رقم الترتيب:....
رقم التسلسل:....

جامعة قاصدي مرباح ورقلة

قسم اللّغة العربيّة وآدابها

مذكـــــرة

مقدمـة لنيـل شهـادة

الماجستيـــر

فـرع: أدب عربـــي

تخصص: أدب جزائري قديم

إعداد الطالبة: سميرة رحيّم

تحـت عنـوان:

الكتابة الصوفيّة في "أنس الوحيد ونزهة المريد" لأبي مدين شعيب

نوقشت يوم: 2009/01/11م

أمام لجنـة المناقشـة المكونـة من:

أ.د- مشري بن خليفة	أستاذ التعليم العالي بجامعة ورقلة	رئيسا ومقرّرا
د- أحمد دكـار	أستاذ ومحاضر بجامعة تلمسان	منـاقشـا
د- أحمد موساوي	أستاذ ومحاضر بجامعة ورقلـة	منـاقشـا
د- العيد جلولـي	أستاذ ومحاضر بجامعة ورقلـة	منـاقشـا
د- مالكيـة بلقاسم	أستـاذ محاضر بجامعة ورقلـة	مشـرفـا

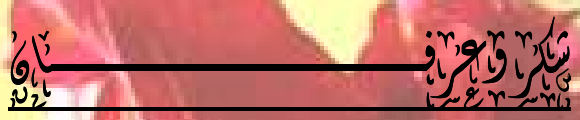
بسم الله الرحمن الرحيم

الفهرس

الموضوع	الصفحة
مقدّمة	أ
الفصل التمهيدي: الكتابة الصوفيّة وأبو مدين شعيب	6
المبحث الأوّل: الكتابة الصوفيّة	6
المطلب الأوّل: مفهوم الكتابة	6
المطلب الثاني: الكتابة الأدبيّة	8
1- البنية	8
2- الأدبيّة	10
المطلب الثالث: الكتابة الصوفيّة	11
1- أصل المصطلح	11
2- مفهوم التصوّف	12
3- أدبيّة الكتابة الصوفيّة	14
المبحث الثاني: أبو مدين شعيب والتصوّف	17
المطلب الأوّل: الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة الفكريّة	17
المطلب الثاني: أبو مدين شعيب	19
1- مولده ونشأته	19
2- تلامذته	20
3- مؤلّفاته	21
4- آراء العلماء والنقّاد فيه	22
الفصل الأوّل: الكتابة الصوفيّة والرؤية	27
المبحث الأوّل: موضوعات الكتابة الصوفيّة في النظام المديني	27
المطلب الأوّل: موضوعة الحقّ	27
المطلب الثاني: موضوعة المريد	30
المطلب الثالث: موضوعة التصوّف	37

- المقامات 40
- الأحوال 46
- أدواء التصوّف 49
المبحث الثاني: العلاقات بين موضوعات النظام المديني 53
المطلب الأوّل: علاقة المريد بالحقّ 53
المطلب الثاني: علاقة التصوّف بالحقّ 57
المطلب الثالث: علاقة المريد بالتصوّف 59
الفصل الثاني: الكتابة الصوفيّة والأسلوب 64
المبحث الأوّل: تجنيس النصوص 64
المطلب الأوّل: إشكالية الجنس الأدبي 64
المطلب الثاني: الجنس الأدبي في الثقافة العربيّة 67
المطلب الثالث: تجنيس نصوص المدوّنة 69
المبحث الثاني: البنى الأسلوبيّة في النظام المديني 72
المطلب الأوّل: البنية الصوتيّة 73
المطلب الثاني: البنية التركيبيّة 79
1- التركيب النحوي 79
2- التركيب البلاغي 84
*- الصورة الفنّية 88
المطلب الثالث: البنية الدلالية 91
المبحث الثالث: التناصّ 99
المطلب الأوّل: التناصّ في النقد الحديث 99
المطلب الثاني: التناصّ في النظام المديني 102
الفصل الثالث: الكتابة الصوفيّة والتواصل 112
المبحث الأوّل: تجلّيات عناصر التواصل 112
المطلب الأوّل: من النموذج التواصلي إلى التحليل التداولي 112
المطلب الثاني: عناصر التواصل في النظام المديني 117
1- أبو مدين شعيب 118

2- المريد 119
3- الحقّ 122
المطلب الثالث: علاقات عناصر التواصل في النظام المديني 122
*- حركة الضمائر في النظام المديني 126
المبحث الثاني: أفعال الكلام في النظام المديني 132
المطلب الأوّل: أفعال الكلام في التحليل التداولي 132
1- أفعال الكلام عند أوستين 133
2- توجّه سيرل في نظرية أفعال الكلام 134
*- أفعال الكلام غير المباشرة 137
*- نظرية أفعال الكلام في الثقافة العربيّة 137
المطلب الثاني: أفعال الكلام في النظام المديني 139
*- الحجاج 148
*- الآلية الاستعارية وتفعيل الحجاج 150
الخاتــمة 154
قائمة المصادر والمراجع 159
ملحق نصّ الحكم 165
الفهرس..... 175



الحمد لله حمدا كثيرا طيّبا على ما خصّنا به من منّة العبوديّة ولطف الربوبيّة، ونشكره شكرا وافيا لنعمه الجليلة وأفضاله الخطيرة، شكرا لا يشوبه دخل ولا ينفيه كبر ولا يقصيه جحود، وبعد فإنّه لا يعدم أيّ عمل من تضافر جهود المتعدّد وفضل المساعد، فلولا المعونة ما بلغ المرء شؤونه، لذا كان لزاما علينا ردّ فضل إنجاز هذا الموضوع إلى أصحابه من قريب كانوا أو بعيد، أولاهم به المشرف الكريم بلقاسم مالكيّة وأساتذة قسم اللّغة العربيّة وعلى رأسهم رئيس المشروع الذي طرق باب الأدب الجزائري القديم بعد جفاء طويل الأستاذ "أحمد موساوي"، كما لا يقصر الشكر والعرفان عن الاعتراف بفضل نائب رئيس جامعة الجزائر الدكتور "حميدي" والقائمين على قسم اللغة العربيّة بجامعة "بن يوسف بن خدّة" بالجزائر.

وممّن يستحقّ الشكر الجزيل على فضل معروفهم السيّدة "آسيا لعزيب" المشرفة على المكتبيّة والتخطيط بالمدرسة الوطنيّة للإدارة لدورها الكبير في توفير أهمّ مراجع الموضوع، كما لا ننسى العاملين في كلّ من مكتبتي المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر والمكتبة الوطنيّة.

ولا يفوت الشكر والعرفان من هما أصل وجودي ومنبع تفرّدي ونجاحي والداي الحبيبان، خاصّة أبي على تحمّله جزءا عظيما من إنجاز الموضوع بما بذله من جهد الأسفار والبحث الدائم عن المراجع، هذا ولا أستثني كلّ من شارك من أسرتي الكبيرة في النقد والتثمين راجية من الله جزاءهم الجزاء الأوفى.

مقـدّمة

لعل سيطرة النصوص الصوفيّة على الدّراسات الأدبيّة والنقديّة الحديثة خاصّة منها الشعر يفسره اشتمالها على سمة غامضة ومميّزة تستقطب بها ذلك الاهتمام، والأدب الجزائري القديم من بين أهمّ وأبرز كتاباته؛ تجلّت الكتابة الصوفيّة واجهة سيطرت على أداء الأدباء والمفكّرين من المبدعين آنذاك، ففرض هذا النمط من الكتابة حالة متميّزة تسمه، إلاّ أنّ مدى مصداقية هذه السيطرة تبقى بحاجة إلى تسويغ، ومع ذلك فإنّ الشعر حظي بما لم يحظ به النثر من اهتمام، حتّى إنّ هذا النوع من الكتابات الأدبية لا يأتي إلاّ إشارات عابرة في عرض تصوير واقع عامّ، أمّا أن يجد له من طيّات التأليف والدّرس ما وجده الشعر فهو ما يصعب بالمقارنة.

هذا والحال أنّ النثر الصوفيّ يعرض لقضايا التصوّف بشيء من الحذر لغياب عنصر الإيحاء الكامن في الغموض الذي امتلكه الشعر وحاز عليه، ومع ذلك فإنّه لا تعدم الكتابة النثريّة الصوفيّة الحيلة في التعبير عن تلك التجربة بالقدر الذي عبّره عنها الشعر، بل قد تحتمل ما لا يحتمله الشعر بما يدخل في إطار المحاورة والمناظرة، هذا الوضع كان من بين أسباب اختيارنا موضوع البحث الموسوم بـ« **الكتابة الصوفية في "أنس الوحيد ونزهة المريد" لأبي مدين شعيب**» فظروف وحيثيات أيّة كتابة ترتبط بمختلف العوامل الثقافية والنفسية والاجتماعية، التي تفرض اختيار القالب ونمط الخطاب وغايته، وعليه تكون طبيعة الكتابة منعكسا لها، من بينها اختيار المؤلّف للنثر دون الشعر محملا للتعبير عن تجربته الصوفيّة، أمّا كون صاحب المدوّنة والمدوّنة معا؛ فهو أنّ أكثر صوفيّة الجزائر يرجعون فضل الطريقة إلى أبي مدين شعيب مع أنّه لم يحظ بدراسات شاملة لإنتاجه الفكري والأدبي واقتصر الأمر على تحليل ديوانه الشعري في التصوّف، بما يوحي بغياب النثر عنده وهو إن وجد لا يجاري الشعر قوّة وجزالة ومتانة تفي التجربة الصوفيّة حقّها، فكان ذلك سببا آخر في اختيار النثر دون الشعر للدّراسة، وهذا ما سيضيف شيئا إلى مكتبة الشيخ.

يثير موضوع البحث إشكاليّة مركزيّة تندرج تحتها مجموعة من الإشكاليات تتيح لنا الكشف عن حقيقة الكتابة الصوفيّة في مدوّنة أبي مدين شعيب المسمّاة«**أنس الوحيد ونزهة المريد**»، تتمثّل الإشكاليّة في الكشف عن طبيعة الرؤية الصوفيّة لأبي مدين شعيب، وفيها تتجلّى تساؤلات مثل: على ماذا يقوم التصوّف عنده؟ ما هي علاقة الكتابة الصوفيّة في مصنّفه بباقي الكتابات الصوفيّة السابقة عليه؟ كيف عبّر أبو مدين شعيب عن تجربته الصوفيّة في مدوّنته؟ وهل وفّق في

تحقيق الغرض من كتابته تلك؟ وما هو المعيار الذي عليه يقاس نجاحه ومدى ارتباطه بالغرض من الكتابة؟ وما علاقة كلّ ذلك بالمتلقّي؟

يصل بنا إلى الإجابة عن تلك الإشكاليّة وما يتبعها جمع من الفرضيّات منها:

– أنّ رؤية أبي مدين شعيب تمثّل امتدادا لباقي التوجّهات والرّؤى السابقة عليه، ويبقى التميّز قائما من حيث خصوصيّة التجربة الفرديّة والذّاتية لكلّ صوفي، حتّى وإن غاب الامتداد فإنّه يصعب أن يكون هنالك قطع تامّ في التجربة الصوفيّة العربيّة والإنسانيّة ككلّ.

– أنّ اختياره للنثر محملا لتجربته الصوفيّة كان لغاية وغرض يخدم المتلقّي بالدّرجة الأولى، حيث يكون المتلقّي المحتمل بالنظر إلى طبيعة الخطاب المبدئية هو المريد أو السالك في الطريقة، وفي هذه النقطة تتحدّد الخطوط العريضة لطريقة أبي مدين شعيب في السلوك الصوفي.

– أمّا الفرضيّة الأخيرة فهي أنّه بالنظر إلى الغاية من الخطاب وطبيعة المحمل الذي حمل عليه قد يحدث خرقا في بنائه؛ إذ تتجاوز أهداف المبدع إطار البناء الشكلي للقالب المختار فلا يتمثله إلاّ عند ظاهر سطح النصّ، وفي ذلك إشارة إلى انزياح الخطاب المديني الصوفيّ عن ظاهره إلى آخر يخدم الغرض منه.

وعلى هذا فإنّ استعمال آليات تحليل الخطاب المتباينة والمتنوّعة هي ما يسمح لنا بتقصّي الإجابات المحتملة وفق تلك الفرضيات، حيث تعمل تلك الآليات على تفكيك الخطاب ثمّ تجميعه بما يعيد بناءه من جديد، وهذا إثر تقليب خفاياه بين كلّ من الدوالّ والمدلولات، حتّى إنّ تلك الآليات تسمح بربط العلاقات بين الخطاب المدروس وباقي الخطابات المحيطة به والسابقة عليه، وميزة الخطاب الصوفيّ عن بقيّة الخطابات تفرض سبيلا مختلفا من الدّراسة لضرورة تدخّل التأويل فيه، كونه خطاب أشدّ انفتاحا ومرونة وقابلية للقراءات المتعدّدة.

وحتّى تخدم آليات تحليل الخطاب المنحى الصوفيّ انبغى تضافر مناهج النقد الأدبي الحديثة وتعاونها عليه ليفصح عمّا استغلق، وهو ما دفعنا إلى الجمع بين المناهج اللّسانية بمختلف أدواتها التحليليّة، وذلك لبلوغ كنه الحقائق التي اشتمل عليها الخطاب المديني، ومعلوم أنّ ما تحيل عليه نتائج الدراسة السيميائية من تكشّف النّظام العلاماتي في أيّ نصّ كان، قائم على الدلالة بدرجة أكبر، فإنّ ما تحيل عليه الدّراسة التشكيلية مع الانفتاح الذي عرفته خاصّة في الدّرس الأسلوبي والتواصلي، يسمح كذلك بفهم الغايات من بناء الخطابات ومنطلقات تلك الغايات فيها، وهو ما يجعل النظرة إلى الخطاب المديني أكثر شموليّة ودقّة تحليليّة من حيث القراءة والتفسير.

هذا إلى جانب الاستعانة بالمنهجين الوصفي والتاريخي، وهذا ليتيح لنا تقصّي بعض المفاهيم والاصطلاحات التي تصب في الموضوع، كذلك أتاحت تتبّع أهمّ مراحل حياة أبي مدين شعيب في إطار بيئته وزمانه.

اجتمعت إشكاليّة البحث مع المنهج المختار له لتتجلّى خطّته التي هي مطيّتنا إلى النتائج المتوخّاة، حيث اعتمدنا بعد مقدّمة الموضوع فصولا ثلاثة توزّعت فيها الدّراسة بين مباحث ومطالب فكانت: فصلا تمهيديّا مثل إطارا مفاهيميّا وتاريخيا عكس مكوّنات العنوان، اشتمل هذا الفصل على مبحثين؛ الأوّل منهما في بيان مصطلحي الكتابة والكتابة الصوفيّة، الثاني تعريف بصاحب المدوّنة أبي مدين شعيب، وعرض وتقديم المدوّنة.

أمّا الفصل الأوّل فقد ركّز فيه على تبيّن الرؤية الصوفيّة لأبي مدين شعيب في نصّ المدوّنة المختار ويشتمل على مبحثين هما موضوعات الكتابة الصوفيّة في خطابه، والثاني العلاقات القائمة بين تلك الموضوعات، ليأتي الفصل الثاني الذي اختصّت فيه المدوّنة بدراسة أسلوبيّة، فكان معنونا بالكتابة الصوفيّة والأسلوب، مشتملا على مباحث ثلاثة؛ الأوّل في تجنيس نصوص المدوّنة، الثاني دراسة أهمّ البنى الأسلوبيّة المكوّنة للنظام المديني، والثالث الذي خصّ بدراسة أهمّ التداخلات والتقاطعات النصّية الواقعة في النظام المديني ممّا يدخل في التناصّ، أمّا الفصل الثالث والأخير فقد اهتمّ فيه بدراسة المستوى التواصلي في النظام المديني حيث تكوّن من مبحثين هما: مبحث في تجلّيات عناصر التواصل فيه والعلاقات الرابطة بينها، وآخر في دراسة أفعال الكلام وطبيعتها والغاية منها كما جاءت في النظام المديني، ليختم البحث بخاتمة حوت أهمّ النقاط التي مرّ بها البحث مع أهمّ النتائج المتوصّل إليها بعد ذلك.

إنّ قيام هذه الدراسة على تحليل بناء المدوّنة المختارة يعني ضرورة الاعتماد الكبير عليها في هذا البحث باعتبارها المصدر الأساس له، وهي نصّ أبي مدين شعيب «**أنس الوحيد ونزهة المريد**»، الذي تولّى تحقيقه خالد زهري، أمّا الكتاب الثاني الذي كان عليه المعوّل في هذه الدراسة فهو الشرح الذي أقامه أحمد بن مصطفى العلاوي في مؤلّفه الموسوم بـ«**المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية**»، وعن الشرح الذي أقامه شهاب الدين باعشن فلم يصلنا إلاّ مؤخّرا لذا كانت الاستفادة منه محدودة.

يشار إلى أنّ الكتب في الموضوع لم تكن معدومة بقدر ما كانت غير منتشرة في العموم يصعب الوصول إليها لعامل الوقت بوجه خاصّ، وهذا كان يعتبر أكثر ما عرقل إنجاز الموضوع على الوجه الأتمّ له.

إنّه لا يسعني وأنا بصدد ذكر مختلف حيثيات إنجاز هذه الدراسة إلاّ أنّ أتوجّه بالشكر والامتنان إلى الأستاذ المشرف **بلقاسم مالكية**؛ الذي كانت إعانته بالغة الأثر بدءا من اختيار الموضوع وصولا إلى إنجازه، خاصّة ذلك الحفز النفسي والتشجيع والتوجيه الذي وفّره شخصه، كما لا أنسى فضل الأستاذ الدكتور **حميدي**؛ نائب رئيس جامعة الجزائر "بن يوسف بن خدة" بتوفير ظروف الاستفادة من مكتبة الجامعة والمخبر الصوفي الذي يشرف على نشاطه.

ورقلة في:2008/02/21

الطالبة: سميرة رحيّم

المبحث الأوّل: الكتابة الصوفيّة

المطلب الأوّل: مفهوم الكتابة

يعدّ التنظير في مجال الكتابة الأدبيّة من المشكلات التي واجهت منظّري الأدب والمبدعين في المجال، خاصّة بعد ظهور المناهج النقدية الحديثة التي تولّدت عن الدّراسة اللّسانية للنصوص والأدب عامّة.

لم تخرج الكتابة في تأصيلها اللّغوي عن المعنى المقصود في الاصطلاح ابتداء، إذ جاء في لسان العرب لابن منظور، مادّة(كتب) قوله:«...والكَتْبُ الجمع، ...وتكتّبت الخيل أي تجمّعت، قال شمر كلّ ما ذكر في الكَتْب قريب بعضه من بعض، وإنّما هو جمعك بين الشيئين، ومن ذلك سمّيت الكتيبة لأنّها تكتّبت فاجتمعت...وتكتّبوا، تجمّعوا»[1] والجمع هنا لا يكون إلاّ بين الأمور المتطابقة المتجانسة طباعا؛ وهذا الجمع يجب أن يحقّق التناسب والانسجام، لأنّه لو كان بين غير المتجانس لانبثّ عقده وتناثر حَبّه.

وبشيء من التخصيص ينتقل التأصيل اللّغوي إلى معنى الكتابة المتعارف عليه بين عموم النّاس، فيقول:« كتب الشيء يكتبه كتْبا وكتابا وكتابة وكتبه: خطّه...قال الأزهري: الكتاب اسم لما كتب مجموعا، والكتابة مصدر، لمن تكون له صناعة مثل الصياغة والخياطة»[2] أمّا الخطّ الذي أشار ابن منظور إلى أنّه الكتابة، فيعرّفه ابن خلدون بقوله:« هو رسوم وأشكال حرفيّة تدلّ على الكلمات المسموعة الدّالة على ما في النّفس»[3]، إذن الخط هو الذي ينقل المعنى من العموم إلى الخصوص، ومنه يصبح هذا اللفظ علما على صنعة أو حرفة، لا تتمّ إلاّ بإجادته، إذ إنّ الخطّ هو القوّة الفعليّة، التي تتجسّد وتتشكّل بها الكتابة حيث إنّ:« خروجها في الإنسان من القوّة إلى الفعل يكون بالتعليم»[4]، فمردّ الأمر إذن إلى الاكتساب. إنّ الإنسان يمثّل كماّ من الطاقة كامنة ومتنوّعة، لا تظهر منه إلى الوجود–أي بالفعل– إلاّ بالاكتساب الذي من صوره التعلّم.

بيد أنّه لا يتوقّف استيفاء المعنى عند حدّ الجمع بين عناصر الخطّ بتحقيق القوّة في الفعل، حتّى تؤدّي الكتابة معناها، بل ينبغي توفّر عنصر هامّ يضمن التناسب والانسجام المذكورين آنفا، ألا وهو ما أورده الجرجاني بقوله:« والألفاظ لا تفيد حتّى تؤدّي ضربا خاصّا من التأليف، ويعمد

---

[1] – أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، ج13، ط1، دار صادر، بيروت، (د،ت)، ص:19.

[2] – ابن منظور، المصدر نفسه، ج13، ص:17.

[3] – عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2006م، ص:422.

[4] – ابن خلدون، المصدر نفسه، ص:422.

بها إلى وجه دون وجه من التركيب و الترتيب»[1] ومنه فالكتابة لا تحقّق غايتها إلاّ إذا توفّر عنصرا الجمع والتأليف، وإن كان لا انفصال بين العنصرين لتداخلهما، غير أنّه لابدّ من اعتبارهما حتّى يستقيم المقصد، وهو تحقيق ما في النّفس من حاجات لقضائها[2].

هذه الغاية هي التي تثبت وجودها وإلاّ لما خرجت عن كونها مجرّد تكديس لوحدات أو رموز دون مراعاة ما ذكر من التأليف ويكون هذا الأخير:« في الألفاظ مرتّبا على المعاني المرتّبة في النّفس، المنتظمة فيها على قضيّة العقل»[3] فالجرجاني يجعل قوّة الكتابة الخارجة إلى الفعل به، راجعة إلى القدرة على ترتيب الألفاظ تبعا لترتيب المعاني المؤلّفة في النّفس والوجدان، مستندا في ذلك كلّه إلى تحكيم العقل، الذي يضمن منطقة هذا الجمع ليصبح نظاما يمكن به التواصل.

إذا كان العرب القدامى في بحثهم لمفهوم الكتابة قد اعتمدوا التأصيل اللّغوي، فإنّ المحدثين من العرب وغير العرب، بحثوا في هذا المجال، ولكن من جانب آخر أكثر ارتباطا بما جدّ من علوم النّفس والفلسفة وغيرها، فهذا "رولان بارث" يحدّد مجال الكتابة وعلاقتها بمادّتها وهي اللّغة فيقول:« الكتابة هي علم متع اللّغة، كاماسوترا اللّغة، وهذا العلم ليس له إلاّ مصنّف واحد هو الكتابة عينها»[4] فالكتابة كما يراها "رولان بارث" لم تعد معاناة يقاسيها صاحبها بالقسر، بقدر ما هي معاناة متعة روحيّة، إنّه يراها نتيجة حال وجدانيّة بطلها اللّغة، فالعلاقة بين الكتابة واللّغة علاقة استلزاميّة عنده حيث لا تتمّ الأولى إلاّ بحضور الثانية، وبحضور هذه الأخيرة حتما لن يكون إلاّ الكتابة، إنّها عنده تجسّد رغبة روحيّة في الاستمتاع باللّغة، هذا الاستمتاع ينطلق كما ذكر من الرغبة مرورا بالممارسة وصولا إلى الكتابة ذاتها.

ويتقاطع مع هذا الرأي رأي عرضه عبد الملك مرتاض يتّجه إلى أنّ الكتابة فعل ونتيجة للفعل، فهي فعل من حيث :« هي حال تعتور الكاتب فتجعله يفرغ لغته المنسوجة على قرطاس...وهي نتاج للفعل ذاته من حيث هذه النتيجة الناشئة –ولم نقل تنشأ–عن هذا الفعل»[5] إنّها نقطة انطلاق ونهاية في آن لذلك غمض جوهرها على الكثير من الباحثين في مجالها، وهي بهذا الغموض تعدّ عملا إبداعيّا، فالإبداع كلّما خفي جوهره عزّ مقامه وشرف مطلبه، والذي يجعل

---

[1] – عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تعليق: محمد رشيد رضا، (د،ط)، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، 1978م، ص:2.

[2] – ينظر: ابن خلدون، المقدّمة، ص:422.

[3] – عبد القاهر الجرجاني، المصدر السابق، ص:3.

[4] – رولان بارث، لذّة النص، ترجمة: فؤاد صفا، الحسين سحبان، ط2، دار توبقال للنشر، المغرب، 2001م، ص:15.

[5] – عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، (د،ط)، (د،ت)، ص:121،120.

الكتابة عمليّة إبداعيّة أنّها تمثّل:« انتقالا من حالة اللاّوجود إلى حالة الوجود»[1] فهي عمليّة خلق إنساني تتشابك في إنتاجه مختلف العوامل الإنسانيّة، الاجتماعيّة النّفسية والثقافية. هذه العمليّة الإبداعيّة:« في حدّ ذاتها هي عمليّة التنفيذ إلاّ أنّها تمتدّ ما قبل التنفيذ وحتّى بعد تخارجه في أشكال إبداعية»[2].

المطلب الثاني: الكتابة الأدبيّة

إنّ مصطلح الأدبيّة تاريخيا يعدّ من المصطلحات حديثة العهد في القرنين الأخيرين من الزمان، فهذا المصطلح بدأ ظهوره بظهور الدّراسات اللّسانية والأبحاث اللّغوية، تحديدا مع المدرسة البنوية التي كانت ترى في النصّ نسقا مستقلاّ بذاته منفصلا عن كلّ ما يدّعي الإحاطة به من المؤثّرات الخارجية بعدا وقربا، إلاّ أنّ مغالاة البنوية في تجريد النصّ من كلّ حيّ وتحويله إلى مادّة عضوية في مخبر علمي نحا بالنصّ إلى الانغلاق حتّى لا يقول أيّ شيء بعد أن يفترض به الإفصاح عن كلّ شيء، لتأتي مدرسة براغ سليلة المدرسة الشكلانيّة الروسيّة بفتح جديد يعيد للنصّ أو الأثر روحه وحياته، هذا الشيء هو مصطلح "الأدبيّة" الذي لم تثبت له ترجمة واحدة دليلا على انفتاحه على الخارج مع ما يضمن استقلاليّته.

أصبح البحث عن أدبيّة النصّ أو أدبيّة الكتابة باعتبارها مشتملة على النصّ، منحصرا بين طرفين هما قوام الدّراسات الحديثة، هذان الطرفان هما البنية والأدبيّة المذكورة آنفا.

أ- **البنية:** يشير المفكّر "جاك ديريدا" إلى مفهوم مصطلح البنية فيقول:« الحال أنّ مفهوم البنية، بصريح التعبير لا يحيل إلاّ على الفضاء، الفضاء المورفولوجي أو الهندسي»[3] فـ"جاك ديريدا" في قوله هذا يؤكّد على الشكليّة المحض في مصطلح البنية، انطلاقا من كون الفضاء في النصّ يمثّل الهيكل الخارجي والبناء الهندسي الذي يحيل حتما إلى دلالة معيّنة مرتبطة به، وذكره لفظ الهندسي كذلك يشدّد على معنى النظام الذي يضمن لهذه البنية عنصرا الدلالة والإفادة.

يحاول "جاك ديريدا" من خلال حصره لمفهوم البنية في الفضاء الهندسي للنصّ أن يتجاوز كلّ الاختلافات الواقعة في تحديد هذا المفهوم، وذلك بإعادته إلى الأصل كونه فرعا؛ هذا الأصل

---

[1] – مصطفى عبده، المدخل إلى فلسفة الجمال، محاور نقدية وتحليليّة وتأصيليّة، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م، ص:160.

[2] – مصطفى عبده، المرجع نفسه، ص:160.

[3] – جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، القوّة والدلالة، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم:محمد علال سيناصر، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، 2000م، ص:148.

هو الكتابة كما يقول "تزفيطان تودوروف":« بالمعنى الواسع هي نسق سيميوطيقي مرئي ومكاني، وهي بالمعنى الحصري أيضا، نسق خطي لتدوين اللّغة»[1]، فحينما يقول "تودوروف" نسقية الكتابة ودلالتها على اعتبارها علامة مرئيّة (بصريّة) ومكانيّة (فضاء)، هو هنا يؤكّد ضمنا على البنية من خلال مصطلحي النسق الذي هو نظام، والمكانيّة التي هي فضاء وحيّز تشغله هذه البنية عن طريق الكتابة.

إنّه لا يمكن الفصل فعليّا بين الكتابة والبنية لأنّ كليهما يتشكّلان من مادّة واحدة هي اللّغة، إذ هي كما يقول "جان بول سارتر":« عمليّة كشف إنساني والكلمات تخرج الشيء بالنسبة لي ولغيري وللآخرين من منطقة الظلال وتضمّه إلى نشاطنا العامّ»[2]، إنّ اللّغة في نظر "بول سارتر" تعمل على كشف المخبوء وإظهاره بإخراجه من منطقة الظلال، حيث المخفي يقع في دائرة العدم بالنسبة لوعي الإنسان، لكنّه بمجرّد خروجه إلى النور يصبح جزءا منه لا ينفصل عنه، والحال هذه توافق حال اللّغات التي تموت بمجرّد الاستغناء عن استعمالها بشكل واسع، بل حتّى في اللّغات المتداولة الشائعة تموت فيها كلمات بخروجها من حيّز الاستعمال إلى حيّز العدم باختفائها في منطقة الظلّ.

إلاّ أنّ "سارتر" يعود ليؤكّد أنّ اللّغة لا تتبدّى إلاّ بالصمت لأنّ الكلمات التي تظهر من خفائها إلى الوجود بالاستعمال أي التداول في الكلام، فإنّ ظهورها هذا منوط بتواتر الكلام والصمت في التعبير أي مناطق الظلّ والنور في الكلام لذا لا مكان لمعنى النور لولا وجود الظلّ، ومنه فالصمت:« أيضا كلام لأنّ الصمت في اللّغة يتحدّد بعلاقته بالكلمات»[3]، ومنه فهو:« لحظة من لحظات الكلام»[4] وهذا قياس منطقي يقابله في النسق الخطّي للكتابة عنصر الفضاء أو الحيّز الذي يمكّن النصّ من توفير الدّلالات المقصودة، وهذا كلّه يعود بدلالة الكتابة وتواتر الكلام والصمت؛ اللّذين يشغلان حيّزا وفق نظام وتقريب خاصّ إلى مصطلح البنية الذي انطلقنا منه.

---

(1) – تزفيطان تودوروف، مفاهيم سردية، ترجمة: عبد الرحمن مزيان، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005م، ص:11.

(2) – جان بول سارتر، الرؤيا الإبداعية، مجموعة مقالات، جمعها: هيرمان سالنجير، هاسكل بلوك، ترجمة: محمد مندور، (د،ط)، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، 1966م، ص:230.

(3) – جان بول سارتر، المرجع نفسه، ص:232.

(4) – جان بول سارتر، ما الأدب، ترجمة وتعليق: محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، (د،ط)، (د،ت)، ص:22.

إذا كانت البنية محدّدة فهذه البنية في تقعيد اللّسانيين والباحثين اللّغويين لا تخرج في تشكيلها عن عنصرين هما الدّال والمدلول اللّذين هما وجهان لعملة واحدة وهي العلامة اللّسانية، فالدال هو إشارة لسانية تعنى بالكتلة الصوتيّة المناسبة للأداء اللّغوي، في حين المدلول هو الواقع الخارجي الذي تفصح عنه اللّغة[1].

ب- الأدبية: بالعودة إلى هذا المصطلح الذي انطلقنا منه أوّل الكلام على عنصر الكتابة الأدبيّة، نرصد خلاله خصوصيّة الكتابة الفنيّة أو الكتابة الإبداعيّة التي لا تتأتّى إلاّ للخاصّة من أهل البصائر النافذة، وذلك راجع إلى كون الأدبيّة مصطلح يعمل على حصر مجال الكتابة ونوعيتها، الأدبيّة أو الشعريّة كما يروق لكثير من أهل الاختصاص إطلاقه في هذا الموضع، هي الميزة التي تجعل من النصّ أدبيّا وذلك بالتركيز على الخصائص الملازمة للّغة الجماليّة[2].

لعلّ أوّل ما يقود بالنصّ إلى الأدبيّة هو اللّغة التي كما سبق وذكر يجب أن تكون محتملة لخصائص جماليّة مميّزة، وحتّى تتميّز هذه اللّغة ينبغي أن تكون مخالفة للّغة العاديّة التي يتخاطب بها الناس، وهو ما عبّر عنه الشكلانيّون الروس بلفظ التغريب والذي يقصد به إلى رفع الألفة بين الأشياء التي أصبحت معتادة فالشعر يتحوّل إلى لغة غريبة عن اللّغة المعتادة[3]، وذلك بتوافر أدوات فارقة بين المألوف والغريب في الخطاب، وإن كانت هذه الأدوات لا تخرج حقيقة عن اللّغة في بنائها للنصّ، وبالتالي فإنّ هذه اللّغة حتّى تشكّل نصّا قائما ومستقلاّ ينبغي لها تجاوز الفعل التوصيلي الإبلاغي إلى فعل تعبيري جمالي مركّز، فـ:« العمل الفنّي قد اعتبر إذن نظاما كلّيا من الإشارات، أو بنية من الإشارات تخدم غرضا جماليّا نوعيّا»[4]، وعليه تكون الأدبيّة التي تخدم الغرض الجمالي النوعي وتكرّسه هي الحدّ الفاصل بين أيّ كتابة كانت والكتابة في الأدب.

لا يعتقد من خلال التركيز على اللّغة بالتغريب فيها من خلال أنساق معينة، أنّها هي الهدف المقصود بالأدبيّة بل يتقاسمها في ذلك الغرض، فإذا كانت اللّغة تحتمل أدوات فارقة بين الكلام العامّي وغيره، فإنّ الوظيفة أيضا تدخل في ذلك التغريب والتخصيص، وهو ما أكّد عليه "جان بول سارتر" من أنّ فنيّة العمل الأدبي وبالتالي أدبيّته تتجلّى في بيان وظيفته التي ينبغي أن

---

(1) – عبد الجليل مرتاض، الظاهر والمختفي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د،ط)، 2005م، ص:42.

(2) – ينظر: رابح بوحوش، الأسلوبيات وتحليل الخطاب، منشورات جامعة باجي مختار، عنابة، (د،ط)، (د،ت)، ص:47.

