



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة - 1-

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي



## الاشتغال الأنطوبلاغي في الأدب الصوفي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والأدب العربي

تخصص: نقد معاصر

إعداد الطالبة:

سامية بن عكوش

إشراف:

أ.د / آمنة بلعلي

لجنة المناقشة

الأستاذ	الرتبة	الجامعة	الصفة
عبد الله العشي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة-1-	رئيسا
آمنة بلعلي	أستاذ التعليم العالي	جامعة مولود معمري - تيزي وزو	مشرفا ومقررا
إسماعيل زردومي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة-1-	عضوا مناقشا
شرف شناف	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة-1-	عضوا مناقشا
وهيبة جراح	أستاذ محاضر - أ-	المركز الجامعي ميله	عضوا مناقشا
سليم سعدلي	أستاذ محاضر - أ-	جامعة برج بوعريرج	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2021/2020





وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة - 1-

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي



## الاشتغال الأنطوبلاغي في الأدب الصوفي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة والأدب العربي

تخصص: نقد معاصر

إشراف:

أ.د / آمنة بلعلي

إعداد الطالبة:

سامية بن عكوش

لجنة المناقشة

الصفة	الجامعة	الرتبة	الأستاذ
رئيسا	جامعة باتنة-1-	أستاذ التعليم العالي	عبد الله العشي
مشرفا ومقررا	جامعة مولود معمري - تيزي وزو	أستاذ التعليم العالي	آمنة بلعلي
عضوا مناقشا	جامعة باتنة-1-	أستاذ التعليم العالي	إسماعيل زردومي
عضوا مناقشا	جامعة باتنة-1-	أستاذ التعليم العالي	شرف شناف
عضوا مناقشا	المركز الجامعي ميله	أستاذ محاضر - أ-	وهيبة جراح
عضوا مناقشا	جامعة برج بوعرييرج	أستاذ محاضر - أ-	سليم سعدلي

السنة الجامعية: 2021/2020



## امتنان ودعاء



أرفع حسنات هذا العمل في ميزان حسنات

جدي رحمه الله ،

أول مُحسنٍ شربت رُوحِي من عِينِ إِحسانِهِ.

اللّهُمَّ تَعَمّدْهُ فِي وَاسِعِ رَحْمَتِكَ

آمِينَ



# شكر وتقدير

أتقدم بشكري وامتناني العميقين لأستاذتي المشرفة،

الدكتورة: آمنة بلعلى

التي رافقتني طيلة مشواري العلمي في الماجستير والدكتوراه

و أفادتني بتوجيهاتها القيمة وأتمناها رفقة معرفية

مثمرة مستقبلا

كما أتقدم بجميل الشكر والعرفان للجنة المناقشة

الموقرة التي تكبدت عناء قراءة

هذه الأطروحة وتقييمها



مقدمة

تمثل أطروحتي التي بين أيديكم والموسومة " الاشتغال الأنطوبلاغيّ في الأدب الصوفيّ " توسيعا وتعميقا لمذكرتي في الماجستير بالعنوان ذاته وفي نصوص المواقف للنفريّ. ويكشف العنوان عن المفهوم الأساسي الذي أقارب به النصوص الصوفية، ألا وهو الاشتغال الأنطوبلاغيّ. و " الاشتغال الأنطوبلاغيّ " يكشف بدوره عن مقارنة الكيفية أو الاشتغال الذي يعتمل داخل النصوص المدروسة، بالتوكّز على مفاهيم بلاغية وأنطولوجية، أدغمت في المفهوم الأساسي " الاشتغال الأنطوبلاغيّ ". فلماذا الاشتغال الأنطوبلاغيّ في النصّ الصوفيّ؟

لا يخفى على دارس النصّ الصوفيّ، أنّه يضطلع بهمّ وجوديّ أساسي؛ ألا وهو الحضور إلى الله، والاستمداد من هذه الحضرة معنى التجربة الصوفية وحقيقتها. أو لنقل: يهتمّ النصّ الصوفيّ بتجربة الكينونة مع الله، وما ينبثق عنها من معنى وحقيقة. وكثيرا ما تبدّى مشروع الكائن الصوفيّ في سعيه لتحقيق كينونته مع الله، في صراع مع ما يسمى القواطع أو الخواطر التي تمنع هذا الكائن من إنجاح مشروع كينونته. ويعتبر الحب أو العشق النسغ الذي يغذي هذه التجربة. مما يفضي إلى الحالات المعروفة في أبعاد المتصوفة من حلول واتّحاد ووحدة. فالمقاربة تبحث عن إمكان تحقيق مشروع الكينونة الصوفية في الوجود، ومعنى هذا المشروع وحقيقته. وإنّ أيّ بحث عن المعنى يندرج ضمن الدرس البلاغيّ. ألا تصب كلّ مشتقات البلاغة العربية في دائرة القبض على المعنى؟ من بلوغ وإبلاغ وبيان وتبيين... إلخ. وإنّ دفع الدرس البلاغيّ إلى أفق الأنطولوجيا -أحد فروع الفلسفة- يعني البحث عن حقيقة الكائن الصوفيّ في الوجود. فالبحث عن المعنى والحقيقة هو ما ينتج درسا بلاغيا-أنطولوجيا، الاشتغال الأنطوبلاغيّ. وإنّ تفكيك الأسس التي يرتكز عليها النصّ الصوفيّ في إنتاج المعنى وتأسيس الحقيقة هو ما أطلق عليه الاشتغال الأنطوبلاغيّ.

فماذا يضيف هذا الدرس الأنطوبلاغيّ للدراسات النقّدية المعاصرة عن التراث الصوفيّ؟ تندرج أطروحتي ضمن التيار المعاصر الذي انبرى لدراسة التراث العربي الإسلاميّ بمقاربات جديدة ومتعددة، كالبنوية والسيميائيات والتأويلية والتداولية، قصد الوصول إلى توصيف آليات اشتغال المعنى في النصّ التراثيّ. وتعتبر مذكرتي في الماجستير الموسومة بـ "الاشتغال الأنطوبلاغيّ في نصوص





المواقف للنّفريّ" التي ناقشتها في 15 جويلية 2010، هي الأولى في الجزائر والوطن العربي في مجال الدراسات التفكيكية على النصوص الصوفية. وقد طوّرت أفكار المذكرة وعمّقتها في كتابي الموسوم بـ "تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنّفريّ" عام 2014.

ويمتدّ الدرس التفكيكيّ ذو الأبعاد الأنطولوجية في هذه الرّسالة إلى نصوص أوسع عند محمد عبد الجبار النّفري والحسين بن منصور الحلاج ومحي الدين بن عربي. فلماذا نصوص النّفريّ والحلاج وابن عربي وسط هذا العدد المشهود من المتصوفة في تاريخ التصوف؟

لم يكن اختيار نصوص الثلاثة بعديا. ولم يكن اختيار المنهج قبليا. بل إنّ اللقاء بين المنهج والنصوص كان تحاوريا تفاعليا.

فاخترت نصوص الثلاثة لمسوّغات موضوعية. أولا: تكشف نصوص الثلاثة عن همّ أساسي: كيفية الكينونة مع الله؟ وكيف السبيل إلى إنجاح المشروع؟ وثانيا: ترتبط نصوص الثلاثة في علاقة تأثير جليّ. فابن عربي ما ينفكّ يذكر النّفريّ والحلاج في نصوصه. بل تتسرّب الكثير من مقولات النّفريّ والحلاج في نصوصه، مثلما انكشف لي ذلك في كتابه "التجليات" وكذا جزء الفتوحات المكية " الصراط المستقيم في الردّ على أسئلة الحكيم"، حيث ورد مصطلح السّوى للنّفريّ في أكثر من موضع من كتابه. وإنّ قراءتي الأولى في أهمّ نصوص الثلاثة كشفت لي عن علاقة سؤال الكينونة بموضوع التوحيد الذي شغل كلّ فروع المعرفة في تاريخ الروحانية الإسلامية، من علم الشريعة وعلم الكلام والتصوف. فموضوع التوحيد والكينونة الصوفية هما وجه الدرس الصوفيّ وقفاه. وقد عاينت من خلال قراءتي الأولى في نصوص الثلاثة أنّ موضوع التوحيد من أهمّ الموضوعات في نصوص الثلاثة؛ إذ وردت مقولات التوحيد وما يدور في فلكها في كلّ نصوص الثلاثة، شعرا ونثرا ونصوصا واصفة. وإذا كان مقام التوحيد " لا إله إلا الله" هو مقام الشهادة، الركن الأوّل كما نصّت عليه الشريعة الإسلامية؛ فإنّ



المتصوفة انتقلوا من مقام الشهادة باللسان إلى مقام المشاهدة بالقلب. فتحوّلت الشّهادة الظاهرية في الإسلام إلى مشاهدة<sup>(1)</sup> وما ينجرّ عنها من معرفة ذوقية.

وما لاحظته من خلال قراءاتي الأولية أنّ تحقيق التوحيد أو كينونة الصوّفيّ مع الله؛ يتخذ شكل استعادة لذكرى أصلية، أو استعادة لما يسمى نداء الرب لذرية آدم في عالم الذرّ، الذي تكشفه الآية: " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريّتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين" (الآية 172، الأعراف) وقد تكرّر ورود الآية بلفظها في " ذخائر الأعلام، شرح ترجمان الأشواق ". أما في نصوص النّفريّ فقد استثمر معنى النداء الوارد في الآية. إذ تنبني المخاطبات مثلا على لازمة نداء "يا عبد" التي تتقاطع مع معنى تلقّي نداء الرب الذي دلّت عليه الآية الكريمة. وقد تنوّعت صيغ الاستعادة لنداء الرب في عالم الذرّ في نصوص النّفريّ، من وقوف في حضرة الحقّ في "المواقف"، ومن استقبال لنداء الرب في المخاطبات " يا عبد"، ومن إنتاج لنصوص الذّكر في مقامات التسبيح في نصوص " المناجيات"، ومن تأسيس للذكر من خلال الشّعْر العموديّ كما يكشف عنه ديوانه الشعريّ. أما الحلاج فلا يخلو ديوانه الشعريّ من مقولات التوحيد، كما وردت في كتابه "طواسين" تأملات نقدية عن مقولات التوحيد، بالربط مع حادثة الخلق الأصلية ومعصية إبليس للأمر الإلهيّ. كما ارتبط التوحيد بإمكان المعرفة التوحيدية، وبمناقشة مختلف آراء الفرق الإسلامية في هذا الباب. وضمن المنحى نفسه يطالعنا ابن عربي بتجربة عشقية تبغي تحقيق استعادة الكينونة الإلهية، عبر تجربة حبّية إنسية. فقد عاينت في شروحاته "ذخائر الأعلام" ورود الآية القرآنية الدالة على حادثة النداء الأصلية في أكثر من سياق. كما أورد ابن عربي تأملات نظرية، على غرار الحلاج والنّفريّ؛ عن مقولة التوحيد والمفاهيم المحاورّة لها. إذ يناقش ابن عربي من خلال النصوص الواصفة آراء مختلف الفرق الكلامية، على غرار نصوص الحلاج والنّفريّ. ذلك ما عاينته في الجزء الثالث من الفتوحات المكية، وكتاب " معرفة العوارف " و"التجليات" وغيره من الكتب التي اعتمدت عليها.

<sup>1</sup>- يراجع: إيريك جوفروا، التصوّف طريق الإسلام الجوانية، تر: عبد الحقّ زموري، ط1، هيئة أبي ظي للثقافة والتراث، 2010، الإمارات العربية المتحدة، ص22.



فبدت لي النصوص المتنوعة في التجارب المختلفة من خلال القراءات الأولية، محاولة استعادة لنداء الرب الأصلي الوارد في القرآن الكريم. فالصيغ المتنوعة -الشعر والنثر والنصوص الواصفة- هي الفرع والنداء الذي تدل عليه الآية القرآنية هو الأصل. أو لنقل: **الصيغ المختلفة** هي الصورة ونداء الرب في الآية هو الأصل. أو لنقل بتعبير الفلاسفة: حادثة النداء الأصلي هي الهيولي، وتجارب الاستعادة هي الصورة. فالظاهر من خلال ملاحظاتي الأولية أن الدرس البلاغي يرتبط بمقولات مفتاحية: **الكيونة الصوفية، نداء الرب وصيغ الاستعادة.** ولأن نصوص الثلاثة تقتحم مجال الديني، من خلال مناقشة موضوع التوحيد لدى علماء الشريعة وعلماء الكلام والمتصوفة؛ فإن البلاغة تقتحم المجال الديني لرصد المعنى وبناء الحقيقة. ولأنها ترتبط بالبعد **الأنطولوجي** -كيونة الصوفي- فإن الدرس البلاغي ذو أبعاد **إلهية وأنطولوجية** في نفس الوقت. ولأن معنى التجربة ينكشف من خلال لغة صوفية خاصة، فإن البلاغة الصوفية تستخدم لغة مخصوصة، ذات أبعاد وجودية وإلهية في نفس الوقت. ومن هنا تفتت أسئلة الإشكالية:

- 1- كيف استعادت التجارب الصوفية للحلاج والنفري وابن عربي نداء الرب؟ وما مآل مشروع الاستعادة في النصوص المتنوعة؟
  - 2- وكيف تأسست الكيونة الصوفية من خلال مبحث البلاغة العربية، في بعديها الإلهي والوجودي؟ ثم إذا كانت اللغة هي المحل - بلغة المتصوفة- الذي تنكشف عبره وفيه كيونة الموجود الصوفي، فكيف انكشفت كيونة الصوفي من خلال حدّ اللغة، وعبر مقامات الاستعادة المختلفة؟
  - 3- ثم إذا كانت مفاهيم البلاغة العربية القديمة تحتفي بالمطابقة والمماثلة والمشاكل والمناسبة، بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، بين المستعار والمستعار له؛ فهل تثبت هذه المقولات قوتها في النصوص المدروسة، وفي كلّ المجالات التي تقتحمها البلاغة الصوفية؟ أم تنهافت المقولات السابقة؟
- أحاول الإجابة عن أسئلة الإشكالية بمقاربة بلاغية- تفكيكية، أوظف فيها شبكة بلاغية متنوعة، على رأسها مفهوم **الكيونة** كما طرحه الفيلسوف مارتن هايدغر **Martin Heidegger**، وعدله الناقد التفكيكي الأمريكي بول ديمان **Paul de Man**؛ حيث أضاف إليه مفهوم الأثر



الديدي؛ أي تجمع المقاربة البلاغية بين أنطولوجيا هايدغر وتفكيكية دريدا. وهو ما يعبر عنه مصطلح الاشتغال الأنطوبلاغي الذي استوحته من الناقد المصري حسام نايل. فقد اقترح حسام نايل مصطلح الاشتغال الأنطوبلاغي لفهم الممارسة الرابطة بين الأنطولوجي والتفكيكي التي نظر لها بول ديمان. ولأن الكينونة الصوفية تنكشف من خلال اللغة، فقد وظفت مفهوم الاشتغال الأنطولوجي، وهو مصطلح استوحته أيضا من الناقد حسام نايل، وأكشف من خلاله- الاشتغال الأنطولوجي- مآل مشروع الكينونة، وكذا الوظيفة المخصصة التي تسندها لها البلاغة الصوفية في النصوص المختلفة. ولأن الوجد الصوفي انفعال غير واع، يحاith التجربة الكتابية في كثير من النصوص المدروسة، فتصدر لغة الشطحات والمواجيد الصوفية عن لاوعي الصوفي؛ فإن اختراق هذه الانفعالات للنص الصوفي وانتظامها في شكل علامات، وظفت له مصطلحا جوليا كريستيفا السيميائي والرمزي، قصد رصد سيرورة الانفعالات والشحنات غير الواعية التي تخترق النظام الرمزي- النظام اللغوي- وتفككه.

ولأن البلاغة العربية تقتحم مجال الديني في النصوص المدروسة، من خلال موضوع الولاية ذي الصلة بالتوحيد و إنتاج المعنى في النص الصوفي؛ فإنني وظفت مصطلح الاشتغال الأنطولوجي ذي الصلة بالاشتغال الأنطوبلاغي. لماذا؟ لأن تجربة الولاية في نصوص ابن عربي والنفري هي تجربة دينية باعتبارها أعلى مقامات الدين، الإحسان. كما أنها تصل عناصر السموات والأرضين، أي ذات أبعاد أنطولوجية وثيولوجية " أنطولوجية". ولأن الولي منتج المعنى في النص الصوفي، فإن البلاغة العربية عندما تقتحم تجربة الديني والأنطولوجي، ترتبط موضوعيا بالبعدين السابقين.

أما في نصوص الحلاج فإنني اخترت قوة أو هُافت مختلف التمثيلات المعاصرة عن الحلاج ونصومه. أقصد حاولت إبراز مدى صحة ادعاءات الدراسات الاستشراقية التي تنسب الحلاج إلى الغرب المسيحي، أو إلى شرق آسيا البوذي، أو الدراسات الإسلامية التي تُنسب إلى الإسلام بالمعنى الشرعي. كما اخترت قوة أو هُافت استراتيجيتين بلاغيتين مختلفتين في نصوص الحلاج؛ أقصد بلاغة التظابق التي ترعاها السلطة السياسية بدعم من السلطة الفقهية؛ وبلاغة العشق والحو التي تكشف عنها



نصوص الحلاج. وقد اختبرت قوة أو تهاافت الاستراتيجيتين من خلال المقطوعة الشعرية الثانية عشر التي يصور فيها الحلاج مقتل شعرا؛ وكذا واقعة مقتل الحلاج الواردة في أخباره وفي أكثر من رواية. ولأنّ النصوص المدروسة تحاول استعادة حدث النداء الماضي، في اللحظة الآنية للخطاب الصوفي؛ فإنّ تجربة الاستعادة هي استدارة من الآن إلى الماضي. تتخذ هذه الاستدارة شكل تجربة وجودية، يعيشها الصوفي في الآن أو فيما يسميه المتصوفة بالوقت؛ فوظفت مصطلح الاشتغال الأنطوزماني الدال على الزمن المستدير للتجربة الصوفية. وأحاول من خلاله كشف مآل هذه الاستدارة، في مستوى التجربة والخطاب؛ خاصة في نصي النفرّي والحلاج.

قسّمت الدراسة إلى فصل نظري وفصلين تطبيقيين.

في الفصل النظريّ المعنون " تفكيك القوة في خطاب البلاغة العربيّة القديمة " قسمته إلى ثلاث مباحث. حاولت فيها الكشف عن تأثير القوة في إنتاج النصّ البلاغيّ القديم. ثمّ أبرزت تفكيك التصوف النظريّ لمراكز هذه القوة.

### في المبحث الأول الموسوم: القوة وإنتاج المعنى في النصّ البلاغيّ القديم

حاولت فيه كشف تأثير القوة في النصّ البلاغيّ القديم. واستندت إلى كتابات الناقد مصطفى ناصف في هذا المجال، باعتباره - في نظري- أفضل من قدم فكريا نقديا عميقا عن التراثين النقديّ والبلاغيّ. وقد أبرزت نشأة البلاغة في جو الخصومات السياسية، واستجابتها لروح الدعاية التي يمتاز بها العصر الأمويّ؛ وتأثير ذلك على الأساليب البلاغية ومحتوياتها.

### في المبحث الثاني الموسوم: " التصوّف وتفكيك القوة في النصّ البلاغيّ القديم "

تناولت فيه كيفية تفكيك التصوف النظريّ لمنظومة القيم التي يحتفي بها النصّ البلاغيّ القديم. وقد ركّزت على تفكيك قيم الغلبة والانتصار التي انبنى عليها الشعر والبلاغة العربيين. وقد استندت إلى تنظيرات أبي حامد الغزاليّ عن شهوات النفس البشرية في كتابه " إحياء علوم الدين ". كما تناولت تفكيك النصّ الصوفيّ لمركز القوة المنتج للمعنى، أقصد الأنا المتضخمة في نصوص كتّاب البيان العربيّ. ولأنّ النصّ الصوفيّ يستعمل لغة مخصوصة، فقد أبرزت الدور الأنطولوجيّ والإلهيّ للغة في النصّ الصوفيّ؛ وكيف تخرج لغة البلاغة الصوفية عن وظيفة الاستعمال. فقدّمت التصوّر البيانيّ للغة البلاغية والتصوّر الصوفيّ للغة وأدوارها الأنطولوجية والإلهية.



في المبحث الثالث الموسوم: "الشبكة البلاغية في نص الدراسة".

طرحت في هذا المبحث المنظومة المفاهيمية البلاغية. وقد صدرت المبحث بتعريف النص- الشبكة، بالاستناد إلى النقاد التفكيكيين، رولان بارت Roland Barthes وجوليا كريستيفا Julia Kristeva وجاك دريدا Jacques Derrida. ثم طرحت الشبكة المفاهيمية البلاغية؛ ألا وهي: الاشتغال الأنطوبلاغي، الاشتغال الأنطولوجوي، الاشتغال الأنطوزماني، الاشتغال الأنطوثولوجي. وهي مفاهيم بلاغية تشتغل وفق مقارنة تفكيكية ذات أبعاد أنطولوجية. وقد استندت إلى مفاهيم تفكيكية للفيلسوف جاك دريدا، وأنطولوجية للفيلسوف مارتن هايدغر Martin Heidegger. وختمت المبحث بفكرة تحذير الدين في الحياة، من خلال اجتهادات المتصوفة. أو لنقل: اختبرت قدرة النص الصوفي على إنقاذ الإنسانية من سطوة العدم والتقنية، عبر إحياء الوظيفة الأنطولوجية للدين بدل الوظيفة الإيديولوجية المهيمنة في العالم. وقد وظفت مصطلح "إرواء الضمأ الأنطولوجي للدين" للفيلسوف العراقي عبد الجبار الرفاعي ل طرح إمكانية الإنقاذ الجلييلة عبر النصوص الأدبية الجميلة.

في الفصل الثاني- التطبيقي الأول- الموسوم: "استعادة نداء الرب في النص الصوفي وإرجاء الكينونة" قسمته إلى ثلاث مباحث تطبيقية، ودرست فيها مختلف صيغ استعادة نداء الرب التي تقترحها تجارب الحلاج والنفري وابن عربي. فاخترت قدرة الشعر في التأسيس لكينونة الموجود الصوفي مع الله. أليس ما يبقى يؤسس الشعراء على حدّ تعبير هايدغر؟ إذن اخترت هذه القدرة من خلال منظورات متنوعة لأسس الاستعادة، كما سأفصل ذلك في كلّ مبحث على حدة. كما اخترت قدرة النصوص الواصفة في تقديم معرفة متطابقة، بين الخطاب الواصف والموضوع الموصوف (التوحيد). ففي المبحث الأول الموسوم "استراتيجية المحو للكينونة الحلاجية العاشقة" درست فيه استراتيجية المحو أو نفي النفي "Dénégation" التي تقترحها تجربة الحلاج لاستعادة ذكرى الكينونة مع الله، ومآل هذه الاستراتيجية. فتبعتها شعرا من خلال المقولات-اللغز التي تبني عليها مختلف المقطوعات الشعرية، وركزت على المقولة-اللغز الخاصة بالتوحيد، واختبرت إمكان توحيد المعنى أو تفجيره من خلال المقولة- اللغز. كما فككت الأساس العقدي المعقود حول صيغة "لا" في تجربة المحو الحلاجية،



من خلال وضعيتين أنطولوجيتين مختلفتين ل "لا". ولأنّ نصوص " الطواسين " تأملات نظرية حول المعرفة التوحيدية تارة، وممارسة استثمارية للمفاهيم النظرية في نصوص سردية تارة أخرى؛ فإنني اعتمدت على النظريّ والسرديّ في اختبار إمكان إنتاج الكينونة المتطابقة بين الوجود والمعرفة، في نصوص الحلاج. كما فكّكت الخطاب الواصف حول التوحيد الذي تنتجه مختلف الفرق الإسلامية، قصد اختبار إمكان معرفة التوحيد مع مختلف الفرق.

**في المبحث الثاني الموسوم: "استعادة نداء الرب ومأزق الشرك في نصوص النَّفْرِيّ"**  
 ودرست فيه النصوص المختلفة التي تقترحها تجربة النَّفْرِيّ لاستعادة نداء الرب، من مواقف ومخاطبات ومناجيات وشعر عموديّ. ففي المخاطبات التي تتكرّر فيها اللازمة "يَا عَبْدُ" التي تدلّ على الاستقبال الفوريّ لنداء الرب، درّست فيها مشروع تجذير كينونة الرب في قلب العبد، ومدى إمكان تحقيق التجذير. وفي نصوص الشعر العموديّ التي تستهلّ بلازمة " وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ " درست معاني انفتاح الجزء المقتبس من النصّ القرآنيّ " وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ " من قوله تعالى: " أَتُلُّ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ " (سورة العنكبوت، الآية 45). فاخترت قدرة الشعر العموديّ في تأسيس الكينونة مع الرب. وقد استعنت بالصور البيانية المؤسّسة للكينونة مع الرب. فالاختبار مزدوج للشعر العموديّ وللبلغة المؤسّسة له، والواصفة له في نفس الوقت. وفي نصوص المناجيات اخترت قدرة نصوص الذكر في تحقيق الحضور إلى الله. وقمت بتفكيك الصيغتين المتكررتين " اللهم " و " إلهي "، بين معنييهما الظاهرين الدالين على تحقّق الحضور إلى جناب الله، وبين معنييهما الباطنيين اللذين ينكشفان من خلال البنية العميقة لنصوص الذكر.

**في المبحث الثالث الموسوم: " بلاغة تجلّيات الرب في تجربة الحب الأكبرية ":** درست فيه مفهوم الربوبية في نصوص ابن عربي، وعلاقتها بما يسمى بالتربية والتجلّي في فكر ابن عربي. ثمّ تتبعت صور تجلّي الرب في نصوص ابن عربي، أوّلاً في ديوانه الشعريّ " ترجمان الأشواق " من خلال دراسة إمكان استعادة الرب، من خلال تجربة حب ابن عربي للنظام. وقد تتبعت مواصفات النظام



البلاغية التي يذكرها ابن عربي في مقدمة ديوانه الشعريّ، والصور البيانية التي تحيل عليها داخل النصّ الشعريّ، والأبعاد النفسية والأنطولوجية للصور المحلّية للمحبوبة، في علاقتها بالكينونة مع الرب. ثمّ درست النصوص الواصفة للمعرفة عند ابن عربي، وإمكان الكينونة الواحدة داخل نص المعرفة. أو لنقل: تجلّية الصراع بين العدل والميل في مفهوم المعرفة بين مختلف الفرق الإسلامية؛ أي الصراع بين العدل الذي يمثّل الحقّ والحقيقة، والميل الذي يمثّل بلاغة الإفراط أو التفريط. كما كشفت عن إمكان الكينونة في جزء الفتوحات المكية " الصراط المستقيم في الردّ على أسئلة الحكيم". واستندت إلى المشتقات المنحدرة من الجذر "شَرَك"، ومدى قدرتها على توحيد المعنى عن التوحيد. كما درست النصوص السردية من كتاب " التجليات " التي تستعيد تجارب النفريّ والحلاج عن التوحيد، ومدى إمكانية تصوير معنى التوحيد من خلال السرد القصصيّ.

**في الفصل التطبيقيّ الثاني الموسوم: "تفكيك أسس ميتافيزيقا الولاية والإمامة في النصّ الصوفي":** قمت فيه بدراسة الأسس المنتجة للمعنى في النصوص المدروسة، وتتبع توزيع ملكية المعنى في النصّ الصوفيّ. ولما كانت الولاية والإمامة هما الوظيفتان الأساسيتان اللتان ينبثق منهما المعنى في النصّ الصوفيّ - كما تبدى لي من خلال سياقات عدة- فقد قمت بتفكيك الشبكة المفاهيمية للولاية والإمامة، وتتبع تجلياتهما والعلاقات الوظيفية التي تؤسسها مع مفاهيم مجاورة كالنبوة والرّسالة. وقد اتّبع استراتيجية تفكيكية للشبكة المفاهيمية، مع ما ينجرّ عنها من نتائج على تحصيل المعنى. كما أبرزت وظائف الفواعل داخل النصوص المدروسة، وعلاقتها بالبعدين الإلهيّ والأنطولوجيّ؛ أي: بالاشتغالين الأنطوبلاغيّ والأنطوثيولوجيّ.

### في المبحث التطبيقيّ الأوّل: تفكيك قوة الدينيّ والسياسيّ في نصوص الحلاج"

قمت باستعراض مختلف التمثيلات المعاصرة عن الحلاج، التي تنسب الحلاج إلى المصدر الإسلاميّ في الدراسات الإسلامية، وإلى المصدر الغربيّ في الدراسات الاستشراقية. وقد أبرزت رأي إدوارد سعيد عن دراسة لويس ماسينيون. ثمّ قمت بتتبع استراتيجية التفكيك التي تكشف عنها نصوص الحلاج، عن مفهوم الإمامة عند الشيعة؛ والنسب القبليّ للحقيقة الحمديّة عند السنة. وقد استندت إلى





لعبة الحركات الإعرابية، فكشفت تأثير خَفْضٍ أو وَضْعِ الحركات في التَّسْبِ المُحَمَدِيِّ، بالاستناد إلى الاستراتيجية التفكيكية المفعَّلة داخل النَّصِّ الحلاجيِّ. ثمَّ درست موضوع مقتل الحلاج، بالاستناد إلى النَّصِّ - المكتوب والواقعة. فالنَّصُّ المكتوب هو المقطوعة الثانية عشر في ديوانه التي تعتبر نبوءة شعرية لطريقة مقتله. أما الواقعة فهي حادثة مقتله كما وردت في أخباره وفي أكثر من رواية. وقد رافقني سؤال: هل انتصرت السُّلطة السياسية المدعومة بالسُّلطة الفقهية بمقتل الحلاج؟ أم أنَّ مقتله انتصار لاستراتيجية المحو الحلاجية التي بنيت عليها متواليات أفعال في النَّصِّ المكتوب " اُقْتُلُونِي، اِحْرِقُونِي، انْشُرُوا...؟" أو لنقل: ما البلاغة التي انتصرت؟ بلاغة السُّلطة والتطابق التي ترعاها السُّلطة السياسية المدعومة بالسُّلطة الدينية أم بلاغة المحو والاختلاف التي تنكشف في نصوص الحلاج؟

في المبحث الثاني الموسوم " الولاية وتفكيك مركزية المعنى في نصوص النَّفَرِيِّ " وكشفت وظيفة الولاية في النصوص المختلفة للنَّفَرِيِّ، وعلاقة الولاية بالنبوة. وقد قمت بتفكيك وظائف مختلف الفواعل في النَّصِّ المطوَّل من " مخاطبة وبشارة وإيدان "، فأبرزت الوظيفة الأنطوبلاغية لعيسى وللإمام المهديِّ وللأئمة المخاطبة وللعبد المتلقي للرؤيا، وعلاقة ذلك بالحقِّ وقسمة الحقيقة بين الفواعل المختلفة. وقد استندت إلى علاقات التشابه " الاستعارة " والمحاورة " الكناية والمجاز المرسل " للفصل في قسمة الحقِّ والحقيقة بين مختلف الفواعل. ثمَّ انتقلت إلى إبراز القدرة الأنطولوجية للوليِّ في نصوص النَّفَرِيِّ، باعتباره المتلقي للإشارات الإلهية والواصل بين عناصر السَّماء والأرض. وختمت بمقام عبد الله أو "عَبْدٌ بِلَا نَعْتٍ" ومدى إمكانية تحقيق المقام أولاً، ومعنى التحقيق ثانياً. وهدفت من خلال المبحث إلى تفكيك تركزات المعنى في نصوص النَّفَرِيِّ. وبالتالي معرفة مآل هذا التفكيك.

في المبحث الثالث الموسوم: " الإمامة وتفكيك ميتافيزيقا التصوف في النَّصِّ الأكبريِّ ": قمت بتفكيك الشبَّكة المفاهيمية عن الإمامة في نصوص ابن عربي، وما يجاورها من مفاهيم، النبوة والرَّسالة والولاية. وكشفت الوظيفة الأنطولوجية والأنطوبلاغية للإمام وأتباعه، الأبدال والأوتاد. وقد فكَّكت سلسلة الشبَّكة المفاهيمية للإمامة، بدءاً بالإمام الأعلى، الحقِّ مرورا بالحقيقة المحمدية وانتهاءً بالعالم، فكشفت إمدادات المعنى من أعلى " الحقِّ " إلى أدنى " العالم " عبر قناة الإمداد " الحَقِيقَةُ



المحمّدية". وقد استندت إلى الصور البيانية " الاستعارة والتشبيه والحجاز المرسل " في الكشف عن الأبعاد الأنطولوجية والأنطوثيولوجية للإمام الأكبر، محمد صلى الله عليه وسلم في العالم، وعلاقته بالأئمة الآخرين، خاصة من يسميه ابن عربي "حتمّ الولاية". واستندت إلى رسائل ابن عربي، خاصة كتاب " عنقاء مغرب في حتمّ الأولياء وشمس المغرب " الذي يحوي نصوصا سردية وواصفة عن الحقيقة الحمّدية ووظيفتها الكونية؛ وكذا الجزء الثالث من الفتوحات المكية، ومنه استنبطت التصوير الهندسيّ الرائع لتوزيع الأئمة في الأرض والسّماء، وإبراز وظائفهم الأنطولوجية والإلهية.

وفي ديوانه " تُرجمان الأشواق " وشرحه " ذخائر الأعلّاق " تتبعت مفاهيم الإمامة والرّسالة والنّبوة، ووظائف الإمام والنبى والقطب (عبد الله)، بين الديوان الشعريّ والنصوص الشارحة. ولما كان الديوان الشعريّ كاشفا لصورة المحبوبة باسمها أو بصورة بلاغية تحيل إليها؛ بخلاف النصّ الشارح الذي بدا كاتبها ولاغيا لكلّ الإشارات إلى محبوبة الشّاعر؛ فإنني ربطت المفاهيم السابقة بالكبت، وحاولت كشف وظيفة هذه المفاهيم في سياقات الكبت في النصوص الشارحة. كما حاولت كشف التناقض الذي ينعكس، عن غير قصد، بين ما يكبته النصّ، وما يعتمل بداخله. ثمّ حاولت إعادة تأسيس بلاغة تتجاوز الكبت ونقيضه، من خلال الربط بين مقتضيات البلاغة الشعريّة "تُرجمان الأشواق"، ومقتضيات بلاغة النصّ الشارح " ذخائر الأعلّاق".

استندت إلى مصادر ومراجع تخدم موضوعي. أولاها نصوص المتصوفة، الحلاج والنفريّ، وابن عربي. فاعتمدت على الديوان الشعريّ للحلاج وطواسينه. أما الديوان الشعريّ؛ فأبرزت من خلاله بلاغة العشق أو المحو التي تشغل داخل النصوص الحلاجية، ووضعتها في صراع مع البلاغة المقابلة، بلاغة السّلطة. أما نصوص الطواسين؛ فأبرزت فيها تأملات الحلاج النظرية في موضوع التوحيد. كما اعتمدت نصوص "المواقف والمخاطبات" و"المناجيات" و"الديوان الشعري" للنفريّ بما يخدم مشروع الكينونة الصوفية، ويجليها في النصّ والوجود. كما اعتمدت رسائل ابن عربي بما يخدم موضوع الإمامة. وقد اعتمدت رسائل ابن عربي التي حقّقها المحقّقان سعيد عبد الفتاح ومحمود محمود غراب،



وكذا "تَرْجُمَانُ الْأَشْوَاقِ" في طبعته الثالثة الصادر عن دار صادر، وشرحه "ذَخَائِرُ الْأَعْلَاقِ" للمحقق سبحان أحمد مروة. وكذا الجزء الثالث من الفتوحات المكية بما يخدم موضوع الإمامة.

أما بالنسبة للمنهج؛ فوظفت الكتب التي تخدم موضوع البلاغة التفكيكية ذات الأبعاد الأنطولوجية. وأهمها: كتب الفيلسوف جاك دريدا Jacques Derrida "الكتابة والاختلاف"، والكتب الشارحة لفكره النقدي. كما استعنت بكتب الفيلسوف مارتن هايدغر Martin Heidegger، "الكينونة والزمان" الذي ترجمه الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني، ودراسات هايدغر عن الشاعر هولدرلين، وكذا ترجمات عربية عن فكر هايدغر. كما استندت إلى كتاب "العمى والبصيرة" لبول ديمان "Paul De Man". ولأن النصوص المدروسة تحوي نظريات عميقة حول مسألة المعنى في النص الصوفي، فإنني اعتمدت عليها في عدة تحليلات، كي أجعل النص الصوفي يصف نفسه بنفسه. وفي الجانب النظري اعتمدت على كتب مصطفى ناصف، لأنه -في نظري- أكثر النقاد المعاصرين الذين أعادوا قراءة التراث البلاغي، وقدموا نقدا له. كما أنه اهتم ببلاغة الاختلاف عند المتصوفة، التي تخرج عن براديجم بلاغة السلطة ومقولاتها من تطابق ومماثلة ومشاكلة. فاستعنت بكتبه الوجه الغائب"، "دنيا من المجاز"، "اللغة بين البلاغة والأسلوبية"،

كما استعنت في مجال البلاغة التفكيكية بالترجمات الرصينة للنقاد حسام نايل لمقالات عن البلاغة المعاصرة، في كتابه "مقالات في البلاغة المعاصرة" و "مداخل إلى فلسفة التفكيك".

أقرّ أنّ النصوص الصوفية، ومهما قاربناها بعدة معرفية كثيفة، إلا أنّ معناها اللطيف سيظلّ زائعا بين ثقوب النسيان في أيّ دراسة. فما دام النصّ الصوفيّ ذوقيا، يتحدّث فيه أصحابه عن مشاهدات قلبية ومقامات عينية ارتقوا إليها، بمجاهدات نفسية عميقة؛ فسيظلّ أيّ جهد نقديّ يخطّ حرائط فقط لدروب متغيّرة، متحوّلة، ومتشعبة. "فَمَنْ ذَاقَ لَيْسَ كَمَنْ عَرَفَ" كما قال ابن عربي. ونحن في مقام المعرفة، نحكي صدى التجربة ليس إلا. عسى الصدى يحفز أسئلة جديدة، تشقّ دروبا معرفية جديدة في بحوث مستقبلية.



أقدم تشكراتي الخالصة لأستاذتي المشرفة، الدكتورة آمنة بلعلی علی توجيهاتها القيّمة. كما أقدم تشكراتي للجنة المناقشة التي تكبّدت عناء قراءة البحث وتقييمه.

والله وراء القصد



# الفصل الأول

تفكيك القوة في خطاب البلاغة العربية القديمة

## المبحث الأول: القوة وإنتاج المعنى في النص البلاغي القديم.

اهتمّ النقاد العرب المعاصرون بالنسق أو الأنساق التي تتحكّم في إنتاج الدلالة والمعنى في التراث العربيّ. وتحتكم كلّ دراسة عن النسق حسب الفيلسوف فتحي المسكيني إلى الميتافيزيقا، رغم ما قد تلقاه الفكرة من معارضة بعض القراء، على اعتبار الميتافيزيقا نسقا للتفكير الغربيّ من اليونان إلى العصر الحديث، وليست نسقا للتفكير في علوم العربية. لكن الفصل بين الميتافيزيقا الغربية - حسب الفيلسوف فتحي المسكيني - والقول أنّ علوم العربية كانت بمعزل عن التأثير الميتافيزيقيّ في علوم العربية، النقد والنحو والبلاغة واللغة، هو ضرب من التعسف الفكريّ. فالعربية هي الوسط التاريخانيّ بين اليونانيّ واللاتينيّ حسب فتحي المسكيني؛ بل هي المعلّمة الميتافيزيقية للاتينية<sup>(1)</sup> فتكون العربية بعلمها المختلفة، اللغة والبلاغة والنقد حقلا للاشتغال الميتافيزيقيّ وفق وجهة النظر هذه. و"مادام أتفق أنّ ما نقصده بالميتافيزيقا ليس مذهبا أو فرعا خاصا بالفلسفة بل البنية الأساس للكائن في كليته، وذلك بالقدر الذي يكون به هذا الأخير مقسّما إلى عالم حسيّ وعالم غير حسيّ وحيث أنّ هذا الأخير يحدّد الأول."<sup>(2)</sup>؛ و تشتغل الميتافيزيقا ضمن منطق الثنائيات: عالم حسيّ / عالم غير حسيّ، روح / جسد، عقل / جنون... إلخ. وإذا اعتبرنا أنّ الميتافيزيقا كبحث فلسفيّ حثيث عن كلّ ما له علاقة بالكائن، وتحدث كلّ اللغات الكونية؛ فإنّ فكرة كونية الفلسفة تتعارض مع ما أعلنه هايدغر ب"أنّ الغرب وأوروبا وبالنظر إلى ماهو أعمق في مسارها التاريخي، وحدهما فلسفيان بالأصالة"<sup>(3)</sup> وبالتالي يستحيل استضافة الميتافيزيقا في اللغات الأخرى. بينما يرى الفيلسوف التونسيّ فتحي المسكيني إمكانية استضافة الفلسفة الغربية - أو الميتافيزيقا - في اللغة العربية واردة. بل من حقّ اللغات استضافة المفاهيم الفلسفية والحوار معها. ف"الضيافة الكونية هي حقّ "الغريب" في المرور في أفق العالم الذي يزعم دازاين ما أنّه يسكنه وحده."<sup>(4)</sup> إذن كان التراث الفلسفيّ العربيّ حقلا مستضيفا للتفكير الميتافيزيقيّ؛ بل اشتغلت الميتافيزيقا بمبادئها الأساسية في هذا التراث، مثلما سأفصّله لاحقا في التراث البلاغيّ العربيّ.

<sup>1</sup> - يراجع: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، ط1، دار الجديدة، 2012، بيروت - لبنان، ص 30.

<sup>2</sup> - مارتن هايدغر: الفلسفة، الهوية، والذات، تر: د. محمد مزيان ود. محمد سبيلا، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2015، ص75.

<sup>3</sup> - م.ن، ص13.

<sup>4</sup> - مارتن هايدغر: الكينونة والزمان، ص33.

إنّ افتراض أنّ البلاغة العربية - الفرع المعرفي التراثي الذي أدرسه - تشتغل ضمن النسق الميتافيزيقي، يعني أنّها بهذا المنظار مؤسّسة ميتافيزيقية<sup>(1)</sup> وككلّ مؤسّسة فإنّها تشتغل ضمن سلطة إنتاجية، تكون فيها السلطة المنتج والبلاغة العربية هي المنتج؛ أي تتحوّل البلاغة العربية إلى خطاب للسلطة الميتافيزيقية. فالسلطة تُنتج المعرفة البلاغية والحقيقة والأفراد المنتجين لها والمتلقين لهذه البلاغة "إنّها -السلطة- تنتج مجالات من الموضوعات (الأشياء) ومن طقوس الحقيقة. فالفرد والمعرفة التي يمكن أن نكوّنهما عنه. هما من فعل هذا الإنتاج."<sup>(2)</sup> إذن نفترض وفق هذا التصوّر أنّ البلاغة العربية القديمة نظامي المعنى والحقيقة فيها منتوجات للمؤسّسة الميتافيزيقية. وهو ما نحاول تحلّيته في التراث البلاغيّ القديم.

### 1- تجلّيات القوة في خطابات المعرفة التراثية:

يرتبط الثالث الرغبة والقوة والعنف في أيّ فعل إرادة. وهو ما يلخصه مفهوم إرادة القوة حسب فريدريك نيتشه FRIEDRICH NIETZSCHE؛ "إذ فعل الإرادة هو التطلّع نحو شيء ما. وما تعنيه القوة يعرفه الكلّ (...). إنّها إعمال للسيطرة وللعنف. وهذا تكون إرادة القوة وبكلّ بساطة الرغبة في السلطة."<sup>(3)</sup> وبالتالي يجتمع النقيضين الرغبة وما تعنيه من اختيار وحرية، والقوة وما تعنيه من إرغام وسيطرة. ولا يهمنّا في هذا السياق الفروق بين القوة النيتشوية والسلطة الفوكوية؛ لأنّهما وجهان لعملة السيطرة الواحدة.

ربط مصطفى ناصف القوة بنشأة الصراع الذي عرف منذ الأمويّ. ف"لفظ القوة إذن نشأ في معمعة الصراع الاجتماعيّ بين الأجناس والصراع بين الفلاسفة والأدباء ومحبي اللّغة."<sup>(4)</sup> وبالتالي لم تكن النصوص ضمن هذا السياق بريئة من أيّ صراع. بل كانت منتوجات للقوة وتحمل آثار القوة بداخلها في الآن ذاته.

<sup>1</sup> - يراجع: عبد العزيز بومسهولي، الشعر الوجود والزمان - رؤية فلسفية للشعر، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص97.

<sup>2</sup> - الزواوي بغورة، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشال فوكو، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2000، ص238.

<sup>3</sup> - مارتن هايدغر، الفلسفة، الهوية، : محمد مزيان، تقديم : محمد سبيلا، ط1

<sup>4</sup> - مصطفى ناصف، الوجه الغائب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1993، ص40.

وقد تجلّى آثار القوة في جلّ نصوص البلاغيين بدءاً من القرن الثالث الهجريّ، في نصوص البلاغة العربية والنقد العربيّ وعلم اللّغة. وقد درس مصطفى ناصف التراث البلاغيّ القديم في القرنين الثاني والثالث، وربطه بالسياق المنتج له، أو بالمناخ الاجتماعيّ والسياسيّ المهيمن في الثقافة العربية آنذاك. أو لنقل ربط النصّ البلاغيّ بالقوة. وقد تكرّر ورود مصطلح المناخ الاجتماعي والسياسيّ في دراسات ناصف. والطريف في هذه الدراسات أنّه ربط بين مصطلحات ومفاهيم بلاغية ولغوية ونقدية شائعة في القرنين السّابقين، بالسياق المنتج لها. ويقصد بمصطلح المناخ السّائد عناصر القوة الاجتماعية والسياسيّة السّائدة آنذاك، في عصر يتّسم بالاضطرابات بين مختلف الفرق والصراعات السياسية وخطر الشّعوبية. وقد أنتج هذا المناخ المضطرب خوفاً على الثقافة العربية. فأنّج الخوف انكفاءً على الثقافة المحليّة، كشكل من أشكال الهروب.

وتمثّل السّفسطة اللّغوية حسب ناصف أرقى أشكال هذا الهروب. ولعلّ الجاحظ أبرز أئمة العربية الذين نحوا نحو ما يسمّيه ناصف بالسّفسطة اللّغوية. إذ أنّ نصوصه حسب ناصف تنشُد اللّذة والمتعة وراء كلّ صناعة بلاغية. وتحتفي بالالتباس في الأساليب، واختلاط الحقّ بالباطل. وتستحسن ورود الكذب في المناظرات والجدالات. ويستدلّ على ذلك بالأسلوب المعروف عن الجاحظ: "تقبيح الحسن وتحسين القبيح"<sup>(1)</sup> فتغدو اللّغة من هذا المنظار غاية في ذاتها أولاً. ثمّ تبدو شكّيّة ملتبسة غير قطعية، لا يربّجى الحقّ منها ثانياً.

يفسّر ناصف هذا الانكفاء اللّغويّ في نصوص الجاحظ، بانعدام الالتزام والقيمة. فبالنسبة للالتزام لم يقف الجاحظ موقفاً حقياً إزاء التيارات في عصره، و" يبدو أنّ كتاب البيان والتبيين ألف، لخدمة كلّ الغايات وتزكية كلّ التيارات."<sup>(2)</sup> وقد انكشف هذا الالتباس وكشفت ألفاظه المستعملة، وهذا ما يسمّى وقوفه على اللّغة بأبشع النّعوت، إذ كان لا يميّز في استعمال الألفاظ بين نور وظلمة، أو بين

<sup>1</sup> - مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص 19.

<sup>2</sup> - م.ن، ص 20.



حقّ وباطل، أو بين رؤية وضباب، أو بين اعتدال وإسراف، أو بين كذب وصدق.<sup>(1)</sup> فالاحتفاء بالالتباس في عالم اللّغة، هو ما ينعكس ويعكس التباس موقف الجاحظ من أحداث عصره.

أستشف من تحليل ناصف مرآوية؛ بين عالم اللّغة والعالم الذي يعيش فيه الجاحظ. إذ ينعكس التباس المواقف من خلال اللّغة. كما أنّ عالم اللّغة يحمل آثار العالم الخارجي بداخله، في تبادل مرآويّ جليّ. ويفضي أسلوب تحسين القبيح وتقبيح الحسن، إلى انحاء الحدود بين الضدين القبيح والحسن. وبالتالي فإنّ تختلط القيم، ولا يجد التفكير المستقيم نصيرا له. فيغلب جو الدعاية على الثقافة<sup>(2)</sup>

يكشف كتاب " البخلاء " حسب ناصف عن تخليّ الجاحظ عن التزام المثقف، إذ ينتقل بين التحليل الذهنيّ لفكرة، وبين طرافة نادرة، وغرابة أعجوبة. فهو حسب ناصف " يريد أن يسخر من كلّ شيء أو كلّ اهتمام. يريد أن يعطي لكلّ اهتمام وجهها. يريد أن يجعل المثقف في القرن الثالث قادرا على أن يشارك في كلّ ملعب، طورا يتمتّع بالحجة، وطورا يتمتّع بالحيلة وطورا يخلق من الأخبار أو الأفكار ما يشبه النادرة العجيبة."<sup>(3)</sup> فيجعل بهذا الأسلوب الجدّ صنوان الهزل، الحماسة صنوان الرجاحة، العبث صنوان الالتزام. فكلّ هذه المتضادات تجتمع في نص " البخلاء ". فأين التزام المثقف وسط هذا الضجيج من المتضادات؟

التزم الجاحظ بالحجة والحيلة والنادرة معا. ولكن من يلتزم بها جميعا، لا يلتزم بواحدة على حدى. فتعدّد مراكز الاهتمامات يضعف التمرکز حول اهتمام بعينه. فيصحّ على الجاحظ قولنا: " ناقد بلا وصف " .

وترتبط قضية الالتزام بقضية الصدق. وقد اختلف الدارسون حسب ناصف في تعريف الصدق. فهناك من يربطه بأهداف مرتبطة بالمعتقد، وفئة يربطونه بأهداف مرتبطة بمنطق العقل، وفئة يربطونه بالعرف ومقتضياته<sup>(4)</sup> ومدار الأوجه الثلاثة من الصدق علم الكلام و علم اللّغة والأدب. أما الصدق

1- م.ن، 22

2- م.ن، ص206.

3- م.ن، ص9.

4- مصطفى ناصف، اللّغة بين البلاغة والأسلوبية، النادي الأدبي الثقافي، جدة،-المملكة العربية، 1989، ص100.

عند الجاحظ فهو مطابقة الكلام لاعتقاد المتكلم والواقع<sup>(1)</sup> ولا يخفى ما في المطابقة من تثبيت للمعتقد في ذهن المتكلم وتثبيت للمعتقد في الواقع. فتثبت المطابقة بشكل مضاعف؛ للذات المتكلمة نحو معتقدها، وللمعتقدها في الواقع. فتبرز النظرة السكونية إزاء المفاهيم "المعتقد، الواقع، الذات المتكلمة" من جهة. وتتغافل هذه النظرة السكونية التعارضات المذهبية في عصره من جهة أخرى. فقد شاع الكذب والنفاق والتستر. وبالتالي يمكن فهم تأكيد الجاحظ على المطابقة بين المعتقد والواقع كردة فعل إزاء التعارضات والاختلافات التي عرفت في عصره. ثم إن الصدق - حسب الجاحظ - يفترض التزاما ثابتا للمتكلم إزاء معتقده. بينما يكشف واقع عصره أنه جملة تعارضات في كل الاتجاهات، وأن صفاء الواقع والمعتقد ضرب من الرومانسية الفكرية. فكيف يمكن تحقيق الالتزام بالصدق في عصر ملتبس لا يصدقك بشيء؟

لم يكن تعريف الصدق لدى الجاحظ ومن سار على رأيه، سوى ردة فعل عاطفية، إزاء الخوف من الغموض الحاصل في الآفاق وفي الأنفس. ف"إن السؤال عن الصدق كان ردا واضحا على الأزمة بين الفرد والمجتمع. والأزمة بين الفرق والأحزاب. والأزمة بين علماء الكلام وعلماء اللغة. فضلا عن الأزمة بين الفلاسفة من جهة، وهؤلاء وأولئك من جهة ثانية."<sup>(2)</sup> فلا يمكن الحديث إذن عن الالتزام بالصدق، في ظلّ التناحر بين مختلف هذه الفروع المعرفية في عصر الجاحظ. إذن لا تخلو المطابقة من التعسف الفكري. فلم يراع الجاحظ تباين أضرب الصدق، بين الفلسفة وعلم الكلام والشعر. فلكل مجال من المجالات السابقة مفهومه للصدق. ولا يخلو ردّ المفاهيم المتضاربة إلى مفهوم واحد، من قسرية ميتافيزيقية وسلطوية.

لم يكن هاجس المطابقة مقتصرًا على علم البلاغة؛ بل شمل مختلف الفروع المعرفية، علم اللغة وعلم الكلام وعلم التفسير. إذ احتفت كل هذه الفروع المعرفية بالأصول؛ فلا يخلو فرع معرفي من التقسيمات إلى أصول تتفرع إلى فروع. وتهدف كل الدراسات إلى ردّ الفروع إلى الأصول. ففي علم اللغة، باب الاشتقاق استهدف المعنى المشترك بين المشتقات عند الخليل وسبويه وابن جني. وفي علم البيان، باب

<sup>1</sup> - م.ن، ص152.

<sup>2</sup> - م.ن، ص152.

الصور الأسلوبية انتصر المعنى الحقيقي على المعنى المجازي في الاستعارة عند مختلف النقاد. وفي علم الكلام انتصرت الغلبة وهزيمة الخصوم على الجدل العقلي الهادئ. وفي علم التفسير انطلق المفسرون من هاجس الوصول إلى مقصد كلام الله. فشكّل المعنى الحقيقي الافتراض القبلي الذي سعى المفسرون إلى إنجازه.

تَنشُد مفاهيم الحقيقة والغلبة والمعنى المشترك والدلالة المقصودة والقصد كلّها الوصول إلى الأصل الواحد الجامع. ويتحكّم فيها منطق التشابه والتطابق والتماثل. و يمثّل التطابق والتماثل النسق الذي يشتغل في كلّ هذه الحقول التي تبحث عن توحيد الأصول.

تكشف في الدراسات اللغوية، حقل فقه اللغة، ثقافة التشابه والمطابقة والتماثل في باب الاشتقاق اللغويّ عند ابن جنيّ. والجدير بالذكر أنّ دراسات ابن جني عن الاشتقاق، تندرج دوماً ضمن مناخ الصراع والخصومة. فكان القصد الدفاع عن اللغة العربية، وردّ الوهن والضعف عنها. إذ يربط ناصف بين مقصد ابن جنيّ الذي يعلنه في قوله المشهورة " **قوة اللفظ وقوة المعنى** "، وبين إرادة القوة المتحكمة في هذا المقصد. فتمثّل دراسات ابن جني ردة فعل على من نعتوا العربية بلغة العشق ودارسيها بالعشاق الذين يكرّرون عشقهم اللغويّ، دون أن يحملوا جديداً<sup>(1)</sup> و تتسم لغة العشق بالعواطف المحمومة، فالضعف أمام موضوع العشق، فتكرار الضعف. وبالتالي تكون اللغة منزوعة القوة. إذن وجب إسناد القوة إلى العربية لدفع التهم السابقة بدفع الضعف المرتبط بالعشق عنها. فيتحقّق انتصار العربية على أعدائها. إذن تتحكّم القوة والغلبة والصراع، أولاً في صياغة مقصد ابن جنيّ؛ وثانياً في صياغة نص ابن جنيّ. ويندرج التشابه والمطابقة والتماثل ضمن سياق الصراع والقوة. أو لنقل: هي مفاعيل الصراع وأدواته.

يعتمد منهج ابن جنيّ في دراسته للاشتقاق على ثلاث أدوات: أداة رياضية في استقراء الصور اللفظية الستة المستخرجة من الصورة الأصلية، وأداة استقرائية تصنيفية، في تصنيف المشتقات إلى مواد

<sup>1</sup> - م.ن، ص40.

سداسية، وتأويلية في استنباط المعنى العام المشترك بين الصور اللفظية السداسية<sup>(1)</sup> فالمنهج رياضي عقلي ويتعداه إلى التأويل الدلالي.

ولنأخذ مثالا<sup>(2)</sup> عن مادة "كلم": (ك ل م)، (ك م ل)، (م ل ك)، (م ل ك)، (ل ك م)، (ل م ك). فمَلَك = + القدرة + الاستبداد بها، وكَلِمَ = ما ينطق باللسان مفردا أو تركيبا، وهو أكثر قربا من لَكَمَ = وهو الضرب باليد مجموعة الأصابع. ومن هنا استنبط ابن جني سمة القوة والشدة المميزة للمادة "كَلَمَ". يلاحظ المتأمل في المواد الاشتقاقية السابقة أن سمي الشدة والقوة ليستا متوفرتين دوما. فمادة "كَمَل" = + الإتمام + اللين + التعاون. لأن الكمال لا يتأتى بالقوة والشدة، بقدر ما يتأتى باللين والمرافقة. ثم إن "كَلَمَ" أيضا لا تعني ضمّ المفردات والتراكيب بقوة، بل بسلاسة ورهافة. وحتى لو أخذنا بالقوة والشدة كمعنى عام جامع لكلّ التقاليب السابقة إلا أن القوة في الكلام تختلف عن القوة في الملك. لكن ابن جني يأخذ بالمعنى العام المتشابه بين كلّ التقاليب. "فالقوة والشدة حاضرتان في البنية الدلالية في كلّ التقاليب الستة كما هو ثابت في المعاجم العربية؛ بيد أن قوة الكلام، ونطقه تختلف عن قوة الملك والملاكمة، وقوة العجن، وقوة تمام الشيء وكماله."<sup>(3)</sup>

أهمل ابن جني المعاني المختلفة التي لا تخدم المعنى العام الذي رسمه. ففي مادة علم يشتق منها اسم الهيئة "عالم" بزيادة مفيدة، ولكن هذه الزيادة أدّت إلى الاختلاف بين المادة والهيئة حسب السيوطي. ثم إن ابن جني أهمل في مادة جبر ما لم ينسجم مع المعنى العام<sup>(4)</sup> وقس على ذلك باقي المواد الاشتقاقية. أقصى ابن جني الاختلاف، لأنّ الهدف من نصه تحقيق الغلبة والانتصار للعربية على خصومها. والاختلاف يخيف ابن جني لأنّه قد يؤدي إلى تفكيك كينونة اللغة العربية. وبالتالي بدا الحلّ في تجميع التقاليب كلّها تحت معانٍ موحدة؛ ألا وهي: القوة والشدة. فكأنّ العملية أشبه بانتزاع اعتراف كاذب بالقوة من الجاني. فكذلك الأمر بالنسبة للتقاليب اللغوية التي ينتزع منها الاعتراف الكاذب. ويمتدّ

<sup>1</sup> - يراجع : د. عزيز عدمان، " الاشتقاق الأكبر بين لطف التفسير وتعسف التأويل - مقارنة في التراث اللفظي عند ابن جني"، مجلة عالم الفكر، ع 1، م 14، سبتمبر 2012، ص 20.

<sup>2</sup> - م. ن، ص 18.

<sup>3</sup> - م. ن، ص 19.

<sup>4</sup> - م. ن، ص 31.

الاغتصاب اللغويّ حسب الدكتور عزيز عدمان إلى جلّ التقاليب اللغوية<sup>1</sup>. إذن أقصى ابن جنيّ الاختلاف ليعلو التشابه والمطابقة والمماثلة، بين التقاليب والشئ الذي تدلّ عليه أولاً. وبين التقاليب المختلفة فيما بينها ثانياً.

يتجلى التشابه أيضاً في تقسيم ابن جنيّ للأبنية اللغوية إلى أبنية أصلية وأخرى فرعية. وتشتق الفرعية من الأصلية بزيادة حروف على الأبنية الأصلية، فتفيد المشتقات الجديدة التوكيد أو القوة. ف"إذا أردنا أن نضيف (قوة) خاصة زدنا في بعض الحروف على نحو ما نزيد في لفظ حشن فيكون اعشوشن، وعلى نحو ما نزيد في لفظ عشب فيكون اعشوشب، (...)، وفي كلّ الأحوال يقوى المعنى."<sup>(2)</sup> وقس على ذلك كلّ الأبنية اللغوية.

يفترض التصوّر السابق أمرين قبليين في التعامل مع الاشتقاق؛ أولاهما: تنشق كل الأبنية الفرعية من الأبنية الأصلية، مادامت تتشابهان في الحروف. وثانيهما: تؤدي الحروف الزائدة وظيفة التأكيد أو التقوية. وبالتالي يتحكّم التشابه في ردّ الأبنية الفرعية إلى الأبنية الأصلية. وتتحكّم المطابقة في ربط كلّ حروف الزيادة بمعنى واحد، ألا وهو القوة والتوكيد. "فإذا أردنا أن نضيف قوة خاصة زدنا في بعض الحروف على نحو ما نزيد في لفظ حشن فيكون اعشوشن، وعلى نحو ما نزيد في لفظ عشب فيكون اعشوشب (...). وفي كلّ الأحوال يقوى المعنى."<sup>(3)</sup> فالأبنية الفرعية تشترك دوماً في المعنى العام. وبالتالي لا تغيّر حروف الزيادة من المعاني الأصلية. بل تزيده توكيداً وقوة.

يقدم مصطفى ناصف مشاهمة حسية بين المعاني المستفادة بحروف الزيادة؛ وبين الأبنية الثلاثية الأصلية من خلال الميزان والكيل. ففي كليهما - الميزان والكيل - تبقى المواد الأصلية نفسها، ويرد الاختلاف في الزيادة والنقصان فقط بالميزان أو الكيل. والأمر نفسه بالنسبة للعمليات اللغوية من زيادة

<sup>1</sup> - م.ن، ص17.

<sup>2</sup> - مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص41.

<sup>3</sup> - م.ن، ص41.

ونقصان للحروف. حيث تقول إلى أشبه بميزان للكيل والوزن<sup>(1)</sup> فلا تنفي الزيادة فيهما التشابه في المادة الموزونة أو المكيلة حسب منطق ابن جني.

أهل ابن جني حسب ناصف المعانة النفسية التي تفيدها الفروق بين معاني الحروف. لأنه ركز على القوة والتوكيد اللذين نشأ في حقيقتهما في أجواء المناظرة<sup>(2)</sup> ومن اللطائف التي أوردتها ناصف عن إرادة القوة المتحكمة في المعنى العام المشترك بين المشتقات، ما ورد في مادة "س ك ن" من معنى السكين الذي سمي حسب ابن جني سكيناً من كثرة تسكين صاحبه له على رقبة الذبيحة. فيتساءل ناصف متهكماً: ليت شعري من أين لنا هذا السكون في الذبح؟<sup>(3)</sup> إن لم يكن ليا قسرياً للمعنى على رقبة التشابه.

تؤكد عقلية التشابه عند عبد القاهر الجرجاني من خلال أتباعه لدراسات من سبقوه في المجال اللغوي، سبويه وابن جني. وقد اتخذ الجرجاني حسب ناصف موقف المناظر الذي يبغى الانتصار على المخاطب، في تفسيره لكثير من الظواهر اللغوية في القرآن أو الشعر من خلال وظيفة التوكيد.

هيمنت وظيفة التوكيد في كلّ تحليلات الجرجاني للصيغ اللغوية الشعرية. "فالجملتان تنفصل الواحدة منهما عن الأخرى لأنّ مثليهما كمثل الشيء وتوكيده، وهناك صيغ غير قليلة في العربية يطويها عبد القاهر الجرجاني في سجل التوكيد. وهناك مقامات غير قليلة يمكن أن نفترض فيها حذفاً. لكن هذا الحذف إنّما أوتر لإعطاء شيء يشبه التوكيد."<sup>(4)</sup> فتؤول كلّ الظواهر اللغوية إلى عمليات توكيدية، دون الالتفات إلى الاختلافات بينها. وكأنّ اللغة صنوان القوة والشدة، وتبلغ عن ذلك بالتوكيد.

تؤكد عقلية التشابه السائرة من ابن جني اللغوي إلى عبد القاهر الجرجاني البلاغي، من خلال مصطلح العدول الذي انبنت عليه نظرية النظم عند الجرجاني. ويضرب ناصف مثلاً في قوله تعالى "

1- م.ن، ص.ن.

2- م.ن، ص.ن.

3- م.ن، ص.41.

4- م.ن، ص.44.

"واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" فقد حدث العدول عن صيغة متداولة "اشْتَعَلَ شَيْبُ الرَّأْسِ" إلى صيغة التمييز "اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" وهو ما يسميه العدول<sup>(1)</sup>

حدث العدول إذن من صيغة الفاعل إلى صيغة التمييز. وقد سار الجرجاني على نهج ابن جني - حسب ناصف - في اعتبار التوكيد هو الغرض من العدول. ف"لقد شغل عبد القاهر بمفهوم التوكيد الذي رأيناه عند ابن جني حينما يقول أننا نعدل عن صور وصيغ إلى أخرى للاتّساع والتوكيد."<sup>(2)</sup> فالعدول صيغة فرعية، وظيفتها التوكيد للصورة الأصلية.

سرى التوكيد أيضا في تحليلات الجرجاني للشعر. وقد استدلل ناصف بعدة أبيات شعرية حلّلتها الجرجاني في "دلائل الإعجاز".

إذ تجلّى غرض التوكيد مثلا في تفسير الجرجاني للحزن في بيت البحتري: "وكم ذدت عني من تحامل حادث وسورة أيام حزن إلى العظم."<sup>(3)</sup> فوظف تعبيره "أيام حزن إلى العظم" لتوكيد حزنه والتغلب على شكّ سامعه.

أنكر الجرجاني - حسب ناصف - الاختلاف الذي يشوب الحدث اللغوي. و"بدلا من الذهاب إلى أنّ اللّغة ربما تقوم في كثير من جوانبها على الإثبات الهشّ، ذهب عبد القاهر إلى أنّ اللّغة المثالية تقوم على التوكيد."<sup>(4)</sup> وبالتالي أراد إثبات المعنى بالقوة. و قد تسرّب التوكيد إليه من درس ابن جني اللّغوي. "وهناك صيغ غير قليلة في اللّغة العربية يطويها عبد القاهر في سجل التوكيد. وهناك مقامات غير قليلة يمكن أن نفترض فيها حذفًا. لكن هذا الحذف إنّما أوتر لإعطاء شيء يشبه التوكيد."<sup>(5)</sup> فورد الحذف بغرض التوكيد وعدول الصيغ بغرض التوكيد والتقديم والتأخير بغرض التوكيد ويمثّل التوكيد ضربا من أضرب ثقافة التشابه المهيمنة. بل يمثّل نموذجا من عقلية التجميع بالقوة لما قد لا يجتمع. لكن إنكار الاختلاف لا يعني عدم وجوده. فالإنكار ضرب من أضرب الإثبات في أحيان كثيرة.

<sup>1</sup> - م.ن، ص43.

<sup>2</sup> - م.ن، ص43.

<sup>3</sup> - م.ن، ص46.

<sup>4</sup> - م.ن، ص44.

<sup>5</sup> - م.ن، ص44.

فسر ناصف ظاهرة التوكيد عند الجاحظ والجرجاني والسكاكي وابن جني، بأجواء المناظرة السائد. فيندرج التوكيد ضمن مقصد الغلبة والانتصار على الخصوم. فيتصور هؤلاء السامع خصما عنيدا؛ سواء أكان السامع مناظرا أو متلق للشعر. ففي "جو المناظرة خيل إلى عبد القاهر أن سائلا وراءه بالمرصاد يعانده ويتحهم في وجهه أو يعترض عليه. ولا بد من التعامل معه وإرضائه. وكان هذا السائل مولعا بمبدأ الشك. فإذا قال قائل زيد كالأسد ثم قال زيد أسد انبرى السائل أمام عبد القاهر يريد أن يفرق أو يريد أن يتشكك أو يريد أن يعبث بالشعر واللغة عبثا خافيا آن الوقت للكلام المطمئن عنه."<sup>(1)</sup> وإن الكلام المطمئن هو التوكيد الذي يفحم السامع، ويحقق الانتصار والغلبة عليه.

لا تخلو نصوص عبد القاهر الجرجاني من مقصد الغلبة والانتصار. ذلك ما ينكشف في كتابه "أسرار

### البلاغة"

يقف الجرجاني دوما في كتابه "أسرار البلاغة" موقف الشك والارتياب من الشعر. ف"الشعر - عند عبد القاهر - يصنع شبها من الحق، وليس حقا، ويغشى رونقا من الصدق، وليس صدقا، ويستعين بالاحتجاج ولكنه احتجاج مخيل لا متعقل رصين، ويقصد أحيانا إلى القياس ولكنه كثيرا ما يكون قياسا برّاقا واضح التصنع."<sup>(2)</sup> فكل شعر متهم إذن حتى يثبت براءته. وأفضى هذا الاتهام إلى إدخال الجرجاني الشك والجدال بدل القبول والرضا عن الشعر في كتابه "أسرار البلاغة". "وهي أسرار التعامل مع الشك والقسوة والاعتقاد الباطني الذي لا يقاوم أن الشعراء غواة وأن الحياة تحتاج إلى التعاطف أو براءة الأطفال السذج."<sup>(3)</sup> والأسرار هنا ككل سر لها ظاهر هو تقنين الشعر، وباطن هو تفسير هذا التقنين، بالربط مع سياق المناظرات السائد، والجرجاني أبرع المناظرين في عصره. وشتان بين براءة الأطفال وشك الكبار. الأولى صافية مفصولة من أي مصلحة. أما الثاني فمشوه وجدالي ومصلحي.

انبت نظرية الشعر عند الجرجاني - حسب ناصف - ضمن مبدأي الأصول والفروع المعروفة عند المناظرة. ف"ليس أمام عبد القاهر بد من أن يزعم أن الشاعر قد يجعل وجه الخليفة أعرف وأشهر وأتم

<sup>1</sup> - م.ن، ص50.

<sup>2</sup> - م.ن، ص47.

<sup>3</sup> - م.ن، ص48.



وأكمل في النور والضياء من الصباح، فيستقيم له بحكم هذه النية أن يجعل الصباح فرعا ووجه الخليفة أصلا.<sup>(1)</sup> وبالتالي تحافظ هذه النظرية على أساسي الأصل والفرع، رغم إقرارها بإمكانية اتّصاف الفرع بوصف أقوى من الأصل. فقد يؤسّس الشعر لما هو أقوى؛ لكنه -أقصد الشعر- يبقى فرعا والواقع أصلا. فالأسس إذن باقية والحدود مرعية، واللعب متاح في أفق ما هو ثابت فقط من أسس.

وضمن الحدود المحددة سلفا-أصل وفرع- ارتبط الشعر عند عبد الجرجاني حسب ناصف بالمبالغة والادّعاء، وهما سمتا التخييل أو الإيهام<sup>(2)</sup> ويفتقر التخييل والإيهام للجديّة والحقّ والحقيقة.

وهو حال كلّ فرع ينأى بسماته عن الأصل. ويحافظ التوصيف بحد ذاته على أساسي الأصل والفرع في تقسيم السمات بين الواقع -الأصل؛ وبين الشعر- الخيال. فالأصل في السمات: الجديّة للكلام الواقعيّ، والخيال والإيهام للكلام الشعريّ.

انجرت عن تثبيت أساسي الأصل والفرع، متوالية من الافتراضات العقلية في تقييم التجربة الشعرية عند عبد القاهر الجرجانيّ. وتضع كلّها التجربة الشعرية في حقل المساءلات والجدالات والشكوك الخاصة بالمناظرات الكلامية. وبالتالي وضع الشعر ولغته في افتراض الإيهام إلى أن تثبت براءته. وقد تجلّى الإيهام حسب ناصف في مصطلح الاستعمال السيئ للغة. ف"كلّ ما عرفه عبد القاهر معرفة اليقين هو أنّ هناك ما يسمى باسم سوء استعمال اللّغة وعليه أن يهاجم دعوى سوء الاستعمال."<sup>(3)</sup> وتمّ الهجوم بتصنيف الشعر في رتبة الفرع والواقع في رتبة الأصل. كذا ارتبط الوصف الشعريّ بالتخييل والإيهام. وبمثالان- التخييل والإيهام- استعمالين سيئين للغة. ويكشف مصطلح سوء استعمال الشعر للغة أمرين: عدم الثقة باللّغة أولا. ثمّ الطابع الأدبيّ لاستعمال اللّغة ثانيا.

غابت عند معظم النقاد القدامى الثقة باللّغة وبقدرتها على كشف الوجود الإنسانيّ. إذ "افترض الجميع أنّ سوء استعمال اللّغة أوسع من الثقة الفطرية بها، والاطمئنان إليها، أو إلى الوجود كلّ من

1- م.ن، ص49.

2- م.ن، ص.ن.

3- م.ن، ص51.

خلالها.<sup>(1)</sup> وبالتالي حلّ التحييل والإيهام والكذب محلّ الكشف والتجليّ والرؤيا. بل حلّ انجذاب الوجود مكان انكشافه. وحلّ الثبات محلّ الاختلاف. فبدلاً أن يدفع الجرجانيّ بماهية الشعر إلى أفق إنسانيّ ووجوديّ رحب؛ خضعت نظرية الشعر عنده لتأثير أجواء المناظرات السائدة. فبدل أن يفهم ماهية الشعر في ذاته، أسقط أحكام العقل الكلاميّ، من شكّ وحقّ وباطل وإفراط على ماهية الشعر. و قد أشار الناقد محمد مشبال أنّ الحقيقة الشعرية عند النقاد القدامى أهملت دور الخيال الخلاق في إنتاج المعنى. فاقترنت على الحسيّة والمعاني المقبولة عقلياً، نتيجة تأثير أجواء المناظرات الكلامية<sup>(2)</sup>. وبالتالي همّشت، عن وعي أو غير وعي، إمكانيات لا حصر لها في خلق عوالم إبداعية خيالية للحقيقة الشعرية.

## 2- القوة وإنتاج المفاهيم البلاغية:

يعتبر البيان من المفاهيم المتشعبة لدى كتاب البيان العربيّ. ولعل مفهوم البيان لدى الجاحظ الأكثر اتساعاً وتشعباً، إلى درجة يستعصي على التحديد في أحيان كثيرة. ومردّ الأمر ظروف إنتاج كتاب "البيان والتبيين" الذي يحوي أهمّ مفاهيم الجاحظ البلاغية. فالقرنين الثاني والثالث عرفا صراعا بين مختلف الأحزاب السياسيّة والطوائف الدينيّة، بالإضافة إلى الحركة الفكرية النشطة في مختلف فروع المعرفة<sup>(3)</sup> وبالتالي انكشف هذا العالم السياسيّ والفكريّ في عالم النصّ الجاحظيّ، إذا استندنا إلى قراءة المفاهيم كعناصر قوة، تؤثر فيها الظروف الصانعة للعالمين، الواقعيّ والنصّيّ.

وردت مفاهيم مجاورة لمفهوم البيان كصناعة الكلام و فصاحة اللسان والمهارة ووضوح العبارة وظهور الحجة وخفة الروح والقدرة على الإفهام<sup>(4)</sup> فيبدو الاهتمام منصبا على المهارات اللغوية وظاهر العبارة وشكلها وروح الدعابة الذي يكتسيها، أكثر من الاهتمام بعمق الفكرة وباطن المحاجة العقلية. إذ

1- م.ن، ص.ن.

2- يراجع: محمد مشبال، البلاغة العربية والأدب، من صور اللغة إلى صور الخطاب، ط2، دار العين، مصر، 2010 .108

3- مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص69.

4- م.ن، ص70.

يكفي اجتماع السمات الخارجية السابقة، ليتحقق مفهوم صناعة الكلام أولاً؛ والإفهام كـمقصد من صناعة الكلام ثانياً.

قد توصلنا من قبل إلى غياب الالتزام والقيمة في نصوص الجاحظ حسب ناصف. ويعكس هذا الغياب أسلوبه المعروف "تَحْسِينُ الْقَبِيحِ وَتَقْبِيحُ الْحُسْنِ". ف" كلّ من يقرأ البيان مدقّقاً متأمّلاً يرى فطنة الجاحظ الغريبة إلى أنّ صناعة البيان في وسعها أن تقلب الأشياء عن وجوهها، أو أن تظهر الأشياء براءة أو جذابة وإن لم تكن واضحة محددة تماماً. <sup>(1)</sup> وبالتالي تفتنّ الجاحظ إلى تأثير الكلام في المستمع، فاهتمّ بصناعة مهارة الكلام. و تتوجّه مهارة الكلام إلى القلوب فتستميلها، وإلى الأسماع فتأسرها. وبالتالي تغلب عليها الوظيفة الانفعالية. أما المحاجة فهي صناعة عقلية، تحتاج إلى عقل راجح ومنطق سليم. وبالتالي تغلب عليها الوظيفة النفعية والحقيّة. فهل غابت صناعة العقل، الوجه الآخر للبيان في الشبكة المفهومية للجاحظ؟

توجّه الجاحظ حسب ناصف بصناعة الكلام إلى العامة وبصناعة العقل إلى الخاصة. ويغلب على العامة طابع الانفعال. وتغذّي الانفعال قوة الألفاظ وطلاوة الأسلوب وفكاهة الروح. أما الخاصة فيغلب عليها التدبر العقليّ. و"كتاب البيان للجاحظ كتاب ثريّ ماكر يومئ إلى أنواع متنافسة من الكمال، يومئ إلى الثقافة العامة التي تعتمد على الأشباه والتقريب، وترك الخوض في مجاهل التفصيلات، ويومئ قليلاً إلى الثقافة الخاصة وما يتكبد عشاقها من هزؤ وقرأ قليلين وغموض وعجز عن تحويل الحقّ والخير إلى واقع ملموس." <sup>(2)</sup> فتنتطبع الصناعة إذن بطابعين: بلاغيّ ينشد الاستمالة، وعقليّ ينشد الحقّ والحقيقة. أو لنقل: الصناعة ذات طابعين بلاغيّ وفلسفيّ. و تعتبر المعرفة البلاغية استمالة. وكلّ استمالة ميل وانحراف. أما المعرفة الفلسفية فحقّ وحقيقة. وكلّ حق حقيقة. وكلّ حقيقة تفضي إلى الخير. إذن أوقع الجاحظ نفسه في مَأْزَقِ ابِسْتِمُولُوجِيٍّ خطير: صناعة الكلام؟ أم صناعة العقل؟ أم إمكانية الجمع بينهما؟

<sup>1</sup> - م.ن، ص.ن.

<sup>2</sup> - م.ن، ص.71.

جمع الجاحظ بين الصناعتين " وكان يعلم أنّ صناعة الكلام من الممكن أن تنافس صناعة التفكير الدقيق. كان الجاحظ يعلم أنّ المجتمع في زمانه يذهب يمينا نحو صناعة الكلام، ويذهب يسرة نحو التأمل النزيه الحرّ الدقيق، ويظهر أنّ الجاحظ كان يرى أنّ التوفيق بين المطلبين أمر عسير."<sup>(1)</sup> وكيف يحصل التوفيق في عصر غارق في الصراعات والترف الماديّ؟ إذ تعطى الأولوية في هذا السياق لصناعة الكلام التي تدعمها الدعاية الرّسمية. وهو ما تجلّى في الوظيفة الامتاعية للغة عند الجاحظ كما سلف الذكر. فتحوّل صناعة الكلام إلى مهارات يكتسبها المتكلّم لاستمالة السّامع. ولكن المجتمع يحتاج أيضا إلى صناعة البيان والمعرفة معا<sup>(2)</sup> فكيف يمكن الترجيح لكفة على حساب أخرى؟

أشار ناصف إلى أنّ هناك من يشير إلى أنّ عنوان كتاب الجاحظ هو: " البَيَانُ والتَّبَيِّنُ " والتَّبَيِّنُ لفظ يشير إلى النّقد والتّحقّق<sup>(3)</sup> وبالتالي يوظف الجاحظ البيان بمعنى صناعة الكلام، والتَّبَيِّنُ بمعنى الصناعة العقلية. ووقع الجاحظ في مأزق المقاربة بين البيان والتَّبَيِّنُ؛ خاصة أنّ عصره يغلب عليه الذوق العام المائل إلى الترف والسّهولة. وبالتالي ترنّحت مفاهيمه بين مطالب الحياة الرغدة السّهلة، وبين مطالب الحياة العقلية الباطنية العميقة.

يكشف التناقض في كتابات الجاحظ، عن الصراع غير المحسوم، بين مختلف الملل والنحل كما أسلفنا الذكر. وقد أثر هذا المناخ المضطرب في إنتاج المفاهيم البلاغية. إذ توجّهت الإرادة السّياسية إلى ممارسة القوة لتجميع هذا الكمّ المتصارع. فأثّرت القوة السّياسية في كتاب البيان العربيّ. مما أثر على نفسية القراء ومزاجهم. فصنع هذا المناخ الصداميّ قراءا ينتصرون للمتعة والحماسة على حساب التحليل العقليّ العميق؛ لأنّ عامة القراء تعوزهم القدرة العقلية على التمحيص والنّقد. وقد انكشف هذا التوجّه في كتابات الجاحظ. إذ " لم يكن السّامع في نظر الجاحظ -دائما- فطنا يقظا راغبا في التأمل والتمحيص والمعاناة. التأمل والتمحيص والمعاناة صناعة أخرى مختلفة عن صناعة الكلام وحذاقتها. كان الجاحظ

<sup>1</sup> - م.ن، ص71.

<sup>2</sup> - م.ن، ص72.

<sup>3</sup> - م.ن، ص.ن.

سَيِّ الظن بالقرّاء، وكان يرى أنّ القرّاء محتاجون إلى من يتقرب إليهم، ويستهوهم دون أنّ يشقّ عليهم ويكلّفهم ما لا يطيقون.<sup>(1)</sup> والصناعة العقلية مما لا يطيقونه.

تأثّر الجاحظ بطريقة مختلف الفرق الدينية والأحزاب السياسية، التي تلجأ إلى صناعة الكلام أكثر من صناعة الحجج. فتخلط الحقّ بالباطل، قصد استمالة الجمهور وانتزاع تأييده. ف"هم يريدون الإبلاغ. وفنّ الإبلاغ أو صناعة الكلام يحقّق لهم من المكاسب ما لا يحقّقه العرض الموضوعي الأمين. هم إذن محتاجون إلى بعض العبث المعترف به، أو محتاجون إلى أن يلائموا بين آرائهم ومعتقداتهم من ناحية واستجابة الناس وقبولهم من ناحية ثانية."<sup>(2)</sup> أي حولوا أفكارهم من وجودها بالقوة في مذاهبهم، إلى سلعة رائجة بين الناس، ووسيلتهم صناعة الكلام. ومن هنا ارتبطت البلاغة بالاستمالة والبلوغ. وضعف في المقابل الحقّ وقوي الباطل، وتشوّهت الحقيقة. وقد أثر هذا المناخ الاجتماعيّ في كتابات الجاحظ. إذ تأثّر الجاحظ بطريقة هؤلاء، فمالت كفة مفاهيمه إلى صناعة الكلام، بدلا من صناعة العقل.

وضمن تأثير القوة صنع الجاحظ معظم مفاهيمه حول البيان والصناعة والفهم والإفهام والبلوغ وموافقة الكلام لمقتضى الحال.

يشكّك ناصف في وجهة مصطلحي الجاحظ " لكلّ مقام مقال " و " موافقة الكلام لمقتضى الحال". إذ يربط المصطلحان الكلام بمقام المتكلّمين؛ أي بخارج الكلام. وبالتالي تركز القوة في مركز خارج الكلام. ولكن اللّغة تؤثر أيضا في المستمعين والمقامات. فاللّغة حسب ناصف حدث قويّ، قد يغيّر الموقف، وقد يشوّهه، وقد يقلبه رأسا على عقب. وبالتالي يشكّك ناصف في مبدأ المطابقة بين اللّفظ ومقتضى الحال. لأنّ المطابقة تعني الموافقة والمواءمة. وهو ما يتناقض مع مبدأ القوة المتحكّم في علاقة الكلام بالمقام<sup>(3)</sup>. فمقام القوة هو إخضاع وسيطرة، وليس مطابقة وموافقة ومواءمة. وبالتالي يحرك

1- م.ن، ص73.

2- م.ن، ص73.

3- م.ن، ص73.

ناصر مركز القوة من المقام إلى الكلام. أو لنقل: من السياق إلى النص. فبتفكيك ادعاء تمرکز القوة في الخارج. فاللغة أيضا مركز للقوة.

ترتبط صناعة الكلام عند معظم كتّاب البيان العربيّ، وعلى رأسهم الجاحظ بالمواءمة والمطابقة. وإن كان التمايز والاختلاف موجودا في التراث العربيّ، إلاّ أنه كنز مفقود يصعب إيجاد. ف" تحت ستار المواءمة وخلابتها يستهوي الناس- كثيرا- الترابط بين الأشياء أكثر مما يستهويهم التمييز بينها. جلّ التراث البيانيّ الذي نتعامل معه لا يناصر فكرة التمييز مناصرة صريحة. نحن ما نزال نعشق التناظر بأكثر مما نعشق التفريق."<sup>(1)</sup> و نجد التناظر والمواءمة في كلّ أبواب البيان، من صورّ وبديع وأساليب. إذ تكررّ جامع الشجاعة بين الأسد والرجل في كلّ كتب البيانيين. وتكررّ جامع الكثرة بين رماد المنزل وكرم الرجل أو القبيلة عند جلّ كتّاب البيان.

اعتبر مصطفى ناصف الجاحظ ممن رسّخوا التشابه والمواءمة في صناعة البيان. فصناعة البيان عند الجاحظ لا تحفل بالتمييز في الصفة بين شخصين أو موقفين. فقول الواحد: هذا رجل شجاع وهذا رجل كريم، لا يستتبع أسئلة التمييز: كيف تميّزا بالصفتين؟ ومتى تميّزا بهما؟ وماهي المواقف التي ميّزتهما؟<sup>(2)</sup> فهناك أفق إثبات تصديقيّ يسبق صناعة الكلام، يستبعد التمييز والتفريق مع المقابل الضديّ للصفات. وبالتالي يحكم نسق التشابه والتناظر والمطابقة صناعة الكلام عند الجاحظ ومن أتى بعده، كما سنعاين عند الجرجاني والسكاكيّ.

تفضي صناعة البيان لدى الجاحظ إلى إنشاء هوة، بين صناعة الكلام والحقيقة؛ أي بين البلاغة والحقيقة. وهو ما يكشف خطورة ثقافة الجماهير والدعاية المرتبطة بها، والنتيجة التي تفضي إليها من تزييف للحقائق<sup>(3)</sup> وبالتالي تتحوّل البلاغة إلى صناعة للباطل لا الحقّ. واستمر هذا الانحراف إلى عصرنا؛ حيث التصقت صفات الزيف والدّعاية بخطاب البلاغة، خاصة بلاغة الجماهير.

<sup>1</sup> - م.ن، ص78.

<sup>2</sup> - م.ن، ص78.

<sup>3</sup> - م.ن ص79.

تعتبر المواءمة أو ما يسمى المشاكلة من أهم المفاهيم في الشبكة البلاغية العربية. ومنها تفتق مفاهيم مجاورة في المعنى كالبيان والتبيين والفهم والإفهام.. إلخ. فهي تكشف عن نسق مضمّر، ينتج كلّ المفاهيم البلاغية القديمة، اعتمدها كتاب البيان العربي، من الجاحظ إلى المتأخرين أبي يعقوب السكاكيّ وعبد القاهر الجرجانيّ. ولا تزال سائرة في التعليم المدرسيّ، خاصة في باب علم البيان. فقد دأب كتاب البيان على البحث عن الجامع بين طرفي الاستعارة، أو المجاز عموماً، وغالبا ما يكون دليلاً أو قرينة، محسوسة أو معقولة، تجمع الطرفين المجازيّ والحقيقيّ. فسارت صفة الشجاعة باستعارة الأسد ( رأيت أسداً، دخل الأسد)، وسارت صفة الكرم بكناية ( بيت كثير الرماد).

يَعْتَبِرُ ناصف أن انشغال السكاكيّ والجرجانيّ بالمشاكلة، ينطلق من افتراض الاثنين تشكيك السامع في الصفتين. وبالتالي تندرج المشاكلة وما يليها من مصطلحات " الصدق والأمانة والقصد"، ضمن قصد دفع التشكيك والريب. " وربما قيل أن عبد القاهر والسكاكيّ حاولا في جهد مرير الاستفادة والتنسيق بين الدلالة المتعلقة بالإشارة بوجه عام ودلالة الأشياء بذواتها التي سمعنا بها في حديث الجاحظ.<sup>(1)</sup> وهذا التنسيق بين الإشارة والشيء، تتحقّق المواءمة أو المشاكلة. فيحقّق الشاعر القصد، ويتحدّ اللفظ والمعنى، والسمع والقلب. فينجليّ الريب والشك في اعتقادهم.

تعتبر المشاكلة هي الوجه الآخر لمفاهيم التطابق والمماثلة والتشابه. وقد سيطرت على الرؤية النقدية ردحا من الزمن. سرت المشاكلة إذن في معظم المفاهيم البلاغية، خاصة ما تعلق بالصور البيانية. وقد نجح الجرجاني مثلا في تثبيت استعارة الأسد " رأيت أسدا" للدلالة على الشجاعة. أو لنقل: لقد نجح الجرجاني في صناعة المواءمة أو المشاكلة في المعنى. وقد سار الجرجاني والسكاكيّ على أثر الجاحظ؛ و" ربما قيل أن عبد القاهر والسكاكيّ حاولا في جهد مرير الاستفادة والتنسيق بين الدلالة المتعلقة بالإشارة بوجه عام ودلالة الأشياء بذواتها التي سمعنا بها في حديث الجاحظ.<sup>(2)</sup> فلفظة التنسيق تدلّ على محاولة إحداث الانسجام بين اللفظ ومعناه، وبين الإشارة وما تشير إليه.

<sup>1</sup> - م.ن، ص 81.

<sup>2</sup> - م.ن، ص 81.

وقد ارتبطت المواءمة عند الجاحظ حسب ناصف بمتعة اللّغة. أما عند الجرجاني والسّكاكيّ فارتبط بعسر الالتزام. فالأول حاول تعويض ثقل الكلام في الاعتزال بمتعة اللفظ ويسر المعنى. أما الجرجانيّ والسّكاكيّ فحاولا تأكيد الالتزام باتباع العرف في التسمية والاستمداد منه لبناء العلاقة بين الإشارة والمشار إليه<sup>(1)</sup> فتكون الغاية واحدة والدافعان مختلفين.

يلاحظ المتأمل في لغة النصّ البلاغيّ القديم والخطاب النقديّ لناصر، زاويتي نظر متعارضة في الخطاب الواصف لناصر حول اللّغة. فمن جهة يصف ناصف لغة النصّ البلاغيّ بالمتعة واللذة والالتباس واختلاط الحقّ بالباطل وامتعة الطرفة والبداهة. ومن جهة أخرى يفسّر ناصف هذه الوظائف اللّغوية المرتابة بربطها بسياقها المنتج؛ أي بعناصر القوة التي أسهمت في إنتاج هذه اللّغة. فالتعارض واضح بين لغة النصّ البلاغيّ، ومنهج ناصف في تفسير ذلك. أي بين نصّ بلاغيّ يستخدم اللّغة لذاتها، ونصّ نقديّ يبحث عن تأثير القوة في صياغة النصّ المتناقض.

### 3- البلاغة وسؤال الفلسفة: قسمة الحقّ والباطل

توصلنا إلى أنّ كتاب البيان العربيّ، في صياغتهم لمفهوم البيان، قد انتصروا لصناعة الكلام على حساب صناعة العقل. وقد اشتغل هذا الانتصار ضمن نسق التشابه والتناظر والمواءمة والمطابقة الذي حكم الثقافة العربية وأنتجها. ويقف هذا النسق في خصومة مع الحقّ والحقيقة اللذين تنشدهما أيّ صناعة عقلية، أو لنقل تنشده أيّ فلسفة. وبالتالي نشأ نسقان من المعرفة: بلاغيّ يعتمد صناعة الكلام، وفلسفيّ - علم الكلام - يعتمد صناعة العقل. فهل كانت البلاغة في خصومة وطلاق صريح مع الفلسفة في التراث العربيّ؟

انطلق مصطفى ناصف من افتراض تأثير الظروف السياسيّة والعقدية في ظهور البلاغة وتطورها وصناعة مفاهيمها. إذ "أنّ تاريخ البلاغة العربية هو تاريخ انطباع الحياة السياسيّة والاجتماعية والعقائدية على اللّغة العربية." <sup>(2)</sup> واستند ناصف إلى الوظيفة الأساسيّة التي اضطلعت بها البلاغة، ألا وهي حمل الصراع العقديّ من العالم الخارجيّ أو السّياق إلى عالم النصّ ولغته. والصراع ظهر في العصر الأمويّ. أما

<sup>1</sup> - م.ن، ص 81-82.

<sup>2</sup> - مصطفى ناصف، اللّغة بين البلاغة والأسلوبية، ص 12.



في العصور ما قبل الأموي؛ فلم يعرف الأدب الجاهلي ما يسمى بالبلاغة. وما ارتبط بالنص الشعري، خال من وظيفة الصراع والخصومة. إذن الوظيفة الأساسية للبلاغة لم تظهر بعد، نقصد وظيفة استمالة المستمعين. وحتى مفهوم السحر، لم يلق استحسانا لدى الشعراء في الجاهلية. إذن خليت وظيفة اللغة من قوة السحر والتأثير غير المعروف السبب<sup>(1)</sup>. وظلت تستبعد هذه الصفات من حقلها.

ارتبطت البلاغة في القرآن الكريم بتزيين الحجة وزيف النية. أي خليت من الحق والصدق. "وبعبارة أخرى أشار القرآن الكريم بوضوح إلى المفارقة بين القول الذي يغري الإنسان بالاستماع إليه والحق البريء من الزينة (...). فمسألة الفرق بين القول الذي يستميلك إليه دون أن يكون مخفوفاً بالحق والقول الحقيقي أو الصادق الذي لا يعجب أول الأمر وربما لا يغري الناس بالاستماع إليه هي خلاصة تفصيلات كثيرة."<sup>(2)</sup> فالشاهد في القول أن القول يكون بقصدين مختلفين، الاستمالة أو نشدان الحق. الأول وسيلته صناعة الكلام التي تحدثنا عنها سابقا. والثاني وسيلته الحجة الدامغة التي تمحو الباطل، لهذا ارتبط الحق في الوصف القرآني بالقوة المتغلبة على الباطل، في قوله عز وجل: "بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون" (الآية 18، سورة الأنبياء) والطريف في اللفظ القرآني أن الصراع بين الحق والباطل بدا صراعا بين كائنين حيين، والفاعل المنتصر في الصراع هو الحق. واتخذت حركة الصراع شكل قذيفة، تقذف من أعلى (الله) إلى أسفل (الباطل). وتستهدف القذيفة دماغ الباطل في قوله عز وجل "فَيَدْمَغُهُ"، بمعنى يغلبه. والدماغ من المشتقات المحاورة للفعل "يَدْمَغُ". ففي الفعل "يدمغ" رمزية بليغة، توحى أن الدماغ ساحة المعركة بين الحق والباطل. وفي ساحة الدماغ ينشط العقل. فيكون العقل سلاح الحق في معركته. ووسيلة العقل المحاججة والجدال. ولكن الحق في الآية ماهو إلا مجاز مرسل عن القوة الإلهية التي تمدّه بنور الحقيقة. فالعقل إذن الذي يطلب الحق في معركته مع الباطل، هو عقل منفعل وخاضع لإمدادات نور الحق الإلهي. وبالتالي يرتبط الحق في الآية بالمصدر الإلهي، بل هو تجلّ لاسم الله، الحق.

