

البنية والمعنى في الخطاب الصوفي - مقارنة عَرَفِيَّة -

ديوان ابن الفارض - أنموذجا -

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماستر في اللغة والأدب العربي

تخصص : لسانيات عامة

إشراف الدكتور:

* سليم حمدان

إعداد الطالبتين:

✓ تماضر صحراوي

✓ سليمة بوجلخة

المؤسسة الأصلية	الصفة	الأستاذ
جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي	رئيسا	د. نصر الدين وهابي
جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي	مشرفا ومقررا	د. سليم حمدان
جامعة الشهيد حمه لخضر بالوادي	مناقشا	د. العزوزي حرزولي

الموسم الجامعي: 1439-1440هـ / 2018-2019م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قَالَ تَعَالَى:

﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ (٧٦)

سورة يوسف - الآية: 76

شكر وعرفان

الحمد لله الواحد الموجود قبل كل الوجود على فضله ، إذ منحنا الرّشد والنّبات
وأعاننا على إتمام هذا العمل.

ونتقدّم بجزيل الشكر إلى الدكتور المشرف : سليم حمدان الذي أكرمنا بقبول
الإشراف على هذا العمل وسدّد خطانا ويسّر لنا طريق البحث.

كما نتقدم بخالص الشكر للدكتور : حمزة حمادة الذي كان له فضل تقديم النصّح
والتّوجيه.

ولا ننسى فضل المكتبات الخارجية في دعم مذكرتنا بالمصادر و المراجع
الممكنة، خاصة مكتبة هيمة و مكتبة التميّز ونخصّ بالذكر صحراوي عبدالله
ومكتبة جهينة .

ولكل من ساعدنا في إنجاز هذا البحث من قريب أو بعيد.

مَقْدَمَةٌ

لقد جُبل العقل البشري على قدرات إدراكية عَرَفَنِيَّة كثيرة، تُشكِّل كيانه الإنساني وتُميزه عن الحيوان، ومن بين هذه القدرات "اللغة".

وقد بدأ التَّركيز عليها بدايات القرن التاسع عشر في أحضان اللسانيات العامة، حتى لا نقول أَنَّ البحث كان قبل هذا الزمن، لكن يَعْتَدُّ الدَّارسون والباحثون في علوم اللسان بهذا التاريخ. لأنَّ هذه الدِّراسة قَدَّمت أشياء أقرب إلى الدِّقَّة، و العِلْمِيَّة.

وقد كان عملها الأساس تقسيم اللغة إلى بنية خارجية {اللفظ}، وبنية داخلية {المعنى}، ثمَّ التَّركيز على الخارجية فقط، إلى أنْ ظهر فرع آخر من فروع اللسانيات الحديثة، وهو اللسانيات التَّوليدية التَّحويلية التي غيَّرت نظرة الدَّارسين إلى الدِّراسات السَّابقة، فركَّزت هذه الأخيرة على البنية الداخلية؛ أي المعنى، وذلك بالبحث في كَيْفِيَّة اشتغال الدَّهن في التَّواصل؛ غير أنَّها لم تُؤتِ بثمار كثيرة، ومع ذلك تُعْتَبَر البذرة الأولى للعلوم التي تلتها، فسرعان ما ظهر مجال آخر يبحث في استعمال اللغة؛ وهو التَّدَاوُلِيَّات، وخاصة المعرفية التي أُعْتُبرت الاتجاه التداولي الثالث الذي ظهر جنباً إلى جنب مع ما يُعرَف بالعلوم المعرفية؛ كعلم النَّفس المعرفي، علم الحاسوب، الذكاء الاصطناعي.. وغيرها من مجالات العلوم العصبية الطَّبيعية والتَّكنولوجية. وبالتالي أصبح مجال دراسة اللغة أوسع وأشمل من ذي قبل ؛ حيث أصبح يتناول كل العلوم كظاهرة طَبِيعِيَّة إنسانيَّة.

مِمَّا فتح باب ظهور لسانيات جديدة مُعاصرة، هي اللسانيات العَرَفَنِيَّة ، التي تدرس اللغة ليس كعملية تواصل فقط، بل وخاصيَّة عَقْلِيَّة مُثَلَّى، مُستفيدة من الخصائص العامَّة للغة؛ الفطرية، الزمانيَّة، الاعتباطيَّة، اللَّامحدوديَّة، الانعكاسيَّة، التي تُكوِّن خطاباتنا بأنواعها وأنماطها.

ولعلَّنا في بحثنا هذا نخوض مغامرة اقتحام هذا المجال الجديد في تطبيقنا لمقاربة لسانية عَرَفَنِيَّة على الخطاب الصوفي. كيما نكشِف حُجُب البنية والمعنى، خصوصاً في خطاب كثيراً ما نسمع عن صعوبة تَلْقِيهِ بسبب احتِفَائِهِ بالرَّمْز.

وقد تفتح لنا هذه المقاربة أيضاً مغاليق الفكر البشري، الذي لا يمكن أن يَنْبَنِي على غير المعنى واللفظ .

و قد كان سبب اختيارنا لهذا الموضوع، هو رغبتنا الجامعة في معرفة كُنه العقل البشري وتفسير القوى التي تحكمه، إضافةً إلى أنّ هذه المقاربة لم تَلَقَّ إقبالاً أو اهتماماً كثيفاً للتعرف عليها والبحث فيها.

أمّا عن سبب اختيارنا للخطاب الصوفي؛ فلأجل غموضه و تعقّده بالنسبة للخطابات الأخرى. ومعرفة مدى ملائمة المقاربة اللسانية العرفنية - التي تعتمد آليات ذهنية - للخطاب الصوفي - الذي يعتمد الدّوقية - وهذا سبب آخر جعلنا نبحت في اللسانيات العرفنية.

وعليه نُلقِي الضوء على نظرية من نظرياتها، وهي خُطاطة الصورة لـ"مارك جونسون" في جزئية منها ، نرى فيها رؤية مُغايرة في البنية والمعنى، وهي "خُطاطة القوة"، التي قد تُفكّ لنا مشكلة لغة التّواصل عند المتصوّفة. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل عن: كيفية عمل البنية والمعنى في هذه المقاربة، والإشكالات المطروحة هنا هي :

- هل يمكن أن تكون مقارنة اللسانيات العرفنية رؤية جديدة حقاً؟
- وهل يمكن أن تُطبّقها على خطابٍ كالخطاب الصوفي ؟
- ثمّ أين تكمن خُطاطة القوة في بنية و معنى نموذجنا البحثي؟
- وإلى أيّ مدى يمكن لهذه الرؤية اللسانية أن تُكشِف عن حقيقة غموض الخطاب الصوفي؟

وللإجابة على كل هذه التساؤلات وجب علينا انتهاج المنهج الوصفي التحليلي الذي يمكن أن يساعدنا في تنسيق بحثنا.

ومن ثمّ يمكن أن نضع هذا العمل المتواضع على رفوف البحث الأكاديمي لجامعتنا، ولنفتح آفاقاً علمية جديدة لطلبتنا من خلال بحثنا الموسوم بـ :

البنية والمعنى في الخطاب الصوفي مقارنة عَرَفَنِيَّة - ديوان ابن الفارض أنموذجاً -
الذي بسطناه بخطة كالآتي:

مقدمة: فتحنا بها باب البحث في الموضوع وفق خطة و منهج بحثٍ، والظروف التي ساعدتنا على إنجازه. ثمّ مدخل: أُلحنا فيه إلى نشأة اللسانيات العرفنية، وأهم البوادر التي

ساهمت في ظهورها، مع ذكر دورها وأهدافها. وبلي المدخل الفصل الأول بعنوان تعريفات ومفاهيم : وهو فصل نظري تناولنا فيه المفاهيم الأساسية في البحث؛ كتعريف البنية لغة واصطلاحاً، والمعنى لغة و اصطلاحاً، ومفهوم الخطاطة عند "مارك جونسون" ، ثمّ عند "الأزهر الزناد" ، و"محمد الصالح البوعمراني"، باعتبار الأول صاحب النظرية ، والآخرين أهمّ من قدّم شرحاً واضحاً لها خاصة عن العرب . ثمّ تناولنا مفهوم الخطاب الصوفي، وبعدها نبذة عن حياة "عمر بن الفارض". أمّا الفصل الثاني فقد كان عنوانه: خطاطة القوة في البنية والمعنى في ديوان "ابن الفارض"؛ وهو فصل تطبيقي ناقشنا فيه أبرز عناصر خطاطة القوة في البنى اللغوية الصغرى والوسطى والكبرى والعليا. أمّا خطاطة القوة في البنى الصغرى فقد أخذنا بتحليل الأعمال اللاقولية، ونقصد بها الأساليب غير اللغوية في بناء خطابه، وخطاطة القوة في الجعلية، ونقصد بها علاقة السبب والآخر، وخطاطة القوة في الحجاج؛ أي في الروابط الحجاجية، ثمّ خطاطة القوة في البنى الوسطى، التي تُشكّل انسجام الخطاب في سبع قوى {الصرف، الحجز، القوة المضادة، الإلزام، التمكن، الجذب، إزالة الحاجز}، وسيأتي شرحها في مثنى البحث، ثمّ خطاطة القوة في البنى الكبرى وهي تعكس أهمّ العناصر التي شكّلت الخطاب، ثمّ خطاطة القوة في البنى العليا، وتعكس هذه الأخيرة الفكر العام لـ"ابن الفارض" والخطاب الصوفي بصفة عامة. ونختم بحثنا بالنتائج التي أمكن الوصول إليها بعد الدراسة.

معتمدين في ذلك على عدد من المصادر و المراجع، نذكر أهمها:

- نظريات لسانية عَرَفْنِيَّة لـ : الأزهر الزناد.
- البنية، المعنى، الإيديولوجيا، البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عَرَفَانِيَّة) لـ : محمد الصالح البوعمراني.
- ديوان عمر بن الفارض.
- شرح ديوان ابن الفارض لـ: بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي.
- مُنتهى المَدَارِك في شرح تائيّة ابن الفارض لـ: سعد الدين محمد بن أحمد الفرغاني.

ومراجع أخرى، تتعلق بالمقاربة العرفنية، والخطاب الصوفي. هذا ويمكننا تلخيص أهم ما توصلنا إليه من نتائج فيما يلي :

- أن اللسانيات العرفنية تبحث في كيفية إنشاء اللغة البشرية وتشريحها في الدماغ.
 - خطأ القوة الية ذهنية يستغلها الإنسان بطريقة غير واعية.
 - أن الذوق عند الصوفي صفة لخطابه وليس آلية لفكره، وذلك من خلال خطأ القوة الكامنة في لغته .
 - أن ابن الفارض يملك شيئاً من التوازن الفكري، بعكس المتصوفة الذين يشطحون بتجربتهم، إذ يجعل خطابه مبني على التواصل الذاتي والتواصل الخارجي.
- هذا وليس في ما توصلنا إليه ادعاء بالأسبقية في تطبيق هذه المقاربة، فهناك دراسات كثيرة عملت في هذا المجال، منها ما هو نظري، ومنها ما هو تطبيقي، نذكر منها:
- دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني ل: محمد الصالح البوعمراني، صدر عن مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، 2009. حيث تناولت جُلّ النظريات العرفانية؛ التي عمد الكاتب إلى شرحها بطريقة مبسطة ، ومثّل لها ببعض التطبيقات .
 - الإستعارات والخطاب الأدبي- مقارنة معرفية مُعاصرة -، رسالة أكاديمية مُقدّمة ضمن متطلبات نيل شهادة الدكتوراه، ل: عمر بن دحمان، إشراف: بوجمعة شتوان، كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2012/2013.
 - اللسانيات المعرفية في الدراسات العربية الحديثة، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها، ل: حيدر فاضل عباس العزاوي، إشراف: حسن عبد الغني الأسدي، كلية التربية للعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، جامعة كربلاء، 2018.
 - البنية، المعنى، الإيديولوجيا، البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرفانية)، ل: محمد الصالح البوعمراني، مجلة الخطاب، العدد 20، 2015.
- إلى غير ذلك من المجهودات لا يسعنا أن نذكرها جميعا.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض تلك الدّراسات - سواءً كانت من المراجع المعتمدة في البحث أو من الدّراسات السّابقة - إمّا أنّها تعالج المقاربة محل الدّراسة نظرياً فقط ، وإمّا أنّها تُطبّق على خطابات غير الخطاب الصّوفي.

وكما لا يخلو جُهد من عناء، فإنّ الصّعوبات التي واجهتنا كان أولها صعوبة المقاربة العرّفانية نفسها، و غموض الخطاب الصوفي ، ثمّ صعوبة التعبير عنها بلُغة أدبيّة تتناسب واللّغة التي ينبغي الكتابة بها في ميدان اللّغة والأدب العربي، لكّون الموضوع يقترب في بعض جوانبه من العلوم البيولوجية.

فضلا عن كوننا نتعامل مع نظريّات تهتم بالذهن الباطني، وهو ما يُشكّل صعوبة استيعاب مفاهيمها ، التي تحتاج إلى صبر و أناة في سبر أغوارها . وعلى الرّغم من ذلك فقد تغلّبنا على أكثرها بفضل من الله وعونه .

وأخيراً نتقدّم بالشّكر الجزيل للأستاذ المُشرف الدّكتور سليم حمدان، الذي أتاح لنا فرصة العمل على هذا الموضوع، وآمن بقدراتنا لخوض هذا البحث.

مدخل

اللسانيات العرفيّة - النشأة والبنوادر

تُعَدّ اللّغة البشريّة كتمثيل صوتي، وتمثيل دلالي ظاهرة معقّدة ومحيّرة بالنّسبة لبقية الظواهر الإنسانيّة الأخرى؛ إذ هي خاصيّة تحمل رمزا ودلالة وتعبيرا وتوصلا ... ومعرفة، حتى أن اللّغة و المعرفة تشتركان في كونهما أداة تواصل إجتماعي، بمعرفة الأصوات و الألفاظ و المعاني التي لا تكون إلا باتّفاق جميع الناس.

ومن هنا جاءت دراسات لغوية عديدة تبحث في طبيعة اللّغة و خصائصها ووظائفها، وتحاول أن تربط اللفظ بمعناه أو المعنى بلفظ يُناسبه، وقد بدأت هذه الدراسات تُشكّل اتّجاهاً بحثيّاً جديداً أواخر القرن التاسع عشر . كان ذلك على يد " فرديناند دي سوسير " الذي يعتبر الأب الروحي للسانيّات العامّة، حيث كان انشغاله حول دراسة اللّغة في ذاتها ومن أجل ذاتها، وعليه فإنّ دراسته تُعدّ دراسةً علميّةً موضوعيّةً تُركّز على البنية التي تُكوّن لغات العالم. صحيح أنّ هناك محاولات لفهم طبيعة اللّغة من خلال تفكيكها إلى لفظ ومعنى وإيجاد العلاقة التي تربط بينهما، غير أنّها لم تكن بالدقّة التي توصّل إليها " دي سوسير " وفق منهج وصفي شامل، إذ أصبح واضحاً كما يرى " جوستبراير " : « أن كلّ لغة إنّما هي منظومة تتّقي ما تراه صالحاً للالتقاء مع الواقع الموضوعي، فهي تُنشئ عن ذلك الواقع صورةً كاملةً مُكتفيةً بذاتها، وكلّ لغة تُبني الواقع حسب طريقتها الخاصّة، وبالتالي فهي تُضغ عناصر الواقع الخاصّة بتلك اللّغة (...) وإذا بحثت عن تلك العناصر في لغة أخرى، فلنّ تجدها على نفس الصّورة من الانتظام. كما أنّ تلك العناصر ليست نُسخةً مُباشرةً مأخوذةً من الواقع، بل هي على العكس، مُنبثقة من حيثُ المبنى اللّغوي و المفهوم النّصوري، عن نظرة خاصّة إلى الواقع».¹

منّ هنا يُمكننا القول إنّ هذا ما يُثير البحث اللّغوي في اتجاهاً أخرى مغايرة. فإذا كانت دراسات " دي سوسير " تُشكّل تصوّراً شاملاً للّغة موضوعاً ومنهجاً، فإنّ الخطوة التّالية في مجال اللّسانيّات، في الخمسينيات من القرن الماضي، قد تجاوزت البنية و الشكّل لتُنتقل

¹ جوستبراير نقلا عن حنفي بن عيسى: محاضرات في علم النفس اللّغوي، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر،

إلى اللغة الداخلية من حيث كَيْفِيَّةُ تَصْمِيمِهَا ، وانتاجها ضِمْنَ نظرية " النحو التوليدي " أو " النحو الكلّي " التي قدّمها " نعوم تشومسكي "، حيث أعادت هذه المقاربة اللغوية تحديد مفهوم اللغة إلى كونها نظاماً ذهنياً تمثلياً يُنتج لغة معيارية. هذا وقد جاءت دراسته أيضاً مُناهضة لآراء كثير من علماء النفس المعرفي ، بل للتحوّلات التي شهدتها البحوث النفسية الأمريكية للمفاهيم السلوكية الخاطئة التي كانت سائدة (...) إذ أشار " تشومسكي " للجزء الذي تجاهله " سكرنر " في كتاباته، ألا وهو العمليات العقلية التي من خلالها يتم إنتاج اللغة ، حيث يقول: « إن من يستخدم اللغة لابد أن يستخدم قواعد معينة عندما يُنتج اللغة، وهذه القواعد مُخزّنة في الذاكرة »¹ . وعليه فنحن أمام مُنعرَج كبير يقع بين حدود اللسانيات أو اللغويات المُحضّة وحدود علم النفس المعرفي. وبالتالي نستطيع القول إن كل ما له علاقة بالعلوم المعرفية، الحاسوبية، الذكاء الصناعي، علم الأعصاب... يدخل أيضاً في تشكيل هذه الثورة المعرفية، غير أن " تشومسكي " قد وَضَعَ يده على النقطة المركزية حينما أعاد صياغة أسئلة المعرفة الإنسانية، فَرَأَيْنَاهُ من خلال مُقَارِبَتِهِ الرياضية - التي يسعى من وراءها إلى إنتاج لا محدود من العبارات من عدد محدود من القواعد - يسأل عن² :

- ما هو نظام المعرفة اللغوية؟
- وماذا يَعْرِفُ المتكلم عندما يتكلم لغة خاصّة؟
- وكيف تَنشَأُ المعرفة اللغوية في ذهن / دماغ المتكلم؛ أي كيف يكتسب الطفل اللغة؟

فتشومسكي بهذا الطرح حاول أن يرصد « نمط الإدراك الذهني للتعبير اللغوي »³ بمعنى كيفية إدراك العقل البشري للتعبير التي يستعملها وينتجها، وحسية أن للعقل نظاماً أو جهازاً سمّاه "جهاز اكتساب اللغة" يقوم بتخزين اللغة، ولديه قُدرة اكتساب واسترجاع. ولكن يبقى السؤال المطروح: كيف يتم الاحتفاظ بهذا الكم الهائل من المعلومات والمعارف؟

¹ رافع النصير زغلول وعماذ عبد الرحيم الزغلول: علم النفس المعرفي، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014، ص : 42.

² نعوم تشومسكي: اللسانيات التوليدية من التفسير إلى ما وراء التفسير، ترجمة: محمد الرحالي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص : 14.

³ جواد ختام: التداولية - أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة عمان - ط1 2016، ص: 61.

هذا ويمكننا أن نعيد صياغة الأسئلة التي طرحها " تشومسكي " كما يلي : ما الذي ينبغي علينا معرفته لتتكلّم لغة ما ونفهمها؟ وكيف لنا أن نكتسب المعرفة وكيف لنا أن نستعملها؟ ثمّ ما العمليات العضوية التي تدخل في تمثيل هذه المعرفة؟¹ وهنا نجد أن السؤال الأول يمكن أن " تجيب عنه نظرية اللغة أو النحو الخاص الذي يقوم بوصف مكونات اللغة الخاصة التي يعرفها المتكلم "². أمّا الأسئلة المتعلقة بالمعرفة فهي ليست بالجديدة؛ إذ سبق وأن طرحها " أفلاطون " في فلسفة المعرفة، حيث اعتبر أن الإنسان يُعيد اكتشاف معارفه المُعطاة سابقاً، ولا يكتسب معارف جديدة.³ يُضاف إلى ذلك ما قدّمه " ديكارت " في فلسفة العقل؛ إذ يرى أن : « الاستعمال السوي للغة استعمال مُبدع على الدوام وغير مُتناهٍ، كما يبدو أنّه لا تتحكّم فيه المثبرات الخارجية والحالات الداخليّة، وهو كذلك ملائم للمقامات التي يُستخدم فيها، ويُضاف إلى ذلك أنّه يُشير لدى السّامع الأفكار التي يُمكن له أن يُعبّر عنها في المقامات المُماثلة بالطريقة نفسها »⁴، فمن خلال مبدأ الشك الذي اعتّبره " ديكارت " محور فلسفته - كيف أعرف؟ - يصل إلى مصدر المعرفة.

ومن هنا يربط " تشومسكي " فكرته مع مشكل الإدراك والإنتاج التي أشار إليها " ديكارت ". بهذا يبيّن أن مُشكلة المعرفة موضوع مطروح منذ القديم سواءً في مصادرها أو طبيعتها أو حتى في إمكانيّتها وقدرة الإنسان على بلوغ الحقيقة الكليّة من خلالها، هذا وقد ذهب العلماء في ذلك مذاهب شتّى، فمنها ما هو عقلي ومنها ما هو تجريبي ومنها ما هو واقعي⁵ و غيرها، واللغة ما هي إلّا وسيلة لمعرفتنا من حيث أن : « بنية structure اللغة قائمة على بنية الوجود من جهة، وعلى بنية الفكر البشري من جهة أخرى »⁶.

¹ ينظر، السابق، ص : 60

² نعوم تشومسكي: اللسانيات التوليدية - من التفسير إلى ما وراء التفسير، ص: 14.

³ ينظر، جواد ختام: التداولية - أصولها واتجاهاتها، ص: 61

⁴ عبد المجيد جحفة: مدخل إلى الدلالة الحديثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2000، ص: 45.

⁵ ينظر، عادل السكري: نظرية المعرفة- من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1999،

ص: 33

⁶ حنفي بن عيسى: محاضرات في علم النفس اللغوي، ص: 32

أيّ تقوم على الوجود الكلي للإنسان، الوجود البيولوجي والسيكولوجي، فهي بذلك ليست أداة تواصل فحسب، بل إنّها كيّان إنساني نفسي وعقلي قائم بذاته، هذا ما يفسّر أنّ اللّغة متضمّنة في كل سلوكات الإنسان، ففي مقاربتها الاستعمالية تستحضر الفلسفة والمنطق، والبعد اللّساني العرّفني، وبالتالي "تمدّد التداولية أيضا جسور التقاطع مع العلوم المعرفيّة (العرّفنيّة)، على اعتبار أنّ دراسة استعمال اللّغة لا يمكن أن تتم بمعزل عن تحليل الاستدلالات العقلية والذهنية المصاحبة لعملية التّخاطب"¹. وتسعى هذه الأخيرة من أجل أهم نظرياتها ومن بينها "الاستلزام الحواري" لـ "بول غرايس" 1975، ونظرية الملاءمة لـ "سبريرو ولسن" لإيجاد حلقة تربط بين اللّغة والفكر، بطريقة تجعلنا نفهم ونستدل على كيفية تركيب اللّغة واستعمالها، ولعلّ النظرية الأكثر تمثيلاً للجانب العلمي في تكوّن اللّغة هي نظريّة "الملاءمة" أو "المناسبة"، وهي نظريّة تجمع بين نزعتين تفسير الملفوضات ونظريّة عرّفنيّة كذلك، تمتد جذورها الى علم النّفس العرّفني، فقد استلهم أصحابها نظريتهما من "القالبية" لجيري فودور 1983، و"الاستدلال" عند "بول غرايس"، ونعني بالقالبية، قالبية الذهن (the Modularity of mind).

وتسمّى أيضا النظريّة التّمثيلية للذهن (Representational theory of Mind)، فهي تهتم بالحالات المرتبطة باستقبال مدخلات من العالم الخارجي وتخزينها بشكل بيانات

وخوارزميات تتم استعادتها عند الحاجة، فهي عبارة عن علاقة حاسوبية، يشغل الذّهن فيها بطريقة تسلسلية مرتّبة لمعالجة المعلومات تتدخل فيها عوامل عضويّة أخرى².

كما تتأسّس هذه النظريّة على نسقين مختلفين، أنساق الدّخل (inputs systems) و الأنساق المركزيّة (central systems)؛ فأنساق الدّخل هي كل ما يقع عليه الإدراك من (أصوات، حركات،...)، فيحصل بذلك اكتساب معلومات معيّنة لها مجال محدّد وطبقة

¹ جواد ختام: التداولية - أصولها واتجاهاتها، ص: 63

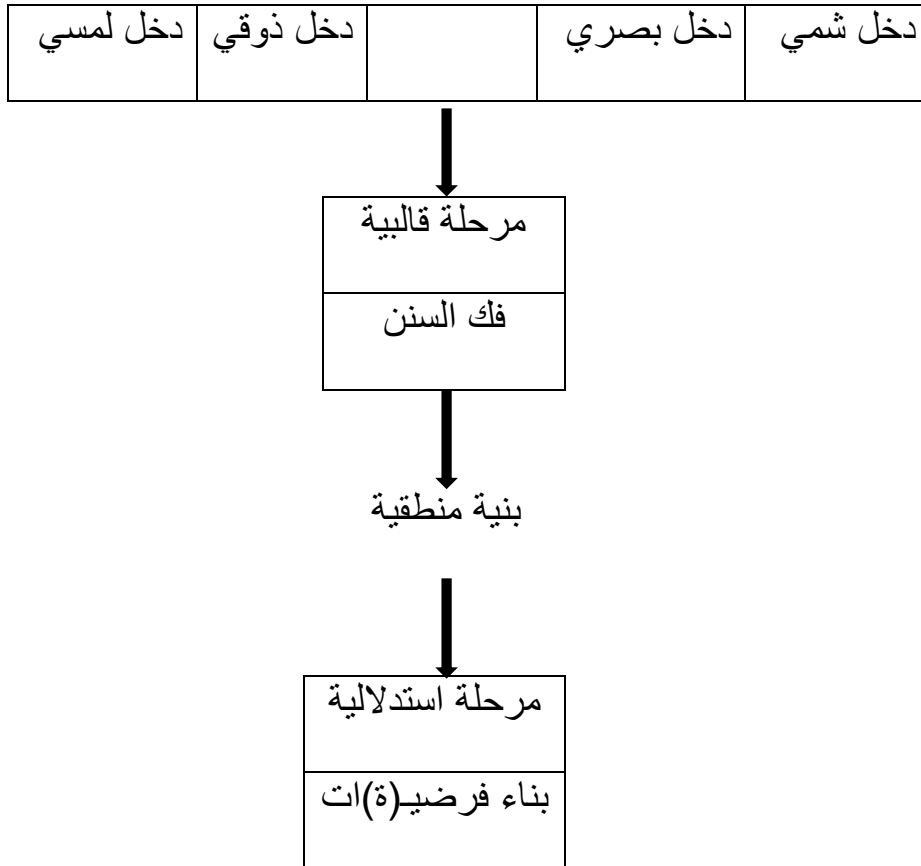
² ينظر، السابق، ص: 61-62

خاصة، بشرط أن تكون المعلومات بسيطة يُمكن "النسق المركزي" معالجتها¹. إذ يعتمد هذا الأخير على ما تقدّمه له "انساق الدّخل" أو نظام الإدخال أمّا فيما استقّاده كُـل من "سبرير" و"ولسن" من قاليّة الذّهن لـ"فودور" فيتمثّل في كَوْن النظرية التي قدّماها تُعالج بالطريقة نفسها « تأويل الملفوظات اللّغويّة (دون غيرها من أنواع الدّخل) ضمن صيرورة مُكوّنة من مرحلتين : مرحلة أولى ، قاليّة تُعني بفك السّنن اللّغوي ، خرّجها عبارة عن بنية منطقيّة ، وهي بنية تَعُدّو دَخْلا لمرحلة ثانية و أخيرة ذات طبيعة استدلالية ، وتتمثّل وظيفة المرحلة الأخيرة في إثراء البنية المنطقية سياقياً من خلال بناء فرضيّة أو فرضيات حول المقاصد الإخبارية للمتكلم² ويُمكن تلخيص ما تقدّم في المخطط التالي³ :

¹ ينظر، نفسه ، ص ص : 119-121

² نفسه، ص: 122

³ نفسه، ص: 122



مخطط يوضح كيفية تسلسل عملية معالجة المعلومات

فمن خلال هذا المخطّط توصّل كل من "سبرير" و "ولسن" إلى أنّ الاستدلال الذي يقوم به المتكلم ذو طابع قصدي في التّواصل بعكس ما ذهب إليه "بول غرايس" أثناء معالجته لقضايا الاستدلال ، حيث ركّز على شيئين أولهما القدرة على اكتساب حالات ذهنية وثانيهما القدرة على نسبة هذه الحالات للآخرين وهذا ما يُطلق عليه "غرايس" "مبدأ التّعاون" من خلال اتباع المتحاورين قواعد تخاطبيّة ضمنيّة ولازمة للتّواصل¹. فيرى "سبرير" و "ولسن" أنّه لا نكتف بمعرفة قواعد اللّغة من صوت وتركيب ودلالة معجمية فقط بل ويجب أن نفهمها ونؤوّلها ، فنظريّة الملاءمة بتركيزها على العمليات الدّهنيّة الاستدلاليّة

¹ ينظر، السابق، ص: 62

تجمع بين بُعدين ، بُعد تداولي يتمثل في عملية التّصيص (أي تحديد الوحدات المعجمية وغيرها من العمليات المشابهة)، وبُعد عَرَفَنِي يُبرهن أنّ الذّهن لا يُخزّن المعلومات عَشَوَائِيًّا بل يفهم الملفوظات ويؤوّلها عبر صَيَرُورَات ذهنيّة، أمّا معنى الملاءمة فهي ملاءمة جهود المخاطب مع مقاصد المتكلم¹ ، كما تتجاوز هذه النظريّة المقابلة بين الإشارات والأفعال ، أي البُعد الرّمزي إلى دراسة المعنى بوجهين الحرفي والمجازي، وعلى عكس آراء التداوليين قبل، فقد رفض أصحابها وجود مَعْنَيْن حُرْفِي وآخر مجازي لأنّ سيكولوجيّة " التّداعي " (Associationnisme) أو "الرّبط الحر" لا تقبل إلّا صَيَرُورَة فهم واحدة، واختيارهما لفرضيّة أخرى في المُقابل، اتّفقا على تسميتها باستلزامات سياقيّة. (Implications Centesctuelles)؛ أي وضع المعنى المناسب للملفوظ، فالسياق يُؤدّي دورًا مهمًّا في صَيَرُورَة الاستدلالات التي تنقُلنا من المُقدّمات إلى النتائج²، « ممّا يجعل النّسق المركزي ذو طابع مُتحوّل غير ثابت، يُبنى بطريقة مُستمرة وتتعَدّل مساراته حسب المعلومات التي يكشف عنها المُتَحاورُون عن محيطهم المعرفي [العَرَفَنِي] وهو مُحيط يساعد المُخاطب على ترجيح افتراض ملائم من بين جُملة من الافتراضات الواردة »³ ومثلما تنتقل البنية الدلالية لحركة الجسم، الإشارات، المعارف، كذلك اللّغة تنتقل بصورة مباشرة إلى الذّهن بالطريقة نفسها التي يُنظم بها الذّهن التجربة التي تأتيه من العالم الخارجي، ويُعيد إخراجها بعد الاستدلال عليها في صورة تجربة خاصة أو معرفة خاصة وفقًا لتكوين البنى التّصوريّة لديه.

