

العنوان:	الوحدة الموضوعية النسقية في النسق الرمزي في الخطاب الصوفي: دراسة لنظرية الحقيقة المحمدية في ضوء النظرية الثقافية: خطاب عفيف الدين التلمساني نموذجاً
المصدر:	مجلة مقامات للدراسات اللسانية والنقدية والأدبية
الناشر:	المركز الجامعي آفلو - معهد الآداب واللغات
المؤلف الرئيسي:	قادري، محمد باسل
المجلد/العدد:	مج7, ع2
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2023
الشهر:	ديسمبر
الصفحات:	42 - 23
رقم MD:	1455490
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	AraBase
مواضيع:	الشعر الصوفي، القراءات النقدية، السنة النبوية، النسق الرمزي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/1455490

للاستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب أسلوب الاستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

قادري، محمد باسل. (2023). الوحدة الموضوعية النسقية في النسق الرمزي في الخطاب الصوفي: دراسة لنظرية الحقيقة المحمدية في ضوء النظرية الثقافية: خطاب عفيف الدين التلمساني نموذجاً. مجلة مقامات للدراسات اللسانية والنقدية والأدبية، مج7، ع2، 23 - 42. مسترجع من <http://1455490/Record/com.mandumah.search/>

إسلوب MLA

قادري، محمد باسل. "الوحدة الموضوعية النسقية في النسق الرمزي في الخطاب الصوفي: دراسة لنظرية الحقيقة المحمدية في ضوء النظرية الثقافية: خطاب عفيف الدين التلمساني نموذجاً." مجلة مقامات للدراسات اللسانية والنقدية والأدبية مج7، ع2 (2023): 23 - 42. مسترجع من <http://1455490/Record/com.mandumah.search/>

الوحدة الموضوعية النسقية في النسق الرمزي في الخطاب الصوفي: دراسةً لنظرية الحقيقة
المحمدية في ضوء النظرية الثقافية-خطاب عفيف الدين التلمساني نموذجاً

**Thematic, systematic unity in the symbolic system in Sufi's discourse: A
study of the theory of Muhammadan truth in the light of cultural theory -
Afif al-Din al-Tilmisani's discourse as an example**

محمد باسل قادري¹

¹ طالب دراسات عليا في جامعة النجاح الوطنية-قسم اللغة العربية

بريد إلكتروني: Mohammad.bn.qadri@gmail.com

Doctoral student at An-Najah National University

Email: Mohammad.bn.qadri@gmail.com

Mohammad Basel Qadri

المؤلف المرسل: محمد باسل قادري

ملخص:

يعالج البحث أصلاً من أصول الخطاب الصوفي؛ وهو الحقيقة المحمدية، في ضوء نظرية كبرى منه؛ وهي النظرية الثقافية وما ينتج عنها من قراءات نسقية، ويفترض أن كل خطاب صوفي، مهما اختلفت أنساقه وتعددت، لا بد أن يكون مرجعه إلى نسق الحقيقة المحمدية.

ويهدف البحث إلى تقديم مادة جادة للنظرية الثقافية؛ ليستطيع من خلال هذه المادة تبين أهمية النظرية، ويهدف إلى الكشف عن الوحدة الموضوعية للخطاب الصوفي، بعده خطاباً قائماً على فكرة الحقيقة المحمدية، مهما اختلفت أنساقه ورموزه الفنية، كما أنه يهدف إلى بيان سطوة الأيديولوجيا وهيمنتها على معتنقها.

وينتهج البحث المنهج الثقافي؛ فيعالج الخطاب وفق مستويين من التحليل النسقي؛ ظاهر يتمثل في الرمز الفني، ومضمّر يتمثل فيما يتصل بالحقيقة المحمدية، ويخلص إلى عددٍ من النتائج، أهمها: أن نظرية الحقيقة المحمدية تعدّ مجالاً فعالاً وناجعاً للبحث في إطار النظرية الثقافية، وأنّ للنسق الظاهر في الخطاب الصوفي مرجعيةً تراثيةً لا تتعدّى الأسلوب اللغوي، أما في مضمورها؛ فهي ترجع إلى نظرية الحقيقة المحمدية.

كلمات مفتاحية: الحقيقة المحمّديّة، الهيمنة، الخطاب الصوفيّ، النظريّة الثقافيّة.

Abstract:

The research deals with one of the origins of Sufi's discourse; It is the Muhammadan truth, in light of a major theory of it. It is the cultural theory and the systematic readings that result from it, and it is assumed that every Sufi's discourse, no matter how different and numerous its systems are, must have its reference to the system of Muhammadan truth.

The research aims to provide serious material for cultural theory. Through this material, he can demonstrate the importance of theory, and aims to reveal the objective unity of Sufi's discourse, counting it as a discourse based on the idea of Muhammadan truth, no matter how different its systems and artistic symbols are, it also aims to demonstrate the power of ideology and its dominance over its adherents.

The research follows the cultural approach; it treats the discourse according to two levels of systemic analysis: The apparent is represented in the artistic symbol, and the hidden is represented in what is related to the Muhammadan truth. The research concludes with a number of results, the most important of which are: The theory of Muhammadan truth is an effective field of research within the boundaries of cultural theory, and that the apparent pattern in Sufi's discourse has a heritage reference that does not go beyond the linguistic style, as for its content; It goes back to the Muhammadan theory of truth.

Keywords: Muhammadan truth, dominance, Sufi's discourse, cultural theory.

مقدمة:

مشكلة البحث:

يتناول البحث الخطاب الصوفيّ مرتبطاً بفكرة الحقيقة المحمّديّة في ضوء النظريّة الثقافيّة، ويعالج في الإجراء التطبيقي نماذج نسقيّة مختارة من ديوان عفيف الدين التلمسانيّ، وبذلك، ينتهج البحث نهجين تنظيريّين متّصلين في الإجراء؛ الإطار المنهجيّ؛ ويتمثّل بالنظريّة الثقافيّة وإفرازاتها، والجانب النظريّ؛ ويتمثّل بنظريّة الحقيقة المحمّديّة وما تحتوي عليه من أفكار ومبادئ تشكّل بُعداً أيديولوجيّاً في خطاب المتكلّم بها.

هدف البحث وسبب اختياره:

يهدف البحث إلى محاولة تبين أنّ ثَمَّ شيئاً آخر في الأدب غير أدبيّته؛ فالأدب وإن لم ينطو على الحقيقة التاريخية الصريحة، لا يزال بالإمكان الاستفادة من أبعاد قائله الأيديولوجية، وما يحمله النصّ من أبعادٍ نسقيّةٍ مضمرّةٍ تمثّل الوسيلة المثلى للهيمنة في ذلك العصر، وقراءة الخطاب الصوفيّ وفق النظرية الثقافية يغدّي كلّاً من الطرفين؛ فيصبح للخطاب الصوفيّ إطاراً منهجيّاً يسهل التعامل معه، ويمكن التحذير من هيمنته وخطورته، وإخراجه من دائرة الأدب إلى فضاء الثقافة، وتصبح النظرية الثقافية مدعّمةً بتطبيقٍ جادٍ وفق منهجها، ما يزيد من محاولة الاقتناع بها، والتخلّص من سطوة النظرية الأدبيّة في البحث العلميّ.

ويهدف إلى إثبات وحدة الموضوع في شعر التلمسانيّ، وإثبات أنّ الشعر المبتوئ في ديوانه كاملاً خطاباً واحداً؛ فكلّ نموذج يجري اختياره لا بدّ أن يحمل في نسقيّته فكرة الحقيقة المحمّدية، إنّ في الغزل، أو الخمر، أو الطلل، ومن منطلق اختلاف الأنساق هذا، يمكن قراءة مقدّمات المديح النبويّ، أو كلّ ما يخالف نسق المديح في ظاهره، على أنّها جزءٌ من الخطاب المحمّديّ.

ويكشف هدف البحث عن سبب اختياره؛ فبه سيثري الخطاب الصوفيّ والنظرية الثقافية، وأمّا سبب اختيار عفيف الدين التلمسانيّ فيكمن في طبيعته شعره التي تتفق مع شعرا بن عربيّ، وهناك ندرةٌ في الدراسات عنه، كما أنّ شعره يمتلئ بالأنساق الفنيّة المضمرّة التي تخالف نسقها الظاهر بصورة كبيرة، وفي هذا الشعر اتّفاقٌ مع الشعر العربيّ القديم، بيّنه الباحث في مواضعه، ولكنّه لا يعدو عن كونه اتّفاقاً في الشكل، أمّا من حيث المضمرات النسقيّة فهو يخدم فكرة الحقيقة المحمّدية.

