مجلة العلوم الإنسانية —— المجلد 34-عدد 3-ديسمبر 2023، ص.ص.651 - 662

سيميائية الأهواء في التجربة الصّوفية عند أبي القاسم الجنيد

The semiotics of desires in the Sufi experience according to Abu al-Qasim al-Junaid

تاريخ الاستلام: 2023/04/13؛ **تاريخ القبول:** 2023/05/28

[1] * سعاد مناصر

[2] محمّد كعوان

1 جامعة الإخوة منتوري قسنطينة 1، الجزائر.

2 المدرسة العليا للأساتذة آسيا جبّار، قسنطينة، الجزائر.

ملخص

يهدف المقال إلى التعرف على الأبعاد الهووية في التجربة الصوفية عند أبي القاسم الجنيد (ت 297 هـ)؛ والذي يعد من أقطاب الطريق الصوفي الذين تناولوا بعمق في تجربتهم الصوفية قضية الفناء والتوحيد، تلك الأبعاد الهووية تجسد المتعاليات الروحية والتي تمحي رسم الخلق في الكينونة الالهية وتقر بجبروته وربوبيته؛ وللبحث في تلك الأبعاد تم استثمار مقولات سيميائية الأهواء وإجراءاتها المختلفة وتطبيقها على النص الصوفي الجنيدي من خلال تخطيب الأهواء سيميائيا؛ محاولة منا الاجابة عن التساؤلات الآتية: ماهي حقيقة التجربة الصوفية عند الجنيد؟ كيف يمكن تخطيب الأهواء الصوفية سيميائيا، بالاعتماد على مقولات سيمائية الأهواء؟

الكلمات المفتاحية: سيميائية الأهواء؛ الحب الصوفي؛ الفناء في التوحيد، الهوى الصوفي؛ الخطاطة الاستهوائية المقننة.

Résumé

Cet article à connaître les dimensions passionnants dans l'expérience mystique d'Abu Al –Qasim Junaid (297 AH) qui est considéré comme l'un des pôles de la voie soufie qui ont traité, dans leur expérience mystique, la question de l'annihilation et le monothéisme. Ces dimensions passionnantes concrétisent les transcendances spirituelles qui effacent le dessin de création dans l'entité et reconnaissent sa puissance et sa seigneurie.

Afin de recherches ces dimensions, des citations sémiotiques des passions et leurs différentes procédures ont été investis et appliqués au texte mystique –de Junaid, en abordant les passions de manière sémiotique, en essayant de répondre aux questions suivantes : Quelle est la vérité de l'expérience mystique de Junaid ? Comment aborder sémiotiquement les passions mystiques en s'appuyant sur des citations sémiotiques des passions ?

Mots clés: la sémiotique des passions; l'amour mystique; l'annihilation dans le monothéisme; la passion mystique le planificateur passionnel standardisé.

Abstract

This article aims to know the identity dimentions in the miystical exprience according to Abi Elkassem Elanid (297 h) who is considered as one of the pioneers of Sufism who deeply studied the issue of annihilation and monotheism in the Sufic experience. These identity dimentions are the body of transcendence, Which wipe the drawing of creation in the divine being and acknowledge, His might and Lordship, Aadditionally, to search in those dimensions, semiotic saying of passions and its different procedures have been invested and applied on the sufic and Janid s text by interrogating the passions semiotically in an attempt to answer the following questions : What is the reality of the the sufi s experience according to the El Janid? How can the Sufic semiotic passions been attered by relying on the sayings of the semiotic passions?

Keywords: semiotic passions; Sufic love; annihilation in monotheism; mystical passion; regulated tropical steak.

* Corresponding author, e-mail: souad.menacer@umc.edu.dz

© جامعة الاخوة منتوري قسنطينة 1، الجزائر 2023.

مقدمة: النشاط الروحي عند الصوفية

تقوم التجربة الصوفية على التجربة الباطنية وهي تجربة عرفانية تعبر عن بوح ومكابدة ومعاناة عاشها الصوفي، والتي تتأسس على" وجود طرفين؛ العبد، الرب، حيث ترتقي هذه العلاقة من كونها علاقة حب إلى كونها علاقة جذب، فالله إذا أحب عبدا قرّبه إليه ومنّ عليه بالفتوحات، وهي أحوال سامية تتنزّل على قلب السالك لتزيده إيمانا وطمأنينة[1]؛ هذا النشاط الروحي كان له إسهام كبير في إدراك الحقيقة الوجودية من خلال اجتماع كل من حب الحقيقة والرغبة في معرفتها عند الصوفي، مما جعله مزودا بطاقة كامنة من الانفعلات، ولّدت لديه الرغبة في البحث والفهم والكشف لحقيقة وجوده، بينما الفيسلوف بقي متموقعا حول مقولات العقل لا يبرحها.

يقتضي النشاط الروحي العلم بأسسه ومبادئه، والغوص في أعماق النفس البشرية والعلم بما يحيط بها وما تحتاجه وما يختلجها من مشاعر وأهواء، كما يتوجب على الصوفي أثناء الرياضة الروحية والعبادة العلم بالكتاب والسنة بطريقة معمقة ممّ يوفر له القدر الكافي من المعرفة لكي يمارس مجاهداته ضمن معراجه العرفاني، ويكسبه القدرة والطاقة الكافية لكي يترقي في مقاماته، وأن يتميّز بجانبه الروحي والإيماني عن أي إنسان عادي آخر، و يتخلص من كل الشوائب التي تبعد الذات المتصوفة عن الأردان وكل ما يفسد الروح، هذا ما يؤهله للوصول ّإلى مرحلة الفناء الكامل، هذه المرحلة التي تمثل ذروة التسامي وتحقيق الكونية الشمولية للذات العارفة.

1. الكتابة النثرية الصوفية:

أدب الصوفية أدب يهتم بالمعنى والمضمون الروحي الثريّ كثيف الدلالة مقارنة مع الجانب اللفظي؛ حيث نجدهم قد مزجوا بين التصوف و مختلف القيم الفنية والجمالية في الإبداع فحدث تداخل وانسجام بديع فكان هذا التمازج بين التجارب الروحية والفنيات التعبيرية، وأعطى الخطاب للصوفية صورة راقية تمثل إحدى تمثلات الجمال المطلق الذي أحدث التماهي بين الفن والتصوف على اعتبار أنهما " توأمان إذ كلاهما يبحث عن المثل العليا، وكلاهما لا يجيء إلا من الوجدان، ولاسيما حيث يكونان في أسمى لحظاتهما، أو حين يصيران صنفا من التوق المفهوم إلى غائب يرفض أن يغيب"[2]، ومن الأمر الطبيعي أن ينشأ لك فكر و أدب يعبر عنه ويترجم ما يذهب إليه رواده ومريدوه في جملة من الخصائص التي تميزه عن غيره، وتجعله مستقلا عن أي مجال إبداعي آخر، وهو ما يحصل مع الأدب الصوفي، الذي أخذ يعبر عن التجارب الصوفية مستخدما اللغة الرمزية للتعبير عن تجاربهم الباطنية ورحلاتهم العروجية في قوالب شعرية أو نثرية؛ تأخذ أبعاد جمالية وإبداعية متفردة.