¹ ينظر، السابق، ص:125

² ينظر، نفسه، ص:126.

³ نفسه، الصفحة نفسها.

معنى هذا أن تُقارب المعرفة اللغوية بالمعرفة غير اللغوية، مما يُحتم وجود مستوى تمثيلي عام يخص كل الأنسقة اللغوية وغير اللغوية عند البشر، فحسب تصوّر "جاكندوف" لا يمكن أن يكون هناك مستوى دلالي يتضمّن تمثيلات المعنى، مستعل عن مستوى تمثيلي أعمّ، وهو "البنية التّصوّريّة"، فكل ما يلتقطه الدّهن عن طريق اللّغة أو الأنساق العرفنيّة الأخرى المرتبطة بالحواس وغيرها، « يُقيم بنية تصوّريّة تلعب فيها كل من اللّغة والأنسقة الإدراكيّة دوراً، هذه البنية التّصوّريّة تجعلنا في غنى عن القول بمستوى دلالي خالص يُمثّل فيه للبنيات اللغوية فحسب »¹ ، فنلاحظ في تعلّمنا للغة أنّنا نتعلّم معجم والذي يُعتبر جزء من الكل: (تركيب، أصوات، دلالات...)، ما يُفسّر سرعة اكتساب اللّغة، وأصبح من الضروري الآن وجود نظريّة تهتم بمدركاتنا اللغويّة وتصورنا للعالم، فاللّغة إذا كانت وسيلة لترميز المعلومات، معنّى ذلك إمكانيّة قيام العقل البشري بعمليّة عكسيّة في وضع دلالات ومعاني جديدة وإضافيّة في قوالب لغويّة (معجميّة)، ومع ما يُمكن أن يُقدّمه علم النّفس العرفني من خلال نموذج معالجة المعلومات (information processing Model) وتقدّم المجال التكنولوجي والثورة العرفنيّة خلال العقدين الخمسينيات والسبعينيات ، سنشهد تأثيرات كبيرة للعلوم العرفنيّة على العلوم الإنسانيّة واللّغويات خاصّة، وبالعودة إلى ما قدّمه " تشو مسكي" في تطويره لأسلوب جديد في تحليل البناء اللغوي² ، الذي اعترف فيه بأنّ اللّغة أكثر تعقيداً ممّا كان يعتقد قبل ذلك وكثير من المكونات أو البنى العرفنيّة السائدة قبله لم تكن قادرة على تفسير هذه التّعقيدات، فهو يُنبئ في تحليلاته فاعليّة اللّغة في ظل ما قدّمه وسيقدّمه علماء النّفس العرفنيين³ ، ورغم أنّ " تشومسكي" بحث في كيفيّة العرفنة الإنسانيّة إلّا أنّه بقي بحث لغوي فقط فيؤخّذ عليه أنّه « لم يفكّر كيف يربط بين اللّغة والعمليّة النشطة

¹ عبد المجيد جحفة: مدخل إلى الدلالة الحديثة، ص: 46.

² ينظر، جون أندرسون: علم النفس المعرفي وتطبيقاته، ترجمة: محمد صبري سليط وآخرون، دار الفكر ، عمان ، الأردن ط 1 2007، ص: 32.

³ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

من التّفكير، التي يقوم بها الدماغ في كل لحظة (...) فَبَنَى "نعم تشومسكي" تصوّره على العلاقة بين اللّغة والمخ على افتراضات ذات طبيعة فلسفية مُستَقَرَّة في الفلسفة الكلاسيكيّة ومأخوذة منها، على أنّ اللّغة ثابتة في حين أنّ اللّغة كعملية بيولوجيّة عصبيّة في أساسها مُتَغَيِّرة بتغيّر ظرف الخطاب والمُخاطَب والمتكلم¹ إذا يُمكن القول أنّ العلوم العرَفَنِيَّة واللّغة تنطلق من مكان واحد وهو الدماغ، لكن أصبح العلم العرَفَنِي اليوم مستقلاً عن علم النّفس، لأنّه يتناول صيرورة الرموز والعلاقات التمثيليّة بين الرموز وما ترمز إليه، ونجد أنّه باستقلال العلم العرَفَنِي عن العلوم الإنسانيّة الأخرى قد ظهرت فيه نظريات وأفكار تلتف جميعها حول القيام بعملية تشريح علمي للّغة، تَتَخَصَّص ضمن ما يُعرَف اليوم باللّسانيات العرَفَنِيَّة أو الإدراكيّة ، وفي مسمى أشهر اللّسانيات المعرفيّة .

ولعلنا نُشير هُنا إلى المصطلح الذي سَنَعْتَمده ، وهو (العرَفَنِيَّة) الذي اقترحه " الدكتور الأزهر الزناد" ونعتبره الأصوب، مع أنّه مصطلح أثار جدلاً كبيراً إلّا أنّ تبرير " الأزهر الزناد" لسبب اختياره له مقابل لـ (cognition) كان مُقْنَعاً جداً « ففي حديثه عن المصطلح مُقلّلاً من أهميّة التّبَايُن المصطلحي إذا ما أخذ الباحثون بعض مظاهر الحذر في كتاباتهم ، ومنها تثبيت المقابل الإنجليزي مع المصطلح العربي ، ثم طرح حُجْجَه باستبعاد بعض المصطلحات العربيّة وقبول العرَفَنَة»² حيث جاء في نقاشه مع الدكتور " عبد الرحمن بودرع و"الدكتور صابر حباشة" على موقع إلكتروني؛ منتدى اللسانيات العربية : أنّ كلمة " عرَفان" مشتركة في العربية القديمة، وفي الاستعمال الجاري، إذ تدل على الشكر ولها جريان واسع في مجال النّصوّف، والبحوث الفلسفيّة الماورائيّة، وكلمة "معرفة" مقابلة لمفهوم

¹ عطية سليمان أحمد : اللسانيات العصبية- في الدماغ (رمزية -عصبية -عرفانية): الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي ، القاهرة، مصر 2019، ص: 27.

² حيدر فاضل عباس العزاوي: اللسانيات المعرفية في الدراسات العربية الحديثة، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها ، إشراف: حسن عبد الغني الأسدي، كلية التربية للعلوم الإنسانية- قسم اللغة العربية، جامعة كربلاء، 2018، ص: 61.

(connaissance knowledge) ، وأنّ "إدراك" تُقابل (perception) وجميعها لها خلفيات كلاسيكية.

ثم لو أخذنا - بضيف الأزهر الزّناد - الاشتقاق الانجليزي لمصطلح (conition) نجد الفعل منه (to cognize) ، واسم الفاعل هو (cognizer) ، والنّسبة هي (system) (cogn) (metacognitive, ability, faculty, et cognitive) وغيرها ممّا يتعلّق بالجذع (cogn) ، فلماذا لا نُراعي ذلك في الخطاب العلمي العربي؟ ، وليس في ذلك تَبَعِيّة أو تقليد ، بل ضرورة أكاديميّة علميّة .

كما أنّها وصلتنا من عند الغرب بتصورات أرسطيّة، ونفسيّة قديمة، لذلك استعاض الغرب بمصطلح (cognition) عن (cinnaissance perception knowledge). فيتبيّن من خلال رأي "الأزهر الزّناد" أنّ إعتاده على مصطلح (عرفني) إنّما اتّقاء اللّبس الذي جعلنا لا نُميّز بين المعرفة الحاصلة وهي نتيجة الفعل العقلي، والإدراك الذي هو الشعور بالشيء الخارجي و العرّفنة التي هي فهم الإنسان وفعله أثناء تلقّي المعارف والقدرات التي يستخدمها العقل أثناء ذلك¹.

إذا ظهرت اللّسانيّات العرّفنيّة في بداية السبعينيّات كمدرسة حديثة للتّفكير اللّساني رافضة المقاربات الصّوريّة للغة، و تضرب بجذورها إلى إثبات العلوم العرّفنيّة الحديثة في الستينيّات والتسعينيّات خصوصا ما تعلّق بالمقولة البشريّة، تكاثّر ونما هذا البحث بدايات التسعينيّات حيث وُصف بأنّ اللّسانيّات العرّفنيّة "حركة" أو "مشروع" وليست نظريّة، لأنّها مقارنة تشترك فيها مجموعة من الافتراضات والمنظورات².

¹ ينظر، الأزهر الزّناد: منتدى اللسانيّات العربيّة نقلا عن حيدر فاضل عباس العزاوي، نفسه، الصفحة نفسها.

² ينظر، عمر بن دحمان: الاستعارات والخطاب الأدبي مقارنة معرفيّة معاصرة ، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، إشراف : بوجمعة شنوان، كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربيّة، جامعة مولود معمري، تيزي وزو ، 2012، ص: 23.

ويُمكن الحديث عن طوَرَيْنِ أساسيين مرَّ بهما العلم العرّفنيّ سمّاهما " جورج لايكوف" بالجيل الأوّل، والجيل الثاني في حوارٍ أجراه معه " جون بروكمان" (jonbrokman) حين طرح عليه سُؤالاً بصيغَة: أتميّزُ العلم المَعْرِفي (العرّفني) عن الفلسفة¹؟ حيثُ ربط في الجيل الأوّل العلم العرّفني بالفلسفة، وفي الثاني كان مستقلاً عنها. ومن خلال حديث "جورج لايكوف" يُمكن أن نتعرّف على الظُّروف العامة التي ظهرت فيها اللّسانيّات العرّفنيّة:

- أوّلها: الإطار الفلسفي المُتمثّل في الاتّجاهات البَحْثيّة المتعلّقة بدراسة الوظيفة الذّهنيّة وهو عمل كان مُشترك الموضوع.

- ثانياً: نشأة العلوم العرّفنيّة في رُؤيتين بحثاً طريقة التّعامل مع المعلومات المُدخلة من المحيط إلى الذّهن البشري من خلال نموذجين، الأوّل مع المعلومات وعملية ترميزها تعاملاً حاسوبياً أي العناية برصد الرُّموز في مجموعات متلائمة، وصحيحة صورياً دون النّظر في معناها، أمّا النموذج الثاني فيتعامل مع الرُّموز والمعاني التي تحمّلها.

- ثم الموضوع العام هو إعادة النّظر في مقولة الاستعارة، والتي بدأها " لا يكوف" مع "مارك جونسون" سنة 1979²

وفي عام 1989 أُعلن في ألمانيا - مدينة ديسبورغ ، وفي مؤتمر علمي عن تأسيس جمعية اللّسانيّات العرّفنيّة³ تُقدّم ثلاث فرضيات هي: ⁴

أ - أن اللّغة ليست قُدرة عرّفنيّة مُستقلة.

ب - النحو هو عملية خلق المفاهيم، ممّا يعني أن اللّغة رمزيّة بتطبيقها.

¹ السابق ، الصفحة نفسها.

² ينظر، حيدر فاضل عباس العزاوي: اللسانيّات المعرفية (العرفنية) في الدراسات العربية الحديثة، ص: 28.

³ ينظر، برجيت نرليش وديفيد كلارك: اللسانيّات الإدراكية وتاريخ اللسانيّات، ترجمة: حافظ إسماعيل علوي مجلة أنساق، مجلد 1، عدد 1، جامعة قطر، 2017، ص: 271.

⁴ ينظر، عادل الثامري : اللسانيّات الإدراكية، تطوّر مقال تكست جريدة ورقية إلكترونية Textctbasrah blogspot.com، السبت 17 2010، 11:24، 2019، 11:15/03/11.

ج - العرفنة باللغة تأتي من الاستعمال اللغوي .

وإبتداءً من هاته الفترة أين ظهر العمل على التصنيف "الإستعاري أو المفهومية" لدى "جورج لايفوف" و "مارك جونسون"، بدأت تزدهر الدراسات المتعلقة بهذا الإتجاه أمّا عن نظرية الإستعارة المفهومية فقد إنطلق فيها الكاتبان من إعتبار « الإستعارة ليست مجرد مسألة لغة، وإنّما هي مسألة فكر وعقل، أمّا اللغة فهي ثانوية »¹ ، وتدرج النظرية التخيّل (المجاز) في العقل باعتباره مكوّنًا مركزيًا من مكوّنات العقل لا مكوّنًا زائدًا يُنصّف إلى الحقيقة وهو بذلك لا يفرّق بين الدلالة الحرفية والدلالة المجازية في الكلام، فالإستعارة تُنظّم الفكر في جميع مظاهره وهي متداولة في الاستعمال اليومي وفي العبارات اللغوية، ومّا الاستعارة إلّا إسقاط للمجالات في النظام المفهومي، وهو ما يُشبه الحقول الدلالية فتعمل على الانتقال من حقل دلالي إلى آخر، فهي تحقيق سطحي كتلك العمليات التي يجري عليها الإسقاط المفهومي في الذهن، وهذا الإسقاط هو الأساس الذي نشأت عليه الاستعارة وهو السبيل إلى تحليلها، ويبقى التفريق قائمًا عند "لايفوف" بين الاستعارة المستعملة في اللغة اليومية وبين الاستعارة الشعرية².

كما تميّز اللساني "لانغاكير" في وضع نظرية معاصرة تحت اسم "النحو التصوري" أو "النحو العرفني"، وينطلق "لانغاكير" من كون اللغة ليست نظامًا مكتفياً بذاته ولا تقبل الوصف بعيداً عن العمليات العرفية، فهي جزء لا يتجزأ من العرفنة البشرية، ويعتمد في تحليله للمعنى على مفهوم التصوير، فعّد النحو تصويرًا بالأساس ويساويه مع المعجم لتوفّره على وسائل في تنسيق وترتيب المضامين المفهومية وتزميزها³

¹ جورج لايفوف: النظرية المعاصرة للاستعارة، ترجمة: طارق النعمان، مكتبة الإسكندرية، مصر د.ط.د.ت، ص16.

² ينظر، الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفية، الدار العربية للعلوم، د.ط.د.ت، ص139.

³ ينظر، الأزهر الزناد: نفسه، ص: 97 98.

فالمتكلم عند استخدامه وحدة أو بنية نحوية مخصوصة فهو يقوم بانتقاء واختيار صورة مخصوصة بها يُنسّق الموقف الحاصل في ذهنه لغايات تواصلية، وتختلف هذه النظم من لغة لأخرى كما تختلف فيها أنماط التصوير، ولا يعني ذلك وجود فيود تُطبّقها البنية المعجمية والبنية النحوية على العمليات الذهنية لأن البنية اللغوية لا تُفقد عمل الذهن، أمّا بالنسبة لتعدد الجمل وأشكال التعبير فمرده إلى تعدد زوايا التصوير الموجهة على الواقعة الواحدة، دون أن تكون الجملة مشتقة من جملة أخرى، ولا يمكن تفسير السلوك اللغوي دون اعتبار آليات المعالجة العرفنية، ويشترط "لانغاكير" في ذلك ملاءمة التفسير اللساني لما هو معروف ثابت في المعالجة العرفنية العامة ملتزمًا به، باعتبار الملكة اللغوية مركّزة في المؤلدة النفسية العامة، فهو بذلك يرفض انفصال الإعراب عن الدلالة في النظرية.¹

نظرية المزج كذلك من النظريات اللسانية العرفنية، تقوم وإن تعددت تسمياتها "المزج" و "المزج المفهومي" و "الإدماج المفهومي"، على أن لكل وضع واقعي أم خيالي بنية لغوية تُعبّر عنه وعن مجمل أفكارنا ويطلق على هذه الخصيصة مصطلح الشمولية²، حيث يرى كل من "فوكينيبي" و "تورنر" وهما صاحبًا للنظرية ومؤسسًا لها، أن "المزج ملكة قائمة برأسها تمامًا قيام ملكات القياس والتكرارية، والنمذجة الذهنية، والمقولة المفهومية، والتأطير، وهي من الملكات ذات الغايات العرفنية المتعددة وهي ملكة حركية مرنة عاملة زمن التفكير (آن-قوليّة) بصفة غير واعية فهي جزء من العرفنة الخلفية (الباطنة)³.

ومنه فإن المزج عملية عقلية لا دخل للمتكلم فيها وإنما تأتي بصفة لا واعية وقد عبّر عنها "تورنر" بـ "ملكة المزج المفهومي" وهي ملكة يختص بها بنو البشر تمكنهم من بناء المعنى في شكل شبكات من التمازج المفهومي يكون فيها خلق لمعان جديدة ومناويل ذهنية

¹ ينظر، السابق، الصفحة نفسها.

² ينظر، نفسه، ص: 223.

³ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

جديدة. وهذه الشبكات الواسعة من الأفضية الذهنية بدورها تُنشئ أعمال عرفية في مستوى الوعي تكون ناتجة عن قوانين تشتغل في العرفنة الخلفية¹.

إضافة إلى جهود جونسون ولايكوف في الاستعارة المفهومية و لانغاير في النحو العرفي و فوكينيائي و تورنو في نظرية المزج برزت عدة أعمال ساهمت في تطور وبلورة اللسانيات العرفية وتوسيع مجال البحث فيها ومن بين الإنجازات المقدمة "نظرية دلائيات الطراز" لجيرايرتس، وخططات الصور لجونسون وغيرها من النظريات.

إذا "الخاصية المحددة للبشر هي القدرة المعرفية {العرفية} (...). بل رغبة كامنة في أمخاخ البشر تنطلق من طبيعة خلاياهم العصبية، هذه الرغبة هي الرغبة في اكتساب المعرفة بالتعلم وتدون كل معلومة تمر بها"² وقد تجد من جهة أخرى هذه القدرة تحاول أن تتجاوز كل ما هو طبيعي لتخلق عالماً إبداعياً يضرب في الخيال والفكر إلى ما لا نهاية بحثاً عن الحقيقة المطلقة أو الكاملة، وكثيراً ما نجد هذه الشطحات في التجارب الدينية، رغم أن كثيراً من يعتقد أن مثل هذه التجارب ذوقية وليست خاضعة للعقل لكن "يواجه الذين يصفون التجربة الدينية بصفاتها شعوراً مأزقاً حقيقياً فإذا كانت التجربة الدينية غير قابلة للوصف، فلا يمكن استخدامها أساساً تسويغاً للاعتقادات، إذ ليس فيها مضمون عقلائي يقدم ذلك الأساس، وإذا كانت التجربة ذات مضمون عقلائي فلا يمكن أن تكون مستقلة عن التفسير العقلائي أو مستثناه من النقد العقلائي"³ حيث أن للعقل القدرة على تفسير وتحويل الأفكار إلى رموز قد تبدو ذوقية لكنها بالأساس خاضعة للعقل وقدرته على ترميز الأصوات والمشاهدات الخارجية حيث تصبح الطريقة التي تمثل بها اللغة الأشياء والأحداث والعلاقات تزودنا ببطاقة إقتصادية فريدة على الاستبدال.

¹ ينظر، الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفانية، ص: 224

² عطية سليمان أحمد: اللسانيات العصبية-اللغة في الدماغ، ص: 21.

³ علي عبود المحمداوي: فلسفة الدين-مقولة المقدس بين الإيديولوجيا واليوتوبيا وسؤال التعددية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط01، 2012، ص: 498.

إنها تُهيئ لنا وسيلة توليد صور مُتباينة لا نهائية من التمثيلات الجديدة كما تزودنا بقدرة استدلالية غير مسبقة للتنبؤ بالأحداث وتنظيم الذكريات وتخطيط السلوك¹

فالغريزة اللغوية التي تنقل لنا الأخبار لا تقتصر على مجموع كلمات مُتتابعة في الدماغ أو الذاكرة، إنما تُعطينا تفسيرات فوق الطبيعة، تُعطينا معرفة.

و كلمة معرفة تعني أنّ لها علاقة بالتفكير لذلك « يُمكن أن يفهم علم اللغة المعرفي [العرفاني] بمعناه الواسع على أنه دراسة اللغة في علاقتها مع الفكر»²، وهذا أساس العلاقة بين العلوم العرفانية واللغة، فاللغة تُستعمل لتمثيل المعلومات والتجارب، والأفكار المختلفة حتى تلك التي تدّعي أنّها لا يُمكن إدراكها كالتجربة الدينية الصوفية لأنّ "أولئك الذين لديهم تجربة دينية يرون بأنّ ما يدركونه - أعني الله - يحمل خصائص إدراكية غير حسية - الخصائص التي يُجربونها في الله هي الخير الإلهي، القوة، الحب، واهب القوة"³ أو ما يصطلح عليه المتصوفة العرفان (Gnose)، وهو معرفة الله والاطّلاع على أسرار العالم اللاهوتي و « العلم بأسرار الحقائق الدينية، وهي أرقى من العلم الذي يحصل لعامة المؤمنين أو لأهل الظاهر من رجال الدين»⁴.

و العرفانية عمومًا أو الغنوصية (Gnosticism) اسم يُطلق على المذهب الذي انتشر في القرنين الثاني والثالث للميلاد، وامتدّ بطريق الأفلاطونية الحديثة حتى إلى فلاسفة الإسلام.

¹ تيرنس دبليو ديكون: الإنسان-اللغة-الرمز، ترجمة: شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة، 2014، ص: 27.

² عطية سليمان أحمد: اللسانيات العصبية-اللغة في الدماغ، ص: 21.

³ علي عبود المحمداوي: فلسفة الدين، ص: 486.

⁴ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج 02، ص: 72.

الفصل الأول

تعريفات ومفاهيم

1- مفهوم البنية

2- مفهوم المعنى

3- مفهوم الخطأطة

4- مفهوم الخطاب الصوفي

5- عمر ابن الفارض - سلطان العاشقين

توطئة:

اللغة بطبيعتها تنقسم إلى لغة طبيعية تشمل جميع الإشارات والحركات والأصوات التقليدية والظواهر الجسدية، ولغة وضعية نعني بها الرموز والإشارات المتفق عليها كالرموز الرياضية، ولغة الكلام وهي طبيعية ووضعية معاً؛ لأنها نتيجة لانقلاب الإشارات الطبيعية إلى ألفاظ مفيدة¹. أما لغة الكلام فتحمل وجهين: لفظ ومعنى، أو بنية ومعنى - كما أشرنا - ثنائية تناولتها الدراسات بدايةً بالبحث في أسبقية وجود أحدهما عن الآخر، واعتبار الألفاظ أوعية للمعاني إلى دراسة العلاقة التفاعلية بينهما، آخر ما توصل إليه البحث اللغوي نوضحه في هذه المقاربة.

¹ جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج 2، ص :286.

1- مفهوم البنية

أ- البنية

يعرّفها "ابن فارس" في معجم مقاييس اللغة: «باب" الباء والنون" وما يتلثهما في الثلاثي بقوله: " الباء والنون والياء أصل واحد، وهو بناء بعض الشيء، بضمّ بعضه إلى بعض نقول: بَنَيْتُ البناءَ أبنية (...) ويقال بُنِيَة وبُنِي، وبُنِيَة وبُنِي بكسر الباء، كما يقال: جَزِيَة وجَزَى ومِشِيَة ومَشَى»¹.

فالبنية هي ضم الشيء بعضه إلى بعض .

ويذكر "ابن منظور" في لسان العرب :

(بني) والبنّي نقيض الهدم.

« بَنَى الْبَنَاءَ الْبِنَاءَ بَنِيًا، وَبَنَاءً وَبُنًى مَقْصُورٌ، وَبُنْيَانًا وَبُنْيَةً وَبُنْيَةً »²

« والبُنْيَةُ و البُنْيَةُ: ما بَنَيْتُهُ، وهو الْبُنْيُ والْبُنْيُ.

يقال: بُنِيَة وبُنِي وبُنْيَة وبُنًى، بكسر الباء مقصور

ويقال بُنْيَة، وهي مثل رِشْوَة ورِشًا كأن البنية الهيئة التي بُنِيَ عليها مثل المِشْيَة والركبة .وبُنِي فلان بِنِيًا بناءً.

والبناء: لزوم آخر الكلمة ضربًا واحدًا من السكون أو الحركة لا شيء أحدث ذلك من العوامل. وكأنهم إنما سمّوه بناءً لأنّه لما يلزم ضربًا واحدًا فلم يتغير الإعراب.»³

¹ أحمد ابن فارس :مقاييس اللغة ، ترجمة: عبد السلام محمد هارون، ج1، دار الفكر د ط، 1979 ،ص: 302- 303، مادة (ب ن ي).

² ابن منظور: لسان العرب ، دار صادر ،بيروت، لبنان مجلد 04 ، د.ط، د.ت، ص:93، مادة (ب ن ي).

³ نفسه ص: 94 .

إذن معاني البنية عند ابن منظور: البناء العمراني، الهيئة، لزوم الشيء ضرباً واحداً، والطريقة التي يكون عليها الشيء.

أما في "المعجم الوسيط" :

« (بنى) الشيء: بَنَيْاً، وَبِنَاءً، وَبُنْيَاناً: أَقَامَ جِدَارَهُ، وَنَحْوَهُ يُقَالُ: بَنَى السَّفِينَةَ، وَبَنَى الْخَبَاءَ، وَأُسْتَعْمِلَ مجازاً في معانٍ كثيرة تدور حول التأسيس والتنمية، (...) ومنه بُنْيَةُ الكلمة؛ أي صيغتها.¹»

ومن هنا نخلص إلى أنّ البنية: تعني ضمّ الشيء بعضه إلى بعض، وهي أيضاً الهيئة التي تلزم الشيء ولا تتغير، والطريقة، وصيغة الكلمة. وهذا ما تكون عليه اللغة بالأساس.

ب- البنية اصطلاحاً:

رأينا المعنى اللغوي للبنية مرتبط بالبناء الهندسي العمراني، والهيئة، والطريقة. يقابل في اللغات الأجنبية كلمة (Structure) التي اشتقت من الفعل اللاتيني (Strues) بمعنى يبني ويشيد . هذه الهيئة أو الطريقة لا تتمّ إلاّ بارتباط أجزاء وعناصر متكاملة فيما بينها، كما أنّ البنية تنطبق على جميع أنواع البنيات اللغوية وغير اللغوية.² إلا أن اللغوية خاضعة للتجريد فالبنية « نسق من العقلانية التي يُحدّد الوحدة المادية للشيء وهي القانون الذي يُفسّر هذه الوحدة».³ ولما نقول نسق عقلائي بمعنى وجود نظام تجريدي على مستوى العقل، يُحدّد في الوقت نفسه الوحدة المادية؛ المقصود بها الكلمات، والجمل، والعبارات. فالنسق

¹ مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 2004، ص: 72، مادة (ع ن ي).

² ينظر، زكريا ابراهيم: مشكلة البنية - أو أضواء على البنيوية، مكتبة مصر، د ط، د ت. ص 29.

³ معن زيادة: الموسوعة الفلسفية العربية، مكتبة مؤمن قريش، مجلد 01، ط 01، 1986، ص 198.

بمثابة القانون الذي يُنظم هاته الوحدات ويجعلها متماسكة، ومستقلة بذاتها. وتُشكّل خطابات مختلفة، ممّا يسمح بشرح البنيات اللغوية وتحليلها، ويُفسر علاقاتها الداخلية التي تحكمها. ومعنى قولنا علاقات أو تحولات؛ الترابط بين الأجزاء التي تُكوّن البنية، وهي ثابتة من حيث استعمال أجزاء وعناصر لغوية، وإنّ تغيّرت، فلأنّها تصطدم بالمستوى الدلالي والغرض من الخطاب والموضوع الذي بُني عليه ذلك النسق. هذا ما يُفسّر اختلاف الخطابات وتنوعها.

وكذلك من وجهة نظر لسانية – كما جاء في قول "جورج موانان – هي: « تجريد لا يحتفظ من الوقائع إلّا بشبكة من علاقات التّقابل التّمييزي بين العناصر التي تسمح للغة بأداء وظيفتها الأساسية أي وظيفة التواصل»¹. فهي شيء كامن في الذهن يربط بين الوحدات اللسانية التي تمثل – وهي منفصلة – أجزاء تُكوّن البنية؛ وفي تكوينها هذا سمات تمييزية؛ إشارة إلى أنّ البنيات اللغوية تختلف، وإنّ كانت المكونات ثابتة. فالتركيب اللغوي ينتظم ويرتبط وفق علاقات دلالية تكسبها سمة تميزها عن بنية أخرى، وتؤدي جميعها غرض التواصل.

وقد حرص الاتجاه البنيوي المعاصر – نظراً إلى أنّه قد كان في أصله ثمرة للنجاح الذي أحرزته علوم اللغويات – على تأكيد حقيقة أخرى مهمّة وهي أنّه لا يمكن أن تكون ثمة بنية إلّا حين تكون ثمة لغة.² إلّا إذا كان هناك رؤية أخرى مخالفة في بنية الحروف والكلمات، كما هي عند المتصوّفة مثلاً.

¹ جورج موانان: معجم اللسانيات، ترجمة جمال الحضري، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت – لبنان، ط1، 2012، ص 104.

² ينظر، زكريا إبراهيم: مشكلة البنية – أو أضواء على البنيوية، ص: 29.

فالبنية في الخطاب الصوفي تتكوّن من العناصر اللغوية نفسها التي تُبنى بها الخطابات العربية الأخرى. لكن عندما تدخل ضمن ما يسمّى بالعرفان الصوفي « تمتلك تصوّرًا خاصًا ومختلفًا عمّا هو عليه في السّياقات المعرفية المختلفة (...) إنها في تصوّف الإسلامي تجربة روحية (...) فلصّوفية تأملات كثيرة في الحرف الاسم والإشارة والعبارة وسائر القضايا »¹ ، ومن أبرزهم "ابن عربي" الذي خصّص مجالًا واسعًا في بيان معاني الحروف وأسرارها الخفية². حيث يرى "ابن عربي" أنّ الوجود المطلق يتضمّن المُكَلَّف الله والمُكَلَّفون وهو العالم. ولما كانت الحروف جامعةً لهما -أي الوجودين- كان لهما معنيتان ظاهر مُتمثّل في المعنى الاصطلاحي المعجمي وباطن في المعنى الخفي وهو الحقيقي لها³.

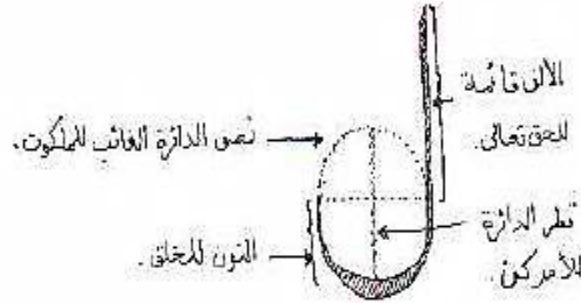
فمثلاً، لو أخذ حرف اللام (ل) عند "ابن عربي" يقول أنّه مؤلّف من الألف والنون فالألف لوجود الذات الإلهية على كمالها لأنّها غير مُفتقرة للحركة ، والنون لوجود الشّطر من العالم؛ ذلك نصف الدائرة الظاهرة لنا والنصف الآخر للنون المعقولة عليها التي لو ظهرت للحسّ وانتقلت من عالم الروح لكانت دائرة مُحيطَة، ولكن أخفى النون المعقولة الروحانية وجعل نقطتها المحسوسة دالّة عليها.