الدراسات السابقة:

تَمَّ دراساتٌ سابقةٌ تحدّثت عن عفيف الدين التلمسانيّ، مثل الدراسة التي أعدها زغدود فوراح، بعنوان: شعر عفيف الدين التلمسانيّ وحياته⁽¹⁾، وتحدّثت الدراسة عن بعض الجوانب الثقافية، بغير إطارها المنهجيّ، مثل رمز الخمر ورمز الطلل، وغير ذلك، ولكنّها لم تربط هذه الرموز بالحقيقة المحمّدية، كما أنّ الجانب الأكبر من الدراسة تحدّث عن البلاغة والبراعة الأدبيّة للتلمسانيّ.

منهجية البحث:

ينتهج البحث المنهج الوصفيّ التحليلي، ويركز إلى مخرجات النظرية الثقافية من نقدٍ ثقافيّ، ونسقيّ، ومخرجات نظرية الحقيقة المحمّدية، ومختلف تطبيقاتها، ويقف على خطابات التلمسانيّ فيشرع في تحليلها وبيان ما يخفى منها بأدوات النظرية المحمّدية وأفكارها.

هيكل البحث:

ينشطر البحث إلى شطرين؛ نظريّ يدرس فيه النظرية الثقافية وحضورها الملحّ في هذا العصر، ويدرس أفكار الحقيقة المحمّدية ومرجعياتها، ثمّ يربط بين تلقّي الحقيقة المحمّدية وهيمنة خطابها في ذلك العصر، وفي الجانب الإجرائيّ، يكتفي البحث بقراءة ثلاثة أنساقٍ دالّةٍ على ما يحمله فكر المتصوّفة، وهي: الغزل والخمر والطلل، ويشير إلى المرجعيّات التراثية في نسقها الظاهر، ثمّ يحلّل توظيف الحقيقة المحمّدية فيها.

فرشٌ في النظريتين؛ الثقافية، والحقيقة المحمّدية

1. النظرية الثقافية: الخطاب من الهيمنة إلى النسق

إنّ الوقوف على ما هو ثقافيٌّ في الأدب فكرةٌ ما زالت تُجابه في الوسط الأكاديمي النخبوي بالرفض؛ فالوقوف على المنجز الثقافي يعني مجابهة السلطة وفضح حقيقتها، ويعني السعي إلى الواقعية والعملية في التحليل الأدبي؛ الأمر الذي يأنف منه دعاة النظرية الأدبية. ومع أنّ الواقع الحالي يفرض وقوفاً جاداً على الثقافي النصّي، أو الخطابيّ، إلّا أنّ الغالبية العظمى ما زالت تتقي هذه الوقفة، وتدرس الدالّ والمدلول بدلاً من ذلك.

وهذا "الواقع الحالي" يذكر بقصة حدثت مع المفكر الفلسطيني إدوارد سعيد وصديق جامعيّ له يعمل في وزارة الدفاع الأمريكية، ويقول هذا الصديق عن وزير الدفاع: "إنّ الوزير كائنٌ بشريّ عديد المكونات: فهو لا ينطبق على الصورة التي ربّما حملتها في ذهنك عن السفاح الإمبريالي المتوحش. إذ في المرّة الأخيرة التي كنتُ فيها بمكتبه شاهدتُ على طاولته رواية (رباعية الإسكندرية) لداريل"⁽²⁾، وهذا الربط المهم بين وجود الرواية ووداعة الوزير هو نفسه الرابط الذي يأبى على الأدب أن يكون مشاركاً في الواقع؛ فكأنّ من يقرأ هذه الرواية مبرّرٌ له القتل في فيتنام، وغيرها من البلدان النامية؛ فصحيحٌ أنّه يقتل البشر بحجّة "المصلحة الأمريكية"، ولكنّه يقرأ لداريل، ومؤدّى ذلك كونه وديعاً؛ لأنّ الأدب نخبويّ الطلعة.

وهذا الهاجس بين ما هو أدبيّ وما هو ثقافيّ يمكن قراءة تساؤلات الناقد البريطاني تيري إغلتن Terry Eagleton في خاتمة كتابه (نظرية الأدب) الذي بعد أن كتب ثلاثمئة وأربعاً وعشرين صفحة في النظرية الأدبية تسأل: "ما هو الغرض من النظرية الأدبية؟ لماذا نزعج أنفسنا بها أصلاً؟ أليس في هذه الدنيا قضايا أعظم شأنًا من السنن، والدالات والذوات القارئة؟"⁽³⁾، وتكاثرت الهواجس النقدية لما هو أدبيّ، ونشأت نظريّات ثقافيّة متعدّدة تدرس النصّ في ضوءه الأيديولوجي، وفي ضوء مساهمته في الواقع، بدلاً من جعله نصّاً نخبويّاً لا تتعاطاه إلّا مجموعة نخبويّة من الشعب.

ومن المهمّ، قبل الوقوف على المفاتيح المنهاجية للنظرية الثقافية للنصوص الأدبية، الوقوف على فرضيّة مهمّة لهذا البحث، وهي: ليس كلّ أدبٍ خطاباً؛ فالخطاب يُقاس بدرجة تأثيره، وبما يستطيع تشكيله في عقلية المتلقّي له، وهذا يعني أنّ الخطاب يضمّ عوامل الهيمنة. والهيمنة، في المفهوم الثقافيّ، تعني التغلغل في عقلية المتلقّي عبر "وسائل الإمتاع" والمدارس والنقابات، وعبر كلّ ما يكوّنه الخطاب بعامّة، كما يرى المفكر رايموند ويليامز Raymond Williams⁽⁴⁾، وخطورة الهيمنة تنبع من كونها تحدث بقبول المهيمن عليه ورضاه؛ فهو لا يتوخّاها، بل يذبّ عنها، ومن الأمثلة على ذلك فكرة تنصيب الملك، في المغرب، أميراً للمؤمنين، وعبر تمرير هيمنة "قدسيّة" الحاكم تصبح "أيّ مضايقة أو انتقاد [...] جنايةً وانتهاكاً للمقدّسات"⁽⁵⁾.

والهيمنة حدثٌ انتقائيٌّ من الماضي؛ كأنّ تخلّد الدولة انتصاراتها فتجعلها أعياداً، أو كأنّ تصنع لنفسها أعياداً دينيّةً تصبغها بطابع تأثيريّ يؤدّي إلى "تعمية سياسيّة" لدى الشعب، ومثال ذلك؛ الأعياد الدينيّة التي أقامتها الدولة المملوكيّة، والتي هي ليست من الإسلام في شيء، ومع ذلك، فإنّ هذه الأعياد، بطقوسها، وشعرائها، وأناسيدها، وصبغتها الدينيّة، صبغت العصر المملوكي بالصبغة التي فرضتها الدولة على الشعب، عبر "وسائل الإمتاع" المتاحة آنذاك، ويقول إغلتن عن هذه الوسائل: "إنّ الخطابات، وأنساق العلامات، وممارسات

الخطاب من كلّ نوع، من الفيلم والتلفزيون إلى فنّ القصّ ولغات العلم الطبيعيّ، جميعها تنتج تأثيراتٍ تشكّل أشكالاً من الوعي واللاوعي، وثيقة الصلة بالحفاظ على، أو، تغيير أنساقنا القائمة للسلطة⁽⁶⁾، والأدب، في ذلك العصر، أدّى وظيفة الهيمنة الموكلة إليه؛ بجعله وسيلةً للإمتاع.

ومن أهمّ النظريّات التي درست هيمنة الخطاب الشعريّ العربيّ وتأثيره في العقلية العربيّة نظرية النقد الثقافيّ في كتاب الغدّامي (النقد الثقافيّ: قراءة في الأنساق الثقافية العربيّة)، وفي هذا الكتاب، نبغ الغدّامي عين النظرية الثقافية لمن بعده من النقاد، غير أنّ في كتابه أخذاً وردّاً، وصولاً وجولاتٍ من المباحثات والمناقشات، ومع ذلك؛ فقد درس عددًا من الخطابات دراسةً جادّةً ومثمرةً، ولكنّه درس عددًا من قصائد أدونيس، وهو بذلك يدرس أدبًا نخبويًا⁽⁷⁾، مع أنّ غاية النقد الثقافيّ دراسة الأدب الشعبيّ، أو ما يتعاطاه أفراد الشعب ويمرّ عبره نظام الهيمنة، وأدب أدونيس لا يحمل أيديولوجيا واضحةً من الممكن الإمساك بتلابيبها في قصائده كلّها.

وما يهمّ من هذا النقد هو مفهوم "النسق" الثقافيّ الذي أخذ من علم اللسانيّات، المفهوم الذي حاول تعريفه عددٌ من الباحثين، إلّا أنّه مفهومٌ يمكن تصوّره ولا يمكن تحديده، وما يهمّ البحث، في هذا الموضوع، أنّ النسق نظامٌ يحمل تأثيراً في لاوعي متلقّيه، وينعكس ذلك على سلوكه⁽⁸⁾، ومن ثَمّ، فلا تتمّ الهيمنة، بمفهومها العامّ، إلّا عبر عددٍ من النظم الفكرية/ الأنساق، تؤثر في لاوعي الجمهور/ الشعب، وبذلك، يكون مصدر النسق مؤسّساتياً/ سلطوياً بالدرجة الأولى، وهو بذلك، يقترب من حقل ميشيل فوكو النقديّ، الذي يرى أنّ كلّ خطابٍ بين اثنين لا بدّ أن يكون قد عُولجَ وفق رغبات المؤسسة في لاوعي المتكلّمين⁽⁹⁾، إيماناً منه بأنّ السلطة حاضرةٌ في كلّ مكانٍ⁽¹⁰⁾.

