب بآياته المحفوظة رسما في الصحف وبمعانيها التي خُطت في الأنفس والأكوان أن نكون " **بأوصاف**

[1] – طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 155.

ربوبيته متعلقين، وبأوصاف عبوديته متحققين" [1]، فمن "**عرف الحق شهده في كل شيء، ومن فني به غاب عن كل شيء، ومن أحبه لم يؤثر عليه شيئا**" [2] ، فيتحقق بالقرب إذ " **لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك، ولا قطيعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك**"[3].

ولعلها الحكمة الجامعة التي سيبني عليها "جاسر عودة " خطاب شرحه الموسوم بـ " السلوك مع الله".

[1] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 125 ص 34.

[2] – م س، ح 163 ص 42.

[3] – م س، ح 244 ص59.

الفصل الثاني:خطاب الشرح عند جاسر عودة: أخلاقيات السير والسنن الإلـهية

1. خطاب الشرح في مداره العرفاني
2. أساسيات المنهج ومعالم السير: شروط كمالات الجمع

لقد ثبت أن الاعوجاج الخلقي للحداثة بلغ تأثيره في النفوس حدا لا ينفع في تقويمه ما نسميه بأخلاقيات السطح .. والحق أنه لا ينفع في تقويم هذا الاعوجاج إلا أخلاقيات تغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، فلا أعمق من حياة تمتد من عاجلها إلى آجلها، ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه، وأي المعاني الخُلقية تستطيع استيعاب هذا الامتداد للحياة وهذا الاتصال للإنسان من المعاني التي ينطوي عليها الدين الإلهي !

طه عبد الرحمن

خلص البحث من خلال تتبع مسار الخطابات الشارحة عبر تاريخ الجمالية إلى فكرة التأنيس القائمة في أساسها إيلاء الجانب الأخلاقي والمعنوي والروحي وظيفة رئيسية في النهوض بالفكر[1]، وما يترتب عن هذا التوظيف من تجاوب تفعيلي يرقى بمرتبة التخلق الحي القائمة في أساسها إنزال الإنسان منزلته القيمية الحقيقية (إنسانيته)، حيث التخلق الجذري يكون فعلا مؤثرا ومنتجا بدءا من علاقة الإنسان مع المولى عز وجل فعلاقته مع ذاته فالمخلوقات... فالكون.

1-خطاب الشرح في مداره العرفاني:

كتاب " السلوك مع الله رحلة مع حكم ابن عطاء الله رضي الله عنه في ضوء القرآن والسنة والسنن الإلهية " هو سلسلة من الدروس قدم فيها جاسر عودة (*) خلاصة فهمه لقواعد السلوك والأخلاق من خلال حكم ابن عطاء الله السكندري (**).

يقع الشرح في ثمان وعشرين فصلا، يشكل كل فصل محطة من محطات الرحلة حيث التزود بالزاد؛ والزاد هنا واحد من مقامات علم التزكية.

أ- الغاية من الرحلة:

يضع الشارح بين يدي القارئ غايته من هذا الكتاب إذ يقول: " فالمقصود من الكتاب دراسة بعض من قواعد السلوك والأخلاق [...] أما السلوك والخلق المقصود هاهنا فهو ليس مع الناس – رغم أهميته – وإنما السلوك هنا يعني السلوك مع الله

---

[1] – ينظر طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 27.

(*) باحث وأكاديمي معاصر من مصر، متخصص في مقاصد الشريعة، وله إهتمامات بالفكر والفلسفة، له عدد من المؤلفات بالعربية وعدد من اللغات (أنجليزية – أردية)، أهمها مقاصد الشريعة عند الشيخ القرضاوي، فقه المقاصد (باللغة الأوردية)، مراجعات في فقه الأقليات: نحو هوية إسلامية غربية (بالانجليزية) الاجتهاد المقاصدي بين الشريعة والسياسة، أسئلة لمرحلة ما بعد الثورات.

(**) ألقي الشرح مشافهة كمحاضرات، ثم حوّلها الشارح إلى كتيب صغير في مائة وأربعين صفحة، ولا يخفى ما في الكتاب من أسلوب إلقائي، فضّل الشارح الإبقاء عليه في النسخة المكتوبة.

سبحانه وتعالى، بل السلوك إلى الله سبحانه وتعالى، والأخلاق هنا تعني الأخلاق مع الله عز وجل، أي تخلق العبد بما يليق بكونه عبدا لله تعالى، أي بما يليق بصفات الله وأسمائه الحسنى، وهو جانب على قدر عال من الأهمية في الإسلام، وفي شريعة الإسلام"[1].

ومحطات الرحلة – كما تم بيانه – يتم التزود فيها بأساسيات علم التزكية وهو من "علوم الإسلام الأصلية، قد يطلق عليه بعض الناس علم التصوف، أو يطلق عليه البعض مصطلحات أخري مثل علم الخشوع، أو علم السلوك... لكن في نهاية المطاف المصطلحات لا تهم هنا، وإنما المهم ما وراء المصطلحات من معاني" [2].

إذن فالشارح هنا لا يتنكر لمصطلح التصوف كما فعل البوطي، بل يعد العصر بحاجة لهذا العلم إذ يقول : " وعلم السلوك، أو علم التصوف أو علم التزكية – سمه ما شئت – هو علم من علوم الإسلام، لم يكن معروفا بهذا الاسم في بداية الإسلام كغيره من العلوم ثم تطور كما تطورت العلوم الإسلامية، نعم انحرف به أناس كما أنحرف أناس بالفقه، وبعلم الكلام، وبالتفسير...، ولكل علم منتسبون إليه يسيئون استغلاله بشكل أو بآخر، لكن الانحراف بالعلم لا ينفي العلم نفسه، ولا ضرورته للتعليم وللتعلم"[3]، فهدف هذا العلم هو تزكية النفس " ولا ينبغي أن يصدنا عن هذا العلم انحراف بعض الناس به عن قضايا العصر أو عن قضايا الإسلام " [4].

وعليه فالشارح اتخذ من ابن عطاء الله وحكمه دليلا في هذه الرحلة للإجابة عن أسئلة معاصريه، فكان أن اختار منهج الجمع بين الحكم والسنن الإلهية.

---

[1] – جاسر عودة، السلوك مع الله، رحلة في حكم ابن عطاء الله –رضي الله عنه– في ضوء القرآن والسنة والسنن الإلهية، دار الهدية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2009 ص 8.

[2] – م س، ص 8.

[3] – م س، ص 8.

[4] – م س، ص 9.

ب- منهج الشرح:

بنى الشارح منهجه على أساس الربط بين مقامات التزكية والأصول العقلية والنقلية التي سماها (السنن الإلهية)؛ وهي " تلك القواعد النافذة المطردة التي جعلها الله قوانين تنتظم بها حركة الكون، كوحدة الأصل، والتنوع، والتوازن، والزوجية، وما يتولد عنها من سنن أخرى تقوم عليها حياة الإنسان كفرد ومجتمع، كالعدل والابتلاء، والتدافع، والتداول والجزاء"[1].

وقد صاغ الشارح هذه الرابطة بصيغة أخلاقية يكون المنطلق فيها حسن التأدب مع المولى عز وجل؛ لأنه بإعمار العلاقة مع الله سَتعْمر العلاقة مع سواه وما تلك إلا سنة من السنن الإلهية إذ يقول " وإن إصلاح أخلاقنا مع الله سبحانه وتعالى سوف يصلح الكثير من أخلاقنا مع الناس، وهذا ما نحتاجه نحتاج أن نعمر ما بيننا وبين الله حتى يصلح الله حال أمتنا كله، وهذه سنة الله تعالى في تغيير الأحوال ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** ﴾[2] "[3].

2- أساسيات المنهج ومعالم السير: شروط كمالات الجمع:

أسس جاسر عودة دعوى الجمع بين أخلاقيات السير وقوانين السنن الإلهية على دعامة تأصيلية مستمدة من الكتاب والسنة (الكتاب المسطور)، وآليات فكرية تنهل من قواعد الكتاب المنشور، لعلّ أبرزها فكرة التوازن، التصارع، الدوران، الإحياء...، عبر محطات سير يمكن بيان معالمها وفق الإستراتيجية التالية:

2-1. كمال الفهم وسنة التوازن:

[1] – جاسر عودة، السلوك مع الله، ص 11.

[2] – سورة الرعد، الآية 11.

[3] – جاسر عودة، السلوك مع الله ، ص 139.

1-1-2. كمال التأدب مع الله:

لم يكن غرض جاسر عودة من طرق باب الحكم بيان نمط التخلق من حيث مسالكه ودرجاته وثمراته...؛ وإنما نظر إلى التخلق من جهة التقرب المتأدّب مع الله تعالى ببيان مراتب المعرفة بالله ومنازل العبادة له بما يليق بصفاته وأسمائه الحسنى وهو على قدر عال من الأهمية.

وتحصيل هذه المرتبة العليا لا يتأتى إلا إذا كان طالب التقرب متبصرا بحقيقة الربوبية، متحققا بفعل العبودية، تحققا حيا تظهر معالمه في:

1- إنزال الشعائر والشرائع مرتبة الاشتغال المتخلق، حيث تنعكس آثارها على الوجدان فتخالطه ويقع بهذه المخالطة " الأنس والسكينة أما الأنس فيمده بقوت تتغذى به روحه، ويجد للعمل بسببه حلاوة تستحثه على مزيد من التقرب"[1]، فيتحقق بسكينة يدرك بها أنسا بالله، وأنسا في الله، الأولى تفتح باب الرجاء، والثانية تدق باب الوصل، فيكون من أدبيات هذا الرجاء تحقيق التوازن بين الطمع في رحمة الله دون إسراف وتواكل، والخوف دون يأس وقنوط، يقول ابن عطاء الله " **إذا أردت أن يُفتح لك باب الرجاء، فأشهد ما منه إليك، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف، فأشهد ما منك إليه**"[2].

ولا غرابة أن يوصل هذا الأدب وفق سنة التوازن إلى التحقق الحي بالعبودية التي هي أصدق مظهر لطلب الوصال.

2- التبصر بسنن الله أو ما أطلق عليه ابن عطاء الله " أسوار الأقدار"[3] إذ أن المولى عز وجل " خلق الحياة بنظام معين، وخلق لها ظروف معينة تترتب

[1] – طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 126.

[2] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 149، ص 40.

[3] – إذ جاء في الحكمة الثالثة " سوابق الهمم لا تحرف أسوار الأقدار".

عليها نتائج معينة" [1] فلن يستطيع الإنسان أن يخرق هذه الأقدار ولو ارتفعت همته وهذه الأقدار " هي سنن الله في كونه الذي خلقه منسقا معها، وقال ﴿ **فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا** ﴾[2]، وقال ﴿ **وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلا**﴾[3] "[4].

ومقتضى التبصر بالسنن يورث الإنسان أدب العبودة كما جاء على لسان أبي العباس المرسي " الأول إسلام والثاني إيمان والثالث إحسان، وإن شئت قلت الأول عبادة والثاني عبودية والثالث عبُودة "[5]، حيث التخلص من رغبات النفس واستعبادها المستبد إلى انعتاق بفعل التسليم المتخلق بواقع السنن الإلهية وسريانها بقدر.

3-التحول بالعادة إلى عبادة وفق مبدأ التخلق بالإخلاص؛ ذلك لأن إنزال الشعائر إلى مرتبة الاشتغال والتبصر في مرتبة الاشتغال هذه بسريان السنن الكونية يرقى بالمتخلق إلى جوهر كينونته، حيث الإخلاص في العبودية تحوّل العادة إلى عبادة " فيأكل ويشرب، ويتزوج، ويعمل ويذهب هذه كلها تصبح عبادات بالإخلاص في النية وحسن النية"[6].

وقد تبين من خلال عرض الخطابات السابقة كيف وصل أصحاب السير بالتجربة الروحية إلى رتبة المكاشفة دون الوقوع في التبعية بالعادات والتعلق بأوصافها، فيعمل بالله ولله وذاك مقتضى التخلق بالإخلاص، يقول ابن عطاء الله " **ما أرادت همة سالك**

[1] – جاسر عودة، السلوك مع الله، رحلة في حكم ابن عطاء الله في ضوء القرآن والسنة والسنن الإلهية، ص 20.

[2] – سورة فاطر، الآية 43.

[3] – سورة فاطر، الآية 43.

[4] – جاسر عودة، السلوك مع الله، رحلة في حكم ابن عطاء الله في ضوء القرآن والسنة والسنن الإلهية،، ص 23.

[5] – ابن عطاء الله السكندري ، لطائف، ص 86.

[6] – جاسر عودة، السلوك إلى الله، ص 30.

أن تقف عند ما كشف لها إلا ونادته هواتف الحقيقة: الذي تطلب أمامك، ولا تبرّجت له ظواهر المكونات إلا ونادته حقائقها، إنما نحن فتنة فلا تكفر"[1].

2-1- 2. لزوم الفهم عن الله:

الفهم عن الله عز وجل يورث أيضا الأدب معه، لأن في الفهم إستيعابا لحكمة الله في الأمر، فينفتح باب العبرة والتفكر والقرب لله، فيصير المنع عين العطاء كما يقول ابن عطاء الله " **ربما أعطاك فمنعك، وربما منع فأعطاك، متى فُتح باب الفهم في المنع عاد المنع عين العطاء** "[2].

والفهم في المنع والعطاء هو فهم لبواطن الظواهر التي لا يدرك كنهها إلا من تحقق بكمال الآداب والثقة في حكمة الله وزان مستحدثات الأمور بها.

ومرتبة الفهم هذه هي درجة في سلم الإحسان " **أن تعبد الله كأنك تراه** " إذ مقتضى العبودية أن يسلم العبد لله التدبير، في هذا التسليم تمام التبصر برؤية الله في كل شيء، وما ذاك إلا دافع لتصحيح الاعتقاد / الفهم، وإصلاح العمل " **متى أعطاك أشهدك برّه، ومتى منعك أشهدك قهره، فهو في كل ذلك متعرف إليك ومقبل بوجود لطفه عليك**"[3].

ففي التعرف اختبار لمرتبة العبودية عند الإنسان متى تحقق بالفهم ف " تدرك أن العطاء والمنع في يدك وفي قلبك، والعطاء والمنع يكون حسب ردّ فعلك، فالله تعالى دائما يعطيك ودائما ما يعرضك إلى ما هو خير وهو دائما يحسن الاختيار لنا في كل الأحوال والأمر إلينا"[4]، يقول ابن عطاء الله في هذا المعنى " **إن لم تحسن ظنك به**

[1] – ابن عطاء الله، الحكم العطائية، ح 20، ص 11.