¹ محمد خطاب : اللغة في العرفان الصوفي، مجلة حوليات التراث ، العدد 06، جامعة مستغانم ، الجزائر ، 2006 ص:47.

² ينظر، نفسه الصفحة نفسها .

³ ينظر، محي الدين بن عربي : الفتوحات المكية ، ضبط و تصحيح : أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ج 1 ، د. ط، د. ت ، ص : 86

يمكن تمثيلها بالرسم التالي ¹:



رسم توضيحي يبين رؤية الصوفي لبنية الحرف

إذا تتعلّق البنية في التعريف الأوّل بالبنية اللغوية؛ الألفاظ والتراكيب وهو الشّكل الظاهر نطقاً أو كتابتاً. الذي يُحدّد معارفنا باللّغة والعلاقات الدّاخلية لها.

أمّا التّعريف الفلسفي فقد حدّد لنا كيفية تنّظيم هذه البنية المجرّدة في الذهن، فهي تنسيق للتراكيب اللّغوية، والعناصر غير اللغوية التي تُمثّل قانون النّظم. وهو ما أشار إليه اللّسانيون، على المستوى الظاهر للّغة.

في حين ذهب المتصوّفة إلى إعادة النّظر في العناصر التي تُكوّن اللّغة، ولهم في ذلك مقاصد ومآرب أخرى.

نستخلص ممّا سبق أنّ البنية ذات طبيعة مادية لأنّها تعكس طريقةً وهيئةً خارجية، تعمل على تنّظيم عامل أساسي في التّواصل (اللغة) وفّق مبدأين هما التّرابط والتّكامل.

¹ هناء سعداني : الحروف العربية - تطورها و العلاقة بين الرسم و الصوت و المعنى، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، اشراف : أحمد جلايلي، كلية الآداب، جامعة قاصدي مرياح، ورقلة 2012-2013.

2- مفهوم المعنى:

أ- المعنى:

دراسة اللغة ، كفرع من فروع العلوم اللغوية تبحث في معنى الكلمات، الجمل، الدلالة التي تُؤدّيها، ولتنتيّن مفهوم "المعنى" ، يُفيدنا أن نعرف جذر اللفظ، وأصله.

يقول "ابن فارس" في مقاييس اللغة: « [عن] العين والنون أصلان، أحدهما يدلّ على ظهور الشّيء، وإِعراضه، والآخر يدلّ على الحَبْس»¹.

إذاً كلّ أصل تكوّن من الجذر (عن) يفيد الظهور أو الخروج أو الابانة، وفي الوقت نفسه تحمل دلالة " الحَبْس"، معنى ذلك أن المعنى قد يكون بوضع اعتباطي: أي باختيار معنى أو رمز يرمز للفظ معين و حبسه فيه، ثمّ الاتفاق عليه.

وإذا كان " ابن فارس" قد فصل في دلالة الجذر اللغوي لكلمة (المعنى)، فإنّ ابن المنظور" في معجمه" لسان العرب" ذهب أبعد من ذلك من خلال استعمالات اللغة، حيث وجده أيضاً من الجذر اللغوي (عنا) بإضافة ألف المد آخر الكلمة، تُصَرّف في كل مرة بحسب القواعد النحوية والصرفية، وكلها تشير للدلالة نفسها أو دلالات متشابهة.

فيقال « للأسير عنا يَعْنُو وَعَنِي يَعْنِي، قال: وإذا قلت أَعْنُوهُ فمعناه أبقوه في الإِسار»²

و«عَنَتِ الأرض بالنبات تَعْنُو عُئُوا وَتَعْنِي أيضاً وَاَعْنَتَتْهُ: أَظْهَرْتُهُ، وَعَنَوْتُ الشّيء: أَخْرَجْتَهُ. عَنَا النَبْتُ يَعْنُو إِذَا ظَهَرَ، وَأَعْنَاهُ الْمَطَرُ إِغْنَاءً، وَعَنَا الْمَاءُ إِذَا سَالَ»¹

¹ أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ج4، د. ط، د. ت، كتاب العين ، ص:19 ، مادة (ع ن ي).

² ابن المنظور: لسان العرب، م15، باب (و، ي)، ص:102، مادة (ع ن ي).

« عَنِيتَ فلانا عَنياً أي قَصَدْتَهُ، ومن تَعْنَى بقولك أي من تَقْصِدُ، وعَناني أَمْرُك أي قَصَدَنِي»².

« ومعنى كل شيء مَحْنَتُهُ وحاله التي يَصِيرُ إليها. ويقال: المعنى والتفسير والتأويل واحد. وعَنِيتَ بالقول كذا: أردت، ومعنى كلّ كلام وَمَعْنَاتِهِ وَمَعْنِيَّتِهِ: مقصده»³.

يمكن إجمال ما يفيد "المعنى" عند ابن منظور في: الأسر، الظهور، الخروج، السيلان، القصد، الحال، التفسير والتأويل والارادة، فالمعنى من جهة وضعه في لفظ فهو أسيره، يظهر من خلال ذلك اللفظ الذي يشير إليه في الاستعمال اللغوي، وتعبّر من جهة أخرى عن مقصد المتكلم وغرضه في التواصل.

هذا ما ورد أيضا في المعجم الحديث، " المعجم الوسيط":

فيقال: « [عَنَى] به الأمر عَنياً وعِناية: أَهَمَّهُ»⁴

« والمعنى: فلان حسن المعاني، و (علم المعاني) من علوم البلاغة وهو يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها تطابق مقتضى الحال»⁵.

نخلص بعد عرضنا لمعاني المعنى أنّ المعاجم التي استأنسنا بها تُبَيِّنُ أنّ المعنى

هو: الظهور والحبس والأسر والقصد ، وكذلك التفسير، و التأويل، والإرادة.

¹ السابق ، ص:104.

² نفسه، ص: 105.

³ نفسه، ص: 106.

⁴ مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ص: 633 ، مادة (ع ن ي).

⁵ نفسه، الصفحة نفسها.

ب- المعنى اصطلاحاً:

لفظ فكرة أو معنى مُرتبط في الغالب بتصور، الأشياء الذي يتم بمطابقة فكرنا على الصور المُنتَجة في دماغنا والتي تسمى خيال¹: فطبيعة المعاني وأصلها إنّما هو: «كلّ ما يوجد في فكرنا عندما يمكن أن نقول بحق أننا نتصور شيئاً ما»²، مثال ذلك تصوّرنا للشجرة (ش ج رة) :

صورة الشجرة في العالم الخارجي ← صوت (ش ج رة) ←

انطباعها في الدماغ ← مطابقة الصورة للصوت ← فكرة ومعنى.

معنى ذلك حينما ننطق بصوت (ش ج رة) نحن نقول ما نتصوره ونرمز له بلفظ معيّن، كما أشار إلى ذلك " جون لوك" في النظرية التّصورية (العقلية) بأنّ المعنى هو الفكرة التي تشير إليها الكلمة³.

مع ذلك هذه المعادلة ليست دائماً صائبة فقد أقول ما لا أتصوره، وهنا نحتاج إلى تمثيل أي تصوير وتشبيه، بذلك يمكن القول أنّ المعنى تمثّل وتمثّل، وفي كلا الحالتين يشير إليه لفظ ويرمز إليه، فقد يكون « الصورة الذهنية من حيث وُضع بإزائها اللفظ، ويطلق على ما يُقصد بالشيء أو على ما يدلّ عليه القول أو الرّمز أو الإشارة»⁴ من خلال ذلك، هناك طرق للمعنى، فإذا كان أصل المعاني في الذهن فللمتخيار لها أن يوظّفها في سياقات

¹ ينظر، انطوان أرنولد وبير نيكول: المنطق أو فن توجيه الفكر، تر: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007، ص:35.

² نفسه، ص:36.

³ ينظر، محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، د، ط، 1985، ص:96.

⁴ جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2 ، ص: 398.

متعدّدة، ولعلّ هذا ما جعل للمعنى أيضا جانبيين، جانب ذاتي المتمثّل في مجموع الأحاسيس الشخصية والصّور الذهنية والمشاعر الوجدانية التي يدل عليها اللفظ مصحوبة بإرادة الإفهام من جهة المتكلّم، والفهم من جهة السامع¹، مع اختلاف ذلك بين الأشخاص.

أما الجانب الموضوعي فهو ما تدل عليه الألفاظ من المعاني التي تثبت بالوضع والاصطلاح، ينجز عن هذا وجود معاني مشتركة تحصل في النفس بالفطرة ومعاني بسيطة وأخرى مجرّدة² وهي التصورات.

هذا الأخير يمكن أن نستدل عنه من خلال مفهوم المعنى عند البلاغيين، يقول " عبد القاهر الجرجاني" في المعنى: « هو المفهوم من ظاهر اللفظ والذي يصل إليه بغير واسطة»³ أي أنّ المعنى مفهوم، بعكس النظرية التصويرية التي تنطلق من كونه تصور ذهني (mental images)، هذا المفهوم قد يكون موضوعيا مشتركا من حيث ظهوره باللفظ وذاتيا وقد ينطلق البعض من كونه " القصد" فقط، حيث يذهب " الشريف الجرجاني" إلى أن

المعنى: «ما يقصد بشيء»⁴، أي القصد والغرض من وراء تعبير المتكلّم، ذلك ما يجعل المعنى حقا مُتعدّد لاختلاف مقاصدها، بالتالي يصبح المعنى قابل للتأويل*، ويأخذ

¹ ينظر، نفسه، ص: 399.

² ينظر نفسه، الصفحة نفسها.

³ عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة، د. ط، د.ت، ص: 263.

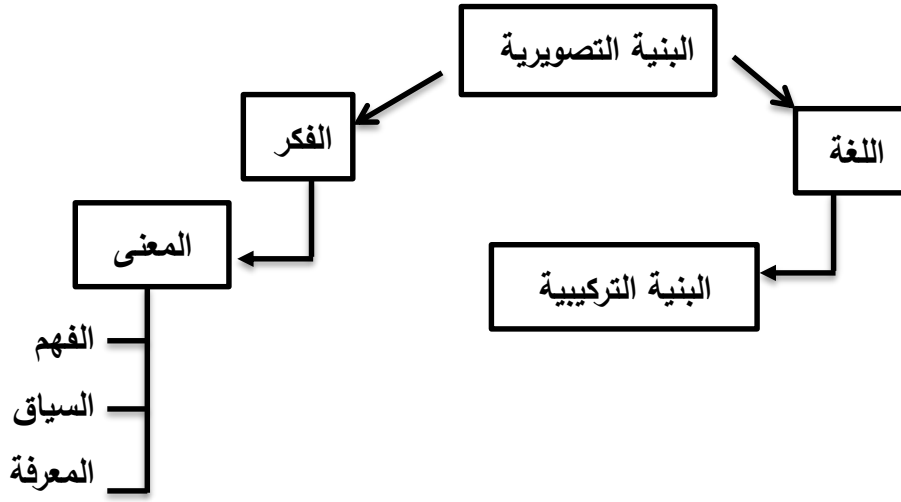
⁴ علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د، ط، د، ت، ص: 185

*: التأويل مشتق من الأول وهو فاللغة الترجيح، نقول أوله إليه رجعه، أما عند علماء اللاهوت فهو تفسير الكتب المقدسة تفسيراً رمزياً أو مجازياً يكشف عن معانيها الحقيقية (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص: 234) وفي الشرع (صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة) (الشريف الجرجاني: التعريفات، ص: 46)

وهناك من يعتبرها أداة وصف جديدة، (ينظر بول ريكور: نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط، 2006، ص: 109)

أوجه عديدة. وقد سبق و أشرنا إلى ذلك في المفهوم الفلسفي، الجانب الذاتي، والجانب الموضوعي ما يفسر القدرة العرفنية للإنسان التي باتت اليوم محط أنظار الدارسين العرفنيين، فالمعاني ومع تقدّم البحث اللغوي إلى جانب علوم الأعصاب وغيرها، لم تعد مجرد مفهوم أو قصد وكفى بل هي « تمثيلات ذهنية مبنية في صورة تنظيم معرفي هو البنية التّصوّرية، والبنية التّصوّرية ليست جزءاً من اللغة في حدّ ذاتها، إنّما هي جزء من الفكر، إنّها المحل الذي يتم فيه فهم الأقوال اللغوية في سياقاتها، بما في ذلك الاعتبارات الذريعية والمعرفة الموسوعية، إنّها البنية المعرفية التي ينبني عليها التفكير والتخطيط فيعتبر هذا المستوى المفترض للبنية التّصوّرية المقابل النظري لما يسمّيه الحسّ المشترك معنى»¹

¹ محمد غاليم: بعض مهام اللسانيات في السياق المعرفي ، موقع أنترنت 96-05- net/n 96-05 http://www.aljabriabed- ganem-htm بتاريخ: 2019 /02/5، الساعة 13:55.



مخطط يوضح المعنى في البنية التصورية للدماغ

يتّضح من خلال هذا المخطّط أنّ المعنى موجود ضمن شبكات تنظيمية للمعرفة في الدماغ أو الذّهن، لا يتعلق بتلك الشبكات التّسقيعية (التي تعمل على تركيب اللغة فقط) ففي الغالب هي مكتسبة مع بنية اللغة (ونقصد بها هنا القواعد النحوية وغيرها) بل يتعلق بالشبكات التّخطيطيّة فهي التي تُنتج لنا المعنى مُنظّماً في مجالات مختلفة.

نخلص إذا، وبالنّظر إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي للمعنى، أنّه كيان منطقي يخضع إلى سيرورة الشبكات التنظيمية العرفنية للذّهن، قد يكون مُكتسب مع بنية اللغة من حيث توظيفه في ألفاظ ترمز إليه وفق قواعد نحوية وصرفية، وقد يكون خاضع لبنية تصوّرية ذاتية من حيث فهم الذهن للدلالات من خلال سياقات محددة، ومقاصد مختلفة.

وباعتبار البنية والمعنى وجْهي اللّغة الإنسانيّة، فقد رأينا في تعريفهما اللّغوي والاصطلاحي ما يثبت أنّ اللّغة بنية وهيئة ثابتة، انطلاقاً من حروفها إلى كلماتها إلى عباراتها؛ كعلامة تواصلية بين أفراد الجماعة اللّغوية الواحدة، ولهذه الأخيرة طريقة نظم تضمّ خلالها هذه العلامات بعضها إلى بعض وفق نسق معيّن ترمز إلى محتوى ذهني، أو تصوّر عقْلاّني وهو المعنى، وهو ما وصل إلى ذهن مُستعمل اللّغة من مفهوم، أو صورة ذهنية، أو

إشارة، أو قصد. على أنّ كل ما ذكرناه آخرًا من مقابلات المعنى تُكوّن وفق خطاطات عصبية ذهنية، يعقل بها الإنسان الموجودات؛ فيصنّفها ويُرتّبها ويطلق عليها أسماء تُعيّنُها وتُظهرها.

3- مفهوم الخطاطة :

يعود مفهوم الخطاطات إلى بداية القرن العشرين في أعمال " بياجيه " و " بارتلات "، وبعضهم يعود به إلى بواردر " كانط " في القرن الثامن عشر، كونها تصف المفاهيم والمقولات الذهنية، حيث تُمثّل الخطاطة لدى " كانط " بنية تصوّرية وهي ملكة تقوم عليها جميع أحكام العقل، وهي مشتركة بين جميع الناس، وهذا ما اعتبره " جونسون " قوالب ثابتة تساهم في تركيب مدركاتنا وتصوراتنا كتمثيلات ذات معنى.

أمّا أعمال " بارتلات " والتي ركّز فيها على عمل الذاكرة استحضارًا واستعادةً، وفرّق بين الاستحضار المتكرّر، وهو تكرار الشخص للصّور نفسها وإعادة إنتاجها في أكثر من مناسبة، والاستحضار التتابعّي؛ أيّ أنّ يُعيد الشخص الصّورة لشخص آخر، وبدوره يعيد إنتاجها بما وصله، وكلا الطريقتين تقومان على إعادة بناء تلك الفراغات بين التفاصيل الكبرى من خلفيات معرفية مختلفة. هذا ما يُطبق أيضًا على المهارات اللّغوية عند " بارتلات " لأنّ الدّماغ بنظره ليس مجرد خزّان يحفظ ما هو مألوف، إذُ افترض وجود هيئة للجسد * مُتغيّرة تتّفاّس عليها جميع الحركات قبل حدوثها.¹

كما ظهر أيضًا مفهوم الخطاطة في مجال الذكاء الاصطناعي، إذ تُمثّل الخطاطات أطرًا أو حزم من المعلومات المُنصّدة مسبقًا تقوم على أساس الاستدلال عند نشاط الذهن، مثالها: عندما نقوم بإعطاء وصف لغرفة معيّنة (ذو سقف، ذو فرن،...) نستدل من خلال خطاطة هاته المعلومات أنّ الغرفة هي مطبخ، أو غيرها من الغرف.²

*: (ما معنى أن تقول إن تصورات الفكر كيانات مجسدة؟ (...))، تلعب الأنسجة الإدراكية والحركية في تشكيل بعض الأنواع الخاصة من التصورات (جورج لايكوف ، مارك جونسون: الفلسفة في الجسد، ترجمة: عبد المجيد حجة، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط1، 2016، ص: 53) ومن مبادئ اللسانيات العرفية أيضًا عند " جونسون " أنّ البنية التّصوّرية تجسّدية أيّ أنّ طبيعة تصوّراتنا الانسانية هي نتاج طبيعتنا الجسدية بما فيها تكويننا التّشريحي/ العصبي، ويؤكد أنّ للمعنى والفهم طرق تتبع من تجارتنا الجسدية فلا يمكن الفصل بين العقل والجسد (ينظر: محي الدين محسب، الإدراكيّات، أبعاد بستمولوجية وجهات تطبيقية، دار كنوز المعرفة، عمان الأردن، ط1، 2017، ص: 150

¹ ينظر: الأزهر الزناد، نظريات لسانية عرفية، ص: 162.

² ينظر، السابق، ص: 163-164.

إذا تتيح لنا الخُطاطة تنظيم المعاني الأولى بالإضافة إلى ذلك تقوم بعملية فرز وتصنيف لهاته المعاني، يشبه ذلك تصنيفا للحقول الدلالية، ويمكننا من خلال هذا التّصوّر أن نفهم أنّ عمل اللسانيين العرّفنيّين ليس مقتصرًا على تحديد المعاني الأولى؛ أي الأطر المعرفية فحسب وإنّما توسيع مفهوم الدّلالة في عملية إنتاج اللغة واستعمالها، اعتمادًا على مبادئ منطقية من خلال الاستدلال، المقدمات، النتائج... إلى غير ذلك من العمليات التي يستند إليها الذهن البشري في استقبال المعلومات واسترجاعها.

أ- الخُطاطة:

يعود الفضل في بلورة مفهوم جديد العلم الدلالة إلى " جورج لا يكوف " و " مارك جونسون " والكثيرين بعدهم، ممّن اهتموا بفلسفة اللغة والعقل، وقد كان تحليل "جونسون" للدلالة تحليلًا مغايرًا عبر ما يسمّيه بـ (الخُطاطة).

• الخُطاطة عند " مارك جونسون "

الخُطاطة (schéma) كما ترجمها له صابر حبّاشة: « هي تشكيلة من المعرفة التي تُمثّل مسارًا أجناسيًا أو شيئًا أو إدراكًا أو حدثًا أو مقطعًا من الأحداث أو وضعية اجتماعية

وتوفر هذه التشكيلة هيكل بنية لمفهوم يمكن أن يُقدّم بوصفة مثالًا أو محشوا بخصائص تفصيلية للحالة الممثلة المخصوصة»¹. بمعنى أنّ الخُطاطة هي مجموع

¹ صابر حبّاشة: مسارات المعرفة والدلالة، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع الأردن، عمان، ط1، 2011، ص: 117.

المعارف والمدرجات التي لها مسارات واتجاهات مصنفة ومختلفة من التجارب الجسدية (سمعية، بصرية، لمسية...) تشير إلى وضعيات مختلفة داخل سياقها الاجتماعي، حيث توفر لنا إطاراً "محدداً" لكل سياق، ويمكن أيضاً للإطار نفسه أن يصبح نموذجاً لمثال آخر في سياق آخر استعاري ويحمل هذا النموذج الخطاطي تفاصيل للحالة الممثل لها.

• الخطاطة عند "الأزهر الزناد":

يعرفها "الأزهر الزناد" بقوله: «هي أبنية معرفية على غاية من العموم والتجريد تساعد الفرد على بناء الاستدلال المناسب، والخطاطة تساعد الفرد على ملء الفراغ بأن توفر ما هو مُسلّم به من المعلومات (المعلومات، المسلمات) فتسير بذلك الاهتداء إلى الأعمال أو الأحداث انطلاقاً من معلومات جزئية أو مقتضيه»¹

مثال: (ذهب زيد إلى عرس البارحة) وقام صباحاً على ألم في رأسه، سيظن الكثير أنّ ألم الرأس سببه صخب العرس، بينما قد يكون بسبب طعام فاسد أو نزلة برد أو أي سبب آخر.

لكن حكمنا الأول: أنّ ألم الرأس مرتبط بالعرس كان سببه معرفتنا المسبقة أنّ صخب العرس يُسبب الصداع، فأُسند إلينا منطقياً هذا الجواب، وهذا الربط الذي قمنا به، إنّما يقوم على أساس خطاطة تنظم فيها المعلومات في أذهاننا بطريقة توجه استدلالنا، فهي تمثيل عرّفني يحتوي تعميم للمظاهر المشتركة للمدرجات الجارية في الاستعمال؛ أي المظاهر التي تشترك

¹ الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفية، ص: 164.

كسبب، فنستدلّ على واحدة وتبقى الأخرى مجرد احتمالات كونها قد تؤدي هي أيضا إلى النتيجة نفسها.¹

• الخطاطة عند " محمد الصالح ابو عمراني":

« الخطاطة هي بنية ذهنية عالية التجديد، كامنة في العرفان [العرفية] إنطلاقا من إدراكنا لعالمنا الخارجي، وهي بمثابة الاطار المنظم الذي ينشأه الذهن لمعارفنا ومدرجاتنا المتكررة، فهي تقوم بعملية تنظيم للوجود من حولنا وتجعلنا ندركه بشكل منظم ومتناسق»²

وقد ميز "جونسون" خطاطة الصورة والصورة (Image)*، باعتبار الأولى بنية ذهنية عالية التجريد، والثانية ما صدق من ما صدقات هذه البنية المجردة (الصورة الثابتة)³ بمعنى نموذج.

مثلا: المثلث الذي ضربه " كانط " ليوضح الأمر؛ ليس هنالك صورة يمكن أن تكون مماثلة للتصور (المثلث) بصورة عامة لأن المثلثات تختلف، ولا يمكن أن توجد في مكان آخر إلا في الذهن، فأنا املك خطاطة صورة للمثلث، ولا املك الصورة .

¹ ينظر: السابق: الصفحة نفسها.

² محمد الصالح ابو عمراني: الفضاء وتمثيل بنى اللغة والخطاب، مجلة سياقات، المجلد 3 العدد 1، جامعة قفصة ، تونس، 2018، ص: 66.

*: للاهتمام إلى مفهوم محدد للخطاطة نفرق بين الخطاطة والصورة الذهنية، فالأخيرة تمثل المدركات من الأشياء والأحداث تمثيلا ذهنيا أساسه الإدراك البصري أو السماعي أو اللمسي، ومن طبيعة المدرك أن يكون ثريا بالتفاصيل (..) لنحافظ على قدر أكبر من مكونات المشهد، والخطاطة تقوم على الصور الذهنية من حيث أنها انطلاقة قالب عام مجرد ثابت، أما الخطاطة الصورة: بنية: على غاية من العموم والتجريد وعلى غاية من المرونة، ومن الفقر في التفاصيل بوجه تكون به أداة أولية يشتغل بها الذهن) فهي عبارة عن جشطلت أو قالب متواتر ذو شكل وانتظام يظهر في أنشطتنا الحركية والذهنية، أي تعمل على تنظيمها وترتيبها. (الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفنية، ص ص: 165- 167)

³ ينظر، محمد الصالح البوعمراني : دراسات وتطبيقات في علم الدلالة العرفاني، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ط 01 2009، ص 119.

هذا ما يجعل الخطاطة عامة ومشتركة حتى عند العميان، فخطاطة الصورة لا ترتبط بنموذج إدراكي. كما يتمثل عملها في الاسقاطات الاستعارية على تصوراتنا ومفاهيمنا المجردة، وترتبط بتصوراتنا الاعتقادية والفلسفية والبيكولوجية.¹

بهذا يتجاوز "جونسون" النظرية التقليدية للخيال وخصوصا النظرة التي هيمنت في الدراسات الفلسفية والبيكولوجية واللسانيات الغربية؛ التي اعتبرت الدهن شيئا متعاليا عن الجسد، وأن بنية الدهن منفصلة عن التجربة الجسدية، واعتبرت المعنى شيئا موضوعيا بما أنه يقدم صورة للعالم الواقعي كما هو.²

فتوصل اللسانيون العرفنيون، وأولهم "جونسون" الذي اعتبر أن الجسد عامل أساسي يُبْنِي الفكر ويُنظم تجاربنا.³

بالتالي لم تعد الخطاطة في التصور العرفني شكلاً للمعنى بل هي المعنى ذاته باعتبارها الشبكة التصورية التي تُنظم نشاطاتنا الإدراكية ومعارفنا؛ هذا المعنى نلمسه في كل ما حولنا.⁴ وكذلك ادراكنا للغة مُعْجَماً ونحواً وفهماً، لانتظام بُناها؛ هذه البنى تعطينا معنى. والمعاني الخطاطية في النحو والمعجم عموماً معاني استعارية في جانب كبير منها، فهي مرتبطة بكل ما يفعله جسدنا.⁵ وهي الإضافة التي قدمها اللسانيون العرفنيون؛ ربط الخطاطة بالجسد، أي تجسيد المعنى.

إذا يُشير التعريف الأول إلى أن الخطاطة عبارة عن تشكيل مسارات معرفية، يضم كل واحد منها معرفة بشيء معين، فهي بذلك تكتسب النظام والترتيب، مهما كانت هذه

¹ ينظر، نفسه، ص نفسها.

² ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

³ ينظر، السابق، الصفحة نفسها.

⁴ ينظر، محمد الصالح البوعمراني، البنية، المعنى الايديولوجيا - البنى الصغرى و الوسطى و الكبرى و العليا في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرفانية)، ص 41.

⁵ ينظر، نفسه، ص 42.

المعارف والمدرجات؛ لتتحول وتصبح هذه الأخيرة فيما بعد نموذجاً لمعارف أخرى لاحقة. لكن اقتصر على كونها عامل أساسي في اكتساب المعرفة.

أما التعريف الثاني ركز على اعتبارها بنية، وهو دليل على أنها قالب معرفي ثابت ومجرد يمتلكه الجميع، ويُتيح لهم ملئه بالمعارف والتجارب المختلفة. هذا ما يجعل الخلفيات المعرفية تختلف من شخص لآخر.

في حين نجد التعريف الأخير أعم وأشمل من حيث إعطاء صورة واضحة ومتكاملة عن الخطاطة باعتبارها بنية ذهنية أولاً، مجردة، وكامنة في العرفان؛ أي المعرفة التي تقع على مستوى العقل، ثم ذكر وظيفتها وهي تنظيم معارفنا ونشاطاتنا.

ب- أنواع الخطاطات:

سنقتصر على ذكر نوعين فقط للخطاطة حتى لا يتشتت موضوع البحث، بالإضافة إلى الخطاطة التي سنعمل عليها وهي خطاطة القوة.

• خطاطة الوعاء:

ينبني المنطق الفضائي في خطاطة الوعاء على أن كل شيء محتوي في الآخر بمعنى إذا كان (أ) محتوي في (ب)، و(س) محتواه في (أ) نصل إلى أن (س) بالضرورة محتواه في (ب)¹، ويمكن أن نمثل لذلك بالشكل الرياضي التالي:

إذا كان: $A \supset B$ فإن: $S \supset B$

و $S \supset A$

¹ ينظر، جورج لا يكوف، مارك جونسون: الفلسفة في الجسد - الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1، 2016، ص: 73.

ومثالها في اللغة: «الحرف (في) مؤلف من خطاطة وعاء ومن مظهر يسلط الضوء على داخل الخطاطة ومن بنية تعين حد الداخل بوصفه معلما ويرمز له ب: (مع)، والشيء الذي يداخل الداخل بوصفه عابرا ويرمز له ب: (عا) مثال ذلك: يوجد سام في المنزل» ، المنزل هو المعلم (مع)، الذي دخل اليه سام ويسمى عابرا (عا)¹.

¹ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

وفي تعبيرنا المجازي الخطاطة الوعاء يمكن فهمه في المثال التالي:

سكنت الصلاة في قلبي، فالقلب هو المعلم (مع) أي المكان الذي دخلته الصلاة التي تمثل العابر (عا).

إذا تتكوّن الخطاطة الوعاء من عناصر تُشكّل بنيتها هي: الدّاخل والحدّ الخارج، ولا يكون لأحدهم معنى باستقلاله عن الآخر أي لا معنى للجزء دون الكل، ويمكن افتراض خطاطة وعاء تصوّرية على مشهد بصري، أو شيء نسمعه¹ مثلما نركّز على جزء من لوحة فنية نشاهدها دون اللوحة بأكملها أو على مقطوعة موسيقية.

المنطق الأساسي فيها كل شيء كائن في حاوية أو خارجها، وكثير من المفاهيم نتمثّلها على هذا الأساس؛ كالعلاقات الأسرية، ومجال الأفكار، مثل قولنا: زيد من بني فلان، كان في نعمة وخرج منها.. وغيرها. انطلاقاً من أنّ جسدنا يمثّل حاوية تتضمّن أشياء (أعضاء، أحاسيس..) وهي أيضاً محتواه في البيت، السيّارة².

• خطاطة المصدر، المسار، الهدف:

تتكوّن خطاطة المصدر . المسار. الهدف من العناصر التالية³:

. عابر (عا) يتحرك

. موقع مصدر (نقطة انطلاق)

¹ ينظر، السابق، ص: 74

² ينظر، الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفية، ص: 169.

³ ينظر، جورج لا يكوف، مارك جونسون: الفلسفة في الجسد - الذهن المتجسد وتحديه للفكر الغربي، ص 74.

. هدف أي المكان الذي يقصده العابر

. سبيل من المصدر إلى الهدف

. المسار الفعلي للحركة

. موقع العابر في زمن معين

. الموقع الفعلي النهائي للعابر)

ولخطاطة المصدر . المسار. الهدف منطق قضائي داخلي واستنتاجات مبنية داخليا مفادها أن « كل انطلاق من مصدر الى نقطة وصول عبر مسلك يقتضي مرورا بكل موضع من المواضع الوسيطة ما بينهما»¹، كذلك الغايات والأهداف نقاط وصول.²

مثلا إذا عبرت من منطقة (أ) الى (د) فإنني حتما سأعبر (ب) و (ج) التي تتوسط المنطقتين نقطة الانطلاق (أ) ونقطة الوصول (د). إذا كنت ذاهبا من الوادي إلى الجزائر العاصمة عبر مسار محدد، فقد كنت في تقّرت وفي بسكرة، ثمّ بو سعادة إلى أن تصل الجزائر.