ممّا طُرح، يمكن القول إنّ النظرية الأدبية، أو الجماليّات الأدبية، لا يمكنها النظر في ما وراء الأدب، ولا يمكنها أن تطلّع إلى أيديولوجيته أو إلى الخطاب الثقافيّ الذي نشأ ليعبر عنه، وجاءت النظرية الثقافية لتدرس ما وراء الأدب، فعّدته جزءاً من مكّونات الثقافة، وهي تدرس النسق الذي يُفرض هيمنةً في وعي حامله ولاوعيه فينعكس على مختلف سلوكياته.

وبعد هذه الخلاصة، والإطار المنهجيّ، يصبح من الممكن البدء بقراءة الخطاب الصوفيّ، من حيث كونه خطاباً واحداً من ألفه إلى يائه، تختلف درجات نسقيته؛ فمنها ما هو ظاهرٌ، وهو قليلٌ، يشير إلى المضمّر النسقيّ، ومنها ما هو مضمّرٌ، وهو كثيرٌ، يؤثر في لاوعي مستهلكه؛ لأنّه لا ينتبه إليه، ولا يكثر له، فتمرّ الهيمنة عبره، وللكشف عن هذا المضمّر النسقيّ/ الأيديولوجيا لا بدّ من أدواتٍ نظريةٍ بها يستطيع المتفحص الكشف عن ثنايا الخطاب الخبيئة.

2. نظرية الحقيقة المحمّدية: أبرز أفكارها، ومرجعياتها

يعدّ مفهوم "الحقيقة المحمّدية" مصطلحاً دالاً على اعتقادٍ دينيّ لدى المتصوّفة، ولهذا الاعتقاد أسماءٌ متعدّدة، تتجاوز الأربعين مرادفاً بكثيرٍ، منها: كنز الحقيقة، والروح الأعظم، وأصل العالم، بذرة الوجود، ونور الأنوار، ومراة الحقّ، والعقل الأوّل، وغيرها من التسميات التي تشير إلى مفهوم الحقيقة المحمّدية⁽¹¹⁾.

ولهذه النظرية جذورٌ أولى بَناها في تربة الفكر الصوفيّ أبو سهلٍ التستريّ، وتوسّع فيها الحلاج، ثمّ استوت على ساقها عند ابن عربي⁽¹²⁾؛ فأصبحت خطاباً ومرجعاً ثقافياً في تأويله للقرآن، وفي كتابته أشعاره، ولا يمكن فهم تأويلاته المتعددة إلا في ضوءها ومنهجها الثقافيّ، وتضمّ هذه النظرية عدداً من الأفكار، ولا يمكن قراءة الخطاب الصوفيّ وفهمه على وجهه إلا على هديها، وفيما يأتي إجمالاً لها:

- تبدأ حدود النظرية في تفسير بداية الخلق؛ حين "نظر الله نظرة الجمال في صفاء بياض نوره، فقبض قبضةً من نوره، فقال لها: كوني محمّداً نبياً رؤوفاً عطوفاً ممجّداً"⁽¹³⁾، فكانت هذه الشخصية، وتمثّلت انعكاساً لذات الله، عزّ وجلّ، ولكّتها ليست إيّاه؛ فالرسول، صلّى الله عليه وسلّم، حسب اعتقادهم، هو "العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كلّ كمالات العالم الأكبر، أو كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية"⁽¹⁴⁾.

- وهذه القبضة/ النور المحمّديّ هي الوساطة بين عالم اللاهوت؛ ذاته الكريمة، وعالم الناسوت؛ عالم البشر والمخلوقات، وفي إنشاء الدوائر يقول ابن عربي: "فلما أوجد الله هذا الخليفة على حسب ما أوجده، قال له: أنت المرأة، وبك ننظر إلى الموجودات، وفيك ظهرت الأسماء والصفات، أنت الدليل عليّ، وجهتك خليفة في عالمك، تظهر فيهم بما أعطيتك..."⁽¹⁵⁾.

- وهذه القبضة هي أوّل الوجود، واستدلّ المتصوّفة بعددٍ من الأحاديث، تدعم رأيهم، منها قوله، صلّى الله عليه وسلّم: "أوّل ما خلق الله تعالى نوري"، وقوله: "أوّل ما خلق الله تعالى العقل"⁽¹⁶⁾، ووجود الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، كان نورانياً، ثمّ جاء جسداً فيما بعد، أمّا سيّدنا آدم، عليه السلام، فهو أوّل من خلّق جسداً من نور الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، "إذ إنّ آدم مظهرٌ من مظاهره، صلّى الله عليه وسلّم، ولا بدّ للجوهر أن يتقدّمه مظهرٌ، فكان آدم مقدّماً بالظهور في عالم التصوير والتدبير"⁽¹⁷⁾.

- وهذه القبضة أصل الوجود، وغالى المتصوّفة في هذا الاعتقاد، حتّى رأوا أنّ الله خلق الدنيا لأجل الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، ومن ذلك: "لولا سيّدنا محمّد، صلّى الله عليه وسلّم، ما كانت الأسرار والأنوار، ولولا سيّدنا محمّد ما كانت الآخرة"⁽¹⁸⁾، ويقول مرون أيضاً: "أما علمت يا أخي أنّ نور الشمس ذرّة من الخردل من نور العرش، ونور العرش ذرّة من أنوار الحجب، والحجب ذرّة من أنوار أرض السمسم، وأمّا نور القمر، وأنوار الكواكب السبعة، فمثل هذه الأنوار مقتبسة من أنوار الحضرة..."⁽¹⁹⁾، ويتفرّع من هذا الاعتقاد أنّ كلّ موجودٍ أصله النور المحمّديّ، كالشمس والكواكب والمطر وغيرها من مظاهر الطبيعة والموجودات.

- موقف الصوفيّة من ذات الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، أنّ له جانبين، لاهوتياً نورانياً باقياً ومتنقلاً في الأصلاب، وجسداً فانيّاً بموته، صلّى الله عليه وسلّم، وغالى المتصوّفة في الجانب اللاهوتيّ عند الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، حتّى اعتقدوا بأنّه فوق متناول العقل وأنّه مدبر الكون⁽²⁰⁾.

- أما النور المحمديّ، فيبقى متنقلاً بعد وفاة الرسول، صلى الله عليه وسلّم، جسداً إلى القطب، ويرى ابن عربي أنّه ينتقل إلى الأولياء مطلقاً "فلا يزال في هذه المرتبة واحد منهم، قائم في هذا المقام، ليظهر الله تعالى به هذا الترتيب إلى أن يظهر خاتم الأولياء"⁽²¹⁾.
- وعبادة الرسول لله، جلّ وعلا، على المشاهدة، أما عبادة بقيّة الناس على الغيب⁽²²⁾، وجعله الله، عزّ وجلّ، متصلاً بمخزونه الإلهي، فلا يخفى عليه شيء من عالم الله، وبناءً على هذا، أطلقت المتصوّفة عليه اللوح المحفوظ مشيرين إلى قوله تعالى: {بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ} [البروج: 22]، والإمام المبين مشيرين إلى قوله تعالى: {وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ} [يس: 12].
- ولهذه النظريّات مرجعيّات ثقافيّة كانت سبباً في هذه النظم الفكرية النسقيّة التي تخمّرت علاقاتها فيما بينها فعدت خطاباً متماسكاً، وأبرز هذه المرجعيّات، هي:
- المرجعيّة الدينيّة: وتتمثّل في الأحاديث الموضوعة والمكذوبة على جناب الرسول، صلى الله عليه وسلّم، وقد بدأ الشيعة بإطلاقها أول الأمر، وأخذها المتصوّفة عنهم، مثال ذلك ما ذكره ابن طاهر المقدسي في البدء والتاريخ أنّه سمع "بعض الشيعة يزعمون أنّ أول ما خلق الله نور محمّد وعليّ ويروون فيه روايةً والله أعلم بحقّها"⁽²³⁾.
- المرجعيّات الفلسفيّة: وتبدأ من نظريّة الفيض عند أفلاطون، التي يرى فيها أنّ الخالق خلق "العقل الأوّل"، وعنه فاضت نفوس بقيّة الأجسام والمخلوقات والكواكب⁽²⁴⁾، وتناقل هذه النظريّة عددٌ من الفلاسفة المتديّنين، مثل الفيلسوف اليهوديّ فيلون، ويوسابيوس القيصريّ، وغيرهما.

