



المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف لميلة

قسم اللغة والأدب العربي
المرجع:

معهد الآداب واللغات

دينامية التأويل الصوفي في كتاب شرح مواقف النفري لـ: عفيف الدين التلمساني

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي
تخصص: أدب قديم.

إشراف الأستاذة:
د- وهيبة جراح.

إعداد الطالبة:
* لموسي وسام.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وثناء

الحمد لله حمدا طيبا مباركا فيه، حمدا يليق بشانه وعظيم سلطانه
على توفيقه لي في إتمام هذا العمل المتواضع
أتوجه بالشكر الخاص وبعبارات التحية والإحترام لأستاذتي القديرة
وهيبة جراح التي لم تدخر جهدا في سبيل توجيهي توجيهها سديدا،
بالإضافة إلى قوة صبرها ورحابة صدرها حتى أكمل هذا العمل
المتواضع والشكر الموصول إلى السادة أعضاء اللجنة المناقشة على ما
سيقدمونه لي من ملاحظات، فجزاهم الله خير جزاء.

إهداء

في هذه اللحظة الفارقة في الحياة يوم كنت انتظره
منذ أيام الصبي شكر ووفاء لواجب الشكر والعرفان أتقدم إلى أبي فأقول له
شكرا لا حد له
إلى من ملكت حواسي وإحساسي واحتوت عقلي وأفكاري وهامت بك نفسي
وأنفاسي إلى الحب الصادق والمربية الفاضلة والشمس الوضوء
التي أنارت لي دروب النجاح في الحياة أيتها الوالدة الحبيبة
شكرا جزيلا
إخواني وأخواني كل باسمه أفخر بكم وأسعد لأنكم معي في هذه اللحظة، إلى رفيقات دربي
أتمنى لكم حياة النجاح في المستقبل

مقدمة

المقدمة

منذ أن دخلت السنة الجامعية الثالثة والأفكار تراودني يمينا وشمالا، في أي ميدان يمكن أن أبحث؟ الأدب، البلاغة، أو النقد، وبعد الكثير من الأخذ والرد استقر ذهني على دراسة الأدب وبالتحديد (الأدب الصوفي)، والذي يمثل لونا من ألوان الأدب الرفيع، لأنه يحمل في طياته أسمى المعاني الروحية والقيم الأخلاقية، التي يجب أن يتشبع بها الفكر الإسلامي قصد تطهير النفس والروح من حب الدنيا وزخرفها، وقد درس الأدب الصوفي من قبل العديد من طلاب العلم بمناهج مختلفة، فمنهم من درس المعاني ومنهم من درسه دراسة فنية... وبعد أخذ رأي أستاذتي المشرفة استقرّ الموضوع أخيرا حول "دينامية التأويل الصوفي في كتاب شرح مواقف النفري لـ : عفيف الدين التلمساني" والذي سنحاول من خلاله التعرف على بنية النص في المواقف؟ الظاهر والباطن في المواقف؟ مفهوم الرؤيا عند النفري؟

ومن الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع:

- التعرف على خبايا الأدب الصوفي الذي لطالما أحدث ضجة كبيرة في الوسط الأدبي.
- شخصية العفيف التلمساني المتفردة في الثقافة والأسلوب واللغة والأفكار وممارسة التأويل.
- أهمية التأويل في توجيه المتلقي، وتسيير المعرفة والفهم، لأن سوء الفهم معضلة أرقت كثيرا من المفكرين والفلاسفة.

وتكمن أهمية هذا البحث في كونه لبنة تضاف إلى مكتبة الأدب العربي، وبداية الكشف عن الأدب المغربي الذي لطالما كان مغمورا عكس نظيره المشرقي. وقد استدعت هذه الدراسة منهجا متكاملا، لأن ضرورة البحث تقتضي ذلك وأما المنهج السائد فهو المنهج السيميائي، الذي يسمح لنا بمعاينة المعنى، وما يتعلق بالمعنى المحصل من التأويل.

ولتحقيق الفائدة من هذه الدراسة وجب العودة إلى مجموعة كبيرة من الكتب، فكان كتاب "شرح مواقف النفري لـ: عفيف الدين التلمساني" وكتاب "المواقف ويليه كتاب المخاطبات للنفري" محور البحث، وأول مصدرين في البحث، ثم تليها مجموعة من المصادر

والمراجع أهمها: - السيمائيات والتأويل مدخل لسيمائيات س. ش. بيرس لسعيد بن كراد، الهيرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع عقلي تأويلي لعبد الغاني البارة، من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة لعبد الكريم شوقي، قراءة في الخطاب الصوفي لناصر حناشي، الكتابة والتجربة الصوفية نموذج ابن عربي لمنصف عبد الحق، كتاب المواقف وبلية كتاب المخاطبات لأرثر يوحنا، شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني لجمال مرزوقي.

أما الخطة التي بني عليها البحث فهي:

مقدمة ومدخل وفصلين وخاتمة وقد خصص المدخل للحديث عن عفيف الدين التلمساني، أما الفصل الأول أو ما يسمى بالجانب النظري فقد خصص للممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف عند شارل ساندرس بيرس وبول ريكور، أمبيرتو إيكو. وخصّ أيضا التأويل عند الصوفية من الجانب الرمزي واللغوي وعند ابن عربي . أما الفصل الثاني وهو بمثابة الجانب التطبيقي، وبما أن الأشياء تعرف بالرجوع إلى أصلها فقد خصص هذا الفصل للحديث عن آليات التأويل في النص الصوفي عفيف التلمساني في شرح مواقف النفري .

وقد انهي هذا البحث بخاتمة كانت بمثابة حوصلة عامة وخلاصة شاملة لأهم النتائج، وكما هو متعارف عليه أن أي بحث علمي لا يخلو من الصعوبات، فلعل أهم العوائق التي واجهتني، قلة الدراسات التطبيقية حول التأويل الصوفي في كتاب شرح المواقف للنفري وتشعب الفكر الصوفي عامة.

وإن الخوض في ميدان البحث العلمي ولا سيما في مجال الأدب القديم، وفي موضوع شائك كالتصوف، يعد تجربة لا تخلو من صعوبات وتحديات، فكان من الطبيعي أن تواجهني بعض العراقيل في سبيل إنجاز هذه الرسالة، لعل أبرزها :

- قلة الدراسات التي تهتم بالتأويل الصوفي، فأغلب المراجع إما أن تكون عامة تتناول أصول و مبادئ التصوف .

- قلة الدراسات المهمة بتطبيق المناهج الحديثة علي النص الصوفي، بما في ذلك المنهج السيميائي.

-صعوبة تطبيق المنهج السيميائي ،مزال يكتنفه بعض الغموض خاصة من الناحية التطبيقية ،و توحيد وتوضيح آليات الإجرائية ، ما جعلني أتعامل بحذر و تحفظ شديدين في تطبيقه علي شروحات النفري.

وفي الأخير أتمنى أن أكون قد وفقت في هذا العمل ولو بالقليل، ولا يسعني إلا أن أقول وفوق كل ذي علم عليم.

مدخل

مدخل: دراسة في سيرة عفيف الدين التلمساني

إن الوقوف عند حياة عفيف الدين التلمساني يكتسي أهمية كبيرة، بحيث يمكننا من معرفة أهم مراحل حياته والوقوف عند محطاتها الكبرى، والتعرف على أهم ظروفه وملابساته الحياتية التي كان لها الأثر الكبير في تكوين شخصيته وإثراء خياله.

عفيف الدين التلمساني عالم من أعلام الجزائر، يعرف بسيدي عفيف عند سكان تلمسان، فهو شخصية هامة ميزت بإنتاجها الأدبي والفكري في تطور الفكر الصوفي الذي ازدهر في القرنين السادس والسابع الهجريين. ورغم أهمية هذا الرجل، وأهمية آرائه في التراث الصوفي الفلسفي فإنه لم يحظ بدراسة مستقلة تكشف عن حياته ونشأته ومذهبه الصوفي الفلسفي الذي يتسم إلى حد كبير بالأصالة والابتكار.

اختلفت المصادر التاريخية حول تفاصيل حياة عفيف الدين التلمساني، لكنها لم تختلف حول اسمه "أبو الربيع عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله بن علي بن ياسين العابدي، المعروف بعفيف الدين التلمساني"¹. نسبته الأولى "العبادي" نسبة إلى "بني عابد وهم قبيلة بربرية متفرع عن الأهل كومية وهي قبيلة تقطن في نواحي ندرومة من أعمال تلمسان في الجزائر"². ولد التلمساني "سنة 610 هـ، مع أن هناك المستشرقين العرب من يخالف هذا التاريخ، ونجد من يجعلها سنة 616 هـ"³. نشأ العفيف في ربوع تلمسان، وهناك تلقى بذور التصوف وطريق الصوفية، "رحل التلمساني عن دياره باحثاً عن شيخه" صدر الدين القونوي(*)، كانت الرابطة بين "التلمساني" و"القونوي" وطيدة، فقد لازمه طويلاً، وأخذ من تصوفه الكثير، وصحبه في رحلاته الطويلة التي كان أهمها الرحلة إلى بلاد مصر⁴. وفي مصر التقى "التلمساني" بصوفي لا يقل عن "ابن عربي" مكانة وخطراً، وهو الصوفي الأندلسي: محمد عبد الحق بن سبعين، المتوفي 696 هـ⁵، إن حياة عفيف الدين التلمساني لا تخرج عن نطاق التصوف. وفي دمشق نال عفيف الدين التلمساني شهرة واسعة كواحد من أهل الطريق الصوفي، عرف بفضله وعلمه وزهده، يقول ابن شاكرو: "وكان حسن العشرة كريم الأخلاق له حرمة ووجاهة ... حضر الأسعد بن السديد النصراني إلى دمشق بصحبة

1 عفيف الدين التلمساني: تح: يوسف زيدان: ديوان عفيف الدين التلمساني، دار الشروق، ط2، ج1، القاهرة، مصر، 2008، ص11.

2 جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري، لعفيف الدين التلمساني، ص23.

3 عفيف الدين التلمساني: تح: يوسف زيدان: ديوان عفيف الدين التلمساني، ص12.

(*) كان الشيخ القونوي مغموراً إلى حد ما في الغرب عندما بدأ الاهتمام بدراسة آراء وأفكار ابن عربي. (ينظر: كودرو فاشوبرت: المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصر الدين الطوسي، دار النشر فرانس شتاينر شتوت كارت، بيروت، لبنان، ص7)

4 عفيف الدين التلمساني، تح: يوسف زيدان، ديوان عفيف الدين التلمساني، ص13.

5 المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

الملك منصور، فقال له يوما: يا عفيف الدين، أريد منك تصنع لي أوراقا بمصروف الخزانة وحاصلها... وطلبها منه مرة حتى قال له: أراك كلما أطلب منك الأوراق تقول لي: نعم، ولا تأتي بها وأغلظ له في القول فغضب العفيف وقال له: لمن تقول هذا الكلام يا خنزير، ما هذا إلا لعجز المسلمين ولو بصقوا عليك لأغرقوك ثم شق ثيابه وقام يهيم بالدخول على السلطان فقام الناس إلى الأسد بن السديد وقالوا: هذا ما هو كاتب وهذا الشيخ عفيف الدين التلمساني، وهو معروف بالجلالة والإكرام بين الناس متى دخل السلطان أذاك فسألهم رده وقال له: يا مولانا ما بقيت أطلب منك أوراقا ولا غيرها¹ ومن خلال هذا القول لا يسعنا إلا أن نقول أن العفيف التلمساني اسم على مسمى. "نشأ ابنه (الشاب الظريف) في دمشق وتوفي فيها سنة 688هـ، ملاً حياة من حوله بهجة وسرورا ولم يكن يبلغ من العمر غير سبع وعشرين عاما، ولم تكن بيد عفيف حيلة إلا أن رثا ابنه محمد شمس الدين وأخا له أيضا اسمه محمد الذي توفي قبل ابنه بقليل"²، يقول عفيف الدين التلمساني:

مالي بفقد المحمدين يد مضى أخي ثم بعده الولد

يا نار قلبي وأين قلبي أو	يا كبدي لو يكون لي كبد
يا بائع الموت أشتريه انا	فالصبر مالا يصاب والجلد
أين البنان التي إذا كتبت	وعاين الناس خطها سجدوا
أين الثنايا التي إذا ابتسمت	أو نطقت لاح لؤلؤ نضد
ما فقدتك الإخوان يا ولدي	وإنما شمس أنسهم فقدوا
محمد يا محمد عددا	وما لها ليس ينتهي عدد ³

أولا/ أهم مؤلفاته:

المتأمل في مؤلفات عفيف الدين التلمساني نجدها تقتصر على مجال التصوف ، كما أن معظم مؤلفاته كانت عبارة عن شروح لمؤلفات صوفية كتبها الرجال الصوفيين الذين سبقوه، والتي حاول من خلالها تحديد المعاني الخفية خلف الرمز الصوفي وتبيين الحقائق كما يراها المتصوفة، لكن لم تحظ مؤلفات العفيف بالعناية الكافية لأنها بقيت عبارة عن مخطوطات ولم تطبع ومن أهم مؤلفاته:

1 محمد بن شاكر الكتبي: تح: إحسان عباس: فوات الويات والذيل عليها، دار صادر، ط1، بيروت، لبنان، 1974، ص72، 73.

2 عفيف الدين التلمساني: تح: يوسف زيدان: ديوان عفيف الدين التلمساني، ص17.

3 محمد بن شاكر الكتبي: تح: إحسان عباس: فوات الوفيات والذيل عليها، ص385.

1/ شرح منازل السائرين: بالرغم من أنّ كتاب شرح منازل السائرين إلى الحق المبين – جل شأنه – لا تتجاوز صفحاته الخمسين صفحة، أي أقل الكتابات الصوفية حجماً إلا أنه أكثرها قيمة، من حيث اعتماد على التركيز وكثافة المصطلح الصوفي، وإظهار الأصول الشرعية من القرآن بإيراد الآيات التي تنطلق منها المفاهيم الصوفية، وتنقسم المنازل إلى أقسام وأبواب على النحو التالي: 1/ قسم البداية 2/ قسم الأبواب 3/ قسم المعاملات 4/ قسم الخلاق 5/ قسم الأصول 6/ قسم الأدوية 7/ قسم الأحوال 8/ قسم الولايات 9/ قسم الحقائق 10/ قسم النهايات¹

ونظراً للضجة التي أحدثها كتاب منازل السائرين للشيخ أبو اسماعيل عبد الله بن محمد بن علي المعروف بالهراوي الأنصاري، فقد تناوله بالشرح العديد من الصوفيين على رأسهم العفيف التلمساني، حيث برزت في شرحه تلك النزعة الصوفية العميقة، من حيث اهتمامهم بالمصطلح الصوفي ودلالته الخاصة.

2/ شرح المواقف: يعد كتاب عبد الله بن محمد بن عبد الجبار النفري من أهم الكتب الصوفية التي تتميز بالغموض والإبهام ويختلف عن كتاب الله منازل من حيث المضمون والغاية، فالأول يهتم بالمصطلح الصوفي والتجربة الروحية، وأما الثاني المواقف فيهتم بما يسمى عند الصوفية بالأحوال والمقامات، والمقصود به المثول بين يدي الله، ويتميز كتاب المواقف بطابعه السحري وعباراته الرمزية التي لا نجدها إلا في أسلوب النفري، وتتألف من سبعة وسبعين موقف، تبدأ بموقف العز، وما كان للتلمساني وهو الذي عرف بحبه وشغفه بالتيار الصوفي إلا أن يشرح هذه المواقف، ويتوغل في كل صغيرة وكبيرة.

3/ شرح تائبة ابن الفارض: نظم السلوك أو ما يسمى بتائبة ابن الفارض، إحدى أسطر قصائد الشعر الصوفي "إذ تعتبر التصوير الأتم للتصوف"²، قد بلغ عدد أبياتها 761 بيتاً، ويقول ابن الفارض في البيت الأول منها:

سقتني حمياً الحبّ راحة مقلتي وكأسي محياً من عن الحسن جلّت³

وعلى الرغم من تلك السهرة التي قالتها تائبة ابن الفارض، إلا أن الشراح لم يعطوها حقها في الشرح، لأنهم لن يتعمقوا في بيان مقاصدها، حتى أنه يروى عن ما ذكره ابن الفارض في مقدمة ديوانه حيث يقول: "إن شيخاً من معاصري ابن الفارض جاء يستأذنه في شرح القصيدة، فسأله ابن الفارض: في كم مجلد يقع شرحك؟ قال في مجلدين فابتسم ابن الفارض وقال: لو شئت لشرحك كل بيت في مجلدين".

1 أبو إسماعيل الهراوي: منازل السائرين إلى الحق المبين شرح عفيف الدين التلمساني، دار التركي للنشر، ج1، تونس، 1989، ص2.

2 عفيف الدين التلمساني، تح: يوسف زيدان: ديوان عفيف الدين التلمساني، ص27.

3 المصدر نفسه: ص83.

وإلى جانب عدد من الشروح يأتي شرح عفيف التلمساني الذي يعبر فيه عن عناية الصوفية بكل تلك النظم الموجودة في هذه التائية كما حاول أن يفك تلك الرموز الفكرية لابن الفارض، والغموض في تلك الأفكار الصوفية العميقة.

4/ شرح فصوص الحكم: يعدّ كتاب الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي إحدى أهم الكتابات الصوفية الأكثر غموضاً على الإطلاق سواء من حيث الشرح أو من حيث التأويل، وهذا ما جعل عفيف الدين التلمساني يتناولها بالدراسة والشرح، قصد التعرف على تلك المكنونات الصوفية.

5/ شرح القصيدة العينية: القصيدة العينية أو عينية ابن سينا، تتناول موضوع النفس الانسانية تناولا صوفيا وقد بلغ عدد أبياتها عشرين بيتا يقول في مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع¹

وقد حظيت العينية كغيرها من القصائد الأخرى بعدد كبير من الشروح، وقد تميز شرح العفيف بوضعه عنوانا مميزا وهو الكشف والبيان في معرفة علم الإنسان، والذي أحدث ضجة كبيرة بين المفهرسين حيث أن بعضهم اعتبر الكشف والبيان وشرح القصيدة العينية.

6/ شرح الأسماء الحسنى: من المتعارف عليه عند المسلمين أن أسماء الله الحسنة تسع وتسعون اسما من أحصاها دخل الجنة، لكن الاختلاف عند المتصوفة يكمن شرحهم لهذه الأسماء، فهم يؤمنون بفكرة أن لا موجود سوى الله، ماهي إلا آثار تجليات هذه الأسماء في الكون.

7/ رسالة في علم العروض: ليس من الغريب أن العفيف التلمساني الشاعر يكتب رسالة علم العروض، وقيل أنّ مخطوطة هذه الرسالة موجودة بمكتبة برلين.

8/ ديوان الشعري: يعتبر ديوان التلمساني أشهر مؤلفاته على الإطلاق إذ أنه يمثل نموذجا مصغرا لشخصية الشاعر، وأفاق تصوفه، وبما أنّ معظم مؤلفاته عبارة عن شروح فإن الديوان يمثل المؤلف الوحيد الذي يبرز فيه أسلوب العفيف. شعره سهل ينوء أحيانا بالضعف، أي أن شعره بسيط يفهمه عامة الناس وهذا الضعف ماهي إلا إحدى السمات التي يتميز بها الشعر الصوفي عن غيره.

1 ابن سينا: تح: الحسين على محفوظ: الديوان، مطبعة الحيدري، طهران، 1957، ص19.

ثانياً: التصوف والفلسفة عند عفيف الدين التلمساني

عندما نشير إلى هذه الفكرة فيعني إننا نشير إلى ذلك التداخل الكبير الحاصل بين التجربتين (التصوف والفلسفة) فالبرغم من تباينهما من حيث المنبع إلا أنهما متكاملتين من حيث الغرض فغرضهما واحد. لعل التجربة التي تظهر فيها معالم التوحيد بنزعة فلسفية هي فكرة وحدة الوجود أو كما تعرف عند التلمساني بالوحدة المطلقة "تصوف وحدة الوجود هو التصوف المبني على القول بأن ثمة وجوداً واحداً فقط هو وجود الله، أما التكثر المشاهد في العالم فهو وهم على التحقيق تحكم به العقول القاصرة، فالوجود إذن واحد لا كثرة فيه"¹ وحدة الوجود هو اعتقاد أن الله هو الوجود المطلق، والظاهر والباطن في الحقيقة شيء واحد وهو الله سبحانه وتعالى.

إن في تجربة الصوفية لعفيف أثر واضح للفلسفة فتأثير هذه الأخيرة على تجربته راجع إلى حقيقتين جوهريتين، "فالأولى هي اتصاله بصدر الدير الرومي أما الثانية فهي تتمثل في مقارنة بعض أفكاره بمبادئ فلسفة ابن عربي باعتبار هذا الأخير أرقى وأقوى لفكرة وحدة الوجود"².

هناك صور شعرية عديدة يزواج فيها "التلمساني" بين قناعة فلسفية وأخرى وجدانية من ذلك قوله:

غدا وصفكم للحسن ذاتا فشمسكم	بكم منكم فيكم لها الشرق والغرب.
تحركها الأشواق نحو جمالكم	فتمنعها فيها تلك المهاية والحجب
فلا هي يغشاها سكون ولا ترى	سبيلا لذا حارت فدارت فلا تنبو
تدور على بعد من المركز الذي	به أنتم إذ كان شخصكم القلب
فلو قيست الأبعاد من كل جانب	تساوت فلا بعد يرام ولا قرب ³
ونحو قوله أيضاً:	

ما اعتذاري إذا خبت لي نار وحببي أنواره ليس تخبو⁴

فكرة النور موجودة في الفلسفة، حيث أن هذه الفلسفة ترى أن الجوهر الإلهي إنما اتجه في أول الأمر من خلال الصفة النورانية، والنور من أسماء الله وصفاته يقول تعالى

¹ جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، ص26.

² ينظر: عبد الرحمان بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، ج1، ص16.

³ عفيف الدين التلمساني: تح يوسف زيدان: ديوان عفيف الدين التلمساني، ص85.

⁴ المصدر نفسه: ص83.

"الله نور السموات والأرض"¹ فالنور مبدأ الخلق والوجود، فـالله أخرجنا من ظلمة العدم إلى نور الوجود.

إن الملامح التي تبرز تأثر "العفيف" بالفلسفة هو رواج فكرة "الفيض" في شعره، هذه الأخيرة انتقلت إلى المحيط الإسلامي من مدرسة الإسكندرية "ظهرت صياغة جديدة للفلسفة اليونانية في الاسكندرية عرفت بالأفلاطونية المحدثة، فقد كانت كتابات أفلاطون هي المنبع الرئيسي لمعرفة المسلمين بنظرية الفيض التي تعني أن هذا العالم هو نتيجة فيض وهذا الأخير حدث عن تأمل الواحد لبهائه -الله عز وجل-"²

¹ سورة النور: الآية 35.
² ينظر: علاء محمد أبو غليون: دراسة في نظرية القبض عند أفلاطون، سلسلة تعلم الفلسفة، ص5.

الفصل الأول :



الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف

المباحث :

❖ دلالة التأويل في الفلسفة

❖ التأويل عند الصوفية

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

الفصل الأول: الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

المبحث الأول : دلالة التأويل في الفلسفة

إن مسألة التأويل في الفلسفة، تحمل أهمية كبرى، شغلت اهتمام الفلاسفة قديما وحديثا، إنها مسألة ستبقى ما دامت الفلسفة مصدرا للسؤال، وبحث عن الأشياء وحقائق النصوص، فإذا كانت التأويلية قديما قد ارتبطت بتأويل الكتب المقدسة، فإن التأويلية المعاصرة، قد ارتبطت بالرومانسية الألمانية ، فالتأويل الفلسفي أصبح يتجاوز النص الديني إلى النص الأدبي والنص التاريخي، فضلا عن ظواهر عالما المعيش على اتساعه، وقد ساهم في كل ذلك فلاسفة كبار من أمثال "بول ريكور" و"شارل ساندرس بورس" و"أمبيرتو إيكو" وغيرهم. والذي يميز كل فلسفة فن التأويل ولتتأويل والفهم والحوار واللغة الحية، ويسعى إلى الرجوع إلى المصادر الأصلية والبدايات الأولى.

المطلب الأول: التأويل عند شارل ساندرس بيرس

يعتبر تشارلز بيرس من بين المفكرين المعاصرين، ولد تشارلز ساندرس بيرس Charles Sanders Peirce في 10 ديسمبر 1839 م في كامبردج في ولاية ماساشوسيتس في الولايات المتحدة الأمريكية، وأشرف والده على تربيته وتعليمه بالمنزل موجهها إياه إلى دراسة الرياضيات والعلوم والفلسفة، لقد عاش بيرس أواخر سن حياته في حالة مالية سيئة¹، وهناك بعض الكتاب يشيرون في بداية كتبهم أو مقالاتهم وكل دارسين بيرس ضرورة الالتزام بالنطق الصحيح لهذا الاسم "إن اسم Peirce يجب أن يكتب وينطق بورس وليس بيرس ويبدو أن كتابة هذا الاسم بهذه الطريقة يعتبر إساءة لهذا الفيلسوف وإساءة لتراثه، منهم أمالو دفينغ ماركوز فيقول في كتابه: " fut pas professeur et que son nom ne s'écrivit pas peirce, " mais poerss... Charles Peirce: كتابهما في 19 أبريل 1914 كان آنذاك في الخامسة والسبعين (75) من عمره"².

¹ Feiblemen;J.K :an introduction to peirce'S philosophy, P10

² ينظر: سعيد بنكراد: السيميائيات والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، 2005، ص 11، 12.

يعتبر شارل ساندرس بيرس من رواد العلاماتية أو "السيمائية أو السيمولوجيا أو السيميوطيقا، أو علم الإشارة أو علم العلامات أو علم الدلالة"¹ كلها ترجمات لعلم واحد يعنى بدراسة العلامات، وتقوم سيميوطيقا عنده على المنطق والظاهرية والرياضيات، وعرفها بقوله: "ليس المنطق بمفهومه العام إلا اسما آخر للسيميوطيقا والسيميوطيقا نظرية شبه ضرورية أو نظرية شكلية للعلامات"² ومن هنا كانت فالسيميوطيقا مدخل ضروري الى المنطق.

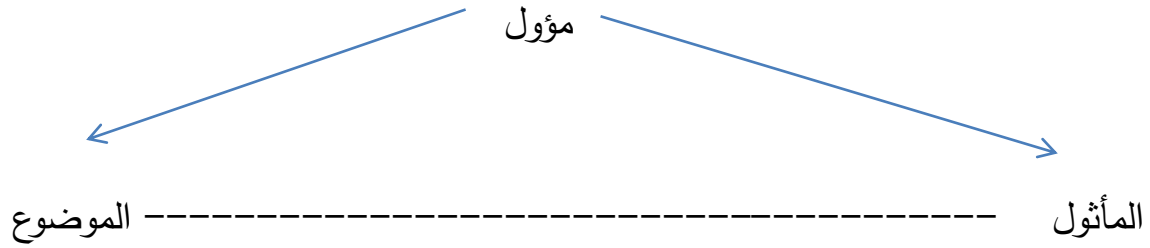
ويقول أيضا "ليس باستطاعتي أن أدرس أي شيء في هذا الكون، كالرياضيات والأخلاق، والميتافيزيقا والجاذبية الأرضية، وعلم الإقتصاد، وتاريخ العلم، والكلام والسكوت، والرجال، والنساء، والنبذ، وعلم القياس، والموازين، إلا على أنه نظام سميولوجي"³. ومن هنا كانت كتابات بيرس علاماتية متنوعة تتوع الموضوعات المذكورة سلفا، والسيميوطيقا تبحث عن التأويلات المتتالية داخل النص. أما مفهوم العلامة عند بيرس Representamen بقوله "العلامة أو الصورة REPRESENTAMEN، هي شيء ما ينوب عن شخص ما، من جهة ما وبصفة ما، فهي توجه لشخص ما، بمعنى أنها تخلق في عقل ذلك الشخص علامة معادلة أو ربما علامة أكثر تطورا، وهذه العلامة التي تخلقها أسميها مفسرة INTERPRETANT للعلامة الأولى، أي أن العلامة تنوب عن شيء ما، وهذا الشيء هو موضوعتها OBJECT، وهي لا تنوب عن تلك الموضوعات من كل الجهات ، بل تنوب عنها بالرجوع إلى نوع من الفكر التي سميتها كبيرة GROUND المصورة⁴، وعنده تتكون العلامة من الممثل والموضوع والمؤول، وعلى هذا الأساس فإن السيرة العلامة تستدعي "المأثول كأداة للتمثيل، وتستدعي الموضوع كشيء للتمثيل، وتستدعي مؤولا يقوم بالربط بين العنصرين، أي ما يوفر للمأثول إمكانية تمثيل الموضوع بشكل تام داخل الواقعة الإبلاغية.

¹ بسام طقوس: سيمياء العنوان، وزارة الثقافة، ط1، عمان، الأردن 2001، ص12.

² جميل حدادوي: الاتجاهات السيميوطيقية، مكتبة المثقف، ط1، 2015، ص 148.

³ مازن الوعر: علم الإشارة - السيمولوجيا - ص 11.

⁴ عز الدين المناصرة : علم الشرقيات، ص 594.



الخط المتقطع يشير إلى أن العلاقة بين المأثول والموضوع ليس مباشرة بل تمر عبر المؤول¹، فإن العلامة ثلاثية الأبعاد مكونة من "المؤول أو الممثل باعتباره دليلا في البعد الأول، والموضوع الدليل للمعني في البعد الثاني، والمؤول الذي يفسر كيفية إحالة الدليل نحو موضوعه"²، وبما أن العلامة هي علاقة ثلاثية بين أول وثان وثالث، يعرف بورس المأثول بقوله "إن العلامة أو المأثول هي شيء يعوض بالنسبة لشخص ما شيئا ما بأية صفة وبأية طريقة. إنه يخلق عنده علامة موازنة أو علامة أكثر تطورا. إن العلامة التي يخلقها أطلق عليها مؤولا للعلامة الأولى وهذه العلامة تحل محل شيء هو موضوعها"³ من خلال هذا التعريف أن المأثول:

- يبرز أداة للتمثيل.

- لا تقديم الإحالة معرفة على موضوعه.

- قريب من الدال.

- خارج إطار الوجود الفعلي.

وأما الموضوع هو ما يقوم المأثول بتمثيله، وهو يعد القسم الثاني من أقسام العلامة عند بيرس، وذلك حسب التصنيف الثلاثي للعلامة، يقول بيرس في تعريفه للموضوع "إن موضوع العلامة هو المعرفة التي تفترضها العلامة لكي تأتي بمعلومات إضافية تخص هذا الموضوع"⁴ فإنه لا يمكن أن يشتغل إلا إذا نظر إليه باعتباره علامة.

¹ سعيد بنكراد: السيميائيات والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء- المغرب، 2005، ص 77.

² المرجع نفسه: ص76.

³ سعيد بنكراد: السيميائيات والتأويل، ص 78.

⁴ المرجع نفسه: ص 81.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

وأما المؤول يعتبر ثالث عنصر من أقسام العلامة أو داخل نسيجها الذي يفسر كيفية إحالة الدليل نحو موضوعه انطلاقاً من قواعد الدلالة الموجودة فيه، ولا يمكن التحدث عن العلامة إلا بوجود المؤول باعتبار العنصر الذي ينقل بين المأثول والموضوع، وبتعبير أدق "المؤول هو معنى العلامة وأما بمفهوم أكثر ضيقاً، المؤول هو العلامة الاستبدالية بين علامة وعلامة أخرى، فالمؤول إذن هو على الدوام علامة أيضاً، وهذه العلامة سيكون لها مؤولها إلى آخره"¹ إنه هو الذي يحدد للعلامة صحتها ويضعها للتداول، ويسمح للمتلقي بإدراك العلامة .

إن العلامة كما سبق أن رأينا تضع للتداول ثلاثة عناصر: مأثولا يقوم بالتمثيل (أول) وموضوعا للتمثيل (ثان) ومؤولا يضمن صحة العلاقة بين المأثول والموضوع (ثالث).

في تقسيم الأول للعلامة (الدليل)، يمكن وضع المصطلحات التالية:

أ/ **العلامة النوعية (طبيعية):** "هي نوعية تشكل العلامة، ولا يمكنها أن تتصرف كعلامة حتى تتجسد، ولكن التجسد لا يرتبط إطلاقاً من حيث كونها علامة"² بمعنى أن نوعية تشتغل كعلامة ولا يمكنها أن تشتغل قبل أن تتجسد في واقعة ما، ولكن تجسيدها لا علاقة له بطابعها كعلامة .

ب / **العلامة المنفردة (عقلية):** فهي "الشيء الموجود أو الواقعة التي تشكل العلامة، ولا يمكنها أن تكون علامة إلا عبر نوعيتها ولا تشكل إلا عندما تتجسد فعليا كما في النصب التذكاري والصورة الشمسية... الخ"³ بمعنى أن العلامة هنا خاصة وتحقق ومحددة في الزمان والمكان، وهي شيء موجود يشتغل كعلامة ولا تشكل علامة إلا من خلال التجسيد الفعلي، لأنها محددة بسياق خاص يقول بيرس "فإن العلامة المفردة لا تشتغل كعلامة إلا في حدود تجسيدها داخل واقعة خاصة ومحددة ("الهنا " و " الآن")، إنها تشتغل كمأثول لا من خلال العلامات النوعية، بل من خلال الفردنة الخاصة والملموسة التي تمنح

¹ منذر عياشي: العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1988، ص11.

² رشيد بن مالك: السيميائية (الأصول، القواعد، والتاريخ)، ط2، 2012-2013، ص33، 32.

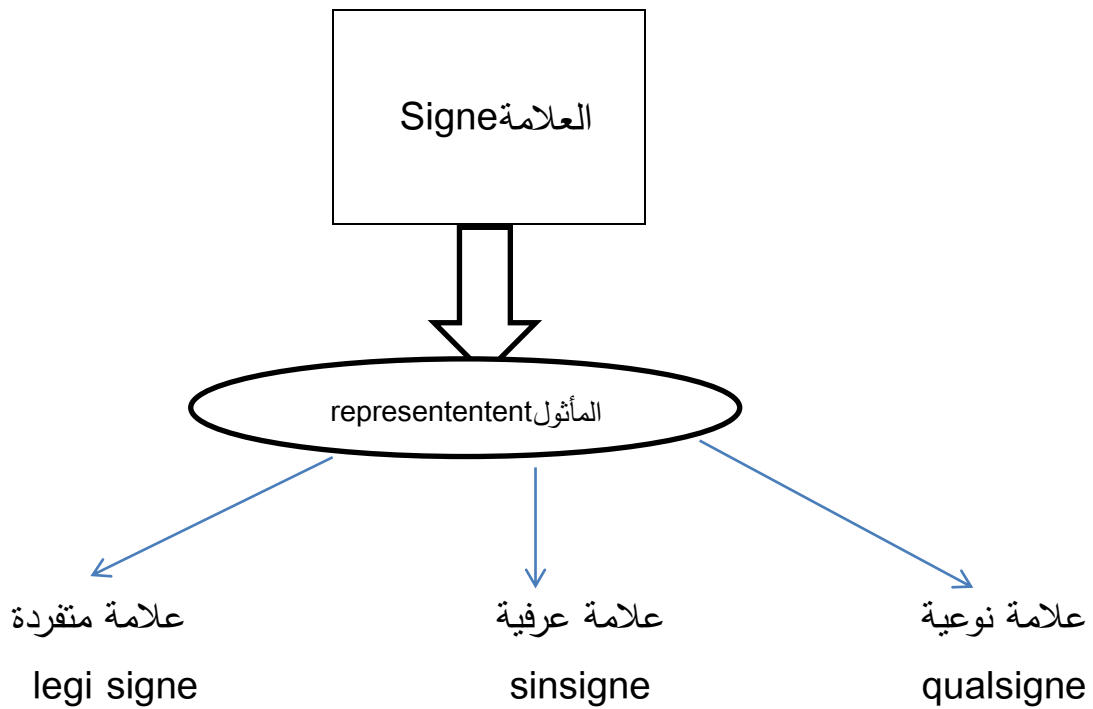
³ ينظر: فريال حبوري غزول: تصنيف العلامات، ص142.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

لهذه العلامات¹ إذن تتحقق العلامة الممثل بشكل متفرد، أي تتحقق في سياق خاص بعينه ومرتبطة به .

ج / العلامة العرفية (القانونية): العلامة العرفية هي العلامة المعيارية أو القانونية يشتغل كالعلامة، وإن العلامة السابقة (المنفردة) هي نسخة خاصة، وحال دخولها إلى العام تصبح علامة معيارية أو قانونية بحيث يقول بيرس "إن العلامة المعيارية ليست موضوعا خاصا، ولكنها نوع عام، نوع يدل من خلال ما تم التعارف عليه، وكل علامة معيارية تدل من خلال تجسدها في حالة خاصة أطلق عليها نسخة"² وليس للعلامة العرفية موضوعا واحدا، بل نمطا عاما قد تواضع الناس على اعتباره دالا، مثلا دلالة اللون الأسود (الحزن) ودلالة اللون الأبيض (الفرح). (العلامة العرفية هي الرمز).

ويمكن تحديد القسم الأول للعلامة على الشكل التالي:



أما في التقسيم الثاني للعلامة أو الثلاثية الثانية يقسمها بيرس من حيث الدلالة إلى: (أيقونة، شاهد، رمز)

¹ سعيد بنكراد: السيميائيات والتأويل ، ص 113-114.

² المرجع نفسه: ص 115.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

أ/ الأيقونة (علامة الأيقونة): يعرفها بيرس "الأيقون هو علامة تحيل على الموضوع بموجب الخصائص التي يمتلكها هذا الموضوع سواء كان هذا الموضوع موجودا أو غير موجود، فلا وجود لأي تمييز، على الأقل في الأيقون الخالص، بين الماثول والموضوع الذي يحيل عليه"¹ من خلال تعريف بيرس، علامة تدل على موضوعها فترسمه وتحاكيه وتشاركه بعض الخصائص المتشابهة بينهما، وتقوم على علاقة التشابه بين المصورة والمشار إليه (الموضوع)، كالصور الفوتوغرافية، والخرائط ويميز بورس بين ثلاثة أنواع من الأيقونات:

أ-1/ الأيقونة الصورة: هو كل الصور التي تحيط بنا والتي نودعها نسخة منا، والعلاقة هنا قائمة على وجود تشابه بين الماثول وموضوعه، فما تحيل عليه الصورة هو نفسه أداة التمثيل.

أ-2/ الأيقون الرسم البياني: في هذه الحالة نكون أمام علاقة أيقونية بين الماثول وموضوعه قائمة على وجود تناظر بين العلاقات التي تنظم عناصر الموضوع وعناصر الماثول، مثال ذلك البيانات التي تستعملها الإحصائيات، وكذلك النماذج النظرية في العلوم الدقيقة.

أ-3/ الأيقون الاستعارة: وفي هذه الحالة تكون أمام شبكة من العلاقات المعقدة، فهي تشير إلى الطابع التناظري القائم بين الماثول والموضوع من خلال الإحالة على عناصر مشتركة بين الأول والثاني، قد يتعلق الأمر بالخصائص وقد يتعلق بالبنية² الأيقونة إذن هي صيغة يعتبر فيها الدال شبيها بالمدلول أو مقلدا له.

ب / المؤشر (علامة الأمارية): هي "علامة أو تمثيل يحيل على موضوعه لا من حيث وجود تشابه معه، ولكنه يقوم بذلك لأنه مرتبط ارتباطا ديناميا... عنده هذا الموضوع كعلامة من جهة ثانية³ والمؤشر يربط العلامة بموضوعها عن طريق السببية "تكون العلامة بين المصورة والمشار إليه (الموضوع) سببية منطقية"⁴ ومثال على ذلك الطرق على الباب الذي

¹ سعيد بنكراد: السيميائيات والتأويل، ص116.

² المرجع نفسه، ص117.

³ المرجع نفسه، ص119.

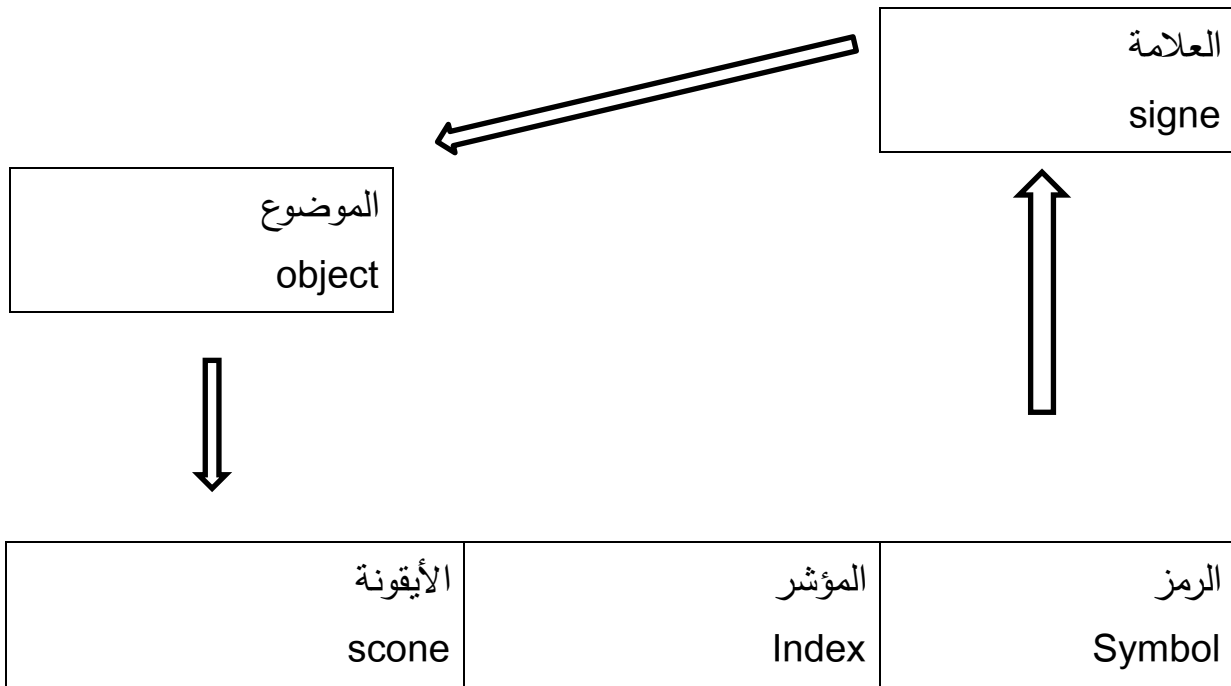
⁴ عبد الله إبراهيم وآخرون: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء، ط2، 1996،

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

يحيل إلى وجود زائر صيغة ليس الدال فيها اعتباطيا، ولكنه يرتبط مباشرة، وبطريقة ما بالمدلول.

ج/ الرمز: هي العلامة الثالثة للموضوع وهو "علامة تشير إلى الموضوع التي تعبر عنها - عرف - غالبا ما يقترن بالأفكار العامة التي تدفع إلى ربط الرمز بموضوعته¹ إذن كل كلمة تدل على معنى بسبب أننا نفهم أن هذه الدلالة له.

إذن يمكن تحديد القسم الثاني للعلامة على الشكل التالي:



أما في التقسيم الثالث للعلامة أو الثلاثية الثالثة يقسمها بيرس من حيث الدلالة إلى: (التصور، التصديق، الحجة).

أ/ التصور (الخبر): التصور هو "علامة تشكل في علاقتها بموضوعها علامة لإمكان نوعي، إننا ندركها باعتبارها تمثل هذا الشيء الممكن أو ذاك فقط وبإمكان الخبر أن يوفر معلومات ولكنه لا يؤول باعتباره يوفر معلومات"²، بمعنى أن المدرك باعتباره يمثل هذا النوع

¹ رشيد بن مالك : السيميائية ، ص 33.

² سعيد بنكراد : السيميائيات والتأويل ، ص 123.