كذلك إذا أردت نيل الشهادة الجامعية والتقدم إلى وظيفة من خلالها، فعليك عبور محطات سابقة قبل الوصول إلى الهدف؛ وهي نيل شهادة الابتدائي فالمتوسط فالثانوي ثم الجامعي، وهذا ما يشبه السلم الحجاجي فالشهادات السابقة تعتبر حجج للوصول الى نتيجة نهائية.

¹ الأزهر الزناد: نظريات لسانية عرفانية، ص 170.

² ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

وهناك أنواع أخرى للخطاطات حسب تصنيف " جونسون " ، خطاطة الكل-الجزء، الرّبط، المركز-الأطراف.¹

• خطاطة القوة:

« تقوم خطاطة القوة في تصوّر " مارك جونسون " و " ليوناردو طالمي " على تفاعل كيانين على الأقل، أولهما هو المعاني (agoniste) بلغة طالمي، وثانيهما المعارض (antagoniste)، وكلّ واحد منهما (المعارض والمعاني) يمارس ضربا من القوة ويميل إلى اتّجاه معيّن، اتّجاه نحو الحركة أو اتّجاه نحو السّكون، وللقوتين المتعارضتين درجتا قوة مختلفتان، والقوة الأضعف منهما تخضع للقوة الأقوى وبهذا التعارض في القوة نتائج، فالمعاني إمّا أن ينتهي إلى الحركة وإما ينتهي إلى السّكون»².

إنّ فخطاطة القوة مبنية على ثنائية "المعارض" وهو الأقوى و "المعاني" ، الذي تُسلّط عليه القوة، ويكون الأضعف في مثل قولنا: (أغلق الباب) فالمعاني هنا الباب أمّا المعارض فهو من يمارس قوة الاغلاق على الباب فيحرّكه من حالة الحركة إلى السكون. هذا ما يحدث أيضا لتفكيرنا، حيث تتجلّى القوى المختلفة لتفكيرنا في تجاربنا اليومية عبر فرض بعض المعاني على الأخرى وإلزامها ألفاظنا وسياقات لغوية، الخطاطة كفيلة بتنظيمها ومُناسبتها.

« فالخطاطة تلعب دورا أساسيا في تنظيم المعاني المختلفة للوحدة المعجمية، فتعدد المعنى ليس أمرا إعتباطيا، وتحولات معنى الوحدة المعجمية على ما بينهما من اختلاف تخضع لانتظام مخصوص»³ أي أنّ اختلاف معاني الوحدة اللغوية وتعدّدها أمر طبيعي لملّكة الدّهن البشري، ففي الوقت نفسه تحمل هذه الأطر المعرفية خلفيات الفكر وميولات

¹ ينظر، السابق، ص- ص 170-173.

² محمد الصالح البو عمراني: السيميائية العرفنية - الاستعاري والثقافي، مركز النشر الجامعي، منوبة تونس 2015، ص 79.

³ محمد الصالح البو عمراني: الفضاء وتمثيل بنى اللغة والخطاب، ص: 73.

الإنسان، فإذا تأملنا خطاطة القوة في التّصوّر الإسلامي عن الخلق سنجد أنّ هذا النّظام يُعدّ بنية منظّمة للخلق، والوجود في أشكاله المختلفة « فهذا التّصوّر يقوم على إسقاط صورة الجسد البشري على الوجود، فهو عالم صغير والآخر إنسان كبير، وهذا الاسقاط يدخل في إطار آلية التفكير وهي قياس " الغائب على الشاهد"، فلم يكن متيسراً فهم الغائب وإيجاد إجابة على المُتَحجّب عن العقل إلا باستحضار هذه الآلية في التفكير»¹، التي يلجأ إليها المُتصوِّفة بمحاولتهم مُماثلة الخلق الإنساني بما وراء الوجود.

هذا ما نستشفّه في لغة خطابهم إلى الله تعالى وطلب وصاله، فلو أخذنا العبارة السابقة (قياس الغائب على الشاهد) سنجد أنّ مقابلهما في اللغة الانسانية " القياس الاستعاري" بمعنى استعارة نموذج خطاطي لمعاني بشرية، وإسقاطها على نموذج خطاطي إلهي، قصد صنع لغة تواصل بينه وبين الله، ولأنّ الله سبحانه وتعالى مُنزه عن أيّ تجسيد وتجسيم، يلجأ أصحاب الفكر الصوفي الى إسقاط معاني وأوصاف إنسانية عن محض الخيال.

يقول ابن الفارض²:

تَخَيَّل زورٍ كان زَوْرَ خَيَالِهَا لِمُشَبِّهٍ عَنْ غَيْرِ رُؤْيَا وَ رُؤْيَايَ.

يَتَوَهَّم " ابن الفارض كذبا أثناء الحضرة الإلهية بأنّه ير خيال وطيف محبوبته، التي ترمز إلى الله تعالى؛ صدر عنه هذا التخيّل عن رؤيا في منامه، وعن غير رؤية في يقظته

¹ السابق، ص: 129 - 130

² عمر بن أبي الحسن ابن الفارض: الديوان، دار صادر بيروت، د ط، د ت، ص 35.

حيث كان في عالم الانسلاخ عن العالم البشري في حالة ذوقية لا يعرفها إلا عارف ولا ينالها عقل، لذلك محبوبته لا تشبه شيئاً ولا يشبهها شيء¹، وحتى هذا الذي يراه أو يتخيّله يشبه الخيال. نستطيع أن نطلق عليه شفرة الوجود، لأنّ الإنسان باعتباره وجود روحي، ووجود جسدي، فهو وجودان، روحي مستمر متعلّق بالخالق، قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ [سورة الإنسان الآية: 01]؛ أي وجود خالٍ من الفكر والأحاسيس، أمّا الوجود الثاني للإنسان فهو وجود مادي فإن، قال تعالى ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [سورة: الإنسان . الآية: 02] ، فبين الوجود الروحي والوجود الجسدي يتموّع الصوفي، يبحث في تلك الشيفرة الرابطة بينه وبين الله، ولا يتأتّى لنا نحن كمُتلقّين للخطاب الصوفي أن نفهم هذه اللغة المرمّزة، إلاّ بمعرفة أنّ التّصوّر الإسلامي للخلق يخضع في نظامه الخطاطي إلى "خطاطة القوة" في شكلها الحسي والاستعاري، فهي البنية المنظّمة للوجود وتحولاته، فهذه الخطاطة تسري في جميع مظاهر الخلق²، من خلال تعامل الانسان مع عالمه المادي، أو مع نوازع النفس .وهذا ما سنعمل عليه في مدونتنا.

¹ ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني، عبد الغني بن اسماعيل النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، جمعة: رشيد غالب، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ج، ط1، 2003، ص: 222.

² ينظر، محمد صالح ابو عمراني : السيميائية العرفنية - الاستعاري والثقافي، ص: 129.

4-الخطاب الصوفي:

تعددت تعريفات " الخطاب " عند العرب والغرب، ولا يمكن بأيّ حال أن نلّم بها جميعاً، فكثيراً ما يتردّد لفظ الخطاب مُقترناً بوصف آخر، مثل الخطاب الثقافي، الخطاب الصوفي، الخطاب السياسي، الخطاب التاريخي والخطاب الاجتماعي، لذلك نجده بتعريفات مختلفة في ميادين عديدة بوصفه فعلاً يجمع بين القول والعمل.¹

ورد عند العرب قديماً وفي القرآن الكريم مثل قوله تعالى: عن داوود عليه السلام

﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ رَوْءَاتَيْنَهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابَ﴾ [سورة ص: الآية 20]؛ فصل الخطاب من الصفات التي تميز الانسان عن بقية الكائنات إذ تميز قدرته على الإدراك والشعور، ويتفاوت الناس في هاته القدرة.²

وورد عند النحاة للدلالة على أطراف الخطاب: المخاطب، المخاطب أي المرسل والمرسل إليه.³

وفي المعجم العربي: من الجذر اللغوي (خَطَبَ): من معانيه، الإجابة: خَطَبَ فلان إلى فلان فخطبه وأخطبه أي أجابه، ومنها الخطاب.

المُخاطبة: مراجعة الكلام، ومنها الخطبة: اسم الكلام، والخطابة.

والخُطبة: الكلام المنثور المسجع، وهي مثل الرسالة التي لها أول وآخر⁴ أمّا عند الغرب فتتنوّعت تعريفات الخطاب بين الشكل اللغوي الذي يتجاوز الجملة، والممارسة داخل

¹ ينظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، مقاربة لغوية تداولية، دار الكتاب، بيروت، لبنان ط1، 2004، ص 35.

² ينظر، نفسه. الصفحة نفسها.

³ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ ابن منظور: لسان العرب، مجلد 01، فصل الباء، ص: 360، مادة (خ ط ب).

إطار السياق الاجتماعي، وبوصفه استعمال اللغة ومرادف للكلام، وبوصفه ملفوظاً، حيث أولت هذه التعريفات اهتماماً بالخطاب المكتوب والشفهي¹، ثم أن «المشارب التي تغذت منها اللسانيات، والتوسّعات التي لحقتها، والمعارف التي أسهمت في نشأة مختلف نظرياتها، كانت كفيلة بتوسّع مفهوم الخطاب»². «فهو ليس سوى استعمال للغة في وضعيات مختلفة للتبليغ وإقامة التواصل»³، بالإضافة إلى كل ذلك أصبح هناك محاولات جديدة لتنميط الخطابات وتجنيسها، كاستراتيجية بحثية تُسهّل بعض عمليات التحليل اللغوي.

ولعلّ الخطاب الصوفي، من المحاولات التي ارتبطت بمسألة تجنيس الخطابات وتصنيفها، كونها تجربة شخصية مقتصرة على فئة معينة.

ينطلق الخطاب الصوفي* من فكرة كون المعاني لها مسالك ومدارج يمكن أن تحملها قيم ومبادئ عظمى، يمنح خلالها الألفاظ رموزاً داخلية لا يمكن أن تُحدّد بسهولة. ولعلّ

الفكرة الدينية التي انفلتت من العقل لتصبح تسليم و اعتقاد، صارت تعبيراً عن فكرة متجسّدة في كلام وأفعال تعبّدية، وخطابات تعكس في الوقت نفسه معاني تلك الاعتقادات. فاللغة البشرية تتجلّى فعاليتها في الخطاب، حينما تُعبّر عن معنى ورغبة يفهمها الآخر

¹ ينظر، عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص: 36-40.

² أمانة بلعلي: تحليل الخطاب في الثقافة العربية المعاصرة، مجلة فصول، مجلد (25/1)، العدد 2016، 97، ص: 45.

³ نفسه، ص: 44.

*: الصوفي: (هو الفاني بنفسه، الباقي بالله تعالى، المستخلص من الطبائع المتصل بحقيقة الحقائق). (عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية، ص: 157)، ويسمى مذهب بالتصوف (مذهب كلّ جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل، وقيل تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد صفات الروحانية، والتعلق بعلوم الحقيقة، واستعمال ما هو أولى على السرمدية (الأبدية)) والوفاء لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم (الجرجاني: التعريفات، ص: 54)، ويعود سبب تسميتهم بالصوفية لأنهم من الصف الأول بين يدي الله عزوجل، بارتقاء همهم إليه، وإقبالهم بقلوبهم عليه، وقيل إنما سمّوا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصفة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقيل إنما سمّوا كذلك للبسهم الصّوف، وأما نسبهم إلى الصفة والصوف فإنه عبّر عن ظاهر أحوالهم) ومن أسمائهم أيضاً غرباء، سيّاحين، شكفتية، جوعية، الفقراء (عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ص: 157).

ويتبادلها معه، تُمثّل تواصلًا إنسانيًا بين إنسان وإنسان، معنى ذلك ضرورة وجود أقطاب تواصل

ليصبح لدينا تواصل إنساني (la communication humaine)¹. لكنّ التواصل في الخطاب الصوفي « يكتسي بعدين أساسيين ويشكّلان الهوية بينه وبين الخطاب العادي هما الإلهي والإنسي والتداخل بينهما»²، بحثًا عن التواصل الإلهي (communication divine)³، باعتبار التجربة الصوفية في مجملها حركة روحية تسعى إلى الرقي بالخطاب البشري إلى درجات القدسية، وكذا تحقيق المعرفة اللدنية الإلهامية عن طريق المجاهدات والكشف الإلهي*. « فالخطاب الإلهي، الصوت المسيطر على النص الصوفي ويأخذ في الغالب الأعم صبغة الخطاب القرآني، ويتشّح بنغمة ذات قدسية»⁴. هذا ما نعتقد أنّه ينطبق على الخطاب النثري. أمّا الخطاب الصوفي الشعري فهو أيضا يصوغ تجربة الصوفي

«لأنّ بعض المتصوفة ينظمون تجاربهم شعرا بالفطرة، ويكون شعرهم موزونا مقفى (...) يشترك مع التجربة الشعرية العادية في بعض الخصائص منها: غلبة العاطفة الجياشة، تنحي ضابط العقل مؤقتًا، الشطط في التعبير، خصوبة الخيال والاعترا ب عن

¹ ينظر، رشا ق أشرف: التجربة الصوفية في حدود اللغة: من لغة التجربة إلى تجربة اللغة، مؤمنون بلا حدود، مؤسسة دراسات وأبحاث، أكتوبر 2017، 26 فيفري 07:30/2019.

² حسن صوالحية: بنية الخطاب الصوفي من خلال الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في اللغة (لسانيات الخطاب)، إشراف: إسماعيل زردومي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية ، جامعة باتنة، 2010/2011، ص: 08.

³ ينظر، رشا ق أشرف: التجربة الصوفية في حدود اللغة.

*: مصطلح صوفي معناه في اللغة العربية: رفع الحجاب ، وفي الاصطلاح: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا) (الجرجاني: التعريفات، ص: 154).

⁴ يوسف زيدان: المتواليات نقلا عن حسن صوالحية، بنية الخطاب الصوفي من خلال الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، ص 08.

الواقع»¹، ليتحوّل الخطاب الصوفي إلى خطاب بينذاتي لأنّ العلاقة في الأساس بين ذات إنسانية وذات إلهية مبنية على "الإنصات" (entendre)، ممّا يجعله يخرج عن دلالة اللغة الإنسانية لأنّ الأصوات في هذا الخطاب تخرج عن الدال والمدلول، وعن الحسّ والمادة² بحيث تتجلى لغة المتصوّفة في³:

أ - المظهر الاصطلاحي المجرد كقولك المقال والحال والجذب والسلوك*...

أ- الشطح** وهو مظهر غريب يتمثّل في استخدام هذه المصطلحات وغيرها في كلام غير مفهوم.

¹ محمد أحمد عبد القادر: من قضايا التصوف الاسلامي والصوفية (بين حضور الوعي وغيابه)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، د ط 2015، ص: 120.

² ينظر، رشاق أشرف: التجربة الصوفية في حدود اللغة.

*: (والحال عند أهل الحق: معنى يرد إلى القلب من غير تصنّع ولا اجتلاب ولا اكتساب، من طرب أو حزن أو قبض، أوسط، أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أولاً، فإذا دام وصار ملكاً يسمّى مقاماً، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود) (الجرجاني: التعريفات، ص: 72)، والجذب (جذب الله تعالى عبداً إلى حضرته، وجذب الأرواح عبارة عن التوفيق والعناية) (عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص: 62).

³ محمد بن بركة: موسوعة الطرق الصوفية - المدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الحكمة للنشر والترجمة والطباعة والتوزيع، الجزائر، د ط، 2009، ص: 12.

** الشطح مصطلح صوفي كذلك ويعني (كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدته) (معجم مصطلحات الصوفية لعبد المنعم الحفني، ص: 140)، وهو عبارة عن كلمة فيها رائحة رعونة ودعوى، وهو من زلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة) (الجرجاني: التعريفات، ص: 109).

ج - الرّمز بجميع أنواعه.

ليستقلّ بلغة خاصّة هي لغة الذّوق والرّمز، ولكي نفسّرها يجب أن نفهم اعتقاد المتصوّفة « بأن تجربتهم الدينية بالله غير قابلة للوصف»¹ هذا ما يجعل الخطاب الصوفي خطاباً تعجيبياً تغريبياً وهي «من أهم الوسائل التي يلجأ إليها الصّوفي أثناء فعل الكتابة فيصف منجزه بالعجيب والغريب»²، لأنّ المعنى عندهم «باطن تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلاّ أهله، حتّى قال بعضهم من أراد أن يقف على رموز مشايخنا فليُنظر في مكاتباتهم ومُراسلاتهم، فإنّ رموزهم فيها لا في مُصنّفاتهم»³. يقول القشيري في رسالته: «هذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والسّتر على من باينهم في طريقته»⁴ أي أنّ ألفاظهم غامضة لا يريدون الإفصاح عن معانيها أو بالأحرى معاني أودعها الله في قلوبهم خاصّة، لا يعرفها إلا من عاش تجربتهم.

ولعلّ هذا الغموض الذي يغتري الكتابة الصوفية يجعله مفتوحاً على تأويلات كثيرة لاستغلاق المعاني. حيث أنّ « عباراتهم تحتل معنيين أحدهما لغوي ظاهر وهو ما يُستفاد من ظاهر الألفاظ والآخر ذوقي باطني»⁵، يقول "ابن عربي": إنّ أكثر العقول إنّما تعرف الأشياء بالحدود الرّسمية واللفظية لأنّ الحدود الذاتية عسيرة المنال⁶. هذا ما يؤدي إلى تعدّد المعاني لوجود معنى موضوعي وُضع وأُصطلح عليه بالحدود الرّسمية أي المفاهيم

¹ علي عبود المحمداوي : فلسفة الدين، ص: 492.

² خالد التوزاني: جماليات العجيب في الكتابات الصوفية. رحلة ماء الموائد لأبي سالم العياشي (ت 1090هـ) نموذجاً، مركز الإمام الجنيد للدراسات والأبحاث الصوفية المتخصصة، وجدة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 2015، ص: 74

³ عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1987، ص: 144.

⁴ عبد الكريم بن هوزان عبد الملك القشيري: الرسالة القشيرية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط2 2003، ص: 38

⁵ محمد بن بريكة: موسوعة الطرق الصوفية - المدخل إلى التصوف الاسلامي ، ص: 60

⁶ ينظر، محي الدين بن عربي: رسائل ابن عربي [لوان]، تح: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، د، ط، 2010، ص: 251.

والتعريفات، ومعنى آخر ذاتي وهو الذي يخضع إلى تجارب ذاتية تختلف من فرد إلى آخر وهي صعبة المنال كونها مجموع أحاسيس وأفكار داخلية.

فالتجربة الصوفية في الحقيقة-التي تنعكس في لغتهم- ماهي إلاّ كلام باطني يقع في النفس، يقوم خلالها المتصوّف بعملية تمثيل لمؤثرات حسية، لأنّ النفس لا يمكن أن تستوعب هذا الكلام إلاّ بالرؤيا¹، فالعقل محكوم بمبادئ منطقية لا تحتل التناقص أمّا " الرؤيا" والتي تقابل " المشاهدة " * عند المتصوفة، ما هي إلاّ تمثيل لصور ذهنية (image) ، أو صور خيالية (fantasia)، واللذان يكونان ضمن ما يسمّى " التمثّل " la (représentation)²، وهو محاولة وضع تصوّر خاص استنادًا إلى ما يوجد في الصّور الذهنية.

ولأنّ الصّور الذهنية تتّفق مع الصور الحسيّة الواقعية، والرؤية الباطنية النفسية مع صور خيالية تُنتج لنا دلالات غير الدلالات، وصور غير مرجعية، وبالتالي الخيال هو وحده القادر على استيعاب الكلام الإلهي³، وبما أنّه كلام غير ظاهر، لا محسوس ولا مادي، المعاني فيه زنبقية لا يمكن الإمساك بها أو بدلالاتها بسهولة أو التّعبير عنها.

¹ ينظر، رشاق أشرف: التجربة الصوفية في حدود اللغة: من لغة التجربة إلى تجربة اللغة.

*:مصطلح صوفي يعنون به (رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بإزائه على رؤية الحق في الأشياء، وذلك هو الوجه الذي له تعالى بحسب ظاهريته في كل شيء)، (الجرجاني: التعريفات، ص: 180).

² ينظر، رشاق أشرف: التجربة الصوفية في حدود اللغة: من لغة التجربة إلى تجربة اللغة.

³ ينظر، نفسه.

5- "عمر بن الفارض" - سلطان العاشقين:

هو " أبو حفص وأبو القاسم¹ عمر بن الفارض بن أبي الحسن بن المرشد بن علي شرف الدين"، الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة² لقب بـ: "ابن الفارض" على أبوه الفارض بالراء المكسورة، هو الذي يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكّام³.

ولد في الرابع من ذي القعدة سنة ست وسبعين وخمسائة (576هـ) بالقاهرة، وتوفي بها يوم الثلاثاء الثاني (2) من جمادى الأولى سنة اثنتين وثلاثين وستمائة (632هـ) ودفن بسفح المقطم⁴ واكب " ابن الفارض" فترة حياته عدة أعلام منهم برهان الدين الجعبري، وشهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي صاحب كتاب "عوارف المعارف"، وزكي الدين عبد العظيم بن منذري، المحدث الكبير الذي تولى رئاسة المدرسة الكاملية، ولكن من أهم وأقوى الشخصيات ممن عاصروهم ابن الفارض هي شخصية محي الدين محمد بن علي بن عربي، ويعتبر مذهب من أقوى المذاهب أثرا فيمن عاصره ومن جاء بعده من الصوفية⁵.

امتياز العصر الذي عاشه شاعرنا بالاضطراب والتوتر الذي كان من النواحي الدينية والأدبية والعلمية، والسبب الآخر هو انتقال خلافة مصر والشام إلى حكم الأيوبيين بعد أن كانت في يد الفاطميين⁶.

يعدّ " ابن الفارض" من أشهر المتصوفين حتى أنه لقب «بسلطان العاشقين" ذلك أنّه ارتقى في الانتشاء والترنم بالعشق الالهي إلى ذروة لا ينازعه فيها منازع¹ واشتهر ابن الفارض بأخلاقه الحميدة الزكية، حتى قال عنه "ابن خلكان" في كتابه وفيات الأعيان:

¹ شمس الدين أحمد محمد بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس ، دار صاد بيروت، مجلد 03، ص: 454.

² سراج الدين أبو حفص بن الملقف: طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريعة، مكتبة الخانجي، ط1994/04، ص- ص: 464-465.

³ محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الالهي، دار المعارف، القاهرة ط2، ص: 28.

⁴ ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان ، ص: 455.

⁵ ينظر: محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الالهي، ص- ص: 40-41.

⁶ ينظر: نفسه، ص- ص: 37-41.

« سمعت أنه كان رجلاً صالحاً، كثير الخير على قدم التجرد، جاور بمكة فزادها الله تعالى شرفاً (...) وكان حسن الصحبة، محمود العشرة»².

أمّا عن شعره فقد كان "ابن الفارض" ينحو منحى الصّوفية ؛ أي الاحتفاء بالمصطلحات الغامضة والرموز³، في كتاباته. أمّا من حيث الفن الشعري فكان مُقلِّدًا، كثير التكلّف والتّصنّع، يتعمّد المُحسنات البديعية ولم يكن ذلك عيباً في عصره ، و إنّما لقي استحساناً كبيراً، لجفاف قرائح الشعراء في أيّامه وابتعادهم عن الابتكار والابداع والجمالية واتّخاذهم للشعراء القدامى نموذجاً ليتفننوا فيها بإبراز معانيها والتّعبير المتصنّع⁴.

و ما قدّمه "ابن الفارض" من شعر جمعه سبّطه "عليّ" في ديوان تلقياً عن ولد الشيخ كمال الدّين محمد، حين قرء عليه، وشرحه حسن البوريني، المتوفى 1024 أربع وعشرين وألف، سمّاه "البحر الفائض في شرح ديوان ابن الفارض"⁵.

¹ جوزيف سكاتولين: عمر بن الفارض وحياته الصوفية من خلال قصيدته الثائية الكبرى، دراسة تحليلية بلاغية، ص 2.

² ابن خلكان، وفيات الأعيان، ص: 455.

³ الديوان ، ص: 5.

⁴ ينظر نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ مصطفى بن عبد الله الكاتب القسطنطيني: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، مجلد 01، ص767.

الفصل الثاني

خُطَاةُ الْقُوَّةِ فِي دِيَوَانِ ابْنِ الْفَارُضِ

1- خُطَاةُ الْقُوَّةِ فِي الْبَنَى الصَّغْرَى

2- خُطَاةُ الْقُوَّةِ فِي الْبَنَى الْوَسْطَى

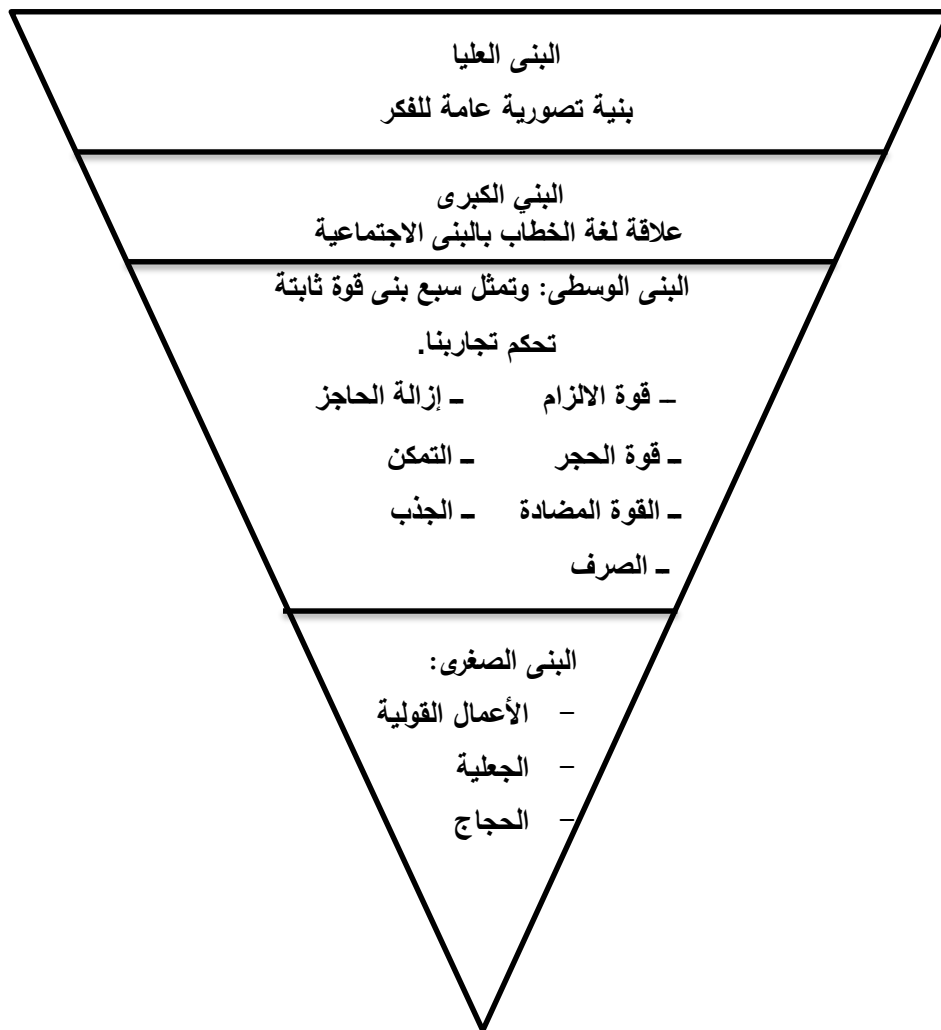
3- خُطَاةُ الْقُوَّةِ فِي الْبَنَى الْكُبْرَى

4- خُطَاةُ الْقُوَّةِ فِي الْبَنَى الْعُلْيَا

توطئة:

تتحكّم خُطاطة القوة - كما سبق الذكر - في جميع نشاطاتنا باعتبار أنّ كل نشاط قوة يُخوّل للإنسان التّعامل مع غيره في هذا العالم، تتواجد هذه القوة على مُستويين الأوّل في العالم المادي المُتمثّل في سلسلة الأفعال اليومية، والثاني في أفكارنا وهي مجرد إسقاطات لمشاهد الواقع.

وفي جانب آخر تتجلّى في لغتنا، بما أنّها هي مرآة لأفكارنا، تعكس تفاعل قوى تظهر في بنيات الخطاب الأربع : (البنية الصغرى، البنية الوسطى، البنية الكبرى، البنية العليا)¹. ونمثّل لها في المخطط التالي:



¹ ينظر: محمد الصالح البوعمراني: البنية، المعنى، الايديولوجيا - البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران (مقارنة عرفانية)، مجلة الخطاب، عدد 20، تونس ص: 45

1- خطاظة القوة في البنى الصغرى:

وتتجلى في البنى اللغوية التي تقع دون مستوى الخطاب.

أ- خطاظة القوة في الأعمال القولية:

استثمر " جونسون" في هذه الخطاظة أعمال " سيرل" في التداولية، إذ يتكوّن العمل القولّي عنده من " فعل الانجاز" و" المحتوى القضوي" الذي يحمله هذا الفعل.

اتفق " جونسون" مع " سيرل" في مصطلح " المحتوى القضوي" وهو القضية التي تحملها الجملة (proposition). وحول قوة العمل الإنجازي (Désactives):

وهي « الملفوظات التي تحمل المُخاطَب على انجاز عمل ما»¹ إلى قوة العمل اللاقولّي Force illocutoire، ويعنى به القوة التي تُغيّر الشّكل التعبيري للجملة.

فمثلا: عبارة، لماذا قتل زيد؟

تتكوّن من محتوى قضوي، وهو قتل زيد، وقوة لا قولية، هي قوة الاستفهام² وقد حدّد " جونسون" أربع قوى يمكن أن نمارسها استعارياً من خلال الأعمال اللغوية³، وهي:

- القوة التي تُغيّر الشّكل التعبيري للجملة من التقرير إلى الاستفهام أو غيره كالأمر، أو النداء، أو التعجب،... أي الأغراض الانشائية.

-عمل القوة اللاقولية في السامع وفهمه لها، وتُحدّد إذا ما جعل المتكلّم القول سؤالاً أو إثباتاً أو أمراً، أو نوعاً آخر من الأعمال اللاقولية.

¹ جواد ختام: التداولية - أصولها واتجاهاتها، ص: 93

² ينظر: محمد الصالح البوعمراني: البنية، المعنى، الايديولوجيا - البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرفانية)، ص: 46

³ ينظر، نفسه: الصفحة نفسها.

- درجة القوة التي يستعملها المتكلم لإخضاع السامع من خلال حضور أدوات التوكيد، كمظهر من مظاهر التدرج في القوة.

-التأثيرات الناجمة عن قوة الأعمال اللاقولية.

فالإسقاط الاستعاري للقوة على الأعمال اللغوية يحدّد لنا تفاعل القوى واتجاهاتها من خلال اتباع الخطوات التي وضعها " جونسون"، كما وتنعكس تصارع الأفكار والتصورات.

وقد يكون هذا التصارع في بعض الأعمال اللغوية ذا اتجاه واحد، من المتكلم إلى السامع أو من المتكلم إلى ذاته، أو ذا اتجاهين من المتكلم إلى ذاته وإلى السامع الخارجي في الخطابات المختلفة.

