مجلة مقامات
EISSN 2253-0363: / ISSN : ISSN2543-3857
المجلد07 / العدد: 02 (2023)، ص 23- 42

الوَحدة الموضوعيّة النسقيّة في النسق الرمزيّ في الخطاب الصوفيّ: دراسةٌ لنظريّة الحقيقة المحمديّة في ضوء النظريّة الثقافيّة-خطاب عفيف الدين التلمسانيّ نموذجًا

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

محمّد باسل قادري[1]

[1] طالب دراساتٍ عليا في جامعة النجاح الوطنيّة-قسم اللغة العربيّة

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

Doctoral student at An-Najah National University

Email: Mohammad.bn.qadri@gmail.com

المؤلّف المرسل: محمّد باسل قادري Mohammad Basel Qadri

ملخص:

يعالج البحث أصلًا من أصول الخطاب الصوفيّ؛ وهو الحقيقة المحمّديّة، في ضوء نظريّة كبرى منه؛ وهي النظريّة الثقافيّة وما ينتج عنها من قراءاتٍ نسقيّةٍ، ويفترض أنّ كلّ خطابٍ صوفيٍّ، مهما اختلفت أنساقه وتعدّدت، لا بدّ أن يكون مرجعه إلى نسق الحقيقة المحمّديّة.

ويهدف البحث إلى تقديم مادّةٍ جادّةٍ للنظريّة الثقافيّة؛ ليستطيع من خلال هذه المادّة تبيان أهمّيّة النظريّة، ويهدف إلى الكشف عن الوحدة الموضوعيّة للخطاب الصوفيّ، بعدّه خطابًا قائمًا على فكرة الحقيقة المحمّديّة، مهما اختلفت أنساقه ورموزه الفنّيّة، كما أنّه يهدف إلى بيان سطوة الأيديلوجيا وهيمنتها على معتنقها.

وينتهج البحث المنهج الثقافيّ؛ فيعالج الخطاب وَفق مستويين من التحليل النسقيّ؛ ظاهرٍ يتمثّل في الرمز الفنّيّ، ومضمرٍ يتمثّل فيما يتّصل بالحقيقة المحمّديّة، ويخلص إلى عددٍ من النتائج، أهمّها؛ أنّ نظريّة الحقيقة المحمّديّة تعدّ مجالًا فعّالًا وناجعًا للبحث في إطار النظريّة الثقافيّة، وأنّ للنسق الظاهر في الخطاب الصوفيّ مرجعيّةً تراثيّةً لا تتعدّى الأسلوب اللغويّ، أمّا في مضمرها؛ فهي ترجع إلى نظريّة الحقيقة المحمّديّة.

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

Abstract:

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

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

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

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

مقدمة:

مشكلة البحث:

يتناول البحث الخطاب الصوفيّ مرتبطًا بفكرة الحقيقة المحمّديّة في ضوء النظريّة الثقافيّة، ويعالج في الإجراء التطبيقي نماذج نسقيّةً مختارةً من ديوان عفيف الدين التلمسانيّ، وبذلك، ينتهج البحث نهجين تنظيريّين متّصلين في الإجراء؛ الإطار المنهاجيّ؛ ويتمثّل بالنظريّة الثقافيّة وإفرازاتها، والجانب النظريّ؛ ويتمثّل بنظريّة الحقيقة المحمّديّة وما تحتوي عليه من أفكارٍ ومبادئ تشكّل بُعدًا أيديلوجيًّا في خطاب المتكلّم بها.

هدف البحث وسبب اختياره:

يهدف البحث إلى محاولة تِبيان أنّ ثَمّ شيئًا آخر في الأدب غير أدبيّته؛ فالأدب وإن لم ينطوِ على الحقيقة التاريخيّة الصريحة، لا يزال بالإمكان الاستفادة من أبعاد قائله الأيديلوجيّة، وما يحمله النصّ من أبعادٍ نسقيّةٍ مضمرةٍ تمثّل الوسيلة المثلى للهيمنة في ذلك العصر، وقراءة الخطاب الصوفيّ وفق النظريّة الثقافيّة يغذّي كلًّا من الطرفين؛ فيصبح للخطاب الصوفيّ إطارٌ منهجيٌّ يسهل التعامل معه، ويمكن التحذير من هيمنته وخطورته، وإخراجه من دائرة الأدب إلى فضاء الثقافة، وتصبح النظريّة الثقافيّة مدعّمةً بتطبيقٍ جادٍّ وَفق منهجها، ما يزيد من محاولة الاقتناع بها، والتخلّص من سطوة النظريّة الأدبيّة في البحث العلميّ.

ويهدف إلى إثبات وحدة الموضوع في شعر التلمسانيّ، وإثبات أنّ الشعر المبثوث في ديوانه كاملًا خطابٌ واحدٌ؛ فكلّ نموذجٍ يجري اختياره لا بدّ أن يحمل في نسقيّته فكرة الحقيقة المحمّديّة، إنْ في الغزل، أو الخمر، أو الطلل، ومن منطلق اختلاف الأنساق هذا، يمكن قراءة مقدّمات المديح النبويّ، أو كلّ ما يخالف نسق المديح في ظاهره، على أنّها جزءٌ من الخطاب المحمّديّ.

ويكشف هدف البحث عن سبب اختياره؛ فبه سيثرى الخطاب الصوفيّ والنظريّة الثقافيّة، وأمّا سبب اختيار عفيف الدين التلمسانيّ فيكمن في طبيعه شعره التي تتّفق مع شعر ابن عربي، وهناك ندرةٌ في الدراسات عنه، كما أنّ شعره يمتلئ بالأنساق الفنّيّة المضمرة التي تخالف نسقها الظاهر بصورةٍ كبيرةٍ، وفي هذا الشعر اتّفاقٌ مع الشعر العربيّ القديم، بيّنه الباحث في مواضعه، ولكنّه لا يعدو عن كونه اتّفاقًا في الشكل، أمّا من حيث المضمرات النسقيّة فهو يخدم فكرة الحقيقة المحمّديّة.

الدراسات السابقة:

ثَمّ دراساتٌ سابقةٌ تتحدّث عن عفيف الدين التلمسانيّ، مثل الدراسة التي أعدّها زغدود فوراح، بعنوان: شعر عفيف الدين التلمسانيّ وحياته[1]، وتحدّثت الدراسة عن بعض الجوانب الثقافيّة، بغير إطارها المنهجيّ، مثل رمز الخمر ورمز الطلل، وغير ذلك، ولكنّها لم تربط هذه الرموز بالحقيقة المحمديّة، كما أنّ الجانب الأكبر من الدراسة تحدّث عن البلاغة والبراعة الأدبيّة للتلمسانيّ.

منهجيّة البحث:

ينتهج البحث المنهج الوصفيّ التحليليّ، ويركن إلى مخرجات النظريّة الثقافيّة من نقدٍ ثقافيٍّ، ونسقيٍّ، ومخرجات نظريّة الحقيقة المحمّديّة، ومختلف تطبيقاتها، ويقف على خطابات التلمسانيّ فيشرع في تحليلها وبيان ما يخفى منها بأدوات النظريّة المحمّديّة وأفكارها.

هيكل البحث:

ينشطر البحث إلى شطرين؛ نظريٍّ يدرس فيه النظريّة الثقافيّة وحضورها الملحّ في هذا العصر، ويدرس أفكار الحقيقة المحمّديّة ومرجعيّاتها، ثمّ يربط بين تلقّي الحقيقة المحمّديّة وهيمنة خطابها في ذلك العصر، وفي الجانب الإجرائيّ، يكتفي البحث بقراءة ثلاثة أنساقٍ دالّةٍ على ما يحمله فكر المتصوّفة، وهي؛ الغزل والخمر والطلل، ويشير إلى المرجعيّات التراثيّة في نسقها الظاهر، ثمّ يحلّل توظيف الحقيقة المحمّديّة فيها.

