رقم القيد:

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

République Algérienne Démocratique et Populaire

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

Ministère de L'enseignement Supérieur et de La Recherche Scientifique

المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت

Centre Universitaire Belhadj Bouchaib-Ain Témouchent

معهد : اللغات والآداب
قسم : اللغة والأدب العربي
مخبر : الخطاب التواصلي الجزائري الحديث

أطـروحــة

مقدمة من اجل نيل شهــادة الــدكتــوراه

ميدان : اللغة والأدب العربي
شعبة : دراسات لغوية
تخصص : لسانيات عامة
من اعداد : الطالب مولاي مخطار
إشراف : د / خثير عيسى

العنوان

البنية اللسانية ودلالتها في خطاب هامش النص

قراءة في فكر ابن عربي

ناقش علنا ، بتاريخ / / أمام أعضاء لجنة المناقشة المكون من :

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
عبد الجليل منقور	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت
خثير عيسى	أستاذ محاضر / أ /	مقررا	المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت
طرشي محمد	أستاذ التعليم العالي	ممتحنا	جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان
رفاس سميرة	أستاذة التعليم العالي	ممتحنا	جامعة الجيلالي اليابس سيدي بلعباس
هامل شيخ	أستاذ التعليم العالي	ممتحنا	المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت
بلوافي حليمة	أستاذة محاضرة / أ /	ممتحنا	المركز الجامعي بلحاج بوشعيب عين تموشنت

السنة الجامعية : **2019 / 2020**.

بسم الله الرحمن الرحيم

أدينُ بدينِ الحبِّ أنَّى توجَّهتْ رَكائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني

لـنا أُسْـوَةٌ في بِشْرِ هندٍ وأُخْتِه وقيسٍ وليلى ثمَّ مي وغيلانِ

محي الدين ابن عربي

شكر وعرفان

بعد حمد الله وشكره ..

فإنّي أتقدم بكامل الشكر والتقدير إلى أستاذي الكريم خثير عيسى المشرف على هذا البحث ، وعلى مجهوداته مع الحرص والمتابعة والنصح في طلب المعرفة والإشراف على هذه الأطروحة ..

وإلى كل الأساتذة الكرام ، وإلى من مدّ لي يد العون ، أو قدم لي النصح من قريب أو بعيد والله خير من يجازي وهو العزيز الحميد .

إهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد المقل والمتواضع إلى من يستحق مني أكثر .. إلى روح والدي الكريمين رحمهما الله ، وجعل ذكرهما عند خلقه مزيدا لهما في الثواب والمغفرة .

كما أهدي هذا العمل إلى توأم روحي ورفيقة دربي .. إلى صاحبة القلب الطيب والنوايا الصادقة زوجتي أسمة .

وإلى نور عيوني وبسمتي في هذه الحياة (أسيل ، فاطمة ، شهد) .

مقدمـــــــة

عند ذكر التصوف أو التصوف الإسلامي بخاصة ، فإنّنا نرتقي إلى مستوى آخر من الخطاب والمعرفة ، إلى مستوى متعال وخطاب متمرد ، تسقط فيه جميع الاعتبارات الخطية التي تجعل من العقل والتجربة مفتاح الفهم والمقاربة ، فهو عالم مليء بالرموز والإشارات ، ولأنّه كذلك فقد أصبح قبلة للدراسات الأكاديمية بمختلف التوجهات والخلفيات الدينية والفكرية وبمختلف المقاربات النصية المتجددة مع كلّ نسق معرفي حاول فيه ترويض النصوص وتعريته من غطاء اللبس والغموض .

لكن الخطاب الصوفي كان وما زال متلونا وغير شفاف ، يحكي ظاهره غير باطنه بحيث تعم فيه البساطة إلى أن يصبح ملاذا لكل عبد منيب ، وهنا يصعب فهمه ويستحيل جمعه في صعيد واحد يكون فيه الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي هامشا للنص الديني كون هذا النص هو المركز والمحور الذي يستسقى منه الظمآن ويغرف منه كل قاصد للخير أو متبصر لآياته وخطابه الرشيد .

يعد هامش النص مقاربة جادّة للنص الديني ضمن أطره المعرفية والخلفية الثقافية لكل قارئ حيث يبقى هذا الأثر شاهدا لمن تتبع المنهج واقتفى الطريق ، ولأن التصوف عند الخاصة كما هو في عرف الصوفية يعد تجربة روحية لكلّ صوفي تختلف من عارف لآخر ، فإننا أمام تجربة كانت بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، عالم عارف فيلسوف مجدد كثرت تآليفه وارتقت لغته ، فصعب على الكثير اعتبار كتبه فتوحات ، بل زندقة وكفريات .

لكن ابن عربي يكرر ويلح على أن هذا الفهم لكتاب الله هو ملقى عليه ، ليس له فيه إلا الجمع وتسويد الصحف وكل ما كتبه هو من عند الله ألقي إليه إلقاء ، وهذا البحث يعدّ دراسة مقتضبة تحاول مقاربة مفهوم محي الدين ابن عربي للنص الديني ، وعليه فقد جاء عنوان هذه

الأطروحة بـ :

(البنية اللسانية ودلالتها في خطاب هامش النص قراءة في فكر ابن عربي)

وبحثنا هذا يتمحور حول قراءة ابن عربي للنص الديني ، وكيف وظّف ابن عربي التأويل في قراءة النصوص ؟

وما هي الآليات المعرفية التي استند عليها ابن عربي في قراءته للنص (القرآن الكريم) ؟

وما هي التعالقات بين النصوص والقرآن الكريم ؟

وما هي وظيفة تلك المقاربة العرفانية التي استند عليها ابن عربي في الفهم ؟

وهذا البحث هو عبارة عن قراءة في فكر محي الدين ابن عربي من خلال كتبه وهي كثيرة ، أهمها كتابه (الفتوحات المكية) وبخاصة عصارة كل أعماله وفكره كتابه (فصوص الحكم) ومن خلالهما نرصد قراءة ابن عربي للبنية اللغوية وإنتاج الدلالة وتأويل ابن عربي للنص الديني (القرآن الكريم).

وأمّا الأسباب الرئيسة في اختياري لهذا الموضوع قد أجملها فيما يلي :

1 – أهمية التصوف في العالم كلّه شرقه وغربه ، والذي زاد اهتمامه بالتصوف وبكتب ابن عربي خاصة ، كما هو ظاهر في الدراسات الأكاديمية لشموليته في التواصل وخلق جسر متين تحت مسمى المحبة أصل الوجود .

2 – الأمر المهم في قراءة ابن عربي للنص الديني ، وفهمه العميق في استنباط الدلالة ومغازلة النصوص ، ونقله اللغة من وجدانية إلى وجودية مع تحقيق التوازن المعرفي بين التصوف وواقع اللغة التي ما زالت تضيق وتتمرد على تلك المعاني الروحية .

3 – إنّ القارئ لكتب محي الدين ابن عربي يلاحظ قوّة شخصيته وموسوعيته العلمية والمعرفية ولغته المتعالية والحية مع الخلق والإبداع ، فهو مجدد بحق في حقل التصوف ويستحق الاهتمام والمتابعة ومحاولة فهم تجربته الروحية .

4 – القواسم المشتركة بين شخصية الباحث وابن عربي أهمها :

أ – كسر الأصنام الوهمية التي خلقتها خطية الزمن وسنن الكون قال تعالى ﴿ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴾ (**سورة الحديد ، الآية 16**) .

ب – الإيمان العميق بفاعلية التصوف في السلوك إلى الحضرة الإلهية ، وأهليته في خلق جسر التواصل مع الشعوب الأخرى ، بل مع الوجود كلّه حتى يحن الجدع لمحمد صلى الله عليه وسلم ويسلم عليه الحجر والشجر .

ج – إيمان ابن عربي بالمحبة وأثرها في الوجود ، فهي كذلك تنفي الخبث وتزيل الغشاوة عن الأبصار ولا يوجد في هذا العالم عنوان سهل وقريب يتواصل فيه الانسان مثله مع غيره وقد قسمت بحثي هذا إلى ثلاثة فصول يسبقهم مدخل وخاتمة مع ترجمة للمصطلح الصوفي باللغة الإنجليزية .

مدخل : هو عبارة عن أرضية لغوية وفكرية نبين فيه جملة من المصطلحات خاصة من الصوفية مع ذكر معالم المحيطة بشخصية محي الدين ابن عربي ، مع التعرف على النص الديني وهامشه المعرفي .

الفصل الأول : فصل يجمع بين النظري والتطبيقي حيث نلقي الضوء على الجانب الجمالي من النص بدراسة البنية الصوتية ومظاهر الدلالة الصوتية من خلال الإيقاع والمحاكاة ، ودلالتهما عند ابن عربي.

الفصل الثاني : هو فصل يجمع بين النظري والتطبيقي ، ندرس فيه البنية الشكلية لخطاب هامش النص ، مع مدخل والتعرف إلى مصطلح تماسك النص ودراسة العلاقة الواقعة من خلال التكرار والتضام .

الفصل الثالث : نفس الخطة المتبعة في الفصل الأول والثاني مع التركيز على البنية العميقة لخطاب هامش النص ، نبين فيه دلالة الانسجام في خطاب الهامش عند ابن عربي ، حيث نتعرض فيه إلى المناسبة السياق بأنواعه ، مع ذكر كذلك المناسبة الواقعة في النص الديني (القرآن الكريم) ودلالتها عند ابن عربي .

الخاتمة : فقد تطرقت فيها إلى أهم النتائج التي أظن أني قد وفيت حقها بالدراسة والبحث مع ذكر التوصيات والنصائح .

كما أني أردفت بذلك ذكرا لأهم المصطلحات الصوفية الواقع ذكرها في كتب محي الدين ابن عربي مترجمة إلى اللغة الإنجليزية ، لتكون مفتاحا في الولوج إلى عالم التصوف وأخذ تصور عن هذا الفن والسلوك المشرك تحت عنوان النصيحة ونشر العلم .

وقد اعتمدت في بحثي هذا على المنهج الوصفي التحليلي الذي يكشف بعض آراء ابن عربي وقراءة للنص الديني ونظرته للوجود مع محاولة ربط المسطور بالمنظور .

أمّا أهم الصعوبات التي واجهتني واعترضت طريقي أجملها فيما يلي :

1 – اللغة المكثفة والغامضة لابن عربي والتي تتطلب بالإضافة إلى المقاربة الفكرية مقاربة روحية وجدانية تبسط تلك المفاهيم والفتوحات ، وهو نفس قولهم (ما وصل من وصل إلا باتّباع من وصل).

2 – خطورة التعاطي مع نصوص ابن عربي خاصة كتابه فصوص الحكم ، مع القراءة الموضوعية التي تفصل العمل الأكاديمي عن غيره ، إلاّ أن كلامه عليه جاذبية يخاطب الوجدان والروح ويمرّن العقل ليصبح قادرا على الفهم وهذا يضاعف الجهد .

3 – ندرة الدراسة اللغوية الجادة باللغة العربية ، فرغم كثرتها إلا أنّها حبر على ورق ، لا ترقى إلى مستوى الذي يتميز به ابن عربي (لغة ، علما ، سلوكا) والذي أقام الدنيا ولم يقعدها ، فكان بحق الشيخ الأكبر .

وأهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها هي كتب ابن عربي ورسائله ، وأهمها الفتوحات المكية فصوص الحكم ، ترجمان الأشواق ، وكذلك الشروحات الكثيرة التي حاولت أن تبسط وتعري النص من ذلك الغموض في لغة محي الدين ابن عربي ، بالإضافة إلى القواميس والمعاجم الصوفية .

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى أستاذي المشرف الدكتور خثير عيسى على

نصحه واهتمامه ، ومرافقته لي في السفر الشاق والمبارك ، كما لا أنسى أستاذي الكريم الدكتور منقور عبد الجليل وكل الأساتذة الذين أشرفوا على تكوين طلبة الدكتوراه ، فإن وفقنا فالحمد والمنة لله وحده وإن أخطانا فالتقصير مني ومن الشيطان ، والحمد لله ربّ العالمين .

خطاب الهامش بين التأصيل والتأسيس عند العلماء العرب

1 – توطئة

2 – النص

3 – الهامش

4 – الخطاب

5 – التصوف

6 – مصادر المعرفة في الفكر الإسلامي

7 – هامش النص عند ابن عربي

1 – توطئة

يعد النص القرآني في التراث الإسلامي المرجع الأساس الذي تبنى عليه كلّ المنظومة الفكرية والمعرفية للطرح الإسلامي ، سواء على المستوى الفردي أو على المستوى المؤسساتي وكذلك الذي تبنى عليه الشرعية بشقيها الديني والأخلاقي ، بل وتعود إليه كل النصوص الموازية له لفحص مدى تناسقها مع بعضها البعض ومع الواقع الذي يطرحه هذا الخطاب المتعالي ، فهو نص إلهي تتجلى فيه كلّ الحقائق ، وهو الأصل الذي يستنبط منه العارف الآليات الفكرية من خلال تكوين منظومة معرفية لنسج الأصول التي تضبط تماسكه ومرجعتيه فهو نص إلاهي مقدس ومتعال عن كل النصوص البشرية الأخرى .

وضمن هذا النسق الكثيف الميّسر والمفتوح للقراءة والتأويل ، بل والقابل للتبني أي حمّال ذو وجوه والذي ينظر إليه عبد الجليل منقور أنه نصّ وجد لنفسه وجودا كنسق « بياني يملك قوة النظم وبلاغته وشدة التأثير وجماليته ، وروعة التأليف وامتيازه ، ولكنهم رفضوه كواقع ثقافي جديد »[1] فقد ولد لنا من رحم هذا التدافع لاتجاهات كثيرة ومتنوعة عقائدية وفكرية وبعضها يحمل طابعا سياسيا تمكنت بحكم ظروف معينة من بسط سيطرتها على مستوى معيّن من التفكير والتفاعل مع النص المقدس والجديد في الطرح ما تعلق بالفرد المسلم في تفاعله مع القيم والأخلاق في المجتمع وكذلك في خطابه المباشر للفرد المسلم وتدينه وعلاقته بالوجود الذي يشغل كل تفكيره منذ أن أدرك تفاعله مع محيطه داخل وخارج ذاته سواء بحثا وتنظيرا أو تفاعلا مع محيطه بما يضمن له البقاء ويحقق له السعادة .

وكما أنّ الحركية والتغيير من سنن الحياة ومن صفة المخلوق الذي يحيا حين تتحرك فيه النفس وينتج فكرا حين يشتغل العقل عنده ويرقى بروحه حين ينبض له القلب ، فإن القرآن الكريم قد جمع له ذلك كله وما يشغل تفكيره ، وما يتكرر عنده من أسئلة عن المعرفة والوجود وكذلك الأخلاق والقيم

[1] منقور عبد الجليل : النص والتأويل دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي ، دار الكتب الحديث ، (القاهرة – مصر) ، ط1 2010 م. ص 9 .

فالإنسان هو المخلوق الوحيد من بين جميع المخلوقات مَن تميّز بسلطان العلم والمعرفة ، واتخذ القراءة وسيلة للعروج إلى الحضرة الربانية حيث أسجد الله له ملائكته ثم خاطبه الله سبحانه وتعالى بعد ذلك ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ [1] ولذلك ظهرت الكثير من الاتجاهات الفكرية والعقائدية من مختلف الملل والنحل فصنعت لنفسها أنصارا ومريدين ، وأسّست لنفسها مدرسة امتد وجودها بقدر قوتها في طرح الأفكار واكتساب المناصرين ، مما جعل الساحة الإسلامية ميدانا للصراعات المذهبية والفكرية لإثبات أحقيتها في إنتاج المعرفة وامتلاك الحقيقة المطلقة ، فكان لزاما على كل توجه أن يأخذ شرعيته من النص القرآني ويلوكه قدر المستطاع ليسقطه وما يتماشى مع خطابه الجديد وتكثيف النصوص وخلق هامش يصادق مع ذلك الطرح فأصبح بذلك النص محور الاهتمام لدى كل الفرق الإسلامية .

كان الاهتمام بالقرآن الكريم أمرا حتميا للفرد المسلم فهو يتعبد بتلاوته يوميا في صلاته وطغى ذلك الاهتمام خاصة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وانشقاق المسلمين إلى طوائف لخلافات سياسية ثم زاد الاهتمام به أكثر مع اتساع رقعة الفتوحات الإسلامية ودخول الناس إلى الإسلام أفواجا واحتكت العقول الوافدة إلى الجزيرة العربية وهي تحمل تراثا ضخما من المعرفة ، مع العقل العربي الساذج في تفكيره وليس بمعناه السلبي ، بل في عمقه وتشخيصه للمجسد ، وذلك ظاهر في ثقافته وعبادته ولذلك وصفهم الله تعالى بالأميين ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾[2] أي لا حضارة لهم وما تفرزه من قيم وأخلاق في المجتمع فيصبح سلطة ونظاما عاما تضبطه المعارف والتجارب عبر الزمن فأين تكمن أهمية هذا النص المقدس ؟ وما هي أنواع هذه الهوامش التي تفاعلت مع هذا النص وشكّلت خطابا ؟ وأين تكمن أهمية الخطاب الصوفي وخاصة منه الفلسفي ؟

[1] سورة العلق : الآية 1 .

[2] سورة الجمعة : الآية 2 .

2 – النص

يعد الشافعي أول من وضع تعريفا للنص في كتابه الرسالة بأنه « المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل»[1] والذي يقصد به المعنى الموحّد الظاهر ولا يتعدّاه إلى معان أخرى ، فهو معنى تتجلى صورته في الذهن فلا تحمل دلالات متعددة ، ويعرّفه السّرخَسي بأنه « ما يزداد وضوحا بقرينة تقترن من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك القرينة »[2] فهو متعلق بقرينة توجب عدم الانزياح الى دلالة أخرى فعند قول الله تعالى ﴿ أحلّ الله البيع وحرّم الرِبا ﴾[3] دلّ على أن جميع البيوع مباحة ثم استثنى الربا فهو محرم ، فالمعنى لا ينصرف لغيره .

أما في العصر الحديث فقد تطورت الدلالة فلم يعد متعلقا بأحادية الدلالة بل تعداه إلى انفتاح دلالات كثيرة مع قراءات متعددة كل على حسب الخلفية المعرفية ، بل وتأويلات غير منتهية بحكم التعريفات الحديثة والمتعددة في الكشف عن زاوية الرؤية التي يدرك بها الباحث ماهية هذا المصطلح

ومن التعريفات للنص أنه « عبارة عن وحدات لغوية طبيعية منضدة متّسقة ، ويقصد بالتّنضيد ما يضمن العلاقة بين أجزاء النص .. وبالتنسيق ما يحتوي أنواع العلائق بين الكلمات المعجمية »[4] فهو ينظر عناصره وأجزائه المشكلة له .

2 – 1 – النص في الدراسات الحديثة

جاء تعريف النص في الدراسات الحديثة والمعاصرة متشعبا نظرا لتداخل العلوم وتعالق بعضها البعض ولعلّ المصطلحات والمفاهيم العلمية التي يوظفها الباحث دليل على ارتباط العلم الحديث بالعلوم

---

[1] الشافعي أحمد بن ادريس : الرسالة ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، المكتبة العلمية ، (بيروت – لبنان) ، (د، ت) (د، ط) ص 14 .

[2] السرخسي محمد بن محمد : أصول السرخسي ، تحقيق : ابو الوفا الأفغاني ، دار النشر ، (بيروت – لبنان) د ، ط 1372 هـ ، ج 1 ، ص 164 .

[3] سورة البقرة : الآية 275 .

[4] محمد مفتاح : التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية ، المركز الثقافي العربي ، (الدار البيضاء – المغرب) ، ط 1 ، 1996م ص 34 .

الإنسانية، خاصة اللسانيات الحديثة التي تتخذ دائما منهجا في البحث يتصف بالعلمية المحضة فالتعريف قراءة وصفية ، والنص يتشكل من اللغة ليتسع إلى حقول معرفية متعددة .

يرى (رولان بارت Roland Barthes) أنّ «كلمة نص تعني النسيج ، ولكن بينما اعتبر هذا النسيج دائما وإلى الآن على أنه نتاج وستار جاهز يكمن خلفه المعنى ويختفي بهذا القدر أو ذاك ..كأنها عنكبوت تذوب هي ذاتها في الإفرازات المشيدة لنسيجها »[1] ، فهو يتفق مع الجاحظ في كون هذا النص سواء كان شعرا أو نثرا ضرب من النسيج الذي تتعالق فيه البنى لتكون شكلا له معنى ظاهر ، حيث تتناسق فيه تلك المستويات والتي يتقبلها المتلقي كما هي مظهر لهذا المتعارف على نسجه بغضِّ النّظر عن مضمونه .

ويكون النص قابلا لتعدد القراءات كون النص لا يحتوي بداخله معنى بل يتكون من عدة طبقات «لأنّ الكاتب لا يستطيع إلا أن يحاكي حركة سابقة له على الدوام دون أن تكون هذه الحركة أصلية »[2] لأنها من الأصل يتخذ زاويته في الكتابة وكأن الجاذبية التي تمسك توازنه فوق أرض سبق أن وطأها من هو أفضل منه .

ومن التعريفات الحديثة التي ترى أن النص هو ظاهرة تتجاوز اللغة نجده عند (جوليا كريستيفا JuliaKristeva) التي ترى أن « نحدد النص كجهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بواسطة الربط بين كلام يهدف إلى الإخبار المباشر وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه فالنص إذن إنتاجية »[3].وقد أشارت في تعريفها للنص إلى التّناص وهو بالنسبة إليها تحويل للنصوص أو نقلها فلا يمكن لأيّ « نصٍّ أن يكتب مستقلا عمّا كُتب من قبل فهو

[1] رولان بارت : لذة النص ، ترجمة : فؤاد صفا والحسين سبحان ، دار توبقال للنشر ، ط 1 ، 1988 م ، ص 62 .

[2] رولان بارت : هسهسة اللغة ، الأعمال الكاملة ، ترجمة : منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري ، (حلب – سوريا) ، ط1 1999 م ، ص 5 .

[3] جوليا كريستيفا : علم النص ، ترجمة : فريد الزاهي ، دار توبقال للنشر ، (الدار البيضاء ، المغرب) ، ط 2 ، 1997 م ، ص 21 .

يحمل بصورة واضحة ذاكرة وأثر الإرث والعرف »[1] فهذا النص وان كان ميلاده على يد صاحبه آنيا إلا أنه قد خُلق أطوارا حيث كانت بدايته قبل ميلاده فقد اكتمل نسيجه على يد مؤلفه فهو امتداد في الزمن مستنسخ من نصوص تراكمت في بناء معرفة الكاتب .

وقد وضع بعضهم تعاريف في تحليل النصوص لأنّ هذا النص يعد « حدث اتصاليّ تتحقق نصّيته إذا اجتمعت له سبعة معايير ، وهي الربط والتماسك والقصدية والمقبولية والإخبارية والموقفية والتناص »[2] هذه المعايير السبعة هي التي تعطي للمُنتَج الكتابي سمة النَّصية فإذا نقص بعضها فإنّه لا ينزع صفة النصية عنه ، ويظهر مفهوم النص عند (دريسلر Dressler's ودي بوجراند Beaugrand) بعيدا جدّا عن المفهوم البنيوي الذي لا يعترف بالمضمون .

ويختلف مفهوم النص في الفكر العربي المعاصر عن أصله في التراث العربي ، لأنه وافد عليه من الحضارة الغربية يقول عبد المالك مرتاض « وقد حاولنا أن نعثر على ذكر اللفظ في التراث العربي النقدي فأعجزنا البحث ولم يفض بنا إلي شيء ، إلا ما ذكر أبو عثمان الجاحظ في مقدمة كتابه : الحيوان من أمر الكتابة بمفهوم التسجيل والتقييد والتدوين والتخليد لا بالمفهوم الحديث للنص» [3] وتكون النظرة عند القدماء للنص مغايرة تماما عند المحدثين الذين استوعبوا هذا المصطلح من خلال ما فهموه عند الغرب .

ويعرّف سعد مصلوح النص بقوله « أمّا النص فليس إلا سلسلة من الجمل ، كل منها يفيد السامع إفادة يحسن السكوت عليها ، وهو مجرد حاصل جمع للجمل أو لنماذج الجمل الداخلية في

---

[1] جوليا كريستيفا : علم النص ، ص 112 .

[2] سعيد البحيري : علم لغة النص المفاهيم والإجراءات ، الشركة العالمية للنشر لونجمان ، (القاهرة – مصر) ، ط 1 ص 146 .

[3] ينظر : محمد الأخضر الصبيحي : مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه ، منشورات الاختلاف ، الدار العربية للعلوم ، الجزائر ط 1 ، 2008 ، ص 48 .

تشكيله»[1] فهو ينظر إلى النص على أنّه عبارة عن عقد لؤلؤ يجتمع في نسق معين فيكتسب خاصيته وجماليته من خلال نظمه .

وقد ركز الأزهر الزنّاد على خاصية التماسك والترابط في تعريفه للنص بقوله « إنّه نسيج من الكلمات يترابط بعضها ببعض بخيوط تجمع أجزاءه المتباينة في كل موحد»[2]حيث ينطلق من النصية التي تضبط تماسك النص وتجعله متماسكا .ويفرق سعيد يقطين بين مرحلتين اثنتين في فهم النص فقد وضع تصورا جديدا مغايرا للتصور التقليدي الذي كان موجودا من قبل ، وهذين التصورين هما :

أ – التصور ما قبل البنيوي : والذي يقوم فيه النص على : الانغلاق ، الأحادية ، المؤلف .

ب – التصور البنيوي : ركزت فيه على الخاصية الذاتية للنص والتي تتجلى من خلال طريقة التعبير ومن خلال السمات الآتية :

1 – **الانفتاح** : التركيز يكون فيها على الدال بدل المدلول فيصبح النص عبارة عن عملية إنتاجية تتعدد فيه القراءات إلى نصوص أخرى تتعالق فيما بينها .

2 – التناص : تفاعل النص مع غيره أدى إلى انفتاح النص ، لأن كل نص هو عبارة عن تناص واستنساخ لنصوص أخرى .

3 – التعدد : التعدد في القراءة هو عبارة عن إعادة إنتاج للنص وهذا من خلال انفتاح النص على مدلولات متغايرة بفعل تعدد القراءة .[3]

---

[1] أحمد عفيفي : نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي ، مكتبة زهراء الشرق ، ط 1 ، 2001 ، (القاهرة ، مصر) ص 24 .

[2] الأزهر الزناد : نسيج النص بحث في ما به يكون الملفوظ نصا ، المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، ب(يروت – لبنان) 1993م ص 12 .

[3] ينظر : سعيد يقطين : من النص إلى النص المترابط مدخل إلى جماليات الإبداع التفاعلي ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط1 2006 ، ص 119 .

2 – 2 – النص القرآني

تعددت التعاريف للنص القرآني ، شأنها في ذلك شأن باقي المصطلحات في التراث الإسلامي باختلاف الأصول والمنابع المعرفية ، زيادة في الوصف وأحيانا الإيجاز في التعريف « الكلام المعجز المنزّل على النبي – صلى الله عليه وسلم – المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته » [1] فهذا النمط من التعريف جمع الوصف والنقل كشرطين أساسيين في بيان المراد من كلام الله المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم .

بينما اقتصرت بعض التعاريف على الوصف « كلام منزَّل ، معجز بنفسه متعبّد بتلاوته » [2] ويورد أبو حامد الغزالي بعد تعريفه للقرآن الكريم تفصيلا وشرحا لكل عنصر تمّ تقييده كحدّ لهذا الوصف « نعني بالكتاب القرآن الكريم المنزّل ، وقيّدناه بالمصحف لأنّ الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التّعاشير والنّقط وأمروا بالتّجريد كيلا يختلط بالقرآن غيره ونُقل إلينا متواترا فنعلم أنّ المكتوب في المصحف المتّفق عليه هو القرآن ، وأنّ ما هو خارج عنه فليس منه إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفّر الدّواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل ، أو يخلط به ما ليس منه[3]»، فلقد كان الصحابة حريصين كل الحرص على أن يفصلوا بين كلام الله المنزل بوضع حدود وبين غيره من كلام البشر .

وقد أشار العلماء سابقا إلى تنزيلات القرآن بدءا من اللوح المحفوظ في قوله تعالى ﴿ بَلْ هو قرآن مَجِيد في لوحٍ مَحفوظٍ ﴾[4] ومن اللّوح المحفوظ إلى بيت العزّة في السماء في قوله تعالى ﴿ إنّا أنزلناه في

---

[1] محمد عبد العظيم الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، 1996 م ج 1 ص 17 .

[2] محمد أحمد الفتوحي : شرح الكوكب المنير ، تحقيق : محمد الزحيلي ونزيه حماد ، مكتبة العبيكان ، (الرياض – السعودية) ط1 ، 1993 م ، ج 2 ، ص 6 .

[3] أبو حامد محمد الغزالي : المستصفى من علم الأصول ، تحقيق : محمد سليمان الأشقر ، مؤسسة الرسالة ، ط 1 ، 1997 م ج 1 ، ص 139

[4] سورة البروج : الآية 21 – 22 .

ليلة مباركة ﴾[1] ثم بعد ذلك نزوله منجّما على النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثا وعشرين سنة دامت منذ أن بدأ الوحي حتى وفاته عليه الصلاة والسلام ، حيث كان جبريل عليه السلام الواسطة بين الرسول وربّ العالمين قال الله تعالى ﴿ نزلَ به الرُّوح الأمينُ على قلبِك لتكونَ من المنذرين بِلسَان عَربِي مبِينٍ﴾[2] فالقرآن الكريم فرق بين نزّل وأنزل وفيه دلالة واضحة في المناسبات والكيفية التي أنزل بها هذا الذكر العظيم .

ففي عصر النبي صلى الله عليه وسلم تمّ حفظه عن ظهر قلب من خلال عصبة من صحابة النبيّ رضي الله عنهم « فعن الصحابي الجليل قتادة قال : سألت أنس بن مالك رضي الله عنه : من جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ؟ قال أربعة ، كلّهم من الأنصار : أبي بن كَعْب ، ومعاذُ بنُ جبلٍ ، وزيد بنُ ثابتٍ ، وأبو زيدٍ وهو تصريح من أن بعض الصحابة قد سخرهم الله سبحانه وتعالى للعناية بالقرآن الكريم حفظا وتجمعا وتدوينا .

ومما سبق من التعريف والحرص على ضبط المفاهيم للنص القرآني نجد توظيف ذلك في أمور كثيرة تتمثل في كيفية التلاوة وآدابها وضبط القراءات والروايات بالإضافة إلى ضبط الرسم الذي يختلف عن غيره بالنصوص لأنه توقفي ونص مقدس في ذاته « فالتالي لكلام بمنزلة المكالم لذي الكلام وهو غاية التّشريف من فضل الكريم العلام »[3] وهذا ما جعل النص الديني هو محور الحضارة الإسلامية والذي انصبت فيه جميع الدراسات بمختلف مستوياتها وخلفياتها الفكرية والعقائدية فتشكلت من خلال علوم وفنون كثيرة تضبط هذا النص الديني حرصا منهم على تواتره كما أنزل على النبي صلى الله عليه وسلم .

---

[1] سورة الدخان : الآية 3 .

[2] سورة الشعراء : الآية 193 – 195 .

[3] بدر الدين الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، (د ، ت) ج 1 ، ص 459 .

3 – الهامش

تعد الحواشي والهوامش من أهم العتبات التي تنير للمتلقي سبيل الوصول إلى دلالة النص فهي تحتوي على الكثير من الإشارات والدلالات التي تحاول خلق جسر للاقتراب من النص ويعرّف (جيرار جينيت Gérard Genette) الهامش بأنه « ملفوظ متغير الطول مرتبط بجزء منته تقريبا من النص ، إما أن يأتي مقابلا له ، وإما أن يأتي في المرجع »[1]حيث لا ينفصل عنه البته بل يكون دائما متواصلا معه بإحالة تذكرك دائما بهذا النص الذي تحاول أن توازي بين ما هو غامض وما هو جلي خارج النص فيأتلفا معا ليشكلا نصا مزدوجا .

ويعتمد الهامش دائما خطابا يحمل دلالة تجعل القارئ والمتلقي يستحضران النص بإعادة نسجه لتعميق الدلالة ، ومن هنا يكون الهامش له دور في إنتاج دلالة من خلال تعالقه مع النص فالهامش يعد « نظاما معرفيا لا يقل أهمية عن المتن الذي يحفزه أو يحيط به ، بل يؤدي دورا مهما في نوعية القراءة وتوجيهها »[2]وأحيانا يتعدّاه ليكشف عن حقائق جديدة ويعري النص عن مبهم سطحي فتتولد معرفة جديدة لا تقل أهمية عن الأصل ، كما أنه يسقط الأصل ليخلق لنفسه مركزية جديدة فيصبح قناة تثبت وتنفي ما هو سابق إذا خالف حقيقة كانت آنية الجزم بصحتها وانسجامها مع ميلاد النص الأصل ، وتقسم الهوامش إلى ثلاثة أنواع :

أصلية : ووظيفتها تفسيرية تحاول أن تفك الرموز والمصطلحات وتكشف المعجم والمبهم في النص .

لاحقة : ووظيفتها التعليق على النص ومحاول الوصول إلى فهمه والتماس دلالته .

المتأخرة : وتكون وظيفتها إخبارية بأن تقدم معلومات حول النص.[3]

ولهذا تعدّ الهوامش « من أهم عناصر المناص لأنها تظهر لنا بجلاء تلك المنطقة المترددة التي يقع فيها

---

[1] جيرار جينيت : مدخل إلى جامع النص ، ترجمة : عبد الرحمن أيوب ، دار توبقال للنشر ، (الدار البيضاء ، المغرب) ، ط3 2001 م ، ص 127 .

[2] جميل حمداوي : شعرية النص الموازي (عتبات النص الأدبي) ، شبكة الألوكة ، ط 2 ، 2016 م ، ص 140 .

[3] جيرار جينيت : مدخل إلى جامع النص ، ص 131 .

المناص لأنها تقع بين الداخل والخارج " النص " فكل هذه الحواشي والهوامش هي خارج النص الأصلي ، ولكن تعمل على تعضيده بالتعليق شرحا وتفسيرا ، أي في داخل النص »[1]وتحاول أن تكون الوسيط بين النص والقارئ الذي عجز عن التواصل مع النص الأصلي كونه اتخذ ستارا يحجب عن المعاني الجُوّانية ولا يبوح بأسراره إلا بحضور هذا المفارق الملاصق فيتعدد النص وجودا لمعنى واحد .

فالهامش هو كل ما يحيط بالنص ويحاول تبين ما هو مضمر ، وتفصيل ما هو مجمل وتقريب المعنى للمتلقي ، ولذلك يعدّ صاحب الرسالة محمد صلى الله عليه وسلم هو أقرب هامش مواز لنص القرآن الكريم ، فقد كانت حياته كلها ترجمة لكلام الله عز وجلّ ، سئلت عائشة رضي الله عن خلق النبي صلى الله عليه وسلم ، فقالت رضي الله عنها : « كان خُلقه القرآن »[2] فسيرة النبي عليه الصلاة والسلام هي هامش للنص الأصلي ، وكلامه وسيرته نص مواز للنص الأصلي وهو كلام الله سبحانه وتعالى ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾[3].بل نجد الكثير من العلماء والأصوليين والفقهاء من جعل السنة وحيا ثانيا ، بل ناسخا للنص الأصلي كما هو الحال في رجم المحصن يحدث « الشعبي عن علي رضي الله عنه حين رجم المرأة يوم الجمعة وقال قد رجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم »[4].

وفعل الصحابي هامشا للنص الأصلي فهم تلاميذ النبي عليه الصلاة والسلام وأفصح من قرأ القرآن وعاش معه مدة نزوله وتفاعل مع آياته وأوامره ونواهيه ، وهامش للنص الموازي كذلك من كلام وفعل وتقرير النبي عليه الصلاة والسلام ، كما أن تفسيره للقرآن الكريم كان قليلا إلا جزء قليل ، فحياته عليه الصلاة والسلام كانت كلها قرآن حتى أصبح فعل الصحابي حجّة كما فعل عمر بن الخطاب بإبطال الحدود مثلا عام الرمادة .

---

[1] جيرار جينيت : مدخل إلى جامع النص : ص 131.

[2] أحمد بن محمد بن حنبل : المسند ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وآخرون ، مؤسسة الرسالة ، ط 1 ، 2001 م ، (ح ر) 16049 .

[3] سورة النجم : الآية 03 .

[4] أحمد بن علي العسقلاني : فتح الباري شرح صحيح البخاري ، إخراج وتصحيح : محب الدين الخطيب ، دار المعرفة ، (بيروت – لبنان) ، 1379 هـ ، (ر ح) 6427 .

3 -1 - التأويل

يُتداول في الدراسات اللسانية والنقدية كلمة التأويل بعدة مصطلحات ويراد بها مركزية واحدة في الدلالة والترادف ، فأحيانا يوظّف مصطلح القراءة ومرّة المقاربة وتارة الهرمينوطيقا وقد تختلف المعاني بحسب السياق الذي توظف فيه ، ويعدّ هذا الفعل من أبرز الظواهر التي ميزت الثقافة الإسلامية باختلاف انتماءاتها الفكرية والعقائدية وبالخصوص التصوف بجميع مشاربه السلوكية والفلسفية بخاصة بالإضافة إلى علم الكلام والفلسفة .

وباعتبار أنّ الحضارة الإسلامية حضارة النص والاجتهاد العقلي ، فإن التأويل شيء حتمي ومطلوب عند القراءة ، فالعالم والمستنبط للمفاهيم والأحكام من أدلتها التي لم يرد فيها نص صريح واضح الدلالة يستخدم آليات معرفية فعّالة وأهمها التأويل كقراءة جريئة في الكشف وتعرية النص من ريشه الظاهر المستحسن ، ويبقى لهذا النشاط الفكري أثره في الفتوحات المعرفية ، يقتبس بها من النور الإلهي المتجلّي في كتاب الله المعجز ببيانه وفصاحته والمتعالي بنسبه وكثافة الدلالة داخله فقد يكون طريقا إلى فهم الكتاب وتدبر آياته وفهم معانيه .

يورد أبو حامد الغزالي (505 هـ) تعريفا للتأويل في كتابه المستصفى بأنه « عبارة عن احتمال يعضُده دليل ، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للّفظ عن الحقيقة إلى المجاز » [1] فلا يخرج أن يكون له قرينة كمرجع يغلب فيها الظن.

بينما يردّ علي بن محمد الآمدي (603 هـ) على التعريف السابق ، ويرجّح أن يكون التأويل «حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له ، وأمّا التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضِّده » [2] فمن حيث هو تأويل ننظر إليه عن احتمال الصحة والخطأ بحمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر .

---

[1] محمد بن محمد الغزالي : المستصفى من علم الأصول ، تحقيق : حمزة بن زهير حافظ ، شركة المدينة للطباعة والنشر ، (جدة السعودية) ، ج 3 ، ص 88 .

[2] علي بن محمد الآمدي : الأحكام في أصول الأحكام ، دار الخديوية ، مصر ، 1914 م ، ج 3 ، ص 4 .

أما صاحب التفسير الكبير فخر الدين الرازي (606 ت) فيرى أن التأويل « هو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أنّ ظاهره محال »[1] يعني دائما يكون المعنى الظاهر لباسا غير شرعي فلابدّ من أن نعرّي اللفظ إلى معنى مع قيام دليل قاطع الدلالة بلا ريب ولا تردد.ومن خلال ما سبق نجد أنّ التأويل يبحث في المعنى المجازي المتواري خلف النص ليخلق مفهوما متوازيا ، فالارتباط بين التأويل والمجاز هو ارتباط بين ثنائيات تربطها حتمية التواصل بقرينة تضبط العلاقات بين العناصر داخل النص والنص الموازي له .

3 – 2 – الفرق بين التفسير والتأويل

لو نظرنا إلى التراث الضخم في شتى الفنون المعرفية التي تمحورت خاصة حول النص الديني لا نكاد نجد هناك فرقا بين التأويل والتفسير في المصطلح ، يذكر ابن منظور بأن المعنى اللغوي للتفسير«مأخوذ من الفسر ، وهو الإبانة وكشف المغطى »[2]فهو لا يخرج من كون زيادة إبانة وكشف الغطاء عن المعنى الملتبس عند القارئ .

وقد استخدم المفسرون لكتاب الله التفسير والتأويل بمعنى واحد لأنه تعلق بأسباب النزول والسيرة النبوية ، حيث دام نزول القرآن على فترة تفاعل الذكر الحكيم مع الأحداث وكأنّها لم تخرج عن إطارها الزمني الذي نزلت فيه « فقد وجد أنّ التفسير أعم من التأويل وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل كتأويل الرؤيا وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها [3]»وان كانت مدرسة الترادف هي التي طغت بحكم ارتباط اللغة بالشعر الذي يكون فيه الترادف ميزة مما يجعل البحث عن المعاني الدقيقة غير مهمّ كما رأينا ذلك خاصة في الفرق بين التفسير والتأويل ، وبهذا المفهوم نجد أن التأويل يقوم على اتخاذ معنى من المعاني المتعدد والمتاحة للمطابقة وفك الشفرة ، أما التفسير فهو لا يحتمل في بيان اللفظ إلا وجها واحدا فهو

[1] السيد أحمد الغفار : ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية ، مصر ، 2012 م ، ص 20 .

[2] ابن منظور : لسان العرب ، ص 33 .

[3] جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، (بيروت – لبنان) ، ج 1 ، ص 314 .

«القطع بأن مراد الله كذا والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع » [1] وهنا يقوم الاختلاف في الاختيار والذي يحتمل عدة دلالات .

وقد ارتبط التفسير في الثقافة الإسلامية العربية بالشرح فهو يرتبط بحالة الكلمة ووضعها أمّا التأويل فقد ارتبط بالفهم والاستنباط ، وتبقى العلاقة بين التفسير والتأويل تكشف لنا مدى الفرق بينهما ويذكر محمد حسين الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون أنّ « التفسير ما كان راجعا إلى الرواية والتأويل ما كان راجعا إلى الدراية » [2] وفيه اجتهاد وإعمال العقل أي التأويل مع استخدام آليات في التأويل والاستنباط .

4 – الخطاب

نشأ هذا المصطلح في ظل الدراسات اللسانية الحديثة والتي ساهمت في تحديد مفهوم الخطاب الذي ورد فيه على أنه ذلك :

– الملفوظ الموجه إلى الغير لإفهامه قصدا معينا.[3]

– أحد ثلاثة ، إما بوصفه أكبر من الجملة أو بوصفه استعمالا أو بوصفه ملفوظا .[4]انطلق الغربيون من ثنائية (دو سوسير Ferdinand de Saussure) واستعملوا الخطاب بدل الكلام على ما يكتسبه من انجاز لغوي ، فبوصفه أكبر من الجملة يعد الخطاب وحدة لغوية قوامها سلسلة من الجمل وكان (هاريس Harris) أول من استعمل هذا المفهوم في الدراسات اللسانية الحديثة ، وفيه تنصب عناية الباحث بعناصر الانسجام والعلاقات التي تحكم بعضه البعض وهو مايسمى بالبنية العميقة حيث يتجاوز فيه البنية الشكلية .

أما إذا نظرنا إليه بوصفه ملفوظا فتستعمل الجملة أساسا له بمفهومها التلفّظي السّياقي ويرى ميشال

---

[1] محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ، مكتبة وهبة ، (القاهرة – مصر) ، ط 7 ، 2000 م ، ج 1 ، ص 18 .

[2] المرجع نفسه : ص 18 .

[3] ينظر : عبد الهادي بن ظافر الشهري ، استراتيجيات الخطاب (مقاربة لغوية تداولية) ، دار الكتب الوطنية ، (بنغازي ، ليبيا) ط 1 ، 2004 م ، ص 37 .

[4] ينظر : المرجع نفسه ، ص 37 .

فوكو الخطاب أنه « عملية عقلية منظمة تنظيما منطقيا أو عملية مركبة من سلسلة عمليات عقليات جزئية أو تعبير عن الفكر بواسطة سلسلة من الألفاظ والقضايا التي يرتبط بعضها ببعض » [1] وبما أن البنية هي مجموع العناصر المشكلة فقد حددها (جاكبسون Jakobson Roman) بستة عناصر وهي :

المتكلم ، السامع ، الوسط ، القناة ، الشفرة ، الرسالة ، السياق . [2]

والخطاب قد ينتج بعلامات غير لغوية كون هذا المنتج يعد « كل منطوق به موجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا[3]» هذا إذا نظرنا إلى كونه خطابا عاديا ، فإذا نظرنا إلى الخطاب الصوفي فإنه يقودنا إلى ضرورة الاحتياط بوضع مفاهيم تكون قيدا لهذا المنتج المتعالي الذي يكتسي بعدين أساسيين يشكلان الهوة بينه وبين الخطابات العادية الإلهي والإنساني .

وفي رأي آخر نجد (بنفيست Émile Benveniste) يقدم تعريفا للخطاب « أنه الملفوظ المنظور إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل ، والمقصود بذلك الفعل الحيوي لإنتاج ملفوظ ما بواسطة متكلم معين ومقام معين ، وهذا الفعل عملية التلفظ »[4] فهو يقوم على علاقة التأثر والتأثير بأي طريقة أو وسيلة بحضور النية في الفعل .

أمّا في معجم المصطلحات والمفاتيح لتحليل الخطاب للعالم (دونينيك ما نغو Dominic Mango) فيعرف مصطلح الخطاب من حيث معناه المتداول في تحليل الخطاب فـ « يحيل على نوع من التناول للغة ، أكثر مما يحيل على حقل محدد ، فاللغة في الخطاب لا تعد بنية اعتباطية بل نشاط

[1] جميل صليبا : معجم الفلسفي ، دار الكتاب العالمي ، (القاهرة ، مصر) ، ط 1 ، 1978 م ، ج 1 ، ص 204 .

[2] توتاي سيف الله هشام : شعرية الانزياح في بنية القصيدة ، ص 49 .

[3] طه عبد الرحمن : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، (الدار البيضاء ، المغرب) ، ط 1 ، 1998 ص 2015 .

[4] يعيد يقطين : تحليل الخطاب الروائي ، (الدار البيضاء ، المغرب) ، ط 4 ، 2005 م ، ص 17 .

لأفراد مندرجين في سياقات معينة والخطاب بهذا المعنى »[1].

4 – 1 – أنواع الخطابات

لفظة الخطاب تحمل مفاهيم متعددة وتُستخدم في مجالات عدة وذلك راجع إلى المكان أو الظرف الذي ينتج فيه هذا الخطاب وما له علاقة مباشرة بهذا المفهوم واستخدامه وأهمها :

4 – 1 – 1 – الخطاب القرآني

يتميز هذا الخطاب كونه ربانيا منزّلا على النبي صلى الله عليه وسلم بنسج أعجز الفصحاء والبلغاء فجاء ظاهرا على كل الخطابات ، لا يجاريه أرباب اللغة والبيان مهما بلغوا من الفصاحة والفهم ومما أعطوا من ملكة في الشعر والخطابة ، فهو يحمل بين كلماته جلالة وجمالا من ربِّ العزة ذي الجلال والإكرام ، يعالج كل مواضع الرئيسة في حياة الفرد والمجتمع .

وهو مجموع المعاني التي يخاطب الله سبحانه وتعالى عباده بالأمر والنهي والوعد والوعيد وذكر القصص مما سبق من الأمم الغابرة وداخل هذا الخطاب تتنوع أغراضه ، فالخطاب في القرآن الكريم على وجوه كثيرة ذكر منها الزركشي ثلاثة وثلاثين وجها [2] نذكر بعضها :

أ – خطاب العام والمراد به العموم : كقول الله تعالى ﴿ إنّ الله بِكلِّ شيءٍ عليمٌ ﴾[3]

ب – خطاب العام والمراد به الخصوص : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴾[4] يعني عبد الله بن سلام .

ج – خطاب الخاص والمراد به الخصوص : ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ﴾[5].

---

[1] دومينيك مانغو : معجم مصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ترجمة : محمد يحياتن ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط 1 2008 م ، ص 38 .

[2] ينظر : بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج 1 ، ص 132 .

[3] سورة المجادلة : الآية 07 .

[4] سورة البقرة : الآية 13 .

[5] سورة المائدة : الأية 67 .

د – خطاب الخاص والمراد به العموم : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ ﴾[1] كان ابتداء الخطاب له ، فلما قال في الموهوبة ﴿ خَالِصَةً لَّك ﴾لا تحل الموهوبة لغيرك ولو أن امرأة وهبت نفسها لرجل لم تحل له حتى يعطيها شيئا وقال الزهري : لا تحل لهبة لأحد بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام .[2]

ر – خطاب الجنس : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3] والمراد جنس الناس والمعلوم أنّ غير المكلف لم يدخل تحت هذا الخطاب ، وهذا يغلب في خطاب أهل مكة .

ز – خطاب النوع : ﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴾[4] والمراد بهم بنو النبي يعقوب عليه السلام .

م – خطاب العين : ﴿ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [5] ولم يقع في الخطاب القرآني ذكرا لسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام إلا ﴿ يا أيُّها النّبي﴾ أو ﴿ يا أيُّها الرسول ﴾ لمكانه عنده صلى الله عليه وسلم وتشريفا لقدره وتعظيما له وتنبيها لأيته أن يحسنوا الأدب معه في حياته وبعد مماته .

4 – 1 – 2 – الخطاب الأدبي

يختلف الخطب الأدبي عن باقي الخطابات كونه يفسر ذاته بذاته دون مرجع فهو كما يقول عبد السلام مسدي « انقطاع وظيفته المرجعية ، لأنه لا يرجعنا إلى شيء ولا يبلغنا أمرا خارجيا وإنّما هو يبلغ ذاته ، وذاته في المرجع والمنقول في نفس الوقت ، وأمّا كف النص عن أن يقول شيئا عن شيء إثباتا أو نفيا فإنه غدا هو نفسه قائلا ومقولا وأصبح الخطاب الأدبي من مقولات الحداثة التي تدك

[1] سورة الأحزاب : الآية 50 .

[2] ينظر : ابن أبي حاتم ، تفسير ابن أبي حاتم ، مصر 1389 هـ ، ج 4 ، ص 482 .

[3] سورة البقرة : الآية 21 .

[4] سورة البقرة : الآية 40 .

[5] سورة المائدة : الآية 116 .

تبويب أرسطو للمقولات مطلقا »[1] بمعنى أنه ينشأ حيث بدأ باكتساب مرجعتيه وذاته .

ويذكر كذلك نعمان بوقرة في كتابه لسانيات الخطاب أنه « يرتكز بصفة أساسية على البعد الإشهاري الذي يشكل قيمة مهيمنة فيه تشكله مكونات الخطاب وعناصره الأصوات والمعجم والتركيب والمعنى والتداول وهو بناء لغوي واللغة فيه متكلمة عن ذاتها ومتكلمة عن الأشياء خارجها وفق الصورة التي ترى بها الأشياء ، ويرى البحث في لغة الخطاب الأدبي هو بحث في الوظائف والأشكال الخاصة بالأنظمة الاعتباطية للرموز النصية ومحاولة تحديد دلالتها ومعانيها » [2] فاللغة فيه متطورة ومتفاعلة مع وظائفها والعناصر المكونة لها .

ويذكر عبد السلام مسدي مميزات الخطاب الأدبي أنّه « يقوم على خصائص جمالية وأسلوبية وبنيوية وظيفية متنوعة ، استثمار الأدلة الصوتية في السياق الشعري للخطاب الأدبي وعبر هذه الخاصة تتشكل رمزية الأصوات ويتحدد الإيقاع بين الطويل والقصير والبطيء والسريع والإيجابية والسلبية [3]» فقد بين لنا مرتكزات الخطاب والمميزات التي تجعله يكتسي حلة ذاتية من خلال تفاعل عناصره في سياقاته المختلفة .

4 – 1 – 3 – الخطاب السردي

يقصد به « نسق فني جمالي يحمل بين طياته بنيات نصية في نسيج النص بين الحضور والغياب وفق تقنيات هذا الخطاب في بنية لغوية متماسكة للتعبير عن مواقف يراها المبدع ضرورية وهي الدافع الأساسي لإنتاج هذا العمل » [4] فهذا النظام هو الذي يجعل له خصوصية في تشكل أجناس أدبية تتميز بعناصرها .

ولقد ظهرت الكثير من الدراسات في مجال السرديات حتى أصبح خطابا قائما بذاته من خلال

---

[1] المعجم العربي الأساسي : مجموعة من اللغويين العرب ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، 1989م ، ص 404 .

[2] نعمان بوقرة : لسانيات الخطاب ، دار الكتب العلمية ، (بيروت ، لبنان) ، ط 1 ، 2012 م ، ص 21 .

[3] عبد السلام مسدي : الأسلوبية والأسلوب ،الدار العربية للكتاب ، تونس (د ت) ، ط 1 ، ص 116 .

[4] نعمان بوقرة : لسانيات الخطاب ، ص 21 .

وضع حقل معرفي يسمى السرديات ، وقد عرف (جيرار جينيت Gérar Genette) السرديات بأنه « فرع معرفي يحلل مكونات وميكانيزمات المحكي وكل محكي موضوع ، أنه يجب أن يحكي عن شيء ما ، هذا الموضوع هو الحكاية ، وهذه الأخيرة يجب أن تنتقل إلى (المتلقي) بواسطة فعل سردي هو السرد » [1] وقد نشأ في ظل هذا الحقل مدارس تهتم بالخطاب السردي اتجاهين أساسيين :

أ – الاتجاه السردي البنيوي

وهو الذي يدرس العلاقة بين المستويات الثلاثة : المحكي والحكاية والسرد ، فهو يهتم بالمكون السردي من ناحية المفاهيم والمصطلحات التي لها علاقة مباشرة بالسرد .

ب – الاتجاه السردي الدلالي

واتجاه يهتم بالكيفية التي يقرأ بها السرد من حيث تأويله وتحليله ، وقد وضع المخططات والنماذج التي تبين حقائق السرد نموذج غريماس ، ويمثله بروب ، بريمون ، غريماس .. ويؤكد (جرار جينيت Gérard Genette) على أنّ هذا الاتجاه « يهتم بسردية الحكاية دون الاهتمام بالوسيلة الحاملة لها رواية ، فلم ، رسوما ، مادام نفس الحدث يمكن ترجمته بوسائل مختلفة ، إنه يدرس مضامين سردية بهدف إبراز بنياتها العميقة التي تعتبر عادة كونية ، دون اعتبار للجماعات اللسانية »[2].

4 – 1 – 4 – الخطاب الصوفي

يتميز الخطاب الصوفي عن باقي الخطابات الأخرى بغموض في المصطلح والمفاهيم بحكم التجربة وعدم الشرعية في التبني كونه يكتسي أبعادا مزدوجة بين ما هو خطاب إنساني محض ، وما هو إلهي متجلي على السطح حيث البنية الشكلية ظاهرة في هذا الخطاب الإلهي أين يظهر فيه « الصوت

[1] سعيد يقطين : الكلام والخبر ، لمركز الثقافي العربي ، (الدار البيضاء – المغرب) ، (بيروت ، لبنان) ، ط 1 ، 1997 م ص 29 .

[2] مجموعة من الباحثين : نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير ، ترجمة : ناجي مصطفى منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي المغرب ، ط1 ، 1989 م ، ص 97 .

المسيطر على النص الصوفي ويأخذ في الغالب الأعم صبغة الخطاب القرآني ، و يتشح بنغمة ذات قداسة »[1] لأنه يتخطى الزمن والشخصنة التي وضعت بصمتها في هذا المنقول والتي كانت وسيلة لنقل هذا النص ثم أصبح خطابا انتقل عبر الحدث الذي ضمن له الاستمرارية .

وقد تضمن هذا الخطاب أشكالا تعبيرية متعددة من خلال قصص وحكايات كرامات وأدعية ومناجاة وأذكار مأثورة ّ، فالخطاب الصوفي « ما هو إلا شكل من أشكال التعبير اللغوي عن تجارب عرفانية ووجدانية كما أنه ضرب من الكتابة الإبداعية له خصوصياته الفنية والجمالية التي تثبت له بما لا يدع مجالا للشك ، انتماءه الأدبي بغض النظر عن خلفياته الدينية وتوجهاته الإيديولوجية ومضامينه الفلسفية »[2]، فهو يدخل في باب تعالق كل الكيان الوجودي لهذا المتصوف روحا ونفسا وجسدا بالمجاهدة والتعلق بالذات الإلهية الواجبة الوجود والهدف وراء كسب المعرفة .

ويختلف الخطاب بخاصة عند ابن عربي الذي امتزج عنده السلوك بالمعرفة الإنسانية من شرقها إلى غربها ، فنجد عنده الرمزية موغلة لحد الطلسمة ، فهو يربط التفاعل مباشرة بين العبد وربه ، كما نجد ذلك في نصوص كثيرة من أشكال التواصل في منازلاته ومناجاته وكشوفاته ، والتي يرى كما هو الحال عند الصوفية أنّ الله لم يزل قائما بصفاته « وكلامه يتجلى في تنوع مظاهر الوجود وفي إلهاماته لأهل الولاية [3]» فهو في سفر دائم إلى الكشف عن حقيقة الوجود والمتمثلة في معرفة الله عبر جملة من المجاهدات والنفحات الإلهية التي تتجلى على خلقه لخلق الروحانية في الرقي والصلاة إلى الحضرة القدسية .