يُنَبِّني كذلك الخطاب الصوفي - ونموذجه في بحثنا هذا ديوان ابن الفارض - على بُنى قوة تظهر تفاعلاتها بين التأثير والتأثير، في الأساليب الإنشائية التي اختارها صاحب الديوان، لتكشف من خلال بُنيتها اللغوية الاستعارية، عن خطاطة القوة في أعماله القولية، وقد وقفنا على أبرز الأساليب وهي: (الشرط، الأمر، الاستفهام، النداء، التعجب).

● الشرط: وهو الغرض الذي كل غالبا على ديوان " ابن الفارض" من قصيدة (هو الحب)¹ يقول:

وَلَوْ كَثُرُوا أَهْلَ الصَّبَابَةِ أَوْ قَلُّوا.	وَلَوْلَا مُرَاعَاةُ الصِّيَانَةِ غَيْرَةً
إِلَيْهَا عَلَى رَأْيِي وَعَنْ غَيْرِهَا وَلُّوا.	لَقُلْتُ لِعُشَّاقِ الْمَلَاَحَةِ أَقْبِلُوا
سُجُودًا وَإِنْ لَاحَتْ إِلَى وَجْهِهَا صَلُّوا.	وَإِنْ ذُكِرَتْ يَوْمًا فَخُرُّوا لَذِكْرِهَا

¹ الديوان، ص: 137

يعني لولا أتي أصون نفسي أو أحفظها غيرَة بحبّ هذه المحبوبة، ولو كثر أهل العشق والهوى، لقلت لكلّ المحبّين أقبلوا إليها، وأتركوا غيرها، وإذا سمعتم بها يوما دون رؤيتها فاسجدوا لها تعظيما لوصفها، وقد ترك أمر حبّه لها وهواه مستورا حفظا لعهد الهوى.

وفي هذه الصّورة الحسيّة التي قدّمها " ابن القارض " (المعارض) يصف غيرته على محبوبته، التي هي في حقيقة الأمر الأشياء الخمسة التي فرضها الشرع حفظا للمسلم ومراعاة له هي: الدين والعقل والدم والمال والعرض¹.

يُوجّه خطابه هذا تعظيما أولا لشرع الله ثم إرشاد (للمُعاني) وهم المقصودين بالخطاب فغيرة " ابن الفارض " على أحكام الشرع أن ينتهكها الجاهلون الغافلون، المُفتنتون بمِلاح الأشياء من نساء وولدان وأموال....، طلب إليهم من خلال أسلوبيّ الشرط (لولا، واللام) و إن... الفاء في فخروا أن يقبل هؤلاء ومن عرّتهم الحياة الدّنيا على حفظ وصيانة هاته الأحكام وهي المحبوبة الواحدة، وصيانة لأنفسهم لذلك قال (وعن غيرها ولوا) أي أعرضوا عن تلك الأشكال الفانية² الزائلة وهي مفاتن الدنيا.

وقوله: من قصيدة (نسخت حبي)³

يقول:

وكلُّ فتى يَهوى فإني إِمَامُه وإني بريءٌ من فتى سامعِ العذلِ.

ولي في الهوى علمٌ تُجلُّ صفاته ومن لم يفقههُ الهوى فهو في جهلِ.

ومن لم يكن في عِزّة الحبّ تائهاً بحُبّ الذي يَهوى فبشّرهُ بالذلِ.

¹ ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني، وعبد الغني ابن اسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض ج2 ص: 179

² ينظر، نفسه: الصفحة نفسها.

³ الديوان، ص: 174

يخاطب الشاعر في هذه الأبيات كل سخيٍّ كريم، وهو المقصود بقوله (فتَّى)، فهو إمامه في سقاء الحب، وبرئ من كل فتى؛ أي موصوف بالفتوة، يسمع العذال اللائمين في محبته الالهية من الغافلين عن الحضرة الربانية، ثم أن له في كل هوى ما ليس لغيره من صفات المحبة التي تتجلى فيه، حتى بلغ به القول أنه علم ويقصد به علم شريف إلهي ذوقي وكشفي، ومن لم يفهم هذا الهوى ويفتخر به وهو معنى قوله (تائها)¹ فهو ذليل فيما دونه.

فمن خلال ما تقدّم ذكره يظهر لنا أن ابن الفارض وهو يُمثّل (المعارض) هنا يوجه خطابه عبر قوة لا قولية في أسلوب الشرط الذي ختم به أبياته، يخاطب كل من يصلح لهذه الأوصاف التي ذكرها والتي تُمثّل (المعاني) من باب تعظيم المحبة التي يعيشها والهوى والميل الرباني والحبّ الرحماني الذي يشمل كيانه، ويعتقد أن كل من لم يدق لذة قرب محبوبه ويظهر على وجهه هذا المحبوب فهو في ذلّ.

فشرط ظهور الوجه الإلهي هلاك الشيء وفناؤه فيه، فإن هلك وفني ظهر الوجه الالهي فكان الحب إلهياً، أما إن بقي ولم يفن فيه فالحب كوني مجازي وهو للمحبوبين بالأشياء عن وجه الذات، والمحبة التي تُعطي الذلّ للمحب من ذلة محبوبه، لذلك قال من باب التهكم (فبشره بالذلّ).

• الأمر:

وهو غرض آخر وظّفه " ابن الفارض " في تسليط قوة لا قولية على المخاطب، يقول في قصيدة (ما بين معترك الأحداق):²

قُلْ لِلَّذِي لَامَنِي فِيهِ وَعَنَّفَنِي دَعْنِي وَشَانِي وَعُدْ عَنْ نُصْحِكَ السَّمَجِ.

فَاللَّوْمُ لُوْمٌ وَلَمْ يُمدَحْ بِهِ أَحَدٌ وَهَلْ رَأَيْتَ مُحِبًّا بِالْغَرَامِ هُجِيَ.

¹ ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني ابن اسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، ج2، ص:

" قُلْ " فعل أمر يخاطب به الشاعر كل من يصلح للخطاب، وإشارة الى كل أحد يساعد هذا المحب¹، حيث يريد من هذا المخاطب عبر القوة اللاقولية لفعل الأمر أن يعارض ويستنكر لوم اللاتمين لحبه وهم من يمثل (المعاني).

وفي البيت الثاني يصرف عنه هؤلاء اللاتمين، كما أنه ليس بحاجة إلى نصيحهم القبيح². وهذا المعنى الحسي إنما يتضمن خطاباً آخر يُنم عن عمق الفكر الصوفي في الوجودية والذوات، فهو يوجه كلامه للإنسان الغافل عن التجليات الالهية، الذي أخذته صور الأعمال الظاهرة حتى انسلخ من الأخلاق، ذلك الذي يظن نفسه عارفا فالتبس عليه الهدى بالضلال، لعدم معرفته بمقامات الرجال، لذلك لم يتقبل " ابن الفارض " مثل هؤلاء ممن يدعون المعرفة³، وطلب أن يتركوه وحاله الذي هو عليها. لأن لوم أهل الإيمان من الغافلين عن أحوال العارفين الكاملين لا يصدر إلا من خبيث شحيح، ثم يرد على هذا اللائم، فيقول أن لا أحد هجا محباً على حبه⁴.

أي أيها الإنسان الغافل الجاهل بملكوت الله، لا تلمني على معرفتي ودعني فلا أحتاج نصحك الخبيث، فاللئيم هو من يلوم على شيء يجْهله، ثم لا يوجد من يمدح بلوم، فحقك مدحي لقربي من خالقي، ولا يُهْجى مُحِبٌّ بالغرام، لأن الغرام أصل المحبة.

ومثال آخر في الأمر قوله في قصيدة (قف بالديار)⁵:

قَفْ بِالْدِيَارِ وَحَيِّ الْأَرْبَعِ الدُّرُسَا وَنَادِهَا فَعَسَاهَا أَنْ تُجِيبَ عَسَا
فَإِنْ أَجَنَّاكَ لَيْلٌ مِنْ تَوْحُّشِهَا فَاشْعِلْ مِنَ الشَّوْقِ ظُلُمَاتَهَا قَبَسَا

¹ ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني ابن اسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، ج2: 97.

² ينظر نفسه، الصفحة نفسها

³ ينظر، نفسه، ص: 98

⁴ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ الديوان ، ص: 177.

" قف بالديار " اقتباس لمقدمة طلليه من أشعار العرب، وهي سُنن اتَّبَعوها لمخاطبة من ليس معلوما، ويقصدون بها أهل الأحبة، وابن الفارض أراد كذلك من خلال أفعال الأمر قف، حي، ناد... مخاطبة صاحبه بأن يقف معه، ويترجى الدُّرسا، وهي آثار المنازل القديمة، أن تُجيبه. هذا الظاهر الحسي للمعنى، ولكن في حقيقته خطاب إلى كلِّ سالك في طريق الله تعالى¹.

فاستعمل قوّة لا قولية من خلال فعل الأمر، يعترض بها المعاني في ما عناه طلب التدبّر وترجّي الديار، والديار في الأصل كناية عن مجموع الصّور الإنسانية وغيرها من العالمين في ملكوت الله، حيث يتجلى فيها الظهور الالهي، فهي آثار التّجليات الربّانية، والعدول عنها إلى الخيالات إنكار وجود الله تعالى²، لذلك يطلب من المخاطب أيّا كان، الوقوف على هذه الحقائق والتدبّر فيها، فلا يجب الانصراف عن مثل هذه التّجليات لأنّها السبيل إلى الكشف والمشاهدة، لذلك يُحيّ " ابن الفارض " تلك النفوس والأشخاص التي يتجلى فيها السالك لهذا الطريق، أمّا عن فعل الأمر (نادها) الهاء فيها كناية عن الإشارة التي تكشف كل شيء³.

وزيادة على توظيفه لقوة فعل الأمر (عسا) حيث كرّر اللفظ في آخر البيت، زيادة في التّرجّي، وهو الغرض المضمر من فعل الأمر، وهذا من شأنه أن يؤثر في المخاطب بمعنى يترجّى الوقوف على الصّور الانسانية، وصور الخلائق، وتلك النفوس التي تتجلى فيها صفات ربّانية، فهي إشارة إلى الحبّ الالهي، ويُعقّب في البيت الثاني بقوله لا توحشك ظلمة الأكوان، اجعل شوقك قَبَسًا يُنير لك طريقك إلى الله.

¹ ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني ابن اسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، ج 2 ص: 234

² ينظر، نفسه، ص: 235

³ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

• الاستفهام:

يقول ابن الفارض في قصيدة (سائق الأضغان)¹:

هَلْ سَمِعْتُمْ، أَوْ رَأَيْتُمْ أَسَدًا صَادَهُ لَحْظَ مَهَاةٍ ، أَوْ ظُبِّيْ * .
سَهْمُ شَهْمِ الْقَوْمِ أَشْوَى وَشَوَى سَهْمُ الْحَاضِكُمْ أَحْشَايَ شَيْ .

"هل" حرف استفهام، وظَّفه الشاعر طلباً للتصديق، وهو ما يُمثِّل القوة اللاقُولية في البيت والمعارض في خبر مؤكَّد، وهو أنَّ الأسد، والمهابة أو البقر الوحشي والظُّبِّي لا يمكن أن تكون بينهما علاقة حب².

استعمل " ابن الفارض " هاته القوة تعجباً - وهي قوة لا قولية أخرى مُضمرة داخل هذا التساؤل - مِنْ أَنْ يُصَدِّقَ صاحب عقل أنَّ الأسد صاده لحظ الغزال، وقوة أخرى نجدها مُضمرة أيضاً في استفهامه وهي استنكاره، لأنَّه لا يمكن أن نرى مثل هذا التقدير³. فهذه الأغراض الثانوية التي تنطوي تحت الاستفهام هي أيضاً قوة معارضة للقوم المعنيين بهذا الخطاب.

وقد قدَّم السَّمع على الرُّؤية لأنَّ جميع النَّاس تشترك في السَّمع، ولا يرون إلاَّ الخاصَّة منهم⁴. ويظهر لنا من خلال هذا التقدير، أنَّ القوة اللاقُولية التي يمارسها لها اتِّجاهين، فالأوَّل للسَّامع الخارجي الذي يخاطبه (ويُمثِّل المعاني أو الحاجز بلغة " جونسون")، والاتِّجاه الثاني هو إلى ذاته ويُمثِّل أيضاً معاني ثانٍ.

¹ الديوان، ص: 10

* ورد اللفظ بهذا الرسم.

² ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني ابن اسماعيل النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض ج1، ص: 56

³ ينظر ، نفسه، الصفحة نفسها

⁴ ينظر ، نفسه، الصفحة نفسها

وقد خَصَّ هذه القوة بالرؤية لأنَّ الرؤية لا يشترك فيها جميع الناس، مثل السمع.

فالخاصّة من الناس - وقد جعل نفسه منهم - لا تأخذهم ملذّات الدنيا.

فلما كَنَّى نفسه بالأسد، ليزيد من شجاعته في طريقه للوصول الى الله، وتعالى عن تلك الشهوات التي تُصادفه في الحياة الدنيا، والتي شَبَّهها في أبياته "بالطبي" و"المهاة" كناية عن مفاتن الدنيا أو المحبوبة الحقيقية¹، فيُفهم من خلال كلامه أنه زهد الحياة الدنيا واختار لنفسه سلوك العارفين.

بالإضافة إلى أنَّ سهم (سهم القوم) وهو رجل السلوك في طريق الله تعالى (ويقصد مذهبه)؛ سهم فكره وتفكره ببصره، وبصيرته في ظواهر الأكوان مازال مُتردداً بين المحسوس والمعقول، و (سهم الحافظكم) أي عيون المحبوبة الذي يَنفُذُ إلى قلبه لتحقيق العرفان، لكن بإحراق أحشائه وفنائها²؛ أي أنَّ سهم التفكير والتدبّر بالإضافة إلى سهم تلك العيون التي تراقبه قد أفقده توازنه، وأحرق فؤاده، ولعلنا نجد في المعنى الأخير حيرة ابن الفارض في مذهبه وتساؤلاً مخفياً عن سبيل التخلّص من هذا التوتّر وحصول الوصال ويقول أيضاً في قصيدة (أرج النسيم)³

وَإِذَا أَدَا أَلَمَّ أَلَمٍ بِمُهْجَتِي فَشَدَا أُعْيَشَابِ الْحِجَارِ دَوَائِي

أَأَذَادُ عَنْ عَذْبِ الْوُرُودِ بِأَرْضِهِ وَأَحَادُ عَنْهُ وَفِي نَقَاهُ بَقَائِي.

وَرُبُوعُهُ أَرَبِي أَجَلٌ وَرَبِيعُهُ طَرَبِي وَصَارِفُ أَزْمَةِ اللَّأَوَاءِ.

¹ ينظر ، السابق، ص: 57.

² ينظر نفسه، الصفحة نفسها

³ الديوان، ص: 120

أُذاد، استفهام بالهمزة، و (أُذاد) من الذود، وهو المنع والطرد، فيتساءل " ابن الفارض " من خلال هذا البيت عبر القوة اللاقولية وهي الاستفهام، عن منعه من أرض الحجاز بعد أن كانت رائحة أعشابها دواء لألمه، وكيف يطرد من أرض الورود التي تجعل نقاها بقاءه، وهي مَطْلَبُه، وربيعه يُذهِبُ عنه الأزمة الشديدة¹.

من خلال القوة اللاقولية التي تحملها همزة الاستفهام يُعارض " ابن الفارض " هذا الأمر ويستنكره، أي الطرد الذي وقف أمامه حاجزاً والخطاب هنا خطاب ذاتي فيُمثِّل الجزء الثاني من نفسه معاني، تقع عليه قوة الاستنكار، لأنَّ سؤاله غير حقيقي فهو ينم عن اشتياق لا لوم، إذ يقصد (بعذب الورود) ماء زمزم، والأشرار والإلهية التي يفتح بها الله قلب الصادق، وكنى بالتقاء عن المقام المحمدي، وكلها تُمثِّل مقامات القُرب الإلهي، و (ربوع الحجاز) أيضاً كناية عن أهل المراقبة والمشاهدة لأنهم قريبون دوماً في عباداتهم من الله، أما

(ربيع، رماله، جباله،...) فهي كناية أيضاً عن التجليات الإلهية، والعلوم الربانية التي تغلب على قلبه من شدة تجلّي الحق فيه والتي تُظللُ عليه المرة بعد المرة².

ما يُفهم من سؤال " ابن الفارض " هو أنه ليس لطلب الجواب، وإنما تنبئاً لتلك الأفكار والتصورات الربانية التي تُراوده من حين لآخر، يُخَفِّفُ بها عن نفسه، وشدة أزمته، ولا يُمكنه أن يتخلّى عنها، وفي تعدادِه لهاته المقامات مُحاولَةً منه للتذكير والتفكير.

¹ ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني بن اسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، ج2، 47.

² ينظر، نفسه، ج2، ص:48

• النداء:

يقول " ابن الفارض " في قصيدة (سائق الأظعان)¹

يَا أَهْيَلُ الْوُدِّ أَنَّى تُتَكْرَمُونَ نِي كَهْلًا، بَعْدَ عِرْفَانِي فُتَي.
وَهَوَى الْغَادَةِ، عَمْرَى، عَادَةً يَجْلِبُ الشَّيْبُ إِلَى الشَّابِّ الْأَحْي.
نَصَبًا أَكْسَبَنِي الشَّوْقُ، كَمَا تَكْسِبُ الْأَفْعَالُ نَصَبًا لَامَ كَي.
وَمَتَى أَشْكُ جِرَاحًا بِالْحَشَا زِيدَ الشَّكْوَى إِلَيْهَا الْجُرْحُ كَي.

يُنَادِي الشَّاعِرُ أَهْلَ مُحَبَّتِهِ، وَيَتَعَجَّبُ مِنْ إِنْكَارِهِمْ لَهُ فِي الْكِبَرِ بَعْدَ أَنْ عَرَفُوهُ شَابًّا، عَبْرَ الْقُوَّةِ اللَّاقُولِيَّةِ أَدَاةَ النَّدَاءِ " يَا"، يِعَارِضُ وَيُسْتَنْكَرُ مَا فَعَلَهُ أَهْلُهُ. لِأَنَّ إِنْكَارَهُمْ لَهُ إِضْعَافٌ لِقَوَاهِ الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ² أَيْ تَعَبٌ جِسْمِهِ وَرُوحِهِ.

بِالتَّالِي يَمَارِسُ قُوَّةَ عَلَى الْمَعَانِي وَهُمْ أَهْلُهُ مَشْحُونَةٌ بِاللُّؤْمِ وَالْخَوْفِ مَعًا. لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ شَابًّا قَوِيًّا يَتَحَمَّلُ مَشَاقَّ مَحَبَّتِهِمْ، وَيَقُومُ عَلَى خِدْمَتِهِمْ وَاتِّبَاعِ أَوَامِرِهِمْ، وَاجْتِنَابِ نَوَاهِيهِمْ، وَعِنْدَمَا كَبُرَ لَمْ يَعُدْ يَقْوَى عَلَى ذَلِكَ، وَيُقَسَّمُ فِي الْبَيْتِ الثَّانِي (عَمْرِي) أَنَّهُ حَتَّى هَوَى الْمَرْأَةَ الْحَسَنَاءَ (الْغَادَةَ) يَجْلِبُ الشَّيْبُ لِلْفَتَى، فَكَيْفَ بِنَصَبِ

الشَّوْقِ إِلَى أَهْلِ مُحَبَّتِهِ فِي عَالَمِ الْإِلَهِيَّةِ³، وَلَعَلَّ الْقِسْمَ الَّذِي وَظَّفَهُ هُنَا يَكْشِفُ حَالَةَ ضَعْفٍ لِعَدَمِ مَقْدَرَتِهِ عَلَى تَحْمُلِ مَشَاقِّ الطَّرِيقِ إِلَى اللَّهِ، وَيَطْلُبُ فِي ذَلِكَ عُذْرًا.

وَقَدْ نَسَبَ النَّصَبَ وَهُوَ (التَّعَبُ) لِلشَّوْقِ تَشْبِيْهًا بِنَسْبَةِ نَصَبِ لَامَ كَيِّ لِلْأَفْعَالِ الْمُضَارَعَةِ، وَالْأَصْلُ أَنَّ التَّعَبَ لَا يَكُونُ فِي الشَّوْقِ بَلْ فِي طَرِيقِ الشَّوْقِ، كَمَا تُنْصَبُ الْأَفْعَالُ الْمُضَارَعَةُ

¹ الديوان : ص: 09

² ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني بن اسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، ج1، ص: 50

³ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها

بأن مضمرة لا لام كي¹، وفي المثالين وجه شبه وهو نسب ما لا يُنسب، ثم يأتيها بقوة أخرى لا قولية في اسم الشرط "متى" مُستدرَكًا معنى آخر، عبر هاته القوة المعارضة، أنه متى بدأ يشكو من جراحه الباطنية زادت شكواه فيه احتراقًا، يريد أن يوصل أيضا هذه الصورة للمعاني أو الحاجز (أهل محبته) يلتبس عذرا كذلك وتنفيسا عن شكواه، وهذا الأمر في الحقيقة لا مفر منه لأنه يواجهه أينما إلتفت، لأن الشكوى إنما هي تنبيه بوجوده² أي كيانه الروحي والمادي ومعنى ذلك أنه مادام يحس بوجوده فهو لم يصل الى شيء، إذ لم يتخلص من تلك الأحاسيس وتعب الشوق، وحسبه أنه مازال في الطريق، لا النهاية وهي الوصال والمشاهدة.

وفي قول آخر له أين تظهر قوة أداة النداء أيضا، من دوبيت (يا من لكئيب)³

يا مَنْ لِكَيْبٍ ذَابَ وَجَدًا بِرِشًا لو فَازَ بِنَظَرَةٍ إِلَيْهِ انْتَعَشًا.

هِيَهَاتَ يَسْأَلُ رَاحَةً مِنْهُ شَجٍ مازالَ مُعْتَرًّا بِهِ مِنْذُ نَشَا.

"يا" أداة نداء، "مَنْ" استفهام تقديره خبر (مُساعد)، أي يا مُساعد لكئيب حزين، ويقصد نفسه، ذاب وجدًا أي عشقه بسبب "الرَّشَا" وهو ولد الغزال كناية عن المحبوبة، لكن يقصد "ابن الفارض" بها معنى آخر وهو الحضرة الالهية (شبهها بمحبوبته حقيقية) التي تنفّر عن إدراك العقل، ويتمنى لو أنه يبقى على حالة نشوته في هذه الحضرة فيرفع الحجاب ويفنى فيها، فتعود له الحياة بعد الحزن⁴ وقد وظّف قوة لا قولية بأداة النداء تمثل معارضته لوضعه الحالي، وسلطها على (المعاني) وهو المساعد، إذ يريد من يساعده على ردّ الحياة إليه بنظرة تنعشه، وعدم وجود هذا المساعد يُشكّل له حاجزًا يمنعه من التقدّم في مُبتغاه، ثم بعد أن ركن إلى السكون والانتعاش بعد الاضطراب والارتعاش، يرجع في البيت الثاني ليستبعد وجود راحة (هيهات: بعد)، أي أمر بعيد أن أجد راحة من حزني، بسبب ابتلاءه

¹ ينظر، نفسه، ص: 51

² ينظر، السابق، ص: 52

³ الديوان: ص: 188

⁴ ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني بن اسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، ج2، ص: 212

بالحبِّ الالهي¹، وهو حب مستمر لا نهاية له، لذلك مزال حزين يتعثر به منذ نشأته أي خلقه ووجوده.

• التَّعْجُبُ: غرض آخر نجده في ديوان ابن الفارض و من أمثلته قوله في التائية الكبرى «سقتني حميا الحب»²:

إِذَا لَاحَ مَعْنَى الْحُسْنِ فِي أَيِّ صُورَةٍ وَنَاحَ مَعْنَى الْحُزْنِ فِي أَيِّ سُورَةٍ.

يُشَاهِدُهَا فِكْرِي بِطَرْفٍ تَخِيلِي وَيَسْمَعُهَا ذِكْرِي بِمَسْمَعٍ فِطْنِي.

وَيُحْضِرُهَا لِلنَّفْسِ وَهَمِي تَصَوُّرًا فَيَحْسِبُهَا فِي الْحَسِّ فَهَمِي، نَدِيمِي.

فَأَعْجَبُ مِنْ سُكْرِي بِغَيْرِ مُدَامَةٍ وَأَطْرِبُ فِي سِرِّي وَمِنِّي طَرِبَتِي.

فَيَرْفُضُ قَلْبِي وَارْتِعَاشِ مَفَاصِلِي يُصَنِّفُ كَالشَّادِي وَرُوحِي قَيْنَتِي.

يعنى ابن الفارض من ظاهر خطابه أنه إذا ظهر معنى الحسن و الجمال في أي هيئة، او ظهر حزني حتى في تلاوة آية من آيات القرآن كشف سر حبي من خلال مشاهدته بفكري و تخيلي، وسماعها بذكري فالنفس تُحضرها وهما وتصوُّراً أي خيالاً، فتتحمس هذه المحبوبة في حسي و فهمي، وتصبح مثل النديم الذي يُرافق صاحبه ليل نهار، ثم يتعجب من نفسه وهو ليس بسكران، عند سماعه صوته فيطرب قلبه و ترتعش مفاصله بحضورها.

الظاهر من الأبيات أنه يصف حبَّ امرأة افتتن بحسنها حتى باتت لا تفارق خياله ولا روحه، و ماهي إلا صورة استعارية لما يعيشه الإنسان العادي في الحب، أسقطها على حبه

¹ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها

² الديوان: ص: 85.

الإلهي ابتغاءَ إمساك المعاني عيْنها، فالحُسْن الذي يبدو أَنَّهُ مُتِمٌّ به، هو الوحدة و العدالة الإلهية التي عرفها من جهات أربعة الحُسْن و الجمال الكوني، عدالة الصوت الإلهي، آيات القرآن الكريم، والحبّ الإلهي الذي وقع في قلبه¹، بهذه المظاهر عرفت روحه معنى الوحدة بمشاهدتها ذات الله في مظاهر الكون و حضورها في نفسه وهي حضرة محبوبة تخيلها².

وجه الشّبه بين الصّورة الحسيّة و الصّورة الخياليّة أنّ الحبّ الصّوفي و الحبّ الغزلي يصفان حُبَّهُما بالأوصافِ نفسها لكن يختلف المحبوب، فالمحبيب دائماً ما يرى محبوبته في كلّ مكان و زاوية حتّى و إنّ غابَتْ عَنْ ناظِرِيهِ؛ هذا ما يحصل "لابن الفارض" إذ يظهر له حبّ الله مِنْ القوَى الأربع الباطنة، حتّى انْتَشَى بِحُبِّهِ، وما هو بسكران، فيَعْجَب ممّا يَحْصُلُ له، حينما قال (فأعجب من سكري)، وقد مارس بصيغة التّعجّب (فأعجب) قوة لا قولية تُمثّل المعارض أمام ما يُعانيه من نشوة الحب الإلهي في الحضرة، وقد أدرك ذلك بذكائه و فِطْنَتِهِ. أي أَنَّهُ حينما تَتَكشّف له تلك الحضرة الإلهية ويسمّعها بالذّكر، يُدرك أَنّها وصالته وهما عن طريق التّخيّل و التّصوِير، ويُفهم أَنّها حضرة محبوبة فيبقى قلبه في حركة و ارتعاش.

ولعلّ هذا البيت فيه دليل بأنّ الذّوق الصّوفي في الحب الإلهي لا يَغيب تَمَاماً عن العقل.

وفي مثال آخر نجده في دوبيت «ما أحسن ما يلبل منه الصدغ»³:

قَدْ بُلْبُلَ عَقْلِي وَعَدُولِي يَلْغُو.

ما أَحْسَ ما بُلْبُلَ مِنْهُ الصَّدْغُ

مِنْ عَقْرِيهِ، فِي كُلِّ قَلْبٍ، لَذْغُ.

ما بَتُّ لَدِيغاً مِنْ هَوَاهُ وَحَدِي

¹ ينظر، سعد الدين محمد بن أحمد الفرغاني: منتهى المدارك في شرح ثائية ابن الفارض، تعليق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ج2، ط2007، ص: 01، ص: 14.

² ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

³ الديوان، ص: 185.

صيغة التّعجب (ما أحسن) يمارس من خلاها "ابن الفارض" قوة لا قولية تُمثّل المعارض الذي سلّطه على موضوع أبياته وهو بَلْبَلَة عقله بحُسن ما يسمعه بصدّغه ؛ وهو عَظْمُ يَقَع ما بين العين و الأذن يُشبه شكله العقرب.

لكنّ المعنى الحقيقي الذي يتعجب منه الشاعر هو حُسن الكون، فالصدغ إنّما يرمز به إلى الكون¹، ووجه الشّبه بينهما هو الصّوت، فهو يتعجب من أصوات الكون التي بلبلت عقله؛ صوّت الحق تعالى الذي صيّر عقله للحبّ الإلهي من خلال تأمل مَلَكُوتِه والتدبّر بهذا الامر، ففي كل قلب هناك إمّا محبة لله تعالى في التفكّر فيما ورائه، وهي التي يقصدها في أبياته أو محبةً للعالم ومفاتيحها أي مظاهره فقط، وقد شبه هذه المحبة بوجهيها بلسع العقرب² أي م يصله ويستحسنه بصدغه أي تدبّره للكون.

وفي نقل هذا التّصوير الحسيّ أيضا كناية عن وجوده الحقيقي الذي يعكس صورة باطنية مُغايرة تماما، وهي أنّ الكون الذي أشار إليه بالصدغ رَمَز به في الأوّل إلى هَواه، أي ما أحسن ما طُرب به هَواه، و في الثاني من خلال قوله: (في كلّ قلب لدغ) أي معرفة مفاتيح الدنيا عند الغافلين عن الله تعالى، وفتنة المحبة الإلهية عند العارفين بالله³ أمثاله من المتصوفة وأهل العرفان.

و على العموم فإنّ الأغراض التي تُظهر خطاطة القوة في الأعمال القولية كثيرة أبرزها: الشرط الذي كان حوالي أربعين بالمائة في توزّعه على الديوان ومرّد الأمر أنّ "ابن الفارض" يسعى وراء أسباب الوجود لمعرفة الحقيقة.

وهذا ما يفيد أسلوب الشرط معرفة السبب و المُسبّب.

¹ ينظر بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني ابن اسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض ج2، ص: 301.

² ينظر نفسه، الصفحة نفسها.

³ ينظر نفسه، الصفحة نفسها.

ثم نجد (الأمر) بنسبة أقلّ حوالي ثلاثين بالمائة، لما في الخطاب من أسلوب توجيهي سواء توجيه ذاتي "لابن الفارض" في مجاهدة النفس ومكابدتها للوصول إلى تحقيق مراده، أو توجيه خارجي لبعض من ينكرون عليه مذهبه، وهذا الأخير قليل جدا في خطابه، وتليه الأغراض الأخرى كالاستفهام و النداء و التعجب المناسبة للحالات الانفعالية للشاعر.

ولا يمكننا بأيّ حال أن ندرجها جميعا، فأخذنا بعض الأمثلة الدالة عليها والدالة أيضا على كيفية تحرير "ابن الفارض" لخطابه، وقد كان أسلوبه الشعري الفريد عن بقية المتصوفة يُشكّل لغة خطاب خاصّة به.

