جامعة قاصدي مرباح ورقلة
كليّة الآداب واللّغات
قسم اللّغة والأدب العربي

نثـــر أبي مدين شعيـــب
"مقاربة أسلوبية تداولية "

أطروحة دكتوراه علوم في اللغة والأدب العربي

تخصّص أدب جزائري قديم

إعداد الطالبة:
سميرة رحيّم

إشراف الأستاذ الدكتور:
بلقاسم مالكيّة

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
هاجر مدقن	أستاذ تعليم عال	جامعة ورقلة	رئيسا
بلقاسم مالكية	أستاذ تعليم عال	المدرسة العليا بورقلة	مشرفا ومقررا
نجاحي نجلاء	أستاذ محاضر – أ–	جامعة ورقلة	مناقشا
عمر بن طرية	أستاذ محاضر – أ–	جامعة ورقلة	مناقشا
أحمد موساوي	أستاذ تعليم عال	المركز الجامعي النعامة	مناقشا
أحمد قيطون	أستاذ تعليم عال	المركز الجامعي النعامة	مناقشا

الموسم الجامعي: 2018/2017م

1439/1438هـ

جامعة قاصدي مرباح ورقلة
كليّة الآداب واللّغات
قسم اللّغة والأدب العربي

نثـــر أبي مدين شعيـــب
"مقاربة أسلوبية تداولية "

أطروحة دكتوراه علوم في اللغة والأدب العربي

تخصّص أدب جزائري قديم

إعداد الطالبة:
سميرة رحيّم

إشراف الأستاذ الدكتور:
بلقاسم مالكيّة

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
هاجر مدقن	أستاذ تعليم عال	جامعة ورقلة	رئيسا
بلقاسم مالكية	أستاذ تعليم عال	المدرسة العليا بورقلة	مشرفا ومقررا
نجاحي نجلاء	أستاذ محاضر – أ–	جامعة ورقلة	مناقشا
عمر بن طرية	أستاذ محاضر – أ–	جامعة ورقلة	مناقشا
أحمد موساوي	أستاذ تعليم عال	المركز الجامعي النعامة	مناقشا
أحمد قيطون	أستاذ تعليم عال	المركز الجامعي النعامة	مناقشا

الموسم الجامعي: 2018/2017م

1439/1438هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

شكـــر وتقديـــر

لا يسعني بعد الانتهاء من هذا العمل إلاّ أن أتوجّـه بعظيم الشكــر وجزيــل الامتنان والتقدير للأستاذ المشرف على عملي: **الدكتور "بلقاسم مالكيّة"**

الذي لم يبخــل عليّ بنصائحه وتوجيهاته الفعّالة لإتمــام البحث في صورته الآنيّة، إذ قد اتسع صدره للمراجعة والتنقيح دون ملل أو تذمّر، فله منّي كلّ الاحترام والتقدير.

كما لا يفوتني في مقامي هذا أن أرفع أسمى معاني الامتنان إلى القائمين على المكتبة القــاسميّة بزاويّة سيدي العــامل _ بوسعــادة، خاصّة أمين المكتبة السيّد: "دحية بولنوار" على ما قدّمه لي من تسهيلات وترحيب أشرق به تفاؤلي في إتمام بحثي.

مقـــدّمة

مقدّمـــة

لا يزال التصوّف سلوكا ثمّ خطابا مجالا خصبا يستحثّ الباحثين عن المعرفة الدقيقة والجمال منذ ظهوره على المستوى الفردي المعزول حتّى خروجه إلى العلن مشكّلا ظاهرة روحيّة إنسانيّة، كانت لها أبعادها الثقافيّة والاجتماعيّة، حيث تجمع هذه التجربة الخاصّة من المفارقات التي تتجاوز حدود ما يمكن للعقل البشري إدراكه؛ فهي من جهة واقع فكريّ واع يعكس قناعة صاحبه، وهي من جهة أخرى حالة وجدانيّة تتخطّى أطر ما يستطيع العاقل استيعابه بمجرّد التفكير المنطقي الذي ينبني على مقدّمات ثمّ نتائج تستلزمها.

يعكس التصوف جانبا هامّا من حقيقة الوجود والنّفس في الإنسان، إذ إنّه يمتدّ بجسر يصل بين عالمي الرّوح والمادّة، يتشكّل أحيانا في صورة رؤيا في منام العبد، أو في هيئة إلهام يقظ يعتري فكر المرء أو حتّى إشارة لطيفة ترد على الخاطر. وكلّ هذه الحالات يترجمها الواقع تحت وطأة الوجد الصوفي إلى عبارات؛ منها المنظوم ومنها المنثور، منها ما يندرج ضمن الأدب الصوفي، ومنها ما هو أقوال فلسفيّة خالصة، والقاسم المشترك بينها هو ما تتّسم به من الغموض الذي قد يصل في أحيان كثيرة إلى درجة الإبهام المضجر.

قد يفسّر الغموض الذي لحق مجال التصوّف وخطابه بتلك التراكمات التاريخيّة التي دفعت المجتمع إلى معاداته أو بأقلّ تقدير عدم تفهّمه، إذ لا تخلو حادثة من سير الصوفيّة من التأويل الميتافيزيقي الذي لا يتحمّل البشر البسطاء إدراكه وبالتالي تصديقه، وهو ما جعل الصوفيّة يبتعدون عن الحياة الاجتماعيّة أو يختبئون في ثياب غيرهم ليحافظوا على وجودهم، وما كان هذا السلوك ليجلب لأصحابه الهلاك لولا إفصاحهم عنه وكشفهم له، ونحن نقصد هنا الخطاب الصوفيّ في شتّى صوره شعرا ونثرا.

ففي الأدب الصوفي حظي الشعر بقدر كبير من اهتمام الباحثين عن الحقيقة والجمال الفنّي، إذ تحوي ضفافه من لطائف المعاني وعميق الدلالات ما هو جدير ببذل الجهد في كشف أسراره، خاصّة أنّه موسوم بميزة تكثيف المعاني الكثيرة في الألفاظ القليلة وتوظيف الرمز والميل

إلى التلميح دون التصريح، إذ كان تقديم الفنون الشعريّة على غيرها من فنون القول لما تختصّ به من سطوة الإيقاع واستمالة الموسيقى أذواق العامّة والمبدعين، بل إنّ إعمال الخيال والتعبير عن المعاني من خلال تلوين التراكيب اللغويّة ممتزجة بالبعد الفكري والعاطفي اقترن بمصطلح الشعريّة، هذا المصطلح كرّس أولويّة الشعر على النثر مهما بلغ الأخير من الجمال الفنّي.

مع أنّه لا يمكن الجزم مطلقا بهذا الحكم في دراسة الخطاب الأدبي عموما إلاّ أنّ الأدب الصوفي المتميّز بشيء من الغموض المشوّق سواء في شعره أو نثره شهد الاعتراف بأفضليّة الأوّل على الثاني، والشاهد في ذلك أسبقيّة الدراسات الصوفية في الشعر على النثر، بل إنّ دراسة الرمز الصوفي كان مهدها الكلام المنظوم. في حين فرض النثر منطقه مؤخرا بعد انتشار مناهج النقد السردي ودراسة فنون القصّ الشعبي العجائبي، حتّى أضحت نماذج السرد من المقامات والكرامات والمنامات وغيرها غاية الباحثين في تقليبهم أوجه الآليات الإجرائية لمناهج الدراسة السرديّة يسعون من خلال مقارباتهم النقديّة إلى ربط الصلة بين ظاهر الخطاب المنطوق وباطنه المقصود ومدى موافقتهما معا اختيار المؤلّف قالبا فنّيا دون آخر.

ولأنّ النثر يبقى الوجه الثاني للأدب الصوفي ولم يستوف حقّه _في نظرنا_ من البحث والدراسة خاصّة ما ورد منه في الأدب الجزائري القديم، فإنّنا آثرنا دراسته باختيار الموضوع الموسوم بـ:"**نثر أبي مدين شعيب مقاربة أسلوبيّة تداوليّة**" إذ إنّ الشيخ أبا مدين شعيب يعدّ قطبا من أقطاب التصوّف في المغرب العربي عامّة والأوسط خاصّة، وهو مع ذلك لم يحظ بالدراسة والبحث الكافي الذي يعكس دوره الفكري والرّوحي في البلاد وفي الخطاب الصوفي العربي، حيث إنّ الاهتمام اقتصر على قراءة ديوانه الشعري دون نتاجه النثري، والذي زاد من فتور موروثه في النثر هو غياب جزء كبير منه فنحن نسمع عن وصيّته إلاّ أنّها مجرّد عنوان يتداوله الباحثون على أنّه أثر فقدوا وجوده، وعقيدته التي رغم إيجازها لم تخضع للتّحقيق المناسب، أمّا الأثر النثري الوحيد الذي لقي اهتماما كافيا تحقيقا وشرحا فهو حكمه المجموعة في مؤلّف:" أنس الوحيد ونزهة المريد".

دوافع البحث: نسعى بدراسة النثر الصوفي إلى التأكيد على جمالياته الأدبيّة وأنّه لا يقلّ عن الشعر في الوصول بالمتلقّي إلى أقصى حالات الوجد الروحي، وأنّ العبارة الصوفيّة ليست بحاجة إلى أوزان شعريّة حتّى تحقّق إيقاعها في المسامع، إذ يكفيها حسن انتقاء الكلمة ووضعها موضعها المناسب لها في حينها الدقيق فتعمل بإيجازها وذلك الإيقاع أكثر ما يعمله الشعر بموسيقاه. من دوافع هذه الدراسة أيضا تصنيف النثر المديني في مجاله الأجناسي المناسب فقد تتداخل قوالب النثر في النصّ الواحد لتترجم واقعا نفسيّا لصاحبه من جهة، ومستوى فكريا للمتلقّي في إطار اجتماعي وثقافي معيّن من جهة أخرى، فالخطاب مهما كان صنفه يحيلنا بدرجات تتفاوت على وقائع تاريخيّة واجتماعيّة ثقافيّة لعصر من العصور في الحضارة الإنسانيّة.

الإشكاليّة: محور الإشكاليّة التي يقوم عليها موضوع بحثنا هو إلى أيّ مدى تحقّقت أبعاد الخطاب الصوفيّ في نثر أبي مدي شعيب سواء من حيث البنية الدلاليّة أو من حيث البنية الشكليّة الاصطلاحيّة؟ لتتفرّع من هذه الإشكاليّة عدد من التساؤلات تتلخّص في ما إذا كان بالإمكان تصنيف نثر أبي مدين شعيب الصوفي الذي توفّر بين أيدينا داخل إطار أجناسيّ محدّد؟ وإلى أيّ مدى حقّق هذا النثر هويّته الصوفيّة؟ كما حثّنا مصطلح الخطاب إلى دراسة العلاقة بين منتجه والمتلقّي وما هي الغايات التي حقّقها؟ بل ما هي الوسائل التي لجأ إليها المتكلّم؟ وإلى أيّ مدى استطاع التحكّم بها والتأثير من خلالها في الآخر؟

منهج البحث: كان ينبغي لنا ونحن نتساءل عن نثر أبي مدين شعيب الصوفي، أن نختار منهجا يتناسب وأهداف الدراسة ليوصلنا إلى تحقيقها، ولأنّ الدراسة تجمع بين التشكيلين الدلالي واللّغوي مع ما بينهما من آثار لحضور منتج الخطاب ومتلقّيه معا وقع اختيارنا على منهج التحليل اللّساني الوصفي، فهو كفيل بأن يوقفنا على أهمّ الظواهر اللّسانيّة التي تعتبر جزءا من تشكيل الجنس الأدبي تحت أطر الأسلوبيّة التي تتيح أدواتها الإجرائيّة للباحث أن يقارب بين ما يريد المتكلّم قوله ومدى مطابقة الاختيارات الواردة في الخطاب لغاياته الدلاليّة، حيث ركّزنا قراءتنا الأسلوبيّة على مستويات البناء اللّغوي الثلاثة التي هي الإيقاع، والتراكيب والصّور محاولين تقديم تفسير يربط ظاهر القول بالقصد الضمني، والذي يحمل بدوره جانبا من الغايات التواصليّة التي

تنبني على اتفاق مسبق بين أطراف الخطاب سواء كان معلنا أو غير معلن فيما يندرج في القراءة التداوليّة لعمليّة التواصل أو الإبلاغ. حيث اعتمدنا على بعض آليات التحليل التداولي من أفعال الكلام ودراسة حركة الضمائر، وأخيرا النظر في وسائل الحجاج التي اعتمدها المتكلم في خطابه ومدى نجاحه في توظيفها بالشكل المناسب لمقامه الروحي الذي هو فيه.

أمكنتنا آليات الوصف والإحصاء والتحليل بالمقارنة والمقاربة من قراءة نثر أبي مدين شعيب ضمن الأدوات الأسلوبيّة والتداوليّة، حيث يساهم الوصف في تحديد الظاهرة الأسلوبيّة التداوليّة داخل أطرها الخطابيّة وإحصاء تكرارها، ثمّ تفسير أبعادها الدلاليّة ومقارنتها ببقيّة الظواهر المجاورة لها تباينا والتحاما.

الدراسات السابقة: لقد كان اختيار أدوات التحليل الأسلوبي التداولي في دراسة نثر أبي مدين شعيب لغرض تبيّن حقيقة التصوّف عند الشيخ وتوجّهه الفلسفي فيه، كما أنّ الجانب التداولي في هذه القراءة يقدّم لنا صورة مقرّبة عن غايات أبي مدين شعيب من خطابه الصوفيّ، ويفصح لنا عن طبيعة علاقته _ وهو شيخ عارف_ بمريديه الباحثين عن الحقيقة. وإن كانت دراسات سابقة تعرّضت لمنهج الشيخ أبي مدين شعيب في التصوّف إلاّ أنّ بعض الأحكام اتصفت فيها بالتعميم والإطلاق حيث انسحبت الأحكام المستنتجة من دراسة شعره على مجموع خطابه المنظوم منه والمنثور، أمّا الدراسات التي اختصت بنثره فلم تتجاوز إطار الشرح المبسّط لمعاني حكمه مثلما جاء في "شرح الحكم الغوثيّة" لأحمد بن إبراهيم بن علاّن الصّدّيقي الشافعي النّقشبندي، و"المواد الغيثيّة الناشئة عن الحكم الغوثية" لأحمد بن مصطفى العلاوي، و" البيان والمزيد المشتمل على معاني التنزيه وحقائق التوحيد على أنس الوحيد ونزهة المريد للغوث أبي مدين التلمساني" لشهاب الدين أحمد بن عبد القادر باعشن. فكلّها ركّزت على نصّ الحكم المدينيّة دون غيرها من منثوره الصوفي وهي دراسات أعانتنا في بحثنا حيث اعتمدنا عليها في قراءة الأبعاد الدلاليّة لنثر أبي مدين شعيبمن حيث المقارنة بين ما توصّلوا إليه من مضامين وما وقع في فكرنا من قراءة وفهم.

ولعلّ صعوبة الوصول إلى موروث الشيخ من نظمه ونثره خاصّة وأنّ البحث عنه يكبّد صاحبه مشقّة جليّة لغياب نصوصه عن المكتبات خاصّة وعامّة، ما كان منها محقّقا أو غير محقّق. أمّا دراسة نثر أبي مدين شعيب باعتباره خطابا أدبيّا يمكن إخضاعه لأدوات الدراسة النقديّة فلم يكن له حظ وفير من ذلك وهو ما دفعنا إلى اختياره موضوع بحثنا.

خطة البحث: اجتمع المنهج اللّساني الوصفيّ والأهداف المرجوّة لهذا البحث لترتسم خطّته في أربعة فصول بعد مقدّمة؛ الفصل الأوّل منها وسم بـ:" النثر الصوفيّ" حاولنا فيه إجراء قراءة في المصطلح الصوفيّ وأشكاله التعبيريّة فانقسم إلى ثلاثة مباحث؛ المبحث الأوّل: التصوّف المصطلح والمعرفة بتتبّع اشتقاق الكلمة في المعاجم العربيّة وعلاقتها بما جاء في توصيفها على ألسنة أهل العلم، ثمّ ببحث علاقة التصوّف بالفلسفة وأسئلة المعرفة، أمّا المبحث الثاني فكان في أشكال التعبير الصوفي شعرا ونثرا وكان تركيزنا على النثر لأنّه مجال دراستنا، ليأتي المبحث الثالث عرضنا فيه جانبا من شخصيّة الشيخ أبي مدين شعيب نشأة ونهجا صوفيّا ثمّ عرضنا المدوّنتين اللّتين هما موضع الدراسة.

الفصل الثاني لهذه الدراسة المعنون بـ"النثر المديني أجناسه وموضوعاته" بحث في تجنيس النثر الصوفي الذي تحت أيدينا، حيث افتتحنا الفصل بمبحث أوّل اشتمل قراءة في تجنيس المدوّنة المدينيّة بعد تقديم لأهمّ الآراء النقدية التي أثارت قضيّة الجنس الأدبي. أمّا المبحث الثاني فهو قراءة في موضوعات النثر المديني التي تأسّست على ثلاثة أقطاب هي الحقّ والتصوّف والصوفيّ، أمّا المبحث الثالث فكان قراءة في علاقة موضوعات النثر المديني بالمضامين الصوفيّة.

الفصل الثالث أخضع النثر المديني لآليات التحليل الأسلوبي فانقسم إلى ثلاثة مباحث؛ الأوّل قراءة في الإيقاع الذي حقّقه الخطاب الصوفي المديني سواء على مستوى الصوت أو على مستوى الدلالة، والمبحث الثاني درس تراكيب النثر المديني اللّغويّة والبلاغيّة وحاول تفسير اختيارات المتكلّم للصيغ الاسميّة بداية وعلاقتها بالأبعاد الفكريّة والفلسفيّة عنده، ثمّ المبحث الثالث

الذي اهتمّ بالصور الفنّية ومدى قدرتها على ترجمة أفكار المتكلّم ونقلها إلى المتلقّي دون تشويش عليه أو خلط ينفّره ويقطع تواصله خاصّة في إطار السلوك الصوفي بوجود شيخ ومريده.

أمّا الفصل الرابع من الدراسة فهو قراءة تداوليّة للنثر المديني في شقّيها التركيبي والدلالي، ففي الأوّل وفّرت دراسة أفعال الكلام الأداء اللّغوي للشيخ أبي مدين شعيب وقدرته على استقطاب المتلقّي واستدراجه إلى إنجاز غايته السلوكيّة من علم القوم، ليأتي المبحث الثاني مكمّلا للبعد اللّغوي التداولي بحيث سلّط الضوء على حركة الضمائر في الخطاب المديني وما حقّقه من أرضيّة خصبة تعكس القدرات التواصليّة للشيخ في الطريقة فهو حلقة تتوسط المريد والذّات الإلهيّة بغاية ربطه بحضرته ومساعدته على تجاوز عقبات السلوك، أمّا المبحث الثالث فقد ركّز على دراسة طرق الحجاج عند أبي مدين شعيب مدى نجاحه في استخدامها لتغيير رؤية المريد للعالم حوله وذلك على المستويين اللّغوي والبلاغي. ثمّ ختمنا دراستنا هذه بتلخيص أهمّ النتائج المتوصّل إليها منها ما يتعلّق بمنهج أبي مدين شعيب في السلوك، أو فيما يخصّ تفسير اختياراته الأسلوبيّة والتواصليّة في نثره الصوفيّ.

لقد منحنتا آليات البحث اللّساني المتنوّعة قراءة ثريّة زاد من ثرائها المراجع التي كانت لكثرتها تدفعنا في كلّ مرّة إلى مراجعة ما نريد تحقيقه من بحثنا، فالمراجع حين تقلّ تنحصر بها آفاق البحث لكنّها حين تتوفّر بشكل مبالغ فيه تتحوّل إلى إشكاليّة في ذاتها يصعب معها لملمة أطراف الدراسة، والأمر الذي ساعد على تجاوز تلك الكثرة المفرطة هو طبيعة المدوّنة محلّ البحث التي كانت موجزة قصيرة ونعني بذلك الحكم المدينيّة وعقيدته بحيث لم تتعدّى هذه الأخيرة الثلاث صفحات. فقد أتاحت الدراسة اطّلاعنا على أهمّ القضايا اللّسانيّة خاصّة منها التداوليّة التي أخذت تترامى أطرافها لتبحث في ميتافيزيقا اللّغة، والغوص في باطن عقل المتكلّم والمتلقّي على حدّ سواء.

لا يسعنا في الأخير إلاّ أن نتوجّه بالشكر إلى الأستاذ المشرف "**بلقاسم مالكية**" على ما قدّمه من دعم لا متناه لإنجاز هذه الدراسة، فقد كان الدافع الأوّل لاختيار هذا الموضوع الذي هو

في أساسه تتمّة لمذكّرة الماجستير، ثمّ بتوجيهاته التي كانت في كلّ مرّة تصحّح مسار البحث وتحفظ له أطره وأهدافه.

كما أشكر القائمين على المكتبة القاسمية ببوسعادة للتيسير الذي قدّموه لنا في سبيل إتمام هذا العمل حين وضعوا نسخة العقيدة المدينيّة بين أيدينا بكلّ سرور ورحابة صدر.

ورقلة في: 13. 12. 2017م

الطالبة: سميرة رحيّم.

الفصل الأول

النثر الصوفي و أبو مدين شعيب:

1_ التصوّف: المصطلح والمعرفة

2_ الأشكال التعبيريّة في الأدب الصوفي

3_ أبو مدين شعيب والتصوّف

المبحث الأوّل: التصوّف المصطلح والمعرفة

يلقى مصطلح التصوّف منذ ظهوره في القرن الثاني للهجرة من التأويلات و الإحالات على معاني ودلالات متباينة ما فيه سعة وثراء حينا، وغموضا غير بسيط حينا آخر، بل يقع فيه من خلط المفاهيم وتشعّبها ما يجعله بابا من أبواب الاختلاف الفكري والمذهبي. ولا مبرر لهذا التنوّع إلاّ أنّه تجربة ذوقيّة بدرجة أولى لا تخضع للقواعد والمعايير الضابطة لمجال علمي أو عملي ما.

ولأنّ التصوّف لم يكن حكرا على أمّة دون أخرى ولا عقيدة على غيرها بحكم ميل الإنسان الفطري إلى مساءلة الروح عن الحقيقة المطلقة أو محاولة التحكم في تلابيبها والتبصر في كنهها، تشعبت صوره السلوكية فعلا وقولا لتنتج خطابا منغلقا على نفسه معرفيا منفتحا على الآخر قراءة وتأويلا.

المطلب الأوّل: التصوّف في المعاجم العربية

لم يرد لفظ التصوّف في المعاجم العربيّة بالمعنى العمليّ العرفاني للمصطلح عند أهل الاختصاص، بل وردت اشتقاقات متباينة لجذر مفردة (ص.ف) سواء كانت مضعّفة أو معتلة الوسط جوفاء. ففي معجم "لسان العرب" لابن منظور في الجذر صفّ (صفف) مشيرا إلى أنّه:« السطر المستوي من كل شيء معروف وجمعه صفوف، وصففت القوم فاصطفوا إذا أقمتهم في الحرب صفّا»[1] وجاء في الموضع نفسه قوله أن كلمة صفّ بمعنى اجتمع:« وصفّ القوم يصفّون صفّا واصطفّوا وتصافّوا: صاروا صفّا. وتصافّوا عليه: اجتمعوا صفّا»[2]، كما أورد اشتقاقا آخر في لفظ صفّ هو مفردة الصفّة بتضعيف الفاء التي اختص بها فقراء المهاجرين إلى المدينة قائلا:« وفي الحديث ذكر أهل الصفّة قال: هم فقراء المهاجرين و من لم يكن له منهم منزل يسكنه، فكانوا يأوون في موضع مظلّل في مسجد المدينة يسكنونه»[3] فارتبط لفظ الصفّة في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام بالمساكين من فقراء المهاجرين الذين لزموا المسجد إقامة وتعبّدا.

ثمّ أورد جذرا آخر لكلمة صفّ غير أنّها ممدودة لا مضعّفة هي صفا:« الصّفو والصفاء ممدود نقيض الكدر...وصفوة كلّ شيء: خالصه من صفوة المال وصفوة الإخاء، والصِّفوة بالكسر: خيار الشيء وخلاصته وما صفا منه...والصّفاء: مصدر الشيء الصّافي»[4].

---

[1] _ أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مادة (صفف)، ط1، دار صادر _ بيروت، د.ت.

[2] _ المصدر نفسه.

[3] _ المصدر نفسه.

[4] _ المصدر نفسه.

أمّا إذا انتقلنا إلى الجذر (صَوَفَ) فإنّ ابن منظور في معجمه أورد لها شرحان أحدهما متعلّق بالمحيط والبيئة الغالبة في شبه الجزيرة العربية من الرّعي فقال:« صوف: الصوف للضأن و ما أشبهه...قال ابن سيدة: الصوف للغنم كالشعر للمعز والوبر للإبل، والجمع أصواف، وقد يقال الصوف للواحدة على تسمية الطائفة باسم الجميع...ويقال لواحدة الصوف: صوفة ويصغر: صويفة...وصوفانيّ: كلّ ذلك كثير الصّوف»[1].

والثاني فبمرجعه التاريخي متعلّق بمن كان في شبه الجزيرة العربيّة من الأقوام الغابرين قال:« والصّوفة: كل من ولّي شيئا من عمل البيت وهم الصّوفان، قال الجوهري: وصوفة أبو حيّ من مضر وهو "الغوث بن مرّ بن أدّ بن طابخة بن إلياس بن مضر"؛ كانوا يخدمون الكعبة في الجاهلية ويجيزون الحجّاج أي يفيضون بهم. وصوفة حيّ من تميم وكانوا يجيزون الحاجّ في الجاهلية من منى، فيكونون أوّل من يدفع»[2] وقيل في موضع آخر أنّ:« صوفة قبيلة اجتمعت من أفناء قبائل»[3] وفي هذا التفسير الأخير إشارة إلى أصل مفردة "صوفة" الذي هو الصّفاء والاختيار.

وقد أورد "الفيروزآبادي" في جذر الكلمة معان تقارب ما جاء في لسان العرب منها قوله:« صاف الكبش صَوَفاً وصُوفاً فهو صافٌ وصافٍ وأصوف وصائف وصَوَف كَفرِحَ فهو صَوِفٌ ...وصوفانيّ بالضمّ وهي بهاءٍ إذا كثر صوفه، والصوفانة بالضمّ بقلة زغباء قصيرة، وصاف السّهم عن الهدف يصوف ويصيف عَدَلَ»[4] هذا وقد جاء في كلمة (صفّ) قوله:« الصفّ: المصدر كالتصفيف وواحد الصفوف، والقوم المصطفّون وأن تحلب الناقة في محلبين أو ثلاثة، وأن يبسط الطائر جناحيه...والصّافّات صفّا الملائكة المصطفّون في السّماء يسبّحون لهم مراتب يقومون عليها صفوفا كما يصطفّ المصلّون...»[5].

أمّا في "تاج اللّغة وصحاح العربيّة للجوهري" أورد:« الصّفاء ممدود: خلاف الكدر، يقال: صفا الماء يصفو صفاء، وصفّيته تصفية. وصفوة الشيء: خالصه ومحمّد صفوة الله من خلقه

---

[1] _ ابن منظور، لسان العرب، مادة (صوف).

[2] _ المصدر نفسه.

[3] _ المصدر نفسه.

[4] _ مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (صاف) دار الكتاب العربي، بيروت، دط، دت.

[5] _ المصدر نفسه، مادة (صفّ).

ومصطفاه...والصّفاة صخرة ملساء؛ يقال في المثل: ما تندى صفاته، والجمع صفا مقصور، وأصفاء وصفيّ على فعول»[1].

المطلب الثاني: التصوّف في اصطلاح العلماء

راوح العلماء والباحثون في هذا المجال المتشعب خطوهم في أصل الكلمة_ أي التصوّف_ و دلالتها على علم الحقيقة سواء من حيث اشتقاق الكلمة لغويّا وهذا ما وقفنا عنده سابقا، أو ما تشير إليه من علم الخاصّة، وهذا راجع إلى طبيعة الموضوع المرتبطة بحالة روحيّة ذوقيّة قد تعتري الإنسان زمنا غير محدود. والملاحظ على هذا التأصيل ميل عدد غير قليل من العلماء إلى أنّ أصل الكلمة مأخوذ من الصّوف لما شاع عنهم _أي القوم_ من اتخاذه لباسا لهم وهو رأي قال به "أبو نصر الطّوسيّ" في كتابه اللّمع:« فكذلك الصّوفيّة عندي والله أعلم نسبوا إلى ظاهر اللّباس و لم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها متمرسون، لأنّ لبس الصّوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام والصدّيقين وشعار المساكين المتنسكين»[2] فاللّباس الذي يعتمده هؤلاء يرمز عندهم إلى النّفور من متاع الدنيا وجهاد شهواتها، ولأنّ الزهد فيها من أغلب صوره لبس الصّوف اشتق منه اسم الصّوفيّة، وكان وصف المبالغة فيه على وزن "تفعّل" لكثرة تكرارهم الفعل ذاته فأصبح سلوكهم "تصوّفا".

وقد وافق ابن خلدون هذا الرأي في المقدمة حين قال:« والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنّه من الصّوف؛ وهم في الأغلب مختصّون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة النّاس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصّوف»[3].

و لعلّ هذا التوجّه يأخذ بالظاهر من التزام القوم لبس الصوف ترويضا للنّفس وتهذيبا لها، كما أنّ سلوكهم فيه اتّباع لما كان عليه الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام في تعبّده ومعيشته. غير أنّ كتب السير والتّاريخ في التصوّف والصوفيّة تشير إلى أنّ عددا من القوم كانوا يلتمسون في ملبسهم ومأكلهم ومركبهم كلّ نفيس مختار ممّا يخالف ظاهر تفسير المصطلح ونسبته إلى لبس الصّوف.

---

[1] _ إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، مادة (صفا) دار العلم للملايين _بيروت_ ط2، 1979م.

[2] _ أبو نصر عبد الله علي السرّاج الطوسي، اللمع في تاريخ التصوّف الإسلامي، تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقيّة، مصر، دط، دت، ص: 26.

[3] _ عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006م، ص: 490.

نجد أنّ فئة ليست قليلة كذلك قالت في أصل الكلمة بالمعنى المقصود والحال الواقع بالقوم من وجد الكشف والمصافاة لله، فأصل كلمة صوفيّ مأخوذ من صفا_ يصفو فهو صافٍ، وصيغة (صُوفيَ) فعليّة على الأرجح مبنيّة للمجهول، غير أنّ الفاعل والمفعول به يظهران في صورة واحدة؛ فالذي صَفِيَ هو الباحث عن الحقيقة حين تخلّص من كدر الدنيا الفانيّة وجاهد نفسه في سبيل ذلك، وأمّا الذي وقع عليه الفعل رغم لزومه الفاعل فقط فهو الفاعل نفسه وليس ذلك بقدرته إنّما بقدرة الله عزّ وجلّ و إرادته. وفي هذا الاشتقاق أورد أبو بكر الكلاباذى في كتابه "التعرّف لمذهب أهل التصوّف" قولا فيه:« إنما سمّيت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، و قال بشر بن الحارث: الصوفيّ من صفا قلبه لله. وقال بعضهم الصوفيّ من صفت لله معاملته فصفت له من الله عزّ وجلّ كرامته»[1].

و الملاحظ لما أورده الطوسيّ في كتابه "اللّمع" عن أصل الكلمة من أغلب الأقوال التي ذكرها سواء على لسان الباحثين في العلم أو على لسان القوم أنفسهم أنّ عددا كبيرا بل أغلبهم يميل في أصل الكلمة إلى الاشتقاق من المصافاة أو الصفاء أي عكس ما ذهب إليه الكاتب في أنّ أصل الكلمة مأخوذ من ظاهرهم في لبس الصوف فقال:« وسئل أبو الحسن القنّاد رحمه الله عن معنى الصوفي فقال: مأخوذ من الصفاء وهو القيام لله عزّ وجلّ في كلّ وقت بشرط الوفاء»[2] وقد قيل:« كان في الأصل صفوي فاستثقل ذلك فقيل صوفيّ»[3] أي من صفا يصفو فهو صفوي أو صوفيّ.

وإن كان يورد بعض الأقوال إلى أناس غير معروفين فإنّ أغلبها لديه تذهب إلى ما ذكر آنفا :« وسئل آخر عن معنى الصوفي فقال: معناه أنّ العبد إذا تحقّق بالعبودية وصافاه الحقّ حتّى صفا من كدر البشرية نزل منازل الحقيقة وقارن أحكام الشريعة، فإذا فعل ذلك فهو صوفيّ لأنه قد صوفيَ»[4]، و في إجابة عن سؤال أصل الكلمة لأحد العارفين قال:« سئل الشبلي رحمه الله: لم سمّيت الصوفيّة بهذا الاسم؟ فقال: لبقيا بقيت عليهم من نفسهم ولولا ذلك لما لاقت بهم الأسماء ولا تعلقت»[5]، ومنهم من أجاب عن سؤال أصل التسميّة بحاله ومن مقامه فقال:« في

---

[1] _ أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، قدّم له وحققه وراجع أصوله وعلق عليه: محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، القاهرة، ط2، 1980م، ص:20.

[2] _ أبو نصر الطوسي، اللمع، ص: 31.

[3] _ المرجع نفسه، ص: 31.

[4] _ المرجع نفسه، ص: 32.

[5] _ المرجع نفسه، ص: 32.

التصوّف ثلاثة أجوبة: جواب بشرط العلم وهو تصفية القلوب من الأكدار واستعمال الخلق مع الخليقة وإتباع الرسول في الشريعة، وجواب بلسان الحقيقة: وهو عدم الأملاك والخروج من رقّ الصفات والاستغناء بخالق السموات، وجواب بلسان الحقّ: أصفاهم بالصّفاء عن صفاتهم وصفّاهم من صفاتهم فسمّوا صوفيّة»[1]، وفي هذا القول تأكيد على أنّ أصل التسميّة بعيد كلّ البعد عن الأخذ بالظاهر، لأنّ أحوالهم لا تقتضي جبّة بالية أو جانبا خشنا من العيش بقدر ما تتطلب نقاء سريرة ونفاذ بصيرة؛« قال بن عطاء رحمه الله تعالى: لصفائها من كدر الأغيار وخروجها من مراتب الأشرار»[2].

ورغم التضارب الحاصل بين العلماء والباحثين في أصل الكلمة غير أنّ القليل فقط شذّ عن هذين التوجّهين في حقيقة كلمة صوفيّ أي من ظاهر هيئتهم أو من حالهم التي عرفوا بها؛ فقد ذكر "عمر فرّوخ" في كتابه "التصوّف في الإسلام" اشتقاقا لكلمة صوفيّ بأنّها مأخوذة من مفردة "صوفانة" وهي:« بقلة زغباء قصيرة نسبوا إليها لاكتفائهم بنبات الصحراء»[3] أي في طعامهم دليلا على زهدهم، وهذه نسبة غير مستساغة لأنّ الأقرب فيها هي لفظة "صوفانيّ" التي وردت في معجم لسان العرب صورة لمفردة صوف ولم تعرض هذه الكلمة في اصطلاح العلماء إلاّ قليلا، ما يشير إلى استبعادهم اشتقاقها منه فقد أورد أحد الكتّاب قولا فيه:« وقال أبو نعيم الأصبهاني المتوفى سنة 430ه في حليته: واشتقاقه من حيث الحقائق التي أوجبت اللغة فإنّه تفعل من أحد أربعة أشياء؛ من الصوفانة وهي بقلة رعناء قصيرة، أو من صوفة وهي قبيلة كانت في الدهر الأول تجيز الحاجّ وتخدم الكعبة، أو من صوفة القفا وهي الشعرات النابتة في متأخره، أو من الصوف المعروف على ظهور الضأن»[4]، ويرى الباحث "إحسان إلهي ظهير" أنّه مأخوذ من الصوف لوجهين: مناسبة الاشتقاق لغويا وموافقتهم في ظاهر حالهم حال الصوف لأنّهم:« لمّا آثروا الذبول والخمول والتواضع والإنكار والتخفّي والتواري، كانوا كالخرقة الملقاة والصوفة المرمية التي لا يرغب فيها ولا يلتفت إليها، فيقال: صوفي نسبة إلى الصوفة كما يقال كوفيّ نسبة إلى الكوفة...ولم يزل لبس الصوف اختيار الصالحين والزهّاد والمتقشّفين والعبّاد»[5].

---

(1) _ أبو نصر الطوسي، اللمع، ص: 32.

(2) _ أبو بكر الكلاباذي، التعرف، ص:20.

(3) _ عمر فرّوخ، التصوف في الإسلام، (د.ط)، (د.ت)، ص: 20.

(4) _ إحسان إلهي ظهير، التصوف، المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنّة، باكستان، ط1، 1986م، ص:25.

(5) _ المرجع نفسه، ص:27.

ولشدّة الاختلافات الحاصلة في تحديد تأصيل لغويّ قاطع لكلمة صوفيّ، اتّجه عدد كبير من العلماء إلى أنّه لا اشتقاق له ولا قياس فيه شأنه في ذلك شأن القوم في تفرّدهم وتميّزهم بين العامة من النّاس« لذلك اضطر الصوفيّ القديم عليّ الهجويري المتوفّى سنة 465هـ إلى أن يقول: " إنّ اشتقاق هذا الاسم لا يصحّ من مقتضى اللّغة في أيّ معنى لأنّ هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس ليشتق منه» [1] ويوافقه في مذهبه "القشيري" في رسالته:« ليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربيّة قياس ولا اشتقاق» [2]، والرأي عنده أنّ المرجع في التسمية مأخوذ من الصفّ:« فكأنّهم في الصفّ الأوّل من حيث المحاضرة من الله تعالى فالمعنى صحيح»[3] فـ"القشيري" اتّخذ في تأصيله المقصد من العلم، طالما أنّ اللّفظ لغويّا لا قياس له، فالأولى في حال كهذه اعتبار ما تحيل عليه اللفظة من المعنى المتقاطع مع الغاية من العلم بل إنّ الأصل هو مدى مطابقة الحال التي عليها المريد من الصدق والموافقة مع الغاية التي لأجلها يجهد الصوفيّة أنفسهم ألا وهي شهود الحقيقة، التي هي محور التصوف وموضوعه:« الذّات العليّة لأنّه يبحث باعتبار معرفتها، إمّا بالبرهان أو بالشهود والعيان، فالأوّل للطّالبين والثاني للواصلين»[4].

أمّا فئة الباحثين المحدثين فقد مالت إلى الرأي الأوّل الآخذ بظاهر حال القوم في اتخاذهم الصوف وسما لهم؛ إذ يذهب "كامل مصطفى الشبّي" إلى القول باشتقاق الكلمة من الصوف؛ وذلك أنّ لباس الصوف يعتبر شعارا للزهد والتنسّك عند جميع الأديان، وهو من جهة أخرى مرتبط في القرن الثاني هجري بردّ فعل اتجاه حركة داعية إلى الرفاهية والترف في المجتمع الإسلامي خاصّة في مصر والكوفة[5].

وهذا الرأي سعى إلى تأكيده وتحقيق فرضيّته الدكتور "علي زيعور"، إلاّ أنّه يزيد عليه أنّ الأصل لا يتوقّف عند لبس الصوف، ولكن يتعدّاه إلى الرغبة في التمثّل به على أنّه رمز للتّضحية

---

[1] _ إحسان إلهي ظهير، التصوف، ص:27.

[2] _ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوّف، شرح: زكرياء الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، 1957م، ص: 126.

[3] _ المصدر نفسه، ص:126.

[4] _ أحمد غانم، نظرية المعرفة في التصوّف، دار الحوار، سوريا، ط1، 2017م، ص:142.

[5] _ ينظر، مصطفى كامل الشبّي، صفحات كثيفة من تاريخ التصوّف الإسلامي، دار المناهل، لبنان، ط1، 1997م، ص:10، 11.

التي تمتدّ في التاريخ الإنساني إلى قصّة إبراهيم مع ابنه إسماعيل عليهما السلام[1]، فالصوف رمز الخروج من شهوات الدنيا وملذّاتها بطلب الخشونة في صور المعيشة، إنّه إعلان الانقطاع عنها والترفّع على وضاعتها الماديّة.

المطلب الثالث: التصوّف والمعرفة

إذا كان المتكلّمون في العلم قد اختلفوا في تأصيل المصطلح فإنّهم لم يتباينوا كثيرا في بيان المقصود من العلم، حيث اتّفق أكثرهم على أنّ هذا المجال يهدف إلى الانقطاع إلى الله تعالى بالعبادة والاعتكاف، والإدبار عن ملذّات الدنيا وزخرفها طلبا للحقّ[2]، فإذا كان الهدف هو الحقّ بالانقطاع عن الخلق إليه، فإنّ هذا العلم تربوي أخلاقي يقوم على رياضة النّفس والبدن على سواء، لبلوغ عالم الأرواح والخروج من عالم الأشباح إلاّ صورة.

وقد أورد "الكلاباذي" حدود هذا العلم كما أطلقها خاصّة القوم قال:« قال ابن عطاء: التصوّف الاسترسال مع الحقّ»[3] وهذا الاسترسال يفيد معنى الاستغراق التامّ لحال الاتّصال، واتخاذ أسباب هذا الاتصال وذلك من المجاهدات والمنازلات وما يعمل على صيانتها بحفظ الأوقات لذلك قال على لسان الجنيد:« التصوّف حفظ الأوقات»[4] والوقت عندهم هو الزمن الذي يستغرقه الصوفي في منازلة مقام أو شهود حال بوارد من الله.

أمّا ما أورده "القشيري" من تعاريف في المجال، فهو مأخوذ عنده أيضا عن أهل الاختصاص إذ قال:« سمعت محمد بن أحمد بن يحي الصوفي يقول: سمعت عبد الله بن علي التميمي يقول: سئل أبو محمد الجريري عن التصوّف فقال: الدخول في كلّ خلق سنيّ والخروج من كلّ خلق دنيّ»[5] وهو تعريف يأخذ بالجانب الأخلاقي التربوي بحظّ كبير ينطلق من التشديد على النّفس البشريّة وترويضها لكثرة تمرّدها وانفلاتها، فمتى نجح القاصد في ذلك فقد بلغ مراده من الطريقة، هذا من جهة، أماّ من جهة أخرى فإنّ هنالك جمعا من المتصوّفة عرّف العلم من

---

(1) _ ينظر: علي زيعور، العقليّة الصّوفيّة ونفسانيّة التصوّف، نحو الاتّزانيّة إزاء الباطنيّة والأوليائيّة في الذّات العربيّة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1979م، ص:12.

(2) – ينظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006م، ص:490.

(3) – أبو بكر الكلاباذي، التعرّف، ص:109.

(4) – المصدر نفسه، ص:109

(5) – القشيري، الرسالة القشيرية، ص:126.

فيض الوجدان، أي أنّه أعطاه مفهوم حال من الأحوال التي طرأت عليه وذاق لذّتها فقال على لسان الجنيد وقد سئل عنه:« أن يميتك الحقّ عنه ويحييك به»[1].

قال عبد الرحمن بن الجوزي:« وحاصلها أنّ التصوّف عندهم رياضة النّفس ومجاهدة الطبع بردّه عن الأخلاق الرّذيلة، وحمله على الأخلاق الجميلة من الزهد والحلم والصّبر والإخلاص والصّدق إلى غير ذلك من الخصال الحسنة التي تكسب المدائح في الدنيا والثواب في الأخرى» [2].

لقد بحث كثير من المحدثين ماهية التصوّف وحاولوا أن يعطوه تعريفا بسيطا واضحا ومختصرا، يجمع ما تفرّق من معاني الزهد والسلوك إلى الله تعالى، من ذلك:« التصوّف باختصار هو السير إلى الله»[3]، فالتصوف هنا طريق يسلكه الراغب للوصول إلى الله معرفة للحقيقة الأبديّة، ويشرح ماهية هذا السير فيقول:« السير إلى الله يعني الانتقال من نفس غير مزكّاة إلى نفس مزكّاة...ومن روح شاردة عن باب الله غير متذكّرة لعبوديّتها وغير متحقّقة بهذه العبوديّة، إلى روح عارفة بالله قائمة بحقوق العبوديّة»[4] فالسير عنده يفيد الارتقاء، وهذا يعني أنّه سير سماوي لا أرضي وما يتعلّق بالسماء العليا هو روحيّ، أمّا الأرضي فهو ما اصطلح عليه القوم باسم الأشباح، وعليه فإنّ التصوّف سلوك سام يهدف إلى الرقي بالنّفس البشريّة والتخلّص قدر الإمكان من شوائب تمرّدها وطغيانها.

يهتمّ علم التصوّف في بحثه عن الحقيقة والمعرفة بالكشف عن علاقة التصوّف بالتجربة الروحيّة الذّوقيّة للإنسان، وذلك بمحاولته تجاوز عالمه المحسوس الظاهر الذي يمثّل للصوفيّة آثارا سطحيّة للحقيقة الفعليّة؛ فهو علم لا يستند إلى وسائل البحث المألوفة بل:« يدرك بطريق أشبه بالإلهام ويلقى في القلب إلقاء ولا يدري كنهه ولا مصدره، ولا يمكن تفسيره أو تعليله، وهو العلم الذّوقي أو المعرفة (Gnosis) كما فرّقوا بين العالم والعارف، وأطلقوا اسم العارف على الصّوفي دون غيره»[5]، إذ لا يمكن لأدوات العلم المألوفة لعامّة النّاس أن تصل إلى حقيقة الذّات الإلهيّة

---

[1] – القشيري، الرسالة القشيرية، ص:126.

[2] _ عبد الرحمن بن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص:157، 158.

[3] – سعيد حوّى، تربيتنا الروحية، مكتبة رحاب، الجزائر، (د.ط)، (د.ت)، ص:68.

[4] – المرجع نفسه، ص:69.

[5] _ أبو العلا عفيفي، التصوّف، الثورة الروحيّة في الإسلام، أقلام عربيّة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2017م، ص:99، 100.

لأنّه:«أدنى مرتبة من المعرفة التي هي أرقى منه بأداتها (الذّوق والقلب) وبمنهجها (الكشف والحدس) وبغايتها (محاولة معرفة الله)»[1].

إنّ ارتباط التصوّف بحالات الجذب الرّوحيّة تجعل محاولة معرفة حقيقته والوصول إلى جوهر قيامه علما مستقلاّ أمرا صعبا، لهذا يؤخذ تصور المعرفة الصوفيّة من أفواه المتصوّفين أنفسهم، بل إنّ كثيرا منهم ممّن غلبت عليهم حال الجذب الروحيّ يجدون صعوبة في نقلها إلى غيرهم بالكلمات لذا يقول النّفّري:" كلّما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة".

تعود نظريّة المعرفة الصوفيّة إلى القرنين السادس والسابع الهجريين، حين أدخل بعض المتصوّفة في مقدّمتهم "ابن عربي" مفاهيم الفلسفة في علم غايته الوصول إلى الله:«هذا الوصول لن يكون إلاّ بالمعرفة القائمة على توحيد الله حقّ توحيده، وتوحيده لا يكون إلاّ بمعرفته حقيقة»[2]، فالتصوّف بهذه النظرة يهدف إلى البحث عن السرّ الإلهي في الموجودات الواقعة والذهنيّة، فهي مسخّرة للعبد المؤمن حتّى يصل بها إلى معرفة خالقة وإيفائه حقّه من الشكر والعرفان لذا يعمل التصوّف على إرشاد الباحثين عن الحقيقة المطلقة إلى سبل الوصول وطرائقه المتنوّعة كلّ على حسب عزمه وإدراكه.

يعزى انقسام التصوّف بين الديني التعبّدي والمعرفي الفلسفي في الثقافة العربيّة الإسلاميّة إلى التأثر بآراء الفلسفة الغربيّة في الحياة والوجود، لقد أدّى الاطلاع على مقولات "أفلاطون" في عالم المثل والبحث عن جوهر الموجودات، وما تفرّع عن ذلك من آراء فلسفيّة بل ومناهج فكريّة ترسم سبل التأمّل العقلي لإزاحة الحجب عن حقيقة الوجود، وانتقالها إلى العالم الإسلامي عبر الترجمة والمناظرة أدّى إلى ظهور تيّار علم الكلام الذي قام بدوره بفتح أبواب الجدل والتحليل في كلّ ما يربط علاقة العبد بخالقه تقرّبا وتعبّدا.

لقد ارتبطت المعرفة الصوفيّة بمعاني التجلّي والشهود؛ فالسّالك حتّى يتمكّن له النّظر إلى الحضرة الإلهيّة عليه أن يحقّق شرط المحبّة وصفاء النّفس من كلّ شائبة تربطها بالوجود، والمحبّ قادر على التضحية بكلّ ما في يده من أجل بلوغ حبيبه كما هو الشأن في الحبّ العذري الذي

---

[1] _ هيفرو محمّد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي، دار التكوين للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 2009م، ص:135، 136.

[2] _ أحمد غانم، نظرية المعرفة في التصوّف، ص: 145.

اشتقّ منه الصوفيّة معانيهم الغزليّة في حبّ الذّات الإلهيّة[1]، فيصفو فؤاده بتلك التضحيّة من كلّ متعلّق من شوائب الوجود.

يتعلّق الصوفي الباحث عن الحقيقة الأبديّة بكل ما وقع في إدراكه بأنّه السبيل إلى الحقّ، فالمعرفة الصوفيّة التي ارتبطت بالذّوق والتأمّل جعلت الخاطر الروحي وسيلة من وسائل المعرفة حتّى وإن تعارض مع العقل الواعي. إنّ الطريق إلى الله لا تفترض في المرء القناعة بظواهر الأشياء من بينها ملكة العقل؛ التي هي ميزة لجميع النّاس على تفاوت درجاتهم في الوعي وإدراك الموجودات المحيطة بهم، فالصوفيّة يراوحون بين ما يمكن للبسيط فهمه وما لا يمكنه، أي أنّهم يتعمّدون الجمع بين المدركات في العقل والعقل الباطن لتقريب الحقائق، وبالتالي وضع تصوّر مماثل لذاك الذي هو في السرّ الكوني، لكن بأدوات تتوفّر في عالم الموجودات الحسّي وهو الأمر الذي يحفظ لكلّ طرف حقيقته في الوجود دون خلط المراتب والطبائع.

أضاف البعد الفلسفي للتصوّف فصولا فكريّة كانت في بداياتها خواطر تبحث في سلوك الطريق إلى الله، فالمقامات والأحوال ما هي إلاّ خواطر وردت على المريدين في فترة من فترات تطوّر العلم ونضجه، ثمّ أصبحت بفعل المراجعة وتكرار التجربة بين الصوفيّة قواعد معرفيّة في هذا المجال. فالصوفيّ في بدايات العلم كان يعاني مقاما من المقامات دون أن يحدّد له هويّة فلسفيّة مؤسّسة على مبدإ ثابت يعتبر معيار النجاح أو الفشل في اختبار المقام أو حتّى الحال، وإن كان قياس وقت الأخير مبهما في مفهوم العامّة.

---

[1] _ ينظر: وضحى يونس، قضايا نقديّة في النثر الصوفي حتّى القرن السابع هجري، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، سوريا، 2006م، ص: 42.

المبحث الثاني: الأشكال التعبيرية في الأدب الصوفيّ

ينظر النقاد إلى الكتابة الصوفيّة باعتبارها تشكيلا أدبيا يتوافر على أنماط تعبيرية متنوّعة، خاضها الصوفيّة بأسلوب تباينت فيه صور البلاغة وأثري معجمه بشتّى الألفاظ الموحية، التي ارتقت إلى مستوى الرمزيّة بفعل تكاثفها الدلالي المتكرّر، فالشعر الصوفيّ باب من أبواب الإبداع غاص فيه الصوفيّة بحثا عن الوجد واللذّة التي يترفّعون بها عن عالم الماديّات السفلي إلى عالم اللطائف النورانيّة العلوي. إنّهم يرمحون بخيالهم إلى أبعد ما يقدر عليه المرء أن يصله حتّى يتحقّق لهم الشهود، كما اتسعت العبارات الحكميّة الموجزة لخطراتهم، والمقامات لشطحاتهم، كانت الكرامة محملا ثريّا لحكاياتهم مع العوالم المتنافرة الدّنيا والعليا.

المطلب الأوّل: الشعـــر الصّوفـــي

كان للشعر الصوفيّ نصيب وافر من الدراسة النقدية الجادّة وليس هذا الحكم استثناء؛ إذ الدراسات النقدية في مجال الشعر أكثر منها في مجال النثر. لقد وجد الصّوفيّة في الشعر مجالا رحبا للتّعبير عن وجداناتهم والبحث عن ذواتهم في عوالم الأغيار، فكان منه الشعر الديني وشعر الغزل بنوعيه، والخمريّات والشعر الرمزي[1].

و لأنّ الشّعر الصوفي ما هو إلاّ امتداد للشعر الديني، مال عدد كبير من الشّعراء إلى مناجاة الذّات الإلهية بما لا يحقّ للمرء أن يطّلع عليه من الأسرار، تارة بالتغزّل وأخرى بالمديح وثالثة بالشكوى، فالشعر الصوفيّ يمثّل مرحلة من مراحل تطوّر الشّعر العربيّ خاصة في القرن الثاني للهجرة حين جادت قريحة "رابعة العدويّة" بدرر العشق الإلهي[2].

إنّ تميّز الشعر الصوفيّ نابع من إغراقه في الرمزيّة والخيال، وما يوظّفه الشعراء من ألفاظ تعبّر عن المحبوب والخمرة ما هي إلاّ وسائط لغويّة يتوسّل بها الصوفيّ للقبول في الحضرة الإلهية، لذا كان هذا النّوع من الشّعر ثريّا بالقراءة والتأويل:« فقد أثرى الصّوفيّون الشعر العربي بهذه الرمزيّة الصوفية وبتلك السيرياليّة الغامضة إثراء كبيرا، حيث فتحوا له المنافذ، ووسّعوا من جوانبه ومذاهبه في التّعبير والأداء»[3].

فهذه "رابعة العدويّة" تناجي الله تعالى قرب الحبيب من الحبيب، وتدعوه حتّى يغفر لها ففي مغفرته لها أنس به وسرور:

---

[1] _ ينظر: عمر فرّوخ، التصوّف الإسلامي، ص:26.

[2] _ ينظر: محمّد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، (د.ط)،(د.ت)، ص:167.

[3] _ المرجع نفسه، ص: 177.

« يا حبيب القلب ما لي سواك فارحم اليوم مذنبا قد أتاك
يا رجائي وراحتي وسروري قد أبى القلب أن يجيب سواكا» [1]

وقولها في بيان حقيقة العبوديّة:

«أحبّك حبّين: حبّ الهوى وحبّا لأنّك أهل لذاكا
فأمّا الذي هو حبّ الهوى فذكر شغلت به عن سواكا
و أمّا الذي أنت أهل له فكشفك الحجب حتّى أراكا
فما الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا» [2]

فالشعر الصّوفيّ تعبير وجداني يفيض لوعة والتذاذا إذ هو منبع النشوة ومنتهاها، ولا يمكن الالتفات عمّا يحويه هذا الفنّ من جمال التخييل وبراعة التصوير؛ خاصة وأنّ رمز المرأة كان من أهمّ ركائز هذا الخطاب ففيها تجتمع معاني الوجود والحبّ الطاهر والسّكينة، كالأمّ التي تمثّل محملا لوجود الحياة والفناء، فها هو ابن عفيف التلمساني ينقل لنا تعلّقه بمحبوبه _الذّات الإلهيّة_ في نسق غزليّ سامِ قد لا يشير إلى أنثى بعينها، حيث تتلاشى فيه الموجودات وتنعدم إلاّ ما أشار إلى قداسة وجلال المحبوب؛ ولكن هو يحيل على معاني التذلّل والمتعة، فيقول:

«وألثم ترب الأرض إذ قد مشت به سليمى ولبنى، ولكن لا سليمى ولا لبنى» [3]

ولأنّ لغة التصوّف شبيهة إلى حدّ بعيد بلغة الشعر من حيث أنّهما ينحتان من ملكة إدراك واحدة هي الإلهام نجد هذه اللّغة:« لغة الخصوص لا لغة العموم، لغة المجاز والرمز لا لغة التصريح والوضوح»[4]، لذا كان الشعر أقرب الأشكال التعبيريّة إلى التصوّف لاتّحاد وسيلتهما للمعرفة واتفاقهما في الهدف المنشود، فكلاهما يعتمد على:« الحدس والخيال ركيزة أساسيّة في التجربة الصوفيّة والتجربة الشعريّة بالضرورة»[5] وكلاهما يسعى إلى بلوغ حقيقة الوجود والكشف عن سرّ الكون بدءا بالبحث في أسرار النّفس الإنسانيّة وعلاقتها بما حولها وصولا إلى علاقتها بخالقها.

---

[1] _ عبد المنعم حفني، العابدة الخاشعة رابعة العدويّة، دار الرشاد للنشر، مصر، ط2، 1996م، ص:16.

[2] _ المرجع نفسه، ص:35.

[3] _ هيفرو محمّد علي ديركي، جماليّة الرمز الصوفي، ص:271.

[4] _ إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمين للنشر،(د.ط)، (د.ت)، ص:24.

[5] _ المرجع نفسه، ص:26.

بما أنّ التصوّف المعرفي يتقاطع مع الفلسفة في بحثها الإجابة عن أسئلة الوجود، فإنّ الشعر كذلك ينطلق من بعد فلسفيّ يترجم رؤية الشاعر الخاصّة للعالم والواقع الذهني والاجتماعي، لهذا اختار العديد من الشعراء أن يكونوا صوفيّة في لحظة من لحظات إدراكهم كنه الحقيقة، غير أنّ الصوفيّة لا يملكون الخيار في أن يكونوا شعراء إذ يغلب عليهم حال الوجد الذي يفقدون بسببه القدرة على اختيار أنماط تعبيرهم وإنّما تنقاد ألسنتهم لها انقيادا، فأحيانا يعبّرون عن تجربتهم شعرا وأحيانا أخرى نثرا بما يتناسب ومقام الحال الذّوقيّة.

فها هو "الحسين بن منصور" يصوّر شهوده أنوار التوحيد بعد اجتيازه مرحلة البحث وبلوغه الوصول العرفاني بمفردات عذبة فيها من الرمزيّة الشعريّة ما جعلها أرقّ عبارة تصدر عن شاعر متمكّن في فنّه فيقول:

«قد تجلّت طـوالع زاهـــرات يتشعشعن في لـوامع بـرق
خصّني واحدي بتوحيد صدق ما إليها من المسالك طرق»[1]

لقد امتزجت مضامين الشعر بمضامين التصوّف لتنتج خطابا جماليّا يجمع بين الذّوق والرؤية الفلسفيّة للموجودات؛ فالشاعر حين يعبّر عن الحبّ أو الألم يعمل على أن يكون نصّه مرآة عاكسة لروحه، فما يراه مصدرا للألم قد يكون مجلبة للبهجة والفرح لدى غيره، وما يعتبره صورة من صور الحبّ قد يراه الآخر محطّة من محطّات الضعف والانكسار. كذلك الصوفيّ قد يرى في مظاهر الفرح التي تشيع بين عموم النّاس ما هو من فجاج الغفلة، كما قد يرى في الانكسار والتذلّل تعبيرا عن شدّة الوجد والتعلّق، لهذا توارى الصوفيّة في الشعر حتّى إذا غلبهم حال من الأحوال أو مقام علّلوه بطغيان شيطان الشعر عليهم.

المطلب الثاني: النثر الصوفي

كما كان للشعر الصوفي حظّ وافر من الرعاية والاهتمام، نالت فنون النثر نصيبها من التعبير الصوفي، ليس لأنّ الصوفيّة أرادوا إعطاء النثر حقّه من الاهتمام بل لأنّهم وجدوا فيه ما يكنفهم من الأساليب المتنوّعة والعبارات الموجزة، خاصّة وهم يفرّون من الإفصاح عن وجداناتهم بكل سبيل، فإذا كان الشعر غطاء لطيفا على معانيهم حين اختفوا وراء الكلام الرمزي بين الغزل والخمر، كان النثر بعباراته الموجزة حماهم من الإقرار بالحقيقة التي يخشون بعلانيتها على عقول وأفئدة العامّة البسيطة من النّاس.

---

[1]_ أبو نصر الطوسي، اللّمع في التصوّف، ص:346.

لم يتوقّف النثر الصوفي عند شكل دون آخر من أشكال التعبير النثري إذ لم تكن هناك قصدية في اختيار نمط معيّن دون آخر، إذا جزمنا أنّ الصّوفي يؤخذ بحال من أحوال الوجد فتتدفّق العبارات سيلا لا حدّ له، من غير تصنيف في قالب أدبيّ ما، لذا نحن نعثر في قراءتنا لمختلف التجارب الصوفيّة أشكالا نثريّة متباينة من التعبير توافق في غالبتها غاية التجربة في حدّ ذاتها، فالحكمة تختلف عن المقامة والحكاية الكراميّة ونحن سنحاول فيما يلي التعرّف على بعض تلك القوالب التعبيريّة.

الحكم:

فنحن نجد من فنون النثر الصوفي "الحكمة" التي هي أكثر الأنواع النثرية ميلا إلى طبع المتصوّفة من إيجاز ومجاز، خاصّة وقد عرف أهل التصوّف في لغتهم بأصحاب الإشارة ولا مجال لصريح اللّفظ بينهم ومردّ ذلك إلى الذّوق؛ إذ إنّ التصوّف علم ذوقيّ بعيد عن المعرفة المقنّنة الموصوفة وأنّ:« اللّغة عاجزة عن احتواء الذّوق الصوفي»[1] فيكتفي الصّوفيّ بضيق العبارة و اتخاذ الإشارة حيث:« اللفظة أو العبارة سرعان ما تتحوّل عند الصوفي بعد إقرار وجهها الظاهر إلى إشارة فيستخرج منها معاني بعيدة المرمى على نسق يتميّز بالمسحة الجماليّة التي لا يستطيع متابعها أن يتجرّد من متابعة صورها البيانيّة دون أن يعدم التعاطف معها»[2].

ولأنّ الحكمة تتميّز ب:«عمق التّجربة وصدق الرأي، وسداد النّظر وطول الخبرة»[3] كانت حمى الصوفيّة في تجسيد تجربتهم الروحانيّة، وتحقيق غايتهم من علم القوم وهي الإقرار بحقيقة الوجود المطلق وأنّ غاية الأرواح الرجوع إلى موطنها السماوي النّقيّ والجليل. كما أنّها تنقل تلك التجربة بإيجاز يسهل معه تداولها ويخفّ نقلها على الألسنة. إنّها وسيلة من وسائل التربية الروحيّة فكثيرا ما نجد أنّ الصوفيّة حين يريدون توجيه مريديهم وتعليمهم طرق السلوك والتحذير من عقباته وهفواته يركنون إلى الحكمة الصوفيّة، بل إنّ الكثير من الباحثين في مجال التصوّف يرجعون سبب التسمية إلى اشتقاق المصطلح من الأصل اليوناني "صوفيا" الذي يعني الحكمة، وأكبر دليل على اهتمام المتصوّفة بالحكمة مؤلّف ابن عربي "فصوص الحكم"، والحكم العطائية لابن عطاء الله السكندري.

---

(1) – محمد بن بريكة، التصوّف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر والطباعة، الجزائر، ط1، 2006م، ص: 84.

(2) –المرجع نفسه، ص:98.

(3) _ محمّد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص:85.

الوصايا:

هي نوع من أنواع الأدب الصوفيّ الذي يتقاطع مع الحكمة في الغرض التوجيهي التربوي وهي تدل على طبيعة العلاقة الودّية بين المتخاطبين كتلك التي تربط الأب بابنه، فهي تنطلق من عاطفة الشفقة والخوف من وقوع المتلقّي في محذور أو شرّ، إذ تعكس الوصيّة مظاهر الاهتمام بالآخر فهي لغة من:« أوصى الرجل ووصّاه: عهد إليه»[1].

ومن أشهر الوصايا وصيّة لقمان لابنه التي ورد ذكرها في القرآن الكريم. وقد اهتمّ الصوفيّة بتخريج وصاياهم على منهج التحليل والتعليل لغايتهم التوجيهيّة الإرشاديّة فهي في مقام المواعظ:« وأدب الوعظ في جملته هو من هذا اللّون الذي نتحدث عنه، وهو أدب النّصيحة والوصيّة...ولا يعنينا الوعظ هنا إلاّ إن صدر من صوفيّ كبير، فنحمله حينئذ محمل النصيحة والوصيّة، ومنه ما يقول عمر بن الخطّاب: حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا»[2] ومن الوصايا الصوفيّة ما جاء به ابن عطاء الله السكندري:« يا عبد الله، دينك هو رأس مالك فإن ضيّعته ضيّعت رأس مالك»[3] وقد أورد " الطوسي" في "اللّمع" طائفة من المكاتبات الإخوانيّة بين المتصوّفة منها ما:« حكي عن ابن مسروق عن سرى السّقطى رحمه الله، أنّه قال: كتب إليّ بعض إخواني، فكتبت إليه: يا أخي أوصيك بتقوى الله الذي يسعد بطاعته من أطاعه، وينتقم بمعصيته ممّن عصاه، فلا تدعونّك طاعته إلى الأمن من عذابه، ولا تدعونّك معصيته إلى اليأس من رحمته جعلنا الله وإيّاكم حذرين من غير قنوط، وله راجين من غير اغترار والسلام»[4].

الرسائل:

يعدّ فنّ الرسائل من الأشكال النثرية الخالصة التي تعتمد الخطاب الواضح والمباشر، وقد ظهرت بهذا المعنى في بدايتها وسيلة ديوانيّة يتواصل بها الملوك والخلفاء في شؤون السياسة والحكم، لهذا كانوا يختارون لتأليفها أمهر الكتّاب وأحسن الأدباء كما كان من شأن عبد الحميد الكاتب وابن العميد وغيرهما.

تكاد تكون الرسائل نموذجا تواصليا خالصا يجسد حضور المرسل والمرسل إليه في إطار علاقة سلطويّة تميل فيها الكفّة إلى منتج الكلام؛ الذي يملك ميزة ابتدار الخطاب وبالتالي التحكّم

---

(1) _ ابن منظور، لسان العرب، مادة (وصى).

(2) _ محمّد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص: 106.

(3) _ المرجع نفسه، ص: 105.

(4) _ أبو نصر الطوسي، اللّمع، ص:247.

في وجهته. والرسائل فنّ نثري انكبّ عليه الصوفيّة يتداولونه وينقلون خلاله أفكارهم ومعتقداتهم الفلسفيّة، ويعبّرون عن مواقفهم تجاه واقع عصرهم الذي يعيشون فيه، فالرسالة عندهم كانت :« مكاتبات إخوانيّة تتضمّن حلاّ لمعضلة، أو اعتذارا عن تقصير، أو عتابا عن تأخير»[1].

فمن رسائل المعاتبات ما جاء في قول "الروذبارى":« كتب بعض المحبّين إلى حبيبه يعاتبه: إنّ المودّة لم تزل موصولة، فزر بلادي، وأكثر ودادي، واحذر عداة الحيّ أن يلقموك، وليظنّ العداة أنّك جاف»[2]، فهذه الرسالة تعكس طبيعة العلاقة التي كانت تربط المتصوّفين بالمودّة والتقرّب إلى بعضهم البعض طلبا للمعرفة والمرافقة في السلوك، كما يكون الشأن بين المريد وشيخه، وهي رسالة موجزة ليس فيها تفصيل أو تكرار حيث يحاول الصوفيّة التواري عن العامّة مخافة الأعداء، وهذا ما يؤكّد الواقع التاريخي الذي كانوا يعيشونه ورفض المجتمع لوجودهم في تلك المرحلة.

ومن نماذج الرسائل الصوفيّة ذات الطابع الإخواني كذلك ما كتبه "أبو السّعود بن أبي العشائر" يقول:« سألتني أيّها الأخ أن أدعو لك. والعبد أقلّ من أن يجاب له دعاء، ولكن ندعو لك امتثالا فنقول: ألهمك اللّه يا أخي ذكره، وأوزعك شكره ورضاك بقدره، ولا أخلاك من توفيقه ومعرفته، ولا وكّلك إلى نفسك ولا إلى أحد من خليقته»[3].

المقامات:

للمقامة حظّ وفير بين فنون النثر الأدبيّ تقديما واهتماما الذي قد يعود تفسيره إلى اتشاحها بملاءة الشعر في الإيقاع والتخييل، وهي:« شكل قصصيّ قصير، يتأنّق صاحبه في انتخاب ألفاظه، ومعادلات سجعاته، وتوشيته بالبديع والبيان، حتّى يجعلها بستانا حاشدا بمختلف الأساليب المنمّقة المحصورة بين السّجعات»[4]، فهي تجمع بين تشويق المفاجأة في القصّة ومتعة الإيقاع في الأسجاع المتتاليّة، والكلمات المتقابلة، وقد تمتزج المقامة بشكل آخر من أشكال السرد العجائبي لتتحوّل بذلك إلى ما هو كرامة صوفيّة يفصلهما شعاع لطيف يتمثّل في مدى مطابقة المسرود للواقع أو مخالفته له.

---

(1) _ لطفي فكري محمّد الجودي، فعل الكتابة النثريّة عند أبي حيّان التوحيدي قراءة في إشكاليّة النّوع ومكوّنات البنية، مؤسّسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011م، ص: 72.

(2) _ أبو نصر الطوسي، اللمع، ص:246.

(3) _ محمّد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص:104.

(4) _ شريف رزق، الأشكال النثر شعريّة في الأدب العربي، مركز الحضارة العربيّة، القاهرة، ط1، 2017م، ص:90.

من المقامات الصوفيّة التي جسّدت جانب القصص العجائبي المسجوع الرنّان ما قرأناه في "المواقف الرّوحيّة والفيوضات السبوحيّة" إذ يقول مؤلّفها "الأمير عبد القادر الجزائري":« إنّ في الوجود معشوقة غير مرموقة، الأهويّة إليها جانحة، والقلوب بحبّها طافحة، والأبصار إلى رؤيتها طامحة، يطير النّاس إليها كلّ مطار ويرتكبون الأخطار، ويستعذبون دونها الموت الأحمر، ويركبون لطلبها المكعّب الأسمر، ولا يصل إليها إلاّ الواحد يعد الواحد في الزمان المتباعد، فإذا قدّر لأحد مشارفة حماها، ومقاربة مرماها، ألقت عليه إكسيرا لا له مادّة ولا مدّة، ولا هو عين معتدّة»[1].

فنلاحظ إلى جانب ما جمعته هذه المقامة من حسن الصياغة وجمال التجنيس والمقابلة، وزخم الخيال الفنّي، نقلها المعاني الصوفيّة بلغة بسيطة متداولة بعيدا عن تعقيد المصطلحات الخاصّة بعلم القوم، كما أنّ قصر عباراتها مكّن مؤلّفها من مجاراة فضول السامع وتلهّفه إلى بلوغ غاية المقامة ونهايتها، وهذا ما يثبت قدرة الصوفي على التأثير في مريديه بأيّ نمط خطابي تكلّم.

السرد العجائبي:

لم يتوان الصوفيّة في اتخاذ أنماط السّرد محملا لخطابهم الرّوحي، ففيه ما يشبع حاجاتهم من الغوص في عوالم الخيال دون أن يلقي عليهم اللّوم لائم، كما أنّ سرّ الجذب والتشويق يتحقّق في السرد بطبيعة الإنسان الفضوليّة في معرفة أخبار النّاس وحكاياتهم ما وقع منها وما هو واقع. نجد أيضا في السرد العجائبي بأنواعه تكريسا لمعاني القدرات الخارقة والإمكانات اللامتناهيّة جزءا من الشخصيات خاصّة البشريّة، هذه الإمكانات تعكس الرغبة الملحّة لدى الصوفي في التخلّص من قيود الجسد الذي لا يملك القوّة الكافية ليعود إلى مصدره وأصله المنشود منذ خروج آدم عليه السلام من الجنّة.

لم تنحصر أشكال السرد العجائبي في صيغة واحدة محدّدة، فنحن نجد الكرامة الصوفيّة والمعراج الصوفي، والرؤيا وما إلى ذلك من الحكايات الصوفيّة الخياليّة[2]، التي يغلب عليها طابع الأفعال الخارقة. أمّا منبعها فكان التأثّر بالقصص القرآني واحدا من عوامل ظهور هذا السرد العجائبي بالإضافة إلى بعض الوقائع التي رافقت البعثة المحمّديّة مثلما كان في حادثة الإسراء والمعراج التي استقى منها العديد من الصوفيّة حكاياتهم عن رحلة صعودهم إلى عوالم الروح في

---

(1) _ الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الرّوحيّة والفيوضات السبوحيّة، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، لبنان، ج1، ط1، 2004م، ص:28.

(2) _ ينظر: وضحى يونس، قضايا نقدية في النثر الصوفي، ص:153.