(3) – ينظر: عدنان بن ذريل، النصّ والأسلوبية، بين النظرية والتطبيق، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، 2000م، ص:20. عن موقع اتحاد الكتاب العرب بدمشق: www.awu-dam.org

(4) – جان بول سارتر، الرؤيا الإبداعية، ص:147.

لا تخرج عن الجماليّة النوعيّة، وحين حدّدت الوظيفة في الجماليّة فهذا لا ينفي باقي الوظائف التعبيريّة التواصليّة ولكنّ التركيز عليها هو الحدّ الفاصل في هذا الشأن.

المطلب الثالث: الكتابة الصوفيّة

إذا كانت الكتابة هي عمليّة خلق لغوي، فإنّها لا تقوم على مجرّد متواليات لفظية دونما علاقة رابطة بينها بل يدخل في هذه العلاقة السياقات التاريخيّة، الثقافيّة، والفكريّة، وعليه تميّزت الخطابات الأدبيّة وتباينت.

من بين هذه؛ الخطاب الصوفي الذي شغل فكر المنظّرين والمختصّين، وذلك لكثافته وتداخله مع كثير من الخطابات أدبيّة كانت أو غير أدبيّة، هذا التداخل أثار رغبة الباحثين في الكشف عن أدبيّة هذا الخطاب وبيان خصائصه التي أثرت أدبيّته وارتقت بفنيّته، وحتّى يتمّ التدرّج في بيان خصائص هذا الخطاب ومميّزاته، فإنّ أوّل ما يمكن الانطلاق منه هو نظرة على تأصيل كلمة صوفي أو تصوّف بدلالتيهما وربطهما بالكتابة الأدبيّة.

1- أصل المصطلح:

لم يتمّ اتفاق بين المؤصّلين لغويين كانوا أو غيرهم، منهم "القشيري"* في رسالته الذي يرى أنّ اشتقاق كلمة صوفي ليس له قياس، وإنّما العبرة فيه بإحالته على المقصد فيقول:« هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة فيقال رجل صوفي وللجماعة صوفيّة، ومن يتوصّل إلى ذلك يقال له متصوّف وللجماعة متصوّفة، وليس لهذا الاسم من حيث العربيّة قياس»[1] والرأي عنده أنّ المرجع في التسمية مأخوذ من الصفّ:« فكأنّهم في الصفّ الأوّل من حيث المحاضرة من الله تعالى فالمعنى صحيح»[2] 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.

أمّا "عبد الرحمن بن خلدون" فرأيه يذهب إلى اشتقاق الكلمة من لفظة "صوف"، وذلك أنّ القوم عرفوا بلباسهم الصوف تقشّفا وسعيا لمخالفة العامّة في اتخاذهم اللّباس الناعم وطلبهم للدنيا. يقول:« والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنّه من الصوف، وهم في الغالب مختصّون بلبسه، لما كانوا

---

* هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، ولد في شهر ربيع الأول سنة 376هـ وتوفي صبيحة يوم الأحد 16ربيع الآخر سنة465هـ، بمدينة نيسابور، من تآليفه الرسالة القشيرية التي فصل فيها في شأن التصوّف. ينظر: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوّف، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان، (د،ط)، 1957م، ص:1.

[1] – أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوّف، ص:126.

[2] – القشيري، المصدر نفسه، ص:126.

عليه من مخالفة النّاس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»[1]، وهو الرأي الذي شاع عند الغالبية ونثر في طيّات كتب هذا العلم، حيث يذهب "كامل مصطفى الشبّي" إلى هذا القول 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[2].

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 التي تمتدّ في التاريخ الإنساني إلى قصّة إبراهيم مع ابنه إسماعيل عليهما السلام[3].

فإذا كان الاجتماع عند غالبية الباحثين في أصل هذه الكلمة على مرجع لفظ الصوف، وهو مرجع يأخذ بالظاهر رغم ما حاوله البعض من إعطائه أبعادا قد تمتزج بالحقيقة في جزئيات إلاّ أنّ الجزم لم يقع بعد، خاصّة وأنّ المتصوّفة أنفسهم في تعابيرهم عن حقيقة الأمر لم يجتمعوا على الإقرار بهذا المعنى.

2- مفهوم التصوّف:

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 العلم يهدف إلى الانقطاع إلى الله تعالى بالعبادة والعكوف والإدبار عن ملذّات الدنيا وزخرفها طلبا للحقّ[4]، فإذا كان الهدف هو الحقّ بالانقطاع عن الخلق إليه، فإنّ هذا العلم علم 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»[1] وهذا الاسترسال يفيد معنى الاستغراق التامّ لحال الاتّصال،

---

[1] – عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص:490.

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

[3] – ينظر: علي زيعور، العقلية الصوفيّة ونفسانيّة التصوّف، نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليائية في الذّات العربية، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979م، ص:12.

[4] – ينظر: عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، ص:490.

* - هو محمد بن إبراهيم بن يعقوب الملقب بتاج الدين الكلاباذي البخاري، من حفاظ الحديث، حنفي المذهب صوفي المسلك، له عدة مؤلفات منها شروح لمؤلفات بعض المشايخ في التصوف كالقاضي علاء الدين علي بن إسماعيل التبريزي، وشرح لصاحب

واتخاذ أسباب هذا الاتصال وذلك من المجاهدات والمنازلات وما يعمل على صيانتها بحفظ الأوقات لذلك قال على لسان الجنيد[***]:« التصوّف حفظ الأوقات»[2] والوقت عندهم هو الزمن الذي يستغرقه الصوفي في منازلة مقام أو شهود حال بوارد من الله.

أمّا ما أورده القشيري من تعار يف 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»[3] 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، أمّا من جهة أخرى فإنّ هنالك جمعا من المتصوّفة عرّف العلم من 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»[4].

لقد بحث كثير من المحدثين ماهية التصوّف وحاولوا أن يعطوه تعريفا بسيطا واضحا ومختصرا، ينفي عنه النقائص، من ذلك:« التصوّف باختصار هو السير إلى الله»[1]، فالتصوف هنا طريق يسلكه الراغب للوصول إلى الله معرفة للحقيقة، ويشرح ماهية هذا السير فيقول:« السير إلى الله يعني الانتقال من نفس غير مزكّاة إلى نفس مزكّاة...ومن روح شاردة عن باب الله غير

منازل السائرين، ومنها كذلك "الأربعون" في الدين، كانت وفاته سنة 380هـ. ينظر: 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، ص:20.

[**] – هو أبو عبد الله أحمد بن عطاء الروذباري، شيخ الشام في وقته توفي بصور سنة 369هـ، ولم يرد عنه غير هذا في ترجمة القشيري له. ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية، ص:30.

(1) – أبو بكر الكلاباذي، المصدر نفسه، ص:109.

[***] – هو أبو القاسم الجنيد بن محمد لقب بسيّد هذه الطائفة، أصله من نهاوند، مولده ومنشؤه بالعراق كان أبوه يبيع الزجاج، أفتى وهو ابن عشرين سنة، مات سنة 297هـ. ينظر: القشيري: الرسالة، ص:18.

(2) – أبو بكر الكلاباذي، المصدر نفسه، ص:109

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

(4) – القشيري، المصدر نفسه، ص:126.

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

متذكّرة لعبوديّتها وغير متحقّقة بهذه العبوديّة، إلى روح عارفة بالله قائمة بحقوق العبوديّة»[2] فالسير عنده يفيد الارتقاء، وهذا يعني أنّه سير سماوي لا أرضي وما يتعلّق بالسماوي يدعى روحيّا، 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.

3- أدبيّة الكتابة الصوفيّة:

إذا كانت أدبيّة الكتابة تقوم على جماليّة الخصائص الداخلية القائمة في العلاقات بين عناصر البنية اللّغوية، فإنّ هذه الخصائص تمايزت بين أجناس الأدب المختلفة، لذلك بقيت جمالية النصّ أو كما عبّر عنه ياكبسون(الرسالة) في بيان شعريّته هو أساس تذوّقه وتصنيفه في مجال الأدب، وهذا يؤكّد على أنّ الأمر بعيد تمام البعد عن طبيعة الموضوع الذي يتناوله النصّ الأدبي، لأنّ المرجع لا يرتبط بالمضمون بقدر ما هو مرتبط بأدوات تشكيل ذلك المضمون.

هنا تبرز الكتابة الصوفيّة كموضوع ولو ظاهريا بعيد عن مجال الكلام الأدبي إذ علاقته بالفلسفة والعقيدة ألصق، ولكن رغم ذلك فإنّها-الكتابة الصوفيّة- حظيت باهتمام دارسي الأدب والنقّاد، وهذا بما فرضته هذه الكتابة بالإضافة إلى تعقيدها المعنوي من أشكال وأساليب فنيّة وبلاغيّة بديعة، فكانت خطابا منفتحا أثرى مناهج النقد والدّراسة الحديثة خاصّة منها نظريّة القراءة والتأويل التي وجدت في هذا الخطاب متنفّسا تطبيقيّا فسيحا.

هناك من احتجّ لأدبيّة الكتابة الصوفيّة وفنيّتها أمثال "زكي مبارك" معتمدا في ذلك على شواهد وأمثلة على لسان المتصوّفة يقول:« لا مفرّ من الاعتراف بأنّ الصوفيّة كان لهم وجود أدبيّ ملحوظ، وكيف لا يكون الأمر كذلك وقد عرفت عنهم ألفاظ و تعابير دوّنها المؤلّفون، وتلك الألفاظ والتعابير هي ثروة لغويّة يقام لها وزن حين تدرس المصطلحات»[3] ولا يقتصر الأمر عنده في تصنيف الصوفيّة ضمن الأدب على اختصاصها بمصطلحات وتعابير، بل يؤكّد على ذلك لكونها:« جرت في الأغلب على معان وجدانيّة وروحيّة ونفسيّة واجتماعيّة، فهي ألصق بالحياة الأدبيّة»[1]، إنّ المعيار الذي اعتمده "زكي مبارك"، يعود إلى مدى ارتباط النصّ بصاحبه نفسيّا واجتماعيّا وروحيّا، وعلي قدر تشبّعه بكلّ هذه المعاني كان أقرب إلى الأدبيّة.

---

[2] – سعيد حوّى، تربيتنا الروحيّة، ص:69.

[3] – زكي مبارك، التصوّف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج1، دار الجيل، بيروت، (د،ط)، (د،ت)، ص:55.

[1] – زكي مبارك، التصوف الإسلامي، ج1، ص:55.

لا تقوم أدبيّة الكتابة الصوفيّة على ارتباطها بالمعاني الوجدانيّة التي تستغرق الألفاظ فتفيض بها، بل تقوم أيضا على توظيف أدوات الأدبيّة فيها بشكل واع، من أساليب بلاغيّة وتراكيب نحويّة وصرفيّة متميّزة، ولا يتصفّح نصّ صوفي وتعدم فيه هذه الأدوات ولو بدرجات متفاوتة، ذلك أنّ عامل الترميز والخرق اللّغوي مكّن من إنتاج لغة جماليّة تتجاوز الإبلاغ، لأنّه إذا كان عامل الإبلاغ هو الحاجز بين كون خطاب ما أدبيّا أو غير أدبي، فإنّ المتصوّفة لا يلجأون إلى الإنشاء من أجل الإبلاغ والتواصل بقدر ما يفعلون ذلك بفضل قوّة خارجة عنهم تدعوهم إلى الإفصاح، ترتبط في أغلبها بالحيرة التي تنتابهم، ولا يجدون لها متنفّسا إلاّ التعبير عن وجدهم.

وقد عرف أهل التصوّف في لغتهم بأصحاب الإشارة ولا مجال لصريح اللفظ بينهم ومردّ ذلك إلى الذّوق؛ إذ إنّ التصوّف علم ذوقي بعيد عن المعرفة المقنّنة الموصوفة وأنّ: « اللّغة عاجزة عن احتواء الذّوق الصوفي»[2]، وهنا يمكن تفسير التعقيد اللّغوي الذي عليه نصوص الصوفيّة بما يفسح مجال التأويل واسعا، وهذا ما جعل الخطاب الصوفي أكثر الخطابات استقطابا للدّراسات الحديثة، بما فرضه من تواجد حمل الكثيرين على اتخاذه شغلهم الشاغل لتجسيد نظريّات كالقراءة والتأويل.

إنّ الكلام عن أدبيّة الخطاب الصوفي أو الكتابة الصوفيّة يحيل دوما إلى التأكيد علي حقيقة ضيق العبارة والاكتفاء بالإشارة إذ إنّ:« 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»[3] فلا يمكن استبعاد المعنى الظاهر لأنّه الدليل الذي يقود إلى استشفاف المعاني الباطنيّة المقصودة بالإشارة، وأنّه يساعد على ذلك عامل البلاغة في التعبير، وهو بهذا تأكيد على أنّ لغة التصوّف لغة جماليّة أدبيّة لا يستطيع أحد إنكار ما لها من أثر ذوقي وفنّي بالغ، بل هو تأكيد على أنّ سبيل الوصول إلى معاني الإشارة منوط أيضا بالتذوّق [1]، وفيه بيان لضرورة استشعار التجربة الصوفيّة حتّى يتسنّى للقارئ الولوج في عوالم تلك الإشارة لعلّه يبلغ جزءا من المراد الإيماء إليه.

---

[2] – محمد بن بريكة، التصوّف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، ط1، دار المتون للنشر والطباعة، الجزائر، 2006م، ص: 84.

[3] – محمد بن بريكة، المرجع نفسه، ص:98.

[1] – ينظر: محمد بن بريكة، التصوف الإسلامي، ص:98.

المبحث الثاني: أبو مدين شعيب والتصوّف

إنّ الكلام عن التصوّف يدفعنا حتما إلى استحضار أهمّ أعلامه وروّاده الذين شاعت طرقهم ومذاهبهم في العالم العربي، خاصّة منه الجزائر إذ برز فيها من أبنائها ونزلائها مَن أبدعوا في العلم، وأعانوا على نشره في منطقة المغرب العربي، من بينهم صاحب المدرسة المدينيّة أبو مدين شعيب.

يعتبر "أبو مدين شعيب" من أشهر متصوّفة المغرب العربي والأوسط خاصّة، ذلك أنّه صاحب معرفة صوفيّة عرفانيّة تقرّ بذلك الرّوايات التي أجمعت على أنّ "أبا مدين شعيب" أفاض ببركاته وكراماته على تلامذته كما أقرّ له بها شيوخه.

المطلب الأوّل: الأوضاع السياسيّة والاجتماعيّة الفكريّة

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 بذلك على القلاقل الداخليّة، وكرّس للوحدة السياسيّة فيها، وتوجّه بنظره نحو الأندلس فاستولى منها على غرناطة[3]، 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»[1] وهو ما يؤكّد أنّ الجزائر لم تعرف الهدوء والسكينة طيلة حكم الموحّدين.

---

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

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

[3] – ينظر: شارل أندري جوليان، المرجع نفسه، ص:144،145.

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

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"[2] 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 هذا 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 [1] ، وكلّهم ممّن جمع بين الفقه والأدب بشقّيه شعرا ونثرا.

---

[2] – محمد الطمار، 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.

** – هو عبد الله محمد بن يحي بن عبد السلام، الفقيه الأديب التدلسي أصلا، سكن بجاية وأخذ عن شيوخها، وكانت له بذلك مكانة عالية ورفيعة، برع في التاريخ والفقه والطب، ولي القضاء في نواحي بجاية حوالي السنة السابعة، له من الأشعار ما يشهد له فيها بالتفوق والتمكن منها المطولات والمقتضبات الرائعة. ينظر: محمد بن رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، المرجع نفسه، مج1، ج2، ص:194.

*** – هو محمد بن حماد بن علي بن حماد الصنهاجي من سلالة بني حماد أمراء القلعة، ولد بسوق حمزة سنة548هـ، نشأ بالقلعة وتلقى بها دروسه الأولى ثم أخذ العلم على فطاحل علماء بجاية، انتقل إلى الجزائر وبعدها تلمسان رغبة في اكتساب العلم، دخل المغرب الأقصى ثم تولى خطة القضاء بالأندلس، ليعود بعدها إلى مراكش التي توفي بها سنة 628هـ وقد نيف عن الثمانين، من مؤلفاته: "أخبار ملوك بني عبيد" و"النبذة المحتاجة في أخبار ملوك صنهاجة" في التاريخ، أما الأدب فله "عجالة المودع وعلالة المشيع" في الشعر والأدب.ينظر: محمد رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، إرشاد الحائر، مج1، ج1، ص:173.

[1] – ينظر: محمد الطمار، المرجع نفسه، 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.

المطلب الثاني: أبو مدين شعيب

1- مولده ونشأته:

لم تثبت في كتب التراجم والتأريخ النسبة الكاملة لأبي مدين شعيب عدا ما تناقله الرّواة من اسمه الأوّل وموطن ولادته، قال في نسبته شيخ الأزهر "عبد الحليم محمود":« إنّه شعيب بن حسين الأنصاري، أصله من الأندلس من حصن قطنيانة وهي قرية تابعة لإشبيلية»[2] وعليه اتّفق المؤرّخون، أمّا تاريخ مولده فورد أنّه كان حوالي سنة520هـ/1126م[3]، 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[4]. 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 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[5].

بعدها غادر مرّاكش إلى فاس وفيها وجد بغيته بجامعها الذي كان يعجّ يومها بالعلماء والفقهاء، وفيه التقى بشيخه عبد الله بن حرزهم الصوفي، وعليه درس كتاب "الرّعاية لحقوق الله" للحارث المحاسبي وكتاب الإحياء للإمام الغزالي[1].

---

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

[3] – ينظر: فؤاد أفرام البستاني، دائرة المعارف،مج5، (د،ط)، بيروت، لبنان، 1964م، ص:116.

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

[5] – ينظر: عبد الحليم محمود، المرجع نفسه، ص: 19.

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

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»[2].

أمّا علوم الصوفيّة فقد أخذها عن الشيخ أبي علي الدقّاق وقد كان يفتخر بأستاذيّته لأبي مدين شعيب وقد درس عليه الرّسالة القشيرية[3] كما أخذ علم القوم عن أبي يعزى الذي لزمه طويلا وله معه كرامات كثيرة، انتقل بعد ذلك إلى المغرب الأوسط ودخل بجاية على عهد الخليفة الموحّدي يعقوب المنصور المتوفى سنة580هـ[4]، 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[5].

2- تلامذته:

لقّب تلامذة أبي مدين شعيب وأتباعه بالمَديَنيّين، 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].

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[2].

---

[2] – عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ أبو مدين الغوث، ص: 32،33.

[3] – ينظر: صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص: 696.

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

[5] – ينظر: صلاح مؤيد العقبي، المرجع السابق، ص:698.

[1] – ينظر: الطاهر بونابي، التصوّف في الجزائر، صص: 125،128.

3- مؤلّفاته:

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[3] تحقيق 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"[4]، كما أقام عليها محي الدّين بن عربي تخميسا مطلعه:

يا طالب لذا ذات الدّنا وطرا إذا أردت جميع الخير فيك يرى[5]

-كما له بعض المؤلّفات النثريّة منها "وصيّة" و"عقيدة" مازالتا مخطوطتين في المكتبة الوطنيّة بباريس[6].

-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"[1].

4- 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 مواضع ذكر الشيخ تعريفا أو إشارة، نورد منها ما تيسّر:

---

[2] – ينظر: صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفيّة والزوايا بالجزائر، ص: 145.

[3] – ينظر: محمد رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائر، ج1، ص:143.

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

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

[6] – ينظر: فؤاد أفرام البستاني، دائرة المعارف، مج5، ص:117.

[1] – 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، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت–لبنان، 2005م.

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»[2]، 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...»[3].

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»[1] وقال فيه آخر: « كان مبسوطا بالقبض، مقبوضا بالمراقبة، كثير الالتفات بقلبه لربّه، حتّى مات وهو يقول في آخر زمنه: الله الحقّ»[2].

---

[*] – 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"،

[2] – 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، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1989م، 5،6.

[3] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج1، ص:12.

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

[2] – أبو القاسم محمد الحفناوي، 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...»[3].

أمّا عن "المقّري"** فقد ذكر على لسان الشيخ قوله:« مقامي العبوديّة، وعلومي الألوهيّة وصفاتي مستمدّة من الصفات الربّانية، ملأت علومه سرّي وجهري، وأضاء بنوره برّي وبحري...»[4].

وفيه يقول شيخ الأزهر عبد الحليم محمود:« وكان عابدا فاجتمع له العلم والعبادة فكان الشخصية الإسلامية المتكاملة»[5].

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.

المطلب الثالث: 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.

[3] – أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 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.

[4] – 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.

[5] – 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، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، 2004، 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"[2]، 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.

---

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

المبحث الأوّل: موضوعات الكتابة الصوفيّة في النظام المَديَني

تكمن أهميّة دراسة موضوعات الكتابة الصوفيّة في الخطاب المَديَني، من حيث إحالتها على الرؤية الخاصّة للتصوّف بكلّ جزئيّاته، وهذا في إطار توظيف أبي مدين للموضوعات والعلاقات بينها، وطبيعة التعبير عنها، سواء باللّغة الإشاريّة الرمزيّة، أو الوظيفيّة الاصطلاحيّة.

تحدّدت الموضوعات في الخطاب المَديَني في ثلاث 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.

المطلب الأوّل: 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...الوجود»[1] والحقّ مستبدّ بوجوده المطلق الذي هو أصل كلّ موجود، حيث إنّ:« الأشياء من ذواتها العدم المحض»[2] و:« لولا سريان الحقّ في الموجودات، وظهوره فيها بالصورة، ما كان للعالم وجود»[3] وهو أمر لم يختلف فيه أهل الاختصاص من المتصوّفة، وكذلك الشأن عند أبي مدين الذي يرى هذه الحقيقة من منظور معرفي، وهو عنده اتّصاف الحقّ بالقدرة الباطنة والظاهرة إذ:«الحقّ سبحانه وتعالى مطّلع على السرائر والظواهر في كلّ نفس وحال»[4] هذا الاطّلاع صفة ثابتة الوجود في موجود، إذ الحقّ يتجلّى في الوجود باستغراق صفاته فيه، واطّلاعه على سرائر الموجودات من قبيل حقيقته الخفيّة فيها، وهي لطيفة نورانية؛ تستغرق الباطن فينبثق عنها الظاهر ويسترها، حتّى إذا كانت حقيقة الاطّلاع في الأنفاس

---

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

(2) – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثيّة الناشئة عن الحكم الغوثية،ج2، ص:21.

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

(4) – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:71.

والأحوال، جازى المطّلع عليه بالحفظ مقابل الحفظ، وبالتحصين مقابل العرفان، لأنّ:«أيّما قلب يراه مؤثرا له، حفظه من طوارئ المحسن ومضلات الفتن»[1] انطلاقا من مبدأ احفظ الله يحفظك.

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 الذات الإلهية، واستغراق صفاتها صفاتهم، هو علامة من علامات الجمع الذي يتوق إليه المتصوّف العارف، وتكون صورة ذلك التجلّي حسب الزمان والمكان بما يوائم طبعهما، لذا فإنّ:« الحقّ سبحانه وتعالى يجري على ألسنة علماء كلّ زمان ما يليق بأهله»[2] 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[3].

إنّ قيام تلك الحجّة على المعارضين، سبيل التوحيد والإقرار بتفرّد الذات الإلهيّة مسلك العارفين، وهو قوله:« إذا ظهر الحقّ لم يبق معه غيره»[4] لأنّه الحقيقة الوحيدة، أمّا سواه فوهم لا قائمة له بدونه .أي بالحقّ .، وإذا تملّكت الصوفيّ هذه الحال من تجلّي الحقّ فإنّه يتعرّض للفناء والتلاشي، لاستغراق الذّات الإلهيّة بصفاتها له، لذا:« لمّا يظهر الحقّ تبارك وتعالى على العارف، لم يجد غيره كشفا وعيانا، لعدم وجود الغير في الحقيقة»[5].

وعليه فإنّ هذه الحال تتطلّب ثمنا يدفعه الصوفيّ، لأنّ:« الحقّ تعالى لا يراه أحد إلاّ مات، ومن لم يمت لم ير الحقّ»[6] وهو شرط التجلّي الذي يسعى إليه كلّ متصوّف، حيث إنّه يرضى بالفناء عن الوجود ليحلّ في حقيقة الحقّ، فثمن هذه الحال هو:« تسليم كلّك»[7]، وقد صرّح أبو مدين شعيب بهذا المقابل في إدراك فعليّ منه لحقيقة الشهود، وهي حقيقة تحيل على إيمانه بمبدأ

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:71.

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

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

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

[6] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:78.

[7] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:82.

الحلول في حقيقة الحقّ بالفناء فيه، 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 الدلالة 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»[1] فرغم استعمال لفظ واحد في موضعين من العبارة نفسها، إلاّ أنّهما تضادّا في المعنى، وإنّما كان العامل في ذلك هو أداة التعريف(ال)، التي فصلت بين المخصوص بالوجود حقيقة فأطلقه ذلك التخصيص؛ وهو الحقّ تعالى، وبين غير 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.

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، إذ لا 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»[3]، وهذا لإطلاقها ومحدوديّة غيرها بالتقييد، وعظمة الذّات لكونها قائمة بنفسها ولنفسها، والشيء نفسه بالنسبة للصّفات؛ فالتفرّد قائم بالذّات والصّفات، وإن كانت الصّفة لا تحوط بذاتها ولا تقوم إلاّ بنسبتها للذّات الإلهيّة، وعليه

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:86.

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

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 نصّ 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 الصوفي المريد.

قامت الدلائل التي عرضها أبو مدين شعيب في علاقاتها ببعضها البعض وعلاقتها بالموضوع المراد الاحتجاج له، على ربط الصفات ظاهرة وباطنه بوحدانيّة الذات الإلهيّة، فصفة الاستبداد التي استغرقت الوجود هي أساس باقي الصفات، وهو استبداد مكّن من الاطلاع على سرائر الأمور وظواهرها، حتّى إذا استغرقها هذا الاستبداد سرى ذكر الحقّ في الظاهر بحفظه السرائر، هذا الذكر مثّل حجّة على المعارضين لتفرّد الحقّ بالوحدانيّة، وهذه حال عامّة ظاهرة 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.

---

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

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

انطلق أبو مدين في بيان موضوعة **(المريد)** في المدوّنة، 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 هو المريد، 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، أوّل

خطوات هذا البذل هو كما سبق ذكره تحديد اتجاه الطلب فمن يطلب من، ثمّ بيان السير إليه، ويصطلح على الأخير منه بلفظ (السالك) فيقول أبو مدين شعيب:«السالك ذاهب إليه»[2] والسلوك اتخاذ طريق ما، وإتّباع السير فيه لبلوغ هدف محدّد، وهو لفظ استعمل بمعناه اللّغوي حقيقة بل وزاد إسناد حرف الجرّ (إلى) بدلالته المعهودة وهي الغائيّة 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»[1] والثبات في الإقامة بالله هي عين العبوديّة، ومن

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

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

وكّل إليه نفسه سقط، لأنّه في ذاته عدم مفتقد إلى الوجود، لا يكون قيام وجوده إلاّ بالانتسابّ إلى الحقّ فمن:« من لم يكن بالأحد لم يكن بأحد»[2].

وهكذا يرتقي المريد في منازل المقامات ملتحفا في ذلك كلّه بلحاف العبوديّة، فهذه الصفة طاقة نورانيّة تعينه على مجاهدة النّفس الأمّارة بالسوء لأنّ من:« لم يستعن بالله على نفسه صرعته»[3] حتّى إذا تقبّله الحقّ ورضي عنه وحفظه بإيثاره له، كشف له عن الحقيقة الأبديّة، ولا حقيقة سوى الله، وبالتالي يقرّبه بشهوده في حضرته فيرتقي إلى درجة العرفان، ويصبح عارفا باليقين بعد أن كان مجرّد سالك يتأرجح بين المنازل 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»[4]، لأنّه إذا عرفه حقيقة غلبه على نفسه فتسلبه الحيرة القائمة على العظمة، 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»[5] 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»[6] والإدّعاء في ظنّه إمكانية الوجود بنفسه، 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»[7] والعرفان ينفي الإدّعاء كما تنفي الربوبيّة وجود الخلق لذواتهم لأنّ ذواتهم عدم، والأمر يحيل إلى سبيل واحد تتحقّق فيه صفة

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:83.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:76.

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

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

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

[7] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:74.

الربوبيّة، وهو الانقطاع عن الخلق والاتصال بالله، وذلك بالانشغال عمّا يشغل الخلق، ألا وهو الذكر الذي يستغرق قلوب العارفين، فجعلت:« 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، وهو ما صرّح به أبو مدين شعيب في قوله:« همم العارفين لم تزل عاكفة على مولاها»[2].

وتكون نتيجة هذا العرفان الفعليّ الانتقال من مرحلة السلوك وصفته إلى مرحلة العرفان وصفته لأنّ:« العارف ذاهب فيه»[3]، 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»[4] 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 غفلة فيصحّح الطريق، وإمّا أن يتمادى في دعواه، فيلحقه الخسران المبين[5].

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 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

---

(1) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:74.

(2) – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:83.

(3) – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

(4) – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:87.

(5) – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج1، ص:101.

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 فتظهر له حقائق الأمور ظاهرا 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، 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 آنفا من التعظيم والتقديم، حتّى إذا تمّ مراده من الشهود حفظه في مغيبه، والغيبة هي في شهود الحقّ سواء والحضور؛ إذ إنّها غيبة عن الخلق في حضرة الحقّ، 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؛

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:75.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:87.

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

فقال:« الشيخ من هذّبك بأخلاقه، وأدّبك بإطراقه، وأنار باطنك بإشراقه»[1] لأنّ 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، لذا ذكر أنّ:« حسن الخلق معاملة كلّ شخص بما يؤنسه، ولا يوحشه»[2] 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.

إنّ تفريق أبي مدين شعيب بين مراتب المتصوّفة وأصنافهم جعله يستطرد بالذكر الأولياء ومكانتهم، فعيشهم في الحياة الدنيا:« عيش أهل الجنّة، أبدانهم تتنعّم بآثاره وأرواحهم تتنعّم بشهوده ونظره»[3] وأهل الجنّة هم أبناء الدنيا الذين تجاوزوا ابتلاءها 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، ومنه فإنّ:« من حرم احترام الأولياء، ابتلاه الله بالمقت بين خلقه»[4] 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»[5] فإذا كان هذا حكما عامّا، في الخلق فما بال المريد الذي عاهد نفسه 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، بيّن أبو مدين شعيب للمريد خلق كلّ صنف، وما يؤنسهم من المعاملة، 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

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:78.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:84.

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:81.

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

يوحشه»[1] أي أنّ الله خصّ الفقراء المساكين بمنزلة بين خلقه، ولا تكون الحال معهم إلاّ بالأنس والانبساط في حالهم التي هم عليها، ذلك أنّ الأغنياء قلوبهم محجوبة عن معرفة مولاها بسبب انشغالهم عنها بالزائل، 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 بالأدب 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. أمّا مع العارفين وهم الغائبون عن الخلق في الحقّ، فبالتواضع والانحطاط، وذلك أنّهم في بقائهم في الحقّ بشهوده فنوا وامّحوا عن أنفسهم وذواتهم، وتواضعوا 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 والأماكن، 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.

---

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

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 إلاّ العرفان.

المطلب الثالث: موضوعة التصوّف

سبق تعريف التصوّف وأهمّ حدوده في الفصل التمهيدي، لذا سيقتصر في هذا الموضع تحديده عند صاحب المدوّنة أبي مدين شعيب، 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 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؛ الذي يحيل على ما علقت به الشوائب مرئية أو غير ذلك، حسية أو معنوية، وهو بهذا يحدّد التصوّف في فضيلة الصفاء، 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.

---

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

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

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:76.

ولمّا كان جوهر الأمر على ما ذكر، كان ثمنه من صنف جوهره، فمقابل التصوّف: « تسليم كلّك»[1] وتسليم الكلّ إنّما كان من باب عودة الذات 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»[2] 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 مقامات وأحوال رغبة في الفناء عن الموجودات والذات، والبقاء في الحقّ فهو الحقيقة الوحيدة، قال أبو مدين شعيب:« أسّس هذا الشأن على الجدّ والاجتهاد وقطع المألوفات والاعتياد»[3].

انطلاقا ممّا سبق، يتجلّى فهم أبو مدين شعيب للتصوّف، إذ يردّ جوهره إلى صفاء السريرة، وهي الغاية الموجودة، 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 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»[4] 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

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:82.

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:77.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:81.

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

إذا زلّ فيه وأخفق عاد إلى مقامه السابق له إلى أن يرقع عيبه ويصحّح خطأه، ولذلك ذكر القشيري بأنّ المقامات مكاسب[1]، 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»[2] 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.

لقد عرض أبو مدين شعيب للمقامات والأحوال دونما ترتيب يذكر أو تفصيل خاصّ، بل كان يقدّمها ملخّصة مختصرة، كما أنّه أشار إلى ضرورة الأولى للخلوص إلى الثانية، وإلاّ كانت الثانية استدراجا وابتلاء، إذ إنّ:« من لم يقم بآداب أهل البداية كيف تستقيم له دعوى مقامات أهل النهاية»[3] 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»[4] 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:

---

[1] – القشيري، الرسالة القشيرية، ص:32.

[2] – القشيري، المصدر نفسه، ص:32.

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

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:82.

العبوديّة: أمّا عن المقامات فأوّلها العبوديّة وفيها يقول أبو مدين شعيب:« من تحقّق بالعبوديّة نظر أفعاله بعين الرّياء، وأحواله بعين الدعوى، وأقواله بعين الافتراء»[1] إذ المكين في مقام العبوديّة لا يرضى لنفسه بأن تغترّ بتزكية أو مدح، أيّا كان الجانب قولا أو عملا أو حالا، بل إنّ العبد المتحقّق بالعبوديّة دائم التأنيب واللّوم على نفسه متّهم لها بالتقصير، والنّفس 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، وذلك بالإنابة المستمرّة والتوبة المتواصلة، وهذا التسليم بالعبوديّة يظهر في صور شتّى منها قوله:« العبد ييأس من الفرح إلاّ من مولاه»[2]، فالمتحقّق بالعبودية 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] وهو 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»[4] 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»[1] وصور الزهد متعدّدة بتعدّد صور الأحكام فهو:« فضيلة، وفريضة، وقربة، ففضيلة في المتشابه، وفرض في الحرام، وقربة في

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:74.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:76.