فرشٌ في النظريّتين: الثقافيّة، والحقيقة المحمّديّة

1. النظريّة الثقافيّة: الخطاب من الهيمنة إلى النسق

إنّ الوقوف على ما هو ثقافيٌّ في الأدب فكرةٌ ما زالت تُجابه في الوسط الأكاديميّ النخبويّ بالرفض؛ فالوقوف على المنجز الثقافيّ يعني مجابهة السلطة وفضح حقيقتها، ويعني السعي إلى الواقعيّة والعمليّة في التحليل الأدبيّ؛ الأمر الذي يأنف منه دعاة النظريّة الأدبيّة، ومع أنّ الواقع الحاليّ يفرض وقوفًا جادًّا على الثقافيّ النصّيّ، أو الخطابيّ، إلّا أنّ الغالبيّة العظمى ما زالت تتّقي هذه الوِقفة، وتدرس الدالّ والمدلول بدلًا من ذلك.

وهذا "الواقع الحاليّ" يذكّر بقصّةٍ حدثت مع المفكّر الفلسطينيّ إدوارد سعيد وصديقٍ جامعيٍّ له يعمل في وزارة الدفاع الأمريكيّة، ويقول هذا الصديق عن وزير الدفاع: "إنّ الوزير كائنٌ بشريٌّ عديد المكوّنات: فهو لا ينطبق على الصورة التي ربّما حملتَها في ذهنك عن السفّاح الإمبرياليّ المتوحّش. إذ في المرّة الأخيرة التي كنتُ فيها بمكتبه شاهدتُ على طاولته رواية (رباعيّة الإسكندريّة) لداريل"[2]، وهذا الربط المهم بين وجود الرواية ووداعة الوزير هو نفسه الرابط الذي يأبى على الأدب أن يكون مشاركًا في الواقع؛ فكأنّ من يقرأ هذه الرواية مبرّرٌ له القتل في فيتنام، وغيرها من البلدان النامية؛ فصحيحٌ أنّه يقتل البشر بحجّة "المصلحة الأمريكيّة"، ولكنّه يقرأ لداريل، ومؤدّى ذلك كونه وديعًا؛ لأنّ الأدب نخبويّ الطَلَعة.

وبهذا الهاجس بين ما هو أدبيٌّ وما هو ثقافيٌّ يمكن قراءة تساؤلات الناقد البريطانيّ تيري إيغلتون Terry Eagleton في خاتمة كتابه (نظريّة الأدب) الذي بعد أن كتب ثلاثمئةٍ وأربعًا وعشرين صفحةً في النظريّة الأدبيّة تساءل: "ما هو الغرض من النظريّة الأدبيّة؟ لماذا نزعج أنفسنا بها أصلًا؟ أليس في هذه الدنيا قضايا أعظم شأنًا من السنن، والدالّات والذوات القارئة؟"[3]، وتكاثرت الهواجس النقديّة لما هو أدبيٌّ، ونشأت نظريّاتٌ ثقافيّةٌ متعدّدةٌ تدرس النصّ في ضوئه الأيديولوجيّ، وفي ضوء مساهمته في الواقع، بدلًا من جعله نصًّا نخبويًّا لا تتعاطاه إلّا مجموعةٌ نخبويّةٌ من الشعب.

ومن المهمّ، قبل الوقوف على المفاتيح المنهاجيّة للنظريّة الثقافيّة للنصوص الأدبيّة، الوقوفُ على فرضيّةٍ مهمّةٍ لهذا البحث، وهي؛ ليس كلّ أدبٍ خطابًا؛ فالخطاب يُقاس بدرجة تأثيره، وبما يستطيع تشكيله في عقليّة المتلقّي له، وهذا يعني أنّ الخطاب يضمّ عوامل الهيمنة. والهيمنة، في المفهوم الثقافيّ، تعني التغلغل في عقليّة المتلقّي عبر "وسائل الإمتاع" والمدارس والنقابات، وعبر كلّ ما يكوّنه الخطاب بعامّةٍ، كما يرى المفكّر رايموند ويليامز Raymond Williams [4]، وخطورة الهيمنة تنبع من كونها تحدث بقَبول المهيمن عليه ورضاه؛ فهو لا يتوخّاها، بل يذبّ عنها، ومن الأمثلة على ذلك فكرة تنصيب الملك، في المغرب، أميرًا للمؤمنين، وعبر تمرير هيمنة "قدسيّة" الحاكم تصبح "أيّ مضايقةٍ أو انتقادٍ [...] جنايةً وانتهاكًا للمقدّسات"[5].

والهيمنة حدثٌ انتقائيٌّ من الماضي؛ كأنْ تخلّد الدولة انتصاراتها فتجعلها أعيادًا، أو كأن تصنع لنفسها أعيادًا دينيّةً تصبغها بطابعٍ تأثيريٍّ يؤدّي إلى "تعميةٍ سياسيّةٍ" لدى الشعب، ومثال ذلك؛ الأعياد الدينيّة التي أقامتها الدولة المملوكيّة، والتي هي ليست من الإسلام في شيءٍ، ومع ذلك، فإنّ هذه الأعياد، بطقوسها، وشعرائها، وأناشيدها، وصبغتها الدينيّة، صبغت العصر المملوكيّ بالصبغة التي فرضتها الدولة على الشعب، عبر "وسائل الإمتاع" المتاحة آنذاك، ويقول إيغلتون عن هذه الوسائل: "إنّ الخطابات، وأنساق العلامات، وممارسات

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

ومن أهمّ النظريّات التي درست هيمنة الخطاب الشعريّ العربيّ وتأثيره في العقليّة العربيّة نظريّة النقد الثقافيّ في كتاب الغذّامي (النقد الثقافيّ: قراءةٌ في الأنساق الثقافيّة العربيّة)، وفي هذا الكتاب، نبغ الغذّامي عين النظريّة الثقافيّة لمن بعده من النقّاد، غير أنّ في كتابه أخذًا وردًّا، وصولاتٍ وجولاتٍ من المباحثات والمناقشات، ومع ذلك؛ فقد درس عددًا من الخطابات دراسةً جادّةً ومثمرةً، ولكنّه درس عددًا من قصائد أدونيس، وهو بذلك يدرس أدبًا نخبويًّا[7]، مع أنّ غاية النقد الثقافيّ دراسة الأدب الشعبيّ، أو ما يتعاطاه أفراد الشعب ويمرّ عبره نظام الهيمنة، وأدب أدونيس لا يحمل أيديولوجيا واضحةً من الممكن الإمساك بتلابيبها في قصائده كلّها.

وما يهمّ من هذا النقد هو مفهوم "النسق" الثقافيّ الذي أُخذ من علم اللسانيّات، المفهوم الذي حاول تعريفه عددٌ من الباحثين، إلّا أنّه مفهومٌ يمكن تصوّره ولا يمكن تحديده، وما يهمّ البحثَ، في هذا الموضع، أنّ النسق نظامٌ يحمل تأثيرًا في لاوعي متلقّيه، وينعكس ذلك على سلوكه[8]، ومن ثَمّ، فلا تتمّ الهيمنة، بمفهومها العامّ، إلّا عبر عددٍ من النظم الفكريّة/ الأنساق، تؤثّر في لاوعي الجمهور/ الشعب، وبذلك، يكون مصدر النسق مؤسّساتيًّا/ سلطويًّا بالدرجة الأولى، وهو بذلك، يقترب من حقل ميشيل فوكو النقديّ، الذي يرى أنّ كلّ خطابٍ بين اثنين لا بدّ أن يكون قد عُولج وَفق رغبات المؤسّسة في لاوعي المتكلّمَينِ[9]، إيمانًا منه بأنّ السلطة حاضرةٌ في كلّ مكانٍ[10].

ممّا طُرح، يمكن القول إنّ النظريّة الأدبيّة، أو الجماليّات الأدبيّة، لا يمكنها النظر في ما وراء الأدب، ولا يمكنها أن تطلّع إلى أيديولجيّته أو إلى الخطاب الثقافيّ الذي نشأ ليعبّر عنه، وجاءت النظريّة الثقافيّة لتدرس ما وراء الأدب، فعدّته جزءًا من مكوّنات الثقافة، وهي تدرس النسق الذي يُفرز هيمنةً في وعي حامله ولاوعيه فينعكس على مختلف سلوكاته.