[2] – م س، ح 83 ص 26.

[3] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح93، ص 27.

[4] – جاسر عودة، السلوك مع الله، ص 81.

لأجل حسن وصفه، فحسن ظنك به لأجل معاملته معك، فهل عوّدك إلا حسنا؟! وهل أسدى إليك إلا مننا؟! " [1] فيغنم " المتخلق بالفهم والتسديد الرباني، وينال درجة التأييد التي هي التولي من لدن الحق "[2].

ومن السنن التي دعا ابن عطاء الله إلى فهمها والتفهم (التأدب) فيها:

1- إحكام بدايات أي عمل يضمن إحكام وإنجاح نهايته، إذ يقول: " **من علامات النُّجح في النّهايات، الرجُوعُ إلى الله تعالى في البدايات** "[3]، ف " **من أشرقت بدايته، أشرقت نهايته** "[4].

2- مما يجري الرزق بأنواعه شكر الله على النعم فيقول " **من لم يشكر النعم، فقد تعرض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بعقالها** "[5].

3- أخذه عباده بمزيج من الرخاء والشدة، فيقول " **ليخفف ألم البلاء عنك علمك بأنه –سبحانه – هو المبلي لك ، فالذي واجهتك منه الأقدار هو الذي عوّدك حسن الاختيار**" [6].

4- جرّه الغافلون بسلاسل الامتحان ﴿ **سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾[7]؛ ف " **من لا يقبل على الله بملاطفات الإحسان قُيّد إليه بسلاسل الامتحان**" [8].

---

[1] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح40، ص 16.

[2] – طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 152.

[3] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 26، ص 12.

[4] – م س، ح 27، ص 12.

[5] – م س، ح 64، ص 21.

[6] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 64، ص 21.

[7] – سورة القلم، الآية 44.

[8] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 63 ص 21.

5- سنة التسخير" **جعلك في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته، ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته ، وأنك جوهرة تنطوي عليك أصداف مكوناته** " [1].

6- التوجه إلى الله والدعاء (سنة ادعوني أستجب لكم) إذ يقول: " **متى أوحشك من خلقه، فأعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به** "[2] و " **متى أطلق لسانك بالطلب، فأعلم أنه يريد أن يعطيك** "[3].

7- الثقة في الدنيا غرور، لقوله : " **لا تستغرب وقوع الأكدار – ما دمت في هذه الدنيا – فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها وواجب نعتها** "[4] ف " **إن أردت ألا تعزل، فلا تتول ولاية لا تدوم**" [5].

وعليه فالفهم عن الله يورث المتخلق قناعة حسن التأدب يدرك بها أن فعل التدبير قائم على سنن لا تتخلف، ولا يماجزها خلل، يقول البوطي " إن من حق الإنسان أن يطمح به القصد إلى ما قد يتاح له تحقيقه وإدراكه، أما أن يلقي بشبكة أحلامه إلى ما لا قبل له به وما يعلم ألا سبيل لوصوله إليه، فإنه يغدو بذلك كالقزم الذي يصر على أن يرتدي ثياب المردة الطوال، ظانا فيما يوحي إليه حمقه أنه يتحرر بذلك من قصره الشائن، ويغدو واحد ممن تنبهر بأطوالهم الفارعة أعين الناظرين" [6].

2-2. كمال التحقق وسنة التدبر:

---

[1] – م س، ح245، ص 59.

[2] – م س، ح 101 ص 29.

[3] – م س، ح 102، ص 29.

[4] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 24، ص 12.

[5] – م س، ح227، ص 55.

[6] – محمد سعيد البوطي، من سنن الله في عباده، ص 16-17.

فكرة التحقق المقترنة بالسنن هي وجه آخر من وجوه القراءة، فخطاب الشرح وجه من تباين عبارات الشراح في التعبير عن المعنى الواحد، أو بعبارة أدق اختلاف مرتبط بالبنيات السطحية وائتلاف في مستوى البنية العميقة، ذلك أن وعيهم بمراد فكرة التحقق واحد غير أن طرائقهم تعددت بين تجربة روحية، وفكرة تزكية، ووحدة شهود، لتجد الفكرة تقترن عند جاسر عودة بالسنن الإلهية.

وحاصل هذا الاقتران أن المتحقق كلما داوم الاشتغال بالله (رؤية فعل الله في كل شيء)، كلما أيقن أن هذه الموجودات إنما سخرت له وذللت له بمقتضى إرادة ربانية ونظام لا يتبدّل، حيث التسخير والتمكين والإذلال لا يتأتى إلا ضمن سلطة السنن الخاضعة لسلطان المولى عز وجل، فيتخلّق المتحقق بالفهم وتتسع معارفه لتسع معها أوجه تحققه عبر ما يطلق عليه الصوفية فكرة " التخلي قبل التحلي"، والتي بينها ابن عطاء الله في حكمته حين قال " **كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته ؟ أم كيف يرحل إلى الله ، وهو مكبل بشهواته ؟ أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله ، وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته؟ أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار، وهو لم يتب من هفواته ؟** "[1].

فمنتهى مقصدية " التخلي قبل التحلي " تحصيل أنوار البصيرة التي يتم بموجبها التحقق بوحدة الشهود حيث يرحل المتخلق إلى الله ليدخل حضرته و" حضرة الله هي معية الله سبحانه وتعالى، وهذه المعية ليست بدعا من القول فقد قال تعالى " **وإن الله مع المؤمنين**" وقال " **إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون**"" [2].

والتحقق بمعية الله لن تتأتي إلا بشهود حي يطرح فيه المتخلق رداء الغفلة حيث انطبعت في مرآة القلب الأكوان والأغيار، ليتدثر برداء التطهر وهو " تعبير بليغ يشبه

[1] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 13 ص 9.

[2] – جاسر عودة، السلوك مع الله، ص 38.

فيه ابن عطاء الله الغفلة بالجنابة، فيكون التطهر أي الإغتسال هو المطهر من جنابة الغفلات" [1].

لتجديد التحقق بوحدة الشهود حيث النظر في المكوّن لا الكون كما قال ابن عطاء الله " **لا ترحل من كون إلى كون، فتكون كحمار الرحى، يسير والمكان الذي ارتحل إليه، هو الذي ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون ﴿ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ ﴾** [2] "[3].

وعليه فتحقق المتخلق بآيات التدبر بتجربة حية توصله إلى الله، أو كما قال ابن عطاء الله " إلى العلم بالله ": " **وصولك إلى الله، وصولك إلى العلم به، فجل ربنا أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء**" [4].

والوصول إلى العلم به يورث استشعار الحضور الرباني في كل ما يدركه، فيكون بذلك قد حصّل أدبا / تخلقا عن فهم وبصيرة نال بها درجة التأييد حيث المعية والتولي من لدن المولى عز وجل، يقول ابن عطاء الله " **من عرف الحق شهدهُ في كلّ شيء، ومن فني به غاب عن كلّ شيء، ومن أحبهُ لم يؤثر عليه شيئا** " [5].

3-2. كمال الرحلة وسنة الدوران:

ليس للرحلة إلى الله نهاية .. هي الخلاصة التي وصل إليها الشارح إذ قال " ليس للرحلة إلى الله نهاية، وإنما هو طريق دائري كلما ظننت أنك في نهايته دار بك حتى

---

[1] – م س، ص 40.

[2] – سورة النجم، الآية 42.

[3] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 42، ص 16.

[4] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية ، ح 213، ص 52.

[5] – م س، ح 163، ص 42.

تعود إلى ما بدأت به [...] وهذا الدوران من سنن الله تعالى في خلقه كلّه، فالحياة على هذه الأرض دورة، وهي تحتوي على دورات، وكل دورات متداخلة "[1].

ويمكن استقراء هذا الملمح السنني الذي أشار إليه الشارح في أثرين بارزين يمكن أن يشكلا تمثلات الدائرة الهندسية بدءا بالحكم وصولا إلى السن الكونية:

2-3-1. الخطاب الحكمي (264 حكمة) والدائرة الهندسية:

تجتمع الحكم على مقصدية واحدة تمثل وحدة كلية أساسية (وحدة التوحيد) والتي بدت في مظهر السير حيث فعل التزكية يمثل منهج السير من أول الحكم إلى آخرها، فيكون الخطاب "عود على البدء" وهذا ما يعني تماما النسق الدائري للخطاب الحكمي.

والملمح ذاته يمكن ملاحظته في مستوى الحكم التي تبوّب تحت موضوع واحد ذي دلالة مخصوصة، تشكل حقولا دلالية موحدة، أو بتعبير الشارح مجموع الحكم التي يستقر بها المقام في محطة واحدة "*.

2-3-2. الخطاب الحكمي والسنن الكونية:

وهو الملمح الذي بنى عليه الشارح منهجه دون تفصيل أو ربط، إشارة منه في المقدمة أن هذا الشرح لا يعدوا أن يكون خواطر إذ قال " هذا الكتاب المتواضع لا أعتبره شرحا جديدا وإنما هي خواطر حول بعض الحكم العطائية " [1].

وفي محاولة استقراء خطاب الشرح للوصول إلى فكرة سنة الدوران " حيث لا نهاية للرحلة إلى الله " يمكن تتبع المنحى التالي:

---

[1] – جاسر عودة، السلوك مع الله، ص 134.

* لما كان البحث قد وصل إلى آخر محطاته والحديث عن تمثيلات الدائرة الهندسية على مستوى الحكم وصولا إلى السنن الكونية يحتاج إلى بحث مستقل، فإن البحث سيكتفي بعموميات قد يفصل القول فيها في بحث مستقل في مستقبل الأيام بعون الله وقوته.

1- من المسلّم به أن " الدائرة أصل النشأة الكونية، فالكون الكبير إلى جزئيات الذرة الصغيرة دائرة تلتف حول محور خارجي أو حول مادتها"[1].

والشارح انطلق من هذه الحقيقة حيث " الحياة على هذه الأرض دورة؛ دورة الإنسان تبدأ من تكوّن نطفة إلى أن يبلغ الإنسان أشده ثم يموت ويبعث في دورة أخري [...] ومثلها دورة النباتات على الأرض [...] وحتى المجتمعات والحضارات تمر بنفس الدورة من الميلاد إلى بلوغ الأشد ثم إلى الزوال [...] والرحلة إلى الله لا تنقطع"[2].

2- تتخذ فكرة التعبد التي هي جوهر الوجود ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾[3]، سنة الدوران بدءا من الشهادتين حيث الإقرار والتسليم بمعبود واحد مقصود يُتجه إليه هو محور العبادة ومركزها، ففكرة الصلاة في دوراها الزمني مع حركة الشمس، فالزكاة في نصابها مع دورة الحول، فالصوم مع دورة القمر، فالحج وحركة الطواف...

3- يتخذ طريق السير إلى المولى عز وجل – الذي هو لب العبادة وفكرتها الناظمة – سنة الدوران هذه، فالإنسان يفتتح هذا الطريق بالشهادة وما الشهادة إلا منهج حياة، تبلغ بالسائر مرتبة الشهود حيث درجة الإحسان التي يشهد فيها الوحدانية في كل شيء. فيكون المنطلق شهادة والمآل شهود، حيث الشهادة تلف شهود الحق تعالى في كل شيء، وأنى لهذا الشهود أن يُحدد أو يُحد ؟، ﴿ **قُلِ اللَّهُ ثُمَّ**

[1] – جاسر عودة ، السلوك مع الله، ص 12.

[2]– جمال البدري، هندسة القرآن، دراسة فكرية جديدة في تحليل النص، الأوائل للنشر والتوزيع، سوريا ط 2006م2، ص 44.

[2] – جاسر عودة ، السلوك مع الله، ص 134.

[3] – سورة الذاريات الآية 56.

ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ ﴾[1] **﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾**[2].

ومقصدية وحدة الشهود / الشهادة هي مركز الحكم والمحور الذي تدور حوله؛ يقول ابن عطاء الله " **الحق ليس بمحجوب وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه، إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر** " **﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾**[3] "[4].

ومجمل القول أن خطاب الشرح عند جاسر عودة قد فتح قراءة الحكم على أبواب القراءة الكونية السننية، وهي قراءة إجرائية جديدة تقعّد بدورها للبديل الذي يستحيي جوهر فطرة الإنسان، ويحفظ كينونتها التي سلبت منه أو كادت لسبب أو لآخر.

[1] – سورة الأنعام، الآية 91.

[2] – سورة الحج، الآية 46.

[3] – سورة الأنعام، الآية 18.

[4] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 33، ص 14.

خلاصة عامة : الحكم العطائية من دوائر الخطاب الحصري إلى دوائر الخطاب العالمي

تنوعت خطابات الشرح وأنماط مقارباتها للمتن الحكمي وتعددت بتعدد آلياتها المنتجة وطرق تفعيلها كخطابات حصرية موجهة إلى أصناف مختلفة من المتلقين على طول تاريخ الجمالية؛ فمن مريد عند الجماعة المفسرة إلى طالب علم (طلاب الأزهر) عند الإحيائيين، إلى نخبة المثقفين (دعاة الإصلاح) عند سعيد حوى، فعامة المسلمين عند البوطي، فعموم الناس عند جاسر عودة.

ما جعل دائرة الحكم في اتساع متزايد حيث الخطاب مفتوح على الإنسان أي إنسان أينما كان .. محققة بذلك شمولية الخطاب وسمات العالمية.

لقد غدا الخطاب الحكمي واحدا من الخطابات التربوية المؤسسة على منهجية معرفية كشفية، تروم طرح البديل لا كنمط تنظيري وإنما كواقع وجودي أنطلوجي يروم تفعيل الذات بما يستحي جوهر كينونتها حيث التعبد / التوحيد أصل الأصول التي وجدت له، بتخصيب النواة الحية؛ نواة الأخلاق التي تبعث الإنسان خلقا جديدا.

حيث يأنس سلما / سكينة مع الذات والكون من حوله كثمرة أنسه بالله وسكونه إلى الله بعد كثرة ترحال وكبير حيرة بما ادّعاه عقله من تملّك لكل شيء؛ تملّك للحقيقة الكاملة والإحاطة بهذا الوجود / العالم علما.. إذ ما يلبث أن ينشئ مقولة أو يضع مفهوما حتى يزيحه مسلطا عليه من يفوقه تفلتا، ويتجاوزه تقلبا، وبينما هو في غمار هذا المنظور التسلطي ذي الطابع النرجسي، يجد نفسه أسيرا في سجن عقلانيته المتعالية، تتلقفه الموضوعية حينا وتتصيده المشاريع الإيديولوجية والأفكار الطوبوية أحايين أخرى، هذا التحيز لا يولّد إلا تحيزا مضاعفا يتبدى في شكل ما يعرف بالمشاريع العدمية.[1]

[1] – ينظر عبد الغاني بارة، الهرمونطيقا والتأويل، ص 251.