<sup>1</sup> - م. ن، ص 14.

<sup>2</sup> - م. ن، ص 8.

بالقياس مع القول الأوّل المقتبس من كلام ناصف، أستنتج أنّ البلاغة التي غايتها الاستمالة هي الباطل الوارد في الآية. ويتّسم الباطل بالميل عن الصراط المستقيم، أي الانحراف عن الحقّ. وتهدف البلاغة إلى استمالة القلوب وأسرّها، عن طريق صناعة الكلام. وقد لا توافق صناعة الكلام الحقّ والصواب. لهذا وصف القرآن الكريم لغتها بزينة القول وعدم موافقة اللفظ لمعناه والتشويه، في قوله عزوجل: " ومن النَّاس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألدّ الخصام" (الآية 204، سورة البقرة). فقد يستميلك المتكلم إلى صفّه بصناعة القول، وإن كانت دعواه باطلة. وما نلاحظه في الآية أنّ الاستمالة أتت مجاورة للخصومة. مما يعني أنّ سياق الصراع والخصومة هو ساحة توظيف بلاغة القول والاستمالة. فهل التقسيم ( بلاغة-باطل / حق-عقل) يحافظ على حدوده الصارمة، من خلال ما يكشفه تاريخ البلاغة العربية القديمة؟

ارتبط ظهور البلاغة العربية حسب ناصف بحاجة الفرق السياسية والعقدية في العصر الأمويّ إلى إقناع النَّاس وحشد تأييدهم. وقد أورد ناصف قصة طريفة عن الحجاج بن يوسف الثقفيّ الذي عرف بفصاحته وقوة بيانه وحسن تخلصه بالحجة إلى درجة أن الزاهد مالك بن دينار يختلط عليه الحقّ والباطل فيما يخصّ الحجاج. فيقول: "ربما سمعت الحجاج يخطب ويذكر ما صنع به أهل العراق وما صنع بهم فيقع في نفسي أنهم يظلمونه. وأنه صادق لبيانه وحسن تخلصه بالحجج."<sup>(1)</sup> فتكشف المقطوعة إذن عن كيفية تمكّن الحجاج من قلب الحقائق رأساً على عقب. فبينما كان الحجاج ظالماً أصبح مظلوماً، وبينما كان كاذباً أصبح صادقاً. ويعود الفضل إلى تمكّنه من صناعة البيان. ويعتمد البيان في هذا السياق على صناعة الكلام وحسن الحجة؛ أي: يجمع صناعة البلاغة وصناعة العقل. لكن مصطفى ناصف يذهب إلى أنّ غرض مالك بن دينار من المقولة هو الذمّ والهجاء؛ فحسبه "مثل هذه الرواية تدلنا على أنّ وصف الرجل بالبيان والحجة يقصد به أحياناً إلى الذمّ والريب على أقلّ تقدير. فالحجاج يوهم من يسمعه أنّه مظلوم ويوهمه أنّه صادق."<sup>(2)</sup> ومادامت اللّغة التي يوظفها الحجاج تمتاز بالإيهام وتزيين الباطل بالحقّ، فإنّ القول بالغرضين من مقولة مالك بن دينار صحيح، أي: لغة الحجاج إيهامية وصادقة في نفس الوقت،

<sup>1</sup> - م.ن، ص 13-14.

<sup>2</sup> - م.ن، ص 14.

مادام تأثيرها متحققاً في المستمع. وأيّ مستمع؟ مالك بن دينار الزاهد النّاشد للحقّ الخالص. فما بالك بتأثيرها على عامة الناس؟

ارتبطت البلاغة العربية بعنصر القوة المؤثر في صياغة خطابها ومقاصدها. ولما نشأت البلاغة العربية كما أسلفنا الذكر في جو الخصومة الذي انطلق مع العصر الأمويّ؛ فإنّ الخصومات المذهبية والسياسية أثّرت في صياغة الخطاب البلاغيّ. وقد أبرزنا أثر القوة في صناعة مختلف المفاهيم البلاغية بدءاً من عصر الجاحظ إلى لاحقيه. وطبيعيّ أن يكون مقصد تحقيق الاستجابة لدى الجمهور هو الغاية الرئيسية للبلاغة في مثل هذه الظروف. أو لنقل: تلعب الاستمالة المتوجهة إلى انفعالات وأحاسيس المتلقين الدور الأساسيّ في صناعة الكلام البليغ. وكلّ استمالة هي ميل بعواطف الناس إلى مقصد الخطيب، دون رعاية لحقيّة المقصد. وقد يجانب الميل الحقّ، ويقع في الباطل. الأمر الذي يجعل خطاب البلاغة يقف على طرف النقيض من خطاب الفلسفة. و"إذا كانت البلاغة تحفل بالمطابقة والاستجابة، فإنّ الفلسفة تعنى بالصدق أو الحقّ من حيث هو ولا تعنى بكيفية تقريبه إلى الناس وما ينتج عن هذا التقريب من آثار في صياغة الحقّ نفسه. فذلك شأن البلاغة وهدفها. ومن ثمّ أبدى الفلاسفة شيئاً غير قليل من إنكار صناعة البلاغة والبلغاء."<sup>(1)</sup>

يعد القرن الرابع حسب ناصف قرن الخصومة بين البلاغة والفلسفة، إذ عدّ الفلاسفة أنّ البلاغة لغة الأهواء فوقفوا في خصومة معها. بينما وقفت طبقة المتكلمين في موقف وسط بين البلاء من ناحية، والفلاسفة من ناحية أخرى.

يعتبر علم الكلام هو الصيغة العربية الإسلامية للفلسفة عند الغرب. ويتوّأ علم الكلام، بكلّ فرقه منطقة وسطى بين البلاغة والفلسفة. إذ أنه الوصلة بين البلاغة والفلسفة والدين. فهو ذو علاقة بالبلاغة لأنّه يهتم باستجابات الجمهور، إذ يسعى إلى استمالة عواطفهم. كما أنه ذو علاقة بالفلسفة لأنّه يناقش قضايا أنطولوجية وابستمولوجية على منوال الفلسفة. وذو علاقة بالدين لأنّه يناقش قضايا متعلقة بالإلهيات. "ويقال إنّ علم الكلام متميّز من الفلسفة لأنّه يعنى بوضع المقررات الدينية في إطار عقليّ أو

<sup>1</sup> - مصطفى ناصف، اللّغة بين البلاغة والأسلوبية، ص30.

فلسفيّ، ويقال إنّ المتكلمين يعنون بجمهور من الناس أوسع مما يعنى به الفلاسفة، يعنون بإقناع الخصوم على حين يعنى الفلاسفة من الناحية النظرية على الأقل بالحقائق دون النظر إلى هذا الخصم أو ذاك (...)»<sup>(1)</sup> وبالتالي يكون مجال اشتغال الفلاسفة العقل الخالص، ومجال اشتغال علماء الكلام صناعة الحجج من خلال اللّغة. ف" يحفل المتكلمون إذن بالجوانب اللّغوية ووسائل التأثير على حين لا يعنى الفلاسفة بشيء من ذلك، يحتاج المتكلمون إذن إلى المنطق من ناحية والبلاغة من ناحية أخرى، ويصالحون بين مقتضيات المنطق ومقتضيات استجابة الناس أو التأثير في نفوسهم، كان عملهم إذن وسطا بين الفلسفة من ناحية واللّغة الحرة من ناحية ثانية. وعرف المتكلمون بجودة الخطابة والبحث عن أصول البلاغة."<sup>(2)</sup>

يستخدم المتكلمون اللّغة إذن كوسيلة للتأثير على جمهور المستمعين. وتوافق اللّغة المؤثرة في جمهور المستمعين بلاغة الجماهير التي حددها البلاغيون، من إيجاز وسرعة بديهة وحسن التخلص بالحجة كما عند الحجاج بن يوسف الثقفيّ. وتولي هذه السمات البلاغية الأهمية لصناعة الكلام في أحيان كثيرة على حساب صناعة العقل. إذ تهتم بالشكل لا المضمون، باللفظ لا المعنى، بالتأثير لا الحق. فتقع اللّغة إذن أسيرة الشكل الخارجي الجميل، دون إيلاء العناية للمعنى الباطنيّ الجليل.

تحكّمت مقاصد الحياة في القرن الثالث الهجريّ حسب ناصف في تحديد الغاية من توظيف اللّغة؛ ألا وهي خدمة اللّغة للبلاغة السائدة والمهيمنة. " فقد كان التفرّيع يتمّ أحيانا عن طريق إذلال اللّغة إذا استعملنا هذه العبارة. ولم يكن تفرّيع المعاني خالصا للمعاني دائما."<sup>(3)</sup> فغالبا ما يحدث ليّ عنق اللّغة والتخلص بحجة دون مراعاة مدى مناسبتها للسيرورة العامة للكلام.

يضرب ناصف مثلا عن اللّغة البلاغية من الجاحظ، أحد أبرز معتنقي فكر المعتزلة. "فكتاب البيان والتبيين وهو غير منظم على الإطلاق، يدلنا على أن جمهور المعنيين باللّغة في القرن الثالث كانوا يتحدثون في مسائل أهمها ما يسمى باسم الفصل والوصل. وتصحيح أقسام البلاغة، وحسن الاقتضاب

1 - م.ن، ص32.

2 - م.ن، ص.ن.

3 - م.ن، ص36.

عند البداهة، ووضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة. وهذه كلها مباحث أشاع المعتزلة الاهتمام بها حقاً. ولكن كانت الزاوية التي تبحث فيها هذه النواحي هي زاوية البلاغة من حيث مطابقة بعض المقامات وتحقيق لبعض المنافع.<sup>(1)</sup> وتتنصر كل هذه التقسيمات للأنماط والأشكال على حساب عمق الفكرة وحقيقتها. وقد أثر في ذلك الجو العام السائد في القرن الثالث الهجري.

وقد فسّر ناصف في مقاله "بين بلاغتين" وفي كتابه "دنيا من المجاز" الأسباب السياسية التي أثّرت على البلاغة العربية. فقد قام النظام البلاغيّ بأكمله على مبادئ الصراع والجدال والغلبة. و"إذا اشتدّ الصراع بين الأفكار تجاوز الناس حاجة الأفكار ذاتها. وهنا يعنون بنمط من البحث يساعد بوجه من الوجوه على الغلبة أو تناسي الحقيقة أو الغضّ من بعض القيم."<sup>(2)</sup> أو بتعبير آخر: يهتمّ الخطاب البلاغيّ في مثل هذا المقام بالانفعال والحماسة على حساب الفكرة والحوار، وبالمظهر الخارجي للقول على حساب باطن الفكرة. وقد استجلى ناصف ذلك في مفاهيم البلاغة القديمة، الشائعة عند الجاحظ ومعاصريه ولاحقيه.

اعتبر مصطفى ناصف الجاحظ أهمّ من عزّز الغلبة للقيم السابقة. فقد أولى أهمية لمقامات المستمعين على حساب الحاجات النفسية للمتكلّمين، وللبیان والصناعة على حساب التفكير العميق. فهو - حسب ناصف - أهمّ من أزرى بالفلسفة من خلال عبارته الشهيرة: "ليس صعباً أن تكون فيلسوفاً، الأصعب أن تكون شاعراً". فمدار مفاهيمه "الصناعة، البيان، الطبع، البديهة، النسيج الافتتان باللغة والمتعة. وبالتالي أقام نظاماً بلاغياً في خصام مع الفلسفة<sup>(3)</sup>. وامتدّ هذا التفكير من عصره إلى عصور متأخرة.

ويندرج التأويل اللغويّ الذي استخدمه المعتزلة ضمن غرض ليّ عنق اللّغة والفكرة لمقصدتهم. فالأفكار عند المعتزلة بوجه خاص محتاجة إلى التأويل اللغويّ. وهكذا لا تسلم اللّغة لنفسها ولا تسلم

<sup>1</sup> - م.ن، ص 37-38.

<sup>2</sup> - مصطفى ناصف، "بين بلاغتين"، كتاب النادي الأدبي الثقافي، قراءة جديدة لتراثنا النقديّ، المجلد الآخر، جدة - المملكة العربية السّعودية، 1990، ص 384.

<sup>3</sup> - يراجع: م.ن، ص 385.

الأفكار لنفسها أيضا." (1) أي يغيب الإنصات لما تقوله اللّغة غائب. ويغيب الاهتمام بالتطوّر الذي يصيب اللّغة. ويعتبر المعتزلة بحدّ ذاتهم أصحاب المقولة المشهورة اللّغة ملك لمن يستطيع تأويلها (2) بل اللّغة في استسلام تامّ لمقصد المتكلمين.

أزرت مباحث المعتزلة بكيونة اللّغة العربية؛ إذ أهملت التطوّر اللّغويّ الذي يلحق طبيعة اللّغة. " وكأنّ القصد الأخير ليس هو توسيع اللّغة أو تعميقها أو إعطاؤها جانبا من الحيوية لم يكن لها من قبل. ليس هذا هو المقصود. فالمقصود شيء آخر هو ما يسمى بالبلاغة. وتأتي أبحاث اللّغة لا من أجل خدمة اللّغة بل من أجل خدمة مظاهر الحياة التي تحكم المجتمع في القرن الثالث." (3) ويسود الترف مظاهر الحياة في القرن الثالث هجريّ. وتهدف الدعاية إلى استمالة عاطفة الجمهور ليس إلا.

استجابات مختلف فرق المتكلمين للجو العام السائد. بل انتصرت حسب ناصف لحاجة العصر للكمال الظاهريّ على حساب الكمال الباطنيّ. ويتمثل الكمال الظاهريّ في صناعة الكلام. ويتمثل الكمال الباطنيّ في صناعة العقل أو الفلسفة. فقد انتصر المتكلمون-رغم أنّهم فلاسفة- وعلى رأسهم المعتزلة للمقاصد البلاغية المهيمنة في عصرهم. مما يكشف عن أزمة ثقافية في القرن الثالث الهجريّ. "فالبلاغة هي أوضح التعبيرات اختصارا للدلالة على أنّ القرن الثالث كان يعاني من أزمة شنيعة، كانت تعوزه وحدة الثقافة التي يماسك بها المجتمع. ولهذا علا صوت البلاغة وأصبح بعض الناس الذين أوتوا حظا واضحا من العلم في هذا الفنّ أو ذاك يحجلون أحيانا لأنهم لا يملكون من البلاغة مثل ما يملك آخرون لا يعترفون لهم بقدم راسخة في المعرفة." (4). فاستجابت البلاغة إذن لاحتياج توحيد كينونة المجتمع العباسيّ، المتضارب النحل والملل، والمختلف الألسن والثقافات.

#### 4- لغة البلاغة/ لغة الثقافة

يعتبر الخوف أهمّ انفعال صنع تاريخ الفلسفة حسب نيتشه. وتكون ردة فعل الأفراد والجماعات نحو موضوع الخوف بطريقتين مختلفتين. إما الهروب من موضوع الخوف، بالنكوس نحو الذات والانغلاق

1- م.ن، ص36.

2- م.ن، ص39.

3- م.ن، ص38.

4- م.ن، ص41.

داخلها. أو مواجهة الخوف بالتقبل والانفتاح عليه. وإن ردة فعل كتّاب القرن الثالث الهجريّ، هي رفض مواجهة الخوف من المعتقدات والاضطرابات المهدّدة حسبهم لكيان اللّغة العربية. وقد أنتج الخوف على كيان اللّغة العربية، انتصارا للثبات على حساب التطوّر، للقديم على حساب الجديد، للّغة البلاغة على حساب لغة الثقافة، للبلاغة على حساب الفلسفة.

يعلّمنا التحليل النفسي أنّ أيّ هروب من موضوع الخوف، ينشئ كراهية نحوه. وإنّ العلاقة بين البلاغة العربية القديمة والثقافة هي علاقة كراهية حسب ناصف. إذ تندرج حسبه ردود الأفعال البلاغية ضمن كراهية الثقافة ولغة الثقافة.

ويفسّر الخوف على كينونة اللّغة العربية اختيارات كتّاب البيان العربيّ، سواء أتعلّق الأمر بمنظومة المفاهيم البلاغية أو بوظائف هذه المفاهيم. أورد ناصف مثالا حيا عن التناقض الحاصل بين ثقافة العصر، والخطاب البلاغيّ المنتشر؛ من خلال شخصية الجاحظ. فالجاحظ - حسب ناصف - هو أكبر مثقفي البيان العربيّ الجامع لكلّ تناقضات العصر. فتجلى التناقض في شخصية الجاحظ؛ بين موسوعيته وإطلاعه على بحوث اللّغة؛ وبين آرائه التي تخطّئ من يخرج عن دلالة بعض الألفاظ المتعارف عليها. أو لنقل بتعبير آخر: جمع الجاحظ في شخصيته المعرفية بين منطق سيولة اللّغة وتطورها؛ وبين منطق ثبات اللّغة ودلالاتها. ويفسّر ناصف هذا التناقض في شخصية أهمّ كتّاب البيان العربيّ، بخضوع الجاحظ للبلاغة، التي تعني صناعة التقاليد والأعراف التي تقوم عليها اللّغة. بل ومنافسة هذه التقاليد والأعراف حيوية اللّغة وتدققها<sup>(1)</sup> ويعتبر هذا الخضوع للتقاليد ضربا من ضروب الانغلاق على الذات. ويفسّر الخوف هذا الانغلاق.

احتتمى أبناء القرن الثالث بمنطقة الثبات اللّغويّ، واعتبروها درعا أمنيا. لأنّ أبناء القرن الثالث مهما علا شأنهم من الثقافة يشعرون في قرارة أنفسهم بمودة البلاغة من حيث هي رغبة وسط التغيّرات الثقافية الدافقة في أن يروا اللّغة العربية ذات حظ من الثبات، يقاوم اضطراب الآراء والمعتقدات.<sup>(2)</sup> وكأنّ الآراء المختلفة والمعتقدات المتباينة ليست إثراء للّغة العربية. فالثبات حسبهم هو مقاومة للتغيّرات

<sup>1</sup> - م.ن، ص 44.

<sup>2</sup> - م.ن، ص 45.

الثقافية الحاصلة في عصرهم. وإنّ التغيّرات الحاصلة تشكّل خطراً حسبهم على وحدة كينونة اللّغة العربية. "وهكذا نجد تاريخ اللّغة العربية يتّصف في داخله بالتنازع بين قديم اللّغة وحاضرها، أو التنازع بين فكرة الجمهور والطبقة الخاصة، أو التنازع بين فكرة الجمهور والطبقة الخاصة. أو التنازع بين التطور والثبات."<sup>(1)</sup> وبين لغة القدامى والمحدثين، بين جزالة اللفظ وقوته، وبين غرابة اللفظ وجدّته. وهو الصراع الذي تجلّى بين أبي تمام ممثل تيار المحدثين والبحثري ممثل تيار القدامى.

رغم اختلاف جوانب الاهتمام بالبحث اللّغويّ بين مناصر لفنّ الشعر، ومناصر لعلم الكلام ومهتم بالمسائل العقلية المنطقية، إلا أنّهم التقوا في الإقرار بما هو أصليّ وما هو فرعيّ. وما يقبل دون تأويل وما لا يقبل<sup>(2)</sup> وقد تمّ الحسم في الصراع للعربية القديمة، أي للثبات على حساب التطور، وللغة البلاغية على حساب اللّغة الفلسفية. وقد وسمت العربية بالصراع بين لغة العامة ولغة الملوك، بين التلقائية والتكلف. فالبلاغة كانت تحمل في ذاتها هذا الصراع كما لم تحمله أيّ لغة أخرى<sup>(3)</sup>

تكشف المصطلحات البلاغية حسب ناصف عن ردة فعل خائفة من الثقافة الجديدة التي تشكّل تهديداً لكينونة العربية حسب ظنّ أبنائها في القرن الثالث هجريّ. ويسوق أمثلة عن الرفض الصارخ للثقافة من خلال مصطلحات بلاغية شائعة. من بينها مصطلح الغريب الذي يكشف عن التردّد في قبول تأثير الثقافة في اللّغة. وكذا مصطلح البديع لابن معتر. فكّلها تكشف عن الرغبة في تأمين العربية من خطر التغيّر الذي يلحقها من جهة. كما تكشف العجز عن مسايرة الجديد وتجاوز الثبات من جهة أخرى. فمصطلح الغريب مثلاً يكشف عن رفض الجديد ووسمه بالغريب، ومصطلح البديع عند ابن معتر يهتمّ بأساليب شكلية همّ الشخصية المتمدينة<sup>(4)</sup> فكلاهما يفصلان البلاغة عن الثقافة.

يعتبر مصطلح الغلو الوارد في كتاب "نقد الشعر" لقدامة بن جعفر، أهمّ المصطلحات الكاشفة عن الفصل بين اللّغة والثقافة حسب ناصف. إذ "كان الغلو نمطا من متعة الاستهتار بأولئك الفلاسفة. وانصرافا عما يستاهل التصديق والقبول، وانتصارا لدعاوي التخييل أو الإيهام، وأصبح مسرح

<sup>1</sup> - م.ن، ص 29.

<sup>2</sup> - م.ن، ص 56-57.

<sup>3</sup> - م.ن، ص 29.

<sup>4</sup> - م.ن، ص 50.



البلاغة هو مسرح التخفف من أعباء الثقافة والبحث عن المعرفة، وظهر استحسان التناقض وما إليه على نحو ما نرى في كتاب ( نقد الشعر).<sup>(1)</sup> فالسهولة تنتصر للترف الظاهري على حساب العمل الثقافي والفلسفي الشاقين. تشجيع الشعراء والبلغاء على السهولة وضرب من الاتجاه المعاكس للالتزام الثقافي أو الأخلاقي. أو لنقل البحث عن المبادئ اللاتقافية. ومن بين تلك المبادئ التي تشجع على فصل اللغة عن الثقافة والفلسفة.

يبدو عمل قدامة بن جعفر حسب ناصف مختلفا عن عمل الجاحظ. فالأول قام ببناء الأسس العقلية لفن المديح، ولصفتي السخاء والشجاعة. وحاول الاقتصاص من واقع الشعر، أي البلاغة. أما الثاني فحاول تثبيت الواقع البلاغي للشعر. إلا أن الاثنين يشتركان في الخضوع لمبادئ العصر، من إقرار بالأصول والفروع، ونأي باللغة عن الثقافة<sup>(2)</sup> أي أهما استجابا للغة البلاغية على حساب لغة الثقافة. ولأن المناخ السياسي قد أثر في المعرفة البلاغية ونصوصها كما سلف الذكر؛ فإن معظم الأساليب البلاغية المعروفة - حسب ناصف - قد خدمت الدعاية السياسية. وضرب مصطفى ناصف مثلا عن الأساليب البلاغية التي خدمت الدعاية السياسية من كتاب "البيان والتبيين". إذ يحتفي بخطباء الدعاية. وقد أورد مثلا حيا بأسلوب حسن التخلص من المواقف الصعبة " فقد سأل معاوية صحرار العبدي ما تعدون البلاغة فيكم؟ قال صحرار: أن تجيب فلا تبطئ. وأن تقول فلا تخطئ. وربما يكون معنى الجزء الأول من العبارة حضور البديهة حين يلم بك الموقف الصعب فتجد سبيلا للخلاص، وإن لم تكن أدوات الخلاص المشروعة بين يديك"<sup>(3)</sup> فيمثل الإيجاز وحسن التخلص وسرعة البديهة الممدوحة في البلاغة العربية القديمة، أدوات للدعاية السياسية. إذ تحقق الغلبة السياسية، كما تدعم السلطة السياسية بقوة اللغة البلاغية التي يختلط فيها الحق بالباطل.

وقد نما الإيجاز في خضم الدعاية السياسية، وأصبح ميزة مرتبطة بطبقة خاصة بأكملها. إذ أصبحت الطبقة الخاصة محتاجة إلى أن تتعلم الإسراع في الإجابة. والإسراع في الإجابة ربما لا يحق حقا

<sup>1</sup> - م.ن، ص52.

<sup>2</sup> - م.ن، ص54-55.

<sup>3</sup> - مصطفى ناصف، اللغة بين البلاغة والأسلوبية، ص17.

ولا يبطل باطلا ولكنه على كل حال قد يحقق منفعة." (1) وإن المنفعة مرتبطة بالتستر على مقاصد المتكلم ونواياه الباطنية. " وكان الإيجاز أوضح الوسائل إلى الأمن وتجنب الصراع بين المتكلم والمخاطب. وهو أوضح الوسائل إلى أن يختبئ المتكلم فلا يفصح عن كل ما في نفسه. وكأن نمو الطبقة الخاصة وتقاليدها يزكي على الدوام هذا الإيجاز." (2) بل يزكي التخلص السياسي والتستر الكلامي. مما يعزز غلبة المتكلم على المستمع. بل يقوّس إمكانية ثورة المستمع على المتكلم.

ومن هنا غدا تاريخ البلاغة العربية تاريخ امتلاك السامع عبر الإيجاز وجودة الابتداء وحسن التخلص. "ولكن ما نسميه باسم جودة الابتداء لا يعني أكثر من براعة المتكلم في أن يطرد من أذهان المستمعين بعض المسائل وأن يتسلط على عقل المستمع فلا يدرك كل ما حدث." (3) فالغرض من هذه الأساليب الاستحواذ على المستمع واستمالة قلبه. وبالتالي يقيه تحت سحر الكلام. " وكان وجود هذا الفن ونموه دليلا على أن مطالب أجزاء من المجتمع لا تعدو أن تكون امتلاك السامع دون أن يسأل المتكلم نفسه أكان محقا أم مبطلا." (4) وأنى له أن يسأل في جو الدعاية؟

يتعامل الناس مع ذواتهم بضربين: ضرب يهرب من ذاته إلى الآخر، وضرب يعتكف على ذاته ويشغل عليها بمجاهدة كبيرة. وإن ما يراه الإنسان في الآخر من صفات ما هو إلا انعكاس لصفات يجبها أو يكرهها في ذاته. فكراهية الآخر ضرب من كراهية الذات حسب الفيلسوف فتحي المسكيني كوجيطو الكراهية\*. ولأن العصر الأموي هو عصر استلاب الحكم وانتشار الاستبداد السياسي، فإن الغزل كضرب من المحبة للآخر والمهزاء كضرب من الكراهية للآخر، هما شكلان للهروب من آلام الذات في العصر الأموي.

1 - م.ن، ص.ن.

2 - م.ن، ص22-23.

3 - م.ن، ص20.

4 - م.ن، ص25.

\* مصطلح " كوجيطو الكراهية " للفيلسوف التونسي فتحي المسكيني صاغه على منوال مصطلح ديكرت " الكوجيطو " الذي يعني أنا أفكر إذن أنا موجود. ويقصد به فتحي المسكيني شعور الكراهية المنفشي بين الذات العربية. ويعتبر كوجيطو الكراهية حسب فتحي المسكيني ضربا من ضروب كراهية الذات وليس ضربا من المشاعر إزاء الآخر.

يتحوّل الشّعْر إلى وسيلة للتنفيس عن الانفعالات المكبوتة: تتحوّل بلاغة الشّعْر إلى مكان لممارسة الانزياح والتحويل للكبت السياسيّ عبر الهجاء. " ولم يكن الهجاء إلاّ متنفساً يصرف فيه الناس مشاعرهم أو آلامهم. ومن هنا اجتمعت أسباب كثيرة أدّت إلى توقير ما يسمى باسم اللّسان الحاد.<sup>1</sup> والّلسان الحاد تنفيس عن الألم إزاء الأوضاع السياسية المتردّية. "ذلك أنّ شؤون السياسة كانت تهتم بطبيعة الحال برضا الجمهور، فإما أن يدرك هذا الرضا بتحقيق المطالب العامة والمشاركة في الحكم، وإما أن تحوّل المشاعر إلى طريق آخر هو طريق البلاغة."<sup>(2)</sup>

ساهمت معظم المصطلحات البلاغية السّائرة عند كتاب البيان العربي بميل كفة الأساليب التي تخاطب العاطفة على حساب العقل، العرف على حساب الخيال، البلاغة على حساب الفلسفة، البيان على حساب العرفان. مما يكشف دوما الغلبة للسطح على العمق، للظاهر على الباطن، للحضور على الغياب، للوضوح على الغموض، لطلاوة الأسلوب على التحليل العقليّ. بل لتقريرية الأسلوب على فلسفيته.

<sup>1</sup> - م.ن، ص 20

<sup>2</sup> - م.ن، ص 21.

## المبحث الثاني: التصوف وتفكيك القوة في النص البلاغي القديم

وسميت الميتافيزيقا بميسمها النسق الذي تشتغل ضمنه علوم العربية، علم اللغة والبلاغة والنقد، مثلما بينت سابقا من خلال علاقة التراث البلاغي بالقوة، استنادا إلى دراسات مصطفى ناصف عن التراثين البلاغي والنقدي. لكن النسق الذي تشتغل ضمنه علوم العربية لم يكن مغلقا؛ بل هو أنساق مفتوحة على عدة عناصر تداولية كالقارئ مثلما ترى الناقدة آمنة بلعلی في كتابها " سيمياء الأنساق في الخطابات التراثية " إذ أن المعرفة التراثية التي قدمها التراث النحوي والبلاغي والشعري عن العلامة والمعنى منفتحة -حسبها- على عدة بنيات. ف"لقد سعت المعرفة التراثية التي رصدنا أهم إنجازاتها المرتبطة بإشكالية العلامة والمعنى سواء عند النحويين أو البلاغيين أو في نقد الشعر، إلى الإحاطة بمختلف البنيات النحوية والبلاغية. وقد أقامت هذا السعي على توجه علمي دقيق، لامس طبيعة النسق السيميولوجي الذي تقوم عليه تلك البنيات." (1)

لم يحكم إنتاج الدلالة حسب الناقدة آمنة إلى النسق اللغوي المغلق. بل انفتحت السيورة الدلالية على عدة عناصر تداولية؛ ل"إن موضوع الدلالة عند علماء الأصول، مرتبط بتصور سيميائي وفرضيات ابستمولوجية واضحة منذ البداية، فهم في دراستهم للدلالة كانوا على وعي بضرورة إدراك وجوها ومقاصدها وعلاقتها بالمتكلم والمتلقي وهي صورة منفتحة يسعى اليوم السيميائيون الغربيون لتحصيلها." (2) وهو ما يفضي إلى تقويض النسق المغلق للميتافيزيقا. فبناء الأحكام عند علماء الأصول مثلا كما تقول الناقدة آمنة بلعلی ليس صوريا تجريديا ميتافيزيقا كما هو الأمر في المنطق الأرسطي عند اليونان؛ بل يتفاعل مع السياق الحي الذي تصدر فيه وعنه الأحكام.

\* يعتبر كتاب " سيمياء الأنساق تشكلات المعنى في الخطابات التراثية " للناقدة آمنة بلعلی من أهم الكتب التي كشفت الأنساق المعرفية التي تنتج المعنى في مختلف النصوص التراثية، معجمية وبلاغة ونقد وتفسير وتصوف وعلم أصول. وتتبع السيورة الدلالية للنصوص التراثية المتعددة، وانفتاحها على السياق التداولي الذي أنتجت فيه، كالقارئ والمقام وظروف التلفظ. وتصف هدفها من الدراسة في قولها: " فإن مبتغى سعينا في هذا الكتاب، هو إعادة تأويل المعرفة التراثية وخطاباتها باعتبارها أنساقا دالة، صير لها أصحابها جهازا منهجيا متكاملا، ليس المهدف من دراسته، هو جعله في مصاف النظريات السيميائية المعاصرة، لأن لكل واحد مجاله التداولي، ولكن من أجل الاستعانة ببعض المفاهيم المفتاحية في البحث السيميائي، وهي المفاهيم الإجرائية، خاصة، التي تمكّنا من استيعاب تراثنا وخصائص سيمياء أنساقه المختلفة، بدءا من تصوّرهم للعلامة، ودور الاستدلال والتأويل في تحليل منطوق العلامات اللغوية ودلالاتها، واصطناع النماذج والأشكال، وهي، كلها، تجسد وعيهم بأن الظواهر العلامية (...)" ( تراجع: آمنة بلعلی، سيمياء الأنساق في الخطابات التراثية، ط1، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، 2013، ص20. )

<sup>1</sup>- آمنة بلعلی، سيمياء الأنساق، ص209-210.

<sup>2</sup>- م.ن، ص215.

يكشف الاختلاف بين القائلين بتحكم الميتافيزيقا في علوم العربية؛ وبين القائلين بتقويض النسق الميتافيزيقي المغلق، عن الأوجه المتعددة للتراث، وقبول التراث للاختلاف. فالتراث ميراث غني، ينتظر استثماره لا تكديسه. وقد انكشف هذا الاختلاف في كتابات مصطفى ناصف. إذ استطاع مصطفى ناصف أن يراجع أفكاره من كتاب إلى آخر إلى درجة يبدو متناقضا. فيقدم الجرجاني تارة من كتاب المشاكلة والتشابه كما مر بنا في المبحث السابق، وفي أحيان أخرى يقدمه من كتاب الاختلاف كما في مقاله " بين بلاغتين ". حيث ميز بين بلاغة الشعر التي خضعت لنسق المماثلة والمشاكلة والتشابه، وبلاغة القرآن التي حرقت نسق التشابه وفرضت الاختلاف، والجرجاني واحد من كتاب الاختلاف من خلال نظريته في النظم.

اندرج مقال مصطفى ناصف " بين بلاغتين " في إطار ندوة بعنوان " قراءة جديدة لتراثنا النقدي " في نهاية التسعينيات، ضمت أسماء معروفة في المجال النقدي أمثال عبد الله الغدامي، جابر عصفور، كمال أبو ديب، عبد المالك مرتاض. ولا يخفى على قارئ مقال مصطفى ناصف طابع التفكير من داخل النسق الميتافيزيقي، ألا وهو الفكر الثنائي الذي تحكّم في قراءة ناصف للفكر النقدي القديم. فهو يفصل دوما بين فكرتين " المتعة/ الفكرة "، " الوضوح/ الغموض "، لغة عمود الشعر/ اللغة العامية، إلى أن أفضى به الأمر إلى تقسيم ثنائي لضربين من البلاغة متضادين في أسسهما ودرسهما: بلاغة الشعر وبلاغة القرآن. وإن هذا التفكير الأحادي أهمل اجتهادات مختلفة، تحركت خارج بلاغة عمود الشعر، على سبيل المثال لا الحصر عبد القاهر الجرجاني في " دلائل الإعجاز " وتأسيسه لنظرية النظم بالاستناد إلى عناصر جديدة متعلقة بنظام اللغة. واندرج مقال عبد الله الغدامي الذي ألقاه في الندوة ذاتها بعنوان\*: " من المشاكلة إلى الاختلاف، العمودية والنصوصية في النقد العربي " ضمن مسعى إبراز النقد العرب القدامى الخارجين عن ثقافة المشاكلة والمماثلة والتشابه، إلى ثقافة الاختلاف والاحتمال والتعدد، وعبد القاهر الجرجاني واحد منهم.

اهتم ناصف في كتبه الأخيرة بفكرة الاختلاف في التراث العربي، بالاستناد إلى نصوص أدبية تكشف ذلك، خاصة نصوص المتصوفة. واستند ناصف إلى المتصوفة؛ لأنهم - حسبه - نجحوا من سلطة المرجع،

\* للمزيد من التفصيلات حول الندوة ومداخلة مصطفى ناصف وعبد الله الغدامي، وتعقيبات الحضور، خاصة الصادرة عن الدكتور جابر عصفور إزاء مصطفى ناصف والمبالغات في تقسيماته وكذا انتقاده لفكرة الاختلاف بالمقارنة مع فكر التفكيك الدردي، تراجع: مصطفى ناصف، " بين بلاغتين، كتاب النادي الأدبي الثقافي، قراءة جديدة لتراثنا النقدي، ص 379-419؛ ويراجع: عبد الله الغدامي، العمودية والنصوصية في النقد العربي، ص 643-680.

وقيد الدلالة الحرفية<sup>(1)</sup>، مثلما أبرزه في كتابه "محاورات في النشر العربي" بالاستناد إلى تراث المتصوف الفيلسوف، أبي حيان التوحيدى، خاصة في كتابه "الامتاع والمؤانسة". وقد اهتم ناصف بأسلوب المحاورات الذي انبت عليه نصوص "الامتاع والمؤانسة". ونحال عنوان كتاب ناصف "محاورات في النشر العربي" مستوحى من خصيصة الحوار لدى التوحيدى. ويمكن النصّ الصوفيّ من تفكيك النسق الميتافيزيقيّ المنتج للمعنى في التراث، وبالتالي تفكيك مرتكزات هذه القوة. وهو ما نقاربه في هذا المبحث.

### 1- الشهوة وإنتاج منظومة القيم البلاغية:

انشغل المتصوفة بمملكة النفس البشرية، وما يدور في ساحتها من معارك ضارية بين مختل الفواعل، الأهواء والعقل. فأحسنوا وصف هذه المعارك، مثلما نجد في كتاب ابن عربي "التدبيرات الإلهية". وقد هدف المتصوفة إلى التخلي عن كلّ مظاهر الأنا. ففصل الغزالي مثلاً في كتابه "إحياء علوم الدين" في تشريح القوى النفسية التي تجذب الإنسان؛ ألا وهي: شهوة الأكل والشرب والنكاح والسطوة (الرئاسة). تتأسس منظومة القيم الصوفية على تزكية النفس. وتعني تزكية النفس تجاوز شهواتها. فلا تكاد تخلو النصوص النظرية الصوفية من أبواب وفصول في شرح استراتيجية عمل الشهوات، واقتراح سياسة لتدبير النفس البشرية الخاضعة لها.

خصّص أبو حامد الغزالي في الجزء الثالث من كتاب "إحياء علوم الدين" باباً بعنوان "كتاب كسر الشهوتين" حيث عرّف الشهوة، وقدم أنواعها وتوابعها والأمراض التي تلحقها بالقلوب. كما اقترح الدواء لكسر الشهوة مثلما يدل عليه عنوان الكتاب.

والشهووات حسب المتصوفة من المهلكات للإنسان؛ "فأعظم المهلكات لابن آدم شهوة البطن، فبها أخرج آدم عليه السلام وحواء من دار القرار إلى دار الذلّ والافتقار، إذ هيا عن الشجرة فغلبتهما شهواتهما حتى أكلا منها فبدت لهما سوءهما. والبطن على التحقيق ينبوع الشهوات ومنبت الأدرء والآفات، إذ يتبعها شهوة الفرج وشدة الشبق إلى المنكوحات، ثم تتبع شهوة الطعام والنكاح شدة الرغبة

<sup>1</sup> - مصطفى ناصف، دنيا من الحماز، ص326.

في الجاه والمال اللذين هما وسيلة إلى التوسّع في المنكوحات والمطعومات (...)"<sup>(1)</sup> وهي المستوى الحيواني الأدنى.

تتحكّم الشهوات السابقة-النكاح، الطعام، السّطوة- في السّواد الأعظم من النّاس، ثمّ يتبع استكثار المال والجاه أنواع الرعونات وضروب المنافسات والمحاسدات، ثمّ يتولّد بينهما آفة الرّياء وغائلة التفاخر والتكاثر والكبرياء، ثمّ يتداعى ذلك إلى الحقد والحسد والعداوة والبغضاء، ثمّ يفضي ذلك بصاحبه إلى اقتحام البغي والمنكر والفحشاء (...)"<sup>(2)</sup> ولا تنتهي سلسلة الرذائل عند حد ما؛ فهي متوالية من الرغبات التي لا تشبع. فكلّ رغبة مشبعة تولّد رغبة جديدة غير مشبعة. فيكون الإنسان كائنا رغوباً أسيراً في دوامة غير منتهية. وتعتبر المنافسات والمحاسدات والتفاخر والرّياء أهمّ الصفات المذمومة وفق نظرة المتصوفة. و هي الموصفات ذاتها التي امتاز بها المناخ السياسيّ الذي نمت في أحضانه البلاغة العربية. وتحتفي النصوص الشعرية والبلاغية الواصفة بهذه الموصفات؛ لكنّها تغلّفها في صور أخرى محمودة. فنجد صفات الشجاعة والإقدام والسّبق والغلبة على الخصوم محمودة في التراثين الشعري والبلاغيّ.

اعتبر أبو حامد الغزالي المرء والجدال من آفات اللّسان التي تقود إلى أمراض القلوب. ففي باب الآفة الرابعة\*: المرء والجدال عدّ المرء من آفات اللّسان الواجب تركها. " وحدّ المرء هو كلّ اعتراض على كلام الغير بإظهار خلل فيه، إمّا في اللفظ وإمّا في المعنى وإمّا في قصد المتكلم."<sup>(3)</sup> وبالتالي تندرج كلّ الخطابات البلاغية التي أنتجت في مناخ المناظرات ضمن الرّياء. والرّياء من الصفات

<sup>1</sup> - أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، كتاب " آفات اللّسان"، تح: صدقي محمد جميل العطار، ط1، دار الفكر، بيروت-لبنان، 2003، ص71.

<sup>2</sup> - م.ن، ص.ن.

\* أحصى أبو حامد الغزالي في الجزء الثالث من كتاب " إحياء علوم الدين"، كتاب " آفات اللّسان" عشرين آفة مذمومة تسبب أمراض القلوب، ولعل أهمّ الآفات التي تقف على طرف النقيض من القيم التي انبنت عليها البلاغة العربية القديمة: آفة المرء والجدال، الآفة الخامسة: الخصومة، الآفة السادسة: التعرّف في الكلام وتكلف السّجع والفصاحة، الآفة التاسعة: الغناء والشعر، الآفة الرابعة عشرة: الكذب في القول واليمين، الآفة الثامنة عشرة: المدح. فمعظم الآفة المذكورة في كتاب الغزالي تأسست عليها البلاغة العربية، بل وعدت من الموصفات التي قام عليها جيّد الشعر. للمزيد يراجع: أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج3، ص95-173.

<sup>3</sup> - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، كتاب آفات اللّسان، ص103.

المذمومة الواجب تجاوزها حسب الغزالي؛ لأنّ المناظرات بين علماء الكلام تستند إلى إظهار الخلل في لفظ الخصم أو معناه أو قصده. وبالتالي تهتم بالانتصار على الآخر أكثر من اهتمامها بإظهار الحقيقة واتباع الحقّ.

يدخل الانشغال بإظهار الخلل في الأفراد والطوائف والمذاهب ضمن الجدال. "وذلك خطأ محض، بل ينبغي للإنسان أن يكفّ لسانه من أهل القبلة، وإذا رأى مبتدعا تلطّف في نصحه في خلوة لا بطريق الجدال، فإنّ الجدال يخيّل إليه أنّها حيلة منه في التلبّيس وأنّ ذلك صنعة يقدر المجادلون من أهل مذهبه على أمثالها لو أرادوا، فتستمر البدعة في قلبه بالجدل وتتأكد فإذا عرف أنّ النصح لا ينفع اشتغل بنفسه وتركه (...)"<sup>(1)</sup> والانشغال بالذات أولى.

تعتبر الخصومة حسب الغزالي سبب المرء والجدال. "والخصومة لجاج في الكلام ليستوفي به مال أو حق مقصود، وذلك تارة يكون ابتداء وتارة يكون اعتراضا."<sup>(2)</sup> فيفوت الجدال والمرء والخصومة فرصة الموافقة والمواءمة. "نعم أقلّ ما يفوته في الخصومة والمرء والجدال طيب الكلام وما ورد فيه من الثواب، إذ أقلّ درجات الكلام إظهار الموافقة، ولا خشونة في الكلام أعظم من الطعن والاعتراض الذي حاصله إما تجهيل وإما تكذيب، فإن من جادل غيره أو ماراه أو خاصمه فقد جهله أو كذبه فيفوت به طيب الكلام."<sup>(3)</sup> ويؤذي بمثل هذا الكلام القلب. إذ يؤجج شهوة الغضب، كما هو الأمر في شعر الهجاء. إذن تعدّ شهوة الغضب من شهوات النفس المذمومة عند المتصوفة؛ لأنّها تندرج ضمن ما يسمونه بصورة الأنا الباطلة أو الأنا الشيطانية. فالغضب طاقة نارية شيطانية. وبالتالي وجب التحرر منها حسب المتصوفة.

## 2- تفكيك نسق قيم الشجاعة في التراث الغربي:

تعتبر الشجاعة أهمّ صفة إنسانية، أولى لها الفلاسفة أهمية منذ القدم. إذ اهتم المفكرون بها منذ الإغريق واليونان. كما مثلت الشجاعة القيمة الخلقية الأساسية في نصوص كتاب البيان العربي. فكيف

<sup>1</sup> - م.ن، ص 104.

<sup>2</sup> - م.ن، ص.ن

<sup>3</sup> - م.ن، ص 105 .



نفسر هذا الاهتمام بالشجاعة عند الغرب والعرب؟ ولماذا نصوص المتصوفة لتفكيك منظومة قيم الشجاعة في النص البلاغي؟

توصلنا سابقا إلى أن صفة الشجاعة التي يرمز إليها الأسد المتكرر في نصوص كتاب البيان العربي، يحكمها نسقان: معلن ومضمر. فأما النسق المعلن في نصوص البيانين فهو نسق قيم الشجاعة والبطولة. أما المضمر فهو حب الرياسة. وقد استندنا إلى ما قاله أبو حامد الغزالي عن صفة الشجاعة في نصوص البيانين. وسأفصل في ما يلي في تفكيك النصوص الصوفية لنسق قيم الشجاعة الذي انبنى عليه النص البلاغي.

اختلف مفهوم الشجاعة من فيلسوف إلى آخر وفق اختلاف اللحظة الفلسفية عند الغرب. فسقراط يعتبر نموذجا للفيلسوف الشجاع، إذ اختار الموت بشجاعة على التراجع عن قيمه الفلسفية النبيلة. وقد استعاد الكثير من الفلاسفة المعاصرين مفهوم الشجاعة السقراطيّ وبنوا عليه فلسفاتهم. فالفلسفة حسب كانط ارتبطت بالشجاعة أو الجرأة في استخدام العقل. ولعل نيتشه وفوكو أهم فلاسفة الاختلاف الذين استلهموا شجاعة سقراط.

وقد ظهرت معالم الشجاعة السقراطية في مفهوم الإنسان السوبرمان أو المتعالي عند نيتشه، الذي تحلى بالصفات البطولية والخالقة. وقد اختار نيتشه لتجسيد هذه المواصفات شخصية زراديشت الحكيم في كتابه " هكذا تكلم زراديشت". حيث يعزل البطل زرادشت في قمة الجبل، وينزل بين الفينة والأخرى يلقي حكمه بين الناس. فتبدو فلسفة نيتشه فلسفة الشجاعة. بل هي فنّ التحليق والرقص في الأعالي، تخليصا للروح من الكثافة المادية، أو الروح الثقيل أو البليد<sup>(1)</sup> فتأخذ الشجاعة معنى القطيعة مع السائد. وتبدو الفلسفة عند نيتشه شجاعة بتخليها عن نمطها العقلانيّ السابق.

خطا نيتشه بالفلسفة خطوة شجاعة، ليتحوّل معها الفيلسوف إلى بطل، تبلغ إبداعاته عنان السماء. وتصف الفقرة الموالية ببلاغة شجاعة هذا التحوّل: " أنا أول من اجتمع فيه بحق البطل والشاعر

<sup>1</sup> - يراجع: عبد الهادي مفتاح: الفلسفة والشعر، تقديم: عبد الكريم غريب، ط1، منشورات عالم التربية، مصر، 2008، ص188.

والباحث والعرّاف والزّعيم. لقد بنيت قبتي على أعمدة تسند السّماء فوق كلّ الشّعوب. أعمدة هي من القوة بحيث تقوى على رفع السّماء" (1)

اعتبر جاك دريدا في كتابه " في الروح هايدغر والسؤال " أنّ النّفس العظيمة للشاعر هولدرلين هي المرادفة للشجاعة، ل"أنّ النّفس هنا هي المرادف الآخر لكلمة الشجاعة" mut " أو النّفس " Geniit ". وليست النّفس هي الروح. ولكنها بالأحرى، نفس الشاعر التي تتسلّم، وتأوي الروح، وتمنح المكان إليه كي يرحب بالروح في مجيئها أو رجوعها "Recevant" إليه بعد غياب طويل. (2) فقد أفسح الشاعر هولدرلين المجال لما يسمّيه بعودة الآلهة إلى الأرض، من خلال الشّعري الذي يحتفي بهذه العودة، ويجلبها في أمّهي صورها. واستطاع هولدرلين بنفسه الشجاعة ونفسه الشعريّ الطويل، أن يقدّم ملحمة نزول الروح في الشّعري. وكانت نفسه في استسلام تام لما يرد عليها من إشعاعات الروح. فتجلّت شجاعة نفس هولدرلين في الاستسلام لما ينفسح من رؤى روحية. وبالتالي ترتبط شجاعة النّفس بالإلهامات العلوية لا الشهوات الأنوية.

انصب اهتمام ميشال فوكو في مرحلته الأخيرة على الذات وأشكال التداوت. ففي الجزء الثالث من كتابه " الجنسانية" المعنون " الانهزام بالذات " انتقل البحث الفلسفيّ عند فوكو من الاهتمام بالسلطة والحقيقة كما في مراحل الأولى، إلى الاهتمام بالسلوك البشريّ. ويندرج تحوّل الفكريّ ضمن مسار معالجته لما يسمّيه المشاكل الكبرى. ف" لقد حاولت أن أعين ثلاثة أنواع كبرى من المشاكل: مشاكل الحقيقة، مشاكل السلطة ومشاكل السلوك الفرديّ. إنّ هذه المجالات الثلاثة للتجربة لا يمكن أن تفهم إلا في علاقة بعضها ببعض، وليس في انفصالها. إنّ ما أزعجني في كتيبي السابقة هو اهتمامي بالتجربتين الأوليتين دون أن أعير الثالثة اهتماما. لقد بدا لي، بإظهارني للتجربة الثالثة، وجود نوع من الخط المستقيم

1- م.ن، 166.

2- جاك دريدا، في الروح هايدغر والسؤال، نقله إلى العربية: د. عماد نبيل، ط1، دار الفارابي، لبنان، 2013، ص 187

\* قام محمد الزويتة بترجمة جزء هام من الفصل الثالث المعنون " الانهزام بالذات " من كتاب ميشال فوكو " الجنسانية " كما أدرج نصوصا عن فكر فوكو لفريدريك غرو " Frederic Gros " ، أحد أهمّ المشتغلين على فكر ميشال فوكو.

والذي لم يكن في حاجة إلى أن يتبرأ باللجوء إلى طرق بلاغية دقيقة والتي من خلالها نتجنب أحد هذه المجالات الثلاثة الأساسية للتجربة"<sup>(1)</sup>

ارتبطت الشّجاعة عند فوكو باهتمامه بما يسمّيه "الانهمام بالذات" في مرحلته الفكرية الأخيرة. وقد استلهم المفهوم -الانهمام بالذات- من الثقافتين الإغريقية والرومانية؛ حيث اتخذ عند الرواقيين والأبيقوريين والكليبين معنى حسن تدبير الذات وسياستها بمجموعة من التمارين العملية، قصد التحكم في انفعالاتها وعواطفها<sup>(2)</sup> فيندرج مسعاهم إذن ضمن الأخلاق العملية.

ويفرّق فوكو بين مفهوم "الانهمام بالذات" ومفهوم " معرفة الذات". فالأول مرتبط بالأخلاق العملية التي يطبقها كلّ شخص على ذاته قصد التحكم فيها، بدلا من الانشغال بالتحكم بالغير. فقد استلهم فوكو مصطلح الانهمام بالذات من الفلسفات القديمة، " بما هو تجربة فلسفية وحياتية مع مجموعة من الممارسات والقيمّ والمجالات (الطب، الشيخوخة، الموت...) "<sup>(3)</sup> أما الثاني فارتبط بالسياق المعاصر مع اللّحظة الديكارتية.

تراجع الانهمام بالذات لصالح معرفة الذات في اللّحظة الديكارتية حسب فوكو. وقد رأى فوكو أنّ اللّحظة الديكارتية ولّدت انحرافا عن الممارسات الذاتية كما هي عند الإغريق والرومان، فأقصى مبدأ الانهمام بالذات من أفق التفكير الفلسفيّ المعاصر. إذ افترض ديكارت البداهة في التفكير، واعتبر وجود الذات شرطا كافيا للوصول إلى الحقيقة. وبالتالي انفصل البحث الفلسفيّ عن الممارسات الروحانية كما هي سائدة من قبل<sup>(4)</sup>

ألح فوكو على مفهوم الانهمام بالذات بدلا من معرفة الذات "اعرف نفسك بنفسك" المتواتر في الدراسات الحديثة. لأنّ معرفة النفس حسب تندرّج ضمن الانهمام بالذات عند سقراط، ولا تندرّج ضمن نسق المعرفة المعاصرة القائم على معرفة النفس. إذ "أنّ سقراط يقدّم نفسه على أساس أنّ مهمته

<sup>1</sup> - ميشيل فوكو، الانهمام بالذات - جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تر: محمد إزويته، ط1، إفريقيا الشرق، 2015، المغرب، ص5.

<sup>2</sup> - م.ن، ص12-13.

<sup>3</sup> - م.ن، ص14.

<sup>4</sup> - م.ن، ص20-21.

ووظيفته هي دعوة الناس إلى الاهتمام بذواتهم (...)"<sup>(1)</sup> أما معرفة النفس كما هي مطروحة في المعرفة المعاصرة، فلا علاقة لها بالمعنى السقراطي. إذ تولدت عن اللحظة الديكارتية وتفترض هذه اللحظة البدهية في التفكير، فتعتبر وجود الذات شرطاً كافياً للوصول إلى الحقيقة. وبالتالي انفصل البحث الفلسفي عن الممارسات الروحانية كما كانت سائدة من قبل<sup>(2)</sup> فانحصر النشاط في التمارين العقلية للفلاسفة؛ بينما كان الاهتمام بالذات عملاً عمومياً لسقراط. "ثم إنَّها مهمة أكلها الله إليه وهو حريص على إبلاغها بكلِّ شجاعة مجازفا في ذلك بحياته."<sup>(3)</sup> وقد جازف بحياته فعلاً.

ارتبطت الشجاعة عند الروحانيين بـ**قيم تطهير الذات**. أو لنقل: ارتبطت الشجاعة بالاهتمام بالذات بالدرجة الأولى لا الاغتمام بالآخر. ارتبطت بالتحكم في الذات لا التحكم في الآخر. وبالتالي تقف الشجاعة عند الروحانيين على طرف النقيض من مفهوم الشجاعة في الغرب الحديث. إذ تعني انشغال كلِّ شخص بتدبير مملكته الداخلية. فتكون أقرب إلى الشجاعة من منظور المتصوفة. لأنَّ سقراط والرواقين وغيرهم من الفلاسفة هم حكماء الأزمنة القديمة، ارتبطت ممارساتهم بالروحانيات. وتتنوع أشكال الروحانية حسب الثقافات؛ لكنها تتوحد في الانشغال بالذات وترقيتها. ف"الروحانية إذن هي مجموع الأبحاث والممارسات والتجارب التي يمكن أن تكون أشكالاً من التطهير أو الزهد أو الاعتكاف أو التنسك أو أشكال من التوبة... والتي تشكل بالنسبة للذات وكيونيتها، وليست معرفة، الثمن الذي يمكن أن يؤدي للوصول إلى الحقيقة."<sup>(4)</sup> وسقراط خير مثال للفيلسوف الذي دفع حياته ثمناً لقول الحقيقة والتمسك بحقه في قول الحقيقة.

يتعارض نسق القيم الجديدة التي استلهمها فوكو من الثقافات الإغريقية والرومانية القديمة، مع نسق البلاغة السائدة في عصره. نقصد بالقيم ما أعلنت عنه من: الصراحة الصادقة الحرة، شجاعة الصريح الصادق الحر، شجاعة المستمع. "لأنَّ البلاغة كما تمَّ تحديدها في الماضي، وكما تمَّت ممارستها، في العمق، هي تقنية همَّ طريقة قول الأشياء دون أن تحدّد العلاقة بين المتكلم وما يقوله، بعبارة أخرى فإنَّ

<sup>1</sup> - م.ن، ص 12.

<sup>2</sup> - م.ن، ص 20-21.

<sup>3</sup> - م.ن، ص 12.

<sup>4</sup> - م.ن، ص 13.

البلاغة هي فن وتقنية، مجموعة من الطرائق تسمح لمن يتكلم بقول أشياء ليس من الضروري أن يعتقد بها، لكنها تنتج آثارا بالنسبة للمتلقي في صيغة قناعات وسلوكيات واعتقادات (...) <sup>(1)</sup> أما نسق الاهتمام بالذات عند فوكو؛ فهو تمرين فلسفي لا بلاغي.

انزاحت صفة الشجاعة عند فوكو من النسق البلاغي إلى النسق الفلسفي. لأن البلاغة حسب فوكو لا تحمل قول الحقيقة ومطابقة كلام المتكلم لمعتقده. فهي مجانبة للحق والحقيقة. وبالتالي تتطابق البلاغة الغربية من هذا المنظار مع البلاغة العربية القديمة من منظور مصطفى ناصف، في ميزات الكذب وتزييف الحقيقة وتلبس الحق بالباطل. وهي المواصفات ذاتها التي يراها فوكو في البلاغي. و" لنقل أيضا أنه إذا كان من الممكن أن نرى في البلاغي شخصا يمتاز بالكذب وتزويق الكلام بهدف التأثير على المستمعين وإجبارهم على قبول ما يقول (...) فإن الصريح الصادق الحر هو شخص يصدر قوله بكل شجاعة لقول الحقيقة، مجازفا بحياته وبالعلاقة مع الآخرين." <sup>(2)</sup> وبالتالي يلتزم الشجاع بمطابقة كلامه لمعتقده، ومطابقة كلامه للحقيقة.

ترتبط شجاعة القول الصريح الصادق بالحقيقة والآخر في نفس الوقت. إذ تفترض شجاعة القول الصادق التصريح بالحقيقة لا غير. ويفترض قول الحقيقة إمكانية فك العلاقة مع الآخر. وبالتالي تحمل الشجاعة بهذا المنظار مجازفة مزدوجة. إذ أن "الشجاعة في درجتها الدنيا احتمال فك الارتباط مع الآخر كإمكانية لقول الحقيقة (...) وفي درجتها القصوى أن نعرض حياتنا الخاصة للموت (...) تلك الشجاعة التي يربطها سقراط بالنبل ورفعة النفس." <sup>(3)</sup> وتعرض سقراط بحد ذاته للدرجتين الدنيا والقصوى من المجازفة.

يقدم ميشال فوكو الأشكال المختلفة للقول الحقيقي عبر التاريخ الغربي، منها النبوي والحكمي والتقني والصريح الصادق الحر. وقد عرف بكل هذه الأشكال من القول الصريح. فالحكيم عرف عند الإغريق مثل سقراط. والتقني هو من يتعلم تقنيات علم ما ويحاول تلقينها للآخرين. والنبوي يتعلق بكل الأنبياء

<sup>1</sup> - م.ن، ص 86.

<sup>2</sup> - م.ن، ص 86.

<sup>3</sup> - م.ن، ص 85.

الذين يمثلون الوساطة بين الله وبقية البشر<sup>(1)</sup> وقد تكررت هذه الأشكال بصيغ متطورة في الغرب الحديث، في المدارس ومجال السياسة والطب النفسي. ولكن فوكو يرى أن الصريح الصادق الحر أكثر هؤلاء قولاً للحقيقة ومجازفة في سبيلها. لماذا؟

يرى فوكو أن سقراط في التاريخ الغربي القديم هو المثال النموذجي عن الصريح الصادق الحر. لأنه امتلك الشجاعة في قول الحقيقة وفداها بروحه. كما عمل على توجيه الناس إلى قول الحقيقة الصادقة بشجاعة. فكان سقراط حسب فوكو مثالا للاهتمام بالذات والآخرين، لتمكينهم من تجريب أرواحهم من خلال حقيقتهم<sup>(2)</sup> أو لنقل أن سقراط جعل من القول الصريح الصادق مسألة عمومية؛ إذ ربط الحقيقة بكل الفئات.

اختلف الاهتمام بالذات عند أفلاطون عن سقراط؛ "حيث سيتم تحديد الذات، التي هي موضوع الاهتمام في أفينياس، كروح. بينما سيصير شكل الاهتمام مرتبطاً بالمعرفة."<sup>(3)</sup> وباعتبار الروح موضوعاً متعالياً، فإن المعرفة المرتبطة بها متعالية أيضاً. ومن هنا أصبحت الفلسفة ميتافيزيقاً. وإذا كانت الذات هي الروح عند أفلاطون، فإن موضوعها هو الاهتمام بالذات، "ليصير الاهتمام بالذات دالاً على إعطاء الإنسان لوجوده شكلاً معيناً، مع إخضاع حياته لقواعد معينة، وإلى تقنيات محددة، يضعها موضع تجربة بحسب عدد من الإجراءات: إنها الفلسفة كفن للحياة، تقنية للوجود، استيقاً للذات."<sup>(4)</sup> ومن هنا ارتبطت الشجاعة بفن الحياة.

يركز فوكو على نموذجين من ممارسة استيقاً الوجود: نموذج الفلاسفة الكليين، والفلاسفة الرواقيين. فالفلاسفة الكليون أكثر الفلاسفة ممارسة للمطابقة بين القول والفعل؛ بين الحقيقة الصادقة وأسلوب الحياة. إذ أظهر الكليون الفظاظلة والبذاءة في القول. كما ربطوا هذه الحقيقة البديئة بأسلوب حياتهم. حيث لبسوا اللباس القدر وتركوا اللحي، ليكون جسدهم مسرحاً جامعاً للحقائق البديئة التي يصرحون

<sup>1</sup> - م.ن، ص 87-89.

<sup>2</sup> - م.ن، ص 100.

<sup>3</sup> - م.ن، ص.ن.

<sup>4</sup> - م.ن، ص 100-102.

بها<sup>(1)</sup> فتقاطعوا مع ممارسات الرواقين الذين اختاروا الحياة الزاهدة تجسيدا لحقيقتهم الخالصة. فتبدو الفلسفتان الرواقية والكلبية "جماليتين للوجود، وأسلوبين مختلفين جدا لشجاعة الحقيقة، شجاعة التحول بشكل بطيء، مع امتلاك أسلوب معين داخل وجود متحرك ومتحول، وفي نفس الوقت امتلاك شجاعة دقيقة وأكثر حدة للاستفزاز، والمرتبطة بالعمل على إرباك وتصديع كل الحقائق التي يعلمها الجميع ويكررها، لكن لا أحد يقولها أو يهتم بأن يعيشها عبر نوع من الفضح والرفض والقطع الذي لا يخلو من شجاعة."<sup>(2)</sup> إنها الشجاعة إذ توحد الفكرة والسلوك، العلم والعمل.

أستنتج مما سبق أن الشجاعة في فلسفة "الاهتمام بالذات" عند فوكو لم ترتبط بالنسق البلاغي في عصره؛ بل ارتبطت بالنسق الفلسفي الذي يحمي قيم الإغريق والرومان فيما يسمى بالاهتمام بالذات. كما تعلق الاهتمام بالذات عند هؤلاء بسياسة تدبير شؤون الذات والتحكم في انفعالاتها وعواطفها قبل التحكم في الغير. وبالتالي يقف "الاهتمام بالذات" على طرف النقيض من "معرفة الذات" التي أسستها اللحظة الديكارتية. لأن الاهتمام بالذات مرتبط بالروح وتمارين تجليها في التجربة المادية. أما معرفة النفس فهو مرتبط بالتفكير كفعل حضور بديهي للذات. وقد اعتبر ميشال أن الصريح الصادق الحر أرقى تجل لأشكال الحقيقة في التاريخ الإنساني، مقارنة بالنبي والحكيم والتقني والمعلم. لأن الصريح الصادق يجمع بين التصريح بالحقيقة، وبين العيش وفقها في الوجود. وهو ما يسمى باستيتيقا الوجود. وتسمح هذه الاستيتيقا بالمطابقة، بين القول الصريح الصادق، وبين الحياة الصادقة.

### 3- تفكيك نسق قيم الشجاعة في التراث البلاغي العربي القديم:

ركز كتاب البيان العربي على صفة الشجاعة، واعتبروها مقياس التمايز بين الشعراء في جودة الشعر. وغالبا ما ترتبط الشجاعة في النصوص الشعرية أو البلاغية بأغراض المدح والفخر والهجاء. وهي أغراض موجهة إلى الإعلاء من شأن الذات الممدوحة في غرض المدح، أو الأنا المتكلمة في غرض الفخر أو تحقير الآخر في غرض الهجاء. وقد تكررت استعارة الأسد في وصف الرجل الشجاع في نصوص الشعر العربي القديم، وفي النصوص البلاغية القديمة. وقد ارتبطت بقيم مجاورة كالاقتحام والصراع والغلبة والغضب.

<sup>1</sup> - م.ن، ص 102.

<sup>2</sup> - م.ن، ص 105.

وأثر المناخ السياسي في العصرين الأموي والعباسي في إنتاج هذه القيم. فهل حافظت هذه القيم على قوة حضورها في النص الصوفي؟

يعتبر الغضب شهوة من شهوات النفس حسب المتصوفة - أبو حامد الغزالي مثلاً- التي تولد ككلّ الشهوات متوالية من الشهوات. لكنّها تتوارى في صور مزيفة أو مفاهيم مزيفة، مثلما توضّح هذه الفقرة التحليلية:

"ومن أشدّ البواعث على الغضب عند أكثر الجهال تسميتهم الغضب شجاعة ورجولية وعزة نفس وكبر همة، وتلقيه بالألقاب المحمودة غباوة وجهلا حتى تميل النفس إليه وتستحسنه. وقد يتأكد ذلك بحكاية شدّة الغضب عن الأكابر في معرض المدح بالشجاعة، والنّفوس مائلة إلى التشبه بالأكابر فيهيح الغضب إلى القلب بسببه، وتسمية هذا عزة نفس جهل، بل هو مرض قلب ونقصان عقل وهو لضعف النفس ونقصانها (...)"<sup>(1)</sup>

تطرق أبو حامد الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين"، "باب الحسد والمنافسة" إلى الدواعي النفسية للحسد، على رأسها حب الرياسة التي تترنّ غالباً بصفات ظاهرة محبوبة كالتفرد والشجاعة. "وذلك كالرجل الذي يريد أن يكون عديم النظر في فن من الفنون إذا غلب عليه حب الثناء واستفزه الفرح بما يمدح به من أنه واحد الدهر وفريد العصر في فنه وأنه لا نظير له، فإنه لو سمع بنظير له في أقصى العالم لساءه ذلك وأحب موته أو زوال النعمة عنه التي بها يشاركه المنزلة من شجاعة أو علم أو عبادة أو صناعة أو جمال أو ثروة أو غير ذلك مما يتفرد هو به ويفرح بسبب تفردّه، وليس السبب في هذا عداوة ولا تعزّز ولا تكبر على المحسود ولا خوف من فوات المقصود سوى محض الرئاسة بدعوى الانفراد."<sup>(2)</sup> وتنطبق جلّ المواصفات المذكورة على الأدب العربيّ القديم، خاصة الشعر. فلقد اشتدت المنافسة بين الشعراء في مختلف الأغراض الشعرية. ففي غرض الهجاء بين شعراء النقائض "جرير، الفرزدق، الأخطل"، ارتبطت الشجاعة بالغلبة والسّطوة وقوة الفتك لقبيلة أحدهم على باقي القبائل. فتجلّى حبّ الرياسة بوضوح في هذا الغرض الشعريّ. ونستدل على ذلك من قول جرير: "وبفوق

<sup>1</sup> - م.ن، ص 149.

<sup>2</sup> - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 3، ص 167.



جاهلنا جهل الجهل" فقد أكد على شدة الغضب عند قومه بإضافة مصدر إلى صيغة مبالغة " جهل ". ومن عجائب العربية أن تبلغ اللغة بمعنى الجهل " غياب الحكمة" مما يزري بالقيمة الفخرية لبيت جرير دون علم منه.

ترتبط أوصاف المدح في الشعر بشهوة حب الرئاسة. إذ ارتبطت الأوصاف الشائعة في الشعر العربي من قبيل: " وحيد الدهر، فريد العصر، شجاع زمانه، بشهوة الرئاسة. وتكشف شهوة الرئاسة عن تأثير القوة التي تجلت من خلال مفاعيلها "السيطرة، الرئاسة" كما تجلت القوة في كيفية صناعة المفاهيم البلاغية. ولعل الشجاعة أهم مفهوم أنتجه التراث الأدبي والنقدي والبلاغي تحت تأثير شهوة السطوة أو حب الرئاسة. وبالتالي يعتبر وصفا غير موضوعي. وقد انتبه الغزالي -حسب ناصف- " إلى أن رمز الأسد يعني في كثير من الاستعمالات طلب الرئاسة. "<sup>(1)</sup> بخلاف دلالاته المعلنة عند كتاب البيان المتمثلة في الشجاعة. وإن حب الرئاسة من بين شهوات النفس التي نبذها المتصوفة. فهي باطل يبعد عن الحق. وبالتالي قد يتناقض معنى الرئاسة مع معنى الشجاعة التي أكدها الجرجاني ومعظم كتاب البيان العربي. فالرئاسة عبودية لشهوة نفسية. أما الشجاعة فهي تحرير للنفس من احتياج السيطرة. فيرتبط مجاز الشجاعة لدى البيانين - على غرار معظم مجازات البيانين - بالقوة الصانعة له - خاصة القوة السياسية - فينخرط في معركة الغلبة والسيطرة. فيكون مجازا حريبا " ومن ثم فعلينا بالمجاز لا لنهجم أو لنمتع، أو لنهزل، أو لنهذي ولكن فقط لنبقى. المجاز إذا ضرورة وبلاغة للبقاء. "<sup>(2)</sup> والأسد أفضل مجاز يلي احتياج البقاء؛ بل الانتصار.

انتقد المتصوفة على رأسهم أبي حامد الغزالي - حسب ناصف - تهجم المناظرة وعلم الكلام. وقد أورد ناصف نصا موحيا، يكشف خطورة أخلاق المناظرة حسب الغزالي. ف"اعلم وتحقق أن المناظرة الموضوعية لقصد الغلبة والإفحام، وإظهار الفضل والشرف، والتشدد عند الناس، وقصد المباهاة والمماراة، واستمالة وجوه الناس هي منبع جميع الأخلاق المذمومة عند الله المحمودة عند عدو الله إبليس. "<sup>(3)</sup> ومن

<sup>1</sup> - مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص56.

<sup>2</sup> - طارق النعمان، مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك، ط1 ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة- مصر، 2003، ص9.

<sup>3</sup> - مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص53.

هنا يمكن إدراج كتاب البيان العربيّ، الجاحظ والجرجانيّ وغيرهم - حسب المتصوفة- ضمن من سنوا سننا غير محمودة، مادامت كتاباتهم تحتفي بالشرف وإفحام السّامع واستمالاته. وإنّ الاستمالة هي الميل والانحراف عن صراط الخلق المحمود حسب المتصوفة، إلى طريق إبليس. وطريق إبليس هو الصراع والانفعال وخلط الحقّ بالباطل، أو تحسين القبيح وتقبيح الحسن مثلما مرّ بنا عند الجاحظ.

اعتبر الغزالي في كتابه " إحياء علوم الدين " أنّ صفات الشرف والشجاعة التي تعلق بها كتاب البيان العربي مندرجة ضمن شهوات النفس. وقد سعى المتصوفة إلى محو الشهوات؛ لأنّها حجب تفصل الصوفيّ عن حقيقته الربانية. وقد اقترح الغزالي قراءة سيكولوجية لفهم الكثير من أغراض البيانين، من توكيد ومبالغة واقتحام العقبات، بربطها بحب الرّئاسة أو السّلطة<sup>(1)</sup> أي بالقوة ومفاعيلها المختلفة.

إذن اختلف معنيا الشجاعة، بين كتاب البيان والعرفان. فارتبط عند كتاب البيان العربي بإرادة القوة وقيّم الغلبة والسيطرة. أما عند كتاب العرفان فارتبطت الشجاعة بتفكيك إرادة إرادة القوة. وبالتالي الارتباط بقيّم الانفتاح والإنصات للآخر. كيف؟

تبنى التجربة الصوفية على الحب. و يعني الحب في أبسط معانيه الاجتماع والانسجام، مع الموضوع المحبوب. وإنّ موضوع الحب هو الله، مصدر الوجود للموجودات والعالم. فيحس الصوفيّ عبر تجربة الحب، برباط اتّصال ووصال، بكل ما في عالمي الملك والملكوت، الأذهان والأعيان. وبالتالي يكون في صلاة دائمة- الصلاة بمعنى الصلّة- بإلهه وموجوداته. وما يعلّمه الحب للمتصوف فناء أناه السّفلية- الشهوانية أو الشيطانية- وبقائه بالأنا الكليّة. أو بقاءه بالله. وتحرّر هذه الوضعية الصوفي من شهواته، على رأسها شهوة السطوة أو حب الرّئاسة.

أما البلاغة العربية القديمة فقد تأسست كما ذكرنا آنفا على حب السيطرة أو شهوة الرّئاسة. إذ تتمرّك العملية الإبداعية حول أنا المبدع؛ سواء أتعلق الأمر بغرض الفخر أو الغزل أو الهجاء أو المدح. ففي غرض الغزل الذي يبدو فيه فناء الأنا المحبة في الذات المحبوبة؛ إلا أنّ باطنيا تتجلى سطوة الأنا المحبة. فقد ترسم الأنا الشاعرة صورة عن المحبوب وفق تصوراتها، لا وفق ما هو عليه المحبوب في الواقع.

<sup>1</sup> - م.ن، ص46-47.

وهو ما حذا بابن عربي إلى تصوير شعر الغزل العذريّ - ومثاله حب قيس ليلى - بحب صورة متخيّلة؛ "فيتخيّلون أهمّ يحبون ذلك الموجود وليس كذلك، فاعلم قدر ما أعلمتك به." <sup>(1)</sup> فقيس لم يكن يجب ليلى، بل أحب صورته الذهنية عن ليلى. أو لنقل: أحب قيس تمثّلاته عن محبوبته ليلى. بل بوضوح أكثر: أحب قيس أناه.

يفسّر الخوف موقف أبناء العربية - كتاب البيان العربيّ - إزاء العربية. إذ سبّب الخوف إقصاء المختلف في الثقافة العربية، سواء أكان داخل كينونة اللّغة العربية أو خارجها. فتمّ الإقصاء في داخل كينونة العربية في المباحث الخاصة باللّغة العربية، وباب الاشتقاق نموذج عن ذلك. كما تمّ الإقصاء خارج كينونة العربية للثقافات المختلفة المنجاورة للعربية. وقد ولّد هذا الخوف إرادة السيطرة. وقد برّر أبناء العربية هذا الإقصاء للمختلف بادّعاء الحفاظ على كينونة اللّغة العربية. مما أنتج بلاغة الدعاية والانفعال؛ وعزّز الانكفاء على الذات العربية.

نفهم مما سبق أنّ الاختلاف بين موقفي المتصوفة وكتاب البيان العربيّ، إنّما هو اختلاف بين بلاغة أنتجها الخوف وأخرى أنتجتها المحبة. وإنّ يتجلى التنافر بوضوح، بين الخوف والمحبة. ومن هنا نفهم ما قاله يونغ بأنّ المحبة والقوة الحاكمة لشخص ما أو لشيء ما تستبعد إحداهما الأخرى <sup>(2)</sup> وكيف لا يحدث الاستبعاد؟ والمحبة والسيطرة - إرادة القوة - تحمّلان من المتناقضات التي تنفي بعضهما البعض، مثلما ينفي النور الظلام أو العكس.

#### 4- تفكيك الأنا المتضخمة في نص البيانين:

تكشف الكثير من صفات الغلبة والانتصار السّائرة عند كتاب البيان العربي حسب الغزالي عن شهوة السيطرة أو حب الرّئاسة. وهي شهوات نابغة من الأنا " **égo** "، ووجب - حسب المتصوفة - التخلص منها استعداداً للتخلّي بالصفات والمعاني الإلهية. وقد وردت صفات الأنا المنبوذة بمصطلح الأخلاق المذمومة التي يتوجب على الصوفيّ التخلص منها عند القشيريّ مثلاً.

<sup>1</sup> - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص386.

<sup>2</sup> - مصطفى ناصف، دنيا من الحماز، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة- مصر، 2008، ص205.

تمثّل كلّ صور الأنا، بما في ذلك إرادة الكتابة-إرادة السيطرة التي تحدّثنا عنها آنفا- أفعالا شهوانية للنفس أو الأنا الشيطانية حسب المتصوّفة. فهي تعبّر عن إرادة السيطرة المتجلّية لدى أنوات كتاب البيان العربيّ من جهة، كما تكرّس هذه الأنا بشكل مضاعف، من خلال النصوص الشعريّة أو النقدية أو البلاغية، التي تحتفي بمواصفات أناوية تحت مسمى " صفات الشجاعة و الشرف ". وهو الأمر الذي حدا بمصطفى ناصف أن يعتبر الأنا المضخمة لكتاب البيان العربي وراء إنتاج كلّ الأغراض الشعريّة. "واستحال الهمّ الأكبر لتناول اللّغة أن يكبر الإنسان على نفسه وعلى الآخرين، يقتحمهم اقتحاماً، ويسحرهم (...)"<sup>(1)</sup> وبالتالي يتحوّل فعل الكتابة- تحت سطوة الأنا المضخمة -إلى فعل إرادة السيطرة أو فعل القوة. وهو المعنى الذي تعزّزه مفردات القوة في النصّ، مثل: " ييكبر، يقتحم، يسحر ". فتجسّد كلّها إرادة السيطرة على اللّغة والآخر.

يفترض التكبر على اللّغة والنفس والآخر أمرين. أولاهما: تنفصل الأنا الكاتبة عن موضوع الكتابة(الآخر) ووسيط الكتابة(اللّغة). ثانيهما: تنحجب الأنا المتكبّرة عن كنه اللّغة والآخر. وبالتالي تعجز عن الإنصات لما تقوله اللّغة، وتعمى عن رؤية الكينونة العميقة المتوارية وراء الأنا الشهوانية. ويشوّه الإكراه الممارس على الآخر، انعكاسات هذا الأخير في مرآة الكينونة العميقة. فتصنع النصوص المتضخمة للبيانين آخر متضخما، شبحا عن الآخر في واقعه وحقيقته. وتلحق عدوى تضخم الأنا حتى المتلقي أو القارئ لنصوص البيانين. وهو ما دفع أنا حامد الغزالي إلى تحذير القراء من تضخم النفس جراء قراءة نصوص على شاكلة النصوص المتضخمة للبيانين, ف " لقد كان ينبّه القارئ إلى أن غير قليل من تناول النصوص لا يمكن القارئ من النمو الحقيقيّ، بل يذهب على العكس إلى ما يشبه تضخم النفس. هذا التضخم كان يسمّيه باسم تزكية الإنسان لنفسه."<sup>(2)</sup> وإنّ تزكية النفس من أهمّ الأبواب التي اشتغل عليها التصوّفين النظريّ والعمليّ.

تأسّس بلاغة المتصوّفة على أنا فانية عن أفعالها وصورها الشهوانية السابقة. وبالتالي تصدر الكتابة عند المتصوّفة عن ذات فانية عن إرادة السيطرة على اللّغة والمستمع. فيتحوّل فعل الكتابة من فعل واع

<sup>1</sup> - مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص57.

<sup>2</sup> - م.ن، ص68.

إلى فعل إنصات غير واع. وكتابات الغزالي - حسب ناصف- هي نموذج عن عكوف الضمير النقيّ على نفسه في صفو ودون مبالغة من أجل استيضاح ما يعوق صلة الإنسان بنفسه ولغته والآخرين من دونه.<sup>(1)</sup> وماذا يعوقه غير صور الأنا المتضخمة؟

يتجلى تفكيك الأنا في النصّ الصوفيّ؛ في تأسيس فعل الكتابة عند المتصوفة على نفي إرادة الكتابة مثلما يتجلى عند ابن عربي؛ لأنّ "الإرادة تستهدف نفي الكتابة، ولا تلجأ إليها إلا لكي تعبر عن فشلها. ولذلك فإنّ إرادة الكتابة والقول لا يحققهما، هذا يعني أنّ كتابة الكتابة للإرادة نفي الإرادة."<sup>(2)</sup> وبالتالي تفكّك الإرادة مركزاً هاماً من القوة، ألا وهو الأنا الكاتبة. فتتحول الذات الكاتبة من فاعلة إلى منفعة. أي من قوة متحكّمة في النصّ المكتوب، إلى ذات متلقية للمعاني الكتابية.

والجدير بالذكر أنّ معظم الكتاب المتصوفة لا يعتدون بأنهم فيما ألفوه؛ سواء أظهر ذلك من خلال البنية الداخلية لنصوصهم أو من خلال تصريحاتهم عن علاقتهم بما يؤلفونه. فمثلاً نصوص مواقف والمخاطبات لمحمد عبد الجبار النفريّ تصدر بلازمة "أوقفني وقال لي " و " يا عبد" ، تدلّ كلتا اللازمتين على عدم تدخل إرادة الأنا الكاتبة فيما كتبت. وأنّ النصوص إيجاءات وإهانات إلهية. والمثال الثاني عن ابن عربي الذي صرح بأنّه تلقى كتابيه "الفتوحات المكّية" و "فصوص الحكم" دون دخل لإرادة السيطرة لأناه. إذ يقول عن فصوص الحكم: "وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان، وأن يخصني في جميع ما يرقمه بناي وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالإلقاء السبّوحيّ والنفث الروحي في الرّوع النفسيّ بالتأييد الاعتصاميّ حتى أكون مترجماً لا متحكّماً فما ألقى إلاّ ما يلقي إليّ، ولا أنزل في هذا المسطور إلاّ ما ينزل به عليّ، ولست بنبيّ رسول، ولكني وارث وآخري حارث"<sup>(3)</sup>

تتخذ الكتابة عند المتصوفة معنى الإلقاء، مثلما يتلقى الرسل كتبهم والأنبياء تعاليمهم. ويكون الملقى هو الله والملقى إليه هو القلب الذي ورد في جملة مرادفات "جناني، الرّوع النفسيّ"؛ والقناة هو

<sup>1</sup> - م.ن، ص.ن.

<sup>2</sup> - أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، ط1، المدار الإسلامي، بيروت-لبنان، 2010، ص17.

<sup>3</sup> - ابن عربي، فصوص الحكم، ص47-48، نقلاً عن: كلود عدّاس، ابن عربي سيرته وفكره، تر: أحمد الصادقي، مراجعة وتقديم: سعاد الحكيم، ط1، المدار الإسلامي، بيروت-لبنان، 2014، ص423-424.

الإلقاء السبوعيّ أو النَّفث الروحيّ. أما الرّسالة فهي كتاب فصوص الحكم. فكما نلاحظ أنّ مركز القوة انتقل من الكاتب إلى الله. وبالتالي تفكّكت إرادة السيطرة أو القوة التي ترتبط بفعل الكتابة في السيّاقات غير الصوفية. وهو ما ترجمته كلمتي " مترجما لا متحكّما "

يتمثّل المظهر الثاني لتفكيك مركز القوة الكاتبة في تنازل الكاتب الصوفيّ عن أنه السيكلوجيّة التي تحرّكها إرادة السّيطرة وحب الرّئاسة، لصالح أنا أنطولوجية، يلتقي بها بعدما يفنى عن أنه الشهوانية. فمثلا: " ما يقوم في فلسفة ابن عربيّ إنّما هو قلق نابع من مهاجرته لوجوده السيكلوجيّ في اتجاه أنا باحث عن أنطولوجيا يقتضيها الحوار مع الوجود. " (1) وإنّ محرّك البحث عن الأنطولوجيا هو الفناء عن صورّ الأنا المتضخمة التي ذكرناها آنفا.

تنجم الأنا الكلّية ذات الأبعاد الأنطولوجية كنتيجة لتنازل الصوفيّ عن أنه المتضخمة. وهو الأمر الذي نستفيده من تجربة الكتابة الصوفية عند النّفريّ؛ إذ " تعلّمنا تجربة النّفريّ أولا أنّ الكتابة ليست تكريسا لذات الكاتب ونرجسيته. إنّ لا يكتب إلا بوصفه منصتا لانكشاف اللّغة الممتلئة حيث تسكن الكينونة الأصليّة للأشياء، لا شكل كينونتها اليوميّ المعتاد، بل عمق تلك الكينونة الذي لا يظهر إلا عبر الهوامش، الكينونة الأصليّة للأشياء لست دوما جلية بالنّسبة لنا. " (2) بل إنّها الجانب اللاواعي الذي يبدأ بالانكشاف مع سلب إرادة السيطرة الفاعلة في حالة الوعي.

## 5-تجاوز لغة العرفان للغة البيان:

توصلنا في المبحث الأوّل إلى أنّ الدلالة الواقعية كانت الأصل في نصوص كتّاب البيان، على رأسهم الجرجاني. وأنّ الواقع هو الأصل والخيال الشعريّ هو الفرع. وبالتالي انتصرت الدلالة العرفية في أغلب الأحيان على حساب الدلالة الخيالية، حتى في النّصوص الشعرية. مما ولّد إجحافا في حقّ الخيال ودوره في العملية الإبداعية. وحتى لو ورد فإنّه فرع عن أصل- الواقع- وقد كشفت حتى المصطلحات البلاغية والنّقدية عن هذا الإجحاف. ويكشف مصطلح " الاستعمال السيّئ للّغة " عن نظرة ازدراء إزاء الخيال الشعريّ.

1- د. أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص12.

2- عبد الحقّ منصف، أبعاد التجربة الصوفية الحب- الإنصات- الحكاية، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 2007، المغرب، ص251.

انتبه المتصوفة- حسب ناصف - إلى قصور نصوص كتاب البيان. بل انتقدوا عزل البيانين للتصوّر الشعريّ المبنيّ على الخيال. "ألا ترى أنّ المتصوفين المعتدلين قد فطنوا إلى ما في تصوّرات البيانين للدلالة من قصور، وأنهم قد نبهوا إلى مخاطر عزل التصوّر الشعريّ عما سموه باسم الحقيقة. هذا العزل الذي اشتبه أمره على البيانين بحيث ظنوا أنهم يلتمسون ما يؤيد النصّ أو يعزّزه. وهم إمّا كانوا في نظر بعض النقاد يفكّكونه، وينحازون إلى جانب واحد لا يخلو من شحوب." (1) وقد مثلنا على انتصار البيانين للدلالة العرفية على حساب الدلالة الخيالية، من خلال نموذج الجرجاني الذي يبدو ظاهرياً أنه أولى أهمية للمعاني الثانوية. لكنه تحرك ضمن ثوابت نقدية، ألا وهي: الوصف الواقعيّ هو الأصل والخيالي هو الفرع. وبالتالي الأسس ثابتة.

تستند الدلالة عند البيانين على خارج اللّغة، العرف للوصول إلى الدلالة اليقينية. فيقف العرف الخطابى حسب ناصف على طرف النقيض من الكشف الصوفيّ. "لقد عجز البيانون عن إدراك وحدة الذهن قسموا أو حين عجزوا عن كشف الدلالة. هذه الوحدة هي التي أهتم الغزالي وأهتم بعض علماء الأصول." (2)

اختلف تصوّر البيانين للّغة عن تصوّر المتصوفة. وقد توصلنا سابقاً إلى أنّ اللّغة بالنسبة للبيانين وسيلة للتعبير عن الأشياء. وبالتالي هي الوسيط الذي يكشف بأمانة عن المعاني. ف" لقد قام بحث البيانين وعلى رأسهم صاحب أسرار البلاغة على أنّ الألفاظ إشارات إلى أشياء حسّية أو خيالية مؤلّفة من قطع حسّية (...)" (3) أي أنّ الافتراض القائم هو: المطابقة بين الفكرة واللّغة أولاً، وبين اللّغة والمرجع ثانياً. كأنّ اللّغة مرآة صافية تعكس ما في الأذهان والأعيان. ولعل محاولة علماء الأصول في بناء نظرية جديدة للّغة، أهمّ محاولة في مجال الدين، قبل الاجتهادات الصوفية.

حاول علماء الأصول الخروج من النظرة الضيقة لعلماء البيان، "وراح بعض الأصوليين كما ترى يحاول أن يقتلع هذا الرأى من جذوره مستهدفاً بذلك تحويل التيار الأساسى في فقه اللّغة، وخلق تيار

<sup>1</sup> - مصطفى ناصف، الوجه الغائب، ص 59.

<sup>2</sup> - م. ن، ص 61.

<sup>3</sup> - م. ن، ص. ن.

آخر قوامه أننا بواسطة الألفاظ نسيطر على الخارجي أو نفهم الذهنيّ فهما ثانيا أكبر من التصوير أو النسخ أو الإعادة.<sup>(1)</sup> وبالتالي تكون اللغة مركزا للقوة والمعنى. بل إنّها تفرض السيطرة على الواقع الخارجي. بخلاف نظرة البيانين المبنية على أهمية الخارج على حساب اللغة. بل وليّ عنق اللغة لتوافق الدلالة التي يفرضها هذا الخارج. وتشكّل هذه النظرة خطوة أولية هامة للإنصات إلى اللغة. فاللغة في ذاتها قابلة للتأويل أو الخفاء، أو هي أداة لاستخدامه. فكيف نحمي اللغة أو نحمي أنفسنا.<sup>(2)</sup> ويقف مقصد حماية اللغة على طرف النقيض من السيطرة على اللغة. " هذا بحث عنه علماء الأصول. وهذا ما ينبغي أن نبحت عنه مجدداً . لقد اهتم الأصوليون بعافية اللغة وعافية الاستنباط، واضطربهم هذا كله إلى الحديث عن فلسفة المقاصد.<sup>(3)</sup> ويعني الاهتمام بعافية اللغة السعي وراء سلامة الدلالة للألفاظ. وبالتالي اختلف تعامل علماء الاصول مع اللغة مقارنة بتعامل كتّاب البيان مع اللغة. لأنّ علماء الأصول في اهتمامهم بعافية اللغة يحرصون على الإنصات لمعاني الألفاظ المختلفة. أما علماء البيان فيمارسون حجرا على اللغة العربية، بمحاولة تغليب الدلالة العرفية بداعي الحفاظ على كينونة اللغة العربية.

تقف النصوص الصوفية على طرف النقيض من نظرة البيانين للغة، لأسباب وجيهة، ألا وهي:

أولا : يتأسس النصّ الصوفيّ على أنا فانية عن مبدأ حب الرّئاسة - القوة- الذي انبت عليها نصوص البيانين. مما ينجرّ عنه تفكيك الأنا الكاتبة المتضخمة في نصوص البيانين مثلما بيّمنا ذلك سابقا. ثانيا: ينجرّ عن تفكيك الأنا المتضخمة، تفكيك مفعولات القوة في النصوص وفي لغة هذه النصوص. أي: مراجعة جذرية لعلاقة الصوفيّ باللغة. فتستبدل علاقة السيطرة وحب الرّئاسة بعلاقة المحبة والانفتاح على الآخر.

ثالثا: تخرج الأنا الكاتبة من حيزها السيكلوجيّ الضيق لتسيح في الكون الفسيح " البعد الأنطولوجي". فتفسح للغة إمكانات أنطولوجية وإلهية خصيبة. وهو ما يخرج اللغة من وظيفتها التعبيرية ، لتضطلع بوظائف أنطولوجية وإلهية.

1 - م.ن، ص.ن.

2 - م.ن، ص65.

3 - م.ن، ص.ن.



تبدو علاقة الصوفيّ إذن مختلفة عن نظيرتها عند كتاب البيان العربيّ. ولعل الأبعاد الأنطولوجية والإلهية التي تستند إليها أيّ تجربة صوفية، يجعل هذين البعدين أس التجربة الصوفية. وينكشف ذلك من خلال كينونة اللّغة. وبالتالي يتأسس فهم كينونة اللّغة من وجهة نظر الصوفيّ، على فهم هذه الأبعاد التي تستند إليها اللّغة، وتكشفها في الآن ذاته.

يتفق عرفاء التّصوّف أنّ رحلة الصوفيّ إلى الله، تتمّ ضمن خطوتين صعودا ونزولا. تبدأ من الخلق إلى الحقّ صعودا، و من الحقّ إلى الخلق نزولا. وقد أحصاها معظمهم في أربعة أسفار. وهي أسفار ضمن حركتين صعودية ثمّ نزولية. أو ما يمكن تسميته فيما هو شائع في أدبيات التّصوف: الصعود من الكثرة إلى الوحدة، والنزول من الوحدة إلى الكثرة. وتعتبر هذه الأسفار من الأفكار العامة المتداولة في كلّ كتب المتصوفة.

أكثر ما يستند إليه المتصوفة في نظيراتهم، الحديث القدسيّ؛ لأنّه تجسيد فعليّ للتشارك بين المعنى الإلهيّ واللّغة البشرية باعتبار معناه إلهيّ ولفظه نبويّ، و " فيه يتوجّه الله بلغة حميمة، وهو غالبا ما يستعمل صيغة المتكلم المفرد، إلى الإنسان بشكل عام، وأحيانا إلى عبده المؤمن، وأحيانا أخرى إلى من اصطفاهم." (1) فلم يكن اختيار الحديث القدسيّ - إذن - اعتباطيا، بل مناسبة شكل الخطاب في الحديث القدسيّ لنوع العلاقة التي يسعى المتصوفة إلى تحقيقها مع الله؛ علاقة حوار مباشر دون وساطة. إذ تسمح صيغة المفرد المتكلم بنقل كلام الله مباشرة، خاصة إن ورد بأسلوب النّداء.

استندت النصوص الصوفية إلى الحديث القدسيّ: " كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الإنسان على صورتي." (2) ويكشف الحديث عن الفهم الصوفيّ حول حدث الخلق، وعلاقة فتق مراتب العرفان من المراتب الأنطولوجية والإلهية. وأول ملاحظة تصريف الأفعال في صيغة المفرد المتكلم " كنت، أحببت، خلقت"، يسمح بنقل قصة ما قبل خلق الإنسان والكون على لسان الذات الإلهية مباشرة. كما تسمح صيغة المفرد المتكلم لكلّ قارئ بالاندماج الفوريّ في الكلام الإلهيّ. فيكتفّ الحديث بإيجاز وبلاغة أحداثا وعلاقات أساسية في الفكر الصوفي. إذ يتكشف الوجود باعتباره لوغوسا أو كلمة

<sup>1</sup> - يراجع: إيريك جوفروا، التّصوف طريق الإسلام الجواني، ص 47.