3. تلقّي الحقيقة المحمّديّة بين الهيمنة والخطاب:

- عقد مؤلّف كتاب (المدائح النبويّة حتّى نهاية العصر المملوكيّ) مطلباً سمّاه الاعتقاد بالمدائح النبويّة ضمن مبحثٍ يدرس أثر المدائح النبويّة في المجتمع، ويشير عنوان المطلب إلى أنّ المدائح أصبحت عقيدةً مرتبطةً بالعقيدة الإسلاميّة، وجزءاً لا يتجزأ منها، وفيما يأتي عددٌ من النقول التي تدلّ على ذلك:
- قول الباعونيّة في بردة البوصيريّ: "هي الترياق المجرب لكشف الشدّة"⁽²⁵⁾.
 - قول أحمد بن عبد المعطي⁽²⁶⁾:
(السريع)

أَعْظِمُ بِأَمْدَادِ نَبِيِّ الْهُدَى حَبْلَ اغْتِلَاقٍ وَشَفَاءِ اغْتِلَالِ

فالمدح عنده سبيلٌ للشفاء من العلل والأسقام.

- قول السيواسي⁽²⁷⁾:

(الوافر)

إِذَا مَا كُنْتَ تَهْوَى خَفَضَ عَيْشِي وَأَنْ تَرْقَى مَدَارِجَ لَكُمْ أَلِ
 فَدَعْ ذِكْرَ الْحَمِيَّا وَالْمَحِيَّا وَأَثَارَ التَّوَاصُلِ وَالْمِطَالِ
 وَكُنْ حَبْسًا عَلَى مَدْحِ الْمُقَدَّى رَسُولِ اللَّهِ عَيْنِ ذَوِي الْكَمَالِ
 فَإِنَّ لَدَيْهِ مَا يُرْجَى وَهُوَ جَمِيلَ الذِّكْرِ مَعْ جَزْلِ النَّوَالِ

ويتضح أنَّ تَمَّ سلسلة من السببية في هذا المقام؛ فالاعتقاد بالمدائح سببه الاعتقاد بالرسول، صلى الله عليه وسلم، عوناً ومُجيباً للدعاء، وهذا الاعتقاد سببه فكرة الحقيقة المحمدية التي تقدّم للرسول، صلى الله عليه وسلم، جانباً لاهوتياً.

وقد مرّت هذه الأنساق الفكرية الثقافية المبنوثة في ذهنية الشعب آنذاك تحت كنف الدولة، وفي رعايتها، ويظهر اهتمام الدولة المملوكية بالمديح النبوي، نشأ أو لم ينشأ في جناحها؛ لما فيه إشغال لعقول الناس، بعده وسيلة للخلاص؛ فهو يقدم المتعة والراحة/ الطرب، حين تستمع الناس له، وهذه الحالة الصوفية التي انعزلت في رسومها وخوانقها جرّت الشعب وراءها؛ لأنها كانت النسق المهيمن. وكما جرى تعريف الهيمنة؛ انتقاء من الماضي، انتقى الصوفيون خواصّ محدّدة لنسق رسول الله، وأعادوا تشكيله في خطابهم، ثم بثّوه خطاباً واحداً كاملاً في وسائل تمثيل الدولة كلّها.

ولا يقف مستوى الهيمنة على مجرد القول، بل يصبح فعلاً مقبولاً، ترضاه العامة والخاصّة؛ كأن يقدم المريدون أنفسهم لأرباب الحميدة؛ ليمارسوا معهم الرذيلة، وأن تصبح المرأة سعيدة وراضية عن نفسها إذا عاشت شيخاً ما في مجالسهم⁽²⁸⁾، وهذه الأفعال التي تمجّها الفطرة، وتأنف منها النفس الإنسانية، لا تتمّ إلّا بخطابٍ واعٍ موجّه يستقبل أنساقه ونظمه الثقافية عقلٌ لاواعٍ؛ وهذه الأفعال القبيحة خير دليل على تعريف النسق الثقافي الذي ينعكس في سلوك حامله ويؤثّر فيه.

الإجراء:

يناقش البحث ديوان عفيف الدين التلمساني (ت 690 هـ) من حيث كونه خطاباً ذا وجهين؛ ظاهرٍ له مرجعيته الأسلوبية التراثية، ومضمّرٍ يحتاج إلى أدواتٍ نظرية للكشف عنه؛ تتمثل في نظرية الحقيقة المحمدية ومختلف أفكارها، ولا بدّ من قراءةٍ عن مُنتج الخطاب؛ لتعين سيرته على فهم الأداة التي بها ستتكشف الأنساق المضمرة.

عفيف الدين التلمساني؛ الصوفي أو الشاعر

هو سليمان بن علي بن عبد الله بن عليّ عفيف الدين التلمساني، كوفي الأصل، وكان يُدعى العرفان، واتّبع طريقة ابن عربي، وتوفي في دمشق، ودُفن فيها، وكان جليلاً مهيباً⁽²⁹⁾، وفي الوافي أنّه أتهم بالخمر والفسق⁽³⁰⁾.

ولا تسعف كثيرٌ من المصادر في الحديث عن مراحل حياته الأولى، ويظهر أنه التقى في شبابه بأهم شخصيّة صوفيّة في زمنه، وهي محمّد بن إسحاق الروميّ المعروف بصدر الدين القنويّ، وشرع الأخير مع تلميذه التلمسانيّ يطوفان البلاد حتّى وصلا القاهرة، في خانقاه سعيد السعداء، وهناك التقى بعددٍ من الشخصيات الصوفيّة المهمّة، منها شيخ الشيوخ شمس الدين الأيكيّ، وعبد الحقّ بت سبعين الذي كان، كالتلمسانيّ، من القائلين بالوحدة المطلقة، وباتّصال التلمسانيّ بهذه الشخصيات المهمّة، بدأ يظهر صيته وينتشر في مصر، وكان في مراحل حياته كلّها متجرّدًا لا يأبه لمتاع الدنيا⁽³¹⁾.

وفي المرحلة الأخيرة من حياته، ارتحل التلمسانيّ إلى دمشق، وهناك نعم بالملذّات في قصره المبنيّ على سفوح "قاسيون"، وقضى في هذه المرحلة أربه من ملذّات الدنيا ونعيمها مخالفاً المراحل الأولى من حياته⁽³²⁾. ويمكن الكشف عن شخص عفيف الدين التلمسانيّ من قول الذهبيّ: لم يسألني ابن دقيق العيد إلا عنه. وقال الذهبيّ أيضاً: وكان قد اغترّ في شببته، وصحب عفيف الدين التلمساني، فلما تبين له ضلاله هجره وتبرأ منه. وقال الذهبيّ: وكان يترخّص في الأداء من غير أصول، ويصلح كثيراً من حفظه، ويسامح في دمج القارئ ولغط السامعين، ويتوسّع، وكأنه يرى العمدة على إجازة المُسمع للجماعة، وله في ذلك مذاهب عجيبة⁽³³⁾، ويبيّن هذا القول فساد مذهب التلمسانيّ في تصوّفه، كما أنّه أثم بمعاقرة الخمر، كما سبق.

أمّا ابن شاكِر الكتيّ فيقول عن تصوّفه ونظمه: "المذكور أديبٌ ماهرٌ، جيّد النظم، تارةً يكون شيخ الصوفيّة، وتارةً كاتباً، وتارةً مجرّداً، قدم علينا القاهرة [...] وكان منتحلاً في أقواله وأفعاله طريقة ابن عربي"⁽³⁴⁾، ويظهر من هذا أنّ صوفيّة التلمسانيّ انعكست في شعره، فغدا خطابه الشعريّ خادماً للخطاب الصوفيّ وتحت إمرته، وفيما يأتي قراءاتٌ لعددٍ من خطابات التلمسانيّ، في إطار النظريّة المحمّديّة التي ستجليّ، كونها الأداة النظريّة، حقيقة النسق المضمّر في خطابه، وأهمّ هذه الأنساق، هي:

- الغزل:

يحفل خطاب التلمسانيّ بالغزل الرقيق، الذي يتّفق مع معطيات الغزل التقليديّ في الشعر العربيّ القديم، ولكنّ فيه إشاراتٍ مضمرة، وظاهرةً حيناً، إلى الحقيقة المحمّديّة، والنور المحمّديّ، كقوله⁽³⁵⁾:

(الخفيف)

مَنَعَهُمُ الصَّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ أَنْ تُرَى دُونَ بُرْقُعِ أَسْمَاءِ
قَدْ ضَلَلْنَا بِشَعْرِهَا، وَهُوَ مِنْهَا وَهَدَّئْنَا بِهَا لَهَا الْأَضْوَاءُ

وأسماء هذه ليست لها صفة، أو اسم؛ فهي نورٌ، ولا يمكن رؤية هذا النور، ولا يظهر تعقيد هذا الخطاب في البيت الأول، ولكنّه يظهر في البيت الثاني؛ فالشاعر أثبت، بنسقه الظاهر، شعراً للمحبوبة، ولكنّه شعراً منها، وهذا تركيبٌ غريبٌ، ومن العودة إلى نسق أصل الوجود الذي يعتقد به الشاعر؛ بأنّ كلّ المخلوقات والموجودات انبثقت من النور المحمّديّ، يمكن تفسير "وهو منها"؛ أي هذا الشعر فرعٌ متجسّدٌ من أصلٍ نورانيّ.