ولعلنا نقف على بعض جماليات هذا الأسلوب في هذه الجزئية، إذ نجد أن شعره قد وقف - بالإضافة الى التصوف و العشق الإلهي - على الغزل ونعت الخمر واصفا بها لذة الوصل الروحي¹. كما كان «من أصحاب المذهب الرمزي في شعره الذي نحا فيه منحى كبار الصوفية، وأكثر من صنعة البديع، مع الإجادة والرقّة وطول النفس و الاتكاء على مصطلحات الصوفية ورموزهم»² كالوجد، والشوق، السكر، الصحو، الرشا، الغادة، الحشا... وغيرها.

فلم تكن الأغراض التي أشرنا إليها سابقا وحدها التي جعلت أسلوبه يمتاز بالرقّة و السلاسة بغضّ النظر عن بعض الإشارات و الشّطحات البعيدة التي دعّتنا إلى تأويل كلامه بل الصورة الشعرية أيضا التي عبّر من خلالها عن انفعاله و الصنّاعة الفنيّة، وقد تَمَثَّلَت في خطابه تَمَثُّلا قويّا من خلال الاستعارات والكنيات وألوان الطّباق والجناس والتّشبيه، مثل:

¹ ينظر، محمد عبد المنعم خفاجي: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، د- ط، د - ت، ص: 216.

² نفسه، ص: 217.

لحظ المهابة، أوظبي كناية عن مفاتن الدنيا.

لأَمْ كي، كي (الكي) ونصبا، نصبا جناس.

«نصبا أكسيني الشوق كما تكسب الأفعال نصبا لام كي» تشبه.

«أنى تتكروني كهلا بعد أن عرفتموني فتى» مقابلة.

لذلك سُمي "عمر بن الفارض" سلطان العاشقين وهو القائل:¹

إِنَّ الْغَرَامَ هُوَ الْحَيَاةُ فَمَتَّ بِهِ صَبًا فَحَقُّكَ أَنْ تَمُوتَ وَتُعْذَرَا.

وقوله أيضا²: تَبَيَّنَ لمرتبة الحب التي وصل إليها حتى صار مثالهم في الحب الإلهي:

نَسَخْتُ بِحُبِّي آيَةَ الْعِشْقِ مِنْ قَبْلِي فَأَهْلُ الْهَوَى جُنْدِي وَحَكَمِي عَلَى الْكُلِّ.

وكانه القائد و الإمام في الحب يفتدى مَنْ بَعْدَهُ بِمثال حُبِّه.

ب-خُطاطة القوة في الجعلية:

تعكس الجعلية مفهوم علاقة السبب والآخر؛ المعارض يُمَثِّلُ السبب، أمَّا المعاني فهو الأثر.

كما تُعْتَبَرُ الجعلية «إحدى أهم التجلّيات التي تحضّر فيها دينامية القوة في كل المستويات {السيكولوجية، الفكرية، الاجتماعية}، فيتحوّل صراع القوى إلى صراع داخلي بين الدوافع النفسية، حيث يكون هناك جزء من الذات أقوى من الجزء الآخر ويدفعه للقيام بعمل ما»³.

¹ الديوان، ص: 169.

² نفسه، ص: 174.

³ محمد الصّالح البوعمراني: السّيمائية العرفانية - الإستعاري والثقافي، ص: 48.

مثال قولنا: جاهد نَفْسَه لصَوْم رمضان.

- (المعاني) هنا من لا يَرْغِب في الصِّيَام، وهو أثر المجاهدة.

- (المعارض) الذي يُجْبِرُهُ على القيام بذلك الأمر، وهو الجزء الثاني من النَّفْس، وهي

سبب دَفْعَه للصِّيَام.¹

ويمكننا أن ندرك معنى الجَعْلِيَّة ونفهمها بالأمثلة المادية، حيث قسّمها " طالمي " إلى:

- الجَعْلِيَّة في قوالب دينامية القوة الثابتة.

- الجَعْلِيَّة في قوالب دينامية القوة المُتحوِّلة.

وَنُعتبر المُتحوِّلة، جَعْلِيَّة عامّة (Onest causation)، في حين أنَّ الجَعْلِيَّة الثَّابتة

مُوسَّعة (extended causation) إذ تتكوّن من جَعْلِيَّة حركة، وجعلية سكون²

مثال على الجَعْلِيَّة في دينامية القوة المُتحوِّلة: ونقصد بها دينامية تُغيّر حالة المُعاني

من حالة إلى أخرى بسبب المُعارض، نحو قولنا: جَعَل رمي الكرة المصباح يسقط .

المعاني (المصباح): لديه ميل للسكون

المعارض (الكرة): كانت أشدّ قوة وأسقطت المصباح فتغيّرت حالته.

- أما عن الجَعْلِيَّة الموسَّعة في دينامية القوة الثابتة: وهي تغيير حركة المُعاني من

الحركة إلى السّكون أو العكس.

مثالها في دينامية الحركة: بقيت الكرة تدور بسبب الرّيح

- المعاني (الكرة): لها ميل للسّكون

¹ ينظر، السابق، الصفحة نفسها

² ينظر، نفسه، الصفحة نفسها .

المعارض (الريح): كان أشدَّ قوة وحركَ الكُرَّة¹

ومثالها في دينامية السكون: بقي الماء مُنحَبَسًا بسبب الجدار الذي يَعْتَرِضُهُ.

- المعاني (الماء) : له ميل طبيعي للحركة.

- المعارض (الجدار): أشدَّ قوة من الماء فأوقَفَهُ عن الحركة.²

وفيما يلي نأخذ أمثلة من الخطاب الصوفي -خطاب ابن الفارض:

❖ في دينامية القوة المتحوّلة:

يقول³:

يَا مَا أُمِيلَحَةً رَشًا فِيهِ حَلَا تَبْدِيلُهُ حَالِي الْحَلِيِّ بِذَاذَا.

أُمِيلَحَةً تصغير ل: أُمْلَح من المَلَاحة وهي صفة من صفات الجمال، والرَّشَا هو صغير الضبي.

"ابن الفارض" يتعجب من حُسن مَحْبُوبِهِ الَّذِي شَبَّهَهُ بِحَلَا الرَّشَا، وقد بدَّلَ حاله الحَالِيَّة بحال سيِّئَةٍ رَثَّة، وهو علامة صِدْق الحبيب والمَحَبَّة، والضَّمير في تَبْدِيلُهُ يعود إلى المَحْبُوب الحقيقي، وَمَعْنَى تَبْدِيلُهُ أي ظُهوره في كل طَرْفَةِ عَيْنٍ في صُور غير الصُور التي تظهر فيها أولاً، ففي كل مَرَّة يُغَيَّر هذا المَحْبُوب حاله، فيُظْهِر تارة بِهِيئة حَسنة وتارة أخرى بِهِيئة رَثَّة⁴.

فتر أَنَّ دِينَامِيَةَ الْقُوَّةِ الْمُتَحَوِّلَةِ من خلال مَحَبَّة "ابن الفارض"، وتُمَثِّلُ هُنَا (المُعَانِي) أو الأثر غَيَّرَتْ حاله وَوَضَعَهُ وجعلته مَرَّةً في حَال حَلِيٍّ حُلُو، وتارة في حال سيِّئَةٍ بسبب (المعارض) وهو الحُب الإلهي الذي يَزْجُو من خَلَالِهِ الوَصْل.

¹ لينظر، السابق، ص: 32.

² ينظر، نفسه، ص: 35.

³ الديوان، ص: 27.

⁴ ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي، شرح ديوان ابن الفارض، ص: 169.

❖ دينامية القوة الثابتة:

• دينامية القوة في جعلية الحركة:

يقول ابن الفارض¹:

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكِرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلُ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ.

وقوله:

وَمِنْ بَيْنِ أَحْشَاءِ الدَّنَانِ تَصَاعَدَتْ وَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا فِي الْحَقِيقَةِ إِلَّا اسْمُ.

يقصد بالمدامة: الخمرة التي عرف نشوتها قبل أن تُخلق شجرتها وهي (الكُروم)، وكيف أنها تصاعدت رائحتها من الدنان أي الكؤوس، وانتهت حتى لم يبق منها شيء.

لكن في معناها الاستعاري، والذي أسقطه "ابن الفارض" استعارياً فيما سبق من معنى حسي ظاهر هو أن المدامة: شراب المحبة الإلهية التي توجب الشكر، فلما يقول: (سكّرنا بها) بمعنى غبنا لذة وطرباً عن كلّ حقيقة سوى حقيقة الله، الذي جعل فينا نشوة مُطلقة سبقت كل وجود إنساني ومادي، فتجاوزت الكون والمادة بحثاً عن تلك الحقيقة التي خرجت من أحشائنا أي أرواحنا².

فلما يقول: (من بين أحشاء الدنان تصاعدت) بمعنى تفاعلت هذه المحبة في أرواحنا وتجردت وتأمّلت هذا الكون حتى تجاوزت كل الموجودات، وفنيت المعارف الإنسانية، ولم يبق منها إلا إشارة على الوجود المادي³.

فتفاعل هذه المشاعر الكامنة في نفسه، الساكنة فيها من عالم الناسوت إلى عالم اللاهوت يُشكّل حركة (المعاني) وهو الأثر الذي يظهر على "ابن الفارض"، و ما يختلج روحه من مشاعر.

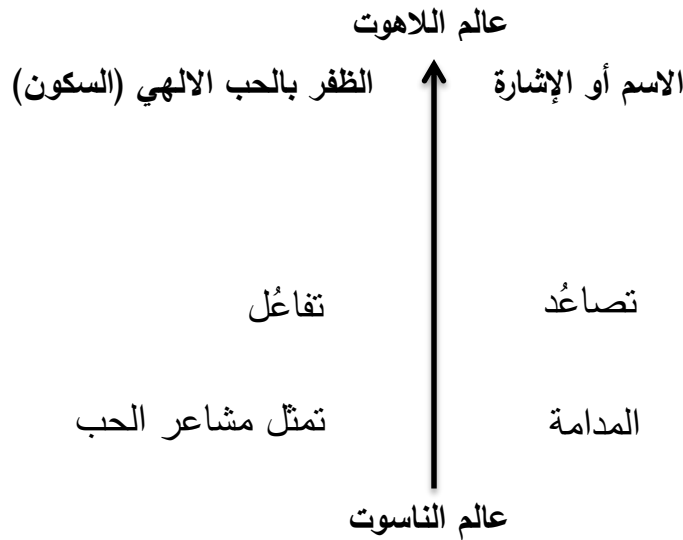
¹ الديوان، ص: 140.

² ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني بن إسماعيل شرح ديوان ابن الفارض، ص: 249

³ ينظر، نفسه.

أما (المعارض) وهو السبب في جعل هذه المشاعر والأشواق تتحرك وتتفاعل صعودًا هي المحبة الألّهيّة .

ويمكننا أن نُمثّل لها برسم التالي:



مخطط يمثّل ديناميّة القوة في جعله الحركة

- ديناميّة القوة في جعليّة السّكون:

نجدها في خطاب ابن الفارض قليلة، إلا في وصفه لبعض الجزئيات في حبه الإلهي وكيفية صدور، وفي الغالب يكون صدور هذه المحبة مُزدوج بين الحركة والسّكون، حتّى يصل إلى السّكون المطلق وهو ما يُعرف عن "ابن الفارض" والخطاب الصّوفي بصفة عامة.

مثاله، قول ابن الفارض¹:

فألقيتُ ما أَلْفَيْتُ عَنِّي صادراً إليّ، ومَنِّي وارِداً بِبَصِيرَتِي

أي وجدتُ ما طرَحْتُ عَنِّي أو أخرجت من مشاعر، عاد إليّ برؤية قلبي وتفكّري. بمعنى أنّ ديناميّة القوة المُحرّكة، لما وجده في نفسه وروحه وهي صفات ربّانيّة (المشاعر)

¹ الديوان: ص : 61

تصُدر عنه للمرّة الأولى بسبب المحبّة الإلهية في حالة ضعف، ثم تردّ هذه الصفات وتُفنى في روحه وتسكن، لتعاود الصدور مرة ثانية لكن أقوى من قبل¹، أي بعد أن سكنت وتوقّفت هناك، تتحرّك للظهور والتجلّي مرّة أخرى بشكل أقوى. وتظهر هذه الصّفات في رُتبة أعلى وأعمق كأنّها خُلقت من جديد لتُمارس بدورها سلطة مُعارض على النفس بمراقبتها.

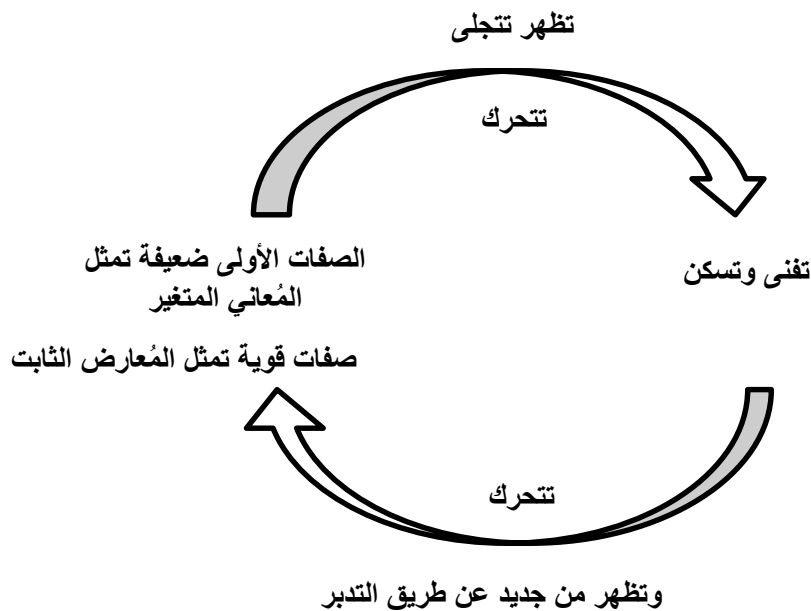
يُشبه ذلك ماء الورد البسيط غير المُركّب، الذي سرى في التراب بسيطاً، ثم يظهر في صورة الشّجر، والغُصن والورق والورد، ليعود بالنّقطير إلى مرتبته وأصله من البساطة وصورة المائيّة لكن بزيادة الكمال وطيب الرائحة².

إذا: - المعاني (1): المشاعر الضعيفة. - المعارض (1): المحبة الإلهية.

- المعاني (2): النفس التي يمارس عليها المعارض سلطة المراقبة.

- المعارض (2): المشاعر المتحوّلة إلى محبة إلهية.

ويمكن أن نمثّل لحركة و سكون الصفات الربانية في الرسم التالي:



- مخطط يوضح ديناميّة القُوَّةِ في جعلية السكون -

¹ ينظر ، سعد الدين محمد بن احمد الفرغاني ، منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض، ص:313.

² ينظر ، نفسه ، الصفحة نفسها.

فلاحظ في المثال الأخير أن هناك ازدواجية في الحركة والسكون، لكن يعود الأمر في الأخير للثبات، وهذا ما يلاحظ عموماً على الخطاب الصوفي من خلال الأمثلة السابقة، وهو محاولة " ابن الفارض" دوما الركون إلى السكون المطلق، كيف لا وهو القائل¹:

فَلِي بُعْدُ أَوْطَانِي سُكُونٌ إِلَى الْفَلَا وَبِالْوَحْشِ أَنْسِي إِذْ مِنْ الْإِنْسِ وَحْشِي.

ففي اعتقاده أنه يستأنس بالفيافي والصحاري الخالية، أفضل له من العيش وسط الإنس ففيهم وَحْشَتَهُ أَي غُرْبَتَهُ.

كما ولاحظنا أن السكون الذي عم ديوانه، إنما هو سكون مشاعره وروحه ، لأنه كَلَّ ما كان يتعلّق بالحركة والسكون في ديوانه هو المشاعر الروحية .من هنا يتبيّن لنا أنّ "ابن الفارض" وهو يُمثّل الخطاب الصوفي بصفة عامة يفصل بين الروح والجسد.

فالروح التي تُحاول دائماً من خلالها تحقيق الوصال يخرج بها من عالم الناسوت؛ عالم الجسد والحركة؛ عالم الموت. إلى عالم اللاهوت؛ الروح؛ السكون والحياة.

ج- خطاظة القوة في الحجاج:

يقوم الحجاج في البنية التّصوّريّة على الصّراع الذي يظهر في لغة الخطاب، ويقوم كذلك على التّوسيع الاستعاري؛ ممّا يجعل دينامية القوة بين المعارض والمُعاني في تصارع أيضاً، ونجد الرّوابط الحجاجية في البنية التّصوّريّة، أو الخطاب ككلّ تارة تقوم بدور الوحدات المعجمية أي مجرّد الرّبط اللّغوي فقط، وتارة تعكس ما يسمّى التّضاد الحجاجي (contradiction argumentative)، خاصّة الرّابط الحجاجي (لكن)². وفيما يلي بعض

¹ الديوان ، ص:40.

² ينظر ، محمد الصالح البوعمراني: البنية ، المعنى ، الأيديولوجيا-البني الصغرى و الكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران(مقاربة عرفانية) ،ص:50.

الأمثلة من ديوان " ابن الفارض" تُعالج من خلالها حاجية الخطاب الصوفي. يقول في تائيته الكبرى¹:

وَنَهْجُ سَبِيلِي وَاضِحٌ لِمَنِ اهْتَدَى وَلَكِنَّمَا الْأَهْوَاءُ عَمَّتْ فَأَعَمَّتْ...

النَّهْجُ هو الطَّرِيقُ، واستعمله هنا بمعنى الاستقامة.

يريد " ابن الفارض" بقوله هذا: أنَّ طريقه الذي هو عليه واضح لمن أراد أن يتَّبِعَه ، لكنَّ الأهواء والشهوات التي شملت الأنفس أعمت من يريد أن يسلك طريقه .

و جمع بين حُجَّتَيْنِ مُتَضَادَّتَيْنِ وَمُتَصَارِعَتَيْنِ؛ الوضوح والعمى؛ أي الهدى والضلالة.

فمذهب "ابن الفارض فيه استقامة ووصول إلى حضرة المحبوب الحقيقي، وهو أمر ظاهر لمن كان أصله الاهتداء إليه، والتقرب إلى محبوبه بالإسلام والإيمان، وإصابة نور الحق تعالى²، فهو ما يصون أنفسهم من ظُلْمَةِ الضَّلَالَةِ ورذائل الأخلاق.

و نجده يميل إلى الحجة الأولى ، فطريقه المستقيم الواضح، إنّما هو الفناء في الحب الإلهي، والإعراض عن شهوات النفس جميعها صغيرة وكبيرة؛ الخلقية منها والعقلية والروحية، وتلك الأهواء التي أعمت النفوس، إنّما هي ميولات عارضة بسبب أن الأحكام الكونية الخلقية مراتب في هذا الوجود، وقد اختلط عليهم (أي من يتبعون أهواءهم) أمر اللذات الروحية والقلبية والنفسية حتى عمتهم الأهواء بكلّيتها الحسنة والسيئة، فاشتبه عليهم طلب لذة نفوسهم لذواتهم الفانية³. أي أضحوا لا يفرقون بين اللذات الفانية واللذات الدائمة.

¹ الديوان ، ص55.

² ينظر، سعد الدين محمد بن أحمد الفرغاني، منتهي المدارك في شرح تائية ابن الفارض ، ج، ص:258.

³ ينظر ، نفسه ، الصفحة نفسها.

ويقول أيضا: من قصيدة "ته دلالا"¹

أَيْنَ مِنِّي مَارُمْتُ، هِيَهَاتَ، بَلْ أَيْ
نَ لِعَيْنِي، بِالْجَفَنِ، لَثْمُ ثَرَاكَ.

فَبَشِيرِي لَوْجَاءَ مِنْكَ بَعْطَفٍ،
وُجُودِي فِي قَبْضَتِي قُلْتُ : هَاكَ

"أين" استفهام للتباعد، إذ ير "ابن الفارض" أنه بعيدٌ أن تبقى له عينٌ بإبقاء الحبيب عليها، ويرى بها من رأى ذلك الحبيب²، أي ينظر إليه بعين حبيبه.

فلما استبعد هذا القدر من الوصل مع حبيبه، كأنه خطر بباله أنه لا يوجد مثل هذه الرتبة في الوفاء، وهي أن تلتئم عينه أي تلتف بجفنها ثرى ذلك الحبيب، كأنه قال إنني طلبت إبقاء مقلة أرى بها من رأى المحبوب ترجياً وطمعاً، حينما قال (أين الأمر الذي رمته) مُتَقَرِّباً، ثم استبعد هذه الرتبة بواسطة القوة اللاقولية الحجاجية (بل) ، فيقول : (بل أين لعيني بالجفن لثم) أي بعيد أيضاً أن يلتئم جفن عيني ثراك.

حيث أتى في البيت الأول برتبة استبعاد ثم أعقب هذا باستبعاده رتبة أعلى من الأولى، أي حجة أقوى، فالصراع الحجاجي هنا هو في رتبة الوفاء و... فإذا استبعد أولاً أن يكون هناك أمر يُقَرِّبُنِي مِنْكَ، وقد زاد استبعاده بواسطة اسم الفعل (هيهات) أن يلمس جفن عينه تراب منزل حبيبه.

ونلاحظ أن "ابن الفارض" هنا يميل إلى الحجة الثانية والتي استبعدها من باب الترجي والطمع، فهو يتمنى أن يُقَبَّلَ الثرى؛ تراب الحياة الآمرية السارية في الأجسام والأجساد الإنسانية ولو بجفن عينه دون لمس بالفم³، إذ يريد أن يُقَبَّلَ سر الحياة التي خرجت منها كل الخلائق.

¹ الديوان ، ص: 157.

² ينظر: بدر الدين بن محمد البوروني وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي ، ج 1 ، ص: 387.

³ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

ويعتقد أنّ بشيره لن يخذله و يعني به روحه التي تُفخ فيها أمر الله تعالى، حينما قال: فبشيري لوجاء منك عطف ووجودي في قبضتي قلت هاكا ؛ فروحي التي هي من روح الله، لو عطف عليّ بالميل ظاهراً وباطناً، لكان وجودي في قبضتي وتحت حكمي، فهو يشترط عبر القوة اللاقولية "لو"؛ إنّ عطف روحه عليه لأصبح يملك أمره، فيعطي وجوده الكلّي لخالقه.

إذاً و من خلال الأمثلة السابقة، تلعب الروابط الحجاجيّة دوراً كبيراً في الكشف عن صراع القوى، من جهة إثبات "ابن الفارض" قوّة مذهبه وإضعاف القوى المخالفة له، ومن جهة أخرى جمع الحجج للإثبات والبرهنة على قوة فكرة موجودة وكامنة في الصوفي وهي المحبّة الإلهية.

2. خطاظة القوة في البنى الوسطى:

وهي بُنى تقع على مستوى انسجام الخطاب، والدلالات التي يمكن استنتاجها من خلال التّطوّرات الكامنة وراءه، إذ (تلعب خطاظة الصّورة دوراً هاماً في انتظام عالمنا، واتّساق أفكارنا وتصوراتنا، وفي تحقيق انسجام الخطابات المتنوعة)¹، وكذلك الأمر مع الخطاب الصّوفي، الذي يقوم على أكثر من بنية تحقّق انسجامه، ولعلّه يفيدنا أنّ نذكر الصّراع الذاتي والخارجي الذي يخوضه ابن الفارض، ذلك أنّ خطاظة القوة في هذا الصّراع يتفرّع عنه بُنى أخرى ثانويّة، و لا يمكن أنّ نفصلها عن الخطاب الصّوفي عمومًا، فإذا كان الصّراع الأساسي مع النّفس والآخر، فسيُنجرّ عنه الحديث عن ميولات النّفس والحوازر التي تعيق

¹ محمد الصالح البوعمراني: البنية، المعنى الايديولوجيا - البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرفنية)، ص: 51.

" ابن الفارض " مثلاً في مذهبه، ثم وصف القوة التي يصبو إليها... لذلك نجد هذا الخطاب يقف على كل البنى الجشطالتيّة التي رسمها "مارك جونسون" تجري في تجربتنا بشكل ثابت وهي سبعة، وفيما يلي نعرض لها مع التمثيل لها من ديوان " ابن الفارض":

أ- قوة الصرف (airvension):

أي صرف قوّة عن قوّة أخرى في إتجاه آخر بسبب تفاعل بينهما، فتحوّل القوّة الثانية تغيير وجهة الأولى¹.

ونمّثل لها في قول " ابن الفارض"²:

أَيَا زَاجِرًا حُمَرَ الْأَوَارِكِ تَارِكِ الْـ مَوَارِكِ مِنْ أَكْوَارِهَا كَالْأَرِيكِ

الرَّجَرُ: هو سَوَّاق الإبل

الأوارك: جمع أركة وهي الإبل التي أقامت في الأراك ولزمته

الموارك: جمع الموركة، وهو الموضع الذي يَثْنِي الراكب رجليه عليه أمام واسطة الرّجل إذا ملّ من الرّكوب.

الأكوار: جمع كور، وهو الرحل بأداته

الأريكة: سرير منجد مزين أو حجلة³.

ومعنى قوله: بسائق الإبل ملازمًا ركوبها، بحيث أنّه ترك مواضع رجليه عند ثنيها كالسرير من كثرة الركوب⁴.

¹ ينظر، صابر حباشة: مسارات المعرفة والدلالة، ص:130.

² الديوان، ص:34.

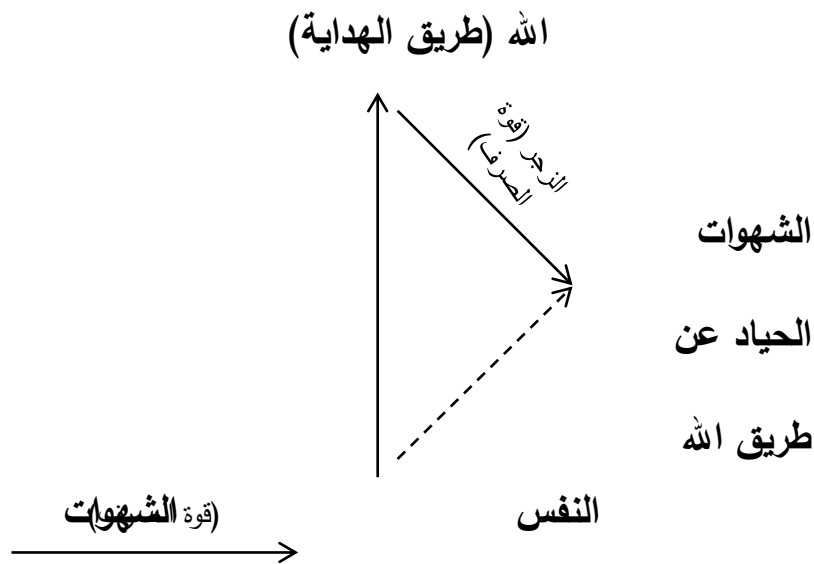
³ ينظر، بدر الدين بن الحسن البوريني، وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، ج2، ص:212.

⁴ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

أما المعنى الكامن في تصوّر "ابن الفارض" للوجود أنّ السائق هو القائم على كل نفسٍ بما كسبت، وهو الحق تعالى، وحُمِر الأوارك كناية عن الأنفس البشرية التي تستهويها قوة الشهوات فتلازمها، وإحمرارها باعتبار قوة شهوتها¹ وتصرفها عن طريق الهداية أما زجرها فهي قوّة صرف تصرف قوة الشهوات والملذّات، بتكليفها بالأوامر والنواهي.

وقوله: (تارك الموارك) أي مُلازمة تلك الأوامر والنواهي مكانها في النفس.

واستيلاء الحقيقة الإلهية على النفوس البشرية²، ويمكن أن نمثّل للقوتين في المخطط التالي:



مخطط يوضح اتجاه الصرف من الشهوات للنفس وقوة صرف من الله تعالى إلى الشهوات

ب- الحجز (blocage):

تظهر هذه القوّة في محاولتنا التّعاطي مع الناس أو الأشياء في محيطنا، وغالبًا ما تعترضنا لئلا تمنع قوتنا وتحجزها³.

¹ ينظر، السابق، الصفحة نفسها.

² ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

³ ينظر، صابر حباشة: مسارات المعرفة والدلالة، ص: 128.

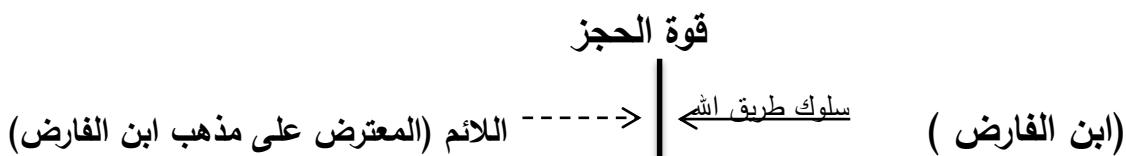
أمّا الحواجز التي يمكن أن تعترض " ابن الفارض " فهي كثيرة، باعتبار أن تجربته تلقى كثيرًا من النقد، لذا سيحاول بعضهم تعمّد الوقوف في طريقه، كالأئمين والعاذلين ومن يُنكرون عليه مذهبه بصفة عامّة، وقد تعتبر ملذات الدنيا ومفاتها وشهوات النفس هي كذلك حواجز، وفيما يلي مثال عن الحجز من الطّرف الآخر الخارجي، يقول ابن الفارض¹:

يَا لَأَيْمِي فِي مَنْ مِنْ أَجْلِهِ قَدْ جَدَّ وَجْدِي، وَعَزَّ عَزَائِي
هَلَّا نَهَاكَ نَهَاكَ عَنْ لَوْمِ إِمْرِي لَمْ يَلْقَ غَيْرَ مَنْعَمٍ بِشَقَاءِ
لَوْ تَدْرَ فِيمَ عَذَلْتَنِي لِعَذْرَتِي خَفَضَ عَلَيْكَ وَخَلَّنِي وَبَلَائِي.

يُخاطب الشّاعر في هذه الأبيات اللائم، الذي يُشكّل قوّة حجز بالنسبة له، يريد أن يكبّت حبه ووجده من حبيبه، وهو الله تعالى، أي الذي من أجله جدّ الحزن والحب، وعزّ أي قلّ وجوده، لكن صبر عليه².

لذلك نجده ينتقل في البيت الثاني إلى الطّلب بتحضيض، وهو منزعج بمعنى هَلَّا نَهَاكَ عقلك عن لوم حالي الغريب فمن يتنعم بالشّقاء³، الذي يطلب الإعراض عنه لأنّ هذا اللائم لا يعرف بالأمر العظيم الذي يواجهه، ولو علم لعذره.

ويمكن تمثيل هذه القوة ومسارها في المخطط التالي:



– مخطط يظهر قوة الحجز التي يمارسها اللائم

¹الديوان، ص: 119.

²ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، ج2، ص: 36.

³ينظر، نفسه، ص: 37.