<sup>2</sup> - ورد هذا الحديث في سنن البخاري، وهو حديث ضعيف كما يقول معظم الفقهاء، إلا أنّ المتصوفة يستندون إليه.

إلهية<sup>(1)</sup>. وتسرد العبارات الأربع التي يتكوّن منها الحديث بإيجاز بليغ حكاية حياة الوجود، منذ الأزل إلى الأبد. أولها: "كنت كنزا مخفيا، تحكي عن وجود الذات الإلهية قبل الخلق، وثانيهما: "أحببت أن أعرف" تحكي عن مشيئة الله في التعريف بنفسه، وعلاقة تعريفه بالحب. وثالثها: "فخلقت الإنسان على صورتي". تحكي عن منزلة الإنسان من الله، باعتباره صورة عن الله من جهة. ومن جهة أخرى تكشف الغاية الوجودية من خلق الإنسان، ألا وهي معرفة الله. ذلك ما تبلّغه العبارة لغويا، من خلال ارتباط عبارة "فخلقت الإنسان" بعبارة "فأحببت أن أعرف" بالفاء التي تفيد الترتيب والتراخي.

يكشف الحديث القدسيّ السابق عن عبارات أساسية، تختزل حكاية خلق الخلق. وفي ضوءها تأسست الأسفار الصوفية. فأما السفر الأوّل فسيكون في المراتب الوجودية، مذ البدء حيث "كان الله ولا شيء معه" أو لنقل: مرتبة الكنزية، تناغما مع العبارة الأولى من الحديث القدسيّ. فنزولا إلى مرتبة النفس الرحمنيّ أو "أحببت أن أعرف" وما يليها من مرتبة التعيينات الاسمية بكلّ مراتبها؛ ثمّ مراتب التعيينات الخلقية أو "فخلقت الإنسان على صورتي". أما السّفر الثاني فسيكون صعودا من التعيين الأخير "مرتبة الخلقية" إلى المراتب السّالفة الذكر. سيكون السّفر الأوّل سردا إلهيا لكنزية الحقّ، مروراً بصدوره في مرآة أسمائه وصفاته وانتهاء بالخلق؛ أي خروجه من الكنزية. أما السّفر الثاني فسيكون سردا لشوق العودة إلى حالة الكنزية. أو لنقل بعبارة المتصوفة أو أصحاب العرفان\* النظريّ: السّفر الأوّل سيكون في المراتب الوجودية؛ أما الثاني ففي المراتب الشّهودية<sup>(2)</sup>، أو بتعبير آخر سائر لدى المتصوفة: الأوّل من الحقّ إلى الخلق، والثاني من الخلق إلى الحقّ. سيمكّننا السّفر الأوّل من التعريف النظريّ بالمراتب الوجودية، وهدفي من خلاله: محاولة فهم هوية الله من المنظار الصوفيّ قبل الخلق. وكذا إمكانية فهم شكل وجود هذه الهوية بمفاهيم وجودية، ثمّ علاقة هذا الوجود بالزمان، وبكينونة الموجودات،

<sup>1</sup> - هنري كوربان، مقدمات لمؤلفات شهاب الدّين السّهرورديّ الفلسفية والصوفية، تر: فريد الزاهي، ط1، منشورات الجمل، بيروت-لبنان، 2012، ص274. \* أوّل من حظر مصطلح تصوف حسب الدكتور إيريك جوفروا في كتابه "طريق الإسلام الجوانية"، هو شاه إسماعيل في القرن السادس عشر، مؤسس الحكم الصفويّ في إيران. قام بحظر مصطلح التصوف لصالح العرفان؛ لكنّها يدلّان على نفس الممارسات والمفاهيم. فالتصوف والعرفان يختلفان في التسمية ويتفقان في المعنى.

<sup>2</sup> - يراجع: يد الله يزدان بناه، 6 العرفان النظريّ مبادئه وأصوله، تر: علي عباس الموسويّ، ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت-لبنان، 2014، ص322.

باعتبار هذا الوجود- كما كشفناه من خلال الحديث القدسي- سابق ومحيط لوجود كل موجود، وشرط لوجوده في نفس الوقت. وهو ما تؤسس عليه مفهوم الكينونة في علاقتها بهذا الأصل وهذا الزمان المطلق أو السرمدي، وسيندرج ضمن السفر الأول. يكشف السفر الثاني عن إمكان استعادة الكينونة الأصلية، ويجاول فهم المراتب الشهودية التي يروم المتصوفة تحقيقها، لفهم علاقة الشهود حسب المتصوفة بالمعرفة والحب، ومدى إمكانية هذه القدرة الكمالية لاستعادة الكينونة الأصلية.

أستنتج مما سبق أن العبارات الموجزة المكثفة في الحديث القدسي، تجلّ كثيف لمقامات ومراتب وجودية لطيفة. وبالتالي تندغم هذه المراتب الوجودية ضمن اللغة المكثفة. وهذا ما يجعل اللغة الصوفية تضطلع بوظيفة أنطولوجية ذات أبعاد إلهية. وكلّ التجارب الصوفية لا تخرج عن هذه الأسفار الوجودية. وتكشف هذه الأسفار من خلال اللغة الصوفية.

ولأنّ موضوعي يتعلّق بالتوحيد، أهمّ موضوع شغل كلّ مصادر المعرفة الإسلامية، الشريعة وعلم الكلام والتصوف؛ فإنني أركز على السفر الثاني في مراتب التوحيد التي أنتج التصوفين النظري والعملي أدبا غزيرا. وهو ما يمكنني من كشف العلاقة الجديدة التي بينها المتصوفة مع اللغة، من خلال التوحيد كمقام أنطولوجي، يسعى من خلاله الصوفي إلى تحقيق كينونته مع الله. ويقع الرهان على اللغة التي تسفر عن هذا المقام الأنطولوجي. وهو ما سأكشفه في الفصلين التطبيقيين المواليين.

أستنتج مما سبق أن النصّ الصوفي فكك النسق البلاغيّ القديم، من خلال إعادة قراءة القيم التي ينبنى عليها هذا النسق. وعلى رأس تلك القيم التي فككها النصّ الصوفيّ، قيمة الشجاعة. فقد أبرز أبو حامد الغزالي أنّ ما يسمّى في البلاغة العربية قيمة الشجاعة، ليس سوى حب الرّياسة. وقد كشف ارتباط الشجاعة كما هي عند كتاب البيان العربيّ بشهوات النفس، فيما يسمّى بأمراض القلوب.

وقد كشف مصطفى ناصف النسق المضمّر خلف نسق الشجاعة في البلاغة والشعر القديمين. ويتمثل هذا الطرح الجديد لمفهوم الشجاعة مع ما طرحه ميشال فوكو في "الانهمام بالذات"، إذ كشف انحراف مفهوم الشجاعة في الفلسفة الغربية الحديثة عما هو في أصله الإغريقيّ. فانزاح من معنى تدبير الذات ومعرفة النفس، إلى التحكّم في الغير والسيطرة عليهم.

فكّك مصطفى ناصف بالاستناد إلى تنظيرات المتصوفة الأسّس التي يبني عليها نسق الشّجاعة في النّص البلاغيّ والشّعريّ القديمين؛ فأبرز تضخم الأنا عند كتّاب البيان العربي. وحاول تفكيك هذا التضخم لأنّ كتّاب البيان العربي بالاستناد إلى النّص الصوفيّ. وتوصّلت إلى أنّ تفكّك الأنا المتضخمة شرطاً أساسياً لتلقي الكتابة في النّص الصوفيّ. كما أبرزت انتقال الذات الكاتبة في النّص الصوفي من الحدود النّفسيّة، إلى الأفق الأنطولوجي الرّحب.

يتعامل الصوفيّ إذن بطريقة مختلفة عن تعامل البيانيين مع اللّغة. فاللّغة ليست مجرد وسائط للتعبير عن مقاصد الكاتب؛ بل هي عالم حيّ يسفر عن أسفار الصوفيّ. فالسّفَر عند المتصوفة للذات الصوفية واللّغة في الآن ذاته. وبالتالي يوازي فناء الذات الصوفية في الله، فناء اللّغة عن وظيفتها الاستعمالية. مما يسمح ببناء علاقة جميلة تخفّف من وطأة العلاقة الجلييلة في نصوص الشريعة أو البيانيين. باختصار فكّكت النّصوص الصوفية النّظرة النّفعية للبيانيين إزاء اللّغة؛ بل فكّكت حتى نظرة علماء الكلام إلى اللّغة. وأسّست لنظرة جديدة، تقوم على أسّس إلهية وأنطولوجية. أي أنّ النّص الصوفيّ خرج من نظرة الخوف على كينونة اللّغة العربية التي انبنت عليها نصوص البيانيين، إلى نظرة المحبة التي سمحت للنّصوص الصوفية السياحة في الآفاق الوجودية الرحبة، باللّغة وعبرها.

### المبحث الثالث: الشبكة البلاغية في النص الصوفي

يجد قارئ هذا البحث عدة مفاهيم تفكيكية، ألا وهي: الاشتغال الأنطوبلاغي، الاشتغال الأنطولوجي، الاشتغال الأنطوثيولوجي، الاشتغال الأنطوزماني. وتشكل شبكة المعنى في النصوص المدروسة. وقد انطلقت من مفهوم تفكيكي للنص، ألا وهو الشبكة. وحول مفهوم النص- الشبكة تبني العلاقات بين هذه المفاهيم، ووفق النص- الشبكة تتوزع ملكية المعنى داخل النصوص المدروسة. فكيف ذلك؟

#### 1- النص الصوفي- الشبكة وجهازه المفاهيمي:

أبني في دراستي مفهوم النص- الشبكة كما طرحه النقاد التفكيكيون، رولان بارث Roland Barthes وجوليا كريستيفا Julia Kristeva وجاك دريدا Jacques Derrida وهو ما يتناسب مع النصوص الصوفية كما ستوضحه الدراسة التطبيقية.

لا يوجد نص أدبي ينطلق من مجموعة خالية كما هو الشأن في المنطق الرياضي. إنما كل النصوص تحترقها نصوص أخرى قادمة من ألف بؤرة من بؤر الثقافة التي ينتمي إليها الكاتب. وهو ما يجمع حوله معظم النقاد التفكيكيين المذكورين آنفاً. فالنص بالنسبة لهم ليس مجرد بنية لغوية مغلقة كما في النقد البنيوي. بل هو فسيفساء استشهادات حسب جوليا كريستيفا<sup>(1)</sup> وتأتي هذه الاستشهادات من نصوص أخرى، يقوم النص- الفسيفساء بامتصاصها ثم إعادة إنتاجها. ويتمثل هذا التعريف مع تعريف جاك دريدا للنص في صيدلية أفلاطون بكونه نسيج\*<sup>(2)</sup> تتشابك فيه عدة خيوط لتصنعه. وإن حاولت معرفة الأصل الواحد للخيوط فإن يدك تعلق في شبكة الخيوط، مثلما تعلق حشرة في شبكة العنكبوت. وقد استلهم رولان بارث ROLAND BARTHES مفهوم النص النسيج- في مرحلته التفكيكية بدءاً من قراءته

<sup>1</sup> - يراجع: عمر أوكان، لذة النص، ط1، إفريقيا الشرق، المغرب، 1996، ص29.

\* أشار المترجم كاظم جهاد في هامش الصفحة 15 من كتاب دريدا "صيدلية أفلاطون" إلى أن النص "texte" والنسيج "texture" يعودان إلى نفس الجذر اللغوي، مما يمكن الفيلسوف من تحريك هذه الخيوط في نسيج لغوي موحد.

<sup>2</sup> - جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب، تونس، 1998، ص15.

التفكيكية الرائدة لرواية بلزك سرازين - وعرفه بأنه شبكة من الشفرات (1) تمثل مفاتيح قرائية لنص رواية بلزك سرازين.

يشارك الثلاثة في أمرين: تقويض فكرة الأصل التي تتأسس عليها الدراسات ما قبل التفكيك، التي تحيل النص الأدبي إلى مرجعيته المحددة سلفاً، وإلى معنى أخير. فالثلاثة قوضوا فكرة الأصل. ذلك ما تعلن عنه مصطلحات فسيفساء، نسيج، شبكة. فالنسيج مثلاً شبكة خيوط، لا يمكن تحديد بداياتها ولا نهاياتها.

كما يتقاطع الثلاثة في مبدأ قابلية القلب؛ أي لا بداية ولا نهاية لنص القراءة التفكيكية. و يمكن التمثيل لمبدأ قابلية القلب بصورة لشخصين من اليابان\* ينحيان لتبادل التحية، فالسؤال: من يجيب من؟ هنا لا أول ولا ثان. كلاهما يجيبان بعضهما. و تقلب قابلية القلب مبدأ الخطية البنيوي.

يحدّد رولان بارث في حوار حول دراسته S/Z الفرق بين استراتيجيته التفكيكية مقارنة باستراتيجية جوليا كريستيفا و جاك دريدا: " لست متأكّداً من أننا نستطيع ممارسة نقد " خطوة بخطوة" على نص معاصر. وذلك راجع لسببين ذوي طابع بنيوي. أولاهما: لأن التعليق - السيرورة ( الذي أسميه خطوة بخطوة) يتطلب ترتيباً ملّحاً للقراءة، من الخلف إلى الأمام. باختصار: يتطلب نوعاً من عدم قابلية القلب للنص الأصلي. ثانيهما: لأنّ النص المعاصر الذي يرمي إلى تفكيك المعنى، لا يملك معانٍ مجتمعة من الإيجاءات. أكيد يمكن الحديث عن النص المعاصر، بتفجيده، مثلما فعل ذلك جاك دريدا وبلاينيت وجوليا كريستيفا على أرتو، لوتريامو، سوليرز. لكن وحده النص الكلاسيكي هي ما يمكن قراءته، تتبعه، تشرّحه، إذا أمكنني قول ذلك. إنّ الطريقة مقيّدة باختيار النص. إنّ أحد خصائص النقد المتعدّد (2)

<sup>1</sup> Roland Barthes, S/Z , Editions du seuil, paris, 1970 , p -1

\* أورد رولان بارث في كتابه " امبراطورية العلامات " **l'Empire des signes** " عدة صور من المجتمع الياباني، تُخدم استراتيجية التفكيك، من بينها صورة لشخصين يقفان متقابلين على ضفتي النهر، يقدمان التحية لبعضهما البعض.

<sup>2</sup> - roland Barthes, le grain fe la voix, Editions du Seuil , paris, 1981,p71.

وبالفعل اتّبع دريدا استراتيجية تفجير النصّ الذي كان من قبل بنية مغلقة في المنهج البنيوي. ويرتكز هذا التفجير على تعريف النصّ والعالم - النصّ على "أنّه نسيج محبوك من الآثار "Traces" التي توجد بوصفها أشياء يحيل بعضها إلى بعض أو يرتبط بعضها ببعض تلقائياً." (1)

وظّف رولان بارث في دراسته التفكيكية slz خمس شفرات\* لإنباز قراءته التفكيكية عن رواية بلزك سرازين. وتتعايش هذه الشّفرات، ف" تشكل الشفرات الخمسة نوعاً من الشبكة، من النوع الذي يمرّ عبره النصّ (أو بالأحرى: يصنع النصّ عبر مروره من هذه الشبكة)" (2)

وظفت في بحثي منظومة مفهوماتية، تندرج ضمن المقاربة البلاغية- التفكيكية. ولأنّ المقاربة تتأسّس على سؤال المعنى؛ فإنّ البلاغة- باعتبارها منهجاً لتوصيف آليات إنتاج المعنى في أيّ نصّ- هي مدخل دراستي التفكيكية. أو لنقل: مقاربتى بلاغية-تفكيكية، ذات أبعاد أنطولوجية. وتستند المقاربة التفكيكية على مفهوم الاشتغال الأنطوبلاغيّ كمفهوم أساسيّ في تفكيك بنيات المعنى في النصوص. ويقارب طريقة إنتاج المعنى في نفس الوقت. ويتجاوز الاشتغال الأنطوبلاغيّ مع مفاهيم أخرى " الاشتغال الأنطولوجويّ، الاشتغال الأنطوثيولوجيّ، الاشتغال الأنطوزمانيّ". تشكل هذه المفاهيم شبكة تفكيك للنصوص المدروسة. فلماذا الاشتغال الأنطوبلاغيّ هو المفهوم الأساسيّ الذي يعتمل داخل النصوص المدروسة؟ وما علاقته بالمفاهيم الأخرى؟

<sup>1</sup> - بيار ماشيري، يم يفكر الأدب، تطبيقات في الفلسفة الأدبية، تر: د. جوزيف شريم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2009، ص435.  
\* قطع رولان بارث رواية سرازين إلى مقاطع قرائية تخضع لخطية الأحداث في الرواية. وقد تطول المقاطع أو تقصر حسب كثافة الإجماعات. لكن هذا التقطيع الخطي لا يخضع للتسلسل كما هو في السرد الكلاسيكيّ، بل هي مقاطع مقطوعة مفصولة عن بعضها. فرباطها تفكّك لتحوّل إلى صور وأحداث غير مترابطة، مثلما هو الأمر في الحلم. وقد وظّف رولان بارث خمس شفرات في قراءته التفكيكية لرواية سرازين، ألا وهي: الشفرة المعنوية " code sémique " ويقصد بها وحدات المعنى الصغرى التي تنكشف في مقطع قرائي ما، الشفرة التأويلية " code herméneutique " تميّز من خلالها كيفية تمركز لغز ما - هناك عدة أغاز في الرواية تتشكّل من خلال أسئلة تثار حول الشخصيات أو الأحداث في الرواية. ( من هو زمينلا مثلاً؟) - ويطرح ويتشكّل، ثمّ يؤجّل وأخيراً يحلّ. والشفرة الرمزية " code symbolique " ووظف الرمزيّ بالمعنى النفسيّ حيث تجتمع صور وشخصيات دون رابط موضوعيّ بينها. شفرة الأحداث " code proairétique " وتخصّ الأحداث أو سلوك الشخصيات في مقطع قرائي ما، لا تفسّر منطقياً، بل وفق " ما حدث من قبل، وما قرئ من قبل). الشفرة الثقافية " code culturels " وهي الاستشهادات الخاصة بالعلم أو حكمة ما. للمزيد من المعلومات حول الشفرات الخمسة وعلاقتها فيما بينها واشتغاليتها داخل نصّ القراءة، تراجع المقاطع النظرية:

Roland Barthes : slz , Editions du seuil ; paris, 1970, p9-27 .

<sup>2</sup> - Idem, p27.

استوحيت مفهوم الاشتغال الأنطوبلاغيّ وما يجاوره من مفاهيم " الاشتغال الأنطولوجويّ، الاشتغال الأنطوزمانيّ" من الناقد المصريّ حسام نايل في دراسته " أرشيف النصّ - درس في البصيرة الضالة". وقد وظّف مفهوم الاشتغال الأنطوبلاغيّ لتفكيك بنية النصّ الروائيّ " رامة والنين" للروائيّ إدوار الخراط. ويسرد النصّ الروائيّ قصة عشق بين البطلين رامة وميخائيل. وقد حملت الرواية أبعاداً أنطولوجية، فما ينفكّ البطل يتساءل عن معنى تجربته العشقية، وماعلاقتها بالوجود بأسره. فلأثما تجربة عشقية تبغي تحصيل معنى العشق ضمن أفق الوجود الرحب، فإنّ الدّراسة التي أجزها حسام نايل بلاغية تفكيكية، ولأنّ المعنى يتشابك مع أسئلة وجودية عميقة، فإنّ البلاغة تفتح على الأنطولوجيا<sup>(1)</sup>. فيكون الاشتغال أنطوبلاغياً.

ولأنّ معنى التجربة العشقية ذات الأبعاد الوجودية، تنكشف من خلال اللّغة. فاللّغة هي المسكن الذي يسكن فيها البطل أسئلته، ويستشرف الإجابة من شرفة اللّغة السائحة في الوجود، فإنّ الاشتغال أنطولوجياً. ولأنّ أسئلة البطل الوجودية تصطدم بلغز الزمان، خارج وداخل النصّ الروائيّ؛ فإنّ الاشتغال أنطوزمانيّ.

أجد مسوّغات موضوعية تسمح لي باستعارة المفاهيم السّابقة وتوظيفها على نصوص صوفية موضوعها الحب والعشق الإلهيّ. وقد قدّمت المسوّغات المنهجية عن مشروعية تحويل مفاهيم موظفة في تجربة عشق إنسية إلى تربة تجربة حب أو عشق إلهية.

فأما المسوّغ المنهجيّ لارتحال المنظومة المفهوماتية " الاشتغال الأنطوبلاغيّ، الاشتغال الأنطولوجويّ، الاشتغال الأنطوزمانيّ" من نصّ روائيّ إلى نصّ صوفيّ؛ فقد استندت إلى آراء جيل دولوز **Jil Delouse** عن صناعة المفاهيم الفلسفية وإمكانية ازدهارها أو موتها، بارتحالها من صعيد -نص- إلى صعيد آخر. فالمفاهيم حسب دولوز كائنات فلسفية<sup>(2)</sup> تولد في تربة نصية وتنمو فيها، وقد ترتحل إلى تربة جديدة. فتقع في اختبار الازدهار أو الموت في التربة النّصية الجديدة. وبالتالي نضع المفاهيم السابقة في امتحان نقديّ، هل تصمد وتزدهر أم تتهافت وتموت في النصّ الصوفيّ؟

<sup>1</sup> - سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك، ط1، الاختلاف، الجزائر، 2014، ص34

<sup>2</sup> - م.ن، ص 28.



ويعلمنا التاريخان، النقدي والفلسفي ارتحال المفاهيم النقدية والفلسفية، مع محافظتها على معناها الأول أو القطيعة مع المعنى الأول. ومثل عن ذلك بالمفهوم الأساسي للتفكيك الديردي "الاختلاف المرجئ" **la différence** " فهو مأخوذ من الاختلاف **différence** " للساني ديسوسير. وقام دريدا بذكائه اللغوي بتغيير المعنى جذريا. فارتحال المفاهيم إذن أمر ضروري لامتحاها وازدهارها في نفس الوقت.

أما المسوغ المنهجي فهي النقاط المشتركة بين النص الروائي الذي درسه الناقد حسام نايل، والنص الصوفي، هو مسوغ الحب المشترك بين التجريتين أولا؛ وانفتاح التجريتين على أسئلة أنطولوجية. فكما أن النص الروائي يفتح أسئلة المعنى على الوجود؛ فكذلك النص الصوفي هو سفر في النفس الصوفية المحبة لله وفي الآفاق الوجودية التي يتحرك فيها الصوفي المسافر. وبالتالي يمكن الإجابة عن سؤال المعنى في التجربة الصوفية بالتوكّز على المفاهيم السابقة. فيكون النص الصوفي المحلّ - بلغة المتصوفة- الذي تنكشف فيه قوة المفاهيم أو ضعفها .

وبعد طول تأمل في المفاهيم السابقة وفي خصوصية النص الصوفي؛ رأيت ضرورة إضافة مفهوم "الاشتغال الأنطولوجي". لماذا؟

يكشف مفهوم " الاشتغال الأنطولوجي" عن البعد الإلهي المتزامن مع البعد الأنطولوجي للتجربة الصوفية. فتجربة الصوفي - بخلاف تجارب العشق بين البشر، يعتبر الله فيها هو الوجود الواجب وما عداه عدما. وبالتالي تمتلئ التجربة الصوفية بالبعد الإلهي. فيرتبط الأنطولوجي والإلهي. فهما - الأنطولوجي والإلهي - وجهها التجربة الصوفية وقفاه. وهو ما يقف على طرف النقيض من الدراسة الروائية لحسام نايل التي تطرح معضلة الوجود ضمن رؤية أشبه ما تكون عدمية. إذ يشوب التجربة العشقية في الرواية القلق الفارغ من أي معنى ديني. وهو ما يختلف عن تجربة الصوفي الوجودية التي هي دينية في صميمها. بل إن الدين أس التجربة الصوفية. وبالتالي يأتي توظيفنا للمصطلح من باب الإخلاص المنهجي والمعرفي لامتدادات سؤال المعنى في النص الصوفي.

سيجد القارئ في هذه الدراسة شبكة من المفاهيم البلاغية التفكيكية التي تستند إلى مقولات

البلاغة التفكيكية كما هي عند الناقد الأمريكي بول ديمان Paul De Man .

يقول بول ديمان أن كل بلاغة هي نص، وكل نص هو بلاغة. وليست البلاغة هي الأسلوب الذي يسعى إلى الإقناع وإلى إحلال معنى حرفياً محل معنى مجازياً، بل هي الحيرة الممتدة بين المعنيين دون حسم لأحدهما على حساب الآخر<sup>(1)</sup> وبالتالي يتم توسيع مجالات عمل البلاغة من جهة؛ ومن جهة أخرى تتحوّل البلاغة عند ديمان إلى استراتيجية تفكيكية تشتغل داخل النصوص التي تقتحمها. فيمدّ المحاز بظلاله على كل المجالات المعرفية التي ترعرعت ولعقود في أحضان العلمية والموضوعية؛ على رأسها النقد والفلسفة. ويعلن الشق الثاني من عنوان كتاب ديمان " مقالات في بلاغة النقد المعاصر " عن هذا المسعى البلاغيّ التفكيكيّ المتمدّد. فكيف يشتغل النصّان الفلسفيّ والنقديّ إذ تقتحمهما البلاغة؟

يشتغلان ضمن منطق العمى والبصيرة حسب ديمان. فلكل نص فلسفيّ أو نقديّ نقاط عمى، يجهلها النص ذاته، تعتمل داخله ضدّ الافتراضات المصرّح بها. إذ " يتظاهر كل نص بتأكيد معنى إيجابياً معيناً؛ ولكنه يسوق خلسة معنى آخر قد يكون سلبياً، يظلّ خفياً في داخله." <sup>(2)</sup> فيكون الجانب الخفيّ من النصّ لاواعياً، يفلح في اختراق الافتراضات الواعية المعلنة في أي نص. فتجتمع نقاط البصيرة - الوعي - ونقاط العمى - اللاوعي - في أي نص. مما يجعل النصّ يشتغل ضدّ إرادته ووعيه بصورة متكرّرة ومستمرة. ويسمي ديمان هذه الاستراتيجية بلاغة العمى\*

قدّم ديمان استعارة بصرية لشرح ميكانيزم العمى في أي نص، ألا وهي استعارة الظلّ. فاعتبر البصيرة تخفي دوماً بداخلها العمى، مثلما يخفي الظلّ الشمس، ومثلما يخفي الخطأ الحقيقة<sup>(3)</sup> كأهمّا ضربتان، تخفي الواحدة الأخرى. لكنهما حاضرتان في نفس المكان والزمان. والأدب والفلسفة هما الضربتان في

1 - يراجع: بول ديمان، البصيرة والعمى، مقالات في بلاغة النقد المعاصر، تر: سعيد الغانميّ، ط1، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص 5 .

2 - م.ن، ص6.

\* أشار المترجم جهاد كاظم إلى أن بلاغة العمى جديدة في البلاغة الغربية. أما في البلاغة العربية فموجودة منذ القدم، مستشهداً بالاستفهام الإنكاريّ في التراث البلاغيّ القديم الذي يجمع المعنيين الحرفيّ والمجازيّ معا في كلّ سؤال إنكاريّ. (للمزيد: يراجع: بول ديمان، البصيرة والعمى، مقالات في بلاغة النقد المعاصر، ص 5-6)

3 - م.ن، ص 6-7.

تاريخ المعرفة الإنسانية اللتان مارستا الكبت والإقصاء من كلا الجانبين. فتفضي الاستراتيجية البلاغية التفكيكية إلى خفض الصدام والصراع والغلبة، بين الأدب وباقي فروع المعرفة. أو لنقل: تسمح استراتيجية البلاغة التفكيكية للشّمس أن تمدّ بظلالها وضلالها، بصيرتها وعمامها، بكشوفها وحجبها داخل أيّ نص.

لا تخفى خلفيات التحليل النفسي اللاكانيّ في دراسات بول ديمان، فقد أمده جاك لاكان Jacques Lacan بمجازي الاستعارة والمجاز المرسل والكناية لتوصيف اشتغالية بلاغة العمى؛ أي استعان ديمان بخصيصة التجاور والتشابه لفهم اشتغالية نقاط العمى والبصيرة داخل أيّ نص. إذ يعتبر المجاز والكناية من أقوى الخدع البلاغية اللغوية<sup>(1)</sup> في بلاغة ديمان. وتحمل الخديعة ذاتها معنيين بداخلها: ظاهر إيجابي، وباطني سلبي، يتجاوران معا. فيرتبط الظاهر والباطن بتشابه، مثلما يرتبط الباطن اللاوعي وتمثيله الواعي بتشابه في بنية اللّغة عند جاك لاكان. أي هناك استعارة، تخترق باستمرار وتكرار بنية التمثيل الواعي في النص. وبمجاورة اللاوعي والوعي يتحقّق المجاز المرسل. فاشتغالية بلاغة ديمان إذن هي ذاتها اشتغالية اللاوعي داخل اللّغة عند جاك لاكان.

فكما أنّ نقاط العمى تخترق نقاط البصيرة في النص؛ فكذلك محتويات اللاوعي حسب لاكان تخترق أيّ بنية لغوية، مثلما يتجلّى في بنية الحلم. وتعتبر الاستعارة والمجاز هما إواليتا اشتغال اللاوعي في العلوم الإنسانية<sup>(2)</sup> حسب لاكان وديمان. ففي الحلم مثلا: يمثّل الشخص بآخر يشبهه، أو بأحد متعلّقاته؛ أي بالاستعارة أو المجاز المرسل. ويتجلّى هذا الاشتغال في الشعر مثلا باعتباره حلما وحقلا لاشتغال اللاوعي. مثلما يحضر في كلّ حقول المعرفة عند ديمان عن طريق حضور البصيرة (المجاز المرسل) والعمى (الاستعارة) في أيّ نص، كاشفا انتقال النّزوات اللاواعية واختراقها بنية الوعي من خلال بنية اللّغة. أي حاول بنية اللاوعي.

<sup>1</sup> - يراجع بيير زبما، التفكيكية، دراسة نقدية، تعريب: أسامة الحاج، ط2، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، 2006، ص172.

<sup>2</sup> - يراجع: جاك لاكان، اللّغة... الخيالي والرمزي، إشراف: محمد المسناوي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص 17-18.

يظهر التشابه جلياً بين ديمان ولاكان في التوجّه الباطنيّ في فهم اشتغال النصّ وإنتاج معناه. فيوجد دوما باطن ما، يعلن عن نفسه في الظاهر عند كليهما. فكما أنّ للاوعي بلاغة حسب جاك لاكان، يمثّل فيه الموضوع المكبوت في موضوع بديل عن طريق الاستعارة، وينقل عن طريق المحاز المرسل إلى السّطح، فيتمظهر في بنية اللّغة<sup>(1)</sup>؛ فكذلك لاوعي النص عند ديمان يعلن دوما عن نفسه في شكل سقطات أو نقاط عمى تشتغل ضدّ نقاط البصيرة - الوعي - التي يعلنها أيّ نص مثلما بينت سابقاً.

لكنّه تشابه لا يخلو من اختلاف أساسيّ، يتمثّل في التوجّه البنيويّ عند جاك لاكان والتوجّه التفكيكيّ عند ديمان. إذ قدّمت دراسات لاكان ما يسمى بنيويّاً ببنية اللاوعي في اللّغة<sup>(2)</sup> باستعمال المقولات اللّسانية والمحاز. أما ديمان فقدّم استراتيجية تفكّك بنية النصّ باستمرار عن طريق تعايش الضدّين معاً، البصيرة والعمى. أو لنقل: يقدّم نص التحليل النفسيّ اللاكانيّ بنية الاستعارة المتكررة في سلاسل متشابهة باستمرار. أما ديمان فيقدّم تفكّك الاستعارة وانزلاق المشابهة باستمرار في سلاسل متقطعة وطويلة في النصّ المفكّك.

استفاد ديمان من طريقة جاك لاكان في بنية اللاوعي في اللّغة، كما استفاد من التفكيك الديرديّ ومن مفهوم الكينونة عند هايدغر. فحاول المزج بين القراءتين البلاغية والوجودية "لكونهما يتعايشان في تحاليل هجينة تسيطر عليها في الوقت ذاته المقاربة الوجودية وعلم البلاغة"<sup>(3)</sup> أو بعبارة أخرى: حاول الربط بين تفكيكية جاك دريدا وأنطولوجيا هايدغر. فكيف ذلك؟

اهتمّ بول ديمان في خمسينيات وستينيات القرن الماضي بطريقة الربط بين التفكيك الديرديّ وأنطولوجيا هايدغر. ولن أستفيض في التعريف بمفهوم الاختلاف المرجئ حسب جاك دريدا، ولا

<sup>1</sup> - 95-93.

<sup>2</sup> - 65-64.

<sup>3</sup> - بيري زيماء، التفكيكية - دراسة نقدية، ص 15.

\* أبدأ جاك دريدا مفهوم الاختلاف المرجئ " **Différance** " بالاستناد إلى المصطلح " **Différance** " وهو خطّ التعارضات الموجود بين الثنائيات اللّسانية عند ديسوسير (الدال/ المدلول، الكلام/ الكتابة...) التي تعني الاختلاف بين الثنائيات الضدّية. وبشكّل هذا الاختلاف نسقا ميتافيزيقياً يسمّ مفهوم العلامة من اليونان إلى ديسوسير في العصر الحديث. قلب جاك دريدا تاريخ العلامة بحرف واحد في اللّغة الفرنسية . فاستبدل حرف ال "e" ب " a " فأصبح المفهوم يعني الإرجاء المستمر للتطابق بين الثنائيات السّابقة. وبالتالي فكك مفهوم العلامة من اليونان إلى العصر الحديث. بل أرجأ حتى تشكّل العلامة، لأنّ الدوال تنزلق دوماً على مدلولاتها. يتحرّك جاك دريدا في المساحة الفاصلة الواصلة بين الثنائيات الضدّية، فيصف بمصطلح الاختلاف

الكيونة حسب هايدغر؛ لأنّ الفيلسوفين قد أشارا إلى استحالة مَفْهَمَةِ المفاهيم التفكيكية والأنطولوجية. لكن أشير إلى أنّ التقاطع الأساسي بين التفكيك الديردي والتقويض الهايدغري هو انتقادهما للفكر الغربيّ، من اليونان إلى العصر الحديث الذي يعامل الوجود "Etre" على أنه موجود "Etant"؛ أي يسم الحضور الفكر الغربيّ من اليونان إلى العصر الحديث. فقام الفيلسوفان بإبراز الاختلاف الذي يطبع العلاقة بين الوجود وما هو موجود، من خلال تقويض ميتافيزيقا الحضور عند هايدغر، وتفكيك الاختلاف بين الوجود وما هو موجود في تفكيكية دريدا.

يبدو التقارب جلياً بين هايدغر وديرديا من خلال تقويض وتفكيك فلسفة الحضور. لكن هايدغر وإن بدا قريباً في مسعاه من دريدا، إلا أنه يبدو بعيداً في نفس الوقت. فهايدغر حسب دريدا هو آخر الميتافيزيقين؛ إذ تحتفي نصوصه بالمقولات الميتافيزيقية\* كالسالب **Négatif** والسلبية **Négativité**. وهي دليل حضور الوجود، ولو في السالب<sup>(1)</sup> أي حضور النقيض السلبي للوجود، ألا وهو العدم.

المرجئ ما يسميه اقتصاد المعنى المفقود دوماً بين العلامة والشيء الذي تدلّ عليه، بين النص والمعنى الذي يحيل إليه. فالاختلاف المرجئ ليس فعلاً ولا انفعالاً ولا سببية ولا منتوجاً. إنه الصوت الوسط الذي لا يمكن تحديده ضمن مفهوم العلامة. فلا هو إثبات "كذا وكذا" ولا هو نفي "لا". إنه اقتصاد السيورة، يكشف عن الحركة اللعوب التي تنتج الاختلافات **Différences**. للمزيد من إبداعات دريدا في تشريح الاختلاف المرجئ، (يراجع: جاك دريدا، بول ديمان وآخرون، تر: حسام نايل، 196-205).

كما أورد جاك دريدا في كتابه "الكتابة والاختلاف" تصوّره عن التفكيك وفلسفة الاختلاف، وقدم جهازاً مفهوماتياً يبنى على الثنائيات التي تنطوي على المتضادات في ذاتها (الفارماكون الذي يعنى السم والدواء في نفس الوقت، **hymen** الذي يعنى في الفرنسية غشاء البكارة وفي نفس الوقت يعنى الالتحام بين اثنين، الأثر الذي يعنى فقدان الشيء وحضوره على شكل أثر في نفس الوقت..) ويهدف من خلال إحياء الصوت وضده داخل الكلمات إلى إقامة استراتيجيته التفكيكية في قلب الميتافيزيقا وتفكيك هرمها التراتبي من الداخل. وتمّ الاستراتيجية بمرحلتين: 1- قلب التراتبية بين الثنائيات الضدية التي تبنى عليها الميتافيزيقا كثنائية (الكلام/ الكتابة) وإعادة الاعتبار للعنصر الثاني الأقل شأناً من الأول في الثنائيات التراتبية، مثلما أعاد الاعتبار للكتابة التي كانت منحطة في تاريخ الفكر الغربيّ، من اليونان إلى العصر الحديث. وقد أثبت أنّ الكتابة هي الأصل وليس الكلام.

2- تسوية التضاد وخفض التراتبية بصورة مستمرة، وتغليب لعبة الانزلاقات للدوال على المدلولات، وللتبادلات بين الكلام والكتابة دون إعلاء لطرف على حساب آخر. وقد كشف دريدا أنّ كلّ كلام هو كتابة، وكلّ كتابة هي كلام. وقد أحدث هذا التخصيب في المعنى بالاستناد إلى الثقافة اليهودية، وما تعنيه الكتابة في التوراة، وكذا إحياء المعاني المقصية عن الكتابة في التاريخ الغربيّ.

وللمزيد من المعلومات عن استراتيجية التفكيك الديردي وجهازها المفاهيمي، يراجع: جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، تقدم: محمد علال سي ناصر، ط2، دار توبقال، المغرب، 2000، ص26-34).

\* تحضر المقولات الميتافيزيقية حسب دريدا في تحليلات هايدغر الأنطولوجية، أو في دراسته عن الشاعر الألماني هولدرلين، من قبيل: ظهور الجوهر **wecen**، قرب الأصل " **Nahezumursprung** ". وبالتالي ينكشف الوجود عند هايدغر كحضور ميتافيزيقي، في شكل سالب. كما انتقد دريدا تركز خطاب هايدغر حول الغرب: التمرکز العرقيّ " **logocentrisme** " و التمرکز الصوتي " **Phonocentrisme** ". ففي التمرکز الصوتي: سيطر الكلام والمحكي حسب دريدا في فلسفة هايدغر، إذ يحتفي على غرار الفلاسفة الغربيين من اليونان إلى العصر الحديث بالكلام على حساب الكتابة، وهو ما شكّل إعلاء لقيمة الكلام وخفضاً من قيمة الكتابة. كما انتقد دريدا تركز خطاب هايدغر حول الفكر الغربيّ "

حاول ديمان فتح مفهوم الوجود الهايدغري والكينونة على مفهوم الأثر الدردي، لينجز تقاربا فلسفيا بين البلاغة والوجود. وإذا كان مفهوم الوجود عند هايدغر - حسب دريدا - لم يخرج عن النسق الميتافيزيقي لتوظيف هايدغر مقولات ميتافيزيقية في محاولته تقويض الميتافيزيقا؛ فإن ديمان قد تمكّن من تفكيك أنطولوجيا هايدغر بمقولات التفكيك الدردي. منها الاختلاف المرجعي، وما يستتبعه من الأثر 'Trace' على كينونة الكائن.

إنّ سؤال: ما الاختلاف المرجعي؟ ما الأثر؟ قد يوقع الدارس - ككلّ سؤال عن الماهية - في إجابة حدّية: الاختلاف المرجعي هو كذا وكذا. الأثر هو كذا وكذا. وبالتالي يفترض سؤال الماهية والجواب أفقا إثباتيا، يسبق السؤال ويفترض أنّ الإجابة: هي كذا وكذا. وهو ما يتعارض مع التفكيك الدردي؛ لأنّ " التفكيك ليس كذا " عبارات تقصر عن فهم التفكيك أو إدراكه بما يجعلنا نقول إنّها عبارات مضلّلة. "(2). فالتفكيك الدردي لا يسبقه أفق إثباتي ميتافيزيقي، ولا يفضي إلى جهاز مفاهيمي إثباتي. بل مفاهيمه هي بحدّ ذاتها مرجأة التسمية. " فكلّ مفهوم هو المفهوم الآخر مختلفا ومؤجلا، كلّ مفهوم هو اختلاف عن المفهوم الآخر وتأجيل له. المفهوم هو اختلاف مرجعي للمفهوم الآخر. "(3) وبالتالي تتحوّل المفاهيم إلى استعارات ومجازات.

**logocentrisme**، إذ ركّز هايدغر في دراساته على الفكر اليوناني والغربي الحديث، وأهمّل إسهامات الأمم الأخرى في الفكر اليوناني. ويقصد إسهامات شعوب الشرق كالهنود واليهود، إذ أنّ اليهود مثلا - حسب دريدا - أمّدوا الغرب بالكثير من المفاهيم اللاهوتية. للمزيد من المعلومات: يراجع: بيير زما، التفكيكية دراسة نقدية، ص58.

<sup>1</sup>- يراجع: م.ن، ص.ن.

\* يعتبر الأثر **trace** أحد المفاهيم المحاوره للتفكيك الدردي في استراتيجية التفكيك الدردي، وهي تجمع في صلبها الشئ وضده، فهي علامة على الغياب، وفي نفس الوقت علامة على الحضور. استعان دريدا بمفهوم الأثر لتفكيك فلسفة الحضور التي تسمّ الميتافيزيقا الغربية، والأثر ليس حضورا سالبًا بلا **Négation**، ولا حضورا إيجابيا **Présence**. هي مثل الظلّ الذي يحمل الشمس بداخله. فالأثر "يشير إلى اتحاء الشئ وبقائه في نفس الوقت." للمزيد من المعلومات: يراجع: جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، تر: كاظم جهاد، ص 27.

<sup>2</sup>- جاك دريدا، بول ديمان، وآخرون، مداخل إلى التفكيك، البلاغة المعاصرة، تر: حسام نايل، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2013، ص242.

<sup>3</sup>- م.ن، ص213.

اهتم ديمان بالاختلاف بين منطق النصّ وبلاغته، بين كينونة الوجود وأثرها في الوجود؛ أي اهتم بالاختلاف المرجئ الذي يجعل معنى الوجود والكينونة مرجآن، وكينونة الوجود تحت علامة كشط<sup>1</sup>. وقد صكّ الناقد والمترجم حسام نايل مصطلح الاشتغال الأنطوبلاغي لتسمية الاشتغال الذي يجمع بين البلاغة والأنطولوجيا. واستلهمت منه الاشتغال الأنطوبلاغي الذي أورده في كتابه "أرشيف النصّ - درس في البصيرة الضالّة". وأحاول من خلاله كشف اشتغال سؤال الكينونة في النصوص الصوفية المدروسة.

## 2- الاشتغال الأنطوبلاغي وتجزير المعنى الصوفي في الوجود:

تعتبر فلسفة هايدغر كما يقدمها تلميذه غادامير فلسفة للسؤال عن طريقة نسيان الميتافيزيقا للوجود "ومن الآن فصاعدا لا تعود الميتافيزيقا كما ظهرت عبر التاريخ على أنّها السؤال المعني بالوجود، بل هو صورها في الحقيقة على أنّها الإخفاء الفعلي والقدري لسؤال الوجود..."<sup>(1)</sup> أي أنّ السؤال الفلسفي عرف تغييراً، من سؤال الماهية "ما الوجود؟" الذي طغى على التاريخ الفلسفي الغربي، من اليونان إلى العصر الحديث؛ إلى سؤال كيف يصنع سؤال "ما الوجود؟" الحياض عن طريق الوجود؟

يكشف سؤال "ما الوجود؟" عن مرتكزات الميتافيزيقا التي تعتمل من داخل سؤال الماهية. كما أنّها تنتج السؤال، وتكرّر إنتاجه وتوزيعه في كلّ سؤال ماهية. فأول خاصية فيما يخصّ الزمان؛ أنّها تنطلق من افتراض الوجود كحضور، تقوم باستحضاره وتملكه في كلّ سؤال. فالحضور هي السمة الميتافيزيقية السابقة لسؤال الوجود. وهو ما انتقده دريدا في الميتافيزيقا الغربية، التي اعتبرها تفهم الوجود كحضور. فالميتافيزيقا

\* يعتبر جاك لاكان أول من خصّ الذات بعلامة كشط أو شطب (/) وهي العلامة الدالة على الانشطار (spaltung) الذي أشار إليه فرويد أيضا. و سبب كشط لاكان للذات هو هذا الانقسام بين حقيقة الذات (اللاوعي)، وبين تمثيل هذه الحقيقة من خلال الكلام (النظام الرمزي). أي أنّ هذه الوساطة بين حقيقة الذات وتمثيلها اللغوي، يسبب انقساما لها. وبالتالي يستحيل الوصول إلى وحدة الذات. وقد وضع علامة كشط للتعبير عن هذا الانقسام أو الانقسام الحاصل للذات. واستعار علامة الكشط دريدا. فالذات ترد مكشوفة في نصوصه الفلسفية. أورد رولان بارث في كتابه "رولان بارث عن رولان بارث" عدة حيل نصّية يستخدمها المبدعين لتفعيل الخيالي وخرق النظام الرمزي لأية مجموعة لغوية. ومنها: الإمامة، الضمير، الذكرى. وبالتالي ينتقل بها الإنسان من علاقة ثلاثية يتوسّط فيها النظام الرمزي، إلى علاقة ثلاثية عن طريق حيل تنشيط الخيالي. للمزيد من التفاصيل:

Voir :Roland Barthes, Roland Barthes par Roland Barthes, Editions du seuil, 1980,p186-187.

للمزيد من التفصيل: يراجع : جاك لاكان: اللّغة... الخيالي والرمزي، ص 21-23.

<sup>1</sup> - هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط 1، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، 2007، ص 325.

حسب دريدا لم تفكر في موقفها الخاص " **étant** ". وعاملت الوجود على أنه موجود " **Etre** " مثلما أشرنا سابقا. وبالتالي فوتت على نفسها إمكانية الخروج من اليقين.

يجد القارئ مفهوما يتكرر في كل تحليلاتي؛ ألا وهو الاشتغال الأنطولوجي، جنبا إلى جنب مع الاشتغالين الأنطوبلاغي والأنطولوجي. وقد رأيت ضرورة إدراج هذا المفهوم في دراستي للدكتوراه، بعد طول تأمل في المفاهيم السابقة التي وظفتها في مذكرة الماجستير من جهة، وفي النصوص الصوفية الموسعة التي طبقت عليها تلك المفاهيم. وقد أفضى بي الأمر إلى ضرورة إدراج الاشتغال الأنطولوجي في الدراسة. وهو ما يتواءم مع خصوصية البحث الأنطولوجي في النص الصوفي. فالأبعاد الأنطولوجية في النص الصوفي مرتبطة بشكل وثيق بالبعد الإلهي. وهو الاختلاف الأساسي مع كثير من المباحث الأنطولوجية في الفلسفة الغربية التي تحيد الديني من الوجود. إذن يندرج مفهوم الاشتغال الأنطولوجي ضمن ما يمكن تسميته بالإخلاص لروح النص الصوفي.

إذا كان الاشتغال الأنطوبلاغي والأنطولوجي مرتبطين بالبعد الوجودي للبلاغة واللغة؛ فإن الاشتغال الأنطولوجي مرتبط بالبعد الإلهي للتجربة الصوفية، وعلاقته بالوجود. ولما كانت التجربة الصوفية تنطلق من اعتبار الله هو الوجود الحق، أو ما يسميه المتصوفة الوجود الواجب؛ وأن ما عداه عدم. " فلم يبق إلا وجود صرف خالص، لا عن عدم. وهو الوجود الحق تعالى. ووجود عن عدم، وهو وجود العالم. ولا بينة بين الوجودين، ولا امتداد إلا التوهم الذي يحيله العلم، ولا يبقى منه شيء." (1) فالبعد الوجودي إذن للتجربة الصوفية، هو في الآن ذاته بعد إلهي، ولا يمكن الفصل بينهما؛ بخلاف التجارب الوجودية في الفلسفة الغربية التي انبنت في معظمها على تحييد البعد الإلهي، أو الجوانب الدينية بصفة خاصة.

ولأن المفاهيم الأنطولوجية التي وظفناها مستقاة أساسا من هايدغر، نقصد مفهوم الكينونة والأحوال المصاحبة لها من قلق وخوف. فإننا نتساءل: كيف يمكن توظيف مفاهيم أنطولوجية تحيد الدين من أفق التنظير الفلسفي؟ وهل من إمكان لإحياء البعد الإلهي والديني من خلال النص الصوفي؟

<sup>1</sup> - ابن عربي، الرسائل، كتاب المعرفة، تح: سعيد عبد الفتاح، مج4، ط1، بيروت-لبنان، 2004، ص227.



لم تكن علاقة هايدغر بالدين - الدين المسيحي - واضحة، بالشكل الذي يسمح لنا بالحكم عليها بالإيجاب أو السلب. فهو من جهة يَلحّ في رسالته " فينومينولوجيا الدين " على طلبة فرايبورغ بالاهتمام بمجال اللاهوت، بما في ذلك رسائل بولس والعهد الجديد<sup>(1)</sup> وفي نفس السياق يعتبر عبد الرحمن بدوي أنّ المسيحية من أهم العوامل المؤثرة في فكر هايدغر. ولا يقصد المسيحية كدين، " بل كعامل فاعل في تكوين نظرة في الوجود أتت بها حضارة جديدة ورثت الحضارة القديمة، هي الحضارة العربية أو السّحرية (...)"<sup>(2)</sup> وربما يقصد عبد الرحمن بدوي تأثر هايدغر على غرار الكثير من المفكرين الغربيين بنظرة المسيحية إلى الزمان، حيث أنّها تنتصر للماضي وللمستقبل على حساب الحاضر. أي أنّها تركّز على ماضي العالم الذي كان في الجنة ثمّ الخطيئة، فالحاضر الذي يمثّل تطهراً من الخطيئة رجاء الفوز في الحياة الأبدية ( الآخرة). وهي النظرة ذاتها للدينين اليهودي والإسلام. لكن هايدغر لم يتبن هذا التصوّر للزمان، بل رفض مبدأ الخطيئة الذي انبنت عليه الكثير من الفلسفات الغربية المتأثرة بالدين، كفلسفة كيركيغورد المتبني للمفهوم المسيحي للزمان<sup>(3)</sup> وعليه بنى مفاهيمه عن الخوف والقلق، اللذين استلهمها هايدغر من كيركيغورد. لكنه أفرغهما من المحتوى الميتافيزيقي للدين المسيحي. ورفض مفهوم الله وعلاقته الوجودية بالبشر كما هو مطروح في المسيحية. إذ رفض هايدغر أن يكون الوجود هو الله، واعتبر الوجود أقرب إلى الإنسان<sup>(4)</sup> من أيّ شئٍ آخر من جهة أخرى. و لا يعني هذا بالضرورة إنكار الله، بقدر ما يعني إدراجه ضمن التجربة التاريخية للبشر. وبالتالي رفض كلّ التحديدات الميتافيزيقية الغربية<sup>(5)</sup>: العلة الأولى، العلة الفاعلة، اللامشروط، اللاهائي، المطلق، الخالق، الفاعل، الصانع... إلخ. وهي مصطلحات مرتبطة بالإله التوحيديّ، في كلّ الديانات.

<sup>1</sup> - زهير الخويلدي، " المصادر الدينية للأنطولوجيا الأساسية عند مارتين هايدغر"، من الكينونة إلى الأثر - هايدغر في مناظرة عصره، إشراف وتحرير:

إسماعيل مهنانة، ط1، دار ابن ندیم، الجزائر، 2013، ص37.

<sup>2</sup> - عبد الرحمن بدوي، الوجود الزماني، ط3، دار الثقافة، بيروت-لبنان، 1973، ص93

<sup>3</sup> - م.نن ص 96.

<sup>4</sup> - م.ن، ص40.

<sup>5</sup> - م.ن، ص.

لا يمكن إخضاع الأسئلة اللاهوتية - حسب هايدغر - للفحص العلمي، لأنها تندرج ضمن الإيمان النابع من الروح. فلا يمكن إنجاح مثل هذه الأسئلة. لـ "أن السؤال: من هو الله؟ هو سؤال في غاية الصعوبة بالنسبة للبشر، وبوسعهم على الأكثر أن يسألوا: ماهو الله؟"<sup>(1)</sup> فالسؤال الأول يبحث عن الذات الإلهية وبالتالي يستحيل معرفتها. أما السؤال الثاني فيبحث عن صورة الذات الإلهية التي يدركها الإنسان، وهي ممكنة لأنها تتعلق بمدى تمثل الإنسان لله. أي قدراته المعرفية لإدراك ماهية الله، وكيف يدركه. أي أن السؤال يندرج ضمن ابستمولوجيا المعرفة الدينية. أو لنقل: أن السؤال الأول مستحيل لأنه يبحث عن كنه الذات الإلهية المطبقة على ذاتها. أما الثاني فممكناً لأنه يتعلق بصورة الله لدى الإنسان الذي يتمثله.

مادام كنه الله مستحيل الوصول إليه؛ فإنه يتحوّل إلى سر. والسرّ يجمع بين ظاهر الإبانة وهو "تمثلات الإنسان عنه"؛ وبين باطن الكتمان "حقيقة الذات"؛ لـ "أن الإله يمكن، إذ شأنه أن يتمثل ويتصور، أن يفقد الأمر القدسيّ والساميّ فيه، وأن يبعد عنه كلّ سرّ."<sup>(2)</sup> وإنّ السرّ هو الذي يصنع متعة البوح والكتمان في الآن ذاته.

لم يعلن هايدغر صراحة عن موت الإله مثلما صرّح بذلك نيتشه؛ ومع ذلك اتهمه البعض بالإلحاد، على غرار فيتشه. فرد: "ولأننا نبهنا إلى قول نيتشه: "إنّ الله قد مات" أعلنوا أننا ندعو إلى الإلحاد."<sup>(3)</sup> فينتقد هايدغر القراءة المنطقية لفكره ضمن الإيجاب والسلب. أي إدراجه ضمن من ينكرون وجود الله، فقط لأنه أشار إلى عبارة نيتشه، ولم يثبت حضور الله في فكره. فهايدغر لم ينكر ولم يثبت في نفس الوقت وجود الله؛ بل أنكر المقولات الميتافيزيقية السابقة المسندة للإله التوحيديّ. فأنجز فهما تاريخياً للألوهية ضمن التاريخ الإنساني، بخلاف التاريخ اليوناني الذي ينحو نحو التسميات المطلقة. ففكر هايدغر كما يصفه الفيلسوف عبد الهادي مفتاح، لا هو بالملحد ولا هو بالمؤمن؛ لأنّ هدفه التفكير في

<sup>1</sup> - م.ن، ص43.

<sup>2</sup> - محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، 2008، ص672.

<sup>3</sup> - مارتن هايدغر، ما الفلسفة؟، تر: فؤاد كامل محمود رجب، مر: عبد الرحمن بدوي، ط2، دار الثقافة، القاهرة- مصر، 1974، ص42.

الفكر والوجود قبل هذه الأزواج<sup>(1)</sup> إننا مع الفهم ما قبل الأنطولوجي. وإنّ هذا الفكر ما قبل الأزواج أدرج الألوهية ضمن التاريخ الإنساني. ففتح المجال للفهم الإنساني والتأويل. ل" أن الألوهية لدى هايدغر هي مجال يلمح أكثر مما يطلق الأسماء، مجال ينتظر التأويل ولا يقبل المعرفة، يقبل الاستعارة ويرفض المفهوم. إننا مع فكر الوجود."<sup>(2)</sup>

هدف هايدغر، من خلال إدراج الألوهية ضمن التاريخ، إلى تفويض صورة الإله التوحيديّ المتعالي في الدين المسيحيّ. وقد قادته هذه الخطوة إلى خطوة ثانية؛ ألا وهي استعمال الآلهة بدل الله. "ولذلك يستعمل صفة الآلهة المتعددة وليس الله الواحد. ولكنه لا يضع الوجود فوق الآلهة ولا الآلهة فوق الوجود."<sup>(3)</sup> لأنه إن وضع الوجود فوق الآلهة فسيسقط في تعال ميتافيزيقي للوجود. وإن وضع الآلهة فوق الوجود فسيسقط في التعالي الميتافيزيقي للإلهي على الوجود مثلما هو الأمر في الأديان. "ويبين أن الآلهة في حاجة إلى الوجود أي إلى الحرية إلى الانتساب إلى الألوهية بفضل هذا الانعطاء إلى الوجود."<sup>(4)</sup> وتمثل الحرية هي الأفق الأنطولوجي الذي يسع الكلّ، ويجرّ الكلّ في نفس الوقت. مما يخرج عن التحديدات الميتافيزيقية المسبقة، فلا أسماء تسبق ولا مسميات تسبق، ولا ماهيات تحدّهما. فتغدو مع فكر الوجود الألوهية وحدة الأبعاد الأربعة<sup>(5)</sup> الآلهة، والبشر الفانون، والأرض والسّماء. وهي وحدة خارجة عن التعاليّ الميتافيزيقي للألوهية والوجود معا.

### 3- شعر هولدرلين وتقويض الغرب الميتافيزيقيّ:

اهتم هايدغر بشعر هولدرلين " Holderlin " وتراكل " Trakl " وريلكه " Rilke " في إطار اهتمامه بانكشاف الوجود كما هو " Tel quel ". ولعل هولدرلين أهمّ الثلاثة الذين استند إليهم هايدغر لمحاورة مصادر ذاته العميقة بعد فشلين: أنطولوجي سنة 1927؛ حيث لم يستطع في مؤلفه الأساسي " الكينونة والزمان " الإفلات من ميتافيزيقا الذات. وفشل سياسي سنة 1933؛ حيث لم

<sup>1</sup> - عبد الهادي مفتاح، الفلسفة والشعر، تقديم: د. عبد الكريم غريب، ط1، منشورات عالم التربية، القاهرة-مصر، 2008، ص235.

<sup>2</sup> - زهير الخويلدي، "المصادر الدينية للأنطولوجيا الأساسية عند مارتن هايدغر"، ص35.

<sup>3</sup> - م.ن، ص35.

<sup>4</sup> - م.ن، ص.ن.

<sup>5</sup> - يراجع: زهير الخويلدي، م.س، ص36.

يساعد الجامعة الألمانية في الحفاظ على ذاتها في عصر الاستيلاء التقني على العلم<sup>(1)</sup> فالعودة إلى مصادر ذاته العميقة- هولدرلين، نيتشه، الإغريق- هي خطة هايدغر لمراجعة أفكاره لما بعد مؤلفه " الكينونة والزمان " .

فلماذا هولدرلين وسط هذه الأسماء اللامعة من الأجداد الشعراء؟ وكيف يمكن مراجعة الفكر أو شقّ دروب جديدة للفكر من خلال الشعر؟  
قدّم هايدغر مسوّغات موضوعية لاختياره شعر هولدرلين مقارنة بشعر هوميروس أو سوفوكليس أو فرجيل أو دانتي أو شكسبير. ألا وهي<sup>(2)</sup>:

**أولاً:** يجمع شعر هولدرلين بين تأمل ماهية الشعر والتعبير عن هذا التأمل شعراً؛ أي أنّ شعر هولدرلين ينظر للعملية الإبداعية من داخل النصّ الشعريّ. وهو ما يذكّرنا برّد دريدا عن سؤال: ما كنه الشعر؟ فقال يجب أن يكون الرّد شعرياً<sup>(3)</sup> كي تتطابق الإجابة مع طبيعة الموضوع. ثمّ تقدّم هذه التأملات الشعرية لهايدغر دربا شعرياً أو فنياً لنقد الميتافيزيقا، أو تقويضها من داخل العمل الفنيّ. وهو درب جديد، سبق لنيتشه بشقّه، من خلال تحويل التفكير الفلسفيّ إلى لوحات إبداعية. وبالتالي الخروج من عصر التفكير العقليّ في مسائل فلسفية أو فنية.

**ثانياً:** انقطعت أشعار هولدرلين قبل نضحها. فتكون أشعاره تصميمياً شعرياً لتأمل ماهية الشعر والتعبير عن الماهية شعراً. فالانقطاع المبكر لهذه الأشعار يحتاج بعثاً أنطولوجياً جديداً.

**ثالثاً:** اختار هايدغر هولدرلين حسب الفيلسوف التونسيّ فتحي المسكيني لأنه يخدم منهجه الفكريّ، تقويض الغرب الميتافيزيقيّ. فشعر هولدرلين يتوفّر على إمكانات فعل ذلك. "وقد وجد في هولدرلين شاهداً قصورياً ساعده على الالتفات الميتافيزيقي من ألمانيا النازيين إلى جرمانيا الشعراء."<sup>(4)</sup> وبالتالي يسمح شعر هولدرلين بتصحيح الخطئ السياسيّ الذي وقع فيه هايدغر، دعم النازيين في فترة حكمهم؛ لأنّ شعر هولدرلين من القرن 18.

<sup>1</sup> - فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر وكيف الخروج من العصر التأويليّ للعقل، ص 95.

<sup>2</sup> - يراجع مارتن هايدغر، هيلدرلين وماهية الشعر، تر: فؤاد كامل، ط2، دار الثقافة، القاهرة-مصر، 1974، ص 141.

<sup>3</sup> - يراجع: كريستيان دوميه، جنوح الفلاسفة الشعريّ، تر: ريتا خاطر، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت -لبنان، 2013، ص 75.

<sup>4</sup> - فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر وكيف الخروج من العصر التأويليّ للعقل، ص 95.

فلماذا الشّعْرُ إذن لإحداث القفزة الفلسفية في فكر هايدغر؟

هدف هايدغر من خلال أعماله الفلسفية، بدءاً بمؤلفه الأساس " الكينونة والزمان " إلى تقويض الميتافيزيقا والخروج من سجنها. وقد حاول بناء درب جديد للتفلسف خارج أسوار الميتافيزيقا. والفلسفة في اليونانية تعني الطريق<sup>(1)</sup>، وطريق الغرب من اليونان إلى العصر الحديث هو الميتافيزيقا؛ وما تعنيه من تعال للذات الواعية وفلسفة الحضور وأسبقية المعنى على الوجود. وقد أراد هايدغر أن يشقّ طريقاً أخرى، لها إشارات مرور غير التي وضعتها ميتافيزيقا الذات من اليونان إلى العصر الحديث - عصر الحداثة الغربية - وسيكون الدرب أو الطريق الهايدغريّ مع وضدّ ذاته العميقة\* في نفس الوقت. أو لنقل: يتبنى هايدغر طريقاً مختلفة، مع وضدّ تراثه.

يختلف مفهوم التراث عند هايدغر عن المفهوم التقليديّ للتراث، الذي يجعله كلّ ما هو ماضٍ. إذ يتبنى هايدغر مفهوماً جديداً للتراث، ينبني على فهم جديد للزمان. فالزمان ليس خطياً، تتعاقب فيه الأزمنة الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل. بل إنّ الماضي ما ينفك يمضي والحاضر ما ينفك يحضر. وبالتالي ليس التراث ما مضى ولا يمكن استعادته. بل ما يمكن استعادته في كلّ لحظة. لأنّ التراث ليس وراءنا، بل أمامنا ومن حولنا. فأفضل درب نشقه إليه، هو الحوار.

أن يتحاور هايدغر مع مصادر ذاته العميقة-اليونان والإغريق وفلاسفة العصر الحديث - لا يعني أن ينخرط في حدثٍ جديٍّ حجاجيٍّ، تؤطره الذات العاقلة، التي تطرح الأسئلة الواعية لتستحضر إجاباتٍ قطعية. بل تنبني المحاوره الهايدغرية على شروط جديدة، يجلع فيها المتحاورون رداءات الكائنات العاقلة ليرتدوا رداءات الكائنات المبيّنة<sup>(2)</sup>. أو لنقل بعبارة أخرى: تخلع الكائنات المتحاوره رداء الوعي الحاضر الذي يدعي التحكم في إرادة الكلام وفي إرادة السؤال وفي إرادة الإجابة، مثلما دأبت على ترسيخه الحوارات العقلانية. وإذا خفضت الذات المتحاوره جناح الإرادة في كلّ الأفعال المذكورة؛ فإنّ الأفق

<sup>1</sup> - يراجع: م.ن، ص 55.

\* مصطلح الذات العميقة ومصادر الذات العميقة عند فتحي المسكيني يقصد بها ما تستند عليه الذات في الحاضر من مصادر قديمة لها علاقة بها، أو لنقل التراث، تعتمدها الذات الحاضرة في شقّ درب حاضرة تمتد نحو المستقبل، مع الاستمداد مع مصادر الذات في الماضي ومصادر الذات الهايدغرية في الماضي هي نيتشه وفلاسفة الإغريق، والشعراء ريلكه وتراكل وهولدرلين، والإغريق أيضاً.

<sup>2</sup> - يراجع: محمد الشّيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، ص 107 .

الإثباتي الميتافيزيقي الذي يسبق كل سؤال وجواب سيختفي. والنتيجة: يخنفي كل إكراه يمارس على الحوار والذوات والأفق الذي يسبقهما. أو لنقل بعبارة أخرى: تتحوّل الحوارات الفلسفية حول الوجود من دائرة إرادة الذوات المتحاورة إلى دائرة موضوع الحوار، الوجود. فتحمل الإجابات معنى الاستجابة. ل"أنّ الإجابة ليست ردا بقدر ماهي استجابة تستجيب إلى وجود الموجود." (1) وبالتالي السماح للوجود أن يكشف عن ذاته كما هو "Tel quel" لا كما تتمثله الذوات.

تتطلب الاستجابة لوجود الموجود الإنصات أولاً قالاستجابة ثانياً. ويخرج الإنصات أيضاً من دائرة إرادة الذات الواعية. فيتحوّل إلى فعل انسجام مع الآخر ومع الوجود، مع المتحاوين ومع الوجود. وحيثما يكن الانسجام والتناغم تكن المحبة. فيتحوّل الحوار إذن ضمن ظرف الانسجام إلى تبادل للمحبة. وهو ما يقف على طرف النقيض من الإكراه الذي يطبع حوارات الذوات العاقلة. فيغدو التفلسف فعل محبة، فتتكشف ضمن الإنصات كل أطراف الحوار. ف"أن يكون المرء رابطاً نفسه بآخر ربطاً متبادلاً، وأن يرتبط كل منهما بالآخر أصلاً، لأن كل منهما تحت تصرف الآخر. وهذه الهرمونيا هي الخاصية المميزة للحب بمعناه عند هيراقليطس." (2) وإن استدعاء هايدغر لمعنى الفلسفة عند هيراقليطس، هو دخول في حوار محبة مع أحد عناصر الذات الهايدغرية العميقة، هيراقليطس. فهيراقليطس هو الجدّ الإغريقي الذي أنصت هايدغر لكشوفاته عن الوجود والفلسفة. بل هو الجدّ الفلسفي الذي تناسته الفلسفة الغربية، من اليونان إلى عصر الحداثة.

يسمح الانفتاح على هيراقليطس والإنصات له ولغيره من تراث الفلسفة الغربية، بانكشاف معان غفلتها الفلسفة الغربية رغبة أو رهبة عبر تاريخها، من اليونان إلى العصر الحديث. وتمثّل القدرة على الإنصات واليقظة لما يقوله التراث، هو معنى التهديم بالمنظار الهايدغري. إذ "يعني أن نفتح آذاننا، أن نجعل أنفسنا منفتحين لما يحدثنا به التراث من حيث هو وجود الموجود. وبالاستماع إلى الحديث نحصل على الاستجابة." (3)

1 - م.ن، ص 66.

2 - م.ن، ص 59.

3 - م.ن، ص 67.

يخرج الاستماع إلى الحديث - مثلما ذكرنا آنفا- من دائرة الذات الواعية التي تمارس سيطرتها على الكلام، إلى دائرة ذات منصته لما يقوله الكلام. فللكلام أيضا قصده وليس فقط المتكلم من له قصده. ويفترض الإنصات لكلام المتحاورين، أن للكلام قصده الذي قد يختلف مع قصد المتكلم. أي يكفّ الكلام أن يكون وسيلة لتبليغ مقاصد المتحاورين. وبالتالي تنقلب العلاقة التقليدية بين المتكلم والكلام رأسا على عقب. فتتحول العلاقة من إخضاع كما في معظم النظريات اللسانية للذات الواعية، إلى علاقة إنصات واستجابة لما يقوله الكلام. فتتيح العلاقة إمكانية انكشاف جوهر الكلام الصافي كما هو "tel quel". ويشبه حال المنصت لكشوفات الكلام في مثل هذا الظرف التخاطبي، بما يكون عليه حال الصوفي مع كشوفات الله.

يمثل الشعر أفضل وسط يتحقق فيه الإنصات الكامل لما يقوله الكلام. إذ يتحقق داخل كينونة الكلام الشعري الإنصات للوجود، من داخل قدسية الكلمة الشعرية. وهو ما يمكن تسميته على حدّ تعبير جورج ستينر "Georges Steiner" تصوّف دون إله<sup>(1)</sup> فتصوّف لأن هايدغر قد أسبغ على الكلام قدسية مثلما يسبغ الصوفي على كلام الله قدسية. ثم إن هايدغر في حالة إنصات لما يقوله الكلام دون تعنيف أو سيطرة، مثلما يكون الصوفي في إنصات لما يرد عليه من كلام صاف. فالصوفي وهايدغر يلتقيان في الاستعداد والإنصات والاستقبال.

لكن صوفية الصوفي تتوجّه إلى إله، وصوفية هايدغر دون إله. وقد لخصها بيير دولو بقوله: "تعتبر هذه الثيولوجيا **Théologie** لوجيستيات **Logologie**" دون كشف. لا يعدّ هذا التوجّه " نحو الكلام بأيّ شئٍ سوى التوجّه في ذاته. ولا يأمل أيّ شئٍ آخر سوى ثراء تجربة المسافة المقطوعة. لا وجود لاستراحة في إيمان مستقر مدعوم بكشف أو نبوة (...). لا وجود لقلق يخلف صعوبات البحث عن المعنى. يوجد فقط الانتظار الذي يتعمّق، بالموازاة مع استيقاظ الاستعداد لسرّ الوجود، سرّ الغياب، سرّ تقنية ما، حيث ينكشف الحضور الكليّ، سرّ الكلمة التي تبدو في الأخير، تخفي في ذاتها ذكرى المطلق.

«(2)

<sup>1</sup> - Pierre dulau, Heidegger pas à pas , Edition1, Ellipses, paris, 200 8, p177.

<sup>2</sup> - Idem , p177.

توجّه هايدغر بعد مؤلفه "الكينونة والزمان" الذي توجّج بإخفاقين سياسيّ وعلميّ - حسب الفيلسوف فتحي المسكيني - إلى شعر هولدرلين لينقذ مشواره والغرب في نفس الوقت من مرارة الأحداث اليومية المؤلمة. ووحده الشّعْر من يمنح فرصة التعالي فوق اليوميّ، والتخليق في آفاق الإبداع والخلق. فقد سمح شعر هولدرلين، مثلما ذكرنا آنفاً الانزياح، من ألمانيا النازية إلى جرمانيا الشعراء. ومع ما يتيح الشّعْر من إنصات للكلام الصافيّ وكنه الوجود، فقد أتاح شعر هولدرلين لهايدغر إمكانية تأسيس كينونة مغايرة لألمانيا وللغرب عموماً، خارج رهبة الأحداث السياسية. ووحده الشّعْر من يهب الفرصة لانبلاج نور الكينونة لأيّ شعب؛ لأنّ "الشّعْر يصنع للشعوب كيانها داخل تاريخ الكينونة، والفلسفة تهبها المعرفة الأصيلة بنفسها."<sup>(1)</sup> وبالتالي يجتمع سؤال ماهية الشّعْر وماهية الفلسفة. ولما كان شعر هولدرلين تأسيساً ماهية الشّعْر من داخل الشعر. فيتيح شعر هولدرلين فرصة اجتماع الفلسفة والشّعْر معاً.

حدثت القطيعة بين الإلهيّ والدينيّ لدى الغرب منذ عصر الحداثة، ووصفت عبارة فيورباخ الشهيرة علينا أن نعيد توزيع كنور السّماء في الأرض<sup>(2)</sup> ببلاغة هذه القطيعة، إيذاناً بنهاية الإلهيّ في تدبير شؤون الحياة الغربية. أو لنقل: بدأت القطيعة بين الأرض والسّماء. إذ بدأ عصر الاعتداد بالعقل والعلم في تدبير حياة الغربيّ؛ أي تأليه العقل بدل الإله الكنسيّ. وهو شكل آخر من التعالي الميتافيزيقيّ، بل هو استمرار للميتافيزيكا في نسختها العقلية الجديدة. لكن العقل لم يف بعود السعادة والرّخاء للإنسان؛ بل حمل دماراً للغرب خلال حربين عالميتين، أشدّ وطأة من الحروب الدينية في الفترة الكنسية. فكيف يتيح شعر هولدرلين إمكانية السّماح للإلهيّ بالمرور عبر خطّ الزمن الشعريّ؟ بل كيف يمكن إعادة الوصلة بين الأرض والسّماء من خلال الشعر؟

نتج عن الحداثة الغربية غيبة الإلهي في الوجود الغربيّ. فلم يعد هناك إله يجمع الناس حوله، ولا آلهة تضيء المعنى على الأشياء. "إنما غيبة الآلهة تعني أنّه ما عاد ثمة إله يجمع الناس والأشياء حول ذاته

<sup>1</sup> - فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر وكيف الخروج من العصر التأويليّ للعقل، ص96.

<sup>2</sup> - يراجع: ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير، بيروت- 2007 30.



ويلمّهم، منظماً بذلك، وبدءاً من هذا الجمع، تاريخ العالم ومقام الإنسان في هذا التاريخ. كلا؛ ما كانت غيبة الآلهة لتفيد غيبة أفراد وأشخاص. وإمّا هي تعني أنّ وهج الألوهية قد انطفأ في تاريخ العالم. "1) ولكن السؤال: من أطفأ وهج الألوهية في العالم؟

يتولى شعر هولدرلين فتح إمكانية عودة الإلهي إلى الشعر الغربي، من خلال الإنصات لما يمكن أن تقوله آلهة المستقبل. وينبثق الكلام الإلهي من خلال رؤيا شعرية للتاريخ ومعمارية للسماء"2) وبالتالي تتم قراءة التاريخ الأرضي والأنباء السماوية من خلال رؤية فنية، توحى بها كلمتي "رؤيا شعرية ومعمارية السماء". فتتيح الرؤيا الشعرية إمكانية خيالية، خارج ما يطرحه العقل من رؤية منطقية أو استشرافية. ويتشكّل الإلهي في معمارة السماء ضمن بنية، وتحالف هذه البنية الإلهية التعالي الميتافيزيقي للإله في الدين المسيحي. ويسمح الجمع بين الشعري والمعماري بالوصلة بين الأرضي والسماوي، بين المادي والإلهي، بين المتعالي والوضعي. تلك هي إمكانية الشعر الخلافة.

يسمح شعر هولدرلين من خلال شعرية الرؤيا ومعمارية السماء، ببناء إمكانية أخرى لكيثونة الغرب. تتأسس هذه الإمكانية خارج ميتافيزيقا الدين والحداثة. فتنبثق الكينونة من خلال شعر هولدرلين في منطقة وسطى بين الأرض والسماء. وترمز الأرض في شعر هولدرلين إلى الوعي الغربي المادي وما يكتنفه من نقص. وترمز السماء في بنيتها المعمارية إلى بنية الإلهي. فترمز الغيمة إلى توارى الإلهي عن الوعي البشري، ويرمز ضوء الشمس إلى وصول النور الإلهي إلى البشر - إلى الشاعر في القصيدة- وبالتالي تنتج الكينونة في القصيدة عبر بنية ثلاثية: الأعلى الأثير الأسفل الأرض، وفيما بينهما الضوء<sup>3)</sup> وبوصول الضوء إلى وعي البشر- وعي الشاعر في القصيدة- يمكن إنتاج إمكانية جديدة لكيثونة الغرب، خارج التعالي الميتافيزيقي، الديني والعقلي. ف"في المقام الثالث بين السماء والأرض، نجد بينهما تباعداً، انفراجاً يمكن النظر إليه بطريقتين(البنية الثلاثية وأحياناً الرباعية حسب هولدرلين)"<sup>4)</sup> ويسمح الخيال الفاعل في المنطقة الثالثة بإنتاج الكينونة الثلاثية، مادامت المنطقة الثالثة هي البرزخ الواصل والفاصل في

1- م.ن، ص 679.

2- جان فرانسوا ماركيه، مرايا الهوية- الأدب المسكون بالفلسفة، تر: كميل داغر، مرا: لطيف زيتوني، ط1، بيروت-لبنان، 2005، ص 297.

3- م.ن، ص 297-302.

4- م.ن، ص 306.

نفس الوقت، بين الوعي المادي للغرب - الأرض - وبين معمارية السماء - الآلهة العابرة لشعر هولدرلين - ، فيفسح الخيال الخلاق للشاعر هولدرلين المجال للجمع بين الأسفل والأعلى، عبر ضوء المعنى الذي يبرز في القصيدة. ويتجاوز الجمع التعالي الميتافيزيقي لعنصر أسفل أو أعلى. فتجتمع العناصر معا في كينونة ثلاثية أو رباعية.

جمع شعر هولدرلين بين رموز سماوية كالغيمة والصاعقة، ورموز أرضية كالبحر والأرض، وما بينهما الذي يمثل الخواء المتمدّد، ويرمز إلى اللاوعي. والإنسان هو الواصل بين السماوي والأرضي. والشاعر أفضل من يخلق الوصلة الفنية. فترمز الغيمة السوداء مثلا إلى إله الزمن أو تجلّي روح الزمن. وهي أداة توزيع منح الآلهة عبر المطر. وتدللّ الغيمة على اتصال مؤجل مع الحضور الإلهي. بينما يرمز الضوء إلى المدى المهّدأ، روح الراحة الموجود في كلّ كائن. ويمكن تحقيق الوصلة بين السماوي والأرضي، من خلال براعة الشاعر في الخلق<sup>(1)</sup> فيكون الشاعر هو الخالق الذي يرعى الكينونة الفنية للوجود. بل إنّ الشاعر هو من يقاوم رهبة الوجود والعدم بجمال الفن.

وقد برع هولدرلين في الموازنة بين الطرائق الثلاثة للعمل الشعريّ والقوى الإلهية الثلاثة، بهذا الشكل<sup>(2)</sup>:

1- الأثير : الطريقة المثالية

2- الأرض: الطريقة الساذجة

3- الضوء(الواضح أو المحجوب): الطريقة البطولية

فيعني الأثير فكرة القصيدة أو روحها " l'ésprit poétique " والأرض مادتها، والفاصل أو الأثير دلالتها " bedentewing "<sup>(3)</sup> فتجمع هذه الوصلة الممكنة بين قوى الآلهة والأرض والإنسان. ومن هنا يبدو الإمكان الجديد لكينونة الغرب خارج التعالي الميتافيزيقي، الديني والتقني بالترتيب، في الحقتين الكنسية والحداثيّة. فتغدو الكينونة في فكر هايدغر جمعا للرباعي، الآلهة والسماء والأرض والفنون.

<sup>1</sup> - م.ن، ص 306-307.

<sup>2</sup> - م.ن، ص 307 .

<sup>3</sup> - م.ن، ص 307.

منح شعر هولدرلين هايدغر إمكانية تقويض ميتافيزيقا الدين والحادثة في نفس الوقت. أما بالنسبة لتقويض ميتافيزيقا الدين فحفض تعالي الإله التوحيدي. كما سمح شعر هولدرلين بعبور الإلهي في أرض الوعي الغريبي بعد غياب طويل. كما قوّض هايدغر الإله التوحيدي من خلال توظيف الآلهة. حيث بدت السماء معماراً، أعمدتها آلهة متعددة. وبالتالي أحى المفهوم الوثني للإله عند اليونان. فقد استخدم هايدغر صيغة الآلهة بدل الإله في تحليلاته الشعرية احتفاءً بعصر الآلهة اليوناني.

حاول هايدغر تقويض ميتافيزيقا العقل الحدائي من خلال الخيال الشعري الخلاق. وسمحت أرض القصيدة بالوصلة الممكنة بين الأرض والسماء. بل يمثل الخيال الخلاق ضوء المعنى الذي يروي القصيدة. فينتج كينونة شعرية مختلفة للغرب. وقد مرّت بنا من قبل المقايسة، بين عناصر القصيدة من جهة وعناصر الآلهة من جهة أخرى. بل أصبحت القصيدة أرض الغرب الجديدة ورموز السماء ماء معناها. فخلق هايدغر بشعر هولدرلين إقامة شعرية للغرب، تنقذ الغرب من عمى العقل الفلسفي في عصر الحداثة.

تلخص مقولة: " لا الآلهة تخلق الإنسان ولا الإنسان يبدع الآلهة."<sup>(1)</sup> حركتي التقويض للدين والحادثة معاً. ف " لا الآلهة تخلق الإنسان " تشير إلى سلب فعل الخلق المرتبط بالإله التوحيدي، وبالآلهة كما عند اليونان. و " لا الإنسان يبدع الآلهة " تشير إلى سلب فعل خلق الآلهة عن الإنسان. أي أنّ الخلق مسلوب عن الإله والإنسان معاً. أو لنقل بعبارة أخرى: سلب صورة الإله الراعي للوجود كما في الأديان التوحيدية والآلهة الراعية للوجود كما عند اليونان، والإنسان الراعي للوجود كما في عصر الحداثة.

حاول هايدغر إذن بناء فلسفة خارج التاريخ المسيحي. وقد وجد ضالته في شعر هولدرلين، لما في كتاباته من تجاوز للإله التوحيدي في المسيحية؛ إذ احتفى هولدرلين في شعره بعودة الآلهة المتعددة، بعدما غيّبت لتاريخ طويل. فروح الوثنية الذي يزخر به شعر هولدرلين، مكّن هايدغر من صناعة رؤية جديدة للكينونة التي تصل الآلهة السماوية بالبشر في الأرض. فمكّن للألوهية بالعودة، من داخل السكن الشعري، ومن خلال الكينونة وداخلها. وإنّ استدعاء الآلهة شرط زيارة إلهية جديدة. " وإنما شأن الآلهة

<sup>1</sup> - م.ن، ص 67.

أن تظلّ دوماً تنظر إلينا، وشأننا أنه يمكننا دوماً أن نستدعيها ونسمّيها.<sup>(1)</sup> وتمّ الاستدعاء والتسمية بواسطة الشاعر الخلاق المنصت لمرور الآلهة.

نلاحظ عند هولدرلين كنيسة جديدة، كنيسة الجمال. حيث يعمل الشعراء على تذكر ذكرى مرور آخر إله. وتكون أناشيد الشعراء مكاناً للمساواة بين الله والإنسان. فيبدو الشاعر - البطل متبادلاً مع الله في صورته الأولى. ويكون الحرف - الصليب رمزاً للمسيح الذي يتجلى في أمّى صورة أدبية<sup>(2)</sup>. فيكون الأدب المكان الذي يسمح بعودة المسيح من خلال صورة الشاعر، والصليب من خلال الحرف الشعريّ. والترانيم من خلال الأناشيد الشعريّة، والكنيسة من خلال عناصر العملية الإبداعية. فيكون شعر هولدرلين اجتماعاً للجميل والجليل في نفس الوقت، اجتماعاً للدين والفلسفة والأدب. وهذا ما جعل هايدغر يقبل نحو شعر هولدرلين أكثر من أيّ شعر آخر.

فشلت فلسفة هايدغر في تفويض الميتافيزيقا، والحدّ من امتدادات التقنية - الوجه الآخر للميتافيزيقا - هاهو يومئ برجاء يشبه رجاء المذنب في غفران الرب. ففي آخر لقاء صحفيّ منشور لهايدغر، يظهر الله في حديث الفيلسوف كمنقذ وحيد لعالم معاصر غارق في التقنية والعدمية. ففي عام 1966 أجرت مجلة دير شبيغل لقاءً مع هايدغر، ولم تنشر مقالته إلاّ في 1976، وفي سؤال: ما دور الفلسفة اليوم في عالمنا المعاصر؟ قال: " إنّ الفلسفة لن تكون قادرة على إحداث تحوّل فوريّ في شرائط عالمنا الراهن، وهذا الأمر لا يسري على الفلسفة فحسب، بل يشمل الفكر والممارسة الإنسانيين بأسرهما. لن ينقذنا سوى الله.<sup>(3)</sup> فهاهو الإله يبرز كآخر رجاء لهايدغر الأخير.

بعدما استعان هايدغر بالشاعر هولدرلين لما في كتاباته من تجاوز للإله التوحيديّ في المسيحية؛ إذ يحتفي في شعره بعودة الآلهة المتعدّدة. وبعدما أسّس فكره على تفويض التعالي للإلهيّ، وإدراجه ضمن التجربة الإنسانية للبشر. فيبدو الإله التوحيديّ المنقذ الوحيد لهايدغر ولكينونة الغرب، بعدما توجّحت

1 - م.ن، 678.

2 - م.ن، ص 322-331.

3 - هانز غادامير، طرق هايدغر، ص 61.

محاولات هايدغر لتجاوز هذا الإله بفشل فلسفي جليّ، نضيفه إلى ما قاله فتحي المسكيني عن الفشلين السياسي والعلمي السابقين.

فهل يكون عودة الله في التصريح الأخير لهايدغر، إشارة إلى مراجعة هايدغر لفكرة تقويض الإله التوحيدي؟

#### 4- هايدغر والمتصوفة: أسئلة المقاربة ومشروعيتها

تبدو مفاهيم هايدغر لأوّل وهلة غير ملائمة للنصّ الصوفيّ، خاصة أنّ النصّ الصوفيّ دينيّ في صميمه، ومفاهيم هايدغر عن الكينونة والوجود منبثة عن المعاني الدينية، مثلما وضّحنا آنفاً. فتجربة الكينونة داخل الكلام الشعريّ عند هايدغر هي تصوف دون إله مثلما وضّحنا سابقاً. ثمّ كيف توظّف مفاهيم تقوّض تحلّيات الألوهية بمعناها التوحيديّ على نصوص صوفية تتأسّس على فلسفة التوحيد؟ تبدو المقاربة بين التجربة الصوفية - خاصة التجارب الفلسفية\* منها- لأوّل وهلة مجازفة معرفية. وقد يقود الاختلاف المشهود بين التجريتين - الموضح آنفاً- إلى أن تعلو أصوات معارضة للمقاربة، وحنة هؤلاء أنّ: التجربة الأنطولوجية لهايدغر دون إله، والتجربة الصوفية تتوجّه إلى الواحد الأحد. لكن خلف الاختلاف المشهود تقف نقاط مشتركة، ولو أنّها نقاط خفيفة كشعرة معاوية، لا تلوح في الأفق لأوّل وهلة. ألا وهي: الاهتمام بسؤال الوجود في كلتا التجريتين، الإنصات لجواب سؤال الوجود من داخل اللّغة في كلتا التجريتين، نسج الرّؤى الفلسفية عن الوجود من داخل التجربة الفنيّة، على رأسها الشعر في كلتا التجريتين. ثمّ إنّ البحث الوجوديّ يخرج عن عقّال العقل في كلتا التجريتين، ليتولى الخيال مهمة بناء كينونة الغريّ والصوفيّ، عند هايدغر والمتصوفة على الترتيب.

يعتبر المتصوفة الله هو الوجود ويسمونه بالوجود الواجب، وما سواه عدم. بينما ليس الوجود هو الله عند هايدغر، لأنّ الوجود هو الأقرب إلى الإنسان من الله حسب هايدغر. وينكشف ضمن بنية أنطولوجية رباعية كما سبق الذكر "الآلهة، الشعراء الفانون، الأرض، السماء". وتتزامن عناصر البنية، فلا يتعالى عنصر على العناصر الأخرى. ويقوّض التزامن - حسب هايدغر- التعالي الميتافيزيقيّ للوجود.

\* نقصد بالتجارب الصوفية الفلسفية التي تحمل رؤية حول الذات الصوفية في علاقتها بالله والعالم، وتشغل من خلال اللّغة على كشف تلك الرؤية. وقد اخترت تجارب التفرّي والحلاج وابن عربي، لنوفرها على عمق فلسفيّ وجماليّ، ينكشف من خلال اللّغة. والدراسة التطبيقية تثبت ذلك.

اعتمد هايدغر على تراث الغرب، الشعري والفلسفي، في محاولته لتقويض الميتافيزيقا. ولم تشمل مدونته فلاسفة من قوميات أخرى كاليهود والمسلمين مثلا، لأن الفلسفة حسب هايدغر خاصة بالشعوب الغربية، فوحدهم الغرب من يستطيعون التفلسف. مع أن اليهود قد ساهموا في تراث الإغريق واليونان. فلهم إسهامات مهمة في مجال اللاهوت و الفن. وإن استبعاد اليهود في أعمال هايدغر يمثل حسب دريدا تمركزا عرقيا للفلسفة الغربية "Ego-centrisme" وحال الأمر دون إنجاح هايدغر لتجربة تقويض الميتافيزيقا. إذ تحولت في نهاية المطاف إلى تمركز ميتافيزيقي حول الغرب.

استبعد هايدغر اجتهادات الفلاسفة المسلمين، مع أن العربية هي الأخت الميتافيزيقية بين اللاتينية والألمانية حسب فتحي المسكيني مثلما ذكرنا آنفا. وبالتالي قدمت العربية للإنسانية إسهاما باذخا في مجال الفلسفة بكل أبوابها ( الأنطولوجيا، الابستمولوجيا، فلسفة اللغة).

تستطيع اللغة العربية استضافة سؤال الوجود، من داخل السكن الشعري العربي. فتقدم اللغة العربية إمكانية فلسفية أخرى للإجابة عن سؤال الوجود، من داخل قدراتها الصرفية والنحوية والبلاغية. وتستطيع اللغة العربية إنجاز ذلك باقتدار؛ لأنها لغة ذات بعدين: مادي يظهر في نظام اللغة العربية، وباطني يتمثل في البعد الإلهي، باعتبارها لغة الإسلام، أحد أديان التوحيد. وتعتبر العربية ذات نسبين إلهي ونبوي إذ ألهمها إسماعيل إلهاما<sup>(1)</sup> وتسمح خصيصة الجمع بين الشقين، النبوي والإلهي، الظاهر والباطن، بإغناء سؤال الوجود. ويمنح له بعدين أرضي وسموي في نفس الوقت، بخلاف الألمانية التي لم تكن لغة لأي دين من أديان التوحيد.

وإذا كان هايدغر قد اعتمد على شعر هولدرلين الذي يحتفي بعودة آلهة العهد اليوناني؛ فإن نصوص المتصوفة تحتفي بالحضور إلى جناب الله الواحد الأحد من داخل التجربة الأدبية. وبالتالي تقدم نصوص المتصوفة إمكانية حقيقية للتقارب بين الديني والفلسفي والأدبي، دون مختلة ولا موارد. لأن التجربة الصوفية ليست مجرد كنيسة جمالية رمزية كما في شعر هولدرلين. إنما هي تجربة دينية في صميمها وجمالية وفلسفية في الوقت نفسه. والجميل في التجربة الصوفية أنها تخفض التعالي للديني على الجمالي والفلسفي. فيجتمع الثلاثة معا. وضاف إلى ذلك فهي تجربة في فلسفة التوحيد. وبالتالي تقدم التجربة

<sup>1</sup>- يراجع: طارق النعمان، مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك، ص14.

الصوفية بلسانها العربيّ، نموذجاً افتقده هايدغر في التجارب الشعرية التي درسها. فتسمح التجربة الصوفية العربية بتدارك ما أغفله هايدغر من تجارب الأقسام الأخرى. فهي فرصة لإسماع صوت الوجود بلغات أخرى. والأهم: أنّها فرصة لتفكيك التمركز العرقيّ لفلسفة هايدغر ومفاهيمها.

استبعد هايدغر الإله التوحيديّ في دراساته عن شعر هولدرلين، ضمن خطة تقويض التعالي الميتافيزيقيّ للدين المسيحيّ. وقد استعان بالآلهة المتعددة في شعر هولدرلين لتحقيق بنية أنطولوجية رباعية المعنى - الآلهة، الشعراء الفانون، الأرض، السماء - تتزامن عناصرها. فتسهم في إنتاج كينونة شعرية للغرب، تحرّهم من سجن الميتافيزيقا. لكن الإله الذي استبعده هايدغر، قد عاد في تصريح هايدغر الأخير؛ حين اعتبره المنقذ الوحيد للفلسفة والغرب معاً. فهل هي أوبة إلى إله التوحيد؟ أم هو رجاء فيلسوف استنفذ أوراقه الفلسفية؟ أم هو انفلات لغريزة الماورائيات المكبوتة؟

لا نستطيع الجزم باحتمال واحد من الاحتمالات السابقة، مادام التصريح هو الأخير لهايدغر، وقد أكمل شقّ الطريق المضاد للميتافيزيقا، الذي قاده في نهاية المطاف إلى الميتافيزيقا. وقد ضربت التقنية - الوجه الآخر للميتافيزيقا - بنسجها في العقل الغربيّ والحياة الغربية. وبالتالي انقطعت كنوز السماء في أرض الغرب الحديث. إنه عصر التقنية والعدمية.

لم تغن التجربة الفنيّة التي استعان بها هايدغر في تحييد الحاجة الدينية لإله يرتجى. بل ولدت ما يمكن تسميته حسب الفيلسوف العراقيّ عبد الجبار الرفاعي "الضمّاً الأنطولوجيّ للدين". وإنّ مسعى تأسيس أنطولوجيا دون إله، هو ردة فعل مشابهة للدين الإيديولوجيّ الواقع تحت سطوة السّلطة كما في العهد الكنسيّ. فحاول هايدغر تقويض صورة الإله الإيديولوجية السّائرة ما قبل عصر الحداثة، كردة فعل مماثلة لكن في الاتجاه المعاكس. وأن تكون أنطولوجيا هايدغر دون إله أو بآلهة متعددة - استعادة العهد الوثنيّ اليونانيّ - قد سلخ الكائن الغربيّ من شغفه لإله الرجاء في المسيحية، وقطع حبل وصاله ببعده الربانيّ، ليكون كائناً مقدّوماً في الوجود على حدّ تعبير هايدغر، متروكاً لمصيره المجهول، بدل أن يكون كائناً مرعياً في ملكوت الله. وتولّد عن الأمر اغتراب هذا الكائن، وفقدانه لمعنى الحياة ولشغفه الماورائيّ، ليسيطر عليه القلق وخواء المعنى والعدم الذي يحقق بوجوده من كلّ جهة. إنّ العدم الذي اتّسعت

مساحته باستيلاء التقنية على مظاهر الحياة اليومية في الغرب. وقد وُلد لديه الضمأ الأنطولوجي للدين. لأنَّ علم النفس يعلمنا أنَّ الموضوع المكبوت يعود بشكل قوي وموارب، وهو الحاصل في الغرب التقني حتى في عصرنا. إذ يتوجّه الآلاف من الشباب الذين عاشوا في وسط غربي جد متطور، إلى الجماعات الإرهابية، وينخرطون في ولائم الدم. فما الذي يدفع بشباب غربي مرفّه إلى مستنقعات الموت؟

إنّه الضمأ الأنطولوجي للدين كما يسمّيه الفيلسوف عبد الجبار الرفاعي. و" أعني بالضمأ الأنطولوجي الضمأ للمقدس، أو الحنين للوجود، إنّه ضمأ الكينونة، بوصف وجود الإنسان وجوداً محتاجاً إلى ما يثريه، وهو كائن متعطش على الدوام إلى ما يرتوي به."<sup>(1)</sup> وتبدو الحداثة إذن في قطيعتها مع الدين، قد وقعت في فخّ الضمأ الأنطولوجي للدين. وإنّ نتيجة الضمأ لماء الدين في حياة الغربيّ، على غرار الضمأ لماء الشرب في الحياة، يولّد إقبالا مضاعفاً على منابع ماء الدين في الغرب. إنّه الإقبال نحو ما يسمّيه عبد الجبار الرفاعي " إرواء الضمأ الأنطولوجي للدين".