[1] يوسف زيدان : المواليات دراسات في التصوف ، دار المصرية اللبنانية ، ط 1 ، 1998 م ، ص 35

[2] سكينة زواغي : ملامح التصوف في الشعر العربي المعاصر ، مجلة الخطاب الصوفي ، العدد 1 ، جامعة الجزائر ، 2007 م ص 263 .

[3] المرجع السابق : ص 36 .

5 – التصوف

تعد ظاهرة التصوف ظاهرة معقدة يصعب وضع تعريف جامع مانع ، فقد أورد القشيري في رسالته أكثر من خمسين تعريفا للتصوف والطوسي مائة تعريف ، بينما يذكر السهروردي أنها تزيد عن ألف قول [1] وكل تعريف يحكي تجربة صوفية معينة .

يذكر التفتازاني في كتابه " مدخل إلى التصوف الإسلامي" أن التصوف بوجه عام « فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذهما الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية»[2]وهذا قول يجعل لكل متصوف خصوصية في المسلك إلى تزكية النفس واتخاذ مجاهدة خاصة تتفق وحقيقة نفسه وما ألفته من عيوب فالهدف هو السعادة الروحية والقرب من الله عز وجل .

ويذكر الكلاباذي آراء أبرز المتصوفة منهم :

الإمام الجنيد بقوله التصوف حفظ الأوقات .. وهو أن يطالع العبد غير حدّه ولا يوافق غير ربّه ، ولا يقارن غير وقته .

السري السقطي : أن لا تملك شيئا ولا يملك شيء .

أبو بكر الشبلي : ضبط حواسك ومراعاة أنفاسك والجلوس مع الله بلا همّ .

وقال ابن عطاء الله : التصوف الاسترسال مع الحقّ .

وقال أبو يعقوب السوسي : الصوفي هو الذي لا يزعجه سلب ولا يتبعه طلب . [3]

ويقدم ابن خلدون تعريفا للتصوف في مقدمته على أنّه « العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد

---

[1] سالم عبد الرزاق سليمان المصري : شعر التصوف في الأندلس ، دار المعرفة الجامعية ، د ط ، (الإسكندرية – مصر) 2007م ، ص 24 .

[2] أبو الوفا الغنمي التفتازاني : مدخل في التصوف الإسلامي ، دار الثقافة ، (القاهرة – مصر) ، 1979م ، ط 3 ، ص 3.

[3] أبو بكر محمد بن أبي اسحاق الكلاباذي : التعرف إلى مذهب أهل التصوف ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ص 105 .

عن الخلق في الخلوة للعبادة »[1] فهو يربط التصوف بالزهد في الدنيا ومخافة الناس فيما يتبعون من شهوات وملذات بدون قيد أخلاقي وديني .

بينما يرى البعض أن التصوف حالة قلبية فهو « شوق الروح إلى الله تعالى وهو الحب الإلهي المجرد من المنافع والغايات المادية وهو تحليل وتفسير لأسرار الحياة الروحية والشواهد على صحتها»[2] وهذا تعريف يعري النفس من الشواغل التي تقع عقبة للسلوك إلى محبة الله فهي الوسيلة والغاية من القرب إلى الله عز وجل .

وهناك من يربط تعريف التصوف بالمعرفة التي يتصف بها المتصوف حال السلوك إلى ربّ العزة فالتصوف هو « علم ومعرفة وسلوك الإنسان إلى الله تعالى » [3] فالقرب إلى الله عز وجل هو قربٌ تغلب عليه المعرفة بهذا الذي يريد التقرب إليه فينال محبته ورضاه.

والمتتبع لهذه التعريفات المختلفة والمتنوعة يجد أن التصوف هو مذهب فردي بمصطلح موحد فكل واحد يعرفه بحسب ما خبره وتعلمه من المجاهدة والأحوال التي تعتريه والمقامات التي وصلها في سلوكه إلى الله .

6 – مصادر المعرفة في الفكر الإسلامي

وبما أن النص القرآني هو المرجع الأول والأساس الذي تتلقى منه المعرفة ،فقد نشأ هامش حول النص بل تعداه إلى هامش الهامش بحسب الخلفية المعرفية والآليات التي يستند إليها صاحب الهامش فهناك التفسير بالأثر والذي اعتمد فيه أصحابه على ما صحّ من السنة وأقوال الصحابة وجعلوا فهمَهم من فهمِهم وما عدا ذلك فهو من وساوس الشيطان التفسير الطبري وابن كثير وابن تيمية وغيرهم من مدرسة الأثر.

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون : مقدمة ابن خلدون ، ص 517 .

[2] سالم عبد الرزاق المصري : شعر التصوف في الأندلس ، ص 7 .

[3] عناية الله إبلاغ الأفغاني : جلال الدين الرومي بين الصوفية وعلماء الكلام ، الدار المصرية ، لبنان ط1 ، 1987 م ص 37 .

وهناك من استعمل آليات معرفية أخرى كل على حسب اختصاصه وخلفيته الثقافية والفكرية كما الحال عند فخر الدين الرازي والزمخشري وغيرهم ، وهناك التفسير الإشاري أو الذي يسند إلى الخطاب الإلهي الذي يتجلى على قلب العارف كما نجد ذلك عند ابن عربي والقشيري وابن عجيبة من المتأخرين وغيرهم كثير سواء كانت مصنفات لوحدها ، أو مبثوثة في كتب القوم .

وإذا نظرنا إلى هذه المدارس المتعددة نجد أن كل مدرسة تتبع منهجا ونسقا معيّنا في التلقي ومعالجة المفاهيم والأسئلة التي يطرحها الواقع الذي يتجدد معه ، مع دخول جملة من العقائد والأفكار الفلسفية الواردة من حضارات وملل أخرى .

وقد شغلت قضية المعرفة حيزا كبيرا في الحضارة الإسلامية التي نشأت على النص الإلهي المقدس ومن هذا المنطلق تباينت الاتجاهات والفرق الإسلامية في تلقي النص والتعامل معه وتجسدت في ثلاثة مدارس رئيسية :

6 – 1 – مدرسة الأثر

ترى مدرسة الأثر أنّ النص المصدر الأول في الفهم والاستنباط مهما كانت ثمرة هذا الفهم مخالفة للعقل ،كون هذا الأخير قاصرا عن الإدراك والنص بشقية الرئيسين الكتاب والسنة ، فهو يرى « أن قاعدة فهم النص ينبغي أن تظل مقيدة بمعانيه كما فهمت زمن نزوله ، لذلك فالتفسير التراثي السلفي يعتمد على ما ورد عن رسول الله والصحابة الذين شهدوا نزول الوحي وكانوا من ثمّ أقدر على فهم دلالته »[1]، وهذا حال كل من يمثل هذه المدرسة من فقهاء ومحدثون خاصة الذي يصرون على الوقوف عند فهم الصحابة لكتاب الله عزّ وجلّ وسنة النبي عليه الصلاة والسلام دون الخروج على الزمن الذي أنزل كان فيه نزول الوحي « فهم ينظرون إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو الأسوأ على جميع المستويات ولذلك يحاولون ربط معنى النص ودلالته بالعصر الذهبي والرسالة ونزول الوحي » [2] وهو ما يجعلهم يرتبون خيرية الزمن من الصحابة رضوان الله عليهم ثم التابعين ثم

[1] أحميدة النيفر : النص الديني والتراث الإسلامي ، ص 127 .

[2] نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ، المركز الثقافي العربي ، (الدار البيضاء ، المغرب) ، ط 6 ، 2005 ، ص 223 .

تابع التابعين الذي جاءوا من بعد وهكذا كلٌّ على حسب قربه من عهد النبي صلى الله عليه وسلم .

ويذكر ابن خلدون في مقدمته صنفين من التفسير للنص « فالتفسير يقوم على صنفين : تفسير نقلي مستند إلى الآثار المنقولة عن السلف وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الآية وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين ، والصنف الآخر من التفسير هو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب »[1]وهو محاولة لفهم النص المنزل على النبي عليه الصلاة والسلام بلسان قومه .

أمّا المتخصص في التفسير واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية لبد وأين يتقن مجموعة من الفنون التي تساعده في فهم كتاب الله وتدخل في باب علوم القرآن فإمّا أن يكون « متعلقا باللفظ كتعلم القراءات ومخارج الحروف وإلى ما يتعلق بأحكامه كمعرفة الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والنص والظاهر وكيفية استعمال البعض منه مع البعض وهو العلم الذي يسمى أصول الفقه ويتناول السنة أيضا ، وأمّا المتممات في الآثار والأخبار فالعلم بالرجال وأسمائهم وأنسابهم وأسماء الصحابة وصفاتهم والعلم بالعدالة في الرواة والعلم بأحوالهم يميز الضعيف عن القوي والعلم بأعمارهم ليميز المرسل عن المسند وكذلك ما يتعلق به فهذه هي العلوم الشرعية وكلها محمودة بل كلها من فروض الكفايات »[2] وهذه جملة من الشروط التي لبد على طالب العلم أن يتقنها فهو بالأحرى سوق يقطع شوطا كبيرا من حياته لكي يحسنها أو البعض منها .

هذا ما جعل أصحاب مدرسة الأثر لا ينتجون فكرا جديدا وتفسيرا لكتاب الله متجددا مع كل عصر وكل ظرف ، لأنهم يرون كل ما كان خارج النسق العام الذي كان في عهد الرعيل الأول زمن الصحابة رضوان الله عليهم فهو خارج عن دائرة الحق ، فلكي تكون على الطريق المستقيم والفهم الصحيح السليم لابدّ ألاّ يخرج فهمك وتفكيرك ومنهجك في التعاطي مع النص عن الموروث ، ولسان حالهم لا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح بها أوّلها .

---

[1] عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، ص 446 .

[2] أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، دار الكتب العلمية ، (بيروت ، لبنان) ، ط 1 ، 2002 م ، ج 1 ، ص 32 .

6 – 2 – مدرسة العقل

هي اتجاه يعتمد على الحجج العقلية التي يستقي البرهان فيها من خلال سلسلة من الأدلة المنطقية حتى يصل إلى النتيجة ومثاله « أنّه إذا قيل للعاقل هل في الوجود شيء قديم ؟ فلا يمكنه التصديق به بالبداهة لأنّ القديم غير محسوس لا كالشمس والقمر فإنّه يصدق بوجودهما بالحس ، وليس العلم بوجود شيء قديم أزلي ضروريا مثل العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد ومثل العلم بأنّ حدوث حادث بلا سبب محال ، فإنّ هذا أيضا ضروري فحق غريزة العقل أن تتوقف عن التصديق بوجود القديم عن طريق الارتجال والبديهة »[1] لأنّه يترجح عنده الضدان وهذا الذي يجعله خارج عن المستحيل العقلي الذي تتعطل فيه الآلة في الاستنباط والبرهنة في الإثبات أو النفي .

والبرهان على قضية يتفاوت من الشك والريب والظن على حسب نسبة الاعتقاد الجازم إلى اليقين فإذا « امتنع وجود الشك وإمكانه يسمى يقينا عند هؤلاء »[2] وهو درجة يصل إليها عن طريق جملة من الحجج والأدلة ترتقي به إلى اليقين الذي لا يتخلله الشك فكل ما هو موجود مردود إلى مبادئ العقل ، وتتعدد مصادر المعرفة في هذا الاتجاه ويعد الحس السليم درجة يخضع لها يصدق عليها العقل لأنّ النفس « ذات عاقلة تستطيع أثناء اتصالها بالبدن أن تتجرد عنه وعن كل المعلومات التي تأتيها عن طريقه لكي تدرك ذاتها وإدراك النفس لذاتها هو غاية ما تصل إليه من معرفة وهذا الكمال الأخير للإنسان والغاية المقصودة »[3] ولا يتأتى ذلك إلا بالتجريد من خلال التعالي إلى الحقيقة التي تدرك فيها ماهية هذا الجسد الذي يتلقى إدراكه بتكامله .

وإدراك ماهية الأشياء خارج عن آلة الفهم التي يمتلكها الإنسان ولذلك فهو يسعى إلى إدراك الأثر الذي يتجلى عليه ربّ العزة فحقيقة الأشياء منتسبة إلى خالقها والشارع الحكيم قد طلب منّا «النظر

---

[1] أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ص 107 .

[2] أحمد محمد الدغشي : نظرية المعرفة في القرآن الكريم ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، (دمشق – سوريا) ، ط 1 ص 237 .

[3] أحمد عبد المهيمن : نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي ، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر ، (الاسكندرية – مصر) ، ص 12 .

العقلي للموجودات وتأملها واعتبارها ، فإنّ الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم وهذا هو القياس العقلي »[1]وكل قياس يقوم على جملة كذلك من التوازنات المعرفية التي يرجع إليها المنهج العقلي ليتحقق من المقدمات التي ضبط فيها بناء الآلية في الاستنباط ثم النتيجة في الأخير.

وإن كان هذا الاتجاه يحتاج إلى عقلية كبيرة في التعامل مع النصوص فقد مثله طوائف في تاريخ الثقافة الإسلامية خاصة المعتزلة ، فهو نشاط عقلي رهيب لا يتحمله عامة الناس لما يحدثه من خلل في التعاطي مع الأشياء التي يخرجها من ظاهرها المزين بشهوات والملذات كمثال على غريزة لإنسان فتتحلل عناصره ويفقد خصوصية رغم وجود عناصره ، وهذا ما يجعله نشاطا متعبا لا يجاره الكثير من الناس ، فاختفى هذا المنهج تقريبا من حياتنا إلا ما شد وكان خارج النسق العام لتاريخ الأمة الإسلامية .

6 – 3 – مدرسة العرفان

يتلقى الإنسان المعرفة من ثلاثة أشياء رئيسة ، اثنان متفق على صحتهما وعلى أحقيتهما في تلقي المعرفة " العقل والحس السليم " أما الثالث وهو الذي يعتبره الصوفية برهان الصدّيقين وهو لخاصة من الناس الذي وصلوا إلى درجة من المعرفة لا يرون فيها وجودا حقيقيا إلا الذات العلية واجبة الوجود وهو علم وهبي يأخذه العارف كشفا دون مقدمات عقلية ومنطقية ليصل إلى النتائج .

يقول أبو حامد الغزالي واصفا أهل التصوف « فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية ، لذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة ، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، ومهما حصل ذلك كان الله تعالى هو المتولي لقلب عبده والمتكفل به بتنويره بأنوار العلم »[2] فشرطها مجاهدة النفس وإصلاح هذا البدن وصفاؤه وتهيئة القلب ليكون مستعدا لتلقي المعارف اللّدنية .

[1] أحمد عبد المهيمن : نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي ، ص 13 .

[2] أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج 3 ، ص 26 .

وأهل التصوف يجعلون المعرفة طورا وراء طور العقل لأن العقل قاصر عن إدراك المعرفة اللّدنية ، يقول ابن عربي « اعلم أنّ علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر وإنّما هي من الفيض الإلهي »[1] حيث يكون العلم من جراء الأثر الذي يحدثه ذلك التجلي أثناء تعلق الروح بالذات العليّة التي تتلقى المعرفة بلا أسباب معقولة ولا مقدمات سابقة للوصول إلى النتائج كما هو الحال في تلقي العلم في شتى الفنون الأخرى ، وبهذا المفهوم يكون الزمن والمكان خارج شروط التلقي .

والقلب هو المحل الذي تتجلي فيه النفحات الربانية عن طريق الكشف ، فكلما صفا هذا المحل وليس المقصود به تلك القطعة الصنوبرية ، بل هو شيء حسي اختلف في تحديد مكانه إلا أن الله سبحانه وتعالى ذكره باسمه ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ ولكن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾[2] ، ومن ثمّ تكون المعرفة الصوفية « نورا يقذف به الله في قلب من أحبّه أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب عن طريق الكشف »[3]، فيصبح القلب أثرا لذلك الإشراق الإلهي والنور هو المعرفة ، صفتها النور وفعلها زيادة المعرفة .

إذا نظرنا إلى الشيء الذي يتعلق به الصوفي ويجعل ما يقصده أثناء السلوك يزيده يقينا وتمسكا بالطريق هو المكاشفة التي يرفع فيها الحجاب وهو حق اليقين الذي تتجلى فيه الحقيقة عيانا وبشتى أحولها يقول ابن عربي واصفا ما خبره « فأمّا مكاشفة العلم فهي تحقيق الأمانة بالفهم وهو أن تعرف من المشهود بما تجلى ما أراد بذلك التجلي لك لأنه ما تجلى إلا ليفهمك ما ليس عندك فالمشاهدة طريق إلى العلم والكشف غاية ذلك الطريق وهو حصول العلم في النفس وكذلك إذا خاطبك فقد أسمعك خطابه ، وهو شهود سمعي فإنّ المشاهدة أبدا للقوى الحسية لا غير والكشف للقوى المعنوية»[4]، فإذا تعلقت النفس بالذات العلية أي بخالقها كان لذلك الحس حدود لا يتخطاها أبدا

---

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، تقديم : نواف الجراح ، دار صادر ، (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، 2004 م ، ج 1 ص 263 .

[2] سورة الحج : الآية 46 .

[3] أحمد عبد المهيمن : نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي ، ص 134 .

[4] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 4 ، ص 143 .

ثم تدرك المعرفة خارج ما كان محدودا وداخل هذا الوجود المرئي المدرك لكل واحد منّا كونه مشتركا ومعلوما بالضرورة وهو محدود التلقي والذات العلية أجلّ قال تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[1].

وإذا كانت المعرفة عند الإنسان غير مطلقة ، فهو بناء على الخبر الصادق من الذكر الحكيم يستقي معارفه وعلمه بالأشياء وبالوسيلة التي تبسط له ما تقتضيه آلة الفهم ، أو العقل الذي يكتسب كذلك الفهم من خلال النشاط المتسارع بزيادة العلم والاكتشاف لقوانين الحياة بمختلف الفنون التي سخرها الإنسان لنفسه ونظّر لها وألجمها حتى يستقيم له ذلك تبقى كلها محدودة نسبية الحقيقة في ذلك ، لكن الكشف الذي يحصل للمتصوفة بعد السلوك الذي يقتضي إخضاع النفس حتى يصفوا المحل أقوى الحقائق ولذلك يقول ابن عربي عن أهمية هذا المشرب «فالكشف أتمّ المعرف »[2] لأنه لا يحتاج للتصديق كما هو في الخبر ولا لإعمال العقل المكتسب لاستنباط المفاهيم وتصورها القضايا والحكم عليها .

وإذا تأملنا ما سبق ذكره في مدرسة العرفان وسابقيها ، نجد أنّ مصادر تلقي المعرفة تختلف من شخص لشخص ومن مدرسة لمدرسة ، وكلها لها رجالاتها ومنظّرين لها لكن يبقى السؤال مدى فعالية تلك المعرفة وأثرها في حياة المجتمع والفرد بخاصة ، فارتباط المعرفة عند الصوفية بالسلوك له أثره في المجتمع وفي حياته الروحية ، حيث يبقى الهدف هو بلوغ الكمالات الإنسانية من خلال الاتصاف بأخلاق النبي عليه الصلاة والسلام والتخلي عن كل خلق مذموم لا يرضاه الشارع الحكيم وتأباه النفس بفطرتها ، والتحلي بمكارم الأخلاق وزيادة على ذلك الحرص عليها لتأتي في الأخير مرحلة التجلي وهي التي يتلقى منها الصوفي معارفه ويصفوا له مشربه وتتفاوت الدرجات كل على حسب اجتهاده في الطريق وما أنعم الله عليه من فتوحات ربانية .

[1] سورة الانعام : الآية 103 .

[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ،ص 323 .

7 – التلقي عن ابن عربي

يربط ابن عربي تلقي المعرفة من جراء أثر تجلي الله سبحانه وتعالى على عبده فـ « التلقي هو أخذك ما يرِد من الحق عليك »[1] ، والقلب هو المحل الذي تتجلى فيه الواردات الإلهية عند الصوفية وهو « محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة ، والمرآة التي تتجلى على صفحاتها معاني الغيب [2]»، ولا يؤخذ القلب هكذا بتعريفه السطحي ، بل هو أعمق من ذلك وان كان وصفه معنويّا فالمحل ليس بالضرورة ما يتصوره دائما الإنسان .

ولكي يصل السالك إلى تلك الصفة لبدّ وأن يصل إلى درجة الصفاء وهي حالة يتصف بها من خلال مجاهدات ورياضة فيها ترويض للنفس والتخلي من كل قبيح يكون مانعا للتلقي فالسالك « إذا وصل إلى الباب الذي يصل إليه كل سالك بالاكتساب فآخر قدم في السلوك هو خاتمة السالكين ثم يفتح الباب وتخرج العطايا والمواهب الإلهية بحكم الاختصاص والعناية لا بحكم الاكتساب »[3]وفي الأخير يكون عطاء الله سبحانه وتعالى لعباده ليس متعلقا بالاجتهاد بل هو من فضل الله يهب لمن يشاء كيف يشاء .

يمر الصوفي في سلوكه على مراحل ومقامات يرتقي فيها شيئا فشيئا إلى الحضرة الإلهية بدايتها التوبة وهي العزم على أن لا يعود إلى سابق عهده بل يتخذ لنفسه طريق ومنهجا خاصا ، وبما أن هذا التائب والعائد في سلوكه إلى مولاه فهو بالضرورة لا زال عبدا لشهواته وعاداته التي ترد عليه حينا بعد حين ولا يستطيع التملص منها والتحكم في هذا المتمرد وترويضه إلا بعد أن يلجم نفسه غاية الإلجام وكلما تمكن من حال وأصبح مرتقيا إلى مقام أعلى ولهذا الاستعداد ثلاث مراحل رئيسية تتمثل في :

---

[1] ابن عربي محي الدين : الرسائل ، تحقيق : قاسم محمد وحسين محمد ، المجمع الثقافي ، (أبو ظبي – الامارات) ، ط 1 1998م ، ص 412 .

[2] أبو العلاء عفيفي : مقدمة تحقيق فصوص الحكم لابن عربي ، دار الكتاب العربي ، (بيروت – لبنان) ، ط 2 ، 1980 م ص 4 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 6 ، ص 242 .

أ – مرحلة التخلي : لا يصفوا قلب العبد وهو متعلق بالفاني حتى يتخلى عن كل شيء .

ب – مرحلة التحلي : وهي مرحلة يكون فيها الصوفي جاهزا لأن يتصف بالأخلاق الحسنة .

ج – مرحلة التجلي : وهي مرحلة الرضا التام تحت قهر الله فينكشف للسالك الباطن والذات والصفات والأفعال الإلهية فتتوالى الأنوار على القلب .

8 – هامش النص عند ابن عربي

يربط محي الدين ابن عربي فهم كلام الله سبحانه وتعالى وتلقي العلم اللّدني بالتقوى وذلك من خلال الاستجابة لكلام الله في الأمر والنهي والتقرب إليه زيادة في الطاعات التي تحمل صبغة المحبة ، ويبقى فعل التلقي من الله إلى عبده جزاء طاعته له جراء كثرة الوقوف بين يديه وليس باتخاذ الأسباب المباشرة في تلقي المعرفة والمقصود بها الآليات المنطقية والعقلية يقول ابن عربي فانظر ما أعجب تعليم الله عباده المتقين الذين قال فيهم سبحانه وتعالى ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾ (الأنفال : 29) وقوله أيضا سبحانه وتعالى ﴿واتقوا الله ويعلمكم﴾ (البقرة : 282) ومعناه أن يفهمكم الله معاني القرآن فتعلموا مقاصد المتكلم به ، لأن فهم كلام المتكلم ما هو بأن يعلم وجوه ما تتضمنه تلك الكلمة بطريق الحصر مما تحتوي عليه مما تواطأ عليه أهل ذلك اللسان ، وإنما الفهم أن يفهم ما قصده المتكلم بذلك الكلام ، هل قصد جميع الوجوه التي يتضمنها ذلك الكلام أو بعضها ؟ فينبغي لك أن تفرق بين الفهم للكلام أو الفهم عن المتكلم وهو المطلوب »[1]، وهذا ما يجعل بعض الصوفيين الكبار يتلقون علوما ومعارف وتفسير لكلام الله من شيوخ أميين كما هو الحال عند عبد الوهاب الشعراني وجلال الدين الرومي وغيرهما كثير .

ومعنى ذلك أن الطريق لفك الشفرة في اللغة التي تحمل دلالة مختزلة في سياق محدد ومعاني متدفقة يتجلى بيانها في النص ، يتلقاها الصوفي على سياق آخر مرتبط بالمجاهدة وما يقوم مقامها في التلقي والمراقبة لنفحات الرحمن غير ما يتلقاه الذي يمارس اللغة « لأنّ الفهم في إطار اللغة الوضعية هو

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 143 .

إدراك معنى شفرة المتكلم في سياقها الذاتي أما العلم في إطار هذه اللغة فهو إدراك المعاني والدلالات المتعددة التي يمكن أن تحتملها الشفرة والأمر مختلف تماما في إدراك الكلام الماهية والكلام في مستواه الوجودي هو الكلام غير الملتبس بالمادة في هذه الحالة الأخيرة لا يمثل اللفظ عائقا بين الكلام والسامع ما لا يمثل الأذن عائقا بين المتلقي والكلام »[1]لأن اللغة الصوفية تنسخ كل الآليات الأخرى في التواصل لتتخذ لنفسها شفرة في سياقاتها المختلفة .

ويُبيّن ابن عربي كيف أن الصحابة في أوّل أمرهم لم يدركوا أمورا كثيرا وباللغة التي أنزل بها القرآن لم يفهموا المقصدية من كلام الله حتى بين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم وكيف أنّه « شقّ عليهم قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ ﴾ (الأنعام : 82) فأتى به فكرة فقالوا : وأينا لم يلبس إيمانه بظلم ، فهؤلاء الصحابة وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ما عرفوا مقصود الحق من الآية الشريفة والذين نظره سائغ في الكلمة غير منكور ، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم : " ليس الأمر كما ظننتم وإنّما أراد الله بالظلم ما قال لقمان لابنه وهو يعظه : ﴿ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان : 13) فقوة الكلمة تعلم كل ظلم وقصد المتكلم إنّما هو ظلم معين مخصوص كما كان الظلم هناك المقصود من المتكلم به الشرك خاصة .

ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال ، فإنّها المميزة للمعاني المقصودة للمتكلم فكيف من عنده الكشف الإلهي والعلم اللّدني الربّاني ؟ »[2] فمهما كان فهمك للغة وتداولها في الزمان والمحيط الذي أنزلت فيه إلاّ أن للنص القرآني سياقا للفهم يختلف عن باقي النصوص الأخرى ، لأنه له تلاوة في ربط الآيات مع بعضها البعض من مجمل إلى مفصل ومن محكم إلى متشابه .

ويحاول ابن عربي دائما أن يفنى بالمعاني الغير مجردة إلى ما هو روحي يخترق به حجاب الموجودات إلى الممكنات التي يعيها الصوفي بإدراكه لقوة اختراقه ظاهر الأشياء« فالكلمات عند ابن عربي مادية

[1] نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، دار التنوير للطباعة والنشر ، (بيروت لبنان) ، ط1 ، ص 286 .

[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 171 .

تعبر عن روح هو المعنى الحقيقي لها وبذلك تفهم الموجودات على أنّها كلمات لها معانيها في الكون وبذلك تعمل القيم المعرفية التي يستنبطها الكلام على تعميق الوعي الإنساني بالوجود فتتراجع القطيعة بين اللغة والوجود إذ ذلك وتصبح اللغة وجودا والوجود لغة »[1] ثم من خلال هذه اللغة يتخطى بها العارف إلى هذا الوجود الذي ينقطع التواصل فيه بما هو قائم على اللغة وقوة انطباعها على قلب العارف .

ويحاول ابن عربي دائما أن يربط المعرفة الحقيقة لكلام الله عزّ وجل بالولاية الحقيقية التي تبني على محبة الله لعبده ف « اعلم أيّها الولي الحميم تولاّك الله بعنايته أنّ الله تعالى يقول في كتابه العزيز﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ (المائدة : 54) فقدم محبته إياهم على محبته إياه وقال عزّ وجلّ : ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي ﴾(البقرة : 186) فقدم إجابته لنا إذا دعوناه على إجابتنا له إذا دعانا ، وجعل الاستجابة من العبيد لأنها أبلغ من الإجابة فإنه لا مانع له من الإجابة فلا فائدة للتأكيد وللإنسان موانع من الإجابة لما دعاه الله إليه وهي : الهوى والشيطان والنفس والدنيا فلذلك أمر بالاستجابة ، فإن الاستفعال أشد في المبالغة من الأفعال وأين الاستخراج من الإخراج ؟ »[2] لأن الله سبحانه وتعالى هو من يفتح أبواب القبول لعبيده والإنسان هو كامل الحرية والاختيار في الطاعة والمعصية ومن ثم يقول دعوة الله مرتبطة بمحبته ومدى استجابة العبد لربه .

وقد يجعل ابن عربي بعض نصوص الهامش مدخلا إلى المفاهيم التي من خلالها يتأوّل ظاهر النص الذي يوحي إلى معنى أعمق ليكون لغة تنساب وما يريد أن يلبسه لها كحكم المسافر في الصلاة إلى ربه حيث يخف الزاد فمن كان « حاله السفر دائما فكيف لا يقال له ألبس نعليك : أي استعن في سيرك بالكتاب والسنة وهي زينة كل مسجد فإنّ أحوال الصلاة وما يطرأ فيها من كلام الله وما يتعرض في ذلك من الشبه في غوامض الآيات المتلوة وكون الإنسان في الصلاة يجعل الله في قبلته

[1] هيثم سرحان : إستراتجية التأويل الدلالي عند المعتزلة ، دار الحوار ، سوريا ، ط 1 ، 2003 م ، ص 157 .

[2] ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 263 .

فيجده ، فهذه كلها بمنزلة الشوك الذي يكون بالطريق ولا سيما طريق التكليف فأمر بلبس النعلين ليتقي بهما ما ذكرناه من الأذى لقدمي السالك اللتين هما عبارة عن ظاهره وباطنه فلهذا جعلناهما الكتاب والسنة »[1] فكان النظر في وضع اللفظ حالة نزول الحكم من قبيل المثل والله يضرب للمؤمن مثلا كي يستقيم فهمه ويبصر الحق بنور بصيرته ، ولكي يتماثل عنده جميع الأفعال والأقوال فيكون علامة يميز بها الخبيث من الطيب ، وإن كانت الصلاة عروجا إلى السماء فهي سفر روحي إلى الله حيث يرقى المصلي ويخف حمله فينكشف له الحجب في الوقت الذي يسقط عنه كل شيء لأنه في حالة الفناء في رؤية الله فتنعدم بشرية مع قهر الله عز وجلّ .

ومن هذا المنظور الذي تتماثل فيه اللغة في الخطاب الصوفي مع التجربة فإن التعبير عن المفهوم الذي يتصوره والكشف الذي يتذوّقه يرفض الكشف عن هويته أمام الغير « فنجد للنص جانبين جانب موضوعي يشير إلى اللغة وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة وهذان الجانبان يشيران إلى تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم تجربته »[2] ولا تفهم لغته إلا من خلال تجربته ، فقارئ لأول وهلة يستنكر العلاقة بينهما ، الرمز أو الشفرة اللغوية والتجربة المختلفة والتي لبست اللغة على استحياء لكن إذا تأمل هذا الخطاب المنحصر المتعدد من صوفي إلى آخر ، نجد وبعد مدة من الزمن خارج الإطار المختزل الذي ألفه وورثه أنه يستحق الاهتمام أو بالأصح أن يؤول .

ومن فضل الله تعالى على الناس أن جعل كتابه ميسرا للذكر ويفتح الله به على من شاء بما شاء بلا قوانين ولا نظريات « وفي هذا الضوء يمكن ، أن نفهم إصرار ابن عربي الدائب على أن عقيدة المؤمن – يعني المؤمن العادي – يجب أن تؤخذ من القرآن الذي يدل بظاهره دون الحاجة لتأويلات المتكلمين ومجادلاتهم وخلافاتهم " ففي القرآن العزيز للعاقل غنية كبيرة ولصاحب الدّاء العضال دواء

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات ، ج 1 ، ص 237 .

[2] نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل ، ص 21 .

وشفاء كما قال الله : وننزّل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ومقنع شاف لمن عزم على طريق النجاة ورغب في سمو الدرجات وترك العلوم التي تورد عليه الشبه والشكوك فيضيع الوقت ويخاف المقت إذ المنتحل لتلك الطريقة قلما ينجو من التشغيب أو يشتغل برياضة نفسه وتهذيبها فإنه مستغرق الأوقات في إرداع الخصوم »[1] لأن كل تلك الحجج والتنظيرات محصورة في أفق ضيق لا يسع هذا الوجود الذي أحسن الله خلقه ، وما وُجد فهو أثر لأسماء الله وصفاته ويفتح الله على عبده بقدر الإيمان الذي يرقى به حجاب النور ، وتبقى تلك الحجج والبراهين سجينة الكتب والعقول والسالك إلى الله لا يلتفت للمشخص الذي هو في الأصل باطل ، ومن ثم ينصح ابن عربي المريدين بأن يوحدوا الوجهة فكل ملتفت لا يصل .

وإذا كان للغة خاصية جمالية وأخرى إعلامية فإن ابن عربي يستخدم كثيرا في تأويل المتشابه المثل والمجاز والاستعارة فهو « لا يؤوّل كلام الله على أنه مجاز على طريقة المعتزلة بل يؤول التلاوة الصادرة عن الإنسان لكلامه تعالى ونسبتها إلى الله ، ويرى ابن عربي أن المتكلم على الحقيقة هو الله من خلال المظاهر الجسمانية الحسية ، وإنما وقع المجاز في نسبة هذه المظاهر إليه »[2]فالتأويل ضروري في النص الإلهي المتعالي عن كل فهم مهما كان فهو قاصر وخارج عن الزمن الذي يضبط آلية الفهم ليهرب القارئ من ذلك الحيز الضيف المحصور في عقله ومعارفه الغير ثابتة في حقيقتها إلى سعة الجائز والممكن دون الدخول في المستحيل العقلي والشرعي وكذلك العرفي بحكم التجربة والعرفان .

ومما سبق ذكره يتبين لنا أن هامش النص هو نص مواز للنص الأصلي يأتي مبيّنا أو مصححا أو غير ذلك على حسب كل نص ، أما النص الديني والذي هو بالدرجة الأولى كلام الله فهو نص فوق كل المفاهيم والتأويلات ، لأنه نص إلهي فوق الإحاطة بكل معانيه فالإنسان يحصره الزمن والمكان وتبنى معارفه وفق هذا الحد الذي من خلاله يستطيع أن يدرك الأشياء ويتصورها في عقله ولا يتعداه .

[1] المرجع السابق : ص 377 .

[2] نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل ، ص 388 .

يجد الخطاب الصوفي نفسه وخاصة منه الفلسفي الصوفي والذي يمثله ابن عربي أمام نص يحاول دائما أن يخترق ظاهره المتلبس بأفكار ومفاهيم سطحية تخدم فترة أو طائفة من الناس وعلى عموم العامة ، ليبحر في أعماق هذا النص ويستخرج منه اللؤلؤ والمرجان حيث يكون الصيد في أبعد نقطة يمكن أن يصل إليها العارف بالله في حدود ما فتح الله عليه من العلم اللّدنيّ الذي يعتريه أثناء المكاشفة فهو بالله وعلى الله ، ومن فضل الله يمنّ عليه وعلى الخاصة من عباده بما شاء ، وأعظم ذلك أن يفتح الله عليك في كتابه العزيز ، فيفهم خطاب الله المباشر وكأنّه أنزل الساعة ومن هنا كان اهتمام المتصوفة بالنص القرآني وفهم معانيه ومذاكرته في المجالس والأحوال .

البنية الصوتية ودلالتها في خطاب هامش النص عند ابن عربي

1 – البنية الصوتية

2 – مظاهر الدلالة الصوتية

3 – الإيقاع ودلالته في خطاب هامش النص عند ابن عربي

3 – 1 – الإيقاع القرآني

3 – 2 – إيقاع الفاصلة ودلالتها عند ابن عربي (الحزب الأخير)

3 – 3 – إيقاع التقابل ودلالته عند ابن عربي

4 – محاكاة الصوت والدلالة في خطاب هامش النص عند ابن عربي

4 – 1 – محاكاة الصوت

4 – 2 – مناسبة الصوت في النص القرآني

4 – 3 – محاكاة الحروف المقطعة ودلالتها عند ابن عربي

1 – البنية الصوتية

يعد الصوت أصغر عنصر في بنية اللغة ، والأساس الذي يقوم عليه في بناء مفرداتها وصيغها وتراكيبها ، وفي تشكيل منظومة ترمز إلى المحسوس في هذا الوجود ومجرداته داخل محيطه المدرك واللغة العربية كغيرها من اللغات تخضع لهذا النمط في تعدد مستوياتها ، ولعل المستوى الصوتي هو الأكثر حضورا في الدراسات اللغوية لارتباطه بالقرآن الكريم وبمراحل تاريخية قديما وحديثا ، ونظرا للمفارقات اللغوية واختلاف مخارج الحروف وصفاتها وتوظيفها .

ومع ظهور التطور العلمي والتقدم التكنولوجي في تطوير الوسائل التقنية أعطى لهذا الدرس اللساني القدرة على الكشف والتحليل ، ولم يؤسس المسلمون من قبل لدراسة الأصوات علما قائما بذاته بل أدرجوه ضمن مباحث في مواضع تخدم فنونا أخرى مثل التجويد والنحو والبلاغة وغيرهم فـ« لولا أنّ علم التجويد اقتصرت مباحثه على قراءة القرآن لكان هو في العربية علم الأصوات » [1] وقد رأينا الكثير من المسائل والأبحاث بشقيها النظري والتطبيقي منثورة في هذه الكتب التي تأخذ في غالب الأحيان طابع الموسوعية والشمولية .

والصوت لغة كما عرفه ابن جني أنّه مشتق من « مصدر صات الشيء يصوت صوتا فهو صائت وصوت تصويتا فهو مصوت » [2] أما في الاصطلاح فيعرفه بأنّه « عرض يخرج مع النفس مستطيلا متصلا حتى يعرض له الحلق والفم والشفتان » [3] وهو بذلك ينظر إلى الصوت على أنّه ذبذبات الأوتار الصوتية ، أي انتشار اهتزازات أو ذبذبات ميكانيكية سواء الهواء أو في السوائل الناقلة

---

[1] عبد العزيز الصيغ : المصطلح الصوتي في الدراسات العربية ، دار الفكر المعاصر ، (بيروت - لبنان) ، دار الفكر ، (دمشق - سوريا) ، ط 1 ، 2000 م ، ص 15 .

[2] ابن جني عثمان أبو الفتح : سرّ صناعة الاعراب ، تحقيق حسن هنداوي ، دار القلم ، (دمشق – سوريا) ج 1 ، ط 1 1985 م ، ص 9 .

[3] المصدر نفسه : ص 1 .

للصوت .

أما في الخطاب القرآني فإن استعمال اللغة يقوم على مبدأ الوحي المرتبط بالقدرة الالهية والحكمة الربانية ، حيث يظهر أثره من خلال الإعجاز في جميع مستوياته اللغوية والمعرفية ، أمّا العربي ففي استعماله للغة فهو يخضعها لمعطيات أخرى مرتبطة لعوامل لها الأثر البارز في رسم معالمها .

2 – مظاهر الدلالة الصوتية

كان للقرآن الكريم الأثر الكبير في ضبط دلالة الكلمة العربية وإعادة بعث الحياة فيها من جديد وذلك من خلال خلق نسق بياني تجلىّ فيه الإعجاز الإلهي وأصبح واجهة حقيقة للمحاكاة ، فقد حقّق تناغما في الحروف ومنظومة فريدة في الوحدات الصوتية وتتجانسا عظيما في توظيف الكلمات العربية ، فحقق بذلك تناسبا محكما مع الصورة الذهنية والدلالة السمعية في مستواها الصوتي وهو «ربط مضمونات الفكر الإنساني بأصوات ينتجها النطق » [1] فتناغم الكلمة الواحدة وما يحدثه من جرس موسيقي له الأثر البالغ عند المتلقي ، وهذا ما جعل سماع القرآن الكريم ذلك الوقع سواء فهمت معانية أو العكس ، لأنّه جاء متناسقا مع السياق ، فكلام هو « لفظ حاصل ، و معنى به قائم ، و رباط لهما ناظم ، و إذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ، ولا أجزل ، ولا أعذب من ألفاظه » [2] وهذه المجالات الثلاث هي في ذاتها تشكل وحدة موضوعية في المقطع الواحد ، ومرتلا في جميع وحدات القرآن الكريم .

وإذا تأملنا استعمال القرآن الكريم للألفاظ نجده اقتصر على ما يناسب المعنى والصدى الذي يحدثه عند المتلقي وأنه استوعب جميع مظاهر الدلالة في مجالات مختلفة ، فالإيقاع الموجود وتناغم الكلمة في بنية حروفها ، ومع الكلمات المجاورة يحدث وقعا في الأذن ويتواصل مع مكنونات النفس وما تفرزه من مشاعر الفرح والحزن والخوف والرجاء والأنس والحب وغيرهم ، فالكلمة لوحدها لها خصوصيتها

[1] السعران محمود : علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، دار الفكر العربي ، مصر ، ص 55 .

[2] السيوطي جلال الدين : الإتقان في علوم القرآن ، ضبط وتصحيح محمد سالم هاشم ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ص 488 .

وفي نسق معين لها مدلول آخر وفي النص الديني لها بيان خاص ومعجز .

واستعمال القرآن الكريم للفظة يرد بصور متعددة ، بحيث يضبطه النسق العام بدلالة صوتية معينة ومتجانسة مع مقاطع محددة ، ليخلق بذلك صدى متقاربا وفعّالا في عملية التواصل ،حيث يصل إلى أعماق النفس البشرية ، فلو نظرنا إلى حقيقة يوم القيامة نجدها وردت بألفاظ كثيرة ومتباينة لها دلالة ووقع مختلف عن بعضها البعض (الواقعة ، القارعة ، الآزفة ، الرادفة ...) وكلها تؤدي وتكشف عن حقيقة واحدة وحتمية ، لكن ورودها على النفس البشرية يختلف باختلاف الحضور الذهني والنفسي لتقبل هذه الحقيقة والإيمان بها ، فالله سبحانه وتعالى جعلها اليوم الآخر ثالثة أصول الإيمان في الكثير من المواضع قال تعالى ﴿ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1] ويوم القيامة هو بداية الانتقال إلى العالم الآخر بحدث يختلف وقعه من انسان لآخر .

ونجد أن النظم القرآني يمتاز بالانسجام في مطابقة المعاني للألفاظ واختيار المواضع بدقة ، فلا تكاد تجد لفظة أخرى تسد مكانها أو تضيف معنى آخر أكثر دقة من اللفظ التي اختاره القرآن الكريم ووظفه بطريقة تجعل نسجه محكما لا تخترقه العقول أو تنفره الطبائع أو تملّ منه النفوس ، بالإضافة إلى الاختيار المناسب للفظة ممّا ينسجم مع الصوت المناسب ، بحيث يشكل مجالا آخر واسعا في القرآن الكريم وأكثر انفتاحا لدلالات متعددة ، لا للدلالة الصوتية فحسب ، بل تتخطى ذلك الحيز الضيق إلى جملة من الدلالات الإيحائية و اللغوية ، والتي تتشاكل مع جميع المستويات الأخرى و تلك ميزة القرآن الكريم في تخير الألفاظ وتعدد الدلالات في الحركة والإيقاع والمد والحرف والمقطع ، فقد وظف هذا النص الإلهي كل ما يمتلكه الصوت اللغوي من قدرات في البيان والتصوير التي تنسجم بخاصة مع الصوت في صورة متميزة للتناسق الفني ليكون بذلك أرقى النصوص وأعمقها على الاطلاق .

[1] سورة المائدة : الآية 69 .

3 – الإيقاع ودلالته في خطاب هامش النص عند ابن عربي

شهد مصطلح الإيقاع اهتماما كبيرا في الدراسات العربية والغربية ، خاصة منها الدراسات الفنية والأدبية ، نظرا للطابع الموسيقي الذي يترك أثرا في النفس ، كما أنه يشكل عنصرا أساسيا من عناصر الدلالة .

3 – 1 – تعريف الإيقاع لغة

يقول ابن منظور بأنه « الإيقاع من إيقاع اللّحن والغناء ، وهو أن يوقع الألحان ويبيّنها ، وسمّى الخليل رحمه الله كتابا من كتبه في ذلك المعنى ، كتاب الإيقاع » [1] ونجد ابن منظور يربط الإيقاع بالغناء والألحان للخصوصية التي يتميز بها اللون من الإيقاع في الظهور والتأثير .

3 – 2 – تعريف الإيقاع اصطلاحا

يختلف تعريف الإيقاع عند الدارسين قديما وحديثا بسبب حصر زاوية الرؤية لموضوع الإيقاع في مجال واحد دون تعميم ، يعرفه ابن سينا بقوله « الإيقاع تقدير ما لزمن النّقرات ، فإن اتّفق أن كانت النّقرات منغّمة كان الإيقاع لحنيّا ، وإذا اتّفق أن كانت محدثة للحروف المنتظم منها كلام كان الإيقاع شعريّا » [2] فابن سينا يأخذ الإيقاع على أنّه وحدات كبرى وأخرى صغرى ، فإما أن يكون هذا الإيقاع بارزا ومؤثرا بحيث يشكل نسق معين لا تحصره المعاني ، بل تتولد فيه الدلالة عند المتلقي فلا يكون له حد (تعريف) مشترك ، أو إيقاع هو نتيجة لنسق معين فيكون أثرا لذلك متعالق مع اللغة وهذا ما سماه إيقاع الشعر .

وهذا النظام في الإيقاع هو مستوحى من الطبيعة التي تظهر جانبا موسيقيا مؤثر في النفس ، مما جعل الانسان يحاكي هذا اللون من الانسجام في الإيقاع حتى تفوّق بصوته وآلاته على الطبيعة التي تخلق إيقاعا « توحي به حركة الفرس في سيره وعدوه وخطوة الناقة ، وما شاكل ذلك ، لخضوع تلك

[1] ابن منظور : لسان العرب ، مادة (وقع) ، ج 15 ، ص 263 .

[2] جابر عصفور : مفهوم الشعر ، مطبوعات فرح ، ط 4 ، 1990 م ، ص 247 .

الحركة في سيرها إلى مبادئ لا تفريط فيها هي : النسبية في الكميات والتناسب في الكيفيات والنظام والمعاودة الدورية وتلك هي لوازم الإيقاع » [1] وهذا من السنن الكونية التي تجعل من الانسان يفرط في تناول ما يجعله طربا ومتناسقا مع ما يتلقاه من الطبيعة .

وهناك من يرى أن الإيقاع ليس محصورا في الشعر والموسيقى ، بل يتخطى هذه الرؤية القاصرة التي تجعل من الأذن الآلة الوحيدة في التلقي ، لأن الإيقاع لوحة فنية جمالية تتعدد صورها وتشترك في الصوت ، لذلك يعرف (سوريو Souriau) « الإيقاع تنظيم متوال لعناصر متغيّرة كيفيّا في خط واحد بصرف النّظر عن اختلافها الصّوتي » [2] وهذا التعريف يرى الإيقاع عبارة عن مقطوعات في خط واحد منتظمة ، بينما الاختلاف يقع في بنيتها الصوتية .

ويرى بعض الدارسين أنّ الصورة هي الوجه المقابل لعملية التلقي ، أو ما يسمى بالوجه الثاني للعملة الواحدة ، والذي يحدث للنفس متعة وشعورا بالتواصل والاتحاد ، لأنّ « هذا الانسجام تحدثه العلاقة المتعدّية بين الصوت والصورة ، فالجذب من قبل النظر للصورة يقابله الوقع في السّمع من قبل الكلمة ، ونقطة التقاطع بينهما هي إحداث الأثر في النّفس والإحساس بحركة الجمال التي يحدثها الإيقاع ، فتحدث المتعة التي تمزج بين الصورة والسّمع ويصيران كلا واحدا » [3] وبقدر تكوُّن الصورة وانسجامها مع الصوت يحدث هذا الجذب وتتكشف جمالية الايقاع عند المتلقي وهو ما يحدث ذلك الأثر في النفس وتنساق معه الأحاسيس والمشاعر .

والذي يجمع هذه التعريفات هو أنّ المصطلح أصيل في التراث ، وأنّه عبارة عن نظام معيّن يتخلل كل الفنون بالاختلاف درجة ظهور الإيقاع وأثره على المتلقي ، ليكتسي بذلك صبغة جمالية تتكشف

---

[1] محمد العياشي : نظرية إيقاع الشعر العربي ، المطبعة العصرية ، تونس ، 1967 م ، ص 42 .

[2] عز الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في النقد العربي ، دار الفكر العربي ، (د ، ط) ، (القاهرة – مصر) ، 1968 م ص 124 .

[3] عبد الرحمن تيرماسين : البنية الإيقاعية للقصيدة المعاصرة في الجزائر ، دار الفجر للنشر والتوزيع ، ط 1 ، (القاهرة – مصر) 2003م ، ص 94 .

صفاتها وخصائصها من خلال الكشف عن خطية هذا الإيقاع وثباته ، ولكل فن من الفنون نصيب من هذا الإيقاع ، وللغة كذلك الأثر الكبير في تشكل المعاني عند المتلقي وعملية فتح قنوات في بعث تلك الرسائل وقبولها .

3 – 2 – الإيقاع القرآني

كان للقرآن الكريم ولازال ليومنا هذا الأثر البالغ في تحريك النفوس وضبط إيقاعها بمجرد سماعه وهذا ما جعل العرب يتفاعلون معه ويدركون إعجازه اللغوي ، ويصيبهم الذهول أمام بيانه وجماله رغم كفرهم به ولموضوعه ورفضهم لدعوته ، فقد جمع نص القرآن الكريم بين الشعر والنثر في نسق متين وتماسك ، وبنية متكاملة في جميع مستوياتها « على أنّ هناك نوعا من الموسيقى الداخلية يلحظ ولا يشرح ، وهو كامن في نسيج اللفظة المفردة ، وتركيب الجملة الواحدة ، وهو يدرك بحاسة خفية وهبة لدنية » [1] تزيد هذه الملكة عند الواقفين عند كلام الله كلما استجابت الأفئدة لهذا الخطاب الرباني والوحي الإلهي الذي فتح قلوبا غلفا وآذانا صما ، والذي لا تنقضي عجائبه ولا يستقر إعجازه ، كما أن القارئ لكتاب الله يجد نفسه يركب هذه مقامات ويتناغم مع الإيقاع أثناء تلاوته .

ويظهر هذا الانسجام جليّا في النظم المعجز وتآلف حروفه وكلماته ، وهو ما جعل صادق الرافعي يحاول أن يكتشف سر هذه الموسيقى وضبط إيقاعها ، بعد أن رأى أن بنية النص لا تقبل أي تغيير أو استحسان بل بالعكس « لو سقط حرف منها أو أبدل بغيره ، أو أقحم معه حرف آخر ، لكان ذلك خللا بينا أو ضعفا ظاهرا في نسق الوزن وجرس النغمة ، وفي حس السمع وذوق اللسان وانسجام العبارة وبراعة المخرج وتساند الحروف وإفضاء بعضها إلى بعض ولرأيت لذلك هجنة في السمع كالذي تنكره من كل مرئي لم تقع أجزاؤه على ترتيبها » [2] وهذا الذي يجعل القرآن الكريم عبارة عن بنية واحدة ومتماسكة شبيهة بالكون الذي هو عبارة عن كتاب مشهود ، فلو نزعت منه

---

[1] سيد قطب : التصوير الفني في القرآن الكريم ، دار المعارف ، مصر ، ص 106 .

[2] مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، دار الكتاب العربي ، (بيروت – لبنان) ، ط 8 ، 2005 م ص 148 .

ذرة واحدة لانفرط عقد هذا الكون وتشتت عناصره ، وفي مقابل هذا الموازي هو (الكتاب المرقوم) كتاب الله .

فالقارئ لكتاب الله يدرك تماما هذا الانسجام ويستجيب مباشرة لهذا الإيقاع والبناء اللغوي المتكون من الصوت والصورة الذهنية ، من خلال انتاج ظواهر إيقاعية تركت أثرا في تشكل البنية الكلية للنص القرآني ، مما يجعل الانتقال من موضوع لآخر سهلا ومرنا ، وهو ما يعد مظهرا من مظاهر الإعجاز اللغوي الذي يفرض على القارئ الاستجابة لموضوع النص وتتبع صوره .

فالبنية الإيقاعية في القرآن الكريم هي جزء أصيل من البنية الكلية اللغوية ، وهذا الذي يسري فيها وفي جميع مستوياتها ، أي داخل بنية النص هو الذي يحدث ذلك التناغم ممّا يجعلنا لا نحسّ ولا نميز هذا الإيقاع أثناء تلاوته وقراءته بانفصاله وتفرد إيقاعه خارج النسق العام ، بل يخلق لنا دلالات أخرى متعددة ومتعالقة فيما بينها مع « انسجام الأصوات حيث تكتمل فيه النغمات وتتآزر مؤدية المعاني والمقاصد » [1] في سياق منتظم له الأثر الواضح في تشكل الصور وضبط حدودها وتعريفها فكل صوت في القرآن الكريم له موضعه الخاص ودلالته المنفردة .

وهذا الذي يجعل الصوت في النص الديني ثابتا ويتحول إلى دلالة مركزية ، بل يصبح القرآن الكريم كلّه وبعد نزوله في جميع مستوياته هو الأصل ومنه تستمد اللغة العربية المعايير والمفاهيم اللغوية لتضبط بذلك الإيقاع وتنفي عنها خبثها ، فلو « كانت مادة الدلالة اللسانية هي الصوت اللغوي ، فإن الصوت اللغوي ينطلق أساسا من دلالته على المعاني التي انتدب لبيانها والتعبير عنها وتصويرها فالدلالة اللغوية منطلق صوتي ، والصوت اللغوي منطلق دلالي » [2] والدلالة هي وليدة هذا التفاعل بين مستويات اللغة التي تتجلى فيها تلك المعاني والمفاهيم من زوايا متعددة على حسب ما تقتضيه معطيات البحث والدرس اللساني .

[1] عليان بن محمد الحازمي : التنغيم في التراث العربي ، (جامعة أم القرى ، مكة المكرمة – السعودية) 1995م ، ص283.

[2] ماجد النجار : الدلالة الصوتية في القرآن الكريم ، ص 235 .

3 – 3 – الفاصلة ودلالتها عند ابن عربي (الحزب الأخير)

الفاصلة في القرآن الكريم نظام مميّز ومهم وهي تندرج تحت قانون الإيقاع ، وقد اختلف العلماء في تحديد الفاصلة خاصة وأنها تأخذ أشكالا متعددة ما بين كلمة ومقطع منها أو جملة ، فالسيوطي يرى أنها « كلمة آخر الآية كقافية الشعر وقرينة السجع » [1] وهذا القياس على الشعر يقارب خصائص الشعر الذي يختلف تماما عن النص القرآن الذي له خطية تختلف تماما عن باقي النصوص وهناك من يرى أنها « كلمة آخر الجملة » [2] باعتبار الكلمة له بنيتها الخاصة ونسقها مع الجملة من باب الإسناد خارج الإيقاع .

ويذكر ابن منظور في مادة (ف ص ل) أنها « أواخر الآيات في كتاب الله فواصل بمنزلة قوافي الشعر » [3] بدون التحديد هل هي كلمة أو جزء منها أو غير ذلك كما هو الحال في القافية التي تأتي آخر البيت متحركين وقبلهما ساكن ، لكن تبقى للقرآن خصوصيته التي تختلف كثيرا عن باقي النصوص ، وضمن هذا التصور عدّها سيد قطب « إيقاعا متشابها تنسجم به الآيات دونما تحديد لها فيما إذا كانت حروفا أو مقطعا صوتيا أو جملة » [4] وهو الذي يضبط الإيقاع العام للسورة وسياقها فتنسجم وحداته الصغرى مع البنية الكبرى للسورة فيحدث ذلك النظم الذي تتحدد معالمه ابتداء لتصل إلى نهاية السورة بوحدة موضوعية متماسكة .

والفواصل في القرآن الكريم مختلفة ومتعددة ، ويقسمها العلماء بناء على الرؤية التي ينظر إليها قي ضبط إيقاعها من خلال الفاصلة ، فهي تقسم بحسب التماثل والتقارب في الحروف ، أو تقسم إلى متواز ومتطرف ومتوازن ، وكذلك تقسم إلى فواصل متمكنة وموشحه وموغلة ومصدّرة ، ونحن نحاول

---

[1] السيوطي جلال الدين : الإتقان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة المشهد الحسيني (القاهرة – مصر) ط 1 ، 1967 م ، ج 2 ، ص 260 .

[2] الزركشي بدر الدين : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار لبنان ، ج 1 ، ص 53 .

[3] ابن منظور : لسان العرب ، مادة (ف ص ل) ، ج 11 ، ص 189 .

[4] سيد قطب : في ظلال القرآن ، دار الشروق ، ط 15 ، 1988 م ، ج 1 ، ص 547 .

ذكر أهمها ، ودلالتها عند ابن عربي في بعض السور من الحزب الأخير من القرآن الكريم .