بنية لغويّة يطغى عليها الرمز[1] مخافة البوح بألفاظهم الخاصة ووقوعهم في حمى الأحكام الشرعيّة التي يأخذ بعضها بظاهر القول الصريح. فهذه القصص:« أخذت مكانة طيّبة في الدرس النقدي القصصي لأنّها اتّخذت سبيلا وسطا بين القصص الموغلة في السرديّة المباشرة، التي تنقل الحدث الواقعي بفوتوغرافيّة فجّة، وبين تلك التي تصل الحدث إلى حدود الإيهام والخرافة واللامعقول»[2]، فقد جمع هذا النمط من السرد بين المضامين المثيرة واللغة الرمزيّة لتشكّل خطابا حكائيّا مليئا بالمفارقات والغموض.

[1] _ ينظر: وضحى يونس، المرجع السابق، ص: 153.

[2] _ ناهضة عبد الستّار، بنية السرد في القصص الصوفي، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، سوريا، (د.ط)، (د.ت)، ص:51.

المبحث الثالث: أبو مدين شعيب والتصوّف

إذا تساءل شخص عن أقطاب التصوّف في المغرب العربي لا سيما في المنهج الوسطي والسلوك العملي، فإنّه سيشهد إجماعا على تقديم "أبي مدين شعيب" الذي هو من أشهر متصوّفة المغرب الأوسط خاصّة، حيث إنّه صاحب معرفة صوفيّة عرفانيّة تقرّ بذلك الرّوايات التي أجمعت على أنّ "أبا مدين شعيب" أفاض ببركاته وكراماته على تلامذته كما أقرّ له بها شيوخه، ولم يعرف عنه شطط في سلوكه وطريقته، بل مال في منهجه إلى التوسط والاعتدال قدر ما استطاع المرء أن يكون عليه في شهوده وعرفانه.

ولأهمّية هذه الشخصية العرفانية وتأثيرها في انتشار علم القوم في منطقة المغرب العربي، سنحاول في هذا المبحث الوقوف على أكثر مراحل نشأته وحياته التي عملت في تكوين تلك الشخصية، والبحث في الظروف المحيطة بصهر تجربته الصوفيّة حسب ما تداولته كتب السير والتاريخ.

المطلب الأوّل: أصله ونشأتـه

قبل التعريف بأبي مدين شعيب تجدر الإشارة إلى الأوضاع السياسية والفكريّة الثقافية التي سبقت وسايرت نشأته، ومنطلق ذلك ذكر الدولة التي كانت تحكم الجزائر أثناء حياته، هذه الدولة هي دولة الموحّدين التي أنشأها أوّل الأمر "المهدي بن تومرت"، وخلفه بعدها "عبد المؤمن بن علي" حين بويع للخلافة سنة524هجرية[1]. وكان ذلك إثر سقوط دولة المرابطين بالمغرب وهذا التعاقب على الحكم يجسّد حالة اللاّاستقرار التي عاشتها المنطقة وانعكاسات ذلك على جميع الميادين الاجتماعيّة الاقتصاديّة والفكريّة.

استقرّ حكم الموحّدين في المغرب الأوسط بمنطقة بجاية بعد أن انسحبت جيوشهم من مرّاكش إلى تلمسان وبعدها عاصمة ملكهم النهائية بجاية[2]. وإذا كان الحال على ما ذكر من اشتداد الصراع السياسي بين القبائل في كامل المنطقة، فإنّ مجيء "عبد المؤمن بن علي" عمل على امتصاص غضب تلك القبائل، وذلك بتوزيعها بين سهول المغرب الأوسط والأقصى، فقضى

---

[1] – ينظر: محمد الطمار، تاريخ الأدب الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،(د.ط)، 2006م، ص: 153.

[2] – ينظر، شارل أندري جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، تعريب: محمد مزالي، البشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1983م، صص:135، 137.

بذلك على القلاقل الداخليّة، وكرّس للوحدة السياسيّة فيها، وتوجّه بنظره نحو الأندلس فاستولى منها على غرناطة[1]، لينهي بذلك آخر عهد للمرابطين بالأندلس.

إلاّ أنّ الأمر لم يستمرّ لوقت طويل حيث ألّب بعض الناقمين على الموحّدين « من أعيان بجاية "ابن غانية" المرابطين للاستيلاء على الجزائر وإقامة دعوة المرابطين...وما هي إلاّ عشيّة أو ضحاها حتّى فاجأ أسطول المرابطين بجاية تحت إمارة "علي بن غانية"...فشمّر حينئذ المنصور الموحّدي وشنّ عليهم حملة عنيفة أخذ من يدهم الجزائر وأطردهم»[2] وهو ما يؤكّد أنّ الجزائر لم تعرف الهدوء والسكينة طيلة حكم الموحّدين.

أمّا عن الوضع الاجتماعي فلم يكن بعيدا عن ذلك التوتّر الذي عليه السياسة خاصّة بعد أن تساقطت إمارات الأندلس في يد الإسبان وزحف مسلموها نحو المغرب خاصّة الأوسط منه، وبالتحديد مدينة بجاية منهم العلماء والشعراء فأفادت بلاد الجزائر منهم كثيرا.

تركّز النشاط الفكري في هذه الفترة على الجانب العقدي والمذهبي إذ بحكم الموحّدين تحوّلت عقيدة أهل البلاد عن السلف والمذهب المالكي إلى مذهب الأشاعرة، بإشاعة فكرة المهدي، خاصّة بعد نشر علم الكلام بينهم، كما أعطيت الحريّة كاملة للفكر وما يشهد على ذلك اجتماع الكلام في الفلسفة والشريعة، خاصّة بعد أن أحلّوا ببلاطهم "ابن رشد"[3] وهو ما يؤكّد على أنّ ذهنيّة أهل المنطقة سريعة التغيّر ذات قابلية للاقتناع بالمذاهب الفكريّة والعقديّة على التفاوت الحاصل بينها.

وعليه فإنّه لا يمكن بحضور المجال الفكري الفسيح أن يغيب الشعراء والأدباء عن مثل هذه الساحة الثريّة، فظهر بينهم "أبو عبد الله بن محرز بن محمد الوهراني"* صاحب المنامات، والفقيه الشاعر "أبو عبد الله محمد بن يحي بن عبد السلام" و"محمد بن حمّاد"وغيرهم كثير [4]، وكلّهم ممّن جمع بين الفقه والأدب بشقّيه شعرا ونثرا.

---

[1] – ينظر: شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ص:144،145.

[2] – محمد الطمار، تاريخ الأدب الجزائري، ص:154.

[3] –المرجع نفسه، ص: 155، 156.

* – هو أبو عبد الله محمد بن محرز الوهراني، ولد ونشأ بمدينة وهران، تلقى فيها مبادئ العلوم ثم غادرها إلى مصر، وقصد بعدها إلى دمشق فولّي منصب الخطابة بجامع داريا، وبقي به إلى وفاته، من مؤلفاته "جليس كل ظريف" و"المنامات" كانت وفاته سنة575هـ. ينظر: محمد بن رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائر، مج1، ج1، ط2، طبع وإشهار داود بريكسي، تلمسان، 2005م، ص:140.

[4] – ينظر: محمد الطمار، المرجع السابق، ص:160.

وموقع مترجمنا من هذا كلّه عظيم، إذ إنّه مثّل تجربة روحيّة عميقة الأثر في أهل المنطقة استمرّت لقرون، فهو الجامع بين الشريعة والحقيقة في توجّهه ومذهبه، واستطاع التأثير بشكل لافت للانتباه في تابعيه ومريديه.

لم تثبت في كتب التراجم والتأريخ النسبة الكاملة لأبي مدين شعيب عدا ما تناقله الرّواة من اسمه الأوّل وموطن ولادته حيث اتفقوا على أنّه أندلسي المولد، فقد ورد في "التشوّف" قول الكاتب:« أصله من حصن قطنيانة من عمل إشبيليّة ثمّ نزل ببجاية» [1] وبه قال صاحب البستان:« وقرأ بفاس بعد قدومه من الأندلس على الشيخ الحافظ ابن حرزهم» [2] ذكر في نسبته شيخ الأزهر "عبد الحليم محمود":« إنّه شعيب بن حسين الأنصاري، أصله من الأندلس من حصن قطنيانة وهي قرية تابعة لإشبيلية»[3] وعليه اتّفق المؤرّخون. أمّا تاريخ مولده فورد أنّه كان حوالي510هـ_1116م، وقيل سنة 514هـ_ 1120م أو سنة520هـ/1126م[4]، إلاّ أنّه قول ضعيف لخلوّ أغلب كتب التاريخ ممّن عرض لترجمة "أبي مدين" منه.

وممّا عرف عنه أنّه كان يرعى غنما لأبيه، ويورد عبد الحليم محمود في ذلك رأيا هو أنّ رعيه غنم أسرته دليل بساطة حالها، إذ لو كانت الغنم كثيرة لاختير لها راع يكفيها[5]. فهو يقرّ بهذا حيث يقول:«كنت بالأندلس يتيما فجعلني إخوتي راعيا لهم لمواشيهم فإذا رأيت من يصلّي أومن يقرأ أعجبني ودنوت منه، وأجد في نفسي غمّا لأنّني لا أحفظ شيئا من القرآن ولا أعرف كيف أصلّي» [6] وقد كان رغم حداثة سنّه شديد الملاحظة إذ كان في عرض رعيه للغنم يمرّ بالجماعة يصلّون، ويقرؤون القرآن، فلا يفهم ما يفعلون ولا ما يقولون، وأصابه الفضول للكشف عن حقيقة ذلك الأمر، ولكنّه رأى أنّ عمله في رعي الغنم لا يعطيه فرصة التعرّف إلى ما

---

[1] _ أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، التشوّف إلى رجال التصوّف، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، ط2، 1997م، ص: 319.

[2] _ ابن مريم المليتي المديوني، البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، دراسة وتحقيق: عبد القادر بوباية، مكتبة الرشاد للطّباعة والنشر، الجزائر، ط1،2011م، ص: 201.

[3] – عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث، حياته ومعراجه إلى الله، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د،ط)، (د،ت)، ص:18.

[4] – ينظر: فؤاد أفرام البستاني، دائرة المعارف،مج5، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1964م، ص:116. ومحمّد الطّاهر علاّوي: العالم الرّبّاني أو مدين شعيب التلمساني، شركة دار الأمّة للطّباعة والنشر_الجزائر، (د.ط)، 2011م، ص:16.

[5] – ينظر: عبد الحليم محمود، المرجع السابق، ص: 18.

[6] _ التادلي، التّشوّف إلى رجال التصوّف، ص: 320.

يعملون، فقرّر الرحيل إلى خارج "إشبيلية" طلبا لذلك إلاّ أنّه أوّل الأمر فشل، ولكنّه بعد محاولة ثانية تمكّن من الرحيل إلى "طنجة"، ومنها إلى "مرّاكش" وبها عمل زمنا يسيرا في الجنديّة[1].

بعدها غادر "مرّاكش" إلى "فاس" وفيها وجد بغيته بجامعها الذي كان يعجّ يومها بالعلماء والفقهاء، إذ التقى فيه بشيخه "عبد الله بن حرزهم" الصوفي، وعليه درس كتاب "الرّعاية لحقوق الله" للحارث المحاسبي وكتاب الإحياء للإمام الغزالي[2]. كما أكبّ على كتب الحديث يدرسها ويقرؤها « فدرس كتاب السنن في الحديث للإمام الترمذي...وهذا الكتاب درسه على الشيخ الفقيه أبي الحسن بن غالب فقيه فاس الذي توفي عام ثمانية وستّين وخمسمائة»[3].

أمّا علوم الصوفيّة فقد أخذها عن الشيخ "أبي علي الدقّاق" وقد كان يفتخر بأستاذيّته لأبي مدين شعيب وقد درس عليه الرّسالة القشيرية[4] كما أخذ علم القوم عن "أبي يعزى" الذي لزمه طويلا وله معه كرامات كثيرة، وكان الشيخ يثني عليه ويقول:" أيّ رجل أندلسي !" تعظيما لمكانته لديه.

و بعد فترة من التحصيل الشاقّ والجادّ في فاس و بعض حواضر المغرب الأقصى، توجّه أبو مدين الغوث في رحلة إلى بلاد المشرق لأداء فريضة الحجّ وهناك التقى بالشيخ "عبد القادر الجيلاني" الذي ألبسه الخرقة الصّوفيّة تلقينا ومبايعة بعد أن أودعه خلاصة أسرار علم القوم[5].

المطلب الثاني: وفاتــه وتلامذته

انتقل بعد ذلك إلى المغرب الأوسط ودخل بجاية على عهد الخليفة الموحّدي يعقوب المنصور المتوفى سنة580هـ[6]، وذكر أنّها معينة على الرزق، وفيها قضى بقيّة حياته إلى أن وافته المنيّة بتلمسان بمنطقة العبّاد، وفيها يروى أنّ أبا مدين قد سعي به عند الخليفة الموحّدي المنصور فاستدعاه، وقبل وصوله إليه حين بلغ منطقة العبّاد تجلّت كرامته بها إذ ظنّ بمنيّته فيها، وصدق بذلك فكانت وفاته سنة594هجريّة عن عمر يناهز الثمانين سنة[7].

---

(1) – ينظر: عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث، ص: 19.

(2) – صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشاطها، دار البراق، لبنان، (د.ط)، 2002م، ص: 695.

(3) – عبد الحليم محمود، المرجع السابق، ص: 32،33.

(4) – ينظر: صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص: 696.

(5) _ محمد الطّاهر علاوي، العالم الرّبّاني أبو مدين شعيب التلمساني، ص: 23.

(6)– الطاهر بونابي، التصوّف في الجزائر خلال القرنين 6و7هـ/12و13م، نشأته، تياراته، دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، (د.ط)، 2004م، ص: 121.

(7) – ينظر: صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، ص:698.

لقّب تلامذة أبي مدين شعيب وأتباعه بالمَدِيَنيّين، وذكر أنّ أتباعه قاربوا الألف تلميذ، كانوا بعده شيوخا وأصحاب كرامات، وقد قسّمهم "الطاهر بونابي" إلى ثلاث مجموعات، الأولى اعتمدت آراءه النظريّة، وتمركزت في منطقة بجاية، منهم أبو عبد الله محمّد بن علي الصنهاجي القلعي، محمد بن إبراهيم الأنصاري وأبو علي منصور الملياني، ومجموعة ثانية خدمته في حياته ونشرت طريقته منهم أبو علي حسن بن محمد الغافقي الذي لازمه مدّة ثلاثين سنة، بلال بن عبد الله الذي لازمه خمس عشرة سنة وعبد الرحمن بن أبي بكر بن علي المقّري وقد رافق الشيخ في رحلته.

المجموعة الثالثة وهي التي تمدرست على الشيخ ونشرت تعاليمه وفكره واشتهر منهم أبو مسعود بن عريف[1]، ويذكر من تلامذته الشيخ "محي الدين بن عربي"الذي لقي أستاذه "أبا مدين شعيب" في بجاية وكان يوقّره ويظهر له التقديم والمودّة[2].

أمّا عن طريقته فهي الطريقة القادريّة التي أخذها عن "عبد القادر الجيلاني" الذي لقيه في الحجّ وألبسه خرقة التصوّف، وشهد له بعلم الحقيقة، فعاد من حجّه بطريقته وأشاعها في المنطقة وعليه فإنّه يكون أوّل من أدخل الطريقة القادريّة إلى بلاد المغرب[3].

المطلب الثالث: مؤلّفاته وآراء العلماء فيه

لأبي مدين شعيب مؤلّفات منها ما هو محقّق مشهور، ومنها ما هو محفوظ في خزائن المخطوطات يحتاج إلى تحقيق، أمّا أهمّ ما هو ذائع عنه فهو شعره الصوفيّ الذي جمعت كثير من قصائده في ديوان[4] حقّقه عبد الله شوّار نشر سنة 1934م، يفتقر إلى تكرار الطبعات، كما له قصائد منفردة خصّها الشرّاح بالدّرس والمعارضة منها:

– رائيّته في السلوك التي مطلعها:

ما لذّة العيش إلاّ صحبة الفقرا هم السّلاطين والسّادات والأمرا

وقد شرح هذه القصيدة ابن عطاء الله السكندري في كتاب أسماه "عنوان التوفيق في آداب الطريق"[5].

---

(1) – ينظر: الطاهر بونابي، التصوّف في الجزائر، صص: 125، 128.

(2) _ ينظر: محمد الطاهر علاوي، العالم الربّاني أبو مدين شعيب التلمساني، ص:55، 56.

(3) – ينظر: صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفيّة والزوايا بالجزائر، ص: 145.

(4) – ينظر: محمد رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائر، ج1، ص:143.

(5) – ينظر: ابن عطاء الله السكندري، عنوان التوفيق في آداب الطريق، تحقيق: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، ص:89.

كما أقام عليها محي الدّين بن عربي تخميسا مطلعه:

يا طالب لذاذات الدّنا وطرا إذا أردت جميع الخير فيك يرى[1]

كما له بعض المؤلّفات النثريّة منها "**وصيّة**" أو "**رسالة**" في آداب المريد مخطوط في دار الكتب الظاهرية، و أخرى في المكتبة الوطنيّة بباريس[2].

ذكر محمد الطّاهر علاوي وسمين لمؤلفين لم يتحقّق منهما هما: " **مفاتيح الغيب لإزالة الرّيب وستر العيب**" و " **تحفة الأريب ونزهة اللبيب**"[3].

كذلك له "**أنس الوحيد ونزهة المريد في التوحيد**" وهو المعروف بالحكم الغوثيّة، والذي اهتمّ بشرحه كلّ من أحمد بن مصطفى العلاوي في "المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثيّة"، وشهاب الدين باعشن في مؤلّفه "البيان والمزيد المشتمل على معاني التنزيه وحقائق التوحيد حقائق التوحيد على أنس الوحيد ونزهة المريد"[4]، و"ابن علاّن" المتوفّى سنة 1044هـ في مؤلّف بعنوان "شرح حكم أبي مدين"[5].

أيضا من آثاره "**عقيدة**" حصلنا على نسختها من مكتبة زاوية الهامل ببوسعادة وقد أورد محمد الطّاهر علاوي نسخة فيها بعض الاختلاف في كتابه "العالم الرّبّاني أبو مدين شعيب التلمساني" ذاكرا إنّ لها شرحا اعتنى به الشيخ "شمس الدّين محمد بن أبي اللطف" في مؤلف بعنوان: "عقد المتقن والعقد المثمّن بشرح عقيدة العارف أبي مدين"[6].

المطلب الرابع: آراء العلماء والنقّاد فيه

اتّفقت أغلب الآراء على أنّ "أبا مدين شعيب" من المتصوّفة الراسخين في علم القوم، العارفين بلطائف حقائقه ودقائق مسالكه، وقد ورد هذا الإجماع في أكثر من موضع من المواضع التي جاء فيها ذكر الشيخ تعريفا أو إشارة نورد منها الآتي:

---

(1) – ينظر: عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث،المكتبة العصرية، صيدا، بيروت،(د.ط)، (د.ت)، ص:100.

(2) – ينظر: فؤاد أفرام البستاني، دائرة المعارف، مج5، ص:117.

(3) _ ينظر: محمّد الطاهر علاوي، العالم الربّاني أبو مدين شعيب التلمساني، ص:31.

(4) – ينظر: شهاب الدين أحمد بن عبد القادر باعشن، البيان والمزيد المشتمل على معاني التنزيه وحقائق التوحيد على أنس الوحيد ونزهة المريد للغوث أبي مدين التلمساني، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، ط1، 2005م.

(5) _ ينظر: محمّد الطاهر علاوي، المرجع السابق، ص:31.

(6) _ ينظر: المرجع نفسه، ص:31.

يقول فيه صاحب البستان[*]:« شيخ المشايخ سيدي أبو مدين سيّد العارفين وقدوة السالكين، الإمام المشهور، عرّف به جماعة، بل ألّف ابن الخطيب القسنطيني في تعريفه وأصحابه جزءا، وقال ابن صعد التلمساني في "النجم الثاقب" كان رحمه الله تعالى من أفراد الرجال وصدرا من صدور الأولياء والأبدال، جمع الله له بين الشريعة والحقيقة، وأقامه ركن الوجود هاديا وداعيا للحقّ، يقصد بالزيارة من جميع الأقطار»[1]، فهذه المقدّمة السابقة لتعريف أبي مدين دليل على حفاوة صاحب التعريف به، وإعجابه به.

وفيه يقول "أحمد بن مصطفى العلاوي"[**]: « اعلم وفّقنا الله وإيّاك لمحبّة أولياء الله العارفين، أنّ فضائل المؤلّف رضي الله عنه كثيرة من أن تحصى، وأجلّ من أن تستقصى، وشهرته لا تخفى على البصير...»[2].

وجاء على لسان أحد المتصوّفة:« كان أبو مدين زاهدا فاضلا عارفا بالله تعالى، خاض بحار الأحوال ونال أسرار المعارف، خصوصا مقام التوكّل، لا يشقّ غباره ولا تجهل آثاره»[3].

وقال فيه آخر: « كان مبسوطا بالقبض، مقبوضا بالمراقبة، كثير الالتفات بقلبه لربّه، حتّى مات وهو يقول في آخر زمنه: الله الحقّ»[4].

---

[*] – هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد الملقب بابن مريم، الشريف المليتي المديوني التلمساني، احترف التعليم واهتم بالتأليف، متأسيا في ذلك بوالده، عدد مؤلفاته يربو عن الاثني عشر إلى جانب "البستان"،

[1] – أبو عبد الله محمد بن محمد الملقب بابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د،ط)، (د،ت)، ص:108.

[**] – هو أحمد بن مصطفى بن محمد المعروف بالقاضي، بن محمد المعروف بأبي شنتوف دفين تلمسان ابن الولي الصالح الملقب بمدبوغ الجبهة، ابن الحاج على، تربى في صيانة والديه فنشأ مفطورا على التقوى وحب الخير، اشتغل بالتجارة إلى أن صحب الشيخ محمد بن الحبيب البوزيدي وعنه تمكن من علم التصوف. ينظر: أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، تحقيق: يحي الطاهر برقة، ج1، المطبعة العلاوية، مستغانم، ط2، 1989م، ص: 5، 6.

[2] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثيّة، ج1، تحقيق: يحي الطّاهر برقة، المطبعة العلاويّة، مستغانم، ط2، 1989م، ص:12.

[3] – أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج1، سلسلة الأنيس للعلوم الإنسانية، موفم للنشر، الجزائر، (د.ط)، 1991م، ص:447.

[4] –المرجع نفسه، ج1، ص:447.

كما قال فيه صاحب عنوان الدراية[*]:« الشيخ الفقيه، المحقّق الواصل، القطب، شيخ مشايخ الإسلام في عصره، إمام العبّاد والزهّاد وخاصّة الخلصاء من فضلاء العبّاد...»[1].

أمّا عن "المقّري"[**] فقد ذكر على لسان الشيخ "أبي مدين" يصف مكانته بقوله:« مقامي العبوديّة، وعلومي الألوهيّة وصفاتي مستمدّة من الصفات الربّانية، ملأت علومه سرّي وجهري، وأضاء بنوره برّي وبحري...»[2].

وفيه يقول شيخ الأزهر عبد الحليم محمود:« وكان عابدا فاجتمع له العلم والعبادة فكان الشخصية الإسلامية المتكاملة»[3].

إنّ هذا الاتّفاق بين العلماء والمؤرّخين حول شخصية "أبي مدين شعيب" دليل على بلوغه مرتبة العظماء، ومصافّ العلماء والعارفين، كما إنّ اتّفاقهم على كونه شيخ المشايخ ينفي عن شخصه أيّ نقيصة أو شكّ في سلوكه أو طريقته.

عرض وتقديم المدوّنة:

الكتاب الذي يشمل المدوّنة المدروسة، عبارة عن نصّين لكاتبين مختلفين الأوّل منهما هو ابن عطاء الله السكندري، والثاني هو أبو مدين شعيب، والعلاقة القائمة بينهما هي أنّ الأوّل متّصل بالثاني في شرحه لأحد نصوصه المثبتة في المدوّنة.

الكتاب من الحجم المتوسّط صادر عن دار الكتب العلميّة ببيروت، في طبعته الأولى لسنة 2004م، يحمل على واجهته عنواني النصّين المحقّقين واسمي صاحبيهما مع ثبت اسم المحقّق

---

[*] – هو أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني البجائي ولد حوالي 644هـ ،ولي القضاء في عدة مدن آخرها بجاية ولما ولي القضاء ترك حضور الولائم ودخول الحمام وسلك طريق اليأس في مداخلة الناس، وكان في أحكامه مهيبا شديدا، كما كان عالما وفقيها ومؤرخا له تآليف نفيسة منها "عنوان الدراية" و"المورد الأصفى" و"الفصول الجامعة"، توفي حوالي 704هـ. ينظر: محمد بن رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، إرشاد الحائر، مج1، ج2، ص:234.

[1] – أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981م، ص:55.

[**]– هو أبو العباس أحمد بن محمد المقّري التلمساني، أصله من مقّرة قرية بالزاب، انتقل أحد أجداده منها إلى تلمسان التي كانت ولادته ونشأته بها، رحل عام 1009هـ إلى فاس وولي بها منصب الإمامة والخطابة عام 1013هـ، ولبث بها إلى سنة1027هـ، رحل بعد ظهور الفتن بها إلى مصر ثم الشام حج خمس مرات أدركته الوفاة بالقاهرة وبها دفن، من كتبه " نفح الطيب" و"أزهار الرياض"، توفي حوالي983هـ. ينظر: محمد بن رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، إرشاد الحائر، مج2، ج3، ص:421.

[2] – أحمد بن محمد المقّري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ج9، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص:346.

[3] – عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث، ص: 44.

"خالد زهري"، يليها صفحة التقديم للمحقّق وهي خاصّة بالكتاب الأوّل المعنون بـ"عنوان التوفيق في آداب الطريق لابن عطاء الله السكندري*"، وتمهيد فصّل فيه محتويات النصّ الأوّل ومنهجيّة عرضها.

قسّم المحقّق النصّ الأوّل إلى مباحث ثلاثة، الأوّلين كانا في تعريف أبي مدين شعيب وابن عطاء الله السكندري، أمّا الثالث فشمل النصّ المحقّق.

النصّ الثاني وهو حكم أبي مدين شعيب تابع للأوّل، بدأه المحقّق بواجهة تحمل عنوان النصّ وصاحبه واسم المحقّق، ثمّ يليه تقديم عرّف فيه نصّ المخطوط المحقّق والنسخ المعتمدة في المقارنة، دون أن يتوانى في تأكيد نسبة النصّ إلى صاحبه.

ثمّ أورد آخر هذين الكتابين ملحقا اشتمل على قصيدة الشاعر أبي مدين الرائيّة المشروحة، والتي عليها قام الكتاب الأوّل.

جاءت المدوّنة بعنوان "أنس الوحيد ونزهة المريد" بعد نصّ "عنوان التوفيق في آداب الطريق" لابن عطاء الله السكندري، والنصّ عبارة عن مجموعة من الحكم بتقرير المحقّق الذي قال:« يعتبر كتاب"أنس الوحيد ونزهة المريد" لأبي مدين شعيب من أنفس كتب الحكمة وأجلّها، ولذا يعرف أيضا بالحكم»[1]، عدد صفحات الكتابين معا أربعة بعد المائة صفحة(104)، أمّا الكتاب الثاني فعدد صفحاته كانت ثماني عشرة صفحة، وردت عبارات النصّ فيه دونما ترتيب يذكر بل كان وضعها عشوائيا سواء شكلا أو موضوعا لا علاقة للسّابق باللاحق والعكس. عدد الحكم المكوّنة لنصّ المدوّنة كما تمّ إحصاؤها بلغت اثنتان وسبعون ومائة حكمة متفاوتة الطول والقصر.

كذلك عرض المحقّق إلى جانب النصّين وملحق القصيدة صورا لنسخ المخطوط الخاصّ بالنصّين المحقّقين بغية الاحتجاج لصدق المقصد.

يلاحظ على المدوّنة موضوع الدّراسة بعض الأخطاء الإملائيّة التي تكرّرت في أكثر من موضع، كذلك الفراغات التي لازمت بعض العبارات والتي تمثّل سقطا في توثيق المدوّنة.

---

* – هو أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم، المعروف بابن عطاء الله السكندري، والملقب بتاج الدين من مشايخ الطريقة الشاذليّة، توفي بالمدرسة المنصورية بالقاهرة في منتصف جمادى الآخرة عام 709هـ/1309م، له مصنفات كثيرة نذكر منها: أصول مقدّمات الوصول"، "تاج العروس وقمع النفوس"، "ترتيب النفوس"، وله "حكم" وشرح على قصيدة أبي مدين الرائيّة في السلوك. ينظر: ابن عطاء الله السكندري، عنوان التوفيق في آداب الطريق، تحقيق: خالد زهري، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 2004م، صص:27،28،29،30،31،32.

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، تحقيق: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 2004م، ص:61.

أمّا العنوان "أنس الوحيد ونزهة المريد" فهو ثابت في النصّ المحقّق، وإن كان ورد في بعض الكتب التي أتت على ذكره مقصورا على الجزء الأوّل منه، وعلاقته دلاليّا بالمتن تكمن في أنّ الحكم تهدف إلى غرض تربوي، والمربّي يسعى دوما إلى استقطاب تلاميذه بترغيبهم في ما يعلّمهم، وهذا ما يفسّر الشقّ الثاني من العنوان "نزهة المريد"؛ الذي حمل في دلالاته معاني الترويح عن النّفس والخروج بها من الضيق إلى السّعة، وقد خصّص نوع هذه النزهة في ذكره لصنف تلاميذه الذين هم من المتصوّفة، فهي نزهة روحانيّة تقود بهم إلى التوحيد.

في حين ورد الشقّ الأوّل من العنوان في بعض المصنّفات بوسم" أسّ التوحيد"[1]، إلاّ أنّه في هذا العنوان جعله موافقا في بنائه للتالي منه، والأنس رفيق النزهة غير أنّه يحيل على الوحدة، التي هي هنا وحدة الغريب التائه الباحث عن الحقيقة، وهي حال الصوفي عامّة، فكان العنوان يشير إلى رغبة المصنّف لأن يكون مرافق وأنيس المريد.

أمّا المدوّنة الثانية فهي نص "**العقيدة**" التي ذكر أنّ لها نسخة في المكتبة الوطنيّة بباريس، وقد حصلنا على نسخة منها من مكتبة القاسميّة بزاوية الهامل ببوسعادة تحت ترقيم "445: عقيد الغوث أبي مدين: شعيب بن الحسن الأندلسي التلمساني أبو مدين الغوث:594هـ/1198م"[2]، من ثلاث صفحات بدايتها: « بسم الله الرحمن الرّحيم، وصلّى الله على سيّدي محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم، عقيدة الشيخ الإمام تاج العارفين، وقدوة المحقّقين سيدي أبي مدين الغوث رضي الله عنه...»[3] إلاّ أنّه هناك اختلافات غير قليلة لوحظت على النسختين بحسب ما توفّر منهما، فقد جاء في النسخة الواردة في كتابين؛ الأوّل:"سيدي أبو مدين شعيب_نبذة من حياته ومقتطفات من ديوانه" الذي أصدرته دار ابن خلدون للنشر_تلمسان" و الثاني:" العالم الرّبّاني أبو مدين شعيب التلمساني" لـ: محمّد الطّاهر علاوي، _الصّادر عن دار الأمّة للطّباعة والنشر_ فقرة لا توجد في النسخة المأخوذة من المكتبة القاسمية هذه الفقرة فيها: « الحمد لله الذي تنزّه عن الحدّ والأين والكيف، والزّمان والمكان. المتكلّم بكلام قديم أزليّ، صفة من صفاته، قائم بذاته لا منفصل عنه ولا عائد إليه، ولا يحلّ في المحدثات، ولا يجانس المخلوقات، ولا يوصف بالحروف والأصوات،

---

[1] – ينظر: عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ، ص:138.

[2] _ ينظر: محمّد فؤاد الخليل القاسمي الحسني، فهرس مخطوطات المكتبة القاسمية، زاوية الهامل بوسعادة حاضرة المسيلة، الجزائر، صادر عن دار الغرب الإسلامي، بيروت، (د.ط)، 2006م، ص:39.

[3] _ أبو مدين شعيب، العقيدة المدينيّة ، مخطوطات المكتبة القاسميّة، بوسعادة_ الجزائر.

تنزّهت صفات ربّنا عن الأرض والسّماوات اللّهمّ إنّا نوحّدك ولا نحدّك، ونؤمن بك ولا نكيّفك، ونعبدك ولا نشبّهك، ونعتقد أنّ من شبّهك بخلقك لم يعرف الخالق من المخلوق» [1].

[1] _ ينظر: سيد أحمد سقّال، سيدي أبو مدين شعيب، نشر ابن خلدون _تلمسان، (د.ط)، (د.ت)، ص:38.

الفصل الثاني

النثر المديني أجناسه وموضوعاته:

1_ مقاربة تجنيسيّة للنثر المديني

2_ موضوعات النثر المديني

3_ العلاقات بين موضوعات النثر المديني

المبحث الأوّل: مقاربة تجنيسية للنثر الديني

تعدّ نظرية الأنواع الأدبية أو ما يطلق عليها الأجناس الأدبية من أهم القضايا التي شغلت البحث النقدي قديما وحديثا لما لها من تأثير على قراءة الخطاب وفهمه؛ بدءا من تصنيفه الذي يتأسس في الغالب على تحديد نوعه بميزاته وخصائصه البنائية الشكلية والدلالية، والتي تفرقه عن غيره من الخطابات وتؤثر في استقباله بتحديد وسمه ومدى شيوعه في زمن دون آخر، إذ كلّ نوع أدبيّ:« يفتح "أفق انتظار" خاصا به»[1] ما يؤدي إلى العمل على تحديد مساره الدلالي وبالتالي التعاون على وضع قراءة أو تأويل نموذجيّ يتيح تصنيفه في المجال المنوط به.

أمّا الجنس والنوع فمصطلحان متداخلان يتضمّن أحدهما الآخر، حيث الجنس:« الضرب من كلّ شيء وهو من النّاس ومن الطّير ومن حدود النحو والعروض والأشياء جملة{...} والجمع أجناس وجنوس...والجنس أعمّ من النّوع، ومنه المجانسة والتجنيس»[2]، وجاء في المحيط قوله:« الجنس بالكسر: أعمّ من النّوع، وهو كلّ ضرب من الشيء، فالإبل جنس من البهائم، ج: أجناس وجنوس»[3]. كذلك أورد صاحب الصّحاح مثل هذا التعريف[4].

أمّا النّوع فهو كما قال أغلب الباحثين في تأصيل اللغة أدقّ وأخصّ من الجنس ودونه في العموم إذ:« النّوع أخصّ من الجنس، وهو أيضا الضرب من الشيء...والجمع أنواع قلّ أو كثر»[5] وجاء في المحيط قول "الفيروزآبادي":« كلّ ضرب من الشيء، وكلّ صنف من كلّ شيء وهو أخصّ من الجنس»[6]، وفي "الصحاح":« النّوع أخصّ من الجنس، وقد تنوّع الشيء أنواعا»[7].

---

(1) _عبد الفتّاح كيليطو، الأدب والغرابة، دراسات بنوية في الأدب العربي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1997م، ص:21.

(2) _ابن منظور، لسان العرب، مادة (جنس).

(3) _ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (جنس).

(4) _ ينظر: الجوهري، الصحاح، مادة (جنس).

(5) _ ابن منظور، لسان العرب، مادة (نوع).

(6) _ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (نوع).

(7) _ ابن فارس، الصحاح، مادة (نوع).

المطلب الأوّل: آراء وأقوال القدماء في الجنس الأدبي:

1_ الجنس الأدبي في الثقافة الغربية:

كان لقدامى الأدباء والناقدين من العجم والعرب آراء وأقوال في مسألة الجنس الأدبي؛ على رأسهم "أفلاطون" الذي ركّز حديثه في الأدب أو الفنّ كما يسمّيه على الشعر الذي اعتبره إلهاما إلهيا، يصدر عن « نوع من النشوة الفنية يغيب فيه عن شعوره»[1]، هذا التخصيص يشير ضمنا إلى استبعاد باقي أصناف القول من مفهوم الأدبية أو الفنّية لدى أفلاطون ونقصد بذلك النثر، غير أنّه يميّز في الشعر ذاته مراتبا بحسب طبيعة المحاكاة فيه ودرجة قرب تصوير الشاعر للموضوع من حقيقته أو جوهره، وهنا تظهر أجناس الشعر:« على حسب دلالتها الأخلاقية المباشرة، فيفّضل_ نسبيا _ الشعر الغنائي، لأنّه يشيد مباشرة بأمجاد الأبطال، يلي ذلك شعر الملاحم، لأنّ النقائص المصورة فيه لا تؤثّر في مصير البطل. ولا تقلّل كثيرا من إعجابنا به بوصفه بطلا، ويأتي بعد ذلك شعر المآسي ثمّ الملهاة»[2]، وهو رغم تقسيمه هذا استبعد الشعراء من مدينته الفاضلة لأنّهم في نظره يشوهون الحقائق للنّاس.

ليأتي بعده "أرسطو" الذي قسّم القول إلى قسمين كبيرين هما الشعر والخطابة؛ هذه الأخيرة عنده :« تعالج مواطن الحجج العامّة التي هي مظانّ الإقناع، ولكلّ جمهور حالته الخاصّة، على حسب الموضوع وعلى حسب حالة المتكلّم، ولذلك كانت أجزاء الخطابة في ترتيبها أقرب إلى المنطق منها إلى الشعر»[3] . وهو إذ يتّفق مع أستاذه "أفلاطون" في المبدأ الذي يقوم عليه الشعر ألا وهو المحاكاة غير أنّه يختلف معه في منزلته إذ إنّ "أفلاطون":« درس الشعر بصورة أساسية من وجهة نظر إبداع الشاعر ووحيه والقيمة الفلسفيّة للمحاكاة»[4] في حين يرى "أرسطو" في الشعر أداة أخلاقية فعّالة بتأثيره في تهذيب أخلاق النّاس وتطهير سلوك الشباب.

يعدّ تقسيم "أرسطو" لأجناس الشعر إلى قسمين كبيرين هما "الملحمة" و"الدراما" التي تتمثل في الفنون المسرحية بشقّيها المأساة والملهاة، ثمّ استبعاده الشعر الغنائي لغياب المحاكاة فيه؛ الأساس الذي انطلق منه المحدثون في دراسة الجنس الأدبي، ذلك أنّ "أرسطو" جعل المبدأ في

---

(1) _ محمد غنيمي هلال، في النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، ط1، 1982م، ص:30.

(2) _ المرجع نفسه، ص: 35.

(3) _ المرجع نفسه، ص: 100، 101.

(4) _ جان ماري شيفر، ما الجنس الأدبي، ترجمة: غسّان السيّد، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، (د.ط)، (د.ت)، ص:15.

هذا التقسيم هو مدى تطابق موضوع العمل مع الواقع المعيش؛ فهو يقيس صنف العمل الأدبي من الخارج، وإن كان قد أشار إلى طريقة التعبير عنه لغويا بالأسلوب المناسب، فلأنّه يرى أنّ اللّغة انعكاس بديهي لكلّ ما يدور بذهن الإنسان إذ هي محاكاة للأفكار برموز متعارف عليها[(1)].

وقد جعل "أرسطو" الخطابة جنسا مختلفا قائما بذاته لما فيها من غايات إقناعيّة استدلاليّة تهدف إلى تغيير فكر الجمهور، فهي لا تتقاطع مع الشعر في شيء حيث إنّها:« تعالج مواطن الحجج العامّة التي هي مظان الإقناع، ولكلّ جمهور حالته الخاصّة على حسب الموضوع، وعلى حسب حالة المتكلّم، ولذلك كانت أجزاء الخطابة في ترتيبها أقرب إلى المنطق منها إلى الشعر، والجزءان الجوهريّان للخطابة هما عرض الحالة والحجّة نظير شرح الحالة والبرهنة عليها»[(2)]، وفي هذا التقسيم إقرار جليّ بتقديم الشعر على باقي فنون القول ولا يتموضع النثر إلاّ في ختام تلك القائمة.

2_ الجنس الأدبي في الثقافة العربيّة

أمّا نظرية الجنس الأدبي في الثقافة العربيّة قديما فهي لم تأخذ في صورتها ذاك البعد الذي عرفته الإشكاليّة في الثقافة اليونانيّة؛ لأنّ أغلب النقّاد والأدباء العرب القدامى أجمعوا على تقسيم فنون التعبير الأدبي إلى قسمين أساسيين هما الشعر والنثر؛ كما صرّح بذلك صاحب المقدّمة:« اعلم أنّ لسان العرب وكلامهم على فنّين في الشعر المنظوم وهو الكلام الموزون المقفّى ومعناه الذي تكون أوزانه كلها على رويّ واحد وهو القافيّة، في النثر وهو الكلام غير الموزون»[(3)]، موافقا بذلك سابقيه في هذا التقسيم فالجاحظ وهو يتكلّم عن أصوات اللّغة يشير إلى تصنيفات القول التي فيها:« لن تكون حركات اللّسان لفظا ولا كلاما موزونا ولا منثورا إلاّ بظهور الصوت»[(4)] فالكلام الموزون وهو الشعر والمنثور المرسل لا يظهران إلاّ بظهور الأصوات.

وقدامة بن جعفر حين قال:« لأنّ علم الغريب والنحو وأغراض المعاني محتاج إليه في أصل الكلام للشعر والنثر، وليس هو لأحدهما أولى بالآخر»[(5)] وبذلك أشار صاحب الصناعتين:«

---

(1) _ ينظر: محمد غنيمي هلال، في النقد الأدبي الحديث، ص: 45.

(2) _ المرجع نفسه، ص:100، 101.

(3) _ ابن خلدون، المقدّمة، ص:619.

(4) _ عمرو بن محبوب الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 2000م، ص: 62.

(5) _ أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر، مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط1، 1302هـ، ص: 2.

وإذا أراد أيضا تصنيف كلام منثور، أو تأليف شعر منظوم، وتخطّى هذا العلم ساء اختياره له»[1] في إطار حديثه عن أهمّية البلاغة والفصاحة في نظم الكلام وتصنيفه.

فالملاحظ على أقوال أغلب النقاد العرب القدامى اجتماعهم على مبدإ تقسيم القول إلى جنسين أساسيّين هما الشعر والنثر، وما كان دونهما ما هو إلاّ صنف من جنس إذ:« كلّ واحد من الفنّين يشتمل على فنون ومذاهب في الكلام، فأمّا الشعر فمنه المدح والهجاء والرثاء، وأمّا النثر فمنه السجع الذي يؤتى به قطعا»[2] وذكر الجاحظ الفرق بين السجع من منثور الكلام والشعر حين أشار إلى وجود الأوزان في لغة العرب فطرة حتّى المرسل منه فقال:« اعلم أنّك لو اعترضت أحاديث النّاس وخطبهم ورسائلهم لوجدت فيها مثل مستفعلن فاعلن كثيرا»[3]، إنّما العبرة عنده في نظم الشعر هو القصد والاختيار في تأكيد منه على أنّ المتكلّم يحدد جنس خطابه مسبقا وبالتالي يختار له ما يناسبه من الأساليب والسنن:« وإذا جاء المقدار الذي يعلم أنّه من نتاج الشعر والمعرفة بالأوزان والقصد إليها كان ذلك شعرا» [4].

المطلب الثاني: الجنس الأدبي في النقد الحديث

ينطلق أغلب الدارسين والنقّاد المحدثين في دراسة الجنس الأدبي من القاعدة النظريّة التي أسّسها "أرسطو"؛ وهي أنّ الأدب محاكاة لموضوع ما تعتمد على أسلوب مناسب له بغرض تهذيب سلوك الجمهور إذ ليست الأنواع الأدبيّة:« سوى صيغ فنّية عامّة لها مميّزاتها وقوانينها الخاصّة، وهي تحتوي على فصول أو مجموعات ينتظم خلالها الإنتاج الفكري على ما فيها من اختلاف وتعقيد، من ذلك ما نراه عند الشعراء فمنهم من يؤلّف ملحمة، ومنهم من يؤلّف أود _ Ode_ ومنهم من يؤلّف مأساة، ومنهم من يؤلّف ديوانا في الشعر التعليمي»[5]، حيث لم يستطيعوا التخلّص منها أو الإتيان بجديد مغاير لها عدا التوسّع في التقسيمات الأولى التي ذكرت؛ والسبب عائد إلى مسألة الفصل بين الأجناس ونقاء النوع التي اعتقدها أصحاب هذا الاتّجاه الكلاسيكيون، وذلك من خلال اعتماد مبدأ الوحدات الثلاث التي طالما هناك تقيّد بها، ستبقى هذه الأجناس

---

[1] _ أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، (د.ط)، (د.ت)، ص:3.

[2] _ عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص: 619.

[3] _ الجاحظ، البيان والتبيين، ص: 176.

[4] _ الجاحظ، المرجع نفسه، ص:176

[5] _ آبي سي فنسنت، نظرية الأنواع الأدبيّة، نقله إلى العربيّة حسن عون، مطبعة رويال، الاسكندريّة، (د.ط)، (د.ت)، ص:22.

محافظة على خصائصها[1] واستمراريّتها وذلك نتيجة لارتباط كثير من الأعمال الأدبيّة في صياغتها ببعض القوالب الموروثة سواء كان بوعي أو بدون وعي إذ:« يحدث باستمرار أن يتشكّل العمل في قالب من الأشكال التراثيّة القديمة»[2].

ولأنّ القضية شهدت كثيرا من الملاحظات التي سجّلها دارسو الأدب وقع خلط كبير في مفهوم الأجناس الأدبيّة وما المقصود منها، وهو ما أشار إليه "كارل فييتور" الذي رأى أنّه يوجد خلط كبير في استعمال هذا المصطلح، إذ يراد به الأجناس الثلاثة الكبرى _ أي الملحمة والمأساة والشعر الغنائي _ وفي الوقت ذاته يقصد به الآثار الأدبيّة المخصوصة مثل الأقصوصة والملهاة والقصيد الغنائي[3].

لم يلبث هذا الاتّجاه أن اصطدم بحقيقة واقعيّة فرضت على نظريّة الأجناس الأدبيّة أن تعيد النظر في الأسس التي ينبني عليها تصنيف فنون التعبير الأدبي، هذه الحقيقة هي حدوث خرق واضح لنظام الوحدات الثلاث الذي أقرّته النظرة الكلاسيكية؛ حيث أزاح أصنافا سابقة وبرزت مكانها أخرى، وذلك بطغيان سمات أدبيّة بنيويّة على أخرى، فمثلا في الملحمة وهي القصص الشعري، برز عنصر السرد بشكل جليّ أمام عنصري الإيقاع والوزن الشعريين، ممّا جعل جنسا آخر مختلفا تماما عن الأجناس التي حدّدها أرسطو يظهر في العصر الحديث.

وقد فسّر كثير من الدّارسين في هذا العصر هذه الظاهرة تفسيرا علميّا طبيعيّا، حيث أرجعوها إلى نظريّة التطوّر البيولوجي للأحياء الداروينيّة[4]، وذلك بفعل التأثير والتأثّر الذي يحصل بين الأعمال سواء بالتقليد أو المخالفة، وهو ما اتّجه إليه أمثال "برونتيير" الذي يرى:« أنّ النوع الأدبي كالنوع البيولوجي: ينشأ ويتطوّر وينقرض، لكنّ المنقرض من الأنواع الأدبية_ كالمنقرض من الأنواع والكائنات الحيّة– لا يفنى تماما، وإنّما تتواصل عناصر منه في النوع

---

[1] – ينظر: رينيه ويليك وأوستن وارين، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبيح، مراجعة: حسام الخطيب، المؤسّسة العربية للتوزيع والنشر، بيروت،(د،ط)، 1987م، ص:246.

[2] _ كلود بيشوا وأندريه. م. روسو، الأدب المقارن، ترجمة: أحمد عبد العزيز، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 2001م، ص: 158.

[3] _ ينظر: عبد العزيز شبيل، نظريّة الأجناس الأدبيّة في التراث النقدي، دار محمّد علي الحامي، تونس، ط1، 2001م ص:19.

[4] – ينظر: عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، دار العودة، بيروت، ط3، 1983م، ص:126.

أو الأنواع التي تطوّرت عنه»[1]، وهو رأي يتفق فيه صاحبه مع "قوته" الذي:« يعتبر هذه الأجناس الكبرى الأشكال الطبيعيّة للشعر المعبّرة عن المواقف الجوهريّة للكائن البشري تجاه الواقع بغية ضمان السيطرة عليه»[(2)] أي أنّ موضوع الأجناس الأدبيّة من هذا المنطلق وطيدة الارتباط في ظهورها ونموها واندثارها بالكائنات الحيّة، فهي في مثل هذه الحال الضفة المنعكسة في مرآة الحياة.

وفي ما ذكرنا إشارة واضحة إلى المبدإ الذي قام عليه هذا التصنيف، حيث التعبير الأدبي والفنون بأشكالها المتباينة ما هي إلاّ صور تقريبية للحياة في أدقّ تفاصيلها، لذا يمكن مراقبة تطور الأجناس الأدبيّة في ظلّ تطور الحضارة الإنسانيّة وسيرورتها ما أضيف إليها وما أزيل منها، ما تنامى وما تقلّص وهكذا.

رغم أنّ الاتّجاه الحديث لم يخرج في نظرته للجنس الأدبي عمّا كان يعتمده سابقوه من الرؤية الظاهرية الخارجية، إلاّ أنّه نبّه في ذكره لتأثّر الأعمال الأدبيّة ببعضها البعض محاكاة أو خرقا إلى أمر مهمّ؛ وهو أنّ كلّ عمليّات التجنيس لم تتمكّن من التخلّص من تصنيفات أرسطو عليها، لذا أعاد "تودوروف" الإشكاليّة إلى المسار، ولكن بشكل مختلف حيث دعا إلى نبذ النظرة الخارجيّة التاريخيّة لعمليّة التجنيس واستبدالها بالنظرة التنظيميّة النوعيّة التي تجعل تصنيف الأدب عمليّة داخليّة بنائيّة ولغويّة بشكل أكثر دقّة[3]، وهذا ما يتضمّنه الرأي القاضي بأنّه:« يجب تصوّر الأنواع على أنّها زمر من الأعمال الأدبية تقوم نظريّا على كلّ من شكلها الخارجي (وزن معيّن أو بنية) وشكلها الداخلي أيضا (الاتجاه، الجرس، الهدف وبشكل أكثر فجاجة : الموضوع والجمهور)»[4]، وذلك أنّ الأسس التي قام عليها تصنيف أرسطو كانت مرتبطة بصلة وثيقة

---

[1] – عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، ص:127.

[2] _ عبد العزيز شبيل، نظرية الأجناس الأدبيّة في التراث النقدي، ص:19.

[3] – ينظر: رينيه ويليك وأستن وارين، نظرية الأدب، ص:247.

[4] _ المرجع نفسه، ص:243.

بإرضاء الجمهور وطبقات المجتمع، حيث يترتّب:« عن ذلك أنّ العمل الفنّي _ حتّى وإن كان مجرّد تعبير عن الفردي _ يبقى مكيّفا بالغيريّة، أي بالعلاقة بالآخر بوصفه ذاتا مدركة»[1].

أماّ التصنيف الحديث فينبغي كما يرى أصحاب الاتّجاه الشكلاني أن يكون لصيقا بمكوّنات العمل الأدبي الدلاليّة الصرف أي أن يكون لغويّا خالصا، ممّا يفضي قبل بحث الأجناس الأدبيّة إلى البحث في ماهيّة الأدب، فبقدر التحديد الدقيق لمفهوم العمل الأدبي تترسّم خواص أجناسه التركيبيّة والدلاليّة المتمايزة منها والمتداخلة.

لقد قامت النظرة الحديثة للأدب وتعقيداته على الدّعوة إلى التمييز بين ما هو أدبي وما هو غير أدبي، وذلك من خلال وضع قوانين مميّزة وفاصلة اصطلح عليها فيما بعد اسم «الشعرية» « poétique»، حيث قادت هذه النظرة الجديدة إلى الخلط بين الأجناس بل ومزجها، إذ لم تعد الفواصل بين الشعر والنثر مجرّد القوالب الشكليّة، بل أصبح الاهتمام بالإيقاع والصورة الفنيّة مركز الحكم على شعريّة نصّ ما وبالتالي أدبيّته.

إنّ الإيقاع الذي يعمل على تجسيد المعاني عن طريق الإيحاء، يتوزّع في النصّ على نمط معيّن حيث تتحدّد بذلك طبيعته، وإن كان هذا العنصر لا يغيب عن الحضرة الأدبيّة بشكل عامّ، فقد قلبت ثورة الأدب في العصر الحديث المفاهيم بل وحتّى التسميات، وتمّ الخلط بين الشعر والنثر؛ فظهر الشعر المنثور، والرواية وغيرها من المصطلحات.

إذا كان الشعر بجميع أنواعه وأشكاله هو الغالب على ثقافة العصور الإغريقيّة، فلأنّ ذلك ما يطلبه الذّوق العام لجمهور العصر وحاجاته الفكريّة والنفسيّة، والشأن نفسه كان في القرن الثامن عشر عندما ظهرت القصّة، فكانت إرضاء لطباع ورغبات جمهور أوروبا بل كانت الفنون السرديّة الأنسب لواقع جنح إلى الخيال الحالم، ورصد له بديلا في البحث عن الحلول الفعليّة لمعضلاته بحذر وسلاسة واضحين.

---

[1] _ عبد العزيز شبيل، نظرية الأجناس الأدبيّة في التراث النقديّ، ص:24.

لا يمكن إنكار أنّ إشكالية الجنس الأدبي يمكن أن توضع لها مبادئ ثابتة أو تقسيمات نهائية، لأنّها« تشرح لنا حاجات الفكر الأولى وحالاته الأساسيّة. ولمّا كان الرجال يحبّون، كالأطفال، القصص الجميلة، كان النوع القصصي، الذي تعدّ القصّة أحد أشكاله الحديثة، ولمّا كانوا يحبّون، كالأطفال كذلك الأغاني الجميلة، كان النوع الغنائي الذي نراه في كثير من المقطوعات الشعريّة المعاصرة»[1].

ولعلّ استمرار هذه الإشكاليّة مرتبط تمام الارتباط حسب بعض النقاد بطرفين هما: الجمهور والمبدعون؛ بحيث يمكن تصوّر:« تأثير الشعب بناء لهذه أو لتلك الرغبة الملحّة، وتأثير الكتّاب الذين سعت مؤهلاتهم لإرضائها...»[2]، وعليه فإنّ إصدار حكم نهائي وثابت في مثل هذه الإشكاليّة يبدو من المستبعد إلاّ إذا تمّ الوصول إلى قول فصل في ماهيّة الأدب ذاته.

أثيرت قضيّة تجنيس النصوص الأدبيّة في الثقافة العربيّة الحديثة والمعاصرة من خلال الاحتكاك بأفكار الحداثة الغربيّة في مناهجها وتياراتها النقديّة أواخر القرن العشرين، وذلك في محاولة لوضع نظريّة عربيّة خالصة في الأجناس الأدبيّة، وهذا الأمر مرتبط بخصوصيّة الأدب العربي، الذي ينقسم عامّة إلى قسمين كبيرين هما الشعر والنثر انطلاقا من البنية الشكليّة الظاهريّة لهما، غير أنّ هذا التقسيم القديم اختلف في وقتنا الراهن بتغيّر المعطيات المستجدّة في العصر الحديث، وذلك بدخول أنواع غربيّة مختلفة تمام الاختلاف عن الثقافة العربية.

تأتي أهميّة نظريّة الأجناس الأدبيّة في نظر "عبد الفتاح كيليطو" من حيث أنّ« النوع الأدبي يفتح "أفق انتظار" خاصّا به»[3] بحيث يعمل بيان النوع الأدبي على تحديد المسار الدلالي لنصّ ما، لأنّه بذلك يكون:« مكيّفا من قبل التراث عامة أو على الأقلّ مجمل الأعمال الأدبيّة السابقة له والمندرجة ضمن نفس الجنس، وهو ما يعني أنّ كل عمل أدبيّ ينتمي بالضرورة إلى

---

[1] – فان تيغم، الأدب المقارن، تعريب: سامي مصباح الحسامي، المكتبة العصرية، بيروت، (د،ط)، (د،ت)، ص:65.

[2] –المرجع نفسه، ص:66.

[3] – عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة، دراسات بنوية في الأدب العربي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1997م، ص:21.

جنس ويفترض تبعا لذلك أفق انتظار يوجّه فهم القارئ»[1]، وبالتالي التعاون على وضع قراءة نموذجيّة تساعد على تصنيف العمل الأدبي في إطاره الخاصّ. أمّا حقيقة وجود النوع ذاته، فلن تتأتّى إلاّ باجتماع عدد من النصوص مشتركة في العناصر نفسها القارّة أو الثابتة فيها[2].

إنّ انحصار الأجناس الأدبيّة في الثقافة العربية في قسمين اثنين فقط ساعد على تحديد رؤية دقيقة عن طبيعة تلك الأجناس وعلاقاتها فيما بينها، فالعقل العربي لا ينكر ما حقّقه تطوّر أجناس التعبير الأدبي من تأثير في بيان أصوله وفروعه.

لقد حاول النقّاد العرب المحدثون وضع تصوّر شمولي للأجناس الأدبيّة العربيّة، انطلاقا من النصّ ذاته؛ أي من خلال أداة الكتابة أو الخطاب وهي اللّغة، حيث كانت:« فكرة الجنس الأدبي ملازمة لفكرة الأسلوب، فلكلّ جنس أشكال تعبيره الضروريّة المحدّدة والتي لا تقتصر على تكوينه فحسب، بل تشمل أيضا مفرداته ونحوه وأشكاله البلاغية وأدواته الفنّية التصويريّة»[2][3]، خاصّة منها حركة ضمائر الخطاب أو وجهته من أين وإلى أين، فكما قسّم أرسطو الأدب إلى شعر غنائي، ملحمة ودراما؛ كان ذلك وفق حركة الضمائر بين مرسل ومتلقي، ففي الشعر الغنائي الذي يقوم على وظيفة تعبيريّة، يتعلّق بناؤه اللّغوي بضمير المتكلّم، أمّا الملحمة التي تقوم على وظيفة تمثيليّة، يتعلّق بناؤها بضمير الغائب والأخير يتعلّق بضمير المخاطب لأنّه يمثّل نداء أو طلبا وهو ما يخص الدراما[4]، هذا تفصيل عائد بأصوله إلى التجنيس الغربيّ، أمّا في الحقل العربي فالأمر قائم على عنصرين لا ثالث لهما وإن وردا بأشكال متباينة هذان العنصران هما القول والإخبار، فالأوّل يبرز« في إنجاز الكلام بصدد ما هو قيد الوقوع»[5] والثاني يظهر« في إنجاز الكلام بصدد ما وقع»[6]، والأصل في هذا التقسيم هو اعتبار المنبع أي ملكيّة المضمون،

---

[1] _ عبد العزيز شبيل، نظرية الأجناس الأدبية في التراث النقدي، ص:24.

[2] – ينظر، عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة، ص:21.

[3] _ صلاح فضل، علم الأسلوب والنظريّة البنائية، مج1، دار الكتاب، القاهرة، ط1، 2007م، ص:306.

[4] – ينظر، عبد المنعم تليمة، مقدّمة في نظرية الأدب، ص:129.

[5] – سعيد يقطين، الكلام والخبر، مقدّمة للسرد العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م، ص:190.

[6] –المرجع نفسه، ص:190.

فالقول كلام نابع من ذات المتكلّم، وهو يقوله دونما فاصل بينه وبين الكلام نفسه، حيث إنّه ينقل الكلام من مصدره الذّاتي إلى المتلقّي، أمّا الإخبار فالكلام فيه مستقى من مصدر غير المتكلّم به أي أنّه منقول من منبعه إلى المتلقّي عبر واسطة، وعليه فإنّ هناك مسافة محفوظة بين الخبر نفسه وبين المتلقّي يشغل حيّزها المخبر أو المتكلّم.

أمّا عن فروع كلّ من القول والإخبار فيبيّنهما صاحب "الكلام والخبر" بقوله :« في الحالة الأولى: يقول شيئا ليبلغ المخاطب بما في نفسه، ويشركه معه فيه، وندخل في القول تبعا لهذا التحديد كلّ ما يتّصل بالمخاطبات والمحاورات والمراسلات والخطب والمساجلات ...حيث نجد "القائل" يعبّر عمّا في نفسه...أو يتوجّه إلى المخاطب بالقول ليدفعه إلى شيء ما، ليفعله أو يتركه ...في الحالة الثانية: يخبر عن شيء ليجعل المخاطب على علم بما وقع. وندخل في ذلك ما يتّصل بالوقائع والحكايات والأخبار والتواريخ، وما شاكل هذا من الإخبارات، وفيها جميعا، نجد العلاقة بين المخبر والإخبار والمخاطب تقوم على الانفصال بوجه عام، لأنّها تتمّ على مسافات متعدّدة الملامح والأبعاد»[1].

إنّ اعتبار العلاقة بين كلّ من المتكلّم والمتلقّي تحدّد الصيغة أو الأداة التي يتمّ بها الخطاب، أمّا القالب فالأمر مختلف تماما، بحيث يمكن للشعر أن يكون على وجهين من العلاقة، انفصالا واتصالا، أي أنّه يمكن أن يحتمل القول، كما يحتمل الإخبار.

الذي يزيد من قوّة هذا التوجّه في التقسيم هو ما ذهب إليه "عبد الفتّاح كيليطو" من أنّ أنماط الخطاب رغم تنوّعها لا تخرج عن صيغتين، خطاب شخصي وآخر مروي؛ يدخل في الأوّل الرسائل، الخطب والعديد من الأنواع الشعريّة، أمّا الثاني فيدخل فيه الحديث، وكتب الأخبار وغيرها[2]، وإذا كان الأساس في التقسيم العربي هو الأداة أو الصيغة اللّغويّة بطبيعة الحال، فإنّ اعتبار القالب الشكليّ لم يعد له تأثير يذكر، وهذا ما جعلهم يحيلون الكلام عن الشعر والنثر إلى الكلام عن قول ورواية أو خبر.

---

[1] – سعيد يقطين، الكلام والخبر، ص: 190،191.

[2] – ينظر: عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة، ص:24،25.

وما يؤكّد هذا الطرح هو عمليّة التداخل الشكلي التي كرّست لها كثير من الأعمال الأدبيّة المعاصرة في إطار الخرق الأسلوبيّ للخطابات، وهو ما يدخل في تماهي الأنماط التعبيريّة في بعضها البعض إثر تكريس توجّه الشعرية الحديثة التي ترى:« أنّه بين الخطاب العام المسيطر والممارسات الفرديّة الحرّة التي تقوم مرتبة ثالثة هي التي تسمّى بالأنماط المفتوحة للخطاب أو النصّ، وهي أنماط لها أبنيتها الضروريّة، بيد أنّها تتميّز بمجموعة من الخواصّ، من أهمّها الحركيّة، والتداوليّة وفعالية التأثير»[1].

لا يمكن في إطار النشاط الفكري الحاصل في العصر الحديث أن تحدّد صيغة نهائية لنظريّة الأجناس الأدبيّة، إذ إنّ الموضوع من المرونة بحيث يصعب فصل القول فيه، والأمر طبيعي لارتباطه بالحاجة الإنسانية إلى التغيير والاستبدال.

المطلب الثالث: تجنيس النثر المديني

تقوم نصوص أبي مدين شعيب التي تخضع للدّراسة على وحدات دالّة كبرى، هي عبارة عن جمل متفاوتة الطّول والقصر، دونما رابط دلالي مباشر بينها، إذ كلّ وحدة مستقلة عن الأخرى مرتّبة ترتيبا عشوائيّا. إلاّ أنّ بناءها شكليّا يحيل أوّل الأمر على قالب الحكمة المعروف خاصّة في النص الموسوم بـ:" أنس الوحيد ونزهة المريد"، أمّا النصّ الثاني المعنون بـ:" العقيدة " فهو في صفاته على ما ذكرنا غير أنّه يميل إلى الشرح والتفسير في كثير من المواضع، فكأنّه في عباراته مبنيّ على شقّين أساسيين: الأوّل خاطرة صوفيّة والثاني تفسير لغويّ تعليميّ، فرغم قصر النصّ الثاني الذي هو " العقيدة " إلاّ أنّه راوح في بنيته استفتاح الخطب وطرح المقالات.

قبل أن نقوم بمحاولة تصنيف نصوص أبي مدين شعيب في نمط محدّد وجنس قائم بذاته، ينبغي التأكيد على أنّ أشكال الكتابة الصوفيّة رغم عدم انحصارها في نمط معيّن إلاّ أنّها تتقصّى الاختصار، وذلك أنّ لغة التصوّف لغة إشاريّة لانطلاقها من ومضات الإشراق الذوقيّة، وبالتالي

---

[1] _ صلاح فضل، أشكال التخييل، من فتات الأدب والنقد، الشركة المصرية العالميّة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1996م، ص:106، 107.

فإنّها تتحرّى الإيجاز لأنّه كلّما اتّسعت الرؤية تقلّصت العبارة لغويّا. ومن بين أشهر الأشكال الموافقة لهذه الحال، نجد الحكمة الصوفيّة، والتي يرى كثير من الدّارسين أنّ مجانسة الحكمة كقالب لمضامين التصوّف نابع من حيث أنّ أصل المصطلح مشتقّ من كلمة «صوفيا» اليونانية التي تعني الحكمة[1].

إنّ هذا الافتراض يدفعنا إلى تقليب أوجه المدوّنة للوصول إلى حكم نهائي في حقيقة طبيعة نصوصها، وأوّل ما يمكن الانطلاق منه هو بيان المفاهيم المتعلّقة بالأجناس التعبيريّة المتوفّرة لدينا من خلال نصوص مدوّنة أبي مدين شعيب النثريّة.

فالنصّ الأوّل "أنس الوحيد ونزهة المريد" يدخل في عمومه في قالب الحكمة التي تعني **لغة:**« من العلم، والحكيم العالم وصاحب الحكمة»[2]، فلا يؤتى الحكمة إلاّ شخص مطّلع عليم بما حوله من شؤون الحياة.

اصطلاحا: يكاد يتّفق جميع الدّارسين في حدّ الحكمة إذ هي:« عبارة تنطوي على فكرة صائبة في ناحية من نواحي الحياة»[3]، واتفاقهم على احتمالها معنى صائبا يجعلها في مصافّ المبادئ والسّنن الكونيّة لأنّها«عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم»[4]، وعليه فإنّ الشكّ في الأقوال الحكميّة أبعد ما يكون عنها، وهذا لاشتمالها على خصائص أهمّها:

«1- المعنى الصحيح: صحّة المعنى جوهر الحكمة، ولا نستطيع أن نطلق اسم الحكمة على عبارة لا يتوفّر فيها سداد الرّأي، ولا تنطبق على الحقيقة.

2- التقرير:...يغلب على الحكمة الإطلاق فتظهر بشكل حكم منطقي.

---

(1) – ينظر: مصطفى كامل الشبّي، صفحات مكثفة من تاريخ التصوّف الإسلامي، ص:9.

(2) – ابن منظور، لسان العرب، مادة (حكم).

(3) –علي بوملحم، في الأدب وفنونه، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت،(د.ط)، 1970م، ص:178.

(4) – ابن منظور، لسان العرب، مادة (حكم).

3- الاتساع:...نرى الحكمة تتخطّى حدود المكان والزمان والحوادث المعيّنة، لترسل نظرة أشمل وأوسع وأبعد في الحياة»[1].

و لأنّ الحكمة مبدأ وقانون إنساني فإنّها تمثّل قولا قطعيّا يقينيّا يأتي في أكثر الأحيان بصيغة أمر أو نهي حيث أنّها توجيه وإرشاد إلى ما فيه صالح العباد.

أمّا الحكمة الصوفيّة فهي تمتاز عن عموم الحكم بخصوصيّة الموضوع، ثمّ طبيعة الألفاظ المكوّنة لها، أي أنّ اللّغة المستعملة تضفي عليها طابعا إشاريّا خاصّا، أمّا عن خصائصها فمنها:

«1- ترمي إلى غايات أخلاقيّة وتعبّدية كالعلاقة بالحقّ والعلاقة بالشيخ وكضروب السلوك الواجب على المريد إتّباعها.

2- جاءت في قالب النصيحة من صوفيّة خبروا من طريق الذّوق مجاهل العالم الروحاني.

3- تتميّز في كثير من الأحيان بالاختصار وسهولة اللّفظ لتقريب المعنى.

4- تتوجّه الحكمة في الغالب الأعمّ إلى المريدين الصوفيّة، ولكنّها في متناول غير الصوفيّة لسلاستها وقابلية فهمها ودرسها.

5- تؤسّس الحكمة الصوفيّة لقواعد في التصوّف يستنير بهديها السائرون في طريق الروح، وغيرهم ممّن يودّ معرفة البناء الصوفيّ»[2].

من الجليّ أنّه لا يوجد هناك أيّ تصادم بين الحكمة عامّة والحكمة الصوفيّة بشكل خاصّ إلاّ من حيث المجال، أمّا الغاية منهما فواحدة.

إنّ مطابقة عبارات المدوّنة المدينيّة لخصائص الحكمة الصوفيّة خاصّة منها الضمنيّة جليّ وواضح، أمّا إذا طبّقنا عليها مبادئ التجنيس التي افترضها كلّ من "سعيد يقطين" و"عبد الفتّاح كيليطو"، فإنّنا نجدها تدخل في قسم القول الذي يكون المتكلّم فيه مالكا لمضامين قوله، متّصلا

---

[1] – علي بوملحم، في الأدب وفنونه، ص:178.

[2] – محمد بن بريكة، التصوّف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، ص:107.

اتصالا مباشرا بكلامه والمتلقّي من جهة أخرى، وعليه فإنّ الطابع التقريريّ المباشر هو الغالب على حكم المدوّنة، وهذه المباشرة نابعة من انعدام المسافة الفاصلة بين المتكلّم، الكلام والمتلقّي، وهو ما يؤكّد الطابع الذّاتي للحكم في منبعها وخصوصيّتها في تعلّقها بقائلها، وبالتالي قدرتها على الإقناع والتأثير في متلقّيها.

في اختيار أبي مدين شعيب للحكمة شكلا تعبيريّا للتصوّف، وخطابا مباشرا دلالة على رغبته في كساء حكمه الزيّ التعليميّ التربويّ، خاصّة وأنّه لوحظ على مضامينها صفة التعريف بالماهيّة، إضافة إلى كونه شيخ طريقة ومربّيا في السلوك، إذ إنّه مزج بين الحكمة في خصائصها الشكليّة وبين الحدود في الهدف والغاية المرجوّة منها، لأنّها تحيل على العالِم لملازمتها صفته، فإنّ الكلام عن ناطقها لا يكون إلاّ من قبيل الإجلال والإكبار لشخصه، وبالتالي الثقة التامّة في أقواله وأفعاله، وهو ما يضفي على الخطاب مصداقية وسلامة في المنطلق.

أمّا من ناحية الأسلوب فإنّ اختيار الصيغة المناسبة للهدف المنشود، منوط بقدرة المنشئ ذاته في الوقوع على ما يصدّق غايته نحويّا وبلاغيّا، إذ بقدر إصابته في انتقاء تراكيبه بما يوافق مضامينه الذهنيّة، يكون قد بلغ غايته التواصليّة والتقريريّة كيفما كانت.

أمّا النصّ الثاني لأبي مدين شعيب والذي بدا غامضا إلى حدّ بعيد من حيث تشكيله الأسلوبي وبالتالي تصنيفه في باب من أبواب النثر المشهورة، إذ هو على صغر حجمه وقصره إيجازا جمع بين عدّة قوالب من بينها الخطبة حيث الاستفتاح بالحمد والختام بالصلاة على الرسول الكريم، والخاطرة التي لا يلتزم فيها المتكلّم بترتيب محدّد في المعاني والأفكار، ولا بموضوع واحد كما هو الشأن في المقالة، ولا يتحدّد فيها المخاطب الذي نجده في الرسالة. لهذا سنحاول في هذا الموضع تصنيف "العقيدة" في إحدى خانات الفنون النثريّة بناء على ما توفّر من مظاهر التشكيل الخارجيّة.

فنصّ "العقيدة" الذي يتسم بالقصر نسبيا، لا يتجاوز الثلاث صفحات، جمله كما ذكرنا آنفا موجزة تكثر فيها المرادفات والأضداد. واختيار منتج النصّ تسمية العقيدة يترجم تأكيده على

علاقته بالمضامين التي أوردها فيها فهي تمثّل جانبا كبيرا من شخصيّته الثقافيّة بما تحويه من أفكار وتوجّهات دينيّة وفلسفيّة. فالعقيدة **لغة:**« نقيض الحلّ، عقده يعقده عقدا وتعقادا، وعقّده...وقد انعقد وتعقّد والمعاقد: مواضع العقد...قال سيبويه: وقالوا هو منّي معقد الإزار أي بتلك المنزلة في القرب»[1] و:« العقدة: قلادة، والعقد: الخيط ينظم فيه الخرز»[2] حيث لم يخرج معنى ما أراده المؤلّف من خطابه عن المقصود المعجمي الذي ورد عن سيبويه وهو أنّه يعتبر المعاني الواردة في نصّه قريبة منه تلامس فؤاده وحواسّه مشيرا بذلك إلى تمام يقينه بما قاله.