ولقد عبّر الصوفية عن مختلف تجاربهم الصوفية بالمزج بينها وبين الفنيات الجمالية في التعبير الأدبي الذي يعتمد على جمالية الذوق الفني؛ حيث عبّروا عن مواجيدهم شعرا وعن مقاماتهم وأحوالهم نثرا، وهذا التداخل بين الفن والأدب الصوفي أخرجه في صورة جمالية مُبدعَة؛ على اعتبار أنهما متصلان اتصالا وثيقا هدفه تحقيق المثل العليا التي مصدرها الوجدان، بحثا عن ذلك الغائب الذي يبقى دائما محل بحث و توق للكشف عنه، كما جمع المتصوفة في آدبهم بين الجمالية الأدبية التي تعطي عن الأدب الصوفي صورة فنية عالية، والبعد الأخلاقي رفيع المستوى، ولذلك أجمع الباحثون والدارسون على أن المتصوفة من أقطاب الأدب والبيان.

2. نظرية التوحيد وتجربة الفناء عند أبي القاسم الجنيد:

2-1. التوحيد عند الجنيد

يتمثل التوحيد في كون النفس البشرية لها اتصال سابق بالله تعالى قبل أن يجعلها متصلة بالبدن، هي "في هذا الوجود نفوس صافية طاهرة مقدسة على اتصال مباشر بالله لا يحجبها عنه حجاب؛ إذ الحجب كلها وليدة الاتصال بالعالم المادي والاشتغال

بالأبدان وشهواتها (...)، كانت هذه حال النفوس في عالم الذر(عالم الأرواح) فلما هبطت إلى هذا العالم نسيت عهدها القديم لما غشيها من حجب، وما استولى عليها من سلطان الشهوات، فشاب توحيدها شوائب ودخلت في حياتها الأرضية معان جديدة مستمدة من صلتها بالأبدان وبالعالم الخارجي بوجه عام كمعنى: الذات، والسُّوى، والإرادة الذاتية، وما إلى ذلك من معان، وأصبحت توحد الله بإقرارها بألوهيته وانفراده بالخلق والتدبير "[3] ، إذن انتقال الروح من عالم الذر إلى عالم السوى، غيّرت الحال الذي كانت عليه من صفاء ونقاء، فانشغلت بمختلف المؤثرات الدنيوية الفانية فغشيتها الكثير من الحجب التي أنستها حقيقتها وأصلها النقي الذي كانت عليه في عالم الذر، ودخلت عليها الكثير من المفاهيم نتيجة لارتباطها بالجسد.

وعلى هذا الأساس نجد التوحيد الصوفي الجنيدي هو إقرار بوحدانية الله، و العمل بأوامره و الابتعاد عن نواهيه، وأهم ما يتعلق بالتوحيد؛ السكر وهو طريق لفناء الذات، والصحو طريق لفناء الصفات مع بقاء الذات، يتجلى في مفهوم الكشف، عند الجنيد وأصحابه ، هناك اختلاف حد التناقض بين مفهوم كل من البسطامي ميلاد والجنيد للسكر؛ حيث الأول يعتبره محوا للصفات ورفعا للحجب، في حين الثاني يرى أنه منطلق مهم للمبتديئين في الطريق الصوفي .

يعتبر الجنيد من أعمق و أقدر الصوفية في مجال الفناء والتوحيد خلال القرنين الثالث والرابع، وهو الذي يليق بشيخ الطائفة، وهو من المتصوفة المعتدلين المتزنين الذين سار على طريقه حتى الأعداء من المتصوفة، وبذلك تعد شخصيته من الشخصيات الهامة في تاريخ التصوف والمتمكنين الذين يقولون بضرورة الانطلاق من القرآن والسنة في التصوف، هذا و يشير الجنيد" إلى توحيد من نوع خاص يقوم على أساس من الفناء عن الإرادة وعما سوى الله، بذهاب الحس والحركة مع الثقة التامة بأن الله يقوم للعبد بكل شيء، وسنجد الصوفية فيما بعد يديرون بنهم هذا المعنى من معاني التوحيد، وهو الفناء عن السوى، إرادة وشهودا"[4]، ومنه يعدُّ التوحيد مدخلا هاما للفناء الصوفي، وبالتالي الوصول لدرجة الفناء في التوحيد عند ؛ حيث النظر للذات يكون بصورة أعمق مستبعدين بذلك الشكل وكل متعلق من المتعلقات الخارجية، لا لشيء سوى أن المخلوق هو صورة من صور الذات الإلهية ، فيكون التجسيد الفعلي للتحقيق في التوحيد الذي يعقبه بعد ذلك الفناء مع الله ويتم بمشاهدة الله التي تترجم معنى الإيمان الحقيقي ..

2-2. الفناء في التجربة الصوفية عند الجنيد:

يعدّ الجنيد صاحب المقام الراسخ في حال الفناء؛ هذا المقام الذي جعله يحتل الصدارة مقارنة ببقية المتصوفة، والفناء عنده"مهما بلغ فلا يبلغ بالصوفي إلى تعطيل الشريعة أو خرق نص الكتاب والسنة، بل هو درجة عليا لا ينالها إلا من كمُل مجهوده وطبق قوانين الشريعة بعد أن يفهم حقيقة التوحيد التي هي الركيزة الذوقية الأولى في الإسلام على منهج الصوفية، إنما يكون الفناء بالإخلاص في التوحيد ويكون التوحيد عند أهل العرفان فناء عن شهود السوى واستغراقا في عظمة الذات الإلهية، فيفنى الصوفي عند نفسه بتوحيد الله توحيدا يبعث الرضا بقضائه وقدره"[5]، و يحقق مدى قدرة الصوفي على تطبيقه لقوانين الشريعة، والتزامه بفهم حقيقة التوحيد الذي يعتبر تجاوزه توقفا عن إتمام مسيرة الفناء عند الصوفي، لأن خاتمة التجربة هي الفناء في الذات الإلهية.