هذا خلاف لخطابات التزكية الممتدة رأسيا من ابن عباد التي اتخذت من الحكم سندا تأصيليا تبعث به عناصر القوة والمعنى في الفرد / الجماعة / الأمة... فالإنسان، حيث اتسعت الرؤية الحصرية إلى رؤية عالمية تمتد أفقيا لإنسان قيل أنه يعيش في " قرية صغيرة، يفهم عن بعضه البعض لغة كلية وشمولية، لغة تشهد تبلور ثقافة عالمية حقيقية جديدة، تتجاوز التراثات الثقافية المحلية بصيرورة توحيدية لعالم معاصر، ببنية ثقافية عالمية عليا "[1]، قيل أنها تدعى العولمة !!.

لقد أثمرت خطابات الشرح مشروعا تربويا إصلاحيا قاعدته الأخلاق وأعمدته التجربة الروحية وسقفه وحدة الشهود، يتم العمل فيه بالله ولله ومع الله حيث تتحقق الأساسيات القاعدية، والركائز التفعيلية في ظل الرقابة الإلهية، وهي معالم السير من المشاهدة إلى الشهود.

وإرساء هذا المشروع يأتي كضرورة حتمية وبديل لما وصله إنسان العصر في عصر العولمة، من تضيق لخصوصيته، فاسحا مجلسه لتشيؤات قوّضت وجوده معيدة إياه إلى مرحلة طفولته البشرية حين كان يتغيا الكشف عن عالم يبصره ولكن لا يدرك كنهه؟.

إن المشروع الذي إستخلصت الخطابات الشارحة عصارته من الحكم لا يمكن عده بحال وجها من مشاريع العولمة التي تدعي إمتلاك الحقيقة كاملة والإحاطة بهذا الوجود / العالم علما، ثم ما تلبث أن تنشئ مقولة أو مفهوما يقيض دعوى الإمتلاك، ويخرج من ذاته عقلا معاديا ينبري مناهضا للعقل المنتج الذي أخرجه من صلبه "[2]، إنه مشروع بناء حضارة جديدة "لا يكون السلطان فيها للوغوس (أي العقل)، وإنما يكون فيها لـ " إلايتوس" (أي الخلق)، بحيث تتحدد فيها حقيقة

[1] – حسن حنفي، صادق جلال العظم، ما العولمة، دار الفكر، دمشق "1، 1999 ص 69.

[2] – عبد الغاني يارة، الهرمونطيقا والتأويل، ص 251.

الإنسان لا بعقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله، فلا مناص إذن من أن نهيئ الإنسان لحضارة " الإيتوس" متى أردنا أن يصلح في العاجل ويفلح في الآجل"[1].

ولعل فيما تم من عملية حفر في مركزيات الشروح وما أسفرت عنه من ضرورة البديل الأخلاقي ما يبرر حتمية هذا الحل في البعدين التزامني والتعاقبي، أو ما تم الإشارة إليه بالحركة الرأسية والحركة الأفقية المتجهة نحو البشر كافة، وهو ما تسعى هذه الجزئية بيانه فيما يأتي:

1- إن الخطابات الشارحة في محاولة رسم أساسيات السير قد أخرجت (ترسيمات) يمكن تعميمها على أي إنسان في أي عصر؛ لأنها عبارة عن معالم عامة يتفاعل بها أي إنسان وينفعل لا لشيء سوى لكونها من الأساسيات التي فطر الإنسان عليها.

2- قعّدت الخطابات الشارحة لفكرة التخلق انطلاقا من المنابع التأصيلية (كتاب – سنة)، ما جعلها تخرج بمشروع مؤطر يجيب إجابة يقينية عن أسئلة تشكّل مفاتيح أساسية لتحقق الإنسان بإنسانيته.

3- لما خرجت الشروح من شرنقة صوفية على يد رجال متحققين عاملين، اصطبغ المشروع البديل بصبغة وثوقية إذ " **كل كلام يبرز عليه كسوة القلب الذي منه برز**" [2]، ولما كان الصوفية أعلم الناس بأمراض القلوب وأدويتها اكتسب العلاج الأخلاقي قابلية شمولية / كونية للإنسان في أي عصر، يقول أبو حامد الغزالي" إني علمت يقينا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم

[1] – طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 146.

[2] – ابن عطاء الله، الحكم العطائية، ح 183، ص 46.

ويبدلوه لما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا؛ فإن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرها وباطنها مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"[1].

4-فعلّ المشروع البديل في دوائر الحصرية الصغرى وكذا الدائرة العالمية وعي الذات، فكان من ثمرات هذا الوعي الاستعاب العملي للمفاهيم والتحقق بها، ما أعطى مثالا عمليا حيا على قدرة بناء المفاهيم (الإطار المرجعي) ومستوى التعامل بها، فكان أن حققت هذه الخطابات الشارحة نقلة من صعيد المبتغى إلى صعيد المسعى، وهذا ما يمكن تعميمه إلى دوائر أوسع عبر تفعيل سلوكيات الإنسان والتحقق بالعلائقية الواصلة بين الإنسان / الكون ووحدة الشهود الجامعة بينهما.

5- تورث مسلمة " وحدة الشهود " المتخلق بقناعة الحضور في الغياب وهي " قناعة تؤكد حضورا واحدا ووحيدا في الوجود هو حضور الله تعالى، ولا يعني ذلك شيئا سوى أن هذه الذات هي الوجود نفسه بوصفه فعلا وفاعلا ومفعولا في آن" [2].

وتسليم الإنسان بهذه المسلمة يعتقه من أسر النرجسية التي أكسبته غرورا بعقله(غواية التمكين)، وطغيانا بنفسه (غواية الامتلاك)، فأُسر من حيث أراد الإنعتاق، وامتُلك من حيث أراد الامتلاك ! ذلك لأن" غواية التمكين في العقل وغواية القوة في الامتلاك تجعلان من الإنسان إلها صغيرا يفرضان سطوته في القلوب؛ العقل بمعناه والامتلاك بفعله، كأنّ الإنسان ينتحل (الله) إذ يحاكي

[1] – أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الجبل للنشر والطباعة والتوزيع ط1، 2003، ص 43-50.

[2] – ينظر، وليد منير، النص القرآني من الجملة إلى العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1997، ص 179.

قدرته تعالى على التعريف والتصرف معا، فيرى الإنسان نفسه في كل شيء" [1] وهو الداء العضال الذي لا خلاص منه إلا بنفي الذات ﴿ **وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ** ﴾[2].

6- لقد فتحت فكرة التخلق (التعامل بالله ولله) للإنسان سعة في ذاته حينما تمكّن من سبر أغوار نفسه وكشف عللها وأدويتها، فقلّص المسافة بينه وبين خالقه، وطوى قطيعته بوصله فكان متحققا بقول ابن عطاء الله " **لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين، إذ لا مسافة بينك وبينه حتى تطويها رحلتك ولا قطيعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك**"[3].

كما تحقق الإنسان بمبدأ " الأنس" مع الكون بآياته وسننه، متخطيا شعور الاغتراب فتكون فكرة التخلق مع الله أسس الأسس التي بها يتجاوز الإنسان حجاب الغفلة إلى مرتبة الحب والانصهار في إرادته حيث الحضور الحقيقي الذي نال به شرف الاصطفاء، يقول ابن عطاء الله " **جعلك في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته، ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته، وأنك جوهرة تنطوي عليك أصداف مكوناته** "[4].

وعليه نخلص أن المشروع الأخلاقي الذي نادت به الحكم وخطابات الشرح من ورائها، ما هو إلا مشروع حضاري يخاطب وعي الإنسان في كل زمان ويدعوه للدخول في تخلق ملكوتي، يتجاوز أخلاق السطح إلى أخلاق العمق ولا يتم بلوغ هذا العمق إلا إذا صار التخلق تجربة حية تظهر أمارتها في عقله ووجدانه وفي سلوكه، فيكون بحق

---

[1] – ينظر، وليد منير، النص القرآني من الجملة إلى العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط1، 1997، ، ص 180.

[2] – سورة النجم، الآية 42.

[3] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 244، ص 59.

[4] – م س،ح 245، ص 59.

قد أحكم السير في مدارج الكمال، يقول ابن عطاء الله " **متى رزقك الطاعة والغنى به عنها، فأعلم أنه قد أسبغ عليك نعمه ظاهرة وباطنة** "[1].

[1] – ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، ح 74، ص 24.

خاتمة

وصول البحث إلى آخر محطة لا يعني أن البحث سيحط رحاله؛ " إذ طريق السير إلى الله لا نهاية له ".

وهذه القراءة – في حقيقتها– ليست إلا محاولة رامت رفع حواجز المنع عن واحد من الخطابات التي أفلحت على مدى تاريخي طويل من إثارة دهشة القارئ بمقصدياتها، بل إثارة ردود أفعال أثمرت خطابات منفعلة / فاعلة تنوعت أوجه تفاعلها تبعا لخصوصية مرحلتها التاريخية وآلياتها مساءلة وفهما وتأويلا.

جاءت هذه القراءة محاولة الولوج داخل واحد من الأنظمة المعرفية الشارحة في منظومتنا العربية وهي خطابات الشرح الصوفي، متوسلة بواحد من المناهج الحديثة الذي لا يدّعي البحث تطبيق آلياته بوجه أمثل.. إلا أن ما يمكن إدعاؤه بل الدعوة إليه ضرورة إعادة تفعيل مركزية خطابات الشرح في هذه المنظومة بإخراجها من دائرة العزلة والهامش، للكشف عن مضمراتها وفتح باب القول لها، علّها تبوح في راهن يومنا ما لم يُتح لها في يومها تحت وطأة النظرة الإقصائية؛ حيث كانت تُعد جهدا لا طائل من ورائه فوُصفت أنها شرح لقول أو قول على قول، أو هامش على هامش..

ومما خرج البحث به من هذه الدعوى / الدعوة مجموعة من النتائج يمكن بيانها في عدد من النقاط:

1. كان الخطاب الحكمي– عبر التاريخ جماليته – رهين سياق التجربة التاريخية التي ينتمي إليها؛ إذ بدا كل شرح واجهة أمامية لوجوه الوعي والفهم (واجهة خلفية)، فأخذ مساره شكلا هرميا؛ فمن شرح ابن عباد المتذوق تأسس شرح أحمد زروق المقعّد، فشرح ابن عجيبة المطبّق بجمعه بين العلم والعمل عبر ما أسماه بالتجربة الروحية، فوصلت شروح الحكم إلى قمة الهرم بهذا الجمع ليدخل الخطاب الشارح طور النقصان وفق سنة " لكل شيء إذا ما تم نقصان" من

متلق لم يدرك من الحكم إلا ظاهرها فأساء فهمها وإفهامها، فشاع خطاب التقليد والإتباع فالابتداع، ومن معهود السنن أنه ما تفشت البدع إلا وأشتد السواد، وما اشتد السواد إلا وأنبلج منه خيط الفجر، وهو ما كان؛ إذ تولت ثلة من العالمين العاملين إخراج الخطاب الحكمي من مرحلة عدم الفهم إلى تفعيل فهم يرقى بالتجربة إلى مرحلة تلبّس وجداني حيث الحضور والمراقبة لله، مرتقيا التلقي بذلك من وعي الشهادة إلى وعي المشاهدة فمرتبة الشهود؛ شهود المولى عز وجل في الإنسان، في الوجود... في الكون " **فأينما تولوا فثم وجه الله** " (البقرة 115).

2. تبين من خلال الدراسة أن ثمة فرق بين قراءة / تأويل الخطاب الصوفي، وبين معايشته تجربة وممارسة وذوقا، ففعل القراءة / التأويل هو محاولة اكتشاف لمضمرات هذا الخطاب اكتشافا قد يتساوى أو يفوق طلب مضمرات باقي الخطابات، فيما تكون قراءة المتحقق قراءة تجربة تنهل من الرصيد الصوفي معايشة ، ولا أدل وأثبت في هذه المعايشة من فعل قيمي خلقي يدخل به المتحقق / القارئ / المؤول إلى دار القوم الذي لا يدخلها غيرهم، كما قال الجنيد " هم أهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم".

وعليه فالدعوة إلى التحقق بالتجربة الروحية لفهم الخطابات الصوفية ليست دعوة يصعب تمثّلها، وإنما هي دعوة للتخلق وما التخلق إلا تجربة وممارسة واعية.

ووفقا لهذا الملمح التميزي بين القراءة وفعل القراءة أوجد الخطاب الحكمي من حوله مجموعتين قرائيتين في مقابل نمطين شارحين:

أ- مجموعة نظمت قراءتها وفق أنماط منهجية جاهزة فكان تفاعلها مع الحكم تفاعلا محتشما استند إلى الفهم الإتباعي المحتكم إلى أبعاد

تأثرية، فكان نتاجه دون نتاج الحكم أي نظام التلقي دون النظام الإنتاجي.

ب- مجموعة نظمت قراءتها على أساس تفاعل مبرر استوعب الفعل الكامن في الرسالة الحكمية عبر تجربة فعلية فكان أن تحقق بنتاج مواز أو متجاوز للحكم على أقل تقدير.

3. وصل البحث إلى دلالة الانفتاح التي جعلت عملية الشرح غير محدودة في خطاب له خصوصيته التي تجمع بين فعل التحقيق وفاعل التحقق، وضمن هذه الخاصية تبين أن خطاب الشرح الصوفي يدخل في علاقات ائتلاف مع الشروح الصوفية المختلفة بعلاقات تحتكم إلى أصول مشتركة، تجاوزت فروع الاختلاف مزحزحة إياها إلى الهامش، لتلتف حول نواة المركز التي حققت إشعاعيتها خطابا بنائيا شكل مع غيره من الخطابات الفاعلة أسياسيات بنية الخطاب الإسلامي، وهو ما أسس لدعوى الطرح البديل حيث يرقى الخطاب من مرحلة الإبلاغ الآني إلى خطاب يحمل سمات التواصل المستمر.