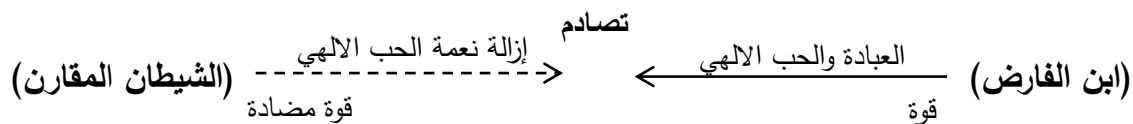
ج- القوة المضادة (conter force):

وتمثّل صراع القوى كوجود قوتين متكافئتين، أو قوة وخضم يتصادمان، فلا يمكن لأيّ واحدٍ منهما أن يذهب لمكانٍ آخر¹. وأكثر قوّة مضادة يواجهها الإنسان بصفة عامّة، والصّوفي خاصّة، هي قوة الشيطان أو القرين، فكلا القوتين قوة الخير في الإنسان، وقوة الشرّ في الشيطان و هما قوتان متكافئتان، لكن متصارعين ولا يمكن أن يتّفقا أبداً.

يقول " ابن الفارض"²:

عَيْنُ حُسَّادِي عَلَيْهَا كَوَتْ لَا تَعْدَاها أَلِيمُ الْكَيِّ، كَيِّ

(الحاسد) هو من يتمنّى أن تتحوّل نعمة الشّخص إليه، ويسلبه تلك النعمة، ومعنى كَوَتْ أحدث النّظر فيه، حتّى أنّه دعا على تلك العين ألاّ يتجاوزها الكيّ المؤلم³، وفي حقيقة الأمر أنّ عين الحاسد التي تمثّل قوّة مضادة " لابن الفارض" هي عين الشيطان المقارن، التي آذته وتتنظر إليه بعين البُغْض حسداً على المحبوبة التي شرّفه الله بحبها وهي الحضرة، فهو يراقب الإنسان خصوصاً السالك في طريق العرفان، فهو العدوّ الأكبر له، ولما قلنا أنّ القوة المضادة هي الشيطان ذلك أنّ قوة الإنسان وقوة الشيطان، قوتين متكافئتين لكلّ متصارعين.



مخطط يوضح قوة ابن الفارض والقوة المضادة له (الشيطان)

¹ ينظر، صابر حباشة: مسارات المعرفة والدلالة، ص: 130.

² الديوان، ص: 10.

³ ينظر، بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، ج1، ص: 54.

د - قوة الالزام (compulsion):

تحركنا هذه القوة بشكل إلزامي لا يمكن مجابتهها وتدفعنا لفعل ما¹، وأكثر ما يمكن أن يلزم الإنسان ويلتزم به هو عقيدته، وهاته الأخيرة هي أصل

مذهب " ابن الفارض " الصوفي، يُعبّر عنها في البيت التالي:²

وَعَنْ مَذْهَبِي، فِي الْحُبِّ، مَا لِي مَذْهَبُ وَإِنْ مِلْتُ يَوْمًا عَنْهُ، فَارَقْتُ مِلَّتِي

يقصد بالمذهب الأول: السيرة والطريقة والعقد، المتمثلة في أفعاله وأقواله وأحواله، والمذهب الثاني: المرجع³، أي لا رجوع لي بعد السيرة الأولى والطريقة التي أنا ملزم بها ما دمت على مذهبي هذا في الحب.

فلما أتى بأسلوب النقي (ما لي مذهب)، أي لا رجوع بعده، هنا حكم بلزوم الطريق التي إختار أن يسلكها إلى الله والإعراض عن الأغراض الدنيوية والدنيوية، بل عن كل ما سوى الحب الإلهي، حتى يسكن قلبه ويتحقق مطلبه⁴، فالقوة التي ألزمته هذا الحب، هي مذهبه « وإن اتفق يوماً ما إعراضي عنه بالعرض لا بالعزم والقصد، تحققت أنني حاليئذٍ مفارق ديني⁵ ». بمعنى إن أعرضت يوماً عنه أي تركت مذهبي، صرت كمن فارق دينه، وليس هنالك ذنب أكبر من هذا الذنب. يظهر قول " ابن الفارض " في هذا البيت العقيدة الحقة التي يجب أن يتمسك بها ويلتزم بها.

¹ ينظر، صابر حباشة: مسارات المعرفة والدلالة، ص: 128.

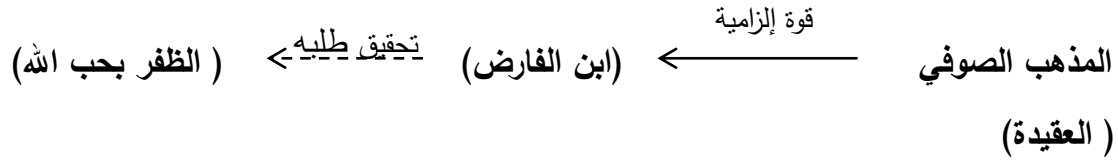
² الديوان، ص: 52 .

³ ينظر، سعد الدين الفرغاني: منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض ج1، 220.

⁴ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

⁵ نفسه، الصفحة نفسها.

- يمكن اختصار عمل هذه القوة في التخطيط التالي:



مخطط يوضح القوة الإلزامية التي يفرضها المذهب على ابن الفارض

هـ- قوة التمكن (Enablement): هي التركيز على إنجاز عمل ما أو حركة، والإحساس بتلك القوة، وأقول أنني قادر على فعل هذا الأمر¹، و"ابن الفارض" كذلك نجده تمكّن من الهوى والحب الإلهي، حتى أصبح له علم كبير به، بعد رياضات النفس والمجاهدات التي مرّ بها في سبيل تحقيق الاتحاد والوصل، آخر مقام يمكن أن يصل إليه الصوفي. يقول في ذلك:²

هُوَ الْحُبِّ فَاسَلَمَ بِالْحَشَا مَا الْهَوَى سَهْلُ فَمَا اخْتَارَهُ مُضْنَى بِهِ وَلَهُ عَقْلُ
 وَعِشْ خَالِيًا فَالْحُبِّ رَاحَتُهُ عَنَّا وَأَوَّلُهُ سَقَمٌ وَآخِرُهُ قَتْلُ
 وَلَكِنْ لَدَى الْمَوْتِ فِيهِ صَبَابَةٌ حَيَاةً لِمَنْ أَهْوَى عَلَيَّ بِهَا الْفَضْلُ
 نَصَحْتُكَ عِلْمًا بِالْهَوَى وَالَّذِي أَرَى مُخَالَفَتِي فَاخْتَرْتُ لِنَفْسِكَ مَا يَخْلُو

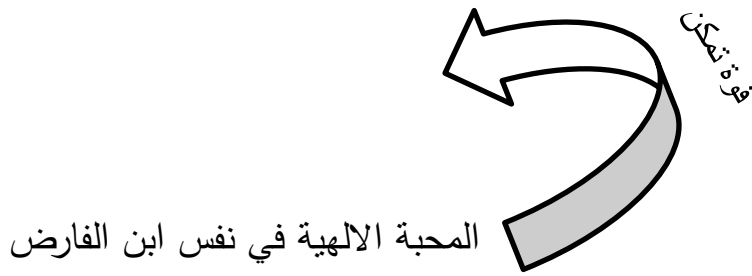
مُجْمَل ما جاء في هاته الأبيات، هو أنّ الحب والهوى فيه من التعب ما يُضني النفس والعقل، رغم ذلك عليك أن توافق بقلبك أمر الله تعالى وتسلم أمرك إليه وتعيش للحب، فلا يمكن أن يكون هناك حبّ دون عناءٍ، (فأوّله سَقَمٌ وَآخِرُهُ قَتْلُ)، يصف هنا متاعب هذا

¹ ينظر، صابر حباشة: مسارات المعرفة والدلالة، ص: 131.

² الديوان، ص: 134.

المُحِبِّ وَمَنْ سَلَكَ الحَبَّ الإلهي من العارفين¹، ليستدرك " ابن الفارض " في البيت الذي يليه (ولكن لَدَيَّ الموت فيه صَبَابَةٌ...) لَأَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ أَمْرَهُ لَا يَتَحَمَّلُهُ كَثِيرٌ مِنَ البَشَرِ، رَغْمَ ذَلِكَ يُشِيرُ إِلَى مَتْعَةِ المَوْتِ مِنْ أَجْلِ مَحَبُّوهِ وَهُوَ الحَقُّ تَعَالَى، كَمَا فِيهِ تَفْضِيلٌ وَإِحْسَانٌ لِمَنْ اتَّبَعَهُ².

ثُمَّ يَقُولُ أَنَّهُ صَارَ عَالِمًا بِهَذَا الهوى، وَفِي قَوْلِهِ هَذَا قُوَّةٌ تَمَكَّنَ " ابن الفارض " مِنَ الحَبِّ الإلهي، حَتَّى صَارَ يُنْصَحُ غَيْرُهُ بِهِ، لَأَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ مِنْ اخْتَارَ هَذَا الطَّرِيقَ عَلَيْهِ أَنْ يَحْتَرِزَ مِنْ قَبَائِحِهِ وَيَجْتَنِبَ فُضَائِحِهِ، وَيَعْتَقِدُ أَنَّ مَنْ خَالَفَهُ يَكُونُ مِنَ الخَوَالِفِ، لِأَنَّ مَقْتَضَى الإِيمَانِ بَذَلِ النَّصِيحَةِ³.



مخطط يوضح قوة تمكن للمحبة الالهية في نفس ابن الفارض

و - قوة الجذب (Attraction):

تَحْضُرُ هَذِهِ القُوَّةُ عِنْدَمَا نَشْعُرُ أَنَّ أَنْفُسَنَا تَتَجَذَّبُ جَسَدِيًّا لِبَعْضِ النَّاسِ⁴، وَلَكِنْ كَمَا يَبْدُو مِنْ خِلَالِ خُطَابِ " ابن الفارض " أَنَّ الصَّوْفِيَّ نَفْسَهُ يَنْجَذِبُ إِلَى ذَاتِ اللَّهِ، بِمَا أَنَّهُ قَرَّرَ أَنْ يَعِيشَ العُزْلَةَ، وَيَبْتَعدَ عَنِ الجَمَاعَةِ البَشَرِيَّةِ، وَيَتَخَلَّصَ أَيْضًا مِنَ الجَسَدِ التَّابِعِ لِلْعَالَمِ المَادِّي، لِيُحَرِّرَ رُوحَهُ مِنْهُ.

¹ ينظر، بدر الدين الحسن البوريني وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي: شرح ديوان " ابن الفارض "، ج1، ص:154.

² ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

³ ينظر، نفسه، ص:174.

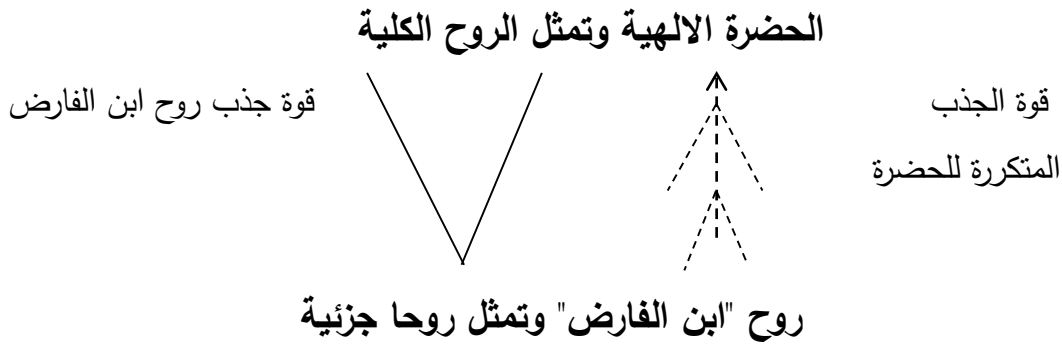
⁴ ينظر، صابر حباشة: مسارات المعرفة والدلالة ، ص:131.

يقول " ابن الفارض" ¹:

فَمِنْ مَجْدُوبٍ إِلَيْهَا وَجَادِبٍ إِلَيْهِ، وَنَزَعُ النَّزْعِ فِي كُلِّ جَذْبَةٍ

النَّزْعُ الْأَوَّلُ: بمعنى الْقَلْع، والثَّانِي: حالة المَيِّتِ عند مُفَارَقَةِ الْحَيَاةِ²، والمعنى العام للبيت أَنَّ كَيَانَ " ابن الفارض" الرُّوحِيَّ مَجْدُوبٌ إِلَى الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ فِي جُزْءٍ مِنْهَا، وَجُزْءٌ آخَرٌ يَتَّبِعُ الصُّورَةَ الْمِزَاجِيَّةَ لِلْبَشَرِ³، وَكَأَنَّ رُوحَهُ تَنْقَسِمُ إِلَى رُوحٍ تَصِفُ الْوَحْدَةَ وَشُهُودَ الْحَضْرَةِ الْمَحْبُوبَةِ، وَجُزْءٌ يَبْقَى فِي أَعْضَاءِ جَسَدِهِ، لَكِنْ هُوَ مَنْ يَقُومُ بِالْجَذْبِ وَلَكثْرَةِ هَذَا التَّجَادُبِ بَيْنَ رُوحِهِ وَالْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ يَشْعُرُ فِي كُلِّ جَذْبَةٍ كَمَنْ يَنْتَزِعُ رُوحَهُ، لِيُفَارِقَ عَالَمَ الْإِمْكَانِ، وَفِي كُلِّ نَزْعَةٍ مَقَاسَاةَ الشَّدَّةِ وَالْكُرْبَةِ⁴، حَيْثُ تَظْهَرُ قُوَّةُ الْجَذْبِ فِي اتِّجَاهَيْنِ، الْأَوَّلُ فِي جَذْبِ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ لِرُوحِ ابْنِ الْفَارُضِ، وَالثَّانِي جَذْبَ رُوحِهِ لَوْصَفِ الْكَثْرَةِ أَوْ الرُّوحِ الْعَلِيِّ الَّتِي انْبَثَقَتْ مِنْهَا أَرْوَاحُ الْبَشَرِ جَمِيعًا.

يمكن تمثيل ذلك فيما يلي:



- مخطط يوضح انجذاب روح ابن الفارض الى الحضرة الالهية المتكرر، وجذب روحه للحضرة

¹ الديوان، ص: 86.

² ينظر، سعد الدين الفرغاني: منتهى المدارك في شرح تائيه ابن الفارض، ج2، ص: 22.

³ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

ز - قُوَّةُ إِزَالَةِ الْحَاجِزِ (removal of restraint):

وهو غِيَابُ بعضِ القُيُودِ المُمكنة، وهي بنيةُ تجربةِ ثَلَاقيها يَوْمِيًّا، حيثُ تجعلُ بَذْلَ الجُهدِ أَمْرًا ممكنًا¹.

والتَّجربةُ الصَّوْفِيَّةُ كإحدى التَّجَارِبِ الْإِنْسَانِيَّةِ، تسعى لتحقيق شيء يكون ممكنًا ببذل الجهد. يقول "ابن الفارض"²:

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً سَكَرْنَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ

شربنا، يشير بها إلى مَعْشَرِ السَّالِكِينَ فِي طَرِيقِ اللَّهِ تَعَالَى، وَالذِّكْرُ يُرَادُ بِهِ ذِكْرُ اللِّسَانِ أَوْ ذِكْرُ الْقَلْبِ، وَالْحَبِيبُ الْمَحْبُوبُ، وَهُوَ الْحَقُّ تَعَالَى³.

استعار الشَّاعِرُ صُورَةَ الشُّرْبِ هَذِهِ الَّتِي عَادَةً مَا تَكُونُ فِي مَجْلِسٍ يَسْمَعُ فِيهِ التَّلَاحِينَ وَالطَّرِبَ وَكُؤُوسَ الْخَمْرِ تَمُرُّ بَيْنَ أَيْدِي الشَّارِبِينَ وَهُمْ يَتَرَاقَصُونَ عَلَى تِلْكَ الْأَحَانِ وَيَنْتَشُونَ بِالْخَمْرِ حَتَّى تَغِيبَ عَقُولُهُمْ فَلَا يُمَيِّزُونَ الْخَطَأَ مِنَ الصَّوَابِ.

وهذه الصُّورَةُ الاسْتِعَارِيَّةُ تَتَضَمَّنُ دَاخِلَهَا تَصَوُّرَ ابْنِ الْفَارِضِ، وَقُوَّةُ تَجْعَلُهُ يَنْتَشِي بِشَرَابِ الْمَحَبَّةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّذِي أَسْكِرَهُ حَتَّى غَابَ عَنِ الْوُجُودِ الْكَوْنِي، وَشَهِدَ الْحَضْرَةَ الْإِلَهِيَّةَ الْعَلِيَّةَ، لِيَزُولَ الْحَاجِزُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَحْبُوبِهِ، اللَّهُ تَعَالَى⁴.

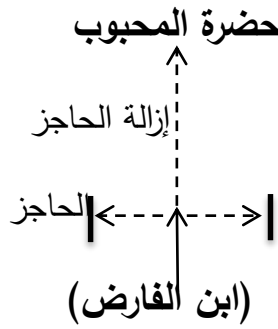
إِذْ يُمَثِّلُ ذِكْرَ الْحَبِيبِ وَالسَّكْرِ مِنْ حَبِّهِ مَحْلُولَةَ الْمُتَصَوِّفِ بَلُوغَ مَا يَبْدُو فِي الظَّاهِرِ أَمْرًا مُسْتَحِيلًا، وَتَحْقِيقَ الْكَشْفِ وَالِاتِّحَادِ وَالْحُلُولِ، مَهْمَا أَفْرَزَتْ هَذِهِ الْقُوَّةُ مَشَاهِدَةَ حَقِيقَةِ أَوْ مَشَاهِدَةَ تَخَيُّلِيَّةٍ، وَلَكِنْ تَعْتَبَرُ بِالنَّسْبَةِ لِلصَّوْفِيِّ عَلَى الْأَقْلَى إِزَالَةُ الْحَاجِزِ الْأَكْبَرِ.

¹ لينظر، صابر حباشة: مسارات المعرفة والدلالة، ص: 130.

² الديوان، ص: 140.

³ لينظر، بدر الدين الحسن محمد البوريني وعبد الغني ابن اسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض ج2، ص: 245.

⁴ لينظر، نفسه، الصفحة نفسها.



مخطط يوضح إزالة الحاجز - كشف الحُجُب -

يبدو من خلال تحليلنا لبُنى قُوَّةِ الخطاب " لابن الفارض " أَنَّ الصَّوْفِي يُوَاْجِهْ أَكْثَرُ مِنْ قُوَّةٍ، فِي الْوَقْتِ الَّذِي يُحَاوِلُ فِيهِ التَّخَلُّصَ مِنَ الْجَسَدِ الْمَادِي، فَإِذَا كَانَ الْخَطَابُ الْعَادِي يَحْتَوِي قُوَّتَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ، إِمَّا دَاعِمَةً أَوْ رَافِضَةً لِمَبْدِئِهِ، فَإِنَّ فِي الْخَطَابِ الصَّوْفِي صِرَاعَ قُوَّيٍّ لَا يَنْتَهِي مَا لَمْ يَنْتَهِيَ الْحُلُولُ إِلَى اللَّهِ، فِي طَرِيقَةِ سُلُوكِهِ نَجِدُ أَنَّهُ يَمُرُّ أَوَّلًا " بِقُوَّةِ الصَّرْفِ " أَوْ " الْإِبْعَادِ " وَالْمُتَمَثِّلَةِ فِي أَكْثَرِ مِنْ اتِّجَاهٍ مِنْ " ابْنِ الْفَارِضِ " نَحْوِ الشَّهَوَاتِ وَمِلَذَّاتِ الدُّنْيَا، ثُمَّ قُوَّةِ صَرْفِ مُسَاعَدَةِ كَذَلِكَ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى بِوَضْعِ الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي الَّتِي تَحْمِي النَّفْسَ مِنَ الْوُقُوعِ فِي مَزَالِقِ الْفُسَادِ وَالشَّرِّ نَحْوِ تِلْكَ الشَّهَوَاتِ، تَلِيهَا قُوَّةٌ أُخْرَى مُعِيقَةٌ هِيَ قُوَّةُ الْحُجُزِ الَّتِي تَظْهَرُ عِنْدَ اللَّائِمِينَ الْعَاذِلِينَ، هِيَ قُوَّةٌ مُسَاوِيَةٌ لِقُوَّةِ ابْنِ الْفَارِضِ تُحَاوِلُ رَدُّهُ عَنْ مَذْهَبِهِ. لَكِنْ يَتَغَلَّبُ عَلَيْهَا لِأَنَّهَا مُنَاقِضَةٌ لِمَعَانِي عَقِيدَتِهِ، ثُمَّ يُوَاْجِهْ الْقُوَّةَ " الْمُضَادَّةَ " الَّتِي تُعَبِّرُ عَنْ تِلْكَ الْمَعَانِي السَّلْبِيَّةِ الَّتِي تَجْعَلُهُ يَتَرَاوِجُ عَنْ مَذْهَبِهِ، وَتَتَمَثَّلُ فِي وَسَاوِسِ الشَّيْطَانِ الْمُقَارِنِ، وَهِيَ أَيْضًا مُنَاقِضَةٌ لِمَعَانِي الْخَطَابِ الصَّوْفِي الْإِسْلَامِيِّ، لَكِنَّ الْأَوَّلَى تَدُورُ فِي حَقْلِ الشَّرِّ وَالظُّلْمِ، وَالثَّانِيَّةُ: الصَّوْفِيَّةُ تَحْمِلُ مَعَانِي الْخَيْرِ وَالْهَدْيِ عِبْرَ الْحُبِّ الْإِلَهِيِّ، وَلَا يُمَكِّنُ لِبْنِ الْفَارِضِ أَنْ يَلْتَزِمَ بِتِلْكَ الْمَعَانِي وَالْحِفَاطَ عَلَيْهَا إِلَّا بِاتِّبَاعِ مَذْهَبٍ يَقْرِيهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، وَيَتِمَكَّنُ مِنْ خِلَالِهِ بِاحْتِوَاءِ جَمِيعِ أَنْوَاعِ الدَّلَالَاتِ الَّتِي تَقُودُهُ إِلَى كَشْفِ الْحُجُبِ وَالْإِطْلَاقِ عَلَى الْمَعْرِفَةِ الْحَقِيقِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ الَّتِي انْشَقَّتْ مِنْهَا مَعَانِي الْوُجُودِ الْإِنْسَانِيِّ وَغَيْرِ الْإِنْسَانِيِّ، لِيَمْتَلِكَ بِذَلِكَ قُدْرَةً عَلَى إِنْشَاءِ لُغَةٍ بِدَلَالَاتٍ جَدِيدَةٍ لَيْسَ فِيهَا وَجْهٌ وَاحِدٌ خَيْرٌ، إِلَّا بِالْتَّمَتِّعِ

بقوى الإلزام التمكن و إزالة الحاجز، فهي جميعها عبارة عن معاني وأفكار كَوْنُها من خلال تَجْرِبته الرُّوحِيَّة .

3-خُطاطة القوَّة والبنية الكبرى، علاقة الاجتماعي باللغوي:

وهي بُنى تعكس علاقة التأثر والتأثير بين الكاتب ومجتمعه ، إذ « يعتبر بعض علماء الاجتماع أنَّ تحليل الخطاب النقدي ليس نقدياً بالمعنى الدقيق للكلمة، إلاَّ إذا كان منغرساً في نقد جذريٍّ للعلاقات الاجتماعية (...) ويهدف هذا التحليل إلى أحداث التغيّر الاجتماعي، باعتبار أنَّ للخطاب دوراً فعّالاً في بناء المجتمع، وتحليل الخطاب كذلك دور في تفكيكه ¹ والخطاب الصوفي شأنه شأن الخطابات الأخرى فهو نابع من بيئة اجتماعية وعائدٌ إليها. لأنَّ المجتمع هنا كان سبباً في خَلْق هذا النوع من الخطابات. إذ هو الذي ساعد على خَلْق فكرة التصوِّف ورحَّب بها نتيجة أزمة القيم وأزمة الضمير الديني ² آنذاك، بعدما كثرت الفتن وحروب المسلمين فيما بينهم، والعديد من الانتهاكات التي كانت في حقِّ الدين الإسلامي. ومنه اتخذ المتصوفة منحى جديداً للتعبير عن رؤية خاصّة وخلق لغة خاصة أيضاً. ومن هنا « فالخطاب ليس ممارسة لغويّة بل هو كذلك ممارسة اجتماعية تُساهم في تشكيل النّظم الاجتماعية والوضعيّات والمؤسّسات والإدولوجيّات التي يتضمّنُها نتيجة لهذه التّصورات، فإنَّ استعمال اللّغة يُنتج ويحوّل المجتمع والثقافة بما في ذلك علاقة القوَّة» ³ ولعلَّ البعض يتساءل عن كيفية تفاعل الخطاب الصوفي مع المجتمع رغم أنَّه يعتمد على خلق عالم أو واقع معزول عن الواقع الذي يعيشه.

¹ محمد الصالح البوعمران، البنية، المعنى، الإيديولوجيا البُنى الصُغرى والكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرْفِيَّة) ، ص: 53

² ينظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان ط1، مارس 2001، ص: 437

³ محمد الصالح البوعمراني، البنية، المعنى، الإيديولوجيا، البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرْفِيَّة)، ص: 54

بل ويتجاوز من خلاله نفسه، والوعي الاجتماعي ويُسلخ فيه من موروثة الثقافي والاجتماعي من أجل الفناء في الذات الإلهية والاتحاد معها. ويكون هنا الجواب أنه مهما كانت تجربة الصوفي صادقة وفي محاولته الهروب. قدر الإمكان من الواقع إلا أنه لا يستطيع التخلُّص من التوابع الاجتماعية والإيديولوجيات التي ساهمت بالأساس في تنشئة شخصيته وقابليته للتواصل والتفاعل «هذه البنى الاجتماعية التي يُطلق عليها "فان ديك" اسم البنى الكبرى، هي التي تُحدّد نوع خطاباتنا، إذ الخطاب يعود إلى الاجتماعي من جديد ليفعل فيه ويُغيّره» لذلك نجد ابن الفارض قد وظّف العديد من الخلفيات التي تعود إلى مجتمعه من سُلط (اجتماعية، ودينية، وثقافية....) وغيرها، والتي عكستها اللغة في تمظهراتها المختلفة وأشكالها المتعددة والجدول التالي يوضّح أبرز السُلط المُتممّة في الديوان:

أمثلة من الديوان	نوع السلطة	مرجعية السلطة
صَارَتْ جِبَالِي دَكَاً من هَيْبَةِ المتكَلِّم (1)	سلطة دينية (دكا)	القرآن الكريم قال تعالى ((كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكَاً دَكَاً)) سورة الفجر - الآية (23)
أَصَلِّي فَأُشْدُوا حِينَ أَتَلُو بِذِكْرِهَا وأطرب في المحراب وهي أمامي (2)	سلطة دينية (ذكر الله)	الحديث النبوي الشريف >>عن عبد الله بن بسر رضي الله عنه: أن رجلاً قال: يا رسول الله إن شرائع الإسلام قد كثرت عليّ، فأخبرني بشيء أتشبث به، قال: لا يزال لسانك رطباً من ذكر الله << رواه الترمذي (ص3375)
جَنَّةٌ عِنْدِي، رُبَاهَا أَمَحَلْتُ أَمْ حَلْتُ، عَجَلْتُهَا مِنْ جَنَّتِي كعروس حُلِيَتْ فِي حَبْرٍ صُنْعُ صُنْعَاءٍ وَدِيْبَاجِ نُؤَى (3)	سلطة إجتماعية (العروس، اللباس)	عادات وتقاليد في زفّ العروس بلباس تقليدي
وَفِي قَطْعِي اللَّاحِي عَلَيْكَ وَلَا تَيدِ نَ فِيكَ الْجَدَالُ، كَانَ وَجْهَكَ حَجَّتِي (4)	سلطة ثقافية (الجدال، الحجة)	الفلسفة
وَمِنْ أَنَا إِيَّاهَا إِلَى حَيْثُ لَا إِلَى عَرَجْتُ، وَعَطَرْتُ الْوُجُودَ بَرَجْعَتِي (5)	سلطة ثقافية (الوجود)	علم الكلام
نَصَبًا أَكْسَبَنِي الشَّوْقُ، كَمَا تُكْسِبُ الْأَفْعَالُ نَصْبًا لَامُ كِي (6)	سلطة ثقافية (النصب، الأفعال، لام كي)	النحو (عمل لام كي في الأفعال بنصبها)
أَلَا لَيْتَ شِعْرِي، هَلْ سُلِّمَى مَقِيْمَةً بوادي الحمى، حيث المتيّم والغُ (7)	سلطة ثقافية (ألا ليت شعري)	أشعار العرب

يتّضح لنا من خلال النتائج المُستخلصة في الجدول، أنّ علاقة التّأثّر والتّأثير بين الصّوفي ومجتمعه موجودة، على عكس اعتقاد المتصوّفة حين قرّروا العيش في عزلة عن

¹ الديوان ، ص : 176

² نفسه ، ص : 162

³ نفسه ، ص : 15

⁴ نفسه ، ص : 40

⁵ نفسه ، ص: 77

⁶ نفسه، ص: 9

⁷ نفسه، ص: 166.

واقعهم، فالسلط المختلفة؛ الدينية - وهي التي انطلق منها الصوفي في الأساس- والإجتماعية والثقافية، تُمارس قوة تأثير بطريقة غير مباشرة على ابن الفارض لا يمكن أن يتخلّص منها، وتأثره بدوره؛ نستطيع أن نقول عنه فطري أو طبيعي لدى الصوفي، كونه إنسان وجسد في عالم الناسوت وإجتماعي بطبعه يحكمه الرّابط الإجتماعي .

4- خطاطة القوة في البنية العليا (superstructure) :

الخلفيات هي التي تحدّد أجزاء النص «فهي نوع من المخطّط المجرد الذي يحدّد النظام الكلّي لنص ما»¹.

أي أننا نفترض من خلال هذه البنية الخلفيات المعرفيّة التي قام عليها الفكر الصوفي، هذه البنية تعتبر خطاطات عمليّة ذهنيّة تضمّ القضايا الكبرى² التي يحتويها ديوان ابن الفارض، مثل (الحب الالهي، الصبابة، الشوق، الفناء، في ذات الله...) وغيرها، التي تمثّل جزئيات عبّر عنها ابن الفارض باللّغة ترجع كلّها إلى فكرة أكبر وأعظم، وهي وحدة الوجود، وتمثّل في الوقت نفسه النظام الثقافي والإجتماعي الذي استعمله. فهذه ماهي إلا بُنى تصوّريّة عامّة تُحدّد نظرة الصوفي للوجود والموجودات، مهما كانت أشكال حضورها، رموز أو إستعارات أو كُنْيات... إذ يمكن اعتبار أن خطاطة القوة فرضيّة أظهرت لنا ما هو حقيقي وما هو استعاري³، في الخطاب الصوفي والإيديولوجيا المحركة لفكر الصوفي الذي يعيش صراعاً مزدوجاً بين نفسه ومجتمعه، من خلال محاولة ترسيخه لرؤية ذوقيّة، والدّفاع عنها، وقد عكس هذا الصّراع أيضاً مناح كثيرة فكريّة؛ نفسيّة؛ إجتماعيّة وأخلاقيّة عمّد من خلالها إلى استعارة قوّة⁴ يُنشئ بها خطابه الشعري المُتفرد، وتغيير تصوّراتنا وأفكارنا

¹ تون فان دايك: علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة: سعيد حسن بجيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1 2001، ص: 212

² محمد الصالح البوعمراني: البنية، المعنى، الإيديولوجيا، البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران (مقاربة عرفانيّة)، ص: 55.

³ نفسه، ص: 56.

⁴ ينظر، نفسه، الصفحة نفسها.

