



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة باتنة 1 الحاج لخضر



قسم اللغة والأدب العربي

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

## الأبعاد التداولية والعرفانية في أدعية زين العابدين بن الحسين

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في نظرية الأدب والنقد الأدبي

إشراف الأستاذة الدكتورة:  
رحيمة شيتير

إعداد الطالبة:  
ربيعة بعلي

### لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	المؤسسة	الصفة
1	جمال سعادنة	أستاذ	جامعة باتنة 1	رئيسا
2	رحيمة شيتير	أستاذ	جامعة باتنة 1	مشرفا
3	أحمد بزبو	أستاذ	جامعة باتنة 1	عضوا
4	عمار بلقرشي	أستاذ	جامعة المسيلة	عضوا
5	رايح محوي	محاضر "أ"	جامعة أم البواقي	عضوا
6	فاطمة دخية	أستاذ	جامعة بسكرة	عضوا
7				

السنة الجامعية: 2022 / 2023 م – 1444 هـ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قوله  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## شكر و عرفان

.. ولأن الشكر هو أقل ما نملكه إزاء من غمرونا بالجميل ..

ولأن الكلمات هي بعض اعتراف بهذا الجميل، فإنني أتوجه بالشكر لكل من أمدني بيد العون في سبيل إنهاء هذا البحث، وكلّ من تحمل معي - دونما ذنب - تبعاته.

أتوجه بالشكر أولاً: لأستاذتي المشرفة : الأستاذة الدكتورة رحيمة شيتير، التي حبتني باهتمام أخوي ينضح صدقا، ناصحة مشجعة، كما أفدت من أخلاقياتها في التعامل المعرفي الحضاري قبل إفادتها المعرفية ... فلكم أستاذتي الفاضلة أسمى آيات الشكر والعرفان.

كما أتقدم بأسمى آيات الشكر لكل أفراد عائلتي الصغيرة والكبيرة فردا فردا، على دعمهم الدائم طيلة مسيرتي في هذا البحث.

والشكر الأكبر والخالص لوالدي الكريمة التي كانت دوما جبلا صامداً وكهفاً آوي إليه لحظات تعبتي في البحث، فلها أهدي هذا الجهد المتواضع.

كما أهدي هذا العمل - على تواضعه - إلى الروح التي رفرفت عالياً في سماء الخلود لترقبني من بعيد، تشهد ثمرات ما غرسته من عشق للعلم والمعرفة.. والدي الكريم رحمة الله عليه.

ولأن أيادي الفضل عديدة علي، لا يسمح المقام بالوقوف مع أصحابها فردا فردا، أود أن أعبر عن عظيم امتناني لكل الزملاء والزميلات في الدراسة والتدريس، الذين أحاطوني بالدعم والتشجيع المعنوي الكبير، وأخص منهم:

أ.د جمال سعادنة، د نادية خميس، د وناسة كرازي، أ.د. زبيدة بن السبع، ولقسم  
اللغة العربية؛ أساتذة وإداريين...

لكل هؤلاء ولكل من قدم يد العون في مشوار هذا البحث من قريب أو بعيد،  
وغفلت حافظتي عن ذكره، وإن بكلمة تحفيزية أو بدعوة خفية، أقول:

« لو كان للشكر شخص يرى                      إذا ما تأمله الناظر  
لصورته لك حتى تــــراه                      لتعلم أنني امرؤ شاكر» (علي بن الجهم).

ربيعة

# المقدمة

## المقدمة:

لم يكن الاهتمام بفضاءات خطابات التواصل الروحي وليد هذه الدراسة؛ إنما كان جانباً أستشعر وجوده في كياني وأرى له تجلياته الخاصة حيثما اتجه بي القلم وأناخت بي الكتابة. وهو على مستوى البحث الأكاديمي، قد رافقني منذ مرحلة التدرج في الدراسة الجامعية؛ حيث تناولت " النزعة الصوفية في الشعر العربي المعاصر " بين الانهزامية والتمرد"، موضوعاً لمذكورة التخرج. كما كنت قد عكفت على بحث الخطاب الصوفي في بنيته اللغوية المتمثلة في الرمز. حيث ركزتُ جهودي حينها على مدى اهتمام الشاعر الجزائري بالتراث الصوفي، وعلاقته بالتجربة الصوفية، فجاءت الدراسة مزيجاً بين نزعة روحية ومنهج لغوي يحاول الوقوف على بنية الرمز في الخطاب الشعري. وذلك في رسالة مقدمة لنيل شهادة الدراسات العليا/الماجستير موسومةً بـ " بنية الرمز الصوفي في الشعر الجزائري المعاصر - دراسة بنيوية".

لم تكن تلك الجهود لتطفئ ظمأ البحث في أغوار الخطاب المعرفي الروحاني، مع ما استغرقتُه سابقاً في محاولات مقارنة هذا الخطاب في أشكاله الشعرية المختلفة. بل لعل تلك المحطات كانت محفزاً للبحث والكشف عن فضاءات أخرى.

لم تجنح بي رحلة البحث هذه المرة إلى نصوص المتصوفة، ولا إلى لغتهم الرمزية في خطابات غيرهم من الشعراء. إنما جذبتني نحو نوع آخر من الخطاب.. يسمو متعالياً في فضاء الروح، وإن لم يُفصح فيه عن شطحاتٍ للصوفية، ولا على رموز صوفية عادة ما تُعتمد للكشف عن صوفية الخطاب- حتى في نصوص غير صوفية- مما نراه عادة في إبداعات الأدباء أو في عموم الدراسات النقدية التي عنيت ومازالت تُعنى بصوفية النص/الخطاب من قريب أو بعيد. لم أعد إذن- كالسابق- أعتني بالبحث في صوفية أدونيس في

سرياليتها، ولا برموز أو رمزية الحلاج، والسهروردي، في الأشعار وتأويلاتها.. لقد بدا لي في محطة ما، أن هذا النوع من الدراسة والخطاب قد أخذ كفايته. وغدا مستهلكا أو يكاد.. لقد قال الحلاج كلمته ثم غادر تاركا فضاء البحث والنقد لغيره؛ بين منكر عليه يستدل على تكفيره. ومنتفض من أجله ومن أجل موقفه أو تمرده؛ يتخذ منه رمزا لحرية الفكر أو تميزه، أو للإبداع وكسر الجمود والتقليد.. وقد يقيم له في فكره صنما يعكف على عبادته إلى ما شاء الله.. بت أقف متسائلة: إن كان هذا يرضي الحلاج، مثلا، أو قد يسخطه؟! أم إن خطاب الروح كان حصرا هو غايته؟!

ماذا لو لم يكن الرمز الصوفي؟.. أ يغيب خطاب الروح عن غير الصوفي الذي ظل زما يترقبه، يتحسسه من وقع أقدام المتصوفة.. في "الظعن"، وفي "المرأة" و "الخمرة"، وفي شطحاتهم.. رموزا تهديهم إلى المعشوق الذي هاموا به وفنوا فيه، ثم إذا صحوا بعد الفناء أدركوا كم ضاقت بهم اللغة، على رحابتها، عن بيان مقصدهم؟!

تساءلت ما إذا كان الخطاب الروحي الذي ينتهج الكشف والشهود يمكن ولوجه من غير ذلك الباب من الرمز الصوفي وتأويله. خاصة مع ما أثارته تلك التأويلات من جدل معرفي حول صحة تأويلها فضلا عن مدى تأثيرها.. هنا وجددتني ألج بوابة "الدعاء". هذا النوع من الخطاب الذي ظل مُغيبا عن ساحة الأدب ردحا من الزمن، يحتضنه غيره من حقول المعرفة؛ كعلم الأخلاق والعلوم المرتبطة بالمعارف الدينية عموما. وكأنه ليس خطابا تعبيريًا يحق له الانتماء إلى الدراسات الأدبية على هذا الاعتبار، على أقل تقدير. إننا لا نؤمن بحق الدعاء في التجنس الأدبي فحسب، بل نراه أوسع من أن نحده في الأدبية، إنه خطاب أدبي يفتح على فضاءات معرفية إنسانية، فلا يقبل الانحصار في واحد منها دون الآخر. فهو مثلا خطاب أدبي، من جهة، ومعرفي من جهة ثانية، وروحي في كليهما.

كما أن الدعاء يمثل بوابة للخطاب الروحي المنفتح أيضا من جهة لغته؛ إذ لا تحده رموز خاصة تميز لغته، وبالتالي فتَحُدُّه من حيث لا ننتبه! لكنه على العكس من ذلك، فهو يمثل خطابا مفتوحا لغة ومحتوى. ولعل من أبرز ما يميز الخطاب الدعائي، أنه يشتمل على مستويات من الفهم والقراءة؛ فهو خطاب للجميع على اختلاف مستويات جمهوره. لكنه، مع ذلك، ينطوي في أعماقه على مستويات من الفهم، تتنوع بتنوع مستوى شخص الداعي من جهة، ومستوى المتلقي من جهة أخرى. ولهذا كان الخطاب الدعائي في نصوصه أيضا على مستويات متفاوتة؛ إذ ليس كل الدعاة على مستوى واحدٍ من الفهم والمعرفة بحقيقة الدعاء. هذا أولا. وثانيا، إن فرضنا وجود ذلك الفهم، فليس إدراك مراتبه متاحا للجميع. والأمر نفسه ينسحب على جمهور المتلقين للخطاب الدعائي.

من هنا ارتأينا أن نزوج في دراستنا للدعاء بين بعدين أحدهما يعنى بالجانب اللغوية اللسانية للدعاء والآخر بجنبيه الروحية، حتى يتضافرا معا لينتجا قراءة وكشفا في آن واحد، تكون بالإضافة إلى متعته الفنية والروحية، كشفا عن حقائق معرفية وجودية وكونية، من شأنها أن تغير مسار حياة الإنسان إذا ما وعها وعيًا تامًا. فكان اختيارنا للتداولية، باعتبارها منهجًا لسانيا يعنى باللغة من حيث التواصل؛ إذ بدت مناسبة للتعامل من خلالها مع الدعاء الذي هو خطاب تواصلية بامتياز، غايته القصوى إنجاح التواصل بين الداعي والمدعو (الله تعالى).

ثم كان أن زوَجنا هذا البعد التداولي بالرؤية الصوفية العرفانية، لما لها من ارتباط وشيخ بالدعاء؛ فهما معا يصدان عن روحانية عميقة؛ بحيث يسعى كل منهما (الدعاء والعرفان) إلى بناء جسور التواصل مع المدعو قصد الوصال والقرب. وهذا الوصال يعبر عنه الدعاء في مستوياته المتنوعة كما أشرنا، لكن العرفان يكشف عن تلك المستويات، من خلال آلياته التي تطورت مع مدرسة العرفان التي وضع أسسها "ابن العربي"، وبينها تلميذُه



الثقونوي، ثم جاءت بعدهما أجيال من العرفاء والدارسين الذين طوروا تلك الجهود حتى تجلت في مباني ومحاور كبرى لما يُعرف بـ(العرفان النظري)، جنباً إلى جنب مع (العرفان العملي). فأمكن للباحث أن يستعين بتلك المباني لدراسة النصوص/الخطابات في أبعادها التواصلية الروحية. ونحن ندعي أن الدعاء يعد واحداً من تلك النصوص. بل هو خطاب معرفي، عرفاني روحي بامتياز، وهذا ما افترضته الدراسة وسعت للتحقيق من أجل الكشف عن مدى صحة هذا المدّعى.

وعليه اقتضت طبيعة الموضوع أن ندرج الدراسة في ثلاثة محاور كبرى، مثلتها الفصول التالية، مع مقدمة- وهي هذه- وخاتمة لأهم نتائج البحث وتوصياته. فجاءت فصول الدراسة ثلاثة، تتسلسل وفقاً لما تقتضيه طبيعة الدراسة، وهي: الأول: "طبيعة الدعاء"؛ حيث سعى البحث إلى الكشف عن هوية الدعاء في أبعاد عدة؛ بدءاً بتناول بعض الإشكالات المثارة حول الدعاء، وهي إشكالات تتعلق بمجالات معرفية متنوعة؛ كعلم الكلام، والفلسفة، والعرفان. في محاولة للإجابة عن تساؤلات معرفية أساسية تتعلق بالدعاء. ثم تناول الدعاء في دلالات المصطلح لغوياً وعرافياً وكذا في علاقاته الداخلية والخارجية؛ في علاقته بالإنسان تكويناً وعلى مستويات عدة، وفي علاقته بالأجناس الأدبية والفلسفة، ثم بالتداولية والعرفانية؛ إلى إناخة الرحال في ضيافة المدونة وصاحبها، قصد التعريف بهما؛ خاصة فيما يتعلق بالسאיقات الاجتماعية التي نشأ فيها الخطاب الدعائي السجّادي، وكذا خصائص الدعاء السجّادي وبنيتّه.

**والثاني: "الدعاء بين التداولية والعرفانية"**؛ حيث عرضنا لأهم المحاور والمباني التي تركز عليها كل من التداولية والعرفانية، ثم الفصل التطبيقي ممثلاً في: "المقاربة التداولية والعرفانية- نماذج نصية". والتي سعى البحث من خلالها لتناول نماذج من أدعية الإمام "زين العابدين بن الحسين" (رض)؛ والذي وقع اختيارنا على خطابه الدعائي لما تميز به من روحانية متسامية، ولما يتسم به دعاؤه من مستويات من الفهم عميقة، تنم عن

معرفة متنوعة بالأنفس والكون والله تعالى؛ ولا عجب فهو العارف العالم الذي لم يختلف حول سعة علمه وتفردته اثنان؛ معرفة وخلقا وعرفانا في زمانه، فلا يرى له نظير له إلا في أهل بيت النبوة، ولا عجب فهو سليلها. وفي سيرته ما يغني عن التعريف.

وقد اعتمدنا في أغلب الدراسة التطبيقية على مدونته (الصحيفة السجادية الكاملة) التي يكفينا بها تعريفاً، أن تواتر نقلها بين رواة المسلمين وهي قوية السند، صحيحته بين المسلمين جميعاً، على اختلاف مذاهبهم. وهي المعروفة بـ"زبور آل محمد". والمدونة تُعدّ حديثة العهد بالتناول في الدراسات الأدبية المتخصصة، شأنها في ذلك شأن الدعاء. فكانت هذه الدراسة - على تواضعها - جهداً يسعى لجمع الغريب، إن صح التعبير؛ الدعاء كجنس أدبي، وأدعية "زين العابدين بن الحسين" كنص تواصلية، والتداولية في تعاملها مع الدعاء، ثم العرفانية التي ما تزال بدائية في الدراسات الأكاديمية - الأدبية خاصة؛ هذه الدراسات التي لطالما عانت بتوظيف المناهج الغربية في دراسة النصوص ذات الروح العربية أو الإسلامية. وإن كان هذا، في حد ذاته، أمراً لا ضرر فيه. بل قد يكون مفيداً أيضاً من حيث الانتفاع بآليات حديثة ومتنوعة لها، سعت لتطوير الرؤية الإبداعية أو النقدية للخطاب الأدبي. إنما الضرر يكمن في سعي كثير من تلك الدراسات إلى إخضاع النصوص العربية قسراً، لآليات المناهج المستوردة. أمّا العرفانية فهي - رؤيةً ومنهجاً - تصدر عن روحانية خالصة تؤسس لعلاقة الإنسان بالله وبالكون. كما تُقدم العرفانية نظرة تتسم بالشمولية تجاه الكون وقضايا الإنسان حيثما كان، وعلاقاته بنفسه أولاً، وبالكون والله ثانياً. وهو منهج نابع عن روح الإسلام السمح والسلوك المحمدي الذي بعث رحمة للعالمين، يسعى لأن يأخذ بيد الخلق إلى الارتقاء في مدارج كمالاتهم المطلوبة. ولعل هذه كانت رسالة السهروردي أو الحلاج التي ظل يأمل أن تصل يوماً..

كان العمل في هذا البحث أشبه ما يكون بطبيعة التجلي العرفاني؛ حيث إن الكتابة فيه لم تنتهج منهج التسلسل في الفصول بأن يُكتب الفصل الأول (النظري) مثلا كما جرت العادة في كثير من البحوث والتوجيهات المرتبطة بطريقة الكتابة.

إنما بدأت الكتابة بداية ما.. من نقطة ما.. مازلت لا أذكر أيا كانت بالتحديد، لكنها كانت بداية تبحث عن المحور في البحث، عن جوهر الدراسة! ثم أخذت في التطور والارتقاء بشكل لم يراع ترتيب الفصول-كما ذكرت، إنما كان يتبع في ذلك هاجس البحث، ليبحر بالباحث من بحر لآخر. وكانت مساءلة النصوص/الأدعية هي بوصلة الرحلة.

هكذا وجدتني في كتابة هذه الأطروحة أتقل بين الفصول، وأكتب في هذا مرة، ثم تأخذني طبيعة الموضوع إلى الكتابة في فصل آخر، دون أن يغلق باب البحث في ذلك الفصل الذي سبقه، بل ربما قيدت بعض نقاط أحسبها نتيجة من النتائج التي خلص إليها البحث، وإن تعلقت بمحطة من محطاته، وقد تخضع للتغيير لاحقا إن كشفت المراحل المقبلة للرحلة عن كشوفات مغايرة.

هكذا كنت أتقل باستمرار بين فصول الدراسة، مما جعلها تنمو بشكل متواز تقريبا إلى أن خرج البحث في الحلة التي هي بين أيديكم، وهي حلة لا أحسبها سوى مرحلة من مراحل الإبحار بحثا عن لآلئ المعرفة، أرجو أن تُتاح لي فرصة أوفق من خلالها لاستكمال مراحل أخرى متقدمة من الكشف. والله الميسر والموفق.

( نصيحة للطلاب) قد يبدو البحث عملاقا مهيبا للطالب أول الأمر. لكن إذا ما تعامل معه الطلاب على أنه: مجال للكشف عن المعرفة، والارتقاء بالذات وبالمجتمع، فإن الرحلة ستكون ممتعة بلا شك! كما إن تقنية تقسيم الدراسة/البحث إلى مقالات، ثم تجزئة

كل مقال إلى عناصر/ مراحل يساعد الطالب كثيرا في تسهيل العمل وتسريع وتيرته من جهة، ويسهم في تعميق البحث من جهة أخرى. وإن كان لا يخلو من تبعات أيضا.

إن منهجية التقسيم هذه، من شأنها أن تدعم الجانب النفسي للطالب/ الباحث، بحيث يشعر بتمكّنه من البحث وتسلطه على أطره وأبعاده. وهذا العامل النفسي، يجعل الباحث يتعامل مع الموضوع من موضع القوة والتمكّن المفضي إلى الاستمتاع والتعمق معا، لا من موضع الضعف المفضي إلى الهزيمة والاستسلام، فلا يتعامل مع مباحث الموضوع كما لو أنه مفروض عليه، أو قدر مقدور، سيء محتوم لا بد منه! فيكتب مطالبه وفصوله على مضض!

لعل من بين الصعوبات التي واجهت البحث، أن تحقيق معنى لفظ أو عبارة أو مصطلح ما، قد لا يتسنى بمجرد الرجوع إلى المعاجم المتخصصة، إنما قد يقتضي الأمر أحيانا البحث في المتون حتى يستخرج، هذا فضلا عن كون بعضها لا يتناول دراسة الدعاء بشكل مباشر، مما يستوجب الاعتماد على مباني مجالات معرفية معينة لاستكمال المطلوب كما هو الشأن، مثلا بعلاقات الدعاء الداخلية والخارجية، وغيرها.

كما إن مقارنة النصوص تداوليا كانت تقتضي من حيث منهجية العمل الأكاديمي أن يُبحث كل محور من محاور آليات المقاربة مستقلا عن غيره من المحاور، سواء تعلق الأمر بالجانب النظري، أو التطبيقي؛ كفصل بحث "السياق"، مثلا، عن "الأفعال الكلامية"، أو عناصر السياق الواحد منها عن الآخر؛ حتى تتضح الأبعاد التداولية في المدونة، إلا أن هذا لم يكن أمرا يسيرا، وذلك لما تتسم به محاور التداولية من تلاحم فيما بينها، يصعب على الدارس الفصل بينها عمليا في الدراسة التطبيقية.

ثم إنني كلما توغلت في التحليل التداولي، إلا واجتذبني العرفان جذبا إلى مقارباته. جذبا لطيفا وكأنه يتحسس موطن عجز التداولية فيسدها بلطف لا يخلو من حُسن، ولا تكتفه المراءة أو العجب! وهذا ديدن أهل التصوف والعرفان! ولعل ذلك يرجع لطبيعة البحث/ الدعاء، من جهة وعلاقته بالعرفانية من جهة أخرى، ولطبيعة المدونة وروحانيتها، من جهة أخرى.

أحسب أن تناول الخطاب الأدبي بناءً على مباني (العرفان النظري) يعدّ بابًا جديدًا يُفتح في مجال الدراسات الأدبية، أمل أن يقدم هذا البحث - على تواضعه - إسهامًا في سبيل إرساء دعائمه، خاصة فيما يتعلق بالجانب التطبيقي. وأن يثري من جهة أخرى، الدراسات التطبيقية في حقل التداوليات، فتكون الدراسات العرفانية الأدبية بذلك مكسبًا جديدًا يضاف إلى مكتسبات الحقل الأدبي، والأجناس الأدبية. وذلك بعدما ازدنى الأدب بانفتاحه على الدعاء واستعادته له ضمن خطاباته التعبيرية، جنسًا من أجناسه الأدبية، ها هو ذا يتسع أكثر ليستضيف الدراسات العرفانية، مؤكداً مدى سعته الوجودية لاحتواء الإنسان بكل أشكاله التعبيرية والفكرية.

إن الدراسات العرفانية تثري الخطاب الأدبي جمالياً ومعرفياً؛ تربط السياقات اللسانية التداولية فيه بسياقاته الأنطولوجية، ليتجلى الأدب خطاباً يتجاوز كونه لغة الخيال. ولكن في تجاوزه هذا، لا يتخلى عن جماليته وفنّيته! بل على العكس من ذلك، نجده يستفيد من العرفانية في تعميق جماليته، بل ويمنحها فلسفة عميقة تتناغم فيها سياقاته الداخلية مع سياقاته الخارجية في وحدة معنوية روحية، وجودية كونية تكوينية عميقة.

وهي من جهة أخرى تُتيح للتداوليات بعداً أنطولوجياً وفنّياً جمالياً، يفتح لها المجال واسعاً لتطوير أدواتها، بالاستفادة من آليات العرفانية، التي أثبت الأدب من خلالها، مرّة

أخرى، أنه أوسع من أن يُضَيَّقَ بأنماطٍ محدودة في الكتابة الإبداعية؛ من شعر ونثر. أو أن يُحدَّ بمناهجٍ مستوردةٍ من خارجه؛ لا أقول من خارج روحه العربية أو الإسلامية، بل من خارج الروح الإنسانية، ثم يلزم بالتموضع فيها، والتشكّل قسرًا، وفق ما تقتضيه أشكالها. فالأدب هو روح الإنسان ولغته وفكره وحياته. والعرفانية منهج أخذ على عاتقه مهمّة الارتقاء بالإنسان صوب كمالته المطلوبة؛ ارتقاء في حياته ولغته وفكره وروجه.

مما تجدر الإشارة إليه، أنني ومنذ أن عزمت على التعامل مع الدعاء، كان عزمي معقودا بنية خاصة وقاطعة؛ مفادها أنني سوف لن أسعى بأي حال من الأحوال وتحت أي ظرف من الظروف لإخضاع النصوص إلى إطار العنوان الذي اختير أول الأمر مجالا لهذا البحث. إنني لست أوّمن بليّ عنق النص ليستقيم قهرا أو احتيالا مع إطار منهجي ما، أو مذهب نقدي معين، أو نزعة أيديولوجية أيّا ما كانت. قطعت العزم أن أخوض رحلة بحث عن كشوفات، ما أخلص الباحث عنها نية الأمانة العلمية وبذل لها زاده .. كلّ زاده، تجلت له كفلق الصبح، وكشفت له عن سبل السلوك والارتقاء..

ولست أدعي ههنا مهارة الإبحار إلي أغوار الدعاء، ولا حتى بلوغ مقامات المخلصين للنيات حق الإخلاص؛ فذلك أمر خفي يعلمه من أحاط بالعلن وبالخفايا.. إنما جئته "ببضاعة مزجاة". وهو الكريم المقيّل للزلات..

أخيرا أقول نعم. إنه قد توجد هناك مساءلة محايدة.. لكن لا توجد قراءة محايدة، محايدة بحتة، ولا بحثٌ موضوعي موضوعيةً بحتة... فحتى نية البحث من أجل الكشف، سوف لن تكون ولن تستطيع أن تكون نية محايدة بالمعنى التام! ذلك أن النية نفسها لا تخلو من خلفية فكرية أو حتى نقدية، تختفي في أعماق الباحث، لتتسلل رويدا فتلّون ما بين سطور كتاباته، وما بين أحرف كلماته بلونها الخاص! وإن حدث وأن وُقِّقَ أحدنا للحيلولة

دون هذا التسلسل - وهو توفيق لا يناله إلا من أتى البحث بقلب سليم - إن حدث و وُفق لذلك، فإنّ خطابه سوف لن يخلو من لون أيضا.. لكنه سيكون لونا شفافاً غير مرئي، سيكون لون الفطرة! وهذه سوف لن تتحقق إلا من خلال مساءلة محايدة، يفصح النص من خلالها عن نفسه، ويرسم معالم المتكلم فيه والمخاطب على حد سواء، وعلى مسافة واحدة من كل التأويلات!

إنّ البحث كما الحقّ. غيور لا يقبل الشراكة.. فوجب قطع التعلقات الزائفة! ولا حول ولا قوة للباحث في كل ذلك إلا بالله العلي العظيم.

هذا، ولا يفوتني أن أتقدم بأسمى آيات الشكر والعرفان إلى أستاذتي المشرفة؛ الأستاذة الدكتورة: "رحيمة شير" التي قاسمتني عناء رحلة البحث، وأبدت صبرا جميلا إزاء طول المشوار، وتشجيعا أخويا صادقا لا يعرف الكلل. فلها مني خالص الشكر والامتنان. وإلى والدتي الكريمة خاصة.

وما توفيقني إلا بالله، فله الامتنان دائما وأبدا.

والحمد لله رب العالمين أولا وأخيرا.

الفصل الأول:

طبيعة الدعاء



## مدخل:

قيل إن " الدين أفيون الشعوب!" ( كارل ماركس... )

بمعنى أن الدين خيار قسري تلجأ إليه تلك الشعوب المنكسرة المنهكة مسلوبة الإرادة حين تُعدَم الوسيلة. تلوذ بأعبائها وانكساراتها إلى الخطاب الديني عساه يكون بلصا لجراحاتها.. وأي بلسم وأي ترياق هذا الذي لايعمل إلا على تخدير العقول، وتكبييل الإرادة، وترسيخ مفاهيم الوهن والعجز والتعلق بالأوهام، والاستسلام لمرارة الواقع. فلا يفرز في النهاية وفي الواقع إلا أفرادا منهزمين، يرون في انكساراتهم قدرا مقدورا. يوهمون أنفسهم بأن ارتباطهم بالدين هو السبيل الأنجع لمواجهة قساوة واقعهم.. وبأنّ ما تلهج به أسنتهم سيجعل من علقم حياتهم شهداً ذات يوم... هيهات هيهات! فما هو إلا وهمّ الحالم وحيلة الضعيف! عبثا يفعلون.

هذا تصور لطاما روّجت له فئاتٌ لا يُستهان بها من ذوي الرأي والنفوذ، فئات تعد من النخب في مجتمعاتها. فإلى أي مدى يمكننا قبول أو رد مثل هذا التصور عن الدين ودوره في حياة الفرد والمجتمع؟ هل الدين حقا مقولة أنتجتها أساسا حاجة الإنسان إلى التنفيس والتخفيف من الضغوطات النفسية والاجتماعية وغيرها؟ أهو مشجب أوجدته القوى المتحكمة ليُعلّق عليه الضعافُ والمستضعفون آمالهم ومصائرهم، يتسلون بما يُمدّ لهم من جسور الضبابية اللامنتاهية، وأوهام الجلد والصبر والثبات، راضخين في وحل العبودية والتبعية والاستسلام لمصير لا يرون لتغييره سبيلا آخر غير تغنيهم بالأذكار والأوراد والخطب! أم هو مزيج من كل ذلك؟ أو لعله شكل آخر ترسم فسيفساءه أقلامٌ عدة وألوان شتى، حيث يكون الدعاء لون لوحتها الأساس!؟

ليس هذا إلا جانباً من واجهة عريضة لصراع قديم متجدد، بين أنصار الدين وبين دعاة التحرر منه. صراع أخذ طريقه إلى التأصيل والتنظير شيئاً فشيئاً حتى غدا مدارس مستقلة بذاتها. ولعله احتدّ مع أواخر القرون الوسطى في كسر قيود سلطة الكنيسة آنذاك عند الغرب ومع ظهور "الاشتراكية" بعد الحرب العالمية الثانية، وما رافقها من تحولات فكرية انعكست على مختلف الجوانب الأخرى: الاجتماعية منها، والسياسية، والاقتصادية، والأيدولوجية التربوية. مما تمخض عن ذلك ظهور نظريات فلسفية مهدت لتأسيس مدارس فلسفية وفكرية في مختلف الاتجاهات، بما في ذلك التيارات الأدبية والنقدية. حيث أمست تلك النظريات خلفية فكرية ظلت إلى يومنا هذا تقبع في اللاوعي الفردي، وفي ذاكرة الوعي الجماعي للمجتمعات عموماً وللتيارات الفكرية أو الأيدولوجية على وجه التحديد، بما في ذلك الأصوات التي هتفت بشعارات التغيير أو التي نظّرت لها وإن لم تتخذ لنفسها صبغة جماعية أو مؤسساتية بادئ الأمر.

## 1. إشكالات حول الدعاء:

في بحث قيم حول علاقة الإنسان بالدعاء، تناول أحد الدارسين<sup>1</sup> المختصين في مجال الفلسفة والعرفان، علاقة الدعاء ببعض المفاهيم الدينية؛ كالقضاء والقدر، وتأرجح موقف الإنسان بين اللجوء للدعاء لتغيير وضع ما، وبين الرضا بحكم الله تعالى كمقام رفيع من المقامات الروحية التي لا يبلغه إلا ذو حظ عظيم. ويبدو أن الباحث قد ارتكز في عمدة بحثه على آراء الفيلسوف الإسلامي المعاصر "صدر الدين الشيرازي" الذي عرض لبعض جوانب مسألة الدعاء بالبحث<sup>2</sup>. ولأن هذا البحث ذو صلة بالخلفية الفكرية والعقدية

<sup>1</sup> محمد حسين حشمت پور: شرح فلسفی و عرفانی صحیفه سجادیه- مقدمه، (عبارة عن محاضرة)

<https://www.youtube.com/watch?v=ZnziOu32AL8>

<sup>2</sup> ينظر: صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1981م، ج8، ص: 403،

لموضوعنا، ارتأينا أن نعرض لأهم النقاط فيه، قصد الإفادة من جهة، ومناقشتها من جهة أخرى.

## 1-1- الدعاء ومسألة تغيير القضاء :

لعل من أبرز الإشكاليات المثارة حول الدعاء في مجال فلسفة الدين، هي علاقة الدعاء بالقضاء والقدر. أو بعبارة أخرى: ما جدوى الدعاء في ضوء المقولة الدينية القائلة بأن لا مجال لتغيير أحكام القضاء الإلهية؛ « جفَّ القلمُ بما هو كائنٌ إلى يومِ القيامةِ. »<sup>1</sup>؟

بمعنى أن الله تعالى قد خلق كل شيء في الأزل وأحسن خلقه. وليس هناك ما هو مُرَجَّى للخلق لاحقا؛ فقد جفَّ قلمُ القضاء فلن يكتب شيئا جديدا أبدا! غاية ما في الأمر، أن كل ما هو مكتوب في لوح الغيب، آخذ بالظهور تدريجيا في عالم الملك. هناك من يرى أن الله قد خلق كل الموجودات في عالم سابق للنشأة لعالم الدنيا، يطلقون عليه بعالم الذرّ. وقد ورد في الروايات أننا في مسيرة الخلق والإيجاد، قد مررنا بعوالم متعددة حتى بلغنا هذا العالم المادي. وقد تم امتحاننا في تلك العوالم، كما يستمر امتحاننا في هذا العالم أيضا. ووفقا لتلك الامتحانات تأخذ حياة الإنسان في عالم الدنيا شكلها وطبيعتها الخاصة. بمعنى أن الخلق في عالم الذرّ لم يكن مرحليا ولم يكن يخضع للتدرّج الزمني؛ إذ لا معنى ولا وجود للزمن فيه. إنما تم خلق كل ما قُضي بخلقه في مرحلة واحدة، ليتوالى ظهور تلك المخلوقات وما تعلق بها من شؤون. في عالم الشهادة. ظهورا تدريجيا وفقا لمقتضيات سنن عالم الملك والمادة، من زمان ومكان وتتاسل وتربة ووهواء وغيرها. وعليه فلا خلق جديد في البين؛ إنما هو الظهور ولا غير؛ إذ كل المخلوقات التي وجدت أو سوف توجد في عالم

1 " عن ابن عباس رضي الله عنهما ، قال : كنت خلف النبي صلى الله عليه وسلم يوما ، فقال : يا غلام ألا أعلمك كلمات ؟ احفظ الله يحفظك ، احفظ الله تجده تجاهك ، إذا سألت فاسأل الله ، وإذا استعنت فاستعن بالله ، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك ، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك ، رفعت الأقلام وجفت الصحف . رواه الترمذي . وذكر الحديث بلفظه السابق . " ينظر : عبد العزيز بن عبد الله الراجحي : شرح العقيدة الطحاوية ، تحقيق : عبد الله بن عبد المحسن التركي - شعيب الأرنؤوط ، دار الرسالة ، بيروت ، ط2 ، 1990م ، ج2 ، ص 347 .

الدنيا، قد سبق خلقها في نشأة غير هذه النشأة، حيث تم تقدير مصائرنا وكلّ دقائق حياتنا، وما سيجري عليها من أحداث في عالم الدنيا. وقد تم بالقطع تقييد كل ذلك في اللوح المحفوظ، محو وإثباتا، لوح القضاء الذي لا ولن يتبدل أبدا.. فقد "جفّ القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة". وعليه فكل ما يفترض حدوثه من أول الخلق إلى يوم القيامة ثابت لا يرتجى تغييره أبدا؛ إذ سبق فيه حكم القضاء.

وعلى ضوء هذا التصور، تأتي إشكالية أساسية تضرب "الدعاء" في الصميم، وهي: ما جدوى الدعاء إن كان لا يرجى من خلاله تغيير أي شيء؟! حيث إنه بذلك لن يعدو أن يمثل ضربا من اللغو، بل ربما مال الرأي. والحال هذه - إلى تثبيت ما يُرَوِّج من أن "الدعاء أفيون الشعوب" ما دام لا يرفع عنها غبنا ولا يسد لها حاجة! وقد تناول صاحب "الأسفار" هذا الإشكال وأوجز الجواب فيه، بأن الدعاء أيضا ينضوي ضمن ما هو مقضي ومقدّر<sup>1</sup>. فيكون الدعاء داخلا ضمن الهندسة الإلهية للكون.

## 1-2- الدعاء ومقام "الرضا":

ومن جهة أخرى، هناك إشكال آخر يُطرح لا يقل أهمية عن السابق، مفاده: أنّ الدعاء يتنافى ومقام "الرضا"!

وبيان ذلك؛ أن المرء ينبغي أن يكون دوما راضيا بكل ما قُدّر له، فلا يُظهر السخط ولا الجزع ولا عدم الرضى بما جرى عليه؛ لأن ذلك تم بعين الله وإرادته. فحين يحل عليه أمر يكرهه و يرفع يديه بالدعاء، فهذا يعني أنه غير راض بما وقع عليه، وإلا لتحمله واستقرت نفسه لما حل به رضى بما قُدّر له. فالدعاء إذن حالة من عدم الرضى وإظهار

<sup>1</sup> يقول "صدر الدين الشيرازي": "وأما الأشكال بان ما يرام بالدعاء والطلب والسؤال والالاح لانجاح نيّله واعطاء فعله إن كان مما جرى قلم القضاء الأزلي بتقدير وجوده وارتسم لوح القدر الإلهي بتصوير ثبوته فما الحاجة إلى تكلف الطلب فيه وتجشم السؤال له وان لم يجر به القلم ولم ينطبع به اللوح فلم الدعاء وما فائدة الطلب لما يمتنع فيه حصول المدعى ونيل المبتغى فمندفع بان الطلب والدعاء أيضا مما جرى به قلم القضاء و انسطر به لوح القدر من حيث إنهما من العلل والشرائط لحصول المطلوب المقضى المقدر". ينظر: صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص: 403.

لها. وقد أشار "القشيري" إلى تنوع الآراء في هذا الأمر، منها قوله: «واختلف النَّاسُ فِي أَنْ الأفضل الدعاء أم السكوت والرضا؛ فمنهم من قَالَ الدعاء فِي نَفْسِهِ عِبَادَةً؛ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الدعاء مخ العبادة". فالإتيان بما هُوَ عِبَادَةٌ أَوْلَى من تركه ثُمَّ هُوَ حَقُّ الحَقِّ سبحانه وتعالى فَإِنْ لَمْ يستجب للعبد وَلَمْ يصلِ إِلَى حَظِّ نَفْسِهِ فلقد قام بحق ربه، لأن الدعاء إظهار فاقة العبودية»<sup>1</sup>. ولأن المسألة خلافية بين الصوفية، فالمعيار كما يراه "ابن عجيبة" هو النظر إلى ما ينشرح له الصدر، فذلك هو المراد<sup>2</sup>.

ومعلوم أنّ "الرضا" عند أهل الطريق والسلوك، مقام رفيع جليل. حتى إن أهل القرآن والحديث من ذوي البحث والتحقيق يقرّون بعظم هذا المقام، وبأنّ أحب شيء عند الله تعالى إنما هو رضى الخلق بما قُدِّرَ لهم، حتى جعل "الرضا" أرفع مقام يهبه لخاصة عباده<sup>3</sup>. ومن ثم بات معلوما أيضا أنّ الدعاء تجلّ بشكل أو بآخر لحالة عدم الرضى الواقعة في النفس. وفي هذا تنافٍ جليّ ظاهرٌ بين الدعاء وبين مقام "الرضا"!

ههنا يذكر "حشمت پور"<sup>4</sup> إشكاليين أساسيين يواجهان الدعاء؛ الأول؛ يتعلق بعبثية الدعاء، باعتبار أن كل شيء مقدر مسبقا مقضي به ولا رادّ لقضاء الله. فلا معنى ولا فائدة للدعاء والحال هذا!

**والثاني؛** أن الدعاء ليس فقط عديم الجدوى إزاء واقع الإنسان، بل أكثر من ذلك هو مضرّ؛ إذ يحول دون الارتقاء إلى المقامات الإلهية، ودون التعرض لتلك الفيوضات

<sup>1</sup> عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود- محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، د. ط، د. ت، ج2، ص 422.

<sup>2</sup> أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، القاهرة، د. ط، د. ت، ص: 95.

<sup>3</sup> من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُظْمِنَةُ (٢٧) ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً (٢٨) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (٢٩) وَادْخُلِي جَنَّتِي (٣٠)﴾ الفجر/ 27-30. وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينٍ ظَلِيمَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ، وَرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرَ، ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾. التوبة/ 72. وكذا ﴿قَالَ هُمْ أَوْلَاءٌ عَلَىٰ أَثَرِي وَعَجِّلْتُ لِيكَ رَبِّ لِيَرْضَىٰ﴾. طه/ 84. وغيرها.

<sup>4</sup> محمد حسين حشمت پور: شرح فلسفي و عرفاني صحيفه سجادية.

الرحمانية التي لا تتال إلا ببلوغ مقام "الرضا". لما في الدعاء من تصريح أو تلميح بعدم الرضا! وفي ذلك سلب لفرصة من أعظم فرص الارتقاء الروحي الذي يمكن الإنسان بلوغه!

و طبقاً لمدعى هاتين الإشكاليتين، فإن الدعاء يتقوض أساساً؛ فبيان عدم جدوى الدعاء بالنظر إلى استحالة تغير القضاء والقدر، يكفي دليلاً لإبطال أهمية الدعاء باعتباره وسيلة لتغيير الواقع. كما أن بيان تعارض الدعاء مع مقام الرضا، ينسف كل ما يُعرف به الدعاء من أنه أسرع وأمن طريقاً لارتقاء القلوب إلى الأنوار الإلهية. وليس هذا فحسب، بل إن وراء كل هذا ضرراً أشد يمكن لمسه بين كلمات هذين الإشكاليين، وهو ما يوحيان به من خدش في العقيدة! كون القضاء والقدر، والرضا بهما أمراً ذا علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالعقيدة؛ ومن ثم يكون السعي أو الرغبة في تغيير القضاء والقدر أو عدم الرضا بهما تقويضاً بشكل من الأشكال لتلك العلاقة. ومن ثم فإن الدعاء يصبح متلبساً بآثار سلبية شتى يمكنها أن تمتد حتى للإضرار بالمعتقد الديني الذي يعتبر في الأساس ركيزة الدعاء ومنطلقه الرئيس.

وفي جواب الإشكاليين السابقين، يمكن أن نلفت إلى مسألة تتعلق بالإشكال الثاني، وهي أن القائل بالتعارض بين الدعاء ومقام "الرضا"، كيف يمكنه أن يفسر أو يؤول حثَّ الله تعالى عباده على الدعاء ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ۗ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾<sup>1</sup>، واعتبار الحديث الدعاء مع العبادة<sup>2</sup>. بل أكثر من ذلك ﴿ قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ ۗ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ﴾<sup>3</sup>؟

<sup>1</sup> غافر/ 60.

<sup>2</sup> حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ سَهْلٍ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، ثنا ابْنُ لَهْبَعَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيانَ بْنِ صَالِحٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الدُّعَاءُ مَخُّ الْعِبَادَةِ». ينظر: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني: الدعاء للطبراني، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ، ص: 24.

<sup>3</sup> الفرقان/ 77.

إن من حَبَّب إلى الخلق السعي لبلوغ مقام "الرضا"، هو نفسه الذي أمر بالدعاء وحث عليه. وعليه فهما أمران قابلان للجمع فلا يصح، عقلاً، وجود تعارض بينهما. وبيان ذلك أن الإنسان يدعو وهو طالب تحقُّق ما يرضي الله تعالى، لا ما يتعارض مع رضاه. وبذلك فلا يكون في دعائه ما ينافي مقام "الرضا". إلا أن يكون دعاء الإنسان نوعاً من الإصرار على تحقق مراده ضارباً عرض الحائط بكل ما يمكن أن يصحبه من عواقب غير محمودة، ولا يرى غير بلوغ غايته هدفاً آخر. نعم وهنا سيكون الدعاء في تعارض مع مقام "الرضا". غير أن هذا الأسلوب يتعارض أساساً مع آداب الدعاء<sup>1</sup>. بل إن هذا اللون من الطلب يخرج اختصاصاً عن روح الدعاء الموصى به في المتون الدينية؛ إذ إن أدب الدعاء هو أن لا ينفك طلب الحوائج عن طلب رضا الله؛ فإن أُعطي رضي وإن مُنع رضي؛ يستقر العطاء والمنع في نفسه على درجة سواء، ويقفان من نفسه على مسافة متساوية لا تفضل لأحدهما عند نفسه على الآخر. فيكون دعاؤه بذلك في طول مسير "الرضا". ولكن إن كانت الغاية بلوغ "الرضا"، فلم الدعاء؟ ولم كان مطلوباً يُحثُّ عليه في متون التشريع حثاً بلا اختلاف؟

جواب ذلك أمران، أولهما؛ أنّ المرء يدعو لتحقيق أمر أو دفع آخر، كونه لا يعلم ما يخفيه القضاء والقدر، فهو يبسط طلبه راجياً من مولاه تيسير ما فيه صلاح شأنه. وهذا النوع من الدعاء الذي يتطابق فيه ظاهر الدعاء والداعي مع باطنه و حقيقة حاله المفعمة رضى هو الدعاء المطلوب، وهو الذي يكون مثمرًا دومًا، وإن لم تُر آثاره المادية أحياناً.

وثانيهما؛ يتعلق بجواب الإشكال الأول القائل بعدم جدوى الدعاء باعتبار إبرام القضاء والقدر وعدم قابليتهما للتغيير في كل الأحوال. وبيان ذلك، أن الأمور إنما تخضع لقوانين العلية؛ إذ ترتبط المعلومات بعلمها في عالم الوجود. وتحقق أمر من الأمور إنما يتم

<sup>1</sup> وقد أشار ابن عجيبة لأدب العارفين في شرحه للحكم العطنية. ينظر: ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص: 86 وما بعدها.

بوجود العلة التامة والمقتضي (المعلول) وعدم المانع. فتحقق الاحتراق مثلا يقتضي وجود النار (العلة)، ووجود الخشب (المعلول)، وعدم المانع كعدم البلل أو الرطوبة التي قد تصيب الخشب فتحول دون اشتعاله وتَحَقُّق الاحتراق. كذلك فقد قدر الله تعالى لتَحَقُّق الأمور علَّها. وربما كانت العلة التامة مُكونةً من علل ناقصة عدة، وجب تضافرها فيما بينها حتى تنتج العلة التامة المرجوة. وهنا تكمن العلاقة في الحديث عن الدعاء؛ إذ يمكن أن تقدر إرادة الله وتقتضي بأن يكون الدعاء في بعض الأمور أحد تلك العلل المعدّة والمتّمة للعلّة التامة، والتي بتحقيقها يتحقق الأمر المطلوب المدعو به. فإن تم التوسل بالدعاء تحقق المطلوب، وإن غُفِل عنه أو تُرِكَ، تخَلَّف تحقُّفه. وفي هذا سنخية وتتاغم تام مع السنن الكونية في الخلق والإيجاد. وهي سنن مقبولة شرعا وعقلا، لا يختلف حولها ذوا عقل. وقد أجرى الله تعالى الأمور بأسبابها.

فمن الأمور ما لا يكون مرتبطا بدعاء العبد، فيقتضي بها الله تعالى دون أن اعتبار الدعاء سببا في تحقيقها. وفي المقابل هناك أمور أخرى يشكل الدعاء لبنة اساسية في هندسة علّتها التامة. ومن ثمّ فلا تجد طريقها للتحقق إلا عبر تحقُّق علّتها التامة، والدعاء أحد لبنات تلك العلة التامة فوجب تحقُّقه أيضا. ولأن الإنسان لا يعلم إن كانت حاجته المطلوبة تلك، تتصل في أسباب تحقيقها بالدعاء، فهو يعمد إليه راجيا استيفاء كل الأسباب الممكنة والمحتملة لتحقيق مراده مما يعلمه من ضرورة استيفاء العلة بغية تحقُّق المعلول. وعلى هذا الأساس فلا منافاة بين إبرام القضاء والقدر من جهة وبين الدعاء، طالما أن هذا الأخير قد يكون جزءا من العلة التامة التي بموجب تحقيقها يتحقق مطلوب الدعاء. وبالتالي فليس من الحكمة بمكان إغفاله.



### 1-3- الدعاء ومتعلق التأثير: ( فيمن يؤثر الدعاء؟ )

غير أن هناك إشكالا آخر يطرح نفسه بقوة. إشكال على قدر كبير من الأهمية، مفاده أن الدعاء من شأنه التأثير، أو لنقل أنه، على الأقل، يُرتجى منه التأثير. والسؤال ههنا فيمن يؤثر الدعاء؟ أ يكون تأثيره في الله تعالى؟ أنى ذلك والذات الإلهية ليست وجودا منفِعًا! فكيف للدعاء أن يؤثر فيها! هذا الإشكال أثار أهمية خاصة لدى أهل الفلسفة. وهذا ما تتم الإشارة إلى جانب منه في بحث علاقة الدعاء بالفلسفة في هذا الفصل الأول.