## 5- التجربة الصوفية وإرواء الضمأ الأنطولوجي للدين:

ينجح رجال الدين دوماً في حشد مؤيديهم؛ لأنّهم يتحدثون باسم الدين الذي يقدم أجوبة تطمئن لها النفوس، لطور ما بعد الموت وليس لطور الحياة فقط. فالدين يروي ماء الحياة في الكائن البشريّ. وإنّ الدين هو المجال الوحيد الذي يخوض في طور ما بعد الموت بحقائق، أو كما تسمى هذه الحقائق بلغة القرآن " أنباء". لذا ينجح الدين دوماً في حشد مؤيديه من كلّ الفئات والطبقات.

يحتاج الكائن البشريّ إلى الدين نظراً لطبيعته المنتهية، والنقص الذي يشوب كينونته. وبالتالي يحتاج الكائن البشريّ إلى الدين ليسدّ نقصه، ويحقّق الاكتمال. فالحاجة إلى الدين نفسية وأنطولوجية في نفس الوقت. فنفسية لأنّ الدين يفكّ كلّ ألغاز الوجود، ما ظهر منها وما بطن، ما هو في طور الحياة الأرضية وما هو فوق الحياة الأرضية. وكلما اتّسعت مساحة النور في وجود الكائن البشريّ، تقلّص القلق النفسيّ والوجوديّ إلى أن ينتفي كلفة. وأما الحاجة الأنطولوجية " فإنّ البشر ما ينفك عن نقص في كينونته، وهو في توق وشغف أبديّ يطلب كماله الوجوديّ. وليس الإنسان فقط هو ما يعتره النقص في عالم

<sup>1</sup> - عبد الجبار الرفاعي، الدين والضمأ الأنطولوجي، ط2، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد-العراق، دار التنوير، لبنان، 2017، ص13.



الإمكان. بل النقص حقيقة هذا العالم الوجودية. إذ لا كامل إلا الواجب.<sup>(1)</sup> واللّه وحده الواجب الوجود حسب المتصوفة، وبالتالي يستمد الكائن البشريّ من اللّه وحده إمكان وجوده ومعنى وجوده. فتكون كينونة الكائن البشريّ كينونة في سيرورة نحو الاكتمال باللّه. وإلا بقيت كينونة ناقصة ضعيفة، تدوي بها رياح العدم.

توجّه هايدغر إلى الفنّ - الرسم والشعر - لتقويض الميتافيزقا، الدين والحدّاتة؛ بل إنّ الفنّ هو الوسط الذي يمكن من خلاله الخروج من سجن العقل الحدّاتيّ والدين. ولأنّ وجود الكائن البشريّ على الأرض يعنونه النقص؛ ولأنّ الكائن البشريّ منته، يهجم عليه الموت في أيّ لحظة؛ إذن يغدو الفنّ أجمل وأجلّ إمكانية لضمان خلود الكائن الإنسانيّ، حتى بعد موته. كما يسمح الفنّ - حسب السياق الغربيّ - بالإقامة شعريا للغرب فوق الأرض، في عصر تزوّد بالتقنية حدّ التخمة. وبالتالي يحلّ الفنّ مكان الدين في التخفيف من جلال العدم الذي يحيق بالوجود، بالجمال الذي يرسم في لوحات الفنّ المختلفة وقصائد الشعر المتنوعة. فهل ينجح الفنّ في تعويض الدين؟

يرى المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي أنّ الدين يبقى حاجة أساسية للكائن البشريّ؛ "ومع أنّ الفنّ يرفد حياة الكائن بشيئ من المعنى، غير أنّه لا يمكن أن يكون بديلا عن الدين، ذلك أنّ الفنّ يلوّن الحياة بالجمال، أما الدين فيخلع هالة سحر على العالم، وهو بذلك يسافر بنا إلى خارج ماهو معيش ومحسوس وماديّ جاف، في ما يحيطنا من عالم محدود، لننخرط في إيقاع موسيقى الوجود اللامتناهية."<sup>(2)</sup> فالفنّ يتحرك في مساحة الملك، أما الدين فيتحرّك في عالمي الملك والملكوت وأعلى منهما. وإنّ ما يعبر عنه الدين هو حقيقة العالم الخفيّ، حتى وإن رآها بعيون شاعر صوفيّ. وإنّ ما يعبر عنه الفنّ هو الصورة الشعرية المتخيلة التي لا وجود لها في الواقع المحسوس.

يفرّق عبد الجبار الرفاعيّ بين الدين الإيديولوجيّ الذي يخضع فيه نظام إنتاج المعنى للسلطة، وبين الدين الذي يعني الإيمان أو الدين الذي يشمل كلّ مناحي حياة الكائن ووجوده. وهو ما يسميه البعد الأنطولوجيّ للدين. ويعتبر ترحيل الدين من مجاله الأنطولوجيّ الواسع، إلى مجاله الإيديولوجيّ الضيق،

<sup>1</sup> - م.ن، ص.ن.

<sup>2</sup> - عبد الجبار الرفاعي، م.س، ص.15.

سبب ما وقع فيه الإنسان من قلق وسأم وغثيان<sup>(1)</sup> التي يلخصها مصطلح العدم اللصيق بمعظم النظريات الوجودية.

تضطلع التجربة الصوفية بإمكانية إحياء البعد الأنطولوجي للدين، خاصة المرتبة الثانية للدين الإيمان فالمرتبة الثالثة الإحسان. فالتجربة الصوفية تسعى إلى إنجاز كينونة الصوفي بالحضور إلى جناب الحق، الوجود الواجب. وبالتالي تكون كينونة الصوفي في سيرورة نحو الاكتمال. وتكتمل كينونة الصوفي في الوجود بتحقيق الحضور بالله ومع الله ولله. "فيرتوي ضمونا للمقدس، وتشرق على أرواحنا تجليات جمال الله، ونتذوق الأبعاد الجمالية المطموسة في الدين، وندرك ما يمكن أن يفيضه الدين على مشاعر المتدين في عالمنا: من جمال مع كل ما يتفشى من قبح، وضوء مع كل ما يغرق فيه من ظلام، وخير مع كل ما يسوده من شر، وسلام مع كل ما يفتسه من حروب، وحياة مع كل ما يعمه من موت."<sup>(2)</sup> وإن الموت هو موضوع الدين. وإن إضفاء الحياة على الموت هو موضوع الفن الصوفي.

يضطلع الفن الصوفي بمهمة إعادة الإلهي إلى الأرض. وإذ يجيي الفن الصوفي البعد الأنطولوجي للدين، فإنه يمكّن من إحياء البعد الإلهي الذي غفلته فلسفة هايدغر. فيكون الاشتغال الأنطولوجي إحياء للإلهي في أرض التجربة الفنية الصوفية. وبالتالي تتحقق الوصلة بين الدين بمعناه الصوفي - الإيمان والإحسان - والفن والفلسفة. وذاك ما يضطلع به الاشتغال الأنطولوجي.

<sup>1</sup> - م.ن، ص 17.

<sup>2</sup> - م.ن، ص 18.

# الفصل الثاني

النص الصوفيّ واستعادة نداء الرب: الكينونة

تحت علامة كشط

تمهيد:

استلهمت النصوص الصوفية قضاياها الفلسفية الكبرى، كحادثة الخلق وغايتها الدينية والوجودية؛ من النصوص المقدسة خاصة القرآن الكريم والحديث القدسي. ولعل أهم آية يستند إليها المتصوفة في تأسيس رؤاهم، قوله عزوجل: " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين " ( سورة الأعراف، آية 172). فالآية تؤكد مخاطبة الرب لذرية آدم قبل نزول أرواحهم في أجسادهم، وموضوع المخاطبة سؤال الربوبية ( ألست بربكم)، ووسيلة المعرفة الشهود كما توضحه الأفعال " أشهدهم، شهدنا" ومحلّ المشاهدة "القسط الرباني" المودع في جميع ذرية آدم، مثلما يؤكد ضمير جمع المتكلمين " شهدنا"، والعنصر المعارض للشهود النفس، نتيجة الغفلة التي جبلت عليها. فالمقولات الأساسية التي تتمحور عليها الآية هي: مقام المخاطبة، موضوع المخاطبة، وسيلة المخاطبة، المعارض لموضوع الاتصال. وانطلاقاً من المقولات السابقة انشغل المتصوفة بتأويل معاني العناصر السابقة، فتفتتت منها جلّ النصوص الصوفية شعراً وسرداً، كما سنفضله في التجارب التي اخترناها.

### 1-1- مقام المخاطبة:

إنّ المخاطب هم ذرية آدم. ورد في معجم لسان العرب لابن منظور كلمة الدرّ: " والذرُّ: صغار النمل، قال ثعب : إنّ مئةً منها وزنٌ حبةٍ من شعيرٍ... وقيل: الدرّة ليس لها وزن، ويراد بها ما يرى في شعاع الشمس الدّاحل في النّافذة (...). وقوله تعالى: " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم، ذرية بعضها من بعض."<sup>(1)</sup> وربط الدرّة كأصغر جزئ في أيّ جسم، بقوله " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم..."، فإنّ مورثات بني آدم متسلسلة من آدم إلى آخر أبنائه، من جهة. ومن جهة أخرى فإنّ الذرية تعرفت على الرب وشهدت التوحيد، بدءاً بأصغر ذرة تتكوّن منها الذرية؛ أي قدر أعمالهم وفق علمه السابق لظهورهم.

<sup>1</sup> - أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، المجلد الثالث، دار المعارف، بيروت - لبنان، 2007، ص 1494.

## 1-2- وسيلة المخاطبة "الشهود":

إن لغة المخاطبة حسب الآية هي الشهود. وقد دلّ عليها الفعل الأوّل "أشهدهم" المصرف مع جمع الغائبين. ويدل على موقف شهادة حدث في عالم الذرّ: المشهد(الرب)، المشاهد(ضمير الغائب العائد على ذرية آدم)، والمتهم هي النفس البشرية وقد دلّ حرف الجرّ "على" على الاستعلاء. وبالتالي نفهم أن هناك قسط ربانيّ - بما أن المخاطبة في مقام الربوبية - داخل كلّ إنسان أعلى مرتبة من النفس. ويملك هذا القسط أهلية الشهادة على النفس، كما أنه مختلف عن النفس البشرية. وهو أشرف مرتبة من النفس، لأنه محلّ مشاهدة الرب. إذ خاطب الرب هذا القسط في جميع ذرية آدم: "أست بربكم" فأجاب: "بلى". ومنه انبثقت المعرفة بالشهود.

"وإنما قال عرف ذلك أو جهله لأنه عهد بلسان الحال لا اللفظ، فمن تفتن له فإنما يتفتن له من مقام فوق مقامه، وقد لا يتفتن له لقصوره عن مقام هو فوقه حتى يصل إليه." (1) وقد ذهب العديد من المتصوفة إلى أن المخاطبة بين الحقّ وذرية آدم، وفق مبدأ السماع الروحانيّ\*، حيث التذت الأرواح بسماع الحقّ، مثلما تلتذ الأرواح لسماع الموسيقى (2) والموسيقى الروحانية هي لغة الشهود. والشهود في مقام الذرّ أو الغيب، هو بلسان الحال لا القول. وقد ورد الإقرار في حرف الجواب "بلى"، حيث أقرّت ذرية آدم بوحدانية الله، لأنهم برمجوا على هذه الفطرة قبل أن ينزلوا إلى عالم الدنيا والتكليف. وقد ورد الإقرار في حرف الجواب "بلى". ولما كانت كلّ ذرة من ذرية آدم شاهدة للتوحيد ومقرّة به؛ فإنّ التوحيد هو البرنامج القاعديّ الذي جبل عليه الإنسان. أو لنقل أن التوحيد هو البنية اللاواعية الأصلية المؤسسة للوعي الإنسانيّ.

## 1-3- العهد أو الميثاق المأخوذ على الذرية:

نجم عن الإقرار بربوبية الرب، ميثاق أو عهد بين الرب وذرية آدم. ويتضمّن إقرار الذرية بالتوحيد للرب عن طريق الشهود. وقد ذهب عفيف الدين التلمساني إلى أن "معنى عرف ذلك الميثاق أو جهله،

<sup>1</sup> - عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النّفريّ، تح: جمال المرزوقيّ، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 2000، ص 139.

\* يرى العديد من الصوفية أنّ الموسيقى هي لغة الروح، وأنّ طرب الأشخاص لسماع الموسيقى، هو فرع للموسيقى الناجمة عن صرير القلم في اللوح المحفوظ، وصرير نسخ الملائكة لأعمال العباد في الملأ الأعلى. للمزيد يراجع: عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، تقديم: عبد الإله بن عرفة، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2011، ص 65-76.

<sup>2</sup> - يراجع: م.ن، ص 74.

ومعنى ميثاق هو معاهدته لربه تبارك وتعالى في حال الشهود أن لا يثبت له رسماً مما كان الشهود قد محاه، فهذا هو الميثاق (...)"<sup>(1)</sup> وتعتبر الملائكة طرفاً شاهداً على العهد في قوله: "شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين". وإن هذا الإقرار يخضع لاختبار إثبات مدى صحة ادعاء ذرية آدم. ويتم الاختبار في العالم الدنيوي. ويظهر أن العقبة التي تقف أمام نجاح ذرية آدم في الاختبار، هي الغفلة. فقد تغفل الذرية عن الثبات على طريق التوحيد، أو تنسى التوحيد، أو لنقل أنها لا تتذكر إقرارها الأصلي بالتوحيد في عالم الدرّ أو الغيب. وستكون القيامة يوم الجزاء، حيث يكشف الحقّ الصادقين في دعواهم والكاذبين. أو لنقل: يكشف الموحدين والمشركين.

نستنتج من كلّ ما سبق أن أصل المعرفة اليهودية بين الله والبشر حدثت في عالم الدرّ، وفيه أقرّ الجميع بوحداية الله وربوبيته. فالتوحيد هو البنية اللاواعية الكامنة داخل كلّ إنسان. وأنّ وظيفة الإنسان في عالم الدنيا الثبات على صراط التوحيد، وذلك بتذكر نداء التوحيد الأصلي. وإنّ فعل الغفلة أو النسيان قد يصرف الإنسان عن الثبات على تذكر الواحد الأحد. وإنّ النفس محلّ الغفلة والنسيان والوسوسة، وبالتالي تعطلّ فعالية القسط الرباني المودع في جوانية كلّ إنسان. وإذا تعطلّ القسط الرباني، فإنّ المشاهدة ستتعطلّ. وبالتالي ينصرف الإنسان إلى طريق الشرك والشيطان.

استهلت الآية السابقة بقوله: "وإذ أخذ ربك" ومعنى وإذ: واذكر إذ أخذ ربك، ويخاطب الله عزوجل محمد (ص)، أمراً إياه أن يذكر ميثاق وعهد الله على ذرية آدم. ولا يقصد ذكر اللسان فقط، بل ذكر الشهود. أي يطلب الله من الرسول "ص" أن يعيد مشاهدة حادثة العهد مرة أخرى. أو لنقل: يستعيد الحادثة عبر التذكر كما حدثت، بالاستعانة بشهود الحال لا اللسان فقط. وإذ يتذكر الرسول الحادثة، فإنّه يذكر أصحابه بالثبات على صراط التوحيد الذي أخذ عليهم في عالم الدرّ.

نستنتج أن الحقيقة والمعنى والأصل كامن في عالم الدرّ أو الغيب. وأنّ عالم الدنيا صورة أو مجاز أو فرع عن عالم الدرّ. أما يوم القيامة فهو ميزان كشف حقيقة الصورة من زينها. وفي خضم هذا التصور صيغت كلّ التجارب الصوفية، شعراً ونثراً، مثلما سنتوقف عند تجارب الحلاج والنفري وابن عربي لاحقاً.

<sup>1</sup> - عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، ص 139.

حاولت التجربة الصوفية فهم الهيئة التي خلق عليها ذرية آدم، وتمكّنهم من شهود الرب وتوحيده، والطاقة الموكلة بحفظ علاقة الاتصال بين الرب وعباده. فكان سندها في فهم ذلك حديثا قدسيا، يرد بكثرة في نصوص التفسير الصوفية. لهذا نجد المتصوفة يقصدون في سفرهم، الوصول إلى مرتبة الأعيان الثابتة. وبالتالي تحقيق زمن الكينونة الأصلي. فتكون تجارب المتصوفة، الحلاج والنفري وابن عربي محاولة استعادة للكينونة الأصلية. أو لنقل وفق ما يطرح في أدبيات. وهو ما سأفصله في الفصل الأول.

سأدرس في الفصل الأول مختلف نصوص الاستعادة عند الحلاج، النفري وابن عربي. وسأبرز إمكان الكينونة الموحدة في هذه النصوص. سواء أعلق الأمر بالنصوص الشعرية أو السردية أو الواصفة. فأخلص من خلال الفصل إلى مآل الكينونة في نص الاستعادة، ونوعية الاشتغال الذي تكشفه النصوص ذاتها.

## المبحث الأول: استراتيجية المحو للكينونة الحلاجية العاشقة

تمثل نصوص الحلاج الشعرية والسردية والواقفة، تجلياً لكينونة الذات الصوفية في ارتباطها بكينونة الله. فترتبط هذه النصوص المختلفة بهمّ نفسيّ ووجوديّ؛ ألا وهو استعادة الكينونة مع الرب، مثلما كان في عالم الذرّ. أو لنقل: تمثّل استعادة نداء الربّ الذي كان في عالم الذرّ. وقد تجلّى همّ الاستعادة من خلال الوجه الآخر للاستعادة، قضية التوحيد. فنصوص الحلاج المختلفة تستثمر التوحيد شعراً وسرداً ووصفاً. وهّ إلى

من داخل قدرات اللّغة العربية، بكلّ أشكال التصوير التي تقترحها تجربة الحلاج لهية كما

. مما يجعل لأنطولوجيا ذات الأبعاد الإلهية.

أنطولوجيا أنطوبلاغيا، في تحليلاتي للنصوص المختلفة التي استعادت قضية التوحيد.

## 1- بحر التوحيد واستعادة الكينونة مع الرب

ورد في معجم " اصطلاحات الصوفية " للقاشاني في شرحه للحديث القدسيّ: " كنت كنزا مخفيا ... " أنّ الخفاء في قوله " كنت كنزا مخفيا " والظهور في قوله " "

هو أصل الوصلة في الكون، أو ما يسمى بالاتّحاد. فتوجّه الحقّ بالظهور في جميع مراتب ما يحقّق الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة من جهة.

يسمى بالنّكاح الكونيّ. وتتولّد عنه مصطلحات التأثير والفاعلية والمفعولية<sup>(1)</sup>

إيجاد الموجودات، أي سريان الوحدة في الكثرة هي طاقة

تعلّقت بإرادة الذات الإلهية في توجيهها إلى إيجاد الموجودات.

ترتقي المحبة في إلى العشق.

القصوى التي تجمع الذات العاشقة ( ) ( ) . واعتبر الحلاج أنّ العشق صفة قديمة

: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-

القاشاني،

-1



للذات الإلهية، في عالم الغيب حيث كانت صفة العشق هي الطاقة التي حركت الإبداء من أزل الأزال،  
في قوله:

/ " /  
/ من الصفات لمن قتلاه أحياء /  
/ صفاته منه فيه غير محدثة / ومحدث ال ما مبداه أشياء /  
/ " (1)

فصفة العشق غير محدثة، بل قديمة مرتبطة بالذات الإلهية. فتبدو الموجودات فيضا من صفة العشق في  
" فَتَأَلَّأَ فِيهِ لِأَلَاءٍ "

إذ سرت في كل ما بدا إلى أن

. يدل تكرار صفة العشق في الفعل " "

العشق الإلهية بالموصوفات أو الموجودات، كما يؤكد التمييز " \* على أن صفة العشق تتحول إلى  
الموجودات إلى كينونات عشقية، أو كائنات تشع

. ولما امتزجت صفة العشق الإلهية بالموجودات كما يدل عليه سيم \*\*

موجودات هي كائنات عاشقة ومعشوقة في نفس الوقت.

في الأصل

يختلف الحلاج عن جل المتصوفة في تجاوزه حد المحبة الذي أقره المتصوفة في تفسيرهم لحدث الخلق.

القشيري في معجمه، محبة الله لعباده بإرادته، استنادا إلى قوله

: " : تِي يُجِي يُجِي ) "

(54) لكنها محبة خاصة لا عامة " فمحبة الحق سبحانه للعبد إرادته لإنعام مخصوص عليه، كما أن

<sup>1</sup> - ، جمعه وقدم له: 2، دار صادر، بيروت - 2008 25.

\* ء تمييز من المفروض منصوب، ولكنه ورد مضموما للحفاظ على حركة حرف الروي في القصيدة.

\*\* (sème) في اللسانيات أصغر وحدة معنوية، ومنها السمة في اللغة العربية التي تدل على العلامة المميزة لشخص ما.

رحمته له إرادة الإنعام، فالرحمة خاص من الإرادة، والمحبة أخص من الرحمة بإرادة الله تعالى لأن يوصل إلى العبد الثواب والإنعام، وتسمى رحمة، وإرادته لأن يخصه بالقربة والأحوال العلية وتسمى محبة (...)"<sup>(1)</sup>

. مل تجليات لأفعال الله في مخصوص عباده، من إنعام ورحم .

بالأحوال. وبالتالي تحدث في مستوى التجليات الاسمية، بوصفي الإنعام

والرحمة ( اسم الله الرحيم، المنعم وما دار في فلكيهما). فتكون الأحوال صوراً للتجليات الاسمية؛ أي ناجمة عن الانفعال جراء إقبال الذات المحبة ( ) .

. لهذا يصف معظم

في

المتصوفة العلاقة بين الله وعباده بالمحبة؛ لأنّ "العشق مجاوزة الحدّ في المحبة، والحقّ سبحانه لا يوصف بأنّه يجاوز الحدّ، فلا يوصف بالعشق، ولو جمع محاب الخلق كلّهم لشخص واحد، لم يبلغ ذ

: إنّ عبداً جاوز الحدّ في محبة الله تعالى، فلا يوصف الحقّ سبحانه بأنّه

يعشق، ولا العبد في صفته سبحانه بأنه يعشق، فنفي العشق ولا سبيل له إلى وصف الحقّ سبحانه لا من

"(2) . هو الميزان المقدر لعلاقة الله بعباده، فإنّ المحبة

. لأنّها تحافظ على الحدّ، فلا تتعداه. وبالتالي تحقّ الحقّ في مستوى العلاقة.

وضع الفاصل بين الذاتين الإلهية والإنسانية، "

- تعالى - فهو حد، والحدّ معنويته الحصر، والحصر لا خروج له عن مقرّه." (3)

الثنائيات الضدية هو الأساس الذي ينبني عليه الحدّ.

ذكر الدليمي أنّ العشق عند الحلاج اجتماع وصفي النار والنور في صفات الذات الإلهية،

"العشق نار ونور أول نار، وكانت في الأزل تتلون بكلّ لون وتبدو بكلّ صفة وتلتهب ذاتها بذاتها

وتتشعشع صفاها بصفاتها، لا تجوز إلا جوازا من الأزل، في الآباد ينبوعها من الهوية .

<sup>1</sup> - القشيري، الرسالة القشيرية 3 بيروت- 2008 211.

<sup>2</sup> . 213

<sup>3</sup> - محمد عبد الجبار : فاسم محمد عباس، 1 - 2007.

باطن ظاهر ذاتها حقيقة الوجود، وظاهر باطن صفاتها الكاملة بالاستتار المنبي عن الكلية بالكمال.<sup>(1)</sup> ومن هنا نفهم معنى التلاؤل على أنه نار العشق الصفة الذاتية، التي انتقلت إلى روح الذرية الإنسانية في . وبالتالي أصبح العشق هو السبيل لاستعادة وهج النار النوراني للروح في فلسفة الحلاج.

كلّ حد، بخلاف الحدّ الذي يشغل ضمن منطق الثنائيات الضد /

تحتكر ملكية المعنى، وترسم الحدود. /

البلاغة في حضان ا لتقسيم الثنائي للمعنى.

في التوحيد، أو الكينونة مع الله، أو استعادة نداء عالم الذرّ، من خلال التجربة الشعريّة. في التوحيد من خلال الشّعْر، يعني أنّ الشّعْر جدير بتأسيس كينونة الصوفيّ في الوجود. يبقى بعد عودة الصوفيّ من مقام الفناء، يؤسّسه الصوفيّ الشاعر.

مغامرة الذات الصوفية لاستعادة الكينونة في ظلّ التوحيد بشكل رمزي، يتخذ

غمار بحر التوحيد. :

" إنني ارتقيت إلى طود بلا قدم/ له مراق على غيري مصاعيد

وخضت بحرا ولم يرسب به قدمي / حي وقلبي منه مرعوب

حسبأؤه جوهر لم تدن منه يد/

شربت من مائه ريبا بغير فم/ لاء قد كان بالأفواه مشروب

"(2)

/

لغزان في المقطوعة السابقة. أولاهما: الصعود إلى قمة الجبل بلا قدم في قوله " إنني ارتقيت إلى

" ثانيهما: ركوب البحر دون أن ترسب قدمه في الماء، في قوله: " وخضت بحرا ولم

يرسب به قدمي". أما الثاني ففكّه بإسناد فعل السير إلى روحه.

ح في تحقيق التوحيد. فالقلب يجتاحه حال الرعب في قوله " وقلبي

1962

<sup>1</sup> : أبي الحسن علي بن محمود، عطف الألف المؤلف على اللام المعطوف للديلمي، تح: . .

44 : كامل مصطفى الشبيبي، شرح ديوان الحلاج، ط2، منشورات الجمل، بيروت، 2012 156.

<sup>2</sup> .29

منه مرعوباً"، ويقع الرهان على الروح المندفعة إلى نداء التوحيد. الارتقاء إلى

والنفاد إلى أعماق نقطة من البحر. :

" " " " " "

" . ويكون سطح البحر، هو القطر الفاصل الواصل، بين ما

يظهر من نصف الدائرة، وما يختفي من نصفها الآخر. و يبدو نصف الدائرة المظمور في عمق البحر هو

صورة في مرآة البحر لنصف الدائرة الظاهر. وبما أن قمة الجبل تتموقع بين السماء و سطح الأرض، وترمز

السماء إلى عالم الأرو . رمز الأرض إلى الأجساد السفليّ فإنّ الصعود إلى أعلى يمثل محاولة

الروح للتخلّص من ارتباطاته السفلية بالجسد. وهو ما يعادل النزول إلى أعماق نقطة في الداخل "

" . معنى الحركتين من منطقة وسطى، منطقة الالتقاء والفصل في نفس الوقت، للجسد

. وهي سطح البحر الذي يرمز إلى البرزخ؛ و" بين، ويعبر به عن عالم المثال،

أعني الحاجز بين الأجساد الكثيفة وعالم الأرواح المحرّدة، أعني الدنيا والآخرة، ومنه الكشف الصوري" (1)

وإنّ هذا المقام البرزخيّ الذي تعيشه الذات الصوفية، هو مقام البين بين، أو لنقل الرؤيا أو الكشف.

فما علاقة كينونة الصوفيّ بالصورة المنكشفة في البرزخ؟ وبقصة الخلق الأولى؟

يبدو أنّ الذات قد بلغت أوسط التجليات في قوله: " شربت من مائه رياً بغير فم" . "

" (2) " غاياتها في كلّ مقام" (3) الإلهية في

. اية الإلهية في التجلي الأوسط في تحقيق الاتحاد الذي كان في عالم الوحدة،

قبل نزول الروح في الجسم. : /

" . ث عن عالم . حيث شربت الروح من معنى التوحيد، فما ارتوت.

وإذ نزلت في عالم الج . الحياة في الجسد غير علم التجليات؛ أي تحقيق

<sup>1</sup> - كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008

.36

<sup>2</sup> - ابن عربي، ال : محمود محمود الغراب .532

<sup>3</sup> - . . .

. لا ترتوي الروح سوى بصور التجليات الإلهية التي تحقّق الغاية من التوحيد في

يصف الحلاج في البيتين العاشر والحادي عشر يتمه الوجوديّ بسبب انفصاله عن الأب، في قوله:  
" إنيّ يتيم ولي أب ألوذ به / قلبي لغيبته ما عشت مكروب".

: ألسنت بربكم؟ " (... ) وكل ما ظهر من الأكوان

فهو صورة اسم رباني يربيه الحقّ به. "(1) فالموجودات في تصور الحلاج وغيره من المتصوفة، كانت صوراً علمية في مستوى الأعيان الثابتة. وجه إليها الرب بإرادة إظهارها : ظهور الموجودات.

وبالتالي تكون العلاقة علاقة تربية للأب " الرب " الأبناء" . والأبناء الناجمون عن التربية هم الموجودات، والدرس المستفاد هو معنى الربوبية. : تتحد الصورة والأصل، في لحظة

الوصل والمخاطبة في عالم الذرّ. ومن معاني الربوبية الفيض. : ربي النهر بمعنى فاض عن طرفيه.

إلى . مما يعني غياب المعنى بغياب صورة

الربوبية في التجليات الإلهية. : الغربة الوجودية التي تعيشها الذات الممزقة، بين أصلها - معنى،

بجمع " أعمى بصير " "أبله

فطن" في زمن الغيبة.

استعادة الصفاء في ظلّ الوحدة الأصلية في عالم الذرّ إذ يقول في خاتمة المقطوعة الشعرية:

" / صجبي ومن يحظ بالخيرات مصحوب

تعارفت في قديم الذرّ أنفسهم / فأشرقتم شمسهم والذهر غريب"(2)

يشير البيتان إلى تعارف الفتية - يقصد بالفتية أصدقاءه في طريق الله - في عالم الغيب أو الذرّ وفق ما

. ويذهب الدكتور سعديّ ضناوي، محقّق ديوان الحلاج، إلى نفس المعنى

: " إنّ أرواح صحبته تعارفت في عالم الذرّ يوم جمعها الله ليأخذ عليها الميثاق بوحدانيته."(3)

<sup>1</sup> - عبد الرزاق القشاني، اصطلاحات الصّوفية، ص147-148.

<sup>2</sup> - 29.

<sup>3</sup> - ن، هامش 29.

بالشمس إلى حقيقة التوحيد التي . نزولهم إلى عالم الدنيا نزولا إلى زمان  
( ) .

- يتكرر لفظ الكتاب ومرادفاته في نصوص الحلاج.

المحفوظ- حيث قدر الحق الموجودات وعلاقتها ونسبها بمقدار. **المقطوعة 76**

الصوفية قد خاضت غمار بحر فكري، مدفوعة بحال الشوق للقلب، وجناحي العزم في قوله:

" / بخالص من خفي وهم

ولائح لاح في ضميري / أدق من فهم وهم همّي

فخضت في لبحر فكري /

وطار قلبي بريش شوق / مركب في جناح عزمي

إلى الذي- / رمزت رمزا ولم أسم " (1)

صوّر الحلاج معراج العلوّ، إلى الحقّ في قوله: " إلى الذي رمزت ولم أسم ". ووظف ثلاث

. الصورة الأولى: الاستعارة المكنية في قوله "فخضت في لبحر فكري"

حيث شبه سفر الذات الحلاجية إلى الله، بخوض غمار البحر. رمز بالبحر إلى الرحلة في التوحيد.

ثمّ شبه مروره في بحر التوحيد كمرور السهم في قوله: "أمرّ فيه كمرّ سهم". ولم يرد وجه الشبه بين

. الهدف . تتشكّل الاستعارة الأولى من عنص

في الصورة الثانية، من السهم الذي يتشكّل في ذاته **عنصر أرضي**"

" التي صنع منها. المعنى ينتج في

- العنصر الأرضي والرمح-

وتتأكد المنطقة الوسطى لإنتاجية المعنى من خلال الصورة الاستعارية الثالثة، في قوله: "وطار

قلبي بريش شوق / مركب في جناح عزمي".

الدافعة لها، في صورة طائر. حيث شبه الحلاج القلب بالطائر، والشوق بالريش الصغير المشكّل لجناحي

ئر، والعزم بجناحي الطائر. ولأنّ الطائر يطير بين الأرض والسّماء، أي في

إلى السرّ الصوفيّ وفي المنطقة الوسطى تتركب الاستعارات الجزئية الاستعارة الأصلية

. وبالتالي تتأكّد إنتاجية المعنى في المنطقة الوسطى، بين الأرض والسّماء، إتماماً لسيرورة الإنتاج من

. وتتقدّم سيرورة إنتاج المعنى، باستعارة الطائر أعمق؛ لأنّ الطائر يطير

في ارتفاع أعلى من ارتفاع السّهم.

فتتقدّم إذن سيرورة المعنى نحو ما هو أعمق، من الصورة الأولى إلى الثالثة. وقد ساهمت الصور

بـ

البيانية السابقة في تحريك المعنى وتعميقه.

على أبعاد أنطولوجية، تصل عناصر أرضية وسماوية. وفي نفس الوقت تحمل هذه الأبعاد الأنطولوجية

معان إلهية. وينبثق المعنى في منطقة وسطى،

البلاغة والأنطولوجيا، بين الصورة والمعنى.

ويبدو أنّ الاستعارتين الجزئيتين لحالي الشوق والعزم، تدلان على المعاني الجزئية للسرّ.

«(2)»

«(1)»

. لكن ما معنى السرّ؟ أو سرّ السرّ؟ أو ما معاني الاستعارات الجزئية والكلية؟

ولكن معرفة معاني الإشارات يتطلب الرقي إلى الم

الارتقاء إلى سـ أو اللوح المحفوظ. وهو ما يؤكده الحلاج، باعتباره

الغاية من الطيران، هي الوصول إلى الحقّ. مما يعني تجاوز كلّ حدّ في قوله: " حتى إذا جرت كلّ حد/ في

فلوات الدنوّ أهّمي."

بما فيه التسمية بـ

يعني

بـ

ها، استعاري الشوق والعزم. يعني

من حدّ الصورة البرزخية، حدّ استعارة القلب-

. : يتحقق حسب الحلاج النظر في علم الحق السابق

. ذلك ما ورد في قوله: " ت في س ل /

سم . "(1) وإذا كانت التسمية المجازية أو الصورة البرزخية من الحد

يعني التحلي بالنعته الإلهي؛ لأن " الرسم نعت يجري في الأبد بما جرى في الأزل والاسم الحاكم على حال العبد في الوقت من الأسماء الإلهية عند الوصل. "(2).

القدر، الخروج من حد التسمية المجازية إلى النعت الإلهي.

والدليل على ذلك أنها انبثقت في البرزخ، والبرزخ هو الحد الفاصل بين . يعني "

"(3) كل الحدود، بما فيه التسمية المجازية.

دو أن تجاوز الصورة البرزخية إذن هو شرط الاطلاع على السجل "

والقضاء الإلهيان اللذان بلغهما الحلاج بسلوكه الروحي واطلع عليهما. "(4) يعني الاطلاع على السجل

القراءة في مكتوب القضاء والقدر. من كل حد، بما فيه الحال والاسم

تعني الاستسلام لما يشهده الحق من صور.

الاستسلام التام للإشارات التي تلوح من سجل القضاء والقدر، في قوله: "

قيادي بكف سلمي. "(5) يعني ءة في السجل - . وقد عبر

إلى الفاعل الحقيقي، الحب.

هو النعت الأزلي الذي ظهر لحظة الشهود، لأن الوسم " نعت يجري في الأبد بما جرى في الأزل. "(6)

تطابق معنى الحب الواقع في مشاهدات الذات الصوفية، مع ما هو مدون في سجل القضاء والقدر.

ويعني هذا التطابق استدارة الزمن إلى لحظة المخاطبة في عالم الدر. وهذا ما يؤكده الدكتور كامل مصطفى

الشيبي، محقق ديوان الحلاج، في قوله: " بعد هذا بدأت التجربة في معراج روحي إلى المثل الأعلى حتى

1- .63

2- محي الدين بن عربي، الصراط المستقيم في الرد على أسئلة الحكيم، إعداد وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، ص239.

3- محي الدين بن عربي، .540

4- كامل مصطفى الشيبي، شرح ديوان 2 2012 .293

5- .63

6- محي الدين بن عربي، .536



بلغه واطّلع على الأسرار فيه فرضي وسرّ وأسلم قياده إليه كما فعل ذلك الناس كلّهم في عالم الذرّ من قبل قوله تعالى: " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: بربكم؟ قالوا: ... (7)"<sup>(1)</sup> ينتج عن

مع ما كان في عالم الغيب. لهذا مثلت الدائرة البنية الصورية المشكّلة للأفعال في القصيدة. صورة الاستعادة للنداء، مع معناها الأول في الحادثة -

تبدو الذات الحلاجية إذن قارئة للإشارات الإلهية، في استسلام تام لما

مثلما يدلّ عليه البيت العاشر في قوله: " وغاب عني شهود ذاتي/ بالقرب، حتى نسيت اسمي"<sup>(2)</sup>

أو الوصلة أو الاجتماع مع الذات الإلهية، يعادل انحاء أنا الذات الصوفية، بل فنائها عن اسمها الشّخصي الأرضي، أي عن هويتها المغلقة المتمركزة . وبالتالي البقاء للحقّ دون الذات

مصير الصورة الاستعارية البرزخية؟

بما أنّ الذات الصوفية فنيت عن اسمها ورسمها، أي هويتها التي تسمّها؛ فإنّ مصير كلّ ما تنتجه الذات من صور برزخية؛ هو الانحاء في حضرة الحقّ. لننتقل إلى ما يسمى ببلاغة المحو في نصّ المشاهدة

وقد عبّر الحلاج في الطاسين\* " طاسين النقطة"، عن مصير السرّ الصوفيّ الذي رمز إليه

بطائر، في قوله: " رأيت طيرا من طيور الصوفية، وعليه جناحان، وأنكر شاني حين بقي على الطيران./ فسألني عن الصفاء، فقلت له: اقطع جناحيك بمقراض الفناء، وإلا فلا تبغني./ : بجناحي أطيّر إلى

<sup>1</sup> - كامل مصطفى الشبيبي، م. 293.

<sup>2</sup> - 63.

\* أورد هنري كوربان شرحا لكلمة طاسين، في هامش الصفحة خمس وتسعين، كتاب شهاب الدين السهرودي " التلويحات العرشية". :

C، ويقال إنّ آل طاسين هو أهل البيت عليهم السّلام وكذا آل ياسين وكأنّه أراد بهم هنا كلّ من وصل إلى الكمال الأوطاسين هو مبتدأ سورة النمل، ولا أعلم ما الذي قصد بتخصيص هذه السورة بالذكر Ka وآل طاسين هي الجواهر العقلية والنّفوس الفلكية والحروف التي هي في أوائل السّور كلّها إشارة إلى تلك الجواهر المفردة كأفراد هذه الحروف، فإذا تيسر للسّالك الصعود إلى الجواهر العاهل النبوة أنّ قلنا إنّهم المرادون بآل طاسين. (...)"

الفلسفية والصوفية، التلويحات العرشية، كتاب المقاومات، المشاريع والمطارات، تح: وريان، منشورات الجمل، بيروت - 2012

هامش ص95.

. : ويحك ( وهو السميع البصير) فوق حينئذ في بحر الفهم وغرق. "(1)  
 يُلغ عن مآل كل صورة، أي كان نوعها، في مقام الوحدة أو ردّ الكثرة إلى  
 . يرمز إلى السرّ . يعني الطيران الحركة نحو الحقّ باستعمال التجليات  
 الواردة في البرزخ.

حسبه يعني بتر كل صورة، مثلما دلّ عليه قوله: " اقطع جناحك بمقراض الفناء"

. فتؤول الصورة الكلية إلى استعارات جزئية . ثمّ

في حضرة شهود الذات الإلهية كما دلّ عليه فعل الفناء .

## 2- لغز التوحيد وتفجير احتمالات المعنى

يتكرّر في ديوان الحلاجّ توظيف المقولات - اللّغز. ويمرّ أيّ لغز بالتشكّل ثمّ التمرکز. ويحتاج إلى  
 آليتي التفكيك والتأويل لفهم عناصره المشكّلة ومعناه الذي ينبثق مع حلّه. :  
 الإجابة التي تقدّمها عنه.

وردت عدّة مقطوعات شعرية في ديوان الحلاجّ، في شكل ألغاز، عن أهمّ المقولات الفلسفية في مذهب  
 . وترتكز استراتيجية الحلاجّ في تشكيل اللّغز من خلال أصغر مكوّن لغويّ، ألا وه  
 فتحوّل حروف هذه المقولات إلى ألغاز جزئية، تترايط فيما بينها، في أبيات متتالية، لتشكّل المقولة-  
 اللّغز. المقولات-اللّغز ما شكّل مقولة التوحيد في المقطوعة الشعرية أربع وسبعين "74".  
 :

/ "

/ ومتروك يصدّقه الأن-

/"(2)

ذهب الدكتور كامل مصطفى شبيبي إلى أنّ

بخلاف الواو والحاء والذال التي ليست منقوطة<sup>(3)</sup> ويظهر أنّ كلّ حرف يرمز إلى اسم من أسماء الله التي

1- : رضوان السح، تقديم: عبد القادر الحصري، ط1 - 2010 213.

2- 63-62.

3- كامل مصطفى الشبيبي، شرح ديوان الحلاجّ، ص289.

تحدث فيها التحليلات، مثلما بيّنه البيت الثاني في قوله: " فمعجوم يشاكل واجديه " الذي يحيل حسب  
 بي إلى اسم الله التواب الذي يحيل عليه حرف التاء، أما المتروك فهو حرف الياء الذي  
 يحيل إلى ياء " أو ياء اسمه الآخر عزازيل<sup>(1)</sup> وبالتالي يمثل الحرف أصغر وحدة للمعنى، في بنيات  
 المعنى لدى الحلاج. فهو بخلاف النحو العربي بنية للمعنى قائمة بذاتها. وجد بحرف من حروف  
 . وبالتالي تتحول

الحروف إلى مراتب للتحليلات الاسمية.

يصف الحلاج في البيت الأخير باقي الحرف بالرموز المعنى

. الي يستحيل انبثاق المعنى؛ لا من خلال الترقى في معراج التحليلات الاسمية التي ترمز  
 إليها الحروف المتبقية، ولا من خلال الإقامة داخل هذه الحروف. " لا سفر ولا مقام"  
 الكينونة خارج النقيضين. وبالتالي لم يتحدد التحليل الاسمي من خلال هذا الحرف. وإذا استثنينا حرفي  
 التاء والياء اللذين اجتهد شارح الديوان في فك رموزيهما؛ فإن الحرف المشكل المعنى

: - - - - . تح اللغز

على عدة احتمالات، تنبثق من الأسئلة التي يثيرها اللغز: هل المقصود بالحرف أحد الأحرف المتبقية؟  
 هل كل حرف مستقل بلغز جزئي؟ أم أن المقصود مقام الواحد الذي يتشكل منه الحرف المتبقي؟ هل  
 المقصود معنى الوحدة التي نستطيع قراءتها بخفض التاء في المقطع " ؟ هل المقصود المقطع "  
 "؟ أم اسم الذات الإلهية " ؟ ونستطيع أن نصيغ عدة أسئلة، فجرها اللغز - الأخير.

قد صيغ

بالاستناد إلى مؤشرات داخل بنية اللغز: " معمي " والمقام الذي ينبثق منه معنى " الإقامة  
 خارج النقيضين " نرجح أن يكون المقصود هو مقام التحليل الذاتي؛ أي التوحيد المطلق.  
 الحروف المتبقية إلى هذا المقام. " معمي " ولا يقبض الحرف المشكل المعنى على المعنى  
 ولا يحضره. فهو في عماء. لم تستقر سيرورة المعنى

. رجح أن يكون المقام المقصود هو مقام التجلي الذاتي. :

" " " . ويحيل إليه حرف النفي " لا" .

إذن في المقطوعة السابقة، إلى أن استعادة الذات الصوفية لحادثة النداء الأصلي

أدى إلى تشتيت الصورة البرزخية، ثم محوها. مما يعني أن مقام التجلي الذاتي، هو مقام بلاغة المحو.

مقام التجلي الذاتي، أو -

- إلى أجزاء ثم محو الأجزاء، هو المشترك بين المثال السابق والمثال الذي

تم في المثال السابق "استعارة الطائر". تم تشتيت المعنى في المثال

من خلال الحروف المشكّلة لمقولة التوحيد، عبر جعل كل حرف مقام تجلّ لاسم إلهي

أولاً، وفتح عدة إمكانيات للتجليات، وفق الاحتمالات الممكنة لتركيب الحروف. ثم ختم بلغز "

الحرف المشكل المعنى" الذي تمثل الإقامة فيه، دخولا في العمى. ما يعادل وضعية العمى التي

آلت إليها بلاغة الصورة في المثال السابق.

### 3- حروف الاتحاد: استراتيجية سلب الوجود "dénégation"

توصلنا في تحليل صفة العشق أنّها الخصيصة التي تجعل الذات الصوفية تستعيد وهج الروح الذي

كان زمن المخاطبة الأصلية في عالم الدرّ.

" الذات الإله " . وبالتالي تسمح بالاتحاد من جديد مع الكينونة

عبر عن وضعية الكينونة الأصلية في عالم

" " في :

" واللام بالألف المعطوف مؤتلف / كلاهما واحد في السبق معناه

وفي التفرّق اثنان إذا اجتمع / بالافتراق هم

: / قة إن باتوا وإن ناؤوا

ذَلُّوا بغير اقتدار عندهم لـ وهو/

(1)

دلّت المقطوعة السابقة على وضعيتين أنطولوجيتين مختلفتين، بالاستعانة بالحرفين الألف واللام:

أولاهما: وضعية الاتحاد " لا ":

تحيل الألف في الفكر الصوفيّ إلى الذات الإلهية في مرحلة الأحادية المطبقة. فالألف ترمز للواحد، باعتبار مرتبتها الأولى في حروف الأبجدية العربية. وعبر هذه الرمزية اتخذت بعدا أنطولوجيا واضحا. ودلّت اللام في المقطوعة السابقة على الذات الصوفية، التي تكون في وصلة أصلية مع الألف - .

وقد رمز لهذه الوصلة باجتماع اللام والألف "لا". ويشير الديلمي إلى أنّ اللام الخاصة بالبعد تتحد مع الألف الخاصة بالمولى كما كان ذلك قبل الخلق<sup>(2)</sup> في عالم الذرّ. وإنّ محرّك هذا الاتحاد هو العشق كما

. صفة العشق التي . إلى الموجودات . ترمز

إلى طاقة الرغبة المرتبطة بإرادة الذات الإلهية في توجّدها لإظهار الموجودات. ويرمز النور إلى تألؤ في فنائها الكلّي وبقائها بنور الصفاء الكلّي.

" لا " الأصلية تعبّر عن السلب اللاحق بالذات الصوفية، في كينونتها

عالم الذرّ. ظاهر الصيغة " لا " : الألف التي تحيل إلى الذات الإلهية، واللام

التي تحيل إلى الذات الصوفية. لكن باطن الصيغة أو معناها، يحيل إلى طرف واحد فقط، ألا وهو الألف؛ لأنّ اللام التي تحيل إلى العبد، قد فنيت بنار العشق كلّية.

" " ب الأصلية، الشرط الوجودي للكينونة المطلقة في الاتحاد.

ثانيهما: وضعية استعادة الاتحاد:

تسعى من خلالها الذات الصوفية إلى استعادة الوحدة الأصلية، عبر استراتيجية سلب الوجود

المزيّف للموجود، للعودة إلى مقام الاتحاد الأصلي. ومن هنا ظهر مصطلحا التفرقة والـ

وقد دلّ البيت الثاني على الظاهر الدال على التفرقة، بينما الباطن فيدلّ على الاتحاد، في قوله: "وفي

- 1  
25.- 2  
كامل مصطفى الشبيبي، شرح ديوان الحلاج، ص157.

/ بالافتراق هما عبد ومولاه<sup>(1)</sup> ظاهر الانفصال الذي يعتقده الناس،

هـ، " لا ". فهي تبدو في ظاهرها نفياً، لكن في حقيقتها هي اتحاد

. " " في حالة استعادة الذات الصوفية للصفاء التام في ظلّ الاتحاد؛ فإنّ

وظيفتها الأنطولوجية الحقيقية تنكشف. : وظيفة نفي النفي، أو السلب " dénégation " .

" لا " الدالة في ظاهرها على الاعتقاد السائد في أذهان الناس عن التفرقة، بين العبد ومولاه؛ أنّها

مثل عقدا وربطاً للألف في أسفلها. . العقدة التي يربطها الناس حول

العلاقة بين العبد ومولاه؛ انطلاقاً من الظاهر الدال على الانفصال.

يحيلنا إلى الألف، أي مرحلة الاتحاد.

نستنتج مما سبق أنّ استراتيجية السلب " dénégation " هي التي تقترحها التجربة الحلاجية

. وأنها تعتمد تفجير ثمّ محو كلّ صور الوجود المحازيّ للـ

. تعنى هذه الاستراتيجية فكّ الاعتقاد المزيّف عن الانفصال، بين العبد ومولاه،

بمحو الصورة المعقودة عن الانفصال المزيّف، عبر تجاوز الصورة البلاغية للكينونة.

المعنى الحرفي للنفي " لا " الذي يفيد الانفصال، للوصول إلى المعنى الحقيقيّ " " وأحاء اللام في

الألف. " لا " هـ

الاعتقاد الزائف بالانفصال، من خلال العقدة المنعقدة في أسفل الصيغة.

إلى مرحلة الاتحاد؛ أي انبثاق الألف. وبالتالي كشف الوضعيتين

. ثمّ تعني . الكينونة في ظلّ الاتحاد

لم ترد أبيات شعرية في ديوان الحلاج، تدلّ صراحة على حدث النداء الأصليّ الوارد في القرآن.

يمكن استنباط ذلك من خلال الإشارات الواردة في الديوان، أو من خلال المقاطع النظرية الواردة في

مل الإنسانيّ بين الجبر والاختيار من خلال مح

. فتمكّنا هذه النصوص التنظيرية من فهم فلسفة الزمان عند الحلاج، وعلاقة الإنسان بما مضى

وبالآن وما سيأتي.

#### 4- الاشتغال الأنطوزماني للنص الحلاجي

\* من فهم فلسفة الزمن عند الحلاج، وعلاقة الزمن بكينونة الصوفي وبالر

وبالتالي من الخطاب الحاضر في الديوان والطواسين، بالزمن الماضي. ؟

أم أن الحاضر لحظة عبور نحو المستقبل؟ " "

في الطاسين السادس، " طاسين الأزل والالتباس في فهم الفهم في صحة الدعاوي بعكس

المعاني " وتمكّنا من فهم التوحيد بمنظار

النص الطاسيني، حيث يعتبر إبليس عدم سجوده للأمر لثباته على توحيد الرب. موسى في

" :

يا إبليس ما منعك عن السجود؟" - : منعني الدعوى بمعبود واحد.

" انظر إلى الجبل فنظرت، ونوديت ألف مرة:

لدعاوي بمعناي.<sup>1</sup> فالظاهر أن معنى التوحيد وفق إبليس يعني عصيان كل أمر وفعل، وهو حسب

ة التي سبقت الأمر، في هذا المقطع الموالي:

" : " - : " يا موسى ذا وذا تلبس، والحال لا معول عليه، لأنه يجول، لكن

المعرفة صحيحة، كما كانت ما تغيرت، وإن كان الشخص قد تغير. " / : " الآن تذكره؟" -

\* أورد السهرودي في مجموع مؤلفاته الفلسفية التي حقّقها هنري كوربان كلمة " : " : kctrn : c  
، ويقال إن آل طاسين هو أهل البيت عليهم السلام وكذا آل ياسين وكأنه أراد بهم هاهنا كل من وصل إلى الكمال الأعلى .

(...) وآل طاسين هي الجواهر العقلية والنفوس الفلكية والحروف التي هي في أوائل السور كلّها إشارة إلى هذه الجواهر المفردة كأفراد هذه تيسر للسالك الصعود إلى الجواهر العقلية والاتصال بالنفوس الكاملة من أهل النبوة أن قلنا إنهم المرادون بآل طاسين.

(...) وهذا الصعود إلى الجواهر العقلية ومشاهدة الواجب لذاته بعين اليقين لا يمكن أن يحصل بالعلم النظري الذي هو علم اليقين بل لا يحصل

الصوفية، التلويحات العرشية، كتاب المقاومات، المشاريع والمطارحات، تح: ) "


1، منشورات الجمل، بيروت - 2012، هامش ص95

-1 221

وبالتالي فهي سارية في طاعة المطيع وفي معصية العاصي. " تلبس "

" و تصف حالة الالتباس والغموض المصاحبة لفعل السجود وكذا عدم السجود،

في قوله " في إشارة إلى الأمرين. وورد في لسان العرب في مادة " بلس ": " وألبسا أي لم

يحر إليّ جواباً. ونحو ذلك قيل في الملبس، وقيل:  س من رحمة الله

(...). : . : الحيرة؛ ومنه

: ألم تر الجنّ وإِ (2) فما يستفاد من المعنى المعجمي غياب الفعل.

تَلْبِيس على وزن تفعيل، ويدل هذا الوزن على الاندماج والمشاركة في الحدث (3)، بمعنى أن

يس في أن السجود للأمر . فلقد كان في مقام التجريد، وهو مقام

العبادة من غير وساطة. فلما طلب منه السجود بفعل الأمر، انتقل إلى العبادة بالوساطة، فأُ

" لعن حين وصل إلى التفريد، وطرد حين طلب المزيد، فقال له: (4) فوقع في الحيرة

يعتبر نص طاسين الأزل من أكثر النصوص التي اشتغلت ضدّ الحلاج، نتيجة إعادة تفسيره لمعصية

إبليس بطريقة جديدة، تستند إلى نظرة جبرية لأفعال الخلق. استند إليه بعض الفقهاء في تكفير

الحلاج، وفي نسبته إلى عقيدة الشيطان. وانقسم النقاد من بعده إلى مبررين

إلى النص. وما تَهْتَم به في مقامنا، هو كيفية انكشاف معصية إبليس من خلال اللغة. الأمر الذي يعني

أنّ الأمور كلّها قررت قبل الخلق، مما يعني أنّ ما كان هو الأصل، وما سيكون هو الصورة أو الفرع.

وبالتالي يطابق التصور الحلاجي للزمن التصور السابق الذي استنبطناه من قصة الخلق الواردة في الحديث

1 - . 221

2 - 1، دار الفكر، بيروت - 2008 22- 23 " " .

3 - : عياش فرحات، الاشتقاق ودوره في نمو اللغة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون - 1995 62 .

4 - . 220



الأمر الثاني الذي سنتجّه من المقطع السابق أنّ الحلاج يعيد تفسير قصة معصية إبليس بالاستناد إلى اللغة العربية. من داخل اللغة، من خلال المعاني الدلالية لمشتقات إبليس، وبالربط مع

مستوى التنزيه، إلى مستوى التفريد. وبالتالي يربط الحلاج اسم " " بعبء أنطولوجي واضح. ما نسميه الاشتغال الأنطولوجي للغة في نصوص الحلاج.

تمثّل الدائرة التصوّريّة للصوفيّ للبنية :  
الكينونة الأصلية في عالم الذرّ، والحاضر زمن استعادة الكينونة في الدنيا. أما المستقبل فمآلها بعد قيامة الصوفيّ.

ويصوّر النصّ السرديّ في الطاسين السابع " طاسين المشيئة " معنى الم

: " الدائرة الأولى هي م "1

الدائرة الزمن في الفكر الصوفيّ. لأنّ الزمن الصوفيّ دائريّ، تنعطف فيه البداية على النهاية، والنّهاية على هذا التكوير للأول على الآخر في الزمن الكونيّ. -ة الإلهية -

- سبقت كلّ فعل واختيار، ثمّ تعني - حسب الترمذيّ - حكمة عليا ناجمة عن علم بالله، وحكمة من العلم بأموره وتدييره وصنّعه(2)

( ) أي في مرحلة الأعيان الثابتة. حيث تمّ تقدير الأمور وفق علمه الأزليّ بما

( ). وبالتالي اقتضت الحكمة معصية إبليس الموافقة لاستعداده، ثمّ شاءت

قدرة الله أن تتحوّل التقديرات والحكمة، من الأعيان إلى الخارج. التالي العلم بالمعلومات وفق العلم الأزليّ بما. فما يظهر من الموجودات وعلمها، هو صورة عما سبق تقديره في العلم الأزليّ لله.

تنعطف النّهاية على البداية. وبالتالي تمثّل " " يس تحيينا لما قدر من أربع لاءات في

دم ينجيني، :

1- 226.

2- الحكيم الترمذيّ، ختم الأولياء، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، و توفيق علي وهبة، ط2 - 2003

. ولكن قد علمت أن وراء تلك الدائرة دوائر، فقلت في حالي: هب أيّ نجوت من هذه الدائرة، كيف أنجو من الثانية والثالثة والرابعة؟" (1)

يبدو مذهب الجبرية واضحاً

. ويكشف طاسين الأزل والتنزيه وكذا طريقة توظيف الحلاج للفقهاء عن عقيدته

المبنية على إسقاط الوسائط لتحقيق الإرادة الإلهية (2)

ج إذن حسب قراءة المستشرق ماسينيون إلى تجاوز الوساطة بين الصوفيّ

ستراتيجية نفي النفي "dénégation" في تجاوز الوساطة.

اشتغالها في نصوص الحلاج لاحقاً.

إذ تعطف فيه اللحظة الآنية إلى

يبدو الزمن في فلسفة الحلاج

ي، زمن الكينونة في ظلّ التوحيد،

إلى " ، وزمن المخاطبة في عالم الذرّ "

خلال استراتيجية المحو التي تمحو من أفق الإدراك ك

أنطوزمانيا.

## 5- كينونة المعرفة ومحو الصورة.

توصلنا من قبل إلى أنّ تحقيق مسعى الذات الحلاجية إلى الاتّحاد في كينونة واحدة مع الحقّ، يمر

عبر استراتيجية المحو. ويشمل المحو كلّ صور التوحيد الواردة في النصوص الشعريّة، الصور البلاغية

المقولات-الألغاز صورة الحرف العقدة "لا". فخرجنا من النصوص محو التام

الشعرية، ثمّ انحّت.

استعادة الكينونة في التوحيد. يبقى من تجربة الكينونة في التوحيد، لا يؤسّسه

<sup>1</sup> - .227

<sup>2</sup> - Louis Massignon, la passion de husayn ibn mansur Hallaj, tome 3, Edition Gallimard, paris, 1975, p 17.

. لأنَّ استراتيجية المحو في فلسفة الحلاج تستدعي محاء كلِّ صور التوحيد، والشَّعر شكل من صو  
إذن يشترط أن يمحي الشَّعر في التوحيد، ليتحقَّق معنى التوحيد.

لمحلاج عاجزة عن استعادة معنى التوحيد، وعاجزة عن توح

: كينونة الصوفي، فماذا عن كينونة المعرفة في

نصوص الحلاج؟ هل من إمكانية لتوصيف سبل المعرفة التي تسمح بتحقيق الكينونة في التوحيد؟

اخترت الطاسين الثاني - طاسين الفهم لأنه يسمح بفهم أبواب الاتِّصال بالحق، من خلال

. قد وظف

في موضوعة التوحيد.

في نصوص الحلاج، ومدى قدرة النصوص السردية على تشكيل كينونة موحدة عنهما.

" طاسين الفهم " بمقطع وصفي يبلغ فيه عن عجز أفهام الخلائق عن بلوغ

حقيقة الحق في قوله:

وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق. الإدراك إلى علم الحقيقة صعب. فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟ وحق  
" (1)

تتناسل جمل المقطوعه من الخارج إلى الداخل،

إلى اللب، مستندة إلى مصطلح مركزي.

ثم " حقيقة الحقيقة "

. أما ظاهر . وتؤول جمل المقطوعة المسجوعة إلى العجز.

ويخفف نغم السجع من قهر العجز.

يورد الحلاج مقطعا قصصيا واصفا لمراتب الحقيقة، يجسد فيه الذوات الصوفية بالفراش، والحقيقة التي

\* :

\* كتب أبو حامد الغزالي رسالة هامة في شرح سورة النور تبيان دلالة رموزها  
في توحيد الجبار. وتعتبر الرسالة أولى كتاباته في مرحلته الصوفية. سمح دغيم مرحلتين معرفيتين لأبي حامد الغزالي: مسلك معرفي بياني يستخدم



ويكشف الحلاج بدوره عن عجز المعرفة عن التعريف بالحقّ في نص " بستان المعرفة " الوارد في

الطواسين. حيث يتتبع كلّ حجج القائلين بمعرفة الحقّ، وينقضها الواحدة تلو

إلى تناقضات الذات العارفة، وطبيعة المعرفة والموضوع المعروف ( ). . نجلها فيما يلي (1):

أولاً: بالنسبة لتناقضات الذات العارفة، فينقض من يقول أنه عرف الله بفقده لذاته، لأنّ

. ثمّ ينقض من يقول عرفته بوجودي، "

( ) . وبالتالي نقض ادّ

ثانياً:

الأسماء لأنّ الأسماء تدلّ على المسمى الحقّ. . تالي لا

يمكن أن تسند للخلق . ينقض في هذا السّياق المعرفة من خلال الأحوال التي يستند إليها المتصوفة

كما ينفي معرفة الفلاسفة العقلانيين الذين يعتبرون الخلائق دلائل على الحقّ. "

"(2) وبالتالي ينقض كلّ أعمال

ثالثاً: فيما يخصّ

إلى علّة سبق الحقّ معرفة خلقه في علمه، . ففي هذه

. لكن ذات الحقّ تختلف عن . وبالتالي ما عرف

. لأنّ خطاب الحقّ عن نفسه هو الخبر.

وبالتالي من استعان بالخبر استغنى عن ا

المستندين إلى الخبر في معرفة الحقّ.

-1 .236

-2 .237

يختم الحلاج نقضه لادعاءات علماء الكلام وعلماء الشريعة بتسبيح التنزيه لذات الحق عن كل

"

والجمال عن الذي لم (1) "والطريف في مقطع التسبيح، اعتماد الجناس الناقص "الإسم

الرسم الوسم" في إنتاج ريثم موسيقي خافت، من خلال السين المهموسة المشتركة

. تشترك هذه في حرفي "السين" "الميم". لا تحيل إلى أي

أتعلق الأمر بحجاب الاسم أو الرسم، و" سم نعت يجري في الأبد بما جرى في الأزل والاسم الحاكم

على حال العبد في الوقت من الأسماء الإلهية عند الوصل." (2). أو تعلق الأمر بحجاب الوسم، والوسم "

نعت يجري في الأبد بما جرى في الأزل." (3) فنتج العلامة التي توضع على ال

وتمثل هنا سبق معرفة الله عباده في علمه السابق للمعلومات. وبالتالي تمثل المعرفة السابقة وسما

منقوشا في لاوعي العبد، يعرف به ربه. فهذه العلامات فارغة مادامت لا تحيل إلى أي مدلولات.

اجتهد العبد في تلقي معنى الا إلهي كما قدر في علم الله، ومهما حاول مطابقة حال الوصل لمعناه

السابق في العلم الإلهي؛ فإن الاستدارة بالأفعال من الوقت "الآن" إلى ما كان في علم الله؛ عبر تح

لن يحقق مطلب التوحيد. ورسم هذا العجز في قوله "سبحان". تسمح

" " إلى ما كان في المشاهدة-

عبر خرق خصيصة لسانية هامة في اللغة :

والرسم والوسم في تحقيق الحضور إلى الواحد-

عجز إذن مآل عملية تحرير

الخافت الذي أنتجته الحروف المهموسة في أفعال الوقت، الاشتغال السيميائي" (4)

يخترق ظاهر الجناسات المتألفة في المبني، ويمزقها في الوقت نفسه.

1- 237.

2- محي الدين بن عربي، الصراط المستقيم في الرد على أسئلة الحكيم، إعداد وتحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، ص239.

3- محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، كتاب نقش الفصوص، تقديم: محمود محمود الغراب، ص536.

\* الوقت من المصطلحات الصوفية، ويعرفه ابن عربي: " فعبارة عن حالك في زمن الحال لا تعلق له بالماضي والمستقبل." فالوقت هو تعبير عن حال الصوفي

في الزمن الحاضر " " : ابن عربي، الرسائل، كتاب اصطلاح الصوفية، تقديم: محمود محمود الغراب، ص530.

4 - Julia Kristeva : révolution du langage, Editions le seuil, paris , 1972, p482.

مجرد وظيفة ثانوية للزينة كما في الشعر العربي. بل يصبح بنية نائبة عن المعنى الغائب.

وقد لعب حرف السين المهموس دورا رائدا في تبليغ هـ المعنى - .

المشتركين بين الجناسات الثلاثة يشكّان كلمة " سُم " والسّم قاتل، ثمّ إذا قلبته

"مس". فالحرفان المشتركان بين الجناسات الثلاثة، يقتلان المعنى بدل أن يحملا التجانس. وإذا بحث عن

أصبت اللّغة بمعنى خارجي أشبه بمسّ الجنّ.

تعتبر معرفة الحقّ إذن حسب الحلاج مستحيلة؛ لأنها تكتفي بالوسائط في التدليل على الحقّ.

يقول الحلاج في الشذرة الأخيرة من المقطع الوصفي: " والوصّ قُ " . ونلاحظ

النور الذاتي الذي انبثقت منه كلّ الأنوار. وتظهر نصوص الحلاج واقفة في مقام "

صدرت منه الأوصاف الذاتية والأسماء. ونجد نصوصا كثيرة متواترة عن الحلاج، يرى طلب الحقّ،

بمشاهدته لا بمشاهدة النور الذاتي الساطع منه. فبالإضافة إلى النصّ الواصف السابق، نجد في أخباره،

"(1) مما يعني أنّ الحقّ هو :

تسعى نصوص الحلاج إلى الاستمداد من هذا النور الحارق المنير. وقد دلّ على هذا الاحتراق،

صورة الفراش المرتمي في نور المصباح ليحترق كليّة، في قوله: " لم يرض بضوئه وحرارته، فيلقي جملته فيه،

والأشكال ينتظرون قدومه ليخبرهم عن النظر حين لم يرض بالخبر."(2) وإذ يحترق الفراش الذي شبّه به

الفانية في النور الذاتي للذات

يتوحد في كينونة واحدة مع النور. - هي كينونة في الموت،

وليست مجرد كينونة نحو الموت كما طرحها هايدغر.

1- .140

2- .205

يلحق الموت حتى الصورة البلاغية التي تصوّر المقام الثالث، مقام الإحسان. إذ تمّ الانتقال من مقام المشاهدة الذي أنتجته الاستعارة المركبة في قوله: " الفراش يطير حول المصباح إلى الصباح، ويعود إلى الأشكال، فيخبرهم عن الحال بلطف المقال، ثمّ يمرح بالدلال طمعا في الوصول إلى الكمال. "، إلى مقام انتفاء المشاهدة ومحو الصورة في مقام حقّ الحقيقة في قوله: " فحينئذ يصير متلاشيا متصاغرا متطائرا، (...)"(1)

في مقام الإسلام اتّخذ المقطع السرديّ " الفراش... "

. فقد شبّه الذات الصوفية بالفراش، والحقيقة بكلّ مراتبها بالمصباح، وشبّه أصحابه

في الطريق الصوفيّ بالأشكال. والعلاقة بين طرفي الاستعارتين المشاهدة.

والفراش هو الانجذاب نحو م  
لطيّران؛ الفراش بجناحيه، والذات الصوفية بالقلب.  
وقد أشرنا سابقا إلى أنّ الطائر يرمز إلى السرّ الصوفيّ، والفراش من الكائنات الطائرة، إذن ترمز إلى السرّ  
الصوفيّ.

. وقد ورد المصباح في القرآن الكريم رمزا للنور الإلهي في الآية التي أوردناها آنفا.

بالانتقال من مقامي الإسلام والإيمان، إلى مقام الإحسان، تلاشت الذات الصوفية وانفجرت  
أجزاءها، مثلما انفجر جسد الفراش - - في قوله: " يصير متلاشيا متصاغرا متطائرا، فيبقى بلا  
" (2) فكما نلاحظ، يتلاشى المشبه به الفراش، وتتبدّد أجزاءه. وبالتالي تكشط

هويته التي يسمّها اسمه على رسم جسمه، مثلما جسّدتها لا الدالة على السلب " dénégation "

. لأنّ النفي وجه آخر للإثبات كما تناولنا من قبل في مفهوم التوحيد عند الحلاج.

. وبالتالي فإنّ . فناء ومحو وتلاشي

المشبه أيضا يصير إلى نفس المصير، لندخل في بلاغة

الاشتغال الأنطوبلاغيّ للصورة في مقام الإحسان.



6- كينونة التوحيد والشرك في نصوص المعرفة:

في طواسينه نظيرا " طاسين التوحيد"، " طاسين الأسرار في التوحيد " طاسين التنزيه ". " طاسين

في فهم إلى كينونة اللغة العربية في علاقتها بأبعاد أنطولوجية. الطريف في تأويل مسألة التوحيد، أن الحلاج استند إلى المشتقات اللغوية المشتركة في المبنى مادة "وحد": ح يد، وتأمل إخفاقها في توحيد المعنى. " في لمخاطب"، والملاحظ أن الحلاج يصرف أفعال الخطاب كلها في صيغة المفرد المخاطب، وبالتالي يلغي ذاتيته في بناء الأحكام، ويجعل المخاطب هو من يضع مقدمات افتراضية، وهو من يكتشف تناقضها أو تهافتها أو ضعفها.

الحلاج حوار الجدلي بإسناد صفة التوحيد لله ح ( ) ( ) في : " علوم التوحيد مفردة مجردة، والتوحيد صفة الموحد، لا صفة الموحد. "(1) يرجع إلى الذات الإلهية، لأنها ال لله .

لا تسند إلى العبد. لأن إسنادها إلى الموحد، يعني إلزامه بحد. "والحد لا يبني عليه أحديته، فالحد حد، وأوصاف الحد إلى المحدود، والموحد، لا يحد. "(2) ويكشف الحلاج ببراعة عن عجز ماير اللغوية التوحيدية عن تبليغ التوحيد؛ حتى وإن أسندته إلى ذات الحق. : التعبير " "(3) يبدو ظاهريا منسجما مع نعت التوحيد المسند إلى الذات، لكنه ينقض فكرة التوحيد في نفس الوقت. فمن خلال تحليلي للعناصر النحوية في العبارة السابقة توقفت عند الوظائف : : مبتدأ، الخبر: الجملة الفعلية بدا التي تتكون بدورها من الفعل بدا وفاعله الضمير المستتر : " تدل على أن التوحيد صادر عن الحق، أي أنه المخبر عن . وبالتالي هناك ذاتان مخبرتان عن ا : ذات الحق في قولك " وذات التوحيد في قولك "بدا". ووجود ذاتين ينقض فكرة التوحيد. " ، ينقض فكرة

1- : رضوان السح، ص 228.

2- . 231

3- . .

. ثم يواصل الحلاج نقضه لتعابير التوحيد التي تسنده إلى الحق، من خلال قول البعض: " "

" صحّ توحيد " (1) فالأولى تحكم بإمكانية إحضار التوحيد للذات المطلقة " "

. وبالتالي تفرض اطلاعا على توحيد الحق، قبل إصدار الحكم.

يناقض التوحيد.

ينتقل الحلاج إلى هدم ادعاءات القائلين بأن اسم الله هو معنى التوحيد. فالافتراض يطرح عدة

المتصوفة، يطرح إشكالية جعل الله مخلوقا. وبالتالي إسناد التوحيد إلى مخلوق.

" " بمسماه؛ لأن الأمر لا يسمح بمعرفة التوحيد. ويكشف الحلاج عجز كلّ التعابير اللغوية عن الإحاطة بمعنى التوحيد، بما فيه النحو العربي. فيستعين برسومات توضيحية؛ أي بنسق غير لغوي لسدّ العجز في النسق اللغوي.

ينهي الحلاج نصّه الجدليّ بنتيجة العجز عن توحيد الحقّ وتبليغ توحيده، في قوله: "

. والثاني دخل من باب الصفات، فما وجد المعنى. والثالث دخل من باب المعنى

"(2) فكلّ الصيغ السابقة تفتح باب الشرك لا التوحيد. ۞

دوما، وهي الصيغ اللغوية الوحيدة التي تت . أو لنقل أنّ اللّغة تفرض دائما شريكا لتفسير

التي يبني عليها مذهب الحلاج.

عن إبراهيم بن محمد النهرواني، ل الحلاج أن يفيد بكلمة عن التوحيد :

اعلم أنّ العبد إذا وحدّ ربه تعالى، فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي. وإيّما الله تعالى هو من وحدّ نفسه على لسان من شاء من خلقه. فلو وحدّ نفسه على لساني فهو وشأنه.

فما لي يا أخي والتوحيد. (3)

. فاللغة إذن لا تكشف سوى عن الشرك، في مقالات المتكلمين عن التوحيد.

-1

-2 .234

-3 .133

عن القبض على عين التوحيد في النصوص التي درسناها قبلاً، أن "عين التوحيد مودعة في السرّ، والسرّ اطران مودعان بين الفكرتين، والفكرة أسرع من لواظ العيون." (1)

ستنتج من كلّ ما سبق أن تجربة استعادة الكينونة في التوحيد، أو استعادة نداء الرب الحلاج تكشف عن إخفاق كلّ صور الاستعادة التي تنتهجها تجربة الحلاج. التي درسناها إلى العجز عن توحيد كينونة الذات الحلاجية، مع مصدر الوجود- . وقد شغل النص

**مَقُولَاتٍ - لُغْزٍ** عن موضوع التوحيد، وعقد فكّ التوحيد عبر الحرف.

لتقنيات السابقة إلى أفق المحو. وهو ما يسمى باستراتيجية المحو أو نفي

"dénégation" في فلسفة الحلاج.

كشفت استراتيجية المحو الحلاجية، عن مأزق الشّعْر حين يندفع إلى

يبقى من نداء الرب يعجز الشّعْر عن استعادته في تجربة الحلاج. كما كشفت استراتيجية المحو عن مأزق في أبعاد أنطولوجية وإلهية.

عند الحلاج، إلى الانتشار أولاً في شكل ء في مرحلة البرزخ. ثمّ انحّت كلفة في

. نستنتج أنّ مَحَوّ البلاغة هو سبيل استعادة الكينونة في التوحيد.

**المقولات - اللغز** حول موضوع التوحيد، سيل احتمالات المعنى، التي أثارها الأسئلة المنبثقة

تشتغل كينونة التوحيد في نصوص الحلاج أنطوزمانيا.

التوحيد في نصوص الحلاج؛ مكنت زمن التجربة " بالانعطاف إلى زمن - وبالتالي دفع الزمن إلى أفق المطلق، حيث يصبح الزمن هو الوجود المطلق لكينونة الصوفيّ بحدّ ذاته.

لمعرفة في النصوص الواصفة،

أي عجزها عن توصيف ماهية المعرفة في نصوص الحلاج. ومردّ الأمر إلى أنّ

بعيدا عن النور، إلى الكينونة في النور الكينونة نحو الموت

إلى الكينونة في الموت. وبالتالي تقع النصوص الواصفة في مأزق ابستمولوجي خطير؛ ألا وهو تجاوز

شكيل كينونة المعرفة عن معنى .

وقد تورطت البلاغة في مسعى تجسيد المفاهيم المعرفية عن كينونة التوحيد في أبعاد أنطولوجية وإلهية.

بلاغة الانتشار أولا، إذ تبدت الاستعارات في

بـ

استعارات أجزاء - ثم ضمن بلاغة المحو إذ انحّت كلية.

اشتغلت الصور المحلية لكينونة المعرفة في النصوص الواصفة أنطوبلاغيا إذ جلت مآل الصور البلاغية

بـ

## المبحث الثاني: استعادة نداء الرب ومأزق الشرك في نصوص النَّفْرِيّ

، المواقف والمخاطب .

وتختلف أساليب الاستعادة، من نص إلى آخر. لكنها تجتمع في غاية استعادة نداء الرب، أو الكينونة في ظلّ التوحيد. نقوم بعرض صيغ الاستعادة، واختبار مدى نجاعتها ونجاحها في تحقيق مشروع الذات الصوفية في استعادة نداء الرب، أو الكينونة في ظلّ التوحيد.

## 1- استعادة التوحيد في نصوص المواقف:

تعدّ نصوص المواقف محاول

الذي يتمظهر في نصوص المواقف من خلال تكرار لازمي " أوقفني " " وقال لي " في كلّ مقطع كتابي. سنتناول معنى الوقوف في تجربة الوقفة ومدى نجاحه في استعادة نداء الرب.

تتخذ الوقفة معنى استعادة نداء الرب كما يدلّ عليه المقطع الآتي: " وقال لي: قل لهم رجعت إليكم، فقلت أوقفني ومن قبل أن أرجع ما كان لي من قول لأنّه أراني التوحيد فكنت به لا أعرف فناء ولا بقاء، وأسمعي التوحيد ولم أعرف استماعه وردني بعد هذا كلّ كما كنت فرأيت في الرّدّ صحيفة فأنا أقرأها " (1) فالمقام الذي بلغه الواقف بعد الفناء هو مقام التوحيد، أ : لا إله إلا الله. ويحاول

الواقف - بعد عودته إلى مقام البقاء بعد الفناء، استعادة ذكرى الكينونة مع الواحد الأحد، من خلال إعادة قراءة نقوشه الداخلية التي خطّت في صحيفة العودة، أو الذكرى.

الكينونة، أي ذكريات النداء الأول، وهو في حالة طرب لما يسمع "

المحض فانتعش في ذلك الصفو هذه التنزلات ، وشهد العبد ذلك فلم ير الناطق غيره تعالى، ووجد تلك الأقوال المنقوشة قريبة الوفاء بمعاني التوحيد (...)" (2)

يظهر أنّ الواقف المعتكف على قراءة نقوشه الداخلية، في حالة استسلام تام لما يرد عليه من ذكريات الكينونة مع الواحد الأحد، فلا يتدخل وعيه في فعل استعادة ذكرى الكينونة الواحدة. "

بل يسمعها كما يسمعها غيره، وهذه حالة يعرفها كلّ أهل هذه

<sup>1</sup> - محمد بن عبد الجبار بن الحسن النَّفْرِيّ، كتاب المواقف، تح: سعيد الغانمي سعيد الغانمي، ط1، منشورات الجمل، بيروت - 2007 .

<sup>2</sup> - عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النَّفْرِيّ، ص 381.

"(1) وهو ما تعبر عنه اللازمة "أوقفني" " قال لي " المتكررة في كل موقف، من خلال إسناد الفعالية الخطابية للحق، ومصادرتها عن الواقف الذي جعلته متلق أول لخطاب الحق.

"أوقفني" " قال لي " وظفتا بمعنيين مجازيين؛ إذ المقصود بأوقفني حسب عفيف الدين التلمساني هو تولي الحق إيقاظ استعداد العبد لتلقي التجلي، و"قال لي" تعني المعرفة الحاصلة بين (2) ومن أسماء الله المتكلم. ولكن كلام الله منزّه عن أن يكون وفق مواصفات الكلام البشري يتم وفق وسائل التعبير اللغوي. أما كلام الحق فيكون عبر أسمائه . وقد أورد عفيف الدين التلمساني أن الوصايا الواردة في صيغة الأمر في المواقف هي أحكام، أي أن القول فيها بمثابة الفعل. "واعلم أن الوصايا الواردة من جانب الحضرة الإلهية ليست ألفاظا، بل هي (...)"<sup>3</sup> وبالتالي يكون للقول القدرة على صنع واقعة النفري، ألا وهي الوقوف بين يدي الحق.

"أوقفني" " قال لي " صيغتين خطابتين، تشيران إلى ط

" قال لي " .

الشذرات، فتمثل تكرارا للمقال الذي يسمعه الموجود، وهو يصغي إلى منبع الكلام الحقيقي. "(4) كانت استعادة نداء الكينونة مع الله خارج نطاق سيطرة الوعي، في استسلام تام لما يرد على الواقف؛ فإن فعل الاستعادة في

وتشترط الوقفة لاستعادة الصفاء المحض في ظلّ التوحيد، الخروج مما يسميه النفريّ السوي.

مصطلح منحوت من أداة التعريف " " " "

صورة صوتية تحيل إلى مسمى ذهني. "<sup>5</sup> فيكون تحقيق الكينونة مع الحق، أو استعادة نداء الرب، عبر تجاوز كل صور السوي في تجربة الوقفة.

1 - . 381

2 - : عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف . 57

3 - . 318

4 - سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنفريّ . 113

5 - . 50

يعتبر "موقف قف" نصاً نموذجياً عن صعوبة رهان الخروج من أشكال السوى.

- الصورة التي يقع فيها الواقف، من خلال الفعل الأساسي الذي تنبني عليه الوقفة، الفعل "قف".  
إذ يبدو التناقض جلياً، بين مضمون الموقف، وطريقة التعبير عن المضمون. فالموقف يتنازعه معنيان  
:

أ- معنى حرفي: "قف" ره عبر شذرات ومقاطع  
المواقف.

ب- معنى مجازي: "قف"

ففي بداية الموقف ينهى الواقف عن التعلق : "أوقفني في قف وقال لي  
إذا قلت لك قف فقف لي لا لك ولا لأخاطبك ولا لأمرك ولا لتسمعي ولا لما تعرف مني ولا لما لا  
تعرف مني ولا لأوقفني ولا ليا عبد (...)"<sup>1</sup> فيبدو أن إسقاط إنية الواقف في كل الأفعال السابقة، هو  
. فالأفعال المذكورة تمثل صوراً عن السوى الذي يجب عن الحق.

"قف" : أنا الواقف من خلال إثبات القدرة على الوقوف. فعل رباني  
. ذلك ما يوجزه قوله: "وقال لي إذا قلت لك قف فوقف لا لخطابي  
عرفت الوقوف بين يدي وإذا عرفت الوقوف بين يدي حرمتك على سواي كنت من أهل صيانتني."<sup>(2)</sup>  
فيظهر الفرق جلياً بين إثبات الأنا في فعل الوقوف " " .  
الأول على بقاء إنية الواقف. الثاني على سلب إنية الواقف، بما فيه القدرة على الوقوف.

لكن المقطع ينقض هذا الافتراض، بقوله: "وقال لي إذا عرفت كيف تقول إذا قلت لك قف لي فقد  
فتحت لك الباب إليّ فلا أغلقه دونك أبداً (...). فإذا أردت الوقوف لي فاستعمل أدبي ولك أن تدخل  
متى شئت وليس لك أن تخرج إذا شئت، فإذا دخلت إليّ فقف ولا تخرج إلا بمحادثتي وتعرفني فما لم  
أحدثك وما لم أتعرف فأنت في المقام مقام الله وإذا تعرفت إليك فأنت في مقام المعرفة."<sup>(3)</sup> فالتناقض

<sup>1</sup> - تح: قاسم محمد عباس، 149.

<sup>2</sup> . 149

<sup>3</sup> . . .

حاصل من خلال إلزامية معرفة طريقة الوقوف في حضرة الحق، من خلال قوله " كيف تقول إذا قلت لك قف". هو فعل في نفس الوقت في المواقف حسب عفيف الدين التلمساني.

وبالتالي يمثل القول تحقيقاً لفعل الوقوف في هذا السّ .

بالدخول إلى حضرة ا " فإذا دخلت إليّ فقف ...". في الوقت نفسه المحادثة والتعرف في

نفي حتى فعل الوقوف. وبالتالي ينشطر الفعل قف

: حرفي: يثبته، ومجازي: ينكره. مما لا يسمح بتحسين الفعل. علامة كشط.

النص نموذجاً عن التناقض الحاصل، بين حقيقة الوقفة في الحضرة الربانية المتجاوز

ف للوقفة الموظف للأفعال، وعلى رأسها أفعال الأمر، والفعل " قف " نموذج عن هذا التناقض.

وإذا سرنا على هدي هذا التناقض فإنه ينسحب حتى على الصيغة الأساسية التي تنبني عليها نصوص

المواقف. " أوقفني وقال لي ". ظاهرياً

لذلك في بداية المبحث. " لموقف قف "

. وبالتالي تدلّ الصيغة على معنيين أيضاً: حرفي يثب

ومجازي ينكر تحها في الوقفة. وبالتالي تشتغل الصيغة كدال ذي مدلولين

. " صيغة أوقفني " . وبالتالي تكشط العلامة، وينجرّ

عنها إرجاء الوقوف في مقام الوقفة.

## -2- مشروع تجذير الكينونة في القلب في نصوص المخاطبات:

معنى العبودية في نصوص المخاطبات، وعلاقتها باستعادة نداء الرب، وإمكان تحقق ذلك.

تظهر بنية النداء في نصوص المخاطبات في قوله "يا عبد" المتكررة في كلّ المخاطبات.

العبد، هو مجالسة الرب وتلقي الخطاب منه، في قوله: "

سواي فقد أشركت بي وإذا سمعت من سواي فقد أشركت بي، أنا ربك الذي سواك لنفسه واصطفاك

\* يعتبر القلب أكثر الألفاظ الصوفية دراسة، ويتخذ القلب معنى الإنسان الباطني "l'homme intérieur" حسب هنري كوربان في شرحه لرسالة



منه لتعلم أن لا مقام لك في من دونه، إنما مقامك رؤيته وإنما

«(1)» .

تحققت في المقطع العناصر الأساسية للآية الدالة على النداء الأصلي في عالم الذر:

المخاطبة هو الربوبية، المخاطب: " " ، المخاطب:

لخطاب الرب، ووسيلة المعرفة هي الرؤ . المخاطبات في الماضي.

"يا عبد على التلقي المباشر الآني للخط . مما يعني أن تحقيق مضمون المخاطبة يتم عبر

من الزمن الحاضر إلى الماضي. ويدل اجتماع كل العناصر المكونة للآية في المخاطبة؛ على أن

المخاطبة هي استعادة لمضمون النداء في عالم الذر.

نصوص المخاطبات، محاولة لاستعادة مقام العبد من ربه، مثلما تدل عليه الشذرة

#### المخاطبة 4:

بي. «(2)» يعني سجود علم العبد بمكانته من ربه، لمكانة عبده منه؛ محاولة تحقيق معنى الربوبية

كما كانت في عالم الذر. ويؤكد السجود على معنى الاستدارة، من علم العبد بعد وجوده، إلى عل

. يتحقق في فعل . التضاييف بين عناصر الجسد الساجد، الرأس في

القدمين في ظهر والبطن، اليد اليمنى واليسرى. وبالتالي يرمز سجود علمانية العبد

لعلمانية الرب إلى محاولة استعادة معنى الربوبية كما في عالم الذر.

وقد دلت المخاطبات على أن القلب هو بيت الحق، وهو بيت الكينونة مع الرب. إذ ورد في

مخاطبة 25: " جدرانه مواقع نظري في كل مشهود وسقفه قيوميتي بكل موجود

«(3)» .

هو قلب العبد، بعد سيرورة التحويل. أي أن القلب المستضيف للرب هو مشروع إنتاج وليس بيتا

" " ( ) .

1 - تح: قاسم محمد عباس، ص 220.

2 - مخاطبات، 223.

3 - مخاطبات، 243.

صوّرت المخاطبة بيت كينونة العبد مع الرب، بالبيت الأرضي. وقد وظّفت التشبيه التمثيلي بين صورة

( ) ( )

السقف، الباب) من جهة الطرف الثاني من التشبيه، المشبه به.

إلى تحذير الكينونة مع الرب في الأرض. فتفتح بذلك الصورة البيانية المحذرة لكينونة العبد مع الرب،

مطروحة في نصوص المخاطبات. ول إعادة تأسيس معاني هذه العناصر لمعر

. وبالتالي معرفة مآل كينونة العبد مع الحق، من خلال معرفة مآل الصورة البيانية

المؤسسة لها.

أولاً: وجه الحق

في

بصيرة القلب. ولم ترد

. يرتبط الوجه

ماهية وجه الحق في ذاته في نصوص المخاطبات؛ بل من خلال المقام الذي تنبثق فيه "

كما ورد تأسيس معنى وجه الحق من خلال ما ليس بوجه الحق، أي ضده الذي يحجب وجه

. كما انكشف المقام

( المخاطبة

/

:

(مخاطبة 3).

(23)، القلب في يد الحق/

إلى مستوى الفاعل الحقيقي.

يبدو أن رؤية وجه الحق، معني

: تعني : الصورة إلى مستوى الحقيقة. "المخاطبة 23 "

نظره؛ وبين القلب المستعمل لمراتب الوقوف بين يدي الحق؛ أي للنظر

إلى ماسواه. : " يا عبد قف لي في المصاف بعلمك وقف لي في المصاف بعملك وقف لي في

المصاف بقصدك ولا تقف لي في المصاف بقلبك، إنني اصطفيت قلبك لنفسي لا لعبادتي وإنني

اصطفيت قلبك لنظري لا لمصاف الوقوف بين يدي، إن لي قلوبا غرت عليها من الوقوف بين يدي فتحتجب عن النظر إليّ برؤية الواقفين لي، فجعلتها في يدي فهي مقيمة عندي، لا تخرج إلى المقامات ولا يدخل إليها سواي فهي تنظر إليّ وهي تسمع مني وهي تتكلم عني." (1)

وعبده على المحبة. دلّ عليها حال غيرة الرب من وقوف قلب عبده مع ما سواه. ة إلى

القلب، من الإقامة في المحاورة " بين يدي الحق"، إلى " الإقامة في يد الحق". وبالتالي يتم الانتقال

إلى مستوى الفاعل " " " في المكان؛ إلى مستوى الفاعل

" في يدي". " " " في يد الحق"

" في يد الحق" هو الأقرب إلى الحق. " يا عبد القلب في يد الرب ولسان

القلب يتكلم في المقام بين يدي الرب. " (2) تعني إقامة العبد في يد الرب،

يعني

. ويجرّك الوجد العلاقة بالسوى أو الصورة، ذلك

ما يكشفه في قوله: " يا عبد الوجد بما دوني سترة عن الوجد بي وبحسب السترة عن الوجد بي فتأخذ

منك الباديات كنت من أهلها أم لم تكن من أهلها." (3) توجيه الوجد إلى الحق

لا إلى ما سواه.

الصورة المنكشفة في مقام وجد الواحد بالحق، من العناصر التي وجب الخروج عنها أيضا .

: وجب مجاز المرسل المنكشف في قوله " بين يدي الحق"، كي ينكشف وجه الحق.

" قلب العبد في يد الحق" هو مجاز مرسل أيضا. معناه المجازي: معناه الحقيقي:

: يعاود المجاوز المرسل ظهوره حتى في مستوى مقام الحقيقة، ألا وهي " في يد الحق". "

" هو مجاز مرسل أيضا. وبالتالي توفره البلاغة هي وضعية مجازية، أشبه بشبكة يقع فيها

1 - . المخاطبات، 240.

2 - . 241.

3 - . 220.

الرأي المندفع بوجده نحو وجه الحق. فكلما حاول الرأي التعبير عن وجه الحق وقع في وجه السوى. هنا تنشأ فتنة الصورة التي يتقلب فيها

" بين يدي الحق " " في يد الحق " فتنة وجه الصورة التي يقع في شبكتها الرأي.

فمهما حاول الواقف محوها، ليرتقي من الجحاز إلى الحقيقة؛ إلا أنه يقع دوماً في فتنة الصورة.

ثانياً: مواقع نظر الحق من كل موجود:

- الجحاز المرسل مثلاً في المقطع السابق -

"المخاطبة 13" : " يا عبد ويا كل عبد قف في موقف الوقوف وانظر إلى كل

واقفاً بين يدي وانظر إلى واقف كيف له مقام لا يعدوه، وانظر إلى السماء كيف تقف وكلّ سماء، وانظر إلى الأرض كيف تقف وكلّ أرض، وانظر إلى الماء كيف يقف وكلّ ماء، وانظر إلى النار كيف تقف وكلّ نار، وانظر إلى العلم كيف يقف وكلّ علم، وانظر إلى المعرفة كيف تقف وكلّ معرفة، وانظر إلى النور كيف يقف وكلّ نور، وانظر إلى الظلمة كيف تقف وكلّ ظلمة، وانظر إلى الحركة كيف تقف وكلّ حركة، وانظر إلى السكون كيف يقف وكلّ سكون، وانظر إلى الدنيا كيف تقف وأين تقف، وانظر إلى الآخرة كيف تقف وأين تقف، وانظر إلى داري كيف تقف وأين تقف، وانظر إلى دار أعدائي كيف تقف وأين تقف، وانظر إلى الذكر كيف يقف وأين يقف، وانظر إلى الأسماء كيف تقف وأين تقف."<sup>(1)</sup>

يمثل المقطع السابق نصاً نموذجياً عن حقيقة كل صورة أو السوى، في مقام الوقوف بين يدي

. ووسيلة معرفة العبد لحقيقة الصور هي الرؤيا، ودلّ عليها "انظر".

لية النظر الحادث في اللحظة الآنية، كشف كيفية وقوف الأشياء "الصور"

لّ عليه تكرار اسم الاستفهام كيف؟ وظرف المكان أين؟

وقوف الصور في الزمن المضارع، مما يدلّ على أنّ انكشاف صور الوقوف تمّ من داخل الرؤيا.

شذرة موالية للمقطع السابق في قوله: " وقال لي قد أشهدتك هذا المقام

فاشهدده بعد كل وتر. (1) في الماضي، وهو ما يعادل الفناء في التوحيد الذي عرفناه

في تعريفنا للوقفة. ف فعل الشهود في الزمن الماضي في كل شذرات المخاطبة.

الارتباط، بين الزمن الحاضر الذي جسده فعل الأمر " "

تحقيق الاستدارة إلى

( ) " "

إلى مقام الفناء في التوحيد ( ) . يكشف فعل ا " " " " في

" "

يعني كشف حقيقة كل صو

أخذ هذا البروز معنى الوقوف. ويعني الوقوف في هذا الس

" تقف " " "

ويعني انتقالها من الوجود العرضي المزيف، إلى

: يعني انتقالها من المعنى المجازي إلى مجاورة المعنى الحقيقي. انتقالها من الوجود بالصور

المتعددة، إلى الوجود بالعلّة الحقيقية " "

( ) ( ) ( )

( ) (الذكر، الأسماء).