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:83.

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

الحلال»[2] والمتشابه الواقع بين منزلتي الحلال والحرام، وفضيلة فيه الزهد لأنّه يمثّل درجة من طلب رضا الله، تحيل المريد على القربة منه، فيكون زهده في هذه المنزلة خلّة كريمة يمتاز بها 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»[3]، إذ الورع خشية الوقوع في المحضور لما في يد الغير، أمّا الزهد فهو الانقطاع عن الدنيا والموجودات 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»[4] وليس بغائب أنّ الزهد أبسط ما يبذله الصوفي لبلوغ غايته، وهو علامة على رياضة النّفس.

الفقر: المقام الذي ينعت به أيّ سالك في الطريقة هو الفقر، والذي هو:« علامة على التوحيد ودلالة على التفريد»[5] 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»[6] 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.

ولا يكون الفقر فخرا ومطلبا ثمينا إلاّ لأنّه نور يستغرق صاحبه، ودوامه مقرون بشرط ذكره أبو مدين شعيب فقال:« الفقر فقر مادمت تستره، فإذا أظهرته ذهب نوره»[1] لأنّ إظهاره لا يكون

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:81.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:81.

[4] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:47.

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

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

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

إلاّ لغاية أو طلب حاجة في يد الناس تقضى، فإذا طلب العبد ما في يد الناس نقض عبوديّته لله. ولذلك يكسى الفقير لله 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»[2] هذا التعريف حوى شقّين أوّلهما طبيعة التسليم من حيث الإطلاق والتقييد، إذ ذكر القائل أنّ التسليم 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 علم التوحيد والأسرار الإلهيّة، 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»[3] 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»[4] 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، 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 و: « من لم يصبر على صحبة مولاه، ابتلاه الله بصحبة العبيد»[2] والعبيد لا يملكون من أنفسهم شيئا

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

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

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

[1] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج1، ص:64.

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

لأنّها من ذواتها العدم، وأن يطلب ما عند العدم عدم في ذاته، فيكون جهد المريد في طلبهم وعمله معهم هباء.

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»[3] 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»[4] والأوّل والثاني موكلان إلى تحقيق الأخير، فالمريد قبل أن يسلك سيره في الطريقة، عليه تحديد هدفه وهو الحقّ، لأنّ تحديد الهدف يحفّز على نوعيّة 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، فإذا كان لا بدّ من التوكّل فالأولى أن يكون بالمضمون، وفائدته هي:« استراحة القلب من تعب التدبير المنغّص للعيش»[2] هذه الاستراحة هي السكون الذي قصده

---

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:81.

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

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

[2] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:9.

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»[3].

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»[4] 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، ولا يشاهده من لم يذكره»[5] 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»[1] 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[2] 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»[3] فجريان ذكر الحقّ على لسان المريد منّة من الله عزّ وجلّ، ودليل محبّته له، بل هو

---

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:75.

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:79.

[5] – أحمد بن مصطفى العلاوي، المصدر السابق، ج1، ص:162.

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

[2] – ينظر:أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية، ج2، ص:180.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:87.

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»[4] 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»[5].

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»[6] 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 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

---

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:79.

[5] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:84.

[6] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:84.

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:82.

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 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.

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:74.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:75.

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:75.

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

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

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

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 إليه حتّى تسلب إرادته منه ويتخلّى عن نفسه بإيثاره لمحبوبه وعليه فالمحبّة:« الإيثار للمحبوب»[8] 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؟"»[1] 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.

---

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

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

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

[6] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:82.

[7] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:76.

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

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

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»[2]، 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»[3] والأرواح لا ترضى«الجولان في عالم الأغيار»[4] 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»[5] وسروره قائم برضا الله عنه وطلبه له، فالقرب:« أن تشاهد أفعاله بك»[6] لأنّ فعل الله بعبده دليل ذكره له ومن:« لم يغفل عن ذكرك، فلا تغفل عن ذكره»[7] فبعد أن طلبه وتعذب في حبه، وصله بشهوده وقربه.

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.

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 تنبع 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

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

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

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

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

[6] – أبو بكر الكلاباذى، التعرف لمذهب أهل التصوف، ص:128.

[7] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:79.

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

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 أسر النّفس، ومنها الادّعاء بالقيام بالذات، وهي داء خطير يصيب مقام العبوديّة كما مرّ بنا بالنقض، وهو منفذ لكثير من الزلل والطغيان يصيب السالك في الطريقة إذا لم يحصّن نفسه من انفلاتها، 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، فالدعوى نسبة الشيء إلى غير أصله وطبعه، وحقيقة الادّعاء بالنسبة للصوفيّ هو:« من أشار إلى نفسه»[3] فمجرّد الإشارة إلى النّفس إعطاؤها زمام القياد وبالتالي وكّل ذاته إليها، 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 هذه موعظة لك إن اتّعظت»[4]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»[5].

ومن أمراضها أيضا الكبر الذي هو سبب الذلّة بين الخلق، إذ قال فيه المصنّف:« حبّ العلوّ على النّاس سبب الانتكاس»[1]، 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»[2]، 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

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:77.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:75.

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:82.

[5] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:74.

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»[3]، ومن صورها السلوك في الطريقة وطلب أحكامها في المعاملة والآداب قبل تصحيح التوبة؛ والتوبة كما قال أحد المتصوّفة:« هو أن لا تنسى ذنبك»[4] حتّى إذا نسيه لحقته الغفلة وعاد إلى ما كان قد أعرض عنه، 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»[5] 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»[1]، 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»[2]، 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»[3].

---

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:87.

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

[5] – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:84.

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:86.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:86.

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»[4]، 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»[5]، 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، فمنع استمرار الأسف والبكاء طرد للغفلة واستحضار التوبة التي هي باب صفاء السريرة وصحّتها.

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»[6]، 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 انتهاء، وممّن يدخل في هؤلاء بالتحذير النّساء فقال:« واحذر صحبة النّساء اتّقاء على قلبك»[1] 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»[2]، لأنّ الركون إلى هذه الفئة يعود على صاحبها بآثارها، وصحبة المخلطين والمبطلين فيها من الوحشة ما يكفي لجلب الغفلة عن الحقّ، فإذا تمكّن الأمر

---

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

[5] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:76.

[6] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:78.

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:83.

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»[3]، 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»[4]، وفي هذه الكلام تأكيد على مصاحبة الخاصّة من المتمكّنين العارفين والمشايخ الظاهرين، أمّا سواهم مهما بلغوا من العمر فلا يجوز له مخالطتهم خوفا عليه.

المبحث الثاني: العلاقات بين موضوعات النظام المَدِيَني

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

---

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

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:80.

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

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 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، وعليه 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»[4] 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»[1]، 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»[2].

إنّ العبوديّة التي تربط المريد بالحقّ هي التي تمثّل ملاذا حصينا وملجأ له من عدوّ قريب لصيق به يترصّد غفلاته وهو النّفس، التي تملي على العبد بالطغيان فـ:« العبادة تنجيك من طغيان العلم والزهادة»[3]، حيث إنّ الاتصاف بالعلم أو الزهد دون مقام العبوديّة ما هو إلاّ شكل

---

[2] – سورة الذاريات، الآية:56.

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

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:86.

[1] –أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:87.

[2] –أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:83.

[3] –أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:81.

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 العبوديّة مردود إلى اعتقاد الاستغناء عن الكلّ والقيام بالذات، 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 بالمريد آفات أو طوارق، لأنّه تيقّن تمام اليقين أنّما النفع والضرّ بيده، حتّى إذا اطمأن 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

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

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.

ولأنّ 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»[1]، 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 إتّباع الهوى؛ سواء فيما وافق الحقّ أو فيما لم يوافقه، لذا قال أبو مدين:« وآفّة الصوفيّة إتّباع الهوى»[2]

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:86.

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:80.

وهنا يتحقّق معنى الفضل في الوجهة إلى الله، والذي أشار إليه بقوله:« من طلب الحقّ من جهة الفضل وصل إليه»[3] 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[4]، 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»[1]، 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

---

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

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

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

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

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 ارتقى إلى آخر شعر بدرجة القرب، حتّى إذا ورد عليه وارد أو خاطر اطمأن إلى اتجاه سلوكه وتيقّن من حقيقة معرفته.

وقد مرّ في المبحث 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»[1]، 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»[2]، فإذا كان الهدف من التعلّم ومنازلة 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،

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:81.

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:81.

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، 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، 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.

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.

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»[1]، 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، أمّا استغراقه الوجود في قوله:« إذا ظهر الحقّ لم يبق معه غيره»[2]، فهو من حيث كونه ظاهر في الباطن ومستتر في الظاهر، أمّا قيام الشرط في

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:72.

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»[3] فذكره دليل ملكه، ومنه لا يكون العبد شاهدا بالعبوديّة الحقّة حتّى يسلبه الذكر الذي هو مقام كريم ومكين لأنّ:« الذكر شهود المذكور»[4]، ومحلّ الذكر القلب لا اللّسان، وعليه يحصل التعظيم الذي لا يكون إلاّ به فـ:« التعظيم امتلاء القلب بإجلال الربّ»[5].

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

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

---

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:71.

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:79.

[5] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:83.

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.

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.

---

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

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

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 إقرار وحدانيّته 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.

تنحصر رؤية أبي مدين شعيب للتصوّف في المريد، إذ الأمر موكول إليه إثباتا ونفيا، حيث بقدر رغبته وعزمه على السلوك، بقدر استمرار الطريقة ودوامها، 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 قد بلغا من الحفظ والرعاية ما يكفي سترهما.

وعنده أنّ نجاح سلوك المريد عائد إلى مدى تمسّك علاقته بطرفي التصوّف؛ وهما الحقّ في بلوغه معرفته، وبالتالي الاحتجاج لوحدانيّته، وهنا لا ينكر دور المريد الكبير في تحقيق ذلك الاحتجاج، والثاني هو الشيخ ومعه يتحقّق معنى المعاملة والأدب لأنّه مدرجه إلى الحقّ.

المبحث الأوّل: تجنيس النصوص

المطلب الأوّل: إشكالية الجنس الأدبي

ظهرت نظريّة الأجناس الأدبيّة منذ العهد الإغريقي نتيجة البحث في ماهيّة الأدب، حيث بدأت الإشكاليّة عند أفلاطون في إقصائه الشعراء من جمهوريته لأنّهم بعيدون كلّ البعد عن المعرفة التي تمكّنهم من محاكاة المثل بشكل أكثر قربا إليها، ليخلص إلى اعتماد المحاكاة أساسا في الإبداع الشعري، ويأتي بعده تلميذه أرسطو الذي تقاطع معه في حقيقة الشعر القائمة بالمحاكاة إلاّ أنّه اتّجه اتّجاها مغايرا باعتباره الشعراء نبلاء إذا التزموا بالوظيفة الأخلاقية المنوطة بهم، وهي وظيفة التطهير التي تقوّم المجتمع.

انطلاقا من الأساس والوظيفة التي حدّدها أرسطو للشعر، قسّم الأخير إلى أجناس كانت بداية التنظير للأجناس الأدبيّة، هذا التقسيم يقضي بجعل الأدب كلّه محصورا في الشعر، وهو ما يعني ولو جزئيّا إماطة النثر عن عالم التجنيس، حيث يقوم الشعر المرغوب والمفيد عنده على جنسين كبيرين هما الملحمة والدراما؛ التي تتجسّد في العمل المسرحي بنوعيه المأساة والملهاة، وكلاهما يقدّم في قالب شعري، أمّا الملحمة فهي وإن كانت بقالب شعري إلاّ أنّها لا تحاكي أفعال الأبطال وتجسّدها، بل تقوم بروايتها ووصفها[1]، في حين تقوم الدراما بتجسيد الأفعال وتأديتها بحيث يغيب فيها الراوي ولو ضمنيا، أما الجنس الثالث الذي لم يوله أرسطو اهتماما فهو الشعر الغنائي.

الملاحظ على تقسيم أرسطو هو أنّه ينظر إلي الأدب من الخارج إذ يوكل عمليّة التصنيف والاعتبار إلى موضوع العمل الأدبي، وذلك جليّ في فكرة وظيفة التطهير التي بنى عليها أرسطو تجنيساته، وهو مع ذلك لا ينفي عامل الأسلوب الذي ينبغي عنده أن يكون راقيا، خاصّة وأنّ عمليّة التطهير عمليّة خلقيّة إيجابية، فلا يمكن أن يكون التعبير عنها إلاّ بأسلوب يوافقها ويجانسها. كلام أرسطو عن الأسلوب جاء تماشيا مع كلامه عن المحاكاة، إذ إنّ اللّغة هي محاكاة للأفكار برموز متعارف عليها[2]، وكلّما كانت الأفكار مجدية كانت اللّغة كذلك.

أخذت نظريّة الأجناس الأدبيّة بعد أرسطو اتّجاها آخر رغم أنّها لم تخرج عن تقسيمات مؤسّسها، وذلك أنّ من تولّى من المفكّرين هذه الإشكاليّة بعد أرسطو لم يأت بجديد عدا التوسيع

---

[1] – ينظر: محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ط1، دار العودة، بيروت، 1982، صص: 64، 88، 93.

[2] – ينظر: محمد غنيمي هلال، المرجع نفسه، ص:42،41.

في التقسيمات الأولى التي ذكرت، والسبب عائد إلى مسألة الفصل بين الأجناس ونقاء النوع التي اعتقدها أصحاب هذا الاتّجاه، وذلك من خلال اعتماد مبدأ الوحدات الثلاث التي طالما هناك تقيّد بها، ستبقى هذه الأجناس محافظة على خصائصها[1]، وبالتالي استمرارها عبر الزمان والمكان.

لم يلبث هذا الاتّجاه أن اصطدم بحقيقة واقعيّة فرضت على نظريّة الأجناس الأدبيّة أن تتحو منحى آخر، هذه الحقيقة هي حدوث عمليّة خرق لنظام الوحدات الذي أقرّته النظرة الكلاسيكية، حيث أزاح أصنافا سابقة وبرزت مكانها أخرى، وذلك بطغيان سمات أدبيّة بنويّة على أخرى، فمثلا في الملحمة وهي القصص الشعري، برز عنصر السرد بشكل جليّ أمام عنصر 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 أرجعها إلى نظريّة التطوّر البيولوجي للأحياء الداروينيّة[2]، وذلك بفعل التأثّر الذي يحصل بين الأعمال سواء بالتقليد أو المخالفة، وهو ما اتّجه إليه أمثال برونتيير، الذي يذهب إلى« 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 أو الأنواع التي تطوّرت عنه»[3].

رغم أنّ الاتّجاه الحديث لم يخرج في نظرته للجنس الأدبي من الخارج، 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[4]، وذلك أنّ الأسس التي قام عليها تصنيف أرسطو كانت مرتبطة بصلة وثيقة بإرضاء الجمهور وطبقات المجتمع، أمّا التصنيف الحديث فينبغي كما يرى أصحاب الاتّجاه الشكلاني أن يكون لصيقا بمكوّنات العمل الأدبي الدلاليّة الصرف أي أن يكون لغويّا محض.

---

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

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

[3] – عبد المنعم تليمة، المرجع نفسه، ص:127.

[4] – ينظر: رينيه ويليك وأستن وارين، المرجع السابق، ص:247.

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»، لقد قادت هذه النظرة الجديدة إلى الخلط بين الأجناس بل ومزجها، حيث 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 بحيث تتحدّد من خلال ذلك 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 جمهور العصر وحاجاته الفكريّة والنفسيّة، والشأن نفسه كان في القرن الثامن عشر عندما ظهرت القصّة، فكانت إرضاء لطباع ورغبات جمهور أوروبا.

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].

إنّ قيام هذه الإشكاليّة مرتبط حسب بعض النقاد بأمرين هما« تأثير الشعب بناء لهذه أو لتلك الرغبة الملحّة، وتأثير الكتّاب الذين سعت مؤهلاتهم لإرضائها...»[2]، وعليه فإنّ إصدار حكم نهائي وثابت فيها يبدو من المستبعد إلاّ في إطار الوصول إلى قول فصل في ماهيّة الأدب ذاته.

المطلب الثاني: الجنس الأدبي في الثقافة العربية

دخل تجنيس النصوص الأدبيّة الحقل الثقافي العربي من خلال الاحتكاك بالأفكار الحداثيّة الغربيّة في المنهاج والتيارات النقديّة أواخر القرن العشرين، وذلك في محاولة لوضع نظريّة

---

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

[2] – فان تيغم، المرجع نفسه، ص:66.

عربيّة خاصّة في الأجناس الأدبيّة، وهذا مرتبط بالخصوصيّة التي تلازم الأدب العربي، إذ ينقسم عامّة إلى قسمين كبيرين هما الشعر والنثر، انطلاقا من البنية الشكليّة الظاهريّة لهما، غير أنّ هذا التقسيم القديم، تغيّر بتغيّر المعطيات الجديدة في العصر الحديث، وذلك بدخول أنواع غريبة عن الثقافة العربية.

تأتي أهميّة نظريّة الأجناس الأدبيّة من حيث أنّ« النوع الأدبي يفتح "أفق انتظار" خاصّا به»[1] بحيث يعمل بيان النوع الأدبي على تحديد المسار الدلالي لنصّ ما، وبالتالي التعاون على وضع قراءة نموذجيّة تساعد على تصنيفه في إطاره الخاصّ. أمّا حقيقة وجود النوع ذاته، فلن تتأتّى إلاّ باجتماع مجموعة من النصوص مشتركة في نفس العناصر القارّة أو الثابتة فيها[2].

إنّ انحصار الأجناس الأدبيّة في الثقافة العربية في اثنين فقط ساعد على تحديد رؤية دقيقة عن طبيعة تلك الأجناس وعلاقاتها فيما بينها، فالعقل العربي لا ينكر ما حقّقه تطوّر الجنس الأدبي من تأثير في بيان أصوله وفروعه، هذه الحقيقة أقرّها كلّ من "قدامة بن جعفر" في كتابه "نقد الشعر" و"أبو هلال العسكري" في كتاب "الصناعتين".

لقد حاول النقّاد العرب المحدثون وضع تصوّر شمولي للأجناس الأدبيّة العربيّة، انطلاقا من النصّ ذاته، أي من خلال أداة الكتابة أو الخطاب وهي اللّغة، خاصّة منها حركة الضمائر، أو وجهة الخطاب 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[3]، 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»[1] والثاني يظهر« في إنجاز الكلام بصدد ما وقع»[2]، والأصل في هذا التقسيم هو اعتبار المنبع أي ملكيّة المضمون، فالقول كلام نابع من

---

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

[2] – ينظر: عبد الفتاح كيليطو، المرجع نفسه، ص:21.

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

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

[2] – سعيد يقطين، المرجع نفسه، ص:190.

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 مقول من منبعه إلى المتلقّي عبر واسطة، وعليه فإنّه 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»[3].

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 يؤكّد هذا التوجّه في التقسيم ما ذهب إليه "عبد الفتّاح كيليطو" من أنّ أنماط الخطاب رغم تنوّعها لا تخرج عن صيغتين، خطاب شخصي وخطاب مروي، يدخل في الأوّل الرسائل، الخطب والعديد من الأنواع الشعريّة، أمّا الثاني فيدخل فيه الحديث، وكتب الأخبار وغيرها[4]، إذا كان الأساس في التقسيم العربي هو الأداة أو الصيغة اللّغويّة بطبيعة الحال، فإنّ اعتبار القالب الشكليّ لم يعد له تأثير يذكر، وهذا ما يحيل الكلام عن الشعر والنثر إلى الكلام عن قول ورواية أو خبر. وما يؤكّد ذلك هو عمليّة التداخل الشكلي التي كرّست لها كثير من الأعمال الأدبيّة المعاصرة في إطار الخرق الأسلوبيّ للخطابات.

---

[3] – سعيد يقطين، المرجع نفسه، ص: 190،191.

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

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

المطلب الثالث: تجنيس نصوص المدوّنة

تقوم نصوص المدوّنة التي تخضع للدّراسة على وحدات دالّة كبرى، هي عبارة عن جمل متفاوتة الطّول والقصر، دونما ربط بينها، إذ كلّ واحدة مستقلة عن الأخرى، مرتّبة ترتيبا عشوائيّا إلاّ أنّ بناءها الشكلي يحيل أوّل الأمر على قالب الحكمة المعروف.

قبل أن نقوم بعمليّة إسقاط مبادئ التجنيس في الأدب العربي على نصوص المدوّنة، ينبغي التأكيد على أنّ أشكال الكتابة الصوفيّة رغم عدم انحصارها في واحد معيّن، إلاّ أنّها تتقصّى الاختصار، وذلك أنّ لغة التصوّف لغة إشاريّة لانطلاقها من ومضات الإشراق الذوقيّة، وبالتالي فإنّها تتحرّى الإيجاز لأنّه كلّما اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة، 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 بالحكمة عموما ثمّ الحكمة الصوفيّة خاصّة.

1-تعريف الحكمة:

لغة: قال ابن منظور في لسان العرب:« الحكمة من العلم، والحكيم العالم وصاحب الحكمة»[2].

اصطلاحا: يكاد يتّفق جميع الدّارسين في حدّ الحكمة إذ هي:« عبارة تنطوي على فكرة صائبة في ناحية من نواحي الحياة»[1]، واتفاقهم على احتمالها معنى صائبا يجعلها في مصافّ المبادئ والسّنن الكونيّة لأنّها« عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم»[2]، وعليه فإنّ الشكّ في الأقوال الحكميّة أبعد ما يكون عنها، وهذا لاشتمالها على خصائص أهمّها:

---

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

[2] – ابن منظور، لسان العرب، مج4، ص:186.

«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.

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

ولأنّ الحكمة مبدأ وقانون إنساني فإنّها تمثّل قولا قطعيّا يقينيّا يأتي في أكثر الأحيان بصيغة أمر أو نهي لأنّها توجيه وإرشاد.

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»[4].

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 اتصالا مباشرا بكلامه والمتلقّي من جهة أخرى، وعليه فإنّ الطابع التقريريّ المباشر هو الغالب

---

[1] -علي بوملحم، في الأدب وفنونه، (د،ط)، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1970م، ص:178.

[2] - ابن منظور، لسان العرب، مج4، ص:186.

[3] - علي بوملحم، المرجع السابق، ص:178.

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

على حكم المدوّنة، وهذه المباشرة نابعة من انعدام المسافة الفاصلة بين المتكلّم، الكلام والمتلقّي، وهو ما يؤكّد ذاتيّة الحكم في منبعها وخصوصيّتها في تعلّقها بقائلها، وبالتالي قدرتها الإقناعيّة والتأثيريّة 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 منطلق.

أمّا من ناحية الأسلوب فإنّ اختيار الصيغة المناسبة للهدف المنشود، منوط بقدرة المنشئ ذاته في الوقوع على ما يصدق غايته نحويّا وبلاغيّا، إذ بقدر إصابته في انتقاء تراكيبه بما يوافق الدلالات المقصودة، يكون قد بلغ غايته كيفما كانت، وهذا ما سيتجلّى في المبحث الثاني من هذا الفصل.

المبحث الثاني: البنى الأسلوبيّة في النظام المديني

تهدف الدّراسة الأسلوبيّة للأدب إلى الكشف عن خصائص ومقوّمات الظاهرة الأدبيّة، وذلك على أساس أنّ الأدب منوط في تميّزه بسبل التعامل مع اللّغة عند كلّ مبدع، ومنه فالدّراسة

الأسلوبيّة تعمد إلى تحديد ما يجعل من نصّ ما أدبا، ثم تعمد إلى الكشف عن سبل وطرق التعبير المختلفة وغير المعتادة من خلال عمليات الخرق الأسلوبي.

ولأنّ الأسلوبيّة تقوم في دراستها على اللّغة فهي سليلة الدّراسات اللّغوية الحديثة التي تلجأ إلى إخضاع النصوص الأدبيّة إلى آليات الدّرس العلمي التشريحي، هادفة إلى دراسة موضوعيّة ودقيقة للظاهرة الأدبيّة.

يقوم التحليل الأسلوبيّ على مبدأي الإحصاء والتفسير، فالأوّل يرتبط ارتباطا وثيقا بظاهرة التكرار في النصّ، والتي تعتبر دليلا على الانتقاء والقصديّة، والثاني يهدف إلى الوصول بالظاهرة الأسلوبيّة المكتشفة إلى الدلالة، أي أن يعطي تلك الظاهرة دلالة منطقية، لها علاقة بمختلف الدلالات الجزئيّة. إنّ مبدأي الإحصاء والتفسير مبدآن عامّان يحاصران التحليل الأسلوبيّ في كافّة مستوياته الثلاثة، الصوتي(الإيقاعي)، التركيبي والدلالي.

يهتم المستوى الأوّل بدراسة طبيعة الأصوات المتواجدة وعلاقاتها فيما بينها، ثمّ أثرها في الدلالة، والثاني تتّسع فيه الدراسة لتشمل الظواهر التركيبيّة المكرورة بدءا بالأفعال والأسماء ثم الجمل بأنواعها نحويّا وبلاغيّا ويكون هذا التقصّي لتفسير تواجدها وفق طبيعة معيّنة وشكل محدّد لتؤوّل دلاليّا، يأتي أخيرا المستوى الدلالي الذي ينحصر في ربط الدلالات الجزئيّة بالدلالة العامّة للنصّ المدروس والعلاقات المختلفة القائمة بينها بالاعتماد على آلية الحقول الدلاليّة.

وفي إطار دراسة حكم أبي مدين شعيب للوصول إلى طبيعة الكتابة الأدبيّة عنده، كان لزاما تطبيق منهج الدّراسة الأسلوبيّة للكشف عن أهمّ الظواهر الأسلوبيّة الخاصّة بالحكم أوّلا وبصاحبها أبي مدين شعيب ثانيا، وذلك عبر مختلف مستويات الدّراسة.

المطلب الأوّل: البنية الصوتيّة

يعتبر الصوت أصغر وحدة مكوّنة للنصّ، ذلك أنّ الدّراسة الصوتيّة:« إنّما هي بحث في بنية صوتيّة–دلالية»[1]، حيث إنّ:« لكلّ صوت دلالة ذاتيّة تميّزه عن غيره من الأصوات وتتميّز به كلمة من كلمة»[2].

برز في النصّ بشكل جليّ توظيف حرفي الميم والنون، فالأوّل بمعدّل خمس وتسعين مرّة بعد خمسمائة 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 استعمالهما يأتي في مواضع التأكيد والإلحاح خاصّة بعد إحصاء تكرارهما الذي فاق باقي الحروف بكثير، فأكثرها تواجدا حرف الميم إذ لا تكاد حكمة من حكم النصّ 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 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، وهذا يوضّح مدى شدّة هذا الحرف الذي يصارع بقيّة الحروف في مواضعها فلا يرضاها إلاّ ساكنة تاركة له موضعها ليحقّق وجوده المتواصل والمستمرّ هذا الاستمرار أكّدته حروف المدّ التي حضرت بقوّة مقترنة بهذا الحرف وهو الميم.

إنّ اعتماد أبي مدين شعيب 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 سيجلب أسماع المتلقّين فيدفعهم إلى البحث عمّا استحوذ عليه من بقيّة الأصوات بدافع الفضول وذلك للكشف عن دلالة الكلمات.

---

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

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

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

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.

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 وفرة 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[1] يحقّق الغنّة وبالتالي فإنّ له طبيعتين.

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.

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

---

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

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

وممّا يعطي النصّ وزنا أثقل بهذه الصفات وهي 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 هي قوّة انتشار الميم وفسحة خفاء النون، وهو اجتماع لنقيض من الانتشار والانحسار بالخفاء، إلاّ أنّه نقيض سطحي يلزم الصفة فحسب؛ إذ جوهره–أي الاجتماع– يعمل على التوحيد بين الصفتين لتخدما الدلالة الفعليّة، فانتشار الميم وانحسار النون لخفائه غوص في الأعماق 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.

وبالتالي 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.

صوتان آخران وردا في النصّ بكثرة ملفتة عملت على توجيه الدلالات فيه، 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].

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 قلّ ، إن لم نقل ندر، رغم أنّ تواجدهما معا بهذه الصفة ليس بالمستهجن ولا المعيق للنطق، إذ 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، ولعلّنا 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 عكس السابق تماما؛ كان موضعيا من الخارج إلى الداخل في ترتيب جهاز النطق، أي من الشديد إلى السلس، 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 تماما مطابق في دلالة الكلمة دلالة صفة الصوتين، وهذا أمر راجع إلى حسن انتقاء الأصوات نوعا ووضعا.

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

---

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

[2] – ينظر، التواتي بن التواتي، المرجع نفسه، ص:139.

الدرس البلاغي، هذا الإيقاع هو ما يجسّده كلّ من عنصري الطّباق والجناس إلى جانب ما توفّر من سجع في فواصل العبارة كاملة.

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:« أضر 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 أنّ قاعدة المعاني بأضدادها تتجلّى، هو علّة توظيفها، كما إنّ سعي المصنّف إلى البيان عن المفهوم والحدّ، 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 لا التعمية والتعتيم.

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، إذ يلتقيان في وحدة الغاية وهي معرفة الحقّ.

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:72.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:72.

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

[5] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

[6] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

[7] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

[8] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:74.

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 ومشاهدة سرّه، وصفات الحقّ كما سبقت الإشارة إليه لا تقوم على نفي بعضها بعضا لتنزّهه عن النفي ذاته، فكونه الباطن لا يعني أنّه ينفي الظهور بل هما مجتمعان فيه على التنزيه.

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 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 الواحدة نجد 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]، وقوله:« الفقر أمارة على التوحيد، ودلالة على التفريد»[5]، و«الطمع في الخلق شكّ في الخالق»[6]، وذكر:« من لم يكن بالأحد لم يكن بأحد»[7]...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.

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

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

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:74.

[5] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:81.

[6] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:78.

[7] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:83.

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 للطائف 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، كان 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 وهو هنا المريد خاصّة، فكان أمام تحدّ بالغ الخطورة في إثبات قدرته على الإقناع والتوجيه ولعلّه الأكثر صوابا، إذا اعتبرنا اختيارات المتكلّم لنوع الخطاب وصيغه.

المطلب الثاني: البنية التركيبيّة

1- التركيب النحوي:

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.

---

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

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 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 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.

---

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

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص72.

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 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

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:71.

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

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 قوله:« من رأيته يدّعي مع الله حالا لا يكون على ظاهره منه شاهد فاحذره»[3] وقوله:« من خرج إلى الخلق قبل حقيقة تدعوه إلى ذلك فهو مفتون»[4]، « من عرف لله تعالى استعان به في اليقظة والمنام»[5]،«من رزق حلاوة المناجاة زال عنه النوم»[6]، وقوله:« من ضيع حكمة وقته فهو جاهل، ومن قصر عنها فهو عاجز»[7].

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

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:72.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:72.

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

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

[6] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

[7] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

يكون لك لا عليك»[1]، 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»[2]، فالاشتغال سابق وقت الكلام ممتدّ في الزمن الماضي ومنه فهو متجذّر في صفة الإنسان حبّ 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.

2- التركيب البلاغي:

إذا كان فعل التراكيب النحوية في الدلالات كما كان وعلى الهيئة المنتقاة، فإنه 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 المدونة عن 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

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

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 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

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:72.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:72.

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 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

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

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

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

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.

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 الممل 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.

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:78.

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

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

*** – الصورة الفنّية:**

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 أو اشتقّت، 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.

لقد قامت البلاغة العربيّة القديمة في تحديدها لبراعة التصوير، على مدى التوفيق في إقامة التشبيه والاستعارة، حيث لا يخلو كلام عربي مهما كانت درجته من إحدى تلك الصور، ظاهرة أو خفية.

بمجرّد القراءة الأوّليّة للحكم المدينيّة يتبيّن التوظيف الواسع للتشبيه فيها، وقد ورد هذا التشبيه في أغلبه إمّا بليغا بإسناد المشبّه والمشبّه به دون واسطة أو إضافيّا، من أمثلة ذلك ما جاء في قوله:«...والمادّة عين الوجود...»[2]، 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؛ وفي استعمال التشبيه الذي من أهمّ أدواره تقريب الصور المتباينة حتّى تبدو ذات ماهيّة واحدة، حدّ قاطع لكلّ إنكار قد ينجم عن ذاك الغموض، 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.

إذا كان التشبيه في الحكمة 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

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

القائلة:« الأجسام أقلام، والأرواح ألواح، والنّفوس كؤوس»[1]، 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، وفي هذا إجابة عن تساؤلات قد تخطر ببال المريد 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، 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.

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»[2]، حيث جعل الورع قيدا يحدّ به المريد نفسه عن الانفلات، وهذا التشبيه جسّد حقيقة الورع الذي ينبغي أن يكون قيدا 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.

أمّا الاستعارة فقد استعملها أبو مدين في حكمه تحت ضغط الدلالة، التي أطبقت عليه ولم يجد لها متنفّسا يفيها حقّها من التبليغ، لأنّ استعماله لها كان من قبيل عجز التعابير الحقيقية عن القيام بما قامت به الصورة من تكثيف للمعاني وإطلاقها، باستغراقها حيّزا واسعا في ذهن المتلقّي، وهو الحافز المقصود وبالتالي استقطاب اهتمام المتلقّي وإثارته للقراءة.

نجد من بين الاستعارات كذلك قوله في إحدى حكمه:« من تحقّق بالعبوديّة: نظر أفعاله بعين الرّياء، وأحواله بعين الدّعوى، وأقواله بعين الافتراء»[1]، فالاستعارة تمثّل شكلا من أشكال خرق التشبيه، بحيث تغيب فيه جزئيّة هامّة من جزئيّاته المكوّنة، 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 تلك الصفات التجريديّة، إلى الإدراك ولو غريزيّا لبيان مقام المريد منها، فأن يكون لتلك الصفات عين تبصر بها وتدرك ما تبصره، تتجلّى

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:83.

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

من خلاله عمليّة ترهيب وتنفير ضمنيّة، إذ وضعها المصنّف بهذا التصوير موضع العداء بالنسبة للمريدين، 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.

نجد كذلك من الاستعارات البارزة في الحكم ما جاء في قوله:« ليس من ألبس ذلّ العجز كمن ألبس عزّ الافتقار»[2]، 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.

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 موضعيّا فيه، حيث تقع اللّطائف الروحانيّة.

إنّ التصوير البلاغي الذي عمد إليه المصنّف يؤكّد معرفته الدقيقة بمجاهل علم القوم، إلاّ أنّ هذه المعرفة من السّعة والإطلاق ما جعله 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.