ولفظ "العقيدة" في اصطلاح الصوفيّة مأخوذ من "العقد" أو:« عقد السرّ، وهو ما يعتقد العبد بقلبه بينه وبين الله تعالى أن يفعل كذا أو لا يفعل كذا»[3]، فالعقيدة هي تعبير عن الرؤية الخاصّة للصوفي تجاه الموجودات وموجدها، فكأنّها ميثاق وفاء بينه وبين الله تعالى بأن لا يشرك به شيئا وأن لا ينصرف بقلبه إلى ما هو دونه من الموجودات.

نميل في دراستنا لنصّ العقيدة المدينيّة إلى اعتبارها مقالة ذاتيّة أو خاطرة لأسباب منها أنّ العقيدة بدت نوعا من الإقرار بالتوحيد، والبحث في أعماق النّفس عن آثار ذلك التوحيد في ما يحيط بها من موجودات، ثمّ محاولة المتكلّم التعبير عن رؤيته الذّاتيّة لمعاني أسماء الله وصفاته الجليلة، دون أن يشير إلى وجود مخاطب ولو مضمرا في خطابه فكأنّه قد تحرّر من قيد مراقبة الآخر له أي المتلقّي، إذ لا يخشى أن يربط معه اتفاقا يحدّد مسار أفعاله القوليّة، ولا يخشى كذلك أن يفسّر قوله على غير وجهه الذي أريد له.

ولذا تسمية العقيدة خاطرة كان لتجاوزها تلك الأطر الضابطة لعمليّة التواصل الخطابي، فالخاطرة لغة:« الخاطر ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر، ابن سيده: الخاطر الهاجس، والجمع الخواطر، وقد خطر بباله، وعليه يخطِر ويخطُر بالضمّ (الأخيرة عن ابن جنّي) خطورا إذا

---

[1] _ ابن منظور، لسان العرب، مادة (عقد).

[2] _ المصدر نفسه، مادة (عقد).

[3] _ أبو نصر الطوسي، اللّمع، ص:355.

ذكره بعد نسيان»[1]، فالخاطر ما وقع في نفس المرء بلا قصد استحضار فكأنّه الوحي والإلهام الطارئ دون جهد أو عناء.

ونحن نجد الخاطرة كمفهوم أدبي منصهرا في المقالة الذّاتيّة التي تنبني على قول كلّ ما يطرأ على الفؤاد من معان ورؤى للعالم، فهي خطاب أدبي يتسم بالانطلاق والتحرّر أساسه ما يجول بخاطر المتكلّم دون أن يلزم باتّباع نمط معيّن في التأليف إلاّ ما كان خرقا لأصول الإنشاء المعبّر في غير هذيان وما المقالة بدورها إلاّ صورة من صور الرسائل في الإنشاء العربي القديم فـ:« رسائل الجاحظ وفصول كتبه التي كادت تلم بكل موضوع، وما فيها من فكاهة عذبة وانطلاق في التعبير وتحرّر من القيود، وتدفّق في الأفكار وتلوين في الصّور، وتنويع في موسيقى العبارات، خير مثل عن النّموذج المقالي في الأدب القديم»[2].

والتداخل الحاصل في العقيدة المدينيّة بين أصناف الفنون النثريّة الأدبيّة يعود إلى كونها شكلا من أشكال القول المتحرّر وهو ما جعلنا نسمّيها بداية خاطرة، وما الخاطرة إلاّ مقالة ذاتيّة تختلف عن المقالة ذات الطرح الموضوعي حيث إنّ:« المقالة الذاتيّة حرّة في أسلوبها وطريقة عرضها، لا يضبطها ضابط، بينما تحرص المقالة الموضوعيّة على التقيّد بما يتطلّبه الموضوع من منطق في العرض والجدل وتقديم المقدّمات واستنتاج النتائج»[3].

إنّ حكمنا على نصّ "العقيدة المدينيّة" كان من مقدمّة تفترض اكتمال الخطاب ونضجه الدلالي حيث لا يمكن أن تظهر بنية نصّ مقطوع تصنيفه أو تجنيسه على أساس أنّ الجنس الأدبي يقوم على عاملين هامّين هما المنحى الموضوعاتي والتشكيل اللّغوي الفنّي؛ فالعقيدة من جهة تنحو في مضمونها نحو حالة من الإشراق الروحي الصوفي ولكن ببعد فلسفي تؤكّده المصطلحات الموظفة فهي تعكس ما خطر في فؤاد المتكلّم لحظة من لحظات صفاء الوجدان،

---

(1) _ ابن منظور، لسان العرب، مادة (خطر).

(2) _ محمّد يوسف نجم، فنّ المقالة، دار الثقافة، لبنان، ط4، 1966م، ص:20.

(3) _ المرجع نفسه، ص:97.

ومن جهة أخرى قامت في تشكيلها الظاهري على مقدّمة وعرض وخاتمة التي هي من أهمّ مقوّمات بناء المقال بكلّ أنواعه.

أمّا تفسير اختيار أبي مدين شعيب لهذا القالب للتعبير عن عقيدته، فقد يكون السبب هو أنّ نصّه قد يشكّل ردّا وجدانيّا في مقام من مقامات الرياضة الصوفيّة على سؤال لأحد مريديه عن حقيقة الذّات الإلهيّة ودلالة صفاتها عليها، أو ردّا على المشكّكين عليه في حقيقة معرفته للحقّ تعالى، أو أنّه أراد تبيان توجّهه السلوكي الصوفي بطريقة عرفانيّة وجدانيّة, فالعقيدة بهذه الصورة تتوافق مع "الحكمة" في غايتها التربويّة التعليميّة، فالشيخ أبو مدين شعيب يغلب عليه طابع المؤدّب أكثر من كونه فيلسوفا متكلّما.

المبحث الثاني: موضوعات النثر المديني

لا يمكن التعامل مع أيّ خطاب في البحث عن معالم تشكيله وغاياته التواصليّة دون التركيز على البحث الدلالي لمضامينه، وكشف البنيات العميقة التي تتمحور حولها فكرة صاحبه ورؤيته الخاصة. و هنا تكمن أهميّة الدراسة الموضوعاتيّة للنثر في خطاب أبي مدين شعيب الصوفي، من حيث إحالتها على الرؤية الخاصّة لتصوّفه بكلّ جزئيّاته، وهذا في إطار بحث كيفيّة توظيف أبي مدين للموضوعات أو التيمات الصوفيّة وتنسيق العلاقات فيما بينها، وطبيعة التعبير عنها، سواء باللّغة الإشاريّة الرمزيّة، أو الوظيفيّة الاصطلاحيّة.

ارتكزت موضوعات النثر في الخطاب الصوفي لأبي مدين شعيب الغوث في ثلاث مصطلحات هي: موضوعة(**الحقّ**)، موضوعة(**المريد**)، وموضوعة(**التصوّف**) التي تنقسم بدورها إلى موضوعات جزئيّة يأتي ذكرها لاحقا، والملاحظ في الموضوعات أنّها تقوم جميعها على اصطلاحات وظيفيّة؛ يتعامل بها أهل الاختصاص فيما بينهم، وهي تحيل مباشرة على ما اتّفق عليه من دلالات، أي أنّ قارئ النثر المديني يتعامل بوجه صريح مع لغة القوم؛ لذا يضع في حسبانه قاعدة التأويل بالبحث في تلك البنيات السطحيّة لواجهة الخطاب عن المعاني المتضمّنة والتصوّرات الفلسفيّة للمسلك الذي اتخذه منتج ذلك الخطاب.

المطلب الأول: موضوعة الحقّ

الحقّ في اصطلاح الصوفيّة هو الذات الإلهيّة، وهي الذات الموجِدة للوجود والتي لا حقيقة لسواها بدونها، وهي حقيقة يقرّها أبو مدين شعيب فيقول:«الحقّ مستبدّ، والوجود مستمدّ، والمادّة عين الوجود، فلو انقطعت المادّة لانهدم الوجود»[1] والحقّ مستبدّ بوجوده المطلق الذي هو أصل كلّ موجود، أي:« مستقلّه إذ كل موجود من الممكنات مستمدّ من وجوده وهو المستقلّ بوجوده» [2] حيث إنّ:« الأشياء من ذواتها العدم المحض»[3] و:« لولا سريان الحقّ في الموجودات، وظهوره فيها بالصورة، ما كان للعالم وجود»[4] فالإقرار بوحدانيّة الله هو إقرار بقدرته المطلقة بلا حدّ ولا

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، ص:71.

[2] _ أحمد بن إبراهيم بن علاّن الصّدّيقي الشافعي النّقشبندي، شرح الحكم الغوثيّة، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، دط، دت، ص: 46.

[3] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثيّة الناشئة عن الحكم الغوثية،ج2، ص:21.

[4] – محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 2003م، ص:41.

عدّ؛ وهذا ما أكّد عليه أبو مدين الغوث في "عقيدته" إذ يقول:« جلّ ربّنا عن الشبيه لخلقه، وكلَّ خلقُه عن القيام بكنه حقّه، جلّ القديم الأزلي الدايم الأبدي، الذي ليس لذاته قدّ ولا لوجهه خدّ ولا ليده زند، ولا له قبل ولا بعد، ليس بالجوهر فالجوهر بالتميّز معروف، ولا بعرض فالعرض باستحالة البدء موصوف، ولا بجسم فالجسم بالجهات محفوف» [1]، وهو أمر لم يختلف فيه أهل الاختصاص من المتصوّفة، خاصّة أبو مدين الذي يرى هذه الحقيقة من منظور معرفي، وهي عنده اتّصاف الحقّ بالقدرة الباطنة والظاهرة إذ:« الحقّ سبحانه وتعالى مطّلع على السرائر والظواهر في كلّ نفس وحال فأيّما قلب يراه مؤثرا له حفظه من طوارق المحن ومضلات الفتن»[2] هذا الاطّلاع صفة ثابتة الوجود في موجود، إذ الحقّ يتجلّى في الوجود باستغراق صفاته فيه، واطّلاعه على سرائر الموجودات من قبيل حقيقته الخفيّة فيها فهو يعلم السرّ في النّفس وأخفى:« بما اكتنّ فيها من النيّات والأخبار على متقلّباتها في الخير والأشرار» [3]، وهي لطيفة نورانية؛ تستغرق الباطن فينبثق عنها الظاهر ويسترها، فهو:« الظاهر الذي لا شكّ فيه الباطن الذي ليس له شبيه» [4] وأبو مدين شعيب بهذه الإشارات يؤكّد على تفرّد الله سبحانه وتعالى في الوجود وعلى ظهور وبيان ذلك التفرّد والوحدانيّة في الموجودات ممّا لا يترك مجالا للشكّ في قيامه بذاته.

حتّى إذا كانت حقيقة الاطّلاع في الأنفاس والأحوال:« لا يعزب عنه ما فعلته في وقت دون وقت، ولا في حال دون حال، ولا في نفس دون نفس...لا يشغله ذا عن ذاك، ولا ما هنا عمّا هناك» [5]، جازى المطّلع عليه بالحفظ مقابل الحفظ، وبالتحصين مقابل العرفان، لأنّ:«أيّما قلب يراه مؤثرا له، حفظه من طوارئ المحن ومضلات الفتن»[6] الحفظ بصرف القلب عمّا سواه، والاشتغال بحبّه:« فجعل قلوبهم محلاّ لحبّه، وجعل عقولهم محلاّ لشهوده، فالمراد كلّ المراد أن يغيب حبّهم في حبّه، وقربهم في قربه، ورؤيتهم في رؤيته؛ فهذا هو الرعاية بعين العناية، وكمال

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، مخطوطات المكتبة القاسميّة بوسعادة. الجزائر، ص: 2. وينظر: محمّد الطاهر علاوي، العالم الربّاني أبو مدين شعيب التلمساني، مراجعة: أبو بكر مرزوق، شركة دار الأمة للطباعة والنشر، الجزائر، دط، 2011م، ص:120.

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:71.

[3] _ شهاب الدين أحمد بن عبد القادر باعشن، البيان والمزيد المشتمل على معاني التنزيه وحقائق التوحيد على نزهة المريد وأنس الوحيد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005م، ص: 4.

[4] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

[5] _ شهاب الدين باعشن، المرجع السابق، ص: 4.

[6] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:71.

الولاية بعين الحماية» [1] عملا بمبدإ احفظ الله يحفظك، حيث تتجلى المراقبة في النّفس لله سبحانه وتعالى من باب الإحسان كما قال نبيّنا الكريم عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم:« الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك»[2].

إنّ هذا الاطّلاع الذي تتجسّد حقيقته الباطنة في الظاهر حتّى يستر نورانيّتها إلاّ على الخاصّة من العارفين، يتجلّى في صورة أخرى هي صورة إثبات صفة لصفة، ألا وهي الذكر الذي هو ترجمة للاطّلاع، فامتلاء قلوب العارفين بحقيقة الذّات الإلهية، واستغراق صفاتها صفاتهم، هو علامة من علامات الجمع الذي يتوق إليه المتصوّف العارف، وتكون صورة ذلك التجلّي حسب الزمان والمكان بما يلائم طبعهما، لذا فإنّ:« الحقّ سبحانه وتعالى يجري على ألسنة علماء كلّ زمان ما يليق بأهله»[3] وسريان ذكره على ألسنة علماء كلّ زمان بما يناسبهم ذلك الزمان والموضع؛ قائم على أساس المصالح المرجوّة للعباد، وإنّما تقضى تلك المصالح المرجوّة ترسيخا لصورة الحقّ، وإن اختلفت الوسائط من زمان إلى زمان، ومن مكان إلى آخر، سواء كان ذلك الوسيط رسولا أو نبيّا أو وليّا صالحا، وجريانه على ألسنة علماء كلّ زمان دليل قيام حجّته على المعارضين لتفرّده[4].

إنّ قيام تلك الحجّة على المعارضين سبيل التوحيد، والإقرار بتفرّد الذات الإلهيّة مسلك العارفين، وهو قوله:« إذا ظهر الحقّ لم يبق معه غيره»[5] لأنّه الحقيقة الوحيدة، أمّا سواه فوهم لا قائمة له بدونه ـ أي بالحقّ ـ، لأنّ تجلّيات الحقّ:« إذا ظهرت ...على الخلائق كلّت وانمحت، فلم يبق معه غيره لأنّها غير، والغير حادث، والحادث لا يمازج القديم، والفناء جائز على كلّ حادث»[6] وإذا تملّكت الصوفيّ هذه الحال من تجلّي الحقّ فإنّه يتعرّض للفناء والتلاشي وهو:« مقام الغنى الذي تضمحلّ عنده الرسوم، ويذهب العلم والمعلوم، فلا يبق فيه إلاّ الأحد الفرد

---

[1] _ شهاب الدين باعشن، البيان والمزيد، ص: 5.

[2] _ أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق _ بيروت، ط1، 2002م، ص:23.

[3] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، ص:71.

[4] – ينظر: أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:189.

[5] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:72.

[6] _ شهاب الدين باعشن، المرجع السابق، ص:9.

الصمد» [1]، لاستغراق الذّات الإلهيّة بصفاتها له، لذا:« لمّا يظهر الحقّ تبارك وتعالى على العارف، لم يجد غيره كشفا وعيانا، لعدم وجود الغير في الحقيقة»[2].

وعليه فإنّ هذه الحال تتطلّب ثمنا يدفعه الصوفيّ، لأنّ:« الحقّ تعالى لا يراه أحد إلاّ مات، ومن لم يمت لم ير الحقّ»[3] وهو شرط التجلّي الذي يسعى إليه كلّ متصوّف، حيث إنّه يرضى بالفناء عن الوجود ليحلّ في حقيقة هي سبيله إلى الحقّ، ويقصد بالموت هو الخروج من الدنيا بالقلب والوجد؛ فـ:« من لم يمت هواه ونفسه وشيطانه ومحبوباته لم يشهد الحقّ وتجلّياته، ولم يعلم بعلم اليقين بما يجب ويجوز ويستحيل لذاته» [4] أمّا ثمن هذه الحال هو:« تسليم كلّك»[5]، وقد صرّح أبو مدين شعيب بهذا المقابل في إدراك فعليّ منه لحقيقة الشهود، وهي حقيقة تشير إلى إيمانه بمبدأ الحلول في حقيقة الحقّ بالفناء فيه والخروج من كلّ قائم به عن طريق:« تصفيّة القلب عن موافقة البريّة، وموافقة الأخلاق الطبيعيّة، وإخماد صفات البشريّة، ومجانبة الدواعي النّفسانيّة، ومنازلة صفات الرّوحانيّة، والتعلّق بعلوم الحقيقة، واتّباع الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في الشريعة» [6]، وما هذه الحقائق الجزئيّة إلاّ إقرار بحقيقة كلّية وهي حقيقة وحدانيّة الحقّ وتفرّده، وما حقيقة الموجودات إلاّ قبس من نوره، وهالة من استغراقه تستر باطن الحقائق المجازيّة وهي الموجودات. وعليه فبقاء المريد في العالم السفلي بشهوده الخلق يعيقه عن الارتقاء إلى العالم العلوي، وبالتالي شهوده الخالق الحقّ.

إذا كانت دلالة لفظة(الحقّ) تحيل على الحقيقة الكلّية، كما تحيل على التفرّد، فإنّ دلالة لفظة(الأحد) تتقاطع مع الدّلالة السابقة في إحالتها على التوحيد والتفرّد، وبالتالي تقاطعها معها في دلالتي الانقطاع والاتصال؛ الانقطاع عن الخلق والاتصال بالحقّ، والعكس لأنّ:« من عرف أحدا لم يعرف الأحد سبحانه»[7] فرغم استعمال لفظ واحد في موضعين من العبارة نفسها، إلاّ أنّهما اختلفا في المعنى حدّ التضادّ والتناقض، وإنّما كان العامل في ذلك هو أداة التعريف(ال)، التي فصلت بين المخصوص بالوجود حقيقة فأطلقه ذلك التخصيص؛ وهو الحقّ تعالى، وبين غير

---

[1] _ أحمد بن علان النقشبندي، شرح الحكم الغوثيّة، ص: 65.

[2] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المصدر السابق، ج2، ص:118.

[3] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:78.

[4] _ شهاب الدين باعشن، البيان والمزيد، ص:53.

[5] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:82.

[6] _ أحمد بن علان النّقشبندي، المرجع السابق، ص: 229.

[7] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:86.

المخصوص المطلق في الموجودات، والموجودات فقيرة في الوجود بذاتها، قائمة بغيرها وهو الله، فإذا كان الإطلاق دلالة الوجود، فإنّه مع التنكير دلالة العدم؛ لأنّه انطلاق من عدم.

إنّ هذا الاتفاق في الرسم والاختلاف في جوهر التخصيص، هو علامة على صفتي الاتصال والانفصال؛ اتّصال الخلق بالحقّ بقوّة قدرته الباطنة والظاهرة، وانفصالهم عنه في الذّات بالعدم. فالله ليس له:« تحت فيقلّه، ولا فوق فيظلّه، ولا جوانب فتعدّ له، ولا أمام فيحدّه، ولا خلف فيسنده، جلّ عن التحديد والتقدير والتكييف والتغيير، والتأليف والتصوير، والشبيه والنظير» [1].

إنّ صفتي الاتصال والانفصال تظهران بجلاء في بعدي الحضور والغياب؛ غياب الموجَد بحضور الموجِد، وهما بعدان يدلاّن على تنزّه الحقّ عن الزيادة والنقصان، فالحقّ:« ما بان عنه أحد، ولا اتّصل به أحد»[2]، إذ إنّ البينونة تكون في الأجزاء، وهو كلّ لا جزء له، والعكس بالعكس، والمقصود بالبينونة هنا هو الانفصال والانقطاع، إذ يستبعد معنى البيان والظهور الذي اعتمده شهاب الدين باعشن في شرحه للعبارة حيث يقول:« ما بان عن الله من حيث علمه أحد؛ لأنّ علمه صفة كشف فلا يخفى عليه شيء...والبين في الحاشيّة والبيان الذي هو شرح عليه، والفرق واضح بين البين والبيان، لأنّ الأعلى إذا تجلّى بان، أي ظهر» [3] وهو تفسير بعيد عن ظاهر القول وباطنه، فالظاهر يجلوه توظيف أبي مدين لمصطلحين متضادّين في اللغة وهما البين بمعنى البعد والافتراق والاتصال الذي هو اللزوم والالتصاق. أمّا باطنه فما ذكرناه من كونه سبحانه وتعالى لا يحدّه حدّ فيتصل به ولا يغيب عن علمه أحد فينفصل عنه.

ولا يمكن أن يتصل به أحد لأنّ الاتصال زيادة في المتجزّئ وهو منزّه عن التجزئة، والأمر مردود أساسا إلى انتفاء وجود الموجودات ذاتيا، وذلك:« أنّ الحضرة الأحديّة تأبى كلاّ من الجهات والزوائد والنقصان، بل كلّ شيء له إثبات إلاّ إثباتها»[4]، وهذا لإطلاقها ومحدوديّة غيرها بالتقييد، وعظمة الذّات لكونها قائمة بنفسها ولنفسها، والشيء نفسه بالنسبة للصّفات؛ فالتفرّد قائم بالذّات والصّفات، فيقول:« تقدّست عن سمة الحدث ذاته وتنزّهت عن التشبيه بصفة الحدث صفاته، ودلت على وجوده محدثاته، وشهدت بوحدانيّته آياته» [5]، إذ الصّفة لا تحوط بذاتها ولا تقوم إلاّ

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:2.

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، ص:86.

[3] _ شهاب الدين باعشن، البيان والمزيد، ص:88.

[4] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:138.

[5] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

بنسبتها للذّات الإلهيّة، وعليه فالحقّ ما بان عنه أحد:« من حيث العلم، ولا اتصل به من حيث الذّات»[1] وذلك يعزى إلى انعدام قيام العلم كصفة بذاته و:« الصّفة لا تحوط بذاتها»[2]، وإنّما البينونة والاتصال يكون بين الذوات، ولا ذات إلاّ ذات الحقّ، فأن يدّعي أحد قيامه بصفة العلم وبالتالي انفصاله عن الحقّ وهم لا أساس له، والشيء نفسه بالنسبة لاتصاله فالاتصال قائم من حيث نسبة الصّفة لا حقيقة الذات.

لم تخرج موضوعة **(الحقّ)** في نصّي أبي مدين شعيب عن إقرار التوحيد الذي تجسّدت صوره في فكرة وحدة الوجود التي نادى بها الصوفيّون السابقون على أبي مدين، وقد سعى إلى إثبات هذه الحقيقة في عرض تصوّره لها، وذلك في إطار بحثه وحدانيّة الصفات التي قادته إلى العود على بدء، فالحقّ يتجلّى عنده في صور الموجودات عبر صفاته التي تتقيّد في الظاهر بالحجب وإن كانت مطلقة في الباطن.

إنّ كلّ الدلائل ظاهرة تقود عند أبي مدين شعيب إلى هذه الحقيقة وهذا عند عامّة النّاس، أمّا عند الخواصّ المقرّبين والعارفين، فإنّ تجلّي هذه الحقيقة لا تترك لوجودهم مجال، إذ تكون النتيجة هي الفناء، والفناء غاية ما يطلبه الصوفيّ المريد.

قامت الدلائل التي عرضها أبو مدين شعيب في علاقاتها ببعضها البعض وعلاقتها بالموضوع المراد الاحتجاج له، على ربط الصفات ظاهرة و باطنة بوحدانيّة الذات الإلهيّة. هذه الصفات منبعها التفرّد في الوجود؛ فالله هو:« الأوّل الذي لا بداية لأزليّته، الآخر الذي لانهاية لسرمديّته، الظاهر الذي لا شك فيه، الباطن الذي ليس له شبيه، الحيّ الذي لا يموت ولا يفنى، القادر الذي لا يعجز ولا يعي» [3]، وهي أيضا صفات تستدعي التسليم بالحقائق المتصوّرة على المستوى الذهني في هيئتها التي وجدت عليها دون الدخول في محاولات كشف تفضي إلى حلقة لامتناهية من التساؤلات غير المجدية، مثل التساؤل عن كيفية جلوس الذّات الإلهية على العرش وموضعه حيث يقول:« هو اللّه الذي لا إله إلاّ هو الملك القدّوس على العرش استوى من غير تمكّن ولا جلوس، لا العرش له من قبل القرار، ولا التمكّن له من جهة الاستقرار، العرش له حدّ ومقدار والربّ لا تدركه الأبصار»[4].

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:86.

[2] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:139.

[3] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

[4] _ المصدر نفسه، ص: 3.

فصفة الاستبداد التي استغرقت الوجود هي أساس باقي الصفات، وهو استبداد مكّن من الاطلاع على سرائر الأمور وظواهرها، حتّى إذا استغرقها سرى ذكر الحقّ في الظاهر بحفظه السرائر، هذا الذكر مثّل حجّة على المعارضين لتفرّد الحقّ بالوحدانيّة، وهذه حال عامّة جليّة للعيان، أمّا شكلها عند الخاصّة فهي ترتقي إلى درجة الفناء والبقاء، وهي أقصى درجات الشهود بالوحدانيّة والتفرّد.

المطلب الثاني: موضوعة المريد

التصوّف مسلك روحاني معرفي، يقوم على مجاهدة النّفس في سبيل تطويعها وإرضاخها للغاية، والمريد أو السالك يسعى في هذا إلى ترسيخ قدمه في مقامات البداية حتّى يتسنّى له امتلاك مقامات النهاية، دون أن يزلّ في مهامه الغواية.

انطلق أبو مدين في بيان موضوعة **(المريد)** في خطابه، من العامّ إلى الخاصّ، فالعامّ هو العبد الذي يلزم هذه الصفة طوعا أو كراهيّة إدراكا أو جهلا، و هي صفة مبدئية في علاقة الخلق بخالقهم، وقد ذكر أبو مدين شعيب هذه المرتبة الصفريّة وأدرجها في الموضوعة من قبيل منّة الله على عباده، وهيّ أنّ الله:« سنّته عزّ و جلّ استدعاء العباد لعبادته بسعة الأرزاق، ودوام المعافاة ليرجعوا إليه بنعمته، فإن لم يفعلوا ابتلاهم بالسرّاء والضرّاء لعلّهم يرجعون، لأنّ مراده عزّ وجلّ رجوع العبد إليه طوعا أو كرها»[1]، فصفة العبوديّة من خلال نصّ العبارة، أمر كونيّ تفرضه قدرة الموجِد على الموجَد، إلاّ أنّ علاقة هذا الإيجاد تتجلّى في ضرورة عودة الفرع إلى الأصل، فالله حقيقة كلّ الموجودات وما الموجودات إلاّ صور لوجوده، فيكون هذا الرجوع بخطّ اتجاه من الحقّ إلى الخلق؛ أي أنّ الحقّ يطلب خلقه في الرجوع إليه وذلك باستدراجهم بالنعم والابتلاءات فإن لم يكن بالأوّل طوعا كان بالثاني كرها، وهنا يصبح الحقّ تعالى هو المريد في ملكه:« الذي أضلّ وأهدى وأفقر وأغنى» [2]، وهو الثابت عند العامّة.

أماّ عند الخاصّة فالشأن يتمّ على العكس؛ أي إنّ اتجاه الطلب يكون من العبد إلى الله، وذلك يتجلّى في تجاوز غايات الأشباح إلى مراقي الأرواح، فيصبح المراد مريدا، وهنا نقطة انطلاق التصوّف، إنّه طلب شهود حقيقة الحقّ، وهذا الطلب يقتضي بذل جهد غير عادي.

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:85.

[2] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

وأوّل خطوات هذا البذل هو كما سبق ذكره تحديد اتجاه الطلب (فمن يطلب من؟) ثمّ بيان السير إليه، ويصطلح على الأخير منه بلفظ (السالك) وفيه يقول أبو مدين شعيب:«السالك ذاهب إليه»[1] والسلوك اتخاذ طريق ما للوصول، واتباع السير فيه لبلوغ هدف محدّد، وهو لفظ استعمل بمعناه اللّغوي حقيقة بل وزاد إسناد حرف الجرّ (إلى) بدلالته المعهودة وهي إدراك الغاية من جلاء المعنى، وعليه فموضوعة (المريد) تبدأ في حقيقتها من قصديّة السلوك ويلقّب المريد للحقّ بهذا؛ بلقب السالك.

إنّ لقب السالك لا ينفي عن المريد صفة العبوديّة، غير أنّ هذه الصفة تتّخذ بعدا آخر عندما يصبح المراد مريدا و يرتقي إلى أن يكون سالكا، وذلك أنّ هذه الصفة سوف تصبح تشريفا للمريد يسعى إلى إثباتها بكلّ جدّ وتفان طمعا في رضا الله، وحبّا في بلوغ المعرفة الحقّة به، بل إنّ صفة العبوديّة ستكون مطيّة نجاة للمريد يطلبها حثيثا لأنّه كما يخاطبه أبو مدين شعيب:« إن أقامك الحقّ ثبتّ، وإن أقمت بنفسك سقطت»[2] والثبات في الإقامة بالله هي عين العبوديّة له بالاستعانة به في كل الأمور:« معنى القيام هو الاستعانة به على أمره، فمن أقامه بذلك ثبت أمره» [3]، ومن وكّل إليه نفسه سقط، لأنّه في ذاته عدم مفتقد إلى الوجود« كلّ الحروف والأصوات والقول محدثة بالنّهاية والابتداء، جلّ ربّنا وعلا، وتبارك وتعالى له العظمة والكبرياء، والقدرة والسناء وله الأسماء الحسنى والصّفات العلا»[4]، لا يكون قيام وجوده إلاّ بالانتسابّ إلى الحقّ فمن:« من لم يكن بالأحد لم يكن بأحد»[5].

وهكذا يرتقي المريد في منازل المقامات ملتفّعا في ذلك كلّه بلحاف العبوديّة، فهذه الصفة طاقة نورانيّة تعينه على مجاهدة النّفس الأمّارة بالسوء لأنّ من:« لم يستعن بالله على نفسه صرعته»[6] وغلبته شهواتها التي لا تنتهي فتحجبه عن الحقّ ولا ينبغي للنّفس أن تترفّع على موجدها الذي أظهرها بنوره:« ففنيت عن بقائها وبقيت بنور ربّها» [7]، حتّى إذا تقبّله الحقّ ورضي عنه وحفظه بإيثاره له، كشف له عن الحقيقة الأبديّة، ولا حقيقة سوى الله، وبالتالي يقرّبه بشهوده

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:73.

[2] – المصدر نفسه، ص:74.

[3] _ شهاب الدين باعشن، البيان والمزيد، ص:27.

[4] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[5] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:83.

[6] – المصدر نفسه، ص:76.

[7] _ شهاب الدين باعشن، المرجع السابق، ص: 37.

في حضرته فيرتقي إلى درجة العرفان، ويصبح عارفا باليقين بعد أن كان مجرّد سالك يتأرجح بين منازل رياضة الروح قياما وانكسارا.

العارف بالله هو المتمكّن بالاستقامة، والاستقامة لا تتمّ إلاّ في مقام العبوديّة، فيخلص إلى مطلق التسليم بها ليعرف الله، حتّى إذا عرفه:« استعان به في اليقظة والمنام»[1]، لأنّه إذا عرفه حقيقة غلبه على نفسه فتسلبه الحيرة القائمة على العظمة القدرة على رؤية الموجودات دون خالقها، والعبد متحيّر في آيات الموجودات حوله لأنّها صور عن الحقّ، وهو إذا عرفها حقّ معرفتها بحقيقتها الباطنة والظاهرة والتي تتجلّى فيها قدرة الله، أسبغ حقّها من الشكر، فإذا شكر كان الأخير نعمة تستحقّ الشكر، وهكذا العبد متحيّر في الخالق حيرة تقوده إلى معرفته على أنّه إذا تيقّن بمعرفته كان:« أشدّ تحيّرا فيه»[2] فتستغرق الحيرة التي هي علامة العرفان حاله كلّها غيبة وصحوا.

والعارف بالنظر إلى ما ذكر أبعد ما يكون عن الركون إلى نفسه بنسبة حال أو مقام إليها لفنائه عنه، أمّا إذا كان مشغولا بالرياضة بين الغيبة والصحو، فقد يقع في المحظور، وهو داء الإدّعاء الذي قد حذّر منه أبو مدين شعيب فقال:« المدّعي منازع للربوبيّة»[3] والإدّعاء في ظنّه إمكانية الوجود بنفسه وقدرته على التصرف:« أي مشارك لها يتقدّم القدرة ويتأخرها بأنّها له في أفعالها وخيرها وشرّها» [4]، فهو بهذا ينازع الله في ملكه لأنّه مملوك له في حقيقته، وإذا لم يدرك المريد هذه الحقيقة تجاوز حدّه في ادّعائه الربوبيّة وقصّر همّته على أن يكون من العارفين لأنّ:« من نسب لنفسه حالا أو مقاما، فهو بعيد عن طرقات العارفين»[5] والعرفان ينفي الإدّعاء كما تنفي الربوبيّة وجود الخلق لذواتهم لأنّ ذواتهم عدم لا تقوم إلاّ لربّها فهو:« خالق الأجسام والنّفوس، ورازق أهل الجوه والبؤس، ومقدّر السعود والنفوس، ودبّر الأفلاك والشموس»[6].

والأمر يشير إلى سبيل واحد تتحقّق فيه صفة الربوبيّة، وهو الانقطاع عن الخلق والاتصال بالله، وذلك بالانشغال عمّا يشغل الخلق، ألا وهو الذكر الذي يستغرق قلوب العارفين، فجُعلت:«

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:72.

[2] – أبو بكر محمد الكلاباذى، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ص:163.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:77.

[4] _ شهاب الدين باعشن، البيان والمزيد، ص:47.

[5] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:74.

[6] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

قلوب العارفين محلاّ للذكر والاستيناس»[1] وهو إذا كان قلبه على ما ذكر، حفظته الهمّة التي تحقّقت بالكشف، والإحاطة بسرّ عظمته ونفاذ قدرته التي استغرقت الوجود، فلم تغادر– أي الهمّة– العارفين ولكن كانت عونا لهم في شهود معروفهم والإقرار له بالتفرّد المطلق:« ليس له تحت فيقلّه ولا فوق فيظلّه ولا جوانب فتعدّ له، ولا أمام فيحدّه، ولا خلف فيسنده، جلّ عن التحديد والتقدير، والتكييف والتغيير، والتأليف والتصوير، والشبيه والنظير، ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير»[2]، وهو ما أكّده في حكمته القائلة:« همم العارفين لم تزل عاكفة على مولاها»[3].

وتكون نتيجة هذا العرفان الفعليّ الانتقال من مرحلة السلوك وصفته إلى مرحلة العرفان وصفته لأنّ:« العارف ذاهب فيه»[4]، وذهابه فيه بانقطاعه عن نفسه والوجود حوله، فإذا كان السالك يتّخذ طريقا يتّبعه ليصل، فالعارف يجسّد الوصول والفناء بالشهود، وهي درجة ما يتمنّى الصوفيّ من المحو والبقاء في حقيقة الحقّ، ودلالته اللغويّة الصريحة كانت في استعمال حرف الجرّ (في) بمعنى النفاذ والخلوص.

لعلّ تركيز أبي مدين شعيب على صفة العارف توحي باعتبارها أبلغ درجات المريد، وأنّها درجة تعفيه من كلّ تكليف أمرا ونهيا، كما هو معروف عند بعض أهل هذا المذهب، غير أنّنا نجده يشدّد على ضرورة الالتزام بأحكام الأمر والنهي، التي يقصد بها أحكام التشريع، مهما بلغ المريد من درجات القرب والشهود، فيقول:« إذا رأيتم الرجل تظهر له الكرامات، وتنخرق له العادات فلا تلتفتوا إليه، ولكن انظروا كيف هو عند امتثال الأمر والنهي»[5] أي أنّ العبرة في العارف هو امتثاله لأوامر الحقّ ونواهيه فإذا كان شهوده له حقيقة، وبلوغه بالمجاهدة والاستقامة كانت الكرامة زيّادة له في اليقين والشهود، أمّا إذا كانت على غير ذلك من فروض العلم والعمل، فهي استدراج لصاحبها إمّا أن يفيق من غفلته فيصحّح الطريق، وإمّا أن يتمادى في دعواه، فيلحقه الخسران المبين[6].

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:74.

[2] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:83.

[4] – المصدر نفسه، ص:73.

[5] – المصدر نفسه، ص:87.

[6] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج1، ص:101.

ولهذا يشدّد أبو مدين شعيب على ضرورة اتخاذ شيخ مؤدّب في الطريقة، يقتدي به المريد حتّى لا يحيف عن سواء السبيل، فيقع في غواية النّفس الأمّارة بالسوء ظنّا منه أنّه مهتد، وقد يبلغ به الظنّ مداه، فيجعل له تلامذة يسلكون طريقه؛ وهو ما صرّح به في قوله:« من لا يأخذ الأدب من المؤدّبين أفسد من يتبعه»[1].

و الأمر مردود إلى الخوف على المريد من الوقوع في غواية النّفس، وهي إن وردت تكون له على صورة حقّ، فإن لم يتّخذ له شيخا يؤدّبه بآداب القوم في السلوك، اتّخذ تلك الغواية سبيلا على أنّها حقّ يتّبع، والشأن عائد إلى أنّ المعتمد على نفسه جملة وتفصيلا بلا شيخ يكون قد أوكل أمره إلى نفسه، وهنا يقع في داء الإدّعاء لأنّه يعتقد أنّه قادر على كشف حقائق الأمور بعقله، ولا حاجة له لنقل من شيخ أو مؤدّب فتبدو له حقائق الأمور ظاهرها فحسب، أمّا باطنها فهو في غفلة عنه لادّعائه بنفسه؛ وقد حذّر أبو مدين شعيب من هذا الادّعاء فقال:« المدّعي من أشار إلى نفسه»[2] بالاتّكال عليها دون الرجوع إلى علم السلف والعالمين بأحكام الطريقة.

والشيخ المقصود بالإتّباع في الطريقة، هو من:« شهدت له ذاتك بالتقديم وسرّك بالاحترام والتعظيم»[3] والمريد إذا اتّخذ له شيخا يقتدي به، ولم يشهد له بالتقديم عرفانا لم ينتفع به، إذ إنّ تقديمه في جميع المقامات والأحوال يسهّل على المريد الأخذ عنه والاستفادة منه، فيكون علمه وعمله به تامّا لا نقص فيه.

فلو عرض له النقص أتى الأمر من غير بابه فيكون وصوله إلى غير مراده، ولا يكون هذا التقديم في العلم والعمل إلاّ إذا استغرق المريد احترامه وتعظيمه لحقيقة الحقّ، فهو:« باب الله لا مدخل للمريد على الله إلاّ من بابه...لأنّ في تعظيمك له تعظيما للحقّ»[4].

وإن لم يصدق المريد شيخه نيّة الإتّباع وأخذ الأدب عنه، لم ينل منه رشد الطريقة لانتفاء الصدق، وحقيقة الشيخ في إرشاده أنّه يجمع المريد على الله بحضوره، فانقياده معه في حضرته الإلهيّة منفذ إلى شهود الحقّ، بشرط تحقّق ما سبق ذكره آنفا من التعظيم والتقديم، حتّى إذا تمّ مراده من الشهود حفظه في غيبته، والغيبة هي في شهود الحقّ سواء والحضور؛ إذ إنّها غيبة عن

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:87.

[2] – المصدر نفسه، ص:75.

[3] – المصدر نفسه، ص:87.

[4] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج1، ص:114.

الخلق في حضرة الحقّ:« كان الله ولا مكان، وهو الله ما عليه كان»[1]، وعليه فالحضور والغيبة سيّان للمريد، معينه في ذلك شيخه الذي خبر مسالك الطريقة ودقائق حقائقها ولطائف أسرارها.

ولا يعني ضرورة اتّخاذ المريد شيخا في سلوكه، أنّ كلّ الشيوخ والمؤدّبين على حدّ سواء من إفادة الغاية فيه، ولكن ينبغي للمريد تبصّر صفات شيخه وأخلاقه حتّى يتسنّى اعتماده عليه؛ ففي ذلك قال أبو مدين شعيب:« الشيخ من هذّبك بأخلاقه، وأدّبك بإطراقه، وأنار باطنك بإشراقه»[2]. فهو القدوة والمثال في المعاملة يتشبّه به المريد في كل ما يصدر عنه، حتى إنّ:« من ظهر له نقص في شيخه لم ينتفع به» [3] إذ حينها يفقد ثقته في مقاله وفعاله ولا يصحّ اتّباع بدون يقين لأنّه:« لا تصحّ المنفعة مع شهود النقص، فكيف تنتفع بشيء أنت منكره» [4].

ولأنّ أوّل ما يأخذ بذات المريد في تعظيم شيخه هو حسن أخلاقه خاصّة في منازلة المقامات ومكابدة الأحوال، فيكون الشيخ بأخلاقه معينا للمريد على موافقة وقته الذي هو فيه، أكّد أبو مدين شعيب على حقيقة أنّ:« حسن الخلق معاملة كلّ شخص بما يؤنسه، ولا يوحشه»[5] ووقوع الأنس بالاطمئنان والاستكانة لمصاحبة الشيخ يستعين به المريد في تعلّم أحكام علم الحقيقة ويستند إليه في تجربته الذوقيّة اتّباعا واقتداء، حتّى إذا وقع الأنس في حال من الأحوال كشفت للمريد الحقائق وجمعته الحضرة الإلهيّة، فيأنس بالحضرة بعد ما أنس برفقة الشيخ، وتأسّى به في آدابه، معاملاته وأحواله، وكشف له عن أسراره في عرفانه وفنائه.

لقد صنف أبو مدين شعيب منازل السّالكين وسبل التّعامل معهم فقال:« مع الفقراء بالأنس والانبساط، ومع الصوفية بالأدب والارتباط، ومع المشايخ بالخدمة والاتّعاظ، ومع العارفين بالتواضع والانحطاط» [6]، فذكره لمراتب السّالكين لم يأت اعتباطا لمجرّد القول بأصنافهم بل جاء بحسب منزلة كل واحد منهم وما بذله من همّته في منازعة تلك المرتبة، ليكون أوّل الطريق في السلوك بالافتقار لله تعالى من كل محدث موجود، حتى إذا تمّ للمريد منزل الافتقار والتجرّد تحوّل

---

(1) _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

(2) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:88.

(3) _ المصدر نفسه، ص:79.

(4) _ شهاب الدين باعشن، البيان والمزيد، ص: 57.

(5) – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:78.

(6) _ المصدر نفسه، ص:88.

بذاك إلى مرتبة الصوفي فمن طلب الله وجده وصافاه؛ أي إنّه لمّا تجرّد من الدّنيا لربّه عزّ وعلا طلبا لقربه صفت نفسه من شوائب الموجودات فأصبح صوفيّا.

ثمّ الذي صُوفيَ وتمكّن في منزلته بمجاهدة المقامات والأحوال تحلّق حوله المريدون يسعون بملازمته إلى التتلمذ عنده والتعلّم منه فيخدمونه خدمة لله تعالى، ليكون شيخهم وقائدهم إلى الحضور والشهود وحافظا لهم من الزلّة أو القعود عن تحقيق غاياتهم. لهذا كانت السبيل إلى رفقة الشيخ بخدمته في شؤونه المختلفة وبالاتعاظ من سيرته وأحداث حياته.

أمّا العارفون بالله فمرتبتهم تقتضي إلى جانب احترامهم أن يتواضع لهم المريد لأنّهم أقرب إلى حقيقة الشهود التي تدنو بهم من الله تعالى فيأنسون به. وهم لهذه المنزلة أولى بالمرافقة والخدمة حتى إنّ بعض السّالكين من يتجرّد من ذاته فيسلمها للشيخ العارف بالملازمة المطلقة التي يستغني فيها عن كل احتياجاته حتّى لو كان طعامه وشرابه.

إنّ تفريق أبي مدين شعيب بين مراتب المتصوّفة وأصنافهم جعله يستطرد بالذكر الأولياء ومكانتهم، فهم أولئك الذين:« ينقاد لموالاتهم العقلاء والصالحون، ويغبطهم بمنزلتهم الشهداء والنّبيّون» [1] حتى إنّ عيشهم في الحياة الدنيا:« عيش أهل الجنّة، أبدانهم تتنعّم بآثاره وأرواحهم تتنعّم بشهوده ونظره»[2] وأهل الجنّة هم أبناء الدنيا الذين تجاوزوا ابتلاءاتها وإغراءاتها مرضاة للحقّ، فببعدهم عنها أقبلت عليهم، وبسيرهم إلى الله قرّبهم منه، وكانوا بذلك صفوة خلقه غنموا بشهوده ونظره، ولم يحرموا من آثاره في الموجودات حولهم، لأنّهم تطلّعوا إلى الحقّ فكشف لهم عن سرّه. وعليه كان واجب على المريد أن يحترمهم ويجهد في خدمتهم لعلّه ينتفع بهم، كيف لا وحالهم في العالم السفلي حال أهل الجنّة.

والمريد إذا أخطأ التقدير ولم يحسن التصرّف والتدبير مع الصالحين حبسه الله عن اتباع الطريقة وفقد هيبته بين المريدين أمثاله حتى يبغض، فأبو مدين شعيب قد خبر أنّ:« من حرم احترام الأولياء، ابتلاه الله بالمقت بين خلقه»[3] وذلك أنّهم انتسبوا لله في أحوالهم، فحفظهم الله بحفظهم له وعصمهم، حتّى إذا اعترضهم معترض لحقه المقت لأنّه تعرّض لنسبة الله، « والله غيور على أهل نسبته»[4] فإذا كان هذا حكما عامّا في الخلق، فما بال المريد الذي عاهد نفسه

---

[1] _ أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلميّة بيروت، ط1، 1988م، ص:5.

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:84.

[3] – المصدر نفسه، ص:81.

[4] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:171.

على السير إلى الله، وإن لم يلتزم بما عاهد الله عليه فلا أقلّ من أن يبتليه بالصّغار في الدنيا بين عبيده.

ولأنّ الأولياء هم صفوة خلق الله وخيرتهم، كان لزاما على العامّة والخاصّة احترامهم ومعاملتهم بما يناسبهم في مقامهم، فقد بيّن أبو مدين شعيب للمريد أخلاق كلّ صنف وما يؤنسهم من المعاملة في توجيه تربويّ تأديبيّ من معلّم عالم وشاهد، فقال:« آثار نوره مع الفقراء بالأنس والانبساط، ومع الصوفيّة بالأدب والارتباط، ومع المشايخ بالخدمة والاغتباط، ومع العارفين بالتواضع والانحطاط، فعامل كلّ شيء بما يؤنسه ولا يوحشه»[1] وذلك لأنّ المريدين:« طيّارون من العالم الإشهادي إلى العالم الروحاني فيجب على الشيخ حراستهم» [2] حيث يخشى عليهم من الجهل بالمعاملة وافتقار الحيلة الرقيقة التي توصلهم إلى الانتفاع بالجمع على الحضرة العرفانيّة.

وهذا ما يؤكد أنّ الله خصّ الفقراء المساكين بمنزلة بين خلقه، ولا تكون المعاملة معهم إلاّ بالأنس والانبساط في حالهم التي هم عليها، ذلك أنّ الأغنياء قلوبهم محجوبة عن معرفة مولاها بسبب انشغالهم عنها بالزائل من ظواهر الموجودات إذ الحقّ:« ليس بجوهر فالجوهر بالتميّز معروف، ولا بعرض فالعرض باستحالة البدء موصوف، ولا بجسم فالجسم بالجهات محفوف»[3]، على عكس الفقراء الذين لا مالك لهم من الدّنيا إلاّ أشباحهم، أمّا قلوبهم فمشغولة عنها لخلوّها أساسا في ضمائرهم، وأمّا الصوفيّة وهم خاصّة الحقّ، فلا سبيل إلى بلوغهم ومعاشرتهم إلاّ بآداب الطّريقة في جميع أحوالهم.

وإنّما خصّ الصوفيّة بالأدب في كلّ منزلة وحال، لأنّه مفتاح الطريقة إلى الله، ومن افتقد الأدب مع الصوفيّة افتقده مع الله، وهو غريب عنهم ولا يمكن إيلافهم إلاّ من بابه، والارتباط بهم عن طريقه، ومع المشايخ وهم القدوة في الطريقة فلا يكون إلاّ بالخدمة لأنّ خدمته لهم تنفعه علما وعملا، وقد مرّ كيف أنّ خدمة الشيخ ومؤانسته بموافقته في آدابه يجمع المريد في حضرته مع الله، فيكشف له عن سرّه حين قال الشيخ أبو مدين شعيب:« الشيخ من جمعك بحضوره وحفظك في مغيبه آثار نوره» [4]. أمّا مع العارفين وهم الغائبون عن الخلق في الحقّ، فبالتواضع والانحطاط؛ وذلك أنّهم في بقائهم في الحقّ بشهوده فنوا وامّحوا عن أنفسهم وذواتهم، وتواضعوا

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:88.

[2] _ شهاب الدين باعشن، البيان والمزيد، ص: 102.

[3] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:2.

[4] _ أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:88.

لعظمته بما كشف لهم عن حقيقته، فحقّ على المريد حتّى يجالسهم ويوافقهم أن يتواضع لتواضعهم.

وخلاصة ما يقود المريد إلى مراتب المقرّبين إلى الله على اختلاف أصنافهم، هو موافقته كلّ صنف على وضعه وحاله في خلقه، بما يكون معينا له على الكشف عن أسرارهم، وبالتالي كشف أسرار الحقائق الربّانية، وهو غاية كلّ مريد أن يتنعّم بالحضرة الإلهيّة بعد الكشف عن سرّها وحقيقتها التي تمحو كلّ حقيقة.

إنّ تصوّر أبي مدين شعيب للمريد ينطلق من القول المأثور "الحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها فهو أحقّ بها"، وحكمة المريد التي يتقصّاها هي معرفة الحقّ وسرّه، وهو لا يدري أيّ المواضع سيجدها عند الفقراء أو الأولياء أو العارفين، وعليه كان واجبا أن يتردّد على هؤلاء جميعا، متأدّبا بآدابهم في أحوالهم المختلفة، وهو بذلك ينتقي من النفائس أجودها وأنقاها، وأثمنها وأبقاها على مرّ الأزمنة والأمكنة، حتّى يخلص إلى النقاء والصفاء، فإذا بلغ الأخير تجرّد من ذاته وصفاته بفنائه عنه وبقائه في الذات الإلهيّة وحقيقتها، وهي غاية ما يسعى إليه المريد.

أمّا تركيز أبي مدين شعيب على مرتبة العارف فلأنّها الهدف من السلوك، وهي تجمع بين المقامات والأحوال، ولأهميّتها أكثر من إيرادها بصفاتها، ترغيبا فيها وحجبا لغيرها عنها، حتّى ليعتقد المطّلع على نصّه أنّ الصوفي لا ينازل حالا من الأحوال أو مقاما من المقامات إلاّ العرفان.

المطلب الثالث: موضوعة التصوّف

سبق تعريف التصوّف وأهمّ حدوده في الفصل الأوّل، لذا سيُقتصر في هذا الموضع تحديده في خطاب أبي مدين شعيب النثري الصوفي، وذلك بكلّ ما يتّصل به من مفاهيم في الأحوال والمقامات والطريقة، وما يعرض لها من أدواء وعراقيل، وإن كانت النقاط المذكورة آنفا قد احتوت على بعض هذه المفاهيم على سبيل التداخل الجزئي و التكامل فيما بينها.

لم يذكر أبو مدين شعيب حدّ التصوّف صراحة، بل ذكر ما يحيل عليه من آداب السلوك، وأوّل ما يورده صاحب المدوّنة في الموضوعة عن حقيقة حدّه قوله:« من أراد الصفاء فليلزم الوفاء»[1] فقد أحال أبو مدين في هذه العبارة حقيقة الأمر كلّه على الصفاء، وهو عكس الكدر؛

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، ص:81.

الذي يشير إلى ما علقت به الشوائب مرئية أو غير مرئيّة، حسيّة أو معنوية، وهو بهذا يحدّد التصوّف في فضيلة الصفاء فهو صفاء:« الباطن من الأغيار، ومن الظلم والأكدار» [1].

وطلب الصوفي لصفاء الحال بينه وبين الله، يلزمه الوفاء في الطريقة وذلك بالصدق في مقامات السلوك، لأنّه إذا لم يلزم صفة الوفاء سلب منه شرف المقام ونكس على عقبيه، إذ إنّ:« ما من سائر أو واصل إلى الله، إلاّ وقد عقد عقدا مع الله في سرّه، والله عليم بالسرائر، فمن أراد صفاء الحال وتمام المنّة فليوف بذلك»[2] ولعلّ الشيخ يوكل أمر التصوّف إلى صفاء السريرة، ذلك أنّها سبيل من سبل المجاهدات التي تقوم عليها الطريقة، حتّى إذا تمكّن من الصفاء بلغ ما يرمي إليه خاصّة القوم من بداية الطريقة.

إنّ اتصاف السالك بالصفاء من خلال وفائه بعهده مع الله يعني انقطاعه التامّ عمّا يشغل الخلق من العامّة، بل وعنهم أيضا، حتّى إذا:« تفرّغ من أشغال الدنيا أقامه الحقّ في خدمته»[3] وبهذا الانقطاع يجسّد حقيقة صفاء سريرته فيصبح من صفوة الخلق وخاصّتهم، وذلك بتشريفه بخدمة الله تعالى لأنّه أراده فطلبه فوجده.

ولمّا كان جوهر الأمر على ما ذكر، كان ثمنه من صنف جوهره، فمقابل التصوّف :« تسليم كلّك»[4] وتسليم الكلّ إنّما كان من باب عودة الذّات إلى ذاتها واتّصالها بها بعد انقطاعها بالانشغال عنها بالموجودات والآثار، وعليه فهذا العقد الذي يقيمه السالك مع ربّه مشروط بدفع هذا المقابل، لأنّ:« من لم يخلع العذار لم ترفع عنه الأستار»[5] ولا كان من المصطفين الأخيار، بل ابتلي بذلّ الاشتغال بالدنيا حتّى يصبح مملوكا لها بدل أن يكون مملوكا للحقّ، وهو بهذا ينفي عبوديته لله.

أمّا أساس هذا الشأن وقاعدة قيامه فهما الجدّ والاجتهاد، ولذلك يلقّب السالكون في الطريقة بأهل الرياضة، لأنّهم يجاهدون أنفسهم ويروّضونها في المقامات والأحوال رغبة في الفناء عن

---

[1] _ شهاب الدين باعشن، البيان والمزيد، ص:66.

[2] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:223.

[3] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:76.

[4] – المصدر نفسه، ص:82.

[5] – المصدر نفسه، ص:77.

الموجودات والذات، والبقاء في الحقّ فهو الحقيقة الوحيدة، قال أبو مدين شعيب:« أسّس هذا الشأن على الجدّ والاجتهاد وقطع المألوفات والاعتياد»[1].

انطلاقا ممّا سبق، يتجلّى فهم أبو مدين شعيب للتصوّف، إذ يردّ جوهره إلى صفاء السريرة، وهي الغاية المطلوبة والمقصودة، أمّا سبيلها فهو عقد يتمّ بين العبد وربّه شرطه الوفاء، وثمنه تسليم الكلّ، وأساسه الرياضة والمجاهدة.

وما بين أوّل العقد وآخره توجد **(المقامات والأحوال)**، وهي الموضوعة الجزئيّة الأولى في موضوعة التصوّف التي لا قيام لها إلاّ بها. والمقام عند الخاصّة ومنهم "القشيري" هو:« ما يتحقّق به العبد بمنازلته من الآداب، ممّا يتوصّل إليه بنوع تصرّف...فمقام كلّ أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقي من مقام إلى مقام آخر، ما لم يستوف أحكام ذلك المقام»[2] فكما هو ظاهر من تعريف "القشيري" أنّ المقام لا يتمّ إلاّ بالمنازلة والرياضة، وهو يتطلّب الجدّ والاجتهاد.

ويرى أنّ لفظ المقام إنّما أطلق لاستغراق المريد وقته في موضع من مواضع السلوك بالترويض والاشتغال عمّا سواه، وهو بهذا مقيم باق فيه حتّى يستوفي أحكامه علما وآدابا بالمعاملة، لينتقل إلى آخر وهكذا، وبالتالي فهو يعمل جاهدا ليحصل على شرف ذلك المقام حتّى إذا زلّ فيه وأخفق عاد إلى مقامه السابق له إلى أن يرقع عيبه ويصحّح خطأه، ولذلك ذكر القشيري بأنّ المقامات مكاسب[3]، ينالها السالك مقابل جهد يبذله وابتلاء يتجاوزه.

والأحوال فالمعلوم أنّها سمّيت كذلك لتحوّلها عن وضعها الأوّل إلى آخر مع نعت تنعت به فيميّزها عن سابقتها، والصفة الثابتة فيها هي عدم الثبات والتغيّر المستمرّ، وهي عند الخاصّة من الصوفيّة:« معنى يرد على القلب من غير تعمّد منهم ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم، من طرب أو حزن أو قبض...فالأحوال مواهب»[4] وهي بذلك منّة من الله على عبده، تكون في شكل خاطر يطرأ عليه وهو في عرض منازلته لمقام من المقامات، وعليه فقد يستقيم اجتماع مقام وحال في آن، الأوّل بالمنازلة والثاني بالورود، وكلّ منهما يستغرق وقته الذي فيه، حتّى إذا تمكّن المريد من الحال ووافق وقتها كما ينبغي انقلبت عنده من وصفها ذاك إلى مقام شريف يمتلكه.

---

[1] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:81.

[2] – القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، ص:32.

[3] – المصدر نفسه ، ص:32.

[4] – المصدر نفسه، ص:32.

لقد عرض أبو مدين شعيب للمقامات والأحوال دونما ترتيب يذكر أو تفصيل خاصّ، بل كان يقدّمها ملخّصة مختصرة، كما أنّه أشار إلى ضرورة الأولى للدخول في الثانية، وإلاّ كانت الثانية استدراجا وابتلاء، إذ إنّ:« من لم يقم بآداب أهل البداية كيف تستقيم له دعوى مقامات أهل النهاية»[1] فالبداية بالرياضة والمجاهدة والنهاية بالتجلّي والمشاهدة، وعليه فالمقام سبيل إلى الحال، غير أنّ المصنّف يميّز بين الحال التي ترد للمبتدئين والحال التي ترد للمتمكّنين، فيقول:« الأحوال مالكة لأهل البدايات فهي تصرفهم، ومملوكة لأهل النهايات فهم يصرفونها»[2] لأنّ أهل البداية لم ترسخ لهم قدم في معاملة الأحوال، فربّما أساءوا الأدب مع الله في حالهم تلك الواردة عليهم إذا أرادوا أن يجعلوها مقاما، بل لعلّهم لعدم تمكّنهم فيها أظهروا من الحقائق ما حقّ إخفاؤه، وساء تفسير العامّة له، فيصاب هذا العلم بما يصاب به كلّ مجهول من العداء والإنكار.

1- المقامات:

العبوديّة: أمّا عن المقامات فأوّلها العبوديّة وفيها يقول أبو مدين شعيب:« من تحقّق بالعبوديّة نظر أفعاله بعين الرّياء، وأحواله بعين الدعوى، وأقواله بعين الافتراء»[3] إذ المكين في مقام العبوديّة لا يرضى لنفسه بأن تغترّ بتزكية أو مدح، أيّا كان الجانب قولا أو عملا أو حالا « وذلك ينشأ من عدم الرضا عن النّفس وهو أصل العبوديّة كما قال تعالى عن نبيّه الكريم:" وما أبرّئ نفسي إنّ النّفس لأمّارة بالسّوء" يوسف آية 35» [4]، هذا لأنّ العبد المتحقّق بالعبوديّة دائم التأنيب واللّوم على نفسه متّهم لها بالتقصير، ولأنّ:« من كاشفته العظمة سهل عليه ترك المعارف، فكيف يكون مرائيا من طرح المعارف، ومن حيّرته الجلالة غاب عن كل حال من الأحوال» [5]، ثمّ إنّ النّفس أمّارة بالسوء، حتّى إذا ما ركن إليها نسبة عمل من الأعمال أو قول أو حال، كان ذلك منافيا للعبوديّة الحقّة التي هي في أصلها إقرار بوحدانيّة وتفرّد الخالق، وهذا المقام يعتبر أوّل أبواب السلوك الصوفي، إذ منه تبدأ رياضة النّفس بتأديبها والحدّ من تمرّدها وطغيانها إذ من اكتفى بنفسه حجب عن المكاشفة وحرم القرب والمؤانسة فقد حذر أبو مدين

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، ص:76.

[2] – المصدر نفسه، ص:82.

[3] – المصدر نفسه، ص: 72.

[4] _ أحمد بن علان النقشبندي، شرح الحكم الغوثيّة، ص: 67.

[5] _ شهاب الدين باعشن، البيان والمزيد، ص:10.

شعيب من هذا قائلا:« لا تعم عن نقصان نفسك فتطغى» [1]، وذلك بالإنابة المستمرّة والتوبة المتواصلة، وهذا التسليم بالعبوديّة يظهر في صور شتّى منها قوله:« العبد ييأس من الفرح إلاّ من مولاه»[2]، فالمتحقّق بالعبوديّة لا يجد في الموجودات حوله مدعاة للفرح لأنّها في نظره عدم وما يأتي من عدم فهو عدم، وإنّما فرحه الدائم والأبدي هو فرح بالله، فهو الباقي ولا باق سواه.

والفرح نشوة يتذوّقها العبد وهي سبيل من سبل الوصول إلى الله، وعليه فإنّ العبوديّة تذوّق، وليست قواعد تطبّق، لأنّ هذا المقام ينبع من التسليم والتسليم رضا وليس بعد الرضا قسر، وهو أمر سيّان والآمال لأنّ:« العبد من انقطعت آماله إلاّ من عند مولاه»[3] ليقينه بأنّ الله هو :« المريد الذي أضلّ وأهدى، وأفقر وأغنى، السّميع الذي يسمع السرّ وأخفى، البصير الذي يبصر دبيب النّمل على الصفا» [4]، حتى إذا بلغ اليقين عنده بما اتصف الله به وصف تفرّد و قداسة منتهاه، لم ير أملا في شيء من الموجودات حوله وعزف عنها إلى معبوده الواحد الأحد، وهذا أمر مردود إلى ما سبق إليه القول من التسليم والرضا، فلو كان للعبد آمال من عند غير الله لأشرك العبودية بينه وبين المؤمّل فيه، وهو نقض لهذا المقام المكين.

الزهد: ممّا يعين المريد في هذا المقام وهو العبودية؛ الزهد وفيه قال أبو مدين شعيب :« الزهد العزوف عن الدنيا والإعراض عنها لحقارتها، وتركها لاستصغارها، ورؤية هوانها»[5] والعزوف عنها تركها وعدم الإقبال عليها، لأنّها في حكم العدم من ذاتها وهي على هذه الحال محتقرة لا ينظر إليها، حتّى إذا تمكّن الزهد في قلب المريد عوفي وصحّ، وذلك أنّه لا يسأل ما في يد النّاس، ولا هو مملوك لما في يده، فإذا أقبلت عليه الدّنيا أعرض عنها وإذا أدبرت سلم منها، وهما سيّان في عافيته، وبذلك صرّح أبو مدين فقال:« الزهد عافية»[6] وصور الزهد متعدّدة بتعدّد صور الأحكام فهو:« فضيلة، وفريضة، وقربة، ففضيلة في المتشابه، وفرض في الحرام، وقربة في الحلال»[7] والمتشابه الواقع بين منزلتي الحلال والحرام، وفضيلة فيه الزهد لأنّه يمثّل درجة من طلب رضا الله، تسوق المريد إلى القرب منه، فيكون زهده في هذه المنزلة خلّة كريمة يمتاز بها

---

[1] _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص: 73.

[2] – المصدر نفسه، ص:74.

[3] – المصدر نفسه، ص:76.

[4] _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص:1.

[5] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:83.

[6] – المصدر نفسه، ص:84.

[7] – المصدر نفسه، ص:81.

عن العامّة، لأنّه لا يدرك هذه المنزلة إلاّ الخاصّة وهي المنزلة الثانية، أما الأولى فهي منزلة الزهد في الحلال ليصبح قربة لله يتقرّب بها المريد طلبا لمعرفة الحقّ، حيث إنّ تركه له في هذه الحالة دلالة على غنى القلب بشهود الحقّ، بل وفنائه عن الخلق وآثار الموجودات حوله، وآخر درجات الزهد هو زهد العامّة ويكون في الحرام بمنزلة الفرض الذي يعدّ تعدّيه وتجاوزه إثما يعاقب عليه، وهو يمثّل أدنى مراتب الطاعة، وبه تمتحن سلامة قلب المسلم.

أمّا اعتبار درجاته فهو:« أعمّ من الورع، لأنّ الورع اتّقاء، والزهد قطع الكلّ»[1]، إذ الورع خشية الوقوع في المحضور لما في يد الغير، أمّا الزهد فهو الانقطاع عن الدنيا والموجودات لما يملك وما لا يملك ظاهرا وباطنا طمعا في الحقّ:« فصاحب هذا المقام الثاني زاهد حتّى فيما عند الله، فهو لا يبغي بمعبوده بدلا ولا يرقى لشيء في العالم من علويات وسفليات...لرؤيته الكلّ هباء منثورا»[2] وليس بغائب أنّ الزهد أبسط ما يبذله الصوفي لبلوغ غايته، وهو علامة على رياضة النّفس. حيث الزاهد يؤمن بحقيقة أن الموجودات محدثة منذ الأزل بكلمة الحقّ:« كلّ الحروف والأصوات والقول محدثة بالنّهاية والابتداء»[3] أي أنّها ما ظهر منها في الوجود وما لم يظهر بعد هو في حكم المملوك الذي حريّة له في اختيار وجوده من عدمه وهذا هو جوهر الزهد في الحياة الدّنيا.

الفقر: المقام الذي ينعت به أيّ سالك في الطريقة هو الفقر، والذي هو:« علامة على التوحيد ودلالة على التفريد»[4] ويقصد به تحقيق العبوديّة لله وتعظيمه بالقلب ليكون علامة على توحيده ودلالة على تفريده، وذلك أن يكون القلب خاليا ممّا سوى الله، فقيرا إليه غنيّا به، وهو تأكيد على حقيقة انعدام الموجود ذاتيا وقيامه بالحقّ نسبة، فيراه المريد الفقير في صور الموجودات، والفقر بهذا:« أن لا تشهد عينا سواه»[5] إذ لا عين سواه حقيقة، فكلّ شيء مفقود بدونه، منقطع بغيره. ولأنّ الفقير غنيّ بالله وهو دلالة توحيده، فالفقر له فخر يسعى إلى الاتّصاف به، لأنّه يعمل على إلانة القلوب للحقّ فتخشع، ولهذا يتوسّل به المريد إلى الله لعلّه ينظر إليه فيرحمه ويقرّبه.

---

(1) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:81.

(2) – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:47.

(3) _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

(4) – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:81.

(5) – المصدر نفسه، ص:81.

ولا يكون الفقر فخرا ومطلبا ثمينا إلاّ لأنّه نور يستغرق صاحبه، ودوامه مقترن بشرط ذكره أبو مدين شعيب فقال:« الفقر فقر مادمت تستره، فإذا أظهرته ذهب نوره»[1] لأنّ إظهاره لا يكون إلاّ لغاية أو طلب حاجة في يد الناس تقضى له، فإذا طلب العبد ما في يد الناس نقض عبوديّته لله وأنكر قدرة ربّه المطلقة في الملك لآنّ الله هو:« القادر الذي لا يعجز ولا يعي، المريد الذي أضلّ وأهدى وأفقر وأغنى»[2] ولذلك يكسو الله الفقير نورا يحجب ضيق حاله بين الخلق مادام يستر فقره، حتّى إذا كشفه ذهب نوره وأصابه ذلّ الحاجة بين النّاس ووطئ بالأقدام بعد أن كان شريف المقام.

التسليم: التسليم هو المقام الآخر الذي ركّز عليه أبو مدين شعيب، فيقول فيه:« التسليم إرسال النّفس في ميادين الأحكام»[3] هذا التعريف حوى شقّين أوّلهما طبيعة التسليم من حيث الإطلاق والتقييد، إذ ذكر المتكلّم أنّ التسليم هو إرسال النّفس ولم يحدّد هذا الإرسال بزمن أو وقت، بل هو إرسال مطلق في الزمان والمكان فيما يتعلّق بالمريد باعتباره فاعلا، والشقّ الثاني متعلّق بمجال التسليم أو الإرسال وهو ميادين الأحكام، والأحكام هنا هي التشريع الربّاني الظاهر منه والباطن، فالظاهر منه أمر يتّفق فيه العامّة والخاصّة على سواء، أمّا الباطن فهو يزيد للخاصّة درجة في التسليم إذ إنّه تسليم في أحكام علمهم أي علم التوحيد والأسرار الإلهيّة التي تحوي:« الظاهر الذي لا شكّ فيه، الباطن الذي ليس له شبيه»[4]، ولا يظهر هذا إلاّ بموافقة الوقت الذي يستغرقه المريد في حال من أحواله أو مقام، وقد يوافق وقتا من الأوقات امتحان للمريد ببلاء أو طارق يتجلّى فيه تمكّنه من هذا المقام، وهو ما جاء به في تخصيص التسليم، فقال:« وترك الشفقة عليها من الطوارق و الآلام»[5] لأنّه لو أشفق على نفسه، لأعطاها زمام القيادة، وانفلت من قياد الله، وهنا يقع نقضه لمقام العبوديّة الأوّل، حيث يقول:« ليس للقلب إلاّ وجهة واحدة، فمهما توجّه إليها حجب عن غيرها»[6] وهو تأكيد على أنّ التسليم قلبيّ الموضع، إذ إنّ انشغال القلب لا يكون إلاّ باتّجاه واحد، فإن توجّه إلى عالم الأشباح شغل بهم عن عالم الأرواح،

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:75.

[2] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:73.

[4] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[5] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:73.

[6] – المصدر نفسه، ص:72.

وغابت عنه بذلك حقيقة المعرفة، التي تتجلّى في أسرار الحضرة الإلهيّة، أمّا إذا كان توجّهه على العكس تمكّن له الكشف والشهود، وحصل على حقيقة المعرفة التي يغفل عنها عالم الأشباح.

وبالتالي فالمريد حيث أنزل الحقّ من قلبه أنزله الحقّ إذ:« من أراد أن ينظر منزلته عند ربّه، فلينظر منزلة الله في قلبه»[1]، حتّى إذا اختار وجهة غير وجهة الحقّ، ابتلي بالصّغار بين العبيد، وحجبت عنه الأسرار التي طلبها أوّل الأمر، كلّ ذلك لعدم صبره على صحبة الحقّ فـ:« من لم يصبر على صحبة مولاه، ابتلاه الله بصحبة العبيد»[2] والعبيد لا يملكون من أنفسهم شيئا لأنّها من ذواتها العدم، وأن يطلب ما عند العدم عدم في ذاته، فيكون جهد المريد في طلبهم وعمله معهم هباء، بل يتحوّل الأمر إلى مظهر من مظاهر العجز عن إدراك الحقائق وتمييزها:« جلّ ربّنا عن الشبيه لخلقه، وكلّ خلقه عن القيام لكنه حقّه»[3].

إنّما يقوم التسليم هذا المقام من تحديد علاقة العبد بربّه من قبيل رحمة الله بعباده، ورحمته متعلّقة برضاه، كما يتعلّق عقابه بسخطه، وعلى هذا كان الرضا مطيّة العبد إلى ربّه ينال بها رحمته، ثمّ إنّ تعلّق الطرفين –الرضا والرحمة– بالبلاء أولى لأنّ الرضا من نتائج التسليم، والتسليم لا يكون إلاّ في الأحكام، والأحكام امتحان ينبغي للعبد الحقّ أن يتجاوزها، وبناء على هذه السلسلة من المسلّمات، كان تمييز خاصّة العباد من عامّتهم بعد التسليم بالرضا، لأنّ تحقيق الرضا كما قال أو مدين شعيب:« استلذاذك بالبلاء»[4] وهذه الدّرجة من استلذاذ العبد بالبلاء لا يبلغها إلاّ بعد أن يكون قد تحقّق بالعبوديّة لله، ويدخل في هذا الحكم البلاء كما النعمة، وإن كانت النعمة بالنسبة للصوفيّة بلاء أيضا لأنّها ممّا يشغل عن الحقّ، ويعيق الاتصال به وشهوده، فكلّما اشتدّ البلاء وتمكّن المريد من الاستلذاذ به حقّق الرضا.