يرتبط سقوط المعاني المجازية للموجودات، وقيام المعاني الحقيقية، بالبعد الناظر الواقف في " موقف

" . فما ينكشف من معان حقيقية عبر الأمر " "

" " فعالية وقدرة كشفية، تخترق الصور المزيفة للموجودات، لتكشف حقائقها

. وبالتالي تنكشف بفعالية النظر معاني الصو

. لكن المعاني الحقيقية التي تنكشف عبر فعالية النظر، هي بحدّ .

بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، بواسطة الصورة المتجلية في قلب العبد الناظر. : يقع العبد في

فتنة الصورة، حتى وإن كان - - مجاور .

" " في نهاية المقطع الموالي للسابق، من كشف

ومقام وقوفها، إلى كشف مقام وقوف قلب العبد، في قوله: " وانظر إلى قلبك أين وقف فهو من أهل ما وقف فيه، إن لي قلوبا لا تقف في شيء ولا يقف فيها شيء، هي بيتي وهي بيني وبين كل واقف من الملك والملكوت هي تليني وكل واقف يليها تلك التي تسمعها الأسماء." (1) " في هذه الفقرة إلى قلب العبد، أي الداخل.

إلى كشف مقام وقوف ؟ :  
آنفا؟

يقف قلب العبد في مقام " بين يديه " أم في مقام " في يده "؟ ويعني  
ناظر والمنظور في نفس الوقت.

الناظر إلى الحق  
وأسماء. فماذا يعني إسقاط  
الوساطة؟ وما طبيعة النظر والشهود في مثل هذا المقام؟

أن أقصى ما يمكن للعبد بلوغه هو مجاورة الحق " وقال لي آخر استطاعتك المجاورة،

تمام في حوار ما أشهدتك فإن أبت نفسك فهو من نفسك فاصرخ إليّ بين مجاورة ما أشهدتك وبين ما أعترض عليك نفسك فهو من نفسك فاصرخ إليّ بين مجاورة ما أشهدتك وبين ما أعترض عليك نفسك فإن جاءك نصري فم فيه فإن أوقفك في الصراخ فم فيه وإيقاني لك في الصراخ من نصري " (2) لكن مجاورة شهود الحق، مختلف عن مجاورة الحق.

مر بنا أن مقام النظر في وجه الحق، هو " في يده " " . في مقام " في يده " محو الصورة والمجاورة والوساطة. " بين يديه " مجاورة الحق، أو مجاورة الشهود.

حالة العبد الناظر للحق، كحالة النائم، في كلتا الحالتين. تعتبر مشاهدات العبد في مقام " في يد الحق " " بين يدي الحق " ويا الصحيحة التي تتجلى للصالحين والأولياد والأنبياء.

في مقام " في يده "

1 - . 231-230

2 - . 231

"قد لا تستطيع أن تنام على ما أشهدتك فأعفر بلى تستطيع أن تنام في جوار ما أشهدتك."

وأي

وأي الصحيحة. العبد الرائي برؤيا غير صحيحة، أو شيطانية كما يسميها المتصوفة.

تعتبر النفس من العناصر المعارضة لثبات العبد في الرؤيا الصحيحة.

الحل، للعودة إلى مقام مجاورة الحق. نى عن طلب النصرة بالصراخ.

فصرخ إليّ بين مجاورة ما أشهدتك وبين ما أعترض

. ويتم طلب النصرة عبر اسمه النصير. وبالتالي النصير.

والاسم مجاور للمسمى " لهذا تلقى العبد الأمر بالنوم في الاسم، في قوله:

" أن الصراخ باسمه النصير، هو المقام الثالث المط

"وقال لي لا تنم إلا فيما أشهدتك أو في مجاورة ما أشهدتك أو في الصراخ." (1) "في يده"

" ثم " بين يديه " اسمه النصير "

المكنى عنه بالصراخ. تترتب . بعد الارتقاء تصاعديا، من أدنى

مقام إلى أعلاه، في قوله: "وقال لي لا تنم إلا فيما أشهدتك أو في مجاورة ما أشهدتك أو في

الصراخ." (2)

يجمع النوم والاستيقاظ في المقامات الثلاثة التي يحدث فيها الشه . :

لي إن نمت في الصراخ نمت في المجاورة وإن نمت في المجاورة نمت في الإشهاد، وإن نمت في الإشهاد

فمستيقظ غير نائم وحي غير . " (3) ويا الصحيحة، وإن بدت في شكل حلم

في نفس الوقت.

يعتبر رؤيا القلب هي المجاورة. وبالتالي لم يتحقق

" في يده " في نصوص المحاطبات.

1 . . 231

2 . . .

3 . . .

تشتغل الصورة في الرؤيا، ضمن مبدأي الا  
على ذلك تشبيهه لقلب العبد الناظر للحق بالبيت المبني على السدّ، في قوله: "إنّ البيوت التي تبنى  
على السدّ بيوتي وإنّ أهلها أهلي وأعزّي"<sup>(1)</sup> فقد شبه قلوب العباد الناظرة إلى الحقّ، دون سواه، بالبيوت  
. فكما أنّ السدّ يحيط بالماء من كلّ جهة، ويمنع تسرّب

المياه إلى الخارج، فكذلك قلوب العباد الناظرين إلى . ثمّ انتقل من الصورة التشبيهية، إلى الكناية، في  
: "وإنّ أهلها أهلي وأعزّي" حيث كنى عن نفسه بأهله الذين هم عباده الصالحون. ويا

وكلاهما من الوساطة المطلوب على العبد تجاوزهما، للكينونة مع الحقّ دون سواه.

مهما بلغ العبد من قرب الحقّ، فإنّ القرب

ج . ج

### ثالثا: قِيوميةُ الحقّ:

تمثل القيومية سقف بيت الكينونة مع الرب، في قوله: "وسقفه قيوميتي بكلّ" (...)"<sup>(2)</sup>

السقف والقيومية ه . سقف المنزل هو أعلى عنصر من المنزل؛

مقامات القرب إلى الحقّ. وظيفة سقف المنزل حماية

. سقف المنزل الإنسانيّ وظيفته .

. فترتبط حضرة

القيومية باسمه القيوي في : "يا عبد أنا القيوم بكلّ ما علم وجهل على ما افترتت به أعيانه واختلفت

هو المدبر لكلّ ما يبدو في العيان مختلفا. كما ترتبط القيومية بالقوة، في"<sup>(3)</sup>

: "يا عبد أين ضعفك في القوة وأين فقرك في الغنى وأين فناؤك في البقاء وأين زوالك في الدوام."<sup>(4)</sup>

ضعف العبد وفقره وفناءه وزواله، في حضرة القيومية.

القوة الدائمة في حضرة القيومية.

1 . 231

2 . 243

3 . 253

4 . .



يؤكد على دور القيومية في حماية نظر العبد من السوى، في قوله:

ترضاه وأسألك زينة بين يديك وحلية حسنة في التعرض لفضلك وعينا ناظرة إلى مرادك ومواقع غيرتك. /  
 بها لك أكفكها بقيوميتي التامة فلا تحتلسك خوالسها مني أبدا وإن لم أقضها لك  
 أكتبك ممن ابتغى وجهي وآثر على ما عنده ما عندي." (1)

### "المخاطبة 26"

- - المبنى إلى هـ .

للمخاطبة "25" التي استخرجنا منها . : "

/ يا عبد إذا رأيتني فلا والد يستجرك ولا ولد يستعطفك. /

يا عبد إذا رأيتني في الضدين رؤية واحدة فقد اصطفتيتك لنفسي." (2) فيقف البيت الذي بينه العبد

النقيض من البيت الذي بيني . وبالتالي بيني بيت الرب على أز .  
 الذي تناولناه سابقا- . وبالتالي يعني هـ .

محو الصورة التي يتأسس عليها بيت الكينونة.

يعني هـ تهديم الصور البيانية التي يبني . وبالتالي

محو التشبيه التمثيلي الذي يجأ الشرط الأنطولوجي لفسح المجال ل

. تتهدم إمكانية تحذير الكينونة في الأرض، عبر محو

. محو لإمكانية تجسيد كينونة القلب مع الرب عبر المشاهدة الحسية.

عن بناء المعنى عبر المشاهدة. وبالتالي تعجز عن بناء حقيقة كينونة قلب الصوفي.

الابستمولوجي الذي يضع البلاغة في نصوص المخاطبات في عجز عن

تكشف **المخاطبة 3** عن مأزق البلاغة في محاولة بناء معنى لكينونة بيت الرب مع العبد، في

: " يا عبد انتقل بقلبك عن القلوب التي لا تراني، إن لي قلوبا أبواهم إلي مفتوحة وأبصارهم إلي

ناظرة تدخل إلي بلا حجاب هي بيوتي التي فيها أتكلّم بحكمتي وفيها أتعرف إلى خليقتي، فانظر قل

فإن كان من بيوتي فهو حرمي فلا تسكن فيه سواي لا علمي فليس علمي من بيوتي ولا ذكري فليس

-1 . 250

-2 . 243

ذكرني من بيوتي، إنك إن أسكنت فيه ساكنا حجبني فانظر ماذا تحجب." (1) يكشف

الصورة التي يقع فيها أي مقطع . ويكشف عن ذلك من خلال التناقض

معنى كينونة قلب الحق، وبين ما يصوره المقطع من كينونة قلب الحق. **السوى**

- علم الحق وذكره- ولكنه يعبر عن كينونة قلب الحق بالصورة في نفس الوقت؛ والصورة هي

التشبيه البليغ في قوله: "هي بيوتي". في قلب الحق، ولكنه يؤكد على تكلم

الله بالحكمة داخل قلب الحق في قوله: " التي فيها أتكلم بحكمتي". يحصل التناقض

الصورة عن قلب الحق، بما فيه العلم والذكر ككنايتين عن صفة للحق؛ و

التشبيه البليغ " هي بيوتي".

ينكشف التناقض إذن بين معنى الكينونة الحقيقية، وبين صورتها في نصوص المخاطبات؛ إذ يجلي قلب

الحق عن هذا التناقض. فحتى إن حاولت المخاطبات تهديم الصورة المحذرة لكينونة العبد مع الرب، كما

كشف كينونة الرب م .

التي تقع فيها كينونة الرب مع العبد. تقع دوما في فتنه

. مهما حاولت المخاطبات من مستوى الحجاز، إلى مستوى الحقيقة؛ إلا أنها تق

دوما في فتنه الصورة. وبالتالي

ولما بدت المخاطبات استعادة لذكرى الكينونة مع الرب.

المخاطبة، وتحقق العبودية عبر تكرر لازمة " ، عبر كل المخاطبات.

مع الرب في النصوص السابقة، يقودنا إلى استنتاج أن مخاطبة الحق للعبد، تبدأ عند محو الصورة تماما عن

. وبالتالي ينكشف التناقض بين صيغة .

" التي تؤكد الحضور إلى جناب الحق، واستضافة الرب في القلب؛ وبين مضمون

المخاطبات الذي ينقض الحضور، من خلال ربط الحضور بمحو كل صورة. وهو ما يتعذر في نصوص

المخاطبات. وبالتالي يربح الحضور إلى جناب الحق، وتهدم إمكانية المخاطبات لاستضافة الرب.

المعنى إذن عند محو المخاطبات بأكملها. : ادة الكينونة في التوحيد بلوغ العبد مرحلة

### 3- الشَّعر العمودي وإمكان تأسيس الكينونة مع الرب:

ي للنفري الكينونة في التوحيد

. وقد وردت مقطوعة من الوافر توحى أن الديوان يؤسس لمقام الجمع، في حضرة الربوبية،

: ربكم؟ فيقول:

" لذكر الله أكبر

ألم تعلم بأن الكون جمع / أتاني عائدا وثني ركـ

: ألت مني حين تدعى؟ / فأصبح لي على هذا جوابا

: / فتظهر أو فتضمير لي عتـ ابا؟

: : / " (1)

نلاحظ أن المخاطبة بين الحق والعبد المتلقي للخطاب، تقاطعت مع خطاب نداء عالم الدرّ

المذكور في سورة الأعراف التي استهللنا بها الفصل الأول، من خلال عدة عناصر:

أولا: مقام المخاطبة: حدثت الاستدارة إلى مقام شهود التوحيد في عالم الدرّ.

: "أتاني عائدا" على الاستدارة إلى مقام المخاطبة الأصلية في عالم الدرّ.

بالتوحيد كرها لا اختيارا، بخلاف العبد الذي أقرّ بالتوحيد اختيارا. : "ثني ركابا"

ثني الركاب يعني شهود معنى التوحيد، للعبد الرائي.

يعتبر العلم الرباني ه وسيلة الشهود في في قوله: " ألم تعلم....".

: : البيت الأخير، في :

: / " (2)

- الأعمال الكاملة، الديوان، تح: قاسم محمد عباس، ص 277.

- 278 .

ثانيا: مضمون النداء: " وقال: أُلست مني حين تدعى؟" مع صيغة نداء عالم الذرّ في

في قوله تعالى: " أُلست بربكم ؟ " (172). يشتركان في

في الآية والمقطوعة الشعرية .

. ثمّ الاختلاف بين صيغتي النداء، في

العبد إلى . أما المقطوعة الشعرية فتحدث عن نسبة الرب إلى العبد في قوله: " أُلست مني؟"

الصيغة الأولى " أما الصيغة الثانية فتسأل عن الانتماء إلى الرب.

بين الإقرار بالربوبية عن طريق النفي في الآية. الشكّ من الانتماء إلى الربوبية، في

. ومردّ الشكّ أنّ التعرّف الأول بين الرب وعباده، تمّ بإيعاز من الرب، وفق فطرة العبد التي

. وبالتالي فلا شكّ في ربوبية الربّ. أما الصيغة الثانية فحدثت في مقام الجمع،

الذي هو محاولة استعادة ذكرى التوحيد.

بسبب الغفلة عن الله والانشغال بسواه " .

ثالثا: جواب النداء:

آدم في صيغة " بلى ". السّؤال في المقطوعة الشعرية في قوله:

" / فتظهر أو فتضمّر لي عتابا؟ :

: : جهلت ما بي / " (1)

" " في الآية الكريمة عن جملة التوحيد على لسان ذرية آدم: " "

أما في الأبيات الشعرية، فيظهر أنّ الجواب عن سؤال نسبة العبد إلى الربّ، أو الجزء الحَقّاني من العبد،

كامن في السرّ. ومن خصائص السرّ البوح والكتمان في نفس الوقت. لتالي يعرف العبد أنّ له جانبا

حقّانيا يبحث عن معرفته؛ ولكنّه في نفس الوقت يجهل كنه السرّ.

وبالتالي يشترك جواب الاستفهام في الآية مع جواب الاستفهام في المقطوعة، في جانب المعرفة بالجهل.

تستعيد قصائد الديوان الشعري نداء الرب، أو ذكرى الكينونة في التوحيد، من خلال الذكر، ذكر الله من خلال أسمائه، كما أعلن عنه في القصيدة الأولى، بقوله:

" وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ "

سَمَاؤُهُ / سَمَاؤُهُ

وَرُبِّينَ / فِ فِي هِ سَمَاؤُهُ (1)

الترقي في معراج أسماء الله، هي طريق الوصول إلى .

تجلّ للنور، الوصف الذاتي للذات. في معراج الأسماء

الإلهية. ففي قافية الهمزة مثلت القصيدة الثانية تجلّ لاسم الله اللطيف، في قوله: " لطيف يبشر عطفه

/ في روضة نقشت بنور بهائه " (2) وفي قافية الباء مثلت المقطوعة ترقّ في الأسماء الذاتية للذات،

الضمود والقدوس والجبروت في قوله: " / لها جبروت الأمر في الشرق

" (3)

" وَلَذِكْرِ اللَّهِ أَكْبَرُ "

أوحى إليك من الكتاب وأقم الصلاة إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر والله يعلم

" (45) . أن المقصود بقوله تعالى "

أكبر " أن ذكر الله لعباده أكبر من ذكر عباده له. ابن كثير عن الطبري حديثا بين

: " قال لي ابن عباس: : ما قوله تعالى (ولذكر الله أكبر)؟ قال:

: ماهو؟ قلت: التسبيح والتحميد والتكبير في الصلاة، وقراءة القرآن، ونحو ذلك. :

. ولكنّه إنّما يقول:

ذكرتموه، أكبر من ذكركم إياه. " (4) إذن يتجاوز معنى التسبيح والتحميد والتكبير

ده المصليّ في ليأخذ معنى الصلّة حضور إلى الرب، بذكر الرب لعبده.

.273

- 1

.274 - 2

.275 - 3

- 4 : تفسير الطبري، (99/20) : ابن كثير، تفسير القرآن الأعظم، تح: سامي بن محمد السّلامه، المجلد السادس، دار الطبعة، بيروت-

ابن كثير عدّة رواة للحديث\* فسروا الآية على نحو ابن عباس. وبالتالي يأخذ قوله تعالى: "الله أكبر" في نصوص التفسير القديمة معنى المفاضلة، بين ذكر الله لعباده، وذكر العباد لله في صلواتهم. وقد ذهب الطاهر بن عاشور في "تفسير التحرير والتنوير" إلى أن صيغة "أكبر" في الآية الكريمة، يجوز أن تكون اسم تفضيل، كما يجوز أن يقصد بها ذكر الله في الصلاة أمر عظيم، أو ذكر نواهي الله "لأكبر" تحمل معنى قوة الصفة. "أكبر" بمعنى فالمقصود منها ذكر الله أكبر في النهي عن الفحشاء والمنكر، من الصلاة في النهي<sup>(1)</sup> بن عاشور إلى التفسير الأول الذي أورده ابن كثير معنى قوة الوصف في "لذكر الله أكبر"، إضافة إلى معنى المفاضلة.

ينفتح المقطع القرآني على الشعر. ويحتل هذا الانفتاح عدة قراءات، نستند في تأسيسها إلى التفسيرات السابقة.

" فأمّا الاحتمال الأول للمعنى "

بين ذكر الله لعباده وبين ذكر العبد لله. لاحتمال الثاني للمعنى فيعني خفض المفاضلة والمقصود قوة

أ- الاحتمال الأول: كر الله لعباده أكبر من ذكر عباده

فإنّ انفتاح المقطع القرآني عن الذكر، على القصيدة الشعرية العمودية، يثير تساؤل:

النص القرآني على الشعر العمودي؟

إذا أخذنا بالاحتمال الأول لمعنى " لله أكبر" معنى

. ولأنّ الآية لازمة تتكرر في كلّ القصائد، مذ عتبتها؛ فإنّ

استعادة ذكرى الرب، بعجزه عن التأسيس للذكر المناسب

. وبالتالي يسهم الشعر العمودي في نسيان الرب، لا تذكره.

\* ذكر ابن كثير عدة رواة أحاديث اتفقوا مع رواة ابن مسعود، وأبي الدرداء، وسلمان الفارسي؛ يراجع: ابن كثير، التفسير الأعظم،

283.

ب- الاحتمال الثاني: خفض المفاضلة والإبقاء على معنى قوة ذكر الله " ولذكر الله أكبر". و قد يعني انفتاح النص القرآني على الشعر،

. وبالتالي تنقلب مع النفرى، العلاقة التقليدية بين النص القرآني والشعر. فتحوّل وظيفة الشعر، من

توكيد للمعاني الواردة في القرآن الكريم، كما في أغلب النصوص التفسيرية القديم

إلى علاقة إحضار وحضور إلى الرب، كما هي في الاحتمال الثاني لدلالة اللازمة القرآنية في الديوان

ختبر صحة الافتراضين من خلال النصوص الشعرية، ومدى قدرتهما

تعلن النصوص الشعرية مذ القصيدة الأولى، أن تأسيس الكينونة مع الرب، تمّ خارج ماهو مكتوب

، في قوله: " ربّ تعالى أن يعزّز بالذي / تجري الحروف به وجلّ ثناؤه"(1)

. كما أنّ النطق عاجز عن التأسيس لصفات الرب، في قوله: "

/ أرضوه قد عجزت بذا وسماؤه"(2) /

ترمز إلى عالم الحسّ

إلى عالم الروح واللّطافة؛ فإننا نستطيع أن نحدث مقايسة بين اللفظ الذي تؤسّسه القصيدة العمودية،

. والمعنى الذي تنتجه القصيدة، والسّماء من جهة أخرى.

: " لفظ موزون مقفى يدلّ على معنى". وبالتالي

سّسّ (3) لأنّه يخضع لمعايير قبلية تحدّد مقياس جودته وردائه. أي معايير

عن معايير عمود الشعر

الشكل، إذ وردت في شكل القصيدة العمودية.

يضع القصيدة العمودية في مدى قوة مؤسّسة عمود الشعر في الحفاظ على مفهوم الشعر، حتى

في الشعر الصوفيّ ذي البعدين الوجوديّ والإلهيّ من جهة. تختبر

ه عن التأسيس.

التأسيس لفهم كينونة الرب في نفس الوقت.

. ويسمح الحب بالاجتماع مع الرب.

. تحقق معنى الكينونة في القرب. الكينونة في القرب، بصور بيانية

تنبثق دوما في المنطقة الوسطى، بين الأرض والسّماء.

صورة الحب المسافر عبر النّسيم الذي تكرر في معظم قصائد الديوان: في القصيدة 1 (قافية الهمزة)

(2) قافية الهمزة) 4 ( ) 25 ( ) 30 ( ) 31 ( ) 35 ( ) .

ومعانيه المحاورة كاللطف والود متركبين مع النّسيم، ومتنقلين، من الحقّ إلى قلب المحبّ.

هذه الصورة المتحر

نتج الصور البيانية، التشبيه والاستعارة، الكينونة مع الرب، في قوله: " هبت نسائم قربه في حبه /

ومشى بريحان النّسيم بلاؤه" (1) فكما نلاحظ أنّ الكينونة مع الرب، قد تأسست في القرب، عن طريق

. ونتج عن التركيب التشبيه البليغ " نسائم قربه " :

يعني الاختبار، عبر النّسيم في شكل ریحان فترکب في

"مشى بريحان النّسيم بلاؤه". فتؤدي الصور البيانية في هذا السياق وظيفة أنطولوجية، تتمثل

في الوصل، بين الرب المحبوب والقلب المحب. وتشتغل في المنطقة الواصلة، بين حضرة الربوبية وحضر

ي هو فعل رباني، بفعل

مع ریحان النّسيم، وريحان النّسيم . وبالتالي ينتج معنى الكينونة في

لال تركيب عناصر أرضية وسماوية في المنطقة الوسطى، بين الأرض والسّماء.



البينية في " القصيدة من قافية الباء"، حيث تصوّر الكينونة في القرب في قوله: "

لطفًا إلى / فسلم من ربّ وأخبر عن ربّ" (1) قد تمّ تصوير كينونة في القرب، أ

عبر الاستعارة المكنية المتحرّكة بين الأرض والسّماء " مشى بنسيم الحب لطفًا إلى القلب".

فتركّب " فعل المشي للإنسان"

" "

وتحقّقت هذه الوحدة عن طريق الحب الجامع والواصل.

يتأكّد المعنى البيني للكينونة مع الرب في القصيدة من قافية الهمزة، في قوله:

" فُ شُدَّ / في

رُّ / في دُّ هُ" (2)

فكُنِّي " اللّطف" في : " لطف يبشّر عطفه بلقائه".

في قوله: " في رَوْضَةٍ نُقِشَتْ بِنُورِ بَهَائِهِ".

مع الرب، من خلال نقش وصفه الذاتي " النور" " الروضة". وبالتالي قام

الماديّ في الصورة الثانية. أما في الصورة الأولى فقام بتجسيد الروحيّ اللّطف الإلهيّ،

في شخص يبشّر ببحر . : بتلّطيف الكثيف " بتكثيف اللّطيف" فُ

لهُ . وبالتالي تمّ إنزال اللّطف ورفع الكثيف.

وفي الصورة الثالثة: " ونسيم سافر عن سرّ ما" ركّب السرّ الصوفيّ الذي هو أمر

ربانيّ، مع النسيم المتحرّك بين الأرض والسّماء. بما أنّ النسيم يكشف عن السرّ،

الصوفيّ، كما أنّ الكشف تمّ في المنطقة الوسطى، بالصورة الثالثة التالية للصورتين السّابقتين؛ فإنّنا نستنتج

تنبثق في المنطقة الثالثة، بين الأرض والسّماء. فتربط السّماء

1 - .275

2 - .274

" باعتبارهما المضمون الذي ينبغي تلقيه والشّد ( ) " (1)

: ينتج المعنى بين اللفظ والمعنى، بين الصورة الأرضية والمعنى السماويّ الربانيّ.

وقد دلّ على فتنه الحب الواصل للسماويّ بالأرضيّ في قوله: " / أرضه وسماؤه" (2)

ارتبطت ماهية الشعر العموديّ في نظر ابن قتيبة، ومن سار على نهجه، بالوظيفة النفعية، ألا وهي إفادة المعنى. عنى سابق على أيّ نص شعريّ، ضمن الأغراض التي حددها النقاد القدامى، من مدح وغزل وهجاء ورتاء ووصف وفخر. وبالتالي ارتبط الشعر ببلاغة المعنى والحقيقة.

إفادة المعنى أيّ : المعنى

. ويمكن أن نشبه العلاقة بين اللفظ والمعنى في مفهوم ابن قتيبة، بالعلاقة بين الأرض والسما. اللفظ الأرض، حيث تتجدر الألفاظ وفق تركيب ووزن وقافية، مثلما تتجدر النباتات في الأرض. المعنى . حيث يتعالى المعنى على وجود القصيدة، ويسبق وجودها، مثلما أنّ السماء تتعالى على الأرض، وتمدها بماء الحياة. السماء في كلّ الثقافات إلى الغيب. إلى الحسّ. هذه العلاقة المعنى على التجربة، بما فيه المعرفتين

ترتبط النصوص الشعريّة في ديوان النّفريّ،

إلى الملاّ الأعلى، وتحاول محاكاة الغيب، وتأسيس الكينونة في القرب مع الرب، مثلم

في

:"

أرضية، عناصر سماوية". وتتركّب الكينونة الرباعية في المنطقة الوسطى، كما بيناه آنفا، بين الأرض

. فلا تنتمي عناصرها لا إلى الأرض، ولا إلى السماء، لا إلى اللفظ ولا إلى المعنى. ٥



يفضي الامتناع إلى التأسيس لـ الحيرة في نصوص الديوان الشعريّ.

" / يف لي

(1)"

وفي الحجب حلّ الحرف وانبتت النوى/

فالعزة ارتبطت بالإبانة والبيان، أي بتوضيح المعنى في مقام الأوصاف الذاتية.

وبالتالي ترتبط الإبانة والبيان في هذا المقام بالامتناع.

" وبالتالي ينقض مصطلحا الإبانة والبيان معانها المتداول في البلاغة العربية القديمة الذي يعني

الإيضاح وكشف المعنى. وترتبط وظيفة الامتناع بالحرف، وتصنع البعد بين المحب والمحبوب، فيقول: "

وفي الحُ / (2)" وبالتالي تضع الكينونة

لمحبة القصيدة العمودية، في امتحان

التأسيس للمعنى، يعني هـ

وحيرة، نتيجة حال الشفقة على الأنوار المتبدية في تجربة المخاطبة الأصلية، في قوله: "

حيارى مشفقين من الذي تبدى على الذرّ المخاطب في الصلب" (3)

" أو مخاطبة / بالحيرة والأسر. تنتج الحيرة الكشف

بالحجاب، كما أتضح ذلك. كما ينتج ر نتيجة الوقوع في الامتناع

: ما نجاعة الشعر العموديّ في استعادة نداء الربّ؟

ببلاغة الحيرة والأسر، والكشف والحجاب في الوقت نفسه. هـ

امتناع المعنى بالحرف. وبالتالي هدمت أساسين هاميين في وظيفة الشعر العموديّ أولاً اللفظ وثانيا المعنى.

هـ

فوضعت الشعر العموديّ في امتحان:

معنى كينونة الحب كما في الشعر العربي القديم.

<sup>1</sup> . 275

<sup>2</sup> . .

<sup>3</sup> . .

16 عن حقيقة المعنى الذي يحصره الشَّعر، والمعرفة المرتبطة به. :

" لِّ بُّ /  
ظَّ ا ظَّ / لِّ يِّ فِي لِّ " (1)

. وبالتالي تقرّ على معنى واحد. فيها الإظهار والبدو والإضمار في

ضداد، أو بلاغة الحيرة.

في بالكون ومعناه المبنيّ على الأضداد، في قوله: " يَخَّ

/ فِي اهُ " (2) وبالتالي ما يحصله قلب المعنى والمعرفة،

بخلاف المحب الذي يبلغ الخبر عن المحبوب، مثلما :

" تَدُّ / ي اهُ  
فِي هِ " (3)

فيتضح من البيتين أنّ المعرفة المرتبطة بهموم القلب، هي معرفة منقلبة، ولا تقبض سوى على أثر المحبوب. أما المعرفة المرتبطة بالمحبوب، فهي تبلغ معنى الكينونة مع المحبوب.

لى الماضي، زمن الكينونة

قبل في حديثنا عن النداء في عالم الدرّ. وارتبط زمن الكينونة بأماكن عبور المحبوب في قوله: "

الوقت إلا في معابره".

عرفة بالأثر، وأخرى معرفة خبرية. الأولى متعلقة بهموم القلوب وتعلقاتها.

انية فمرتبطة بم عبوره. ومن هنا تقف القصيدة العمودية أما خيارين: أن ترصد هموم

رصد هموم القلب وتقلباته، يفتح الشَّعر

الى ي

<sup>1</sup> . 280

<sup>2</sup> . .

<sup>3</sup> . .

أما التأسيس لكينونة المحب مع المحبوب، فهي تدفع الشعر العمودي، إلى أفق الحضرة الربانية، أفق الحقيقة والمعرفة الحقيّة والمعنى الربانيّ، ذلك ما دلّ عليه قوله: "

المحب مع المحبوب، لا تعني بلاغة التطابق والمعنى والحقيقة؛ بل بلاغة الحيرة والامتناع كما مرّ بنا . بلاغة الحيرة والامتناع . وبالتالي يمتنع الشعر .

نستنتج أنّ الشّد . وبالتالي يمثّل انفتاح المقطع القرآنيّ . على القصيدة العمودية تعبيراً عن عجز الشعر العموديّ عن استعادة ذكرى الرب، أو التأسيس للذكر . وبالتالي .

تجذير معنى

ما بين السّماء والأرض، خارج ما هو لفظ ومعنى. تالي توضع القصيدة العمودية في مأبستمولوجيّ خطير، يجليّ تمّافت ادّعاءات فريق كبير من الذّ . بقدرة التأسيس للمعنى والحقيقة.

كما استنتجنا أنّ البلاغة التي تحتكم إليها الكينونة الرباعية هي بلاغة الحيرة، و معنى الإبانة والبيان من الإظهار والكشف كما هما في البلاغة العربية القديمة إلى الكشف والحجب في نفس الوقت في تجربة الكينونة الرباعية.

يخفق الشعر العموديّ إذن في

#### 4- تفكيك نصوص المناجيات:

ورد الحمد والثناء والتسبيح لله في المناجيات بصيغتي " اللهم " " إلهي"، تتكرران في بداية كلّ شذرات التسبيح. وتدلان أنّ مقام التسبيح هو الله. ويقصد المسبّح من خلال المناجيات أن يأتي بمقال تسبيح يناسب حقيقة الله. فأحياناً تحدث المناجاة من مرتبة أسماء الله الحسنى، كالمناجاة بأسمائه " " " " " " "

في المسبّح بالتسبيح بأسمائه وصفاته، المدرجة ضمن مرتبة الكثرة، أو التجليات الاسمية والصفاتية، بل يحاول الارتقاء بالتسبيح إلى المقال المناسب لله الاسم الجامع، أي شهود الوحدة. لهذا يرد

"الرؤية" في مقال التسبيح للواحد. ين ذلك في المناجاة رقم 10 في قوله: "لَهْ : فِي فِي فِي فِي فِي".<sup>(1)</sup> فيظهر أنّ العبد المسبِّح في مقام الألوهية، يحاول أن يرقى بمقال التسبيح إلى ما يناسب الذات الإلهية التي يناجيهها المسبِّح.

"أَرْنِيكَ" "أَشْهَدُنِيكَ" "أَوْجِدُنِي بِكَ" الإلهية، "في حالة الشهود أو الرؤية أو الوجد؛ فتظهر أنا الذات الإلهية رائية ومرئية في . أما أنا الذات المسبِّحة فتظهر مفعولاً بها في الرؤية . د الفاعل والمفعول يعني فناء الذات المسبِّحة كليّة، وقيام الذات الإلهية بالتسبيح . وإنّ مقام اتّحاد الذاكر والمذكور هو الغاية من التسبيح. وتمثل الصيغ السابقة شطحات لغوية ترد في مقام الشهود نتيجة فيضان سطوة الوجد على الأشكال التعبيرية.

ينتقل المقطع الموالي إلى مقال التنزيه القدسيّ، فيقرّ بالعجز عن الإتيان بالمقال المناسب للتسبيح. وقد دلّ حال الحيرة على عجز مقال التسبيح في قوله: "رجعت المعارف من دون معرفتك حيرة، ورجعت أبصار القلوب من دون بهاء عظمتك كليلة، وعادت مبالغ ما جهولة، فأنت سابقها بالفوت، فلا درك لها في العلم، وأنت حاصرها بالحدّ، فلا خروج لها عن".<sup>(2)</sup>

العبد المناجي أن يشهده الله، سريان قدرته في كلّ مسخّراته. فيقول في "1" "لَهْ : فِي فِي فِي فِي فِي فِي فِي فِي فِي".<sup>(3)</sup> من الله أن يشهد معنى التربية . التربية في هذا السياق . المرّي: الله، المترّي: .

الدرس المستفاد من التربية: شهود نفاذ قدرة الله في كلّ أمر.

تح: محمد عباس 70

- 1

. 70 - 2

. 63 - 3

معنى التربية بالتسليم للرب في قوله: "إلهي: <sup>ب</sup>

عارفيها يوم كلامك، ونادى السعداء برحمتك: ( ) : (1) .

فالعدد جمع عدّة، وهي كلّ ما يعدّ للرحلة. وصف أصحاب العدد بالأرباب. ظهور

: . . .

. ويتجلى معنى التربية من خلال التسليم للرب الحقيقيّ. ويتولى الرب التربية لعبده

م والكلام والرحمة، النكال.

التربية: رب من خلال تجلياته المختلفة. : "أرني  
: "...

" في نهاية المناجاة<sup>1</sup>، في قوله: " له : ني

فِ ني فِ فِ ني فِ ني  
ي بِ ي ئ ي إلى م  
يُجِيرَنِي (2)

الله، وارتبطت التربية بالرب. ومن معاني الربوبية الفيض، فنقول: ربي النهر إذا فاض. وفاضت الربوبية في  
. ولما كان أسلوب التربية باللطف؛ فإنّ العبد يبدو كالطفل.

"وأنت سوّيتني رجلا بقدرتك" لانتقال بالتربية، من معنى اللطف المنسجم مع الطفولة، إلى معنى

وتبدو وسيلة التربية هي الشهود، في قوله: "إله: في في ني  
في تي (3)

وقد أقرّ في الجزء الأوّل من مجموع الأضابير، بأنّ الحقّ هو المعلّم والمعرفّ لمعاني الأشياء، في

: "فأنت عالم الأشياء ومعلمها، وعارف الأشياء ومعرفّها." (69) وبالتالي يرتبط فعل التربية

1 - .63

2 - .64

3 - .69





إنّ فناء أنا الذات المناجية، وقيام الذات الإلهية بشهود ذاتها بذاتها، يعني شهود المرئي في هذا المقام

: " أَشْهَدُنِيكَ فِي تَرْبِيَّتِكَ ". كما يعني انحاء الطرف الذي تقع عليه التربية "

الفاني". وبانحاء الطرف الواقع عليه التربية، يمحي درس التربية الذي هو شهود الربوبية في مقام التوحيد.

وبالتالي يستحيل قيام أي صورة للتجلي الربوي، مادام الفناء في التوحيد قد بلغ مرتبة شهود الحق بالحق .

: تتفكك التراكيب السابقة باطنيا، رغم أنّها تبدو مترابطة ظاهريا.

يعني تحقيق تحقيق الربوبية في صيغة المطلق. : " وأوجدني

بك في إشهداك حتى لا تكون علي لسواك ربانية الحكم " فكلما حكم الرب، أمحي حكم ما سواه.

: انحّت فعالية بقية الأرباب الذين دلّ عليهم من قبل في المناجاة<sup>1</sup> : " له

(...) " (1) ويعتبر العلم والاسم من الأرباب اللذين قد يتعلّق بهما المناجي.

: " إلهي:

بي بما برأني، فأنت أعرف بدواعي نفسي بما اخترعتني، وأنت مولاي الغني عني، كيف صرفتني وأنت

ربي، أنت أرحم الراحمين بي كيف قلبتني. " (2) فيظهر أنّ الانصراف إلى دوا

حظوظها . وهو ما يعني التقلّب مثلما دلّ : " كيف

قلبتني". يقف التقلّب في حظوظ النفس على طرف النقيض مما يسمّيه بالعلوم الربانية، التي وردت في

مقطع موال لحظوظ النفس، في قوله: " إله : ني لـ ني في كلّ

وه ني في م ني ني

" (3)

تتجلى العلوم الربانية بمقدار انحجاب حظوظ النفس للعبد المناجي. مما يعني الانتقال من مشاهدة

الفاعل المجازي إلى شهود الفاعل الحقيقي. وإنّ الفاعل المجازي في الفقرة السابقة هو: نعمة الله، وجوه

. وإنّ الفاعل الحقيقي هو الذات الإلهية التي تكشف عن العلوم الربانية.

من مستوى المعنى المجازي، الدال عليه مجاز النعمة، وجوه المعارف، العلوم الربانية، هدايا الله؛ إلى مستوى

.63 . -1

.70 . -2

.70 . -3



محاولة لمعرفة الرب. وهو ما يتقاطع مع النفي الداخِل على الاستفهام في الآية القرآنية: "؟".

إلى الحيرة، بـ . . . . . معنى

بـ يّ إلى مستوى إلى . وبالتالي .

توضع الصورة البلاغية في حرج كبير في نصوص المناجيات؛ إذ تبقى معلقة في مقام الانتظار، لإحالة المعنى المجازي إلى المعنى الحقيقي. توصلنا سابقا إلى أنه مقام حضور المناجي إلى الرب. . ومادام الفاعل الحقيقي ينكشف في مقام النظر؛ فإنّ النظر يعني بلوغ الصورة البلاغية المعنى والحقيقة. ومادام النظر مرجأ؛ فإنّ الصورة تبقى في مقام الانتظار. فتشتغل الصورة البلاغية في مقام الانتظار أنطوبلاغيا، لأنّها تكشف مأزق البلاغة عندما تندفع إلى أفق ربانيّ ذي أبعاد .

التسييح للرب بالعجز عن شهود التوحيد، للصورة والمعنى.

ر إلى جناب الرب. وبالتالي تحقيق درس التربية بمعناه

. ولما كان درس التربية هو تجلّ لمعنى الربوبية، أو شهود معنى الربوبية؛ فإنّ ع

توحيد المعنى يعني امتناع تحقيق درس التربية.

إذا كان المناجي عاجزا عن الحضور إلى الرب فماذا عن الحضور إلى مقام الله؟

" الله " . " إلهي " إلى أنّ

جي واقف في مقام " . " النداء المتحقّق في الصيغة . و المندرج إلى مقام الله.

تكرار الصيغة في مس حضور العبد المناجي في كلّ مقال تسييح. :

حضور العبد المناجي في كلّ نداء- .

سبيل آخر، ذلك ما لخصته هذه الشذرة: " له : نّي

ل / ؟ بـ ل

"(1) .  
ة الإلهية

. يعني .  
عدم استقرارها على معنى واحد أوحد.

ذكر الله؛ يعني الانصراف عن سبل الحقيقة، المتعدّ .  
يعني .

. وبالتالي عجز مضمون النداء

عن تحقيق غاية نص التسبيح: توحيد الله بما .

وردت أغلب نصوص المناجيات في شكل أسئلة، دون ورود مضمون السؤال .

. ذلك ما تجسّد في المناجاة 2 6 8 . حيث في المناجاة 8

تتوالى نداءات- : " : إني أسألك

وأسألك بنفسك، وأسألك بجنبك، وأسألك بيدك، وأسألك بروحك، وأسألك بنعمتك، وأسألك

بصمديتك، وأسألك بعزّتك، وأسألك بحكمتك، وأسألك برحمتك، وأسألك بكلّية أوصافك، وأسألك

بكلّ ما أضفته إلى نفسك وعظّمته في تعظيمك، وجعلته قدسا في سبحانك."(2) في

" " "

" . ولم يرد مضمون المناجاة. وبالتالي غابت الرّسالة بين المناجي والله. وقد يعترض قارئ على

اء هي حرف جرّ زائد، دخلت على المفعولات بما في جملة

" : "

" . لكن الافتراض خاطئ، لأنّ سؤال الذات مستحيل من جهة.

ؤال الأوصاف الذاتية بحدّ ذاته يعني العجز عن السؤال. فالعزّة تعني الامتناع والصمدية تعني المصمّت

دون تجويف، ومنه الصمت المطبق. فحتى لو افترضنا صحة الافتراض الثاني حول الباء، فإنّ الطرف

إليه السؤال غير معيّن وغير متحيّز، فهو مجهول بالنسبة للذات وممتنع بالنسبة للأوصاف

-1 . 71

-2 . 69

. ومن هنا نرجح وظيفة الاستعانة للباء. مما يعني أن رسالة المناجاة غائبة. مما يؤدي إلى غياب

( ) ( ) .

ينشأ تعارض بين صيغ المناجاة " إلهي، اللهم، الله " التي تؤكد الحضور إلى الله-

مضمون المناجيات الذي يؤكد العجز عن الإتيان بمقال يناسب الله، مثلما تناولنا في تحليلاتنا السابقة.

وبالتالي ينشأ التناقض بين الحضور الذي وسمته الصيغ، والغياب الذ . يرجى

هذا التناقض لتسييح، سبّح ( )

ينشأ التعارض الثاني في صيغة " إلهي " الة على انتساب العبد إلى الله

. ووصول العبد إلى مقام عبد الله-

- يؤكد ظاهريا الحضور إلى جناب الله، أو إقبال الله إلى عبده.

تؤكد عجز المناجي عن إيجاد المقال المناسب لتسييح الله؛ بل وعجزه عن معرفة سبل الإقبال إلى وجه

" إلهي " إذن مترابطة ظاهريا ومفككة باطنيا.

" إلهي " ناجية كما أبرزنا ذلك في الصيغ-

... التي دلت على . وبالتالي عجزها عن شهود التوحيد.

نستنتج من تحليلنا للشكل الثالث الرب في نصوص التفري -

أخذت معنى التربية في نصوص المناجيات. تقاطع مع معنى الرب في نصوص الحلاج. توصلنا إلى

لمناجي عاجز عن الحضور إلى الرب. وبالتالي يمتنع درس التربية المرتبط بالشهود.

تسييح الرب المطلق، أو الله يعني الانتقال من مستوى الفاعل المجازي إلى مستوى الفاعل الحقيقي.

يوقف في مقام الانتظار قبل إحالتها إلى معناها الحقيقي.

تنفتح على المعنى الإلهي والأنطولوجي . بالبلاغة إلى أفق

ربانيّ وأ البلاغة في حرج كبير. المعنى معلقا في مقام الانتظار، و إلى ما

تحقق النظر، وإقبال الله على عبده المناجي.

نستنتج أن صيغة "إلهي" المتكررة في نصوص المناجيات مترابطة من حيث البنية اللغوية،

. : - مقال التسييح - ( )

( ) . : لأنّ الياء العائدة على الذات المناجية غير حاضرة، مادام فناؤها هو شرط تحقيق

الشهود في التوحيد. وبالتالي

" إلى استنتاج

"إلهي" "اللهم" لا يدلّ على الترابط والانسجام بين محتويات الشذرات؛

بين محتويات مفكّكة. : التناقض بين ظاهر الصيغ والشذرات

بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي،

. : التناقض بين بلاغة التوحيد والحقيقة والمعنى الواحد، و

الحيرة والتقليب. أشار إلى في قوله: "إلهي: أعوذ بك من حيرة الأمل، وأدفع بك

شمار الطمع، وأبرأ إليك من موجبات الغفلة، وأعوذ بغناء عزك أن تأخذني العزة أو تستضميني الفترة." (1)

: العبد في الحضور إلى الله، وتحقيق الشهود في التوحيد.

والغفلة من جهة الذات الساعية، ووصف العزة الذي يعني الامتناع من جهة الذات -

فالحيرة إذن مآل كل مشروع سعي لاستعادة الرب، من خلال الذكر. وإنّ بلاغة الحيرة هي منتهى

## 5-الاشتغال الأنطوزماني لنصوص النفريّ:

في نصوص النفريّ ثلاث أزمنة، الماضي والحاضر والمستقبل.

في ظلّ التوحيد. " " ل الأمر الدالة على الزمن الآنيّ

استعادة ذكرى الكينونة في التوحيد. أما المستقبل فيمثل مآل محاولة استعادة الكينونة في التوحيد.

الزمن مرتبطاً بكينونة الصوفيّ الفاني في التوحيد، أو المستعيد لذكرى الفناء في التوحيد؛ وهو ما نطلق عليه

الاشتغال الأنطوزمانيّ في نصوص النفريّ.

يمثل المقطع الآتي من "المخاطبة 7" نصاً نموذجياً عن دلالة الزمن في نصوص النفرى

ء ء ء ء ء . :

ء ابي ء . (1) فالمخاطبة تشتمل على ثلاثة أزمنة أساسية، تلخص علاقة زمن التجربة " الذي تحدث فيه الرؤيا، مع الزمن الماضي، زمن الحب في مستوى النفس الرحمانى. والمستقبل الذي يمثل مآل تجربة استعادة الماضي.

يمثل المقطع السابق، رغم إيجازه، البنية الزمانية والوجودية لكل نصوص النفرى.

: الحب، والحاضر زمن استعادة كينونة الماضي، عبر فعالية الرؤيا.

وبالمقارنة مع الحديث القدسي الأول، نجد أن المقطع يتقاطع مع الحديث القدسي في

" فخلقت الخلق " يعني

" فخلقت الخلق ". وقد عزز الحب المصاحب لفعل المعرفة، قوله في شذرة موحية من موقف "وأحلّ

المنطقة": "وقال لي إذا ربي لي ، وإذا لم يني يني ظ

ابني يني ي لي. (2) بتحقيق غرض طليي، بل يهدف إلى

. ومراد المنادى حب سماع نداء أحبائه. " ولا يحمل المحب مراد المحبوب صرفاً من سواه،

إلا إذا صار محبوباً للمحبيب. (3)

وقد أكد النفرى في أكثر من نص على تعلق الحب بالمعرفة، بين العبد والرب. فيقول في مخاطبة

"34: في لني . (4)

على صفة الحب التي ارتبطت بالحق ابتداءً، وبالتالي امتزجت بالمعرفة بين العبد والحق.

يعني انتقال وصف المحبة في علاقة العبد - وبالتالي فني العبد المحب في الحق المحبوب، وفي

\* المخاطبة 7 وردت في نسخة المخاطبات التي حققها سعيد الغانمي. ولم ترد في النسخة التي حققها قاسم محمد عباس من "

"

1- : سعيد الغانمي، مخاطبة 7 198.

2- : ، تح: قاسم محمد عباس، ص104.

3- " ن خصائص كلامه الغريب في المحبة " 30.

4- : سعيد الغانمي، 249.



المقابل في . : معرفة العبد للحق في

كل شيء، وجهله في نفس الوقت لكل شيء.

"مخاطبة 5" على استئثار الحق بالعبد، في قوله: "

في

ء

بج

ولا بغاية ما ولا بمكان

"(1)

في الت

. لأن فعل التكوين مرتبط بحب الحق إظهار عبده لنفسه. "

اظ

لى "(2)

ويتطابق معنى المقطع مع الحديث القدسي، حول طبيعة العلاقة الأصلية، بين الحق والعبد

. الحب بالمعرفة في فعل إبداء الخلق.

كل فعل نداء، مادام إقبال المحب نحو محبوبه، هو عين إقبال المحبوب نحو محبه، ذلك ما يكشفه

:"

بين أفعال الرب في مستوى الأعيان

لي بم (3) " (... )

يحصل التطابق إذن بين الزمن الماضي للكينونة في الحب، مع الزمن الحاضر لاستعادة الكينونة في

. : يحصل التطابق بين زمن التجربة أو الرؤيا في الحاضر، و زمن الكينونة الأصلية في الحب.

يختلف المقطع عن الحديث القدسي، في كون الحديث القدسي يجعل المعرفة بين العبد والرب ممكنة،

عن طريق الأسماء والصفات. أما مقطع المخاطبة فيكون التعرف عن طريق الرؤيا " شيء يكون تراني "

وينفي بصورة قطعية أن يكون التعرف عن طريق المعرفة بالأسماء والصفات: " شيء لا يكون تعرفني

"

تدفع تجربة النفي الكتابية بالزمن الخطابى للأفعال إلى أفق أنطولوجية، تفتح فيها كينونة الصوفي

على الكينونة الأصلية في التوحيد، التي هي كينونة في الحب. فيفتح الزمن المقيد لتجربة الاستعادة، على

-1 : سعيد الغانمي 224.

-2 . 224

-3 . 237

. ول الزمن في التجربة الكتابية إلى الكينونة المحبة للصوفي.

الاشتغال الأنطوزماني للزمان في تجربة النفي. وما نلاحظه عن الزمان أنه يبني على مبدأ الاستدارة، من الآن إلى الماضي، كما مر بنا في كل الأفعال التي حللناها.

( ) :

زمن تشكّل نص الاستعادة؛ والمستقبل الذي يمثّل مآل ا . وذلك ما عاينته في المقاطع التي

يعزّز نص ال " مخاطبة 19" ( )

( )، زمن الكينونة الآنية التي تمثل استعادة لزمن النداء الأصلي: "

/ (... ) ج م ح

/ سي ب

لي ب ني" (1)

. وتتوالى بهذا

الترتيب الوجودي لا الخطابي:

- زمن المخاطبة والثناء والإقبال ( )

- الكينونة في النفس الرحماني (المقطع الثاني) "

- زمن استعادة الكينونة والمخاطبة ( ) .

نلاحظ أن الزمن الوجودي والزمن الخطابي متعاكسان. فالزمن الخطابي يعتمد على الخطية والتسلسل)

1 2، ثم مقطع (3). لوجودي فيعتمد على المراتب الوجودية التي سبق

ق عدما إلى أن خرجوا إلى الوجود. فيسير في الاتجاه المعاكس للزمن الخطابي

الموضح أعلاه.



" ل (...) " (1)

" الذي أخرج الحقّ به الخلق، من حالة الكنزبية إلى حالة الوجود، مرتبطا بالعبء. فكلّ ما يخلق من  
" كي وملكوتي الذي به ( ) " .

معنى اسم الله الكريم، في زمن الرؤيا، حيث يرى ا - الكريم، من خلال الكثرة المتجلية، في عالمي  
الملك والملكوت، ومملكتي الإنسان والعالم. وقد دلّ فعل الرؤيا المضارع " المتكرّر على فعالية الرؤيا  
ودورها في استعادة الواحد من خلال الكثرة المذكورة.

ولكن فعل رؤية الكثرة أو الصور المتجلية في ما بعد التكوين، من الأفعال التي يجب على الرائي  
تجاوزها للوصول إلى الواحد. مثلما تدلّ عليه المقطوعة التالية للسابقة، في قوله: " فطر إليّ، فإن لم  
تستطع، فاعبر إليّ يا ضعيف، فإن لم تستطع، فاصرخ إليّ يا غريق." (2) فيكون الزمن الآني، الدالة عليه  
: " طرّ أعبّر أصرخ "؛ هو زمن محاولة العبور إلى الماضي " .

وما نلاحظه أنّ حركة الأفعال الثلاثة تأخذ منحى السقوط من أعلى إلى أسفل. " طر "   
والطيران بين الأرض والسّماء. وإنّ الطيران للقلب، كما مرّ بنا من قبل في مبحث الحلاج. ثمّ إنّ الطيران  
. والفعل الثاني اعبر أقلّ ارتفاعا من الطيران؛ لأنّ العبور يتمّ عبر جسر

واصل بين ضفتي النهر. لسّماء، في ارتفاع أخفض من ارتفاع فعل  
الطيران. أما الفعل الثالث اصرخ، فهو يقع من العبد الذي يسقط في النهر، أو يسقط من على الجسر.  
وقد مثلّ النفرّي بالصور البيانية عن زمن الرؤيا - التي يتمّ فيها محاولة استعادة

ارة في الأمثلة الثلاثة؛ حيث شبه قلب العبد بالطائر في الاستعارة الأولى،  
وفعل عبور العبد إلى الحقّ، عبر الرؤيا، بفعل العبور عبر الجسر في الاستعارة الثانية.

فعل انخفاف العبد - بفعل الغرق في البحر.

في منطقتي . حيث تنبثق الأولى ما . الطيران على السرّ الصوفيّ

ع في القلب. للعبور عبر استعارة الجسر، يكون المعنى منبثقا بين الأرض

. أما الاستعارة الثالثة فإنّ المعنى يتجذّر في الأرض، في النهر كعنصر أرضي. وبالتالي يقع الرهان على الاستعارة الأولى - استعارة الطيران - للعبور نحو الحق، أو لنقل لتحقيق استدارة الزمن الحاضر، إلى - تربط عناصر سماوية وأرضية، على اعتبار أنّ الطيران يتحقّق بين الأرض والسّماء. يحقّق القلب - الطيران، وتجليه استعارة الطاء

استعارة الغرق في النهر الخفاف العبد بكثرة ما بعد التكوين. وتكوّن استعارة الغرق في النهر، من وبالتالي تسقط الصورة من منطقة البين بين، إلى الأرض - : يسقط العبد من الرؤيا عبر فعالية الاستعارة، إلى السّماع عبر استعارة الغرق الأرضية. : من فعالية الشهود إلى إمكانية السّماع، أو من فعالية الصورة إلى مادية الصوت.

"مَا بَعْدَ كُنْ"، إلى مقام "مَا قَبْلَ كُنْ". - زمن الرؤيا، إلى الماضي زمن الكينونة . العبور إلى الحقّ : " فِي مَ بِي لِي لِي " : فِي عِ ي، لَمْ فِي مَ فِي نِي اه ولى. (1)

في الصورة - البرزخية في زمن الرؤيا، للكينونة مع الحق. وبالتالي الاستدارة من الآن إلى الماضي، من زمن ما بعد كن إلى زمن ما قبل كن؛ بل من زمن المجاز إلى زمن اللامجاز أو اللاصورة. ومادامت الإقامة في حضرة الحق - التي يلحّ عليها المقطع الأخير - معني ردّ الصورة لي علم الحقّ السابق لكلّ صورة أي ردها إلى أصلها - .

الرجبة في الاستدارة، للوصول إلى الحق، لتلقي مفردة الكرّ في قوله: "وتلك هي كرتك الأولى".

فمسمى العبد للتطابق بين زمن الرؤيا الحاضر، وزمن الكينونة الماضي؛ يفتح الزمان على أبعاد . فيغدو التطابق بين الماضي والحاضر، هو الوجه الآخر لقدرة العبد على استعادة الكينونة في ظلّ الحقّ- . لتطابق يعني الخروج من كلّ صور المجاز التي توفرها الرؤيا للعبور إلى الحقّ. وبالتالي سقوط الصورة أو محوها، يعني استشراف الزمن المطلق غير المقيد بالمكان والصورة.

على الاضطراب، بين الرغبة في استعادة الماضي، وبين حاجز الصورة والمكان اللذين يخضع لهما زمن الرؤيا. جلياً في التآرجح بين زمن ما قبل التكوين وما بعده، في المقطع السابق.

أولاً: : " وأوقفني من قبل ( ) وقال لي " . ثانياً:

" ... " . ثالثاً: زمن الرؤيا ومحاولة العبور إلى : " ..... " . رابعاً: (وقم في مقامك... كرتك الأولى). فاللحظات الخطائية الأربعة غير متسلسلة أنطولوجياً من حيث الحدوث، وإن بدت خطايا متسلسلة. فهي في صعود ونزول، إذ مثلت اللحظة الأولى

قوت من لحظة التكوين إلى الغيبة. ثمّ مثلت اللحظة الثالثة عبوراً للعودة إلى ما قبل التكوين. اللحظة الرابعة تذكيراً بعجز العبد عن الوصول إلى العلم السابق لكلّ صورة، وبالتالي بقى الزمن معلّقاً في وُ هذا التآرجح الأنطولوجي بالاشتغال الأنطوزماني الرؤيا النفرية.

## 6- التوحيد وإمكان الكينونة:

وردت في نصوص النفرية: "المواقف والمخاطبات" " الشذرات" " المناجيات" وصفية عن العلم، وأخرى سردية توظف الأفكار والمفاهيم النظرية. ويعتبر الموقف الثامن، موقف الوقفة من أهمّ المواقف الواصفة لماهية العلم والمعرفة والوقفة. وقد ارتبطت المقاطع الواصفة بموضوع الكينونة مع أم الرؤيا؟

قدرة هذه السبل في تحصيل معنى الكينونة في التوحيد، هـ . أهداف إلى

الصيغ ذات الأبواب المعرفية في علاقتها بالتوحيد في تجرد : . :

. وبالتالي . الامتحان والاختبار كل صيغ الكينونة التي

تقترحها التجربة الكتابية للنفري، من مواقف ومخاطبات وشعر ومناجيات ونصوص واصفة.

المراتب الثلاثة متصلة ومنفصلة عن بعضها البعض، كقوله: " وقال لي: الم في ق /

/ ف حر. " (1) وقد ذهب عفيف الدين التلمساني إلى

"معناه أن العالم

غيره وهم أهل التقليد الصرف، وكلهم يأخذ عن الغير ويعبد ربا غائبا، هو في رقّ العبودية له على قدر

" (2) لا يحصل العالم ( ) لأنه يستند إلى أوهام القياس العقلي مثلما يفعل

الفلاسفة، أو إلى أقوال منقولة عن الغير . نتج هذا

. ولأنها لا تستند إلى مراتب الشهود، فهي تضيّع المعلوم ( ) .

يعتبر النفري كل مرتبة تالية هي روح لمرتبة سابقة، مثلما ورد في قوله: "

" (3) أدنى، هي جسد روحه هي المرتبة الأعلى

:

الرهان على الجسد، لإفناؤه في الروح صعودا، أو نزول الروح في الجسد نزولا. : رَوْحَنَةُ الْجَسَدِ

تَجَسِيدُ الْمُرُوحِنِ. وإنّ الروح من عالم الأنوار، والأجساد من عالم الظلمات، لهذا يتخذ الفناء في

نصوص النفري، شكل الاحتراق والإنارة في نفس الوقت. الاحتراق للجسد كقوله: "

المعرفة واحترقت المعرفة في الوقفة. " (4) فجسد العلم يحترق في المعرفة، وجسد المعرفة يحترق في الوقفة.

أيضا نور في قوله: " وقال لي: يُجِهُ . " (5)

. وتعني الشهود الجزئي أو مرتبة الإيمان، فيقول مثلا في هذه

: " وقال لي العالم يخبر عن الأمر والنهي وفيهما علمه، والعارف يخبر عن حقي وفيه معرفته،

1- الصوفية، المواقف، مراجعة وتقديم: سعيد الغانمي، ص68

2- عفيف الدين التلمساني، م. 135.

3- المواقف، 69.

4- 71.

5- 71.

والواقف يخبر عني وفي وقفته." (1)

تتلاق في نصوص النَّفَرِيِّ دورا رائدا في الانتقال من مرتبة إلى أخرى. فحقَّ الحقَّ يخالف تماما " ذلك لأنَّ العارف قد كان الحقَّ سمعه وبصره فهو يخبر عن حقّه تعالى وفي الحقَّ قال معرفته بمعنى أنَّ المعارف لا تكون إلاَّ إخبارات عن معاني أسمائه تعالى، وهي حقوق، ولا

"(2) ولكن الإخبار عن حقوق الحقَّ غير الإخبار عن الحقَّ؛ لأنَّ

عارف إلى الأسماء للتعريف بالمسمى " ، يحجب العارف بحدِّ التسمية : " العالم يرى علمه ولا يرى المعرفة، والعارف يرى المعرفة ولا يراي (...) " (3) نلاحظ " أسماءه " لم يستطع الحضور كلية إلى الحقَّ، رغم أنَّ حقَّ الحقَّ مشتق من الحقَّ.

لو تمعننا في نصوص النَّفَرِيِّ، نجده يفرق بين علمين:

والعلم الثاني هو العلم اللدني أو العلم الرباني، ينبع عن الحقَّ في مقام الوقفة. فيذكر مثلا في موقف الوقفة العلم الصادر عن الوقفة في قوله: " وقف كان علمه تلقاء نفسه، ومن لم يقف كان علمه عند غيره. " (4)

. ويذهب عفيف الدين التلمساني إلى أنَّ العلم النابع من الوقفة لم يأخذه العارف تقليدا -

(5)

- كما لم يأخذوه

الوقفة في أكثر من موقف، كقوله في " موقف بين يديه " : " العلم الذي ضده الجهل علم الحرف، والجهل الذي ضده العلم جهل الحرف، فاخرج من الحرف تعلم علما لا ضدَّ له وهو الرباني، وتجهل . وقال لي:

"(6)

- بخلاف العلم الأول

1- المواقف، مراجعة وتقديم: سعيد الغانمي، ص 72.

2- عفيف مساني، شرح مواقف النَّفَرِيِّ 143.

3- 71.

4- 67.

5- عفيف الدين التلمساني، 116.

6- 140.



الأول الذي ضده الجهل. ويقول عفيف الدين التلمساني أنّ الواقف بعد صحوه من سكرة الفناء في الشهود، يج (1) فالنفرّي ينحو نحو التجريد الأقصى.

لنفرّي اليقين في مواقفه بكثرة. ووظف "اليقين المكشوف" في موقف رؤيته وهو . كما وظف " اليقين الحق" المتعلق بالمعرفة الإلهية في موقف " اليقين الحق".

وظف " عين اليقين " في "موقف الإدراك" في قوله: " وقال لي: إذا استقررت في المعرفة كشفت لك عين اليقين بي، فشهدتني فغابت المعرفة وغبت عنك وعن حكم المعرفة (...)" (2) فيرتبط عين اليقين بمرتبة المعرفة. و يذكر في نص ال :  
:

"(3) وبالتالي يختلف الحق بين العلم والمعرفة، - - بين حقّ يشبه العلم للخلق . ويحصل اليقين ب

. يعني

:"

"(4) "تجتمع" "توقن" ظاهريا

. قد تظهر عناصر في

الحلاج في مرتبة الوقفة. في مرتبة الوقفة؛

. والأسماء والصفات . طلب الأسماء والصفات في الما

مشاهدة الذات الإلهية في الوقفة، في قوله: " دخل الواقف كل بيت فما وسعه، وشرب من كل مشرب ما روى، فأفضى إليّ وأنا قراره وعندي موقفه. " (5) فالبيت في شذرة نفرّي هو قلب الواقف الذي

يستضيف فيه الحقّ. رؤية الحقّ في قوله: " الوقفة باب الرؤية، فمن كان بها رأني ومن رأني

<sup>1</sup> - عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف نفرّي 128.

<sup>2</sup> - المواقف، مراجعة: سعيد الغانمي، ص 255.

<sup>3</sup> - تح: قاسم محمد عب 40.

<sup>4</sup> . 93

<sup>5</sup> - المواقف، مراجعة وتقديم: سعيد الغانمي، ص 67.

وقف، ومن لم يريني لم يقف." (1) تعتبر الرؤيا الوسيلة الفاعلة في الوقفة للحضور إلى الحقّ دون  
 المجازي إلى المستوى الحقيقي يعني .

إلى مستوى الفاعل الحقيقي - إلى مستوى الفاعل الحقيقي - . : تعني الرؤيا إلغاء المجازات الدالة على  
 الوساطة، بما فيه .

إلى نفي الوساطة، إلى

شذرات المواقف ه مجاورة حقّ إلى مستوى مجاورة الحقّ في  
 أكثر من نص. وتمثّل على مستوى المجاز المرسل بقوله :

"(2) فالواقف في الوقفة مجاور للحقّ، ودلّ المجاز المرسل "

" على المجاورة، والمعنى المقصود به هو القدرة الإلهية.

ثمّ انتقل إلى مستوى ، عبر نفي مجاز القدرة السابق في قوله: "جوارى، وأنا غير

(...)/ . " (3) تسعى إلى حرق حتى

علاقة المجاورة الناجمة عن الحضور إلى الحقّ، في قوله: " الوقفة جوارى، وأنا غير الجوار. " (4) يعني

الدخول في مشاهدة الحقّ وبلوغ الحقيقة. وإيا قدرة استثنائية بلوغ  
 الواقف الحقيقة والمعنى في تجربة الوقوف.

ويبدو أنّ نفي الوساطة المجازية، يعني الوقوف مع

: " الوقفة نوري الذي لا يجاوره الظلم./

" (5) ولكن نور الحقّ غير الحقّ، والصمود غير الصمد.

للذات الإلهية. والوصف غير الموصوف. فالوصف مجاز، والموصوف حقّ. ومن هنا تقع الوقفة في مأزق  
 وبالتالي تفعيل الرؤيا أو المشاهدة، من

1 - : سعيد الغانمي، 68.

2 - .70

3 - . .

4 - . .

5 - .71

لغيرها.

شذرة موحية في قوله: " وقال لي أخباري للعارفين، ووجهي للواقفين. " (1)

. وحتى وجه الحق هو مجاز مرسل عن حقيقة الحق. وبالتالي ينشأ المأزق الاستمولوجي،

في نصوص النَّفْرِيّ.

- في الوساطة المحازية.

- كما تقع دوماً في حدّ الوساطة. يعني الاحتراق

الأخير . وقد ورد في الخبر عن الرسول ص قوله: " إنَّ لله سبعين ألف حجاب من نور

وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلق " (2)

. لهذا لاستمداد من هذا النور الحارق المنير.

نصوص النَّفْرِيّ بدت واقعة في فتنة المحاز، ولو كان مجاز النور.

الحلاج اختبر خبرة تجاوز المستوى المحازي، عبر تجربة القتل

حرقا التي تعرض لها. أما النَّفْرِيّ، فبقي في مستوى الكتابة عن التجربة، لا معاشتها. :

توى المعرفة إلى مستوى الكينونة. عالقا في شبكة المعرفة المحازية.

رر في المخاطبات تحذير العبد من التعلق بما سوى الله، وهـ بالسوى.

" كما مرّ بنا في مطلع المبحث. وما عدا الله شرك في مستوى التوحيد.

مخاط 2" يظهر أن الله اصطفى عبده لتكون عبوديته للذات لا لغيرها. :

لنفسى، فإن أردت أن يعلم بك سواي فقد أشركت بي، وإذا سمعت من سواي فقد أشركت بي، أنا ربك

منه، لتعلم أن لا مقام لك في

دونه، إنما مقامك رؤيته، وإنما إفرادك حضرته. " (3) الشّد في المخاطبة السابقة في:

ستماع ومحادثة غير الله. وبالتالي يكون

1- الأعمال الصوفية، المواقف، مراجعة وتقديم: سعيد الغانمي، 73.

2- " 393 : محي الدين بن عربي، الرسائل،

عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تح: هامش 4 189.

3- الأعمال الصوفية، المخاطبات : سعيد الغانمي، 191.

## "المخاطبة 34"

عبر محاولة اللغة الواصفة تجاوز شراكة السوى في

المعنى. صوّرت اللغة الواصفة استراتيجية محو السوى - الشّد

. كلما في فيها عنصر من السّ في جملة الشرط جانب حقاني في جملة جواب الشّد .

: " يا عبد اصحبي إليّ تصل إليّ. / يا عبد الحاجة لساني عندك فخاطبني به أسمع وأجب. /

/ يا عبد اكفني عينك أكفك قلبك. / يا عبد اكفني رجلك أكفك

/ يا عبد اكفني نومك أكفك يقظتك. / يا عبد اكفني شهوتك أكفك حاجتك. /

رأيتني فالسوى كلّ ذنب. / وإذا لم ترني فالسوى كلّ حسنة (...). بلاؤك هو البلاء، إن رأيتني

فالشرك من ورائك، وإن لم ترني فالحجبة من ورائك." (1)

تتوجّه من الخارج إلى الداخل، محمولة بفعل الفناء المتكرّر في فعل الأمر " بني "

به العبد نتيجة حاجة نفسية معيّنة، فإنّ الله يأمر عبده أن يوجّه حاجته إلى الله.

وبالتالي يعوّض الحاجة النفسية بالحاجة الربانية. " اكفني " دور ملغ للحاجة

النفسية، ومحوّل في الآن نفسه للحاجة إلى ربانية، وفق حركة من الخارج إلى الداخل.

الاختيار، أي التسليم للحقّ في كلّ فعل، ( ) ، وبالتالي تنش

البصيرة القلبية بقدرة الله. الفناء عن رؤية فعل الرجلين أثناء الحركة، تتولّى

. يصل إلى إلغاء شهوة النفس، من نكاح ومأكل ومشرب وسطوة.

وبالتالي يتولى الحقّ حاجة الواقف كلبية.

الحقّ في كلّ أحواله وحالاته؛ فإنّ ما سوى الله كلّ ذنب، لأنّه يصرف عن الله.

. والذنب يحاسب عليه. وبالتالي السوى بلاء العبد، إذ يصرفه عن الحقّ، ويعلّقه بشهوة النفس.

- للدخول في الالهية.

يبدو النفري مغاليا في قضية الشرك؛ إذ يعتبر التعلّق بكلّ ما سوى الله . فلا يتعلّق الأمر بأسماء

الله الحسنى فقط، بل الأسماء جزء من صور السوى التي تمثل شركا.

يجمع النَّفْرِي بين نصوص واصفة للتوحيد، مثلما تناولنا بعضها، ونصوص أخرى تشغل معاني . ومن بين النصوص الجامعة بين التنظيري والتطبيقي، "موقف الوجدانية" . يعرف فيه الوجدانية بما يحجبها لا بما يكشفها، وكل ما يتعلق به الواقف في موقف الوجدانية هو : " أوقفني في الوجدانية وقال لي: أظهرت كلَّ يحجب عني ولا يدل عليّ، فحظَّ كلَّ إنسان من الحجة كحظّه من التعلّق. / وقال لي: ذكري أخصَّ ما أظهرت وذكري . / وقال لي: إذا بدوت لم تر من هذا كلّ . " (1) فكلَّ تعلّق بمتعلّقات الله، هو حجاب عن ذكر الله بأسمائه وصفاته أو بتلاوة القرآن، فالذكر مرادف من . هو استحضار للمذكور من خلال كلامه وأسمائه، إلاَّ أنه حسب الموقف .

وى شرك كما مرَّ بنا في المخاطبات المدروسة آنفا .

يشارك النَّفْرِي مع الحلاج في اعتبار التوحيد غير قابل للوصف . وتشهد عدّة نصوص من المواقف والمخاطبات . إذ يعتبر في هذا النص المركزي من المواقف أنه عاد إلى حا البقاء بعد الفناء في التوحيد . ويكتب مواقفه في مقام البقاء بعد الفناء في التوحيد . أما في حالة الفناء، : " وقال لي: قل لهم رجعت إليكم، فقلت أوقفني، ومن قبل أن أرجع ما كان لي من قول لأنّه أراني التوحيد فكنت به لا أعرف فناء ولا بقاء، وأسمعي التوحيد ولم أعرف استماعه، وردّني بعد هذا كلّ كما كنت فرأيت في الردّ صحيفة فأنا اقرأها عليكم. " (2)

النص : الواقف الفاني وعيه بذاته وإحساسه بالموجودات، لأنّ أناه لم تكن فانية ولم تكن باقية، بل بينهما، أي في موقع خارج الضدين . خارج الضدين إلى السيرورة الخيالية للأشياء قبل إحالتها إلى علامات لغوية . وفي هذا المقام يفقد الواقف قدرته على الاستماع في قو " وأسمعي التوحيد ولم أعرف استماعه " " لأنّ للطبع قهرا تقصده العادة فينبغي له أن لا يألف ما يقتضيه الطبع أصلا، وقد رأينا من هؤلاء قوما انصرفوا من عنده على بينة منه

: سعيد الغانمي، ص 130

-1 الأعمال الصوفية، المواقف

-2 . 129

ثم ودّعهم وما ناداهم فألفوا الطبع باستمرار العادة فتولّد صمم من ذلك فنودوا نداء الاختص  
 (...)»<sup>(1)</sup>

كما يمكن تفسير عدم الاستماع بفقدان الوعي والإحساس بإنيته، وبالتالي فقدان القدرة على الاستماع

وردت في نصوص النّفريّ مقاطع سردية، تصور العجز اللاحق بكلّ نص، يحاول القبض على معنى  
 . ومن بين النصوص الجامعة للتنظيريّ والتطبيقيّ، "موقف الوجدانية".

"موقف الوجدانية" في نصوص النّفريّ، ومقطع التوحيد السابق نموذج على ذلك،

من عالم الذكر (الشهادة) إلى عوالم الغيب. ويكشف كلّ ترق عن عالم من العوالم الغيبية، من عالم  
 العرش إلى لسان العوالم الثبتية.

مقطعا سرديا عن لسان التوحيد الذي تسبّح به هذه العوالم الثبتية. "وقال لي اسمع لسان العوالم  
 الثبتية في المبديات المعنوية، إذا هي تقول الله الله. / وقال لي لا يسمعها من هو فيها أو في الشواهد التي  
 . / وقال لي مقالها ثبت وإذا بدوت عليه فني المقال هي هي في الثبت وهي البادي في البادي وهذه  
 ." (2) فالمقطع يصوّر لسان العوالم الثبتية.

تلقى الواقف - المتلقي للكلام الإلهيّ في المواقف - الأمر بالاستماع إلى لسان هذه العوالم

" اسمع". وتمّ التحيين المباشر لجواب فعل السماع في المقطع الموالي "

إذا معنى المفاجأة، من هول المقال المسموع، وهو تسييح العوالم الثبتية باسم الله. مما يدل أن لسان هذه  
 الأعيان هو التوحيد، وأنها منقادة بالقوة إلى جمعية الله. " مقالها ثبت " يعني هو

" " مما يوحي بالتطابق المطبق لهوية هذه العوالم الثبتية. ثمّ ينتقل إلى

تصوير خروج هذه العوالم الثبتية إلى الخارج، بالاسم الإلهي " "، فتظهر في صور الأسماء والصفات.

وهذا البدو هو صورة عن الأصل، وحققتها مجاز عن الأصل، ولسانها مجاز عن لسان العوالم الثبتية.

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي، الرسائل، تقدم: محمود محمود الغراب، ص 434 - 435.

<sup>2</sup> - .131

إن زمن الكينونة الأصلية هو زمن الأعيان الثابتة؛ حيث كانت كلّ الموجودات تقديرات في العلم الإلهي. وفي هذا الزمن كما يدل عليه المقطع السابق تمّ سماع كلّ الأعيان الثابتة مجتمع في مقال التسييح لله؛ أي مقام ردّ الكثرة إلى الوحدة.

. " سمّ " .  
على تحيين فوريّ للأمر بسماع مقال التسييح في جملة " . " سمّ " .

وظيفة أنطولوجوية، يستعيد من خلاله الواقف مقال التسييح في المقطع السابق وزمن الكينونة داخل النفس الرحمانيّ. وإنّ هذا السّماع ذو علاقة بالنصّ القرآنيّ الذي يثبت مخاطبة الله خلقه في مرحلة الأعيان .

بعد دراستي بواب الاتصال بالحقّ في نصوص النّفريّ، إلى أنّ اللّغة لواقفة تقع في مأزق إبستمولوجيّ، يتمثّل في اندفاعها إلى التعبير عن معنى الكينونة مع الرب، من خلال محاكاة تجربة الكينونة مع الحقّ، أو خبرة الكينونة في ظلّ التوحيد.

الواقفة في اختبار مدى قدرة أدواتها وطرائقها اللّغوية والبلاغية التعبير عن المقام الأنطولوجيّ.  
: وصف الكينونة مع الحقّ دون دخل لما سواه في الوصف. : تقع اللّغة الواقفة في امتحان

، - - ، وبالتالي انبثاق نور الحقّ والحقيقة والمعنى. وقد توصلنا إلى أنّ اللّغة الواقفة تقع دوماً في شرك الشراكة، أو الشّرك بتعبير النّف . وبالتالي تخفق أدواتها المعرفية في توصيف الكينونة في التوحيد باللّغة الحقيقية للتوحيد.

وقد لجأت اللّغة الواقفة إلى تصوير العجز عن توصيف الكينونة في التوحيد، من خلال موقف . فقد كشف الموقف مأزق اللّغة الواقفة وعجزها، عندما تتحدث من مقام الاسم

" "

من خلال تحليلنا لصيغ استعادة الرب في تجربة النّفريّ، إلى أنّ كلّ صيغ استعادة نداء الربّ التي شغلها النّفريّ في نصوصه، فشلت في استعادة ذكرى النّداء، وعجزت عن تحقيق الكينونة في . وبالتالي بقي معنى كينونة الصوفيّ وحقيقته مرجّان.

فتأسيس الكينونة من داخل الشعر أبانت أن ما يبقى من ذكرى الكينونة في التوحيد يعجز الشعر

"وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ" على الشعر العمودي فتح المعنى القرآني

على عوالم الشعر. ح عدة . لهذا الانفتاح: للمعنى القرآني

من خلال الشعر؟ ماد كما هو سائر في نصوص التفسير؟ وقد توصلنا إلى

أن الآية القرآنية تبلغ عن عجز الشعر العمودي عن استعادة ذكرى الله.

الرب من خلال نصوص التسييح، عن عجز مقالات التسييح عن الإتيان بما

بلاغة الحيرة والتقليب هي الحاكمة في نصوص التسييح.

اشتغلت المحازات في نصوص الاستعادة أنطوبلاغيا؛ إذ كشفت عن تعليق الإحالة بين الفاعل المح

- الله؛ عندما يحاول المناجي الارتقاء من المقام الأنطولوجي المحازي - رؤية الواحد في

-، إلى مقام التوحيد - رؤية الواحد-



## المبحث الثالث: بلاغة تجليات الرب في تجربة الحب الأكبرية

يعتبر ابن عربي أكثر إنتاجية مقارنة بالحلاج والنفري، فكتبه تقدّر بالمئات. كما أنه يعتبر مرحلة متأخرة من التصوف الإسلامي وله الفضل في إنتاج منظومة مفهوماتية، استلهمت من سابقه أمثال النفري والحلاج واختلفت معهم في عدة جوانب. فاخترنا الاستعانة بابن عربي في التنظير من خلال أبرز . أما في الدراسة

: " ترجمان الأشواق" " ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق"

" الصراط المستقيم في الردّ على أسئلة الحكيم، ورد في الجزء  
أسئلة الحكيم الترمذي التي أوردها في كتابه "ختم الأولياء".

ت أجوبة ابن عربي 49 إلى الصفحة 162.

ولم يكن اختياري التطبيق على ثلاث مؤلفات :

1- يمثل شعر ترجمان الأشواق لابن عربي استعادة لنداء الرب، من خلال التجلي في مرتبة اسمه الجميل. ولأنّ الربّ حسب ابن عربي يتجلى حسب المضاف إليه، فإنني رجّح "ترجمان الأشواق" استعادة لنداء الربّ من خلال تجلّي جماله الأزليّ في محبوبة ابن عربيّ، النظّ . " ترجمان " ذو علاقة بمفهوم الحب عند ابن عربي من جهة

. فتمكّنا هذه النصوص بتتبع شكل الاستعادة، وكيف

يؤسّس اسمه الجميل، عبر طاقة الحب، لمعنى الكون بأسره. وكيف تنفتح هذه التجربة على أبعاد كونية. ولأنّ النداء يرتبط بالأمر في من سورة الأعراف التي ذكرها أنفا؛ فإنّ هذه النصوص تمكّنا من معرفة شكل الاستعادة للسؤال الإلهيّ " أأست ربكم"

2- تتخذ أشعار الاستعادة في ترجمان الأشواق، شكل قصيدة الغزل المعروفة، مع عدم مراعاة الترتيب

: لوقوف على الأطلال، وصف الرحلة. إذ تتجلى بعض

: الحادي، الهادي، الناقية، الطلل، المسار، أنسام الطبيعة؛ ويظهر النداء متوجّها لهذه العناصر مثلما

هو معهود في الشعر العربيّ " .... ويقصد في

ظاهر النداء تبليغ رسالة إلى المحبوبة، أو التنفيس عن كرب العشق عبر مخاطبة أنسام الطبيعة، على عادة . ولكن المقصود من هذا النداء الترميز إلى الملا الأعلى كما يصرّح بذلك ابن عربي .

3- " ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق " لأنه يقدم لنا نموذجاً للنصوص الشارحة

. فلقد كتب ابن عربي هذا الشرح تحت ضغط

: " وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدر الحبشي، والولد

إسماعيل بن سودكير سألاني في ذلك وهو أهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ يتستر لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين. فشرعت في شرح ذلك (...) "<sup>(1)</sup>

نتج عن السلطة ومنتوج لها. وقد لاحظت من خلال قراءتي الأولية للشرح أن ابن عربي ألغى تماماً

إلى كل الإشارات النصية إلى المحبوبة لي معان إلهية ومناسبات

: .

4- ي في ظاهر النص؛ فإنه يستعيد

حضوره بشكل موارب، من خلال عنصر جديد، أو بنية جديدة، ويشترك هذا العنصر الجديد مع القديم

المكبوت في التشابه مثلما وضّحنا في الفصل النظري. ضف إلى ذلك فإن النص الشارح الكابت

المكبوت، يشتغل بجد ذاته ضد الرغبة السلطوية. تنكشف نقاط من داخل النص الشارح، تعمل

ضد الافتراضات التي يُن عنها النص الشارح. وتمثل هذه النقاط سقطات وزلاً

( ابن عربي )، وتقف على طرف النقيض مما يقوله المؤلف. كشف عن هذه العناصر التي

تشتغل ضد افتراضات النص المعلنة.

5- لمجزء من الفتوحات المكية، فإنني اختر لأنه نموذج

. ويسمح

ذلك بمعرفة كيفية إنتاج المعنى في نص الولاية؟ وكيف تتوزع ملكية الحق والحقيقة في نص الولاية؟

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، كتاب ذخائر الأعلام، شرح ترجمان الأشواق، تح: سبحان أحمد مروة، دار الانتشار العربي، المجلد السابع، 1، بيروت - 2006 24.



. لتكون ربوبيته ظاهرة، في جميع المراتب. (1) التربية من الظاهر إلى الباطن.

العناصر المذكورة في نص ابن عربي إلى كل مراتب التَّ

. ولا تتم التربية حسب ابن عربي بالنزول فقط من الباطن إلى الظاهر

الظاهر إلى الباطن. يربي الظاهر - بقبول أحكام الأسماء الإلهية الغ . أما الباطن فيربي

بكشف أحكام الأسماء الإلهية الغيبية (2). خذ التربية صورة الفعل من الما وصورة القب

يتلقى التربية.

ربط عنصر التربية بعنصر آخر مجاور لموضوع الربوبية في فكر ابن عربي. فيرى

ابن عربي أن ما يوجد في الكون ( ) وما يوجد في الأ الأعيان، يخرج إلى الوجود

( ) ناتج من عملية التَّ

. وكلُّ ماهو م يم ذكري ويتصف بالفعل. و م ير أنثوي ويتصف بالانفعال.

والفاعل ي ل ييض (3).

في نكاح : + ( ) =

إلخ...

على ذلك بمثال الاستدلال الفلسفي: تعتبر المقدمة الصغرى أبا والمقدمة الكبرى أما، وتعتبر النتيجة هي

ما يخطر . ويظهر تأثير ابن عربي بفكرة

( ) (المسيح) وروح القد ( جبريل). يخضع

للتربية. ويتولى الأب التربية. بي ف \* عنه الشيخ أو

الولي. وتقع التربية على العبد في مقام تجلّي الربوبية، أو على المرید في مقام التي

1 - محي الدين بن عربي، كتاب المعرفة 289.

2 - 249.

3 - نزهة براضة، الأوثثة في فكر ابن عربي، ط1، دار الساقى، بيروت- 2008 29.

\* يرى المتصوفة أن الشيخ ينوب عن الحق في إرشاد المریدين إلى طريق الله. ونفس الأمر بالنسبة للولي الذي تطابق أفعاله وأقواله أفعال وأقوال الرب، لأنه تحقّق بمرتبة الكمال الإنساني الجامعة لكل مراتب الإنسان.

من شيخه. " يبي ابنه، " فكذلك المعاني الإلهية، إذا كانت معقولة لهم، حتى يتصور طلبها لها، فتقبل التربية (...)"<sup>(1)</sup> وتتم التربية بالتجلي والمشاهدة.

( الم ا ) + العنصر الأ ( الم ا ) :  
 = ( الص ) : جد ( وصف الربوبية ) + ا ( ) =  
 الصورة الم ( درس التربية وابن في نفس الوقت).

بالعودة إلى المثال الوارد في الفقرة السابقة عن علاقة التربية في نصوص ابن عربي، نجد أن الأبناء ( الأعيان الثابتة، الأسماء والصفات، الأرواح، الأجسام)، يمارسون فعل التربية، وبالتالي يتجلى عبرهم وصف الربوبية، ويخضعون في نفس الوقت للتربية أو العبودية. الحق التربية للأعيان \*  
 طريق الأسماء والصفات. الأسماء والصفات وصف

مع أن الأعيان الثابتة توجد في مرتبة وجودية قبل الأسماء والصفات.  
 الماهيات والأحكام للأسماء والصفات في علم الله السابق . وبالتالي توجد  
 لأسماء والصفات قبلا في الأعيان. ويفترض - - أن يكون وصف الربوبية للأعيان لا  
 للأسماء. لكن الربوبية تتعلق بإظهار الأحكام والماهيات في الكون، وبالتالي نقلها من الغيب إلى الظهور،  
 مما يعني إظهار ربوبية الحق. وبالتالي للأسماء والصفات ربوبية على الأعيان،  
 فإن الأعلى في الرتبة الوجودية يرثي الأدنى منه في الرتبة.

الأعيان الموجودة في مرحلة الأحادية تربي الأرواح التي تنتمي إلى مرحلة التعيينات الخلقية.  
 ذات وصف الربوبية. رواح فذات وصف العبودية. والمرجح أن المقصود من ربوبية الأعيان على  
 الأرواح، هو معنى الربوبية الذي أشهد الرب فيه أبناء آدم، وهم في مرحلة الأعيان الثابتة. وبالتالي شهدوا  
 ربوبيته وعبوديتهم، فكان إقرارهم تربية لهم في مرحلة الأعيان الثابتة.

ستنتج أن الربوبية والعبودية قد تجتمعان في ن كل  
 موجود رب بحكم مرتبته الوجودية، وابن بحك

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، الأعلام، شرح ترجمان الأشواق، تح: سحبان أحمد مروة، 124.

\* تمثل الأعيان الثابتة الماهيات والأحكام للأسماء والصفات في علم الله السابق لوجود المعلومات.

( ) بالسؤال إلى الغني ( ) .  
 النفري وصف الرب المتَّ نحو عبده باللطف، ومنه اسمه اللطيف. وفي حركة الإقبال  
 إلى العبد منة .  
 بل نحو الرب خضوعاً واستعطافاً .  
 تنقل إلى العنصر المتعلق

" فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ " في الحديث القدسي تعادل مرحلة الكينونة في الذِّ

الرحماني، وتكشف عن ارتباط المعرفة والحب في هذه المرحلة.

بم .

نداء الرب، تنكشف عدة تقاطعات. مخاطبة ذرية آدم في مرحلة العماء أو النفس الرحماني،  
 في ظهر آدم. حيث كانت الذرية في مستوى الإمكان مخزنة في العلم الإلهي. ثمَّ المخاطبة  
 تندفع عبر النفس إلى الوجود. محلّ السَّماع والمشاهدة.

2- النظام كشرط نفسي وأنطولوجي لاستعادة الرب:

وردت في " ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق" وظيفة

ام، محبوبة ابن عربي. ويسعفني "شرح ذخائر الأعلاق" في فهم تجربة الحب لابن عربي

عند ابن عربي في أكثر من قصيدة . يقول ابن عربي:

" بِبِي بِمُ تِي خَمَّ / لِي

/ ة

"(1)

/

من عجائب المقطوعة السابقة، أن ابن عربي يوظف اسم النِّام بمعنى الاجتماع ، باشتقاق

" " : بمعنى قَ

. نظام " يقصد به تألف الكلمات والمعاني في نَ ابن عربي،

وفق إيجاءات المحبوبة الذِّ . ويسعفنا الشرح الآتي : " إنها أوقفني

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، ط3، دار صادر، بيروت - 2003 127.

حصولها على معرفة ذاتي بذاتي لربي ولذاتي. فجمعتني عليّ بربي فانتظم شملي بنظمها. فهي عربية بي منّي وعجماء فيما عرفتني من ربي (...)» (1) - محبوبة الشاعر - لحاضر الذي يجمع

المنكشف ضمن هذا العنصر -

عربيّ اللسان وأعجميّ المعنى. ويدلّ الأعجميّ في هذا السياق على المعنى الغامض. فكيف السبيل إلى رفع العُ ؟ : كيف السبيل إلى إعراب النّظم؟

هـ

" يعني عن معرفته وعن نفسه بمشاهدته، لأنّ العلم بالشيء وشهوده لا

يجمعان." (2)

مجتمعة مع الرب وغائبة عن نفسها

الحاضر في نفس . الأمر الذي يعني أنّ النظام ترتقي إلى مقام

. وبالتالي تكون استعادة الرب، في تجربة ابن عربي، عن طريق حب

. وهو ما يحيل إلى الآية الكريمة في سورة الأعراف 172 من سورة الأعراف التي مهدت بها

س محلّ مشاهدة الرب. ثمّ إنّ نسيان العارف لنفسه في المشاهدة، قد

دّة تعني " (3) المشاهد

. وبالتالي يعزّز افتراض أنّ الوضعية

: إلى وضعية مشاهدة للكينونة داخل س الرحماني

ث . يجتمع العارف بالرب.

. فمن أيّ مرتبة اسمية حدث التجلّي؟

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، تح: سبحان أحمد مروة، المجلد السابع، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت - 2006 192.

<sup>2</sup> . . .

<sup>3</sup> - القشيري، الرسالة القشيرية، 3، دار صادر، بيروت - 2008 38.

معنى الرب يكون حسب المضاف إليه. وأن الربوبية تربي العبد في جميع المراتب

. ويكمن الاختلاف في معنى الإقبال بين .

وفي الإقبال ميل. وهو ما تؤكد تجربة الحب عند ابن عربي.

إشارات نصية كثيرة، توصل إلى أن تجلّي الرب في صورة النظام، من خلال وصفه الجميل واسمه

الحكيم. فأما التجلّي من خلال وصفه الجميل، فيفصل ابن عربي في عناصر الجمال والحُ

: " بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيّد النظر، وتزيّن المحاضر والمحاضر، وتخيّر المناظر، تسمى

(...) (1)"

المقطوعة جمعت النظام كلّ عناصر الجمال، من حـ

أما بالنسبة لاسمه الحكيم فقد تميّزت النظام إلى جانب الجمال الجسديّ، بالحـ

وقد :

نطق خرس قس بن ساعدة، وإن أكرمت خنس معن بن زائدة، وإن وقت قصر السموأل خطاه،

وأغرى ورأى بظهر الغر وامتطاه. (2) فاجتمع في خطاها -

إيجاز غير مخلّ، وإطباب غير ممل، ووضوح المعنى. ضف إليها

ات التي أدلى بها ابن عربي، ف وصف الحكمة بوصف الجمال. وتعني الحكمة

حسب ابن عربي " م لا يتعدى بالشيء قدره ولا منزلته (3) معنى

حيث خلق الأشياء وقدر منازلها وعلاقاتها ومآلاتها بمقادير مضبوطة. فكان كلّ شيء بمقدار، لا يزيد ولا

ينقص. ولأنّ الحكمة سارية في جميع الأشياء حسب ابن عربي (4) "ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا

ثيرا وما يذكر إلاّ أولوا الألباب" (269)؛ فإنّ النظام قد اتّصفت بالحكمة في فـ

1- محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، 8.

2- . . .

3- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية : 3 1، دار صادر، بيروت- 2004 269.

4- . . .



تَلَفَ اللَّفْظَ بِمَا يَنَاسِبُ الْمَعْنَى وَيَكْشِفُهُ بِمَقْدَارٍ.

يقسم الحكيم الترمذي الحكمة إلى عليا ناجمة عن علم بالله، وحكمة من العلم بأموره وتدييره  
(1) : باطنة متعلقة بالعلم الإلهي وظاهرة متعلقة بخلقه.

يصفها ابن عربي في مقدمة ديوانه: " من العابدات العالمات السايحات الزاهدات، شيخة الحرمين، وتربية  
(...)"<sup>(2)</sup>؛ فإن حكمتها إلهية، ناجمة عن علمها بالله.

تفيض حكمة قولاً وعملاً، ولما جمعت ابن عربي بذاته وربّه؛  
ما كشف حقيقة الكائن المخفية وجلالها بأوضح إجلاء.<sup>(3)</sup> مة تعني حسن تقدير الأمور

ووضعها في منازلها المناسبة لها؛ فإنها تجسّدت في جمال الذ

يحقق التناغم وا ؛ أي في حكمة ملموسة ظاهرة. تجلّت في

وفي حكمة روحانية وإلهية باطنية.

إذن بحكمتها وجمالها حقيقة الكائن المخفية.

يتحقّق فيه الاجتماع والطمأنينة، يعني أنّ عناصر التركيب موحودة بمقدار، أو بتناسب.

وبالتالي يح الاجتماع .

. فيرتبط الجمال بالحسّ، كما يرتبط بحكمة في الباطن. وإنّ ارتباط جمال

الجسد بجمال الرب من جهة، وبالْحكمة الإلهية من جهة أخرى، يفتح الجمال المحسوس على المعاني

. وهو ما حقّقه النظام بجماله .

جمال النظام على المعاني الروحانية إحلالاً

. يعتبر لتضاييف والتجاور من سمات الإشارة؛ مثلما يكشفه قول ابن عربي: " ولم أزل فيما

<sup>1</sup> - الحكيم الترمذي، ختم الأولياء، تح : أحمد عبد الرحيم السايح، و توفيق علي وهبة، ط2 -

2003 " 74.

<sup>2</sup> - محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، ص 8.

<sup>3</sup> - محمد الشيخ، نقد الحدائث في فكر هايدغ 662.

نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإله

خير لنا من الأولى، ولعلمها، رضي الله عنها، بما أشير، ولا ينبعثك مثل خبير (...)»<sup>(1)</sup>

ولأن لكل اسم نصيباً من اسمه حسب ابن عربي<sup>(2)</sup> فإنّ محبوبه ابن عربي معنى في جمع

في انتظام عناصر جسدها، وانتظام قولها ومعناه. ابنة اسمها

لم يكن ابن عربي أول من ربط بين الجمال والحكمة. فقد سبقه إلى ذلك الحكيم الترمذي

في ابن عربي، وأشاد به هذا الأخير في أكثر من مؤلف. فالترمذي، وتأثراً\*، اعتبر الجمال من

أهم المقاصد الباطنية التي تضي الجمال على الضروريات والحاجيات في الشريعة الإسلامية. "

علم المقاصد في أصله، شعور بالتلذذ، عند إدراك الأسرار والعلل، الثاوية في كتاب الله المشهود ( )

( )»<sup>(3)</sup> هذه اللذة المنبعثة من جم في تشريعات

المستفادة من هذه الضروريات والح

عربي نظام والحب الإلهي. ربط ابن عربي بين جمال المحبوبة وحكمتها

الإلهي

أعاد الترمذي الاعتبار للتحسينات الباطنية، فجعلها جنباً إلى جنب مع الضروريات

بين المهمش في مقاصد

(4)

أنواع العلوم"

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، ص9.

<sup>2</sup> - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، 3 98

\* يرى أنّ صفة الجميل أهم صفة إلهية.

<sup>3</sup> - خالد زهرين تجليات البرهان وحقائق العرفان مقارنة للكشف عن علاقة اللغة بالقلب والعقل عند الحكيم الترمذي، ط1 كتيبة العصرية، بيروت-

2009 175.

<sup>4</sup> - 176.

(1) وهي الأفكار ذاتها التي يستعيدها ابن عربي في تجربته الحبيبة في ترجمان الأشواق. ويطورها في أجزاء الفتوحا .

والطريف أن المشتقات الأخرى المشتركة في المبنى مع الت : الح ن : الح ن ، ان، الح ن تدور كلها في فلك نظرية الجمال عند الترمذي وابن عربي.

أن الجمال معنى ذاتي لله فإنه موجود في كل تجلياته (...)"<sup>2</sup> ختبه في هذه الدراسة.

### 3- الاشتغال الأنطوبلاغي لصور الحسن:

يتكرر ح ن الوجه عبر كل الأبيات الشعرية لديوان ترجمان الأشواق ، عبر صورتين، عبر علاقةتي المشاهدة والمحاوره. وقد ورد مجاز الح ن في عدة مقامات نصية، تمتاز بعلاقة تراتبية وبوظائف جمالية وأنطولوجية كما ستجليه التحليلات المختلفة لمجازات الحسن في مقامات المعنى.

أحال النص الشعري إلى محبوبة الشاعر باستخدام الاستعارة تارة والمجاز المرسل تارة أ . الح ن : " بل / كل يج (3)

يد إلى المحبوبة النظام، وهما مجازان مرسلان علاقتهم . الح ن : " / ر (4) حيث أحالت الثنايا العر إلى المحبوبة الذ .

النص الشعري المحبوبة بوصف الحسناء في قوله: " اء ة / ر ظ (5) عبر الاستعارة في قوله : " لي / ميئ

(6) عبر صورة الظبية التي تجتمع مع المحبوبة في وصف الجمال.

<sup>1</sup> . 179

<sup>2</sup> محمد يوسف مسروحين، الوجود والزمان في الخطاب الصوفي، ص450.

<sup>3</sup> محي الدين بن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح: سبحان أحمد مروة، 140.

<sup>4</sup> . 135

<sup>5</sup> . 245

<sup>6</sup> . 77

فحتى وإن ألغى شرح الديوان كلّ المدلولات التي تحيل إلى

أو صورة تشبيهية؛ وذلك تحت ضغط السّلطة الفقهية؛ إلاّ أننا لا نطمئن إلى هذا الإلغاء وإلى الشرح  
ن عربي. فصلّ في الفصل الثالث كيف أنّ شرحه يشتغل ضدّه.

تتضايّف المعاني التي تتضايّف المعاني الروحانية والمناسب

. فمثلا تشير الحسناء إلى مقام تجلّات الإلهية،

من وصفها الجميل كما ذهب إلى ذلك ابن عربي في شرحه<sup>(1)</sup> ويشير بالثنايا الغرّ إلى مقام العزّة، مقام

<sup>(2)</sup> ويكرّر ابن عربي في شرحه للأبيات التي وردت فيها متعلقات المحبوبة، بأنّه يشير بها

إلى مقام من المقامات الإلهية أو منزّلات الدوال لصالح المدلولات، وجعل

الدوال مجرد إحالات إلى مدلولات أهمّ وأسبق في الوجود والحضور.

تأسيس المعنى بصورة مخالفة، استنادا إلى إشارات نصّية في شرحه، تخدم التضايّف بين

المعنى الإلهي وبين الصورة التي تجسّد بها المعنى، سواء أكان مجازا مرسلا أو تشبيها ك

إليه النصّ المركزيّ الذي تدور حوله كلّ معاني الديوان وكذا النصّ الشارح،

في البداية عن الوظيفة الأنطولوجية والشعرية للمحبوبة النظام.

الأنطولوجي والبلاغيّ في ديوان ترجمان وضحّه في تحليلنا الآتي.

الحُسن في ديوان "ترجمان الأشواق" إلى مقام الإحسان، مادامت متعلّقات المحبوبة تمثل سفرا ي

فتاة الحسناء، مح

ج

/

:"

"(3)

/

خ

ي الذاتي، حيث باللذة. وفي قوله "تُنَاجِي الشُّمُوسَ وَتُنَاجِي البُدُورَا"

شبه الذات الإلهية بالشمس فقد أشار بها إلى

مقام التجلّي الذاتي، حيث يشاهد الحق بذاته ي من اسمه النور.

<sup>1</sup> . 245

<sup>2</sup> . 135

<sup>3</sup> . 105

" العبد إن لم يكن الحقّ سمعه فمن المحال أن يطيق فهم كلام الله، وإن لن يكن الحقّ لسان العبد عند النجوى فمن المحال أن تكون نجواه صادقة الصدق الذي ينبغي أن يخاطب به الله (...)"<sup>(1)</sup>

في الصورة ا " تناغي البدورا "

والمناغاة تكون للطيور، والطيور لها رمزية السرّ الصوفيّ، لأنّها تطير بين السماء والأرض. والبدر يضيئ في " وسماه أيضا بدرا، لكوها

مرآة لمن تجلى فيها، وهو من باب ظهور الحقّ في الخلق وبالعكس أيضا."<sup>(2)</sup>

يعني خلال صورتي الشمس والبدر. أرجح انبثاق معنى

التي يقع فيها التحلي الذاتي.

بصورة المعاني الذاتية النازلة.

. ومقام الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه<sup>(3)</sup>

الاشتباه، فأنت تراه في نفس الوقت. الرؤية لذات في تثبيت الصورة

. ولا يكون ذلك سوى في مستوى الخيالي، " فهو ما يعكس الرغبة في الصورة التي تحملها الذات

ذات عن نفسها في التجلّي لذاتي السابق في استعاري الشمس والبدر."<sup>(4)</sup>

وترمز ان لدى كلّ العرفاء إلى

ستنتج أن الحن هو ح ي الذاتي. ستنتج أن

ل الخيالي. وتكون فيها الذات في حالة اشتباه، أشبه ما تكون

بحلم ا . وبالتالي يتشابك الجمالي - - - الخيالي بالجمالي.

أسّ التجربة العرفانية لدى ابن عربي.

يمكن الذات الصوفية من إقامة حوار مع الملائ الأعلى، ومن تخفيف الرهبة التي تثيرها الأحكام الشرعية

عن طريق الرغبة التي يضيفها الجمال البشريّ في مناغاة الجمال الأزليّ. ويحدث ذلك في البرزخ.

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي 3 57.

<sup>2</sup> - محي الدين بن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، تح: سبحان أحمد مروة، 160.

<sup>3</sup> - محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، العظمة ومراتب علوم الوهب ومنازل الفهوانية ورسائل أخرى، تح: الانتشار العربي، بيروت - 2001 157.

<sup>4</sup> - ...الخيالي 27.

يسمح لنا البيت الـ

في ذاتي، وكذا الآثار المصاحبة للمشاهدة في مقام

في الذاتي.

يخاطب الشاعر ذاتا من داخل الخطاب، يحيل عليها بضمير المفرد المخاطب في قوله " لو كـ

... " يخلق . يسمح له بالتجرّ

. ويصرّح للمخاطب . - نجزم أنّها محبوبة

- يورث . ناجمة . في الذاتي عربي يلغي كما قل

الإحالة إلى المحبوبة تماما، ويحيل مباشرة إلى الذات الإلهية. أثق في هذا التفسير، لأسباب سبق

إلى النظام إلى الذات الإلهية في نفس الوقت .

: فهوم الهوى عند ابن عربي، وثانيا مفهوم اللذة، وثالثا تفسير الصورتين المتجليتين في البيت الثاني

في قوله " .

فأما الهوى فيفسره ابن عربي في الفتوى : " في معرفة الجوع المطلوب، بالاعتماد على المعنى

" الذي يعني سقط. ويكون السقوط من عل، ومحلّ السقوط هو القلب. مما يعني

أنّ الهوى ظهور من الغيب إلى الشهادة<sup>(1)</sup> وبالتالي يـ عنى التجلي الذاتي من حضرة الذات إلى أسفل،

. فهل يعني في في الحسي؟

في البيت الموالي يتحدث الشاعر عن الصورة المتجدّ

النبى محمد " شبه الرؤية في الآخرة بالشمس،

وجعل المناغاة للشمس إفصاح وإيضاح وبيان في الحديث، لأنه نهار. " (2) " الله كما تـ .

وبالتالي يرتقي المقطع إلى مستوى ما يسميه ابن عربي بالرؤى . هذا المعنى ماني

1- محي الدين بن عربي، 3 389.

2- محي الدين بن عربي، في شرح ترجمان الأشواق، ص106.

\* يفرّق ابن عربي بين نوعين من الرؤيا: الرؤيا الشيطانية والرؤيا الصحيحة. فأما الشيطانية ناجمة عن الانحرافات النفسية وفساد الهيئة. أما الرؤيا الصحيحة فهي إلهامات إلهية تلقى للصلحون والأولياء. وتحدث كلا الرؤيتين بواسطة الخيال. أما الرؤيا الصحيحة فبالخيال المقيد في عالم المثال .

. أما الرؤيا الكاذبة فتحدث بالخيال المزيف الناجم عن ذهن فاسد. : فكوك في أسرار مسندات حكم الفصوص، ص50-53.

اللطف في صورة الفتاة العربية. العلة للفتاة إلى مستوى روحاني لطيف.

"

ويشبهه في الحب الروحاني، وما منّا إلاّ له مقام معلوم (...)»<sup>(1)</sup> ر رؤيتها،  
الصورة المتجدّ . حيث أنّ صورة التجلّي وسطى بين النور الخالص،

- الذات الإلهية، ونور المحلّ جسد المحبوبة المشع.

من قبل إلى أنّ الصورة الثانية- - تحدث في البرزخ، وهي أدنى درجة من

الأولى- - التي هي تجل ذات ، يحدث . كشف أو منام.

يحدث . والمعاني الروحية المتنزلة.

البدر عنصرا سماويا، والمناغاة تكون للطير، والطير يخلق بين السماء والأرض، ويرمز إلى السرّ الصوفي؛  
لها مثل الطير . فلا هي نور خالص، ولا هي ظلمة حالكة.

لنقل بمصطلحات ابن عربي:

ما يسميه ابن عربي بلطف المشاهدة الخيالية، أو عالم المثال الذي يـ ن فيه الجسديّ ويجسّد فيه  
ن. : يـ ف الروحانيّ، ويـ ف الكثيف. فيلتقي بهما الحب في البرزخ. "

محبوبه وهو الاتّصال به في خياله فيشاهده متّصلا به اتّصال لطف ألطف منه في عينه في الوجود  
(...)»<sup>(2)</sup> بصور متخيّلة عن محبوباتهم

الصور المتخيّلة . فأشاحوا وجوههم عن محبوباتهم في الواقع. وتمثل على

"لئلا يحجبه كثافة المحسوس منها"

عرّف الحكيم الترمذيّ الرّؤيا بقوله: " والرّؤيا عبارة عن إدراكات لروح النائم، تأتيها بغير الحواس الخمس المعروفة، عند إبطال هذه الحواس بالنوم، وطريق هذه الحواس هو ما يعبر عنه بالبصيرة، التي هي قوة للقلب منورة بنور القدس، منكشف حجابها بهداية الحق، " .

الترمذيّ، ختم الأولياء، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، توفيق علي وهبة، ط2 - 2013 68.

فالرّؤيا الصحيحة ليست أضغاث أحلام ناجمة عن اللاوعي الفردي ومكبوتاته كما هو الأمر في الحلم عند . بل هي محتويات صحيحة. أي تعابير حقيقية وليست مجازية. لهذا الرّؤيا الصادقة لا تعبير لها. .

. وما هو مجاز بالنسبة لقارئ نص الرّؤيا، فهو حقيقة بالنسبة . وبالتالي وجب توظيف مفاهيم نفسية خاصة لقراءة الرّؤى عندما ترد في

. لأنّ مفاهيم فرويد النفسية عن الأحلام قد تكون قاصرة عن فهم الرّؤى الصحيحة.

1- محي الدين بن عربي 388 3

2- . 390-391.

عن لطف هذه المشاهدة الخيالية (...)»<sup>(1)</sup> ولكن أغلب المحبين ينصرفون إلى الحسّ لغلبة الكثيف عليهم مقارنة باللطيف.

يقول الدكتور أحمد الصديقي في كتابه " إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي "

للكثيف المطلق ولا للطيف المطلق، " . وماهو لطيف

من جهة ماهو كثيف. فاللطيف يكون لطيفا، بالنسبة إلى ماهو أسفله وكثيفا بالنسبة إلى ماهو أعلاه. " (2) ربط التعريف بعنصر التربية كما طرحه ابن عربي. فكما أنّ التربية متعلّقة

بالمرتبة الأنطولوجية التي تصدر منها، فالأعلى يربي الأدنى والعكس صحيح؛ فكذلك التربية سارية حتى في مسألة . ظهور الربوبية، مما هو أعلى ومما هو أدنى أيضا.

الصوفي. بقضية النكاح الساريّ في المراتب الوجودية حسب

ابن عربي. فالصورة المتحلّية بفعالية الخيال، هي ناجمة عن نكاح بين المعنى الروحانيّ (ماليّ

للذات في المثال السابق) والمعنى ( ) . وينتج عن

( ) (الأدنى) . - في ا -

( الجمال الأزليّ للذات) بالجمال الحسيّ المملّف للحسنة، محبوبة

. في حكا إلى تأويل الصورتين البيانية :

- وردت استعارة الشمس دالة على الذات الإلهية بجامع

في شرح ابن عربي عن رؤية ا .

- تجلّت صورة الشمس في مقام التكليم، وهو مقام محمديّ لأنّ النبيّ محمد هو من كَلَّمَ الله بعد وص

إلى سدره المنتهى، بعد معراجة الجسديّ.

- في الصورة الاستعارية الثانية " تجلّت الصورة من منطقة وسطى، البرزخ

لأنّ النبيّ موسى هو من كَلَّمَ ال من خلال تجليّ الله في النار وفي شجرة

بجبل الطور.

1-

2- أحمد الصديقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي 506.



- التجلي للحسنة المتجلية بدورها في الرؤيا لل .

ة الحسناء الواقعة في منطقة وسطى

الذاتي للذات، وبين الظلمة الخالكة لله

صورة الشمس المشعة في السماء وصورة الهيكل الترابي

مزدوجة في قوله " تُنَاغِي البُدُورَا " فلقد شبه محل الحسناء الذي تتجلى فيه الصورة

بالطير المحلق بين السماء والأرض. " أشبهت الطير بهذا، وذلك أنها متولدة بين الظلمة والنور، فهي

مترجحة، فكأنها برزخ بين العالمين النوراني والظلماني." (1)

الطير يرمز إلى السر في الفكر الصوفي، انطلاقاً من كون الطيور تسبح الله وتعبد.

التسبيح إلا من عرف منطق الطير كسليمان عليه السلام. هذه اللغة ( )

كلغة الإنسان بل هي لغة الحال كما يقول المستشرق الألماني ريتز (2)

- يقول ابن عربي عن السر " يطلق فيقال سر العلم بإزاء حقيقة العالم به، وسر الحال بإزاء معرفة

"(3) وقد اجتمعت الأسرار الثلاثة في التجلي الجمالي

( ) هو سر الشاعر في نفس الوقت، وسر الشاعر يبرز بعدما

يصفى القلب من كدوراته، ويتخلى الصوفي عن نفسه. وبالتالي يشاهد ذاته خارجة عن أناه، مثلما دلت

عليه صيغة المفرد المخاطب في البيتين. فصورة الحسناء في البرزخ، هي - - الذات الشاعرة في

نفس الوقت، لكنها بعدما تحولت إلى وجدان أنثوي؛ و " لا يبصر لنفسه في كشفه الصوري وحاله ذكرا

ولا أنه رجل أصلا بل أنوثة محضة ويحمل من ذلك النكاح ويولد..."(4)

من عملية النكاح بين الذات المفردة المخ ( ) والمعنى الرباني.

<sup>1</sup>- محي الدين بن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، تح: سبحان أحمد مروة، 120.

<sup>2</sup>- : فريد الدين العطار، منطق الطير، ترجمة وتقديم: بديع محمد جمعة، ط1 - 2013 41.

<sup>3</sup>- محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، كتاب اصطلاح الصوفية، تقديم: محمود محمود الغراب، ص533.

<sup>4</sup>- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، 3 223.

- تمثل صورة البدر حقيقة التجلي الجمالي الذاتي.

البرزخ هو مكان ولادة الاستعارة.

الإلهي

برزخ فاصل والجامع في نفس

بين صورة الحق المتمثلة في استعارة الشمس، وبين صورة الابن الناجمة عن نكاح المعنى الرباني

( المتجلي في صورة الشمس، وبين المحل الإنسي المتلقي للمعنى.

#### 4- كينونة المعرفة بين الميل والعدل في فكر ابن عربي:

أورد ابن عربي في رسائله والفتوحات المكية نصوصاً نظيرية، عن العلم والمعرفة والرؤيا. وقد فصل في

الحديث عن الأهمية الاستمولوجية للخيال مقارنة

المسائل<sup>1</sup> حيث ناقش قضية وج

. كما أورد في الباب التاسع والتسعون ومائتان من رسائله مراتب المعرفة المتعل

من العلم إلى العين إلى الحق. وتقترب الأبواب الثلاثة من أبواب الحقيقة عند الحلاج.

مدى إمكانية التطابق بين كينونة المعرفة، والخطاب الأكبر عنها.

استمد ابن عربي المصطلحات الثلاثة " علمُ اليقين، عينُ اليقين، حقُّ اليقين "

(1) فيستدل بقوله تعالى " (99) : " (114) " (51).

مقام شريف بين العلم والطمأنينة.

(2) في قوله تعالى: " (260) .

فالطمأنينة تتعلم وتكتسب، لهذا كان اليقين درجات (.

\* كتاب المسائل من أهم الرسائل التي فصلت في قضايا وجودية واستمولوجية عند ابن عربي، للمزيد من التفصيلات: محي الدين بن عربي، رسائل

ابن عربي، " : محمود محمود الغراب، ط1، دار صادر، بيروت - 1997 390 إلى ص 413.

1- محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، تح: 4 53.

2- . 46.

يخالف ابن عربي آراء من

لنفس البشرية عند الألم والعذاب أو عند طلبها لمطلوب لم يتحقق بعد؛ لأنه مهما آمن العبد بإرادة  
"

لا يخرج عن حقيقته إذ خروج الـ عن حقيقته محال (...) (1)

البشرية، حتى وإن كانت مؤمنة بتحقيق الطلب. والنقطة الثانية أن ابن عربي لا يربط اليقين بالجانب الإلهي فقط. بل يعتبر اليقين صفة شمولية، ترتبط بكل ما يؤمن الإنسان أنه يحقق له مطلوبه. "إنما يقع آلاف بماذا يتعلق اليقين، فاليقين صفة شمول وليست من خصوص طريق الله التي فيها السعادة إلاّ بحكم متيقن ما (...) (2)" ونفهم من كلام ابن عربي أن للبوذي يقينه، وللمسلم يقينه وللملحد يقينه.

ثم يبرز ابن عربي المسوغ المعرفي لإضافة العلم والعين والحق إلى اليقين، ردا على من يعارضون الإضافة لاحتواء العناصر الثلاثة على وصف اليقين؛ فيقول: "

(في مقام)

الواحد لا يضاف إلى نفسه،

الكثرة حتى يصح وجودها، ومن لم يفرق بين اليقين والعلم، ويقول: " . وقد ورد في كتاب الله مضافا، احتاج إلى طلب في ذلك. تصح له به الإضافة ليؤمن بما جاء من عند الله فقال: يكون المعنى واحدا ويبدل عليه لفظان مختلفان." (3)

ثم يفصل معنى المراتب اليقينية من خلال إنجاز ثنائيات ضدية، مع ما يسميه ابن عربي القطع مع . فيمكن أن نصيغ ثنائيات تقابلية بهذا الشكل: **عِلْمُ الْيَقِينِ / عِلْمُ الْقَطْعِ عَيْنُ الْيَقِينِ / عَيْنُ الْقَطْعِ حَقُّ الْيَقِينِ / حَقِيقَةُ الْيَقِينِ**.

يفرق ابن عربي بين القطع في علم وعين، وبين علم اليقين وعين اليقين، بقوله: "عينك إذا لم : وعلمك إذا لم يغلط فمن علم اليقين،

1 - محي الدين بن عربي 3 240.

2 - . . .

3 - محي الدين بن عربي رسائل ابن عربي، تح:

"(1) يقصد ابن عربي

على الحسّ والعقل في الربط بين عالم الشهادة وعالم الغيب، " ثم إن المعرفة بالله ابتداء علم وغايتها

" (...) "(2) وهو ما أعطاه الدليل

"(3) وهذه القطعية من سمات علم الشريعة التي تحكم بالأوامر والنواهي

القطعية، في قولهم " .

وكل علماء المذاهب المنحدرة منها ضمن القطع مع مرتبة العلم الأولى، علم اليقين. "

بصيرتك إلى العقل فتجد براهينه واعتماداته في اقتناء علومه التي تقطع بها مبنية على ما نأخذ من الحسّ

. وانظر ما في الحسّ من الغلطات بحيث ربما إن تتبعتها لم تثق بما تراه. "(4)

والعقل يعجزان عن فحص الظواهر الكشفية، مثل نطق الجمادات التي نقلت عن الرسول الكريم "

بشاهد الحسّ ونحن نعلم قطعاً أن "(5)

لذي يجعل علم الشريعة والفلسفة بعيدين عن ساحة اليقين الربانيّ.

. إذ يقدم في "نص علم اليقين"

لي ما يتعلق بعلم الشريعة أو الفلسفة. "

علما يقينا لا تدخله شبهة أن في العالم بيتا يسمى " " " " .

الجهل بهذا، ولا أن يدخله شبهة، ولا يقدح في دليله دخل. . فأضيف إلى اليقين؛

، أن لله بيتا يسمى الكعبة، بقريّة تسمى مكة، تحج الناس إليه في كلّ سنة، ويطوفون

"(6) . ورد في الخبر النبويّ. ثمّ

1 - . 30

2 - محي الدين بن عربي، ، تقدم محمود محمود الغراب، ص 60.

3 - محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي تح: 4 74.

4 - . 48 - 49.

5 - . 49.

6 - . 74.

هذه

يُحجَّ إلَّ

— ثبوتوه في أركان الإسلام الخمسة.

في هذا السياق،

الحقيقة عند الحلاج مع دلالة العلم عند النفرى، ومع دلالة علم اليقين عند ابن عربي. يشرح ابن عربي درجات اليقين، تكملة لمثال الكعبة السابق، فيقول: " ثم شوهده هذا البيت عند

(...) " (1) سمح — — بمعرفة كينونة الكعبة في ظاهرها، من حيث ما تلقيه إلى العين

من مظهر، وهي كينونة حسية، تعرف في القرب، بما تسمح به الرؤية الحسية. " حصل في النفس برؤيته ما لم يكن عندها قبل رؤيته ذوقا. " (2) الذوق أولى مراتب الأحوال. وبالتالي تشترك درجة عين . حيث أنه تم معرفة الشيء في القرب في كلا المثالين،

الفرش بالاقتراب منه، وأحوالها

يعتبر الدكتور أحمد الصادقي دائرة الإيمان عند ابن عربي؛ "

الأخير يضيق بفكره ويتسع بنوره. وهذا النور هو الذي يقبل ما يقوله الكشف والإيمان. بفكره يقيم وهذا السلب نفسه يشهد به الإيمان، لكن الإيمان يثبت ما لا قدرة للعقل بفكره أن يثبته، وإنما يحيله. " <sup>3</sup> وما يحيل عليه العقل دائرة ضيقة، مقارنة بسعة دائرة الإيمان.

فق ابن عربي مع الحلاج في تسمية "المعرفة" ويختلف في أهميتها. فبينما يفرغ نص الحلاج المعرفة من مدلولها، أي ينحو نحو التنزيه المطلق للحق، عن . إذ يعتبر ابن عربي

من يعرف عن طريق التشبيه، نسبة إلى قول الرسول ص : " اُعْبُدُ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ "

: " ( ) (11).

من جهة التشريف، ثم التنزيه في قوله تعالى " ما مَنَّكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ " )

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي تح: 4 74.

<sup>2</sup> - 74.

<sup>3</sup> - أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 249.

(75) فلا يقصد اليد التي هي مثل يد الإنسان؛ بل هي مجاز

موجودتان في خلق الإنسان<sup>(1)</sup> وبالتالي وجب توجه الإنسان إلى معرفة الله، من خلال النسبتين معا. ويسمي ابن عربي التوجه إلى إحدى النسبتين بالميل، وكل ميل هو انحراف.

والكلامية حسب ابن عربي منحرفة إلى أحد الأجنح " فإما أن يكون انحرافهم إليه أو إليهم، فإن كان إليه تعالى فقد غابوا عنهم والمطلوب منهم حضورهم بهم له، وإن كان الانحراف إليهم فقد غابوا (..) (2) \* فمالوا إلى التنزيه المطلق، والبعض

إلى ال . بعض البعض الآخر.

في تحليله لمرتبتي المعرفة والعلم في فكر ابن عربي يستنتج الدكتور محمد شوقي الزيد

ابن عربي أعلى في المرتبة الوجودية " فيرتبط العلم عموماً بالألوهية، بينما ترتبط المعرفة بشكل ( ) بعيداً عن أي حقيقة مجسدة.

ترتبط المعرفة بمقام التفرقة الذي يخص تعدد الأسماء الإلهية وارتباطها بالخلق." (3)

يعتبر الميل إلى نسبة من النسب - - عن طريق الحق بالنسبة لابن عربي.

الأصل في النشأة الكونية كما يقول ابن عربي.

المعتبرة التي " في استقامة حاصلة،

منكوسة، واستقامة الحيوان أن تكون حركته أفقية، وإن لم يكن كذلك لم ينتفع بواحد منهما إذ لا قوة له (...)" (4)

بل حتى الح

. لا تخص

بل تتعلق حتى بحركات الفكر والحس والخيال والمعرفة.

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي 3 7.

<sup>2</sup> . . . .

\* انتقد ابن عربي الفرق المكتفية بالتشبيه كالأشاعرة وكذا الفرق المكتفية بالتنزيه كالمعتزلة، وللوقوف عند حجج هذه الفرق وطريقة ابن عربي في نقضها : : ساعد خميسي، المسافر العائد، ط1 2010 67-115.

<sup>3</sup> - محمد شوقي الزين، " - التأويل عند ابن عربي وبعض الكتاب القدامى " : سامية بن عكوش، مجلة فصول، ع86/85، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ربيع صيف، ديسمبر، 2013 71.

<sup>4</sup> - محي الدين بن عربي 3 253.

: "فَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ

مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا" (112) : " فَاسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتَ" )

(112). ويجد العارفون صعوبة في معرفة أمر الله وكذا الثبات عليه، " أي لا ترتفعوا عن أمره بما

تجدونه في نفوسكم من خلقكم على الصورة الإلهية فتقولوا:

هل وافق أمر الله إرادته فيهم أنهم يمثلون أمره أم يخالفونه (...)" (1)

عن الإرادة من خلال ما تتصوره من صورة حول ذاتها في علاقتها مع رها. تتوقف

إلى الصورة التي تتصورها.

حسب ابن عربي " ما يكون الإنسان فيه على بصيرة، أي كان، فإذا كان حكم المبتغى في النفس

. سواء حصل المتيقن أو لم يحصل في الوقت. " (2)

محلّ القلب، ع يقين بحصول المبتغى. مما يعني

الصورة التي أَرادها الحقّ في التجليّ.

الاستقامة في هذا المقام تعني اليقين.

إرادة الحقّ في مرتبة - - - خلال وصف الربوبية.

لليقين إذن هي تجليّ وصف الربوبية. وصورة التجليّ هي نكاح بين المعنى الربانيّ الفاعل والمحلّ المربوبيّ

. وتجتمع التربية بمعناه الأول الذي طرحناه مع معنى

. - الابن نتاج التربية والاستقامة على الوصف المناسب للحقّ.

ق ابن عربي مع الحلاج والنفريّ في مشاهدة الحقّ، من خلال تجليّ نوره عا

تابع تعريف حقّ اليقين في مثال الكعبة السّابق، : " ثمّ فتح الله عين بصيرته في كون ذلك البيت

مضافا إلى الله، مطافا به، مقصودا دون غيره من البيوت المضافة إلى الله.

الله لا بنظره واجتهاده. فكان بذلك حقّا يقينا مقرّرا عنده لا يتزلزل. " (3) نلاحظ في المثال أنّ وسيلة

فة في مقام حقّ اليقين، انتقلت من العين الحسيّة البصر، إلى عين البصيرة، المتعلقة بالقلب. "

1 - .255

2 - محي الدين بـ عربي، رسائل ابن عربي، تح:

3 - .75

العارفين لهم أعين في قلوبهم فتحتها لهم المعرفة يرون بها منك ما تجهله أنت من نفسك لأنه ليست لك (...)"(1) فإن من ارتقوا إلى مرتبة علم الله - في هذا المقام - تتسع مساحة رؤيتهم

الأنوار، لأن الله هو الذي يفتح لهم من علمه لرؤيته. ويجمع المتصوفة أن للقلب جنودا، هي البصر والبصيرة، فمنها أدوات في الأعضاء كاليد أو الحواس مثل:

(2)

يت في الحالة الثالثة هبة إلهية يشاهد الحاضر إلى الكعبة معنى "

في الارتقاء من الرؤية البصرية الحسية السابقة، إلى معرفة معنى الإضافة

. وتقع المشاهدة في القلب المبصر. ولأن القلب في مقام برزخي بين الحق

(3)

## 5- الاشتغال الأنطولوجي لآيات الشرك:

يختلف ابن عربي عن الحلاج والنفري في الإبقاء على الوساطة الخلقية في رؤية الحق. فبالنسبة إليه أتم

قال بالتشبيه والتنزيه للذات الإلهية. من عربي عدة أمثلة في الفتوحات

:"

."

كنت بصره الذي يبصر به " ويضحك بضحك الله، ويتبشش بتبشش الله، وينسى بنسيان الله يعني "(4) . يرتقي

" إلى مقام التحرك بأفعال الر . ويرى ابن عربي أن رؤية الحق

واعلم أن الشرف كله في الحسّ.

ربك علمك وعلم العالم . وأنتك صورته فلا بد أن تشاركه تعالى في هذا العلم فتعلمه من

"(5) ومادام المقام هو مقام الإحسان؛ فإنه يسمح بفهم نوع المعية التي يقصدها ابن عربي

1- محي الدين بن عربي، 3 223.

2- قاسم محمد عباس، هكذا تكلم الحلاج- 1 2009 184.

3

4- محي الدين بن عربي، 3 145.

5- محي الدين بن عربي، ابن عربي، تح: 4 223.



في مثاله السابق. فقد صحَّ عن رسول الله ص أنه قال لجبريل: "تراه" (1)

وتفيد كأنَّ الاشتباه، يعني تراه ولا تراه في نفس الوقت. وبالتالي يكون المشاهد في حالة لاوعي بما يراه . وحالة اللاوعي تحدث في مستوى الحلم أثناء النوم، أو حلم اليقظة، أو الرؤيا.

استعنا بمقولات التحليل النفسي اللاكاني، فإنَّ هذه الحالة تطابق سجل الخيالي.

يتفق ابن عربي مع الحلاج في استحالة معرفة العبد حقيقة التوحيد، حتى في مقام حقَّ اليقين.

خلال قراءة نصوص الاثنين، وجدت التوافق الشبه كلي في مسألة التوحيد بينهما.

على ابن عربي؛ فإنني أرجح اقتباس ابن عربي لفكر التوحيد .

في فهم هذه المسألة الأنطولوجية إلى كينونة اللغة العربية.

يستعيد ابن عربي مفهوم الشرك المرتبط بأيَّ ادعاء توحيد، في نصه "الصراط المستقيم في الرد على أسئلة

الحكيم". أعاد ابن عربي تأويل آيات الضلال من خلال إعطاء معنى جديد للضلال، وذلك بفهمه

من خلال المعنى الباطني للعمل، الذي يرتبط بمشاهدة

استند ابن عربي إلى المعاني العامة للكلمات، في تفسير الكثير من آيات ال .

(2)، وبالتالي ح معناها الشرعي المتداول المتعلق بالعلاقة مع الأهل، نحو

معنى باطني متعلق باسم الله، الرحمن. "هم يدلون أرحامهم على أصلهم وهو الرحمن ويرون في

آخذة فإنها شجنة من الرحمن فالعطاء منه والأخذ منه.

هؤلاء عن صلة الرحم بالمال لأن لا يد لهم مع غاية الإحسان في الشاهد والناس لا يشعرون." (3)

الرحم بالمال مع الأهل؛ فإنهم يوجهونها نحو الرحمن. وبالتالي يقطعون مع العلم الشرعي

في هذه المسألة.

وانطلاقاً من ربط الأعمال بالفاعل الحقيقي، الله؛ فإنَّ أفعال العباد ترتبط بما يشهدهم الحق من

. فإذا كانت الصلة قد انزاحت من الأهل إلى الرحمن؛ فإنَّ المفسدين المذكورين في القرآن

وا دنياهم لنيل جنتهم في الآخرة؛

1 . 145 .

2 - محي الدين بن عربي، إجابة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذي، تح: أحمد عبد الرحيم السايح، .258

3 . 259 .

(1)، في قوله تعالى: "

يوصل ويفسدون في الأرض" (82). ومنهم الضالون الذين تعلق ضلالهم بالحيرة المصاحبة للتجليات المختلفة في الصور، والمضلون نتيجة تنبيههم الناس إلى عظمة جلال الله وما يقتضيه من عدم التقييد فحار الناس في جلال الله، في قوله: " وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا." (الكهف، الآية 51)

يقدم ابن عربي ، تقلب معاني آيات الكفر رأساً على . من مشاهدة الحق في يات الكفر والضلال والرحمة.

نحو المعنى الظاهري الذي نص عليه الشرع في الوقت نفسه. يخصص

الباطني . أما العامة فلا يتوقف ابن عربي عن

التشديد على ضرورة تمسكها بما نص

ينحو ابن عربي نحو إعادة التأويل لكل الصفات المذمومة والموصوفين بها، من المكذبين والفجار والمشركين، يحول فيها الأوصاف المذمومة إلى محمودة انطلاقاً من رؤية باطنية. ويشرح ابن عربي هجته : " على هذا الأسلوب نأخذ كل صفة مذمومة على الإطلاق فنقيدها فتكون محمودة ونضع عليك اسماً منها كما يسمى صاحب إطلاقها فلتتبع الكتاب العزيز والسنة في ذلك واعمل بحسبها فإنه يعطيك النظر فيها من حيث ما وصف به الأشقياء ما لا يعطيك من حيث ما وصف به الأتقياء (...)" (2) يعتمد ابن عربي إذن

يقول بجرأة: "فإنه مثل هذا النظر ما فتح لأمة من الأمم وعصمت فيه إلا لهذه الأمة وأعظم صفة في". (3) وقد يوحى ظاهر القول بالزندقة مثلما ذهب إليه بعض الفقهاء وعلماء الشريعة.

نحاول أن نفهم الأسس التي يبنى عليها تأويل ابن عربي.

يعتبر باب الاشتقاق هو المدخل اللغوي الذي استطاع من خلاله ابن عربي والنفري

1 . . .

2 . 261 .

3 . . .

وقد سار ابن عربي على منوال النفرى في تأويل المسائل الدينية والأنطولوجية من فعل في آيات الشرك.

يستند ابن عربي إلى الاشتقاق اللغوي في تأويله : " إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ " (48) : " قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى " (110) فيقول عن الشرك بالله المقصود في الآية الأولى

الشراكة مع أسماء إلهية تشترك في العين مع الله، وتختلف في المعاني الدالة عليها، من رحمة ومغفرة ومودة. ويدلّل على ذلك من الآية الثانية التي تدلّ على الشراكة بين اسم الرحمن واسم الله وبقيّة الأسماء الحسنى. يشترك الرحمن والله في نفس المعنى الرحمن الله في المعنى، فهو الش . :  
: المبنى " " . تختلف في المعنى

وعلم التوحيد كما يفهمه ابن عربي. إذن حتى معنى المشركين يختلف بين العلمين، " وقعوا على الشركة في الأسماء الإلهية لأنها اشتركت في الدلالة على الذات وتميّزت بأعيانها بما تدلّ عليه من رحمة ومغفرة وانتقام وحياء وعلم وغير . " (1)

يعيد ابن عربي تأويل هذه المسائل الدينية والأنطولوجية، بالاستعانة باللّغة العربية وإمكاناتها

فوحدها اللّغة تكشف عن

فأشركها مع الرحمن ومع الأسماء الأخرى، في العين. وبالتالي

ابن عربي بالتأويل بعيدا حيث يعتبر أنّ الشقيّ الذي أشرك بالله، ولم يشركه بالأسماء الأخرى، أقلّ شركا ه مع الرحمن والأسماء الأخرى، في قوله: " وهذا الشريك الذي أثبتته الشقيّ لم يتوارد مع الله على أمر يقع فيه الاشتراك، فليس بمشرك على الحقيقة بخلاف السعيدة فإنه أشرك الاسم الرحمن بالله وبالأسماء كلّها في الدلالة على الذات فهو أقوى في الشرك من هذا فإنّ الأوّ . " (2) يشترك في القرآن الكريم في

-1 . . .

-2 . . .

بدعوى كاذبة والثاني أثبتته بدعوى صادقة: " غفر لهذا الـ

ولم يغفر لذلك المُ كذبه في دعواه فهذا أولى باسم المشرك من الآخر." (1)

استطاع ابن عربي بالاستناد إلى الاشتقاق اللغوي، إحياء معنى الشراكة الدال على الاشتراك بين اسم الله والأسماء الأخرى، من خلال دفع المعنى اللغوي إلى مرتبة المشاهدة . وبالتالي جم .

الأنطولوجوي

ولما كانت الحير

. وهو ما يعيدنا إلى مسألة مقارنة فكر ابن عربي بفكر دريدا التفكيكي.

أبجز أيان إدموند مقارنة بين دريدا وابن عربي، في كتابه "التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا" حول مسألة مسألة التوحيد، توصل فيه إلى أن مراوغة الحق تحذو حذو الاختلاف المرجئ للمعنى لدى دريدا (2) أي توصل إلى مشاهمة بين تجليات الحق في النص الأكبري، وبين المفهوم المفتاحي في التفكيك الدرديدي؛ ألا وهو الاختلاف المرجئ.

والأكبرية. إذ أن تجربة ابن عربي دينية في صميمها.

كلّ التمرّكات، بما فيه التمرّك الديني.

6- استعادة النصوص الصوفية: مطابقة أم اختلاف؟

يعتبر كتاب "التجليات"

. وأخرى تستثمر معاني التوحيد

. يصف ابن عربي في "كتاب التجليات"

تلميذه ابن سودكين الشروح الواردة، بعدما سمعها من ابن عربي؛ " (...)

على فكّ شفرة الصيغ المبنية على اللغز والإشارة، شرح يجمع بين ثيمتين تقومان في صميم المذهب الأكبري وهما:

-1

1، المركز القومي للترجمة، مصر، 2011، 76.

-2 أيان إدموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، تر:

(...) <sup>1</sup>

ونة الواحدة، في النصوص الواصفة

إمكان التطابق بين النص الأصلي للحلاج والنفري، والنص الجديد المنجج منهما .

في نص " تجلّي التوحيد".

في هذا المبحث؛ ف " التوحيد علم، ثمّ حال ثمّ علم، فالعلم الأوّل توحيد الدليل وهو توحيد العامة،

وأعني علماء الرسوم، وتوحيد الحال أن يكون الحقّ نعتك فيكون هو لا أنت في أنت: (...)

الثاني بعد الحال توحيد المشاهدة فترى الأشياء من حيث الوحدانية فلا ترى إلا الواحد (...)<sup>(2)</sup> وبالتالي

= : =

. ويختلف العلم الأول عن العلم الثاني، مثلما أبرزنا ذلك من =

قبل عند النفريّ وابن عربي. وفي نص " تجلّي لا يعلم التوحيد "

لأنّ في معرفة التوحيد هناك ثنوية " - " وهو ما ينقض التوحيد. ويفسّر هذه الاستحالة

: "كيف لك بمعرفة التوحيد وأنت ما صدرت عن الواحد من حيث وحدانيته وإنما صدرت عنه من

حيث نسبة ما، ومن كان أصل وجوده على هذا النحو من حيث هو ومن حيث موجدته فأنت له بذوق

التوحيد عن أن يعرفه غيره (...)"<sup>(3)</sup>

يبدو تجلّي التجلّي في نص " تجلّي التوحيد "

التوحيد، ومنه ينبع العلم الإلهي. حيث يفنى آخر حد من حدود الذات الموحّدة، ولا تبقى غير الذات

. فيكون هو الناظر والمنظور<sup>(4)</sup> أي أنّ مقام حقّ التوحيد يعني أن تتجاوز ذات الموحّد حدّ

تصير كينونة الموحّد " كينونة في الموت"، وليست مجرد كينونة متّجهة نحو الموت.

بي يتحدث من داخل تجربة التجلّي.

<sup>1</sup> - كلود عدّاس، ابن عربي سيرته وفكره 346-347.

<sup>2</sup> - محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، كتاب التحليلات، تقديم: محمود محود الغراب، ص 434.

<sup>3</sup> . 436

<sup>4</sup> . 439

تنكشف حجب الغيوب، وتنفسح المعارف أمام عيان الرائي. نة الصوفي كينونة في الموت، وليست مجرد كينونة مة نحو الموت. بل إن الموت في تجربة التجلي رديف الحياة وشرط لها. من الموت الاختياري كما يسميه المتصوفة، يمكن الصوفي عبر فعالية الرؤيا من الاتصال بعالم الغيب، والحضور إلى الموتى "

يختار ابن عربي قصصا خيالية، يستحضر من خلالها شخصيات صوفية، يجاورها حول فكرة التوحيد. واستحضر نص ابن عربي شخصيات خاضت قبله غمار تجربة التوحيد، وعرفت التوحيد من خلال عربي من جهته يؤكد أن "

(في حضرة حقيّة)، وأنه ليس عليه أن يضيف أو ينقص من المواضيع أو المقاصد التي يذكرها شيئا (...)"<sup>(1)</sup> والمرجح أن ابن عربي التقى بهؤلاء من خلال ما يسميه الرؤيا الصحيحة التي تحدث للصوفي أثناء النوم ي بالنبي محمد وسلّمه كتاب الفتوحات المكية. وسنعود بعد حين إلى تعريف الرؤيا وأنواعها ووظيفتها في نصوص الثلاثة.

رؤيا حاصلة من خلال الكشف أي في حالة أشبه بنوم اليقظة، يكون فيها الصوفي شبه . يرجح . مثلما ينشط في . ولكن الفرق أن الحلم كاذب، والرؤيا . وبالتالي يكون للرؤيا شكل ومحتوى، يشتغل مثله مثل الحلم، ضمن مبدأي التكثيف والإزاحة. أما التكثيف فذو طابع استعاري، يستطيع من خلاله شخص أشخاص . وأما الإزاحة فسيكون الشخص ممثلا عبر الظرف الذي عرفناه فيه، أو اللباس الذي ، أي ممثلا في الخ (2) لكن الفرق بين مجاز الحلم العادي ومجاز الرؤيا الصوفية، أنه حقيقة في نفس الوقت.

يستحضر ابن عربي شخصيات حقيقية، الجنيد والحلاج

في . فأورد مثلا في آخر مقطع عن النفّ "

<sup>1</sup> - 347 .

<sup>2</sup> - جاك لاكان، الخيالي، الرمز : 18.

" . فهي رؤيا خاطفة أثناء النوم، أو الكشف. وما يهمنا كيف صور ابن عربي فكرة التوحيد؟ وما

مآل المشاهد التصويرية؟

نلاحظ أنّ تتخذ المحاورّة كشكل سرديّ، يتخلّله السؤال والجواب،

والشخصية الرئيسية السائلة هي ابن عربي، والخصيية هي الشخصيات الصوفية المعروفة. وإذا استندنا إلى

تقسيمات ابن عربي للرؤيا إلى ثلاث أنواع: رؤيا من الله هي المبشّرات، ورؤيا من النفس يحدث بها الر

نفسه في اليقظة، ورؤيا من الشيطان، وهي المفزعة، يجزئك بها<sup>(1)</sup> وتكون الرؤيا الأولى في المنام أو في

الكشف (هـ بمنام) وتكون الرؤيا فيه صحيحة ويكون العلم فيها إلهيا. أما رؤيا النفس فوارداها

. أما الرؤيا الشيطانية فهي نتيجة بقاء الخواطر و رجح أنّ

تكون مقاطع التوحيد ناجمة عن الكشف الذي يشبه رؤيا الصالحين.

. صرح في نصوص التوحيد أنّه بلغ هذا الكمال في إحدى المحاورات للجنيّد: " لا تخف من

ترك مثلي بعده فما فقد، أنا النائب\* " (2) وليّ.

مقام الرسول محمد " . وبالتالي تعتبر

رؤيا الصحيحة.

تشارك كلّ النصوص السابقة في كونها تصوّر سيرورة عربية المعنى ببطئ، وهي تسير في بحر التوحيد

إلى أن تغرق، أو تتبعثر أو تختار في أيّ وجهة تواصل سيرها. ذلك ما انكشف من خلال كلّ القصص

يستعيد ابن عربي ذكرى الحلاج وال

الحلاج، وأسلوب الاقتباس النصي مع نص ال\*

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، تح: قاسم محمد عباس، ص 210.

\* النائب مفرد النّوب وفق التصور الأكبري هم الأفراد الأئمّاء، وأغلبهم الأولياء، الذين يكونون خداما للرسول الأربعة الذين لم يرسلوا بصورة ظاهرة، لكنّ وظيفتهم باطنية تحفظ الكون، وتنصرف في الافلا :

: محي الدين بن عربي 3 7-15.

<sup>2</sup> - محي الدين بن عربي، الرسائل، كتاب التجليات، تقدّم: محمد محمود غراب، ص 440.

\* ورد في مواقف النّفريّ التي حققها سعد الغامدي مع الأعمال الكاملة للنّفريّ، مقطعان بعنوان " موقف الثوب". وقد اقتبس ابن عربي مصطلحي " " " " من موقف " ، وكذا معنى اللّجة والساحل من موقف " ، ومعنى الثوب وإلقاؤه من موقف الثوب للنّفريّ.





توسّطت هذه اللّجة نسيّتي فنسيّت الأمد" فالشطح في قوله نسيّتي حيث

وفي حيث يصيران واحدا فيما يبدوان، حتى لا نفرّق بينهما، أي

. وإذ صارا واحدا، غرقا في بحر التوحيد. وبالتالي غرق معنى التوحيد

"، فالحيّاة هي عالم الشهادة أو الحسّ، والنشور

وما بينهما هو البرزخ، أو عالم الخيال الذي حدث فيه الكشف،

عالم ما بين الموت والحيّاة، النوم واليقظة.

في مقطع " تجلّي سريان التوحيد " يراجع ابن عربي، عبر المح

" الحقّ بخلاف ما يتصوّر ويتمثّل ويتخيّل (...)"<sup>(1)</sup>، أي أنّ ابن عربي

. ثمّ يقدّم سؤالين مفصّلين لذي النون وأتباعه: كيف يخلى الكون

عنه وقد كان ولا كون؟ كيف يكون عين الكون وقد كان ولا كون؟ ويفيد السؤالان التعجيز للردّ على

: " ليس هو عين ما تصوّر ولا يخلو ما تصوّر عنه (...)"<sup>(2)</sup>

وكون الحقّ هو الصورة من حيث المظهر؛ وليس الصورة في نفس الوقت من حيث العين؛ فإنّه يورث

الحيرة التي تحجب

في مقطع " تجلّي ثقل التوحيد" يصوّر ابن عربي حوارا بينه و بين الشبليّ، وموضوع المحاورّة:

. ويصطنع ابن عربي حوارا سريعا، في شكل سؤال وجواب، قصد الفصل في

. ابن عربيّ من افتراض: الخلافة تفرّق، بينما التوحيد يجمع.

تجلّى في نص العلامة : + . وبالتالي

السيطرة على أفعاله وحركات جسده، ف" حتى لو سئل عن التفرقة بين يده ورجله لم يدر (...)"<sup>(3)</sup>

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي، الرسائل، تقديم: محمود محمود غراب، ص 438.

<sup>2</sup> . . .

<sup>3</sup> . 436 .

وبالتالي ينعدم الانسجام والانتظام في الحركات بين أعضاء الجسد. : شتيت الجسد إلى أجزاء

جسد مجزأ. وهو ما يماثل حالة الطفل الذهاني الذي يعجز عن إقامة تعرف كلي لأجزاء جسده<sup>(1)</sup>

إلى جسد مجزأ في مستوى التوحيد. كتّف : " تجلّي ثقل التوحيد "

هذا التجزئ والتهشيم للجسد، رمزية الثقل المضاف إلى التوحيد.

ثُمَّ يهشمه.

ستنتج مما سبق أنّ مفهوم الربوبية في فكر ابن عربي يتخذ معنى الترية، على غرار الحلاج

. ولقد فصل ابن عربي في مفهوم الربوبية، في علاقته . فتوصلنا إلى أنّ ا

: الأب المرّي: الرب، المتلقي للترية:

معنى الربوبية. وقد تقاطعت فكرة الربوبية مع معنى التثليث في الفكر المسيحيّ.

كما توصلنا إلى أنّ تجلّي الرب في ديوان ترجمان الأشواق، من خلال صورة النظام، محبوبة الشاعر، تمّ

من خلال وصفه الجميل واسمه الحكيم.

- -

. أما بالنسبة لاسمه الحكيم فقد تميّزت النظام إلى جانب الجمال الجسديّ، بالحكمة وبلاغة

والأنطولوجي لاجتماع الشاعر الصوفي مع الرب.

يرتقي الحسن في ديوان " ترجمان الأشواق " إلى مقام الإحسان، مادامت متعلقات المحبوبة تمثل

. وقد توصلنا إلى أنّ نستنتج

التجلي الذاتي. برزخية لخيالي.

في حالة اشتباه، أشبه ما تكون بحلم اليقظة. وبالتالي يتشابك الجمالي بالأنطولوجي، الخيالي

ماليّ. من اهتمامات الفقهاء أسّ التجربة العرفانية لدى ابن عربي.

في تحليلنا لصور الحسن المتجليّة في مقام الإحسان، توصلنا إلى أنّ المنطقة الوسطى، منطقة التجلي،

- الابن، هي البرزخ الفاصل والجامع في نفس الوقت، بين صورة الحقّ المتمثلة في استعارة

الشمس، وبين صورة الابن الناجمة عن نكاح المعنى الرباني ( المتجلي في صورة الشمس، وبين المحلّ الإنسيّ المتلقي للمعنى.

في مقارنتي لكينونة المعرفة بين نصوص ابن عربي وا إلى أن بالمعرفة إلى المطلق أو التجريد الخالص؛ ابن عربي يقترح العدل أو المعرفة الحقيّة، التي تجمع بين نسبي التزيه والتشبيه المعرفتين في الفرق الكلامية. ويسمى ابن عربي الانحراف إلى إحدى النسبتين بالميل. وفي تحليلنا لمصطلح الاستقامة المحاور بالتضاد لمصطلح الميل، توصلنا إلى أن الاستقامة المصاحبة لليقين الذي هو مرتبة الإيمان، يكون تجلياً لوصف الربوبية. وصورة التحلي هي نكاح بين المعنى الربانيّ الفاعل والمحلّ الربوبيّ المنفعل. . وتجتمع التربية بمعناه الأول الذي طرحناه مع معنى

- الابن نتاج التربية والاستقامة على الوصف المناسب للحقّ.

ينحو ابن عربي نحو باطنيا في تأويله لآيات الشّرك، في جزء " الصراط المستقيم في الردّ على أسئلة " . إذ يعيد تأويل آيات الفجّار والكفّار والمشرّكين بالربط مع مشاهدة الحقّ في أساس أء . بل يقلب المعنى من شرك هؤلاء إلى حيرتهم التي هي منهي التوحيد حسبه. وقد أسس ابن عربي هذا الفهم الجديد، بالاستناد إلى الاشتقاق اللّغويّ لمادة الشّرك. فتوصلنا إلى أن اللّغة تشتغل أنطولوجيا.

استعاد ابن عربي في كتابه " التجليات "

" موقف الثوب "

وقد وظّف ابن عربي تقنية الحوار المتأسّس على السّؤال والجواب، لمسرحة عجز نصوص الاستعادة عن تأسيس المعنى. فقد آلت عربية المعنى إلى .

# الفصل الثالث

تفكيك أسس ميتافيزيقا الولاية والإمامة  
في النصّ الصوفيّ

أحاول في هذا الفصل تفكيك أسس إنتاج المعنى في نصوص المتصوفة الحلاج، النفري وابن عربي. وقد استندت إلى نصوص هؤلاء لتشغيل استراتيجية التفكيك التي والولاية أساسا إنتاج المعنى في النصوص المدروسة؛ فإنني قمت بتفكيك ميتافيزيقا الإمامة والولاية في . وأهدف إلى إبراز تطابق أو اختلاف نصوص الإمامة والولاية عند الحلاج والنفري وابن عربي؛ مع الفكرين السني والشيعي. تتبع توزيع ملكية المعنى بين مختلف القوى والفواعل، وفي سياقات سلطوية كابته. وأهدف إلى إبراز مدى عدالة توزيع المعنى أو سلطويته في النصوص السابقة، بالاستناد أساسا إلى مقارنة تفكيكية بلاغية، ذات أبعاد نفسية وأنطولوجية وإلهية.

### المبحث الأول: تفكيك قوة الديني والسياسي في نصوص الحلاج

من يتكلم داخل نصوص الحلاج؟ هل هو الحلاج ذو المرجعية الإسلامية؟ هل هو الحلاج ذو المرجعية المسيحية؟ هل هو الحلاج ذو المرجعية الهندية؟ ثم إذا كانت كل صورة من الصور السابقة محلّة إسلاميين ونقاد غربا وعربا؛ فهل معنى نصوص الحلاج يرتكز على عنصر قوة من العناصر السابقة؟ أم أنّ النصوص الحلاجية تفكّك هذه التمرکزات؟ وإذا تفكّكت هذه العناصر التي ترتكز عليها الخطابات المُدعاة حول المؤلف - حج للمعنى؟ فما مآل سؤال: "نصوص الحلاج؟"

### 1- تفكيك تمثيلات الحلاج في الخطاب النقدي المعاصر:

راسات التي أنجزها المستشرقون والعرب المسلمون عن الحلاج، خاصة في قضية أساسية، ألا وهي تنسيب الحلاج وفكره. وقد تبدأ لي تمثيل الحلاج مختلفا بين الرعيلين من الدارسين. ينسبه إلى المصدر الإسلامي وهناك من ينسبه إلى المصدر الغربي كما سنعاين في دراستنا. لعل أبرز المحاولات في العصر الحديث والمعاصر

. وأبرزها دراسة أبي يعرب المرزوقي في كتابه

" التلقي الغربي للروحانية الإسلامية". وقد أورد قاسم محمد عباس في كتابه: "

" التفسير، الط . جمعا لآراء معظم

كذا دراسة أبي يعرب المرزوقي. عتمد دراسة قاسم محمد

في إبراز صراع الأصول المختلفة، بين دراسة أبي يعرب المرزوقي من جهة  
فحص مختلف الآراء . فحص ثانيا

مدى قوة أو تهافت النظرة الأحادية للأصول عند هؤلاء، بالاستناد إلى نصوص الحلاج وكيثونته من

اعتبر أبو يعرب المرزوقي أن الأصول المعرفية للتصوف كما

ألبرت وأوغست مولر، غير موضوعية لأن آراء هؤلاء تنبني على الخلط بين وحدة الوجود

" يفهم أن الذي يذهب إلى التنزيه المطلق لا يمكن أن يعدّ من

قد تشير إلى هذه الوحدة، بسبب أن المذهب الفلسفيّ

فإنهم في التزامهم جانب التنزيه يشاهدون كلّ في الله، إلاّ أنّهم في الوقت ذاته يرفعون الله فوق كلّ

، ويجعلونه مباينا للمخلوقات، ثمّ إنّهم لا يقرّون بأنّ الله هو الكلّ (...)"<sup>(1)</sup>

بدراستي في المبحث السابق استراتيجيّة نفّي النفي عند الحلاج بغاية بلوغ الشّد

الكلّي، واستعادة الصفء الأصليّ في ظلّ التوحيد.

وقد عارض أبو يعرب المرزوقي، رأي هرتون في تعامله مع الحلاج، باعتباره مفكرا برهمانيا

الحلاج للخارج الذي يتوافق مع نظرية مايا<sup>(2)</sup> وقد أرجع مبدأ نفّي الخارج عن الحلاج نتيجة سيورة

من الشرق الآسيويّ إلى السّد

لتي أوردته في المبحث الثاني، ما ذهب إليه أبو يعرب في إزاحة مركز المعنى.

<sup>1</sup> " التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، نصوص الولاية، المرويات، الديوان " 1

<sup>1</sup> - قاسم محمد عباس، بيروت - 2002 17-18.

<sup>2</sup> - 23.

لكن هرتون يستعيد مركز المعنى، بقوله باستحالة المقايسة بين رأي الحلاج الصوفي وبين آراء ابن سينا والفارابي. لأن هؤلاء ينطلقون من مقولات ربوبية عن العالم؛ بينما الحلاج ينطلق من رؤية مختلفة عن ذلك<sup>(1)</sup>

لم - - في كتابات ماسينيون موضوعيا.

بين مفهوم الفداء عند الحلاج، ومفهوم الفداء عند المسيح. إذ يعتبر إدوارد سعيد أن ماسينيون حاول توظيف موقف الحلاج المتجاوز للسنة لتسيب الحلاج إلى الغرب المسيحي، مستندا إلى تجاوز - الفادي للوساطة بين الذاتين الإلهية والإنسانية<sup>(2)</sup> شخصية الحلاج من شخصية المسيح. فكلاهما تجاوزا الوساطة.

(3).

- 1- اقتراح المذاهب بالغلو، كمذهب الحلاج كجوهر حقيقي للإسلام.
- 2- وصف العرب والمسلمين بالمنبوذين الميتافيزيقيين، من خلال حادثة نفي هاجر وإسماعيل.
- 3- اعتبر عدم تقدم محمد إلى سدرة المنتهى دليلا على النقص، بخلاف المسيح والحلاج الذي استكمال النقص.

يظهر من خلال النقاط السابقة أن ماسينيون انحاز إلى الدّ .  
اعتبر .  
تنتمي إلى الثقافة

الادّعاءات المختلفة، نقوم بفحصها من خلال نصوص الحلاج الشعرية والنثرية.

في المبحث السابق أن نصوص الحلاج تقترح استراتيجية نفي

في . هذه الاستراتيجية لغة وبلاغة النصوص إلى الحوالت

في عالم الذرّ. في اشتغالية نفي النفي نمو

" لا "

1 . . .

2 . . . 28.

3 . . .

ومن

"لا" أنها تمثل كتابيا بعقد الألف في أسفل الصيغة. والعُدّة التي تـ

الصيغة تشترك في معان مع المشتقات المنحدرة من نفس المادة الاشتقاقية فيما يسمى بالاشتقاق

"عَقْدَ" "عَقْدٌ" "عَقِدْ" "عَاقِدٌ" "عَقِيدَةٌ" "مَعْقُودٌ". تشترك في التصوّر

د مثلا مجموعة من .

العقيدة مجموعة من التصورات التي يعتقد بها المنتمون إلى

المنتمين إلى نفس العقيدة. " "

التوحيد الظاهريّ في كلّ الأديان بالـ . أيضا إلى الكبت الدينيّ، لأنّ هذه

العقائد التي تـ د تصورا أحاديا عن الدين، تنتج الكبت عبر إقصاء التصورات والمعتقدات الخارجة من

.

وتقوم استراتيجية نفي النفي في تجربة الحلاج بحلّ العقدة المعقودة في الصيغة، عبر المحو التام لها،

فيما يسمى في تجربة الحلاج " . تعني

عنى الباطنيّ لصيغة " لا " تحرير الألف التي ترمز إلى الذات الإلهية، عبر محو العقد، بما

فيها اللام التي ترمز إلى أن . تخ من الوضعية المحازية الثنائية، إلى الوضعية الحقيقية

.

وقد صور الحلاج مراحل محو الأنا في طاسين الفهم - - صورة الفراش التي ترمز

إلى بالارتقاء في داخل الذّ حترق

. وبالتالي . في الآن ذاته لا مجرد

البرهان والتأمل الخارجيّ.

. الفراش المحترق

التوحيد بالفناء في

. عبر عنه بقوله: " لى نى " (1) من استغنى مح

. في القصة بلاغة المحو



وبالتالي . في ما بعد النص، في ما بعد

الاشتغال الأنطولوجوي.

أي انتقالها من الوضعية المجازية الاستعارية إلى الوضعية

مأثرة في طريق الحقيقة، بالفراش المنجذب إلى

مجازي، إلى آخر

الاشتغال الأنطوبلاغي

استعارة الفراش، التي شبَّ

. ويسمح هذا

تعبارة إلى بلاغة المحو.

:

سَمَّ / ء

ه / ر

سُجَّ / بِي (1)

تبدو المخاطبة بين نُورٍ وَجْهَ الْحَقِّ السِّرِّ

: " هذا هو الجود والإحسان". ومن الجود الإلهي نَ

وهو وجود في مقام الإحسان، ويدلّ اسم الإشارة هذا

"خُذْ" للذات إلى السِّرِّ.

القلم واللّوح المحفوظ أي تتجاوز ما هو مخطوط في صحيفة القدر،

علم إلى القلم وخطّ في اللّوح المحفوظ. مما يعني أنّ المحادثة مخصوصة بين الذات الحلاجية والحقّ.

ت إلى الاطلاع على علم الله الذي استأثر به في غيبه، وخصّ به الذات الحلاجية.

فهذه الذات تتحدث من داخل تجربة المحادثة الثنائية.

وقد دلّ المقطع الشعريّ الموالى على العلاقة بين المكتوب الشعريّ، وكيونة الذات الحلاجية في :

" نِي / نِي  
 فِي / فِي  
 نِي / نِي (1)"

الذي كان بين الذات الإلهية

في مرحلة الأعيان الثابتة. ثمّ نجّم عن الوعد كتاب الوعد، في مقام الشُّدِّ . **المُخَاطَب**  
 مشاهدة الحدث عبر تجربته، فدَّ **معاودة الشُّهُود** . "هذا"  
 " من أراد الكتاب " ثمّ أردفه بالإشارة إلى خطاب آنيّ " ف إرادة القارئ  
 للخطاب في الذي يشير إلى الزمن الحاضر. - الذي تمّ بلغ هود في

عنه المخاط

في زمن الخطاب. الكتاب في الأصل،

ورد في قوله تعالى: " بُ نِي ظه  
 ذرُّ هُ نهُ ت ك ل تة  
 " (172) . ث معرفة في عالم الإم .

ش في

ستنتج أنّ الخطاب الشعريّ هو قراءة في نقش الكتاب المدون في لحظة البدء، لحظة المشاهدة

. د الأحد في ظلّ التوحيد. **وَحِيد**، خبر

إنّ في قوله " **فإنيّ وحيدٌ** "، على حالة العزلة التي يعيشها المخاطب المس

. لتالي يعيش الوحدة الاجتماعية لا .

يد المخاطب  
القارئ عبر فعلي الأمر "اقرأوا" "اعلموا". ويعتبر في الخطأ بدوره إعادة قراءة  
ي المنقوش في لاوعي المخاطب. : يعتبر فعل القراءة بدوره  
لشفرة الكتاب الأصلي المنقوش في لاوعي المخاطب. وينجم عن فعل القراءة العلم بأن المخاطب  
بمشاهدة المخاطب . علم بالحق، مادام البيت الثاني يؤكد على  
" وَعَدُّكَ الْحَقُّ حَقًّا". وبالتالي تستدعي القراءة ارتقاء إلى مقام المشاهدة الذي  
ارتقى إليه المخاطب .  
ستنتج أن الخطاب الشعري هو استعادة لذكرى الكينونة في ظل التوحيد، كما أنه  
سيرورة للذات في مقامات المشاهدة . مما يعني النص الوجود ونص الوجود

60 على العهد الذي أخذه الحق على الذات المتكلمة .

، في قوله:

" / ني  
ر / ير / ر " (1)

نلاحظ أن الع - الحقيقة، تم في مكان آخر غير المكان الذي يتحدث .

"هذاك" الذي يحيل إلى السر د للحق والمحص . وتدل الكاف في اسم

حيل إلى الطريقة، أو السبيل الذي يسلكه الصوفي لتحقيق العهد .

خطاب الشعري. وبالتالي السر

الرباني الذي شاهد الرب . ويقوم الضمير بإعادة تفعيل ب\* العهد في الحياة الدنيوية

ن سائرة في طريق التوحيد لتحقيق كينونتها العميقة، عبر استراتيجية نفي النفي

أي التفكيك فالتركيب.

الحلاج عبر ضمير المتكلم، هي مرآة للذات الحلاجية في الوجود. بل هم . وبالتالي  
 جاز الترميز عن الذات الحلاجية بكل الرموز الصوفية الواردة في الاستعارات المدروسة إلى حد الآن،  
 استعارة الطائر، استعارة الفراش. اللام في صيغة النفي " " . هذه المرآوية  
 لسائرة في الوجود، الاشتغال الأنطوبلاغي

تسعى الذات الحلاجية المرموز إليها باللام إلى بلوغ حال . وبالتالي  
 كل ما هو منعقد في " " . فيتحقق التوحيد الحقيقي، بمح

النظم الرمزية، خاصة في شكله :  
 وانطلاقاً من هذه النتائج؛ فإنني  
 ومذهبه إلى  
 استراتيجية الحلاج محو لكل معتقد،  
 فإن كل تمثيل عن الحلاج ومذهبه يتهاوت، بما فيه تمثيلات النقاد المعاصرين التي مهد

في بقية المبحث

## 2- تفكيك مرتكزات النسيين السني والشيعي:

لم تكن علاقة الحلاج سيئة مع علماء الشريعة والفقهاء فقط، بل اتّسمت بالسوء حتى مع  
 . فبعد عودته من الحجّ الأول حدثت  
 قطيعة بينه وبين معظم شيوخ المتصوفة في بغداد، على رأسهم الجنيد ممثل التصوف السني<sup>(1)</sup> فخلع  
 بعدها الخرقه رمز التصوف، وانضمّ إلى الجمهور، يلقد

<sup>1</sup> - voir : Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, Paris, 1964, p277.

لعل أهم ركن حلّه الحلاج، ركن الحجّ. حيث زحزح مركزية القبلة من بيت الله الحرام بمكة، ليقول بإمكانية تحقيق الحجّ في أيّ مكان. \*:

" م لا يج /  
 / وايم والذ  
 حج لي حج لي ني / تي (1)"

نلاحظ من خلال الأبيات تجاوز عناصر الوساطة في ركن الحجّ أولاً، بتحويل المكان من مكة، إلى . وبالتالي يتحوّل المكان إلى متنقل بدلا . ثمّ تجاوز وساطة الكبش في

بفداء النفس في الحجّ الحلاجي. التالي تجاوز الوساطة في ا

أي تجاوز المستوى الرمزيّ إلى الحقيقيّ. الجسد هو وسيلة الحجّ وأركانه.

لم يكتف الحلاج بنفكيك مرتكزات التصوّف السنيّ؛ بل تعداه إلى تفكيك مرتكزات التصوّف

. يبدو من نقاط التقاطع الهامة في مذهب الحلاج مع المتصوفة الشيعة، خاصة في فكرة

في طواسينه وظف مفهومها في شعره. افتتح ال "طاسين السراج" بوصف الحقيقة  
 المحمدية في قوله: " اج الس . ر

ب في . سمأه ( م ) ( ا ) ( ا )

"(2) ملاحظ تشبيه الرسول " " . وبين أن مصدر نوره هو نور الغيب الذي بدا- في

إشارة إلى بدء الخلق- في الأزل. ثمّ

إلى زمن البدو الأول، في قوله " " . من نوره " ه

\* يقول محقق الديوان، سعدي الضنّائي أنّه " روى ابن عربي والياغي، وهما من كبار الصوفيّة، القصيدة التالية دون نسبة، ولو كانت للحلاج لما تجلّا بها " (سعدي الضنّائي، هامش ديوان الحلاج، ص97) أورد أيضا القصيدة واعتبر الحجّ الروحيّ ( : قاسم محمد عباس،

. " التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، نصوص الولاية، المرويات، الديوان" 47. مما يرجح نسبة القصيدة إلى الحلاج، خاصة

أما تتوافق مع مذهبه في تجاوز الوساطة. والحجّ عنصر من عناصر الوساطة في الدين الإسلاميّ.

1- ديوان الحلاج ويليّه أخباره وطواسينه، جمعه وقدم له: 97.

2- : رضوان السح، تقديم: عبد القادر الحصري، ص201.

ه ه ظ ه في الأ ور ظ في الق  
 "(1) محمد صلى الله عليه وسلم.

يشارك فهم المعنى بين الحلاج ومذهب الإمامية، في كونهما يتفقان في فهم الحقيقة على أنها أنوار منبعثة من النور المحمدي المنبعث بدوره من النور الإلهي.

في المبحث الثاني

(2)

أن الحلاج يقسم الحقيقة إلى مراتب " ، وأن هذه الأنوار منبعثة

طوعة الآتية التي شرح في المبحث السابق هذا التقارب:

" في الخ / ر في سر سر  
 في الأ ن ن / و ن / ي ي  
 ف / س م " (3)

يتمركز المعنى في فكر الإمامية حول الأئمة، وهو ما يسميه هنري كوربان ميتافيزيقا الإمامية. " هم أعمدة الأرض، العلامات التي يذكرها الله في كتابه، الممنحون الحكمة المتأصلة، هم خلفاء الله في الأرض، العتبات التي نلج عبرها إلى الله، المصطفون وورثة الأنبياء. يقود القرآن نحو الأئمة (...). كة، وراث المعرفة عن بعضهم البعض، فيهم تنطوي " (4) فمعنى القرآن وحقيقته الباطنية - -

على الأئمة، و . قل الأئمة المعنى والحكمة عبر سلسلة التوارث

سند تواتر المعنى القرآني واستمراره. د في أي حلقة من

فإن المعنى

<sup>1</sup> - 202 .

<sup>2</sup> - voir : LOUIS Massignon, la passion de Husayn ibn Mansour Halladj, tome 1 , Editions Gallimard, paris,1975, p371.

81.

<sup>3</sup> - ، جمعه وقدم له:

<sup>4</sup> - Henri Corbin : Histoire de la philosophie islamique, p82.

حسب ما أورده ماسينيون بأنّ زعماء الإمامية قد طردوا الحلاج من قُ (265هـ/878)

أمام الملاّ أنّه لن يكون للإمامية إمامهم الثاني عشر\* (1)

بأكمله يتصدّع ويتفكّك، لأنّ إنكار وجود المهدي، الإمام الثاني عشر هو تفكيك لمذهب الإمامية. وبالتالي تفكيك أسس المعنى في ميتافيزيقا الإمامية.

تفق التصوفان السنيّ والشيعيّ في فكرة الحقيقة الحمديّة؛ لكنهما يختلفان في

في الآ . حيث اختلف التصوّف السنيّ عن الشيعيّ، بقوله بأنّ النبي

. وبالتالي جعلوا الولاية حسب الشيعة إمامة دون إمام (2) كما اختلفا في رؤيتهما للخلفاء.

يعتبر يكتفي الشيعة بالتركيز

أو ما يسمى بالأئمة الاثني عشر، الذين يعتبرهم الشيعة من آل

أولهم وهو

بدأ الصراع بين السنّة والشيعة سياسياً، حول أحقيّة الحُ م بين آل بيت النبي، وبين غيرهم من قريش.

ل بعده إلى صراع دينيّ. فكيف تفاعل الحلاج مع هذا الصراع؟

في طاسين الس متوافقا مع التصوف السنيّ إذ اعتبر أوامر الرسول

ووصل إلى مقام الصديقية، فيقول: "ير

ير / د د ، ثمّ

قُ ه يق. " (3)

استطاع الحلاج في نص " طاسين السّراج " المذكور أعلاه أن يجوّ

، من ميزات خاصة باسمه الشخصيّ " الأميّة الانتماء المكيّ والحرميّ"، إلى أوصاف ذات

. ولازالت الإمامية تعتقد بظهوره في آخر الزمان،

\* الإمام الثاني عشر في مذهب الإمامية، هو محمد المهدي، ابن الإمام الصادق.

1 - voir : Ibid, p 371.

2 - Ibid, p152.





. فجوهر شخصية محمد ص<sup>ي</sup>

عُلُوِيَّ نَبَوِيَّ. ومن طرائف الاسم المنسوب "علوي" الذي ورد مضموم العين في النسخة المحققة

عُلُوِيَّ تَحْضُ

يجعل المند : عَلِيَّ : : عَلَوِيَّ.

العَلِيَّ (اسم من أسماء الله الحسنى) : عَلَوِيَّ. وبالتالي يتغير نسب العلم

بوضع أو خفض الحركتين الضمة والفتحة.

الإلهية أ ؟ وكذا يتحدّد الميراث أهو إلهيَّ عُلُوِيَّ أم ميراث -

- حَّ التحقيق في حركة عين الاسم المنسوب "علوي"؛ فإن لغة الحلاج تفكك براءة عبر

" الضمة والفتحة" الصيغ الصرفية

أنطولوجية،

### 3- تفكيك مرتكزات السياسي والديني:

فكك النص السابق الانتماء الق ( ) للرسول ص، بالاستناد إلى اللغة العربية في

علاقتها بالبعدين الإلهي والأنطولوجي. ومن طرائف هذه الاستراتيجية التفكيكية، أنها تمت من داخل

قدرات اللغة العربية، الصرفية والدلالية والإيحائية. " قَبْلَتِهِ " " قَبِيلَتِهِ "

أورده المحقق. رجح أن تكون اللفظتان صحيحتين. فكلاهما تخدم استراتيجية تفكيك قوة الله " "

لمي قريش "قوة المركزية الدينية" المحسدة في الق "مكة". وهما تشتغلان جنباً إلى جنب.

كيف ذلك؟

تم "القبلي" عبر ب المشرقي والمغربي للرسول "

ولا مغربي " لم يتعين . عززه بإل ب الق

الحسب الأبوي إليه في قوله: "ي". رجح أن يكون

يتجلى بمعنى التربية لأرواح ذرية آدم، من خلال الشهود. وقد ورد هذا المعنى الدلالي في أكثر من

لاج، بما فيه البيت الذي حلل من قبل في مستهل المبحث الثاني، في قوله: " إني يتيم ولي

/ قلبي لغيبته ما عشت مكروب" (1).

بربكم؟". تعني ه الرب بإرادته لإظهار الموجودات، من مستوى

إلى مستوى الب. وبالتالي تمحضت التربية عبر هذا التجلي

"طاسين السراج" من الأزل إلى زمن البعثة؛ فرجح

أن يكون مقصوده ب" علاقة التربية التي تربط الرسول ص

تولى الرب تربيته على أسس ربانية؛ فكان حسب يا أو ر.

لم تقتصر إزاحة النسب على الرسول محمد ص ؛ بل شملت أيضا رفيقه أبا .

: "رفيقه ربوي" هذه الإزاحة. بالرفيق أبا بكر الصدق نبوة النبي

حقيق، مثلما ورد في المقطع السابق، في قوله: " ما أبصره أحد على التحقيق، سوى

الصديق، لأنه وافقه، ثم رافقه لئلا يبقى بينهما فريق." (2) يقضا إلى حضرة الربوبية،

في علاقته مع الرسو .

"رافق" ينسجم موسيقيا "وافق". وفي نفس الوقت تتفق

"فريق" "رفيق"

يق يعني الموافقة والانسجام والاتحاد . - في النص - فيعني الفجوة والخلاف

. وهذا ما يجعل الاشتقاق الأصغر الذي مثله المادتين الاشتقاقيتين "

مبادئ وحدة المعنى التي أقر بها ابن جني ومن سار على درسه. دورا أنطولوجيا

إذ أخرجت الرفقة من النسب الأرضي لتسمو به إلى النسب الربوي. فماذا عن الصاحب؟

يح إلى أبي بكر الصدق وقد نسب الصاحب إلى بني أمية في قوله "

ي". لا تعني نسبة الصاحب إلى القبيلة،

. وبالتالي انتصر لمعنى الرفقة ضمن خط الانتساب الع

1- :

29.

2- :

201.

صاحب ظاهريا، ورفيق باطنيا . سيرورة المعنى في النص  
إلى بني أمية أو قريش . فتعني النسبة بالانتماء وبي . فتنفتح العلاقات نحو أفق سماوي رباني .  
وبالتالي يتفكك النسب الأرضي السياسي .

" " المحقق رضوان السح

"الكعبة في مكة" إذ يعني " لا مشرقيا ولا مغربيا "

بالقبلة التي يتوجّه . رجح أن يكون لفظ القبة مقصودا في نص الحلاج . ورد في

" ؛ "

طاسين السراج

ة، واستبدل المنسوب إليه بمصدر " " قربته إلى

التي أنعمها الحق " ؛ "

وبالتالي حلّ دلالة الحايي .

ة التي تتوجه إليها وجوه المسلمين، فهي المركز الديني في العقيدة الإسلامية .

نص الحلاج، فإنه فكك أهم تمركز من تمركزات العقيدة الإسلامية .

للمسلمين في نص الحلاج؟

نبثق منه معنى الرسالة المحم " لا مشرقيا ولا مغربيا " بقوله تعالى: " البرُّ

تُؤَدُّ وَجْهَكَ البرُّ " ؛ "

قصي إلى ( 177 )

أنّ الوجهة لا هم، بقدر ما يهم البرّ المتعلّ

تعني ظاهر وإن حملت أبعادا إيمانية

من خلال التركيز على فضاء السماوي وحضرة الربوبية في إنتاج معنى الحقيقة المحمدية، بدل

ستنتج أن نص " طاسين السراج " يشغل استراتيجية تفكيكية، تفكك

في مظهرها السني والشيوعي . هذه الاستراتيجية بالاستعانة

بوظيفة الصيغ الاشتقاقية والنسب الصرفية ودلالة الحركات الإعرابية . فلعبت كلّ هذه الصيغ أدوارا

أنطولوجية وأنطولوجوية. وساهمت الوظيفتان الأنطولوجوية والأنطولوجية في  
يُسبب فكر الحلاج إلى أحد المذاهب السنية أو الشيعية. ض

والسنيّ ماسينيون ومن ولاه من المستشرقين، بانتساب الحلاج إلى العقيدة

المسيحية؟

سأقوم بفحص قوة أو هُافت التمثيلات المختلفة في التحليلات الموالية

#### 4- بلاغتا السّلطة/العشق وتوزيع ملكية المعنى:

من قتل الحلاج؟ السّلطة السياسية المدعومة بالسّلطة الدينية؟ أم مقتضيات استراتيجية الحو في مذهب  
الحلاج؟

لم يكن الحلاج على وفاق مع السلطة السياسية في عصره، إذ أورد ماسينيون أن الحلاج شارك في  
ثورة الزوج ضدّ السلطة الحاكمة والتي شارك فيها الكثير من الشيعة<sup>(1)</sup> وبخلعه الخرق الصوفية وانضمامه  
للجمهور، أصبح له أتباع كثر. مما جعل السلطة السياسية تتوجّس خيفة من اتّساع تأثيره وازدياد عدد  
أتباعه، فيصيرهم ضدّ السّلطة السياسية. و تزامن تدمير الحكام من الحلاج، مع قطيعة هذا الأخير مع  
معظم فقهاء وعلماء الشريعة في بغداد، بل حتى المتصوفة الشيعة والسنة.

" أَنَا الْحَقُّ " التي أسندت للحلاج أوجز عبارة في تاريخ التصوف الإسلامي،

محلّ نقاش حتى في السّاحة النقديّة \*

المعاصرة، مثلما فعل ماسينيون في كتابه عن الحلاج. فهذه العبارة هي أوجز ملفوظ أودى بقائله إلى  
الموت في تاريخ الروحانية الإسلامية. والحقّ أنّنا لم نعثر على العبارة بخدافيرها في ديوان الحلاج، وأورد  
به في مقتل الحلاج، ألا وهو: " يَا أَحَدُ وَحَدْنِي... لِأَكُونَ الْحَقُّ "

<sup>1</sup> - Voir : Louis Massignon, la passion de Husayn ibn Mansour Halladj, tome 1, Editions Gallimard, 1975, p 371.

\* تذكر أنا ماري شيمل في كتابها " الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوّف " " غير معروف؛ لكنّه ارتبط  
بقطيعة الحلاج مع أستاذه الجنيد الذي أمّمه بنشر أفكار فاسدة عن الإسلام. وقد تبعه في القطيعة معظم فقهاء بغداد، من بينهم عمرو المكي، مما اضطر  
الحلاج أن يرحل عن بغداد إلى خراسان لمدة خمس سنوات. وهناك تطورت الاتهامات حول شخصه، بأمامه بممارسة السّحر. : :  
أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، تر: محمد إسماعيل السيّد، و رضا حامد قطب، ط1 2006 - 78 - 80.

بالإضافة إلى عبارة "أنا الحق" التي إن لم ترد في نصوص الحلاج، إلا أنها تنسجم حسب ماسينيون مع مذهبه في التصوف<sup>(1)</sup>

آراء الفقهاء وعلماء الشريعة والمتصوفة حول خطأ الحلاج بتصريحه "أنا الحق". اعتبروه دليلاً على كفر الحلاج. فأصدر الفقهاء بدعم من السلطة السياسية حكماً بالإعدام في حقّه بلسان فقيه بغداد ابن داود الأصبهاني "الذي أعلن بأن مذهب الحلاج خاطئ، يضع معتقد الإسلام في خطر ويستحق حكم الإعدام."<sup>(2)</sup> أما المتصوفة فاعتبروا أنّ الحلاج أباح سرّاً، وجب عليه<sup>(3)</sup> فمن أباح سرا استبيح دمّه في عرف المتصوفة.

الواضح أنّ قراءة الملفوظ "أنا الحق" يتأسس على بلاغتين مختلفتين للمعنى: والمماثلة التي استعان بها الفقهاء لتكفير الحلاج، وبلاغة الأسرار التي يرى المتصوفة أنّ "أنا الحق" تصريح بسرّ صوفيّ. وإنّ هذا التصريح أخرج الحلاج من دائرة بلاغة الأسرار التي يسعى المتصوفة إلى الاحتماء بها في كتاباتهم. ومن معاني السرّ التصريح والكتمان في نفس الوقت. "أنا الحق" فقد خرج من بلاغة الأسرار إلى بلاغة الأحد أي وقع معناه في حيز رجال الدين والسد .  
: وقع في بلاغة التطابق والتماثل.

هل انتصرت بلاغة التطابق التي ترعاها السلطة الدينية المدعومة بالسلطة السياسية؟ أم أنّ الأمر وة الدينيّ والسياسي ومنظومتها المعرفية؟  
للإجابة عن أيّهما تنتصر؟ لسلطة أم بلاغة الأسرار؟ اختر  
التي تراها الذات الحلاجية سبيلاً لتحقيق الكينونة العميقة أو الكينونة الحقيّة.

ستناد إلى ما ورد في أخباره. مدف إلى معرفة أيّ البلاغتين تنتصر؛ أهى بلاغة الظاهر والتطابق التي ترعاها السلطة؛ أم بلاغة الأسرار والعشق والمخ ؟ التي يندرج ضمنها نص الحلاج. وبالتالي نتوصل إلى معرفة قوة البلاغة السلطوية أو تهافتها. فإذا انتصر المعنى

<sup>1</sup> -Ibid, p171.

<sup>2</sup> - Henri Corbin, Histoire de la philosophie islamique, p278.

<sup>3</sup> - voir : Louis Massignon, Ibid, p172.

السُّلْطَوِيُّ الذي تحميه السُّلْطَانان الفقهية والسياسية؛ فبلاغة التطابق تنتصر بفضل قوة السياسي والديني. أما إذا انتصرت بلاغة المحو؛ فإنَّ القوة التي تدعم بلاغة التطابق والتماثل تتهافت وتفكك، لندخل في

## 12 مع الأحداث الرئيسية في واقعة مقتل الحلاج؛ إذ تستبق

المقطوعة الشعرية حادثة مقتل الحلاج، عبر تصوير الأحداث الرئيسية للواقعة قبل وقوعها، من قتل ثم . وتزيد على حادثة القتل، بمقاطع شطحات، ونبوءات لما بعد النثر لرماد الجثة.

فالمعنى يتوزع في المقطوعة بالموازاة مع الأحداث الرئيسية للواقعة، وفق مقطعين:

أ-المقطع الأول: من البيت الأول إلى البيت الخامس: " اقتلوني يا ثقاتي / إنَّ في قتلي

حياتي، ومماتي في حياتي / وحياتي في مماتي، أنا عندي محو ذاتي / . وبقائي في

صفاتي ، من قبيح السيئات / سئمت روعي حياتي، في الرِّسوم الباليات"<sup>(1)</sup> ويبدو في هذا

" اقتلوني " . وبه يستبق قرار قتله في الواقع.

ب-المقطع الثاني: في البيتين السادس والسابع: حيث يَصوِّر فعل الحرق التالي لفعل القتل في

: " فاقتلوني واحرقوني، بعظامي الفانيات / ثمَّ مروا برفاتي، في القبور الدَّارسات "<sup>(2)</sup>

الحرق الوارد في النصِّ الشعريِّ، على غرار طلب القتل، عبر فعل الحرق الذي تلا فعل القتل الوارد في

. فقد ورد في أخباره: " ثمَّ ضربت رقبتَه، ولفَّ في بارئ

ثمَّ حمل رمادا إلى رأس المنارة لتسفيه الرياح."<sup>(3)</sup>

وتزيد المقطوعة الشعرية مقطعين آخرين، يَصوِّران مآل الكينونة ما بعد الموت.

السُّلْطَتَيْن الفقهية والسياسية، بتجاوز حدِّ الموت واستشراق ما بعده، في المقطع الثالث:

ج-المقطع الثالث: بقية أبيات القصيدة " من البيت الثامن إلى البيت العشرين "

. وقد مزج فيه بين الشُّطحات الصوفية في قوله "

1- .31

2- .32

3- .177

عجباتي / فبناتي - بعد أن كنـ من بناتي - أحواتي" (1) ر المشكّلة للحياة، في قوله: " فاجمع

الأجزاء جمعا، من جسم نيرات / من هواء ثم نار، ثم من ماء فرات" (2)

لكينونة المحترق بالأرض في قوله: "

/ فإذا أتممت سبعا، أنبتت خير نبات" (3)

الأولى أن الفعل الذي افتتح به المقطوعة هو " من الفعل وجد، ويدلّ المعنى الظاهري على

. لكنّه يحمل أيضا معنى الوجد الصوفيّ. " بمعنى المصادفة التي يجدها الصوفيّ الواقع تحت

(4) بة إلى قوله تعالى: " (سورة الكهف، آية 49) : "

لأنفسكم من خير تجدوه عند الله" (525)

ناقش دلالة الأفعال الرئيسية في القصيدة، وواقعة مقتل الحلاج، في علاقتها بكينونة الصوفيّ، وكذا

تختلف دلالة فعل القتل بين رؤية السلّطين الفقهية والسياسية من جهة، والرؤية الحلاجية من جهة

حادثة القتل أمام الجمهور، والاستعراض السلطوي للعقاب الجسديّ، إذ ورد في أحد

\* التدريجيّ الذي مارسه السلّطة السياسية على جسد الحلاج، بدءا بالتقطيع كما ورد في

الخبر الآتي: " ثم حمل وقطعت يداه ورجلاه بعد أن ضرب خمس مئة سوط، ثم صلب. " (5)

السلّطة العذاب بترك المعذب في . يحمل لعذاب وعيدا لكلّ من يخرج

1 - .32

2 - .33

3 - .33

4 - .525

\* توظيف كلمة عذاب بدل تعذيب، لمناسبة صيغة العذاب مع حال الحلاج أثناء مقتله، بخلاف صيغة تعذيب على وزن تفعيل الدالة على المشاركة في الحدث. ولأنّ الحلاج لم يبد تأثرا بالعذاب المسلّط عليه.

5 - أخبار الحلاج، جمعه وقدم له د. 176

. ويرمز تسبيق قطع اليد والرجلين قبل الرأس، إلى إرادة إخضاع المصلوب إلى براديعم السلطنة، بانتزاع الاعتراف بالذنب بالقوة. وبالتالي انتزاع كلام موافق للحق وفق

لم تكثف السدّ .  
رد القسط الثاني أشدّ من الأول " ثمّ ضربت رقبتة، ولفّ في باريّة وصبّ عليه النفط وأحرق، ثمّ حمل رمادا إلى رأس المنارة لتسفيه الرياح." (1)  
وإنّ إفناء الجسد عبر حرقه فتبديد رماده، هو قتل لأيّ أثر أو ذكرى استعادة من وجهة

أما الرؤية الحلاجية، فترى فعل القتل عتبة، ، للخروج من زيف الكينونة، والدخول في عمق الكينونة. وبالتالي يأخذ فعل القتل المتكرّر في نة في ظلّ التوحيد، مثلما تدلّ عليه المقطوعتان الأولى .  
" اُقْتُلُونِي "

فبينما يمثل قتل الحلاج بمنظور السلطتين السياسية والفقهية، عقابا. فإنّ الموت بمنظور الحلاج محايث ا برانيا تسير نحوه الذات

في اللحظ : متزمنين\* في الوقت ؛<sup>2</sup> "الآن".

علاقة مع بروز الأنا الحلاجية العميقة، والدليل على ذلك أنه أكد على انبثاقها في قوله: " أنا عندي محو

<sup>1</sup> . 177

\* متزمنين، من المصدر التزمن، بمعنى اجتماع الحياة والموت في اللحظة الآنية للصوفي. أي أن يكون الصوفي ابن وقته. والتزمن مصطلح استلهمناه من ترجمة عبد الرحمن بدوي لمعنى الآنية عند هايدغر، التي تعني الوجود " Dasein " .

\*\* الوقت من المصطلحات الصوفية المتواترة بكثرة، يعرفه القشيري بقوله: " الوقت ما أنت فيه، وإن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن، يريد بهذا أن الوقت ما كان هو الغالب على الإنسان." ( : الرسالة القشيرية، ص22) وبالتالي يمثل وقت الصوفي اللحظة الآنية التي ينشغل فيها بالوارد الذي يرد من الغيب، ويستسلم لأحوال الوقت، دون اكتراث بما عداه. ولكن وقت الحلاج في المقطوعة أعلاه يمثل تزمنًا واجتماعًا للحياة والموت في الآن، الذي جسده فعل الأمر " اقتلوني "

<sup>2</sup> - محي الدين بن عربي، الرسائل - 533



ذاتي من أجل المكرم . " - نسبة إلى القسط الحَقَّانيّ - بمحو الذات. "

أوصاف العادة، وقيل إزالة العلة، وقيل ما ستره الحقّ ونفاه. "(1) ؛ وللمحو علاقة بالوقت الصوفيّ، " علمت أنّ الوقت محو وإثبات، إذ من لا محو له ولا إثبات فهو معطلّ مهمل. "(2)، وبالتالي يمثل المحو استراتيجية الذات الحلاجية في وقته. وتتمظهر استراتيجية المحو في القصيدة عبر صيغة الأمر " اقتلوني " التي يقع عليها رهان الخروج من كلّ صورّ الظاهر؛ من ممارسة للأفعال المعتادة، ربط الظواهر بالعلل. بتعبير آخر: " اقتلوني " \*\*\* أوالمزيفة، التي تقف على طرف النقيض من الأنا الحقيّة أو الذات العميقة. -

ارتبط فعل القتل في الواقعة بال العنف الذي تمارسه السّلطة السياسيّة المدعومة . وقد تمظهر العنف في مسرحة واقعة القتل، وكذا تمديد العذاب عبر أجزاء الجسد. استعراضا للقوة المتحكّمة في الجسد والمعنى. وبالتالي يمثل العنف أسلوب السّلطة للمراقبة والمعاقبة في

عاقبت السّلطة الجسد الحلاجيّ المخالف لبراديجمها لأنّ في اعتقاد " أن معنى " حلّ في هذا الجسد الماديّ. وبالتالي وجب إهاؤه، عبر كلّ أشكال العنف الموجهة إليه، من جلد وصلب . ويبرز الأساس الدينيّ في التعنيف، من خلال جلد المصلوب مئة جلدة، لتتوالى أفعال اطّو فيها السياسيّ والدينيّ، من قطع للأطراف وحرق وتبديد للرّ . لتشابك الدينيّ والسياسيّ، وموضوعا لكلّ أشكال العنف.

أما بالنسبة لمقطوعة الحلاج، فيبدو العنف ذا علاقة بانثاق كينونة الذات الحلاجية العميقة، " اقتلوني "، فهو يرمز إلى العنف المصاحب لاستراتيجية " إذ اتّخذ الما . ويبدو هذا العنف موجّها ضدّ كلّ صورة، بما فيه صورة الأوصاف الذاتية والرّسوم

<sup>1</sup> - : الرّسالة القشيرية، ص36.

\*\*\* " التي ترتبط بالقسط الحَقَّانيّ. والحقّ ضدّه الباطل، وبالتالي ضدّ الأنا الحقيّة، هو

. وهو ما ينسجم مع مفهوم الأنا الحقيّة والمزيفة في الما

. والرسم هو أثر لصورة حقيقية، مثل رسم الديار في الجاهلية. ويؤكد هذا المعنى وصف " .  
" . ه العنف إلى كل ما له صورة عبر الفعل " اقلوني "

بروز الذات الحقيقية، كما يدل على العنف ا . " اقلوني " تكرر مرتين في  
. وبالتالي يمثل سادياً

مازوشياً في الوقت نفسه

(1) . بالتزامن مع كل أشكال العنف الرمزي الموجه لصور .