ومنه فاستعمال التصوير البلاغي جزء من أجزاء العمليّة الإبلاغيّة التواصليّة التي سعى إليها المصنّف، خاصّة وأنّه أتقن اختيار القالب أوّلا ثمّ الأسلوب ثانيا، وها هو في توظيفه للصور البلاغيّة يعمل العمل نفسه.

المطلب الثالث: البنية الدلاليّة

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:74.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:72.

تدخل البنية الدلاليّة في الدّراسة الأسلوبيّة من حيث إنّها تمثّل اختيار المبدع للمعجم الذي يناسب رؤيته الإبداعيّة، وهو اختيار واع تحكمه القصديّة التواصليّة من جهة، وخصوصيّة الموضوع من جهة أخرى، بحيث تتوزّع الدّوال في حقول دلاليّة تتداخل فيما بينها مشكّلة الدلالة الكليّة في الخطاب، إلاّ أنّها تبقى بارزة ممثّلة نقاط تمفصل في البنية العامّة، فتعمل على تفعيل التأثير في المتلقّي المطالب بالمشاركة في بناء الخطاب بقراءته المختلفة.

كان ظهور نظريّة الحقول الدلاليّة سليل الدّراسات اللّسانية، عندما فصل "دي سوسير" في بناء الوحدات اللّغوية القائمة على الثنائيّة، مكوّنة من دال ومدلول، فأثيرت الدّراسات في ربط العلاقات بين تلك الثنائيّة لأغراض تبيّن تطوّر اللّغات وطبيعتها في تطوّرها ذاك، وكان "دي سوسير" قد أشار إلى أنّه هناك نوعان من العلاقات تربط بين الدّوال ومدلولاتها؛ الأولى علاقات مبنيّة على الصيغة بحيث تحيل كلمة "تعليم" على كلمات أخرى من الجذر نفسه مثل "علّم" و"يعلّم"، وأخرى مبنيّة على المعنى لتوحي كلمة "تعليم" بكلمات أخرى مثل "تربية" و"تكوين"[1].

دخلت دراسة الدلالة مرحلة متشعّبة حينما قرنت بالسياق والمقام، لتخرج الدّراسة من الجمود الذي عرفته إلى الحركيّة والتفاعل، وهذا بتدخّل عوامل القصديّة المقاميّة والسياقيّة في توجيه دلالة الكلمات، وبالتالي لم تعد الكلمات قوالب قارّة متصلّبة، بل هي دلالات متناميّة تراكميّة ومتغيّرة، بما يلقيه فيها الشعور من ظلال إيحائيّة[1]، وفي هذا تظهر علاقة الدلالة بالخرق الأسلوبي وبشكل أعمّ بالدّرس الأسلوبي.

يقصد بنظريّة الحقول الدلاليّة إلى:« مجموعة من الكلمات ترتبط دلالتها، وتوضع عادة تحت لفظ عامّ يجمعها، مثل الكلمات الدّالة على الألوان في العربيّة، يمكن أن تقع تحت المصطلح العامّ "اللّون"»[2]، وهذا يحيل على مصطلحات الترادف والمشترك اللّفظي والطباق وغيرها ممّا يربط الكلمات ببعضها البعض في علاقات متباينة، ولا يستثنى من التصنيف التركيب النحوي، إذ إنّ الدلالة العامّة له تدخل في إطار الدلالات المعجميّة للوحدات الصغرى اللّغوية، وفي هذا التوسيع

---

[1] – ينظر: سالم شاكر، مدخل إلى علم الدلالة، ترجمة: محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د،ط)، (د،ت)، ص:40.

[1] – ينظر: ستيفن أولمان، الأسلوبيّة وعلم الدلالة، ترجمة وتعليق: محي الدين محسب، دار الهدى للنشر والتوزيع، الجزائر، (د،ط)، (د،ت)، ص:26،27.

[2] – رجب عبد الجواد إبراهيم، دراسات في الدّلالة والمعجم، (د،ط)، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2001م، ص:25.

يقول "كريم زكي حسام الدّين" في تعريفه الحقل الدلالي:« مجموعة من المعاني والكلمات المتقاربة التي تتميّز بوجود عناصر أو ملامح دلاليّة مشتركة»[3].

أمّا عن المبادئ التي تقوم عليها هذه النظريّة فهي:

« – لا وحدة معجميّة (كلمة) عضو في أكثر من حقل دلالي.

– لا يصحّ إغفال السياق الذي ترد فيه الكلمة.

– استحالة دراسة المفردات مستقلّة عن تركيبها النحوي»[4].

إلاّ أنّه في المبدأ الأوّل توجد ثغرة تخلّ بالحقيقة التي تقوم عليها الدلاليّة في الخطابات، بحيث تمّ تغافل الاستعمال المجازي الذي قد يدخل اللّفظ في أكثر من حقل دلالي، لتنوّع استعماله بين الحقيقة والمجاز، وبهذا يكون للمجاز دور كبير في توجيه حركة الحقول الدلاليّة، لأنّ الخطاب وما يحيطه من ظروف متباينة تفرض على كثير من الكلمات المعجميّة الانحراف بالدلالة الأصليّة إلى غيرها، وفي هذا الموضع يقع الخرق الأسلوبي، ويحصل الانزياح المطلوب الذي يشبع الكلمة بإيحاءات متعدّدة، تكون طرفا في تمييز شعريّة الخطاب وأدبيّته.

وترقب دراسة الحقول الدلاليّة التغيّر الدلالي الذي يصيب كثيرا من الكلمات، ويكون هذا التغيّر مؤشّرا طبيعيّا على تطور اللّغة، إلاّ أنّ أنواعه حسب أثر الزمان والمكان والظروف الفاعلة فيهما اثنان هما:

1– التغيّر التلقائي: وهو الذي يصيب اللّغة دون قصد من الأفراد والجماعات، إذ تعتبر اللّغة ظاهرة اجتماعيّة، تخضع لقوانين التطوّر الطبيعي بانتمائها إلى مثل هذا الإطار.

2–التغيّر المقصود: وهو الذي تلجأ إليه الجماعات بغرض إشباع حاجة مفروضة في سنن التطوّر الطبيعي، منها حاجات المقام والسياق[1].

أمّا عن أسباب هذا التغيّر فلا يمكن حصرها، إذ تختلف باختلاف عوامل التغيير؛ فكثرة الاستعمال في مواقف متنوّعة ينقل الدلالة في الكلمة الواحدة ممّا كانت عليه في الوضع المعجمي إلى آخر فرضه المقام والسياق، ولعلّ للأداء المجازي دور في ذلك، نجد أيضا من أسباب التغيّر

---

[3] – كريم زكي حسام الدين، التحليل الدلالي، إجراءاته ومناهجه، ج1، (د،ط)، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2000م، ص:120.

[4] – رجب عبد الجواد إبراهيم، دراسات في الدلالة والمعجم، ص:26.

[1] – ينظر: رجب عبد الجواد إبراهيم، دراسات في الدلالة والمعجم، ص:89،90.

دخول الألفاظ الأعجمية من اللّغات الأجنبيّة في محاولة لوضع مقابل لها من الكلام العربي في إطار الترجمة والنقل، كما يدخل فيه الغايات والأغراض النفسيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والعرفيّة[2].

تلجأ دراسة الحقول الدلاليّة إلى عمليّة إحصائيّة للكلمات المتقاربة في الدلالة سواء بمعناها المعجمي أو المجازي، ثمّ وضعها تحت مصطلح جامع لها، وتدرس تلك الألفاظ في دلالاتها الجزئيّة ببعضها البعض، ثمّ ربط علاقاتها بالمصطلح العامّ، وأخيرا بالخطاب ككلّ.

في الخطاب الحكمي المَديَني الذي هو صوفيّ بالدّرجة الأولى، لا يمكن أن يكون المعجم المسيطر فيه إلاّ صوفيّا بمصطلحاته سواء الوظيفيّة أو الإشاريّة المحمّلة في سياقه، غير أنّه وفي هذا المقام يعتبر التصوّف الدلالة الكبرى، تدخل في إطارها دلالات جزئيّة من صلبها مكوّنة الحقول الدلاليّة، التي انقسمت إلى أربعة هي: حقل الحقّ، حقل الصوفيّ، حقل المقامات والأحوال، وحقل أمراض النّفس.

1- حقل الحقّ: وفيه وردت كلمة "الحقّ" اثنتين وعشرين مرّة، يليها لفظ "الله" واحد وعشرين مرّة، ثمّ لفظ الحقيقة خمس مرّات، المولى، التوحيد، والتفريد أربع مرّات، السرّ ثلاث مرّات، الأحد والذّات مرّتين، الخالق مرّة واحدة، كذلك الشأن بالنسبة لألفاظ: المستبدّ، المطّلع، الحريّة، مقصدك ووجهتك، المضمون، الربوبيّة، الربّ، المذكور.

فالجليّ سيطرة لفظتي "الحقّ والله" على هذا الحقل، ذلك أنّ هدف الصوفيّ دوما هو بلوغ الحقّ، إلاّ أنّ بيانه مرتبط بلفظ آخر هو "الله"، وهو لفظ التوحيد الفريد الذي لا ينازع حضرته في الخطاب منازع، وبه تأكّدت دلالة الحقّ بمجاورتها له، وإن كانت كلمة الحقّ أقرب من ناحية التأصيل إلى كلمة الحقيقة التي جاءت في مرتبة ثالثة بعدهما، فالحقيقة الوحيدة في هذا الوجود هو الحقّ المنزّه عن الرّؤية والإدراك، لتفرّده في وجوده القائم به، لذا حقّ توحيده، والاعتقاد المطلق فيه، لأحديّته في ذاته وانتفاء نسبته إلى أيٍّ آخر، وسرّه عظيم عن علم عباده لقيامه بتلك الأحديّة، والمتفرّد بإحاطة الصّفات إذ عزّ عن العرض والجوهر والجهات، فكان إلى الأبد مستبدّا بالوجود لقدرته النافذة في الظاهر والباطن بالاطّلاع، وعليه كان مالكا بتلك القدرة للوجود متملّكا بالربوبيّة.

إنّ عظمة سرّه، وإطلاق ربوبيّته، وتفرّده في وجوده، جعله عزّ وجلّ مقصد ووجهة عباده وهدفهم الذي إليه يرنون، وعلى أساسه يجدّون ويجهدون أنفسهم، فكان لقصدهم ذاك معروفهم الوحيد ومذكورهم الفريد، هو المضمون ولا مضمون سواه، وعليه يكون هذا الحقل الذي جمع بين

---

[2] – ينظر: رجب عبد الجواد إبراهيم، المرجع نفسه، صص: 90،91،92،93،94.

أسماء الله وصفاته المدركة بالتسليم في الاعتقاد، علامة من علامات التوحيد التي اشتمل عليها الخطاب المَديَني. إنّ الصوفيّ ينطلق من كنه التوحيد بالعلم المتوارث ليصل إليه بالذوق والشهود، فهو المنطلق والغاية والوسيلة في آن واحد، وهذا الاتّجاه هو في حدّ ذاته علامة على التوحيد.

استغرقت كلمة "الحقّ" الخطاب المَديَني، طاغية على ما عداها من الكلمات لغلبتها عليه، فهو لا يملك من نفسه وهو في هذا المقام الصوفيّ إلاّ الصورة المجازيّة، أمّا روحه فقد أضحت مملوكة لحضرة الحقّ تنطق بها، وبما يثبتها من صفات الاستبداد السماوي والاطّلاع المطلق، ليصبح الحقّ مذكورا مشهودا، وهنا تنزاح كلمات دلالاتها عامّة في المعجم، إذ تتغيّر من مجرّد بيان لصفة الذكر والشهود والمعرفة، فتحيل على دلالة خاصّة بالحضرة الإلهيّة، وهذا ما أدّاه المقام من إضفاء صبغته على الكلمات السابقة.

إنّ اعتماد الصوفيّة على ألفاظ مشهورة متعارف عليها في الكلام العربي، جاء من قبيل رغبتهم المزدوجة في الدلالة وعدم الدلالة على مصطلحاتهم؛ بمعنى أنّهم يهدفون بفعل الضغط النّفسي لحال التعظيم بالشهود والكشف إلى التنفيس عمّا يثقل صدورهم، فيتكلّمون مختارين منطقة الوسط، فلا هم يفصحون عن خطرهم ولا هم يتكتّمون، لهذا احتملت خطاباتهم في مجملها معنيين ظاهر وباطن.

2- حقل الصوفيّ: وفيه اجتمعت لفظتا العبد والعارف بتكرارهما ثماني مرّات ثمّ لفظتا أحد والشيخ أربع مرّات، الأولياء والصوفيّة ثلاث مرّات، أهل البداية وأهل النهاية مرّتين، ثمّ الرجل، الذاكرين، أهل الصدق، أهل الصلاح، أبناء الآخرة، أهل الرياضة، الصالحين، الفقراء، المؤدّبين، السالك.

الملاحظ في هذا الحقل التركيز على أمرين وردا في تكرار لفظتي العبد والعارف بدرجة متساوية، رغم أنّه في خطابه قصد التوجيه إلى المريد، ومع ذلك لا نجد له ذكرا طاغيا عدا ما جاء في بيان الفروق بين أوّل الطريق وآخره، بل قصر تركيزه في استحضار درجات الصوفيّة على "العارفين"، و"العارف" قبل أن يصل هذه الدّرجة وبعدها هو عبد لم يخرج عن عبوديّته لله، ولا يحقّ له ادّعاء العصمة أو القدرة أو سقوط التكليف عنه لكونه "عارفا".

ليس العارف العبد إلاّ أحد الخلق الذين لا حول لهم ولا قوّة إلاّ في نسبتهم للحقّ، وهذا الفارق كان قد طفا على البنية السطحيّة حين وردت هذه اللفظة -أي أحد- في مقام واحد، معرفة من جهة ونكرة من أخرى، فالذي لزمه التعريف أشار إلى الحقّ وكان أحد صفاته وأسمائه، أمّا ما

لزمه التنكير فهو متّصل بالخلق في تجرّدهم من القدرة ظاهرة أو باطنة، والذي عمل هذا العمل من التفريق بين الدلالتين، وربط كلّ لفظ منهما بحقلين مختلفين هو المقام وإن كانت ظلاله بادية الأثر في البناء اللّغوي.

إنّ هذا العارف الذي شهد عظمة السرّ الإلهي، يحقّ له أن يتّخذ موقعه في التربيّة الصوفيّة ليكون شيخا مؤدّبا يتبعه المريدون، فيجمعهم على ما يأملون، والشيخ من عامّة الصوفيّة، غير أنّه يتصدّى لتعليم علم القوم فتزداد مرتبته بهذا الموضع، والفرق بين الشيخ والوليّ قد لا يظهر إلاّ كالفرق بين أهل الصّدق وأهل الصلاح، لأنّ الأوّل أسبق بدرجة عن الثاني، إلاّ أنّهما في حضرة السرّ الإلهي واحد.

يعمد الصوفيّة إلى مجاهدة أنفسهم لذلك لقّبوا بأهل الرّياضة وأبناء الآخرة، لطلبهم إيّاها وسعيهم إليها ورياضتهم في سبيلها، هذه الرّياضة تتجسّد في اتّصافهم بالفقر وتجمّلهم بالذكر ممّا يدلّ على رياضتهم هو رقيّهم في مراتب الطريقة ليصبحوا أهل نهاية عارفين بعد أن كانوا أهل بداية مريدين.

الملاحظ على ألفاظ هذا الحقل هو اجتماع صفات الصوفيّة ومراتبهم في نطاق واحد، كان هو الغالب حتّى وإن لم ينف البقيّة، غير أنّ غلبته طغت بإغفالها، هذا النطاق هو نطاق الصوفيّ العارف الذي مثّل درجة النّهاية في الطريقة، فصحّ له أن يتّصف بالصلاح وبكلّ صفات المقامات التي سبق له منازلتها، إذ إنّها ممهّدة لمقام العرفان، وتحته ينضوي الفقراء والذاكرون والسالكون وغيرهم.

لم يكن لمراتب الصوفية ودرجاتهم التي ينالونها تشريفا حاضرة بقوّة لأنّ مقصود المتكلّم لم يكن بيان تلك المراتب والصّفات بقدر ما كان هدفه سبيل الوصول إليها، خاصّة وأنّ الذّات التي كانت حاضرة بقوّة فاستغرق حضورها باقي الذّوات هي ذات الحقّ الدّاعية إلى التوحيد القائمة به.

3- حقل المقامات والأحوال: هذا الحقل هو معادل التصوّف لأنّه لا قيام له إلاّ به، ولا يدّعي أحد التصوّف وهو بعيد عن منازلة درج المقامات والأحوال، وقد أتى أبو مدين شعيب على ذكرها بدرجات متفاوتة، سواء من حيث الاهتمام باستحضارها في الخطاب أو من حيث التركيز عليها بالإلحاح في ذكرها منها: مقام الذّكر الذي طغى على بقيّة المصطلحات بتكراره عشر مرّات، يليه الفقر ثماني مرّات، الزهد أربع مرّات مع الإخلاص، المراقبة ثلاث مرّات، الجمع،

التوكّل، التسليم، الخوف والموت مرّتين، ثمّ العبوديّة، البقاء والفناء، الخشية والهيبة، الأنس والشوق، المحبّة، المحاسبة والشكر.

أوّل ما يلاحظ على هذه الألفاظ أنّها اصطلاحات وظيفيّة استعملت كما اتّفق أهل الطريقة عليه، ثانيا أنّ الذي استغرق اهتمام المتكلّم في هذا الخطاب من المقامات هو مقام الذّكر الذي لم يقاربه مرتبة إلاّ مقام الفقر، وتركيز المتكلّم أبي مدين شعيب عليه قائم من حيث استهدافه للمذكور وهو الحقّ، ولم يلحظ أيّ ترتيب يذكر على هذه المقامات والأحوال، بل ولا حتّى تمييز بين ما هو مقام وما هو حال، ولعلّ ذلك راجع إلى كون المخاطَب عالم بتلك الاصطلاحات مبدئيا، ولا يهمّه منها إلاّ المغزى المحصّل بها.

كان استعمال المصطلحات الوظيفيّة في حقل المقامات والأحوال على شكلها الظاهر، لهدف تعليمي بحيث لم يكلّف المتكلّم متلقّيه طاقة كبيرة حتّى يدرك حقيقتها إن هو وظّفها بشكل آخر يطغى عليه المجاز أو تحيطه التجربة الذّاتية، وعليه يكون المتكلّم في اختياره لألفاظ الحقل محاطا بالهدف والغاية التربويّة التي تحدّ من الانفلات الوجداني.

4- حقل أمراض النّفس: وفيه ركّز المتكلّم على النّفس معتبرا إيّاها عدوّ العبد الأوّل، فكان كلّ ما يتّصل بها يدخل في حقل الأمراض والأدواء، فتكرّر لفظ النّفس تسع مرّات، ثمّ لفظ الغفلة ثماني مرّات، الادّعاء وما يشتقّ منه سبع مرّات، الرّق والأسر ستّ مرّات، جاهل، عاجز، الكبر، الفوت، مغرور، مداهن، الاشتغال بالدنيا، الأماني، التواني، الهوى، الشهوة، الانتكاس.

كان تركيز أبي مدين شعيب على هذا الأمر نابع من حيث اعتراضه للصوفيّ في الطريقة، فيشكّل له عقبة ينبغي تجاوزها، بل هي ممّا ينفي عنه اتّصافه بما سعى إليه في الطريقة، وقد جاء ذلك من حيث إنّ النّفس تنازع العبد في عبوديّته لله، رغبة منها في تخلّصها من حبسها بأسرها للهيكل الذي هي فيه، لذا عملت فيه عمل العدوّ فمتى استسلم وركن إليها انهالت عليه بشتّى الأدواء، خاصّة منها الادّعاء الذي يهدم ركن التوحيد في منازعته للربوبيّة، لأنّ من ادّعى القيام بذاته يكون قد نفى نسبته لله، وهذا خطر عظيم في إقراره بالتوحيد، والادّعاء دليل الجهل والغفلة وممّا يزيده حدّة الاتّصاف بالكبر الذي هو مدعاة الغرور، إنّ هذه الأمراض تعمل على تقسية قلب السالك في الطريقة حتّى ليقدم على الشهوة دونما إدراك منه أنّها سبب انقطاعه عن الحقّ، وفوته عن الحضرة، لأنّ من علامات إتّباع الشهوة الاشتغال بالدّنيا وبالأماني فيها، وهي من المثبّطات للعزائم في السير إلى الحقّ.

إذا كان الصوفيّ قد أدرك خطر نفسه التي بين جنبيه، فإنّه حتما سيدرك خطر ما ينجم عنها من أمراض تتبغي معالجتها، والملاحظ أيضا أنّ كلّ داء له ما يقابله من العلاجات في الطريقة، وهي منازلة المقامات وموافقة الأحوال، وبهذا يكون المتكلّم في اختياره لمعجمه الخطابي قد حدّد بدقّة قائمة الاختيارات، ولأنّ الهدف هو الاحتجاج للتوحيد كانت غلبة ألفاظ حقل الحقّ مستغرقة معجمه كليّة، ثمّ لأنّ الذي يحقّق كنه التوحيد ويجسّده هو الصوفيّ القائم بالعبوديّة، الذي هو مطالب في مثل هذا المقام بأمرين يكفيان لنجاح قصده، وهما منازلة المقامات والأحوال ومعالجته لأدواء النّفس، وإن كان بمجرّد نجاحه في الأولى يكون قد نفى الثانيّة، وبالتالي نجاحه في مغزى الطريقة الذي هو التزكيّة النفسيّة.

إذا كانت العلاقات القائمة بين وحدات الحقل الواحد تكاملية في أغلب الأحيان، فإنّها لا تخرج عن ذلك علاقة الحقول الدلاليّة فيما بينها، لأنّ التدرّج في بناء الوحدات الصغرى والكبرى هو شكل الخطاب في بدايته، لذا فإنّه هناك علاقات منطقيّة تربط بينها تضمن سلامة الخطاب من جهة وفعاليّته من أخرى.

أمّا عن تفصيل تلك العلاقة فهو أنّ جميع الحقول المحصاة في النظام المديني تصب بقصد أو بدونه في حقل الحقّ الذي يحيل على التوحيد، غير أنّه وفي كلّ هذه الحقول هناك نقطة محوريّة تتمركز حولها الحقول وحولها الغرض منها وهو التوحيد، هذه النقطة المحوريّة هي الذكر بوروده مقاما، والذاكر صوفيّا، والمذكور الذي هو الحقّ المتفرّد، والذكر هو علاج الغفلة الجامعة لمختلف أمراض النّفس، والأمر موكول في كلّ هذا إلى اعتبار الطريقة السبيل الوحيد والمنطقي لعلاج أمراض النّفس والوصول بها إلى التزكيّة التي في حدودها يقع معنى التوحيد الحقّ الذي لا شائبة فيه.

المبحث الثالث: التناصّ

المطلب الأوّل: التناصّ في النقد الحديث

يشغل التناصّ اهتمام الدّارسين والنقّاد لما له من أثر في بناء الخطاب وتوجيه دلالاته، وهو نابع من اللّغة التي هي محمل للمعاني والموضوعات، ذلك أنّ:« طبيعة الكتابة تقتضي الاستناد إلى المخزون اللّغوي الذي هو نتاج تراكم وتحصيل لعدد كبير من النصوص، ولذلك فإنّ النصّ أو الخطاب الذي يقدّمه المبدع هو نتاج تفاعل نصوص لا حصر لها، مخزونة في ذهن المبدع، ويتمخّض عن عمليّة التفاعل والتداخل لهذا النصّ الذي ينتجه المبدع»[1]، حيث لا يخلو أيّ خطاب مبدع من وجود أصوات أخرى يستند إليها في قيامه، ولا يتصوّر أن يتمكّن أيّ مبدع مهما كانت قدرته الإبداعية خالقة من إنتاج خطاب جديد كلّ الجدّة ومنفصل كلّ الانفصال عن الخطابات السابقة له، تراثيّة أو معاصرة.

كانت تساؤلات "جوليا كريستيفا" عن حقيقة تكوّن النصّ، طبيعته، العوامل الفاعلة فيه والفاعلة معه، هو ما أدّى إلى القول بانفتاح النصّ الأدبي على نصّ أكثر اتّساعا وشموليّة هو الثقافة، وذلك حين اتّجهت بفكرها إلى التنظير لعلم النصّ، باعتبار الأخير وحدة إنتاجية عبر لسانيّة[2]، ذلك أنّ دلائليّته تتجاوز به النسق المغلق إلى نظام علاماتي دالّ ومنفتح على جلّ المؤثّرات التاريخيّة والفلسفيّة الاجتماعيّة، فبالنسبة إليها يستند أيّ نصّ في أهمّ مقوّماته إلى

---

[1] – نور الدين السد، الأسلوبيّة وتحليل الخطاب، دراسة في النقد العربي الحديث، ج2، دار هومة للطباعة والنشر، الجزائر، (د،ط)، (د،ت)، ص:97.

[2] – ينظر: جوليا كريستيفا، علم النصّ، ترجمة: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، ط2، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، 1997م، ص:21.

كونه:« ترحال للنّصوص وتداخل نصّي، ففي فضاء نصّ معيّن تتقاطع وتتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى»[3].

لقد أقرّت "جوليا كريستيفا" بكون أيّ نصّ مبنيّ في قيامه على تداخل نصوص أخرى باتّجاهات متباينة تضادّا وتشاكلا، نفيا وإثباتا، وهذا ما يجعل من النصوص في إطار ثقافة عامّة تعمل على تحديد ملامح تلك الثقافة وبيان سماتها المميّزة.

كان لكلام "جوليا كريستيفا" عن التداخل النصّي الأثر البالغ في التنبيه إلى قضيّة هامّة هي من أهمّ قضايا النقد الحديث والمعاصر، تلك هي التناصّ كما اتّفق عليه أغلب من درس مجاله، وإن لم يكن هذا الإشكال غائبا عن الدّرس النقدي القديم في أيّ ثقافة، ممثّلا في الاقتباسات والاستشهادات الموثّقة والتضمينات، فإذا كان الاقتباس أو التضمين أو أيّ مصطلح آخر يحيل على صوت آخر خارج عن النصّ المحدث، يعبّر عن قلّة حيلة المبدع في التملّص من كلّ خارج عنه أو عن نصّه، حتّى يتجلّى تفوّقه على أبناء عصره أو السابقين عليه، إلاّ إنّه في هذا التّوجه أصبح ضرورة لا غنى عنها لأنّه:« بالنسبة للنّصوص الشعريّة الحداثيّة فإنّنا نستطيع القول، بدون مبالغة بأنّه قانون جوهريّ، إذ هي نصوص تتمّ صناعتها عبر امتصاص، وفي نفس الآن عبر هدم النّصوص الأخرى للفضاء المتداخل نصّيا»[1].

إنّ اختلاف النقّاد والدّارسين في تحديد المصطلحات لم يخرج الموضوع من صلبه الذي يؤكّد على أنّه هناك علاقات صريحة أو ضمنيّة تجمع بين النّصوص أوالخطابات[2]، تمثّل شكلا من أشكال التحاور، وإن كانت هذه التسمية لم ترق كثيرا من الدّارسين العرب تحديدا، حيث رأوا فيه تعمية على مصطلح السّرقات الأدبيّة؛ منهم عبد الملك مرتاض إذ يقول:« لقد جاء التناصّ الذي هو من كثير من الوجوه تحاور النّصوص الإبداعيّة، فكرّس هذه النظريّة وكأنّه لا يفتأ يتمثّل فكرة السّرقات الأدبيّة، وكلّ ما في الأمر أنّه وسّع في فضائها، وأفتى بإباحة ما كان ممنوعا»[3]، إلاّ أنّ الإشارة إلى تفاعل النّصوص أو تداخلها وبالتالي التأثّر والتأثير فيما بينها، جعل من غياب القصديّة في استحضار نصّ ما في آخر هو الحكم على هذه المسألة، إنّه لا يعدم إنشاء أيّ نصّ

---

[3] – جوليا كريستفا، المرجع نفسه، ص:21.

[1] – جوليا كريستيفا، علم النصّ، ص:79.

[2] – ينظر: دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة: محمد يحياتن، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005م، ص:71.

[3] – عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، ص:282.

الاستناد إلى نصّ آخر ليقوم به، بل حتّى في وجود القصديّة، فإنّ طبيعة الفكر الإنسانيّ الرافض أحيانا يكابر في الاعتراف بالآخر دوما، وهو يتجلّى في الخطاب أو النصّ الأدبي في تلك التقاطعات والتساؤلات بين مختلف النّصوص السابقة له، وهو ما جعل "جوليا كريستيفا" تعتبره قانونا جوهريّا يحتجّ باللاّوعي الإنساني.

اتّسعت التوجّهات والآراء في التناصّ واكتسى زيّ الفلسفة التي يقوم عليها كلّ توجّه، إلاّ أنّ النمذجة التي طرحها "جيرار جينيت" لما اصطلح عليه (عبر نصّية) كمقابل لمصطلح (التناصّ)، وذلك في بيانه العلاقات التي تربط كلّ خارج عن النصّ المحدث من قريب أو بعيد لتكون كالتالي:

«1- **التناصّية:** تفترض حضور نصّ في نصّ آخر بواسطة (الاستشهاد، التلميح...).

2- تعنى **النصّية المصاحبة** paratextualite بما يحيط النصّ في حدّ ذاته، أي أطرافه (العناوين، التقديم، الصور، الخ).

3- تحيل **الميتانصّية** metatextualite على علاقة التعليق commentaire على النصّ من قبل نصّ آخر.

4- أمّا **النصّية الجامعة** architextualite وهي أكثر تجريدا، فتضع النصّ في علاقة مع مختلف الأصناف التي ينتمي إليها.

5- **النصّية المتعالية** hypertextualite هي العملية التي بمقتضاها ينضاف se greffer نصّ ما إلى نصّ سابق دون أن يكون ذلك تعليقا»[1].

لقد أثار هذا التوسيع في دراسة دلائليّة النصّ الأدبي داخل بنائيّته، قضايا أخرى منها ما تعلّق بمنتجه ومنها ما تعلّق بمتلقّيه، وهو ما كرّس فكرة انفتاح النصّ على غيره ممّا حفّز على ظهور التأويل والقراءات المتعدّدة.

إنّ دراسة تفاعل النصوص داخل النصّ الواحد سواء تداخلا أو تحاورا أو تعاليا تهدف إلى البحث في ماهيّته ونوعه، وهي أمور متعلّقة بدرجة أكبر بنظريّة الأدب، إلاّ أنّها بتشعّبها واختلاف منطلقات الدّرس فيها تعمل على التعمية والغموض من جانب، ونفي إمكانية قيام النصّ بذاته من جهة أخرى، خاصّة وأنّه هناك من يرى في التفاعل النصّي حقيقة لا مهرب منها، حتّى إذا لم يكن

---

[1] – دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص:71.

ذلك التفاعل نابعا من الخارج، فهو قائم في الدّاخل وذلك ما أقرّه "نور الدّين السدّ" في تقسيمه لأنواع التفاعل النصّي، فكانت:

« – **تفاعل نصّي ذاتي:** عندما تدخل نصوص الكاتب الواحد في تفاعل مع بعضها ويتجلّى ذلك لغويّا وأسلوبيّا ونوعيّا...

– **التفاعل النصّي الداخلي:** حينما يدخل نصّ الكاتب في تفاعل مع نصوص كاتب عصره.

– **التفاعل النصّي الخارجي:** حينما تتفاعل نصوص الكاتب مع نصوص غيره التي ظهرت في عصور بعيدة»[2].

إنّ التناصّ كآلية تسمح بتفكيك بناءات النصّ وتأصيلها بما يعود عليه بالكشف النوعيّ والماهيّ، هو ما دفع الكثير من الدّارسين إلى وضع قوانين تحكم تنفيذه وكشفه منها:

«– **الاجترار:** وفيه يستمدّ الأديب من عصور سابقة، ويتعامل مع النصّ الغائب بوعي سكوني، فينتج عن ذلك انفصال بين عناصر الإبداع السابقة واللاحقة، ويمجّد السابق حتّى لو كان مجرّد (شكل) فارغ.

– **الامتصاص:** وهو أعلى درجة من سابقه، وفيه ينطلق الأديب من الإقرار بأهميّة النصّ الغائب وضرورة (امتصاصه)، ضمن النصّ الماثل كاستمرار متجدّد.

– **الحوار:** وهو أعلى المستويات، ويعتمد على القراءة الواعية المعمّقة التي ترفد النصُّ الماثل ببنيات نصوص سابقة تراثيّة أو معاصرة، وتتفاعل فيه النصوص الغائبة والماثلة في ضوء قوانين الوعي واللاّوعي»[1].

المطلب الثاني: التناصّ في النظام المديني

أيّا كانت درجة غياب تداخل الخطابات في خطاب المبدع فإنّها تبقى حاضرة فيه تلامس ذاكرة المبدع والمتلقّي في آن، وهو الأمر الذي كان جليّا في الخطاب المديني الصوفيّ، فكما هو معلوم أنّ المعجم الصوفيّ محدّد، وتداول الدلالات فيه لا تخرج عن المجالات الموضوعة لها.

---

[2] – نور الدين السدّ، الأسلوبيّة وتحليل الخطاب، ج2، ص:112.

[1] – محمد عزام، النصّ الغائب، تجلّيات التناصّ في الشعر العربي، (د،ط)، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، دمشق، 2006م، ص:49. عن موقع اتّحاد الكتاب العرب: www.awu-dam.org

وعليه يكون أبو مدين شعيب في إنشائه خطابه مضمّنا إيّاه مختلف الخطابات الصوفيّة السابقة والمعاصرة له، خاصّة إذا علمنا أنّه في نشأته الأولى في الطريقة قد قرأ مؤلّفات خاصّة تكون حتما حاضرة في تصوّره ونشاطه الخطابي الصوفيّ منها "الرّسالة القشيرية"، و"إحياء علوم الدين"، وعليه تكون بنية خطابه مشتملة على ذلك المخزون المعرفي الخاصّ.