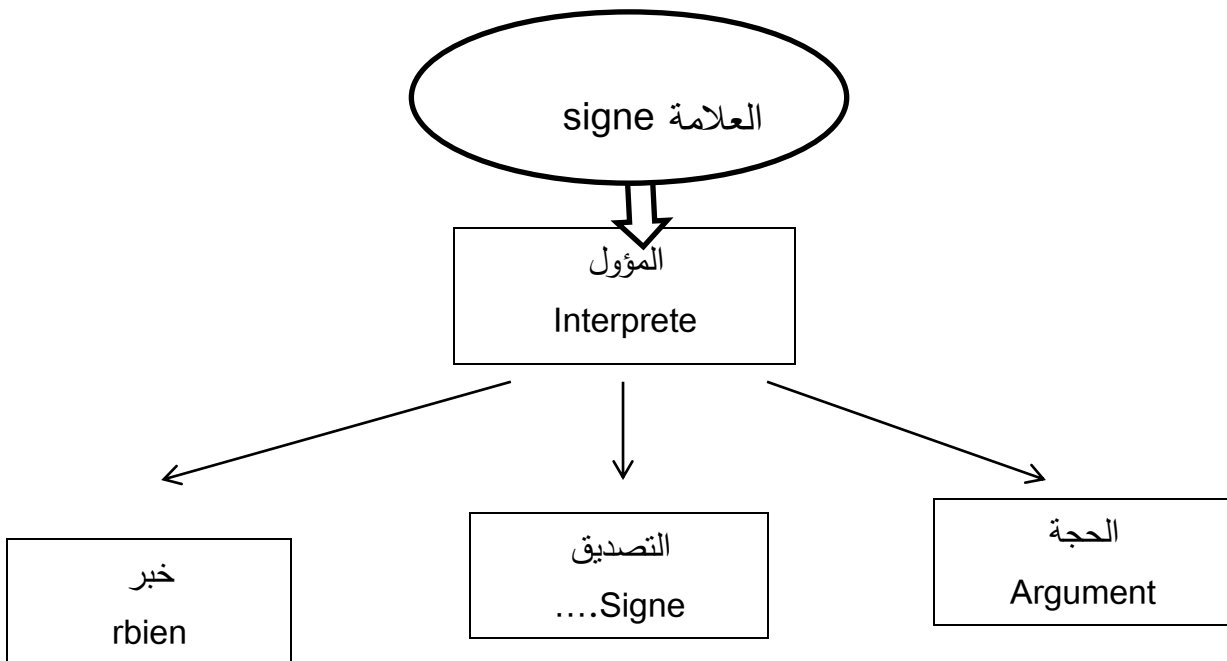
الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

أو ذاك من الموضوع الممكن بإمكانه أن يمدنا بمعلومات ولكنه لا يؤول يوفر معلومات عامة دون المرور بالتأويل.

ب/ التصديق : التصديق هو "علامة تشكل في علاقتها بمؤولها علامة لوجود فعلي (...)"
غنها تستدعي بالضرورة خبرا كجزء منها ليؤول باعتبارها تشير إلى شيء ما¹ يتجاوز المعلومات الأولية الإخبارية، بإدراج العلامة ضمن سياق معين.

ج/ الحجة: الحجة هي "علامة تشكل في علاقتها بمؤولها علامة قانون وبعبارة أخرى، فإن الخبر علامة تدرك باعتبارها تمثيلا لموضوعها من خلال طابعه المباشر، والتصديق هو علامة تدرك كتمثيل للموضوع من خلال وجود فعلي، والحجة علامة تدرك كتمثيل للموضوع من خلال طابعه كعلامة (...)" إن الحجة هي ذلك الفعل الذهني الذي يحاول من خلاله الشخص الذي يحكم أن يقتنع بصحة قضية ما²

فهي تتسم بالثبات والديمومة من حيث كونها قائمة على أسس منطقية واستدلال يسمها بالصدق وهي فعل ذهني يحاول من خلاله الشخص إثبات صحة قضية ما.

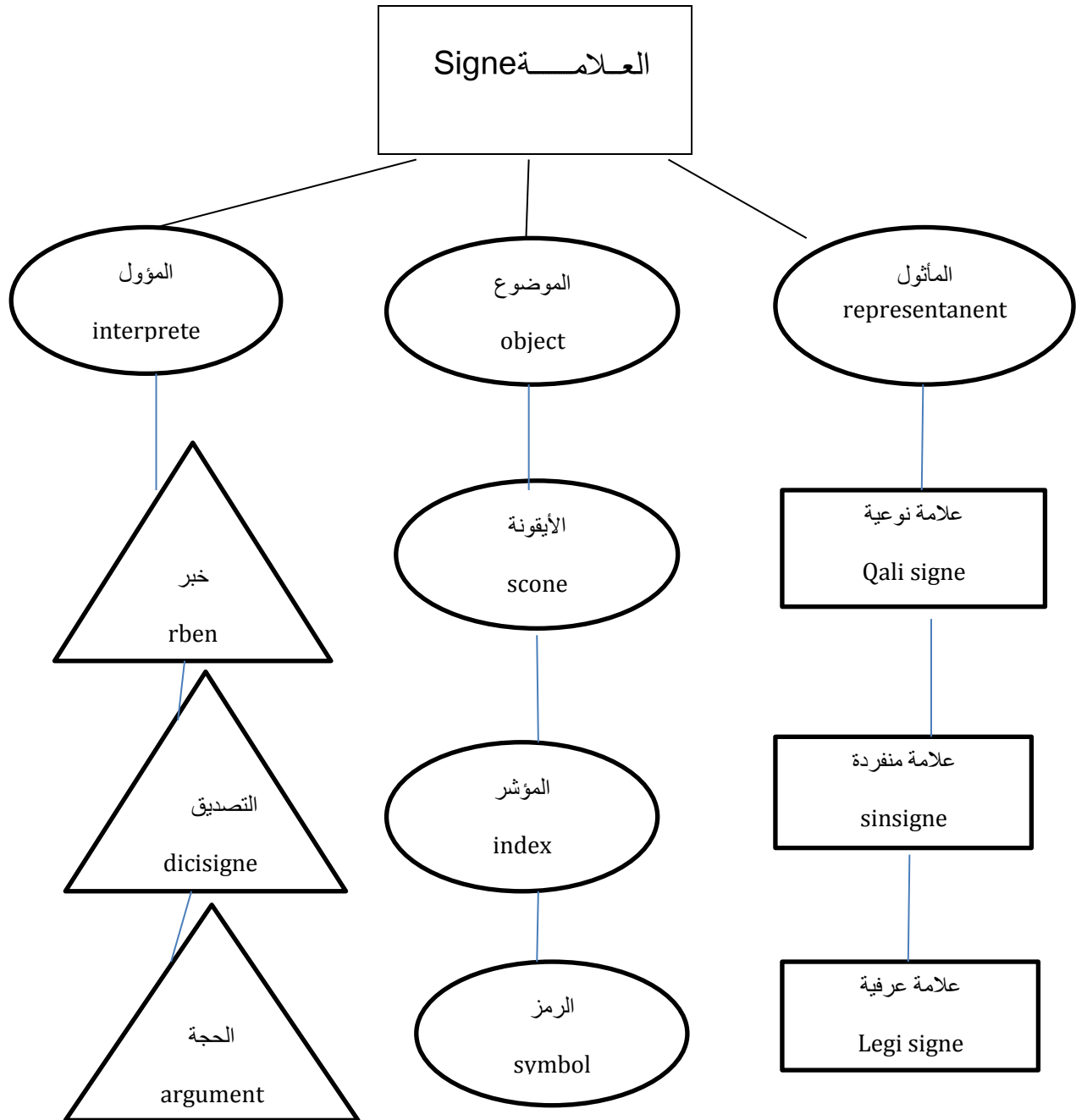


¹ المرجع السابق، ص 124.

² المرجع نفسه، ص 125.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

- نرى أن تصور بيرس للعلامة تقوم على علاقة ثلاثية المصطلحات الممتد على مبدأ التثليث انطلاقاً من العناصر الثلاثية المكونة وهي : الممثل - الموضوع - المؤول بمعنى تلك العلاقة التي تقوم بين العلامة والشيء، وهذا ما يوضحه مخطط الخاص بالأقسام العشرة للعلامة كما يتصورها بورس.



1

¹ المرجع السابق، ص 126.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

لقد أوضحنا في الفقرة السابقة المعنى الذي تكون فيها العلامة عند بيرس السيميائية بوصفه علما بدأ معه، الذي درس الرموز ودلالاتها وعلاقتها، إن السيميولوجيا لم تصبح علما قائما برأسه إلا بالعمل الذي قام به بيرس "حيث جعل منها علما مساويا للمنطق إذ ليس المنطق بمفهومه العام إلا اسما آخر للسيميوطيقا"¹ إذن السيميوطيقا في نظر بيرس مدخل ضروري للمنطق.

"يبدو أن بيرس كان على حق حين قال أننا نتقلسف أولا ثم نكتشف بعد ذلك المنهج الواجب اتباعه في الفلسفة، فتاريخ الدراسات المنطقية حافل بالأمثلة التي تدل على أن كل نظرية منطقية تعكس بشكل أو بآخر الاتجاه العام للمدرسة الفلسفية التي تنطق هذه النظرية باسمها"² إن بيرس لم يكن مخطئا حين نظر إلى دراسة المنطق على أنها يجب أن تكون في جانب من جوانب فلسفة المنطق. "والواقع أنه نظر إلى الصلة بين الفلسفة والمنطق من زاويتين، تتعلق الأولى بطبيعة المنطق بينما تعنى الثانية بموضوعية"³ إن فهم بيرس للصلة الوثيقة بين المنطق والفلسفة قاده إلى القول "بأن المنطق يجب أن يكون علم الواقع، وليس العلم الذي يبحث في صورة الفكر فحسب"⁴.

تشير هذه العبارة "المنطق علم الواقع" إلى نقطتين أساسيتين: "الأولى هي أن المنطق علم وضعي positive أو علم قائم على الملاحظة observaional أما الثانية فهي أنه بحث عن الحقيقة"⁵.

أ/ **المنطق علم وضعي:** لقد بدأ بيرس أن التصور الذي كان سائدا للمنطق بأنه فن التفكير المجرد لا ينجز شيئا حتى في الرياضيات وقد رأى - خلافا لذلك - أن المنطق علم وضعي: "أي العلم الذي يعبر عما يجري في الواقع بقضايا مقولية gricalcote، فالمناطق ليسوا أحرار في افتراض وجود شيء أو عدم وجوده، ويعود ذلك إلى النتيجة التي تتبع في

¹ ميشال آرفيه وخورون: تر: رشيد بن مالك، السيميائية أصولها وقواعدها، منشورات الاختلاف، الجزائر، د.ط، 2002، ص26.

² حامد خليل: المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسس البراجماتية"، دار الينايبع، د.ط، دمشق، 1996، ص13.

³ المرجع نفسه: ص14.

⁴ المرجع نفسه: ص41.

⁵ المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

المقدمات في الاستدلال المنطقي ليست صورة في الفكر، بل هي تعبير عن حالة قائمة في الأشياء ذاتها وعلى هذا الأساس فإن المنطق حين يستدل بخصوص ما يجري في الواقع يجد نفسه مرغما على القيام بملاحظة ذلك الواقع، إذ بغير هذه المسألة هو أن المنطقي يسعى دائما إلى اكتشاف حقائق جديدة، وانتهى بيرس من تحليله العميق للمعرفة البشرية إلى نتيجة أساسية هي أن الفكر البشري محكوم بالوقائع الخارجية التي تنقل إليه عن طرق الملاحظة وتبعا لذلك فإن المنطق -الذي هو في إحدى أوجه دراسة ذلك الفكر- علم قائم على الملاحظة بالقدر نفسه الذي تكون فيه سائر العلوم الوضعية هذا النحو¹.

ب/ المنطق والحقيقة

عرف بيرس المنطق بأنه نظرية الحقيقة، وقد يقصد بذلك "أنه العلم الذي يبحث في طبيعتها ومعناها، ويسعى إلى وضع أفضل الطرق التي يتم اكتشافها بها، إن الدراسات المنطقية توصلت إلى أن البحث حول الحق أو الحقيقة ينقسم إلى بحثين رئيسيين: الأول هو البحث عن الحقيقة، ويتضمن البحث عن الوسائل المختلفة التي يتخذها الانسان للوصول إلى الحقيقة. وهو البحث المعروف باسم نظرية المعرفة كما يتضمن البحث الميتافيزيقي عن الحقيقة، وأخيرا فهو يتناول سعي الانسان وراء الحقيقة. أما الثاني فهو البحث في الحقيقة أو في بنائها وينقسم إلى قسمين رئيسيين أيضا، يهدف الأول إلى معرفة مطابقة الحقيقة أو عدم مطابقتها للواقع، بينما يسعى الثاني إلى معرفة توافق الفكر مع نفسه فحسب دون الاهتمام بالبحث حول تطابقه مع الواقع، فالحقيقة عند المدرسين هي الواقع"².

فإن المنطق علم وضعي يقصد به بيرس من خلال الفكرة التي طرحها يتبين انه يرفض التفكير القديم والذي يرى في أن المنطق هو مجرد افتراضات ذهنية حرة بعيدة عن الواقع الملموس لحقيقة الظواهر وعالم الأشياء، ويؤكد على ضرورة تبني فهم جديد للمنطق واضعه في اطار أنه علم إنساني متعلق بالواقع، يحاول فهم طبيعة الأشياء وتقصي حقائقها، وبذلك يجد المنطقي نفسه في اكتشاف مستمر لقوانين جديدة، لأن الواقع متجدد والظواهر متغيرة، وبهذا يخرج عن المفهوم التقليدي الذي حصر المنطق في مقدمات ونتائج عقلية

¹ ينظر: حامد خليل: المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس "مؤسس البراجماتية"، ص 41-42-43.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 44-45.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

تجريدية جامدة، إذ أنها الطريقة الوحيدة لاكتشاف حقائق جديدة، كما نجد المنطق هناك متغير ذهنيا وتصورات وتفكير ويعني أيضا تعبير عن وجود وواقع وأشياء.

أما المنطق والحقيقة: تحت هذه الفكرة يتضح ويتقرر لنا بأن مهمة المنطق الرئيسية والأساسية هي السعي وراء الحقيقة، هذه الأخيرة تصل إليها عن طريق الدراسات المنطقية المبنية على مقدمات يقينية ونتائج صادقة، كما أن الحقيقة التي يبحث عنها رجل المنطق تتعلق بواقع الانسان المعاش ولا تتفصل عنه وهي بذلك تعمل على الكشف عن حقيقتين هما: انطباق الفكر مع نفسه (ذاته) وانطباق الفكر مع الواقع، وهذا الأخير هو الحقيقة في نظر المدرسين وهو مركز بحثهم، وأن المنطق هو العلم الذي يسعى إلى اكتشاف الحقيقة، والمنطق يحتوي ويضم الحقيقة ويشملها ويعتمد أسسا للوصول إلى الحقيقة.

صحيح أن المنطق علم الواقع، "لكن الصحيح أيضا أنه مشروع إنساني قبل كل شيء، والواقع أن محاولة بيرس تأنييس humanization علم المنطق كانت الأصل الذي انطلق منه في دراساته لهذا العلم"¹، لأن ثمة مبادئ منطقية قائمة في قلب الواقع ذاته، التي تحكم سير ذلك الواقع يجعل من المنطق علما قائما بذاته له موضوعه وله طريقته في الكشف عن تلك المبادئ، "إلى أن المنطق يقوم على ثلاث ركائز أساسية: فهو أولا علم الواقع، وهو ثانيا علم معياري، وأخيرا فهو نظرية في المنهج"²، كما يعتبر تشارلز ساندر بيرس هو "مؤسس وأول من ابتكر كلمة البراجماتية في الفلسفة المعاصرة فبيرس أول من استخدم هذا اللفظ عام 1878م، وذلك في مقال نشره بإحدى المجالات العلمية تحت عنوان "كيف نوضح أفكارنا"³ وقد تركز فكرتها الأساسية في قاعدته البراجماتية في المنطق، فالبراجماتية "وفقا له منهج في التفكير وليست على الإطلاق نظرية فلسفية، وعلى هذا الأساس لا يوجد ما يدعو إلى الاستغراب في معالجته ضمن هذا السياق"⁴ فإننا نجد بيرس أنه أصر أن البراجماتية ليست مذهباً في الفلسفة، بل هي منهج في التفكير.

¹ المرجع السابق، ص 87.

² المرجع نفسه، ص 264.

³ ينظر: علي عبد الهادي المرهج: الفلسفة البراجماتية، أصولها ومبادئها، مع دراسة تحليلية في فلسفة مؤسسها تشارلز ساندر بيرس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971، ص 6، 5.

⁴ المرجع نفسه: ص 10.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

كما أنه عرف كلمة "البراجماتية" في كتاب "ميتافيزيقا الأخلاق"، ميز بين ما هو براجماتي وما هو عملي، فالعملي يشتمل على القوانين الأخلاقية التي يعتبرها كانت أولية، بينما البراجماتي يشمل قواعد الفن وأسلوب التناول الذي يعتمدان على الخبرة ويطبقان في مجال الخبرة¹ وهكذا نجد بيرس وسع استخدام فكرة العملي حتى ساوى بين معنى الأفكار والوظائف التي تقوم بها، وهذا ما يشكل أهمية البراجماتية.

وإن فكرة البراجماتية عند بيرس مرت بمراحل ثلاث تتفق إلى حد كبير مع تطور تصوره للمنطق، وخاصة ما يتعلق منه بنظرية المنهج²:

المرحلة الأولى: فقد بدأت عام 1878م واستمرت حتى عام 1902م، وكان فيها بيرس خاضعا لتأثير نظريته المبكرة في المنهج خاصة ما يتعلق بالجانب الإجرائي operation فيها.

المرحلة الثانية: فقد عام 1902م واستمرت حتى عام 1905م، وكان لاكتشافه المتعلق باعتماد المنطق على الأخلاق الأثر الأكبر في تحديد طبيعة تصوره للقاعدة البراجماتية في تلك المرحلة وقد ظل ذلك التصور مرتبطا بنظريته في المنهج، ولكن بطريقة مختلفة بعض الشيء عن المرحلة الأولى.

المرحلة الثالثة: فقد بدأت عام 1905م واستمرت حتى نهاية حياته، وكان بيرس فيها منكبا على تطوير علم السيمية semantics أو نظرية الإشارات، فجاء تصوره للبراجماتية معبرا بالفعل عن هذا الاتجاه، فقد أصبح معنى الفكرة ذات طبيعة صورية إلى حد كبير، ولم يعد يقوم على أساس إجرائي كما هو الحال في المرحلة الأولى والثانية.

بما أن بيرس أول من أدخل لفظ برغامتيك، وهو الأب الفعلي لنشأة البراغماتية، وهو القاعدة التي انطلقت منها الحركة البراغماتية، بكل تنوعاتها ومسمياتها، فإن أنواعها هي:

¹ علي عبد الهادي المرهج: الفلسفة البراجماتية، أصولها ومبائنها مع دراسة تحليلية في فلسفة مؤسسها تشارلز ساندرس بيرسنص 127.

² حامد خليل: المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس "مؤسس البراجماتية"، ص 197-198.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

أ/ **البراغماتية الإنسانية:** "وهي ترى أن كل ما يحقق الأغراض والرغبات الإنسانية حق، وهذا النمط يتضح لنا بجلاء في كتابات الفيلسوف الأمريكي وليام بالذات في كتابه عن الأخلاق والدين"¹.

ب/ **التجريبية:** "وهي ترى أن الصف هو ما يؤدي إلى العمل بمعنى ما يكون محققا تجريبي وهذا المبدأ الذي تقوم عليه البراغماتية التي تعد تطوير للمنهج التجريبي"² إن البراغماتية تقوم على مبدأ أساسي وهو التجربة فهي تؤمن إلا بالعمل المحقق والمطبق تجريبيا، وهذا ما تعتمد عليه البراغماتية من أجل تطوير المنهج التجريبي.

ج/ **البراغماتية الإسمية:** "وهي فرغ من البراغماتية التجريبية، حيث ترى أن نتائج الأفكار هي ما تتوقعه في صورة وقائع جزئية مدركة في الخبرات التي تحدث في المستقبل وعلى سبيل المثال فإن معنى الطبيعة الإنسانية والأقوال الصحيحة التي تقال عن هذه الطبيعة لكل هذا ليس عن جوهر معين للإنسان، بل لأحدى من الأفعال الجزئية للأفراد الناس الجزئية وقد كان بيرس وجيمس يأخذان بكلا النمطين"³ تعتبر البراغماتية الإسمية فرع من فروع التجريبية، فالنتائج التي تنتج من الأفكار عبارة عن وقائع جزئية سوف تحدث في المستقبل وقد أعطى مثال على ذلك الإنسان مثلا الطبيعة الإنسانية لا تعبر عن جوهر إنسان فقط بل من اجزاء الفعال لأفراد من الناس، وقد قام كل من الفيلسوفين بيرس وجيمس بالعمل مع كلا النمطين التجريبي والإسمي.

وجد بيرس "أن ثمة علوما سابقة عن المنطق وهي الرياضيات والفيزيولوجيا والأخلاق والجمال، وأخرى لاحقة، وهي الميتافيزيقا بأنواعها الثلاثة وهي الميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجيا، وميتافيزيقا الدين وميتافيزيقا الطبيعة، وهي ما أطلق عليها اسم الفلسفة، ثم تليها في الترتيب العلوم الخاصة، وهي العلوم الفيزيقية والعلوم الإنسانية كالتاريخ والسيكولوجيا"⁴.

¹ ينظر: وليام جيمس: تر: محمد على العريان، البراغماتية، القاهرة، 2008، ص318.

² المرجع نفسه، ص319.

³ ينظر: وليام جيمس: تر: محمد على العريان، البراغماتية، ص322.

⁴ حامد خليل: المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس "مؤسس البراجماتية"، ص223.

سعى بيرس لخلق نظام ميتافيزيقي شامل، ومع ذلك فإنه كان يرى نفسه عالم منطق في المقام الأول، وإن الميتافيزيقا تشبه الرياضيات والمنطق، إذن من هنا نستطيع أن نتساءل ما علاقة الميتافيزيقا بتصور بيرس للمنطق؟ وقد ردّ بيرس على هذا السؤال في قوله "إن الميتافيزيقا كانت ولا تزال في حالة مختلفة، ليس لأنها تقع خارج نطاق المعرفة العلمية كما كان يدّعي في السابق، بل لأن الميتافيزيقيين كانوا أصلا لاهوتيين، ومعادين للروح العلمية الأصلية، والصحيح في نظره هو أن الميتافيزيقا علم قائم على الملاحظة observation شأنها في ذلك شأن بقية العلوم"¹، تتكون كلمة "الميتافيزيقا meta-phusika، أو ما بعد الطبيعة la metaphysique، من مقطع ميتا meta التي تعني ما بعد أو ما وراء، وكلمة الفيزياء iquphyse التي تعني الطبيعة"² إذن تعني الميتافيزيقا فلسفة الماورائيات، أو ما وراء الطبيعة، كما تعني أيضا مناقشة الذات الإلهية، كما أنها تبحث في الوجود، وتعرف الميتافيزيقا كذلك "بأنها العلم الإلهي أو الإلهيات، على أساس أن الله هو العلة الأولى، أو العلة الفاعلة"³ وتعني دراسة الكون بالبحث عن أصل العالم وقد تتخذ الميتافيزيقا طابعا لاهوتيا غيبيا وروحيا، كما أنها تهدف إلى معرفة الأفكار التي تجاوز نطاق الحس والمحسوس. وإن منطق بيرس في ميتافيزيقا له قسمين وهما "ميتافيزيق الدين وميتافيزيقا الطبيعة، وفي أهم موضوعين من مواضعهما، وهما واقعية الله وتطور القانون الطبيعي"⁴ سعى بيرس لخلق نظام ميتافيزيقي شامل.

يرى بيرس "إذا لم نجد في خضوع الظواهر الشامل للقوانين، أو في طبيعة القوانين ذاتها ما يكفي لأن نبرهن على وجود كائن اسمي يتحكم في الكون كله، فإنه يصعب القول بوجود أي دليل آخر على صحة هذه الدعوى"⁵ إن كل نظام طبيعي كوني لابد أن تكون له علاقة بواقعية الله، ولذلك لم يكن يعتقد نوعا واحد من الحقائق وهو الحقيقة الواقعية، بل هناك الحقيقة المنطقية وهي مطابقة للواقع، وهي تعني عنده الله، فتطبيقا للمبدأ القائل بأن

¹ حامد خليل: المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس "مؤسس البراجماتية"، ص 244.

² جميل حمداوي: أسئلة الميتافيزيقا وإشكالاتها، ط 2019، ص 8.

³ إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 19.

⁴ ينظر: حامد خليل: المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس "مؤسس البراجماتية"، ص 225.

⁵ المرجع نفسه، ص 226.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

المنطق علم الواقع "أنه لم يجد في البرهنة على واقعية الله ما يدفعه إلى البحث خارج نطاق الواقع القائم، إذ يكفي في نظره أن نتأمل الطبيعة بعمق لنكتشف حقيقة ما نبحت عنه، ولنجد أن كل قضية تتعلق بنظامها لا بد أن تمس بطريقة أو بأخرى هذه المسألة واقعية الله"¹ ومن هنا فالواقعية ليست كاملة في العالم ذاته بل هي مفروضة عليه من الخارج، لأن الحديث عن أشياء واقعية بذاتها صحيحا، لأن الله وحده هو الذي يحقق فكرة الواقعي الكامل.

إن حديثنا عن ميتافيزيقا الطبيعة عند بيرس "يجعلنا وجها لوجه أمام فكرة كانت من أكثر الأفكار تأثيرا في البيئة الثقافية الأمريكية التي نشأ فيها بيرس، ألا وهي فكرة التطور التي أعقبت كتاب " أصل الأنواع" لداروين، وكتاب " المبادئ الأولى" لسبينسر"² إن كتاب الأول "أصل الأنواع" ساهم في تحرر العلوم البيولوجية الحديثة من التصور الميتافيزيقي اللاهوتي الثباتي، أما الثاني "المبادئ الأولى" فقد تحدث فيه عن مبادئ علم الأخلاق ومبادئ البيولوجيا ومبادئ علم النفس، علم الاجتماع، بسبب هذين الأمريكيين أصبحت القضية (فكرة التطور) الأولى تشكل أساس كل نقاش فلسفي.

"وإن الأرثوذكسية الدينية رفضت نظرية التطور لأنها ملحدة في حين أن العلماء المتدينين رأوا أن من الأفضل تغيير النظرة إلى الله على أساس أنه وضع الكون"³ بمعنى أنه يمكن أن تؤمن بوجود الله، وأن تكون أيضا مقتنعا بنظرية التطور من حيث أنها لا نظرية أصلا لسؤال الخالق.

وبيرس "كان أكثر دقة من معاصريه في فهم الطبيعة الحقيقية لأعمال داروين. فبينما اهتم أولئك بالمضامين البيولوجية واللاهوتية لنظرية التطور، ركز هو على معانيها المنطقية. فقد بين لنا الراعي الدارويني هو مسألة منطقية قبل كل شيء"⁴ إن بيرس كان متسقا مع منطقته بالكامل حتى حين عالج نظرية التطور، إن انتقال المنطق إلى الميتافيزيقا هي المشكلة الأساسية التي تشكل جوهر فلسفته.

¹ المرجع السابق، ص 226.

² المرجع نفسه، ص 232.

³ المرجع نفسه، ص 233.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المؤول والسيرورة التأويلية

يعتبر المؤول ثالث عنصر داخل نسيج بيرس، يقول بيرس "فلا يمكن الحديث عن العلامة إلا من خلال وجود المؤول باعتباره العنصر الذي يجعل الانتقال من المأثول إلى الموضوع أمرا ممكنا"¹ ولكن هذا لا يعني أن المؤول هو التأويل، إنما هو نقطة البداية التي يتشكل فيها المعنى، يقسم المؤول عند بيرس تقسيما ثلاثيا كالآتي:

المؤول: المؤول المباشر + المؤول الديناميكي + المؤول النهائي.

أولا/ المؤول المباشر: إن المؤول المباشر هو "المؤول الذي يتم الكشف عنه من خلال إدراك العلامة نفسها. وهو ما نسميه عادة بمعنى العلامة إنه يتحدد باعتباره ممثلا ومعبرا عنه داخل العلامة"² إن المؤول المباشر أساس في إعطاء الدلالة كما أنه "لا يقول أي شيء خارج الحدود التي ترسمها معطيات الموضوع بشكل مسبق، فالجمله تحتوي على لحظة إنتاجها على معلومات أولية مفصولة عن أي سياق"³.

يرتبط المؤول المباشر بموضوعها المباشر، لأنه يكتفي بتقديم المعلومات الأولية الخاصة بالموضوع. إذن المؤول المباشر هو المعنى الذي يفهم من العلامة، مع تحديد معطيات الدلالية، مثلا لفظة شجرة تحيل على الشجرة المعروفة ذات الأوراق والجذور والأغصان...إلخ.

ثانيا/ المؤول الديناميكي: المؤول الديناميكي هو "الأثر الفعلي الذي تحدده العلامة، أو هو الأثر الذي تولده العلامة بشكل فعلي في الذهن"⁴ إذن المؤول الديناميكي فيه تخرج العلامة من دائرة التعيين و تحديد، لتغوص في فضاء التأويل الواسع، الذي يحتوي على عدة تأويلات أو الدلالات، و "عندما يتخلص المؤول الديناميكي من مقتضيات المؤول المباشر، فإنه ينطلق في آفاق جديدة تضع الدلالة داخل سيرورة اللامتناهي"⁵ من خلال التراكمات

¹ سعيد بن كراد: السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش.س.بورس، ص88.

² المرجع نفسه، ص94.

³ المرجع نفسه، ص95.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

⁵ المرجع نفسه، ص96.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

الثقافية والسيرورات المعرفية تمنح العلامة أبعاداً لا نهائية، فإن "دخول المؤول الديناميكي سيحور السميوز إلى سلسلة لا تنتهي من الإحالات: من علامة إلى علامة ضمن سيرورة تأويلية لا تتوقف عند نقطة من أجل تحديد مؤول علامة يجب فعل ذلك، والنتيجة أننا أمام سيرورة سيموزية لا متناهية"¹ فهو يدخل العلامة في سيرورة تدليلية غير منتهية، فالعلامة الواحدة التي تقرأ عدة تأويلات، والنتيجة ذلك أننا أمام سيرورة لا متناهية، وهي التي نحتاجها إلى تحليل نصوص أدبية في تأويلنا للعلامات النصية.

إذن ينتقل المؤول من كونه معطى بطريقة مباشرة إلى المرحلة الديناميكية في عملية التأويل، وهذا المؤول يسند إلى المعنى اللانهائي للعلامة.

ثالثاً / المؤول النهائي: يتضمن المؤول النهائي المؤول المباشر والمؤول الديناميكي، يعرفه بيرس بأنه "هو إيقاف حركية السيرورة في أفق تحديد دلالة ما داخل نسق معين، إنها الرغبة في الوصول النهائي هو ما تريد العلامة قوله أو ما تستدعيه أي ذلك الأثر الذي تولده هذه العلامة في الذهن بعد تطور كاف للفكر"² إذا كان المؤول الديناميكي هو المسؤول عن الدلالة لانه هو الذي يوفر المعلومات الضرورية لعملية التأويل بشل حركتها، وتثبيت هذه السيرورة داخل نقطة معينة باعتبارها أفقا نهائياً داخل مسار التأويلي، فإن بيرس يعتبر المؤول النهائي محطة نهائية داخل سيرورة التأويل.

وفي الأخير نقول بأن سيرورة التأويل عند بيرس لها ثلاث مراحل وهي³:

مرحلة 1: معطيات دلالية أولية تتمثل في مؤول مباشر.

مرحلة 2: إثارة سلسلة من الدلالات البالغة الغنى المتنوع تتمثل في مؤول ديناميكي.

مرحلة 3: ليصل في نهاية الأمر إلى تحديد نقطة إرساء دلالية (تتمثل في مؤول نهائي).

¹ سعيد بن كراد: السيميائيات والتأويل مدخل لسيميائيات ش.س. بورس، ص 96-97.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 101.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص 153.

المطلب الثاني: التأويل عند بول ريكور

ولد بول ريكور paul ricoeur في 27 فبراير 1913 بمدينة فالنس الفرنسية، ينحدر بول ريكور بروتستانتية، عاش اليتيم مبكرا، فقد أمه بعد ولادته بستة أشهر، وقتل والده عام 1915 في الحرب العالمية الأولى، يعود شغفه بالدرس الفلسفي في القسم النهائي من مرحلة الثانوية¹ وتميز بول ريكور بالشجاعة والقدرة على الحوار، توفي في 20 ماي 2005، وعمره إثنان وتسعون عاما² يمثل الفيلسوف أهم فلاسفة التأويل، على رغم من أهمية فلسفته تظهر في معظم الدراسات حول الهيرمينوطيقا أو التأويل.

إن نظرية ريكور التأويلية "وهي تراجع مشاريع الهيرمينوطيقا تأبى إلا أن تشق طريقا يجعلها في غاية التفرد كرؤية مغايرة تتطلب من جوهر الإشكال الذي صاحب الهيرمينوطيقا في نسخها المتعددة"³ مما يجعل مشروع ريكور الهيرمينوطيقي يتمثل في البحث في مسارات المعرفة كما هو الحال في الفلسفات التأملية، وإن ما قدمه الفيلسوف ريكور فيلسوف الهيرمينوطيقا في مجالات: "الفلسفة الوجودية والفينومينولوجيا وفلسفة الإرادة والزمن والسرد وصراع التأويلات"⁴.

كلمة هيرمينوطيقا "كلمة يونانية وهي مرادفة لكلمة "تأويل" التي تخص النظام والاشكاليات والمناهج التي لها علاقة بتأويل النصوص ونقدها وتستعمل الهيرمينوطيقا خصوصا في معرض الأعمال النثرية والشعرية من أجل الإشارة إلى مجموع مشاكل القراءة والفهم الخاصة بهذه الأعمال"⁵ بمعنى أن الهيرمينوطيقا هي فن التأويل ولها صلة وثيقة بالأدب والفن إن أن مهمتها تتجلى في العمل على استخراج المعاني العميقة التي تنطوي عليها هذه الأعمال الأدبية والفنية وغيرها عن طريق أدوات القراءة والفهم، كما أننا نجد أن

¹ مجموعة من الأكاديميين: موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة إشراف على عبدود المحداوي، تقديم علي حرب، منشورات الاختلال، ط1، ج2، 2013، ص1253.

² Magazine litteaire paul ricoeur.n°390 novembre 2000.p20.

³ عبد الغاني بارة: الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط2008، ص361.

⁴ ينظر: بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999، ص280.

⁵ ينظر: هولب روبرت: تر: عزالدين اسماعيل، نظرية التلقي، النادي الأدبي الثقافي، ط1، وجدة، 1994، ص37.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

هناك علاقة بين الهيرمينوطيقا والتفسير "وقد كان تجديد كادامر للهيرمينوطيقا، وهو علم الفهم والتفسير"¹ عز الدين إسماعيل ترجم لنا كلمة هيرمينوطيقا بعلم الفهم والتفسير.

الهيرمينوطيقا علم مرتبط بعدد من العلوم الأخرى، ويتميز بأنه أساس لسائر العلوم. كما عرفها شيليرماخر "أن هيرمينوطيقا هي فن الفهم، أي الفن الذي لا يمكن الوصول إلى الفهم إلا من خلاله"². وهيرمينوطيقا أيضا مرتبطة بالفهم وهي نوع من الفنون، كما عرفها أيضا "يري فيلهلم دلتاي" أن الهيرمينوطيقا منهج عام وعلم أساس تبنى عليه كل العلوم الانسانية"³ سعى إلى نظم علم الهيرمينوطيقا كمنهج جامع للفهم والتأويل في هذه العلوم. يرى هايدغر "أدت نشأة الهيرمينوطيقا الفلسفية إلى تحول مهم في الاتجاهات الهيرمينوطيقية، وعلى تغير جوهرى لمفهوم الهيرمينوطيقا، فلم تكن تبحث عن قواعد التأويل ولا بيان منهج لكل العلوم بل كانت تحليل ماهية الفهم نفسه"⁴ والواضح من تعريف هايدغر أن الهيرمينوطيقا الفلسفية أدت إلى تحول عميق في أصل النظرة الهيرمينوطيقا والمراد منها، كما لا يمكن أن نقول بأنها أداة وقواعد لأجل الوصول إلى المراد، بل صار محور هذا العلم هو تحليل وجود الفهم نفسه.

بعد عصر الهيرمينوطيقا الفلسفية ذهب بول ريكور إلى أن الهيرمينوطيقا شبيهة بنظام تأويل وتفسير . فعرفها على النحو التالي:

يقول "الهيرمينوطيقا هي علم التأويل، وإذا شئنا أن نمناها تعريفا شاملا وعاما قلنا أنها نظرية تأويل النصوص"⁵ من هذا المنطلق إنها تمنح تفسيراً لاكتشاف المعاني الخبيئة والمبهمة في النصوص، فهي تبشر عملها انطلاقاً من الصعوبات الموجودة داخل النص.

كما أنه أخذ الثنائية لمفهوم هيرمينوطيقا وهي "تفسر لكي نفهم، ونفهم لكي نفسر"¹ يمنح ريكور المصطلحين صفة التكامل، ليس التفسير سابقا عن الفهم، وبالتالي فلا وجود لأحدهما

¹ المرجع السابق، ص113.

² ينظر: محمد سعيد حنائي، علم هرمونتيك فلسفي، ص38.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص50.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص13.

⁵ ينظر: بول ريكور: تر، حسن برادة، حسان بورقية، النص والتأويل، عين الهرم، 2002، ص108.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

دون الآخر، كما هي "هي نظرية للقواعد الحاكمة على التفسير، أو بعبارة أخرى هي تأويل لنص خاص أو لمجموعة من العلامات التي تعتبر بمثابة النص"² الهيرمينوطيقا هي نظرية عمل الفهم والتفسير عندما يتعامل مع تأويل النصوص.

ويعرف بول ريكور الهيرمينوطيقا على "أنها طريقة لفك الرموز من جهة أن هذه الأخيرة هي تعبيرات ذات معنى مزدوج يقود فيها المعنى الحرفي أي الجاري على سنن الاستعمال الشائع، عملية الكشف عن المعنى الثاني رامه الرمز على المعنى الأول"³ فالنص يحمل مجموعة من الرموز المختلفة، ولا يمكن معرفة المعنى خلال الهيرمينوطيقا فهي التي تتكفل بالكشف عن المعنى الباطني الموجود في النص، كما أنه حاول حصر التأويل باللغة الرمزية، فبول ريكور يعتبر التأويل موضوعا مركزيا للهيرمينوطيقا.

إن الحديث عن التأويل الفلسفي عند بول ريكور لا يمكن فصله عن الإرث الفلسفي الذي يتناول التأويل من خلال تأويلية أرسطو والمنهج الفينومولوجيا عند هوسرل والتأويلية الأنطولوجية عند هيدغر، هذه المنطلقات التي مثلت الأرضية أنشأ من خلالها بول ريكور تأويليته.

أولا/ التأويل عند أرسطو: شاع مصطلح التأويل منذ القدم فقد استعمله أرسطو في كتاباته، لكنه لم يكن بالمعنى الاصطلاحي الذي أصبح فيما بعد الهيرمينوطيقا، يرى ريكور "أن لفظة هرمينيا لم يستعملها أرسطو إلا في العنوان، وأنها لا تعني العلم الذي يبحث في الدلالات، العلامات والرموز وإنما هي الدلالة ذاتها، دلالة الاسم ودلالة الفعل ودلالة الجملة ودلالة الخطاب بصورة عامة"⁴ استعمل أرسطو المصطلح لكن لم يقصد به علما قائما على مبادئ وآليات، لقد مارس أرسطو التأويل بوصفه تفسيرا، حيث يعرف التأويل بأنه "إعلان، بيان، لا

¹ محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء-المغرب- 2002، ص70.

² ينظر: محمد سعيد حنائي: علم هرمونوتيك فلسفي، ص52.

³ بول ريكور: تر: فؤاد مليت: بعد طول تأمل، المركز الثقافي العربي، ط1، لبنان، 2006، ص51، 50.

⁴ الحبيب بوعبد الله: مفهوم الهيرمينوطيقا (الأصول الغربية والثقافية العربية)، ص167.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

يتكون إدراك مجموعة من الوقائع، ولكن من صنع انطباعات للنفس، يمكن حينئذ أن تسمى مفاهيم¹ التأويل بهذا المعنى هو العملية الولية للفكر.

وباستقراء نصوص أرسطو يمكن أن نتحدث عن آليات أربع أساسي مارسها التأويل الأرسطي وهذه الآليات تتمثل في:

أ/ **الفهم المسبق للنص:** "كل تأويل تفسيري يظهرنا على أن التفسير هو شيء سياقي أو شيء أفقي، متعلق بـ horizontal فلا بد للتفسير أن يكون قائماً داخل أفق من المعاني والمقاصد المسلم بها أصلاً وفي مجال الهرمينوطيقا يطلق على هذه المنطقة – من الفهم المفترض – اسم الفهم المسبق"² تفسير ظاهرة يمثل الفهم المسبق السائد عند أرسطو.

2/ **إغفال سياق النص (المسافة الزمنية):** "لكل نص (text) سياق (context) والمعنى هو مسألة سياق، فالأجراء التفسيري يقدم ساحة يجري عليها الفهم، ولا يتجلى الحدث بالمعنى إلا في سياق معين، كل تأويل يفترض مقاصد معينة لدى أولئك الذين يتوجه إليهم التفسير"³ مسافة سمحت لفهم التأويل الأرسطي أن يعيد بناء النص ويعيد إنتاج دلالات ومعان جديدة.

3/ **الاختصار والإيجاز والحذف:** إذا كان أرسطو قد أغفل سياق النصوص في منهجه التأويلي، فإنه قام أيضاً باختصار النصوص وإيجازها، وحذف ما لا يخدم غرضه التأويلي "لقد تصرف أرسطو في كتابه الميتافيزيقا بصورة بالغة الاختصار عندما يصنف الفلاسفة الملطيين الثلاثة (طاليس – أناكسماندروس وأنكسيمنيس) تحت فكرة أساسية واحدة هي العلة المادية ليستوه بذلك موقع أناكسماندروس على نحو خاص وهذا هو السبب في لزوم مسائلة أنفسنا عما كان يفكر فيه أرسطو فعلاً بصدد الأيونيين"⁴ لقد مارس أرسطو الاختصار والإيجاز إلى الدرجة التي جعلته يحذف نصوصاً بأكملها.

4/ **إعادة صياغة النص:** "إعادة صياغة النص تصب في النصوص في لغة أخرى غير لغتها الأصلية، الأسطورية الدينية، حيث تصاغ في لغة هي لغة أرسطو التجريدية البرهانية

¹ ينظر: ولتر ستين، تر، مجاهد عبد المنعم مجاهد، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الثقافة القاهرة، 1984، ص170.

² عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص51.

³ المرجع نفسه، ص50.

⁴ هاتر جورج غادامير: بداية الفلسفة، ص126.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

العقلية، الخالية من شوائب اللاهوت والأسطورة"¹ بعد ذكر الآليات والقواعد الثلاثة السابقة يكون التأويل الأرسطي بعدها جاهزا لإعادة الصياغة للنص من خلال ما سبق يمكننا القول إن أرسطو قد ارتكب ما يعرف في الهيرمينوطيقا الحديثة: باسم هرطقة إعادة صياغة النص"² في المحصلة النهائية والخلاصة الأخيرة يمكننا أن نقول: إن الهيرمينوطيقا مؤسسها هو أرسطو.

ثانيا: المنهج الفينومولوجيا عند هوسرل

المذهب الفينومولوجي (الظاهراتي) phenomenology في الفلسفة المعاصرة، ظهر بصورته المؤثرة والمميزة في القرن العشرين، على يد أدmond هوسرل 1859 - 1978 فكان له مكانة مميزة وتأثير في فلسفة هذا القرن، يقدم هوسرل الفينومينولوجيا "بوصفها منهجا يرمي إلى تأسيس الفلسفة كعلم صارم إنطلاقا من أبحاث منطقية" (1900 - 1901)³ يهدف هوسرل من خلال أبحاث منطقية إلى الدفاع عن مثالية المنطق وقوانينه، حيث يتألف كتاب "أبحاث منطقية" من جزأين: نشر الجزء الأول تحت عنوان "تمهيدات للمنطق الخالص"، أما الجزء الثاني فتم تخصيصه لدراسة بعض المشكلات في المنطق. "إتجه هوسرل إلى المنطق ليجعل منه المدخل الأساسي لتأسيس الفينومينولوجيا"⁴ إن دراسة المنطق في تفكير هوسرل تعد شبه الفينولوجيا.

يعرف هوسرل الفينولوجيا "العلم الوصفي للشعور"⁵ إذن تهتم الفينولوجيا بدراسة الشعور الخالص، "قصدية الشعور هو المفهوم الأساس في الفلسفة هوسرل والقصد عند المدرسين يحمل معنيين: الأول إتجاه الذهن نحو موضوع معين، وإدراكه له مباشرة ويسمى القصد الأول، والتفكير في هذا الإدراك يسمى القصد الثاني"⁶ والقصدية عند هوسرل هي إن يقصد الوعي موضوعه ويقصد الموضوع وعيه، أما الشعور لا يقصد به الشعور الحسي

¹ ينظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهيرمينوطيقا، نظرية التأويل، ص40.