4. يترتب عن الدعوى السابقة دعوة لإعادة النظر في منظومتنا العربية الشارحة في جانبها الصوفي، لا لشيء سوى كون هذه المنظومة قد تعدت بجهودها مألوف الشرح إلى الانعطاف بهذه الشروح إلى مقصديات خاصة وفق إطار منهجي معرفي يجمع في قراءته بين شروط الفهم ولزومية الفعل، ما جعل هذه الشروح لا تقدم قراءات في الحكم فحسب بقدر ما قدّمت تأريخا للوعي الجمالي أثمر معالم نظرية أخلاقية ترقى في تجلياتها إلى معطى وجودي يتعالق والسنن الكونية وفق وحدة عضوية ضابطة، ما يجعل من هذه النظرية الأخلاقية بديلا حتميا لعودة الإنسان إلى مرحلة السلم مع ذاته، ومع غيره... مع الكون.

وطرح البديل الأخلاقي كضرورة لإنسان هذا العصر؛ لكون التخلق عملية وجدانية تكسب قابليتها في النفوس بالتأسي والإقتداء فتشاع الأخلاق ويكثر غراسها في النفوس، في الأفراد، فالمجتمعات... (فالعالم القرية)، إنها عالمية الأخلاق بدل العولمة اللاأخلاقية.

تلك أبرز النتائج التي وصل إليها البحث وهي نتائج تصلح أن تكون مهادا لقراءات أخرى في منظومتنا الشارحة.

لقد أثبت البحث دور خطاب الحكمة في الارتقاء بالفكر التربوي للإنسان لا لشيء سوى كونه خطابا تأنيسيا يتحقق بالخصوصية الإنسانية بالأساس، ما جعل منه خطابا مفتوحا يخاطب كل سائر وباحث عن الكمال؛ حيث الطريق واحد الطريق إلى الله والتعامل مع الله والعمل لله وبالله.

إنه خطاب مشروع الإنسان الكامل الذي كشفت عنه الحكمة وغيّبه الإنسان المفتقد للحكمة في كل عصر! إذ راح يلتف حول مركزيات يدّعي امتلاكها والإحاطة بها فيتألهها فإذا به يتعالى بعد حين عن صنمه / إلهه / مركزيته إلغاء أو تفلتا أو تجاوزا...، مباشرا البحث عن مركزية جديدة يلتف حولها، يتعبدها... في حلقة لم ينفك منها فغدا " **كحمار الرحى، يسير والمكان الذي ارتحل إليه هو الذي ارتحل منه**" حسب تعبير ابن عطاء الله.

لقد أفلح الخطاب الحكمي إبطال هذه المركزيات وتفطن إلى مأساة الإنسان في دعواه، فدعاه إلى التعقل / التبصر إلى الحكمة في وضع الأمور في مواضعها وإحكامها وفق أصولها وضوابطها، فإذا تحقق الإنسان بهذه الدعوة فإنه سيسجل دهشة العقل إزاء معنى الوجود وأسرار الموجودات، فيشهد نظر الله في وعده، ويعرف عدله

في حكمه، ويلحظ بره في منعه...، وتلك مقتضيات حكمة الشهود التي بلغ بها مرتبة الشهادة.

قائمة المراجع والمصادر

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت ط 1، 1421 هـ ، 2001 م.

المصادر الأولية:

- أحمد زروق، الحكم العطائية، تح عبد الحميد محمود، بيت الحكمة للنشر و التوزيع، الجزائر ط 2 ، 2010 م.
- أحمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تح محمد عزب، المكتبة التوقيفية، مصر (د.ت).
- جاسر عودة، السلوك مع الله، رحلة مع حكم ابن عطاء الله –رضي الله عنه– في ضوء القرآن والسنة والسنن الإلهية، دار الهداية للنشر والإشهار، القاهرة ط 1، 2009 م.
- سعيد حوى، مذكرات في منازل الصدقين والربانيين من خلال النصوص وحكم ابن عطاء الله السكندري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 4 ، 1994 م.
- عبد الله بن حجازي الشرقاوي، المنح القدسية على الحكم العطائية، تح أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت ط 1، 2008 م.
- ابن عطاء الله السكندري، الحكم العطائية، بيت الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر ط 2 ، 2010 م.

- محمد سعيد رمضان البوطي ، الحكم العطائية – شرح وتحليل، دار الفكر، دمشق ط 3 ، 2007 م.
- محمد بن عباد النفري، غيث المواهب العلمية في شرح الحكم العطائية، تح عبد الله سليم المختار، دار الكتب العلمية، بيروت ط 2 ، 2007 م.
- محمد بن عبد المجيد الشرنوبي، شرح الحكم العطائية، تح عبد الفتاح البزم، دار الهدى، الجزائر ط 1، 1991 م .

المصادر الثانوية:

أحمد زروق

- قرة العين في شرح الحكم، تح محمود بن الشريف، بيروت، مصر، 1976 م.
- قواعد التصوف، دار الجيل، بيروت 1992 م.

- أحمد بن عجيبة

- شرح صلاة بن مشيش، تح العمراني الخالدي عبد السلام، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء،1999 م.
- معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح عبد الحميد خيالي، مركز التراث الثقافي المغاربي، الدار البيضاء ط1 ، 2004 م.

- سعيد حوى

- هذه تجربتي وهذه شهادتي، دار عمار، عمان ط 2 ، 1988 م.
- الله جل جلاله، دار الفكر، دمشق ط 2 ، 1988 م.
- تربيتنا الروحية، مكتبة رحاب، الجزائر(د.ت).
- المستخلص في تزكية الأنفس، مكتبة رحاب، الجزائر (د.ت).

- محمد سعيد رمضان البوطي

- من الفكر والقلب، غصول من النقد في العلوم والإجتماع والآداب، مكتبة الفرابي، دمشق ط 2.
- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق ط1، 1988 م.
- شخصيات استوقفتني، دار الفكر، دمشق، ط 7، 2008 م.
- باطن الإثم، ضمن سلسلة أبحاث في القمة، مكتبة الفرابي، دمشق(د.ت).
- هذا والدي، القصة الكاملة لحياة الشيخ ملا رمضان البوطي من ولادته إلى وفاته، دار الفكر، دمشق ط13، 2011 م.
- من سنن الله في عباده – قوانينه المنبئة عن عدله وبياناته المجيبة عن اعتراضنا ، دار الفكر، دمشق ط 1، 2011 م.

- محمد بن عباد النفري، الرسائل الصغرى، تح الأب بولس نويا اليسوعي، دار المشرق، بيروت.

المراجع:

- إبراهيم يوسف، النثر العربي أيام المماليك ومن عاصرهم من ذوي السلطان، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان ط 1، 2008 م.

- أحمد عز الدين بن عبد الله خلف الله، الحكم لإبن عطاء الله السكندري، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المغرب ط 1، 2008 م.

- إدريس بلمليح، المختارات الشعرية وأجهزة تلقيها عند العرب من خلال المفضليات وحماسة أبي تمام، كلية الآداب، الرباط – المغرب ط1، 1995 م.

- بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة، منشورات الإختلاف، الجزائر ط1، 2009م.

- بودواية يحيا، التصوف في بلاد المغرب، دار القدس العربي، ط1 2009 م.

- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، دار بيروت ط1، 1988 م.

- بوشعيب الساوري، النص والسياق، دراسة لرسالة التوابع والزوابع، دار المحاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق ط1 ،2013 م.

- بول نويا، نصوص صوفية غير منشورة، دار المشرق، بيروت 1973 م.

- تودوروف كزفيطان، الشعرية، تر شكري المبخوت ورجاء سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء ط1، 1987 م.

- جمال البدري، هندسة القرآن – دراسة فكرية جديدة في تحليل النص –، دار الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق ط2، 2006 م.

- الحسن الشاهدي، الشروح الصوفية، توثيق ووصف وتحليل ونقد، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، المغرب ط1، 2008 م.

- حسن حنفي

- صادق جلال العظم، ما العولمة ؟، دار الفكر، دمشق ط1، 1999 م.

- الهرمونطيقا والتأويل، دار قرطبة ط2، 1993 م.

- حسن عزوزي، الشيخ ابن عجيبة ومنهجه في التفسير، مطبعة فضالة، المغرب ط1، 2001 م.

- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع ط1، 2003 م.

- روبرت هولب، نظرية التلقي، مقدمة نقدية، تر عز الدين اسماعيل، كتاب النادي الأدبي الثقافي، جدة ط 1، 1994 م.

- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تح محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت- لبنان ط 4، 1972 م.

- زكي محمد عدل الدين سالم، الإنسان في فلسفة الغزالي وتصوفه، دار الفكر العربي القاهرة، 1994 م.

- شرف الدين عمر ابن أبي الحسن ابن الفارض، الديوان، مطبعة حجر 1322 هـ .

- صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا في الجزائر، تاريخها ونشاطها، دار البصائر، الجزائر، 2009 م.

- طه عبد الرحمن

- العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط 4، 2009 م.
- سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب ط2 ، 2005 م.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط 3، 2007 م.
- اللسان والتكوثر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ط3 ،1998 م.

- عاصم إبراهيم الكيالي، اللطائف الإلهية في شرح مختارات من الحكم العطائية، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 2003 م.

- عبد العزيز طليمات، فعل القراءة : بناء المعنى وبناء الذات، قراءة في بعض أطروحات فلفانغ أيزر ضمن نظرية التلقي إشكالات و تطبيقات ، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1993 م.

- عبد الله الغذامي، الخطيئة والتكفير ، المركز الثقافي العربي ، بيروت 1987 م.

- عبد الغاني بارة، الهرمونطيقا والتأويل، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الإختلاف، الجزائر ط1، 2010 م.

- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة، دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية المعاصرةن منشورات الإختلاف، الجزائر ط1، 2007 م.

- عبد المجيد الصغير، التصوف كوعي وممارسة، دراسة في الفلسفة الصوفية عند أحمد بن عجيبة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، المغرب 1999 م.

- عبد المقصود هيكل، الحكم العطائية وشرحها عند ابن عباد النفري، مركز الأهرام للطباعة والنشر والترجمة، القاهرة ط1، 1988 م.

- عبد المنعم حنفي، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة 2003 م.

- عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة (د.ت).

- عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمونطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، منشورات الإختلاف، الجزائر ط1، 2007 م.

- عبد الهادي جطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج، التأويل، الإعجاز، دار محمد علي الحاجي للنشر والتوزيع، تونس ط1، 1988 م.

- عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب الجديد المتجدة، بيروت ط1، 2004 م.

- عمر النقيب، مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي، نحو نظرية تربوية جديدة للعالم الإسلامي المعاصر، منشورات كليك ط1، 2013 م.

- أبو الفضل محمد بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت ط1، 1955 م.
- فولفانغ إيزر، فعل القراءة، نظرية جمالية التجاوب، تر حميد الحمداني والجيلالي الكدية، فاس، مكتبة المناهل (د.ت).
- أبو القاسم عبد الكريم القشري، الرسالة القشرية، دار الأمان ط1، 2000 م.
- قيس بن الملوح، الديوان، تح عبد الستار أحمد فراح، منشورات مكتبة مصر 1975م.
- مالك بن نبي
- وجهة العالم الإسلامي، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر ط1، 2013 م.
- ميلاد مجتمع، دار الوعي للنشر والتوزيع، الجزائر ط1، 2013 م.
- محمد إدريس طيب، الأنوار الإلهية بالمدرسة الزروقية، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 2012 م.
- محمد بن اسماعيل البخاري الجعفي، دار ابن كثير، 1414هـ -1993 م، ج 1.
- محمد بازي، نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطابات، منشورات الإختلاف، الجزائر ط1، 2010 م.
- محمد بن بريكة، المدخل للتصوف الإسلامي ، ضمن موسوعة الطرق الصوفية، مج 2، دار الحكمة الجزائر ط1، 2009 م.
- محمد الحراق، شرح الحزب الكبير للإمام أبي الحسن الشاذلي، تح محمد رشيد أكديرة، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء ط1، 2007 م.

- محمد الدراجي، الفكر الحركي عند الشيخ سعيد حوى، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر ط1، 2012 م.
- محمد الراشد، مسارات وحدة الوجود في التصوف الإسلامي، الله–الإنسان–العالم، دار صفحات للدراسات والنشر، سوري ط2، 2009 م.
- محمد عابد الجابري
  - تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ط6 ، 2000 م.
  - بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1982 م.
  - التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط2، 1999 م.
  - التراث ومشكل المنهج، المنهجية والأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ط2، 1993 م.
- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية ، بيروت 1999 م.
- ميجان الرويلي، سعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب ط2، 2000 م.
- مختار الفجاري، حفريات في التأويل الإسلامي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن ط1، 2007 م.
- نصر حامد أبو زيد
  - إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، لبنان ط3، 1994 م.

- مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1990 م.
- فلسفة التأويل، دار الوحدة، دمشق ط1، 1983 م.

- نادر كاظم، المقامات والتلقي، بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمداني في النقد العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 2003 م.
- الهاشمي أحمد، جواهر البلاغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط2.
- الهاشمي أسمهر، عتبات المحكي القصير في التراث العربي الإسلامي، الأخبار، الكرامات والطرف، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ط1، 2008 م.

- أبو الوفاء الغنيمي التفتزاني، ابن عطاء الله وتصوفه، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط2 1969 م.
- وليد منير، النص القرآني من الجملة إلى العالم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ط1، 1997 م.

- يادكار لطيف الشهرزوزي، جماليات التلقي في السرد القرآني، دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ط1، 2010 م.

الدوريات:

- أعمال ندوة الشيخ أحمد بن عجيبة المفكر والعالم الصوفي، منشورات جمعية تطوان أسمير، المغرب، ط1، 2006.
- دراسات إسلامية، مركز البصيرة للبحوث والإستشارات والخدمات التعلمية ع 4 ،2008 م.
- عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ع 279، مارس 2002 م.
- قوت القلوب، مركز الجنيد للدراسات والبحوث الصوفية المتخصصة، الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب ع1، جويلية 2012 م.
- المناهل، منشورات وزارة الثقافة، المغرب ع 91-92 ، أفريل 2012 م.
- نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط 1993 م.
- نوافذ، النادي الأدبي الثقافي، جدة ع 15 ، مارس 2011 م.

الكتب الأجنبية:

- H.G.Gadmer, vérité et méthode, les grandes lignes d'une hermentique philosophique, Paris 1966.

- H.R.Jauss, Pour une hermenetique littéraire, trd de L'allemand par Mourice Jacob, Paris 1988.