يشير ابن عربي إلى ضرورة سمع وفهم خطاب الله تعالى ، وأن يتأهب كلّ واحد منا لقبول هذا الخاطب ، وأن تكُن لنا بذلك السمع أذن واعيه تدرك خصوصية هذا الكتاب يقول :

يا صاحب الأُذُن إنّ الإذن ناداكا رفع الخطاب إذا الرحمن ناجاكا

فإن وعيت الذي يلقيه من حكم عليك كانت لك الأسرار أفلاكا [1]

3 – 2 – 1 – الفاصلة المتماثلة في الحروف

سورة الأعلى ابتدأت بتعظيم الله تعالى والأمر بتسبيحه ، وتنزيها لذته عن الشرك في المعية قال تعالى ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (1) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ (2) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ (3) ﴾[2] فكانت الفاصلة الأولى بلام ممدودة بصائت طويل ، وهو مفخم في الروايات التي لا توجد فيها إمالة وهي دلالة على تعظيم لله عزّ وجلّ ، وتعالى عن كل مخلوق ، وتنتهي هذه الفاصلة بالألف المقصورة وكذلك في باقي الفواصل من السورة ، وهذا ما يسمى بالتماثل .

أمر بالتسبيح باسم الربّ الأعلى الذي خلق هذا الانسان وميّزه بأن نفخ فيه من روحه فما « من صورة محسوسة أو خيالية أو معنوية إلا ولها من جانب الحق كما يليق بها وبمقامها وحالها ، وذلك قبل التركيب أعني اجتماعها بالمحمول وهو الروح المنفوخ فيها ، فإذا سوّاها الربّ بما شاء من قول أو يد أو يدين أو أيد .. توجه عليه نفس الرحمن فنفخ فيه من روحه »[3] الذي تنزه عن كل نقص فخلق هذا الإنسان فسواه ، فجاءت بحرف مد قبلها واو الذي له صفة الرخاوة والاستفال وهو حرف ضعيف جاء بعده الف المقصورة مدد من الله لعباده بذكر أسمائه .

---

[1] ابن عربي محي الدين : مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم ، تحقيق : سعيد عبد الفتاح ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ص 111 .

[2] سورة الأعلى : الآية 1 ، 2 ، 3 .

[3] ابن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية : ج 4 ، ص 84 .

يقول ابن عربي :

إنّ الثناء على الأسماء أجمعها بها وليس سواها يعرفون ولا

أليس هذا صحيحا قد أتاك به في محكم الذكر قرآنا عليك تلا [1]

أما في سورة القدر نجد هذا التماثل في حرف الراء وصفته التكرار ، ولذلك يرى ابن عربي أنّ ليلة القدر« تدور في السنة كلها وقد جعلها الله دائرة متنقلة في الشهور وفي أيام الأسبوع حتى يأخذ كل شهر من الشهور قسطه منها ، وكذلك كل يوم من أيام الأسبوع ، كما جعل رمضان يدور في الشهور الشمسية »[2] فهي خير من جميع ليالي الزمن ، حيث تضاعف خيرها من غير تحديد وهي خير فيما ينعم الله سبحانه وتعالى على عباده في ألف شهر ، ولذلك نجد حرف الرّاء متكرر للخصوصية التي يتصف بها وهي صفته التكرار ، بالإضافة إلى أنّه حرف قوي ومجهور ، وفيه دلالة لقوة ليلة القدر ، هذه الليلة المباركة التي تتنزّل فيها الملائكة ، فجاء تكرار حرف الراء في جميعها حيث تكررت في الفواصل دلالة لتكرار نزول الملائكة .

وقد ربط ليلة القدر بالدورتين الشمسية القمرية « فجعل سبحانه إضافة الليل إلى القدر دون النهار لأن الليل شبيه بالغيب ، والتقدير لا يكون إلا غيبا ، لأنّه في نفس الإنسان .. فهي ليلة يفرق فيها كل أمر حكيم ، فينزل الأمر إلينا عينا واحدة ، ثم يفرق فيها بحسب ما يعطيه من التفاصيل .. وعلامتها محو الأنوار بنورها ، وجعلها دائرة منتقلة في الشهور وفي أيام الأسبوع » [3] وينزل فيها الروح الأمين وهو مقام عظيم عند الله سبحانه وتعالى ، فدل هذا التكرار في الليلة المباركة على الكثرة والخير الذي يتجلى فيها كرم الله عزّ وجل بلا انقطاع نظرا لعمر الانسان وضعفه مع كرم الله وعظمته فكانت من الغروب إلى مطلع الفجر كافية لأن تحمل هذا السرّ وتفتح فيها أبواب السماء وتتنزّل فيها

[1] ابن عربي محي الدين : ديوان ابن عربي ، شرحه : أحمد حسن بسج ، دار الكتب العلمية ، ص 162 .

[2] المصدر نفسه : ج 2 ، ص 411 .

[3] مفتاح عبد الباقي : المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ص 192.

كل الخير والبركات .

3 – 2 – 2 – الفاصلة المتقاربة في الحروف

يقول الله تعالى ﴿ أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ (1) فَذَٰلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ (2) وَلَا يَحُضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمِسْكِينِ (3) فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ (4) الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (5) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (6) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (7) ﴾[1] ذكر الله سبحانه وتعالى الذي يكذب بالدين ثم قرن ذلك الفعل بالذي يدع اليتيم بالإثبات ولا يحض على طعام المسكين بالنفي ، وهو إذ يصف هؤلاء وعد الذين يتخلفون عن الصلاة وهم ساهون عنها ، فجاءت الفاصلة بالنون والميم وكليهما حرفان فيهما جهر وانفتاح مع صائت طويل ، وهو الذي يتناسب مع الوعد والوعيد لهؤلاء الذين تقاربوا في الجرم كما تقارب مخارج هذين الحرفين .

هذا التقارب في هذه الأعمال أشبه بمن سها عن صلاته ، فقد قسّمها ابن عربي إلى مراتب وميّز صلاة الخاصة عن غيرها لقيامها بالمناجاة والمشاهدة « فقد يسهو عن مناجاته لاستغراقه في مشاهدته وقد يسهو عن مشاهدته لاستغراقه في مناجاته مما يناجيه به من كلامه ، ولما كان كلامه سبحانه مخبرا عما يجب له من صفات التنزيه والثناء ، ومخبرا عما يتعلق بالأكوان من أحكام وقصص وحكايات ووعد ووعيد ، جال الخاطر في الأكوان لدلالة الكلام عليها ، وهو مأمور بالتدبر في التلاوة » [2] وسهوهم كما يقول ابن عربي هو عن إضافة الصلاة إليهم ، ولذلك يرى أن هذا الوعيد بالويل هو من باب الجمع بين صلاته وصلاة الله به من باب رؤية الصوفية للأعمال حسنات الأبرار سيئات المقرّبين ، ولذلك لم يقل عن الصلاة وإنما سهوهم عن إضافة الصلاة إليهم فهو تقارب في الأعمال في الصفات .

وكذلك في سورة التكاثر فنجد هذا التقارب في الفواصل ﴿ أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ (1) حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ

[1] سورة الماعون: 1 – 7 .

[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 2 ، ص 245 .

(2) كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (3) ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (4) كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (5) لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ (6) ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (7) ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ (8) ﴾[1] ولها مقاطع مغلقة وهي دلاله على ضيق الدنيا كما قال النبي صلى الله عليه وسلم « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر » [2] لذلك جاء حرف الراء المكرر القوي للدلالة على التكثير ، وابن عربي يرى أنّ حرف الراء من عالم الشهادة والجبروت وفي ذلك يقول :

رأى المحبة في مقام وصاله أبدا بدار نعيمه لن يخذلا

وقتا يقول أنا الوحيد فلا أرى غيري ووقتا يا أنا لن يجهلا

لو كان قلبك عند ربك هكذا كنت المقرب والحبيب الأكملا [3]

وهو خطاب رباني ينذر الناس فيه من يوم هم ساهون عنه بالتكاثر ولا يدركون حقيقة هذا اليوم الموعود الذي يبدأ بزيارتهم للمقابر ، ولكنهم لاهون عنها مما لا حاجة فيه ويكون بذلك سببا في إضاعة الوقت والاشتغال عن ما هو أهم ، فجاءت كل الأصوات قوية ، والنون والميم لهما صفة الجهر اللذان جاءا مع الواو والياء وهي حروف مد مفتوحة وضعيفة جاءتا قبل النون والميم المتقاربتان في المخرج .

فهذه الأصوات تعبّر عن حالة الانسان بين قوة الحقيقة وإدراكها ، وأثر هذه الحقيقة على النفس وبين ضعف يقينه بها وعلمه بالآخرة فمن « أخذ الأشياء عن عين اليقين اتصف بالعلم اليقيني ، فإن الجاهل قد يتصف بالعلم فيما جهله ولا يتصف باليقين ولهذا جاز أن يضاف العلم إلى اليقين وليس من إضافة الشيء إلى نفسه » [4] ومن الدلالة على ذلك هو معرفة الانسان بحقيقة فنائه وزواله ومعرفة بأن الله هو الخالق وهو الباقي ، وهي الحالة التي يعيشها الصوفي وابن عربي فيعبر عنها بألفاظ

---

1 سورة التكاثر : الآية من 1 – 8 .

2 رواه مسلم في صحيحه : كتاب الزهد والرقائق ، حديث رقم (2956) .

3 ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 111 .

4 ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج 2 ، ص 628 .

لا يوجد لها مرادف في واقع اللغة .

3 – 2 – 3 – الفاصلة المتوازية

في سورة الغاشية نجد هذا التوازي وهو أن تتفق الكلمتان في الوزن والحرف يقول الله تعالى ﴿ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْغَاشِيَةِ (1) وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ (2) عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ (3) تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً (4) تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ (5) لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ (6) لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ (7) وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ (8) لِسَعْيِهَا رَاضِيَةٌ (9) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (10) لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً (11) فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ (12) فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ (13) وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ (14) وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ (15) وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ (16) ﴾[1] في الآيات الأولى من السورة تتكلم عن القيامة وأهوالها ، وعن المؤمنين ومالهم من نعيم وهذا التفصيل في ذكر ما هو غيب عن الناس هو من باب لفت نظر المؤمن إلى حقيقة لا يستطيع أن يدركها إلا النظر إلى هذا الوجود « فإن الناظر في الدليل ما هو الدليل له مطلوب لذاته فينتقل عنه ويفارقه إلى مدلوله ، فلهذا العالم دليل على الله ، لأنا نعبُرُ منه إليه تعالى ، لذلك قال تعالى (أفلا ينظرون إلى) كذا يعدد المخلوقات لتتخذ أدلة عليه لا ليوقف معها » [2] ونرى أن الفواصل جاءت بالهاء السّكت والتي أصلها تاء مربوطة ، وهو صوت فيه عمق مع التخفي وجاءت كل المقاطع مغلقة لما فيها ستر لأهوال يوم القيامة التي أخفاها الله سبحانه وتعالى عن الناس أجمعين .

ثم جاءت بعد هذه المقاطع تاء مفتوحة بعد التاء المغلقة للانتقال من عالم الغيب إلى عالم الشهادة لأنها تحكي واقع منظور مكشوف للناس مفتوح على كل الناظرين في هذا الكون وفي ذلك يقول :

لا علم لي بالذي في الغيب من عجب ولست أدري بنعمان والمزني

[1] سورة الغاشية : الآية من 1 إلى 16 .

[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 2 ، ص 33 .

حتى رأيت الذي بالعلم بشّرني والملك وهو مع الأنفاس يطلبني [1]

وهذه هي الدلالة التي تجمع بين حرفين أحدهما هاء في حقيقته تاء يذكر الله سبحانه وتعالى يوم القيامة وأحوالها ونعيم الجنة وأهلها ، ثم بتاء مفتوحة لا يتغير لفظها بالوقف كل من نظر إلى هذه المخلوقات بعقله وعلمه أبصر حقيقة هذا الوجود وخالقه .

وكذلك في سورة البلد نجد هذا التوازي في الوزن والحرف في الفواصل يقول الله سبحانه وتعالى ﴿ لَا أُقْسِمُ بِهَٰذَا الْبَلَدِ (1) وَأَنتَ حِلٌّ بِهَٰذَا الْبَلَدِ (2) وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ (3) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي كَبَدٍ (4) أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ (5) يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا (6) أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُ أَحَدٌ (7) ﴾[2] جاء القسم للنبي عليه الصلاة والسلام لمقامه والبلد الذي يعيش فيه ، وبالوالد والولد وهذا الخلق المستمر الذي يجعل لهذا الوجود معنى عن التزاوج والتكاثر وما خلق الله سبحانه هذا الانسان في كبد إلا ليشفق عليه كل أحد يقول ابن عربي :

لما رأيت وجودي ما رأيت عمى ولم أزل في عمى منه إلى الأبد

إذا يحددني في كلّ آونة فلا أزال مع الأنفاس في كبد

كذا أتتنا به الآيات ناطقة بقاف وأنزلها في سورة البلد [3]

وقد انتهت هذه الفواصل بالدال وهو ما يتناسب مع المعاني الموجود في بدية السورة ، لأن الدال شديد وقوي وهو حرف مجهور يقول فيه ابن عربي :

الدال من عالم الكون الذي انتقلا عن الكيان فلا عين ولا أثر

عزّت حقائقه عن كلّ ذي بصر سبحانه جلّ أن يحظى به بشر

فيه الدوام فجود الحقّ منزله فيه المثاني ففيه الآي والسور[4]

[1] ابن عربي محي الدين : ديوان ابن عربي ، ص 302 .

[2] سورة البلد : الآية من 1 – 7 .

[3] ابن عربي محي الدين : ديوان ابن عربي ، ص 307 .

[4] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 112 .

وأنت حلّ بهذا البلد يا محمد وهو اسم للنبي صلى الله عليه وسلم الذي ينتهي بحرف الدال وقد «سمّى الله محمد عليه الصلاة والسلام بحروف الاتصال والانفصال ، فوصله به وفصله عن العالم فجمع له بين الحالتين » [1] وهذه الدلالة التي ذكرها ابن عربي من باب اشتمال اسمه على النوعين من الحروف الدال على الدولة والظهور وهذا القسم لتعظيم هذا البلد الذي ولد فيه النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو يتناسب مع الكلمات والتي تدل معانيها على الشدة والتعب .

3 – 2 – 4 – الفاصلة الموازنة

وهو ما اتفق من الكلمات في الوزن دون الحرف الأخير كما نلاحظ ذلك في سورة الليل يقول الله سبحانه تعالى ﴿ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى (1) وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى (2) وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى (3) إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى (4) فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (5) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (6) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (7) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (8) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (9) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى (10) ﴾[2] يقسم الله سبحانه وتعالى بالليل والنهار في أوقات معينة ، وكذلك أقسم بخلق الذكر والأنثى ويشبه ابن عربي هذا الاقتران كمثل قوله في آدم ﴿ فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ ﴾[3] وهذا الفعل هو نفسه ما يحدث بين الليل والنهار « فإذا غشي الليل النهار كان الليل أبا وكان النهار أمّا ، وصار كل ما يحدث الله في النهار بمنزلة الأولاد التي تلد المرأة ، وإذا غشي النهار الليل كان النهار أبا وكان الليل أمّا وكان كل ما يحدث الله من الشؤون في الليل بمنزلة الأولاد التي تلد » [4] فجاءت الفاصلة على وزن واحد .

ابتدأت السورة بالليل إذا يغشى فيه دلالة واشتراك في الصفة بين الفعل والحرف ، فجاء حرف الشين السابق لحرف الألف المقصورة فيه مد يناسب صفة حرف الشين وهو التفشي ويزيد في بيان هذا الفعل وهو الانتشار يقول ابن عربي :

---

[1] الملاّ عبد الرحمن بن أحمد : شرح الجامي على فصوص الحكم ، 383 .

[2] سورة الغاشية : الأية من 1 – 10 .

[3] سورة الأعراف : الآية 189 .

[4] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 216 .

في الشين سبعة أسرار لمن عقلا وكلّ من نالها يوما فقد وصلا

تعطيك ذاتك والأجسام ساكنة إذا الأمين على قلب بها نزلا

لو عاين الناس ما تحويه من عجب رأوا هلال امحاق الشهر قد كملا [1]

بينما جاءت الفاصلة الثانية موازنة لهذا الفعل وهو تجلى النهار وبحرف اللام الذي يسبق حرف الألف المقصورة زيادة في الوضوح والظهور وهي من صفات حرف اللام وحينما يتكلم ابن عربي عن هذا الحرف يقول :

اللام للأزل السنيّ الأقدس ومقامه الأعلى البهيّ الأنفس

مهما يقم تبدي المكون ذاته والعالم الكونيّ مهما يجلس

يعطيك روحا من ثلاث حقائق يمشي ويرفل في ثياب السندس [2]

وجاءت الفاصلة الثالثة بحرف الثاء الذي يسبق حرف الألف المقصورة ليعطيه كذلك وهو صوت ضعيف مرقق مستفل رخو وهو دلالة مطابقة لطبيعة الأنثى التي يظهر عليها ذلك الجانب من الرقة والضعف وفي ذلك يقول ابن عربي :

الثاء ذاتية الأوصاف عالية في الوصف والفعل والأقلام توجدها

فان تجّلت بسرّ الذات واحدة يوم البداية صار الخلق يعبدها

وإن تجلّت بسرّ الوصف ثانية يوم التوسّط صار النعت يحمدها

وإن تجلّت بسرّ الفعل ثالثة يوم الثلاثاء صار الكون يسعدها [3]

وهذا الترتيب في فواصل الحروف إلى آخر السورة له دلالة صوتية عند ابن عربي ، فكل حرف جاء قبل الألف المقصورة هو امتداد في صفة الحرف ابتداء من تغشي الليل حيث تكتمل صفته ثم يتبعه

[1] ابن عربي محي الدين : الحقائق الإلهية في أشعار الفتوحات المكية ، ص 41 .

[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 111 .

[3] ابن عربي محي الدين : الحقائق الإلهية في أشعار الفتوحات المكية ، ص 45 .

بعد ذلك تجلي النهار سابقا أو لاحقا ، فيظهر أثره على عباده كلٌّ ميسّر لما خلق له منتشر كظلمة الليل ووضوح النهار .

وابن عربي يرى أن ترتيب الحروف هو من باب تجلي الله سبحانه وتعالى في هذا العالم في كلمة الحضرة الإلهية فـ« لله تجلّ في صور تقبل القول والكلام بترتيب الحروف ، كماله تجلُ في غير هذا قد ذكرناه في التجلي الإلهي .. فظهرت الأعيان في النفس الرحماني ظهور الحروف في النفس الإنساني ، والشيء الذي يكون إنّما هو الصورة الخاصة كظهور الصورة المنقوشة في الخشب أو الصورة في الماء المهين أو الصورة في الضلع أو الصورة في الطين أو الصورة » [1] وما يعتقده ابن عربي ويكاشفه هو ما يجعل كل الأشياء شيء واحد ، وهذا تأويلا لكلمة كن الذي منه خلق هذا الانسان ، وفي ذلك يرى أن الظاهر في هذا الوجود خلق وباطنه كله من كلمة كن يقول :

وكان وترا فصار شفعا وكان عينا فصار قلبا

أظهرني في الوجود تاجا فعدت في ساعديه قلبا

أعطاني كن ثم قال عبدي فقال كن بي تكون ربّا [2]

فالصوت في القرآن الكريم له تركيب وترتيب خاص يتوافق مع كل معنى ، وبذلك يجمع بين المستويات والمقاطع الصوتية ليحقق تأثيرا نفسيا على المتلقي ، ولذلك نجده يختار الأسلوب الذي يناسب الأصوات كلها ، لأن الأصوات تحمل الكثير من معاني الكلمة ودلالتها ، وللفواصل جمال لغوي ظاهر في اتساق النص بطريقة لا نجدها في أيّ نص آخر ، وهذا الارتباط يدل على مدى التماسك والالتحام وهو واضح من أول السورة إلى آخرها ، بحيث يستهوي النفوس وتطرب له الأسماع ، فالله سبحانه وتعالى « أنزل هذا القرآن حروفا منظومة من اثنين إلى خمسة أحرف متصلة ومفردة وجعله كلمات وآيات وسورا ونورا وهدى وضياء وشفاء ورحمة وذكرا وعربيا ومبينا وحقا وكتابا

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 4 ، ص 46 .

[2] المصدر نفسه : ج 3 ، ص 233 .

ومحكما ومتشابها ومفصلا .. ولما كان جامعا لهذه الحقائق وأمثالها استحق اسم القرآن » [1] والفاصلة هي جزء من هذا التصور عند ابن عربي وتأويله لهذا النسق .

3 – 3 – التقابل ودلالته عند ابن عربي

يعدّ التقابل شكلا من أشكال الإيقاع في النص القرآني ، وعنصرا جماليا له دلالة وصورة معبرة في هذا الكون ، ممّا يعكس طبيعة الأشياء من حولنا يقول الجاحظ « اعلم أنّ المصلحة في أمر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدّتها امتزاج الخير بالشرّ ، والضارّ بالنافع ، والمكروه بالسارّ ، والضعة بالرفعة والكثرة بالقلة ، ولو كان الشرّ صرفا هلك الخلق ، أو كان الخير محضا سقطت المحنة ، وتقطعت أسباب الفكرة ، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة » [2] وهو ظاهرة بارزة في القرآن الكريم له أهمية كبيرة في الاقناع وخلق المعاني ممّا يجعل النص متماسكا ومنسجما مع بعضه البعض .

يقول ابن منظور « قابل الشيء بالشيء مقابلة وقبالا : عارضه .. والمقابلة : المواجهة والتقابل مثله وهو قبالك وقبالتك أي تجاهك »[3] ويقول الجوهري « المقابلة : المواجهة والتقابل مثله » [4] وبمعنى ما كان الشيء مستقبلا لشيء آخر ، ومنه التقابل والمقابلة في اللغة شيء واحد ، وكلها بمعنى المواجهة والمعارضة والضم .

أمّا اصطلاحا فيعرّفه السكّاكي « هي أن تجمع بين شيئين متوافقين أو أكثر ، وبين ضدّيهما » [5] وهي معاني متقاربة لغة واصطلاحا ، أما تعريف الجرجاني « المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء

---

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 139 .

[2] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر : كتاب الحيوان ، تحقيق وشرح : عبد السلام هارون ، ط 2 ، 1965م ، ج 1 ص 204 .

[3] ابن منظور : لسان العرب ، مادة (قبل) ، ج 11 ، ص 534 .

[4] الجوهري إسماعيل بن حماد : الصحاح ، تحقيق : أحمد عبد الغفار عطار ، دار العلم للملايين ، (بيروت لبنان) ، ط 4 1987 م ، ص 1797 .

[5] السكّاكي يوسف بن أبي بكر : مفتاح العلوم ، تحقيق وتعليق : عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية (بيروت – لبنان) ط 1 ، 2000 م ، ص 533 .

واحد من جهة واحدة .. كالأبوة والبنوّة قد يجتمعان في موضع واحد كزيد مثلا ، لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين .. والمتقابلان أربعة أقسام الضدّان والمتضايفان والمتقابلان بالعدم والملكة والمتقابلان بالإيجاب والسّلب » [1] وهذا التنوع والتشعب في التقابلات تتعدد فيه الايقاعات حيث يعطي لكل تقابل قانونا خاصا به ، خاصة وأن القرآن الكريم استعمله بكثرة وظهر فيه الاعجاز الذي جعل البلاغيون يقفون عنده كثيرا .

والمقابلة الصحيحة هي التي تعطي للمعاني صحة وقوة كما يرى ذلك قدامة بن جعفر وأكدّ على أنّ فسادها فساد للمعاني فالمقابلة « أن يصنع الشاعر معاني يريد التوفيق بين بعضها البعض بالموافقة أو المخالفة فيأتي في الموافق على ما يوافق ، وفي المخالف على ما يخالف » [2] وهو بذلك يضع شروطا ويعدد أحوالا ، فحينما يضع معنى لبدّ وأن يقابله بالضد مع نفس الشروط والعدد ، بينما يجلعها بدر الدين الزركشي قريبة من الطباق « وهي ذكر الشيء مع ما يوازيه في بعض صفاته ويخالفه في بعضها .. وهي قريبة من الطباق » [3] وبهذا التعريف نجد رؤيته تكاد تنحصر أو تقتصر على التضاد بين اللفظتين والمعنيين مع اهمال الجمل والنسق العام .

وقد حظيت هذه الظاهرة باهتمام كبير في حقل الدراسات اللغوية العربية والغربية الحديثة ، خاصة بعد التطور الذي شهدته الدراسات اللسانيات والدراسات الدلالية ، وأبرزه هذه الدراسات دراسة أوجدن (ogden) ثم جاء من بعده لاينز (lyons) وبالمر (palmer) حتى استوعبت هذا الموضوع ونضج عندهم التصور الكامل للتقابل ، وأنّه يعدّ من مقومات التعبير وبناء النص وقد عدّها البنيويون من الثنائيات المتشابكة والتي تنعكس على شبكة العلاقات اللغوية من رؤيتهم اللسانية للغة بأنها نظام من الاختلافات .

---

[1] الشريف الجرجاني : التعريفات ، ص 198 .

[2] قدامة بن جعفر : نقد الشعر ، مطبعة الجوانب ، قسطنطينية ، ط 1 ، 1302 هـ ، ص 47 .

[3] الزركشي بدر الدين : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية ، (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، 2004 م ، ج 3 ، ص 281 .

والتقابل في القرآن الكريم ظاهرة لها دلالة متعددة ومتنوعة بحسب زاوية الرؤية التي تعتمد عليها أي دراسة ، فلا تكاد تخلو منه سورة فكثيرا ما نجده يجمع بين (الايمان والكفر ، النور والظلمات الطيّب والخبيث ...) فهو يجمع هذا التقابل باعتبار الثنائيات والتضاد في نمط تعبيري له خصوصية تعليمية وتربوية خارج عن إطارها المعرفي بالإضافة إلى التأثير الكبير وأثره على النفس .

3 – 3 – 1 – دلالة مقابلة النقيض عند ابن عربي

كثيرا ما نجد القرآن الكريم يلجأ في ضرب المثل إلى استعمال المقابلة في الجمع بين النقيضين لإجراء المقارنة بينهما في سياق واحد وعلى نسق معين وهذا له إيقاع في النص القرآني ، فجعل ضرب المثل « للتوصيل ويجوز في ضرب الأمثال المحال الذي لا يمكن وقوعه ، فكما لا يكون المحال الوجود وجودا بالفرض كذلك لا يكون الخلق حقا بضرب المثل » [1] وهذا مفهوم ضرب المثل عند ابن عربي لغاية القرب لما هو بعيد ، فيقول تعبيرا عن هذه الحالة :

وأبرح ما يكون الشوق يوما إذا دنت الديار من الديار [2]

ففي قول الله سبحانه وتعالى ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (24) تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (25) وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (26) يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ (27)﴾[3] فالكلمة الطيبة جاءت في مقابل الكلمة الخبيثة ، وجاء تشبيههما بالشجرة الطيبة والخبيثة فهو مثل يربط فيه الحق بين الأصل والفرع حينما يجد المساحة في النمو من أصلها الخبيث أو الطيب وتأثرها بالمحيط ، فلا يزعزعها شيء لأن اصلها ثابت والعكس صحيح في الشجرة الخبيثة التي وان ظهر فرعها فمآلها الاجتثاث ، وهذا التشبيه هو زيادة في الفهم وتصوير المعاني في قالب يحسن فيه

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 6 ، ص 145 .

[2] المصدر نفسه : ص 145 .

[3] سورة إبراهيم : الآية 24 – 27 .

المصادقة ، ممزوجة بالخيال كطريقة فعّالة في الاستدلال والموازنة العقلية في اثبات حقيقة الشيء وتصوره وهذا التصور يختلف من شخص لآخر في ضبط حدها وإظهار معالمها ، وضرب المثل بالمقابلة اظهار « أنّ الحق وإن أوجد العالم ووصف نفسه بما وصف ، ما زال في منزلة تنزيهه وتمييزه عن خلقه بذاته مع معينه بكل خلق من خلقه .

تعالى عن الحدّ في نفسه وقال هو الباطن الظاهر

تدور علينا بأنفاسنا وأنت لنا الحكم القاهر »[1]

كما أنّنا نجد أمثالا أخرى كثيرة تعتمد على التقابل في تشخيص حالة الانسان ، وعلاقته بالوجود ففي قول الله تعالى ﴿ أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[2] فيها حذف المشبه مع ذكر الأداة وهما عبارة عن استعارتين تمثيليتين مع وجود الأداة ، فالموت والحياة والنور والظلمة استعارة من الموت الكفر ، والحياة الايمان ، والنور الهدى ، والظلمات الضلال ، فالمؤمن يعيش في نور دين الله سبحانه وتعالى فهو حي في حقيقة وجوده ، ويقابله على النقيض مباشرة المشرك الذي يعيش في ظلمات الكفر الذي هو في حقيقته ميت لم يعرف الحياة التي في حقيقتها اتصال بنور الله الذي هو سرّ هذا الوجود .

وهذا الوصف الذي ذكره الله سبحانه وتعالى وضرب به المثل يرى فيه ابن عربي خصوصية في استعمال التقابل بالنقيضين ، فالعلم « بالله سبق إلى نفس كل إنسان في الأخذ الميثاقي حين أشهدهم على أنفسهم ، فلما عمرت الأنفس الأجسام الطبيعية في الدنيا فارقها العلم بالتوحيد فبقيت النفوس ميتة بالجهل بتوحيد الله ، ثم بعد ذلك أحيا الله بعض النفوس بالعلم بتوحيد الله وأحياها كلها بالعلم بوجود الله »[3] ومن هذه الرؤية السابقة لوجود الانسان جسدا كان على العقل

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 6 ، ص 326.

[2] سورة الأنعام : الآية 122 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 4 ، ص 370.

ضرورة أن يعلم بوجود الله ولهذا سمي ميتا لأنه لم يدرك حقيقة فيه وهو غائب عنها ، كما أنه يحمل دلالة أخرى وهو وصف الشرع الموحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم بالنور ومنه قوله (وجعلني كلي نورا) وهو يمشي به في الناس ، والناس درجات في ادراك هذا النور الإلهي ، وهو حكم نور الشرع على حكم نور العقل يقول ابن عربي :

فما العلم إلا بين نور وظلمة وكلّ كلام دون ذلك زور [1]

بناء على ما سبق من العلاقة القائمة بين اللفظ والصوت يظهر أثر الإيقاع ، فكانت المقابلة عبارة عن صورة جمالية لها دلالات تجسد بنية نقدية وفنية ، وهذا تباين واضح كتباين النقيضين مما هو ظاهر مثل العدم والوجود ، والنفي والإثبات والنور والظلام لا يجتمعان في شيء واحد كما لا يجتمع الايمان والكفر وان كان يجعل محي الدين ابن عربي هذا النقيض من باب الأسبقية فلا يعرف الايمان يعرف الكفر « لا بد للموحد أن يمر على قنطرة الكفر ، في ترقيه إلى حقيقة التوحيد ، وإلا فلا توحيد وصل . ألا ترى إلى كلمة التوحيد : إن وقفت على النصف الأول منها ، كان كفرا فلا يجوز أن تقول : (لا إله) وتقف عنده ، ولابد من قوله مردوفا بـ (إلا الله) فما وصلت إلى كلمة التوحيد إلا بعد كلمة الكفر » [2] وهذا التقابل هو إحدى الوسائل اللغوية التي وظفها القرآن الكريم في نقل طبيعة الأشياء وتصورها مع ضرب المثل ليكتمل المعنى وتتضح صوره .

3 – 3 – 2 – دلالة مقابلة النظير عند ابن عربي

من أنواع المقابلة الموجودة في القرآن الكريم وبكثرة مقابلة النظير ولها إيقاع في النص القرآني والعرب تقول للشيء إذا قابله شيء آخر « أو حاذاه : (هو ينظر إلى كذا) ويقال : (منزل فلان ينظر إلى منزلي) إذا قابله ، وحكى عنها : (إذا أتيت موضع كذا وكذا فنظر إليك الجبل فخذ يمينا أو شمالا وحدثت عن أبي عبيد قال الكسائي : (الحائط ينظر إليك) ، إذا كان قريبا منك حيث تراه ، ومنه

[1] المصدر السابق : ص 326.

[2] عبد الكريم الجيلي : المناظر الإلهية ، ص 49 .

قول الشاعر :

إذا نظرت بلاد بني تميم بعين أو بلاد بني صباح » [1]

ويوجد في القرآن الكريم الكثير من الألفاظ التي لها نفس المعنى أو متقارب الدلالة في اللغة العربية من خلال الممارسة ، وخاصة في الشعر الذي لا يعيبه الترادف ، بينما القرآن الكريم يصنّف كل لفظ ويجعل له خصوصية تختلف عن لفظ آخر ، وهذا ما نلاحظه في هذه الآيات ﴿ وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ (198) خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ (199) ﴾[2] ففي هذا الخطاب من الله سبحانه وتعالى لنبيه محمد عليه الصلاة والسلام يبين له ما خفي عنه من خلال وضع مقابلة للفظة نظيرة أختها ، فيا محمد إنك ترى آلهة هؤلاء المشركين من عبدة الأوثان « يقابلونك ويحاذونك وهم لايبصرونك لأنه لا أبصار لهم وقيل (تَرَاهُمْ) ولم يقل : (وتراها) لأنها صور مصوّرة على صور بني آدم » [3] .

وقد ضرب لنا ابن عربي مثلا لهذه الحالة حينما جعل للعالم ثلاثة أقانيم عالم الجبروت وعالم الملك وعالم الملكوت وكشف عن سر الحروف فقال « فما الحروف عندنا كما هي عند أهل الحجاب الذين أعماهم الله وجعل على بصرهم غشاوة وهم لا ينظرون كما قال تعالى (وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ) فإذا قال العبد : لا إله إلا الله كان خلافا لهذه الكلمات » [4] وهذا تأويل لكلام الله يسقطه ابن عربي كعادته في مواطن متعددة فلا يجعل له خصوصية على أنّه نظير الحق الذي استقرّ عنده بل صورة لمشهد من المشاهد حضر عنده المعنى وحضر عنده الدليل .

[1] الطبري محمد بن جرير :جامع البيان عن تأويل القرآن ، ج 13 ، ص 325 .

[2] سورة الأعراف : الآية 198 – 199 .

[3] الطبري محمد بن جرير : جامع البيان عن تأويل القرآن ، ج 13 ، ص 326 .

[4] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 133 .

وفي مقام آخر يجعل ابن عربي لهذه المقابلة تصورا في تشخيص حالة اجتمع فيها الجنون والحكمة العقل ولا عقل ، اتخذ أقواما كانت عقولهم محجوبة بما كانوا عليه من الأعمال ففاجأهم لعدم استعدادهم للتلقي « فذهب بعقله في الذاهبين وأبقى تعالى ذلك الأمر الذي فجأة كان مشهودا له فهام فيه ومضى معه فبقي في عالم شهادته بروحه الحيواني يأكل ويشرب ويتصرف في ضروراته الحيوانية تصرف الحيوان المفطور على العلم بمنافعه المحسوسة وأضراره من غير تدبير ولا روية ولا فكر » [1] وكل ذلك العلم والحكمة إنما ينطقه ويلفظه غلبة ، فسقط عنهم التكليف لأن عقولهم التي هي مناط التكليف تعطلت ، وهذه المقابلة تظهر حقيقة لها ظاهر وباطن تغيب عن الكثير من الناس الذي يجعلون الحياة هي واقعهم وأقصي ما يدرك وجودهم فيها ظاهرها ، وينسون نظير ذلك أنّ جماعة من الناس لهم عالمان وغيابهم كان عبارة عن تجلّ إلهي لقلوبهم حبست فيه عقولهم فهم أصحاب عقول بلا عقول .

ونجد التناظر يضيف دلالة أخرى في هذا التقابل الموجود في آية الكرسي لفظتي السنة ونظيرتها النوم في قول الله تعالى ﴿ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾[2] فالله سبحانه وتعالى الدائم على كل حال والقيوم على جميع الأنام من المستحيل أن تأخذه غلبة مما يقع على أفهمنا فالنوم قاهر « ولو وسن لكانت السموات والأرض وما فيهما دكّا ، لأن قيام جميع ذلك بتدبيره وقدرته والنوم شاغل المدبر عن التدبير ، والنعاس مانع المقدر عن التقدير بوسنه » [3] ولذلك فهو لا تحله الآفات التي تحل المخلوقات ولا تناله العاهات التي تسقط كل شي وتظهر عجزه ، فالسنة والنوم يملأن كل فهم وصاحب عقل ويزيل كل شك وتردد .

والمقابلة التي تأتي بعد النعت في حق ذاته عزّ وجلّ تأتي بصفة التنزيه عن حكم السنة والنوم ، حيث عدّه ابن عربي توحيد تنزيه ، وهو مما يظهر وتتوارد به الصور التي تقع تحت حكم السنة والنوم ويمثلها

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 375 .

[2] سورة البقرة : الآية 255 .

[3] الطبري محمد بن جرير : جامع البيان عن تأويل القرآن ، ج 5 ، ص 393 .

ابن عربي في الرؤيا ممن يرى ربه على صورة الانسان التي « من شأنها أن تنام فنزه نفسه ووحدها في هذه الصورة وإن ظهر بها في الرؤيا حيث كانت فما هي ممن تأخذها سنة ولا نوم ، فهذا هو النعت الأخص بها في هذه الآية » [1] والسنة هي أول النوم كما شبهها محي الدين ابن عربي بنسيم الريح الذي هو بداية الريح وهو له نفس الوقع في الغلبة أثناء النوم الذي يبدأ تدريجيا سنة ثم نوم ، ولذلك يشبه النوم بالبخار .

وقد جاء تقديم اسمين من أسماء الله تعالى الحي القيوم على السنة والنوم ، وهي علاقة قائمة في الوصف بين الشيء وما يعتريه من أحداث ، كما هو في المخلوقات وهذا للمشترك اللفظي القائم بين الخالق والمخلوق وحدود ادراك المخلوق لحقيقة الألوهية والربوبية إلا من باب الإضافة والتنزيه وكذلك المقابلة التي ترفع اللبس عن الفهم الصحيح ، فالنوم والسنة لا تأخذ إلا حيا قائما بمعنى متيقظ « إذ كان الموت لا يرد إلا على حي ، كذلك النوم والسنة ، ولا يخفى أن السنة أول النوم .. ولا يرد إلا على متصف باليقظة » [2] فهو توحيد لله عز وجل عن كل ما يخيل أنه يعتريه هذا النقص كما جاء في مخلفات وعقائد الأمم الأخرى ، لأنّه هو الإله الحي القيوم وفي ذلك يقول :

وكيف يدرك من لا شيء يشبهه من يأخذ العلم من حس و عن نظر
فالعلم بالله عين الجهل فيه به والجهل بالله ين العلم فاعتبر
وليس في الكون معلوم سواه فما تقول يا أيها المغلوب عن حصر
أن الظهور إذا جاز الحدود لنا كذلك الأمر فانظر فيه وافتكر [3]

وهذا التناظر في المقابلة له دلالته عند ابن عربي في توحيد الهوية كتوحيد ابتداء ، ولهذا قيل إنه الحي الذي لا يموت « لأن الله فيه مبتدأ ونعته في هذه الآية بصفة التنزيه فهو تعالى لا يغيبه شهود البرزخ عن شهود عالم الحس عن شهود عالم المعاني الخارجة عن المواد في حال عدم حصولها في البرزخ وتحت

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 4 ، ص 53 .
[2] المصدر نفسه : ص 53 .
[3] المصدر نفسه : ص 342 .

حكمه » [1] فنزّه الله سبحانه وتعالى نفسه ووحّدها في هذه الصورة التي جاء فيها نفي السنة والنوم مع ذكر أسمائه الحسنى في اثبات الحي القيوم ، القائم بنفسه والمقيم لغيره فهو كما يقول محي الدين ابن عربي قيام الوجود وسائر الموجودات إضافية قائمة بالوجود الحقيقي وهو الله عزّ وجلّ .

3 – 3 – 3 – دلالة التقابل الخلافي عند ابن عربي

تمثل مقابلة الخلاف قانونا آخر من قوانين تشكّل الإيقاع في النص القرآني ، وقيمة جمالية أخرى وله دلالات في الخطاب الصوفي ، وهذا النوع لا نجده في الطباق نجده في المقابلة التي فيها مقابلة النقيضين ومقابلة خلافين ، ومثال ذلك ما ذكره الزركشي في مثال مقابلة الخلافين مقابلة الشر بالرشد في قوله تعالى ﴿ وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ﴾[2] توجد فيها مقابلة أخرى غير مقابلة النقيضين فقد « قابل الشرّ بالرشد وهما خلافيان ، وضد الرشد الغي ، وضد الشر الخير ، والخير الذي يخرجه لفظ الشرّ ضمنا نظير الرشد قطعا والغي الذي يخرجه لفظ الرشد ضمنا نظير الشر قطعا ، فقد حصل من هذا الشكل أربعة ألفاظ نطقان وضمنان فكان بهما رباعيين » [3] وهذا التقسيم له دلالته في أصول الفقه وأصول الدين في بناء المعطيات وضعها في قالبها الصحيح قبل الحكم عليها لما ينجر على ذلك من تبعات تكون خارج المفهوم العام للقضية وفي اللغة البلاغة العربية من أوليات النظر في هذه الموضوعات الدقيقة .

ولو رجعنا إلى هذه الآية وأخذناها على سبيل المثال وجدنا لها دلالتها عند ابن عربي ، فهؤلاء النفر من الجنّ يتساءلون عن طبيعة هذه الرسالة وتبعاتها من سنن الكون « وأنّا لا ندري أعذابا أراد الله أن ينزله بأهل الأرض ، بمنعه إيانا السمع من السماء ورجمه من استمع منا فيها بالشهب .. أم أراد بهم ربهم الهدى بأن يبعث منهم رسولا مرشدا إلى الحق » [4] ومع ذلك فهم غير مطمئنين ولم يستوعبوا

[1] المصدر نفسه : ص 52 .

[2] سورة الجن : الآية 10 .

[3] الزركشي بدر الدين : البرهان في علوم القرآن ، ج 3 ، ص 459 .

[4] الطبري محمد بن جرير : جامع البيان عن تأويل القرآن ، ج 12 ، ص 266 .

هذه الرسالة المحمدية واختلفت عندهم المفاهيم أو كما نتصورها نحن فهم أمم أخرى لكنها مكلفة مع بني آدم قال تعالى ﴿ **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** ﴾ [1] .

ويذكر ابن عربي في فتوحاته أن الجن « والأرواح لو بعث إليهم أحسن ردا على النبي صلى الله عليه وسلم حين كان يقرأ عليهم القرآن .. فإن لهم التحول في الصور ظاهرا وباطنا فكان استماعهم لكلام الله أوثق وأحسن للمشاركة في سرعة التنوع والتقلب من حال إلى حال وهو من صفات الكلام ، فهم بالصفة إليه أقرب مناسبة وأعلم بكلام الله منا » [2] وهي صفة لهم في الادراك لما منعوا منها في السماء عجبوا لهذا الأمر ودلالة هذه المقابلة هي خلاف الشر عندهم لم يبصروه أو طال عليهم الأمد ، ولو وجدوا ذلك الخير لم يترددوا لحظة فكان غير ذلك ، كان طريقا للحق وهو طريق الرشد .

وبتنوع التقابل وتشعب صوره نجد هذا الإيقاع المتنوع والذي يحمل دلالات متعددة ، فهو يقوم على مبدأ العلاقات بين الألفاظ وأصواتها ، ففي هذا النص من كلام الله تعالى ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ ﴾[3] فالله عزّ وجلّ يصف النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه بأنهم رحماء بينهم وهذا سبب شدتهم على الكفار وغليظة عليهم قلوبهم ، ليست كما هي مع المؤمنين « رقيقة قلوب بعضهم لبعض لينة أنفسهم لهم هيّنة عليهم لهم » [4] وهذا التقابل بين اللفظتين أشداء ورحماء تقابل خلاف وليس تقابل تضاد ، لأن ضد الشدة هو الضعف وضد الرحمة القسوة ، وهذا له دلالته عند ابن عربي الذي ينظر إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه « مشكاة فلك الرحمة الذي هو الظاهر من فلك الحياة ، والكلمة التي هي أم الكتاب ، وكانت نبوته ختما على النبوات » [5] ومنه عليه الصلاة والسلام خرجت الرحمة للعالمين وشملت حتى الكفار ، فكانت إضافتهم للنبي صلى الله

[1] سورة الذاريات : الآية 56 .

[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 70 .

[3] سورة الفتح : الآية 29 .

[4] الطبري محمد بن جرير : جامع البيان ، ج 21 ، ص 321 .

[5] ابن عربي محي الدين : تفسير القرآن الكريم ، ج 4 ، ص 158 .

عليه وسلم إضافة إلي هديه فكانوا أشداء وليسوا قساة لأنهم مبشرون بالرحمة المهداة للعالمين وفي ذلك يقول :

فرحمة الله في الأكوان سارية وفي الذوات وفي الأعيان جارية

مكانة الرحمة المثلى إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية [1]

ويستدل ابن عربي من خلال مقابلة الخلاف على حكمة الله ورحمته ، فقد فرق بين رحمة الاعتناء ورحمة الرحماء وقال أنها متعلقة بأسماء الله الحسنى وقد اشتق منها اسمي الرحمن والرحيم ، ومن الشدة اسم الله تعالي الشديد وهي تخلق بما أمرنا به الله سبحانه أن نتخلق به يقول :

أسماء أسمائه الحسنى التي تبدي هي الكثيرة بالأوتار والعدد

وما بأسمائه الحسنى التي خفيت عن العقول سوى حقيقة الأحد[2]

والصحابة هم أولى الناس بالاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم ، وقال ابن عربي أن « رحمة الاعتناء فيما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ، وقال : رحمة الاعتناء الزيادة على الحسنى ، وقال: رحمة الرحماء رحمة الأسماء فإن الرحماء بحكم الأسماء الإلهية رحموا وهي التي حكمت عليهم ، وإنما يرحم الله من عباده الرحماء لعلمه بأن رحمتهم بمن رحموه حكم أسمائه تعالى فما جزاهم إلا على قدر الاسم الذي رحموا به » [3] فهذا يعد من أوجه دلالة المقابلة بمختلف أنواعها ، تبين لنا مما سبق من الأمثلة ودلالتها عند ابن عربي وجود تماسك بين اللفظ والمعنى والإيقاع الذي يطرحه الصوت مع الصورة ولذلك نجد لها جمالية وطرحا متميزا للإعجاز اللفظي والمعنوي ، لأنه في الأخير تعد هذه الظاهرة بنية تقابلية لغوية إيقاعية لها نسق معين ، وبذلك يظهر لنا أن التقابل لا يقوم على أساس التضاد فقط ، وإنما تنضوي تحته أنواع أخرى وهذا يقودنا إلى فهم عملية ترابط الفنون مع بعضها البعض وفي القرآن الكريم تجسيدا كاملا لهذا التصور .

---

[1] القاشاني عبد الرزاق بن أحمد : شرح القاشاني على فصوص الحكم ، ، ص 346 .

[2] ابن عربي محي الدين : ديوان ابن عربي ، ص

[3] ابن عربي محي الدين : تفسير القرآن الكريم ، ج 8 ، ص 183 .

4 – محاكاة الصوت ودلالته في خطاب هامش النص عند ابن عربي

بما أنّ الصوت اللغوي هو اللبنة الأساس في تكوين البنى اللغوية ، فقد شهدت ساحته معركة بين الفلاسفة واللغويين والبلاغيين وغيرهم ، فبعضهم يرى أنَ الصوت يحمل في داخله معنى ، ومنهم من يرى أنَ الصوت نفسه لا يستحوذ على الدلالة وإنما يؤلف مع غيره معنى البنية اللغوية فلا علاقة بين الدال الذي يمثل الصورة الصوتية وما يدل عليه .

4 – 1 – محاكاة الصوت (Onomatopeid)

تعدّ المحاكاة الصوتية وسيلة تعبيرية مهمة في جميع اللغات بلا استثناء ، وهو موضوع دقيق اهتم به العلماء قديما وحديثا ، وقد عقد له ابن جني بابا تحت عنوان (تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني) حيث يقول « فأمّا مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع ، ومنهج ملتئب عند عارفيه وذلك أنهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر عنها فيعدلونها بها ويحتذونها عليها ، وذلك أكثر ما تقدره وأضعاف ما نستشعره » [1] وهذا الشعور بالصوت وما تحاكيه مخيلة الانسان موضوع له تبعات اهتم به العلماء من شتى الاختصاصات والموضوعات الفكرية والفلسفية التي تطرح إشكالية اللغة بين الاصطلاح والتوقيف .

وهذا النوع من العلاقة بين اللفظ والمعنى هي التي تجعل اللغة قريبة إلى واقعها ، لها حقيقة ظاهرة وصفة صوتية متخلخلة فيها ، وملتحمة معها تتفاعل أثناء خلق مواضيعها وهذا الذي أكده ابن جني في خصوصية اللغة العربية ، لأن العرب « قد يضيفون إلى اختيار الحروف وتشبيه أصواتها بالأحداث المعبر عنها بها ترتيبها ، وتقديم ما يضاهي أول الحديث ، وتأخير ما يضاهي آخره وتوسيط ما يضاهي أوسطه وسوقا للحروف على سمت المعنى المقصود والغرض المطلوب » [2] ايمانا منهم بحقيقة التقديم والتأخير ، وضرورة وضع الأولى لخصوصيته وأهميته ضمن ما يصل إليه خيالهم وإبداعهم في

[1] ابن جني أبو الفتح عثمان : الخصائص ، تحقيق : محمد علي النجار ، المكتبة العلمية ، ج 2 ، ص157 .

[2] المصدر نفسه : ص 162 .

إدراك حقيقة الشيء وماهيته .

وقد شهدت ظاهرة الربط الطبيعي بين الألفاظ ومدلولاتها اهتماما كبيرا في أوساط الدارسين العرب ومن المكثرين في التأليف ودراسة هذه الظاهرة فارس الشدياق الذي انصبّ اهتمامه كله في العلاقة بين الدال والمدلول ، والإبدال والقلب وغيرهم من الظواهر الصوتية الكثيرة ، وفي هذا الموضوع ذكر « أن كل حرف يختص بمعنى من المعاني دون غيره وهو من أسرار اللغة العربية التي قل من تنبه لها » [1] وهو تلميح منه إلى وجود معاني في الحروف تسبق بناء الكلمة ، حيث يتم هذا الوجود للفظة من خلال العلاقة الحتمية التي تفرضها خصوصية الحرف في وجود نسق معين في البناء ينسجم مع المعاني الكامنة في الحرف .

وقد رأى صبحي صالح أن هذه الظاهرة تعدّ فتحا مبينا ، ولم تحظ بذلك الاهتمام الكبير الذي يجعلها تكشف لنا عن أسرار اللغة فكان « لابد لنا من الاقتناع بهذه الظاهرة اللغوية التي تعدّ فتحا مبينا في فقه اللغات عامة » [2] وهذا ما يظهر الخلاف الكبير والتوجس من هذا الموضع أو الظاهرة الصوتية التي لو أعطي لها ما تستحق من الاهتمام لكان لها شأن آخر في البيان والمعرفة « وسيلة رائعة لتنمية هذه اللغة وتحديد أساليبها في التعبير والبيان من غير تحيف لطبيعتها أو عدوان على نسيجها المحكم المتين » [3] وتبقي أحسن وسيلة تضبط بها دلالة اللفظة وآلية فعالة لتصنيف الكلمات وتوظيفها في نسق ينسجم مع النسق العام من خلال توظيفها كبنية أولية في البناء .

وقد حاول محمد بن مبارك أن يستعرض بعضا من هذه الظواهر الصوتية وخص بالذكر الخصوصية التي يتميز بها الحرف العربي وقيمة « دلالية ووظيفة في تكوين المعنى وتحديده ، هي في العربية أظهر

---

[1] عماد الصلح : اعترافات الشدياق في كتاب الساق على الساق ، دار الرائد العربي ، (بيروت – لبنان) ط 5 ، 1984 م ، ص 15 .

[2] صبحي صالح : دراسات في فقه اللغة ، دار العلم للملايين ، (بيروت – لبنان) ، ط 8 ، 1980 م ، ص 155 .

[3] سليم عبد القادر الفاخري : الدلالة الصوتية في اللغة العربية ، المكتب العربي الحديث ، (الإسكندرية – مصر) ، ص 56 .

وأوضح منها في اللغات الأخرى » [1] وهذا الحكم من باب خصوصية هذه اللغة التي اختارها الله سبحانه وتعالى لأن تكون لغة القرآن الكريم ، فكان من الضروري أن تكون لحروفها قيمة دلالية وقد كانت فواتح لبعض السور ، وهو تلميح منه إلى البناء الهرمي في بناء اللفظة والمعنى معا .

أمّا في الدراسات الغربية فكانت تصب في نفس المشهد الديني والمعرفي الذي يجعل لهذا الوجود بداية تامة بلا أطوار ولا خلق على خلق ، وهذه الرؤية لها تبعات في رؤية اللغة وعلاقتها بالطبيعة ومنهم هؤلاء توماس الإكويني (Thomas Aquinas) الذي يرى أنّ « الأسماء يجب أن تتّفق وطبيعتها » [2] لأن نشأتها كانت مع نشأة المعاني وكأنها جسد وروح تقوم هذه الرابطة على حتمية هذه العلاقة الأزلية .

لكنّ جسبرسن (Jespersin) رغم أنّه نبّه إلى هذه الظاهرة الصوتية وأهميتها و « أنّ الصلة وثيقة بين اللفظ والمدلول في الكلمات التي هي من نوع onomatopio ولكن علينا أن نحذر من المغالاة » وهذه ضرورة في الدراسات الموضوعية التي تنظر إلى اللغة على أنها تبقى دائما تحت الدراسة والبحث ولم تقف على حقيقة مطلقة ، لكن الإشارة إلى الصلة بين الدال والمدلول هو إقرار منه على وجود هذه الظاهرة الصوتية ولكن لم تستقر عنده الصورة الكاملة الآليات التي تمكنه من الكشف عنها .

بينما يرى همبلت (Humboldt) أنّ الأصالة تعود إلى الصوت ، وهو الذي قامت عليه دلالة الكلمة ، لأنها وكما يراها في تصوره لنشأة اللغة « بدأت واضحة الصلة بين أصواتها ودلالتها ثم تطورت تلك الأصوات » [3] لتصبح العلاقة وليدة تفاعلات تتحكم فيها وفي بنيتها محيط نشأتها وهو الذي يضبط ذلك النسق الذي تتشكل فيه هذه العلاقة بين الدال والمدلول ، وقد شبه هذا

[1] محمد المبارك : فقه اللغة ، دار الفكر للطباعة والنشر ، ط 6 ، 1975 م ، ص 137 .

[2] جوزيف فندريس : اللغة ، ترجمة عبد الرحمن الدواخلي – محمد القصاص ، الأنجلو المصرية ، (القاهرة مصر) ،1950م ص 363 .

[3] إبراهيم انيس : دلالة الألفاظ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط 4 ، 1980م ، ص 68 .

الارتباط بالأشياء أو العلاقة الصوتية بمدلولاتها بواسطة ألفاظ له الأثر في الآذان مثلما يحدث ذلك الأثر لتلك الأشياء في الأذهان .

4 – 2 – مناسبة الصوت في النص القرآني

بعد نزول القرآن الكريم وإدراك المسلمين حقيقته واستئناسهم لبيانه وإعجازه اللغوي ، جعله قبلة للدارسين والباحثين ، وإن كان كتاب الله عزّ وجلّ في المقام الأول كتاب هداية ﴿ إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[1] إلاّ أنه أصبح القاعدة الأولى التي تبني عليها كل المعارف والأصول ، والبوصلة التي تضبط بها تخريجات المحققين والمنظرين ، وهو ما جعل اللغة العربية خالدة لا يظهر عليها أثر الشيب والعجز كما هو الحال في باقي اللغات ، لأنّها تستمد قوتها ونورها من كتاب الله ، وأيّ دراسة أو رصد للظواهر اللغوية هو معاملة مباشرة مع النص الديني .

وكان أهم هذه الأسس في ضبط اللغة وتوجيهها هو الجانب الصوتي ، وهو ما جعل بعض الفنون تقوم على تجويد القرآن وتحسين النطق فكان اهتمامها كله بمخارج الحروف وصفاتها وهو الجانب الرئيس لكل لغة « إنّ أهم خصائص العربية ثبات أصوات الحروف فيها ، لأنّ جوهر الصوت العربي بقي واضحا » [2] رغم ما كان من تعدد اللهجات الجزيرة العربية وتداخل بعضها مع بعض ، غير أن مركزية لهجة قريش بفضل الحجيج جمعت ذلك الشتات كلّه ونقحته ، فلما أنزل القرآن الكريم ختم على هذا اللسان وحسن منطقه وسدد منهجه واحتوى جملته .

وكانت الدراسات القرآنية محط اهتمام الدارسين من جميع الاختصاصات ، فابن سينا حاول دراسة الجهاز الصوتي للإنسان وضمّن ذلك بموضوعات تكلم فيها عن اعجاز القرآن الكريم وخصائص الحروف والقراءات ، وكان من أبرز الدارسين للصوت علي بن عيس الرماني حيث اهتم بدراسة الفواصل الآيات ودراسة المعاني من خلال الأصوات وتجانسها وتآلف الحروف ورأى أنّ ذلك «يظهر

[1] سورة الإسراء : الآية 9 .