² ينظر: المرجع نفسه، ص42.

³ Edmund husserl .recherche logigique.tom 1.p u f.paris 5=eme) edition 2002. P12.

⁴ مارتن هايدغر: تر، الفريوي على الحبيب، الفن والحقيقة، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2008، ص12.

⁵ ينظر: سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، ص39.

⁶ إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون مطابع الإمبرية، القاهرة، 1989، ص138.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

الجزئي المتعين في الانسان وإنما هو "الشعور الخالص في صورته الماهوية المتعالية"¹ وهو الشعور الذي يضفي ماهية للموضوعات من خلال التعالي الوعي.

وإن القصدية هي "الطابع الأساسي لحياتي نفسية، إنها الخاصية الواقعية التي اختص بها كإنسان في داخلي نفسي.... الصرف إن كل ما هو موجود لذاتي وله قيمة عندها يكون موجودا وله قيمة في داخل شعوري الخاص"² وهذا يعني أن الطابع الأساسي للحياة النفسية للإنسان هي ممارسة فعل القصدية في كون ما موجود في الخارج بعد ذات قيمة داخل شعوري الخاص، وبذلك تكون قصدية الشعور هي الأساس الجوهرية الذي قامت عليه فينومينولوجية، وفكرة القصدية هي الأساس الفلسفي للمنهج الظاهراتي، "إن هوسرل كان منطقيا مع ذاته حينما جعل من منهجه الظاهراتي وسيلة للإدراك الظواهر وماهيتها، وإن الطابع المميز للشعور هو بكونه قصديا"³ كما نجد أيضا الرد الظاهراتي مفهوم أساسي من مفاهيم فلسفة هوسرل ولا يقل في أهميته عن مفهوم القصدية في الفلسفة، إذ هما يمثلان أساس المنهج الفينومينولوجية. فالرد عند هوسرل "هو مرحلة مؤقتة نرتد فيها إلى الشعور ولنتفرغ لدراسة فعل الإدراك نفسه"⁴ لقد أراد هوسرل الارتداد إلى الشعور ودراسة فعل الإدراك الإدراك نفسه الذي تبدو فيه الظواهر الحقيقية، كما عرفه بأنه "الرد هو عملية الإدراك رد لشيء إلى حقيقة الأولى بعد أن تراكمت فوق بنيته الحقيقية، وعبر التاريخ طبقات وأوجه معنوية مختلفة لغوية، ثقافية، إيديولوجية ليست من صلب ماهية الشيء"⁵ فهو هوسرل يريد أن فهم ونذكر عملية الإدراك وأن نعي عملية ذلك الفعل، لكي نوجه اهتمامنا نحو عملية الإدراك التي سوف تساعدنا على معرفة الماهيات الحقيقية.

وإن الحدس أيضا من مفاهيم فلسفة هوسرل التي يقوم عليها منهجه، حيث عرفها هوسرل "التركيز في الموضوع دون الاندماج فيه، والحدس عنده نوع من العيان الذي يمكن

¹ ينظر: نهاد التكري، الظاهراتية وتأثيرها في الفكر المعاصر، مجلة الأديب المعاصر، إتحاد الأدباء في العراق، بغداد، 1980، ص50-51.

² ينظر : عبد الرحمان بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة، ص125.

³ ينظر: جورج سعد: معجم الفلاسفة الميسر، دار الحداثة للطباعة والنشر، 1993، ص88.

⁴ ينظر: أدموند هوسرل: تأملات ديكرتية، ص128.

⁵ ينظر: يوسف عزيز: المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية ، دار المأمون للنشر، ط1، بغداد، 1978.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

عن طريقة رؤية تلك الماهيات¹ والماهيات "هي الصفات التي تجعل الشيء هو ما هو عليه وهي صفات ثابتة إذ لو حذفت لأدى حذفها إلى القضاء على الموضوع نفسه"² إذن الحدس ينصب على الماهيات خارجة وإدراك هذه الماهيات كما نجد أيضا من مفاهيم فينومينولوجية الخبرة والتي عرفها هوسرل "مجموعة التجارب الواقية التي يكتسبها الانسان من خلال إدراكه الشعوري الذي ينطوي على ماهية حبه"³ بمعنى يجب أن يكون لدينا خبرات لغرض أن يكون لدينا أفكار أو مفاهيم، وإن الماهيات التي تظهر في شعوري تعتبر الموضوع الأساسي للفحص الفينومينولوجي. إذن المفاهيم الأساسية في فلسفة هوسرل الفينومينولوجية هي: قصدية الظاهراتي والرد الظاهراتي والحدس والخبرة.

ذهب هوسرل إلى أن المنهج الفينومينولوجي هو "المنهج الفلسفي الوحيد الجدير بالذكر، لأنه هو المنهج الذي سوف يضمن السّدة العلمية في التفكير الفلسفي"⁴ إن ما يميز فلسفة هوسرل هو منهجها ، فالمنهج جعل من ظاهريته، علمية وفلسفية حقيقية.

إن هوسرل أنكر مهمة الهيرومينوطيقي في الحقل الفلسفي الفينومينولوجي "إذا كان هوسرل قد أسهم في مبحث الهيرومينوطيقا، فقد فعل ذلك دون رضا منه، فقد كانت له حساسية مضاعفة تجاه أي فكرة الهيرومينوطيقي، فكرة تاريخاني، وهو ما لا يقبله"⁵ لم يكن هوسرل ينظر بعين الرضا إلى الهيرومينوطيقا ذلك أنه يرى أنها فكر تاريخاني، يقول هوسرل "ليست هي الأشياء بقدر ما هي المقاصد، مقاصد المعنى التي تشكل الأشياء، وعليه فإن العودة غلى الأشياء ذاتها، بمثابة العودة إلى القصدية التي تقوم بتوليد الواقعي من الشعور، ثم إن البحث عن المعنى المتستر خلف الأشياء ومساءلة القصدية الكامنة خلف الجزء الظاهر من الظواهر مهمة معقدة تستحق أن تنعت بأنها هيرومينوطيقية"⁶ إن في هذه المقولة وضح هوسرل معنى هيرومينوطيقا باعتبارها على صلة مع القصدية، كما "ولج الهيرومينوطيقا

¹ ينظر: أدموند هوسرل: تأملات ديكرتية، ص 129.

² ينظر: زكرياء إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 348.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص 350.

⁴ نهاد التكري: الظاهراتية وتأثيرها في الفكر المعاصر، ص 53.

⁵ جون غراندان: المنعرج الهيرومينوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبيل، ص 43.

⁶ المرجع نفسه، ص 61.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

من بابها الواسع، لكنه وفي مقابل ذلك يكون قدم الفرصة للهيرمينوطيقا من أن تضع موضع تساؤل بعض الافتراضات غير الفينومينولوجية المتضمنة في فينومينولوجية¹ هنا تقدم هوسرل الروابط بين الفينومينولوجية الهيرمينوطيقا، وإصرار فينومينولوجيا على القصديّة هو الذي فتح الباب واسعا أما الهيرمينوطيقا، لأن القصديّة مرتبطة بالتأويل، كما نلاحظ بأن هوسرل يستعمل بعض المصطلحات التي تعني التأويل بامتياز.

ثالثا: الأنطولوجية عند هيدغر

يعد مارتن هيدغر martin heidegger 1876 - 1989 أبرز تلاميذ هوسرل (رائد فينومينولوجية) يرى أن الكينونة عودة على الأصول إلى الممارسة الفلسفية، والفلسفة أساسا هي فهم الوجود² خاض في قضية الكينونة وطرح من خلالها أهم القضايا التي تعالجها الفلسفة قضية الوجود.بنى هيدغر مشروعه الفينومينولوجي على أساس ما جاءت به فينومينولوجيا أستاذه هوسرل لقد كان: متأثرا تأثيرا كبيرا على ميادين الفلسفة، اللاهوت، علم النفس، النقد الأدبي، والأنثروبولوجيا، في كتابه الوجود والزمان أعاد طرح السؤال عن معنى الكينونة محاولا بذلك إعادة بناء وهيكله أنطولوجيا أساسية³ كما رفض عدة أفكار جاء بها أستاذه هوسرل، منها "فكرة الوعي الذاتي، لأنه اعتبرها للذاتية الكانتية. مقولة الأنا المطلق، المتعالي فالإنسان في نظره ليس كينونة مطلقة وجوهرية، إنه كينونة هنا أي أنه موجود دائما ضمن وجودية تاريخية معينة"⁴ إذ نهل هيدغر من فكرة أستاذه وأخذ ما أخذ، وعدل منه ما عدل، كما يرى هيدغر "إن الذات الانسانية لا تسبغ أي شيء من ذاتيتها على الوجود، بل الوجود هو الذي يكشف لها عن نفسه، وتلقيها لهذا التجلي يكون خاضعا وسلبيا واستسلاميا إلى أبعد الحدود"⁵ فإن الوجود هو الذي يكشف عن نفسه، حيث أن الوجود منفصل عن

¹ اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبوزيد، منشورات الاختلاف، دار أمان، ط1، الرباط، 2011، ص128.

² ينظر: ابراهيم أحمد: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، 2008، ص104-105.

³ ينظر: مفرج جمال: الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقا عند هيدغر، مجلة أيسا، العدد 3، الجزائر، 2008 - 2009، ص18.

⁴ ينظر : اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد، ص128 - 129.

⁵ عبد الكريم شرفي: من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ص86.

الذات. "يبدأ كتابه العمدة الوجود والزمان" بالسؤال عن معنى الوجود، وبلورة مسألة الوجود تقتضي في رأيه مهمة التحطيم الفينومينولوجي لتاريخ الأنطولوجيا على هدى من مشكلة الزمانية"¹ صرح هيدغر بأن الوجود هو الذي حرك فكره، كما أن الوجود يقتضي منهج جديد وإن "منهجه الجديد هو الفينومينولوجيا التي تعبر عن الحكمة القائمة مباشرة نحو الأشياء ذاتها"² نجد الفينومينولوجيا كمنهج جديد معناها الحقيقي في الهيرمينوطيقا، بمعنى آخر يجب أن نفهم الفينومينولوجيا باعتبارها التأويل للوجود وخاصة أن الفينومينولوجيا التي أنشأها هيدغر يطلق عليها اسم الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقة أو الظهرانية، وإدراك الكينونة بمعنى أن الهيرمينوطيقا تصبح عملية فهم ضمن الاطار الوجودي، وعليه فالنص الأدبي هو الوسيط الأنسب لحمل الحقيقة الوجودية والتعبير عنها، لأنها في نظر هيدغر مثل الوجود تماما لا يكشف بل يخفي أيضا"³ فهنا الفهم هو فهم الكينونة وإدراك معنى الوجود وحقيقته، وأن النص الأدبي كفيل بحمل الحقيقة الوجودية والتعبير عنها، إذن حقيقة في النص الأدبي شبيهة بالحقيقة الوجودية، والهيرمينوطيقا تصبح عملية فهم النص الأدبي، كما أن حقيقة الوجود مخفية في كل الموجودات والفهم عند هيدغر "القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية في حياته ووجوده لذلك ظهرت بنية الزمانية تحديد الأنطولوجيا الذاتية "لوجود مخفية في كل الموجودات والفهم عند هيدغر "القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية في حياته ووجوده لذلك ظهرت بنية الزمانية تحديد الأنطولوجيا الذاتية"⁴ الوجودية التي بناها هيدغر عن طريق التحليل الأنطولوجي التي تقوم على أساس الفهم، كما يقول مصطفى عادل "إن هيدغر يأبى علينا أن ننظر إلى مشكلة التأويل بمعزل عن الوجود الانساني الهيرمينوطيقا عند هيدغر، إذن هي نظرية أساسية في كيف يبرز الفهم في الوجود الانساني"⁵ فإن التأويل عنده قام على أساس فهم الوجود، نلاحظ بأن هيدغر وضع مسألة الفهم في سياق جديد تماما، وصار التأويل يهتم بتأويل النصوص "فإن موضوع التأويل قد تحول من وصف عام للحياة اليومية

¹ ينظر: المرجع السابق، ص 88.

² مفرج جمال: الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقة، ص 18.

³ اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبو زيد، ص 131.

⁴ هانز جورج غاد أمير: الحقيقة والمنهج، ص 357.

⁵ مصطفى عادل: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا، ص 234.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

للإنسان في اتصاله بالوجود إلى الميتافيزيقا والشعر¹ أي أن الميتافيزيقا تتمركز حول الوجود، كما أنه استعمل مصطلح الداالين لمفهوم الوجودية والكينونة.

وإن في مساءلة هيدغر "أن الميتافيزيقا تتحدد كتساؤل فيما وراء الكائن، بمعنى كتفكير يتخطاه، فهذا يعني إنها تنتمي لبنية وجود الإنسان ، وأنها المظهر الأساسي للكينونة ولذلك تبين توقف العلوم كلها على الميتافيزيقا هذا يعني أن الميتافيزيقا تنتمي للطبيعة الكائن² إن تخطي الكائن يحدث في الكينونة، وهذا التخطي هو الميتافيزيقا، إذن الميتافيزيقا هي الحدث الأساسي في الكينونة.

رابعا: التأويل عند بول ريكور

كما قلنا في السابق بان بول ريكور من اهم فلاسفة التأويل، وفلسفته تدرس حول الهيرمينوطيقا أو التأويل، هذه الأخيرة عرفها "أنها طريقة لفك الرموز من جهة أن هذه الأخيرة هي تعبيرات ذات معنى مزدوج يقود فيها المعنى الحرفي أي الجاري على سنن الاستعمال الشائع، عملية الكشف عن المعنى الثاني رame الرمز على المعنى الأول"³ فإن هرمينوطيقا عنده تقوم بفك الرموز، وهي فن الفهم والتأويل والتفسير للنصوص، كما عرفت فلسفة ريكور "بافتتاحها على حقول معرفية جمة منها الوجودية والظاهرية والهيرمينوطيقا وعلم النفس والبنوية وفلسفة الدين والأسطورة"⁴ إذ يقول "يجب على الهيرمينوطيقا أن تتطعم بالظاهرية"⁵ فالهيرمينوطيقا تسعى إلى فهم النفس والظواهرية، وأكد على ضرورة تطعيم الهيرمينوطيقا بالفيرمينولوجيا وإن "البحث عن الفهم هو الذي أدى بعد قرن من الزمن إلى الالتقاء بالسؤال الظاهراتي بامتياز أن تمحيص المعنى القصدي للأفعال الفكرية، فكل من الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا نفس السؤال هو البحث عن العلاقة بين المعنى والذات"⁶

¹ المرجع السابق، ص240.

² ينظر: محمد محبوب: هيدغر ومساءلة الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1999، ص80.

³ بول ريكور: تر: فؤاد مليت: بعد طول التأمل ، المركز الثقافي العربي، ط1، لبنان، 2006، ص150.

⁴ مجموعة من الأكاديميين: مجموعة الأبحاث الفلسفية الغربية المعاصرة، ص1255.

⁵ بول ريكور: منذر عياش: صراع التأويلات دراسات هرمينوطيقية، دار الكتاب الجديدة ، ط1، 2005، ص48.

⁶ بول ريكور: تر: محمد براءة حسان بورقية: من النص إلى الفعل، بين الدراسات والبحوث الانسانية، ط1، 2001، ص21.

ط1، 2001، ص21.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

لإقامة علاقة مع المعنى وقائمة على أساس الحوار بين الذات والمعنى، وهذه الأخيرة تعد قراءة تأويلية، وبعد إصرار الفينومينولوجيا القصدية هو الذي فتح الطريق أمام الهيرمينوطيقا لأن القصد يرتبط بالتأويل، فمن خلال عملية التأويل نصل إلى القصدية الكامنة في النص، فإن فلسفة التأويلية عنده بدأ من الفينومينولوجيا أولا ثم تحول إلى التأويلية، ولقد استعان بها في تأويليته، وغن مشروع التأويل عنده أو الهيرمينوطيقا الفلسفية انتج العديد من المؤلفات الهامة منها: من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، صراع التأويلات، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، الوجود والزمان والسرد،.... إلخ.

أما الطريقة التي اتبعها في بناء فلسفته والتي سمّاها "بناء أنطولوجيا للفهم من خلال ابستمولوجيا للتأويل ولهذا يلاحظ سيطرة هذا المنهج على هيرمينوطيقا ريكور"¹ كما يرى ريكور "الحفاظ على التأويلية يجب المحافظة على بعديها الذاتي والموضوعي معا، فيسعى إلى رد اعتبار اللغة وربطها بالواقع فيرجع البنيوية إلى علم اللغة أو اللسانيات"² فإن البنيوية ساعدت في بناء مشروعه التأويلي .

يرى ريكور وجودها هاجسين لعلم الهيرمينوطيقا هما: يمكن القول بأن الهدف الأول بنظر ريكور هو "تأسيس نظرية عامة للتفسير المعتبر، أي أصل كل اليقينيات في التاريخ لأجل المنع من حصول التلوث الرومانسي والذهنية الشكاكة"³ بمعنى بيان قواعد كلية وعامة للفهم بحيث تشمل فهم النصوص من مختلف العلوم، وهكذا تسعى الهيرمينوطيقا لبيان مناهج عامة للفهم.

أما الهدف الثاني هو "ما هو الوجه الوجودي لذلك الموجود الذي له وجود فقط بواسطة الفهم"⁴ فالسؤال الأساسي في الهيرمينوطيقا الفلسفية هي العملية التي يمر بها الوجود الانساني، وموضوعها الأساسي هو ماهية تحقيق الفهم وكيفيته.

¹ حسن بن حسن: نظرية التأويلات عند ريكور، ط1، مراكش، 1992، ص5-6.

² بول ريكور: نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى، المركز الثقافي العربي، ط2، المغرب، 2006، ص11.

³ أنظر: بول ريكور: رسالة هرمونتيك، فريهنگ، العدد4/1368، ص5، ص63.

⁴ المرجع نفسه، ص279.

المطلب الثالث: التأويل عند أمبيرتو إيكو

أمبيرتو إيكو umberto eco فيلسوف إيطالي، وباحث في القرون الوسطى، ولد في 05 يناير 1932 ويعرف بروايته الشهيرة "اسم الورد"، وهو أحد أهم النقاد الداليين في العالم¹. وقد اهتم إيكو في دراساته وأبحاثه بالجمالية في القرون الوسطى وبالفن الطلائعي وبمظاهر الثقافة الموجهة للجماهير، كما أنكب على صياغة نظرية متماسكة في السيميائية².

لقد تطورت نظرية التأويلية وأصبحت تعرف في الأعمال الأدبية الحديثة والمعاصرة إن المشروع الهيرمينوطيقي لأمبيرتو إيكو أو مشروع التأويلي،" يقوم على تأكيد إنفتاح العمل الأدبي ولا نهائية إمكاناته التأويلية، من جهة أخرى على وضع جملة من المعايير والقواعد والحدود التي تحكم عملية التأويل"³. إذن التأويل عنده يقوم على النص والمبادئ التأويلية، مؤكداً على أن التأويل "هو الخضوع للوحدة العضوية للنص وانسجامة الداخلي الخاص وقصدة العميق، أما الاستعمال فيتوافق مع قصر النص وعجنه حتى يتلاءم مع مقاصدنا الخاصة"⁴. إن مستخدم النص أو مستعمله يتعامل معه من مقاصده الخاصة والعميقة، إذ يعتبر ممارسة على النص ليست من التأويل. وأنه "تفاعل مع نص العالم، أو تفاعل مع عالم النص عبر إنتاج نصوص أخرى"⁵ نص العالم يقصد به الفلسفة الوجودية، عالم النص هو الدراسات اللغوية، بمعنى أن اهتمام بعالم الذي يدور في الدراسات اللغوية والتفاعل مع النص بإنتاج نصوص أخرى بمعنى نصوص أخرى هي نصوص ثانية مؤولة، وإن "قصد النص هو أساس إنتاج قارئ نموذجي قادر على تقديم تخمينات حوله، فإن مهمة القارئ

¹ اليامين بن تومي: أمبيرتو إيكو، المشروع التأويلي المنفتح، موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2013، ص1505.

² أمبيرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة، تر: أحمد الصمعي : مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، لبنان - بيروت -، تشرين الثاني (نوفمبر) 2005، ص9.

³ عبد الكريم شوقي: من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، ص56.

⁴ المرجع نفسه، ص58.

⁵ صالح بن محمد الصعب: تعريف التأويل وحدوده، الموقع ووردبريس، يوليو

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

النموذجي يكمن في تصور مؤلف نموذجي لن يكون هو المؤلف الفعلي الذي يتطابق في نهاية التحليل مع قصد النص¹ يمكن للنص أن يتوقع قارئاً نموذجياً له، وإن القارئ الفعلي هو مجرد يقدم تخمينات حول القارئ الذي يفترضه النص. وانفتاح النص أو تفعيله النص "هو الوصول إلى قصدية، ليست هي قصدية المؤلف التي يتعذر إدراكها، ولا هي قصدية القارئ المستندة إلى أهوائه وأغراضه، وإنما هي قصدية النص الخاصة"² إذن من المعايير الأساسية التي وضعها إيكو أو التي اعتمدها هو معيار قصدية النص الخاصة، فما بين مقصد المؤلف الذي لا يمكن تحقيقه ويعتبر الهدف ذو طابع موجه، أما مقصد القارئ المطروح يعتمد على بنية الفعل، إن أمبيرتو إيكو وضع مصطلح إنفتاح النص هو نفس مصطلح تأويل النص، كما نجد عملية التأويل عنده تقوم على قطبين أساسيين هما: النص والقارئ.

لقد سعى إيكو في دراساته إلى التركيز على قضايا النص الأدبي، وآلية القراءة ومن أهم آليات التأويل ، وهي كالآتي:

أ/ الموسوعة **lencyclopédie**: لقد شغلت الموسوعة حيزاً كبيراً لدى إيكو، وكيف استخدمها في دراساته التطبيقية المتعددة. حيث عرفها بأنها "مسلمة سيميائية لكن ليس بالمعنى الذي تكون معه أيضاً حقيقة سيميائية، إنها المجموعة المسجل لكل التأويلات القابلة لأن يتعرف عليها موضوعياً بوصفها مكتبة المكتبات"³ إيكوتو هنا يصفها بكونها مجرد مسلمة سيميائية، وآلية للتأويل، وتعني هنا المكتبة محفوظات لكل معلومات حول أي موضوع. كما عرفها بأنها "تتضمن التعاقدات الثقافية، وحتى تاريخ التأويلات السابقة لمجموعة من النصوص، التي من بينها تأويلات النص الذي يكون القارئ بصدد تحليله، وكل قارئ في مواجهة النص، لن يستثمر من هذه الموسوعة، ولا يستدعي إلا المعلومات المناسبة لتأويله"⁴ الموسوعة عنده

¹ أمبيرتو إيكو: تر: سعيد بنكراد: اعترافات روائي ناشئ، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2014، ص20.

² أمبيرتو إيكو: تر: نياسر شعبان: حكايات عن إساءة الفهم، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط1، مصر 2006، ص79.

³ عبد اللطيف محفوظ: آليات إنتاج النص الروائي نحو تصور سيميائي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر/بيروت، 2015، ص147.

⁴ ينظر: فتيحة بوسنة: إنسجام في المقامات جلال الدين السيوطي، مجلة الخطاب، عدد2، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2007، ص318.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

تتدرج في سياق استثمار مجموعة من المفاهيم الأساسية من أجل تحديد العمل التأويلي بين القارئ والنص.

كما أن الموسوعة التي يقترحها إيكو تعزز من شأن القدرات التي يمتلكها القارئ لمواجهة نصه، فالموسوعة هي "هي إحدى القرائن السيميائية، التي تربط القارئ بمحيطه الثقافي والاجتماعي، في مقابل الفهم البنيوي الذي يعزل النص عن كل تلك الروابط التي تنشأ في سياقها، لأن المعنى الذي يحمله النص، إذ تؤول المفردات اللغوية المتداولة إلى نظام عام تحت ستار المفاهيم الثقافية"¹. إن الموسوعة حسب إيكو مرآة عاكسة لكل قارئ بمحيطه الثقافي والاجتماعي أي تتضمن مجموعة من المعطيات الثقافية المنتشرة في سياق سوسيو-ثقافي معين، يستغلها القارئ في قراءته للنصوص، وهذا يؤكد إيكو في قوله أيضا "إذا أردت تأويل نص ما ، ينبغي لي أن أحترم خلفيته الثقافية واللغوية"².

كما أنه قال عن وظيفة الموسوعة عنده "فإن لم تتمكن عمليتي الإدراك والفهم أن تنطلقا من الإظهار الخطي المشكل للواقعية المادية الوحيدة للنص، وكان الإظهار الخطي عبارة عن متتاليات من العبارات، فإنّ إسناد المعنى إلى تلك العبارات يقتضي امتلاك الكفاءات السيميائية"³ تكمن وظيفة الموسوعة في منح صفة القارئ لفهم النص وإدراكه، بالانتقال من الإظهار الخطي إلى عالمه، ولقد قسم الموسوعة إلى ثلاثة فروع وهي الموسوعة الكونية، الموسوعة الثقافية، الموسوعة الفردية.

1/ الموسوعة الكونية: يقصد بالموسوعة الكونية جانب الموسوعة العام الذي يضم كل ما أفرزته الثقافات من المظاهر الوسائطية من الأديان والأساطير واللغات على أبسط الأدلة الرمزية، وذلك بدأ من البدايات المجهولة إلى الآن، وضمن هذه الموسوعة توجد المعارف المؤطرة ضمن مختلف العلوم.⁴

¹ سعيدة خنصالي: أمبيرتو إيكو في النقد التأويل المضاعف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر - بيروت، 2015، ص147.

² المرجع نفسه، ص148.

³ ينظر: عبد اللطيف محفوظ: آليات إنتاج النص الروائي نحو تصور سيميائي، ص128.

⁴ ينظر: المرجع نفسه، ص176.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

2/ الموسوعة الثقافية: تشمل الثقافية كل المعارف الخاصة بالمعتقدات الحاصلة بخصوص الدلة المتداولة في إطار هذه الثقافة أو تلك، بما فيها الأدلة التي تم تجاوزها تحت تأثير تبدل أشكال الواقعية في الزمن¹.

3: الموسوعة الفردية: تشمل الموسوعة الفردية شكل حضور معطيات الموسوعتين السابقتين (الكونية والثقافية) في ذهن الأفراد، ومن البديهي أن حضور هذه الموسوعة يختلف من ذات لأخرى تبعاً لقدرتها الإدراكية ولنوعية المؤول الذي تستطيع تحيينه بخصوص الأدلة².

وتتميز موسوعة أمبيرتو إيكو بمجموعة من الخصائص نذكر منها:

* تتصف الموسوعة بعدم الثبوت فهي تتغير بتغير الزمن، إذ قد تضاف لها أشياء جديدة وقد تحذف منها أشياء مع مرور الزمن، وهذا ما يجعلها متفتحة ومتجددة باستمرار³.

* تتضمن الموسوعة تأويلات عديدة وأحياناً متناقضة لذلك لا يمكن إحاطتها بوصف كلي شامل، فهي وعلى خلاف البنية المعزولة والثابتة، متفتحة ومتجددة حيث يرى إيكو أنّ الموسوعة بناء ثقافي يشتمل على كل عناصر المعرفة الخاصة بالإنسان ومحيطه، ولهذا السبب فهي في تبين وتجدد دائمين⁴. إذن تعد الموسوعة خزاناً يحتوي جميع التأويلات الممكنة للنص، والموسوعة قابلة للتغيير مع مرور الزمن، وهي غير قابلة للوصف، بحسب سعة الموسوعة الثقافية التي يمتلكها المؤول، ونحن في تأويل لنص ما ننتج نصاً، والنص الذي ينتجه يكون أعمق وأكثر جوهر من النص الذي نتلقاه من الخارج. ما يجعل التأويل عند إيكو دينامياً هو فكرة الموسوعة والسيرورة التي تخضع لها بمرور الأزمان واختلاف الأمكنة.

ب/ المدار le topic: يعد المدار فرضية للقراءة والتأويل، استخدمه أمبيرتو إيكو ليدل به على "المفهوم الذي يعني المجال الدلالي الكبير الذي تتدج فيه موضوعات الخطاب، والمدار هذا

¹ ينظر: المرجع السابق، ص 176-177.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 177 - 178.

³ ينظر: أمبيرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ص 463.

⁴ ينظر: أمبيرتو إيكو، العلامة (تحليل المفهوم وتاريخه)، ص 22.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

إذ ينجح القارئ في تعيينه، يتيح سلسلة من الموضوعات الجديرة بالمعالجة أكثر من غيرها في النص¹ وعن طريق هذا المفهوم يستطيع القارئ أن يميز بين الوحدات الدلالية ويعد المدار فرضية تعاونية يقدمها القارئ للنص، والمجال الدلالي مرتبط بشكل أساسي بالقارئ.

إن المدار هو "عبارة عن مفاتيح لقراءة النص، قراءة مبدئية تعتمد إلى تحسين النص على مستوى عقلي يراهن على تحديد التأويل وضبطه، وذلك أن تعيين المدار يعني التقدم بفرضية توجه المسلك النصي"² المدار يبني القارئ فرضيته عليه ان يقرأ، ويستتبطه، ويخمن، ويفكر، انطلاقاً من النص.

إن "الطوبيك" أو المدار في نظر إيكو "هو أداة ما وراء النصية meta-textuel ومخطط افتراضي يقترحه القارئ، فتكون الحكاية la fabula جزءاً من مضمون النص، وتشير الدراسات إلى أن مصطلح المدار الذي استعاره إيكو من الحقل السيميائي، كان يريد حصر شساعة التداخل الموسوعي، ومن هنا يبدو المدار مكماً للموسوعة ورفيقاً لها"³ القارئ بحصيلته الموسوعية في تأويل النص ثم إعادة بنائه وإنتاجه، أما المدار فهو وسيط بين مضمون النص ونشاط القارئ.

ج/ **العوالم الممكنة modes possibles**: يعرف أمبيرتو إيكو العالم الممكن بقوله "نعرف العالم الممكن بأنه حالة من الأمور يعبر عنها مجموعة من القضايا، حيث يكون كل قضية، إمام، أولاً- م"⁴ هذا المصطلح استعمله إيكو في كلامه على توقعات القارئ والعوالم عنده سواء كانت متخيلة أو واقعية. إن نظرية العوالم الممكنة عنده قامت "بتجديد في الطرح وفي الحل لإشكلات وقضايا فلسفية متنوعة، كما نفذت إلى مجالات أخرى غير فلسفية: أدبية وعلمية، تمدّها بأسباب الوصف أو التحليل أو الكشف أو التنظير"⁵ العالم الممكن استقى من المجالات الفلسفية. ويختلف مفهوم العالم الممكن عند إيكو "هناك اختلاف حاسم بين

¹ أمبيرتو إيكو: «القارئ في الحكاية، تر: أنطوان أبوزيد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء- المغرب، 1996، ص324.

² سعيد خنصالي: أمبيرتو إيكو في النقد التأويل المضاعف، ص154.

³ المرجع نفسه، ص152.

⁴ أمبيرتو إيكو: القارئ في الحكاية، ص 168، 169.

⁵ ينظر: طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الرباط، 1998، ص347.

مجاميع فارغة من عوالم، كتلك التي يستخدمها المنطق الجهوي، وبين العوالم الفردية المؤنثة¹ هذا الاختلاف أن العوالم الممكنة في المجال الفلسفي هي عوالم فارغة بينما المجال السيميائي يشير إلى عوالم مؤنثة بالمعطيات التي يختزنها القارئ في الموسوعة، "التي يتوقع بها القارئ النص أثناء سيرورة القراءة، فأتثناء عملية القراءة يتدخل القارئ إزاء نص حكاوي ما بتوقعاته وتخميناته حول مسار الحكاية، ويؤثث عالما حكاويا استنادا لما توفره له الموسوعة من معلومات، وتوقع ما قد يحدث في الحكاية يعني التقدم بفرضيات حول ما هو ممكنا"² ربط العوالم الممكنة بالعالم المتخيل والواقعي الذي يفترضه القارئ في استقراء النصوص وتأويلها، وإن التوقع الحكاوي الذي يبينه القارئ حول حكاوية ما قد يتحقق وقد لا يتحقق، يقول إيكو "عالمنا ممكنا يوازي نصا أو كتابا لا يعني القول إن كل نص يحكي عن عالم ممكن"³ إيكو لا يوازي مفهوم العالم الممكن عنده نصا كاملا ويعمل المؤلف على بناء عالم ممكن لنصه الحكاوي، والعالم الممكن "بناء ثقافيا يرى كذلك في العالم الواقعي عالما مؤنثا ثقافيا، فالعوالم سواء أكانت متخيلة أم واقعية، فهي عبارة عن بناء ثقافي قائم على الموسوعة"⁴ إذن العالم الممكن هو بناء ثقافي يشيده القارئ انطلاقا من موسوعته الثقافية.

د/ القارئ النموذجي **lecteur modele**: يعد إيكو من الباحثين الذين أسهموا في تأسيس نظرية التلقي، ويؤكد في كتابه القارئ في الحكاية "أن القارئ الذي يرتضيه هو ليس طريقة أيزر، قارئ يكشف عن المعنى من خلال تفاعله مع النص، وإنما هو قارئ جيد نموذجي يمتلك كفاءات ومهارات يقبل بها على النص وهي تتمثل في الكفاءات الموسوعية والمعجمية والأسلوبية واللغوية"⁵ إن كفاءة القارئ النموذجي حسب إيكو تتضمن المعجمية (القاموس) والقدرة على فهم التعابير الرمزية، البلاغية والأسلوبية التي تعتبر أساسية لفهم بعض التعابير

¹ أمبيرتو إيكو: القارئ في الحكاية، ص164.

² ينظر: المرجع نفسه، ص161.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص169.

⁴ وحيد بن بوعزيز: مفهوم النص والتأويل عند أمبيرتو إيكو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر - بيروت، 2008، ص34.

⁵ دليلة مروك: معلقة أمرؤ القيس أنموذجا، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الآداب، جامعة منتوري، قسنطينة،

الجزائر، 2010/2009، ص60.

النمطية الخاصة بالأنواع الأدبية، وفي نظر إيكو "النص جهاز يراد منه إنتاج قارئ نموذجي، قادرا على الاتيان بتخمينات لا نهائية"¹.

من خلال هذا تبين لنا أن النص هو الذي يترك القارئ النموذج يقوم عليه بطرح تخمينات وتأويلات تساعد في فهم النص، كما تحدث إيكو عن القارئ النموذجي هو "الذي ينظم استراتيجية نصية وعليه أن يعتمد على سلسلة من القدرات، لهذا يتوقع المؤلف قارئاً نموذجياً يستطيع أن يتعاون من أجل تحقيق النص بالطريقة التي يفكر بها المؤلف ويستطيع أن يتحرك تأويلياً كما تحرك المؤلف"² فإن المؤلف ينبغي له أن ينظم استراتيجية النصية أن يلجأ إلى سلسلة من الكفاءات، قارئ نموذجي يكون من أجل التأويل النصي بالطريقة التي يراها المؤلف ملائمة بأن تثير تأولاً، حيث أنه أعطى دوراً مهماً للقارئ وللمؤلف اعتبرهما أنهما يمثلان استراتيجيتين نصيان إلى عملية اشتغال النص وتأويليه.

القاموس مقابل الموسوعة

يعني إيكو بمصطلح القاموس "الطاقة القاموسية الدنيا التي يكون قارئ هزيل الثقافة قد حازها، فجعل يقارن بها لحظة تأويلية النص"³ يقصد الإدراك والتأويل. كما أن يفتح المرء قاموساً يعني "أن يقبل سلسلة من مسلمات المدلول"⁴ ومنه القاموس مرتبط بالمدلول أو بالدلالات، والقاموس نكتشف به الدلالية الأساسية التي تتطوي عليها الكلمات والعبارات المقصودة.

لقد طرح أمبيرتو إيكو مشكل المحتوى في مجال القاموس والموسوعة، وهما نموذجان لسيميوطيقا، كما نعلم بأن القاموس يسعى تقديم معرفة ليسانية صرفة، أما الموسوعة تأخذ بعين الاعتبار معرفتنا حول العالم. كما يشير أمبيرتو إيكو أن الموسوعة ضرورية لإنجاز عملية التأويل، وتتمثل كل من الموسوعة والقاموس مخزوناً ثقافياً يتم استحضاره أثناء التواصل بطرق مختلفة، يتفقان في كونهما أنموذجين معرفيين، ويختلفان في كون المعجم أو

¹ ينظر: وردة سلطاني، النص بين سلطة الكاتب والقارئ، مجلة المخبر، عدد 1، جامعة بسكرة، 2009، ص 106.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 108.

³ ينظر: أمبيرتو إيكو: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية، ص 52

⁴ المرجع نفسه: ص 62.

القاموس يمثل الجانب اللغوي، أما الموسوعة تتجاوز إطار اللغوي، كما يشير لنا بأن الموسوعة والقاموس اعتبارهما كتباً تتكون من مجموعة من المداخل المختلفة، تقدم لنا على العموم نوعاً من الخليط بينهما حيث يقول " / ثور / على أنه حيوان من فصيلة البقرات، ذكر، بالغ، وهو تعريف يدخل في أنموذج المعجم، بينما تركز المعاجم الأخرى في تعريفها للحد. /نمر/ بأنه حيوان جسيم من آكلي اللحوم، ذو شعر أصفر مخطط بالأسود، وهو تعريف موسوعي"¹

يقابل القاموس الموسوعة كآتي:

1/ دلالات المدلول

يستعمل هذين المصطلحين في الغالب في سياقات سميائية، كما نعرف بأن الدلالات تتعلق بالصورة السمعية أو مجموعة الأصوات المعبرة أما المدلول يتمثل في الصورة الذهنية أو ما يترسم في الذهن.

1-1/ الإرجاع

لقد تم تعريفنا للعلامة من قبل على أنها شيء يقوم مقام شيء آخر بمعنى فهي عبارة ملموسة بخصوص ذلك الشيء الآخر الذي يحيل عليه أو الذي يقوم مقامه. أما جاكسون 1974 عرف العلامة على أنها "علاقة إرجاع relation de renvoi"² إذن العلامة عند جاكسون تحدد العلاقة القائمة بين الرسالة والموضوع الذي ترجع إليه، ويقول "ما يجعل الإرجاع إرجاعاً هو كونه علاقة متبادلة وعلى نحو ما علاقة غائبة أو غير مرئية لعبارة موجودة مادياً، وتدخل مسألة المدلول ضمن مسألة هذا الغياب حتى وإن لم تكن جميع الإرجاعات مدلولات"³ إذن تغلب على هذه علاقة إرجاع ضمير الغائب.

¹ أمبيرتو إيكو: العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه، ص 161.

² أمبيرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة، ص 116

³ المرجع نفسه، ص 117.

1-2/ الإحالة والمدلول

عرف دي بوجراند الإحالة بأنها "العلاقة بين العبارات من جهة وبين الأشياء والمواقف في العالم الخارجي الذي تشير إليه العبارات"¹ إذن الإحالة ليست شيئاً يقوم به تعبيراً معيناً ويقول محمد الخطابي "وجود عناصر لغوية لاكتفي بذاتها من حيث التأويل وإنما تحيل إلى عنصر آخر، ولذا تسمى عناصر محيلة مثل الضمائر وأسماء الإشارة والأسماء الموصولة"² من الوسائل اللغوية المعتمدة في الإحالة نجد الضمائر وأسماء الإشارة وهي أدوات تضمن اتساق النص وانسجام عناصره.

1-3/ المفهوم والماصدق

دلالة الكلي على أفراد كثيرين تسمى الماصدق وهي حقيقة الشيء ن كما نجد أن مجموعة صفات الكلي تسمى المفهوم وهو الصورة المنتزعة من حقائق الأشياء، المفهوم والماصدق وليد عملية ذهنية هي عملية التجريد ويشكلان وحدة من وحدات التفكير المنطقي، كما أنهما ضروريان للإدراك والمعرفة، يتغير المفهوم والماصدق بتغير التصورات أي الحدود التي نستعملها، وإذا ضاق المفهوم وكان الماصدق واسعاً، مثلاً إذا قلنا إنسان فإن الصفات أو المعاني التي يثيرها اللفظ في الذهن: كائن، متحرك، عاقل، حساس، ناطق... الخ. هذا هو المفهوم الذي صورته الذهن لكلمة إنسان. أما ما صدق لكلمة إنسان التي تدل عليه اللفظ : محمد ، حسن ، فاطمة ، جون ، وسام وكل أفراد الانسان³

1-4/ غموض المدلول

تمكن "فريغه" في دراسة غموض المدلول كان لها الأثر العميق في الفكر المنطقي والدلالي، من التمييز بين المدلول والمرجع أي بين الدلالة والعلامة، هو الموضوع الذي تشير إليه العلامة ، ولكل موضوع قضيتان ، الصادق أو الكاذب، وأستعمل لفظة موضوع يحمل على الاعتقاد بأن المعني bedeutung هو الموضوع الملموس، وقد حدد أن

¹ روبرت دي بوجراند: تر : تمام حسان : النص والخطاب والإجراء، عالم الكتب، القاهرة، 1998، ص172.

² محمد خطابي : لسانيات النص ، مدخل إلى انسجام الخطاب ، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993، ص19.

³ ينظر: أمبيرتو إيكو : السيميائية وفلسفة اللغة، ص119 إلى ص122.

الموضوع بالمعنى المنطقي هو كل ما يقع في علاقة غير قابلة للانعكاس، تحت متصور ما، ويكون المتصور مقابل فكرة concept ومفهوم مقابل نظرية notion، والمفهوم المتسع للموضوع، حينئذ المدلول bedeutung اسم علم، ويبقى مدلول العبارة غير محدد، كما أنه يفكر في المدلول bedeutung على أنه شيء قابل للتحديد في عالم ممكن، ويكون مدلول bedeutung فريغه أقرب ما اسميناه بمرجع¹.

1-5/ المدلول والتواصل

بما أن المفهوم يحدد لنا إمكانية المصدق فإنه يتمتع التواصل إلا عندما نعتد على الأنظمة الدلالية كما أن عملية التواصل تكمن بالإحالة، وبما أنه يمكن بالإحالة إذن له علاقة بالمرجع، وإن كل تواصل اعتباره نقلا وإعلاما مرسلا ورسالة ومتقبلا، يتفق مع المتكلم والمستقبل وسياقا مرجعيا والإحالة للرسالة، ولقد تمكن المدلول التواصل في نقل الرموز الذهنية بوسيلة لغوية².

1-6/ المدلول العجمي والمدلول النصي

النص هو القول اللغوي المكتفي بذاته والمكتمل في دلالاته، يجب أن نحدد الفارق بين مدلول معجمي والمدلول النصي، المعجمي يمثل المدلول المباشر، أما النصي يمثل المدلول غير المباشر، إذا أراد القارئ أن يفهم نص ما يكون نصا غير مباشر، من ضروري على المتلقي أن يقوم بعملية التأويل، أو يستعين بالمدلول المعجمي³.

1-7/ المدلول الوضعي والمدلول المقامي

المدلول الوضعي هي العلاقة الناشئة بين الدال والمدلول بسبب التواضع، أي اتفاق جماعة على جعل شيء ما الدال يدل على شيء آخر المدلول، والمدلول المقامي تعتبر

¹ ينظر: المرجع السابق، ص 122 إلى ص 126.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 126، ص 127.

³ ينظر : أمبيرتو إيكو : السيميائية وفلسفة اللغة، ص 127، 128.

اللغة أداة تواصل في سياق معين للتعبير عن معاد أي معرفة السياق الزماني للحدث إضافة إلى الموقف أو المقام والإحالة.¹

1-8/ الدلالة والتداولية

يرتبط المدلول الوضعي والمدلول المقامي بمسألة التداولية التي تدرس الارتباط الضروري لعملية التواصل في اللغة الطبيعية بالمتكلم والسامع، بالمقام اللغوي، والمقام غير اللغوي، وعلم الدلالة التداولية تتناول علاقة اللغة بالمقام، وعلم الدلالة يهتم بالمدلولات الوضعية، التي ترتبط بالمدلول المعجمي، فالدلالة اللغة تكون مركبة في صورة القاموس ولن تعرض إلا المدلول الحرفي، كما أننا نجد لا يوجد مدلول حرفي للألفاظ، وإن فهم كلمة يعني معرفة استعمالها وتطبيقها، وفهم مدلول للكلمة يعني استعمالها في اللغة ومعرفة الطرق النحوية الممكنة لتطبيقها، عندما نفهم اللغة لا على أنها قاموس مختصر ولكن اعتبارها نظاماً معقداً من الكفاءات الموسوعية.²

1-9/ التعاون النصي والموسوعة

يعني ماهي ضروب التعاون التي يقوم بها مؤول نص ما؟ إنه نص فيه مجموعة من الأقوال، يجب تمييز لغة قاموس أساسي بين المرسل والمتلقي، وإن الموسوعة تسجل العادات في شكل سيناريوهات التي تشكل ضروب من الحركات والسلوك، كما يمكن المتلقي أن يبني سلاسل من الاستدلالات قادرة على تكثير المدلول المقامي عند تعدي جميع توقعات الموسوعة، ويجب أن نقول بأن نظرية ما للمدلول لا تضم إلا المعطيات التي توفرها الموسوعة.³

2/ المضمون: يتضمن المضمون عند أمبيرتو إيكو ما يلي:

¹ ينظر: المرجع السابق، ص 129 إلى ص 132.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 132 إلى ص 135.