3- الأبعاد الهووية في تجربة التصوف عند أبي القاسم الجنيد:

3-1. الرؤية المنهجية لسيميائية الأهواء:

يعد مصطلح سيمياء الهوى؛ مصطلحا ذو حمولة معرفية نابعة من عمق الدرس اللساني والنقدي المعاصر، قد ركز على مكونين أساسيين: المكون التوتري، والمكون

العاطفي؛" المكون التوتري هو انعكاس العالم الطبيعي على الذات، والمكون العاطفي أو الانفعالي منبع الأحاسيس أو العواطف، لهذا فالخطاب السيميولوجي يدرس مجمل الانزياحات الموجودة بين العاطفي والتوتري من خلال رصد علاقة الذات المستهواة بالعامل الموضوع انجذابا واتصالا ومقصدية، ويتم هذا التفاعل الإستهوائي الإدراكي عن طريق فضاء الحس والجسد"[6]، حيث يتم التعامل بذلك مع الجسد الذي يعد وسيطا مهما نحو العواطف والأهواء المختلفة المتعلقة بالذات الهووية.

ترجع الانطلاقة التأسيسة الأولى لسيميائية الأهواء لكل من غريماس وجاك فونتاني، حيث عكف كل منها على دراسة الأهواء بطريقة علمية منهجية؛ حيث كان الاهتمام بالأهواء منذ زمن طويل، ذلك بدراستها " تركيبيا ودلالة وسطحا وعمقا، لسانا وكلاما، بالاعتمادعلى خطابات متنوعة؛ معجمية و أدبية وسياسية واجتماعية وأخلاقية ... وكل ذلك من أجل البحث عن المعنى وآثاره، هو التقعيد لبنية الخطاب الاستهوائي"[7] ، ومع جيل السيميائيين المعاصرين تعمقت أبحاثهم ودراساتهم للهوى بتتبعهم لآثار الأهواء داخل الخطابات والنصوص سيميائيا.

كما اهتما بالحالة النفسية والانفعالية للذات الهويّة؛ والمتمثلة أساسا في الآثار التي تتركها في المعنى، وهي التي تؤسس لهيكلة تركيبية مكونة من الذوات التالية: " الذات الكامنة: الشعور، الذات المفترضة: الشك، الذات المحينة: الرؤية الذاتية، الذات المحققة: القلق، وعندها تدخل ذات الحالة: الغيور، أو البخيل في مسارات انفعالية تشغل مواقع عاملية جديدة على نحو ذات عارفة وذات مطوعة وموضوع مبحوث عنه"[8]، تشكيلة الذوات وتراكيبها تعمل على بناء سلسلة من الأهواء المتداخلة فيما بينها حين اصطدامها بالواقع في مختلف أشكال تحققها في المستوى السطحي؛ من خلال عملية تخطيب المشاعر والأهواء في عمليات دقيقة تستدعي الإنسجام والتماسك.

اعتمدا كذلك في بلورتهما للخطاطة الإستهوائية الخاصة ببرنامجهما السيميائي الهووي على مستويين مهمين ؛ المستوى العميق والتجلي الخطابي، من منطلق أن " مخيال الذات الهوية يشتمل فيما يبدو على ساكنة عاملية تستبدل أدوارها وتتقاطع فيما بينها التجاذب"[9]، مما يؤكد ذلك التجاذب، والتقاطع بين المستويين العميق والسطحي.

لهذا يكون مجال اشتغال سيميائية الأهواء بطريقة مقننة، ربطت في دراستها للذات الفاعلة بين الذات ومختلف انفعالاتها الجسدية الحسية؛ من خلال التركيز على المكون التوتري والمكون العاطفي الوجداني داخل الخطابات الاستهوائية المتنوعة .

وعلى هذا الأساس كانت مساعي سيميائية الأهواء حثيثة في تطوير جهازها المفاهيمي؛ بالإنتقال للإهتمام بالأهواء والإنفعالات الخاصة بالذات؛ حيث تهدف من كل ذلك إلى " تشييد الإتصال أو الكلية التي شكلت إحدى ثغرات النظرية السيميائية الأساس، عبر إدماجها للبعد الهووي في مراقي المسار التوليدي، و إن الانفتاح على البعد الإستهوائي يقتضي عمليا الاهتمام بسيميائية الاتصال "[10]، فانتقل بذلك موضوع بحثها من الإهتمام بالعمل إلى الإهتمام بمجال الهوى والتوترية.

تعد رسائل الجنيد المصدر الأساسي الذي أسّست للتصوف عند أبي القاسم الجنيد (221هـ /ت 298هـ)؛ حيث فصّل في الكثير من القضايا االتي تعدّ من صميم الدرس الصوفي؛ من الفناء، التوحيد، كما كان منطلقه في تجربته الصوفية: التصوف السني، كتاب رسائل الجنيد مقسم إلى مجموعة كتب؛ منها: كتاب القصد إلى الله والذي نجده في أبواب؛ منها مثلا: في ترك الوقوف مع المنازل والمقامات عند الوقوف إليه، فيما ينبغي للقاصدين من رعاية النفس والروح والقلب، كتاب السر في أنفاس الصوفية: صفة الأنفاس، الخطرات، صفة المشاهدة، صفة العلم ... كتاب دواء الأرواح، كتاب الفرق بين الإخلاص والصدق، كتاب الفناء، كتاب الميثاق ، ....،رسائل الجنيد إلى إخوانه ..

2-3. مفهوم الألوهية في مستوى الهوى الصوفي :

تمكنت النظرية السيميائية بمختلف محمولاتها الفكرية والثقافية من الارتقاء "بالهوى إلى المستوى الذي أصبحت فيه جماعا من الأحاسيس والمشاعر؛ أكانت محمودة أو مذمومة، فكل ما ينتاب الإنسان من إحساس يعتبر هوى، كما أن الإنسان لا يستطيع أن يكون مجردا منه" [11]، فأضحى مسعاها إعادة بناء الأهواء سيميائيا، لكي تؤكد على" مدى استقلالية البعد الانفعالي داخل النظرية السيميائية العامة، ومقاربة الحالة النفسية بعدة مفاهيم جديدة" [12]، حتى يتم تمييز البعد الانفعالي الهووي عن البعدين التداولي والمعرفي.