وبعد هذه الخلاصة، والإطار المنهجيّ، يصبح من الممكن البَدء بقراءة الخطاب الصوفيّ، من حيث كونه خطابًا واحدًا من ألفه إلى يائه، تختلف درجات نسقيّته؛ فمنها ما هو ظاهرٌ، وهو قليلٌ، يشير إلى المضمر النسقيّ، ومنها ما هو مضمرٌ، وهو كثيرٌ، يؤثّر في لاوعي مستهلكه؛ لأنّه لا ينتبه إليه، ولا يكترث له، فتمرّ الهيمنة عبره، وللكشف عن هذا المضمر النسقيّ/ الأيديلوجيا لا بدّ من أدواتٍ نظريّةٍ بها يستطيع المتفحّص الكشف عن ثنايا الخطاب الخبيئة.

2. نظريّة الحقيقة المحمّديّة؛ أبرز أفكارها، ومرجعيّاتها

يعدّ مفهوم "الحقيقة المحمّديّة" مصطلحًا دالًّا على اعتقادٍ دينيّ لدى المتصوّفة، ولهذا الاعتقاد أسماءٌ متعدّدةٌ، تتجاوز الأربعين مرادفًا بكثيرٍ، منها؛ كنز الحقيقة، والروح الأعظم، وأصل العالم، بذرة الوجود، ونور الأنوار، ومرآة الحقّ، والعقل الأوّل، وغيرها من التسميات التي تشير إلى مفهوم الحقيقة المحمّديّة[11].

ولهذه النظريّة جذورٌ أولى بثّها في تربة الفكر الصوفيّ أبو سهلٍ التستريّ، وتوسّع فيها الحلّاج، ثمّ استوت على ساقها عند ابن عربي[12]؛ فأصبحت خطابًا ومرجعًا ثقافيًّا في تأويله للقرآن، وفي كتابته أشعاره، ولا يمكن فهم تأويلاته المتعدّدة إلّا في ضوئها ومنهاجها الثقافيّ، وتضمّ هذه النظريّة عددًا من الأفكار، ولا يمكن قراءة الخطاب الصوفيّ وفهمه على وجهه إلّا على هديها، وفيما يأتي إجمالٌ لها:

- تبدأ حدود النظريّة في تفسير بداية الخلق؛ حين "نظر الله نظرة الجمال في صفاء بياض نوره، فقبض قبضةً من نوره، فقال لها: كوني محمّدًا نبيًّا رؤوفًا عطوفًا ممجّدًا"[13]. فكانت هذه الشخصيّةُ، وتمثّلت انعكاسًا لذات الله، عزّ وجلّ، ولكنّها ليست إيّاه؛ فالرسول، صلّى الله عليه وسلّم، حسب اعتقادهم، هو "العالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كلّ كمالات العالم الأكبر، أو كمالات الحضرة الإلهيّة الأسمائيّة والصفاتيّة"[14].

- وهذه القبضة/ النور المحمّديّ هي الوساطة بين عالم اللاهوت؛ ذاته الكريمة، وعالم الناسوت؛ عالم البشر والمخلوقات، وفي إنشاء الدوائر يقول ابن عربي :"فلمّا أوجد الله هذا الخليفة على حسب ما أوجده، قال له: أنت المرآة، وبك ننظر إلى الموجودات، وفيك ظهرت الأسماء والصفات، أنت الدليل عليّ، وجّهتُك خليفةً في عالمك، تظهر فيهم بما أعطيتُك..."[15].

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

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

- موقف الصوفيّة من ذات الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، أنّ له جانبين، لاهوتيًّا نورانيًّا باقيًا ومتنقّلًا في الأصلاب، وجسدًا فانيًا بموته، صلّى الله عليه وسلّم، وغالى المتصوّفة في الجانب اللاهوتيّ عند الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، حتّى اعتقدوا بأنّه فوق متناول العقل وأنّه مدبر الكون[20].

- أمّا النور المحمّديّ، فيبقى متنقّلًا بعد وفاة الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، جسدًا إلى القطب، ويرى ابن عربي أنّه ينتقل إلى الأولياء مطلقًا "فلا يزال في هذه المرتبة واحدٌ منهم، قائمٌ في هذا المقام، ليظهر الله تعالى به هذا الترتيب إلى أن يظهر خاتم الأولياء"[21].
- وعبادة الرسول لله، جلّ وعلا، على المشاهدة، أمّا عبادة بقيّة الناس على الغيب[22]، وجعله الله، عزّ وجلّ، متّصلًا بمخزونه الإلهيّ، فلا يخفى عليه شيءٌ من عالم الله، وبناءً على هذا، أطلقت المتصوّفة عليه اللوح المحفوظ مشيرين إلى قوله تعالى: {بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (21) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ} [البروج: 22]، والإمام المبين مشيرين إلى قوله تعالى: {وَكُلَّ شَيْءٍ أحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ} [يس: 12].

ولهذه النظريّات مرجعيّاتٌ ثقافيّةٌ كانت سببًا في هذه النظم الفكريّة النسقيّة التي تخمّرت علاقاتها فيما بينها فغدت خطابًا متماسكًا، وأبرز هذه المرجعيّات، هي:

- المرجعيّة الدينيّة: وتتمثّل في الأحاديث الموضوعة والمكذوبة على جناب الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، وقد بدأ الشيعة بإطلاقها أوّل الأمر، وأخذها المتصوّفة عنهم، مثال ذلك ما ذكره ابن طاهرٍ المقدسيّ في البدء والتاريخ أنّه سمع "بعض الشيعة يزعمون أنّ أوّل ما خلق الله نور محمّدٍ وعليٍّ ويروون فيه روايةً والله أعلم بحقّها"[23].
- المرجعيّات الفلسفيّة؛ وتبدأ من نظريّة الفيض عند أفلاطون، التي يرى فيها أنّ الخالق خلق "العقل الأوّل"، وعنه فاضت نفوس بقيّة الأجسام والمخلوقات والكواكب[24]، وتناقل هذه النظريّة عددٌ من الفلاسفة المتديّنين، مثل الفيلسوف اليهوديّ فيلون، ويوسابيوس القيصريّ، وغيرهما.

3. تلقّي الحقيقة المحمّديّة بين الهيمنة والخطاب:

عقد مؤلّف كتاب (المدائح النبويّة حتّى نهاية العصر المملوكيّ) مطلبًا سمّاه الاعتقاد بالمدائح النبويّة ضمن مبحثٍ يدرس أثر المدائح النبويّة في المجتمع، ويشير عنوان المطلب إلى أنّ المدائح أصبحت عقيدةً مرتبطةً بالعقيدة الإسلاميّة، وجزءًا لا يتجزّأ منها، وفيما يأتي عددٌ من النقول التي تدلّ على ذلك:

- قول الباعونيّة في بردة البوصيريّ: "هي الترياق المجرّب لكشف الشدّة"[25].
- قول أحمد بن عبد المعطي[26]: (السريع)

أَعْظِـــــمْ بِأَمْـــــــداحِ نَبِـــــيِّ الهُـــــدى حَبْـــــلَ اعْـــــتِلاقٍ وَشِـــــفاءَ اعْـــــتِلالْ

فالمدح عنده سبيلٌ للشفاء من العلل والأسقام.

- قول السيواسي[27]:

(الوافر)

إذا مـــا كُنْـــتَ تَهْـــوى خَفْـــضَ عَـــيْشٍ وأَنْ تَرْقـــــى مَـــــــدارِجَ لِلْكَمـــــــالِ
فَـــــدَعْ ذِكْـــــرَ الحُمَيّـــــا وَالمُحَيّـــــا وَآثـــــــارَ التواصُـــــــلِ وَالمِطـــــــالِ
وَكُـــــنْ حَبْسًـــــا عَلـــــى مَـــــدْحِ المُفَـــــدّى رَســـــــولِ اللهِ عَـــــــيْنِ ذَوي الكَمـــــــالِ
فَـــــإِنَّ لَدَيـــــهِ مـــــا يُرجـــــى وَيُهـــــوى جَميـــــلَ الـــــذِكْرِ مَـــــعْ جَـــــزْلِ النَـــــوالِ

ويتّضح أنّ ثَمّ سلسلةً من السببيّة في هذا المقام؛ فالاعتقاد بالمدائح سببُه الاعتقاد بالرسول، صلّى الله عليه وسلّم، عونًا ومُجيبًا للدعاء، وهذا الاعتقاد سببه فكرة الحقيقة المحمّديّة التي تقدّم للرسول، صلّى الله عليه، وسلّم، جانبًا لاهوتيًّا.