ولن يكون الأخير إلاّ بصفة راسخة هي الصبر الذي يمثّل غذاء روحيا يتزوّد به العبد للمجاهدة، كما تعينه على تمكين الرضا من نفسه، لذا قال أبو مدين شعيب:« اجعل الصبر زادك، والرضا مطيّتك والحقّ وجهتك ومقصدك»[5] والأوّل والثاني موكلان إلى تحقيق الأخير، فالمريد قبل أن يسلك سيره في الطريقة، عليه تحديد هدفه وهو الحقّ، لأنّ تحديد الهدف يحفّز على نوعيّة

---

(1) – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج1، ص:64.

(2) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:77.

(3) _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:2.

(4) – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:81.

(5) – المصدر نفسه، ص:73.

الاجتهاد؛ والحقّ مطلق، وعليه كان اجتهاد الصوفي على غير المعهود من إطلاقه أيضا لأنّه من جنس الهدف، لهذا حثّ أبو مدين على اختيار المعين زادا ومطيّة، وهو ما وضّحه في العبارة السابقة.

التوكّل: نلاحظ أنّ المقامات في قيامها تستند إلى بعضها البعض، ويستلزم بعضها بعضا، بل هي بذلك متداخلة، منها مقام التوكّل الذي هو:« وثوق بالمضمون واستبدال الحركة بالسكون»[1] والثقة بالمضمون هي الثقة بالله، لأنّه هو القائم بذاته وهو الحقيقة الوحيدة، وما عداه مفتقر بذاته قائم بنسبته للحقّ تعالى:« السميع الذي يسمع السرّ وأخفى البصير الذي يبصر دبيب النّمل على الصّفا، العالم الذي لا يضلّ ولا ينسى»[2]، فإذا كان لا بدّ من التوكّل فالأولى أن يكون بالمضمون، وفائدته هي:« استراحة القلب من تعب التدبير المنغّص للعيش»[3] هذه الاستراحة هي السكون الذي قصده أبو مدين، وهو أمر قلبي كما التسليم، أمّا الحركة فقائمة بإثبات الاشتغال بأمور الدنيا وقصر الهمّة عليها، حتّى إذا سكن القلب إلى الحقّ واشتغل به عن الخلق، غلب على العبد ذكره له على ذكره لنفسه، وهي دلالة الغفلة التي يخشى على المريد الوقوع فيها، والتوكّل بهذا تحصين له من الوقوع في خطرها، وهو ما حثّ عليه أبو مدين شعيب:« توكّل على الله حتّى يكون الغالب عليك ذكره على ذكرك، فإنّ الخلق لن يغنوا عنك من الله شيئا»[4].

الذكر: علامة كلّ ما سبق من المقامات ودليل إثباتها هو مقام آخر لا يتمّ السلوك إلاّ به، وهو مقام الذكر وحقيقته عند أبي مدين شعيب:« الذكر شهود المذكور ودوام الحضور»[5] والمذكور الحقّ تعالى، وشهوده متوقّف كما جاء في العبارة على مدى ذكره، فكلّما اتّسع ذكر المريد لربّه متّعه بشهوده حتّى أفناه فيه على ذكره، وذلك بدوام حضوره مع الحقّ، فتكون النتيجة على عكس ما قدّم لها من الأسباب، أي أنّ الذاكر للحقّ يتّخذ الذكر سبيلا إليه حتّى إذا شهده وتمتّع بحضرته غاب عن الذكر ولزم الفكر لعظمة الشهود. ولهذا:« قيل: لا يذكر الله من يشاهده،

---

(1) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:75.

(2) _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

(3) – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:9.

(4) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:75.

(5) – المصدر نفسه، ص:79.

ولا يشاهده من لم يذكره»[1] ولا حقيقة غير الحقّ، فيكون المقابل خمود الخليقة لأنّ الحقيقة واحدة، إذا ظهرت استغرقت الوجود وأفنت الموجود.

وعليه كان كلام المريد دليلا عليه في منازلته لمقامه ذاك من الحضور والشهود، فقال أبو مدين شعيب:« أنفع الكلام ما كان إشارة عن مشاهدة أو نبأ عن حضور»[2] لأنّ ذكر غير الحقّ انقطاع عنه وغفلة، وعليه يؤاخذ المريد، وسبيل الاتصال به ذكره، حتّى إذا تمكّن الذاكر من ذلك انتقل إلى شهوده فغاب الذكر ولم يعد نافعا إلاّ بما يوافق المشاهدة إشارة فحسب، والإشارة نابعة من القلب ولا تسكن إلاّ في القلب[3] لأنّ اللسان شاغل عن الحضور، خاصّة وأنّ الإشارة أبلغ في البيان من الكلام.

والذكر علامة الوصل بين العبد وربّه لقول الشيخ في مصنّفه:« إذا أراد الله بعبد خيرا آنسه بذكره»[4] فجريان ذكر الحقّ على لسان المريد منّة من الله عزّ وجلّ، ودليل محبّته له، بل هو جامع له في مجمع أنسه لأنّه لا أنيس للمريد غير ربّه فمن أنس بالحقّ استوحش من الخلق لضعفهم وافتقارهم والله الغني، ولهذه المنزلة حثّ أبو مدين شعيب المريد على مجالسة الذاكرين حتّى يحصل الأنس بالله والقرب منه فقال:«من جالس الذاكرين انتبه من غفلته»[5] حتّى إذا بلغ العبد بين يدي ربّه ما بلغ، اصطلم بشاهد الحضور واستوقفه السرّ الإلهي المنكشف، فاستغرق القلب ذكر المذكور لشهوده، وغاب عن الذكر باللّسان إلى الإشارة بالجنان:« الوقوف محادثة السرّ عند اصطلام العبد بشاهد الحضور، واستغراق القلب بالذكر لغلبة شهود المذكور»[6].

إنّ السبيل إلى كلّ ما ذكر من المقامات لا يفتتح إلاّ بالإخلاص نيّة وعملا، وهو مقام جليل عليه يبنى كلّ ما هو آت في مسيرة السلوك. والإخلاص كما عرّفه وبيّن حدّه أبو مدين شعيب هو:« ما خفي عن النفس درايته، وعن الملك كتابته، وعن الشيطان غوايته، وعن الهوى إمالته»[7] والنفس جزء من العبد لا يقوم إلاّ بها، حتّى إذا أخلص عمله وقصده لله، خفي عنها ذلك العمل لأنّه تخلّص منها وهي التي تركن إلى عالم الأشباح، وذلك بارتقائه إلى عالم الأرواح، أمّا

---

(1) – أحمد بن مصطفى العلاوي، المصدر السابق، ج1، ص:162.

(2) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:85.

(3) – ينظر: أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:180.

(4) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:87.

(5) – المصدر نفسه، ص:79.

(6) – المصدر نفسه، ص:84.

(7) – المصدر نفسه، ص:84.

خفاؤه عن الشيطان فلأنّ الأخير مقاسم للنفس في الأثر ولمّا كانت النفس أمّارة بالسوء وقد خفي عنها العمل وهي ألصق بالعبد لطافة، فالأولى خفاؤه عن الشيطان وهو المحترس منه في كلّ زمان ومكان وحال، والهوى من جنسهما-أي النفس والشيطان-، أمّا ما ذكره المصنّف من خفاء العمل بالإخلاص عن الملك، فلأنّ الإخلاص ارتفع بصاحبه وهو بدرجته تلك من حضرة الموجودات إلى حضرة الحقّ، وحضرة الحقّ لا يشهدها إلاّ من تخلّص من كونه ذاتا غير ذات الحقّ، ويكون المريد في هذا المقام أقرب إلى الفناء عن الآثار بالفناء في الحقيقة النورانيّة باللّطافة؛ وهي الحقّ.

ولأنّ الإخلاص على ما ذكر المصنّف فهو سبيل إلى الشهود والحضور لذا قال:« علامة الإخلاص أن تغيّب عنك الخلق في مشاهدة الحقّ»[1] والخلق هو كلّ موجود غير الحقّ، ويدخل في جملته ما سبق ذكره من حقيقة الإخلاص، حتّى إذا أخلص العبد معاملته للحقّ، نفى عنه داء الادّعاء المفضي إلى النفاق المهلك، وعليه يؤكّد أبو مدين شعيب فيقول:« من أخلص لله في معاملته تخلّص من الدعوى الكاذبة»[2] وذلك حتّى يكون صادقا في إخلاصه ولا دليل على صدق الإخلاص إلاّ بالعمل لأنّ إخلاص السرائر قد يكون من صفة الصالحين، لكنّ تصديقه بالعمل فهو القليل لسموّ مرتبة الصادقين فـ:« أهل الصدق قليل في أهل الصلاح»[3] وثواب إخلاص النيّة في غير عمل ثابت مع هوانه، ولكنّ ثواب إخلاص النيّة والعمل معا فعظيم جليل لا يبلغه إلاّ أصحاب الهمّة من العارفين.

2- الأحوال:

أمّا الأحوال فلم يرد منها الكثير، إذ لم يؤكّد عليها أبو مدين شعيب، على اعتبار أنّها خواطر ترد على المريد دون استجلاب، منها حال:

الجمع: وهو:« ما أسقط تفرقتك، ومحا إشارتك»[4] والتفرقة مقام يجتهد فيه لإثبات العبودية، من القيام بفروض العلم والعمل وعليه فهو كسب من العبد أمّا الجمع فهو:« ما يكون من قبل الحقّ من إبداء معان وإسداء لطف»[5] فالجمع وارد من الله على المريد يشهده على حقيقة

---

[1] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:82.

[2] – المصدر نفسه، ص:74.

[3] – المصدر نفسه، ص:75.

[4] – المصدر نفسه، ص:75.

[5] – القشيري، الرسالة القشيرية، ص:35.

من حقائقه وهو سبيل إلى المعرفة، وقد مرّ سابقا كيف محو الإشارة ببلوغ الشهود؛ وغياب الذكر لعظمة المشهود لأنّ من يبلغ درجة الشهود فقد وقع له الجمع بالله، وقيام الاصطلاح على هذه الحال بالجمع والتفرقة؛ بأن الجمع هو جمع الهمّة في شهود الحقّ والتفرقة بثّ الهمّة في الخلق[1]، والخلق متفرّقون والحقّ واحد. حتّى إذا حصل الجمع فعلا تلاشت نعوت المريد وهي الظاهر منه، واستغرقت أوصافه لأنّ الصّفات لله وما صفات العبد إلاّ صور لصفاته، لذا قال المصنّف:« الجمع استغراق أوصافك، وتلاشي نعوتك»[2] فالجمع حال متعلّقة عنده بالتفرقة، وكلاهما متوقّف على حضور الآخر فإذا كان الجمع سقطت التفرقة، والجمع سلب العبد من نفسه بقدرة الحقّ، وهي هبة للمريد ودلالة على قربه.

ولا يصل العبد إلى حال الجمع إلاّ بعد استيفاء التفرقة ووقوع الموت الذي هو:« انقطاع عن الخلق واتصال بالحق»[3] فإن لم ينقطع المريد عن الخلق أصابه الفوت الذي هو:« انقطاع عن الحقّ»[4] لأنّ المريد في مجاهداته لوجوده طلبا للحقّ يسعى إلى الانقطاع عن الخلق، حتّى إذا أفلح في ذلك صبغ بالمحبّة ومني بالقربة؛ وبالتالي الشهود، وليس بعد الشهود إلاّ المعرفة، وهي سبيل الفناء عن الخلق في الحقّ، حتّى إذا استوفى فناءه ذاك بلغ البقاء و:« بقاء الأبد في فنائك عنك»[5] وهو دليل شهود الحقيقة، فشهودها لا يكون إلاّ بثمن وهو المحو لأنّ:« كلّ حقيقة لا تمحو أثر العبد ورسومه، فليست بحقيقة»[6] ذلك أنّ حقيقة المشهود، والتعرّف إلى سرّ من أسرار عظمته أجلّ من أن يحتملها عبد ضعيف، وضعفه قائم من ادّعائه بذاته، فإذا غابت ذاته في حضرة الحقّ بنسبتها إليها، اعتمد وتمكّن من القيام بالله بعد فنائه عن ادّعائه.

المحبّة: الحال الثانية التي أكثر أبو مدين شعيب من الإشارة إليها هي المحبّة وهي:« الأنس بالله، والشوق إليه»[7] والأنس هو الاطمئنان للمراد ورجاء الاجتماع به فإذا تمّ ذلك، تشوّق

---

[1] – ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص:35.

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:75.

[3] – المصدر نفسه، ص:73.

[4] – المصدر نفسه، ص:73.

[5] – المصدر نفسه، ص:82.

[6] – المصدر نفسه، ص:82.

[7] – المصدر نفسه، ص:76.

إليه حتّى تسلب إرادته منه ويتخلّى عن نفسه بإيثاره لمحبوبه وعليه فالمحبّة:« الإيثار للمحبوب»[1] ولا يكون الإيثار إلاّ في موافقته له في طاعته بالائتمار بأوامره والانتهاء عن نواهيه.

بل إنّ المحبّة لا تكون كذلك حتّى يغيب المحبّ في محبوبه، وتظهر مكابدته لأشواقه إليه عليه حتّى يذوب فيه، وتأخذه نشوة الشوق والمحبّة إلى السكر فلا يدري من ولا أين ولا متى هو، إنّما كلّ ما يملك من أمره محبوبه الذي أصبح هو، ويفقد بذلك طريقه إليه لأنّه تائه فيه، وقد عبّر عن هذه الحال أبو مدين شعيب فقال:« من هيّمه أثر النظر، وأقلقه سماع الخبر، تقطّع في مفاوز المخاطرات، ولم يلتفت إلى الآفات، يقول في هيمانه:" كيف السبيل إلى وصل أعيش به؟"»[2] وطلبه الوصل كي يعيش به دليل على موته وانقطاعه عن آثاره، في سبيل الاتّصال بالحقّ، وما كان هيمانه وشوقه إلاّ إليه، وما تحمّله للمشاقّ والمخاطر إلاّ لإيثاره له.

الأنس والشوق: إنّ إثبات المحبّة قائم على إثبات الأنس والشوق، وإثباتهما يكون بظاهر الأعمال، وقد مرّ كيف أنّ الذكر ممّا يجلب الأنس للعبد بربّه كذلك المناجاة التي هي دليل شوقه إليه ومن:« رزق حلاوة المناجاة زال عنه النوم»[3]، وغلبة المريد للنوم ممّا يقهر النفس، وإنّما يفعل ذاك لمّا غلب شوقه لمحبوبه كلّه، فلا شيء حاضر إلاّ هو، ولا سبيل إلى حياته إلاّ بموته، لذلك قال أبو مدين شعيب:« للأرواح الرعاية وللأشباح الوقاية»[4] والأرواح لا ترضى«الجولان في عالم الأغيار»[5] لذا فهي ترعى العارفين من أن يتشوّقوا إلى غير الحقّ، وتصدقهم في حالهم هذه أشباحهم التي تقيهم من الوقوع فيما يقطع الشوق والأنس بالغفلة.

ثم إنّ المريد إذا استوفى وقت هذه الحال وتأدّب فيها بما ينبغي، تحوّلت الإرادة من المريد للحقّ إلى الحقّ للمريد، وهنا تقع **القربة** إذ إنّ:« المقرّب مسرور بقربه»[6] وسروره قائم برضا الله عنه وطلبه له، فالقرب:« أن تشاهد أفعاله بك»[7] لأنّ فعل الله بعبده دليل ذكره له ومن:« لم يغفل عن ذكرك، فلا تغفل عن ذكره»[8] فبعد أن طلبه وتعذب في حبه، وصله بشهوده وقربه.

---

[1] – أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص:130.

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:80.

[3] – المصدر نفسه، ص:73.

[4] – المصدر نفسه، ص:77.

[5] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:98.

[6] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:81.

[7] – أبو بكر الكلابادى، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص:128.

[8] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:79.

إنّ موضوعة المقامات والأحوال رغم أنّها جزئية إلاّ أنّه لا قيام للتصوّف إلاّ بها، ولكنّ قيامه هذا مشروط حتّى رغم توافر المقامات والأحوال بشيء آخر وهو يمثّل خطرا على المريد إن لم يحذره ويتجنّبه، وهو **(أدواء التصوّف)** التي تمثّل الموضوعة الجزئية الثالثة في موضوعة التصوف.

على أنّ ورود الاصطلاحات الصوفيّة في نصّ العقيدة لم يكن بالوضوح الذي شهدته حكمه ولعلّ الأمر راجع إلى طبيعة الوظيفة التعليميّة التربويّة في الحكمة وما يقابلها من حقيقة المخاطب المبتدئ في السلوك. في حين كانت العقيدة أكثر ميلا إلى المقالة الذّاتيّة التي لا يلتزم فيها صاحبها برغبات المتلقّي وواقعه الذهني والنفسي، لذا لم يرد فيها من المصطلحات الصوفيّة إلاّ ما كان منها مرتبطا بالذّات الإلهيّة وصفا وتعريفا حتّى وإن تداخلت الألفاظ المستعملة فيها بما هو متعلّق بطالب الحقيقة نفسه وهو المريد، فقد جاء المصطلح في العقيدة المدينيّة وسما للذّات العليّة يشير به المتكلّم إلى معنى الإرادة المطلقة في التصرّف في الكون والخلق فالله هو:« المريد الذي أضلّ وأهدى، وأفقر وأغنى»[1].

كما أنّ بعض المصطلحات في العقيدة كانت أقرب إلى المعجم الفلسفي حيث استعمل كلمات الجوهر والعرض والجسم والنّفس حين قال:« ليس بجوهر فالجوهر بالتميّز معروف، ولا بعرض فالعرض باستحالة البدء موصوف، ولا بجسم فالجسم بالجهات محفوف، هو خالق الأجسام والنّفوس»[2].

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2] _ المصدر نفسه، ص:2.

3_أدواء التصوّف:

أوّل ما يعرضه المصنّف من الأدواء بيان أمراض النفس، لأنّ النفس أكثر ما يغلب على العبد ويؤثّر في وجهته، لأنّها طاغية متمرّدة بطبعها، ولو ترك العبد قياده لها لأهلكته وهوت به في قاع الرذائل، حيث منها تتبع الشهوة ويتولّد الهوى، وإذا أمكن العبد قياده لنفسه صار أسيرا عندها يأتمر بأوامرها لذلك قال أبو مدين شعيب:« الأسارى ثلاثة: أسير نفس، وأسير شهوة، وأسير هوى»[1] وكلّما تدرّج العبد في غلبة هذه الأصناف الثلاثة التي مردّها في الحقيقة إلى النّفس تغلّب عليها، فمن تغلّب على هواه أمكنه التغلّب على شهواته، لأنّهما قد يقعان في أمر طاعة فيوافقا حكما من أحكام الله، أمّا غلبة النّفس فهو طلب الحريّة التي تحقّق العبوديّة لمقامها المكين الذي يسعى إليه أيّ طالب للحقيقة.

وباقي الأدواء فهي مردودة إلى داء غلبة النّفس على صاحبها واعتقادها القوّة والقدرة المطلقة فيها، منها ادّعاء القيام بالذات، وهو داء خطير يصيب مقام العبوديّة الأوّل كما مرّ بنا بالنقض، إذ إنّ اعتقاد المريد أنّه قادر على تحقيق ما يطمح إليه باتخاذ الأسباب المتوفّرة دون التوكّل على الحق منفذ لكثير من الزلل والطغيان يصيب السالك في الطريقة، خاصّة إذا لم يحصّن نفسه من انفلاتها في ما تعتقده في ذاتها، لذلك صرّح أبو مدين به فقال:« الدعوى من رعونة النّفس»[2]، لأنّ طلبها الانفلات والخروج عن حقيقة الحقّ جهل وحمق منها، وكلّ ما يصدر عنها فهو متّصف بالرعونة لاتّصافها بذلك الجهل، فالدعوى نسبة الشيء إلى غير أصله وطبعه، وحقيقة الادّعاء بالنسبة للصوفيّ كما يصفها الشيخ أبو مدين شعيب هي أن يكون المريد هو:« من أشار إلى نفسه»[3] فمجرّد الإشارة إلى النّفس إعطاؤها زمام القياد ورفع منزلتها إلى ما ليس لها في الواقع وبالتالي وكّل ذاته إلى هيّن واه يحتاج هو ذاته _أي النّفس_ إلى من يقيمه ويسند وجوده.

ثمّ إنّ المريد بالعقد الذي أقرّه مع الله ينبغي أن يكون أكثر الخلق حذرا وحيطة من هذا الدّاء، لذلك كان دائم التأنيب لها واللّوم عليها يذكّرها بهوانها وصغارها، فالمريد في مجاهداته يفصل ذاته عمّا يدعوه إلى إقرار وجودها وقيامها لذاتها ومنها النّفس، فيخاطبها قائلا:« يا نفس

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:77.

[2] – المصدر نفسه، ص:77.

[3] – المصدر نفسه، ص:75.

هذه موعظة لك إن اتّعظت»[1]وموعظتها هوانها لأنّها بطلبها الاستقلال تنحو إلى الطغيان، فمن غفل عن نقصانها طغى وتجبّر بها معتقدا فيها، وقد نبّه أبو مدين شعيب على هذا المعنى فقال:« لا تعم عن نقصان نفسك فتطغى»[2].

ومن أمراضها أيضا الكبر الذي هو سبب الذلّة بين الخلق، إذ قال فيه المصنّف:« حبّ العلوّ على النّاس سبب الانتكاس»[3]، لأنّ الكبر من الصفات التي تنفّر من المرء، فالإنسان بطبعه الاجتماعي الأليف يرغب دوما في معرفة الغير، فإذا جوبه بالازدراء ردّ على ذلك بالنفور والإدبار، بل قد يصل الأمر إلى العداء. حتّى إنّ هذه الحال تنعكس على حرث الإنسان في دنياه وأخراه فتجعله هباء منثورا، إذ:« لا ينفع مع الكِبْر عمل، ولا يضرّ مع التواضع بطالة»[4]، والعمل الذي يقصده أبو مدين شعيب هو ما ينشأ عن الالتزام بأحكام التشريع والقيام بواجبات الأمر والنهي وما ينشقّ عنهما من المعاملات، فإذا ألبست هذه الأعمال بلباس الكبر وظنّ القدرة لذات العامل، فهو كبر ممقوت يأتي على العمل فيجعله ذروا لا حصاد له إلاّ الخسران، كما يؤكّد على نفي الضرر بالبطالة في حال التواضع، وكأنّه هنا يشير إلى إلزاميّة قصر همّة المريد في العبادة بالاجتهاد وترك الكسب في المعيشة، وهو في هذه النقطة يخرج عمّا تعارف عليه أهل التشريع من أنّ العمل في المعيشة عبادة، فحسب المريد أن يتواضع مع أهل الخاصّة من المتصوّفة ومع الحقّ في معاملته، ثمّ بعد ذلك لا يضرّه وهو في هذه الحال أن يكون في حاجة ربّما تدفعه إلى أن يقتات على فتات الغير ممّا فيه هوانه.

وأمّا الأدواء التي تعترضه وهو في الطريقة فكثيرة؛ منها الغفلة التي هي منفذ للشهوات، وقد مرّ كيف أن أسير الشهوة هو أسير لنفسه؛ ومن أسرته نفسه بأهوائها وشهواتها نفى عبوديّته لله، فقد قال أبو مدين شعيب:« بالغفلة تنال الشهوة»[5]، ومن صورها السلوك في الطريقة وطلب أحكامها في المعاملة والآداب قبل تصحيح التوبة؛ والتوبة كما قال أحد المتصوّفة:« هو أن لا تنسى ذنبك»[6] حتّى إذا نسيه لحقته الغفلة وعاد إلى ما كان قد أعرض عنه.

---

[1] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:82.

[2] – المصدر نفسه، ص:73.

[3] – المصدر نفسه ، ص:78.

[4] – المصدر نفسه، ص:74.

[5] – المصدر نفسه، ص:87.

[6] – أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص:111.

والأمر إذا استمرّ مع المريد لم يتمكّن من التقدّم في سلوكه، لانتفاء صحّة عقده مع الله بالوفاء، قال أبو مدين شعيب منبّها:« طلبك الإرادة قبل تصحيح التوبة غفلة»[1] والتوبة عائدة في أصلها إلى الشعور بالذنب وخشية العقاب، حتّى إذا انعدم الاثنان غابت التوبة واستغرقت الغفلة صاحبها فمن:« لم يجد في قلبه زاجرا فهو خراب»[2]، وكيف لا يكون خرابا وعمران القلوب الحقّ، أمّا إذا كان عمرانها شهوات الدنيا؛ قست والتفتت إلى كلّ شيء عدا الله، تدور كلّها في ما ذكره المصنّف بقوله:« كثرة الطعام والكلام والمنام تقسّي القلب»[3]، والحال هذه علامة الاشتغال بالدنيا والاشتغال بها انقطاع عن الحقّ. أمّا علاجها فهو الزهد فيها لزوالها عاجلا أو آجلا، والزهد فيها يكون في وضع إقبالها على الزاهد، أمّا ادّعاء الزهد فيها وهي في حال الإدبار فهو من قبيل طلبها من غير وجه الطلب، ومنه يحذّر أبو مدين شعيب:« ترك الدنيا للدنيا شرّ من أخذها»[4].

وممّا حذّر منه المصنّف أيضا هو عدم القيام بآداب الأوقات وتضييع الموافقات فيها، ويعزو تضييع حكمة الوقت إلى الجهل كما يعزو التقصير فيها إلى العجز إذ:« من ضيّع حكمة وقته فهو جاهل، ومن قصر عنها فهو عاجز»[5]، فإن كان المريد بحاله الأولى جاهلا كان ذلك طعنا له في استحقاق طلب الإرادة، أمّا إذا كان على الثانية منهما، فالأمر موكل إلى وهن الهمّة، وعدم استكمال الرياضة، وهو بهذا يعرّض نفسه للخذلان والحجب الذي سعى بداية لرفعه.

أمّا من صور تضييع حكمة الأوقات وهو شأن عام عند المريدين فهو ما ذكره المصنّف بقوله:« فقد الأسف والبكاء في مقام السلوك علم من أعلام الخذلان»[6]، لأنّ استشعار وحدانيّة الله والتعظيم له بقدرته، سبيل إلى الخشية والخشية منه خشية من غضبه وسخطه، فالمريد بهذه الحال في أسف دائم على ما بدر منه فيما مضى وبكاء متواصل خوفا من الوقوع فيما هو آت، وهما دافعان لأن يكون يقظا في آدابه ومعاملاته، متبصّرا في نفسه مقيّدا لها، فمع استمرار الأسف والبكاء طرد للغفلة واستحضار للتّوبة التي هي باب صفاء السريرة وصحّتها.

---

(1) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:84.

(2) – المصدر نفسه، ص:75.

(3) – المصدر نفسه، ص:86.

(4) – المصدر نفسه، ص:86.

(5) – المصدر نفسه، ص:73.

(6) – المصدر نفسه، ص:76.

كذلك من الأدواء التي تقيّد سلوك المريد في الطريقة ما تخصّ صحبته؛ إذ عليه تخيّر الصحبة الصّالحة سواء من العامّة أو الخاصّة، وممّن حذّر أبو مدين شعيب صحبتهم؛ المبتدعة إذ قال فيهم:« احذر صحبة المبتدعة اتّقاء على دينك»[1]، لأنّ البدعة في الدّين قد لا يظهر ضلالها إلاّ بعد حين، ومصاحبة أهل هذه الطائفة عائد بمعاملاتهم على المريد فإذا كان ركن إلى صحبتهم ابتداء، ركن إلى ما يعتقدونه حالا ومقاما في النّهاية.

وممّن يدخل في هؤلاء بالتحذير النّساء فقال:« واحذر صحبة النّساء اتّقاء على قلبك»[2] فصحبتهم تأتي النّفس من قبيل الشهوات والهوى، حتّى إذا انقاد إلى صحبتهم أصيب قلبه بالغفلة لأنّها جالبة للشهوة كما سبق إليه الذكر.

والمبتدعة هم الذين لا يميّزون بين جواهر الأحكام فيخلطون الخطأ والصواب ومصاحبتهم دليل الانقطاع عن الحقّ وافتقاد الأنس به، قال أبو مدين شعيب:« صحبتك للمخلطين وركونك للمبطلين، دليل وحشتك بالمستوحشين»[3]، لأنّ الركون إلى هذه الفئة يعود على صاحبها بآثار لا تحمد، وصحبة المخلطين والمبطلين فيها من الوحشة ما يكفي لجلب الغفلة عن الحقّ، فإذا تمكّن الأمر من المريد غاب عمّا عاهد الله عليه وانحرف عن سبيله إلى سبيل هؤلاء، وخسر تجارته التي بدأها ولم يحسن بدأها.

ولو افترض المريد أنّ صحبة هذه الفئة لن تعكّر صفو مراده فهو مخطئ، ودليل ذلك قول المصنّف:« نافخ الكير إن لم يحرقك بناره آذاك بشراره»[4]، إذ إنّ مجرّد الرغبة في مصاحبتهم هي علامة على تعلّق القلب بالدنيا وشهواتها، وإذا كان حال القلب كذلك فلا غرابة أن يتّصف بصفاتهم بعد أن رضي مجالستهم وقربتهم، يضاف إلى خطر هؤلاء في المجالسة صحبة الأحداث، ولم يقصد أبو مدين شعيب بصحبة صغار السنّ؛ إذ المعيار عنده العلم بالأحكام وليس السنّ ويقول مبيّنا ذلك:« الحدث هو المستقبل للأمر،المبتدئ في الطريق، الذي لم يجرّب الأمور، ولم يثبت له فيها قدم، وإن كان ابن سبعين سنة»[5]، وفي هذا الكلام تأكيد على مصاحبة الخاصّة

---

(1) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:78.

(2) – المصدر نفسه، ص:78.

(3) – المصدر نفسه، ص:83.

(4) – المصدر نفسه، ص:77.

(5) – المصدر نفسه، ص:80.

من المتمكّنين العارفين والمشايخ الظاهرين، أمّا سواهم مهما بلغوا من العمر فلا يجوز له مخالطتهم خوفا عليه من الحيد عن جادة السلوك.

المبحث الثالث: العلاقات بين موضوعات النثر المَدِيَني

كان بحثنا في موضوعات الخطاب المديني سبيلا غايته تحديد المقاصد الفكرية الضمنيّة لتصوّره الصوفي، فالتعبير عن التجربة الصوفيّة لا يكون بمعزل عن الفكر أو الوجدان، ثمّ إنّ التركيز على الموضوعات الثلاث للتصوّف لا يشير فقط إلى الرؤية الخاصة لأبي مدين شعيب في السلوك الصوفي بل يتعداه إلى حقيقة التصوّف الفعليّة التي هي رسالة تتمحور بين باحث عن الحقيقة وهو المريد، وحقيقة قائمة بذاتها هي الذّات الإلهيّة الحقّ عن طريق سلوك تربوي روحيّ هو التصوّف.

وكي تتجلّى الرؤية الصوفيّة لأبي مدين شعيب في خطابه ينبغي إلى جانب البحث في موضوعات التصوّف؛ الكشف عن طبيعة العلاقات التي تربط بين محاور التجربة الصوفيّة أي بحث العلاقة بين السالك والحقّ، وبين السالك والتصوّف وأخيرا بين التصوّف والحقّ.

المطلب الأول: علاقة المريد بالحقّ

تتحدّد العلاقة بين الحقّ والمريد في أشكال ثلاثة يحكم نوعها اتّجاه طلب العلاقة، فأولى هذه الأشكال يكون اتّجاه الطلب فيها من الأعلى إلى الأسفل، أي من الحقّ إلى المريد، وهي علاقة تفرضها طبيعة الخالق بالمخلوق، فالخالق مالك والمخلوق مملوك، ممّا يقتضي اتّصاف الأخير بالعبوديّة، والعبوديّة في حدّ ذاتها درجتان، الأولى وهي على ما ذكر من حقيقة الطالب والمطلوب ذلك أنّ:« مراده عزّ وجلّ رجوع العبد إليه طوعا أو كرها»[1] سواء بالإنعام عليه أو ابتلائه، لأنّ الله ما خلق الخلق إلاّ لوظيفة وحيدة تختصر كلّ ما يمكن أن يقال فيها من تفصيلات وهي وظيفة العبادة. وهذه الوظيفة لم يستثن فيها عاقل أو غير عاقل، جامد أو متحرّك حيث قال عزّ وجلّ:﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[2] وعبادته تعني الالتزام بأحكام التشريع ممّا ذكر من معاملات وعبادات الموثّقة في مصادرها.

هذه الأحكام يعتبرها أبو مدين شعيب من أحكام العبيد وهو علم نافع يستدلّ به على طريق التوحيد، الذي هو أرفع العلوم إذ يقرّر ذلك بقوله:« أنفع العلوم العلم بأحكام العبيد، وأرفع العلوم علم التوحيد»[3] والفرق بين صفتي المنفعة والرفعة بيّنة واضحة، ومن هنا يظهر الشقّ الثاني

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:85.

[2] – سورة الذاريات، الآية:56.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:73.

أو الدرجة الثانية من العبوديّة، فالدرجة الأولى من العبوديّة هي عبوديّة الظاهر التي يتقيّد فيها بأحكام التشريع، أمّا الثانية فهي عبوديّة الباطن أو عبوديّة الحقيقة، ولهذا يعرف التصوّف بأنّه علم الحقيقة. ولأنّ المنفعة مرتبطة بالطمع، والرفعة موكولة إلى الاجتهاد، فإنّ شرف الثانية ظاهر على الأولى، لهذا كان للعبوديّة في علم الحقيقة مقام مكين، لا ينال إلاّ بالمنازلة.

إذن العبوديّة التي قصدها أبو مدين شعيب في هذه المنزلة هي عبوديّة الشهود والفناء عن الخلق، بل وعالم الموجودات ككلّ، هذا الفناء ينفي الاشتغال بالدنيا وكلّ موصول بها لأنّ هذا الاشتغال يمثّل نقضا لمقام العبوديّة إذ:« لا تكون له عبدا ولغيرك فيك شائبة رقّ»[1] ولفظ شائبة في العبارة دلالة على طلب الصفاء الكلّي لسريرة المريد حتّى يحقّق هذا المقام؛ هذا الصفاء مدعاة إلى الانتفاء انتفاء تامّا عن عالم الأشباح، حيث إنّ البقاء معهم لا يكون إلاّ من قبيل مجانسة الطباع، والمجانسة دليل الأنس كما يدلّ نقيضها على الوحشة لذا قال المصنّف:« من أنس بالخلق استوحش من الحقّ»[2]، والوحشة علامة على الانقطاع وإذا كان الانقطاع عن ذات الحقّ للقيام في ذات الموجودات، فهذا يعني الانقطاع عن القائم بالذات والاتّصال بالعدم المفقود وهم الخلق، والاتّصال بالعدم يحيل على العدم لأنّ:« من لم يكن بالأحد لم يكن بأحد»[3].

إنّ العبوديّة التي تربط المريد بالحقّ هي التي تمثّل ملاذا حصينا وملجأ له من عدوّ قريب لصيق به يترصّد غفلاته ويدفعه إلى السقوط في مهاوي زلاته هو النّفس، التي تملي على العبد بالطغيان فـ:« العبادة تنجيك من طغيان العلم والزهادة»[4]، أي أنّ :" العبادة بما علمت من العلم تنجيك من رئاسته، لأنّ العلم إذا لم يعمل به أثر رئاسة على صاحبه، وثمر العبادة الزهد"[5]، حيث إنّ الاتصاف بالعلم أو الزهد دون مقام العبوديّة ما هو إلاّ شكل من أشكال الطغيان لأنّه لا علم حقيقة إذا خرج من قياد العبادة وأحكامها، فمجرّد الخروج عنها يعني الدخول في حكم النّفس والأخيرة لا ترضى بأن يعزى أيّ شيء إلى أصله إذا لم يعز إليها، والاتصاف بالعلم في هذه الحال سيكون جرما؛ إذ لن يعمل به صاحبه بموجب الاستقامة بل سيكون عملا لمنفعة لا لرفعة، فيخطئ العالم مواقع الإفهام ويجانب صحيح الكلام في الأحكام. والطغيان في الزهد بانتفاء

---

(1) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:86.

(2) – المصدر نفسه، ص:87.

(3) – المصدر نفسه، ص:83.

(4) – المصدر نفسه، ص:81.

(5) _ شهاب الدين باعشن، البيان والمزيد، ص: 69.

العبوديّة مردود إلى اعتقاد الاستغناء عن الكلّ والقيام بالذّات، فيتّصف بالكبر والغرور في ظنّه ذاك.

إذا تأكّدت علاقة المريد بالحقّ من باب العبودية تمكّنت له المقامات بأنواعها ومراتبها، لأنّ العبودية مقام شامل لها – أي لجميع المقامات–، فكما أنّه مانع ومناف لطغيان النّفس وغرورها، فهو مجلبة للتسليم والرضا، وكلاهما نابعان من التوكّل، فالمتحقّق بالعبوديّة ثقته بالله تحجب عنه منفعة الخلق، ولا يهاب سواه، ولا يأمل في غيره، وكلّ هذا يحيله على الرضا إذا ألمّت به آفات الزمان أو طوارقه، لأنّه تيقّن تمام اليقين أنّما النفع والضرّ بيد الله الحقّ، حتّى إذا اطمأنّ قلبه ركن إلى السكون، وإذا سكن القلب غاب عن الموجودات في حضرة موجدها، وهنا يقع له الفناء فيصل به إلى درجة العرفان.

والعرفان هو الشكل الثاني للعلاقة التي تربط المريد بالحقّ، وهو يمثّل درجة بلوغ الحقيقة التي يجهد إليها في سلوكه، والعرفان استغراق القلب بشهود الحقيقة وهي سرّ من أسرار الألوهيّة تتمّ للمريد بالكشف، هذه المعرفة تمحو المريد عن الخلق فلا يبقى منه إلاّ الرّسم، ذلك أنّه لا يمكن أن يشهد الحقّ والخلق معا، لأنّ الخلق غائبون أساسا في الحقّ بالعدم فإذا شهده المريد فهذا يعني بداهة غيابه عن آثاره وهم الأشباح.

إذا كانت علاقة المريد بالحقّ من باب العبوديّة إلزاميّة، فإنّها من باب العرفان قربة، وهي قربة من الجانبين، حيث العارف ما وصل إلى هذه الدرجة لولا تقرّبه من الحقّ، والحقّ ما كان ليكشف عن أسرار حضرته لولا استحقاق المريد القربة منه، بما بذله في سبيل ذلك من إفناء الذات لشهوده، وتتجسّد هذه العلاقة في أشكال عدّة، ركّز المصنّف فيها على الذكر الذي عرضه بما يناسب حقيقة المعرفة، إذ:« الذكر ما غيّبك عنك بوجوده، وأخذك منك بشهوده»[1] حيث لا يذكر المريد الحقّ إلاّ إذا عرفه، حتّى إذا فني فيه بمعرفته سلبه منه بشهوده فيتجاوز ذكره إلى عدمه لعظمة شهود المشهود، وعظمته تمحو العبد إلاّ من الآثار فتسكن جوارحه كما يسكن القلب بذلك، وإذا كان هذا هو الحال، فلا بقاء للذكر إلاّ بعد الصحو.

فمن بلغ درجة الذكر فقد حقّق الغاية من السلوك التي هي:« شهود الحقيقة وخمود الخليقة» [2]، لأنّ الذي يشهد الحقيقة بكل جوارحه يغيب عن الوجود بسبب غلبة نور الموجد، وهذا

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:85.

[2] _ المصدر نفسه، ص:83.

ما يسمّيه الصوفيّة بالشطح حين يؤخذ المريد من العالم المادي إلى العالم النوراني اللطيف في غير وصف معروف ولا وقت مألوف:« لأنّ شهود الحقّ ليس فيه حرف وصوت» [1].

و لأنّ هذا الشكل من العلاقة يمثّل قربة، فإنّه لا يكون إلاّ بتوفّر عنصر هامّ يوثّق هذه العلاقة وهو عنصر الشوق. والشوق علامة على المحبّة إذ المحبّ مشتاق دوما إلى محبوبه طالب له جادّ في طلبه، حتّى إذا وصله أنس به، وتحوّل ذلك الأنس والشوق إلى الوجد؛ الذي يمثّل أقصى درجات الأنس بالله، فـ:« الوجد حضرة تلهب، ونظرة تسلب»[2] وحضرة الحقّ تفوق عظمتها قدرة المريد على الوقوف أمامها، إذ تلهبه بكشف أسرار الألوهية، ومجرّد النظر إلى هذه الحضرة وتجلّيها يسلب المريد إرادته، فيسكن إلى وقته ذاك.

بهذا السكون تتحوّل العلاقة بين الحقّ والمريد من علاقة عرفان إلى علاقة محبّة، والمحبّة تنفي كلّ ما تلزمه العبوديّة من خوف الذات الإلهيّة، إذ تتحوّل خشيته بعد عرفانه، إلى محبّة واشتياق بعد شهوده، والمريد حين تكشّفت له أسرار الحضرة الأحديّة لم يعد يجد لذاته وجودا لأنّه لا وجود إلاّ للحقّ، وهذا الوجود الذي يذهب بالأرواح إلى عالم الحقيقة ويبقي الأشباح في عالم المجاز، يخرج من كونه حالا يعانيها المريد إلى حال يفتقدها إذا طالت، ويستحضرها إذا غابت.

إنّ تجلّي علاقة الحقّ بالمريد في شكل المحبّة تسقط من حساباته التجارة بالأعمال، جلبا لثواب أو ردّا لعقاب، لذلك يغلو كثير منهم في شطحاتهم فيلومون الملتفت إلى الأعمال يعاينها ويحثّ فيها، لأنّها في رأيهم تحجب عن المعمول له وهو الحقّ، لذا قال المصنّف:« أهل الرياضة في المعاملة مع الالتفات إلى الأعمال إنّما حجبوا بالأعمال عن المعمول له، ولو حصل المعمول له لاشتغلوا به عن رؤية أعمالهم»[3]، وفي هذا تأكيد واضح على ضرورة بناء علاقة بين الحقّ والمريد على أساس الرغبة في الذّات والاشتياق إليها، لا على أساس المصالح لأنّ الحال الأولى ستحجب الحقّ عن المريد فلا يشهده لشهوده أعماله التي هي لصيقة بجوارحه، وجوارحه لصيقة بذاته.

أمّا إذا شهد الحقّ فإنّ الأعمال التي يقوم بها لا وجود لها في إدراكه لغيابها عنه في حضرة الحقّ، ولو استطاعت هذه الأعمال – وهي جزء من عالم الأشباح المجازي– أن تشغل المريد عن رؤية الحقّ، لما كان شاهدا له حقيقة إنّما هو من الأهواء، وأشدّ ما يؤخذ على الصوفيّ

---

[1] _ شهاب الدين باعشن، البيان والمزيد، ص: 89.

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:86.

[3] –المصدر نفسه، ص:78.

إتّباع الهوى؛ سواء فيما وافق الحقّ أو فيما لم يوافقه، لذا قال أبو مدين:« وآفّة الصوفيّة إتّباع الهوى»[1] وهنا يتحقّق معنى الفضل في الوجهة إلى الله، والذي أشار إليه بقوله:« من طلب الحقّ من جهة الفضل وصل إليه»[2] لأنّه أقرب إليه من سبيل الأعمال، والفضل قائم بمنّة الله على عباده، إذ أنّه لو قدّر لعمل ما أن يتمّ لا يتمّ إلاّ بفضله، فالمصنّف يؤكّد على ضرورة التسليم وترك الاشتغال بأعمال الدنيا ظنّا بأنّها سبيل الوصول إلى الله، وإنّما سبيله التجرّد له من العلم والعمل[3]، لأنّ في ذلك محوا للذّات المدّعية وقهرا للنّفس الأمّارة، حتّى إذا سلم القلب وصدّقته الجوارح حصل الشهود، وبالشهود تقع المعرفة.

إنّ حقيقة العلاقة التي أشار إليها المصنّف ضمنا بين الحقّ والمريد، هي علاقة محبّة واشتياق كلّها، إذ لو كانت من قبيل الإلزام لبقي العالمان غائبين منفصلين ولو مجازا، ذلك أنّ الجدّ في شهود عالم اللطافة لم يحصل في الأشباح حتّى تتخلّص من سجن الكثافة، أمّا إذا كان الدافع المحبّة وطلب القربة، واتّصف ذاك الدافع بصفاء السريرة تمّ الشهود ولقي المحبّ محبوبه واستغرقته حضرته وكوشف بأسرار عظمته، فلم يبخل الأوّل بالجهد، ولم يمنع الثاني بالكشف وحكم بينهما صدق القصد.

المطلب الثاني: علاقة التصوّف بالحقّ

تقوم هذه العلاقة على أساسين: الأوّل أنّ التصوّف علم حقيقة ولا حقيقة في الأصل إلاّ الحقّ، وعليه فهو سبيل إلى المعرفة، أمّا الثاني فهو أنّ التصوّف سبيل إلى بيان صفات الحقّ لكونه بحث في حقيقته، وعليه فالبحث في هذه العلاقة هو بحث في أهمّ الصفات الموصلة إلى الحقّ.

لقد أكّد أبو مدين شعيب علاقة التصوّف بالحقّ، في قوله:« أنفع العلوم العلم بأحكام العبيد، وأرفع العلوم علم التوحيد»[4]، والعلم بأحكام العبيد هو علم الشريعة، وهو في نظر المصنّف علم نافع لأنّه يضيء منهج المريد في معاملاته للنّاس، أمّا العلم الذي فيه رفعته وسموّ همّته فهو علم التوحيد والذي يقصد به إلى معرفة حقيقة الحقّ، بهدف الاحتجاج لتوحيده، ولمّا

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:80.

[2] –المصدر نفسه، ص:83.

[3] – ينظر: أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:67.

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:73.

كان علم التوحيد أو الحقيقة يتجسّد في سلوك التصوّف، كان الأخير علما ومنهجا للوصول إلى الله.

وما العقيدة التي ألّفها أبو مدين شعيب إلاّ نموذج عن هذه العلاقة، حيث حاول فيها رصد الصيغ المتعدّدة لمعنى التوحيد، والوجوه المتباينة لتلك الحقيقة، فالله سبحانه وتعالى لقداسة ذاته وتنزّه صفاته لا يمكن أن يحويه ظرف ولا أن يستوفيه وصف، إذ:« دلّت على وجوده محدثاته، وشهدت بوحدانيته آياته» [1]، فلا ندّ له ولا مثيل وهو القدّوس الذي لا يطلع على سرّه أحد من خلقه مهما بلغ.

يقوم التصوّف على أنّه سبيل إلى الله من نواح عدّة؛ أولاها أنّه طريق لتزكية النّفس، حيث إنّ معرفة الحقّ لا تتمّ إلاّ لنفس مزكّاة، فالله طيّب لايقبل إلاّ طيّبا، وجميل يحبّ الجمال، وكلّ ما يدخل تحت هذين المعنيين يقود إليه، لذلك كانت تجسّد هذه التزكية وهذا السبيل المقامات، إذ هي درجة منازلة العبد للنّفس وأوامرها السيّئة، وكلّما تمكّن العبد من مقام و ارتقى إلى آخر شعر بدرجة القرب، حتّى إذا ورد عليه وارد أو خاطر اطمأن إلى اتجاه سلوكه وتيقّن من حقيقة معرفته.

وقد مرّ في المطلب السابق كيف أنّ المقامات والأحوال متداخلة في ذاتها كما أنّها متداخلة مع بعضها البعض، حيث إنّ المريد وهو ينازل المقامات يسعى في ذلك كلّه وعيا منه أو دون وعي إلى بلوغ الكمال الإنساني، ليس كمال المعرفة ولكنّه كمال النّفس السماوية، هذا الكمال هو ما عبّر عنه المصنّف باسم الصفاء فقال:« من أراد الصفاء فليلزم الوفاء، فالمقرّب مسرور بقربه، والمحبّ معذّب بحبّه»[2] ولا يقربه إلاّ من عرفه.

لأنّ التصوّف سبيل إلى الحقّ والسبيل إليه تعني معرفته، فإنّ من صور معرفته العبوديّة، والتي قصد بها المتصوّفة عبوديّة العرفان لاعبوديّة الإجبار والطبع، وتتلخّص هذه الصورة في الإيثار إذ:« ما عرف الحق من لم يؤثره»[3]، وإيثار الحقّ يعني الانقطاع به عن الخلق، هذا الانقطاع هو شكل من أشكال العبوديّة الحقّة، أمّا غاية المعرفة ليس فقط شهود العبوديّة الحقّة، بل الأصل الفناء في حقيقة الحقّ والبقاء فيها، وهذا لا يتمّ إلاّ باستكمال آداب المعاملة لأنّ:« من تعلّم العلم ليعامل به الحقّ، أعطاه الله علما يعرف به»[4]، فإذا كان الهدف من التعلّم ومنازلة

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:81.

[3] – المصدر نفسه ، ص:84.

[4] – المصدر نفسه، ص:81.

المقامات هو معاملة الحقّ بالآداب التي ينبغي، يسّر الحقّ طريقها للمريد، ولا أدلّ على ذلك من كون المريد إذا بدأ بمنازلة المقامات رغبة في الحقّ تيسّرت له الأحوال، فوردت عليه دون استجلاب.

ويزيد من تأكيد أنّ التصوّف سبيل يسير إلى الحقّ صيغة العبارة السابقة، فالتعلّم في بداية العبارة طلب اكتساب وهو منطلق المريد أمّا نتيجة ذلك وهو الفعل (أعطى) فهبة ومنّة من الله، وعليه فالعلاقة بين الحقّ والتصوّف انطلاقا من هذا؛ هي علاقة طلب واستجابة، رغبة يحفّها العمل ومنّة يحيطها الحفظ.

وإذا جئنا إلى الأساس الثاني في هذه العلاقة وهو بيان صفات الله، فإنّ ذلك يتجلّى من خلال استقراء المقامات والأحوال، حيث لا يقوم مقام ولا حال إلاّ بثبوت صفة إلهيّة فيه، من ذلك مقام العبوديّة الذي هو إثبات لصفة الربوبيّة، وهي صفة صمديّة عرف بها الحقّ، فعودة العبد إلى الحقّ في هذه الطريقة وشهوده له بالربوبيّة عائد من كون المريد تيقّن من حاجته للقيام، إلى الحقّ حيث لا وجود له إلاّ به وهذا ما يؤكّد عليه في عقيدته التي هي في مجملها برهان للتوحيد بتمجيد صفات الحقّ وتنزيهها عن التشبيه فقال:« قدرته ليست لها نهاية فالنّهاية بالتخصيص (...)، إرادته ليست بحادثة فالحادثة بالجارحة مخروقة، بصره ليس بحدقة فالحدقة ممشوقة...كلامه ليس بصوت فالأصوات تعدم، ولا بحرف فالحروف تؤخر وتقدّم جلّ ربّنا عن الشبيه لخلقه، وكَلَّ خلقُه عن القيام بكنه حقّه» [1]، واتّصاله بالله دليل انقطاعه بذاته وهنا يظهر امتلاك الله الربّ للعبد.

وهي ثابتة من نواح أخرى منها مقامي التوكّل والتسليم اللّذان يقومان على إخلاص العبوديّة للحقّ، أمّا من ناحية ثانية فالتوكّل يحيل على صفة أخرى هي صفة العلم الذي لا يحيط به أحد من الخلق، فهو يعلم علم اليقين ولا كمال للعلم إلاّ عنده لأنّ:« علمه ليس بكسبي فالكسبي بالتّأمّل والاستدلال يعلم، ولا بضروري فالضرورة على الإرادة والإكراه تلزم» [2] وعليه وجب له الإخلاص لأنّه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، وثبوت صفة الغنى قائمة في مقام الزهد والفقر، والعزّة والكبرياء قائمين في الخشية والهيبة كما يقوم الحلم في القرب والمحبّة، وعليه فإنّ السالك وهو يدور في مراقي التصوّف يقوم من ناحية أخرى بشهود صفات الحقّ ومعرفته عن طريقها، لذا كان التصوّف سبيلا إلى الحقّ بمعرفته وشهوده.

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

[2] _ المصدر نفسه، ص:2.

وإن كان هذا الاستشعار للصفات قائم من حيث الشهود والعرفان فهي بعيدة كلّ البعد عن الإدراك في عالم الأشباح ولا حتّى تصوير معناها فيما يوصف به الخلق، ذلك أنّه لا تجتمع صفتان متضادّتان إلاّ فيه عزّ وجلّ فهو الظاهر والباطن، والقريب والبعيد، ظاهر في استتاره وباطن في ظهوره، كلّ ذلك ممّا يعجز الخلق عن إدراكه إدراكا عقليا لأنّه سبحانه:« جلّ عن التحديد والتقدير والتكييف والتغيير، والتأليف والتصوير، والشبيه والنظير ليس كمثله شيء وهو السّميع البصير» [1] .

إذا كان التصوّف سبيلا إلى معرفة الحقّ بمعرفة صفاته، فإنّه كذلك سبيل إلى الاحتجاج لوحدانيّته، وفي هذا المجال عرض أبو مدين شعيب لكثير من صور وأشكال وحدانيّة الحقّ من ذلك قوله:« الحقّ تعالى مستبدّ والوجود مستمدّ»[2]، والاستبداد نابع من القدرة، والقدرة دليل الملك والمالك مستغرق لما يملك وجوده، لذا كان كلّ شيء موجودا محتاج إلى قيام ذاته إلى من يقيمه عدا ذات الحقّ التي هي قائمة بذاتها ولذاتها فـ:« حياته ليست بداية فالبداية بالعدم مسبوقة» [3]، أمّا استغراقه الوجود في قوله:« إذا ظهر الحقّ لم يبق معه غيره»[4]، فهو من حيث كونه ظاهر في الباطن ومستتر في الظاهر، أمّا قيام الشرط في ظهوره بغياب الغير فلأنّ الغير لا قيام له أساسا إلاّ به؛ وهو الغالب عليه ولكنّه دليل عظمته وكبريائه فهو المهيمن.

لذلك كان الحقّ باستبداده واستغراقه:« يجري على ألسنة علماء كلّ زمان ما يليق بأهله»[5] فذكره دليل ملكه، ومنه لا يكون العبد شاهدا بالعبوديّة الحقّة حتّى يسلبه الذكر الذي هو مقام كريم ومكين لأنّ:« الذكر شهود المذكور»[6]، ومحلّ الذكر القلب لا اللّسان، وعليه يحصل التعظيم الذي لا يكون إلاّ به فـ:« التعظيم امتلاء القلب بإجلال الربّ»[7].

إنّ العلاقة القائمة بين الحقّ والتصوّف تبيّن حقيقة هذا الأخير فهو علم حقيقة يقوم على المعاملة يهدف إلى المعرفة، وبه تكون المعرفة معادلة للحقيقة.

---

[1] _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص: 2.

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:71.

[3] _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص: 1.

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:72.

[5] – المصدر نفسه، ص:71.

[6] – المصدر نفسه، ص:79.

[7] – المصدر نفسه، ص:83.

المطلب الثالث: علاقة المريد بالتصوّف

تستند هذه العلاقة إلى قاعدة سلوكيّة محض، حيث يعمل التصوّف كمنهج على تهذيب النّفس البشرية وإعادتها إلى جادّة الطريق، بعد أن كانت حادت لتمرّدها وطغيانها، وتتجلّى هذه العلاقة في أشكال تتوزّع على أطراف ثلاثة، باعتبار التصوّف وسيلة للوصول بالسالك إلى الحقّ، ومنه فإنّ الأطراف الثلاثة تترتّب بالنظر إلى درجة إدراك المريد الفعلي لها على الشكل الآتي:

1- علاقة المريد بالأنا

2- علاقة المريد بالشيخ

3- علاقة المريد بالحقّ

أمّا الشكل الأوّل في علاقة المريد بالتصوّف فقائم من حيث إنّ هذا العلم سلوكي تربوي يهدف إلى ترويض النفس الأمّارة بالسوء وتزكيتها، والنّفس جزء من ذات المريد، وعليه فإنّ المريد يتوجّه من خلال هذا المسلك، من سبيل الأنا والآخر إلى سبيل الأنا والذات، وفي السبيل الأخير من الدّقة والخفاء ما يجعل تحقيقه صعبا وأحيانا مستحيلا، إذ أصعب ما يمرّ على المرء وخاصّة المريد؛ الذي يعقد اتّفاقا بالسموّ إلى عالم الرّوح والتنزّه عن زينة الأشباح الزائلة، يصعب عليه أن ينكر نفسه ويميطها عن طريقه، وهي ألصق به ممّا يظنّ أنّه قادر على إبصاره.

كان لزاما على المريد حتّى يتغلّب على هذا الطرف كي يسهل عليه بلوغ هدفه، أن يتحلّى بصفة تمكّنه من إدراك دقائق الأمور ولطائفها، هذه الصفة هي البصيرة التي قال فيها أبو مدين شعيب:« البصيرة تحقيق الانتفاع»[1]، والمنفعة التي يسعى إليها المريد هي معرفة الحقّ، واعتبار هذه الصفة هي سبيل الوصول إلى تلك المعرفة فلأنّها« الوديعة الإلهيّة، وبها تدرك حقائق الأشياء على ما هي عليه في الواقع»[2].

إنّ اعتبار المريد الذّات خصما ينبغي التغلّب عليه، خاصّة وأنّ أغلب الأدواء ناجمة عنها، فإنّه يكون قد وضع قدمه على أولى عتبات السلوك، واسترشد ببصيرته سبيل الوصول، إلاّ أنّ إدراكه لخطورة النّفس التي بين جنبيه لا يعني أنّه قد غلب عليها وقهرها، فعليه أوّلا أن يتخلّص ممّا يحيط بها من قريب أو بعيد من الأدواء، التي لم يغفل أبو مدين شعيب عن ذكرها.

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:72.

[2] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:126.

من تلك الأدواء التي تمنع المريد من اتّخاذ السلوك، ما يدفعه إلى الالتفات إلى ذاته بالاعتزاز والتقديم، من ذلك الادّعاء بالذّات، أي أن يعتقد المريد قدرته بذاته، وينكر قيامه بالحقّ، وفي هذا منازعة لمقام العبوديّة المقرّ بصفة الربوبيّة للحقّ، ومن هذا الداء تصدر جميع الأدواء، كالكبْر الذي يدعو إلى الغفلة وهي الموجبة للزلل بل وانتهاك الحرمات، والإغضاء عن الأدب مع الله في معاملته.

إنّ تقدّم هذا الشكل من العلاقة بين المريد ومسلك التصوّف، نابع من كونه أساس البداية في السلوك، حتّى إذا اقتدر عليه استطاع أن يطمئنّ إلى منازلة الآداب والأخذ بحظّه من علم القوم دونما خوف من التقصير أو الغفلة المهلكة.

الشكل التالي من أشكال هذه العلاقة هو علاقة المريد بالشيخ الذي هو قدوته في آداب المعاملة وسبيل السلوك، لأنّ اتّخاذ الشيخ يحظر أدواء النّفس أن تحيط بالمريد، ثمّ يعينه على استنارة الطريق إذا خفي ما فيها من لطيف أو دقيق.

أكّد أبو مدين شعيب على هذه العلاقة في اتّخاذ المريد التصوّف طريقا إلى الحقّ وذلك من أوجه عدّة، فالمريد مبتدئ وراغب، وهذان سببان في العجلة والعجلة تهب الغفلة المفضية إلى الزلل، لذا كان اختيار الشيخ هو المعين على ما يأتي بعده من احتذاء.

واختيار الشيخ قائم عنده على شروط هي من صميم التصوّف، من هذه الشروط؛ ضرورة التزام علوم الشريعة والحفاظ على الأوامر والنواهي، وفيها يظهر صدق الشيخ لأنّها من دواعي التأدّب مع الحقّ، وهي دليل التسليم والرضا بأحكامه.

إنّ اتخاذ المريد شيخا دربة له على التواضع المانع من الكبر، ومنه فإنّ اعتباره لكلّ من ذاته وشيخه في السلوك الصوفيّ، شكل من أشكال علاقته بالأخير ومعين عليه في آن، وعليه فإنّ هذه الأشكال يستلزم بعضها الآخر، يقوم بقيامه وينتفي بانتفائه.

الشكل الأخير من أشكال علاقة المريد بالتصوّف هو علاقته فيه بالحقّ، فالحقّ هو غاية السلوك وهو غاية ما يجاهد المريد نفسه عليه، إذ يعمد المريد إلى معرفة حقيقة الحقّ بمنازلة المقامات وموافقة الأوقات من أحوال وما شاكلها، وذلك وفق منهج يخطّه بإدراكه ويترسّمه ببصيرته.

إنّ هذا الشكل من العلاقة يهدف إلى جانب معرفة الله، إلى الإقرار بوحدانيّته وبالتالي الاحتجاج لتلك الوحدانيّة، فالمريد يدرك حقيقة التوحيد من منطلق التسليم به مسبقا في إطار

عبوديّته المفروضة عليه، أمّا التوحيد من منظور التصوّف فهو استشعار عظمة الحقّ، وطلب قربه لشهود تلك العظمة، ويسمح بهذا تمثّل صفاته، ولا يكون ذلك اكتفاء بالنظر من الخارج حيث تكون الصورة فيه جزئيّة، أمّا الولوج في حضرة تلك العظمة فهو ما يحقّق النشوة للمريد، فيتنعّم بها ويأخذه الرضا إلى التفريط في كلّ ما هو خارج عن نطاق تلك الحضرة.

تعكس موضوعات النثر الصوفي التي تبيّنّاها في مؤلّفي "أنس الوحيد" و "العقيدة" رؤية أبي مدين شعيب للتصوّف إذ يحصر نجاح هذا السلوك والرياضة الروحيّة في المريد، حيث الأمر موكول إليه إثباتا ونفيا، لأنّه بقدر رغبته وعزمه على السلوك، بقدر استمراره في الطريقة ودوامه عليها، بل لا يمكن أن ينطلق في هكذا مضمار إلاّ إذا توفّر على قدر كاف من الطاقة الروحيّة التي تخوّله اجتياز درب السلوك.

كما أنّه يرى تجسيد المقامات والأحوال بل ومجاهدة النّفس ورياضتها لا تتحقّق إلاّ في إطار إرادة المريد، أمّا الشيخ والوليّ، فعنده بلغا درجة ينعدم فيها خطر السلوك لانعدامهما في الوجود إلاّ صورة، وبالتالي فلا مبالاة فيما يصدر عنهما، أو يصيبهما حيث إنّهما قد حقّقا من الحفظ والرعاية ما يكفي سترهما.

وعنده أنّ نجاح سلوك المريد عائد إلى مدى تمسّك علاقته بطرفي التصوّف؛ الأوّل منهما هو الحقّ في بلوغه معرفته، وبالتالي الاحتجاج لوحدانيّته ونصّ العقيدة نموذج لأبي مدين شعيب في بحث صور ذلك الاحتجاج، حين بسط صفات الحقّ وأسماءه مفسّرا جانبا من دلالتها على ذاته، بأسلوب يقوم على التجربة الذوقيّة مستندة إلى الحقائق النقليّة؛ وهو هنا لا ينكر دور المريد الكبير في تحقيق ذلك الاحتجاج استيعابا، تمثّلا و تجسيدا واقعا. والثاني هو الشيخ ومعه يتحقّق معنى المعاملة والأدب لأنّه وسيلته ومدرجه إلى الحقّ.

الفصل الثالث

البنيات الأسلوبيّة في النثر المديني:

1_ الإيقاع في النثر المديني

2_ التراكيب في النثر المديني

3_ الصور في النثر المديني

البنيات الأسلوبيّة في النثر المديني

رغم أنّه لا يمكن الفصل الدقيق والتام بين مكوّنات الفعل اللغوي لحظة حدوثه في إطار العمليّة التواصليّة الآنيّة، إلاّ أنّ لكل عنصر فيه دوره الهامّ والفاعل من حيث أنّ المتكلّم يقوم باختيارات قصدية يسعى خلالها إلى التأثير في المتلقّي «لأنّ الاتصال لا يهدف إلى إنتاج المتتابعات اللفظية، بل يهدف إلى نقل معلومة محدّدة يرمي إليها المرسل برسالته من قريب أو بعيد»[1] ، هذه الاختيارات يطلق عليها اللّسانيون مصطلح الأسلوب والمجال الذي يختص بدراسته هو الأسلوبيّة؛ التي تقف عند آليات توصيف وتحليل العمل اللّغوي، بداية من أصغر مكون في الخطاب وهو الصوت اللّغوي الذي يمثّل البنية السطحية الظاهرة فيه إلى أهمّ عنصر معنوي يمثل بنيته العميقة وهو الدلالة.

بين البنيتين السطحية والعميقة يتدرّج دارس التحليل الأسلوبي في مستويات اللغة، وأبنيتها المتباينة المتنوعة، من إيقاع صوتي وصرفي ثمّ نمط التراكيب المعتمدة ما جاء مألوفا منها وما خالف المألوف من الاستعمال، وصولا إلى البحث عن المضمون. هذه الخطوات التي سنعمل على تتبعها في دراسة بنيات النثر المديني المتوفرة لدينا.

المبحث الأوّل: الإيقاع في النثر المديني

يتبادر إلى الذهن حين استعمال مصطلح "**إيقاع**" مصطلحات مثل الموسيقى أو التنغيم، وهو كلّ ما يثير ترنّما ونشوة ذوقية لدى المتلقّين، غير أنّ ما تركّز عليه الدراسة الأسلوبيّة في البنية الإيقاعية هو تحقيق المعنى والوصول إلى البنية الدلاليّة، في تدرج منطقي وربط عفوي بين

[1]_ فيلي ساندرس، نحو نظرية أسلوبيّة لسانيّة، ترجمة: خالد محمود جمعة، ط1، المطبع العلمية، دمشق، 2003م، ص: 131.

اللّغة والفكر إذ قد أدرك كثير من الدارسين تلك:« الوظيفة الدلاليّة التي تؤدّيها بعض الأصوات سواء من ناحية جرسها الموسيقي أو صفاتها أو العلاقة بين الحرف والمعنى»[1] .

وتعدّ الوحدة الصوتية في اللّغة أصغر مكوّن في الخطاب وأدقّ عناصر التواصل تأثيرا يملك من أثر الدلالة ما يجعل تأثيره دقيقا لطيفا لأنّ دراسة الصوت:« إنّما هي بحث في بنية صوتيّة_دلاليّة"»[2]، كما أنّ لكلّ:« صوت دلالة ذاتيّة تميّزه عن غيره من الأصوات، وتتميّز به كلمة من كلمة»[3]. لذا أولى اللّغويون أهميّة عظيمة لدراسة خصائص الأصوات وأصنافها ووظيفتها في إطار التخاطب لتحقيق الفعل الكلامي.

ثمّ إنّ إنتاج الوحدة الصوتيّة يتطلّب توفّر شروط وظروف متعدّدة ومجتمعة تدرسها "الفنولوجيا" التي هي علم يبحث في:« وظائف الأصوات اللغويّة من ناحية القوانين التي تعمل بموجبها والدّور الذي تقوم به في عمليّة التواصل اللغوي، وهي بذلك تختلف عن علم الأصوات الذي يدرس المادة ذاتها (الصوت اللغوي)»[4] ، فدراسة وظيفة الأصوات في الخطاب جزء هام في تحليله وفهم مقاصده بل وتحقيق هويّته الأدبيّة حيث ربط الباحثون العلاقة بين الفكر واللّغة وأدركوا:« الوظيفة الدلاليّة التي تؤدّيها بعض الأصوات سواء من ناحية جرسها الموسيقي أو أوصافها أو العلاقة بين الحرف والمعنى»[5].

---

[1] _ عبد الرحمن حجازي، الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي، دراسة أسلوبية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م، ص: 132.

[2] _ حسن ناظم، البنى الأسلوبية، دراسة في أنشودة المطر للسيّاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002م، ص:97.

[3] _ محمّد مفتاح، في سيمياء الشعر القديم، دراسة نظريّة وتطبيقيّة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، (د، ط)، (د، ت)، ص:30، 31.

[4] _ بسّام بركة، علم الأصوات العام، مركز الإنماء القومي، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص:7.

[5] _ عبد الرحمن حجازي، الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي، دراسة أسلوبية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م، ص:132.

وقد تمكنّت آليات الدّرس الأسلوبي اللّسانيّة من بحث هذا الجانب الدّقيق في التواصل اللّغوي بتقليب شتّى صوره وعلاقاته من خلال بنية الإيقاع التي ترصد كلّ الذبذبات التي تحدثها الأصوات ائتلافا واختلافا بالوقوف على سلّم اختيارات المؤلّف، ثمّ متابعة مختلف الانزياحات الأسلوبيّة وتفسيرها وفق الدلالات التي يوحي بها الإطار العام للخطاب.

يمكن رصد مظاهر الإيقاع في النص الأدبي من وجوه عديدة سواء منها الفونيمات أو المورفيمات، ذبذبات صوتية أو تقابلات وتشاكلات لغوية صرفيّة، خاصّة أنّ:« دراسة العلاقة بين الصوت والصوت هي علم التشكيل الصوتي، ودراسة العلاقة بين الصيغة والصيغة هي علم الصرف، ودراسة العلاقة بين الباب والباب هي علم النحو، ودراسة العلاقة بين معنى الكلمة والكلمة الأخرى هو من صميم علم المعجم»[1]والتحليل الأسلوبيّ يعنى بدراسة جميع تلك العلاقات وتتاليها مشكّلة خطابا ذا قدرة على إنجاز فعل كلامي واقع.

يقسّم علماء الصوتيات الأصوات إلى قسمين اثنين هما:« صوائت (أصوات موسيقيّة رنّانة) وصوامت (أصوات ضجيجيّة غير مصوّتة)»[2]، ففي الصنف الأوّل نجد حروف المدّ المجهورة كالياء والواو والهمزة إذا كان مدّها طويلا، في حين نجد في الثاني بقيّة الحروف على تنوّعها بين المجهور والمهموس كالباء والسّين والطاء وغيرها. وقد انبنى هذا التقسيم على أساس طبيعة وضع الصوت حين خروجه في جهاز النطق؛ يعترضه عائق فيحدّ من تدفّقه أو لا يعترضه فيصدر مندفعا شديد الوقع على السمع، حيث:« الصوائت voyelles , vowels أصوات تصدر دون إعاقة لتيار النَّفَس الخارج من الرئتين، ويتمّ التمييز فيما بينها بواسطة تغيّرات حجم حجرات الرنين وشكلها، وهذه الأخيرة تتكوّن من التجاويف المزماريّة، أمّا الصوامت consonants, consonnes، فإنّها أصوات يحدث لتيّار النَّفَس عند نطقها في أحد مواضع

---

[1] _ بسام بركة، علم الأصوات العام، ص:47.

[2] _ المرجع نفسه، ص: 47.

النطق نوع من الإعاقة التي قد تكون خفيفة أو شديدة»[1] ، فهذا التقسيم انطلق من أساس هو الصدى الذي يحدثه الصوت بعد الانتهاء من عمليّة النطق فيزيائيّا على مستوى الجهاز التنفّسي للإنسان من رئتيه حتّى شفتيه.

هناك تقسيم آخر للأصوات العربية اعتمده الكثير من الدارسين اللّغويين يؤسّس للفصل بين أصناف الأصوات اللّغويّة يقوم على تمييزها من حيث الجهر والهمس:« فالأصوات المجهورة هي الصوائت وأنصاف الصوائت، وبعض الصوامت مثل (الباء، والدال، والميم) والأصوات المهموسة هي ما تبقى من الصوامت»[2]. لكنّ هذا التقسيم زاد من تشعّب التفريعات الصوتيّة وتداخلت بذلك خصائصها رغم أنّها من جهة أخرى تقدّم ملاحظات دقيقة في الأبعاد الدلاليّة للأصوات العربيّة خاصّة.

والغاية من تحديد طبيعة الصوت اللّغوي في دراسة الخطاب هي إبراز مدى تأثيره في المتلقي، وقبل ذلك دراسة مدى تحقيق فاعليّة وجوده وهويّته خاصة إذا وضعنا في الحسبان أنّ فهم خطاب ما كالأدبي أو الديني أو الفلسفي يحتاج إلى قراءة كلّ السياقات الممكنة لحصر دلالاته ومضامينه في مجال تكون تأويلاته محدودة متوقّعة.

المطلب الأوّل: الإيقاع الصوتي في الحكم المدينيّة

برز في نصّ الحكم المدينيّة بشكل جليّ توظيف الصوامت خاصّة منها الميم والنون، فالأوّل بمعدّل خمس وتسعين مرّة بعد خمسمائة صوت والثاني بمعدّل ستّ وتسعين مرّة بعد الثلاثمائة، وهما حرفان شديدان من حروف الغنّة، إذ يعتمد في الأوّل على طرف اللّسان والفكّ العلوي قبل الثنايا، والثاني حرف شفوي[3]، وكونهما حرفين شديدين فإنّ البعض جعلهما قريبين من الصوائت المجهورة فهي تمتاز بـ:« رتبة السّبق والتفوّق من حيث كثرة دورانها على اللّسان وخفّتها

---

[1] _ بسّام بركة: المرجع السابق، ص: 77.

[2] _ المرجع نفسه، ص:106.

[3] – ينظر: التواتي بن التواتي، مفاهيم في علم اللّسان، مطبعة رويغي، الأغواط، ط1، 2006م، ص: 140،147.