[2] أحمد مطلوب : بحوث لغوية ، دار الفكر ، ط 1 ، 1987 م ، ص 27 .

بسهولته على اللسان ، وحسنه في الأسماع وتقبله في الطباع » [1] وكذلك الكتب التي اهتمت بالقراءات وتكلمت عن مواضيع دقيقة في الظواهر الصوتية وما يتعلق بالأداء الصوتي للقرآن الكريم .

وفي رحم هذا التدافع وتشابه الصور في اللغة العربية جاء القرآن الكريم ليخلق النموذج الأعلى في تجانس الأصوات واحتواء الألفاظ وضبط النسق الجميل والمبين ، وقد نبه إلي ذلك في فواتح السور ولفت انتباههم إلى خصوصية الحرف العربي وما يحتويه من معاني « إن الحروف التي بنى عليها كلام العرب تسعة وعشرون سورة ، وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة ، وهو أربعة عشر حرفا ليدل بالمذكور على غيره والذي تنقسم إليه هذه الحروف أقساما» [2] وهذا الأسلوب من الخطاب لم يسبق للعرب أن عرفوه وهم على القدر الكبير من الفصاحة والبلاغة تجاوزوا فيها تلك الخطابات الساذجة المرتكزة على الوظيفة الاعلامية إلى جمالية اللغة وسحرها البياني الذي يخطف الألباب ويخلق صورا بلاغية متجددة مع كل حدث وكأنه دلالة وخطاب جديد مبهم .

وهذا الإعجاز في كتاب الله بالضرورة لابدّ أن يكون حقلا واسعا في باب (اللفظ المناسب للصوت المناسب) وبابا واسعا للدلالة الصوتية ، لأن كل لفظة في كتاب الله قد وجدت ضالتها في آيات الله واستنباط الدلالة الصوتية بالنظام الصوتي الذي استعمله القرآن الكريم هو الذي يحقق هذا المعنى الكامل في اختيار الألفاظ وانتقائها ، ويعطي « قوة تعبيرية ، بحيث يؤدي بها فضلا عن معانيها العقلية ، كل ما تحمل في أحشائها من صور مدخرة ، ومشاعر كامنة ، لفّت نفسها لفّا حول ذلك المعنى العقلي » [3] وهذا التحول في حد ذاته إعجاز لغوي تضمنته آيات الله وقادت هذا الخط في التلقي إلى وجهة كان للغة فيها المكسب والقوة الفعّالة ، فأعطت لها الاستمرارية وربط بوجود كتاب

---

[1] الرماني علي ابن عيسى : النكت في إعجاز القرآن ، تحقيق : محمد خلف الله _ محمد زغلول ، دار المعارف (القاهرة – مصر) ، 1976 م ، ص 96 .

[2] الباقلاني أبو بكر : إعجاز القرآن ، تحقيق : سيد أحمد صقر ، دار المعارف – مصر ، 1954م ، ص 66 .

[3] تشارلتن هـ – ب : فنون الأدب ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، مؤسسة هنداوي ، (القاهرة – مصر) 1945 م ص 76 .

الله عزّ وجل قال تعالى ﴿ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾ .

4 – 3 – محاكاة الحروف المقطعة لدلالة الصوت

ورد في القرآن الكريم صيغ مختلفة من الحروف المقطعة استفتح بها الله سبحانه تعالى تسعة وعشرين سورة في كتابه العزيز ، وتتكون هذه الحروف من أربعة عشر حرفا مشتملة على أنصاف أجناس الحروف ، وهذا الأسلوب من الخطاب لم يسبق للعرب أن عرفوه وهم على القدر الكبير من الفصاحة والبلاغة تجاوزوا فيها تلك الخطابات الساذجة المرتكزة على الوظيفة الاعلامية إلى جمالية اللغة وسحرها البياني الذي يخطف الألباب ويخلق صورا بلاغية متجددة مع كل حدث

وقد اشتهر محي الدين ابن عربي باهتمامه الكبير بأسرار الحروف ومعانيها ، وأورد لها حيزا كبيرا في المجلد الأول من كتابه الفتوحات المكية ، حاول أن يبين فيه مقام المكلّف من تلك الحروف عند أهل الكشف ، وملخص مضمون بحثه في هذه الأبيات :

إنّ الحروف أئمة الألفاظ شهدت بذلك ألسن الحفاظ

دارت بها الأفلاك في ملكوته بين النيام الخرس والإيقاظ

ألحظتها الأسماء في مكنونه فبدت تعزّ لذلك الألحاظ

وتقول لولا فيض جودي ما بدت عند الكلام حقائق الألفاظ[1]

وقد اتخذ ابن عربي لنفسه منهجا يختلف عن من سبقه في هذا البحث ، غير أنّه اتفق مع الكثير منهم في أنّ هذه الحروف لا يمكن الإحاطة بأسرارها جميعا ، وأنّها تحميل أسرارا يستحيل على الناس جميعا إدراكها إلا بالقدر الذي يهبه الله سبحانه وتعالى لعباده المؤمنين من الأنبياء ومن دخل في زمرتهم من عباده الصالحين .

وقد ورد في القرآن الكريم صيغ مختلفة من الحروف المقطعة ، فمنها من جاء على حرف (ق ص ن) ، ومنها من جاء على حرفين (حم ، طه ، طس ، يس) ، ومنها كذلك من جاء على ثلاثة

[1] ابن عربي محي الدين : الحقائق الإلهية في أشعر الفتوحات المكية ، جمعها وعلقّ عليها عاصم إبراهيم الكيّالي ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ص 39 .

حروف (الم ، الر ، طسم) ، والبعض جاء بأربعة حروف (المص المر) ، وافتتحت سورة مريم بخمسة أحرف (كهيعص) ، وجملة هذه الحروف من غير المكرر أربعة عشر حرفا قد جمعها بعضهم على خلفيته العقائدية كقول البعض (نص حكيم قاطع له سر) ، وجمعها بعض اهل الشيعة في عبارة (صراط عليّ حق نمسكه) .

4 – 3 – 1 – محاكاة الحروف المقطعة (حرف)

للشيخ ابن عربي معرفة واسعة في علم الحروف ومعانيها وأسراره ، وقد لقب بالشيخ الأكبر لسعة علمه وفرط ذكائه وعلو كعبه في التصوف وأسراره ، وله الكثير من الأبيات التي يذكر فيها سر كل حرف وما يربط صورته ومعانيه بالعوالم الأخرى التي لا تدركها العقول ، ولا تعيها القلوب يقول الشيخ الأكبر :

في الصاد نور القلب بات يرقبه عند المنام وستر السهد يحجبه
فنم فإنك تلقى نور سجدته ينير صدرك والأسرار ترقبه
فذلك النور نور الشكر فارتقب الم شكور فهو على العادات يعقبه [1]

يعدّ حرف الصاد عند ابن عربي « من حروف الصدق والصون والصورة ، فهو حرف شريف عظيم »[2] وهذه الرؤية في الكشف والبيان تجعل ابن عربي يضع لكل حرف بابا من المعرفة الكامنة في ذاته ، وله مشهد من المشاهد القدسية التي يتجلى فيها نور الحق على ذاته بالقدر الذي يستطيع ولذلك جعل لهذا الحرف « المشهد الخامس وأخذه الشيخ في هذا المشهد كمفتاح للصمت ، أي الصمت الدائم للمخلوق والكلام الدائم من الخالق والخلق المتجدد بكلمة كن ولهذا جعل ابن عربي عنوانه : مشهد نور الصمت بطلوع نجم السلب »[3] وهي من عادات الشيخ ابن عربي في ربط أبواب

[1] ابن عربي محي الدين : الحقائق الالهية في أشعار الفتوحات المكية ، تحقيق عاصم ابراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ص 43 .

[2] ابن عربي محي الدين : رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن ، ص 501 .

[3] عبد الباقي مفتاح : الشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية ، ص 15 .

كتبه التي ألفها أو ألقيت عليه كما سبق ذكره مع فصوله بتناسق تام ، حيث يبين فيها آيات الآفاق وآيات النفس وآيات الله سبحانه وتعالى في خلقه وحكمته ومراده .

يقول الشيخ ابن عربي عن حرف القاف :

القاف سرٌّ كماله في رأسه وعلوم أهل العرب مبدأ قطرِهِ

والشوق يثنيه ويجعل غيبه في شطره وشهوده في شطره

وانظر إلى تعريقه كهلاله وانظر إلى شكل الرؤيس كبدره

عجبا لآخر نشأة هو مبدأ لوجود مبدئه ومبدأ عصره [1]

يرى محي الدين ابن عربي أن فواتح السور متعلقة بالحقيقة المحمدية وهي سرّ الله الذي تجلى نوره في الوجود فالحرف " ق " « إشارة إلى القلب المحمدي الذي هو العرش الإلهي المحيط بالكل كما أن "ص" إشارة إلى صورته على ما رمز إليه ابن عباس في قوله : (ص) جبل بمكة كان عليه عرش الرحمن حين لا ليل ولا نهار ولكونه عرش الرحمن قال : قلب المؤمن عرش الله ، وقال لا يسعني أرضي ولا سمائي ويسعني قلب عبدي المؤمن » [2] فبهذا لا يخفى مجده وشرفه بهذا المعنى ، وجواب القسم محذوف كما هو الحال في (ص) وغيرها من السور بمعنى إنه لحق لو أنكم تدركون أو إنه لمعجز فلا تعلمون حقيقة ما ألقي إليكم من كلام ربّ العالمين .

وهو بذلك يرى أن الحروف التي جاءت مفردة لوحدها ومقطعة بالكتابة في فواتح السور هو تحدي لأهل اللغة بأن « كلام الله قديم والقرآن العظيم لا تحتويه الكلمات المعدودة وزلا تحصيه السور المحدودة ، فإن الحروف المقطعة تدل على ما تدل عليه الكلمات من المعاني والكلمات منحصرة معدودة ودلالة الحروف عليها غير منحصرة معدودة لأن هذا يشير إلى أن الحروف المقطعة لو ركب بعضها بعضا إلى الأبد لا ينقضي كلام الله تعالى ، ولا يضيق نطاق نطق الحروف عن توسع محيط

[1] ابن عربي محي الدين : الحقائق الالهية في أشعار الفتوحات المكية ، ص 41 .

[2] ابن عربي محي الدين : تفسير ابن عربي (سورة ق) ، ج 2 ، ص 277 .

الكلام الأزلي ، لأنه ظاهر بين الحروف المقطعة وبين الحروف المحدثة جمعا »[1] ولا يعرف حقائق الأمور إلا أهل الكشف من أهل العرفان ، ولهذا ما يراه ابن عربي في كتاب الله وفواتح السور خاصة من قبيل الهبة الربانية .

4 – 3 – 1 – محاكاة الحروف المقطعة (حرفان)

يقول ابن عربي :

فالوجد يسكنه والشوق يقلقه وللذي يدعيه الأمر يسبقه

خلاف طه فإن الفتح يلزمه لذاك جاء ليشقى وهو يخلقه

بالجود أوجده بالكون حدّده وبالتجلي يغذيه ويرزقه [2]

ويقوم منهج ابن عربي في قراءته لكتاب الله على تصيّد نفحات الله لعباده المؤمنين فيقوم بمحاولة اثبات ما فهمه من مراد الحق من خلال إلى تقسيم الكلمات إلى وحدات والحروف الأولى في البناء أي يفكك ثم يبني دلالة أخرى من خلال الرجوع إلى المحور الأساس للمعنى "طه " المتكونة من حرفين « فالطاء إشارة إلى الطاهر والهاء إلى الهادي وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم من شدّة حنوه وتعطفه على قومه ، لكونه صورة الرحمة ومظهر المحبة يتأسف من عدم تأثير التنزيل في إيمانهم واستشعر البقية كما ذكر في قوله لعلّك باخع نفسك على آثارهم »[3] فجمع اسمين من اسماء النبي عليه الصلاة والسلام اللّذان يدلّان على عظم خلقه وكمال رحمته بأمته بالنصح لأنه جاء رحمة بالعالمين وأسفه على قومه الذين ماطلوا في الاستجابة والنجاة من النار.

الحرف معنى ومعنى الحرف ساكنه وما تشاهد عين غير معناه[4]

---

[1] نجم الدين أحمد كبرى : التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي ، تحقيق أحمد فريد المزيدي ، ج1 ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ص 104 .

[2] ابن عربي محي الدين : ديوان ابن عربي ، شرح أحمد حسن ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ص377 .

[3] ابن عربي محي الدين : تفسير القرآن الكريم ، ج 2 , ص 15 .

[4] عبد الباقي عبد الفتاح : المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم ، ص 38 .

ومن هذه الحروف يضع ابن عربي مشهدا من المشاهد التي يتجلى فيها الحق فالحروف هي من العلوم التي توزن بها حقائق الوجود ، فهي مفتاح لتلك المعارف الربانية كما أنّه من فتوحات « كبار الأولياء الذين أوتوا منطق الطير السرياني ، وهو اللغة المشتركة بين العلوم الإلهية ومعارف النشآت الكونية والإنسانية وأسرار الحقائق القرآنية ومدارج السلوك عبر معارج الولاية في مقاماتها وأحوالها »[1] ومن هذا التناسق يظهر لنا أثر الخلق وصور الوجود وتناسبها مع الحروف والكلمات وأعدادها ودلالة ذلك عند العارفين بالله بدليل ذكر سنة انتصار جيش الموحدين على المسيحين في الأندلس (591هـ) من خلال تدبر آيات سورة الفتح والذي ذكره ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية .

ويصف ابن عربي في مشاهده الدائرة الفلكية ، ويخصص لكل دائرة قطب « وقطب المشاهد هو مشهد 'يس' قلب القرآن ... بمنزل سورة "يس" ظهرت جميع المنازل ، إذن فتلك الفواتح ظهرت من القلب الياسيني ، فكأن الغاية السلوكية من هذه المشاهد هو أن يكون السالك عين هذا القلب الياسيني القطبي الجامع للأضداد ، الثابت رغم تغير الشؤون وتعاكس الحقائق حسب تجليات الكمال المطلق »[2] وهو بذلك يجعل روح القرآن سرّا متجليا في قلب الفتى وهو مفتاح الحروف والقلب هو منزل المعارف الربانية وسورة "يس" قلب القرآن كما جاء في الحديث النبوي الشريف (لكل شيء قلب وقلب القرآن يس)[3] فيحيل ابن عربي هذا المعنى إلى كيان مشخص يظهر بصورة فتى رباني الصفات صاحب المفتاح قلبه من قلب القرآن الكريم واسمه من صفات الرحمن داخل في الدائرة الفلكية ومستمد سره من حرفي الياء والسين لتعطي دلالة أخرى من حيث البناء وترتيب سور القرآن.

حاء الحواميم سرّ الله في السوّر أخفى حقيقته عن رؤية البشر

فان ترحّلت عن كون وعن شبح فارحل إلى عالم الأرواح والصّور

---

[1] مفتاح عبد الباقي : بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ، ص 34 .

[2] عبد الباقي مفتاح : الشرح القرآني لكتاب المشاهد ، ص 10 .

[3] ذكره الدارمي في فضائل القرآن (3419) باب (21) في فضل يس ، وإسناده ضعيف ، من كتاب الجامع لأحكام القرآن تفسير القرطبي ، لأبي عبد الله محمد القرطبي ، ج 8 ، ص 4 .

وانظر إلى حاملات العرش قد نظرت إلى حقائقها جاءت على قدر

تجد لحائك سلطانا وعزّته أن لا يدانى ولا يخشى من الغِير[1]

وهذه الحقيقة التي يتكلم عنها ابن عربي إنما هي إشارة إلى حقيقة العالم الآخر ، فالله أخفى الكثير من الحقائق رحمة بعباده ، وأخفى اقتداره ولم يشهدهم خلق السموات والأرض قال تعالى ﴿ مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ ﴾[2] وجعل سر هذا الوجود مرتبط بكلامه ، وكله داخل في الحروف النورانية التي ذكرها ابن عربي ، ويستمد العارف بالله حقيقة هذا الوجود بما فتح الله عليه ، فالإدراك لا يتوقف على السمع والبصر ، بل هما بابان ضيقان يشترك فيه الناس جميع ، بينما المعرفة هي صب من عند الله لعباده الصالحين .

فالحروف كلها كما يذكر ابن عربي هي سرّ من أسرار الله سبحانه وتعالى « والعلم بها من أشرف العلوم المخزونة عند الله ، وهو من العلم المكنون المخصوص به أهل القلوب الطّاهرة من الأنبياء والأولياء »[3] حيث قدم فيه ابن عربي هذا المنهج ابتداء من علم الحروف على علم الأعداد والأسماء أي تقديم المفرد الذي هو الأصل كما أنّ الكون كله لله ، على المركب الذي يتم خلقه بعد الايجاد :

أعني حروفا ركّبت في الهجا تحتاج في الفهم إلى فرض[4]

وعند ذكر الأصل تبنى منه المعاني وتحال إليه كل الدلالات المتفاعلة مع لحظة انتاج النص مما يجعل انتسابها هو عين حقيقتها وإلى الجزء يبدأ انتاج المعنى كما هو عند ابن عربي .

---

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 107 .

[2] سورة الكهف : ص 51 .

[3] ابن عربي محي الدين : قراضة العسجد ديوان ابن عربي ، حقّقه وعلّق عليه الهوّاري غزّالي ،كتاب ناشرون (بيروت – لبنان) ص 30 .

[4] المصدر نفسه : ص 31 .

4 – 3 – 3 – محاكاة الحروف المقطعة (أكثر من ثلاثة حروف)

يربط ابن عربي الكمال في اسرار الإيمان بمعرفة حقائق الحروف في سورها ، وغالبا ما نجده يوظف الكثير من العلوم العقلية والنقلية في استخراج واستنباط حقائق ومعارف ربانية فحين يذكر مثلا السنة التي فتح فيها بيت المقدس وكيف تعرف أهل التصوف على زمان وقوعها ، يقول « إنّ البضع الذي في سورة الروم ثمانية وخد عدد حروف ﴿ آلم ﴾ بالجزم الصغير فتكون ثمانية فتجمعها إلى ثمانية البضع فتكون ستة عشر فنزيل الواحد الذي للألف للأس فيبقى خمسة عشر فتمسكها عندك ثم ترجع إلى العمل في ذلك بالجمل الكبير وهو الجزم فتضرب ثمانية البضع في أحد وسبعين واجعل ذلك كله سنين يخرج لك في الضرب خمسمائة وثمانية وستين فتضيف إليها الخمسة عشر التي أمرتك أن ترفعها فتصير ثلاثة وثمانين وخمسمائة سنة وهو زمان فتح بيت المقدس » [1] والجمع والطرح ليس اعتباطيا كما يتصور لنا من أول وهلة ، فهو يخضع لمنظومة ونسق معين تفرضه مجموعة من المعارف .

يجد ابن عربي لبعض الحروف وجودا يخالف به العامة ، فالألف عنده ليس حرفا لمن تحقق ولامس شيئا من طريق القوم :

ألف الذات تنزّهت فهل لك في الأكوان عين ومحلّ
قال لا غير التفاتي فأنا حرف تأبيد تضمّنت الأزل
فأنا العبد الضعيف المجتبى وأنا من عزّ سلطاني وجل [2]

والهمزة هي صورة أخرى ، وتعد حرفا من عالم الشهادة والملكوت وليس لها مرتبة في العدد وهي جزء من هذا النظام الذي نجده في الحروف المقطعة وبعضهم عدها نصف حرف في الحروف الرقمية :

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 98 .
[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 106 .

همزة تقطع وقتا وتصل كلّ ما جاورها من منفصل

فهي الدهر عظيم قدرها جلّ أن يحصره ضرب المثل [1]

وهذا الحرف عند ابن عربي هو إشارة إلى الرحمة المتمثلة في الذات المحمدية الذي أرسله الله سبحانه وتعالى رحمة للعالمين وهي أزلية بتجلي الحق للوجود « ولما تعلقت إرادة الحق سبحانه بإيجاد خلقه وتقدير رزقه ، برزت الحقيقة المحمدية من الأنوار الصمدية في الحضرة الأحدية وذلك عندما تجلى لنفسه بنفسه من سماء الأوصاف »[2] فحقيقة الذات المحمدية كما يراها ابن عربي هي صوة وواسطة عظمى وعطاء من الله لعبده غير محدود حتى اعطي المقام المحمود ولذلك ينظر إلى عطاء الله له فيقول « سأقيمك فيما يتكون عندك من مملكة عظمى ، وطاقة كبرى ثم سائسا ومديرا وناهيا وآمرا تعطيها على ما أعطيك وتكون فيهم كما أنا فيك ، فليس سواك كما ليس سواي ، فأنت صفاتي فيهم وأسمائي» [3] وهذا من كمال تجلي الحق على خلقه وفي النبي صلى الله عليه وسلم هو تمام نعم الله وفيه أخص معانيها .

كما أنّ الحروف المقطعة وان تشابهت بعض حروفها إلاّ أنّها تختلف في الدلالة وتلبس نسقا آخر يختلف عن كل فواتح السور الأخرى التي لها نفس الحرف وهذا من المقررات عند ابن عربي والتي يبني عليها مفهومه لهذه الحروف المقطعة كما يقول فـ « المقرّر عندنا والمعلوم أنّ الصاد من "ألمص " ومن " كهيعص" ومن " ص " ليس كل واحد منهن عين الآخر منهن ويختلف باختلاف أحكام السورة وأحوالها ومنازلها ، وهكذا جميع هذه الحروف على هذه المرتبة وهذه تعمّها لفظا وخطا »[4] فهو ينظر إلى الحرف من موقعه وتناسقه مع من يقتضيه الرسم من تقديم وتأخير ، وأما الرسم المباشر ما هو إلاّ

[1] المصدر نفسه : ص 106 .

[2] ابن عربي محي الدين : عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب ، ص 62 .

[3] المصدر نفسه : ص 96 .

[4] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 129 .

صورة لهذا الحرف الذي يفتح القراءة ثم تنفتح دلالات لهذا الحرف مع النسق العام ، ثمّ القراءة المتعالية عن باقي القراءات كما هو الحال عند ابن عربي :

الميم كالنون إن حققت سرّهما في غاية الكون عينا والبدايات
فالنون للحق والميم الكريمة لي بدء لبدء وغايات لغايات
فبرزخ النون روح في معارفه وبرزخ الميم ربّ في البريّات[1]

وحرف الميم عند ابن عربي له قوة وسطوة فهو من« عالم الملك والشهادة والقهر ، مخرجه مخرج الباء عدده أربعة وأربعون ...[2]» وهو إشارة إلى ذلك الحق المنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم أي نزوله على قلبه وهو منزل الحق لأن القلب « من العلم الأعلى وكان اللسان من العالم الأنزل وكان الحق منزله قلب العبد وهو المتكلم وهو في القلب واحد العين والحروف من عالم اللسان ففصّل الآيات وتلا بعضها بعضا » [3] ، فالحروف هي الأصل التي يرجع إليها المعنى الأول وزيادة في المبنى هو زيادة في المعنى ، والزيادة في الحروف المقطعة هو نظير احتواء مكثف للمعاني المختصرة التي تحليلك إلى سلسلة من الآيات والسور وهذا من خصوصية القرآن الكريم المعجز في نظمه ونسقه وترتيله .

يجعل ابن عربي لهذه الكلمة المتكونة من حروف مقطعة منزلا للمناجاة بحيث يوظف معانيها في رسائله التي علم بأسرارها بذكر منزل القطب و ذكر مقامه وحاله « رد لك حجاب الحق من طوارق الخلق » [4] فهي حجاب لصاحبها من كل شر يطرق بابه ، ويردفها تتمه بالطواسيم بسر الحروف والأعداد التي تدرأ عنه كل مكروه .

---

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ص 322 .

[2] المصدر نفسه : ص 322 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 137 .

[4] ابن عربي محي الدين : رسائل ابن عربي ، و. ح محمد عبد الكريم النمري ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ط 1 2001م ، ص 260 .

وقد تكررت العين في هذه الحروف الخماسية فقط ، وهي إشارة من ابن عربي إلى العلم وأقسامه إلى أنّ العلم علمان : علم الغيب وعلم الشهادة ، ولذلك قال الله سبحانه وتعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾[1] وهو فصل في الإدراك فعلم أعلى وهو « عالم الغيب المطلق أي غيب الغيوب والأنزل عالم الشهادة فهو آخر الحضرات ، فكل ما فيه مثال لما في عالم المثال وكل ما في عالم المثال صورة شأن من شؤون الربوبية » [2] وإرادة الغيب بالنسبة للخلق وذلك لعدم الغيب لله ولا تتعلق قدرته بشيء حتى أراده .

وفي الأخير يظهر لنا أنّ قراءة ابن عربي للحروف المقطعة يختلف عن القراءات التي درأ عليها العلماء قديما وحديثا ، فهو يربط فهم كلام الله سبحانه وتعالى وتلقي العلم اللّدني بالتقوى وذلك من خلال الاستجابة لكلام الله في الأمر والنهي والتقرب إليه زيادة في الطاعات الذي تحمل صبغة المحبة ، ويبقى فعل التلقي من الله إلى عبده جزاء طاعته له جراء كثرة الوقوف بين يديه ، وليس باتخاذ الأسباب المباشرة في تلقي المعرفة والمقصود بها الآليات المنطقية والعقلية ، يقول ابن عربي « فانظر ما أعجب تعليم الله عباده المتقين الذين قال فيهم سبحانه وتعالى ﴿ إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ﴾ (الأنفال : 29) وقوله أيضا سبحانه وتعالى ﴿واتقوا الله ويعلمكم ﴾ (البقرة : 282) ومعناه أن يفهمكم الله معاني القرآن فتعلموا مقاصد المتكلم به » [3] لأن الحروف المقطعة أو فواتح السور له وجوه تتضمنه تلك الكلمة بطريق الحصر مما تحتوي عليه مما تواطأ عليه أهل ذلك اللسان ، وإنما الفهم أن يفهم ما قصده المتكلم من تلك الحروف ، هل قصد جميع الوجوه التي يتضمنها ذلك الحرف ؟

فينبغي لنا أن نفرق ونفهم عن ابن عربي منهجه في القراءة ومنبع تلك المعارف والفتوحات التي يندر

---

[1] سورة الرعد : آية 9 .

[2] عبد الرزاق بن أحمد القشّاني : شرح القشّاني على فصوص الحكم ، ص 171 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 190 .

على الكثير من الناس أن يفهموا هذا المنهج في التلقي والقراءة ، فبالأحرى أن يفهموا عن الشيخ الأكبر ابن عربي الذي يصعب أن نلامس جانبا من علمه ومعرفته بالله .

البنية الشكلية ودلالتها في خطاب هامش النص عند ابن عربي

1 – البنية الشكلية

2 – التماسك النصي

3 – دلالة الاتساق المعجمي

4 – التكرار ودلالته عند ابن عربي

4 –1 – العلاقة التطابقية في سورة الفاتحة

4 – 2 – العلاقة الاحتوائية في الكليات

5 – التضام ودلالته عند ابن عربي

5 – 1 – بنية التقابل اللفظي الحقيقي

5 – 2 – بنية التقابل اللفظي والمعنوي

5 – 3 – علاقة الكل من الجزء

5 – 4 – علاقة الكل بالجزء (تكرار الكل)

1- البنية الشكلية

بدأت الدراسات اللسانية بالجملة وذلك بتحليل مكوناتها ، ووصف بنيتها والانزياح الذي يحدث فيها ، وتبحث عن السمات اللغوية الخاصة ، ثم العلاقات التي تقوم بين الوحدات اللغوية ولكن هذا التصور في دراسة الجملة وخصائصها ، وتحديد دائرة الرؤية في معالجة جميع مستوياتها جعل الدراسات اللغوية تنتهي من حيث بدأت ، وتجتر الشيء نفسه وبالآليات نفسها عن الكشف العلاقات القائمة داخل هذه المنظومة المصغرة وما أنتجه الفهم الأول في الرؤية الأحادية للجملة وبذلك أيقنوا أن هناك مناطق غير ظاهرة وعلاقات دفينة لم يتسن للدراسات اللسانية الكشف عنها .

فالجملة داخل النص تعدّ بناء مترابطا ومتماسكا يضم بعضه بعضا من خلال علاقات لها دلالة معينة في سياقها الداخلي والخارجي ، إذ يشكل هذا البناء خطابا معينا لا يمكن دراسته إلا بمنهج شامل يحيط بجوانب الخطاب كله ، فذلك الرباط له الأثر البارز في تماسك النص وانسجامه ، وهو ليس بمعزل عن المفاهيم والمصطلحات في النحو التقليدي والذي نقصد به نحو الجملة ، فالنص وحدة دلالية تجلت مفاهيمه من خلال تكوينه الضروري أو ما يسمى بالنسيج العام للنص .

والذي يجعل الجملة على ما هي عليه من القصور وعدم المرونة في تخطي البناء الخارجي أي البنية السطحية في الدراسات الحديثة ، هو ضيق الرؤية كما لا يمكن دراسة المعنى منفصلا عن سياقه اللغوي ، فعندما نخرج من نظام الجملة والعلاقات التي تربط مكوناتها الى عالم النص والخطاب فإنّنا سوف ندخل في نسق جديد ومغاير من التوليفات المعقدة والغامضة ، لأن «النص هو الذي يستحق الاهتمام كما في السابق ولا يزال النص كما في السابق فرضا إمكانا للمستقبل ، وهو في الوقت نفسه معيار تقاس بموجبه أعمال الماضي والحاضر»[1] مما يجعل دائرة التحليل للنص والخطاب اكثر اتساعا مما كانت عليه في زاوية ضيقة من الرؤيا ، حيث يبقى هذا الوسط رهين معايير تمّ

[1] جون ستروك : البنيوية وما بعدها ، ترجمة محمد عصفور ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1996 م ، ص 84 .

اكتسابها من المحيط الذي نتجت فيه هذه المتغيرات .

وإذا كان الخطاب قد انبسط وصعب ترويضه وضبطه ، واتسعت دائرته وزادت كثافته ودلالته فقد جعل الدارسون في هذه الحقول اللغوية والنقدية ، كل حسب اختصاصه ومشاربه المعرفية يحاول الوقوف على خصائصه وضبط المفاهيم والآليات التي يمكن أن تكشف عن مكنوناته ويظهر منه ما كان مستترا خلف شكله الذي عجز فيه نحو الجملة عن ترويضه واختراق الحواجز المضمرة داخله والتي لم يدركها ولم يستطع بحكم قصوره وضيق زاوية الرؤية .

فالخطاب يعدّ في حقيقته مجموعة من الأبنية والممارسات الفعلية للملكة اللغوية ، وما الخطية التي ألفيناها في مستوى الوحدات الصغرى إلا شكل ممكن من جملة أشكال وأبنية أخرى ، وهذا ما جعل الخطاب متماسكا ويجمع كتلة من المعرفة تتعدد فيه جميع الاحتمالات ،حيث يعدّ هذا التمازج القائم على محوري التتابع ومحور التركب الداخلي في الجمل .

بدأ التفكير في تجاوز الجملة في سنوات الستينات حينما انشغل العلماء بموضوع دراسة النص وتحليله ولعل (هاريس Harris) هو الرائد الأول في هذا المجال ، فهو أول من اعتبر الخطاب موضوعا للدرس اللساني ، حيث اهتم بتوزيع العناصر اللغوية في النصوص والروابط النصية وكذلك مراعاة سياقها الاجتماعي ،فهو يقول أنّه « يمكن أن نتصور تحليل الخطاب انطلاقا من ضربين من المسائل هما في الحقيقة مترابطان :

– أما الأول فيتمثل في مواصلة الدراسة اللسانية الوصفية بتجاوز حدود الجملة الواحدة في نفس الوقت .

– وأما الثاني فيتعلق بالعلاقة بين الثقافة واللغة »[1] لكنها لم تكن محط الاهتمام لأنها كانت في واقع الأمر خارج الدرس اللساني .

[1] محمد شاويش : أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية ، المؤسسة العربية للتوزيع ، (بيروت – لبنان) ، ج 1 ط 2010 م ، ص 38 - 39 .

أخذ نحو النص منذ منتصف الستينات من القرن الماضي يأخذ مكانته تدريجيا ضمن مجموعة من المناهج والنظريات الحديثة وأثبت حضوره وفعاليته ، فجاء كبديل وثورة ضد ما كان مقيد في حيز ضيق ، وهو ما أعطى « للدرس اللساني منافذ كان لها أبعد الأثر في دراسة اللغة ووظائفها النفسانية والاجتماعية والفنية والإعلامية » [1] على اختلاف كل المشارب والغايات ، وأصبح الأقرب إلى تحقيق الأهداف والكشف عن صور التماسك والترابط النصي الذي كان مستترا خلف نسق أكثر تعقيدا عجز نحو الجملة اظهاره ، بل كان سببا في قصور المنهج وعدم فتح نوافد اخري في اكتساب آليات معرفية جديدة .

وإذا تأملنا تعريف (نيلز انكفيست Nils Enkvist) الذي يقول أن « لسانيات النّص تعنى في العادة بدراسة الأدوات اللّغوية للتماسك النّصّي الشّكلي والدّلالي» [2] نجد أن نحو النص قد استعمل مصطلحات جديدة مثل التماسك الشكلي والدّلالي وارتباط الأجزاء ، وكذلك التماسك النّصي وهو بذلك يثبت حضوره وجدارته في خضم هذه التيارات النقدية المتراكمة التي تتسارع في اكتساح الساحة النقدية والأدبية ، وتفعيل المعطى العلمي والمعرفي المتجدد في الساحة الفكرية والمتراكم كذلك ، مع كل فتح علمي جديد .

2 – التماسك النصي

لقد كان نزول القرآن الكريم ظاهرة ، وإعجازا لغويا حيّا جعل الانسان العربي يستغرب من سحره وبيانه الذي يؤثر في القلوب ، بل يسحر الألباب ويغير النفوس ، فقد عجز عن محاكاته ولم يتمكن من الفصل في أمره والكشف عن حقيقته ، رغم أن كلّ الكلمات متداول في محيطهم والنسق اللغوي

---

[1] سعد مصلوح : نحو الآجرومية للنص الشعري "دراسة في قصيدة جاهلية " مجلة فصول ، المجلد العاشر ،العددان الأول والثاني 1991م ، ص 153 .

[2] صبحي ابراهيم الفقي : علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق ، دار قباء للطباعة والنشر ، (القاهرة – مصر) ، ط 1 2000 م ، ص 35 .

للقرآن الكريم يقوم على نهج لسانهم ويحاكي تصوراتهم ، وهو ما جعل الدارسين يدركون أهمية النص وبنياته الداخلية ونظمه ، فإذا تأملنا أراء ابن قتيبة حين يذم التكلف في قرض الشعر يقول : « هو أن ترى البيت فيه مقرونا بغير جاره ، ومضموما الى غير لفقه» [1] حيث لا تكلف في انتاجه ونظمه ، بل سهل معطى للأذان مستأنف وكأنه منه خرج وإليه يعود .

جاء أبو هلال العسكري ليؤكد ضرورة دراسة التماسك النصي وان لم يصرح بلفظه ، فقد اهتم كثيرا بالتناسق بين المعاني داخل النص حيث قال أنه « ينبغي أن تجعل كلامك مشتبها أوله بآخره ومطابقا هاديه لعجزه ، ولا تتخالف أطرافه ولا تتنافر أطواره ، وتكون الكلمة منه موضوعا مع أختها ومقرونة بلفقها » [2] وحين تحدث عبد القاهر الجرجاني أحد أعمدة البلاغة العربية عن أسلوب الفصل والوصل ، نجد التماسك النصي ظاهرا في كلامه وان لم يصرح به ، فهو يرى ضرورة « أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد أخرى من أسرار البلاغة » [3] فلا يكون السابق متأخرا منه ولا اللاحق متكلفا في النسق مع غيره.

وإذا تأملنا ما كتبه النقاد والأدباء العرب وخاصة علماء البلاغة قديما وحديثا يتبين لنا أنّهم كانوا يدركون أهمية التماسك النصي ،فقد كانت لهم جهود جبارة في قراءة النصوص وسبر أغوارها واقتحام اسوارها واستلطاف معانيها ،فبالإضافة الى من ذكرناهم من علماء اللغة والبيان كان هناك القاضي الجرجاني والآمدي والباقلاني وابن أبي الاصبع المصري وغيرهم كثير ، فهؤلاء ممن قد وضعوا لهذا الفن الركيزة الأساس في التعامل مع النصوص وتوسيع زاوية الرؤية في قراءة النص الأدبي وكل واحد منهم

---

[1] ابن قتيبة : الشعر والشعراء ، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث ، (القاهرة – مصر) ، ج 1 ، ص 90 .

[2] أبو هلال العسكري : الصناعتين ، تحقيق علي محمد البجاوي – محمد أبو الفضل ابراهيم ، المكتبة العصرية ، (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، ص 141 .

[3] أبو بكر عبد القاهر الجرجاني : دلائل الاعجاز ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، (القاهرة – مصر) 1375هـ ص 222 .

قد أشار إلى جزئية في هذا المنحى من خلال ما ألمحوا اليه عبر مواضيع متفرقة من البحث البلاغي آنذاك ، امتلأت بها كتبهم وإشارات كثيرة منثورة بين سطور الكتب .

لقد أصبح موضوع التماسك النصي من أنضج الرؤى النقدية والبلاغية في عصرنا الحديث وذلك لما يخلقه من تجانس وتنظيم لقارئ النص ، فهو يحاول دائما أيجعل أفكاره متواصلة متناسقة إذ يعبر هذا المصطلح « عن التماسك الدلالي بين الوحدات اللغوية المكونة للنص الأدبي ، سواء أكانت في صورتها الجزئية أم الكلية ، وبه يحدث نوع من الانسجام الداخلي التام بين وحداته ، وتظهر في صورة لحمة واحدة ، تحمل خصائصها الذاتية والنوعية التي تتميز بها عن غيرها من النصوص[1]»وهذا التماسك هو قيمة لغوية يظهر أثرها من خلال ذلك النسق الذي ينسجم مع تلك الخطية في نسج النص .

وتعود الريادة في دراسة مفهوم التماسك النصي الى الباحثين (هاليدي ورقية حسن) في كتابيهما (الاتساق في الانجليزية) ، وكذلك (فان دايك van Dijk) ممن قام بالتعريف لهذا الاتجاه والتبشير بمضامينه ، وشددا على وحدة النص وانسجامه كبنية كلية واحدة أما (روبرت دي بوجراند Robert de Beaugrande) فهو يرى أن النص « حدث تواصلي تتحقق نصيته إذا اجتمعت له سبعة معايير وهي الربط والتماسك والقصدية والمقبولية والإخبارية والموقفية والتناص » [2] فهو ينظر الى النص على أنه أكبر وحدة دلالية يندرج تحتها مفاهيم نصية حيث يراعي المرسل والمتلقي والسياق ويراعي كذلك الجوانب الشكلية والدلالية .

ويعد القارئ فاعلا في تواصل أفكار النص وتواردها بذلك النسق المعين ، فمن خلال التماسك يتجلى له الكيفية التي تمكنه من « ادراك تدفق المعنى الناتج عن تنظيم النص ومعها يصبح النص

---

[1] خليل عبد الفتاح حماد : حسين راضي العايدي ، أثر العطف في التماسك النصي في ديوان على صهوة الماء – دراسة نحوية دلالية ، مجلة الجامعة الاسلامية للبحوث الانسانية مج 20 ، ع 2 ، جويلية 2012 ، ص 329 .

[2] سعيد البحيري : علم لغة النص – المفاهيم والإجراءات ، الشركة العالمية للنشر لونجمان ، (القاهرة – مصر) ، ط1 ص 146 .

وحدة اتصالية متجانسة »[1] ويبقى وجوده مرهونا بمدى الاتصال الموجود بين المتلقي وصاحب النص أو بين النص ومستوى المتلقي في الرقي ومحاولة فهم واحتواء منه الذي عجز عنه دهرا كما هو الحال مع النص الديني (القرآن الكريم) الذي يتخطى المحيط والزمن ويتخطى حتى ذلك العقل الجمعي الذي تختزل فيه كل المعارف والتجارب عبر مدة زمن غير ليس من السهل تهميشها .

وتظهر أهمية التماسك كذلك من خلال الفصل بين مفهومي النص واللانص ، فالنص يعدّ مجموعة من العلاقات المتشابكة والمتجانسة مع بعضها البعض ، لتشكل بنية دلالية كبرى تتخللها مجموعة من البنى ، حيث تعطي هذه البنى دلالات متعددة بحسب الاتساق والانسجام فـ «وجود علاقة بين أجزاء النص أو جمل النص أو فقراته ، لفظية أو معنوية وكلاهما يؤدي دورا تفسيريا لأن هذه العلاقة مفيدة في تفسير النص ، فالتماسك النصي هو علاقة معنوية بين عنصر في النص وعنصر آخر يكون ضروريا لتفسير النص الذي يحمل مجموعة من الحقائق المتوالية » [2] ويفهم التماسك النصي عبر مظهرين أساسيين ، ومن خلال العناصر المكونة لهما ، فمن خلال الاتساق يتجلى لنا الشكل الخارجي أي الطبيعة السطحية ، أما المظهر الثاني فيظهر في الانسجام وهو خاصية دلالية للخطاب .

3 – الاتساق لغة :

جاء في قاموس المحيط للفيروزآبادي : « الساق : مابين الكعب والركبة ، ج سوق وسيقان وأسؤق همزت الواو لتحمل الضمة ﴿ ويوم يكشف عن ساق ﴾ (القلم : 42) ، عن شّدة. ﴿ والتفت السّاق بالسّاق ﴾ (القيامة 29) : آخر شدة الدنيا بأول شدة الآخرة .. والسياق ككتاب : المهر .

[1] عزة شبل محمد : علم لغة النص النظرية والتطبيق ، تقديم سليمان العطار ، مكتبة الأداب ، ط 1 ، 2007 ، (القاهرة – مصر) ، ص184 .

[2] أحمد عفيفي : نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي ، مكتبة زهراء الشرق ، ط 1 ، 2001 ، (القاهرة ، مصر) ص 98 .

والأسوق : الطويل الساقين .. وتساوقت الإبل : تتابعت وتقاودت » [1]

ويعد الاتساق من المفاهيم الأساسية التي يعتمدها تحليل الخطاب على المستوى التركيبي فهو «مجموع الامكانات المتاحة في اللغة لجعل أجزاء النص متماسكة بعضها ببعض »[2]وهو ما يبق للنص تماسكه من خلال مجموعة من الوسائل مثل (الإحالة ، الفصل والوصل التكرار ، الاستبدال الحذف) .

ويعرف محمد خطابي الاتساق على أنه « تحقق التماسك الشديد بين الأجزاء المشكِّلة لنص / خطاب ما ، ويهتم فيه بالوسائل اللغوية التي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب أو خطاب برمته » [3] ولذلك نجد الكثير من الدراسات النقدية وأدبية تهتم بهذا الإجراء اللغوي لما يطرحه من مفاهيم .

فنجد أن الاتساق مظهرا لدراسة النسيج النصي وشرطا أساسيا لإبراز خصوصيته وذلك بإبراز عناصره ومكوناته ، ولولا حضوره ما استساغه السامع ولرفضه شكلا ومضمونا « فإذا كان (الكلام) متنافرا متباينا عسر حفظه وثقل على اللسان النطق به ، ومجّته المسامع فلم يستقر فيها منه شيء » [4] فيصبح بذلك دخيلا على منظومة مكتسبة في الفهم والتلقي ترفضه شكلا ومضمونا لأنه خارج هذا ذلك النسق الذي يحاول أن يقترب إلى المتلقي وينضبط مع نسجه .

فالاتساق في بهذا التصور يعتبر من جهة الترابط في المستوى البنائي والشكلي كما يعرفه (دفيد كريستال David Crystal) بأنه « الاتصالات المنطقية المقدرة للاستعمال اللغوي ولن يتسنى

---

[1] مجد الدين بن محمد الفيروزآبادي : القاموس المحيط ، دار الحديث ، د ر ط ، (القاهرة – مصر) ، ط 2002 م ص823 - ص 824 .

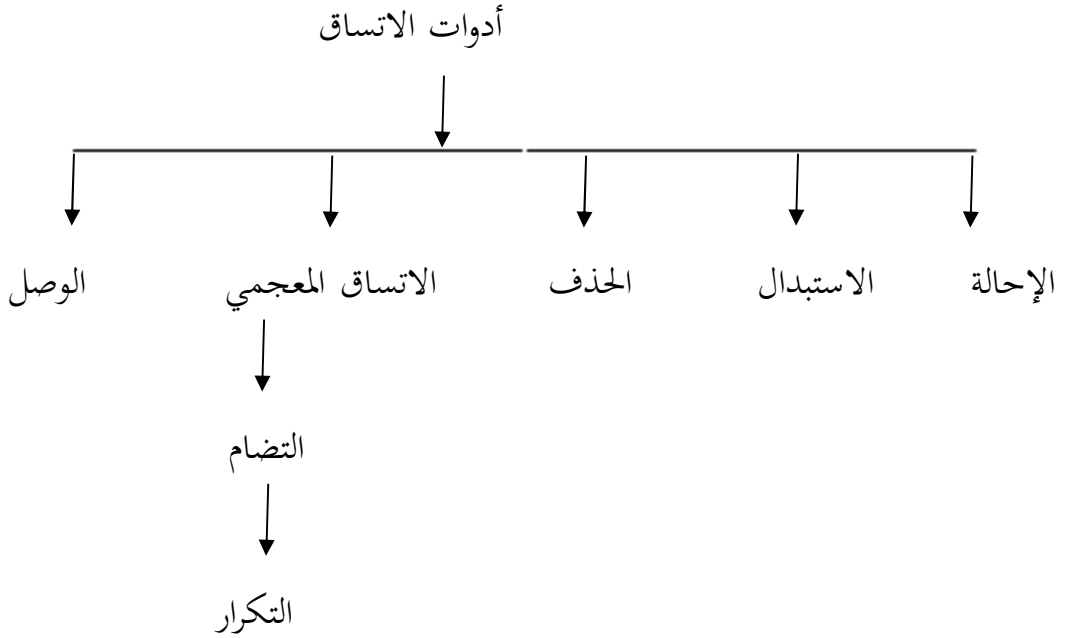
[2] محمد شاويش : أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية ، ج 1 ، ص 124 .

[3] محمد الخطابي : لسانيات النص – مدخل إلى انسجام الخطاب ، المركز الثقافي العربي ، (بيروت – لبنان) ، 1991 م ص 5 .

[4] الحسن ابن رشيق القيرواني : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الجيل (بيروت – لبنان) ، ج1 ، ط 5 ، 1981 ، ص 257 .

ذلك إذا لم ندرس بناء النص وتركيبه والعوامل التي ساهمت في البناء ، والتي يطلق عليها الروابط والعلائق داخل النصوص»[1] ليعبر عن تماسك أجزاء النص وترابطها لأنه يعد « وحدة دلالية وليست الجمل إلا الوسيلة التي يتحقق بها النص »[2]عبر تلك الخطية التي تفرضها هذه العلاقة في استعمال اللغة .

ويقدم (هاليداي Haliday ورقية حسن R. Hassen) نموذجا لهذه الأدوات باعتبارها مصادرا أساسية للاتساق النصي لما لها من دور في بيان كيفية ترابط الجمل ، وهذه الأدوات هي الربط المعجمي وأدوات الوصل والاستبدال والحذف والإحالة ، وهذا الرسم يبين لنا التصور العام لهذا الاتساق .



[1] صبحي ابراهيم الفقي : علم اللغة النصي ، ج 1، ص 94 .

[2] محمد الخطابي : لسانيات النص ، ص 13.

3 -1 - الاتساق المعجمي

يعد الاتساق المعجمي مظهرا من مظاهر الاتساق النصي حيث يمنح للنص ترابطا من خلال الربط في الإحالة ، ويعرفه (هاليداي Haliday ورقيةحسن R. Hassen) بأنه ذلك الربط الذي يتحقق من خلال اختيار المفردات عن طريق إحالة عنصر إلى عنصر آخر[1]، فهو يقوم على مستوى المعجم فيحقق اتساقا للنص من خلال استمرارية المعنى وكذلك من خلال انتظام العناصر المعجمية واتجاهها نحو بناء الفكرة الأساسية للنص .

وإذا ذكرنا المعجم فأنّنا نعني به مجمل الأداء اللغوي التي تم توظيفه وفقا لقواعد النظام اللغوي ويرى الأزهر الزناد أن « العناصر المعجمية لا تفهم إلا بالتفطن إلى صلتها بما تحيل عليه وهذا المحال عليه يعطيها مدلولها وهي في العربية عديدة تدخل فيها الضمائر وأسماء الإشارة وبعض العناصر المعجمية الأخرى من قبيل نفس ، عين ، بعض [2]»فالنص تبدو معالمه من خلال ظهور مفرداته وتعالقها مع بعضها البعض«فالتماسك المعجمي يساهم في تماسك النص بجعله وحدة دلالية عن طريق حسن اختيار العناصر المعجمية المكونة للوحدات المعجمية وبعمله هذا يخلق اللغة ، ويعيد تشكيلها وشحنها بعزلها عن آليات استعمالها العادي واللاوعي »[3] وهذا الاختيار هو عملية انتقائية للّفظ فيساهم في خلق اتساق يكون أكثر تفاعلا وتماسكا للنص .

ويختلف الاتساق المعجمي عن باقي أدوات الاتساق الأخرى ، فلا يمكن « الحديث في هذا المظهر عن العنصر المفترِض والعنصر المفترَض كما هو الأمر سابقا ، ولا عن وسيلة شكلية للربط بين عناصر

---

[1] ينظر : عزة شبل محمد ، علم لغة النص ، ص 105 .

[2] الأزهر الزناد : نسيج النص ، ص 28 .

[3] حسين خمري : نظرية النص من بنية المعنى إلى سميائية الدال ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2007 م ، ص 5 .

في النص »[1] بل يقوم على العملية الاختيارية التي تجعل النص مشحونا بدلالات مختزلة داخل اللفظ.

ويعدّ المستوى المعجمي اللبنة الأولى لتشكل النص و« أوّل ما يمكن أن نلاحظها في علاقات الوحدة المعجمية ذاتها ، ثمّ في تكوين الصّياغة والكلام ، وبما أن الوحدة المعجمية هي بؤرة الكلام فإنّ دورها في الاتساق رئيسي بحكم أنّ المعاني تظل مدينة لإشعاع الألفاظ بما تحمله من شحنات دلاليّة تتشابك وتتقاطع على ما بينها من اختلاف في الدّرجة أو تضاد وعلاقات أخرى »[2] وهذه اللبنة هي بين اختيار المحل وبين اختيار ما يجعل لهذا التشكل المرونة في اكتساب شرعية ضبط النسق العام للنص ، أي له الصلاحية في التصعيد والتكيف مع المستوى والمعطى المطلوب .

ولا نستطيع أن نعمل على الاتساق المعجمي وتحديد الوظائف داخل النص إلا إذا انطلقنا من كون هذا النص وحدة لغوية علاقاتها الداخلية متماسكة ومترابطة ، ومنتقاة وفق مخطط تنظيمي نابع من أسس منطقية محدّدة ،[3]وبذلك يكون هذا النظم وليد لتلك المتغيرات في الخلق والإبداع أي لحظة ميلاد النص ، لأنه في تلك اللحظة يشتغل على مجموعة من العوامل والضوابط بين ما هو الزامي وما هو اختياري .

وإذا نظرنا إلى المستوى المعجمي وألقينا الضوء على اللفظة في حدّ ذاتها نجد أنّ « الوحدة المعجمية التي تدخل في علاقة اتساقيه لا تحمل في ذاتها ما يدل على قيامها بهذا الدّور أو عدم قيامها به وإنّما يكون ذلك بسبب موقعها بين النّص » [4] بحيث يبقى لهذا اللفظ بناء متفرد له خاصيته ومدلوله من أصغر وحدة صوتية ، حتى بناءها اللغوي المتماسك الذي اكتسب معنى له ، وهذا من خلال رصد التشكيلات الخطابية والقضايا التي تنظم النص انطلاقا من وصف المكوّنات المعجمية التي يحددها

---

[1] محمد خطابي : لسانيات الخطاب مدخل إلى انسجام النص ، ص 24 .

[2] عثمان أبو زنيد : نحو النص إطاري نظري ودراسات تطبيقية ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2010 م ص 153 .

[3] ينظر : المرجع نفسه ، ص 253 .

[4] المرجع نفسه : ص 139 .

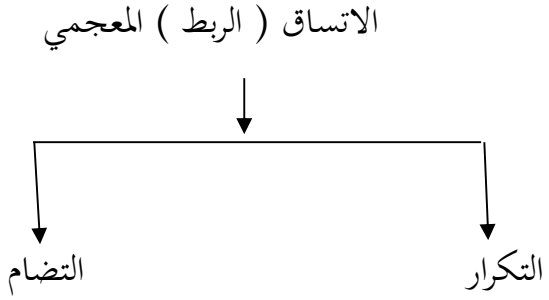
الخطاب ، وبالكيفية التي ينتظم بها المستوى النصي وكذلك من خلال وصف التشكيلات النصية والتي تمثل محورا أساسيا في معالجة الآلية التي تضبط تماسك النص .

وللترابط المعجمي قاعدتين :

« القاعدة الأولى : كلما ازدادت الوحدتان المعجميتان قربا في النص ، ازداد الاتساق الذي يحققانه قوة ومتانة .

القاعدة الثانية : كلما ارتفع تواتر الوحدتين المعجميتين في الاستعمال عامة لا في النص المعني بالأمر قلّ الاتساق الذي يحققانه قوة ومتانة » [1].

وطبيعة هذا المستوى (التماسك المعجمي) شكلية فهو يقوم بين وحداته من علاقات تحت مصطلح تماسك النص و« ويتحقق هذا التماسك المعجمي عبر ظاهرتين هما : التكرار والمصاحبة المعجمية »[2]حيث يشكل عنصر أساسي مما يجعل النص مترابطا على المستوى السطحي ، ويظهر هنا الاختلاف في التعاطي مع المصاحبة في ظاهرها تعدّ معجمية أم نحوية ؟ وذلك الغموض يقع على المستوى الرأسي في ارتباط الدلالة ، أي اللفظ هو دائما تحت قابلية التشكل والاستبدال بصورة تداولية ، أو على المستوى الأفقي الذي يجعل اللاحق متعلقا بالسابق والعكس صحيح كما هو واضح وجلي في علاقة المسند والمسند إليه .



[1] محمد الشاوش : أصول تحليل الخطاب ، ص 143 .

[2] عيسى جواد فضل : التماسك النصي في الدرس اللغوي ، المؤتمر الدولي في لسانيات النص وتحليل الخطاب ، دار كنوز المعرفة (عمان ، الأردن) ، ج 1 ، ط1 ، 2013 م ، ص 363 .

3 -1-1 - التكرار

جاء في لسان العرب لابن منظور مادة "كرر" « الكرُّ: الرّجوع ..وكرّر الشيء وكرره : أعاده مرّة بعد أخرى .. ويقال : كرّرت الحديث وكركرته إذا ردّدته عليه .. والكرُّ : الرجوع على الشيء ، ومنه التّكرار ..والكرّة : البعثُ وتجديد الخلق بعد الفناء ..والكرُّ : ما ضمّ ظِلِفَتي الرّحل وجمع بينهما ، وهو الأديم الذي تدخل فيه الظّلفات من الرّحل ... »[1]

فمن خلال بسط هذا التعريف يتبين لنا أنه يدور على معاني الرجوع والضم والبعث من جديد فهو يحمل « في ثناياه بعضا من معاني التماسك ، منها المرجعية القبلية والبعث والتجديد والضم للشيئين المتباعدين ليتماسكا »[2] وكلها تتمحور حول هذه المركزية في نقطة الرجوع إلى البداية والبعث من جديد مع بناء نسق آخر لهما نفس البناء مع زيادة في المعنى وإنتاج الدلالة .

3 -1 - 2 - التكرار في التراث العربي

ولقد أولى النقاد العرب قديما لهذه الظاهرة اهتماما كبيرا من خلال الاستشهاد بالقرآن الكريم والشعر وكلام العرب الفصيح ، فالبعض يوردها في باب التوكيد يقول ابن جني (302 هـ) « اعلم أن العرب إذا أرادت المعنى مكنته واحتاطت له ، فمن ذلك التّوكيد وهو على ضربين :

أحدهما تكرير الأوّل بلفظه .. الثاني : تكرير الأول بمعناه ... »[3] أي محاولة بناء نسق مشابه في الشكل أو المعنى لمعنى آخر يصلح لأن يخلق دلالة أخرى بمعاني متقاربة .

بينما نرى ابن هشام (761هـ) يشير إلى وظيفة التكرار داخل الجملة ومثال ذلك عندما تكلم عن الجملة الاسمية و« إعادة المبتدأ بلفظه ، وأكثر وقوع ذلك في مقام التهويل والتفخيم نحو "الحاقة ما

---

[1] ابن منظور : لسان العرب ، ج 55 ، ص 165.

[2] صبحي إبراهيم الفقي : علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق ، ج 2 ، ص 18 .