لا يخلو من شعور ا " . : لما أتى

بالحسين بن منصور ليصلب، رأى الخشبة والمسامير، فضحك كثيرا حتى دمعت عيناه. (2)  
الألم، أو لذّة الألم.

ستنتج أن العنف الذي وجهته السلطة ضد جسد الحلاج، يخدم استراتيجية المحو الحلاجية أكثر  
. وأن العنف الذي توجهه السلطة ضد الجسد، هو عنف موجه ضد رسم الجسد، الذي هو

- الجسد الأثيري. وبالتالي فإن عنف السلطة هو درجة أولى في سلم العنف المطلوب

في استراتيجية محو الرسوم الحلاجية. يخ عنف السلطة استراتيجية المحو الحلاجية. وبالتالي يتهافت  
م في الجسد، وفرض الرقابة عليه فمعاقبته. لأن المعنى يبدأ بعدما يتجاوز الصوفي

مما يسمح بالالتقاء مع الأنا الحقيقية، أو ما يسمى بالسّر، مثله : " ثم مروا برفاتي / في  
القبور الدارسات، تجدوا سر حبيبي / في طوايا الباقيات " (3)  
. وما يبقى تؤسسه بقايا ما بعد محو الرماد.

قام أبو داود الأصبهاني، بالاستدلال الآتي في قراءة ملفوظ " أنا الحق ":

يقول الحلاج بحلول الذات الإلهية في ذاته في قوله: " ( مقدمة كبرى )

<sup>1</sup> - Voir Julia Kristeva, La révolution du langage poétique, Editions du seuil, paris, 1974, p329.

.107

<sup>2</sup> - أخبار الحلاج، جمعه وقدم له:

.32

<sup>3</sup>

( )

( ) .

استند الفقيه على بلاغة التطابق في فهم الملفوظ. إذ انبت المقدمة الكبرى على بلاغة التطابق، بين

" "

ولم تراع هذه البلاغة وضعية المتكلم "حالة سُكْرٍ" ولا دلالات أنا التي لا تعود بالضرورة على أنا الذات

. ولا معنى الحق، والاخت " " " " . الخطأ في

إلى الخطأ في الحكم. وبالتالي في التفريق بين الجسد والجسم، بين النفس والروح؛ إذ

توهمت السّطة أنّ المعنى حلّ بالجسد الظاهر. وبالتالي نفّدت العقاب على الجسد الظاهر، لتحقيق

لسّطة في المعنى والجسد . فواقعة مقتل الحلاج من منظور السّطة استحواذ على ملكية المعنى،

عبر فرض البراديعم السلطويّ مسموح/ غير مسموح، وتسخير المنظومة المعرفية لخدمة البراديعم

. وعلى رأس هذه المنظومة بلاغة التطابق. وإذ تفعل السّطة ذلك، فإنّ المعنى ينفلت من

لطوية، بشكل غير واع، ليخترق الجسد المصلوب والمقطوع والمحروق والمنثور، إلى أين؟ إلى

. وهو ما يمكن تسميته باستراتيجية المحو في مذهب الحلاج.

نستنتج أنّ السلّتين الفقهيّة والسياسية خدمتا استراتيجية المحو؛ إذ أنجزتا مرحلة أولى ومهمة من

. وبالتالي انزاح معنى التجربة من البعد

والشريعيّ الظاهرين، إلى أبعاد نطولوجية وإلهية باطنية. فانفلت المعنى، بطريقة غير مقصودة،

من شبكة السّطة ومن حدود رسم الجسد؛ لينتشر في ف **بطوأيًا الباقيات.**

سنتج أنّ معنى النصين الكتابي والوجوديّ عند الحلاج ينفلتان من قوة المعنى الواحد، ومن سلطة

. وبالتالي تمثل كلّ إحالة إلى مصدر واحد لتصوف الحلاج، تغطية وحـ

- الاستنتاج؛ فإنّ التمثيلات المختلفة عن مصدر تصوّ

- من تنسيب الحلاج إلى مصدر إسلاميّ - التي مهد

. لماذا؟

بر

ف

التنسب إلى ثقافة معينة حجبا لثقافة أخرى، تتجلى في الواقعة والنص معا. بما ذهب

ماسينيون من تنسب الحلاج إلى الغرب المسيحي، استنادا إلى معنى الفداء الذي تجلّى في حادثة

هـ

يح من خلال معنى الفداء المتجسد في الواقعتين. لكن معنى الفداء يمّحي لصالح معنى الاستنارة

البوذية، التي يوحي هـ لجسد المحروق ثم المنتور الرماد . ثم إنّ المعنى البوذي بحد ذاته يمّحي لصالح

لمعنى الكوني الأنطولوجي، الذي يبدأ بعد فناء الرُّ

ن أوردناهما آنفا. ومن يحاول الانتصار لمعنى على حساب آخر؛ فإنه يمارس سياسة سلطوية

على المعنى. ك؛ لندخل في الاشتغال السيميائي

والأنطولوجي للنص الحلاجي. : ندخل في الاشتغال السيميائي ذي الأبعاد ا

## 5- سيرورة إنتاج الكينونة الحقيقية في النص والواقعة:

في مستهلّ المبحث إلى أن استعادة الكينونة في ظلّ التوحيد عند الحلاج، تبني على

استراتيجية نفي النفي " والقوة المحركة للاستراتيجية هي العشق، كدرجة عليا من الوجد، تسمح

. ولما كان العشق طاقة غير منضبطة، وتصهر الحدود بين

هـ

- مجسدا صفة العشق لديه، وتمّ التعارف عبر نور النار<sup>(1)</sup> فعبّر رمزية الذّ

والإبادة، وعبر رمزية النور تتجلى المشاهدة أو الرؤية. والقلب محلّ

\*

تفيض

<sup>1</sup> - كامل مصطفى الشبيبي، شرح ديوان الحلاج، ص 157.

\* الوجد كما عرفه الطوسي في معجمه اللّمع هو كلّ ما يصادف القلب من همّ وغم وفرح، من جراء مكاشفات الحقّ، دون اجتلاب ولا اكتساب العبد، استنادا إلى آيات قرآنية، منها قوله تعالى: " ( لكهف، الآية 49)

بها المتواجد مع الوارد الإلهي، من حرق للعادات وفقدان إحساس بالألم. : : 525-543.

(1) وبالتالي تعادل شُ المتسرّبة عبر جسد الوَ "الكورة السيمائية la chora sémiotique" التي تمثل شحنة النزوات غير المُبرّ التي تُنفذ عن طاقتها بأن تحترق النظام

في .  
غير قابلة للضبط تحترق الجسد (2) الكورة السيمائية عبر اللّغة والجسد.

تتسرّب الطاقة عبر اللّغة والجسد؛ فإنّ الواحد يكون في حالة سكر. وبالتالي يكون غائبا عن وعيه لحظة \* كأن يفقد الإحساس بالألم. وإنّ فقدان الإحساس بالألم، هو

ورّ على جسد المُ . وهو ما يتجلى في .  
. وذلك ما جسده فعل الأمر "اقتلونني" الذي يرمز إلى العنف الرمزي\*\* المصاحب لبروز الأنا. ولما توصلنا إلى أنّ ما قامت به السّلطة من أفعال عنف، هو

<sup>1</sup> - : أبي نصر السراج الطوسي، اللّمع، تح: أحمد عبد ا 1 2009 529.

<sup>2</sup> - julia Kristeva, La révolution du langage poétique, p23.

\* ويقصد بحرق العادة، أن يأتي الصوّفيّ بأفعال غير معتادة، كأن يفقد الإحساس بالألم فتقطع رحله ولا يحسّ، أو يمتنع عن الطعام لأيام، في عزّ البرد. وقد أورد الطوسي أمثلة كثيرة عن حرق العوائد. : : 534.

\*\* وظّفت الرمزيّ والخياليّ في البحث من وجهة نظر التحليل النفسيّ اللاكاني. فهما محوّلان من الرّمز والخيال وفي نفس الوقت يجملان دلالات التحليل . وقد عرف جاك لاكان الرمزيّ بمجموع العلامات الثقافية التي تشكّل نظاما، أو قانونا.

. ويمكن مقابلة الرمزيّ عند لاكان بالأنا الأعلى لدى فرويد الذي يمثّل القوانين والضمير المتحكّم في سلوك الفرد. أما الخياليّ فهو الجانب الذاتيّ للأنا، الذي يمتاز بالهشاشة، ويمتاز بالتنوع وفيض الصوّر . والمصطلح الثالث هو الواقعيّ الذي . وهو ما يقابل الهو لدى فرويد. ويتمظهر الواقعيّ على سطح موضوعات الرّغبة. ويحترق دوما أيّ نظام ثقافيّ -

ويشتغل في شكل موضوعات رغبة، ضدّ ما يعلن عنه في ظاهر النّظام الرمزيّ. وقد اعتبر لاكان العناصر الثلاثة السّابقة تشكّل بنية الذات.

ديسوسير والاستعارة والهاماز في كشف اشتغالية العناصر الثلاثة ضمن النّظام اللّغويّ. فالرغبات تكبت بدء من مرحلة المرأة لدى الطفل حيث تنفصل أناه . لكن نزواته وغرائزه البدائية تعاود نشاطها، أو تنفّس عن نفسها، فتحترق النّظام الرمزيّ

لأيّ مجتمع.

من خلال المشاهدة كما يحدث في الحلم. . وبالتالي تكون وظيفة التحليل النفسيّ اللاكاني رصد تشلّ اللاوعي ضمن اللّغة بتبعه كبنية لسانية، تنتقل فيه الرغبات ضمن إواليّتي الاستعارة والهاماز المرسل، من دال إلى دال. ويتمظهر اللاوعي حتى في النصوص الأدبية، التي ينشط فيها الخياليّ والواقعيّ ليحترقا النّظام اللّغويّ في أيّ ثقافة. وهو ما كشفت عنه في دراستي من خلال التح الخياليّ والرمزيّ من جاك لاكان، واحتفظت بالمحتوى النفسيّ اللاكاني. لكنّه محتوى نشط ومفكّك ومفكّك

في نصوص كريستيفا بخلاف نصوص لاكان البنيوية. ( : ...لخياليّ والرمزيّ، ص21-24.)

دوما بالعنف، لأنّه قوانين تنظم ضمن را هي عنف. وهو ما تجلّى في دراستي لحادثة مقتل الحلاج.

الرغبات بشكل موارد ومراوغ.

خدمة لاستراتيجية المحو لدى الحلاج؛ فإن أفعال العنف، تسرب شحنات الوجد المتفوّر، عبر جسد المقتول في الواقعة، وعبر لغة المقطوعة الشعرية.

"الكورة السيمائية" في أشعار الحلاج. سابقا إلى المراوية بين تجربة

فيها عبر الشعر، في

رحح إذن أن تحترق شحنات الوجد المتفوّر " أشعاره، وتحترق البنى

بل تمثل أشعاره اشتغالا سيميائيا للشحنات المسربة داخل النظام الرمزي،

أ- تفكيك الكينونة المادية: أولى ضرورة حسب استراتيجية ، وترتكز على محو

. هو ما تجلى في النص . فتجلت استراتيجية التفكيك عبر

: ق . ويتقاطع النص والواقعة في أفعال التفكيك

وبنفس الترتيب.

د من المعلومات عن الرمزي والخيالي والواقعي: : ...الخيالي والرمزي، إشراف: 1  
2006 21-24.

\* وظفت الكورة السيمائية (la chora sémiotique) . ويتأسس مفهوم السيميائي والرمزي والخيالي عند كريستيفا وفق التحليل النفسي اللاكاني الذي عرضه سابقا. وقامت كريستيفا، خاصة في مؤلفها " برصد اشتغالية المفاهيم الثلاثة في أشعار لوتريامو، انتظام مجموعة العرائز والانفعالات الأولية في علامات، سميتها " . وأبرزت اختراق السيميائي للرمزي. جوليا كريستيفا مفهوم السيميائيات، من كورسا مجموع العلامات التي تظهر في البنية الظاهرة كما هي عند معظم السيميائيين، إلى اعتبار مجموع العرائز والرغبات في البنية العميقة التي تنتظم في شكل علامات، وتحترق البنية السطحية. وهذا النشاط اللاواعي المتكرر والمتشكّل في علامات هو ما يلخصه مفهومها " الذي يعي مجموعة العرائز التي تحترق النظام الرمزي - . وقد رححت مصطلح جوليا كريستيفا السيميائي بالمعنى الذي طرحته لأرصد سيرورة الوجد الصوفي في نص الحلاج؛ لأن هذا المصطلح يناسب مفهوم الوجد الصادر من اللاوعي الصوفي، ويسمح بتتبع نشاط هذا الوجد إذ يحترق النص الحلاجي.

Kristeva, La révolution du langage, Edition le seuil, paris, 1972, pages 22-24

أوردت جوليا كريستيفا في كتابها "قصص في الحب" : " : la chora في الحب الإلهي بمعنى إمامة إلهية - . وتعني الكورا لدى اليونان الحقل البور. ولكن أفلاطون يستعمله بمعنى أنطولوجي، يمكن ترجمته بالفضاء الحاوي والحاظ لكل المواد.

وللمزيد من التفاصيل حول التحليلات النفسية لكريستيفا عن قصص الحب: : ، قصص في الحب، تر: محمود بن جماعة، ط 1 التنوير، بيروت - 2017 83، وهامش ص83

ما حفزي لتوظيف انفتاح مدلولها النفسي على في نص دراستي هي مجموع العلامات الية في تجربة الحلاج.

ب- مرحلة التركيب بعد التفكيك:

الثانية بعد محو الكينونة المادية. أبجز النص والواقعة هذه المرحلة بالاستعانة إلى بلاغة

أولى ضرورة للانتقال إلى مرحلة التركيب وصناعة الكينونة الح

في قوله: " الجُسُومِ النَّيِّرَاتِ ". ولأَنَّهَا نَيْرَاتٍ فَهِيَ لَا تَرَى.

أن التركيب يتم في مستوى جديد ما فوق حسي، هو المستوى النوراني. وقد عبرت

" البقايا المطويات " عن المادة التي تصنع منها الكينونة العميقة؛ فهي ما يبقى وما هو

. ما يبقى يقف على طرف النقيض مما يزول. وما هو مطوي يعني أنه متضمن داخل الجسد

المحترق، أي أنه غير مرئي.

ينتج معنى في مستويين:

أ- مستوى المبني: المتمثل في بقايا الجسد المحترق والر

- مستوى المعنى: المتمثل في المَ ي ي ر .

الكينونة العاشقة عبر تركيب عناصر نورانية. محو الكينونة المادية من أفق الحس

في الظاهر - الضحية؛ لكنه يبدو في العمق كينونة إلى عناصرها

. ذلك ما تكشف عنه المقطوعة: " اجمَ / جمَ / هَوَاءِ ثُمَّ / ثُمَّ "

" عملية محو الكينونة المادية "

: " الرماد والنار والنور والماء ". ن العناصر المولدة للحياة رتبها النص

الكثيف فالأقل كثافة فاللطيف " 1- : كثيف، 2- : 3- :

لطيف، 4- : لطيف،ال . وقد ورد الماء في مرحلة أخيرة؛ لأنه رمز الحياة.

. وبالتالي تتجه الكينونة من الموت إلى الحياة. من الصلابة إلى السيولة، من الثبات إلى التجدد.

ألاحظ أن محو الكينونة المادية عتبة أولى للاجتماع مع الجوهر البسيط، المتكون من العناصر الأربعة

، الرماد والنار والهواء. اجمع أنطولوجي :

الجوهر البسيط في كينونة موحدة. وقد تأكّدت وظيفته الأنطولوجية بتكرار الجمع عبر

"جمعا". ثمّ تركيب بعد

المُخاطَبُ المُفْرَدُ. ويضطلع بوظيفة الجمع الأنطولوجي للمبدّد.

يضطلع بوظيفة الجمع الأنطولوجي في مستوى الكينونة الحقيّة غير الكائن المبين؟

لا يمكن للمخاطب المفرد أن يضطلع بمهمة الجمع الأنطولوجي للمبدّد باستعمال حواسه، لأنّ مواد

الكينونة الحقيّة جسوم نيّرات. نرى به ولا نراه. مستبعد من وظيفة الجمع.

المخاطب في نص الحلاج؟ ومن بمهمة الجمع الأنطولوجي؟

لا يضطلع الكائن الحسيّ، ولا الكائن العاقل بمهمة الجمع الأنطولوجي. وحده الكائن المبين

يُضطلع بمهمة جمع الكينونة المبدّدة، وتوحيدها في كينونة الرباعية. "يجمع" في هذا السياق

معنى الكشف؛ لأنّه يتمّ في مستوى ما فوق حسيّ أولاً ثمّ إنّ هذا المستوى ما فوق حسيّ مطويّ في

عمق المستوى الأول، مثلما دلّ عليه النصّ بقوله: "البقايا المطويات". ويضطلع الكائن المبين بمهمة

كشف المطويّ في المستوى ما فوق حسيّ؛ ، ليفسح لما فوق سيّ بالظهور في

النصّ.

شف معناه أن الكائن الكاشف - المتلقي المخاطب في النصّ -

للخطاب، إلى كينونة كائن<sup>(1)</sup>، عبر تعاليّه وتساميه، من ظاهر الكينونة إلى عمق الكينونة، من ظاهر

التبديد إلى عمق قتل إلى فعل إهمال العقل. وبالمختصر:

بمهمة السّماح لما فوق حسيّ ولما فوق عقليّ بالظهور. بل يضطلع بمهمّة الانفتاح على الجوهريّ

\* وظّفت مصطلح الكائن المبين وفق تعريف محمد الشّيخ في كتابه عن هايدغر، عن الكائن المتجاوز للحسّ والعقل، أي المتعالي والمتسامي. والمنفتح على

: محمد الشّيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، ص 107-112.

<sup>1</sup> - يراجع محمد الشّيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، ص 107.



الكائن المبين بمهمة التبديد أولاً للكينونة الم . ثم ينتقل إلى مهمة ثانية؛ : "زرع عناصر الكينونة في التراب"، في قوله: " / (1) ."

الرباعية الأساسية المولدة لكل أشكال الحياة في الكون؛ الهواء والماء والنار والتراب في الأرض. وهو ما يمكن تسميته بالاتحاد في كينونة رباعية في فلسفة الحلاج. فتأتي مرحلة ثالثة؛ ألا وهي: **مرحلة الإنبات للكينونة الحقيقية**. في قوله: " / (2) ."

الكينونة العميقة في الأرض لتنبعث منها في شكل خير نبات. .  
ويدلّ فعل الانبعاث على أنّ الكينونة موجودة من قبل في مستوى ما فوق حسيّ . وينسجم فعل الانبعاث مع فعل الزرع في التراب للكينونة الرباعية المذكور . الكائن المبين بمهمة السّماح للمزروع بالانبعاث. وينسجم معنى

**الحقّية** بمعنى ميلاد الإنسان في القرآن الكريم الذي يحمل دلالة في الكريم، في قوله عز وجلّ: " (17) ثُمَّ يُخْرَجُ (18) " (17 18) .

**الحقّية** . **نباتية** . **محلّ في**  
الآية دلّت على مرحلة خروج الإنسان إلى الحياة .  
بات في البيت الشعريّ فيتعلّق بحدث انبعاث الكينونة العميقة  
"إنبات النبات"

بمهمة الاستدارة من وضع الكينونة في الآن" اللّحظة الآنية للخطاب " إلى ما كان للكينونة المتمثّل في حدث الميلاد الذي دلّت عليه الآية الكرّمة.

**الكينونة الحقيقية** . **كينونة مستديرة** أيضاً، تستدير في النص، من اللّحظة الزمنية الحاضرة التي جسّدتها أفعال الأمر في النصّ الشعري، إلى اللّحظة الزمنية الماضية حيث

-1 .33

-2 .33

. وتستدير في الواقعة؛ من اللحظة الآنية التي جسدها متوالية أفعال واقعة مقتل الحلاج؛ إلى

. سيم الاستدارة مقطع الرّ .

: " كؤوس " " دوائر " . كما عزز الرقم سبعة معنى الاستدارة؛ إذ يرمز إلى عدد السموات

الأسبوع في

. فتستدير دورة الأيام إلى أول أيام الأسبوع.

الكيونة الحقيقية المستديرة إلى سطح الأرض، في شكل خير نبات.

ستنتج تمثيلات الحلاج في الخطاب النقدي المعاصر تتفكك،

الاستشراق التي تنسبه إلى الغرب المسيحي، أو تنسبه إلى شرق آسيا البوذي، أو الد

التي تنسبه إلى الإسلام الشرعي. تتفكك كل هذه الادعاءات؟

عنى التجربة الحلاجية

استراتيجية نفي النفي عند الحلاج التي تفكك كل العُ المعقودة حول المعتقدات الأرضية، في الأذهان

. وقد أبرزت كيف تفكك هذه الاستراتيجية العقد المعقودة في النصوص

المدرسه، وكيف ينبثق المعنى وتنجلي الحقيقة في أفق ما بعد المحو التام في الأذهان والأعيان

والنص. مما يؤكد خروج النص الحلاجي والذات الحلاجية من أي انتساب عقدي. تأسيس

المعنى وبناء الحقيقة يحدث في أفق المحو، في بقايا المطويات :

يمكن تأسيس الحقيقة وإنتاج المعنى عن الحلاج ونص حد الموت. وبالتالي تضع تجربة

في مازق ابستمولوجي خطير:

. ضع هذه الاستحالة كّل التمثيلات المعاصرة عن الحلاج ونصوصه تحت

علامة كشط.

الكيونة الحقيقية مرحلة محو الكيونة الزائفة. الكائن

المبين " المخاطب في النص " بوظيفة أنطولوجية؛ ألا وهي: جمع الكيونة المبددة في

شريطة أن يتجاوز حسّه وتمتدّ . ومن يتجاوزها غير الصوفي؟ فأستنتج أن النص

إلى الصوفي، وهو في النص. الصوفي والشاعر تماثلات، من إنصاتٍ وسماحٍ وكشفٍ . وقد أبرزت هذه التماثلات ماعر والصوفي في المبحث الثالث من الفصل النظري.

أستنتج أن نص إنتاج قمية تم بالمقايسة مع مراحل إنتاج النبات في الطبيعة، من ب؛ ثم إ . وتشكل هذه المراحل استدارة، من اللحظة الآنية للزمن الخطابي، إلى الزمن

. وقد اتخذت الاستدارة معنى الإنبات الذي يتناغم مع ميلاد

الإنسان- النبات في القرآن الكريم. فتم إنتاج معنى الكينونة الحقيية، في النص و

. والنبات-المنتوج هو معنى هذه الكينونة . وبالتالي يحصل

حصاد المعنى مقايسة مع الحصاد في الطبيعة.

### المبحث الثاني: الولاية وتفكيك مركزية المعنى في نصوص النفرى

إذا كانت شخصية الحلاج قد شغلت العوام والخاصة؛ فإن شخصية محمد عبد الجبار النفرى " أكثر الشخصيات غموضاً في تاريخ الروحانية الإسلامية؛ فلا تتوفر على معلومات وافية عن شخصيه . وقد ذكر قاسم محمد عباس، محقق مواقف ومخاطبات النفرى أن شخصية النفرى من أغمض الشخصيات في تاريخ الروحانية الإسلامية، إذ لا تتوفر على معلومات وافية عن حياته وطريقته الصوفية، إلا ما أورده عفيف الدين التلمساني شارح كتاب المواقف، وعنه نقل آرثر أربري ما كتبه في تحقيقه للمواقف والمخاطبات سنة 1963<sup>(1)</sup> مما يجعل الدارس أمام اضطراب كشط وظيفه المؤلف في صياغة المعنى، والتركيز على منتج المعنى داخل النصوص، سواء تعلق الأمر بالمواقف المتلقي للمعنى والمنتج له في نصوص المواقف، أو العبد المتلقي لنداء الحق في المخاطبات، أو شخصية الذاكر في نصوص المناجيات . " من يتكلم في نصوص النفرى؟ " يحيل إلى وظيفة المُج داخل النص إلى خارجه. عاش مجهولاً سائحاً في الآفاق.

وبالتالي يتعدّر الاستناد إلى أخباره لإنتاج المعنى في نصوصه المختلفة.

في أكثر من نص للنفرى، خاصة في نصوص المواقف. فإنني افترضت أنّها الأساس المنتج للمعنى في . ويكون الوليُّ مُج المعنى في نصوص النفرى؛ سواء أكان الواقف-الوليّ في المواقف، أو - بلا نعت في المخاطبات، أو الذاكر- عبد الله في المناجيات، أو الشاعر- الفاني في الديوان . فالولاية إذن إذن مفهوم أساسي لفهم مرتكزات المعنى في نصوص النفرى. وبالتالي أقوم معنى الولاية بالمقارنة مع مفاهيم مجاورة لها كالنبوة . كما أستند إلى وظائف - وأهدف إلى كشف وظيفة الولاية التي تكشفها النصوص، وقسمة المعنى

وملكيته بين مختلف الفواعل في نصوص النفرى.

اعتمدت في هذا المبحث على نسختين محققتين لأعمال النفرى. أولاهما الأعمال الصوفية للنفرى التي حقّقها الناقد والمحقّق العراقي سعيد الغانمي. " - " التي حقّقها قاسم محمد عباس.

<sup>1</sup> - محمد عبد الجبار النفرى، ضاقت العبارة- الأعمال الكاملة للنفرى، تح: قاسم محمد عباس، ص9.

## 1- الوظائف الأنطولوجية والأنطولوجية للولي:

ركّزت نصوص النَّفَرِيِّ على مقام الولاية ووظيفة الولي في النص والوجود معا؛ مقارنة بالنبوة والإمامة. وقد ورد مقام الأنبياء في "موقف عهود الأنبياء" "موقف مهرب الأنبياء".

المواقف الجديدة التي أضافها المحقق قاسم محمد عباس في الأعمال الكاملة للنَّفَرِيِّ التي عنوانها ب" ضاقت العبارة". أما مقام الإمام فقد ورد في "مخاطبة وبشارة وإيدان الوقت" حيا إلى ظهور الدكتور جمال المرزوقي في كتابه "تجريد التوحيد" في نسبة المخاطبة إلى

هو من كتبها، باعتباره هو جامع

نصوص جدّه النَّفَرِيِّ<sup>(1)</sup> لكنني أت على المخاطبة . أولاهما: ورودها في النسختين المحققتين التي اعتمدهما دون التشكيك في نسبتها إلى النَّفَرِيِّ . وثانيهما لأنّ مقاربتني تفكيكية تعتمد على النص لا ظروف إنتاج النصوص مثلما هو الأمر في المقاربات السياقية. فحتى المؤلف يرد في المقاربة التفكيكية كشخصية ورقية، لا شخصية واقعية.

في "موقف عهود الأنبياء" يرتقي الواقف إلى مقام سماع المخاطبة، بين الحق . وبالتالي يرتقي إلى مقام تلقي الوحي. وقد تناولت المخاطبة دعوة الأنبياء إلى تلقين المعرفة للناس حسب

" وقال لهم لا تخرجوا قلبا عن حدّ معرفته، فإن أخرجتموه فاصحبه حتى يصل إلى ما أخرجتموه إليه."<sup>(2)</sup>

أما في "موقف مهرب الأنبياء"

. وقد صورّ محو كلّ الصور في قوله: "وأوقفني في مهرب الأنبياء عليهم السلام، فرأيتهم قد جعل ما قال لهم وراء ظهورهم، ورأيتهم قد جعل ما قالوه وراء ما قال لهم، ورأيتهم قد جعل

"<sup>(3)</sup> فالمعنى الذي يصوره

المقطع هو خارج مقام وقوف الأنبياء في حضرة الحق. فالمقطع يصورّ اللامعنى، بل يصورّ مهرب المعنى

1- جمال محمد عبد الجبار النَّفَرِيِّ وتصوّفه 1، الزّهرّاء للإعلام العربي، 1994، 44.

2- محمد عبد الجبار النَّفَرِيِّ، - 171.

3- . 183.

الربانيّ، من زمام الأنبياء، إن تعلّقوا بفتنة قول الحقّ وقولهم. وقد كُنّي عن هروب المعنى بكناية الإلقاء وراء إلى ما يغيب. وظهر الإنسان هو الجزء الذي لا يراه الإنسان من جسده.

المقام للرؤية، فإنّ ما ترصده عدسة الرؤية هو ما يغيب عن مقام المعنى بين الحقّ والأنبياء. المعنى بشكلٍ تتابعيٍّ، ودلّت عليه كناية الإلقاء وراء الظهر، لقول الحقّ فأقوال الأنبياء ثمّ عالمي الملكوت والملك على الترتيب. وينتج عن ذلك: التقدّم في العبارات اللّغوية بشكلٍ خطّيٍّ متتابع، وهروب المعنى في نفس الوقت من عبارة إلى أخرى.

ويظهر أنّ الواقف قد ارتقى إلى مقام المعنى لا مقام "مهرب المعنى". "وقال لي:

مهرب الأنبياء، فقف لي فيه، فهو مقامك الذي فيه تثبت، وبه تستقرّ وتطمئن. (1) وإنّ مقام المعنى هو مقام القيومية؛ حيث يقف الواقف في حضرة الحقّ لا حضرة السوى\*. "وقال لي: إنّني عندك إن تثبت وتطمئن، وببيدي الأرواح، فتراه خلفك، ولا تراه بين يديك، فأنيّ باد بدا، فمقامه من خلفك؛ من خلف قلبك، لا من خلف عينك، فأقمه في مقامه، تقم لي، وتأتيك قيوميتي فتقيمك لي، وتمسكك عليّ مما قلت لك، ولأنك أعزّ عليّ مما قلت لي." (2)

ورد في المواقف أنّ الواقف هو الوليّ. فقد تلقى خطاب الولاية في الموقف "اسمع عهد ولايتك" فالعنوان بحدّ ذاته يوحي أنّ الواقف ارتقى إلى مقام تلقي عهد الولاية الذي يعادل عهد الأنبياء والرسل. تلقى الواقف العهد بفعلي الأمر اسمع في قوله: "اسمع عهد ولا (...)<sup>3</sup> واكتب في قوله: "اكتب في عهدك (...)" (4) الموقف بمقام الولاية الذي بلغه الواقف في قوله: "وقال لي فرضت عليك أن تعرف من أنت فمعرفتك من أنت هي قاعدتك التي لا تنهدم وهي سكينتك التي لا تزل." (5)

-1

\*

. وتشترك الوقفة الخروج من كلّ

( )

للكينونة مع الله دون دخل لما سواه. : سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنفريّ، ط1

2014 . 50

.183

- محمد عبد الجبار النفريّ،

-<sup>3</sup> . 114

-<sup>4</sup> . 115

-<sup>5</sup> . 114

وبالتالي سنتج أن مقام الولاية هو مقام النبوة أيضا. وهو مقام القيومية التي ينتقل فيها الواقف - الولي من الوجود بالصورة الكنائية خلف الحق، إلى الوجود بالمجاز المرسل ( مجاز ) : " إنني عندك " الدال على المحاورة بين الحق والواقف - الولي.

ما يؤخذ على المتصوفة أن الكثير منهم جعل الولاية أعلى مرتبة من النبوة. وإن لم نجد لها معلنة بوضوح في نصوص النفرى؛ إلا أن النص السابق قد لمح إلى ذلك، بالإضافة إلى موقف المجلس\*

: " وأوقفني في المجلس (...). ورأيت من الأنبياء مجالسين، يحدثون ولا ي

مجالسين، يحدثون ويؤمرون، ورأيت بين الأنبياء والأولياء سترًا مكتوبا عليه: ستر الأولياء إذا رفع حدثوا، " (1) فيظهر أن الولاية أعلى درجة من النبوة، من خلال جمع الأولياء بين الوحي المتجلي

في كلمة " يحدّ "، وبين الرسالة المتجلية في كلمة " . فمن يؤمر يعني له رسالة من الأوامر، . وقد صاغ النص الفرق بين المرتبتين، من خلال كلمة ستر، فهي ستار بين الأنبياء

. فإذا رفع الستار حدث الأولياء كما يحدث الأنبياء.

. وإذا تأملنا الجملتين العائدتين على الأولياء والأنبياء على الترتيب: " يحدّ "

" يحدّ "؛ فإن الستار هو لا النافية التي تنوّس " يحدثون، يؤمرون " .

" تتحوّل إلى صيغة: " لا يحدثون ويؤمرون "، ورفعها عن الجملة تتحوّل إلى صيغة " يحدثون

"؛ أي أن وضع الستار هو المكوث في مقام الولاية. أما رفع الستار فهو الانتقال إلى مقام النبوة.

وبالتالي تلعب لا النافية دورا أنطولوجيا هاما في الانتقال من مقام إلى آخر.

### الاشتغال الأنطولوجي

#### " مخاطبة وبشارة وإيدان الوقت "

أشار إلى ظهور الإمام المهدي بقوله: " كذلك يقول الرب إني طالع على الأفنية أتبسم ويجمعون إليّ ويستنصروني الضعيف ويتوكلون كلهم عليّ وأخرج نوري يمشي بينهم يسلمون عليه ويسلم عليهم.

\* موقف المجلس من المواقف الجديدة التي أضافها المحقق قاسم محمد عباس، في كتابه المحقق لأعمال النفرى، بعنوان "





" . سيرورة الصورة المجازية، قبل انغلاقها على معنى حقيقيّ .  
ويظهر التطابق بين زمن المخاطبة في الصورة الأولى " فابْرُزِي مِنْ خَدْرِكَ " زمن الرؤية في صورتي  
من خلال بروز الحقّ في فعل بروز حقيقة الأنتى، من خلال المجاورة التي تجلّت في  
مخاطبة الأنتى عبر فعل الأ " فابْرُزِي "، وعبر حضور الفاعل الحقيقيّ في فعل بروز الحقيقة ثانيا في "   
أَطَلَعْتُ " . وبالتالي يدلّ فعل الأمر "أُبْرُزِي" على المكوث في منطقة السيرورة التي شرحناها آنفا .  
تحيينه عبر إلغاء الإحالة إلى أيّ معنى حقيقيّ، ومكوث الصورة في م .

هذه المرحلة آية أو حجة إلهية، لمرحلة ما قبل ظهور عيسى عليه السلام . فارتبط ظهور عيسى  
- في النص - بإمكانية إحالة المعنى المجازي للصور إلى معنى حقيقيّ، وإمكانية توقيف سيرورة

والصبح

بين الرؤيا والوا . يعني . تثبيت المعنى وتحذيره في الأرض، ذلك ما  
يشير إليه بقوله: " ذلك لنزول عيسى بن مريم من السماء إلى الأرض وأوان قريب  
يشترّ به وإمارة للذين أوتوا العلم وهدى يهدي به الله إليه ويستنقذ كثيرا يجهلون. " يرافق  
السماء إلى الأرض . معنى . وقد دلّ على تثبيت المعنى قوله " هَدَى، يَهْدِي، يَسْتَنْقِذُ "   
مفردات توحى بالوصول إلى أمر ما أو طريق ما عبر الهداية . لتالي سيرورة المعنى سير  
يتحدّر في الأرض . بينما كان قبل نزول عيسى في سيرورة بين الأرض والسماء .  
المعنى وواضع الحقيقة، في النص والوجود .  
دورا نصياً كفاعل مثبت للمعنى والحقيقة، وأنطولوجياً كرسول يهدي إلى سبل الحقّ والحقيقة .  
وظيفة أنطولوجية

بنوره في المقطع، " ذلك من آيات ربك وذلك لنزول عيسى بن مريم من السماء إلى الأرض (...)." .

## 2-توزيع ملكية المعنى بين الفواعل الأنطونية:

الخطاب في " مخاطبة وبشارة وإيدان الوقت " العبد الواقف تارة، في قوله: "أوقفني وقال لي " في  
مستهلّ المخاطبة، أو " وقال لي قل " " . كما يتلقى المخاطب المؤنث المتكرّر في

المخاطبة الخطاب تارة أخرى. فهل من علاقة بين المخاطبين؟ وما علاقة ذلك بالفاعل والمهدي؟

افتتحت المخاطبة بمخاطبة العبد، بقوله " أوقفني وقال لي " ، ومضمون المخاطبة توجيه الأمر للعبد بتبليغ الليل بعلامة من علامات القيامة " عدم عودته مجدداً " في قوله: " قل لليل إلا أصبح لن تعود من بعد بأنني لأطلع الشمس من لدن غابت عن الأرض وأحبسها أن تسير وتحرق ما كان يستظلّ (...)"(1)

وتوقيفها عن السير والغروب. ويظهر أن المخاطب يتحدث من داخل تجربة الرؤيا من خلال تلقي فعل " " الدال على الزمن الحاضر للمخاطبة، كما أن الأفعال المضارعة في المقطع تدلّ على بين فعل المخاطبة ومحتوى فعل المخاطبة.

ورد المخاطب العبد، في قوله: " يا عبد قف لي فأنت جسري وأنت مدرجة ذكري عليك أعبر إلى أصحابي وقد نصبتك وألقيت عليك الكنف من الريح وأريد أن أخرج علمي الذي لم يخرج فأجنده جندا جندا ويعبرون عليك ويقفون فيما يمرر عبر هذا الجسر (...)"(2)

: تثبيت إرادة الحقّ في قوله: " "

بمحو إرادة العبد في قوله: " " بمقام المخاطبة القيومية، وهو مقام الثالث الموضوع، ما بين الظهور والاستتار في قوله: " فمن رأني رأى مالا يظهر ولا يستتر."(3) قام السيورة، مقام الخيالي.

الجسر هي الوصلة بين الحقّ وأصحابه؛ فإنّ العبد في حالة استسلام تام للصور التي تعبره، مثلما أنّ الجسر في استسلام تام للعابرين عليه.

المستسلم لصور الرؤيا، هو القارئ الكاشف للرؤيا. الرؤيا

1 - .264

2 - .265

3 - .265



ولأنّ كلّ ما هو في عالم الشّهادة له وجه حقّ مكنون؛ فإنّ الأنتى المخاطبة هي حقيقة الحقّ المودعة في كلّ ما في عالم الشّهادة. ثمّ وردت إشارة تشير إلى حقيقة هي الجزء الحَقَّانيّ السريّ في قوله: " فإذا خرجت فادخلي إليّ حتى أقبل بين عينيك وأسر إليك ما لا ينبغي أن يعلمه " (1)

صحاب المخاطبة كأهمّ قلوب بلا أجسام (2) وبالتالي تعتبر المخاطبة

أهمّ نتيجة للمجاهدة التي يتكبدتها الصوفيّ للتخلّص من شهوات الجسم، والبقاء بنور القلب.

وقد وردت الأنتى بوصف النائمة، التي تستيقظ بطلوع الحقّ، في موضعين في قوله: "

أيتها النائمة إلى قيامك " (3) في قوله: " (4) وبالتالي

المجازية في النصّ باعتبار المخاطبة في حالة يقظة. حالة اليقظة التي يؤمن

بـ يفة أو مجازية . فكيف يتمّ التحوّل من حالة الحلم

المزيّف إلى حالة اليقظة ؟

- - طلوع السرّ الإلهيّ المودع في قلب كلّ عبد.

حضور المعنى. وفي حضور الربّ تتعير الأدوار بين المجاز والحقيقة.

ارتبط طلوع الحقيقة أو السرّ، بحضور الإمام، في قوله: " فلتنبهي أيتها النائمة إلى قيامك ولتقومى أيتها

القائمة إلى إمامك فارجمي الدور بنجومك واثبتي القطب بأصبعك والبسي رهبانية الحقّ ولا تنتقي. " (5)

مهر أنّ مقام الإمام والمخاطبة هو القيامة، التي ظهرت في مفردتي " قيامك " " لتقومى " .

قمة بالمخاطبة الإمام - القطب بها في

" تي " الإمام صفة للمكنى عنه - المخاطبة . في المقطع

: " الحقّ الظاهر برهبانيته، الإمام الظاهر، النائمة المستيقظة، المعنى المنتج بين السّماء والأرض " .

. 265 . -1

. 265 . -2

. 265 . -3

. 267 . -4

. 265 . -5

يشارك العبد مع الأنتى المخاطبة في مقام القيومية، إذ أن قيامة العبد الصغرى تحدث في  
: " يا عبد قف في الناموس....وقم فأدرك بي ما تطلب واطلبي بقيوميتي فيما

تدرك فمن رأني رأى ما لا يظهر ولا يستتر." (1)

قام الرؤيا، " يستتر."

المخاطبة، في قوله: " فلتنتبهي أيتها النائمة إلى قيامك ولتقومي أيتها القائمة إلى ...".

: العبد، الأنتى المخاطبة، والإمام. **الإمام- القطب**

المخاطب مثلما توصلنا إلى ذلك ظهور الحق أكثر تجلياً بالمحاور

رهبانية الحق الأنتى المخاطبة في مقام القيومية، مجاورة الصفة للمكنى عنه في قوله:

"والبسي رهبانية الحق ولا تنتقي..."(2) ظهر العبد في مقام الحق مجاورة البعيدة، في قوله: " واطهر

بين يدي بما أظهره فيه ..."(3) فالمحاور الأولى بالكناية أقرب من المحاور الثانية بالمجاز المرسل. بالتالي

المخاطبة أقرب إلى الحق في ظهوره، من العبد. - - -

متحققّة، والأنتى ظ في كل مقاطع مخاطبة العبد فإنني سنتج أن الأنتى المخاطبة هي الجزء الحقباني

المودع في العبد، وهو الجزء المرتبط باللا . ينشط في مقام الرؤيا- . لهذا خوطبت الأنتى

. انكشف الجانب الأنتوي للعبد بدعوها إلى الاستيقاظ .

فلا يتلقى العبد التجلي، إلا عندما يتحوّل وجدانه إلى أنتى، والوجدان الأنتوي منفعل، وهو ما يتناسب

في " موقف الاختيار " : " وقال لي

اذكريني كما يذكرني الطفل وادعني كما تدعوني ا ."(4)

دخل لأي صورة اعتقادية مبرجة من الأسرة أو المجتمع .

وهو ما يجعلها أكثر معرفة للرب من الذكر.

1 . 265

2 . 265

3 . 265

4 . 129

للرؤى القادمة من اللاوعي. ويظهر أنّ اللاوعي الجمعيّ يعبر النائمة المستيقظة، مثلما دلّ عليه قوله: " (...)" (1)

المائدة مع قصة المائدة التي أنزلها الله على عيسى وأتباعه. يعني استيقاظ اللطيفة الإنسانية ( ) .

بخلاف السورة التي تصوّر تفرّق أصحاب عيسى، حتى بعد نزول المائدة عليهم.

عن حضور الرب بالخواوة في المكان المتعلّق باللطيفة الإنسانية في ق : " فيروني عن يمينك وشمالك"

نسانية في قوله: " لأنّ الذي يقاتلهم يقاتلني وأنا الغلوب". وهو ما لم

يستطع أصحاب عيسى رؤيته، لأنهم كانوا محبوبين بالحسّ.

كن المقطع الموالي ينكص معناه من الاجتماع والحضور المتحقّق بين الرباعي "

" إلى الانتظار لحضور الرب في قوله: " فتزني وزيني الشعوب لبهائي فقد

تدهشين ولا تتحيرين فليست أغيب بعد هذه إلا مرة، ثم أظهر ولا أغيب وترين أوليائي والقدماء يقيمون " (2) ترجئ .

تركيب محتوى غير متسلسل. ر التي يراها الحالم في الحلم حيث لا تخضع لترتيب

. يجعل اللاوعي الجمعيّ المستيقظ باستيقاظ اللطيفة الإنسانية، هو تركيب محتوى

ستنتج إذن أنّ الأنثى المخاطبة هي جانب اللاوعي الجمعيّ المنكشف أمام العبد الرائي.

قصصا قادمة من الثقافة التي تجتأ

الاستسلام لسيل الصور التي تجتاحه. ولما كان مستوى الرؤيا هو مستوى اليقظة، كما دلّ عليه معنى

-1 . 267

-2 . 267

الاستيقاظ المرافق لبروز اللطيفة؛ فإن المقاطع التي تبدو فيها الصور مجازية ( ) حقيقة في نفس الوقت. الفرق بين الرؤيا في الحلم العادي ورؤيا الأولياء. فالأولى تخضع للمجاز، أما الثانية فمحتواها حقيقة وإن بدا مجازا. " وقال لي الواقف لا يعرف المجاز، وإذا لم يكن بيني وبينك مجاز لم يكن بيني وبينك حجاب. "(1)

### 3-الولاية وتفكيك خطية السرد:

تلك الواقف في حضرة الحقّ الحكمة المستمدة من العلم الربانيّ. مما يسمح له بكشف بعد الحقّ أو الوجود الباطن من كلّ موجود، بعدما تفنى مظاهره المزيّفة.

الموقف في كلّ مقطع من المقاطع النفرية هو السياق الوجودي الذي يسمح للواقف باستعادة ذكرى النداء الأصلية، وبكتابة هذه الذكرى في نفس الوقت. لأنّ فعل الكتابة محايت للتجربة في نفس . وقد ورد ذلك في أكثر من موقف. فمثلا في موقف " اسمع عهد ولايتك " يتلقى الوليّ العهد بالفعل اسمع " اسمع عهد ولايتك"(2)، ثمّ يردفه بقوله : " اكتب في عهدك"(3)

فعل السّماع للكتابة في نفس الوقت. فالوليّ يستعيد ذكرى النداء الأول عبر الفعل " اسمع "

ة نقوشه الداخلية في صحيفة العودة، إذ يقرأ نقوشه الداخلية وفي نفس الوقت يعيد كتابتها عبر تكرار المقال الذي يسمعه، من خلال كتابة ما يسمع في كلّ موقف، عبر مقول القول " قال لي " .

تاز الوليّ بالتخصيص مقارنة بغيره من العباد الذين يغرقون في التعميم. وسمي ولياً لأنه يلي الحقّ

؛ ذلك ما يبيّنه المقطع الموالي: " وقال لي أليس إرسالي إليك العلوم من جهة قلبك

إخراجا لك من العموم إلى الخصوص أليس تخصصي لك بما تعرفت به إ

بدا لك من العلوم من جهة قلبك إخراجا لك إلى الكشف (... )أوليس الكشف أن تنفي عنك كلّ

وتشهدني بما أشهدتك فلا يوحشك الموحش حين ذلك ولا يؤنسك المؤنس حين

1- محمد عبد الجبار النفريّ المواقف 99.

2- . 114

3- . .

أشهدك وحين أتعرف إليك ولو مرة في عمرك إيدانا لك بولايتي لأنك تنفي بما أشهدتك فأكون المستولي عليك وتكون أنت بيني وبين كل فتليني لا كل يليني، فهذه صفة أوليائي فاعلم أنك ولي وأن علمك علم ولايتي فأودعني اسمك حتى ألقاك (...)"(1)

يبدو الولي متجاوزا مرتبتي العالم والعارف التي ذكرتهما آنفا. يقف في حضرة الحق. شرط في هذا الوقوف فناء الأشياء والكون بأكمله في عيان الولي الواقف. ويفسر ذلك بكون الولي في موقع . وقد دلت منطقة البرزخ

الحال البرزخي الذي يعتري الولي الواقف " لا يوحشه موحش، ولا يؤنسه مؤنس ". الوحشة أو الأنس يكون في مقام المعرفة كما مر بنا آنفا. أما الولي الواقف فالحق مستول عليه. " أي حالة السيرورة خارج التقيضين، هو حالة عدم التعيين، أو الحيرة الحق على الولي الواقف. لأن الحركة خارج التقيضين تعني الدال في سيرورته قبل إحالته إلى مدلوله والعلامة قبل إحالتها إلى مرجعها (2)

وفي موقف " اسمع عهد ولايتك " يتلقى الولي عهد الولاية، مثلما يتلقى الأنبياء الرسالة. الولي أعلى مرتبة من النبي في نصوص المواقف؛ لأنه يتلقى عهده مباشرة من الحق، عبر فعل السماع اسمع الذي يدل على اللحظة الآنية، وكذا فعل الأمر أكتب المرادف للفعل اسمع. المواقف الاعتبار للولاية مقارنة بالرسالة. وهذه مراجعة مهمة لأحد المعالم المقدسة للدين . في الزمن أكثر من الرسالة. من النبوة في

مواقف النفي لأن الولي كما مر بنا في النص السابق يتلقى عهده من الحق مباشرة، وليس مثل النبي ه جلبت هذه المراجعة الهامة لأحد معالم المقدس الإسلامي .  
(3) لما تحمله المراجعة من تغليب للولاية على الرسالة، وبالتالي للولي على النبي.

<sup>1</sup> - محمد عبد الجبار المواقف 85.

<sup>2</sup> - VOIR : Julia kristeva ,La révolution du langage poétique, p23 .



يبدو اسم الولي مكتوبا في علم الله قبل الخلقية في الأعيان الثابتة.

لخروج إلى الخلقية، مثلما بيّنه " موقف أدب الأولياء " في قوله: " وقال لي:

خاطبكم قبل هياكلكم الطينية ورأيتموه، وقال لكم هذا كون كذا فانظروه وهذا الكون كذا وانظروه،  
فرأيتم كلّ كون أبداه رأي العيان." (1)

" أي في مرحلة الأعيان الثابتة. لكن النداء هنا لخصوص المنادى، الولي.

ويظهر أنّ اسم الولي موجود بالقوة\* في الأعيان الثابتة.

يستطيع الولي استعادة ذكرى النداء الأصلي عبر فعالية الرؤية، وعبر فع

: " فكذلك سترونه

الآن، ثمّ دحا الأرض وقال لكم انظروا كيف دحوت الأرض، فرأيتم كيف دحا الأرض، وقال لكم أريد  
أن أظهركم ملكي وملكوتي، وإني أريد أن أظهركم لبرايي وأكواني وملائكتي، وإني

هذه الأرض هياكل وأظهركم فيها أمرين ناهين مقدمين مؤخرين." (2) " انظروا "

" الولي، من استرجاع الزمن الماضي للنداء. ويدلّ الفعل الماضي الوارد في

" رأيتم "

انظروا" . ولأنّ الولي الواقف يفقد سيطرته على كلّ فعل، ويستسلم لما

يشهده الحقّ من رؤى؛ فإنّ انسلاخ الفعل " من رقابة الأنا الواقفة، يجعل ذكرى النداء تحضر، بل

يحتفظ بها كما كانت في أصلها، مثلما تدلّ عليه المطابقة بين الأمر والماضي. لأنّ الذكرى تحفظ الماضي

(3)

وأستدل على استعادة ذكرى النداء كما هي، من واو العطف التي تفيد التزامن بين الفعل "

" الذي كان في مرحلة الخلق الأصلية، وفعل رؤية كيفية حدوث ذلك " وقال لكم انظروا كيف

<sup>1</sup> - محمد عبد الجبار المواقف 152.

\* يعتبر المتصوفة أو عرفاء التصوف أنّ الوجود بالقوة هو الأساس والأصل، أما الوجود بالفعل فهو الصورة أو الفرع. سعوا بخلاف الفلاسفة إلى العودة إلى

<sup>2</sup> -

<sup>3</sup> - Martin Heidegger , Approche de Holderlin , « souvenir », traduit: Jean Launay, Edition Gallimard, Paris 1973, p106.

" في الزمن الحاضر. فالترزامن الذي تفيده الواو

استعادة دحو الأرض هو زمن الخلق الماضي، أي مرحلة التعيينات الخلقية التي ترد بعد مستويي الذات الأحادية والأسماء والصفات كما مرّ بنا في بداية المقال، وينتمي حدث دحو الأرض إلى عالم الشهادة، المرتبة الأخيرة من السلم التنازليّ من التعيينات الخلقية. وبعد رؤية الوليّ لكيفية دحو الأرض، أي مرحلة خلقها، يواصل الحقّ مخاطبة أوليائه، عبر الوليّ الواقف، بصيغة الماضي دائما " "

أفعال مقول القول في صيغة المضارع: " أريد أن أظهركم، وإنيّ أريد أن أظهركم... "

" أن أظهركم " " الحقّ السابقة لفعل ظهور أوليائه. أو لنقل بتعبير

: يكون فعل الإرادة في مرحلة الأعيان الثابتة، قبل سريان الإرادة في النفس الرحمانيّ الذي اند

فيه الموجودات إلى الظهور. يكشف في الرؤية عن إرادته المكونة في علمه الأزليّ.

"أريد"

المكوث في مرحلة العلم الأزليّ.

عبر المقطع السرديّ عن إرادة الحقّ إظهار أوليائه للملك والملكوت وللبراي والأكوان والملائكة.

هذه العناصر (براي، الأكوان، الملائكة) إلى مرحلة التعيينات الخلقية. فهي في

حكم العدم في مرحلة العلم الأزليّ؛ لأنّها لم توجد بعد. ولما كان زمن الرؤية مطابقا لزمن النداء الأصليّ

الكونية السابقة حاضرة وغائبة في نفس الوقت. ثمّ إنّ دحو الأرض الذي

ورد في المقطع السابق، حدث في مرحلة الخلق. وبالتالي الانتقال إلى المقطع الموالي في مرحلة الأعيان

. أو بتعبير آخر: مثل الانتقال إثناء لما بدا للعيان في المقطع

يختتم الموقف بتصوير نزول أرواح الأولياء في الهياكل الطينية: " وإنيّ سوف

أخلق لكم من هذه الأرض هياكل وأظهركم فيها أمرين ناهين مقدّمين مؤخّرين. " فيعود بتصويره إلى

مرحلة الخلق؛ لأنّ نفخ الأرواح في الهياكل الطينية تمّ في مرحلة التعيينات الخلقية.

. ويفيد اسم الإشارة هذه أنّ المشار إليه " "

وبالتالي حدث النكوص في المقطع الأخير إلى مرحلة الخلق مرة ثانية؛ وأقصاه -

مع العودة إلى عالم الشهادة الذي يمثل المرتبة الأخيرة من السلم التنازلي لمراتب التعيينات الخلقية؛ حيث

ورد مقطع يصور وظيفة الأولياء بعد ظهورهم في عالم الشهادة "وأظهركم فيها أمرين ناهين مقدمين . " ودلّ حرف التسوييف " . مما يدل أن مرحلة الظهور في عالم

الشهادة تتحقق في المستقبل البعيد. وبالتالي فإن زمن المخاطبة هو الأعيان الثابتة، ولم تخلق في هذه المرحلة. "هذه" على حضور المشار إليه وقت المخاطبة. مما يعني أن هذه الإشارة فارغة، لأن المشار إليه الذي تحيل إليه لم يخلق بعد. تنالي لم تخلق أيضا الهياكل الطينية من أفعال الأولياء المذكورة في عالم الشهادة لم يخلق أيضا. فالأسماء إذن " الأرض، الملك، الملكوت، البراي " في المقطع الأخير علامات فارغة لا تحيل إلى مسميات معينة. وبالتالي يوضع المقطع ككل تحت

سنتنج من تحليل مقطع استعادة النداء الأصلي، عبر فعالية الرؤية، أن المقطع السردى يصور أربع مراتب وجودية غير متسلسلة: 1- مرتبة النداء الأصلي في الأعيان (استعادة النداء في المقطع 1) 2- (دحو الأرض في المقطع 2) 3- (إرادة إظهار الأولياء) 4- (خلق الهياكل الطينية للأولياء). وباعتماد هذه المراتب الوجودية، نستطيع رسم خط منكسر في زمن الخطاب والرؤية، الذي هو زمن استعادة النداء، يمثل صعودا (1) ( ثم صعودا (3) ( الرؤية في هذا الصعود والنزول، بين عالمي الخلق وعالم الأعيان الثابتة قبل الخلق. : . تعيينات اسمية

غيبها النص. وبالتالي يكون السرد الرؤيوي تركيبا لمقاطع غير مترابطة

التي ترى في الحلم؛ حيث لا يخضع للتسلسل الزمني كما في منطق الأحداث الواقعية.

مكّن المقطع السردى من وصل عناصر سماوية وأرضية ( الملك، الملكوت، الأرض، البراي، الحاضرة في زمن الخطاب والغائبة في زمنها الوجودي.

. فنستنتج أن السرد الرؤيوي في " موقف أدب الأولياء " هو تركيب محتوى مترابط

ظاهريا ومفكك باطنيا. ويبدو الموقف هو السياق الوجودي الجامع لعناصر الرباعي " الله، الولي الواقف، .

عبر عدسة الرؤية الصوفية، من التخفيف من رهبة الأصل، عبر جمال تصوير رغبة الوصل.

يسمح الموقع البرزخي للولي باستعادة ذكرى النداء وذكرى الكينو .  
 البرزخي لله والإبداء، كما تشير إليه عدة مقاطع من المواقف، منها هذا المقطع من موقف  
 : " وقال لي: مقامك مني هو الذي أشهدتك تراني أبدي كل  
 ، فمقامك مني هو ما  
 ني وبين الإبداء." (1) وإن مقام الولي بين الحق والإبداء، هو مقام الأعيان الثابتة التي سبق شرحها. ونجد  
 : يصف المقطع مشهد توحيد الكل، بما فيه الجنة والنار في مقال  
 التسبيح للذات الإلهية، ومقال التسبيح " يناسب الذات في مستوى الأحادية. :  
 لم تميز الجنة عن النار ولا النار عن الجنة؛ بل توحدنا في مقال التسبيح؛ بخلاف ما يحدث في مرتبة  
 الأسماء والصفات، حيث تكون الجنة تجلياً لأسماء الجمال، والنار تجلياً لأسماء الجلال. :  
 الولي بين الحق والإبداء، والمقصود بالإبداء خروج الموجودات من مستوى الأعيان الثابتة إلى مستوى  
 التعيينات الاسمية باسمه المبدي. ولما كان الولي في مقام ما بين الذات والإبداء، فإن حكمنا بمقام الولي في  
 مستوى الأعيان الثابتة يتعزز بشكل مضاعف.

خطت فيه ماهيات وأحكام ومآلات كل

وجود الأعيان الثابتة في الخارج

في العلم الإلهي لما سيحدث في الأعيان. وبالتالي تمثل قدراً محيطاً بالأشياء. إلى أن وحده الولي  
 طلاع على القدر، إن صحت همته في السفر إلى مستوى الأعيان الثابتة.

" أشهدك" على رفع الحق الحجاب عن الغيب، الذي يبقى مستحيلاً في عالم الشهادة. وبالتالي انتقل  
 الولي من الشهادة الحسية بالوسائط التي ذكرناها في العلم، إلى المشاهدة. كل ولي  
 . وبالتالي من الشهادة إلى المشاهدة (2)

بالرؤية القلبية، إثر الحضور إلى الحق.

<sup>1</sup> - محمد عبد الجبار النفري المواقف، 86.

<sup>2</sup> - : 22.

ولأنّ مقام الأعيان محيطة بحقائق ومبالغ ومآلات الموجودات جميعاً؛ فإنّ المواقف لا تخلو من وصف حاطة التي يكتسبها الوليّ بعد بلوغه مرتبة الأعيان الثابتة. ففي موقف الصّبح الجميل يبلغ الوليّ مقام الأعيان الثابتة، بعد انفصاله عن الكون، فيشاهده الحقّ مشاهد الاستيلاء والإحاطة قبل تكوّن الكون، من تحتك ولا عن يمينك ولا عن شمالك، ولا في علمك ولا في وجدك، ولا في ذكرك ولا في فكرك (...). وانظر إليّ من قبله، فذلك مقامك فأقم فيه ناظراً إليّ، كيف كوّن وكيف أكوّن وكيف قلبت ما أكوّن، وكيف أشهدت وغيّبت في ما قلبت، وكيف استوليت على ما أشهدت، وكيف استأثرت فيما أحطت، وكيف فتّ ما استأثرت، وكيف قربت فما فتّ، وكيف بعدت فيما قربت، وكيف دنوت فيما بعدت، فلا تمل مع المائلات، ولا تمد مع المائدات، وكن صفتك التي لا تتميّل ولا تتزيّل. / وقال لي: (1)

يرتقي الواقف الوليّ في مشاهداته، من مقام الخلقية ( )، إلى مقام ما قبل الخلقية أو لنقل: يرتقي إلى مقام مشاهدة علم الله في الإشهاد والإحاطة والاستيلاء والاستئثار، والذي يكون في مرحلة . وقد انتقل في المقطعين من فعل النهي في قو "لا تجعل" الواقف من ويحّته على الانفصال الكلّي عنه. وتزامن النهي مع الأمر الذي تصدر المقطع الثاني " انظر " حيث يأمر الواقف أن ينظر إلى الحقّ لا إلى الكون. ثمّ أردف الطلب بمشاهد سردية ( ) لنظر إلى المكوّن لا إلى الكون. ن من خلال تصريف الأفعال مع المفرد المتكلم ( ) لينهي المقطع بالإشارة إلى مقام المخاطبة "

" ويدلّ اسم الإشارة هذا إلى حضور المشار إليه " . وبالتالي . وبالنسبة للمخاطبة حدثت في مقام الولاية. مما يقودنا إلى استنتاج أنّ الانتقال من مشهد مقام الكون إلى مشهد مقام ما قبل الخلقية، هو سيرورة فناء للواقف عن الكون في المكون، وللكون في المكون، إلى أن " " الناهية المسندة إلى فعل الجعل " والمتكررة في كلّ جزئية من

<sup>1</sup> - النَّفْرِيّ، موقف الصّبح الجميل، ص175.

مقطع الكونية دورا رائدا في فناء أجزاء الكونية الواحدة تلو الأخرى، وقد توجهت بدورها الإفنائي من  
( عة للكون فوق، تحت، يمين، شمال) إلى أركان العرفان )

( فمتعلقات الواقف) . فكانت حركة الفناء من الخارج إلى الداخل) : عالم

: عالم الفكر والوجد والذكر) ثم الوساطة اللغوية والصفائية. وبالتالي قامت "لا"

**لُغَوِيٌّ - أَنْطُولُوجِيٌّ** من خلال إفناء جزئيات اللغة التي هي جزئيات الكون في نفس الوقت.

وتدل صفة الحلّ والعقد والأمانة المسندة إلى مقام الولاية، أنّ الوليَّ يطَّلَع على العلاقات الباطنية

التي تعقد بين الجزئيات المتصلة؛ بل يملك ميزة الحلّ والربط بين الجزئيات المنفصلة.

الكون بأسره لأنه يكون نائبا عن الحقّ في الحلّ لاعه على ذلك في الأعيان الثابتة.

يعيدنا دوما إلى قدرة الوليِّ الاطلاع على القدر.

ويبدو الولي ذا قدرة على الإحاطة بتسيحات كلّ الخلق، ومشاهدة مبالغها وآثارها: " وقال لي:

هذا مقامك فأقم فيه تكن في إحسان كلّ محسن وفي استغفار كلّ مستغفر. / وقال لي: أقمت في هذا

المقام حوت صفتك جميع أحكام الصفات الطائعات، وفارقت صفتك جميع أحكام الصفات

"(1) فالإحاطة إذن بمبالغ العباد في إحسانهم واستغفارهم، يعني انتقال القوة العلمية من الحقّ

إلى الوليِّ.

وبانتقال القوة العلمية من الحقّ إلى الوليِّ؛ فإنّ الكرامات تسري في أفعاله وأقواله.

الوليِّ : " إذا أقمت في هذا المقام قلت لك:

بقولي، فشهدت الاختراع جهرة."(2) " في بداية

" على تحقّق كرامة الوليِّ، حيث صارت أقواله أفعالا، فشاهد

(3) . ويذهب عفيف الدين التلمسانيّ أنّ المستخلف - الوليِّ -

" فشهدت الاختراع جهرة".

1-

2- .176

3- عفيف الدين التلمسانيّ، م. 521.

لم ينحصر الأمر على مستوى الوصف فقط، بل إن الأفعال الواردة في مقاطع الولاية تفيد الإنجاز ، مثلما عايننا ذلك في قوله " : قل فقلت، التضايف بين قول الحق وقول العبد، ويعني مقطع " فكان ما تقول بقولي " حسب عفيف الدين التلمسانيّ الإشارة إلى الفعل " كن" الذي تمّ به اختراع . ويحيل تحليل صيغة الاختراع " قولي" إلى الفعل " كن".

" " إلى زمن التكوين الأصليّ، ثمّ " " زمن المشاهدة في الآن، وتفيد الباء في القول الإلهيّ " بقولي" .

زمن التكوين الأصليّ في الماضي كان، وفعل القول في الزمن الآنيّ " الذي عزّزته باء الاستعانة بالقول الإلهيّ؛ فإنّ الوليّ يستعيد فعالية فعل التكوين "كن"، في زمن المشاهدة، فيكون قوله فعلا، مثلما أنّ الفعل "كن" في الزمن التكوينيّ الأصليّ هو فعل إنجاز. وقس على ذلك كلّ الأفعال الواردة في مقام الولاية.

#### 4- عبد الله وتفكيك مركزية المعنى:

يسمي النَّفْرِيّ في " موقف العبدانية" الواقف في حضرة الله باسم "عبد الله" في قوله: " أوقفني في العبدانية وقال لي: أتدري متى تكون عبدي؟ إذا رأيتك عبدا لي منعوتا عندي بي، لا منعوتا بما منّي، ولا منعوتا بما عنيّ، هنالك تكون عبدي، فإذا كنت هنالك كذلك كنت عبد الله، لله، فإنّ أقمّت في النّعت لم تر الله." (1)

( )

"اسم الله"

عبد بلا نعت، وهي مرتبة أعلى، تمثل حضورا مع الذات الإلهية دون أيّ تحديد نعتيّ. ويذهب عفيف الدين التلمسانيّ إلى أنّ " من وصل إلى مرتبة أن يكون عبد الله، فإنّ هذا الاسم هو اسم الذات، (...)" (2)

-وفق منهج النَّفْرِيّ السّاعي إلى الخروج من كلّ أشكال الصورة- يتحوّل إلى سوى يحجب عن شهود حتى وإن كان اسما جامعا. لأنّ الاسم غير المسمى، والإضافة إلى اسم الله غير مشاهدة .

1- . 157

2- عفيف الدين التلمسانيّ، شرح مواقف النَّفْرِيّ، ص466.

والعبد بلا نعت هو علامة فارغة، لا تدلّ على أيّ اسم ووصف إلهيّ.

يعني "عبد بلا نعت" نفي النعت وإسناد كلّ نعت في نفس الوقت. "عبد بلا نعت" نفي وصف في دون تقييد بنعوت محددة. ومن كان وصفه مطلقاً، تقبّل أيضاً كلّ وصف. وبالتالي أقبل إلى السّوى في جمعيته لا بصيغة مفردة فقط. وبالتالي يتبدا النعت "عبد بلا نعت" ظاهرياً في حضرة الذات، ولكنّه في نفس الوقت باطنياً يتقبّل كلّ وصف. مما يعني أنّ اسم " " يسمح بالانغلاق حول أيّ مدلول. بل حتى لفظ عبد يحيل إلى مرتبة العبودية.

يكشف الموقف عن التناقض بين

- لكن ما أن ينجز الواقف العائد خطاباً عن الشهود،

- معنى العبودية

" " " . وبالتالي بمجرد ذكر

ويدخل إلى نظام اللّغ

وبالتالي .

ينصرف النعت إلى الشرك. ويتشتت العبد بدل أن يجتمع باللّ.



### المبحث الثالث: الإمامة وتفكيك ميتافيزيقا التصوف في النص الأكبري

يعتبر ابن عربي أكثر تفصيلاً مقارنة بالحلاج والنفري في مفاهيم:

قدّم منظومة مفهوماتية متناسقة، كما أنه شغل هذه المفاهيم في نصوص سردية وشعرية.

الكتب التي وردت فيها هذه المفاهيم: الرسائل في كتاب "إثبات الإمامة على الإطلاق من غير

اختلاق" " عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس مغرب" "

الطريق المستقيم في الرد على أسئلة الحكيم؛ حيث أجاب فيه عن أسئلة الحكيم الترمذي الخاصة

بجتم الولاية؛ أحد أهم المفاهيم الصانعة للمعنى في فكر ابن عربي. سنتناول في هذا المبحث المنظومة

المفهوماتية الصانعة للمعنى في نصوص ابن عربي، ونحاول إثبات الاشتراك أو نقضه؛ بين هذه المفاهيم

واللاهوتين السني والشيوعي.

#### 1- الشبكة المفاهيمية للإمامية ووظائفها

وسّع ابن عربي الإمامة لتشمل كل ما في الكون. موجود، من جماد وأحياء،

يسير وفق وظيفة الإمامة، في نظام اجتماعي، سماه الأمة. وقد استند إلى آيات قرآنية في بناء هذا الفهم،

(1) " : بِح بِح ه ير بِح " )

38 ( "أمة" صاغ ابن عربي أفكاره، عن الوظيفة الدينية ذات

البعد الأنطولوجي للإمام، في المملكتين الكونية والإنسانية.

انطلق ابن عربي من الآية: " (24) ليعتبر الإمامة

هي الوظيفة الأساسية التي تدبر شؤون عالمي الغيب والشهادة، مملكتي الإنسان والكون. ولا تخضع

الإمامة حسبه للاشتراك الذي يسبب التفكك<sup>(2)</sup> ويقصد بالاشتراك تقاسم مهام تدبير شؤون الأمة بين

في وظيفة . لأن تسيير شؤون الأمة يخضع لمبدأ القوة التي

في إنتاج المعنى وتوزيعه في

. فتسمح وظيفة الإمامة بهندساة الثنائيات التراتبية: "الأدنى" / " / " .  
 " / " . وسنقوم بفحص ادعاء ابن عربي عن مبدأ القوة المؤسس للإمامة لاحقا.  
 وقد أحصى ابن عربي الأئمة، بدءا من عالم الغيب إلى عالم الشهادة. وانطلاقا من مملكتي الإنسان  
 والعالم.

اعتبر ابن عربي الحقّ هو الإمام الأعلى<sup>(1)</sup> في عالم الغيب، استنادا إلى قوله عزوجل: "   
 يبايعونك إنّما يبايعون الله، يدّ الله فوق أيديهم." (الفتح، آية 10) ويدّ الله مجاز مرسل، معناه الحقيقيّ  
 . وتبرز تراتبية المعنى في الآية،

. وبالتالي يتوزّع المعنى من الحقّ، الإمام الأعلى

نزولا إلى عالم الخلق. ومن عالم الغيب إلى عالم الشهادة. : من الأصل إلى الفرع، من الحقيقة إلى

. ولما كان لكلّ إمام مأمومون، ينفادون إليه بالقوة؛ فإنّ للإمام الأعلى - - .  
 الحقّ هم أسماءه. وقد وصفهم ابن عربي بعساكر الحقّ، إذ "أسماءه تعالى عساكره وهي التي يسلّطها على  
 (...)"<sup>(2)</sup> ووجه الشبه بين طرفي التشبيه في قوله "أسماءه تعالى عساكره"  
 . فكما أنّ قائد الجيش يسيطر على عساكره، فكذلك الحقّ يسيطر ويتحكّم في  
 عساكره، الأسماء. وبالتالي تقوم أسماء الحقّ بتطبيق تعاليم الحقّ، مثلما تقوم العساكر بتطبيق تعاليم  
 . يكون تطبيق الأسماء لتعاليم الحقّ عبر إظهار الحقّ في كلّ مَ\* .  
 من الحقّ، وبالتالي يظهر كلّ اسم قسطا من الحقّ المرتبط برتبته ومقامه الأنطولوجي من الحقّ.

وقد أورد ابن عربي في "محاضرة أزلية على نشأة أبدية" "عنقاء مغرب في ختم  
 الأولياء وشمس المغرب" نصا طريفا، يصف فيه الخصومة التي حدثت بين أسماء الله في الملا الأعلى،

<sup>1</sup> - ابن عربي، رسائل ابن عربي، تح:

4 143.

<sup>2</sup> - ابن عربي، أجوبة ابن عربي على الترمذي

: أحمد عبد الرحيم السّايح، توفيق علي وهبة، 10

\* : يقصد بها أسماء الحقّ سبحانه، التي هي مظاهر للحقّ.

:

: عربي، أجوبة ابن عربي الترمذي 10-11.

: التساؤل عن منزلتها في الوجود بعدما عرفت

مجاورة وأشار كل اسم إلى الذي بجانبه دون ملاصقة ولا

مجاورة وقالوا: يا ليت شعرنا هل يتضمّن الوجود غيرنا فما عرف واحد منهم ما يكون "إلا اسمان" أحدهما العلم المكنون فرجعت الأسماء إلى الاسم العليم الفاضل.<sup>(1)</sup> التفاضل بين الأسماء

الإلهية من حيث الوجود ، إلا من خلال اسم ، لأن هذه

المرحلة هي مرحلة العلم الإلهي السابق لوجود معلوماته في الكون. وبالتالي الاسمان المفعّلان المتميزان عن

بقية الأسماء، هما اسما العلم المكنون والعليم الفاضل. أما بقية الأسماء فلم تتميز من حيث منازلها في

:"

يتّبع قسمة الحقّ بين أسماء الله، في مرحلة . هذه القسمة بمثابة إظهار

الإنسان في عالم الإمكان\*. حيث يصف قسمة الأسماء للمعاني الربانية في مملكة الإنسان، "

الأسماء كلّها مملكة العبد الإنساني على هذا الحدّ الرباني وتفاخرت في هذه الحضرة الإلهية الذاتية بحقائقها

في (...) " (2) فتعتبر هذه الأسماء

التعريف بأوصافه ومعانيه في مجاله ومظاهره.

نّ هذه الأسماء منقادة إلى الإمام الجامع، الله. إذ يصف احتكام الأسماء إلى الله،

:" أيها الإمام الجامع لما نحن عليه من الحقائق والمنافع، ألتست العالم أنّ كلّ واحد منا في نفسه

فلو تجرّد عنك بمعزل، لرأيتّه وتنزهت بظهوره، وعرفته ونحن بحقائقنا متّحدون لا نسمع عنه خبراً، ولا نرى

لها أثراً." (3) يتّضح من خلال النصّ لكلّ الأسماء الإلهية.

<sup>1</sup> - ابن عربي، رسائل ابن عربي، تح:

\* نقصد بظهور الإنسان في عالم الإمكان، مرحلة تعلق الإنسان بمشيئة الحقّ في إيجادها في مرحلة النّفس الرحماني، حيث ظهرت نسب الأسماء إلى هذا الموجود الإنساني. ويعادل هذا الوجود عند المتصوفة ما يسمى عند الفلاسفة الوجود بالقوة؛ لكن الفرق أنّ المتصوفة يعتبرون هذا الوجود الإمكانّي هو الوجود بالفعل، بخلاف الفلاسفة الذين يعتبرون الارتباط بالعالم الخارجي هو الوجود بالفعل.

<sup>2</sup> - ابن عربي، . 116

<sup>3</sup> - . 117

. وبالتالي اجتمع الحق في كليته وتفص . أما بقية الأسماء، فتمتلك قسطا من حقيقة الحق.  
وبالتالي تنقاد إلى الإمام الجامع بالقوة، لأنه محيط بمبالغها ومعانيها.  
يرتبط كل حق بحقيقة معينة. وبالتالي للحق - الإمام الأعلى . وحقيقة الحق هي محمد " "   
الذي أفرد له ابن عربي نصا كاملا، يجسد فيه بالصورة " " أسبقية ظهوره ص  
قبل ظهوره الجسدي كخاتم للرسالات السماوية، في نص "بحر اللؤلؤ والمرجان  
المودع في العالم الأكبر والإنسان". ووظف ابن عربي التشبيه والاستعارة في وصف الحقيقة المحمدية،  
في علاقتها بالذات من جهة وبالعالم من جهة أخرى، في قوله: " ودخل جوده في حضرة علمه فوجد  
الحقيقة المحمدية، على صورة حكمه فسلخها من ليل ذاته فكانت نهارا، وفجرها عيوننا وأنهارا، ثم سلخ  
العالم منها فكانت سماء عليهم مدارا." (1) فقد وظف الاستعارة في قوله " فسلخها من ليل  
"لتجسيد علاقة الحقيقة المحمدية بالذات في مرحلة الوحدة المطبق. ثم وظف التشبيه البليغ لوصف معنى  
الحقيقة، في قوله " " . ثم جسد علاقة الحقيقة بالعالم من خلال الاستعارة تارة في قوله " ثم  
سلخ العالم منها " ومن خلال التشبيه تارة أخرى في قوله: " فكانت سماء عليهم مدارا."  
المجاورة مادام إخراج الحقيقة تم بالسلخ،  
والسلخ من ليل الذات. وليل الذات مجاز مرسل، علاقته الزمانية. كما يرمز الليل إلى مرحلة الوحدة  
. ثم إن انبلاج . تم في العلم الإلهي السابق لوجود العالم والمعلومات، هو  
. وبالتالي تمثل الحقيقة النور الذي دلّ عليه التشبيه البليغ، بين الحقيقة والنهار " فكانت  
نهارا". والنهار نور يسمح للرأي برؤية الأشياء في المساحة التي تمتد فيها الرؤي .

ستنتج أن الحقيقة المحمدية قدرة نورية، تضيئ الوجود. وبالتالي يتوقف على الحقيقة المحمدية  
إمكانية كشف العالم، فتخرجه من الظلمة إلى النور.



- والعارفين المتلقين للحقيقة، وكذا العالم الذي يرتبط وجوده كما ق

فالعارف مأموم، والإمام هو الحقيقة المحمدية التي تمدّه بالحقائق المبنية على الاختلاف. محمدا حقيقة الأسماء والصفات الإلهية<sup>(1)</sup> والأسماء والصفات عساكر الحقّ، تجلّيه في مظاهره ومجاليه . فإنّ إظهار الحقّ يعني توزيع الحقيقة المحمدية في مملكتي الإنسان والعالم، وقد تقدّم في نص " الخصومة التي حدثت في الملا الأعلى " أنّ الأسماء وزعت المعاني الربانية في مملكة فهو مدار اشتغال الأسماء والصفات الإلهية.

يتوقف تلقي الحقيقة المحمدية، أو قسمة الحقّ في مملكتي الإنسان والعالم، على الإمام الخليفة الذي من خلال اصطفاء الحقّ للإنسان برتبة الخلافة مقارنة بباقي الموجودات، استنادا إلى :

"إني جاعل في الأرض خليفة" (30).

هـ. وقد أورد ابن عربي إشارات موجزة وعميقة عن تمييز الإنسان - بالإمامة عن غيره من

" :  
" (2)

ستحقاق الإنسان للإمامة من خلال مؤشرين:

على صورة ربانية، إذ توجّهت إليه الأسماء والصفات الإلهية بالقسمة الحقيّة كما وضّحناه آنفا.

السّجود؛ فإنّ سجود الملا الأعلى المختصم حول حقيقة الخليفة، هو إقرار بإمامته عليهم<sup>(3)</sup>

. وبالتالي يمثل جسد الإنسان مسرحا لظهور الحقائق

<sup>1</sup> . 122

<sup>2</sup> . 142

<sup>3</sup> . 142

يكون الجسد في مستديرا، تتجاوز عناصره، وتحضر جنبا إلى جنبا: ( )  
 ( )، الظهر والبطن، اليد اليمنى واليسرى. وكلها إشارات توحى بالاستدارة التي  
 تتحقق في السجود؛ بين الظاهر والباطن، البداية والنهاية، الصورة والحقيقة. أي أن الإنسان يحقق في  
 السجود، معنى إنسان البرازخ الذي تحدث عنه ابن عربي.

نجم عن البرزخية أو الاستدارة، من عالم الشهادة إلى عالم الغيب؛  
 أنطولوجية وإلهية، لمعنى ا التي كشف كل موجود، وتنكشف فيه مثلما يحصل في

لها.

يعتبر

الأنطولوجية والإلهية. ولما كان محمد ص حسب ابن عربي هو الملك، والعالم وموجوداته هي مملكته<sup>(1)</sup>  
 . وبالتالي ينتج الجسد الحقيقة المحمدية، ويسجد لها في

ولأن الحقيقة تلتحم بجسد الساجد، ظاهرا وباطنا الجسد هو الساجد والمسجود في نفس الوقت.  
 - - في جسد الساجد، الذي يرقى بالإنسان إلى رتبة العارف الوارث  
 . مما يسمح بت

وجود كشف الحقيقة المحمدية، إلا"

فإنها كانت ثوبا على تلك الحقيقة المحمدية النورانية، ثوبا يشبه الماء والهواء في حكم الدقة  
 (...)"<sup>(2)</sup>

جب بعض أعضائه وأسراره الباطنية. ب كشف حقائق الجسد نزع

تنكشف الحقيقة المحمدية. لكن الصورة الآدمية شفافة، مثلما يصورها في قوله " ثوبا يشبه الماء والهواء في

<sup>1</sup> . 130

<sup>2</sup> . 120

" . ء والهواء شفافان، وعاكسان لأيّ صورة. ذلك ما يؤكّده وجه

" فالماء والهواء مرأتان عاكستان للنور. فكيف التمييز بين العاكس والمعكوس؟

القدرة على رؤية العنصرين، وتحديد التمايز بينهما. وهو الأمر المتعدّر في حالة

الماء والهواء . فالماء والهواء يسمحان برؤية ما يلوح فيهما من صور، لكنهما لا يُ . ثمّ إنّ الصورة

. وبالتالي ينتفي التمايز، لأنّ النور يسمح بالرؤية ولا يُ . وبالتالي يستحيل

تمييز الفرق باستخدام الحواس.

تسمح بـ

: يتحوّل الرائي إلى نور، ليبصر النور. وهو ما يعتبره ابن عربي ميلا. ويستحيل أن يصبح

"لذلك لم يخرج في العالم غيره على مثله." (1)

يستحيل أن يكون الماء والهواء

. ويسمح هذا باحتفاظ الحقيقة لمعناها في ذاتها

تقدّم في صورتني السجود والثوب؛ إلا أنّ معنى الحقيقة ينفلت دوما. فيكون الاستمداد من الحقيقة إلى

الصورة، استمدادا بالمعاودة للمعاني المختلفة دوما. وبالتالي تتفكّك مركزية المعنى في الإمام-الحقيقة

التي أقرّ بها ابن عربي في حديثه عن الإمامة التي لا تقبل الاشتراك. قوة المعنى الواحد المجموع

في يدّ الإمام، لتتحوّل الحقيقة إلى حقائق، والنور إلى أنوار.

بر بي قلب العارف هو الإمام الأكبر :

صدق، فقد ثبتت الإمامة جمعا، وأتى الناس كرها وطوعا. (2) وبالتالي يمتلك القلب قوة،

. ولكن بأيّ طريقة؟

شبه ابن عربي قلب العارف بالبيت الذي يسكن فيه الحقّ، في قوله: "

". ولما كانت الحقيقة المحمدية، هي قسمة الحقّ في كلّ الموجودات كما سلف الذكر.

الحقّ في قلب العارف، هي أسماءه وصفاته. يسمح اجتماعها في قلب العارف،

1  
2  
.142



إلى مرآة صافية كالماء والهواء اللذين سبق ذكرهما.

من الماء والهواء، مادام رسلها إلى الكون بأسره " .

نوره، والكون منه ما يكشف حجابيه، ومنه ما يرخي ستوره، فالغيب من كون النفس، لا من عين  
" (1) .

يعبر لها في الكون بأسره. لهذا اعتبره ابن عربي الإمام الأكبر. ومن طرائف القلب، أن شكله مستدير، يعني يحقق الشرط الأنطولوجي للحقيقة . وبالتالي يمثل القلب الرابط بين عالمي الغيب والشهادة، عالم الحسّ والروح، الإنسان والكون. فهو بيت إنسيّ وروح قدسيّ كما وصفه ابن عربي (2)

ه المشروع الأساسي الذي يحقق

يخضع لمجاهدات نفسية

في نفس الوقت. هو الوسيلة والغاية في .

أنجز ابن عربي مقايضة بين أهمية القلب في عالم الإنسان أهمية الإنسان في العالم.

لب هو الروح القدسيّ في الإنسان روح العالم (3) وفي المحصلة يعتبر

الإنسان والعالم معا. لهذا وصفه ابن عربي بالوسط العاكس للنور والنور المعكوس في نفس الوقت.

ولما ارتبط العالم بالقلب، والقلب ليس معطى جاهزا، بل سيرورة إنتاج مضمّنية العالم أيضا

سيرورة إنتاج للقلب. كما أن العالم مأموم للإمام الأكبر، الق . فتكون وظائف " عالم

" إلى الأدنى، عالم الشهادة، بهذا الشكل: الحقّ، الحقيقة المحمدية، قلب العارف، العالم.

وظيفة الإمامة تشاركية، بخلاف ما قاله ابن عربي من أنّها تتركز على القوة المتمركزة في قلب الإمام.

تشاركية التي تبنت لي يل، تتمثل في مبدأ الاستدارة الذي يبني عليه توزيع الحقيقة

المحمدية في مملكتي الإنسان والعالم.

1 . 137

2 . 142

3 . 121

تعني الاستدارة التي تطبع توزيع الحقيقة المحمدية في الكون،

لحقيقة والصورة التي في مثالي السجود والثوب. الأكبر المستقبل والباث

. وإذ يثَّها في كلِّ العالم، فإنَّه المرئيُّ في نفس الوقت. أو لنقل بتعبير آخر:

في نفس الوقت النور في

كلِّ العالم فيكون إماما أكبر. إذن اجتمعت الإمامة والمأمومية في القلب، الفاعلية والمفعو

ش بين المتضادات السابق مبدأ القوة الذي ادَّعاه ابن عربي، ويفتح المجال

لتعايش الإمام والمأموم، الأول والآخر، البداية والنهاية، الحقيقة والصورة.

من مبدأ التشاركية في صناعة المعنى، بين الإمام والمأموم، الحقيقة المح

مملكنا الإنسان والعالم. وقد ورد الإمام بمرادف الروح في نص ابن عربي

. " الروح الفكريّ إمام، والروح العقليّ إمام، والروح المصوّر في الروح الخياليّ إمام، والروح

الوهميّ إمام. والحواس أئمة، ولكلّ إمام من هذه الأئمة أمة." (1)

## 2- البلاغة العربية وتأسيس كينونة الإمام- الوتد:

أورد ابن عربي مفاهيم مجاورة لمفهوم الإمامة، في كتبه المذكورة . هذه المفاهيم

في . فكان جامعا للتنظير والممارسة في نفس الوقت.

قدّم ابن عربي في الفتوحات المكية تصورا هندسيا رائعا للشبكة المفاهيمية حول الإمامة وما يجاورها،

باستخدام التشبيه التمثيليّ.

ه ابن عربي الرّسالة والنبوة والولاية والإيمان، بالبيت وأركانه.

. وبما أنّ قلب الإنسان العارف هو

(2)

<sup>1</sup> . 142.

<sup>2</sup> - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3 8.

بيت الحق كما سبق الذكر؛ وأن روح المملكة الإنسانية والعالم هو القلب. فإن البيت الإنساني الذي يقصده ابن عربي في هذا السياق، هو القلب - الإمام الأكبر.

أركان البيت الإنساني، من الأرض إلى السموات السبع. " السموات السبع هن من عالم الدنيا وتبقى ببقائها وتغنى صورها بفنائها، فهي جزء من الدار الدنيا، فإن الدار الأخرى تبدل فيها بغيرها كما تبدل هذه النشأة الترابية من نشآت أخر غير هذه (...)"<sup>(1)</sup>

هي ما في الأرض والسموات السبع حسب ابن عربي.

إن اعتبار ابن عربي أن السموات والأرض من عالم الدنيا، يعني أن

الأرض، تخضع لقوانين عالم الشهادة، ك

ولى، فما بالك بالسموات السبع؟ بل إن قدرات العقل الإنساني والفكر، لم تتوصل إلى استكمال اكتشاف عناصر السماء الأولى. يجعل عالم الدنيا الذي يتحدث عنه ابن عربي هو عالم الخيال. ويختلف ادي والخيال في هذا السياق الخيال في هذا السياق قدرة رؤيوية لاختراق طبقات السموات السبع. وتحقق لقلب العارف الكاشف لحقائق العالم نكشف فيها كما مر بنا من قبل. ويعتبر

ن عربي -

الإنساني - تخييل ناظم . وبالتالي تنقلب صورة المنزل وأركانه، مع كل كشف رؤيوي.

عناصر التي تكوّن ال - الإمام الأكبر، أو الإنسان - العالم الأصغر.

يحاول ابن عربي تجسيد كينونة البيت الإنساني، باستخدام صورة مادية للبيت الأرضي.

- صورة أركان البيت الإنساني - ومتغيرا ب

من صورة إلى أخرى. أركان المشبه به فهي أركان البيت المادي الأرضي، وأوتاده متجدرة في . وبالتالي تكون المشاهدة بين طرف متحول غير مستقر، وطرف مستقر ثابت.

- الإمام الأكبر، أو الإ - العالم الأصغر. وإن استضافة الحق في بيت إنسي،

ممتد من الأرض إلى السماء، هو ما يحقق مبدأ الاستدارة أو الدور، أو لنقل الكينونة المستديرة.

”

محقق. (1)“

برغبة ابن عربي في تجذير الكينونة المتحوّلة

في الأرض.

القلب، ترجى رغبة التجذير. لأنّ التشبيه التمثيليّ الذي يوطّن الكينونة، لا يقبض منها

وبالتالي تكشف الصورة عن أزمة البلاغة في تحصيل وتقريب معنى صوفيّ، ذي أبعاد أنطولوجية واسعة.

أما أوتاد الكينونة المستديرة التي تجذّر الكينونة، فهم أربعة:

فيعسى وإلياس إمامان، يحفظان الإيمان. وإدريس يحفظ النبوة. الخضر فيحفظ الولاية<sup>(2)</sup> وبالتالي

يحفظ هؤلاء أركان الدين: . وظيفة حفظ الدين ووظيفة الأوتاد في

حفظ البيت من التهدم. باقون بأرواحهم وأجسامهم في عالم

مهم في الدار الدنيا فكلّهم أوتاد، واثنان منهم الإمامان وواحد منهم \*

القطب الذي هو موضع نظر الحقّ من العالم. فمازال المرسلون ولا يزالون في هذه الدار إلى يوم

(...)(3)

فما العلاقة بين المفاهيم المختلفة الواردة في نص ابن عربي: الإمام، الوتد، الوليّ بيّ

القطب، النائب، البدل؟

وظّف ابن عربي مفهوم الوتد للدلالة على أركان الدين الإسلاميّ الحنيف، الرّسالة والنبوة والإيمان

. وبالتالي يعتبر . ثمة أوتاد البيت الإنسانيّ. يعتبر

. وبما أنّ

حفظ فإنّ وظيفتهم هي الإمامة على الركن المنوط بهم. وبما أنّ عيسى

<sup>1</sup> - ابن عربي، أحوية ابن عربي الترمذيّ : أحمد عبد الرحيم السّايح، وتوفيق عليّ وهبة، 20.

<sup>2</sup> - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3 09.

\* المقصود بعالم الدنيا بمنظار ابن عربي، الأرض والسّموات السّبع. وهو عالم واقعيّ وخياليّ في نفس الوقت.

<sup>3</sup> - ابن عربي، الفتوحات المكية 3 9.

ابن عربي، ووتدان في نفس الوقت ويشتركان مع إدريس والخضر في الوتدية، فهل

الأولياء والأنبياء أئمة أيضا؟

تشير الكاتبة كلود عدّاس إلى أنّ الأولياء عند ابن عربي يمثلون نماذج من تحقّق الأنبياء . فكلّ وليّ يحقّق صورة نبوية. وقد يحقّق أكثر من صورة. وهو ما أطلق عليه ابن عربي المقام الموسويّ واليسويّ<sup>1</sup> نسبة إلى الأنبياء موسى، عيسى ومحمد. "عبد

الله" "ألا إنّ ذلك الرسول هو القطب المشار إليه الذي ينظر الحقّ إليه، فيبقى به هذا النوع في هذه (...) "(2) وألاحظ ابن عربي أسند إلى الخضر أيضا، وهو ولي.

وبالتالي هناك علاقة بين الولاية والرّسالة المحمدية.

كمال الأسماء والصفات الإلهية، كما مرّ بنا من قبل.

الاسم بحسب نصيب الأولياء الأقطاب م .

يستمد القطب المعنى والحقيقة من القطب الأول، محمد ص. وقد ذكر ابن عربي أنّ الولاية تختتم بخاتم، مثلما أنّ الرّسالة المحمدية تختتم بخاتم الرّسالات، ألا وهو عيسى عليه السّلام. وقد سماه ابن عربي بختم الولاية\* " اسمه عبد الله، وهو اسم كلّ عبد لله، وأما اسمه الذي يختصّ به، فلا يظهر فيه إعراب، وينصرف في صناعة الإعراب." (3)

يستمد الختم عبد الله، معنى الولاية ووظيفتها، من الإمام الأوّل محمد ص . وبين الوليّ والرسول ص، وظيفة الإمامة جليّة. " رسول هو الإمام، والوليّ هو المأموم، محفوظ غير معصوم، فالرسول من هذا النمط هو المطلوب، ومنه وإليه يكون الهرب." (4) وبالتالي كلّ رسول هو إمام، وكلّ وليّ مأموم. وهو إمام في نفس الوقت، في أتباعه الذين دونه في المرتبة.

<sup>1</sup> - كلود عدّاس، ابن عربي سيرته وفكره، ص424.

<sup>2</sup> - 8-9.

\* أوردت الكاتبة كلود عدّاس في كتابها "ابن عربي، سيرته وفكره" ( 700هـ / 1300 ) في شرحه لفصوص الحكم، أنّه بشرّ في عيد الفطر بعد صيام تسعة أشهر، بأنّه خاتم الولاية المحمدية. للمزيد من الشّهادات عن الخلوات والفتوحات الروحية لابن عربي تراجع: عربي سيرته وفكره، تر: أحمد الصا : 1، المدار الإسلامي، بيروت - 2014 69-81.

<sup>3</sup> - ابن عربي، رسائل ابن عربي، تح: 4 157.

<sup>4</sup> - ابن عربي، كتاب التنبّهات وكشف الستّر وتبصرة الطالب ورسائل أخرى، تح: قاسم محمد عباس، ط1، دار الانتشار العربي، المجلد السّادس،

نتوصل إذن إلى أن الرّسل والأنبياء والأولياء أئمة، ومأمومون في نفس الوقت. أئمة في أتباعهم، ومأمومون للإمام الأوّل محمد ص. وتاد هم أئمة في نفس الوقت. وظيفة الوتد ووظيفة الإمام المتمثلة في تجذير المعنى في مملكتي الإنسان والعالم. ويحمل هذا ودينية في الإمام - الوتد يجذّر المعنى الأنطولوجي للدين؛ حيث أنّ الوتد بحدّ ذاته، موصول بالأرض والسّماء في نفس الوقت، والسّموات السّبع من عالم الدنيا حسب ابن عربي. يفتح الفهم الكوني للعلاقة بين الأ <sup>1</sup> لإنسان في العالم، على أنّه سياحة من النّفس إلى الآفاق، أو من الذات إلى الكون. وهذا ما يمكن اعتبارها هيرمينوطيقا أصيلة في فهم حقيقة الوجود الإنسانيّ. " تكون الهيرمينوطيقا أصيلة في التأويل، إلّا بقدر ما تكون قادرة على الكونيّ في فهم ما هو خاص، واستعمال الخاص في فهم ماهو كونيّ، معنى أنفسنا."<sup>1</sup> أبداع ابن عربي في فهم الحقيقة الكلية للإنسان.