تختلف درجات التناصّ في أيّ خطاب بحسب قدرة المبدع على استحضار الخطابات الأخرى في خطابه، إذ يكون أظهرها الاستشهاد والاقتباس، وكان هذا في الخطاب الحكمي المديني باستقائه من مصادر متنوّعة كالقرآن والأحاديث النبويّة وأقوال العلماء من المتصوّفة وغيرهم، ويتجلّى هذا في مثل قوله:« قال سهل رحمه الله ونفع به:" أمر أن لا يطّلع الأحداث على الأسرار قبل تمكينهم، وأمّا أهل الغفلة والنّفوس الدّنسة فهم أقلّ من أن يذكروا بأمر أو نهي»[1]، فهذا الاستشهاد بالحفاظ على مصدر القول، دليل ارتباط الذهن بالموضوع عن طريق الخبرات السابقة، كما أنّ لجوء أبي مدين شعيب إلى مثل هذا الاستشهاد نابع من رغبته الإضفاء على خطابه مصداقية وقوّة تبليغيّة مؤثّرة، كذلك يتجلّى التناصّ في شكل آخر من أشكال تضمين خطابه بقيّة الخطابات هو ما ورد فيه النصّ الدّاخل مثالا أو قضيّة محمولة شغلت حيّزا من الخطاب المَديَني، كأن يأتي في إطار المساءلة بنصّ قضيّة ليجيب عنها خاصّة منه تفسير آي القرآن الكريم؛ كما ورد في القول:« سئل رضي الله عنه عن قوله سبحانه:﴿ولئن متّم أو قتلتم لإلى الله تحشرون﴾ [آل عمران: الآية158]، قال:" بأعمالكم وأحوالكم، فالشهيد يشاهد حاله فيظنّ به، والميّت يشاهد أعماله فتقلقه وتكربه. فهذا بالقبول والردّ مخوّف، وهذا بالرّحمة والغفران مبشّر ومشرّف"»[2].

هناك شكل آخر من أشكال التناصّ يخرج فيه المبدع من ضرورة إسناد النّصوص إلى أصحابها مغيّبا إيّاها في خطابه، وقد يكون ذلك لشهرتها فلا تحتاج إلى إسناد أو لأنّها تغدو من الأقوال الشائعة المأثورة عند الناس، فيعمد إلى استعمالها مجرّدة من أيّة مرجعيّة حيث يكون إفراغ الخطاب من تلك المرجعية لهدف كسائها مرجعيّة جديدة يمليها السياق الحادث الذي وضعت فيه، وبالتالي تخرج قراءتها المألوفة عن المعتاد لتقبل تأويلات أخرى مختلفة تماما، وهذا ما حصل في قوله:« نافخ الكير إن لم يحرقك بناره آذاك بشراره، وحامل المسك إن لم يحذك عطره متعك

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:85.

بنشره»[3]، فالصيغة الجليّة تحيل مباشرة على الحديث النبوي في بيان صحبة الصالحين ومجانبة غيرهم والرّواية متواترة عن أبي موسى الأشعري عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال:« إنّما مثل الجليس الصالح والجليس السَّوء كحامل المسك ونافخ الكير فحامل المسك إمّا أن يحذيك وإمّا أن تبتاع منه وإمّا أن تجد منه ريحا طيّبة، ونافخ الكير إمّا أن يحرق ثيابك وإمّا أن تجد ريحا خبيثة»[4].

كما تتقاطع نصوص الحكم في بنيتها العميقة مع كثير من أقوال المتصوّفة السابقين على أبي مدين شعيب، خاصّة منها نصوص الرّسالة القشيرية التي تكاد تطابق نصوص الحكم؛ حتّى في بنائها الشكلي، من ذلك ما ورد في بيان ماهيّة بعض المصطلحات من المقامات والأحوال، مثلما جاء في بيان التصوّف على لسان الجنيد قوله:« ما أخذنا التصوّف عن القيل والقال لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات»[1]، وهو ما قابله في نصّ الحكم الحكمة القائلة:« أسّس هذا الشأن على الجدّ والاجتهاد وقطع المألوفات والاعتياد»[2]، فنلاحظ في مثل هذا التقاطع أنّه تمّ على مستوى البنيّة العميقة كما ترك أثره على البناء الشكلي بحفاظه على بعض وحداتها، بل هناك حكم تكاد تكون منقولة نقلا عن أصحابها دونما تغيير يلحظ، كما في قول أبي عبد الله محمد بن إسماعيل المغربي المثبت في الرسالة القشيريّة:« أفضل الأعمال عمارة الأوقات بالموافقات»[3]، إذ قد ورد هذا النصّ كاملا في حكمة أبي مدين شعيب القائلة: « أفضل الطاعات عمارة الوقت بالموافقات»[4].

إنّ هذا الشكل من التناصّ يترك تساؤلا غريبا حيث إنّه إذا كانت هذه العبارات التربوية مبثوثة في مصنّفات علم القوم السابقة بصيغتها التي هي عليها، فما من حاجة للمتكلّم أن يكرّرها على مسامع مريديه خاصّة وأنّه لا ينسبها إلى أصحابها، وهذا له قراءتان هما إمّا أنّ تلك الأقوال أصبحت شائعة مشهورة في عصر أبي مدين فغدا تداولها مفرغة من مرجعيّتها التوثيقيّة أمرا

---

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

[4] – أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، مج4، ج8، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، (د،ط)، (د،ت)، ص:37،38.

[1] – القشيري، الرسالة القشيرية، ص:19.

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

[3] – القشيري، المصدر السابق، ص:23.

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

عاديّا، والثانية هي أنّ المصنّف في حال استغراق تقصر جهده على الإتيان بجديد، فاستعان بحافظته على ذلك ولعلّه ما يفسّر استبداله الوحدات التركيبيّة الصّغرى في بعض الحكم.

إنّ ما يؤكّد الاعتماد الكلّي لأبي مدين شعيب على بيان مفاهيم الطريقة لمريديه باستقائه من الرسالة القشيريّة، هو أنّ أغلب المفاهيم التي عرضها طرقت فيها بالشكل والمقام نفسه وهو مقام التلقين والتّعليم، وإن كان تغييره للبنية السطحيّة لأقواله في بعض المواضع فمن قبيل أنّ المرء لا يعدم ملكة التعبير طالما أنّ المدلولات حاضرة جاهزة، لأنّ ممّا يعيق التعبير هو غياب جزئيّات الدلالة أو ضبابيّتها، إلاّ أنّها في حال أبي مدين حاضرة مشبعة فما كان منه إلاّ الإدلاء بها في القالب الذي اختاره لها، كما في قوله:« لا طريق أوصل للحقّ إلاّ من متابعة الرّسول صلّى الله عليه وسلّم في أحكامه»[1]، الذي عبّر عنه الجنيد بقوله:« الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلاّ على من اقتفى أثر الرّسول عليه الصلاة والسلام»[2]، فدلالة كلّ من القول من حيث التطابق لا تخفى على القارئ، أمّا التعبير عنها فلم يكن ليغيّر فحواها ذلك أنّ الدّوال قد تتعدّد في المدلول الواحد.

إنّ متابعة كلّ الحكم وتقاطعاتها التي كانت بارزة جدّا قد تفضي بنا إلى القول بأنّ أبا مدين شعيب لم يكلّف نفسه عناء البحث عن جديد في الطريقة، إذ اعتمد بشكل ملفت على كلّ جاهز اقتفى أثره ووظّفه دونما تغيير أو إضافة تذكر، ولعلّ العزاء في ذلك هو سيطرة الهدف التربويّ التعليميّ على خطابه، فالغاية جعلته يختار أقصر الطرق للوصول إلى مريديه بالتأثير والإقناع، كذلك يمكن إرجاع هذه الظاهرة إلى ضيق عبارة الصوفيّة وانعدام الحيلة عندهم كي يفصحوا عن مكنوناتهم بشكل أوسع وأكثر تنوّعا، خاصّة مع اتّحاد معجمهم الاصطلاحي ممّا يضيق المجال فيه لاختراع مصطلحات ودلالات جديدة.

سيبين الجدول الآتي بعض أشكال التداخل النصّي الحاصلة بين نصّي كلّ من "أبي مدين شعيب" و"القشيري" في رسالته:

---

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

[2] –القشيري، الرسالة القشيرية، ص:19.

حكم أبي مدين شعيب	ما قابلها في نصوص الرسالة القشيرية	الملاحظات
1- قال أبو مدين: « من تحقّق بالعبودية نظر أفعاله بعين الرّياء وأحواله بعين الدّعوى، وأقواله بعين الافتراء». أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:72. 2 – وقال: « طلبك الإرادة قبل تصحيح التوبة غفلة». أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:84. 3- قال: « الزهد أعمّ من الورع اتّقاء». أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:81.	1- قال أبو عمرو بن نجيد:« لا تصفو لأحد قدم في العبودية حتى يشاهد أعماله عنده رياء وأحواله دعاوى». القشيري، الرسالة القشيرية، ص:91. 2- وفي التوبة قال القشيري:« انتباه القلب عن رقدة الغفلة». القشيري، المصدر نفسه، ص:46. 3- قال أبو سليمان الداراني:« الورع أول الزهد».القشيري، المصدر نفسه، ص:54.	1- الملاحظ في قول أبي مدين هو موافقته لما جاء مقابلا له من نصّ الرّسالة، عدا بعض التغييرات المحدودة في وصف مقدّمة القضيّة أمّا الأصل فقد بقي كما هو مع الإضافة التي أوردها أبو مدين. 2- نجد أنّ فحوى القول واحد غير أنّ التعبير عنه مختلف تماما عدا الكلمات المفتاحية(التوبة، الغفلة) التي مثّلت صلب القول. 3- بقي المعنى ذاته وإن اقتصر التغيير على البنية السطحية. 4- أمّا في قول ابن حنبل فقد وافق معناه في مبناه قول أبي

4- وقال في مراتبه: « الزهد فضيلة، وفريضة، وقربة، فالفضل في المتشابه، والفرض في الحرام، والقربة في الحلال». أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:81.	4- وقال القشيري:« منهم من قال: الزهد في الحرام واجب وفي الحلال فضيلة». القشيري، المصدر نفسه، ص:55.	مدين مع زيادة تفصيل.
	- وقال ابن حنبل:« الزهد على ثلاثة أوجه ترك الحرام وهو زهد العوام، والثاني ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص، والثالث ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى وهو زهد العارفين». القشيري، الرسالة، ص:57.	5- غيّر أبو مدين في العمليّة الإسنادية وقام بعملية استبداليّة للمسند.
5- وفي الصمت قوله: « الصمت نجاة». أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:84.	5- وجاء فيها:« الصمت سلامة». القشيري، المصدر نفسه، ص:57 .	6- نجد أنّ المعنيين متّفقان في القصد غير أنّ التعبير عن المعنى المقصود كان بلفظين مختلفين وهذا يدخلهما في إطار الترادف.
6- وذكر: « التعظيم امتلاء القلب بإجلال الربّ». أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:83.	6- « وقيل الخوف حركة القلب من إجلال الربّ». القشيري، المصدر نفسه، ص:61.	7- الملاحظ هو أنّ ما يفسد القلب عند أبي مدين مطلق غير محدّد، في حين جعله القائل في الرّسالة القشيرية محصورا في غياب الخوف.
7- كما قال: « من لم يجد في قلبه زاجرا فهو خراب». أبو مدين شعيب، المصدر نفسه،	7- قال أبو سليمان الداراني:« ما فارق الخوف قلبا إلاّ خرب». القشيري،	8- أقرب دلالات الإخلاص عند أبي مدين شعيب هي ما قابلها

ص:75. 8- وفي الإخلاص قال: « الإخلاص ما خفي عن النّفس درايته وعن الملك كتابته، وعن الشيطان غوايته، وعن الهوى إمالته». أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:84.	المصدر نفسه، ص:60. 8- قال أبو عثمان المغربي:« الإخلاص ما لا يكون للنّفس فيه حظّ مجال، وهذا إخلاص العوامّ، وأمّا إخلاص الخواصّ فهو ما يجري عليهم لا بهم، فتبدو منهم الطاعات وهم عنها بمعزل ولا يقع لهم عليها رؤية ولا بها اعتداد، فذلك إخلاص الخواصّ». القشيري، الرسالة، ص:96. - قال الجنيد:« الإخلاص سرّ بين الله والعبد لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده، ولا هوى فيميله». القشيري، المصدر نفسه، ص:100. 9- وقال أيضا:« لا تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية». القشيري، المصدر نفسه، ص:100. 10- قال أبو حفص:« لا يصحّ لأحد الفقر حتّى يكون	من قول الجنيد، إذ يكاد بطابقه في تقسيماته. 9- عبّر كلّ من أبي مدين والجنيد عن معنى الحريّة التي يناقضها الرقّ، إلاّ أنّ الأوّل ربطها بالنّفس الأمّارة، في حين جعلها الثاني مرتبطة بنقصان العبوديّة الحقّة. 10- المعنى نفسه إلاّ أنّ التعبير عنه في القولين تمّ باستبدال بعض الوحدات اللّغوية الصغرى مثل(لا يصح، فليس) وتقديم وتأخير الآخر. 11- بيّن الجنيد في قوله علاقة التعبير التقريريّ في المتن بالمصطلح المعبّر عنه، في حين تركه أبو مدين مطلقا غامضا.
9- قال:« ما وصل إلى صريح الحرية من عليه من نفسه بقية». أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:72. 10- وقال:« من كان الأخذ أحبّ إليه من الإخراج فليس بفقير». أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:82.		

11- وقال:« اضمحلال الرسوم، وفناء العلوم لتحقيق المعلوم منّته عزّ وجلّ». أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:84.	العطاء أحبّ إليه من الأخذ». القشيري، المصدر نفسه، ص:125.	12- رغم أنّه ليس هناك اتّفاق في القولين ظاهريّا، إلاّ أنّ المغزى المقصود منهما جلّي واضح.
12- كما قال:« أسّس هذا الشأن على الجدّ والاجتهاد وقطع المألوفات والاعتياد». أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:81.	11- وقال الجنيد في التوحيد:« معنى تضمحلّ فيه الرسوم، وتندرج في العلوم، ويكون الله تعالى كما لم يزل». القشيري، المصدر نفسه، ص:135.	13- اتّفاق تامّ بين القولين عدا التبديل الحاصل في الإسناد الإضافي بداية القول، وهو سطحي لا تأثير له على مطابقتهما.
13- وذكر:« أفضل الطاعات عمارة الوقت بالموافقات». أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:74.	12- كما قال:« ما أخذنا التصوّف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات». القشيري، الرسالة، ص:19.	14- استعان أبو مدين شعيب على بيان صحّة الطريق بآلية الحصر، في حين اعتمد الجنيد التقرير المؤكّد ثمّ تلاه باستثناء، وهذا أدّى ما أدّاه الحصر في قول أبي مدين.
14- وفي الطريقة قال:« لا طريق أوصل للحقّ إلاّ من متابعة الرسول صلّى الله عليه وسلّم في أحكامه». أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:87.	13- قال أبو عبد الله محمد بن إسماعيل المغربي:« أفضل الأعمال عمارة الأوقات بالموافقات». القشيري، المصدر نفسه، ص:23.	
	14- قال الجنيد:« الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلاّ على من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام». القشيري، المصدر نفسه،	

	ص:19.	

الملاحظ على الأقوال التي تمّت مقابلتها بعضها البعض؛ هو أنّها تقتصر على أمرين هما الاصطلاح الصوفي في المقام والطريقة، أمّا الأحوال فلم يرد فيها اتفاق بين المتصوّفة من حيث التعبير عنها فحسب، وهذا لارتباطها بالتجربة الوجدانيّة الذّاتيّة لكلّ صوفي، وهذا ما يجعلها تدخل في إطار المبادئ المتّفق والمتواضع عليها، لذا فإنّ أيّ تناقل لهذه الأقوال أصبح من المسلّمات ولا ضرورة فيه إلى الإسناد التوثيقي لها.

أصبح الخطاب الصوفي في مثل هذه الحال يمثّل نصّا تراثيّا مأثورا، تخرج ملكيّته من أصحابه في خصوصيتها إلى العامّة، ليدخل في جملة الخطابات الشعبيّة التي لا قيد عليها في تداولها، وهو بذلك صالح لأن يضمّن مختلف الخطابات الأخرى، شعرا وغيره من الأمثال والحكم والأخبار، بل والأحاديث بأنواعها وأنماطها، ولا يسع الدّارس وهو أمام هذا الشكل من تداخل الخطابات الصوفيّة إلاّ أن يبحث عن خصوصيّة كلّ تجربة في إطارها.

إلاّ أنّ التطابق المسجّل على الأقوال التي تمّت مقابلتها من النصّين، يثير شكوكا أخرى هي ما يدخل في إطار التوثيق، خاصّة مع الأخطاء التي كثرت في نصّ أبي مدين شعيب، سواء في إثبات الألفاظ في المتن أو الأخطاء الإملائية ممّا يدعو إلى إعادة النظر فيه من هذا الجانب.

المبحث الأوّل: تجليّات عناصر التواصل

المطلب الأوّل: من النموذج التواصلي إلى التحليل التداولي

إنّ اللّغة كونها رموز مترجمة لأفكار مضمرة في ذهن الإنسان، شكّلت أكبر أطروحة في العصر الحديث، بل غدت تحدّيا فكريّا ومنهجيّا لم يمكن إغفاله. حتّى مع ظهور اللّسانيات واهتماماتها منذ رائدها "فيرديناند دي سوسير" بالتواصل اللّساني على اعتباره الأرضيّة التي تنمو عليها اللّغة عن طريق الكلام، جعل من العمليّة التواصليّة تتّسع وتتشعّب عناصرها، حتّى لاقى كلّ عنصر منفذا تطبيقيا خاصّا وأحيانا نظريّا ممنهجا لإجراءاته.

غير أنّ ظهور خطاطة "جاكبسون" التواصليّة خفّف من حدّة تلك التساؤلات عن حقيقة الفعل التواصلي، بحيث عمل على تجميع وتأطير مختلف العناصر الفاعلة في مشروع التواصل، من تلك السياق الذي أُبعد ولو لزمن قريب من الدّراسات اللّسانية من الخطابات في إطار التيّار البنيوي ذي النسق المغلق.

تقوم خطاطة التواصل عند منشئها "جاكبسون" على عناصر ستّة كان لكلّ واحد منها وظيفة في حيّز الخطاب، هذه العناصر هي؛ انطلاقا من اتخاذه لمصطلح الرسالة: المرسِل، المرسَل إليه، الرسالة، القناة، الشيفرة والرسالة. وقد نتج عن الاهتمام بكلّ عنصر من عناصر هذه الخطاطة وظيفة صنّفها صاحبها إلى: وظيفة تعبيريّة متعلّقة بالمرسِل، وظيفة انفعالية متعلّقة بالمرسَل إليه، وظيفة شعريّة متعلّقة بالرسالة، وأخرى مرجعيّة متعلّقة بالسّياق، ومعجميّة ترتبط بالشيفرة، أمّا ما يخصّ القناة فالوظيفة إفهاميّة[1].

لم يقف حدّ تفسير العملية التواصليّة عند إبانة عناصرها، بل تعدّاه إلى بيان العلاقات الجامعة بينها، وتوضيح الشروط والظروف التي ينبغي توافرها لإنجاح التواصل، خاصّة بالتركيز على قطبي التواصل وهما المتكلّم والمتلقّي، وذلك أنّ تنفيذ اللّغة ينحصر بينهما.

بالحديث عن قطبي التواصل الفاعلين، تجدر الإشارة إلى أنّ اهتمامات اللّسانيين أوّل الأمر كان محصورا في الرسالة التي هي نتيجة البناء اللّغوي المبدع، وذلك بدراسة كلّ ما له علاقة بإنجاح تلك العمليّة؛ من مقوّمات السلامة البنويّة، وتقويم لقواعد النحو وغيرها. ثم انتقل إلى الاهتمام بفعل هذه الحركة الحيويّة والرغبة في إنجاح الأداء اللّغوي، إلى الاهتمام بدور المتلقّي في ذلك، بوضع احتمالات التأويل المتعدّدة، وما يحكم هدا النشاط، خاصّة من معطيات نفسيّة

[1] – ينظر: رابح بوحوش، الأسلوبيّات وتحليل الخطاب، ص:81،82.

واجتماعيّة وثقافيّة، في إطار نظريّة القراءة وانفتاح النصّ بعد أن كان نسقا مغلقا، لترجع النظرة إلى منشئ الكلام ذاته، وهو في إطار الإبداع الأدبي المبدع في محاولة لتحديد العلاقة بينه وبين خطابه والمتلقّي، وعليه العود على البدء بالالتفات إلى السيّاق في توجيه الفعل التواصلي.

إنّ هذا الدوران حول معطيات التواصل والانتقال من عنصر إلى آخر بوضع احتمالات نجاح العمليّة في كلّ مرّة في إحداها، أدّى إلى ظهور سليل آخر للدّرس اللّساني هو التحليل التداولي.

يبقى ظهور التداولية في تاريخ الدّراسات اللّسانية أمرا غير مجزوم؛ لتداخل المصطلحات والدّارسين أمام الاكتظاظ الذي عرفته الفترة المحصورة بين القرنين التاسع عشر والعشرين، ذلك أنّ الثراء اللّغوي بالمصطلحات المتوالدة عن تكامل بعض الدّراسات وبناءاتها التراكميّة، جعل من العسير الحكم على أسبقية وأصالة إحداها على الأخرى.

ظهر مصطلح التداوليّة pragmatique من الأصل اليوناني pragma الذي يعني العمل، ثم شاع ليصبح صفة لكلّ عمل ذي فائدة، أو أنّ تطبيقاته ذات نتائج عمليّة منفعيّة[1]، وعليه يكون أصل المصطلح يحيل على كلّ ما هو مفيد ومنفعيّ له نتائج مبنيّة على مقدّمات مسبقة، فيكون هذا المصطلح ألصق بالفلسفة أو بالأحرى بالمنطق القائم بالقياس والاستدلال.

أمّا عن هذا المصطلح في حقل الأدب خاصّة منه اللّغة، فقد استعمله تشارلز موريس ليحيل على كلّ دراسة للمعنى في الألفاظ اللّغوية أثناء الكلام أي في الاستعمال[2]، بين قطبي الخطاب المتكلّم والمتلقّي. وكلّما أوغلت التداوليّة في تقصّي حقيقة اللّغة المنطقيّة كلّما وضعت في اعتباراتها العوامل المؤثّرة في إنتاجيّتها واستمراريّتها؛ ذلك أنّ التداوليّة « تسعى إلى اكتشاف التقنيّات العمليّة في النصّ (الإيحاء، والافتراض المسبق، والإقناع) وربطها بالقوى الخارجيّة في عالم الكاتب والقارئ مثل علاقات القوى والتقاليد الثقافيّة، وأنظمة النشر والتوزيع والرقابة»[3].

إنّ اعتبار كلّ من الكلام والسيّاق في هذا التوجّه، دفع إلى البحث عن إجابات لأسئلة من مثل: ما الذي نريد قوله؟ كيف نقول ما نريد قوله؟ هل ما قلناه هو فعلا ما أردنا قوله؟ وهل يفهم

---

[1] – ينظر: الطاهر لوصيف، التداولية اللّسانيّة، اللّغة والأدب، ملتقى علم النصّ، مجلة أكاديميّة محكّمة يصدرها قسم اللّغة العربيّة وآدابها، الجزائر، العدد17،جانفي2006م، ص:6،7.

[2] – ينظر: قويدر شنان، التداولية في الفكر الإنجلوسكسوني، المنشأ الفلسفي والمآل اللّساني، مجلة اللّغة والأدب، العدد17، ص:11.

[3] – حفناوي بعلي، التداولية...البراغماتيّة الجديدة، خطاب ما بعد الحداثة، مجلة اللّغة والأدب، العدد17، ص:64.

المتلقّي ما أردنا قوله فعلا؟ هذه الأسئلة أدّت إلى وضع فرضيّات تخطّط لإنشاء الكلام في سياقه الواقع، منها فرضيّة أفعال الكلام التي تمثّل أفعالا واقعة في العالم عن طريق الكلمات أو الألفاظ، فالكلام فعل منجز في إطار ظروفه الممكنة لإنجاحه، ثانيا فرضيّة الإنجاز المصاحبة للفعل الكلامي. وقد دعت هذه الفرضيّات إلى تحديد مفاهيم كثير من المصطلحات المتعلّقة بها، والتي تدخل في إطار التنظير للتداوليّة منها:

« – **مفهوم الفعل l'acte**: أي أنّ الكلام هو فعل واقعيّ من جهة كونه تدشينا لمعنى يؤثّر في المتلقّي.

– **مفهوم السياقcontexte** :المقصود به الوضعيّة الملموسة التي تصاحب إنتاج أفعال اللّغة، تتعلّق بالمكان والزمان وهويّة المتكلّمين.

– **مفهوم الإنجاز performance**: أي إنجاز الأفعال في السيّاق إمّا بتحقيق القدرات اللّسانية للمتكلّمين، وإمّا بتحقيق القدرة التواصليّة compétence communicationnelle بين المتكلّمين»[1].

فتلك المصطلحات أينما وردت تحيل على موضوعها، أمّا عن اعتبار التداولية تقنينا للنّشاط التواصلي ممثّلا في الخطاب ذاته، فإنّه وضعت لذلك الخطاب قوانين تحكم سيرورته ونجاحه من تلك نجد:

1– **مبدأ المشاركة:** أو ما يطلق عليه بمبدأ التعاون، حيث يضمن هذا القانون استمرار التواصل وعدم انقطاعه، وهذا باعتبار حقّ كلّ طرف في الخطاب في التناوب على الكلام، وما يمكّن لذلك هو تلك المرجعيّة الاجتماعيّة التي تعمل على التحكّم في تسيير الكلام.

2– قانون الإفادة: وفيه يكون اهتمام المتلقّي بكلام المتكلّم نابعا من قدرة الأخير على الإفادة، بغضّ النظر عن طبيعة الصيغة المفيدة.

3– قانون الصدق: وذلك أن يجانب المتكلّم الكذب في خطابه، وهذا بقوله الحقيقة كما هي في الواقع (العالم) أو كما يدركها هو في الواقع، غير أنّ للسيّاق دخلا كبيرا في توظيف هذا المبدأ، فليس الصدق دوما يمثّل خطابا ناجحا، ذلك أنّه لكلّ مقام مقال.

---

[1] – هواري بن قندوز، بنية الخطاب السردي، مقاربة تداولية، مجلة اللّغة والأدب، العدد17، ص:96.

4- قانون الإخباريـة: وهو قائم على إعلام المتلقّي بأمر يجهله، ولا يفترض في هذا القانون أن تكون الصيغة خبريّة خالصة حتّى تفيد الإخبار، بل يمكن أن تفيد صيغ غير خبريّة ذلك القانون.

5- قانون الشمول: وهو متعلّق بالإخبار، حيث ينبغي للمتكلّم إعطاء المتلقّي كلّ المعلومات اللاّزمة في كلامه والتي تدخل في قانون الإفادة[1].

إنّ دراسة الخطاب في ظلّ النظريّة التداوليّة يفضي إلى الكلام عن احتمالات وتأويلات المتلقّي للكلام، وعليه كان الهدف هو وضع شروط أكثر ضبطا وإلماما بقوانين الخطاب، ومؤشّرات نجاحه، فهي تسعى إلى جعل الخطاب كتلة متماسكة تحيل على دلالة كبرى هي مركز تداول الكلام بين المتخاطبين، إذ إنّ ممّا يضمن ذلك التمركز المحوري هو أمران متعلّقان بكلّ من قطبي الكلام، هذان الأمران مأخوذان من مفهوم بنيتي الخطاب السطحية والعميقة، يدخلان فيما اصطلح عليه في هذا المجال باسم متضمّنات القول.

1- متضمّنات القول: وهو ما يفترض بالمتلقّي البحث عن الكلام الذي لم يصرّح به المتكلّم، بحيث يحتمل كلّ كلام شقّين صريح وضمني، إلاّ أنّ البحث عن الخفي من الدلالات في الكلام هو ما يقصد به الكلام المتضمّن في القول[2]، أمّا ما يحكم الوصول إلى الكشف عن الكلام المتضمّن في القول شيئان هما:

أ- **الافتراض المسبق:** وهو عبارة عن دلالة التراكيب اللّغوية المباشرة، أي أنّها تمثّل الشقّ الصريح من الكلام، وهو يمثّل رابطا بين المتكلّم والمتلقّي في معرفتهما المسبقة بمعلومات تعتبر أرضيّة انطلاق الخطاب، وقد بيّن "ديكرو" ذلك في وضع صيغ متنوّعة للجملة مثبتة، منفية أواستفهامية ومثاله:

- انقطع زيد عن التدخين.
- هل انقطع زيد عن التدخين؟
- لم ينقطع زيد عن التدخين.

---

[1] - ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي، في ضوء النظريّة التداوليّة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003م، صص:101،110.

[2] - ينظر: عمر بلخير، المرجع نفسه، ص:111.

فهذه العبارات رغم تفاوتها في الطبيعة التركيبيّة، إلاّ أنّها تتفق في المحتوى الضمنيّ، وهو أنّ زيدا كان يدخّن، فهذا يعتبر افتراضا مسبقا بين كلّ من المتكلّم والمتلقّي، بني على أساسه الكلام[1].

ب- القول المضمر: وهو المقصود بالدلالة والتأويل، بحيث يمثّل قائمة من التفسيرات المفتوحة مع تعدّد السياقات التي أحاطت بالقول، وللقول المضمر ميزات ثلاث هي:

1- عدم الاستقرار وهو تابع للحال الصادر عنها.

2- يملك صاحبه القدرة على التبرّؤ من مسؤوليّة ما يترتّب عن القول من نتائج.

3- يعرف عن طريق عمليّة استنتاجيّة يخدمها السياق.

ويتوقّف وجود الأقوال المضمرة على وفرة قوانين الخطاب المذكورة آنفا كالشمول والإخباريّة[2].

هذا والكلام عن تداوليّة الخطاب هو كلام عن تداوليّات، ذلك أنّها عرفت توجّهات جعلت فيها مختلف مجالات البحث العلميّة الإنسانيّة والاجتماعيّة هذه النظريّة مطيّة حداثيّة لها، إذ لجأت إلى إجراء مقاربات تداوليّة في تطبيقاتها بهدف الوصول إلى جديد، باستخدام آليات جديدة تماما عمّا تعارفته تلك المجالات من نمطيّة البحث والتطبيق.

إذا كان "دومينيك مانقونو" قد اتّجه في هذه النظريّة اتّجاها لسانيّا لاهتمامه بالملفوظية[3] بالدّرجة الأولى، فإنّ هناك من نحا بها منحى مغايرا في إطار الاتّجاهات النقديّة الشائعة في هذا العصر، لتتوفّر تداولية سيميائيّة[4]، وتداوليّة نصيّة منبثقة عن لسانيّات النصّ فيما أشار إليه "جان ميشال آدم"[5]، كذلك الكلام عن تداوليّة لسانيّة يثير الكلام عن تداوليّة تعليميّة تعنى بالمتعلّم وعوامل نجاح العمليّة التعلميّة من قدرة المتعلّم على التحرّك في إطارها بما يضمن نجاحه[6].

إنّ اعتناء التداوليّة كنظريّة حديثة مقارنة بسابقاتها بحقيقة الخطاب، وما يبنى عليه من مقاصد تحدّد صيغه وآثاره، جعل بقيّة الحقول المعرفيّة تهتمّ بها كآلية تحقّق أهداف دراستها، فأصبح للبلاغيّين تداوليّة وللسانيّين تداوليّة، الشأن نفسه للسوسيولوجيين والمناطقة[1].

---

[1] – ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي، ص:113،114.

[2] – ينظر: عمر بلخير، المرجع نفسه، ص:118،119.

[3] – ينظر: عبد القادر بوزيدة، ملاحظات ومقارنة بين بعض الاتّجاهات التداوليّة، مجلّة اللّغة والأدب، عدد17، صص: 40، 48.

[4] – ينظر: رشيد بن مالك، السيميائيّة والتداوليّة، مجلّة اللّغة والأدب، عدد17، ص:207.

[5] – ينظر: عمر بلخير، قراءة في كتاب اللّسانيات النصّية: لجان ميشال آدم، مجلّة اللّغة والأدب، عدد17، ص:295.

[6] – ينظر: الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللّسانيات التداوليّة، ترجمة: محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د،ط)، (د،ت)، ص:46.

[1] – ينظر: حفناوي بعلي، التداولية..البراغماتية الجديدة خطاب ما بعد الحداثة، مجلة اللغة والأدب، عدد17، ص:50.

وهناك من قسّم التداوليّة حسب التطبيق الإجرائي على الخطاب، إلى درجات تقاس بمدى حضور السياق فيه؛ فالأولى هي التداوليّة التي تدرس بصمات المتكلّم وذاتيّته في الخطاب، فتحلّل الأقوال والصيغ في إطار سياقها، وبمجرّد إخراجها منه تغدو قوالب مفرغة ومبهمة. الدّرجة الثانية هي التداوليّة التي تهتمّ بدراسة الأسلوب وكيفية الانتقال من المستوى التصريحي إلى المستوى التلميحي الضمني في القول، باعتماد نظريّة قوانين الخطاب وظواهرها القارّة في الافتراض المسبق والقول المضمر، أخيرا تداوليّة الأفعال الكلاميّة التي تهتمّ بإنجازيّة الأقوال كي تصبح أفعالا واقعة[2].

ولأنّ التداوليّة تداوليّات فإنّ إجراءاتها التطبيقيّة متنوّعة، وما يمكن العمل عليه متوقّف على وفرة النصّ أو الخطاب المدروس به، وحتّى نصل إلى بعض ما توصّل إليه الدّارسون في مجال التداوليّة في دراستهم للخطابات المتنوّعة، سنطبّق هذا المنهج اللّساني على الحكم المَدِيَنيّة بشكلين، الأوّل في تجلّيات عناصر التواصل والعلاقات القائمة بينها، ويدخل في ذلك حركة الضمائر المتواجدة في المدوّنة، والثاني هو طبيعة الأفعال الكلاميّة في المدوّنة وما غلب عليها منها.

المطلب الثاني: عناصر التواصل في النظام المَدْيَني

بمجرّد ذكر مصطلح الخطاب تتبادر إلى أذهاننا صورة الأطراف الفاعلة والمحقّقة له، خاصّة منها قطباه اللّذان لا قيام له إلاّ بهما، وهما المتكلّم والمتلقّي، كائنا من كان الأوّل، وعلى أيّ صفة جاء الثاني، أماّ باقي الاعتبارات العاملة في النشاط الخطابي، فإنّها تكون متضمّنة في حيّز القطبين المذكورين، بحيث لا يمكن الفصل بينهما وبين السياق الذي يجمعهما، كما لا يمكن الفصل بينهما وبين العوامل النفسيّة والمعرفيّة الذاتيّة، لهذا كان تداول الخطاب مبنيّا على أساس تواجد العناصر المذكورة ظاهرة أو خفيّة.