[3] ابن جني أبو الفتح عثمان : الخصائص ، تحقيق : محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية ، ج 1 ، ص 9 .

الحاقة" وإعادة اللفظ بمعناه : " زيد جاءني أبو عبد الله" » [1]

وقد عد علماء البلاغة هذه الظاهرة من أصول البديع ، وقد خصص له ابن رشيق (462 هـ) بابا حيث يقول « وللتكرار مواضع يحسن فيها ومواضع يقبّح فيها »[2] فهو يؤكد ضرورة اختيار تكرير اللفظة حيث يحسن الاستعمال ويذم في مواطن أخرى .

وجاء في كتاب " المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع " لمؤلفه أبو محمد القاسم السلجماسي (704 هـ) ذكر عنصر التكرار ، وقد عدّه صاحب الكتاب من أساليب علم البيان ، فهو عنده «اسم لمحمول يشابه به شيء شيئا في جوهره المشترك لهما ، فذلك هو جنس عال تحته نوعان .. التكرير اللفظي ولنسمه مشاكلة ، والثاني ، التكرير المعنوي ولنسمه مناسبة »[3] أي من الأساليب التي تبين عن المعاني ليس في ذاتها فقط بل بمشاكلة اللفظ الذي يخلق معاني جديدة لمناسبات أخرى.

بينما يرى علماء التفسير أن التكرار له وظيفة رمزية حيث يعده فخر الدين الرازي الشيفرة التي من خلالها يتّم تفسير الآية كاملة يقول بأنه « قد غلط من أنكر كونه من أساليب الفصاحة وظن أنه لا فائدة له وليس كذلك بل هو من محاسنها لاسيما إذا تعلق بعضه ببعض ، وذلك أن عادة العرب في خطاباتها إذا أبهمت الشيء ... »[4] فهو يحاول أن يخرج المتلقي من الدائرة البلاغية إلى الدائرة الجمالية ، والتي غالبا ما يكون لها الوقع بالنسبة للمتلقي أعظم وأشد وقعا من المباشرة والاختصار كما

---

[1] ابن هشام الأنصاري : مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، (صيدا – بيروت) ، ج 2 ، ص 575 .

[2] ابن رشيق : العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، تحقيق ، محمد محي الدين عبد المجيد ، دار الجيل ، (بيروت – لبنان) ط5 ، 1981 م ، ج1، ص 73.

[3] أبو محمد القاسم السلجماسي : المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع ، تحقيق : علال الغازي ، مكتبة المعارف ، (الرباط – المغرب) ، ص 476 .

[4] بدر الدين الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية صبا ، (بيروت – لبنان) ج 3 ، ص 9 .

الشأن في القرآن الكريم والتكرار الذي يزيده جمالا ومعاني أخرى تظهر مع كل نسق فكري آخر له زاوية في الرؤية غير ما ألفته اللغة المتداولة مثل الحساب والهندسة وغيرهما من العلوم والفنون .

3 -1- 3 - التكرار في الدراسات الحديثة

تناول علماء النص المحدثون ظاهرة التكرار من زاوية رؤية جديدة وذلك لما تضيفه هذه الظاهرة من تماسك داخل النص ، فالعنصر المكرر يحافظ على بنية النص ويفتح جانبا دلاليا وتداوليا من خلال تناسخ المفردات واكتساب أبعادا أخرى يفصل بينها البعد المكاني والنسق الجديد ، فيصبح متداولا يقول (دي بوجراند Robert de Beaugrande) عن التكرار « تعد إعادة اللفظ في العبارات السطحية التي تتّحد محتوياتها المفهومية وإحالاتها من الأمور العادية في مرتجل الكلام»[1]حيث يبقى هذا التكرار متداول ومفهوم عند المتلقي لأنه يدرك هذه الخاصية تلقائيا ويفهم معناها دون الرجوع إلى آليات خاصة للفهم والقراءة .

بينما يرى (ديفيد كريستال David Crystal) أن ظاهرة التكرار تعد « من عوامل التماسك النصي .. وذكر أنه التعبير الذي يكرر في الكل والجزء »[2]فينظر إلى النص منفصلا ضمن مستويات في القراءة بفصل طبقة عن طبقة أخرى ، يكون التكرار من المشرك الحتمي المتعدد الوظائف لنسق آخر ضمن النسق العام .

وقد عرفه الأزهر الزناد بأنه إحالة تكرارية وهي « تكرار لفظ أو عدد من الألفاظ في بداية كل جملة من جمل النّص قصد التأكيد »[3]وهذه الإحالة هي محاولة للرجوع إلى بناء جديد فوق البناء السابق يهتم أكثر في إعادة ابراز اللفظ أو المعنى فيكون متجددا في الخطاب .

---

[1] روبرت دي بوجراند ، النص والخطاب والإجراء ، ترجمة : تمام حسان ، عالم الكتب ، (القاهرة – مصر) ، ط 2 2007 م ص 303 .

[2] صبحي إبراهيم الفقي : علم اللغة النصي ، ج 2 ، ص 19 .

[3] الأزهر الزناد : نسيج النّص ، ص 119 .

وتكمن أهمية التكرار فيما يذكره تمام حسان في أن « تكرار اللفظ فيما يبدو هو الأصل في الرّبط من حيث كان تكرار خير وسيلة للتّذكير بما سبق وأنّه إذا عدل عنه فإنّما يعدل لأحد السببين : كراهة الرّتابة والإملال الذي يترتب على التكرار .. والثاني استعمال مبدأ الاختصار وهو فرع على القاعدة العامة »[1] بينما ينظر محمد مفتاح لظاهرة التكرار بنظرة أكثر أهمية وتفاعلا مع النص بل تعد من قبيل اللعب اللغوي « إن تكرار الأصوات والكلمات والتراكيب ، ليس ضروريا لتؤدي الجمل وظيفتها المعنوية والتداولية ولكنه شرط كمال أو محسن أو لعب لغوي »[2] فهو بذلك ينفي عنه دوره التداولي كونه رفاهية في ألفاظ والاستعمال الاختياري .

3 -1 - 4 - أنواع التكرار

يذهب الباحثون إلى أن التكرار يأتي على أربعة أشكال :

1- **إعادة العنصر المعجمي** : وهي تكرار الكلمة كما هي ويندرج تحته ثلاثة أنواع :

أ - التكرار المباشر

وهو إعادة أعيان الألفاظ ويرى سعد مصلوح أن لهذا النوع مظهرين :[3]

1 - التكرار مع وحدة المرجع

2 - التكرار مع اختلاف المرجع

ب - التكرار الجزئي

وهو شكل آخر من أشكال الربط المعجمي ويقصد به « تكرار عنصر سبق استخدامه ولكن في

---

[1] محمد سالم أبو عفرة : السبك في العربية المعاصرة (بين المنطوق والمكتوب) ، مكتبة الآداب علي حسن ، ط1 ، 1431 هـ 1993 م ، ص 109 .

[2] محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري (استراتجية التناص) ، المركز الثقافي العربي ، ط3 ، 1992 م ص 39 .

[3] ينظر : سعد مصلوح ، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة ، لجنة التأليف والتعريب والنشر ، 2003 م ص 242 .

أشكال وفئات مختلفة » [1] وهو الذي يطلق التكرار المعجمي المركب حيث يشترك فيه عنصران معجميان في مورفيم واحد[2].

ج – الاشتراك اللفظي

وهو « وهو تكرار معجمي غير مقترن بالتكرار في المفهوم حيث يتكرر استعمال كلمتين بمعنيين مختلفين مثل: (ولي – ولي) بمعنى ذهب – حكم »[3] .

2 – الترادف

وهو وسيلة من وسائل تماسك النص عن طريق استخدام كلمات لها معنى مشترك ويقصد بالترادف «وجود كلمة أو أكثر لها دلالة واحدة .. وقد عرف الترادف بعض علماء العربية القدماء بقولهم " هو الألفاظ المفرجة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد» [4] ويقسم حلمي خليل الترادف إلى قسمين:

2 – 1 – الترادف المطلق : وهو حالة التطابق التام والمطلق بين كلمتين أو أكثر ويعني هذا التطابق فيما يشير إليه الكلمة في الخارج .

2 – 1 – شبه الترادف : وذلك في التشابه الدلالي الواضح بين كلمة أو أكثر ، سواء فيما تشير في الخارج أو في الدلالات الموحية والمتضمنة في الكلمة .[5]

---

[1] المرجع نفسه : ص 243 .

[2] ينظر : عزة شبل محمد ، علم اللغة النص ، ص 107 .

[3] عزة شبل محمد : علم اللغة النص ، ص 107 .

[4] حلمي خليل : الكلمة دراسة لغوية معجمية ، دار المعرفة الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع ، الإسكندرية ، مصر ، ط 1 2011 م ، ص 129 .

[5] ينظر : المرجع نفسه ، ص 132 .

3 – الكلمة الشاملة

ويقصد بها « أن إحدى الكلمات تشير إلى فئة ، والكلمة الأخرى تشير الى عنصر في هذه الفئة مثل (لحم – لحم بقري) وهي طريقة أخرى للربط بين الكلمات في النص تخلق تماسك » [1]

4 – الكلمة العامة

ويقصد بها «مجموعة صغيرة من الأسماء لها إحالة معمّمة مثل اسم إنسان اسم مكان اسم الواقع»[2]

وقد ذهب الباحثين إلى تقسيم الكلمات العامة إلى :

أ – الاسم الدّال على الإنسان مثل : (الناس ، الشخص ، الرجل ، المرأة ، الطفل) .

ب – الاسم الدّال على المكان مثل : (مكان ، موضع ، ناحية ، اتجاه) .

ج – الاسم الدّال على حقيقة مثل : (سؤال ، فكرة ، شيء ، أمر، موضوع) .[3]

4 – التكرار ودلالته عند ابن عربي

استعمل القرآن الكريم التكرار كثيرا ، وهو مذهب من مذاهب العرب في كلامها ، غير أنه في القرآن الكريم له خاصية مميزة ، ووظيفة بيانية معجزة يستحيل الاستغناء عنها ، فقد جاء محكما ومتماسكا ومتعدد الدلالة ، وقد عدّه الزركشي من علم المتشابه وهو « إيراد القصص والأنباء وحكمته التصرف في الكلام وإتيانه على ضروب ، ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك : مبتدأ به ومتكرر »[4] وإذا تتبعنا الخطاب الصوفي نجده يقف مع كل كلمة وعبارة ليقف مع المعاني ويستنبط منها اللطائف والحكم .

---

[1] عزة شبل محمد : علم لغة النص ، ص 108 .

[2] محمد خطابي : لسانيات النص ، ص 25 .

[3] ينظر : عزة شبل محمد ، علم لغة النص ، ص 118 .

[4] بدر الدين الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ، دار المعرفة ، (بيروت – لبنان) ، ج 1 ص 112.

4 – 1 – العلاقة التطابقية في سورة الفاتحة

والعلاقة هنا تكون المشابهة في كل شيء معنى ولفظا ، وبذلك تكون المرجعية واحدة لأنه فيه تطابق وتماسك بين اللفظين اللذين هما في الأصل لفظا واحدا ، فأصبح الأول هو الأصل الواقع في النسق والثاني صورة له .

أ – الرحمن الرحيم

تعد البسملة آية من سورة الفاتحة مع اختلاف[1] اهل العلم والفقهاء فمنهم من نفى ذلك ، وقد جاء تكرار الرحمن الرحيم على أقوال عدة «قال علي بن عيسى : إنما كرّر للتوكيد ، وأنشد قول الشاعر :

هلاّ سَألتِ جُموع كن ـدة يومَ ولّوا أين أينا

وقال قاسم بن حبيب : إنما كرّر لأن المعنى : وجب الحمد لله لأنّه الرحمن الرحيم .

قُلْت[2] : إنّما كرّر لأنّ الرحمة هي : الإنعام على المحتاج »[3] فالله سبحانه وتعالى هو الذي ينعم على عباده ويرزق مؤمنهم وكافرهم ، فجاء الكلام في مقال التوكيد والتذكير بنعم الله التي توجب الشكر والحمد وما يترتب على ذلك من الجزاء والعقاب .

جاء التكرار عند ابن عربي ليضيف مع الاسم المركب (الرحمن الرحيم) اسما مركبا آخر مكررا وهو نسق عام متعلق بالخاص ، فهي رحمة أخرى فيها خصوص والعموم «فجعل الله تعالى في أم الكتاب أربع رحمات : فضمن الآية الأولى من أم الكتاب وهي البسملة رحمتين ، هو قوله الرحمن الرحيم ، وضمن الآية الثالثة منها أيضا رحمتين ، وهما قوله الرحمن الرحيم ، هو رحمن بالرحمتين العامة

---

[1] من الذين رأوا أنّ البسملة جزء من الفاتحة : ابن عباس ، ابن عمر ، ابن الزبير ، مكحول ، طاوس ، ابن مبارك .. وطائفة من أهل النظر والأصول (العلوم والمعاني ورقة 15) .

[2] تاج القراء محمود بن حمزة بن نصر أبو القاسم برهان الدين الكرماني ، أحد العلماء النبلاء صاحب التصانيف والفضل ، كان عجبا في دقة الفهم وحسن الاستنباط ، ترجم له ياقوت الحموي في معجم الأدباء (19 /125)

[3] محمود بن حمزة الكرماني : البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان ، دراسة وتحقيق : عبد القادر أحمد عطا دار الفضيلة ، ص 65 .

وهي رحمة الامتنان وهو رحيم بالرحمة الخاصة وهي الواجبة ، في قوله (فسأكتبها للذين يتقون) الآيات ، وقوله (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وأما رحمة الامتنان فهي التي تنال من غير استحقاق بعمل وبرحمة الامتنان رحم الله من وفقه للعمل الصالح الذي أوجب له الرحمة الواجبة ، فبها ينال العاصي وأهل النار إزالة العذاب »[1] فالتكرار جاء ليضيف معنى جديدا لرحمة الله تعالى .

أما حديث النبي صلى الله عليه وسلم في قسمة الصلاة بين العبد وربه يذكر فيها محي الدين ابن عربي منازل السفر « فإذا وصل إلى الحمد يقول (حمدني عبدي) فيرحل من منزل سمعه إلى منزل قوله فيقول (الرحمن الرحيم) فإذا فرغ رحل إلى منزل سمعه فإذا نزل سمع الحق يقول له (أثنى علي عبدي) فلا يزال مترددا في مناجاته قولا »[2] جعل الرحمة الثانية جزء من المعنى الكلي في آية البسملة التي تعد جامعة للمعاني الفاتحة .

وإذا تأملنا كلام ابن عربي نجد أنه بنى تأويل كلام الله والوقوف على تكراره من خلال ترتيل الآيات وإتباع نسق معين في الفهم والاستنباط والتأويل ، فجعل الخطاب متكرر مع تكرار الكلام وله مستويات في التلقي ، المستوى الأول الشكلي الذي فيه الإحالة واسترجاع المعنى الذي يفيد البناء الجديد في التوكيد والتنبيه إلى رحمة الله التي ينقطع مددها ، وتكرار آخر منقطع عن السابق بمستوى آخر في البناء مع الوقوف مع النسق العام في تحديد الدلالة لبنية لغوية تتداخل فيها جميع المستويات .

ب – إياك

جاء تكرار إياك في الآية الخامسة مع كل مفعول جديد وجعله مقدما« ولم يقتصر على ذكر أحد المفعولين في آيات كثيرة منها : بالأميين ﴿ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ بالأميين ﴾ أي ما قلاك وكذلك الآيات التي بعدها معناها : (فآواك _ فهداك _ فأغناك) ، لأن في التقديم فائدة ، وهي قطع

[1] محمود محمود الغراب : رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن من كلال الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي ، 1989 م مطبعة نضر ، (دمشق – سوريا) ، ج 1 ، ص 27 .

[2] ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج 3 ، ص 214 .

الاشتراك ، ولو حذف لم يدل على التقديم ، لأنك لو قلت : إياك نعبد ونستعين لم يظهر أن التقدير: إياك نعبد وإياك نستعين ، أم إياك نعبد ونستعينك ، فكرره »[1]والفرق بين الأولى الثانية المكررة أن معنى الأول : لا نعبد إلها عيرك ولا نستعين بإله غيرك ، وأما في الحالة الثانية تختلف لدخول الالتباس في لا نعبد غيرك ونستعين بك وبسواك ، فجاء التكرار لقطع هذا الاشتراك وتخصيص الاستعانة بالله والعبادة لله الواحد الأحد لا شريك له .

التوحيد المحض لله المعبود وحده يتطلب من المؤمن الاستعانة والإخلاص له ، فأفرد نفسه بالكاف في الموضعين ، فالألوهية هي المعبودة من كل معبود « قدم قول إياك نعبد وهو قول العبد المحض بذاته إياك نعبد ، فمن قالها متحققا بعبوديته فقد وفّى حقّ سيده ، ولم يلتفت إلى نفسه ولا إلى صورة ما خلقه الله عليها التي توجب له الكبرياء بل كان عبدا محضا[2]» ، فالتوجه الأول بتقديم إياك نعبد هو حقيقة الوجود بعينها فكانت حقيقته بإدراك سر الوجود وهو الحق الخالق ، والأول والآخر الذي إليه المآل .

والتكرار يوجب هنا التأكيد على الشكر والثناء رغبة في المزيد وهو مقام الشكر أي«لك نقرّ بالعبودية ونؤوي وحدك لا شريك لك ، وإليك نؤوي في الاستعانة لا إلى غيرك على من أنزلتهم مني منزلتي منك ، فأنا أمدهم بك لا بنفسي ، فأنت المدد لا أنا ، وأثبت له بهذه الآية نفي الشريك »[3] والله هو الحق الذي لا يتصور في الوجود غيره .

ج – الصراط

كررت كلمة الصراط في الآية السابعة ، فجاءت الأولى في الآية السادسة معرفة بالألف واللام «فكرّر

---

[1] محمود بن حمزة الكرماني : البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان ، ص 66 .

[2] محمود محمود الغراب : رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن من كلال الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي ، ص 29 .

[3] ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، (بيروت ، لبنان) ، ج 1 ص 177 .

﴿الصراط ﴾ لعلة تقرب ممّا ذكرت في ﴿ الرّحمن الرّحيم ﴾ وذلك أن الصراط هو : المكان المهيأ للسلوك ، فذكر في الأول المكان ، ولم يذكر السّالكين ، فأعاده مع ذكرهم فقال : ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم ﴾ .أي : الذي يسلكه النبيون والمؤمنون ولهذا كرّر أيضا في قوله : ﴿ إلى صراط مستقيم ، صراط الله ﴾[1] لأنه ذكر المكان المهيّأ ، ولم يذكر المهيِّئ . فأعاده مع ذكره : ﴿ صراط الله ﴾ أي الذي هيّأه للسالكين »[2]ومعنى الصراط هو السبيل والطريق وهي كثيرة وجاءت بعدها للتخصيص وقطع الطرق الأخرى فلا يكون إلا طريق الله وحده ، ولا يكون إلا نتيجة السلوك على الصراط بذكر نعم الله على السالكين وهو دليل على صحة الطريق إلى الله .

والصراط المستقيم الذي يطلب العبد من ربه أن يهديه إليه هو«صراط شهود الذات بفنائها أو بقائها إن غفلت ﴿ اهدنا الصّراط المستقيم ﴾ فتعرض لها بقولها المستقيم صراطان معوج وهو صراط الدعوى ومستقيم وهو التوحيد ، فلم يكن لها ميز بين الصراطين إلا بحسب السالكين عليهما »[3]، أي الطالبين للحق سبحانه وتعالى فهم أثناء السلوك يضعون علامات لكي يهتدوا هم والمريدون الذين يطلبون النجاة ، وهنا يظهر أثر الشيخ المربي على المريد السالك ، لأنه خبير بالطريق مدرك بالمهالك متبصر بالمنجيات عارف بالله .

وهذا الصراط ظاهر على بعضهم لا يكون خفيا لرحمة الله بعباده وإرادته الفوز والنجاة لعباده يقول ابن عربي في فص حكمة أحدية في كلمة هودية :

إنّ لله الصّراط المستقيم ظاهر غير خفيٍّ في العموم

في كبير وصغير عينه وجهولٍ بأمور وعليم

[1] سورة الشورى : الآية (52 ، 53) .

[2] محمود بن حمزة الكرماني : البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان ، ص 66 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ص 177 .

ولهذا وسِعت رحمته كلَّ شيءٍ من حقير وعظيمِ [1]

فالتكرار في لفظة الصراط معرفة ونكرة ، هو حصر للهداية الربانية لعباده الصالحين الذين أنعم الله عليهم « فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم فهو غير المغضوب عليكم من هذا الوجه ولا ضالون»[2] وعلى هذا النسق في سورة الفاتحة التي عدّها بعض المفسرين من السبع المثاني غير القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيم ﴾[3] لا يكون فيها التكرار إلا لأهمية المعنى الوارد ، وكذلك في القرآن الكريم كله فالعنصر المكرر ليس هو نفس المحال إليه لأن العنصر المكرر له تمظهرات عديدة تتوافق والنسق القرآني الذي له بنية كلية يمتد نسيجها إلى أبسط الجزئيات من النسق العام .

4 – 2 – العلاقة الاحتوائية في الكليات

وهو احتواء اللفظ الجامع للذي سبق ذكره مثل كلمة (كلّ) التي تحتوي عناصر متعددة فيحتوي اللفظ المكرر اللفظ الأول ، أو يتصف بصفات سبق ذكرها في النص ويجمعها فيأتي الاسم جامع وهي في القرآن الكريم كثيرة ومتعددة فيها ظهور مطلق القدرة الالهية وكمال الخلقة الربانية .

4 – 1–1 – اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ

قدرة الله مطلقة وكذلك سلطانه فهو الخالق سبحانه وتعالى والرازق وله الأسماء الحسني التي ندعوه بها ونوحده لا إله إلا هو«فتنوع الدلالة بحسب قيوده ففي قوله ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ دخل في ذلك نفسه لأنها تصلح أن تعلم ، وفي قوله ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ دخل في ذلك كل ما يسمى شيئا بمعنى (مشيئا) ، فإنّ الشئ في الأصل مقدر وهو بمعنى المشيء ، فكل ما يصلح أن

[1] عبد الرحمن بن أحمد : شرح الجامي على فصوص الحكم ، ضبطه وصحّحه عاصم ابراهيم الكيّالي دار الكتب العلمية (بيروت – لبنان) ، ص 243 .

[2] ابن عربي محي الدين : فصوص الحكم ، تعليق أبو العلا عفيفي ، دار الكتاب العربي ، (بيروت – لبنان) ، ص 106 .

[3] سورة الحجر : الآية 87 .

يشاء فهو عليه قدير ، وإن شئت قلت : قدير على كل ما يصلح أن يقدر عليه والممتنع لذاته ليس شيئا باتفاق العقلاء ، وفي قوله ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ قد علم أن الخالق ليس هو المخلوق ، وأنه لا يتناوله الاسم ، وإنما دخل فيه كل شيء مخلوق ، وهي الحادثات جميعها »[1] ولفظة كل تحتوي الشيء بأن القدرة المطلقة والوكالة مطلقة لله على كل مخلوق وحادث .

ينظر ابن عربي إلى الخلق من خلال النص على أن الحق سبحانه وتعالى الخالق لكل شيء له حقيقتين : الحقيقة الأولى أن الخلق الأول الذي هو عين ذاته حيث كان ولم يك معه شيء وهو مقام الأحدية المتفرد بوجوده لا يدرك في وصفه المتعلق بالألوهية المتفرد بها في صفاته وأفعاله والحقيقة الثانية وهي هذا الظاهر في الوجود المدرك التي ألزمته أسمائه الحسنى إلى الظهور وتجلت فيه حقيقة ربوبيته وألوهيته وهو هذا الوجود العيني ، لأن الكل في علمه وفي عينه وهو جامع لما يخلقه[2].

يقول ابن عربي :

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهي كونه فيك فأنت الضيّق الواسع

لو أن ما قد خلق الله ما لاح بقلبي فجره الساطع [3]

فالكل الموجود وهو المخلوق ما عاد الخالق قد احتوته الكلمة و « ليست بخارجة عنه لكونه هو وحده فلا خارج ولا داخل ، فهو الجامع بذاته في نفسه اما يخلقه من الصور لأنه أحدية جمع الجميع فالكل فيك ولولاك ما كان له وجود »[4]فالكل داخل في قدرة الله وقدره وهو الوكيل عليهم ، فإذا كان

---

[1] أحمد بن تيمية : مجموعة الفتاوى ، اعتنى به وخرج أحاديثه عامر الجزار – أنور الباز ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، ط 3 2005 م ، ج 12 ، ص 179 .

[2] ينظر : داود بن محمد القيصري ، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم ، ض– ص– عاصم إبراهيم الكيّالي ، دار الكتب العلمية ، ص 333 .

1 ابن عربي محي الدين : فصوص الحكم ، ص 88 .

[2] مؤيد الدين الجندي : شرح فصوص الحكم ، ض– ص– عاصم ابراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ص 312 .

هو الخالق لكل شيء فبالضرورة التي توجب مطلق القدرة والرحمة هو الوكيل .

4 – 1– 2 – الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

من أسماء الله عز وجل في التنزيل الحكيم الأول والآخر والظاهر والباطن وهي صفة معرفة ذاته عز وجل فـ « ﴿ هو الأول والآخر ﴾ أي ليس لوجوده بداية ولا لبقائه نهاية ﴿ والظاهر والباطن ﴾ أي الظاهر للعقول بالأدلة والبراهين الدالة على وجوده ، الباطن الذي لا تدركه الأبصار ، ولا تصل العقول إلى معرفة كنه ذاته وفي الحديث (أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء) .. ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ أي هو تعالى عالم بكل ذرة في الكون ، لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء»[1] فالله سبحانه وتعالى بكل شيء محيط في قدرته وعلمه وسلطانه .

أ – هو بكل شيء عليم لأنه الأول

يذكر ابن عربي في مشهد (ن والقلم) نور الوجود وطلوع نجم العيان ، أنّ النون عبارة عن علم الإجمال والقلم هو أول مبدَع خلقه الله تعالى وهو المفصل ، والذي مداره حول الصلة بين وجود الحق ووجود الخلق ، وهو وجود مسبوق بالعدم حيث يقول : « أشهدني الحق بمشهد نور الوجود وطلوع نجم العيان :

وقال لي : من أنت ؟

قلت : العدم الظاهر .

قال لي : والعدم كيف يصير وجودا ؟ لو لم تكن موجودا لما صح وجودك ؟

قلت : ولذلك قلت : العدم الظاهر . وأما العدم الباطن فلا يصح وجوده .

ثم قال لي : إذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني ، فلا عدم سابق ، ولا وجود حادث وقد ثبت حدوثك .

[1] محمد علي الصابوني : صفوة التفاسير ، دار القرآن الكريم ، (بيروت – لبنان) ، ط 4 ، 1981 م ، ج 3 ، ص 320 .

ثم قال لي : ليس الوجود .

ثم قال لي : ليس الوجود الأول عين وجود الثاني .

ثم قال لي : الوجود الأول كوجود الكليات ، والوجود الثاني كوجود الشخصيات .ثم قال لي : العدم حق ، وما تم غيره ، والوجود حق ليس غيره » [1]

فالله عز وجل عليم في وجوده الأول الواجب الوجود ، وعليم في الوجود الثاني الممكن الوجود فاسم الله (العليم) احتوت الأسماء (الأول ، والآخر ، والظاهر ، والباطن) في وجوده المطلق والثاني الذي سبقه العدم ويشير الشيخ إلى ذلك في قوله :

سرّ الدواة والقلم علم الحدوث والقدم [2]

فابن عربي نظر إلى الحقيقة من حيث هي واختصر مجموع الوجود وأجزاؤه « فما الوجود المحقق إلا الله ، وأما سواه فهو في الوجود الخيالي لا الوجود الحقيقي » [3] ولذلك علمه احتوى كل شيء قبل وبعد ، فليس مكتسب فيدرك ولكن أزلي في الأولية وأبدي في الآخرية فهو بكل شيء في الكليات بعلمه وهي عامة لكل صفة اتصف بالله عز وجل عليم لأنه الأول .

ب – وهو بكل شيء عليم لأنه الآخر

واسم الآخر من أسماء الله تعالى الرباعية التي احتوتها في الأخير كلمة العليم، فالآخر عين الظاهر لأنه بنفسه عليم ، ويعد اسم الآخر وغيرها عند ابن عربي من الأسماء الإلهية التي وصف بها الله عز وجل نفسه والتي تدل على الذات مع معقولية حقيقية في الوصف وتدارك المعارف التي تتجلى على قلب العبد المؤمن ، لأنه من خلال أسماءه الحسنى أوجد الوجود وهو الحق قال تعالى ﴿ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ

[1] محي الدين ابن عربي : مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار القدسية ، تحقيق – سعيد عبد الفتاح ، دار الكتب العلمية (بيروت ، لبنان) ، ص 42 .

[2] عبد الباقي مفتاح : الشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ص 71 .

[3] محمد بن عمر القادري : شرح الصلاة الأكبرية ، ضبطه وصححه عاصم إبراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية ، ص 154 .

وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[1]وهو داخل في علمه .

ولكل اسم من أسماء الله الحسنى مظهر تتجلى فيه الحقائق الإلهية ، فالأولى مظهر اسم الله الأول والآخرة مظهر اسم الله الآخر « وإن صورة كل اسم إلهي من الأول والآخر وغيرهما جامعة لحقائق سائر الأسماء الالهية بحكم أحدية الذات العينية ، والتي هي عين كل اسم إلهي وحقيقته بلا تجزؤ ولا تعدد ، فالأسماء الإلهية اختلافها إنما هو نسبي اعتباري ، لا عيني ذاتي »[2] وكل ما ذكرنا في احتواء كلمة العليم لرباعية أسماء الله تعالى ، فهو عليم لأنه الآخر الذي انتهى إليه كل شيء سبق في علمه في الوجود الثاني الذي لا ندرك خصوصية ملك الله الذي كان ولم يك معه مخلوق ، وان كان يعجز عن الوصف من عجز العقل عن إدراك حقيقته في تلقي المعرفة المتزايدة والناسخة لم كان يوما عنده حق أصبح بالضرورة باطل ، وعلم الله حق ولذلك ينظر ابن عربي إلى أن «النسبية العلمية من الذات تتبع النسبة المعلومية من الذات التي هي الوجود مثلا أو العدم أو الحياة ، ولا يخفى أن نسبة الوجود أو الحياة أو العدم أعم من نسبة العلم والأخص هو المناسب أن يتبع الأعم وإن كان الكل عين الذات » [3] وجاء الأخص كذلك والذي هو الآخر ليشمله ويحتويه اسم الله عز وجل العليم .

ج – وهو بكل شيء عليم لأنه الظاهر

أوجد صور العالم التي «هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر وهو باطنها إذ هو الباطن وهو الأول إذ كان ولا هي ، وهو الأخر إذ كان عينها عند ظهورها ، فالآخر عين الظاهر ، والباطن عين الأول ﴿وهو بكل شيء عليم ﴾ »[4] ولهذا الظهور الخارجي الذي يظهر به كل شيء ويبرز فيه كتم العدم إلى فضاء الوجود ، والوجود والإعدام ليس إلا إظهارا ما هو ثابت في الغيب وإخفاؤه وهو الظاهر والباطن وهو

---

[1] سورة النحل : الآية 3 .

[2] بهاء الدين محمد البيطار : فتح الرحمن الرحيم بمقالة القطب الجيلي عبد الكريم والختم ابن عربي محي الدين ، تحقيق عاصم الكيّالي كتاب ناشرون ، (بيروت – لبنان) ، ص 70 .

[3] المرجع نفسه : ص 167 .

[4] سيد يعقوب خان أفندي : توضيح البيان شرح فصوص الحكم ، ض ص عاصم إبراهيم الكيالي ، كتاب ناشرون ، ص 250.

بكل شيء عليم .[1]

وقد جاء الحديث النبوي الشريف «أنت الأول فليس قبلك شيء ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء »[2] فما في الوجود إلا الله بالاسم والمسمى شرعا وكشفا وحقيقة ، وهي إحاطة شاملة جاءت وراء الحكم من خلال ما عبر عنه ولذلك ينظر ابن عربي على انها « إحاطة تربيع فالعالم العرشي فلكي الظاهر مربع حقيقة الباطن يقوم على ساق هو عموده وعمد أربعة أركانه وجوامع معانيها فيما يعبر عنه العرش الذي وسع الكون قسطا وعدلا ووزنا[3]»وبذلك يعبر عن هذا الوجود لله سبحانه وتعالى بأنه حق مطلق قائم بذاته واحد أحد حيث كان ولم يك شيء غيره .

د – وهو عليم بكل شيء لأنه الباطن

اسم الله الظاهر وهو ظاهر بنفسه لنفسه ولربوبيته هو المظهر لغيره ولجلالة الله عز وجل وسلطانه في الظهور جعل شدة ظهوره خفاءه يقول ابن عربي :

الحمد لله بأسمائه الظاهر الباطن عن خلقه [4]

---

[1] محي الدين ابن عربي : تفسير القرآن الكريم ، ض – ص – ق عبد الوارث محمد علي ، دار الكتب العلمية ، ج 2 ص 81 .

[2] (مسلم في الذكر والدعاء (2713 / 61) ، أبو داود في الأدب (5051) ، والترمذي في الدعوات (3400) وقال حديث صحيح ، وابن ماجه في الدعاء (3831) ، وأحمد 2 / 381 ، 404 ، 536 = =كلهم عن كلهم عن أبي هريرة) تخريج الحديث لـ عامر الجزّار – أنور الباز ، مجموع الفتاوى ، احمد بن تيمية ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط 1 ، 1997 م ، ص 80 .

[3] محي الدين ابن عربي : المبادئ والغايات في معاني الحروف والآيات ، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح ، دار الكتب العلمية (بيروت – لبنان) ، ص 147 .

[4] محي الدين ابن عربي : ديوان ابن عربي ، شرحه أحمد حسن بسح ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ص 261 .

الظاهر الذي يدل عليه كل شيء وهو بكل شيء عليم ، والباطن الذي لا تدركه الأبصار ولا الحواس وهو بكل شيء عليم « ولما تسم بالظاهر والباطن نفى المزاحمة ، إذ الظاهر لا يزاحم الباطن والباطن لا يزاحم الظاهر ، وإنما المزاحمة أن يكون ظاهرين وباطنين فهو الظاهر من حيث المظاهر وهو الباطن من حيث الهوية »[1] فهو من حيث اسمه الباطن هو الفاعل الحقيقي ، ويرجع تقسيم بالظاهر والباطن لضرورة معرفة القدرة الإلهية يقول تعالى ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا ﴾[2] فهي عين الإنية التي أشار إليها الحق سبحانه وتعالى وهنا يكمن السر في قولهم[3] ظاهر الحق عين باطنه وباطنه عين ظاهره فالأحدية الباطنية المشار إليها بالهوية هي الإنية الظاهرة المشار إليها بلفظة أنا .

فهو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم وقدير ، أحاط بكل شيء في هذا الوجود بعلمه وأحصى كل شيء عددا لقدرته ولعمله الواسع ، يعلم السر وأخفى الذي لا يذكره المخلوق عن نفسه ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ، لأنه الخالق فضروري عقلا أن يعلم ما خلق ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[4] وهو بكل شيء عليم . فقد علم الله سبحانه بالأشياء قبل وجودها وهو من أوجدها بما علم بها في سابق علمه قبل ذلك ولا يزال عالما بها مذ خلقها وليس ذلك بزيادة على علمه القديم فليس بمركب فتتراكم معارفه بل أتقن الخلق وهو أحسن الخالقين وأحكمها بعلمه فهو عليم بالجزئيات ضرورة كما أنه عليم بالكليات إيمانا وتصديقا .

وعلم الله تعالى هو إحاطة بهذه الكليات الأربع هو العليم بكل شيء لأنه الأول قبل كل شيء مخلوق وهو من أوجده ، وهو العليم بكل شيء لأنه الآخر الذي لا يعتريه نقص فيفنى أو عجز

---

[1] عبد الوهاب الشعراني ، لواقح الأنوار القدسية المنتقاه من الفتوحات المكية ، تحقيق : احمد فريد المزيدي كتاب ناشرون (بيروت – لبنان) ، ج 1 ، ص 583 .

[2] سورة طه : الآية 14 .

[3] ينظر : عبد الكريم الجيلي ، شرح الكهف والرقيم في شرح بسم الله الرحمن الرحيم ، ض – ص ، وعلق عاصم ابراهيم الكيّالي كتاب ناشرون ، (بيروت – لبنان) ، ص 47 .

[4] سورة الملك : الآية 14 .

فينسى ، وهو العليم بكل شيء لأنه الظاهر على عباده الرازق والوكيل عليهم فخزائن الله تعالى لا تنفد وبه قامت السموات والأرض وما فيهن ، وهو بكل شيء عليم لأنه يعلم السر وأخفى ويهدي إليه من شاء بما شاء لعلمه الذي احتوى جميع خلقة ولذلك وصف الله نفسه فهو ﴿ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[1].

5 – التضام ودلالته عند ابن عربي

جاء في كتاب العين من الفعل (ضمم) « الضمّ ضمّك الشيء إلى الشيء وضامت فلانا أي قمت معه في أمر واحد »[2] ومنه الضِّمام : كلُّ شيء يُضمّ به إلى شيء. والإضامة الجماعة من الناس ومن معاني الضمّ الاشتمال ، تقول تضامّ القوم إذا انضمّ بعضهم إلى بعض ، واضطمّت عليه الضلوع أي: اشتملت.[3]

إذا تأملنا هذه المعاني تدل كلها تقريبا على عبارات الاجتماع ، وهي لا تبعد كثيرا عن المعنى الاصطلاحي الذي وضعت من أجله فهي متقاربة ولها مركز واحد في التوظيف داخل السياق النص.

5 –1 – التضام في التراث العربي

تشهد مصنفات علماء اللغة قديما من نحو وفقه وبلاغة وغيرها اهتماما كبيرا بأهمية هذه الظاهرة وإن اختلفت مجالات البحث فيها وكذلك اختلاف المصطلح والتسمية ، وهو ما نجده مذكورا في كتبهم سواء بالإبانة أو الإشارة ، ويذكر الباحث عبد الفتاح البركاوي في كتابه "دلالة السياق" قال«أمّا اللغويون فإنهم قد ضربوا بسهم وافر في هذا المجال وكشفوا عن المجالات المختلفة التي تستعمل فيها

[1] سورة الحديد : الآية 3 .

[2] الخليل أحمد الفراهيدي : كتاب العين ، تحقيق : مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، (د ط) ، (د ت) ، ج 4 ، ص 16.

[3] ينظر : إسماعيل بن حمّاد الجوهري ، تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين ، (بيروت – لبنان) ، ط 4 ، 1990 م ، مجلد 6 ، ص 1972 .

الألفاظ بأعيانها بحيث لو استعمل لفظ في غير ما يتلاءم معه كان ذلك خطأ في فقه اللغة »[1] وقد بين الجاحظ (225 هـ) ضرورة وضع الكلمة المناسبة في موضعها المناسب « وقد يستخف الناس ألفاظا ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها ، ألا ترى أن الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلا في موضع العقاب أو في موضع الفقر والعجز .. والجاري على أفواه غير ذلك لا يتفقدون من الألفاظ ما هو أحقّ بالذكر وأولى بالاستعمال »[2] وقد عالج عبد القاهر الجرجاني (471 هـ) هذه الظاهرة تحت مفهوم النظم والترتيب على أنّ اللغة مجموعة من العلاقات تحدث بتضام الألفاظ وتعلق بعضها ببعض« لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلّق بعضها ببعض ويبني بعضها على بعض وتجعل هذه بسبب من تلك »[3] فهو ظاهر وله دلالة ضمن النسق العام ، حيث يكون موسعا بوجود غيره في التراص والتضام ، فهو يعد بناء أفقي وعمودي أي بين محوري الاختيار والتركيب ، ولا يصدق هذا التضام إلا بهذه الاعتبارات .

ومما سبق ذكره يظهر جليا أن علماءنا قد أولو الاهتمام بهذه الظاهرة وغيرها تحت مسميات مختلفة فقد خصوها بالبحث والتنقيب وتمكنوا من إظهار الملامح وتقريب تلك المعالم عند الباحث وان كانت هذه الاعتبارات في التنظيم وضبط التصنيف ينقص الدراسات القديمة كون أصحابها كانوا موسوعات علمية في شتى الفنون والمعارف ، فتتزاحم تلك المفاهيم والملكات يسقط أهم شيء في التأليف وهو الاختصاص وإفراد المباحث ضمن حيز خاص كما هو الشأن في الدراسات الغربية والأكاديمية .

---

[1] عبد الفتاح البركاوي : دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث (دراسة تحليلية الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق) ، دار المنار ، القاهرة ، ط 1 1991 م ، ص 72 .

[2] الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبين ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (دمشق – سوريا) ، (د ط) ، (د ت) ، ص 20 .

[3] الجرجاني عبد القاهر : دلائل الإعجاز ، تحقيق : محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، (القاهرة – مصر) ، (د ط) 2000 م ، ص 55 .

5 – 2 – التضام في اللسانيات الحديثة

تناول علماء اللسانيات الحديثة كل على حسب توجهه وخلفيته المعرفية ظاهرة التضام وقد جعلها علماء لغة النص ضمن وسائل الترابط النصي ، وقد ظهر هذا المصطلح أول مرة سنة 1951 م في بحوث فيرث ، ويقصد بها « التراكيب المتلازمة التي تدل على معنى خاص ولا تدل عليه في وضعها دون مصاحبة على هذا النمط ولا تدل عليه وحداتها مفردة دون اصطحاب لازمها في التركيب الدال عليها ، وهو ترابط بين الألفاظ للدلالة على معان مخصوصة ويسمى بالمعنى التوارد وتسمى في اللفظ التضام ، لأنها اجتماع بلفظ أو أكثر للدلالة على معنى من تضامها »[1]وهذا الجمع هو نسق في حد ذاته تتولد فيه المعاني مجتمعة ، وتأخذ معنى آخر في نسق آخر بمستوى أكثر تضام من المستوى الأول مع التزام هذا اللفظ بالمعنى الأصلي له .

وقد عدّه (هاليداي Haliday ورقيةحسن R. Hassen) التضام أحد المعايير النصية التي تساهم في الترابط النّصي على المستوى المعجمي فهو« توارد زوج الكلمات بالفعل أو القوة نظرا لارتباطهما بحكم هذه العلاقة أو تلك »[2] ويعد المستوى المعجمي من المستويات التي يتم فيها الاختيار والانتقاء فيختلف فيها المعنى العام والمعنى الخاص ، فهي تنتظم داخل نسق تحت حتمية الخطاب وأدائه ضمن السياق العام المحيط به و« ويمثل التضام النظام الحقيقي للترابط المعجمي في النّص ، وذلك أنه معيار قائم على علاقات الوحدات بعضها ببعض بالمعجم اللغوي الذي تتنزل فيه ومنه تنطلق نظرية الحقول الدلالية التي تصنف الوحدات أو الألفاظ إلى حقول دلالية مختلفة بحسب العلاقات القائمة بينها في النص »[3]وبذلك يصبح لهذه الألفاظ هوية جديدة بعلاقات تخضع لنسق

---

[1] محمود عكاشة : دراسة الروابط النصية في ضوء علم اللّغة النصي ، مكتبة الرّشد ، ط1 ، 2014 م ، ص 352 .

[2] محمد خطابي : لسانيات النّص (مدخل إلى انسجام النص) ، ص 25 .

[3] سالم بن محمد المنظري : التّرابط النّصي في الخطاب السياسي (دراسة في المعاهدات النبوية) ، بيت الغشام للنشر والترجمة ط1 ، 2015 م ، ص 128

آخر موزعة على حقول دلالية فرعية .

وقد اهتم الدارسون العرب المحدثون بهذه الظاهرة وان اختلفت المصطلحات : المصاحبة التلازم الاقتران اللفظي ، الرصف والنظم ، التضام ، قيود التوارد[1] وقد ذكر هاليدي ورقية حسن مثالا :" لماذا يتلوى هذا الولد الصغير طوال الوقت البنات لا تتلوى" ، فكلمة "بنات " هنا ليس لها المرجع الذي لكلمة "الولد" في الجملة الأولى ، ومن ثم ليس بينهما علاقة تكرار معجمي ورغم هذا تبدو الجملتان مترابطتين ، فالعلاقة الموجودة بين اللفظتين هي علاقة التضاد .[2]

ويرى محمد خطابي أن هذا النوع من الربط من أكثر الأنواع صعوبة في التحليل النصوص لأنّ هذا «المتلقي يواجه إشكالا في إرجاع هذه الأزواج إلى علاقة واضحة تحكمها .. مما يعني أنّه لا يوجد مقياس آلي صارم يجعل المتلقي يصنف كلمات النّص في مجموعة محددة »[3]وقد عالج تمام حسان هذه الظاهرة ضمن القرائن اللفظية وأكدّ على أنه « يمكن فهم التضام على وجهين :

أ – الوجه الأول أن التضام هو الطرق الممكنة في رصف جملة ما فتختلف طريقة منها عن الأخرى تقديما وتأخيرا وفصلا ووصلا .. ويمكن أن نطلق على هذا النوع من التضام اصطلاح التوارد وهو بهذا المعنى أقرب الى اهتمام دراسة الأساليب التركيبية البلاغية الجمالية منه الى دراسة العلاقات النّحوية والقرائن اللّفظية .

ب – الوجه الثاني أن المقصود بالتّضام أن يستلزم أحد العنصرين التحليلين النّحويين عنصرا آخر

---

[1] ينظر: حمادة محمد عبد الفتاح ، المصاحبة اللغوية وأثرها في تحديد الدلالة في القرآن الكريم ، ص 74.

[2] ينظر : جميل عبد الحميد ، بين البلاغة العربية واللّسانيات النصية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (د ط) ، 1998 م ص 107 .

[3] خليل بن ياسر البطاشي : التّرابط النّصي في ضوء التحليل اللساني للخطاب ، دار الجرير للنشر والتوزيع ، ط 1 ، 2013م ص 209 .

فيسمى التضام (التلازم) أو يتنافى معه فلا يلتقي به ويسمى هذا (التنافي) »[1] ويتضح مما سبق أن التضام اما أن يكون نحويا قائما على مبدأ التلازم ، أو يكون تضاما معجميا و هو ما يسمى بالتوارد.

5 – 3 – التضام في خطاب هامش النص عند ابن عربي

5 – 3 – 1 – بنية التقابل اللفظي الحقيقي

وهي علاقة مطابقة بين لفظين والتي تدخل ضمن المحسنات البديعية وقد عرفها اللغويون والبلاغيون بأنها « الجمع بين لفظين مقابلين في المعنى » [2] ويكون فيها التقابل فيه بين اللفظتين من جهة التضاد في اللفظ والمعنى ،ويعد هذا العنصر نوع من التضام الذي يحقق تماسكا للنص بالوصول إلى نقطة المزاوجة بين البنى والمعاني وكذلك يضيف هذا العنصر تفاعلا وترابطا بين العناصر الأساسية في النص.

أ – ﴿ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ ﴾[3]

«قال أبو جعفر : يقول تعالى ذكره : ويريد الله أن يقطع دابر الكافرين ، كما يحق الحق : كما يعبد الله وحده دون الآلهة والأصنام ، ويعزّ الإسلام ، وذلك هو تحقيق الحق ويبطل الباطل يقول : ويبطل عبادة الآلهة والأوثان والكفر ، ولو كره ذلك الذين أجرموا فاكتسبوا المآثم والأوزار من الكفار .

15733 _ حدثنا بشر قال ، حدثنا يزيد قال ، حدثنا سعيد ، عن قتادة (ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون) هم المشركون[4]» ، والذي يبين هذا التفسير ما جاء في الأثر بذكر سيرة المصطفى عليه الصلاة والسلام ، الذي جاء بالحق ليحق به ويبطل الباطل الذي انتشر ذكره وكان

---

[1] تمام حسان : اللغة العربية معناها ومبناها ، دار الثقافة ، (الدار البيضاء ، المغرب) ، (د ط) ، 1994 م ، ص 216 .

[2] أحمد الهاشمي : جواهر البلاغة في أدبيات وإنشاء لغة العرب ، تحقيق لجنة من الجامعين ، منشورات مؤسسة المعارف ، (بيروت – لبنان) ، ج 1 ، ص 313 .

[3] سورة الأنفال : الآية 8 .

[4] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري : تفسير الطبري ، حقق وخرج أحاديثه محمود محمد شاكر ، مكتبة ابن تيمية ، (القاهرة – مصر) ، ج 13 ، ص 408 .

أمر الله مفعولا .

وإذا عدنا إلى محي الدين ابن عربي فإننا نجده يرى ضرورة أثر الحق على عبده المؤمن «فمن وصل إليه الإيمان بالله ضرب الله تعالى الحق على لسانه وقلبه ونفسه ، وأنه يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل .. والضرب يكون بعد وضع الحق على اللسان ، ووضع الحق يكون بعد نطق الحق على لسان العبد ومن ضرب الله تعالى الحق على لسانه ووضع عليه ونطق» [1] فكان صورة حقيقة ومشخصة في دلالة الحق واتصاف العبد المؤمن بهذا النور الذي تجلى عليه ، يظهر في أفعاله وأقوله .

وذكر الشيء في حقيقته هو إظهار لقابلية إدراكه وان كانت الحقيقة التي يتكلم عنها ابن عربي في مفهومها أوسع من مجرد الثبوت أو النفي ، لأن العالم كله ظلّ للغيب المطلق الذي يتصور ابن عربي في عالم الأعيان يقول :

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة

كل من يفهم هذا حاز أسرار الطريقة [2]

ومقابلة الباطل بالحق هو عبارة عن وجهين لعملة واحدة إما الحق أو الباطل وإما الوجود أو العدم والمقابلة كثيرة في القرآن الكريم بذكر الحق وأثره في الوجود ومظاهره في الخلق والباطل وبروز أهله وانتفائه عند مقابلة الحق يقول ابن عربي :

قذفك بالحقّ على الباطل يدمغُه فهو به زاهق [3]

فالله سبحانه وتعالى أوجد هذا العالم كله بالحق ، وهو اسمه الحق جّل جلاله ليحق الحق بكلماته وصفاته وأسمائه ويبطل الباطل الذي انتشر بمشيئته وإرادته في الوجود بين خلقه وعباده ، وهذا الفعل

---

[1] محي الدين ابن عربي : لطائف أسرار القلب واللسان ، تحقيق وتقديم ، سعيد عبد الفتاح ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ص 53 .

[2] محمد بن صالح الكليبولي : شرح فصوص الحكم ، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي ، كتاب ناشرون ، (بيروت – لبنان) ص194 .

[3] محي الدين ابن عربي : الحقائق الإلهية في أشعار الفتوحات المكية ، جمعها وضبطها وصححها وعلّق عليها عاصم ابراهيم الكيّالي ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ص 426 .

المترتب على فعالية أسمائه وصفاته هو ما أمر به عزّ وجل عباده الصالحين أن يتخلقوا به وما يتصف به الشيخ الكامل فقد أورد ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية « إجماع المحققين على أن من شرط الكمال أن لا يكون عنده شطح عن ظاهر الشريعة أبدا ، بل يرى أن من الواجب عليه أن يحق الحق ويبطل الباطل ويعمل على الخروج من خلاف العلماء ما أمكن »[1] فلا يكون الحق حقا حتى يظهر أثره في الخلق ولا الباطل باطلا حتى يفنى مع الحق إذا تقابلا في هذا الوجود مقابلة الأقدار بالأقدار هي مقابلة الحق بالباطل ولا وجود للباطل على الحقيقة التي يرى فيها ابن عربي أن الله هو الحق الأول والآخر والظاهر والباطن ، وإنما الباطل أثر زائل حيث يقول « ليس في الوجود باطل أصلا وإنما الوجود حق كله ، والباطل إشارة إلى العدم إذا حققت[2]» وظهوره بيد القدرة أوجدت الحق قبله فهو الذي أملى من العلوم في إمام مبين عنده قبل بروزه في الأعيان أثناء الخلق الذي تعمل فيه يد القدرة وفي ذلك أشار ابن عربي :

قلمي ولوحي في الوجود يمده قلم الإله ولوحه المحفوظ

ويدي يمين الله في ملكوته ما شئت أجرى والرسوم حظوظ [3]

فتتابع صور الحق وتتابع مقابلة تلك الصور بالباطل حتى تفنى كلها تماما لأنه لا وجود لها في الحقيقة.

ب – بنية التقابل اللفظي والمعنوي

قال تعالى ﴿ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾[4]

---

[1] عبد الوهاب بن أحمد الشعراني : المنن الكبرى ، ضبط حواشيه وخرج أحاديثه سالم مصطفى البدري دار الكتب العلمية ، (بيرت – لبنان) ، ص 403 .

[2] محي الدين محمد ابن عربي : مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم ، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح ، دار الكتب العلمية (بيروت – لبنان) ، ص 121 .

[3] المصدر نفسه : ص 122 .

[4] سورة الحديد : الآية 1 – 2 .

هذه الآية من فواتح سورة الحديد «ومناسبة أول هذه السورة لآخر ما قبلها واضحة لأنه تعالى أمر بالتسبيح ، ثم أخبر أن التسبيح المأمور به قد فعله والتزمه كل من في السموات والأرض ، وأتى (سبح) بلفظ الماضي ، ويسبح بلفظ المضارع ، وكله يدل على الديمومة والاستمرار ، وأن ذلك ديدن من في السموات والأرض .والتسبيح هنا عند الأكثرين بمعنى التنزيه المعروف ، في قولهم : سبحان الله فقيل : هو حقيقة في الجميع ، وقيل : فيمن يمكن التسبيح منهم ، وقيل : مجاز بمعنى أن أثر الصنعة فيها ينبه الرائي على التسبيح ، وقيل هنا التسبيح هنا الصلاة ، ففي الجماد بعيد ، وفي الكافر سجود ظله صلاته ، وفي المؤمن ذلك سائغ ، واللام في (الله) إما أن تكون بمنزلة اللام ، في : نصحت لزيد يقال : سبح الله ، كما يقال : نصحت زيدا ، فجيء باللام لتقوية وصول الفعل إلى المفعول ، وإما أن تكون لام التعليل أي : أحدث التسبيح لأجل الله أي : لوجهه خالصا (يحي ويميت) جملة مستقلة لا موضع لها من الإعراب ، لقوله (له ملك السموات والأرض) لما أخبر بأنه له الملك أخبر عن ذاته بهذين الوصفين العظيمين اللذين بهما تمام التصرف في الملك ، وهو إيجاد ما شاء وإعدام ما شاء ، ولذلك أعقب بالقدرة التي بها الإحياء والإماتة وجوز أن يكون خبر مبتدأ أي : هو يحي ويميت »[1] وهو الخالق هو الذي يملك القدرة على الايجاد والعدم ، وهو مالك الملك كل الخلق عند أمره وخلقه ، وإنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون .

جاء في كتاب التفسير لابن عربي « (له) الضمير يعود على الله من (الله) ملك السموات والأرض) ولهذا يسبحه أهلها لأنهم مقهورون محصورون في قبضة السموات والأرض "يحي" العين و" يميت " الوصف ، فالعين لها الدوام من حيث حييت ، والصفات تتوالى عليها فيميت الصفة بزوالها عن هذه العين ويأتي بأخرى "وهو " الضمير يعود على الله "على كل شيء قدير " أي شيئية الأعيان

[1] أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي : البحر المحيط ، دراسة وتحقيق عادل أحمد – علي محمد يعوض دار الكتب العلمية (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، 1993 م ، ج 8 ، ص 216 .

الثابتة ، يقول : إنها تحت الاقدار الإلهي[1]» فالله سبحانه وتعالى يمد الخلق باستمرار بين الايجاد من العدم في الأعيان ، والمدد في الخلق المستمر في الصفات التي تزول عن عينها وتخلفها أخرى .

ج – علاقة الكل بالجزء

هي علاقة تقوم بين عنصرين وردا في النص ، يكون فيها العنصر الثاني جزءا من العنصر الأول كالرأس جزء من الجسد أو العين جزء من الوجه أو أي علاقة تقوم على التبعيض يكون فيها الطرف الثاني مجتزأ ممن قبله ، وتبنى هذه العلاقة من خلال التضام الذي يتحدد بناء على معطيات تضبط السياق الخارجي للنص مثل قول الله تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[2] فكلمة أموال تضم الصدقة وهي جزء منه وبذلك يكون هذا الترابط الشكلي بارزا يظهر علاقة التضام ، فالمال فيه حقوق وواجبات والصدقة من حقوق المال .

﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ﴾[3]

أي يحذركم الله إياه ويخوفكم عقابه ، فاسم الجلالة يضم ما بعده وهي لفظة نفسه التي تدل على فعل الله سبحانه وتعالى بعباده إن هم خالفوا أوامره .

1 – ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾[4]

جاء في تفسير ابن كثير لهذه الآية « قال الإمام أحمد : حدثنا أبو معاوية ، حدثنا الأعمش عن شقيق ، عن عبد الله قال : قال رسول الله صل الله عليه وسلم : لا أحد أغير من الله فلذلك حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا أحد أحب إليه المدح من الله .

---

[1] ابن عربي محي الدين ، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن ، جمع وتأليف محمود محمود الغراب ، ط 1989 م ، مطبعة نضر ، (دمشق – سوريا) ، ج 4 ، ص 269 .