وفي الشطر الثاني يتمم الشاعر خلاصة المعنى؛ فيقول إِنَّ الأضواء التي سطعت منها هدته إليه؛ فلم يتم الوصول إلى هذه الأضواء إلَّا "بها"، وحرف الجر في هذا الموضع دالٌّ على الاستعانة، والأصل أن يستعين الشاعر بالأضواء، ولكنه يعلم، ويعتقد، بأن هذه الأضواء فرُّع من أصلٍ أشدَّ نورًا؛ النور المحمديّ. وقد لا يصحّ التلمسانيّ باسم المحبوبة، ولكنه يدلُّ على ما يصنعه الحبُّ به، ويذكر تضحُّج قلبه له، ومن ذلك قوله:

(الطويل)

جَحَدْتُ الهَوَى حَتَّى تَبَدَّتْ شُهوْدُهُ فَصَرَّحْتُ بِالْكَيْتَمَانِ، وَالْحَقُّ أَبْلَجُ
جُفُونِي مِنْ ذَاكَ الْجِجَابِ قَرِيحَةً فَلَا دَمْعَ إِلَّا وَهُوَ بِالْدمِ يَخْرُجُ
جَعَلْتُ عَلَى قَلْبِي يَدَيَّ تَأْمُمًا فَلَمْ أَرِ إِلَّا جَمْرَةً تَتَأَجَّجُ
جَبَلْتُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَنَا عَبْدُهُ فَلَحْظِي إِطْرَاقٌ، وَلَفْظِي تَلْجُلُجُ

ثمَّ ينتهي من هذه القصيدة بقوله:

جَمَالُكَ لِي عَيْشٌ، وَصَدُوكَ لِي رَدَى فَأَنْتَ الَّذِي تُبْلِي، وَأَنْتَ تُفَرِّجُ

وهذه الرقعة في الغزل، يظهر فيها أَنَّ التلمسانيّ عبدٌ لمحبوبة، ومحبوبه هذا يبلوه ويفرِّج عنه بإرادته، وهذا النسق يحتاج إلى استقراء الشعر العربي، حتَّى يُفهم مضمرة؛ لأنَّ عبادة المحبوب لم تظهر عند التلمسانيّ وحده؛ مثال ذلك ما قاله مجنون ليلى⁽³⁶⁾:

(الطويل)

أَرَانِي إِذَا صَلَّيْتُ يَمَمْتُ نَحْوَهَا بِوَجْهِي، وَإِنْ كَانَ الْمُصَرَّلَى وَرَائِيَا

ويتفق البيت الأخير من قصيدة التلمسانيّ مع بيتٍ في القصيدة نفسها لمجنون ليلى⁽³⁷⁾:

فَأَنْتَ الَّذِي، إِنْ شِئْتُ، أَشَقَيْتَ عَيْشِي وَأَنْتَ الَّذِي، إِنْ شِئْتُ، أَنْعَمْتَ بِالْيَا

ولا يُراد بهذا التشابه أَنَّ محبوبة التلمسانيّ شخصٌ حقيقيٌّ؛ بل يُراد إظهار المرجعية الثقافية الشعرية لهذا الخطاب الصوفي الذي طوَّع التراث بيديه وصبغ عليه من رؤيته، فصار خطابًا حملاً لأوجه ظاهرة ومضمرة، وهذا الإضمار يحمل في نسقته الخطيرة وظيفة الهيمنة على سلوك المتلقّي، فيغدو مستقبلاً سلبياً لهذه الأنساق التي تشكّل كلّها الخطاب الصوفي، وبذلك، لا يُستغرب حينها من سعادة النساء بمعاشرة شيوخ المتصوّفة، والمرأة عندهم بهذا القدر من التشريف؛ لاقترائها بالنور المحمديّ.

(الطويل)

(38):

رَشِيقُ التَّنَتِي رَاشِقُ الْجَفْنِ فَاتِكُ جُيُوشُ الهَوَى مِنْ تَحْتِ رَايَةِ قَصْدِهِ

يُكَلِّفُ رُدْفَيْهِ مِنَ الثُّقُلِ مِثْلَ مَا يُكَلِّفُ مِنْ ثُقُلِ الْهَوَى قَلْبَ عَبْدِهِ

وينتهي إلى قوله⁽³⁹⁾:

حَلَلْتُمْ مِنَ الْقَصْرِينِ قَلْبِي وَنَاطِرِي وَمَا أَحْكَمَ الْمَوْلى عَلَى مِلْكِ عَبْدِهِ
فَإِنْ قُلْتُمْ مَا الشَّامُ مَصْرَفُذُو الصَّافَا يَرى الْقُرْبَ فِي التَّوْحِيدِ مِنْ غَيْرِ بُعْدِهِ

وللبيت الأخير مرجعية ثقافية، تتمثل في قول امرئ القيس⁽⁴⁰⁾:
تَنَوَّرْتُمَهَا مِنْ أَذْرُعَاتٍ، وَأَهْلَهَا بَيْتُ رَبِّ أَذْنَى دَارَهَا نَظَرُ عَالِ (الطويل)

ويقول امرؤ القيس في هذا البيت إنه طلب نور المحبوبة من الشام، وهي تقيم في يثرب، وهذا يستحيل عقلاً، أما عند التلمساني فهو يرى أن من صفا قلبه، فكان صوفياً، فإنه يستطيع أن يطلب نور هذه المحبوبة؛ لأن الأرض كلها في حضرة النور المحمدي، ومخلوقة منها، ونتيجة ذلك أنه لا شيء سيبعد عنه؛ فالنور هو النور. وفي تفسير عبادة هذه المحبوبة يظهر أن حضورها الحسي سبيل إلى النور غير المحسوس، وهذا يتفق مع مقولة الأكاديمي عاطف نصر في وصف تغزل ابن الفارض: "وتفضي بنا هذه الصور والقوالب الأسلوبية الموروثة إلى بناء رمزي شامل يتخذ من المحسوس سبيلاً إلى اللامحسوس، أو قل إنه يضاف بين المرئي واللامرئي..."⁽⁴¹⁾، وللأكاديمي رائد عبد الرحيم في الشعر الجسي رأي يتفق مع الحقيقة المحمدية يتمثل في كون العلاقة الجنسية سبيلاً إلى خلق "تعيينات جديدة في الكون من الخلق من النور المحمدي"⁽⁴²⁾، وهذا الرأي تطبيق لمقولة "يتخذ من المحسوس سبيلاً إلى اللامحسوس".

ومما سبق، يمكن القول إن النسق الغزلي اتخذ طبائع متعددة تشير كلها إلى النور المحمدي، والأصح، من وجهة نظر الخطاب الصوفي، إدراج قصائد الغزل هذه ضمن مسعى المديح النبوي؛ فهي، وإن لم تتضمن سيرة الرسول، صلى الله عليه وسلم، ضمت هياماً بجانبه اللاهوتي، أو ما يؤدي إلى هذا الجانب؛ المرأة، وتشكل قصائد الغزل النصيب الأوفر عند التلمساني، ولا تكاد قصيدة عنده تخلو من غرض الغزل، ولهذا الغرض مرجعيات ثقافية شعرية استطاع التلمساني إعادة إحيائها وبعثها من جديد، ولكنه بعث موجة مقصود، وموظف ليعلم الحقيقة المحمدية.

- الخمر:

يمتلئ خطاب التلمساني بذكر الخمر، وما يتضام إليها في حقلها الدلالي؛ مثل السكر والصحو والنديم، ويتجاوز ذكر الخمرة عنده عرضاً، أو أن تكون جزءاً من قصيدة، لتصبح الغرض الذي أنشئت من أجله القصيدة، وهذا مثبت في حظ وافر من شعره، يقول⁽⁴³⁾:

(الطويل)

بِكَاسِكَ يَا سَاقِي الْمُحِبِّينَ يُهْتَدَى فَكَمْ فِيهِ نَجْمٌ نَوْرُهُ قَدْ تَوَقَّدا
إِذَا مَا انْقَضَى سُكْرُ النَّدَامَى وَشَاهَدُوا جَمَالَكَ عَادَ السُّكْرُ فِيهِمْ كَمَا بَدَا

ويمكن قراءة هذه المقطوعة وفق نسقها الظاهر؛ أي يخاطب حبيبه، وهو في حالة مغرقة من السكر، ولكن هذه القراءة تبقى مقطوعة من خطابها الذي نشأت فيه ومن أجله، أما عند النظر إلى مجموع الخطاب العام عند التلمساني فإن متلقيه يتأكد أن الخمر والسكر ليسا حقيقيين، بل لهما معنى مؤوّل ومضمّر.