نعني بهذه الخاصّة "قوّة الوضوح السمعي" ولهذا الشبه الواضح أطلقنا نحن على هذه الأصوات المصطلح "أشباه الحركات"»[1] فاستعمالهما يأتي في مواضع التأكيد والإلحاح خاصّة بعد إحصاء تكرارهما الذي فاق باقي الحروف بكثير، فأكثرها تواجدا حرف الميم إذ لا تكاد حكمة من الحكم المدينيّة تخلو منه وكأنّه لازمة من لوازم الكلام، بل إنّ تكراره يكاد يكون في كلّ كلمة من كلماته.

والملاحظ في هذا الحرف هو وجوده متحرّكا يليه ساكن سواء من أحد حروف المدّ أو الحروف الجرسيّة كالسّين، فيأتي مثلا في كلمة(مستبدّ) مضموما ملحقا بسين ساكنة أو في كلمة(مطّلع) مضموما ملحقا بحرف مضعّف أوّله ساكن في حكمته:« الحقّ تعالى مستبد، والوجود مستمد، والمادّة عين الوجود»[2] أو في قوله:« الحقّ سبحانه مطّلع على السرائر والظواهر في كلّ نفس وحال، فأيّما قلب يراه مؤثرا له، حفظه من طوارئ المحن، ومضلاّت الفتن»[3]، وهذا يوضّح مدى شدّة هذا الحرف الذي يصارع بقيّة الحروف في مواضعها فلا يرضاها إلاّ ساكنة تاركة له موضعها ليحقّق وجوده المتواصل والمستمرّ، وهذا الاستمرار أكّدته حروف المدّ التي حضرت بقوّة مقترنة بهذا الحرف وهو الميم.

إنّ اعتماد أبي مدين شعيب في حكمه على هذا الصوت مكّن له من إعطاء فسحة للكلمة حتّى تصل مداها فتؤثّر في الأسماع وتبلغ هدفها، حيث إنّ الحيّز الذي يستغرقه حرف الميم يتجاوز مواضع الحروف الأخرى فيطغى عليها، وكأنّ الكلمات تختصر كلّها في هذا الحرف، خاصّة وأنّه صوت يأتي آخر جهاز النطق فهو أقرب إلى الأسماع من غيره من الأصوات، إذ إنّ تكراره سيجذب أسماع المتلقّين فيدفعهم إلى البحث عمّا استحوذ عليه من بقيّة الأصوات بدافع الفضول وذلك للكشف عن دلالة الكلمات ودلالة ما جاورها من معاني الكلمات في السياق ذاته.

---

[1]_ كمال بشر، علم الأصوات، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د،ط)، 2000م، ص:366.

[2]_ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:71.

[3]_ المصدر نفسه، ص:71.

لقد استعمل أبو مدين شعيب هذا الصوت لقوّته وانتشاره ليخلق لنفسه فضاء خاصّا يستقطب الأذهان فيحفّزها على بذل جهد آخر غير السّماع وهو جهد إعطاء الدلالات المقصودة للكلمات.

لعلّنا نعتقد أنّ حركة الميم فتحا أو ضمّا أو كسرا هي السبب في إعطائه هذه القوّة والانتشار فيستحوذ على السمع والانتباه كما يفعل في الكلمة نفسها، إلاّ أنّه حتّى مع وروده ساكنا يبقى محتفظا بهذه القوّة والانتشار، إنّها قوّة جوهريّة في ذاته لا يستمدّها من الأصوات الأخرى؛ فكلمة (حِمْية) مثلا نلاحظ أنّ حرف الميم فيها انحصر ساكنا بين حرفين متحرّكين غير أنّه مع ذلك يبرز وبشكل جليّ انتشاره حين النطق بها في قوله:« الحمية في الأبدان ترك المخالفة بالجوارح، والحمية في القلوب ترك الرّكون إلى الأغيار، والحمية في النّفوس ترك الدّعوى»[1].

أمّا عن دلالة هذا الحرف في الحكم، فلأنّه من حروف الغنّة الشديدة، وهي حروف طويلة الانتشار تحافظ على قوّة تأثيرها في السمع مدّة أطول من غيرها من الحروف، ولأنّ النصّ حكم والحكمة تمثّل قانونا إنسانيّا موجّها أداتها التأثير النفسي والعقلي، كان منطقيا أن تقوم هذه الحكم على أصوات من جنس تأثيرها الفعّال والطويل، وهو ما أدّاه حرف الميم، خاصّة وأنّ موضوع الحكم مرتبط بأعماق النّفس الإنسانيّة الغامضة أحيانا واللامعقولة أحيانا أخرى.

ثانيها ترديدا في الحكم المدينيّة قد سبقت الإشارة إليه هو حرف النون، وهو من حروف الغنّة الشديدة، وقد ذكرت صفته آنفا، أمّا تواجده في الحكم فقد كان بمعدّل يلي مباشرة حرف الميم، والنون من الحروف الخفيّة مع غيرها رغم أنّها تحدث صدى[2] يحقّق الغنّة وبالتالي فإنّ له طبيعتين هما التنغيم والخفاء مع سابقها ولاحقها من الأصوات خاصّة المتقاربة منها كالرّاء واللام؛ ما أدّى في مواضع كثيرة إلى:« قلب النون راء أو لاما وإدغامها فيهما»[3].

---

[1] _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:73.

[2] – ينظر: التواتي بن التواتي، مفاهيم في علم اللّسان، ص:142،143.

[3] _ فوزي الشايب، أثر القوانين الصوتيّة في بناء الكلمة، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2004م، ص:108.

ولأنّ النون حرف متغيّر نجده في أحواله المختلفة مع غيره من الأصوات في بنية الكلمة يعطي دلالات متباينة، من ذلك أنّه – أي صوت النون – ورد في أغلب الحكم إمّا ساكنا أو مسبوقا أو ملحقا بساكن، وكأنّ هذا الصوت لا يتجلّى إلاّ من خلال الأصوات الساكنة، ولعلّ تفسير ذلك هو قوّة الترجيع أو الصدى التي يحدثها هذا الصوت، إذ ينبغي أن يفسح له مجال بين الأصوات حتّى يظهر، فقوّة الصوت قد تذهب به، وكلّ زائد عن حدّه ومعياره في الوجود مردود إلى انعدامه، وبالتالي سعيا إلى التخفيف من شدّة صدى النون حتّى يظهر وتحفظ له مكانته وجب إيراده مقترنا بساكن قبله أو بعده مثلما جاء في قول أبي مدين:« لا تعم عن نقصان نفسك فتطغى»[1].

ذكرنا أنّ غنّة الصوت– أي النون– هي علّة قوّة انتشاره، ومع ذلك أشرنا إلى تواجده بصفة أخرى وهي مجيئه خفيّا، وهذا ما حدث حين انحصر بين متحرّكين كما في كلمة (انْقِطاع) فقد ورد صوت النون ساكنا بين متحرّكين ممّا أنقص من حدّته وقوة انتشاره، وهنا جاء صوتا خفيّا، غير أنّه يحدث صدى في اللّفظ، وأغلب الحالات التي يأتي فيها صوت النون خفيّا هي حالات الإدغام مثل:« من لم يغفل عن ذكرك، فلا تغفل عن ذكره»[2]، والتي ينتقل فيها مباشرة من نطق الصوت الخفيّ إلى ما بعده دون إظهاره، وهذا ما يسبّب في الوقت نفسه غنّة تعيد صوت النون إلى أصله وهو الوضع الأوّل له.

لاحظنا أنّ صوت النون بشكليه يمثّل لحظة استرخاء واستعادة للأنفاس هذه اللحظات يستغلّها المتكلّم حتّى يسبر أغوار الدلالة أكثر فأكثر ليزيد من عمقها، إنّ هذا الصوت ليس محطّة استراحة فحسب بل هو منعرج دلالي يسمح لما بعده بالتجميع والتدقيق، وهذا ما يدفع بالخطاب إلى أن يكون أكثر نجاعة وبلوغا. قد يكون الصوفيّ المطّلع الوحيد على أسرار العالم العلوي لكنّ

---

[1]_ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:73.

[2]_ المصدر نفسه، ص:79.

هذا لا يمنعه من مجاراة العامّة من النّاس فاسحا لهم المجال كي يتساموا إليه فيفيض عليهم من إشراقاته.

وممّا يعطي نصّ الحكم وزنا أثقل بهذه الصفات أي صفات صوتي الميم والنون، هو اجتماعهما معا في كلمة أو كلمتين متجاورتين، من ذلك بدء حكمة من الحكم بهذا النمط من الاجتماع كما في لفظ(مَنْ) فالجليّ أنّ اجتماع الصوتين هو اجتماع لصفتهما، ممّا يزيد حيّز الكلمة قوّة تتمثّل في قوّة انتشار الميم وفسحة خفاء النون، وهو اجتماع لنقيض من الانتشار والانحسار بالخفاء، إلاّ أنّه نقيض سطحي يلزم الصفة فحسب؛ إذ جوهره- أي اجتماع الحرفين- يعمل على التوحيد بين الصفتين لتخدما الدلالة الفعليّة، فانتشار الميم وانحسار النون لخفائه يعكس غوص المريد في أعماق الرّوح يجليه الزمن المستغرق في التلفّظ، وهو زمن يخدم أفق انتظار المتلقّي ممّا يدفعه إلى الانتباه والشوق لما سيأتي، وهذا عامل إيجابي في عمليّة التواصل الخطابي، يؤكّد نجاعة التوجيهات التي سيلقي بها صاحب النصّ على أسماع مريديه.

بالتالي فاجتماع هذين الصوتين ليس بالمستهجن بل هو ألصق بالمواتاة والتناسب، خاصّة وأنّ تلازمهما يأتي من آخر جهاز النطق نحو ما سبقه؛ أي من الخارج إلى الداخل ممّا يسمح بحبس الهواء وبالتالي عدم الإطالة في إرسال النّفَس الذي يضطرّ إلى بذل جهد أكبر، فالغاية من الحكمة تسهيل سبيل المتعلّمين والمريدين إلى الأخذ عن شيخهم دون تنفير.

صوتان آخران وردا في النصّ بكثرة ملفتة عملت على توجيه الدلالات فيه وتوجيه المريد على إثرهما؛ هذان الصوتان هما العين والقاف على التوالي، الأوّل بمعدّل ثلاث عشرة مرّة بعد الثلاثمائة، والثاني تسع مرات بعد المائتين. والعين والقاف من الأصوات المجهورة[1]، ومخرج الأوّل من وسط الحلق ممّا يلي الصدر أمّا الثاني فهو في أقصى اللسان وما فوقه من الحنك[2].

---

[1] – ينظر: التواتي بن التواتي، مفاهيم في علم اللّسان، ص:145.

[2] – ينظر: المرجع نفسه، ص:139.

وإذا جئنا إلى صفة هذين الصوتين حين النطق بهما، وجدنا الأوّل أي العين بين الشدّة والرخاوة سلسا في مخرجه، في حين أنّ القاف أكثر صلابة وشدّة منه، وتواجدهما معا في كلمة من كلمات الحكم قليل إن لم نقل نادر، رغم أنّ تواجدهما معا بهذه الصفة ليس بالمستهجن ولا المعيق للنطق، حيث إنّهما متباعدان إلى حدّ ما ممّا يميط التقارب المفضي إلى التنافر والثقل.

اجتمع هذان الصوتان في كلمة (يعوق) وهو اجتماع من الداخل إلى الخارج من مواضع جهاز النطق، فالعين أسبق في جهاز النطق من القاف، لذا فإنّ النّفس مع هذا الصوت امتدّ ليوقفه صوت القاف، وكأنّه قام بعمليّة حجز للصوت وهذا راجع لصفته الشديدة التي تقابل نقيضها من سلاسة صوت العين، وبالتالي انطلاق الهواء فيه من موضعه وسط الحلق إلى ما قبل الأسنان من الثنايا، وهو يمثّل تدفّقا للهواء ثمّ قطعه في موضع الحلق حيث أقصى اللّسان رغم أنّه انتقال طبيعي للهواء في مساره الفيزيولوجي:« الحقّ سوط يسوق ويعوق: يسوق إلى الطّاعة، ويعوق عن المعصية»[1]، ولعلّنا هنا إذا طابقنا بين صفتي هذين الصوتين وهما على هذه الحال في الدلالة وبين دلالة الكلمة ذاتها المكوّنة منهما، للاحظنا توافق الدلالتين من معنى الإعاقة أو الإيقاف ودلالة توالي القاف بعد العين في جهاز النطق.

كما يجتمع هذان الصوتان في كلمة أخرى هي (قَطْع) وهو اجتماع ورد في صورة عكس سابقتها تماما؛ حيث كان موضعيا يصدر من الخارج إلى الداخل في ترتيب جهاز النطق، أي من الشديد الذي هو صوت القاف اللّهوي الانفجاري المهموس[2] إلى الحلقي المجهور هو حرف العين[3]، غير أنّ هذا الاجتماع العكسي لم يقلب الحال الأولى كثيرا، إذ غلبت شدّة القاف مع انحسار الهواء فيه على سلاسة العين مع انتشار الهواء فيه، ذلك أنّ صوت القاف بقي محتفظا بقوّته لأنّه أعاق انتشار هواء صوت العين فاستغرقه وقام بقطع هذا الانتشار، وهو مطابق تماما

---

(1)_ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:74.

(2)_ كمال بشر، علم الأصوات، ص:276.

(3)_ المرجع نفسه، ص:304.

في أداء دلالة الكلمة دلالة الصوتين بصفتيهما المهموسة والمجهورة، وهذا أمر راجع إلى حسن انتقاء الأصوات نوعا ووضعا.

صوت آخر حضر بشكل ملفت في الحكم المدينيّة وكان له أثر إيقاعي دلالي جلي هو حرف السين، الذي تكرّر ثلاثا وخمسين ومائة مرّة، ويتصف هذا الصوت بأنّه احتكاكي مهموس يحدث صفيرا أثناء النطق به[1]، وقد جاء في عبارات أبي مدين شعيب موافقا لمواضع التنبيه على المريد من خطر الغفلة والركون إلى الشهوات فيقول:« من لم يستعن بالله على نفسه صرعته»[2] وأنّ:« الأسارى ثلاثة: أسير نفس، وأسير شهوة، وأسير هوى»[3]، وقد زادت مجاورة السين حرف الرّاء المقطع الصوتي للكلمات قوّة واهتزازا يبقى أثر صداه في أسماع المتلقّي زمنا، إذ الرّاء صوت صامت تردّدي مجهور[4] يحدث في بدايته تشويش على فهم السامع، غير أنّه يستدرك بمجرّد اقترانه بنوع آخر من الصوامت التي تعمل على امتصاص سطوته. كذلك الشأن في دلالة هذه الأصوات حين تجتمع في الكلمة ذاتها حيث تكتسب قوّة التوجيه والاستدراج وهو المطلوب في فنّ الحكمة.

المطلب الثاني: الإيقاع الدلالي في الحكم المدينيّة

درسنا البنية الصوتيّة ممثّلة في أصغر وحدة مكوّنة لها، وهي الحرف كما هو مشهور، إلاّ أنّنا ونحن نحكم على تلك الظاهرة لم ننف فعل الأصوات مجتمعة في الدلالة، وعليه يكون الإيقاع أكثر ظهورا وفاعليّة في شكل آخر من أشكال التنغيم في الكلام، وهو منفذ من منافذ الدرس البلاغي، هذا الإيقاع هو ما يجسّده كلّ من عنصري الطّباق والجناس إلى جانب ما توفّر من سجع في فواصل العبارة كاملة.

---

[1]_ ينظر: بسّام بركة، علم الأصوات العام، ص:123.

[2]_ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، ص:76.

[3]_ المصدر نفسه، ص:77.

[4]_ ينظر: بسام بركة، المرجع السابق، ص:128.

قبل الحكم على طبيعة توظيف هذا النوع من الإيقاع في الحكم المدينيّة، تجدر الإشارة إلى نسبة وجوده فيها، فبعد الإحصاء وجدنا أنّ الغالب في توظيف أبي مدين شعيب هو الإيقاع الفاعل فعلا مباشرا في الدلالة وهو الطّباق، حيث لا تكاد تخلو منه حكمة من حكمه، من ذلك ما جاء في قوله:« الحقّ سبحانه مطّلع على السرائر والظواهر في كلّ نفس وحال»[1]، وفي قوله:« أضرّ الأشياء صحبة عالم غافل، أو صوفي جاهل، أو واعظ مداهن»[2]، و« ما وصل إلى صريح الحرية من عليه من نفسه بقية رقّ»[3]، وقوله« من عرف الله تعالى استعان به في اليقظة والمنام»[4]، كذلك:« السالك ذاهب إليه والعارف ذاهب فيه»[5]، و« الموت انقطاع عن الخلق واتّصال بالحقّ»[6]، و« احرص أن تصبح وتمسي مفوضا مستسلما، لعله ينظر إليك فيرحمك»[7]، كما قال في أخرى:« الحق سوط يسوق ويعوق: يسوق إلى الطاعة ويعوق عن المعصية»[8]...وغيرها كثير.

أما عن تفسير ورودها بهذا الزخم فهو الانطلاق من قاعدة المعاني بأضدادها تتجلّى وتتضح، كما إنّ سعي المصنّف إلى البيان عن مفهوم السلوك إلى الله وحدّ التصوّف بمقاماته وأدوائه دفعه إلى استعمال الكلمة وضدّها حتّى يضعها في الحيّز اللائق بها، فلا تتداخل المعاني ولا تلتبس؛ ذلك أنّه يخاطب في حكمه هذه المريد وهو المبتدئ في الطريقة، فكان لزاما عليه التوضيح والإفصاح عن المفاهيم لا التعمية عليها والتعتيم.

---

(1) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، ص:71.

(2) – المصدر نفسه، ص:72.

(3) – المصدر نفسه، ص:72.

(4) – المصدر نفسه، ص:72.

(5) – المصدر نفسه، ص:73.

(6) – المصدر نفسه، ص:73.

(7) – المصدر نفسه، ص:73.

(8) – المصدر نفسه، ص:74.

وممّا يفسّر ذلك التوظيف أيضا هو حقيقة علم القوم القائمة على الأسرار واللّطائف، والظاهر والباطن قولا وعملا، ولا أدلّ على ذلك من اعتبارهم المرء قسمان روح وصورة، أو كما يصطلحون عليه بلفظي الأرواح والأشباح، وكل ما ينبني على هذين المصطلحين يكون في مجال تناقضهما ولو ظاهرا، غير أنّهما يلتقيان في وحدة الغاية وهي معرفة الحقّ.

الشيء الآخر الذي يمكن أن يكون قراءة لهذا التوظيف هو كون تلك الطباقات صفات متعلّقة بموصوفاتها، فالمريد يسعى في سلوكه إلى تمثّل صفات الحقّ، لبلوغ حضرته وشهود سرّه، وصفات الحقّ كما سبقت الإشارة إليه لا تقوم على نفي بعضها بعضا لتنزّه الحقّ تعالى عن النفي في ذاته، فكونه الباطن لا يعني أنّه ينفي الظهور بل هما مجتمعان فيه على التنزيه والتقديس.

إنّ تأرجح المريد بين عالمين متناقضين هو ما يجعله مستغرقا لذلك التأرجح ناطقا به، فلا غرابة أن تحفل حكم أبي مدين بكلّ تلك الطّباقات. وهذا الأمر لم يتفرّد به المصنّف وحده، بل هو ديدن جميع المتصوّفة حيث تقوم مصطلحات هذا العلم على الأضداد.

العامل الثاني في الإيقاع الذي استند إليه المصنّف في بنائه نصّ حكمه هو عامل التجنيس تامّا كان أو ناقصا، بحيث وإن ورد بنسبة أقلّ من الطّباق إلاّ أنّه كان بارز التوظيف في النصّ.

من بين الجناسات التي اجتمعت هي الأخرى في العبارة الحكميّة المدينيّة نجد ما جاء في قوله:« الحق تعالى مستبدّ، والوجود مستمدّ»[1]، وفي قوله:« من تعلّق بوعد الأماني لم يفارق التواني»[2]، و« الموت كرامة والفوت حسرة وندامة»[3]، و« الحق سوط يسوق ويعوق: يسوق إلى الطاعة، ويعوق عن المعصية»[4].

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:71.

[2] – المصدر نفسه، ص:73.

[3] – المصدر نفسه، ص:73.

[4] – المصدر نفسه، ص:74.

وقوله في موضع آخر:« الفقر أمارة على التوحيد، ودلالة على التفريد»[1]، كذلك:«الطمع في الخلق شكّ في الخالق»[2]، وذكر:« من لم يكن بالأحد لم يكن بأحد»[3]...الخ، فهذه الجناسات كلّها ناقصة سواء من حيث نوع الحروف كما في الأوّل منها والثالث، أو في عددها كما في الأخير وما قبله، وقد جاءت متقاربة المسافة في النطق، عملت على الحفاظ على الحيّز نفسه الذي تشغله الأولى منها، وفي ذلك استغراق من المتكلّم والمتلقّي أيضا في الاشتغال بالكلام، وهو استغراق له شكلان؛ إمّا أن يكون واعيا مقصود التوجيه، وفي ذلك دلالة على الاهتمام بالمتلقّي بدرجة أكبر، خاصّة وأنّ الهدف التعليمي يعتمد على الإقناع والتقريريّة المباشرة، وفي كلّ ذلك يلعب الوقت المستغرق دوره في العمليّة التواصليّة.

أمّا الشكل الثاني، فهو أن يكون المتكلّم مستغرقا لوقت كلامه لكنّه خارج الوعي به، وعند ذاك يعتقد استشعاره بحالة وجدانيّة في مقام أوحال، تدفعه إلى الانجذاب وهذا لا ينكر إذا علم ما للمصنّف من إحكام لطائف الطريقة وتمكّنه فيها.

إنّه لا يمكن إنكار ما للبنية الصوتيّة من تأثير في بناء النصّ، وذلك أنّها كما هي ترجمة لجمع من الدلالات، تمثّل جسرا يربط تلك الدلالات بالمتكلّم والمتلقّي في آن وعليه كان اختيار المصنّف لشكل من أشكال الإيقاع ذات الوحدات الصغرى أو الكبرى سلوك يتجاذبه سببان؛ الأوّل اعتبار التعبير لحظة الكلام عن حال وجدانيّة يعيشها المتكلّم تدفعه دون قدرة منه على التوقّف إلى الإفصاح بالمكنونات، وهو في هذا المجال محتمل جدا. والثاني أنّه في لحظة الكلام ذاته كان أمام اعتبارات المتلقّي الذي هو في هذا السياق المريد خاصّة، فكان أمام تحدّ بالغ الخطورة في إثبات قدرته على الإقناع والتوجيه ولعلّه الأكثر صوابا، إذا اعتبرنا اختيارات المتكلّم لنوع الخطاب وصيغه.

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:81.

[2] – المصدر نفسه، ص:78.

[3] – المصدر نفسه، ص:83.

المطلب الثالث: الإيقاع الصوتي في العقيدة المدينيّة

بعد إحصاء الأصوات اللّغويّة في نص "عقيدة أبي مدين شعيب" لاحظنا حضورا بارزا للصوائت على حساب الصوامت، فقد وردت حروف اللّين التي هي صوائت أو هي:« ما اصطلح القدماء على تسميته بالحركات من فتحة وكسرة وضمة، وكذلك ما سمّوه بالألف اللّيّنة والياء اللّيّنة والواو اللّيّنة»[1] بما في ذلك ألف التعريف بمعدل ثمان وأربعين وسبعمائة مرة؛ فوردت الألف سواء ممدودة أو همزة حوالي ثلاث وخمسين ومائة مرّة، في أغلب مفردات نص العقيدة مثل قوله:« وشهدت بوحدانيته آياته، الأوّل الذي لا بداية لأزليّته، الآخر الذي لا نهاية لسرمديّته، الظاهر الذي لا شكّ فيه، الباطن الذي ليس له شبيه»[2] .

والألف من الصوائت المجهورة التي وصفت بأنّها شديدة الوقع في الأسماع والانتظام الموسيقي[3]، وهي إحدى أصوات المدّ طويلة كانت أو قصيرة، وهذان الوصفان اللّصيقان بها _أي الألف_ كان لهما أثر بارز في البناء الدلاليّ لـ"عقيدة أبي مدين الغوث" حيث أنّه قصد إلى التأثير في فكر السامع وإقناعه بصدق قوله وحقيقة معتقده من خلال إيقاع المفردة المشبعة بصوته وسطوته، فكأنّه بذلك يستحوذ على فكر المتلقّي وقلبه حين يشعره بأنّ الكون والوجود مختزل أمامه في حرف من حروف المدّ؛ وهذا ما نشعر به عند سماع كلمات نصّ "العقيدة" (آيات، بداية، آخر، نهاية، ظاهر...) وغيرها كثير من المفردات، خاصّة وأنّها جاءت في صورة متتاليّة صوتية متقاربة تحدث سيطرة ذهنيّة لاإراديّة في السّامع، وهو الوضع الذي ينطلق منه كلّ من يرغب في الإبقاء على اهتمام المتلقي لكلامه بل وإقباله عليه وأخذه منه وهي غاية كلّ شيخ في الطريقة مع مريديه في سعي منه إلى الاستحواذ على ميولهم واهتمامهم بالتبحّر في علم القوم.

---

[1]_ إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مطبعة نهضة مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص: 29.

[2]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

[3]_ ينظر: فاضل غالب المطلبي، في الأصوات اللغوية، دراسة في أصوات المدّ العربيّة، (د.ط)، (د.ت)، ص:25.

ترجع قوة الألف إلى اعتبارها من الحروف الجوفيّة:« ويقال: الحروف الجوف _جمع أجوف_ وهنّ ثلاث: "الألف" و "الواو" و "الياء"، وهي حروف المدّ واللّين المتقدّمة الذكر؛ سمّاهنّ الخليل بذلك لأنّه نسبهنّ إلى آخر انقطاع مخرجهنّ وهو الجوف»[1] ، ولهذه الصفة كانت للألف قوة وقع في السمع تفضي بها إلى استغراق فكر المتلقّي، فما قام به أبو مدين شعيب بإدخال ألف المدّ في أغلب مفردات عقيدته إنّما هو من باب التأثير في مريديه ومريديهم وإقناعهم بصدق أقواله ومعانيه:« علمه ليس بكسبي فالكسبي بالتأمّل والاستدلال يعلم، ولا بضروري فالضرورة على الإرادة والإكراه تلزم»[2] ، كما أنّ حروف المدّ هي المتنفّس الوحيد لإظهار بقية الأصوات وإعطائها المعنى المناسب لها داخل بنية الكلمة من جهة وداخل الخطاب عامّة:« فهي تقوم بتجميع الصوامت بعضها مع بعض لتأليف الكلام أولا، ثمّ تقوم بإعطائها قوة على الإسماع»[3].

أمّا صوت اللّين الذي ورد بدرجة ثانية من حيث الكثرة في نصّ العقيدة فهو حرف "الواو" في مواضع متباينة ومتنوّعة في قوله:« لا بصوت يقرع ولا قول يسمع ولا حروف ترجع، كلّ الحروف والأصوات والقول محدثة بالنهاية والابتداء»[4] ، وفي قوله:« ولا بجسم فالجسم بالجهات محفوف هو خالق الأجسام والنّفوس، ورازق أهل الجوه والبؤس، ومقدّر السعود والنّفوس، ومدبّر الأفلاك والشموس»[5] ، وهو صوت فيه من إشباع المدّ ما يكفي لأن يستغرق الأسماع ويستحوذ على معاني الكلمات والعبارة بأكملها، فالصفة:« التي تختصّ بها أصوات اللّين هي كيفيّة مرور الهواء في الحلق والفم وخلوّ مجراه من حوائل وموانع»[6].

---

[1] _ أحمد محمّد قدّور، أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال كتاب العين، دار الفكر، دمشق، (د.ط)، 1998م، ص:117،118.

[2] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[3] _ غالب فاضل المطلبي، في الأصوات اللّغويّة، ص:45.

[4] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[5] _ المصدر نفسه، ص:2.

[6] _ إبراهيم أنيس، الأصوات اللّغويّة، ص:27.

ففي هذه الحالة نجد أنّ أصوات المدّ طويلة وقصيرة تجتمع في المفردة الواحدة مشكلة فضاء صوتيّا خصبا بالتأثير ولفت الانتباه، وقد أشار بعض دارسي الأصوات العربية إلى هذه الخاصّية من التتابع الذي يتألّف من صوت مدّ ونصف مدّ ساكن على التوالي[1]، تمنح الكلمة مدى دلاليّا يقع تأثيره في تركيبتها أوّلا وفي المتلقّي في شتّى صوره ثانيا. حتّى إنّ موافقة بعضها البعض من حيث الطول والقصر يثري إيقاع الخطاب ويدفع المستمع إلى أن يمعن النظر في غاية ذلك التركيب:« وتغيّر أصوات المدّ الداخلة على الأصل الواحد يؤدّي إلى تغيّر المعنى الصرفي للكلمة، أي أنّ هذه الأصوات تؤدّي في العربيّة دور فونيمات صرفيّة»[2] تؤثّر بعد ذلك في دلالة الكلمة وفي علاقتها بالأصل قبل اتصاله بأحد تلك الصوائت من حروف المدّ اللّيّنة كما في قوله في صفتي السمع والبصر المنزّهتين عن التشبيه بما هو عند الخلق:« السّميع الذي يسمع السرّ وأخفى، البصير الذي يبصر دبيب النّمل على الصّفا»[3] حيث نجد الأثر الذي تركه صوت الياء في جذر الكلمتين (سمع) و(بصر) حين تحولتا إلى صيغة مبالغة تتسم بالإطلاق والأبديّة وهي لا تكون حقيقة إلاّ في ذات الحقّ تعالى.

كذلك يظهر صوت "الياء" بدرجة ثالثة في حضوره داخل نص العقيدة ولا تختلف وظيفته التركيبيّة الدلاليّة عن سابقه، إذ لا يعدو هذا الصوت أن يكون مدّا قصيرا أو طويلا في التأليف الصرفي للمفردة وهو بذلك يشغل حيّزا سمعيّا واسعا يسمح بإيحاء دلاليّ للكلمة داخل خطاب أبي مدين الصوفي. ففي نص العقيدة يعبّر القطب الغوث عن معاني التعظيم والملك والتفرّد قائلا:« جلّ عن التحديد والتقدير، والتكييف والتغيير، والتأليف والتصوير، والشبيه والنظير، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وصلّى الله على سيّدنا محمّد البشير، البشير النذير السّراج المنير»[4].

---

[1]_ ينظر: غالب فاضل المطلبي، في الأصوات اللّغويّة، ص:44.

[2]_ المرجع نفسه، ص:248.

[3]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[4]_ المصدر نفسه، ص:3.

أمّا بقيّة الأصوات حضورا في العقيدة المدينيّة فقد جاءت رغم قلّة تكرارها مقارنة بالصوائت أو أصوات المدّ _ كما يسمّيها بعضهم _ متقاربة في الكمّ خاصة منها الأصوات الشفهيّة كالميم والباء اللّذين وردا بشكل متتال في النص كمّا؛ الميم بمعدّل سبع وسبعين مرّة والباء سبعين مرّة في العقيدة:« العالم الذي لا يضلّ ولا ينسى، المتكلّم الذي لا يشبه كلامه كلام موسى، كلّم موسى بكلامه القديم المنزّه عن التأخير والتقديم»[1]، وقد لاحظ اللّغويون أنّ الأصوات الساكنة تختلف عن أصوات اللين من حيث التغيّر الذي تتسم به الأخيرة والثبات الذي توصف به الأولى[2]، وهو ثبات في الطبيعة والأثر الذي تخلفه في دلالة الخطاب؛ فالميم:« صوت مجهور لا هو بالشديد ولا الرخو بل ممّا يسمّى بالأصوات المتوسطة»[3] وتوسّطه بين الشدّة والرخاوة يجعل نطقه يسيرا سلسا لا عناء فيه، إذ يقارب بذلك سهولة نطق أصوات اللّين سواء كانت بمدّ طويل أو قصير.

صوت آخر كان حضوره موافقا للحقيقة المطلقة فهو قرين الوضوح والتجلّي، يلازم التعريف بالماهية نقصد بذلك اللاّم فهو صوت ذلقيّ يصدر من طرف اللّسان ينطق مفخّما في الأصل اللّغوي خاصة في لفظ الجلالة "الله"[4]، فهذا الصوت الصامت:« متوسّط بين الشدّة والرخاوة، ومجهور أيضا»[5]، إذ وردت اللاّم في العقيدة المدينيّة في أغلب مفرداتها على صورة (ال) التعريف حيث يختفي أثرها في بناء الكلمة لإمكانيّة الاستغناء عنها ظاهرا، إلاّ أنّه في مثل مواضع الشهود الصوفي بوحدانيّة وتفرّد الذّات الإلهيّة ضرورة ملحّة لأنّها تقوم بتخصيص الوصف مثل قوله:« الحمد لله الذي تقدّست عن سمة الحدث ذاته، وتنزّهت عن التشبيه بصفة الحدث صفاته»[6].

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1

[2] _ ينظر: إبراهيم أنيس، الأصوات اللّغويّة، ص:46.

[3] _ المرجع نفسه، ص:48.

[4] _ ينظر: المرجع نفسه، ص:54، 55.

[5] _ المرجع نفسه، ص:55.

[6] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

رغم أنّ صوت اللاّم مجهور سلس النطق إلاّ أنّه يتأثّر بما يجاوره من الأصوات بل أحيانا ينحلّ فيها لـ:« سرعة تأثره بما يجاوره من الأصوات، وميله إلى الفناء في معظم أصوات اللّغة، فلام التعريف كما يقول المبرّد في المقتضب تدغم في ثلاثة عشر صوتا ولا يجوز في اللاّم معهنّ إلاّ الإدغام»[1]، فنلاحظ في لفظ الجلالة "الله" تداخل عدد من اللاّمات على جهورتها وتفخيم نطقها لتشغل حيّزا واسعا من فضاء السمع فتستغرق هذه الكلمة كلّ ما يجاورها من المفردات وتسيطر عليها في الحضور، وهي سطوة واقعة تجاهها من موجِد نحو موجَد، ومن خالق نحو مخلوق. فتكون كلمة الحقّ بهذا قد وافقت في تكوين حروفها وترتيبها على الوجه الذي رأينا الحقيقة المطلقة وناسبتها في هيئتها، ولهذا قال أبو مدين شعيب في حكمته:« الحقّ سبحانه وتعالى يجري على ألسنة علماء كلّ زمان ما يليق بأهله»[2]؛ فالحقّ تعالى يأتي على ألسنة مخلوقاته بالصورة التي هو عليها في الأصل حيث ينتفي اجتماع كلمة الباطل مع ذات الحقّ سبحانه فهو:« الله الذي لا إله إلاّ هو الملك القدّوس على العرش استوى من تمكّن ولا جلوس»[3].

يعود اجتماع صفتي التجلّي والخفاء في صوت اللاّم إلى كونه يستمدّ هذه الميزة من خلال حقيقة أصل الوجود الملازم للحقّ سبحانه، فحتّى الأصوات والحروف تشهد بتفرّد الحقّ وتوحيده رغم أنّها ليست ممّن يعقل فهي حجّة على المخلوقات النافرة من العودة إلى أصلها والمنكرة تبعيتها له.

أمّا الباء فهو:« صوت شديد مجهور...فللنطق بالباء تنطبق الشفتان أوّلا حين انحباس الهواء عندهما، ثمّ تنفرجان فيسمع صوت الباء»[4]. ولأنّ صوتي الميم والباء شفويان مجهوران كانا متقاربين في درجة حضورهما داخل نصّ العقيدة بل أحيانا يجتمعان في موضع واحد من مثل قوله:« حياته ليست بداية فالبداية بالعدم مسبوقة...علمه ليس بالكسبي فالكسبيّ بالتأمّل

---

[1]_ إبراهيم أنيس، الأصوات اللّغويّة، ص:132.

[2]_ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:71.

[3]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

[4]_ إبراهيم أنيس، الأصوات اللغويّة، ص:47.

والاستدلال يعلم»[1] وهذا جهر بما هو ظاهر الدلالة القطعيّة من أزليّة وجود بارئ الموجودات الله تعالى، وما كان من إدراك المؤمن لهذه اللّطيفة الدقيقة إنّما مصدره التأمّل في كلّ ما تجلّى وبان من الموجدات.

صفة انحباس الهواء ثمّ إطلاقه حين النطق بصوتي الباء والميم يمنح المفردات بعدا دلاليّا آخر غير الذي يدلي به المعجم، فما كان من خفاء الميم لغنّتها وجهورة الباء لشدّتها واضح الأثر في صفات الخالق الأحد وذلك عندما قال أبو مدين الغوث:« السّميع الذي يسمع السرّ وأخفى، البصير الذي يبصر دبيب النمل على الصّفا»[2]، وما يكون السمع لما خفي من لطائف الأمور إلاّ لذي قدرة بليغة على النفاذ في أعماق الموجودات، فوافق اللفظ في تركيبه الصوتي معناه ومبناه الدلالي.

المطلب الرابع: الإيقاع الدلالي في العقيدة المدينيّة

تمثّل بنية التقابل في التركيب النثري المديني صورة من صور الإيحاء الدلالي الذي ينتج عن الأثر الإيقاعي في نفس المتلقّي، كما يعمل التقابل الدلالي أو الطباق على تضييق الخيارات لدى المتلقي وسهولة إقناعه بما يسمع، وفي موضوع نوراني لطيف الذي تطرق له أبو مدين شعيب وهو التعريف بصفات الله تعالى كان ينبغي لتلك التقابلات أن تمسك بطرفي التوحيد المنبني على الإثبات والإنكار؛ إثبات تفرد الله بالخلق والملك، وإنكار الاشتراك معه في شأن من شؤون تسيير الكون وتدبيره؛ كما قال في عقيدته:« **الأوّل** الذي لا بداية لأزليّته، **الآخر** الذي لا نهاية لسرمديّته، **الظاهر** الذي لا شكّ فيه، **الباطن** الذي ليس له شبيه»[3]، ولا يخلو توظيف الأضداد من غاية وضع الحدّ والماهيّة؛ فكأنّ من يجمع بين الألفاظ المتناقضة يرغب في طرح مفهومه الخاصّ في قضيّة ما، ولأنّ أبا مدين شعيب في عقيدته يباشر مريديه برسم الخطوط العريضة التي يقتفي

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2] _ المصدر نفسه، ص:1.

[3] _ المصدر نفسه، ص:1.

على آثارها سلوكه كان لابدّ له من تعريف جامع لأطراف طريقته في التصوّف؛ والعقيدة هي النصّ المقصود بذلك.

وللتقابل الدلالي في نصّ العقيدة مسعى حجاجي يستهدف فؤاد المتلقّي قبل فكره، فحين يتكلّم أبو مدين عن تموضع موجد الوجود من الكون لم يجد أفضل من الطباق ليقنع السامع أن لا قدرة للعقل البشري أن يتخيل مكان الحقّ مهما حاول الارتقاء بمخيّلته، فالإنسان محكوم في تصوراته بما لديه من مقتطفات جزئيّة مسبقة، حيث أنّه لا يستطيع تخيّل صورة ما دون أن تكون جزئياتها من الواقع المعيش الذي لا يملك بديلا عنه فيقول:« المنزّه عن **التقديم** و**التأخير**، لا بصوت يقرع ولا قول يسمع ولا حروف ترجع، كلّ الحروف والأصوات والقول محدثة **بالنهاية** و**الابتداء**»[1] وفي قوله أيضا:« ليس له **تحت** فيقلّه ولا **فوق** فيظلّه، ولا جوانب فتعد له، ولا **أمام** فيحدّه، ولا **خلف** فيسنده»[2].

إذا كانت غاية كلّ شيخ في الطريقة هي إقناع مريديه بصدق فتوحاته عليه أن يدرك قبلهم حقيقة ما يدعو إليه وهو إخلاص التوحيد للحقّ، ورسم حدود معرفته به ذوقيّا حتّى إذا وقع أثرها في نفسه كان بلوغها المبتدئين في الطريقة أيسر وهم الطالبون لها؛ واستعمال الطباق في مثل هذه الحال يترجم تلك التجربة الوجدانيّة الإشراقيّة فلا يمكن للشيخ أن ينطق بعبارة لا يتحقّق من مدى تأثيرها في مريديه:« الحيّ الذي لا يموت ولا يفنى، القادر الذي لا يعجز ولا يعي، المريد الذي أضلّ وأهدى وأفقر وأغنى»[3].

من جهة أخرى تمّ إحصاء عدد كبير من المرادفات في مقابل التضاد الذي طغى حضوره على نصّ العقيدة؛ وهي مرادفات تخدم تأكيد المعنى أحيانا وشرحه وتبسيطه أحيانا أخرى في مثل قوله:« الحمد لله الذي **تقدّست** عن سمة الحدث ذاته و**تنزّهت** عن التشبيه بصفة الحدث صفاته،

---

[1]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2]_ المصدر نفسه، ص:1.

[3]_ المصدر نفسه، ص:1.

ودلّت على وجوده محدثاته، وشهدت بوحدانيّته آياته، الأوّل الذي لا بداية **لأزليّته**، الآخر الذي لا نهاية **لسرمديّته**»[1]، فالتقديس الذي هو في صميم معناه لفظ إجلال وتعظيم:« القدّوس فعّول من القدس وهو الطهارة»[2]، ولا تكون العظمة إلاّ إذا تحقّق النقاء والصفاء. أمّا التنزيه فمأخوذ من النزهة وهي:« التباعد...وأرض نزهة ونزيهة بعيدة عذبة نائية عن الأنداء... وفلان يتنزّه عن الأقذار وينزّه نفسه عنها أي يباعد نفسه عنها»[3]. واللّفظان بهذا التفسير يلتقيان في الغاية وهي الخلاص من كلّ درن ونقيصة تشوب نقاء الموصوف وشفافيّته، والله عزّ وجلّ تعالى عن أن يوسم وصفه أو ذاته بكدر، بل إنّ الشيخ "أبا مدين" ينزّه صفاته وأسماءه لا ذاته مخافة الوقوع في وصف محذور يشير بالخطأ في حق الله تعالى.

كذلك نجد من الألفاظ المتقاطعة الدلالة في عبارة أبي مدين شعيب وهو يثني على الله سبحانه لفظي **الأزلي** و**السرمدي**؛ فالأوّل:« الأزل بالتحريك: القدم، قال أبو منصور: ومنه قولهم هذا أزليّ أي قديم»[4]، أمّا الثاني:« السرمد: الدائم الذي لا ينقطع»[5]. وبين القديم والدائم يوجد الخالد الذي لا يزال منذ القدم باقيا دائما، والحقّ تعالى لا يمكن أن يوصف ببداية وقدم؛ فلا أوّل له حتى يكون قديما ولا آخر له حتّى يصبح دائما بل وجوده المطلق لا يصحّ قياسه بمعايير البشر القاصرة، مهما بلغت من علم وفي هذه العبارة كلّ معاني التوحيد الذي يقرّ به الشيخ أبو مدين الغوث، فهو يعود ليشرح ذلك في عبارة موجزة بقوله:« جلّ ربّنا عن الشبيه لخلقه، وكلّ خلقه عن القيام بكنه حقّه، جلّ القديم الأزلي، الدايم الأبدي»[6].

---

[1]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2]_ ابن منظور، لسان العرب، ص:3549.

[3]_ المصدر نفسه، ص:4401.

[4]_ المصدر نفسه، ص:74.

[5]_ المصدر نفسه، ص:2000.

[6]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

لعلّ ميل الشيخ أبي مدين شعيب إلى استعمال المرادفات في شكل متتاليات لغويّة مردّه إلى صعوبة استيفاء الموصوف حقّه من الوصف والتسميّة؛ فالحقّ سبحانه أعظم من أن يحويه في الوسم لفظ مهما دقّ وفصح، بل إنّ توظيف الألفاظ التي هي من صميم ما أسمى الله به ذاته في الكتب المقدّسة وبعد أن تداولها الخاصّة والعامّة لم تعد تخدم مقام التنزيه، وهذا ما أوقع المريدين في حيرة التعبير عن حالات وجدهم وإشراقهم؛ منهم أبو مدين الغوث فهو حين أراد التعبير عن عقيدة التوحيد والإخلاص عنده تبعثرت معانيه بين الكلمات فأخذ يرادفها ويشكل بعضها ببعض علّه يبلغ شيئا من الحقيقة قائلا:« العرش له حدّ ومقدار والربّ لا تدركه الأبصار، العرش تكيفه خواطر العقول وتصفه بالعرض والطول، وهو مع ذلك محمول، والقديم لا يحول ولا يزول، العرش بنفسه هو المكان، وله جوانب وأركان، كان الله ولا مكان، وهو الله ما عليه كان»[1].

تتضافر صور الإيقاع الدلالي من حيث البناء البلاغي شكليّا في هيئة الجناس الذي يمنح أيّ نصّ جرسا موسيقيّا؛ له من التأثير في النّفس ما يكرّس المفاهيم المستخلصة من وقع الطباق والترادف قبله. فالجناس بصورتيه التامّ والناقص أدّى دورا أساسيّا في تشكيل بنية نص "العقيدة" في عدة مواضع مثل:« ليس لذاته قدّ ولا لوجهه خدّ ولا ليده زند»[2] فتقارب الكلمات في عدد من الحروف يجعلها توحي بتشابهها دلاليّا حتّى وإن انتفى ذلك ولو بعد حين، لأنّ ألفاظ:(قد، خد، يد وزند) تجتمع في موضعين الأوّل هو أنّها أسماء مواضع من الجسد والثاني أنّها تتشكّل من حرفين أو ثلاثة على الأكثر، فكأنّها أجزاء للكلّ يكمّل بعضها الآخر كما تتفاعل المقامات في رياضة السلوك ليحقّق المريد كماله الإنساني فتصفو ذاته للحقّ وترتقي إلى عالم اللطائف النورانيّة.

نقف حين نتحدث عن الإيقاع الذي يخلفه الجناس في بنية خطاب ما على الحيّز الذهني الذي يحبسنا فيه منتج الخطاب؛ حيث لا يمكن للمتلقّي أن ينطلق في تحليله للمقولات وفهمها من الفراغ، يجب عليه أن يحدّد منطلقات رؤيته الخاصّة في ظل تنوّع السياقات المحيطة بالنصّ،

---

[1]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

[2]– المصدر نفسه، ص:2.

وعلى أساسها يبني المتكلّم خطابه كأنّه نوع من التحايل المحبّب، لذا يلجأ أبو مدين شعيب في نصّ عقيدته إلى استخدام كل الوسائل المتاحة حتّى يقع تأثيره في المتلقّي وإن كان ذلك باللّبس عليه في رسم الكلمات:« إرادته ليست بحادثة فالحادثة بالجارحة **مخروقة**، بصره ليس بحدقة فالحدقة **مشوقة**، علمه ليس بكسبي فالكسبي بالتأمّل والاستدلال **يعلم**، ولا بضروري فالضرورة على الإرادة والإكراه **تلزم**»[1]. تعمل الجناسات الموجودة في هذه العبارة والنص عموما على إيقاع المتلقّي في حالة من الجذب الروحي مرغما إذ تلبس عليه الكلمات التي تتشابه في رسمها المعنى ويندفع خلف أوّل حكم يقع على سمعه فيصدقه، وبهذا يكون المتكلّم قد أنجز غايته في الإسماع وهي تسليم المتلقّي بأحكامه بداية دون أن يراجع نفسه فيها، ثمّ يشعره بأن لا فرق بين ما بدأ به كلامه وما به أنهاه وفي هذا الموضع يتجلّى لنا جانب من جوانب الحجاج والإقناع الصريح.

في شكل آخر من أشكال الإيقاع الدلالي نجد السجع مسيطرا على نصّ العقيدة بل إنّها مبنيّة في مجملها على الأسجاع وقد يكون لطولها علاقة بذلك، إذ الملاحظ أنّه كلّما قلّ طول الخطاب غلبت عليه الأسجاع وكأنّ منتج مثل هذا الصنف من الخطابات يجد في السجع استغراقا لفضاء المتلقّي الذهني وما من مخرج له سوى أن يقصر كلامه كي لا يضيق الصدر به.

تفسّر كثرة الأسجاع في العقيدة المدينيّة بأنّها في قالب خاطرة وجدانيّة مقتضبة من جهة، وبأنّها تفسير لأسماء الله الحسنى وصفاته من جهة أخرى، لذا تقاربت فواصل هذا الخطاب وتشابكت لتقارب المعاني ودورانها في فلك واحد هو تقديس الذات الإلهية والثناء عليها في صورة من صور التسبيح الكوني:« الحمد لله الذي تقدّست عن سمة الحدث ذا**ته**، وتنزّهت عن التشبيه بصفة الحدث صفا**ته**، ودلّت على وجوده محدثا**ته**، وشهدت بوحدانيّته آيا**ته**»[2].

ولأنّ المرء بطبعه شديد الميل إلى كلّ ما له إيقاع موسيقيّ كان لابدّ لأبي مدين شعيب أن يستغلّ هذه الميزة ويوظّفها بما يتناسب وطبيعة خطابه الديني الروحي؛ فجعل يجمع بين فواصل

---

[1]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2]_ المصدر نفسه، ص:1.

عباراته بأطراف المعاني ما تناقض منها كما في قوله:« الظاهر الذي لا شكّ فيه، الباطن الذي ليس له شبيه»[1] وما تقاطع في المعنى والمبنى كما في قوله:« ليس له تحت فيقلّه ولا فوق فيظله، ولا جوانب فتعدّ له»[2] ففي مثل هذه الصيغة لا يمكن أن يفكر المتلقّي في غير ما توحي به عبارة المتكلّم لأنّه يكون قد سلبه حريّة التفكير وفرض عليه من حيث لا يشعر حكما ذهنيّا أقرب إلى التقرير منه إلى مجرد التعبير عن خاطرة. هنا تعود بنا احتمالات تشكيل النصّ المديني بين الخاطرة والمناجاة ونص التشريع بحكم ديني إلى فكرنا لما جمعته عباراته من تنوع دلالي ولغويّ ثريّ.

[1]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

[2]_ المصدر نفسه، ص:3.

المبحث الثاني: التراكيب في النثر المديني

المطلب الأوّل: التركيب النحوي في الحكم المدينيّة

بعد تقصّي البنية الصوتيّة في حكم أبي مدين شعيب، نأتي إلى دراسة طبيعة التراكيب فيها، وكيف انتقى أبو مدين تراكيبه حتّى تخدم الدلالات المقصودة، على اعتبار أنّ التراكيب مجموعة من المتتاليات اللّسانية تتشكّل وفق نماذج متغايرة[1]، تحدث أحيانا خرقا أسلوبيّا يكون هدف الدّارس لهذه البنية.

أوّل ما يصادف هذا المستوى من التراكيب هو طبيعة الأفعال التي تمّ توظيفها في هذا النصّ، حيث تمّ إحصاء نسبة عالية من الأفعال الماضية، إذ طغى توظيفها على النوعين الآخرين من الأفعال وهي المضارعة والأمر، وذلك بمعدّل ثمانية أفعال ماضية بعد المائة، في حين أنّ المضارع تكرّر ثلاثا وتسعين مرّة، أمّا الأمر فكان سبع عشرة مرّة فقط.

إذا جئنا إلى تتبّع الأشكال التي ورد بها الفعل الماضي لوجدنا غلبة الشكل المعهود؛ وهو الفعل الماضي المبني على الفتح والذي يحيل على فاعل مفرد أوّلا وغائب ثانيا. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنّ هذا الفعل ورد ماضيا مبنيّا للمعلوم وهو الأغلب الأعمّ، ثمّ المبني للمجهول في مواضع محدودة.

لقد ورد الفعل الماضي المبني على الفتح دالاّ على ما ذكرنا من إفراد الضمير وإحالته على الغائب في مثل: حفظَ، خرجَ، ظهرَ، توجّهَ، وصلَ، عرفَ، استعانَ، ضيّعَ...الخ من الأفعال الماضية، فكما هو جليّ أنّ هذا المفرد الغائب هو واحد مشترك بين هذه الأفعال، ثمّ إنّ ارتباط الفعل الماضي على صورته بضمير محدّد يدلّ على انسحاب صفة هذا الضمير على الفعل، بدءا بدلالة الفعل الماضي والمعروف عنها أنّها تدلّ على وقوع حدث في زمن مضى وانتهى، وهو

---

[1] – ينظر: تزفيطان تودوروف، مفاهيم سردية، ترجمة: عبد الرحمن مزيان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005م، ص:37.

المتعارف عليه، وبالتالي فدلالة الزمن تحيل على الماضي، والماضي يحيل على القدم، وهذا القدم في الموجودات أزليّ يحيل على موجدها؛ وهو الذّات الإلهيّة.

إلاّ أنّ هذا الارتباط بالقدم والذّات الإلهيّة ليس ارتباطا سطحيّا تحكمه طبيعة الفعل الماضي المنتهية بانتهاء زمنها، بل هو ارتباط عكسي إذ إنّ دلالة الأفعال الماضية في علاقتها بالذّات الإلهيّة الفاعلة دلالة مستمرّة رغم انقضاء الفعل، فهذا القدم العميق متّصل بزمن المتكلّم الذي يصف ذلك الزمن إلى غاية حاضره المعيش، إنّها أزليّة الوجود واستمراريّته في آن، وهو ما دفع صاحب الحكم إلى اعتماد هذا الزمن جامعا بين دلالتي الوجود الأزلي والذّات الموجدة، وبين الخلود الذي تتّصف به هذه الذّات. وبالتالي فدلالة الماضي لم تكن دلالة زمن مضى وانتهى كما هو متعارف عليه في الأصل، بل تحوّلت دلالته إلى الزمن المضارع والمستقبل بفعل الخلود الذي هو صفة لفاعل الفعل الماضي.

حتّى لو تتبّعنا الفعل المضارع في أشكاله وجدناها أحالت على الدلالة السابقة والمزدوجة للفعل الماضي، من دلالته على زمنين ماض ومضارع، هذا الشكل هو الفعل المضارع المسبوق بأداة النفي الجازمة(لم) في مثل قوله:« همم العارفين لم تزل عاكفة على مولاها»[1]، فالفعل المضارع باقترانه مع (لم) النافية والجازمة تحوّل في دلالة زمنه إلى الماضي، إلاّ أنّ دلالة هذا الماضي غير منتهية بل هي مستمرّة إلى زمن المتكلّم، أي إلى المضارع ومنه فقد وظّف أبو مدين الزمنين لمعنى واحد، هو أزليّة القدم واستمرارية الحاضر إلى المستقبل.

إنّ التعلّق بالزمن الماضي يعتبر هروبا فعليّا من حاضر لفّته الشوائب فتشابكت فيه المفاهيم، ونكست الحقيقة بالضبابيّة فما عاد يراها إلاّ ذوي البصائر النافذة، لذا ما من مفرّ إلاّ العودة إلى الوراء الذي فيه عزاء الإنسان، وهي فطرة فيه يمجّد ماضيه، يتمسّح بأستاره وينقم حاضره عجزا عن احتوائه، فالصوفيّ لا يرفض واقعه مكانا فحسب بل إنّه يرفضه زمانا معيشا بيد

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، ص:83.

أنّه بدل أن يتقدّم إلى الأمام بموجب هذا الرفض يتراجع إلى الوراء، وهذه الحقيقة باتت جليّة تنطق بها حكم أبي مدين شعيب في استدراجها للقارئ كي يستسلم لحتمية ذلك الزمن فلا يتنصّل منه مهما حاول، وهنا تظهر فاعليّة هذا الاختيار في التأثير والتمكّن من التوجيه تحقيقا للهدف المقرّر وهو رسم طريقة للمريدين حتّى يهتدوا إلى مسلك صاحب الحكم في التصوّف فيقتفوا أثره دونما خوف من التيه أو الضياع.

أمّا إذا جئنا إلى الجمل وطبيعتها دون فصل بين وحدات التراكيب، لوجدنا أنّ الغالب على صفة هذه الجمل هي الاسمية نظرا إلى الإسناد حيث إنّها تبتدئ باسم مفرد معرّف ومرفوع في جلّ الحكم المحصاة، ثمّ يأتي خبره جملة اسمية أو فعليّة أو شبه جملة تتوالى فيها المتمّمات، ومنه فإنّ الترتيب في تراكيب الجمل الاسمية في نصّ المدوّنة لم يخرج عن المألوف المعتاد حيث يتمّ إسناد الخبر إلى المبتدأ حسب المتعارف عليه دون أيّ قلب إلاّ ما كان موجبا لذلك من حالات تقديم المسند على المسند إليه.

فمن الحالات المألوفة وهي كثيرة قوله:« الحقّ تعالى مستبدّ، والوجود مستمدّ...»[1] إذ نلاحظ أنّ هذا التركيب يعتبر وضعا لحدّ من حدود الحقّ، وتعريفا له بإحدى صفاته، وما كان أنسب لوضع الحدّ من المركّب الاسمي، إذ إنّه مركّب قطعيّ يقينيّ لا يحتمل الردّ أو التشكيك خاصّة وأنّ صفة الاسم الثبوتيّة زادت من ذلك اليقين على غير صفة الفعل المتغيّرة والمتحوّلة التي قد يردّ عليها.

كما يلاحظ على المبتدأ أيضا حالته الإفراديّة التي غلب وروده بها وهو راجع إلى كنه التوحيد في الأشياء، إذ لو تشاركت تلك الأسماء في صفة المسند لهشّ اليقين وانقلب من وضع حدّ إلى تخمين، كأن يتعدّد المسند إليه، وهذا يعتبر نقضا للقضيّة ونفيا لها؛ حتّى وإن لم يقتصر إعطاء الحدود على الذّات الإلهيّة، وتجاوزها إلى وضع حدود الطريقة وحدود السلوك، فإنّ أبا

[1] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:71.

مدين شعيب لم يخرج في تحديد المسند إليه بالانفراد مثل قوله:« البصيرة تحقيق الانتفاع»[1]، إذ لو تعدّد المسند إليه لتفرّق المسند فيه، وضعف حكمه، وهو ما أدّى بصاحب الحكم إلى اختيار حالة الإفراد في المركّب الاسمي، تأكيدا منه على وحدانيّة الذّات و تفرّد الصفات أيضا.

فإذا انتقلنا إلى وضع المسند وجدناه كما سبق الذكر أحوالا مختلفة، إذ قد يأتي لفظا مفردا غير معرّف يفيد الوصف مثل لفظ (مستبدّ) حيث إنّه من جهة نعت للمسند إليه (الحقّ)، والنعت ثابت بطبعه بثبوت منعوته، وهو ما حقّق يقينيّة التركيب، ثمّ هو من جهة أخرى، لفظ نكرة والنكرة يفيد الإطلاق على عكس المعرفة الذي يفيد التخصيص، فإذا كان التخصيص ألصق وأليق بلفظ المسند إليه وهو الذّات الإلهيّة من قبيل التعريف والتحديد، فإنّ إطلاق المسند بالتنكير أنسب لصفة الذّات الإلهيّة دلالة على الامتلاك والاستغراق، والذّات الإلهيّة نور استغرق الوجود فاستبدّ باستغراقه له. لذا فإنّ (الوجود مستمدّ) وذلك من قدرة الحقّ على الاستغراق.

إذا كانت الصفات تدلّ على الثبوت فإنّ الأفعال كما ذكرنا تدلّ على ما تدلّ عليه من أزمنتها سبقا أو استمراريّة، والتركيب الفعليّ هو الشكل الثاني من أشكال إسناد الخبر إلى المبتدأ في المركّبات الاسميّة، من ذلك قوله:« الحقّ سبحانه وتعالى يجري على ألسنة علماء كلّ زمان ما يليق بأهله»[2]، فكما هو جليّ أنّ عمليّة الإسناد كانت في شقّها الثاني مركّبا فعليّا؛ فعله مضارع والمضارع يدلّ على الاستمراريّة إلى المستقبل وهو ما أفاده الفعل (يجري)، فذكر الحقّ مستمرّ باستمرار الزمان وإن تغايرت الأمكنة والذاكرون، وهذا الذّكر إن كان ارتبط بالمضارع والمستقبل فإنّه لا ينفي أزليّته، حيث إنّ توظيف الفعل المضارع حمل معه دلالة زمن الكلام فقط ولم يغيّب ما قبل ذلك الزمن، بدلالة ما جاء بعد الفعل المضارع (يجري)، وهو عبارة(كلّ زمان)، فهي عبارة تشمل مختلف الأزمنة ماضيّة ومضارعة وعليه فإنّ سيرورة ذكر الحقّ ليست محصورة بين زمن

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص72.

[2] – المصدر نفسه، ص:71.

المتكلّم والمتلقّي فحسب، بل هي سابقة لها وذلك مؤكّد بالاستدراك الضمنيّ الذي مكّنه المركّب الإضافيّ المتعدّد في هذه الحكمة.

عندما ذكرنا المركّب الإضافيّ الذي دخل ضمن تركيب المسند الفعليّ في تركيب أوسع هو الاسميّ، كان ذلك المركّب متمّما لمركّب المسند فقط، ولكنّه في مواضع أخرى يمثّل شقّ الإسناد في الجملة الاسميّة وذلك حين يشكّل الخبر، وهو ما جاء في قوله: « البصيرة تحقيق الانتفاع»[1]، حيث إنّ المركّب الإضافيّ مثّل عمليّة الإخبار في الجملة الاسميّة، والمعروف أنّ المركّب الإضافيّ يؤدّي وظيفة التّعريف وهو ما حصل؛ حيث وضع المتكلّم حدّا للبصيرة وعرّفها بتحقيق الانتفاع وهو تعريف ضَيَّق حدود ماهيّة البصيرة وخصّها في نقطة تحقيق الانتفاع، وهو الدور المعروف لعمليّة التّعريف بأشكالها ألا وهي تخصيص المعرّف، وإذا كان توظيف هذا التخصيص في هذا الموضع هو عكس الإطلاق فلأنّ الحدّ هنا مرتبط بصفة دنيويّة لا أكثر، وعليه فهي متعلّقة بأهل الدنيا من البشر، والبشر قدراتهم محدودة بالزمان والمكان والوضع.

نوع آخر من التراكيب برز بشكل جليّ في نصّ الحكم وهو الجمل الشرطيّة، والجملة الشرطيّة تقوم على شقّين تربط بينهما أداة، وفي هذه الحكم ارتبطت الجمل الشرطيّة في أغلبها بـ(مَنْ) التي تعود على العاقل، هذا العاقل الذي توقّف عليه فعل الشرط وجوابه، كان في الأغلب الأعمّ يحيل على المريد أو السالك، ذلك أنّ شقّي الجملة أحالا على دلالة لصيقة بصفات البشر؛ هذه الصفات هي المسلك الذي ينبغي على المريد سلوكه حتّى يتمكّن ممّا سعى إليه والأمثلة عليه كثيرة نأخذ منها قوله:« من تحقّق بالعبوديّة: نظر أفعاله بعين الرّياء، وأحواله بعين الدّعوى، وأقواله بعين الافتراء»[2]، لقد ارتبطت أداة الشرط هنا بصفة من صفات البشر وهي مذكورة علنا في العبارة في لفظ (العبوديّة)، إذ لا شك أنّها صفة تحيل على الإنسان صراحة، كذلك الشأن في

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:72.

[2] – المصدر نفسه، ص:72.

قوله:« من رأيته يدّعي مع الله حالا لا يكون على ظاهره منه شاهد فاحذره»[1] وقوله:« من خرج إلى الخلق قبل حقيقة تدعوه إلى ذلك فهو مفتون»[2]، « من عرف لله تعالى استعان به في اليقظة والمنام»[3]،«من رزق حلاوة المناجاة زال عنه النوم»[4]، وقوله:« من ضيع حكمة وقته فهو جاهل، ومن قصر عنها فهو عاجز»[5].

والأمثلة لا حصر لها في ارتباط الأداة في الجملة الشرطيّة بصفات دنيويّة مألوفة إلاّ أنّ هذه الجمل الشرطيّة سارت كلّها في اتّجاه واحد وهو حصر توفيق المريد في سلوكه بمدى استغراق الصفات فيه أو نفيها عنه إن كانت تؤذيه، وعليه فإنّ عامل نجاح السالك أو المريد منوط بمدى وقوفه عند تلك الصفات التي عرضها عليه المرسل أبو مدين شعيب.

دلالة المركّب الشرطي لم تقتصر على معقوليّة المنعوت فحسب بل ارتبطت ارتباطا وثيقا بالزمن وهو أمر ضروري عند أيّ مريد، تؤكّده الحكمة القائلة:« عمرك نَفَس واحد، فاحرصْ أن يكون لك لا عليك»[6]، ومحدوديّة الزمن عند بني البشر تؤثّر في عامل التحفيز إذ الإنسان عجول بطبيعته، وعليه يكون أبو مدين قد أحسن اختيار المدخل إلى نفوس وعقول مريديه، حتّى إذا أشعرهم بخطر تمكّن الدّنيا في قلوبهم دفعهم إلى الاجتهاد لردّها، وهذا التحسيس كان باتخاذه الزمن الماضي للفعل وسيلة لذلك، إذ إنّ الإنسان كلّما شعر بقدم صفة فيه أحسّ بتمكّنها وخطرها، وبذل جهدا مضاعفا إزاءها من ذلك حكمته القائلة:« من اشتغل بطلب الدّنيا ابتلي بالذلّ فيها»[7]، فالاشتغال سابق وقت الكلام ممتدّ في الزمن الماضي ومنه فهو متجذّر في صفة الإنسان حبّ

---

(1) – أبو مدين شعيب،أنس الوحيد، ص:72.

(2) – المصدر نفسه، ص:72.

(3) – المصدر نفسه، ص:72.

(4) – المصدر نفسه، ص:73.

(5) – المصدر نفسه، ص:73.

(6) – المصدر نفسه، ص:72.

(7) – المصدر نفسه، ص:73.

متاع الدّنيا، وهو أمر على قدر تمكّنه في المرء انبغى له محاربته، لأنّ نتيجة ذلك الاشتغال كما جاء في نصّ الحكمة هو الابتلاء بالذلّ.

لقد أحسن أبو مدين اختيار التركيب الشرطي على شكله الذي عرضنا، إذ إنّه عالم بأغوار النّفس الإنسانيّة الظالمة، فما كان منه إلاّ أن وضع يده على الجرح حتّى يدرك عمقه ويخطّ علاجه ببصيرته النافذة.

المطلب الثاني: التركيب البلاغي

إذا كان فعل التراكيب النحوية في الدلالة على الوجه الذي اختاره أبو مدين شعيب في حكمه وعلى الهيئة المنتقاة، فإنّه من البداهة أن تكون تلك الدلالات حاضرة لكن عن طريق أخرى، هي طريق البلاغة التي تعمل عملها في المعنى بحيث يكون التركيب النحوي معينا مترجما في ذلك.

من بين أهمّ أشكال التركيب البلاغي مما يخدم الدلالات هو أنواع الأساليب المعتمدة، والمشهور منها أسلوب الخبر والإنشاء، اللّذين يوجّهان دلالات الخطاب حيثما يريد المتكلّم، ويترجم إرادته تلك استخدام الأساليب وفق وضعيات تعين على ربط الصّلة بين الخطاب وقائله ومتلقّيه.

من خلال الإحصاء الذي تمّ في نصّ الحكم لدراسة توظيف الأساليب البلاغيّة، وجدنا أنّ الغلبة كانت للأسلوب الخبري الذي حضر في أحد عشرة ومائة عبارة من عبارات الحكم، وهذا عائد إلى طبيعة الحكمة أوّلا ثمّ إلى هدف توظيفها ثانيا، وهو التقرير والإقناع.

إذا جئنا إلى تفصيل استعمال هذا النوع من الأساليب البلاغيّة في الحكم، وجدنا أنّ الخبر وظّف فيها ابتدائيّا خاليا من المؤكّدات التي تحيل على تأرجح المتلقّي بين القبول والرفض، وإنّما يتوفّر هذا النّوع من أضرب الخبر، فلأنّ المصنّف في مقام إقرار حقائق يجهلها كثير من النّاس من العامّة، بل وحتّى الخاصّة منهم وهم المريدون.

لقد استخدم أبو مدين شعيب ضرب الخبر الابتدائي لتقرير حقائق صوفيّة سعيا لنشرها، وتعليمها لمن يجهلها. إنّه يفترض في هذا النّوع من أضرب الخبر أن يكون المتلقّي جاهلا بما يلقى إليه حتّى إذا سمعه لم ينكره، وبالتالي سهل على المتكلّم إقناعه، ولم يجد عناء في التواصل معه، لغياب الصدود المخوف منه.

قد لا يكون استخدام الضرب الابتدائي في الخبر في جميع حالات جهل المتلقّي بما سيتلقّاه، إذ من الممكن أن يكون النقيض عاملا في توظيف ذاك الضرب، أي أنّ الكلام عندما يكون مألوفا لكلٍّ من المتكلّم والمتلقّي فإنّ استخدام الخبر الابتدائي يكون أنسب، لما لا داعي فيه من الوقوف عنده مليّا؛ من ذلك حقائق الوجود المتعلّقة بالحقّ وصفاته، إذ إنّ أوّل التسليم يستدعي الإقرار بوجود الحقّ والاعتقاد في صفاته، وذلك كما في قوله:« الحقّ تعالى مستبدّ، والوجود مستمدّ...»[1] وقوله:« البصيرة تحقيق الانتفاع»[2].

أمّا النّوع الثاني من الخبر الذي استعمله المصنّف في بناء حكمه، فهو ما اشتمل على نوع من المؤكّدات التي تحفظ المسافة بين المتكلّم والمتلقّي، وهي التي تدعو المتكلّم إلى الإلحاح على المتلقّي حتّى يطمئنّ إلى اقتناعه، من أمثلة ذلك قوله في إحدى حكمه:« عمرك نفس واحد...»[3]، فهذا التقرير يجزم بجهل المتلقّي للمعلومة وصعوبة ركونه إليها لما فيها من بعد عن الإدراك الأوّلي الساذج، فأن تختزل أنفاس المرء في نفس واحد، هذا ما سيرسم علامة استفهام في ذهن المتلقّي تمنعه من القبول السريع للخبر.

وعليه وجب على المتكلّم استعمال نوع من المؤكّدات يخدم غرضه التقريري أوّلا والاحتجاجي ثانيا، كان ذلك المؤكّد لفظ (واحد) الذي جاء مرادفا لصيغة (نَفَس) الإفراديّة، أمّا حقيقة استعمال المتكلّم لهذا الأسلوب في تلك الحكمة، فلأنّ طبع المرء التراخي وطول الأمل الذي

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:71.

[2] – المصدر نفسه، ص:72.

[3] – المصدر نفسه، ص:72.

يفتح هوّة بينه وبين بلوغه المعرفة، بل هو من دواعي السّقط والزلل، فما إن يدرك أنّ العمر أقلّ من أن يكون نفسا من أنفاسه حتّى يصيبه الرّهب ممّا فرّط من تراخيه، وتيقّن بقرب الأجل وقصور العمل، هذا والمرء لم يدخل مجاهل الطريقة وشعب السلوك، أمّا الذي عقد عزمه على ولوجها فإنّه يحتاج إلى جانب معرفته بها إلى محفّز يدفعه إلى التقدّم أشواطا، وهو التذكير المتواصل بحقيقة ما هو عليه من التقصير، لذلك جاء في موضع لاحق قوله:« من ضيّع حكمة وقته فهو جاهل، ومن قصر عنها فهو عاجز»[1]. والأمثلة عن مثل هذا التوظيف بهذا القصد كثيرة في حكمه، إذ يحتاج المريد إلى صوت يرافقه ويحفظ سلوكه.

ذكرنا أنّ الخبر في عمومه يهدف إلى التقرير، خاصّة وأنّ للحكمة من الوقع في النّفس ما يؤكّد حسن توظيف هذا الأسلوب، غير أنّ الغايات تختلف من حكمة إلى أخرى، فكما لوحظ ممّا سبق أنّ الهدف الأسمى كان الاحتجاج للحقيقة التي يعلمها المريد إلاّ إنّه إلى جانبها يحتاج إلى الوعظ والتذكير، فإنّ الخبر في مواضع أخرى كان بضربه الابتدائي عبارة عن عمليّة تعريف بالمجهول ينبغي الكشف عنه، لقد اختار المصنّف قالب الحكمة بصيغة الخبر محملا للحدود والمفاهيم المتعلّقة بالسلوك وجزئيّاته، فحينما يقول:« الموت انقطاع عن الخلق واتّصال بالحقّ»[2]، أو قوله:« التسليم إرسال النّفس في ميادين الأحكام»[3] نجده يضع حدّا ومفهوما لكلّ من مصطلحي الموت والتسليم في التصوّف.

هذا الشكل هو نوع من أنواع الطريقة التعليميّة، بحيث تحتاج كثير من المصطلحات والألفاظ في المجال إلى التوضيح والتبسيط، كي يتيّسر السبيل على سالكها فلا يقنط أو يتراجع عن قصده، خاصّة وأنّ استعمال الأسلوب التقريريّ المباشر يرفع كثيرا من التعقيدات التي قد

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:73.

[2] – المصدر نفسه، ص:73.