وقد مرّت هذه الأنساق الفكريّة الثقافيّة المبثوثة في ذهنيّة الشعب آنذاك تحت كنف الدولة، وفي رعايتها، ويظهر اهتمام الدولة المملوكيّة بالمديح النبويّ، نشأ أو لم ينشأ في جناحها؛ لما فيه إشغالٌ لعقول الناس، بعَدّه وسيلةً للخلاص؛ فهو يقدّم المتعة والراحة/ الطرب، حين تستمع الناس له، وهذه الحالة الصوفيّة التي انعزلت في رسومها وخوانقها جرّت الشعب وراءها؛ لأنّها كانت النسق المهيمن. وكما جرى تعريف الهيمنة؛ انتقاءٌ من الماضي، انتقى الصوفيّون خواصّ محدّدةً لنسق رسول الله، وأعادوا تشكيله في خطابهم، ثمّ بثّوه خطابًا واحدًا كاملًا في وسائل تمثيل الدولة كلّها.

ولا يقف مستوى الهيمنة على مجرّد القول، بل يصبح فعلًا مقبولًا، ترضاه العامّة والخاصّة؛ كأن يقدّم المريدون أنفسهم لأرباب الحميديّة؛ ليمارسوا معهم الرذيلة، وأن تصبح المرأة سعيدةً وراضيةً عن نفسها إذا عاشرت شيخًا ما في مجالسهم[28]، وهذه الأفعال التي تمجّها الفطرة، وتأنف منها النفس الإنسانيّة، لا تتمّ إلّا بخطابٍ واعٍ موجّهٍ يستقبل أنساقه ونظمه الثقافيّة عقلٌ لاواعٍ؛ وهذه الأفعال القبيحة خير دليلٍ على تعريف النسق الثقافيّ الذي ينعكس في سلوك حامله ويؤثّر فيه.

الإجراء:

يناقش البحث ديوان عفيف الدين التلمسانيّ (ت 690 ه) من حيث كونُه خطابًا ذا وجهين؛ ظاهرٍ له مرجعيّته الأسلوبيّة التراثيّة، ومضمرٍ يحتاج إلى أدواتٍ نظريّةٍ للكشف عنه؛ تتمثّل في نظريّة الحقيقة المحمّديّة ومختلف أفكارها، ولا بدّ من قراءةٍ عن مُنتِج الخطاب؛ لتعين سيرته على فهم الأداة التي بها ستتكشّف الأنساق المضمرة.

عفيف الدين التلمسانيّ؛ الصوفيّ أو الشاعر

هو سليمان بن علي بن عبد الله بن عليّ عفيف الدين التلمسانيّ، كوفيّ الأصل، وكان يُدعى العرفان، واتّبع طريقة ابن عربي، وتُوفيّ في دمشق، ودُفن فيها، وكان جليلًا مهابًا[29]، وفي الوافي أنّه اتُهم بالخمر والفسق[30].

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

وفي المرحلة الأخيرة من حياته، ارتحل التلمسانيّ إلى دمشق، وهناك نعم بالملذّات في قصره المبنيّ على سفوح "قاسيون"، وقضى في هذه المرحلة أربه من ملذّات الدنيا ونعيمها مخالفًا المراحل الأولى من حيات[32]ه.

ويمكن الكشف عن شخص عفيف الدين التلمسانيّ من قول الذهبيّ: لم يسألني ابن دقيق العيد إلا عنه. وقال الذهبي أيضاً: وكان قد اغترّ في شبيبته، وصحب عفيف الدين التلمساني، فلما تبيّن له ضلاله هجره وتبرّأ منه. وقال الذهبي: وكان يترخّص في الأداء من غير أصول، ويُصلح كثيراً من حفظه، ويسامح في دمج القارئ ولغط السامعين، ويتوسّع، وكأنه يرى العمدة على إجازة المُسمع للجماعة، وله في ذلك مذاهب عجيبة"[33]، ويبيّن هذا القول فساد مذهب التلمسانيّ في تصوّفه، كما أنّه اتُّهم بمعاقرة الخمر، كما سبق.

أمّا ابن شاكرٍ الكتبيّ فيقول عن تصوّفه ونظمه: "المذكور أديبٌ ماهرٌ، جيّد النظم، تارةً يكون شيخ الصوفيّة، وتارةً كاتبًا، وتارةً مجرّدًا، قدم علينا القاهرة [...] وكان منتحلًا في أقواله وأفعاله طريقة ابن عربي"[34]، ويظهر من هذا أنّ صوفيّة التلمسانيّ انعكست في شعره، فغدا خطابه الشعريّ خادمًا للخطاب الصوفيّ وتحت إمرته، وفيما يأتي قراءاتٌ لعددٍ من خطابات التلمسانيّ، في إطار النظريّة المحمّديّة التي ستجلّي، كونها الأداة النظريّة، حقيقة النسق المضمر في خطاباته، وأهمّ هذه الأنساق، هي:

- **الغزل**:

يحفِل خطاب التلمسانيّ بالغزل الرقيق، الذي يتّفق مع معطيات الغزل التقليديّ في الشعر العربيّ القديم، ولكنّ فيه إشاراتٍ مضمرةً، وظاهرةً حينًا، إلى الحقيقة المحمّديّة، والنور المحمّديّ، كقوله[35]:

(الخفيف)

مَنَعَتْهـــــا الصِـــــفاتُ وَالأَسْـــــماءُ أَنْ تُـــــرى دونَ بُرْقُـــــعٍ أَسْـــــماءُ

قَـــدْ ضَـــلَلْنا بِشَـــعْرِها، وَهْـــوَ مِنْهـــا وَهَـــدَتْنا بِهـــا لَهـــا الأَضْـــواءُ

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

وفي الشطر الثاني يتمّم الشاعر خلاصة المعنى؛ فيقول إنّ الأضواء التي سطعت منها هدته إليه؛ فلم يتمّ الوصول إلى هذه الأضواء إلّا "بها"، وحرف الجرّ في هذا الموضع دالٌّ على الاستعانة، والأصل أن يستعين الشاعر بالأضواء، ولكنّه يعلم، ويعتقد، بأنّ هذه الأضواء فرعٌ من أصلٍ أشدّ نورًا؛ النور المحمّديّ.

وقد لا يصرّح التلمسانيّ باسم المحبوبة، ولكنّه يدلّل على ما يصنعه الحبّ به، ويذكر تضرّج قلبه له، ومن ذلك قوله: (الطويل)

جَحَـــدْتُ الهَـــوى حَتّـــى تَبَـــدَّتْ شُـــهودُهُ فَصَـــرَّحْتُ بِالكِتْمـــانِ، وَالحَـــقُّ أَبْلَـــجُ

جُفـــونِيَ مِـــنْ ذاكَ الحِجـــابِ قَريحَـــةٌ فَـــلا دَمْـــعَ إِلّا وَهْـــوَ بِالـــدَمِ يَخْـــرُجُ

جَعَلْـــتُ عَلـــى قَلْبـــي يَـــدَيَّ تَأَلُّمًـــا فَلَـــمْ أَرَ إِلّا جَمْـــرَةً تَتَـــأَجَّجُ

جُبِلْـــتُ عَلـــى حُـــبٍّ لِمَـــنْ أَنـــا عَبْـــدُهُ فَلَحْظـــيَ إِطْـــراقٌ، وَلَفْظـــيْ تَلَجْلُـــجُ

ثمّ ينتهي من هذه القصيدة بقوله:

جَمالُـــكَ لـــي عَـــيْشٌ، وَصَـــدُّكَ لـــي رَدًى فَأَنْـــتَ الـــذي تُبْلـــي، وَأَنْـــتَ تُفَـــرِّجُ

وهذه الرقّة في الغزل، يظهر فيها أنّ التلمسانيّ عبدٌ لمحبوبه، ومحبوبُه هذا يبلوه ويفرّج عنه بإرادته، وهذا النسق يحتاج إلى استقراء الشعر العربيّ، حتّى يُفهم مضمرُه؛ لأنّ عبادة المحبوب لم تظهر عند التلمسانيّ وحده؛ مثال ذلك ما قاله مجنون ليلى[36]: (الطويل)