[2] سورة التوبة : الآية 103 .

[3] سور آل عمران : 30.

[4] سورة الأعراف : الآية 33

أخرجاه في الصحيحين ، من حديث سليمان بن مهران الأعمش ، عن شقيق أبي وائل عن عبد الله بن مسعود ، وتقدم الكلام في سورة الأنعام على ما يتعلق بالفواحش »[1].

وتفسير الآية التي قبلها في سورة الأنعام « فيه خمسة أقوال :

أحدها : أن الفواحش : الزنا ، وما ظهر منه : الإعلان به ، وما بطن : الاستسرار به قاله ابن عباس ، والحسن ، والسدي .

والثاني : أن ما ظهر : الخمر ، ونكاح المحرمات . وما بطن : الزنا ، قاله سعيد ابن جبير ومجاهد .

والثالث : أن ما ظهر : الخمر ، وما بطن : الزنا ، قاله الضحاك .

والرابع : أنه عام في الفواحش ، وظاهرها : علانيتها ، وباطنها : سرّها قاله قتادة .

والخامس : أن ما ظهر : أفعال الجوارح ، وما بطن : اعتقاد القلوب ، ذكره الماوردي في تفسير هذا الموضع »[2] فقد حرّم الله سبحانه وتعالى هذه المعاصي من الأعمال ما كان منها ظاهرا أو كان خفيّا أي ما تعلق بالبدن أو بالقلوب كالكبر والعجب والرياء وغيرها .

أما ابن عربي فيرى أن هذا الفعل أو السلوك الذي يأمر الله به عباده المؤمنين في هذه الآية مقام صعب المرتقى لأنه مقام الغيرة الدينية لقول النبي صلى الله عليه وسلم « لَا أَحَدَ أَغْيَرُ مِنْ الله وَلِذَلِكَ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ »[3] ليستقيم أمر المؤمن في السلوك إلى الله عزّ وجل ويتساوى ظاهره وباطنه في الصفاء وصدق التوجه .

---

[1] اسماعيل بن عمر بن كثير : تفسير القرآن العظيم ، تحقيق سامي بن محمد السّلامة ، ج 3 ، دار طيب للنشر والتوزيع ، ط2 1999م ، ص 408 .

[2] أبو الفرج جمال الدين بن الجوزي : زاد المسير في علم التفسير ، خرج آياته وأحاديثه ووضع حواشيه أحمد شمس الدين دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ص 114.

[3] أخرجه البخاري : كتاب تفسير القرآن ، باب قوله : ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ...﴾ ، رقم (4268) ، ومسلم : كتاب التوبة باب غيرة الله تعالى وتحريم الفواحش ، رقم (4956) ، والترمذي : كتاب الدعوات ، باب منه ، رقم (3453) ، وأحمد برقم (3434) .

والغيرة عند ابن عربي على ثلاث مقامات :

الغيرة في الحق : فهي التي تكون عند رؤية المنكر والفواحش ، والله تعالى من غيرته حرم الفواحش.

الغيرة على الحق : وهي كتمان السرائر ، وهي حالة الأخفياء الأبرياء من الملامتية المجهولة مقاماتهم.

الغيرة من الحق : وهي سنته بأوليائه حيث سترهم عن سائر عباده .[1]

والفحش منه الرذائل التي تعد قوة بهيمية « أي : رذائل القوة السبعية وأن تشركوا إلى آخره أي : رذائل القوة النطقية الملكية لأنها صفات نفسانية مانعة عن الزينة المذكورة التي هي الكمالات الإنسانية مضادة لها »[2] وبذلك يسعى المؤمن إلى الكمال من خلال تخلية النفس من كل فحش ظاهر وباطن ، وهذا التضام للجزء الثاني يبين في ذاته مقامات السالك الذي يختزل كل ما هو فحش سواء كان ظاهرا بحكم الشريعة ، وباطنا بضابط الطريقة التي يرتقي فيها الصعب إلى مقام الكمالات الإنسانية .

فقد ضم الفحش صفتين لازمتين ، ظاهر الفحش وهو ما أكد عليه ابن عربي بقوله «وليس الفحش إلا ما ظهر وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له »[3].

2- ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾[4]

في هذه الآية الكريمة من سورة فاطر يذكر الله سبحانه وتعالى بعض أصناف عباده الذين اصطفاهم وأورثهم الكتاب ، جاء في تفسير الرازي «اتفق أكثر المفسرين على أن المراد من الكتاب القرآن وعلى هذا فالذين اصطفيناهم الذين أخذوا بالكتاب وهم المؤمنون والظالم والمقتصد والسابق كلهم منهم

---

[1] ينظر : أبي المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني : لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية لمحي الدين ابن عربي ج 2 ، ص 201.

[2] محي الدين ابن عربي : تفسير القرآن الكريم ، ص 257 .

[3] الجامي الملا عبد الرحمن : شرح الجامي لفصوص الحكم ، ص 254 .

[4] سورة فاطر : الآية 32 .

ويدل عليه قوله تعالى (جنات عدن يدخلونها) أخبر بدخولهم الجنة وكلمة (ثم أورثنا) أيضا تدل عليه لأن الميراث إذا كان بعد الايحاء ولا كتاب بعد القرآن فهو المورث والميراث المراد منه الإعطاء بعد ذهاب من كان بيده المعطى ، ويحتمل أن يقال المراد من الكتاب هو جنس الكتاب .

كما في قوله تعالى (جاءتهم رسلهم بالبينات وبالزبر وبالكتاب المنير) والمعنى لهذا : إنا أعطيناك الكتاب الذين اصطفينا وهم الأنبياء ويدل عليه أن لفظ المصطفى على الأنبياء اطلاقه كثير ولا كذلك على غيرهم ولأن قوله (من عبادنا) دل على أن الباد أكابر مكرمون بالإضافة إليه»[1].

« ثم إن المصطفين منهم أشرف منهم ولا يليق بمن يكون أشرف من الشرفاء أن يكون ظالما مع أن لفظ الظالم أطلقه الله في كثير من المواضع على الكافر وسمى الشرك ظلما وعلى الوجه الأول الظاهر بين معناه آتينا القرآن لمن آمن بمحمد وأخذوه منه وافترقوا (فمنهم ظالم) وهو المسيء (ومنهم مقتصد) وهو الذي خلط عملا صالحا وآخر سيئا (ومنهم سابق للخيرات) وهو الذي أخلص العمل لله وجرده عن السيئات » [2] .

ويرى ابن عربي أن هؤلاء الذين اصطفاهم الله سبحانه وتعالى من عباده هم المحمديين المخصوصين من عند الله بمزيد العناية وكمال الاستعداد لتلقي المدد من عنده وأضاف إلى نفسه فقال من عبادنا تشريفا وتعظيما لشأنهم لأن كلمة المصطفى هي صفة الولي الذي دخل في مشيئة الله و « لأنهم لا يرثون ولا يصلون إليه إلا منك وبواسطتك لأنك المعطي إياهم الاستعداد والكمال فنسبتهم إلى سائر الأمم نسبتك إلى سائر الأنبياء » [3] من منظور ابن عربي الذي يخاطب من مقام القرب من الله إلى نعم الله على عباده .وهذه الكلمة تضم ما بعدها من خلال قرينة (فمنهم) التي تحوي ما بعدها من أصناف عباد الله الذين اصطفاهم « (فمنهم ظالم لنفسه) بنقص حق استعداده ومنعه عن خروجه

[1] فخر الدين محمد الرازي : التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ، دار الفكر ، ط1 ، 1981 م ، ص 64 .

[2] المصدر نفسه : ص 65.

[3] محي الدين ابن عربي : تفسير ابن عربي ، ص 170.

إلى الفعل وخيانته في الأمانة المودعة عنده بحملها وإمساكها والامتناع عن أدائها لانهماكه في اللذات البدنية والشهوات النفسية » [1] وهذا الصنف من العباد كما يراه ابن عربي مغلوب على امره لأنه ناقص في استعداده لتلقي المدد من عند الله ، ولعدم اعطاء نفسه حقوقها وحضها من الاستعداد وقدم هذا « المصطفى لمزيد فضله لكونه من أرباب الوصول لى السابق » [2] فهو دائما في حالة اضرار رغم انغماسه في ظلم نفسه .

وتضم كلمة الاصطفاء من الذين أورثوا الكتاب كذلك (المقتصد) « الذي يسلك طريق اليمين ويختار الصالحات من الأعمال والحسنات ويكتب الفضائل والكمالات في مقام القلب » [3] اقتصد في كل موطن من المواطن التي له الخيار في الاقتصاد وما يقتضيه الحال فهو وسط قارب الحق «يعطي الكشف الصحيح أنه لا يكون ظالما لنفسه من ذاق الاقتصاد وكذا ما بقي من غير تقييد فإن حكم الأذواق في الأمور وحصول العلم عنها ما هو مثل حكم سائر الطرق فاعلم ذلك »[4] من قول ابن عربي في مصطلح التصوف الذي يتخذ منظومة معينة في الفهم والتأويل ، فهو يقيم ما أوجب الله عليه من الحقوق والعبادات ويعطي نفسها من الحظوظ الدنيوية مناصفة مع أمور الآخرة .

ومن الثلاثة الذين أورثوا الكتاب (سابق بالخيرات) ممن تبع النبي صلى الله عليه وسلم بالأعمال طلبا للدار الآخرة واتبعوا أمر الله سبحانه وتعالى ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[5] وهذا الذي يذهب إليه محي الدين بن عربي بقوله أن « الذي يتهيأ

---

[1] المصدر نفسه : ص 170 .

[2] علاء الدين علي المهائي : خصوص النعم في شرح فصوص الحكم لابن عربي ، تحقيق وتخريج أحمد فريد المزيدي ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ص 161,

[3] محي الدين ابن عربي : تفسير القرآن ابن عربي ، ص 161 .

[4] محي الدين ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج 4 ، ص 262 .

[5] سورة آل عمران : الآية 133 .

لحكم المواطن قبل قدومها عليه »[1] وذلك الفضل الكبير وتجتمع هذه الأحوال في الشخص الواحد فيكون ظالما مقتصدا سابقا بالخيرات :

ثلاثة كلهم مصطفى ذو الظلم والسابق والمقتصد
ورثهم كتابه فاعتلوا بالعلم في ذاك عن المعتقد
فاختارهم لنفسه فاعتلت همتهم عن كل امر شهد [2]

فكل هذه الأجزاء التي جاءت بعد الاصطفاء هي جزء من ذلك الكل الذي يضم ما بعده فيكون الترابط الشكلي واضحا بينهم عبر علاقة التضامّ ، فالكل في طرف من حيث هو المرجع الأساس يقابله الطرف المشطور إلى الأجزاء الأخرى التي يضمها ، كما هو ظاهر في هذا المثال الذي يبرز الأجزاء التي لها علاقة مع الكلمة الأولى أو العنصر الأساس الذي تجزأت منه باقي العناصر والتصنيف يعد من خصائص التصوف ومصطلحاته التي يحاول من خلالها تحديد مقامات السالكين والكشف عن أحوالهم وصفاتهم بعد تحديد المعالم واستنباط المفاهيم .

د – علاقة الكل بالجزء (تكرار الكل)

﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴾[3]

في هذه الآيات الكريمات من سورة الإخلاص يوجه فيها الله سبحانه وتعالى الخطاب للنّبي صلى الله عليه وسلم ولأمته أجمين « قال عكرمة : لما قالت اليهود نحن نعبد عزير بن الله وقالت النصارى نحن نعبد المسيح ابن الله ، وقالت المجوس : نحن نعبد الشمس والقمر ، وقالت المشركون : نحن نعبد الأوثان أنزل الله على رسوله صلى الله ليه وسلم (قل هو الله أحد) يعني هو الواحد الأحد الذي لا

[1] عبد الوهاب الشعراني : لواقح الأنوار القدسية المنقاة من الفتوحات المكية ، تحقيق أحمد فريد المزيدي ج 3 ، كتاب ناشرون (بيروت – لبنان) ، ص 145 .

[2] انظر : محي الدين ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج 4 ، ص91 .

[3] سورة الاخلاص : الآية 1 ، 2 .

نظير له ولا وزير ولا نديد ولا شبيه ، ولا يطلق هذا اللفظ على أحد في الاثبات إلا على الله عز وجلّ لأنه الكامل في جميع صفاته وأفعاله »[1] فهو الله (الأحد) الذي لا نظير له ولا مثيل له لأنه الواحد الأحد منزه في صفاته وأسمائه وكلمة الله الاسم الذي يدل على ذاته والأحد هو صفة لذاته .

والكلمة الثانية (الصمد) التي جاءت بعد كلمة الله مكررة هي خبر كذلك لله فقد روي عن «ابن عباس : يعني الذي يصمد إليه الخلائق في حوائجهم ومسائلهم ، وقال ابن عباس (أيضا) هو السيد الذي قد كمل في سؤدده ، والشريف الذي قد كمل في شرفه ، والعظيم الذي كمل في عظمته والحليم الذي قد كمل في حلمه ، والعليم الذي قد كمل في علمه ، والحكيم الذي كمل في حكمته وهو الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد وهو الله سبحانه هذه صفته لا تنبغي إلا له ليس له كفء وليس كمثله شيء سبحانه الله الواحد القهار » [2] وهناك الكثير من الأقوال في تفسير الصمد وملخص ذلك كله أنها صفات ربنا عز وجل وكلها تكون تحت الذي يصمد إليه في الحوائج وهو الذي انتهى سؤدده وهو الصمد الذي لا جوف له ولا يأكل ولا يشرب ، وهو الباقي بعد خلقه .

أ – (الله – أحد)

يذهب ابن عربي إلى أن الله كونه لا تدركه الأبصار فهو نور لا يدرك ، والآية المناسبة لهذا التصور «﴿ قل هو الله أحد ﴾ غني الذات عن الغير لأحديتها فهو تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار ﴾ وكون النور واسطة الإدراك مناسب للآية ﴿ الله الصمد ﴾ أي يفتقر إليه افتقار البصر للنور[3]» لأنها نعت للهوية الذاتية واسم الذات من جميع الصفات فهذا نعته فأحدية الله من الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين[4]» فالله سبحانه أثبت

---

[1] ابن كثير أبو الفداء عماد الدين : اليسير في اختصار تفسير ابن كثير ، اختصار وتحقيق : صلاح بن محمد ، محمد بن عبد الله خالد بن فوزي ، دار الهداة للنشر ، ط 1 ، 1424 هـ ، (جدة – السعودية) ، ص 1984 .

[2] المرجع نفسه : ص 1984 .

[3] عبد الباقي مفتاح : المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي ، ص 205 .

[4] سيد يعقوب أفندي : شرح فصوص الحكم لابن عربي (توضيح لبيان) ، ص 229 .

الوجود من خلال اسمه أحد ونفى العدد وأثبت الوحدانية وفي ذلك يقول بن عربي :

بتنزيه توحيد الإله أقول وذلك نور ما لديه أفول

وتنزيه ما بين ذات ورتبة وإن الذي يدرك به لقليل [1]

اسم (الله) اسم للذات المقدسة فهي أحدية باعتبار ، لأنه هو الله فهو أحد ولذلك يرى ابن عربي أنها حقيقة الحقائق ، لأنها ذات إلهية فهي« الذات الأحدية الجامعة لما عداها وتسمى حضرة الجمع وحضرة الوجود ، وأن الحقيقة المحمدية هي الذات مع التعيين الأول فلها الأسماء الحسنى كلها فهو الاسم الأعظم ، وما سواه مظاهر تجلياته ومراتب كمالاته »[2] وهنا التضام لكلمة أحد بما قبلها وهي لفظ الجلالة (الله) .

يرى محي الدين ابن عربي أنّ كل الوجود هو صورة لواجب الوجود الذي يعدم في تجلي أسمائه لمخلوقاته ، وفي هذا التضام في سورة الاخلاص حصر الله سبحانه وتعالى لفظ (الله) في كلمتين (أحد ، الصمد) فقط ، وجاء التفصيل بعدهما أنه الذي لم يلد ولم يولد « فما في أحد من الله شيء ولا في أحد من سوى نفسه شيء وإن تنوعت عليه الصور وما كل أحد يعرف هذا وأن الأمر على ذلك إلا آحاد من أهل الله »[3] بهذا التصور مدرك لحقيقة تضام كلمتي الأحد والصمد في اسم الله وكلا الكلمتين لهما امتداد كلي للفظة التي قبلها لأنها مكررة لإثبات هذه الخصوصية .

ب - (**الله – الصّمد**)

وضع ابن عربي في كتابه فصوص الحكم فصا عنونه بـ (حكمة صمدية في كلمة خالدية) حيث جعل هذا المورد له خصوصية في التلقي وارتبط اسم الصمد من حيث أنه هو الله الصمد بشخص لم

[1] ينظر : محمد بن عمر القادري ، شرح الصلاة الأكبرية للشيخ محي الدين ابن عربي ، ص 146 .

[2] محمد بن صالح الكليبوي : شرح فصوص الحكم ، ص 73 .

[3] الملا عبد الرحمن بن أحمد : شرح الجامي على فصوص الحكم ، ص 112 .

يظهر له نبوية ، وهو بذلك يصرح بأن كلمة الصمد لا يريدها أن تضاف أو تضاف إليه لأنه يأخذ على الإضافة العلاقة النسبة «والصمدية المطلقة عن هذا التقييد هي التي تستحق أن تكون صفة تنزيه إذ لا تعلق للكون بها وهي المطلوبة»[1] ، وخالدية لما كان خالد عليه السلام في قومه صمدا محتاجا إليه ملجأ لهم يستندون إليه في كل الحاجات ومن أجل ذلك يراه ابن عربي مظهرا للاسم الصمد بحكم أنه أظهر البرزخ الذي بعد الموت تنبأ ولم يظهر نبوته وفي ذلك يقول :

فكلّ كون صمد وكل عين أحد

منكّر معرّف فكله مستند

والحق في قلوبنا مختزن متّحد[2]

والصمد اسم له كذلك الخصوصية لبعض أنبيائه لانكشاف أسرار الصمدية كما هو الحال مع سيدنا الياس عليه السلام « الذي تنزه عن بعض صفات البشرية ولكونه محتاجا إليه في إعطاء ما أراد قومه منه من أنواع النباتات والثمرات ولأن معنى الصمد ما لا جوف له وما هو المحتاج وقلبه من نور اسم الفعل وهو المقتدر[3]» وبذلك تتجلى حكمة الله سبحانه وتعالى في تخصيص أسمائه لأنبيائه كلّ على القدر الذي فتح الله عليه .

وهذا التضام الذي رصدناه في هذين الاسمين مع لفظ الجلالة وتكراره مع كل اسم ، يظهر لنا ابن عربي فيه ثنائية الاسماء مع الحق عز وجلّ ،ففي اسمه الأول هو الأحد لأنه هو الله الذي لم يلد ولم يولد ، وهو الصمد لأنه هو الله الذي لم يكن له كفؤا احد .

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 4 ، ص 315 .

[2] ابن عربي محي الدين : الحقائق الإلهية في أشعار الفتوحات المكية ، جمعها وضبطها وصححها عاصم ابراهيم الكيّالي ، دار الكتب العلمية ، ص 403 .

[3] محمد بن صالح الكاتب : شرح فصوص الحكم ، ص 174 .

البنية العميقة ودلالتها في خطاب هامش النص عند ابن عربي

1 – البنية العميقة

2 – الانسجام

3 – السياق

4 – دلالة السياق في خطاب هامش النص عند ابن عربي

4 – 1 – السياق الجزئي

4 – 2 – السياق الكلي

5 – المناسبة

6 – دلالة المناسبة في خطاب هامش النص عند ابن عربي

6 – 1 – المناسبة الداخلية

6 – 2 – المناسبة الخارجية

1 – البنية العميقة

بالرغم من التقدم الذي شهدته الدراسات اللسانية فإنه لا يوجد تصور نظري موحد في هذا المجال خاصة في تحديد أو تحليل مستوى النص ، وكل تلك الإسهامات لا تمثل منحا مستقلا بنفسه فقد درس اللغويون النص باعتباره بنية لغوية ، وهو ذلك المفهوم العام للبنية بالإضافة إلى العلاقات داخل النص مع تفاعل عناصرها ، وهي أحد معايير الديبوجراندية المهمة في تحقيق تماسك النص على مستوى بنيته العميقة .

وإذا حددنا عمل عناصر الاتساق المبين لتماسك النص وترابطه ، فإننا لا نكاد نحقق الهدف أو الكفاءة المثلى في اظهار الخصائص المهمة داخل النص ، وكذلك الاستمرارية المحققة داخل النص ولذلك يعد الانسجام أعم من الاتساق والتي يرصد فيها القارئ الأفعال الغير محققة إلى تفاعلات أخرى أكثر مجالا وأعمق ولوجا .

ولأن التراث العربي القديم قد التحم باللغة العربية واستأمنها كل معانيه وإيحاءاته ، كما هو الحال لكتاب الله عزّ وجلّ ، فقد أنزل بلسان عربي مبين ، فقد اتصف هذا المنحى بالمرونة في التطبيق من خلال تلك الآليات والإجراءات الفعالة في معالجة بعض الإشكالات التي تواجه المتلقي أثناء قراءته للنصوص وفك شفراته .

ومن مزايا كتاب الله عزّ وجلّ ذلك الانسجام الذي يخلقه أثناء بيان القرآن بالقرآن ، وكذلك ما أجمل في مكان نجده قد فصل وبسط في مكان آخر ، وما أبهم في موضع نجد بيانه في موضع آخر من القرآن الكريم ، بل تجد بيانه ممتدا إلى سنة النبي صلى الله عليه وسلم لقول الله تعالى ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[1] ولذلك نجد معاني القرآن وشرح الكلمة بأخرى والآية بالآية الأخرى وهو مظهر من مظاهر انسجام النص القرآني وخصوصيته عن باقي النصوص الأخرى .

[1] سورة النحل : الآية 44 .

2 – الانسجام

جاء في لسان العرب لابن منظور « سجَمتِ العين الدمع والسحابةُ الماء تسجِمُه وتسجُمُه سجما وسُجُوما وسَجَمانا : وهو قطران الدمع وسيلانه ، قليلا كان أو كثيرا ، وكذلك الساجِم من المطر والعرب تقول دمعٌ ساجم ، والدمع مسجوم : سجمَته العين سجما ، وقد أسجمه وسجّمه . والسَّجَم : الدمع . وأعين سُجُوم : سواجم ، قال القطامي يصف الابل بكثرة ألبانها ذوارف عينيها من الحَفل بالضّحى ، سجومٌ كتنضاح الشِّنان المشرّب وكذلك عين سجوم وسحاب سجوم .

وانسجم الماء والدمع ، فهو منسجِمٌ إذا انسجم أي انصب » [1] أما من الناحية الاصطلاحية فيعرف (فان دايك van Dijk) الانسجام بقوله : « هو خاصية دلالية للخطاب تقوم على تأويل كل جملة بعد الأخرى » [2] فهو يختص بالاستمرارية المحققة في عالم النص وهو أعم وأعمق من الاتساق لأن النص في الاساس بنية دلالية منسجمة .

ويعدّ (روبرت دي بوجراند Robert De Beaugrande) أول من تحدث عن مفهوم الانسجام فقد عرفه « بأنه مجموع الاجراءات التي تؤدي الى ترابط الأفكار ترابطا منطقيا مبنيا على ترتيب الأحداث والمناسبات وكذلك على الخبرة وما يتوقعه الناس[3]» بينما يعرفه صبحي ابراهيم الفقي بأنه «هو مجموع العلاقات التي تربط معاني الأقوال في الخطاب أو معاني الجمل في النص وبصفة عامة يصبح النص متماسكا اذا وجدت سلسلة من الجمل تطور الفكرة الاساسية »[4] ويقوم مفهوم الانسجام على رصد العلاقات الخفية التي تنظم النص فبعض المفاهيم لها فعالية كبيرة

---

[1] ابن منظور : لسان العرب ، مادة (سجم) ، ج1 ، ص 1762 – 1763 .

[2] أنور مرتجى : سميائية النص الأدبي ، افريقيا الشرق ، ط1 ، 1987 ، ص 88 .

[3] صبحي ابراهيم الفقي : علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق ، ص 94 .

[4] المرجع نفسه : ص 94 .

ومؤثرة في تحقيق النصية من بينها « موضوع الخطاب والبنية الكلية والعلاقات المعنوية »[1]والنص دائما يحتاج الى تماسك دلالي ولو اتفق للنص تناسق بين أجزائه وقيام علاقات الابتداء والعطف والفاعلية وغيرها من مكونات النص الشكلية ، غير أن الانسجام هو المعيار الحقيقي في تحقيق نصية النص أو الخطاب .

وكذلك جاء في تعريف الانسجام عند كل من (هاليداي Haliday ورقية حسن R. Hassen) على أنه « مفهوم دلالي يحيل إلى علاقات المدلول التي توجد داخل النص والتي تعرفه كنص ، إن الانسجام يظهر عندما نؤول عنصرا في الخطاب بربطه بعنصر آخر ، الواحد يفترض الآخر »[2] فهو يعد كخيط معنوي يربط بين عناصره من الناحية المعنوية .

ويقسم (فان دايك van Dijk) الانسجام إلى قسمين :

أ – الانسجام الموقعي :

وهو الذي يتجلى على السطح ويشير ذلك الى تلك العلاقات النحوية والمعجمية التي تحكم النص وبنيته السطحية .[3]

ب – البنيات الكبري :

يطلق عليها (فان دايك van Dijk) اسم القواعد الكبرى ويقصد بها البنية الاجمالية التي تحكم مضمون النص فمن خلال البنيات الصغرى وتطبيقها تظهر الدلالة ويرتبط مفهوم النص من خلال التعامل معه كمحتوى كلي[4] .

---

[1] محمد خطابي : لسانيات النص مدخل الى انسجام الخطاب ، ص 5 – 6 .

[2] أنور مرتجى : سميائية النص الأدبي ، ص 88 .

[3] ينظر : المرجع نفسه ، ص 90 .

[4] ينظر : فان دايك ، النص والسياق استقصاء البحث الدلالي والتداولي ، ترجمة عبد القادر قنيني ، دار افريقيا شرق المغرب ط 1 ، 2000 ، ص 150 .

يرى (مارتن Martin) أن الانسجام « يستخدم حالات ومقاصد ومدونات كونية ولغوية فهو من شأن البرغماتية الحقيقية التي يعتبرها مارتن مستقلة ، لا تدخل في اللسانيات إلا جزئيا » [1] فهو يتحقق عبر وسائل غير لغوية وما تعلق منها بين المنتج والمستقبل بغرض تحقيق التواصل بينهما وهي من شأن التداولية التي تهتم بدراسة التواصل اللغوي بصفة خاصة .

ويرى (براون Brown) أن الانسجام خاصية موجودة في النص تكتشف من خلال فهم المتلقي فكلما كان النص أقرب للفهم كان منسجما فالقارئ من خلال استحضار تجاربه السابقة يحاول التنسيق ليخرج بمفهوم عام ، أي أن المتلقي هو الذي يحكم على انسجام النص .[2]

وكذلك يرى سعد مصلوح أن الانسجام يتحقق على المستوى التركيبي والدلالي والتداولي وقد عبر عنه بمصطلح الحبك ويقصد به « الاستمرارية الدلالية التي تتجلى في منظومة المفاهيم والعلاقات الرابطة بين هذه المفاهيم » [3] فالانسجام عنده هو التسلسل الدلالي الذي يربط أجزاء النص وفقراته وذلك من خلال تلاحم المعاني .

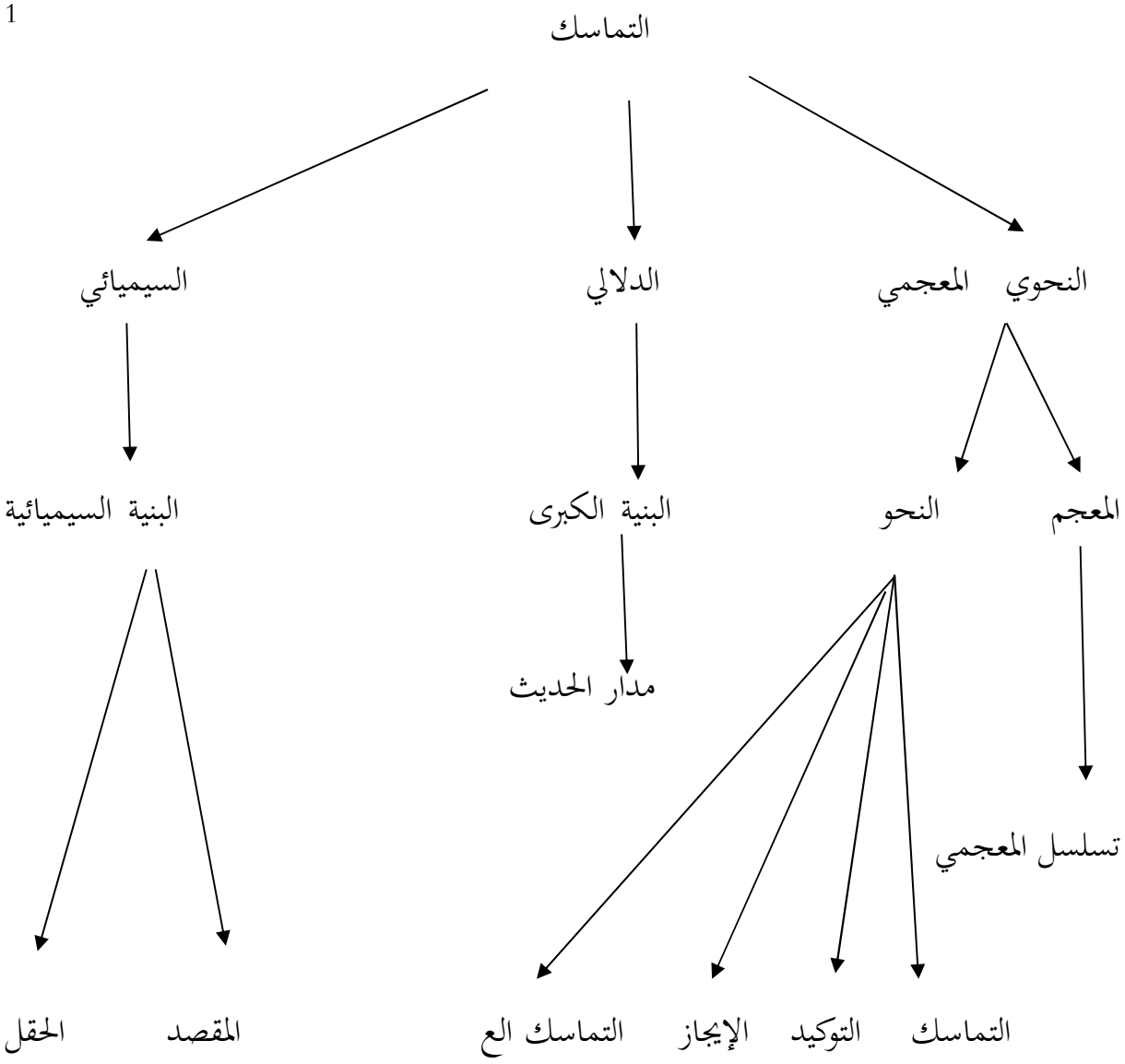
وقد اقترح (دجين سون شا Daejin Sun Sha) نموذجا أسماه : النموذج التماسك النسقي الموسع . وحيث يرى أن التماسك يكون في المستوى المعجمي والنحوي وفي المستوى الدلالي والمستوى السميائي وقد قدم محمد مفتاح نموذجه في التشجير التالي :

[1] جان سير فوني : الملفوظية ، ترجمة قاسم المقداد ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، 1998 ، ص 11.

[2] محمد خطابي : لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب ، ص 51 .

[3] سعد مصلوح : نحو آجرومية النص الشعري ، مجلة فصول ، العدد 2 ، جويلية 1991م ، مج 10 ، ص 154 .

[1]



[1] محمد مفتاح : التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية ، المركز الثقافي العربي ، (الدار البيضاء – المغرب) ، ط1 ، 1986م ص 41.

3 – السياق

تخضع كلمة السياق للعلاقات المعنوية داخل النص وكذلك تخضع للظروف الحالية والتعبيرية المحيطة بها « أي النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم بأوسع معاني هذه العبارة ، فينبغي أن تشمل الكلمات والجمل السابقة واللاحقة » [1] وهي بذلك تختلف عن معناها المعجمي الذي لا يحدد البعد الدلالي للكلمة على العكس الذي يضبط الكلمة في سياقها العام وما يحيط بها من عناصر لغوية وغير لغوية ، فتضيف لنفسها حضورا متجددا ومؤقتا تفرضه معطيات جديدة في سياق مختلف .

3 –1 – السياق لغة :

جاء في لسان العرب لابن منظور عند مادة (سَوَقَ) «السَّوق معروف ساق الابل وغيرها يَسوقها سوقا وسِياقا ، وسائق وسوّاق ... وقد انساقت وتساوقت الإبل تساوقا إذا تتابعت وكذلك تقاودت فهي متقاودة ومتساوقة ... وساق إليها الصّداق والمهر سياقا وأساقه ، وإن كان دراهم أو دنانير لأن أصل الصّداق عند العرب الابل ، وهي التي تساق ، فاستعمل ذلك في الدرهم والدينار وغيرهما وساق فلان من امرأته اي أعطاها مهرها ، والسِّياق : المهر قيل للمهر سوق لأنّ العرب كانوا إذا تزوجوا ساقوا الإبل والغنم مهرا ، لأنها كانت الغالب على أموالهم ، وضع السَّوق موضع المهر وإن لم يكن إبلا وغنما ... وأساقه إبلا : أعطاها إياها يسوقها... وساق بنفسه سياقا : نزع بها عند الموت والسِّياق نزع الروح أصله سِواق ، فقلبت الواو ياء لكسرة السين وهما مصدران من ساق يسوق » [2] وكل هذا التفصيل في الشرح لمادة سوق ، يتضح لنا أن كلها تقريبا جاءت بمعنى : نزع ، أعطى قاد .

---

[1] ستيف اولمان : دور الكلمة في اللغة ، ترجمة كمال بشر ، مكتبة الشباب ، (القاهرة – مصر) ، 1988 م ، ص 54 .

[2] ابن منظور : لسان العرب ، ج 7 ، باب (سوق) .

3 – 2 – اصطلاحا

يعرّف فتحي إبراهيم في كتابه معجم المصطلحات الأدبية السيّاق بأنه « بناء نصي كامل من فقرات مترابطة ، في علاقته بأيّ جزء من اجزائه أو تلك الاجزاء التي تسبق أو تتلوا مباشرة فقرة أو كلمة معينة ، ودائما ما يكون السيّاق مجموعة من الكلمات وثيق الترابط بحيث يلقي الضوء لا على معاني الكلمات المفردة فحسب بل على معنى وغاية الفقرة بأكملها »[1] وهو بذلك يضع النص في وحدة متكاملة يربط بعضها البعض بناء ، من خلال علاقة متماسكة من أول الكلمة إلى البناء الكلي للنص .

وقد تكلم من قبل اللغويون القدماء عن السياق وأهميته في ابراز الدلالة ، ففي كتاب بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية أبرز فيه دور السياق الخطير في« تبين المجمل ، وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد ، وتخصيص العام ، وتقييد المطلق وتنوع الدلالة »[2]وهو أهمية بمكان في استنباط الأحكام وإبراز الدلالة التي تتعدد بتعدد المفاهيم والتصورات عند الأصوليين وتوظيف الآليات في الاستنباط ويرى عبد الجليل منقور « أنّ الألفاظ ترتبط بدلالتها ضمن علاقة متبادلة » [3] داخل النص .

ولذلك يرى بعضهم أن السياق هو نص آخر يأخذ دلالته من خلال جزئية معينة خارج النسيج العام كما هو الحال عند هاليدي ورقية حسن فقد أكّدا أن السياق هو « النص الآخر أو النص المصاحب للنص الظاهر ، وهو بمثابة الجسر الذي يربط التمثيل اللغوي ببيئته الخارجية »[4] وتعمل

---

[1] فتحي إبراهيم : معجم المصطلحات الأدبية ، ط التعاضدية العمالية للطباعة والنشر ، (صفاقس ، تونس) ، 1986 م ص 201 .

[2] أبو عبد الله محمد ابن قيم الجوزية : بدائع الفوائد ، تحقيق علي بن محمد العمران ، دار عالم الفوائد ، (جدة – السعودية) ج 4 ، ص 22 .

[3] منقور عبد الجليل : علم الدلالة ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، (دمشق – سوريا) ، 2001 ، ص 69 .

[4] يوسف نور عوض : علم النص ونظرية الترجمة ، دار الثقة للنشر والتوزيع ، (مكة المكرمة – السعودية) ، ط 1 1410هـ ص 22 .

هذه العلاقة المتجددة على كل نسق له ظهور معين داخل النص وبناء متعدد التمثلات اللغوية ليشكل دلالة مستقلة .

ويفرق (روبرت دي وجراند Robert De Beaugrande) بين التركيب الداخلي وبين البيئة الخارجية للنص « الذي لابدّ أن يتصل بموقف تتفاعل فيه مجموعة من المرتكزات والتوقعات والمعارف وهذه البيئة الشاسعة تسمى سياق الموقف أما التركيب الداخلي للنص فهو سياق البيئة » [1] وهو بذلك يفرق بين السياقين بطرفيه الداخلي والخارجي ، ولكل منهما خصوصية في البناء والدلالة.

والعلاقة بين النص والسياق هي علاقة تكاملية تلازميه ، لأن وجود سياق معينه و ضرورة للنص كي يتبنى دلالة معينة « لأن النص والسياق يتمم أحدهما الآخر»[2]ضمن مجموعة من العوامل المحيطة بالنص الذي يخضع للتفسير والتحليل ، ولمعرفة هذه الجوانب المحيطة به وكشف معانيه وتعريته من الآثار المتعالية على النص لابد من معرفة السياق. وللقرآن الكريم منظومة منفردة ومتعالية عن باقي النصوص النثرية والشعرية كونه خطاب يبنى عليه الواقع وليس العكس ، لأنه ولد قبل زمانه ونسبته كذلك إلى القديم الذي أظهر فيه الاعجاز والخصوصية ، فضرورة السياق ملحوظ مهم في « تتابع المعاني وانتظامها في سلك الألفاظ القرآنية ، لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود ، دون انقطاع أو انفصال »[3] وكل كلمة منها هي صورة حقيقة لاشتغال المحل الذي وظفت له .

وما يجعل السياق اللغوي مختلفا عن غيره من السياقات غير الغوية ، هو أي السياق اللغوي يهتم بالبنية وعلاقتها بالبنى المجاورة فتتجلى فيه المعاني النحوية واللسانية من خلال ذلك النظم المنضبط وبناء على هذا التصور وخصوصية القرآن الكريم فقد قسّم إلى قسمين :

---

1 روبرت دى بوجراند : النص والخطاب والإجراء ، ص 91 ,

2 جون لاينز : المعنى واللغة والسياق ، ترجمة : عباس صادق الوهاب ، دار الشؤون الثقافية العامة العراق ، ط 1 ، 1987 م ص 255 .

3 عبد الفتاح محمود : نظرية السياق القرآني ، ص 15 .

1 – السياق اللغوي

وهو الوصف الداخلي لسياق الآيات وموقعها داخل السورة من خلال العلاقة بين الآيات التي قبلها والآيات التي بعدها وما يتحقق داخل هذا التفاعل منتجا تركيبا واتساقا معينا وهو على ضربين :

1 – 1 – **السياق الجزئي** : وهو سياق خاص ينظر للموضع الذي له علاقة بالنص كالكلمة في الجملة أو الجملة بالآية ، أو الآية وما قبلها وما بعدها .

1 – 2 – **السياق الكلي** : وهو السياق الأكبر الذي يتميز به القرآن الكريم عن باقي النصوص فلكل سورة خصوصية ولكل نظم وترتيب سياق له دلالة .

2 – السياق غير اللغوي

وهو السياق العام الذي تدخل فيه مجموعة من العوامل المحيطة به كأسباب النزول مثلا وغيرها مما ذكره المفسرون ضمن علوم القرآن الكريم وما يصاحب النص من« ظروف الخطاب وملابساته الخارجية ... ويندرج ضمنها بالطبع مراعاة حال المخاطب وغرض المتكل » [1] والنص القرآني نص شامل في مواضيعه متعدد الخطاب ومتكامل في طرحه ، ويتضمن تأويل محي الدين ابن عربي للنص الديني إشارات تدل على استحضار السياق بكل أنواعه ، فهو ينظر للنص الديني بأبعاده المختلفة والتي تدل على سعة علمه واطلاعه خاصة إذا تعلق الأمر بالآيات التي تحتمل أكثر من معنى وليس هناك ما يسلب لها تعاليها عن كل تفسير أو تأويل .

وكذلك في ذكر القصص القرآني وعرضه الإجمالي وتجنب التفاصيل ، يضع القارئ لكتاب الله عز وجلّ أمام خيال واسع في تصور حياة الأنبياء ودعوتهم للحق ، وأن المؤمن في سعة من دينه وحرية التفكير في آيات الله الذي تثبت عظمته وقدرته وكذلك حكمته وعدله من خلال ما أعطى لعباده كل على قدر القرب منه وفهم مراده .

1 عادل رشاد : المنهج السياقي وأثره في تطوير دراسات التفسير ، ص 18 .

4 – دلالة السياق عند ابن عربي

يعتمد محي الدين ابن عربي في تفسيره للقرآن الكريم على الرمزية التي يتجاوز فيها كل الاعتبارات اللغوية ضمن حيزها الديني كمصطلح توافقي كما ألفه أهل الاختصاص ، فابن عربي يطرح منظور جديد في فهم كتاب الله عز وجلّ ولذلك فهو يأخذ بعين الاعتبار كل السياقات الموجودة في القرآن الكريم وبالأخصّ وحدة السياق ، فكتاب الله يفسر بعضه بعضا وهو دليل لبيان المعاني وقرينة لغوية لدلالات الأخرى بكل وحداتها .

فالقرآن الكريم له سياق يختلف عن غيره من السياقات الأخرى ، فالآية القرآنية تنشئ دلالة سياقية وإذا ضمت إلى مجموعة من الآيات تعطينا معاني متجددة ، وكذلك إذا انتقلنا إلى وحدات كبرى مع سور القرآن الكريم تتجدد معاني أخرى ، وهذا الاعجاز البياني الذي نلمسه في هذا النص المقدس الذي يجعل لظاهرة السياق أهمية كبرى في كثير من الفنون التي لها امتداد من النص الديني لما تضيفه من زيادة في توضيح المعنى واكتشاف دلالة محورية في موضوع ما « فالسياق قد يضاف إلى مجموعة من الآيات التي تدور حول غرض أساسي واحد كما أنه قد يقتصر على آية واحدة ويضاف إليها وقد يكون له امتداد في السورة كلها بعد أن يمتد إلى ما يسبقه ويلحقه ، وقد يطلق على القرآن بأجمعه ويضاف إليه بمعنى أن هناك سياق الآية ، وسياق النص ، وسياق السورة والسياق القرآني فهذه دوائر متداخلة متكافلة حول إيضاح المعنى »[1] وكلها مترابطة تضيف معاني تتجدد مع كل نسق وتدور حول عدد من المعاني إلى جانب النظم الإعجازي والأسلوب البياني الذي يشيع في جميع تعبيراته ، والفصل بين المواضع التي تتشابه في موضوعها .

[1] عبد الوهاب أبو صفية : دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم ، ص 88 .

4 – 1 – السياق الجزئي

تأتي دلالة الآية من خلال سياقها دون الالتفات إلى ما قبلها أما ما بعدها ، وهذا الذي يجعلها ذات بنية متكاملة ولها وحدة سياقية ينصب تأويل ابن عربي من خلالها ، وغالبا ما نجد القرآن يفسر بعضه بعضا من خلال السياق بالكشف الباطني ، وللسياق اللغوي الأثر الكبير في تفسير القرآن الكريم ، ومن أجل ايضاح هذا الأمر نورد بعض الشواهد من كتاب الله سبحانه وتعالى .

يقول الله عزّ وجلّ ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾[1]

يرى صاحب كتاب جامع البيان للطبري أنّ النذير نبي من الأنبياء بينما « قال آخرون بل عني ولكل قوم قائد .

ذكر من قال ذلك :

حدثنا أبو كريب قال حدثنا جابر بن نوح عن اسماعيل بن أبي خالد عن أبي صالح (إنما أنت منذر ولكل قوم هاد) قال إنما أنت يا محمد منذر ولكل قوم قادة ...

وقال آخرون : هو علي بن ابي طالب رضي الله عنه .

ذكر من قال ذلك :

حدثنا أحمد بن يحي الصوفي قال حدثنا الحسن بن الحسن الأنصاري قال حدثنا معاذ بن مسلم بياع الهرويّ عن عطاء بن السائب عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما نزلت (إنما أنت منذر ولكل قوم هاد) وضع صلى الله عليه وسلم يده على صدره فقال : أنا منذر ولكل قوم هاد وأومأ بيده إلى منكب علي فقال : أنت الهادي يا عليّ بك يهتدي المهتدون بعدي .

وقال آخرون : لكل قوم داع .

حدثني المثني قال حدثنا عبد الله قال حدثني معاوية عن علي ن ابن عباس قوله (ولكل قوم هاد) قال داع .

[1] سورة فاطر : الآية 24 .

وقد بينت معنى الهداية وأنه الإمام المتبع الذي يقدم القوم ، فإذا كان ذلك كذلك فجائز أن يكون ذلك هو الله الذي يهدي خلقه ويتّبع خلقه هداه ويأتمرون بأمره ونهيه .

وجائز أن يكون نبيّ الله الذي تأتم به أمته .

وجائز أن يكون إماما من الأئمة يؤتم به ويتّبع منهاجه وطريقته أصحابه .

وجائز أن يكون داعيا من الدعاة إلى خير أو شرّ .

وإذ كان ذلك كذلك فلا قول أولى في ذلك بالصواب من أن يقال كما قال جلّ ثناؤه : إنّ محمد هو المنذر من أرسل إليه بالإنذار وأن لكل قوم هاديا يهديهم فيتبعونه ويأتمّون به »[1] وتدبر العلماء للسياق اللغوي له أثر في التفسير المأثور وغالبا ما يكون له اعتبارات لغوية ونصية لها امتداد في نصوص الشريعة .

وينقص تدبر محي الدين ابن عربي السبب في وضع الشريعة مستنبطا ذلك من كلام الله تعالى ﴿ قُل لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴾[2]وهو المعنى الذي يساعد عليه السياق من خلال ايضاح المراد النذير حيث يقول :

ولما أراد الله إصلاح خلقه وكان بهم داء الطمأنينة اصطفى

إماما كريما منهم متطلعا لأسرار أرواح العلا متشوّفا

فأنزله فيهم طبيبا محكما أمينا عليه بالسقام وبالشّفا

وجاء بآيات تؤيد صدقه تراها برأي العين أن كنت منصفا

فانقذنا من لفح نار تسعّرت وكان لعمر الله منها على شفا

وأظهر أسرارا وأبدى سبيلها لتحصيلها من بعد ما كان قد عفا [3]

---

[1] الطبري أبو جعفر : جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، تحقيق : محمود محمد شاكر ، مكتبة ابن تيمية ، (القاهرة – مصر) ج 16 ، ص 357 ، 358 .

[2] سورة الإسراء : الآية 95 .

[3] ابن عربي محي الدين : تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك ، دار الكتب العلمية، (بيروت – لبنان) ، ص 22 .

ويرى ابن عربي من خلال السياق العام للقرآن الكريم أن الشريعة وضعت لأمرين مهمين أحدهما متعلق بصلاح العباد والثاني متعلق بعبودية الله عزّ وجلّ التي يتذلل فيها العبد إلى ربه ويتبرأ من الحول والقوة فالشريعة هي « السنّة الظاهرة التي جاءت بها الرسل عن أمر الله والسنن التي ابتدعت على طريق القربة إلى الله »[1]وهو الخط الذي تبّناه ابن عربي في السلوك والمجاهدة :

ما نال من جعل الشريعة جانبا شيئا ولو بلغ السماء مناره

فالشريعة بالنسبة لابن عربي حق ولكل حق حقيقة ، من حيث الكيفية التي يدرك بها الانسان هذا الوجود العيني الذي تتوارى فيه اشياء وتشخص فيه أشياء أخرى حيث يلتبس فيها الحق بالباطل «فحق الشريعة وجودها عينها وحقيقتها ما تنزل في الشهود منزلة شهود عينها في باطن الأمر فتكون في الباطن كما هي في الظاهر من غير مزيد ، حتى إذا كشف الغطاء لم يختل الأمر على الناظر كما وقع لحارثة أصبح مؤمنا حقا ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم (إنّ لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك ؟) فقال : كأني أنظر إلى عرش ربي بارزا » [2] وهذا الذي يجعل الشريعة عبارة عن الحكم في المشروع له وهذا جعل البعض يرى الشريعة أنّ الشريعة هي التزام العبودية لأن هذا العبد الذي خلقه الله سبحانه وتعالى وكلفه فهو محكوم عليه .

وفي هذا يقول ابن عربي :

إنّ الشريعة حدّ ما له عوج عليه أهل مقامات العلا درجوا

علوا معارج من عقل ومن همم لحضرة دخلوا فيها وما خرجوا

وجاءوا بأمر عظيم القدر منه وما عليهم في الذي جاءوا به حرج [3]

ومن خلال النظرة الكلية لابن عربي واستثماره للرؤية السياقية في الايضاح الانسجام هذا المعنى

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 4 / ص 358 .

[2] عبد الوهاب الشعراني : لواقع الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية ، ص 252 .

[3] المرجع نفسه : ص 250 .

الواقع لخصوصية الشريعة كونها التزام العبودية «لأن علم الشريعة علم محجّة وطريق لا بد له من سالك والسلوك ... وغاية طريق الشريعة السعادة الحسية وليست الحقيقة غايتها في العموم »[1] فاستساغ ابن عربي دلالة الكلمة لوجه آخر في السلوك وهو الحقيقة .

4 – 2 – السياق الكلي

السياق الكلي أو السياق الأكبر في كتاب الله هو ذلك الخطاب المفتوح الذي تتجاوز فيه الدلالة محيط الجملة وحتى حدود الآية من خلال نسق القرآن ، ابتداء من الآية إلى السورة إلى باقي كلام الله في القرآن الكريم ، وهو ما يعدّ من خصوصية كلام الله في ترتيل آيات الله سبحانه وتعالى خارج عن إطار الجملة التي « لا تفهم في ذاتها فحسب ، وإنّما تسهم الجمل الأخرى في فهمها وهذا يبيّن أن الجملة ليست وحدها التركيب الذي نحدد به المعنى وإنّما نحدد المعنى أيضا من خلال النص الكلي الذي تتضامن أجزاؤه وتتآزر » [2] وهذا ما نجده عند ابن عربي الذي يعيش في عالم الإشارة والرموز ويحاول اظهار المعاني بأساليب مليئة بالاستعارات والايحاءات .يرى ابن عربي كغيره من العلماء أنّ أصول الأحكام الشرع ثلاثة هذا ما اتفق عليه ويبقى الخلاف في الأصل الرابع وهو القياس :

وأمّا أصول الحكم فهي ثلاثة كتاب وإجماع وسنة مصطفى

ورابعها منا قياس محقق وفيه خلاف بينهم مرّ وانقضى [3]

هذه الأصول المذكورة في كتب أصول الفقه والتي تختلف من مذهب إلى آخر ، اتفق على الثلاثة الأولى جميع الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية وهي :

1– لكتاب وهو كلام الله المنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم .

2– السنة النبوية الشريفة وهي ما كانت قولا أو فعلا أو تقريرا .

---

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 224 .

[2] محمد العبد : اللغة والإبداع الأدبي ، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي ، مكتبة دار المعرفة ، ط 2 ، 2004 م ، ص 38 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 3 ، ص 273 .

3- الإجماع وهو ما اتفق عليه الغالبية من العلماء إشارة إلى الحديث النبوي الشريف «لا تجتمع أمتي على ضلالة »[1].

أما القياس والذي يعدّه الكثير من الفقهاء والأصوليون أصلا رابعا فهو يرى فيه الخلاف نظرا للمذهب الذي كان يتعبد به وهو المذهب الظاهري نسبة إلى داود ابن علي الظاهري وإن كان قد خالفه في الكثير من المسائل وكان يصف نفسه بالاجتهاد إلاّ أنّه لم يعتد بالقياس كمصدر من الأحكام حيث يقول « اعلم أنّ أصول أحكام الشرع المتفق عليها ثلاثة الكتاب والسنة المتواترة والإجماع ، واختلف العلماء في القياس فمن قائل بأنه دليل من أدلة الأحكام ومن قائل بمنعه وبه أقول»[2] وبذلك يرى أنّ القياس زيادة في الحكم والشارع يريد التخفيف على هذه الأمة المرحومة بفضل النبي صلى الله عليه وسلم قال تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[3] ويضرب ابن عربي مثالا لذلك في ذكر قصة سيدنا موسى مع العبد الصالح ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[4] فجعل التقوى نسبة حكمه إلى دليل لمسألة يلزمنا الله فيها باتباع أوامره ولذلك نجد كبار أعلام التصوف يقولون أنّ علمنا هذا مرتبط بالكتاب والسنة ولا يحيد عنهما ألبته .

وان كان ابن عربي لا يقول بالقياس إلا أنه لا يخطئ من أثبته وأخذ به وهو ذلك يخالف ابن حزم الذي يرى الحرمة ذلك أصلا ، لكن ابن عربي يثبت الحجة الشرعية والعقلية للقائل بالقياس يقول «القياس طرد علة وما يدريك لعلّ الله لا يريد طرد تلك العلة ولو أرادها لأبان عنها على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر بطردها ، هذا إذا كانت العلة مما نصّ الشرع عليها بنص معين فيها ، ثم

[1] أخرجه ابن ماجه 3950 ، وأحمد في المسند 5 /145 ، والسيوطي في الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة 180 والعجلوني في كشف الخفاء 2 /466 ، وعلي القاري في الأسرار المرفوعة 86 .

[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج3 ، ص 347 .

[3] سورة الحديد : الآية 28 .

[4] سورة الكهف : الآية 65 .

بعد استنباطه إياها يطردها فهذا تحكم على تحكم بشرع لم يأذن به الله »[1] ومن القرآن الكريم يستند على قصة آدم عليه السلام وإبليس فيرى أنّ آدم ما عصى إلا بالتأويل وما عصى آدم إلاّ بالأخذ بالظاهر .

قال سبحانه وتعالى في ذكر قصة امتناع ابليس عن السجود ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَال أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّار وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ﴾[2] فإبليس أخطأ ظنّه في القياس حيث جعل القرب من الله والأفضلية في ذاتية المخلوق ونسى أنّ الآمر والناهي وصاحب الملك هو الله « فما كلّ قياس يصيب ، وما ظاهر يخطئ فإن قست تعديت الحدود وان وقفت مع الظاهر فاتك علم كبير فقف مع الظاهر في التكليف وقس فيما عداه تحصل على علم كبير وفائدة عظمى »[3]وهو يسلم للقياس إذا لم يجد في المسألة نصا من كتاب وسنة وإجماع ولكن على شرط من الشروط الضرورية التي تضبط الحكم وهو أن لا تكون المسألة نص عام أو مجمل وإلا فلا يؤخذ بالقياس .

وحينما يعقب على الأهلية الاجتهاد وشروطه ويذكر قول الله تعالى ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾[4]يذهب فيما فهموه من الآية وينظر إليه على أنه من فهم علماء الرسوم ، لكن هناك تخصيص لها في عرف القوم فالاجتهاد عندنا هو « بذل الوسع في تحصيل الاستعداد الباطن الذي به يقبل التنزّل الخاص الذي لا يقبله في زمان النبوة والرسالة إلا نبي أو رسول ، إلا أنّه لا سبيل إلى مخالفة حكم ثابت قد تقرر من الرسول صلى الله عليه وسلم في نفس الأمر »[5] لأن الله سبحانه وتعالى ما ترك شيئا إلاّ وقد نص عليه ولم يتركه بلا إشارة أو حكم فالله

---

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 6 ، ص 65 .

[2] سورة الأعراف : الآية 12 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 8 ، ص 243 .

[4] سورة النساء : الآية 83 .

[5] محمود محمود الغراب : الفقه عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ، مطبعة نضر ، مصر ط 2 ، 1993 م ، ص 67 .

تعالى يقول ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[1] والكمال لا يقبل الزيادة ولأن الزيادة فيه هي تعد نقص من الدين وهذا مخالف لشرع الله . وكلام الله سبحانه وتعالى ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّه ﴾[2] دليل على أنّ الرؤية هي من الله ولم يسندها لنبيّه عليه الصلاة والسلام ، فلم يقل بما رأيت أنت بل عاتبه الله سبحانه وتعالى في أحكام عدة لم يجانبه فيها الصواب كما في قصته عليه الصلاة والسلام مع أزواجه ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[3] وهو النبي المعصوم الذي أنزل عليه القرآن الكريم ، معلم الناس الخير وصاحب المقام المحمود فهم عن ربه ما لم يفهمه ملك مقرب ولا نبي مرسل فإذا كان حاله في شرع الله فكيف بمن هو كله نقص وعلمه كله ظن وما هم بمستيقنين ولا مالكين للحقيقة المطلقة .