[3] – المصدر نفسه، ص:73.

تسيء إلى السالك، لأنّ الأمور كلّما لازمت الوضوح كان تلقّفها أيسر وأوقع في النّفس من أخرى لو ارتبط بها الأمر والنهي وتقريعهما، لأعملت في النّفس عامل التثبيط والتنفير من الطريقة.

إنّ الاحتفاء بالأسلوب الخبري في حكم أبي مدين شعيب، لا يعني خلوّها من الإنشاء لأنّه لا يعدم كلام من اجتماعهما معا ولو نزرا، غير أنّ الملاحظ قبل تفصيل هذا الأسلوب، أنّه يندرج في خدمة ما جاء به الأسلوب الأوّل.

أكثر أنواع الأسلوب الإنشائي وفرة في حكم أبي مدين شعيب كان أسلوبي الأمر والنهي، وهما أسلوبان طلبيّان يلزمان بالتنفيذ سواء فوريا أو على التراخي. ومن أمثلة توظيف الأمر قوله:« اجعل الصّبر زادك، والرّضا مطيّتك، والحقّ مقصدك ووجهتك»[1]، وهو أمر غرضه التوجيه والإرشاد، وهو الأصل الذي من أجله اختار المصنف قالب الحكمة له، وممّا يزيد هذا النوع من الأسلوب عملا في التوجيه هو موافقة الأفعال المختارة له، مثلما جاء في قوله:« احذر صحبة المبتدعة اتّقاء على دينك، واحذر صحبة النّساء اتّقاء على قلبك»[2]، فالصيغة أمر والغرض هو التحذير وهذا الغرض وافقه الفعل المستعمل في الحكمة (احذر).

يعمل الإنشاء الطلبي عادة على تحديد اتّجاه الخطاب ثمّ القيام بحصره في مجال يمكّن المتلقّي فيه من ضبط اختياراته التأويليّة، فأن يقول أبو مدين شعيب في إحدى حكمه:« لا تعم عن نقصان نفسك فتطغى»[3]، يكون قد حصر مجال النّهي في ذهن المتلقّي بحيث يضع في حسبانه نوع النّهي الذي ارتبط في الحكمة هذه بالعمى المعنوي المتعلّق بالنّفس الإنسانيّة، وعليه فإنّ دور الإنشاء الطلبي في مثل هذا الوضع توجيهيّ محدّد، وفي كلّ ذلك إشارة إلى اهتمام المتكلّم بالمتلقّي بالدّرجة الأولى، إنّه هدفه الذي من أجله أنشأ وأخبر وقرّر خطابه.

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ، ص:73.

[2] – المصدر نفسه، ص:78.

[3] – المصدر نفسه، ص:73.

لم يكتف المخاطب أبو مدين شعيب بصيغ الإنشاء الظاهرة والمباشرة حتّى يلزم المتلقّي بفعل ما، بل كان فعل التأثير التوجيهيّ موجودا وبحدّة الطلب ذاتها في صيغ إخباريّة تميّزت عن غيرها من أنواع الخبر، ومرّ بنا دورها في التركيب النحوي؛ هذه الصيغة هي الجملة الشرطيّة التي جعلها المتكلّم منفذا لإلزام المتلقّي بالتنفيذ.

فأن يضع المتكلّم المتلقّي أمام أضيق الخيارات، يعتبر نوعا من أنواع الطلب الملزم أمرا أو نهيا، إلاّ أنّه بأسلوب غير مباشر، وهذا ما نستشفّه في الحكمة القائلة:« من أخلص لله في معاملته، تخلّص من الدّعوى الكاذبة»[1]، إنّها تحتمل في شقّيها أمرا ونهيا ضمنيا في آن، بحيث جعل أبو مدين المتلقّي يتحرّك في إطار مكوّن من طرفين هما الإخلاص والخلاص، فأن يخلص المريد المعاملة والأدب مع الله، داع من دواعي التخلّص من الدّعوى الكاذبة الجالبة للرّياء والغفلة.

إنّ دور الجملة الشرطيّة في هذا المثال أدّى ما أمكن أن يؤدّيه الأمر والنهي حقيقة، غير أنّ وضع المتكلّم للمتلقّي أمام خيارات ضيّقة يفي بالغرض الذي أمكن تحقيقه بغير هذا الخيار، ولعلّ السّعي في الترغيب والإدبار عن الترهيب المملّ والمنفّر، هو ما اعتبره المتكلّم أبو مدين شعيب في حسبانه؛ إنّه يدرك تمام الإدراك ما للنّفس الإنسانيّة من صدود وعناد، لذا كان اختيار الصيغ المناسبة لإبلاغ معانيه ودلالاته سليما جدّا وذكيّا في استغراق مريديه واستلابهم.

المطلب الثالث: التركيب النحوي في العقيدة المدينيّة

غلبت الجمل الاسميّة على التشكيل النحوي في نصّ "العقيدة" المدينيّة بشكل عام، ورغم أنّ الجملة الاسمية في النظام النحوي العربي تنبني على ركيزتين أساسيّتين هما المبتدأ والخبر إلاّ أنّ الغاية التداوليّة للخطاب تفرض صوغها في صور قد تتنافى وتلك القواعد الثابتة ظاهريا أي أن يتمّ خرق النظام في شكل انحراف أسلوبيّ يحقّق غايات أدبيّة في ظلّ سياق نفسي اجتماعي وثقافيّ معيّن، ذلك أنّ:« جمل النظام جمل يتمّ توليدها بوساطة القواعد المهيمنة لنظام لغوي معين، أمّا

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ، ص:74.

جمل النصّ فهي المعنى المحسوس للجملة»[1]، وهذا ما جعل دارسي الأدب من اللّغويين والنقّاد يميّزون بين اللغة بناء صوتيّا دالاّ وبينها بناء أدبيّا شعريّا.

عندما نتقصّى بناء الجملة الاسميّة في نص "العقيدة" المدينيّة نعثر على مكوّنين هامّين فيها هما: المبتدأ والخبر أمّا الأوّل فقد جاء في أغلب النصّ ضمير مفرد المذكّر الغائب "هو" إلاّ أنّه مستتر حيث لعب دور العائد على لفظ تعظيم الحقّ "الله" فنحن نجد من صور التركيب الاسمي في نصّ العقيدة ما حذف فيه أحد المكوّنين المسند أو المسند إليه، وقد لاحظنا أنّ الغالب حذفه فيها هو المسند إليه لأنّ هذا الحذف:« يثير الانتباه، ويلفت النظر، ويبعث على التفكير فيما حذف، فتحدث عمليّة إشراك للمتلقّي في الرسالة الموجّهة إليه»[2].

ففي قول الشيخ "أبي مدين شعيب":« الأوّل الذي لا بداية لأزليّته، الآخر الذي لا نهاية لسرمديّته»[3] عرض المعلومة التي هي في صورة خبر للمبتدأ بلفظي "الأوّل" و"الآخر" اللّذان يمثّلان المسند في الجملة الاسميّة، في حين أنّ المسند إليه مستتر غير مذكور لوقوعه في حيّز المعلوم والمشهور، فكان الاستغناء عن ذكره من باب الإجماع على الاعتراف به بداهة، وحذف المسند إليه في هذه المواضع وفي غيرها من المقامات التي وردت في مجال الوصف:« يجيء بغرض التعظيم والتوقير وإضفاء المهابة»[4]، فإذا كان الاتفاق مسبقا بين المتكلم والمخاطب على منطلقات الخطاب وبديهياته سهل استمراره وتطوّره كرسالة تتنامى دلالاتها من خلال التداول الفعّال والمنتج بين طرفي الخطاب.

---

[1]_ يوسف إسماعيل، البنية التركيبيّة في الخطاب الشعري، قراءة تحليليّة للقصيدة العربية في القرنين السابع والثامن الهجريين "العصر المملوكي"، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق،(د.ط)، 2012م، ص:10.

[2]_ فتح اللّه أحمد سليمان، الأسلوبيّة، مدخل نظري ودراسة تطبيقيّة، تقديم: طه وادي، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ت)، 2004م ص:138.

[3]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[4]_ فتح الله أحمد سليمان، المرجع السابق، ص:141.

تتّسق التراكيب النحويّة الاسميّة لتخدم سياق التقرير والجزم في عرض المعلومة حتّى أنّنا نجد أبا مدين شعيب يمزج بين وجهي النفي والإثبات في هذا التركيب الاسمي من خلال الانتقال بين الحكم ونقيضه في قوله:« حياته ليست بداية فالبداية بالعدم مسبوقة، قدرته ليست لها نهاية فالنّهاية بالتخصيص...، إرادته ليست بحادثة فالحادثة بالجارحة مخروقة»[1]، بل يتواصل النّفي والإثبات في التركيب الاسمي ليتحوّل إلى صيغة من صيغ القصر والتخصيص الذي لا إشراك فيه قائلا:« الدايم الأبدي الذي ليس لذاته قد ولا لوجهه خدّ ولا ليده زند، ولا له قبل ولا بعد، ليس بجوهر فالجوهر بالتميّز معروف، ولا بعرض فالعرض باستحالة البدء موصوف»[2] وهو تخصيص يدلّ على تفرّد المتصف به دون سواه، لا شريك له في وصفه ووحدانيته في الوجود.

ميزة ثالثة للتركيب الاسمي في نصّ عقيدة أبي مدين شعيب هي وصل المسند أي إلحاقه باسم موصول يؤدّي دور الشارح والمفسّر لمعناه في الجملة بطريقة وصفيّة شبيهة بتلك التي أتمّ بها المؤلّف معنى المسند إليه، كما في قوله:« الحمد لله الذي تقدّست عن سمة الحدث ذاته وتنزّهت عن التشبيه بصفة الحدث صفاته»[3] وفي قوله:« المريد الذي أضلّ وأهدى وأفقر وأغنى»[4]، بل إنّ الوصف يبلغ مداه من التعظيم حين يجمع المؤلّف بين المسند إليه ضمير الشأن "هو" والمسند لفظ الجلالة "الله" والاسم الموصول "الذي" في عبارة:« هو الله الذي لا إله إلاّ هو»[5] وفي هذه الحلقة من الوصل والتعظيم والإجلال ترسيخ لمفهوم التوحيد الخالص الذي لا تشوبه شائبة في نفس المتكلّم والمتلقّي بعده.

والاسم الموصول في مثل هذه المواضع يؤدّي وظيفة تعريفيّة تخصيصيّة بحيث يربط بين المعنى المقصود والسامع؛ فالنّاس عامّتهم يدركون أنّ الكون يسيّره مدبّر واحد على اختلاف

---

[1]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2]_ المصدر نفسه، ص:2.

[3]_ المصدر نفسه، ص:2.

[4]_ المصدر نفسه، ص:1.

[5]_ المصدر نفسه، ص:3.

عقائدهم أمّا المسلمون على وجه التخصيص يقرّون الحكم المطلق والألوهيّة للمسند في الجملة هو "الله" لذا الاسم الموصول:« لا يستخدم في الكلام إلاّ إذا كانت جملة الصلة تدلّ على أمر، أو قصّة يعرفها المخاطب أو السّامع أو المتلقّي بعامّة»[1].

فحين يتمكّن المتكلّم من ربط علاقته بالمتلقّي ومشاركته إنتاج المعنى يكون قد دفعه من حيث يشعر أو لا يشعر إلى الإقرار بما يعتقده _ أي المتكلّم _ وهذا ما نجده في عبارة أبي مدين شعيب في عقيدته:« الظاهر الذي لاشكّ فيه، الباطن الذي ليس له شبيه، الحيّ الذي لا يموت ولا يفنى، القادر الذي لايعجز ولا يعي»[2] وفي هذه العبارة من معاني التنزيه والتعظيم ممّا لا يشكّ في إقراره السّامع والمتكلّم على حدّ سواء، فالشّيخ يخاطب مريديه ويختبرهم من حيث لا يدركون في مدى توحيدهم للحقّ تعالى وذلك بإطلاقه أحكاما يفترض أنّها معلومة لديهم والسبيل إلى هذه المشاركة الذهنيّة في بناء المعنى هو استخدام الاسم الموصول.

ولأنّ طبع المرء في حديثه عن القضايا الاعتقاديّة ميله إلى التأكيد والإلحاح على المعنى المقصود؛ نجد أبا مدين شعيب في عقيدته يوظّف الاسم الموصول لهذه الغاية التي كانت محملا لإظهار الإجلال والتعظيم، ففي قوله:« المريد الذي أضلّ وأهدى وأفقر وأغنى، السّميع الذي يسمع السرّ وأخفى، البصير الذي يبصر دبيب النمل على الصّفا»[3] فالمسند الذي وقعت من خلاله عمليّة الإخبار والتعريف جمع معاني الكمال في تخصيص الاسم الموصول بوصف البصير من جهة واشتماله لمعنيين متناقضين من جهة أخرى كأن جمع بين الهدى والضلال والغنى والفقر للدلالة على مطلق القدرة والملكيّة وفي هذا الموضع يتجلّى التعظيم والتنزيه الذي قصده المتكلّم بخطابه في العقيدة.

---

[1]_ شفيع السيّد، النظم وبناء الأسلوب في البلاغة العربيّة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت)، 2014م، ص: 183

[2]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[3]_ المصدر نفسه، ص:1.

أمّا مواضع الخرق الأسلوبي التي شهدها نصّ العقيدة فكانت أيضا في التركيب الاسميّ، حيث نجد أنّ الخبر تقدّم على المبتدأ في صورة شبه جملة مكوّنة من جار ومجرور مثل:« وتبارك وتعالى له العظمة والكبرياء والقدرة والسّناء، وله الأسماء الحسنى...حياته ليست بداية فالبداية بالعدم مسبوقة، قدرته ليست لها نهاية فالنّهاية بالتخصيص (...)، إرادته ليست بحادثة فالحادثة بالجارحة مخروقة»[1] إذ الملاحظ على هذه التراكيب أنّ تقديم الخبر فيها على المبتدأ يرجع لكونه أي الخبر استثناء ينبغي التذكير بأهمّيته من خلال تقديم مرتبته في الجملة؛ حيث إنّ كلّ الصفات المنسوبة إلى المبتدأ وهو في الأصل ضمير الشأن العائد على الحقّ تعالى تمّ قصرها عليه من خلال تغيير ترتيب العمليّة الإسناديّة بين المبتدأ والخبر مثل:« الذي ليس لذاته قدّ ولا لوجهه خدّ ولا ليده زند، ولا له قبل ولا بعد»[2].

ممّا رصد في العقيدة المدينيّة من التراكيب الفعليّة في مجملها وقعت في سياق النفي؛ وهو نفي اتصاف بأفعال الموجودات وهو سبحانه موجدها، يقول:« الحيّ الذي لا يموت ولا يفنى، القادر الذي لا يعجز ولا يعي»[3] وفي قوله:« العالم الذي لا يضلّ ولا ينسى، المتكلّم الذي لا يشبه كلامه كلام موسى كلّم موسى بكلامه القديم المنزّه عن التأخير والتقديم»[4] واختيار صيغة الفعل المضارع إنّما لكون صفات الله دائمة أبديّة لا تتغيّر ولا تزول، مستمرّة في ذاته العظيمة.

يواصل أبو مدين شعيب في استعمال أسلوب النفي والإثبات في تراكيبه النحويّة المتنوّعة؛ اسميّة وفعليّة في فلك حالة ذوقيّة يقرّر فيها حقيقة كونيّة هي أنّ الله هو الأحد ولا أحد سواه، حتّى وإن تباينت صيغة الفعل المثبت الوارد في الزمن الماضي عن الفعل المنفيّ في زمنه المضارع، ليوافق بذلك صفة الأبديّة التي صرّح بها المؤلّف آنفا، فكلّ فعل مثبت ماضيا فاعله ضمير الشأن العائد على الحقّ تعالى، في حين أنّ كلّ فعل منفي مضارع هو نفي اتصاف آنيّ مؤقّت له؛

---

[1]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:2.

[2]_ المصدر نفسه، ص:2.

[3]_ المصدر نفسه، ص:1.

[4]_ المصدر نفسه، ص:1.

يقول:« المريد الذي أضلّ وأهدى وأفقر وأغنى...جلّ ربّنا وعلا، وتبارك وتعالى له العظمة والكبرياء والقدرة والسّناء»[1].

لعلّ التراكيب النحويّة في نصّ العقيدة المدينيّة لم تخرج عن مألوف الصياغة من ترتيب الجملة الاسميّة مبتدأ ثمّ خبر وصور الفعل المنفي ماضيا ومضارعا وهذا راجع إلى طبيعة الموضوع الذي هو في ظاهره مشهور كثير التداول لكنّه بالمقابل لطيف يلامس شغاف كلّ مؤمن موحّد لذا كان لابدّ للمؤلّف أن يتّبع في عقيدة أسس الصياغة النحويّة للجمل وإن كان خرق للمألوف فهو نادر بسيط لم يغلب على فكر أبي مدين شعيب. يعزى هذا التأليف لنصّ العقيدة إلى طبيعته التربويّة التوجيهيّة التي تختصر السبيل إلى ذهن المريد بأبسط التعابير وأشهرها حتّى لا يصعب عليه الفهم ولا ينعقد له المعنى فيتعسّر فكّه. خاصّة وأنّ الكلام في مجال التوحيد من الخطر ما يجعل صاحبه يتوخّى المحذورات في تأليف كلامه واختيار لفظه.

المطلب الرابع: التركيب البلاغي في العقيدة المدينيّة

إذا كان الغالب في العقيدة المدينيّة سيطرة البنية التركيبيّة الاسميّة والتي تتّسم بطبيعتها الثابتة المستقرّة حيث تلزم المسند أي الخبر بالوصف، فإنّ التركيب البلاغي في إطار تناسق التشكيل الدلالي يميل إلى تكريس الأسلوب الخبري الذي هو في حقيقته صيغة تعريفيّة تقريريّة تتقاطع مع سابقتها في التركيب الاسمي. ولعلّ ما ورد من جمل خبريّة تتراوح طولا وقصرا في العقيدة المدينيّة ما هو إلاّ دليل على ذلك التناسق العميق في بناء الخطاب المدينيّ إذ يقول:« هو الله الذي لا إله إلاّ هو الملك القدّوس على العرش استوى من غير تمكّن ولا جلوس»[2] ففي هذا الخبر إقرار بصيغة التوحيد التي يعلمها العامّ والخاصّ وتدليل على حقيقة الشهادة التي يتيقّن منها أبو مدين شعيب بذكره قدرة الله تعالى من الملك حتّى وإن جهلت الكيفيّة.

---

[1]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:2.

[2]_ المصدر نفسه، ص:3.

بل يزيد أبو مدين شعيب من تأكيده على عجز البشر عن الإحاطة بهيئة تَمكّن الخالق على العرش بتقريره في تفصيل فعليّ أي إخبار بصيغة الفعل بما قصر عنه فهم النّاس فيقول:« العرش تكيّفه خواطر العقول، وتصفه بالعرض والطّول، وهو مع ذلك محمول، والقديم لا يحول ولا يزول»[1] لأنّ الخبر البلاغي سواء في صيغته الاسميّة أو صيغته الفعليّة يؤدّى وظيفته المعنويّة بإفادة السامع، إلاّ أنّ الفرق الذي يمكن ذكره هنا هو أنّ الخبر الاسميّ الصيغة كما قلنا آنفا يتّسم بالثبات في حين أنّ الخبر الفعلي صفته التجدّد والتحوّل بفعل حركيّته[2].

غير أنّ الملاحظ على دلالة عبارة أبي مدين شعيب:« والقديم لا يحول ولا يزول»[3] أنّ عمليّة الإخبار التي وردت بصيغة فعليّة تنفي ضمنا معنى التحوّل والتجدّد التي يتميّز بها الفعل عن الاسم، فالحركة المتضمّنة في الفعلين (يحول _ يزول) سبقت بنفي ما جعلها تتّصف بنقيض معناها المتغيّر لتصبح دالّة على الثبات والخلود وهو المعنى الذي يطلبه المريد في بحثه عن الحقيقة.

كذلك تتّضح فائدة الخبر في دلالته على الأزليّة حين وظّف أبو مدين شعيب الفعل الناقص "كان" مسندا إلى لفظ الجلالة إذ يقول:« كان الله ولا مكان»[4] فثبات صفة الوجود المطلق للحقّ قرنت بفعل الكينونة الذي يتضمّن معنى السرمديّة، ولو بحثنا في العلاقة الإسناديّة بين لفظي "كان" و"الله" لوجدنا أنّ الثاني هو الذي يمنح للأوّل صفة الثبات، حيث تنسحب أبديّة وجود الحقّ على فعل الكينونة الناقص ليصبح الفعل الدّال على التجدّد والتحوّل ثابتا بتأثير مجاورته المسند إليه، وهنا يمكننا الحديث عن مدى الفصل في دلالة الخبر الاسمي والخبر الفعليّ عن معاني الثبات والتحوّل وبالتالي الحديث عن وحدة الدلالة ومنتهاها أو تعدّدها واستمراريّتها، حيث لا

---

[1]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

[2]_ ينظر: شفيع السيّد، النظم وبناء الأسلوب في البلاغة العربيّة، ص:168.

[3]_ أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:3.

[4]_ المصدر نفسه، ص:3.

نستطيع في الجملة الواحدة أن نطلق حكما ظاهريا وحيدا دون البحث في طبيعة العلاقة بين طرفي العمليّة الإسناديّة.

حتّى لا يستغرقنا البحث في تلك العلاقة المتضمّنة في الإسناد الفعلي أو الاسميّ علينا أن نتنبّه إلى ضرورة التفريق بين الدراسة النحويّة الخالصة للتراكيب اللغويّة والدراسة البلاغيّة التي تعتدّ كثيرا بالبنية العميقة والمعنى المقصود، وفي هذه المراوحة يبحث التأويل عن ميتافيزيقا اللّغة كما هو الحال في عبارة العقيدة المدينيّة القائلة:« حياته ليست بداية فالبداية بالعدم مسبوقة»[1]، أي ما يختبئ خلفها من أفكار وتصوّرات قد يكون إدراكها محتاجا إلى طول تأمّل ونظر في علاقة الألفاظ بمعانيها الحقّة، فالعبارة من حيث أسلوبها البلاغي الخبري القطعي تقدّم تعريفا لمعنى الحياة في الذّات الإلهيّة وهي حياة لا ترتبط بالمولد والنشأة ولا بالموت كما في فهم العامّة من النّاس، إنّما هي حياة مطلقة أزليّة لم تسبق بوجود قبلها فتحدّد بدايتها ولا نهايتها.

يسعى كلّ صوفيّ في خطابه إلى التعبير عن قناعاته المعرفيّة من جهة واستمالة الآخرين للإيمان بها من جهة أخرى، فيستغلّ ما توفّر بين يديه من أدوات أسلوبيّة لغويّة بلاغيّة ليكرّس مفاهيم التوحيد والوجد في الحضرة الإلهيّة ولا يمكن أن نتخيّل وجود صوفيّ بالمعنى الحقيقي إلاّ إذا حاز على قدرات الوعي الباطنيّة، إنّها القدرة على النفاذ إلى جوهر الحقيقة فإذا كان العامّة يبحثون عن الحقيقة فالصّوفيّة يبحثون عن لبّها، ولبّ كبّ الحقائق في وجودها هو الذّات الموجِدة لها أي الذّات الإلهيّة، يقول أبو مدين شعيب في تصريحه بالغاية الصوفيّة التي ذكرنا:« دلّت على وجوده محدثاته، وشهدت بوحدانيّته آياته»[2].

---

[1]_ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:2.

[2]_ المصدر نفسه، ص:2.

المبحث الثالث: الصور في النثر المديني

مرتكزات التصوير البياني عند المبدع هي الخيال واللّغة التي تعبّر عن مكنونات ذلك الخيال، كما أنّ التصوير يتمّ وفق تقنيات منها اقتطاع جزئيّات من الصور في الواقع ثمّ تجميعها متباينة وجعلها شيئا واحدا قائما بذاته، وبقدر تغييب الذّوات التي اقتطعت منها الجزئيّات أواشتقّت، بقدر ما تظهر براعة المصوّر في خلق شيء جديد. ولا يقف حدّ نجاح التصوير عند هذا، بل يتعدّاه إلى فاعليّة التأثير الذي ينبغي له إحداثه في المتلقّي للخطاب. فقد قامت البلاغة العربيّة القديمة في تحديدها لبراعة التصوير، على مدى التوفيق في إقامة التشبيه والاستعارة، حيث لا يخلو كلام عربيّ مهما كانت درجته من إحدى تلك الصور، ظاهرة أو خفيّة.

المطلب الأوّل: الصور في الحكم المدينيّة

بمجرّد القراءة الأوّليّة للحكم المدينيّة يتبيّن التوظيف الواسع للتشبيه فيها، وقد ورد هذا التشبيه في أغلبه إمّا بليغا بإسناد المشبّه والمشبّه به دون واسطة أسلوبيّة أو جاء إضافيّا، من أمثلة ذلك ما جاء في قوله:«...والمادّة عين الوجود...»[1]، حيث شبّه المادّة بالعين وهي عضو الإبصار، وفي ذلك أنّ المادّة تكشف عن حقائق الوجود لأنّها دليل عليه، ولا تقف الدلالة عند هذا الحدّ، لأنّ سبيل التساؤل لا يزال قائما في قيام ذلك الوجود، فالأصل في قيامه هو نسبته للحقّ حتّى إذا تساءل سائل عن بعض الحقيقة أو كلّها كانت المادّة نافذته للوصول إلى الجواب. وإنّما سعى المصنّف إلى هذا التصوير احتجاجا منه لدى المتلقّي على توحيد الحقّ، إذ نجد هذا التصوير مسبوقا بإقرار استبداد الحقّ بالوجود، وهو دليل تفرّده ووحدانيّته.

إنّ عناصر التشبيه ماثلة متلازمة تكاد المسافة بينها تنعدم، غير أنّ حفظها هو ما يمكّن هذه الصورة من فعل فعلها بالإقناع، فالعقل البشري يهدف دائما إلى استحضار مختلف صور الوجود التي تمثّل له عقبة غامضة المعالم يسعى إلى تجاوزها للوصول إلى الحقيقة المطلقة؛ وفي

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:73.

استعمال التشبيه الذي من أهمّ أدواره تقريب الصور المتباينة حتّى تبدو ذات ماهيّة واحدة، حدّ قاطع لكلّ إنكار قد ينجم عن ذاك الغموض:« الحقّ سوط يسوق ويعوق: يسوق إلى الطاعة ويعوق عن المعصية»[1]، وفي هذا يتجلّى يقين أبي مدين شعيب بما للنّفس الإنسانيّة من تمرّد وجحود يمثّل غشاء يحجب عنه الحقائق فلا أقلّ من إماطة ذلك الغشاء وإزالته حتّى تتمكّن النّفس من العودة إلى أصلها وانحلالها في حقيقتها الأبديّة، فـ:« كلّ حقيقة لا تمحو أثر العبد ورسومه فليست بحقيقة»[2].

إذا كان التشبيه في الحكم السابقة وما شابهها أفاد الإقناع والاحتجاج، فإنّه في أخرى أفاد حكما قيميّا دخل في كثير من الأحيان حيّز المفاهيم والحدود؛ من ذلك ما جاء في حكمته القائلة:« الأجسام أقلام، والأرواح ألواح، والنّفوس كؤوس»[3]، إذ إنّ ماهيّة كلّ من الأجسام والأرواح والنّفوس في علاقتها ببعضها البعض، لا تتجلّى إلاّ من خلال المقاربة التي كرّسها المصنّف في استعماله جزئيّات تربط بينها العلاقة نفسها التي تربط بين المجموعة الأولى وهي علاقة الفاعليّة والمفعوليّة؛ إذ بين أن يكون الجسد مجرّد قلم يترك أثره على لوح الرّوح فإنّ النّفس الإنسانيّة هي التي تمدّه بذاك الأثر الذي يبقى في الرّوح خطّه، وفي هذا إجابة عن تساؤلات قد تخطر ببال المريد عن حقيقة الروح والنّفس والبدن وتقف حاجزا له أمام مواصلة سيره إلى الله، إنّه علامة إدراك أبي مدين لمداخل النّفس الإنسانيّة وحدود خيالها.

إنّ قدرة التشبيه على ضبط حدود الخيال هو ما يضفي على الكلام الفائدة المطلوبة دون الخروج عن الحدود الدلاليّة التي رسمها المتكلّم، خاصّة وأنّ الإيجاز الذي لازم أغلب الحكم المدينيّة أدّى دوره في رسم المجال الذي على المتلقّي التحرّك فيه بالقراءة، وفي هذا أيضا حرص من المتكلّم على بلوغ هدفه.

---

[1] _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:74.

[2] _ المصدر نفسه، ص:82.

[3] – المصدر نفسه، ص:86.

الشكل الآخر من أشكال التشبيه هو التشبيه الإضافي، وإن كان قلّ استعماله مقارنة بالأوّل، من ذلك ما جاء في الحكمة القائلة:« قيّد نفسك بقيود الورع»[1]، حيث جعل الورع قيدا يحدّ به المريد نفسه عن الانفلات، وهذا التشبيه جسّد حقيقة الورع الذي ينبغي أن يكون قانونا يمنع المريد من أن يتجاوز حدود الأدب في المعاملة مع غيره أو مع الله في سلوكه، والتشبيه هنا لم يأت بحجّة ولا مفهوم، بل جاء تجسيدا للمعنى في إطار المبالغة، فأبو مدين جعله في هذا الموضع من قبيل التوظيف الجمالي الذي فطر عليه الكلام العربي شأنه في ذلك قوله:« من سكن إلى غير الله بسرّه، نزع الله الرحمة من قلوبهم عليه، وألبسه لباس الطمع فيهم»[2]، فالطمع مرض يصيب النّفس البشريّة ويجرّها إلى التذلّل لغير ذي ملك حتّى لكأنّه ثوب يغطي حقيقة العبد النقيّة.

أمّا الاستعارة فقد استعملها أبو مدين في حكمه تحت ضغط الدلالة، التي أطبقت عليه ولم يجد لها متنّفسا يفيها حقّها من التبليغ، لأنّ استعماله لها كان من قبيل عجز التعابير الحقيقية عن القيام بما قامت به الصورة الاستعاريّة من تكثيف للمعاني وإطلاقها، وذلك حين استغراقها حيّزا واسعا في ذهن المتلقّي والسيطرة على فهمه للمعاني في ظلّ ما يمليه المتكلّم على أسماعه كما في قوله:« من رزق حلاوة المناجاة زال عنه النّوم»[3]، وهو الحافز المقصود من الخطاب لدفع المريد إلى التمسّك بسلوكه الذي سيستلذّ بعد العناء بنتائجه من القرب والشهود.

نجد من بين الاستعارات كذلك قوله في إحدى حكمه:« من تحقّق بالعبوديّة: نظر أفعاله بعين الرّياء، وأحواله بعين الدّعوى، وأقواله بعين الافتراء»[4]، فالاستعارة تمثّل شكلا من أشكال خرق التشبيه، بحيث تغيب فيه جزئيّة هامّة من جزئيّاته المكوّنة هي أحد طرفي الصورة الكاملة التي قد يضفي غيابها تعتيما مميّزا على المعنى، فقد استعار للرّياء والدّعوى والافتراء عنصرا من العناصر المحرّكة في الكائنات الحيّة هو (العين)، وهو في ذلك منطلق من رغبته في رفع مرتبة

---

(1) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:83.

(2)_ المصدر نفسه، ص:82.

(3)_ المصدر نفسه، ص:73.

(4)– المصدر نفسه، ص:72.

تلك الصفات التجريديّة، إلى الإدراك ولو غريزيّا لبيان مقام المريد منها، إذ أن يكون لتلك الصفات عين تبصر بها وتدرك ما تبصره هو جانب من التجسيم الذي يؤثّر في ربط العلاقة بين الواقعين؛ المعيش والمتخيّل، هنا تتجلّى عمليّة ترهيب وتنفير ضمنيّة في الخطاب الصوفي غايتها الأولى هي التربية الروحيّة والتوجيه العرفاني، فعرض المصنّف حقيقة العبوديّة بهذا التصوير جعلها مجالا للصراع الداخلي الذي يلمس روح المريدين. إنّ العين وهي عضو الإبصار الذي لم يعد هنا محصورا في الرؤية الفعليّة بل تعدّاه إلى إدراك داخلي وعميق أحال الصفات التي لا قوّة لها إلى عدوّ ماثل ينبغي الاحتراز منه، ولا يمكن إنكار فعل هذا التصوير في تلك الحكمة في نفس المريد الذي كان أمام مؤثّر ينتظر منه استجابة فعليّة في واقع السلوك.

نجد كذلك من الاستعارات البارزة في الحكم ما جاء في قوله:« ليس من ألبس ذلّ العجز كمن ألبس عزّ الافتقار»[1]، فقد جعل الذلّ والعزّ لباسا يرتدى ويخلع، والأصل في ذلك أنّ المريد وهو يختار سبيل السلوك يكون قد قطع على نفسه عهدا أن يتجرّد في سبيل الحقّ، وهذا التجرّد ليس من قبيل إرغام أو ما شابه، لكنّه توجّه واع متيقّظ، لذا فإنّ هذه الاستعارة تعبير صريح عن مسؤوليّة المريد أمام كلّ ما سيؤول إليه، وإن كان بالمقابل عمل بناء الفعل للمجهول ينحرف بالمعنى إلى غياب قدرة المفعول به أمام قدرة الفاعل، إلاّ أنّ اشتغال المعنى بلفظ (اللّباس) إشارة إلى إمكانيّة التغيير والقدرة عليه بالحمية:«في الأبدان ترك المخالفة بالجوارح، والحمية في القلوب ترك الركون إلى الأغيار، والحمية في النّفوس ترك الدّعوى»[2].

وممّا يدعم ذلك قوله في موضع آخر:« ليس للقلب إلاّ وجهة واحدة، فمهما توجّه إليها حجب عن غيرها»[3]، فالقلب وهو جزء من المريد لا يختار الاتّجاه وحده، بل يعينه في ذلك وعيه بسلوكه، وإذا كان موضع الإدراك العقدي هو القلب، فهو إشارة إلى حقيقة هذا العلم القائمة

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:74.

[2] _ المصدر نفسه، ص:73.

[3] – المصدر نفسه، ص:72.

موضعيّا فيه، حيث تتجسّد اللّطائف الروحانيّة منها:« جعل الله قلوب أهل الدّنيا محلاّ للغفلة والوسواس، وجعل قلوب العارفين محلاّ للذّكر والاستيناس»[1].

إنّ التصوير البلاغي الذي عمد إليه المصنّف يؤكّد معرفته الدقيقة بمداخل علم القوم، إلاّ أنّ هذه المعرفة من السّعة والإطلاق ما دفعه إلى أن يجمع بين المتناقضات دلاليّا في التراكيب النحويّة والبلاغيّة بحيث يذهب كلّ منها في اتّجاه، وهذا تصديق للمقولة الصوفيّة " كلّما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة" وهو ما تجسّد في الحكمتين السابقتين من حيث بناؤهما البلاغي. فاستعمال التصوير البلاغي جزء من أجزاء العمليّة الإبلاغيّة التواصليّة التي سعى إلى تحقيقها المصنّف، خاصّة وأنّه أتقن اختيار القالب أوّلا ثمّ الأسلوب ثانيا، وها هو في توظيفه للصور البلاغيّة يعمل العمل نفسه بقدرته على ملامسة لطائف الخيال الإنساني والعمل على تغيير قناعاته وبعض الصور المشوّهة عن حقائق الموجودات حوله.

تتطلّب الحاجة إلى تغيير قناعات المتلقّي وتصوّراته، أن يستخدم المتكلّم كل الوسائل المتاحة للتأثير دون أن يتسلل الشك إلى المخاطب بمدى صدق أو كذب المتكلّم، فهو حين قال:« استلذاذك بالبلاء تحقيق الرضا»[2] كان يوحي للسّامع بيسر السلوك وإمكانية أن ينجح فيه المريد إذا تغلّب على شهوات النّفس القاصرة، ورضاه بكلّ ما يلقاه في الحياة الدّنيا من أجل بلوغ هدف أسمى من كلّ وصف هو تحقيق الشهود والأنس به.

---

[1]_ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:74.

[2]_ المصدر نفسه، ص:81.

المطلب الثاني: الصور في العقيدة المدينيّة

لعلّ القارئ لنصّ العقيدة المدينيّة يلاحظ ولو ابتداء خلوّها من أنواع التصوير لارتباطها بصفات الله تعالى وضرورة التعبير عنها حقيقة بشكل مباشر وهو الغالب فعلا على العقيدة المدينيّة، غير أنّنا رصدنا استخدام أبي مدين شعيب التصوير الفنّي في مواضع محدودة من نصّ عقيدته قد يبدو بعضها مبتذلا كما في قوله:« وشهدت بوحدانيّته آياته»[1] حيث الشهود فعل يستلزم القول باستخدام أداة الكلام اللّسان، وقد أسند هذا الفعل لأمر مجرّد ذهني هو الآية أو الدليل، والغالب على فهم المرء أنّ الدّليل محلّه العقل قبل الواقع الملموس فأن يسند فعل القول الملموس صوتيّا إلى ما هو ذهني يمثّل تصويرا بلاغيّا استعاريّا ليست غاية المتكلّم فيه إثبات الملك المطلق لله تعالى وهو القادر على إنطاق الجماد قبل الحيوان، ولكنّه تصوير يقصد إلى التذكير بتلك القدرة اللامتناهية.

ولعلّنا نجد جانبا من التصوير الخفي في عبارته:« البصير الذي يبصر دبيب النّمل على الصّفا»[2]، إذ عرض آية من آياته سبحانه في الاطلاع على شؤون مخلوقاته بمثال من حركة النمل اللطيفة الدقيقة التي قد لا يشعر بها الإنسان وهي تسير على الحجارة الملساء دون أن تحدث جلبة ملفتة، لكنّ الله بقدسيّته وصفاته قادر على معرفة اهتزازات السكون قبل الحركة، حيث يشهد الشيخ بهذا العلم المطلق قائلا:« العالم الذي لا يضلّ ولا ينسى»[3].

الملاحظ على التصوير الذي اعتمده أبو مدين شعيب في عقيدته أنّه قريب من التشبيه التمثيلي حيث يلجأ المتكلّم إلى المقاربة بين صفات الذّات الإلهيّة وصفات الموجودات ليس وسما، ولكنّه تأكيد على استحالة فهم حقيقة الذات الإلهيّة بشكل تجريدي خالص دون تقديم نماذج مألوفة للعقل البشري في كنه صفات السمع والبصر والاستواء على العرش، بل إنّ أبا مدين شعيب أقرّ

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2] _ المصدر نفسه، ص:1.

[3] _ المصدر نفسه، ص:1.

بصعوبة استيعاب تلك المفاهيم والتعبير عنها بما يتكلّم به البشر، فقال:« هو الله لا إله إلاّ هو الملك القدّوس على العرش استوى من غير تمكّن ولا جلوس، لا العرش ...من جهة القرار، ولا التمكّن له من جهة الاستقرار، العرش له حدّ ومقدار والربّ لا تدركه الأبصار»[1]، فالشيخ عندما ذكر الاستواء على العرش وظّف كلمة "استوى" التي يتبادر إلى ذهن السامع معناها المشهور الواقع في نفوس البشر لكنّ المتكلّم لإدراكه سرّ القداسة والتنزيه ألحق الكلمة المألوفة بتعقيب يغيّر فيه فهم المتلقّي فقال:« من غير تمكّن ولا جلوس»[2] أي من غير الصورة التي يدركها المخلوق فحاشا أن يتشابه الخالق ومخلوقاته.

تميل أكثر الصور الفنّية في الخطاب الصوفيّ إلى التقريب بين المعنى الموجود في الواقع والمعنى الذهنيّ المتخيّل أو الذي هو مرتسم في إدراك المتكلّم والمتلقّي على حدّ سواء فالعلاقة بين اللّغة والمفاهيم الذهنيّة تتمدّد وتضيق بحسب قدرة الإنسان على إسقاطها في مواضع الحقيقة الواقعة في العالم المحيط به فالمجاز بكلّ أنواعه يعكس الإمكانات الإدراكيّة للمرء ورؤيته للكون وتطلّعاته فيه.

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

[2] _ المصدر نفسه، ص:3.

الفصل الرابع

تداولية النثر المديني:

1_ أفعال الكلام في النثر المديني

2_ حركة الضمائر في النثر المديني

3_ الحجاج في النثر المديني

المبحث الأوّل: أفعال الكلام في النثر المَديَني

استطاعت التداوليّة بمختلف توجّهاتها وآلياتها الإجرائيّة أن تفرض مبدأها في الدرس النقدي اللساني الحديث لما تتوفر عليه من قدرة على مسايرة التغيّرات الآنيّة للخطاب وربطه بمختلف السياقات النفسيّة الاجتماعيّة والثقافيّة، خاصّة وأنّها مجال عمليّ فعّال من حقول اللّسانيات الوظيفيّة الحديثة.

المطلب الأوّل: أفعال الكلام في التحليل التداولي

الفعل اللّغوي هو عبارة عن متتالية صوتية تمثّل وحدة صغرى تحقّق بها اللّغة فعلا محدّدا، يعمل ذلك الفعل على تغيير أحوال المتخاطبين ووضعياتهم، ويسمّى هذا الفعل أيضا بفعل الخطاب أو الفعل الكلاميActe de parole[1].

ولأنّ غاية التحليل التداولي هي البحث عن سبل التواصل الفعّال والنّاجع من خلال الفعل اللّغوي طرح بعض الباحثين اللّسانيين نظريّة تصنّف وفقها أفعال الكلام التي بها يتمّ إنجاز المنتج الكلاميّ مبنيّا على مبدأ القصديّة، كما أنّ هذه الأفعال تخضع في تصنيفها إلى مبدأ آخر هو مقتضى القول أي أنّ الفعل الكلامي حتى يحقق تداوليته يجب أنّ يمرّ بثلاث مراحل: مرحلة صياغة الكلام (التلفّظ)، مرحلة فعل الكلام (قوّة التلفّظ) ومرحلة لازم الكلام (فعل التلفّظ).

أ- **فعل القول Acte Locutoire:** وهو عمليّة إنتاج الكلام نفسها، وذلك بإصدار متتالية صوتيّة دالّة، بحيث تكون الجمل المنتجة مفيدة وذات معنى، حتّى تمهّد لتواصل المتخاطبين مع ضرورة توفّر سياق جامع يربطهما.

---

[1] – ينظر: دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمّد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005م، ص:7.

ب- الفعل المتضمّن في القول Acte Illocutoire: وهو ذلك الإنجاز المتضمّن في الكلام، الذي لا ينجح إلاّ بوجود القوّة الإنجازيّة في التعبير، والقوّة هي التي تفرّق بين كلام خبريّ وآخر إنجازي واقع.

ج- الفعل الناتج عن القول Acte Perlocutoire: وهو المقصود بإنتاج الكلام، لأنّ المتكلّم يسعى بفعله ذاك إلى إحداث تأثير في المتلقّي ليقوم بترجمته في الواقع[1].

وعلى هذا الأساس عرض كلّ من أوستين وسيرل تقسيمات لأفعال الكلام تلتقي جميعها في غاية لازم الفعل الكلامي أي ما يمكن أن ينجز في الواقع بالكلمات ويحقّقه الخطاب بقصديته من آثار ملموسة؛ وهذا ما جعل أوستين يطلق على مؤلّفه :" كيف ننجز الأفعال بالكلمات".

يميل أوستين في نظريّته إلى تقسيم الكلام بين طرفي الخبر والإنشاء؛ وتمييزه في ذلك لم يخضع لمعيار الصدق والكذب بل بمدى الإنجازيّة أو الفاعليّة الواقعة لفعل الكلام، حيث إنّ:" النطق بالجملة هو إنجاز لفعل أو إنشاء لجزء منه ممّا لا يعني أنّنا ولنكّرر القول هنا، نصف بقولنا شيئا ما على وجه الضبط"، فما لفت انتباه أوستين في تقسيمه للكلام بين ما هو خبر وما هو إنشاء؛ ما سينتج عنه من أداء الخطاب في سياق محدّد، وعلى هذا الأساس فالفعل الكلامي لا يرتبط بحدود ظاهرة نحويّة تركيبيّة إذ يراها قاصرة عن تحقيق البعد التداولي، أي أنّه لا يربط تحقيق الفعل الكلاميّ بصيغة محدّدة كالأمر والاستفهام والوصف (الإفادة) وإنّما بما سينجرّ عنه من إنشاء للفعل في الواقع.

ممّا سبق ذكره تتلخّص تصنيفات أوستين للأفعال الكلاميّة في قسم الإنشائيّات؛ وهي كلّ ما يحقّق سلوكا أو تصرّفا ذا معنى في الواقع سواء في سياق نفسي أو اجتماعي أو حتّى ثقافيّ وقسم الوصفيّات القائم على إثبات الأحكام القضويّة وإن كان هناك _ كما يعتقد أوستين _ تداخل

---

[1] – ينظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظريّة الأفعال الكلاميّة بين فلاسفة اللّغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، (د،ط)، 1994م، ص:8،9.

بين القسمين من حيث خضوعهما لمبدإ الصدق والكذب أو ما يصطلح عليه مطابقة مقتضى الحال.[1]

– **الأفعال الدالّة على الحكم:** وهي الأفعال التي تفصل في بعض القضايا بناء على سلطة معترف بها، قد تكون الأفعال فيها إلزاميّة، أو قد تكون مجرّد حكم قيميّ أو ملاحظة أوما يدخل في ذلك الإطار.

2– أفعال الممارسة: وهي الأفعال التي تتّضح من خلالها ممارسة الحقّ، ولها القوّة في فرض واقع جديد مثل: الانتخاب والتعيين الرسمي...الخ.

3– أفعال الوعد: وهي أفعال كلاميّة تلزم المتكلّم القيام بعمل اعترف به المخاطب مثل : القسم، الرهان، الضمان...الخ.

4– أفعال السلوك: وهي أفعال تحمل المتكلّم على اتخاذ موقف اجتماعي أو نفسي اتجاه المخاطب مثل: التهنئة، الاعتذار، الشكر...الخ.

5– أفعال العرض: وهي أفعال متعلّقة بقول المتكلّم عند الحديث أو المحاجّة مثل: الإثبات، التأكيد، التأويل، الشرح[2].

إلاّ أنّ هذا التقسيم لاقى انتقادا واسعا لغياب المعايير التي عليها بني، ثمّ لعدم وضوح تلك التقسيمات في ذاتها، لأنّه قد يتحوّل قسم بفعل التداخل الحاصل إلى قسم آخر، خاصّة مع فعل السياق في تغيير متضمّن القول، إلاّ أنّه رغم هذا الغموض فقد عمد "أوستين" إلى وضع مبدأ للتمييز بين الكلام الإنشائي وغيره من أنواع الكلام هو: ضرورة اشتمال الجملة على فعل بصيغة

---

[1] _ ينظر: طالب سيّد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلاميّة، ص:70، 71.

[2] – ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي، في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف،الجزائر، ط1، 2003م، ص:159.

المضارع المعلوم للمتكلّم المفرد، والثاني هو اشتمالها على فعل مضارع بصيغة المبني للمجهول مع ضمير المخاطب أو الغائب مثلما تحتويه الوثائق والاتفاقيّات[1].

غير أنّ تلك المعايير التي وضعها "أوستين" لم تكن كافية لإخراج تقسيماته لأفعال الكلام من حيّز الغموض والنقصان، إذ كان ينبغي توضيح شروط أكثر دقّة تضمن نجاح الأفعال الكلاميّة، وهي شروط لا تتعلّق بالبناء اللّغوي فحسب بل هي شروط تؤطّر العوامل الخارجيّة بدءا من المتخاطبين إلى العوامل النفسيّة الداخليّة المتوفّرة في السياق؛ وهو ما اعتمده "سيرل" في توجّهه.

أمّا الباحث الثاني في هذه النظريّة والذي أضاف برؤيته الخاصّة على ما ذهب إليه سابقه أوستين من التقسيمات والمبادئ التي بنيت عليها فهو جون سيرل إذ كان قد استعان بالمصطلحات التي وضعها الإنجليزي جون أوستين وقدّم فيها قراءة للأفعال الكلاميّة تقوم على اعتبارات تتجاوز القصديّة إلى بحث طرق تقبّل المتلقّي للكلام وتأويله بما يتناسب ومقام التواصل وهذا ما جعله يقرّ بصعوبة تحديد دقيق لأفعال الكلام لتداخل عدّة عوامل في تصنيفها[2].

لقد اعتمد "سيرل" في تنظيره لأفعال الكلام على منزلة المتخاطبين، والأغراض المتضمّنة في القول، وبالتالي فهو يركّز على تحليل القوى المتضمّنة في القول؛ بتحديد الغرض ودرجة شدّته، وتوفّر الصراحة التي يحتاجها نمط إنجاز الغرض المتضمّن في القول[3]، وعليه تكون العوامل الشخصيّة والدافع إلى جانب وضع العالم الخارجي والسياق هي المؤشّرات التي تقاس وفقها الأفعال الإنجازيّة.

يتوصّل جون سيرل بعد بحثه متضمّنات القول في الأفعال الكلاميّة بتقسيمها إلى:

---

[1] – ينظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظريّة الأفعال الكلاميّة، ص:5، 6.

[2] _ ينظر: جون سيرل، اللّغة والعقل والمجتمع، ترجمة وتقديم: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011م، ص: 178، 181.

[3] – ينظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، المرجع السابق، ص:120.

الغاية **التقريريّة assertive** المتضمّنة في القول، إنّ غاية أفعال الكلام التقريريّة هي التعهّد للمستمع بصدق القضيّة، إنّها تقدّم القضيّة بوصفها تصوّر حالة الواقع في العالم. وبعض أمثلتها هي الأوصاف والتصنيفات والتفسيرات.

الغاية الثانيّة المتضمّنة في القول هي الغاية **التوجيهيّة directive** فالغاية المتضمّنة في القول للتوجيهات هي محاولة حمل المستمع على أن يسلك بطريقة تجعل سلوكه يضاهى المحتوى القضوي للتوجيه. وأمثلة التوجيهات هي الأوامر والمطالب والالتماسات.

الغاية الثالثة المتضمّنة في القول هي الغاية **الإلزاميّة commissive** وكلّ إلزام هو التزام من جانب المتكلّم بأن يتعهّد بسلوك الفعل الممثّل في المضمون القضوي. وأمثلة الأفعال الإلزاميّة هي الوعود، والنذور، والتعهدات والتعاقدات، والتعهّدات، والضمانات والتهديد إلزاميّ أيضا.

النمط الرابع من الأفعال المتضمّنة في القول هو **التعبيري expressive** والغاية المتضمّنة في القول للفعل التعبيري هي ببساطة التعبير عن شرط الإخلاص في الفعل الكلامي. وأمثلة الأفعال التعبيريّة هي الاعتذارات والشكر، والتهاني، والتحيّات والتعازي.

النمط الأخير من الغاية المتضمّنة في القول هو نمط **التصريحات declarations** وفي التصريح الغاية المتضمّنة في القول هي إحداث التغيير في العالم عن طريق تمثيله بقدر ما يتغيّر. فالأفعال **الأدائيّة performatives** بالإضافة إلى التصريحات الأخرى تبدع حالة الواقع مباشرة عن طريق تمثيلها وهي مبدعة[1].

وهكذا فإنّ تصنيف سيرل لأفعال الكلام كان محاولة واضحة لتحديد مقامات التواصل التي يمكن أن تصادف المرء وتدفعه إلى التفهّم الجيّد للآخرين أو تجعله قادرا على بناء تواصل فعّال ودائم، كما أنّنا لاحظنا على تلك التقسيمات تقاطعها مع ما ذهب إليه جون اوستين خاصة في النمط الأخير الذي أسماه الأفعال الإنشائيّة في حين اختار جون سيرل تسميته الأفعال

---

[1] _ ينظر: جون سيرل، اللّغة والعقل، ص: 183، 184.

التصريحيّة، أمّ بقيّة الأصناف فقد كانت تمثّل الإضافة التي أشار إليها سيرل في ملاحظاته على تحليل أوستين.

حتّى يقسّم "سيرل" الأفعال الكلاميّة قام بوضع عنصر لقياس نوع الفعل الكلامي، هذا العنصر هو اتّجاه المطابقة بين القول والعالم سواء أكان عالما فعليّا أم اعتباريّا، هذه الاتجاهات هي:

« – **اتّجاه المطابقة من القول إلى العالم:** يتحقّق النجاح في حالة تطابق المحتوى القضوي مع واقعة مستقلّة في العالم.

– **اتّجاه المطابقة من العالم إلى القول:** يتحقّق النجاح في المطابقة بتغيّر العالم ليطابق المحتوى القضوي للمتضمّن في القول.

– **اتّجاه المطابقة المزدوج:** يتحقّق النجاح في المطابقة بتغيّر العالم ليطابق المحتوى القضوي، بتمثيل العالم على أنّه تغيّر على هذا النحو.

– **اتّجاه المطابقة الفارغ:** لا توجد مشكلة في نجاح تحقّق المطابقة بين المحتوى القضوي والعالم لأنّه عموما يقع القول مع افتراض حصول المطابقة مسبقا»[1].

فالاتّجاه الأوّل يقتضي مطابقة القول للعالم، أي أن تكون الأسبقيّة في الأصل للعالم الواقع بحيث عند إنجاز الفعل الكلامي يطابق ذلك الإنجاز العالم، أمّا الاتّجاه الثاني فيتحقّق بأسبقيّة الفعل الكلامي على العالم، إذ يتحكّم الأوّل في تغيير الثاني وذلك على أساس درجة قوّته. ويقتضي الاتّجاه الثالث من اتجاهات المطابقة أن يوافق العالم المحتوى القضوي عند حدوث تغيير في العالم، وذلك بافتراض أنّ العالم تغيّر على نحو يطابق المحتوى القضوي وبقدر النجاح في التغيير تكون المطابقة. أمّا الاتّجاه الرابع والأخير فهو الاتّجاه الفارغ الذي تحدث المطابقة فيه

[1] – طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظريّة الأفعال الكلاميّة، ص:29.

مسبقا، بمعنى أنّ مطابقة القول للعالم تحدث وفقا لواقعة سابقة وعليه لا ينتظر أن تكون هناك أيّة مطابقة لاحقة بعد إنجاز الفعل الكلامي لأنّه متعلّق بأحداث ماضيّة.

هذا وتعدّ التقسيمات التي أجراها كلّ من "أوستين" و"سيرل" طرحا أوّليّا فرضته بدايات النظريّة، إذ قد تغيّر الدّراسات التكميليّة كثيرا من الثوابت كما حصل في سابقاتها، خاصّة وأنّه هناك اختلافات ملحوظة في استعمال المصطلحات الدالّة.

*** – أفعال الكلام غير المباشرة:**

يفترض في الخطاب أنّ المتكلّم لحظة إنجازه للقول يصرّح بكلّ المعلومات التي تساعد في صياغة القول بالشكل أوالقالب المناسب، وذلك حتّى يصل كلامه إلى المتلقّي في الصورة التي أرادها، ليتمكّن من فهمه وتنفيذه في الواقع، وهذا الكلام يعتبر كلاما مباشرا لأنّ بنيته تحيل على ما قصده المتكلّم مباشرة في إطار سياق محدّد، غير أنّ هناك حالات يكون فيها التركيب مخالفا للمقصود أصلا في ذات المتكلّم، كأن يصوغ كلامه في استفهام ويقصد به طلبا أمريّا أو غيره.

شغل هذا الانحراف الدّلالي في التراكيب اللّغوية للكلام أصحاب النظريّة التداوليّة، باعتبارهم مثل هذه الأشكال من القول قد تمثّل عائقا في العمليّة التواصليّة، لغياب القوّة الإنجازيّة خلف البناء الدّلالي السطحي، وعليه حاولوا وضع أطر تحكم هذا النوع من الأفعال الكلاميّة، وذلك ببيان أهمّ الدوافع الدّاعية إلى الاستخدام غير المباشر للخطاب منها:

– مسألة تصارع الأهداف التي قد يقع فيها المتخاطبون، الرّغبة في تحقيق غرض معيّن كان قد جرّب نجاحه قبلا، الوقوع في منطقة وسط بين الرّغبة في قول وعدم قول أيّ شيء، وأخيرا استخدام اللاّمباشرة بدافع المتعة التي تتحقّق فيها، غير أنّ هناك من أضاف عامل اللّباقة والأدب في مثل هذا الاستخدام للخطاب[1].

[1] – ينظر: قويدر شنان، التداولية في الفكر الإنجلوسكسوني، مجلّة اللّغة والأدب، ملتقى علم النصّ، جامعة الجزائر، عدد17، 2006م، ص:30.

إنّ الخروج من الكلام المباشر إلى آخر غير مباشر مرهون بقدرة المتلقّي على الاستنتاج، وذلك بإحاطته بالسياق ومعرفته بالمتكلّم، وعليه يكون الدور الكبير في إنجاز الفعل الكلامي منوط بالمتلقّي بقدر كبير.

*** – نظريّة أفعال الكلام في الثقافة العربيّة:**

لاقت نظريّة أفعال الكلام رواجا كبيرا في الثقافة العربيّة، رغم قصر عهدها بها، وذلك لارتباطها بأهمّ أسس الكلام العربي منذ القديم وهو البلاغة، خاصّة منها ما يعنى به علم المعاني من كيفيّات صياغة القول حسب الظروف والعوامل الداعيّة إلى ذلك.

إنّ اهتمام البلاغيّين العرب بالعمليّة التبليغيّة التواصليّة، جعلهم يضعون نصب أعينهم أحوال المتخاطبين ووضعيّاتهم التواصليّة، النفسيّة والاجتماعيّة وقدراتهم الفكريّة المعرفيّة سواء باللّغة أو الموضوع المتكلّم فيه، وعليه يكونون قد أولوا الفعل الكلامي الممثّل في القول المؤثّر من خلال مقولتهم الشائعة من ضرورة موافقة المقال للمقام الذي هو فيه، وهو ما أخذ بهم إلى تقسيم الكلام العربي إلى نوعين خبر وإنشاء، فجعل للأوّل أغراضا وضروبا، وللثاني أغراضا وأقساما كذلك.

كما حاولوا بتقسيمهم لعلم المعاني إلى خبر وإنشاء تحديد الوضعيّات التي يستخدم فيها كلّ نوع، وأشاروا إلى التداخل الممكن حصوله بين النوعين، وذلك من خلال استخدام الخبر بغرض الطلب، أو الطلب بغرض الإخبار وما إلى ذلك من الاستثناءات المتوقّعة في الاستعمال.

لقد حاول الكثير من الدّارسين والنقّاد تطبيق الخطوات التي استعملها كلّ من "أوستين وسيرل" في تحديد أقسام الفعل الكلامي، وبيان الشروط المحيطة به، ودراسة الاستثناءات الممكن وقوعها، وما إلى ذلك من مراحل الدّرس التداولي لأفعال الكلام، من هؤلاء ما قام به "طالب سيّد هاشم الطبطبائي" في محاولته بناء تحليل تداولي على ضوء محاولات المؤسّسَين "أوستين وسيرل"، بحيث بسط تقسيما لأنواع أفعال الكلام في إطار التراث العربي المدروس فكان على الشكل التالي:

« 1- **التقريريّات:** الغرض منها أن تحقّق بذاتها المطابقة من القول إلى العالم، ولا شرط في العالم الذي ترتبط به، إذ قد يكون هذا العالم حقيقيّا وقد يكون اعتباريّا، ولا شرط كذلك في صورة المحتوى القضوي فلا قيود خاصّة على ما يقع موضوعا أو محمولا.

2- الوعديّات: الغرض منها أن تهيّئ لفعل لاحق، به تتحقّق المطابقة من العالم إلى القول وذلك بتعيين المحتوى القضوي المطلوب مطابقته، وتعيين المتكلّم مسؤولا عن تحقيق المطابقة، ولا شرط في العالم الذي ترتبط به ولكن يشترط في المحتوى القضوي أن تكون صورته عبارة عن فعل للمتكلّم أو نتيجة مترتّبة على فعل له، بحيث يصحّ أن يتحمّل المتكلّم مسؤوليّته.

3- الأمريّات: الغرض منها أن تهيّئ لفعل لاحق به تتحقّق المطابقة من العالم إلى القول وذلك بتعيين المحتوى القضوي المطلوب مطابقته، وتعيين المخاطب مسؤولا عن تحقيق المطابقة. ولا شروط في العالم الذي ترتبط به، لكن يشترط في المحتوى القضوي أن تكون صورته عبارة عن فعل للمخاطب أو نتيجته مرتّبة على فعل له، بحيث يصحّ أن يتحمّل مسؤوليّته.

4- الإيقاعيّات: الغرض منها أن تحقّق بذاتها المطابقة من العالم إلى القول. ولا يكون ذلك العالم إلاّ اعتباريّا ويكون المحتوى القضوي إمّا توظيفا اعتباريّا لشيء أو شخص، وإمّا عمليّة اعتباريّة تجرى على الشيء أو الشخص بحيث يترتّب عليها توصيف اعتباري له.

5- البوحيّات، وتنقسم إلى:

أ- البوحيّات الاجتماعيّة: تشبه الإيقاعيّات في أنّ الغرض منها أن تحقّق بذاتها المطابقة من العالم إلى القول. لكن تفترق عنها في أنّها لا توجِد أوصافا ذات آثار قانونيّة بل توجِد أفعالا ذات آثار لباقية ويتحدّد عالمها تبعا لذلك، أمّا محتواها القضوي فيمثّل قيام المتكلّم بذلك الفعل اللّياقي (أو إعرابه عن ثبت صفة نفسيّة لازمة لذلك الفعل اللّياقي).

ب- البوحيّات النفسيّة: لا يراد بها تحقيق مطابقة أو التهيئة لها، بل هي ضرب خاصّ من التعبير عن الحالة النفسيّة للمتكلّم، تشبّه فيها النسبة بين اللّفظ البوحيّ والحالة النفسيّة، بالنسبة

بين التغيّرات الطبيعيّة في الجسم والحالة النفسيّة (أي بين الأثر والمؤثّر الطبيعي) لكنّها تشبه التقريريّات من حيث إنّ إصدار المتكلّم لها في شأن حالة نفسيّة معيّنة يدلّ على التزامه بصدق التقرير بثبوت تلك الحالة النفسيّة له»[1].

المطلب الثاني: أفعال الكلام في النثر المَديَني

لعلّ توفّر الشروط التي تحقّق الفعل الكلامي سواء في العالم الواقعي أو الاعتباري، هي ما يقاس عليه نجاح الغايات المتضمّنة في القول، غير أنّ اجتماعها في الفعل الكلامي الواحد ممّا لا يمكن أن يستمرّ طويلا، حيث ذهب بعض الباحثين في الدرس التداولي إلى أنّ تحقّق الفعل الكلامي لا يتوقّف ضرورة على وفرة جميع الشروط، إذ قد ينجح ذلك الفعل في إطار محدود من وفرة الشروط، فهو موقوف على استجابة المتلقّي بدرجة أكبر، ويدخل في هذا درجة معرفته واستعداده وفطنته.

إنّ مجرّد بيان منزلة المتخاطبين تفرض على نجاح الفعل الكلامي طابعا خاصّا، وهو ما وجدناه في الخطاب المَديَني بحيث تحدّدت مقامات المتخاطبين الذين تمّ بيانهم في الدّراسة الموضوعاتيّة؛ وهم على الترتيب الذّات الإلهيّة، أبو مدين شعيب، والمريد.

يهدف المتكلّم أبو مدين شعيب إلى تحقيق فعل كلامي عامّ وشامل، يدخل ضمن إنجازه مجموعة من الأفعال الكلاميّة الجزئيّة، وهذا في إطار تداول أطراف التواصل فيها حسب ما يستدعيه الخطاب. فالفعل الكلامي العامّ هو دفع المريد إلى إنجاز السلوك باتخاذ طريقته في التصوّف محملا لبلوغه الحضرة الإلهيّة، وهو ما اقتضاه السياق الذي وقع فيه الخطاب، هذا الفعل الكلامي العامّ هو فعل طلبيّ يهدف إلى تحقيق مطابقة كليّة من العالم إلى القول.

قبل الدّراسة التفصيليّة لأفعال الكلام الجزئيّة المكوّنة للخطاب المَديني، ودرجة تحقيقها في المتن النثري، سنعمد إلى تصنيفها وفقا للتقسيمات الحاصلة في التقديم النظري لها بحسب ما

[1] – طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية أفعال الكلام، ص:163،164.

توصّل إليه الباحث "طالب سيّد هاشم الطبطبائي"، بحيث تتحدّد المجموعات المهيمنة على الخطاب؛ وبالتالي جلاء طبيعته من خلال الغايات التي تحقّقها تلك الأفعال الكلاميّة.

تدخل أغلب الأفعال الكلاميّة في النثر المَديني في قسم **التقريريّات**، التي تعمد إلى الإثبات والتأكيد على أساس مطابقة تتوجّه من القول إلى العالم، والتي يحكمها مبدأ الاعتقاد، وهو تقسيم بحسب ظاهر الأمر، أي بما يدخل في الأفعال الكلاميّة المباشرة. أمّا القسم الثاني في الترتيب فهو **الأمريّات** (الطلبيّات) وعليه ينحصر الخطاب المَديني في إطار التقسيمات المذكورة بين التقرير والطلب، وهنا يتجلّى الفعل الكلامي العامّ للخطاب المَديني وهو التوجيه التعليميّ الذي يتضمّن القصديّة التربويّة، ما يتناسب مع طبيعة السّلوك في الطريقة الروحيّة التي تنبني على مريد ومراد.

إنّ ارتباط أغلب أفعال الكلام في هذا الخطاب بالتقريريّات قائم من حيث طبيعته المتعلّقة بالاعتقاد أساسا، وعليه يكون إنجاز أيّ فعل كلاميّ نابع من حالة الاعتقاد التي تحكمه، فالتصوّف كفعل كلاميّ منجز قائم على الاعتقاد بحقيقة الحقّ وكلّ الحقائق المتعلّقة به؛ من هذه الحقائق التفرّد في الذّات والصّفات بقوله:« الحمد لله الذي تقدّست عن سمة الحدث ذاته، وتنزّهت عن التشبيه بصفة الحدث صفاته»[1] فالتقرير الذي يتّسم بالقطعيّة التي لا جدال فيها ماثل أمامنا في فعلي (تقدّس _ تنزّه) اللّذين وظّفهما المتكلّم في مقام الوصف والوصف من صور التقرير، بل زاد عليهما فعلا ثالثا كان بمثابة الدليل على قوله هو:« ودلّت على وجوده محدثاته»[2].

كما نقع في قسم الأفعال التقريريّة على عدد هائل من ألفاظ العقيدة المدينيّة تؤدّي هذه الوظيفة الكلاميّة تدخل كلّها في مجال تعداد صفات الله تعالى وإثباتها بالبرهان العقليّ مثل قوله:«

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

[2] _ المصدر نفسه، ص: 1.

الأوّل الذي لا بداية لأزليّته، الآخر الذي لا نهاية لسرمديّته، الظاهر الذي لاشكّ فيه، الباطن الذي ليس له شبيه»[1].

لقد اعتمد أبو مدين شعيب قسم التقريريّات من أفعال الكلام لهدف التأثير والإقناع مستعينا في ذلك بالحجّة، بحيث لا يترك مجالا للمتلقّي لأن يشكّ في كلامه، خاصّة وأنّه جعل عنصر الاعتقاد يتجلّى بشكل مطلق في إنشائه تلك الأفعال، للإيحاء بشيوعها عند العامّ والخاصّ، وبالتالي كونها ضرورة لا جدال فيها، وهو ما يتجلّى في حكمته القائلة:« الحقّ تعالى مستبدّ والوجود مستمدّ، والمادّة عين الوجود فلو انقطعت المادّة...الوجود»[2]، و:« الحقّ سبحانه وتعالى مطّلع على السرائر والظواهر في كلّ نفس وحال»[3] و« الحقّ سبحانه وتعالى يجري على ألسنة علماء كلّ زمان ما يليق بأهله»[4] وفي قوله في نصّ العقيدة:« هو الله الذي لا إله إلاّ هو الملك القدّوس على العرش استوى من غير تمكّن ولا جلوس»[5].

فاعتماد أبي مدين شعيب على مثل هذا الفعل الكلامي دليل معرفته التامّة بحال المتلقّي، بل وبحاجته الملحّة إلى الأخذ عنه، هنا يتجسّد قانون المشاركة الذي يدفع بالمتخاطبين إلى تفعيل النشاط التواصلي كي يستمرّ الخطاب وتنجح أفعاله الكلاميّة كي تتحوّل إلى واقع منجز، هذا الواقع ارتبط عند أبي مدين شعيب في عقيدته ببيان معنى التوحيد وما يتطلبه التمييز في حدوده من المريد أن يعلمه أو أقلّه أن يطّلع عليه فيقول:« الدايم الأبدي الذي ليس لذاته قدّ ولا لوجهه خدّ ولا ليده زند، ولا له قبل ولا بعد»[6] فهذه الأوصاف التي يقرّ بها المتكلّم دليلا على توحيده الله يفترض في المتلقّي تصديقها كذلك لأنّها نابعة من صميم مسلّمة أنّ طالب السلوك يتفق مسبقا مع

---

(1) _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

(2) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، 71.

(3) – المصدر نفسه، ص:71.

(4) – المصدر نفسه، ص:71.

(5) _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

(6) _ المصدر نفسه، ص: 1.

شيخه في طبيعة المعتقد لذا فهو بمثابة القالب الذي يصوغ فيه الشيخ ما شاء من أشكال الطريقة. وعليه يكون أسلوب أبي مدين شعيب التقريري نابع من قدرته على السيطرة على المتلقّي، خاصّة وأنّ الطرف الآخر أبدى رغبة واستعدادا للأخذ عنه انطلاقا من قاعدة صوفيّة تستند إلى ضرورة اتخاذ المريد شيخا مؤدّبا يقتدي به في الطّريقة.

التزم أبو مدين شعيب في إطار إقراره للحقائق بالفعل الكلامي العامّ، الذي يستند إلى قانون الإفادة؛ وهو ما يحمّل الخطاب معنى مقصودا بالتواصل، وإن اختلفت في تكوينه أفعال الكلام من إثبات وطلب، تارة بهدف التعريف بالماهيّة لكثير من المصطلحات الخاصّة سواء في حديثه عن صفات الحقّ تعالى بقوله في العقيدة:« بصره ليس بحدقة فالحدقة مشوقة، علمه ليس بكسبيّ، فالكسبيّ بالتّأمّل والاستدلال يعلم»[1] أو في مقام حديثه عن مراتب السلوك مقامات وأحوالا مثل:« السالك ذاهب إليه، والعارف ذاهب فيه»[2] و« الموت انقطاع عن الخلق واتّصال بالحقّ، والفوت انقطاع عن الحقّ»[3]، وقوله:« الجمع ما أسقط تفرقتك، ومحا إشارتك»[4]، وهذه الإفادة لا تخرج عن قانون الإخباريّة، ثم قانون الصدق، وعليه تكون قوانين الخطاب مشتملة متوفّرة في النثر المَديني، وفي هذه الحال يصح الحكم عليه ولو مبدئيّا بالنجاح، وإن كان العامل المساعد في ذلك هو اختياره نمط خطاب محدّدا يتراوح بين التقرير والبوح؛ فقالب الحكمة كان اختيارا صائبا لـ:« يخلق بذلك جوّا للقبول من هذه الحكم التي تحكم بداخلها عنصر الاستدراج»[5]، وعنصر الاستدراج كان في الخطاب النثريّ المَديَني واعيا مدركا سواء في الحكم أو في نصّ العقيدة، بحيث لم يلجأ المتكلّم إلى أيّ ترتيب يذكر في عرض وحدات خطابه، وهذا يفسّره تسليم المريد لأقواله دون وجود اعتراض منه يجبر المتكلّم على التعديل في بنية الخطاب.

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:73.

[3] – المصدر نفسه، ص:73.

[4] – المصدر نفسه، ص:75.

[5] – آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005م، ص:108.

غير أنّ أفعال الكلام التقريريّة على الرّغم من إحاطتها بكامل قوانين الخطاب، إلاّ أنّها في بنيتها السطحية لم تفصح عن كلّ المقصود، إذ احتملت في ذاتها إلى جانب الفعل الكلامي المباشر والمذكور، فعلا كلاميّا آخر غير مباشر مختلف في طبيعته عن الظاهر وهو ما يشير إلى مدى توافق البنية السطحية مع البنية العميقة في ترجمة قصديّة المتكلّم إذ:« أنّ كلّ جملة لا تتضمّن في بنيتها السطحيّة فعلا إنشائيا صريحا، لها في بنيتها العميقة سابقة إنشائيّة»[1]، ذلك أنّ أفعالا كلاميّة من مثل قوله:« المدّعي من أشار إلى نفسه»[2]، وقوله:« آفّة الخلق سوء الظنّ، وآفّة الصوفيّة إتّباع الهوى»[3]، هي في ظاهرها فعل كلاميّ تقريري، إلاّ أنّه في حقيقة الأمر فعل كلاميّ طلبيّ يلزم المخاطب بتحقيقه، إذ يتحوّل من صيغته التقريريّة إلى صيغة أمريّة إلزاميّة بتدخّل السياق الذي يجمع كلاّ من المتكلّم والمتلقّي؛ وهو سياق توفّرت فيه سلطة الشيخ المؤدّب على التلميذ الراغب.