أَرانـــي إِذا صَـــلَّيْتُ يَمَّمْـــتُ نَحْوَهـــا بِـــوَجْهي، وَإِنْ كـــانَ المُصَـــلّى وَرائِيـــا

ويتّفق البيت الأخير من قصيدة التلمسانيّ مع بيتٍ في القصيدة نفسها لمجنون ليلى[37]:

فَأَنْـــتِ الَتـــي، إِنْ شِـــئْتِ، أَشْـــقَيْتِ عِيشَـــتي وَأَنْـــتِ الَتـــي، إِنْ شِـــئتِ، أَنْعَمْـــتِ بالِيـــا

ولا يُراد بهذا التشابه أنّ محبوبة التلمسانيّ شخصٌ حقيقيٌّ؛ بل يُراد إظهار المرجعيّة الثقافيّة الشعريّة لهذا الخطاب الصوفيّ الذي طوّع التراث بيديه وصبغ عليه من رؤيته، فصار خطابًا حمّالًا لأوجهٍ ظاهرةٍ ومضمرةٍ، وهذا الإضمار يحمل في نسقيّته الخطيرة وظيفة الهيمنة على سلوك المتلقّي، فيغدو مستقبِلًا سلبيًّا لهذه الأنساق التي تشكّل كلّها الخطاب الصوفيّ، وبذلك، لا يُستغرب حينها من سعادة النساء بمعاشرة شيوخ المتصوّفة، والمرأة عندهم بهذا القدر من التشريف؛ لاقترانها بالنور المحمّديّ.

وقد يعمد التلمسانيّ إلى التغزّل غزلًا حسّيًّا، كقوله[38]: (الطويل)

رَشـــيقُ التَثَنّـــي راشِـــقُ الجَفْـــنِ فاتِـــكٌ جُيـــوشَ الهَـــوى مِـــنْ تَحْـــتِ رايَـــةِ قَصْـــدِهِ

يُكَلِّـــفُ رِدْفَيْـــهِ مِـــنَ الثُّقْـــلِ مِثْـــلَ مـــا يُكَلِّـــفُ مِـــنْ ثُقْـــلِ الهَـــوى قَلْـــبَ عَبْـــدِهِ

وينتهي إلى قوله[39]:

حَلَلْـــتُمْ مِـــنَ القَصْـــرَيْنِ قَلْبِـــي وَنـــاظِري وَمـــا أَحْكَـــمَ المَـــوْلى عَلـــى مِلْـــكِ عَبْـــدِهِ

فَـــإِنْ قُلْـــتُمُ مـــا الشـــامُ مِصْـــرٌ فَـــذو الصَـــفا يَـــرى القُـــرْبَ فـــي التَوحيـــدِ مِـــنْ غَيْـــرِ بُعْـــدِهِ

وللبيت الأخير مرجعيّةٌ ثقافيّةٌ، تتمثّل في قول امرئ القيس[40]: (الطويل)

تَنَوَّرْتُهـــــا مِـــــنْ أَذْرُعـــــاتٍ، وَأَهْلُهـــــا بِيَثْـــــرِبَ أَدْنـــــى دارِهـــــا نَظَـــــرٌ عـــــالِ

ويقول امرؤ القيس في هذا البيت إنّه طلب نور المحبوبة من الشام، وهي تقيم في يثرب، وهذا يستحيل عقلًا، أمّا عند التلمسانيّ فهو يرى أنّ من صفا قلبه، فكان صوفيًّا، فإنّه يستطيع أن يطلب نور هذه المحبوبة؛ لأنّ الأرض كلّها في حضرة النور المحمّديّ، ومخلوقةٌ منها، ونتيجة ذلك أنّه لا شيء سيبعد عنه؛ فالنور هو النور.

وفي تفسير عبادة هذه المحبوبة يظهر أنّ حضورَها الحسيّ سبيلٌ إلى النور غير المحسوس، وهذا يتّفق مع مقولة الأكاديميّ عاطف نصر في وصف تغزّل ابن الفارض: "وتفضي بنا هذه الصور والقوالب الأسلوبيّة الموروثة إلى بناءٍ رمزيٍّ شاملٍ يتّخذ من المحسوس سبيلًا إلى اللامحسوس، أو قل إنّه يضايف بين المرئيّ واللامرئيّ..."[41]، وللأكاديميّ رائد عبد الرحيم في الشعر الحِسّيّ رأيٌ يتّفق مع الحقيقة المحمّديّة يتمثّل في كون العلاقة الجنسيّة سبيلًا إلى خلق "تعييناتٍ جديدةٍ في الكون من الخلق من النور المحمّديّ"[42]، وهذا الرأي تطبيقٌ لمقولة "يتّخذ من المحسوس سبيلًا إلى اللامحسوس".

وممّا سبق، يمكن القول إنّ النسق الغزليّ اتّخذ طبائع متعدّدةً تشير كلّها إلى النور المحمّديّ، والأصحّ، من وجهة نظر الخطاب الصوفيّ، إدراج قصائد الغزل هذه ضمن مسمّى المديح النبويّ؛ فهي، وإن لم تتضمّن سيرة الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، ضمّت هُيامًا بجانبه اللاهوتيّ، أو ما يؤدّي إلى هذا الجانب؛ المرأة، وتشكّل قصائد الغزل النصيب الأوفر عند التلمسانيّ، ولا تكاد قصيدةٌ عنده تخلو من غرض الغزل، ولهذا الغرض مرجعيّاتٌ ثقافيّةٌ شعريّةٌ استطاع التلمسانيّ إعادة إحيائها وبعثها من جديدٍ، ولكنّه بعثٌ موجّهٌ مقصودٌ، وموظّفٌ ليخدم الحقيقة المحمّديّة.

- **الخمر:**

يمتلئ خطاب التلمسانيّ بذكر الخمر، وما يتضامّ إليها في حقلها الدلاليّ؛ مثل السكر والصحو والنديم، ويتجاوز ذكر الخمرة عنده عرَضًا، أو أن تكون جزءًا من قصيدةٍ، لتصبح الغرض الذي أُنشئت من أجله القصيدة، وهذا مثبتٌ في حظٍّ وافرٍ من شعره، يقول[43]:

(الطويل)

بِكَأْسِـــكَ يـــا ســـاقِي المُحِبّـــينَ يُهْتَـــدى فَكَـــمْ فيـــهِ نَجْـــمٌ نـــورُهُ قَـــدْ تَوَقَّـــدا

إِذا مـــا انْقَضـــى سُـــكْرُ النَـــدامى وَشـــاهَدوا جَمالَـــكَ عـــادَ السُـــكْرُ فـــيهِمْ كَمـــا بَـــدا

ويمكن قراءة هذه المقطوعة وفق نسقها الظاهر؛ أي يخاطب حبيبه، وهو في حالةٍ مغرقةٍ من السكر، ولكنّ هذه القراءة تبقى مقتطعةً من خطابها الذي نشأت فيه ومن أجله، أمّا عند النظر إلى مجموع الخطاب العامّ عند التلمسانيّ فإنّ متلقّيه يتأكّد أنّ الخمر والسكر ليسا حقيقيّين، بل لهما معنًى مؤوّلٌ ومضمرٌ.

يبدأ التلمسانيّ في البيت الأوّل بذكر "ساقي المحبّين"؛ أي الرجل الذي يشرع في توزيع الكؤوس، ولكنّ ما فيها ليس أيّ شرابٍ، بل هو شرابٌ نورانيٌّ، وصحيحٌ أنّ الخمر تُوصف بالمشعشعة، ولكنْ في هذه الحالة يريد التلمسانيّ ما وراء نورها الحقيقيّ الظاهر إلى نورٍ محمّديٍّ مضمرٍ، وعند العودة إلى نسق أصل الوجود الذي يقرّ بأنّ كلّ الموجودات من نور محمّدٍ، صلّى الله عليه وسلّم، يصبح الربط أيسر بين ساقي المحبّين والشخصيّة التي يعتقد بها المتصوّفة وينسبونها إلى الرسول، صلّى الله عليه وسلّم.