- H.R.Jauss, Pour une esthétique de la réception, trd, par Claude Maillard, ed Gollimard, 1996.

- Iser wolfagang, l'acte de lecture, théorie de l'effet ésthétique, trd par evelyle, ed Pierre Mardoga, 1985.

- Um barto Eco, les limites de l'interprétation, trd par Myriem bouzaher, ed crosset et Fasiquelle, 1992.

ملحق

الحكم
العطائية
لابن عطاء الله السكندري

-الحكمة الأولى:

من علامة الاعتماد على العمل، نقصان الرجاء عند وجود الزلل.

-الحكمة الثانية:

إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إيّاك في التجريد انحطاط عن الهمة العلية.

-الحكمة الثالثة:

سوابق الهمم لا تخرق أسوار الأقدار.

-الحكمة الرابعة:

أرح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك.

-الحكمة الخامسة:

اجتهادك فيما ضمن لك، وتقصيرك فيما طلب منك دليل على انطماس البصيرة منك.

-الحكمة السادسة:

لا يكن تأخر أمد العطاء مع الإلحاح في الدعاء موجبا ليأسك؛ فهو ضمن لك الإجابة فيما يختاره لك لا فما تختار لنفسك وفي الوقت الذي يريد، لا في الوقت الذي تريد.

-الحكمة السابعة:

لا يُشَكِّكُنّك في الوعد عدم وقوع الموعود وإن تعين زمنه لئلا يكون ذلك قدحا في بصيرتك، وإخمادا لنور سريرتك.

-الحكمة الثامنة:

إذا فتح لك وجهة من التعرف فلا تبال معها إن قل عملك، فإنه ما فتحها لك إلا وهو يريد أن يتعرف إليك، ألم تعلم أن التعرف هو مورده عليك، والأعمال أنت مهديها إليه ! وأين ما تهديه إليه مما هو مورده عليك ؟

-الحكمة التاسعة:

تنوعت أجناس الأعمال ، لتنوع واردات الأحوال.

-الحكمة العاشرة:

الأعمال صور قائمة ، وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها.

-الحكمة الحادية عشرة:

إدفن وجودك في أرض الخمول، فما نبت مما لم يدفن لا يتم نتاجه.

-الحكمة الثانية عشرة:

ما نفع القلب شيء مثل عزلة، يدخل بها ميدان فكرة.

-الحكمة الثالثة عشرة:

كيف يشرق قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته ؟
أم كيف يرحل إلى الله، وهو مكبل بشهواته ؟
أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله، وهو لم يتطهر من جنابة غفلاته ؟
أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار، وهو لم يتب من هفواته ؟

-الحكمة الرابعة عشرة:

الكون كله ظلمة، وإنما أناره ظهوره الحق فيه، فمن رأى الكون، ولم يشهده فيه، أو عنده، أو قبله، أو بعده فقد أعوز وجود الأنوار، وحجبت عنه شموس المعارف بسحب الآثار الحكمة.

-الحكمة الخامسة عشرة:

مما يدلك على وجود قهره – سبحانه – أن حجبك عنه بما ليس بموجود معه.

-الحكمة السادسة عشرة:

كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو الذي أظهر كل شيء ؟
كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو الذي ظهر بكل شيء؟
كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو الذي ظهر في كل شيء ؟
كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهوالذي ظهر لكل شيء ؟
كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو الظاهر قبل وجود كل شيء ؟
كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو أظهر من كل شيء ؟
كيف يتصور أن يحجبه شيء، وهو الواحد الذي ليس معه شيء ؟
كيف يصور أن يحجبه شيء، وهو أقرب إليك من كل شيء ؟
كيف يتصور أن يحجبه شيء، ولولاه ما كان وجود كل شيء ؟
يا عجبا ! كيف يظهر الوجود في العدم !؟
أم كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم !؟

-الحكمة السابعة عشرة:

ما ترك من الجهل شيئا من أراد أن يحدث في الوقت غير ما أظهره الله فيه.

-الحكمة الثامنة عشرة:

إحالتك الأعمال على وجود الفراغ من رعونات النفس.

-الحكمة التاسعة عشرة:

لا تطلب منه أن يخرجك من حالة؛ ليستعملك فيما سواها، فلو أرادك لاستعملك من غير إخراج.

-الحكمة العشرون:

ما أرادت همة سالك أن تقف عند ما كشف لها؛ إلا ونادته هواتف الحقيقة : الذي تُطلب أمامك، ولا تبرّجت له ظواهر المكونات؛ إلا ونادته حقائقها " إنما نحن فتنة فلا تكفر" (سورة البقرة ، آية 102).

-الحكمة الحادية والعشرون:

طلبك منه اتهام له، وطلبك له غيبه منك عنه وطلبك لغيره، لقلة حيائك منه، وطلبك من غيره لوجود بعدك عنه.

الحكمة الثانية والعشرون:

ما من نفس تبديه إلا وله قدر فيك يمضيه.

-الحكمة الثالثة والعشرون:

لا تترقب فراغ الأغيار، فإن ذلك يقطعك عن وجود المراقبة له، فيما هو مقيمك فيه.

-الحكمة الرابعة والعشرون:

لا تستغرب وقوع الأكدار – ما دمت في هذا الدار – فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها ، وواجب نعتها.

-الحكمة الخامسة والعشرون:

ما توقف مطلب أنت طالبه بربك، ولا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك.

-الحكمة السادسة والعشرون:

من علامات النُّجح في النهايات؛ الرجوع إلى الله في البدايات.

-الحكمة السابعة والعشرون:

من أشرقت بدايته، أشرقت نهايته.

– الحكمة الثامنة والعشرون:

ما استُودع في غيب السرائر، ظهر في شهادة الظواهر.

–الحكمة التاسعة والعشرون:

شتّان بين من يَستدل به، أو يستدل عليه : المستدِل به عرف الحق لأهله ؛ فأثبت الأمر من وجود أصله ، والاستدلال عليه من عدم الوصول إليه ، وإلا فمتى غاب ؛ حتى يُستدل عليه ، ومتى بعد ؛ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه ؟

–الحكمة الثلاثون:

" لينفق ذو سَعَة من سعته " (سورة الطلاق ، آية 7) الواصلون إليه ، "ومن قُدِرَ عليه رزقه" (سورة الطلاق ، آية 7) السائرون إليه.

–الحكمة الحادية والثلاثون:

اهتدى الراحلون إليه بأنوار التوجّه ، والواصلون لهم أنوار المواجهة . فالأولون للأنوار ، وهؤلاء الأنوار لهم ؛ لأنهم لله ، لاشيء دونه : "قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون (سورة الأنعام ، آية 91).

–الحكمة الثانية والثلاثون:

تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب، خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب .

–الحكمة الثالثة والثلاثون:

الحق ليس بمحجوب ، وإنما المحجوب أنت عن النظر إليه ، إذ لو حجبه شيء – لستره ما حجبه ، ولو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر ، وكل حاصر لشيء فهو له قاهر " وهو القاهر فوق عباده " (سورة الأنعام ، آية 18).

–الحكمة الرابعة والثلاثون:

اخرج من أوصاف بشريتك عن كل وصف مناقض لعبوديتك ؛ لتكون لنداء الحق مجيبا ، ومن حضرته قريبا.

–الحكمة الخامسة والثلاثون:

أصل كل معصية وغفلة وشهوة الرضا عن النفس ، وأصل كل طاعة ويقظة وعفة ، عدم الرضا منك عنها ولأن تصحب جاهلا ، لا يرضى عن نفسه خير لك من أن

تصحب عالما ، يرضى عن نفسه، فأي علم لعالم، يرضى عن نفسه؟ وأي جهل لجاهل، لا يرضى عن نفسه؟

-الحكمة السادسة والثلاثون:

شعاع البصيرة ، يُشهدك قربه منك ، وعين البصيرة ، تشهدك عدمك، لوجوده ، وحق البصيرة يشهدك وجوده ، لا عدمك ، ولا وجودك.

-الحكمة السابعة والثلاثون:

كان الله ولاشيء معه ، وهو – الآن – على ما عليه كان.

-الحكمة الثامنة والثلاثون:

لا تتعد نية همتك إلى غيره ، فالكريم لا تتخطاه الآمال.

-الحكمة التاسعة والثلاثون:

لا ترفعنَّ إلى غيره حاجة ، هو موردها عليك ، فكيف يرفع غيره ما كان هو له واضعا !؟ من لا يسطيع أن يرفع حاجة عن نفسه ؛ فكيف يستطيع أن يكون لها عن غيره رافعا !؟

-الحكمة الأربعون:

إن لم تحسن ظنك به ، لأجل حسن وصفه ، فحسن ظنك به ، لأجل معاملته معك ، فهل عودك إلا حسنا !؟ وهل أسدى إليك إلا مننا !؟

-الحكمة الحادية والأربعون:

العجب كل العجب ممن يهرب ، ممن لا انفكاك له عنه ، ويطلب ما لا بقاء له معه ، " فإنها لا تعمى الأبصار، ولكن تعمى القلوب التي في الصدور " (سورة الحج ، آية 46).

-الحكمة الثانية والأربعون:

لا ترحل من كون إلى كون ؛ فتكون كحمار الرحى يسير والمكان الذي ارتحل إليه ، هو الذي ارتحل منه ، ولكن ارحل من الأكوان إلى المكون " وأن إلى ربك المنتهى " (سورة النجم ، آية 42) ، وانظر إلى قوله صلى الله عليه وسلم : فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها ، أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه ، فافهم قوله عليه الصلاة

والسلام ، وتأمل هذا الأمر ، إن كنت ذا فهم والسلام.

-الحكمة الثالثة والأربعون:

لا تصحب من لا يُنهضك حاله ، ولا يدلّك على الله مقاله.

-الحكمة الرابعة والأربعون:

ربما كنت مسيئا ، فأراك الإحسان منك صحبتك من هو أسوأ حالا منك.

- الحكمة الخامسة والأربعون:

ما قل عمل برز من قلب زاهد ، ولا كثر عمل برز من قلب راغب.

-الحكمة السادسة والأربعون:

حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، وحسن الأحوال من التحقق في مقامات الإنزال .

-الحكمة السابعة والأربعون:

لا تترك الذكر ، لعدم حضورك مع الله فيه ، لأن غفلتك عن وجود ذكره – أشد من غفلتك في وجود ذكره ، فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة ، ومن ذكر مع وجود يقظة إلى ذكر مع وجود حضور ، ومن ذكر مع وجود حضور –إلى ذكر مع وجود غيبة ، عما سوى المذكور ، "وما ذلك على الله بعزيز "(سورة إبراهيم ، آية 20).

-الحكمة الثامنة والأربعون:

من علامات موت القلب عدم الحزن على ما فاتك من الموافقات ، وترك الندم على ما فعله من وجود الزلات.

-الحكمة التاسعة والأربعون:

لا يعظم الذنب عندك، عظمة تصدك عن حسن الظن بالله تعالى ؛ فإن من عرف ربه استصغر في جنب كرمه ذنبه.

-الحكمة الخمسون:

لا صغيرة إذا قابلك عدله ، ولا كبيرة إذا واجهك فضله.

-الحكمة الحادية والخمسون:

لا عمل أرجى للقلوب من عمل يغيب عنك شهوده ، ويحتقر عندك وجوده.

-الحكمة الثانية والخمسون:

إنما أورد عليك الوارد ؛ لتكون به عليه واردا.

-الحكمة الثالثة والخمسون:

أورد عليك الوارد ، ليستعملك من يد الأغيار ، ويحررك من رق الآثار.

-الحكمة الرابعة والخمسون:

أورد عليك الوارد ، ليخرجك من سجن وجودك إلى فضاء شهودك.

-الحكمة الخامسة والخمسون:

الأنوار مطايا القلوب والأسرار.

-الحكمة السادسة والخمسون:

النور جند القلب ، كما أن الظلمة جند النفس ، فإذا أراد الله أن ينصر عبده أمده بجنود الأنوار ، وقطع عنه مدد الظلم والأغيار.

-الحكمة السابعة والخمسون:

النور له الكشف ، والبصيرة لها الحكم ، والقلب له الإقبال والإدبار.

-الحكمة الثامنة والخمسون:

لا تفرحك الطاعة ؛ لأنها برزت منك ، وافرح بها ، لأنها برزت من الله إليك " : قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون " (سورة يونس، آية 58)

.

-الحكمة التاسعة والخمسون:

قطع السائرين له ، والواصلين إليه ، عن رؤية أعمالهم ، وشهود أحوالهم . أما السائرون فلأنهم لم يتحققوا الصدق مع الله فيها ، وأما الواصلون فلأنه غيّبهم بشهوده عنها.

-الحكمة الستون:

ما بسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع.

-الحكمة الحادية والستون:

ما قادك شيء مثل الوهم.

-الحكمة الثانية والستون:

أنت حر مما أنت عنه آيس ، وعبد لما أنت له طامع.

-الحكمة الثالثة والستون:

من لم يقبل على الله بملاطفات الإحسان قيد إليه بسلاسل الإمتحان.

-الحكمة الرابعة والستون:

من لم يشكر النعم، فقد تعرض لزوالها؛ ومن شكرها، فقد قيدها بعقالها.

-الحكمة الخامسة والستون:

خف من وجود إحسانه إليك ، ودوام إساءتك معه أن يكون ذلك استدراجا لك : " سنستدرجهم من حيث لا يعلمون" (سورة الأعراف ، آية 182).

-الحكمة السادسة و الستون:

من جهل المريد أن يسيء الأدب ؛ فتؤخر العقوبة عنه ، فيقول: لو كان هذا سوء أدب لقطع الإمداد، وأوجب الإبعاد، فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشعر، ولو لم يكن إلا منع المزيد ، وقد يقام مقام البعد وهو لا يدري ، ولو لم يكن إلا أن يخليك وما تريد.

-الحكمة السابعة والستون:

إذا رأيت عبدا أقامه الله تعالى بوجود الأوراد ، وأدامه عليها مع طول الإمداد فلا تستحقرن ما منحه مولاه ؛ لأنك لم تر عليه سيمات العارفين، ولا بهجة المحبين ، فلو لا وارد ما كان ورد- الحكمة الثامنة والستون:

قوم أقامهم الحق لخدمته ، وقوم أختصهم بمحبته : " كلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورة " (سورة الإسراء ، آية 20).

-الحكمة التاسعة و الستون:

قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة ، لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد.