نتمكن من دراسة الهوى عند المريد تجاه خالقه، الذي يتمركز في الألوهية التي تنتهي في التوحيد، كما أطلق عليه الجنيد في كتابه"رسائل الجنيد"حيث يعتزل الحق بهم، "وجُردت الألوهية لهم، فحان أول وارد الحق بتأدية شواهد إبرازه لهم، وإنزاله إياهم في أول الألوهية أنزل الأزلية على سرمد الأبد في ديمومة البقاء إلى ما ليس له غاية ولا منتهى ، ....،وتكبّر وتعالى بالعظمة، فكل الحق بالحق للحق قائما، وكان الحق بالحق للحكم حاكما وتوّحد في تفرّد جبروته أحدا فردا صمدا"[13]، هذا الهوى لا يمكن اعتباره مضمونا كليا، وإنما باعتبار حالات وإمكانات تحققه وهذا ما يعني" الكشف عن المخزون الانفعالي المودع في النفس كشكل احتمالي لسلوك ممكن دون الاكتراث لتصنيفاته الإجتماعية السلبية منها والإيجابية (...) فإن الهوى لا يتشكل بصفته تلك، إلا عندما تخضع الكتلة الإنفعالية (الإستهواء) إلى انشطار أوّل يُعدُّ في واقع الأمر التباشير الأولى التي من خلالها يصبح الفصل بين حالات الأهواء أمرا ممكنا "[14]، و تسهل بعد ذلك عملية التعامل مع الهوى باعتباره إمكانات جزئية ومتفردة بعد الكشف عن المخزون الهووي.

المخزون الإنفعالي المتمثل في هوى الحب الذي يقرّ بالألوهية؛ التي لا تنشأ من العدم في المتصوف تجاه خالقه، مجسدة المتعاليات الروحية التي تمحي رسم الخلق وتذهب وجوده البشري ومختلف صفاته الحسية في الكينونة الإلهية التي تقر بقهره وجبروته وربوبيته؛حيث يبدي لهم " شواهد البذل ومستعطفات سوابق الأمر ويظهر لهم به عند إقباله به عليهم و إجلاله منزلة لديهم بأنباء،كون دوارك الوفاء والإحتواء على كل محبوب ومطلوب ومرغوب باستتمام كمال المصافاة واتحاد منح الموالاة ،.....، قد جمع أنفاسهم في أنفاسهم وحبس أرواحهم في أرواحهم فهم به عليه يترددون ومنه به إليه يتوحدّون، وهذا بعض علم التوحيد مما لوح إليه به صفوته" [15] .

فصّل الجنيد في موضوع أهل البلاء الذين كانوا بعيدين عن الحق وتاهت أرواحهم إلى الأبد، وسار عليهم حكم الحق، فهم الذين تغرّبت أسرارهم و" تحن إلى مبتليها حنينا، وتئنّ بفناء النائي عنها أنينا قد شجاها فقدانها وذلّها وجدانها، أسوفه عليه، موجعة لديه، متشوقة في الوجد إليه، أعقبها بها الظمأ في أحشائها نماء، فهي الكلفة بمعرفتها السخية بفقدها "[16]، فمنهم من اتبع هواه ومراده، ومنهم من اتبع شهواته وبلى" هواه في الأشياء إيثارا لمتعة نفسه، وتمتعه بوجود حسه حتى أنكى به و مكر به وأزال بالمكر عنه مزايلة حالة، واعتد ببلائه شرفا ورأى أن سبب الخروج عنه سبب النقصان والضعف..."[17] .

التعامل مع هوى النفس المتمثل في الرغبة يكشف حقيقة عن انفعال نفسي تراكمي عميق، أخرج تلك الكتلة الشعورية إلى مستوى السطح وتجسدت في شكل سلوكات، فدراسة هذا السلوك تكون"باعتبار إمكانات تحققه لا باعتباره مضمونا كليا يحمل معناه في ذاته، وهو ما يعني الكشف عن المخزون الإنفعالي المودع في النفس كشكل إحتمالي لسلوك ممكن، دون الإكتراث لتصنيفاته الاجتماعية"[18]

إن الوجود الحقيقي للذات المتصوفة يتحقق بوجود الخالق الحق فهو الشاهد عليهم في فنائهم،" فقد أخبر جلّ ذكره أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذا كانوا واجدين للحق من غير وجودهم لأنفسهم، فكان الحق بالحق في ذلك، موجودا بالمعنى الذي لا يعلمه غيره ولا يجده سواه، فقد كان واجدا محيطا شاهدا عليهم برأهم في حال فنائهم الذين كانوا في الأزل للأزل أولئك هم الموجودون الفانون في حال فنائهم الباقون في بقائهم، أحاطت بهم صفات الربانية و آثار الأزلية و أعلام الديمومة أظهر هذه عليهم لما أراد فناءهم ليديم بقاؤهم هناك، ويفسحهم في علم الغيب غيبه، وليريهم غوامض مكنونات علمه ويجمعهم به، ثم فرّقهم ثم غيبهم في جمعهم وأحضرهم في تفريقهم، فكان غيبهم سبب حضورهم وحضورهم سبب غيبهم"[19]، تتجسد هذه الذات الفاعلة في الذات الإلهية التي هي تجسيد لهوى "الحب، والإحساس بالجمال، وفعل الخير، وهذا كله على مستوى الرغبة"[20]، القائمة من خلال الإتحاد بين ذات الخلق وذات الحق، مُلغية كل الماهيات الوجودية المادية والحسية، فاسحة المجال للقوة الإنفعالية الكامنة في مستوى الهوى الصوفي .

كما يجسد هوى الحب حال الوجد الصوفي الذي يعبر" عن حال المحبة الذي فكت زمام قيده من يد صاحبه فأصبح مقادا لا قائدا ومن هنا أصبح الوجد أمير هذه العملية، الحب فهو مهيّج القلوب ومثير الحنين وحامل العيون إلى بحار الدموع، وحال الوجد يحصل غالبا نتيجة الذكر والسماع "[21] التي تتحلى بها الذات الصوفية .