وفي البيت الثاني، يُغرق التلمسانيّ في الأفكار المتصوّفة، ويفصل بين صحوَين معروفين عندهم، هما؛ صحو ما قبل السكر، وصحو ما بعده[44]، أمّا الصحو الأوّل فهو لا يعين على مكاشفة الحقائق، ولا بدّ من السكر أن يكون سبيلًا إلى الصحو الثاني، والسكر والصحو الذي يليه مرتبتان أو مقامان من مقامات الصوفيّة، ويعرّف السكر فيها على أنّه "استيلاء سلطان الحال" أمّا الصحو فهو "العود على ترتيب الأفعال"، كما أنّ السكر لأرباب القلوب، والصحوَ للمكاشفين عن الحقائق[45].

وما يعني البحث في هذا المقام، ليس النظر إلى ما تحمله دلالة السكر عند المتصوّفة؛ فهذا موجودٌ ومثبتٌ، ولكنّ الاكتراث الأجلّ يكمن في ربط السكر، أو معاقرة الخمر، بالحقيقة المحمّديّة؛ فذكر الخمر مقرونٌ بالنور المحمّديّ، ومن ثَمّ هو جزءٌ من خطاب الحقيقة المحمّديّة، يظهر فيه بعض أنساق الحقيقة بصورةٍ مضمرةٍ، كما فُسّرت كلمتي "ساقي" و"نور".

- **الطلل:**

ظهر الطلل في عددٍ من خطابات التلمسانيّ، وكلّه ظهورٌ تقليديٌّ بنسقيّته الظاهرة، ولكنّه جزءٌ من خطاب الحقيقة المحمّديّة بنسقيّته المضمرة، ولا يمكن قراءة الطلل إلّا من خلال هذا الخطاب، ويتّضح هذا المُذهب في الرأي عند قوله[46]: (الطويل)

وَقَفْنـــا بِرَبْـــعِ العامِرِيَّـــةِ مَوْقِفًـــا بِـــهِ الحُـــرُّ مَبْـــذولُ الحُشاشَـــةِ كَالعَبْـــدِ

سُـــكارى حَيـــارى أُعْـــيُنٍ فَكَأَنَّمـــا أَضَـــلَّ بِنـــا حـــادٍ مُجِـــدٌّ عَـــنِ القَصْـــدِ

وَفـــي الحَـــيِّ غَيْرانـــونَ كـــادَتْ نُفوسُـــهُمْ تَمَيَّـــزُ مِـــنْ غَـــيْظٍ عَلَيْنـــا وَمِـــنْ حِقْـــدِ

وَمـــا ذاكَ إِلّا غَيْـــرَةٌ مِـــنْ حُلولِنـــا بِلَيْلـــى مَحَـــلَّ المُكْـــرَمينَ مِـــنَ الوَفْـــدِ

فَلَمّـــا عَرَفْنـــا عُرْفَهـــا نَـــزَّهَ الهَـــوى شَـــذا عَرْفِهـــا النَـــدِّيِّ عَـــنْ وِجْهَـــةِ النِـــدِّ

ولا يمكن الاطّلاع على مضمرات الأبيات أعلاه من دون النظر في ماهيّة "ليلى" بدايةً، وماهيّة "السكر" الذي هم عليه ثانيًا، وليلى عند الشاعر هي النور المحمّديّ؛ وَفق مبدأ الحلول، ويزيد هذا الرأي وجاهةً قوله في البيت الأخير: "نزّه الهوى شذا عرفها عن وجهة الندّ"؛ فليس لهذا النور المحمّديّ، بتمامه، ندٌّ، أمّا اقتران السكر بالحيرة فهو اقترانٌ مقصودٌ؛ لأنّهما مصطلحان متلازمان عند المتصوّفة، وهما مشروطان "بمشاهدة الجمال المطلق الذي تعيّن في الأشياء"[47]. واقتران الحيرة والسكر بمشاهدة الجمال المطلق أدّى، من وجهة نظر التلمسانيّ، إلى بُغض الآخرين منه والغيرة؛ لأنّه يبصر ما لا يبصر غيره؛ يبصر النور المحمّديّ متعيّنًا في ليلى.

ومن هذه المقطوعة يتّضح اندماج الأنساق الثلاثة في بعضها وتكوين خطابٍ واحدٍ عن الحقيقة المحمّديّة والنور المحمّديّ؛ فالمواضيع/الأنساق، وإن كانت تقليديّة الظاهر، ومشتّتة الأجزاء، إلّا أنّها وفق الحقيقة المحمّديّة خطابٌ واحدٌ اتّخذ صورًا متعدّدةً في الظهور، الأمر الذي يعني أنّ الوحدة النسقيّة/النور النسقيّ متمثّلةٌ في مختلف أنساق الخطاب الفرعيّة/المرأة أو الخمر أو الطلل.

ومن وقوفه في خطابه، يتّضح أنّه يهوى نجد، يقول[48]: (الطويل)

أمـــا هَـــذِهِ نَجْـــدُ أنيخـــا مَطِيّتـــي لِيَسْـــقى بِهـــا دَمْعـــي مَنـــازِلَ عَلْـــوَةِ

وَأَسْـــأَلُ عَـــنْ قَلْبـــي فَـــثَمَّ فَقَدْتُـــهُ عَشِـــيَّةَ ســـارَ الظـــاعِنونَ بِمُهْجَتـــي

لأنّ نجد "مركب العقل وسحائب المعارف"[49] عند المتصوّفة، كما يذكر ابن عربي، وتعلّقهم بها هو تعلّقٌ بمركز النور المحمّديّ المثبت في ذلك المكان، وما يؤكّد هذا الأمر قوله في قصيدةٍ أخرى[50] :

(الطويل)

عُيـــونَ الحَيـــا جـــودي لِتُرْبَـــةِ يَثْـــرِبِ بِـــدَمْعٍ هَتـــونٍ وَدْقُـــهُ مُتَصَـــوِّبِ

وَعـــودي بِطيـــبٍ مِـــنْ سَـــلامِيَ، طيبُـــهُ نَسـيمُ الصَـبا النَجْـدِيِّ، يـا خَيْـرَ طَيِّـبِ

بِـــلادٌ بِهـــا لِلْـــوَحْيِ مَرْبًـــا وَمَرْبَـــعٌ وَمُنْتَجَـــعُ الغُفْـــرانِ عَـــنْ كُـــلِّ مُـــذْنِبِ

وَحَيْـــثُ الكَمـــالُ الطَلْـــقُ وَالمَرْكَـــزُ الـــذي إِلَيْـــهِ انْتَهـــى دَوْرُ المُحـــيطِ المُكَوْكَـــبِ

أَفاضَـــتْهُ أَنْـــوارُ الغُيـــوبِ عَلـــى الـــوَرى إِفاضَـــةَ وَهْـــبٍ خـــارِجٍ عَـــنْ تَكَسُّـــبِ

وليس بكاء التلمسانيّ كبكاء حسّان بن ثابتٍ ساعة قوله[51]: (الطويل)

بِطَيْبَـــةَ رَسْـــمٌ لِلرَســـولِ وَمَعْهَـــدُ مُنيـــرٌ، وَقَـــدْ تَعْفـــو الرُســـومُ وَتَهْمُـــدُ

لأنّ وقوف حسّان بن ثابتٍ على الأطلال لا يرتبط سوى بالخطاب الفنّيّ الشعريّ، أمّا وقوف التلمسانيّ فهو، بنسقيّته المضمرة، جزءٌ من اعتقاده بأنّ النور متأصّلٌ في الأماكن الحجازيّة، وأنّ مركز النور يكمن في قبر الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، ويشير التلمسانيّ إلى ذلك إشارةً صريحةً في البيت الرابع، ولا يمكن تفسير بكاء الشاعر على طلل يثرب إلّا بربطه بالحقيقة المحمّديّة؛ فهي "تقتضي أنّ المظهر الكلّيّ للتشريع الإلهيّ قد تجلّى في النور المحمّديّ، والأماكن المقدّسة في الحجاز جزءٌ لا يتجزّأ من التشريع ومن النور المحمّدي، فالتغزّل بها ووصفها، والاشتياق لها والحنين جزءٌ لا يتجزّأ من الحديث عن المصطفى، صلّى الله عليه وسلّم"[52].