³ ينظر : أمبيرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة، ص 135 إلى ص 138.

2-1/ المدلول والترادف

عرف السوكاني (ت1250هـ) الترادف بأنه: "هو توالي الألفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد، باعتبار معنى واحد، فيخرج عن هذه الأدلة اللفظين على شيء واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند، أو باعتبار الصفة وصفة الصفة، كالفصيح والناطق، والفرق بين الأسماء المترادفة والأسماء المؤكدة، أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا، وأما المؤكدة فإن الاسم الذي وقع به التأكيد يفيد تقوية المؤكد أو دفع توهم التجوز، أو السهو أو عدم الشمول، وقد ذهب الجمهور إلى إثبات الترادف في اللغة العربية، وهو الحق"¹، لا يمكن التعبير عن المدلول إلا من خلال الترادف أي بواسطة عبارات أخرى لها المدلول نفسه، فمتكلمو لغة يستعملون عبارتين تسميان مترادفتين للإشارة إلى أشياء نفسها.

2-2/ المدلول من حيث مضمون

إن "يلمسلاف" انطلق في تحليل بنية سيميائية التي تعتبر هذه البنية هي نظام علامات، على أنها وظيفة يتعاقد فيها واطفان، هما مستوي العبارة، ومستوي المضمون، يعطي شكل المستويين المصمم من خلال تنظيم في وحدات مناسبة لمسترسل غير متميز، ينظم شكل المضمون أجزاء معينة ذهنيا وكلية، من المسترسل تكون قابلة للتعبير، ويعد المسترسل الذي يتشكل للتعبير هو نفسه الذي نتحدث عنه، يفتح المسترسل المجال لمسألة ذات بعد ميتافيزيقي كبير وتثير في نهاية تحليلها مسألة المدلول الحسي الإدراكي والظاهراتي، ومدلول التجربة، والتطابق بين المضمون المعرفي والمضمون الدلالي والفارق بينهما، فالمسألة هي ما إذا كان المسترسل بين خطوط إتجاه، أي قوانين تجعل بعض التنظيمات طبيعية إن ملء المعنى باعتبارها وحدة من المضمون تمثل نتيجة مناسبة سيميائية، لذا ترتبط المسألة السيميائية المتعلقة ببناء المضمون باعتباره مدلولاً ارتباطاً وثيقاً بمسألة الإدراك الحسي، وهذا ما يفسر أسباب الترادف الظاهري بين المدلول السيميائي

¹ السوكاني: إرشاد الفحول على تحقيق الحق من علم الأصول ، تح ، سامي العربي الأثري، ط1، دار الفضيلة

الرياض، 1421هـ، ص 123.

والمدلول الإدراكي والمعرفي والظاهراتي، ويتعين على سيميائية ناضجة أن تصطدم بالإشكالية الفلسفية لنظرية المعرفة وأن تمتزج بها.¹

2-3/ صور المضمون

يترجم "يلمسلاف" المفهوم التقليدي للعلامة أنها وحدة تتمثل في شكل المضمون وشكل العبارة، ويحتم التوازي بين العبارة والمضمون، فإن المضمون هو عمليا تتمثل الطريقة في محاولة تحليل الكيانات التي تدخل ضمن قوائم غير محددة في كيانات تدخل في قوائم محدودة، يناسب مضمون علامة بسيطة سلسلة من مضامين علامات توجد بينها علاقات متبادلة، ومن خلال تحليله للغة طبيعية تمثل مداخل قاموس لغة طبيعية سلسلة مفتوحة، فإن القاموس قادر على تفسير بعض الظواهر الدلالية، بحسب الأدبيات الشائعة من مشمولات القاموس: - الرادف والشرح - التشابه والاختلاف - التضاد - الحشو - التناقض - المحتوى والتضمين الدلالي .

كما أنه وضع شرط يسمح للقاموس بتحليل مدلول العبارات اللغوية من خلال عدد متناه، ومهما كان اتساع عدد مداخل المتعين تعريفها فإنه من الضروري أن نعالج عددا محدودا من الأوليات.²

3/ صناعة قاموس محدود للغة محدودة

النظام المعجمي للغة طبيعية والتصنيفات العلمية تتطابق في كثير من الأحيان بصفة غامضة جدا، وبطبيعة الحال يحاول القاموس الخروج من هذا المأزق، بإقرار الأوليات قابلة للتأويل، نذكر على سبيل المثال "كاتز" الذي يحلل الوحدة المعجمية كرسى على أنها: شيء مادي غير حي، مصنوع، أثاث، قابل للتنقل، له ظهر، له مقعد، كما صناعة قاموس تكون

¹ ينظر: أمبيرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة ، ص 140-143.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 143-153.

بجمع المعلومات والحقائق واختيار المداخل وتطبيقها طبق نظام معين وكتابة المواد ثم نشر النتائج النهائي، وهذا النتاج هو المعجم أو القاموس.¹

4/ علم الدلالة في شكل موسوعة

علم الدلالة هو ذلك العلم الذي يدرس المعنى.

4-1/ مبدأ التأويل

إن علم الدلالة ضعيفة عندما تكون في شكل قاموس، يجب علينا أن نلجأ إلى علم الدلالة في شكل موسوعة، نجد لدى بيرس أن العلامة تعبر بصفة مباشرة عن موضوع مباشر، والمدلول السيميائي مرتبط بالمدلول المعرفي، فإن أردنا أن نحدد مدلول علامة فمن الضروري أن نترجمه بواسطة مؤول، لأن المؤول يسمى في العادة مدلول للعلامة، ولو تطابق المؤول والمدلول، فإن مدلول العلامة هو العلامة التي تترجم بها، وهو في مفهومه الأول ترجمة علامة في نظام آخر من العلامة، كما تتمثل هذه الترجمة للعلامة في تعبير آخر عملية التأويل فعلا، وفي علم الدلالة مبني في شكل موسوعة يكون المؤول هو التعريف الذي يربط الشيء المعني بشبكة الأشياء من حيث المصدق، وإن التأويلات كلها مسجلة ومخزونة في نصوص تلك المكتبة العظيمة والمثالية التي تمثل الموسوعة أنموذجها النظري، علم الدلالة يعتمد على المؤول.²

4-2/ بنية الموسوعة

تعتبر الموسوعة مسلمة سيميائية، كما أنها مجموعة المسجلة لجميع التأويلات، كما أنها تعتبر مكتبة وأرشيفا لجميع المعلومات، ولكنها تبقى مسلمة ما يجعلها غير قابلة للوصف لأنها سلسلة التأويلات غير محددة وغير قابلة للتصنيف ماديا، والموسوعة باعتبارها كلية التأويلات تتضمن تأويلات متناقضة فإن الموسوعة باعتبارها نظاما موضوعيا لتأويلاتها مختلفة مستعملوها بوجوه مختلفة، من وجهة نظر السيميائية العامة،

¹ ينظر: المرجع السابق: ص 156 - 162.

² ينظر: المرجع نفسه: ص 184-188.

لتسليم بالموسوعة على أنها خبرة شاملة، وكذا شأن أي مؤول يريد تأويل نص ما، فهو ليس مضطراً لأن يعرف الموسوعة التي تلزمه لهم ذلك النص، كما أن التأويل يمكن اعتباره تأويلاً صوفي أو تمثيلي أو رمزي لنص ما. وأن كل تأويل هو دائماً رهان، لأن شكل الجزء من الموسوعة المتطلب لعملية التأويل هو أيضاً رهان.¹

4-3/ تمثيلات موسوعية (موضعية)

تمثيل المضمون في علم الدلالة إما في شكل قاموس أو في شكل موسوعة، يكون في شكل قاموس لأنها أظهرت ضعفها المنطقي وعدم جدوتها تماماً من الوجهة التفسيرية في عمليات التواصل، وأما الموسوعة لا يوجد إلا نوعان من الأبحاث الدلالية تبدو قابلة للإدماج وهي:

- عدم حاجتها إلى متطلبات منهجية تبرز اعتبارية المقابلات الدلالية وعدم قابلية حصرها في نماذج قاموسية.
- الأبحاث التي تترك المجال مفتوحاً أمام طرق تمثيل موسوعي جزئي، أو غير كلي بل موضعي.

إن إعادة تنظيم وحدات المضمون بصفة مستمرة وسياقية هو الذي يؤسس لإمكان وجود الشبكة الموسوعية.²

4-4/ فائدة القاموس

من المستحيل أن نتصور قاموساً من الأوليات الكلية منظماً بطريقة تجعله يقدم مجموعة منتهية، وهذا لا يعني أنه لأسباب عملية وكلما احتجنا إلى تحقيق تمثيل من موسوعة لا يمكننا أن نلجأ إلى تمثيل منظم في مؤشرات قاموسية، والتميز بين الخاصيات الضرورية والخاصيات العرضية، وإن التنظيم الموضعي لكل معجم يحدد ماهي الخاصيات، وإن تنظيم قاموساً في كل مرة نريد فيها تحديد مساحة إجماع يتحرك داخلها الخطاب، فإذا

¹ ينظر: أمبيرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة، ص 188-193.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 193-200.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

كانت الموسوعة مجموعة من المؤشرات غير مرتبة، فإن الترتيب القاموسي الذي نضيفه شيئاً فشيئاً عليها يحاول أن يختزلها¹.

من خلال ما سبق نستنتج الفرق بين القاموس والمعجم:

- الموسوعة معجم ضخم يستعمل مجلدات كثيرة في حين أن القاموس يتفاوت حجمه تبعاً للغاية المستعملة.
- القاموس لا يهتم كثيراً بالمواد غي اللغوية.
- القاموس يهتم بالوحدات المعجمية للغة وبالمعلومات اللغوية الخاصة، أما الموسوعة فتشرح الأشياء وتوسع أكثر من المعاجم.

¹ ينظر المرجع السابق: ص 217-222.

المبحث الثاني: التأويل عند الصوفية

تعتبر اللغة في الفكر الصوفي بؤرة طبيعية رمزية متمثلة في غرابة معجمها وشوارد رموزها، واللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، وإن استخدام اللغة كرمز للتواصل عند الصوفيين، وتتمثل هذه اللغة في لغة الرمز والإشارة، فما لا يوصف أو يعبر بالكلام يمكن الإشارة إليه رمزا، لذلك فالتعبير بالرمز يعتبر الأسلوب الأمثل لدى الصوفيين، بسبب عوامل من داخل التجربة الصوفية ومن خارجها، فالأفكار والسرار الصوفية أدق وأخطر من أن توجه للعامة صريحة واضحة، لذلك كان الترميز في هذا الأدب أحد الحلول لهذه الإشكالية الظاهرة الصوفية التي خرجت عن المألوف، محاولة إيجاد الشكل التعبيري اللائق والمناسب.

المطلب الأول: النص الصوفي ولا نهائية الدلالة (ظاهرة الرمز ولغة الإشارة)

النص الصوفي فيه الدال والمدلول والمرجع، فالدال عبارة عن فونيمات صوتية، أما المدلول فهو المعنى الذي تعنيه هذه الصوات، فإذا انتقلنا إلى المرجع فهو الموضوع الحسي الذي تحيل عليه الكلمات، كما أنه يتجاوز المعنى الظاهري الأول إلى المعنى الإنزياحي.

لاشك أن الخطاب الصوفي "لا قد ظل على امتداد عصور مهملا مقصيا مهماشا فتاريخ الخطاب الصوفي لا يكتشف بعزل عن قراءته، وتاريخ هذا الخطاب عينه وتاريخ الحجب سترته عن الأنظار على امتداد عصور عديدة فمن الحجاب الفقهي إلى الحجاب الایدیولوجي إلى الحجاب العلمي، ومنه ظل الخطاب الصوفي ضحية أحكام رسّخت تهميشه واستبعاده كما رافقت بدايات الخطاب الصوفي أزمت فهم وتواصل معقدة متداخلة قسمت في بره من الزمان على هذا الخطاب وممارسيه وقد نتج عن هذه الأزمت أن تم اختزال أدبهم وتهميشه ضمن المذاهب الدينية والعقائدية التي تعني غير أصحابها"¹ وباعتبار أن الخطاب الصوفي هو عنصر هام في عملية التواصل بين المتكلم والمتلقي. فهو يدخل ضمن إطار تكوين النص الصوفي والذي يشكل "ظاهرة في مجمل النشاط البشري إذ تعد مدونته خروجاً

¹ ينظر: ناصر حناشي، قراءة في الخطاب الصوفي، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة ملود معمري، تيزي وزو، الجزائر، العدد 7، جوان 2012م، ص11.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

على انتماء النص الديني أو النص الأدبي فهو يختلط خطى مسميا تشكل فيه تجربته الروحية أهم شواخص هذا الطريق الذي يتخلف فيه العالم الصوفي متكئا على لغة يصطنعها بنفسه شخصا فيها دلالات غير منتهية للمرجع المعجمي، فالكتابة الصوفية إمكان واحتمال غير قار، وشعرية هذه الكتابة تفصح عن توتر دائم بين إمكانية اللغة والعالم المتجلي لصوفي¹ ومنه صار الخطاب الصوفي في النص الصوفي ضربا في الألفاظ وتطبيقاتها وتوريثها بالطبقات من الرموز والمعاني التي يصعب على غير من يدخل دائرة الصوفية.

والخطاب الصوفي " تفعل قوانينه واستراتيجيات التواصل المعقد فيه يمتلك من سمات الإطلاق واللاتحديد، ما يجعله بمثابة الآلية التي تشكل ولقد عبر المتصوفة باللغة، والتي يعاد بفضلها إنتاج الواقع والحدث، وتوسعوا في أشكال التعبير التي سمحت بها اللغة، وشكلوا نسقا خطابيا مختلف المكونات والظواهر النصية"² إن الخطاب الصوفي تنظمه مجموعة من القوانين والاستراتيجيات عبر التصوف باللغة التي يسمح له بتشكيل خطابا مختلفا.

الخطاب الصوفي "ذلك الخطاب المتميز الذي يعتمد في تركيبه على قراءة الذات وتتبع حركيتها الجوانية، وذلك بالتفتيش عن تفاصيلها النفسية وتوجهاتها الروحانية، والكشف عن حقيقة صراعها مع الوجود ومع المطلق، وهو ينشد أفقا مغايرا، ومختلفا هو أفق الحلم والسحر، والرؤيا والحدس والكشف والسطح"³ إن الخطاب يتأسس على صياغة جمالية تفاجئ القارئ، والقارئ للخطاب الصوفي يجد نفسه في مواجهة نص يهوى البحث عن الغموض في حقيقة التجربة الإنسانية لأنه يحاول أن يقيم قراءة للذات وللوجود وللمطلق، "ابعادها الفكرية والروحية، فيكثر التأويل في مناخ الأحلام والرؤى الغامضة، مما يؤدي إلى مفردات خاصة، وإحالات ثقافية مغرقة في الإبهام والغموض الذاتي وإلهام روعي"⁴ إن الخطاب الصوفي إذ يعبر عن تجربة عرفانية والخوض في حقائق الذات والكشف عن المطلق اللامتناهي"، يعتبر الوصال أو الاتصال في الخطاب الصوفي الهدف الأسمى الذي

¹ ينظر: جميل شامي الراشدي، النص الصوفي، دراسة تفكيكية في نصوص أبو زيد البسطامي نموذجاً، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2014، ص1.

² أمانة بلعلی: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2001، ص21.

³ مروة متولي: حادثة النص الأدبي المستند إلى التراث العربي، دار الأوائل، ط1، سوريا، 2008، ص136.

⁴ المرجع السابق، ص139.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

يسعى الفاعل الصوفي إلى تحقيقه فمن أجله تشدّ الهم وتكثر التضحيات والمجاهدات، فالهاجس كان دائما محاولة تحقيق انسجام روحي مع الذات المطلقة الله (...). إلا أن الفاعل في سعيه لتحقيق الوصال بقي دائما خاضعا لجملة من الحالات النفسية التي تحكمت فيه، والتي شكلت اللبنة الأولى في عملية إنتاج المفاهيم الرمزية في المنظومة الصوفية¹ الخطاب الصوفي يسعى إلى تحقيق تجربة الوصال أو تجربة الاتصال لكي ينسجم مع الذات الالهية، وإن الوصال هي عقائدية وبدنية لعملية الصوفي، " لكون الرمز الصوفي مرتبط أكثر بالتجربة التي انبثق منها ومختلف المراحل التي تحدث عنها الصوفية في مسيرتهم لتحقيق الوصال"² ومنه فإن الرمز الصوفي له علاقة كبيرة مع التجربة الصوفية في شكلها العام:

المرحلة الأولى: في البداية نجد هناك شوقا عظيما إلى الخلود وهي مرحلة رصد العواطف، وكل ما يختلج في النفس ويحفزها على الانفصال من أجل الوصال.

المرحلة الثانية: نلتمس تمحورا كبيرا وحفرا عميقا في الصلة التي تربط بين خلق العالم والإنسان والأرواح.

المرحلة الثالثة (النهائية): تتمحور حول الاشكالات التي تثيرها الموت وما بعده³

إن المرحلة الأولى التي تعتبر بداية الفكر الصوفي الذي أصبح مبني على أساس الإسلام فقد تخلص عن الرياضيات الشاذة واعتقادات متفرقة وإكثار من الصلاة والدعاء وقراءة القرآن والتهجد في الليل، وهذه المرحلة يمكن أن تكون هي نقطة الاتصال والانفصال بين الزهد والتصوف. أما المرحلة الثانية هي المرحلة التي ترتبط بين خلق العالم وهو الله والإنسان والأرواح ويكون ذلك بحب العبد لربه حتى أصبح البعض ممن يكتبون الشعر يتحدثون عن الله في ذاته أو في صفاته أو في عظمة آثاره ودقة خلقه وعجائب قدرته ووفرة نعمه على الخلق بهم، يقول الشاعر:

¹ وهيبه جراج: قضايا الرمز الصوفي، ما قبل الرمز، العاطفة والعقل، تصدير. أ، د آمنة بلعلي، منشورات مخبر تحليل الخطاب، ط1، جامعة مولود معمري - تيزي وزو، السداسي الثاني 2018م-1439هـ، ص14.

² المرجع نفسه، ص15.

³ ينظر المرجع السابق، ص 16.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

انت الذي لم تزل خفيا لا تبلغ الأوهام منتهاك¹

هنا الشاعر استمد بعض الألفاظ من القرآن الكريم فالله خفي لا تبلغه الأوهام في قوله تعالى: "يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما"(طه:110) بمعنى مهما فكر العبد فلن يبلغ كنه ذاته سبحانه ولا اتصافه بصفاته جلّ وعلا، كما أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، فهو يجمع كل الصفات التي تفرد بها في قول أبو العتاهية فهو:

قادر قاهر قوي لطيف ظاهر باطن قريب بعيد²

كما أنه هو الكامل الذي لا نظير له وما سواه ناقص وما من شيء إلا له، يقول أبو العتاهية:

تعالى الواحد الصمد الجليل وحاشى أن يكون له عدل

هو الملك العزيز وكل شيء سواء فهو منتقص دليل

وما من مذهب إلا إليه وإن سبيله لهو السبيل³

ومن خلال الأبيات الشعرية السابقة نلاحظ أن الشعر هو توطيد الصلة بين الصوفي وربه.

المرحلة الثالثة والنهائية في هذه المرحلة تمثل خوف الانسان من الموت وهذا الخوف يثير في نفس الانسان إحساس بقصر الحياة وبسرعة انقضائها وهذا يؤدي للشعور بالفناء وفراق الحياة، وما يجب أن يتخذه الانسان بينه وبين ربه من جهة وبينه وبين الناس والحياة العملية من جهة أخرى، والمرء عليه أن يؤدي ما أمره الله به، وما بلغه الرسول الكريم.

يقول أبو العتاهية متحسرا على شبابه:

فيا أسفا آسفت على شباب نعاه الشيب والرأس الخصب

عريت من الشباب وكان غصا كما يعرى من الورق القصب

¹ أبو العتاهية : أشعاره وأخباره، ص262.

² المرجع نفسه، ص123.

³ المرجع نفسه، ص120.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

فيا ليت الشباب يعود يوما فأخبره بما صنع المشيب¹

الشيب قد أظهر دليل على ذهاب العمر وزوال الشباب ومتعته، فهو يتحسر على هذا الشباب الذي لن يعود وشعور بمقاربة الأجل والندم على ما فرط في حق الله سبحانه وتعالى إذن "المرحلة الأولى والثانية هذان المرحلتان بتضافرهما تؤسسان لما يمكن أن نسميه برمز ما قبل المعرفة، أما المرحلة النهائية يمكن أن نطلع على خصائص الرمز ما بعد المعرفة أو ما بعد الوصال"². وإن الخطاب الصوفي في مقاربة سميائية يتكون من مستويين:

1/ تمظهرات فعل الحب الصوفي .

2/ الكثافة الهويية نحو تجريد المادة.

أولا/ تمظهرات فعل الحب الصوفي:

ارتبط مفهوم المحبة في الفكر العرب الاسلامي بالصوفية، "مفهوم المحبة لدى الصوفية يتخذ اتجاهين: أحدهما من الصوفي نحو الله بينما يتجه الثاني من الذات الالهية نحو الصوفي"³ إذن الحب الصوفي هو من التصوف نحو الله ، ومن الذات الالهية نحو الصوفي إذن عملية متعكسة.

الصوفي ← الله الذات الالهية

الحب الصوفي " يشتمل على ثلاثة ممثلين هم: المحب - الموضوع - المحبوب، وهذا ما نجده متوفرا في كل التلميحات الصوفية في شأن تجربة الوصال"⁴ الحب الصوفي من أساسيات الفكر الصوفي، لأن الصوفي إذا أحب الله، فإنه لا يحبه لغرض بنفسه، فهو قد هجر الدنيا بما فيها، وأصبحت العلاقة بين الإنسان والله علاقة متبادلة، أي أن يحب

¹ المرجع السابق، ص32.

² ينظر: وهبة جراح: آليات الاشتغال السيميائي للرمز في الخطاب الصوفي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة ، جامعة مولود معمري -تيزي وزو - كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي ، الفرع أدبي، ص49.

³ وهبة جراح: قضايا الرمز الصوفي، ما قبل الرمز (العاطفة والعقل)، ص16.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

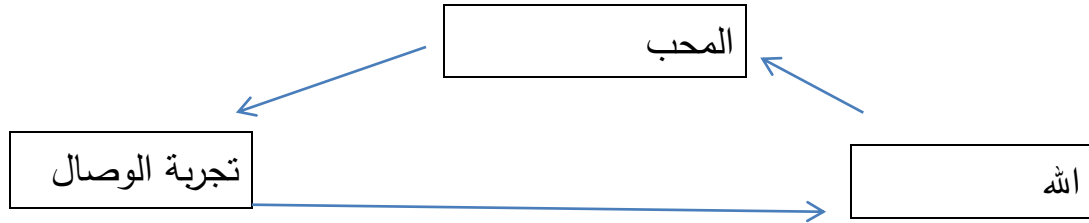
الإنسان الله كما يحب الله الإنسان. في الخطاب الصوفي يمكن أن نميز مبدئياً بين ثلاثة عوامل هي¹:

المحب ————— للصوفي (الفاعل)

الموضوع ————— الوصال (موضوع القيمة)

المحبيب ————— الله

ومنه الخطاب الصوفي له ثلاث عوامل متصلة ببعضها البعض ولها علاقة وطيدة لأن المحب هو الصوفي والموضوع هو تجربة الوصال والمحبيب هو الله.



وكانت رابعة العدوية (توفيت عام 185 هجري) أول من قال بحب الله بلا علة وهي من أقدم المتصوفين في تاريخ التصوف الاسلامي، فقد وصلت في بدايات حركة التصوف إلى مرحلة متقدمة في حب الله، ما جعلها تحمل لقب شهيدة العشق الالهي² إن رابعة العدوية فقد نذرت حياتها لحب الله، بعد أن هجرت الدنيا، واعتزلت حياة الناس، ومن أقوالها:

أحبك حبين حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عن سواكا

وأما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا³

¹ المرجع السابق، ص 17.

² ينظر عبد الرحمان بدوي: شهيدة العشق الإلهي ، وكالة المطبوعات ، ط4، الكويت، 1978، ص10.

³ وهيبه جراج : قضايا الرمز الصوفي، ما قبل الرمز (العاطفة والعقل)، ص 18.

تحب رابعة الله تعالى لأنه يستحق هذا الحب، بل وصل بها الأمر إلى إفراغ نفسها من أي نوع من أنواع الحب، ولم يعد سوى مطلب واحد وأمل واحد، هو تريد أن تعرف الله، وتثبت لنفسها ولمستمعها أنها لا تريد من الله شيئاً، وأن حبها له ليس مرتبطاً بمصلحة تسعى لتحقيقها، كما أنها حتى في حبها لله فإنها ليس لها فضل في ذلك، وإنما هو الله تعالى، فالشكر دائماً لله الذي يوجه عبادهم نستطيع القول هنا بأن:

المحب _____ رابعة العودية

الموضوع _____ العشق الالهي

المحبوب _____ الله.

ثانياً: الكثافة الهوية نحو تجريد المادة

إن الحب عند الصوفية هي علاقة متبادلة بين الخالق والمخلوق، وترك الدنيا وشهواتها والابتعاد عن كل اللذات حتى الوصول إلى الله سبحانه وتعالى، "في بعض المواضع نعثر على إفراط هووي كبير فعل الحب الصوفي، أين تتم مبالغة بشكل كبير في التعبير عن الأحوال التي تتتابهم في محاولتهم تحقيق الوصال، وهذا ما يضمن لفعل الحب الصوفي كثيفاً يتجسد من خلال حالتين: الوجد والسكر اللتان تحيلان على الكثافة الهوية التي يضطلع بها فعل الحب"¹ وهذا راجع إلى الحب والتعلق القوي بالله، كما أن بروز موضوع الحب الالهي من خلال النظم شعراً وترك لنا دواوين من الشعر، كما نجد حبه بالنظر إلى جمال الكون من حوله ليعبر من خلال عالم الحس المادي، ومنه إلى عالم الخلود، حيث يتجلى الله في هذا العالم من خلال معجزات الوجود التي تحيط بالإنسان وكل علامة من علامات هذا الوجود تعني أن الله موجود ولكن ليس على شكل المادة، فكان حب الذي يطلبه ليس مادياً بل يسمو على المادة ليصل إلى الله تعالى، بما في هذا الحب من

¹ المرجع السابق، ص 18، 19.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

روحانية¹ لكي يحب الانسان الله يجب عليه يتحرر من المادة التي تحاصر الانسان في كل جوانب ومن كل رغبات وشهوات، فالحب هو روح التصوف، وأصبح قريبا إلى الله بل قد فني في الله لأن الذي "يحب الله لا يعود له أدنى اهتمام بوجوده الذاتي بل هو يستمد وجوده من الله، وقد نظر إلى المحبة الالهية باعتبارها فناء المحب عن نفسه وبقائه بالله وحده"². وإن الحب الالهي قد يصبح وجدا ثم سكرًا وأخيرا شطحا هذه المستويات مرتبطة بالتجربة الصوفية.

أ/ الوجد الصوفي: "ما يصادف قلبك، ويرد عليك بلا تعمد ولا تكلف (...) وكل وجد فيه من صاحبه شيء فليس يوجد، وكما أن ما يتكلفه العبد من معاملات ظاهرة يوجب له حلاوة الطاعات فالحلاوات ثمرات المعاملات والمواجيد نتائج المنازلات"³، الوجد محله القلب مثل سائر الوجدانيات كالفرح، الحزن، الألم، يقول ابن الفارض:

يا مانحي طيب المنام ومانحي	ثوب السقام به ووحدني المتلف
عظفا على رهقي وما أبقيت لي	من جسمي المفني وقلبي المدنف
فالوجد باق والوصال ما طلي	والصبر فإن واللقاء مسرفي
إن لم يكن وصل لديك فعديه	أملني وما طل أن وعدت ولا تقي ⁴

عندما يشتد الحب قليلا ن يصبح شيء متمركز في حياة الانسان، وهذا ما يطلق عليه الوجد، إن الوجد هو يتم لأمر الشخص ويلاحقه ويسعد بصحبته ويفرح إن ابتسم له وتجده يفكر به ليل نهار، الوجد درجة جميلة ورائعة في درجات الحب.

ب/ السكر الصوفي: السكر هو "غيبية بوارد قوي والسكر زيادة الغيبة من وجه، وقد يسقط إخطار الأشياء عن قلبه في حالة سكره، وقد يقوى سكره حتى يزيد على الغيبة فالسكر لا

¹ موسى كراد: محاضرات في الأدب الصوفي، المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف . ميلة . قسم اللغة والأدب العربي، المستوى السنة الثالثة جامعي، تخصص دراسات أدبية، الفوج 2، 2005/2016، ص13.

² نفس المحاضرات : ص31.

³ ابن عربي محي الدين: لوازم الحب الالهي ، ص141،139.

⁴ أنيس المقدسي : أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، ص 464-465.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

يكون إلا لأصحاب المواجيد، فإذا كوشف العبد نبعت الجمال حصل السكر وطاب الروح وهام القلب"¹ إذن السكر زائد في حبه عن الوجد، والسكر بخمرة المحبة لا بالخمرة المعروفة المحرمة دينياً، "السكران جبران، والسكر يأخذ عن العقل ما عنده فيذهب بالعقل، وهو المرتبة الرابعة في الحب لأن أوله ذوق ثم شرب ثم ري ثم سكر، وهو الذي يذهب بالعقل"².

السكر مرتبط بالفناء ومقام المحبة والتمكن منه في قلب السالك هو الذي يدعم للوصول إلى الفناء، فالسكر هو الميل الطبيعي لدى المحب إلى حب الله يقتضي أمره و اجتناب نهيه، إن الحب الالهي عند المتصوفة يصل إلى درجة السكر، وهو أيضاً تلك النشوة العارمة التي تفيض بها نفس الصوفي وقد امتلأت بحب الله، وعبر الصوفيون عن درجة حبهم، كالغيبية والسكر، والذوق والشرب وغيرها، يقول الحلاج:

وسكر ثم صحو ثم شوق وقرب ثم وصل ثم أنس

وقبض ثم بسط ثم محو وفرق ثم جمع ثم طمس³

فمرحلتا الذوق والشرب هما المقدمة لكل من الوجد والسكر. الشرب هو " فمن قوي حبه تسرمد شربه، ومن صفا سره لم يتكرر عليه الشرب، من صار له الشرب غذاء لم يصبر عنه، ولم يبق بدونه"⁴، أما الذوق فهو " فصاحب الذوق متساكر وصاحب الشرب سكران"⁵

والشطح الصوفي هو "عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة"⁶ إن الشطح لدى الصوفية إنما يتم نتيجة الوجد، حيث يكون الصوفي في حال سكر فينعدم فيها شعوره، والشطح الصوفي جاء على شكل سلوكات وحركات أو على هيئة كلام ملتبس

¹ وهيبه جراح: قضايا الرمز الصوفي، ما قبل الرمز (العاطفة والعقل)، ص 20.

² ابن عربي محي الدين: لوازم الحب الالهي، ص 54.

³ عبد الله المسافر: ديوان أعلام التصوف وأئمة الصوفية، ديوان الحلاج، الثلاثاء 19 سبتمبر 2017، 13:34، ص3.

⁴ القشيري: تح، محمود بن عبد الشريف، الرسالة القشيرية، دار الشعب للطباعة والنشر، القاهرة، 1989، ص155.

⁵ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

⁶ الجرجاني علي بن محمد بن علي: تح، نصرالدين تونسلي، التعريفات، شركة القدس، ط1، القاهرة، 2007م، مادة الشطح، ص201.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

المعني، يعبر من خلاله عن الفناء وهو ناتج عن الاتحاد والحلول، كما أن الفناء هي جمع بين الاتحاد والحلول، كما أنه يمتاز الشطح بصيغة ضمير المتكلم، يقول إبراهيم الدسوقي:

مريدي لا تخف وأعلم بأني قريب السر من مولى الموالي

مريد طب وهم وأشطح وغني وأفعل ما تشاء فالاسم عالي

مريدي إنني أدعي الدسوقي وشيخ المصطفى كاسي ملالي¹

ويرى إبراهيم محمد تركي أن الشطح لابد له من عناصر يتضمنها أهمها:²

1/ إن الشطح ينطوي على شدة الوجد، ويتضح ذلك عندما نعلم أن الشطح من الناحية اللغوية إنما هو إذا تحرك اللسان فعبّر بما يستغرب سماعه منه.

2/ إن الشطح يتضمن تجربة اتحاد بالذات الالهية، ومن المعلوم أن لاشوق أقوى من الشوق إلى الاتحاد بالله، والاتحاد عند الصوفية إنما هو شهود وجود واحد مطلق من حيث إن جميع الأشياء موجودة بذلك الواحد معدومة في ذاتها.

3/ أن يكون الصوفي غائبا عن الحس، وذلك ما سلم لهم به خصوم الصوفية أنفسهم.

4/ أن يسمع الصوفي في حال شطحه هانقا الهيا يدعو إلى الاتحاد ليستبدل دوره بدور هذا الصوفي ، وفي هذه الحالة يسمع الصوفي في نفسه محادثة لطيفة أو مناجاة يسر أو خطرة تخطر بالقلب، فينطق كأنه ينطق عن الحق أو الله.

5/ أن يكون الصوفي في أثناء وجده وسكره في حال من عدم الشعور، فينطلق وكأن الحق هو الذي ينطلق بلسانه.

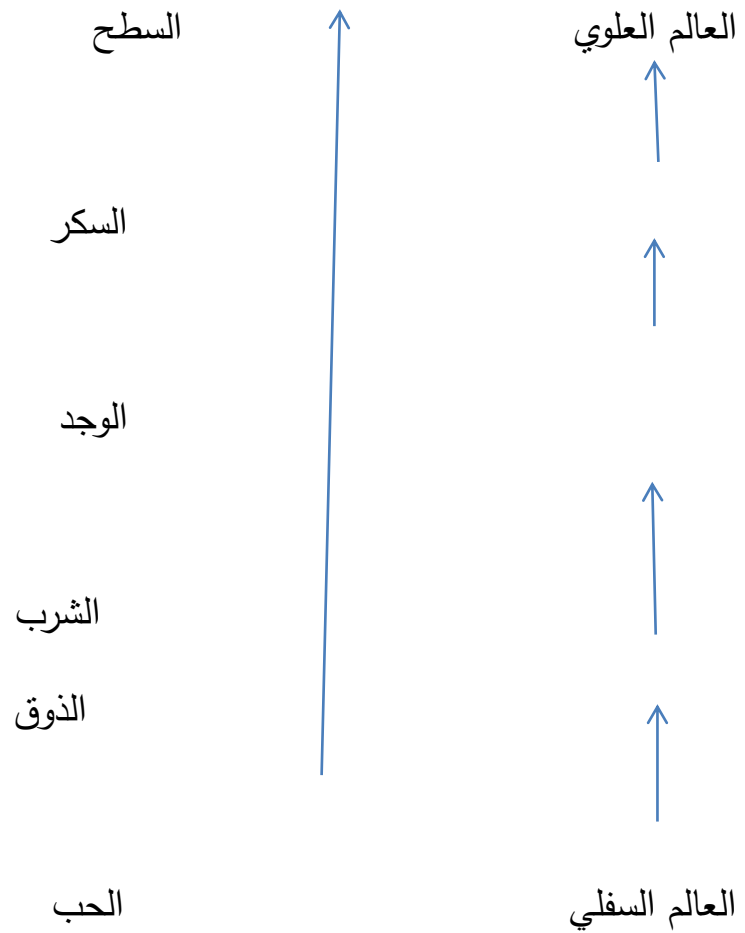
إذن عناصر الشطح الصوفي هي: _ شدة الوجد.

¹ ابن عربي محي الدين: الفتوحات المكية، ج3، القاهرة، 1293هـ ، ص249.

² إبراهيم محمد زكي: التصوف الإسلامي ، ط1، بيروت، ص176-177.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

- _ أن تكون التجربة تجربة اتحاد .
- _ أن يكون الصوفي في حالة سكر.
- _ أن يسمع في داخل نفسه هاتفا إلهيا يدعوه إلى الاتحاد.
- _ يجب أن يكون الصوفي في حالة عدم الشعور، فينطق مترجما عما طاف به متخذاً في ذلك صيغة المتكلم، وكأنه الحق هو الذي ينطق بلسانه.
- في الأخير نستطيع أن نجسد كثافة هوية لفعل الحب الصوفي في المخطط الآتي:¹



مخطط يوضح تنويع المتصل على المستوى الهوي

¹ وهبية جراح : قضايا الرمز الصوفي ما قبل الرمز: العاطفة والعقل، ص21.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

بما أن التجربة الصوفية اتجاه نحو المجهول، وهي تجمع بين عالمين متباعدين، بين المحسوس والمجرد، وبين المرئي واللامرئي، بين معلوم ومجهول، وهي تسعى إلى إدراك حقائق لا يمكن إدراكها بالعقل.

فالتجربة الصوفية لأدونيس "هي نقي لكل جاهز وتأسيس لتأويل جديد في تجربة الوجود، فالتصوف برأيه تأسيس للحدثة العربية، لأنه تأويل لعلاقة الحياة والفكر بالوحي الديني، والكتابة الصوفية كتابة غير معيارية، لا تخضع لأي طريقة ثابتة أو مسبقة فهي كتابة بالأعصاب والانفعالات الجسمية والروحية"¹، إنه يؤكد على ضرورة الأخذ من التجربة الصوفية، وهو يعلن نهله الدائم من نبع الصوفية، وجعله لها المصدر الرئيسي والطاقة الكبرى لشحن قصائده برموز صوفية، والظاهرة الصوفية تجربة، وهي تجربة تقصر المعاني والألفاظ عن التعبير عنها. كما نجد لغة الخطاب الصوفي تختلف عن الخطاب الأدبي، وهذا راجع إلى ما يستعمله الصوفي من رموز وإشارات مجازية، تجعل لغته خاصة وليست عامة، تعبر عن عالم مدهش، تعجز عنه اللغة العادية، فاللغة العادية لغة المعلوم أما اللغة الصوفية هي لغة المجهول أي أنها تخلق معاني جديدة يكون فيها الإيحاء والرمز أكثر استعمالاً من اللغة العادية، فالصوفي ينطلق من المعنى اللغوي إلى أبعاد ودلالات فيصبح "التأويل فعلاً شاملاً يستعين بمختلف المعطيات اللغوية والفكرية للكشف عن دلالة النص، وللتأويل دور كبير في فهم وكشف اللغة الصوفية التي تعتمد على الرموز والإشارة"² فاللغة عند الصوفية تتخذ شكل التأويل للكشف عن ما يحمله النص من رموز وشفرات باطنية، فاللغة الصوفية هي لغة رمزية ومجازية ذات دلالات كثيرة مفتوحة على أكثر من تأويل.

التجربة الصوفية "تجربة حياة في عالم نفسي وروحي، هائل التفرّد والاختلاف، فهي تجربة غير حسية، وفي الوقت ذاته ليس أمامه سوى الأشياء المحسوسة للتعبير عن نفسها، مما أفسح مجالاً للتأويل، وتعدد معنى الرمز الواحد، ليكون رمزا مفتوحاً على معان احتمالية لا نهاية لها"³ فالصوفي في تجربته يعبر بالمحسوس عن اللامحسوس، يخوض في عالم

¹ أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقى، ط1، بيروت، 1992، ص140.

² عبد الحميد هيمة: الخطاب الصوفي وآليات التحويل قراءة في الشعر المغربي المعاصر، الجزائر، 2008، ص156.

³ وضحي يونس: القضايا النقدية في النثر الصوفي، حتى القرن السابع الهجري، دمشق، ص106.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

يصعب وصفه، ويصعب التعبير عنه بلغة عادية، فيوظف الرمز للتعبير عن حالته، الرمز هو أساس تجربة. "فباطن اللغة عند الصوفية يتناول علم الأذواق والحقائق التي لا تستقيم مع ظاهر الشرع وتقاليده، فهي المفارقة التي تحدث بين الظاهر المرفوض، والباطن الصحيح المستقيم، إذن الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله"¹.

إن الرمز الصوفي طرفان الظاهر والباطن ولا بد أن يكون بينهما انسجام، الرمز هو الكلام الذي يعطي ظاهره مالم يقصده باطنه. كما يقول ابن رشيق القيرواني "أصلا الرمز، الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم ثم استعمل حتى صار الإشارة... والإشارة من غرائب الشعر وملحه تدل على بعد المرمى، وفرط المقدرة، وليس يأتي بها إلا الشاعر المبرز، والحاظق والماهر، وهو في كل نوع من الكلام لمحة دالة واحتضار وتلويح يعرف مجملا ومعناه بعيدا من ظاهر لفظه"²، في هذا التعريف لم يضع فرقا بين الرمز والإشارة، في حين أن لكل واحد منهما مفهوما خاصا، فالرمز قد يوحي بتأويلات مختلفة ويشمل كل أنواع المجاز المرسل والتشبيه بما فيها من علاقات دلالية معقدة، أما الإشارة فلها دلالة واحدة لا تقبل التتويج.

لقد قام المتصوفة بتوظيف الرمز والإشارة للتعبير والتلميح في نصوصهم من أجل الاخفاء والغموض، فأصبحت تلك الرموز خاصة بالصوفية وليست عامة. إن الصوفيون يستعملون الرمز للتعبير عن أفكارهم بطريقة غير مباشرة وعن تجاربهم وأحوالهم. "لأن التجليات التي تكشف في ذات الصوفي هي دون شك مما لا يمكن للغة الاعتيادية الاخبار عنها طريقة حقيقية لأنها ببساطة تجليات غيبية لا تقبل صياغة تصويرية ولا تعين الأدلة العقلية في دحضها لإثباتها، وعليه فإن التجربة الصوفية من هذه الوجهة ذاتها تجربة مجازية لا توصف وصفا مجازيا عن طريق الإشارة إليها بالرمز"³، فالرمز بهذا المنظور نوع من الاشارات الغامضة التي يستخدمها الصوفية بكثرة للتعبير عن عوالمهم الخاصة، للوصول إلى الله، عن طريق تواصله مع لغته، واكتشاف دلالتها باعتبارها لغة الإشارة.

يقول أبو العباس أحمد بن عطاء:

¹ ينظر أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، مصر، 1960، ص414

² ابن رشيق القيرواني: تحك محي الدين عبد الحميد: العمدة، دار الجيل، ج1، بيروت، لبنان، 1972، ص302.

³ غالي نعيمة: مستويات الرمز الصوفي، ص 81.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

إذا أهل العبارة ساءلونا أجبناهم بأعلام الإشارة

تشير بها فتجعلها غموضا تقصر عن ترجمتها العبارة¹

فكلام الصوفية عبارات واضحة لكن دلالاتها مختفية خلف المعنى، فالرمز ليس له مدلول واحد فهو يختلف من صوفي لآخر حسب تجربته، لهذا تعددت واختلقت باختلاف مدلولاتها، فمثلا رمز المرأة دليل على المحبوب وهو الله تعالى، ورمز الخمر هو حالة الذهول واليهام عن الحب الالهي. إن اللغة (الإشارة) "تخضع ولا شك للتأويل من طرف المتلقي الذي يؤول هذه اللغة وينقلها عبر مضامين يمكن أن يستوعبها الناس، والوحي الالهي مثلما يرى المتصوفة هو النموذج الأمثل لهذه اللغة الايحائية الاشارية، ويصبح التأويل مرتبطا أشد الارتباط بهذا النوع من اللغة، ويغدو لمعرفة الوصول إلى الحقيقة² اللغة والإشارة عند الصوفي هي ليست وسيلة للتعبير فكر أو شعور، وإنما هي تعبر عن نوع معين من المعرفة وهذه المعرفة التي تكون على شكل لغة أو إشارات تخضع للتأويل ثم تقول من طرف المتلقي وهذه اللغة والإشارة مرتبطة بالوحي الالهي. إن اللغة والإشارة الصوفية مرت بثلاث مراحل هي :

المرحلة الأولى: كانت فيها اللغة الصوفية والإشارات الصوفية بسيطة ببساطة تجربة الصوفي، التي كانت تجربته مرتبطة بالقرآن وتلاوته واستعادة بعض ألفاظه كالمحبة والقرب والشوق، يمكن القول إن اللغة والإشارة نشأت نشأة إسلامية من خلال تدبر معاني القرآن وألفاظه، وعددا كبيرا من المصطلحات الصوفية التي استمدتها الصوفية من القرآن ومن هذه المصطلحات نذكر منها: ذكر، قلب، صدق، إخلاص، علم، استقامة، يقين، الله نور، حق، كما استمد المتصوفة من القرآن الكريم الألفاظ المتشابهة أو المتقابلة، كالظاهر والباطن والطول والعرض والقبض، الصبر، الشكر، الفناء والبقاء، هذه المصطلحات لا تبوح بمحتواها إلا بعد التلاوة المتكررة ليتم استنباط مدلولها فيما بعد.³ إن اللغة والإشارة الصوفية

¹ المرجع السابق، ص 82.