وقد زاد من ترسيخ قصديّة الأفعال الكلاميّة ذات الظاهر التقريريّ المباشر التوجّه الطلبيّ الأمريّ هو وجود صيغ تطابق الغرض الأخير أي الطلبي، جاءت بشكل مباشر لجأ إليها المتكلّم في حال تنبيهه للمتلقّي، الذي قد ينساق وراء النّوع الأوّل من الأفعال فيركن إلى طابعها المباشر ويغفل عن غرضها الفعلي الإنجازي، من تلك قوله:« لا تعم عن نقصان نفسك فتطغى»[4]، فالعبارة اشتملت فعلا طلبيّا مباشرا جاء بصيغة سلبيّة ممثّلة في النهي، غير أنّه نهي يقصد به إلى التذكير.

والملاحظ أنّ هذا الطلب صبغ باللّين والتودّد، وفي ذلك إدراك من المتكلّم لطبيعة الإنسان المتمرّدة النافرة، وعليه كان في طلبيّاته متودّدا مرغّبا في الإنجاز والامتثال كما في قوله:« وكلّ

---

[1] _ آن ريبول وجاك موشلار: التداوليّة اليوم، علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغموس، محمّد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1،2003م، ص:35 .

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:75.

[3] – المصدر نفسه، ص:80.

[4] – المصدر نفسه، ص:73.

خلقه عن القيام بكنه حقّه»[1] فإظهار العجز الكامن في ذات المخلوق سواء عن القيام بنفسه أو في إدراك ما يصلح به شأنه إنّما هو إقرار بقدرة الخالق المطلقة في التسيير والتدبير لذا كان ظاهر القول تقرير بوصف عجز المخلوق أمام خالقه لكنّه بالمقابل طلب للخضوع والتسليم كقوّة إنجازيّة ناتجة عن ذلك وهذا ما تؤكّده عبارته في العقيدة:« جلّ عن التّحديد والتّقدير، والتكييف والتّغيير، والتّأليف والتّصوير، والشبيه والنّظير»[2]، هذه هي الطريقة التي اتّخذها أبو مدين شعيب في الحفاظ على سبيل التواصل بينه وبين مريديه من خلال محمله النثري.

أمّا عندما يتحوّل من المتكلّم الشيخ إلى متلقٍّ آخر كأن يعود به على ذاته، فإنّ الأمر يختلف تماما بحيث ترتفع نبرته وتقسو، لوجود ما هو أحقّ بالتأنيب الدائم واللّوم المستمرّ وهو (النّفس) التي كانت سببا في كلّ قطيعة حادثة بين المريد بكلّ مراتبه وبين الذّات الإلهيّة، وذلك في قوله:« يا نفس هذه موعظة لك إن اتّعظت»[3] .

إنّ اصطباغ الأفعال الكلاميّة الطلبيّة بصبغة التودّد، التي قد يكون الخطاب المَديني في غنى عنها لتوفّر عامل السلطة بنوعيها؛ خاصّة منها السماويّة، جعل من هذا الخطاب حميميّا، وهي حميميّة فاعلة تهدف إلى الإقناع والتأثير، وهو أمر يحسب للمتكلّم المربّي في تأكيد نجاح خطابه.

شكل آخر من أشكال الأفعال الكلاميّة الطلبيّة غير المباشرة، وهي ما جاء بصيغة الشرط كما في قوله:« من تعلّق بوعد الأماني لم يفارق التواني»[4]، فالشرط هنا يلزم المتلقّي الامتثال لمتضمّن القول، خاصّة وأنّه يعرض عليه تلك المتضمّنات مرفقة بالحجّة المقارنة كما في قوله:« ليس بجوهر فالجوهر بالتميّز معروف، ولا بعرض فالعرض باستحالة البدء موصوف»[5] فهذا

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2] _ المصدر نفسه، ص:1.

[3] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:82.

[4] – المصدر نفسه، ص:73.

[5] _ المصدر نفسه، ص:73.

طلب قائم بدليل وجود بناء منطقي يبدأ بمقدّمات وينتهي بنتائج، فالمتعلّق بالأمنيّات ينتظر تحقّقها، يتّخذ التواني والريثة جسرا للوصول، وفي ذلك هدر للوقت الذي هو في عرف المتصوّفة زمن حسابه عائد على القائم فيه بمدى قدرته التحكّم في موافقته، وموافقته لا تتّفق وتضييعه كما قال:« من ضيّع حكمة وقته فهو جاهل، ومن قصر عنها فهو عاجز»[1]، وبذلك تكون صيغة الشرط فعلا كلاميّا طلبيّا محفّزا للمتلقّي كي يحدث المطابقة المفترضة من العالم إلى القول حتّى يضمن نجاح الفعل الكلامي.

إنّ تحرّك الأفعال الكلاميّة على تنوّعها في حيّز الطلبيّة التوجيهيّة، تأكيد على الفعل الكلامي العامّ من جهة، وهو من جهة أخرى تأكيد على أهميّة المريد الذي هو المتلقّي المقصود بالعمليّة التواصليّة في تحقيق المطابقة، ذلك أنّ تحقيق الغرض المتضمّن في القول متوقّف عليه.

إذا كانت الغاية التعليميّة قد فرضت اتجاه مسار الخطاب بالتركيز على نوع الفعل الكلامي التقريري الأدائي ضمنا، فإنّ هناك زمرة أخرى اقتضاها حال الصوفيّ المستغرق بالوجد، هذه الزمرة هي المتمثّلة في أفعال الكلام البوحيّة، التي تقوم على التعبير عن حالة نفسيّة تكون المؤثّرات فيها شبيهة بالتأثير أي أنّه من جنسها، ويتجلّى هذا من خلال قول أبي مدين شعيب في إحدى حكمه:« المحبّة، الأنس بالله، والشوق إليه»[2]، فإن فعلا كلاميا كهذا يمثل تعبيرا نفسيا سببه استغراق حال الصوفي في موافقته لوقته، لينطق بموجب ذلك الاستغراق، إلاّ أنّه فعل كلامي تقريريّ من جهة أخرى، لأنّه انطلق من قاعدة اعتقاديّة توصيفيّة لدى المتكلم، خاصّة وأنّه اشتمل شقّين من الإسناد؛ مثّلا طرفي الفعل هما تعبيرا:" الأنس بالله" و"الشوق إليه"، فكأنّ الأوّل عبارة

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:73.

[2] – المصدر نفسه، 76.

عن مقدّمة للثاني، وفي ذلك إثبات لمباشرة الكلام وحقيقته، هذه المباشرة تنتمي:« إلى عالم الاصطلاحات، والتواضعات والمؤسّسات»[1].

وهذا ينطبق على فعل البوح الذي قام به المتكلّم في عقيدته حين قال:« هو الله الذي لا إله إلاّ هو الملك القدّوس على العرش استوى من غير تمكّن ولا جلوس»[2] إذ إنّه قائم بوجهين تعبيريّ وتقريريّ في آن؛ فالمرء حين يعتقد يكون قد تملّك الاعتقاد جانبا كبيرا من احساسه وعاطفته قبل تفكيره المتعقّل، وهذا ما تؤكّده مواقف تأثّر كثير من المشركين بمعاني القرآن الكريم لا على وجه الاعتقاد ولكن من باب التذوّق القلبي.

والشأن نفسه نجده في قوله:« الوجد حضرة تلهب ثمّ نظرة تسلب»[3]، والتعبير عن حالة شعوريّة في مثل مقام التصوّف أمر عظيم الخطر، تنعكس آثاره على مختلف الجوانب المعاملتيّة والفعليّة لأنّه يترجم تجربة ذوقيّة غير طبيعيّة؛ قد كان للإيقاع البرهان الفاعل فيها، وهذا يؤكّد حقيقة أنّ للوحدات اللّغوية الصغرى أثر كبير في بناء الفعل الكلامي خاصّة منه ما ورد في هذا المثال؛ لأنّ القوّة الإنشائيّة في الأفعال البوحيّة عندما تغيب في اتجاه المطابقة تستعيض عن ذلك الغياب بالإيقاع، ولأنّ المؤثّر ينعكس في المؤثَّر فيه فإنّ هذا الانعكاس يجانسه ويشاكله من حيث إنّه نابع منه، وفي هذا أيضا تأكيد على أنّ المتكلّم لا يعتمد في إنشائه لأفعال الكلام على الوضع الواقع في المكان والزمان والهيئة والمرتبة؛ فيما يمثّل السياق والمقام، بل يضاف إليه بناء الجملة في الخطاب من حيث جانبها الصوتي والإسنادي النحوي الذي هو في أصله محمل المجاز، وهو ما يحقّق لمتضمّن القول قوّته.

---

[1] – الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللّسانيّات التداوليّة، ترجمة: محمّد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، (د.ط)، (د.ت)، ص:31.

[2] – أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

[3] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:86.

إنّ بروز الأفعال الكلاميّة البوحيّة دليل استقرار الخطاب على الغاية التعليميّة التربويّة وتفسير ذلك أنّ الغاية التعليميّة تستقطب في طالبها كلّ ما يتعلّق بوعيه الوجدانيّ من عقل وقلب، كما أنّ وجودها في حدّ ذاته ولو خلا الخطاب من تلك الغاية يؤكّد على أنّ الصوفيّ منجذب في تجربته دوما، مستغرق لحاله حتّى وإن كان بإزاء هدف بعيد كلّ البعد عن حال الجذب والاستغراق الوجدانيّة كقوله في مستهلّ عقيدته:« الحمد لله الذي تقدّست عن سمة الحدث ذاته، وتنزّهت عن التشبيه بصفة الحدث صفاته»[1]. غير أنّ مثل هذه الومضات الذوقيّة للشيخ المعلّم تعمل في المتلقّي عمل المؤثّر المقنع، باعتبارها شكلا من أشكال الاحتجاج لسلوكه في الطريقة.

تقوم أيّة عمليّة تواصليّة في أساسها على التفاعل الذي يتجسّد في الحوار أيّا كان مستواه، ويتمّ هذا الحوار في الخطاب من خلال أفعال الكلام لاشتمالها على القوّة الإنشائيّة المحفّزة على التفاعل. كما يبنى التفاعل أساسا على مستويات ثلاثة هي: التبادل Echange، التدخّل Intervention والفعل اللّغوي[2]، ولا يتمّ الأخير إلاّ في إطار سابقيه، وبهذا تتشكّل بنية حواريّة تواصليّة مادّتها بالدّرجة الأولى اللّغة، مع عدم إغفال ما يستعين به المتخاطبون من إيماءات وحركات غير لغويّة، ممّا يتواصل به البشر.

إنّ افتراض وجود بنية حواريّة ضمنيّة أثارته حركة الضمائر وإن كانت خفيّة لطيفة، غير أنّها مع طبيعة أفعال الكلام الغالبة في المدوّنة، سمحت بتتبّعها وكشفها، تنبني هذه البنية على تفاعل بين طرفي الخطاب الظاهرين المتكلّم والمتلقّي؛ الأوّل الذي هو أبو مدين شعيب والثاني الذي هو غالبا المريد، ولأنّ التحاور يمثّل درجة من التفاعل يكون فيها المتحاور:« قادرا على منازعة نفسه، والنهوض بمواقف خطابيّة متفاوتة مع مواقف الذّات، وذلك بأساليب مختلفة بمثابة الإستراتيجية التي يتمّ بها التحاور، وتتكوّن حسب الخطابات من آليات للتوجيه والتأثير، مثل تعدّد أفعال الكلام واختلاف ذوات المتكلّمين والمخاطبين، باختلافها وغيرها ممّا يسهم في التواصل

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 2.

[2] _ ينظر: الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص:37 و39.

الخطابي وإحداث التأثير»[1]، فإنّ طبيعته قد تكون من الخفاء بحيث لا يتجلّى في سطح الخطاب دون مساءلة الأخير، باستثارته لأن يفصح عن هذه البنية الفاعلة. ويكون ذلك بإعادة النظر في أفعال الكلام التي تشمل هذه البنية، وإن كانت العلاقة الجدليّة بينهما تستدعي البحث في أيّهما أسبق؛ اعتبار الوضعية الحواريّة أوّلا واختيار الفعل الكلامي بعدها، أم أنّ فعل الكلام هو الذي يفرض بنية حواريّة معيّنة.

لقد توفّرت البنية الحواريّة في النثر المديني بمختلف مستوياته داخليّة وخارجيّة، بالنظر إلى اتجاه هذه البنية في المتخاطبين أنفسهم، كما إنّ اصطباغ أفعال الكلام بالتقريريّة في كثير من الأحيان، وعملها في إطارها ذاك في سبيل الاصطلاح الصوفي التعليميّ بهدف تربويّ كرّس لإقامة حوار ضمنيّ. إذ بمجرّد أن يحدّد المتكلّم في ضميره وجهة لخطابه وقصديّته، واتخاذ المريد الطالب للمعرفة الصوفيّة متلقّيا نموذجيّا له، فإنّه يكون قد وضع في حسبانه اتفاقهما وهما في هذا المقام التعليميّ التربويّ على افتراضات مسبقة، تكون محصّلة البدهيّات المتّفق عليها في علم القوم من أمثلة هذا الحوار الداخلي المتضمّن في النثر المديني ما جاء في نصّ العقيدة بقوله:« العرش تكيّفه خواطر العقول، وتصفه بالعرض والطول، وهو مع ذلك محمول، والقديم لا يحول ولا يزول، العرش بنفسه هو المكان، وله جوانب وأركان، كان الله ولا مكان، وهو الله ما عليه كان»[2].

فما صرّح به أبو مدين شعيب في العبارات الآنفة الذكر إنّما هو إجابة عن تساؤلات في حقيقة العرش وكيفيّة التمكن عليه؛ وهي أسئلة كثيرا ما ترد في أذهان الباحثين عن الحقيقة، ولا يمكن إنكار ورودها في خواطرنا لهذا تفترض العبارة سؤالا مثلت له صيغة إجابة. ولا يعدو الحوار أن يكون بالصّورة التي ذكرنا من تداول لسؤال وجواب حتّى وإنّ غابت آثاره في البنية السطحيّة للنثر المديني.

---

[1] – آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، ص:91.

[2] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

لعلّ المقام التعليمي الذي أحاط بالحوار في الخطاب المديني، فرض نوعا من التبادل المضمر وغير المباشر؛ وهو تبادل محدود من جانب المخاطَب لأنّه يمثّل الطرف الأضعف في هذا الخطاب وهذا من نواح عدّة؛ أنّ المتلقّي يجعل من الذي يقابله أقوى قدرة على توجيه الخطاب ونقصد به الشيخ في الطريقة، ثمّ الحقيقة الصوفيّة التي تفصل بين مراتب المتصوّفة خاصّة منها ما يتعلّق بالشيخ وتلميذه المريد وتفضيل الأوّل على الثاني بحكم الأسبقيّة في السلوك والقدرة على الوصول.

ففي نثر أبي مدين شعيب مثّلت أفعال الكلام التقريريّة جانبا من التداول الخطابي على اعتبارها إجابات مختصرة عن أسئلة ممكنة في باب السلوك الصوفيّ، وهذا في إطار الحوار الذي جسّدته حركة الضمائر والمقام المشار إليه، حتّى أكثر الطرق التعليميّة جمودا الممثّلة في التلقين الأحادي الجانب لا يخلو الأمر فيها من مرور أسئلة ملحّة على المتلقّي، تعمل على استثارتها الافتراضات المسبقة المعلنة والمضمرة.

ففي أقوال أبي مدين الحكمية من مثل:« أضرّ الأشياء صحبة عالم غافل، أو صوفي جاهل، أو واعظ مداهن»[1]، نجد فضاء يسبق القول يحتمل أن يكون فضاء تبادليّا بين طرفي الخطاب منتج ومتلقّي. فإذا كان القول مثبتا للمتكلّم المفترض أبي مدين شعيب، فإنّ افتراض المريد من جهة أخرى يثير ضرورة تساؤله الذي يجسّد المستوى التبادلي في بنية الحوار؛ كأن يكون قد طلب منه نصحه ببيان أضرّ الأشياء عليه في مقامه وهو مريد، مثلا أن يكون سؤاله بصيغة:

1-ما أضرّ الأشياء بالمريد؟

- « أضرّ الأشياء، صحبة عالم غافل، أو صوفي جاهل، أو واعظ مداهن».

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:72.

أو حين قال في نصّ العقيدة:« العالم الذي لا يضلّ ولا ينسى»[1] ليعود ويشرح معنى الوصف "العالم" في موضع آخر وكأنّه قد تلقّى سؤالا أو استفهاما من المتلقّي المريد فيجيب قائلا:« علمه ليس بكسبي فالكسبيّ على الإرادة والإكراه تلزم»[2][3].

ومثل هذه الحال تتكرّر على متن الخطاب كثيرا، غلب عليها اتجاه الخطاب من المتكلّم إلى المتلقّي الماثل أمامه، من ذلك نقترح صياغات محتملة في إطار تصوّر بنية حواريّة على مجموعة من أقوال أبي مدين شعيب، مع الاحتفاظ بالمقام التعليميّ ذاته:

2- ما البصيرة؟

- « البصيرة تحقيق الانتفاع»[3].

3 _ هل تمكّن الله عزّ وجلّ على العرش بحدود المكان؟

_ "العرش بنفسه هو المكان، وله جوانب وأركان، كان الله ولا مكان، وهو الله ما عليه كان".

4- هل يمكن استدراك ما فات من الأوقات؟

- « ما فات لا يستدرك لأنّ الوقت الثاني غير الأوّل»[4].

5- ما الفرق بين السالك والعارف؟

- «السالك ذاهب إليه، والعارف ذاهب فيه»[5].

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

[2] _ المصدر نفسه، ص: 1.

[3] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:72.

[4] – المصدر نفسه، ص:74.

[5] – المصدر نفسه، ص:74.

إنّ احتمال وجود بنية حواريّة هو المفسّر الوحيد لعشوائيّة عرض المعلومات، حيث إنّ القاصد إلى التعليم المطلق أي دون تحديد متلقّ بعينه، لا يسعى إلى ترتيب معلوماته في إطار تصنيف ممنهج، بل يميل إلى التحرّر من قيوده إلى حين خضوعه للمراجعة والتدقيق. وهذا يحيلنا أيضا على أمر آخر هو أنّ خطابه كان بالدّرجة الأولى شفويّا، وإن حصل التقييد؛ فإنّه يحتمل وقوعه بعد انتهاء الخطاب بفترة معتبرة.

إذا كان الغالب على البنية الحواريّة هو الإضمار، فهو لاعتبار مكانة ومرتبة المسؤول الذي هو الشيخ المتكلّم؛ وهي بنية تحيلنا كذلك على متلقّ متفاعل في إطار هذا التحاور، غير أنّ هيمنته على الخطاب تغفل هذا الوضع الثانوي له. ثمّ إنّ الإضمار في الحوار لم يكن مستمرّا في الخطاب إذ توجد هناك عمليّات قطع تظهر حقيقة وضع المتكلّم أبي مدين شعيب؛ الذي يتحوّل فيه إلى متلقّ لفعل طلب تكون قوّته الإنشائيّة منجزة، وهو طلب التوحيد والإقرار به مثل:« الأوّل الذي لا بداية لأزليّته، الآخر الذي لا نهاية لسرمديّته»[1].

كذلك ورود فعل السؤال بصيغة المبني للمجهول للجزم بوقوع المستوى التبادلي المحدود كما في قول الشيخ:« وسئل رضي الله عنه عن نهيهم عن صحبة الأحداث، فقال:" الحدث هو المستقبل للأمر، المبتدئ في الطريق، الذي لم يجرّب الأمور، ولم يثبت له فيها قدم، وإن كان ابن سبعين سنة"»[2]، كما أنّه جزم بوقوع الإجابة ممثّلة فيما صرّح به، وهي إشارة إلى نجاح الفعل الكلامي المعبّر عنه في القول المذكور. حيث تتكرّر هذه الصيغة الحواريّة الصريحة في الخطاب المديني في مواضع كثيرة من حكمه كما في قوله:« سئل رضي الله عنه عن قوله صلى الله عليه وسلم:" أرحنا بها يا بلال"، فقال:" من ثقل الغيبة عنها"»[3].

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:80.

[3] – المصدر نفسه، ص:86

إنّه رغم ابتدار المريد الخطاب باتخاذ البنية الحواريّة مطيّته، لا يخوّله ملكيّة الخطاب من حيث اتجاهه ولا من حيث موضع انطلاقه، وهذا لاعتبارات المقام والمنزلة الاجتماعيّة والوضعيّة الثقافيّة والمعرفيّة والنفسيّة للمتخاطبين.

لقد كان لأفعال الكلام التقريريّة والطلبيّة الإنشائيّة دور هامّ في تحديد معالم بنية الحوار في مستواها التبادلي الضيّق، إذ يدخل التحاور في الفعل الكلامي العام الذي يترجمه مقام التعليم والتربيّة الصوفيّة وهو فعل تحدث مطابقته من العالم إلى القول بفعل أسبقيّة الوجود للأوّل على الثاني فهي مطابقة متناسبة عفويّا.

ولعلّ خطر المقام ذاته أثّر في طبيعة البنية الحواريّة فضيّق من حدودها، ولم يفسح لها المجال لتقوم بذاتها، واكتفت باندراجها تحت لواء الفعل الكلامي العام، في تركيز على منتج الخطاب المفترض؛ وهو الشيخ في الطريقة الذي لا ينبغي للمريد تجاوز حدود الأدب معه، بل الإمعان في خدمته والتذلّل له طلبا لرضاه ومعرفته التي ستقوده إلى النجاح في سلوكه.

إذا كانت أغلب أفعال الكلام في النثر المديني تخدم غاية الإنجاز تحت مبدإ القصديّة التي أحاطت بطرفي الخطاب الشيخ والمريد، فإنّ نجاحها يقاس بمدى تغيّر سلوك المريد بعد العمليّة التواصليّة، ولا يمكن هنا إخضاعها للاختبار إلاّ إذا توفّرت السياقات المناسبة لإحداث فعل السلوك، ونقصد بذلك نيّة المتلقّي خوض تجربة المريد في سلوكه.

نجد أنّ القارئ لنصّ العقيدة قد يقع في حيرة من أمره لأنّه حين يلتقط العبارات الأولى سيبادره الشعور ذاته الذي يكون المتكلّم أبو مدين شعيب أحسّ به وهو ينتج أفعاله الكلاميّة، خاصّة إذا كان على اتفاق واضح معه في المقام الإيديولوجي، وهنا تتحوّل الأفعال الكلاميّة في العقيدة من تقريريّة إلى بوحيّة تعبيريّة مثل قوله:« جلّ عن التحديد والتقدير والتكييف والتغيير، والتأليف والتصوير، والشبيه والنظير، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[1]، كما يمكن أن

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

تتحوّل بعد ذلك إلى أفعال كلاميّة إنشائية إذا حقّقت في المتلقي تغييرا سلوكيّا؛ وهذا ما يسعى إليه علماء الحكمة من أهل الحقيقة، وذلك بالدّعوة إلى التوحيد والابتعاد عن كلّ ما يشوبه من دقائق الشرك والجحود وهو أمر عظيم جليل، قليل من المسلمين من يتنبّه إليه.

لقد غاص أبو مدين شعيب بأفعاله الكلاميّة في نثره الصوفيّ في عوالم الوجود، باحثا عن حقيقته التي يصعب التعبير عنها حتّى وإن كان قد أدرك كنهها، فالوجد الذي استغرق حاله ومقامه بين يدي الله جعله يراوح مكانه في اختيار مقولاته باختيار صيغ متمايزة وإن كان أغلبها يصب في أداء الفعل الكلامي نفسه بتقرير حقائق الوجود المطلقة.

لهذا يصدر عنه القول بصيغة الفاعليّة في موضع ليعود إلى توضيحه وتفسيره بصيغة المصدرية خشية الالتباس في موضع آخر كما في قوله:« المريد الذي أضلّ وأهدى وأفقر وأغنى...البصير الذي يبصر دبيب النّمل على الصّفا»[1] حيث عبّر عن الفعل التقريريّ الوصفيّ بصيغة الفاعليّة للأسماء، ثمّ غيّر صيغته إلى المصدرية دلالة على إطلاق الوصف والإمعان في تقرير الحقيقة الصوفيّة فيقول:« إرادته ليست بحادثة فالحادثة بالجارحة مخروقة، بصره ليس بحدقة فالحدقة مشوقة»[2]. بل يواصل في ذلك الوصف بالتفصيل والتفسير يستعمله نوعا من البرهنة والتدليل فيقول:« علمه ليس بكسبي فالكسبيّ بالتأمّل والاستدلال يعلم ولا بضروريّ فالضرورة على الإرادة والإكراه تلزم»[3]

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2] _ المصدر نفسه، ص:2.

[3] _ المصدر نفسه، ص:2.

المبحث الثاني: حركة الضمائر في النثر المديني

حين تعرّضنا في المبحث السابق للأفعال الكلاميّة في النثر المديني كان لابدّ لنا الإشارة إلى حركة الضمائر في الخطاب تبعا لدراسة قوّة الإنجاز لتلك الأفعال كأثر ملموس ينتج عن المتتالية الصوتيّة التي يتلقّاها المستمع، فينساق مجبرا تحت تأثيرها إلى إظهار تصرّف معيّن قوليّا كان أو فعليّا أو حتّى إشاريّا، لذا ينعت الكثير من الدارسين للنظرية التداوليّة بأنّها خاصّة في إطار الأفعال الكلاميّة نظريّة سلوكيّة بدرجة كبيرة تتجاوز حدود المعرفة الذهنيّة[1].

تعتبرّ دراسة الضمائر في خطاب ما السبيل الأمثل إلى تبيّن اتجاهاته، وتفاعلها في علاقاتها ببعضها البعض، ولحركة الضمائر في الدّرس التداولي أهميّة كبيرة حيث هي بمثابة صورة لوجود الخطاب فلولاها لما تجسّد فعل التواصل، ولا ظهرت فواعله التي ينبغي لها أن تكون متفقة في المقدّمات التي ينطلق منها البناء التواصلي الحواري ضمنيّا لأنّ:« المتخاطبين يشتركون في هذه المقدّمات ويسندون إليها قيمة الصدق نفسها (أي أنّهم متفقون في شأن صدق هذه المقدمة أو تلك أو كذبها) »[2]، ومن هذه الأرضية التوافقية بين أطراف الخطاب يبدأ النشاط التداولي للفعل اللّغوي.

تنوّعت الضمائر في النثر المَديَني بين متكلّم ومخاطب وغائب، وإن وردت كلّها بشكلها الإفرادي، غير أنّ حركتها وتفاعلها الثلاثي الشكل أظهر ما حاول منتج الكلام إضماره في طيّات هذا الخطاب، حيث ستكشف حركة الضمائر عن طبيعة الخطاب المديني التربويّة الروحيّة بما يساير غايته التواصليّة العرفانيّة.

من خلال تتبّع عناصر التواصل في الخطاب المديني والعلاقات التي ربطت فيما بينها، تجلّت الضمائر الفاعلة في العمليّة التواصليّة وتوزّعت في الخطاب حسب تموضع كلّ منها في

---

[1] _ ينظر: آن ريبول، جاك موشلار، التداولية اليوم، ص:43.

[2] _ المرجع نفسه، ص:63.

حيّز هذا النشاط. أمّا هذه الضمائر فهي: ضمير المفرد المتكلّم (أنا) العائد على أبي مدين شعيب، ضمير المفرد المخاطَب المذكّر(أنت) العائد على المريد، وفي حالات أخرى يعود على غيره، وضمير المفرد الغائب (هو) العائد كذلك في الأغلب على الموضوع وهو متعدّد لم يخرج في دلالته عن الإشارة إلى الحقّ.

المطلب الأوّل: حركة ضميري المتكلّم والمخاطب

أمّا حركة هذه الضمائر فتظهر بدراسة كلّ منها على حدة، ثمّ دراستها في تفاعلها مع بعضها البعض، وأوّلها ضمير المتكلّم العائد على منتج الخطاب الذي هو أبو مدين شعيب، حيث لم يظهر هذا الضمير صراحة في صيغة الخطاب اللّغوية، إلاّ أنّه حاضر بحضور الفعل ذاته وهو إنشاؤه للكلام الماثل في حكمه ونصّ عقيدته.

وإنّما اختفى هذا الضمير وراء النصّ لأنّه ليس بحاجة للظهور؛ فالظهور لا يكون إلاّ للتأثير حيث يلجأ المتكلّم إلى إبراز شخصه عن طريق التصريح بضميره العائد بهدف استقطاب المتلقّي لكلامه، لأنّ الماثل بالصورة ليس كالمختفي، فيعمل الظاهر في النّفس بقوّة تختفي إذا غاب عنها ولا يحدث هذا القطع إلاّ إذا كان الحوار إيصاليا لا تواصليّا مشتركا حيث:« النّموذج الاتصالي فإنّه يشتغل بدور المتكلّم والمستمع معا في الفعاليّة الخطابيّة»[1].

لكنّ أبا مدين شعيب لم يكن بحاجة إلى أن يظهر في خطابه لأنّ فيه ما يكفي ليقتنع ويؤثّر في المتلقّي، فالمريد بحاجة إلى معرفة تصل به إلى سبيل الحقّ، وهو لم يأت أبا مدين شعيب إلاّ ليقينه بأن يجد مراده عنده، خاصّة وأنّ اختيار قالب الأفعال التقريريّة كان فيه من الدّعم لقوله ما يقطع الشكّ باليقين.

والمتكلّم وهو بهذه الهيئة يتوجّه بكلامه نحو (أنت) وهو متلقّي الخطاب رغم تعدّده، والأصل في توجيه كلامه كان نحو المريد في الطريقة المقصود بالخطاب، لذا كان يتعامل مع هذا

---

[1] _ طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، سلسلة الدروس الافتتاحيّة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، دط، دت، ص:11.

المتلقّي من منظور سلطوي علويّ. تستمدّ هذه السلطة شرعيّتها من ناحيتين الأولى موضوع الخطاب ذاته وهو الحقّ؛ وهذه السلطة كافية بأن تجعل المريد يلتزم بقول المتكلّم ويصدّقه، والثانية هي اعتبارات المتكلّم الذي هو شيخ طريقة عارف وقطب، وهذه الحالة من البون الشاسع بين المتكلّم والمتلقّي في المنزلة تجعل الأعلى مرتبة منهما متحكّما في اتجاه سير الخطاب، ومع اتضاح صورتهما تتّضح طبيعة الخطاب الذي يغلب عليه التلقين والتوجيه.

أمّا عن صور هذا المتلقّي وآثاره في النصّ فقد تجلّت في أمرين هما: الضمير (أنت) في فعلي الأمر والنهي كما في قوله:« احذر صحبة المبتدعة اتّقاء على دينك، واحذر صحبة النّساء اتّقاء على قلبك»[1]، وقوله:« لا تعم عن نقصان نفسك فتطغى»[2]، فالضمير المستتر في فعلي الأمر والنهي شديد الوضوح في تحديده وجهة الخطاب، كما أنّ نوع الخطاب اتّضح بكونه من متكلّم متمكّن بالعرفان إلى متلقٍّ أدنى منه درجة معرفيّة وذوقيّة.

كما ينعكس هذا المتلقّي المضمر في نص العقيدة من خلال الغايات التوصيفيّة للذّات الإلهيّة، فالمقصود بأفعال التقرير تلك هو كلّ باحث عن المعرفة بعلم القوم من الحقائق النورانيّة؛ ولا يكون في هذا المقام إلاّ المريد السالك، الذي يختفي وراء تصريحات أبي مدين شعيب ببعض المفاهيم العرفانيّة كقوله:« ليس بجوهر فالجوهر بالتّميّز معروف، ولا بعرض فالعرض باستحالة البدء موصوف»[3] حيث ضمير المخاطب يندرج تحت الغاية التعليميّة للعبارة، إذ يفترض الملقّن متعلّما يقابله ويتموضع في مقام مباشر يوصف ب"أنت".

بل إنّ هذا الاتّجاه في التواصل بين متكلّم (أنا) صورته هي الشيخ المؤدّب، ومتلقّي (أنت) يتجلّى في المريد الباحث عن الحقيقة، ينعكس على نصّ العقيدة في كون الجزء الثاني منها ما هو إلاّ إجابات موجّهة إلى هذا المخاطب، تشرح له بعضا من المعاني المستغلقة الواردة في الجزء

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:78.

[2] – المصدر نفسه، ص:73.

[3] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

الأوّل:« كلامه ليس بصوت فالأصوات...تعدم، ولا بحرف فالحروف تؤخّر وتقدّم، جلّ ربّنا عن الشبيه لخلقه، وكلّ خلقه عن القيام بكنه حقّه»[1]، فحين ينتقل المتكلّم في إطار مقام تواصليّ من خطاب المفرد إلى صيغة الجمع حين قال:« جلّ ربّنا... »[2] يفترض بهذا الانتقال وجود مخاطب حاضر أثناء عمليّة إنتاج الفعل اللغويّ فيصوغ نتيجة فعله الكلامي بضمير جماعة المتكلّمين للدّلالة على مشاركة الشيخ مريده حالة الوجد التي بلغها.

ولا يخرج التصريح بأسماء الله وصفاته عن المعنى الذي سبق تفسيره بكون الضمير المقصود الذي هو موافق لمتضمّنات القول في العقيدة المدينيّة، يخلص بنا إلى عمليّة تحاور داخليّة يكون المخاطب الممثّل في الضمير (أنت) مختفيا لغرض التعميم؛ أي أن يصلح هذا الخطاب لكلّ طالب للحقيقة أو حتّى للمعرفة في أبسط معانيها، ففي قوله:« الحمد لله الذي تقدّست عن سمة الحدث ذاته، وتنزّهت عن التشبيه بصفة الحدث صفاته، ودلّت على وجوده محدثاته، وشهدت بوحدانيّته آياته»[3] إنّما يوجّه قوله إلى الباحثين عن مفاهيم محدّدة في العقيدة سواء من المؤمنين أو من غيرهم، وجميعهم يندرجون تحت ضمير المخاطب المستقبل لفعل القول والذي بدوره ينتظر منه أن ينجز شيئا ما في الواقع.

الشكل الثاني لضمير المخاطب لكنّه صريح ظاهر في البنية السطحيّة هو كاف الخطاب التي ارتبطت بصيغتين نحويّتين هما الابتداء والتحذير، أمّا ما جاء في الابتداء ففي قوله:« عمرك نفس واحد، فاحرص أن يكون لك لا عليك»[4]، وقوله:« طلبك الإرادة قبل تصحيح التوبة غفلة»[5] إذ إنّ ضمير الخطاب المباشر (ك) قام بتحديد وجهة الخطاب وطبيعة المخاطب كذلك حيث إنّه لا يطلب السلوك ولا التوبة قبله إلاّ المريد لعلم الحقيقة، وهي فعل كلاميّ يحيل على ما أحال عليه

---

(1) _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

(2) _ المصدر نفسه، ص:2

(3) _ المصدر نفسه، ص: 1.

(4) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:72.

(5) – المصدر نفسه، ص:84.

الأوّل (أنت) من فعلي التوجيه والتقرير التربويّين، كما أنّ هذه الصيغة الخطابيّة المباشرة لا تتوفّر في نصّ العقيدة التي آثر فيها أبو مدين شعيب الخطاب الحيادي دون ميل مباشر لمتلقّ معيّن، ولعلّ غايته كانت أن يصل إلى أكبر قدر ممكن من المتلقّين على تفاوت مراتبهم وإمكاناتهم.

إذا استعمل منتج الكلام نمطا قوليّا ما في سياق معلوم، فهو بهذا يقوم بتخصيص المتلقّي وتحديد ملامحه العقديّة والنفسية والاجتماعيّة الثقافيّة، ولكنّه بالمقابل لا يستطيع أن يمنع فئة بعينها من الاطّلاع على أقواله، ولا أن يعزل نتاجه االلّغوي عن مقامات مباينة للّتي أرادها في مخيّلته نموذجا يعمل على نجاح العمليّة التواصليّة. لهذا يصعب الجزم بأنّ مخاطبا بذاته هو المقصود من الفعل الكلاميّ، وما يرد من توصيف ما هي إلاّ تقديرات بحسب طبيعة المحمل القضويّ للفعل اللّغويّ فما جاء في العقيدة المدينيّة مثلا لا يدفعنا إلى الجزم بأنّ المقصود من الفعل الكلاميّ منه هو المريد إلاّ الألفاظ المتخصّصة التي تدخل ضمن المصطلح الصوفي مثل قوله:« العرش له حدّ ومقدار والربّ لا تدركه الأبصار، العرش تكيّفه خواطر العقول وتصفه بالعرض والطّول، وهو مع ذلك محمول، والقديم لا يحول ولا يزول، العرش بنفسه هو المكان وله جوانب وأركان، كان الله ولا مكان، وهو الله ما عليه كان»[1].

الاتجاه الثاني في حركة الضمائر يبقى في الإطار نفسه أي من (أنا) المتكلّم نحو(أنت) المتلقّي، ولكنّ المخاطَب هذه المرّة ليس نفسه المريد، بل يتحوّل إلى الحقّ الذي يستغرق أغلب مضامين الخطاب المديني، فقد ورد بشكل مباشر من خلال صيغة الدّعاء في قوله:« اللّهم فهّمنا عنك فإنّا لا نفهم عنك إلاّ بك»[2]، وهو خطاب موجّه من الأقلّ سلطة إلى الأعلى، بصيغة طلبيّة هي الأمر، تفرضه الحاجة الملحّة التي تجعل المخرج من ضيقها توجيه الطلب إلى من بيده كلّ القدرة على تحقيقه، وإن كان مقامه مرتبطا بغاية الاستعطاف ومنطلق التذلّل.

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

[2] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:74.

المطلب الثاني: حركة ضمير الغائب

الاتجاه الآخر من حركة الضمائر في الخطاب النثري المديني تتضح في الانتقال من الضمير المفرد الغائب (هو) العائد على الحقّ أو الذّات الإلهيّة نحو (أنا) العائد على أبي مدين شعيب المتكلّم، وفي هذه الحالة يكون الخطاب ضمنيّا مضمرا غير ظاهر، بحيث يقف (أنا) واجهة يستتر وراءها (هو)، فيعتقد أنّ الكلام عائد بأصله إلى ذات المتكلّم الناطق وهو أبو مدين شعيب، لكنّه في الأصل راجع إلى الذي أنطق المتكلّم وهو الضمير (هو) المختفي لعظم شأنه وتنزّهه عن ظهور آثاره لعامّة خلقه، فكان تجلّيه لخاصّته من العارفين كظهوره في ضمير المتكلّم الصوفي، وذلك أنّ نور الحقّ لا يظهر دون ستر يحفظ هيبته وجلاله، وستره يكون في قلوب وضمائر خاصّته الذين امتازهم بكشف سرّه لهم، لأنّهم الوحيدون الذين حقّ لهم الاطّلاع على سرّه النوراني، ولأنّ ذلك النور هو جزء من حجّته على وحدانيّته، كان واجبا خروجه إلى عالم الأشباح، ولكن بواسطة الشيخ المطّلع، وبذلك تكون وجهة الخطاب من (هو) نحو (أنا) إنّما هي صورة من صور المكاشفة التي منّ بها الحقّ على السالك الساعي بالتشوّف.

هناك حركة أخرى للضمائر كانت غير مباشرة ولا ظاهرة في الخطاب، لكنّها نتيجة له، وهي حركة ضمير المتلقّي (أنت) المريد نحو الغائب الحاضر (هو) الحقّ، فالمريد يسعى إلى بلوغ الحضرة الإلهيّة عن طريق شيخه، إلاّ أنّه وهو في اتّخاذه للواسطة في تواصله مع الحقّ لا ينقطع انقطاعا كليّا ولا يتواصل تواصلا تامّا، بل هو في منطقة وسط يكون فيها خطّ السير متقطّعا مستمرّا، والذي يجعله كذلك هو تلك الواسطة التي تقف دون رفع حجب الحضرة حتّى يحين حينها، ويستحقّ إماطتها.

كما ينعكس اتجاه ضمير المتكلّم نحو الغائب ليبيّن جلالته وقدسيّته، بتعداد صفاته وآياته التي هي براهين تفرّده في الملك:« الأوّل الذي لا بداية لأزليّته، الآخر الذي لا نهاية لسرمديته،

الظاهر الذي لا شكّ فيه، الباطن الذي ليس له شبيه»[1] فالمتكلّم يوجّه خطابه نحو ضمير مفرد الغائب (هو) تعظيما له وتدليلا على أزليّة وجوده فلم يكن قبله زمن ولا يحيط به مكان، شديد الظهور في موجوداته التي هي في عرف المتصوّفة صور لوجوده، كما هو شديد الخفاء حتى أنّ الباحث عن التّوحيد إنّما يعمل عقله الباطن لا حواسّه الظاهرة للعيان حتّى يصل إلى شهوده، بل زاد من تأكيد هذه المعاني والصفات استخدام الاسم الموصول "الذي" حيث إنّه يتقاطع في دلالته وإحالته على العائد نفسه أي الذات الإلهيّة مع ضمير مفرد الغائب (هو)، فالوصل بـ(الذي) إشارة إلى ما هو معلوم مشهور لا يخفى عن السامع وصفه إذ:« إنّ الجملة في هذا النحو، وإن كان المخاطب لا يعلمها لعين ما أشرت إليه، فإنّه لابدّ من أن يكون قد علمها على الجملة أو حدّث بها»[2]، كقوله:« العالم الذي لا يضلّ ولا ينسى، المتكلّم الذي لا يشبه كلامه كلام موسى، كلّم موسى بكلامه القديم المنزّه عن التأخير والتقديم»[3] فإخبار المتكلّم مريده بأنّ الحقّ عالم كان من مقام اتفاق مسبق بينهما باتصاف المشار إليه بالعلم.

لكنّه أراد تفصيل حدود العلم في عقيدة المتلقّي بين يديه وهي أنّ العلم يفوق معاني الاطلاع الظاهر على الأمور، ليمثّل القدرة التّامة على المعرفة المطلقة التي ينتفي معها النسيان وهو صفة بشريّة، والضلال في الرأي أو المعتقد وهذان الوصفان ينتقلان بالموصوف إلى مرتبة التنزيه عن المقارنة أو التشبيه بما ينقص من معنى الكمال فيه؛ فالله سبحانه لا يضلّ ولا ينسى كما تفعل مخلوقاته لهذا كان ادّعاء المعرفة لغير الله من أمراض النّفس التي تعترض الصوفي:« الدعوى من رعونة النّفس» و:« المدّعي منازع للربوبيّة»[4].

ولأنّ الحقّ الذي هو أهمّ موضوعات النثر الصوفيّ المديني التي مرت بنا في فصل سابق؛ بل هو أهمّ موضوعات التصوّف مطلقا، يعتبر محور الريّاضة الروحيّة يجاهد السالك نفسه

---

[1] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[2] _ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود محمّد شاكر، (د.ط)، (د.ت)، ص:201.

[3] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

[4] _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:77.

وأدواءها حتّى يتمكّن من بلوغ معرفته إيّاه. كان من الضروري أن يسيطر الضمير العائد عليه إجلالا وشهودا رغم ما يوحي به معنى الغياب فيه _ أي هو _ من البعد والغموض، فقد حاول أبو مدين شعيب أن يزيل بعضا من ذلك في تفسيره لصفاته عزّ وجلّ قائلا:« ليس بجوهر فالجوهر بالتميّز معروف، ولا بعرض فالعرض باستحالة البدء موصوف، ولا بجسم فالجسم بالجهات محفوف، هو خالق الأجسام والنفوس، ورازق أهل الجوه والبؤس، ومقدّر السعود والنّفوس، ومدبر الأفلاك والشموس»[1]، فهو سبحانه وتعالى ليس جوهرا لأنّ الجوهر ينفصل في وجوده عمّا سواه من الأعراض، والله متصل بموجوداته ظاهر فيها والمعنى نفسه نجده معبّرا عنه في حكمه القائلة:« من عرف أحدا لم يعرف الأحد سبحانه»[2]، « ما بان عنه أحد ولا اتصل به أحد»[3]، و« ما بان عنه من حيث العلم ولا اتصل به من حيث الذّات»[4] فالاتصال والانفصال صفتان ثابتتان في معنى الجوهر لأنّه معروف الحدود وينتفي عنه سبحانه أن يحدّه حدّ أو أن يتصل به فيثبت وجوده فيه، بل هو الله الأحد القائم بذاته الفرد الصمد دون والدة ولا ولد.

ولا يخلو التعبير عن تلك الفردية الصمديّة من تخصيص الوصف للتّمكين لذات الواحد الأحد، وهي صفات يقرّ بها العارف المطّلع كما يقرّ بها الساذج المتّبع، فنجده يقول:« الحقّ سبحانه مطلع على السرائر والظواهر في كل نفس وحال، فأيّما قلب يراه مؤثرا له، حفظه من طوارئ المحن ومضلاّت الفتن»[5].

المطلب الثالث: علاقات التواصل بين ضمائر النثر المديني

الضمائر في علاقاتها ببعضها البعض وما أحالت عليه تلك العلاقات، كانت من ذوات متباينة ومختلفة، وإن تشابك فيها التواصل فلأنّ الذّات الثابتة والوحيدة التي كانت أساس كلّ

---

(1) _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

(2) _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:86.

(3) _ المصدر نفسه، ص:86.

(4) _ المصدر نفسه، ص:86.

(5) _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

اتصال بغيرها؛ هي ذات الحقّ الكائنة في كلّ الموجودات المحيطة بالخلق، ولأنّ نسبتها _ أي الموجودات _ لا تقوم إلاّ بها، خاصّة وأنّ موضوع الخطاب هو استحضار تلك الذّات تعظيما وتنزيها وتوصيفا، فكانت حركة الضمائر فيها متبادلة متناوبة، تدور كلّها في فلك حول موضوعة الحقّ.

أوّل ما يطالعنا من علاقات التواصل بين ضمائر الخطاب في النثر المديني هو علاقة المتكلّم أبي مدين شعيب بالمخاطب؛ الذي تمثّل في نصّي الحكمة والعقيدة على هيئة الصّوفيّ العارف فما جاء في نثره من بيان الحقيقة المنشودة في السلوك، وما يجب أن يحيط بعلمه الذاهب في سبيل علم القوم من أسماء للحقّ وصفات متفرّدة تنبو عن مشاركة الخلق فيها، لذا هو حين يتوجّه بخطابه إلى المريد الصوفي إنّما هو يخاطب نفسه بداية؛ :« يا نفس هذه موعظة لك إن اتعظت»[1]، وفي قوله:« الحمد لله الذي تقدّست عن سمة الحدث ذاته»[2]، لأنّ الحمد الذي يصدر عن العبد المؤمن بربّه يعبّر عن شدّة إخلاص الربوبيّة له، وهو بهذا التصريح يتوجّه بكلامه نحو ذاته يزجرها عن الجحود، والحمد إقرار بالفضل، فيكون اتّجاه التواصل من النّفس إليها صورة من صور الخاطرة التي يحدّث العبد بها نفسه لحظة عابرة، إلاّ أنّها تتسّم بالصّفاء والشفافيّة حيث لم يترك المتكلّم مجالا لأحكامه المسبقة أن تشوب وقته ومقامه.

كما تنعكس علاقة المتكلّم بالآخر الذي يضعه دوما نصب عينيه في مقام المخاطب المباشر أو غير المباشر من خلال قصديّة خطاب الآخر، منفصلا عن ذاته أي أنّه ينطلق من مرتكز الأنا ليصل به إلى تحقيق فعل كلاميّ قد يتجاوز البوح إلى الإنجاز بحسب طبيعة المخاطب الذي قد يكون على ثلاثة مستويات: مخاطب جاهل بما يقتضيه علم الحقيقة من معارف أوّليّة وهو بذلك يحتاج إلى تبسيط الطرح المعرفي في التصوّف، وهنا نجد أبا مدين شعيب في هيئة المعلّم يتخذ ما يتناسب من الوسائل التربويّة مع طبيعة طالب العلم عنده؛ فيخبره ببعض

---

[1] _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:82.

[2] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

المعارف المستسهلة للعامّة:« من اشتغل بالدّنيا ابتلي بالذلّ فيها»[1] فمثل هذه العبارة يستسيغ البسيط إشارتها إلى خطر الغفلة عن الآخرة وتحريض النّفس على الطمع في كلّ ما هو زائل، وهي من معاني الزهد المشهورة لدى العام والخاص.

أمّا المخاطب العارف بحدود علم القوم ويسعى من تقربّه إلى الشيخ أبي مدين شعيب إلى تحقيق القرب أوّلا والوصول إلى الحضرة الإلهيّة ثانيا، فهو في المستوى الثاني من درجات الخطاب المديني، يختبره الشيخ بالتلميح بدل التصريح، وبالإشارة عوض الجهر بالعبارة، فيقول:« ليس بجوهر فالجوهر بالتميّز معروف، ولا بعرض فالعرض باستحالة البدء موصوف، ولا بجسم فالجسم بالجهات محفوف»[2] حيث أتى الشيخ في هذه العبارة بما لا يمكن الإحاطة به إلاّ عند علماء الكلام والفلاسفة وتلامذتهم ممّن شهدوا مجالسهم وشروحهم لأهمّ مفاهيم الفعل اللغويّ بينهم.

المستوى الثالث من هذا الخطاب الذي ينطلق فيه المتكلّم من وعيه التامّ بوضعه التداولي في الكلام، أي أنّه كان متفطّنا إلى قصديّة كلامه التوجيهيّة. فالمخاطب في هذا المقام لا يقاس بمعايير المعرفة الإنسانيّة إذ لا يستطيع الشيخ استيعابه في عبارة أو حتّى إشارة، إنّه الحقّ الذي تتلاشى في حضرته كلّ الموجودات من حيث قيامها بذاتها ولذاتها، بل حضرته تسلب الشيخ ومريده كلّ قدرات الإدراك فيستسلم إلى التعبير عن معانيه بمراوحة لغويّة تكشف عن حقيقة البحث عن الحقّ؛ إذ هي تدفع إلى التساؤل أكثر من تقديم الإجابة كما في قوله في إحدى حكمه:« إذا ظهر الحقّ لم يبق معه أحد»[3]، أو في عقيدته حين قال:« المتكلّم الذي لا يشبه كلامه كلام موسى، كلّم موسى بكلامه القديم المنزّه عن التأخير والتقديم، لا بصوت يقرع ولا قول يسمع ولا حروف ترجع»[4]، فهي تثير في المتلقّي تساؤلات عن مدى فهمه محتواها أو إن كان فهمه لها

---

[1] _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:73.

[2] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

[3] _ أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:73.

[4] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

على الوجه الذي أراده المتكلّم، فيكون المتكلّم بهذه الصورة قد نجح في إدخال المريد السامع حضرته، وحقّق غايته من الفعل اللّغويّ الإنجازي.

المبحث الثالث: الحجاج في النثر المديني

تعدّ دراسة الحجاج بكل صوره وآلياته من أهمّ مجالات البحث التداولي للخطاب الإنساني مهما كانت طبيعته، ولعلّ الغاية في الوصول إلى فهم الآخر والتفاعل معه في سياقات متنوعة هو ممّا يضمن سيرورة ذاك الخطاب، بل وتحقيق ثمرته الإنجازيّة التي يتوخّاها حيث إنّه يهدف إلى البحث في مضمرات القول إذ:« المظهر الحجاجي للخطاب كثيرا ما يكون مخبوءا فيه على نحو مضمر»[1]، وقد نقل "عبد الله صولة" عن "بيرلمان وتيتيكاه" تعريفا لنظريّة الحجاج نصّه:« موضوع نظريات الحجاج هو درس تقنيّات الخطاب التي من شأنها أن تؤدّي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد من درجة ذلك التسليم»[2].

وفي كلّ الأحوال غايه الحجاج هي التعبير عن صدق ما لدى المتكلّم من متضمّنات القول، وضعف ما عند المتلقّي من أحكام، فكأنّه في موضع الإفهام وفتح المستغلق من المعاني :« والبيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجب دون الضمير حتّى يفضي السّامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان ذلك الدليل»[3].

فمن التعريفات السابقة يتجلّى مفهوم الحجاج في الغاية التأثيريّة للغة وما تنتجه بعد ذلك التأثير من متتاليات لغويّة تشكل تراكميّة تستطيع أن تنقل لنا صورة عن الحالة الذهنيّة والفكريّة لعدد لا محدود من المجموعات البشريّة. وهنا تتجلّى أهميّة دراسة الفعل اللّغويّ الحجاجي؛ لأنّه يعكس العقل الباطن فيهم والمدى التاريخي والثقافي العقيدي لفئة من فئات المجتمع الواحد أو مجتمعات متباينة.

---

[1] _ باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ترجمة: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2009م، ص:11.

[2] _ عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011م، ص:13.

[3] _ الجاحظ، البيان والتبيين، ص: 56.

والحجاج باعتباره أهمّ مضمرات القول في الفعل الكلامي، والذي يجسّده فعل التواصل في أبسط أشكاله يفترض توفر عناصر الخطاب الفاعلة من منتج للفعل الكلامي، والمنجز للفعل المستقبل له، ومحتوى قوليّ واقع، وهو ما عبّر عنه "باتريك شارودو" بالفاعل المحاجج المنتج للقضيّة، وهدف للفاعل المحاجج وهو المراد إقناعه بالقضيّة، وخبر العالم الذي يمثّل القضيّة نفسها[1]، إذ لا يمكن دراسة الحجاج إلاّ في إطار عمليّة تخاطب ثلاثيّة التفاعل بين متكلّم ومتلقي وخطاب إقناعيّ.

إنّنا إذا بحثنا عن أغلب مواضع الحجاج في كلامنا نجده يتمحور في كلّ ما له علاقة بما نعتقده ويعتقده الآخرون، أي أنّ موضوع الحجاج هو التأثير في عقيدة المتلقّي باستعمال كلّ الوسائل المتاحة بين أيدينا سواء كانت عقليّة أو تعبيريّة؛ ما يتكوّن على مستوى الذهن من معان توجيهيّة، وما يتمّ صياغته بالأفعال الكلاميّة من مضامين قضويّة إقناعيّة.

والتصوّف أكثر المجالات الفكريّة والخطابيّة التي تتوفّر على الغايات الحجاجيّة، لأنّه كتجربة ذوقيّة خاصّة يصعب نقلها بوضوح إلى الغير، فيطمئن المتلقّي ويركن إلى تجربة خاضها آخر دون أن يلمّ ولو ببعض من جوانبها العمليّة، فيقع في نفسه أنّه عليه التموضع في موطئ تجربة المتكلّم حتّى يلمس ذوقيّا حقيقة ما يدعوه إليه السالك في طريق الحقّ وإن كان ذلك الاستيعاب جزئيا.

يحاول الصوفيّ في خطابه تعمية المعنى وتظليله بالقدر الذي يريد المتلقّي له وضوحه وتكشّفه، لهذا يحدث نوع من التجاذب الدلالي في الخطاب الصوفيّ بين منتج لفعل القول ومنجز له، وهذا ما يؤدّي إلى خضوعه – أي الخطاب الصوفيّ – إلى التأويل والقراءة، ولعلّ من بين أهمّ طرق القراءة أو التأويل هي بحث الآليات الحجاجيّة التي اعتمدها "أبو مدين شعيب" في نثره الصوفيّ سواء منها ما تعلّق بالقول نفسه أو بمتضمّنات القول.

---

[1] _ ينظر: باتريك شارودو، الحجاج بين النظريّة والأسلوب، ص: 13.

لقد رأى البعض أنّ الحجاج يبحث في غايته عن أمرين: بحث عقليّ يهدف إلى الإقناع، وآخر تأثيريّ يهدف إلى تغيير الواقع سواء كان متعلّقا بالمتلقّي فقط أو بمحيطه ككلّ[1]، ولا يخلو الأمر من كونه يجمع بين البحثين أي أنّ كلّ ملفوظ يحمل في طيّاته بحثا عقليّا وبحثا تأثيريّا؛ الأوّل يتمّ على مستوى الذهن لكلا طرفي الخطاب منتج ومتلقّي، والثاني يختصّ به المتلقّي وحده؛ لأنّ الغاية الإنجازيّة لفعل الكلام لا يتضح أثرها إلاّ بعد أن تجاوز المتلقّي.

يمكننا دراسة آليات الحجاج في النثر الصوفيّ المديني من الناحيتين البلاغيّة واللغويّة التركيبيّة؛ وهما يتقاطعان مع البحث العقلي المنطقي ووسائله، والبحث التأثيري اللّغويّ وطرق تصريفه. لهذا وقع الاختيار على كلّ ما يناسب هذين المجالين من شقّي الحجاج، ففي الأوّل سنركّز على الآليّة الاستعاريّة المجازيّة في متضمّنات القول وما تعكسه من البحث العقلي لدى طرفي الخطاب، وفي الثاني سنركّز على الصيغ اللغويّة التي تشكّل فعل القول المديني وتأثيرها في علاقته بالمتلقّي.

المطلب الأوّل: آليات الحجاج البلاغيّة

تعتبر البلاغة أهم أبواب الحجاج لأنّ العبرة فيها كما يقول الجاحظ في مفهوم الهنود للبلاغة قوله:« جماع البلاغة البصر بالحجّة والمعرفة بموضع الفرصة»[2] حيث لا يعدو الساعي إلى إبلاغ حجّته مستمعيه أن يستغلّ الفرصة المناسبة ليكون كلامه أشدّ تأثيرا فيهم، كأن يتخيّر المقام المناسب لزمانه وحاله التي يكون فيها وقع الكلام ألين وأوصل إلى الفهم، وقد يكون عدم الإفصاح بالكلام في تلك الفرصة أولى من إظهاره وأبلغ:« ومن البصر بالحجّة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح إلى الكناية عنها إذا كان الإفصاح أوعر طريقة، وربّما كان الإضراب عنها صفحا أبلغ في الدّرك وأحقّ بالظفر»[3] ما يعني أنّ الحجّة قد تظهر في الصمت أبلغ منها

---

(1) _باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ص:14.

(2) _ الجاحظ، البيان والتبيين، ص:63.

(3) _ المرجع نفسه، ص:63.

في الكلام الذي يقرع الآذان، أو أنّها تظهر في ما أوجزت عبارته أكثر من ظهورها في المفصّل الخطل.

ولا يتأتّى الإيجاز في الكلام عند العرب دون اللّجوء إلى التعبير المجازي الذي يسمح بخرق الاستعمالات الحقيقيّة للكلمة، وتجاوز ما تعارف عليه الأصل اللّغوي لها إلى آخر تواضعي يخدم حاجتهم من التبليغ والتلميح في آن واحد، كما يمكن استخدام المجال المعجمي للمفردات في بنية الخطاب بحيث تجتمع المتناقضات الدلاليّة والشكليّة لتجبر المتلقّي على خوض اللعبة التي فرضها عليها المتكلّم، لذا فإنّ الاحتجاج اللّغويّ لا يتوقف عند حدود المعاني المقصودة بالعبارات، بل يتعدّاها إلى التأثير المعرفي اللّغويّ عند المتلقّي، وهذا ما جعلنا نركّز البحث في آليات الحجاج البلاغي عند أبي مدين شعيب على أمرين أساسيين هما: المجاز وآليّة التقابل.

1_آلية المجاز في الحجاج الصوفيّ:

قد تكون صور البلاغة في المجاز الذي يتعمّد التعدّي على الحقيقة الظاهرة، لقصورها عن أداء دورها في مجاراة مراتب السامعين بما يخدم موقف المتكلّم في بحثه عن السيطرة الخطابيّة المطلقة، خاصّة الاستعارة بوصفها بناء يقوم على صورتين؛ مفهوميّة تتعلّق بالمعرفة الإنسانيّة للمعاني المجازية أي كيفيّة تركيب الاستعارة على مستوى الذهن مجرّدة، والصورة الثانيّة لغويّة تنتظم وفق بنى نحويّة متنوّعة تؤدّي وظيفتها الخطابيّة والجماليّة[1].

تعتبر الاستعارة من وسائل الحجاج لأنّها تؤسّس للواقع[2] وتقدّم له فرضيات تتوافق والمعطيات المتوفّرة فيه، وهذا التصوّر يربط بين ما نعيشه حقيقة وما نأمل الوصول إليه في مخيلتنا. إنّ الاستعارة وهي فعل لغويّ تترجم رؤيتنا الذّاتية للعالم، لذا يعمد الكثير من الدّارسين إلى تفحّصها للكشف عن رؤية الأديب لعالمه المثالي في نظره، وما مدى قدرته على التقريب بين

---

(1) _ ينظر: جيرارد ستين: فهم الاستعارة في الأدب مقاربة تجريبيّة تطبيقيّة، ترجمة: محمّد أحمد حمد، مراجعة: شعبان مكاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م، ص: 27.

(2) _ ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص:81.

العالمين بما توفّر عنده من أدوات لغويّة مشتركة. فكأنّ الاستعارة حلقة وصل بين الواقعين؛ المعيش والمأمول، وهذا ما جعل الباحثين في الحجاج يرونها أسلوب حجّة وصليّة[1].

تمكّن أبو مدين شعيب من تحقيق تلك العلامة الوصليّة بين الواقعين ليعكس رؤيته الخاصّة في التصوّف بتوظيف الاستعارة على مستويات متباينة من الجلاء والغموض، فنجده في إحدى حكمه يقول:« الحقّ سبحانه وتعالى يجري على ألسنة علماء كلّ زمان ما يليق بأهله»[2] فنقل معنى الحضور المتكاثر والدائم لذكر الحقّ تعالى من بنية الواقع الذهني المثالي إلى الواقع الحاصل المنقوص كان عن طريق تشبيه ذاك الذكر بالماء الجاري سيلانه بغزارة دون انقطاع في موضعه، والموضع المقصود هنا في العبارة هو القلب، وما اللّسان إلاّ ترجمانه.

فنلاحظ أنّ الاستعارة أثّرت في البناء اللغويّ للعبارة بحيث منحتها قوّة فعل الكلام الإنجازيّة لأنّها ستتحوّل في الواقع إلى اعتقاد راسخ في ذهن المتلقّي بما أوحت به العبارة. إنّها تعكس جانبا هامّا من عمليّات التفكير الإنساني تمثّل جزءا:« من نسيج اللّغة التي هي جزء لا يتجزأ من عمليّة الإدراك...أي أنّ استخدام المجاز أمر حتمي في معظم عمليات الإدراك والإفصاح، خصوصا تلك التي تتناول الظواهر التي تتسم بقدر عال من التركيب»[3].

إنّ الحجج المبنيّة على علاقات التشابه أو الاستعارة تعمل على خلق واقع جديد تنعكس فيه رؤية المتكلّم ويعبّر من خلاله عن قناعاته تجاه موضوع ما محاولا تغيير رؤية الآخر أمامه وهذا ما قام به أبو مدين شعيب في هيئة شيخ صوفيّ مربّي فجاء في قوله:« عمرك نفس واحد فاحرص أن يكون لك لا عليك»[4] فمكمن الحجاج في هذه العبارة التي تحوي جانبا من التمثيل المجازي حيث اختزل المتكلّم حياة الإنسان في نفس واحد محصور بين شهيق وزفير وهو ما

---

[1] _ ينظر: عبد الله صولة، في نظرية الحجاج، ص:81.

[2] _ أبو مدين شعيب: أنس الوحيد، ص:71.

[3] _ عبد الوهاب المسيري: اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2002م، ص: 13.

[4] _ أبو مدين شعيب: المصدر السابق، ص:72.

يتنافى مع طول الأمل في العيش الذي يسيطر على فكر المرء إذا لم يحسب للأمور عواقبها، إذ قد يضيع العمر القصير مهما طال في تعلق الإنسان بما هو موجود أثناء ذلك النّفس القصير.

تستطيع أفعال الكلام التي تحوي جانبا من المجاز أن تضيف على الفكر فروعا تجعله أكثر وضوحا من حيث زوايا الفهم المتعدّدة لكنّها بالمقابل تخلق تساؤلا يؤدّي إلى غموض الرؤية المستقبليّة، فأن يجسّد أبو مدين شعيب حقيقة التصوّف في هيئة الملموس الظاهر يعكس وضوح الفكر لدى طرفي الخطاب، لكنّه يدعو كذلك إلى البحث عن مدى توافق رؤيتهما إلى العالم مثل قوله:« من تحقّق بالعبوديّة نظر أفعاله بعين الرّياء، وأحواله بعين الدّعوى، وأقواله بعين الافتراء»[1][2] فالمتكلّم ينطلق في فعل التقرير الذي صرّح به من مسلّمة العبودية للحقّ وهي موضع التوافق الفكري بينه وبين المتلقّي، لكنّه يفصّل في تلك المسلّمة بأنّ العبوديّة تحتاج إلى نفاذ بصيرة وقدرة على النفاذ إلى لبّ الحقيقة لهذا استعار كلمة "عين" في فعله الكلامي دليلا على قصديّة المعنى المشار إليه فكأنّه بهذا يعطّل كلّ حواسّه في استشعار الحقيقة حتّى تتسع المقدرة لعين البصيرة ليحدث الانتفاع بعد ذلك:« البصيرة تحقيق الانتفاع»[2].

لا يتوقّف الدور الحجاجيّ للمجاز عند حدود الإثراء المعرفي بل يتعدّاه إلى إقناع المتلقّي بضرورة تغيير نظرته الخاصّة إلى العالم، وبهذا يتمكّن الشيخ الصوفي من استقطاب مريديه وأتباعه:« ليس له تحت فيقلّه ولا فوق فيظلّه، ولا جوانب فتعدّ له»[3] فالنّفي في هذه العبارة شكّل محاولة تقريبيّة للهروب من توظيف المجاز خشية الوقوع في وصف ما لا يليق بالذّات الإلهيّة، إلاّ أنّ المتكلّم لم يجد ملاذ من التعبير عن نزاهة الحقّ عن التعيين والتشييء بمماثلته للمريد به، أي أنّ أبا مدين شعيب حاول أن ينزّه الله عن المشابهة بموجوداته من خلال تقريب وصفه بها غير

---

[1] _ أبو مدين شعيب: أنس الوحيد، ص:72.

[2] _ المصدر نفسه، ص:73.

[3] _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص:1.

أنّه وصف سبق بنفي للتبجيل والتقديس:« إذا ظهر الحقّ لم يبق معه غيره»، وفي قوله:« الحقّ تعالى لا يراه أحد إلاّ مات، ومن لم يمت لم ير الحقّ»[1].

يحاول الشيخ الصوفيّ أن يستميل المريد بكل الطرق المتاحة عنده ترغيبا وترهيبا؛ وقد اجتمعت الوسيلتان في عبارة استعاريّة جعلت فعل القول أكثر إنجازيّة إذ تدفع المريد إلى استشعار المعنى بل والتعايش معه في حال وجدانيّة تستغرق من هو أعلى منه همّة في مقارعة المقامات والأحوال فيدفعه بها إلى الاستسلام والخضوع:« ليس من ألبس ذلّ العجز كمن ألبس عزّ الافتقار»[2] واللّباس الذي يستر العورة قد يتحوّل إلى كاشف للعيوب والعورات التي يحاول المريد التخلّص منها حتى يصفو من درن عالم الأشباح السفلي.

2_آليّة التقابل والتضادّ في الحجاج الصوفيّ:

يبدأ الحجاج كقصد للفعل الكلامي بين طرفي الخطاب من المستوى الذهني إلى أصغر مكوّنات فعل القول من مفردات وتراكيب، فإذا كنّا قد ابتدأنا دراسة الحجاج في الخطاب النثري الصوفي المديني بالتركيب التمثيلي الاستعاري، ها نحن نلتفت إلى مكوّن بلاغي آخر له القوّة التأثيريّة ذاتها التي تدفع المتلقّي إلى تغيير رؤيته للعالم؛ ينطلق فيه منتج فعل القول من ظاهرة التقابل اللفظي المؤسّس على التشابه، وفيه نقع على المحسّن البديعي الجناس بنوعيه تامّا وناقصا.

فالجناس يعمل على تقريب المفاهيم والكشف عن مواضع الاتفاق بينها في الواقع الذهني للمتلقّي قبل المتكلّم، وهذا ما حاول أبو مدين شعيب الوصول إليه من خلال نثره الحكمي أو ما جاء في نص عقيدته، إذ أنّه أثار في مريديه انتباه لمدى تداخل المعارف الصوفيّة وأنّهم يجب عليهم الاهتمام بالتفاصيل قبل الخوض في تجربتهم قائلا:« وكلّ خلقه عن القيام بكنه حقّه، جلّ

---

[1] _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:78.

[2] _ المصدر نفسه، ص:74.

القديم الأزلي، الدّايم الأبدي، الذي ليس لذاته قدّ ولا لوجهه خدّ، ولا ليده زند»[1]، كما في قوله:« الموت كرامة، والفوت حسرة وندامة»[2]. فما جاء من التشابه الحرفي بين كلمات (خلق، حقّ) وبين (قد، خدّ)، وما جاء بين (موت، فوت) يحفّز ذهن المتلقّي في لحظة إنتاج الكلام وبلوغه مسمعه إلى البحث عن النقاط المشتركة بينها سواء كان تأديتها المعنى نفسه، أو تقاطعها فيه بالضدّ، الأمر الذي سيجعله يطيل الفكر في المدى الدلالي لفعل القول. فهذه الحال قد تزعزع قناعات المتلقّي ليتبنّى بذلك تصوّر المتكلّم للواقع فالفارق بين الخلق والحقّ يتمثّل في علاقة صانع بمصنوع، إلاّ أنّ التقابل الحرفي قد يوحي بتداخل المعنى وتشابهه، كذلك الشأن في التداخل بين الموت والفوت، وإن كان كلاهما يشير ظاهريا إلى الخسارة غير أنّ خسارة الدنيا في سبيل بلوغ الحقّ مطلب، أمّا خسارة الوقت في المقام أو الحال فهو ممّا يحذره السالك في علم القوم.

لقد أدّت الجناسات في الخطاب المديني دورا حجاجيّا هامّا حين جعلها المتكلّم دليلا على دقّة التجربة وخطر الغفلة فيها، فالمريد طالب الحقيقة يجب أن يتحلّى بالحكمة الكافية حتّى ينفذ بفكره إلى المعرفة الذوقيّة الصريحة لا يخالطها جهل ولا شكّ، لهذا كان تقريب الصيغ اللّغويّة صوتيّا بابا من أبواب الحصار الذي يفرضه المخاطب على المتلقّي كي يخضع لأحكامه ويتقبّل رؤيته للعالم ويتبنّاها؛ قائلا:« والقديم لا يحول ولا يزول، العرش بنفسه هو المكان، وله جوانب وأركان، كان الله ولا مكان»[3].

إنّ ميل المتكلّم إلى استخدام التشاكل اللّغوي البلاغي يترجم غاية التأثير في المتلقّي باستغلال مواطن الضعف النّفسيّة والذّهنيّة بدرجة أولى، حيث إنّ الخلط الذي يقع فيه من تشابه رسم المفردات يدفعه إلى التسليم بما يقصده المتكلّم، لأنّ الطبيعة الإنسانيّة سهلة الانقياد لمن اطّلع على ضعفها وحاجتها إليه، فحاجة المريد إلى شيخه في سلوك الطريقة يحثه على الإذعان

---

[1] _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص:1.

[2] _ أبو مدين شعيب: أنس الوحيد، ص:73.

[3] _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص:2.

ومطلق التصديق بما يعتقد ويقول؛ وهذه الأرضية التي اتفق عليها طرفا الخطاب كانت من بين السياقات المساعدة على إنجاز فعل الكلام وهو ما يسمّيه التداوليّون مبدأ التعاون.

يعمل التركيب اللّغوي على الكشف عن مقصود المتكلّم في خطابه للمتلقّي ظاهريّا من خلال ترتيب الكلمات وربط العلاقات بينها ائتلافا واختلافا سواء في الرسم أو في الدلالة. لكن يبقى المحور الذي تبني عليه أفعال الكلام إنجازيّتها هو أداء الكلمات وظيفتها الفعليّة في إطار بنية نحويّة قد تغيّر مسارها الدلالي، وهذه البنية هي التي تمنح الفعل الكلامي قوّته الحجّية بالجمع بين طرفي نقيض يجعلان المعنى محصورا محدّدا لا شكّ فيه وهو ما نجده في المصطلح البلاغي معرفا بالطباق أو المقابلة، من ذلك قول أبي مدين شعيب في عقيدته:« المريد الذي أضلّ وأهدى، وأفقر وأغنى»[1]، وفي حكمته القائلة:« ما وصل إلى صريح الحرّية من عليه من نفسه بقيّة رقّ»[2].

التزمت أغلب عبارات أبي مدين شعيب بهذه الآليّة سواء في نصّ العقيدة أو في الحكم، وما اللّجوء إلى التضادّ إلاّ لأنّه يحاول توضيح معاني علم القوم ومبادئ السلوك للمريد المبتدئ في الطريقة، فلا يمكن أن يفتح الشيخ السبيل لتلميذه في التصوّف إذا لم يرسم له حدوده وأطره التي لا ينبغي له الخروج عنها، وبهذه الآليّة البلاغيّة التقابليّة تمكّن أبو مدين شعيب من تأطير مسار تلاميذه طالبي السلوك.