### 2- جمالية الدعاء التكوينية:

إن الدعاء - في حقيقته - يتنافى و كل أشكال الخطاب النفعي. إنه مطلوب بذاته؛ بقطع النظر عن تحقق الاستجابة أو عدمها. ثم إن المدعو ليس مَدِينًا للداعي بالاستجابة حتى يراها حقا له ينتظر الظفر به عاجلا أو آجلا (فصرت أدعوك آمنا وأسألك مستأنسا، لا خائفا ولا وجلا، مُدًّا عليك فيما قصدت فيه إليك، فان أبطأ عني عتبتُ بجهلي عليك، ولعل الذي أبطأ عني هو خير لي لعمرك بعاقبة الأمور)<sup>1</sup>. كما إنه ليس مسألة عقلية محضة يحكمها قانون العلة والمعلول؛ حتى يُظن أنه بتقديم الأسباب العقلية التي يراها سوف يثمر دعاؤه و تتحقق الاستجابة! كلا ليست حقيقة الدعاء هكذا. إن الدعاء يمثل مطلوبة ذاتية لدى الداعي، ترتبط بحقيقته التكوينية المتمحضة في الفقر كما سيأتي بيانه.

### 3- فلسفة الدعاء: لماذا ندعو؟

الدعاء من حيث المضمون، قسمان: 1.الطلب. 2. التمجيد

<sup>1</sup> علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس: إقبال الأعمال، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ص 301.

هذا ما يلاحظه من يطالع كتب الأدعية؛ حيث يجد هذين القسمين أحدهما أو كليهما. فهناك من الأدعية ما يعرض مباشرة حاجيات الداعي ملتصقا قضاءها، وهناك منها أيضا ما يبتدئ بالتمجيد ويختتم به، وقد لا يحتوي على طلب أصلا، بل يكون مقتصرًا على التمجيد.

في كل الأحوال فإن الدعاء - كما يقول "حشمت پور" - يبعث على لطافة الروح، بغض النظر عن نوعه؛ طالبا كان أم تمجيذا وتحميدا. وهو في قسميه كليهما يورث في النفس تواضعا. فالطلب نفسه يورث التواضع. كما أن التمجيد في إشارته إلى عظمة الله وجلاله وما له من صفات الكمال المطلق، من شأنه أن يُلفت انتباه ووعي الداعي إلى مدى ضعفه في مقابل من يدعوه ويمجده بتلك الكمالات المطلقة، فيورث نفسه تواضعا قهريا<sup>1</sup>، وإن لم يلتفت هو نفسه إلى ذلك.

فالدعاء في الواقع منشأ التواضع. والتواضع يورث النفس لطافة ورقة. ولعل ترتب هذا الأثر عن الدعاء، يعد من أهم أسباب الحث عليه في المتون الدينية.

#### 4- العلاقة بين الله والإنسان في ضوء علاقة الدعاء بالواقعية:

ههنا ثمة سؤال جدير بال طرح ، وهو لماذا يكون التواضع مورثا للطفة الروح؟ ولماذا يوصى بالتواضع ويُحث عليه كثيرا؟

تعد الواقعية أمرا مطلوبا عند الله تعالى؛ حيث يوليها أهمية بالغة، في حين أن الكذب مذموم ومنبوذ. والأمر كذلك عند الخلق أيضا من ذوي الفطرة النقية. فحين يتعامل العبد مع الحق تعالى وفقا لما يعتقد فهو يتعامل بناء على واقعية ما تحققت في نفسه لا يقول بغيرها ولا يعمل خلافا لها. فإن توجّه بهذا الصدق داعيا، طالبا الحق تلقت العناية

الإلهية بما يتناسب وحقيقة حاله. أما حين تكون الحقيقة الحالية مخالفة للحقيقة القولية أوالفعلية ( السلوكية) فهذا سيكون كذبا عمليا( تماما كحال ادعاء المشركين المعاندين تعدد الآلهة مثلا) لأنه رفض للواقعية، لما هو واقع وكائن حقيقة. ولعل مما طرح للنقاش مرارا مسألة الاقتصار على ديانة بعينها وعدم قبول التعددية الدينية! والجواب هنا، يضيف " حشمت پور"، من منظور الإسلام، هو أن الواقعية واحدةٌ وحيدة لا تعددَ فيها؛ إذ الحقيقة واحدة لا تقبل التعددَ لبساطتها<sup>1</sup>. فالواقعية واحدة لا تعدد فيها، تماما كما هو الحق واحد لا تعدد فيه.

من خلال هذه المقدمة يمكننا أن نفهم علاقة التواضع بالواقعية، ومن ثم علاقة الدعاء بالواقعية. فالتواضع يعدّ من أهم شؤون الإنسان، وهو سير في طول الحقيقة الإنسانية لا في عرضها. في حين أن التكبر يتنافى وتلك الحقيقة؛ إذ أنه يعني السير في الاتجاه المعاكس للواقعية! ومن ثم فالتواضع يعني الحركة طبقا للواقع وهو أمر صحيح ومطلوب عند الله. أما التكبر فليس إلا ادعاءً واهما وكذبا عمليا واعتقاديا. ذلك أن الإنسان يقبع في رحم الاحتياج، بل هو الاحتياج ذاته. فلا يقال الإنسان موجود محتاج، بل هو الاحتياج ذاته! فهو محتاج ذاتا لا صفةً فحسب. والحال هذا، فكيف للإنسان أن يسلك مسلك التكبر فيرى لنفسه أفضلية وعلوا! وعلى ضوء هذا البيان يمكن مجددا قراءة قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾، قراءة تربط بين الواقعية والتكوينية في علاقة الإنسان بالدعاء من جهة، وفي علاقته بالله/ مدعوّه من جهة أخرى.

<sup>1</sup> البساطة كمفهوم فلسفي تعني الحقيقة التي لا تقبل التركيب ولا الانقسام ولا التعدد ولا الكثرة بما هي واحدة.

إن السير وفقاً للحقيقة والواقعية هو ما يورث النفس رقة ولطافة. وعليه فلا يمكن للتكبر أن يُكسب النفس الإنسانية لطافتها المطلوبة، بل على العكس من ذلك، فهو يُلَطِّخُهَا بأدران الحجب المانعة للنور. بينما التواضع يفعل ذلك.

والسؤال هنا ما علاقة الدعاء بكل ما ذكر؟

إن الدعاء نوع من إظهار التواضع الذي هو، من جهة، وظيفة العبد تجاه المعبود، ومن جهة أخرى، أحد أهم شؤون الإنسان المتصلة بحقيقته الواقعية. فالتضرع بالدعاء يعني السير المنسجم المتوافق مع حقيقة الإنسان وواقعيته. ولهذا فهو مطلوب ومحبوب. غالباً ما يركز الداعي على مسألة أو مسائل معينة يرجو تحقُّقها من خلال استجابة دعائه، غافلاً عما تورثه حالة الدعاء تلك من أثر لطيف في نفسه! فمن ثمرات الدعاء أنه يُحدث في النفس تواضعاً. وفضلاً عن كونه وسيلة لبلوغ المرجو من جذب أو دفع أو رفع، فهو يورث النفس رقة ولطافة قهرية. وهذا من أهم ثمرات الدعاء.

لكن أي نوعي الدعاء يورث النفس ذلك التواضع المنسجم مع حقيقته الإنسانية ويصبغ روحه بتلك الرقة؟ أهو دعاء الطلب أم التمجيد؟<sup>1</sup> أيهما يُسهم أكثر في بناء الإنسان وتجليه حقيقته الروحية؟

قد يتوسل الداعي بأدعية تتضمن الطلب، فيشعر معها بحالة من التواضع والرقة يتصل من خلالها بالله تعالى، فيبسط حاجته فيها. كما قد لا يشعر بتلك اللطافة الروحية، إنما بنوع من اللذة العقلية لا الحسية. غير أن الداعي حين يتضرع بأدعية التمجيد، تتعمق تلك الحالة المعنوية لديه أكثر، ويصبح شعوره بالاتصال بمصدر الفيض أوثق وأشد؛ فتراه لا يأبه أين انتهت به عبارات الدعاء؛ إذ ليست غايته من الدعاء الطلب فيعمد آخر

<sup>1</sup> حشمت پور: شرح فلسفی و عرفانی صحیفه سجادیه- مقدمه. الإشكالات المذكورة ذكرها المحاضر استناداً آراء الفيلسوف العارف "صدر الدين الشيرازي". وقد سعينا لتفصيل ما ذكر لها من أجوبة وإثرائها.

المطاف إلى ختمه بها. بل تراه يهيم في المعبود هيام العاشق، لا يكاد ينضب نفسه في الدعاء. كلما توغل بين كلماته ازداد هياما، واشتدت رغبته في التوغل بين حروفها. وهذه حالة مُشكِّكة، بلا شك. تتفاوت من فرد لآخر. فلا يتسنى للباحث وصفها وصفا نظريا ولا قياسها شدة وضعفا، إنها حالة ذوقية لا يسع المرء إلا تجربتها!

وهنا تتجلى أهمية العلاقة الرابطة بين الدعاء والعرفانية التي تعنى أساسا بذلك الاتصال والتواصل الروحي بين العبد وربّه، تواملا تؤسس له الحركة الحبية من جهة الحق تعالى من خلال تجلياته في الخلق والكون، والحركة العشقية من جهة العبد، فهو تواصل دائري الحركة دائم ومستمر ولكنه ليس على وتيرة واحدة، بل هو يتفاوت شدة وضعفا؛ سواء من جهة الفيض الإلهي أو من حيث شدة الارتقاء الإنساني في مراتب الحب ومدارج الكمالات الروحية. إنها دائرة يشكلها قوسا النزول والصعود، كما يسميها العرفاء.

إن دعاء التمجيد في الواقع ليس نسيانا للذات ولرغباتها التي ترجو إفاضتها من الله تعالى بقدر ما هو نقد وتفحص. والمطلع على هذين النوعين من الدعاء يمكنه أن يلمس الفرق بينهما بوضوح. إنها مسألة تحتاج إلى تجربتها ولا يمكن للوصف أن يلم بهذه الحقيقة.

## 5- الدعاء .. محطة لغوية:

عرف لفظ (الدعاء) استعمالا واسعة في اللغة العربية؛ فقد استعمله العرب منذ القديم<sup>1</sup>، وقبل مجيء الإسلام، فتنوعت استعمالاته؛ حتى إنه رُصد له من الاستعمالات مائتا

<sup>1</sup> قال عنتره: لما سمعتُ دعاءَ مرّةٍ إذ دعا  
ودُعاءَ عبسٍ في الوغى ومُحلّلٍ. ينظر: محمد سعيد مولوي: ديوان عنتره- تحقيق ودراسة، المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت، ص 247.

واثنتا عشرة مرة في القرآن الكريم، بين استعمال لجزر اللفظ، ومصدره وبقية اشتقاقاته<sup>1</sup>. وقد رصدت المعاجم معاني ( الدعاء ) وفقا لاستعمالات اللفظ في سياقات متنوعة؛ فقد أورد ابن فارس ( 395هـ ) في "مقاييس اللغة": ( دَعَوَ ) الدَّالُّ وَالْعَيْنُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ أَصْلٌ وَاحِدٌ ، وَهُوَ أَنْ تُمِيلَ الشَّيْءَ إِلَيْكَ بِصَوْتٍ وَكَلَامٍ يَكُونُ مِنْكَ<sup>2</sup>. وفي هذا المعنى إشارة إلى رغبة ما من قبل الداعي في تحقيق التواصل مع مدعوه.

مما ذكره " الجوهري " ( 393 هـ ) في معنى ( الدعاء )<sup>3</sup>؛ قوله: « دَعَا الدَّعْوَةَ إِلَى الطَّعَامِ بِالْفَتْحِ . يُقَالُ : كُنَّا فِي دَعْوَةِ فُلَانٍ وَمَدْعَاةِ فُلَانٍ ، وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ ، يَرِيدُونَ الدُّعَاءَ إِلَى الطَّعَامِ . ... وداعية اللبن: ما يُتْرَكُ فِي الضَّرْعِ لِيَدْعُوَ مَا بَعْدَهُ .<sup>4</sup> حيث قرن معنى الدعاء في الموضع الأول بمعنى الدعوة، أو الاستقدام لتناول الطعام كما هو الأمر في هذا الموضع، وقد يُستشف منه مطلق معنى الاستقدام لاستضافة أو غيرها. أما في الموضع الثاني، فقد جعل الدعاء بمعنى الاستزادة، وهي هنا استزادة لما هو خير أو مرغوب. وقريب من معنى ( الدعوة/ الاستقدام ) ما ذكره " الراغب الأصفهاني " ( 502 هـ ) من أن " الدعاء إلى الشيء: الحثُّ على قصده"<sup>5</sup>، بدليل قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ ﴾<sup>6</sup>

كما وردت في معجم " لسان العرب " للفظ ( الدعاء ) استعمالات عديدة في كلام العرب، توسّع " ابن منظور " ( 711 هـ ) في ذكرها والتمثيل لها، وهي تشير إلى معان تتعلق

<sup>1</sup> الباحث القرآني، <https://tafsir.app/quran-roots/%D8%AF%D8%B9%D9%88>، مادة (دعو)، (جانفي 2023م). وينظر: فهرس جنور كلمات القرآن، <https://corpus.quran.com>، (جانفي 2023م). وينظر أيضا: محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، د. ت، 1945م.

<sup>2</sup> أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د. ط، 1979م، ج2، ص 279. مادة (دعو).

<sup>3</sup> وإن لم يتناول معنى جذر الكلمة بالتفصيل.

<sup>4</sup> أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مراجعة: محمد محمد تامر، أنس محمد الشامي، زكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، د. ط، 2009م، ص 373، مادة (دعا).

<sup>5</sup> أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق- بيروت، ط1، 1412هـ، ص 315. مادة (دعا). وينظر: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، ج2، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د. ط، ص 600.

<sup>6</sup> يوسف/ 33.

بجذر اللفظ، وأخرى بمشتقاته؛ منها: **السؤال والاستفسار**، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا﴾<sup>1</sup>، بمعنى: **سأل**. وكذا فقد ذكر معاني: **النداء**، **والاستغاثة**، **والتمني**، **والعبادة**، **والجعل**، وغيرها من معان أخرى تتعلق بمشتقات اللفظ (دعا).

وبالنظر إلى استعمالات لفظ (الدعاء) في سياقاته الدينية، فقد ذكرت تلك الدلالات من خلال استنباطها من سياقاتها في القرآن الكريم والأحاديث المروية، حيث تناولتها كثير من أمهات المعاجم، القديمة منها والمتأخرة؛ منها: "لسان العرب، كما سبق الذكر، والفيروزآبادي<sup>2</sup> (718هـ)، وكذا "الراغب" في مفرداته<sup>3</sup>، و"المصطفوي" (1426 هـ) في تحقيقه<sup>4</sup>.

كما ذكر السمين الحلبي (756 هـ) في "عمدة الحفاظ" تلك المعاني<sup>5</sup>، معتمداً في استخراجها على السياقات القرآنية<sup>6</sup> التي وردت فيها كلمة (الدعاء)، منها **الاستغاثة**؛ كما في "قوله تعالى: ﴿دَعُوا اللَّهَ﴾<sup>7</sup> أي استغاثوا به". وكذا في قوله: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ﴾<sup>8</sup> أي استغيثوا بهم. ومنها معنى **النداء**؛ كما في "قوله: ﴿تَدْعُو مَنْ أَدْبَرَ﴾<sup>9</sup> قال ثعلب: تنادي الكافر باسمه". ومنها معنى **التمني**؛ قوله: ﴿وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ﴾<sup>10</sup> أي يتمنون، يقال: ادع علي ما شئت. وقوله: ﴿هُذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَدْعُونَ﴾<sup>11</sup> أي تتمنون محبته". وكذا ورد

1 البقرة/ 69.

2 مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ص 600.

3 أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ص 315، 316 مادة (دعا).

4 حسن المصطفوي: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، طهران، ط1، 1393هـ، ج3، ص 236-243. مادة (دعو).

5 أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السمين الحلبي: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1996م. مادة (دعو)، ج2، ص 13-17.

6 أورد د. محمد محمود زوين خلاصة لمعاني لفظ الدعاء في القرآن الكريم، تلخص ما ورد من معان في المعاجم، وأشار إلى ما يستعمل من الألفاظ في معنى الدعاء، إضافة إلى صيغته وأنواعه. ينظر: محمد محمود عبود زوين: الدعاء المعاني والصيغ والأنواع، مركز الرسالة، ط1، 1433هـ.

7 ﴿هُوَ الَّذِي يُسَبِّحُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَّتْ بِكُمْ بِرِيحٌ طَيِّبَةٌ وَقَرَّحُوا بِهَا جَانِبَهَا رِيحٌ غَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾. يونس/ 22.

8 البقرة/ 23.

9 المعارج/ 17.

10 يس/ 57.

11 الملك/ 27.

الدعاء) بمعنى **الجعل والتسمية**؛ في " قوله: ﴿ أَنْ دَعَا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴾<sup>1</sup> أي جعلوا وسَمَوْا". ومنها معنى: **العبادة**؛ " والدعاء: العبادة أيضًا؛ كذلك سماه رسول الله ﷺ، ومنه قوله: ﴿ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَّا هَا ﴾<sup>2</sup> أي لن نعبد، ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾<sup>3</sup> أي اعبدوني بدليل ﴿ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي ﴾<sup>4</sup> ﴿ وَأَعْتَزِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾<sup>5</sup> أي تعبدون"<sup>6</sup>. ومما يُلاحظ أن المعاجم لم تخرج في عمومها عن إطار هذه المعاني.

ما يهمننا منها في هذا المقام، هو ما تعلق من تلك الدلالات باستعمال لفظ (الدعاء) في صيغ المجرّد والمصدر؛ لكونها ذات صلة بموضوع البحث الذي يعنى بالدعاء الذي يتوجه به الإنسان إلى الله تعالى. وهنا يمكن القول إن معنى (الدعاء) يتراوح بين: النداء، والدعوة أو الاستقدام، والاستغاثة، والعبادة، والاستزادة من أمر خير مرغوب، والسؤال. ولكل من هذه الدلالات موضعيتها الطبيعية في البحث، والتي تكشف عن جوانب من العلاقة الرابطة بين الداعي والمدعو من جهة، وتصحح تلك العلاقة من جهة أخرى.

وبيان ذلك أن الدعاء لا ينعقد إلا بتحقيق النداء من الداعي لمدعوه؛ نداءً لساني أو حالي؛ ففي معنى "النداء" دلالة على نوع من التوجه الحالي/القلبي أو التوجه اللساني على أقل تقدير، وإن كان هذا الأخير لا يخلو بأي حال من الأحوال من استحضار ضمني للمعنى الأول، ولو على نحو من البساطة في مستوى ذلك الحضور الحالي والتوجه القلبي؛ إذ ما من نداء إلا وتسبقه أو ترافقه نية التوجه صوب المنادى، أيا كانت نية ذلك التوجه.

كما أن الداعي في استعماله للدعاء هو بصدد توجيه دعوة من نوع ما للمدعو حتى يجلب انتباهه ويلتفت إليه، ومن ثمّ يقبل عليه؛ إذ لا معنى لأن يدعو شخص شخصًا/

1 مريم/ 91.

2 الكهف/ 14.

3 ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾. غافر/ 60.

4 غافر/ 60.

5 مريم/ 48.

6 أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السمين الحلبي: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، ص 13-17. مادة (دعو).



مدعوا دون أن يقصد- ولو ضمنيا- إلى جلب نظر المدعو وإقباله عليه. وفي هذا يتحقق معنى "الدعوة والاستقدام" في دلالة لفظ (الدعاء).

ثم إن هذا "النداء" و"الدعوة والاستقدام" لا يكون عملا أو سلوكا عبثيا من شخص الداعي؛ فلا بد أن له هدفا ما يرمي الداعي إلى تحقيقه من خلال خطابه الدعائي، وهذا الغرض يتجلى في بقية دلالات (الدعاء) الأخرى؛ من سؤال، أو استغاثة، أو عبادة، أو استزادة لأمر مرغوب، يرى الداعي في تحقيقها؛ إما رفعا لمكروه أصابه، أو دفعا لخطر محتمل وقوعه، أو جلبا لأمر يراه أو يرى فيه منفعة ما، أعم من كونها منفعة مادية أو دنيوية. ففي الأول تكون الاستغاثة، وفي الثاني تكون العبادة، وفي الثالث تكون العبادة والاستزادة. وإن صح معنى العبادة فيها جميعها. ثم إن تلك المعاني كلها تتضمن دلالة السؤال التي تعد إحدى معاني (الدعاء).

ومما تجدر الإشارة إليه أن ثمة مصطلحات ذات صلة بـ (الدعاء)؛ منها ما استعمل مرادفا للدعاء، ومنها ما استعمل في مقابله، وأبرزها: (الأمر)، و(النداء)، و(المسألة). إلا أن بينها فروقا لا تخفى على المتفحص، وإن كان بينها ارتباط أيضا من نحو ما؛ فالأمر والدعاء كلاهما طلب، إلا أن في (الأمر) طلبا على نحو الترغيب أو الإلزام، وله صيغ تدل عليه<sup>1</sup>، أما (الدعاء) فلا صيغة خاصة به ولا إلزام فيه، كما إنه قد يكون طلبا كما قد لا يكون، و(الأمر) عادة ما يكون من الأدنى إلى من هو أعلى منه، مع إمكان استعماله في حال تساوي الأمر والمأمور أو تقاربهما. فـ(الدعاء) أوسع مجالا من (الأمر).

<sup>1</sup> أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري: الفروق اللغوية، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1412هـ، موقع روح الإسلام www.islamspirit.com ، ص 231.

كذلك (المسألة) و(الدعاء) يقارنهما الخضوع والاستكانة، وهما نوع طلب من الأدنى إلى الأعلى منزلة؛ وهذا ما أشار إليه صاحب "معجم الفروق اللغوية"<sup>1</sup>. إلا أننا نرى أنّ اعتبار غلوّ المنزلة في (الدعاء) - باعتباره توجهاً إلى الله تعالى - يكون على نحو الحقيقة الوجودية المطلقة في ذاتها وفي كمال صفاتها وأفعالها، بينما لا يكون ذلك في (المسألة) إن كانت لغير الله. كما إن الدعاء يشمل معنى المسألة، ويشمل غير المسألة؛ إذ قد يتحقق مُسمّى (الدعاء) دون أن يتضمن مسألة ما، كالتحميد والتمجيد لله تعالى في بعض الأدعية؛ إذ يُعد ذلك من (الدعاء).

وكذا بالنسبة للعلاقة بين (الدعاء) و(النداء)، فقد أشار "العسكري" إلى فرق بينهما، نقله عن صاحب "مجمع البيان"<sup>2</sup>، وهو أن «الأول [الدعاء] قد يكون بعلامة من غير صوت ولا كلام، ولكن بإشارة تتبى عن معنى: تعال، ولا يكون النداء إلا برفع الصوت، وامتداده»<sup>3</sup>. وههنا أيضاً يبدو (الدعاء) أوسع مجالاً من (النداء)؛ إذ يتسع مصطلح (الدعاء) للنداء ولمعان أخرى غير (النداء).

لقد اشتمل المعنى اللغوي للفظ (الدعاء) على كل تلك الدلالات من حيثيات متعددة، مما يثري وظيفته الدلالية في الخطاب الدعائي، باعتباره يحتل مركزية البحث؛ بل إنه عن هذه المركزية أساساً يصدر هذا الخطاب. إن لحاظ تلك المعاني التي أوردتها المعاجم للفظ (الدعاء) ملاحظة تحليلية من حيثيات متعددة، من شأنه أن يفتح المجال لتقديم تعريف اصطلاحي للدعاء، ومن ثمّ يمكن الوقوف أيضاً على خصائص الدعاء.

ولأنّ بحث المعنى الاصطلاحي لمصطلح ما يقتضي، بدايةً، تحديد المجال المعرفي لذلك المصطلح قبل الشروع في بسط التعاريف أو تحليلها. لهذا ارتأى البحث بدايةً

<sup>1</sup> أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري: الفروق اللغوية، ص 494.

<sup>2</sup> ينظر: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر، ط1، 2005م، ج2، ص 424.

<sup>3</sup> أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري: الفروق اللغوية، ص 535.

أن يتناول (الدعاء) باعتباره مقولةً دينيةً بالمعنى الأخص؛ تنتمي إلى مجال المقولة الدينية الإسلامية؛ وذلك لكون مدونة البحث تنتمي إلى مجال الخطاب الديني الإسلامي<sup>1</sup>. وإن ظلت منفتحة على مختلف المجالات المعرفية الإنسانية؛ باعتبار الدعاء مُنتجاً إنسانياً، بغض النظر عن طبيعته كخطاب، وعن توجُّه الداعي وفكره.

وفي هذا المجال قيل في تعريف (الدعاء) إنه "الرَّغْبَةُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى"<sup>2</sup>، ومنه أُطلق على النبي ﷺ "دَاعِي اللَّهِ"، وكذا أُطلق على المؤذن<sup>3</sup>؛ ولعل ذلك باعتبار ترغيب الناس إلى الله.

وعُرِّفَ أيضاً بأنه: «مطلق مفهوم طلب الميل والتوجُّه»<sup>4</sup>. ويبدو أنه تعريف مُستوحى مما ذكره "ابن فارس" في معنى الدعاء، "وَهُوَ أَنْ تُمِيلَ الشَّيْءَ إِلَيْكَ بِصَوْتٍ وَكَلَامٍ يَكُونُ مِنْكَ". وقد سبقت الإشارة إليه في أول هذا البحث.

كما عُرِّفَ الدعاء بأنه «الرغبة إلى الله تعالى فيما عنده من الخير والابتهاال إليه بالسؤال»<sup>5</sup>، أو أنه «صلة روحية بين العبد وبارئه»<sup>6</sup>. وقد ورد في "معجم لغة الفقهاء": «الدعاء: بضم الدال من دعا، ج أدعية، الطلب مع التذلل والخضوع»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> ولا نعني بذلك أنها محصورة في المجال التعبدية المحدود بالمعنى العبادي الفقهي أو العقدي؛ ولا عدم انفتاحها على مجالات معرفية أخرى. حيث يفترض البحث أن الدعاء ينطوي على أبعاد إنسانية ومعرفية قد يشترك فيها المسلم مع غير المسلم. وسيأتي بحث (طبيعة الدعاء وعلاقاته) في هذا الفصل بيانا لذلك.

<sup>2</sup> مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط8، 2005م، ص 282. وقد ورد في (لسان العرب) في معنى قوله تعالى: ﴿...أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَا...﴾ [البقرة/186]، أن للدعاء لله ثلاث معان، الأول هو توحيد الله وتناوؤه، والثاني: مسألة الله العفو والرحمة وما يقرب منه. والثالث: مسألة الحظ من الدنيا. إلا أن هذه الأوجه أقرب إلى مقاصد الدعاء منها إلى المعاني. ينظر: أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين بن منظور: لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير - محمد أحمد حسب الله - هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د. ط، د. ت، ص: 1385.

<sup>3</sup> الفيروزآبادي: القاموس المحيط، ص 283.

<sup>4</sup> حسن المصطوفي: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ص 238.

<sup>5</sup> محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، د. ط، (1965م-2001م)، ج38، ص 46. مادة (دعو).

<sup>6</sup> محمود بن الشريف: الأمثال في القرآن، دار عكاظ للطباعة والنشر، الرياض، ط2، د. ت، ص 95.

<sup>7</sup> محمد رواس قلعه جي - حامد صادق قنبي: معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ص 185، مادة (دعاء).

ويبدو أن تعريف الدعاء في اصطلاح اللغويين وعلماء الكلام ومن هذا حذوهم من مفسريهم، يَحَدِّ معنى الدعاء في كونه إما "صلة روحية"، دون بيانٍ لنوع تلك الصلة، أو "طلبًا في انكسار"، تمييزًا له عن معنى الأمر. وإمّا "رغبة وتوجهًا بالسؤال" الموحية بالعموم. كما إن ربط تلك الرغبة بأنها رغبة فيما عند الله، يوحي بمعنى السعي لنيل مصلحة ما محدودة الأفق. وهذا بلا شك تعريف لا يتسع لكل أنواع الدعاء أو مراتبه - على الأصح، ولعل دعاء المتصوفة والعرفاء واحدٌ من تلك الأدعية التي تخطت حدود هذا التعريف. ولذلك فإنّ هذا النوع من التعريف نراه يرسم للدعاء صورة ظاهرية خارجية، ومنحى أفقيا لا يتيح للباحث التوغّل في أعماق الدعاء للكشف عن طبيعته وخصائصه. كما أنه لا يميز الدعاء تمييزًا كاملاً عن أشكال أخرى من العبادة والابتهالات، كالذكر مثلاً أو الصلاة - في مفهومها الخاص. وهذا من شأنه أن يقلل من القيمة المعرفية للتعريف، أو يفقده خاصيته التي وُجد من أجلها، ألا وهي تمييز المُعرّف عما سواه.

وإذ نسعى للعثور على تعريف جامع للدعاء، فإننا نتفق مع "عبود زوين" الذي يرى أنه «يصعب على الباحث أن يضع تعريفاً جامعاً للدعاء؛ لأننا إن فعلنا ذلك فسوف نصدر عن نظر ضيق وأساسٍ واهٍ في تحديد ظاهرة حيّة متجدّدة بتجدّد أحوال الإنسان تجاه خالقه في حاجاته ومشاعره. إلا أنّهُ يمكننا أن نلتمس مفهوماً يشرف بنا على حدود الدعاء»<sup>1</sup>. وعليه فإنّ الاقتصار على مجال واحد في رصد تعريف للدعاء، فضلاً عن ملاحظة صعوبة صياغة ذلك التعريف لما للدعاء من طبيعة خاصة في نفسه، من شأنه أن يحدّ من فضاءات الرؤية المتاحة إزاء هذا النوع من التعبير الإنساني/ الإلهي معا. ولهذا ارتأى الباحث أن يُعرِّج على مجالات معرفية أخرى، قصد إتاحة رؤية أوسع، ما

<sup>1</sup> محمّد محمود عبود زوين: الدعاء المعاني والصنّيع والأنواع، ص 12، 13.

أمكن، وبحسب ما يتيح مقام البحث - على ضيقه - وذلك قصد تقديم رؤية (للدعاء) من حيثيات متنوعة، عسى أن يكون ذلك إثراءً للموضوع، وفتحاً لنوافذ بحثية مستقبلاً.

## 6- مفهوم الدعاء عند المتصوفة والعرفاء:

ففي معنى (الدعاء) باعتباره مصطلحاً صوفياً، يقول عنه صاحب "الموسوعة الصوفية" أنه «مفتاح الحاجة ومُتَرَوِّح أصحاب الفاقات، وملجأ المضطرين»<sup>1</sup>. وهذا أقرب إلى وصف الدعاء من حيث أهميته، منه إلى تعريفه.

وأما المتصوفة وأهل العرفان، فقد نظروا للدعاء نظرة أعمق من غيرهم، حين عمّقوا أبعاد (الدعاء) وكأنهم يقدّمون صورة تشريحية للمصطلح، أو بالأحرى صورةً شهودية بتعبير العرفان. يقول "السبزواري" (1414هـ) صاحب تفسير "مواهب الرحمن"، في لغة تجمع بين الفلسفة والعرفان، أنّ حقيقة الدعاء: «هي الشعور الباطني في الإنسان بالصلة والارتباط بعالم لا مبدأ له ولا نهاية ولا حد ولا غاية لسعة رحمته وقدرته وإحاطته بجميع ما سواه فوق ما نعقل من معنى السعة والإحاطة والقدرة يقضي له حوائجه بحيث يجعل المدعوّ تحت قدرة الداعي جميع وسائل نجح طلباته»<sup>2</sup>.

إن تلك الصلة والارتباط بهذا العالم المطلق/ الحق تعالى، هو عند المتصوفة وأهل المعرفة ليس ارتباطاً مصلحياً يسعى لتحقيق منفعة أو مقابل ما؛ بغض النظر عن كونه مقابلاً مادياً أو معنوياً. إنما هي صلة ترتقي عن كل تلك الحدود؛ لتصدر عن نبع الشوق. فالصوفية والعرفاء يرون أن «الدعاء شوق القلب إلى لقاء الرب بحيث لا يرى في البين

<sup>1</sup> عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2003م، ص 746.

<sup>2</sup> عبد الأعلى الموسوي السبزواري: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، دار التفسير، قم، ط5، 2010م، ج3، ص 71، 72.

غير الرب»<sup>1</sup>. إذن فإن ذلك الشعور الباطني للداعي يحركه الشوق للقاء المدعو. وهذا ما يميز نظرة المتصوفة والعرفاء للدعاء عن غيرهم من علماء اللغة، أو الكلام.

هنا يمكن القول إن الدعاء: هو اعتراف وإقرار قلبي بتأصل حقيقة العبودية مطلقا، ورغبةً حُبِّيَّةً حَالِيَّةً لسانية في الاتصال بمبدأ الغنى المطلق، إما شوقا للقاء، أو نيلا للرجاء. والأول سمة أهل الله؛ من الأنبياء والأولياء والعرفاء. والثاني حال مَنْ دونهم. ولكلِّ مقاماتٍ ودرجات تشكيكية. كما هو الدعاء أيضا مقامات ودرجات تشكيكية.

وقد أوجز "البقلي" ( 606هـ) -المفسر الصوفي- بيان هذه المقامات وأصحابها في قوله: « وافهم أن الدعاء مقامات، فبعضهم يدعوه بلسان الظاهر، وبعضهم يدعوه بلسان الباطن، وبعضهم يدعوه بإشارة العقل، وبعضهم يدعوه بإشارة القلب، وبعضهم يدعوه بإشارة الروح، وبعضهم يدعوه بإشارة السر، نعت أهل الظاهر التضرع، ونعت أهل الباطن الافتقار والتخشع، ونعت أهل العقل الفكر، ونعت أهل القلب الذكر، ونعت أهل الروح الشوق، ونعت أهل السرّ الفناء، يدعونه بالإذن ولا يكون الإذن في الدعاء إلا في مقامين مقام القبض ومقام البسط، الدعاء في مقام القبض بنعت العبودية، والدعاء في مقام البسط الحكم والانبساط من إدراك مباشرة صولة الربوبية، ولا بدّ للعارفين من هذين المقامين، والدعاء على أحوال شيء، دعاء أهل البلاء لكشف الهموم، ودعاء أهل النعمة لكشف الوجود، ودعاء المحبين لتسليّ القلوب، ودعاء المشتاقين للبلوغ إلى الوصول، ودعاء العاشقين لنيل المأمول، ودعاء العارفين لوجدان البقاء، ودعاء الموحدين لمحوهم في الفناء، وفيه أنس المستأنسين وتضرع العارفين وبهاء المحبين وزيادة قرّة عيون الموحدين، ما أطيب أحوالهم في السجود لكشف مشاهدة الموجود، وما أحلى روح طيب مناجاتهم بالعبرات

<sup>1</sup> أبو محمد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر البقلي: عرائس البيان في حقائق القرآن، تحقيق: الشيخ أحمد فريد المزيري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1429هـ، ج1، ص 430.

وحركات ضمائرهم بالزفرات»<sup>1</sup>. فللدعاء إذن مقامات، ولعل هذا ما يصحح اختلاف اللغويين في رصد معانيه، كما إن لكل مقام رواه وعوده ودعائه. ولكن مهما اختلفت تلك المقامات واختلفت بالتبع مقامات أصحابها الدعائية في معرفة الله تعالى، يبقى الدعاء يصدر عن حقيقة جوهرية له، لا يختلف حولها اثنان.

تلك الحقيقة التي مهما اختلفت تعريفات الدعاء، فإنها تظل حاضرةً فيها جمعها؛ لأنها روح الدعاء وحقيقته. فهي تختصر كل ما ذكرناه سابقاً من معانٍ أو تعريفات. هذه الحقيقة التي يقف صاحب مدونتنا، وهو الداعي والعالم العارف، عندها في تعريف موجز وعميق الأبعاد، إذا ما وقفنا عنده وقفة متأنية.

#### 7- مفهوم الدعاء عند "زين العابدين بن الحسين" (رض):

يصدر "زين العابدين بن الحسين" في رؤيته للدعاء عن روح القرآن الكريم، حين يقول: «وَأَنْتَ الَّذِي دَلَلْتَهُمْ بِقَوْلِكَ مِنْ غَيْبِكَ وَتَرَعَيْبِكَ الَّذِي فِيهِ حَظُّهُمْ عَلَى مَا لَوْ سَتَرْتَهُ عَنْهُمْ لَمْ تُدْرِكْهُ أَبْصَارُهُمْ وَلَمْ تَعِهِ أَسْمَاعُهُمْ وَلَمْ تَلْحَقْهُ أَوْهَامُهُمْ قُلْتَ: ﴿ اذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ ﴾ وَقُلْتَ: ﴿ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴾ وَقُلْتَ: ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾ فَسَمَّيْتَ دُعَاءَكَ عِبَادَةً، وَتَرَكْتَهُ اسْتِكْبَارًا، وَتَوَعَّدْتَ عَلَى تَرْكِهِ دُخُولَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> البقلي: عرائس البيان في حقائق القرآن، ص 430.

<sup>2</sup> زين العابدين علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، تقديم وشرح: غالب عسيلي، مؤسسة التربية الإسلامية للدراسات والنشر، بيروت، ط5، 2011م، الدعاء الخامس والأربعون (في وداع شهر رمضان)، ص224، 225.

لقد ساوى- بناء على سياق الآية- بين الدعاء والعبادة<sup>1</sup> التي هي في مقابل الاستكبار الموجب دخول جهنم دخول إذلال. بمعنى أن الدعاء يقع في مقابله الاستكبار والعصيان الشديد (سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ). فيكون الدعاء واقعا في النقطة المقابلة وهي أوج الطاعة والعبادة. وأوج العبادة ليس إلا العبودية. والعبودية غاية خلق الخلق ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>2</sup>، وأرفع مقام يمكن للعبد أن يصله. فإن بلغ استحق مقام الخلافة الإلهية. وفي كل مقام تشكيك ومراتب. فالعبودية أيضا كذلك، وأقصاها مقام النبي محمد ﷺ؛ وهو ما يعبر عنه أهل العرفان بمقام (أو أدنى) ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾<sup>3</sup>؛ حيث لم يستطع جبرائيل- عليه السلام- وهو الملك المبجل أن يلجّه.

إن جعل الدعاء عبادة في مقابل الكفر، يومئ إلى ما للدعاء من فلسفة وفهم عميق، يتجاوز تعاريف المصطلح اللغوي التي ذكرت له، فأى فلسفة ينضوي عليها الدعاء من خلال تسميته بالعبادة؟

## 8 - فلسفة الدعاء:

ليست (العبادة) إذن، لفظا يقتصر على تكلم الأعمال الظاهرية المتعارف عليها بين عموم المسلمين، من صلاة وصيام وزكاة وغيرها. وباعتبار (الدعاء) عبادة، فإن الدعاء أيضا ليس مقتصرا على الذكر أو طلب العون أو غيرها مما ذكر من معان. فمثلما هي العبادة مراتب، كذلك الدعاء مراتب ومقامات، يتموضع كل منها في طول الآخر، ارتقاء صوب العروج إلى الله تعالى والتحقق بالتوحيد الخالص. ومن هنا كانت الصلاة، التي تعد

<sup>1</sup> وإن كانت (العبادة) أوسع معنى؛ فهي تشتمل على الدعاء وغيره. إلا أن تسمية الدعاء بالعبادة في سياق الآية هنا، كما أشار إليه "علي بن الحسين" (رض) يدل على أن الدعاء أرفع درجات العبادة. وهذا المعنى يصدق قول الرسول ﷺ: "أفضل الدعاء العبادة، وإذا أذن الله لعبد في الدعاء، فتح له أبواب الرحمة، إنه لن يهلك مع الدعاء أحد". ينظر: البقلي: عرائس البيان في حقائق القرآن، ص 69.

<sup>2</sup> الذاريات/ 56.

<sup>3</sup> النجم/ 9.



تجلياً من تجليات الدعاء، معراجاً للمؤمن، تصل به إلى الارتقاء في كمالته ومراتبه الروحانية.

فليس الدعاء إلا تجلياً للتوحيد. كيف لا وهو "مخ العبادة"، وروحها الذي لا تستقيم إلا به ﴿قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ...﴾<sup>1</sup>. ولعل تعريف الإمام "زين العابدين" للدعاء، يثبت هذا المدعى ويعمّقه. وهو كلام مضغوط، فإذا ما فككناه وبسطناه، أدركنا أنه يشتمل على كل المعاني السابقة للدعاء ويحتوي كل مراتبه. وهو، في الأصل، تعريف ناظر إلى حقيقة الدعاء في عمقها وانبساطها؛ ولعل أهم ما يستفاد من "تسمية الدعاء عبادة" هو **سريان حقيقة العبادة في الدعاء**؛ فإن كان "الدعاء عبادة"، فلا شك أن **جوهر الحقيقة السارية** فيهما واحدة. فإذا ما علمنا حقيقة العبادة، علمنا بالتبع حقيقة الدعاء. وهو بحث غاية في الأهمية. وفي هذا يقول "مصباح اليزدي" - الفيلسوف والعارف - في بيانه **لحقيقة العبادة**، وبناء على مقدمات ذكرها، ما خلاصته:

" أن بلوغ الإنسان كمالته الروحية المطلوبة لا يمكن أن يتحقق عبر اعتزال الناس قصد الذكر والعبادة، وغض الطرف عن معترك الحياة أو مختلف جوانبها الاجتماعية، ولا بطمس بعض أبعاد الطبيعة البشرية الفطرية في الإنسان بقصد العبادة. إنما حقيقة العبادة تكمن في تنمية مختلف تلك الأبعاد تنميةً تدريجية ومتعادلة، بحيث تكون كل أفعال الإنسان ونشاطاته ترتبط بفعل القلب؛ ذلك أن بلوغ الكمال الروحية المطلوبة للإنسان لا تكون إلا من خلال ربط كافة نشاطاته بالهدف الغائي والكمال النهائي، ألا وهو القرب إلى الله تعالى.

وهذا لا يتأتى إلا إذا كانت تلك النشاطات والأفعال إيجابية تصب في خدمة تلك الغاية. إلا أن تحقيق ذلك الكمال لا يتم إلا من خلال وجود الإنسان في معترك الحياة، حيث المتضادات والتعارضات تتجاذبه من كل صوب، ليتسع بذلك مجال السباق نحو

<sup>1</sup> الفرقان / 77.

الارتقاء في القرب إلى الله، فيختار الإنسان حينئذ طريق السعادة اختياراً واعياً لا إجبار فيه. ههنا ينال، وبجدارة، كمالات أرفع من كمالات الملائكة كافة، ألا وهو التحقق الخالص بالعبودية في درجاتها الرفيعة، حيث القرب الإلهي المنشود. ومن الجدير بالذكر هنا- يضيف "مصباح اليزدي"- أن استعداد الأفراد ليس على درجة واحدة فيما يتعلق بتحصيل هذا الكمال الرفيع؛ فليست كل الطيور نسورا وجوارح يُمكنها التحليق في الأعالي، وكذلك أصناف الناس. لكن أياً يكن الاختلاف في درجة الاستعداد تلك، يبقّ السعي لتنمية كل أبعاد الإنسان الوجودية تنميةً تدرجيةً ومتعادلةً أمراً مطلوباً للجميع<sup>1</sup>. حتى لا يكون نمو تلك الأبعاد في الإنسان نموًا كاريكاتوريًا، يعيق حركة الارتقاء تلك. وهكذا حقيقة الدعاء أيضاً، ارتقاءً في الكمالات الروحية من خلال تنمية كافة الأبعاد الوجودية والمعرفية للإنسان، حتى يتحقق في مقام العبودية عبر طريق الدعاء. فلا يكون الدعاء مجرد لقلقة لسان، ولا مقتصر على أوراد خاصة تردد، ولا حتى مجرد ذكر قلبي لدعاة منعزلين عن معترك الحياة، نائين بأنفسهم عن مسؤولياتهم الاجتماعية والإنسانية إزاء مَنْ حولهم وإزاء الإنسان بما هو إنسان حيثما كان. ولهذا فحقيقة الدعاء تصدر عن حقيقة العبادة، وتتفق تماماً مع روح الدعوة الإسلامية، وعالميتها. فالدعاء طريق واسع ومفتوح على كل الأزمنة والأمكنة ولكل الأحوال، يتسع للناس كافة على اختلاف شرائح المجتمع<sup>2</sup>، خاصة أن الارتقاء فيه لا ينحصر في المعرفة الحسولية. بل إن تلك المعرفة سوف لن تؤتي ثمارها ما لم تتم مراعاة إخلاص التوجّه القلبي للداعي. وكم من معرفة حسولية غدت حجاباً لصاحبها، فغدا يلهث خلف كمالات وهمية! أولئك هم الأخسرون أعمالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا<sup>3</sup>!

<sup>1</sup> محمد تقى مصباح يزدي: خود شناسی برای خود سازی، چاپ: بیستویکم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1399ش. ق، ص 86-88.

<sup>2</sup> في هذا المعنى يقول علي بن أبي طالب (رض) بأن الناس " [ النَّاسُ ] صِنْفَانِ: إِمَّا أَحَ لَكَ فِي الدِّينِ، أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ ". ينظر: ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط2، 1967م، ج17، ص 32

<sup>3</sup> الكهف/ 104.

إن تركيز الإمام " زين العابدين " على معنى العبادة في فهمه للدعاء، حيث جعلها مساوية للدعاء، يكشف ما للدعاء من أهمية بالغة في الفكر الإسلامي، وعلى عمق فهم " السجاد " وإدراكه الحقيقي لحقيقة الدعاء، إدراكا يتجاوز معاني اللغة وتعريف الاصطلاح وكل المفاهيم المكتسبة حصوليا، وهذا المُدعى يمكن الاستدلال عليه بوضوح وقوة من خلال مدونته الدعائية. وهو ما تناوله البحث من خلال قراءات تداولية وعرفانية لجوانب من أدعيته، خاصة ما جاء بين دفتي كتابه " الصحيفة السجادية ".

إن تلك الرؤية لحقيقة الدعاء تتناسب وما يشير إليه القرآن الكريم والرسول، ثم الأولياء والعرفاء، من أن أعلى المقامات في مدارج السلوك إلى الله تتمثل في العبودية، فهي غاية خلق الخلق؛ ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾<sup>1</sup>، وهنا يشير " السجاد " إلى معاني عميقة في الدعاء تسهم في الكشف عن طبيعته. وهو ما سنتناوله بالبحث في موضوع العلاقة بين الإنسان والدعاء.

## 9- الدعاء والإنسان.. أي علاقة؟

### 9-1- الدعاء في ضوء علاقاته الداخلية:

الدعاء ليس مجرد وسيلة لتحقيق طلب أو إجابة سؤال أو استمداد للعون، ولا حتى مجرد رغبة في إنشاء علاقة مع المدعو. إن كل ذلك قد يتضمنه الدعاء في سعة معانيه، لكن الدعاء أوسع من كل ذلك وأعمق. إن له علاقةً تتجاوز حدود طلب الداعي ورغبته، وربما يتجاوز وعيه أيضا. فليس كل داعٍ يعي حقيقة الدعاء الجوهرية، ولا كل مراتبه. وحتى تكشف على ميزات مراتب الدعاء أو حقيقته أو عن بعض جوانبها على الأقل، وجب الوقوف على علاقة الدعاء بالإنسان في طبيعته، وبحث أبعاد تلك العلاقة في مختلف جوانبها.

<sup>1</sup> الذاريات/ 56.