وفي الشطر الثاني من البيت الرابع، يتّضح نسق أصل الوجود؛ فإلى هذا النور المحمّديّ ينتهي كلّ وجودٍ آخر، كما يعتقد الشاعر، وفي البيت الخامس إشارةٌ إلى نظريّة الفيض التي تؤمن بأنّ كلّ ما في الوجود من فيض الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، النورانيّ.

وحتّى يصل البحث إلى نتيجته المرجوّة، لا بدّ من تفحّص عددٍ من الخطابات كاملةً من دون اجتزاءٍ؛ حتّى يُنظر في وَحدتها الموضوعيّة، ومن ذلك قول التلمسانيّ[53]: (البسيط)

لَــوْلا الحِمــى وَصَــبايا بِــالحِمى عُــرُبُ ... مــا كــانَ فــي البــارِقِ النَجْــدِيّ لــي أَرَبُ

حَلَّــتْ عُقــودَ اصْــطِباري دونَــهُ حُلَــلٌ ... حُقوقُهــا كارْتِياحــاتي لَهــا تُجِــبُ

وَفــي رِيــاضِ بُيــوتِ الحَــيّ مِــنْ إِضَــمٍ ... وَرْدٌ جَنِــيٌّ، وَفــي أَكْمامِهــا القُضُــبُ

يَسْــقي الأَقــاحِيَ مِنْهــا قُرْقُــفٌ فَــإِذا ... لاحَ الحَبــابُ عَلَيْهــا فَاسْــمُهُ الشَــنَبُ

يَقْضــي بِهــا لِعُيــونِ النــاظِرينَ عَلــى ... كُــلِّ القُلــوبِ قَضــاءٌ مــا لَــهُ سَــبَبُ

إِلّا تَمــارُضَ أَجْفــانٍ إِذا سَــلَبَتْ ... فَمُقْتَضــى هَمِّهــا المَسْــلوبُ لا السَــلَبُ

وَلــي لَــدى الحِلَّــةِ الفَيْحــاءِ غُصْــنُ نَقــا ... يَهْفــو فَيَجْذِبُــهُ خَفْــقٌ فَيَنْجَــذِبُ

لا يَقْــدِرُ الحِــبَّ أَنْ يُخْفــيْ مَحاسِــنَهُ ... وَإِنَّمــا فــي سَــناهُ الحُجْــبُ تَحْتَجِــبُ

أُعاهِــدُ الــراحَ أَنّــي لا أُفارِقُهــا ... مِــنْ أَجْــلِ أَنَّ الثَنايــا شِــبْهُها الحَبَــبُ

وَأَرْقُــبُ البَــرْقَ لا سُــقْياهُ مِــنْ أَرَبــي ... لَكِنَّــهُ مِثْــلُ خَدَّيْــهِ لَــهُ لَهَــبُ

يــا ســالِمًا فــي الهَــوى مِمّــا أُكابِــدُهُ ... رِفْقًــا بِأَحْشــاءِ صَــبٍّ شَــفَّها الوَصَــبُ

فَــالأَجْرُ يــا أَمَلــي إِنْ كُنْــتَ تَكْسِــبُهُ ... مِــنْ كُــلِّ ذي كَبِــدٍ حَــرّاءَ تَكْتَسِــبُ

يــا بَــدْرَ تَــمٍّ مُحــاقي فــي زِيادَتِــهِ ... مــا أَنْ تَنْجَلــي عَــنْ أُفْقِــكِ السُــحُبُ

صَــحا السُــكارى، وَسُــكْري فيــكَ دامَ وَمــا ... لِلسُــكْرِ مِــنْ سَــبَبٍ يُــرْوى وَلا نَسَــبُ

قَــدْ أَيَّــسَ الصَــبْرَ وَالسُــلْوانَ أَيْسَــرُهُ ... وَعاقَــبَ الصَــبَّ عَــنْ آمالِــهِ الوَصَــبُ

وَكُلَمـــــا لاحَ يـــــا دَمْعـــــي وَمـــــيضُ سَـــــنًى تَهْمـــي، وَإِنْ هَـــبَّ يـــا قَلْبـــي صَـــبًا تَجِـــبُ

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

وَأَرْقُـــبُ البَـــرْقَ لا سُـــقْياهُ مِـــنْ أَرَبـــي لَكِنَّـــهُ مِثْـــلُ خَدَّيْـــهِ لَـــهُ لَهَـــبُ

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

نَشـــيمُ بُـــروقَ المُـــزْنِ أَيْـــنَ مَصـــابُهُ وَلا شَـــيْءَ يَشْـــفي مِنْـــكِ يـــا ابْنَـــةَ عَفْـــزَرا

ولكنّ منتج الخطاب ههنا يرقبه لأنّه يذكّره بلهيب خدّ المحبوبة؛ ويعني النور المحمّديّ، وهذا البيت هو الذي يفسّر أرب منتج الخطاب بالبارق النجديّ في مطلع القصيدة، ويربط منتج الخطاب هذه المحبوبة بإضم؛ وهي منطقةٌ حجازيّةٌ، وهذا ليس ربطًا عبثيًّا، إنّما مقصودٌ لأجل النور الحجازيّ الذي يذكّر بنور الرسول، صلّى الله عليه وسلّم.

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

أُعاهِـــــدُ الـــــراحَ أَنّـــــي لا أُفارِقُهـــــا مِـــنْ أَجْـــلِ أَنَّ الثَنايـــا شِـــبْهُها الحَبَـــبُ

كما أنّه شبّه الريق الذي يظهر على ثنايا أسنانها بالفقاقيع التي تعلو الخمر، وهو إنّما يريد إنشاء علاقةٍ بينهما حسب معتقده في وحدة الوجود.

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

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

وَكُلَمـــــا لاحَ يـــــا دَمْعـــــي وَمـــــيضُ سَـــــنًى تَهْمـــي، وَإِنْ هَـــبَّ يـــا قَلْبـــي صَـــبًا تَجِـــبُ

ويريد أنّ وميض السنا وريح الصبا وغيرهما من مظاهر الطبيعة والأحوال الجوّيّة مرتبطةٌ بالنور المحمّديّ ارتباط الفرع بالأصل؛ فالنور أصل الموجودات جميعًا، ولذلك، تذكّر الأحوال الجوّيّة منتج الخطاب بالنور المحمّديّ، الأمر الذي يثير تَحنانه إلى هذا النور.

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

خاتمة:

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

- يعدّ الخطاب الصوفيّ حافلًا بالأنساق المضمرة، وتربةً خِصبةً لممارسة النظريّة الثقافيّة وإفرازاتها عليه.
- يحمل الخطاب الصوفيّ أنساقًا بالغة البساطة في وجهها الظاهر، وبالغة التعقيد في وجهها المضمر، وقد أثّرت هذه الأنساق في ذهنيّة المجتمع المتلقّي، وغيّرت من الفطرة التي فُطروا عليها.
- يتّفق النسق الظاهر للخطاب الصوفيّ مع التراث الأدبيّ القديم، كما جرى تبيان ذلك في عددٍ من الأبيات، ويقف خلف هذا الاتّفاق اختلافٌ مبطّنٌ يخدم نظريّة الحقيقة المحمديّة.
- يعود الخطاب الصوفيّ في مختلف أنساقه الظاهرة إلى الإفرازات النسقيّة المضمرة للحقيقة المحمّديّة.
- يعدّ الخطاب الصوفيّ ذا طابعٍ نسقيٍّ مضمرٍ واحدٍ، وهذا يحيل إلى القول بوحدة الموضوع لدى المتصوّفة، مهما اختلفت الأغراض المطروحة.
- لم يكن التلمسانيّ شاعر مدحٍ تقليديًّا؛ فقد كان كلفًا بالتصوّف والهيام بالنور المحمّديّ، أكثر من ارتباطه بواقع الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، أو جانبه الناسوتيّ.
- لا تستطيع النظريّة الأدبيّة أن تتخطّى حدود الدالّ والمدلول، والبديع والجناس، في تقديم تحليلٍ منطقيٍّ، وقراءةٍ دالّةٍ لهذا الخطاب، ما يحيل إلى أهمّيّة النظريّة الثقافيّة، لا سيما بما يتعلّق بأيديلوجيّة الخطاب.
- تفلح الحقيقة المحمّديّة في ربط أشتات الخطاب الصوفيّ ببعضه، ووصل الرموز إلى أصلٍ واحدٍ، الأمر الذي يؤدّي إلى فهمٍ أعمق لهذا الخطاب، وإلى القول بوحدة موضوعه.