يبدأ التلمساني في البيت الأول بذكر "ساقى المحبين"؛ أي الرجل الذي يشرع في توزيع الكؤوس، ولكن ما فيها ليس أي شراب، بل هو شراب نوراني، وصحيح أن الخمر توصف بالمشعشة، ولكن في هذه الحالة يريد التلمساني ما وراء نورها الحقيقي الظاهر إلى نور محمدي مضمّر، وعند العودة إلى نسق أصل الوجود الذي يقرباً كل الموجودات من نور محمّد، صلى الله عليه وسلّم، يصبح الربط أيسر بين ساقى المحبين والشخصية التي يعتقد بها المتصوّفة وينسبونها إلى الرسول، صلى الله عليه وسلّم.

وفي البيت الثاني، يُغرق التلمساني في الأفكار المتصوّفة، ويفصل بين صحوين معروفين عندهم، هما؛ صحو ما قبل السكر، وصحو ما بعده⁽⁴⁴⁾، أما الصحو الأول فهو لا يعين على مكاشفة الحقائق، ولا بدّ من السكر أن يكون سبباً إلى الصحو الثاني، والسكر والصحو الذي يليه مرتبتان أو مقامان من مقامات الصوفيّة، ويعرف السكر فيها على أنه "استيلاء سلطان الحال" أما الصحو فهو "العود على ترتيب الأفعال"، كما أن السكر لأرباب القلوب، والصحو للمكاشفين عن الحقائق⁽⁴⁵⁾.

وما يعني البحث في هذا المقام، ليس النظر إلى ما تحمله دلالة السكر عند المتصوّفة؛ فهذا موجود ومثبت، ولكن الاكتراث الأجل يكمن في ربط السكر، أو معاقرة الخمر، بالحقيقة المحمّدية؛ فذكر الخمر مقرون بالنور المحمّدي، ومن ثمّ هو جزء من خطاب الحقيقة المحمّدية، يظهر فيه بعض أنساق الحقيقة بصورة مضمرة، كما فسّرت كلمتي "ساقى" و"نور".

- الطلل:

ظهر الطلل في عددٍ من خطابات التلمساني، وكلّه ظهور تقليديّ بنسقيته الظاهرة، ولكنّه جزء من خطاب الحقيقة المحمّدية بنسقيته المضمرة، ولا يمكن قراءة الطلل إلّا من خلال هذا الخطاب، ويتّضح هذا المذهب في الرأي عند قوله⁽⁴⁶⁾:

(الطويل)

وَقَفْنَا بِرَبِّنَا بِرَبِّ الْعَامِرَةِ مَوْقِفًا بِهِ الْخُرْمُ بِذُولِ الْحُشَاشَةِ كَالْعَبْدِ
سُكَارَى حَيَارَى أُغْيِيْنِي فَكَأَنَّمَا أَضَلَّ بِنَا حَادٍ مُجِدِّدٍ عَنِ الْقَصْدِ
وَفِي الْحَيِّ غَيْرَانُونَ كَادَتْ نُفُوسُهُمْ تَمَيَّزُ مِنْ غَايْطٍ عَلَيْنَا وَمِنْ حَقْدِ
وَمَا ذَاكَ إِلَّا غَيْرَةٌ مِنْ حُلُولِنَا بَلِيلَى مَحَلِّ الْمُكْرَمِينَ مِنَ الْوَفْدِ

فَلَمَّا عَرَفْنَا عُرْفَهَا نَزَرَهُ الْهَوَى شَذَا عَرَفَهَا النَّدَى عَنْ وَجْهِهِ النَّدَى

ولا يمكن الاطلاع على مضمرات الأبيات أعلاه من دون النظر في ماهية "ليلي" بدايةً، وماهية "السكر" الذي هم عليه ثانيًا، ويلي عند الشاعر هي النور المحمدي؛ وفق مبدأ الحلول، ويزيد هذا الرأي جاهةً قوله في البيت الأخير: "نزه الهوى شذا عرفها عن وجهه الند"؛ فليس لهذا النور المحمدي، بتمامه، ندُّ، أمّا اقتران السكر بالحيرة فهو اقتران مقصود؛ لأنهما مصطلحان متلازمان عند المتصوفة، وهما مشروطان "بمشاهدة الجمال المطلق الذي تعين في الأشياء"⁽⁴⁷⁾. واقتران الحيرة والسكر بمشاهدة الجمال المطلق أدّى، من وجهة نظر التلمساني، إلى بغض الآخرين منه والغيرة؛ لأنه يبصر ما لا يبصر غيره؛ يبصر النور المحمدي متعينًا في ليلي. ومن هذه المقطوعة يتضح اندماج الأنساق الثلاثة في بعضها وتكوين خطاب واحدٍ عن الحقيقة المحمدية والنور المحمدي؛ فالمواضيع/الأنساق، وإن كانت تقليدية الظاهر، ومشتتة الأجزاء، إلّا أنّها وفق الحقيقة المحمدية خطاب واحدٌ اتخذ صورًا متعددة في الظهور، الأمر الذي يعني أنّ الوحدة النسقية/النور النسقية متمثلة في مختلف أنساق الخطاب الفرعية/المراة أو الخمر أو الطلل.

(الطويل)

ومن وقوفه في خطابه، يتضح أنّه يهوى نجد، يقول⁽⁴⁸⁾:

أَمَّا هَذِهِ نَجْدٌ أَنْيخَا مَطِيَّتِي لَيْسُقَى بِهَا دَمْعِي مَنَازِلُ غُلُوبَةٍ
وَأَسْأَلُ عَنْ قَلْبِي فَتَمَّ فَقَدْتُهُ عَشِيَّةً سَارَ الظَّاعِنُونَ بِمُهْجَتِي

لأنّ نجد "مركب العقل وسحائب المعارف"⁽⁴⁹⁾ عند المتصوفة، كما يذكر ابن عربي، وتعلّقهم بها هو تعلّق بمركز النور المحمدي المثبت في ذلك المكان، وما يؤكّد هذا الأمر قوله في قصيدة أخرى⁽⁵⁰⁾:

(الطويل)

عُيُونَ الْحَيَا جُودِي لِتَرْبَةٍ يُتَرَبِ بِدَمْعٍ هَتُونٍ وَدُقْهُ مُتَصَرِّبِ
وَعُودِي بِطَيْبٍ مِنْ سَلَامِي، طَيْبُهُ نَسِيمُ الصَّبَا النَّجْدِي، يَا خَيْرَ طَيْبِ
بِلَادٍ بِهَا لِلْوَخِي مَرَبٌّ وَمَرْبَعُ وَمُنْتَجِعُ الْغُفَرَانِ عَنْ كُلِّ مُذْنِبِ
وَحَيْثُ الْكَمَالُ الطَّلُقُ وَالْمَرْكَزُ الَّذِي إِلَيْهِ انْتَهَى دَوْرُ الْمُحِيطِ الْمُكْوَكِبِ
إِفَاضَتُهُ أَنْوَارُ الْغُيُوبِ عَلَى الْوَرَى إِفَاضَةً وَهَبٍ خَارِجٍ عَنْ تَكْسُّبِ

(الطويل)

وليس بكاء التلمساني بكاء حسان بن ثابت ساعة قوله⁽⁵¹⁾:

بَطِيبَةُ رَسْمٍ لِلرَّسُولِ وَمَعْرَدُ مُنِيرٌ، وَقَدْ تَغْفُو الرُّسُومُ وَتَهْمُدُ

لأنَّ وقوف حسان بن ثابتٍ على الأطلال لا يرتبط سوى بالخطاب الفنيِّ الشعريِّ، أمَّا وقوف التلمسانيِّ فهو، بنسقيته المضمرة، جزءٌ من اعتقاده بأنَّ النور متأصلٌ في الأماكن الحجازية، وأنَّ مركز النور يكمن في قبر الرسول، صلى الله عليه وسلّم، ويشير التلمسانيُّ إلى ذلك إشارةً صريحةً في البيت الرابع، ولا يمكن تفسير بكاء الشاعر على طلل يثرب إلا بربطه بالحقيقة المحمدية؛ فهي "تقتضي أنَّ المظهر الكليَّ للتشريع الإلهيِّ قد تجلَّى في النور المحمديِّ، والأماكن المقدسة في الحجاز جزءٌ لا يتجزأ من التشريع ومن النور المحمدي، فالتغزل بها ووصفها، والاشتياق لها والحنين جزءٌ لا يتجزأ من الحديث عن المصطفى، صلى الله عليه وسلّم" (52).

وفي الشطر الثاني من البيت الرابع، يتضح نسق أصل الوجود؛ فإلى هذا النور المحمديِّ ينتهي كلُّ وجودٍ آخر، كما يعتقد الشاعر، وفي البيت الخامس إشارةٌ إلى نظرية الفيض التي تؤمن بأنَّ كلَّ ما في الوجود من فيض الرسول، صلى الله عليه وسلّم، النوراني.