## 9-2- الدعاء وخلق الإنسان:

تثير علاقة الإنسان بالدعاء تساؤلات عدة، من قبيل:

- الدعاء والإنسان. أيهما يرتكز على الآخر؟ أي فهم للدعاء ارتسم عند جمهوره؟ وأي علاقة يسعى الدعاء لتأسيسها؟ أو أيّ كشف؟ هل الدعاء - حضراً - لغة المهموم وسبيل المحتاج والمأزوم؟ أي علاقة بين طبيعة الدعاء وطبيعة الإنسان؟

تجدر الإشارة، بداية، إلى أن الرؤية التقليدية لعلاقة الإنسان بالدعاء عادة ما تتحو إلى نوع من التصوير الخشبي؛ فهي إما نوع من التسلي السلبي الهروبي، وإما علاقة نفعية لتحقيق رغبات محدودة؛ من جلب لمصلحة ما، أو رفع لمصاب حاصل، أو دفع لمكروه متوقع؛ فلا تكاد تعدو الجلب والرفع والدفع. وهي قراءة تركز على الظاهر في العموم وتفصل بين طرفي هذه الثنائية فصلاً يكاد يكون فصلاً كاملاً.

والسؤال هنا، هل ثمة علاقة أخرى يمكن قراءتها في هذه الثنائية؟ أي مبدأ

للعلاقة بين الإنسان والدعاء؟ وما مدى تأصلها؟

إن شئنا وصف هذه العلاقة من جنبه تاريخية، قلنا: إنها علاقة تضرب بجذورها في عمق تاريخ وجود الإنسان، فمذ وجد الإنسان وهو يواجه تحديات الصمود أمام قوى الطبيعة وما وراء الطبيعة. ولطاماً عبّر عن ذلك في رسومات ونقوش على الحجارة والعظام وعلى جدران الكهوف وغيرها، مسجلاً من خلال ذلك مواقف عجزه إزاء تلك القوى. حتى إنه يلجأ إلى حلول غيبية لمواجهة ذلك الضعف فيتصور لتلك القوى آلهة، ثم يسعى لتسخيرها بشكل أو بآخر لسد عجزه، بما في ذلك عجزه عن مجابهة الموت كما تصوره الملاحم اليونانية القديمة على سبيل المثال.

وتصوير هذا العجز تنقله الديانات السماوية أيضا، كما هي قصة خلق آدم عليه السلام في القرآن الكريم؛ فيما يتعلق بأصل خلق الإنسان من طين، ما ينطوي على الإشارة إلى جنبه الضعف المتأصلة فيه؛ ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾<sup>1</sup> لكن هذا البعد الطيني مُشَفَّعٌ بالبعد الإلهي، ما يمنح جنبه من القوة للإنسان تتناهى في العظمة والتقديس من خلال مباشرة الذات الإلهية لعملية الخلق مثلا، ومن خلال الاصطفاء لمنصب الخلافة ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾<sup>2</sup> ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي ۗ أَسْتَكْبَرْتَ ۖ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾<sup>3</sup> فالإنسان، إذن، يتأرجح بين الضعف والقوة. ولكن ما علاقة كل ذلك بالدعاء؟

إن بلوغ منصب الخلافة يقتضي نوعا من المشابهة والسنخية بين الخليفة والمُستَخْلَف، فتكون القوّة من مقتضياتها. والانتقال من الضعف إلى القوة يتم عبر الاتصال والتواصل بمصدر القوة، ولا يتأتى ذلك إلا بالتوجه والالتفات (وما يعبر عنه بالذكر الكثير) والدعاء يمثل واجهة أساسية في ذلك التوجه والالتفات. وإن اختلفت أشكاله ومستوياته باختلاف مستوى الدعاء ونوعه (اللساني والحالي)، وكذا باختلاف مستويات الداعي نفسه. ويمكن أن نلمس ذلك أكثر من خلال بحث نوع هذه العلاقة. فما أبعاد هذه العلاقة؟ أ هي علاقة أم علاقات؟ وما العناصر الحاكمة فيها؟

### 9-3- علاقات الإنسان بالدعاء :

هل يمكن اعتبار العلاقة الرابطة بين الإنسان والدعاء تصدر عن ظاهر

#### لغوي وبعد نفسي؟

إلا أن ثمة أسئلة تفرض نفسها فيما يتعلق بكلا البعدين؛

<sup>1</sup> ص / 71.

<sup>2</sup> ص / 72.

<sup>3</sup> ص / 75.

- **العلاقة على مستوى اللغة:** في نوعي الدعاء: الدعاء اللساني والدعاء الحالي؛ هل هو الدعاء أم قراءة الدعاء؟ اللغة في الدعاء حقيقة أم اعتبار؟ - هل للكلمة وزنها في تحقيق غاية المتلقي/الداعي من الدعاء أم إنها مجرد اعتبار فني؟
- **العلاقة على مستوى الجانب النفسي:** هل الدعاء يسد حاجة نفسية، فيكون متنفساً لجمهوره؟

بالنظر إلى أبعاد خلق الإنسان والحقائق المرتبطة بها، فإنّ الإنسان يتأرجح بين الضعف والقوة؛ فإنّ حدّ نفسه بالبعد الطيني و"أُخلد إلى الأرض"، تمخّض وجوده في الحيوانية، وإن غفّل عن بعده الروحي الإلهي أو جهل وبالع في روحانياته منفصلاً عن منبعها الأصل، وفي غير التفات إلى ضعفه وحقيقة تعلّقه الوجودي جاهلاً بمصدر قوته، اعتدّ بنفسه وتجرّب ونأى عن خطّ الارتقاء والتكامل بقدر تلك الغفلة وذلك الجهل. وبقدر انفصال ذلك التوجه عن منبعه. وقد يعدّ نفسه إلهاً! كما نراه في مذهب محورية الإنسان/ الأنسة (Humanisme/Humanism). فلا يكون من بعد ذلك إلا التيه والضلال عن سبيل بلوغ الخلافة التكوينية المعهود بها إليه!

ههنا وجب حفظ التعادل والتكامل بين البعدين من جنبتي القوة والضعف، لتسيراً معاً سيراً تكاملياً لا تضاداً. وعليه كان الإقرار بالضعف ومعرفة أبعاده، باعتباره حقيقةً تكوينيةً، هو صمّام الأمان ومفتاح السير صوب الكمال.. فإنّ إمّا الإقرار، وإمّا أو الغفلة والجهل. والإقرار بالدعاء - معرفةً - جسراً بين الضعف والقوة، يبلغ الداعي من خلاله مدارج الكمال ويأخذ بزمام الخلافة عن بصيرة. فإن زلت قدمه، انصرفت منه تلك الزمام، فهوى وانحط أسوأ ما ينحطه أشرُّ الخلق!

يتضح بذلك ما للدعاء من ارتباط وثيق الصلة بحقيقة جمهوره وبالإنسان عموماً ارتباطاً تكوينياً لا ينحصر في مجرد لغة تتردد بين الألسن ولا حتى عبارات تستلذها النفوس؛ كونه ارتباطاً أعمق بعداً من مجرد ارتباط لغوي أو نفسي في الظاهر. ارتباط يضرب بجذوره في عمق حقيقة الإنسان الوجودية. يُمكِّنه من اجتياز العقبات.. كلِّ العقبات، والارتقاء حقيقة لا مجازاً فيما يسميه أهل الذوق بقوس الصعود في تأويلهم لقوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾<sup>1</sup>؛ فمن الله وبه وإليه.

إن الإنسان متلبس بالضعف أصالة، ومتلبس بالقوة الإلهية استعداداً. وهو دوماً في حركة كشفية، حركة ملاءمة وانتقال بين الضعف والقوة، ومن النقص إلى الكمال.. فالفرع يحنّ إلى الأصل، و"مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ". وهكذا كان الأنبياء أيضاً في مسيرتهم. وتفصيل الكلام هنا يطول، وليس هذا مقامه.

فإن اتضحت طبيعة العلاقة بين الإنسان والدعاء اتضحت بدورها الأبعاد الحاكمة لهذه العلاقة؛ ولأن هذه العلاقة نمت مع الإنسان ومنه في مختلف أبعاده الوجودية، فلا شك أنها ستكون بدورها علاقة ذات أبعاد متنوعة أيضاً (وجودية كانت أم اعتبارية). منها:

#### أ. العلاقة على مستوى اللغة:

مع ما للغة من تأثير لفظي يتعلق مثلاً بمعنى المفردة وبلاغة العبارة وما إلى ذلك من مؤثرات، إلا أن اللغة تمتلك تأثيراً وجودياً في الجمهور، يتجاوز تلك الجوانب الاعتبارية- كبعض الأصوات المستهجة أو المؤنسة مثلاً. ومع ذلك فلا ينبغي لهذه العلاقة أن تكون من قبيل التعلق بزخرف اللفظ وجمال العبارة؛ فتخطف البصر، وتأسر البصيرة عن بلوغ حقيقة الدعاء. فاللغة في الدعاء معبر.. وإن كان معبراً مهماً، يفضي إلى كشوفات وحقائق أعمق.

<sup>1</sup> البقرة/ 156.

## ب. العلاقة على مستوى الاحتياج: (العلاقة الاحتجاجية):

عادة ما تُوجّه هذه العلاقة لمجرد سدّ الاحتياج العرضي فلا تتعدّاه. لكنّ سدّ الاحتياج الذاتي (الفقر الذاتي) هو البعد الأصيل في هذه العلاقة.

(1) الاحتياج العرضي المادي.

(2) الاحتياج الذاتي التكويني (الفقر الذاتي): والعبودية حقيقة الإنسان؛

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ<sup>1</sup>

ج. العلاقة على مستوى التكامل الوجودي:

الدعاء والجمهور.. أيهما يرتكز على الآخر؟

إذ لا يمكن القول إن الدعاء حصراً قائم بالإنسان، ولا القول بأنه لولا الإنسان لما وجد الدعاء. بل إن الإنسان من جهة أخرى، هو نفسه قائم بالدعاء؛ فهي علاقة من جنس ﴿قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم﴾.

الدعاء يسعى لتقوية البناء الوجودي للإنسان وتوجيهه الوجهة الصحيحة، وإن كان جمهوره غالباً ما يميل إلى التعامل معه تعاملًا توظيفياً آلياً، لا تعاملًا تكوينياً؛ فيحدّ بذلك من أفقه بمحدودية رؤيته للدعاء! وإن كان الجمهور يوجه الدعاء لسد احتياجاته (المادية الظاهرية خاصة)، فإن الدعاء يوجه الجمهور صوب كمالاته التكوينية المطلوبة!

كذلك، فإن من أدرك كنهه انفرج له عن معابر في معابر وانكشفت له من حقيقة اللفظ والعبارة حقائق وكشوفات، وارتقى إلى ما شاء الله من مدارج الكمال. ومن غفل عن ذلك واعتنى قصراً بزهو العبارة ورونق اللفظ، نسج حول نفسه شرانق ظلمة، لا يزيده تأمل جمال اللغة الظاهري إلا تكثيفاً للفائف الشرنقة. فهي إذن ليست علاقةً اعتباريةً إنما هي

<sup>1</sup> فالطر / 15.



علاقةً تكوينية حقيقتاً، وإن نُظِر إليها في الغالب من زاوية الاعتبار. هذه العلاقة التي تكشف عن مدى القوة الوجودية في حقيقة الإنسان.

" أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جَرِمٌ صَغِيرٌ " " وَفِيكَ إِنطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ " <sup>1</sup>

## 10- الدعاء في ضوء علاقاته الخارجية:

### 10-1- الدعاء والأجناس الأدبية:

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ثمة أشكالاً تعبيرية لم تعرف طريقها إلى الانتماء الأدبي إلا حديثاً. ومن ذلك (الخبر) الذي كان للتداولية فضلٌ في إدراجه ضمن الدراسات اللسانية التداولية حتى غدا شكلاً من الأشكال الأدبية. وكذلك (الدعاء) لم يكن في السابق معترفاً به ضمن الأجناس الأدبية، إنما ظل ربحاً من الزمن تتقاذفه الآراء النقدية لتصنفه ضمن العلوم الدينية الشرعية مرة، وضمن مباحث علم الأخلاق أو التصوف أخرى. ومع وجود دراسات في مجال اللغة والأدب في الوقت الراهن حول الدعاء، إلا أنها تظل محدودة كمّاً وكيفاً، خاصة إذا ما قارناها بالدراسات المتعلقة بغيره من الأجناس الأدبية. مما يشير إلى أنّ دخول (الدعاء) عالم الأجناس الأدبية يظل دخولاً محتشماً، وأنّ مصطلح (الدعاء) ما يزال قلقاً، لم يستقر على تعريف اصطلاحى يميزه من حيثية أدبيته، كواحد من الأجناس الأدبية. ولعل طبيعة الخطاب الدعائي ذاتها تشكّل إحدى عوامل استعصاء تحديد تعريف اصطلاحى جامع مانع للدعاء.

أما بالنسبة (للخبر)، فلعلّ ما سوغ انضمامه إلى عالم الأجناس الأدبية تمثّل أساساً في "التداولية" التي أدرجته في دراساتهما، باعتبارها تعنى باللغة حال الاستعمال. ولأنّ الخبر وُجد أساساً من أجل الاستعمال والتداول، كان له حظه في الدراسات التداولية، مما منحه

<sup>1</sup> علي بن أبي طالب: ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب رضي الله، اعتنى به: عبد الرحمن المصطفوي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2005م، ص 72.

شرعية الانتماء للأجناس التعبيرية الأدبية، بعد أن كان مهملاً ومغيباً زمنياً طويلاً. ولعل هذا المسوغ نفسه يتولى منح الدعاء شرعيته، كواحد من تلك الأجناس الأدبية. وإن لم يترسخ هذا الانتماء بعد في مجال الدراسات الأدبية والنقدية المعاصرة بالشكل الكافي الذي يكون معه مصطلح (الدعاء) والخطاب الدعائي مستقرين استقراراً معرفياً تأسيسياً لهما في مجال بحث الأجناس الأدبية.

وإذا ما تجاوزنا هذه المسألة، واعتبرنا (الدعاء) واحداً من الأجناس الأدبية، وإن كنا نراه أوسع من ذلك، فإن ثمة سؤالاً جديراً بالطرح هنا، يفرضه سياق البحث، وهو التالي:

• ما الذي يميز الدعاء عن بقية الأجناس الأدبية الأخرى؟

- إن الأجناس الأدبية تتمايز فيما بينهما من خلال ما يُعرف به كل جنس من الخصائص التي تميزه عن غيره من بقية الأجناس. فكل منها يسعى ليقدم نفسه، كشكل أدبيٍّ مميّز، يحقق أفضليّة من نوعٍ ما، تجعله يستقطب أنظار القراء والنقاد على حد سواء، ويوسّع - ما أمكن - جمهوره من خلال ما يثبته أو يُثبت له من تميّز.

يختلف الدعاء عن بقية الأشكال الخطابية عموماً، والأدبية خصوصاً، من حيث إنه لا يسعى (في طبيعته) إلى المثلول أمام المتلقّي أو الناقد في حلة قشبية ومنظر بديع يشد إليه المتلقي. بمعنى أن الداعي يعيش، في منظومة دعائه الروحانية، لا يُعنى بتقديم خطابٍ أدبي راقٍ اللغة؛ لفظاً، أو عبارة، أو سبكاً. إن دافعه إلى الدعاء ليس إنشاء نص إبداعي، إنما هو إنشاء تواصل روحي بالتوجّه بكيانه وروحه إلى المدعو المرتجى لقاءه أو القرب منه.

فهو، وإن عني باختيار اللفظ، فإنما ذلك بالعرض، لا بالذات، بياناً لحاله قُصد جلب نظر المدعو إليه ونيل لطفه، لا قصد تميُّز خطابٍ، أو أسْر جمهور! وفي هذا خصيصة هامة يمتاز بها الدعاء عن غيره من الأشكال الأدبية الأخرى؛ من شعر ونثر. وقد يُستثنى هنا بعض أنواع الخبر المراد منها محض التواصل، باعتبار عفويتها، فهي أقلُّ اهتماماً بتكلف اللغة الأدبية. وإن كان هذا الوصف لا يسري على كل أنواع الخبر.

كما يمتاز الدعاء بانفتاحه على أوسع جمهور ممكن، وهذه ميزة للدعاء تميزه عن بقية الأجناس الأدبية- مع استثناء الخبر الذي يشترك مع "الدعاء" في انبساطه على جمهور يتسع لمختلف شرائح المجتمع، لكن مع ملاحظة اختلاف الطبيعة والغاية في كل منهما.

إضافة إلى أن الدعاء يتسم بانطوائه على مقامات لا يمكن حصرها، وهذه سمة تستتبع انطواء الدعاء على مستويات من القراءة أيضاً، تتنوع بتنوع مستوى الداعي من جهة، ومستوى جمهوره من جهة أخرى. وهي مستويات ينتزل الفهم فيها من (قاب قوسين أو أدنى) إلى أبسط فهم للمتلقي العامي البسيط، وليس هذا فحسب فإن هذا التنوع لا يقف عند حدود التنوع فقط ليشمل كل شرائح المجتمع على اختلافها، إنما الدعاء هو خطاب ينبسط ليأخذ بيد من هو في أبسط مقام في فهم الدعاء أو التحقق به فيرتقي به شيئاً فشيئاً حتى يبلغ به أرقاه! وهذا قلماً تسعى إليه بقية الأجناس الأدبية بما في ذلك (الخبر).

## 10-2- الدعاء والمنهج التداولي:

وبالنظر إلى الأجناس الأدبية من حيثية المناهج التي تناولتها بالدراسة والتحليل والنقد قصد بيان ميزة كل جنس أدبي، فإننا سنجد أن المنهج التداولي يعد أبرز المناهج التي وسعت من دائرة دراستها، لتحتوي كافة الأجناس الأدبية، حيث ركز على دراسة اللغة

من حيثية استعمالها وما تفضي إليه من أفعال كلامية ينجزها المتكلم من خلال تداول اللغة بين المتخاطبين. فكانت اللغة العادية أول اهتمامات التداولية في دراسات اللسانية تلك، ثم ما فتئت أن اتسعت لتشمل بقية الأجناس الأدبية، باعتبارها خطابات تواصلية، تتضمن أفعالا كلامية تُنجز ضمن سياقات داخلية وخارجية تتحكم في كيفية تداول الخطاب بين مستعمليه. وبهذا يدخُل الدعاء، باعتباره شكلا من أشكال التخاطب، ضمن مجال الدراسات التداولية. غير أن الغرض من الإشارة إلى المنهج التداولي هنا، ليس بحث هذا المنهج في حدّ ذاته - فلذلك مقامه الخاص به - إنما الهدف هو بيان جانب مما يميز الدعاء في علاقته بالأجناس الأدبية؛ أي باعتباره واحدا منها، وذلك من خلال اعتماد منهج يعنى بتناول كافة الأجناس الأدبية في مجال دراسته، باعتباره ميزانا أو معيارا، لعلنا نستطيع الاحتكام إليه في بحث هذه العلاقة.

تبدو علاقة التداولية بالدعاء في جانب منها، علاقة تميل إلى النظرة الأفقية، إلى حد ما على الأقل؛ كونها تتعامل مع الدعاء تعاملها مع أي خطاب آخر. فالدعاء تداوليا يضطفُ إلى جانب غيره من بقية الأجناس الأدبية، باعتباره خطابا تعبيريا يمكن تداوله بين المتخاطبين قصد تحقيق أغراض معينة، دون أن يحظى بخصوصية معينة؛ حيث إن الجانب الأساسي في ذلك التعامل مع الدعاء تداوليا، يكمن في الكشف عن تلك الأغراض المرتجى تحقيقها بين المتكلم والمخاطب، ولهذا كانت طبيعة البحث التداولي، من هذه الناحية، لا تُتيح سبر أغوار الدعاء، والذي تختلف طبيعته عن بقية الأجناس الأدبية في أنه خطاب روحي يتسامى لبناء جسر تواصلية من نوع خاص مع مدعو/ مخاطب من نوع خاص أيضا، لا يخضع بشكل كامل لتلك الضوابط التي سنتها التداولية<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> يأتي بيانها في الفصل التالي المتعلق ببحث محاور التداولية.

فالتداولية تقف على مسافة واحدة من الجميع. ولعل في ذلك ميزةً إيجابيةً تُحسب لها؛ من حيث إنها تعرض كل الخطابات على المعايير نفسها. مما يُشعر الدارس بنوع من الحيادية في تناول النصوص على اختلاف أشكالها. وهذا ما يمكّن من المقارنة بينها في بعض الجوانب، وتمييز مستويات الجودة فيها طالما أنها تخضع في دراستها لميزان واحد.

إلا أن هذه الميزة نفسها، تتطوي - إلى حدّ ما - على خلفية سلبية، تكمن في أن توظيف منهج يعتمد المعايير نفسها في التعامل مع النصوص طبيعةً، من شأنه أن يظلم بعض النصوص؛ وذلك أن كل نص له طبيعة خاصة به من جهة، وله أيضاً خصائص معينة، قد يشترك في بعضها مع غيره. لكنه - لا شك - يحتفظ منها بما يميزه عن غيره كخطاب مختلف. وإلا لما تنوعت أشكال الخطاب. فاعتماد نمط/ منهج ذي قواعد وأطر ثابتة/ جامدة في دراسة كل الأشكال الخطابية، من شأنه أن يطمس تلك الخصوصية التي يتميز بها خطاب عن آخر.

ومن ثمّ نواجه سؤالاً مشروعاً في مجال الدراسات النقدية الأدبية، وهو إلى أي مدى يمكن اعتبار التداولية منهجاً مناسباً لدراسة الدعاء؟ أو بتعبير آخر، ما الذي يُسوّغ أو يُصحّح دراسة الدعاء تداولياً؟ وهذا ما يدفع البحث للإشارة إلى العلاقة أو العلاقات الممكنة، والمحتملة بين الدعاء بوصفه خطاباً، وبين التداولية باعتبارها منهجاً لقراءة ذلك الخطاب وسبر أغواره. وذلك من خلال بحث مختلف العلاقات التداولية: الداخلية والخارجية فيه، والتي تتيح للتداولية أن تزيح الستار عن الصورة أو الخلفية الاستعمالية للخطاب الدعائي في حياة الإنسان، فتكشف بذلك عن سؤال هام يتعلق بجدوى توظيف الدعاء خطاباً.

## 10-3- الدعاء والفلسفة:

وإن كان الدعاء لا يعد موضوعاً تعنى به الفلسفة بشكل مباشر، إلا أن له علاقة من نوع ما ترتبطه بمباحث الفلسفة. وبيان ذلك من جهتين:

- الأولى؛ أن موضوع الفلسفة هو الموجود، فهي تبحث الوجود بما هو موجود<sup>1</sup>. والدعاء يعدّ تجلياً من تجليات الوجود. أو بلحاظ آخر، هو أحد لوازم الموجود. فالدعاء وإن لم يكن مبحثاً بالذات في الفلسفة، لكنه يمكن أن يتعلق بها بالعرض.
- الثانية، وهي الأهم؛ أن ثمة إشكالاتٍ فلسفية تُطرح حول موضوع الدعاء، لا تكون مناقشتها وتحليلها إلا ببحثها في مجالها المعرفي، وهو الفلسفة. ومن أهم تلك الإشكالات:

○ المقدمة الأولى: الله تعالى هو "واجب الوجود"، فهو العلة التي تؤثر في كل ما سواها من الممكنات، بما فيها الإنسان (المعلول).

○ المقدمة الثانية: أن الدعاء هو نوع طلب يتوجه به الداني (وهو الإنسان) إلى من هو أعلى مقاماً وتأثيراً منه (وهو الله تعالى/ واجب الوجود).

○ فبناء على قانون العلة والمعلول، كيف يمكن للداعي (وهو المعلول) أن يؤثر - حين الطلب - في المدعو (وهو واجب الوجوب) الذي ثبت بالأدلة والبراهين أنه علّة لكل ما سواه باعتراف الداعي نفسه؟!

في جواب الإشكال، نقول إنّه بناءً على مبدأ العلية في الفلسفة، فإنّ مدّعي الإشكال يبدو وجيهاً؛ حيث تشير علاقة العلية في الدعاء في ظاهرها إلى أن الداعي يمثل العلة في الخطاب الدعائي، في حين أن المدعو المنتظر منه الاستجابة هو المعلول. غير أن واقع الأمر غير ذلك، فتأمل حقيقة الدعاء تشير إلى أن القضية في حقيقتها عكسية.

<sup>1</sup> ينظر: محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، مؤسسة المعارف الإسلامية، د. ط، د. ت، ص 5.

وبيان ذلك، بملاحظة أن المدعو هو الذي أمر بالدعاء والداعي استجاب، وعليه فالمدعو يبقى هو العلة والداعي هو المعلول له. بل إنه بالارتكاز على الأدلة النقلية، فإن فعل الدعاء ما كان ليُعرف لولا عناية الله تعالى ولطفه بعباده؛ « وَأَنْتَ الَّذِي دَلَلْتَهُمْ بِقَوْلِكَ مِنْ غَيْبِكَ وَتَرغَيْبِكَ الَّذِي فِيهِ حَظُّهُمْ عَلَى مَا لَوْ سَتَرْتَهُ عَنْهُمْ لَمْ تُدْرِكْهُ أَبْصَارُهُمْ وَلَمْ تَعِهِ أَسْمَاعُهُمْ وَلَمْ تَلْحَقْهُ أَوْهَامُهُمْ فَقُلْتَ: ﴿اذْكُرُونِي أَنْذُرَكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ وَقُلْتَ: ﴿لَنْ يَنْ شَكَرْتُمْ لِأَزِيْدَنَّكُمْ وَلَنْ يَنْ كَفَرْتُمْ إِنْ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ وَقُلْتَ: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنْ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ فَسَمَّيْتَ دُعَاءَكَ عِبَادَةً، وَتَرَكْتَهُ اسْتِكْبَارًا، وَتَوَعَّدْتَ عَلَى تَرْكِهِ دُخُولَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ»<sup>1</sup>.

فهو غيب من غيب العلة أظهرته للمعلول حتى يَأتمر به، فيحظى بما أرادت العلة أن تفيضه عليه من بركات الإجابة بفعل الدعاء تَلطُّفاً به ورحمةً منها عليه.

ثم إن الدعاء وإن كان توجَّهاً بالطلب من الداني إلى من هو أعلى منه (وهو واجب الوجود والعلَّة الغائية) إلا أن ذلك لا يغير من حقيقة العلة ولا المعلول شيئاً؛ فالداعي يظل معلولاً لعلته، وهي الله تعالى في حقيقته ووجوده. إذ الوجود بالذات لله تعالى وهو بالعرض للداعي. وكل ما للداعي، إنما هو من بركات علة لا منه، بما في ذلك القدرة على الدعاء ذاتها! وقد سبقت الإشارة إلى بيان حقيقة الفقر والاحتياج المتمحضة في الإنسان في بحث العلاقات الداخلية للدعاء، يمكن العودة إليها في محلها.

وبذلك يتأكد أن الدعاء في علاقته بالفلسفة، يكشف عن مبدأ عليَّة المدعو، ومعلولية الداعي. ومن ثمَّ وجب أن يكون محلَّ ظهور الأثر في الداعي لا المدعو. وبذلك

<sup>1</sup> زين العابدين علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، الدعاء الخامس والأربعون (في وداع شهر رمضان)، ص 224، 225.

ينتهي ويبطل القول " بأن الدعاء يجعل من العلة (الله تعالى) محلاً للأثر باعتبار الدعاء موجَّهاً إليه".

#### 10-4 - الدعاء والفكر الحدائي:

المقصود بالفكر الحدائي هنا، تلك التيارات التي تقف من الدين موقف المنتقد أو المُشكِّك، فهي توجُّهات فكرية معاصرة. يسعى بعضها إلى إلغاء سلطة الدين كليا؛ إما إحاداً، وإما علمنةً، لتخلُص السلطة بالكامل للإنسان، الذي يُعدُّ - وفقاً لهذا التوجه - محورَ الكون مطلقاً. وهذا أساس مذهب الأنسنة (أو محورية الإنسان Humanisme/Humanism). ويسعى بعضها الآخر إلى إعادة صياغة المقولة الدينية، تحت شعار التجديد، وتطوير الفكر الديني ليواكب إنسان العصر الحاضر وقضاياه الكبرى<sup>1</sup>. وقد اتسع هذا التيار لتوجهات فكرية واسعة ومتنوعة، تتفق في الهدف الظاهري وهو شعار التجديد، لكنها تختلف في تصور مفهوم التجديد وطرقه، وثوابته ومتغيراته. فتناولوا مختلف المجالات المتعلقة بالتفكير العقلي والفكر الديني؛ كالعقل العربي، والتفكير العقلاني، وعقلنة الدين، وإعادة النظر في مسألة الثوابت والمتغيرات في الدين، والدعوة إلى إعادة قراءة التراث وإعادة قراءة القرآن الكريم وفق رؤية تجديدية، ومحاولة إصدار آراء جديدة، ومحاكمات، أحياناً، فيما يتعلق بمختلف قضايا الإنسان المعاصر والمجتمع في ضوء المقولة الدينية، التي يسعون لصياغتها وفقاً لتصوراتهم لمفهوم الحداثة والتجديد. وفي هذا التيار قد نجد مختلف أصناف المفكرين، بما في ذلك العلمانيين وحتى الملحدين ممن يخفي إحاده ويظهر اعتقاده بالدين. ولهذا يعد هذا النوع من التوجهات في تيار الفكر الحدائي من أكثر الأنواع التي يصعب التعامل معها؛ كونها تضم المعتقد بالدين وغير

<sup>1</sup> نذكر على سبيل المثال: نصر حامد أبو زيد، محمد أركون، حسين أحمد أمين، وغيرهم.



المعتقد، وكذا المتَّبِعَ لموضة الحداثة دون وعي منه لمباني التيار الذي يتبعه وأصوله الفلسفية.

وهناك اتجاه ثالث يتعلق بنشاط المستشرقين الذين يرفعون شعار "العلمية والحيادية" في البحث. فكتبوا في الدين والأدب والتاريخ وغيرها من المجالات ذات الصلة بالمجتمعات الدينية عموماً، والعربية الإسلامية خاصة. غير أنهم لا يُبدون التزاماً بذلك الشعار في كثير من دراساتهم الأكاديمية، مما يستوجب التعامل معها بحذر علمي.

وتجدر الإشارة إلى أن تجديد الفكر الديني قد حمل لواءه الحداثيون وكذا غيرهم من رجال الدين والفكر المعتقدين بقدسية الدين وثوابته. إلا أن تسمية ( الفكر الحداثي ) عادة ما تصريف الذهن إلى تلك التيارات الفكرية التجديدية التي قد تؤمن بقدسية الدين وقد لا تؤمن. وحتى إيمانها بقدسيته، فهو إيمان يختلف عن تلك القداسة المطلقة المتعارفة بين رجال الدين في الفكر الديني السابق لتيارات الحداثة، والذي يسميه الحداثيون عادة ( بالفكر التقليدي أو الكلاسيكي ) وينعتونه بالجمود.

سعى الحداثيون وأنصارهم من خلال شعار تجديد العقل العربي والعقل المسلم إلى إعادة قراءة كل ما تعلق بالفكر الديني الإسلامي، حيث اتخذ بعضهم من التجديد شعاراً لهم ومطيّة، يصلون بها ويجولون في فضاءات الفكر الديني وأشكاله التعبيرية، فكان ( الدعاء ) واحداً من تلك الفضاءات التي أثارت حفيظة بعض من أنصار هذا التيار. وهنا سعى البحث إلى تناول نموذج من كتابات الحداثيين، تناولوا علمياً، قصد الكشف عن جوانب هامة من إشكالات الفكر الحداثي حول ( الدعاء )؛ ببيان الإشكالية وأبعادها، ثم السعي لتقديم قراءة تحليلية نقدية علمية لأهم النقاط الواردة فيها، وموقفها من العقل المسلم في علاقته بموضوع الدعاء. فيما ما لها وما عليها. وقد ارتأينا اختيار مقالة نُشرت في إحدى المواقع

المعاصرة التي تعرف إقبالاً ملحوظاً، وهو موقع يعنى بقضايا الفكر المعاصر وبالتجديد. وإن كانت المقالة لا تستوفي شروط الكتابة الأكاديمية، إلا أنها أثارَت نقاطاً مهمة حول الدعاء ومدى جدواه، بأسلوب يشد إليه القراء، سواء كانوا ممن يوافقون الكاتب رأيه أو يخالفونه. ولأن القراء قد يرون لتلك الإشكالات موضعيتها في مسألة الدعاء، ارتأينا تناولها ولو على عجلة.

### 11- الدعاء.. قراءات نقدية وخلفيات عقديّة:

جنحت الدراسات التقليدية- قديمها وحديثها- إلى تمجيد الدعاء، لا باعتباره من جنس المقولة الدينية فحسب، بل وأحياناً من باب التقليد واتباع السلف تعبدًا. حتى غدا الدعاء لدى البعض طقساً من الطقوس المحوطة بالتقديس التي لا ينبغي التخلي عنها.

حتى إن بعض الطرق الصوفية قد أهالت على نصوص الدعاء هالة من التقديس لا تختص بما صدر عن النبي الأكرم ﷺ فحسب، بل وحتى ما يكتبه المرشدون والأقطاب لمريديهم ممن يرتاضون بالالتزام بكل ما يمليه عليهم شيخ الطريقة. وكثيراً ما نرى العوام في مجالسهم يحفظون أو يرددون تلك الأدعية، لا عن فهم ووعي منهم بمضامينها، لكن تعبدًا بها كونها صدرت عن مرشد أو شيخ أو حتى عن رجل دين يثقون في تديته.

إلى أن تلتها موجات الفكر الحداثي، تهاجم الثابت والمتحول؛ فظهرت تيارات فكرية ومدارس نقدية تدعو لمراجعة الموروث كلِّ الموروث، ومن ثم مراجعة المعتقدات، خاصة المتعلقة منها بالدين، فكان النص الديني محطتها المحورية التي سعت إلى تفكيك بنيتها قصد إعادة تشكيلها تشكيلاً يرى أصحابها أنه تفكيك يسعى لتقديم قراءة حداثية تتلاءم وتطور الفكر البشري، من جهة، وينسجم مع التغيرات والتحويلات الاجتماعية والفكرية

والسياسية وغيرها في بيئة الإنسان المعاصر، من جهة أخرى<sup>1</sup>، وهي تحولات تحمل في رحمها احتياجات، كان يفترض - كما يرون - أن يستجيب النص الديني بتلبيتها والانسجام معها، بدل الإصرار على رؤى ثابتة تجعل من النص الديني بنية مغلقة على نفسها، مية لا تستجيب لتطور الفكر البشري، ولا تتوافق مع متغيرات الحياة ومقتضياتها. فيغدو الدين نمطا فكريا جامدا ومتوقعا على ذاته، لا يعدو أن يصبح طقوسا جوفاء لا تسمن ولا تغني من جوع، بل ربما عدّه بعضهم عائقًا لتطور الفكر الإنساني، يحدّ من نشاط العقل وإبداعه، وإن كان له ثمة أثر " إيجابي"، فإن ذلك لا يعدو أن يمثل نوعا من الدعم النفسي " الموهوم"، فالدين بالنسبة لهؤلاء مسكّن آني وهمي لآلام الإنسان، وليس منظومة فكرية تقدم علاجا حقيقيا يمكن الاطمئنان إليه. ف " الدين أفيون الشعوب" بالنسبة لهم، كما قال " ماركس".

وبذلك فقد تنوعت أهداف هذه التيارات ونتائج قراءاتها النقدية؛ بين من يصل بالتحليل، أو يصل به التحليل إلى إسقاط القدسية عن النص الديني إسقاطا تامًا، واعتباره نصا يقع في مصاف بقية النصوص الأدبية أو الفكرية الأخرى ويستوي معها. وبين من يُظهر الإبقاء على طابع القدسية ومسامها، لكنه يقدمها في ثوب جديد أو مختلف عما هو متداول في قراءات القدامى، فهي عندهم قدسية مشروطة بعدم احتكار الرأي من قبل رجال الدين؛ بمعنى أنه لا ينبغي أن تمتد تلك القدسية لتشمل تفسيراتهم للنصوص الدينية، فتصبغها بسمة الثابت الذي لا يتحوّل. ولهذه الموجة الواسعة من الفكر الحداثي ما لها وما عليها.

لقد بدأت تتعالى أصوات الحداثيين المناهضين لنمط الفكر الديني السائد، أو ما عرف بالتيار الكلاسيكي، ونعتوه بالجمود وعدم مواكبته العصر؛ إما عجزا، وإما تعنُّتا

<sup>1</sup> ينظر: نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2014م، ص 10-23 ، 248، وغيرها. وأيضا كتابه: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، د. ط، د. ت. وينظر أيضا: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت. وأيضا: حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين ودراسات إسلامية أخرى، موفم صاد للنشر، د. ط، د. ت.

واحتكارا للخطاب الديني. وقد قوبلت تلك الصيحات من مخالفيهم، إما بالتجاهل بدايةً، وإما برود فعل يطغى عليها طابع الحماسة الدينية، وعادة ما تصبّ في الإنكار أو التكفير<sup>1</sup>، وهي في الغالب كتاباتٌ تجنح إلى أسلوب الكتابة الصحافية أو الخطابية أكثر منها إلى التحليل العلمي والبحث الرصين المُحَكَّم.

بمعنى أن الساحة الفكرية كانت تشهد سيطرة من قبل ما يسمى بالمدارس الدينية الكلاسيكية التي احتوت تحت مظلتها طبقاتٍ واسعةً من المجتمع الإسلامي. ولعل هذا ما مثّل بالنسبة لها ضمانا من انفلات الأمور من سلطة تأثيرها، فلم تول المسألة عناية خاصة. ولكنه من جهة أخرى، كان من بواعث النقائتها إلى مسألة التجديد في الطرح الديني ومعالجة القضايا المعاصرة في مختلف المجالات؛ الاجتماعية، والاقتصادية، والطبيّة وغيرها.

سعى كل فريق لرفع لواء تجديد الفكر الديني، إلا أن التجديد في حد ذاته قد عرف اختلافا كبيرا عند الطرفين؛ مفهوما وتطبيقا، حتى غدا الاتجاهان يقفان على طرفي نقيض أحيانا، بين من يدعو إلى إعادة قراءة الموروث الفكري الديني، ومن ثمّ إعادة النظر في ضوابط (الثابت والمتحول) في الفكر الديني. وبين من يدعو لإلغاء تلك الثنائية كلية؛ فلا ثابت في البين إنما الفكرُ - كلُّ فكر - ينبني على مقولة المتغير وحدها<sup>2</sup>. ولهؤلاء منطلقات فلسفية أو أيديولوجية يصدرون عنها في توجّهاتهم النقدية.

لقد أسهم الدرس البلاغي القديم في إثراء الدراسات الحديثة، إن في بعدها اللغوي أو في بعدها الفكري الديني. كما كان للدرس الأصولي قديمه وحديثه<sup>3</sup> أثره البالغ في تعميق

1 مثلما حدث مع " نصر حامد أبو زيد" الذي اتهم بالردة، وحكم عليه بالتفريق بينه وبين زوجته بسبب آرائه.

2 مثلما كانت تقول بذلك تيارات التشكيك والتأويلية الفلسفية. وهناك إشارة إلى هذا الموضوع في الفصل الثاني.

3 ينظر: محمد باقر الصدر: دروس في أصول الفقه- الحلقة الأولى والثانية، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط8، 1436هـ.

اللسانيات وخاصة منها اللسانيات التداولية. مما يعني أن الساحة الفكرية لم تخلُ من جهود علمية قيمة تربط بين المقولة الدينية والفكر المعاصر، خاصة في بعده اللساني والأدبي. لكن جهود التجديد تلك تبدو باهتة فيما يتعلّق ببعض المجالات الفكرية التي أخذت تعرف تحديًا في الخطاب المعاصر، كالدعاء الذي يعتبر حلقة واصله بين المقولة الدينية من جهة، وبين الأجناس التعبيرية الأدبية من جهة أخرى. فـ "الدعاء" باعتباره خطابا تعبيريا ينضوي ضمن الأجناس الأدبية، بات ساحة لانتقادات الفكر الحداثي؛ حيث سعى بعض الحداثيين لتفريغه من أي محتوى تأثيري ديني حقيقي، ثم تصنيفه ضمن أشكال التعبير النفسية التي يؤدي الإقبال عليها إلى تعطيل العقل كما يراه أصحاب هذا التيار.

تنوع أنصار الفكر الحداثي بين من ينطلق من خارج المنظومة الفكرية الدينية، وبين من يتوغل في عمقها محاولا تفكيك بنيتها الداخلية، ليصدر أحكاما سلبية حول مبادئها ورؤاها، ومن ثم يحاكمها بالإطاحة وإعدام قدسياتها وسلطانها.

في مقال بعنوان (الدعاء غير المستجاب: ترميم العقول المحطّمة) تحدّث " معاذ بني عامر " عن الدعاء في علاقته بعقلية المسلم وبنيته السيكلوجية. وقد عرض - في لغة أقرب للسخرية منها إلى العلمية - لموضوع هام يتعلّق بالدعاء، وهو مدى جدوى الدعاء في واقع الحياة بالنسبة للمسلم الذي يهرع لانتقاء ذلك الكم الهائل من الأدعية، خاصة منها تلك التي توصف بأنها ذاتُ مفعول سريع في استجابة الدعاء. يقول الكاتب: « يمكن الاشتغال على خديعتين بإزاء العنوان أعلاه: الأولى: كتابة مجموعة من الأدعية واعتبارها الأجدى لتحقيق الاستجابة. وبما أن المتدينّ عادة ما يسعى إلى تحقيق الاستجابة في أسرع وقت، فيمكن الترويج لخدعة جانبية أيضًا، متمثلة بأن استجابة الله السريعة مقترنة بتزويد هذه الأدعية دون سواها. فالنقص في منسوب الورع يعرّض أدعية قديمة، لذا تمت صياغة هذه الأدعية بورعٍ شديد.

الثانية: تحقيق الطمأنينة السيكولوجية لدى قارئ هذه الأدعية، إذ يتم ضخ محتوى إضافي - غير محتوى نصّ الدعاء - يشتغل على فكرة تطمين المكروب وبتّ الأمل فيه. فالقوى الغيبية ستستجيب لهذه الأدعية على وجه السرعة، وما تأخرها في الاستجابة من قبل، إلا لأن الأدعية التي يتم ترديدها لا تفي بالغرض، أو تنطوي على بعض الخلل في بنيتها الاستجدائية<sup>1</sup>. وهو تعريض من الكاتب بعدم جدوى الدعاء.

إن الكاتب وهو ينتقد عقلية المسلم في الانصياع لنصوص الأدعية باعتبارها الخلاص والملاذ والدعم السيكولوجي، يختار دعاءً يرى أنه يفتح الأبواب لبقية الأدعية لتكون غير متناهية، وهو دعاء (الاستخارة)<sup>2</sup> الذي يعتمده نموذجاً، يُفكك من خلاله البنية اللغوية للدعاء، ليربطها بعنوانه مقالته؛ «وبإزاء هذا الطرح بين طرفي المعادلة، تكشف الأبنية اللغوية في نصّ الدعاء عن حالة السلب التي يعيشها المسلم، مقابل الحالة الإيجابية المطلقة للإله. فالمسلم إذ يلتجئ إلى هذا الإله، فالجوء يتطلب وساطة روحانية وهذه المرة ستكون نصّاً واضحاً، ليس على المسلم إلا ترديده وانتظار الإجابة من الله. فالكائن السالب ليس له من الأمر شيء، ... فهو لا يُحكّم عقله - وفقاً لمقتضيات الدعاء - بتاتا، للوقوف على مقدمات المُشكل الذي يواجهه، والعمل من ثمّ على تقدير النتائج، بسلبياتها وإيجابياتها، واتخاذ قرار بشأن ذلك المُشكل من ثمّ. فالبنية التي يغذيها الدعاء هي بنية الكائن المسلوب الذي يتأكد في النسق اللغوي». إنه ينتقد اللجوء للدعاء في عقلية المسلم؛ لأنه ينتج شخصية ضعيفة تفقد الثقة في قدراتها على مواجهة المشكلات، وتتكلم على الغيبيات، متخذة من الآيات القرآنية المتعلقة بالدعاء، والكم

<sup>1</sup> معاذ بنى عامر: الدعاء غير المستجاب: ترميم العقول المحطّمة، موقع: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com) ، 18 مايو 2018م.

<sup>2</sup> يذكر صاحب المقال دعاء الاستخارة المعروف: "حدثنا مطرف بن عبد الله أبو مصعب حدثنا عبد الرحمن بن أبي الموالم عن محمد بن المنكدر عن جابر رضي الله عنه قال قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يُعلّمنا الاستخارة في الأمور كلّها كالسورة من القرآن "إذا همّ بالأمر فليركع ركعتين، ثم يقول اللهم إني استخيرك بعلمك، وأستقدر بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خيرٌ لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري -أو قال عاجل أمري وأجله- فأقدره لي، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شرٌّ لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري -أو قال في عاجل أمري وأجله- فأصرفه عني واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم رضّني به، ويُسمّي حاجته"" (صحيح بخاري/ كتاب الدعوات/ باب الاستخارة/ ص 1017).

الهائل من الأحاديث التي وردت حول أهمية الدعاء، وخاصة منها تلك التي تذكر أدعية بذاتها بأن لها مفعولا خاصا في تسريع استجابة الدعاء. فيرى أنّ توّسل المسلم بالدعاء واعتقاده بتأثيره في استجلاب المنفعة وحل المشكلات، سلّبه قوة التفكير وجعله ضعيف الإرادة والشخصية؛ إن الدعاء بالنسبة للكاتب لا يعني سوى الوجه الآخر لتغييب العقل في البحث عن الخلاص ومواجهة الصعاب في معترك الحياة.

قد يكون كلام الكاتب منطبقا على شريحة معينة من العوام في المجتمع - وليس كلّ العوام. كما قد يصدق نقدّه على فئة من أتباع الفكر الإخباري، الملتزمين بتقديس ظاهر النقل على حساب طمس العقل. لكن أيّا كان الأمر، فتعميم الأحكام يطعن في مصداقية آراء الكاتب، كما أن انتقاداته لا تخلو من هفوات ومغالطات تُخلّ بالدقة العلمية المفترضة في مقال علمي يتناول موضوعا حساسا ومحوريا في الفكر الإنساني الديني عموما، والإسلامي خصوصا وهو الدعاء، الذي يشكل ممارسةً يومية واسعة بل ولصيقة بالإنسان في مختلف جوانب حياته، سواء منها: العبادية التشريعية؛ ممثلة في مختلف أنواع العبادات المفروضة والمسنونة؛ من صلاة وصيام وحج، وغيرها. أو العامة؛ كالدعاء للمريض، أو لقضاء حاجة، أو للوالدين، أو حال الحمد أو الاستغفار، وغيرها. فالدعاء بالنسبة لحياة المسلم يشكّل ممارسة نوعية مؤثرة، بل جانباً حيويّاً حسّاساً وهامّاً من كيانه الفكري والروحي والوجودي؛ إن على مستوى حياته الفردية أو الاجتماعية، بينما يراها الكاتب لا تخرج عن كونها طقساً من طقوس كرسها الموروث الديني.