كما تسعى الذات الهويّة إلى تحقيق التكيف مع الذات الإلهية ولا يكون الوصول إلى ذلك وتحقيق فعل الالتحام، إلا إذا انطلقت هذه الذات من نفسها؛ لأن الحق" لما أبدى إليك رؤية الإمتثال به، دعاك إلى طلب له فطلبته، فكنت في رؤية الطلب برؤية الطلب والإجتهاد لاستدراك ما تريده بطلبك، كنت محجوبا، حتى يرجع الإفتقار إليه في الطلب، فيكون ركن بك وعمادك في الطلب بشدة الطلب، وأداء حقوق ما انتخب لك من علم الطلب، والقيام بشروط ما اشترط عليك فيه، ورعاية ما استرعاك فيه لنفسك، حماك عنه، فيوصلك بفنائك إلى بقائك لوصولك إلى بُغيتك، فيبقى ببقائه، وذلك أن توحيد الموحّد باق ببقاء الواحد، وإن فنى الموحّد، فحينئذ أنت أنت، إذ كنت بلا أنت، فبقيت من حيث فنيت "[22]، فما على الذات إلا الإلتزام بم هو منوط بها من شروط؛ لتصل إلى الفناء وتحقيق التوحيد والوصول إلى البقاء الذي يشفع لها الفناء في الذات الإلهية، فهي من الناحية الهووية في سيماء الأهواء تندرج ضمن فعاليات الكينونة والفعل، التي تقتضي التكيف:" من خلال أنماط الوجود وهو ما يعني أنّ اللّحام بصفته تلك، هو أوّل التكييفات، إن نمط الوجود الذي يحدد ضمن التمظهر الهووي لا يقوم سوى بالتعبير عن مرحلة داخل مسار التحولات السرديّة ولكنه يصبح داخل التمظهرات الهووية مكيفا للذات "[23] .

3-3. مفهوم الإخلاص في مستوى الهوى الصوفي:

3-3-1. التشكيل الهووي في الخطاب الصوفي الجنيدي :" هوى الإخلاص"

هذا التشكيل الذي يقتضي انفتاح الخطاب الصوفي عند الجنيد من الهوى المادي؛ أي النسق اللّساني المادي إلى الهوى العرفاني الصوفي، والمتمثل في كل من الدالين اللسانيين: الصدق والإخلاص، فهما فعلان مجسّدان في منظومة اجتماعية تواصلية لسانية، تترجمها فكرة الخلاف المستوحاة من التراث السوسيري التي تتحدد وظيفة العلامةفي كونها " خلافيّة، فهي لا يمكن أن تحيل على معنى جاهز، أو فيما يتعلق بوجود تطوّر متواز لنشاطين ذهنيين من طبيعتين مختلفتين، أحدهما طوليّ يتحقق في الحضور، والثاني عمودي يتحقق في الغياب "[24]؛ هذا المعنى العمودي هو الذي يعبر

عن عمق المعاني الصوفية ذات التجليات الروحية ناقلا المتلقي من المستوى السطحي إلى المستوى العميق.

إذن حال الصدق هو الذي يعمل على حراسة النفس ورعايتها" بعد الوفاء من المريد بما عليه ممّ يتبعه من علم في إقامة حدود الأحوال في الظاهر مع حسن القصد إلى الله عز وجل، في أول الفعل، فالصدق موجود في حقيقة صفات الإرادة، عند بداية الإرادة بالقيام بما دعيت إليه في حقيقة إرادة المريد، مما طرق الحق لك إليه، والمبادرة فيه بالخروج عن موافقة النفس لطلب الراحة، مع انتصاب العلم له وموافقته له، بخروجه عن التأويل "[25]، الصدق كحال ضمن الخطاب الصوفي يقتضي التعاملات؛" بوصفها مختبرات تكشف عن كيفية استخدام العينات الانفعالية في سياقات متباينة، وتسعف عن استخلاص خطاطات انفعالية مقنّنة "[26] التي تفتح المجال أمام القارئ لوضع خطاطة هووية لحال الصدق ضمن وحدات لسانية لصيقة به وتابعة لمآله، منها الإخلاص، الذي يعد صفة للخلق، منبعه الباطن والجوارح، يعبر عن المستوى الهووي العميق الباطني للصدق الذي منطلقه الإخلاص، فهو" وباق عليه علم موارد الأشياء عند ممارسة الفعل بالجوارح، والتخلص لفعله عن عوارض أضداد الإخلاص حتى سما مخلصا" [27]، بمعزل عن مختلف الشوائب التي تفسد صفاءه .
كما يقترن الإخلاص بالصدق، فالصدق بين الناس صدق، أما الصدق مع الخالق يقتضي وجود صفة الإخلاص حتى يكون نابعا من الجوارح وصفاء السريرة، يمثل دلالة قاطعة على وفاء العبد والكشف عن مدى عبوديته لخالقه؛ ذلك أنّ " أول الإخلاص أن يُفرد الله تعالى بالإرادة، والثاني أن يخلص الفعل من الآفة، فالصدق الذي هو عند الخلق صدق، فرق بينه وبين الإخلاص، والصدق الذي عند الله تعالى هو الصدق مع الإخلاص (....)مع وجود أوائل الإخلاص في باطنه، باق عليه علم موارد الأشياء عند وروده(....)، فالإخلاص يعلو الصدق لوجود زيادة العلم مع وجود قوة الردّ لما عارض من وسواس العدو، لوجود صفاء القلب ولا يعلو الإخلاص شيئا؛ لأنه لا غاية في العبودية من حيث العبد فوق الإخلاص، ولا يقال إخلاص المخلص، لأنه لا غاية بعد الإخلاص"[28]، الذي يعد بعدا أسمى يدل على صفاء السريرة ونقاوتها .
المجرد والملموس في الإخلاص كهوى عند الجنيد يتمثل في كون التجلي الحسي للصدق في علاقة العبد مع الخلق، أما الصدق المقترن بالاخلاص يجسد حالة المجرد الذي يفيد بعلاقة العبد بالمعبود، تحقق المجرد في العلاقة الروحية العرفانية تتأسس على الحسي الملموس؛ وهو ما" يتعلق بحالة من حالات التوازي بين المجرد والملموس، الممكن والمتحقق، الصوري والمشَخَّص، وهو تواز يربط فهم الحد الثاني بالحد الأول، ويشترط تحقق الثاني بوجود الأول، يشتغل الأول باعتباره قواعد عامة موجودة خارج السياقات مباشرة أما الثاني فهو النسخة التي تتحدد ضمن الهنا والآن" [29].

هوى الإخلاص الذي هو" إفراد النية لله عز وجل وحسن القصد إليه بحضور العقل عند موارد الأشياء، مع ذهاب رؤية النفس بوجود رؤية المنة، مع وجود حسن العزاء عند المذمة من الخلق، لوجود حسن المعرفة بالفضل، ووجود الكراهة عند المحمدة لخوف فساد المعرفة بذهاب رؤية الخلق عند مصادفة الأحوال، فهذا علم مشهود عند شاهد المخلص معدوم عند شاهد الخلق، فالصدق والإخلاص يتفقان في حال المخلص، وينفرد الصدق بالصادق"[30]، الذي لا يعبرعن كلية وحدة هووية انفعالية، تجسيد غير ممتد في المنحى الروحي العميق إنما تجسيد أحد" أشكال وجودها، أي ما يترتب عن

إنشطار الذات لحظة اصطدامها بالعالم، ولكنه يعد من جهة ثانية (...)رغبة في العودة إلى هذه الكتلة و الإنصهار من جديد في وحدة مطلقة "[31] ؛ مما يجعلها تمتد في عملية هووية انفتاحية، لها القدرة على الإنصار من جديد ضمن سياقات استهوائية متجددة .