وحتىَّ يصل البحث إلى نتيجته المرجوة، لا بدَّ من تفحص عددٍ من الخطابات كاملةً من دون اجتزاء؛ حتىَّ يُنظر في وحدتها الموضوعية، ومن ذلك قول التلمسانيِّ (53):

(البسيط)

لَوْلا الْجَمَى وَصَّابَا بِالْجَمَى غُرْبُ مَا كَانَ فِي الْبَارِقِ النَّجْدِيَّ لِي أَرْبُ
حَلَلْتُ عُقُودَ اصْطِبَارِي دُونَهُ حُلُّ حُقُوقُهَا كَازِتِيَا حَاتِي لَهَا تُجِبُ
وَفِي رِيَاضِ بُيُوتِ الْحَيِّ مِنْ إِصْمٍ وَرَدُّ جَنِيٍّ، وَفِي أَكْمَامِهَا الْقُضْبُ
يَسْقِي الْأَقَاخِي مِنْهَا قُرْقُفٌ فَإِذَا لَاحَ الْحَبَابُ عَلَيْهَا فَاسْمُهُ الشَّنَبُ
يَقْضِي بِهَا لِعُيُونِ النَّاطِرِينَ عَلَى كُلِّ الْقُلُوبِ قَضَاءٌ مَا لَهُ سَبَبُ
إِلَّا تَمَارُضَ أَجْفَانِي إِذَا سَلَبْتُ فَمُقْتَضَى هَمِّهَا الْمَسْلُوبُ لَا السَّلَبُ
وَلِي لَدَى الْجَلَّةِ الْفَيْحَاءِ غُصْنُ نَقَا يَهْفُ وَفَيَجْدُبُهُ خَفَقٌ فَيَنْجَزِبُ
لَا يَقْدِرُ الْحَبُّ أَنْ يُخْفِيَ مَحَاسِنَهُ وَإِنَّمَا فِي سَنَاهُ الْحُجْبُ تَحْتَجِبُ
أُعَاهِدُ الرِّاحَ أَنِّي لَا أَفَارِقُهَا مِنْ أَجْلِ أَنَّ الثَّنَا شِئْنُهَا الْحَبَبُ
وَأَرْقُبُ الْبَرْقَ لَا سُقْيَاهُ مِنْ أَرْبِي لَكِنَّهُ مِثْلُ خَدْيِهِ لَهُ لَهُبُ
يَا سَالِمًا فِي الْهَوَى مِمَّا أَكْبَدُهُ رَفَقًا بِأَخْشَاءِ صَبِّ شَقْمَا الْوَصَبُ
فَالْأَجْرُ يَا أَمَلِي إِنْ كُنْتُ تَكْسِبُهُ مِنْ كُلِّ ذِي كِبَدٍ حَرَاءَ تَكْتَسِبُ
يَا بَدْرَ تَمِّمِ مُحَاقِي فِي زِيَادَتِهِ مَا أَنْ تَنْجَلِي عَنْ أَفْقِكَ السُّحْبُ
صَحَا السُّكَارَى، وَسُكْرِي فِيكَ دَامَ وَمَا لِلْسُّكْرِ مِنْ سَبَبٍ يُرَوَى وَلَا نَسَبُ
قَدْ أَيْسَ الصَّبْرُ وَالسُّلُوانُ أَيْسَرُهُ وَعَاقِبُ الصَّبِّ عَنْ أَمَالِهِ الْوَصَبُ

وَكُلَّمَا لَاحَ يَا دَمْعِي وَمِیْضُ سَئِي تَهْمِي، وَإِنْ هَبَّ يَا قَلْبِي صَبًّا تَجِبُ

يتّضح من الخطاب أعلاه أنّه يرتكز على نسقين أساسين: المرأة النورانية، والسكر، ويُلحظ على امتداد الخطاب توقّر عددٍ من الألفاظ النورانية؛ مثل البرق، السنا، البارق، الوميض، اللهب، وغيرها من الألفاظ التي تشير كلّها إلى حقيقة النور المحمّدي، يتمثّل ذلك في قوله:

وَأَزْقُبُ الْبَرْقَ لَا سُقْيَاهُ مِنْ أَرْبِي لَكِنَّهُ مِثْلُ خَدْيِهِ لَهُ لَهَبُ

فالعرب ترقبُ البرق لأجل صوبِ المطر وتَسْكابه، كما يقول امرؤ القيس⁽⁵⁴⁾: (الطويل)

نَشِيمُ بُرُوقِ الْمُزْنِ أَيْنَ مَصَابِهِ وَلَا ثَمِيَّ يَشْفِي مِنْكِ يَا ابْنَةَ عَفْزَا

ولكنّ منتج الخطاب هنا يرقبه لأنّه يذكّره بلهيب خدّ المحبوبة؛ ويعني النور المحمّدي، وهذا البيت هو الذي يفسّر أرب منتج الخطاب بالبارق النجدي في مطلع القصيدة، ويربط منتج الخطاب هذه المحبوبة بإضم؛ وهي منطقة حجازيّة، وهذا ليس ربطاً عبثيّاً، إنّما مقصودٌ لأجل النور الحجازيّ الذي يذكّر بنور الرسول، صلّى الله عليه وسلّم.

ثمّ يربط بين النسقين؛ المحبوبة والخمر، بالعهد، وهو أكد أنواع الربط، وأشدّها قداسةً، فيقول:

أُعَاهِدُ الرَّاحَ أَنِّي لَا أَفَارِقُهَا مِنْ أَجْلِ أَنَّ الثَّنَايَا شَهَّيْهَا الْحَبَبُ

كما أنّه شبه الريق الذي يظهر على ثنایا أسنانها بالفقاقيع التي تعلو الخمر، وهو إنّما يريد إنشاء علاقة بينهما حسب معتقده في وحدة الوجود.

ويُبقى منتج الخطاب على سكره جرّاء تعاطيه الخمر، ولكّنه سكر "استطيان سلطان الحال"، وينفي عن نفسه تعاطي الخمر حقيقةً في قوله: "وما للسكر من سببٍ يُروى"، وهذا السكر لا يكون، حسب المتصوّفة، إلّا لأرباب القلوب.

وفي البيت الأخير، يضع منتج الخطاب خلاصة معتقده، فيقول:

وَكُلَّمَا لَاحَ يَا دَمْعِي وَمِیْضُ سَئِي تَهْمِي، وَإِنْ هَبَّ يَا قَلْبِي صَبًّا تَجِبُ

ويريد أنّ وميض السنا وريح الصبا وغيرهما من مظاهر الطبيعة والأحوال الجویّة مرتبطةٌ بالنور المحمّدي ارتباطاً الفرع بالأصل؛ فالنور أصل الموجودات جميعاً، ولذلك، تذكّر الأحوال الجویّة منتج الخطاب بالنور المحمّدي، الأمر الذي يثير تحنانه إلى هذا النور.

مما سبق، يتّضح أنّ الخطاب الصوفيّ كتلةٌ نسقيّةٌ واحدةٌ تتمثّل في النور المحمّديّ، ويتفرّع عن هذه الكتلة عددٌ من الأنساق المضمرّة التي تحتاج إلى كفاياتٍ معرفيّةٍ تتيح للمتلقّي الكشف عنها،

خاتمة:

مما جرى طرحه في الفرش النظريّ والقراءات النسقيّة يقف البحث على عددٍ من النتائج:

- يعدّ الخطاب الصوفيّ حافلاً بالأنساق المضمرّة، وتربّةً خصبةً لممارسة النظرية الثقافية وإفرازاتها عليه.
- يحمل الخطاب الصوفيّ أنساقاً بالغة البساطة في وجهها الظاهر، وبالغة التعقيد في وجهها المضمّر، وقد أثرت هذه الأنساق في ذهنيّة المجتمع المتلقّي، وغيّرت من الفطرة التي فُطروا عليها.
- يتّفق النسق الظاهر للخطاب الصوفيّ مع التراث الأدبيّ القديم، كما جرى تبيان ذلك في عددٍ من الأبيات، ويقف خلف هذا الاتفاق اختلافٌ مبطنٌ يخدم نظريّة الحقيقة المحمّديّة.
- يعود الخطاب الصوفيّ في مختلف أنساقه الظاهرة إلى الإفرازات النسقيّة المضمرّة للحقيقة المحمّديّة.
- يعدّ الخطاب الصوفيّ ذا طابعٍ نسقيّ مضمرٍ واحدٍ، وهذا يحيل إلى القول بوحدة الموضوع لدى المتصوّفة، مهما اختلفت الأغراض المطروحة.
- لم يكن التلمسانيّ شاعر مدحٍ تقليديّاً؛ فقد كان كلّاً بالتصوّف والهيّام بالنور المحمّديّ، أكثر من ارتباطه بواقع الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، أو جانبه الناسوتيّ.
- لا تستطيع النظرية الأدبيّة أن تتخطّى حدود الدالّ والمدلول، والبديع والجناس، في تقديم تحليلٍ منطقيّ، وقراءةٍ دالّةٍ لهذا الخطاب، ما يحيل إلى أهميّة النظرية الثقافية، لا سيما بما يتعلّق بأيديولوجيّة الخطاب.
- تفلح الحقيقة المحمّديّة في ربط أشتات الخطاب الصوفيّ ببعضه، ووصل الرموز إلى أصلٍ واحدٍ، الأمر الذي يؤدّي إلى فهمٍ أعمقٍ لهذا الخطاب، وإلى القول بوحدة موضوعه.