إن القول بأنّ "اعتقاد المسلم بجدوى الدعاء واستجدائه جعل منه شخصا ضعيفا مسلوب الإرادة لا يفكر في استعمال عقله من أجل حل مشكلاته"، لا يبدو كلاماً علمياً يمكن الاستناد عليه، أو الاطمئنان لصحة نتائجه؛ إذ لا ارتباط منطقيّاً بين المقدمات وبين النتيجة في القضية التي ادّعاها الكاتب؛ فتجعله يخلصُ للنتائج التي رتبها عليها، فهذه

إحدى **المغالطات** البارزة التي وقع فيها الكاتب - عن وعي أو دونه. حيث إن هناك قضيتين ينبغي الفصل بينهما؛ **الأولى**: تتمثل في اعتقاد المسلم بكفاية الدعاء. وههنا تجدر الإشارة إلى أن الكاتب انتهج أسلوب التعميم؛ فأجرى هذا التصور على الجميع، وجعل كل مسلم مصداقاً لمدّعا (وهو جدوى الدعاء وكفائيته)، والواقع يشهد بخلاف ذلك، وأدلة دعوة أهل الذكر والدعاء أنفسهم للتدبر واستعمال العقل والتفكير المنطقي وتقصّي الأمور ومناقشتها أكثر من أن تُعدّ وتُحصى. والقضية **الثانية**: القول بإهمال المسلم للعقل وعدم استعماله في حل مشكلاته وبلوغ مبتغاه. وههنا أيضا يعمم الكاتب حكم إهمال العقل ليشمل كل مسلم يلجأ للدعاء أو يعتقد بفاعلية الدعاء في تحقيق الخلاص وبلوغ المراد. **والسؤال الجدير بالطرح هنا هو: كيف أمكن الكاتب أن يخلص إلى نتيجة مفادها أن الدعاء مضاد لاستعمال العقل ويحول دون التفكير في إيجاد المخرج لمشكلاته، من خلال قوله بإهمال وظيفة العقل أو تعطيلها بالنسبة للمسلم الذي يختار الدعاء وسيلة لتحقيق مراده من خلال نصوص الدعاء؟! مع أن دعاء الاستخارة نفسه لا يوصى به إلا في الأمور التي لا يستطيع العقل البث فيها؛ أي إنه يُوظّف حين عدم تأرجح كفتي المصلحة والمضرة، إحداها على الأخرى وعدم وضوح الرؤية عقليا.**

وأما **المغالطة الثانية**، فتكمن في منطلق وجهة النظر أو المبنى الذي انطلق منه الكاتب، والمستخلص من مقاله، وهو أن "إرجاع الفيزيقي للميتافيزيقي" يعدّ مصداقاً لتغيب العقل؛ من خلال «**ترحيل قضايا العالم الفيزيقي للعالم الميتافيزيقي**». في حين أن ذلك يمكن أن ينضوي ضمن مقولة "إرجاع محدود العلم والخبرة إلى مطلق العلم والحكمة". وهذه في حدّ ذاتها مقولة عقلية بامتياز، تُدعم القول بحضور العقل وتفعيله، وليس بتغيبه!

من جهة أخرى يحاول الكاتب البرهنة على سلبية مسألة الدعاء في قوله: «**فالذي يعلم علماً كلياً هو الله، وثمة غلالة سوداء تظمس على عقل المسلم، لذا هو بحاجة إلى**



إنارة ليس من خارجه فقط، بل من خارج العالم الأرضي كله. فالعجز عجز أنطولوجي في جوهره، لذا يتم اللجوء إلى القوة المطلقة لإحداث إزاحة إنارية في العالم الفيزيقي، تحديداً في المسألة التي يريد الداعي حلّها لها». لقد ربط الكاتب الدعاء بعلّة اللجوء إليه- في ذهنية المسلم- وهي مسألة شعوره بالعجز الأنطولوجي التي تدفع به لطلب الاستمداد من القوة المطلقة. ثم استخلص من ذلك دلالات؛ منها «التحقّق السلبي للمسلم داخل هذه السياقات اللغوية، فهو جاهل وضعيف وضائع ومُحتاج إلى الله...»، وكذا «نزع الإرادة عن المسلم، فعقله مُعطلّ تمامًا عن استشعار مكن المشكل الذي يواجهه، لذا هو حائر على الدوام». إن الجدير بالملاحظة هنا هو المغالطة في ربط سلبية الدعاء بالعجز الأنطولوجي. وبيان ذلك كالتالي؛

أولاً؛ إن مسألة العجز الأنطولوجي للإنسان في بعده الوجودي المادي هي مسألة متفق عليها بالشهود، ولا تحتاج لإقامة برهان عقلي عليها. فحتى القائلون بمحورية الإنسان في الكون- ومنهم أغلب الحداثيين- لا يمكنهم إنكار ذلك العجز. فالإنسان مهما بلغت استعداداته العقلية، فإنه يظلّ محاطاً بهالة من الضعف الأنطولوجي. وهذا ما يظهر من خلال مواجهته للعديد من قوى الطبيعة، وكذا في مواجهته لمسألة الموت" مثلاً، والتي إن لم يعتبرها هذا التيار قضية ميتافيزيقية، فإنها تعدّ قضية يمكن القول بأنها- على الأقل- ليست ذات صلة مباشرة بالطبيعة، ولا يمكن التحكم فيها. وهي قضية أُرقت الإنسان منذ القدم، وبحث "جلجامش" عن عشبة الخلود التي ترويها النصوص اليونانية القديمة دليل على ذلك. وبذلك فإن "العجز الأنطولوجي" هي مسألة تطال الإنسان عموماً، بما هو إنسان، وليست قصرًا على الإنسان المسلم.

ثانياً؛ إن معالجة مسألة العجز الأنطولوجي" قد عرفت معالجة أنطولوجية أيضاً في الفكر الإسلامي؛ فتوجّه "المسلم/ الداعي" بعجزه لطلب المدد من القوة الإلهية المطلقة،

هو توجُّه أنطولوجي يتجاوز حدود السياق اللساني. فهو ليس من قبيل ما عبر عنه الكاتب بأنه «التحقّق السلبي للمسلم داخل هذه السياقات اللغوية، فهو جاهل وضعيف وضائع ومُحتاج إلى الله». إنما هذا العجز الأنطولوجي سيظل عجزاً مطلقاً إذا انقطع الإنسان/الداعي عن مصدر وعلّة وجوده. أما إذا اتصل وتواصل بتلك القوة، فإنه سيستمدّ منها كل قواها فيأخذ منها بما يتناسب واستعداده. والدعاء في حقيقته تواصل حالي أنطولوجي مع المدعو، ولهذا ترد مقولة "الإنسان الكامل" و"خليفة الله في الأرض" في الفكر الإسلامي. فينقلب العجز إلى قوة، والفقر إلى غنى بفعل ذلك التواصل<sup>1</sup>. وهذا ما بيّناه في مواضع عدة من هذا البحث حين تتأوّل حقيقة الدعاء وعلاقة الإنسان بالدعاء، خاصة في الرؤية العرفانية. حيث ينقلب ذلك الضعف الأنطولوجي مكمّن القوة التكوينية التي ميزت الإنسان عن غيره من سائر الخلق.

بناءً على ذلك يصبح الدعاء واسطة لا تنحصر في تموضعها على سياقات لغوية، كما يدعيه الكاتب، إنما تتجاوز تلك السياقات اللغوية إلى التموضع في سياقات واقعية تكوينية؛ بحيث تأخذ بالداعي في الارتقاء وجودياً إلى مراتب كمالية رفيعة، فيكون سمعه وبصره وكلّ قواه صادرةً عن تلك القوة الإلهية، فيمكنه أن يقول للشئء كن فيكون بإذن مدعوه المطلق (الحق تعالى). وهذا واحد من تجليات ذلك المدد الإلهي الذي يعدّ الدعاء واسطة بارزة فيه. وما هذا إلا مصداق من مصاديق تكريم الإنسان في الفكر الإسلامي؛ ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾<sup>2</sup>؛ لأن التكريم - باعتبار إطلاق اللفظ هنا - لم يكن فقط في استواء خلقه الجسدي المادي، ولا في مجرد انطوائه على استعدادات ترفعه عن كافة المخلوقات، وتمنحه استحقاق الخلافة في الأرض، ولكن هذا التكريم يبلغ حتى درجة منح مقاليد الحكم؛ بأن يرسم الإنسان بنفسه لنفسه مسار ومصير حياته الأبدية. وكأن المولى - عز وجل -

<sup>1</sup> مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ فاطر/ 15.

<sup>2</sup> الإسراء/ 70.

يقول له: أنا خلقتك ولم أشأ أن أحدك باختياري، فلك الحرية والخيار لتكون ما شئت؛ ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾<sup>1</sup>. فشتان بين الثرى والثريا! وهل ثمة أعمق من هذا الطرح الديني لقضية الإنسان؟ فحتى تيارات الأنسنة (Humanisme/Humanism) التي تعتقد بمحورية الإنسان في الكون لم تصل إلى هذا العمق من الطرح. إذ حياة الإنسان عندهم محدودة بالموت ومحفوفة بضعفه إزاء قوى الطبيعة.

ثم تظهر المغالطة التالية في قول الكاتب أن من أثر الدعاء « نزع الإرادة عن المسلم، فعقله مُعطلٌ تمامًا عن استشعار مكنم المُشكل الذي يواجهه، لذا هو حائر على الدوام. » والسؤال هنا، ما العلاقة المعرفية أو المنطقية الجامعة بين الدعاء وبين تعطيل العقل؟ هذا من جهة. ومن جهة أخرى ما العلاقة الرابطة بين الدعاء وبين عدم استشعار الداعي لمكنم المُشكل الذي يواجهه؟

إن اختلال موازين التفكير أو عدم الحصول على المعطيات الكافية بشأن قضية ما، هو ما يجعل الإنسان يضطرب أو يقع في الحيرة. سواء في ذلك الداعي وغير الداعي. فلا علاقة منطقية تربط بين المقدمات والنتيجة.

ثم لماذا يفترض الكاتب أن اللجوء للدعاء يساوق الاستسلام الانهزامي وسلب الإرادة (بمعناها السلبي)؟ إن توظيف الدعاء - على العكس من تلك الفرضية - فهو يعني في حقيقته ذلك التوجه الإرادي الواعي من قبل الداعي صوب نبع الوجود المطلق، الذي يمكنه من أن يعمق استفادته من قواه بما في ذلك قواه العقلية، لا أن يعطلها! فصحيح أن من ينادي شخصاً أو مدعوًا ما لا يناديه إلا لثقتة بقدرة المدعو، لكن هذا التوجه - في حد ذاته - يشير إلى نوع من الوعي السلوكي الفعلي لدى الداعي.

<sup>1</sup> البلد/ 10.

ثم ما العلاقة بين عدم تفعيل الإنسان/ الداعي للعقل وبين حقيقة الدعاء؟ هل تعطيل العقل هو نتيجة منطقية عن التوجه للدعاء؟! إن الدعاء في حقيقته هو كشف عن تلك العلاقة التكوينية التي تربط بين الإنسان وخالقه؛ أي بين الداعي والمدعو المطلق. فإن كان هناك استسلام فو استسلام تكاملي وليس انهزامياً، واستلهاً استمدادي وليس تعطيلاً! وهي علاقة غرضها تفعيل كل قدرات الإنسان تفعيلاً إيجابياً يُخرج استعداداته من كمن القوة إلى الفعل. وهذا يعني أن الدعاء، بناءً على فهم حقيقته - ينبغي أن يكون منشطاً للإنسان وليس مثبّطاً. فمن جعل الدعاء مجرد علاج سيكولوجي لم يخرج عن الإطار اللغوي في فهمه لحقيقة الدعاء. كذلك من عطّل العقل اعتماداً على الدعاء، فهو أبعد الناس معرفة بحقيقة الدعاء، والدعاء منه بُراء!

لقد اعتبر الكاتب الدعاء خطاباً تلقّاه السلبية من كل جانب، فهو لم يجد في خصائصه إلا ما يبعث على السلبية والانهزام والخضوع وفقدان الذات. وحتى ما ذكره من كون الدعاء يمنح المسلم/ الداعي "تحققاً إيجابياً متمثلاً بالطمأنينة النفسية"، فهو يبدو إيجابية وهمية؛ فهي إيجابية - في رأي الكاتب - لا تعدو أن تكون مجرد سلوى للمسلم تُطمئنه أنه ليس وحده في مواجهة الصعاب، فالله معه. ويؤكد ذلك صراحةً حين يعتبر احتياجه إلى الله جهلاً وضعفاً وضياعاً!

ليس هذا فحسب، بل إن ذلك التحقق للطمأنينة النفسية بفعل قراءة نصوص الدعاء كما يرى، والذي سماه تحققاً إيجابياً من جهة، ثم سرعان ما بيّن وهمية تلك الإيجابية من جهة أخرى. أقول مع كل ذلك فهو يعتبر أن هذا التحقق الإيجابي الموهوم يصطب معه تحققات سلبية؛ «وعليه، فثمة بُعد نفساني في الدعاء من حيث هو كذلك، فالأنساق اللغوية التي تتكون منها الأدعية هي بمثابة الأرحام التي يركن المسلم إليها ويطمئن؛ فالنصّ بحدّ ذاته هو الرّجْم الحاوي. ولربما انبثقت مثل هذه الفكرة من تموقع المسلم الأبدي داخل

النصوص التأسيسية، فهو لا يعي العالم إلا اقتضاء لواقع تلك النصوص. فالتأبد داخل النص يُشعره بلذاتٍ نفسية هائلة، تمنحه قدرة على مواجهة الحياة أيًا كانت قسوتها أو صعوبتها. بصرف النظر عن حضور عقله من عدمه، في تقصّي هذه القسوة تقصيا بحثيا، والبحث عن حلول أرضية لها. « مما يجعل من الدعاء في تصوير الكاتب نوعا من الإشباع العاطفي النفسي الوهمي الذي يكون على حساب التفكير العقلاني. ولهذا نراه يدعو إلى ما سماه بترميم العقول؛ « من هنا، يرقى الدعاء في المخيال الديني، ليس إلى درجة الخلاصة الدينية فحسب، بل إلى درجة الخلاص السيكولوجي أيضًا كما أشرتُ آنفًا. لذا لا يمكن الحديث عن (ترميم للقلوب)، فالقلوب عامرة بالجدوى والامتنان، والفراغات الأرضية ممتلئة عن آخرها بالحضور الإلهي... إذن، الأولى الحديث عن (ترميم العقول)» حيث يُرتّب الكاتب على مسألة اللجوء إلى الدعاء نتائج سلبية تتخلص في نقاط؛ « أولها: إبراز جهله وضعفه وعدم قدرته على التعامل مع الحياة وإحداثياتها، ... تجعل من المسلم جاهلاً عن ترتبت [ترتيب] قضيته ترتيبًا منطقيًا قائمًا على العلم والمعرفة، ... وثانيها: رهن قدرته العقلية لقدرة نصيّة متموضعة في الدعاء، فالصيغ الجاهزة والناجزة للأبنية الدعائية، تضع العقل وآلياته على الهامش في التعامل مع كثير من القضايا الحياتية. فالمسلم ليس بحاجة لاستخدام عقله في التعامل مع كقضية [مع قضية] كالزواج وتحكيم آلياته في التعامل مع الظروف المحيطة بهذه القضية، وتقصّي سلبياتها وإيجابياتها، طالما أن الصيغة الدعائية تقوم مقام هذا البعد...». وفي هذه الآراء أحكام جازمة وتعميم يطلقهما الكاتب، مما يجعل كلامه بعيدا عن المصادقية والعلمية. وليس ذلك إلا نتيجة لمقابلته بين الدعاء والعقل مقابلة ضديّة قسريّة. في حين أن الدعاء والعقل مقولتان قابلتان للجمع، لا تعارض بينهما، بل إنّ إحداها تُكمل الأخرى.

إن بحث موضوع الدعاء يقتضي وقفة متأنية تسبر أغوار الدعاء، لتكشف عن طبيعته من جهة، وعن علاقته بطبيعة الإنسان من جهة أخرى؛ أهي علاقة عابرة لا يحتاج فهمها لبحث وتقصٍ علمي؟ أم إنَّ ثمة علاقةً بينهما تستحق الوقوف والتقصي؟ فإذا ما ثبتت أهميتها وجدوى الوقوف عندها، انطلق البحثُ من ثمَّ عن المباني العلمية والفكرية، أو العقديّة التي تقوم عليها تلك العلاقة. ومن ثم دراسة أبعاد تلك العلاقة وشروط نجاحها أو ظروف فشلها. ثم هل يمكن الحديث عن الدعاء النموذج بنية ومضمونا؟ أو عن النمط الأكمل في بنية الخطاب الدعائي؟ كل هذه تساؤلات مشروعة علميا ومعرفيا، يمكنها أن تفتح آفاقاً واسعةً لبحث الدعاء في مجالات معرفية متعدّدة.

## 12- وظيفة الدعاء ومستويات التلقي:

إن وظيفة الدعاء تكمن في الارتقاء بالفرد والمجتمع؛ فلا ينبغي أن يُنظر إلى الدعاء على أنه لا يمثل إلا وسيلةً المهموم والمهزوم، وسلاح المنكسر المأزوم للتفريج عن مصابه أو طلب الغوث والفرج عن كربهِ. فمن يطالع كتب الأدعية المأثورة، خاصة ما تواتر منها عن الرسول الأكرم، أو عترته ومن تبعهم من صحابته، ومن ذلك أدعية الإمام زين العابدين بن الحسين" (رض)، فإنه لا شك، سيدرك ما للدعاء من أبعاد متنوعة غاية في الأهمية، تكشف عن نبع ثرٍّ من المعارف الدنيوية والروحية على حد سواء، من شأنها أن تتكفل ببيان كافة شؤون الحياة المادية والمعنوية للإنسان، وتؤسس لأصول متينة و عميقة لعلاقاته الاجتماعية والكونية؛ ذلك أن «الدعاء في الأساس هو تعبير عن منهج تربوي كامل ومتكامل... يتكفل ببيان كافة شؤون الحياة المادية والمعنوية للإنسان. والدعاء هو أسلوب خاص في التعليم والتعلم اعتمده الإسلام، لا يختص بأهل العلم أو بالخب، بل هو يتسع ليستوعب كافة الشرائح الاجتماعية»<sup>1</sup>. مما يعني أن الدعاء مثلما

<sup>1</sup> حسن بدران: الدعاء بين الشكل والمعنى، ندوة فكرية عقدها: المنتدى الدولي للحوار المسؤول، (3-2-2021م)، <https://maarefhekmiya.org>.

اتسع ليشمل كافة المعاني التي سبقت الإشارة إليها وأزيد، فإنه كذلك يتسع ليحتوي كافة شرائح المجتمع، فيفتح للجميع فضاءاته ليرتقوا عبْرَه، إلا من أبي.

وعليه فالدعاء مقامات تتنوع بتنوع مستوى معرفة الداعي نفسه لحقيقة الدعاء معرفةً تتجاوز المعرفة الحسولية. ثم غايته منه، ومدى ارتقائه وعمقه في التحقق بالدعاء. هذا من جهة الداعي. كما تتنوع مقامات الدعاء أيضاً بتنوع مستوى فهم الجمهور/ المتلقي للدعاء وحقيقته، والغايات المرجوة من وراء الإقبال عليه. وما يستتبع ذلك من رعاية لآدابه وشروطه بالنسبة لشخص الداعي ولجمهوره على حدّ سواء؛ « بغض النظر عن أجر الدعاء وثوابه، أو الاستجابة التي ينشدها فإن الدعاء إذا تجاوز اللسان والألفاظ، وتناغم القلب مع اللسان، واهتزت روح الانسان مع هذا الدعاء، فسوف يعيش الإنسان روحانية مقدسة هائلة، كما لو رأى نفسه غريقاً في أمواج النور، يحس في تلك اللحظات بقداسة الطبيعة الإنسانية، ويدرك جيداً كيف كان منحطاً، غيباً، في اللحظات الأخرى التي يشغل نفسه فيها بالأشياء المحدودة، والهموم الصغيرة والتافهة، حيث يقلق من أجلها ويتألم. إن الانسان يحس بالذل حين يطلب شيئاً من غير الله، ولكن حين يطلبه من الله فسيشعر بالعزة. لذلك كان الدعاء طلباً ومطلوباً، وسيلة وغاية، مقدمة ونتيجة، وأولياء الله لا يتلذذون بشيء - بعد القرآن الكريم - كتلذذهم بالدعاء، فإنهم يكشفون لدى محبوبهم الحقيقي كل طموحات وآمال قلوبهم. بل ويهمهم الدعاء نفسه والطلب والاحتياج، أكثر مما تهتمهم مطالبهم أو تحقيق آمالهم. فلا يشعرون بالملل والتعب أبداً في تلك اللحظات كما يصفهم إمام العارفين " علي بن أبي طالب" (رض) في خطابه لـ " كميل النّخعي": « هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة ، وياشروا روح اليقين. استلانوا ما استنوعره المتترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدانٍ أرواحها مُعلقةٌ بالمحلّ الأعلى»<sup>1</sup>، على العكس من القلوب الموحلة

<sup>1</sup> مرتضى المطهري، مقدمة مدرجة في النسخة المقرّوة من كتاب: عبد الأعلى السبزواري: شرح دعاء كميل، مؤسسة عاشوراء للتحقيقات والبحوث الإسلامية، ط1، 1427هـ، ص1، 2.

المنغلق، والمظلمة التي تباعدت عن ذلك "المحل الأعلى". ولهذا، فإن أهمية النص الدعائي لا تنفك بحال عن أهمية صاحبه؛ إذ كلما كان نص الدعاء عميق الدلالة، كلما دل على عمق المعرفة لدى صاحبه الذي صدر عنه.

فالنص الدعائي يمثل تجلياً معرفياً وروحانياً، يمكن لِمُتَقَصِّصِهِ أَنْ تَتَفَتَحَ لَهُ مِنْ خِلَالِهِ أَلْوَانٌ مِنَ الْمَعَارِفِ الَّتِي قَدْ لَا يَصِلُ إِلَى مَعْرِفَتِهَا إِلَّا بِشَقِّ الْأَنْفُسِ مَا لَمْ يَتَوَسَّلِ الدَّعَاءَ مَطِيئَةً لَهُ فِي الْكَشْفِ عَنْهَا. وَمِنْ هُنَا كَانَ لِدِرَاسَةِ الْخَطَابِ الدَّعَائِيِّ أَمِيتُهُ الْبَالِغَةُ فِي الْأَخْذِ بِيَدِ الْإِنْسَانِ إِلَى مَنَابِعِ الْمَعْرِفَةِ، الرُّوحِيَّةِ مِنْهَا خَاصَّةً. وَمِنْ هُنَا أَيْضًا يَكْتَسِي الدَّعَاءُ أَمِيتَهُ الْخَاصَّةَ لَدَى الصُّوفِيَّةِ وَالْعَرَفَاءِ، فَهُوَ مَعْرَاجُهُمْ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِّ تَعَالَى، وَشُهُودِ تَجْلِيَاتِهِ. فَيَكُونُ الدَّعَاءُ خَطَابًا يَتَجَاوَزُ الْأَبْعَادَ الْإِمْتَاعِيَّةَ الْخَطَابِيَّةَ، بَلْ وَحَتَّى الْمَعْرِفِيَّةَ الرُّوحِيَّةَ لَدَى الْإِنْسَانِ، لِيَشِيَدَ مِنْ تِلْكَ الْأَبْعَادِ جَسْرًا تَوَاصِلِيًا مَفْعَمًا بِالْمَعْرِفَةِ وَالرُّوحَانِيَّةِ وَالْإِمْتَاعِ وَالْأَنْسِ يَرْبِطُ مِنْ جِهَةٍ بَيْنَ الدَّاعِي وَمَدْعُوهِ/ الْحَقِّ تَعَالَى، وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى يَصِلُ السَّالِكُ مِنْ جَمْهُورِهِ بِمَنْبَعِ الْفَيْضِ لِتِلْكَ الْأَبْعَادِ، وَذَلِكَ عِبْرَ الْخَطَابِ الدَّعَائِيِّ، حَيْثُ تَتَجَلَّى أَمِيتَةُ انْتِقَاءِ نصوصِ الدَّعَاءِ، وَتَتَضَحَّ خَطُورَةُ الْمَهْمَةِ الَّتِي يَضْطَلَعُ بِهَا الْبَاحِثُ فِي انْتِقَاءِ مَدُونَتِهِ الدَّعَائِيَّةِ، إِذْ يَنْبَغِي الْإِلْتِفَاتُ إِلَى ضَرُورَةِ إِحْرَازِ تِلْكَ الْفَوَائِدِ الْمَرْجُوعَةِ مِنَ الدَّعَاءِ. وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا بِالِاخْتِيَارِ الْمَوْفِقِ لِنَوْعِ الْمَدُونَةِ، وَبِالتَّالِي لِشَخْصِ الدَّاعِي أَيْضًا. هُنَا يُوَاجِهُ الْبَاحِثُ عَقَبَاتٌ عِدَّةً، إِمَّا فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِاخْتِيَارِ الْمَدُونَةِ الْمُنَاسِبَةِ، وَإِمَّا فِي اخْتِيَارِ مَنْهَجِ دِرَاسَتِهَا الَّذِي يَعِدُ آليَّةً أَسَاسِيَّةً فِي سَبْرِ أَغْوَارِ الدَّعَاءِ، فَضْلًا عَنْ مَسْأَلَةٍ أُخْرَى تَتَعَلَّقُ بِمَدَى قُدْرَةِ الْبَاحِثِ فِي اسْتِخْدَامِ تِلْكَ الْآلِيَّاتِ اسْتِخْدَامًا فَنِّيًّا، يَتَلَاءَمُ وَطَبِيعَةَ النَّصِّ/ الْخَطَابِ الدَّعَائِيِّ. وَقَدْ تَبَدُّو قَضِيَّةَ اخْتِيَارِ الْمَدُونَةِ أَمْرًا مَيَسُورًا مَقَارَنَةً بِمَسْأَلَةِ اخْتِيَارِ الْمَنْهَجِ، إِلَّا أَنْ انْتِقَاءَ مَدُونَةِ يُمْكِنُهَا أَنْ تُثْمِرَ تِلْكَ الْأَهْدَافَ الْمَرْجُوعَةَ السَّابِقَةَ، يَحْتَاجُ فِي حَدِّ ذَاتِهِ إِلَى بَذْلِ جُهِودٍ خَاصَّةٍ فِي



التحقيق والتنقيب لا عن متن المدونة فحسب، بل وعن شخصية الماتن وما اكتنف حياته في مختلف جوانبها، وأهمها ما يتعلق بظروف إنشاء تلك المدونة.

من هنا كان منطلق البحث في اختيار أدعية "زين العابدين بن الحسين" (رض) مدونةً لدراسة الأبعاد التداولية والعرفانية في الخطاب الدعائي. وسيأتي بيان أبعاد تلك المدونة وميزاتها من خلال التعريف بها وبصاحبها وظروف تأليفها أو إنشائها. ولهذا يجدر بنا أن نُعرِّج على التعريف أولاً بصاحب المدونة التي اضطلع البحث بدراستها، باعتباره داعياً وعارفاً في آن.

### 13- في ضيافة الداعي والدعاء: تعريف بالمدونة وشخصية صاحب المدونة.

أولاً: التعريف بصاحب المدونة: زين العابدين علي بن الحسين السجاد (رض).

#### 1. مولده ونسبه:

"علي بن الحسين"<sup>1</sup> هو سليل بيت النبوة، وسبط المصطفى. من أبوين كريمين خلقا ومحتداً؛ أبوه "الحسين بن علي بن أبي طالب" ريحانة رسول الله و"سيد شباب أهل الجنة"<sup>2</sup>. وأمه "شاه زنان" ابنة "يزدجرد" آخر ملوك الفرس، المعروفة بالعفة، والطهارة وسمو الأخلاق، وحنّة الذكاء.

اختلف الرواة والمؤرخون في سنة ولادته، لكن المرجح أنه وُلد بين عامي ثلاثين للهجرة أو واحد وثلاثين، وقيل عام ثمان وثلاثين للهجرة<sup>3</sup>. عاش في كنف جده "علي بن أبي طالب" (رض) إلى عشر سنين من عمره. كما كان عمره حين استشهاد والده "الحسين" (رض)

<sup>1</sup> وفيه يقول أبو الأسود الدؤلي: وإن وليدا بين كسرى و هاشم لأكرم من نيطت عليه التمام.

ينظر: هاشم معروف الحسني، سيرة الأئمة الإثني عشر، المكتبة الحيدرية، د. ط، د. ت، ج2، ص 111.

<sup>2</sup> عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: "الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة". ينظر: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي: سنن الترمذي وهو

الجامع الكبير، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار الأصيل، ط1، 2014م، ج5، ص 78.

<sup>3</sup> ينظر: زين العابدين علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، ص 9.

رض) يناهز الثلاثين عاماً. وهذا بناءً على ما أوردته بعض الروايات المتعلقة بسيرة أهل بيت النبوة<sup>1</sup> (رض)، وكذا ما أورده بعض المؤرخين وأصحاب كتب المناقب، كـ"ابن شهر آشوب المازندراني"<sup>2</sup> في "المناقب". ويعرف "علي بن الحسين" بـ(زين العابدين)، كما يُلقب بـ(سيد العابدين)، و(ذي النفثات)، و(الزكي)، و(الأمين)، و(السّجاد)<sup>3</sup>.

## 2. نشأته ومكانته:

نشأ "السجاد" في بيت النبوة في كنف جده وأبيه، على طهارة النفس وكمال الخلق والدين، فكان واسع العلم والمعرفة يصدر في ذلك عن أصالة ونقاء نبع العلم النبوي العلوي الثّر، محترماً محبوباً بين الناس لما اتصفت به شخصيته من إمام يشقى الفضائل في مختلف الجوانب والأبعاد: الأخلاقية والروحية، والمعرفية والاجتماعية؛ إذ كان أسوة زمانه في كل بعد من تلك الأبعاد؛ فكان في الشجاعة لا يُشقّ له غبار، وفي الخلق والحلم والتواضع، والكرم والبذل لا يُضاهى به أحد<sup>4</sup>، وفي العبادة والانقطاع إلى الله لا يحاكيه عابد ولا يرقى مرقاته عارف، وأما في بلاغة المنطق وحكمته وسعة العلم وتنوع المعرفة فقد كان نظير جده وأبيه؛ أسوةً للخلق في زمانه وبعد زمانه. كان "زين العابدين" حقا زينا للعبادة، قبل أن تكون العبادة زينا له! تجسيدا لتعاليم الإسلام السمحة، فمثل بحق تجليا لجده الأكبر محمد ﷺ في الدعوة إلى طريق الحق ومناهضة الباطل، دعوةً تنتهج الحبّ في الله والرحمة بالخلق طريقا لها. وقد عُرف عنه حرصه على خدمة الناس والمساعدة إليها لئلا يفوته منها شيء، وخاصة الفقراء والمحتاجين؛ يحمل لهم الزاد والحطب بنفسه، كما كان يفعل جدّه.

<sup>1</sup> هاشم معروف الحسني، سيرة الأئمة الإثني عشر، ص 111-113.

<sup>2</sup> أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني: مناقب آل أبي طالب، تحقيق: يوسف البقاعي، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط2، 1991م، ج4، ص 189.

<sup>3</sup> وفيه قال ابن حماد:

وراهب أهل البيت كان، ولم يزل  
يقضي بطول الصوم طول نهاره  
فأين به من علمه ووفائه منيباً  
وأين به من نسكه وتعبده؟  
منيباً، ويقضي ليله بتهجده

ينظر، ابن شهر آشوب المازندراني: مناقب آل أبي طالب، ج4، ص 164، 188.

<sup>4</sup> أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني: مناقب آل أبي طالب، ص 170-185.

ويقضي حاجة المقبل عليه، حتى وإن كان صاحب الحاجة ممن يبغضه. فما عُرف عنه أنه ردّ أحدًا قطًّا!

ولعل من أجمل المواقف التي خلدها التاريخ في بيان جوانب من عظمة هذه الشخصية الفدّة، موقفُ الشاعر "الفرزدق"، حين روى حادثة عاينها بنفسه، فخلدها شعرا. وذلك حين تظاهر الخليفة هشام بن عبد الملك "بعد معرفته الإمام زين العابدين"، وهو يرى القوم قد تنحّوا له جانبا فاسحين له الطريق ليستلم الحجر الأسود. وقد عجز هو عن إحراز شرف استلامه في ذلك الجمع الغفير من الناس، وهو الخليفة! فسأله شامي عن الإمام زين العابدين من هو؟ فأنكر "هشام بن عبد الملك" معرفته مخافة أن يرغب فيه أهل الشام، وقيل استخفافا به، فأجابه الفرزدق منشدا:

وَالْبَيْتُ يَعْرِفُهُ وَالْحِلُّ وَالْحَرَمُ	هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَطَأْتُهُ
هَذَا النَّقِيُّ النَّقِيُّ الطَّاهِرُ الْعَلَمُ	هَذَا ابْنُ خَيْرِ عِبَادِ اللَّهِ كُلِّهِمْ
بِجَدِّهِ أَنْبِيَاءُ اللَّهِ قَدْ خُتِمُوا	هَذَا ابْنُ فَاطِمَةَ إِنْ كُنْتَ جَاهِلُهُ
الْعُرْبُ تَعْرِفُ مَنْ أَنْكَرْتَ وَالْعَجَمُ	وَلَيْسَ قَوْلِكَ مِنْ هَذَا بِضَائِرِهِ
يُسْتَوَكِّفَانِ وَلَا يَعْرُوهُمَا عَدَمُ	كِلْتَا يَدَيْهِ غِيَاثٌ عَمَّ نَفْعُهُمَا
يَزِينُهُ إِثْنَانِ حُسْنُ الْخَلْقِ وَالشَّيْمُ	سَهْلُ الْخَلِيقَةِ لَا تَخْشَى بَوَادِرُهُ
حُلُوُ الشَّمَائِلِ تَحَلُّو عِنْدَهُ نَعَمُ	حَمَّالٌ أَنْقَالِ أَقْوَامٍ إِذَا افْتَدَحُوا
لَوْلَا التَّشَهُدُ كَانَتْ لَاءَهُ نَعَمُ	مَا قَالَ لَا قَطُّ إِلَّا فِي تَشَهُدِهِ
عَنْهَا الْعِيَاهِبُ وَالْإِمْلَاقُ وَالْعَدَمُ	عَمَّ الْبَرِيَّةَ بِالْإِحْسَانِ فَاِنْقَشَعَتْ
إِلَى مَكَارِمِ هَذَا يَنْتَهِي الْكَرَمُ	إِذَا رَأَتْهُ فَرِيشٌ قَالَ قَائِلُهَا
فَمَا يُكَلِّمُ إِلَّا حِينَ يَبْتَسِمُ	يُغْضِي حَيَاءً وَيُغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ
	...
جَرَى بِذَلِكَ لَهُ فِي لَوْجِهِ الْقَلَمُ. <sup>1</sup>	اللَّهُ شَرَفَهُ قَدَمًا وَعَظَّمَهُ

<sup>1</sup> أبو فراس همام بن غالب بن صعصعة الفرزدق: ديوان الفرزدق، شرح: علي فاغور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1987م، ص 511-513. وينظر: ابن شهر آشوب: مناقب آل أبي طالب، ص 183.

وقد عرف بلقب (الإمام) عند عموم المسلمين وعلمائهم على اختلاف مذاهبهم. يقول "ابن حجر العسقلاني": «علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، زين العابدين، ثقة ثبت، عابد، فقيه، فاضل، مشهور»<sup>1</sup> ويقول "المفيد": «كان علي بن الحسين أفضل خلق الله بعد أبيه علماً وعملاً وقد روى عنه فقهاء العامة من العلوم ما لا يحصى كثرة، وحفظ عنه من المواعظ والأدعية، وفضائل القرآن والحلال والحرام والمغازي والأيام ما هو مشهور بين العلماء»<sup>2</sup>. ويقول "الذهبي": «وكان له جلاله عجيبة، وحق له -والله- ذلك، فقد كان أهلاً للإمامة العظمى؛ لشرفه، وسؤدده، وعلمه، وتألهه، وكمال عقله»<sup>3</sup>. ومع كل ذلك التواضع والتودد للناس فقد كان "علي بن الحسين" (رض) رجلاً مهيب الجانب، يُحسبُ له حساب. كما وصفه "الفرزدق":

يُغضي حياءً ويُغضي من مهابته  
فلا يُكلمُ إلا حين يبتسمُ

حتى إن "يزيد بن معاوية" حين أرسل جيشه للإطاحة بحكم الزبيريين، استباح المدينة ثلاثة أيام، وعاث فيها فساداً، حتى قتل هناك جمع كبير من الصحابة وحفظة القرآن، إلا أن جيشه لم يجرؤ على التعدي على تلك الأعداد الهائلة من المحتمين بالإمام "زين العابدين" (رض)، فضلاً عن مناوشة الإمام نفسه. وقد ظل محترماً الرأي، مهيب الجانب حتى عند مخالفيه؛ بل إن خلفاء عصره أنفسهم كانوا يتعاملون معه بكل تقدير وإجلال مع أنهم كانوا يتحينون الفرص للتخلص منه، إذ كان يشكل خطراً كبيراً على حكوماتهم؛ لما له من نفوذ كبير في قلوب الناس، ولما كان من التفاهم حوله.

<sup>1</sup> أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني: تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، سوريا، ط1، 1986م، ص 400.

<sup>2</sup> محمد بن محمد مفيد: الإرشاد، المطبعة الحيدرية، النجف، د. ط، 1962م، ج2، ص 138 - 153.

<sup>3</sup> أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان قايمار الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1981م، ج4، ص 398.

ومن مواقف شهامته ورفعة نفسه، كفألتُه لمئات العائلات في فترة تواجد جيش "يزيد" في المدينة، في موقعة "حرّة" الشهيرة، التي قتل فيها - حسب روايات المؤرخين - آلاف المسلمين من أبناء المهاجرين والأنصار. وكذا حمايته وإيوؤه لعدد كبير من أهلها، ومنهم عائلة "مروان بن الحكم" مع أن الأخير كان ضمن حزب الظالمين، ومواقفه في عداء علي بن أبي طالب - جد زين العابدين - معروفة في التاريخ، خاصة وقوفه ضده في واقعتي: الجمل وصفين.

### 3. السياق المجتمعي زمن "زين العابدين بن الحسين" (رض): الظروف

#### السياسية ومستوى الوعي الاجتماعي.

كان المجتمع الإسلامي في عصر "السجاد" يئن تحت وطأة الحكم الأموي، الذي حكم المسلمين بقبضة من حديد. وقد عاصر السجاد عددا من خلفاء بني أمية الذين عُرفوا في التاريخ بظلمهم وسفكهم للدماء، وعدم توانيهم عن هتك حرّمات الإسلام والمسلمين؛ فمن أواخر فترة خلافة "يزيد بن معاوية" الذي عُرف بمقارعتة الخمر وملاعبة الكلاب والقردة، وفسقه وسفك الدماء، والتي كان أوجها هتك حرمة آل بيت النبوة بالقتل والسبي في موقعة كربلاء، حيث استشهد سبط رسول الله ﷺ برفقة أصحابه وأهل بيته، وقد شهد الواقعة ولده "زين العابدين"، الذي سيق مع السبايا من النساء والأطفال من أهل بيت النبوة إلى الخليفة "يزيد" بالشام، وقبلها إلى واليه على الكوفة "عبيد الله بن زياد". ثم حادثة قصف مكة بالمنجنيق، واستباحة مدينة رسول الله ﷺ في واقعة "حرّة" المعروفة في التاريخ، حيث استبيحت المدينة ثلاثة أيام وقُتل عدد كبير من الصحابة وحفظة القرآن. إلى فترة خلافة "مروان بن الحكم" و"عبد الملك بن مروان" وبعدهما خلافة "الوليد بن عبد الملك". وكلّ عاث في الأرض فسادا، وحمل سيف الظلم والفتنة على الرعية، وضيق الخناق على كل من يعارضه. فكان "علي بن الحسين" واحدا ممن تعرض للحصار والمراقبة والسجن والنفي،

وكان آخرها دسّ السمّ له بأمر من "الوليد بن عبد الملك" الذي تشير كتب التاريخ إلى تجبره وطغيانه وفسقه<sup>1</sup>، حيث قضى شهيدا في سبيل الدين سنة أربع وتسعين للهجرة وقيل خمس وتسعين<sup>2</sup>.

وفي هذه الأجواء العصبية كان الناس بين رجل يعارض السلطة أو يثور ضدها، فيلقى عقابه؛ سجنًا وتعذيبًا وقتلًا؛ ورجل لا يرضى بظلم السلطان وانحرافه عن روح الدين وانتشار الفساد، لكنه يختار الانعزال السلبي عن الأحداث، كما هو شأن بعض المتصوفة؛ ورجل يؤيد السلطان رغبة في دنيا يحرزها، فهو مستعد لبيع دينه من أجل دنياه أو دنيا غيره. وقد كان من أهم آثار حكم بني أمية على المجتمع، أن ضعف الوازع الديني عند الناس واهتزت عقائدهم والتبست عليهم الأمور بفعل انتشار الأحاديث المكذوبة والإشاعات المغرضة. فكثر الأمراض النفسية والأخلاقية في المجتمع حتى استعصى العلاج فيها. ولعل هذا من أهم الأسباب التي دفعت بالحسين بن علي (رض) أن يصر على عدم مبايعة الخليفة "يزيد بن معاوية"، مع أن هناك من اقترح عليه -دفعًا لشر يزيد- بأن يتظاهر له فقط بالبيعة من خلال ترديد كلمة البيعة، لكن الكلمة كانت لها مسؤوليتها وتأثيرها عند رجل كالحسين<sup>3</sup>! وكذا كان ولده "زين العابدين" مسؤول الكلمة والخطاب.

<sup>1</sup> ينظر: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، 1415هـ، ج5، ص 280. وأيضًا: أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة، قم، د. ط، 1409هـ، ج3، ص 213.

<sup>2</sup> ينظر: عبد الرحمن الشرقاوي: الحسين ثائرا، دار الشروق، د. ط، 2002م، ص 31. وقد خلد الأديب عبد الرحمن الشرقاوي هذا الموقف في عمل إبداعي، ضمن مسرحيتين سماهما "الحسين ثائرا" و"الحسين شهيدا"، حيث أنشد قصيدة في الأولى على لسان الحسين بن علي، حين طلب منه أن يبايع يزيدًا، وأن البيعة ليست سوى كلمة، فقال:  
أتدري ما معنى الكلمة  
مفتاح الجنة في كلمة  
ودخول النار على كلمة  
وقضاء الله هو الكلمة  
الكلمة نور وبعض الكلمات قبور  
بعض الكلمات قلاع شامخات يعتصم بها النيل البشري  
الكلمة فرقان ما بين نبي وبغي. .

## 4. الدعاء عند السجاد (رض): أبعاده وأهدافه

إذن لم تكن الأجواء السياسية زمن "علي بن الحسين"، تسمح له بالتحرك بحرية لأداء دوره الإصلاحية، والاضطلاع بمهامه العلمية، ووظائفه الاجتماعية والتربوية في الأمة. ومع أنه كان يسعى للحضور في المجتمع قصد أداء تلك المهام إلا أن مراقبة سلطات الحكم الأموي كانت له بالمرصاد. وهذا ما جعله ينتهج أسلوباً غير مباشر في النهوض بالأمة، ممثلاً في الدعاء. حيث اعتمد هذا الأسلوب لأغراض متعددة، كان أهمها التربية الروحية، بإحياء الوازع الديني في النفوس، من خلال التركيز:

أولاً، على التذكير بلحمة كربلاء، حيث قدم والده الحسين (رض) أهل بيته وخيرة أصحابه قرباناً لإحياء شعائر الدين الذي أصبح زمن الخليفة "يزيد" مطموس المعالم؛ لا يُعمل بالحق فيه ولا يُنتهى عن باطل! «أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ الْحَقَّ لَا يُعْمَلُ بِهِ، وَأَنَّ الْبَاطِلَ لَا يُتَاهَى عَنْهُ، لِيَرْغَبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ اللَّهِ مُحِقّاً فَإِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً، وَلَا الْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرَمًا. إِنَّ النَّاسَ عَبِيدُ الدُّنْيَا وَالدِّينُ لِعِقِّ عَلَى أَلْسِنَتِهِمْ، يَحُوطُونَ مَا دَرَّتْ مَعَائِشُهُمْ، فَإِذَا مُحِّصُوا بِالْبَلَاءِ قَلَّ الدِّيَانُونَ»<sup>1</sup>. فكان من خلال هذا التذكير يضع يده على مواضع الوهن والضعف التي أصابت الأمة، إيقاظاً للنفوس من غفلتها، وشحذاً للهمم فيها عسى أن تتبعث فيها روح الحياة والتغيير مجدداً.

- وثانياً، على وصف العلاج لذلك الضعف والوهن الذي سرى في أوصال المجتمع. وذلك من خلال مواجهة الأسقام النفسية والاجتماعية التي أخذت تتخر بدنه يوماً بعد يوم. فقد كان السجاد على وعي تام من أن نهوض الأمة وصلاحها لا يكون إلا من خلال بناء أفرادها، والذي لا يتحقق بدوره، إلا عبر بناء الذات الإنسانية فيهم. ثم إن

<sup>1</sup> أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني: تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف، د. ط. 1963م، ص 174.

أهم طريق يوصل إلى الهدف هو معرفة النفس أولاً وصولاً إلى معرفة الله، فإدراك مواطن الاعتلال فيها ثانياً، ثم العمل على إصلاحها ثالثاً. ولأن الناس كانوا يخشون بطش السلطة ووشاية عملائها، فقد كانوا في الغالب يتجنبون حضور مجالس العلم والتوعية التي يقيمها من عرف عنهم بعدم ولائه للحكام، هذا من جهة. ومن جهة ثانية. فإن مجالس العلم قد تقصدها بعض شرائح المجتمع دون بعضها الآخر، فليس كل الناس ممن يعنون بأمور العلم والمعرفة. ولهذا كان أوسع طريق وأفضل منهج لبلوغ تلك الأهداف هو الدعاء.

وبذلك يتضح أن الدعاء عند علي بن الحسين لم يكن حالة انكسار أو رضوخ وانهزام، إنما كان سلاحاً يواجه به تضيق الخناق الذي مارسته السلطة الأموية عليه، وعلى كل من يسعى للتوعية والتنوير والتعليم. فهو من هذا الجانب، شبيهة بالحرب الإعلامية في العصر الحاضر، حيث بطن أسلوبه في الدعاء مضامين التعليم والتوعية والتربية الروحية التي تعد مركبته الأساسي والمحوري في خطابه الدعائي. ومما يدل على صحة هذا المدعى وأن السجاد لم يكن رجل دعاء منغلقاً على نفسه، ولا مجرد زاهد بگاء على ما آل إليه حال الأمة معتزلاً لميدان العمل والتغيير، حرصه على بعث الأجواء العلمية من خلال مجالس الفقه والتفسير والوعظ والإرشاد. وقد كان له مجلس دائم للفتوى، يعقده باستمرار في مسجد جده رسول الله ﷺ، للإجابة على مختلف أسئلة الناس وإشكالاتهم في مختلف المجالات. فضلاً عن ما أثر عنه من روايات واسعة للحديث، واشتغاله بالتفسير والفقه ومختلف علوم الدين. ولعل كتابه "رسالة الحقوق"<sup>1</sup>، مما يشهد له على عمق معرفته وتنوعها. وقد عدّه بعض الدارسين قانوناً جامعاً لما يسمى "بحقوق الإنسان" في عصرنا الحاضر. وقد نسبت للسجاد كثير من الآثار التي تمثل معظمها في آراء تناقلها الرواة في

<sup>1</sup> زين العابدين علي بن الحسين: رسالة الحقوق، مجموعة النبراس الثقافية، د. ط. د. ت.



مجالات متعددة؛ كالتفسير والفقه والحديث والتربية والأخلاق، وكذا في الشعر والأدب والدعاء. وتعد "رسالة الحقوق"، و"الصحيفة السجادية" من أبرز ما أثر عنه. ولعل صعوبة الظروف السياسية كانت عاملاً أساسياً في عدم وصول آثار السجادة إلينا. وهذا ما تؤكدُه كيفية نقل الصحيفة السجادية وحفظها، كما سيتضح في الحديث عن المدونة.

لم يكن الدعاء عند السجادة، إذن، تسليّة نفسية هروبية من الواقع، فحُطِّبَه البليغة في مجلسي "يزيد بن معاوية" و"عبيد الله بن زياد"، مما يؤكد شجاعته وإقدامه على بيان الحق ودم الباطل وأهله، حيث لم يكن حينها يكتفي بتوجيه كلامه ونقده لعموم الناس فحسب، بل وللخليفة وواليه أيضاً توجيهها مباشرة صريحاً<sup>1</sup>. فقد كان جهاده أفضل الجهاد: "كلمة حقّ عند سلطانٍ جائرٍ"<sup>2</sup>.

وأما ما لجا إليه من أسلوب الدعاء، كان ضرورة يفرضها السياق المجتمعي آنذاك، وإن كان هذا المنهج صالحاً للإنسان في كل زمان ومكان، لما اتسم به من شمولية مبانيه واتساع الرؤية فيه وعمقها. فضلاً عن جانبه العبادي الروحي الخاص.