-الحكمة السبعون:

من رأيته مجيبا عن كل ما سئل ، ومعبرا عن كل ما شهد ، وذاكرا كل ما علم، فاستدل بذلك على وجود جهله.

-الحكمة الحادية السبعون:

إنما جعل الدار الآخرة محلا لجزاء عباده المؤمنين؛لأن هذه الدار لا تسع ما يريد أن يعطيهم؛ ولأنه أجل أقدارهم عن أن يجازيهم في دار لا بقاء لها.

-الحكمة الثانية والسبعون:

من وجد ثمرة عمله عاجلا ، فهو دليل على وجود القبول آجلا.

-الحكمة الثالثة والسبعون:

إذا أردت أن تعرف قدرك عنده فانظر فيما يقيمك.

-الحكمة الرابعة والسبعون:

متى رزقك الطاعة، و الغنى به عنها ، فاعلم أنه : قد أسبغ عليك نعمة ظاهرة وباطنة.

-الحكمة الخامسة و السبعون:

خير ما تطلبه منه ما هو طالبه منك.

-الحكمة السادسة و السبعون:

الحزن على فقدان الطاعة مع عدم النهوض إليها، من علامات الاغترار.

-الحكمة السابعة والسبعون:

ما العارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته ، بل العارف من لا إشارة له ؛ لفنائه في وجوده ، وانطوائه في شهوده.

-الحكمة الثامنة و السبعون:

الرجاء ما قارنه عمل ، وإلا فهو أمنية.

-الحكمة التاسعة والسبعون:

مطلب العارفين من الله الصدق في العبودية ، والقيام بحقوق الربوبية.

-الحكمة الثمانون:

بسطك ؛ كيلا يبقيك مع القبض ، وقبضك ؛ كيلا يتركك مع البسط ، وأخرجك عنهما ؛ كيلا تكون لشيء دونه.

-الحكمة الحادية والثمانون:

العارفون إذا بسطوا أخوف منهم إذا قبضوا ، ولا يقف على حدود الأدب في البسط

إلا قليل- -الحكمة الثانية و الثمانون:

البسط تأخذ النفس منه حظها بوجود الفرح ، والقبض لا حظ للنفس فيه.

-الحكمة الثالثة و الثمانون:

ربما أعطاك فمنعك ، وربما منعك فأعطاك.

-الحكمة الرابعة والثمانون:

متى فتح باب الفهم في المنع عاد المنع عين العطاء.

-الحكمة الخامسة والثمانون:

الأكوان ظاهرها غرة وباطنها عبرة ، فالنفس تنظر إلى ظاهر غرتها ، والقلب ينظر إلى باطن عبرتها.

-الحكمة السادسة و الثمانون:

إن أردت أن يكون لك عز لا يفنى ، فلا تستعزن بعز يفنى.

-الحكمة السابعة والثمانون:

الطي الحقيقي أن تطوي مسافة الدنيا عنك ؛ حتى ترى الآخرة أقرب إليك منك.

-الحكمة الثامنة والثمانون:

العطاء من الخلق حرمان ، والمنع من الله إحسان.

-الحكمة التاسعة والثمانون:

جل ربنا أن يعامله العبد نقدا ، فيجازيه نسيئة.

-الحكمة التسعون:

كفى من جزائه إياك على الطاعة أن رضيك لها أهلا.

-الحكمة الحادية والتسعون:

كفى العاملين جزاء ما هو فاتحه على قلوبهم في طاعته ، وما هو مورده عليهم من وجود مؤانسته.

-الحكمة الثانية والتسعون:

من عبده لشيء يرجوه منه ، أو ليدفع بطاعته ورود العقوبة عنه ، فما قام بحق أوصافه.

-الحكمة الثالثة والتسعون:

متى أعطاك أشهدك بره ، ومتى منعك أشهدك قهره ، فهو في كل ذلك متعرف إليك ومقبل بوجود لطفه عليك.

-الحكمة الرابعة والتسعون:

إنما يؤلمك المنع ؛ لعدم فهمك عن الله فيه.

-الحكمة الخامسة والتسعون:

ربما فتح لك باب الطاعة ، وما فتح لك باب القبول ، وربما قضى عليك بالذنب فكان سببا في الوصول.

-الحكمة السادسة و التسعون:

معصية أورثت ذلا وافتقارا خير من طاعة ، أورثت عزا و استكبارا.

-الحكمة السابعة والتسعون:

نعمتان ما خرج موجود عنهما ، ولا بد لكل مكون منهما ، نعمة الإيجاد ونعمة الإمداد.

-الحكمة الثامنة والتسعون:

أنعم عليك أو لا بالإيجاد ، وثانيا بتوالي الإمداد.

-الحكمة التاسعة والتسعون:

فاقتك لك ذاتية ، وورود الأسباب مذكرات لك بما خفي عليك منها ، والفاقة الذاتية لا ترفعها العوارض.

-الحكمة المائة:

خير أوقاتك وقت تشهد فيه وجود فاقتك ، وترد فيه إلى وجود ذلتك.

-الحكمة الحادية بعد المائة:

متى أوحشك من خلقه ، فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به.

-الحكمة الثانية بعد المائة:

متى أطلق لسانك بالطلب ، فاعلم أنه يريد أن يعطيك.

-الحكمة الثالثة بعد المائة:

العارف لا يزول اضطراره ، ولا يكون مع غير الله قراره.

-الحكمة الرابعة بعد المائة:

أنار الظواهر بأنوار آثاره ، وأنار السرائر بأنوار أوصافه ؛ لأجل ذلك أفلت أنوار الظواهر ، ولم تأفل أنوار القلوب والسرائر ؛ ولذلك قيل : إن شمس النهار تغرب بالليل وشمس القلوب ليست تغيب.

-الحكمة الخامسة بعد المائة:

ليخفف ألم البلاء عنك، علمك بأنه – سبحانه – هو المبلي لك ، فالذي واجهتك منه الأقدار هو الذي عودك حسن الاختيار.

-الحكمة السادسة بعد المائة:

من ظن انفكاك لطفه عن قدره فذلك لقصور نظره .

-الحكمة السابعة بعد المائة:

لا يخاف عليك أن تلتبس الطرق عليك ، وإنما يخاف عليك من غلبة الهوى عليك .

-الحكمة الثامنة بعد المائة:

سبحان من ستر سر الخصوصية بظهور البشرية ، وظهر بعظمة الربوبية في إظهار العبودية.

-الحكمة التاسعة بعد المائة:

لا تطالب ربك بتأخر مطلبك ، ولكن طالب نفسك بتأخر أدبك.

-الحكمة العاشرة بعد المائة:

متى جعلك في الظاهر ممتثلا لأمره ، ورزقك في الباطن الاستسلام لقهره فقد أعظم المنة عليك.

-الحكمة الحادية عشرة بعد المائة:

ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه.

-الحكمة الثانية عشرة بعد المائة:

لا يستحقر الورد إلا جهول: الوارد يوجد في الدار الآخرة ، والورد ينطوي بانطواء هذه الدار ، وأولى ما يعتني به – ما لا يخلف وجوده – الورد هو طالبه منك ، والوارد أنت تطلبه منه ، وأين ما هو طالبه منك مما هو مطلبك منه ؟

-الحكمة الثالثة عشرة بعد المائة:

ورود الإمداد بحسب الاستعداد ، وشروق الأنوار على حسب صفاء الأسرار.

-الحكمة الرابعة عشرة بعد المائة:

الغافل إذا أصبح ينظر : ماذا يفعل ؟ والعاقل ينظر : ماذا يفعل الله به ؟

-الحكمة الخامسة عشرة بعد المائة:

إنما يستوحش العباد والزهاد من كل شيء ، لغيبتهم عن الله في كل شيء، فلو شهدوه في كل شيء – لم يستوحشوا من شيء.

- الحكمة السادسة عشرة بعد المائة:

أمرك في هذه الدار بالنظر في مكوناته ، وسيكشف لك في تلك الدار عن كمال ذاته .

-الحكمة السابعة عشرة بعد المائة:

علم منك : أنك لا تصبر عنه فاشهدك ما برز منه.

-الحكمة الثامنة عشرة بعد المائة:

لما علم الحق منك وجود ملل ، لون لك الطاعات ، وعلم ما فيك من وجود الشره ، فحجرها عليك في بعض الأوقات ؛ ليكون همك إقامة الصلاة ، لا وجود الصلاة فما كل مصل مقيم.

-الحكمة التاسعة عشرة بعد المائة:

الصلاة طهرة للقلوب من أدناس الذنوب ، واستفتاح لباب الغيوب.

-الحكمة العشرون بعد المائة:

الصلاة محل المناجاة ، ومعدن المصافاة : تتسع فيها ميادين الأسرار وتشرق فيها شوارق الأنوار. علم وجود الضعف منك فقلل أعدادها ، وعلم احتياجك إلى فضله فكثر أمدادها - الحكمة الحادية والعشرون بعد المائة:

متى طلبت عوضا على عمل طولبت بوجود الصدق فيه ، ويكفي المريد وجدان السلامة - الحكمة الثانية والعشرون بعد المائة:

لا تطلب عوضا على عمل لست له فاعلا . يكفي من الجزاء لك على العمل أن كان

له قابلا

-الحكمة الثالثة والعشرون بعد المائة:

إذا أراد أن يظهر فضله عليك خلق ونسب إليك.

-الحكمة الرابعة والعشرون بعد المائة:

لا نهاية لمذامّك إن أرجعك إليك ، ولا تفرغ مدائحك إن أظهر جوده عليك.

-الحكمة الخامسة والعشرون بعد المائة:

كن بأوصاف ربوبيته متعلقا ، وبأوصاف عبوديتك متحققا.

-الحكمة السادسة والعشرون بعد المائة:

منعك أن تدعي ما ليس لك مما للمخلوقين، أفيبيح لك أن تدعى وصفة، وهو رب العالمين !؟

-الحكمة السابعة والعشرون بعد المائة:

كيف تخرق لك العوائد ، وأنت لم تخرق من نفسك العوائد.

-الحكمة الثامنة والعشرون بعد المائة:

ما الشأن وجود الطلب ، إنما الشأن أن ترزق حسن الأدب.

-الحكمة التاسعة والعشرون بعد المائة:

ما طلب لك شيء مثل الاضطرار ، ولا أسرع بالمواهب إليك مثل الذل والافتقار.

-الحكمة الثلاثون بعد المائة:

لو أنك لا تصل إلا بعد فناء مساويك ، ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدا ، ولكن إذا أردت أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ، ونعمتك بنعمته ، فوصلك إليه : بما منه إليك ، لا بما منك إليه.

-الحكمة الحادية والثلاثون بعد المائة:

لو لا جميل ستره لم يكن عمل أهلا للقبول.

-الحكمة الثانية والثلاثون بعد المائة:

أنت إلى حلمه إذا أطعته، أحوج منك إلي حلمه ، إذا عصيته.

-الحكمة الثالثة والثلاثون بعد المائة:

الستر على قسمين : ستر المعصية ، وستر فيها : فالعامة يطلبون من الله تعالى

الستر فيها ، خشية سقوط مرتبتهم عند الخلق ، والخاصة يطلبون من الله الستر عنها ، خشية سقوطهم من نظر الملك الحق .

-الحكمة الرابعة والثلاثون بعد المائة:

من أكرمك ، فإنما أكرم فيك جميل ستره ، فالحمد لمن سترك ، ليس الحمد لمن أكرمك وشكرك.

-الحكمة الخامسة والثلاثون بعد المائة:

ما صحبك إلا من صحبك ، وهو بعيبك عليم ، وليس ذلك إلا مولاك الكريم ، خير من تصحب من يطلبك لا لشيئ يعود منك إليه.

-الحكمة السادسة والثلاثون بعد المائة:

لو أشرق لك نور اليقين لرأيت الآخرة أقرب إليك من أن ترحل إليها ، و لرأيت محاسن الدنيا قد ظهرت كسفة الفناء عليها.

-الحكمة السابعة والثلاثون بعد المائة:

ما حجبك عن الله وجود موجود معه ، ولكن حجبك عنه توهم موجود معه.

-الحكمة الثامنة والثلاثون بعد المائة:

لولا ظهوره في المكونات، ما وقع عليها وجود إبصار، لو ظهرت صفاته اضمحلت مكوناته.

-الحكمة التاسعة والثلاثون بعد المائة:

اظهر كل شيء لأنه الباطن ، طوى وجود كل شيء ؛ لأنه الظاهر.

-الحكمة الأربعون بعد المائة:

أباح لك أن تنظر ما في المكونات ، وما أذن لك أن تقف مع ذوات المكونات : "قل انظروا ماذا في السماوات" (سورة يونس ، آية 101) ، فتح لك باب الإفهام ، ولم يقل : انظروا السماوات ، لئلا يدلك على وجود الأجرام.

-الحكمة الحادية والأربعون بعد المائة:

الأكوان ثابتة بإثباته ، وممحوة بأحدية ذاته.

-الحكمة الثانية والأربعون بعد المائة:

الناس يمدحونك ؛ لما يظنونه فيك ، فكن أنت ذاما لنفسك ؛ لما تعلمه منها.

-الحكمة الثالثة والأربعون بعد المائة:

المؤمن إذا مدح – استحيا من الله أن يثنى عليه بوصف لا يشهده من نفسه.

-الحكمة الرابعة والأربعون بعد المائة:

اجهل الناس من ترك يقين ما عنده ؛ لظن ما عند الناس.

-الحكمة الخامسة والأربعون بعد المائة:

إذا أطلق الثناء عليك ، ولست بأهل – فأثن عليه بما هو أهله.

-الحكمة السادسة والأربعون بعد المائة:

الزهاد إذا مدحوا انقبضوا ، لشهودهم الثناء من الحق ، والعارفون إذا مدحوا انبسطوا ، لشهودهم ذلك من الحق.

-الحكمة السابعة و الأربعون بعد المائة:

متى كنت إذا أعطيت – بسطك العطاء ، وإذا منعت قبضك المنع ، فاستدل بذلك على ثبوت طفوليتك ، وعدم صدقك في عبوديتك.

-الحكمة الثامنة والأربعون بعد المائة:

إذا وقع منك ذنب ، فلا يكن سببا ليأسك، من حصول الاستقامة مع ربك ؛ فقد يكون ذلك آخر ذنب قدر عليك.

-الحكمة التاسعة والأربعون بعد المائة:

إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء فاشهد ما منه إليك ، وإذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد ما منك إليه.

-الحكمة الخمسون بعد المائة:

ربما أفادك في ليل القبض ما لم تستفده في إشراق نهار البسط " لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا" (سورة النساء ، آية 11).