بالنظر في الخطاب الحكميّ المَديَني، فإنّنا نجد عناصر ثلاثة تجلّت فيه، تربط بينها علاقات مختلفة، هذه العناصر هي:

1- <u>أبو مدين شعيب</u>: وهو المتكلّم والمخاطب المنشئ للخطاب الحكميّ، وهو صوفيّ بلغ درجة العرفان كما أنّه أحد أعمدة التصوّف بحيث لُقِّب بالغوث الذي هو في عرف المتصوّفة:« قطب الأقطاب الفرد الجامع لكلّ الكماليّات الجماليّة والجلاليّة، ولا يكون إلاّ واحدا في الزمن

---

[2] – ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي، ص:12،13.

الواحد، وهو رأس العارفين ومقامه أعلى درجات الولاية»[1]، وفي العبارة الأخيرة من تعريف الغوث علامة على بلوغه مرتبة الولاية، ومعلوم ما لهذه المرتبة من سلطة سماوية أوّلا ودنيويّة تشمل العامّ والخاصّ ثانيا.

أمّا عن تجلّيه في النصّ المدروس، فقد ظهر فاعلا في الخطاب الحكميّ بتموقعه في حيّز المتكلّم، المبادر بالكلام أوّلا والمالك له ثانيا، لأنّه كما سبقت الإشارة إليه من أنّ الحكمة تنتمي إلى جنس القول، الذي هو كلام نابع من ذات المتكلّم، تنعدم فيه المسافة بينه وبين المتلقّي، وعليه فهو يمتلك في ذاته ما به يستقطب انتباه المتلقّي.

كما يتجلّى في كلامه عن الحقّ الذي هو السّلطة الوحيدة الواقعة والفاعلة في الوجود ولا سلطة لسواه بدونه، خاصّة وأنّه الذّات الموجِدة للوجود بما فيه من متناقضات القوّة والضّعف والسلطة والإتباع، وعليه فإنّ المتكلّم بلسان الحقّ، وهو هنا أبو مدين شعيب يكون قد استحقّ الاتّصاف بسلطته وقوّته، ذلك أنّه أورد إقرارا بهذا في حكمته القائلة:« الحقّ تعالى مستبدّ والوجود مستمدّ ... »[2]، فهو يجعل من هذه السلطة مستندا في ابتداره الكلام، وممّا يدعم هذه القوّة اعتراضه كلامه بكلمة (تعالى) وهي كلمة تحيل على القدسيّة القطعيّة والقوّة النافذة.

إنّ أبا مدين شعيب المتكلّم المخاطِب يعمد بسلطته تلك إلى تحديد مسار الخطاب ودرجة شدّته، في اختياره للمتلقّي الذي قصده بخطابه، إذ إنّ فعل التحكّم في وجهة الخطاب وشدّته نابعة عنده من مبادرته الكلام عن الحقّ من ناحية، ثمّ من كونه يمثّل الشيخ الوليّ للمريد الذي ينبغي إجلاله وتقديمه إذا سعى إلى الإفادة منه، ولأنّ الشيخ كذلك من الإجلال والتقديم؛ كان يمثّل رمز الطريقة الذي عليه المعوّل في التربية والتعليم، خاصّة وأنّه خبر مجاهلها وجرّب مداخلها.

إنّ الشيخ يمثّل للمريد القوّة الخارقة التي ستنقله من مجرّد مبتدئ في الطريقة إلى عارف بالحقيقة، والعرفان درجة من درجات شهود الحقّ، لذا كان اتّصاف أبي مدين شعيب بصفة الوليّ أوّلا وهي مرتبة خاصّة الخاصّة، ثمّ العارف ثانيا جعلته يتحلّى بحلية الشيخ الذي يسعى إليه المريد حثيثا، طلبا لإفادته واستغراقه بأحواله، وهو مفتاحه في الطريقة ومنفذه إلى السلوك، خاصّة وأنّ أبا مدين شعيب أكّد على ضرورة اتخاذ المريد شيخا يجلّه ويكبره ويحسن إتباعه بقوله:« الشيخ من

---

[1] – محمد بن بريكة، التصوّف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، ص:225.

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

شهدت له ذاتك بالتقديم، وسرّك بالاحترام والتعظيم»[1]، ولأنّ أبا مدين شعيب قد اختار قالب الحكمة محملا لخطابه، ففي ذلك نيّة توجيهيّة تربويّة أحالت عليها خصائص الحكمة ذاتها، كما أنّ الخطاب الموجّه دليل على وجود متلقٍّ بحاجة إلى الاستماع.

إنّ استغلال المتكلّم لحاجة المتلقّي إلى الأخذ عنه جعلته في مركز يتيح له التحكّم في توجيه خطابه، بدءا من توزيعه العشوائي لمعلوماته، الذي أمكن أن يصيب المتلقّي بالضجر، إلاّ أنّ المتكلّم سعى إلى استقطاب أسماعه عن طريق التشويق بابتعاده عن تحديد موضع الأهميّة لمعلوماته، ثمّ إنّ التناظر غير المتطابق جعل المتلقّي في نقطة ضعف تلغي كلّ مجال للاختيار أو اتخاذ قرار بشأن وضعيّته في النشاط التواصلي.

إنّ الشيخ من ضروريات الطريقة الصوفيّة، ولا يمكن للمريد أن يلجها بدون هذه الأداة، لأنّه:« هو النسبة الأولى للمريد، وهو ضرورة بإجماع المربّين الصوفيّة»[2]، وكونه نسبة المريد الأولى لأنّه يسعى به إلى الانتساب للحضرة الإلهيّة، واجتماعه على شيخ مربٍّ يشقّ له طريق ذلك الاجتماع.

2- <u>المريد:</u> وهو يمثّل في هذا الخطاب المتلقّي أو المخاطَب، بحيث إنّ المريد هو المبتدئ في الطريقة الذي عقد العزم على السلوك الصوفيّ، وهو بذلك مدرك ولو نسبيا لما هو مطالب به من تسليم تامّ لنفسه تقرّبا للحضرة الإلهيّة، لأنّ الإرادة:« هي اللّوعة المحرقة التي يجدها العبد وبها يسمّى مريدا، وتبعته على التعلّق بمراده وهو الله، وهي بداية كلّ صوفيّ»[3]، فلوعته تلك تدفعه إلى التمسّك بكلّ ما يوصله إلى ما يروي ظمأ شوقه ذاك، وبما أنّه مطالب في هذه الطريقة باتّخاذ شيخ يجمعه على الحقّ في المقامات والأحوال، فإنّه عليه في ذلك الاختيار التزام شروط وقواعد تضمن نجاحه، من هذه الشروط ما ذكر سابقا في حكمة المصنّف الذي جعل سبب الاختيار قائما على جانبين عقلي ونفسي، فالأوّل هو شهود تقديم الشيخ بالعقل، أي تقصّي أحواله وضرورة موافقتها في ظاهرها لباطنها، وذلك فيما يتعلّق بمواظبته على الفرائض من أحكام الشريعة وهي الدليل الوحيد على التزام المرء بحقوق الله التعبّدية.

---

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

[2] – محمد بن بريكة، التصوّف الإسلامي، ص:308.

[3] – محمد بن بريكة، المرجع نفسه، ص:219.

أمّا الثاني فهو ما يقع في ضمير المريد من طمأنينة تجاه شيخه، وذلك بعد أن أدرك بعقله مقامه وحاله التي هو فيها، ليكون في ذلك مفتاحه إلى عالم الأنوار والأسرار الإلهيّة، ولم يغفل في ذلك معرفة المريد بالآداب العامّة والخاصّة في المعاملة.

إنّ إحاطة المريد بعلم الشريعة وما فيه من فرائض وآداب، تمكّن له الحكم وهو في أوّل الطريقة على اختيار الشيخ الذي سيأخذ بيده إلى لطائفها الخفيّة، أمّا العلم بالفرائض فهو أمر مسلَّم به لأنّه دليل انتمائه إلى القوم، ثمّ العمل بتلك الفرائض ينبغي أن يكون على حدّ يمكّن له القربة في تلك الطريقة، إذ إنّ كلّ عبادة لم تعمل على إلانة قلب المريد بالخشية أو الأنس، لم يشهد له فيها بالعمل، وعليه وجب اتّصافه بعلم الشريعة الذي هو طريقه إلى علم الحقيقة، بل ومعينه الحامي له من انتهاك الحرمات، فالعلم صفة راسخة في السلوك فائدته مشهودة وإن قصرت، لذلك قال أبو مدين:« من سمع العلم ليعلّم به النّاس أعطاه الله فهما يعرف به، ومن تعلّم العلم ليعامل به الحقّ أعطاه الله علما يعرف به»[1]، أمّا الأدب فلأنّ المريد يهدف إلى القرب في الحضرة الإلهيّة، لذا كان عليه أن يلطّف طباعه ويلين جانبه ويرطّب منطقه حتّى يتسنّى له ذلك، ولا يكون ما ذكر إلاّ بجملة من الآداب تتدرّج أهميّتها وحينها من العامّ إلى الخاصّ، وذلك أنّه ينطلق فيها من الصورة المجازيّة السفليّة، وهي آدابه مع الخلائق كائنا ما كانت، ثم آدابه وأحواله مع الله، وهو أخطر الأدب لأنّ الزلل فيه مردٍ.

بعد أن يكون المريد قد استوعب شروط اختيار الشيخ انطلاقا من علمه بالآداب اللاّزمة، وجب عليه تصفية حاله من كلّ شائبة مهما كبرت أو صغرت، ظهرت أو خفيت، وهذه التصفية هي القائمة بالتوبة، لأنّ:« طلبك الإرادة قبل تصحيح التوبة غفلة»[2]، وعليه حتّى يسلم من الغفلة الجالبة للسخط والمذلّة تطلّب منه تصحيح توبته، وهو ما يمكّن له الصفاء فـ:« من أراد الصفاء فليلزم الوفاء»[1]، ووفاؤه قائم على حائط توبته إذا أحسن تشييده على أسس متينة.

إنّ المريد المتمثّل في صورة المتلقّي مطالب بما يتيح له التواصل الناجح مع المتكلّم الذي هو هنا شيخه، وذلك نابع من كون الطريقة سلوك تربوي وعلى قدر الاجتهاد في الاستماع

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:84.

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

والاستفادة ثمّ العمل بما سمع، يكون النجاح وبلوغ المعرفة الحقّة التي هي شهود السرّ الإلهي، ولعلّ خير ما يعينه على ذلك هو:

أ- اطّلاعه على علوم القوم: بحيث تعمل هذه النقطة على توضيح الرّؤية للمريد ليعرف ما هو مطلوب منه حتّى يبلغ ما بلغه سابقوه، وهذا الاطّلاع يبدأ بالمعرفة الأوّلية بعلوم الشريعة، أو أحكام العبيد وهو أمر شدّد عليه أبو مدين فقال:« أنفع العلوم العلم بأحكام العبيد»[2]، ونفعه قائم بتحديد الأحكام الفاصلة بين الحلال والحرام والواقع موقع المتشابه، إذ إنّ قياس رقيّه مرتبط بتجاوزه تلك المراتب من الأحكام، فإذا استقرّ اختياره على اتخاذ سبيل علم التوحيد وهو سلوك الطريقة، يكون قد بدأ حيث انتهت أحكام العبيد، لأنّها منفذه إلى علم الحقيقة.

حتّى إذا ولج هذا الباب انبغى له معرفة ما وجب اتصافه به، من حقيقة العلم وشروط نجاحه وصفات صاحبه، وما يتّصل به من معاني المقامات والأحوال والأوقات وفي ذلك قال أبو مدين شعيب:« من لم يقم بآداب أهل البداية كيف يستقيم له دعوى مقامات أهل النهاية»[3]، وعليه فالمريد واعٍ لما يريده، مدرك لحقائق العلم إدراكا عقليّا وصفيا فحسب، أمّا هدفه فهو تذوّق تلك الحقيقة واستمتاعه بها.

ب- ملازمة الأدب: خاصّة مع شيخه الذي هو مفتاحه إلى علم القوم، وعليه تكون خدمته وطلب رضاه هو غاية ما يتمنّاه المريد، لأنّه برضاه عنه سيفيض عليه من أحواله وأسرار الحضرة الإلهيّة، بما يكشف له الحقائق في وقتها الذي توافقه، كما أنّه ينبغي في أدبه ذاك أن يكون عمله بالظاهر في إجلال شيخه موافقا لباطنه، أي ألاّ يكون احترامه لشيخه ظاهرا ويضمر له بعضا من الرّيب في نفسه فيكون ذلك الرّيب وإن قلّ غشاء سميكا يحرمه الاجتماع على أسرار العلم وحضرة الحقّ، ويكون إلى جانب التزامه الأدب مع شيخه حريصا على معاملته مع الحقّ، فلا يضيّع أوقاته بالمخالفة مهما كانت تلك المخالفة، لأنّ:« أفضل الطاعات عمارة الوقت بالموافقات»[1].

إذا توفّر في المريد كلّ ما ذكر بدءا من حسن تأديبه لنفسه وترويضها، إلى حسن اختياره الشيخ والتزامه الأدب الكامل معه، وهو ما سينقله إلى مدارج التصوّف بلا خوف من الخطأ، إلاّ بما ركنه إلى نفسه الأمّارة، ثمّ عمله على موافقة الأوقات التي هو فيها بما يتطلّبه كلّ وقت، وبهذا

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:76.

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

يكون المريد قد أحسن التخطيط في ضبطه شبكة التواصل المنتظر نجاح نشاطها، بما أعدّه المريد من ظروف مواتية.

وعليه يكون نجاح العمليّة التواصليّة متوقّفا على قدرة المريد الإدراكيّة لهذا النشاط، والأمر موكول إليه بحيث يتوقّف إمداد الشيخ له على مدى استجابته بل ورغبته وإلحاحه.

3- الحقّ: وقد مثّل في الخطاب الحكميّ المَديَني أقطابه الثلاثة من العمليّة التواصليّة، مرسل ومتلقّي ورسالة في آن واحد، والحقّ هو موضوع علم القوم باعتباره الحقيقة الوحيدة الثابتة في الوجود، وأنّ كلّ الحقائق تدور في حيّز محوره الذّات الإلهيّة. ولأنّ الحقّ هو محور العلم، فإنّه يمثّل نقطتي الانطلاق والوصول، فهو القادر على كشف حقائقه وأسراره لخاصّته الذين اختارهم لحضرته، وهو يكشف عن تلك الأسرار لهدفين:

أوّلهما: أنّها -أي الأسرار- صور عن وجوده منها الوجود ذاته، ثمّ هو احتجاج لوحدانيّته في أحديّته، لأنّ تسيير الكون قائم بالأحديّة، بحيث لو كانت غير الأحديّة لتفرّقت الحقيقة في شأنين ووهت بذلك التفرّق.

ثانيهما: أنّه يعمد بذلك الكشف إلى استقطاب العباد لعبادته، وبالتالي عودتهم إلى العالم الأصلي وهو عالم الأنوار واللّطائف الروحاني، إذ إنّه بهذا الاستقطاب يحقّق التوازن المفترض بين عالمي الأرواح والأشباح، ويتمّ هذا التوازن عن طريق الاتّصال الحاصل بين العالمين.

المطلب الثالث: علاقات عناصر التواصل في النظام المَديَني

تتحدّد العلاقات بين عناصر التواصل في النظام المَديَني من خلال تموقع تلك العناصر في خطاطة التواصل، ببيان اتّجاه الرسالة من أين، إلى أين وعبر ماذا ولماذا؟ فالمرسل أو المتكلّم في الخطاب الحكميّ هو أبو مدين شعيب، والمتلقّي هو المريد، أمّا فحوى الرسالة أو الخطاب فهو الحقّ، وتموضع هذه العناصر في خطاطة التواصل لا يتجلّى إلاّ ببحث علاقة كلّ عنصر ببقيّة العناصر المكوّنة للخطاب المَديَني.

1- أوّل هذه العناصر هو المتكلّم وهو عنصر فعّال في تنشيط العمليّة التواصليّة، وذلك لأنّه المبادر بالكلام أوّلا، وعلى أساس أقواله يكون ردّ فعل المتلقّي، أمّا علاقته به فهي علاقة مربٍّ بتلاميذه وطلاّبه، وعليه يكون في مقام التقديم، يحقّ له التوجيه ويجب عليهم الاستماع والامتثال، فالمريد لا ينتظر من المتكلّم إلاّ أن يعطيه صافي العلم، ودقائق الحقائق وكون هذه العلاقة هي الواجبة في عرف القوم أساسا، فإنّها تجسّدت في الخطاب المَديَني بسيطرة المتكلّم

على الخطاب وذلك أنّه غلب على عباراته كما سبق الذكر إليه التقرير والتوجيه، وفي ذلك تصريح بمكانة المتكلّم المسلّم بها لأنّه لو كان هناك أدنى شكّ من المتلقّي في كلام المتكلّم، لاضطرّ الأخير إلى التركيز على كلامه باستعمال الأساليب المؤكّدة كضرب الخبر الطلبي أو الإنكاري والمؤكّدات اللّغوية مثل "إنّ" و"لام" التوكيد والتكرار، وغيرها من أنواع التوكيد لغويّة ظاهرة أو معنويّة مضمرة.

ثمّ إنّ طبيعة التقرير التعريفيّة للمصطلحات الصوفيّة دليل على ابتداء المريد في الطريقة، وبالتالي خلوّ ذهنه من أيّ معرفة قبليّة يبني عليها استفسارا أو استفهاما، إلاّ في القليل منها، حتّى بافتراض معرفة المريد القبليّة وإحاطته البسيطة بما أقرّه المتكلّم في حكمه، فإنّه لا يخرج من حسبانه ما للشيخ من سلطة عرفانيّة ومعرفيّة تمنعه في نظره من الوقوع في الخطأ أو الزلل خاصّة وأنّ المتكلّم ليس شيخا عاديا، إنّه قطب الأقطاب واحد زمانه وعرفانه، وعليه يكون كلامه حقيقة حكما لدنيّة ينبغي حفظها وتوارثها.

جانب آخر يجعل علاقة المتكلّم بالمتلقّي أكثر وضوحا وهو طبيعة الصيغ اللّغوية المستعملة التي جاء أغلبها بطابع الخطاب المباشر سواء بالضمير (أنت) المستتر في الأفعال الطلبيّة(أمر، نهي) أو بضمير الخطاب الظاهر(الكاف)، ولقد جاء بصيغة الإفراد دلالة على المخاطب نوعا وكمّا، وهذه الدلائل تحيل على طبيعة العلاقة التناظريّة غير المتساوية بين المتكلّم والمتلقّي، لذلك كان اختيار قالب الحكمة مطابقا لمختلف الدلائل التداوليّة من صيغ نحوية وضمائر وأشخاص.

2- الاتجاه الثاني من العلاقة هو بين المتلقّي والحقّ، وهذه العلاقة تسير في خطّ مستمرّ متقطّع والذي يجعلها كذلك هو وجود المتكلّم كوسيط بين المتلقّي والحقّ. أمّا بيان هذه العلاقة فهو أنّ المريد الذي هو متلقّي يسعى في سلوكه واتّخاذه شيخا مؤدّبا إلى الوصول إلى الله في سيره، وهذا الوصول مشروط بمدى مواظبة المريد في طاعاته وموافقته أوقاته والاستفادة منها قدر الإمكان، كما أنّ المقامات التي ينتقل فيها تمثّل له درجات قرب من حضرة الحقّ، إلاّ أنّ هذا القرب لا يزال على مسافة طالما أنّه محفوظ بواسطة الشيخ، غير أنّ هذه العلاقة ليست مستمرّة سواء اتّصالا أو انفصالا، لأنّ المريد لم يتمكّن من مقامات النهاية، وهي مقامات يعيش فيها العارف الحقيقة بمشاهدة السرّ الإلهي وهو مالك لنفسه مدرك لمشاهدته تلك، والمريد منذ أن يضع

قدمه في عتبة التصوّف يكون قد سلّم نفسه راضيا وواعيا للحضرة الإلهيّة، فلا يسأل عمّا سيصيبه فيها، ومن مظاهر هذا التسليم هو خضوعه طواعية لتوجيهات الشيخ دونما تردّد أو تساؤل.

والمريد في طلبه الاتصال بالحقّ باتّخاذه موضوعا، هدفا ومتلقّيا لمناجاته ودعواته، وعليه يكون المريد مرسلا ثانيا في الخطاب المَديَني بعد أن كان متلقّيا، إلاّ أنّ هذا الاتصال يبقى محفوفا بالحذر وهو حيطة المبتدئ من الزلل لعدم تمكّنه في الطريقة، وفي هذه النقطة التي يكون فيها المريد مرسلا لا متلقّيا يعمد إلى كسب قوّة المرسل أو المتكلّم من قوّة المتكلّم الأوّل في الخطاب ككلّ وهو أبو مدين شعيب، فكلّما شعر المريد بضعفه في موضع الإرسال يتحوّل مباشرة إلى موضعه الأصل وهو التلقّي، وبالتالي فإنّ هذا التأرجح بين الإرسال والاستقبال يترجم حالة المريد النفسيّة اللامستقرّة فهو ما يزال ما بين درجتي علم الشريعة وعلم الحقيقة، ودرجتي الاتصال والانفصال، وهذا ما يمكن أن يكون تفسيرا لحالات التضادّ التي تشهدها المصطلحات الصوفيّة من مثل صحو وسكر، جمع وتفرقة، قبض وبسط. لأنّ المتمكّن الذي يبلغ درجات العرفان والشهود هو الذي يلزم حالة واحدة من الحالات وهي المعرفة التامّة والواعية بالحضور.

3- الاتجاه الثالث من اتجاهات العلاقة في الخطاب الحكميّ المَديَني هو اتجاه العلاقة بين المتكلّم أبو مدين شعيب والمتلقّي الذي هو هنا الحقّ، وهذا النوع من العلاقة هو الظاهر فقط أمّا تفصيلها فإنّ المواضع في التلقّي والإرسال تتغيّر بينهما، وذلك بتناوبهما في الخطاب.

أ- الشكل الأوّل لهذه العلاقة هو الاتجاه الظاهر من كون المتكلّم أبو مدين شعيب يتوجّه بخطابه للمتلقّي المريد عن موضوع هو الحقّ، وعليه يكون الحقّ هو في هذا الشكل متلقٍّ ثان، لأنّ الحركة قائمة من المتكلّم أبو مدين تجاه المريد ونشاطهما بارز أمّا السكون فهو ما لزم الموضوع وهو الذّات الإلهيّة، وهو سكون منبع الفيض، فالمتكلّم يتلقّى فيض الموضوع من الحقّ عنه، وعليه فإنّ هذه الحركة الساكنة تحيل على السكون ذاته، فيكون الحقّ هنا محايدا في النشاط التواصلي من حيث تناوب الكلام لغة كان أو إيحاء، ويظهر هذا بجلاء في حكمه القائلة:« الحقّ تعالى مستبدّ، والوجود مستمدّ، والمادّة عين الوجود فلو انقطعت المادّة...الوجود»[1]، وقوله:« الحقّ تعالى مطّلع على السرائر والظواهر...»[2]، و« إذا ظهر الحقّ لم يبق معه غيره»[3]،

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:71.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:72.

فعناصر الخطاب ظاهرة جليّة هي بين متكلّم ومتلقٍّ عن موضوع هو ما شغل في العبارات ضمير الغائب (هو) أي الحقّ.

ب- الشكل الثاني لهذه العلاقة هو اتجاه الخطاب من الحقّ إلى أبي مدين شعيب الذي كان متكلّما في الأصل، ذلك أنّ خطاب المتكلّم للمتلقّي الظاهر(المريد) هو خطاب الحقّ للمريد، فالمعرفة التي يسعى أبو مدين إلى توجيهها للمريد إنّما هي معرفة لدنيّة نابعة من محاضرة السرّ الإلهي والأخذ عنه، وعليه فإنّ كلام أبي مدين هو نطق عن لسان الحقّ، وهذا كون الشيخ الغوث إنّما ببلوغه مرتبته تلك يكون قد تجرّد من ذاته كليّا عدا الصورة، أمّا بقيّته الواعية والمدركة للوجود فهي في حضرة الحقّ، دوما فانية فيها فلا تنطق إلاّ بكلام الحقّ ولا ترى إلاّ الحقّ، وعليه يكون التوجيه التربوي في الطريقة أكثر قدسيّة ومصداقيّة لأنّ المريد لا يخفى عليه مثل تلك الحال من نطق الحقّ على لسان العارف، إذ يكون قد شاهد بمعاشرته للقوم أحوالهم في الصحو والسكر، وخبر تمييز كلامهم النابع من ذاتهم والكلام النابع من مكاشفة السرّ الإلهي بالمحاضرة.

ج- الشكل الثالث لهذه العلاقة هو اتجاه الخطاب من المتكلّم أبو مدين شعيب إلى الحقّ (الذّات الإلهية) ليصبح متلقّيا آخر في الخطاب الحكمي المَديَني، وهذا الشكل يترجمه أسلوب الدعاء الذي يكون في صيغة الطلب من الأقلّ مرتبة إلى الأعلى مرتبة، وهو ما ظهر في حكمته القائلة:« اللّهم فهّمنا عنك فإنّا لا نفهم عنك إلاّ بك»[4]، حيث توجّه أبو مدين بخطابه من المريد إلى الحقّ في التفاتة منه للحضرة الإلهيّة وهو إن كان قد صرّح بمحاضرته للسرّ الإلهي فإنّه في موضع آخر كان ينطق بموجب تلك المحاضرة، ولا أدلّ عليه من كون كلامه لايعدو أن يكون إشارات لافتة حرصا منه أن لا يأخذ منه الكلام بعضه فيشغله، والانشغال بغير الحقّ غفلة، والغفلة مذلّة.

وعليه يكون الأصل في الخطاب المَديَني الحكمي قائما بمكاشفة السرّ الإلهي ناطقا عنه للمريد، ليحتلّ مكانة المتكلّم وهو في الأصل متلقّي، وذلك أنّه عمل في خطابه للمريد عمل النيابة عن الحقّ، وفي هذا تأكيد على حفظ الرتب والمقامات في المعاملة مع الحقّ إذ لم يبلغ المريد مبلغا يكشف دونه حجب الحضرة، لذا كان عليه التمسّك بواسطة مطّلعة على ما وراء تلك الحجب؛ هذه الواسطة هي الشيخ. فيكون السلوك قائما على المجاهدة والرياضة أوّلا واتخاذ شيخ

---

[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:74.

عارف ثانيا حتّى يتوصّل بهما إلى الحقّ، وقد تتّضح هذه الحركة من مناوبة مواضع التواصل في الخطاب المَديَني من خلال دراسة حركة الضمائر القائمة في العمليّة التواصليّة.

***- حركة الضمائر في النظام المَديَني:**

تتيح لنا دراسة الضمائر في الخطاب الحكمي المَديَني تبيّن اتجاهات ذلك الخطاب وتفاعلاتها في علاقاتها ببعضها البعض، ولحركة الضمائر في الدّرس التداولي أهميّة هي بمثابة صورة وجود الخطاب فلولاها لما تجسّد فعل التواصل، ولا ظهرت فواعله، ومنها يبدأ النشاط التداولي للكلام.

تنوّعت الضمائر في الخطاب المَديَني من متكلّم ومخاطب وغائب، وإن وردت كلّها بشكلها الإفرادي، غير أنّ حركتها وتفاعلها الثلاثي المظهر أدلى بما أضمر في طيّات هذا الخطاب، حيث ستكشف لنا هذه الأداة وهي الضمائر عن حقيقة نوع الخطاب المديني بما يساير غايته.

من خلال تبيّن عناصر التواصل في الخطاب المدروس والعلاقات التي تجسّدت فيما بينها، تجلّت الضمائر الفاعلة في العمليّة التواصليّة وتوزّعت في الخطاب حسب تموضع كلّ منها في 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 عن حيّز الحقّ.

أمّا حركة هذه الضمائر فتظهر بدراسة كلّ منها على حدة، ثمّ دراستها في تفاعلها مع بعضها البعض، وأوّلها ضمير المتكلّم المنشئ للخطاب الذي هو أبو مدين شعيب، حيث لم يظهر هذا الضمير صراحة في صيغة الخطاب اللّغوية، إلاّ أنّه حاضر بحضور فعله ذاته وهو إنشاؤه للكلام الماثل في حكمه، وإنّما اختفى هذا الضمير وراء النصّ لأنّه ليس بحاجة للظهور، فالظهور لا يكون إلاّ للتأثير، إذ يعمد 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.

لكنّ أبا مدين شعيب لم يكن بحاجة إلى أن يظهر في خطابه لأنّ فيه ما يكفي ليقتنع ويؤثّر في المتلقّي، فالمريد بحاجة إلى معرفة تقوده إلى سبيل الحقّ، وهو لم يأت أبا مدين شعيب إلاّ ليقينه بإصابته مراده عنده، خاصّة وأنّ اختيار قالب الحكمة كان فيه من الدّعم لقوله ما يقطع

الشكّ باليقين، والمتكلّم وهو بهذه الهيئة يتوجّه بكلامه نحو (أنت) وهو متلقّي الخطاب مع تعدّده، والأصل في توجيهه كلامه كان نحو المريد المقصود بالخطاب، لذا كان يتعامل مع هذا المتلقّي من منظور سلطوي علوي، تستمدّ هذه السلطة شرعيّتها من ناحيتين الأولى موضوع الخطاب ذاته وهو الحقّ، وهذه السلطة كافية بأن تجعل المريد يلتزم بقول المتكلّم ويصدّقه، والثانية هو اعتبارات المتكلّم الذي هو شيخ طريقة عارف وقطب، وهذه الحالة من البون الشاسع بين المتكلّم والمتلقّي تحيل على قدرة أحدهما على توجيه خطّ الخطاب، ومع اتضاح صورتهما تتّضح طبيعة الخطاب.

أمّا عن دلائل 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 بارز في تحديده وجهة الخطاب، كما أنّ نوع الخطاب اتّضح بكونه من متكلّم مستعلٍ إلى متلقٍّ أدنى منه درجة.

الدليل الثاني 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»[3]، وقوله:« طلبك الإرادة قبل تصحيح التوبة غفلة»[4] إذ إنّ ضمير الخطاب المباشر (ك) قام بتحديد وجهة الخطاب وطبيعة المخاطب، وهي تحيل على ما أحال عليه الأوّل (أنت) من فعلي التوجيه والتقرير التربويّين.

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 في إطار استغراقه لموضوع الخطاب، وهو ما جاء في صيغة الدّعاء في قوله:« اللّهم فهّمنا عنك فإنّا لا نفهم عنك إلاّ بك»[1]، وهو خطاب موجّه من الأقلّ سلطة إلى الأعلى، بصيغة طلبيّة هي الأمر، تفرضه الحاجة الملحّة التي تجعل المخرج من ضيقها توجيه الطلب، وإن كان مقامه مقلوبا بهدف الاستعطاف ومن منطلق التذلّل.

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:72.

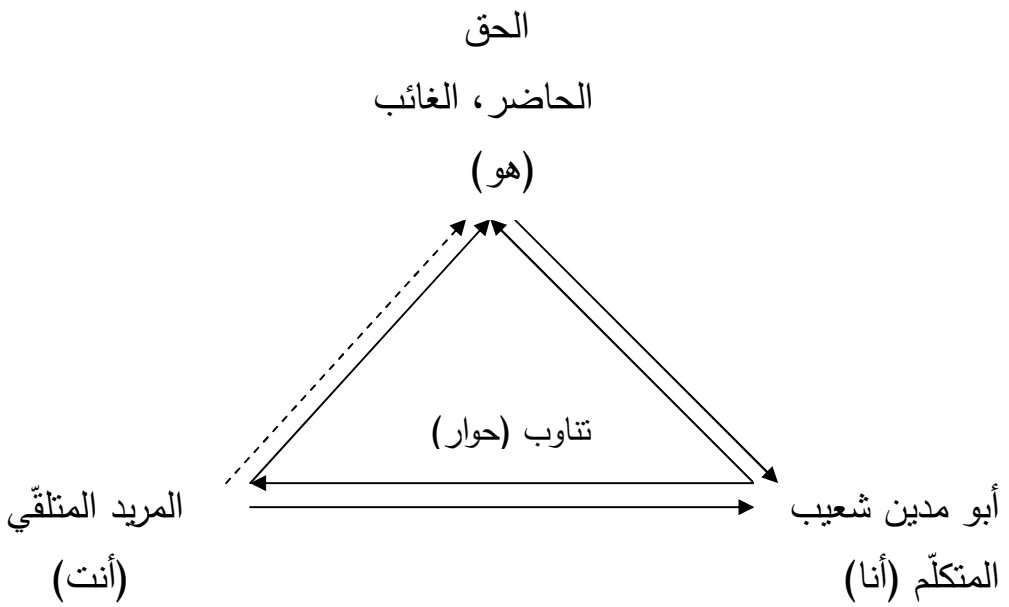
[4] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:84.

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

الحركة الأخرى في اتّجاه الضمائر هي من الضمير (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، لكنّه في الأصل راجع إلى الذي أنطق المتكلّم وهو الضمير (هو) المختفي في ظهور المتكلّم، 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.