ومن أهم ما تجدر الإشارة إليه هنا، هو أن إحياء الدين إنما يتم بإحياء القلوب، وعلاج أمراض النفوس. صحيح أن قول "كلمة حق أمام سلطان جائر" تُعدّ من أفضل الجهاد، كما تدل على شجاعة صاحبها وإخلاصه وقوة معتقده، لكنها قد لا تؤتي كلّ ثمارها المرجوة بالنظر إلى المجتمع. فمجتمع كالذي عاينّه "زين العابدين" (رض)، تلبّس به الخداع والنفاق وحب الدنيا، واستولى على قلوب الكثيرين فيه خوفُ بطش السلطان، فلا يمكن إرساء أسس الإصلاح فيه إلا بالتربية الإيمانية الحكيمة.

<sup>1</sup> مما قاله "زين العابدين" لابن زياد حين هدده بالقتل: «أبأقتل تهديني يا ابن زياد، أما علمت أن القتل لنا عادة وكرامتنا الشهادة». ومما قاله في محضر يزيد، خطبة ألقاها في المسجد رغماً عن يزيد بعد إلحاح الناس، وقد غدّت من أبلغ ما قيل في بيان مقام أهل بيت النبوة، في مقابل ظلم آل أمية. ينظر: علي بن موسى بن جعفر بن طاووس: الملهوف على قتلى الطفوف، تحقيق: فارس تبريزيان، دار الأسوة للطباعة والنشر، طهران، ط4، 1425هـ، ص 202.

<sup>2</sup> "... عن أبي أمامة، أنّ رجلاً قال: يا رسول الله، أيُّ الجهاد أفضل؟ ... قال: أفضلُّ الجهاد من قال كلمة حقّ عند سلطانٍ جائرٍ". ينظر: أبو محمد أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي: شرح السنّة، المكتب الإسلامي، دمشق- بيروت، ط2، 1983م، ج 10، ص 65، 66. (باب الإمارة والقضاء).

فإن كان إجراؤها - علناً - مُحاصراً بجوايس السلطة وأعوانها، لم يبق، حينها إلا اعتماد أساليب أخرى؛ إمّا من خلال التعامل مع النخبة والثقات، وإمّا باعتماد أساليب غير مباشرة لا تثير انتباه السلطة أو شكوكها. فكان الدعاء أنسب الأساليب.

ليس الدعاء عند " زين العابدين"، إذن، لغة المهزوم المنهار مما جرى عليه ويجري على مجتمعه، إنما كان لغة المرشد الواعي الفطن، الذي يتعامل مع كل ظرف بما يقتضيه وبما يضمن له استمرار نشاطه الفكري والتربوي التوعوي، فاستطاع من خلال قوة شخصيته المتعددة الأبعاد وقوة روحانيته أن يرتبط بالمجتمع ارتباطاً فاعلاً؛ حيث جعل علمه وتعليمه وتربيته للفرد والمجتمع، تتسلل عبر قنوات الدعاء الفعّالة والمؤثرة في تنشئة الجيل الواعي الذي يمكنه أن يضطلع بمهام الدين والدنيا. كل هذا دون أن تنتبه السلطة الجائرة إلى خطورة منهجه.

جدير بالقول أيضاً، أنّ الدعاء، فضلاً عن كونه ضرورة فرضتها الخلفية السياسية والاجتماعية زمن " السجاد"، فهو يظل ضرورة إنسانية ترتقي عن حدود المكان والزمان والسياقات المجتمعية؛ ضرورة تقتضيها النفس البشرية التي لا تنفك تقع في أحوال الجهل وتخيم عليها الغفلة حيثما وجدت. إن أدعية " السجاد" تخفر في أعماق النفس البشرية، تزيح الحجب عن فطرتها، لتعيد بعثها وبناءها من جديد. فالدعاء عند " زين العابدين"، فضلاً عن كونه زينا للعباد، فهو يمثل مركز إشعاع علمي وتربوي روحي للفرد والمجتمع، خالد على مر العصور.

## ثانياً: التعريف بالمدونة

## 1. مدخل:

لعل من مفارقات الدهر وصروفه، أن تشهد المجتمعات تهमيش أهل العلم أو إقصاءهم في مقابل إعزاز من هم دونهم علما ومعرفة لأسباب يطول شرحها، لعل الجهل كان أبرزها. فكم من شخصيات فذة في تاريخ البشرية، طمست أو غُيبت معالمها، فلم يتمكن البحث العلمي من إزاحة أتربة التهميش عنها وعن آثارها إلا بعد عقود أو قرون من الزمن مضت على رحيلهم!

وهذا ما نجد له أمثلة كثيرة في مختلف المجتمعات على مرّ تاريخ البشرية. وكم من عالم تمت تصفيته أو إقصاؤه، ومُنع قسرا من التصدي لقضايا المجتمع الكبرى؛ سياسية كانت أو اجتماعية، أو فكرية، أو حتى علمية، وهو أهل لها وأجدر بها من غيره. كما حدث مع (جاليلي Galileo Galilei) الذي حوكم من قبل الكنيسة باعتراضه على الإنجيل، وأقصى تماما من مزاوله أبحاثه العلمية. ولمحاولات الإقصاء أشكال عدة، منها تشويه صورة الشخصية المقصودة بالتهميش عبر الإعلام المُعرض، ومنها تهميش آثارها ومنتجها الفكري، ومنها التضيق بالحرب الإعلامية، أو حتى بالتعرض لها بالسجن والتعذيب والتصفية الجسدية. وقد كان رسول الله ﷺ يتهم بالسحر والجنون ويرمى بالحجارة حتى أدميت قدمته! لا لشيء إلا لأنه أراد أن يحرّر المجتمع من جهله، ويأخذ بيد البشرية إلى كمالها الإنسانية المطلوبة. فإن كان لتلك القامات ذنب، فهو ليس إلا وجودها في محيط لم يرتق بعد في نضجه ووعيه لمستواها. فحقا "آفة العالم وجوده بين الجهال!"

هكذا كان حال "زين العابدين بن علي" (رض)، في محيط يمتزج فيه الجهل والغفلة بالحق والعداوة والدّسيسة. فشخصية جامعة الأبعاد كالسّجاد، لم يوفق مجتمعا من أن ينهل

من نبع معارفها الثرة بالقدر الذي كان ينبغي؛ إذ لم يكن السياق المجتمعي في زمن "زين العابدين" في مستوى فكره وعطائه العلمي والروحي. وليس الأمر مقتصرا في ذلك على حدود مجتمعه آنذاك، بل وحتى بعد حقب ممتدة من الزمن ما يزال السجاد شخصية لم تحظ من الاهتمام العلمي بما يليق بها، ولم تأخذ من مساحات الكتب والدراسات العلمية ما اختص به كثير ممن لا مجال لمقايستهم به.

وبالعودة إلى ملاحظة آثار "علي بن الحسين"، فإننا نجد أن معظمها قد ضاع خاصة ما تعلق منها بمجالات الفقه والتفسير والفكر، ولم يبق من بعضها سوى إشارات بين دفات الكتب تشير إلى قول أو حكمة له هنا، أو حديث أو تفسير هناك، مع أن كبار العلماء على اختلاف مذاهبهم، وكذا أصحاب المناقب يؤكدون ما لهذه الشخصية الروحانية من إمام وحدة ذكاء وتبحر في مختلف المجالات. وهذا يُعدّ -بتعبير أحد الفضلاء- خسارة كبيرة للإنسانية! ولضيق المقام سنُعرِّج على واحد من أبرز تلك الآثار، ألا وهي أدعية الإمام السّجاد، والتي يعد كتابه "الصحيفة السجادية" أبرزها.

## 2. طبيعة الدراسات التي تناولت المدونة:

أبدى الدارسون في العصر الحديث اهتماما خاصا بأدعية الإمام "زين العابدين". حيث عرفت حضورا قويا بين دفات كتب الأخلاق، وخاصة في كتب الأدعية. ولعل الشيعة والمتصوفة كانوا من أكثر فرق المسلمين اهتماما بأدعية "علي بن الحسين (رض). ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن الشيعة تعد "زين العابدين" (رض) واحدا من أئمتهم الذين يُقرّون لهم بالإجلال والولاء والطاعة. وأما المتصوفة فهم ينتسبون في طرقهم الصوفية إلى أهل بيت النبوة، وإلى الإمام علي وبعض ولده (رض)، كما أن الصوفية يعتمدون الأدعية والأذكار في تعبدتهم، فهم يُعنون بالدعاء عناية كبيرة. ولا يخفى ما لأدعية علي بن

الحسين (رض) من روحانية خاصة وعرفانية لا نظير لها بين أدعية القوم، فكان إجلالهم لها عظيماً وإقبالهم عليها كبيراً، نظراً لما اتسمت به تلك الأدعية من تجليات عرفانية، لا تصدر عادة إلا ممن طوى من منازل السلوك أرقاها، وبلغ في مدارج الكمال أقصاها. وهم يقرون للسجاد بالولاء أيضاً، قطباً عارفاً وولياً من أولياء البيت العلوي المحمدي الذي يقرون بانتهاء سلسلة طرقهم الصوفية إليه. وهذا يمثل سبباً من أسباب اختيار البحث دراسة الأبعاد العرفانية في هذه المدونة، فضلاً عن ذلك التناغم العميق بين طبيعة الدعاء وروح العرفانية، والتي تجعل من التعامل مع الخطاب الدعائي من منطلق عرفاني تعاملاً حيويًا فعّالاً وثرِيًا، من شأنه أن يزيح الحجب عن كنوز من المعارف التي لا تتكشف إلا عبر العرفان.

أما بالنسبة للدراسات التي تناولت أدعية الإمام "زين العابدين"، فقد اهتمت في الغالب، إما بالترجمة إلى غير العربية من اللغات، وإما بالشرح وبيان الجوانب الدينية المتعلقة بالأبعاد العقديّة، أو الأخلاقية. ولما نجد دراسة عنيت بالأبعاد الأدبية فضلاً عن العرفانية. فإن وجدت فهي إشارات موجزة ومتناثرة بين دفات الكتب أو مقالات أثارته هذه الجوانب لكن في غير دراسة مستقلة بهذين البعدين: العرفاني، واللساني التداولي. ومن بين تلك الدراسات، نذكر:

- الصحيفة السجّادية دراسة في البعد التّداولي<sup>1</sup>.

- بلاغة الحجاج في أدعية السجاد عليه السلام : دراسة تداولية- الصحيفة السجّادية  
أنموذجاً.<sup>2</sup>

- التصاعد الدلالي في كلام الإمام السجاد عليه السلام و انعكاسه على متطلبات  
الواقع. أدعية الأيام أنموذجاً.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> جاسم فريح دايع: الصحيفة السجّادية دراسة في البعد التّداولي، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، م2، ع4، 2018م، ص 66-72،

<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/485>.

<sup>2</sup> فضيلة عبوسي محسن العامري: بلاغة الحجاج في أدعية السجاد عليه السلام : دراسة تداولية الصحيفة السجّادية أنموذجاً، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، م12، ع46، 2018م، ص 467-494.

- شرح بعض ألفاظ دعاء الإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام في أيام شهر رمضان للعلامة الفقيه علي بن عبد الله البحراني الستري 1256 هـ 1319 هـ.<sup>2</sup>

أما فيما يتعلق بالكتب المؤلفة حول أدعية الإمام السجاد فهي كثيرة، تنوعت بين شروح للأدعية، وبين تعليقات وحواشي واستدراكات. غير أنها اهتمت في عمومها بتقديم شروح لمعاني الأدعية وإضاءات لبعض جوانبها اللغوية، بحيث لا تكاد تعدو - في عمومها - أن تكون شرحاً أو تحليلاً لأدعية الإمام " زين العابدين"، ومنها؛

- " التحفة الرضوية في شرح الصحيفة السجادية"؛ للقاضي بن كاشف الدين محمد الأردكاني اليزدي (1057 هـ)، تناول عدداً محدوداً من الأدعية بالشرح باللغتين العربية والفارسية.

- " رياض العابدين في شرح صحيفة زين العابدين"؛ بديع الزمان قهپائي هرندي (قرن 11 هـ)، وهو شرح مختصر ممزوج بالترجمة.

- " شرح الصحيفة السجادية"؛ عبدالله بن علي بن خليفة سلطان حسيني الأصفهاني، (قرن 12 هـ)، في شرح دعاء الصباح والمساء.

- " تفسير وشرح صحيفه سجادية"؛ حسين أنصاريان، شرح للأدعية باللغة الفارسية، تناول الأدعية بالشرح، وكذا جانباً من المفاهيم التربوية والأخلاقية والعرفانية المتعلقة بها.

- " فرهنگ نامه موضوعي فارسي صحيفه سجادية"؛ سيد أحمد سجادي با همكاري جمعي از محققان، وهو معجم موضوعي للصحيفة السجادية، في ثلاثة أجزاء.

<sup>1</sup> عباس إسماعيل سيلان الغراوي: التصاعد الدلالي في كلام الإمام السجاد عليه السلام و انعكاسه على متطلبات الواقع. أدعية الأيام أنموذجاً، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، م12، ع46، (عدد خاص) (أذار 2018)، ص 245-270.

<sup>2</sup> حيدر كريم كاظم الجمالي: شرح بعض ألفاظ دعاء الإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام في أيام شهر رمضان للعلامة الفقيه الشيخ علي بن عبد الله البحراني الستري 1256 هـ 1319 هـ، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، م12، ع46، (عدد خاص) (أذار 2018)، ص 523-562.

- " الدليل إلى موضوعات الصحيفة السجادية؛ محمد حسين المظفر، قدّم تصنيفاً لموضوعات الصحيفة.
- " الحديقة الهلالية؛ بهاء الدين محمد بن حسين العاملي (الشيخ البهائي) (1030هـ)، صنف شرح الصحيفة وفقاً لموضوعاته، وجعل كل موضوع حديقة باسم محتواها، تناول الجوانب اللغوية والنحوية، ومسائل أخرى، كالنجوم.
- " حدائق الصالحين؛ غلام رضا بن عبد العظيم الكاشاني (قرن 12هـ)، قدم شرحاً عرفانياً لبعض الأدعية، وإن لم أعتز منه إلا على (الحديقة الهلالية).
- " رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين؛ سيد صدر الدين علي خان بن أحمد مدني الشيرازي (1118هـ)، شرح مفصل ومهم في أربع وخمسين روضة بعدد أدعية الصحيفة.

وقد قدّمت هذه المؤلفات وغيرها - مما يتعدّر ذكره لضيق المقام - فوائداً جمّة في التعريف بهذا التراث الإسلامي القيم، والإرشاد إلى الانتفاع به. إلا أنها، على أهميتها في التوجيه التربوي والأخلاقي، ظلت محصورة ضمن مجال الدراسات الدينية في إطارها الكلاسيكي.

ومعظم هذه المؤلفات تناولت الصحيفة السجادية من حيث شرح معانيها وبحث بعض المسائل اللغوية الدقيقة فيها. كما نجد منها ما تناول شرحاً عرفانياً، على قلتها. وهي مع ذلك شروح لم تتعامل مع الأدعية السجادية كخطاب دعائي من حيثية كونه جنساً من الأجناس التعبيرية التي تكتسي بعدين يتكامل الخطاب من خلال استقادة البحث منهما معاً في دراسة واحدة؛ بحيث تتضافر فيها الأبعاد التداولية مع العرفانية؛ باعتبار الخطاب الدعائي خطاباً أنتج أساساً قصد التداول، وما يميزه كون العلاقة فيه بين المتخاطبين تختلف عما هي عليه في الخطابات العادية. فلا يتصور في الخطاب الدعائي، مثلاً، أن

يعول المتكلم (الداعي) على جهده الخاص في بناء الخلفية المشتركة أو السعي لرسم تلك الخلفية في ذهن المخاطب. لا شيء إلا لأن هذا المخاطب/ المدعو على دراية تامة ومسبقة بأفعال المتكلم وحتى نياته، وذلك قبل حتى أن يقبل على إنجاز الفعل الكلامي، بل وحتى قبل انعقاد نيته وتخطيطه للفعل. فالمدعو هو الله تعالى المحيط بعباده، ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ﴾<sup>1</sup>. كما إن للدعاء سياقاته المميزة. وكذلك بالنسبة للعرفان. فالدراسات السابقة وإن تناول بعضها جوانب عرفانية في أدعية الصحيفة السجادية، إلا أنها ليست من نوع الدراسات الأدبية التي تعنى بتناول الدعاء، باعتباره خطاباً أدبياً، أو جنساً من الأجناس التعبيرية التي تتنوع فيها الرؤى، كتلبسها بالرؤى العرفانية لغة ومعنى، لتسهم العرفانية بدورها في الكشف عن أبعاد تتضافر فيها الفنية والجمالية الأدبية مع الحقائق الوجودية الكونية المصطبغة بالروحانية العرفانية. وهذا ما يهدف البحث إليه في دراسته لهذه المدونة، من خلال الجمع بين الأبعاد التداولية والعرفانية فيها.

إن تناول أدعية الإمام السجاد (رض) في أبعادها التداولية والعرفانية، وفقاً للمنهج التداولي، واعتماداً على الرؤية العرفانية، نحسبه ما يزال مجالاً غير مطروق بشكل تحليلي تطبيقي؛ إذ لم نعتز له على دراسة مستقلة على هذا النحو؛ بحيث تتناول مختلف الأبعاد التداولية منها والعرفانية في الخطاب الدعائي السجادي. وحتى على فرض وجود دراسة شبيهة أو مماثلة من حيث موضوع البحث، فإن هذا النوع من الدراسة يبقى محدود المجال، لم تُطوّر فيه الجهود ولم يشبع بالدراسات الأكاديمية العلمية بعد. وهذا ما شدّ عزمنا لتخصيص هذا الموضوع بالدراسة، عسى أن يكون هذا الجهد المتواضع نافذة بحثية تفيد الطلاب والباحثين من خلال إضاءة بعض الجوانب المهمة المتعلقة بالتداولية والعرفانية في الخطاي الدعائي.

1 غافر/ 19.



## 3. خصائص الدعاء عند "علي بن الحسين" (رض):

## أ. تسمية الصحيفة السجادية:

لعل أول ما نشير إليه هو تسمية " الصحيفة " نفسها. فكلمة " الصحيفة " تعني ما كان مكتوباً من ورق وغيره، فهي تشير إلى حيثية الكتابة. ومن جهة أخرى فهي تحمل دلالة وحدة الموضوع، فالأدعية على كثرتها وتنوع أبعادها، لم توصف بلفظ الجمع (الصحف)، إنما أُطلق عليها تسمية المفرد (الصحيفة)، مما يوحي بوحدة موضوعية وروحية تجمع كافة الأدعية وتعبّر عبرها، لتشكل روحاً تصدر وتتبعث عنها تلك الأدعية. ولعله روح التوحيد الذي بثه "السجاد" من روحه في أدعيته.

فأدعية الإمام " زين العابدين " (رض)، تمثل في وحدتها الروحية والغائية، وفي منهجيتها ونفسها دعاء واحداً كبيراً، يشكل منظومة فكرية ومعرفية روحية، يمكن اعتمادها منهجاً في الفكر والروح والمعتقد، وأسلوباً تطبيقياً في الحياة بمختلف أبعادها، ونمطاً معرفياً للعرفان الإلهي. ولهذا استحققت تسمية ( زبور آل محمد).

وهي، بلغة التداوليين، تمثل فعلاً كلامياً كبيراً.

## ب. أدعية السجاد وتنوع الأبعاد:

اتسمت المدونة بثراء موضوعاتها عمقا وإيجازاً. كما تنوعت من حيث الأبعاد

المتناولة بين:

• الأبعاد التربوية والأخلاقية والعبادية: والعبادات عموماً، وخاصة ما

اختص منها بأوقات أو أماكن خاصة. ومن ذلك: الإخلاص، والصدق، وبر

والوالدين، والعناية بالأسرة وتربية الأولاد، والعناية بالجيران، والعناية بأحوال المسلمين في مختلف ظروفهم؛ من فقر ومرض، وموت، وغيرها.

• **الأبعاد العرفانية:** ممثلة في التربية الروحية العميقة التي تعنى بالبناء الروحي للنفس، تخلية وتحلية ومراقبة، قصد تمييز جنود العقل من جنود الجهل فيها، والترصد لجنود الجهل بمحاربتها، ولجنود العقل بتقويتها. كل ذلك من خلال طَيِّ منازل السالكون إلى الله تعالى، والارتقاء في مدارج العارفين، رغبة وشوقاً للقاء رب العالمين. حيث يُفَنُّون في وجوده ولا يَرَوْنَ سواه.

• **الأبعاد الاجتماعية والسياسية؛** وقد تناولت المدونة معالجة مختلف الموضوعات الاجتماعية منها، والسياسية والاقتصادية، في بعديها الإيجابي والسلبي؛ نحو (أهل الثغور، السلطان الجائر، الطبقة الاجتماعية، غفلة الناس، إقبالهم على نوم بعضهم البعض، تفشي الأمراض الاجتماعية؛ كالغيبة، والمكر والديسيسة، والبهتان، واتباع هوى النفس، والاعتداد بالأناء، ...)

ومع تنوع الموضوعات في المدونة، إلا أنها اتسمت بوحدة الغاية والهدف فبوصلة الخطاب الدعائي السجادي تشير دوماً إلى اتجاه التوحيد والعبودية التي يسعى الداعي من خلالها إلى تحقيق التواصل مع المدعو/ الله تعالى من خلال التحقق بالعبودية في مختلف أبعاد الدعاء وموضوعاته.

#### 4. بنية الدعاء عند "زين العابدين بن الحسين" (رض):

أ.ظاهرتا: الحميد والمجيد، والصلوات:

إن المتتبع لأدعية الإمام "علي بن الحسين السجاد"، يلمس ظاهرة عامة اصطبح بها الدعاء عنده. وهي أن أدعيته عادة ما تبدئ أولاً بالتحميد والتمجيد، ثم الصلوات على

النبي ﷺ، لُتخَتَّم بالطلب. وهذه تعدّ ظاهرة بارزة في أدعيته. ومن أمثلة ذلك "دعاء عرفة"<sup>1</sup> وهو دعاء طويل، بل لعله أطول أدعية الصحيفة؛ حيث نجد تلك البنية ذات الأبعاد الثلاثة تتجلى فيه بوضوح؛ ( الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ بَدِيعِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، رَبِّ الْأَرْبَابِ وَإِلَهَ كُلِّ مَأْلُوهٍ، وَخَالِقِ كُلِّ مَخْلُوقٍ، وَوَارِثِ كُلِّ شَيْءٍ، لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، وَلَا يَعْزُبُ عَنْهُ عِلْمُ شَيْءٍ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبٌ،

أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْأَحَدُ الْمُتَوَحِّدُ الْفَرْدُ الْمُتَفَرِّدُ،

وَأَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ الْكَرِيمُ الْمُتَكَرِّمُ، الْعَظِيمُ الْمُتَعَزِّمُ، الْكَبِيرُ الْمُتَكَبِّرُ.

أَنْتَ الَّذِي لَا تُحَدُّ فَتَكُونُ مَحْدُوداً، وَلَمْ تُمَثَّلْ فَتَكُونُ مَوْجُوداً، وَلَمْ تَلِدْ فَتَكُونِ مَوْلُوداً.

أَنْتَ الَّذِي لَا ضِدَّ مَعَكَ فَيَعَانِدُكَ، وَلَا عِدْلَ فَيُكَاثِرُكَ، وَلَا نِدًّا لَكَ فَيُعَارِضُكَ.

أَنْتَ الَّذِي ابْتَدَأَ وَاخْتَرَعَ وَاسْتَحْدَثَ وَابْتَدَعَ وَأَحْسَنَ صُنْعَ مَا صَنَعَ، سُبْحَانَكَ! مَا أَجَلَ شَأْنِكَ، وَأَسْنَى فِي الْأَمَاكِنِ مَكَانِكَ، وَأَصْدَعَ بِالْحَقِّ فُرْقَانَكَ.

سُبْحَانَكَ مِنْ لَطِيفِ مَا أَلْطَفَكَ، وَرَوْوْفِ مَا أَرْأَفَكَ، وَحَكِيمِ مَا أَعْرَفَكَ!

ثم ينتقل إلى الصلوات التي يبين من خلال مقام النبوة ومقام النبي المصطفى ﷺ، تفصيلاً يصف العلاقة بين ذات الحق تعالى (المدعو)، وبين أكمل خلقه المبعوث رحمة للعالمين، والذي يجسد الخلافة الإلهية في الكون؛

<sup>1</sup> زين العابدين علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، الدعاء السابع والأربعون، ص241.

( رَبِّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدَ وَآلِهِ، صَلَاةً زَاكِيَةً، لَا تَكُونُ صَلَاةً أَرْكَى مِنْهَا، وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةً نَامِيَةً، لَا تَكُونُ صَلَاةً أَنْمَى مِنْهَا، وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةً رَاضِيَةً، لَا تَكُونُ صَلَاةً فَوْقَهَا.

رَبِّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدَ وَآلِهِ، صَلَاةً تُرْضِيهِ وَتُرِيدُ عَلَيَّ رِضَاهُ، وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةً تُرْضِيكَ وَتُرِيدُ عَلَيَّ رِضَاكَ لَهُ، وَصَلِّ عَلَيْهِ صَلَاةً لَا تُرْضِي لَهُ إِلَّا بِهَا، وَلَا تَرَى غَيْرَهُ لَهَا أَهْلًا.

رَبِّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدَ وَآلِهِ، صَلَاةً تُجَاوِزُ رِضْوَانَكَ، وَيَتَّصِلُ بِهَا بِبَقَائِكَ، وَلَا يَنْفُذُ كَمَا لَا تَنْفُذُ كَلِمَاتُكَ.

رَبِّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدَ وَآلِهِ صَلَاةً تُنْتَظَمُ صَلَوَاتِ مَلَائِكَتِكَ وَأَنْبِيَائِكَ وَرُسُلِكَ وَأَهْلِ طَاعَتِكَ. وَتَشْتَمِلُ عَلَيَّ صَلَوَاتِ عِبَادِكَ مِنْ جَنِّكَ وَإِنْسِكَ وَأَهْلِ إِجَابَتِكَ، وَتَجْتَمِعُ عَلَيَّ صَلَاةً كُلِّ مَنْ ذَرَأَتْ وَبَرَأَتْ مِنْ أَصْنَافِ خَلْقِكَ. ... وبعد الصلوات التي يذكرها مفصلة على النبي وآله والمتبعين لهم من الأولياء، يشرع في بسط الطلب، والذي يتلوه بوصف مفصل لذات الإنسان الداعي التي يلخص فيها الإمام السجاد كل أحوال الإنسان مجسداً لآداب الدعاء وأسس التخاطب مع المدعو تجسيدا مفصلا كاملا لا يتسع المقام لتوسيع البحث فيه، فما قال:

( وَهَا أَنَا ذَا بَيْنَ يَدَيْكَ صَاغِرًا، ذَلِيلًا، خَاضِعًا، خَاشِعًا، خَائِفًا، مُعْتَرِفًا بِعَظِيمِ مِنَ الذُّنُوبِ تَحَمَّلْتُهُ، وَجَلِيلِ مِنَ الْخَطَايَا اجْتَرَمْتُهُ، مُسْتَجِيرًا بِصَفْحِكَ، لَا إِذًا بِرَحْمَتِكَ، مُوقِنًا أَنَّهُ لَا يُجِيرُنِي مِنْكَ مُجِيرٌ، وَلَا يَمْنَعُنِي مِنْكَ مَانِعٌ.

فَعُدُّ عَلَيَّ بِمَا تَعُوذُ بِهِ عَلَيَّ مِنْ اِقْتِرَافِ مَنْ تَعْمُدُكَ، وَجُدُّ عَلَيَّ بِمَا تَجُودُ بِهِ عَلَيَّ مِنْ أَلْقَى بِيَدِهِ إِلَيْكَ مِنْ عَفْوِكَ، وَامْنُنْ عَلَيَّ بِمَا لَا يَتَعَاظَمُكَ أَنْ تَمُنَّ بِهِ عَلَيَّ مَنْ

أَمَلَكَ مِنْ غُفْرَانِكَ، وَاجْعَلْ لِي فِي هَذَا الْيَوْمِ نَصِيباً أَنَالُ بِهِ حَظًّا مِنْ رِضْوَانِكَ، وَلَا تَرُدَّنِي صِفْراً مِمَّا يَنْقَلِبُ بِهِ الْمُتَعَبِّدُونَ لَكَ مِنْ عِبَادِكَ، وَإِنِّي وَإِنْ لَمْ أُقَدِّمْ مَا قَدَّمُوهُ مِنَ الصَّالِحَاتِ، فَقَدْ قَدَّمْتُ تَوْحِيدَكَ، وَنَفْيَ الْأَضْدَادِ وَالْأَنْدَادِ وَالْأَشْبَاهِ عَنْكَ).

إن محاولة البحث من أجل إيجاد تفسير لهذه الظاهرة في أدعية " زين العابدين بن علي " لم يجد ضالته بعد من خلال مقارنة هذا النوع من الأدعية من خلال أدوات التداولية. ولهذا فقد استعان البحث وهنا بأدوات العرفانية، لما لها من صلة وثيقة بروح الدعاء وطبيعته. وسيأتي بيان ذلك في محله من هذا البحث سواء من حيث الجانب النظري أو التطبيقي.

#### ب. تبويب موضوعات الدعاء في الصحيفة السجادية:

- في أحوال الداعي: وهي كثيرة منها: دعائه في ( الرهبة، التضرع والاستكانة، الإلحاح على الله، التذلل لله، استكشاف الهموم، التسبيح، الكرب والإقالة، ما يحذره ويخافه، التذلل).

- في العلاقات: تنوعت العلاقات في المدونة بين:

- العلاقة مع الله عز وجل، وملائكته ورسوله. (وتخصيص الرسول والعترة بدعاء منفصل).
- العلاقة مع الإنسان: النفس، الوالدين، الأهل والولد، الجيران، أهل الثغور، السلطان، عامة المؤمنين والمسلمين، ...)
- العلاقة مع الشيطان وجنده.
- العلاقة مع الكون ومظاهر الطبيعة: الزمان، المكان، الظواهر الطبيعية.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا، أن علاقة الداعي مع الله تنبسط على كل العلاقات الأخرى، لتصطبغ تلك العلاقات بلون إلهي، ويسري فيها روح التوحيد.

### ج. هيكلية الدعاء:

تتشترك معظم أدعية المدونة في اشتغالها على العناصر التالية بالترتيب:

- البدء بالتحميد والتمجيد والثناء والشكر.
- الصلاة على النبي محمد ﷺ وآله.
- ذكر الطلب. وقد لا يحوي الدعاء طلباً.
- الختم بـ (الاستغفار/ اسم الرحمن/ التوبة/ الصلاة على النبي ﷺ وآله. وتوظيف الصلاة على النبي محمد ﷺ وآله قبل ذكر الطلب غالباً).

### د. القراءة والتلقي:

يتسم الدعاء السجادي بتنوع مستويات القراءة والتلقي؛ فهو من جهة يتسع لمختلف شرائح جمهوره على اختلاف مستوياتهم، ولكنه من جهة أخرى يتميز بمستويات في القراءة والتلقي، تختلف عمقا بحسب مستوى معرفة وعرفانية المتلقي.

وهذا مما يمنح الأدعية السجادية والخطاب الدعائي السجادي تميّزاً من خلال الكشف على مستويات من المعرفة لدى الداعي والمتلقي على حد سواء.

لم يكن "علي بن الحسين" (رض) مجرد ماتن لمدونة دعائية، يسعى البحث لتناولها بالدراسة والتحليل، إنما كان داعياً، وليس أيّ داعٍ. لقد كان عارفاً بالله، وقطباً لأهل المعرفة والسلوك في زمانه ولأهل كل زمان بعده.

كما لم تكن مدونته الدعائية مجرد أدعية منفصلة الموضوعات، متناثرة بين دفات كتاب أو كتب، إنما مثلت نمط حياة يعود بالإنسان إلى أصل الدين في طهارة النفس وفطرة

الله التي فطر الناس عليها. نمطاً يقدمه الإمام " زين العابدين " ميراثاً روحياً للبشرية كافة عبر العصور.

والجمع بين العلم والعرفان والإبداع فكرياً، ومنهجياً، وسلوكياً، توفيق من الله تعالى، لا يحزره إلا ذو حظ عظيم!

# الفصل الثاني:

الدعاء بين التداولية

والعرفانية



## أولاً: التداولية والدعاء .. أي علاقة؟

مدخل:

مثلما عرفت الدراسات اللغوية العربية ازدهارا مشهودا له في عصورها الذهبية، كذلك قطعت الدراسات الغربية شوطا كبيرا في حقل الدراسات اللغوية الحديثة. ولعل أبرز ما ظهر على ساحة البحث اللغوي تياران عرفا تنافسا ملحوظا في مجال اللسانيات الحديثة، اتجه أحدهما صوب الاتجاه السوري الظاهري للغة. بينما اهتم الآخر بمنحها الوظيفي. فكان أن أنتج التيار الأول عددا من الاتجاهات الأدبية والنقدية التقت في مجملها في التفسير الشكلي للظاهرة اللغوية؛ فركزت في عمومها على اللغة في مستوياتها الصوتية، والتركيبية، والدلالية. كما أنتج التيار الثاني اتجاهات أثرت الجانب الوظيفي للغة، فتجاوزت حدود البنى اللغوية، لترتبط المعنى بمختلف سياقات النص الاجتماعية والثقافية وغيرها<sup>1</sup>.

وقد مثلت "البنوية" نموذجا بارزا للاتجاه الشكلي في الدراسات اللغوية الحديثة؛ حيث عنت « بدراسة المنجز في صورته الآنية بغض النظر عن السياق الذي أنتج فيه، أو علاقته بالمرسل وقصده بإنتاجه؛ ويتم تحليل مستويات بعينها وإيجاد العلاقة بينها. (المستوى الصوتي، والمستوى النحوي، والمستوى الصرفي، والمستوى المعجمي، والمستوى الدلالي). وهذا الاتجاه لا يولي الكلام الفردي عنايته.»<sup>2</sup> إنما يظل بنية مغلقة على نفسه.

ومع ما شهد للبنوية من ترابط وثيق بالنص؛ باعتبارها تعنى بالبنى الداخلية فيه؛ فتسبر أغواره من خلال فحص مختلف المستويات الصوتية والصرفية والدلالية، والعلاقات الرابطة بين تلك المستويات، قصد الكشف عن البنى التحتية فيه، والوصول إلى هيكله النسيج اللغوي في النص، إلا أنه ظل منهاجا يلف ويدور داخل النص وإن تعمق فيه؛ لا يتيح

<sup>1</sup> ينظر: جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، دار النابعة، القاهرة، د. ط، 2016م، ص 13، 15.  
<sup>2</sup> فرديناند دوسوسير: دروس في الألسنية العامة، ترجمة: صالح قرمادي- محمد الشاوش- محمدعجبية، الدار العربية للكتاب، تونس، د. ط، 1985م.

للقارئ/ الباحث فرص التحليق خارج النص، ولا يفتح له من النص نافذة يطل من خلالها على كل مَنْ وما له علاقة بهذا المنجز اللغوي من قريب أو من بعيد، بما في ذلك مؤلف النص نفسه.

لقد ظل النص بنية مغلقة على نفسها زمن البنيوية<sup>1</sup> التي سعت لتقدّم مضامينه في شكل أسس وثوابت واضحة تُمكن الباحث من تطبيقها على النصوص الأدبية، وفقاً لمنهجية محددة المعالم تعنى برصد الثنائيات، والمتضادات، والمتشاكلات فيه وهكذا...

غير أن تكريس أسس منهجية ثابتة في التعامل مع المنتج اللغوي من جهة، والتفوق على النص في بنيته الداخلية من جهة أخرى، أثار حفيظة كثير من الدارسين والنقاد. فكان أن ظهرت موجة من النقد أعقبت تيارات نقدية جديدة عُرفت في عمومها بتيارات "ما بعد الحداثة". وقد سعت هذه التيارات لكسر أصنام النص وتحريره من ربقة الجسد اللغوي، كلٌّ على طريقته الخاصة وتوجهه الفلسفي الفكري. وككل عمل بشري، فقد كان لها ما لها وعليها ما عليها.

لقد شغلت تيارات ما بعد الحداثة فكر الساحة النقدية والأدبية ردحا من الزمن، قد يمتد - على أقل تقدير - بين السبعينات والتسعينات من القرن العشرين، بل إن إرهاباته قد سبقت هذا التحديد مع ما روجت له أفكار " فرويد" في بدايات القرن. وإن كان هناك من حاول تتبع ظهور التسمية (ما بعد الحداثة)، فخلص إلى ثبوت استعمالات لها سبقت هذه الفترة المذكورة، منها ما يعود إلى القرن التاسع عشر مثلاً<sup>2</sup>. إلا أن بسط جوانب تأريخ هذه المسألة قد يُترك لكتب تاريخ المناهج الأدبية والنقدية التي تعنى بإفاضة البحث في سيرورة

<sup>1</sup> ينظر: جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، ص 15.

<sup>2</sup> ينظر: جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، ص 17.

كل منهج على حدة، والتأريخ لظهورها وتتبع نشأتها، والوقوف على تفاصيل مبانيتها وأسماء أعلامها. وهو أمر لا يتيح مقام بحثنا هذا<sup>1</sup>، وإن كان مطلوباً - لا شك - في مقامه.

ذهب " ما بعد الحدائين " إلى رفض فكرة الثبات في النص الأدبي. فهم يرون أنه إن صح اعتبار النص بنية، فهو بلا شك بنية متغيرة لا تعرف الثبات، بنية صغرى تتموضع داخل بنية اجتماعية ثقافية كبرى تؤثر كلٌّ منهما في الأخرى. ليبقى إنتاج المعنى/ النص حركة حيوية لا تعرف الركود ولا الثبات. وبذلك فلا معنى لاعتماد نظام البنية اللغوية المغلقة في معالجة النصوص. ومع ما أبدته البنيوية من سعي لإثراء القراءة النقدية من خلال اعتماد النص/ النصوص الأدبية بنيةً لها، تصب جاماً تركيزها عليها؛ صوتاً وموسيقى، وتركيباً ودلالة؛ لتخلص من خلال دراسة العلاقة بين تلك العناصر إلى محاور عامة تؤسس لتلك البنية، أو قوانين معينة تحكمها. إلا أن صولان الدارس وجولانه - على مهارته - لم يتجاوز أسوار قلاع البنية التي أقامها حصناً حصيناً، لا يقبل النفوذ والاختراق بمكان. فهو قد عزل النص عن سياقاته الخارجية من جهة، ومنعه الجريان والتجدد من جهة ثانية. وهنا تتعالى أصوات الرافضين للمنهج البنيوي، وعلى رأسهم " ما بعد الحدائين ". فهم وإن قبلوا، على مضض، اعتبار النص/ النصوص بنية أو بنى لغوية، فلا مجال مطلقاً لقبول انغلاقها على نفسها، و« هل يمكن للنقد الأدبي بعامته، ولنقدنا الأدبي بخاصة، أن يكتفي بتشريح النص وبالوصول فقط إلى الدلالات فيه؟ »<sup>2</sup>. هكذا تتساءل " يمنى العيد " قائلة: « قد لا نعترض، كمتقنين أو كمعنيين بالنقد، على مقاربة النص الأدبي كبنية، وقد نوافق على عزل مؤقت لهذه البنية. ولكن هل يمكننا أن نبقي النص في عزله؟

<sup>1</sup> يعنى البحث باستعراض المحطات النقدية الكبرى في أبرز معالمها وما تميزت به، بدءاً من البنيوية وصولاً إلى التداوليات. دون الوقوف على التفاصيل الفرعية والمعطيات الجزئية، لعدم تناسب بحثنا مع طبيعة الموضوع؛ إذ الوجهة فيه تهتم بالتركيز على الأبعاد التداولية، وليس استعراض السير التاريخي للناهج الأدبية والنقدية، مع الإقرار بأهميتها. والساحة الفكرية تغص بهذا النوع من الكتب التاريخية الهامة التي يمكن الرجوع إليها.

<sup>2</sup> حكمت صباح الخطيب يمنى العيد: في معرفة النص، منشورات دار الأفاق، بيروت، ط3، 1985م، ص 37.

وهل أن النصّ حقًا معزول؟ وهل أن استقلالية النص تعني إقامة الحدود بينه وبين ما هو خارج، أو قطعة عن هذا "الخارج"؟

وإذا كان المنهج البنيوي لا يمكنه أن ينظر، بحكم عامل العزل، إلى هذه الصفة المزدوجة لموضوعه، أي إلى كونه بنية وفي الوقت نفسه عنصرا في بنية، فإنه، أي المنهج البنيوي، يتحدد كمنهج يقتصر على دراسة العنصر. كمنهج غير قادر على إقامة الجدل بين الداخل و"الخارج"، أو بتعبير جدلي، على رؤية "الخارج" في هذا الداخل»<sup>1</sup>.

إن عجز البنيوية، في نظر مناهضيها، لا يقتصر على كونها تتكبد على دراسة اللغة كبنية منغلقة على نفسها فحسب، بل إن عجزها كما يصورها هؤلاء يطال حتى موضوع دراستها أي البنية اللغوية؛ بحيث إن البنيوية لم توفق حتى للإحاطة بكل تلك الدلالات التي تدّعي لنفسها قصب السبق في الكشف عنها؛ حيث «إن الكثير من دلالات النص التي يسعى المنهج البنيوي للوصول إليها، لا يمكن كشفها إلا برؤية الخارج في هذا الداخل، أي بالنظر في النص الثقافي وربما الاجتماعي، ...، أ ليست اللغة وكما يرى دي سوسير " ذات طابع اجتماعي"؟ ألا يدخل هذا الجماعي إلى النصّ الذي مادّته اللغة؟ والنص الذي يقوله الكاتب، هل يقوله كفرد معزول أو كفرد يتكون في موقع اجتماعي؟ ويقول ما يقوله بلغة الجماعة وربما بلغة جماعته أو فئته الاجتماعية؟». لم تكن تساؤلات " يمني العيد" سوى نموذج مبسط للحملة الشعواء التي أثّرت ضد البنيوية. فقد قوبل المنهج برفض واسع من قبل ما بعد الحداثيين الذين سعوا بدورهم لتأسيس البديل على أنقاض صرح البنيوية التي أخذ نجمها في الأفول. خاصة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية وبداية الحرب الباردة، ونفوذ السيطرة الرأسمالية في مختلف المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، بشكل جعل احتكار رؤوس الأموال ووسائل الإنتاج والمعرفة العلمية

<sup>1</sup> يمني العيد: في معرفة النص، ص 37.

بيد فئة معينة- أو حتى دول معينة- تستطيع من خلاله بسط سيطرتها من خلال تقديم النموذج الذي تراه هي مناسباً ومتوافقاً مع تحقيق مصالحها التي ما إن حققت بعضها حتى ازدادت شراهة ونهماً متامياً، وجشعاً متزايداً لا يعرف حدّاً. إن هذه القوالب الجاهزة التي سعت السياسات الغربية لصياغة فكر الشعوب على منوالها، غدت أيقونة ملعونة لدى المفكرين آنذاك، وعلى رأسهم أنصار ما بعد الحداثة الذين هبّوا للإطاحة بتلك الهياكل الجوفاء، المنمّقة الظاهر، والتي خدعت الإنسان مراراً على مر الأزمان.

فجاءت ثورة على كل هيمنة واستغلال واستلاب، بل وأخذت بها ثورتها إلى حد العصف بكل الثوابت، وإنكار العقل والعقلانية، ورفض التفسير الثابتة والتأويلات المقننة والمؤطرة، « كما جاءت " ما بعد الحداثة" كرد فعل على البنيوية اللسانية، والمقولات المركزية الغربية التي تحيل على الهيمنة والسيطرة والاستغلال والاستلاب. كما استهدفت " ما بعد الحداثة" تقويض الفلسفة الغربية، وتعرية المؤسسات الرأسمالية التي تتحكم في العالم، وتحتكر وسائل الإنتاج، وتمتلك المعرفة العلمية. كما عملت " ما بعد الحداثة" على انتقاد اللوغوس والمنطق عبر آليات التشكيك والتشتيت والتشريح والتفكيك»<sup>1</sup>. وعليه فقد تجهز تيار ما بعد الحداثة بمعاول لهدم تلك الأطر الفكرية الجاهزة. خاصة أنها واكبت في بروزها ظهور تيارات فلسفية لاعقلانية عديدة؛ كالسريالية، والوجودية، والفرويدية، والعبثية، والتي لم تسلم من التأثر بها والأخذ عنها بشكل أو بآخر. وهذا ما ظهر في أفكارها جلياً. ولعل " التفكيكية" كانت قد مثّلت شاهداً بارزاً على انتقال الفكر النقدي من الحداثة، ومن البنيوية على وجه الخصوص إلى ما بعد الحداثة.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، ص 19. وينظر: سعد البازعي- ميجان الويلي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بالمغرب، بيروت، لبنان، ط3، 2002م.

<sup>2</sup> ينظر: جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، ص 19.

لقد انطلق أنصار " ما بعد الحداثة" من قناعة راسخة، مفادها أن كل ما هو ثابت، إنما هو مظهر زائف. وأنه في حقيقته قناع يحجب عن الإنسان رؤية الحقيقة في شفافيتها وحيويتها. وأن الحقيقة لا تعرف الأنماط الجاهزة. كذلك النصوص لا تعرف القوالب الجاهزة. فذهبوا إلى القول بأن المعنى ذو طبيعة سيّالة. فإن حدّذناه بقوالب جاهزة خنقناه. وإن خصصناه بتفسير محدّد أعلنّا نهايته. فهو ذو طبيعة حيوية سيّالة، كل معنى فيها يفضي بك إلى كشف، وكل كشف يظل مفتوحاً على كشوفات وقراءات. وهكذا يكون كل نص يستدعي في أعماقه نصاً آخر بل نصوصاً، و يفتح لا على قراءة واحدة، بل على قراءات. ثم إن قراءاته من النوع الذي لا يعرف حداً ولا نهاية. وهي ترى أن ما تقدمه سياسات الغرب إنما هو أقنعة ثابتة تخفي خلفها حقائق ينبغي العمل بجد وشجاعة للكشف عنها. لأجل ذلك سعت " ما بعد الحداثة" لتفكيك كلّ النظم وتتشير كل المظاهر التي رأتها خداعة مزيفة. ولكن التفكيكية لم تكن ترم إلى البحث في أغوار الركام المبعثر المهذوم عن بنية ما، ثابتة ولا عن نسق يحكم الظاهرة اللغوية، إنما انتهجت التفكيكية منهج التفكيك من أجل الإبقاء على النصوص مفتوحة، لا تقف بها التأويلات والتحليلات عند حد ذاته. حتى إنها رفضت أن تؤطر لمنهجها النقدي قواعد معينة، تمكّن الدارس من انتهاجها لمقاربة النصوص وفق رؤيتها التفكيكية أو ما بعد الحداثيّة. ذلك أن تقديم منهج ما، يعني تحديداً من نوع آخر، وثباتاً ما، ترفضه " ما بعد الحداثة" جملة وتفصيلاً.. فنقُد النص ينشأ مع مقاربة النص ذاتها، ولكنها سوف لن تعطي محطة حاسمة، ولن تقبل بالوقوف في نقطة ما، ولو على سبيل المعبّر. إن السيلان والحركية هي ما يجب أن يحظى به النص دوماً. فالنص دوماً معطاء طالما أنه مفتوح على العالم من حوله، طالما أن الناقد لا يغمض عينيه عن حضور الخارج في الداخل. لكن الأهم من كل ذلك أن يقوِّض كل نتيجة يصل إليها. وبذلك فلا يبدو أن " ما بعد الحداثة" يمكنها وفقاً لهذا التصور، أن تصل إلى نتيجة

ما، يمكن اعتمادها والانطلاق منها أو البناء عليها، طالما أن التقويض يظل شعارها المفضّل.