ومعتقداتنا ممّا يجعلنا ننظر للعالم بعين دواخلنا. فكان لخطاطة القوة وجّهان، وجه جمالي إبداعى ووجه فكرى إيديولوجي¹ في المعرفة الصوفيّة، وهو جوهر الأدب الصوفي يخلق شيئاً من لا شيء. أمّا عن الخلفيات الفكرية والفلسفية التي تأسست عليها فكرة القوة عند " ابن الفارض"، فهي عقيدة الإسلام أولاً والفلسفة العقلية التي نشأت مع فكرة التصوّف في حدّ ذاتها بدايات القرن الثالث للهجرة، بوصفه تياراً فكرياً جديداً ومغاييراً لاتّجاه الفقه السلفي، الذي كان يخدم السّلطة والأمر، وقد التقى هذا التيار مع الفلسفات الباطنيّة التي تشكّلت جرّاءها مذاهب إسلاميّة شتى متأثرة بمذاهب فكريّة ما قبل الإسلام، كالهرمسيّة والبراهميّة والأفلاطونيّة الجديدة، لكن استطاع المتصوّف الإسلامي أن يُخلّص شخصيّة من تلك الشوائب، ليحافظ على جوهر العقيدة الإسلاميّة². وباعتماده الحدس والذوق والاستنبصار منهجاً في المعرفة، اعتبر نفسه العارف بوصوله إلى حقيقة الله في الوقت الذي يعبر أيضاً عن حالة خلق توتّر وجودي بين الوجود المادي والوجود الروحي الغيبي، يُريد من خلاله العثور على السعادة المطلقة، لا يخضع فيها إلى سلطة البشر، إنّما يكون حرّاً إذ « يضع حقيقته موضع السؤال ويتساءل من أنا؟ من أين أتيت؟ وأين أنا؟ وإلى أين المصير؟ ».

تلك المعرفة، بل العرفان الذي يسعى إلى الحصول عليه وامتلاكه، لا من خلال تأمل هذا العالم، وكيف يمكن أن يجد فيه الجواب، وهو عالم غريب كله شر؟ ولا باستعمال حواسه وعقله، وكيف يمكن أن يعتمد عليها وهما مرتبطان بهذا العالم³.

لذلك عدّ فكرة الفناء في حضرة الله للارتقاء بوجوده هو السبيل للحلول في ذات الله، واعتزال عالم الإمكان وعالم البشر بالتوجّه إلى العشق والحب الإلهي، ثمّ الكشف والمُشاهدة ثمّ الفناء

¹ ينظر، السابق، الصفحة نفسها.

² احمد عزيز الحسين: مقال نظرية المعرفة في التصوف - رؤية جديدة للمدونة الصوفية الغربية، 14 فيفري 2018، موقع العربي ضفة ثالثة منبر ثقافي عربي، 10/23.

³ محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ص 257.

المُطلق في ملكوت الغيب، ممّا يجعل وجوده الداخلي هو المسيطر عليه، وقد أشرنا في بداية معالجتنا للخطاب الصّوفي أنّه خطاب بينذاتي، يقول ابن الفارض¹:

وَمَازِلْتُ إِيَّاهَا وَإِيَّاي لَمْ تَزَلْ وَلَا فَرَقَ بَلْ ذَاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتْ

مّا يحصل للفكر الصّوفي في حقيقة الأمر قد فسّره اللسانيّات العرفيّة من خلال الخطاظة إذ تظهر هذه الأخيرة قدرة الدّماغ والعقل البشري في صنع بينات فكريّة أي وجود تفاعل داخلي² لا يمكن أن نقول أنّه نفسي لأنّ النّفس كيان روحي، هي فقط تُمثّل وعاء الفكر بينما

بنية الدّماغ كسائر البشر يقع فيها تبادل تأثير بنيات عصبية، هي نفسها الخطاطات ويقع فيها صنع الفكر³، وهو ما يصنعه الصّوفي دون وعي ظنّا منه أنّ قلبه هو السبيل للاتحاد بذات الله « فبعد أن يكتسب أو يضع البنيات الفكرية (وخاصّة الفكرية اللّغوية)، يستطيع بمفرده أن يعمل ويقوم بجدل بين بنياته (التّفكير الذاتيّ) ودون مثيرات خارجيّة (دون مدخلات) ويُنتج الأحاسيس و البنيات الفكرية الجديدة»⁴. لأنّ صوت اللّغة مسموع داخل العقل، وقد توصّل اللسانيّون العرفيّون إلى وجود تشابه بين الشّبكة العصبية للدّماغ والشّبكة الكونيّة، بمعنى أنّ الدّماغ وجميع المراكز العصبية كانت موجودة ومخلوقة كما للكون ونماذجه البنائية الهندسية⁵ وعمل الدّماغ البشري يقتضي بناء نموذج (paradigme) مفاهيمي يقيس عليه الأشباه والنّظائر، هذا معنى قولنا أيضا الاستعارات المفاهيمية مجرد إسقاطات.

إذ يعمل على تقنية سريعة جدا، ففي كل لحظة يبني ملايين النّماذج الافتراضية عن المحيط الخارجي ثمّ يقيس عليها، يستبعد ما هو خيالي لأنّ طبيعة العقل لا تقبل إلّا ما هو

¹ الديوان، ص: 71

² عبد الرحمن محمد طعمة: بيولوجيا اللسانيات مدخل للأسس البيو-جينية للتواصل اللساني من منظور اللسانيات العصبية مجلة الممارسات اللغوية، كلية الآداب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، العدد 37، سبتمبر، 2016، ص: 38.

³ نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ نفسه، ص: 36.

⁵ ينظر، نفسه، ص: 37.

متناسق وصحيح التصور، وهو يشعر بما يفعله لأن هذه الآلية ينطلق منها ويعود إليها في حكمه على الأشياء وتشكل مخزون معرفي، وعندما يحاول أن يتعلم لغة جديدة أو ما شابه فإن الدماغ يخلق مساراً عصبياً جديداً، من خلال بروتينات ونبضات كهربائية... ثم يحفظه¹، وعندما يتعرض لموفقٍ مشابهٍ يستدعي الدماغ، ذلك المسار المحفوظ هذا ما يُسمى "بناء المنظور في العقل"، وما يحدث للغة الصوفية هو أنها تصطدم بفكرة الخفاء، هذا الخفاء المختزن في الخيال قد يكون من فرط الكبر أو فرط الصغر، أو فرط العلو أو فرط الانخفاض² (يمثل هذا الرؤية الميتافيزيقية للكون عند المتصوفة إذ تتلاشي كل الاتجاهات).

ما يجعل اللغة الصوفية تتفجر وتتخلص من الأساليب الشائعة لدى الجماعة اللغوية. هذا ما يطلق عليه "تشومسكي" "الانفجار اللغوي الأعظم"، مصطلح أطلقه محاكاةً للانفجار الكبير الذي فسّر به العلماء نشأة الكون، وقد استدلّ العلماء العرفانيون على هذا التشابه من خلال مسارات القشرة المخية التي تطوّرت عند الإنسان. و في محاولة الصوفي إرجاع اللغة إلى مادتها الأولية "الحرف"، ممّا يُتيح توليد لغة جديدة خاصة بهم، تقع على مستوى الخيال، يدخلون فيها الرّمز والدلالات الإلهية³، يُمكن أن نفسّر معنى هذا الرأي لسانياً بإعادة مقابلة مدلولات جديدة للدوال وإنشاء خطاطات أخرى. بمعنى معاني أولية جديدة، ولا يتأتى لهذا الصوفي إلا بممارسة الطقوس الاعتزالية والعقلية بحشد المدلولات وترميز الدوال وتشفير خطاباتهم، وكأنّ الصوفي يحاول إنشاء لغة جديدة، لكن ليست إنسانية، بل إلهية، لكنهم لم يصلوا إلى شئ إلا في ابتداع طاقة لغوية مرمزة تعتمد كثيراً الخفاء، وهو نابع من محاولة فاشلة إلى الوصول إلى اللاشيء.

¹ السابق، ص: 46.

² نفسه، ص: 45.

³ نفسه، ص: 46.

وقد فسّر بعض العلماء المسلمين أن المتصوّفة يحاولون بشتّى الطُّرق إختراق الجانب مافوق الإشرافي، الذي يعلو الطبقة الإدراكيّة والطبقة الواعيّة للجهاز العصبي وهذا لا يتم إلّا للأنبياء فقط¹.

فمن عجيب الفكر الصّوفي أنّه يجمع بين كتم الأسرار، وهو في الحقيقة فشل الوصول والحلول الذي يصبو إليه والروح ببعض الأفكار من خلال اللّغة، وهو أمر طبيعي للقدرة البشريّة، ولا يمكن بأيّ حال أن يتخلّص منها ما دام هو كيان جسدي في عالم الإمكان، عالم النّاسوت، بالتّالي لو وجدنا أنّ الصّوفي يعبر بلغة غامضة فهو في الحقيقة لا يملك لغة غير اللّغة البشريّة يستعير منها المعاني والصور، ليعيد إنشاءها ظلّاً منه أنّه قد يتخلّص من عالم الجسد، بالتّالي يبقى الصّراع بين قوة الوجود وقوة اللاوجود قائماً.

¹ السابق، ص: 44.

خاتمة

خاتمة حديثنا وصفوة قولنا عن اللغة في التَّصَوُّر العَرَفَنِي، أَنَّهَا بَوَجْهِيَّهَا؛ البنية والمعنى، تُمَثِّلُ إعْجَازاً خَلْقِيّاً لمخلوقٍ جَمَعَ بين المادِّي المحسوس؛ الأصوات والكلمات، و المَعْقُول اللَّامَادِّي، حيثُ ضَمَّنَ المَعْقُول في المحسوس، وهو لا شك سِمَةً تَمَيِّزِيَّةً له.

ولطالما كانت الدِّراسات الإنسانية واللُّغويَّة قديمًا وحديثًا تَبَحُّثُ فيها وفي كَيْفِيَّةِ اكتسابها وتطوُّيرها، حاول كثيرون الفصل بين البنية والمعنى، وآخرون رَأَوْا أَسْبَقِيَّةَ الواحدة عن الأخرى، وفي حديثٍ مُتَقَدِّمٍ في الدِّراسات الحديثة أصبح البحثُ مَرَكِّزاً على تحليل وفكِّ هذين الوجهين (البنية والمعنى) قَصْدُ معرفة ماهية كلِّ واحدةٍ منهما، فَتَوَصَّلَ أكثرهم إلى أَنَّ البنية شيء ثابت للإنسان يَكْتَسِبُهُ في جماعته اللُّغويَّة تلقائياً أو بالتلقين و التَّعَلُّم، وأنَّ المعنى ما هو محتَوًى في البنية من قصد أو إشارة أو صورة ذهنيَّة. ثمَّ تحوَّلت هذه الدِّراسات الخارجِيَّة للُّغة إلى دراسة داخلِيَّة علميَّة؛ أي داخل النَّمْذجة العَصَبِيَّة، وكَيْفِيَّة استعمالها من جديد كعمليَّة ذهنيَّة داخل الدِّماغ؛ في اللِّسانيات العَرَفَنِيَّة .

كما انطلقت الدِّراسات السَّابِقة نَفْسُها في دراسة اللُّغة من المَبْنَى إلى المعنى، في اللِّسانيات التَّولِيدِيَّة التَّحوِيلِيَّة على يدِ نَعُوم تشومسكي كمُبادِرة جديدة في البحث اللُّغوي، تنطلق من المعنى إلى المَبْنَى. معنى ذلك أَنَّ بحثنا في اللِّسانيات العَرَفَنِيَّة دلالي أكثر منه لُغوي، ينطلق من الدَّلالة وتوسيعها، وليس مجرد إنشاء لغة، بل كَيْفِيَّة إنشائها.

من خلال ما توصلنا إليه في تطبيقنا لخطاطة الصورة على ديوان ابن الفارض في بُناها اللُّغويَّة والدلالية ، أولها البنى الصُّغرى ، إذ رأينا في الأعمال اللَّاقُولِيَّة تركيز ابن الفارض على الأبنية الشَّرْطِيَّة بالخُصوص، المناسبة للتوجيه والإرشاد، وتعكس في الوقت نفسه تَوَازُناً فكرياً ونفسياً، فلم يَسْتَغْرِق في التَّجربة الدَّائِيَّة الصَّوْفِيَّة، كما دَعَمَ غرض البناء الشَّرْطي بأساليب أخرى كالأمر، لتوجيه الكلام المباشر وكذلك الإِسْتِفْهام والنداء والتعجب.

وبطريقة غير واعية بثَّ ابن الفارض خُطاطة القوَّة في الجَعْلِيَّة، من خلال علاقة السَّبب والأثر، سواء في دينامية القوى المتحوِّلة أو الثابتة، فالسَّبب هو المحبَّة الإلهيَّة التي مثَّلت المُعارض و تسبَّبت في ترك أثرٍ على المُعاني وهو مشاعر ابن الفارض؛ في محاولته الفناء في عالم اللاهوت.

هذا ما جعل ديناميَّة القوَّة في الجعلِيَّة تتَّجه دائماً إلى السَّكون، حيث يرى فيه القُرب إلى محبوبه وزيادة تشبُّثه بمذهبه في الحب الإلهي.

كذلك في استعماله للُّغة حجاجيًّا، من خلال توظيف آليات الحجاج كالروابط الحجاجيَّة (بل، لكن ..)، إضافة إلى أنَّ هذه الحُجج في حدِّ ذاتها براهين، أتى بها الشاعر للدِّفاع عن موقفه استناداً إلى المنطق العقلي.

وبواسطة بنية لُغة ابن الفارض، كَشَفَتْ لنا اللسانيَّات العَرَفَنِيَّة أنَّ الذوق ما هو إلَّا صِفة للخطاب الصَّوفي وليس آليَّة فكريَّة، على أساس أنَّ الصَّوفي يَعتَبِر الذَّوق والقلب مَنبَع المعرفة، ببساطة لأنَّ الصَّوفي لا يُمكنه أن يُنسلخ من مادَّته الجسديَّة وخاصة العقل. أمَّا فيما يخصُّ بنية الإنسجام، فقد رأينا أنَّ بنية الخطاب تحكِّمه سَبْع قوى في خطاطة البنى الوسطى، عمِلَت على تنسيق وترتيب البنية دلاليًّا، من خلال تَوَرُّعها على قوى ذاتيَّة وغير ذاتيَّة .

أمَّا الذاتِيَّة، فتمثَّلت في أهمِّ قوَّة هي قوَّة الصَّرف، وهي صرف كلِّ ما يُعيقه للوصول إلى الله، كشهوات النَّفس والمُعارضين لمبادئه و أفكاره. وقوَّة التَّمكُّن حيث تمكَّن من مذهبه وقوَّة الإلزام لما ألزم نفسه بالمذهب الصَّوفي. وكلُّ هذه القُوى ساعدت على إمْتلاكه قوَّة أكبر وهي قوَّة الجَذْب والتَّحكم في روحه، التي يجعلها تارة حبيسة جسده كأَيِّ إنسان طبيعي، وتارة أخرى يَجُنُّح بها إلى عالم اللاهوت .

وغير الذاتية (الخارجية) ، تمثلت في الحجز ، وهي محاولة المنكرين له الحجز على نفسه وصدّه و إبعاده عن مُبتغاه، والقوى الأخرى القوة المضادة التي تتجاوز جسده وروحه الشيطان والقرين و وساوسهما على النفس البشرية.

ولم نجد من خلال خطاطة البنية الكبرى علاقة وطيدة بين ابن الفارض ومجتمعه ولكن في الوقت نفسه تُشير إلى عدم انفصاله الكلي عن محيطه حتى لو خلق عالماً معزولاً للهروب من واقعه الاجتماعي، و نجده يوظف ما اكتسبه من هذا المجتمع، سواءً في بنية اللغة في حد ذاتها أو في السلطات الفكرية من سُلط دينية كالقرآن الكريم والحديث الشريف . وثقافية من خلال توظيف مصطلحات فلسفية ونحوية وعلم الكلام ، واجتماعية نفسية . فلم يتخلص من ذلك الرابطة الاجتماعي الذي يدعوه إلى توجيه وإرشاد الآخر، لأنّ في ذلك تقريباً إلى الله .

ومما سبق الحديث عنه في بنية خطاب ابن الفارض المتمثلة في البنى الصغرى، والمعنى المتمثل في البنى الوسطى والكبرى، نتوصل إلى أنّ الفكر العام المتحكم في كينونة الإنسان نجده أيضاً في الخطاب الصوفي، لولا أنّ الأغراض تختلف. هذا الغرض يُحاول الصوفي إنطلاقاً منه إلى خلق لغة جديدة ، حيث عمّد إلى فصل الدّوال عن مدلولاتها، قصد ابتكار لغة جديدة، و يبقى أنّ الشّيء الوحيد الذي يُحسب له هو تغيير المدلولات والبأسها دوال جديدة، أمّا هي فموجودة ومعروفة في اللغة الإنسانية .

وأخيراً نختم بحثنا بأهمّ نتيجة هي أنّ الخطاب الصوفي يستجيب للمقاربة العرفانية من خلال ما تطرّقنا إليه في البنية والمعنى .إنّ لم نقل أنّها أكثر الخطابات إستجابة، وذلك لوجود جهدٍ عصبِيّ في الخطاب الصوفي عند محاولة المتصوّفة الفناء في الذات الإلهية أكثر منه في الخطابات الأخرى.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم رواية حفص عن عاصم.

❖ أولاً : الكتب

- 1.أرنولد (أنطوان)و نيكول (بيير): المنطق أو فن توجيه الفكر، ترجمة : عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2007 .
- 2.أندرسون (جون): علم النفس المعرفي وتطبيقاته، ترجمة : محمد صبري سليط وآخرون، دار الفكر عمان ، الأردن ط1 2007.
- 3.بن بريكة (محمد): موسوعة الطرق الصوفية -المدخل الى التصوف الإسلامي ، دار الحكمة للنشر و الترجمة و الطباعة و التوزيع ، الجزائر ، د.ط ، 2009.
- 4.البوريني(بدر الدين الحسنين محمد): عبد الغني بن إسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، جميع : رشيد غالب، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط1، 2003
- 5.البوعمراني (محمد الصالح): دراسات نظرية وتطبيقية في علم الدلالة العرفاني ، دار نهى صفاقس ، ط 1 ، 2009 .
- 6._____: السيمائية العرفانية- الاستعاري والثقافي، مركز النشر الجامعي، منوبة، تونس، 2015 .
- 7.ترنس(ديليو ديكون): الإنسان-اللغة-الرمز، ترجمة : شوقي جلال، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة، 2014.
- 8.تشومسكي(نعوم): اللسانيات التوليدية من التفسير إلى ما وراء التفسير، ترجمة: محمد الرحالي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت-لبنان، ط1، 2013.
- 9.التوزاني(خالد): جماليات العجيب في الكتابات الصوفية- رحلة ماء الموائد لأبي سالم العياشي (ت 1090هـ) نموذجاً، مركز الإمام الجنيّد للدراسات والأبحاث الصوفية المتخصصة، وجدة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 2015

10. الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية ،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2009 .
11. _____: العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، لبنان، ط1، مارس 2001.
12. جحفة (عبد المجيد): مدخل الى الدلالة الحديثة، دارتو بقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2000.
13. الجرجاني (عبد القاهر): دلائل الإعجاز، تعليق : محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر، القاهرة د، ط، د، ت
14. الجرجاني (علي بن محمد السيد الشريف): معجم التعريفات، تحقيق : محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة، د، ط، د، ت،
15. حاجي(مصطفى بن خليفة): كشف الظنون عن أسامي الكتب والفون، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د ط، د ت.
16. حباشة (صابر): مسارات المعرفة والدلالة، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر والتوزيع الأردن، عمان، ط1، 2011 .
17. الحفني (عبد المنعم): معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1987.
18. حلمي(محمد مصطفى): ابن الفارض و الحب الالهي ، دارالمعارف ،القاهرة ط2 ، د. ت.
19. ختام (جواد): التداولية أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 2016.
20. بن خلكان (شمس الدين أحمد محمد بن أبي بكر): وفيات الأعيان ، تحقيق . إحسان عباس ، دار صادر بيروت، د.ط، د.ت .

21. ريكور(بول): نظرية التأويل - الخطاب وفائض المعنى، ترجمة : سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، د.ط، 2006 م .
22. زغلول (رافع النصير): وعماذ عبد الرحيم الزغلول: علم النفس المعرفي، دار الشروق للنشر و التوزيع، عمان- الأردن، ط01، 2014
23. زكريا (إبراهيم): مشكلة البنية أو أضواء على البنيوية ، مكتبة مصر دط ، دت
24. الزناد (الأزهر): نظريات لسانية عرفنية، الدار العربية للعلوم، د.ط.د.ت
25. زيادة (معن): الموسوعة الفلسفية العربية ، مكتبة مؤمن قريش ، ط 1، 1986 م
26. زيدان (محمود فهمي): في فلسفة اللغة، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت، د، ط، 1985.
27. السكري (عادل): نظرية المعرفة، من سماء الفلسفة إلى أرض المدرسة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، د.ط، 1999 .
28. الشهري (عبد الهادي بن ظافر): استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية، دار الكتاب، بيروت، لبنان ط1، 2004 م
29. صليبا (جميل): المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان ، د.ط ، 1982م
30. عبد القادر (محمد أحمد): من قضايا التصوف الاسلامي والصوفية (بين حضور الوعي وغيابه)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، مصر، 2015م
31. بن عربي(محي الدين): رسائل ابن عربي [لوانان]، تحقيق : محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، د. ط، 2010 .
32. _____: الفتوحات المكية، ضبطه ووضع فهارسه : أحمد شمس الدين ، دار الكتب بيروت، لبنان، ط1، 1999 .

33. عطية (سليمان أحمد) : اللسانيات العصبية- في الدماغ (رمزية -عصبية -عرفانية):
الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي ، القاهرة، مصر 2019
34. بن عيسى (حنفي): محاضرات في علم النفس اللغوي، الشركة الوطنية للنشر و
التوزيع، الجزائر، د.ط، د.ت .
35. بن فارس (أحمد): مقاييس اللغة ، تجميع : عبد السلام محمد هارون، دار الفكر،
د.ط، 1979.
36. ابن الفارض (عمر بن أبي الحسن): الديوان، دار صادر بيروت، د. ط، د. ت.
37. فان دايك(تون): علم النص مدخل متداخل الاختصاصات ، ترجمة : سعيد حسن
بحيري، دار القاهرة للكتاب، القاهرة، مصر، ط1 2001.
38. الفرغاني(سعد الدين محمد بن أحمد): منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض
، تحقيق : عاصم إبراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2007 .
39. القشيري (عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك): الرسالة القشيرية، دار السلام للطباعة
والنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط2، 2003 .
40. لا يكوف (جورج) : النظرية المعاصرة للاستعارة، ترجمة : طارق النعمان، مكتبة
الاسكندرية، مصر د.ط.د.ت
41. لا يكوف (جورج) و جونسن (مارك) : الفلسفة في الجسد - الذهن المتجسد وتحديه
للفكر الغربي، ترجمة : عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1،
2016 م
42. محسّب (محي الدين): الادراكيات، أبعاد ابستمولوجية وجهات تطبيقية، دار كنوز
المعرفة، عمان الأردن، ط1، 2017 م
43. المحمداوي (علي عبود) : فلسفة الدين-مقولة المقدس بين الايديولوجيا والبيوتوبيا
وسؤال التعددية ، منشورات الاختلاف-الجزائر ، ط:01، 2012م.

44. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4، 1425هـ/2004م

45. بن الملقن(سراج الدينأبو حفص): طبقات الأولياء، تحقيق : نورالدين شريبة، مكتبة الخانجي، ط 4 ، 1994.

46. ابن منظور (جمال الدين): لسان العرب، دار صادر ، بيروت، د.ط، د.ت

47. موان(جورج): معجم اللسانيات ، ترجمة : جمال الحضري، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان ، ط 1 ، 2012م

❖ ثانيا : الدوريات العلمية

48. أشرف (رشاق): التجربة الصوفية في حدود اللغة: من لغة التجربة إلى تجربة اللغة ، مؤمنون بلا حدود ،مؤسسة دراسات و أبحاث ، أكتوبر 2017 ، 26 فيفري 2019/07:30.

49. بلعلي (آمنة) : تحليل الخطاب في الثقافة العربية المعاصرة، مجلة فصول، مجلد (25/1)، العدد2016، 97

50. البوعمراني (محمد الصالح): البنية ، المعنى ، الإيديولوجيا ، البنى الصغرى والكبرى والعليا في أدب جبران خليل جبران (مقارنة عرفنية) ،مجلة الخطاب ، العدد 20، 2015 م

51. _____: الفضاء وتمثيل بنى اللغة والخطاب، مجلة سياقات، المجلد3 ، العدد1، جامعة قفصة ، تونس، 2018 .

52. خطاب (محمد): اللغة في العرفان الصوفي، مجلة حوليات التراث، العدد 6 جامعة مستغانم، الجزائر، 2006.

53. سكاتولين(جوزيف): عمر بن الفارض وحياته الصوفية من خلال قصيدته التائية الكبرى، دراسة تحليلية بلاغية،

54. طعمة محمد (عبد الرحمان): بيولوجيا اللسانيات : مدخل للأسس البيو-جينية للتواصل اللساني من منظور اللسانيات العصبية ، مجلة الممارسات اللغوية ، كلية الآداب ، جامعة مولود معمري ، تيزي وزو ، العدد 37 ، سبتمبر 2016 م
55. نرليش(برجيت) وكلارك (ديفيد): اللسانيات الإدراكية وتاريخ اللسانيات، ترجمة : حافظ إسماعيل علوي، مجلة أنساق مجلد 01 عدد 01 جامعة قطر 2017.

❖ ثالثا : الرسائل الجامعية

56. بن دحمان (عمر): الاستعارات والخطاب الأدبي مقارنة معرفية معاصرة ، أطروحة لنيل درجة الدكتوراه، إشراف : بوجمعة شنوان، كلية الآداب واللغات قسم اللغة العربية،جامعة مولود معمري، تيزي وزو ، 2012 م
57. سعداني (هناء): الحروف العربية دراسة في تطورها والعلاقة بين الصوت والرسم والمعنى ،أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية ، إشراف : أحمد الجليلي ، كلية الآداب واللغات ، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة ، 2012 م/2013 م
58. صوالحية (حسن): بنية الخطاب الصوفي من خلال الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في اللغة (لسانيات الخطاب)، إشراف: إسماعيل زردومي ،كلية الآداب و العلوم الانسانية ،قسم اللغة العربية جامعة باتنة ، 2010/2011.
59. العزاوي (حيدر فاضل عباس): اللسانيات المعرفية في الدراسات العربية الحديثة، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها ، إشراف: حسن عبد الغني الأسدي، كلية التربية للعلوم الإنسانية- قسم اللغة العربية، جامعة كربلاء، 2018م

❖ رابعا : المواقع الالكترونية

60. الثامري(عادل): اللسانيات الادراكية تأطير مقال تكست جريدة ورقية الكترونية Textbasrah.blogspot.com، السبت 17 11:24، 2010، 11:15/03/11، 2019،

61. الحسين (أحمد عزيز): نظرية المعرفة في التصوف رؤية جديدة للمدونة الصوفية الغربية، 14 فيفري 2018 م ، موقع ضفة ثلاثة منبر ثقافي عربي 10/23
62. غاليم(محمد): بعض مهام اللسانيات في السياق المعرفي ، موقع أنترنت
،2019/02/25 [http://www.aljabriabed- net/n 96-05 ganem-htm](http://www.aljabriabed-net/n 96-05 ganem-htm)
.13:55

الفهرس

شكر وعرفان	
مقدمة.....أ.	
مدخل 7	
الفصل الأول: تعريفات ومفاهيم	
توطئة:.....23	
1- مفهوم البنية.....24	
أ- البنية24	
ب- البنية اصطلاحا:.....25	
2- مفهوم المعنى:.....29	
أ- المعنى:.....29	
ب- المعنى اصطلاحا:.....31	
3- مفهوم الخطاطة :.....36	
أ- الخطاطة:.....37	
ب- أنواع الخطاطات:.....41	
4- الخطاب الصوفي:.....48	
5- "عمر بن الفارض" - سلطان العاشقين:.....54	
الفصل الثاني : خُطاطة القوة في ديوان ابن الفارض	
توطئة:.....57	

58.....	1-خطاطة القوة في البنى الصغرى:
58.....	أ- خطاطة القوة في الأعمال القولية:
73.....	ب-خُطاطة القوة في الجَعَلِيَّة:
79.....	ج- خطاطة القوة في الحاجاج:
82.....	2. خطاطة القوة في البنى الوسطى:
83.....	أ-قوة الصرف (airvension):
84.....	ب- الحجز (blocage):
86.....	ج- القوة المضادة (conter force):
87.....	د- قوة الالزام (compulsion):
89.....	و- قوة الجذب (Attraction):
91.....	ز- قوة إزالة الحاجز (removal of restraint):
93.....	3-خُطاطة القوَّة والبنية الكبرى، علاقة الاجتماعي باللَّغويّ:
96.....	4- خطاطة القوة في البنية العليا (superstructure):
102.....	خاتمة.
106.....	قائمة المصادر والراجع
105.....	الفهرس

ملخص :

في بداية القرن العشرين تغيرت نظرة الباحثين إلى نظريات العقل، إذ أصبحت تُمثل الفلسفة الأولى في الوقت الذي ظهرت فيه الفلسفة اللغوية، ليتحول البحث فيما بحث إلى تحليل اللغة كظاهرة عقلية في الإستعمال؛ وهو ما يُصطلح عليه بالتداوليات، وقد تفرعت هذه الأخيرة إلى ثلاث اتجاهات؛ التداولية الكلاسيكية التداولية المنهجية والتداولية المعرفية، وما يهمننا الاتجاه الثالث منها الذي ركّز على العمليات الذهنية الإستدلالية التي تجمع بين البعد التداولي والبعد العرفني، ممّا مهّد الطريق لظهور مجال جديد أطلق عليه «اللسانيات العرفنية» في بداية السبعينيات كمدرسة حديثة للتفكير اللساني، بالعودة إلى ما أشار إليه "نعوم تشومسكي" عن وجود ملكة ذهنية مسؤولة عن تصميم وإنتاج اللغة.

وقد تناول هذا البحث نظرية من نظرياتها المتمثلة في خطأ الصورة لـ "مارك جونسون".
الكلمات المفتاحية : اللسانيات العرفنية، الخطاب الصوفي، البنية، المعنى، الخطأ.

Abstract:

At the beginning of the twentieth century look researchers changed to the theories of the mind, as it has become a first philosophy at a time when the linguistic philosophy emerged, to turn research in search language analysis as a phenomenon mentality in use; which is termed Baltdaulyat, and the latter branched off into three directions; deliberative classic cognitive and deliberative modeled deliberative, and what concerns us the third direction of which focused on the mental processes deductive that combine deliberative dimension and the dimension Alarafna, which paved the way for the emergence of a new field called «linguistics Alarafnah» at the beginning of the seventies Modern teacher to think Lingual, to return to what referred to "Noam Chomsky" about the existence of a mental queen responsible for the design and production of language. This study deals with a theory from the theories of the image charts of "Mark Johnson."

Keywords: mystical linguistics, mystical discourse, structure, meaning, schematic