وقد تكلم ابن عربي عن أسماء الله وصفاته ، ورفع اللبس أو التوهم بالتشبيه والتجسيم في ذات الله سبحانه وتعالى ، بما لم يستطع ضبط كلامه أو تأويله والتماس بعض الحقيقة من مقصدية هذا الخطاب المضطرب ، فكلام الله عزّ وجلّ ينفرد عن باقي الخطابات بأنّه مستوعب لجميع القلوب والأفهام إلا من طبع على قلبه أو تعطلت آلة الفهم عنده وقد أثيرت الكثير من القضايا في علم الكلام أو ما يسمى بالفقه الأكبر كانت سببا لفتن وابتلاءات جرت بالويلات على الأمة الإسلامية. وقد وصف الله سبحانه نفسه في كتابه لكن يبقى عقل الإنسان قاصر لا يدرك حقيقة الأشياء مهما بلغ علمه وحسن فهمه وهذا الذي جعل ابن عربي يأخذ بمنهج التسليم يقول :

إذا وصف الشرع المبين إلها فذاك إله الحق ليس يضاهي

ودع عنك أفكارا تنازع حكمة فآلهة الأفكار لا تتناهى

وقد بلغت نفسي إذا هي أنصفت وقالت بقول الشرع فيه مناها

---

[1] سورة المائدة : الآية 3 .

[2] سورة النساء : الآية 105 .

[3] سورة التحريم : الآية 1 .

فيا قارئ القرآن شرعك فالتزم فما آية إلا يزيد رضاها

وطعمة الأفكار إلا تغصص إذا هي لم تبلغ لديه إناها [1]

فالناظر بعقله قاصر ما لم يستند على شرع يقوم اعوجاجه ، لأن الإيمان هو التسليم لأمور غيبية تعجز الحواس عن إدراكها « وأكمل العقول عقل ساوى إيمانه وهو عزيز .. لو تصرف العقل ما كان عقلا فالتصريف للعلم لا للعقل :

للعقل لبّ وللألباب أحلام وللنهى في وجود الكون أحكام

تمضي الليّالي مع الأنفاس في عمه للخوض فيه وأيام وأعوام

ومالنا من علم ومعرفة إلا القصور وإقدام وايهام

العلم بالله نفي العلم عنك به فكلّ ما نحن فيه فهو أوهام [2]

فالحق سبحانه وتعالى لا يضاهى لأنّه واحد أحد فرد صمد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[3] ومن هذا الوصف ينظر ابن عربي إلى القرآن في سياقه العام ويزاوج بين كل تلك الآيات التي لها علاقة بموضوع ما ولا يخرجها من سياقها ، قال تعالى ﴿ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[4] فالله سبحانه وتعالى منع عن العقل كل تصور لذاته وذلك لقصوره فقال أن الأرض جميعا قبضته فقطع أي معطى يؤدي إلى التشبيه والتجسيم ثم قال : أنّ السموات كلها مطويات بيمينه « واليمين عندنا محل التصريف المطلق القوي ، فإن اليسار لا يقوي قوة اليمين ، فكنى باليمين عن التمكن من الطي ، فهي إشارة إلى تمكن القدرة من الفعل ، فوصل إلى أفهام العرب بألفاظ تعرفها وتسرع بالتلقي لها ، قال الشاعر :

---

[1] محمود محمود الغراب : فقه ابن عربي ، 117 .

[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 8 ، ص 186 .

[3] سورة الشورى : الآية 11 .

[4] سورة الزمر : الآية 67 .

إذا ما راية رفعت لمجد تلقاها عرابة باليمين »[1]

ويذكر ابن عربي بعض الصفات التي توهم العجز وتنسبه لله عند من لهم عقول قاصرة تأخذ المعاني على ظاهره النص يقول تعالى ﴿ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ ﴾[2] فلا يجوز له النسيان لأنّها صفة ضعف يتصف بها المخلوق أمّا الخالق بكل شيء عليم وقدرته مطلقة لا يعجز عنه من مثقال وإنّما الخطاب كما يورده ابن عربي يحمل من خلال السياق العام « لما عذبهم عذاب الأبد ولم تنلهم رحمته تعالى ، صاروا كأنّهم منسيون عنده ، وهو كأنّه ناس لهم ، أي هذا فعل الناسي ومن لا يتذكر ما هم فيه من أليم العذاب وذلك لأنّهم في حياتهم الدنيا نسوا الله فجازاهم بفعلهم ففعلهم أعاده عليهم للمناسبة ، وقد يكون نسيهم أخراهم ﴿ نسوا الله ﴾ أي أخروا أمر الله فلم يعملوا به»[3] وكذلك هو الشيء نفسه في باقي تلك الأوصاف التي تحمل دلالات مغايرة عن حقيقة وضعها وذلك بالنظر إلى السياق العام وما هو معلوم في الدين بالضرورة العقلية والشرعية كقول الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[4] وكذلك في قول الله تعالى ﴿ أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ ﴾[5] وفي آية أخرى ﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾[6] ومن خلال السياق الكلي للقرآن الكريم نجد فيه دلالة على أنّ كل صفة وصف بها الله نفسه هي صفة كمال وكما تقتضيها ذاته المنزهة عن كل نقص ولا يقاس عليها الصفات كما تقتضيها ذاتنا المخلوقة ، لأنّها من صفات النقص ولذلك يقول ابن عربي :

---

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 150 .

[2] سورة الحشر : الآية 19 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج1 ، ص 97 .

[4] سورة التوبة : الآية 79 .

[5] سورة الأعراف : الآية 99 .

[6] سورة البقرة : الآية 15 .

والعين واحدة والحكم مختلف والعبد يعبد والرحمن معبود [1]

وفي نسبة وجوب الشيء للحق سبحانه وتعالى كما هو في العديد من الآيات يقول عزّ وجلّ ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[2] وفي آية أخرى ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ علي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾[3] فابن عربي يرى أنّه لا نوجب الشيء إلا ما أوجبه هو على نفسه بل له حقيقة أخرى تخلف في مفهومها عن المنطق الذي نتواصل به « وعلى الحقيقة إنّما وجب ذلك على النسبة لا على نفسه ، فإنّه يتعالى أن يجب عليه من أجل حد الواجب الشرعي »[4] فهي نسب مختلفة في كل ما يتعلق بالنسب الإلهية من إرادة وقدرة وغير ذلك ، ولذلك يقول تعالى ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[5] أي هذا الذي أوجبته على نفسي . وتوحيد الله سبحانه وتعالى كما أمرنا وكما يليق لذاته ، هو ما يحاول ابن عربي افهامه ويحاول الإبانة عن مراد الله كما فهمه أو كما تلقاه من خزائن الغيب وألقي إليه القاء وهو مغيب ،ففي توحيده تعالى يقول الله عزّ وجلّ ﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ ﴾[6].

فالله واحد أحد فرد صمد أمر بعدم التفكر في ذاته لعظيم قدرها « وعدم المناسبة بينها وبين ما يتوهم أن يكون دليلا عليها ، فلا يتصورها وهم ، ولا يقيدها عقل »[7] ثم يربط ابن عربي هذه المعرفة بأسماء الله تعالى التي تشكل هذه النسب .ومهما كثرت الأسماء ومهما تعددت فإن المسمى واحد والمنسوب إليه واحد قال تعالى ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا

---

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية : ج 4 ، ص 209 .

[2] سورة الروم : الآية 47 .

[3] سورة الأنعام : الآية 54 .

[4] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 318 .

[5] سورة النحل : الآية 9 .

[6] سورة محمد : الآية 19 .

[7] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 3 ، ص 90 .

كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[1] وهو يرى أنها مترادفة في وجه ومتباينة في وجه وهي علة وجود الخلق و إلا كانت معطلة ولا معنى لها ، يقول الله سبحانه تعالى ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[2]وربط الله سبحانه وتعالى هذه الشهادة بالعلم ولم يربطها بالإيمان ، والعطف هو للاشتراك مما يضع شهادة الملائكة مقام المعاينة ، بينما أهل العلم امتلكوا آلة العقل « فإنّ الشهادة لا تكون إلا عن علم ، لا عن غلبة ظن ولا تقليد إلا تقليد معصوم فيما يدعيه »[3]ولذلك الشهادة هي مقام عظيم فشهد الله لنفسه بالتوحيد لأّنه هو العالم عن ذاته ثم الملائكة وأولوا العلم ، يقول ابن عربي :

شهد الله لم يزل أزلا أنّه لا إله إلا هو الله

ثم أملاكه بذا شهدت أنّه لا إله إلا هو الله

وأولوا العلم كلهم شهدوا أنّه لا إله إلا هو الله

ثم قال الرسول قولوا معي إنّه لا إله إلا هو الله

أفضل ما قلته وقال به من قبلنا لا إله إلا هو الله

ما عدا الإنس كلهم شهدوا أنّه لا إله إلا هو الله [4]

قال الله تعالى ﴿ هَٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾[5] والإيمان موقوف على الخبر ، ولذلك من كان بعيدا عنه كما هم أصحاب الفترة وظهر منهم علماء موحدون « فعم بهذا الكلام جميع العلماء بتوحيد ، المؤمن منهم من حيث ما هو عالم به من جهة الخبر الصدق الذي يفيد العلم لا من جهة الايمان وغير المؤمن ، فالإيمان لا يصح وجوده

[1] سورة الأعراف : الآية 180 .

[2] سورة آل عمران : الآية 18 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 325 .

[4] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 320 .

[5] سورة إبراهيم : الآية 52 .

إلا بعد مجيء الرسول ، والرسول لا يثبت حتى يعلم الناظر العاقل أن ثمّ إلها ، وأن ذلك الإله واحد لا بد من ذلك »[1] وهذا الفهم استنبطه ابن عربي من خلال السياق العام للنص القرآن ، أي معتمدا السياق اللغوي في إيضاح وتقريب المعنى واستخراج دلالة النص .

فالكلمات والجمل التي هي جزيء من البنية اللغوية للآية والسورة تتشكل في مستويات عدة ولكل مستوى له صورة وله دلالة ، فحينما تكون على نسق معين فهي تخضع إلى أنساق معينة تعطي دلالة مطردة مع أنساق وعلاقات أخرى معينة « فالسياق ينتج المعنى الذي تؤديه المنظومة القواعدية التي يتكون منها النص من وجهة نظر نحوية ، فالقواعد التي يبنى عليها النص اللغوي يجب أن يتحقق فيها الانسجام مع دلالة السياق » [2] لكن الدلالة التي يستنبطها ابن عربي من النص والتي تعدّ هامشا للنص تخضع بالإضافة إلى ما سبق في التعريف للسياق إلى الحضور الذي يجانبه التلقي من خزائن الغيب .

5 – المناسبة

يعد علم المناسبة بنية فعّالة في ترتيل القرآن الكريم وفهم مراد الله عزّ وجلّ ، دون الوقوع في اللبس أو الخطأ الذي يخرج القارئ لكتاب الله إلى فضاء من الوهم والتيه ، وقد استند الكثير من العلماء على المناسبة في الكثير من الأحايين لمعرفة حكم القرآن ودرره ، يقول الإمام الرازي « إنّ أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط »[3] لأن كلام الله معجز في بيانه وفصاحته ومخترق لزمان ومكان نزوله ، وقد أودع الله فيه من الأسرار والمعارف ما جعله على لسان الذاكرين لله يتلى أناء الليل وأطراف النهار وخصّ هذه الفتوحات عباده الصالحين ومن نهج منهجهم من العلماء في طلب العلم

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 491 .

[2] سيروان عبد الزهرة الجنابي : حيدر جبار عيدان ، جدلية السياق والدلالة في اللغة العربية النص القرآني أنمو دجا ، مركز دراسات الكوفة ، العدد التاسع ، 2008 م ، ص 42 .

[3] الرازي فخر الدين : التفسيرالكبير ، ج 4 ، ص 110.

واكتشاف الحقيقة .

ويجد القارئ أنّ الدارسات سواء كانت قديمة أو حديثة والتي اشتغلت في التفسير وعلوم القرآن قد لمحوا أهمية هذا الفن والتعاطي معه « ومثال ذلك : معرفة سر اقتران طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم بطاعة الله تعالى في كثير من الآيات ، ومغزى مجيء الزكاة بعد الصلاة في عدة مواطن من كتاب الله وأهمية الإحسان بالوالدين ، إذ جاء تاليا بالتوحيد في أكثر من موطن »[1] كما أننا نجد أنّ من الإعجاز البياني أنّ القرآن قد اقتبس من أقوال الكفار والمنافقين ،ورغم ذلك نجد القرآن كله وكأنّه كلمة واحدة من خلال ترتيبه وتماسكه وتناسب سوره وآياته .

ويذكر برهان الدين البقاعي في كتابه (الدرر عن الإعجاز القرآني) أنّه يرى « أنّ للإعجاز طريقين: أحدهما : نظم كل جملة على حيالها بحسب التركيب .

الثاني : نظمها مع أختها بالنظر إلى الترتيب » [2] ومن هنا يتبيّن لنا أهمية المناسبة في الربط بين الآيات والسور .

5 – 1 – المناسبة لغة :

جاء في كتاب تاج العروس « المناسبة : المشاكلة ، يقال بين الشيئين مناسبة وتناسب : أي مشاكلة وتشاكلٌ . وكذا قولهم : لا نِسبة بينها ، وبينهما نِسبة قريبة » [3].

وعند ابن فارس « (نسب) النون والسين والباء كلمة واحدة قياسها اتصال شيء بشيء منه النّسب سمّي لاتصاله وللاتّصال به . تقول نسبتُ أنسب . وهو نسيبُ فلانٍ ، ومنه النّسيب في الشِّعر إلى المرأة ، كأنّه ذِكْرٌ يتّصل بها ، ولا يكون إلاّ في النساء .

---

[1] طارق مصطفى : التناسب في سورة البقرة ، ص 58.

[2] البقاعي برهان الدين : نظم الدرر ، دار الكتاب الإسلامي ، (القاهرة – مصر) ، ج 1 ، ص 8 .

[3] الزبيدي مرتضى : تاج العروس من جواهر القاموس ، تحقيق مجموعة من المحققين ، دار الهداية ، ج 4 ، ص 245 .

تقول منه : نسَبْتُ أنْسِبُ . والنّسيب : الطريق المستقيم ، لاتِّصال بعضه من بعض »[1] ويقول الراغب الأصفهاني « والنسب والنسبة : اشتراك من جهة أحد الأبوين ، وذلك ضربان : نسب بالطول ، كالاشتراك بين الآباء والأبناء ، ونسب بالعرض ، كالنسبة بين بني الإخوة وبني الأعمام ، قال تعالى ﴿فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا ﴾ ' الفرقان : 54 '»[2]

وإذا تتبعنا تلك التعريفات اللغوية السابقة فإننا نجدها تتمحور حول ثلاثة معان هي كالتالي:

1 – المشاكلة .

2 – التقارب والمقاربة .

3 – الاتصال والصلة .

والمعني بين الثاني والثالث يكاد يكون واحدا ولذلك نجد أن النسب يدخل تحت القرابة لتمازج الأسرتين والتحامهما مع بعضهما ، أما المشاكلة فهي المعنى العام للتشابه .

5 – 2 – المناسبة اصطلاحا :

يقول البقاعي عن علم المناسبة ؛ أي علم مناسبات القرآن « علم تعرف منه علل الترتيب وثمرتها الاطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء بسبب ماله بما وراءه وما أمامه من الارتباط والتعلق الذي هو كلحمة النسب ، فعلم مناسبات القرآن علم تعرف منه للترتيب أجزاؤه ، وهو سر البلاغة لأدائه أجزائه ، وهو سر البلاغة ، لأدائه إلى التحقيق مطابقة المعاني لما اقتضاه من الحال »[3] ويقول القاضي أبو بكر بن العربي « هو ارتباط آي القرآن بعضها ببعض ، حتى تكون كالكلمة الواحدة ، متسقة

[1] ابن فارس : مقاييس اللغة ، ج 5 ، ص 423 / 424 .

[2] راغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن ، ج1 ، ص 801 .

[3] برهان الدين البقاعي : نظم الدرر ، ج 1 ، ص 265 .

المعاني ، منتظمة المباني » [1] وهو بذلك يرى أن المناسبة مرحلة من البناء والذي يخلق مستوى آخر من البنية الصغرى إلى البنية الكبرى حيث تضيف معنى غير منفصل عن الوحدة الأصلية الأولى .

وقد رأى كذلك أثناء تعريفها أنّها أمر معقول « إذا عرض على العقول تلقته بالقبول وكذلك المناسبة في فواتح الآي وخواتمها ، ومرجعها والله أعلم إلى معنى ما رابط بينهما عام أو خاص عقلي أو حسي أو خيالي وغير ذلك من أنواع العلاقات أو التلازم الذهني كالسبب والمسبب والعلة والمعلول والنظيرين والضدين ونحوه ، أو التلازم الخارجي كالمرتب على ترتيب الوجود الواقع في باب الخبر ، وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التّأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء » [2] وكذلك يعرفها مصطفى مسلم بأنها « الرابطة بين الشيئين أي : وجه من الوجوه وفي كتاب الله تعني ارتباط السورة بما قبلها وبعدها وفي الآيات تعني وجه الارتباط في كل آية بما قبلها وما بعدها »[3] وتعد العلاقة التي تجعل من اللاحق تابعا للسابق في جزئيات تحمل دلالات ومعاني عميقة ، خاصة وأن القرآن الكريم نسيج متفرد من البنى المتراكمة والمنسجمة مع بعضها البعض لدرجة تظن أنه كلام عادي ، ولكن في نفس الوقت تعجز عن اختراقه .

وقد تكلم عنها كذلك الشيخ عز الدين بن عبد السلام « المناسبة علم حسن لكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره ، فإن وقع لأسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط ، ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا بربط ركيك يصان عن مثله حسن الحديث فضلا عن أحسنه فإنّ القرآن نزل في نيف وعشرين سنة ، في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض » [4] وهذه خصوصية لكتاب الله عزّ وجلّ فلكل سورة لها

[1] بدر الدين الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، ج1 ، ص 36 .

[2] المصدر نفسه : ج1 ، ص 35 .

[3] مصطفى مسلم محمد : مباحث في التفسير الموضوعي ، ص 58 .

[4] السيوطي جلال الدين : الاتقان في علوم القرآن ، ج 3 ، ص 370 .

سياقها الخاص وداخلها هناك آيات أنزلت في مواطن وأوقات أخرى ، فكان نزوله منجما من السماء إلى النبي صلى الله عليه وسلم الذي يعيش ضمن قوانين هذه الحياة .

ويرى الفخر الرازي أنّ من تأمّل في لطائف البيان القرآني يجد أنّ نظم سوّر القرآن وترتيبها «أنّه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه ، فهو أيضا بسبب ترتيبه ونظم آياته ، ولعلّ الذين قالوا: إنّه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك ، إلاّ أنّي رأيت جمهور المفسّرين معرضين عن هذه اللّطائف غير منتبهين لهذه الأسرار »[1] وهذا ما جعل الكثير من المفسرين يغفلون عن بنية لغوية مهمة تفتح أبوابا ومستويات معرفية في قراءة النص الديني والربط بين في تفسير مراد الله عزّ وجلّ وكذلك الربط بين آراء المفسرين وترجيح بين الكلام المتناقض الذي يكون نتيجة للخلفية المعرفية لكل واحد .

وتعد بنية المناسبة من العوامل التي تحقق للنص تماسكا وتحقق له انسجاما وتضام بين الكلمات والآيات والسّور والتي تعدّ « كلاما واحدا يتعلق آخره بأوّله وأوّله بآخره ، ويترامى بجملته إلى غرض واحد ، كما تتعلّق الجمل بعضها ببعض في القضيّة الواحدة ، وإنّه لا غنى لمتفهّم نظم السّورة عن استيفاء النّظر في جميعها »[2] ولذلك جعل الله لقارئ القرءان الكريم أجرا وللمتدبر أضعاف ذلك لأنّه في كل مرة يقرأ فيها يحاول أن يربط بين أجزائه الصغيرة والكبيرة ، ومن ثمّ يستنبط القضايا المتعددة في سياقاتها الكثيرة .

وإن كان هناك من العلماء من نفى هذا العلم ووصف أصحابه بالتكلف ومحاولة ليّ عنق الآية فيقول الشوكاني « إنّ كثيرا من المفسرين جاؤوا بعلم متكلف ، خاضوا في بحر لم يكلفوا سباحته واستغرقوا في فن لا يعود عليهم بفائدة ، بل أوقعوا أنفسهم في التكلم بمحض الرأي المنهي عنه في الأمور المتعلقة بكتاب الله سبحانه ، وذلك أنّهم أرادوا أن يذكروا المناسبة بين الآيات القرآنية المسرودة

[1] السيوطي جلال الدين : تناسق الدّرر في تناسب الآيات والسّور ، تحقيق : عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، 1986م ، ص 21 .

[2] محمد عبد الله دراز : النّبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن ، ص 159 .

على هذا الترتيب الموجود في المصاحف ، فجاءوا بتكلّفات وتعسّفات يتبرّأ منها الإنصاف ، ويتنزّه عنها كلام البلغاء فضلا عن كلام الرب سبحانه ، حتى أفردوا ذلك بالتصنيف وجعلوه المقصد الأهم من التأليف ، كما فعله البقاعي في تفسيره »[1] وهذا الهجوم الذي شنّه الشوكاني يقع ضمن محاولة الدفاع عن حياض الذكر والخروج من التكلف الذي هو السبب الرئيس في خروج طوائف كثيرة الإسلام إلى مساحات غير آمنة كان سببها الرئيس التكلّف .

وقد وضع الدكتور أحمد الشرقاوي بحثا خصيصا من موقف الشوكاني في تفسيره من المناسبات على أنّه « لا يجوز التكلم بمحض الرأي المنهي عنه ، فعلم المناسبات يحتاج إلى تدبر وتفكّر لا إلى تكلّف وتعسّف ، وعلم لا بد منه لا غنى عنه لأي مفسر ، لأنّه يعين على فهم المعنى والترجيح بين الآراء ، ومعرفة المقاصد للآيات والسور وغير ذلك من فوائد والمناسبة قد تكون واضحة جلية وقد تحتاج إلى تأمّل دقيق وندبّر عميق ، فإذا خفيت المناسبة ، فلا ينبغي إنكارها ونفيها »[2] فهو لا ينفيه بالكلية ولكن يشترط مع التخصص ضبط هذا الفن بمجموعة من القواعد والضوابط المعرفية كآلية لتصويب الخطأ والاحتراز من التكلف والتعسف والخروج عن المقاصد الأساسية في فهم كتاب الله عزّ وجلّ .

وتنقسم المناسبات إلى داخلية وخارجية :

1 – المناسبات الداخلية فهي تنتظم :

أ – مناسبة اسم السورة مع مضمونها .

ب – مناسبات ترتيب الآيات في السورة الواحدة .

ج – مناسبة خاتمة السورة لمطلعها .

د – مناسبة فواصل الآي للآية التي ختمت بها .

---

[1] الشوكاني محمد بن علي : فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، تحقيق : يوسف الغوش ، دار المعرفة 2007 م ، ط 4 ، ج 1 ، ص 86 .

[2] احمد محمد الشرقاوي : موقف الشوكاني في تفسيره من المناسبات ، بحث محكم بكلية أصول الدين جامعة الأزهر ، ص 4 .

2 – وأما المناسبات الخارجية ففيها الأنواع التالية :

أ – مناسبة السورة لما قبلها ولما بعدها .

ب – مناسبة ختام السورة لمطلع السورة التالية لها .

ج – مناسبة مطلع السورة لمطلع التي تليها .

وهناك مناسبات أخرى تتعلق بالمقاطع داخل السورة الواحدة أو مواضيع مجموعة سور مع مواضيع سور أخرى . [1]

6 – 1 – دلالة المناسبة الداخلية عند ابن عربي

إنّ العلماء الدارسين لكتب التفاسير يجدون في دراستها انسجاما النص القرآني والكشف عن الدلالة الجوانية قد وظف فيم مصطلح المناسبة دون الإشارة إليه أو استعمال تلك الآليات المتداولة فالبحث في انسجام النص القرآني يدخل ضمن خانة علم المناسبة وهو من المفاهيم الرائجة في تجاوز الجملة إلى نحو النحو المفتوح على فضاء واسع من المعرفة كما هو الحال عند ابن عربي الذي تكشّفت عنده الحقيقة وتلقاها مقترنة بأشياء كثيرة تجاوز فيها أقرانه وتفرد بها عن بقية من سار دربه .

6 – 1 – 1 – المناسبة بين آيات السورة

غالبا ما نجد أن اسم أي شيء يكون عتبة لإيلاج داخله وهو من العتبات التي تعطي تصورا عاما لمضمون ذلك الشيء أو موضوعه من خلال عتبة الاسم ، والحال كذلك مع سور القرآن الكريم فالمناسبة التي جعلت من ذلك الاسم رمزا للسورة بالضرورة يحمل دلالة خاصة وأنّها توقيفية تلقوها من النبي صلى الله عليه وسلم ، وعتبة العنوان هي من العوامل الفعالة في انسجام النص وهذا ما جعل الدراسات الحديثة تتبنى هذا الطرح وتعدّه إجراء ناجحا في مقاربة النصوص وفك شفراته في ابعاده الدلالية ، وعند الصوفية له أكثر من أهمية ودلالة في الكشف عن الحقائق والمعارف الربّانية . ولابن

[1] ينظر : محمد بن عمر بازمزل : علم المناسبات في السور والآيات ، المكتبة المكية ، (مكة المكرمة – السعودية) ، ط1 2002 م ، ص 28 .

عربي مطالع تجليات ومشاهد أسرار وعلوم من خلال آيات القرآن الكريم وكلماته وحروفه وأسماء السور ، وابن عربي حينما يضع لهذه الأحوال منازل فهو يصف بذلك أحواله ومشاهده يقول :

ولي في كتاب الله من كل سورة نصيب وجل الخير من سورة العصر[1]

ومعرفة المناسبات الموجودة في سور القرآن والربط بين آياته تدخل ضمن إلقاءات ابن عربي وفتوحاته التي يأخذها من خزائن الغيب فتكون منسجمة مع الطرح أو الخطاب الذي يقدمه وقد « أنزل هذا القرآن حروفا منظومة من اثنين إلى خمسة أحرف متصلة ومفردة وجعله كلمات وآيات وسورا ونورا وهدى وضياء وشفاء ورحمة وذكرا وعربيا ومبينا وحقا وكتابا ومحكما ومتشابها ومفصلا ، ولكل اسم ونعت من هذه الأسماء معنى ليس لآخر وكله كلام الله ، ولما كان جامعا لهذه الحقائق وأمثالها استحق اسم القرآن» [2] وهذا النسق المتعالي الذي وضع لنفسه تصورا خاصا في ترتيل القرآن وضم بعضها البعض هو من عند الله فيه إعجاز بياني ولغوي تتكشف أسراره مع كل منهج جديد ينظر من الزاوية التي بنى فيها مفاهيم هذا هذه الدراسة والآليات المستعملة لمعالجة النصوص وإبراز دلالة الخطاب .

والمناسبة بين اسم السورة ومضمونها نجده واضحا وجليا في فاتحة الكتاب ولها مسميات كثيرة (السبع المثاني ، القرآن العظيم ، أم القرآن ، أم الكتاب ، الكافية ،سورة الحمد) وقد اختلف في البسملة هل هي آية منها أو ليس كذلك بل آية لوحدها ، وعند ابن عربي كما قال « عندي آية من القرآن حيث ما وقعت منه إذا تكررت للفصل بين السور»[3] ولا خلاف بينهم في أنها لفظ قرآني وهي مذكورة في سورة النمل قال تعالى﴿ إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴾[4].

[1] ابن عربي محي الدين : ديوان ابن عربي ، ص 312 .

[2] المصدر نفسه : ص 139 .

[3] ابن عربي محي الدين : تفسير القرآن ، ج1 ، ص 19 .

[4] سورة النمل : الآية 30 .

ويجعل ابن عربي تصوره للانسجام القائم بين البسملة والحمد دليلا قويا في اعتبارها آية من سورة الحمد و أنّ « البسملة متعلقة بالحمدلة ، فإنّ الله تعالى لا يحمد إلاّ بأسمائه ، وأمّا قولهم المصادر لا تعمل عمل الفعل إلا إذا تقدمت ، وأما إذا تأخرت فتضعف ، فعندي غير مرضي في التعليل لأنه تحكم من النحوي »[1]وهذا التصور الذي عنده هو تعلق مضمون السورة بأسماء الله تعالى الثلاثة (الله الرحمن ، الرحيم) وخصوصية بسملة الفاتحة عن غيرها من السور ، لأنه حينما تكلم عن ظهور العالم أكد على أن بسملة الفاتحة تنفصل عنها الكائنات على الإطلاق « واختص الثلاثة الأسماء لأنّ الحقائق تعطي ذلك ، فالله هو الاسم الجامع للأسماء كلها ، والرحمن صفة عامة ، فهو رحمن الدنيا والآخرة ، بها رحم كل شيء من العالم في الدنيا ، ولما كانت الرحمة في الآخرة لا تختص إلا بقبضة السعادة »[2] ثم جاء الحمد مباشرة بعد ذكر أسماء الله الوجود الأول أو علة الوجود ثم رحمانية الله تعالى في خلق هذا الوجود بكل ما فيه وما يشمله من عناية ربانية عمّت جميع المخلوقات ، ثم اليوم الآخر الذي يفرق فيه بين الحق والباطل وللكافرين عذاب أليم .

ونجد الكثير من السور التي تربط المناسبة بعدة محاور حيث نجد الانسجام بين اسم السورة والحدث المذكور فيها ، كذكر لقصة أو شخصية أو موضوع ما ، ولذلك يرى ابن عربي أنّ المناسبة الواقعة بين قصة البقرة واسم السورة راجع إلى الشبه الواقع بين الأجساد والأرواح « فإنه لما كانت المناسبة بين البقر والإنسان قوية عظيمة السلطان ، لذلك حي بها الميت لما ضرب ببعض البقر ، فجاء بالضرب إشارة إلى الصفة القهرية لما شمخت النفس الإنسانية أن تكون سبب حياته بقرة ، ولا سيما وقد ذبحت وزالت حياتها ، فحيي هذا الإنسان المضروب ببعضها وكان قد أبى لما عرضت عليه فضرب ببعضها فحيي بصفة قهرية للأنفة التي جبل الله الانسان عليها»[3]وهذه القصة عند ابن عربي تذكير

[1] أبي بكر بن محمد بناني : مدارج السلوك إلى مالك الملوك ، ص 285 .

[2] ابن عربي محي الدين : تفسير القرآن ، ج1 ، ص 20 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 2 ، ص 321 .

للإنسان بماهية وقيمة حياته واشتراكه مع الحيوان بالحد والحقيقة ، ونفس المفهوم نجده في قصة ذبح إبراهيم مع ابنه إسماعيل وفداؤه بالكبش ويتساءل ابن عربي كيف يقع الكبش فداء للإنسان :

وعظمه الله العظيم عناية به أو بنا لم أدر من أيّ ميزان [1]

ويجعل ابن عربي المناسبة في قيمة نفس الانسان وفرض الزكاة على النفس كما أوجبها الله في البقرة ثم ربط المناسبة بالبرزخ بين البقرة والنفس ، والإنسان بين الملك والحيوان وهذا وجه المناسبة بين اسم السورة ومضمونها يقول ابن عربي :

فداء نبي ذبحُ ذبحِ لقربان وأين ثؤاج الكبش من نوس إنسان

وعظّمه الله العظيم عناية به أو بنا لم أدر من أي ميزان

ولا شك أن البدن أعظم قيمة وقد نزلت عن ذبح كبش لقربان[2]

وهو الوجه نفسه متكرر عند ابن عربي في رؤيته للمناسبة الواقعة في الكثير من سور القرآن وربطها بالنفس ومعلقاتها ، ففي سورة المائدة ذكر الله سبحانه وتعالى قصة قوم عيسى عليه السلام وسؤال قومه أن ينزل عليهم مائدة من السماء ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[3] حيث يرى محي الدين ابن عربي أنّ المؤمن قبل أن يطلب أي شيء لابد أن ينظر عواقبه « ولا تطلب مائدة حتى تعرف شرطها ولا تقصد رفعها وحطها ، حتى تعرف معناها وما أراد بها مولاها ، لا تطلبها ما بقيت واشتغل بما به نوديت »[4] وهذا الفعل في الطلب وتحمل نتائجه يبدأ قبيل كل عهد وفي أبسط الأشياء ، لأنّ الفعل صادر من نفس واحدة وأثرها يشمل كل الجوانب .

وفي الكثير من السور كذلك نجد أنّ المناسبة قائمة بين اسم السورة والآية الأولى (الأنفال الإسراء

---

[1] عبد الرزاق بن أحمد القاشاني : شرح القاشاني على فصوص الحكم ، ص 132 .

[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج2 ، ص 320 .

[3] سورة المائدة : الآية 112 .

[4] ابن عربي محي الدين : رسائل ابن عربي ، ص 155 .

طه ،المؤمنون ، الفرقان ، الطور ، الواقعة ...) ففي سورة الأنفال يطرح ابن عربي سؤالا لماذا سميت المغانم أنفالا ؟ وما هي المناسبة بين اسم السورة ومضمونها ، ثم يذكر العلة في مشروعية القتال والجهاد « كانت لا تأكل المغنم إذا غلّ فيه حتى يرد إليه ما كان أخذ منه ، ليخلص العمل للمجاهد ، فإذا جاء الشرع المحمدي زاد الله المغانم لأمة محمد صلى الله عليه وسلم طعمة على ما أطعمهم من غير ذلك ، فكانت تلك الطعمة التي أخذناها من النار نافلة لهذه الأمة ، وما أعطاهم إياهم لكونهم جاهدوا ، إذ لو كان حقا لهم على الجهاد ما وقعت لأحد لم يجاهد معهم فيها شركة »[1] وهذا فضل الله سبحانه وتعالى اختصّه لهذه الأمة المرحومة ، فكانت هذه الطعمة التي فرضها الله على عباده وجعلها نافلة لهذه الأمة ، فذكرهم الله تعالى بفضله ومنّه ولذلك أردفها بقوله ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾[2].

ويشير ابن عربي عن مناسبة اسم سورة الإنسان ومضمونها حيث لم يكن له وجود « يريد عدمه في عينه ، لأنه كان مذكورا لله تعالى ، أي قد أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا موجودا في عينه ، لأنّه أتى على الإنسان أزمنة ودهور قبل أن يظهر في هذه الصورة الآدمية ، وهو في الصورة التي له في كل مقام وحضرة »[3] وعلم الله سابق لا يتسابق مع الزمن وهو بكل شيء عليم ، يقول ابن عربي :

عجبي من قائل كن لعدم والذي قيل له لم يك ثم
ثم إن كان فلم قيل له لتكن والكون ما لا ينقسم
فلقد أبطل كن قدرة من ذلّ بالعقل عليها وحكم

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 6 ، ص 262 .
[2] سورة الأنفال : الآية 1 .
[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 47 .

كيف للعقل دليل والذي قد بناه العقل بالكشف هدم[1]

وهذا النسق الموجود في سورة الإنسان هو ذكر لحقيقة الإنسان حق نقصانه ،ومساق الآية كما يذكر ابن عربي تظهر نعم الله عليه بعد أن كان نكرة ، والنكرة هنا تعم في مساق النفي « ويعني ذلك أن الإنسان في ذلك الحين موجود في عينه مع وجود الأعيان ، ولكن ما تعرفه حتى تذكره ولا هي ذات فكر حتى تجمعه في ذهنها تقديرا فتذكره ، فإن الفكر من القوى التي اختص بها الإنسان لا توجد في غيره » [2] فكان وجود الإنسان لما حدث ذكره ولما لم يكن له ذكر لم يكن له وجود ، لكن هذا العدم الذي لم يكن فيه الإنسان مذكورا هو ثابت فيه وابن عربي يرى أنّه «لنا في العدم شيئية غير مرئية ، فقوله (لم يكن شيئا مذكورا) فذلك إذ لم يكن مأمورا فقيده بالذكر في محكم الذكر»[3]وهذا التناسب في اسم السورة ومضمونها يجعل الإنسان يبحث عن حقيقته ، فحينما أجاب عن سؤال وأقنع نفسه بالخلود ارتاح لكنّه توقف عن أزليته فجعل للعدم وعدم الذكر شيئية ويعلوا بذلك ذكره .

6 - 1 - 2 - مناسبة خاتمة السورة لمطلعها

في القرآن الكريم 114 سورة ، ولكل سورة منها يظهر ارتباط آياتها ببعضها البعض وكأنها كلمة واحدة متّسقة المعاني ، والانسجام بين الآيات والسور بحيث ما إن تنهي السورة حتى تجد البداية لها ارتباط مع النهاية إما جوابا أو تعقيبا أو تنبيها ونصحا ، ففي سورة المؤمنين قال تعالى ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (1) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (2) ﴾[4] نعت محمود لعباده المؤمنين الذين أفلحوا «وهو نعت محمود في الآخرة في قوم مذمومين شرعا بلسان الحق ، وهو حال ينتقل من المؤمنين في

[1] المصدر نفسه : ص 46 .

[2] ابن عربي محي الدين : تفسير ابن عربي ، ج 4 ، ص 430 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 8 ، ص 82 .

[4] سورة المؤمنون : الآية 1 ، 2 .

الآخرة إلى أهل العزة المتكبرين الجبارين ، الذين يريدون علوا في الأرض من المفسدين في الأرض فالمؤمنين في صلاتهم خاشعون » [1] ثم ذكر جملة من أوصافهم تؤهلهم وتجعلهم من أهل الفلاح .

أمّا في خاتمة السورة كان تعقيبا على نقيض الايمان وحالهم ﴿ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ ﴾[2] وهنا يظهر تناسب الفاتحة مع الخاتمة ، فالإيمان اعتقاد جازم بالغيب ، والكفر هو ستر علم ، ضد الإيمان به « وإن لم يعلم فما هو كافر ، فهذه الآية رحمة من الله بمن لاحت له شبهة في اثبات الكثرة فاعتقد أنها برهان ، بأن يتجاوز عنه ، فإنّه بذل وسعه في النظر »[3]لأننا مأمورون بالنظر والبحث عن الحقيقة حتى يطمأن القلب لذلك ، ومن هذا المنطلق يجعلها ابن عربي حجة لمن عجز عن الوصول إلى الحقيقة ، لأن الله تعالى أعقبها في الأخير بقوله ﴿وَقُل رَّبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ﴾[4] حيث يربطها ابن عربي بالشفاعة العظمى للنبي صلى الله عليه وسلم « فإذا نالتهم السعادة بالخروج من النار وقد غفر لهم الله بسؤال الرسول فيهم إذ قال (رب اغفر وارحم) حين أمره الله بذلك ، وما أمره بهذا الدعاء إلا ليجيبه ، فأجابه في ذلك ، فعرفوا قدر رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك دخلوا الجنة »[5] وهذا التناسب الذي افصح فيه ابن عربي عن مضمونه يجعل الفضل كله للنبي عليه الصلاة والسلام في الدنيا بالفلاح واتباع سنته ، وفي الآخرة بالرحمة والشفاعة العظمى ، بالمؤمنين رؤوف رحيم وفي الآخرة رحمة للعالمين .

وفي سورة الإسراء افتتحها الله سبحانه وتعالى بـ ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا ﴾[6]ابتدأها الله بالتسبيح وختمها بالتحميد ، كانت رحمة لهذه الآمة وفضلا لنبيها لإقامة الحجة على من كذبه

---

[1] عبد الوهاب الشعراني : لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية ، ج1 ، ص 657 .

[2] سورة المؤمنون : الآية 117 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 138 .

[4] سورة المؤمنون : الآية 118 .

[5] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 421 .

[6] سورة الاسراء : الآية 1 .

وكذب ما جاء به « فسبّح الحق نفسه ، وقرن سبحانه التسبيح بهذا السفر الذي هو الإسراء فقال (سبحان الذي أسرى بعبده) وهو خبر ، ينفي بذلك عن قلب صاحب الوهم ومن تحكم عليه خياله من أهل التشبيه والتجسيم » [1] وهي خصوصية للنبي صلى الله عليه وسلم ليره من آياته ويوصله مقام لم يصله أحد من قبل ، فكان مسافرا يعلم أنّ الأمر كله من عنده عزّ وجل من باب الهبة الإلهية والعناية الربّانية ، يقول ابن عربي :

سبحان من أسرى إليه بعبده ليرى الذي أخفاه من آياته
كحضوره في غيبة وكسكره في صحوه والمحو في إثباته
ويرى الذي عنه تكون سرّه في منعه إن شاءه وهباته
ويزيل ما أبدا له من جوده بوجوده والفقد من هيآته
سبحانه من سيد ومهيمن في ذاته وسماته وصفاته [2]

ويقول ابن عربي إذا كان التسبيح هو الثناء فإنّ الحمد يعدّ له قيد ، فكل الكائنات تسبح بحمده قال تعالى ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ﴾[3].

فلما أثنى الله على نفسه بداية السورة ، أمر عباده في الأخير بأن يحمدوه وقيد هذا الحمد بالتنزيه والتوحيد ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا ﴾[4] والحمد يأتي دائما عقيب الأمور في السراء والضراء ، أي ثناء على الله وثناء بما يكون منه وهو عند ابن عربي يعطي مزيدا للحامد وهو « بكل وجه شكر ، لأنّه ثناء على الله ، ولا نحمده تعالى إلا بما أعلمنا أن نحمده به ، فحمده مبناه على التوقيف ، وقد خالفنا في ذلك جماعة

[1] ابن عربي محي الدين : رسائل ابن عربي ، 360 .
[2] المصدر السابق : ص 360 .
[3] سورة الإسراء : الآية 44 .
[4] سورة الإسراء : الآية 111 .

من علماء الرسوم ، فإنّ بالحمد على جهة القربة لا يصح إلا من جهة الشرع [1]» وهذا القيد الذي يذكره ابن عربي يجعل الحمد خصوصية توجب اتباع سنة النبي صلى الله عليه وسلم ، وهذه هي المناسبة الواقعة بين هذه الكلمتين المتلازمتين ، التسبيح في بداية السورة والحمد في خاتمة السورة وكأنها قرينة ملازمة بعد كل تسبيح حمد لله ، وهذا ما نجده في القرآن الكريم ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ ﴾[2] ونجده كذلك في الأحاديث النبوية الشريفة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن : سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم)[3] وهذا التسبيح ننزيه ، ولا يوجد شيء إلا ويسبح بحمده ، وبذلك كان هذا الانسجام في سورة الإسراء بين التسبيح والحمد لله تبارك وتعالى .

ومن الإشارات التي ذكرها ابن عربي للمناسبة الواقعة في سورة العلق قيمة طلب العلم وأهميته بالنسبة للسالك طريق القوم ، فما يخطه البنان كما يقول ابن عربي هو للإنسان بنيان قال الله تعالى ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ ۚ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5) ﴾[4] أي الله سبحانه وتعالى رقى الإنسان بأسمائه ، فنفخ فيه من روحه ليجعله مؤهلا ليطلب الحق والحق عزّ وجلّ أولى فقال له اقرأ أي تبيّن الطريق وشقّ غير المبصر حتى تعلم ما لم تعلم ، فالله يراك وكل شيء له مشهود « فالعلوم إلى غيره نهاية وليس غرض القوم من العلم إلا ما يتعلق بالله كشفا ودلالة ، وكلمات الله لا تنفد وبيّن أعيان موجوداته فلا يزال طالب العلم عطشان لا يروى أبدا ، فإنه كلما نال علما أعطاه ذلك العلم استعدادا » [5] وفضل الله واسع

---

[1] ابن عربي : تفسير ابن عربي ، ج 2 ، ص 587 .

[2] سورة ق : الآية 39 .

[3] أخرجه البخاري (6406) ، ومسلم (2694) ، والترمذي (3467) ، والنسائي في عمل اليوم والليلة (830) وابن ماجه (3806) ، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

[4] سورة العلق : الآية 1 ، 2 ، 3 ، 4 ، 5 .

[5] الشعراني عبد الوهاب : لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية ، ج 2 ، ص 240 .

يعطي من يشاء وكان النبي صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بربه ، فكان صاحب المقام المحمود :

لو كان ريّ تناهى الأمر وانقطعت أمداده وزيادات وتعليم

فالأمر ليس له حدّ يحيط به ولكنّه الرّزق في الأشخاص مقسوم [1]

وجاء في آخر السورة الأمر بالسجود بعد ردع وزجر قال تعالى ﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب﴾[2] وهي الحال التي يكون فيها العبد أقرب إلى ربّه ، حيث يعتزله الشيطان ويبتعد عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أقربُ مَا يَكونُ العبْدُ مِن ربِّهِ وَهَو ساجدٌ ، فَأَكثِرُوا الدُّعاءَ)[3] لأن السجود كما يراه ابن عربي هو سفر بخلاف كل الشعائر والمقاصد الأخرى فقد «جعل الله السجود حالة القرب من الله ، فلم يقيّده سبحانه الفوق عن التحت ولا التحت عن الفوق ، فإنّه خالق الفوق والتحت ، فشرع الله للعبد السجود ، وجعل له فيه القربة » [4] فالله لا تحده الجهات ولا تحصره الأماكن فالعلو لله سبحانه كما يرى ابن عربي عرفا وعلما والمعية علما وشرعا لا عرفا .

وهذا الفهم الدقيق الذي يذكره ابن عربي ورؤيته للوجود يضبط فيه مفهوم الإيمان والمقصد العام لكل سالك وطالب القرب من الله ، فمن سجد فقد اقترب إلى الله ضرورة وهي صفة المقربين من عباده ومن أكثر من السجود اقترب وأمكن له القرب فجاءت المناسبة بين الفاتحة والخاتمة إشارة إلى الطلب والمقصد ، فكان المفتاح لفهم الوجود والوصول إلى الحق هو عملية القراءة والتي هي زيادة في الكشف لتكون النهاية إقرارا بالألوهية واستئذانا بالقرب من الله بالسجود « فنقلتك من البعد إلى القربة قال الله تعالى (وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب) ولم يقل غير ذلك من الأحوال ، فدل على أنّ أول شيء يمنحك

---

[1] بن عربي محي الدين : الحقائق الإلهية في إشعار الفتوحات المكية ، ص 189 .

[2] سورة العلق :، الآية 19 .

[3] مسلم أبي الحسين : صحيح مسلم ، ضبط محمد فؤاد عبد الباقي ، ج 3 ، دار الكتب العلمية ، عن أبي هريرة ، (482) كتاب الصلاة ، باب 42 ، حديث 214 – 215 ، ص 167 .

[4] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 399 .

السجود هو القربة ، ثم بعد ذلك تعطى من مقام القربة ما يليق بالمقربين من الملائكة والنبيين ، فتلك عوارف التقريب والتقريب منحة السجود والسجود منحة النظر في تغيّر الأحوال .. وكونك مظهرا للأسماء الإلهية أعطاك الرفعة ، ولا تصافك بالرفعة أمرت بالسجود فاعلم »[1] فكانت المناسبة في السورة بداية المعرفة وبداية العبودية بالسجود والاقتراب .

6 – 2 – دلالة المناسبة الخارجية عند ابن عربي

يعد القرآن الكريم نصّا واحدا ومتماسكا من أول سورة إلى آخر سورة منه ، ومنسجما بين جميع وحداته البنيوية التي يظهر أثرها في جميع مستويات بناء النص ، ورغم أنّه نصّ يكثر فيه المتشابه ويظهر فيه التكرار ، إلاّ أنّ ذلك يعد بناء جديدا لدلالة أخرى ، فهو ينسجم جوانيا فيعطي دلالة مركزة ومفتوحة ، وينسجم خارجيا فيبقى مفتوحا على تأويلات عدة ضمن إطارها المعرفي الذي يبنى على خلفية منطقية في استجلاء الدلالة .

وبذلك تفتتح لنا ظاهرة أخرى للمعرفة وهي المناسبة الواقعة بين سور القرآن الكريم الكثيرة والمهمة في خصوصية ترتيب سور القرآن ، والذي يعدّ في نظر الكثير من العلماء توقفي وهو ما يذكره بعضهم عن تناسب السور ، يقول بدر الدين الزركشي « لترتيب وضع السور في المصحف أسباب تطلع على أنه توقيفي صادر عن حكيم : أحدهما بحسب الحروف كما في الحواميم ، وثانيها لموافقة أول السورة لآخر ما قبلها ، كآخر الحمد في المعنى وأول البقرة ، وثالثها للوزن كآخر تبت وأول الإخلاص ورابعها لمشابهة جملة السور لجملة أخرى كالضحى وألم نشرح »[2] وهذا ما يجعل تصور القرآن كلّه كلمة واحدة ، فتعم جميع سور القرآن سواء ممن أدرك دلالة المناسبة فيما بينها ، أو تعالت عن تلك المقاربات السطحية التي تهتم بظاهر النص ليبقى النص في مستواه متّسقا ومنسجما ومتواري خلف ستار القهر والجبروت ، وميسرا للذكر والتلاوة مسموعا كلّ وقت وحين .وفهم ابن عربي لنظم القرآن

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 3 ، ص 153 .

[2] الزركشي بدر الدين : البرهان في علوم القرآن ، ج1 ، ص 260 .

الكريم هو من قبيل التلقي الذي يستمده من خزائن الغيب ويجعل لسور القرآن منازل ومواقع ودرجات ويقيم لذلك تصورا عرفانيا « أي ما من سورة من سور القرآن إلا وله هذه الدرجة وتختلف آثارها باختلاف المنازل إلا منزلا واحدا من منازل القهر »[1] والذي يقصد بها هنا سورة التوبة ، وهذا فهم خطي يقابل فهمه للوجود .

6 – 2 – 1 – دالة المناسبة بين سور الفاتحة عند ابن عربي

سورة الفاتحة ، والسبع المثاني والقرآن العظيم وأم القرآن وأم الكتاب والكافية وكذلك تسمى سورة الحمد ، وإذا كثرت الأسماء والأوصاف لشيء ما في لغة العرب فهي دلالة خطيرة على أهميته وهي أيضا فاتحة الكتاب « لأنّ الكتاب يتضمن الفاتحة وغيرها ولأنها منه ، وإنما صح لها اسم الفاتحة من حيث أنها أول ما افتتح به كتاب الوجود ، وجعلها الله مفتاحا له ، وهي أم القرآن لأن الأم محل الايجاد والموجود فيها هو القرآن »[2] والقرآن كما يرى ابن عربي هو الجمع بين ما نزل في الكتب والصحف السابقة على الأنبياء والمرسلين وما لم ينزل كذلك عليهم وهي فاتحة الكتاب وأم الكتاب .

وقد خصّ الله سبحانه وتعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بفاتحة الكتاب ، وأكّد ابن عربي هذا المعنى حينما تكلم عن علاقة المقام المحمدي بالفاتحة والبسملة « وليس لهم في الفاتحة نصيب ولا رموا فيها بسهم مصيب فاختص بها محمد عليه الصلاة والسلام على جميع الرسل الكرام فهي قوله : متى كنت نبيا ؟ قال : وآدم بين الماء والطين ، فكان مفتاح النبيين فصح له الوجود أجمع واختص بالمحل الأمنع: أوتيت جوامع الكلم »[3]وقد رُوي عن النبي عليه الصلاة والسلام في حديثه مع جبريل عليه السلام في صحيح مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما (.. فقال : هذا ملك نزل إلى الأرض لم ينزل قط إلا اليوم ، فسلم ، وقال : أبشر بنورين أوتيتهما ، ما هما هذان النوران ؟ ما هما ؟ قال : أبشر بنورين

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 4 ، ص 309 .

[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 172 .

[3] عبد الباقي مفتاح : المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي ، ص 241 .

أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك : فاتحة الكتاب ، وخواتيم سورة البقرة ، لن تقرأ بحرف منهما إلا أعطيته)[1] وحينما يتكلم ابن عربي عن المفاتيح الوجودية والقرآنية فإنه يجعل لكل فص ما يناسبها بسورة معينة بدءا من الفاتحة وانتهاء بالفجر ، ويكون العدد سبعة وعشرين سورة على عدد أبواب الفصول على حسب ترتيبها في الجدول الدائري وكلها تصب في رؤيته الكونية والوجودية لإنسان الكامل الفاتح الخاتم .

يقول ابن عربي عن سورة الفاتحة :

للنيّرين طلوع بالفؤاد فما في سورة الحمد يبدو ثالث لهما
فالبدر محو وشمس الذات مشرق لولا الشروق لقد ألفيته عدما
هذي النجوم بأفق الشرق طالعة والبدر للمغرب العقلي قد لزما
فأن تبدّى فلا نجم ولا قمر يلوح في الفلك العلوي مرتسما [2]

ويرى ابن عربي أنّ فاتحة الكتاب تعدّ عبارة من باب الإشارة إلى الخالق الأول سبحانه وتعالى الذي أوجد هذا الكون وأمده ، ثم جعل توحيده بتتبع آياته في الآفاق إلى أن تصل الواحد وحده وجعل للكتاب فاتحة الكتاب « فتضمنت جميع الصحف والكتب وظهر بها فينا مختصرة سبع آيات تحتوي على جميع الآيات ، كما كانت السبع الصفات الإلهية تتضمن جميع الأسماء كلها »[3] والفاتحة تضمن كلّ تلك المعاني ، ففي باب الرحمة يظهر ابن عربي لهذه السورة أربع رحمات لكل ربع من كلّ شخص رحمة ، وذكرت في البسملة رحمتان وكررت في الآية الثالثة ، وكل الذي ذكر في القرآن الكريم من باب الرحمة فهو يدخل تحت هذا الباب الرحمة العامة أي رحمة امتنان ، ورحمة خاصة وهي رحمة واجبة كما

[1] مسلم أبي الحسين بن الحجاج : صحيح مسلم ، كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، ج 1 ، ص 331.
[2] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 171 .
[3] المصدر نفسه : ج 3 ، ص 200 .

قال الله تعالى ﴿ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾[1] وفي آية أخرى ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾[2] فهما رحمتان خص الله بها عباده مؤمنهم وكافرهم وجعل الدارين ، دار امتحان تتنزل فيها الرحمات ودار حساب تعم فيها الرحمة .

وتظهر المناسبة في سورة الفاتحة مع باقي سور القرآن لاشتمالها على كل معاني القرآن مجملة في طبيعة العبد مع ربه ، الذي هو بين العبادة والاستعانة ، ففي الحديث الشريف في فضل سورة الفاتحة عن أبي هريرة رضي الله عنه (.. فإذا قال : إياك نعبد وإياك نستعين ، قال : هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل ..)[3] فابن عربي يرى أنّ هذا الخطاب يأتي بعد أن أثبت الله وجوده بالحمد والثناء والتمجيد ، ليقف عند مقام الشكر لإثبات العبودية له وحده لا شريك له .

وسورة الفاتحة قد اشتملت على أمهات المطالب مجملة ، ومفصلة في باقي سور القرآن الكريم ، واشتملت كذلك على المرجع الأساس لكل أسماء الله الحسنى وصفاته ، وبنيت السورة توحيد الله سبحانه وتعالى ، على الألوهية والربوبية والرحمة (اياك نعبد) مبني على توحيد الألوهية ، و (اياك نسعين) فيه توحيد الربوبية ، والقرآن الكريم كله لا يخرج عن هذين المطلبين الرئيسين في توحيد الله عزّ جلّ ، فجاءت مناسبة فاتحة الكتاب لما تتضمنه من أشرف المقاصد والتي يبنى عليها كل عمل «فلما قال له : (إيّاك نعبد وإيّاك نستعين) قال له : وما عبادتي ؟ قال : ثبوت التوحيد في الجمع والتفرقة ، فلما استقر عند النفس أنّ النجاة في التوحيد الذي هو الصراط المستقيم وهو شهود الذات بفنائها أو بقائها إن غفلت قالت (اهدنا الصراط المستقيم) فتعرض لها بقولها المستقيم صراطان معوج وهو صراط الدعوى ومستقيم وهو التوحيد»[4]، وبذلك يظهر أنّ العلاقة بين الفاتحة وسور القرآن الكريم كما يرى ابن عربي هي علاقة اجمال وتفصيل ، وهذه المناسبة تنفرد بها الفاتحة عن باقي

[1] سورة الأعراف : الآية 156 .

[2] سورة الانعام : الآية 54 .

[3] مسلم أبي الحسين بن الحجاج : صحيح مسلم ، كتاب ، الباب 11 ، حديث 38، ج 2 ، ص 266.

[4] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 177 .

سور القرآن ، لأنها أم الكتاب وبذلك يظهر التماسك والانسجام بين سور القرآن الكريم وتعدد مفاهيم ومصطلحات كلام الله فهي إشارة إلى الدلالة التي تنفرد فيه ألفاظ القرآن (الكتاب القرآن الفرقان ، الذكر ، الحبل ، الموعظة ...) وهنا تكمن العلاقة وتتضح المعاني لكتاب الله عزّ وجلّ .