ولعل ما يعدّ هدفًا يُحسب لصالِح "ما بعد الحادثة"، أنها كانت صحيحة فكرية قوية ضد أصناف الظلم والقمع والاستغلال الذي ساد العالم بعد نهاية الحرب العالمية الثانية؛ حيث كشفت عن زيف كثير من الشعارات الجوفاء والأقنعة التي لم تتكشف إلا عن الخراب والدمار للبشرية، في مقابل سيطرة قوالب جاهزة أعدتها نخبٌ ما، للتحكم في الإنسان والعالم. ولعل الأهم من ذلك، أنها أيضا قدمت نوع اختبار، وإن كان اختبارًا فوضويًا، لتلك الثوابت التي خيمت على الفكر البشري عقودًا من الزمن، وأخص منه الفكر الغربي. فكانت أساليب التشكيك والتقشير حتى الهدم والتقويض التي اعتمدها "ما بعد الحادثة" نوع امتحان لمدى صلابة معتقدات الغرب ومدى صحة تصنيفها ضمن الثوابت فعلا! غير أنه كان اختبارًا فوضويًا، لا يضبطه منهج ولا تستقر له قاعدة، ولا تفسيرٌ أو تأويلٌ لهذا النص أو ذاك. ورغم ما سعت إليه تيارات "ما بعد الحادثة" للإطاحة بصرح "البنوية" ومن حذا حذوها من تيارات الفكر الحداثي، لكن مصيرها في آخر المطاف كان هو ذلك التقويض والتشكيك واللانهاية التي كانت قد رسمتها للتعامل مع المنتج اللغوي ومع كل ما حولها من ظواهر، «فهي وإن حاربت أشكال الهيمنة والظلم، تظل عاجزة عن تقديم البديل الواقعي الثقافي... فإن هي حاربت التحيز باسم الحياد المطلق (باعتراف طروحاتها هي نفسها) [فذلك] سينقلب إلى تحيز، وإن هي حاربت المركز والمركزية باسم الهامش، فإن الهامش نفسه سيصبح مركزًا آخر يتسم بنفس صفات المركز والمركزية... وبذلك استهلكت "ما بعد الحادثة" قدرتها الاستراتيجية الفعالة في إبراز التحيزات المحجفة دون أن يكون لها موقف أخلاقي أو سياسي أو اجتماعي [مما أدّى إلى اتهامها بالتواطؤ] مع الأشكال الشمولية القمعية التي

تسعى للهيمنة والسيطرة والظلم الاجتماعي والاقتصادي»<sup>1</sup>. وذلك بما اعتمدته من تشكيك وتقويض، وما نتج عن ذلك من أساليب الفوضى التي أشاعتها. وهذا ما أكد عجزها عن تقديم نمط فكري واضح للإنسان، فضلا عن تقديم بديل معرفي أو ميداني يخرجها من المعاناة التي ادّعت " ما بعد الحداثة" أنها ثارت أساسًا لتخليص الإنسان والفكر والحياة البشرية منها. « ولعلّ المفارقة القارة التي تجعلها عاجزة، هي معاداتها للثنائية الضدية؛ إذ إن التضاد أساس المعرفة وأساس التحيز، وبدون التضاد لا يمكن معرفة ما إذا كان توجّه ما أفضل من غيره. ولذلك فإن دفاع " ما بعد الحداثة" عن الهامش جعلها تنقص خصائصه؛ إذ انقلب على أهميتها، فأصبحت هامشية لا تغير من الواقع شيئًا. وككل هامشي أصبحت " ما بعد الحداثة" تتمنى أن يتحقق الوئام فجأة فتسود العدالة وتختفي الطبقة الهرمية ويختلط المركز بالهامش وتلغى الفوارق الطبقيّة من غير تحيز أو غاية»<sup>2</sup>، وما نيل المطالب بالتمني"! ونحن إذ نضم رأينا في هذا الجانب لـ "سعد البازعي"، و"ميجان الرويلي"، نضيف أن اعتماد " ما بعد الحداثة" لمقولة "انفتاح المعنى" وسيلانه هو العامل الأساس في تقويض الثنائية الضدية. بل إن تلك المقولة بذاتها تقوّض المعرفة؛ ذلك أن انعقاد المعرفة يقنضي ثباتا من نوع ما للمعنى، وهو ما ترفضه " ما بعد الحداثة".

وهكذا على مستوى الدراسات التحليلية الأدبية والنقدية، بدت " ما بعد الحداثة" - والتفكيكية منها خاصة- أكثر بؤسًا من أن تقدم منهجا واضح المعالم، ثابت المباني، يمكن اعتماده على الأقل في التعامل مع النصوص، بغض النظر عن جنبته القيمية؛ إيجابا أو سلبًا، لا لشيء إلا لأنها اعتمدت اللامنهجية منهجا، والرؤية الفردية في التحليل عنوانا، والإنسان الفردي لا النوع محورا في تتبع الإبداع. فكانت النتيجة أن غدت النصوص مائعة لا شكل محدد لها، وغدت المعاني فيه ضرب هيولى لا مادة تتشكل فيها بعدُ، ولا أبدا!

<sup>1</sup> سعد البازعي - ميجان الرويلي: دليل الناقد العربي، ص 229.

<sup>2</sup> سعد البازعي - ميجان الرويلي: دليل الناقد العربي، ص 229.



فإن كانت البنيوية قد بنّت لنفسها قلاعاً منيعة تفوقعت فيها مع نصوصها، ولم تسمح بأي شكل من الأشكال، باختراقها ولا بتواصل من هو فيها مع من هو خارجها، فإن " ما بعد الحداثة" قد تسلحت بمعاولٍ قويةٍ للهدم، أتت على كل البناء، ولم تميز حين الهدم بين ما هو سليم صالح للاستعمال، وما هو متآكل. فكان أن هدمت كل القلاع، ليقف روادها والفقوس على كواهلهم ينتظرون أية إشارة أو شارةً جديدةً لبناء متجدد حتى يبادروها بالهدم لتظل الساحة النقدية " قاعاً صفصفاً"، لا يرى دارس النصوص فيها إلا رسماً دارساً، لا لزرع تصلح ولا لبناء!

## 1- التداولية: مفهومها وغاياتها

هذا وقد عرفت فترة " ما بعد الحداثة" ظهور تيارات عديدة. كانت بمثابة تشظيات فكرية وأيديولوجية، تلمّست كل منها لنفسها وجهة نقدية معينة. وقد كانت التداولية إحداها.

لقد ظهرت التداولية ضمن التيار الوظيفي الذي سعى بدوره لكسر طبقات الجليد المتركمة على النص سواء زمن البنيوية أو غيرها، ولكن على غير طريقة التفكيكيين ومن حذا حذوهم من أنصار فكر ما بعد الحداثة. فإن كانت الأولى قد قامت بإقصاء النص عن كل ما يربطه بخارج اللغة، حتى نادت بموت المؤلف، فإن التداولية أعادت بعث المؤلف، ومنحته من الصلاحيات في الدراسة والتحليل ما يجعل حضوره في النص قوياً، لكن على غير طريقة الكلاسيكيين في قصر العمل الأدبي على المؤلف أساساً. لقد غدا المؤلف عنصراً أساسياً في التحليل التداولي لكنه ليس الوحيد؛ إذ فتحت التداولية بوابة الشراكة في العمل الأدبي والنقدي واسعا ليضم إلى المؤلف عناصر أخرى تُسهم في الكشف عن غايتها الأساسية، وهي " دراسة اللغة حال استعمالها". ومن جهة ثانية، فهي وإن ظهرت ضمن تيارات ما بعد الحداثة، إلا أنها لم تتعامل مع النصوص تعاملًا مفتوحاً، أو لا منهجياً. بل،

على العكس من ذلك، فقد دعت إلى انفتاح النص على مَنْ وما حوله، ولكن ضمن ضوابط نقدية واضحة وأسس محددة تمكن الدارسين والنقاد من التعامل مع النصوص بوضوح.

لقد مثلت التداولية واحدا من التيارات الوظيفية التي اهتمت بدراسة اللغة من حيثية التواصل، مما يعني دراستها في إطارها الاجتماعي. وهذا بدوره يستدعي استحضار السياق كعنصر أساسي في فهم عملية التواصل، وكذا طرفي التواصل وهما المتكلم والمخاطب، باعتبارهما طرفين أساسيين في إدارة عملية التخاطب.

ومن أجل إنجاز عملية التخاطب، اهتمت التداولية بدراسة السياق الذي يجري فيه استعمال الخطاب من خلال معرفة عناصره، وتحديد دور كل منها في تشكيل الخطاب، وكذا معرفة مقاصد المتكلم المفترضة والتي يسعى لتحقيقها من خلال التواصل مع المخاطب، وكذلك معرفة سمات المتخاطبين، والأفق التداولية المشتركة بينهم.

وقد ظهر مصطلح "التداولية" لأول مرة على يد "تشارلز موريس" عام 1938م ليدلّ على علاقة العلامات بمفسيها.<sup>1</sup> حيث قام بتقسيم علم الإشارات إلى ثلاثة أقسام، هي: "النحو/ التراكيب" (Syntax)، والدلالة (Semantic)، والتداولية (Pragmatics)؛ حيث يعنى علم النحو/ التراكيب بدراسة العلاقات اللغوية الظاهرية الشكلية بين العلامات فيما بينها. ويعنى علم الدلالة بدراسة علاقة تلك العلامات بالأشياء الخارجية التي تدل عليها. بينما تهتم التداولية بدراسة اللغة قيد الاستعمال، فترصد كل ما يمكن أن تكون له علاقة بتشكيل الخطاب، أو يساعد على تأويله؛ ولذلك فهي تهتم، من جهة، بدراسة علاقة العلامات بالمتكلمين بها، ومن جهة ثانية علاقتها بالمتلقين لها، ومن جهة ثالثة علاقة

<sup>1</sup> Charles W. Morris: Foundations of the theory of signs. International encyclopedia of unified science, vol. 1, no. 2. The University of Chicago Press, Chicago, 1938.

تلك العلامات/ اللغة بالمحيط الخارجي الذي رافق إنتاج ذلك الخطاب/ النص؛ كالظواهر النفسية، والاجتماعية وغيرها.

ويبدو أن التداولية عند "موريس" لم تصل حينذاك إلى مرحلة من النضج والتطور التي تمكنها من أن تتعين كمنهج مستقل بذاته، إنما ظلت جزءاً من السيميائية غير منفصلة عنها<sup>1</sup>. إلى أن سجل "هربرت بول غرايس" (Herbert Paul Grice) انطلاقة أكاديمية لدراسة التداولية من خلال محاضراته التي ألقاها في جامعة هارفرد عام 1967م. والتي جُمعت لاحقاً ونشرت في عام 1989م.

ذهب "غرايس" إلى أن كثيراً من الألفاظ لا يمكن إيجاد تفسير لها في المنهج الدلالي، بل في منهج يعتمد المحادثة أساساً في دراسته للظاهرة اللغوية. إن **حيثية المحادثة** تلك هي التي تمنح الخطاب طبيعة استدلالية، وهذه الطبيعة هي ما يميز التفسير التداولي<sup>2</sup>. حيث إن ما يتوصل إليه المخاطب/ السامع من استدلالات ينبني أساساً على ما فهمه أو على تأويله لما قاله أو يقوله المتكلم. ثم إن المعنى الذي يقصده المتكلم هو نفسه مقرون بافتراضات مسبقة رافقت المتكلم أثناء عملية التحاور تلك. وهو يقصد - بوعي أو دون وعي - إلى تبليغها للمخاطب. كما إن عملية الخطاب لا شك تمت أو تتم في سياقات معينة تسهم في الدفع بعملية التحاور قدماً، قصد إنجاز عملية التواصل بين المتخاطبين. وهذه السياقات تتضوي على مبادئ عامة، وأفق مشتركة، تمكن المخاطب/ السامع من التجاوب مع المتكلم، سلباً أو إيجاباً. وتساعده على فهم تضمينات كلام الطرف المقابل (المتكلم).

<sup>1</sup> Charles Morris: Fondements des théories des signes, in Language.N 35°. Septembre 1974. P19.

<sup>2</sup>

See: Paul Grice: Meaning in: Philosophical Review, pp 385, 386.

وتجدر الإشارة إلى أن التداولية لم تُعرف مجالاً يُعتدّ به في الدرس اللغوي إلا في السبعينات من القرن العشرين، إثر الجهود التي قام بها ثلاثة من كبار الباحثين اللغويين، وهم: "جون أوستين"، و"جون سيرل"، و"بول غرايس". لقد طور هؤلاء الثلاثة البحث التداولي حين ركزوا اهتمامهم على بحث طريقة توصيل معنى اللغة الإنسانية الطبيعية، من خلال رسالة يرسلها مرسل إلى مستقبل يفسرها.<sup>1</sup> وإن لم يذكر أنهم صرحوا باستعمال التداولية كمصطلح متعارف عليه في دراساتهم تلك.<sup>2</sup>

فماهي أسس التداولية في تعاملها مع المنتج الأدبي، وإلام تهدف من خلال منهج تداول النصوص؟ وقبل كل ذلك ما يقصد من التداولية أساساً على مستوى الاستعمال الاصطلاحي المعرفي؟

لا يخفى أن المصطلح الغربي (pragmatique – pragmatic) قد عرف ترجمات متعددة، كالبراغماتية، والذرائعية، والنفعية، وعلم الاستعمال، وعلم التخاطب، وغيرها. إلا أن أفضل ترجمة عربية تكاد تحرز على اتفاق الدارسين والنقاد هي ترجمتها بمصطلح "التداولية". وقد كان التلقي العربي لهذا المفهوم مع بدايات السبعينات من القرن العشرين؛ حيث عدّ بعض الدارسين "طه عبد الرحمن" أول لغوي عربي ورد عنده مصطلح "التداوليات" استعمالاً وتنظيراً<sup>3</sup>. وعليه تم اعتماد هذه الترجمة في لغة هذا البحث، لما لمدلولها من تناسب أكثر مع طبيعة المنهج في التعامل مع النصوص.

وفي خضم البحث عن تعريف علمي للتداولية، اتضح أن التداوليين أنفسهم لم يتفقوا على تقديم تعريف جامع مانع للتداولية، متفق عليه، يحدّد موضوع التداولية، ومسائلها ومنهجية تطبيقها والتعامل مع النص/ الخطاب من خلالها؛ حيث ذهب بعض الدارسين إلى

<sup>1</sup> ينظر: محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، د. ط، 2002م، ص 9.

<sup>2</sup> محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 10.

<sup>3</sup> ثروت مرسى: في التداوليات الاستدلالية- قراءة تأصيلية في المفاهيم والسيرورات التأويلية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2018م، ص 41.

بناء تعريف للتداولية مقتفين أثر "موريس" مع بعض التوضيحات، مثلما فعل "جيف فرستشيرن" (Jef Verschueren) حين قال بأن التداولية تعني "علم علاقة العلامات بمؤوليتها"، ورأى أن التداولية تتميز بكونها تعنى بالجوانب الحيوية لعلم العلامات؛ أي علاقة اللغة بكل الظواهر النفسية والاجتماعية التي تظهر في توظيف العلامات.<sup>1</sup>

كما نجد من الباحثين من تحدث عن التداولية، لكن دون أن يقف عند تعريف اصطلاحي محدد واضح لها، مثلما فعل "عادل فاخوري"<sup>2</sup>، و"محمد محمد يونس علي"؛ بحيث تحدث الأول عن التداولية من خلال التعريف بنظرية غرايس؛ فبحث مسألة الاستلزام التخاطبي/الاقتضاء التخاطبي، والمبدأ التعاوني، دون أن يوضح مفهوم التداوليات وحدودها. كما وظف الثاني، في بعض كتاباته، "علم التخاطب" مزوجاً للبرغماتية ومقابلاً لمصطلح (Pragmatics)، مشيراً إلى أن الاستخدام العام لهذا المصطلح في دراسته «لا يخرج عن مفهومه العام في مجال علم التخاطب الذي يعنى بدراسة استعمال اللغة، وفهمها) أو بالمعنى في علاقاته بالمقامات التخاطبية»<sup>3</sup>. وقد حاول "مسعود صحراوي"<sup>4</sup> في الفصل الأول من كتابه (التداولية عند العلماء العرب)، أن يخلص إلى تعريف للتداولية، من خلال البدء بمناقشة المعايير التي تُخوّل للباحث أن يصوغ على أساسها مفهوماً للتداولية؛ لكنه في النهاية أنهى مسألة التعريف بقوله عن التداولية «ليست علماً لغوياً محضاً، بالمعنى التقليدي، علماً يكتفي بوصف وتفسير البنى اللغوية، ويتوقف عند حدودها وأشكالها الظاهرة، ولكنها علم جديد للتواصل يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال؛ ويدمج،

<sup>1</sup> عيد بليغ: التداولية، بلنسية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2009م، ص 17، 18. نقلاً عن: Jef Verschueren: Understanding Pragmatics, London, 1999, P1

<sup>2</sup> عادل فاخوري: الاقتضاء في التداول اللساني، مجلة عالم الفكر، ع3، 1989. ص 141 وما بعدها.

<sup>3</sup> محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م، ص 26.

<sup>4</sup> مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب- دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص 14 وما بعدها.

من ثمّ، مشاريع معرفية متعدّدة في دراسة ظاهرة "التواصل اللغوي وتفسيره".<sup>1</sup> فقدّم بذلك مفهومًا عامًا للتداولية.

ومهما تكن اختلافات الدارسين في تقريب مفهوم التداولية، فقد اتسمت بأمرين: الأول أنها كانت محاولاتٍ قرّبت المقصود من التداولية، لكن في غير تعريف علمي جامع مانع، وإن صحّ التعريف منها فهو تعريف إما باللازم وإما بالغاية. وثانيًا: أن محاولات الدارسين والباحثين، وإن لم تتفق على تحديد تعريف علمي واضح جامع مانع، ومهما تكن تعريفاتهم للتداولية قد «ركزت على جوانب مختلفة، فإنها لا تخرج عن إطار ربط مفهوم التداولية باستعمال اللغة، وإن كان بعض هذه التعريفات [كما أشرنا] لا يحدد المفهوم... الجامع لجوانبها، أو التحديد الذي يحول دون تداخلها مع اتجاهات أخرى لدراسة اللغة»<sup>2</sup>. وإن شئنا أن نوجز ما ورد من تعريفات لهذا المفهوم، أمكننا القول: إن التداولية هي دراسة اللغة في الاستعمال، باعتبارها ظاهرة لسانية منفتحة على سياقات.

لعل تعريف التداولية بأنها "دراسة اللغة في الاستعمال"، يعدّ أوجز تعريف يمكن القول إنه حظي بإجماع الدارسين والباحثين اللغويين. ولكنه، أيضًا، لا يخرج عن كونه تعريفًا باللازم (وهو استعمال اللغة). ومع ذلك فالقول بأن التداولية هي دراسة اللغة في الاستعمال، يشير إلى نكتة أساسية مفادها «أن المعنى ليس متّصلًا في الكلمات وحدها، ولا يرتبط بالمتكلم وحده، ولا السّامع وحده، فصناعة المعنى تتمثل في تداول (negotiation) اللغة بين المتكلم والسّامع في سياق محدد (مادي، واجتماعي، ولغوي) وصولًا إلى المعنى الكامن في كلام ما»<sup>3</sup>. وبذلك فالتداولية تُعدّ محط التقاء لعدة مجالات

<sup>1</sup> مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب. دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ص 16.

<sup>2</sup> عيد بليغ: التداولية، ص 18.

<sup>3</sup> محمود أحمد نحلة: أفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 14. وقد قدم "جورج يول" دراسة حول اللغة وكيفية التواصل في مقارنة بين الإنسان وبعض

أنواع الحيوانات. ينظر: Yule G. The Study of Language. Eighth ed. Cambridge United Kingdom: Cambridge University Press;

2023. Pp24 -20.

لغوية (نحوية، دلالية،...) من جهة، وغير لغوية (سياقات خارجية، إيماءات،...) من جهة أخرى، تجمع بينها صلة واحدة وهي الاستعمال من خلال اللغة؛ إن بشكل مباشر تدل عليه اللغة اللسانية، وإن بشكل غير مباشر يستخلص من علاقة اللغة بسياقات خارج النص/الخطاب.

هذا ونشير إلى أنه رغم ما لقيه هذا العلم-الذي وصف بالجديد- من ترحيب وإقبال كبيرين من قبل الدارسين الغرب والعرب، إلا أنه أيضاً قد شهد، في المقابل، تحفظاً من قبل غيرهم؛ ظهر في تساؤلاتهم حول القيمة المعرفية العلمية للتداولية، ومدى جدوى هذه الدراسات اللغوية التي تتخذ التداولية منهاجاً لها! وهذه مسألة أساسية في البحث التداولي، لقيت تجاوباً من معظم الدارسين الذين أقروا بأن دور التداولية يكمن في إيجاد القوانين الكلية للغة قيد الاستعمال (الاستعمال اللغوي)، كما تتيح التعرف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي<sup>1</sup>. وكيفية توظيف تلك القوانين للكشف عن أنماط متنوعة من التواصل، بل والكشف عن أنماط مثلى للتواصل الناجح، وكذا علل ما كان فاشلاً منها. والأهم من ذلك، المعارف المستفادة من وراء ذلك الكشف، والتي من بينها التأسيس لنظم تواصل ناجحة ومثمرة، لا تعود ثمرتها على مستوى السياق اللساني/ اللغوي فحسب، بل وعلى الحياة الخارجية للإنسان في علاقاته الكونية مع من وما حوله، أعم من كونها علاقات اجتماعية أو ثقافية. علاقات من شأنها أن تمنح الإنسان فرصاً للارتقاء صوب درجات كمالته المطلوبة التي خلق من أجل بلوغها في سيرورة خلافته وإن جهلها في الغالب. فيرفع بذلك جهله لجوانب كثيرة عن النفس الإنسانية التي غالباً ما يُبقي عليها في أقبية مظلمة أقامها جهل الإنسان ذاته بحقيقة نفسه، من جهة، وبطبيعة علاقته التكوينية بمن وما حوله من

<sup>1</sup> مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب. دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ص 16، 17.

جهة أخرى. وقد أجاد الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) في بيان هذه العلاقات التواصلية التكوينية الكاشفة عن كمالات منطوية في النفس الإنسانية حين قال<sup>1</sup>:

دَوَاؤُكَ فِيكَ وَمَا تُبْصِرُ "" وَدَاؤُكَ مِنْكَ وَمَا تَشْعُرُ  
أَتَزْعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ "" وَفِيكَ إِنطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ  
فَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي "" بِأَحْرَفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ

عموما فإن التداولية مثلما تدل عليها لفظة "التداول" في صيغتها ومعناها، فهي تشير إلى اشتراك طرفين أو أطراف في ممارسة الخطاب، وتفاعلها فيما بينها. ولا شك أن ثمة قوانين معينة تسهم في إنجاح هذا التفاعل، يجب الكشف عنها. وآليات وضوابط خاصة ينبغي اتباعها من أجل إنجاح عملية التخاطب أو بالأحرى تحقيق عملية تخاطب مثلى تحقق أهدافها التواصلية المرجوة. ثم إن مداولة الخطاب لا تتم في معزل عن الظروف المحيط بها، فينبغي رصدها والوقوف على العناصر المتحركة فيها، ودراسة مدى تأثيرها في عملية التواصل. ومن أجل بلوغ تلك الغايات المرجوة وجب الوقوف على أسس التداولية والتي تتجلى في محاور كبرى، يسعى البحث لاستعراضها بإيجاز فيما يلي.

تهتم التداولية بدراسة محاور كبرى تشكل الإطار العامل لدراسة النص/الخطاب تداولياً، وأهمها: السياق، وطرفا عملية التخاطب، والأفعال الكلامية. ولكل من هذه المحاور وغيرها تفصيلات وتفرعات خاصة، قد يختلف الدارسون فيها وفي تناولها أثناء دراساتهم النظرية أو التطبيقية. وتعنى هذه المحاور بدراسة المعنى في سياقاته، وكيف يوصل المتكلم مقاصده للسامع/المخاطب. وكذا كيفية تحقق تلك المقاصد في شكل أفعال كلامية إما مقصودة بشكل مباشر فتكون صريحة الدلالة، أو بشكل غير مباشر، فتستخلص من سياق الخطاب، سواء اللغوي/اللساني أو غير اللساني/المقامي.

<sup>1</sup> علي بن أبي طالب: الديوان، ص 72.



ومما تجدر الإشارة إليه، أن الفصل بين تلك العناصر الفرعية في أثناء الدراسة، أو حتى بين محاورها الكبرى التي تنتمي إليها فصلاً تاماً؛ يعدّ من العسير بمكان إن لم نقل إنها غير ممكنة؛ لما لها من تداخل وتكامل فيما بينها. ولذلك فإن الفصل بين هذه العناصر/ المحاور اقتضته طبيعة البحث الأكاديمي؛ الذي يعنى بطبعه ببحث المسائل؛ الأصلية منها والفرعية من خلال الفصل بينها؛ قصد توضيحها وتحليلها، وبيان ميزات كل منها على حدة أو العلاقات التي تربط الواحدة منها بالأخرى. وهذه طبيعة عمل العقل التحليلي لدى الإنسان. وهو ما يسهم في تطوير العلوم وتوسيع المعارف البشرية. وعليه فإن الدراسة- وخاصة الجانب التطبيقي منها- سوف لن تسلم من هذه الإشكالية.

## 2- أهم محاور الدرس التداولي:

عوداً على بدء، سنقف عند أبرز العناصر التي تتناول المحاور الكبرى للدرس التداولي، ومنها:

### 2-1- قصدية المعنى عبر الاستعمال:

لا شك أنّ المعنى هو ميدان واسع تشترك فيه جل الدراسات اللغوية. وحين يرتبط المعنى بقصدية المتكلم، فإن مجال الدراسة يصبح محددًا. ثم حين يكون فهم المخاطب معياراً في تحقق قصد المتكلم، يصبح مجال الدراسة أكثر تحديداً. وهذا ما يتيح بحث قضية المعنى بشكل أكثر دقة، والوقوف على العناصر المتحكمة في رسم المعنى وحدوده، وخاصة أطراف الخطاب؛ إذ المعنى هو الخيط الرابط بين المتكلم والمخاطب/ المتلقي.

إن قصدية المعنى لا تتم ولا تتحقق بمجرد تهيئة السياق الدلالي للخطاب؛ فليس كل ما يقوله الناس يعنونه! وليس كل ما يعنونه متضمناً دائماً في اللغة المتخاطب بها! فكيف تتشكل القصدية في المعنى إذن؟ وبمعنى آخر؛ هل المعنى المقصود يُحدده مباشرة

و فقط، معنى تلك الجمل والعبارات التي وظفها المتكلم (في معناها الدلالي)؟ أم إن معناها الدلالي قد يخالف المقصود منها؟

لا يبدو المتكلم هو المتحكم الفعلي الوحيد في تحقق القصدية في المعنى. مع الإقرار بأن المتكلم في الغالب يمثل حجر الزاوية في تحديد المعنى المقصود، أو على الأقل، يمثل العنصر الأول في توجيه عملية فهم المعنى إلى قصد بذاته دون غيره من المقاصد الأخرى المشابهة. فحين يقول المتكلم، مثلاً: " الخريف على الأبواب".

ولنفرض أنه نكر عبارته تلك، وهو في مقهى هادئ، بحيث يسمتع إلى كلامه عدد من المخاطبين الذين قد يكون تلقي كل منهم لذلك الخطاب مختلفاً عن الآخر. وهنا ما هو المعنى المقصود من قبل المتكلم يا ترى؟ وما هو المعنى المفهوم من قبل أولئك المخاطبين؟

- أولاً، بالنسبة لشخص المتكلم فقد يكون المقصود أن أحوال الطقس ستبدأ في التغير بالتدريج، أو أن مظاهر الطبيعة قد أخذت في التغير كما لو أنه رأى أوراق الأشجار بدأت بالتناثر. أو ربما كان يقصد أن فصل الحرث أو فصل الدراسة سيبدأ قريباً. أو لعله يقصد أن مصاريف الدخول المدرسي ستثقل كاهله مع حلول الموسم الدراسي الجديد. ... وهكذا فإن المتكلم قد يكون له على الأقل قصد واحد أو ربما أكثر من قصد، لكن الأولوية في ترتيب المقاصد واردة حينها بلا شك؛ الأولى فالأولى.

والسؤال هنا، هل نعتمد في تحديد المعنى المقصود من الخطاب على قصدية المتكلم وحده؟ (طبعاً بغض النظر عن تلك العناصر التي تتدخل في تحديد/ تشكيل قصدية المتكلم نفسها؛ كالسياقات الحالية؛ من زمان ومكان وغيرها؛ أو سياقات مقامية) غير لسانية) كالحالات النفسية والظروف الاجتماعية المحيطة به حال الخطاب، أو الإشارات غير اللغوية كلغة البدن؛ من قبيل ملامح الوجه والإيماءات وغيرها). لا يبدو أننا نستطيع

اعتبار المتكلم، والحال هذا، صمام أمان دائم، وضماناً ثابتاً في الإيصال إلى تحقق قصدية المعنى.. خاصة أنه قد يقصد أكثر من معنى واحد!

أم نعتمد على السامع/ المخاطب في تحديد تلك القصدية؟

إن بنينا على الإيجاب في فرض المثال السابق، فإن الفهم الذي سيتحدد عند السامع سيكون بدوره ذا احتمالات عدة؛ فقد يفهم السامع أحد الاحتمالات القصدية التي ذكرناها سابقا للمتكلم، احتمالا واحداً فقط أو أكثر. ولكن قد يفهم غير ذلك أيضاً؛ كأن يفهم أن المتكلم يومئ إلى طلب العون على ثقل تكاليف الدخول المدرسي لأبنائه مع حلول الخريف/ الموسم الدراسي الجديد. إن هذا الفهم الذي تشكل لدى السامع قد لا يكون المتكلم يقصده أصلاً، لكنه مع ذلك قد تشكل لدى السامع. فكيف يمكن التحكم في قصدية المعنى إذن؟ وكيف يمكن تحقيقها على وجه لا يدع باب احتمالات تعدد المعنى مفتوحاً بشكل يصعب معه تتبُّعها الواحد تلو الآخر؟

مثلاً ذكرنا، إن فهم المتكلم لا يمكن أن يُعَوَّل عليه تعويلاً تاماً في تحقق القصدية، كذلك فإنّ الفهم المقصود للمتكلم ليس هو دائماً ما يتشكل لدى السامع.

لا يبدو السامع حرّاً في تأويل ما سمع وفق ما تشير إليه الكلمات، مثلاً، أو وفقاً للتفسير الذي هو يهواه، إنما هو يقع تحت سلطة قسرية تفرضها عناصر أخرى غير الكلمات/ اللغة؛ أي غير ما يسمى بالسياق اللساني. وهذه العناصر تتمثل من جهة، في السياقات الخارجة عن لفظ الخطاب/ النص. وهو ما يسمى بالسياقات المقامية أو الموقفية. ومن جهة أخرى ما تشير إليه إيماءات المتكلم، وكذا الظروف النفسية والاجتماعية وغيرها من جوانب السياقات المتعلقة بالمخاطب.

إن التداولية عادة ما تنطلق من مقاصد المتكلم لتحديد المعنى، بل وترى أن إنجاح التخاطب إنما يتحقق إذا ما تمكن المتكلم من إيصال رسالته القصدية كما أرادها للمخاطب. حينها يضمن نجاح عملية التخاطب وتحقق التواصل الذي يعدّه التداوليون غاية أساسية، إن لم نقل الغاية القصوى في عملية التخاطب.

لعل هنا سؤالاً جديراً بالطرح، يفرض نفسه فيما يتعلق بقصدية المعنى في عملية تداول الخطاب؛ وهو ما إذا كانت القصدية تتعلق فعلاً فقط بمقاصد المتكلم؛ بمعنى أن المتكلم حين يطلق رسالة ما يضمّنها مقاصده الكلامية، فإن تلك المقاصد قد تؤسّس بدورها لمقاصد أخرى، قد لا يكون المتكلم مريدًا لها أصلاً؛ ولنبيّن ذلك بالعودة إلى فرض المثال السابق.

إن فهم المتلقي/ المخاطب بأن المتكلم بحاجة إلى مساعدة مالية لسد احتياجات أبنائه مع حلول الموسم الدراسي الجديد، ارتكز أساساً على عناصر عدة شاركت في تشكل ذلك الفهم؛ وهي:

- عبارة المتكلم نفسها: (" الخريف على الأبواب")؛ بما تحمله من دلالات ضمنية، منها الدلالة على بدء الموسم الدراسي الجديد مع حلول فصل الخريف. (وهي دلالة تحققت بفرض تضافر السياق الدلالي اللغوي مع السياق الاجتماعي لتلك البيئة).
- اطلاع السامع على أن الظروف الاقتصادية للمتكلم سيئة أو متواضعة. ( باعتبار أن السامع له سابق معرفة بالمتكلم وظروفه، ولو على نحو الإجمال)؛ أو ملاحظة ظاهره/ هندامه الذي ينم عن وضعية معيشية سيئة أو غير مناسبة.
- لغة البدن المرافقة للسياق الدلالي؛ كلامح الحيرة، أو الحزن، أو التثهد والآهات، أو نبرة الكلام، أو الإيماءات بالرأس، أو ملامح الوجه، أو حتى جهة تصويبه النظر إلى

محل من محلات بيع الملابس أو الأدوات المدرسية، مثلاً، أو غيرها من الإشارات المرافقة للخطاب اللساني. كل هذه الملابس التي أحاطت بالخطاب حال استعماله، تدفع بالسامع إلى ترجيح معنى معين - واحدٍ على الأقل - دون غيره.

والنقطة الهامة هنا فيما يتعلق بقصدية المعنى؛ هي أنّ ذلك الفهم المتشكل لدى السّامع/ المخاطب، قد يتلقاه السامع على أنه من مقاصد المتكلم، كما قد يتلقاه على أنه خارج عن تلك المقاصد، ولو على نحو الاحتمال. بمعنى أن السامع، وهو في حالة تفاعل مع الفهم المقصود، سيكون على إحدى حالات ثلاث؛ إما أن المتكلم قصد إلى إيصال ما فهمه السامع. وإما أنه لم يقصد، ولكنه سيفرح أو سيرضى بتحقيقه. وإما أنه لا يقصده، ولا يريده أن يتشكل في ذهن السامع أصلاً، بل قد يثير ذلك تحفظاً منه أو استياءً. ولعل هذا يبرر ما يحدث أحياناً من حالات من سوء التفاهم بين المتخاطبين، قد تنتهي بتوقف عملية التخاطب، وفشل تحقق التواصل وإجهاض أهدافه المرجوة.

لقد ارتبطت القصدية في المعنى في الدراسات التداولية بالمتكلم أساساً. حتى اقترنت في عنونة البحوث التداولية بالمتكلم دون المخاطب؛ فيقال مثلاً " مقاصد المتكلم ". وصحيح أن البحث التداولي قد زود المتكلم بمجموع عوامل السياق الداخلي والخارجي، ليشكّل منها آليات تعينه على إيصال مقاصده؛ فتتضافر مع الخطاب اللساني لتشكّل المعنى لدى السامع، أو لنقل بالأحرى لتوجهه الوجهة المطلوبة. لكن التداولية تجعل تحديد هذه الوجهة المطلوبة - وهي قصدية المعنى - مسؤولية المتكلم بالأصالة، وهي للمتلقى بالعرض؛ أي إنها ترى أنّ المتكلم هو من ينبغي أن يحسن استعمال العوامل السياقية: اللسانية والدلالية منها وغير اللسانية، يحسن انتقاءها ويحسن توظيفها أيضاً، حتى تنجح عملية التخاطب. وصحيح أيضاً، أن المتلقي/ المخاطب يشارك في تحديد المقصود من الخطاب، بما يتشكل لديه من احتمالات المعنى المقصود حال عملية التخاطب؛ فيكون هو

الذي يُحدّد أو يرجّح احتمالاً محدداً دون بقية الاحتمالات الواردة. لكن التداولية تنظر إليه على أنه دور ثانوي بالنسبة للمخاطب؛ ذلك أن المتكلم هو من ينبغي عليه أن يأخذ بعهدته حساب الاحتمالات الممكن تبادؤها إلى ذهن المتلقي/ المخاطب. حتى يسعى لتوجيه عملية التخاطب الوجهة التي يريدتها هو. وبذلك يتحول ذلك الدور الثانوي (للمخاطب) إلى كونه وظيفة ضمن وظائف المتكلم الأساسية. وبتعبير آخر؛ إن المتكلم يقوم بوظيفة مزدوجة؛ يقوم بوظيفته كمكلم حال إرسال الخطاب، وهي وظيفة فعلية. كما يقوم بوظيفته كمُتلقٍ لخطابه، وهي وظيفة افتراضية.

إن الحديث عن مسألة قصدية المعنى - في رأينا - لا ينحصر فقط في الوقوف على مقاصد المتكلم، مُشربةً بعلاقتها اللسانية وغير اللسانية، الحالية والمقامية. إنها مسألة تظل وثيقة الصلة بتشكّل ذلك المعنى لدى المتلقي/ المخاطب، بنحو أوسع وأدق مما يُبحث عادة في الدراسات التداولية التطبيقية. وحين تتعلق الدراسة التطبيقية بالخطاب في صورته النصّية المكتوبة، تلك التي يُغيب فيها - غالباً - كل ما يرتبط بلغة البدن الخاصة بالمتكلم، بما في ذلك ملامح المتكلم، ونبرته، وكل ما يمكنه أن يؤثر في الخطاب. حينها تصبح مسألة الكشف عن قصدية المعنى أمراً أكثر صعوبة؛ ذلك أن الخطاب سوف يفتح على احتمالات من قصدية المعنى أكثر اتساعاً.

فقول أحدهم: "جاء محمد"، قد يشير إلى معان عديدة ومتنوعة، ترتبط من جهة بقصدية المتكلم، ومن جهة أخرى بالسياق الذي تقال فيه تلك العبارة. فالمتكلم ملزمٌ إلزاماً على التوسل بسياقات تعينه على إرسال معنى ما يقوله متوافقاً مع السياق. في حين لو افترضنا أن العبارة شفوية بمعنى تقال في سياق تخاطبي شفوي، فلا شك أن تحديد القصدية سيكون أكثر سهولة؛ بحيث يمكن أن يفهم منها معنى السؤال أو التساؤل، أو التعجب، أو السخرية، أو التحسر، ... وهكذا، وكل ذلك يؤدي فيه المتكلم دوراً أساسياً من خلال

استعماله لتقنيات خطابية متعددة، كنبرة الصوت مثلاً، أو الإيماءات أو غيرها من تقنيات لغة البدن عموماً.

يبقى أن نشير إلى مسألة أساسية تتعلق بالدعاء، وهي أن خط تفسير القصدية في الخطاب الدعائي لا تنطلق من المتكلم كما هو معهود في الدراسات التداولية للنصوص العادية، إنما تتجه من المخاطب إلى المتكلم. إن الغاية في الخطاب الدعائي تتعلق بقصدية المخاطب أساساً، والذي تعد دائرته أشمل من المتكلم ومن الخطاب نفسه. فالمتكلم هو من يسعى لبلوغ مقاصد المخاطب، والكشف عنها في نفسه حتى ينشئ علاقة تواصل بينه وبين المخاطب. هذه العلاقة التواصلية سوف تنمو وتتأصل كلما استطاع الداعي أن يحقق مقاصد المدعو في عمق ذاته، فتتجلى وتنعكس في أفعاله الكلامية التي يوظفها لتحقيق أهدافه التواصلية مع المدعو.

## 2-2-السياق:

يعنى السياق بمختلف ملابسات الخطاب التي تسهم بشكل مباشر أو غير مباشر في تفسير ما يقصده المتكلم، من جهة، وما يفهمه السامع، من جهة أخرى. فهو الإطار الذي يتشكل فيه الخطاب، وتتجلى فيه المقاصد. ويعد السياق من أبرز المحاور التي تقوم عليها الدراسات التداولية، بل إنه لا قوام لدراسة تداولية في غياب السياق؛ ذلك أن التداولية من حيث موضوع بحثها تعنى بدراسة استعمال اللغة. واستعمال اللغة لا يمكنه أن يتحقق في فضاء غير سياقي، بل إن ذلك لا يمكن تحقيقه حتى على مستوى التصور! ولهذا يحظى السياق باهتمام بالغ وجوهري في الدرس التداولي. فما من دراسة تحليلية أو نقدية إلا كان السياق رجل الموقف فيها؛ يحصر مجال احتمالات المعنى في الخطاب (اللساني)، ويفصل في احتمالات مقاصد المتكلم؛ حيث يمكن القول إن دراسة المعنى السياقي هو وجه

آخر من أوجه تعريف التداولية؛ إذ «تتضمّن التداوليات بالضرورة تفسير ما يعنيه النَّاس في سياق معين؛ وكيفية تأثير السياق فيما يقال. كما تتطلّب تأمل الطريقة التي يَنظّم بها المتكلمون ما يريدون قوله على حسب هوية المخاطب، ومكان التخاطب وزمانه وظروفه؛ فالتداوليات هي دراسة المعنى السياقي»<sup>1</sup>. وعليه، فإنّ الألسن لا تؤدي وظيفتها التواصلية إلا حين تستكمل وظيفتها الإفهامية، ولا ويتحدد الإفهام إلا حين يتموضع اللغة في سياق معين، وهذا ما أكدّه "فيرث" (John Rupert Firth<sup>2</sup>) زعيم المنهج السياقي، حين قال بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية؛ أي وضعها في سياقات مختلفة. فالمعنى نتاج السياق. وعليه، فالسياق هو "العامل الحاسم" الذي يحدد المعنى المراد من اللفظ المشترك ويزيح ما يسمّيه "فندريس" بالانخداع بأن لإحدى الكلمات أكثر من معنى واحد في وقت واحد. وأن للسياق فضل خلق قيمة حضورية للكلمة تخلصها من دلالاتها الماضية التي تتراكم بفعل الذاكرة<sup>3</sup>.

وللسياق سمات عديدة<sup>4</sup>؛ منها:

- أنه يعدّ مخزناً لأنواع كثيرة ومتنوعة من المعلومات، يكون قدر منها - على الأقل - مشتركاً بين المتخاطبين قبل بدء عملية التخاطب، أو يتشكل ذلك الاشتراك أثناء سيرورتها.
- وأنه عبارة عن معطى تآزري بين المتخاطبين؛ بحيث يصمّم المتخاطبون قولاتهم بناءً على ما يفترضون أنهم يشتركون فيه من معارف، واعتقادات، وعادات، وتاريخ، وأحداث ووقائع، وبناءً على أهدافهم المشتركة من عملية التخاطب.

<sup>1</sup> جورج بول: التداولية، ترجمة: تحقيق: قصي العنابي، الدار العربية للعلم ناشرون، لبنان، ط1، 2010م.

<sup>2</sup> جون روبرت فيرث (John Rupert Firth) (1890-1960): لغوي بريطاني وشخصية ساهمت في تطوير علم اللغة ببريطانيا خلال خمسينيات القرن العشرين.

<sup>3</sup> جوزيف فندريس: اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي - محمد القصاص، مكتبة الأنجلومصرية، د. ط، 1950م.

<sup>4</sup> ينظر: ثروت مرسي: في التداوليات الاستدلالية، ص 147-149.



- كما إن السياق - كنتيجة مما سبق - يمثل أساس التأويلات التداولية، ومن ثمّ أساس المعنى. بل يمكن اعتباره الوجه الآخر في تعريف التداولية.

ولعل من أهم سمات السياق سمة "الدينامية" والحركة، التي تعد سمة عامة في تداول الخطاب. وكما يقول "ثروت مرسي": «فإن سيرورات الخطاب بوجه عام من النادر، إن لم يكن من المستحيل، أن تتكرّر بالنظر إلى المشاركين فيها، والخطاب المستعمل، وظروفها الثقافية والاجتماعية والمادية والنفسية، ولا سيما حين نلتفت إلى مركزية المتكلم في التداوليات». وهذا كلام نتفق فيه معه، ونراه يتناسب كثيرا مع المبدأ الفلسفي القائل بأن "لا تكرر في التجلي"<sup>1</sup>. حيث إنه حسب مباني الفلسفة، والفلسفة العرفانية على وجه الخصوص، أنه لا تكرر في التجلي مطلقا، وليس نادرا. وهذا ما يتناسب مع تفسير وصف الله تعالى بأنه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>2</sup>؛ «أي إن كلّ تجلٍ منه جديدٌ وكل يوم هو في شأن هذا بمقتضى الصور القابلة، وأما بمقتضى المعنى وإسقاط إضافته عن القوابل فلا تكرر في التجلي لأنه واحد بسيط<sup>3</sup>، ليس فيه مضي واستقبال ولا حدوث؛ إذ لا زوال فلم يعدم حتى يعاد مكررا أو جديدا»<sup>4</sup>. وقد اعتمد هذا المبنى في العرفان النظري؛ حيث استدلّ به في بيان بعض المسائل العرفانية<sup>5</sup>.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ سمة "الدينامية"، قد تعني من حيث ما، معنى الزمنية؛ مما يعني أن الزمنية هي روح الخطاب، أو على الأقل، تمثل بعدا أساسيا فيه، يسهم في تشكيل فقرات عموده الفقري.

<sup>1</sup> صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 353.

<sup>2</sup> ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ الرحمن/ 29. وفي تفسيرها، ينظر: محي الدين عبد القادر الجيلاني: تفسير الجيلاني، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، المكتبة المعرفية، باكستان، د. ط، 2010م، ج5، ص: 110، 111. وكذا: تفسير الجيلاني، موقع التفاسير العظيمة، <https://www.greattafsirs.com/>. (جانفي 2023م). تنوعا وتوسيعا للاطلاع. وينظر أيضا: الطباطبائي: الميزان، ج19، ص: 102.

<sup>3</sup> بمعنى (الوحدة الحقّة الحقيقية)؛ أي لا تقبل التجزئة ولا التركيب.

<sup>4</sup> ينظر: صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص: 353. (الهامش رقم 1).

<sup>5</sup> ينظر: شمس الدين محمد بن حمزة الفناري: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص: 174. (وهو شرح لكتاب القونوي "مفتاح غيب الجمع والوجود")،

ومن ثمة وجب لأي دراسة تعتمد اعتماد التداولية منهجا لها أن تقف عند السياق وتبحث عناصره وأنواعه؛ لما له من تأثير بالغ في تفسير المعنى وتوجيه مقاصد الكلام، ومن ثمّ التحكم في سيرورة عملية التخاطب.

### أ. أنواع السياق:

تشير الدراسات التداولية، في غالبها، إلى نوعين من السياق، بناء على العناصر التي يعنى السياق بدراستها؛ وهما: السياق اللغوي/ اللساني. والسياق الحالي/ المقامي. أو بتعبير آخر: السياق الداخلي، على مستوى تتابعات الوحدات اللسانية، والسياق الخارجي، على مستوى الظروف الخارجية المتعلقة بالخطاب، اجتماعية كانت أو نفسية أو متعلقة بإيماءات المتكلم ولغة الحواس وما شابه ذلك.

○ **السياق اللغوي:** يعنى أساسا بالعلاقات التركيبية والدلالية بين الوحدات في الخطاب؛ أي علاقة الوحدة الخطابية بما يسبقها وبما يلحقها من وحدات من شأنها أن توجه المعنى وجهة معينة. فالسياق اللغوي لا ينظر إلى الكلمات بما هي وحدات منعزلة، إنما باعتبارها تشكل شبكة من علاقات المعنى في الخطاب.