² ينظر حميد خميسي: مقالات في الأدب والفلسفة والتصوف، دار الحكمة، ص 81.

³ ينظر المرجع السابق: ص 85.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

كانت مرتبطة بالإسلام أو بالقرآن الكريم لأن أغلب المصطلحات والألفاظ التي يستعملها المتصوفة مستخرجة من القرآن الكريم.

المرحلة الثانية: أما التطور الثاني للغة الصوفية فتتمثلها التجربة الصوفية عند الحلاج وابن عطاء، أصبحت في هذه المرحلة كيائها الخاص ولغتها الخاصة بما فيها من عبارات وإشارات ورموز، والتجربة خلقت بين الصوفي والقرآن صلة جديدة هي الاستنباط، أي أن التجربة الروحية تلقي على النص أضواء جديدة فتصبح طريقة خاصة لفهم معانيه واستنباطها إلى الوجود من أعماق ليست إلا أعماق التجربة التي عاشها الصوفي¹ إن المرحلة الثانية لتطور اللغة الصوفية أصبحت لغة الصوفي لغة خاصة بما فيها من عبارات وإشارات ورموز، فتصبح لها مدلولات وبعدا وجوديا، والتجربة الصوفية مرتبطة بالقرآن عن طرق التأويل والاستنباط.

المرحلة الثالثة: في هذه المرحلة تبلغ الرؤية الصوفية أقصاها وتبدأ مع منتصف القرن الرابع ويمثلها أحسن تمثيل النفري، وينتقل الصوفي من التفكير في القرآن إلى مخاطبة الله، أو ليخاطبه الله كجليس له، ويمتزج في هذه اللغة الرمز بالإشارة ويكسوها الغموض والإبهام وتصبح لغة مستغفلة حتى على ذهن الخواص، وإن مصدر التعقيد الأساسي في لغة المتصوفة هو عمق التجربة نفسها، لأن جسر التواصل والتواضع الذي هو اللغة المؤسسة لم يعد قادرا على تأدية وظيفته، ولذلك يسعى المتصوف إلى مد جسور بديلة يتمكن خلالها من إقحام المتلقي في تجربته، ولا تسعفه في ذلك إلا الإشارة والرمز والابهام، ومن هنا جاء فهم الناس الخاطئ لمقاصد الصوفية، إلا أن المتصوفة عموما كانوا يلجؤون إلى الإبهام والغموض اتقاء سطوة العامة، ومنع العامة من الخوض في الدين وكان هذا التعقيد على مستوى الألفاظ ثم على مستوى المعاني لأن الصوفي استحدث مدلولات جديدة ليست تلك المصطلحات الشائعة والمتداولة بين الفقهاء والنحاة والفلاسفة، وهذه العلاقة بين الدال ومدلوله قد لا يمكن تحديدها في كثير من الأحيان إلا من خلال الدراسة العميقة لنفسية المتصوف ومعرفة مقاصده². فهذه المرحلة يمثلها متصوف النفري، فكره الصوفي يتمثل في

¹ ينظر المرجع السابق، ص 86.

² ينظر: حميدي خميسي: مقالات في الأدب والفلسفة والتصوف، ص 86، ص 88.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

مخاطبة الله، وتكون لغته على شكل رموز وإشارات وفيها نوع من الغموض والإبهام، لا يستطيع عامة الناس تفهم واستنباط قصد المتصوف، وإذا فهم ما يقصده يفهمه فهما خاطئاً، ويكون التعقيد على مستويين هما الألفاظ والمعاني، مما يزيد الأمر صعوبة، لأن لكل متصوف لغته وأسلوبه الخاص، وتجربته المتفردة.

المطلب الثاني/ التأويل عند ابن عربي:

ابن عربي هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الحرسي، المعروف بابن عربي محي الدين الشيخ الأكبر، كما يعرف بالحاتمي وبابن عربي بدون ألف ولام كما اصطلح عليه أهل المشرق، فرقاً بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي، ولد في مرسية من بلاد الأندلس في أواخر رمضان سنة 560 هـ/1165م، ثم انتقل إلى إشبيلية ثم انتقل إلى المشرق حاجاً ولم يعد بعدها إلى الأندلس، وقد دخل مصر وأقام بالحجاز مدة، ودخل بغداد والموصل وبلاد الروم، وتوفي بدمشق 28 من ربيع الآخر سنة 637 هـ/1640م.¹ إن مذهب ابن عربي في الزهد والتصوف هو القمة في فكره فإذا كان التجلي الإلهي هو هدف التصوف هو البديل من العقل الفلسفي واللاهوتي في الكشف عن الحقيقة وبلوغ السعادة، وإذا كان المنهج من أجل ذلك هو الزهد، وبذلك يكون هذين العلمين أهم العلوم بوصف الزهد المدخل والتصوف والغاية.²

إن ابن عربي يرفض التأويل العقلي الذي يستعمله أصحاب النظر العقلي، لم يحدد الشيخ مفهوماً خاصاً للتأويل، وانتهج المنهج العقلي الذي هو منهج التحليل والتركيب ويأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والاعتماد على أساليب الخيال في التعبير، ابن عربي له مذهب في طبيعة الوجود كسائر الفلاسفة، ولكنه فيلسوف صوفي اصطنع أساليب الصوفية ورموزهم للتعبير عن فلسفته، واعتبر أن الوجدان والكشف أخص مميزات التصوف³. وإن التأويل في نظر ابن عربي "هو مقف وسط بين الفهم والعلم. وفعلاً، فإن

¹ زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مطبعة الرسالة، ط1، ج1357، 1-1938، ص160-ص161.

² ينظر: فاروق عبد المعطي: محي الدين بن عربي، حياته، زهده، مذهبه، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1413 هـ/1993م، ص79.

³ ينظر: محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، أفاق النشر والتوزيع، ط1، القاهرة، ص8-15.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

السامع الذي لا يتمكن من اكتشاف المعاني المرادة للمتكلم، سيحاول جاهدا أن يجد تفسيراً ما لذلك الخطاب، واجتهاده ذاك هو التأويل. إنه إرادة في المعرفة وفي الفهم، وهي إرادة تطابق أولاً تطابق قصدية المتكلم. والتأويل ليس وضعية هامشية بالنسبة للعلم والفهم، وهي إرادة قد تطابق أولاً تطابق قصدية المتكلم، والتأويل ليس وضعية هامشية بالنسبة للعلم والفهم، ولكنه وضعية ضرورية لها قيمتها المعرفية لدى ابن عربي¹.

مفهوم التأويل عنده يحمل معنيين متكاملين ومتداخلين هما الفهم والعلم، الأول هو السامع الذي يتلقى خطابه، أما الثاني هو المعنى الخاص الذي يقصده بكلامه ، والسامع هو الذي يؤول ذلك الخطاب.

ولتحديد طبيعة التأويل الصوفي لدى ابن عربي الذي جعله يسلك سلوكاً خاصاً في التعامل مع مختلف الآيات والأحاديث يتبع مجموعة من العوامل التي أثرت على فلسفته وتفكيره ونهجه الصوفي، وإن أسلوبه راجع لأسباب تتعلق بشخصيته من جهة، وعوامل أخرى ترجع للعصر الذي عاش فيه، ومزاوجة منهجه في فهم النصوص بين الجانب الظاهري والباطني²، التأويل الصوفي لدى ابن عربي تبع مجموعة من العوامل التي أثرت في تفكيره ونهجه وفلسفته، كما أن أسلوبه يتعلق بشخصيته والعصر الذي عاش فيه، وربط تأويله بالظاهر والباطن .

التأويل الصوفي عند الشيخ ابن عربي راجع إلى: شخصيته، زواجه، مرضه ورؤيته، تأثره بوفاة أبيه، تكوين شخصيته، مؤلفاته، عصره وبيئته³.

عوامل	التأويل الصوفي
شخصيته	اهتم بعدة أنماط من التفكير فهو بدون مبالغة رجل دين وفيلسوف وصوفي ومتكلم وأصولي، فقيه مفسر، وقدم عدة آراء دينية وفلسفية،

¹ منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين بن عربي، منشورات عكاظ ، ط1، الرباط، 1988، ص36.

² ينظر، إبراهيم أحمد : التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، بيروت، 1430هـ/2009م، ص71-72.

³ ينظر، المرجع نفسه، ص72 - 75.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

وطرح مسائل كلامية ولغوية بأسلوب مبدع ومبتكر بعيد عن تقليد فلاسفة اليونان، وتأثر بالمعتزلة في قولهم بالصفات وبفلاسفة الإسلام كابن سينا والفارابي ورجال الصوفية وخاصة الحلاج، كما تأثر بالأفلاطونية المحدثة والديانة المسيحية.	
من المرأة الصالحة مريم بنت عبدون التي كانت مثالا في الكمال الروحي الظاهري وحسن الخلق أوحى إليه بمختلف أفكاره.	زواجه
مرض حتى كاد يدركه الموت، ورأى قوما كريها المنظر يواجهونه، ورأى شخصا يردهم عنه وتمثله في سورة "يس" فقرأها أبوه عليه، ودعا له حتى برئ من مرضه وهو ما دفعه إلى التوجه نحو الحياة الروحية والتصوف.	مرضه ورؤيته
كان متكلمًا وزاهدا ومتصوفا حيث اتخذ منطلقا لحياته الصوفية والروحية.	تأثره بوفاة أبيه
الصوفي يرجع للطرق والرياضات السلوكية المسيرة للنهج الصوفي كالسياحة الصوفية ومجالسة الصالحين.	تكوين شخصيته
ترجمان الأشواق، الفتوحات المكية، فصوص الحكم، هذه المؤلفات هي التي جعلته يسلك الطريق الصوفي كنهج لإدراك الحقيقة التي يعجز العقل عن فهمها دون تجربة روحية أساسها التعايش الوجداني مع الوقائع وهي توحى بالفهم الباطني للنصوص الذي سيكون عند الشيخ المنطلق الأساسي للتأويل عنده.	من مؤلفاته
عاش ذروة الصراع بين المسيحية والإسلام، بين الاتجاهات الدينية، من سنة وشيعة واشعرية ومعتزلة وفقهاء وفلاسفة ومتصوفة، ظهر المفكر ابن عربي وقدم حلوله الفلسفية لمشاكل عصره، حيث ينطلق من طريقة الفقهاء في تحديد المعنى الظاهري للنص وبالتالي سيجمع بين التأمل والتجربة والوجدانية الباطنية، ثم نشأ له استعمال خاص للتأويل يختلف عن تأويل المتكلمين والفلاسفة.	عصره وبيئته

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

إن أفكار ابن عربي "ضمن علوم الفقه وليست صوفية خالصة تركز على تجارب ذاتية وجدانية قائمة على الزهد، وليست فلسفية كذلك تعتمد على التأمل العقلي، بل هي فلسفة شاملة بأنها فلسفة دينية صوفية تجمع بين فعالية العقل والقلب في فهم الأشياء، وهو من أكبر المتصوفة في تفضيل السكر والتوبة والتخلي والقناعة وتكلم في أسماء الله الباطنة والظاهرة، وطرح عدة قضايا كالإنسان الكامل، وتبقى فلسفته نموذجاً للتصوف الفلسفي الذي يمزج التأمل العقلي بالتجربة القلبية الصوفية التي تنطلق من الذوق كأساس للمعرفة وهو ما ينعكس على طريقته في التأويل¹ التجربة الصوفية عنده ليست أداة لتشخيص وضعيات خارجية وإنما هي تجربة في حد ذاتها، وأدرك المتصوف بأن التأويل له علاقة بالكتابة الصوفية ضمن داخل الثقافة الإسلامية أو الفلسفة الدينية الصوفية، ونصوصه كانت تتعلق بأمور الحب الإلهي والفناء ودلالات باطنية، وتصفح في نصوصه نجد نوع من الصعوبة في فهم مقاصدها ومعانيها لأنها تحمل دلالات باطنية ومنها ظاهرية.

من خلال الإطلاع على كيفية تعامل الشيخ مع الآيات والأحاديث في مختلف المناسبات التي يوظفها فيها يمكن أن نعرف التأويل عنده "هو فهم خاص للنص المؤول يعتمد على جانبين في دراسته هما الظاهر والباطن"². نستطيع القول بأن فهم لنص المؤول يعتمد على الدلالة الوجودية التي تمثل الظاهر والدلالة الرمزية التي تقابل الباطن، وكل دلالة تختلف عن الأخرى، الظاهر يركز على المعنى المطابق لظواهر الألفاظ والتراكيب، دون عناية بما تتضمنه من معان عميقة أو باطنية، أما الباطنية تغلغلوا في باطن العبارة واستهلوا منها معاني إشارية عميقة ودقيقة بواسطة الإلهام الإلهي ن لقول الشاعر:

العلم الظاهر هو علم العبودية والعلم الباطن هو علم الربوبية³

إذن منهج ابن عربي يفي التأويل يقوم على جانبين الظاهر والباطن، حسب المفكر المصري نصر حامد أبو زيد يمكن أن نفهم التأويل عند ابن عربي بمراعاة ثلاثة مستويات يمكن أن نقدم من خلالها نظرة شاملة على حقيقة المصطلح عند الشيخ وهي:

¹ ينظر: المرجع السابق، ص ص75، 76.

² المرجع نفسه، ص76.

³ إحسان ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، ط1، باكستان، ص 248.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

أولاً/ يدرك التأويل عند ابن عربي حسب مفهومه اللغوي أي هو معرفة مآل الشيء وحقيقته، وهو أصله الذي منه بدأ وإليه يعود وذلك لأنه يعود إلى المعاني الأولى للنصوص حيث يحدد لكل آية معنيين ظاهري يصل إليه الفقيه ثم يصل إلى المعنى الباطني الذي يدركه الرجل الصوفي.

ثانياً/ التأويل على مستوى الوجود يمثل النفاذ من الظاهر الحسي إلى الباطن الروحي وذلك يتجاوز الرؤية الحسية التي تقدم الموجودات المتعددة وإدراك الوحدة الباطنية التي تجمع بين عناصرها وهي ما تشكل المذهب القائل بوحدة الوجود.

ثالثاً/ التأويل على المستوى اللغوي أو النص يمثل تجاوز إطار اللغة العرفية في محدوديتها واصطلاحيتها إلى اللغة الالهية في إطلاقها ودلالاتها الذاتية بفك أسرار ومعاني الحروف وعلاقتها بالموجودات والكون وشموليته وإطلاقته¹.

التأويل عند ابن عربي يرتبط بازدواجية الظاهر والباطن، لأن لكل نص يفترض وجود هذين المستويين، مستوى مباشر يسهل على الإدراك معرفته، ومستوى غير مباشر يختفي وراء الصورة التعبيرية، المستوى الأول يشكل المعاني المعلن عنها أما الثاني يعطي المعاني الحقيقية ولكنها بطريقة غير مباشرة، ومقصودة بالخفاء، لذلك على الأغلب نجد الصوفي يربط تأويله برفض الظاهر والبحث عن الباطن، إنه يرفض المباشر ويتجه نحو اللامباشر.

كما أشرنا سابقاً بأن الوجود ينتمي إلى ما هو ظاهر، أما الباطن هو الرمز، وهما مرتبطان بشكل كبير، والتأويل مصطلح يتماشى عند الشيخ مع مذهبه في وحدة الوجود، وعنده تقوم وحدة الوجود على مبدأ أساسي وهو الموجود الواحد هو الله. وكل تأويل ينطلق أساساً من اللغة، والشيخ تجاوز لغة التواصل الاجتماعي إلى لغة الالهية أو كلام الالهي الذي يكون متعدد الدلالات داخل نصوص لفك تلك الرموز والإشارات الموجودة فيه، التي تكون لها علاقة بالوحدة، الوجود والكون أي بين الخالق والمخلوق.

التأويل عند ابن عربي لا يعتمد النظر العقلي وحده بل يعتمد أيضاً على التجربة الصوفية لفهم الأسرار وفك الرموز. "إن ركائز وأسس التأويل في فلسفة الشيخ محي الدين

¹ إبراهيم أحمد: التأويل والترجمة: مقاربات لآليات الفهم والتفسير، ص 81.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

بن عربي التي بحث فيها المفكر المصري نصر حامد أبو زيد لتحليله أسس التأويل عند الشيخ والتي يمكن أن نحددها حسب نظرة هؤلاء وكتاب الفتوحات المكية¹ في العناصر التالية:

1/ "الإرتباط باللغة والحروف التي تشمل الوجود كله من أرقاه إلى أدناه من عالم الألوهة والخيال إلى عالم الكون والاستحالة، حيث يقوم التأويل على وجود توازن بين حروف اللغة الالهية والأسماء الالهية ومراتب الوجود واللغة الانسانية، فحروف اللغة 28 توازي 28 مرتبة وجودية توازي بدورها 28 حرف من حروف اللغة، وتوازي الأسماء الإلهية الباطن والآخر والظاهر والحكيم"²، إن ارتباط اللغة والحروف أعطاه ابن عربي اهتماما بالغا، ولا تمييز الذات الإلهية عن العالم وعن الأسماء الإلهية في طرح مسألة الوجودية، والتقابل بين الذات الإلهية وبين الأسماء الإلهية هو تقابل بين باطن وظاهر.

2/ "الاعتماد على الرمز الصوفي والمصطلحات الخاصة الغامضة فبغض النظر عن المستوى الأول للغة وهو الظاهر يعتمد على الألفاظ المتعارف عليها يعتمد ابن عربي الباطن وهو اللغة الإلهية، يزاوج بين الظاهر والباطن لفهم النص ولكن العارف يتجاوزها ويصل إلى لغة الرموز والإشارات الناتجة عن التجربة الصوفية"³ ربط الشيخ اللغة بالظاهر أما لغة الإلهية بالباطن التي تعتمد على معاني وجودية إلهية، مما أدى إلى تزواج بين اللغتين من أجل فهم النص وينتج هذا التزاوج التجربة الصوفية التي تكون ناتجة عن لغة الرموز والإشارات من تلك اللغتين.

3/ "الاعتماد على مختلف الوسائل اللغوية، وذلك بالاعتماد على الحركات الطويلة والقصيرة وحركات الاعراب والأسماء بأنواعها المختلفة من أسماء الأعلام، وضمائر وأسماء موصولة، بالإضافة إلى الظواهر اللغوية الأخرى كالإعراب والبناء والجمع والأفراد والتذكير والتأنيث

¹ المرجع السابق، ص 82.

² ينظر: المرجع السابق، ص 82-83.

³ ينظر: إبراهيم أحمد : التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، ص 83.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

والترخيم¹ التأويل عند ابن عربي في القرآن الكريم يعتمد على الوسائل اللغوية، أو أنه ينظر إلى القرآن باعتباره تركيباً لغوياً، وهذا الأخير (تركيب لغوي) هو عبارة عن لغة تواصل.

4/ "عندما يؤول آية لا يؤولها إلا في ظل كل آيات النص القرآني وكل مقولات النص المحمدي الشريف، وأن كل آية أو حديث تصير مركز دائرة تشمل كل آية أو حديث على محيطها لا مكن أن تفهم حسب نظرة جزئية بل شمولية تتقاضى التعارض الظاهر بين النصوص"². عملية تأويل النص القرآني وآياته لا يجب أن تفهم بعيدة عن سياقها التاريخي الثقافي والاجتماعي... الخ، المشكل بيئة وقوعها، وبالتالي من غير المنطقي الأخذ بالتفسير الجزئي والنظرة الضيقة لأن هذا قد يقودنا إلى الوقوع في فخ التناقض بين الآيات والأحاديث وهذا ما قد يحيد عن مغزى التأويل الذي يرمي إلى فهم حقيقة ما وراء النص، أي أن عملية التأويل هنا تعتمد على السياق الخارجي، هذا السياق الذي يتشكل من مجموع العلاقات التي تربط آية معينة بشبيعتها في التأويل.

"وانطلاقاً من الأساليب السابقة المعتمدة في التأويل يمكن الإشارة إلى بعض قضايا عند ابن عربي كما حددها المفكر نصر حامد أبو زيد في كتابه فلسفة التأويل"³ كما يلي:

1/ ثنائية التنزيه والتشبيه (البعد الوجودي) :

"إن معضلة التنزيه والتشبيه في جانبها المعرفي ترتد إلى أصل وجودي في علاقة الله بالعالم، ومن الضروري الإشارة إلى أن التشبيه الذي يعبر عنه القرآن، والذي يرى ابن عربي ضرورة الجمع بينه وبين التنزيه ليس هو تشبه الله بالخلق أو مشابهة للبشر كما اعتقد المشبهة والمنزهة، بل التشبيه يعني وجود العالم والإنسان على صورة الله، ومعنى ذلك أن المشابهة تقوم على أولية الله، وهي أولية يعبر عنها"⁴ هذه العلاقة بين الله والعالم وإن قامت على المشابهة، فإنها مشابهة العالم لله، ولا مشابهة الله للعالم، وإن علاقة الجوهر بالصورة

¹ المرجع السابق، ص 83

² المرجع نفسه، ص 84.

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

⁴ نصر أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار للوحدة للطباعة والنشر، ط 1983، 1، بيروت، ص 371، ص 372.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

تمثيلا لعلاقة الله بالعالم يؤكد ابن عربي أن المشابهة هي مشابهة العالم والإنسان لله، ويرد كل شيء إلى الله، وينفي كل شيء عن العالم، وإن الوجود ذات مصدر إلهي. حيث يرى "الحسية المشهودة تقوم على وحدة باطنية عميقة، فالكثرة لا تمثل إلا جانبا خاصا من جوانب الحقيقة وهو جانبها الظاهر، وجانبها الآخر الباطني هو الوحدة والناظر إليه كذلك يتحيز لجانب واحد هو جانب التنزيه، وهي حيرة العارف المتحقق الذي أخلى قلبه من شواغل الدنيا وملذات الحس فيدرك الوحدة في الكثرة والتنزيه في التشبيه، فصاحب المعرفة القلبية هو الذي يعرف معنى الاستواء حسب منطوق الآية القرآنية"¹ ابن من خلال قضية وحدة الوجود طرح لنا قضية محورية وتتمثل بالتنزيه والتشبيه، يثبت هذه القضية في حق الوجود الالهي، والجانب الظاهر والباطن يندرجان ضمن التنزيه، وهذا راجع إلى الابتعاد عن ملذات وشواغل الدنيا، وكما نجد أيضا التشبيه والتنزيه مفردتان متناقضتان، فإذا كان التشبيه يستدعي الإقتراب، فإنما يشير التنزيه إلى الابتعاد، ويشكل التنزيه والتشبيه لديه العاملين الإثنين اللذين يمدان بوسائل لتمثيل المقابلة الضدية التي توجه الوجود الواحد والكثرة، كما يستند ابن عربي في تحليله للتنزيه والتشبيه جملة من الآيات القرآنية.

يقول ابن عربي:

فإذا قلت بالتنزيه كنت مقيدا	وإن قلت بالتشبيه كنت محددا
وإن قلت بالأمرين كنت مسددا	وكنت إماما في المعارف سيدا
فإياك والتشبيه إذا كنت ثانيا	وإياك والتنزيه إن مفردا ²

2/ ثنائية المحكم والمتشابه:

"إن الإنسان الكامل صاحب المعرفة القلبية هو وحده القادر على إدراك الحقيقة في ثباتها وتنوعها ، ووحدتها وكثرتها، وذلك لأنه على صورة الحق، وهو بذلك يجمع بين وحدة الحق (الروح) وكثرة الصورة (الجسد)، ولذلك هو المختصر الجامع، والبرزخ بين الله

¹ ينظر: إبراهيم أحمد: التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، ص85.

² محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، ص70.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

والعالم¹. الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية هو الرسول - صلى الله عليه وسلم-، "الحقيقة المحمدية الكلية التي هي موجودة بجريانه في كل نبي وولي بالعين والسهود، وفي ما عدا هذين الوصفين (بالحكم والوجود) فهي على التحقيق روح الأرواح"² في هذا التصور لإنسان الكامل هو ما حصله الصوفي من معرفة حول الحقيقة المحمدية، والإنسان الكامل هو الركن الثاني في فلسفة ابن عربي، فهو الإنسان الحادث والناشئ الدائم الأبدي.

ويرى ابن عربي الإنسان الكامل "القطب الواحد فهو روح محمد صلى الله عليه وسلم، وهو الممد لجميع الأنبياء والرسل سلام الله عليهم أجمعين- والأقطاب من حين الناشئ الإنساني إلى يوم القيامة"³. يرى ابن عربي أن الإنسان الكامل هو شخص الرسول - صلى الله عليه وسلم -، أكمل الحقائق، ولأجلها تم الخلق، فهو رأس الصوفية وقطبها الأعظم.

ولذلك وجب الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم، حتى يزكي السالك نفسه ليصل إلى مرتبة الإنسان الكامل، هدفها هي الكيفية التي تصبح بها هذه الذات الارتقاء إلى المراتب العليا.

البرزخ يمتلك صفات الالهية وصفات البشرية. الإنسان الكامل من حيث "بزرخيته له وجهان: وجه إلى الحق ووجه إلى العالم، فهو قادر على الجمع بين المتقابلات، فيدرك الوحدة في الكثرة، والثبات في التنوع، والجوهر الواحد في الصور الكثيرة، وهو أيضا قادر على غدراك وحدة المحكم والمتشابه والجمع بين التنزيه والتشبيه دون حاجة إلى تأويل"⁴. الإنسان الكامل أقامه الله بزرخا بين الحق والعالم. عبد الرحمان الجيلي يصف الحقيقة المحمدية بمرحلتين:

¹ نصر أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص374، ص375.

² يوسف زيدان: تراثنا ابن عربي، الجيلي شرح مشكلة الفتوحات المكية، ط1، دار الأمين للطبع، النشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، 1999، ص84.

³ ابن عربي: تح: نواف الجراح: الفتوحات المكية، دار صادر، ط1، بيروت، لبنان، ج1، ص231.

⁴ نصر أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص375.

1/ مرحلة تجلي الأفعال الإلهية: "فيها يصبح هذا الإنسان الجديد (الكامل) أداة في يد القدرة الإلهية وسبب من الأسباب التي يجعلها الله لتنفيذ مشيئته في خلقه"¹، يصل المتصوف إلى درجة تبرع بكل أفعاله للقضاء والقدر لتحقيق في الوجود المادي.

2/ مرحلة تجلي الأسماء الإلهية: "فيها يضمحل الوجود الإنساني، وتتجلى الأسماء الإلهية على العبد، أين يفنى الصوفي في الله فلا يشعر بما سواه، وهو ما يعرف عندهم بمقام الفناء"². إسقاط الصفات الإلهية على الصفات البشرية لا يمكن أن تتحقق إليه بالفناء. "إن المتشابه في حقيقته محكم، ويجب أن لا تفهم الأسماء الإلهية التي توهم التشابه بين الله وخلقها في إطار البعد الوضعي، بل يجب أن يؤمن بهذه الأسماء ويتلوها دون استصحاب معانيها الوضعية في نفسه، فيكون كالفارسي الذي يقرأ القرآن تعبداً دون أن يفهمه، لأن فهم المعاني الحقيقية الباطنية لهذه الأسماء لا يكون إلا لأهل الله اللذين يدركون البعد الإلهي للغة"³ المشابهة نشأت نتيجة تصور قائم أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب، كما بين علماء اللغة فلسفتها، وقواعدها، الإنسان الكامل وحده هو الذي يفهم اللغة الإلهية، ويفهم دلالة كلمات اللغة الوجودية واللفظية .

إن تأويل ابن عربي للمتشابه يقوم "على أساس مشابهة للعالم والإنسان لله كما سبقت الإشارة، من هذا المنطلق تكون كل الصفات والأسماء التي تطلق على الله في القرآن أسماء وصفات له في الحقيقة، فالله هو الوجود الحق مصدر كل وجود، وليس وجود العالم والإنسان إلا وجوداً في هذا الوجود الحق"⁴. يرى أن المشابهة يكون بفك أسرار وحل رموز وإدراك وجهي دلالاته واشتراكه بين الحق والخلق، وذلك من خلال التجربة الصوفية، وأن كل الصفات المذكورة في القرآن الكريم لله هي صفات حقيقة ظاهرها اللغة أما باطنها المعني لتلك الصفات، والله هو الخالق لكل شيء هو الواجد الوجود.

¹ وهيبه جراح: آليات الإشتغال السيميائي للرمز في الخطاب الصوفي، ص174.

² المرجع نفسه: ص174.

³ ينظر نصر أبو زيد : فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص376.

⁴ ينظر : المرجع نفسه، ص377.

3/ التأويل بين التنزيه والتشبيه والأحكام والتشابه

يقول ابن عربي "إن التنزيه لا يخلص خلوصا تاما، بل يظل مرتبطا بالتشبيه بنوع ما من الارتباط والتداخل، ويتجلى الاشتراك والاختلاط بين جانبي التنزيه والتشبيه في أشد آيات القرآن تعبيرا عن الأحكام والتنزيه، وهي كقوله تعالى "ليس كمثله شيء" كما يتجلى في آيات سورة الإخلاص كلها، والتي تعبر عن نسب الرب وذلك استنادا إلى سبب نزولها وهو سؤال اليهود لمحمد صلى الله عليه وسلم وطلبهم منه أن ينسب لهم ربه"¹. التنزيه عند ابن عربي مرتبط بالتشبيه، فالآية تدل على التنزيه، باعتبار الكاف ليست زائدة بل هي كاف الصفة والتشبيه، والإنسان الكامل هو على صورة الحق ويكون معنى الآية على هذا "ليس مثل مثله شيء" أي ليس مثل الإنسان الكامل شيء يماثله. "وآخر الآية وهو قوله تعالى "وهو السميع البصير" فهي تتضمن الإثبات، إثبات صفي السمع والبصر، أي أنها تتضمن التشبيه في عين التنزيه"². الآية الأولى تدل على التنزيه، أما الثانية تدل على التشبيه "وهو السميع البصير" فالآية تقتضي عموما الإثبات في النفي، أي أنها تتضمن التشبيه في التنزيه، إن الشرع قد جاء بالتشبيه والتنزيه في آية واحدة.

4/ الجبر والاختيار

"الجبر جانب واحد من جانبي الحقيقة، وهو الجانب الذي ننظر من خلاله إلى الفعل الانساني من زاوية الله، ومن هذه الزاوية فالله هو الفاعل على الحقيقة لأنه هو الروح الساري في الصور المتكثرة وهي أعيان الموجودات، ومن هذه الزاوية ليس للخلق فعل ولا اختيار"³. اعتبار الجبر يمثل جانبا واحدا من الحقيقة، وهي الله كخالق باعتباره الروح الساري في الصور المتكررة.

"إن علاقة الله بالعالم يمكن أن تماثل علاقة القلب بجوارح وأعضاء الجسد الانساني فالقلب هو الفاعل من حيث أنه محرك هذه الجوارح بحركته وحياته الذاتية السارية في أنحاء الجسد، والجوارح هي المنفذة المتحركة التي تبشر الفعل، من هذا التماثل فإن الخلق هم

¹ المرجع السابق، ص 385.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها

³ المرجع نفسه، ص 394.

المنفذون لمشية الله وإرادته، فهو الفاعل على الحقيقة من خلال صور العالم¹. إن فكرة الجبر والاختيار عند ابن عربي هي الموازنة التي يقيمها بين علاقة الله بالعالم من جهة وعلاقة القلب بجوارح وأعضاء الجسد الانساني من جهة أخرى، وأن الله هو الفاعل في الحقيقة كما أن القلب إذا توجه إلى عالم الشهادة فعل بالجوارح الظاهرة. ابن عربي يؤكد الجبر من جانب، أي فيما يختص بالإنسان العادي، والاختيار من جانب آخر، أي فيما يختص بالإنسان الكامل.

انطلاقاً من هذه القضايا التي يستند إليها ابن عربي في التأويل، تتجلى ثنائية الظاهر والباطن كما تتجلى في الوجود والإنسان، يمكن النظر إليها من خلال ثنائية الحكم والمتشابه، أو التنزيه والتشبيه، أو الجبر والاختيار. كما تعد اللغة محطة من محطات التطور العقلي والحضاري ولحظة من لحظاته والدليل على ذلك اتخاذها أشكال متعددة وعدم اكتفائها بشكل معين، كما أنها مظهر من مظاهر الروح لا نستطيع التجاهل والتجاوز لها.

من لغة العلو لغة الوحي وهي اللغة المعتمدة من قبل المتصوفة، لغة كرمز الكينونة لأشياء كما هي عليه، كلما تأخذ المفردات طابعا جوهريا.

"حينما تثار قضية المعرفة والتأويل في كل المجالات الفكرية الاسلامية القديمة كالفلسفة أو التصوف أو علم الكلام، فإنها تضعنا مباشرة في صميم مشكلة اللغة والإشارات، ونقول مشكلة اللغة والإشارات لأن وضعية التأويل داخل الفكر الإسلامي، لم تكن دوما وضعية مستقرة وتأسيسية، وإنما هي وضعية إشكالية وقلقة نظرا لتغير مفهوم التأويل من فرقة إلى أخرى² إن التأويل في المجالات ينطلق أساسه من اللغة والإشارات، لأن التأويل يتغير من آخر إلى آخر، وغير مستقر، وهذا ما يؤدي إلى تأسيس إشكالية اللغة والإشارات والدلالة.

"ما دامت وضعية التأويل غير مستقرة فقد كانت وضعية اللغة كمسكلة إبستمولوجية غير مستقرة، فأغلب النصوص التي تثير فيها مشكلة اللغة والدلالة، إن دلت على شيء فإنما تدل على أن إثارته لكل المشاكل المعرفية، التأويل وعلاقته بالنص، مسألة الدلالة

¹ المرجع السابق، ص 395.

² ينظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين بن عربي، ص 15.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

وأنواعها قضية العقل وحدوده المعرفية، فهو في تناوله للقضايا الأنطولوجية السائدة وخصوصا قضية العلاقة بين الله والعالم¹ بما أن التأويل غير مستقر ومتغير وهذا ما يؤدي إلى أن اللغة كنسق سيميائي لها البعد الاستيمولوجي (المعرفي) كما نجد أيضا أغلب مشكلة اللغة والدلالة لها البعد الأنطولوجية وخصوصا في قضية الله والعالم، وبالتالي اللغة بما أنها نسق سيميائي لها بعدين: البعد الاستيمولوجي والبعد الأنطولوجية.

"علاقة بين الله والعالم ليست علاقة خلق فقط، وليست علاقة ظاهر بباطن فحسب إنما هي أساسا علاقة معنى بحرفه، وهذا يعني أن العلاقة الأنطولوجية تختزل عنده أحيانا إلى علاقة دلالية خفية"². ابن عربي يفسر علاقة الله بالعالم كونها علاقة أنطولوجية إلى علاقة دلالية، أساسها علاقة الحرف بالمعنى.

"لغة الإشارة هي المجال الدلالي الذي يتحدث عنه ابن عربي إضافة إلى لغة التواصل الإجتماعي واللغة الوجودية، وإذا كانت الكتابة الوجودية تفسر لنا السلوك الصوفي داخل العالم، فإن اللغة الإشارية تفسر لنا كيفية ذلك السلوك"³. لغة الإشارة عند ابن عربي هي المجال الدلالي بالإضافة إلى لغة التواصل الإجتماعي وهي تعبر عن لغة العلامة واللغة الوجودية هي لغة الرمز ولغة الإشارة هي التي تفسر السلوك الصوفي داخل العالم وتفسر لنا كيفية ذلك السلوك. "كل إشارة تلوح في الفهم لا تسعها العبارة، فاعلم أن أهل الله قد جعلوا الإشارة نداء على رأس البعد وبوحا بعين العلة، كما أن الإشارة للذي لا يبلغه الصوت لبعد المسافة وهو ذو بصر فيشار إليه بما يراد منه فيفهم"⁴. إن الصوفية قد جعلوا الإشارة لها عوائق التي تعترض لغة التواصل لها نوعين من العوائق:

1/ عوائق متعلقة ببعد المسافة.

2/ عوائق متعلقة بالعلة.

¹ ينظر المرجع السابق، ص ص 16، 17.

² المرجع نفسه، ص 17.

³ المرجع نفسه، ص 138.

⁴ ينظر، منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين بن عربي، ص 138.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

" المجال الدلالي الذي تقوم عليه اللغة الإجتماعية، وهو مجال الكلمات والحروف المنطوقة وحتى حينما تعتمد ذلك المجال بكل أشكاله الدالة وقواعده ومبادئه النحوية والصوفية كما يحدث في الأمثال والألغاز، فإنها تستعملها استعمالاً ملغزاً ومشحوناً جداً بطاقات غريبة ومبهمة لا يرتاح إليها الإنسان لأنها تقلقه وتصدمه وتضعه في مواجهة مباشرة، وربما هذا هو السبب الذي جعل ابن عربي يربط بين الرمز واللغز وبين الإشارة وبينها وبين الأيحاء والحركة من جهة أخرى"¹ بواسطة اللغة الصوفية، ومصطلحاتها وعباراتها، وإشاراتنا، ورموزها، صنع الصوفي عالماً داخل عالم يحسبه مزيفاً، ومفهوم الصوفية للغة، يندرج بين مفاهيم كل من الفيلسوف في ربطها بالمنطق، وهو مفهوم يوسع من قدرة اللغة لتشتمل في دلالاتها وجهي الكون والأشياء الظاهر والباطن، إن اللغة في أساسها وفي طبيعتها، لم تكن مشكلة أنطولوجية، بل دائماً كانت مشكلتها منهجية إبستمولوجية، تتعلق بالقضايا والتصورات، مثال تعلقها بقضية العلاقة بين الله والوجود، وإن المجال الدلالي فتح مجال البحث الجاد في قواعد اللغة الرمزية، ودلالة الإشارة في التعبير الصوفي. إن اللغة عند ابن عربي أساساً معرفياً، وجب فتح هذه اللغة على قضايا ما فوق العقل، لتكسب مهارتها، وتتسع معانيها، وقد حدد ابن عربي مفهوم اللغة في ثلاثة أنواع:

- لغة التواصل الإجتماعي.

- لغة الإشارة.

- اللغة الرمزية (وهي لغة العالم أو اللغة الكونية الوجودية).

كما أن اللغة الإشارية هي لغة مفتوحة، تفسح للعقل مجالات واسعة، لذلك كان مفتاح الفعل الذي يكشف عن المقاصد الإشارية هو التأويل، والتأويل يرتبط أساساً باللغة ولا ينفصل عنها، "في عرض ابن عربي للغة داخل التواصل الإجتماعي بأن التأويل كفعل معرفي، لا ينفصل بتاتا عن اللغة عن بل هو أثر من آثار اصطدام السامع بلغة المتكلم، إنه

¹ المرجع السابق، ص 142.

الفصل الأول:..... الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف.

إفراز اللغة التواصل الاجتماعي¹. فلغة الصوفية هي لغة غير شائعة مثيرة للدهشة، فليست المصطلحات وحدها جديدة، بل تصير الكلمات المألوفة والمتداولة حاملة لدلالات جديدة.

يقول ابن عربي:

ألا إن الرموز دليل صدق على المعنى المغيب في الفؤاد.

ولولا اللغز كان القول كفرا وأدى العالمين إلى العناد²

وإذا قرأنا أدب الصوفية، وبخاصة كلام الشيخ وجدنا رموزا غريبة ونمطا عجيبا، واعتماده على الإشارات، والابتعاد عن المعنى الحقيقي، ولا يصل إلى جوهرها عالم أو حامل. وأحيانا يكون الأديب يستعمل الإشارات والرموز وهذا راجع إلى أن الأديب لا يتحدث بلغة العقل بل بلغة الروح والباطن والمشاعر الخفية، أو أنه يعبر عن معان عميقة لا يمكن أن يفهمها العامة، والإشارات والرموز هي الأساسيات التي يقوم عليها الأدب الصوفي.

¹ المرجع السابق، ص102.

² رضوان الصادق الوهابي: الخطاب الشعري الصوفي والتأويل، زاوية للفن والثقافة، ط1، الرباط، المغرب، 2007 م ، ص195.

الفصل الثاني :



آليات التأويل في النص الصوفي عفيف

التلمساني في شرح مواقف النفري

المباحث :

❖ بنية النص في المواقف
والمخاطبات

❖ محدودية الفعل التفسيري في
الشروح

❖ انفتاح الممارسة التأويلية في
الشروح "الرؤية والنص"

الفصل الثاني: آليات التأويل في النص الصوفي عفيف التلمساني في شرح مواقف النفري

المبحث الأول: بنية النص في المواقف والمخاطبات

كتاب المواقف والذي يليه بعنوان المخاطبات كلاهما في التصوف، وقد طبعا للمرة الأولى بعد معارضة الأول بسبع نسخ. لم تحظى نصوص المواقف والمخاطبات للنفري بالعناية والرعاية في حقل الدراسات الأكاديمية، كما حظي كثير من النصوص الفلسفية والأدبية الأخرى، وهذا راجع إلى رمزيتها الموهلة في أعماق الأفكار الصوفية والروحية.

إن كتاب المواقف والمخاطبات هو كتاب في المعرفة الصوفية، وفيه تراكيب لغوية والدلالات، ويعد من أرقى أنواع النثر الصوفي لقي ابداعاً، كما يتضمن كتاب المواقف والمخاطبات من تراكيب، وما اشتملت عليه من خصائص لغوية فنية، كما يتميز بأساليب التنوع في الخطاب تتناسب مع مواقف السلوك الصوفي المختلفة.

أنماط التراكيب وأساليب تنحو في أغلب مادتها على عين الأساليب اللغوية، المتاحة في العربية مع التصرف بها وتطويعها لاستيعاب عباراته الملغزة وإشارات مبهمة.

وفي هذه الدراسة نسعى في كشف الطاقات التعبيرية الكامنة في اللغة الصوفية وخصائصها الفنية، وما فيه من سمات أسلوبية وقيم جمالية وأبعاد فنية تعبر تعبيراً صادقاً، عن معاناة المؤلف لإخفاء المعنى أحياناً أو لإظهاره أخرى.

أولاً/ معنى المواقف

يعتقد بعض المتصوفة أن الوقفة مأخوذة من حديث جبرائيل للنبي صلى الله عليه وآله في المعراج: "قف يا محمد، فإن ربك يصلي، فوقف موقفاً ما وقفه ملك ولا نبي من قبل"¹ والمراد بالوقفة في اصطلاح الصوفية: "الحبس بين مقامين لعدم استيفاء حقوق الذي خرج

¹ ينظر: أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، المكتبة الإسلامية، ط1، طهران، ص443.

منه، وعدم استحقاق دخوله في المقام الأعلى، فكأنه في التجاذب بينهما¹ التوقف بين المقامين لقضاء ما بقي من حقوق وتهيء لما يرتقي إليه بآداب.

الوقفة لا تعني التوقف في النظر الصوفي، بل إن وقوف الأشياء هي حركتها في مقامها. يقول النفري "وقال لي: لا ديمومية إلا لواقف، ولا وقفة إلا لدائم"² بمعنى أن الحقيقة الخالدة في الكون تقوم في الا يستقر في مستقر، ولا يعني عدم الاستقرار سوى ديمومة الحركة وتوقفها، إذ لا معنى لديمومية بلا توقف، وتوقف بلا ديمومية، وعلى قدر كل منهما يتوقف قدر الآخر.

ثانيا/معنى المخاطبات

المخاطبات إحدى أدوات التلقي وهو "أخذك ما يرد من الحق عليك، بطريق الخطاب أو غيره"³ الوقفة تأتي قبل المخاطبات، والمخاطبات على ذلك كانت التالية على المواقف.