تنتشر الطباقات في الخطاب المدينيّ بحيث لا يكاد يخلو منها موضع في صورتيه طباق الإيجاب وطباق السلب مثلما جاء في قوله:« حياته ليست بداية فالبداية بالعدم مسبوقة»[3]، وفي قوله:« وحكم ما قبل وما بعد، وحكم ما لا قبل ولا بعد»[4]. والغاية من مثل هذه الصياغة في

---

(1) _ أبو مدين شعيب: العقيدة،ص:2.

(2) _ أبو مدين شعيب: أنس الوحيد، ص:72.

(3) _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص: 1.

(4) _ المصدر نفسه، ص:1.

الأفعال اللّغويّة هي الجمع بين قصدين الأوّل هو توضيح المعنى وتقريره في ذهن المتلقّي بحصره بين طرفي نقيض، والثاني هو الجمع بين النفي والإثبات في صورة حجاجيّة تدعو المريد إلى إثارة تساؤل داخلي عن مدى صدق الحكم الذي أطلقه المتكلّم، وهكذا ينتج عن فعل القول المديني إنجاز واقعي يجذب المريد إلى الحضرة الإلهيّة؛ وهذا غاية ما يصبو إليه الطرفان.

لا يمكن قراءة التقابلات اللغويّة في خطاب ما على أنّها وحدات منفصلة عن بعضها البعض، بل هي عبارة عن شكل من أشكال التكرار الدلالي وإن كان مبنيّا على التقابل والتضادّ إلاّ أنّ يدور في فلك دلاليّ واحد، حيث يقوم التكرار بدور حجاجيّ فيه من القوّة الإقناعيّة ما يكفي لأن يضغط على المتلقّي فيغيّر رؤيته للعالم موضع الفعل الكلاميّ.

تدفع الغايات الحجاجيّة للخطاب الصّوفي شيخ الطريقة المربّي إلى استعمال كلّ الوسائل المتاحة بين يديه كي ينجح فعله الكلامي، مراعيا أحوال المريدين ومقاماتهم التي يعالجونها في سلوكهم، وهذا ما يفسّر الحشد الكثير للتقابلات اللغويّة في خطاب النثر المديني إنّه يأمل الإفهام كما يأمل الإقناع ولا يكفيه في ذلك قوّة الكلمة منفردة بل يعينه مقامها بين باقي مفردات فعل القول:« ما بان عنه أحد ولا اتّصل به أحد»[1]، أو في قوله:« دليل وحشتك أنسك بالمستوحشين»[2] فهذا الجمع بين الألفاظ المتناقضة عزّز معنى واحدا لا يخرج عن فلك التصوّف، لقد أتاحت التقابلات في العبارات المذكورة آنفا القدرة للمتكلّم على تركيز المعنى وتدقيقه الأمر الذي منحه قوّة حجاجيّة فكأنّه لا بديل عمّا قاله الشيخ لمريديه؛ لأنّ الذّات الإلهيّة أجلّ من أن توصف بالفصل أو الوصل ولا مجال إلى تجسيمها، كما إنّه لا مجال لحدوث الأنس بالذات الإلهيّة إلاّ من خلال الشعور بالوحشة من الخلق لانقطاع الأمل فيهم، وهذا التوظيف زاد فعل القول ثراء بالقوى الإقناعيّة.

---

[1] _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:86.

[2] _ المصدر نفسه، ص:83.

المطلب الثاني: آليات الحجاج اللّغويّة

1_التشكيل الصرفي:

يمثّل التشكيل الصرفي جانبا من جوانب الحجاج اللّغوي لأنّ المتكلّم الذي يسعى إلى التأثير في المتلقّي لا ينفكّ يوظّف كل ما يملك من قدرات تعبيريّة للوصول إلى غايته الإقناعيّة، فالتشكيل الصرفي سواء كان في بعده صوتيّا أو دلاليّا ينفذ إلى السامع ليغيّر رؤيته إلى الواقع وبالتالي تعامله معه. وهو ينتج عن:« وجود وحدات مختلفة تجمعها علاقة واحدة، كأن تتقابل صيغ على طرفي علاقة الاشتقاق والتصريف»[1]، فالوجه الأوّل للتّشكيل الصرفي هو الاشتقاق الذي نجده حاصلا بين الفعل والاسم؛ كالمصدر أو اسم الفاعل أو اسم المفعول أو الصفة المشبّهة وهكذا، والثاني نجده في التصريف وهو ما يقع في الاسم بين الإفراد والتثنية والجمع، هذان الوجهان للتشكيل الصرفي نجدهما ماثلين في النثر المدينيّ في عدّة مواضع منها قوله في العقيدة:« السّميع الذي يسمع السرّ وأخفى، البصير الذي يبصر دبيب النّمل على الصّفا»[2] ففي هذه العبارة قام التشكيل على مبدإ الاشتقاق بين الفعل "سمع" والاسم "السّميع" الذي جاء بصيغة المبالغة للدّلالة على الاتصاف بالفعل على الدوام بل والتفرّد فيه فهو سمع لا تقارن أبعاده بقدرة المخلوقات الموجدَة عليه.

حيث أدّى التماثل الصوتيّ في الجذر (سمع) وظيفة التمييز والتخصيص، إذ لجأ المتكلّم إلى عمليّة إسناديّة حقّق بها تلك الغاية فقدّم صيغة المبالغة الاسميّة على الفعل ليؤكّد على اتصاف الذات الإلهيّة بها قبل ظهور أثرها الفعليّ في الموجودات بعد ذلك وهذا ما شكّل حجّة عقليّة واقعيّة للمتلقّي يصعب عليه إنكارها.

---

[1] _محمد عبد العزيز عبد الدايم، النظرية اللغوية في التراث العربي، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2006م، ص120، 121.

[2] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:1.

أمّا الصورة الثانية للتماثل الصرفي الدلالي فهو ما نجده في حكمته القائلة:« الأحوال مالكة لأهل البدايات فهي تصرفهم، ومملوكة لأهل النّهايات فهم يصرفونها»[1] حيث جمع المتكلّم بين صيغتي اسم الفاعل واسم المفعول مشتقين من الفعل نفسه (ملك)، ليبيّن للمريد أنّ التجربة الصوفيّة في ظاهرها تبدو على هيئة ذوقيّة واحدة تسقط على الجميع بالتأثير نفسه دون استثناء، غير أنّ الأمر فيه اختلاف كبير بين المريد المبتدئ والسالك المتمكّن، فالأول يخضع لهول الأحوال تصرفه أين تشاء، في حين أنّ المتمرّس في الطريقة يتصرّف في مقاماته وأحواله بالوجه الذي يناسب وقته ومقامه، وشتّان على هذا الوجه الذي ذكرنا بين حرّ مالك وعبد مملوك، إن كانت الحريّة المقصودة عنده لا تتجاوز حدود القدرة البشريّة على الاختيار دون الخروج عن مقام العبوديّة الجليل وهو ما لا ينكره كلّ صوفيّ عارف.

كما لوحظ على الصيغ الصرفيّة في النثر المديني ميلها إلى التركيز على الاشتقاق الفاعلي، وذلك بكثرة أسماء الفاعلين العائدة في أغلبها على الذّات الإلهيّة تصفها وتخصّصها بأفعال الإعجاز من خلق وملك وتدبير؛ وهي صيغ تحمل في ذاتها قوّة حجاجيّة لما لها من دلالة على اجتماع الفعل وفاعله في لفظ واحد بحيث تمنحها طاقة إنجازيّة مضاعفة؛ طاقة فعل الخلق والرزق والتقدير وغيرها من أفعال التنزيه والقداسة، وطاقة لا تقاس في الفاعل الماثل في الذّات الإلهيّة فنجده يقول:« هو خالق الأجسام والنّفوس، ورازق أهل الجوه والبؤس، ومقدّر السّعود والنّفوس، ومدبّر الأفلاك والشّموس»[2]، وقوله:« القادر الذي لا يعجز ولا يعي، المريد الذي أضلّ وأهدى، وأفقر وأغنى»[3] كذلك ما جاء في إحدى حكمه قوله:« الحقّ سبحانه مطّلع على السرائر والظواهر في كلّ نفس وحال»[4].

---

[1] _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:82.

[2] _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص:1.

[3] _ المصدر نفسه، ص:1.

[4] _ أبو مدين شعيب: المصدر السابق، ص:71.

ومن الصيغ الصرفيّة التي برزت بشكل ملفت في النثر المديني وكان لها دور حجاجي واضح؛ صيغة الجمع خاصّة جمع القلّة وما جاء على وزن (أفعال)، ومنطلق الحجاج فيها ينبع من كونها تدلّ على المشاركة والتعميم والأمر إذا عمّ وقع التسليم به وثبت صدق حكمه، وقد تكرّرت ألفاظ الجمع في مواضع متباينة من العقيدة المدينيّة مثل:« هو خالق الأجسام والنّفوس، ورازق أهل الجوه والبؤس، ومقدّر السّعود والنّفوس، ومدبّر الأفلاك والشموس»[1]، فكلمتا:(الأجسام، الأفلاك) بهذه الصيغة الدّالة على جمع القلّة إنّما اختارها المتكلّم ليوحي للمتلقّي بأنّ ما اطلع عليه الإنسان على ضعفه من الموجودات قليل مقارنة بما هو واقع في الحقيقة، وما ذكره الأجسام والأفلاك إلاّ مثال على الخلق الذي برأه الله في الكون، وفي هذه الحال شهود الشيخ بالوحدانيّة المتفرّدة للذات الإلهيّة، وشهود بما وقع من التعظيم في نفس المريد وشيخه كما في حكمته القائلة:« للأرواح الرّعاية وللأشباح الوقاية»[2].

كما نجد لهذه الصيغ دورا في تحقيق مقام العرفان الصوفي إذ تدفع المتلقّي إلى التمييز بين ما هو متعلق بحقوق العباد من باب الشيوع، وما هو حقّ لله وقفا وتخصيصا فقال:« كلّ الحروف والأصوات والقول محدثة بالنّهاية والابتداء ... وله الأسماء الحسنى والصفات العلى»[3]، وقال أيضا:« عيش الأولياء في الدّنيا عيش أهل الجنّة، أبدانهم تتنعّم بآثاره، وأرواحهم تتنعّم بشهوده ونظره»[4]. والشيخ أبو مدين شعيب في مثل هذه الحال لا يستعمل الصيغ الصرفية المنتقاة من باب الحصر والتقييد بل هو ينوّع في اختياراته مخافة أن يقصر فهم المريد لغاياته، كما أنّه يخشى تسلّل الضجر إلى نفوس مريديه، فكانت مراوحة الصيغ الصرفية بين الفاعلية والمفعوليّة، الكثرة والقلّة تعكس تلك العلاقة التواصلية الناجحة بين الشيخ وطلابه، فيقول:« العرش له حدّ ومقدار، والربّ لا تدركه الأبصار، العرش تكيّفه خواطر العقول، وتصفه بالعرض والطّول، وهو مع ذلك

---

[1] _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص:2.

[2] _ أبو مدين شعيب: أنس الوحيد، ص:77.

[3] _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص:1.

[4] _ أبو مدين شعيب: أنس الوحيد، ص:84.

محمول، والقديم لا يحول ولا يزول، العرش بنفسه هو المكان وله جوانب وأركان، كان الله ولا مكان، وهو الله ما عليه كان»[1]، وقد يلجأ المتكلّم في مثل هذا المقام الذي يقتضي التنويع في صيغ الكلام إلى العودة بالكلمات في تشكيلها الصرفي إلى أبسط صورها متمثّلة في المصدر المجرّد من الزمن كما في قوله:« لسان الورع يدعو إلى ترك الآفات، ولسان التعبّد يدعو إلى الدوام بالاجتهاد، ولسان المحبّة يدعو إلى الذّوبان والهيمان، ولسان المعرفة يدعو إلى الفناء والمحو والإثبات والصّحو»[2].

2_التشكيل النّحوي:

عرضنا جانبا من الدراسة النحويّة للنثر المديني في الفصل السابق حين أخضعنا النصّ لإجراءات التحليل الأسلوبي، خاصة في دراسة التراكيب والتي لاحظنا فيها ميل منتج الخطاب إلى اعتماد الجمل الاسميّة المكوّنة من مبتدأ وخبر، كما لاحظنا أنّ غاية التعريف ثمّ التخصيص والإفهام لخطاب أبي مدين شعيب النثري تفسّر تلك الكثرة. كذلك يمكن أن نتخذ هذه الجزئيّة النحويّة منطلقا للدراسة التداوليّة في هذا المطلب المتعلّق بالحجاج؛ حيث إنّ اختيارات المتكلم منتج الخطاب لصيغه هي بدرجة أولى خيارات ذات قصديّة حجاجيّة تترجم في هيئة أفعال كلاميّة يلمس أثرها في واقع المتلقّي وعالمه.

أوّل ما يصادفنا من التشكيلات النحويّة ذات البعد الحجاجي في النثر المديني النموذج الاسمي للجمل في نصّي الحكم والعقيدة، فهي جمل ترد وفق ترتيب مألوف بتقديم المسند إليه وتأخير المسند كقوله:« البصيرة تحقيق الانتفاع»[3] وفي قوله:« كلّ الحروف والأصوات والقول محدثة بالنّهاية والابتداء»[4] إذ التزم المتكلّم بالمتعارف عليه من أفعال القول بغرض تبسيط الطرح

---

(1) _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

(2) _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:79.

(3) _ المصدر نفسه، ص:72.

(4) _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص:1.

على المتلقّي وترغيبه فيما سيأتي من الأحكام المعرفيّة في علم القوم، ثمّ يدفعه بعد ذلك إلى الاطمئنان إلى بساطة منطلقات البحث عن الحقيقة، حتّى إذا تمكّن في بدايات الطريق أخذت تظهر له القدرة على مواجهة العراقيل المتوقعة وغير المتوقعة في السلوك، وهذه مهمّة كلّ معلّم أمام تلميذه بأن يجتهد في تأديبه:« حسن الخلق معاملة كلّ شخص بما يؤنسه ولا يوحشه»[1].

كما نجد أنّ أبا مدين شعيب تدرّج في عقيدته في الاستغناء عن المسند إليه الذي يعود في الغالب على الذات الإلهيّة ليقينه بالاتفاق المسبق بينه وبين المتلقّي على صدق الحكم والتسليم به، إذ لا يعقل أن يطلب السلوك في الطريقة شخص لا يؤمن بأساسياتها المبنيّة على الإقرار بالتّوحيد، ثمّ نجده ينطلق في تعداد صفات وأسماء المسند إليه ليس من باب الدعوة إلى الإيمان به بل هي دعوة إلى الحمد والشكر:« الأوّل الذي لا بداية لأزليّته الآخر الذي لا نهاية لسرمديّته»[2] وتذكير بقدرته المطلقة التي لا ينكرها عام ولا خاصّ:« من لم يكن بالأحد لم يكن بأحد»[3]، فهو يخاطب متلقّيا مطّلعا تتوفّر في عالمه رؤية مشتركة مع المتكلّم وهذا ما يجعل الحجاج في نثر أبي مدين شعيب هادئا بعيدا عن الإلحاح والمراوغة فيقول:« المتكلّم الذي لا يشبه كلامه كلام موسى، كلّم موسى بكلامه القديم المنزّه عن التأخير والتقديم»[4]، وقوله:« مع الفقراء بالأنس والانبساط، ومع الصوفيّة بالأدب والارتباط، ومع المشايخ بالخدمة والاغتباط، ومع العارفين بالتواضع والانحطاط»[5].

يقع اختيار المتكلّم على الجمل الاسميّة في خطابه لاتّصافها بالقرار والدوام، فهي محمل إطلاق الأحكام والتعبير عن المعتقدات، لهذا استقرّ خطاب أبي مدين شعيب في عقيدته على الصيغة الاسميّة التي تدفع المتلقّي إلى التسليم بأقوال المتكلّم ونفي الريبة عنها، خاصّة وأنّه متلقّ

---

(1) _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:78.

(2) _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص:1.

(3) _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:83.

(4) _ أبو مدين شعيب: العقيدة، ص:2.

(5) _ أبو مدين شعيب: أنس الوحيد، ص:88.

طالب للاتّباع والرضا من شيخه. والجمل الاسمية في هذا الخطاب كانت غنيّة بالتراكيب الفعليّة التي عملت على إتمام المعنى، حيث مال المتكلّم إلى المزج بين التركيبين الاسمي والفعلي، أو بتعبير أصح تضمين التركيب الفعلي في الجمل الاسميّة مثل قوله:« كلّ حقيقة لا تمحو أثر العبد ورسومه فليست بحقيقة»[1]، وفي قوله:« العرش تكيّفه خواطر العقول، وتصفه بالعرض والطّول»[2].

يوفّر المزج بين أنواع الجمل الاسميّة والفعلية للمتكلّم القدرة على الإحاطة بفكر المتلقّي وحصره في غاياته التواصليّة، بحيث يتمكّن بذلك من النفاذ إلى ذهن المخاطب ليرسم له مسار تفكيره، بل هو يوجّهه إلى تبنّي معتقداته دون أن يقع بينهما صراع مهما كان خفيّا.

منبع التأثير المباشر والإقناع المرن يأتي من طرفي الخطاب مجتمعين؛ رغبة المريد في مجرّد المرافقة والقبول في الحضرة، واطمئنان الشيخ إلى ثقة تلميذه المطلقة والتصديق بكلّ ما يصدر عنه من أقوال وأفعال، فهذه العوامل أدّت إلى إخراج نصوص النثر الصوفي المديني على الهيئة التي رأينا من ثبات الأحكام ومباشرة الخطاب وإيجاز العبارة.

---

[1] _ أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:82.

[2] _ أبو مدين شعيب، العقيدة، ص:3.

الخـــاتـمـة

الخـاتـمـة:

يمثّل الخطاب الصوفيّ حالة من حالات سموّ الإنسان بالرّوح عن واقع المحسوسات السطحي إلى واقع اللّطائف النورانيّة، فهو يترجم رفض الرّوح التي هي سرّ إلهي الاستسلام لتموقعها في العالم السفلي إذ تتوق دوما إلى العودة إلى مصدرها الحقّ، ولأنّ هذا الخطاب متعلّق بمثل هذه المعاني التي يصعب إدراكها بالعقل الظاهر، فإنّ الصوفيّة ابتدعوا للتعبير عن حالات وجدهم الروحي أساليب وطرائق لغويّة تمكّنها من مجاراة ذلك الواقع الخفيّ. فهي أساليب تميل إلى التورية والإشارة بدل الإفصاح كانت نتيجة واقع تاريخي عاشه أصحاب السلوك إثر العداء الذي قابلهم به العامّة من النّاس وحتّى خاصّتهم ممّن كانوا يتمنّعون في التصديق بوجود هذا التيّار وجعلوا من أصحابه مجانين أو زنادقة يحدثون في عقيدة أمّتهم ما يشوّهها ويقدحها بالنّقص والغلط.

بعد محاولتنا تطبيق آليات الدرس اللّساني وإجراءاته على الخطاب النثري الصوفي، رغم صعوبة الإلمام بكلّ ما يحيط بهذا النوع من الخطابات إذ أنّها تتسم بالغموض والعمق الدلالي، ومع ما يتطلّبه البحث من استقصاء شتّى العناصر المتوخاة منه للخروج بأفضل النتائج، فإنّ الدراسة اللّسانيّة الوصفية تبقى مجرّد قراءة لإحدى زوايا الخطاب مهما كانت طبيعته. فقد خلصت دراستنا إلى مجموعة من النتائج نرصدها على الوجه الآتي:

1_ إنّ إشكاليّة تلقّي الخطاب الصوفي كانت ولا تزال عاملا أساسا في تحديد الكيفيّة الأنسب لقراءته، حيث تبقى الأحكام المسبقة التي تحيط بهذا المجال وبمن ينتمون إليه من شيوخ ومريدين تؤثّر في فهمه واستيعاب المفارقات الحاصلة في تجربته الجامعة بين الواقع العام المعيش والواقع الخاصّ المنشود، لذا نجد أنّ أبا مدين شعيب في تجربته الصوفيّة التي حاولنا قراءتها من خلال نثره الحكمي والمقالي قد انتبه إلى ضرورة الحذر في إطلاق الأحكام الخاصّة بعلم القوم في صفوف مريديه وتلامذته بل وفي العامّة من النّاس خشية أن يفهم كلامه على غير الوجه الذي أراد له.

2_ لاحظنا في دراستنا للنّثر المديني أنّ طبيعة نصّ" أنس الوحيد ونزهة المريد" جليّة التصنيف في جنس الحكمة سواء على مستوى الشكل أو على مستوى المضمون، فعباراته الموجزة تشتمل على خلاصة تجربته الصوفيّة في مرحلة من مراحلها التي ينبغي لأيّ سالك في علم القوم أن يمرّ بها مقامات وأحوالا. كما أنّها تحمل في ثناياها توجيها لمبدأ أو قانون من قوانين التصوّف التي على تلاميذه الإلمام بها.

في حين كانت عقيدته مزيجا بين المقالة الذّاتيّة (الخاطرة) و فنّ الخطبة الملتزم بالتّوجيه والتعليم، فالعقيدة قد مثّلت لأبي مدين شعيب شكلا من أشكال التعبير الوجداني الشعريّ الخالص الذي لا يلجأ فيه صاحبه إلى التقيّد بمنهج محدّد في الصياغة، بل كان متحرّرا جدّا إلاّ من غايته التعليميّة، إذ كان في كلّ عباراته يتوخّى استعمال الكلمات في مجالها الاصطلاحي المعرفي حيث يكون قد عقد اتفاقا ضمنيّا مع مريديه حول أطر الخطاب الدلاليّة وحدوده الفكريّة لا لشيء إلاّ ليتأكّد من وصول المعنى المعبّر عنه إلى ذهن تلاميذه كما أراد وفي السياق المحدّد له.

لقد كرّست العقيدة المدينيّة مفهوم تداخل الأجناس الأدبيّة وتماهيها في بعضها البعض بتلاشي الحدود التي رسمها لها المؤرّخون والنقّاد سابقا، فالعبرة الآن أضحت بما يفيده النصّ من تحقيق أهدافه التواصليّة البراغماتيّة في ظلّ الدّرس التداولي المعاصر. إنّ أدبيّة الخطاب لم تعد تحمل في طيّاتها تلك القداسة بقدر ما تحمله فيها إمكانيات التواصل النّافع والمستمر.

3_ يرتسم توجّه أبي مدين شعيب الصوفي المعرفي الذي يعكسه نثره في الغايات التربويّة التهذيبيّة؛ فما التصوّف إلاّ رياضة سلوكيّة يتعلّم منها صاحبها آداب التعامل مع الآخر بالنظر إلى حاله ومقامه الذي هو فيه، كما يتعلّم كيفيّة الارتقاء بالنّفس الإنسانيّة من واقع مشوّه مرفوض إلى واقع الجمال المقصود؛ وذلك بمجاهدة النّفس وكبحها عن رغباتها وتذكيرها بحقارة شأنها في عالمها الآنيّ، وأنّ منتهى قدراتها يتوقّف عند تحقيق أحكام الحقّ تعالى في الكون.

فسلوك أبي مدين شعيب في التصوّف سلوك معرفي عرفاني معرفيّ؛ لأنّه ينطلق في تجربته من وعي خالص بحقيقة العلم التي لن تتجاوز مهما بلغت معرفة اللّه سبحانه وتعالى وأنّ

كلّ العلوم الشرعيّة والوضعيّة ما هي إلاّ صور للتأمّل في حقيقة الحقّ الجوهريّة، كما أنّ الشيخ بغض النظر عن استعماله لبعض مصطلحات الفلاسفة يوازن بين الطريقين في هذا العلم طريق المعرفة الشرعيّة وضرورة الالتزام بأحكامها، وطريق المعرفة الفلسفيّة مع الاحتراز من هفواتها. وعرفانيّ لأنّ الشيخ أبا مدين شعيب خاض التجربة الرّوحيّة ورفع أستار حجبها فهو لا يتكلّم نقلا عن سابقيه بل هو ينتج خطابا ذوقيّا حاصلا غلب فيه التعقّل والحكمة في استيعاب الوقت الذي يجاريه على انفلات الرّوح أثناء مرحلة من مراحل الشطح الصوفيّ لقد كان صوفيّا حكيما.

4_ استطاع أبو مدين شعيب في نثره الصوفي أن يحافظ على المسافة بينه وبين باقي الحقائق الواقعة المحيطة به، وذلك بتوظيف ضمائر الخطاب في موضعها المناسب لدلالتها، فهو إن كان بصدد إنشاء خطاب مع الحقّ تعالى لم يجد مناصا من استعمال ضمير الغائب العائد على الذّات الإلهيّة تعظيما وإجلالا، حيث مال في حكمه ونصّ عقيدته إلى التحدّث عنه دون كشف الحجب عن حضرته خشية الاصطلام بنار شهوده وهو بذلك _ أي الشيخ _ يقرّ باستحالة وقوع الشهود بمعناه البشريّ القاصر، إنّما هو شهود حقيقة ذوقيّة في الموجودات لا أكثر حتّى أنّه زاد من تأكيد معنى الغياب لتمييز المعلوم والمشهور باستعمال الاسم الموصول الخاصّ "الذي" في إشارة منه إلى اقتصار الصفات على موصوفها وحده دون غيره من الموجودات التي هو من أوجدها وهذا من دلائل منهج التوحيد عنده إذ لا يخالطه شكّ ولا يقاربه لفظ اشتراك أو مساواة ممّا يخشى على صاحبه أن يقع به في محظور جحود الألوهيّة والربوبيّة المتفرّدة.

وتجري العادة أنّ المرء حين يقع في خاطره احترام المتحدّث إليه وتعظيمه يصعب عليه مباشرته بالخطاب ويلتزم بالتواري عنه والتأمّل بالوصول إليه بإعمال عين البصيرة. كما عبّر الشيخ أبو مدين شعيب عن عنايته بالمريد واعتباره بالأهميّة عنده من خلال الالتفات إليه في كلّ مرّة يناجي فيها الحقّ لينبّهه إلى سرّ من أسرار السلوك الصوفيّ، وأنّ درجته عند الشيخ تقاس بمدى تحقيق الغاية من تلك الأسرار وفهم كنهها. فكان هذا المريد الذي تجلّى في ضمير المفرد المخاطب هدفا أساسيّا للمتكلّم يقصد بذلك تأديبه وتربيته على مبادئ التوحيد والورع، والارتقاء به

من عالم الأشباح المنبوذ إلى عالم الأرواح المنشود، ولكن بدرجة ثانيّة لا توازي هيبة خطاب الذّات المقدّسة وهو ما جسّدته حركة الضمائر في بعدها التداولي.

وفي إطار تداوليّة ضمائر الخطاب الصوفي التي عرضنا لها في الفصل الأخير من هذه الدراسة بدت لنا أسس الحوار التي أقامها الشيخ أبو مدين شعيب مع مريديه من طالبي المعرفة وعلم الحقيقة، إذ عكست حركة الضمائر في نثره بنية الحوار الذي يقيمه طرفا الخطاب في ظل مقام تواصل دالّ. لأنّ لجوء الشيخ أبي مدين شعيب إلى تقديم تعريفات وتوضيحات في مجال التصوّف؛ حدّا واصطلاحا وبيان مقامات وأحوال، وتفصيل القول في وصف الذات الإلهيّة بما لا يترك مجالا للشكّ في تفرّده في الوجود والخلق، إنّما ينبع من افتراض تساؤلات طرحت قد تكون فعليّة واقعية سمعها من مريديه، وقد تكون مفترضة تتبادر إلى ذهن المعلّم المربّي حين يؤسّس لأفق توقّع لدى تلامذته.

5_ يعتبر كلّ خطاب صوفي مهما كانت بنيته فعلا كلاميّا يحمل قوّة حجاجيّة في ثناياه، فالصوفيّ يسعى إلى البرهنة على صدق معتقد في البحث عن الحقيقة الحقّة، كما يسعى إلى استقطاب فئة المريدين وإقناعهم بقدرتهم على السلوك علم القوم مستخدما في ذلك كلّ الوسائل المتاحة بين طيّات البنيتين اللّغويّة الظاهرة والدلاليّة الخفيّة. فقد آثر أبو مدين شعيب توظيف المجاز لتوصيل بعض الحقائق المعرفيّة في علم التصوّف إذ يكمن دوره في نقل المعاني من واقعها الفعليّ إلى ذهن المتلقّي بحيث تنعكس عنده على وجهها دون تغيير لحقيقتها، فالبعض يعتقد أنّ التعبير كلّما كان حقيقيّا كلّما كان وقعه على المتلقّي بالصورة التي هو عليها، غير أنّ تجربة الصوفي تؤكّد على أنّ معاني السلوك لا تقع على الوجه الأمثل لها إلاّ إذا صيغت مجازا فما من شيء في الواقع السفلي يمكنه أن يعكس حقيقة الحقّ.

لا تزال دراسة الخطاب الصوفي مجالا ثريّا بالمعطيات التي تحفّز على البحث والتحليل في مضامينه وتراكيبه، فالخطاب الإنساني لا يتوقف عند حدّ مهما تراكمت فيه المعاني والصيغ، إنّه خطاب مستمرّ الحياة والتجدّد ما استمرّت البشريّة في الوجود. كما لايزال النثر المديني بصورة خاصّة بحاجة إلى بحث وتحقيق وتصنيف، فنحن نرى أنّ هذه الشخصية لم تحظ بنصيبها الكافي

من الدراسة وتفصيل القول في أثرها المادّي المبعثر هنا وهناك، إذ إنّه لا يمكن الاقتناع بالتصوّر المتوصّل إليه في طبيعة المنهج الصوفي المديني ولا يزال كم من آثاره المخطوطة غائبا عن رفوف المكتبة الصوفيّة العربيّة والعالمية.

قائمة المصادر والمراجع

_ القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

قائمة المصادر:

1. أبو مدين شعيب: أ_ أنس الوحيد ونزهة المريد، تحقيق: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، 2004م.

ب_ عقيدة الغوث أبي مدين شعيب رقم 445، عن فهرس مخطوطات المكتبة القاسميّة بوسعادة. الجزائر، ص:39.

قائمة المراجع:

1. إبراهيم أنيس، الأصوات اللغوية، مطبعة نهضة مصر، (د.ط)، (د.ت).
2. إبراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمين للنشر، (د.ط)، (د.ت).
3. أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق _ بيروت، ط1، 2002م، ص:23.
4. آبي سي فنسنت، نظرية الأنواع الأدبيّة، نقله إلى العربيّة حسن عون، مطبعة رويال، الاسكندريّة، (د.ط)، (د.ت).
5. إحسان إلهي ظهير: التصوف، المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنّة، باكستان، ط1، 1986م.
6. أحمد بن إبراهيم بن علاّن الصّدّيقي الشافعي النّقشبندي: شرح الحكم الغوثيّة، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، دط، دت.
7. أحمد بن محمد المقّري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، ج9، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
8. أحمد غانم: نظرية المعرفة في التصوّف، دار الحوار، سوريا، ط1، 2017م.

9. أحمد محمّد قدّور، أصالة علم الأصوات عند الخليل من خلال كتاب العين، دار الفكر، دمشق، (د.ط)، 1998م.

10. أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثيّة الناشئة عن الحكم الغوثية ، ج1و2، تحقيق: يحي الطّاهر برقة، المطبعة العلاويّة، مستغانم، ط2، 1989م.
11. آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية الحديثة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005م.

12. آن ريبول وجاك موشلار: التداوليّة اليوم، علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغموس، محمّد الشيباني، مراجعة: لطيف زيتوني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2003م.
13. إسماعيل بن حمّاد الجوهري: تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين _بيروت_ ط2، 1979م.
14. باتريك شارودو، الحجاج بين النظرية والأسلوب، ترجمة: أحمد الودرني، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2009م.
15. بسّام بركة، علم الأصوات العام، مركز الإنماء القومي، لبنان، (د.ط)، (د.ت).
16. أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، قدّم له وحققه وراجع أصوله وعلق عليه: محمود أمين النواوي، ط2، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، القاهرة، 1980م.
17. تزفيطان تودوروف، مفاهيم سردية، ترجمة: عبد الرحمن مزيان، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2005م.
18. التواتي بن التواتي، مفاهيم في علم اللّسان، مطبعة رويغي، الأغواط، ط1، 2006م.
19. الجاحظ عمرو بن محبوب، البيان والتبيين، تحقيق: درويش جويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 2000م.

20. جان ماري شيفر، ما الجنس الأدبي، ترجمة: غسّان السيّد، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، (د.ط)، (د.ت).
21. جون سيرل، اللّغة والعقل والمجتمع، ترجمة وتقديم: صلاح إسماعيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2011م.
22. جيرارد ستين: فهم الاستعارة في الأدب مقاربة تجريبيّة تطبيقيّة، ترجمة: محمّد أحمد حمد، مراجعة: شعبان مكاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م.
23. الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللّسانيّات التداوليّة، ترجمة: محمّد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، (د.ط)،(د.ت).
24. حسن ناظم، البنى الأسلوبية، دراسة في أنشودة المطر للسيّاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2002م،
25. دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمّد يحياتن، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002م.
26. رينيه ويليك وأوستن وارين، نظرية الأدب، ترجمة: محي الدين صبيح، مراجعة: حسام الخطيب، المؤسّسة العربية للتوزيع والنشر، بيروت،(د،ط)، 1987م.
27. سعيد حوّى، تربيتنا الروحية، مكتبة رحاب، الجزائر، (د.ط)، (د.ت).
28. سعيد يقطين، الكلام والخبر، مقدّمة للسرد العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م.
29. سيد أحمد سقّال، سيدي أبو مدين شعيب، نشر ابن خلدون_تلمسان، (د.ط)، (د.ت).
30. شارل أندري جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، تعريب: محمد مزالي، البشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1983م.
31. شريف رزق، الأشكال النثر شعريّة في الأدب العربي، مركز الحضارة العربيّة، القاهرة، ط1، 2017م.

32. شفيع السيّد، النظم وبناء الأسلوب في البلاغة العربيّة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ت)، 2014م.
33. شهاب الدين أحمد بن عبد القادر باعشن، البيان والمزيد المشتمل على معاني التنزيه وحقائق التوحيد على أنس الوحيد ونزهة المريد للغوث أبي مدين التلمساني، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 2005م.
34. صلاح فضل: أ_ أشكال التخييل، من فتات الأدب والنقد، الشركة المصرية العالميّة للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1996م.
ب_ علم الأسلوب والنظريّة البنائية، مج1 و2، دار الكتاب، القاهرة، ط1، 2007م.
35. صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشاطها، دار البراق، لبنان، (د.ط)، 2002م.
36. طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظريّة الأفعال الكلاميّة بين فلاسفة اللّغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، (د.ط)، 1994م.
37. الطاهر بونابي، التصوّف في الجزائر خلال القرنين 6و7هـ/12و13م، نشأته، تياراته، دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، دط، 2004م.
38. طه عبد الرحمن، التواصل والحجاج، سلسلة الدروس الافتتاحيّة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، (د.ط)، (د.ت).
39. أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية في من عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.
40. عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث، حياته ومعراجه إلى الله، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
41. عبد الرحمن بن الجوزي، تلبيس إبليس، دار القلم، لبنان، (د.ط)، (د.ت).

42. عبد الرحمن حجازي، الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي، دراسة أسلوبية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005م.
43. عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006م.
44. عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة، دراسات بنوية في الأدب العربي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1997م.
45. عبد العزيز شبيل، نظريّة الأجناس الأدبيّة في التراث النقدي، دار محمّد علي الحامي، تونس، ط1، 2001م.
46. الأمير عبد القادر الجزائري، المواقف الرّوحيّة والفيوضات السبوحيّة، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلميّة، لبنان، ج1، ط1، 2004م.
47. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود محمّد شاكر، (د.ط)، (د.ت).
48. عبد الله صولة، في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات، مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2011م.
49. أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق _ بيروت، ط1، 2002م.
50. عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002م.
51. عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، دار العودة، بيروت، ط3، 1983م.
52. عبد المنعم حفني، العابدة الخاشعة رابعة العدويّة، دار الرشاد للنشر، مصر، ط2، 1996م.
53. ابن عطاء الله السكندري، عنوان التوفيق في آداب الطريق، تحقيق: خالد زهري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م.

54. أبو العلا عفيفي، التصوّف؛ الثورة الروحيّة في الإسلام، أقلام عربيّة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1،2017م.
55. علي زيعور، العقليّة الصّوفيّة ونفسانيّة التصوّف، نحو الاتّزانيّة إزاء الباطنيّة والأوليائيّة في الذّات العربيّة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1979م.
56. علي بوملحم، في الأدب وفنونه، (د،ط)، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1970م.
57. عمر فرّوخ، التصوف في الإسلام، (د.ط)، (د.ت).
58. عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداوليّة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1،2003م.
59. فاضل غالب المطلبي، في الأصوات اللغوية، دراسة في أصوات المدّ العربيّة، (د.ط)، (د.ت).
60. فان تيغم، الأدب المقارن، تعريب: سامي مصباح الحسامي، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
61. فؤاد أفرام البستاني، دائرة المعارف، مج5، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1964م.
62. فتح اللّه أحمد سليمان، الأسلوبيّة، مدخل نظري ودراسة تطبيقيّة، تقديم: طه وادي، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ت)، 2004م.
63. أبو الفرج قدامة بن جعفر، نقد الشعر مطبعة الجوائب، قسطنطينية، ط1، 1302هـ.
64. فوزي الشايب، أثر القوانين الصوتيّة في بناء الكلمة، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2004م.
65. فيلي ساندرس، نحو نظرية أسلوبيّة لسانيّة، ترجمة: خالد محمود جمعة، المطبعة العلمية، دمشق، ط1، 2003م.
66. أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوّف، شرح: زكرياء الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، 1957م.

67. أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، ج1، سلسلة الأنيس للعلوم الإنسانية، موفم للنشر، الجزائر،(د.ط)، 1991م.
68. قويدر شنان، التداولية في الفكر الإنجلوسكسوني، مجلّة اللّغة والأدب، ملتقى علم النصّ، مجلّة أكاديميّة محكّمة تصدر بجامعة الجزائر،عدد17، 2006م.
69. كلود بيشوا وأندريه. م.روسو، الأدب المقارن، ترجمة: أحمد عبد العزيز، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط3، 2001م.
70. كمال بشر، علم الأصوات، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2000م.
71. لطفي فكري محمّد الجودي، فعل الكتابة النثريّة عند أبي حيّان التوحيدي قراءة في إشكاليّة النّوع ومكوّنات البنية، مؤسّسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2011م.
72. مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
73. محمّد الطّاهر علاّوي: العالم الرّبّاني أو مدين شعيب التلمساني، شركة دار الأمّة للطّباعة والنشر _ الجزائر، (د.ط)، 2011م.
74. محمد بن بريكة، التصوّف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر والطباعة، الجزائر، ط1، 2006م.
75. محمد رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائر، ج1، طبع وإشهار داود بريكسي، تلمسان، ط2، 2005م.
76. محمد الطمار، تاريخ الأدب الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،(د.ط)، 2006م.
77. محمد عبد الدايم، النظرية اللغوية في التراث العربي، دار السلام للطباعة والنشر، مصر، ط1، 2006م.

78. محمّد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، (د.ط)، (د.ت).
79. محمد غنيمي هلال: في النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت، ط1، 1982م.
80. محمّد فؤاد الخليل القاسمي الحسني، فهرس مخطوطات المكتبة القاسمية، زاوية الهامل، بوسعادة حاضرة المسيلة، الجزائر، صادر عن دار الغرب الإسلامي، بيروت، (د.ط)، 2006م.
81. محمّد مفتاح، في سيمياء الشعر القديم، دراسة نظريّة وتطبيقيّة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، (د، ط)، (د، ت).
82. محمّد يوسف نجم: فنّ المقالة، دار الثقافة، لبنان، ط4، 1966م.
83. محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، 2003م.
84. ابن مريم المليتي المديوني، البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان، دراسة وتحقيق: عبد القادر بوباية، مكتبة الرشاد للطّباعة والنشر، الجزائر، ط1، 2011م.
85. مصطفى كامل الشبّي، صفحات كثيفة من تاريخ التصوّف الإسلامي، دار المناهل، لبنان، ط1، 1997م.
86. ناهضة عبد الستّار، بنية السرد في القصص الصوفي، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، سوريا، (د.ط)، (د.ت).
87. أبو نصر عبد الله علي السرّاج الطوسي: اللّمع في تاريخ التصوّف الإسلامي، تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقيّة، مصر، (د.ط)، (د.ت).
88. أبو نعيم أحمد بن عبدالله الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلميّة بيروت، ط1، 1988م.
89. هيفرو محمّد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي، دار التكوين للطباعة والنشر، دمشق، ط1، 2009م.

90. أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، (د.ط)، (د.ت).
91. وضحى يونس، قضايا نقديّة في النثر الصوفي حتّى القرن السابع هجري، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، سوريا، (د.ط)، 2006م.
92. أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي، التشوّف إلى رجال التصوّف، تحقيق: أحمد التوفيق، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، الرباط، ط2، 1997م.
93. يوسف إسماعيل، البنية التركيبيّة في الخطاب الشعري، قراءة تحليليّة للقصيدة العربية في القرنين السابع والثامن الهجريين "العصر المملوكي"، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، دمشق،(د.ط)، 2012م.

الملاحـــــق

ملحــق رقم 01

نصّ حكم «أنس الوحيد نزهة المريد» لأبي مدين شعيب

« أنس الوحيد ونزهة المريد من كلام سيدنا ومولانا أبي مدين رضي الله عنه ونفعنا به آمين.

– الحقّ تعالى مستبدّ، والوجود مستمدّ، والمادّة عين الوجود ... ، فلو انقطعت المادّة ... الوجود.

– الحقّ سبحانه مطّلع على السرائر والظواهر في كل نفس وحال، فأيّما قلب يراه مؤثرا له، حفظه من طوارئ المحسن، ومضلات الفتن.

– الحقّ سبحانه وتعالى يجري على ألسنة علماء كلّ زمان ما يليق بأهله.

– إذا ظهر الحقّ لم يبق معه غيره.

– من تحقق بالعبودية نظر أفعاله بعين الرياء، وأحواله بعين الدعوى، وأقواله بعين الافتراء.

– عمرك نفس واحد، فاحرص أن يكون لك لا عليك.

– ليس للقلب إلاّ وجهة واحدة، فمهما توجّه إليها حجب عن غيرها.

– إيّاك أن تميل إلى غير الله تعالى، فيسلبك الله لذة مناجاتك.

– البصيرة تحقيق الانتفاع.

– أضرّ الأشياء صحبة عالم غافل، أو صوفي جاهل، أو واعظ مداهن.

– من رأيته يدّعي مع الله حالا لا يكون على ظاهره منه شاهد فاحذره.

– من خرج إلى الخلق قبل وجود حقيقة تدعوه إلى ذلك فهو مفتون.

– ما وصل إلى صريح الحرّية من عليه من نفسه بقية رقّ.

– من عرف الله تعالى استعان به في اليقظة والمنام.

– من رزق حلاوة المناجاة زال عنه النوم.

– من ضيّع حكمة وقته فهو جاهل، ومن قصر عنها فهو عاجز.

– اجعل الصبر زادك، والرضا مطيتك، والحقّ مقصدك ووجهتك.

– من تعلّق بوعد الأماني لم يفارق التواني.

– السالك ذاهب إليه، والعارف ذاهب فيه.

– الموت كرامة، والفوت حسرة وندامة.

– الموت انقطاع عن الخلق واتصال بالحقّ، والفوت انقطاع عن الحقّ.

– التسليم إرسال النّفس في ميادين الأحكام، وترك الشفقة عليها من الطوارق والآلام.

– احرص أن تصبح وتمسي مفوّضا مستسلما، لعلّه ينظر إليك فيرحمك.

– من اشتغل بطلب الدنيا، ابتلي بالذلّ فيها.

– لا تعمّ عن نقصان نفسك فتطغى.

– من تزيّن بزائل فهو مغرور.

– الحمية في الأبدان ترك المخالفة بالجوارح، والحمية في القلوب ترك الركون إلى الأغيار، والحمية في النّفوس ترك الدعوى.

– أنفع العلوم العلم بأحكام العبيد، وأرفع العلوم علم التوحيد.

– جعل الله قلوب أهل الدنيا محلاّ للغفلة والوسواس، وجعل قلوب العارفين محلا للذكر والاستيناس.

– الحقّ سوط يسوق ويعوق : يسوق إلى الطاعة، ويعوق عن المعصية.

– لا ينفع مع الكبر عمل، ولا يضرّ مع التواضع بطالة.

– إن أقامك الحقّ ثبتّ، وإن أقمت بنفسك سقطت.

– اللّهمّ فهّمنا عنك، فإنّا لا نفهم عنك إلاّ بك.

– ليس من ألبس ذلّ العجز كمن ألبس عزّ الافتقار.

– من نسب لنفسه حالا أو مقاما، فهو بعيد عن طرقات المعارف.

– العبد من ييأس من الفرح إلاّ من عند مولاه.

– ما فات لا يستدرك، لأنّ الوقت الثاني غير الأوّل.

– أفضل الطاعات عمارة الوقت بالموافقات.

– الفتون أن لا تشتغل بالخلق عن الحقّ.

– الفتون رؤية محاسن العبيد، والغيبة عن مساوئهم.

– من أخلص لله في معاملته، تخلّص من الدّعوى الكاذبة.

– أهل الصدق قليل في أهل الصلاح.

– الفقر فقر ما دمت ستره، فإذا أظهرته ذهب نوره.

– الجمع ما أسقط تفرقتك، ومحا إشارتك.

– الجمع استغراق أوصافك، وتلاشي نعوتك.

– المدّعي من أشار إلى نفسه.

– إنّما حرموا الوصول بترك الاقتداء بالدليل وسلوكهم إلى الهوى.

– التوكّل وثوق بالمضمون واستبدال الحركة بالسكون.

– أنصف للنّاس من نفسك، واقبل في النصيحة ممّن هو دونك، تدرك أشرف المنازل.

– من لم يجد في قلبه زاجرا فهو خراب.

– توكّل على الله حتّى يكون الغالب عليك ذكره على ذكرك، فإنّ الخلق لن يغنوا عنك من الله شيئا.

– بالمحاسبة يصل العبد إلى درجة المراقبة.

– فقد الأسف والبكاء في مقام السلوك علم من أعلام الخذلان.

– إذا سلا القلب عن الشهوات فهو معافى.

– من لم يستعن بالله على نفسه صرعته.

– من لم يقم بآداب أهل البداية كيف يستقيم له دعوى مقامات أهل النهاية؟!

– اطرح الدنيا على من أقبل عليها واقبل على مولاك.

– من تفرّغ من أشغال الدنيا أقامه الحقّ في خدمته.

– شتّان ما بين من همّته الحور والقصور، وبين من همّته رفع الستور ودوام الحضور.

– العبد من انقطعت آماله إلاّ من عند مولاه.

– المحفوظون على طبقات: محفوظ عن الكفر والشرك بالهدى، ومحفوظ عن الكبائر والصغائر بالعيان، ومحفوظ عن الخطرات والغفلات بالرعاية.

– من أعرض عن الأعراض أدبا فهو الحكيم المتأدّب.

– المحبّة؛ الأنس بالله، والشوق إليه.

– شاهده بمشاهدته لك، ولا تشاهده بمشاهدتك له.

– من لم يخلع العذار لم ترفع عنه الأستار.

– الأسارى ثلاثة: أسير نفس، وأسير شهوة، وأسير هوى.

– أغنى الأغنياء من أبدى له الحقّ حقيقة من حقّه، وأفقر الفقراء من ستر الحقّ حقّه عنه.

– الخالي من الأنس والشوق فاقد للمحبّة.

– للأرواح الرعية، وللأشباح الوقاية.

– نافخ الكير، إن لم يحرقك بناره آذاك بشراره، وحامل المسك إن لم يحذك عطره متّعك بنشره.

– من ضيّع الفرائض فقد ضيّع نفسه.

– من لم يصبر على صحبة مولاه ابتلاه الله بصحبة العبيد.

– من عرف نفسه لم يغتر بثناء النّاس عليه.

– الدعوى من رعونة النّفس.

– المدّعي منازع للرّبوبيّة.

– انزعاج القلب لروعة الانتباه أرجح من أعمال الثقلين.

– أبناء الدنيا تخدمهم العبيد والإماء، وأبناء الآخرة تخدمهم الأحرار الكرماء.

– أهل الرياضة في المعاملة مع الالتفات إلى الأعمال إنّما حجبوا بالأعمال عن المعمول له، ولو حصل المعمول له لاشتغلوا به عن رؤية أعمالهم.

– الحديث ما استدعيت من الجواب، والكلام ما صدقك من الخطاب.

– الغيرة أن لا تَعرف ولا تُعرف.

– الحقّ تعالى لا يراه أحد إلاّ مات، ومن لم يمت لم ير الحقّ.

– انكسار العاصي خير من صولة المطيع.

– حسن الخلق معاملة كل شخص بما يؤنسه ولا يوحشه.

– حبّ العلوّ على النّاس سبب الانتكاس.

– حلية العارف الخشية والهيبة.

– الطمع في الخلق شكّ في الخالق.

– بفساد العامّة تظهر ولاة الجور، وبفساد الخاصّة تظهر الدجاجلة الفتّون في الدين.

– احذر صحبة المبتدعة اتّقاء على دينك، واحذر صحبة النّساء اتّقاء على قلبك.

– من ظهر له نقص في شيخه لم ينتفع به.

– الذكر شهود المذكور ودوام الحضور.

– من لم يغفل عن ذكرك، فلا تغفل عن ذكره.

– من لم يغفل عن شكرك، فلا تغفل عن شكره.

– من جالس الذاكرين انتبه من غفلته.

– من خدم الصالحين، انتفع بخدمته.

– لسان الورع يدعو إلى ترك الآفات، ولسان التعبّد يدعو إلى الدوام بالاجتهاد، ولسان المحبّة يدعو إلى الذوبان والهيمان، ولسان المعرفة يدعو إلى الفناء والمحو والإثبات والصحو.

– المروءة موافقة الإخوة فيما لم يحذره العلم عليك.

– فتوّة العارف بمعروفه، وفتوّة الغني بمعتاده ومألوفه.

– وسئل رضي الله عنه عن نهيهم عن صحبة الأحداث، فقال: الحدث هو المستقبل للأمر، المبتدئ في الطريق، الذي لم يجرّب الأمور، ولم يثبت له فيها قدم، وإن كان ابن سبعين سنة. قال سهل رحمه الله ونفع به:« أمر أن لا يطّلع الأحداث على الأسرار قبل تمكينهم، وأمّا أهل الغفلة والنّفوس الدنسة فهم أقلّ أن يذكروا بأمر أو نهي»، وقيل:« الإشارة بالأحداث: ما سوى الله تعالى من المحدثات».

– من هيّمه أثر النظر، وأقلقه سماع الخبر، تقطع في مفاوز المخاطرات، ولم يلتفت إلى الآفات، يقول في هيمانه:« يحيف السيل إلى وصل أعيش به؟».

– آفة الخلق سوء الظنّ، وآفة الصوفيّة إتّباع الهوى.

– همم العارفين لا تسمو لغير معروفهم.

– من حرم احترام الأولياء ابتلاه الله بالمقت بين خلقه.

– من أراد الصفاء فليلزم الوفاء، فالمقرّب مسرور بقربه، والمحبّ معذّب بحبّه.

– أسّس هذا الشأن على الجدّ والاجتهاد، وقطع المألوفات والاعتياد.

– استلذاذك بالبلاء تحقيق الرضا.

– الفقر أمارة على التوحيد، ودلالة على التفريد.

– الفقر أن لا تشهد عين سواه.

– العبادة تنجيك من طغيان العلم والزهادة.

– الزهد أعمّ من الورع اتّقاء، والزهد إبقاء قطع الكلّ.

– الزهد فضيلة، وفريضة، وقربة. فالفضل في المتشابه، والفرض في الحرام، وقربة في الحلال.

– من سمع العلم ليعلّم به النّاس أعطاه الله فهما يعرف به النّاس، ومن تعلّم العلم ليعامل به الحقّ أعطاه الله علما يعرف به.

– من قطع موصولا بربّه قطع به، ومن شغل مشغولا بقربه أدركه المقت من حينه.

– يا نفس هذه موعظة لك إن اتّعظت.

– من سكن إلى غير الله بسرّه نزع الله الرحمة من قلوبهم عليه، وألبسه لباس الطمع فيهم.

– علامة الإخلاص أن تغيّب عنك الخلق في مشاهدة الحقّ.

– بقاء الأبد في فنائك عنك.

– ثمن التصوّف تسليم كلّك.

– من كان الأخذ أحبّ إليه من الإخراج فليس بفقير.

– الخوف إذا سكن القلب أورثه المراقبة.
– المهمل من الأحوال والأعمال لا يصلح لبساط الحقّ.
– الأحوال مالكة لأهل البدايات فهي تصرفهم، ومملوكة لأهل النهايات فهم يصرفونها.
– كلّ حقيقة لا تمحو أثر العبد ورسومه فليست بحقيقة.
– ثبات الإقدام سلوك طريق الإتباع، والائتمام بالرسل الكرام.
– لا يكمل العمل إلا بالإخلاص والمراقبة.
– من طلب الحقّ من جهة الفضل وصل إليه.
– التعظيم امتلاء القلب بإجلال الربّ.
– همم العارفين لم تزل عاكفة على مولاها.
– احرص أن لا يكون لك شيء تعرف به كلّ شيء.
– صحبتك للمخلطين، وركونك للمبطلين، دليل وحشتك بالمستوحشين.
– من لم يكن بالأحد لم يكن بأحد.
– دليل تخليطك صحبة المخلطين، وكونك للبطّالين دليل قربك للمبطلين.
– دليل وحشتك أنسك بالمستوحشين.
– الزهد: العزوف عن الدنيا، والإعراض عنها لحقارتها، وتركها لاستصغارها، ورؤية هوانها.
– من ضيّع حقوق إخوانه ابتلي بتضييع حقوق الله تعالى.
– قيّد نفسك بقيود الورع، وأطلق غيرك في ميدان العلم.
– مروءتك إغضاؤك عن تقصير غيرك.
– ما عرف الحقّ من لم يؤثره، وما أطاعه من لم يشكره.
– من ترك التدبير والاختيار طاب عيشه.
– الإخلاص ما خفي عن النّفس درايته، وعن الملك كتابته، وعن الشيطان غوايته، وعن الهوى إمالته.
– الوقوف محادثة السرّ عند اصطلام العبد بشاهد الحضور، واستغراق القلب بالذكر لغلبة شهود المذكور.
– عيش الأولياء في الدنيا عيش أهل الجنّة، أبدانهم تتنعّم بآثاره، وأرواحهم تتنعّم بشهوده ونظره.
– الفقر فخر، والعلم غنم، والصمت نجاة، والإياس راحة، والقرآن والإيمان غنى، والزهد عافية، والغيبة عن الحقّ خيبة.

– طلبك الإرادة قبل تصحيح التوبة غفلة.

– الخمول نعمة على العبد لو عرف شكره.

– اضمحلال الرسوم وفناء العلوم لتحقيق المعلوم منّته عزّ وجلّ.

– سنّته عزّ وجلّ استدعاء العباد لعبادته بسعة الأرزاق، ودوام المعافاة، ليرجعوا إليه بنعمته، فإن لم يفعلوا ابتلاهم بالسرّاء والضراء لعلّهم يرجعون، لأنّ مراده عزّ وجلّ رجوع العبد إليه طوعا أو كرها.

– من نظر إلى المكوّنات نظر إرادة وشهوة حجب عن العبرة فيها والانتفاع بها.

– سئل رضي الله عنه عن قوله سبحانه:﴿ولئن متّم أو قتلتم لإلى الله تحشرون﴾ [آل عمران: الآية 158]، قال:« بأعمالكم وأحوالكم، فالشهيد يشاهد حاله، فيظنّ به، والميّت يشاهد أعماله فتقلقه وتكربه. فهذا بالقبول والردّ مخوّف، وهذا بالرحمة والغفران مبشّر ومشرّف». وقال:﴿ويهديك صراطا مستقيما﴾ [الفتح: الآية 2]، قال:« الاستماع منه والتبليغ عنه»، وقال تعالى أيضا:﴿صراط الله﴾ [الشورى: الآية 53] :« الدلالة عليه، والتبرّي من الحول والقوّة إليه».

– أنفع الكلام ما كان إشارة عن مشاهدة، أو نبأ عن حضور.

– الذكر ما غيّبك عنك بوجوده، وأخذك منك بشهوده.

– الذكر شهود الحقيقة وخمود الخليقة.

– كثرة الطعام والكلام والمنام تقسّي القلب.

– من أعرض عن تحقيق النظر لم يجب عليه تغيير المنكر، لأنّه لم يتحقّقه.

– لما لم يصلحوا لمعرفته شغلهم برؤية الأعمال.

– لا تكون له عبدا ولغيره فيك شائبة رقّ.

– من عرف أحدا لم يعرف الأحد سبحانه.

– ما بان عنه أحد، ولا اتصل به أحد.

– ما بان عنه من حيث العلم، ولا اتصل به من حيث الذّات.

– الأجسام أقلام، والأرواح ألواح، والنّفوس كؤوس.

– الوجد حضرة تلهب، ثمّ نظرة تسلب.

– إيّاكم والمحاكاة قبل إحكام الطريق، وتمكّن الأحوال، فإنّها تقطع بكم.

– ترك الدنيا للدنيا شرّ من أخذها.

– سئل رضي الله عنه عن قوله صلى الله عليه وسلّم:« أرحنا بها يا بلال!»، فقال:« من ثقل الغيبة عنها».

– لا طريق أوصل للحقّ إلاّ من متابعة الرسول صلّى الله عليه وسلّم في أحكامه.

– إذا أراد الله بعبد خيرا آنسه بذكره، ووفّقه لشكره.

– من أنس بالخلق استوحش من الحقّ.

– بالغفلة تنال الشهوة.

– مخالطة أهل البدع تميت القلب.

– من كان فيه أدنى بدعة فاحذر مجالسته، لئلاّ يعود عليك شؤمها ولو بعد حين.

– إذا رأيتم الرجل تظهر له الكرامات، وتنخرق له العادات، فلا تلتفتوا إليه، ولكن انظروا كيف هو عند امتثال الأمر والنهي.

– من اكتفى بالكلام في العلم دون الاتصاف بحقيقته تزندق وانقطع، ومن اكتفى بالتعبّد دون فقه خرج وابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون ورع اغترّ وانخدع، ومن قام بما يجب عليه من الأحكام تخلّص وارتفع.

– من لا يأخذ الأدب من المؤدّبين أفسد من يتبعه.

– الشيخ من شهدت له ذاتك بالتقديم، وسرّك بالاحترام والتعظيم.

– الشيخ من جمعك بحضوره، وحفظك في مغيبه.

– الشيخ من هذّبك بأخلاقه، وأدّبك بإطراقه، وأنار باطنك بإشراقه.

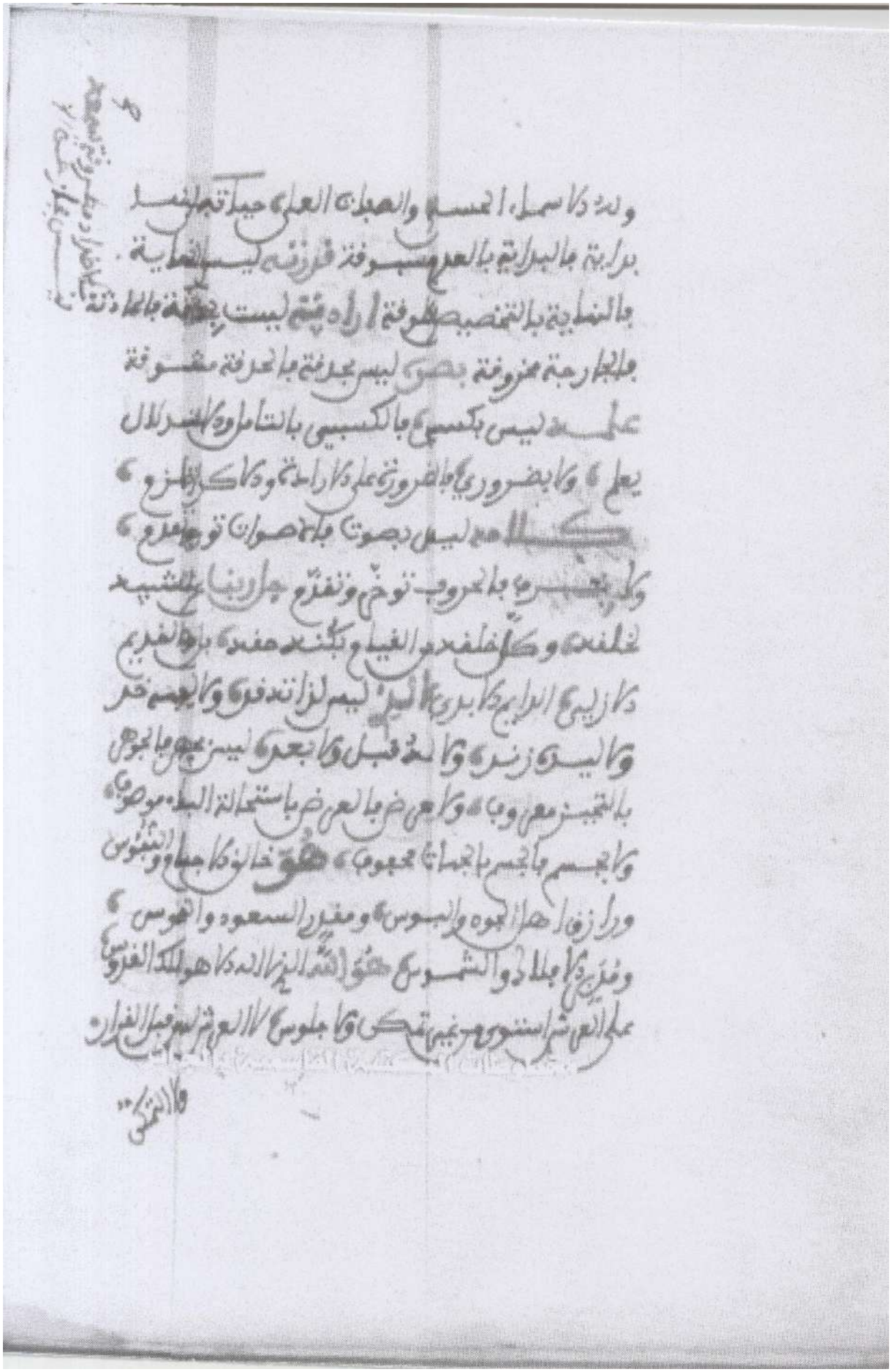
– آثار نوره مع الفقراء بالأنس والانبساط، ومع الصوفيّة بالأدب والارتباط، ومع المشايخ بالخدمة والاغتباط، ومع العارفين بالتواضع والانحطاط، فعامل كل شيء بما يؤنسه ولا يوحشه. فمع العلماء بحسن الاستماع والافتقار، ومع أهل المعرفة بالسكون والانتظار، ومع أهل المقامات بالتوحيد والانكسار، يبرز لك مدد الرحمة والعصمة والخلافة والنيابة، ومدد حملة العرش، ويكشف له عن حقيقة الذّات وإحاطة الصّفات، ويكرم بكرامة الحكم والفصل بين الوجودين، وانفصال الأوّل عن الأوّل، وما انفصل عنه إلى منتهاه، وما يثبت فيه، وحكم ما قبل وما بعد، وحكم ما لا قبل ولا بعد، وعلم اليد، وهو العلم المحيط بكلّ شيء، وبكلّ معلوم بدا في السرّ الأوّل إلى منتهاه، ثمّ يعود إليه.

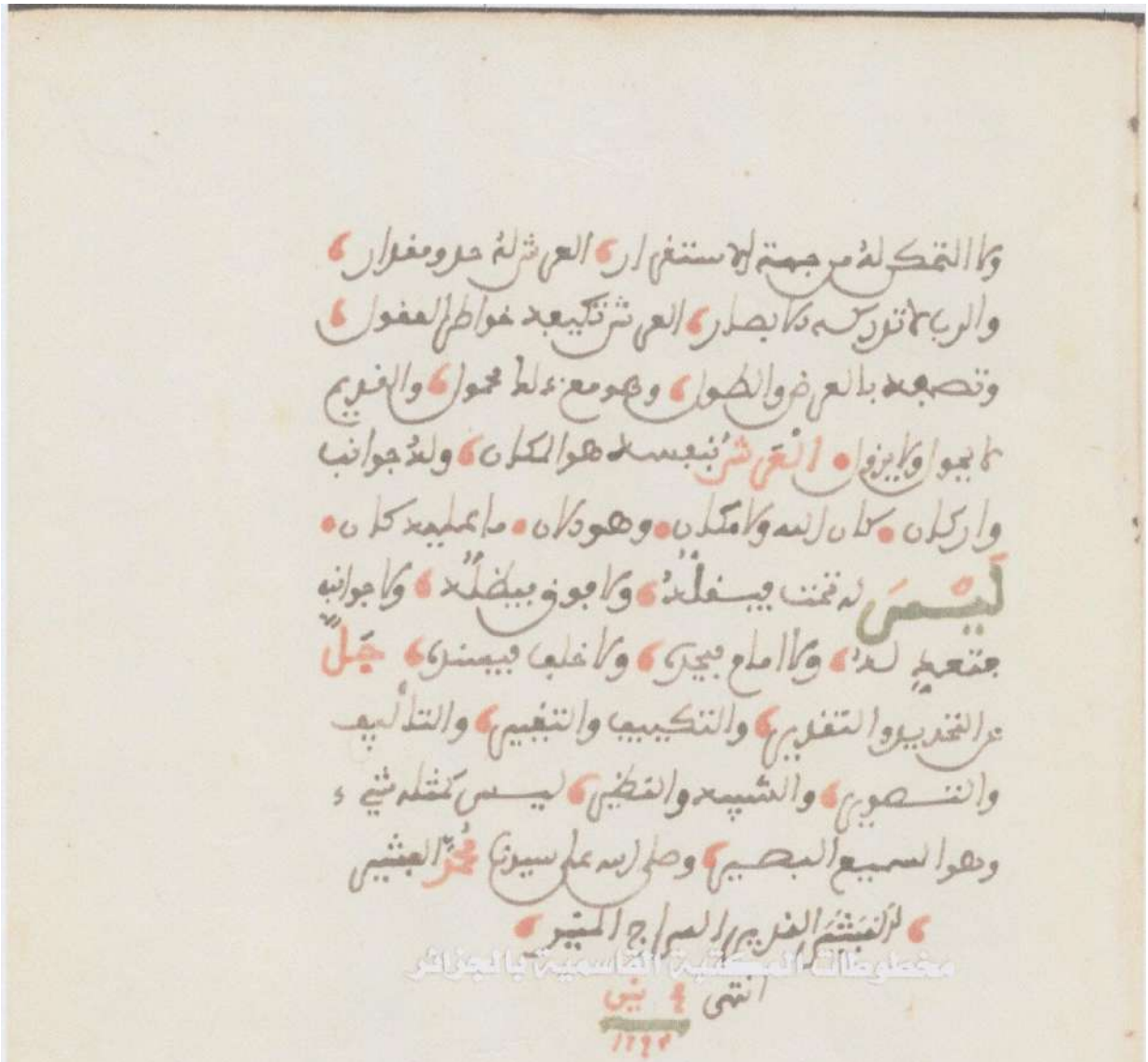
انتهى بحول الله وحسن عونه وتوفيقه الجميل، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم».

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

غنية الناسك وتحفة السالك في فروع المحققين السيد أبي المكارم الغوث رضي الله عنه

الحمد لله الذي تفرد بالوحدانية عن جميع الحوادث بذاته وتنزه عن التشبيه بجميع الحوادث بصفاته ودلنا على وجوده بحدوث خلقه وشهد بوحدانيته بعجائب آياته وهو الأول الذي لا ابتداء لأزليته والآخر الذي لا نهاية لسرمديته الظاهر الذي لا شك فيه الباطن الذي ليس له شبيه أحيى الذي لا يموت وهو يحيي القادر الذي لا يعجز وهو يحيي المريد الذي لا حول ولا قوة إلا به والغني الذي لا يحتاج وهو السميع الذي يسمع السر وأخفى البصير الذي يبصر دبيب النمل على الصفا العالم الذي لا يضل ولا ينسى المتكلم الذي لا يشبه كلامه كلام موسى كلم مسموعا بكلامه القديم المنزه عن التقديم والتأخير بصوت يقرع وبالنداء يسمع وبالحروف التي جمع كل الحروف وبالأصوات والنداء محدثة بالنهاية وبالبداية جل ربنا وعلى وتبارك وتعالى له العظمة والكبرياء والفخر والسناء





تنويه

يجب على الباحث الذي استفاد بمخطوط من المكتبة القاسمية أن يلتزم بالآتي:

ذكر نسبة المخطوط إلى المكتبة القاسمية بزاوية الهامل بالجزائر
تمكين المكتبة القاسمية من نسخة رقمية من البحث محل التحقيق

مع تحيات دار الخليل القاسمي للنشر والتوزيع
الجزائر

الفـهـــرس

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدّمة	06
الفصل الأول : النثر الصوفي	
المبحث الأوّل: التصوّف: المصطلح والمعرفة_.....	14
المطلب الأوّل: التصوّف في المعاجم العربية.....	14
المطلب الثاني: التصوّف في اصطلاح العلماء	16
المطلب الثالث: التصوّف والمعرفة	20
المبحث الثاني: الأشكال التعبيرية في الأدب الصوفيّ	24
المطلب الأوّل: الشعــر الصّوفــي	24
المطلب الثاني: النثر الصوفي	26
المبحث الثالث: أبو مدين شعيب والنثر الصوفي	32
المطلب الأوّل: أصله ونشأتــه.....	32
المطلب الثاني: وفاتــه وتلامذته	35
المطلب الثالث: مؤلّفاته	36
المطلب الرابع : آراء العلماء و النقاد فيه	37
الفصل الثاني : النثر المديني أجناسه وموضوعاته	
المبحث الأول : مقاربة تجنيسية للنثر المديني	44
المطلب الأوّل: آراء وأقوال القدماء في الجنس الأدبي	45
المطلب الثاني: الجنس الأدبي في النقد الحديث	47
المطلب الثالث: : تجنيس النثر المديني	54
المبحث الثاني: موضوعات النثر الصوفي المديني	61
المطلب أول: موضوعة الحقّ.....	61
المطلب الثاني: موضوعة المريد	67
المطلب الثالث : موضوعة التصوف.....	75
المبحث الثالث : العلاقات بين موضوعات النظام المَديَني.....	94

المطلب الأول: علاقة المريد بالحقّ 94
المطلب الثاني: علاقة التصوّف بالحقّ..... 98
المطلب الثالث: علاقة المريد بالتصوّف..... 102
الفصل الثالث: البنيات الأسلوبيّة في النثر المديني
المبحث الأوّل: الإيقاع في النثر المديني 106
المطلب الأوّل: الإيقاع الصوتي في الحكم المدينيّة 109
المطلب الثاني: الإيقاع الدلالي في الحكم المدينيّة 115
المطلب الثالث: الإيقاع الصوتي في العقيدة المدينيّة 119
المطلب الرابع: الإيقاع الدلالي في العقيدة المدينيّة 124
المبحث الثاني: التراكيب في النثر المديني 130
المطلب الأوّل: التركيب النحوي في الحكم المدينية 130
المطلب الثاني: التركيب البلاغي في الحكم المدينية 136
المطلب الثالث: التركيب النحوي في العقيدة المدينية 140
المطلب الرابع : التركيب البلاغي في العقيدة المدينية 145
المبحث الثالث: الصورّ في النثر المديني 148
المطلب الأوّل: الصور في الحكم المدينية 148
المطلب الثاني: الصور في العقيدة المدينية 153
الفصل الرابع : تداولية النثر المديني
المبحث الأوّل: أفعال الكلام في النثر المديني 156
المطلب الأوّل: أفعال الكلام في التحليل التداولي 156
المطلب الثاني: أفعال الكلام في النثر المديني 165
المبحث الثاني: حركة الضمائر في النثر المديني 180
المطلب الأوّل: حركة ضميري المتكلم والمخاطب 181
المطلب الثاني: حركة ضمير الغائب 185
المطلب الثالث: علاقات التواصل بين ضمائر النثر المديني 187
المبحث الثالث : الحجاج في النثر المديني 191
المطلب الأوّل: آليات الحجاج البلاغية 193

المطلب الثاني : آليات الحجاج اللغوية 201
الخاتــمة 208
قائمة المصادر والمراجع 214
الملاحق 224
الفهرس..... 236