2-3-3. الخطاطة الإستهوائية المقننة لهوى الصدق والإخلاص:

تعتبر الأهواء هي المادة الأولية التى تشتغل عليها سيمياء الأهواء، يكون ذلك عن طريق تحليل الهوى الذي يصدر عن الذات الهووية وفق مجموعة من الإجراءات التي تنص عليها سيميائية الأهواء؛ تنطلق أساسا من وضع خطاطة استهوائية مقننة، تترجم بصدق دور الذات الصوفية الفاعلة في إنتاج هوى الصدق والاخلاص، اللّذين لهما دور في الفناء الصوفي، فالذات الفاعلة الصوفية تنتج هذا الهوى مخرجة إياه من حيز وجوده بالقوة، ممثلا مرحلة العمق أو المستوى العميق في الخطاطة الإستهوائية، إلى مستوى الوجود بالفعل الممثل في المستوى السطحي والتلقي له، أين تؤسس الذات الفاعلة للخطاب، من خلال الأثر الذي تتركه هذه الأهواء.

وتبحث الأهواء في التوتر الإستهوائي الذي يربط الذات بالموضوع، هذا التوتر يولّد الإستهواء، وهذا الأخير بدوره يولد الإنفعال، وبعدها الكفاية الذاتية مولدة الفعل الذي تقوم به الذات الفاعلة، وفق المخطط المخطط الآتي:

توتر ← إستهواء ← هوى ← كفاية ذاتيّة ← فعل

يمثل هوى الإخلاص الأساس الذي يتحقق به الصدق ومنه التحقيق الفعلي لحال الفناء الصوفي للذات الفاعلة الصوفية تجاه الحق:

الإخلاص ← الصدق ← الفناء في الذات الإلهية

الإخلاص كهوى يحقق الوفاء في العلاقة مع ذات الحق، يتقضي إفراد النية فيكون بداية من خلال مرحلة الإنكشاف الشعوري؛ حيث" ينكشف شعور الذات لمّا تعبر عمّا ينتابها داخليا من أهواء، وتمثل هذه المرحلة بروز الذات الإستهوائية في الخطاب؛ إذْ تصبح في حالة الشعور بهوى معين "[32]، هذه الذات الاستهوائية ترتكز على الإستهواء الذي يعدّ مركزا إنتاجيا للأهواء في عمق الذات، إذ أن غيابها يعني عدمية الهوى من أساسه، هذه مرحلة تشكيل الشعور داخل الذات الهوية، كما أن" الأهواء وحدها هي ما يشير إلى وجود مادة سابقة على تحققها الفعلي (....) وهو القوة الإنفعالية الكامنة التي يستند إليها خطاب الأهواء لرسم عوالمه "[33]، و التي تميزه عن باقي الخطابات الهووية وتكون علامة خاصة به.

تأتي بعد ذلك مرحلة الإستعداد؛ أين تكون كممر يتتم ترجمة هذا الهوى أين " تتوافر الذات على المؤهلات الضرورية للتعبيرعن هوى معين" [34]، بعدها تأتي مرحلة المحور الإستهوائي؛ إذ تعد مرحلة هامة في التشكيل الهووي وتحقيق هوى الإخلاص، فمن خلاله" تتعرف الذّات على أسباب اضطرابها، وتدرك القيم الإنفعالية التي كانت موضوعا لها في المرحلتين السالفتين"[35] اللتين حددتا المسار الإستهوائي لهوى الإخلاص.

تأتي بعد ذلك، المرحلة الختامية التي تعتبر من مخرجات الهوى من العمق إلى السطح أين نجد" ردود فعل الجسد إزاء الإحساسات المحزنة أو المبهجة، وفي هذه الحالة تصبح العاطفة حدثا استهوائيا قابلا للملاحظة والتقويم"[36]؛ حيث يتجلى هوى الإخلاص الذي يقترن باالصدق عند الذات المتصوفة الفاعلة أمام المحيطين بهذه الذات ويتم الكشف عن إخلاصه، وتتم ملاحظته من قبل الجمهور المتلقي، وفي الوقت نفسه بإمكان هذا المتلقي تقويم هذه الأهواء المكشوفة وفق الخطاطة الإستهوائية، حسب ما

تنص عليه مرحلة التقويم الأخلاقي أين يتم تحديد الموقع السوسيو ثقافي للهوى ضمن المشهد الاستهوائي .

4-3 . تخطيب الدعاء هوويّا:

تتخذ الذات الصوفية من الدعاء سبيلا لتظهر به ذلك الهوى والشعور الداخلي الذي يعبّر عن درجة اليقين والإيمان الذي يعطي الذات وظيفة هامة؛ تكون بدايتها استعدادا شعوريا ونهايتها تجليا خطابيا فتقويما أخلاقيا لا تعكس وتعبر فقط عن تلك الأدوار العاملية البحتة، إنما" تتخذ شكل ذات خطابية حقيقيّة استبطنت لعبة عاملية قائمة في الذات، بفضلها يتحول الهوى إلى مشهد، إن هذه الذات التي تُعدّ أوسع من مجرد توليف عادي، محددة أساسا من خلال القدرة على استثارة كل الأدوار العاملية الأساسية لتخطيب الهوى، إنّ هذه الخاصية مستبعدة في الإطار السيميائي إلا إذا سرّبنا إلى الفضاء التوتري إمكانية تفجير الواحد في مجموعة من العوامل الأصليّة"[37]، حيث؛ تندرج في إطار كفاية الذات (إعداد الذات)، التي تعمل على استدعاء محفزات الإستهواء، فالدعاء من هذا المنطلق يستمد" قوته من القوة الإلهية المطلقة، ولا يزال يشعر بهذه القوة كلما حافظ على هذا الرباط الموصول بالأدعية والأوراد، والقربة إلى الله لا تأتي من فراغ و إنما تتأتّى من الإلحاح في طلب الإجابة بإلحاح السؤال الذي يقرع به العبد في كل حين أبواب السماء"[38] ، لتجسّد بعد ذلك الرغبة الباطنة للذات الإستهوائية في قربها من الحق من خلال مجموع الأدعية والأوراد التي تسهر على تلاوتها في كل حين .