-الحكمة الحادية و الخمسون بعد المائة:

مطالع الأنوار ، القلوب والأسرار.

-الحكمة الثانية والخمسون بعد المائة:

نور مستودع في القلوب ، مدده من النور الوارد من خزائن الغيوب.

-الحكمة الثالثة والخمسون بعد المائة:

نور يكشف لك به عن آثاره ، ونور يكشف لك به عن أوصافه.

-الحكمة الرابعة والخمسون بعد المائة:

ربما وقفت القلوب مع الأنوار ، كما حجبت النفوس بكثائف الأغيار.

-الحكمة الخامسة والخمسون بعد المائة:

ستر أنوار السرائر بكثائف الظواهر ، إجلالا لها أن تبتذل بوجود الإظهار ، وأن ينادى عليها بلسان الاشتهار.

-الحكمة السادسة والخمسون بعد المائة:

سبحان من لم يجعل الدليل على أوليائه إلا من حيث الدليل عليه ، ولم يوصل إليهم من أراد أن يوصله إليه.

-الحكمة السابعة والخمسون بعد المائة:

ربما أطلعت على غيب ملكوته ، وحجب عنك الاستشراف على أسرار العباد.

-الحكمة الثامنة و الخمسون بعد المائة:

من اطلع على أسرار العباد ، ولم يتخلق بالرحمة الإلهية كان اطلاعه فتنة عليه ، وسببا لجر الوبال إليه.

-الحكمة التاسعة والخمسون بعد المائة:

حظ النفس في المعصية ظاهر جلي، وحظها في الطاعة باطن خفي، عليه ومداواة ما يخفى صعب علاجه.

-الحكمة الستون بعد المائة:

ربما دخل الرياء عليك من حيث لا ينظر الخلق إليك.

-الحكمة الحادية والستون بعد المائة:

استشرافك أن يعلم الخلق بخصوصيتك ، دليل على عدم صدقك في عبوديتك.

-الحكمة الثانية والستون بعد المائة:

غيب نظر الخلق إليك بنظر الله إليك ، وغب عن إقبالهم عليك بشهود إقباله عليك.

-الحكمة الثالثة والستون بعد المائة:

من عرف الحق شهده في كل شيء ، ومن فني به ، غاب عن كل شيء ، ومن أحبه لم يؤثر عليه شيئا.

-الحكمة الرابعة والستون بعد المائة:

إنما حجب الحق عنك ، شدة قربه منك.

-الحكمة الخامسة والستون بعد المائة:

إنما احتجب لشدة ظهوره ، وخفي عن الأبصار لعظم نوره.

-الحكمة السادسة والستون بعد المائة:

لا يكن طلبك تسببا إلى العطاء منه ، فيقل فهمك عنه ، وليكن طلبك لإظهار العبودية وقياما بحق الربوبية.

-الحكمة السابعة و الستون بعد المائة:

كيف يكون طلبك اللاحق سببا في عطائه السابق !؟

-الحكمة الثامنة والستون بعد المائة:

جل حكم الأزل ،أن ينضاف إلى العلل.

-الحكمة التاسعة والستون بعد المائة:

عنايته فيك لا لشيء منك ، وأين كنت حين واجهتك عنايته ، وقابلتك رعايته !؟ لم يكن في أزله إخلاص أعمال ، ولا وجود أحوال ، بل لم يكن هناك إلا محض الإفضال ، وعظيم النوال.

-الحكمة السبعون بعد المائة:

علم أن العباد يتشوفون إلى ظهور سر العناية ، فقال : " يختص برحمته من يشاء" وعلم أنه لو خلاهم وذلك لتركوا العمل ؛ اعتماد على الأزل ، فقال : " إن رحمته الله قريب من المحسنين " (سورة الأعراف ، آية 56).

-الحكمة الحادية والسبعون بعد المائة:

إلى المشيئة ، يستند كل شيء ، ولا تستند هي إلى شيء.

-الحكمة الثانية والسبعون بعد المائة:

ربما دلهم الأدب على ترك الطلب ؛ اعتمادا على قسمته ؛ واشتغالا بذكره عن مسألته .

-الحكمة الثالثة والسبعون بعد المائة:

إنما يذكر من يجوز عليه الإغفال ، وإنما ينبه من يمكن منه الإهمال.

-الحكمة الرابعة والسبعون بعد المائة:

ورود الفاقات ، أعياد المريدين.

-الحكمة الخامسة والسبعون بعد المائة:

ربما وجدت من المزيد من الفاقات ، ما لا تجده في الصوم والصلاة.

-الحكمة السادسة والسبعون بعد المائة:

الفاقات بسط المواهب.

-الحكمة السابعة والسبعون بعد المائة:

إن أردت ورود المواهب عليك صحح الفقر والفاقة لديك : " إنما الصدقات للفقراء " (سورة التوبة ، آية 60).

-الحكمة الثامنة والسبعون بعد المائة:

تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه ، تحقق بذلك يمدك بعزه ، تحقق بعجزك يمدك بقدرته تحقق بضعفك يمدك بحوله وقوته.

-الحكمة التاسعة والسبعون بعد المائة:

ربما رزق الكرامة، من لم تكمل له الاستقامة.

-الحكمة الثمانون بعد المائة:

من علامات إقامة الحق لك في الشيء إقامته إياك فيه ، مع حصول النتائج.

-الحكمة الحادية والثمانون بعد المائة:

من عبر من بساط إحسانه، أصمتته الإساءة، ومن عبر من بساط إحسان الله إليه ، لم يصمت إذا أساء.

-الحكمة الثانية والثمانون بعد المائة:

تسبق أنوار الحكماء أقوالهم ؛ فحيث صار التنوير وصل التعبير.

-الحكمة الثالثة والثمانون بعد المائة:

كل كلام يبرز وعليه كسوة القلب الذي منه برز.

-الحكمة الرابعة والثمانون بعد المائة:

من أذن له في التعبير، فهمت في مسامع الخلق عبارته، وجليت إليهم إشارته.

-الحكمة الخامسة والثمانون بعد المائة:

ربما برزت الحقائق مكسوفة الأنوار ، إذا لم يؤذن لك فيها بالإظهار.

-الحكمة السادسة والثمانون بعد المائة:

عباراتهم إما لفيضان وجد ، أو لقصد هداية مريد : فالأول : حال السالكين ، والثاني حال أرباب المكنة والمحققين.

-الحكمة السابعة والثمانون بعد المائة:

العبارات قوت لعائلة المستمعين ، وليس لك إلا ما أنت له آكل.

-الحكمة الثامنة والثمانون بعد المائة:

ربما عبر عن المقام من استشرف عليه ، وربما عبر عنه من وصل إليه ، وذلك ملتبس إلا على صاحب بصيرة.

-الحكمة التاسعة والثمانون بعد المائة:

لا ينبغي للسالك أن يعبر عن وارداته ؛ فإن ذلك يقل عملها في قلبه ، ويمنعه وجود الصدق مع ربه.

-الحكمة التسعون بعد المائة:

لا تمدن يدك إلى الأخذ من الخلائق ، إلا أن ترى أن المعطى فيهم مولاك ، فإذا كنت كذلك فخذ ما وافقك العلم.

-الحكمة الحادية و التسعون بعد المائة:

ربما استحيا العارف أن يرفع حاجته إلى مولاه ؛ لاكتفائه بمشيئته ، فكيف لا يستحي أن يرفعها إلى خليقته ؟ !

-الحكمة الثانية والتسعون بعد المائة:

إذا التبس عليك أمران فانظر أثقلهما على النفس ، فإنه لا يثقل عليها إلا ما كان

حقا.

-الحكمة الثالثة والتسعون بعد المائة:

من علامات إتباع الهوى المسارعة إلى نوافل الخيرات، والتكاسل عن القيام بالواجبات.

-الحكمة الرابعة والتسعون بعد المائة:

قيد الطاعات بأعيان الأوقات ، كي لا يمنعك عنها وجود التسوف ، ووسع عليك الوقت كي تبقى لك حصة الاختيار.

-الحكمة الخامسة والتسعون بعد المائة:

علم قلة نهوض العباد إلى معاملته ، فأوجب عليهم وجود طاعته ، فساقهم إليه بسلاسل الإيجاب ، عجب ربك من قوم يساقون إلى الجنة بالسلاسل.

-الحكمة السادسة والتسعون بعد المائة:

أوجب عليك وجود خدمته ، وما أوجب عليك إلا دخول جنته.

-الحكمة السابعة و التسعون بعد المائة:

من استغرق أن ينفذه الله من شهوته ، وأن يحرجه من وجوده غفلته – فقد استعجز القدر الإلهية : "وكان الله على كل شيء مقدرا" (سورة الجاثية ، آية 18).

-الحكمة الثامنة والتسعون بعد المائة:

ربما وردت الظلم عليك ؛ ليعرفك قدر ما من به عليك.

-الحكمة التاسعة والتسعون بعد المائة:

من لم يعرف قدر النعم بوجدانها، عرفها بوجود فقدانها.

-الحكمة المائتان:

لا تدهشك واردات النعم عن القيام بحقوق شكرك، فإن ذلك مما يحط من وجود قدرك .

-الحكمة الحادية بعد المائتين:

تمكن حلاوة الهوى من القلب هو الداء العضال.

-الحكمة الثانية بعد المائتين:

لا يخرج الشهوة من القلب إلا خوف مزعج ، أو شوق مقلق.

-الحكمة الثالثة بعد المائتين:

كما لا يحب العمل المشترك، كذلك لايحب القلب المشترك : العمل المشترك لا يقبله ، والقلب المشترك لا يقبل عليه.

-الحكمة الرابعة بعد المائتين:

أنوار أذن لها في الوصول ، وأنوار أذن لها في الدخول .

-الحكمة الخامسة بعد المائتين:

ربما وردت عليك الأنوار، فوجدت قلبك محشوا بصور الآثار، فارتحلت من حيث نزلت .

-الحكمة السادسة بعد المائتين:

فرغ قلبك من الأغيار ، يملأه بالمعارف والأسرار.

-الحكمة السابعة بعد المائتين:

لا تستبطئ منه النوال، ولكن استبطئ من نفسك وجود الإقبال.

-الحكمة الثامنة بعد المائتين:

حقوق في الأوقات يمكن قضاؤها ، وحقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها :إذ ما من وقت يرد إلا و الله عليك فيه حق جديد ، وأمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره ، وأنت لم تقض حق الله فيه ؟ !

-الحكمة التاسعة بعد المائتين:

ما فات من عمرك، لا عوض له وما حصل لك منه، لا قيمة له.

-الحكمة العاشرة بعد المائتين:

ما أحببت شيئا إلا كنت له عبدا، وهو لا يحب أن تكون لغيره عبدا.

-الحكمة الحادية عشرة بعد المائتين:

لا تنفعه طاعتك، ولا تضره معصيتك، وإنما أمرك بهذه، ونهاك عن هذه، لما يعود عليك.

-الحكمة الثانية عشرة بعد المائتين:

لا يزيد في عزه، إقبال من أقبل عليه ، ولا ينقص من عزه ، إدبار من أدبر عنه.

-الحكمة الثالثة عشرة بعد المائتين:

وصولك إلى الله ، وصولك إلى العلم به ، وإلا فجل ربنا أن يتصل به شيء ، أو يتصل هو بشيء.

-الحكمة الرابعة عشرة بعد المائتين:

قربك منه أن تكون مشاهدا لقربه ، وإلا فمن أين أنت ووجود قربه ؟!

-الحكمة الخامسة عشرة بعد المائتين:

الحقائق ترد في حال التجلي مجملة ، وبعد الوعي يكون البيان : " فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه " (سورة القيامة ، الآيتان 18-19).

-الحكمة السادسة عشرة بعد المائتين:

متى وردت الواردات الإلهية عليك، هدمت العوائد عليك:" إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها " (سورة النمل ، آية 34).

-الحكمة السابعة عشرة بعد المائتين:

الوارد يأتي من حضرة قهار ؛ لأجل ذلك لا يصادمه شيء ، إلا دمغه "بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق" (سورة الأنبياء ، آية 18).

-الحكمة الثامنة عشرة بعد المائتين:

كيف يحتجب الحق بشيء، والذي يحتجب به هو فيه ظاهر ، وموجود حاضر !؟

-الحكمة التاسعة عشرة بعد المائتين:

لا تيأس من قبول عمل لم تجد فيه وجود الحضور ، فربما قبل من العمل ما لم تدرك ثمرته عاجلاً.

-الحكمة العشرون بعد المائتين:

لا تزكين واردا لا تعلم ثمرته ، فليس المراد من السحابة الإمطار ، وإنما المراد منها وجود الإثمار.

-الحكمة الحادية والعشرون بعد المائتين:

لا تطلبن بقاء الواردات بعد أن بسطت أنوارها ، وأودعت أسرارها ، فلك – في الله – غنى عن كل شيء ، وليس يغنيك عنه شيء.

-الحكمة الثانية والعشرون بعد المائتين:

تطلعت إلى بقاء غيره دليل على عدم وجدانك له ، واستيحاشك لفقدان سواه دليل على عدم وصلتك به.

-الحكمة الثالثة والعشرون بعد المائتين:

النعيم وإن تنوعت مظاهره إنما هو لشهوده واقترابه ، والعذاب وإن تنوعت مظاهره إنما هو لوجود حجابه ، فسبب العذاب وجود الحجاب ، وإتمام النعيم بالنظر إلى وجهه الكريم.

-الحكمة الرابعة والعشرون بعد المائتين:

ما تجده القلوب من الهموم والأحزان ، فلأجل ما منعته من وجود العيان.

-الحكمة الخامسة والعشرون بعد المائتين:

من تمام النعمة عليك أن يرزقك ما يكفيك ، ويمنعك ما يطغيك.

-الحكمة السادسة والعشرون بعد المائتين:

ليقل ما تفرح به، يقل ما تحزن عليه.

-الحكمة السابعة والعشرون بعد المائتين:

إن أردت ألا تعزل ، فلا تتول ولاية لا تدوم لك.

-الحكمة الثامنة والعشرون بعد المائتين:

إن رغبت البدايات زهدتك النهايات : إن دعاك إليها ظاهر نهاك عنها باطن.

-الحكمة التاسعة والعشرون بعد المائتين:

إنما جعلها محلا للأغيار ، ومعدنا للأكدار ؛ تزهيدا لك فيها.

-الحكمة الثلاثون بعد المائتين:

علم أنك لاتقبل النصح المجرد ، فذوقك من ذواقها ما سهل عليك وجود فراقها.