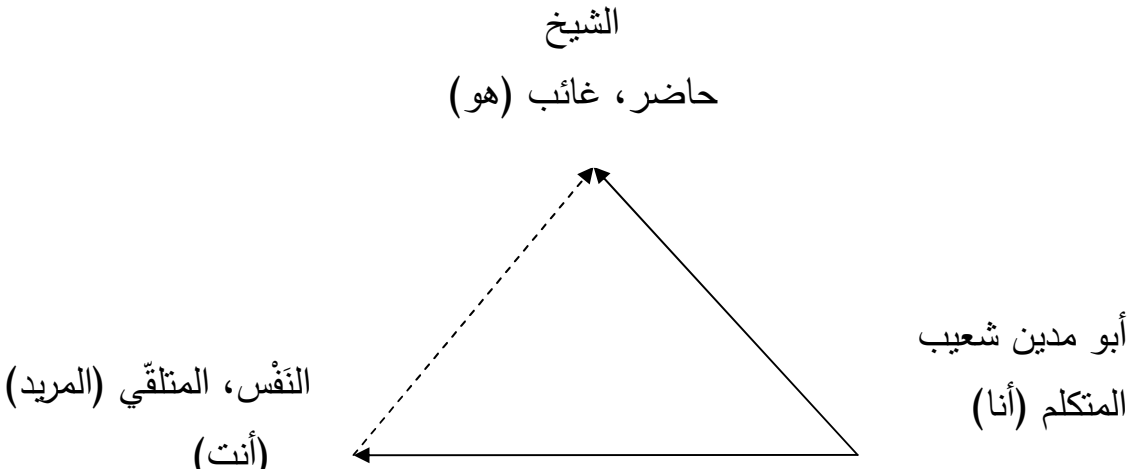
كلّ الضمائر في علاقاتها ببعضها البعض وما أحالت عليه تلك العلاقات كانت من ذوات متباينة ومختلفة، وإن تشابك فيها التواصل فلأنّ الذّات الثابتة والوحيدة كانت أساس كلّ اتصال بغيرها؛ وهي ذات الحقّ الموجودة في كلّ موجود، لأنّ نسبته لا تقوم إلاّ بها، خاصّة وأنّ موضوع الخطاب كان استحضارا لتلك الذّات، فكانت حركة الضمائر فيها متبادلة متناوبة، كما هو مبيّن في الشكل التالي:



الشكل (أ)

هناك نوع آخر من الحركة التي لازمت الضمائر في إطارها التداولي، إلاّ أنّها كانت ذات طابع داخلي في ذات واحدة، وهي ذات المتكلّم المنشئ للخطاب أبي مدين شعيب، بحيث يتوجّه الضمير (أنا) نحو مخاطب ومتلقٍّ هو (أنت)، إلاّ أنّ هذا المخاطب متضمّن في المتكلّم، أي أنّ (أنت) كائن داخل (أنا)، وذلك بخطابه لنفسه في قوله:« يا نفس هذه موعظة لك إن اتعظت»[1]، وهو ما يدخل في إطار نجوى الذّات لوما أو مساءلة، والثاني يدخل في إطار الذاتيّة نفسه؛ وهو كلامه عن الشيخ الذي شغل ضمير (هو) وهذا الشيخ هو في الحقيقة المتكلّم أبو مدين، أي أنّ الخطاب موجّه من (أنا) نحو (هو) المرتبط به، وعليه يكون المتكلّم أبو مدين شعيب في خطابه للمريد لا يستثني نفسه من هذا الخطاب، وهذا لأنّ فيه من الوعظ والإرشاد ما يكفي لأن يعمّ الجميع في خطّه التربوي متكلّما ومتلقّيا، وهذا ما توضّحه الخطاطة التالية:

(1) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:82.



الشكل (ب)

الاتّجاه الآخر في حركة الضمائر وإن لم يتكرّر كثيرا إلاّ أنّ عناصره الفاعلة مختلفة تماما عمّا ذكر سابقا، ذلك أنّ الذي كان متكلّما قبل هذا الاتّجاه وهو أبو مدين شعيب أصبح موضوعا يشغل ضمير الغائب المفرد (هو)، وهذا حين يدخل صوت آخر في الحركة التواصليّة الضمائريّة، شاغلا موقع المتكلّم بالضمير (أنا)، غير أنّ ماهية الذّات المتكلّمة لا تتّضح فيه إذ قد تكون المتلقّي سابقا وهو المريد بجميع أشكاله أو تابعا من أتباعه، إلاّ أنّه إذا كان المتكلّم تحوّل إلى المريد فإنّ المتلقّي حتما سيتغيّر، بيد أنّه هنا غير واضح المعالم، ممّا يدفع بالشكّ في حقيقة المتكلّم الفعلي في هذا المقام.

أمّا الأقوال التي جاءت على هذه الشاكلة فمنها:« 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»[1]، و« سئل رضي الله عنه عن قوله سبحانه:﴿ولئن متّم أو قتلتم لإلى الله تحشرون﴾ [آل عمران: الآية158]؛ قال:" بأعمالكم وأحوالكم، فالشهيد يشاهد حاله فيظنّ به، والميّت يشاهد أعماله فتقلقه وتكربه، فهذا بالقبول والردّ مخوَّف، وهذا بالرحمة والغفران مبشَّر ومشرَّف". وقال تعالى:﴿ويهديك صراطا مستقيما﴾ [الفتح: الآية2] قال:" الاستماع منه، والتبليغ عنه"، أيضا:﴿صراط الله﴾ [الشورى: الآية53] :" الدلالة عليه والتبرّي من الحول والقوّة إليه"»[2].

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:85.

فقد بيّن الفعل الماضي المصوغ مبنيّا للمجهول أنّ المقصود بالسؤال؛ الذي هو في الأصل مفعولا به والمعبّر عنه بصيغة "رضي الله عنه" هو الشيخ المؤدّب وهو المتكلّم سابقا أبو مدين شعيب، وغياب الإسناد الفعلي لفاعل الفعل يحيل على أمرين؛ أوّلهما عدم معرفة الفاعل حقيقة وبالتالي تعدّده وخمول ذكره في الوقت نفسه والأصل فيه تلاميذه، الثاني هو أنّ المقام الذي وردت فيه الحكم هو مقام محاورة، وهذا لتوفّر المساءلة التي تقتضي تبادل المعلومات؛ «...باعتبار أنّ التبادلL'échange هو أصغر وحدة حواريّة مكوّنة للتفاعل»[1]، غير أنّ غياب الدلائل المماثلة بالكمّ الكافي لإطلاق حكم فاصل، يجعل من الحكمة أقرب للطريقة التربويّة التلقينيّة منها إلى أسلوب المحاورة بمعناه المفضي إلى التفاعل المتنامي.

إنّ تدخّل هذا الصوت المجهول يحيل على أمر آخر، هو أنّ طبيعة الخطاب هي بالدرجة الأولى شفويّة، وممّا يدفع إلى ذلك هو الوضع العشوائي للوحدات المكوّنة للخطاب، والإيجاز الذي وردت به تلك الوحدات؛ الذي يهدف به إلى الحفظ. مع أنّ هذا الصوت الدخيل يؤدّي إلى انزياح الخطاب في تشكيله من جنس القول إلى الإخبار ممثّلا في نقل الرّواية؛ خاصّة مع تغييب المخبر أو الرّاوي وعدم تحديده، إلاّ أنّ انحصار هذا الانزياح يضعف من قوّة التوجّه الممكن القول به.

إنّ تعدّد مسارات الخطاب المَديَني بتعدّد الأصوات فيه، يجعل ما كان عبارة عن تقرير أحادي الجانب؛ تقريرا مشتركا، بمعنى أنّ المتكلّم لم يكن الوحيد الفاعل في إنتاج الخطاب، بل إنّ فواعله تجاوزته إلى المتلقّي وموضوع الرسالة نفسها، حتّى وإن كان الاحتجاج باختيار قالب الحكمة في تأكيد أحاديّة الجانب في الخطاب، فإنّه لن يكون مقابل تعدّد الأصوات أكثر من قالب شكلي لا يجزم بحقيقة نوعه، من ذلك أنّ صوت المتلقّي كان يتحوّل ليصبح متكلّما وفي ذلك إحالة على أسلوب المحاورة القائم بالأخذ والردّ أو السؤال والجواب، وعليه لايكون النصّ حكمة خالصة بل هي كذلك في إطار أوسع هو الحوار بمعناه التداولي.

المبحث الثاني: أفعال الكلام في النظام المَديَني

[1] – آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2002م، ص:96.

تتركّز الدّراسة في هذا المبحث على أفعال الكلام في الخطاب المَديَني، التي تسمح ببيان نوع هذه الأفعال وسبل توظيفها، ثمّ الغاية من ذلك التوظيف على شاكلة ما في سياق محدّد، وهو ما سيقرّب صورة الخطاب المَديَني أكثر فأكثر ليزداد وضوحا، وقبل أن يتمّ تطبيق هذا العنصر من التحليل ينبغي التعرّف عليه في إطاره وتوجّهه وهو ما يمكّنه المطلب التالي.

المطلب الأوّل: أفعال الكلام في التحليل التداولي

تعود جذور هذه النظريّة في الدّرس التداولي إلى "جان أوستين" الذي غيّر النظرة إلى اللّغة بكونها مجرّد بنية وصفيّة تقريريّة، إلى اعتبارها أفعالا تنجز في الواقع عن طريق الكلام، وذلك بإصداره كتابه الموسوم بـ"كيف ننجز الأفعال بالكلمات" سنة1962م[1].

وقد قسّم "أوستين" الكلام طبقا لتوجّهه إلى قسمين كبيرين: كلام خبري وكلام إنجازي، فالأوّل هو كلام يمكن أن يكون صادقا أو كاذبا، ولا يعدو الإنتاج الصوتي إلى تنفيذه في الواقع، أمّا النوع الثاني وهو الكلام الإنجازي فهو كلّ كلام له في ذاته قوّة تجعله يؤثّر في المتخاطبين فيغيّر أحوالهم ووضعيّاتهم[2].

قامت نظريّة أفعال الكلام في إطار التداوليّة بهدف فهم العمليّة التواصليّة الخطابيّة، ذلك أنّ هذه العمليّة تكون مسبوقة وملحقة بعوامل ومؤثّرات توجّه الفعل الكلامي ذاته، فيكون هذا الفعل إمّا ناجحا مستمرّا، أو فاشلا منقطعا، ويعمل كلّ من المتكلّم والمتلقّي في هذا النجاح أو ذاك الفشل، لتدخّل قدراتهما النفسيّة والذهنيّة والمعرفيّة في ذلك، ولهذا أصبح اعتبار السياق من أهمّ مقوّمات النظريّة، وأصبح فهم العمليّة التواصليّة خارج المرجع أو السياق أمرا غير وارد بل هو غير مجدٍ، وعليه من الضرورة فهم المقصود بالفعل الكلامي، وما الذي يميّزه في إطار البناء اللّغوي العام.

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[3].

1- أفعال الكلام عند أوستين:

---

[1] – ينظر: نصيرة غماري، نظريّة أفعال الكلام عند أوستين، مجلة اللّغة والأدب، عدد17، ص:80.

[2] – ينظر: نصيرة غماري، نظريّة أفعال الكلام عند أوستين، مجلة اللّغة والأدب، عدد17، ص:81.

[3] – ينظر: دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ص:7.

رأى "أوستين" أنّ أيّة عمليّة خطابيّة تتضمّن أفعالا ثلاثة مشتملة في القول، وهي حاصلة رغم تداخلها بدرجات متفاوتة في العمليّة ذاتها، هذه الأفعال هي:

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.

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].

إنّ مدار نظريّة أفعال الكلام عند "أوستين" قائمة في الفعل الثاني للتواصل، وهو الفعل المتضمّن في القول، لأنّ القوّة الإنجازيّة تتجلّى من خلاله، وعلى أساسه يكون الفعل الناتج بالتأثير، وبالتالي فإنّ أفعال الكلام بالنظر إلى متضمّنات القول أكبر من أن تحصر في تصنيف محدّد، وإنّما يمكن تقديم نمذجة لها، قام بها "أوستين" بشكل مبدئي هي:

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.

---

[1] – ينظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظريّة الأفعال الكلاميّة بين فلاسفة اللّغة المعاصرين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، (د،ط)، 1994م، ص:8،9.

5- أفعال العرض: وهي أفعال متعلّقة بقول المتكلّم عند الحديث أو المحاجّة مثل: الإثبات، التأكيد، التأويل، الشرح[1].

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 المضارع المعلوم للمتكلّم المفرد، والثاني هو اشتمالها على فعل مضارع بصيغة المبني للمجهول مع ضمير المخاطب أو الغائب مثلما تحتويه الوثائق والاتفاقيّات[2].

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.

2- توجّه سيرل في نظريّة أفعال الكلام:

بنى "سيرل" توجّهه في نظريّة أفعال الكلام على أساس قراءته توجّه سابقه "أوستين" بحيث تجاوز النقائص التي وقع فيها الأخير ممّا أضعف نجاح نظريّته، فوضع شروطا لنجاح الفعل الكلامي، إذ رأى أنّ تقسيم "أوستين" إنّما كان تقسيما لألفاظ الأفعال الكلاميّة، وليس تقسيما للأفعال ذاتها، وهو مركز الخلل في دراسته، وقد كان ذلك في إصداره لمؤلّفه الموسوم بـ"أفعال الكلام" الذي نشر عام1969م[3].

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[4]، وعليه تكون

---

(1) – ينظر: عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي، ص:159.

(2) – ينظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظريّة الأفعال الكلاميّة، ص:5،6.

(3) – ينظر: نصيرة غماري، أفعال الكلام عند أوستين، مجلّة اللّغة والأدب، عدد17، ص:80.

(4) – ينظر: طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظريّة الأفعال الكلاميّة، ص:120.

العوامل الشخصيّة والدافع إلى جانب وضع العالم الخارجي والسياق هي المؤشّرات التي تقاس وفقها الأفعال الإنجازيّة.

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 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.

انطلاقا من تحديد شروط نجاح الفعل الكلامي بما فيها اتّجاهات المطابقة قسّم "سيرل" الأفعال الكلاميّة إلى خمسة أقسام هي:

« **1– التقريريّات Assertives:** والغرض منها تقريري (اتّجاه المطابقة من القول إلى العالم)، ولا يوجد شرط عامّ للمحتوى القضوي في التقريريّات إذ أنّ أيّة قضيّة يمكن أن تشكّل محتوى في التقريريّات.

---

[1] – طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظريّة الأفعال الكلاميّة، ص:29.

الشرط هو حيازة المتكلّم على شواهد أو أسس أو مبرّرات ترجّح أو تؤيّد صدق المحتوى القضوي والحالة النفسيّة التي تعبّر عنها التقريريّات هي الاعتقاد.

2- الوعديّات Commissives: الغرض منها هو الغرض الوعدي (واتّجاه المطابقة في الغرض الوعدي هو من العالم إلى القول، والمسؤول عن إحداث المطابقة هو المتكلّم) أمّا الشرط العامّ للمحتوى القضوي في الوعديّات فهو أن تمثّل القضيّة فعلا مستقبلا للمتكلّم. والشرط المعدّ هو قدرة المتكلّم على أداء ما يلزم نفسه به. والحالة النفسيّة التي يعبّر عنها في الوعد هي القصد Intention.

3- الأمريّات (الطلبيّات) Directives: الغرض منها هو الأمري (الطلبي) واتّجاه المطابقة في هذا الغرض يكون من العالم إلى القول، والمسؤول عن إحداث المطابقة هو المخاطب، والشرط العامّ للمحتوى القضوي هو أن يعبّر عن فعل مستقبل للمخاطب، أمّا الشرط المعدّ لها فهو قدرة المخاطب على أداء المطلوب منه، والحالة النفسيّة التي يعبّر عنها في الأمريّات هي الإرادة أو الرّغبة want/désire وهي تخلق أسبابا للمخاطب كي يؤدّي المطلوب منه.

4- الإيقاعيّات Déclaratives: الغرض منها إحداث تغيير في العالم بحيث يطابق العالم المحتوى القضوي، بمجرّد الإنشاء الناجح للفعل الكلامي ... (واتّجاه المطابقة هو الاتّجاه المزدوج) ... ولا يوجد شرط خاصّ للمحتوى القضوي للإيقاعيّات. الموضوعات التي تعمل عليها محدودة جدّا، الحالة النفسيّة التي تعبّر عنها فهي الاعتقاد (التصديق) بوقوع الفعل ناجحا والرّغبة في وقوعه ناجحا.

5- البوحيّات Expressives: الغرض من البوحيّات... هي التعبير عن موقف attitude حيال الواقعة التي تعبّر عنها القضية (ض) واتّجاه المطابقة في غرضها هو الاتجاه الفارغ، لا يوجد محتوى قضوي محدّد (تتعلق بالمتكلم أو المخاطب) الشرط هو تحقق المحتوى القضوي سلفا، يعبّر عن الحالة النفسيّة تجاه الواقعة المفروض تحقّقها»[1].

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.

---

[1] – طالب سيّد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية، صص:32،30،31.

***- أفعال الكلام غير المباشرة:**

يفترض في الخطاب أنّ المتكلّم لحظة إنجازه للقول يفضي بكلّ معلوماته المعينة في القول بالشكل أو القالب المناسب، وذلك حتّى يبلغ كلامه المتلقّي كما أراده، ثمّ فهم الأخير له وتنفيذه في الواقع، وهذا الكلام يعتبر كلاما مباشرا لأنّ بنيته تحيل على ما قصده المتكلّم مباشرة في إطار سياق محدّد، غير أنّه 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 أنّه هناك من أضاف عامل اللّباقة والأدب في مثل هذا الاستخدام للخطاب[1].

إنّ الخروج من الكلام المباشر إلى آخر غير مباشر مرهون بقدرة المتلقّي على الاستنتاج، وذلك بربطه السياق 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

---

[1] – ينظر: قويدر شنان، التداولية في الفكر الإنجلوسكسوني، مجلّة اللّغة والأدب، عدد17، ص:30.

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 اعتباريّا 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 النظام المَديَني

إنّ توفّر الشروط التي تحقّق الفعل الكلامي سواء في العالم الواقعي أو الاعتباري، هي ما يقاس عليه نجاحه. وقد ذهب بعض أصحاب هذا التوجّه على أنّ تحقّق الفعل الكلامي لا يتوقّف ضرورة على وفرة جميع الشروط، إذ قد ينجح ذلك الفعل في إطار محدود من تلك الشروط، فهو موقوف على استجابة المتلقّي بدرجة أكبر، ويدخل في هذا درجة معرفته واستعداده وفطنته.

إنّ مجرّد بيان مقامات المتخاطبين تفرض على نجاح الفعل الكلامي طبعا خاصّا، وهو ما أوجده الخطاب المَديَني بحيث تحدّدت مراتب المتخاطبين الذين تمّ بيانهم في مبحث سابق 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 المتخاطبين لها حسب ما يستدعيه الخطاب. فالفعل الكلامي العامّ هو دفع المريد إلى إنجاز توجيه المتكلّم له، باتخاذ طريقته في التصوّف محملا لبلوغه الحضرة الإلهيّة، وهو ما اقتضاه السياق الذي وقع فيه الخطاب، هذا الفعل الكلامي العامّ هو فعل طلبي يهدف إلى تحقيق مطابقة كليّة من العالم إلى القول.

قبل الدّراسة التفصيليّة لأفعال الكلام الجزئيّة المكوّنة للخطاب المَديني، ودرجة تحقيقها في المتن الحكميّ، سنعمد إلى تصنيفها وفقا للتقسيمات الحاصلة في التنظير، بحيث تتحدّد المجموعات المهيمنة على الخطاب، وبالتالي جلاء طبيعته بغايتها.

---

[1] – طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية أفعال الكلام، ص:163،164.

تدخل أغلب الأفعال الكلاميّة في النظام 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 التعليمي الذي يحيل على المقصديّة التربويّة.

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 بالاعتقاد.

لقد اعتمد أبو مدين شعيب قسم التقريريّات من أفعال الكلام لهدف التأثير والإقناع القائم 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 حكمه القائلة:« الحقّ تعالى مستبدّ والوجود مستمدّ، والمادّة عين الوجود فلو انقطعت المادّة...الوجود»[1]، وقوله:« الحقّ سبحانه وتعالى مطّلع على السرائر والظواهر في كلّ نفس وحال»[2] و« الحقّ سبحانه وتعالى يجري على ألسنة علماء كلّ زمان ما يليق بأهله»[3].

فاعتماد أبي مدين شعيب على مثل هذا الفعل الكلامي دليل معرفته التامّة بحال المتلقّي، بل وبحاجته الملحّة إلى الأخذ عنه، وهو ما يجسّد قانون المشاركة الذي يدفع بالمتخاطبين إلى تفعيل النشاط التواصلي كي يستمرّ الخطاب وتنجح أفعاله الكلاميّة، وعليه يكون أسلوب أبي مدين التقريري نابع من قدرته على السيطرة على المتلقّي، خاصّة وأنّ الطرف الآخر أبدى له رغبة واستعدادا للأخذ عنه، وفق قاعدة التصوّف القائمة بضرورة اتخاذ المريد شيخا مؤدّبا يتبعه.

التزم المتكلّم في إقراره للحقائق بالفعل الكلامي العامّ، المستند إلى قانون الإفادة الذي يحمّل الخطاب معنى مقصودا بالتواصل، وإن اختلفت في تكوينه أفعال الكلام من إثبات وطلب، تارة

---

[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، 71.

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:71.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:71.

بهدف التعريف بالماهيّة لكثير من المصطلحات الخاصّة كما في قوله:« السالك ذاهب إليه، والعارف ذاهب فيه»[1] و« الموت انقطاع عن الخلق واتّصال بالحقّ، والفوت انقطاع عن الحقّ»[2]، وقوله:« الجمع ما اسقط تفرقتك، ومحا إشارتك»[3]، وهذه الإفادة لا تخرج عن قانون الإخباريّة، ثم قانون الصدق، وعليه تكون قوانين الخطاب مشتملة متوفّرة في الخطاب المَديني، وبالتالي الحكم المبدئي عليه بالنجاح، وإن كان العامل المساعد في ذلك هو اختياره قالب الحكمة لـ:« يخلق بذلك جوّا للقبول من هذه الحكم التي تحكم بداخلها عنصر الاستدراج»[4]، وعنصر الاستدراج كان في الخطاب الحكميّ المَديَني واعيا مدركا، بحيث لم يلجأ المتكلّم إلى أيّ ترتيب يذكر في عرضه وحدات الخطاب، وهذا يفسّره تسليم المريد لأقواله دون وجود اعتراض منه يجبر المتكلّم على التعديل في بنية خطابه.

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، بل أحيانا يحيل على التناقض التشكيلي له، ذلك أنّ أفعالا كلاميّة من مثل قوله:« المدّعي من أشار إلى نفسه»[5]، وقوله:« آفّة الخلق سوء الظنّ، وآفّة الصوفيّة إتّباع الهوى»[6]، 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 تأكيد قصديّة الأفعال الكلاميّة ذات الظاهر التقريريّ المباشر، التوجّه الطلبي الأمري 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

---

(1) – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:73.

(2) – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:73.

(3) – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:75.

(4) – آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، ص:108.

(5) – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:75.

(6) – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:80.

ويغفل عن غرضها الفعلي، من تلك قوله:« لا تعم عن نقصان نفسك فتطغى»[1]، فالعبارة احتملت فعلا طلبيّا مباشرا إلاّ أنّه 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 إلى الإنجاز والامتثال، وهي الطريقة التي تحفظ سبيل التواصل بين المتخاطبين في النظام المَديني، خاصّة منه الخطاب الحاصل بين المتكلّم الشيخ وهو أبو مدين شعيب وبين تلميذه المريد.

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»[2].

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»[3]، فالشرط هنا ملزم الامتثال لمتضمّن القول، وهو 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.

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:82.

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

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

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، ولأنّ تحقيق الغرض المتضمّن في القول متوقّف عليه.

إذا كانت الغاية التعليميّة قد حكمت خطّ سير الكلام بالتركيز على نوع الفعل الكلامي، التقريري، 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 لدى المتكلم، خاصّة وأنّه اشتمل شقّين من الإسناد؛ مثّلا طرفي الفعل هما تعبيرا: الأنس بالله، الشوق إليه، فكأنّ الأوّل عبّر عن مقدّمة للثاني، وفي ذلك إثبات لمباشرة الكلام وحقيقته، هذه المباشرة تنتمي:« إلى عالم الاصطلاحات، والتواضعات والمؤسّسات»[3]، وهذا ينطبق على فعل البوح الذي قام به المتكلّم، إذ إنّه قائم بوجهين تعبيريّ وتقريريّ في آن.

والشأن نفسه نجده في قوله:« الوجد حضرة تلهب ثمّ نظرة تسلب»[4]، 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 بغيابها 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 تأكيد على أنّ المتكلّم لا يعتمد في إنشائه لأفعال الكلام على الوضع الواقع في المكان والزمان والمكان والهيئة والمرتبة؛ فيما يمثّل السياق والمقام، بل ينضاف إليه بناء

---

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، 76.

[3] – الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللّسانيّات التداوليّة، ص:31.

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

الجملة في الخطاب من جانبها الصوتي والإسنادي الممثّل في التركيب النحوي الذي هو في أصله محمل المجاز، الذي يضمن لمتضمّن القول قوّته.

إنّ قدرة الأفعال الكلاميّة البوحيّة دليل استقرار الخطاب على الغاية التعليميّة التربويّة، غير أنّ وجودها في حدّ ذاته يؤكّد على أنّ الصوفيّ منجذب في تجربته دوما، مستغرق لحاله حتّى وإن كان بإزاء هدف بعيد كلّ البعد عن ذلك الجذب والاستغراق، بيد أنّ مثل هذه الومضات الذوقيّة تعمل في المتلقّي عمل المؤثّر المقنع، باعتبارها شكلا من أشكال الاحتجاج للطريقة.

تقوم أيّة عمليّة تواصليّة في أساسها على التفاعل المجسّد في الحوار أيّا كان مستواه، ويتمّ هذا الحوار في الخطاب من خلال أفعال الكلام، لاشتمالها على القوّة الإنشائيّة المحفّزة على التفاعل. يبنى التفاعل أساسا على مستويات ثلاث هي: التبادل Echange، التدخّل Intervention والفعل اللّغوي[1]، 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 أثارته حركة الضمائر التي سبقت دراستها، وهي وإن كانت خفيّة لطيفة، غير أنّها مع طبيعة أفعال الكلام الغالبة في المدوّنة، سمحت بتتبّعها وكشفها، تتبني 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 الخطابي وإحداث التأثير»[2]، 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.

---

[1] – ينظر: الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ص:37 و39.

[2] – آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، ص:91.

لقد توفّرت البنية الحواريّة في الخطاب 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 التعليمي بهدف تربوي، كرّس لتلك البنية إذ بمجرّد اعتبار المتكلّم وجهة خطابه وقصديّته، واتخاذ المريد الطالب للمعرفة الصوفيّة المتلقّي النموذجي له، فإنّه يكون قد وضع في حسبانه اتفاقهما وهما في هذا المقام التعليمي التربوي على افتراضات مسبقة، تكون محصّلة البدهيّات المتّفق عليها في علم القوم.

إنّ المقام التعليمي الذي أحاط بالحوار في الخطاب المديني، فرض نوعا من التبادل المضمر وغير المباشر، وهو تبادل محدود من جانب المخاطَب لأنّه مثل الطرف الأضعف في هذا الخطاب، وهذا من نواح عدّة؛ أكثرها تموضعا في المتلقّي الذي يجعل من الذي يقابله أقوى قدرة على توجيه الخطاب، ثمّ الحقيقة الصوفيّة التي تفصل بين مراتب المتصوّفة خاصّة منها ما يتعلّق بالشيخ وتلميذه المريد، ففي خطاب أبي مدين شعيب مثّلت أفعال الكلام التقريريّة جانبا من الحوار على اعتبارها إجابات مختصرة عن أسئلة ممكنة، وهذا في إطار التداول الذي دلّلت عليه حركة الضمائر، والمقام المشار إليه، حتّى أكثر الطرق التعليميّة جمودا الممثّلة في التلقين الأحادي الجانب، لا يخلو الأمر من مرور أسئلة ملحّة على المتلقّي، تعمل على استثارتها الافتراضات المسبقة المعلنة والمضمرة.

نجد في أقوال المتكلّم أبي مدين من مثل:« أضرّ الأشياء، صحبة عالم غافل، أوصوفي جاهل، أو واعظ مداهن»[1]، نجد فيه فضاء يسبق القول يحتمل أن يكون فضاء تبادليّا بين طرفي الخطاب، فإذا كان القول مثبتا للمتكلّم المفترض أبي مدين شعيب، فإنّ افتراض المريد من جهة أخرى يثير افتراض سؤاله 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».

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 التعليمي ذاته:

---

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

2- ما البصيرة؟

- « البصيرة تحقيق الانتفاع»[1].

3- هل يمكن استدراك ما فات من الأوقات؟

- « ما فات لا يستدرك لأنّ الوقت الثاني غير الأوّل»[2].

4- ما الفرق بين السالك والعارف؟

- «السالك ذاهب إليه، والعارف ذاهب فيه»[3].

إنّ احتمال وجود بنية حواريّة هو المفسّر الوحيد لعشوائيّة عرض المعلومات، حيث إنّ القاصد إلى التعليم المطلق، أي دون تحديد متلقّ بعينه، يسعى إلى ترتيب معلوماته في إطار تصنيف ممنهج، حتّى يتمّ تداوله عبر الأزمان، 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 الشيخ المتكلّم؛ التي تحيله على متلقّ بفعل هذا التحاور، إلاّ أنّ هيمنته على الخطاب تغفل هذا الوضع الثانوي له، والإضمار في التحاور لم يكن مستمرّا في الخطاب إذ توجد هناك عمليّات قطع تجلي حقيقة وضع المتكلّم أبي مدين شعيب الذي يتحوّل فيه إلى متلقّ لفعل طلب قوّته الإنشائيّة منجزة، وذلك بورود فعل السؤال بصيغة المبني للمجهول للجزم بوقوع المستوى التبادلي المحدود كما في القول:« 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"»[1]، كما أنّه جزم بوقوع الإجابة ممثّلة في قول أبي مدين شعيب، وهي إشارة إلى نجاح الفعل الكلامي المعبّر عنه في القول المذكور.

تتكرّر هذه الصيغة الحواريّة الصريحة في الخطاب المديني في أكثر من موضع، كما في:« سئل رضي الله عنه عن قوله صلى الله عليه وسلم:" أرحنا بها يا بلال"، فقال:" من ثقل الغيبة عنها"»[2].

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:74.

[3] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:74.

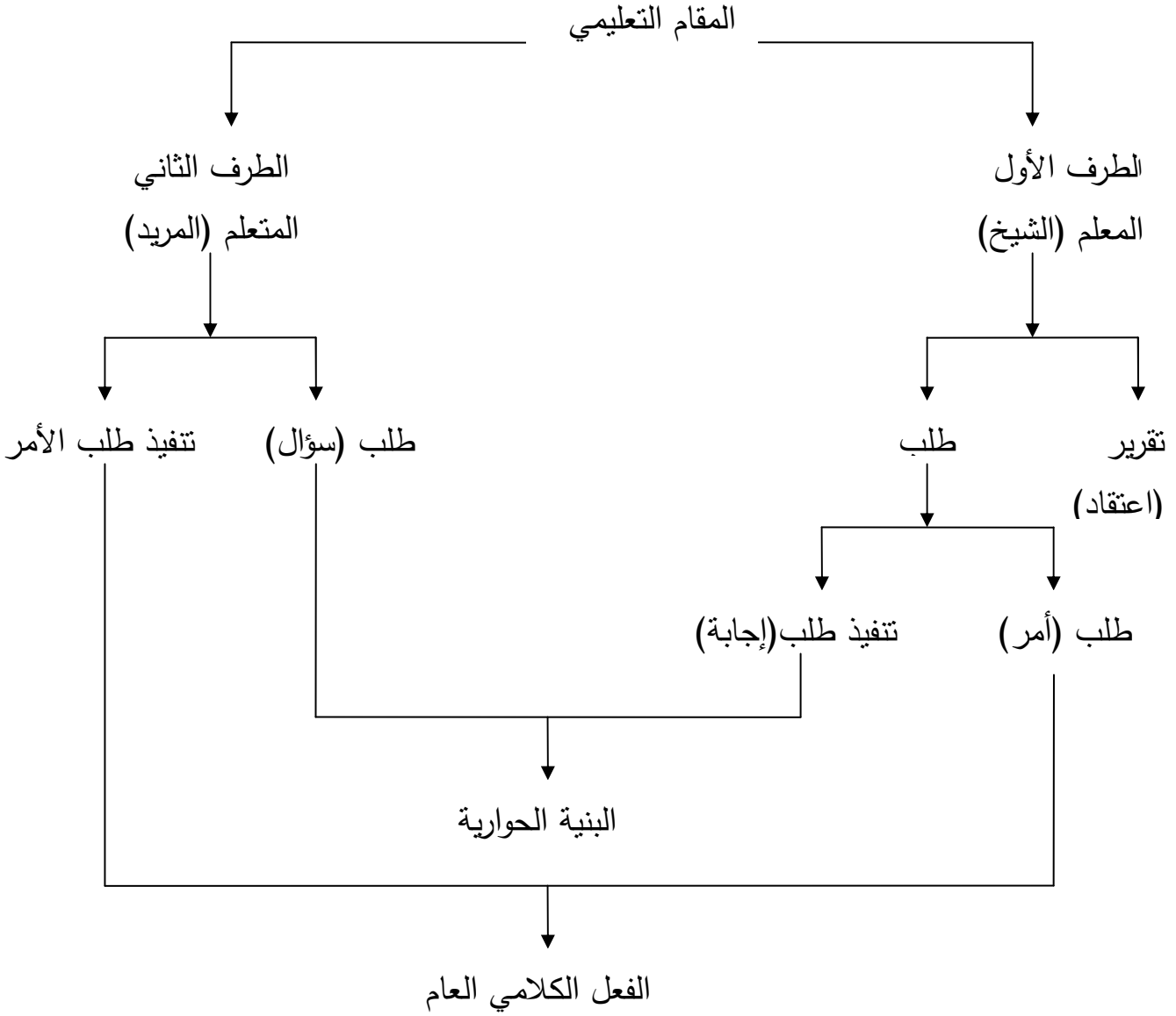
[1] – أبو مدين شعيب، أنس الوحيد، ص:80.

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:86.

إنّه رغم ابتدار المريد الخطاب باتخاذ البنية الحواريّة مطيّته، لا يخوّله ملكيّة الخطاب من حيث اتجاهه ونقطة انطلاقه، وهذا لاعتبارات المقام والمنزلة الاجتماعيّة والوضعيّة الثقافيّة والمعرفيّة والنفسيّة.

لقد كان لأفعال الكلام التقريريّة والطلبيّة دور هامّ في تحديد البنية الحواريّة في مستواها التبادلي الضيّق، إذ يدخل التحاور في الفعل الكلامي العام الذي يترجمه مقام التعليم والتربيّة الصوفيّة، ولعلّ خطر المقام ذاته أثر في طبيعة البنية الحواريّة فضيّق من حدودها، ولم يفسح لها المجال لتقوم بذاتها، واكتفت باندراجها تحت لواء الفعل الكلامي العام، في تركيز على موجّه الخطاب المفترض؛ وهو الشيخ في الطريقة الذي لا ينبغي للمريد تجاوز حدود الأدب معه، بل الإمعان في خدمته والتذلّل له.