○ **السياق الحالي/ المقامي:** ويعنى بمجموع الظروف غير اللسانية المحيطة بالخطاب، سواء تعلق الأمر بالظروف العامة؛ الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو السياسية وغيرها. أو ظروف زمانية أو مكانية. أو ارتبط بأحوال المتكلم؛ كلامح الوجه، ونبرة الصوت وكيفية النظر وجهته، وغيرها من إيماءات البدن المختلفة. وكل هذه الظروف يكون الخطاب في حالة تفاعل معها؛ بمعنى أنها ظروف حيوية ليست ساكنة منعزلة إزاء الخطاب. وهذا بخلاف "المقامات/

مقتضيات الحال" عند البلاغيين التي يصفها "تمام حسان" بأنها أطر عامة ساكنة، تستعمل لوزن السلوك الحي، وقوالب جاهزة ليُصبَّ فيها.<sup>1</sup>

ب. عناصر السياق:

بالنظر إلى مفهوم السياق، يمكن الوقوف على عناصر تسهم في تكوين السياق. ومن أبرز العناصر التي يركز عليها السياق، نذكر:

(1) **العلاقة بين المتخاطبين**، بغض النظر عن كونها علاقة إيجابية أم علاقة سلبية. وهو ما يسمى بإشارات الشخصية. فقد تظهر الشخصية في ضمائر تتنوع بين المتكلم، والمخاطب، والغائب. ويهتم الدرس التداولي بدراسة تجليات الشخصية من خلال هذه الضمائر، وكيفية تحول دلالة الضمير في الخطاب؛ من الدلالة على المتكلم (أنا)، مثلا، إلى الدلالة على المخاطب؛ كـ (أنت)، أو الغائب. كأن يعبر المتكلم عن نفسه بالضمير (أنا) مرة، ثم يعبر بـ (نحن) أخرى.

(2) **الزمان والمكان**: وهو ما يسمى أيضا بإشارات الزمان والمكان.

يعدّ الزمن عنصرا حيويا في تشكيل الخطاب من جهة وكذا في تأويله. ثم إن دراسة الزمان- والمكان أيضا- في الخطاب لا ينبغي أن يقتصر على كيفية استفادة الخطاب/ النص من الزمن على مستوى السياق اللساني (اللغوي). فالإقتصار على دراسة الزمن الذي تشكل فيه النص أثناء سيرورة عملية التخاطب، لا يكفي لتصوير علاقة الخطاب والمتخاطبين بالزمن. ولا يكشف عن تأثير عنصر الزمان في الخطاب وفي سياقاته وكذا في الداعي على وجه الخصوص. وقد كان الزمن وما يزال موضع اهتمام الإنسان عموما والدارسين على وجه الخصوص، لما له من ارتباط وثيق بالإنسان وبنيته التكوينية؛ إذ عدّه بعض الدارسين البعد الرابع من أبعاد

<sup>1</sup> تمام حسان: الأصول- دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، د. ط. ، 2000م، ص 303.

المادة، وبالتالي بعدا من أبعاد الإنسان الوجودية؛ باعتبار أن الإنسان أيضا ذو جنبة مادية في طبيعة خلقته.

وقد عنت الدراسات التداولية ببحث الزمن، وإن كان التركيز في ما اطلعت عليه من دراسات تداولية تعنى في العموم بدراسة الزمن كإطار تشكل فيه الخطاب؛ فتكتفي المقاربات التداولية - فيما لاحظت - بدراسة الدوال الزمنية داخل الخطاب، ممثلة في الألفاظ أو الوحدات اللسانية المشيرة إلى الزمن؛ بحيث تسعى تلك الدراسات التطبيقية إلى مقارنة النص/ الخطاب من حيثية الزمن الذي تشكل فيه لتقدم تفسيراً لدلالته؛ أهي، مثلا، تشير إلى الحال أم إلى الاستقبال؟ وعلى سبيل المثال، فإن التلفظ بالعبارات التالية، يعطي دلالات مختلفة للزمن، تساعد على فهم زمن الخطاب، واكتساب تصور عن زمن سيرورة عملية التخاطب؛ فقول المتكلم، مثلا:

- بعد أسبوع أسافر.

- بعد أسبوع عاد إلى العمل.

- سأعود قبل ساعة من وقت أذان المغرب.

إن استعمال ظروف الزمان (بعد أسبوع، قبل وقت الأذان) في العبارات السابقة، تدل في حد ذاتها على الاستقبال في (بعد)، والماضي في (قبل). لكن هاتين الدالتين لا تثبتان على حالئهما حال النظر إلى علاقة تلك الظروف الزمانية بغيرها من الوحدات في الخطاب؛ إذ يصبح زمن الخطاب في العبارة الثانية دالا على زمن الماضي لا الاستقبال، وزمن الخطاب في العبارة الثالثة مشيرا إلى الاستقبال وليس الماضي. وبالتالي فدراسة الزمن في الخطاب التداولي لا تكتفي فيه التداولية بملاحظة عنصر الزمن مستقلا بذاته، بل

تدرسه في علاقته ببقية الوحدات الكلامية السابقة واللاحقة له، لتتضافر فيما بينها مُشكّلةً زمنَ الخطاب.

والمسألة الأساسية فيما لاحظناه حول دراسة الزمن في عدد من المقاربات التداولية- إن لم نقل كثيرا منها- كونها تعنى بتناول الزمن كمكوّن داخلي للخطاب فحسب؛ أي كعنصر من العناصر المشكلة للسياق اللساني لا أكثر. في حين يبدو أن توسيع دائرة بحث الزمن، يمكنه أن يثري بحث الزمن في دراسة الخطاب بما يجعل السياق اللساني الداخلي للخطاب يتعاقب مع سياقه الخارجي الكوني. ويكشف عن جنس العلاقة الرابطة بين الزمن من جهة، وبين الداعي من جهة أخرى. كما يزيح الستار عن نوع من العلاقات التكوينية الوجودية التي تربط الإنسان وكل الكون بالزمن، وخاصة إذا تعلق الحديث بالخطاب الدعائي؛ حيث الزمن ذو علاقة مزدوجة مع الداعي والكون من جهة، ومع المدعو (الله تعالى) من جهة أخرى. وهي دراسة لا تخلو من إمتاع فني، وكشف معرفي في آن.

لقد حاول بعض الدراسين في الغرب أن يسبروا دراسة الزمن تداوليا من خلال علاقته ببقية عناصر السياق اللساني في الخطاب؛ كأدوات الربط (أو الروابط) مثلما فعل "موشلير"، لكنها ظلت دراساتٍ تقبع داخل رحم السياق اللساني لا تخطوه إلى خارجه، ولا تكشف عن تداول الزمن فيه على مستوى العلاقات الوجودية الخارجية؛ حيث «يشدّد "موشلير" على تصوّر مؤداه أن تأويل الأزمنة في الخطاب سيرورة استنتاجية؛ لأن مؤول الزمن مدعوّ إلى اتباع مسارٍ تأويلي معقّد، يبدأ ببناء تمثيل ذهني لدلالة الزمن الصرفي، نظرا إلى كون الأزمنة الصرفية عبارة عن كيانات حاملة لمعلومات إجرائية، توجه صيغة تأويل المحتوى القضوي والتصويري للجمل، وتمنح توجيهات أو تعليمات لمؤول الخطاب، تخص خطاطة المسار الزمني الذي سثسقط فيه الأحداث، لكن هذا المسار الاستنتاجي لا

يَعتمد فيه المؤول على الأزمنة فقط، بل تتضافر في تحديده مكوّنات أخرى مثل السياق النصي والروابط، وعلاقة الزمن بأزمنة أخرى في المتواليات الحديثة، والمعلومات التي نملكها عن العالم الخارجي. ويستلزم تأويل الأزمنة في الخطاب النفاذ إلى مجموعة من المعطيات التي لا يشكّل بالضرورة الزمن الصرفي عنصراً مركزياً فيها<sup>1</sup>. نتفق مع "موشلير" في أن تأويل الزمن في الخطاب عملية استنتاجية مسارها معقد، وأن تقديم قراءة تأويلية للزمن يبدأ من بناء تمثيل ذهني لدلالة الزمن الصرفي الذي يمنح توجيهات للمؤول تمكنه من رسم المسار الذي تتشكل فيه الأحداث في الخطاب. كما نوافقه الرأي في أن بناء ذلك التمثيل الذهني للزمن الصرفي ينبغي أن يتضافر مع مكونات أخرى، مثل السياق النصي والروابط، وعلاقة الزمن بأزمنة أخرى في المتواليات الحديثة، وما نملكه من معلومات تتعلق بالعالم الخارجي. لكن "موشلير" في بحثه للزمن في الخطاب، ظل مكتفياً بدراسة الزمن الداخلي للخطاب، حتى وإن ربطه ببعض المعطيات المتعلقة بالعالم الخارجي. فهو في كل الأحوال يركز الحديث عن الزمن الذي ينطلق من عمق النص وينتهي فيه. خلافاً لما أشرنا إليه آنفاً من أن بحث الزمن سيكون ذا فائدة معرفية أكثر إذا ما تم توسيعه ليتناول الزمن خارج الخطاب لكن يبقى في كل الأحوال كاشفاً عن علاقة المتخاطبين بالزمن، وكذا عن تأثير الزمن في سيرورة عملية التخاطب.

ومن جهة أخرى، فإن المتتبع لبحث "الروابط"، مثلاً، عند "موشلير"<sup>2</sup>، يدرك وجود نوع من خصوصية البحث؛ إذ يبدو أنّ "موشلير" كان قد ركز دراساته التطبيقية حول اللسانيات في اللغة الفرنسية، ودرس العلاقات الزمنية في الخطاب، ومدى تأثيرها في الإحالات الدلالية؛ كإحالة على الخطّ التقدّمي (أي السبق الزمني) في الأحداث، أو التراجعي، أو الاحتواء والتواقفية (أي وقوع الأحداث في زمن واحد). غير أن إسقاط تلك

<sup>1</sup> محمد الملاح: الزمن في الخطاب- مقارنة تداولية معرفية، مجلة الخطاب، م 10، ع 19، 2015م، ص 89.

<sup>2</sup> ينظر: جاك موشلير، أن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2010م، ص 487-490.

النتائج على لغة أخرى، خاصة اللغة العربية، سيكون من باب الإخضاع القسري للغة، وليّ عُنفها حتى تتوافق والنتائج التي توصلت إليها أبحاث " موشلير " وفريقه حول الإحالات الزمنية. خاصة وأن اللغة العربية ذات بنية مختلفة كثيراً عن اللغة الفرنسية. وما يسميه " موشلير " بالروابط في الجملة/ الخطاب، هو في اللغة العربية لا يؤدي مجرد دور الربط المذكور لديه، بل إن دراسة الروابط، وما يعرف بالمتعلقات كالجار والمجرور، والظرف، لا تعنى بمجرد التأويل الزمني، وما يتعلق به من بيان للترتيب الزمني، أو السببية أو الفواصل الزمنية في العبارات أو في الخطاب، إنما هي تتسع لتؤدي وظائف أساسية في الخطاب، أهم من مجرد التأويلات الزمنية الظاهرية، كوظائف " الفاعلية " و " الفعلية"<sup>1</sup>، مثلاً.

ثم إن ما ينبغي الوقوف عليه هنا، في دراسة الزمن في الخطاب، هو مسألة هامة، وهي أن الزمنية تتعدى حدود الأفعال النحوية والصرفية ذاتها؛ فالدلالات الزمنية قد تُستخلص من غير الأفعال؛ كالأسماء في دلالتها الذاتية على الزمن من قبيل: اليوم، الشهر، الساعة،... ، والأوصاف، مثلاً، كما هو ظاهر في بعض المشتقات الدالة على الزمن، نحو قولنا: ( محمد ذاهبٌ إلى الجامعة === الدلالة على المستقبل). وإن كانت زمنية من نوع خاص، تختلف من حيثيات معينة عن الدلالة الزمنية في الأفعال الصرفية والنحوية.

### (3) الإشارات الاجتماعية:

عادة ما تتناول بالدراسة طبيعة العلاقة التي تجمع بين المتكلم والسّامع؛ فيما إذا كانت ذات طابع رسمي، فتستعمل ألفاظ التقخيم مثلاً. أو علاقة ذات طابع غير رسمي، فتوظف العبارات الدالة على الألفة والحميمية، كالنداء بالاسم المجرد، أو اسم التدليل، أو عبارات التحية غير الرسمية وهكذا.

<sup>1</sup> ينظر: الفصل الثالث من هذه الرسالة.

أما بالنسبة للخطاب الدعائي، فإن السؤال الجدير بالطرح، هو ما نوع العلاقة التي تربط الداعي بالمدعو؟ أهي من جنس الإشارات الاجتماعية التي تذكرها بعض الدراسات التداولية؛ تتراوح بين كونها علاقة رسمية أو غير رسمية؟

في الحقيقة، بالنظر إلى طبيعة العلاقة بين الداعي والمدعو، يمكننا القول بأن العلاقة بين طرفي الخطاب ليست من جنس تلك العلاقة التداولية؛ فلا هي مقيدة بقيود الرسمية، ولا هي متحررة منها تمام التحرر. ولعله أمكننا أن نطلق عليها علاقة الشوق مع الرهبة، أو علاقة الحب مع الرهبة. ذلك أن العلاقة بين الداعي والمدعو في الخطاب الدعائي هي علاقة حبيبة ارتقائية، يسعى الداعي لتحقيق التواصل من خلالها مع الله تعالى عبر الارتقاء بذاته في الكمالات المطلوبة والصفات المحمودة عند المدعو. و"الحب" هو إكسير هذه الحركة. لتتسق بذلك جهة حركة الداعي مع ما يسميه أهل العرفان "بالحركة الحبيبة". يأتي بيان معنى الحركة الحبيبة في بحث: الدعاء والعرفان.

#### 4) الخلفية المشتركة:

أو المعرفة المشتركة بين المتخاطبين. وقد عدها بعض الدراسين نوعا ثالثا من أنواع السياق<sup>1</sup>، قسيما للسياقين: النصي، والمقامي<sup>2</sup>. ومهما يكن الاختلاف في اعتبار "الخلفية المشتركة" نوعا من أنواع السياق، أو اعتبارها عنصرا من عناصره، فإن "الخلفية المشتركة" تظل تمثل ركيزة أساسية في تداول الخطاب؛ وذلك لأنها تتضوي على مختلف عناصر السياق اللساني وكذا المقامي، وإن كان احتواؤها لتلك العناصر ليس على نحو الشمول والكلية. ومن جهة أخرى لا يخفى ما للخلفية المشتركة من تأثير أساسي في تفعيل

<sup>1</sup> See: Cutting J. Pragmatics and Discourse : A Resource Book for Students. 2Nd edition reprint ed. London: Routledge; 2010, pg 3.

<sup>2</sup> وهذه الأقسام هي: سياق الموقف (situational context)، وسياق المعرفة المشتركة (background knowledge context)، وسياق النصي (co-textual context)، حسب ما ذكرته "جوان كاتين" في المرجع أعلاه.



عملية التخاطب وإنجاحها؛ وذلك أن العلاقة التخاطبية بين المتكلم والمخاطب تتشكل بناء على المعارف اللغوية اللسانية المشتركة من جهة، وعلى طبيعة الظروف غير اللسانية المحيطة بالمخاطبين من جهة أخرى، سواء انتماءً لذلك المحيط غير اللغوي، أو اطلاعا بنحو ما عليه؛ فكلما ازداد مستوى الشراكة بين طرفي الخطاب في هذين الجانبين، كلما ازدادت نسبة إنجاح عملية التخاطب، وكانت عرى التواصل - الذي هو أهم ثمرة للتخاطب - أشدَّ وأمتن وأدوم.

فأهمية الخلفية/ المعرفة المشتركة تظهر في ارتباطها بالجانب الإجرائي للسياق في البحث التداولي. ولعل هذا ما يجعلنا نرجح تصنيف "الخلفية المشتركة" ضمن عناصر السياق، أو شروط نجاعته، وليس كنوع من أنواعه؛ حيث «إن مفهوم السياق في التداوليات يتمظهر إجرائياً في كثير من الآليات التأويلية. من قبيل: الأفعال الكلامية، والاستلزام التخاطبي... وتحديد القصد بوجه عام الذي هو مبنى كل الإجراءات التأويلية التداولية. لذلك فهو يشتمل على كل المعطيات السياقية التي نحتاجها لفهم ما يجري في عملية التواصل، أو تحدده، أو نستدلّ عليه عن طريق ما يقال، والأهمّ كيف يقال؛ وهذا يتضمن قصد المتكلم، وتلويحاته، وأي محتوى غير حرفي يصدر عنه أثناء التواصل، والواقع المادّي والمؤسسي الحاضن للتواصل، وأي شيء له تأثير على إنتاج القولات وتبليغها وفهمها، مع كونه مشتركاً بدرجة ما بين المتخاطبين، أو قابلاً للتشارك أثناء سيرورة التخاطب»<sup>1</sup>. وحتى تحديد القصد الذي هو مبنى كل الإجراءات التأويلية التداولية ينطلق أساساً من الخلفية المشتركة بين المتخاطبين.

أما بالنسبة للخطاب الدعائي، فإنّ مفهوم الخلفية المشتركة يتخذ شكلاً مغايراً؛ حيث إن المدعو لا يتصف بمحدودية المعرفة حتى يسعى الداعي لتأسيس فضاء معرفي

<sup>1</sup> محمد ثروت: في التداوليات الاستدلالية: ص 147.

يستدعي المدعوَ ليشركه فيه. إنما المسألة معكوسة في الدعاء؛ فالمدعو هو من يدفع بالداعي لاكتشاف معارف قد غابت عنه. إن المدعو هو من يأخذ بزمام الأمور فيُعين الداعي على ولوج فضاءات تخاطبية تمنحه فرص التخاطب، وتثير له دروب التواصل. ومع أن الخطاب بكل عناصره المشكلة له بما في ذلك أنواع السياق، وشخصية الداعي نفسه، تعد ضمن سيطرة سلطة المدعو سيطرة كلية تامة مطلقة، لكن مع ذلك، تبقى وظيفة الداعي التداولية محافظة على أهميتها في إنجاز عملية التخاطب في الدعاء. حيث إن حركية الداعي هي الملاك والمعيار في الدفع بسيرورة التخاطب نحو التحقق أولاً، ثم النجاح ثانياً؛ وهذا ما اقتضته إرادة المدعو ضمن البرمجة الإلهية للكون؛ أن تكون حركة الداعي الاختيارية عنصراً أساسياً ضمن المخطط الإلهي في تسيير الكون ونظم حياة البشر.

﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ مشروطة بتلك الحركة الابتدائية التي يبادر بها الداعي حتى تتحقق الاستجابة. وكذا ﴿ قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ... ﴾ تشير بوضوح إلى شرط تحقق التواصل، ألا وهو التوجه بالدعاء؛ على أن لهذا التوجه آدابه وشروطه التي تم تناولها في الحديث عن التخاطب وعن طبيعة الدعاء.

يسعى المتكلم (الداعي) لتأسيس علاقة تواصلية مع المخاطب (الله تعالى). وهو يركّز - لبلوغ هذا الهدف - على إثراء الخلفية المشتركة، من خلال استعمال أسماء الله تعالى وصفاته؛ حيث إن معاني تلك الأسماء والصفات مفهومة لدى المتكلم، والمخاطب على حدّ سواء. بل أكثر من ذلك، فهي محسوسة لديه، يشهدها في حياته اليومية، مما يدعم ويقوي فهمه لها.

غير أن فهم المتكلم/ الداعي لعلاقة الصفات والأسماء بالمخاطب/ المدعو (الله تعالى)، لا تكاد تعدو معنى نسبة تلك الصفات إليه، فيتصف بها. وبما أن المتكلم/ الداعي

مخلوق منتسب في خلقه للمدعو، فهو يحظى بجانب من تلك الصفات أيضاً؛ أو لنقل أن الصفات والأسماء الإلهية تظهر وتتجلى في عباده وفقاً لما تقتضيه طبيعتهم الإنسانية، ولكن، أيضاً، على مستويات مختلفة بحسب استعداد الأشخاص أنفسهم وسعيهم لتفعيل تلك الصفات وإخراجها من القوة إلى الفعل.

هنا تقف التداولية عاجزة عن تخطي حدود هذا الفهم؛ لا أداة لها تمكّنها من سبر أغوار ذلك الارتباط بين الصفات والأسماء في علاقتها بذات المدعو (الله تعالى)، من جهة، وبينها بين ذات الداعي/ المتكلم من جهة أخرى. فغاية ما تتيحه أدوات التداولية في الدعاء هو سعي الداعي للتواصل مع المدعو من خلال صفاته تعالى وأسمائه، التي يتخذها خلفية مشتركة معرفياً وروحياً. يرسم من خلالها ملامح لسياق الخطاب، فيتخذها مطيةً لتحقيق التواصل. ففي الدعاء السابع<sup>1</sup>، مثلاً، يُصِرِّح الداعي بأنَّ الله "المريد"، المتّصف بصفات "القدرة"، و"اللطيف"، و"السلطان" وغيرها من الصفات هو وحده من يمكنه أن يكشف عنه أنواع الكرب، ويدفع البلايا، ويكشف الهموم، ويسبب الأسباب، ويفتح كل مغلق ويبيّر كلّ عسير..

" يَا مَنْ نُحِلُّ بِهِ عَقْدَ الْمَكَارِهِ، وَيَا مَنْ يُفْقَأُ بِهِ حَدَّ الشَّدَائِدِ، وَيَا مَنْ يُلْتَمَسُ مِنْهُ الْمَخْرَجُ إِلَى رُوحِ الْفَرَجِ، ذَلَّتْ لِغُدْرَتِكَ الصَّعَابُ وَتَسَبَّبَتْ بِلُطْفِكَ الْأَسْبَابُ، وَجَرَى بِغُدْرَتِكَ الْقَضَاءُ وَمَصَّتْ عَلَى إِرَادَتِكَ الْأَشْيَاءُ، فَهِيَ بِمَشِيَّتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتَمِرَةٌ، وَإِرَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُزَجِرَةٌ."<sup>2</sup>

ولكن، وهنا ثمة أسئلة أساسية تستوقف البحث؛ من قبيل:

- ما نحو تأثير هذه الصفات؟
- وكيف لأسماء المدعو (الله تعالى) أن تؤدي وظائف فاعلية في الخطاب، من شأنها أن تفعل عملية التواصل أو تقويها؟

<sup>1</sup> ينظر: زين العابدين علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، ص 68-70.

<sup>2</sup> زين العابدين علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، ص 68.

- ثم هل من فرق على مستوى التأثير بين استعمال ألفاظ الصفات والأسماء، وبين استعمال ما يدلّ على الذات الإلهية (المخاطب) نفسها؟

ههنا تبدو المقاربات التداولية محدودة الأدوات، لتفسح مجال البحث والتحليل للعرفان الذي يضع بين يديّ الباحث والقارئ والداعي والسالك، على حدّ سواء، أدوات من نوع آخر، تفتح بوابة البحث على رؤى جنس مغاير لجنس الدراسات التداولية. حيث لا يؤمن فيها التحليل بغير الكشف عن الحقائق الإنسائية في علاقاتها الكونية والتكوينية، كشفاً يتجاوز حدود اللغة العادية أو الأدبية كليهما على حدّ سواء. لكنه تجاوز ليس من باب المجاز والكناية.. إنه تجاوز من باب التكوين وجوهر الحقيقة الوجودية.

والجدير بالذكر أن هذه الخلفية المشتركة إنما تتشكل على مستوى الداعي وليس المدعو؛ وذلك باعتبار أن المدعو يحيط بالداعي وبكل الظروف والملابسات المتعلقة بالخطاب، وسياقاته الداخلية منها والخارجية، إحاطة كاملة مطلقة. فبالتالي فلا معنى للقول ببناء خلفية مشتركة بالنسبة للمدعو؛ فذلك من باب "السالبة بانتفاء الموضوع". وكذلك لا معنى للقول بتحيين تلك الخلفية وفقاً لما تتناوله التداولية، إلا على مستوى الداعي/ المتكلم، الذي يتصف بالمحدودية والتقييد على خلاف المدعو المطلق.

أما بالنسبة للدراسة العرفانية للدعاء، فيمكننا إدراج مصطلح يقترب من مغزى استعمال مصطلح "الخلفية المشتركة" في التداولية، بحيث يتناسب وطبيعة الخطاب الدعائي، قد نسميه بـ "الخلفية التكوينية الوجودية"; حيث تكشف طبيعة الدعاء عن تلك العُلة التكوينية الوجودية بين ذات الداعي، والذات الإلهية.

## 5) تحيين الخلفية المشتركة:

ترى التداولية أن "تحيين الخلفية المشتركة"، من شأنه أن يوجه أغراض التخاطب إلى وجهة مشتركة أيضاً، وهو ما يسمى بـ "الأغراض التشاركية". وهي تعدّ تقنية من تقنيات التخاطب. فتغيير أغراض التخاطب، قد يقتضي غالباً تغيير تقنيات التخاطب بالتبع. وعليه يسعى المتكلم للاستفادة من تقنية "تحيين الخلفية المشتركة"، كلما اقتضت الأغراض التشاركية ذلك؛ حتى يضمن أن مخاطبه يظل في صورة المشهد التخاطبي، وهذا التحيين هو عبارة عن نوع من تحديث المعرفة المشتركة بينه وبين المخاطب؛ سواء تعلق التحيين بعناصر السياق اللساني (العناصر الداخلية للخطاب)، أو تعلق بعناصر السياق الحالي/المقامي (العناصر الخارجية للخطاب). فالاستفادة من تقنية "تحيين الخلفية المشتركة" نوع ضمانٍ لتحقيق الهدف من التخاطب، وهو «أن يفهم المخاطبُ ما يقصده المتكلم لإنجاح التواصل»<sup>1</sup>.

أما على مستوى الخطاب الدعائي، فإن اعتبار "فهم المخاطب لمقصود المتكلم شرطاً لإنجاح التواصل"، لا يجد له موضوعيةً بالنسبة للخطاب الدعائي؛ لأن ذلك الفهم متحققٌ لدى المخاطب (الذات الإلهية) بدءاً وأزلاً، فهو من قبيل "تحصيل الحاصل"؛ باعتبار إحاطة المخاطب بذات الداعي وكل ما يتعلق بها إحاطة كاملة تامة.

إن "تحيين الخلفية المشتركة" في الدرس التداولي، يرتبط أساساً بمدى وعي المتخاطبين بأهدافهم الخاصة منها والمشاركة، هذا الوعي الذي يمكنهم من إدراك المشكلات التي تواجه تأسيس تلك الخلفية وكذا تحيينها، من أجل الدفع بالخطاب صوب تحقيق الأغراض التشاركية. وهذا ما «يدفع كل طرف إلى إقحام شريك التواصل في

<sup>1</sup> محمد ثروت: في التداوليات الاستدلالية: ص 131، نقلاً عن: Clark, H & Brennan, Susan. Grounding in Communication, Idem, pg 136.

مساعدته في إتمام إنتاج القولات الملائمة، أو إتمام تأويلها أيضًا؛ بما أنهما في نشاط تآزري. وبما أنهما في عملية تخاطب؛ فهما يؤسسان أغراضًا مشتركة في الوقت نفسه.<sup>1</sup>

إن قول التداولية "إقحام شريك التواصل في المساعدة.." يومئ إلى إطلاع الطرف الآخر بمعلومات أو ظروف معينة تجددت على ساحة الخطاب، يفترض أن الطرف الآخر (المخاطب) يجهلها أو يغفل عنها. أو أن المتكلم يشك في علم المخاطب بها- على أقل تقدير.

غير أن الأمر يختلف بالنسبة لطبيعة الخطاب الدعائي؛ فلا يكون فهم الإقحام هنا بالمعنى السابق؛ لأن المدعو على علم مسبق بحدوث أي تجدد في ظروف الخطاب وسياقاته، حتى قبل ورود تصوّرها في ذهن المتكلم/ الداعي نفسه. إلا إذا فهم "الإقحام" في الدعاء بأنه من باب السعي لجذب رضا المدعو، وذلك من خلال أساليب معينة كأسلوب النداء، ونوع المفردات المنتقاة للمنادى، أو نعوته، أو أسمائه واسم الرسول الأكرم ﷺ، وغيرها مما يجذب نظر المدعو إلى الداعي. ومع ذلك فإن هذا الفهم لا ينسجم مع ما يشير إليه لفظ "الإقحام". ولعلّ إطلاق مصطلح التوسل بالوسائط<sup>2</sup> ههنا أنسب للمعنى، وأكثر انسجامًا مع الخطاب الدعائي.

كما أن ثمة نقاطا أخرى تستدعي الوقوف فيما ذكره "ثروت مرسي"، كالقول "بوعي المتخاطبين لإدراك أهدافهم الخاصة والمشاركة" أو القول "باستدعاء شريك التواصل حين مواجهة المشكلات". فما تجدر الإشارة إليه ههنا أن الأمر يختلف إلى حدّ ما بالنسبة للخطاب الدعائي؛ حيث إن مسألة إدراك أهداف التخاطب، يمكن تحليلها في الدعاء كما يلي:

<sup>1</sup> محمد ثروت: في التداوليات الاستدلالية: ص 131.

<sup>2</sup> وهو ما يصطلح عليه في علم العرفان بـ "الواسطة في الفيض". وهو بحث متناول في محله من الرسالة.

- بالنسبة لذات الداعي: هناك سعي لإدراك تلك الأهداف، من خلال ما يسمى في العرفان بوسائط الفيض، وسيأتي بيانها.
- أما بالنسبة للمدعو: فالذات الإلهية تكشف الحُجب عن الداعي بقدر ذلك السعي، فتجذب ذات الداعي إليها، بل إن ذات الداعي تتجذب بطبيعتها إلى الذات المقدسة، باعتبارها صادرة عنها؛ فهي من روح الله ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ...﴾<sup>1</sup>. غاية ما في الأمر أن الحجب هي التي تمنع من تحقق ذلك التواصل، فوجب إزالتها. ولغة الدعاء تعكس مسار ذلك السعي للتواصل.

كما إن فكرة "استدعاء شريك التواصل حين مواجهة المشكلات" على مستوى الدعاء إنما يمكن تصويرها فقط من جهة الداعي؛ وذلك من خلال تقنيات التخاطب المستعملة من أجل التواصل؛ كالإقرار بالعجز، والفقر، ...

وبغض النظر عن تفرعات بحث مسألة "الخلفية المشتركة"، نقول: مثلما هو الأمر بالنسبة لمعنى "الخلفية المشتركة" في الدعاء، فإن الحديث عن "تحيين الخلفية المشتركة" أيضًا لا يتصور على مستوى المدعو (الله تعالى)؛ إذ إن المدعو مطلق في صفاته، فعلمه بالظروف المحيطة بالمتكلم، والملابسات المتعلقة بالخطاب دائم وغير محدود، فلا تتصور الحاجة معه إلى تحديث للمعرفة المشتركة على مستواه، لإحاطته بكل ما جرى وما يجري وسيجري دائما أبدا؛ فذات المدعو في علمها ترتفع عن حدود الزمان والمكان، وفكر الإنسان وخواطره..

لكننا يمكن أن نتصور تحيينا للخلفية المشتركة بين الداعي والمدعو تمكّن من تعزيز سيرورة التواصل بينهما، وهو تحيين حضور القلب الذي يعد من أهم شروط إنجاح عملية التواصل في الخطاب الدعائي.

<sup>1</sup> الحجر / 29.

## 2- طرفا التخاطب: المتكلم والمخاطب.

يتجه الدعاء صوب مخاطب ثابت لا يتغير. وهذا ما يساعد في حصر جانب هام من خصائص الخطاب، بالوقوف مثلاً على خصائص المدعو، كأسمائه الحسنی وصفاته، وأفعاله.

• علاقة طرفي التخاطب بناءً على مبدأ "الجهد التشاركي الأدنى":

تري التداولية أن المتخاطبين في أثناء سعيهم لتشكيل أغراضهم التشاركية، يسعون - كما سبق الذكر - لتأسيس خلفية مشتركة من جهة، وتحيينها كلما اقتضت أغراض التخاطب ذلك، من جهة أخرى. وهم في سعيهم هذا يحاولون بذل أقل جهد ممكن لتحقيق عملية التواصل؛ بحيث إن اتساع فضاء "الخلفية المشتركة" بين المتخاطبين، مع الحرص على تحيينها باستمرار يجعل المتخاطبين في فضاء معرفي وسياقي مشترك يقترب إلى التماثل. وهذا ما يسمح لهم بتقليل الجهد الكلامي أثناء عملية التخاطب. وهذا ما يسميه التداوليون بمبدأ "الجهد التشاركي الأدنى"<sup>1</sup>، أو "مبدأ الجهد الأقل" **Principle of least effort**<sup>2</sup>.

أما بالنسبة للدعاء، فإن فكرة "الجهد التشاركي" يمكن تصورها من حيث "التشارك" بأنه متحقق بين الداعي والمدعو، أما بالنسبة لفكرة "الجهد"، فلا يُتصوّر إلا في ذات الداعي؛ إذ لا معنى "لبذل الجهد" في الذات الإلهية، باعتباره صفة تتعلق بالممكنات المحدودة التي تحتاج لبذل جهود لتحقيق مآربها نظراً لمحدوديتها. وذات المدعو منزّهة عن كل حد، متصفة بالإطلاق في ذاتها وفي كل صفاتها وأفعالها. وهو ما يعبر عنه أهل فلسفة

<sup>1</sup> ينظر: محمد ثروت: في التداوليات الاستدلالية، ص 131. ( مصطلح " مبدأ الجهد التشاركي الأدنى"، يُعدّ إعادة صياغة لـ" مبدأ الجهد الأدنى"، الذي يعني: بذل الجهد بحسب حاجة التواصل لا أكثر؛ أي السعي المشترك لتحقيق تواصل باقل المؤن. ينظر: Clark: Using Language, 221).

<sup>2</sup> يان هوانغ: معجم أوكسفورد للتداولية، ترجمة: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2020م، ص 530.



العرفان بأن الحق تعالى " كلّ الكمال وتاممه"، فهو « بسيط الحقيقة كل الأشياء، وليس بشيء منها»<sup>1</sup>.

أما فكرة " بذل الجهد الأقل"؛ فالجهد فيها متصوّر كما سبق الذكر، في ذات الداعي، لكن الجهد في الخطاب الدعائي ليس جهداً أقل، بل يمكن وصفه بأنه جهد صوب الأكثر، حين يُنظر إليه من حيث ما يبذله السالك من أجل ارتقاء المنازل الروحانية، لنيل المقامات الكمالية. فالدعاء، لفظاً وحالاً، لغة السالك. حتى وإن لم ينظر الداعي لنفسه على أنه سالك. وهذا مبحث جيد العرفان التصدي له بالتحليل والتفسير.

### 3 - الاستلزام التخاطبي:

يعد مصطلح " الاستلزام التخاطبي" من بين أهم المصطلحات التداولية. ويعنى كيفية توظيف الوحدة/ الوحدات الكلامية للدلالة على معانٍ تتجاوز معنى السياق اللساني. وهو ما يعبر عنه التداوليون بقولهم: " كيف نعني أكثر مما نقول"<sup>2</sup>. وقد عبر عنه " هان هوانغ" بـ *Convertonal implicature*، والذي ترجم بـ " التلويح الحواري". وقد اقترحه " غرايس" ليدلّ به على أي معنى يُلوّح به المتكلم، ويستدلّ عليه المخاطب مما يتجاوز الماقيل. ويتوصل إلى فهم المعنى المُلوّح به بواسطة المبدأ التعاوني (تأزر جهود المتكلم والمخاطب)، وكذا قواعد المحاوراة التابعة له<sup>3</sup>.

وحسب " جيني توماس"<sup>4</sup>، فالمعنى المجرد يدل على المعاني المعجمية والمعاني التركيبية التي يمكن فهمها عبر السياق اللساني. أما قصد المتكلم فيتشكل من خلال فهم

<sup>1</sup> ينظر: صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية، ج 3، ص 40. ( بسيط الحقيقة لا يعني صرف الوجود، بل يعني كل الكمال؛ فهو كل الكمال وتاممه، ولا نقص فيه).

<sup>2</sup> ينظر: جيني توماس: المعنى في لغة الحوار - مدخل إلى البراغماتية (التداولية)، ترجمة: نازك إبراهيم عبد الفتاح، دار الزهراء، الرياض، ط1، 2010م، ص 19.

<sup>3</sup> يان هوانغ: معجم أوكسفورد للتداولية، ص 192. وينظر أيضا: Yang Huang: Pragmatics, Oxford Textbooks in Linguistics, Oxford University Press, New York, United States, 2007, pp 25, 26.

<sup>4</sup> See: Thomas, Jenny A. Meaning in Interaction: An Introduction to Pragmatics. Routledge, 2015, pp 2 & 21.

المعنى السياقي، الذي يحدد قصد المتكلم في موقف معين. وهو عمل تشاركي بين المتخاطبين بناءً على مبدأ التعاون بين المتكلم والمتخاطب.

#### 4- أفعال الكلام:

وتعد عنصراً ذا صلة وثيقة بطرفي التخاطب أو المتخاطبين؛ حيث « الفعل الكلامي: هو كل ملفوظ يفضي التلفظ به في شروط معينة، إلى حدث أو فعل، ينتج هذا الفعل آثاراً قد تكون لغوية، وقد تكون غير لغوية»<sup>1</sup>. وعملية التخاطب تقوم أساساً على أفعال الكلام.

أما بالنسبة للدعاء، فهو في عمومته، عبارة عن فعل كلامي كبير. وهذا الفعل الكبير يتجلى على مستوى الإجراء من خلال أفعال كلامية، تتضافر فيما بينها ليشكل الخطاب من خلالها.

### ثانياً: العرفانية والدعاء. أي علاقة؟

#### 1- التصوف والعرفان: تنوع مصطلح أم اختلاف رؤى؟

لقد برزت العودة إلى الروحانيات في شكل خط له أعلامه ومنهجه مع القرن الثالث الهجري؛ حيث استُخدم مصطلح ( التصوف ) للدلالة على هذا التوجه الروحي، مع أن بذور حركة التصوف ترجع إرهاباً إلى عهد الرسول، حين كان يقدم المأكل والمشرب لفئة من الفقراء الذين اتخذوا من المسجد مقراً لاعتكافهم على الذكر والعبادة، منقطعين عن الدنيا ولذاتها، وهم من عُرفوا بأهل الصفة. وأياً كان منشأ مصطلح التصوف؛ من " أهل

<sup>1</sup> ينظر: رحيمة شيتير: تداولية النص الشعري- جمهرة أشعار العرب نموذجاً، دار الكتاب الحديث، الجزائر، ط1، 2016م، ص 161.

الصُّفة"، أم من "لبس الصوف" أم من "الصوفة" باعتبار الاستسلام لله كالصوفة في يد صاحبها، أم من الصِّفة" باعتبار أن التصوف اتصاف بالصفات المحمودة ونبذ المذمومة، أم من "الصفاء"<sup>1</sup> باعتبار تنقية النفس وتطهير القلب من الأدران الباطنية، فالمهم أنها حركة توجهت إلى إبراز النزعة الروحية كنمط وأسلوب حياة، بدأت في شكل توجهات فردية بادئ الأمر، ثم أخذت في التطور شيئاً فشيئاً حتى تشكلت في جماعات وطرق متنوعة لكل منها أقطابها ومريدوها. والجدير بالذكر أن التصوف في نشأته قد ارتبط بتعاليم القرآن والسنة النبوية. بل إن المتصوفة أنفسهم ينسبون منهجهم هذا إلى الرسول الأكرم ﷺ، وإلى الإمام علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) من بعده، باعتباره قطب الأقطاب، مؤكداً بذلك أن التصوف ليس إلا روح الإسلام التي تضمن نجات الإنسان من تعلقات الدنيا الفانية وزخارفها، وتأخذ بيده صوب الارتقاء المعنوي والروحي في حركة صوب التواصل مع الله تعالى، وتحقيق القرب منه وبلوغ العبودية الحقة التي هي غاية الدين والبعثة المحمدية ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>2</sup>. وللمتصوفة أقوال لطيفة في بيان معنى التصوف وحقيقته، منها ما أشار إليه "ابن عجيبة"<sup>3</sup> الذي ذكر بدوره تعريفاً للتصوف<sup>4</sup> في مقدمة كتابه "معراج التشوف إلى حقائق التصوف"، وهو كتاب امتاز بالإيجاز مع الدقة.

<sup>1</sup> قال أبو الفتح البستي:

تنزع الناس في الصوفي واختلفوا  
ولست أمنح هذا الاسم غير فتى

وظنه البعض مشتقاً من الصوف

صفاً فصوفي حتى سمي الصوفي. ينظر: عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، منشورات دار العرفان بحلب،

ط6، 2007م، ص 20. وينظر أيضاً: ابن منظور: لسان العرب، ص: 2468. مادة( صفا). وأيضاً: أبو نصر السراج: اللمع، تحقيق: عبد الحليم محمود- طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر- مكتبة المثنى ببغداد، د.ط، 1960م، ص 46، 47.

<sup>2</sup> الذاريات/ 56.

<sup>3</sup> كقول "سهل التنسري": « الصوفي من صفى من الكدر، وامتأ من الفكر، وانقطع إلى الله من البشر، واستوى عنده الذهب والمدر؛ أي لا رغبة له في شيء دون مولاه». وكقول "الجنيد": « الصوفي كالأرض يُطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا المليح». ينظر: عبد الله أحمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، د. ط، د. ت، ص: 26.

<sup>4</sup> « التصوف: علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملام الملوك، أو تصفية البواطن من الرذائل وتحليلتها بأنواع الفضائل، أو غيبة الخلق في شهود الحق، أو مع الرجوع إلى الأثر. فأوله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة». ينظر: ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص: 25، 26.

ومن ثم ظهرت جماعات وفرق في تاريخ الإسلام، وظهر أعلام اقترنت أسماؤهم بالتصوف؛ كـ "أبي حمزة البغدادي الصوفي"، و "سفيان الثوري"<sup>1</sup>.

وقد حظي التصوف باهتمام واسع من قبل الدارسين؛ العرب منهم والعجم، المسلمين وغير المسلمين، وكان للمستشرقين جهود كبيرة في تتبع حركة التصوف؛ في تطورها ونشأتها وبحث مصادر فكرها وعلاقته بحركات روحية مشابهة لدى غير المسلمين من الهنود والبوذيين واليونانيين والفرس والمسيحيين واليهود، هذا بغض النظر عن مدى صحة أبحاثهم أو مدى دقتها وعلمية المناهج المتبعة فيها.

وقد سعت الدراسات الاستشراقية - بادئ الأمر - في دراستها لنشأة التصوف الإسلامي إلى محاولة ربطه بالاتجاهات الروحية المشابهة التي عُرفت لدى أهل الديانات والمذاهب المتجهة إلى الروحانيات من غير المسلمين؛ كاليهود والمسيحيين والبوذيين والهنود واليونانيين وغيرهم<sup>2</sup>، في محاولة للبحث عن جذور التصوف (الإسلامي) في تصوف غير المسلمين. لكن بعضاً من كبار المستشرقين أنفسهم؛ أمثال: "لويس ماسينبون"، "نيكولسون"، و "هنري كوربان"، أدركوا لاحقاً بأن البحث عن منشأ التصوف لدى المسلمين/ الإسلامي لا يمكن أن يبحث عنه إلا من خلال المفاهيم الإسلامية نفسها، مما يشير إلى اعترافهم بأصالة منشأ التصوف الإسلامي وارتباطه بالمفاهيم الإسلامية، وذلك بعد ما قام هؤلاء بتوسيع أبحاثهم حول الإسلام والتصوف الإسلامي<sup>3</sup>. وإن كانت بعض أقوالهم مازال يكتنفها التردد بين الأمرين، فلا تستبعد إمكان تأثر التصوف الإسلامي

1 ينظر: القشيري: الرسالة القشيرية، ج1، ص 34، 35، 107. وينظر أيضاً: عبد الرحمن الجامي: نفحات الأنس من حضرات القدس، تصحيح: مهدي توحيد پور، انتشارات سعیدی، تهران، 2، 1366هـ. ش، ص 27. وأيضاً: مرتضى مطهری: أثنای با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، قم، د. ط، 1367هـ. ش، ص 111.

2 ينظر: رينولد نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه (مقدمة لأبي العطاء عفيفي)، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، د. ط، 1388هـ، ص 3.

3 ينظر: پل نوبيا: تفسير قرآن وزبان عرفانی، ترجمه: اسماعيل سعادت، مركز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ اول، 1373هـ. ش، ص 10، 11. وينظر أيضاً: عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975م، ص 47.

بمصادر خارجية في مسيرة تطوره، مثلما نلمس ذلك في أقوال "نيكولسون"<sup>1</sup>. وهناك من الدارسين العرب أيضا من يقول بتعدد مشارب التصوف وبأن التصوف عبارة عن مزيج من أفكار الديانات الثلاث- الإسلام والمسيحية واليهودية- ويؤيد القول بسرمان الخيال اليوناني إلى الفكر الصوفي الإسلامي<sup>2</sup>. إلا أن الجدير بالذكر أن اشتراك ديانات/ فكر التوحيد في العودة إلى الروحانيات لا يمكن أن نعدّ ذريعة علمية للحكم بعدم أصالة منشأ التصوف الإسلامي من القرآن الكريم والسنة النبوية، فالجانب الروحية أمر فطري في الإنسان بما هو إنسان، بغض النظر عن ديانتها، وبالنظر إلى اعتقادنا بأن الإسلام دين خاتم للديانات، فلا شك أن نُظْمه في كل ما يتعلق بالإنسان ستكون الأكمل، بما في ذلك الروحانيات، وهذا ما جعل من مسألة ربط التصوف الإسلامي بمصادر أجنبية أمرا ضعيف السند علميا، « بنحو أصبح البحث عن جذور التصوف الإسلامي في ما لدى غير المسلمين أمرا مرفوضا ولا يمتلك توجيهاً علمياً»<sup>3</sup>. وقد أكد الباحثون المسلمون المختصون بالدراسات الإسلامية على اختلاف مذاهبهم؛ من أمثال "مرتضى المطهري"، و "عبد الرحمن بدوي" وغيرهما، أن نشأة التصوف الإسلامي تعود إلى تعاليم القرآن والسنة النبوية. وقد أورد "عبد الرحمن بدوي" بيانا مفصلا للمسألة<sup>4</sup>.

هذا على مستوى الدارسين والدراسات الأكاديمية الموثقة. أما على مستوى النصوص والمدونات الصوفية، فإننا نجد تأكيدات واضحة من قبل المتصوفة أنفسهم على صدور منهجهم عن روح الإسلام واتباعهم منهج الرسول الأكرم ﷺ في خط هذا المنهج

<sup>1</sup> ينظر: رينولد. أ. نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة وتعليق: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د. ط، 1947م، ص 69- 71.

<sup>2</sup> زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هندواي، طبعة إلكترونية، hindawi@hindawi.org، 2012م، ص 402. وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف قد أبدى نظرة سلبية تجاه التصوف، من قبيل وصفه بالانهزامية اجتماعيا والضعف تجاه مواجهة الواقع وقضايا المجتمع، كما تعامل مع التصوف من باب تعميم الأحكام مما يطعن في علمية مصنّفه.

<sup>3</sup> يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، انتشارات، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص 24.

<sup>4</sup> عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975م، ص 44، 54- 62. وينظر: مرتضى مطهري: أشنایابی با علوم اسلامی، ص 98. وينظر أيضا: جلال الدين هماني: تصوف در اسلام، موسسه نشر هما، تهران، چاپ سوم، 1374ه. ش، ص 89. وأيضا: عبد الحسين زرين كوب: ارزش ميراث صوفيه، انتشارات امير كبير، چاپ ششم، 1369ه. ش، ص 14.

الروحي<sup>1</sup>؛ بحيث يمكن القول إن الطرق الصوفية، على اختلافها وتنوعها، تتفق في أمرين: أولها: ترفعها عن الاختلافات الطائفية والمذهبية، ولهذا اشتهر عندهم القول بأن " الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق". وثانيها: انتسابهم لمنهج الإمام علي (رض) في الغالب أو لابنه الإمام الحسن (رض)، وهذان الأمران يمنحان التصوف سمة الشمولية، مما جعل شريحة واسعة من المسلمين على اختلاف مشاربهم المذهبية عبر العالم، قديماً وحديثاً، يلتفون حول الحركات الصوفية، باعتبارها تسعى إلى توحيد المسلمين، وتقف في وجه الحركات التكفيرية، بل وتجذب إليها حتى الموحدين من غير المسلمين؛ باعتبار أن المتصوف يسعى للارتقاء بنفسه في الكمالات الروحية، من جهة، والأخذ بيد مَنْ هو دونه من غير أن يعيب عليه نقصه وقصوره من جهة ثانية<sup>3</sup>. تقول " إيفا ميروفيتش": " لقد كَرست كل حياتي للشاعر الصوفي الكبير مولانا جلال الدين الرومي، لأنني وجدت أن رسالته تخاطب الوقت الراهن. إنها رسالة حب، ذات بعد أخوي"<sup>4</sup>. فالتصوف يعد مظلة فكرية وروحية توحيدية شاملة، تعكس تعاليم سماحة الإسلام ورحمانية الحق تعالى ونبيةﷺ.