-الحكمة الحادية والثلاثون بعد المائتين:

العلم النافع هو الذي ينبسط في الصدر شعاعه ، وينكشف به عن القلب قناعه.

-الحكمة الثانية والثلاثون بعد المائتين:

خير العلم ما كنت الخشية معه.

-الحكمة الثالثة والثلاثون بعد المائتين:

العلم إن قارنته الخشية فلك وإلا فعليك.

-الحكمة الرابعة والثلاثون بعد المائتين:

متى آلمك عدم إقبال الناس عليك ، أو توجههم بالذم إليك، فارجع إلى علم الله فيك فإن كان لا يقنعك علمه ، فمصيبتك بعدم قناعتك بعلمه – أشد من مصيبتك بوجود الأذى منهم.

-الحكمة الخامسة والثلاثون بعد المائتين:

إنما أجرى الأذى على أيديهم كي لا تكون ساكنا إليهم ، أراد أن يزعجك عن كل شيء ، حتى لا يشغلك عنه شيء.

-الحكمة السادسة والثلاثون بعد المائتين:

إذا علمت أن الشيطان لا يغفل عنك، فلا تغفل أنت عمن ناصيتك بيده.

-الحكمة السابعة والثلاثون بعد المائتين:

جعله لك عدوا؛ ليحوشك به إليه، وحرك عليك النفس ؛ ليدوم إقبالك عليه.

-الحكمة الثامنة والثلاثون بعد المائتين:

من أثبت لنفسه تواضعا، فهو المتكبر حقا: إذ ليس التواضع إلا عن رفعة ؛ فمتى أثبت لنفسك تواضعا ، فأنت المتكبر حقا.

-الحكمة التاسعة والثلاثون بعد المائة:

ليس المتواضع ، الذي إذا تواضع رأى أنه فوق ما صنع ، ولكن المتواضع ، الذي إذا تواضع رأى أنه دون ما صنع.

-الحكمة الأربعون بعد المائتين:

التواضع الحقيقي هو ما كان ناشئا عن شهود عظمته ، وتجلي صفته.

-الحكمة الحادية والأربعون بعد المائتين:

لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف.

-الحكمة الثانية والأربعون بعد المائتين:

المؤمن يشغله الثناء على الله عن أن يكون – لنفسه – شاكرا، وتشغله حقوق الله عن أن يكون لحظوظه ذاكرا.

-الحكمة الثالثة والأربعون بعد المائتين:

ليس المحب الذي يرجو من محبوبه عوضا، أو يطلب منه غرضا، فإن المحب من يبذل لك ، ليس المحب من تبذل له.

-الحكمة الرابعة والأربعون بعد المائتين:

لولا ميادين النفوس، ما تحقق سير السائرين، إذا لا مسافة بينك وبينه؛ حتى تطويها رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه؛ حتى تمحوه وصلتك.

-الحكمة الخامسة والأربعون بعد المائتين:

جعلك في العالم المتوسط بين ملكه وملكوته؛ ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته، وأنك جوهرة ، تنطوي عليك أصداف مكوناته.

-الحكمة السادسة والأربعون بعد المائتين:

إنما وسعك الكون من حيث جسمانيتك، ولم يسعك من حيث ثبوت روحانيتك.

-الحكمة السابعة والأربعون بعد المائتين:

الكائن في الكون، ولم تفتح له ميادين الغيوب مسجون بمحيطاته، ومحصور في هيكل ذاته.

-الحكمة الثامنة والأربعون بعد المائتين:

أنت من الأكوان مالم تشهد المكون ، فإذا شهدته كانت الأكوان معك.

-الحكمة التاسعة والأربعون بعد المائتين:

لا يلزم من ثبوت الخصوصية عدم وصف البشرية : إنما مثل الخصوصية كإشراق شمس النهار ظهرت في الأفق ، وليست منه : تارة تشرق شموس أوصافه على ليل وجودك وتارة يقبض ذلك عنك ، فيردك إلى حدودك ، فالنهار ليس منك وإليك ، ولكنه وارد عليك.

-الحكمة الخمسون بعد المائتين:

دل بوجود آثاره على وجود أسمائه ، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، وبثبوت

أوصافه على وجود ذاته ؛ إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه ؛ فأرباب الجذب – يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردهم إلى شهود صفاته ، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم يردهم إلى شهود آثاره ، والسالكون على عكس هذا ، فنهاية السالكين – بداية المجذوبين ، وبداية السالكين – نهاية المجذوبين ، لكن لا بمعنى واحد ؛ فربما التقيا في الطريق : هذا في ترقيه ، وهذا في تدليه.

-الحكمة الحادية والخمسون بعد المائتين:

لا يعلم قدر أنوار القلوب والأسرار إلا في غيب الملكوت ، كما لا تظهر أنوار السماء إلا في شهادة الملك.

-الحكمة الثانية والخمسون بعد المائتين:

وجدان ثمرات الطاعات عاجلا ، بشائر العاملين بوجود الجزاء عليها آجلاً.

-الحكمة الثالثة والخمسون بعد المائتين:

كيف تطلب العوض على عمل، هو متصدق به عليك ؟ أم كيف تطلب الجزاء على صدق هو مهديه إليك ؟

-الحكمة الرابعة والخمسون بعد المائتين:

قوم تسبق أنوارهم أذكارهم ، وقوم تسبق أذكارهم أنوارهم ، وقوم تتساوى أذكارهم وأنوارهم ، وقوم لا أذكار ولا أنوار – نعوذ بالله من ذلك.

-الحكمة الخامسة والخمسون بعد المائتين:

ذاكر ذكر؛ ليستنير قلبه ، وذاكر استنار قلبه ؛ فكان ذاكرا ، والذي استوت أذكاره وأنواره فبذكره يهتدي ، وبنوره يقتدي.

-الحكمة السادسة والخمسون بعد المائتين:

ما كان ظاهر ذكر إلا عن باطن شهوده وفكر.

-الحكمة السابعة والخمسون بعد المائتين:

أشهدك من قبل أن يستشهدك، فنطقت بإلهيته الظواهر ، وتحققت بأحديته القلوب والسرائر

-الحكمة الثامنة والخمسون بعد المائتين:

أكرمك بكرامات ثلاث : جعلك ذاكرا له ، ولولا فضله لم تكن أهلا لجريان ذكره عليك ، وجعلك مذكورا به؛ إذ حقق نسبته لديك ، وجعلك مذكورا عنده ، فتمم نعمته عليك.

-الحكمة التاسعة والخمسون بعد المائتين:

رب عمر، اتسعت آماده، وقلت أمداده، ورب عمر قليلة آماده كثيرة أمداده.

-الحكمة الستون بعد المائتين:

من بورك له في عمره أدرك في يسير من الزمن – من منن الله تعالى – ما لا يدخل تحت دوائر العبارة ، ولا تلحقه الإشارة.

-الحكمة الحادية والستون بعد المائتين:

الخذلان كل الخذلان ، أن تتفرغ من الشواغل ، ثم لا تتوجه إليه ، وتقل عوائقك ، ثم لا ترحل إليه.

-الحكمة الثانية والستون بعد المائتين:

الفكرة سير القلب في ميادين الأغيار.

-الحكمة الثالثة والستون بعد المائتين:

الفكرة سراج القلب ، فإذا ذهبت فلا إضاءة له.

-الحكمة الرابعة والستون بعد المائتين:

الفكرة فكرتان : فكرة تصديق وإيمان ، وفكرة جهود وعيان : فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية لأرباب الشهود والاستبصار.

الفهرس

فهرس الموضوعات

الإهداء
مقدمة.....أ-ح

مدخل: ابن عطاء الله وحكمه

1. ابن عطاء الله والمرجعية الفكرية.....3
أ – إن عطاء الله السكندري: من علم الشريعة إلى علم الحقيقة 3
ب– قراءة في المرجعية الفكرية لابن عطاء الله السكندري.....5
2. الحكم العطائية بين المقصدية النصية وجمالية التجاوب.....10
خلاصة نقدية..... 17

الباب الأول: التلقي العربي القديم للحكم:
مساراته ومظاهره

تمهيد..... 20
الفصل الأول: بدايات التلقي: تشكيل أفق التوقع.....23
خلاصة نقدية.....29
الفصل الثاني:الخطاب الحكمي من التلقي التأسيسي إلى التلقي التأويلي.....30
تمهيد..... 31
أولا– محمد ابن عباد النفري: التلقي التأسيسي
للحكم.....36
1– الشخصية والشرح الجامع..... 37
2– خطاب المقدمة وآلية المنهج.....39
أ. البعد القيمي للحكم وإشعاعية المركز..... 39
ب. مسارات القراءة الشارحة..... 41

ب-1. مسار زمني.....41
ب-2. إطار فضائي.....42
3- بلاغة الإرتداد والإمتداد في خطاب التنبيه.....44
أ- تفعيل دلالة الحكم.....44
- مثال توضيحي.....46
ب- آلية الإرتداد ودورها في تفعيل الواجهة الخلفية للحكم.....47
ب-1. تناص داخلي: مع المرجعية العطائية.....47
ب-2. تناص خارجي: تفعيل الواجهة الأمامية من خلال الواجهة الخلفية للنصوص.....50
ج- آلية الإمتداد في خطاب الشرح.....53
- آلية الارتداد ودورها في تفعيل الامتداد.....55
د- فعل الترجيح عند ابن عباد.....55
خلاصة نقدية.....57
ثانيا- أحمد زروق : مسارات القراءة وكفاءة التلقي.....59
1. الشخصية وثراء التصنيف.....60
أ- مركزية الحكم ووعي القراءة الإبداعية عند أحمد زروق.....64
ب- السياق الثقافي وخصوصية الأفق في جهاز الشرح عند زروق.....67
خلاصة.....70
2. خطاب المقدمة والعرض المنهجي.....71
3. مسارات بناء المعنى.....74
ب-الدائرة التأويلية في خطاب الشرح عند أحمد زروق.....76
أ-1. البنى الداخلية وآلية القراءة.....78
أ-1-1. الدوائر الصغرى.....78
- دائرة اللغة.....78
- الدائرة النحوية والبلاغية.....81
أ-2. السجلات السياقية وآليات القراءة.....83
أ-2-1. إستراتيجية القراءة عبر الشواهد.....83
- الشاهد الشعري كمواز نصي في خدمة مدخل اللغة.....85
- الشاهد الشعري والمدخل البلاغي.....86
أ-2-2. المرجعية التأصيلية وفعل التواصل.....86
4. أحمد زروق من قراءة الشرح إلى فعل التأويل.....89

خلاصة نقدية.....92
ثالثا– أحمد بن عجيبة : الشرح الإشاري ومدارج التلقي.....94
1. الشخصية ومعالم السير.....95
أ. الشخصية.....95
أ–1. مرحلة التلقي المعرفي.....95
أ–2. مرحلة الشك والقلق المعرفي.....95
أ–3. مرحلة الترقي ومواجهة عدم الفهم.....97
2. المدار المنهجي وأساسيات الفهم عند ابن عجيبة.....99
2–1. آلية الشرح وضوابط الفهم.....100
2–1–أ. شمولية النسق الحكمي ووحدته.....100
2–1– ب. النصوص الموازية في خطاب الشرح ووحدة المقصدية.....101
2–1–ج. ضبط المصطلحات.....103
2–2. أساسيات المكاشفة العرفانية.....108
2–2–1. التجربة الروحية.....108
2–2–2. الفهم الاشاري والتأويل العرفاني.....111
خلاصة عامة.....116

الباب الثاني: التلقي الإحيائي للحكم:
مظاهر الإستعادة

سياق القراءة وظروف النشأة.....121
الفصل الأول: خطاب الشرح الأزهري: الإستعادة المحافظة والمحاكاة الإتباعية.....126
أ– قراءة في العتبات النصية.....130
ب–أعراف القراءة ونمط التلقي.....131
ج–مركزية الشروح وفكرة النموذج.....131
د–التقليد والمعارضة.....134
خلاصة نقدية.....135
الفصل الثاني:خطاب الشرح عند سعيد حوى: الاستعادة التأصيلية.....137
1. حياته.....139

2. أساسيات الفهم ومنهج الاستعادة.....142
أ. المدار المعرفي لخطاب الشرح.....143
ب. خطاب الشرح والمشروع الحركي: من القراءة التأصيلية إلى النظرية التربوية الثقافية.....147
3. خطاب الشرح وقراءة التبئير.....152
أ.المتلقي وخطاب التبئير.....153
ب. خطاب الشرح وخصوصية العصر.....156
خلاصة نقدية.....159

الباب الثالث: التلقي المعاصر للحكم
وحدة الشهود والسنن الكونية

الفصل الأول:خطاب الشرح عند محمد سعيد رمضان البوطي: مسارات التحول ومشروع استعادة وحدة الشهود.....163
1- المولد والنشأة.....165
2- خطاب الشرح ومسارات التحول.....166
أ-خطاب الشرح من المشافهة إلى الكتابة.....166
ب - كسر أفق التوقع: التصوف ومعضلة التسمية.....172
ب-1. الأسباب التي احتكم إليها البوطي.....174
ب-1-1. الملمح العام في خطاب المقدمة.....174
ب-1-2. الملمح العام في بعض مصنفاته.....176
ب-1-3. قراءة في النصوص.....178
ب-2. ردود وانتقادات.....180
3- خطاب الشرح وفعل التزكية: مركزية الذكر ومشروع الاستعادة.....182
خلاصة نقدية.....194
الفصل الثاني:خطاب الشرح عند جاسر عودة:أخلاقيات السير والسنن الالهية.....196
3. خطاب الشرح في مداره العرفاني.....198
أ-الغاية من الرحلة.....198
ب- منهج الشرح.....200

4. أساسيات المنهج ومعالم السير : شروط كمالات الجمع.....201
2-1. كمال الفهم وسنة التوازن.....201
2-1-2. كمال التأدب مع الله.....201
2-1- 2. لزوم الفهم عن الله.....203
2-2. كمال التحقق وسنة التدبر.....206
2-3. كمال الرحلة وسنة الدوران.....208
2-3-1. الخطاب الحكمي والدائرة الهندسية.....209
2-3-2. الخطاب الحكمي والسنن الكونية.....209
خلاصة عامة: الحكم العطائية من دوائر الخطاب الحصري الى دوائر الخطاب العالمي.....213
خاتمة.....220
قائمة المصادر والمراجع.....225
ملحق.....240
فهرس الموضوعات.....270