تبيّن الخطاطة التالية حركة أفعال الكلام في الخطاب المديني، وعلاقتها بالبنية الحوارية في إطار الفعل الكلامي العام:



***- الحجاج:**

يتجسّد الحجاج أو البرهنة والاستدلال، على اعتبار أنّ الحجاج هو:« فعاليّة تداوليّة جدليّة»[1]؛ في الخطاب المديني في مظاهر مختلفة ومتنوعة، سنحاول تقصّيها في هذا العنصر، ذلك أنّ أيّ قول قائم عليه، لرغبة المتكلّم الدائمة في تغيير اعتقاد أو وجهة نظر من يقابله الذي هو في مقام التلقّي.

[1] – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000م، ص:65.

أوّل أشكال الحجاج في هذا الخطاب هو ما لجأ إليه المتكلّم من اتخاذ الحكمة محملا لخطابه، لإدراكه التامّ موقع هذا الشكل التعبيري من نفوس السّامعين، خاصّة منهم الرّاغبين في الاتّعاظ، وعليه تكون الحكمة إحدى طرق الحجاج التي سلكها أبو مدين شعيب وذلك:« لما تتوفّر عليه من قوّة الحجّة، لمجرّد أنّها حكم أو صيغت بطريقتها»[1]، وفي هذا قصد به التوجيه التربوي والتعليمي، خاصّة مع الإيجاز الذي هو من مميّزاتها الشكليّة، وعليه يكون كلّ ما هو ناتج عن هذا الاختيار داخلا ضمنه؛ أي الحجاج.

كذلك نجد من التوظيفات الظاهرة والشكليّة للحجاج هو ما اعتمده المتكلّم من توظيف للشواهد القرآنيّة والأحاديث النبويّة وبعض الرّوايات، كما جاء في قوله:« نافخ الكير إن لم يحرقك بناره آذاك بشراره، وحامل المسك إن لم يحذك عطره متعك بنشره»[2] وقوله:« قال سهل رحمه الله ونفع به:"أمر ألاّ يطّلع الأحداث على الأسرار قبل تمكينهم، وأمّا أهل الغفلة والنّفوس الدّنسة فهم أقلّ من أن يذكروا بأمر أو نهي"»[3]، فاعتماد المتكلّم على أقوال غيره لتسليمه بقوّتها الإقناعيّة ودخولها في مجال المقدّس البديهي الذي لا شكّ فيه، نوع من أنواع المحاجّة التي يقصد بها إلى التأثير في وجهة المتلقّي المريد، هذا بالإضافة إلى ما عرضه من مقدّمات ونتائج جاءت في طيّات حكمه دونما قصد إلى الاستدلال بعينه، وهذا ما يجد وقعه المتلقّي[4]، بحيث ينفذ إليه من منفذ الصدق الذي هو أهمّ قوانين التخاطب.

الشكل الآخر من أشكال الحجاج الغالبة في الخطاب هو ما جاء متضمّنا في أقوال المتكلّم ممثّلا في الأفعال الكلاميّة وأبنيتها، خاصّة منها الصّيغ الشرطيّة التي بنيت على محورين هما أصل الاستدلال المنطقي، بحيث استعمل الشكل العام فيه وهو ورود مقدّمات ونتائج وحصر الرابط المنطقي بينها وترك الاستنتاج للمتلقّي لاشتراكه في العمليّة التواصليّة.

إنّ استعمال الشرط هو وضع المتلقّي ذهنيّا بين أضيق الخيارات حتّى يلزم بالتنفيذ، وإذا كان الشرط من الأشكال الخبريّة ظاهرا، فإنّ الطلب فيه كائن بشكل غير مباشر بفعل ذلك التخيير الإجباري، من ذلك قوله:« إذا سلا القلب عن الشهوات فهو معافى »[5] وقوله:« من لم يستعن

---

(1) – آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، ص:108.

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

(3) – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:80.

(4) – ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص:46.

(5) – أبو مدين شعيب، المصدر السابق، ص:76.

بالله على نفسه صرعته »[1] وقوله:« من ضيّع الفرائض، فقد ضيّع نفسه»[2]، وما إلى ذلك من صيغ الشرط الكثيرة في الخطاب المديني، فكلّ جملة من الجمل الشرطية التي تترجم فعلا كلاميّا تقريريّا مباشرا، هي في الأصل أفعال طلبيّة ملزمة التنفيذ، وهذا الإلزام قائم فيها من حيث أنّ المتلقّي وهو في مقامه التربويّ ذاك يقوم بعمليّة تأويليّة شارحة لها، فترسخ في ذهنه بصيغ غير التي صدرت بها من المتكلّم لتصبح مثلا: استعن بالله، لا تضيّع الفرائض، جانب الشهوات، وما إلى ذلك من الشروحات والتأويلات، فإذا كان المتلقّي أمام هذه الأفعال الكلاميّة ملزما بالتأويل، فإنّ ذلك نابع من قانون المشاركة الذي يعتبر من أهمّ قوانين إنجاح الخطاب.

***- الآليّة الاستعاريّة وتفعيل الحجاج:**

كان للاستعارة ولا يزال الدّور الكبير في تحديد الدّلالات الفعليّة للخطاب، خاصّة مع التحوّل الجذري الذي عرفه الدّرس النقدي الحديث فقد أولى لهذا العنصر اهتماما جعله في كثير من الأحيان حكما على أدبيّة الخطاب الأدبي لارتباطه الوثيق بالتخييل.

لم يعد الهدف في رصد هذه الآليّة الأدبيّة والشعريّة بالدّرجة الأولى مقصورا على بيان مواقعها وأشكالها، بقدر ما أصبح البحث فيها عن منابع التجديد الدلالي، فنظريّة الاستعارة أضحت تدعو إلى:« ربط الخيال باستعمال معيّن للكلام، وبالضبط إلى ملاحظة طابع التجديد الدلالي فيها، المميّز للاستعمال الاستعاري للكلام»[3]، وهذا التمييز هو ما يدخل الكلام في إطار الأفعال غير المباشرة؛ التي يلجأ إليها المتخاطبون لأغراض مختلفة، وهي تمثّل حافزا قويّا للمشاركة الكلاميّة التي تكرّس للتفاعل الخطابي.

إنّ الكلام عن الاستعمال الاستعاري في أفعال الكلام؛ هو كلام عن عمليّات إسناديّة غير مألوفة ولا حقيقيّة، تنزاح بالمعنى من التصريح إلى التضمين، وعليه تغطّي هذه الآلية تلك الصدمة الحاصلة على المستوى الدّلالي القابع في البنية السطحيّة للخطاب، لتعيد التوازن إليه، هذا التوازن هو عبارة عن موافقة:« إسناديّة جديدة، تسمّى الاستعارة، ردّا على التحدّي الناتج عن التصادم الدّلالي»[1].

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:77.

[3] – بول ريكور، من النصّ إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، ط1، عين للدّراسات والبحوث الإنسانيّة والاجتماعيّة، 2001م، ص:167.

[1] – بول ريكور، من النصّ إلى الفعل، ص:168.

تقدّم الاستعارة للمتخاطبين فضاء رحبا لإنجاز النشاط التواصلي، في حال عجز الكلام الحقيقي عن ذلك، كما أنّها في الخطاب الصوفي خاصّة تجسّد ذلك التوازن المفترض كي يتجاوز التناقض الدّلالي، لأنّ اللّغة الصوفيّة لغة تتعدّى عالم الواقع المعيش لتسبح في فضاءات الروح اللاّمعقول، ولا ينبغي لهذا اللاّمعقول أن يستغرق الخطاب المعبّر العلني خاصّة، لأنّه سيواجه بالرّفض، حيث تعمل سلطة العقل في المتلقّي البسيط أو المتلقّين الخارجين عن جمع المتصوّفة على مجابهة ذلك الخطاب، وبالتالي سقوط قانون من أهمّ قوانينه المنظّمة له، وهو قانون المشاركة، فيقع القطع فيه قبل أن يبدأ، إذا لم يجد له المتكلّم مخرجا ومنفذا يتلاعب فيه على أوتار معقوليّة المتلقّي.

الحال في الخطاب المديني الصوفي لم تخرج عمّا سلفت الإشارة إليه، لأنّه بانتمائه إلى صنف معيّن يكون قد أحلّ لنفسه ما أحلّه الصنف العام، إنّ الغاية التقريريّة التي أحاطت بالخطاب المديني، لم تنف عنه احتفاله بالاستعارة، لوجود قوّة أكبر من غايته جعلته يخضع لمثل هذه الآليّة، إلاّ أنّها عملت على دفع غايته للأمام، لاستغراقه بالقوّة النابعة فيها من ذاتها.

كان لبيان أنواع الأفعال الكلاميّة في الجزء الأوّل من هذا المطلب، فضل في تحديد قصد المتكلّم مع اعتبار الاحتمالات المتوقّعة من المتلقّي في استقباله الخطاب، إلاّ أنّ لجوءه إلى الأفعال الكلاميّة غير المباشرة، دفعه إلى الإمعان في هذا الاستعمال بغرض الاحتجاج والاستدلال، وهو ما مثّله الاستعمال الاستعاري، فعبارة مثل:« ليس للقلب إلاّ وجهة واحدة، فمهما توجّه إليها حجب عن غيرها»[2]، تجسّد ذلك النّوع من الفعل الكلامي غير المباشر الكامن في الاستعارة التي هي:« استعمال منحرف للمسندات في إطار الجملة كلّها...المسألة إذن مسألة تدبير الخطاب الذي ينظّم استعمال المسندات الشاذّة»[3]، هذا الشذوذ والغرابة عبّر عنه في الحكمة إسناد التوجّه للقلب، والتوجّه يقتضي الإبصار الذي تتمّ به الرّؤية المعينة على تمثّل الحدود، فيكون هذا الإسناد غير الحقيقي القائم بالمزج بين أمرين مختلفين في النوع، إذ تعزى الوجهة إلى الإدراك الحاصل بالرّؤية وهو أمر ثابت في الكائن الحيّ البشري خاصّة لإعمال العقل فيها، والقلب الذي هو خارج حِمَاه من الجمادات، إنّ هذه المسافة المتباعدة بين طرفي الحقيقة اختزلتها الاستعارة النابعة من التخييل، ولا يخفى أنّ التخييل هو عمليّة تجميع بين الجزئيّات

---

[2] – أبو مدين شعب، أنس الوحيد، ص:72.

[3] – بول ريكور، المرجع السابق، ص:167.

متباينة، إحداها حاضر ماثل والآخر غائب، فيقع الجمع بينهما على شيء من التأليف اللّطيف، حتّى ليقع في ضمير المتلقّي أنّ الكلام وهو على هذه الشاكلة هو الأصل، وأنّه لا غرابة فيه، غير أنّ القصد إلى مثل هذا الإسناد الشاذّ كما عبّر عنه القول، هو إرادة بناء حقول دلاليّة جديدة في إطار سياق جامع لها، ليصبح القلب وهو محتو على الإبصار والتوجّه من جنس البصيرة.

لقد عملت الاستعارة في هذه الحكمة عملين متمثّلين في ما ذكرنا أوّلا من بناء دلالة جديدة، والثاني هو الاحتجاج الكامن في متضمّن القول، إنّه احتجاج على حقيقة صوفيّة هي أنّ التوجّه قلبي الموضع، وانشغاله بغيره يعني انتفاؤه. لقد رغب المتكلّم في التعبير عن هذه اللّطيفة بفعل غير مباشر قاصدا إلى التأثير في المتلقّي بتدقيقه جزئيّاته حتّى كأنّه يختصر عليه طريقا طويلا من التساؤلات الممكنة في إقراره لمبدأي التعاون والإفادة في آن.

تجلّى توظيف الاستعارة كآلية للحجاج في مواضع بعينها، تمثّلت في الكلام عن النّفس، في إطار التحذير منها وممّا يتعلّق بها، في قوله:« قيّد نفسك بقيود الورع»[1]، فاستعار القيد الذي هو للأسير من البشر، وأسنده للنّفس والورع في عمليّة مزدوجة، بحيث عملت على تجسيمهما في إيحاء منه بعظم خطرهما، فكانت عمليّة الإسناد الاستعاريّة قاعدة استدلاليّة تحيل على ضرورة التزام الورع لنفي النّفس.

إنّ هذا التعظيم لخطر النّفس التي بين جنبي المريد، جعلها محور احتجاج المتكلّم يعرضها في متضمّنات القول بصور شتّى؛ أكثرها صور العداء التي لازمتها في كامل الخطاب، إنّ قولا كـ:« من لم يستعن بالله على نفسه صرعته»[2]، يجعل إدراك المتلقّي محصورا في هذا الحيّز بحيث يشحن ضميره عن طريق التأثير المقنع لينجز فعلا كليّا هو التزكيّة النّفسية التي هي سبيل التصوّف.

---

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

[2] – أبو مدين شعيب، المصدر نفسه، ص:76.

ملخص:

أخذت الكتابة الصوفية في الجزائر بعدا هاما من حيث الانتشار، إذ لا يخلو عهد منها شعرا كانت أو نثرا، وهذا ما دفعنا إلى اعتماد الخطاب الصوفي منطلقا لدراستنا الموسومة ب" الكتابة الصوفية في أنس الوحيد ونزهة المريد لأبي مدين شعيب"، حيث لجأنا فيه إلى اعتماد جمع من المناهج اللسانية التي تركز على المدلولات والدوال كالسيميائية والأسلوبية والدرس التداولي، فترسمت خطة البحث في فصل تمهيدي، قدمنا فيه لبعض المفاهيم التي كانت تأصيلا للمصطلحات التي قام عليها العنوان، ونقصد بذلك مصطلحي الكتابة والصوفية، ثم عرجنا على المدونة وصاحبها أبي مدين شعيب في تعريف موجز، لتبدأ فصول البحث الثلاثة التطبيقية؛ الأول وهو الكتابة الصوفية والرؤية، الذي عمدنا فيه إلى الكشف عن رؤية أبي مدين الصوفية وأهم المرتكزات المعرفية والذوقية التي تأسست عليها، أما الفصل الثاني فكان مجالا لدراسة نص المدونة دراسة أسلوبية تجلي جمالية الكتابة الصوفية خاصة التركيب البلاغي والتناص، والفصل الثالث والأخير لم يخرج عن كونه تحليلا لسانيا للمدونة، غير أنه مختلف من حيث تركيزه على أفعال الكلام التي تسم الخطاب بالإنجازية على أرض الواقع في إطار السياقات المحيطة، لتنتهي هذه الدراسة بخاتمة كانت حوصلة لأهم محطات البحث وأكثر الملاحظات عليه التي من بينها أن التصوف عند أبي مدين شعيب إنما هو سلوك إنساني تربوي تهذيبي خالص.

الكلمات المفتاحية:

الخطاب، الرؤية، التصوف، السلوك، الأسلوب، الدلالة، الضمائر، أفعال الكلام.

Résumé:

L'écriture sufisme à prêt un chemin très important en algerie du coté de sa diffusion car on la trouve dans tout les époques au poésie comme au terminales écrits et ça qui nous a conduit a admettre les paroles sufisme objectif a notre étude avec le titre de «l'écriture sufisme dans limable du solitaire et la promenade du volentair de abu median cheaib» ou a réfugier a rassembler du curriculums linguistique qui concentre sur les signifiants et les signifies comme simontiques et stylistique et la leçon signifiant par ce la le schéma de notre travail a été éclairé dans une introduction ou on a proposé quelques termes qui étaient la source du titre on désigne ici les deux termes l'écriture et le sufisme après on a cité le livre et l'auteur abu médian cheaib dans une petit présentation après vient les trois chapitres pratiques le premier est l'écriture sufisme et vision ou on a éclairer la vision sufisme du abu médian et les importants appuis du savoir et du goût ou quelle elle est baser et le deuxième chapitre était le domaine d étudier le texte du livre étude stylistique éclaire la beauté d'écriture sufisme et spécialement la strecture éloquente et la textualité et troisièmement il ne sort pas détire une analyse linguistique du livre sauf qui il est efférent du coté de la concentration sur les verbes des paroles qui surnom la parole en anglais sur le plan de réalisation on dans le cadre des tournures en fin cette étude termine par une conclusion ou elle rassemble les principaux parties et les plus remarques sur lui est que le sufisme chez abu médian cheaib n'est qu'un comportement humain éducatif orientaux pure.

Les mots clés: sufisme, vision, discours, style, sementique, l'acte de parole.

Abstract :

The Sufism writing in Algeria had taken in important way in the terms of proliferation because it is in every edge of terminal writing or poetry and this is the reason that make us admit the Sufism speech as the subject of our study by the title of <<the Sufism writing in the enjoinment of the solitary and the prowonad of the wanted>>to abu median cheaib where we were refuged to rassomble from linguistics curriculum which had concentrated in the significant lesson so the schema of our work was clarified in introduction were we had proposed some terms the source of the title we speak about the writing and the Sufism after we were noted the book and the writer abu median cheaib in au small presentation after the three practice chapters the first is the Sufism writing and the vision where we had clarified the Sufism vision of abu median cheaib and the important bases and the sensei which it is based and the second chapter was the domain of studying the text of the book in au stylistic study that clarify the beauty of the Sufism writing and specially the elcequence structure and the textuality the third chapter is a linguistic analyses of the book but it is different in the concentration in the speech verbs that named the speech in English in the realization part in the context of the structures and finally we end this study by a conclusion where it rassemble the principal parts and the comments is the Sufism according to abu median cheaib is educative human behavior only.

Key words: Sufism, vision, discourse, style, semantics, act parole.

الخاتمة:

تتيح مجالات البحث المختلفة التعرّف على مخبوءات الحياة الإنسانيّة بجميع حيثيّاتها وارتباطاتها، فتكون نتائج تلك البحوث سطرا إضافيّا من سطور السيرورة الكونيّة، والبحث الأدبي لا يخرج في هدفه وغايته عمّا تسعى إليه هذه المجالات وكشوفها، فحاجة الإنسان إلى الأدب لا جدال فيها رغم التباين في تعليل غرض تلك الحاجة، ولعلّ من أشدّها إلحاحا هو كونه – أي الأدب – يمثّل الروح التي تهفو إلى التحرّر من قيود الحسّ، حتّى وإن تمايزت الآداب بين الأقاليم والشعوب فإنّها لا تنقطع انقطاعا تامّا كما لا ينقطع الإحساس بالآخر رغم غيابه عن المعاينة، كذلك شأن الأدب الجزائري في علاقته بالأدب العربي وبالأدب الإنساني شموليّة، فهو لبنة فعّالة في إقامة البناء الفكري البشري أيّا كان تموضع هذه اللّبنة، كان هذا مع بداية نطق المجتمع الجزائري اللّغة العربية، لتبدأ مسيرة الأدب الجزائري القديم.

مكّن لنا موضوع البحث الموسوم « بالكتابة الصوفية في "أنس الوحيد ونزهة المريد" لأبي مدين شعيب» من تبيين كثير من الملاحظات التي تدعو إلى تقصّي هذا النصّ مجدّدا في قراءة مخالفة حتّى يتوصّل بها إلى نظرة متكاملة ونهائية فيه، فبعد دراسة استغرقت ثلاثة فصول مسبوقة بفصل تمهيدي، وبهذه الدّراسة تبدّت لنا ملاحظات ونتائج ندرجها في ما يلي:

1- في جانب الرؤية الصوفيّة لأبي مدين شعيب؛ وجدناها تكمن في خطابه "**أنس الوحيد ونزهة المريد**" بإقراره بفكرة وحدة الوجود معتبرا إيّاها منطلقا احتجاجيّا، وهذا في إطار تأكيده على إحاطة الصفات والاستغراق الذي يتجلاّه العارف في شهوده.

وبهذا فحقيقة التصوّف عنده عرفانيّة المنطلق والغاية، ذلك أنّ تركيزه على صفة العرفان مرتبة ومنهجا ومطلبا، نابع من اعتقاده أنّ توحيد الحقّ لا يكون إلاّ بمعرفته معرفة عرفانيّة أي ذوقيّة، وذلك حتّى يتمكّن من الاحتجاج لحقيقة العرفان وهو شهود الأحديّة المتفرّدة.

إذا كان المراد من اتّخاذ التصوّف والمعرفة بعلم الحقيقة هو التوحيد ببلوغ حال الشهود ممثّلا في العرفان، فإنّ السبيل إليه لا يكون إلاّ في الطريقة التي قوامها الشيخ والمريد، ولا يتمّ للأخير ما يصبو إليه إلاّ بإتّباعه شيخا مؤدّبا، وفي هذا تشديد من أبي مدين شعيب على خطورة الخوض في علم القوم منفردا، إذ يخشى على غير المقتدي سلوك الهوى بدل سلوك سبيل التزكية.

أكّد أبو مدين شعيب على خطر أمراض النّفس في رؤية نافذة منه إلى حقائق النّفس البشريّة المتمرّدة، لذا ركّز في طريقته على بيان الدّاء والدواء في آن، فالأوّل ممثّلا في الغفلة التي هي من قيود النّفس على المريد السالك والتي لا يكون علاجها إلاّ بنقيضها وهو الذكر.

وفي النقطة الأخيرة ممّا سبق يتمحور التصوّف عند أبي مدين شعيب، وهو مقام (الذكر) الذي هو زمام باقي المقامات والأحوال، ففيه تتجسّد العبوديّة، ويتجلّى الفقر والرضا والتسليم والتوكّل، وعليه يكون التصوّف عنده معادلا لذكر الحقّ؛ قائما به.

أكّد أبو مدين شعيب في طريقته كذلك على ضرورة الالتزام بالفرائض التي هي جزء من علوم الشريعة لكونها مطيّة الوصول إلى الحقّ، وأكّد على التصوّف لكونه يرفع المرء من عالم السفليات إلى العلويات، فالأوّل محمل للثاني ولا غنى لأحدهما عن الآخر، حيث الالتزام بأحدهما والاستغناء عن الآخر ضارّ، فعن الأوّل إتّباع للهوى، وعن الثاني قصور عن الغاية.

2- أمّا من الناحية التشكيليّة للنظام المديني، التي تمّ تكشّفها في إطار الدّراسة الأسلوبيّة والتواصليّة فإنّ ما توصّلنا إليه من نتائج وملاحظات كانت هي؛ أنّ خطاب أبي مدين يدخل في إطار القول باعتباره جنسا يحيل على ملكيّة الخطاب ومباشرته من حيث علاقته بقائله، وفي إطار الحكم لاشتماله على خصائص الحكمة من إيجاز وتكثيف وتقرير للمعاني.

كما كان اتّخاذ أبي مدين شعيب الحكمة محملا لخطابه نابع من قصديّته التربويّة التعليميّة، خاصّة مع اعتباره المتلقّي النموذجي له؛ وهو المريد بالدّرجة الأولى، ولذلك كانت أغلب تعبيراته اصطلاحات ومفاهيم صوفيّة مبسّطة.

وظّف أبو مدين في خطابه الجمل الشرطية بترتيبها المعهود مع تركيزه على الأداة التي كانت في الأغلب "مَنْ" لهدفين هما:

أ- تضييق مجال الخيارات أمام المتلقّي وفي ذلك غاية توجيهيّة تعمل على إنجاح خطابه، وهذا إشارة إلى معرفته التامّة والواعية بذهنيّات المتلقّين ونفسيّاتهم، لذا كان لزاما على المعلّم أن يحيط علما بأحوال تلاميذه ووضعياتهم.

ب- إطلاق العبارة حتّى لا تختصّ بها فئة دون أخرى أو طبقة على غيرها، تأكيدا منه على شموليّة السلوك الصوفيّ وإنسانيّته،لأنّ مداره تزكية النّفس، والتزكية لا تتوقّف عند حدّ زمان أو مكان أو مجتمع معيّنين، وبهذا تكون نظرة أبي مدين شعيب للتصوّف نظرة أكثر اتّساعا وامتدادا، إذ تتجرّد من قيود المذهبيّة والعصبيّة إلى الإنسانية المحض.

أتاحت دراسة التناصّ في النظام المديني التعرّض إلى مختلف التقاطعات والتداخلات النصّية فيه، ممّا لفت الانتباه إلى ظاهرة تغييب كثير من نصوص الرسالة القشيرية فيه دون إشارة إلى أصحابها، بل أصبح الصّوت المتكلّم فيها هو صوت أبي مدين شعيب، وفي هذا تجلّت لنا قراءتان هما:

أ- أنّ الخطاب الصوفيّ نحا منحى تداوليّا بمعناه الضيّق، إذ أصبحت أقوال المتصوّفة مأثورات شائعة جرّدت من مرجعيّتها الإسناديّة والسياقيّة، لتغدو قوالب جاهزة ومشاعة لكلٍّ الحقّ في تضمينها خطابه.

ب- أنّ العمليّة التوثيقيّة التي لازمت النصّ المديني شابتها بعض الأخطاء من زيادات وانتقاصات جاءت لاحقة زمن إنشاء الخطاب ذاته، بمعنى أنّ الخطاب المديني هو في شأنه شفوي، ولم يتّخذ صفة التدوين إلاّ بعد فترة، وهذا ما يعلّل كثرة الأخطاء الإملائيّة وبعض السقطات الواقعة في ألفاظ الحكم، وهي حالة تدعو إلى إعادة النظر في توثيق النصّ وتحقيقه.

مكّنت دراسة حركة الضمائر في إطار تحديد عناصر التواصل، من تبيّن طبيعة اتّجاه الخطاب الصوفيّ الذي تمركز في ضمير الغائب المفرد(هو)، والذي كانت إحالته متعدّدة تارة على الحقّ وأخرى على الشيخ، وهذه الحركة أكّدت طبيعة منشأ الخطاب الديناميكيّة، كما أكّدت على تداوليّته في إطار قصديّة تربويّة تعليميّة.

أظهرت حركة الضمائر كذلك البنية الحواريّة التي بني على أساسها الخطاب المديني، إذ رغم وجوده في صيغة تبادليّة ضيّقة إلاّ أنّه حقّق الحواريّة، التي أخرجته من صفة أحاديّة الصّوت إلى تعدّديّته، وهو أمر يجعل من تصنيف النصّ في إطار القول المباشر والأحادي الجانب ينتفي بفعل تلك البنية.

عمل طغيان نوع أفعال الكلام الطلبيّة على تكريس القصديّة التربويّة للمتكلّم أبي مدين شعيب، كما أكّدت سلطته المطلقة على المتلقّي في تسيير الخطاب، حتّى إنّ أفعال الكلام التقريريّة دخلت تحت مظلّة النّوع الأوّل من حيث لا مباشرتها في بنيتها السطحيّة، خاصّة مع اختيار صيغة الشرط ممّا أخرجها بفعل تلك الصيغة من التقرير إلى الطلب.

كان لا بدّ للمعلّم من أسلوب تأثيري وإقناعي ينجح فعل الكلام العامّ الذي يحيط خطابه، وقد جسّد ذلك في آلية الحجاج التي صاغها منذ اختياره للقالب إلى تصويره للدلالات في التشكيل الاستعاري.

لقد أكّدت دراسة أفعال الكلام والحجاج بما فيها من حركة الضمائر وآلية الاستعارة على فاعليّة هذه الأدوات في المجال التعليمي، على اعتبار أنّ قصديّة الخطاب تعليميّة بالدّرجة الأولى.

وبهذا تتلخّص الكتابة الصوفيّة عند أبي مدين شعيب في فعل تعليميّ توجيهيّ يؤكّد على توجّه سلوكي فعّال لا يهتمّ بالقول بقدر ما يهتمّ بتكريس ذلك القول في أفعال واقعة منجزة.

كانت تلك مجموع ملاحظات ونتائج خلصت إليها الدّراسة، يمّمنا فيها الإخلاص وحكّمنا لها مصلحة الأدب الجزائري الذي غفلنا عنه ولو لزمن وله علينا حقّ الأب على أبنائه، راجين من الله السداد.

– القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
– أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، (د،ط)، (د،ت).

المصادر:

1. ابن عطاء الله السكندري، عنوان التوفيق في آداب الطريق، تحقيق: خالد زهري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
2. أبو بكر محمد الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، ط2، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1980م.
3. أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مج4 ومج13، ط1، دار صادر، بيروت، (د،ت).
4. أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوّف، شرح: زكرياء الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، (د،ط)، 1957م.
5. أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.
6. أبو عبد الله محمد بن محمد الملقب بابن مريم التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د،ط)، (د،ت).
7. أبو مدين شعيب، أنس الوحيد ونزهة المريد، تحقيق: خالد زهري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
8. أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، الجزء9، دار الكتاب العربي، بيروت، (د،ط)، (د،ت).
9. أحمد بن مصطفى العلاوي، المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية، تحقيق: يحي الطاهر برقة، ط2، المطبعة العلاوية، مستغانم، 1989م.
10. 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.

11. عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 2006م.
12. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، تعليق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، (د،ط)، 1978م.
13. محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م.

المراجع:

1. أبو القاسم محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، الجزء1، سلسلة الأنيس للعلوم الإنسانية، موفم للنشر، الجزائر، (د،ط)، 1991م.
2. آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005م.
3. بول ريكور، من النص إلى الفعل، أبحاث في التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، ط1، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001م.
4. تزفيطان تودوروف، مفاهيم سردية، ترجمة: عبد الرحمن مزيان، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005م.
5. التواتي بن التواتي، مفاهيم في علم اللسان، ط1، مطبعة الرويغي، الأغواط، 2006م.
6. جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، القوة والدلالة، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، 2000م.
7. جان بول سارتر: أ- الرؤيا الإبداعية، مجموعة مقالات، جمعها: هيرمان سالنجير وهاسكل بلوك، ترجمة: محمد مندور، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، (د،ط)، 1966م.

ب- ما الأدب، ترجمة وتعليق: محمد غنيمي هلال، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، (د،ط)، (د،ت).

8. جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، مراجعة: عبد الجليل ناظم، ط2، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، 1997م.
9. الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللسانيات التداولية، ترجمة: محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د،ط)، (د،ت).

10. حسن ناظم، البنى الأسلوبية، دراسة في أنشودة المطر للسياب، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2002م.
11. دومينيك مونقانو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2005م.
12. رابح بوحوش، الأسلوبيات وتحليل الخطاب، منشورات جامعة باجي مختار، عنابة، (د،ط)، (د،ت).
13. رجب عبد الجواد إبراهيم، دراسات في الدلالة والمعجم، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، (د،ط)، 2001م.
14. رولان بارث، لذة النص، ترجمة: فؤاد صفا والحسين سحبان، ط2، دار توبقال للنشر، المغرب، 2001م.
15. رينيه ويليك وأوستين وارين، نظرية الأدب، ترجمة: محيي الدين صبيح، مراجعة: حسام الخطيب، المؤسسة العربية للتوزيع والنشر، بيروت، (د،ط)، 1987م.
16. زكي حسام الدين، التحليل الدلالي، إجراءاته ومناهجه، الجزء1، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د،ط)، 2000م.
17. زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، (د،ط)، (د،ت).
18. سالم شاكر، مدخل إلى علم الدلالة، ترجمة: محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د،ط)، (د،ت).
19. ستيفن أولمان، الأسلوبية وعلم الدلالة، ترجمة وتعليق: محيي الدين محسن، دار الهدى للنشر والتوزيع، الجزائر، (د،ط)، (د،ت).
20. سعيد حوى، تربيتنا الروحية، مكتبة رحاب، الجزائر، (د،ط)، (د،ت).
21. سعيد يقطين، الكلام والخبر، مقدمة للسرد العربي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م.
22. شارل أندريه جوليان، تاريخ إفريقيا الشمالية، تعريب: محمد مزالي والبشير بن سلامة، ط2، الدار التونسية للنشر، تونس، 1983م.

23. صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر، تاريخها ونشاطها، دار البراق، لبنان، (د،ط)، 2002م.
24. الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6و7هـ/12و13م، نشأته، تياراته، دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، (د،ط)، 2004م.
25. طالب سيد هاشم الطبطبائي، نظرية الأفعال الكلامية بين النقاد المعاصرين الغربيين والبلاغيين العرب، مطبوعات جامعة الكويت، (د،ط)، 1994م.
26. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2000م.
27. عبد الجليل مرتاض، الظاهر والمختفي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د،ط)، 2005م.
28. عبد الحليم محمود، شيخ الشيوخ، أبو مدين الغوث، حياته ومعراجه إلى الله، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د،ط)، (د،ت).
29. عبد الفتاح كيليطو، الأدب والغرابة، دراسات بنوية في الأدب العربي، ط3، دار الطليعة، بيروت، 1997م.
30. عبد الملك مرتاض، الكتابة من موقع العدم، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، (د،ط)، (د،ت).
31. عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، ط3، دار العودة، بيروت، (د،ط)، 1983م.
32. علي بوملحم، في الأدب وفنونه، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (د،ط)، 1970م.
33. علي زيعور، العقلية الصوفية ونفسانية التصوف، نحو الاتزانية إزاء الباطنية والأوليائية في الذات العربية، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979م.
34. عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2003م.
35. فان تيغم، الأدب المقارن، تعريب: سامي مصباح الحسامي، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، (د،ط)، (د،ت).
36. فؤاد أفرام البستاني، دائرة المعارف، المجلد الخامس، بيروت، لبنان، (د،ط)، 1964م.

37.كامل مصطفى الشبي، صفحات كثيفة من تاريخ التصوف الإسلامي، ط1، دار المناهل، لبنان، 1997م.
38.محمد بن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، ط1، دار المتون للنشر والطباعة، الجزائر، 2006م.
39.محمد رمضان شاوش والغوثي بن حمدان، إرشاد الحائر إلى آثار أدباء الجزائر، ط2، طبع وإشهار داود بريكسي، تلمسان، 2005م.
40.محمد الطمار، تاريخ الأدب الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د،ط)، 2006م.
41.محمد غنيمي هلال، النقد الأدبي الحديث، ط1، دار العودة، بيروت، 1982م.
42.محمد مفتاح، في سيمياء الشعر القديم، دراسة نظرية وتطبيقية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، (د،ط)، (د،ت).
43.مصطفى عبده، المدخل إلى فلسفة الجمال، محاور نقدية وتحليلية وتأصيلية، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م.
44.نور الدين السد، الأسلوبية وتحليل الخطاب، قراءة في النقد العربي الحديث، الجزء2، (د،ط)، (د،ت).

الكتب الإلكترونية:

1. عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية، بين النظرية والتطبيق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د،ط)، 2000م.
2. محمد عزام، النص الغائب، تجليات التناص في الشعر العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د،ط)، 2006م.

عن موقع اتحاد الكتاب العرب بدمشق، www.awu-dam.org

المجلات والدوريات:

1. مجلة اللّغة والأدب، ملتقى علم النصّ، مجلة أكاديمية محكمة، تصدر بجامعة الجزائر، العدد17، جانفي 2006م.

ملحـــق

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».