يبنى التأسيس في الدعاء على رغبة الذات الصوفية في التقرب والفناء في الذات الإلهية والإحساس بالراحة والإطمئنان وتحصيل السكينة والقرب منها؛ حيث يكون التأسيس محفزا مباشرا للذات؛ بأن تكون قادرة على إنتاج الأهواء وتفعيل البعد الهووي في التجلي السيميائي، والمنحى الروحي العرفاني لدى الصوفي هو الذي يكون عاملا مهما في تكوين التأسيس الذي يعطيه قوة كامنة لصنع وإنتاج الأهواء المتعلقة بما يتركه الدعاء من أثار هووية على الصوفي، يكون في كل الأحوال مستعدا لتجليتها ونقلها من المستوى الكامن العميق إلى مستوى تخطيبها، إضافة إلى استدعاء كل متعقات الدعاء من وسط يُتلى فيه أو أشخاص يكون بمعيتهم الدعاء إضافة إلى اعتماد مختلف الكفاءات النفسية والجسدية والذهنية، أوحتى الخلوة التي تزيد من فاعلية استثارة الأهواء الكامنة و التي لها تأثير على إخراج الهوى من عمق الذات الصوفية الفاعلة.

بعدها مرحلة انبثاق الهوى عن طريق التحسيس والإنفعال؛ حيث تتحول تلك الخلجات والرغبات الكامنة في نفس الذات الصوفية معبرة عن ذاتها بوساطة الإنفعال المجسد بالخطاب، فيظهر إحساس الصوفي على مستواه الخطابي وراحته في دعائه الذي يكشف عن مختلف مكوناته الهووية الداخلية، التي تقابل الإنجاز الفعلي للذات الفاعلة.

تتجلى كذلك علاقة الدعاء بالفناء الصوفي في كونها " علاقة وطيدة ورابطة وثيقة، فالذي يجعل الله نصب عينيه يناجيه من أعماق ضميره بحضور قلب وصحة توحيد، ويتقرب إليه بأحسن الأعمال، وهو في هذه الحالة لا يشعر بأحد من الخلق ولا يهتم بأمور الناس لأنه في حالة يقال لها في عرف التصوف ومقامات المقربين: الفناء(..)، وفي الدعاء تتحد مشاعر الإنسان وأحاسيسه كاملة مكتملة كيما ينال مطلبه من الله، ولا يكون مطلبه لغرض من أغراض الدنيا ولا لعرض زائف من أعراض الحياة، وإنما مطلبه أعز من أغراض الدنيا وأعراض الحياة"[39]، فالدعاء إذن، هو وجه من أوجه الفناء الصوفي التي تجعل المريد في علاقة مباشرة مع خالقه غير آبه بمن حوله، حتى يخلق تلك الرابطة الروحية الصافية والمتينة بينه وبين خالقه فيحقق في النهاية فعل

الإرتقاء، وبالتالي الفناء الصوفي .

خاتمة: من خلال ما سبق دراسته يمكن الخروج بما يلي:

1. يعدّ التصوف السني خاصة خلال القرنين الثالث والرابع هجري، يشكل أكبر قيمة روحية تتصل بمعدن الثورة الهائلة التي أحدثها أقطاب التصوف.
2. تستمد التجربة الصوفية طاقاتها الروحية والعرفانية، بواسطة اللّغة التي تترجم ذلك الفيض الباطني المختزن في أعماق النفس، كما أن النشاط الروحي ضمن التجربة الصوفية يلتقي فيه اتجاه نحو الحقيقة بإتجاه آخره نحو معرفتها، تبعثان فيه الرغبة للبحث والفهم والكشف عن حقيقة وجوده.
3. يمثل الإمام الجنيد؛ الأب الروحي للتصوف السني، له تجربة رائدة في الفناء والتوحيد، استحقت أن تنجز حولها دراسات معمقة؛ حيث شملت تجربته الصوفية الروحية مسعى لتقديم صورة للذات والوجود، ومنه كشف للمطلق واللاّمتناهي.
4. يشكل النثر الصوفي عند الجنيد علامة مميزة في كتاباته الصوفية، خاصة في كتابه" رسائل الجنيد"، الذي امتاز بمجموعة من السّمات، جعلت منه أدبا روحيا يعبّر بصدق عن تجارب عرفانية عند الصوفي، تطغى عليه عاطفة قوية وخيال واسع.
5. يؤسس كل من الفناء والتوحيد الجنيدي ذلك الإدراك الذوقي اللامتناهي عند الصوفي حيث لا يبقى ماثلا أمامه سوى الله، هذا وتمثل وحدة الشهود دعامة مهمة للتوحيد
6. ترتبط الأحوال ببعضها البعض، الحال الواحدة تقتضي الثانية، مثل الخوف، الرجاء، الصدق، والإخلاص، وصولا إلى الفناء، أين تفنى النفس عن كل سيّء وذميم، حيث يصل الصوفي إلى نقطة يتعرف فيها على حقيقة وجوده ويدركها وعيا ، واصلا إلى مستوى البقاء الصوفي، أين يقدم الإرادة الإلهية على الإرادة البشرية.
7. يتمظهر المستوى الهووي لتجربة الجنيد الصوفية، بتطبيق بعض المفاهيم الإجرائية لسيميائية الأهواء على نصوص الجنيد، فكانت أقدر على استجلاء الأهواء التابعة لأحوال الجنيد في تجربته الروحية، ففتحت لنا هذه الأحوال المجال لإعادة بناء الأهواء سيميائيا، فكشفت لنا عن مخزون انفعالي هووي، نقل النص الصوفي النثري (الجنيدي) إلى مصاف الإبداعية والفنية .
8. يكشف التعامل مع هوى النفس عن حقيقة الإنفعال النفسي التراكمي العميق لتلك الكتلة الشعورية؛ بإخراجها إلى مستوى السطح بتجسدها في هيئة سلوكات متنوعة .
9. تسعى الذات الهووية للوصول إلى الفناء وتحقيق التوحيد، والوصول إلى البقاء الذي يشفع لها الفناء في الذات الإلهية، وهي من منظور هووي تندرج ضمن فعاليات الكينونة والفعل؛ من خلال التكيّف مع أنماط الوجود، الذي يحدد بدوره التمظهر الهووي بمختلف تجلياته .
10. يتجلى كل من المجرد والملموس في هوى الاخلاص والصدق عند أبي القاسم الجنيد، في كون التجلي الحسي للصدق في علاقة العبد مع الخلق، أما الصدق المقترن بالاخلاص يجسد حالة المجرد الذي يفيد علاقة العبد بالمعبود.
11. ترتكز الذات الإستهوائية على الإستهواء الذي يعد مركزا هاما لإنتاج الأهواء في عمق الذات، وفي المقابل غيابها يعني غياب الهوى .
12. يعتبر التأسيس في الخطاطة الاستهوائية في هوى الدعاء محفزا مباشرا للذات؛ بأن تكون قادرة على إنتاج الأهواء، وتفعيل البعد الهووي في التجلي السيميائي، حيث يعمل على نقلها من المستوى الكامن العميق إلى متسوى تخطيبها من خلال الإعتماد على مختلف الكفاءات النفسية والجسدية والذهنية .