يعتمد الكاتب في المخاطبات أسلوب النداء المبدوءة بصيغة (يا عبد) من أول المخاطبات إلى آخرها، كما يطغى فيه ضمير المخاطب، كما أن يبدأ كل موقف من مواقفه بعبارة "أوقفني وقال لي". وبيد أن عبارة "أوقفني وقال لي" قديمة في أدب الزهاد والمتصوفة، قوله (أوقفني) مؤول في اصطلاح الصوفية بمعنى أيقظ قابليتي لتلقي وذكر شارح المواقف في قوله: "أوقفني في القرب لي" معناه أثبت عندي معاني القرب، فكأنه خاطبني بمعانيه خطابا، وهذا مجاز.

وقد أثار قوله "أوقفني، وقال لي" حفيظة بعض الفقهاء ضد المتصوفة، يقول ابن تيمية: "يعتقد كثير من هؤلاء أنهم يكلمون الله ويكلمهم، ويقول أحدهم: أوقفني، وقال لي، وقلت له، وتكون مخاطبته ومناجاته مع هذا المثال العلمي بحسب ما عندهم من الاعتقاد في الله تعالى، وكثير منهم يتمثل له الشيطان، ويقول أنا ربك، فيخاطبه ويظنه ربه، وإنما هو الشيطان"⁴، الشرح الوحيد لكتاب (المواقف) هو شرح الأديب الصوفي البارع عفيف الدين

¹ إبراهيم الأبياري: التعريفات، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1405م، ص328.

² يوحنا أريزي: كتاب المواقف ويليهِ كتاب المخاطبات، مكتبة المتنبّي، ط1، القاهرة، ص10.

³ عاصم إبراهيم الكيالي: اصطلاحات الصوفية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1426هـ - 2005م، ص49.

⁴ ابن تيمية الحراني: تح ، علي حسن ناصر، دار العاصمة ، ط1، الرياض ، 1414هـ ، ص398.

التلمساني. شرحه على المواقف في المجلد، طبع في مركز المحروسة في القاهرة سنة 1997م بتحقيق الدكتور جمال المرزوقي، في دار الكتب العلمية- بيروت*، واعتمد في شرحه الاستشهاد "بالكتاب والسنة وأشعار المتصوفة وبشعره أيضا، وبأقوال أهل التصوف والعرفان"¹.

على الرغم مما يقول ان لغة المتصوفة تصنع من الأفكار لا من الكلمات، فإن هناك نمطين من الكتابة الصوفية "الكتابة المذهبية التي تطرح النظرية وخلصتها الذهنية، والكتابة التجريبية التي تتوهج بروح التجربة الصوفية، روح القلق والتمزق والنزوع والتوتر، الكتابة الأولى ليست شعرية بل مذهبية، والكتابة الثانية شعرية، ونتاج النفري ينتمي إليها"² النفري يفجر طاقات اللغة، ويراعي النغم والتناسق الصوتي والجمالي في تجربته النثرية التي تكاد تقترب من الشعر، بل قد تكون شعرا موزونا، نحو قوله: "أنت معنى الكون كله " فاعلاتن - فاعلاتن، إن النفري جمع في كل ما كتب بين روعة الفن وبلاغة الأسلوب وعمق المعنى.

وقد أشار شارحه ببلاغته وفصاحته في عدة مواضع من شرحه للمواقف، منها قوله: "وهذا الكلام فصيح، فلذلك تكثر فيه الاستعارات والمجازات الرائعة على عادة الفصيح من الكلام"³ بلغت حيرته ودهشته من بلاغة النفري أن يصفه بالإعجاز في البلاغة والاشارة.

"يمكن تحديد الأنواع الفنية للنثر في عصر النفري بالخطابة، والترسل، والاحتجاج، والحديث"⁴ أما الأشكال النثرية التي يتأطر فيها النثر الصوفي الذي تهيم فيه القيمة الأدبية فهي: "العبارات، الأحاديث، والأجوبة، والمحاورات، الوصايا، النصائح، الأدعية، والرؤى، والمنامات، الحكايات، نصوص الحكمة والإرشاد، الرسائل، القصص، الكتب، أدب الزهد،

* واجهة الكتاب شرح مواقف النفري.

¹ ينظر: جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين تلمساني، مصر- القاهرة، 10 مايو 1995م، ص 14، 15، 20.

² ينظر: كمال أبو ديب: في الشعرية، مؤسسات الأبحاث العربية، بيروت، 1987م، ص 103.

³ جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري، ص 48.

⁴ ينظر: قدامة بن جعفر: تح: عبد الحميد العبادي، نقد النثر، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1932، ص 93.

أدب النفس، الرثاء¹ هذا التنوع هو أحد ملامح الأدب الصوفي لأن سعة التجربة الصوفية وشمولية وعيها الديني، وموقفها الاجتهادي من الشريعة.

إن كتاب المواقف يعد نصاً أدبياً خالصاً مستخدماً لغة رمزية عالية في طرائق أدائها التعبيرية والأسلوبية. يشكل كتاب المواقف نسيجاً صوفياً متماسكاً من حيث ترتيب مواقف السلوك، وقد وصفها النفري ادق وصف، وحظيت الوقفة بمساحة واسعة من كتاب المواقف، لكونها أهم ما اتسم به فكر النفري، وقد جعل الموقف الثامن بعنوان الوقفة. ويبدو أن النفري يغلو في مقام الوقفة، فيجعله فوق مقام النبوة من حيث المعرفة بالله، لقوله "وقال لي: رسول رحمة لا يحيط بمعرفتي، ورسول عقوبة لا يحيط بمعرفتي"²

كما نجد كتاب المواقف فيه تركيب جملي، التركيب معناه في الاصطلاح هو "أن يجتمع لفظان في تركيب اسنادي أو غير إسنادي ، فينشأ عن هذا التركيب معنى جديد لا تدل عليه معاني الألفاظ الداخلة فيه كل على حدة"³. التركيب هو تركيب الجمل وتأليف وطرق تكوينها، وخصائصها الدلالية والجمالية. والتركيب الجملي في كتاب المواقف، إنما تعني بدراسة الجمل الإسمية والفعلية، من حيث انماطها وأغراضها وخصائص تركيبها الفنية والجمالية ، لكونهما يشكلان البنية الأساس للتركيب النحوي عند العرب.

أهم أنماط الجمل الإسمية والفعلية في كتاب المواقف مع بيان أغراضهما وخصائصهما الفنية والجمالية:

أولاً/ الجملة الإسمية

كما نعلم بأن الجملة الإسمية هي الجملة المركبة من مبتدأ وخبر. والجملة الإسمية هي التي يدل فيها المسند على الدوام والثبوت، أو التي يتصف فيها المسند إليه بالمسند اتصافاً غير متجدد، أو بعبارة أخرى هي التي يكون فيها المسند اسماً، ومن ذلك قوله في المواقف "وقال لي: أنا المهيمن، فلا تخفى علي خافية، وأنا العليم فكل خافية عندي بادية،

¹ ينظر : فائز طه عمر: النثر الصوفي، دراسة فنية تحليلية ، دار الشؤون الثقافية، ط1، بغداد، 1407هـ-1987م، ص 181، 266.

² يوحنا أربري: كتاب المواقف ويليها كتاب المخاطبات، ص116.

³ محمد المصري: معجم المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ، ص226.

وقال لي أنا الحكيم فكل بادية جارية، وأنا المحيط فكل جارية آتية¹ والسياق هنا له أثر في صياغة التركيب الاسمي، لأنه في معرض الحديث عن صفات الحق سبحانه كالهيمنة والإحاطة والعلم والحكمة، وهي تقتضي ثبوت هذه الصفات الله تعالى ودوامها ووجوبها.

ومن أهم أنماط الجملة الإسمية في كتاب النفري:

1/ المبتدأ معرفة والخبرة نكرة

الأصل في المبتدأ أن يكون معرفة، والأصل في الخبر أن يكون نكرة. يأتي المبتدأ معرفاً بلام الجنس للاستغراق. نحو قوله: "أوقفني وراء المواقف، وقال لي: الكون موقف، وقال لي: كل جزئية من الكون موقف"² أي كل الكون موقف، وجعل الجملة الثانية (كل جزئية من الكون موقف) تأكيداً للاستغراق الذي تدل عليه الجملة الأولى. وقد يكون المبتدأ معرفاً بالضمير الغائب العائد معنى إلى ما هو في حكم المذكور. نحو قوله: "وقال لي سبح لي الأبد وهو وصف من أوصافي، فخلفت من تسبيحه الليل والنهار، وجعلتهما سترين ممدودين على الأبصار والأفكار وعلى الأفئدة والأسرار"³ فالضمير في قوله "وهو" وقع مسنداً إليه، وليس هناك متقدم مذكور يعود إليه، لكنه في حكم المذكور، لأنه عائد إلى معنى التسبيح المدلول عليه في قوله: "سبح لي الأبد".

كما يأتي المسند إليه معرفاً لإحضاره في ذهن السامع باسم يختص به ويميزه عن سواهن نحو قوله: "ونطق كل شيء فقال: الله أكبر"⁴. ومن أغراض هذا النمط الهدف الوعظي والإرشادي في الحث على التمسك بمنهج السلوك، نحو قوله "وقال لي عمل الليل عماد لعمل النهار، وقال لي تخفيف عمل النهار أدوم فيه، وتطويل عمل الليل أدوم فيه"⁵ ومنها التأكيد على تطويل أوراد الليل، لقلة الشواغل والمتعلقات فيه. كما في قوله: "وقال لي حسن الظن طريق من طرق اليقين، وقال لي إن لم ترني من وراء الضدين رؤية واحدة لم

¹ يوحنا أربري: كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، ص 95.

² المصدر نفسه، ص 63.

³ المصدر نفسه، ص 103.

⁴ المصدر نفسه، ص 73.

⁵ المصدر نفسه، ص 25.

تعرفني¹ "الحث على حسن الظن، لأنه يهدي إلى التصديق، ثم إلى اليقين. كما في قوله: "وقال لي ليس من اهل الغيبة من لم يكن من أهل الرؤية، وقال لي الصلوة في الغيبة نور"² استدامة الصلاة في الغيبة من دون السهود، وهو هنا يحيل على أن الصلاة نور المؤمن.

2/ المبتدأ معرفة والخبر معرفة

ربما يأتي المسند إليه في هذا النمط ضمير متكلم لأغراض أشهرها التذكير بعظمة الحق ونعمه وآلائه وكمال قدرته، نحو قوله: "أنا الذي لا يرومه القرب، ولا ينتهي إليه الوجود، أن لي المشيئة وبإذني تقوم الساعة وأنا العزيز الرحيم"³ وجيء بالجملة الإسمية للدلالة على ثبوت الوصف ودوامه، وكونه مما تفرد به سبحانه. كما أنه يعرف المسند إليه بضمير المخاطب ليقصد به مخاطب واحد بعينه نحو قوله: "وقال لي أنت معنى الكون كله"⁴ فالمخاطب هو النفري. ونحو قوله أيضا: "وقال لي أنت كاتب العلم والأعلام وأنت كاتب الحكم والأحكام، وقال لي أنت كاتب الرحمن في يوم المزار وانت كاتب الرحمن في دار القرار"⁵.

وقد يكون الخبر في هذا النمط معرفا بأداة التعريف ليفيد قصر المسند على المسند إليه حقيقة، أو دعاء نحو قوله: "يا قهار كل شيء بظهور سلطانه، ويا مستأثر كل شيء بجبروت عزه، أنت العظيم الذي لا يستطاع ولا تستطاع صفته"⁶. وقوله: "أنت العظيم" يفيد التعريف هنا قصر المسند على المخاطب حقيقة، أي أنت المختص بكمال العظمة من دون سواك، وقد يأتي التعريف بالضمير الغائب، لكون المسند عليه في حكم المذكور تتمثل فيما يعود له الضمير معنى. نحو قوله: "وقال لي تسلم إلي ونتصرف، هو مقام القوة"⁷ أي التسليم هو مقام القوة. وعبر بهذا النمط عن أغراض عديدة، منها مدح أوليا الصوفية، وبيان

¹ يوحنا أربري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات ، ص39.

² المصدر نفسه، ص55.

³ المصدر نفسه، ص 2، 6.

⁴ المصدر نفسه، ص5.

⁵ المصدر نفسه، ص137.

⁶ المصدر نفسه، ص37.

⁷ المصدر نفسه، ص140.

طبقاتهم في نحو قوله: "وقال لي الواقفون أهلي، والعارفون أهل معرفتي، وقالى أهلى الأمراء، وأهل المعارف الوزراء"¹ ومنها الهدف الوعظي الارشادي، نحو قوله: "وقال لي الذنب الذي أغضب منه هو الذي أجعل عقوبته الرغبة في الدنيا والرغبة في الدنيا باب إلى الكفر بي فمن دخله أخذ من الكفر بما دخل، وقال لي الراغب في الدنيا هو الراغب فيها لنفسه والراغب فيها لنفسه هو المحتجب بها عن القانع بها مني"² هنا تشديد التكفير على من تمسك بعلائق الدنيا، في هذا النص الحوارى يؤكد النفري ملامح الصورة التي رسمها عن الدنيا، فهي دار الموت والهلاك لمن أقبل عليها ورغب فيها لنفسه، والنفري صورها تصويراً حسياً، فيجعل منها مدخلاً إلى الكفر وباباً إلى الهاوية.

كما أنه استعمل ضمير الفصل مكرراً مع الخبر، لتقرير أن الخبر الذي بعده هو من مصاديق الجملة التي قبلهن كما في قوله: "وقال لي تعرفت إليك وما عرفتني ذلك هو البعد، رأي قلبك وما رأي ذلك هو البعد، تسمع خطابي لك من قلبك وهو مى ذلك هو البعد، تراك وأنا أقرب إليك من رؤيتك ذلك هو البعد"³ فقوله: "ذلك هو البعد" تقري للجملة التي تسبقه، وقد ألح على تكرارها لتعميق الفكرة وتوكيدها مع مراعاة التنغيم، وليس المراد بالبعد هنا بعد المسافة بل هو الحجاب.

3/ المبتدأ معرفة والخبر شبه جملة

يقدر النحاة لشبه الجملة محذوفاً تتعلق به، وعلى أن المعاني التي عبر عنها النفري في هذا النمط من التركيب، لا تتجاوز في الغالب التقدير بالاسم، لأنها من حقائق التصوف الراسخة، نحو قوله: "وقال لي الدنيا لمن صرفته عنها وصرفها عنه، والآخرة لمن أقبلت بها إليه وأقبلت به على. وقال لي الوقفة وراء الليل والنهار ووراء ما فيهما من الأقدار"⁴. ويراد من هذا النمط إفادة معنى المدح والتعظيم، نحو قوله: "وقال لي قلب الواقف على يدى

¹ يوحنا أربري: كتاب المواقف ويليهِ كتاب المخاطبات، ص12.

² المصدر نفسه، ص132.

³ المصدر نفسه، ص3.

⁴ المصدر نفسه، ص ص7،10.

وقلب العارف على يد المعرفة، وقال لى مقام الولي بيني وبين كل شيء فليس بيني وبينه حجاب. أوقفني بين يديه وقال لى أنت في محضر القدس الناطق"¹.

ثانياً = الجملة الفعلية

هي ما تركب من فعل وفاعل، أو من فعل ونائب فاعل، وهي الجملة التي يدل فيها المسند على الفعل، ليس هناك حدود صارمة بين الجمل الفعلية والإسمية في كتاب المواقف، بل تتداخل وتتشاكل الجملتان في تنوع التركيبى يطغى فيه البناء الفعلى، وهذا راجع إلى كتاب المواقف هو كتاب إرشاد ومنهاج لمدارج ووقفات السلوك التي تتمثل بالتنوع في الخطاب في كل موقف بما يناسبه، هناك أفكار ومفاهيم الصوفية التي يراد بها تعميم الخطاب وشموله وتجاوز أطر الزمان والمكان.

1/ الفعل الماضى

الفعل الماضى هو الدال على اقتران حدث بزمان قبل زمانك، أو بعبارة أخرى، يدل الفعل الماضى على مطلق الزمن وضعاً وأصالة، وهو الزمن الذي مضى قبل زمن التكلم، وتتنوع دلالاته الزمانية. نحو قوله: "وقال لى قل لأولياي قد خاطبكم قبل هيا كلكم الطينية ورأيتموه، وقال لكم هذا كون كذا فانظروه وهذا كون كذا وانظروه فرأيتم كل كون أبداه رأى العيان فكذلك سترونه الآن، ثم دحا الأرض وقال لكم انظروا كيف دحوت الأرض فرأيتم كيف دحا الأرض"² هنا خطاب الحق تعالى الخلائق في الأشهاد الاول في عالم الذر، ومنه الماضى القريب المصدر بـ "قد" وهي تقرب الماضى من الحال. نحو قوله أيضاً: "وقال لى قد عرفت مكاني فلا تدل على. فرأيتته قد حجب كل شيء وأوصل كل شيء، وقال لى قد رأيتني فالأمر بيني وبينك ليس هو بينك وبين علم ولا بينك وبين معرفة ولا بينك وبين جبريل ولا بينك وبين اسرافيل ولا بينك وبين الحروف ولا بينك وبين الأسماء ولا بينك وبين شيء"³ وقد سبقت الفعل الماضى في المواقف، أفادت في معظمها تحقق توكيد لحصول الحدث في الماضى. وكذلك إذا اقترن بظرف يدل على قرب من الحال "الآن" نحو قوله: "وقال لى الآن

¹ يوحنا أرييري: كتاب المواقف ويليهِ المخطابات، ص ص 105، 106

² المصدر نفسه، ص 105.

³ المصدر نفسه، ص 75-104.

من تعرض بك فقد تعترض بي، أوقفني في حق المعرفة وقال لي أما الآن ففوق وتحت وكل ما بدا فهو دنيا وكله وكل ما فيه ينتظر الساعة¹. بمعنى في حال خروج المخاطب من عالم نفسه إلى عالم الحق.

وأيضاً استعمل النفري الفعل الماضي بعد "إذا" الشرطية، لأنه أقرب إلى القطع من المستقبل، نحو قوله: "وقال لي إذا وقفت عندي رأيت ما ينزل وما يعرج وجاءك الحرف وما فيه فخطبك كل شيء بلسانه، وقال لي إذا علمت العلم... وقال لي إذا رأيت قربي وبعدي أخذتك...."² فقد جعل الأفعال في السياق بلفظ الماضي، وهي لم تحدث بعد، لأنها إخبار عن المستقبل بعد أن يصل الصوفي إلى مقام الوقفة، فقد أنزل المستقبل منزلة الماضي ليدل على حتمية وقوع الأحداث التي ذكرها .

وينصرف الفعل الماضي إلى الاستقبال أيضاً، إذا كان منفيًا بـ "لا" في جواب القسم، نحو قوله: "وقال لي أقسمت على نفسي بنفسي لا ترك لي تارك شيئاً إلا آتيته ما ترك أو أركى مما ترك، فإن أقله ما آتيته فذاك جزاء المخلصين وإن لم يقله ما آتيته آتيته الحسنى وزيادة وأنا حسب العاملين الغافلين في أعمالهم عنى"³ أي "لا يترك تارك الله شيئاً إلا يعوضه الله مثله، أو أركى منه، بحسب استعداد العبد"⁴.

الفعل الماضي من الأحداث الخالدة الحاصلة والمتجددة على مر الزمن، ولم يكن حصراً على زمن دون غيره، كي يعبر عن الحقيقة التي سعى لها النفري حتى وصل إليها.

2/ الفعل المضارع

الفعل المضارع هو وقوع الحدث في الحال أو الاستقبال، وهو ما تعتقب في مصدره الهمزة، النون، التاء، الياء، (أنيت)، وتسمى الزوائد الأربعة، ويشترك فيه الحاضر والمستقبل، ويعد الفعل المضارع من أوسع الأفعال دلالة على معنى الزمن.

¹ يوحنا أرييري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات ، ص 102، 94.

² المصدر نفسه، ص 86.

³ المصدر نفسه، ص 126.

⁴ ينظر: جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، ص 507.

يدل الفعل المضارع على الحال إذا نفي بـ "ليس" نحو قوله: "أوقفني في الوقفة وقال لي إن لم تظفر بي أليس يظفر بك سواي، وقال لي كانوا في يدي فقبلتهم إلى يدي وليس أردهم إلى اليد التي كانوا فيها"¹. وقد يكرر الفعل المضارع في السياق، فيدل الأول على الاستقبال، ويدل الثاني على الحال، نحو قوله: "وقال لي تستوحش تحت الأرض، مما تستوحش منه فوق الأرض، وقال لي كما تدخل إلي في الصلوة تدخل إلي في قبرك، وقال لي لا يجري عليك في نومك إلا حكم ما نمت به، ولا يجري عليك في موتك إلا حكم ما مت به"² مثلاً في الفعل الأول "تستوحش" يدل على المستقبل بالقرينة في قوله "تحت الأرض"، ويدل الثاني على الحال بقرينة في قوله "فوق الأرض".

يدل الفعل المضارع على الحدوث والتجدد مع الاستمرار، نحو قوله في سياق إرشاد العارف إلى كيفية شهود مفردات الوجود وهي تسبيح بحمده تعالى: "...وذاك أن تنتظر إليه بادياً منى وهو أن تنتظر إلى حقائق معارفه التي تسبح بحمده وتقول ليس كمثله شيء وهو السميع البصير"³ (اقتباس من سورة الشورى الآية 11) قوله "تسبح بحمده" جاء بلفظ المضارع للدلالة تجدد فعل التسبيح باستمرار. وربما يعبر عن الحدث الماضي بلفظ المضارع استحضاراً لحدوثه، نحو قوله: "وقال لي إنما أمرنا لشيء إذا أردناه بالإرادة نشهده المعرفة فإذا عرف قلنا له كن فيكون إجابة، قال لي إذا رأيته لم يبق لك إلا مسألتان تسألني في غيبتني حفظك على رؤيتي وتسألني في الرؤية أن تقول للشيء كُنْ فَيَكُونُ، وقال لي أطعني لأنني أنا الله لا إله إلا أنا أجعلك تقول للشيء كُنْ فَيَكُونُ"⁴. جاء بفعل كان بلفظ المضارع استحضاراً لصورة تكونه، وللدلالة على أن المر مستمر. كما تمتاز لغة النفري في مواقفه بتنوع الأساليب، على الرغم من أنه ألزم نفسه بالقول "وقال لي" التي تكررت بشكل إيقاعي رتيب. على أن هذا التنوع في أساليب التعبير يعكس غنى التجربة الصوفية وتنوع أحوالها وأحاسيسها، ومشاعرها، وأفكارها.

¹ يوحنا أربري: كتاب المواقف ويليهِ كتاب المخاطبات، ص 9، 81.

² المصدر نفسه، ص 118، 24، 59.

³ المصدر نفسه، ص 62.

⁴ المصدر نفسه، ص 49، 52، 58.

حرص النفري على أن يجري أسلوبه على أساليب الفصحاء من الكتاب من توظيف أدوات البلاغة والإيقاع.

إن أهم الأساليب التي جاءت في مواقفه أساليب الطلب، أسلوب النفي، التوكيد، الشرط، لوفرته وكثرة استعمالها في هذا الكتاب:

أولا / أساليب الطلب

وهي التي تستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب، كالأمر والنهي والاستفهام والتمني والنداء.

1/ أسلوب الأمر

الأمر نقيض النهي، وهو أسلوب إنشائي طلبى. وإن الأمر هو "طلب الفعل على وجه التكليف والالزام بشيء لم يكن حاصلًا قبل الطلب وفي وقته على جهة الحقيقة أو المجاز"¹. وللأمر صيغ أربعة: فعل الأمر، المضارع المقترن بلام الأمر، والمصدر النائب عن فعل الامر، واسم فعل الأمر.

يستعمل الأمر بمعناه الحقيقي "يراد به طلب حصول الفعل على وجه الإلزام، وقد يخرج إلى معان بلاغية مجازية غير قابلة للحصر، تفهم من سياق الكلام وقرائن الأحوال، ومن أهم تلك المعاني: الدعاء، الالتماس، الإباحة، النصيح، الارشاد، التهديد، الوعيد، التهكم وغيرها"². إن أسلوب الأمر يحظى بحيز واسع من تراكيب النفري في المواقف، ويشير هذا الأسلوب لما يريد المؤلف إيصاله من أوامر السلوك والتصوف في المقامات والأحوال والمواقف التي بينها، كما أننا نلاحظ بأن النفري الموقف الرابع عشر بعنوان "موقف الأمر"، وبين فيه أبعاد الأمر وأهميته والأوامر، وضرورة المضي بها من دون اشتراط انتظار علم الأمر أو بيان المراد في أمره، نحو قوله: "وقال لي أمض لأمرى إذا أمرتك ولا تسألني عن

¹ أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ط1، بغداد، 1983م، ص313.

² ينظر: قيس اسماعيل الأوسي: أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، 1409هـ - 1988م، ص200.

علمه كذلك أهل حضرتي من ملائكة العزائم يمضون لما أمروا به ولا يعقبون، فامض ولا تعقب تكن مني وأنا منك"¹. ومن الأوامر الموجودة في كتاب المواقف، نحو قوله: "ثم أمرك في تعرفي فامض له ولا تعقب أكن أنا صاحبك، عبدى اجمع أول نهارك وإلا لهوته كله واجمع أول ليلك وإلا ضيعته كله فأئك إذا جمعت أوله جمعت لك آخره"²، فقد وجه الخطاب في هذا السياق إلى العبد "ليجعل كل عبد يتصور بأنه مأمور به وصادر إليه، وقد أمر هنا بالانبعاث بحكم تتفعل له النفس من الأوراد والأذكار في أو الليل وأول النهار"³.

كما نجده استعمل الأمر مخصص بالنداء ن نحو قوله: "وقال لي يا عارف أنصرنى وإلا أنكرتني"⁴ فالأمر هنا موجه إلى خصوص العرفاء.

ويحرص النفري على أن يقدم جملة الطلب تقديمًا فنياً تتضح فيه جماليات الأمر مع مختلف فنون البلاغة ورموز المتصوفة، كما في قوله: "وقال لي أقعد في ثقب الإبرة ولا تبرح وإذا دخل الخيط في الإبرة فلا تمسكه وإذا خرج فلا تمدّه وافرح فإنني لا أحب إلا الفرحان، وقل لهم قبلني وحدي وردكم كلكم فإذا جاؤوا معك قبلتهم ورددتك وإذا تخلفوا عذرتهم ولمتك، فرأيت الناس كلهم براء، وقال لي أجعل موعظتي بين جلدك وعظمك وبين نومك ويقظتك"⁵.

ومن أدوات التقديم الفني لأسلوب الأمر، تضافر مكونات الإيقاع كالسجع ووزن الفاصلة والتقابل والتكرار في سياق جملة الطلب، كما في قوله: "وقال لي إنما أقول قف يا واقف أعرف يا عارف"⁶ فهو يحافظ على رتبة التنعيم في جملة الطلب بالحفاظ على حرف السجع من الوزن في "واقف وعارف"، وتكرار حرف النداء. ونحو قوله: "وقال لي اخرج من السوى تخرج من الحجاب وأخرج من الحجاب تخرج من البعد وأخرج من البعد تخرج من القرب وأخرج من القرب ترى الله"⁷ وهنا قدم جملة الطلب وجوابها بطريقة العرض الترتيبي

¹ يوحنا أربري: كتاب المواقف ويليهِ كتاب المخاطبات، ص 29.

² المصدر نفسه، ص 30.

³ ينظر: جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، ص 204.

⁴ يوحنا أربري: كتاب المواقف ويليهِ كتاب المخاطبات، ص 85.

⁵ المصدر نفسه، ص 85 - 123

⁶ المصدر نفسه، ص 13.

⁷ المصدر نفسه، ص 119.

للمعاني، الأمر الذي يكاد يطغى على كل أساليب النفري، وفي قوله ذلك يصف مراحل السلوك حتى شهود الحق.

2/ أسلوب النهي

وهو من أساليب الإنشاء الطلبي، وله صيغة وضعية واحدة هي الفعل المضارع المقرون بـ "لا" الناهية.

لا الناهية" تحيل سياق الجملة إلى زمن المستقبل القريب من زمن الحال"¹، صيغة النهي معبرة عن معان مجازية عن معناها الحقيقي، وتعرف تلك المعاني من السياق، وتضفي عليه مسحة جمالية فنية، منها: النصح، الإرشاد، التسوية، التهديد، الدعاء، التأديب.

ويمثل النهي واحد من الأساليب الانشائية الطلبية التي حفل بها كتاب المواقف، لأن المناهي من جملة الركائز الأسلوبية المهمة لدى المتصوفة. فإن الغرض الإرشادي الوعظي هو الشائع في المواقف، وهو أمس الأغراض بموضوع المؤلف، الذي أراد أن يجعل كتابه مرجعا لمواظ السالكين، نحو قوله: "وقال لي سل كل شيء عني ولا تسألني عني"² أي "اعتبر كل شيء تجده علامة على، لأن العالم مشتق من العلامة عليه تعالى، وأما الحق تعالى فيمحو بتجليه السائل"³. ونحو قوله: "وقال لي لا تجعل الكون من فوقك ولا من تحتك ولا عن يمينك ولا عن شمالك ولا في علمك ولا في وجدك، ولا في ذكرك ولا في فكرك ولا تعلقه بصفة من صفاتك ولا تعبر عنه بلغة من لغاتك وأنظر إلى من قبله، فذلك مقامك فأقم فيه ناظرا إلى كيف كونت وكيف أكون، وكيف قلبت ما أكون وكيف أشهدت وغيببت فيما قلبت، وكيف استوليت على ما أشهدت وكيف أحطت على ما استوليت وكيف استأثرت فيما أحطت وكيف فت فيما استأثرت وكيف قربت فيما فت وكيف بعدت فيما قربت، وكيف دنوت فيما بعدت، فلا تمل مع المائلات ولا تمد مع المائدة وكن كأنك صفة لا تتميل ولا تتزيل"⁴ فهو يحدد في هذا التنزيل موقف المبدع في انتمائه الخالص للحق بعد تلاشي ما هو طارئ

¹قيس اسماعيل الأوسي: أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، ص470.

² يوحنا أربري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، ص55.

³ جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، ص29.

⁴ يوحنا أربري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، ص130.

ومشروط وعرضي فيه، ولا يعني اسقاط الكون والصفات واللغات سوى جمعها وصهرها في النظر إلى الحق، ومن خلال النظر إلى ما كان ويكون، لأن الحق هو الكائن الوحيد والكينونة الخالدة في مواقف الصوفي ومحاكاته، فالحق يطالبه بألا يميل مع المائلات أيا كانت في المكان والعلم والوجد والذكر والفكر والصفات واللغات، لقد طالبه بالاستقامة في المواقف.

وقد يخرج النهي على معنى التسلية والتذكير بسعة رحمته سبحانه، نحو قوله: "وقال لي لا تأيسن مني، فلو جئت بالحرف كله سيئة، كان عفوي أعظم"¹. كما استطاع النفري أن يقدم جمل النهي الطلبية تقديمًا فنيًا بلاغيًا، ومن مظاهر العرض الفني لجملته النهي، هو أن تقدم بطريقة العكس أو التبدل، الذي يكاد يشكل ظاهرة أسلوبية مهيمنة في مواقفه، نحو قوله: "أوقفني في الصفح الجميل، وقال لي لا ترجع إلى ذكر الذنب، فتدنب بذكر الرجوع"².

وقد يجانس بين الأمر والنهي، نحو قوله: "قال لا تعارضني برأيك ولا تطلب على حقي طوعًا، قلت كيف لا أعارض، قال تتبع ولا تتبدع، قلت كيف لا أطلب على حقك دليلًا من قبل نفسي"³ فقولته "تتبع ولا تتبدع" من نوع الجناس الناقص، وهو هنا قابلة بين متضادين هما الاتباع والابتداع، فالأمر بالاتباع، ونهي عن الابتداع، فجاء الثاني تكرارًا معنويًا ومؤكداً للآخر. الأمر بالشئ والنهي عن ضده ظاهرة فنية شائعة في جملة النفري الطلبية، لأنها تحقق له تدفقًا في إيصال الأوامر والمناهي بجمل قصيرة متجاوزة ومتلاحقة، تبدو فيها معانيه أشد قوة وتأثيرًا، ومن ذلك قوله: "وقال لي إذا اصطفت أخافكن معه فيما أظهر ولا تكن معه أسر فهو له من دونك سر فإن أشار إليه وإن أفصح فأفصح به"⁴ وأمثلة ذلك كثيرة. وقد يجمع بين ضدين وينهي عنهما جميعًا، كما في قوله: "وقال لي لا تجمع بين حرفين في قول ولا عقد إلا بي، ولا تفرق بين حرفين في قول ولا عقد إلا بي، يجتمع ما

¹ يوحنا أرييري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، ص 85.

² المصدر نفسه، ص 57.

³ المصدر نفسه، ص 138.

⁴ المصدر نفسه، ص 103.

جمعت ويفرق ما فرقت¹ فقد نهاه عن الجمع بين الحرفين في قول أو عقد إلا بقيومية الحق، ونهاه عن التفرقة بينهما إلا بعين الشرط.

3/ أسلوب الاستفهام

وهو من أساليب الإنشاء الطلبي، والمراد به طلب الفهم بالشيء، والاستفهام قد يكون للسؤال عن أحد العناصر اللفظية في الجملة، وللاستفهام معنى حقيقي تؤديه الألفاظ الموضوعية له، وهي الهمزة، وهل، مَنْ، ما، أين، متى، وأنى، كم، كيف، أي.... وغيرها.

وكتاب المواقف لا يخلو من هذا الأسلوب، إذ وردت أداة الاستفهام (كف)، (ما) (الهمزة)، (أين)، (ماذا)، (أي)، (متى)، (من وهل)، والنفري استعمل هذه الأدوات الاستفهامية للدلالة على الأشياء التي يسفهم بها عنها. نحو قوله: "وقال لي إن استطعت طرحه فإلى أين تطرحه والطرح حجابي والأين المطروح فيه حجاب، ولا أنا في، ولا من ولا عن ولا كيف ولا ما ينقال أنا أن أحد فرد صمد وحدي، وقال لي الكيف في الحرف"²، استعمل هنا النفري (الأين) بمعنى المكان، و(كيف، الكيف) بمعنى الحال.

ومن استعمالات أدوات الاستفهام أنه أدخل حرف الجر (من) على (كيف) نحو قوله: "وقال لي مقامك هو الرؤية وهو ما رأيت من ورود الليل والنهار وما رأيت من كيف ورود الليل والنهار وغنني أرسل هذا رسولا من حضرتي وأرسل هذا رسولا من حضرتي وكيف مددت الأبد وكيف أرسل بالنهار وكيف أرسل بالليل فقد رأيت الأبد ولا عبارة في الأبد"³ وقد عده بعض النحاة شاذاً في الاستعمال، وما ورد منه لا يجوز القياس عليه.

واستعمل "أنى" للدلالة على الإنكار والنفي لأنها وقعت في سياق (إلا) نحو قوله: "وقال لي إذا عرفتني فخف مكري، وأنى يعرفه إلا المصطفون لعلمي"⁴ أي لا يعرفه إلا المصطفون. كما استعمل (همزة مقدرة على فعل أتدري) نحو قوله: "وقال لي أتدري أين محبة الصادقين هي من وراء الدنيا ومن وراء ما في الدنيا ومن وراء ما في الآخرة، وقال

¹ يوحنا أرييري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات ، ص58.

² المصدر نفسه، ص 38 - 81

³ المصدر نفسه، ص103.

⁴ المصدر نفسه، ص87.

لي أتدري ماذا اعددت لصاحب العبادة الوجهية، وقال لي تدري كيف تسلم إلي إلا الوسائط، قلت كيف، قال تسلم إلي بقلبك وتسلم إلي الوسائط ببدنك¹ ومثله في عدة مواضع من الكتاب.

ثانيا/ أسلوب النفري

النفري من الأساليب الشائعة في كلام العرب، وهو أسلوب نقض وإنكار، يستخدم لدفع ما يتردد في ذهن المخاطب. وأدوات النفري في العربية تختص كل منها بمعنى دقيق، وتستعمل كل واحدة لقصد معين " (لم ولما) لنفي الماضي، (لما) يستمر نفيها إلى الحال، (ما) و (ليس) لنفي الحال، (لا) و (لن) و (إن) لنفي المستقبل، وقد ترد (ما) لنفي المستقبل أيضا² . ولم ترد (لما) و (إن) في كتاب النفري من بين هذه الأدوات.

1/ لا لنفي المستقبل: تدخل (لا) على الأسماء والفعال، وتدخل على الجملة الإسمية لتنتفي النسبة المدركة بين المسند إليه والمسند.

لا النافية للجنس وتسمى لا التبرئة ومعناها " نفى الخبر عن جنس اسمها نفيا استغراقيا فتنتفي ما بعدها نفيا شاملا مستغرقا ويكون النفى بها بليغا مؤكدا³.

ولا النافية من أكثر ادوات النفى دورانا في المواقف، واستعمل لا النافية للفعل المضارع من أكثر أنواع استعمالها، مما يعني اختيار التراكيب الدالة على التجديد والاستمرار، أي استمرار حصول المر، وأنه غير مختص بالمخاطبين وحدهم، وذلك يناسب موضوع النفري.

الفعل المضارع أوسع الأفعال في الدلالة على معنى الزمن، نحو قوله: "قال لي انا الله لا يدخل إليّ بالأجسام، ولا تدرك معرفتي بالأوهام"⁴، فقد دلت (لا) في النفى على

¹ المصدر السابق، ص 140، 134، 23.

² ينظر: مصطفى النحاس: أساليب النفى في العربية دراسة وصفية تاريخية، مؤسسة علي جراح الصباح للنشر والتوزيع، الكويت، 1399هـ - 1979م، ص 15.

³ ينظر: المرجع نفسه: ص 37، 44.

⁴ يوحنا أريبري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، ص 26.

مطلق الزمن، والمضارع من الشمول والانتساع بحيث يشمل الأزمنة الثلاثة وهي قريبها، بعيدها، أوسطها، وفي قوله (لا يدخل ولا تدرك) نفى لاستحضار الإدراك، أي نفى وقوع الحدث مهما تجدد. وكذلك في التعبير عن حقائق التصوف وتقسيماته العقلية باستعمال (لا) النافية مع الفعل المضارع الدال على مطلق الزمن، نحو قوله: "وقال لي العالم يرى علمه ولا يرى المعرفة والعارف يرى المعرفة ولا يراني والواقف يراني ولا يرى سواي، وقال لي الواقف يأكل النعيم ولا يأكله، ويشرب الابتلاء ولا يشربه، وقال لي لا يقرّ الواقف على شيء ولا يقرّ العارف على فقد الشيء"¹. ومن ذلك أيضا قوله: "أوقفني وقال لي ما فطرتك لتأتمر للعلم، ولا ربيتك لنقف على باب سواي ولا ربيتك لتقف على باب سواي ولا علمتك لتجعل علمي ممرا تعبر عليه إلى النوم عنه ولا أتخذتك جليسا لتسألني ما يخرجك عن مجالستي"² هنا قرن النفري بين فعلين، الأول فعل ماضٍ منفي بـ "لا" يمثل العلة، والثاني فعل مضارع مسبوق بلام التعليل يمثل المعلول. وفي قوله: "وقال لي أنا غيب لا عما ولا عن ولا لم ولا لأن ولا في ولا فيما ولا بما ولا مستودعية ولا ضدية"³ إدخال لا النافية المكررة على حروف المعاني لإثبات وحدانية الحق تعالى، وتنزهه عن الظرفية والمكانية والعلية وغيرها.

وفي سياق النفى يعرض النفري المعاني المترابطة التي يترتب بعضها على بعض من خلال تكرار (لا) متلوة بـ (حتى) مع الفعل المضارع، نحو قوله: "وقال لي لا يكون لا أعوان حتى يكون لا زمان ولا يكون لازمان حتى يكون لا أعيان ولا يكون لا أعيان حتى لا تراها ولا تراني"⁴. كما أنه استعمل (لا) النافية في الجمل الشرطية القصيرة، ودخل (لا) على كاف التشبيه بقصد المغايرة، نحو قوله: "فإذا رأيته لا أنت وإذا لا أنت لا طلب وإذا لا طلب لا سبب وإذا لا سبب لا نسب وإذا لا نسب لا أحد وإذا لا أحد لا حجة، وقال لي أنا القريب لا كقرب الشيء من الشيء وأنا البعيد لا كبعد الشيء، وقال لي أنا الظاهر لا كما ظهرت الظواهر، وأنا الباطن لا كما بطننت البواطن"⁵ يراعي النفري القيم الجمالية في أسلوب النفى،

¹ المصدر السابق، ص 14، 11، 16.

² المصدر نفسه، ص 61.

³ المصدر نفسه، ص 49.

⁴ المصدر نفسه، ص 65.

⁵ المصدر نفسه، ص 65، 2، 117، 4.

نحو قوله: "وقال لي لا في غيبيتي عزاء، ولا في رؤيتي قضاء"¹ فقد كرر حرف النفي وحرف الجر في قوله (لا في)، وقابل بين (غيبيتي عزاء) و(رؤيتي قضاء) في الوزن والسجع، ليساعد على التناغم الجرس وتنويع التنغيم وتكثيفه.

2/ "لم" لنفي الماضي: تنفي (لم) الفعل المضارع وتجزمه وتقلب زمنه إلى الماضي، نحو قوله: "وقال لي إن لم تجعل كل ما أبديت وأبديه وراء ظهرك لم تفلح لم تجتمع عليّ، وقال لي إن لم أنتصر بك لم تثبت لم أتعرف إليك، وقال لي إن لم تعرف أي عبد أنت لى لم تعرف مقامك منى وإن لم تعرف مقامك منى لم تثبت في أمرى وإن لم تثبت في أمرى خرجت من ظلي"².

3/ "ما": تنفي (ما) الجملة الإسمية والفعلية، فإن دخلت على الجملة الإسمية كان نفيها للحال عند الإطلاق.

تدل (ما) على النفي في الزمن الماضي حيث تدخل في سياق يشير إلى الزمن الحاضر نحو قوله: "قال لي قل لهم رجعت إليكم، فقلت أوقفنى ومن قبل أن أرجع ما كان لي من قول لأنه أراني التوحيد فكنت به لا أعرف فناء ولا بقاء وأسمعني التوحيد ولم أعرف استماعه وردني بعد هذا كله كما كنت فرأيت في الرد صحيفة فأنا أقرأها عليكم"³.

كما أنه عبر بالفعل الماضي المنفي بـ(ما) عن حقائق التصوف الواقعة في كل ومن غير المقيدة بزمان، نحو قوله: "وقال لي ما بلغت معرفة من لم يقف، ولا نفع علم من لم يعرف، وقال لي لولاي ما أبصرت العيون مناظرها، ولا رجعت الأسماع بمسامعها"⁴.

وتدخل (ما) على الفعل المضارع، تدل على الاستمرار حين يراد التعبير عن حقائق الكون والوجود، نحو قوله: "أظهرت الظاهر وأنا أظهر منه فما يدركني قربه ولا يهتدى إلى وجوده، وأخفيت الباطن وأنا أخفى منه فما يقوم على دليله ولا يصح إلى سبيله"¹.

¹ يوحنا أرييري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات ، ص18.

² المصدر نفسه، ص5، 117، 130.

³ المصدر نفسه، ص79.

⁴ المصدر نفسه، ص13، 1.

4/ "ليس": هو فعل ماض جامد ينفي الجمل الإسمية. وتكرار (ليس) في المواقف عبر فيها عن مواعظ وحقائق صوفية غير مقيدة بزمان، نحو قوله: "وقال لي إذا تكلم العارف والجاهل بحكمة واحدة فاتبع إشارة العارف وليس لك من الجاهل إلا لفظه، وقال لي ليس مني ولا من نسبتي من كتب الحق والباطل وحسب الأخذ والترك"².

واقترن (ليس) بهزمة الاستفهام لإثبات معاني التصوف، كما في قوله: "أوقفني وقفة وقال لي إن لم تظفر بي أليس يظفر بك سواي"³.

5/ "لن": هي أداة نفي ناصبة مختصة بالفعل المضارع، فهي موضوعة لنفي المستقبل نفياً مؤكداً.

"لن" هي أقل أدوات النفي وروداً في كتاب المواقف، نحو قوله: "وقال لي لن تعرف من تسمع منه حتى يتعرف إليك بلا نطق، وقال لي إذا رأيتني فانصري، فلن يستطيع نصرتي من لم يرني"⁴ لن وقعت في سياق "حتى" للدلالة على تعليق تحقق حدث بتحقيق حدث آخر في الاستقبال، كما أنها وقعت (لن) في سياق جملة شرطية للتعبير عن حقيقة ثابتة التصوف.

(لن) وهي ظرف لاستغراق الزمن المستقبل، نحو قوله: "وقال لي إن جمعت بين السوى والمعرفة محوت المعرفة وأثبت السوى وطالبك بمفارقته ولن تقارق ما أثبتته أبداً"⁵.