6 – 2 – 2 – دلالة المناسبة بين سور الأنفال وسورة التوبة عند ابن عربي

يرى ابن عربي أن البسملة هي إشارة مهمة لبيان موضوع كل سورة ، وبما أنّها تشتمل على أسماء الله الثلاثة ، اسم الذات ثم الرحمة في العموم والخصوص فإنها « تحكم على ما في تلك السورة من الأمور التي تعطي من قامت به الشقاء فيرحم الله ذلك العبد إمّا بالرحمة الخاصة وهي الواجبة أو بالرحمة العامة وهي رحمة امتنان ، فالمآل إلى الرحمة لأجل البسملة فهي بشرى » [1] ولذلك نجد أن المناسبة الواقعة بين السورتين كثيرة ، تتمثل أولا في وحدة الموضوع ، ففي سورة الأنفال تكلمت عن بيان العهود والوفاء بها ، وفي سورة التوبة يتكلم فيها عن نبذ العهود وكلها مواضيع تصب في خانة واحدة .وهذا ما جعل الكثير من العلماء ينظر إلى السورتين على أنّها سورة واحدة ، ويعلل ذلك ابن عربي بالمناسبة الواقعة بين السورة في الكثير من المواضيع ويرى أنّ من فصل بين السورة سببه هو الرجعة الإلهية على العباد التي تشمل جميع مخلوقاته ووعدهم بالمغفرة قال الله سبحانه وتعالى ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾[2] فالله وعدهم بالمغفرة وجاء باسم ' الله ' أي مآلهم إلى الرحمة «وأنّ الرجعة الإلهية لا تكون إلاّ بالرحمة لا يرجع على عباده بغيرها فإن كانت الرجعة في الدنيا ردهم بها إليه (ثم تاب عليهم) ليتوبوا وإن كانت في الآخرة فتكون رجعتهم مقدمة على رجعته لأن الموطن يقتضي ذلك »[3] فنجد إجمالا وتفصيلا بينهما ، بل في جميع القرآن الكريم ، وشديد التماسك بالإجمال ممّا يجعل للنص أوجه

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 219 .

[2] سورة الزمر : الآية 53 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 219 .

كثيرة في التناسب والعلاقات الدلالية بين سور القرآن ، وذكر البسملة في سورة النمل هو من قبيل الإشارة التي تفتح بابا للتأويل عند ابن عربي ، خاصة وأنها جاءت محذوفة الألف .

6 – 2 – 3 – دلالة المناسبة بين سور الحواميم عند ابن عربي

كل السور التي ابتدأت بـ (حم) هي مكية ، تبدأ بسورة غافر وتنتهي بسورة الأحقاف والغالب على السور المكية هو التركيز على العقيدة والمواعظ ، وغالبا ما تكون قصيرة مقارنة بالسور الطوال المدنية ، خاصة في بداية الوحي ومدارات النفس وهدايتها لكي لا تلحقها السآمة وجاءت هذه السور كذلك مرتبة في النزول ، فجاءت متسلسلة ومنسجمة في الخطاب الرباني الذي تبنى كل مواضيعه تبعا لمستويات التلقي في المجتمع بمختلف أطيافه وقد جاءت كالتالي :

1 – سورة غافر : ﴿حم (1) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (2) ﴾ .

2 – سورة فصّلت :﴿حم (1) تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ (2) ﴾.

3 – سورة الشورى :﴿حم (1) عسق (2) كَذَٰلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِين ۙمِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (3) ﴾ .

4 – سورة الزخرف : ﴿ حم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (3)﴾ .

5 – سورة الدخان : ﴿حم (1) وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ (2) إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (3) ﴾ .

6 – سورة الجاثية : ﴿حم (1) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (2) إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ (3) ﴾ .

7 – سورة الأحقاف : ﴿حم (1) تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (2) مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنْذِرُوا مُعْرِضُونَ (3) ﴾ .

وضمن هذا النسق الرصين والنظم المكين الموجود في سور الحواميم ، بل نجده في القرآن الكريم كله وتظهر المناسبة الخارجية في العلاقة التكميلية بين السور كذكر جزء مع تتمة المعنى والإشارة إليه في السور التي تليه ، أو العلاقة التفصيلية التي تكون مجملة في موضع ومفصلة في موضع آخر من سور الحواميم ، ففي سورتي غافر وسورة فصّلت نجد تلك العلاقة التفصيلية غير أنّ تناسب هذه السور وتشاكل موضوعاتها واتّساق معالمها يجعلها أقرب لفهم وتوحيد المعنى ، فابن عربي ينظر إلى السر الواقع في حرف الحاء :

حاء الحواميم سرّ الله في السوّر أخفى حقيقته عن رؤية البشر

تجد لحائك سلطانا وعزّته أن لا يداني ولا يخشى من الغير [1]

فقد خصّص ابن عربي لكل سورة بابا حسب ترتيبها التصاعدي وربطها بالمقام المحمدي الأطهر وكشف العلاقة التي تربطهما بعضهما البعض ، وكانت المناسبة في اعتقاده الجازم أنه قد ورث هذا المقام وهو الأجدر بذلك ، وعبّر عنه كثيرا في كتابه الفتوحات المكية يقول في قصيدة طويلة :

الحدّ يجمعنا إذا أنصفتني هنّ الشقائق لا تجب من فندا

مثل الذي قد جاء ليس كمثله في سورة الشورى وخاب من اعتدى[2]

وهذا ما يحاول ابن عربي أن يظهره من خلال معطى هذه السور في بنية نصية متينة وقوة معرفية مكثفة ، وكذلك الترابط المشترك بينهم شكلا ومضمونا ، وأهم هذه الإشارات ما نجده في تشابه السور عند افتتاحها بالحروف المقطعة المشتركة بينهم (حم) يقول ابن عربي : فمن « نظر في هذه الحروف بهذا الباب الذي فتحت له يرى عجائبا ، وتكون هذه الأرواح الملكية التي هذه الحروف

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 107 .

[2] ابن عربي محي الدين : ديوان ابن عربي ، ص 143 .

أجسامها تحت تسخيره ، وبما بيدها من شعب الإيمان تمده وتحفظ عليه إيمانه ، وهذا كلّه من النفس الرحماني الذي نفس الله به عن خلقه »[1] وهذا التوظيف في أسرار الحروف جعل له ابن عربي منهجا وتصورا فريدا ومغايرا لتلك المفاهيم والتصورات التي وقف عندها الكثير ، فأخذوا من شكلها حدا ومن صمتها سدّا .

والخصوصية الأخرى التي ذكرها ابن عربي ونظّر لها وأشار لها وإلى سرها وبعدها المعرفي في قراءة النصوص وتلقي الحقائق هي أسرار الأعداد وصورها في القرآن كريم ، ونظيرها من آيات الله سبحانه وتعالى في هذا الوجود ، عالم الرقوم والكلمات و «عالم الأعداد والمعدودات وهما سرّان من أسرار الله في الوجود اللذان لا ينكشف نقاب العزّ عن جمال أسرارهما إلا لأهل الكشف والشهود الذين طابت سرائرهم لروح لطائف الوجدان وعطرت ضمائرهم بشميم العرفان »[2]والله سبحانه الواحد ، وبالواحد تظهر أعيان الأعداد كما يذكر ذلك ابن عربي في مواضع كثيرة بخصوص سر الأعداد ، وللعدد سبعة منها سرّ لا يبصر الكثير من الناس حقيقتها بل يغفلون عن تلك الحقائق الربانية يقول :

تفجّرت الأنهار من ذات أحجار وغاصت بأرضي في خزائن أسراري

فعشر من العلم الذي هو ظاهر وما قد كتمت منه تسعة أعشار

تطالبني نفسي بمثنى وجودها ويطلبني وتري المصاب بأوتار[3]

ومن الانسجام المهم الذي أشار إليه ابن عربي بين سور الحواميم ذلك التشابه في مطلعها وذكر الكتاب مع تغاير في نسق الآية مع ذكر صفاته ، فالقرآن الكريم كتاب « من جملة الكتب إلا أن له الجمعية دون سائر الكتب وهو صفة الحق وهو أم الكتاب الذي خرجت عنه الكتب المنزلة

[1] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 4 ، ص 116 .

[2] الشعراني عبد الوهاب : لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية ، ج 3 ، ص 87 .

[3] ابن عربي محي الدين : الفتوحات المكية ، ج 4 ، ص 453 .

واختلفت الألسنة به لقبوله إياها بحقيقته »[1] فذلك هو الكتاب في ترتيب حقائق الوجود عند ابن عربي ، وتقسيمه الكتب إلى كتاب مسطور وآخر مرقوم وكذلك كتاب مجهول والذي سلب عنه الصفة فلا تعرفه أبدا لأنه ليس يعد صفة لأحد ولا ذات كما يذكر ذلك ابن عربي وفي كل سورة من سور حواميم لها خطية في الفهم باعتبار الحروف المقطعة وان تشابهت في حروفها في افتتاح سور القرآن إلا أنّ دلالتها تختلف من سورة إلى أخرى ، والعبرة عند ابن عربي ليس في ظاهر الرسم واستقرار معانيه بل هو تلقي من خزائن الغيب وما تلك الرسوم إلا إشارة إلى مفهوم يغيب عن أصحاب الرسوم .

وبذلك نرى أنّ ابن عربي قد استجلى تلك الأسرار كما يسميها والمفاهيم العرفانية من الإشارات الظاهرة من انسجام المنتظم والمقصود لخصوصية النص المتعالية ،داخل سور القرآن الكريم والنسق في ترتيبها في المصحف الشريف وترتيبها في النزول ، ويظهر كثيرا حينما يغلب على بعضها التشابه والتكرار ، لكنها تبرز لنا عن علاقات تكميلية وتفصيلية تظهر مع كل مقاربة جديدة تبرز تلك الخصائص من زاوية معينة ، وتبقى المقاربة العرفانية ظاهرة روحية يصعب التنظير لها وبناء بنية معرفية كآلية لمقاربة نصوص القرآن الكريم .

[1] المصدر نفسه : ج 5 ، ص 238 .

خـاتمـــــــــة

يعدّ التصوف ظاهرة إيمانية روحية وسلوكا اجتماعيا مهما ، يظهر أثره حين تجتمع المتناقضات وتتّسع رقعة الحوار الذاتي فتأتي تحت عناوين ومسميات أخرى ، لكن هذا السلوك (التصوف) في الحضارة الإسلامية شهد طفرة معرفية وروحية ، كان أهم عوامل ظهورها المفارقات الكبيرة التي تتمثل في الحتمية الكونية ، بين سنن الحياة في تعاقب الأمم وتلاحم العقائد والثقافات ، وبين المرجعية الخلاقة التي جمعت بين قطبي النص والتربية وهو النبي عليه أفضل الصلاة والسلام .

وضمن هذا النسق الحضاري يظهر نجم ابن عربي الذي كان وليد مجموعة من المتغيرات في التربية والسلوك وتلقي المعرفة ، فلا يمكن فهم أي ظاهرة لو أخرجناها عن الحيز الزمكاني ، خاصة وأنّ ابن عربي كان موسوعة معرفية وسائحا ربانيا اجتمع مع الكثير من الأعلام والمشايخ وناظر ابن رشد صاحب العقل العظيم وهو بعد لم يطر له شارب ، فكان بداية لنهاية ذلك النشاط المعرفي الذي استوعب كل تلك الآليات المعرفية المتاحة آنذاك وغيّر قبلته وسجد في محراب المدد الرباني الذي عبر عنه ابن عربي بالفيض الحتمي أو ما يسمى بالنص الوهبي الذي ليس فيه إلا أن أخرجه إلى الحياة استخرجه من خزائن الغيب وأذن له بإخراجه إلى منصة الوجود تحت أستار كثيفة من الرموز والإشارات ، غيرة منه وحكمة تلقاها ، فلا يصل إليه إلاّ صاحب دربة وذوق .

وأهم ما يستند عليه ابن عربي هذا النص الربّاني المقدس ، الذي سُخّرت لدراسته وتفسيره كل العلوم والمعارف والمناهج ، بمختلف المدارس والخلفيات المعرفية ، لكن هناك قراءات فريدة وعميقة تعدّ رائدة ومجددة للفهم الديني والتعاطي مع هذا النص الذي لا تنقضي عجائبه نذكرها :

أ – قراءة الزمخشري في كتابه (الكشّاف عن حقائق التأويل) .

ب – قراءة فخر الدين الرازي في كتابه (مفاتيح الغيب) .

ج – قراءة ابن عربي التي أصبحت شغله وعشقه لهذا النص في جميع مؤلفاته ، فقد ضاع أكثرها

وانمحى ذكرها جهلا وتعصبا .فقراءة ابن عربي متميزة وجديدة في التعاطي مع النصوص ، قراءة تتناول الأنساق الباطنية للنص ثم تستخرج تلك المعاني من بحر الأنوار ولا زالت تقطر لؤلؤا لم تجفّ بعد حتّى يجحدها من عبد العجل وأنكر العرفان .

وفي خاتمة هذا البحث نخلص إلى هذه النتائج نجملها في النقاط التالية :

1 – قراءة ابن عربي للنص الديني مغايرة لكل القراءات الأخرى ، فهي قراءة عرفانية إلقاءيه تذوب فيها كل الاعتبارات النصية والعقلية الضيقة والتي لا يتسع نظرها إلا مع توفر مجموعة من الشروط المنطقية والمعرفية لكي تتعاطي مع هذه المفاهيم .

2 – النص الصوفي الحاتمي ، هو نص مليء بالرموز والإشارات التي تحجب واقعه المتمرد وحقيقته المغيبة داخل سراديب المشاهدة والفيض الرباني .

3 – المحاولة الجريئة لابن عربي في أن يجعل من العلوم والمعارف التي اكتسبها دهرا مادة لاستأنس فقط ، فما انطبع على قلبه من فيوضات ربانية نجدها بين الحق والباطل كما نراه لكن المعرفة الحقيقة التي ليس لها من الواقع المشاهد إلا الرمز والإشارة لا نعلم حقيقتها لأننا لا نملك ذلك الوعاء الذي يتلقى العرفان كما هو عند مصطلح القوم ، ومن تصوف وكان في زمرة من سلك التزم الصمت .

4 – هامش النص هو قراءة لكتاب الله عزّ وجلّ ضمن معايير معرفية منظمة ، تختلف ثمرتها عن غيرها باختلاف المشارب والعقائد والأمزجة الضيقة التي تضع لكل قراءة بصمتها الخاصة ، فمهما كانت البدايات متشابهة والغايات متحدة ، فإنا النهايات تكون مغايرة ومنسجمة مع الطبائع والعادات .

5 – هامش النص هو سلوك معرفي ، فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه كان قرآنا يمشي إنّما هي قراءته لهذا النص وإيمانه به انطبع على جميع جوارحه فكان حظه منه الفهم الصحيح فقد زكاه الله سبحانه وتعالى فكان شخصا متوازنا في كل شيء حتى اتصف بصفة العصمة فلا ينطق عن الهوى ، أما ابن عربي بلغ الكمال من حيث هو يراه فظنّ نفسه أنه الوارث المحمدي فعجز عن البيان

والإفصاح إلاّ رمزا وصمتا .

6 – يتميز ابن عربي بلغة خيالية وراقية ، وهذا دليل على تأثره بالقرآن الكريم الذي كان عشقه وقبلته ، فقد فتح بها أفاقا جديدة لتصبح لغة الإلهام تربط الرؤية الكونية بالمشاهدة التجربة وهذه مقاربة فريدة لا يملكها إلا من كان صاحب رؤية بالعين .

7 – يرى ابن عربي أن القرآن الكريم هو باب معرفة كبير يقابل هذا الوجود المدرك ، فلا تتوقف قراءته في رسمه وسطحية المعاني المختزلة فيه ، بل تتخطاها إلى إمكانية اختراق الحجب الوهمية والتي تعد حاجرا في الفهم والتلقي خاصة ، وهذا ما يحاول ابن عربي إظهاره ، فيجعل النبوة مكتسبة بلا عصمة ، ولا فرق بين نبي ولا ولي إلا بأسبقية الكتاب كما قال الله تعالى ﴿ إِنَّ الَّذِين ۘسَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (101) ﴾ (سورة الأنبياء) .

8 – قراءة ابن عربي للقرآن الكريم تعد قراءة شخصية ملزما بها وحده فقط ، آمن بها وبثها في كتبه وأشعاره كما تراءى له ذلك ، وما محاولة الإلحاح على أنها من خزائن الغيب وأنّها ألقيت إليه إلقاء إلاّ إيمانه العميق وأثره على سلوكه كانت حتمية أن ينساق خلف حقيقة الغيب التي تعد شرطا للإيمان .

9 – دراسة فكر ابن عربي ومحاولة مقاربة نصوصه الأدبية والعرفانية من خلال المناهج الحديثة والمعاصرة هي محاولة عرجاء بكل المقاييس ، لأن دراسة محي الدين ابن عربي تخضع لعدة شروط يفتقدها الكثير من الدارسين ، فلابد أولا أن تتوفر لدينا دراسات مستقلة تدرس لغة ابن عربي من جميع جوانبها ومستوياتها المعجمية والصرفية والصوتية والتركيبية وأهم شرط هو المقاربة العرفانية التي تعد أهم مسلك لفهم لغة القوم وإشاراتهم ، والتي تعدّ لغة فاصلة بين حقيقتين من الوجود عالم الشهود وعالم الغيب الذي يغيب عن الكثير من الناس فهمه وتصديق وجوده ، فكيف تستطيع لغة أن تحقق هذا الأمر المهم ، الذي أحكم القرآن الكريم نسجه لأنه من عند الله سبحانه وتعالى وشرف النبي عليه الصلاة والسلام بوصفه لأنه جمع أوصاف الكمال المحمودة كلها وأوتي جوامع الكلم فحق

له ما يحق لغيره فاللّهم صل سلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله بعدد كمال الله وكما يليق بكماله .

معجم المصطلحات الصوفية

قاموس المصطلحات الصوفية باللغة الإنجليزية

- أ -

أبد	Post-eternity
أبصار	Regards,glances
ابن وقته (الصوفي)	Son of the moment
الاتحاد الصوفي	Mystical union
الاثني عشرية	Duodécimain
احتجب	To veil
أحدية الوجود	of being Univocation
الأحوال	Mystical states
الصفوة	Election , elite
الآخرة	Ultimate life
إخلاص	Monotheisticfaith
إخوان الصفا	Brothers of purcheart
أدب	Decorum

Perception	إدراك
Normative	إرادة
Aecan	إسقاط
Divine names	الأسماء الحسنى
Predilection	اصطفاء
RevealedGod	الإله المتجلي
Thedivinity	الألوهية
The expected Imam	الإمام المنتظر
To return to God	الإنابة
Intimacy	الأنس مع الله
The perfect man	الإنسان الكامل
Mysticaltheosophists	أهل الكشف
Pillars , supporters	الأوتاد
Litanies	أوراد
Friend of God	أولياء الله
Verse	آية
Faith	إيمان

- ب -

The Occult	الباطن

Esoterism	باطنية
Heresy	بدعة
Substitute	بدل
The istmus	برزخ
Clairvoyance , perspicacity	بصيرة
Perennity , perpetuity	بقاء

- ت -

The ark	التابوت
Méditations	تأملات
Interpretation , exégése	تأويل
Denudation of the Spirit	تجرد
Despoliation , privation , abstraction	تجريد
Photismos	تجلي
Theophany	التجلي الإلهي
To realize	تحقّق
Divine exemplification	تخلق إلهي
Recalling	تذكر
Codependence	تعلق

Sanctification	تقديس
Piety	تقوى
Mystical investiture Délection	تكليف (لباس الخرقة)
Destruction	تهافت
Nocturnal orisons	تهجد
To be in ecstasier	تواجد
Attrition	توبة
Monothéism	توحيد

- ج -

compulsion , Constraint	جبر
The divine Empire Reniement	الجبروت
Rassemler Concentration of the wholebeing	الجمع
Compendium of speeches	جوامع الكلم
Substance	جوهر

- ح -

The curtain	حجاب
Dignity	حضرة
Presence	حضور – شهود

The one essence	الحقيقة الأحدية
Sapience , wisdom	حكمة
Initiatique	حلقة صوفية
Hall of piousconferences	حلقة ذكر
Infusion	حلول
Stupor , astonishment	حيرة

- خ -

Seal of welayat	خاتم الولاية
Woolengaement	خرقة
Spiritual retreat	الخلوة

- ذ -

Invocator	ذاكر
Remembrance	ذكر
Intimate taste , discernement	الذوق

- ر -

Apocalypse	رؤيا
Lordly people	ربّانيون
Monachism	رهبانية

Spirit	الروح
The spirit of saintary	روح القدس
Spiritual	روحاني

- ز -

Ascetic , hermit , recluse	زاهد
Legalalms	زكاة

- س -

Rosary	سبحة
The cover préexister	ستر
Prosternation	سجود
Lotus of the limit	سدرة المنتهى
Secret , mystery	سرّ
Beatitude , bliss	سعادة
Intoxication , rapture , inebriety	السكر
Comportment , behaviour	سلوك
Spirituel audition	السماع

- ش -

Grateful , thankful	شاكر
Witness	شاهد
Moslemlaw légitime	شرع

Polytheism	شِرك
Ecstatic	شطح
Vision intuitive	شهوة
Martyr	شهيد
Imaginative testimoniale	شهود
Desire	شوق
Satan	الشيطان

- ص -

Pieux	صالح
Patience	صبر
Authenticity	صدق
Sobering	صحو
The bridge	الصراط
Prayer	صلاة

- ع -

Adorer	عابد
The initiated	عارف
World of the all-powerful	عالم الجبروت
Visible world	عالم الشهادة

World of mystery	عالم الغيب
World of imaginative intuition	عالم الكشف
Divine service	عبادة
The gnose	عرفان
Passionatedesire	عشق
Spiritual knowledge	علوم الإشارة
Providence	عناية إلهية
Vision of certainty	عين اليقين

- غ -

Negligency	غفلة
Unknowable	غيب

- ف -

Fascination	فتنة
Spiritual conquests	فتوحات
Gem	فص
Gemsprecious stones	فصوص الحكم
Flux	فيض
Divine inspiration	فيض إلهي

– ق –

القبض	Spasm
قرب	Proximity
قطب	Pole

– ك –

كرمات	Thaumaturgies
كشف	Illumination
كفر	Unfaithfulness

– ل –

اللاهوت	Theology
لبّ	Substratum
لدني	From me
لذة	Enjoyment

– م –

مجالس ذكر	Regular sessions for recollection
مجاهدات	Mortification
محراب	Sanctuary
مريد	Novice , disciple
مشاهدة	Contemplation
معراج	Ascent

Esotericabodec	مقامات
Kingdom	ملكوت
Degrees of mystical perfection	منازل

– ن –

Asceticism	نسك
The soul whoorders	نفس أمارة
The soul whoblames	نفس لوّامة
The appeased soul , serene	نفس مطمئنة
Luminous	نوراني

– هـ –

Suggestion	هاجس
Unknownvoice	هاتف

– و –

Necessarybeing	واجب الوجود
Divine inspiration	واردات إلهية
Saint , sacred	ولي
Ecstasy , trance	وجد
Being	وجود
Panentheism	وحدة الشهود
Pantheisme	وحدة الوجود

وحي	Revelation
ورع	Scruple , abstinence

- ي -

يقين	Certainly , certitude

فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة

فهرس الآيات القرآنية

الآية	السورة	رقم لآية	الصفحة
اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	العلق	1	3
هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ	الجمعة	2	3
أحلّ الله البيع وحرّم الربا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا	البقرة	275	4
بَلْ هو قرآن مَجِيد في لوحٍ مَحفوظٍ	البروج	21 ، 22	8
إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ	الدخان	3	9
نزلَ به الرُّوح الأمينُ على قلبِك لتكونَ من المنذرين بِلسَان عَربي مبِينٍ	الشعراء	193 ، 194 195	9
وأصْحابَ الرَسِّ	الفرقان	38	14
وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ	النجم	3	11
وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ	الفرقان	63	15

هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا			
وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُم مُّغْرَقُونَ	هود	37	15
وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ	ص	20	15
إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ	ص	23	15
رَّبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا	النبأ	37	15
إنّ الله بِكلِّ شيءٍ عليمٌ	المجادلة	7	16
وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ	البقرة	13	16
يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ	المائدة	67	16
يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ	الأحزاب	50	17
خَالِصَةً لَّك	الأحزاب	50	17

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ	البقرة	21	17
يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ	البقرة	40	17
وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ	المائدة	116	17
فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ	الحج	46	27
لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ	الأنعام	103	28
إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا	الأنفال	29	30
واتقوا الله ويعلمكم	البقرة	82	30
الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ	الأنعام	82	31
يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ	لقمان	13	31
فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ	المائدة	54	32

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي	البقرة	186	32
مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ	الأنعام	38	50
ويوم يكشف عن ساق	القلم	42	87
والتفت السّاق بالسّاق	القيامة	29	87
مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ	الضحى	3	100
صراط الذين أنعمت عليهم	الفاتحة	7	102
وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيم	الحجر	87	103
وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ	الزمر	62	103
وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	هود	4	103
اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ	الزمر	62	104
هو الأول والآخر والظاهر والباطن	الحديد	3	105
وهو بكل شيء عليم	الحديد	3	105
خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ	النحل	3	107

إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا	طه	14	109
أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ	الملك	14	109
لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ	الأنفال	8	114
لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	الحديد	2	116
خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ	التوبة	103	118
وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ	آل عمران	30	118
قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ	الأعراف	33	118
ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ	فاطر	32	200
وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ	آل عمران	133	122

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ	الصمد	1 ، 2	123
بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ	النحل	44	128

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ	فاطر	24	138
قُل لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا	الإسراء	95	139
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	الحديد	28	142
فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا	الكهف	65	142
قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ	الأعراف	12	143
وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ	النساء	83	143
الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا	المائدة	3	144
إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّه	النساء	105	144
يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ	التحريم	1	144
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ	الشورى	11	145

وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ	الزمر	67	145
وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ	الحشر	19	146
نسوا الله	الحشر	19	146
وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ	التوبة	79	146
أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ	الأعراف	99	146
اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ	البقرة	15	146
وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ	الروم	47	147
كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ	الأنعام	54	147
وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ	النحل	9	147
فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ	محمد	19	147
وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ	الأعراف	180	147
شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	آل عمران	18	148
هَٰذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو	إبراهيم	52	148

الْأَلْبَابِ			
فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا	الفرقان	54	151
إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ	النمل	30	156
إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ	المائدة	112	158
فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ	الأنفال	1	159
قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ	المؤمنون	1	160
إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ	المؤمنون	117	161
وَقُل رَّبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ	المؤمنون	118	161
سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا	الإسراء	1	161
وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ	الإسراء	44	162
وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا	الإسراء	111	162
وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ	ق	39	163
اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ	العلق	1 2 3 4 5	163

كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب	العلق	19	164
وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ	الأعراف	156	168
كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَة	الأنعام	54	168
قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ	الزمر	53	169
حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ	غافر	1 ، 2	170
حم تَنزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ	فصلت	1 ، 2	170
حم عسق كَذَٰلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	الشورى	1 ، 2 ، 3	170
حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	الزخرف	1 ، 2 ، 3	170
حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ	الدخان	1 ، 2 ، 3	170

حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ	الجاثية	1 ، 2 ، 3	170
حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمًّى وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُنْذِرُوا مُعْرِضُونَ	الأحقاف	1 ، 2 ، 3	171
الم ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ	البقرة	1 ، 2	161
إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ	الحجر	9	163
ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه	البقرة	1 ، 2	164
ألم الله لا إله إلا هو الحي القيوم	آل عمران	1 ، 2	164
حم عسق كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم	الشورى	1 ، 2 ، 3	164
ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ	ص	1 ، 2	164
وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ	الأنبياء	107	166

ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ	ق	1	120
ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ	القلم	1 ، 2	120
طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى	طه	1 ، 2	166
طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ	النمل	1	166
وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ	الأعراف	172	174
يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ	يس	1 ، 2	174
حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ	غافر	1 ، 2	175
حم تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	فصلت	1 ، 2	175
حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ	الزخرف	1 ، 2	175
حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ	الدخان	1 ، 2	175

حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ	الأحقاف	1 ، 2	175
حم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ	الجاثية	1 ، 2	175
الم ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ	البقرة	1	177
الم اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ	آل عمران	1 ، 2	177
الم أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ	العنكبوت	1 ، 2	177
الم غُلِبَتِ الرُّومُ	الروم	1 ، 2	177
الم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ	لقمان	1 ، 2	177
الم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ	السجدة	1 ، 2	177
فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ	طه	12	180
الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ	يونس	1	181
الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ	هود	1	181
الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ	يوسف	1	181
الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ	ابراهيم	1	181

الظُّلُمَاتِ إِلَى النور			
الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ	الحجر	1	181
طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ	الشعراء	1 ، 2	182
طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ	القصص	1 ، 2	182
المص كِتَابٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلاَ يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ	الأعراف	1 ، 2	184
المر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ	الرعد	1	184
كهيعص ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا	مريم	1 ، 2	186
حم عسق كَذَٰلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	الشورى	1 ، 2 ، 3	186
كذلك يوحي إليك	الشورى	1	189
عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ	الرعد	9	189
إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا	الأنفال	29	190
واتقوا الله ويعلمكم	البقرة	182	190

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

من جمع القرآن على عهد النبي	البخاري	11

صلى الله عليه وسلم ؟ قال أربعة ، كلّهم من الأنصار : أبي بن كَعْب ، ومعاذُ بنُ جبلٍ ، وزيد بنُ ثابتٍ وأبو زيدٍ		
كان خُلقه القرآن	مسلم	14
عنه حين رجم المرأة يوم الجمعة وقال قد رجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم	البخاري	14
حمدني عبدي	مسلم والأربعة	72
أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء	مسلم	80
لَا أَحَدَ أَغْيَرُ مِنْ الله وَلِذَلِكَ حَرَّمَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ	البخاري وسلم	92
لا تجتمع أمتي على ضلالة	الترمذي	116
كلمتان خفيفتان على اللسان	البخاري ومسلم	138

ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن : سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم		
أقربُ مَا يَكونُ العبْدُ مِن ربِّه ِوَهَو ساجدٌ ،فَأَكثِرُوا الدُّعاءَ	مسلم	139
هذا ملك نزل إلى الأرض لم ينزل قط إلا اليوم ، فسلم ، وقال : أبشر بنورين أوتيتهما ، ما هما هذان النوران ؟ ما هما ؟ قال : أبشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبي قبلك : فاتحة الكتاب ، وخواتيم سورة البقرة ، لن تقرأ بحرف منهما إلا أعطيته	مسلم	141
فإذا قال : إياك نعبد وإياك نستعين ، قال : هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل	مسلم وأصحاب السنن الأربعة	143

قائمة المصادر والمراجع

– القرآن الكريم برواية حفص

– المصادر والمراجع

1 – أحمد عفيفي ، نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي ، مكتبة زهراء الشرق، ط1 ، (القاهرة – مصر) ، 2001 م .

2 – أحمد محمد شاكر ، مختصر تفسير القرآن العظيم ، الكتاب العالمي للنشر ، (بيروت لبنان) ج 1 .

3 – بن تيمية أحمد بن عبد الحليم ، مجموعة الفتاوى ، اعتنى به وخرج أحاديثه عامر الجزار – أنور الباز ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، ط 3 ، 2005 م .

4 – أحمد مطلوب ، بحوث لغوية ، دار الفكر ، ط 1 ، 1987 م .

5 – الأزهر الزناد ، نسيج النص بحث في ما به يكون الملفوظ نصا ، المركز الثقافي العربي ، ط1 ، (بيروت – لبنان) ، 1993 م .

6 – الجوهري إسماعيل بن حمّاد ، تاج اللغة وصحاح العربية ، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار دار العلم للملايين ، (بيروت – لبنان) ، ط 4 .

7 – عكاوي إنعام فوال ، المعجم المفصل في علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) .

8 – أنور مرتجى ، سميائية النص الأدبي ، افريقيا الشرق ، ط1 ، 1987 م .

9 – الزركشي بدر الدين ، البرهان في علوم القرآن ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، (د، ت) ج 1 .

10 – البيطار بهاء الدين محمد ، فتح الرحمن الرحيم بمقالة القطب الجيلي عبد الكريم والختم ابن عربي

محي الدين ، تحقيق عاصم الكيّالي ،كتاب ناشرون ، (بيروت – لبنان) .

11 – تمام حسان ، اللغة العربية معناها ومبناها ، دار الثقافة ، (الدار البيضاء – المغرب) (د ط) ، 1994م .

12 – السيوطي جلال الدين ، تناسق الدّرر في تناسب الآيات والسّور ، تحقيق : عبد القادر عطا دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، 1986 م .

13 – السيوطي جلال الدين ، الإتقان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة المشهد الحسيني ، (القاهرة – مصر) ، ط 1 ، 1967 م ، ج 2 .

14– عناية الله إبلاغ الأفغاني ، جلال الدين بين الصوفية وعلماء الكلام ، ، عناية الله إبلاغ الأفغاني ، الدار المصرية ، (بيروت – لبنان) ط1 ، 1987 م .

15 – جميل عبد الحميد ، بين البلاغة العربية واللّسانيات النصية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (د ط) ، 1998 م .

16 – جميل حمداوي ، شعرية النص الموازي (عتبات النص الأدبي) ، شبكة الألوكة ، ط 2 2016 م .

17 – ابن منظور جمال الدين ، لسان العرب ، مادة (حول) ، تحقيق : عبد السلام هارون ، دار الفكر ، ط 2 ، ج 1 ، 1979 م .

18 – ابن رشيق القيرواني الحسن ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، دار الجيل ، (بيروت ، لبنان) ، ج1 ، ط 5 ، 1981 م .

19 – العسكري الحسن بن عبد الله : الصناعتين ، تحقيق علي محمد البجاوي –محمد أبو الفضل ابراهيم ، المكتبة العصرية ، (بيروت – لبنان) ، ط 1 .

20 – حسين خمري ، نظرية النص من بنية المعنى إلى سميائية الدال ، منشورات الاختلاف ، الجزائر

ط1 2007 م .

21 – حلمي خليل ، الكلمة دراسة لغوية معجمية ، دار المعرفة الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع ، (الإسكندرية – مصر) ، ط 1 ، 2011 م .

22– حمد شاويش ، أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية ، المؤسسة العربية للتوزيع ، (بيروت – لبنان) ، ط 2010 ج 1.

23 – خفاجي حمد عبد المنعم ، التصوف في الإسلام وأعلامه ، دار الوفا لدنيا الطباعة ، (الإسكندرية – مصر) ، ط 1 ، 2002 م .

24 – الفراهيدي الخليل بن أحمد ، كتاب العين ، تحقيق : مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، (د ط) ، (د ت) .

25 – خليل بن ياسر البطاشي ، التّرابط النّصي في ضوء التحليل اللساني للخطاب ، دار الجرير للنشر والتوزيع ، ط 1 ، 2013 م .

26 – داود بن محمد القيصري ، مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم ، ض ص عاصم إبراهيم الكيّالي ، دار الكتب العلمية .

27 – راضي عبد الحكيم ، نظرية اللغة في النقد العربي ، مكتبة الخانجي ، (القاهرة – مصر) 2003 م .

28 – السد نور الدين ، الأسلوبية وتحليل الخطاب ، دار هومة ، الجزائر ، 1997م ، ج 1 .

29 – سفيان زدادقة ، الحقيقة والسراب قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2008 م .

30 – سعد مصلوح ، في البلاغة العربية والأسلوبيات اللسانية آفاق جديدة ، لجنة التأليف والتعريب والنشر ، 2003 م .

31 – سعيد البحيري ، علم لغة النص – المفاهيم والإجراءات ، الشركة العالمية للنشر لونجمان ،

(القاهرة – مصر) ، ط 1 .

32 – سعيد يقطين ، الكلام والخبر ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، (بيروت – لبنان) ط1 ، 1997 م .

33 – سيد يعقوب خان أفندي ، توضيح البيان شرح فصوص الحكم ، ض ص عاصم إبراهيم الكيالي ، كتاب ناشرون .

34 – السعران محمود ، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، دار الفكر العربي ، مصر .

35 – الفاخري سليم عبد القادر ، الدلالة الصوتية في اللغة العربية ، المكتب العربي الحديث ، (الإسكندرية – مصر) .

36 – سيد قطب ، في ظلال القرآن ، دار الشروق ، ط 15 ، 1988 م ، ج 1 .

37 – شكري محمد عياد ، مدخل إلى علم الأسلوب ، مكتبة مبارك العامة ، الأميرية ، ط2 ، 1992م.

38 – صبحي ابراهيم الفقي ، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق ، دار قباء للطباعة والنشر ، (القاهرة – مصر) ، ط 1 ، 2000 م .

39 – صبحي صالح ، دراسات في فقه اللغة ، دار العلم للملايين ، (بيروت – لبنان) ، ط 8 1980 م .

40 – القونوي صدر الدين ، الفكوك في أسرار مستندات حكم الفصوص ، ضبط وتصحيح عاصم إبراهيم الكيّالي ، كتاب ناشرون ، (لبنان – بيروت) .

41 – طاهر سليمان حمودة ، ظاهرة الحذف في اللغة العربية ، الدار الجامعية ، ط 2 ، 1998م .

42 – عبد الباقي مفتاح ، الشرح القرآني لكتاب مشاهد الأسرار القدسية ، دار الكتب العلمية (بيروت – لبنان) ، دار الكتب العلمية .

43 – عبد الجليل منقور ، النص والتأويل ، دراسة دلالية في الفكر المعرفي التراثي ، دار الكتب الحديث ، (القاهرة – مصر) ، ط1 ، 2010 م .

44 – عبد الجليل منقور ، علم الدلالة ، أصوله ومباحثه في التراث العربي ، منشورات اتحاد الكتاب

العرب ، (دمشق – سوريا) ، 2001 م .

45 – عبد الرحمن بن أحمد ، شرح الجامي على فصوص الحكم ، ضبطه وصحّحه عاصم ابراهيم الكيّالي دار الكتب العلمية ، (بيروت ، لبنان) .

46 – بن خلدون عبد الرحمن ، المقدمة ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، (بيروت – لبنان) 2007 م .

47 – الجامي عبد الرحمن ، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص ، (ض ص) عاصم الكيّالي دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) .

48 – عبد الرحمن تيرماسين ، البنية الإيقاعية للقصيدة المعاصرة في الجزائر ، دار الفجر للنشر والتوزيع ، ط 1 ، (القاهرة – مصر) ، 2003 م .

49 – عبد الفتاح البركاوي ، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث (دراسة تحليلية الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق) ، دار المنار ، (القاهرة – مصر) ، ط1، 1991 م .

50 – الجرجاني عبد القاهر ، دلائل الاعجاز ، تحقيق محمود محمد شاكر ، مكتبة الخانجي ، (القاهرة – مصر) ، 1375هـ .

51 – ابن عقيل عبد الله ، شرح ابن عقيل ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، مكتبة دار التراث ومطالع المختار الإسلامي ، ط 20 ، ج 1.

52 – بن قتيبة عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم ، الشعر والشعراء ، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث ، (القاهرة – مصر) ، ج 1.

53 – الأنصاري عبد الله جمال الدين ، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، صيدا ، (بيروت – لبنان) ، ج 2.

54 – الشعراني عبد الوهاب بن أحمد ، المنن الكبرى ، ضبط حواشيه وخرج أحاديثه سالم مصطفى البدري دار الكتب العلمية ، (بيرت – لبنان) .

55 – عبد الله السراج ، اللمع في التصوف ، تحقيق : عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقي ، دار الكتب الحديثة ، مصر ، 1960م .

56 – عبد العزيز الصيغ ، المصطلح الصوتي في الدراسات العربية ، دار الفكر المعاصر ، (بيروت – لبنان) ، دار الفكر ، (دمشق – سوريا) ، ط 1 ، 2000 م .

57 – مسدي عبد السلام ، الأسلوبية والأسلوب ، الدار العربية للكتاب ، تونس (د ت) ، ط1.

58 – الجاحظ عمرو بن بحر ، البيان والتبين ،تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، (دمشق – سوريا) ، (د ط) ، (د ت) .

59 – عثمان أبو زنيد ، نحو النص إطاري نظري ودراسات تطبيقية ، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع ، ط1 ، 2010 م .

60 – ابن جني عثمان أبو الفتح ، سرّ صناعة الاعراب ، تحقيق حسن هنداوي ، دار القلم ، (دمشق – سوريا) ، ج 1 ، ط 1 ، 1985 م .

61 – ابن جني عثمان ن جني ، ، الخصائص ، تحقيق : محمد علي النجار ، المكتبة العلمية ، ج 2

62 – الرمّاني علي بن عيسى ، النكت في إعجاز القرآن ، تحقيق : محمد خلف الله ، محمد زغلول سلام ، دار المعارف ، مصر ، ط2 ، 1968م .

63 – الرماني علي بن عيسى ، النكت في إعجاز القرآن ، مكتبة الجامعة الملية الإسلامية دلهي ، الهند، ط1 ، 1934 م .

64 – عليان بن محمد الحازمي ، التنغيم في التراث العربي ، جامعة أم القرى ، (مكة المكرمة – السعودية) ، 1995م .

65 – عزة شبل محمد ، علم لغة النص النظرية والتطبيق ، تقديم سليمان العطار ، مكتبة الأدب ، (القاهرة – مصر) ، ط 1 ، 2007 م .

66 – عماد الصلح ، اعترافات الشدياق في كتاب الساق على الساق ، دار الرائد العربي ، (بيروت – لبنان) ، ط 5 ، 1984 م .

67 – عز الدين إسماعيل ، الأسس الجمالية في النقد العربي ، دار الفكر العربي ، (د ، ط) ، (القاهرة – مصر) ، 1968 م .

68 – عيسى جواد فضل ، التماسك النصي في الدرس اللغوي ، المؤتمر الدولي في لسانيات النص وتحليل الخطاب ، دار كنوز المعرفة ، (عمان – الأردن) ، ج 1 ، ط1 ، 2013 م .

69 – غريب محمد علي ، في التصوف الإسلامي ، الدار العربية للكتب ، (القاهرة – مصر) ، ط1 ، 2008 م .

70– فتحي إبراهيم ، معجم المصطلحات الأدبية ، ط التعاضدية العمالية للطباعة والنشر ، (صفاقس – تونس) ، 1986 م .

71 –كاظم محمد علي شكر ، أسرار الحروف ، دار المحجة البيضاء ، (بيروت – لبنان) ، ط1 2001 م .

72 – مؤيد الدين الجندي ، شرح فصوص الحكم ، ض ص عاصم ابراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) .

73 – محمد أحمد الفتوحي ، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد ، مكتبة العبيكان ، (الرياض – السعودية) ، ط1 ، 1993 م .

74 – ابن قيم الجوزية ، محمد بدائع الفوائد ، تحقيق علي بن محمد العمران ، دار عالم الفوائد ، (جدة – السعودية) ، ج 4 .

75 – الكرماني محمود بن حمزة ، البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان .

76 – الطبري محمد بن جرير ، تفسير الطبري ، حقق وخرج أحاديثه محمود محمد شاكر ، مكتبة ابن تيمية ، (القاهرة – مصر) ، ج 13.

77 – الغزالي محمد بن أحمد ، المستصفى من علم الأصول ، تحقيق : محمد سليمان الأشقر ، مؤسسة الرسالة ، ط 1 .

78 – الغزالي محمد بن أحمد ، المنقد من الضلال ، تحقيق : عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة ، مصر .

79 – محمد الخطابي ، لسانيات النص : مدخل إلى انسجام الخطاب ، المركز الثقافي العربي ، (بيروت – لبنان) ، 1991 م .

80 – محمد بن عمر القادري ، شرح الصلاة الأكبرية ، ضبطه وصححه عاصم إبراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية .

81 – محمد بن صالح الكليبولي ، شرح فصوص الحكم ، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي ، كتاب ناشرون ، (بيروت – لبنان) .

82 – الباقلاني محمد بن الطيب ، إعجاز القرآن ، تحقيق : سيد أحمد صقر ، دار المعارف – مصر 1954م .

83 – المرصفي محمد بن محمد ، داعي الفلاح إلى سبيل النجاح ، تحقيق : عاصم ابراهيم ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، 2005 م .

84 – الزمخشري محمود بن عمر ، أساس البلاغة ، دار النفائس ، (بيروت – لبنان) ، 2009 م ط 1.

85 – محمود عكاشة ، دراسة الروابط النصية في ضوء علم اللّغة النصي ، مكتبة الرّشد ، ط1 ، 2014 م

86 – محمد بن عمر بازمزل ، علم المناسبات في السور والآيات ، المكتبة المكية ، (مكة المكرمة – السعودية) ، ط1 ، 2002 م .

87 – الشوكاني محمد بن علي ، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، تحقيق: يوسف الغوش ، دار المعرفة ، 2007 م ، ط 4 ، ج 1.

88 – الزرقاني محمد عبد العظيم ، مناهل العرفان في علوم القرآن ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ج 1 ، 1996 م .

89 – الذهبي محمد حسين ، التفسير والمفسرون ، مكتبة وهبة ، (القاهرة – مصر) ، ط 7، 2000م ، ج 1.

90 – محمد مفتاح ، تحليل الخطاب الشعري (استراتجية التناص) ،المركز الثقافي العربي ، ط3 ، 1992 م .

91 – محمد مفتاح ، التشابه والاختلاف نحو منهجية شمولية ، المركز الثقافي العربي ، (الدار البيضاء

– المغرب) ، ط1 ، 1986 م .

92 – الصابوني محمد علي ، صفوة التفاسير ، دار القرآن الكريم ، (بيروت – لبنان) ، ط 4 1981 م ، ج 3 .

93 – محمد العبد ، اللغة والإبداع الأدبي ، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي ، مكتبة دار المعرفة ، ط 2 ، 2004 م .

94 – محمد العياشي ، نظرية إيقاع الشعر العربي ، المطبعة العصرية ، تونس ، 1967 م

95 – محمد سالم أبو عفرة ، السبك في العربية المعاصرة (بين المنطوق والمكتوب) ، مكتبة الآداب علي حسن ، ط1 ، 1431 هـ ، 1993 م .

96 – ابن عربي محي الدين ، تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك ، دار الكتب العلمية، (بيروت – لبنان) .

97 – ابن عربي محي الدين ، تفسير القرآن الكريم ، ض – ص – ق عبد الوارث محمد علي ، دار الكتب العلمية ، ج 2 .

98 – ابن عربي محي الدين ، لطائف أسرار القلب واللسان ، تحقيق وتقديم ، سعيد عبد الفتاح ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) .

99 – ابن عربي محي الدين ، قراضة العسجد ديوان ابن عربي ، حقّقه وعلّق عليه الهوّاري غزّالي كتاب ناشرون ، (بيروت – لبنان) .

100 – ابن عربي محي الدين ، ديوان ابن عربي ، شرحه أحمد حسن بسح ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) .

101 – ابن عربي محي الدين ، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار القدسية ، تحقيق – سعيد عبد الفتاح .

102 – ابن عربي محي الدين ، الحقائق الإلهية في أشعار الفتوحات المكية ، جمعها وضبطها وصححها وعلّق عليها عاصم ابراهيم الكيّالي ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) .

103 – ابن عربي محي الدين ، الفتوحات المكية ، ضبطه وصححه أحمد شمس الدين ، دار الكتب

العلمية ، (بيروت – لبنان) .

104 – ابن عربي محي الدين ، المبادئ والغايات في معاني الحروف والآيات ، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) .

105 – ابن عربي محي الدين ، الرسائل ، تحقيق : قاسم محمد وحسين محمد ، المجمع الثقافي ، (أبو ظبي – الامارات العربية) ، ط1 ، 1998م .

106 – ابن عربي محي الدين ، فصوص الحكم ، تحقيق : أبو العلاء عفيفي ، دار الكتاب العربي ، (بيروت – لبنان) ، ط 2 ، 1980 م .

107 – ابن عربي محي الدين ، المبادئ والغايات في معاني الحروف والآيات ، تحقيق : سعيد عبد الفتاح دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) .

108 – ابن عربي محي الدين محمد ، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم ، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) .

109 – ابن عربي محي الدين ، رسائل ابن عربي ، و. ح محمد عبدالكريم النمري ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، 2001م .

110 – محمود محمود الغراب ، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن من كلال الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي .

111 – محمود محمود الغراب ، الفقه عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي ، مطبعة نضر ، مصر ط 2 ، 1993 م .

112 – الفيروزآبادي مجد الدين بن محمد ، القاموس المحيط ، دار الحديث ، د ر ط ، (القاهرة – مصر) ، 2002 م .

113 – مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم مع شرح النووي ، المطبعة المصرية ومكتبتها ، (القاهرة – مصر) ، (د ، ت) ، ج 16.

114 – ميجان الرويلي وسعد البازعي ، دليل الناقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، (الدار البيضاء – المغرب) ، ط 3 ، 2002 م .

115 – مجموعة من اللغويين العرب ، المعجم العربي الأساسي ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، 1989م .

116 – مجموعة من الباحثين ، نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير ، ترجمة : ناجي مصطفى منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي ، المغرب ط1 ، 1989 م .

117 – معمر ابن المثنى ، مجاز القرآن ، علّق عليه : محمد فؤاد سزكين ، مؤسسة الرسالة ، (بيروت – لبنان) ، ط2 ، 1981م .

118 – نجم الدين أحمد كبرى ، التأويلات النجمية في التفسير الإشاري الصوفي ، تحقيق أحمد فريد المزيدي ، ج1 ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) .

119 – نعمان بوقرة ، لسانيات الخطاب ، دار الكتب العلمية ، (بيروت – لبنان) ، ط 1 2012 م .

120 – هيثم سرحان ، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة ، دار الحوار ، سوريا ، ط 1 ، 2003 م .

121 – يوسف زيدان ، المواليات دراسات في التصوف ، دار المصرية اللبنانية ، ط 1 ، 1998م.

مراجع أجنبية مترجمة

1 – جون ستروك ، البنيوية وما بعدها ، ترجمة محمد عصفور ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1996 م .

2 – أيان آلموند ، التصوف والتفكيك درس مقارن بين ابن عربي ودريدا ، ترجمة حسام نايل ، المركز القومي للترجمة ، (القاهرة – مصر) ، ط1 ،2011م .

3 – رولان بارت ، لذة النص ، ترجمة : فؤاد صفا والحسين سبحان ، دار توبقال للنشر ، ط 1 ، 1988 م .

4 – جون لاينز ، المعنى واللغة والسياق ، ترجمة : عباس صادق الوهاب ، دار الشؤون الثقافية

العامة العراق ، ط 1 ، 1987 م .

5 – رولان بارت ، هسهسة اللغة ، الأعمال الكاملة ، ترجمة : منذر عياشي ، مركز الإنماء الحضاري (حلب – سوريا) ، ط 1 ، 1999 م .

6 – تشارلتن هـ – ب ، فنون الأدب ، ترجمة : زكي نجيب محمود ، مؤسسة هنداوي ، (القاهرة – مصر) ، 1945 م .

7 – جان سير فوني ، الملفوظية ، ترجمة قاسم المقداد ، منشورات اتحاد الكتاب العرب .

8 – جيرار جينيت ، مدخل إلى جامع النص ، ترجمة : عبد الرحمن أيوب ، دار توبقال للنشر ، (الدار البيضاء – المغرب) ، ط 3 ، 2001 م .

9 – دومينيك مانغو ، معجم مصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ترجمة : محمد يحياتن ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، ط 1 ، 2008 م .

10 – فان دايك ، النص والسياق استقصاء البحث الدلالي والتداولي ، ترجمة عبد القادر قنيني ، دار افريقيا ، شرق المغرب ، ط 1 ، 2000م .

11– روبرت دي بوجراند ، النص والخطاب والإجراء ،ترجمة : تمام حسان ، عالم الكتب ، (القاهرة – مصر) ، ط2 ، 2007 م .

المجلات والدوريات

1 – خليل عبد الفتاح حماد ،حسين راضي العايدي ، أثر العطف في التماسك النصي في ديوان على صهوة الماء – دراسة نحوية دلالية ، مجلة الجامعة الإسلامية للبحوث الإنسانية مج 20 ، ع 2 جويلية 2012 م.

2 – مسيروان عبد الزهرة الجنابي ،حيدر جبار عيدان ، جدلية السياق والدلالة في اللغة العربية النص

القرآني أنموذجا ، ركز دراسات الكوفة ، العدد التاسع ، 2008 م .

3 – سكينة زواغي ، ملامح التصوف في الشعر العربي المعاصر ، مجلة الخطاب الصوفي ، العدد 1 ، جامعة الجزائر ، 2007 م .

4 – سعد مصلوح ، نحو الآجرومية للنص الشعري "دراسة في قصيدة جاهلية " مجلة فصول ، المجلد العاشر ،العددان الأول والثاني ، 1991 م .

فهرس الموضوعات

إهداء

كلمة شكر

مقدمة أ – ر

مدخل – خطاب الهامش بين التأصيل والتأسيس عند العلماء العرب.....01

1 – توطئة.....02

2– النص 04

3– الهامش 10

4 – الخطاب 14

5 - التصوف 21

6 - مصادر المعرفة في الفكر الإسلامي 22

7– التلقي عند ابن عربي.....29

8 – هامش النص لابن عربي.....30

الفصل الأول – البنية الصوتية ودلالتها في خطاب هامش النص عند ابن عربي.....36

1 – البنية الصوتية.....37

2 – مظاهر الدلالة الصوتية 38

3 - الإيقاع ودلالته عند ابن عربي 40

3 – 1 – الإيقاع القرآني 42

3 – 2 – إيقاع الفاصلة ودلالتها عند ابن عربي (الحزب الأخير).....44

3 – 3 – إيقاع التقابل ودلالته عند ابن عربي.....54

4 – محاكاة الصوت والدلالة في خطاب هامش النص عند ابن عربي 65

4 – 1 – محاكاة الصوت 65

4 – 2 – مناسبة الصوت في النص القرآني.....68

4 – 3 – محاكاة الحروف المقطعة ودلالتها عند ابن عربي..... 70

الفصل الثاني – البنية الشكلية ودلالتها في خطاب هامش النص عند ابن عربي ...81

1 – البنية الشكلية.....82

2 – التماسك النصي 84

3 – دلالة الاتساق المعجمي 90

4 – التكرار ودلالته ابن عربي.....98

4 –1 – العلاقة التطابقية في سورة الفاتحة 99

4 – 2 – العلاقة الاحتوائية في الكليات.....103

5 – التضام ودلالته عند ابن عربي.....110

5 – 1 – بنية التقابل اللفظي الحقيقي 114

5 – 2 – بنية التقابل اللفظي والمعنوي.....116

5 – 3 – علاقة الكل من الجزء.....118

5 – 4 – علاقة الكل بالجزء (تكرار الكل) 123

الفصل الثالث – البنية العميقة ودلالتها في خطاب هامش النص عند ابن عربي..127

1 – البنية العميقة 128

2 – الانسجام.....129

3 – السياق 133

4 – دلالة السياق عند ابن عربي 137

4 – 1 – السياق الجزئي 138

4 – 2 – السياق الكلي.....141

5 – المناسبة.....149

6 – دلالة المناسبة عند ابن عربي.....155

5 – 1 – المناسبة الداخلية 155

5 – 2 – المناسبة الخارجية 165

خاتمة 174

معجم المصطلحات الصوفية 179

فهرس الآيات القرآنية.....191

فهرس الأحاديث النبوية.....205

قائمة المصادر والمراجع 208

الملخص.....222

فهرس الموضوعات 223

يعدّ هذا البحث قراءة لفكر محي الدين ابن عربي الذي يتمحور جلّ ما أنتجه في خطابه الصوفي والفلسفي حول النص وتأويله لهذا النص (القرآن الكريم) ، وتكمن هذه الأهمية في الخصوصية التي يتميز بها محي الدين ابن عربي ، الذي يعدّ منبرا للعلم والمعرفة ومنجما يصعب على القارئ أن يميز فيه بين الخبيث والطيب ، كما أنه يعدّ من أبرز المتصوفة الذين كان لهم الأثر بالنقيضين في التراث الإسلامي والعالمي ، وفي الوقت نفسه أنشأ لنا مدرسة جديدة في التصوف والفلسفة ، مدرسة لها مفاهيم أكثر شجاعة واقتحاما للنص وآليات مهمة في استخراج الدلالة والمعاني اللطيفة والاستئناس بالتراث المعرفي العالمي .

Cette recherche est considérée comme une lecture de la pensée de Muhyiddin Ibn Arabi, dont le discours soufi et philosophique la plupart de ce qu'il a produit dans son discours soufi et philosophique tourne autour du texte et de son interprétation de ce texte (le Noble Coran). Pour faire la distinction entre le mal et le bien, il est considéré comme l'un des soufis les plus importants qui ont eu un impact sur les deux opposés dans l'héritage islamique et mondial et en même temps il a établi une nouvelle école pour nous dans le mysticisme et la philosophie, une école qui a des concepts plus courageux et intrusifs du texte et des mécanismes importants pour extraire la connotation et les significations douces et dessiner sur l'héritage Cognitive globale .

This researchis a reading of the thought of Mohiuddin Ibn Arabi, which focusesmost of whath eproduced in hismystical and philosophical speech about the text and itsinterpretation of thistext (The HolyQuran), and this importance lies in the privacy of Mohiuddin Ibn Arabi, whichis a platform for science and knowledge and a difficult mine for the reader To distinguishbetweenmalignant and good, as itis one of the mostprominent Sufis whohad the impact of the twoextremes in the Islamic and world heritage, and at the same time established a new school in mysticism and philosophy, a schoolwith more courageous concepts and intrusion of the text and important mechanisms in extracting the significance and meanings And acquaintance with the world knowledge heritage.