قائمة المراجع:

- امرؤ القيس، الديوان، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط3، دار المعارف، مصر.
- إيغلون، تيري، مقدّمة في نظرية الأدب، تر: أحمد حسّان، ط2، نواره للترجمة والنشر، القاهرة، 1997.
- إيغلون، تيري، نظرية الأدب، تر: نائير أديب، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995.
- التلمسانيّ، عفيف الدين، الديوان، دراسة وتحقيق: يوسف زيدان، دار الشروق.
- حسّان بن ثابت، الديوان، تح: عبد مهنا، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1994.

- حمّودي، عبد الله، نسق الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديث، تر: عبد المجيد جحفة، ط4، دار توبقال، المغرب، 2010.
- الدوسري، عائض، الحقيقة المحمدية أم الفلسفة الأفلاطونية، ط1، المكتب الإسلامي، بيروت، وعمّان، 2007.
- الزركلي، خير الدين، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، 2002.
- سعيد، إدوارد، العالم والنصّ والناقد، تر: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتّاب العرب، 2000.
- الصفدي، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت، 2000.
- صلاح الدين، محمّد بن شاكِر، فوات الوفيات، تح: إحسان عبّاس، ط1، دار صادر، بيروت، 1974.
- عبد الرحيم، رائد، نظرية الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية في الخطاب الصوفي وأثرها في شعر المديح النبوي في العصر المملوكي، ط1، دار الشامل، نابلس، 2020.
- ابن عربي، محيي الدين، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، تح: محمّد سليم الأنسي، المطبعة الأنسية، بيروت.
- ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، شرح: عبد الرازق القاشاني، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016.
- الغدّامي، عبد الله، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط3، المركز الثقافي العربي، 2005.
- فوراح، زغود، شعر عفيف الدين التلمسانيّ وحياته "تحقيق ودراسة"، مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر، 2013.
- فوكو، ميشيل، جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، 2008.
- فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، تر: محمّد سبيلا، ط3، التنوير، 2012.
- قيس بن الملوّح، الديوان، تح: يسري عبد الغني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
- الكاشاني، عبد الرزّاق، معجم اصطلاحات الصوفية، تح: د. عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة، 1992.
- كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنّشر، لبنان، 2004م.

- محمّد، محمود سالم، المدائح النبويّة حتّى نهاية العصر المملوكي، ط1، دار الفكر، دمشق، 1996.
- مزون، محمّد، شمس الأنوار ومعادن الأسرار على صلاة القطب الأكبر مولانا عبد السلام بن مشيش، نسخ هذا الكتاب: محمّد بن محمّد المهدي التلمساني، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2008.
- نصر، عاطف جودة، الرمز الشعريّ عند الصوفيّة، ط1، دار الأندلس، ودار الكندي، بيروت، 1978.

مراجع أجنبيّة:

- Williams, R: Culture and Materialism, 2ed edition, Verso, 2020.

هوامش:

- (1) فوراخ، زغود، شعر عفيف الدين التلمسانيّ وحياته "تحقيق ودراسة"، مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر، 2013.
- (2) سعيد، إدوارد، العالم والنصّ والناقد، تر: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتّحاد الكتاب العرب، 2000، ص7.
- (3) إيغلتن، تيري، نظريّة الأدب، تر: ثائر أديب، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995، ص325.
- (4) Williams, R: Culture and Materialism, 2ed edition, Verso, 2020.
- (5) حمّودي، عبد الله، نسق الشيخ والمريد النسق الثقافيّ للسلطة في المجتمعات العربيّة الحديث، تر: عبد المجيد جحفة، ط4، دار توبقال، المغرب، 2010، ص39.
- (6) إيغلتن، تيري، مقدّمة في نظريّة الأدب، تر: أحمد حسّان، ط2، نواره للترجمة والنشر، القاهرة، 1997، ص178.
- (7) يُنظر: الغدّامي، عبد الله، النقد الثقافيّ قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، ط3، المركز الثقافيّ العربيّ، 2005، ص280.
- (8) كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ط1، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، لبنان، 2004م، ص97.
- (9) فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، تر: محمّد سبيلا، ط3، التنوير، 2012، ص8.
- (10) فوكو، ميشيل، جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطّاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، 2008، ص106.
- (11) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمّديّة في الخطاب الصوفيّ وأثرها في شعر المديح النبويّ في العصر المملوكي، ط1، دار الشامل، نابلس، 2020، ص12-13.
- (12) المصدر نفسه، ص11-12.
- (13) يُنظر في هامش: عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص16. ومزون، محمّد، شمس الأنوار ومعادن الأسرار على صلاة القطب الأكبر مولانا عبد السلام بن مشيش، نسخ هذا الكتاب: محمّد بن محمّد المهدي التلمسانيّ، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2008، ص33.
- (14) ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، شرح: عبد الرازق القاشانيّ، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص36.
- (15) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص17.
- (16) المصدر نفسه، ص18.
- (17) الدوسريّ، عائض، الحقيقة المحمّديّة أم الفلسفة الأفلاطونيّة، ط1، المكتب الإسلاميّ، بيروت، وعثمان، 2007، ص16.
- (18) مزون، محمّد، شمس الأنوار، ص35.
- (19) المصدر نفسه، ص36.

- (20) عبد الرحيم، رائد، نظرية الإنسان الكامل، ص 26.
- (21) المصدر نفسه، ص 27.
- (22) المصدر نفسه، ص 23.
- (23) الدوسري، عائض، الحقيقة المحمدية أم الفلسفة الأفلاطونية، ص 54.
- (24) المصدر نفسه، ص 21.
- (25) محمد، محمود سالم، المذاهب النبوية حتى نهاية العصر المملوكي، ط 1، دار الفكر، دمشق، 1996، ص 434.
- (26) المصدر نفسه، ص 437.
- (27) المصدر نفسه، ص 437.
- (28) عبد الرحيم، رائد، نظرية الإنسان الكامل، ص 31.
- (29) يُنظر: صلاح الدين، محمد بن شاکر، فوات الوفيات، تج: إحسان عباس، ط 1، دار صادر، بيروت، 1974، ج 2، ص 72.
- والزركلي، خير الدين، الأعلام، ط 15، دار العلم للملايين، 2002، ج 6، ص 150 .
- (30) الصفدي، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت، 2000، ج 15، ص 249.
- (31) فوراح، زغود، شعر عفيف الدين التلمساني وحياته "تحقيق ودراسة"، مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر، 2013، ص 5.
- (32) المصدر نفسه، ص 6.
- (33) صلاح الدين، محمد بن شاکر، فوات الوفيات، ج 4، ص 355.
- (34) المصدر نفسه، ج 2، ص 72.
- (35) التلمساني، عفيف الدين، الديوان، دراسة وتحقيق: يوسف زيدان، دار الشروق، ص 65.
- (36) قيس بن الملوّح، الديوان، تج: يسري عبد الغني، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ص 124.
- (37) المصدر نفسه، ص 125.
- (38) التلمساني، الديوان، ص 223.
- (39) المصدر نفسه، ص 225.
- (40) امرؤ القيس، الديوان، تج: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 3، دار المعارف، مصر، ص 31.
- (41) يُنظر في هامش: عبد الرحيم، رائد، نظرية الإنسان الكامل، ص 163، ونصر، عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، ط 1، دار الأندلس، ودار الكندي، بيروت، 1978، ص 176.
- (42) عبد الرحيم، رائد، ص 165.
- (43) التلمساني، الديوان، ص 216-217.
- (44) نصر، عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 342.
- (45) الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، تج: د. عبد العال شاهين، ط 1، دار المنار، القاهرة، 1992، ص 357.
- (46) التلمساني، الديوان، ص 220.
- (47) نصر، عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 345.
- (48) التلمساني، الديوان، ص 135.
- (49) ابن عربي، ذخائر الأعلام شرح ترجمان الأشواق، تج: محمد سليم الأنسي، المطبعة الأنسية، بيروت، ص 151.
- (50) التلمساني، الديوان، ص 111-112.

(51) حسان بن ثابت، الديوان، تح: عبد مهنا، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1994، ص60.

(52) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص161.

(53) التلمساني، الديوان، ص94.

(54) امرؤ القيس، الديوان، ص68.