ثالثاً/ أسلوب التوكيد

التوكيد تمكين المعنى في النفس وتثبيته وتقديره وتقوية أمره، ومن فوائد التوكيد تقوية المؤكد وتمكينه في ذهن السامع، وهو يتناسب مع المخاطب. وتثبيت الشيء ورسوخه في ذهن السامع. ويميل النفري إلى توظيف مختلف أنماط المؤكدات في تنزيلاته، لأنه يريد أن

¹ يوحنا أريزي: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات ، ص1.

² المصدر نفسه، ص34،60.

³ المصدر نفسه، ص9.

⁴ المصدر نفسه، ص67،9.

⁵ المصدر نفسه، ص16.

يثبت أنه تلقاها من الحق سبحانه وتعالى. ومن الأنماط المهيمنة للتوكيد التي استعملها النفري في مواقفه:

1 / التوكيد بالتكرار: يوظف التكرار كوسيلة لإحداث التشكيلات الصوتية داخل النص عن طريق تكرار اللفاظ والتراكيب، كما يعد أداة موسيقية دلالية أو جمالية موحية بالمعنى.

والتكرار من الظواهر الشائعة في المواقف، فقد يكرر مؤلفه الألفاظ المفردة، أو التراكيب المتشابهة على حد سواء، ومن الألفاظ التي تكررت كثيرا: الوقفة، الواقف، الرؤية، العلم، العالم، المعرفة، العارف، الساهد وهي تعد محاور حديث النفري في كل مواقفه.

ومن أمثلة تكرار لفظ(الوقفة) نحو قوله: "وقال لي لا ديمومية إلا لواقف، ولا وقفة إلا لدائم، وقال لي من لم يقف بي أوقفه كل شيء دوني ، وقال لي إن دعوتني في الوقفة خرجت من الوقفة وإن وقفت في الوقفة خرجت من الوقفة ، وقال لي لو كان قلب الواقف في السوى ما وقف، وقال لي حار كل شيء في المواقف وحار الواقف في الصمود"¹ فالتكرار في هذا السياق ينتمي إلى الاستطراد في الفكرة بغية شرحها، وتوضيح أبعادها، فهو استبدال مفهوم الفناء المعروف لدى متصوفة بالوقفة. ومنه تكرار الضمائر المنفصلة، نحو قوله: "وقال لي هذا عهدي إليك فأحفظه بي وأنا حافظة عليك وأنا حافظك فيه وأنا مسددك فيه، وقال لي أنا مرسلهم إليك إبتلاء وأنا مؤذنك بأني أرسلتهم إحتياء وأنا معلمك كيف تعمل إذا ما أتوك أصطفاء"². ومن تكرارها بشكل مجموع لتوكيد الضمير المنفصل بمنفصل، نحو قوله: "وقال لي إن طاف بك ذكر شيء فأنت في الثبوتية فتعبد لي واجتهد أحسبه وأجازي عليه، وإذا فتيت أذكرك الأشياء فلا أنت أنت وأنت أنت وما أنا في شيء ولا خالطت شيئا ولا حللت في شيء ولا أنا في ولا من ولا عن ولا كيف ولا ما ينقال أنا أنا أحد فرد صمد وحدي وحدي أظهرت لا مظهر إلا أنا وأظهرت فيما أظهرت العوالم الثبتية وإذا بدوت فأفنيث الثبتية كان الإظهار لي لا لها حتى أردته إليها باللبس الوقتية والمعادن الأنبيية فأحفظ حدك بين

¹ يوحنا أرييري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات ، ص ص 10 ، 11

² المصدر نفسه، ص 107 - 112

المعنوية والشبية¹ تكرار ضمير أنت والضمير أنا، كما انه تم تكرار كلمة أظهرت، مظهر، وهذا النوع من التكرار يضيف على النص تنغيما داخليا.

كما أن النفري استعمل تكرار كلمات من اشتقاق واحد، وهذا النوع من التكرار أحد وسائل التعبير عند الصوفية، من أجل كسب الألفاظ معاني جديدة نحو قوله: "وقفة الوقفة، قوة القوى، حجاب الحجب، حجب الحجاب، ضعف الضعيف"². لم يقتصر النفري على تكرار، من أجل إحداث التنويع الدلالي والايقاعي في مواقفه ولا سيما أن التكرار من العناصر المهمة للإيقاع النثري عند الصوفية ، وهو يعين على استمرار الوحدة التنغيمية، التي أحسن النفري توظيفها، للتأثير في المتلقي.

ومن أكثر تكرار في المواقف، (وقال لي) التي كرّرها في كل موقف.

2/التوكيد بالقَسَم: جمل القسم في المواقف أنها قليلة الورد، نحو قوله: "وقال لي وعزّتي وإن لي أعزاء لا يأكلون في غيبتني ولا يشربون ولا ينامون ولا ينصرفون"³.

ففي هذا السياق أكدّ بأكثر من مؤكد، وهي القَسَم في قوله (وعزّتي)،و(إن) المجاب بها القسم، وتقديم خبر(إن) على اسمها (لي أعزاء)

كما في قوله: "وقال لي آليت لا أقبلك، وأنت ذو سبب أو نسب، وقال لي آليت لا يجاورني إلا من وجد بي أو بما مني"⁴ قال الشارح "معنى آليت القَسَم والمراد توكيد الخبر، وسبب عدم المجاورة العزّة الالهية"⁵.

¹ المصدر السابق، ص81.

² المصدر نفسه، ص14- 105

³ المصدر نفسه، ص50.

⁴ المصدر نفسه، ص17- 35

⁵ جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني ،ص225.

المبحث الثاني: محدودية الفعل التفسيري في الشروحات

يعد محمد عبد الجبار النفري من أهم الصوفية الذين توصلوا بالكتابة الذهبية والنص المتكامل دلاليا وتركيبيا وتداوليا، كما تتسم كتاباته بالتفكك والانفصال على مستوى الظاهر، في كتابه المواقف والمخاطبات، يتميز على مستوى العمق البنيوي بالوحدة العضوية والموضوعية، بله عن الاتساق والانسجام والترابط والتلاحم الموضوعاتي.

كما أننا نلاحظ بأن كتاب النفري فيه نصوص صغيرة الحجم، متناهية الدقة، تمتاز كذلك بروعة الأسلوب وجودة التعبير. كما أنه يتميز بمضامين رؤى فلسفية وتأملية عميقة، تعبر عن علاقته بالواقع أو بميتافيزيقية. "يعد النفري من أهم الصوفية الذين توصلوا بالكتابة الشذرية في كتابه المواقف والمخاطبات للتعبير عن تجاربه العرفانية ومواقفه ومخاطباته الصوفية، ومن ثم ترد الشذرة عند النفري في شكل موقف، أو مخاطبة، أو مناجاة أو دعاء أو إشارة أو حكمة أو حوار"¹ بلقاسم شبه كتابة النفري بالذهب واللؤلؤ وهذا ناتج عن تجربته الصوفية، والفلسفية، وشطحات عرفانية.

الخطاب الصوفي له جاذبية خاصة، فهو يدفع إلى القراءة كما يغري بالتحليل، شرحا وتفسيرا وتأويلا، وذلك لبيان قضايا وظواهره وضبط إشارات ورموزه. ولغة المتصوفة تصنع من الأفكار ولا من الكلمات.

إن كتاب المواقف كتاب غريب في بابه فريد في مناهجه نجد كثيرا من نصوصه عسيرا على القارئ لأنه غني بالرموز والإشارات، وهذا يتعسر على القارئ الفهم، وليس من السهل فهمها من غير أن يصحبها بشرحها، وفي بعض الأحيان بلغت في غموضها إلى مستوى الانغلاق التام حتى شارحه لم يفهم معناه نحو قوله: "وقال وجهي قبلته وعيني بلبه أقبل عليه بلكك نجده مسلما لك"² هذا القول لم يتمكن الشارح من إدراك فحواه في قوله: "هذا التنزل غامض، وإدراكه يحتاج إلى لطف الفطرة وحاصلة الإخبار"³ هذا الغموض في معنى التراكيب وليس غرابة اللفظ وصعوبة المعنى، لأنها تتضمن من رموز يصعب فك شفرتها،

¹ ينظر: قاسم محمد عباس: ضاقت العبارة، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، دمشق، 2007م، ص17، 9.

² يوحنا أربري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، ص40.

³ جمال مرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف التلمساني، ص247.

وإشارات، وتكثيف المصطلحات الصوفية الرمزية ولذلك لا يساعد السياق أو القرائن على كشف الغموض وتفسير تعقيداته، لأنه غموض مقصود لإخفاء المعنى وإبهامه.

إن النفري يغلب على أسلوبه الرمزية في التعبير، والشذرات تتحول إلى الرموز، ودلالة هذه الشذرات تتجاوز الظاهر نحو الباطن.

كتابة النفري لها خاصية وهي خاصية الغموض، لأنها كتابة عصية على الفهم والتفسير والتأويل، تتجاوز الدلالات التعيينية إلى الدلالات التضمينية، تتعدى الظاهر إلى لا مرئي الباطن والغيب والمجهول، وإن اللجوء إلى التأويل والتفسير لا بد له علة وسبب وجود وإشكال في المعنى الظاهر، لكن أورد العلماء جملة من الفروق بين المصطلحين (التفسير والتأويل) من ذلك قول أبي منصور الماتريدي "الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل التفسير لصاحبة رضي الله عنهم والتأويل للفقهاء فالتفسير ذو وجه واحد والتأويل ذو وجوه"¹ معناه أن التفسير يتعلق بظاهر اللفظ وأما التأويل فهو علم دراية يتعلق بباطن اللفظ.

أولاً: معنى التفسير في اللغة والاصطلاح

التفسير مصدر على وزن تفعيل، قال الإمام أحمد بن فارس "الفسر كلمة تدل على بيان الشيء وإيضاحه"² فسر بمعنى إيضاح. وقال ابن منظور في لسان العرب عن الفسر: "الفسر: البيان، يقال فسر الشيء وفسره أي: أبانه، والفسر: كشف المغطى، والتفسير: البيان وهو كشف المراد عن اللفظ المشكل، فتفسير الكلام هو بيان معناه، وإظهاره وتوضيحه، وإزالة إشكاله، والكشف عن المراد منه"³.

فسر تدل على معناها الأصلي الذي لا يخرج عن: البيان والكشف والتوضيح والاعتماد والشرح والإيضاح، ومنه قوله تعالى "ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً"⁴ معنى التفسير هنا بيانا وتفصيلا.

¹ أبو منصور الماتريدي: تح: محمد مستفيض الرحمن: تأويلات أهل السنة، نشر وزارة الأوقاف، بغداد، العراق، ص 20.

² عبد السلام هارون: معجم مقاييس اللغة، ص 504.

³ ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار صادر، ج 5، بيروت، ص 55.

⁴ سورة الفرقان: الآية 33.

قال الإمام الزركشي التفسير: "هو علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة، والنحو، والتصريف، علم البيان، أصول الفقه، والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ"¹ الزركشي أطلق الفهم ولم يبين ضوابطه، وكرّر بعض المعاني فالنحو والتصريف والبيان كلها داخله في علم اللغة.

وعرف الإمام السيوطي علم التفسير بأنه "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها، الافردية، ومعانيها التركيبية، والتفسير الشيء اللاحق به ومتم له وجار مجرى بعض أجزائه، قال أهل البيان التفسير هو أن يكون في الكلام لبس، وخفاء فيؤتى بما يزيله ويفسره"² التفسير هو تفسير مفردات وتفسير تراكيب، والقراءات كما أنه علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن.

ثانيا: معنى التأويل في اللغة والاصطلاح

التأويل "مشتق من الأول، والتأويل مصدر أول يؤول، ومشتق من آل يؤول أولا ومآلا أي عاد ورجع ويقال أول الكلام تأويلا وتأوله دبّره وقدره وفسره"³ وعليه فإن التأويل في معناه العام يحيل إلى الرجوع بالشيء إلى أصله الأول.

للتأويل مفهوم لغوي واسع المجال، يظهر عن اختلاف المواقف والآراء، بسبب اختلاف المستويات الفكرية التجريبية.

عرفه الغزالي: "عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"⁴ التأويل هو إخراج اللفظ عن ظاهر معناه، إلى معنى آخر يحتمله، وليس هو الظاهر فيه. يقول ابن تيمية "التأويل هو تفسير الكلام سواء أوافق ظاهره أم لم يوافقه، وهذا

¹ ينظر: بدر الدين محمد عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، ط1، ص13.

² عدنان درويش: كتاب الكليات معجم المصطلحات والفروق الغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، ص260.

³ ابن منظور: لسان العرب، مادة(أول) المطبعة الأميرية، م11، بولاق، 1925م، ص32.

⁴ الغزالي أبو حامد: تح: محمد عبد السلام عبد الشافي: المستقصى في علوم الأصول، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت،

1993، ص196.

هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم¹. التأويل هو تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، وإخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. لقد ذكرت لفظة "تأويل" في القرآن الكريم في قوله تعالى: "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيُشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسَرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ"² التأويل هنا عاقبة ما وعد الله في القرآن من الخير والشر أي يعني التأويل العاقبة من يوم القيامة.

ثالثاً: الفرق بين التفسير والتأويل

يقول الراغب الأصفهاني "التفسير أهم من التأويل، وأكثر ما يستعمل التفسير من الألفاظ والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثر في الكتب الإلهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها"³ التأويل مرخص به أهل العلم أما التفسير للصّحابة رضي الله عنهم. أوجز ابن جزى الغرناطي الآراء المتعلقة بالفرق بين التأويل والتفسير بذكر ثلاثة أقوال:

- أنها بمعنى واحد.
- التفسير للفظ والتأويل للمعنى.
- التفسير هو الشرح والتأويل هو حمل الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر⁴.

التفسير علم يتعلق بظاهر اللفظ، وأما التأويل فهو علم يتعلق بباطن اللفظ يتجاوز الظاهر إلى استنباط المعاني الخفية. وكما ذكرنا سابقاً بأن التفسير هو الكشف والبيان والظهور، أما التأويل هو الرد والرجوع وبيان العاقبة. أورد الدكتور محمد حسين الذهبي رحمه الله في مقدمة التفسير والمفسرون أقوال في الفرق بينهما:

¹ ابن تيمية: الأسماء والصفات، دار العربية، م5، بيروت، لبنان، ص35.

² سورة الأعراف: الآية53.

³ الراغب الأصفهاني: تح: محمد أحمد خلف الله: المفردات في غرائب القرآن، مكتبة الأنجلو، ج4، المصرية، 1970، ص580.

⁴ ينظر: حسين حامد الصالح: التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، حزم، ط5، بيروت، لبنان، 2001، ص24.

1/ التفسير بيان معاني القرآن من باب الجزم والقطع، وذلك لوجود دليل لدى المفسر يعتمد عليه في الجزم والقطع ، والتأويل بيان معاني القرآن من باب الاحتمال وغلبة الظن والترجيح لعدم وجود دليل لدى المؤول يعتمد عليه في الجزم والقطع.

2/ التفسير هو فهم الآيات على ظاهرها، بدون صرف لها عنه، والتأويل هو صرف الآيات عن ظاهرها إلى معنى آخر، تتحمله الآيات ولا يخالف الكتاب والسنة وذلك عن طريق الاستنباط¹. ومنه التفسير أكثر استعماله في الألفاظ والمفردات والتأويل أكثر استعماله في المعاني والجمل، نحو قول النفري والشارح المواقف: قوله: أوقفني.

قلت: معناه أشهني أو هيأني للشهود².

هنا الشارح عفيف الدين التلمساني قام بتفسير كلمة "أوقفني" وشرحها بالألفاظ والمفردات أوقفني بمعنى أشهني أو هيأني للشهود. نحو قوله أيضا في تفسير بعض المواقف:

قال لي: الوقفة من الصمدية.

قلت: الصمد في اللغة هو الذي لا جوف له مصمتا.

قال لي: لا ديمومة إلا لواقف ولا وقفة إلا لدائم.

قلت: معناه أن دوام الشهود هو لأهل شهود الوقفة فعبر عن ذلك بهذا التنزل.

وقال لي: أنا أوقد النار باليد الثانية.

قلت: اليد الثانية هي عالم الخلق وفيها يتعين التهديد بالنار.

وقال لي: فارقت المنتظر وطالعت المعتذر.

¹ محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرين، ص22، 19.

² جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، ص93.

قلت: المنتظر في الغيبة والمعتذر هو في الحضرة.

وقال لي: ان بقي عليك جاذب من السوى لم تقف.

قلت: يعني بالجاذب أدنى تعلق بشيء ما غيره تعالى من حسنة أو سيئة¹.

قام عفيف الدين التلمساني بتفسير بعض الكلمات وذلك التفسير هو نفسه شرح الظاهر للألفاظ وبيان معنى المصطلحات مثل "الصمدية"، "المنتظر"، "المعتذر"، "اليد الثانية"، "جاذب"، "ديمومة"، وقام بشرحها وتفسيرها بالمعنى الظاهر وليس الباطن.

التأويل بما أنه علم يهتم بباطن اللفظ وحمل معنى غير المعنى الذي يقتضيه الظاهر، نحو قول النفري والشارح عفيف الدين التلمساني الذي أول أقوال النفري وتعمق فيها وأظهر باطنها: "وقال لي: الوقفة وراء الليل ووراء النهار، ووراء ما فيهما من الأقدار. وقلت له: معناه أن مقام الوقفة وراء إدراك العقول، وذلك لأن مدارك العقول لا تخرج عن المقولات العشر، ومرجعها إليها وهي منحصرة في الجوهر والعرض، وما تجرد عنهما، ولما كان الليل والنهار هما من الزمان اللاحق بحركات الجسم كانت الوقفة وراءه أي فوقهن فالعلم كله في الليل والنهار وفيما فيها من الأقدار والمعرفة وإن كانت نورية، إلا أن للعلم تعلقاً بها لكونها باطنة فلها تعلق بالليل والنهار، وأما الوقفة فليس لها تعلق بشيء ولا شيء تعلق بها، بل الذي يخصها هو نفي الشيئية عن هو في مقامها"² أول عفيف الدين التلمساني معنى الليل والنهار بالعلم والعلم أقداره النور، وهنا نجد إشارات من القرآن الكريم وهو الليل والنهار والأقدار، في قوله تعالى: "إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون"³ بمعنى اختلاف الليل والنهار أن هذا يجيء ثم يذهب ويخلف الآخر ويعقبه ولا يتأخر عنه لحظة وكذلك هناك إجمال في الاتصال بينهما وهذا ما كان يقصد به عفيف الدين التلمساني بأن الوقفة وراء الليل لا يتأخر عنه ويجيء وراءه الوقفة وراء النهار، والرؤيا

¹ المصدر السابق، ص 119، 388، 281، 110.

² المصدر نفسه، ص 117.

³ سورة البقرة: الآية 164.

تكون في الظلمة والنور ووحداية الله وجليل نعمه لقوم يعقلون ويتدبرون، وتعاقب الليل والنهار راجع إلى قدرة الله سبحانه وتعالى، والليل والنهار دلالة على الظلمة والنور وكل هذه الألفاظ تسمح باشتغال في الخطاب الصوفي في كل عبارة تتوفر فيها مفاهيم الوصال، وقد يكون الصوفي قد حقق هدفه المعرفي.

عفيف الدين التلمساني يطالعنا بتأويل مطول واضح لمواقف الصوفي الكبير عبد الجبار النفري وهو تأويل من شأنه أن زاد المفاهيم الواردة أكثر وضوحا من ذي قبل وهذا راجع إلى الخلفية الصوفية التي تمتع بها عفيف الدين التلمساني، استطاع في بعض المواضع من شرحه أن يتجاوز المعاني المحصلة من أقوال النفري.

قول النفري في موقف التقرير "أوقفني في التقرير وقال لي: تريدني أو تريد الوقفة أو تريد هيئة الوقفة إن أردتني كنت في الوقفة، لا في إرادة الوقفة، إن أردتني كنت في إرادتك لا في إرادة الوقفة، وإن أردت هيئة الوقفة عبدت نفسك وفانتك الوقفة"¹ ويشرح عفيف الدين التلمساني هذا التّنزل كما يلي: "الوقفة هي الاشهاد الكلي الماحي للرسوم كلها، وهيئة الوقفة هو التقليد في علمها، فمن أراد الحق حصل له كل شيء وهو في مقام الوقفة لكن بعد البقاء الذي يلي الفناء في الوقفة وإلا فمادام فانيا فلا شيء له مع أن كل شيء دونه، ومن كان في سلوكه مريدا للوقفة وهو الفناء في المحبوب الحق فهو واقف مع إرادته، وإرادته الوقفة تعلق بها دون المطلوب، وأما مريد هيئة الوقفة فهو توجه إلى صورة من الصور والتوجه عبادة فهو عابد للصورة، وحقيقة كل موجودة من الأكوان أنه صورة"² إن التأويل لعفيف الدين التلمساني في هذا النص أراد أن يشرح لنا هيئة الوقفة فانتقل من الشرح إلى التأويل، قسم الوقفة إلى فناء وبقاء الذي يلي الفناء، قسم الفناء إلى فناء عن الخلق، وفناء في الحق أي أنه قسم مقام الوقفة إلى سفرين: سفر السلوك من الخلق إلى الحق وهو بمثابة سيرورة الفناء أو الإفناء، وسفر في الحق بالحق، وهو الذي يكون فيه الفناء مستقرا أو باقيا. ونحو قول النفري:

قال لي معرفة لا وقفة فيها مرجوعها إلى جهل.

¹ جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، ص232.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

قلت: معناه أن الوقفة كما تقدم عمود المعرفة فإن لم يكن للعارف وقفة صارت معرفة فيه فيصير أيضا ذلك العلم جهلا لعدم ظفره بالحكم الذي لا يكون إلا بالمعرفة¹. قام عفيف الدين التلمساني بتأويل معنى الوقفة التي معناها سيرورة العلم والمعرفة بقدر ما هي الحياة والنابض في هذه السيرورة، فالوقوف في الوقفة بالحق كان دوما هناك ومنذ البداية ولولا ديمومة وأولية حضوره في كل تحقق لها لما تحقق علم ولا معرفة ولا وقفة.

ونحو قوله أيضا: "قال لي: عمل الليل عماد لعمل النهار.

قلت: "أجرى الحق تعالى سنته أن من قام الليل عاملا فإنه يصبح نشيطا لعمل النهار أما أولا: فلا أنس الحاصل له فإن العمل يستدعي الأُنس بالله والأُنس يستدعي النشاط لعمل آخر خصوصا عمل الليل، فإن الأُنس به أقوى، وأما الثاني: فلأن النفس بالعمل الأول تتفعل للعمل، والانفعال استقامة والاستقامة تستدعي دوام العمل، قال الله تعالى فاستقم كما أمرت² ربط عفيف الدين التلمساني تأويله لقول النفري بقيام الليل، الذي يرفع المؤمن درجة عالية، إذا استمر على القيام بلا جزع أو فزع لقوله تعالى: "أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون إنما يتذكر أولو الألباب"³ وردت آيات عديدة ترغب في قيام الليل وتبين فضله حيث الانقطاع عن مشاغل الحياة وصفاء النفس فتخشع الجوارح وتصفو الروح بمناجاة الخالق جل وعلا، وكل ذلك يكون بعيدا عن أي شيء شبهة من رياء أو تظاهر، فالمؤمنون ينامون من الليل قليلا ويقومون باقي الليل يناجون ربهم، واثنى الله تعالى على من يقومون الليل.

المواقف مجموعة من التنظيرات الصوفية العميقة فيما يخص الحقيقة واللاحقيقة والظاهر والباطن، فيقرن العلم بالظاهر، والمعرفة على الباطن، نحو قوله:

"قلت: إنما أخفي الباطن لتعلق العالم بالظاهر، لأنه أول ما يتبادر إليه الإدراك، وذلك هو ما يتعلق به الحواس وتفاصيل ذلك..... لأن الحقيقة ليس لها مقابل، والحق تعالى من حيث هو باطن ومن حيث هو ظاهر لا يتغاير شهوده في حضرة جمعه، فلا مقابل له وإن كان

¹المصدر السابق، ص133.

²المصدر نفسه، ص177.

³سورة الزمر: الآية9.

بين وصفية الظاهر والباطن تقابل¹. كما أن النفري في بعض الأحيان يتجاوز الباطن نحو الظاهر والعكس، بل تتعدى الباطن نحو الغيب والمجهول واللامرئي نحو قوله: "قال لي: أنا الظاهر الذي لا يكشفه ظهوره، وأنا الباطن الذي لا ترجع البواطن بدرك من علمه"² وفي شرح عفيف الدين التلمساني قوله "قلت: لا ظهور لغيره، والناس لا يعلمون له ظهوراً إلا إيماناً منهم وتسليماً لا حقيقة وشهوداً، الناس يعتقدون أن العالم هو الظاهر، والحق تعالى غيب لم يبدو، واهل الله يتحققون أن الحق تعالى هو الظاهر، والعالم غيب ما ظهر، ووجوده محيط بذاته ما ظهر غيره ولا بطن سواه وذلك هو البعد ولما كان ذلك دأب الأولين والآخرين غير أهل الله تعالى"³ إن المواقف تتسم بالرموز والغموض، وتحمل دلالات معقدة من الصعب فهمها أو استيعابها وقد لا يستجليها إلا العارفون المتخصصون في علم المكاشفات الربانية، وفي هذا الصدد يقول ادونيس: "الخاصية الأساس في نص النفري هي خروجه من الأسماء (الدلالات، المعاني، الصور... إلخ) التي أضفتها على الأشياء (المسميات) الكتابة التي تقدمه هكذا يكتب النفري الغامض وما لم يكشف عنه من قبل، يخرج الأشياء من ماضيها، من أسمائها السابقة، ويدخلها في صورة أخرى مضفياً عليها أسماء جديدة"⁴ الكتابة عند النفري تغير تجدد الأشياء من حيث صورها وعلاقتها كما أنه يجدد في اللغة ينشئ علاقات جديدة بين الكلمة والكلمة، وبين الكلمة والأشياء، مما يؤدي إلى الغموض وخاصة على مستوى الدلالة وتوظيف الرموز الكثيرة، والمصطلحات الصوفية الخاصة بالمختصين والمتفهمين في علم العرفان.

الكلمات في الخطاب الصوفي تتجاوز ظاهر المعنى، فهي تحمل في باطنها معنى ومدلولاً آخر مثلاً كلمة "الخمرة" هذه الكلمة التي مثلت باباً كبيراً من أبواب الشعر العربي، كلمة الخمرة هنا ليست هي الخمرة التي يقصدها الشاعر الصوفي، هي تعد من الرموز الأساسية، التي يهتم بها الصوفية، يرمزون بها إلى معاني الحب والفناء والسمو والارتقاء بالروح.

¹ جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، ص 59، 60.

² أرثر يوحنا: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، ص 3.

³ ينظر: جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، ص 78، 79.

⁴ ينظر: أدونيس: الصوفية والسوريالية، دار الساقى، ط 4، بيروت، لبنان، 2010، ص 186.

المواقف لنفري غلبت عليهم الرمزية في التعبير ومن خلالها يفتح أفق غير محدودة المعالم لإيجازه وكثافة مضمونه المعرفي وعمق أفكاره، وتوسع فضاءات النص.

إن عفيف الدين التلمساني (الشارح) انتقل من الفعل التفسيري الظاهري السطحي إلى الفعل التأويلي الباطني الخفي، التأويل قد يأتي بمعنى التفسير لأن الكلمتان معا ندلان على إيضاح الكلام وبيان معنى اللفظ والكشف عنه، وفي أغلب يرتبط التفسير والتأويل بالنصوص الشرعية، "تجربة النفري في الوقوف والمثول أمام الله، دون أن يعني ذلك انتصار أحد الطرفين على الآخر إنها حركة انتقالية مزدوجة تحافظ على الجانبين (الظاهر/الباطن) في علاقتهما البرزخية"¹.

"كان النفري في كل مرة يوظف مقصده كمتلق يراه يطابق مقصد النفري بحكم تصرفه هو الآخر، لهذا كانت شروحاته ذات طابع دلالي معنوي خاضع لمنطق الرؤيا الصوفية أكثر منها شروحا لغوية"² شروحات لمواقف النفري لها طابع دلالي ورؤيا صوفية لأنها تحتوي على الظاهر والباطن. النفري انطلق من "الباطن والمجرد نحو الظاهر والملموس، إنها نوع من التجرد من الذات والتمركز حولها، هذا التمرکز الذي يفرض منذ البداية على الواقف أن يتخلى عن بنيته المعرفية المتعلقة بالواقع، مادام المعنى والحقيقة كامنين عند الله (في الباطن) لهذا ينبغي التواصل معهما من خلال الوقوف والمثول أمام الله دون التعلق بشيء دونهما"³ سلك النفري طريقا في التعبير عن تجربته وذلك من خلال اعتماده على التمثيل الروحي للعالم المحسوس أي التمثيل الروحي الباطن في قالب العالم المحسوس الظاهر.

"إن الحد الفاصل بين الظاهر والباطن في عملية الانبثاق الاستعاري لمفهوم الوقفة، متعلق بشكل مستويات التي يبلغها الصوفي في معرفة الأسرار الإلهية وقد تموقع النفري في مواقف في مرحلة ما بعد المعرفة والتحقق لهذا جاءت مواقفه على شكل رصد لمجريات

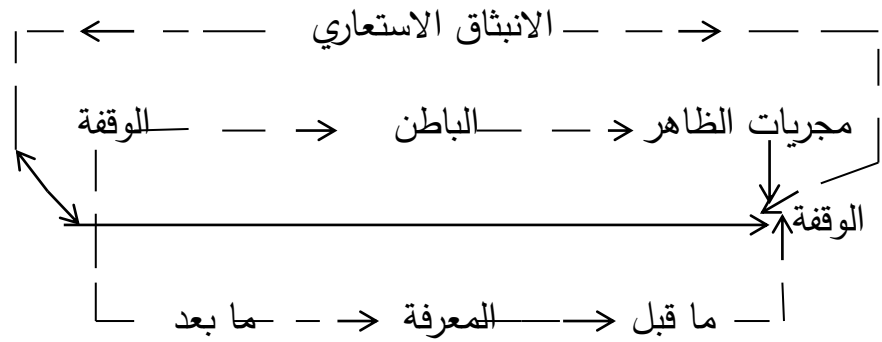
¹ وهيبة جراح: الاستعارة في الخطاب الصوفي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري - تيزي وزو - كلية و الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، الفرع بلاغة وخطاب، ص 76.

² أمنة بلعلی: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 151.

³ وهيبة جراح: الاستعارة في الخطاب الصوفي، ص 81.

انطلاقه من الباطن نحو الظاهر أي من مرحلة ما بعد المعرفة إلى مرحلة ما قبل المعرفة¹ الظاهر والباطن في المواقف متعلق بمستويات الصوفي في معرفة الأسرار الإلهية لهذا انبثقت المواقف من الخفي نحو الظاهر والمواقف عبارة عن خطاب ما بعد المعرفة، الباطن عند النفري هو عالم ما بعد التحقيق المعرفة، اما الظاهر هو الخطاب الذي يوجهه.

يمكن توضيح فكرة الدينامية في تفاعل العوالم المكونة لمفهوم الوقفة الاستعاري في المخطط التالي²:



الظاهر والباطن من أهم النظريات الفلسفية التي توارد عليها الصوفية، والمواقف النفري هي ليست مجرد كلام يقال بل وجدان يعاش، وافتتان اللغة هو ما يجعله مبدعا واللغة غريبة وصعبة الفهم، كما انه استعمل اللغة بغرابة وشذوذ، وله خيال واسع وهذا الأخير مقيد بعناصر لغوية، "هو محمل بمشاهد متخيلة تمثل تصويرا لبعض المفاهيم المتداولة، حيث تبدو فيها محاولة تقييد هذه المشاهد بالعناصر اللغوية ولعل عفيف الدين التلمساني قد احس بهذا الاحتمال حيث عكف على شرح المواقف، وقد وجد نفسه إزاء وقع جمالي فرض عليه تأويله ولو في إطار مرتبط بإرجاع الصورة الأصلية، في إطار تقاليد في التأويل"³.

بعض المفاهيم المتداولة، التي وظّفها النفري ناتجة عن تخيله مما فرض على عفيف الدين التلمساني تأويل يربطه بالصورة الأصلية وإطار تقاليد، ومرتبطة بعادات لغوية معينة، يتجلى ذلك من خلال شرح التلمساني لقول النفري في موقف البحر:

¹ المرجع السابق، ص 82.

² المرجع نفسه، ص 81.

³ ينظر: آمنة بلعلي: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، ص 133.

قال لي: أوقفي في البحر، فرأيت المراكب تغرق والألواح تسلم، ثم عرفت الألواح .

وقال لي: لا يسلم من ركب.

وقال لي: خاطر من ألقى نفسه ولم يركب.

وقال لي: هلك من ركب وما خاطر.

وقال لي: في المخاطر جزء من النجاة.

وقال لي: وجاء الموج فرفع ما تحته وساح على الساحل.

وقال لي: ظاهر البحر ضوء لا يبلغ وقعره ظلمة لا تمكن وبينهما حيتان لا تستأمن.

وقال لي: الدنيا لمن صرفته عنها، فصرفتها عنه، والآخرة لمن اقبلت بها إليه وأقبلت به علي.¹

ويعلق عفيف الدين التلمساني على هذا الموقف قائلاً:

قوله: قلت: رأيت المراكب تغرق، المراكب هي ما يتخذ طلباً للنجاة، وذلك في عادة السلوك هو العبادة وإنما تصلح على ما يقتضيه العلم، فرويته إياها تغرق معناها تهلك من يعول عليها، فإن غرق المراكب هو هلاك الراكب، فكأنه يشير إلى أن السلامة إنما هي موهبة وليست عن التكسب، ومعنى قوله والألواح تسلم أي راكب الألواح أقرب إلى السلامة.....². هنا توجه لغوي في القراءة في إشارة التلمساني لفظة "يفلك" في اللغة تعني يحملك، بالمقابل هناك توجه دلالي يعمد فيه إلى ربط معاني الكلمات والعبارات بالتجربة الصوفية، وفي هذا الموقف الرمز الرئيسي هو البحر، وتتفرع عنه رموز مساعدة لتوضيح الفكرة هي الألواح والمراكب، فالمراكب هو الظاهر أما الألواح الباطن يقصد به الشوق والمحبة، والمراكب العبادات الظاهرة لقول نيكلسون: "البحر هو الرياضيات والمجاهدات الروحية والمراكب هي أعمال العبد صالحة أو غير صالحة والساحل هو الظاهر، ومقر الظلمة هو الباطن، والحيتان هي مخاطر وعقاب الطريق الوسط بين الظاهر

¹ جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، ص 99، 100، 101، 102.

² المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

والباطن¹، فالمراكب ما يتخذ طلبا للنجاة، فمعنى قول النفري لموقف البحر هو تبين هو السلوك بالعلم أولى أم السلوك بما يحمل القلب من الشوق ورجح الثاني لن الألواح أسباب ضعيفة فكأن راكبها اعتمد على المسبب الحق تعالى.

وفي قول النفري: "قال لي: ظاهر البحر ضوء لا يبلغ وقعره ظلمة لا تمكن وبينهما حيتان لا تستأنس"² اعتماد على الضوء لا يبلغ لبعد طريقهن وأيضا عدم الاعتماد على شيء من الظاهر، والظلمة لا يتمكن من أن يكون فيها طريق مرئي ن إن السلوك بين ظاهر البحر وقعره هو التوسط بين الظاهر والباطن. كما يرتبط مفهوم الظلام في هذه المقولة بالعالم الوجودي الذي يعتبر الصوفي نموذجا. كما في بعض الحالات يرتبط مفهوم الظلام بمصطلحات معقدة جدًا لدى الصوفية كمفهوم "الحجاب" الذي منه تم استقاء مصطلح الحجب، أين تشتغل حوائل الرؤية على نطاق واسع، يقول النفري: "وقال لي إذا أمرتك فجاء عقلك يحول فيه فائقه، وإذا جاءك قلبك يجول فيه فأصرفه حتى تمضي لأمرى ولا يصحبك سواه فحينئذ تتقدم فيه، وإن صحبك غيره أوقفك دونه فعقلك يوقفك حتى يدري فإذا درى رجح، وقلبك يوقفك حتى يدري فإذا درى ميل"³ يشكل كل من العقل والقلب مظهران من مظاهر سير فعل الظلام. استعمل النفري في المواقف موسوعة لمصطلح الظلام من بين معانيها التي وظفها النفري: ما عرفتني، ما رأي، لا تجدني، لا تدركني، تسمع خطابي، ترى نفسك، يقلقني، يبعدني.

اللغة النفري ... يحق لنا أن نعتبر اللغة برزخا بين الفكر وما ينتجه من صور، أو هي قناة لتوصيل ما يجول في الخواطر وأفكار ورؤى، وعفيف الدين التلمساني الذي شرح وأول المواقف لكي يتمظهر في علاقته بالنص المبدع، لأن الخطاب الصوفي كله قائم على مبدأ الترميز، والرمز الصوفي يمنح فعاليته يجب أن يكون موافق بجانب التلقي والتأويل، لأننا لو التزمنا دائما بمراحل الفكر الصوفي في مسيرته نحو تحقيق المعرفة سنجد أن مرحلة التلقي والتأويل هي المرحلة التي تلي مرحلة الكشف الصوفي، ويبدو أن عفيف الدين التلمساني له معرفة موسعة حينما يؤول قولاً للنفري.

¹ ينظر: أحمد حسيني: الرياضيات والملاحمة البحرية، الباحثون المصريون، 08أفريل2016، 06:16، ص4.

² جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، ص102.

³ أرثر يوحنا: كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، ص29.

المبحث الثالث: انفتاح الممارسة التأويلية في الشروحات (الرؤيا والنص)

المعرفة الصوفية تعتبر من بين الروافد المعرفية الهامة، التي أثرت تأثيرا كبيرا في النسق الثقافي العربي الإسلامي، لما تحمله من حمولة معرفية فكرية، ضاربة الجذور في الفكر الإسلامي، فالخطاب الصوفي تحكمه استراتيجية تقوم على تلك العلاقة التي تقوم بين الصوفي والله، فالصوفي يرى بقلبه لا بعقله، فبالقلب يدرك خفايا الأشياء والكون.

فالصوفي لا يوجه خطابه للآخر المتمثل في المتلقي وإنما يوجه خطابه لله مباشرة، دون الانسان "التخيل عند النفري يتجاوز المحسوس والعقلي ليصبح تخيلا نورانيا وذوقيا، يتخطى الأرض والسماء نحو ملكوت الغيب والعرش والحسر"¹ التخيل عند النفري هو تخيل صوفي وعرفاني وغيبى وميتافيزيقي، نحو قوله "وقال لي: قد جاء وقتي وأن لى أن أكشف عن وجه وأظهر سبحانه ويتصل نوري بالأقنية وما وراءها، وتطلع على العيون والقلوب وترى عدوى يحبني، وترى أوليائي يحكمون فأرفع لهم العروش ويرسلون النار فلا ترجع، وأمر بيوتي الخراب وتترين بالزينة الحق، وترى قسطنطين كيف بقي مأسواه وأجمع الناس على اليسر، فلا يفترقون ولا يذلون، وأستخرج كنزي فتحقق ما أحققك به من خيرى وعدتي وقرب طلوعي فإني سوف أطلع ويجتمع حولي النجوم، وأجمع بين الشمس والقمر، وأدخل على كل بيت ويسلمون على وأسلم عليهم، وذلك بأن لى المشيئة وبإذني تقوم الساعة وأنا العزيز الرحيم"². ومن هنا يتبين لنا أن الصوفي النفري قد أعطى أهمية للتخيل والخيال والمتخيل، والخيال عنده ليس خيالا فنيا وجماليا، بل هو خيال ذوقي وصوفي يقوم على الكشف والتجلي والوصال، كما قال منصف عبد الحق "إن الخيال عند النفري ليس عالما تخياليا كما هو الشأن عند الشعراء والفنانين وإنما هو خيال وجودي، إنه حقيقة، والصوفي يحاول أن يرقى إلى مستوى هذه الحقيقة عن طريق الكشف الذي يحاول أن يجمع مظاهرها على الرغم من تعارضها"³ وعليه يتميز التخيل عند النفري بطابعه الصوفي والتأملي والغيبى والرمزي.

¹ جميل حمداوي: آليات الكتابة الشذوية عند النفري (مقاربة شذوية)، ط1، 2017، ص31.

² جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، ص96.

³ ينظر: منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محي الدين بن عربي)، منشورات عكاظ، ط2، الرباط، المغرب، 2011م، ص249.

ينبثق الخيال النفري من خلال الرؤيا، أو من البصرة، ولقد بني أدب النفري على الرؤى الخيالية، مثلاً نحو قوله: "وقال لي: أقعد في ثقب الإبرة ولا تبرح، وإذا دخل الخيط في الإبرة فلا تمسكه، وإذا خرج فلا تمده وأفرح فإني لا أحب إلا الفرحان، وقل لهم قبلني وحدي وردكم كلكم، فإذا جاءوا معك قبلتهم ورددتك، وإذا تخلفوا عذرتهم ولمتك، فرأيت الناس كلهم براء"¹ ومن الواضح أن الجلوس في ثقب الإبرة هو أخبولة، المعرفة بمنزلة الخيط، والعلم بمنزلة الإبرة وشبه ارتباط الخيط بالإبرة بارتباط بين العلم والمعرفة.

إن المقولة لدى النفري "كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"² لخص النفري مشروعه المتميز، فالتجربة الصوفية عند النفري في شتى أشكالها تدور حول محور واحد وإساسي هو "الرؤيا" والذي يعبر عنه الصوفي في هذه التجربة يفوق الوصف، نحو قوله: "أوقفني وقال لي إن عبدتني لجل شيء أشركت بي، وقال لي كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة، وقال لي العبارة ستر فكيف ما نديت إليه، وقال لي إذا لم أسو وصفك وقلبك إلا على رؤيتي فما تصنع بالمسألة، أتسألني أن أسفر وقد أسفرت أم تسألني أن أحتجب فألى من تقيض..."³ ثمة عبارة هنا ورؤيا هناك وثمة تناسب عكسي بينهما، فإن حالة الرؤيا هي المحرك لحالة العبارة بين الضيق والاتساع، والرؤيا المتسعة المنكشفة لروح الصوفي انكشافاً مقابلاً وانفتاحاً واسعاً عليها. إن العبارة لتضييق عن إدراك الرؤيا لأن الصوفي مشغول يتأمل الرؤيا، برؤيتها منفتحة عليها لإدراكها في العبارة.

اعتمد النفري على "الوقف" و"الرؤية" كلها تبحث عن حقيقة الإنسان الباطنية، "فالوقف" عند النفري جاء في كتابه الأول "المواقف" حيث يبدأ كل فصل بقوله (أوقفني) ويرادفها بقوله (قال لي) وكأنه يتلقى الخطاب الإلهي، يصبح ملكاً لله وحده لا غيره، ظاهرياً وباطنياً. أما "الرؤيا" فهي آخر أبواب "الواقف" في سلم المعنى الذات الإلهي، ومفتاح "الرؤيا" هي اللحظة المطلقة والقدرة الذاتية والكمالية. من خلال الرؤية يستطيع النفري أن يرى كل شيء من وراء كل شيء، وأن يرى الحقيقة الإلهية من وراء كل الأشياء.

¹ أرثر يوحنا أربري: كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، ص75.

² المصدر نفسه، ص51.

³ المصدر نفسه، ص27.

كتاب "المواقف" يعكس رؤيا عشقيا حميما عاشه النفري مع الله تعالى. فتح النفري أفقا جديدة في التصوف فرؤيته كشف أكبر بكثير من اللغة وهو الذي يقول "كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة"¹ الرؤيا هي أعلى المراتب من فناء في الذات الإلهية، فهي حلقة الارتباط بالخطاب الالهي، لأنها أعلى مراتب الكشف والتجلي لإدراك الحقيقة، ومقولة النفري هي أشهر أقوال النفري اتي تحولت إلى حكمة لأنها أدت من المعاني ما عجزت عنه كل الكلمات، فاتسعت لمعاني عديدة، فكلما اتسعت الرؤيا القلبية نضيف العبارة، فالعبارة تخون الدلالات وتحجبها، لذلك عمد المتصوفة إلى تمجيد الإشارة لما فيها من تجاوز للغة العادية لأنها لغة القلوب، والمعرفة "جوهر مقام الرؤيا" عند النفري، لقوله تعالى "ما كذب الفؤاد ما رأى"² بما أن الرؤيا من أعلى مراتب الكشف فهي تنزلات التجلي الالهي على الفؤاد ليرى الحقيقة مثل ما ورد في القرآن الكريم.