يحقّق الوتد وظيفة الحفاظ على استمرارية الدين، في صورة عيسى الخاتم لرسالة محمد ص، وختم الولاية الخاتم للولاية. ولأنّ تجذير كينونة الدين، هو تجذير للبيت الإنسانيّ المتّسع لعناصر العالم، من أرض وسموات سبع؛ فإنّ الإمام - يروي الضمّاً الأنطولوجي للدين، أي أنّه يحقّق وظيفة تجذير الدين في تربة أنطولوجية، تصل الأرض بالسّماء. - إلى الاكتمال الوجوديّ، بالارتواء من الأرضين والسّموات السبع، وما تبثّهما من أنوار ومدد ومعنى. وهذا ما يجعل وظيفة الإمام - ي ودينيّ في نفس الوقت. - وظيفة أنطوبلاغية وأنطوثيولوجية في نفس الوقت. لدين، يحقّق ما يسمّيه الدكتور

<sup>1</sup> - فتحي المسكيني، " الهيرمينوطيقا فلسفة عوّضت أسئلة التّفكّر بأسئلة الفهم"، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع57-58 - 2014 15-16 (فتحي المسكيني).

\* الضمّاً الأنطولوجي للدين، هو مصطلح صاغه المفكر العراقي عبد الجبار الرفاعي، ويعرفه: " أعني بالضمّاً الأنطولوجي الضمّاً للمقدّس، أو الحنين للوجود، إنّه ضمّاً الكينونة البشرية، بوصف وجود الإنسان وجوداً محتاجاً إلى ما يثريه، وهو كائن متعطش على الدوام إلى ما يرتوي به". :



- المقطع الثالث: ويحكم في مستوى الأقاليم وا " " " " " "

(...) " (1). ويبيّن ك إقليمه على قدم نبي من الأنبياء، بهذا الشكل التصاعدي: 1-

2- 3- 4- 5- يوسف، 6- 7- "وهم عارفون بما أودع

الله سبحانه في الكواكب السيارة من الأمور والأسرار في حركاتها ونزولها في المنازل المقدرة." (2)

أنّ ابن عربي يصوّر بدقة وتفصيل نظاما للخلافة الباطنية، ذات أبعاد

: - - ، وما يرتكز على عالم الملا

الأعلى، وهو صورة عن بيت الله في مكة ويسمّيه المتصوفة بيته المعمور الذي تحفه الملائكة.

على الأقاليم والأفلاك، وهو ما يسمّيه ابن عربي بالأقاليم والولايات - من نفس مشتقات ولي، ولاية-

راتبي لتسيير المعاني الدينية والأنطولوجية، في مملكتي الإنسان والعالم. وقد استخدم ابن عربي

نفس المراتب في الخلافة السياسية، الملك والوزراء والنقباء، لتسيير الخلافة الباطنية. وتبدو المراتب في

الخلافة الباطنية، تخضع لرتبة المسير في سلم أسماء الله.

"فلكلّ رجل اسم إلهيّ يخصّه به يدعى عبد الله، ولو كان اسمه ما

كان فالأقطاب كلّهم عبد الله، والأئمة في كلّ زمان عبد الملك وعبد الرب، وهما اللذان يخلفان القطب

. و هما بمثابة الوزيرين الواحد منهم مقصور على مشاهدة عالم الملكوت والآخر مع عالم

" (3) وتتجلى حتى في التسمية هذه الوظائف بشكل جليّ. " "

. في هذا السياق . في نفس الوقت تكون العبودية للملك في

أعلى هرم العرش، الله. وقد أكد ابن عربي في الردّ على أسئلة الترمذي أنّ الأسماء الإلهية مجموعة إلى الله

<sup>1</sup> - ابن عربي 3 10.

<sup>2</sup> . 11.

<sup>3</sup> . 10.



(1)\* فالكلّ مجموع إلى اسم الله . إلى حدّ الآن مع ادعاء ابن عربي لعدم الاشتراك الخاص بوظيفة الإمامة.

يرتبط الأبدال بأسماء الصفات:

لأسماء الأوتاد: عبد الشكور، عبد السميع، عبد البصير ولكلّ شخص اسم من هذه الأسماء، يكون م محيطة بكلّ ما يخصّ الإقليم الذي يخضع له هذا النعت، ويسري الخير على يدي (2). وهذا الشكل تتوزع الصلاحيات في تدبير شؤون العوالم التي خلقها الله، باقتدار،

سمي الأبدال حسب ابن عربي أبدالاً، لأنهم يمتلكون قوة اختيار الشخص الروحانيّ المناسب (جمعهم)

(. وقد أحصى ابن عربي أربعين بدلاً، وأثنى عشر نقيباً بعدد بروج الفلك الاثني عشر.

الولاية، ولا يكون سوى واحداً يخت

هو عيسى عليه السلام يختم به الولاية العامة لأمة محمد في آخر الزمان (3)

توحي تحليلات ابن عربي للقطب والأئمة والأبدال والنقباء وختم الولاية، أنه تشييع لارتباط هذه الأفكار بالفكر الشيعي، خاصة أن النقباء عددهم اثني عشر (4)

. وحده الفحص الدقيق لوظيفة هذه الأسماء، يسمح بإثبات أو نفي ذلك. ستند في فحص

أفكار ابن عربي انطلاقاً من التنظير السابق، وكذا تشغيله للأفكار النظرية في ديوانه الشعريّ " تُرْجَمَان

الأشواق" " ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق". فيسمح الديوان بتبيان تجليات فكر

1 - محي الدين بن عربي، إجابة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذيّ 10.

2 - محي الدين بن عربي 3 11

3 - 11-13.

4 - 11.

### 3- نص ختم الولاية وتفكيك الإمامية الشيعية:

توحي القراءة الأولية في نصوص ابن عربي، حول الإمامة، بالاشتراك مع الفكر الشيعي، خاصة مع

عدد الأئمة الاثني عشر في مذهب الإمامية.

توارث المعنى في سلسلة الأئمة، واعتبار القلب هو الإمام الأكبر يتقاطع مع وظيفة الأئمة حسب مذهب . إذ يشتركان في الاعتقاد بالخلافة الباطنية كما مر بنا من قبل. فالأئمة حسب ابن عربي وعند

الشيعية الاثني عشر\* . فحتى وإن كان الأئمة في الفكر الشيعي

الما فوق حسي "suprasensible"

(1) فالتقاطع جلي من خلال استمرار وامتداد الخلافة الباطنية، من عالم الغيب إلى عالم الشهادة.

وهو ما يوحي بتأثير التفكير الشيعي في تصوف ابن عربي.

يكشف نص الأئمة السابق في الفتوح رأي ابن عربي

بطريقة غير مباشرة. د ابن عربي مثالا، عن نوع من الأبدال، يسميهم الرجبين

كشفت المي . يون بعلامة إلهية، يهتدون بها إلى معرفة المي حتى وإن أسر

: متشيعين في صورة خنازير . ولا تتغير صو هؤلاء حتى يتوبوا

ويغيروا اعتقادهم(2) . ال لا علاقة لهم بالفكر الشيعي لأن صورة الخنزير التي يرى

متشيع، تدل على نجاسة الفكر الشيعي. وقد تدل على رأي ابن عربي حول الفكر

. أو ربما لا تعبر الصورة عن اعتقاد ذاتي خاص بابن عربي حول الشيعة، بقدر ما تعبر عن

مشاهدات واقعية عايشها ابن عربي.

يقر ابن عربي بالخلافة الباطنية لأبي بكر وعمر وعثمان، بالإضافة إلى خلافتهم السياسية؛ بينما

السياسية والباطنية لغير . وهو العنصر الأساسي الهام الذي يجعل فكر ابن

\* (أمير المؤمنين)، الحسن التقي، الحسين سيد الشهداء، علي زين العابدين، محمد باكير، جعفر الصادق، موسى الكاظم، علي رضا، محمد جواد التقي، علي النقي، الحسن العسكري، محمد المهدي). ( . نائفة عند المهتمين

Voir : Henri Corbin , histoire de la phylosophie islamique, p84-85.

<sup>1</sup> - Ibid, p80.

عربي مختلفا في تفاصيل كثيرة عن الفكر الشيعي، حتى وإن ووظائفهم الدينية والأنطولوجية.

يقرّ ابن عربي بخلاف الحلاج بوجود المهديّ، نسبا وإمامة في نصه " نكتة الأنبياء في تعيين خاتم الأولياء". لكنّه يسوق هذا الإقرار في معرض الحديث عن ختم الولاية، واللّبس الحاصل بينه وبين . " فإنّ الإمام المهديّ المنسوب إلى أهل البيت النبويّ لما كان إماما متبوعا، وأمرا مسموعا، ربما

لبصيرة القلب، لتمييز المهديّ (1) . ابن عربي الإنسان غير

ويفصّل ابن عربي في نص آخر، أسباب اللّبس الحاصل بين الإمامين. :

والمهديّ، كلّ منهما وليّ، ربما وقع اللّبس، وحصل التعصّب لدواعي النّفس، فلهذا الأمر الكبار ما نبّه (2) يكشف النّص إقرار ابن عربي بحقيقة المهديّ وليّ

. ولكنّه يسوق اسم المهديّ في سياق نص عن الختم، لينبّه إلى ضرورة رفع اللّبس بين الوليّين.

عربي لا يركّز في نصوصه على المهديّ، بل يذكره لشرح أو تأكيد فكرة النّص.

وقد أنتج النّص اللّبس الحاصل بين الوليّين، بالاستناد إلى الجانب الصوتيّ، بين لفظي "اللّبس" "النّفس". إذ أنتج الصوت المهموس، الصادر من حروف اللّفظتين، اللّام والنون والباء والفاء، سا في التمييز والتفريق بينهما.

يسمح بإزالة . الواقع في الدّس، أوقع النّاس في الالة

إذن تنتج . في نفس

في نفس . فترتبطان إذن بوظيفة أنطولوجية ودينية في نفس الوقت. أنطولوجيا

أنطولوجيا.

<sup>1</sup> - ابن عربي، رسائل ابن عربي، تح:

<sup>2</sup> . 154.





في جملة الشرط " إن لم يكن من بيت النبي " ، وكذا في " لا إلى بيته الأدنى " .  
 " الأعلى / الأدنى " في نسب الختم إلى البيت الأعلى لا الأدنى .

وقد أبدع ابن عربي في تحويل العبارات من الولاية عند الشيعة، إلى ختم الولاية .  
 الذي يحمل لواء الولاية، ويكون المنتهى للمقام والغاية، أنه قد كان ختما لا يعرف، وكان له الأمر لا يردّ ولا يصرف، في روحانية متجسّدة، وفردانية متعددة، ختم أمرا جسيما فاستتر، وختم أمرا مقاميا فظهر، وإن ظهر بعده وليّ، فليس له المقام العليّ . إنّه من جملة أتباعه وصحابته وأشياعه .<sup>(1)</sup>  
 الاستتار والظهور في هويته .

قد توقع القارئ في اللبس مع المهدي، خاتم سلسلة الإمامية . فإنّ ابن عربي خفض النسب العليّ، مع والأشياء والأصحاب إلى الختم، لا إلى الوليّ بعده . والطريف أن سحب الإمامة من المهديّ إلى الختم، تمّ باللّغة أيضا . إذ انسحبت اللّغة من دائرة الإمام المهديّ، إلى دائرة الختم . وقد أنتج النصّ الانسحاب اللّغويّ، عن طريق النفي للنسب العليّ لغير الختم . بديع في مفردة العليّ ٥ تورية  
 : الإمام المنتسب إلى عليّ بن أبي طالب، ومعناها البعيد: العليّ .

وقد ساهمت عبارة " فإنّه من جملة أتباعه وصحابته وأشياعه " في الإيهام بالمعنى الأوّ . فلغة الختم بحدّ ذاتها، تمارس الإخفاء والكتم في نفس الوقت . فتكون كينونة متطابقة مع كينونة الكائن الذي تكشف أنطولوجيا وأنطوثيولوجيا، لأنّها تكشف طابع السرّ في كينونة الختم في الوجود .

وثانيا تكشف الوظيفة الدينية للختم .

#### 4- طرائق النصّ لإرجاء حقيقة ختم الولاية:

صرّح ابن عربي أنّ ما سيكتبه عن الختم، يخضع للتصريح والكتمان في نفس الوقت . :  
 الأمر عليّ عند ذلك في إفشاء هذا السرّ المكتوم والكتاب المختوم، إفشاء تعريض لا تصريح، وإعلام

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، تح:

تنبيه وتلويح، ولما تلقيت منه الامر على هذا الحد، ودخلت تحت هذا العقد، لزمني الوفاء بالعهد، فانا  
 (...)»(1)

وبالتالي يتحوّل نص كينونة الختم إلى لعبة البوح والكتمان في نفس الوقت.

المعنى والحقيقة يرجآن النص إلى إنتاج أثر كينونة الختم، لا كينو .  
 عدة حيل نصية لإرجاء المعنى والحقيقة، خاصة أن ابن عربي يؤكّد مذ عتبة النص: "ونلغز أسمائه  
 (2) أي أن النص لغز، يحتاج إلى قارئ لتفكيكه.

ومن الحيل التي اعتمدها نص الختم لإرجاء كشف هوية الختم: حضور الختم بالوظيفة لا الاسم الشخصي.  
 خفض النص النسب العائلي للختم، قي كما ذكر بعض  
 في قوله: " لي

لي (3) كما تلاحظ ذكر م سمات خصوصية. خلالها  
 تمييز الختم عن غيره. ميزه باله . وذكر بعض مواصفاته الجسدية التي يشترك  
 الكثير من ع

النص الختم باسمه الوظيفي لا اسمه عبد الله. " اسمه عبد الله، وهو  
 كلّ عبد لله، وأما اسمه الذي يختصّ به، فلا يظهر فيه إعراب، وينصرف في صناعة الإعراب. (4)  
 . والقبطية وظيفه ديني . إذن نحنا ابن عربي نحو الهوية

الأنطولوجية للختم بدل الهوية الشخصية. وقد ساهم هذا الانزياح من الشخصي إلى الأنطولوجي،  
 ومن الأرضي إلى السماوي؛ في فتح هوية الختم، لتشمل كلّ شخص، ولا شخص في نفس  
 . - الذي وسم النص به هوية الختم - هو القطب الذي اجتمعت فيه معاني  
 أسما في نفس الوقت. إلى تبديد الهوية وإخفائها.

1 - .102

2 - .153

3 - .157

4 - .157

ركّز النص على مقام الختم لا اسمه الشخصيّ.

"أوله عين اليقين، وآخره

"(1) ومقام عين اليقين هو مقام المعرفة أو الإيمان عند ابن عربي كما مرّ بنا من قبل.

. ويربط هذا المقام بالبعد الكونيّ، "

ونصف دائرة الفلك، من جهة النصف الذي هلك."(2) فيعني أنّه مقام دائريّ، من إلى نصفين،

ظاهر وباطن. النصف الباطن إلا بقاء النصف الظاهر. وبالتالي هناك لعبة مرآوية، بين الظاهر

. وبالتالي مقام التمكين هو مقام ذي النون.

الشخصيّ للنبيّ يونس عليه السّلام.

يختتم نص الختم نص - طلسم، يقول بأنّه إشارة إلى هوية الختم. ويحمل النصّ أشكالاً وأعداداً،

مبهمة المعنى. النصّ كشف هوية الختم بهذا النصّ-الطلمس في قوله: "

أوضحت لك فيه بالدليل، ومهدت لك فيه السبيل، وأغلقت عليك بالنصّ باب التأويل.

اسمه، ونسبه، وسره الشريف، ومنصبه (...)"(3)

النصّ عن كشف هوية الختم، بكلّ سماتها الشخصية والعائلية، وأ النصّ-الطلمس -

أشار به إلى هوية الختم - كلّ إمكانية تأويل أمام القارئ. : "أوضحت"

"لدليل" "عينته"، في الإيحاء بكشف الهوية دون ل . ماصل أنّ النصّ -

. فكيف نؤوّل هذا التناقض؟

وظّف النصّ أيضاً حيلة "الإشارات القرآنية اللامتناهية المعنى". أورد ابن عربي عبارات - ألغاز

استخرجها من سور القرآن، وتشير حسبها إلى . حملت -

ية للختم أو مقامه في الحضرة الربانية. - في فكّ الشفرة

تجنح إلى الأوصاف العامة، لا الخاصة مشتركة . : "علمه الراسخ،

1 . 157

2 . 157

3 . 158



الشامخ، ونوره الأوضح، وسره الأفتح. (1) تشترك  
ورة في العبارات السابقة

لم يصرح النص ؛ ذكر اسم الختم في ؛ حيث اقترن اسم الختم

صاحب الإسراء في قوله: " وشاركه في أوضح الأسماء، صاحب سورة الإسراء. " (2)

محمد صلى الله عليه وسلم. يحتمل أن يكون في الختم وصاحب الإسراء، محمد ص؛

في ( ) يحتمل أن يشتركان في الاسم "

محمد"، بما أن صاحب " محمد ص ". وتفتتح

تعالى: " سبحان الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه

من آياتنا إنه هو السميع البصير (1) ". يتضح أن الله عزوجل خاطب الرسول

" عبد الله " بعده "

هو الاسم المشترك بين الرسول والختم.

الإشارة الثانية في سورة المائدة، في قوله:

فنودي في الأعنان، في عرصات الكيان: بلسانك الشرك، والبراءة من الإفك.

" (3) وردت في سورة المائدة، وتحمل معنى ا

إلى سورة المائدة

الناس إلى عبادته، هو وأمه دون الله، في قوله تعالى: "

أَخِ وَيَٰمُ ٱللَّهِ لِي ٱلْحَقِّ

" (116). لي بحق

معنى ( ) في هذه . وبالتالي يحتمل أن

-1 . 155

-2 . 155

-3 . .

ولكن ابن عربي قد أشار في سياق آخر إلى عيسى هو خاتم الولاية المحمدية.  
 خاتم الولاية الـ . . . . . للـ . . . . . وبالتالي في غموض،  
 وتناقض ظاهريّ. لاستدلال الذي يقوم به أيّ قارئ . . . . . إلى اسم خاطئا.  
 لأنّ القارئ يعتمد عملية منطقية، قصد الوصول إلى نتيجة: كشف هـ . . . . . النصّ  
 . وبالتالي تلعب العبارات الإشارية دورا تمويهيا، يرحى الإحالة  
 الاسمية في كلّ مرة. وبما أنّ المشار إليه، إما اسما جامعا مثلما هو الحال بالنسبة لـ "عبد الله"  
 محمد والختم؛ أو اسما خاطئا مثل عيسى عليه السّلام.  
 تحيل إلى أيّ مشار إليه.

اعتمد النصّ أيضا تقنية " الانتقال من فكرة إلى أخرى ونسيان منطلقات البداية" لإرجاء كشف هوية  
 . النصّ أنّ الخبر الصحيح، أكد وجود الختم. ثمّ ذكر ما ورد في البخاري ومسلم من لقاء  
 بين النبيّ محمد ص : " ما النبيّ محمد صلى الله عليه وسلّم  
 فإنّه اجتمع به في الأرض التي خلق منها آدم عليه السّلام وفي هذه الأرض من العجائب ما يعظم  
 سماعه، ويكثر استبشاعه. وقد ذكرت هذه الأرض وما فيها من العجائب في الأرض التي خلقت منها  
 ".<sup>(1)</sup> ثمّ انصرف إلى ذكر . ثمّ أحال القارئ إلى كتاب "

الإعلام بما خلق الله من العجائب في الأرض التي خلقت منها طينة آدم عليه السّلام"

النصّ القارئ إلى خارج النصّ . . . . . فيتقدّم القارئ في النصّ  
 ف هوية ختم  
 ؛ إلى ذكر مكان  
 الطينة التي خلق منها آدم. ثمّ يحيل إلى العجائب والغرائب التي حدثت في تلك التربة والواردة في  
 كتاب آخر؛ أي يصرف القارئ إلى خارج النصّ في كلّ خطوة قرائية.  
 يعلّق القارئ بحكايات وقصص ثانوية خارج النصّ الأصليّ، ليحجب هوية الختم.  
 تمان في نفس الوقت. . . . . المجاز المرسل المتمثّل في مكان

تربة آدم دورا في إرجاء كشف . فبدل أن يكشف النص هوية الختم، نزلق إلى ذكر لتربة التي التقى فيها محمد صلى الله عليه وسلم مع الختم . : \* المعنى الجازي على المعنى الحقيقي ( ) في كل مرة. ثم النص المعنى خارج النص، المعنى في تربة نص آخر، خارج النص المكتوب.

ج - - دورا أساسيا في لعبة التستر على .

أنطوبلاغيا لأنه يكشف إرجاء المعنى والحقيقة، عندما تتورط البلاغة في أبعاد أنطولوجية. فلصالح من حقيقة الختم؟

ف، ابن عربي إلغاز الانتق إلى مكان اللقاء

ي ذكر الخبر النبوي من البداية. ليس من مصلحة القارئ هذا الانتقال، لأنه لا يسمح بفك الل . هي للخطاب، كي يتواصل خطاب الكتم والإفشاء، ولعبة الإرجاء التي تبقي

#### 5- لإمامة كوظيفة كبت لمدلول المحبوبة:

في الإمامة بمشتقاتها ( )، وبمعانيها الجازية التي أشر إليها في : . ولما نتج الشرح عن ضغوطات السلطة الفقهية؛ فإن الشرح يخضع لبراديعم / غير مسموح. وبالتالي فإن المعنى الذي ينتجه الشرح، هو معنى . وكل معنى سلطوي، يكتب أكثر مما يجرر المعنى. فالبلاغة المرتبطة بالمعنى سلطوية، تخدم براديعم السلطة الدينية. ويظهر أن ابن عربي قد كتب الشرح ليمارس استراتيجية الإنكار للمعنى الظاهر، ليردّ همة تقديم المعاني الربانية في قالب شعر الغزل. وقد أبلغه إسماعيل بن سودكين نوري إنكار فقهاء حلب لهذه المقاربة. " هو أنه سمعه يقول قول الشيخ في أول هذا الترجمان إنه قصد بما فيه من ليس بصحيح والله أعلم وإنما فعله تسترا حتى لا ينسب إليه لسان

\* استعرت تعبير " ينزلق المعنى" من تعبير رولان بارث في دراسته التفكيكية "S/Z" في وصفه

لعدم انغلاق الدوال على مدلولات نهائية، في دراسته التفكيكية (S/Z) . : voir : Roland Barthes, slz, pages5-7

(...) " (1) فمن الواضح أن تقدم الدين من خلال مقارنة

غزلية، يعتبر عملاً غير صالح . وبالتالي ابن عربي إلى التهم الدينية.

ابن عربي في كتابه شرحه للديوان، على أن نصه واقع تحت ضغط وإكراهات

. ودلت الفاء في خطاب ردّ الفعل على الكتابة من موقع الخوف والتبرير، في قوله: "

فشرعت في شرحه بحلب، وحضر سماع بعضه ذلك الفقيه المتكلم، وجملة من الفقهاء، بقراءة كم

الدين أبي القاسم ابن نجم الدين القاضي بن عدم، بمنزلنا، وفقه الله. وأعجلنا السفر فآتمناه بأقصر، أي

في التاريخ المذكور. " (2) أنجز في حضرة الفقهاء. وبالتالي انتقل المعنى من دائرة الشعر، إلى دائرة

. ومن بلاغة الشعر إلى بلاغة السلطنة. : انتقل من استراتيجية الإشارة والتلميح، إلى

استراتيجية الكبت والإنكار. كيف ذلك؟

صرح ابن عربي في بداية ديوانه ترجمان الأشواق، أنه وظف قالب الغزل وعناصره، للإشارة إلى

ة أن المشار إليه مجاو

أن المعنى الرباني حاضر إلى جانب الإشارة.

أما الشرح فيخضع لبراديعم السلطنة) /غير مسموح). وبالتالي ينتج الكبت الذي يشتغل

ضمن استراتيجية النفي والإنكار. : " وقد سمع من بعض الفقهاء قولاً أنكره " (3)

اب كبت وتبرير في نفس الوقت.

لكن يعلمنا التحليل النفسي أن كل مكبوت، يعاود ممارسة عمله في اللغة، ولو بشكل موارد.

وترتبط علاقة تشابه، بين الدال الظاهر في خطاب الكبت، والمدلول المكبوت. ويذهب بول ديومان إلى

القول بأن داخل كل نص شارح نقاط عمى، تشتغل ضد لمن عنه النص.

تفكك الافتراضات التي يعلن عنها أي نص.

- شرح ترجمان الأشواق، تح: سحبان أحمد مروة، ص 285.

1 - محي الدين بن عربي، ابن عربي،

2 - . 285

3 - . . .

وردت الإمامة في النص الشد

بج .

التي وردت فيها الإمامة، إلى أنّها وردت كشروح للأبيات التي يفرض فيها المعنى

. وقد ارتبطت بأبيات شعرية، تحمل أسماء كناية عن المحبوبة-الذ

وقع أول فعل إلغاء على معنى فعل الذر، بين النص الشعري والنص الشارح. : بين المعنى

وبين معناه الأنطولوجي الذي يفرضه النص الشارح.

في النص الشعري بمعنى استدعاء ذكرى المحبوبة تارة مثلما يقول في مطلع القصيدة:"

/ ني ني " (1)

. ويأخذ فعل الذكر في أبيات أخرى من نفس القصيدة معنى استعادة ذكرى المحبوبة، عبر

قصص مشابهة للمحجوبات في الشعر العربي، في قوله: " الي ني /

" (2)

عبر مرض الذات المحبة، وعبر استعادة الذكريات المشابهة للمحجوبات في

الشعر العربي. في كلتا الحالتين :

لكن النص الشارح يلغي المعنى النفسي لفعل الذ

بج . في المقابل على المعنى الإلهي لفعل الذكر. ففي شرح معنى الذكر في

البيت الأول السابق، يعتبره تحلياً لمعنى فناء الذاكر في المذكور- " اذكراه لي بذكري له وبذكره

. كره لذكره بره لربه بلسان عبده، كما قال، عليه السلام، في

الرفع من الركوع؛ فإن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده. " (3) يفسح فناء الذاكر في المذكور

لهي بالبروز والظهور

ثم يتخذ فعل التذكر " اذكرا لي " - في البيت الثاني المذكور آنفا- معنى إلهيا ذا أبعاد أنطولوجية، عبر

إحالة أسماء المحجوبات، هند ولبنى وسليمة وزينب وعنان، إلى تلك المقامات. : والإشارة بحد إلى

1- محي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق .78

2- .82

3- ن، الهامش 1 .78

مهبط آدم، عليه السلام، وما يختصّ بذلك الموطن من الأسرار، ولبنى إشارة إلى اللبنة وهي الحاجة،

إلى مقام نبوة.<sup>(1)</sup> فيقوم النصّ الشارح بتحويل المعنى النفسيّ إلى أنطولوجي. وبذلك يعتبر فعل

التذكر فعلاً أنطولوجياً، للسفر في

إلغاء في القصيدة بإلغاء المحتوى النفسيّ تارة، وتحويله من النفسيّ إلى

دورا حاجباً للمعنى الكنائسيّ الذي يحيل إلى محبوبة الشاعر، الذ . وتمثّل

:" / ونظام ومنبر وبيان"<sup>(2)</sup> . إذ كني ؛

ونظام ومنبر . ص الشارح لغى المعنى الكنائسيّ الذي يحيل إلى

. وقد دلّ على هذه الإحالة

:" بي " . فقد ألغى النصّ ال

الذّ ، واستبدله بمعنى حرّفيّ : . وبالتالي ألغى ذات المحبوبة واستبدلها بذات

. سيرورة الاستبدال بر . " : بر

يعني درجات الأسماء الحسنى والرقى فيها للتخلّ بها فهي منبر الكون.

."<sup>(3)</sup> يسمح الترقّي في الأسماء الإلهي بح

هذه المقامات - التي يشترك فيها الرّسل، أصحاب الرّسالات السّماوية.

وظيفة الكبت للمعنى الكنائسيّ الذي يحيل إلى المحبوبة. وقد تواصلت سيرورة إلغاء المعنى

الكنائسيّ للمحبة في أبيات أخرى، كقوله: " هي بنت العراق بنت إمامي، وأنا ضدها سليل يمانى"<sup>(4)</sup>

" بنت إمامي " معنى كنائياً عن المحبوبة، خاصة أنه يحيل إلى المحبوبة في النصّ الشارح ذاته

<sup>1</sup> - ن، الهامش 3 82.

<sup>2</sup> - 83.

<sup>3</sup> - محي الدين بن عربي ديوان ترجمان الأشواق، هامش 3 83-84.

<sup>4</sup> - 74.

بعبارة مطابقة، في قوله: " بنت شيخنا العذراء البتول شيخة الحرمين وهي من العلمات المذكورات." (1) لكن النص الـ لمغي الإحالة الكنائية إلى المحبوبة في نفس السياق من الشرح لـ إلى معرفة ذات أصل عراقي لها علاقة بالإمامة (2) النص معنى ثانويا ألا وهو الإمامة المعروفة في بلاد العراق، ليغني معنى : محبوبة الشاعر. فتكون الإمامة حيلة نصية لكبت المعنى الكنائي داخل النص الشارح.

في النص الشارح، كمعنى رباني، يلغي المعنى الكنائي الذي يحيل إلى المحبوبة.

وظيفة إنكارية وإغائية وكتبية للمؤشرات التي تحيل إلى المحبوبة. مثلما ورد في شـ

ي الآتي: " ني /ر" (3) وقد أشار في شرحه إلى أن

المقصود بالقمر مقام القـ " : غربا، أي ذلك المعنى الذي ظهر لكم في الإمام هو باطني وسري." (4)

ظهور هذا انحجاب معناه عند الشاعر. مما يعني أن المعنى ليس شرقيا ولا غر

ليس باطنيا ولا ظاهريا. وبالتالي يضع النص الشارح وظيفة القطبية الكابتة في تناقض

ظاهر النص الشارح، من وظيفة إغائية للمعنى الكنائي؛ وبين ما يـ لـ داخل النص الشـ

افتراضات أخرى، تنقض الوظيفة الظاهرة للقطبية. وسأفصل في هذا التناقض لاحقا.

وقد ألغى الشاعر المعنى الحقيقي للمجاز المرسل الذي يحيل إلى المحبوبة في قصيدة " هَلْ عِنْدَكُمْ

مِنْ فَرَجٍ؟ "، واستبدله بمقام القـ ، في بيت شعري يفرض فيه السياق الداخلي للقصيدة المعنى

الإيجائي الذي يحيل إلى المحبوبة بقوة؛ في قوله: " فتى مُحْمَةٌ / جَمَّ حَج " (5)

. وهو مجاز مرسل، معناه الحـ : معناه الحقيقي:

. لكن النص الشارح يلغي الإحالة الإشارية إلى المحبوبة، م معنى . النص

1 - ن، الهامش 3 84-83.

2 - ن، الهامش 2 84.

3 - 137.

4 - ن، الهامش 3 138 - 137.

5 - 175.

بالبلج إلى مقام القُ . " .  
 نه يشير إلى مقام  
 (1) " .  
 وظيفي

تحليل المنطقة الوسط إلى معنى السيورة، لأن الوسط بين الحاجبين هو الفاصل بينهما أو البرزخ. والبرزخ  
 " .

وظف النص  
 لِحَجَبِ الإِحَالَةِ إِلَى الثَّغْرِ الْمُسَمِّ لِلْمَحْبُوبَةِ فِي الْقَصِيدَةِ  
 " طَبِّ الْحُسْنِ "، في قوله: " / ب " (2)

المعنى الحرفي الإحالة إلى المحبوبة، من خلال جمال ابتسامتها. لكن النص الشارح يلغي

الصريحة إلى المحبوبة ويستبدلها بما يسميه العلوم القطبية. :  
 القطبية التي عليها مدار  
 علوم العالم إذا كان من هذه الصفة مثل هذا القبول الذي كنى عنه بالتبسم. وشبهه بريق أسنانه بريق  
 مع مقام القطبية في المنطقة الوسطى. (3)  
 مع متمركزة في

لشفتين، وظهور . فكذلك مقام القطبية، يتمركز في الوسط كما ذكرت

: تشترك الابتسامة مع مقام القطبية في

في القصيدة الشعرية " مَيَادِ فَوْقَ مَيَادِ " الإمامين القُطْبِ العدد ثلاثة

الثالثة الوسطى التي استنتت في تحليل للسياقات التي ورد فيها القطب في

: " إذا استوت مثالها، فلا تذكر أخوا الهادي. / وإن جادت بنغمتها، فمن أنجشة

ويصف جسمها من ثلاثة أبعاد، " يعني الجسم (4)

(...) " (5) ولربما يقصد ما يظهر من جسم الم

. " وقد يريد بالمثلث مراتب الأسماء التي هي منزل

<sup>1</sup> - ن، الهامش 2 .175

<sup>2</sup> - .134

<sup>3</sup> - الهامش 3 .134

<sup>4</sup> - .197

<sup>5</sup> - .197



"(1) والإمامان الوزيران هما عبد الرب وعبد ا .

## 6- صراع البلاغتين النفسية والأنطولوجية في مقامات الإمامة:

يذكر النص الشارح مقامات الأنبياء في قصيدة " مَرَضِي مِنْ مَرِيضَةِ الْأَجْفَانِ " ،

إحالة مجموعة من أسماء المحبوبات المشهورات في الشعر العربي إلى تلك المقامات، في شرحه لقول : " واذكرا لي حديث هند ولبنى/ " (2) والجديد في النص الشارح توظيف

إشارة " يعني " " الواردة بكثرة في شروح أخرى. مما يعني أن النص

" أسماء المحبوبات " بل يحيل به إلى مشار إليه، مقامات الأنبياء. وبالتالي يبي

النص الشارح علاقة مجاورة بين إشارات أسماء المحبوبات في القصيدة، وبين مقامات النبوة التي يحيل إليها في النص الشارح.

- - في هذا السياق وظيفة إيحائية عن المعنى المجازي (أسم).

" اذكرا لي " في القصيدة معنى السرد لأحاديث المحبوبات في قوله: " واذكرا لي

... "، الواحدة تلو الأخرى، ليضع الشاعر نفسه في مقام المحبوبات، تعليقا لذكرهن على ذكر

. وقد اختار مقام المحبوب، لأنه في عن إرادة - " .

على ذكرى وراحة لي بسماع ذكر من يناسبها. (3) لا يخضع فعل التذكر في القصيدة،

الشاعر، بما أن رغبته وإرادته فنيता. إذن يفتح على اللاوعي الفردي.

أما في النص الشارح الخاضع لقوة الديني كما شرح م في

إنتاج المعنى وتوزيع ملكيته. إذ ينتصر للمعنى الإيحائي، رغم عدم إنكاره للإشارات. فينتج بذلك بلاغة

أحادية المعنى، توزع ملكية المعنى في النص الش : المعنى المجازي/ المعنى

بلاغتين للمعنى، بلاغة نفسية فردية في القصيدة الشعرية؛ وبلاغة تحايث

<sup>1</sup> - ن، الهامش 4 5 197.

<sup>2</sup> - .82

<sup>3</sup> - ن، الهامش 3 82.

ولوجية وإلهية في النص الشعري . في البلاغة الشعرية قصص المحبوبات،

أما في بلاغة النص الشارح فيرتقي النص الشارح في معج مقامات أنطولوجية وإلهية، يستدعي فيها مقامات النبوة والحكمة المترتبة . فيكون النص الشعري سفرا في أعماق الد . أما النص را في آفاق ربانية ومقامات علوية.

بين المعنيين المجازي والحقيقي، جدارا فاصلا بين المعنى النفسي والمعنى الأنطولوجي ذي الأبعاد الإلهية؛ أي بين البلاغة النفسية الفردية والبلاغة الأنطولوجية ذات البعد الإلهي. ل حيلة نصية لكبت المعنى النفسي الفردي، واستبداله بالمعنى الأنطولوجي ذي البعد الإلهي. **الدال المكبوت المعنى النفسي الفردي بالدال الكابت المعنى الأنطولوجي ذ** البعد الإلهي.

الحبة وأحوالها. معاني الحكمة المرتبطة بها وظيفية كبتية. يعني

بلاغة الفصل إلى بلاغة

في الواو الرابطة في قوله تعالى: " ا في في حتى يتبين لهم أنه الحق ألم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد" (53). تناوله في العنصر الموالي.

ستنتج أن النص الشارح وظف في شرح " ذخائر

الأعلاق" ارية إلى المحبوبة- . بدا الكبت قسريا، خاصة في سياقات

شعرية، يفرض فيها المعنى الكنائسي . إلى أن وظيفة الإمامة تتحقق في

"برزخ" . تسمح وظيفة النبوة

والولاية في النص الشارح تح البلاغة نحو أبعاد أنطولوجية. ظاهر النص الشعري نحو

. ويسمح الانتقال من النص الشعري إلى النص الشارح، ر في

س الصوفية، إلى الس ر في الآفاق الأنطولوجية ذات الأبعاد الإلهية، تناغما مع معنى 53

. كما توصلنا إلى أن خاض يعني

أ . يعني الدخول في الاشتغال الأنطولوجي

الأنطولوجي للمعنى "ترجمان الأشواق" "شرح ذخائر الأعلام".

سابقا إلى أن وظيفة الإمامة هي كبت المعاني التي تحيل إلى محبوبة الشاعر، الذ . وقد شمل

الكبت الإحالة الاسمية . حالة المجازية في شكل مجاز مرسل

هـ

ولبنى وزينب وعنان. إلى أن وظيفة الإمامة تتحقق في

منطقة البرزخ.

قوم بتحليل هذا المقام قصد كشف الاشتغال البلاغي المنوط به، وطبيعة كينونة الصوفي التي يكشفها

: الثالث الموضوع ووظيفة الإمام؛ مثلما سأبرزه فيما يلي.

إلى أن وظيفة الإمامة كابتة

يج بالسلطة

أنتج في حضرة الفقهاء. وبالتالي تحكمت السلطة الدينية في نوعية الخطاب الشارح، وكذا

ة للخطاب، بما فيها المعرفة البلاغية التي تشتغل كما رأينا ضمن براديجم المعنى المجازي/ المعنى

البراديجم الأساسي: ماهو مسموح/ ماهو غير

مسموح. العودة إلى :

إلى ما قبل اشتغالية وظيفية الكبت للإمامة

المجازي والحقيقي، بين البلاغيتين النفسية والأنطولوجية، بين النص الشعري والنص النثري.

أشار النص الشارح كما مر بنا من قبل، إلى أن المقصود بقول الشاعر "

(1)

( ) . وبالتالي

إلى النصين الشعري والنثري في تعبيريهما اللغوي، فإنهما مقيدان معا.

. والنثر مقيد بالمنظومة المعرفية التي يحتكم إليها. وتحتكم إلى براديجم السلطة

( ) /ما هو غير مسموح به). وبالتالي يكون المعنى المنتج في كلا الشكلين التعبيريين

<sup>1</sup> - محي الدين بن عربي ديوان ترجمان الأشواق، الهامش 3 83-84.

. ( ) . التالي يستحيل مقارنته في إطلاقيته.

. وماهو مقيّد في معناه الشعريّ الداخليّ غير مجد، مادامت التجربة تدفع

بالمعنى إلى الملاّ الأعلى. ينتج المعنى إذن

أي في المنطقة الوسطى . هي منطقة السيرور

. تعتبر بل الكبت في

منطقة القطبية أيضا التي أشار إليها ابن عربي في أكثر من شرح في " ذخائر الأعلام".

بل إنه مقام بين أحدية الذات المطبقة، وبين مقام الأسماء والصفات.

تتشرك المقطوعات الشعريّة التي حلّ آنفا في المقام الذي تشتغل فيه وظيفة

. وقد دلّ النصّ الشارح على هذا المقام سواء بم

بين عنصرين جسديين يلغيهما، أو بالعدد ثلاثة الذي تكرّر في المقطوعة الشعريّة بعنوان " مِيَادِ فَوْقِ

مِيَادِ" وصف فيه جسم المغنية المثلث، أو بالمنطقة الوسطى قبل ما هو منشور ومنظوم كما هو الحال في

"مَرَضِيّ مِنْ مَرِيضَةِ الْأَجْفَانِ".

في التحليلات السابقة، في

ين، يلغيهما النصّ الشارح. مثل على ذلك بمقام القطبية المتمركز في منطقتي البّج تارة وفي الدّ

ج هي المنطقة

( ) . وإنّ إلغاء النصّ الشارح للمعنى الدال على

لمرسل الذي يحيل إلى المحبوبة عبر علاقة المحاورة بالجزئية. :

النصّ الشارح المعنى الحرفيّ أو المجازيّ الظاهر، وينتصر للمعنى الباطنيّ الذي ينسجم مع استراتيجية

. لكن النصّ الشارح ينقض افتراضاته الباطنية التي يعلنها، من خلال

تعمل من داخل النصّ الشارح وبطريقة غير واعية. م هذه السّ : سط التي تشتغل

تمكّنا هذه المنطقة من إعادة صياغة إنتاج المعنى بين ديوان "ترجمان الأشواق" "شرح ذخائر الأعلام" ما قبل ممارسة الإلغاء والكبت الرمزي، في منطقة السيورة، قبل تقييد المعنى في منظوم أو منثور.

في السياقات السابقة رمزية بليغة. ج  
ل بينهما في نفس الوقت. كما أن البلج ليس الحاجبين

(البلج والأسنان) .

ينفرج المعنى الباطن. في الفصل الأول أن منطقة البرزخ أو الخيال ابن عربي تعمل على تلطيف الكثيف، وتكثيف اللطيف؛ المعنى الرباني ذو البعد طولوجي في الجسد الملتف للمحبوبة. وهو ما يؤكده المقام الوسطي للقضية.

تلطيف الكثيف تكثيف اللطيف في قصيدة "مياذ فوق مياذ" حيث يصف . ويحيل النص الشارح الأبعاد الثلاثة إلى مقام

إلى الإمامين عبد الرب وعبد الملك، ويحيل إلى

(1) ( )

في مظهر جسدي؛

معنى القطب في مظهر

القطب كما مر بنا في بداية المبحث. وكما أن معرفة عمق الصوت الشجي للمغنية يستدعي تلطيف الكثيف، برفع حجاب الظاهر عنه. حد الإمامين إلى مقام القطب، توسيع معنى الاسم إلى معاني ا . لي توسيع إمدادات الروح أكثر. :

الارتقاء بالمعنى الاسمي المتكثف، إلى معان اسمية لطيفة من اسمه الجامع. لا يحقق معنى التربية التي لها في الفصل الأول في فكر ابن عربي.

لا يعني تحديد المعنى الأ يعنى تقديم سيورة تحصيل اسم القطب والارتقاء إلى مقام القطبية. لأن اسم القطب عبد الله، هو الجامع لكل الأسماء الإلهية. معاني الأسماء توصلت إلى ذلك في مستهل . هذه السيورة بين عنصرين جسديين، بين شكلين تعبيريين ( ) ( ) .

### 7- الاشتغال الأنطولوجي والأنطولوجي للإمامة :

تعتبر قصيدة "مَرَضِي مِنْ مَرِيضَةِ الْأَجْفَانِ" نموذجين عن طبيعة البلاغة التي يحتكم إليها النص . إلى أن النص الشعري يكشف . النص يدفع بالبلاغة إلى أفق رباني ذي أبعاد أنطولوجية.

ينتج المعنى، هو المقام الوسط أو البرزخ؛ فإن إنتاجية المعنى البلاغي حدث في المنطقة الوسط، بين المنظوم ة ذات الأبعاد الإلهية. تتناغم هذه

ي والأنطولوجي الإلهي التي أوردته : "أ في في حتى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" (53). الجامعة في الآية القرآنية.

فعل النص الش أحال المحازات والكنيات عن المحبوبة، إلى معان إلهية ذات . وقد تم هذا التفعيل في مقابل الإلغاء للمعنى الإشاري عن المحبوبة، ضمن استراتيجي

الكبت التي وظفها النص الشارح في . مقامات المحبة وأحوالها في الشعر العربي، هي

ت النبوة والحكمة المرتبطة بها كما هو الحال في قصيدة " مرضي من مريضة الأجفان". وأصبح عمق الصوت الطروب للمغنية هو مقام القطبية كما في قصيدة " مياذ فوق مياذ". وأصبح منبر وبيان المحبوبة مقام الرسالة كما في قصيدة " مرضي من مريضة الأجفان" كما أصبح اسم المكان " "

إشارة إلى مجرى الأنفاس الذي تسكن فيه المحبوبة، في "قصيدة مياد فوق مياد" في قوله: " (1) /

ترتبط نصوص ترجمان الأشواق في معانيها الظاهرة بمحبوبة ا

إلى أن مواصفات البلاغة العربية تتجلى في شخصيتها، من خلال اجتماع

. وبالتالي تنتظم مواصفات البلاغة الواردة في الديوا

في الفصل الأول إلى أن النظام هي الشرط النفسي والأنطولوجي ليرتقي الشاعر في مقامات

المعنى. وقد وردت مواصفات البلاغة التي تحيل إلى المحبوبة مبددة في كل قصائد الديوان، ويلمها نص

قصير استهلاكي ابن عربي للديوان، اعتبره النص النموذج الذي تفتت منه بلاغة الأوصاف في

يحمل الـ البلاغية الأساسية التي نمت في قصاء . وقد سبق الإشارة إلى النص في

يقول ابن عربي: " وكان لهذا الشيخ، رضي الله عنه، بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيّد النظر،

وتزيّن المحاضر والمحاضر، وتحير المناظر، وتسمى بالنظام وتلقب بعين

العلامات السايحات الزاهدات شيخه الحرميين، وتربية البلد الأمين الأعظم بلا مين، ساحرة الطرف، عراقية

طاه.

السريعة الأمراض، السيئة الأغراض، لأخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن، وفي

. شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقة محتومة، واسطة عقد منظومة.

يتيمة دهرها، كريمة عصرها، سابعة الكرم، عالية اله

. أشرفت بها تهامة، وفتح الروض مجاورها أكمامه، فنمت أعراف المعارف، بما

تحمله، من الرقائق واللطائف (...)"(2)

1 . 198

2 . 9-8





مقام البرزخ

أي إيجاد الوصلة الممكنة بين الثنائيات . وبالتالي إعادة

تجاوز جدار التعارض إلى وحدة معنى ممكنة. الاشتغال الأنطوبلاغي.

ل فعل التذكر في قصيدة "مريض من مريضة الأجنان" فعلا غير واع كما سبق الذكر. وبالتالي فإنّ الذات الشاعرة في وضعية استسلام لما يرد عليها من صور وأسماء للمحجوبات في الشعر العربيّ. فتتوالى صور المحجوبات على ذاكرة المستذكر موصولة بحرف العطف في قوله: " واذكرا لي حديث هند ولبني، / " (1) وقد ألغى النصّ الشارح كلّ صور الاستدكار الفرديّ للشاعر،

ليستبدلها بمقامات الحكمة الربانية. ثمّ يواصل النصّ الشارح استبدال الاستدكار الفرديّ بمعان ربانية في : " ثمّ زيدا من حَ زرّ / خيرا عن مراتع الغزلان " (2)

"الغزلان"

لاستدكار يخضع للاوعي

"حاجر و زرود" اسم مكان، يحيل إلى المحب

ل إلى المحبوبة بجامع المشاهدة.

بينما يلغي النصّ الشارح المعنى الاستعاريّ، ليحيل بالغزلان إلى الحكم الربانية<sup>(3)</sup> فتنشأ الهوة بين المعنى النّفسيّ الذي جسّدته البلاغة النّفسيّة، من خلال المحاز المرسل والاستعارة؛ وبين المعنى الربانيّ ذي الأبعاد

لكن النصّ الشارح يحمل من داخله أسباب تفكيك افتراضاته

نُقِطَتِي عَمَى. أولاهما لفظة "حاجر و زرود" "مراتع الغزلان". إذ يشير إلى

معنيين مختلفين للفظ حَ فاعتبرها أولا مقامات الحَ ر مجاز مرسل عن الحَ

1- . 82

2- . 83

3- : . الهامش 1 83

الإلهية. وبالتالي بإفراغ الإحالة الإشارية الأولى محبوبه الشاعر واستبدالها بالإحالة بإفراغ المدلول من معناه؛ ثم إعادة .

لكن النص الشارح يقدم معنى آخر في تعريفه لـ :

ما حاجره، أي مانعه. (1)

ر التي تعني الم . وبالتالي تجتمع دلالة الم

المكان الذي يحيل إلى الح . التعايش التجاور ثلاث معان للفظه حاجر:

. إذن تجتمع في نفس الدال ح حاجر

، وامتناع الإحالة الإشارية في نفس الوقت. . ووقع الكبت في هذا

- - . فالنص الشارح

يكشف استراتيجيته الكتابية بطريقة غير واعية، والتناقض الحاصل في دلالة > نقطة العمى

الأولى التي تعتمل بطريقة غير واعية داخل النص الشارح. إنتاج معنى الح .

والإشارة الأنطولوجية ذات البعد الإلهي للـ .

يسمى بتلطيف الكثيف وتكثيف اللطيف.

ح " زرود " ح

من غير أ ف (...)"(2) ويحدث ال

. مل المتجاورة، لكنّها لا تلتف .

على بعضها البعض. والمعنى . نقطة

العمى الثانية التي تُثبث التناقض مع الافتراضات البلاغية الأحادية للنص الشارح. فكيف تفكك

نقطتنا العمى افتراضات النص الشارح؟

الامتناع والبين كسيمين مرتبطين بمكان، تتنازع حوله بلاغتان نفسية وأنطولوجية

ذات بعد إلهي؛ فإنّ الر د في معناه الثانوي (الر )، يجسد في النص الشارح التـ

1- ن، الهامش .

2- ن، الهامش 1 83.

\* : جمع سيم "sème"، وهو أصغر وحدة للمعنى.

. وقد تأكّدت هذه المحاورّة من خلال نفي نقيضها في قوله: " فُ " .

يعني

: ا المعنى على حساب معنى آخر. قد أنتج النصّ الشارح

معنى النَّفْسِيّ لحساب المعنى الأنطولوجيّ ذي البعد الإلهيّ. وبالتالي يفكّك النصّ الشارح افتراض

داخل النصّ الشارح . ك للافتراضات

م في النصّ . مما يعني أنّ بَجَّ

طولوجية ذات البعد الإلهيّ. أطلق على هذه

بين البعدين النَّفْسِيّ والأنطولوجيّ والإلهيّ الاشتغال الأنطوبلاغيّ والاشتغال الأنطوثيولوجيّ.

وتسمح هذه الوصلة باستعادة الكينونة بين الشقين النَّفْسِيّ والأنطولوجيّ والإلهيّ في النصّ الصوفيّ.

هي استعادة تطابق ووحدة؟

لنحلّل الصورة الأخيرة لمعرفة طبيعة العلاقة بين النَّفْسِيّ والأنطولوجيّ. يعرف النصّ الشارح م

" التي هي العلوم الشّوارد التي لا تنضب ولا يتصور بها. فكأنّه يطلب الحالات التي تحسّنها." (1)

فيحيل بالغلزان إلى العلوم، بينما أحال سابقا بالمكان إلى الحكم.

بالعلوم؟ العلوم الربانية أم علوم النَّفس؟ علوم الحكم الربانية أم علوم أحوال المحبين؟

أغلق النصّ الشارح أيّ إمكانية إجابة، كَن هذه العلوم شَّ . ن في الق

القبض على الغلزان الشَّ د في القار؛ فكذلك يمتنع إقامة صورة عن هذه العلوم، ولا

للمعنى. فلا يستطيع القارئ معرفة ما طبيعة العلوم الواردة

في النصّ الشارح. وبالتالي يقوم النصّ الشارح بالأد

: "فكأنّه يطلب الحالات التي تحسّنها." وإنّ الحالات التي

ن هذه العلوم هي أح . في الفصل الأوّل إلى أنّ الحُ

لأنّ الجمال والحكمة مترابطان كما مرّ بنا في . وقد تأكّد معنى التَّ ، في

سياق آخر من النص الشارح : " فكنى عن هذا المحبوب بالغزال لوجهين،

وهو التشبيه والمحبة والنسيب، والوجه الآخر الوحش الذي يألف القفر. "(1)

عنى ثانوي بالغاً . بين التي شرحها؛ فإنني ستتج أن

البلاغة النفسية حاضرة جنباً إلى جنب مع ال

. ولكن لا يعني الأمر الإحالة

إلى معانٍ أحادية؛ لأن حرف التشبيه "كأن" يدل على الاشتباه. بمعنى أن حال التـ

المحبوبة، وفي نفس الوقت لا يتحقق بها. كما يتحقق بالأنطولوجيا، ولا يتحقق بها في نفس .

حالة الاشتباه " . هي الخيالي بالمعنى النفسي اللاكائي. والخيالي يعني

فصامية، متفككة، لا تنغلق على صورة واحدة أو معنى آخر.

والأنطولوجي في سياقات الإمامة في ديوان ترجمان الأشواق.

### 8- الصور الفتيشية عبر مقامات المحبة:

يربط الاشتغال الأنطوبلاغي بين الشقين النفسي والأنطولوجي ذي البعد الإلهي.

تداعيات صور الحكم الربانية، عند عروج الذات الشاعرة في مقامات النبوة والولاية.

في مقامات النبوة والولاية بعد إلهي وديني، وهو ما سمي الاشتغال الأنطولوجي. ن هذه الوصلة بين

صورة واحدة محددة مثلما

إلى ذلك سابقاً. ويربط الشقين معاً، فإن العروج في مقامات المحبوبات، هو في نفس الوقت

عروج في مقامات الحكمة.

لعبت الواو دورا رابطا في النص الشِّدَّ : " ا لِي نِي /

"(1) طَّ اللسانية، من خلال تحقيق معنى المقامات ظاهريا

. وارتبطت المقامات في النص الشعريِّ بالمخاورة، بعضها البعض.

والأنطولوجيِّ، يتحقَّقان من خلال معراج عموديِّ في فضاء المعنى. فيكون سفرا متزامنا في مقامات

(إحدى محبوبات الشعراء)، وبمقام نبوة أو ولاية (

). تحصيل الحكمة في المقام الأخير ( ) .

. وإنَّ الحكمة هي إحكام سياسة تدبير الأمور في مملكتي الإنسان والعالم. وبالتالي يمثل مقام ع

تحصيل المعنى والحكمة. عربة المعنى تصطدم بفراغ المعنى

. فيكون المعراج في سماء المعنى م غ المعنى. ثمَّ

ثلِّ مقام محب . وتبدو في البنية اللغوية الظاهرة مترابطة.

باطنيا، لا تخضع المقامات لـ . فهناك تباعد في المقامات من حيث تحصيل

. ها في نفس الوقت،

صورة حبات الرَّمْل المتخاورة والمتباعدة في نفس الوقت. وبالتالي تربط الواو بين أجزاء متصلة ظاهريا

. فتكون وظيفتها الربط بين عناصر محتوى مترابط ومفكَّك في نفس الوقت.

تؤدي وظيفة بط والفصل في نفس الوقت. الاشتغال الأنطولوجويِّ للواو.

تفسر الطفولة المسندة إلى المحبوبة في أكثر من قصيدة، سرَّ التركيب المفكَّك للصور في قصائد

. فقد أشار الشاعر إلى المحبوبة من خلال وصف الطفلة في بيتين من القصيدة التي حلَّ . في

: " بِي ةُ وِبُّه / ا لِي (2) " :

/ بَر (3) فالطفلة في كلا . لى جسده

منفصلا عن أمه والعالم لأنَّه يكون في علاقة ثنائية. " الطفلة الناعمة، والإشارة بها إلى الطفولية وهو

1 . .82

2 . .79

3 . .83

. " (1) تعني الطفولة في هذا السياق égo

في . وبالتالي تكون مرحلة الطفولة المقصودة، هي قبل تشكّل الأنا، أي مرحلة ما قبل المرأة. مميزات مرحلة ما قبل المرأة أنّ الطفل لا يقيم تعرّفًا كليًا على ذاته وجسده، كما أنّه لا لعالم.

والمعنى في القصيدة. وبالتالي تكون الصور الواردة في الأبيات السابقة أشبه بقطع لعب، يركبها الطفل

فالمصور التي تَبُرُّ الشاعر، وهو في حا أشبه بالصور الفتيشية التي يقيم بها الطفل تعرفه على جسد أمّه والعالم المحيط به.

من خلال المبحث إلى أنّ وظيفة الإمامة في نصوص ابن عربي، تتّسع لتشمل مملكتي الإنسان والعالم، وأبعادا أنطولوجية، تصل الأرض بالسّماء، عالم الغيب.

خلال تحليل وظائف الإمامة في نصوص ابن عربي، أنّ الإمامة تنبني على مبدأ التشاركية بخلاف مبدأ القوة الذي يعلنه ابن عربي. وقد تجلّت التشاركية من خلال مبدأ الاستدارة الذي تنبني عليه الحقيقة . إذ يقوم هذا المبدأ على المحاورّة والتعايش بين الحقيقة والصورة البلاغية المحليّة لها، بين عناصر

ابن عربي البيت الإنسانيّ وأركانه التي تمثل أركان الدين الإسلاميّ، من خلال التشبيه

. وتمتدّ أوتاد البيت الإنسانيّ من الأرض إلى السّماوات السّبع.

وبالتالي يربط ابن عربي البيت الإنسانيّ بأبعاد أنطولوجية وإلهية. ابن عربي في تحذير كينونة

البيت الإنسانيّ المتّسع، أو الكينونة المستديرة- نسبة إلى مبدأ الاستدارة- في الأرض.

متعذّر، لأنّ طرفه الأوّل متحوّل بتغيّر التحليلات.

يحقق تحذير كينونة البيت الإنساني في الأرض، ما يسمّيه الدكتور عبد الجبار الرفاعي إرواء

الضمّاً الأنطولوجي للدين؛ لأنّ أركان الدين هي أركان البيت الإنسانيّ. وتمتدّ من الأرض إلى السّماء.

ويحقّق الإمام- الوجد المعنى الأنطولوجي للدين؛ حيث أنّ الوجد بحدّ ذاته، موصول بالأرض والسّماء في نفس الوقت، والسّموات السّبع من عالم الدنيا حسب ابن عربي.

ركّز ابن عربي في نصوصه على وظيفة ختم الولاية، الذي اعتبره خاتماً قطباً، أي حقّق مقام " آل بيت النبي"، إلى النسب الربانيّ الذي

يشارك به مع الإمام الأكبر، محمد ص. ورغم إقرار ابن عربي بوجود ونسب وإما في نصوصه على وظيفة الختم لا وظيفة المهديّ كما عند مذهب الإمامية. وقد لعبت اللّغة دوراً هاماً في انسحاب الأوصاف، من دائرة المهديّ، إلى دائرة الختم مثلما تناولنا في لفظتي "لبس" "نفس"، وكلمتي "أبصار" "بصائر". أنطولوجياً.

تخضع نصوص ختم الولاية للعبة البوح والكتمان معاً. وقد وظّف النصّ عدة تقنيات لتحقيق اللّعبة. وقد أحصيناها في:

1- حضور الختم بالوظيفة لا الاسم الشخصيّ

2- رات القرآنية اللامتناهية المعنى

3- الانتقال من فكرة إلى أخرى ونسيان منطلقات البداية.

أما بالنسبة لتوظيف الإمامة في ديوان " ترجمان الأشواق " شرح ذخائر الأعلاق " إلى النتائج الآتية:

وظفّ النصّ الشد " " ح

استراتيجية الكبت لكلّ الإشارات التي تحيل إلى محبوبة الشاعر النظام. وقد وردت وظيفة الكبت لعناصر الإمامة في سياقات نصّية، يفرض فيها المعنى الكنائيّ عن المحبوبة نفسه بقوة.

احتكم النصّ الشارح إلى براديعم .

" المعنى المجازي/ المعنى الحقيقي"، وضمنه تمّ كبت كلّ الإحالات الشخصية إلى ا

واستبدالها بالإحالات إلى مقامات الرّسالة والنبوة والولاية.

ة في النصّ الشارح، ويلغي البلاغة النفسية التي تحيل إلى اللاوعي الفرديّ

إلى أن النص الشارح يحمل داخله سقطات وزلات، تفكك افتراضاته البلاغية

: يحمل النص نقاط عمى تعتمل بداخله خارج سيطرة المؤلف.

مقام الثالث الموضوع، أو مقام البرزخ الذي ينبع منه المعنى في النص الش . إلى أنه مقام يمكن من إعادة الوصلة بين عناصر براديجم الكبت السابق، بين النفسي والأنطولوجي، الفردي والكوني.

. ويجمع المفهومان وحدة غير متطابقة بين الشقين

ن

السابقين، لأنهما يصدران عن فعالية الخيالي بالمعنى النفسي اللاكاني.

فعالية الخيالي.

إلى أن الصور في القصيدة المدروسة تتركب بصورة فتيشية، وهو ما يعادل طريقة

الطفل في إقامة التعرف على جسد أمه ومحيطه. وقد تأكّدت مرحلة الطفولة في القصيدة، من خلال

تأكيدها في الديوان بنعت المحبوبة بطفلة مرتين. وبالإشارة إلى التماثل بين إلغاء المحبوبة لنفسها ووجودها

.



خاتمة

## خاتمة:

بدأت لي رحلة البحث الأنطولوجي في النص الصوفي، أشبه بلعبة تحقيق التوازن فوق الحبل.

تبنى عليه أي فلسفة. طلب مني الأمر

بعدالة المعنى في النص الصوفي؛ بين النفسي والأنطولوجي، الفردي والكوني، الجزئي والكلي، الدنيوي والديني. عدالة المعنى في النصوص المدروسة، من خلال الثالث الموضوع في كل التجارب

. وأقصد بالثالث الموضوع انبثاق المعنى في المنطقة الوسطى، أو البرزخ بلغة المتصوفة. إذ انكشف

المعنى إما بالجمع بين المتضادات أو في سيرورة خارج النقيضين. وإن أي جمع بين المتضادا

عن النقيضين، يعتبر تحقيقاً للعدالة في توزيع ملكية المعنى. وهو ما بدأ لي في دراستي لسياسة المعنى في نصوص الحلاج والنفري وابن عربي.

في كينونة الثلاثة أولاً وفي كينونة النصوص الثلاثة . فكينونة الحلاج مالت إلى كفة البوح وعدم

التستر، وكينونة النفري مالت إلى الطرف النقيض، الاستتار والتخفي. أما كينونة ابن عربي فكانت تحقيقاً

للعدالة بين التصريح والتعريض، التستر والبوح، السياحة في الأنفس والسياسة في الآفاق.

لصوفي في تطوّر وتحول، من الحلاج مروراً بالنفري وانتهاءً بابن عربي؛ فكذلك نصوص الكينونة

صنع كينونته في حضرة الله، بالتأرجح بين مقامي "بين يديه" "في يديه". أما ابن عربي فصنع كينونته

من خلال محاولة تحقيق التوازن بين الشكلين المفرطين لكينونتي الحلاج والنفري؛ أي من خلال تحذير

كينونته في الدنيا والآخرة، في الأرض والسماء. فتم تحذيرها في الأرض من خلال مناقشة الفقهاء

واستمالة ودّهم، باستخدامه أسلوب التعريض في " شرح ديوان ترجمان الأشواق"، وتحذيرها في السماء

من خلال الأبعاد الأنطولوجية والإلهية لكينونة الإمام، وخاصة ختم الولاية. فكأن كينونة ابن عربي هي

الصيغة المكتملة لكينونة الصوفي في الوجود.

توصلت من خلال الفصول التطبيقية ذات المباحث الثلاثية، إلى النتائج الآتية:

في الفصل التطبيقية ت فيه تجارب الكينونة في التوحيد، عند الحلاج والنفري وابن عربي، أو ما

توصلت إلى أن معنى الربوبية يأخذ معنى التربية في نصوص الث

أبرزته في الديوان الشعري للحلاج والديوان الشعري للنفري ومناجياته، وفي ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي.

وقد أخفقت استراتيجية نفي النفي "Dénégation" التي اقترحتها تجربة الحلاج في

في التوحيد، من تركيب لمقولات-الغاز

د المعاني . فقد دفعت نصوص الحلاج بالتقنيات السابقة إلى أفق المحو التام. وبالتالي

اصطدمت عربة المعنى بالعجز.

لصيغ استعادة نداء الرب في تجربة النفري، في

المخاطبات والمناجيات والديوان الشعري إلى أن كل صيغ استعادة نداء الرب التي شغلها النفري في

نصوصه، فشلت في استعادة ذكرى النداء، وعجزت عن تحقيق الكينونة في التوحيد. وبالتالي بقي معنى

كينونة الصوفي وحقيقة .

وقد انكشفت الصور البيانية المحلية للكينونة عند الحلاج والنفري ذات أبعاد أنطولوجية وإلهية، أي

تشتغل أنطوبلاغيا وأنطوثيولوجيا؛ لأنها تصل عناصر أرضية وسموية بأبعاد إلهية.



المشاهدة والمحاورة.

كشف الشعر العمودي في تجرّبي الحلاج والنفري في تأسيس كينونة التوحيد. :

عجزه عن تجذير ما يبقى من ذكرى الكينونة مع الرب. كشف عجز النظام المعرفي-

توصيف تجربة

خارج قدرات الشعر العمودي ونظامه المعرفي. إذ انحّت البلاغة المؤسسة للمعنى الشعري في كلا النصين،

مما وضع إمكانية استعادة نداء الرب من خلالهما تحت علامة كشط.

لا يؤسس الشعراء، حتى وإن كانوا فانيين.

أما في تجربة ابن عربي فقد سار على منوال الحلاج والنفري في مفهوم التربية المتعلق بالربوبية .  
اقترح استعادة نداء الرب من خلال تجربة . إلى أن تجلّي الرب في صورة النظام،  
محبوبة الشاعر، تمّ من خلال وصفه الجميل واسمه الحكيم.  
خلال اجتماع كلّ عناصر الجمال، من حـ  
- -  
أما بالنسبة لاسمه الحكيم فقد تميّّظام إلى جانب الجمال الجسديّ، بالحكمة  
إذن الشرط النفسانيّ والأنطولوجيّ لاجتماع الشاعر الصوفيّ مع

" سـ " في ديوان ترجمان الأشواق، من حـ

. فالْحُ، أي جمال المحبوبة يرتقي في ديوان " ترجمان الأشواق" إلى مقام الإحسان.

مثلت الصورة التي تحيل إلى حـ سَفَرٍ وَإِسْفَارٍ عن التجليات الإلهية.  
أَنَّ الْحُ هُوَ حـ نُّ الصُّ

من مرتبة الإحسان أو التجلي الذاتي. صورة البرزخية المتجلية الي

. تكون الذات الصوفية الشاعرة في حالة اشتباه، أشبه ما تكون بحلم اليقظة.

. كما كشفت عن التشابك بين الجماليّ والأنطولوجيّ، الخيالي

والجماليّ.

بي.

كما توصلت إلى أَنَّ صَوَّ الْحُ ن المتجلية في مقام الإحسان، تنبثق في المنطقة الوسطى، منطقة

. وهو البرزخ الفاصل والجامع في نفس الوقت، بين صورة الحقّ المتمثلة في

استعارة الشمس، وبين صورة الابن الناجمة عن نكاح المعنى الربانيّ ( المتجلّي في صورة الشمس،

وبين المحلّ الإنسيّ المتلقي للمعنى.

وفي دراستي لكيثونة المعرفة، هدفت إلى معرفة إمكان التطابق بين النصّ الواصف للتوحيد وشهود

: إمكان التطابق بين المعرفة والكيثونة المعبر عنها. فتوصلت إلى استحالة التطا

كيثونة المعرفة، في نصوص الحلاج والنفريّ. وقد استندت إلى تحليل النصوص الواصفة للمعرفة عند

الحلاج، من خلال تتبع نصوص الطواسين لإخفاق مختلف الفرق الكلامية في تحقيق التطابق بين الوجود " " . وقد استندت إلى المشتقات المشتركة في " " . فتوصلت إلى استحالة توحيد المعنى عن التوحيد. فكلّ دعاوي الموحدين حسب النصّ الحلاجي هي دعاوي شرك. **أنطولوجيا**، إذ تكشف إخفاق الاشتقاق الأصغر في توحيد المعنى. وبالتالي نحت النصوص الواصفة عن التوحيد لدى الحلاج نحو التنزيه المطلق.

والبلاغية في التعبير عن : وصف الكينونة مع الحقّ دون دخل لما سواه في الوصف. وتوصلت إلى أنّ اللغة الواصفة أخفقت في نفي الشراكة اللغوية- السّ - كشف نور الحقّ والحقيقة والمعنى. وقد بدت النصوص الواصفة في مأزق ابستمولوجي، لأنّ اللغة الواصفة تقع دوماً في شرك الشراكة، أو الشكّ بتعبير النّ . وبالتالي أخفقت أدواتها المعرفية في توصيف الكينونة في التوحيد باللغة الحقيقية للتوحيد.

يقترح ابن عربي مصطلح العَل أو المعرفة الحقيّة، التي تجمع بين نسبي التنزيه والتشبيه المعروفتين في بن عربي ملتزما الوسط مقارنة بالحلاج والنفري. ويسمي ابن عربي الانحراف إلى . وفي تحليله لمصطلح الاستقامة المحاور بالتضاد لمصطلح الميل، توصل إلى أنّ هي تجلّ لوصف الرُّ .

بين المعنى الربانيّ الفاعل لمحلّ المرئويّ المنفعل.

لترية بمعناه الأوّل الذي طرح مع معنى الاستقامة. فنتج الصورة- الابن الترية الوصف المناسب للحقّ.

و ابن عربي نحو باطنيا في تأويله لآيات الشّرك، في جزء " الصراط المستقيم في الردّ على أسئلة الحكيم". إذ يعيد تأويل آيات الفجار والكفار والمشركين بالربط مع مشاهدة الحقّ في أساس . بل يقبل المعنى من شرك هؤلاء إلى حيرتهم التي هي منتهى التوحيد حسبه.

ابن عربي هذا الفهم الجديد، بالاستناد إلى الاشتقاق . إلى أنّ اللغة تشتغل **أنطولوجيا**.

في الفصل التطبيقي الثاني قمت فيه بتفكيك تمركزات ميتافيزيقا الإمامة والولاية في نصوص الولاية من أهم القضايا الدينية في التصوف. وأي تتبع مآل بلاغة النصوص الثلاثة عندما تقتحم مجال الدين، والإمامة والاستناد إلى الفواعل المنتجة للمعنى داخل النصوص المدروسة. أقصد الإمام والولي والنبى. توصلت إلى النتائج الآتية:

### ج استراتيجية تفكيكية، فككت من خلالها

ونصوصه إلى الغرب المسيحي، ودعاوي من ينسبونه إلى شرق آسيا البوذي، ودعاوي من ينسبونه إلى . فبدت كينونة الذات الحلاجية في النص والواقعة . المعنى وبناء الحقيقة في تجربة الحلاج بيدآن بعد المحو التام لما هو حسي وعقدي؛ أي في أفق ما بعد . وبالتالي تضع نصوص الحلاج كل التمثيلات المعاصرة عنه في مأزق ابستمولوجي خطير. :

أزاحت الاستراتيجية التفكيكية في نصوص الحلاج النسب القرشي للرسول محمد، ، وحوّلتها إلى النسب الربوي. وبالتالي من المحدود ونقلته إلى اللامحدود. وقد كشف النسب الربوي للحقيقة المحمدية عن أبعاد أنطولوجية وأنطولوجية.

وفي الجزء الثاني الذي درست فيه موضوع مقتل الحلاج، اخترت أيّ البلاغتين انتصرت؟ بلا ق التي ترعاها السلطان الفقهية والسياسية أم بلاغة الاختلاف التي يرعاها النص الصوفي؟ فتوصلت إلى أن العنف الذي وجهته السلطة ضد جسد الحلاج، يخدم استراتيجية المحو العنف الذي توجهه السلطة ضد الجسد، هو عنف موجه ضد رسم .

- الجسد الأثيري. وبالتالي فإنّ عنف السلطة هو درجة أولى في سلم العنف المطلوب في استراتيجية محو الرسوم الحلاجية. فعنف السلطة يخدم استراتيجية المحو الحلاجية. وبالتالي يتهافت ادعاء السلطة التحكم في الجسد، وفرض الرقابة علي . لأنّ المعنى يبدأ بعدما يتجاوز

الصوفيّ رسوم الجسد المقطّع والمحروق والمنثور. وبالتالي انتصرت بلاغة الاختلاف والمحو على حساب

كما توصلت إلى أن كينونة الذات الحلاجية تتشكّل

جسوم نير

الحلاجية، تمّ بالموازاة مع دورة الزراعة في الطبيعة، من زرع للعناصر المشكّلة للبقايا المطويات فرعاية بالسقي ثمّ انبثاق للكينونة في شكل خير نبات.

أما في نصوص النفرّي فقد درست العلاقات الوظيفية للوليّ والني، في بعدهما الأنطولوجي والدينيّ. كما درست وظائف مختلف الشخصيات والفواعل داخل نصوص النفرّي، وعلاقتها بإنتاج المعنى. فتوصلت إلى أن عيسى في نص "مخاطبة وبشارة وإيدان" مثبّت المعنى وواضع الحقيقة، في النصّ أنطوبلاغيا؛ دورا نصيّا كفاعل مثبّت للمعنى والحقيقة، وأنطولوجيا

يهدّي إلى سبل الحقّ والحقيقة. أنطوثيولوجيا،

بين وظيفتي العبد الأنتي المخاطبة في المخاطبة ذاتها، توصلت إلى أنّ الأنتي المخاطبة هي جانب اللاوعي الجمعيّ المُفّ ف أمام العبد الرائي. التي تحتاج العبد الرائي. وإنّ وضعية العبد الرائي هي الاستسلام لسيل الصور التي تحتاجه بالرؤيا.

وأيّ هو مستوى اليقظة، كما دلّ عليه معنى الاستيقاظ المرافق لبروز اللطيفة؛

نّ المقاطع التي تبدو فيها الصور (ج) هي حقيقة في نفس الوقت.

يضعنا أمام الفرق بين الرؤيا في الحّم العادي ورؤيا الأولياء. فالأولى تخضع للمجاز، أما الثاثة حقيقة وإنّ بدا مجازا.

مثّلت مقاطع الولاية التي حلّتها سَرا، في حركة صعود ونزول، بين عالمي الخلق وعالم الأعيان الثابتة قبل . وما بين المرتبتين تعيّنات اسمية وصفاتية لم تذكر، وبالتالي يكون :

السرد الرؤيويّ تركيبا لمقاطع غير متسلسلة، قادمة من ألف بؤرة من بؤر الثقافة.

في المبحث الثالث المخصّص لتفكيك ميتافيزيقا التصوفين السنيّ والشيوعيّ عند ابن عربيّ، قمت بتفكيك وظائف الشبكة المفهوماتية للإمامة في نصوص ابن عربي ومفاهيمها المجاورة، الرسالة والنبوة . ت إلى ما يلي:

1- اتّسع مفهوم الإمامة في نصوص ابن عربي ليشمل مملكتي الإنسان والعالم.

2- نقضت نصوص ابن عربي افتراضها المعلن من أنّ المعنى مجموع بالقوة في يد الإمام. فلمعنى تتوزع ملكيته على أكثر من مركز منتج. وينبني إنتاج المعنى في نصوص الإمامة على مبدأ التشاركية لا القوة.

3- جسّد ابن عربي أركان البيت الإنسانيّ، عن طريق التشبيه التمثيليّ.

. وتمتد أركان البيت الإنسانيّ، من الأرض إلى السّماء. وقد كشف البيت الإنسانيّ عن رغبة

ابن عربيّ في تجذير كينونة الدين في الدنيا، في كينونة ذات أبعاد أنطولوجية.

إرواء الضمأ الأنطولوجي للدين.

4- كزّ ابن عربي على وظيفة ختم الولاية، أو مقام القطب الذي يستمد المعنى من الإمام الأكبر، محمد. وقد أزاح نص ابن عربي نسب الختم، من آل البيت، إلى البيت الربويّ. وبالتالي أخرج الإمام الختم، من النسب الأرضي، ليدفعه إلى النسب الأنطولوجي والإلهي. وحتى وإن لم ينكر ابن عربي وجود الإمام المهدي، إلا أنه أزاح وظيفة المعنى في نصوصه، من المهدي، لينقلها إلى ختم الولاية.

5- تحكّم نصوص التعريف بهوية ختم الولاية لعبة البوح والكتمان.

النص لإرجاء التصريح بهوية الختم.

6- وظّف نص " شرح ذخائر الأعلام " الإمامة ومفاهيمها المجاورة ضمن استراتيجية الكبت لكلّ الإشارات التي تحيل إلى محبوبة الشاعر، النظام. وقد توصلت إلى أنّ مفاهيم الإمامة وما يجاورها، وردت في سياقات نصّية، يفرض المعنى الكنائيّ عن المحبوبة نفسه بقوة.

7- احتكّم النصّ الشارح الكابت إلى براديجم " المعنى المجازي / المعنى الحقيقي "، وضمّنه تمّ كبت كلّ

الإحالات المجازية إلى المحبوبة - واستبدلت بالإحالات إلى مقامات الرسالة والنبوة والولاية.



8- اشتغلت بلاغة النص الشعري والشارح ضمن براديجم أحادي، يفرض البلاغة النفسية في النص لأنطولوجية في النص الشارح. وتوصلت إلى أن هناك نقاط عمى تنقض افتراضات النصين، ومن أهمها منطقة الثالث التي ينبع منها المعنى. وهي منطقة السيرورة أو البرزخ. إذ تسمح منطقة

9- فسي والأنطولوجي ما يسمى الاشتغال الأنطوبلاغي في النص الصوفي.

يتناغم مع معنى الآية " ا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ " ( . 53 ).

تكشف النتائج السابقة أن النصوص المدروسة شغلت استراتيجية تفكيكية، تمكنت من خلالها بتفكيك الأسس التي انبنى عليها النظام البلاغي، من تحقيق للمعنى وتطابق بين اللغة والفكر، بين عن تحقيق وحدة المعنى، فبدأ محوها السبيل لتحقيق الكينونة الصوفية. وبالتالي أحمى النظام البلاغي

مبدأ القوة في إنتاج المعنى الذي تنبني عليه

. رسخ في المقابل مبدأ التشاركية في إنتاج المعنى. وبالتالي تسمح بتوزيع ملكية المعنى على أكثر

تمثل النصوص المدروسة تفكيكا لما يسميه هنري كوربان ميتافيزيقا التصوفين السني والشيوعي.

تمكنت النصوص من الخروج من دائرة التمرکزات، للدخول في الأفق الأنطولوجي والرياني.

النص الصوفي بالبعد الإنساني، المتجاوز يث للما الأعلى.

يجدر بالمؤسسات التعليمية الاشتغال على هذه الأبعاد الريانية للتجربة الصوفية قصد الانخراط في نادي الإنسانية أجمعين.

والله من وراء القصد

قائمة المصادر

والمراجع

## أولاً: الكتب باللّغة العربية

1. ابن كثير، تفسير القرآن الأعظم، تح: سامي بن محمد السّلامه، المجلد السّادس، دار بيروت - .
2. أبو حامد الغزالي، 1، دار الفكر، بيروت - 2008.
3. أبو حامد الغزالي، 3، " "، تح: صدقي محمد جميل، 1، دار الفكر، بيروت - 2003.
4. أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار في توحيد الجبار، تح: سميح دغيم، ط1 بناني، 1994 .
5. نصر السّراج الطوسي، اللّمع، تح: أحمد عبد الرحيم، ط1 2009
6. أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، 1 ار المدار الإسلامي، بيروت - 2010 .
7. أحمد الصّدّيق، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ط1 بيروت - 2010 .
8. 1، دار السّاق، بيروت، 1992.
9. سيمياء الأنساق تشكّلات المعنى في الخطابات التراث 1 بيروت - 2013.
10. آنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، تر: محمد إسماعيل السيّد، و رضا حامد 1 2006.
11. أيان إدموند، التصوف والتفكيك، درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، تر: قومي للترجمة، 2011 .
12. : : 1، دار كلمة، أبو ظبي - 2010 .
13. بيار ماشيري، بم يفكر الأدب، تطبيقات في الفلسفة الأدبية، تر: جوزيف شريم، ط1 المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2009 .

14. بيبير زهما، التفكيكية- : 2، مجد المؤسسة الجامعية، بيروت- 2006 .
15. كاظم جهاد، تقديم: محمد سي ناصر، ط2 2000 .
16. ديمان، وآخرون، مداخل إلى التفكيك، البلاغة المعاصرة، تر: 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013 .
17. كاظم جهاد، : 1998 .
18. جاك دريدا، في الروح هايدغر والسؤال، نقله إلى العربية: 1، دار الفارابي 2013 .
19. ...الخيالي والرمزي، إشراف: 1 2006 .
20. جان فرانسوا ماركيه، مرايا الهوية- : لطيف زيتوني، ط1، بيروت- 2005 .
21. جمال المرزوقي، محمد عبد الجبار النّفريّ وتصفّوه، ط1، الزّهاء للإعلام العربي، 1994 .
22. جوليا كريستيفا، قصص في الحب، تر: محمود بن جماعة، ط1، دار التنوير، بيروت- 2017 .
23. الحكيم الترمذيّ، ختم الأولياء، تح: أحمد عبد الرّحيم السّايح، وتوفيق علي وهبة، ط2 - 2003 .
24. وان الشعريّ، جمعه وقدم له: 2، دار صادر، بيروت- 2008 .
25. رضوان السح، ت : عبد القادر الحصني، ط1 - 2010 .
26. خالد زهرين تجليات البرهان وحقائق العرفان مقارنة للكشف عن علاقة اللّغة بالقلب والعقل عند الحكيم الترمذيّ، ط1، المكتبة العصرية، بيروت- 2009 .
27. في فلسفة ميشال فوكو 1 2000 .

28. ساعد خميسي، المسافر العائد، ط1 . 2010 .
29. سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنفري، ط1 . 2014 .
30. سيد كامل الهاشمي، القيمة المعرفية للكشف والشهود، ط1، مؤسسة العارف، بيروت- 1993 .
31. شهاب الدين السهرودي، المؤلفات الفلسفية والصفوية، التلويحات العرشية، كتاب  
1  
رجمة وتحقيق:  
بيروت- 2012
32. صدر الدين محمد بن إسحاق القنوي، الفصوص في أسرار مستندات حكم الفصوص  
للشيخ محي الدين بن عربي، تح: إبراهيم الكيلاني، ط1 - ناشرون، بيروت-  
2013 .
33. ميريت للنشر والمعلومات، 1  
- 2003 .
34. عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، تقديم:  
1  
2011 .
35. 2  
2017 .
36. 2  
-
- 2017
37. عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية الحب- 1  
2007 .
38. عبد الرحمن بدوي، الوجود الزماني، ط3، دار الثقافة، بيروت- 1973 .
39. عبد العزيز بومسهولي، الشعر الوجود والزمان - رؤية فلسفية للشعر، ط1  
2002 .
40. عبد الهادي م : 1، منشورات عالم  
التربية، القاهرة- 2008 .

41. عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النَّفْرِيِّ، تح: جمال المرزوقي، الهيئة المصرية للكتاب، 2000.
42. عمر أوكان، لذة النص 1 1996.
43. عياش فرحات، الاشتقاق ودوره في نمو اللّغة، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون- 1995.
44. فتحي المسكيني، التفكير بعد هايدغر وكيف الخروج من 1 2011.
45. فريد الدين العطار، منطق الطير، ترجمة وتقديم: بديع محمد جمعة، ط1 - 2013.
46. قاسم محمد عباس، الحلاج الأعمال الكاملة. " التفسير، الطواسين، بستان المعرفة، نصوص " 1 - 2002 . بيروت -
47. قاسم محمد عباس، هكذا تكلم الحلاج- 1 2009 .
48. القشيري، الرسالة القشيرية، ط3، دار صادر، بيروت - 2008.
49. كامل مصطفى الشبيبي، شرح ديوان الحلاج، ط2، منشورات الجمل، بيروت، 2012 .
50. 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت - 2013 .
51. كلود عدّاس، ابن عربي سيرته وفكره، تر: أحمد الصادقي، مراجعة وتقديم: 1، المدار الإسلامي، بيروت - 2014 .
52. كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصّوفية، تحقيق وتعليق: محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2008 .
53. : الفلسفة، الهوية، والذات، تر: . محمد مزيان ود. محمد سيلا، 1 2015.
54. : فتحي المسكيني، ط1، دار الكتاب الجديد ، بيروت - 2012.

55. مارتن هايدغر، ما الفلسفة؟، تر: فؤاد كامل محمود رجب، مر: عبد الرحمن بدوي، ط2  
- 1974 .
56. : 2 -  
1974 .
57. محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، ط1  
ة للأبحاث والنشر، بيروت -  
2008 .
58. محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير
59. محمد عبد الجبار النفرّي، الأعمال الصوفية، تقديم، سعيد الغانمي، 1  
بيروت - 2007 .
60. محمد عبد الجبار النفرّي، - الأعمال الكاملة، تح: قاسم محمد قاسم، ط1  
- 2007 .
61. محمد مشبال، البلاغة العربية والأدب، من صور اللّغة إلى صور الخطاب، ط2  
2010 .
62. محمد مصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، ط1  
بيروت - 2012 .
63. محمد يونس مسروحين، الوجود والزمان في الخطاب الصوّفيّ عند محي الدين بن عربي، ط1  
منشورات الجمل، بيروت - 2015 .
64. محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، تح:  
سحبان أحمد مروة، المجلد السّابع، ط1، دار الانتشار العربي، بيروت - 2006 .
65. محي الدين بن عربي، أجوبة ابن عربي على أسئلة الحكيم الترمذيّ، إعداد وتحقيق: أحمد عبد  
الرحيم السّايح، توفيق علي وهبة، ط2 - 2006 .
66. محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، تقديم: 1  
صادر، بيروت - 2004 .
67. محي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ط3، دار صادر، بيروت - 2003

68. محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي، العظمة ومراتب علوم الوهب ومنازل الفهو  
ورسائل أخرى، تح: 1، دار الانتشار العربي، 2001 .
69. محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي : محمود محمود الغراب، ط1  
بيروت - 1997.
70. محي الدين بن عربي، رسائل ابن عربي  
وعنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تح: 4 بيروت - 2004 .
71. مصطفى ناصف، اللّغة بين البلاغة والأسلوبية، النادي الأدبي الثقافي، جدة -  
1989 .
72. مصطفى ناصف، الوجه الغائب، الهيئة المصرية العامة  
1993 .
73. مصطفى ناصف، دنيا من الحجاز، ط1 2008 - .
74. - جمالية الوجود وجرأة قول الحقيقة، تر: محمد إزويته، ط1  
2015 .
75. : محمد بن سبيلا ، دار التنوير، بيروت - 2007 .
76. ميشال مايير، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة من الميتافيزيقا إلى علم السّؤال، تر:  
الدين الخطابي وإدريس كثير، ط1، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء - 2006 .
77. نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، ط1 بيروت - 2008 .
78. جورج غادامير، طرق هايدغر، تر: حسن ناظم، علي حاكم صالح، ط1  
2007 .
79. :  
1، منشورات الجمل، بيروت - 2012 .
80. الله يزدان بناه، العرفان النظريّ مبادئه وأصوله، تر: 1  
الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت - 2014 .
- ثانيا: الكتب باللّغات الأجنبيّة
1. Henry Corbin, Histoire de la phylosophie islamique, Editions Gallimard, paris, 1964.
  2. Pierre Dulau, Heidegger pas à pas , Edition1, Ellipses, paris, 2008
  3. Roland Barthes : slz , Editions du seuil ; paris, 1970.



4. roland Barthes, le grain de la voix, Editions du Seuil , paris, 1981.
5. Roland Barthes, Roland Barthes par Roland Barthes, Editions du seuil, 1975.
6. Julia Kristeva :La révolution du langage Poétique , Editions du seuil, paris, 1974.
7. LOUIS Massignon, la passion de Husayn ibn Mansour Halladj, tome 1 , Editions Gallimard, paris, tome1 ,1975.
8. LOUIS Massignon, la passion de Husayn ibn Mansour Halladj, tome3 , Editions Gallimard,1975.
9. Martin Heidegger , Approche de Holderlin , « souvenir », traduit: Jean Launay, Editions Gallimard,Paris 1973.

### ثالثا: المقالات باللغة العربية:

1. " الاشتقاق الأكبر بين لطف التفسير وتعسف - مقارنة في التراث اللفظي عند ابن جني"، مجلة عالم الفكر، ع 1 14، سبتمبر 2012.
2. مصطفى ناصف، "، كتاب النادي الأدبي الثقافي، قراءة جديدة لتراثنا النقدي، 1990.
3. زهير الخويلدي، " إلى الأثر- هايدغر في مناظرة عصره، إشراف وتحرير: إسماعيل مهنا، ط1 2013.
4. محمد شوقي الزين، " - التأويل عند ابن عربي وبعض الكنا : سامية بن عكوش، مجلة فصول، ع86/85، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ربيع صيف، ديسمبر، 2013.
5. فتحي المسكيني، " الهيرمينوطيقا فلسفة عوّضت أسئلة التفكّر بأسئلة الفهم"، مجلة قضايا 58-57 - 2014.

# فهرس المحتويات

الصفحة	المحتويات
	امتنان
	شكر وتقدير
أ	مقدمة
<b>الفصل الأول: تفكيك القوة في خطاب البلاغة العربية القديمة</b>	
15	المبحث الأول: القوة وإنتاج المعنى في النص البلاغي القديم
16	1- تجليات القوة في خطابات المعرفة التراثية.
27	-2
33	-3 :
39	-4 /
45	المبحث الثاني: التصوف وتفكيك القوة في النص البلاغي القديم
47	-1
50	2- تفكيك نسق قيم الشجاعة في التراث الغربي
56	3- تفكيك نسق قيم الشجاعة في التراث البلاغي العربي القديم
60	4- تفكيك الأنا المتضخمة في نص البيانين
63	-5
70	المبحث الثالث: الشبكة البلاغية في نص الدراسة
70	1- النص الصوفي - الشبكة وجهازه المفاهيمي
80	2- الاشتغال الأنطولوجي وتحذير المعنى الصوفي في الوجود
84	-3 وتقويض الغرب الميتافيزيقي
94	-4 :
97	-5
<b>الفصل الثاني: استعادة نداء الرب في النص الصوفي: الكينونة تحت علامة كشط</b>	
101	تمهيد
105	المبحث الأول: استراتيجية المحو للكينونة الحلاجية العاشقة

105	1-بحر التوحيد واستعادة الكينونة مع الرب
115	2- لغز التوحيد وتفجير احتمالات المعنى.
117	3- : استراتيجية سلب الوجود " Dénégation
120	4 - الاشتغال الأنطوزماني للنص الحلاجي.
123	5- كينونة المعرفة ومحو الصورة
130	6- كينونة التوحيد والشرك في نصوص المعرفة.
134	المبحث الثاني: استعادة نداء الرب ومأزق الشرك في نصوص النّفريّ
134	1- استعادة التوحيد في نصوص المواقف.
137	2- مشروع تحذير الكينونة في القلب في نصوص المخاطبات
148	3-
159	4-
168	5- الاشتغال الأنطوزماني لنصوص النّفريّ.
175	6-
186	المبحث الثالث: بلاغة تجليات الرب في تجربة الحب الأكبرية
188	1- مفهوم التربية واستعادة معنى الربوبية في فكر ابن عربي.
191	2- النّظام كشرط نفسيّ وأنطولوجي لاستعادة الرب.
196	3-
203	4- كينونة المعرفة بين الميل والعدل في فكر ابن عربي.
209	5-
213	6- : مطابقة أم اختلاف؟
الفصل الثالث: تفكيك أسس ميتافيزيقا الولاية والإمامة في النصّ الصوفيّ	
222	المبحث الأوّل: تفكيك قوة الدينيّ والسياسيّ في نصوص الحلاج
222	1- تفكيك تمثيلات الحلاج في الخطاب النقديّ المعاصر.
229	2 - تفكيك مرتكزات النسبين السنيّ والشيعيّ
234	3- السياسيّ والدينيّ.

237	4- /العشق وتوزيع ملكية المعنى.
245	5- سيرورة إنتاج الكينونة الحقيّة في النصّ والواقعة
253	المبحث الثاني: الولاية وتفكيك مركزية المعنى في نصوص النفرّيّ
254	1- الوظيفتان الأنطوبلاغية والأنطوثيولوجية للوليّ
258	2- توزيع ملكية المعنى بين الفواعل الأنطونصية
264	3-
272	4- عبد الله وتفكيك مركزية المعنى
274	المبحث الثالث: الإمامة وتفكيك ميتافيزيقا التصوف في النصّ الأكبريّ
274	1- الشبكة المفاهيمية للإمامية ووظائفها
283	2- -
291	3- نصّ ختم الولاية وتفكيك الإمامية الشيعية
295	4- طرائق النصّ لإرجاء حقيقة ختم الولاية
300	5- كوظيفة كبت لمدلول المحبوبة
306	6- صراع البلاغتين النفسية والأنطولوجية في مقامات الإمامة
311	7- الاشتغال الأنطوبلاغيّ والأنطوثيولوجيّ للإمامة
317	8- الصور الفتيشية عبر مقامات المحبة
323	خاتمة
332	قائمة المصادر والمراجع
340	فهرس المحتويات
	ملخص

## ملخص الرسالة:

تناولت في دراستي الموسومة "الاشتغال الأنطوبلاغيّ في النصّ الصوفيّ"

المدرسة تمثّل استعادة لنداء الرب؛ فإنني قمت بتفكيك بلاغة

. وأبرزت إمكان استعادة نداء الرب، ومآل كينونة نصوص الاستعادة، من خلال

مختلف أشكال الاستعادة" عند الحلاج والنفريّ وابن عربي. ووظفت شبكة

يكشف الأبعاد

العربية عندما تحاith الملاّ الأعلى. بالإضافة إلى مفاهيم مجاورة تخدم البعدين

الأنطولوجيّ والإلهيّ للنصّ الصوفيّ، ألا وهي:

الأنطوزمانيّ. وقسمت العمل إلى فصل نظريّ وفصلين تطبيقيين. أما النظريّ فأبرزت القوة في خطاب

. أما في الفصلين التطبيقيين فقامت

بتفكيك نصوص استعادة الكينونة مع الرب، وأبرزت مآل هذه الاستعادة في

أما الفصل الثالث فقامت بتفكيك ميتافيزيقا الولاية والإمامة بالاستناد إلى آليات، تعتمل داخل

وخلصت إلى أنّ النصوص الصوفيّة المدروسة قد شغلت استراتيجية تفكيكيّة من داخلها، مما

أفضى إلى تفكيك أسس المعنى والحقيقة في النصوص . وقد برزت استراتيجية المحو كأهم

استراتيجية تفكيكية في نصوص الحلاج والنفريّ. كما فككت نصوص ابن عربي ميتافيزيقا التصوفين

السنّيّ والشيعيّ.

## Résumé :

Cette thèse de doctorat portant sur le fonctionnement ontho-réthorique dans les textes soufis traite une approche réthorique sous deux aspects, déconstructifs et onthologiques. pour cela ,plusieurs concepts réthoriques et onthologiques ont été appliqués ,tels que le fonctionnement ontho-réthorique , le fonctionnement ontho-linguistique,et le fonctionnement ontho-théologique. ce qui a permis de révéler le fonctionnement du sens au sein des textes soufis étudiés.