مراجع الدراسة:

1. مجدب محمد إبراهيم: التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1422هـ

2. أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت

3. جميل حمداوي: الاتجاهات السيميوطيقية، التيارات والمدارس السيميوطيقية في الثقافة الغربية، ط1، مكتبة المثقف، 2015

4. ألجير داس غريماس، جاك فونتنيي: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ت: سعيد بنكرد،دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، مارس، 2010م

5. محمد الداهي، سيميائية الأهواء (دراسة)، مجلة عالم الفكر، ع3، م35 ،2007، الكويت

6. محمد كعوان: التأويل وخطاب الرمز: قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر، عالم الكتب الحديث، الأردن، دار بهاء الدين، الجزائر ،ط1، 2010م

7. عاطف العراقي، مجدب محمد إبراهيم: التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مكتبة الثقافة الدينية ،ط1، 1422هـ

8. يوسف سامي اليوسف، مقدمة للنفري، دار الينابيع، دمشق، سوريا، 1997م

9. أبو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد،تحقيق: جمال رجب سيدبي، دار إقرأ، سوريا، لبنان، ط1، 2005م

10. أبو القاسم الجنيد، رسائل الجنيد ، د ط، 2003م، تحقيق علي حسن عبد القادر، برعي وجداي ، القاهرة

11. أبو الوفا الغنيمي التافتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة القاهرة ، ط3

12. جميل حمداوي: مستجدات النقد الروائي، ط1، 2011، المغرب

13. زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، القاهرة

14. محمد بادي:سيميائية مدرسة باريس، المكاسب والمشاريع، مقاربة إبستمولوجية، مجلة عالم الفكر، ع3، م35 ،2007م، الكويت

15. محمد كعوان: سيميائية الأحوال الصوفية في الشعر الجزائري المعاصر، مجلة منتدى الاستاذ، دورية سنوية، المدرسة العليا للاساتذة ع2، مجلد: 14، جوان 2018م.

الهوامش والإحالات:

1 محمد كعوان: التأويل وخطاب الرمز : قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر، ص: 168

2 زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، القاهرة ، ص: 71

3 أبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، ص:162

4 أبو الوفا الغنيمي التافتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة القاهرة ، ط3، ص: 115

5 عاطف العراقي، مجدب محمد إبراهيم: التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي، مكتبة الثقافة الدينية ،ط1، 1422هـ ، ص: 404

6 ينظر، جميل حمداوي: مستجدات النقد الروائي، ط1، 2011، المغرب ، ص: 31

7 جميل حمداوي: مستجدات النقد الروائي، ص: 38

8 محمد الداهي، سيميائية الأهواء (دراسة)، مجلة عالم الفكر، ع3، م35،2007، ص: 234

9 ألجير داس غريماس، جاك فونتنيي: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ت: سعيد بنكرد،دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، مارس، 2010م، ص: 80
10 محمد بادي:سيميائية مدرسة باريس، المكاسب والمشاريع،(دراسة)، مجلة عالم الفكر، ع3، م35 ،2007م، ص: 308
11 محمد الداهي، سيميائية الأهواء (دراسة) ، ص: 239
12 محمد الداهي، سيميائية الأهواء (دراسة)، م35،2007، ص: 239
13أبو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد ط1،2005م، ص: 155
14 ألجير داس غريماس، جاك فونتنيي: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ص: 28
15 أبو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد ، ط1، 2005م، ص: 156
16أبو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد ط1، 2005م، ص:36
17 أبو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد، د ط، 2003، ص: 37
18 ألجير داس غريماس، جاك فونتنيي: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ص: 28.

19 أبو القاسم الجنيد:رسائل الجنيد، د ط، 2003م، ص: 43
20 الاتجاهات السيميوطيقية، التيارات والمدارس السيميوطيقية في الثقافة الغربية، جميل حمداوي، ط1، مكتبة المثقف، 2015، ص: 224
21 محمد كعوان: سيميائية الأحوال الصوفية في الشعر الجزائري المعاصر، مجلة منتدى الاستاذ، دورية سنوية، المدرسة العليا للاساتذة ع2، مجلد: 14، جوان 2018م، ص: 46
22 ابو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد، د ط، 2003، ص: 60
23 ألجير داس غريماس، جاك فونتنيي: سيميائيات الأهواء من حالات الأشياء إلى حالات النفس، ص: 105
24 ألجير داس غريماس، المرجع نفسه، ص:22

25 ينظر، أبو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد، د ط،2003م، ص: 52
26 محمد الداهي: سيميائية الأهواء (دراسة)،ص: 233
27 أبو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد، د ط،2003م، ص: 53
28 أبو القاسم الجنيد: رسائل الجنيد، د ط،2003م، ص: 53
29ألجير داس غريماس، المرجع السابق، ص: 23
30 ينظر، رسائل الجنيد، د ط،2003م ، ص: 54
31 ألجير داس غريماس، جاك فونتنيي: المرجع السابق، ص: 28
32 محمد الداهي، سيميائية الأهواء، ص: 236
33 ألجير داس غريماس، جاك فونتنيي: المرجع السابق ، ص: 31
34 محمد الداهي، سيميائية الأهواء، ص: 237
35 محمد الداهي، سيميائية الأهواء، ص: 237
36 محمد الداهي، سيميائية الأهواء،ص: 237
37 ألجير داس غريماس، جاك فونتنيي: المرجع السابق ، ص: 80
38عاطف العراقي، مجدب محمد إبراهيم: التصوف السني: حال الفناء بين الجنيد والغزالي ، ص: 445
39عاطف العراقي، مجدب محمد إبراهيم:المرجع نفسه ، ص: 448