رؤية النفري متعلقة بشهود المطلق، وهذا يعني الفناء بالكلية، وهذا ما جعل الكتابة عند النفري هي كتابة الصمت، في ظاهرها النطق، لكن باطنها صمت، إنها "سماع لكلام الله، يغدو فيه القلم حجابا وعجزا، وتراجع فيه الذات إلى موقع الانصات لصوت صادر عن خارجها، تتلقاه في لحظة الفناء السوى"³. فلا يمكن أن نفصل مناجيا النفري عن رؤياه الصوفية في كتاب المواقف ومخاطباته، إذ يمكن من منظور فني تصنيف هذه المواقف والمخاطبات "ضمن فن المناجاة لكونها تحمل خصائص هذا الفن ولكنها تجري في مجرى خطابي مغاير مقلوب، وبذلك تكون قد خرقت أصول هذا الفن إذ قلبت إتجاه الارسل فيه والمخاطبة، من الناحية نحو الأنت إلى الأنت نحو الأنا، وقد نتج عن ذلك قلب لمفاهيم التداول والتلقي وقلب لمفاهيم الابداع والبيان الموظفة في هذا الفن"⁴.

وظف النفري كلمة "الرؤية" وبتثبيت التاء المربوطة في جميع نصوصه، لكن إذا تأملنا دلالتها ألقيناها تؤدي الدلالة نفسها التي يؤديها مصطلح "الرؤيا" بالألف الطويلة في معظم الدراسات المعاصرة. ولعل كتابات النفري هي اهمها على الإطلاق لانه ينطلق من رؤيا

¹ المصدر السابق، ص115.

² سورة النجم: الآية11.

³ خالد بلقاسم: أدونيس والخطاب الصوفي، دار تو بقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000، ص112.

⁴ محمد زابد: أدبية النص الصوفي بين الابلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2011، ص265.

فريدة هي "بصيرة تخترق عوالم الحجب والأستار تستبقي من الحلم ثراء دلاليا يوحدتها مع الغيب وهي تضرب بجذورها بعيدا عن الرؤية البصر رؤية الواقع السطحية المباشرة، واقع الحس والعادة ومنطق العقل وتتجاوز لتؤكد حضورها فيها وهو قائم وراءه في العالم الحقيقي"¹ الرؤيا هي بصيرة الذوق والقلب وهذا العالم هو عالم الظاهر، سواء تمثلت في الشريعة أو العقل، وإنما يتم الوصول إليه بواسطة أخرى، القلب الحدس، الاشراق، الرؤيا"² الرؤية هي بصر الحس والعقل.

تعد الرؤيا وفق هذا التصور درجة من درجات الكشف تستوجب اختراق الحجب العقلية والحسية للوصول إلى أسمى معاني الجمال والكمال، ولذلك فهي تعرف بأنها " علم أهل الباطن الذين ينظرون بنور الله، فيدركون الظاهر والباطن، وهذا يدل على أن العلم الباطني حكم على العلم الظاهري، محكوم له بالصدق والصواب"³ هذا هو المفهوم الجوهرى "للرؤيا" و"الرؤية" عند النفري لذلك جعل "الوقفة" وهي من أهم المقولات لديه بابا للرؤيا / الرؤية نحو قوله: "وقال لي الوقفة باب الرؤية، فمن كان بها رآني ومن رآني وقف، ومن لم يرني لم يقف"⁴ الوقفة نفسها هي محطة رؤيوية. والرؤية بما أنها علم أهل الباطن الذين ينظرون بنور الله فيدركون الظاهر والباطن وهذا يعني الرؤيا معناها أيضا نور الله، من مفاهيم النور المستفادة من الوقفة هي⁵

مفاهيم النور المستفادة من الوقفة		
القضاء على الحجب	الكشف عن الحقيقة	الوصال مع الله
- الوقفة نار السوى	- الوقفة نورية	- الوقفة ظفر بالله
- الوقفة مفارقة حكم البشرية	- الوقفة نوري الذي لا يجاوره الظلام	- الوقفة جواري

¹ ساندي سالم أبو سيف: قضايا النقد والحداثة، دراسة في التجربة الشعرية لمجلة شعر، اللبنانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2005، ص52.

² أدونيس: الصوفية السورية، ص188.

³ ينظر: حسن الشرقاوي: معجم الألفاظ الصوفية ومعانيها، دار المعرفة الجامعية، ط2، الاسكندرية، مصر، ص156.

⁴ أرثر يوحنا أربري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، ص11.

⁵ وهيبه جراح: قضايا الرمز الصوفي، ما قبل الرمز: العاطفة والعقل، ص161.

الفصل الثاني: آليات التأويل في النص الصوفي عفيف التلمساني في شرح مواقف النفري

- الوقفة تنفي ما سواها	- الوقفة ريحي التي من حملته بلغ إليّ	- الواقف يراني
- احترقت المعرفة في الوقفة	- الوقفة باب الرؤية	- الواقفون أهلي

يشغل النور في الخطاب الصوفي في كل عبارة تتوفر فيها مفاهيم الوصال، ومفاهيم النور هذه تبرهن على الطابع العملي الذي يتميز به الكشف الصوفي، نستطيع أن نقول بأن النفري "هو الرائي الأول في الصوفية العربية برمتها وما ذلك إلا لأنه الأكثر إصراراً على اختراق كثافة المادة وثقلها وجلفها، ابتغاء البلوغ إلى اللطف القصي"¹ إن الرؤيا عند النفري تحقق أعلى مراتب التجربة الروحية وأجلها مقاماً. ومن سمات "الوقفة" و"الرؤيا" أنهما نور خالص ونار تحرق ما سواها إذ يقول النفري: "قال لي: الوقفة نار السوى فإن احرقته بها وإلا أحرقتك به"² وفي الرؤيا تتسع دائرة التواصل، لكونها تؤكد إمكانات هائلة للتفاعل حين التلقي، وذلك بفضل الطاقة التخيلية الكبيرة.

الرؤيا تنزلات الذات الإلهية على سر الواقف على ذاته، ومن مساحات الرؤيا التي تتحقق فيها المشاهدة والكشف المعنوي هو النوم، نحو قوله: "وقال لي نم لتراني فأنتك تراني واستيقظ لتراك فإنك لا تراني"³ فالنوم الواقف هو الرؤيا المطلقة للحقيقة الإلهية.

ليس الاتصال بالله عند النفري اكتساب الصفات الإلهية، بل هو حضور وجداني معرفي مع الله، ولذلك يبدو الاتصال بالله هو انفصال عن الذات أو فناء عن النفس بتعبير المتصوفة، والنفري لم تكن تهمه الأفكار التي يعطيها عن التجربة الصوفية بقدر ما كان يهتم الاتصال بالله (الرؤيا). وبما أن الوقفة هي باب الرؤية، وأهل الرؤية أهل الأسرار والمجالسة، لا يحدثنا النفري عن أسرار الرؤية، كما لا يذكر لنا ماذا يرى في حالات التجلي، عكس ما حاول ابن عربي.

¹ يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفريين دار الينابيع، دمشق، 1997، ص 40، 41.

² أرثر يوحنا أربري: كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، ص 74.

³ المصدر نفسه، ص 73.

إن "اتساع الرؤية" مع ضيق العبارة تصوير لمعاناة التي يعيشها الصوفي وهو يحاول أن يجمع بين الرؤية والعبارة، أو بين التصوف واللغة. إذا كانت "الرؤية" انخرطا في التجربة الصوفية الروحية، فإن "العبارة" خوض لتجربة فنية إبداعية، تبقى الرؤية هي الطريقة أو الوسيلة التي يدرك بها الصوفي الوجود بمكوناته المختلفة، لكن هناك تضاد في القول "اتساع الرؤية" وضيق العبارة هنا ظاهرة التضاد بين "اتساع وضيق" وبين "الرؤية والعبارة" الأولى "اتساع" مطلقة غير مقيدة بينما "ضيق" مقيدة ومحدودة.

وإن "الرؤية" تجربة روحية يمكن التعبير عنها إلا بالإشارات أو الرموز، نحو قوله في موقف "أنت معنى الكون": "قال لي أوقفني، قال لي أنت ثابت ومثبت، فلا تنتظر إلى ثبتك فمن نظرك إليك أتيت، وقال لي انظر إلى مثبتتي ومثبتك تسلم لأنك تراني وتراك وإذا كنت في شيء غلبت، وقال لي متى رأيت نفسك ثبنا أو ثابتا ولم ترني في الرؤية مثبتا حجت وجهي واسفر لك وجهك، وقال لي انت معنى الكون كله"¹. اهتمام النفري بما ورائيات خطاب متخيل من الله سبحانه وتعالى على الانسان، حيث يتخيل النفري أن هناك من يخاطب باسم الملكوت العلى، فيبدأ وقفاتة بعبارة "قال لي".

في رؤية لموقف الموت قام النفري بشرح الحالة والظرف الذي يكون عليه، نحو قوله: "أوقفني في الموت فرأيت الأعمال كلها سيئات ورأيت الخوف يتحكم على الرجاء ورأيت الغنى قد صار نارا ولحق بالنار ورأيت الفقر خصما يحتج ورأيت كل شيء لا يقدر على شيء ورأيت الملك غرورا ورأيت الملكوت خداعا وناديت يا علم فلم يجبني وناديت يا معروفة فلم يجبني، ورأيت كل شيء قد أسلمني ورأيت كل خليقة هد هرب مني وبقيت وحدي، وجاءني العمل فرأيت فيه الوهم الخفى والخفى الغابر فما نفعتني إلا رحمة ربى، وقال لي أين عملك، فرأيت النار"².

من خلال الرؤية يستطيع النفري أن يرى كل شيء من وراء كل شيء، وأن يرى الحقيقة الالهية من وراء كل الأشياء والحجب، كما يقول النفري "وقال لي لا يكون المنتهى

¹ المصدر السابق، ص 4،5.

² المصدر نفسه، ص 34،35.

حتى تراني من وراء كل شيء"¹ فالرؤيا آخر منتهى الوصول، ولكن أن ترى الحق من وراء كل الأشياء، وبوجود الأشياء يكون للرؤيا القدرة على شهود الحق في كل الوجود.

وفي قول النفري : "وقال لي كل واقف عارف وليس كل عارف واقف"² يكون الواقف صاحب الرؤية أعظم من العارف، أيضا نحو قوله: "وقال لي فإن العارف كالملك يبني قصوره من المعرفة فلا يريد أن يتجلى عنها"³ فالعارف يبني قصورا من المعرفة وينصب نفسه الملك على هذه المملكة الشاسعة ولا يستطيع أن يتجلى عن ملكه فقد أصبحت المعرفة حجابة الأكبر، يستخدم النفري المعرفة في الرؤيا لرؤية الحق، والرؤيا هي أهم عند النفري لأنها جوهر ذاتي يلامس الذات الالهية.

التجربة الصوفية للنفري في الرؤية أدت به بالتوقف النطق وتلاشي، مما يؤدي به إلى الصمت، وهذا الصمت غالبا ما يكون عند الصوفي "بسبب كشف أو فتح أو فيض إلهي، فيعجز عن التعبير والكلام، فيخرس لسانه فلا نطق ولا كلام، ولا حس، لذلك إن صمت العوام بأستنتهم، أما صوت العارفين فبقلوبهم"⁴ فالصمت نتيجة الرؤيا وعجز الرائي عن التعبير عن ما رآه وخرس لسانه. صمت النفري صنع لنفسه هوية خاصة، وكان ذلك الانصات للخطاب الالهي. الصمت أو تعطيل اللغة شرط أساسي في تحقيق الرؤية (الرؤيا) والرؤية لا تحتاج إلى اللغة.

لا يربط النفري تجلي الذات الالهية بأسمائها وصفاتها، فهي مجرد خيال عنده ، نحو قوله: "وقال لي وأرني عن اسمي وإلا رأيته ولم ترني"⁵ إدراك الوجود الالهي كما العالم والشياء لا يستوي حقيقة إلا إذا ارتفعت الرؤية عن ظاهر النظر العقلي إلى الرؤيا. كما أن الرؤية لم تكن خاصة بالمتصوفة فقط، فالأنبياء أيضا راهنوا عليها، ويكفي أن نؤشر على سؤال موسى الله الرؤية كما هو وارد في الآية القرآنية "...قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا

¹ يوحنا أرييري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات ، ص43.

² المصدر نفسه، ص12.

³ المصدر نفسه، ص42

⁴ حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية ومعانيها، ص192.

⁵ أرثر يوحنا أرييري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، ص109.

وخرّ موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين¹ الرؤية عند النفري في بعض الأحيان تكون نسبية، وهو ما نعثر عليه في الموقف الأول "موقف العزّ":

"أوقفني في العز وقال لي لا يستقل به من دوني شيء، ولا يصلح من دوني شيء، وأنا العزيز الذي لا يستطيع مجاورته، ولا ترام مداومته، أظهرت الظاهر وأنا أظهر من فما يدركني قربيه ولا يهتدي إلى وجوده، وأخفيت الباطن وأنا أخفى منه فما يقوم على دليله ولا يصبح إلى سبيله، وقال لي انا أقرب إلى كل شيء من معرفته بنفسه فما تجاوزه إلى معرفته ولا يعرفني أين تعرفت إليه نفسه"².

ويتضح من هذا القول أن الرؤية مستحيلة، فالرؤية تكتمل هوية الذات والموضوع.

استطاع النفري أن يرى من وراء الضدين رؤية واحدة، وهذه إشارة إلى عمق التوحيد في المشاهدة من وراء الأضداد، رؤية واحدة حقة، نحو قوله:

"وقال لي: من لم يرني من وراء الضدين رؤية واحدة ما رآني"³، النفري يستخدم المعرفة في الرؤيا لرؤية الحق. ليس الاتصال بالله عند النفري اكتساب لصفات الإلهية، بل هو حضور وجداني معرفي مع الله نحو قوله: "ما أنا في شيء، ولا خالطت شيئا، ولا حللت في شيء ولا أنا من شيء، ولا من ولا عن ولا كيف، ولا ما ينقال، أنا، أنا، أحد فرد صمت وحدي، وحدي أظهرت ولا مظهر إلا أنا"⁴ لذلك يبدو الاتصال بالله، هو الانفصال عن الذات أو فناء عن النفس بتعبير المتصوفة. وإن النفري في الرؤية صامتا يستمع ولا يتكلم، لأن الله قال له: "وقال لي: أنت من أهل ما لا يتكلم فيه، وإن تكلمت فيه خرجت من المقام، وإذا خرجت من المقام فلست من أهله"⁵.

كما مارس النفري الرؤية فيها الانفصال والاتصال معا، نحو قوله أيضا:

¹ سورة الأعراف: الآية 143.

² أرثر يوحنا أربري: كتاب المواقف ويلييه كتاب المخاطبات، ص 1.

³ المصدر نفسه، ص 84.

⁴ المصدر نفسه، ص 143.

⁵ المصدر نفسه، ص 159.

"قال لي أوقفني .

قلت: قوله وأوقفني معناه أيقظ قابليتي لتلقي التجلي، قوله في العز أي في شهود العز والعز شهوده شهود التجلي الوجود في هذه النشأة، وفي اصطلاح هذا الترجمان فمن تأصل وجوده تأصل عزه، ولما كانت الذات الأزلية عين وجودها ثبت العز لها لذاتها، ولما كانت الممكنات عدمها من ذاتها كان الدل لها من ذاتها.

قوله: وقال لي.

قلت: معناه عرفني بأن رفع حجابي فعرفت فكأنه قال لي.

قوله: وأنا أظهر منه.

قلت: معناه رأيته أظهر مما أظهر، وهذه مسألة أجمع العلماء بالله تعالى على صحتها¹ ومعنى ذلك أن النفري منذ البداية يعطي تبريرات على صدق الخطاب الذي سوف يمرره للمتلقي، وذلك بإسناده الله وكان ممكناً أن يؤول بعدة طرق، كأن يعد نصاً رؤيويًا، فالله يتكلم والنفري يسمع.

¹ المصدر السابق، ص 57- 59

خاتمة

الخاتمة

ليست الخاتمة نهاية حاسمة للبحث ولا المحطة الأخيرة، وإنما هي خلاصة لأهم النتائج والأفكار التي توصل إليها البحث والمتمثلة في :

- إن عفيف الدين التلمساني في حد ذاته يعد ظاهرة شعرية صوفية وعالما من أعلام الأدب الجزائري القديم عامة والأدب الصوفي خاصة.

- حرص النفري على أن يقدم تركيبه في كافة مستوياته الأسلوبية تقدما فنيا تتضح فيه جماليات الشكل بتوظيف الأدوات البلاغية، والتصرف بقواعد بنية التركيب كما تتميز لغته بتنوع الأساليب.

- يعكف الشارح عفيف الدين التلمساني في بعض المواقف على البحث في مقاصد النص، فيولي اهتمامه لنسق المشكل للخطاب، كما يلجأ الشارح إلى تأجيل بعض الدلالات إلى أن يحين وقتها، وسيتحضر الشارح صورة القارئ الافتراضي، وفي بعض وحدات النص بمثابة علامات تستدعي التفكير والتأويل مما يجعل القراءة تتأرجح بين السيمائية والتأويلية.

- من الأمور المعروفة لدى المتصوفة بعامة والنفري بخاصة اعتقادهم أن اللغة تضيق عن إيصال المعاني الصوفية العميقة إلى الآخرين ولا سيما التعبير عن الرؤية والفناء وهذا الاعتقاد يعد من المسائل التي تأثرت بها لغة المواقف التي أراد لها صاحبها أن تتجاوز أطر الخطاب العادي يجعلها إلهاما من الحضرة الإلهية المقدسة، مع جنوحها إلى السطح والإشارات والرموز والتخييل.

وفي الخير أقول ما أطمح إليه مستقبلا أن يكون بحثي هذا، فاتحة لبحوث أخرى يستنبط منه الباحث فكرة ليطورها ويجسدها في بحث آخر وأن يكون المرجع المفيد لكل طالب يهوى التصوف وكل باحث يسعى إلى اقتناص معلومات مفيدة في أبحاثه ومساعيه.

فهرس المصطلحات

التصوف: عرفه الكناني بقوله "التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في الصفاء"¹ فإن أساس التصوف هو الأخلاق باعتبار أن الدين الاسلامي قائم على أساس أخلاقي، والمقصود بالأخلاق هنا هي تلك العلاقة القائمة بين العبد وربيه وبينه وبين نفسه ومجتمعه.

التأويل: أشرنا إلى المصطلح سابقا معناه: تفسير وفهم النصوص.

السيمياء: هي " العلم الذي يدرس حياة الإشارات في قلب المجتمع ويهتم بإنتاج الإشارات أو العلامات واستعمالها"² السيمياء هي علم يجري وراء الدلالة والمعاني المتداولة في المجتمع وعلم اللسان، وموضوعها دراسة أنظمة العلامات اللغوية والإشارية.

المنطق: هو "آلة للعلم، وموضوعه الحقيقي هو العلم نفسه، أو هو صورة العلم المنطق عنده آلة نظرية، صورية ويوصلنا إلى القياس والبرهان وصلنا إلى غاية العلم نفسه.

الأيقون: "عبارة عن علامة تمتلك الخصائص التي تجعلها دالة شريطة أن تشبه هذا الشيء ويكون مستعملها كعلامة عليه معنى أن العلاقة بين الدال والشيء تشابه فهذا يعني أن هذه العلاقة هي العلامة الأيقون.

سيمولوجيا "la semiologie": يعود اشتقاقها إلى الجذر اليوناني semion ويعني العلامة سواء كانت لغوية أو غير لغوية، أما اللاحقة logie يعني العلم ويدمج الثنائية التركيبية

¹ أبو الوفا العتبي النفقازاني: مدخل إلى التصوف الاسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة - مصر، ص11.
² كمال باكر: دراسة تحليلية سيميائية، قسم اللغة العربية، جامعة عثمان بن فودي، صكتو، نيجيريا، @ kaml babikribk yahoo، ص29.

يصير المقصود علم العلامات¹ سيميولوجيا العلم الذي يدرس كل أنساق العلامة والتي هي الإشارة، الدلالة، الرموز...

***سيميوطيقا "la semiotique"**: هو المصطلح الأمريكي الذي قام بطرحه عالم الرياضيات والمنطق شارل سندرز بيرس كمقابل لمصطلح السيميولوجيا الأوروبي²، المصطلحين لهما نفس المعنى.

* **براغماتية "pragmatism"**: هو مذهب فلسفي سياسي يعتبر نجاح العمل المعيار الوحيد للحقيقة، ويعتبر شارل سندرز بيرس هو مؤسسها عام 1878م.

* **ميتافيزيقا**: هي "العقل الذي يعقل ذاته، أي العقل الذي يفكر بأداة تفكيره وينقد المناهج التي يستعملها العلم في محاولته للوصول إلى المعرفة ميتافيزيقا هي علم حدود العقل وهي التي تقوم على ما وراء الطبيعة.

* **هيرمينو طيقا**: تعتبر الهرمينوطيقا "من أشيع المصطلحات في مجال الدراسات النقدية عند الغرب وذلك لارتباطها بالتفسير والفهم"³ معناها التفسير والفهم.

* **التفسير**: هو "فهم النص عن طريق الإشارة، في مقابل التأويل الذي هو فهم بطريق العبارة أو أنه تفسير عن طريق الرواية في مقابل التأويل الذي فهم عن طريق الدراية"⁴ قد يشمل التفسير التأويل في بعض الأحيان حيث يقال تفسير الرؤية أو تأويلها.

¹ باية سينون: محاضرات في السيميولوجيا، جامعة محمد بوضياف المسيلة ، كلية العلوم الإنسانية، 2015-2016، ص1

² نفس المرجع: ص2.

³ عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا ، ص24.

⁴ مصطفى بن حمزة: إسهام الأصوليين في دراسة صلة اللفظ بالمعنى، ص433.

* **الفهم:** هو "عملية التفاعل يلعب فيها القارئ والنص والسياق دورا أساسيا، وفيها يقوم القارئ بعملية إنتاج للمعنى وذلك بتفسير محتوى النص انطلاقا من معلوماته وأفكاره"¹ فهو عملية فهم في مجال علم اللغة، ونشاط يقوم به المتعلم لإعطاء معنى الأشياء.

قصدية المؤلف: "هي ما أحب المؤلف بثه كدلالات في نصه.

قصدية النص: "هو ما يسمح به النص لنا قوله من خلال ميكانيزماته الداخلية.

قصدية القارئ: "هي ما يستخرجه القارئ كتأويلات للنص قصدية المؤلف يبحث في النص عما يقوله المؤلف وهي وجهة نظر القراءة السياقية، أما قصدية النص يبحث عما يقوله النص مستقلا عن قصد مؤلفه وقصدية القارئ يجعل النص يستجيب لرغباته الخاصة بتأويل النص، القصدية هي التي تهتم بعلاقة النص والمؤلف، حول المعنى ودلالة النص.

***إبستمولوجية:** "استخدم مصطلح الإبستمولوجيا لأول مرة في المعجم الفرنسي سنة 1906 وهي فلسفة العلوم لكن بمعنى أدق فلا تخص فقط دراسة المناهج العلمية التي هي موضوع الميتودولوجيا والتي تعد جزء من المنطق، كما أنها ليست تركيبا أو توقعا حدسيا للقوانين العلمية على الطريقة الوضعية أو التطورية، إنها في جوهرها الدراسة النقدية لمبادئ وفرضيات ونتائج مختلف العلوم الهادفة إلى تحديد أصلها النطقي لا النفسي وقيمتها ومدى موضوعيتها"²، الإبستمولوجيا مهمتها البحث عن المبادئ والأسس التي تقوم عليها مختلف العلوم، وهي دراسة نقدية تبين مدى صحة النتائج وتماسكها أي البحث في موضوعيتها وقيمتها العلمية .

علم الدلالة: هو العلم الذي يدرس "الدلالة اللفظية والدلالة غير اللفظية، والدلالة هي كون الشيء بحاله يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الأصول محصورة في

¹ ناصر عبد الحميد يونس: دراسات مفاهيم، أخبار وأفكار تقنيات التعليم، 2016/02/05.

² أدريس الجامعي أديب: مفهوم الإبستمولوجيا: أستاذ التعليم الابتدائي ، المغرب، 2019/07/10، ص1.

عبارة النص وإشارة النص واقتضاء النص¹ الدلالة لها ثلاث مستويات: دلالة العبارة ،ودلالة الإشارة، ودلالة اقتضاء.

* **اللغة:** هي "مجموعة من العلاقات الثنائية القائمة بين جملة العلامات المكونة لرصيد اللغة ذاتها، كما أن اللغة نظام من الإشارات وهي تخدمنا في إيصال الأفكار واستدعاء صور مفاهيم الأشياء التي تكونت في أذهاننا إلى ذهن الآخرين"² تعني إشارة اللغة إلى محتوى معين لإيصاله إلى أذهان الآخرين، وتحمل ظلالاً من المعاني والقيم الدلالية.

* **الإشارة:** كما أشرنا سابقاً، رمز أو حركة للدلالة على أمر ما، واللغة نظام من الإشارات .

¹ منقول عبد الجليل: علم الدلالة، أصوله ومباحثه في التراث العربي ، من منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق ، 2001، ص34.

² المرجع السابق: ص57.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أ/ المصادر

1. أرثر يوحنا أربري: كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، مكتبة المتنبي، ط1، القاهرة.
2. جمال المرزوقي: شرح مواقف النفري لعفيف الدين تلمساني ، مصر - القاهرة، 10 مايو 1995م.
3. عفيف الدين التلمساني: تح: يوسف زيدان: ديوان عفيف الدين التلمساني، دار الشروق، ط2، ج1، القاهرة، مصر، 2008.

ب/ المراجع

1. إبراهيم أحمد : التأويل والترجمة، مقاربات لآليات الفهم والتفسير، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، بيروت، 1430هـ/2000.
2. إبراهيم محمد زكي: التصوف الإسلامي ، ط1، بيروت.
3. ابن تيمية الحراني: تح، علي حسن ناصر، دار العاصمة ، ط1، الرياض، 1414هـ
4. ابن تيمية: الأسماء والصفات، دار العربية، م5، بيروت، لبنان.
5. ابن رشيق القيرواني: تح ك محي الدين عبد الحميد: العمدة، دار الجيل، ج1، بيروت، لبنان، 1972
6. ابن سينا: تح: الحسين على محفوظ: الديوان، مطبعة الحيدري، طهران، 1957.
7. ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج3، القاهرة، 1293هـ
8. ابن عربي محي الدين: لوازم الحب الالهي
9. أبو إسماعيل الهراوي: منازل السائرين إلى الحق المبين شرح عفيف الدين التلمساني، دار التركي للنشر، ج1، تونس، 1989.
10. أبو العتاهية: أشعاره وأخباره.

11. أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، المكتبة الإسلامية، ط1، طهران.
12. أبو منصور الماتريدي: تح: محمد مستفيض الرحمن: تأويلات أهل السنة، نشر وزارة الأوقاف، بغداد، العراق.
13. أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، مصر، 1960.
14. إحسان ظهير: التصوف المنشأ والمصادر، إدارة ترجمان السنة، ط1، باكستان.
15. آدموند هوسرل: تأملات ديكرتية.
16. أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقى، ط1، بيروت، 1992.
17. أدونيس: الصوفية والسوريالية، دار الساقى، ط4، بيروت، لبنان، 2010.
18. أمبيرتو إيكو: السيميائية وفلسفة اللغة.
19. أمبيرتو إيكو: العلامة، تحليل المفهوم وتاريخه.
20. أمبيرتو إيكو: القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية.
21. أمبيرتو إيكو: ت: ياسر شعبان: حكايات عن إساءة الفهم، الهيئة العامة لقصور الثقافية، ط1، مصر، 2006.
22. أمبيرتو إيكو: تر: أحمد الصمعي: السيميائية وفلسفة اللغة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، لبنان - بيروت -، تشرين الثاني (نوفمبر)، 2005.
23. أمبيرتو إيكو: تر: أنطوان أبوزيد، القارئ في الحكاية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء - المغرب، 1996.
24. أمبيرتو إيكو: تر: سعيد بنكراد: اعترافات روائي ناشئ، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 2014.
25. آمنة بلعلی: الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي، اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2001.
26. آمنة بلعلی: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة.
27. أنيس المقدسي: أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، دار العلم للملايين، ط1، بيروت.
28. بدر الدين محمد عبد الله الزركشي: البرهان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، ط1.

29. بسام طقوس: سيمياء العنوان، وزارة الثقافة، ط1، عمان، الأردن، 2001.
30. بول ريكور: منذر عياش: صراع التأويلات دراسات هرمينوطيقية، دار الكتاب الجديدة، ط1، 2005.
31. بول ريكور: تر: فؤاد مليت: بعد طول تأمل، المركز الثقافي العربي، ط1، لبنان، 2006.
32. بول ريكور: تر: محمد براءة حسان بورقية: من النص إلى الفعل، بين الدراسات والبحوث الانسانية، ط1، 2001م.
33. بول ريكور: تر، حسن برادة، حسان بورقية، النص والتأويل، عين الهرم، 2002.
34. بول ريكور: من الوجودية إلى فلسفة اللغة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1999.
35. بول ريكور: نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى، المركز الثقافي العربي، ط2، المغرب، 2006.
36. الجرجاني علي بن محمد بن علي: تح، نصرالدين تونسي، التعريفات، شركة القدس، ط1، القاهرة، 2007م، مادة الشطح
37. جميل حمداوي: أسئلة الميتافيزيقا وإشكالاتها، ط1، 2019م.
38. جميل حمداوي: الاتجاهات السيميوطيقية، مكتبة المثقف، ط1، 2015.
39. جميل حمداوي: آليات الكتابة الشذرية عند النفري (مقاربة شذرية)، ط1، 2017.
40. جميل شامي الراشدي: النص الصوفي، دراسة تفكيكية في نصوص ابو زيد البسطامي نموذجاً، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط1، الأردن، 2014.
41. جون غراندان: تر: عمر مهبيل، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا.
42. حامد خليل: المنطق البراجماتي عند تشارلز بيرس مؤسس البراجماتية"، دار الينابيع، د. ط، دمشق، 1996.
43. الحبيب بوعبد الله: مفهوم الهيرمينوطيقا (الأصول الغربية والثقافية العربية)
44. حسن بن حسن: نظرية التأويلات عند ريكور، ط1، مراكش، 1992.

45. حسين حامد الصالح: التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دراسة دلالية، حزم، ط5، بيروت، لبنان، 2001.
46. خالد بلقاسم: أدونيس والخطاب الصوفي، دار تو بقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2000.
47. الراغب الأصفهاني: تح: محمد أحمد خلف الله: المفردات في غرائب القرآن، مكتبة الأنجلو، ج4، المصرية، 1970
48. رشيد بن مالك: السيميائية (الأصول، القواعد، والتاريخ)، ط2، 2012-2013.
49. رضوان الصادق الوهابي: الخطاب الشعري الصوفي والتأويل، زاوية للفن والثقافة، ط1، الرباط، المغرب، 2007م.
50. روبرت دي بوجراند: تر: تمام حسان: النص والخطاب والإجراء، عالم الكتب، القاهرة، 1998، ص172.
51. زكرياء إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة.
52. زكى مبارك: التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق، مطبعة الرسالة، ط1، 1938-1357.
53. ساندي سالم أبو سيف: قضايا النقد والحداثة، دراسة في التجربة الشعرية لمجلة شعر، اللبنانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2005.
54. سعيد بنكراد: السيميائيات والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء- المغرب، 2005.
55. سعيدة خنصالي: أمبيرتو إيكو في النقد التأويل المضاعف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر- بيروت، 2015.
56. سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل.
57. السوكاني: إرشاد الفحول على تحقيق الحق من علم الأصول، تح، سامي العربي الأثري، ط1، دار الفضيلة الرياض، 1421هـ.
58. طه عبد الرحمن: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الرباط، 1998.

59. عادل مصطفى: فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.
60. عبد الحميد هيمة : الخطاب الصوفي وآليات التحويل قراءة في الشعر المغربي المعاصر ، الجزائر ، 2008.
61. عبد الرحمان بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة.
62. عبد الرحمان بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات، ج1
63. عبد الرحمان بدوي: شهيدة العشق الإلهي، وكالة المطبوعات، ط4، الكويت، 1978.
64. عبد الغاني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط1، 2008.
65. عبد الكريم شرفي: من فلسفة التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، 2008.
66. عبد اللطيف محفوظ: آليات إنتاج النص الروائي نحو تصور سيميائي، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر/بيروت، 2015.
67. عبد الله ابراهيم وآخرون: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة ، المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء ، ط2 ، 1996.
68. عبد الله المسافر: ديوان أعلام التصوف وأئمة الصوفية، ديوان الحلاج، الثلاثاء 19 سبتمبر 2017، 13:34.
69. علاء محمد أبو غليون: دراسة في نظرية القبض عند أفلاطون، سلسلة تعلم الفلسفة
70. علي عبد الهادي المرهج: الفلسفة البراجماتية، أصولها ومبادئها، مع دراسة تحليلية في فلسفة مؤسسها تشارلس ساندريس بيرس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971.
71. غالي نعيمة: مستويات الرمز الصوفي.
72. الغزالي أبو حامد: تح: محمد عبد السلام عبد الشافي: المستقصى في علوم الأصول، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1993.

73. فاروق عبد المعطي: محي الدين بن عربي، حياته، زهده، مذهبه، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1413هـ/1993م.
74. فائز طه عمر: النثر الصوفي، دراسة فنية تحليلية، دار الشؤون الثقافية، ط1، بغداد، 1407هـ-1987م.
75. فريال حبوري غزول: تصنيف العلامات.
76. قاسم محمد عباس: ضاقت العبارة، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، دمشق، 2007م.
77. قدامة بن جعفر: تح: عبد الحميد العبادي، نقد النثر، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1932.
78. القشيري: تح، محمود بن عبد الشريف، الرسالة القشيرية، دار الشعب للطباعة والطباعة والنشر، القاهرة، 1989.
79. كمال أبو ديب: في الشعرية، مؤسسات الأبحاث العربية، ط1، بيروت، 1987م.
80. مارتين هايدغر: تر، الفريوي على الحبيب، الفن والحقيقة، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2008.
81. مازن الوعر: علم الإشارة - السيميولوجيا -.
82. مجموعة من الأكاديميين: موسوعة الأبحاث الفلسفية، الفلسفة الغربية المعاصرة إشراف على عبدود المحداوي، تقديم علي حرب، منشورات الاختلال، ط1، ج2، 2013.
83. محمد بن شاعر الكتبي: تح: إحسان عباس: فوات الويات والذيل عليها، دار صادر، ط1، بيروت، لبنان، 1974.
84. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرين.
85. محمد خطابي: لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993.
86. محمد زابد: أدبية النص الصوفي بين الابلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2011.

87. محمد سعيد حنائي: علم هرمنوتيك فلسفي.
88. محمد شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء- المغرب- 2002.
89. محمد محبوب: هيدغر ومسألة الميتافيزيقا، دار الجنوب للنشر، تونس، 1999.
90. محي الدين بن عربي: فصوص الحكم، مكتبة الفكر الجديد، آفاق للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة.
91. مروة متولي: حادثة النص الأدبي المستند إلى التراث العربي، دار الأوائل، ط1، سوريا، 2008.
92. مصطفى النحاس: أساليب النفي في العربية دراسة وصفية تاريخية، مؤسسة علي جراح الصباح للنشر والتوزيع، الكويت، 1399هـ - 1979م.
93. مصطفى عادل: فهم الفهم مدخل إلى الهيرمينوطيقا، الناشر مؤسسة هنداوي سي أي سي.
94. مفرج جمال: الفينومينولوجيا الهيرمينوطيقا عند هيدغر، مجلة أيسا، العدد3، الجزائر، 2008 - 2009.
95. منذر عياشي: العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1988.
96. منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج محي الدين بن عربي)، منشورات عكاظ، ط2، الرباط، المغرب، 2011م.
97. منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، ط1، الرباط، 1988.
98. ميشال أريفيه وبخرون: تر: رشيد بن مالك، السيميائية أصولها وقواعدها، منشورات الاختلاف، الجزائر، د.ط، 2002.
99. نصر أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار للوحدة للطباعة والنشر، ط1، 1983، بيروت.

100. نهاد التكركي: الظاهرانية وتأثيرها في الفكر المعاصر، مجلة الأديب المعاصر، إتحاد الأدباء في العراق، بغداد، 1980.
101. هانز جورج غاد أمير: الحقيقة والمنهج، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، ط1، 2007.
102. هانز جورج غاد أمير: بداية الفلسفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت لبنان، 2002.
103. هولب روبرت: تر: عزالدين اسماعيل، نظرية التلقي، النادي الأدبي الثقافي، ط1، وجدة، 1994.
104. وحيد بن بوعزيز: مفهوم النص والتأويل عند أمبيرتو إيكو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر - بيروت، 2008.
105. وردة سلطاني: النص بين سلطة الكاتب والقارئ، مجلة المخبر، عدد1، جامعة بسكرة، 2009.
106. وضحي يونس: القضايا النقدية في النثر الصوفي، حتى القرن السابع الهجري، دمشق.
107. ولتر ستيس: تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الثقافة القاهرة، 1984.
108. وليام جيمس: تر: محمد على العريان، البراغماتية، القاهرة، 2008.
109. وهيبه جراج: قضايا الرمز الصوفي، ما قبل الرمز (العاطفة والعقل).
110. اليامين بن تومي: أمبيرتو إيكو، المشروع التأويلي المنفتح، موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، ج2، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2013.
111. اليامين بن تومي: مرجعيات القراءة والتأويل عند ناصر حامد أبوزيد، منشورات الاختلاف، دار أمان، ط1، الرباط، 2011.
112. يوسف زيدان: تراثنا ابن عربي، الجيلي شرح مشكلة الفتوحات المكية، ط1، دار الأمين للطبع، النشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية، 1999.
113. يوسف سامي اليوسف: مقدمة للنفرين دار الينابيع، دمشق، 1997.

114. يوسف عزيز: المعنى الأدبي من الظاهرية إلى التفكيكية، دار المأمون للنشر، ط1، بغداد، 1978.

المراجع باللغة الأجنبية

- ¹ Feiblemen;J.K :an introduction to peirce'S philosophy
1.Edmund husserl .recherche logigique.tom 1.p u f.paris 5=eme) edition 2002.
2. Magazine litteaire paul ricoeur.n°390 novembre 2000.

المعاجم والموسوعات

1. ابن منظور: لسان العرب، طبعة دار صادر، ج5، بيروت.
2. ابن منظور: لسان العرب، مادة(أول) المطبعة الأميرية، م11، بولاق، 1925م.
3. إبراهيم الأبياري: التعريفات، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1405م.
4. إبراهيم مذكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون مطابع الإمبرية، القاهرة، 1989.
5. أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ط1، بغداد، 1983م.
6. جورج سعد: معجم الفلاسفة الميسر، دار الحداثة للطباعة والنشر، 1993.
7. حسن الشرقاوي: معجم الألفاظ الصوفية ومعانيها، دار المعرفة الجامعية، ط2، الاسكندرية، مصر.
8. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية ومعانيها، مؤسسة مختار، ط1، القاهرة، 1987.
9. عاصم إبراهيم الكيالي: اصطلاحات الصوفية، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1426هـ - 2005م.
10. عبد السلام هارون: معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، ج6، 1979.
11. عدنان درويش: كتاب الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998.

12. محمد المصري: معجم المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، ط2، بيروت، 1419هـ.

المذكرات والرسائل

1. وهيبة جراح: آليات الاشتغال السيميائي للرمز في الخطاب الصوفي، أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراة، جامعة مولود معمري - تيزي وزو - كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، الفرع أدبي.
2. وهيبة جراح: الاستعارة في الخطاب الصوفي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة مولود معمري - تيزي وزو - كلية و الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، الفرع بلاغة وخطاب.
3. دليلة مروك: معلقة أمرؤ القيس أنموذجا، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الآداب، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2010/2009.

المجلات والمقالات

1. بول ريكور: رسالة هرمنوتيك، فرهنك، العدد 4/1368، 5.
2. حميدي خميسي: مقالات في الأدب والفلسفة والتصوف.
3. صالح بن محمد الصعب: تعريف التأويل وحدوده، الموقع ووردبريس، 18 يوليو 2013.
4. موسى كراد: محاضرات في الأدب الصوفي، المركز الجامعي عبد الحفيظ بوصوف . ميلة . قسم اللغة والأدب العربي، المستوى السنة الثالثة جامعي، تخصص دراسات أدبية، الفوج 2، 2016/2005.
5. فتيحة بوسنة: انسجام في المقامات جلال الدين السيوطي، مجلة الخطاب، عدد 2، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، 2007.
6. قيس اسماعيل الأوسي: أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة بغداد، 1409هـ - 1988م.

7. ناصر حناشي: قراءة في الخطاب الصوفي، مجلة الخطاب، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، الجزائر، العدد 7، جوان 2012م.
8. وهيبة جراج: قضايا الرمز الصوفي، ما قبل الرمز، العاطفة والعقل، تصدير. أ، د آمنة بلعلي، منشورات مخبر تحليل الخطاب، ط1، جامعة مولود معمري - تيزي وزو، السداسي الثاني 2018م-1439هـ.

إهداء

تشكرات

4.....	مقدمة
7.....	مدخل
14.....	الفصل الأول: الممارسة التأويلية بين الفلسفة والتصوف
14.....	المبحث الأول : دلالة التأويل في الفلسفة
14.....	المطلب الأول: التأويل عند شارل ساندرس بيرس
32.....	المطلب الثاني: التأويل عند بول ريكور
34.....	أولا: التأويل عند أرسطو:
36.....	ثانيا: المنهج الفنومولوجيا عند هوسرل
39.....	ثالثا: الأنطولوجية عند هيدغر
41.....	رابعا: التأويل عند بول ريكور
43.....	المطلب الثالث: التأويل عند أمبيرتو إيكو
49.....	القاموس مقابل الموسوعة
50	1/ دلالات المدلول
53.....	2/ المضمون:
55.....	3/ صناعة قانون محدود للغة محدودة
56.....	4/ علم الدلالة في شكل موسوعة
59.....	المبحث الثاني: التأويل عند الصوفية

المطلب الأول: النص الصوفي ولا نهائية الدلالة (ظاهرة الرمز ولغة الإشارة).....	59
المطلب الثاني/ التأويل عند ابن عربي:.....	74
الفصل الثاني: آليات التأويل في النص الصوفي عفيف التلمساني في شرح مواقف النفر..	91
المبحث الأول: بنية النص في المواقف والخاطبات.....	91
أولاً/ معنى المواقف.....	91
ثانياً/ معنى المخاطبات.....	92
ثالثاً/ تراكييب في كتاب المواقف.....	94
المبحث الثاني: محدودية الفعل التفسيري في الشروحات.....	112
أولاً: معنى التفسير في اللغة والاصطلاح.....	113
ثانياً: معنى التأويل في اللغة والاصطلاح.....	114
ثالثاً: الفرق بين التفسير والتأويل.....	115
المبحث الثالث: انفتاح الممارسة التأويلية في الشروحات (الرؤية والنص).....	125
خاتمة.....	135
فهرس المصطلحات.....	137
قائمة المصادر والمراجع.....	142
فهرس الموضوعات.....	153

ملخص:

يعتبر عفيف الدين التلمساني من أهم الامتدادات التي تلقت الخطاب الصوفي قراءة وتأويلا وشرحا، وحاول ايصال مفاهيمه وإخراجها من صفة الاستغلاق التي تميز بها، ولهذا جاءت هذه القراءة متخصصة في مجالها تبحث عن المعاني الدلالية والرؤى الوجودية والأبعاد العرفانية بعيدا عن ما تحويه الأشكال التعبيرية، إن تذوق التجربة الصوفية علما وعملا يمثل الأداة الاجرائية التي مارس من خلالها عفيف الدين التلمساني قراءته والتي استطاع بواسطتها أن يفك شفرات الخطاب العرفاني الصوفي، وأن يجعله في مضمونه يدور حول معنى واحد هو المحبة والمعرفة الالهية، إضافة إلى أنه استطاع أن يؤكد أن المواقف توافق الدين والعقيدة والتوحيد الخالص له.

الكلمات المفتاحية.

التأويل - التصوف الفلسفي - الرؤية - التجربة الصوفية - الظاهر والباطن.

Summary:

The first of the three countries to be established in the region is the United States, which has been the largest in the world. The taste of Sufi experience in science and work is the procedural tool through which Afef al-Din al-Tsalsani read it and by which he managed to disprove the oral speech, and to make it in its content revolve around the meaning of love and divine knowledge. He was able to assert that positions were in accordance with religion and belief and pure unification

Keywords.

Interpretation - philosophical Sufi Sufi-Vision - Sufi experience - apparent and beward.