قائمة المراجع:

- امرؤ القيس، الدّيوان، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط3، دار المعارف، مصر.
- إيغلتون، تيري، مقدّمة في نظريّة الأدب، تر:أحمد حسّان، ط2، نوارة للترجمة والنشر، القاهرة، 1997.
- إيغلتون، تيري، نظريّة الأدب، تر: ثائر أديب، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995.
- التلمسانيّ، عفيف الدين، الديوان، دراسة وتحقيق: يوسف زيدان، دار الشروق.
- حسّان بن ثابتٍ، الديوان، تح: عبد مهنّا، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1994.

- حمّودي، عبد الله، نسق الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربيّة الحديث، تر: عبد المجيد جحفة، ط4، دار توبقال، المغرب، 2010.
- الدوسريّ، عائض، الحقيقة المحمّديّة أم الفلسفة الأفلاطونيّة، ط1، المكتب الإسلاميّ، بيروت، وعمّان، 2007.
- الزِرَكْليّ، خير الدين، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، 2002.
- سعيد، إدوارد، العالم والنصّ والناقد، تر: عبد الكريم محفوض، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 2000.
- الصفديّ، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت، 2000.
- صلاح الدين، محمّد بن شاكر، فوات الوفيات، تح: إحسان عبّاس، ط1، دار صادر، بيروت، 1974.
- عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمّديّة في الخطاب الصوفيّ وأثرها في شعر المديح النبويّ في العصر المملوكيّ، ط1، دار الشامل، نابلس، 2020.
- ابن عربي، محيي الدين، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح: محمّد سليم الأنسي، المطبعة الأنسيّة، بيروت.
- ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، شرح: عبد الرازق القاشانيّ، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016.
- الغذّامي، عبد الله، النقد الثقافيّ قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، ط3، المركز الثقافيّ العربيّ، 2005.
- فوراح، زغدود، شعر عفيف الدين التلمسانيّ وحياته "تحقيق ودراسة"، مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر، 2013.
- فوكو، ميشيل، جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، 2008.
- فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، تر: محمّد سبيلا، ط3، التنوير، 2012.
- قيس بن الملوّح، الديوان، تح: يسري عبد الغني، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999.
- الكاشانيّ، عبد الرزّاق، معجم اصطلاحات الصوفيّة، تح: د. عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة، 1992.
- كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ط1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، لبنان، 2004م.

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

مراجع أجنبيّة:

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

هوامش:

(1) فوراح، زغدود، شعر عفيف الدين التلمسانيّ وحياته "تحقيق ودراسة"، مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر، 2013.

(2) سعيد، إدوارد، العالم والنصّ والناقد، تر: عبد الكريم محفوض، منشورات اتّحاد الكتّاب العرب، 2000، ص7.

(3) إيغلتون، تيري، نظريّة الأدب، تر: ثائر أديب، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1995، ص325.

(4) Williams, R: Culture and Materialism, 2ed edition, Verso, 2020.

(5) حمّودي، عبد الله، نسق الشيخ والمريد النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربيّة الحديث، تر: عبد المجيد جحفة، ط4، دار توبقال، المغرب، 2010، ص39.

(6) إيغلتون، تيري، مقدّمة في نظريّة الأدب، تر:أحمد حسّان، ط2، نوارة للترجمة والنشر، القاهرة، 1997، ص178.

(7) يُنظر: الغذّامي، عبد الله، النقد الثقافيّ قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، ط3، المركز الثقافيّ العربيّ، 2005، ص280.

(8) كاظم، نادر، تمثيلات الآخر: صورة السّود في المتخيّل العربيّ الوسيط، ط1، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، لبنان، 2004م، ص97.

(9) فوكو، ميشيل، نظام الخطاب، تر: محمّد سبيلا، ط3، التنوير، 2012، ص8.

(10) فوكو، ميشيل، جينالوجيا المعرفة، تر: أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، ط2، دار توبقال، 2008، ص106.

(11) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل أو الحقيقة المحمّديّة في الخطاب الصوفيّ وأثرها في شعر المديح النبويّ في العصر المملوكيّ، ط1، دار الشامل، نابلس، 2020، ص12-13.

(12) المصدر نفسه، ص11-12.

(13) يُنظر في هامش: عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص16. ومرّون، محمّد، شموس الأنوار ومعادن الأسرار على صلاة القطب الأكبر مولانا عبد السلام بن مشيش، نسخ هذا الكتاب: محمّد بن محمّد المهدي التلمسانيّ، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2008، ص33.

(14) ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، شرح: عبد الرازق القاشانيّ، ط1، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص36.

(15) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص17.

(16) المصدر نفسه، ص18.

(17) الدوسريّ، عائض، الحقيقة المحمّديّة أم الفلسفة الأفلاطونيّة، ط1، المكتب الإسلاميّ، بيروت، وعمّان، 2007، ص16.

(18) مرّون، محمّد، شموس الأنوار، ص35.

(19) المصدر نفسه، ص36.

(20) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص26.
(21) المصدر نفسه، ص27.
(22) المصدر نفسه، ص23.
(23) الدوسريّ، عائض، الحقيقة المحمّديّة أم الفلسفة الأفلاطونيّة، ص54.
(24) المصدر نفسه، ص21.
(25) محمّد، محمود سالم،المدائح النبويّة حتّى نهاية العصر المملوكيّ، ط1، دار الفكر، دمشق، 1996، ص434.
(26) المصدر نفسه، ص437.
(27) المصدر نفسه، ص437.
(28) عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص31.
(29) يُنظر: صلاح الدين، محمّد بن شاكر، فوات الوفيات، تح: إحسان عبّاس، ط1، دار صادر، بيروت، 1974، ج2، ص72. والزِرَكْليّ، خير الدين، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، 2002، ج6، ص150 .
(30) الصفديّ، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، دار إحياء التراث، بيروت، 2000، ج15، ص249.
(31) فوراح، زغدود، شعر عفيف الدين التلمسانيّ وحياته "تحقيق ودراسة"، مقدّمة لنيل درجة الدكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر، 2013، ص5.
(32) المصدر نفسه، ص6.
(33) صلاح الدين، محمّد بن شاكر، فوات الوفيات، ج4، ص355.
(34) المصدر نفسه، ج2، ص72.
(35) التلمسانيّ، عفيف الدين، الديوان، دراسة وتحقيق: يوسف زيدان، دار الشروق، ص65.
(36) قيس بن الملوّح، الديوان، تح: يسري عبد الغني، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1999، ص124.
(37) المصدر نفسه، ص125.
(38) التلمسانيّ، الديوان، ص223.
(39) المصدر نفسه، ص225.
(40) امرؤ القيس، الدّيوان، تح: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط3، دار المعارف، مصر، ص31.
(41) يُنظر في هامش: عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص163، ونصر، عاطف جودة، الرمز الشعريّ عند الصوفيّة، ط1، دار الأندلس، ودار الكنديّ، بيروت، 1978، ص176.
(42) عبد الرحيم، رائد، ص165.
(43) التلمسانيّ، الديوان، ص216-217.
(44) نصر، عاطف جودة، الرمز الشعريّ عند الصوفيّة، ص342.
(45) الكاشانيّ، عبد الرزّاق، معجم اصطلاحات الصوفيّة، تح: د. عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة، 1992، ص357.
(46) التلمسانيّ، الديوان، ص220.
(47) نصر، عاطف جودة، الرمز الشعريّ عند الصوفيّة، ص345.
(48) التلمسانيّ، الديوان، ص135.
(49) ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح: محمّد سليم الأنسي، المطبعة الأنسيّة، بيروت، ص151.
(50) التلمسانيّ، الديوان، ص111-112.

[51] حسّان بن ثابتٍ، الديوان، تح: عبد مهنّا، ط2، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1994، ص60.

[52] عبد الرحيم، رائد، نظريّة الإنسان الكامل، ص161.

[53] التلمسانيّ، الديوان، ص94.

[54] امرؤ القيس، الديوان، ص68.