ومن ثم أخذ مصطلح التصوف طريقه إلى الاتساع في الاستعمال؛ فصار يطلق على من ينتهج طريق الرياضات الروحية مسلكاً له في معرفة الله، فيسمى صوفياً، بعد أن كان المصطلح قد اقتصر على أشخاص أو فئة معينة كمصداق للتصوف. أو حتى فرقة في منطقة ما أو بلد خاص، كالعراق مثلاً. فعرف بذلك شموليةً واتساعاً.

<sup>1</sup> صرح بذلك المتصوفة أنفسهم؛ كالسري السقطي وأبي يزيد البسطامي وذي النون المصري، وغيرهم. ينظر: القشيري: الرسالة القشيرية، ج1، ص 45، 46، 57، 58 وغيرها. ومن ذلك ما أكده صاحب ( اللمع ) في موضع عدة من كتابة على صدور التصوف عن الإسلام، بل إنه أحد مصادر العلم والمعرفة فيه وكذا " الجيلي" وغيرهما. ينظر: أبو نصر السراج: اللمع، ص 21- 23، 34، 35. ويقول " الجيلي": " واعلم أن كل علم لا يؤيده الكتاب والسنة فهو ضلالة، لا لأجل ما لا تجد أنت له ما يؤيده، فقد يكون العلم في نفسه مؤيداً بالكتاب والسنة، ولكن قلة استعدادك منعتك من فهمه فلن تستطيع أن تتناوله بهمتك من محله فظن أنه غير مؤيد بالكتاب والسنة، فالطريق في هذا التسليم وعدم العمل به من غير إنكار إلى أن يأخذ الله بيدك إليه". ينظر: عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، تصحيح وتعليق: فاتن محمد خليل اللبون فؤاد دكار، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص 11، 12.

<sup>2</sup> يقول "علي بن أبي طالب"(رض) في تصنيف الناس بأنهما «صِنْفَانِ: إِمَّا أَحْ لَكَ فِي الْبَيْنِ، أَوْ نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ». سبق ذكره.

<sup>3</sup> نقل عن السري السقطي (أحد كبار المتصوفة) قوله: " العارف كالشمس يشرق على جميع العالم، وكالأرض تحمل البر و الفاجر، و كالماء منه كل شيء حي، و كالنار يضيء لجميع الناس"، توفي في القرن الثالث الهجري. ينظر: أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء الزمان، دار صادر، بيروت، د. ط، 1978م.

<sup>4</sup> باحثة أكاديمية فرنسية، اختصت بمجال الفلسفة وخاصة الفلسفة الإسلامية والتصوف، وكان لها فضل كبير في تعريف القارئ الأوروبي بتعاليم الإسلام وروحانيته من خلال ترجماتها لأعمال جلال الدين الرومي ومدد إقبال. لها كتاب (التصوف والشعر في الإسلام).

أما حديثاً فقد ظهر في مجال الدراسات الصوفية/ الروحية مصطلح قد يبدو جديداً في ساحة الدراسات الأكاديمية، أخذ استعماله يتسع شيئاً فشيئاً على الساحة العلمية، وكأنه أصبح ينافس مصطلح التصوف، أو لنقل يحاول أن يؤسس للفكر الصوفي علمياً ومنهجياً، ونعني بذلك مصطلح "العرفان". غير أن لفظ "العارف" المشتق منه قد عرف استعمالاً في أوساط المتصوفة الأوائل؛ حيث يروى «عن أبي الحسن الفرغاني قال: سألت أبا بكر الشبلي ما علامة العارف؟ فقال: صدره مشروح، وقلبه مجروح، وجسمه مطروح، قلت: هذه علامة العارف، فمن العارف؟ قال: العارف الذي عرف الله عز وجل، وعرف مراد الله عز وجل على ما ورد في كتاب الله، وعمل بما أمر الله، وأعرض عما نهى الله، ودعا عباد الله إلى الله عز وجل. فقلت: هذا العارف، فمن الصوفي؟ فقال: من صفا قلبه فصفى، وسلك طريق المصطفى صلى الله عليه وسلم، ورمى الدنيا خلف القفا، وأذاق الهوى طعم الجفا. قلت له: هذا الصوفي، ما التصوف، قال: تصفية القلوب لعلام الغيوب. قلت له: أحسن من هذا ما التصوف؟ قال تعظيم أمر الله، والشفقة على عباد الله. فقلت له: أحسن من هذا من الصوفي؟ قال: من جفا عن الكدر، وخلص من العكر، وامتأ من الفكر، وتساوى عنده الذهب والمدر (أي التراب)»<sup>1</sup>. وقد ذكر "الكاشاني" في معجمه أن العارف هو «من أشهده الله ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله. فالمعرفة حال تحدث من شهوده»<sup>2</sup> مما يعني أن العارف يحظى بمرتبة رفيعة من المعرفة الكشفية الشهودية؛ إذ تلك المعرفة صادرة مباشرة عن الحق تعالى، كما أنها شهودية لا يُحتاج في بلوغها إلى أدلة وبراهين عقلية، إضافة إلى كونها يقينية، باعتبارها تنتمي إلى مقولة "العلم الحضورى"<sup>3</sup>.

1 ينظر: موقع السنة، <https://alsunna.org> (جانفي 2023م).

2 عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م، ص 124.

3 "العلم الحضورى" في مقابل "العلم الحسولي" الاكتسابي. وهو مصطلح في علم المنطق.

فهل ثمة أوجه اتفاق أو أوجه اختلاف بين المصطلحين عند أهل الله/ أهل الذوق، خاصة على مستوى الدراسات الحديثة؟ أي علاقة بين التصوف والعرفان؟ أهي تنوع مصطلح أم اختلاف رؤى؟

إن الجواب على هذه التساؤلات، يستدعي العودة إلى المراحل التي مر بها التصوف في مسيرته التاريخية؛ بدءاً من ظروف نشأته كظاهرة اجتماعية إلى تطوره في شكل طرق صوفية لكل منهجها، وطقوسها، وأقطابها، ومريدوها.

لقد بدأ التصوف كما ذكرنا كميول فردية بارزة في المجتمع الإسلامي زمن الرسول الأكرم ﷺ، مع جماعة أهل الصفة، علماً أننا لا نعني بذلك أن النزعة الروحية أوجدت من قبل هذه الفئة، ولا حتى من قبل الفرق الصوفية؛ فتعاليم الإسلام قد جاءت أساساً من أجل ترسيخ الأخلاق الفاضلة والقيم النبيلة؛ «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»<sup>1</sup>. ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>2</sup>. فما نادى به المتصوفة من توحيد العبادة لله عز وجل، والتزام الخلق القويم، ونبذ التعلق بالدنيا هو ما جاء به الإسلام الحنيف، ودعا إليه الرسول الأمين. ولو تعلق الأمر فقط بهذا النمط من التوجه الروحي والفكري، لصح لنا أن نطلق على الرسول الأكرم ﷺ بأنه أول الصوفية وقطبهم. ومع ما للتصوف من مقبولية كبيرة في أوساط المسلمين، عوامهم وخواصهم، إلا أن أحداً من الدارسين والعلماء - فيما أعلم - لم يجرؤ على إطلاق اسم الصوفي على شخص رسول الله ﷺ إطلاقاً صريحاً، على الأقل. بل بدا في الأمر نوعٌ تحفظ من تعميم التسمية على شخص الرسول ﷺ، بل وحتى على من تبعه من صحابته المنتجبين المتفق على صلاحهم من قبل علماء المسلمين وحتى متصوفتهم. مما يوحي بأن "مصطلح التصوف" يحمل بين طياته ما يشير إلى نوع من الخصوصية التي تثير التحفظ في إطلاقه على ممثل الروحانيات والتوحيد والخلق القويم محمد ﷺ الذي كان

<sup>1</sup> حديث شريف مشهور.

<sup>2</sup> الذاريات/ 56.



مجسدا لتعاليم الدين الحنيف تجسيدا كاملا تماما، مترجما للقرآن ترجمة عملية سلوكية، حتى قيل فيه إنه "كان قرآنا يمشي"، و"كان خلقه القرآن"، بل وأكد القرآن أسوته المطلقة، لا للمسلمين أو البشر فحسب، بل وللخلق أجمعين حين قال: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾<sup>1</sup>. علما أن الصوفية يصرّحون بأن هذا هو منهجهم في الحياة والدعوة<sup>2</sup>. فهل ثمة حلقة مفقودة يا ترى؟ لعل ولوج هذا الفضاء يقتضي بحثا مفصلا ومستقلا بذاته. لكننا سنسعى لإيجازه بما يسمح به المقام، ويتناسب وموضوع البحث.

إن أي توجه فكري أو روحي؛ عقديا كان أو فلسفيا أو غيره، لا يحظى، عادة، بالاهتمام إلا حين يصبح ظاهرة مؤثرة في مجتمعه، بغض النظر عن تعداد أنصاره، أو ما يحمله من أفكار إيجابية أو سلبية. وكذلك حركة التصوف، فإنها لم تحظ بالاهتمام والالتفاف إلا حين برزت في الواقع الاجتماعي للمجتمع الإسلامي. وكان ذلك بداية من القرن الثاني الهجري في ظواهر فردية، ثم اتسعت شيئا فشيئا وشاع استخدام مصطلح التصوف، حتى صار يطلق على كافة العرفاء في القرن الرابع الهجري، بعدما حُصّ به صوفية العراق في القرن الثالث<sup>3</sup>. وهكذا غدا التصوف يشكل ظاهرة اجتماعية لها تأثيرها في الحياة الاجتماعية، وخاصة مع اشتداد الخلافات السياسية، التي أخذت تتخر وحدة الأمة، وتبث التفرقة بين صفوفها. فوظف الدين وسيلة لبلوغ المطامع السياسية، وسُيِّست الخطب والمنابر، وأنشئت التكتلات والمذاهب. فكانت ردود أفعال الناس عوامهم وخواصهم متباينة، بين مؤيد للسلطة السياسية وإن ظلمت، وثائرٍ ضدها وإن قمع وقتل، ومحاييد منعزل بنفسه عن ضوضاء الاختلافات، ودعاة إلى الصلح وتوحيد صفوف المسلمين وهكذا.

<sup>1</sup> الأحزاب/ 21.

<sup>2</sup> محي الدين بن العربي: الفتوحات المكية، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، د. ط، 2008م، ج1، ص 200، 201.

<sup>3</sup> في مقابل تسمية (الملاطية) لصوفية خراسان. ينظر: عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص 11، 12.

في هذه الأجواء ظهرت بوادر التصوف كظاهرة اجتماعية وحركة تسعى للتمسك بروحانيات الدين الحنيف، ونبذ الدنيا التي جرّت على الأمة كلّ تلك الخلافات والتناحرات ف« حب الدنيا رأس كل خطيئة»<sup>1</sup>. وقد حاول المتصوفة أن يرسموا منهاجاً عملياً جسده من خلال سلوكياتهم ونمط حياتهم ونوع الأذكار التي خصوا بها أنفسهم ومريديهم، وحتى اللباس. فزهّدوا في الدنيا وملذاتها، واكتفوا من دنيا غيرهم بما يسد رمقهم على خصاصة، وفرّغوا قلوبهم وأوقاتهم للذكر والعبادة والنصح والإرشاد للمسلمين. وقد كان لهم في رسول الله وصحابته وخاصة علي بن أبي طالب أسوة حسنة في الاخشوشان وبذل النفس والمال والجهد والوقت للعبادة ولمساعدة فقراء المسلمين. فبدأت حركة التصوف بذلك ثورة هادئة، تحاول أن تقدم حلاً عملياً سلوكياً في الواقع الاجتماعي الذي أخذت مطامع الدنيا تجتذبه إليها من كل جانب.

ومع تطور الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية، واتساع رقعة العالم الإسلامي، وما رافقها من امتزاج الأعراق والثقافات والألسن، ظهرت موجة من الحركات العلمية الحديثة على مختلف الأصعدة فرضتها الحاجة لتأسيس علوم تواكب ذلك التطور؛ فكان أن برزت المدارس النحوية واللغوية التي عنيت بجمع اللغة العربية وتأسيس قواعد لها تحفظ القرآن ولغته من اللحن والخطأ، وظهرت المدارس الفقهية التي عنيت بتوضيح الأحكام الفقهية في مختلف مجالات الحياة التي اتسعت وتشعبت، ومدارس أهل الحديث التي عنيت بتخريج الأسانيد وضبط قواعد الحديث وعلم الرجال والدراية وما ارتبط بهما، وكذا مدارس علوم القرآن والتفسير والعقائد، ثم المدارس الفلسفية التي ابتدأت بترجمة أبرز مؤلفات الفلسفة اليونانية، ثم طورها العلماء المسلمون في جهود مضيئة لتتوافق ومفاهيم الدين الإسلامي وتتسجم وتعاليمه.

<sup>1</sup> أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين السيوطي: تدريب الراوي، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة - الرياض، ط1، 1424هـ، ص 486.

في كل هذا الزخم المتلاطم من الحركة العلمية والفكرية، كانت الأجواء السياسية بدورها حامية الوطيس، يتربص الساسة فيها الفرص للظفر بمعارضيتهم والإطاحة بهم؛ إما عن طريق التصفية الجسدية، أو الفكرية والمذهبية، أو من خلال التضليل بنشر الأحاديث المبتدعة والأفكار المغلوطة والأوهام والخرافات في المجتمع. وكانت تختار لكل فئة معارضة أسلوبها الملائم. فإن كانت قرون التطور الفكري والعلمي إبان العصر العباسي قد خطت سجلا مشرقا للحضارة الإسلامية، فإن ما قامت به السياسة وأتباعها آنذاك، قد كشفت عن جوانب مظلمة للحياة الاجتماعية والفكرية والعقدية والاقتصادية، سعت لطمسها من سجلات الحضارة الإسلامية، فلا يتلمسها الباحث إلا من خلال تمعن المصنفات وكشف ما بين السطور فيها. وكان مما قامت به أن سيّست المدارس الفكرية وشجعت على المذاهب الدينية والطائفية والعرقية.. وما يهم البحث هنا هو الحركة الصوفية التي غدت من حيث تدري أو من حيث لا تدري، غدت أسيرة هذه اللعبة السياسية، فبرزت فرق صوفية تساند السلطة وتعمل على التأثير في الناس؛ إما بالانقياد لخط السلطة عبر الإقناع، أو بصرف فكرهم عنها عبر الشعوذة والخرافات. وهنا أخذ خط الحركة الصوفية في الانحراف عن النهج الذي رسمه لنفسه في بدايات ظهوره، فطغت عليها الشطحات، وغدت لغة الكرامات هي الدليل على صحة المدعى. وأخذت الشعائر الدينية تغيب عند بعضها، حتى ادعى بعض المتصوفة سقوط تكاليف العبادة من صلاة وصوم وغيرها على الصوفي حين يبلغ مرحلة ما من السير والسلوك. واستدلوا على سلوكياتهم بأقوال يحاولون من خلالها إقناع أتباعهم، كاستغناء الله تعالى عن العبادة، وأهمية الباطن مقارنة بالظاهر، واختلاف الطرق للوصول إلى الحق تعالى، وغيرها. وبذلك صار هذا المنعرج الخطير من أبرز أسباب انتقاد المتصوفة. مع الإشارة هنا إلى أن هذا الانزلاق لا ينسحب على جميع المتصوفة، إنما شكل ظاهرة بارزة لهم.

وكان من أبرز من ثار ضدهم أهل الفقه والحديث وكذا الفلاسفة. فعابوا عليهم عزوفهم عن استعمال العقل، وإغراقهم في لغة الكرامات، وتلبُّس كثير من طرقهم بالدروشة والخرافات؛ حتى إن بعضاً منهم قَصَّوا بتكفير بعض كبار المتصوفة كـ"با يزيد البسطامي"، و"ابن العربي"<sup>1</sup>، و"الحلاج" الذي حُكِمَ عليه بالصَّلب بتهمة الزندقة. ويرى بعض الدارسين أن قضية تكفير الصوفية خاصة "ابن العربي" و"الحلاج" لا تخلو من أسباب خفية، لُقِّت في الظاهر بتهمة الخروج عن الدين والتصريح بترك تعاليم الشريعة. وهي إما أسباب قُصِدَ إليها قصداً أو عُمِّيت على أهلها والتبست؛ ومنها:

- التصفية السياسية.

- عدم فهم كلام الصوفية لاستعمالهم لغة الرمز والإشارة، وقد عاب بعض الصوفية أنفسهم الإفصاح عن تلك اللغة للعوام، باعتباره إفشاءً لأسرار لا تتناسب ومستوى فهم العوام<sup>2</sup>.

- التزمت الفكري والتعصب للرأي والمذهب بين العلماء والمدارس العلمية وخاصة الفقهاء والمحدِّثين.

وأياً كانت الأسباب فالثابت في تاريخ التصوف أن بعض الطرق الصوفية قد شهدت حالة من اختلاط الأفكار، امتزج فيها الصحيح بالضحيق، فكان من أبرز ما وُجِّه إليها من نقد، يتعلق بأحد الجوانب التالية، وهي: إما ابتعادها عن تعاليم الشريعة بفعل ما دخلها من أفكار الخرافات والدروشة، وإما مساندتها لسياسات الحكم الظالمة، بتوجيه فكر

<sup>1</sup> أشاد الذهبي بسعة علم ابن العربي وبشعره وذكائه وذكر زهده وقال أنه "لا رَيْبَ أَنَّ كَثِيرًا مِنْ عِبَارَاتِهِ لَهُ تَأْوِيلٌ إِلَّا كِتَابَ "الْفُصُوصِ"! " حيث عده كفراً. ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج16، ص 310.

<sup>2</sup> يروى عن الإمام (علي زين العابدين بن الحسين) رضي الله عنهما أنه يقول:  
يارب جوهر علم لو أبحر به لقبيل لي أنت ممن يعبد الوثنا  
ولاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقيح ما يأتونه حسنا  
إني لأكتم من علمي جواهره كي لا يرى ذلك ذو جهل فيفتننا  
وقد تقدم في هذا أبو حسن إلى الحسين وأوصى قبله الحسن.

العوام للتسليم لها. وإما لانتهاجها منهج الشهود القلبي والكشوفات وعدم اعتمادها طريق العقل والتحليل المنطقي.

وعليه كانت النتيجة أن ارتبط اسم "التصوف" بكثير من المفاهيم السلبية، حتى اختلط على كثير من الناس أمره، ولم يتفكروا على حقيقة التصوف؛ أهو من الدين أم خارج عنه؟ بل إن التذبذب في تصنيف التصوف ما يزال مشهودا على الساحة الثقافية الإسلامية إلى عصرنا هذا؛ إذ ما يزال يُنظر إليه بنوع من التحفظ؛ بين من يراه مغولا هداما للحياة الطبيعية المشروعة وللدين باسم الدين؛ ومن يعدّه تجربة روحية فريدة من نوعها تهدف إلى الارتقاء بالفرد والمجتمع انطلاقا من عمق روحانية الإسلام وتعاليم القرآن والسنة فهو ليس إلا عمق الدين وحقيقته؛ وبين من يحاول الوقوف على الحياد من خلال دراسات يسعى لتكون علمية موضوعية.

وفي أثناء هذا التذبذب في تصنيف مصدر التصوف، وامتزاج الأفكار في طقوس الفرق الصوفية؛ بين ما هو متفق على صحة انتسابه لتعاليم الإسلام وما اختلف فيه، ومع ما ظهر من خرافات ومغالاة أحيانا في التعامل مع الطرق الصوفية وسلوكاتها في المجتمع، في هذه الأجواء ظهر الميل إلى استعمال مصطلح بديل عن التصوف تمثل فيما يسمى حديثا "بالعرفان أو العرفان الإسلامي"، ليكون إشارة إلى محطة جديدة من تطور التصوف. لكنها محطة تشهد بتطور نوعي كبير، لا على مستوى المتصوفة فحسب، بل على مستوى الدراسات العلمية والبحوث الأكاديمية المعتمدة على مناهج علمية ومبانٍ علمية، يمكن اعتمادها كلبنة في الارتقاء بالتصوف؛ فكرا ومنهجيا في الحياة الروحية والعلمية على حد سواء.

وقد برّر بعض الدارسين المتخصصين بمجال التصوف لاستعمال مصطلح "العرفان" بقوله: «تشير بعض الدراسات المتأخرة التي تتناول موضوع العرفان الإسلامي، لا سيما تلك التي قام بها المستشرقون، إلى العرفان الإسلامي بمفردة التصوف ومشتقاتها، ولكننا في دراستنا هذه سوف نستخدم مصطلح (العرفان الإسلامي)، وسوف نستبدل مفردة (الحكمة الصوفية) بمفردة (العرفان النظري). وإنما نعتمد ذلك لأسباب عدّة أهمها: الحذر من سوء الفهم الذي قد يقع فيه القارئ نتيجة الانحرافات التاريخية التي لحقت بمفردة (التصوف)<sup>1</sup>» والحقيقة أن التصوف والعرفان وجهان لعملة واحدة من حيث الموضوع والمسائل، والغاية وهي التوجه إلى الله تعالى بالتوبة والزهد والعبادة والتقوى وارتقاء مدارج الإيمان بتزكية النفس وتهذيبها والتخلية والتحلية والمراقبة والرياضات الروحية التي يقرها الإسلام. ثم إن التصوف «إنما ينبني على العمل، على العلم، ثم بعد ذلك يحصل الترقى إلى مقام الإحسان، ومقام الإحسان يحصل منه الترقى إلى مقام العرفان، فيكون الإنسان عارفا بالله تعالى<sup>2</sup>» فبين التصوف والعرفان عموم وخصوص مطلق بالنظر إلى المقامات، وكذا بالنظر إلى الأبعاد التي يعنى بها كل منهما؛ فهما شيء واحد بالنظر إلى الموضوع والغاية والمسائل، غاية ما في الأمر أن التصوف حركة اجتماعية، أما العرفان فهو يدل على حركة روحية اجتماعية من جهة، وحركة ثقافية فكرية من جهة أخرى. فليس كل تصوف عرفاناً. وبذلك يمكن القول إن الفرق بين مصطلحي التصوف والعرفان هو أن التصوف ظل مرتبطاً بنمط الحياة الهادف إلى تزكية النفس والارتقاء بها في الكمالات الروحية حتى لا ترى وجوداً ولا مؤثراً غير الله/الحق تعالى. أما مصطلح العرفان فهو يستعمل في مجالين؛ الأول: في مجال السلوك العملي للعارف، وهو في هذا موافق

1 يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله ، ص 22 (الهامش رقم 1). وينظر كتابه الأصلي: يد الله يزدان پناه: مبادئ وأصول عرفان نظري، انتشارات مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، قم، چاپ اول ، 1388ه. ش، ص 26 (الهامش).

2 محمود سعيد ممدوح، في مناقشة أجراها معه يحيى أبو زكريا حول موضوع: العرفان في الإسلام. حصة (أ ل م) قناة الميادين، 14 نيسان 2016م.

للتصوف. والثاني: في مجال البحث الفكري للدلالة على الرؤية الكونية للعارف/ الصوفي. وعليه قُسم العرفان إلى: عملي ونظري.

وقد عُرّف العرفان العملي بأنه عبارة عن مجموعة من القوانين المتصلة بأعمال القلب، والتي يؤدي التزام السالك بها إلى بلوغه الكمال النهائي المطلوب للإنسان وهو التوحيد أو ما يعبر عنه أهل العرفان بمقام "الفناء"، و"البقاء بعد الفناء". وبالتالي فموضوع العرفان العملي هو "أحوال القلب وأعماله الموصلة إلى ذلك الكمال النهائي للإنسان"<sup>1</sup>. كما عُرّف العرفان النظري بأنه "التعبير عن الحقائق والمعارف التوحيدية... التي يصل إليها العارف عن طريق الشهود في آخر مراحلها والتي تحصل بسبب الرياضة والعشق"<sup>2</sup>. فهو يعنى بتقديم رؤية كونية روحية وجودية حقيقة حول الحق تعالى والإنسان والخلق وتفسير الوجود وعلاقة الإنسان بالوجود الحق (الله تعالى)، معتمداً في الوصول إلى الحقيقة والاستدلال عليها على الشهود القلبي، ثم يوضح بلغة العقل ما يشاهده بالقلب. وعليه فموضوع العرفان النظري هو التوحيد وما يرتبط به من حقائق. ومنهجه هو الكشف والشهود.

وقد اجتهد أهل العرفان ببيان المباني المؤسسة لهذا النهج من خلال بحث محاور العرفان. كما سعوا إلى تحليل ما توصلوا إليه عن طريق المنهج الشهودي باستعمال المباني الفلسفية. فشيدوا للعرفان/ التصوف بذلك صرحاً علمياً يقوي بنية التصوف ويعمّق مصطلحاته. فالعرفان هو ذلك التصوف الخالص الموافق لشريعة الدين نفسه وزيادة. وزيادته تكمن في تطوير منهجه وتبيين مبانيه والبرهنة عليها.

<sup>1</sup> يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 82، 83

<sup>2</sup> يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 83.

## 2- العرفان: ضرورة معرفية/ وجودية أم ترف معرفي؟

## 2-1- العلاقة بين العرفان العملي والعرفان النظري:

إن الغاية الأساسية لأهل العرفان والتصوف، كما سبق الذكر، هي معرفة الله والتمثل بصفاته وأسمائه قصد تحقيق أقصى مراتب القرب الإلهي. وعليه فإن بلوغ الحقيقة يعدّ الأساس الأول الذي يقوم عليه كل من العرفان العملي والنظري؛ غير أنه ينبغي التمييز بين مصطلحات ثلاثة، وهي: (السير والسلوك/ العرفان العملي)، و(علم العرفان العملي)، و(علم العرفان النظري).

فأما (السير والسلوك) فهو تلك الرياضات والمجاهدات والعبادات التي يقوم بها السالك/ العارف قصد تزكية النفس وبلوغ معرفة الله ووصاله؛ فهي عبارة عن الطريقة والتجربة القلبية والسلوكية التي ينتهجها السالك كمسير عملي ومنهج في الحياة يلتزم به. أما (علم العرفان العملي)، فلا يقصد به الإتيان بتلك الأعمال السلوكية والمعاملات القلبية في حد ذاتها، إنما يعنى بالقواعد والضوابط التي يتطابق سلوك العارف معها. فهو يسعى لتقديم قواعد السلوك العملي في شكل بحث علمي منسجم<sup>1</sup>. كأن يقدم تفصيلات حول منازل السير والسلوك ومراتبها وشروطها وما إلى ذلك. ولعل كتاب منازل السائرين<sup>2</sup> لـ"عبد الله الأنصاري" مثال بارز على ذلك. وأما (علم العرفان النظري)، فهو بيان العارف لتلك المشاهدات والحقائق.

ففي العرفان العملي، يتم نيل هذه الحقيقة عن طريق السير والسلوك بمجاهدة النفس وتزكيتها من خلال العبادات والرياضات التي تؤتي ثمرها بالتدرج في مقامات العشق الإلهي حتى يصل العارف إلى أرقاها حيث مقام "الفناء" ووصال الحق تعالى، فيبلغ العارف

<sup>1</sup> يد الله يزدان پناه: مباني و اصول عرفان نظري، ص 67.

<sup>2</sup> ينظر: عبد الله الهروي الأنصاري: منازل السائرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، 1988م.



أرفع مراحل الشهود العرفاني، حيث يرى حقائق الوجود، وتنكشف له أسرارها في أرقى درجاتها المتاحة للإنسان. ثم يعيش العارف حياة "البقاء بالله بعد الفناء" مع الخلق، حياة اجتماعية وثقافية وسياسية وغيرها وهو في حضرة الحق تعالى يجسد خلافته على الأرض، ويحيا حياة لا يختلف فيها الظاهر عن الباطن لأن الحجب قد انكشفت له ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾<sup>1</sup>، ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾<sup>2</sup>. فتكون نتيجة تلك المجاهدات تحقق السالك بالإخلاص، فيشاهد بعين الباطن كشوفاتٍ وحقائقٍ تجري من قلبه على لسانه؛ إذ «ما أخلص عبداً لله أربعين صباحاً إلا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»<sup>3</sup>.

إن هذه الحقائق المعرفية التي يكشف عنها الشهود القلبي، يسعى العرفان النظري لترجمتها بلغة التحليل والعقل. فإن كان العارف عملياً، يشاهد الحقائق بعين الباطن فيراها ويتذوقها، فإن العرفان النظري يتولى ترجمة تلك الحقائق التي يشاهدها العارف ويعيشها. فالعلاقة بين العرفانيين إذن هي علاقة تكامل؛ وهي تكمن في أن "الطريق الموصل إلى مقام الفناء والمشاهدة هو الطريقة والتجربة السلوكية المبيّنة والمنتَهجة في العرفان العملي، أما التعابير التي تحكي هذه الحقائق المشاهدة، وتسعى لتحليلها والبرهنة عليها، ما أمكن، فهي "العرفان النظري". أي إن الحقيقة هي نتاج الطريقة.

<sup>1</sup> ق/ 22.

<sup>2</sup> العنكبوت/ 69.

<sup>3</sup> أورد المناوي شرحاً لطيفاً للحديث بين مقاصده، مستشهداً بأقوال بعض كبار أهل العرفان كالفنوني، والتستري. ينظر: المناوي، محمد عبد الرؤوف: فيض القدير، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ج6، ص 43.

## 2-2- هل الدعاء وسيلة العرفاء ولغتهم أم إن العرفان منهج الدعاء ومسلكتهم

للتواصل؟ الدعاء والعرفان.. أي علاقة؟

أ- مدخل:

بعد الثورة الصناعية، وموجة تيارات التشكيك التي رافقت تلك الحقبة، أخذت بعض المدارس الفلسفية في الغرب تجعل المعرفة كموضوع بحثها. ولا يخفى أن موضوع أي علم له مسائل عادة ما تكون هذه المسائل مرافقة للإنسان في حياته. أما مسألة التقييد فتأتي متأخرة عن مسائل العلم التي تُمارس في حياة الناس. فالفلسفة مثلاً، باعتبارها محاولة لتفسير الوجود والكون تفسيراً عقلياً تُعد محاولة رافقت الإنسان العاقل منذ وجوده. ثم أخذت في النمو والتطور شيئاً فشيئاً مع تطور معارف الإنسان، ولعل علم الآثار استطاع أن يؤكد جانباً من هذه الحقائق، من خلال الرسوم والآثار التي تعود إلى عهود متقدمة من حياة الإنسان على الأرض. هذا بغض النظر عن مناقشة المسألة من الجانب العقدي الديني، حيث تشير الأديان السماوية أن ثمة معرفةً قد رافقت الإنسان منذ مرحلة خلق الله له، وفي القرآن الكريم إشارات إلى هذه المعرفة ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ. قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنَّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾<sup>1</sup>

فقد أمكن العثور على آثار للتفكير الفلسفي والعقلي للإنسان، أما الفلسفة كعلم نظري فقد برزت في عهد اليونان، وكذلك بالنسبة لبقية العلوم كعلم أصول الفقه، مثلاً فقواعده عقلانية يعيش بها العقلاء ويتداولونها، لكن التقييد لها جاء في مرحلة متأخرة حيث تحولت إلى قواعد علمية ذات ضوابط معينة. وكذلك علم "نظرية المعرفة"، فقد وجدت

<sup>1</sup> البقرة/ 31، 32، 33.

مسائله/ مادته العلمية الأولية مع وجود قواعد الفلسفة، فيظهر مثلاً في الفلسفة الإسلامية في مباحث الوجود الذهني، و" العلم والعالم والمعلوم"، وغيرها من المباحث الفلسفية. لكنها لم تدرس كعلم مستقل، إنما تدرس بشكل عناوين فرعية غير مستقلة بنفسها كعلم له مسائله المستقلة وموضوعه ومنهج البحث فيه؛ كمسائل العلم، وحدود المعرفة، والإدراك وغيرها. لكن الغرب حديثاً تمكن من الكشف عن هذا الجانب المعرفي في علم مستقل بذاته، أُطلق عليه " الإبيستيمولوجيا" أو " علم نظرية المعرفة". وموضوع هذا العلم هو المعرفة؛ أي إنه يعنى بدراسة المعرفة. فتكون المعرفة نفسها هي موضوع المعرفة؛ فنحن عادة نتعرف على الأشياء والموجودات من خلال المعرفة. لكن في علم نظرية المعرفة فإننا ندرس المعرفة في حد ذاتها، من حيث مصادر المعرفة، كيفية تكون المعرفة، قيمة المعرفة، تكاثر المعرفة، أقسامها. فاحتاج الأمر إلى تأسيس نظرية/ علم مستقل يعنى بمسائل المعرفة. وقد ظهر هذا العلم عند بعض المدارس الفلسفية كرد فعل لتيارات التشكيك، وما جرّته الثورة الصناعية عند الغرب في العصر الحديث من مشكلات معرفية وقضايا فكرية تتعلق بالإنسان والشكّ في مصادر معارفه، خاصة بعد ذبوع بعض المسائل العلمية كالقول بمركزية الشمس، ودوران الشمس حول الأرض التي غيرت الاعتقاد السابق بمركزية الأرض، مما أنتج موجة واسعة من الشكّ في المعرفة الإنسانية. وثورة الشك عادة ما تدفع بالحركة العلمية صوب التقدم، مثلما حدث مع الفلسفة اليونانية التي جاءت رداً بطريقة عقلية على حركة السفطة والسفسطائيين. فكانت الشكوك عاملاً لتطور البحث العلمي، وكان من نتاج ذلك أن ظهرت بحوث علمية تهتم بقيمة المعرفة، ومصادرها، وكيف يمكن للإنسان أن يعتمد وسائل معرفيةً يضمن من خلالها صحة النتائج التي يتوصل إليها. ومن ثم استدعى الأمر بحث المناهج الموصلة إلى ذلك الاطمئنان. وكل هذه المسائل وغيرها مما يتعلق بالمعرفة تصدى لها هذا المجال المعرفي الجديد بالبحث ومحاولة التقييد، وهو ما يسمى بعلم " نظرية المعرفة".

استقطبت نظرية المعرفة العلماء والباحثين والدراسين خاصة في مجال العلوم الإنسانية؛ لتجيب عن أسئلة جوهرية في التفكير الإنساني المعاصر؛ من قبيل: ماهي الوسائل المعرفية التي يُمكننا أن نطمئن لصحتها؟ فهل نعتمد العقل وسيلة للمعرفة؟ أم نقصر على الوحي؟ هل نعتمد الحس مثلاً أم الكشف والشهود؟ ماهو المصدر المعرفي الذي يُمكنه أن يقدم نتائج يقينيةً مثلاً؟ وهل هذا المصدر المعرفي يمكنه أن يغطي كل مجالات اهتمام الإنسان؟ أم إن لكل مجال مصدر معرفي خاص به؟ وكيف يمكن للإنسان أن يُكوّن رؤية كونية للوجود؟ وهل هذه الرؤية ذات قيمة معرفية أم لا؟

كذلك في العالم الإسلامي، فقد تأسست الفلسفة الإسلامية وعلّم العقيدة والكلام الإسلامي. وعرفت قوتها الفكرية إثر ظهور حركات الزندقة والإلحاد وتصدي بعض الفرق الفكرية لها كالمعتزلة وبعض أئمة العلم من غيرهم، وكذا إثر انفتاح العالم الإسلامي على الدول المجاورة لغير المسلمين واختلاط الأجناس والديانات في المجتمعات الإسلامية. لكنه مع ذلك لم يشهد حركات شديدة مثلما شهدها الغرب، وبالتالي كانت دواعي ظهور علم نظرية المعرفة في الغرب أشدّ وأقوى مما هو عليه بالنسبة للعالم الإسلامي. فكان أن تأخر الاهتمام بهذا المجال المعرفي الحديث قرابة مائتي سنة عن زمن ظهوره عند الغرب.<sup>1</sup>

فوجود الاختلاف الفكري من آثاره أن يدفع بالحركة الفكرية للتطور والتجدد. أما على مستوى العالم الإسلامي، فمن التأليفات المعاصرة السبّاقة التي سعت لإخراج مباحث نظرية المعرفة من المباني الفلسفية، يذكر بعض الدارسين المختصين كتاب " فلسفتنا"<sup>2</sup>،

1 : مصطفى الأنصاري: محاضرة حول نظرية المعرفة ضمن سلسلة دروس حول مباني الفكر الإسلامي، موقع المعارف الحكيمة، <https://www.youtube.com/watch?v=ijmJU6W7DiE>

<sup>2</sup> ينظر: محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط3، 2009م، ص 205-209.

وكتاب" أصول الفلسفة والمذهب الواقعي"<sup>1</sup>، لتتوالى التأليفات في هذا المجال المعرفي الجديد الذي يعدّ بوابة لولوج مختلف العلوم وخاصة منها العلوم الإنسانية.

## ب - الدعاء بين نظرية المعرفة والعرفان:

تعدّ مسألة المعرفة من المسائل القديمة المتجدّدة على مستوى البحث العلمي، بدءًا بعصر السفسطائيين اليونان إلى الشكاكين في العصر الحديث في الغرب، واستمرارا إلى تيارات الفكر الحدائثي في عصرنا الراهن. حيث اكتست مسألة مصادر المعرفة وقيمتها أهميةً بالغة، وعني البحث العلمي بالتصدي لتيارات التشكيك في محاولة لإثبات أن المعرفة أمر ممكن الحصول، وذلك من خلال بحث مسألة مدى إمكان كسب معارف مطابقة لحقيقة الواقع<sup>2</sup>، ثم ما إذا كانت مصادر تلك المعارف يقينيةً يمكن الاطمئنان إليها.

فظهرت بفعل ذلك نظريات ومدارس فلسفية، تنوعت اتجاهاتها ومشاربها؛ بين من يقول بأن المعرفة الحقيقية تحصل عن طريق التجربة الحسية، ومن يرى حصولها عن طريق العقل. « هذا الصراع بين الباحثين امتدّ إلى يومنا، وقد غلبت عليه نزعة الشك، وإذا قلنا أن النزعة الغالبة على العالم الغربي حول هذه المسألة [إمكان المعرفة وقيمتها] هي نزعة الشك لم نجازف في القول. وهناك من يقول بنسبية المعرفة، ومن يقول بأن الواقع هو الذي يفيد في مقام العمل، وهم أصحاب البراغماتية. وهناك ثلة قليلة يقولون بإمكان المعرفة الحقيقية للإنسان معرفة مطابقة للواقع العيني أو مطابقة لنفس الأمر. أما من وجهة النظر الإسلامية... [فإن] المعرفة الواقعية ميسرة للإنسان،...حتى إن المؤمن لا بد أن لا يكتفي بالظن بل المطلوب منه تحصيل اليقين ﴿وبالآخرة هم يوقنون﴾، ﴿وفي الأرض آيات للموقنين﴾. فإذا أراد الله تبارك وتعالى أن يستحقر قوما نسبهم إلى الشك والتردد والريب ﴿

<sup>1</sup> ينظر: محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة: عمار أبو رغيغ، تعليق: مرتضى المطهري، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، العراق، 1998م. وينظر: مصطفى الأنصاري: محاضرة حول نظرية المعرفة.

<sup>2</sup> ما يعرف في الفلسفة بمصطلح (نفس الأمر).

هم في ريبهم يترددون»<sup>1</sup>. وقد عملتُ كثيرًا من تيارات التأويل أو الهرمنوطيقا على تكريس فكرة النسبية، عن قصد أو دونه؛ حيث ذهبت إلى أن فهم النص يرتبط بقبليات القارئ/المفسر، الذي لا ينفك عن تلك القبليات في تعامله مع النصوص؛ إذ كلما تعامل مع النص تشكل لديه فهم معين، وهذا الفهم يصبح ضمن القبليات التي ستؤثر في قراءته التالية لذلك النص نفسه أو لغيره من النصوص. مما يعني سيلان عملية الفهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مسألة فهم النص ترتبط بالسياقات الاجتماعية والفكرية وغيرها -المرافقة للفهم ولإنتاج النص على حد سواء- وهي بطبيعتها سياقات متغيرة. مما يعني أن إدراك واقع ثابت من خلال فهم النص يظل أمرًا بعيد المنال بل مستحيلًا. وبناءً على هذه الرؤية لأصحاب "الهرمنوطيقا الفلسفية"<sup>2</sup>، فإنه لا معيار لتمييز التفاسير/القراءات الصحيحة من غيرها إلا بقياسها إلى واقعية ثابتة" أو مراد المتكلم. ولأن مراد المتكلم يتغير باستمرار بفعل ما يحمله من قبليات متجددة على الدوام، ولأن النص منتج محكوم بتاريخه وسياقاته، فإن النتيجة هي أنه لا يمكن الوصول إلى فهم محدد (ثابت)؛ فالأفهام تتعدد بتعدد القراءات، وبالتالي فلا معنى للحديث عن فهم صحيح! ولهذا يرى أصحاب هذه النظرية أنه بدلا من ترجيح بعض الأفهام على بعض، الأفضل أن نتحدث عن المقارنة بينها، ذلك أن بلوغ حقيقة واحدة متفق عليها أمر غير ممكن<sup>3</sup>. ولهذا اعتُبرت "الهرمنوطيقا الفلسفية" من الأدلة المدعمة لنظرية "النسبية"، حتى وإن وجد من الهرمنوطيقيين من لا يقول بالنسبية. والجدير بالذكر هنا هو أن هذه النظرية تُعدّ من أبرز الإشكالات خطورة على فهم الدين، وقد تفضي إلى اتساع تيارات الإلحاد، بغض النظر عن نيات أصحابها.

1 محمد تقي مصباح اليزدي: أصول المعارف الإنسانية، إعداد: مركز نون للتأليف والترجمة، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، ط1، 2001م، ص 34.

2 أسس لها "هايدغر Heidegger". وتعني الهرمنوطيقا: دراسة القواعد والمنهج المعتمد في عملية الفهم والتي بواسطتها تفسر الأشياء. أما "الهرمنوطيقا الفلسفية"، فهي تعني بدراسة الفهم في بعده الوجودي؛ أي دراسة الفهم فلسفياً. وجاء بعده "غادامير"، الذي طور نظرية "هايدغر"، فركز على دراسة الفهم وتأثير القبليات المعرفية/الأحكام المسبقة في إنشاء الفهم. والسؤال المحوري هو: كيف يتحقق الفهم؟ فدرسته تركز حول فهم دراسة الفهم؛ بمعنى أن الفهم هو موضوع الدراسة. وبرز ذلك في كتابه (الحقيقة والمنهج).

3 ينظر: محمد تقي مصباح يزدي: تعدد قراءات ها، تحقيق: غلامعلي عزيزي كيا، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني(ره)، قم، چاپ سوم، 1386ه. ش، ص 55، 56، 63. وينظر أيضاً: هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج- الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم- علي حاكم صالح، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007م، ص 401، 405،

من هنا فإن العرفان بدوره يواجه مشكلة مضاعفة بالنسبة لإشكالية المعرفة، فهو من جهة يواجه إشكالية التشكيك في حصول معرفة محددة من جهة أنصار العقل وأنصار النقل. ومن جهة أخرى، يواجه تيارات التشكيك والتأويلية الفلسفية التي لا تقر بثبات المعرفة وإن أقرتها فهي ترى نسبيتها. ولعل مبررَ رفض طريق الكشف العرفاني، أنه يعد تجربة روحية فردية قد تختلف من فرد لآخر، فلا سبيل لتحصيل معرفة واحدة ثابتة من خلال تجارب فردية متنوعة؛ كما أن طريق المعرفة فيه هي الذوق، وهم يرون أن الذوق لا يمكن أن يعوّل عليه في الكشف عن نتائج يقينية؛ فتلك وظيفة العقل التي يرى العرفاء بدورهم، أن تجربتهم تتجاوزها لتبلغ "طورا وراء طور العقل". وإن كان هذا الإشكال يواجه العرفان، فإن الدعاء أيضا يواجه الإشكال نفسه باعتباره نوعا من التجربة الروحية الفردية التي يصعب إخضاعها لمعايير تضبط مؤشر إمكان المعرفة فيها، فضلا عن يقينيتها.

أما الإجابة عن هذا الإشكال، فإن جانبا منها يتصل بطبيعة الدعاء من جهة، وعلاقته بالإنسان من جهة أخرى. ثم بعلاقة الدعاء بالعرفان. حيث إن الدعاء والعرفان كليهما تجربة إنسانية. وهي، وإن وُصفت بالفردية، لكنها تظل تجربة إنسانية مشتركة الحقيقة بين بني البشر على اختلاف مشاربهم الدينية وسياقاتهم الاجتماعية والفكرية والاقتصادية والسياسية. مما يعني أن العودة من جهة إلى حقيقة الدعاء التي هي تُجلي العبودية المتمحضة في الفقر الوجودي، والتي هي حقيقة ثابتة في الإنسان - بما هو إنسان - تكوينا. وبالعودة إلى طبيعة الإنسان في الرغبة في التكامل والارتقاء الوجودي، وهو أمر ثابت بالشهود، فضلا عن العقل والنقل. ثم بالنظر إلى أن أساس المعرفة اليقينية مرجعه إلى (العلم الحضوري)، وباعتبار أن الدعاء هو نوع تجربة عرفانية، فهو ينتمي إلى مقولة العلم الحضوري، مما يمنحه حق ولوج عالم المعرفة اليقينية، هذا مع الإقرار مسبقا بإمكان ورود بعض الإشكالات حول ضوابط يقينيتها، وهي إشكالات منشؤها يرجع إلى عملية تفسير

المعارف المكتسبة من تلك التجربة (سواء العرفانية أو الدعائية). وهو تفسير ينتمي إلى مقولة العلم الحسولي الذي قد يتسرّب إليه الخطأ من هذا الباب، لا من حيث كونه علماً حضورياً. وسيأتي تفصيل الكلام في محله من هذا الفصل - بما يسمح به المقام. كما يمكن الرجوع إلى مباحث نظرية المعرفة في مظانها لمن يريد التوسع والتعمق في المسألة.

من هنا تكتسي نظرية المعرفة أهميتها البالغة في الدراسات المعاصرة، إذ غدا بحثُ مسائلها ضرورةً علمية، وخاصة على مستوى الفكر الديني "الإسلامي"؛ حيث دلا العرفاء بدلوهم في هذا المجال، وقالوا بأن المعرفة الحقيقية إنما تتم عبر الكشف والشهود، وذلك في خضم معارضة واسعة منذ القديم من قبل مدارس الفقه وأهل الحديث، من جهة، والفلاسفة من جهة أخرى. وإن كان تطور العرفان النظري واستعمال الفلسفة في البرهنة على مبانيه كان له أثره في كسر حدة تلك المعارضة. وقد تمكّن علم العرفان النظري من التصدي لكثير من التساؤلات المثارة حول المعرفة الصوفية والعرفانية، واستطاع أن تقدم تفسيراً علمياً يعتمد البرهان الفلسفي منهجاً في إثبات مدعياته حول إمكان تحصيل المعرفة عبر الكشوفات العرفانية. وذلك من خلال مبانٍ ومحوّر كبرى، أهمها مبدأ "وحدة الوجود" (التوحيد العرفاني)، وهي مبانٍ نضجت مع "ابن العربي"، ثم تطورت من خلال "القونوي" ومن تلاه من شراح فكر "ابن العربي"، إلى أن عرفت حديثاً تطوراً مميزاً في ما يعرف بـ "الحكمة المتعالية" لـ "صدر الدين الشيرازي"، الذي نجح في الجمع بين دراسة الفلسفة والعرفان في أفق معرفي مشترك، يخدم فيه كلٌّ منهما الآخر.

أما بالنسبة للخطاب الدعائي، فإنه طبقاً لقاعدة ( لا تكرار في التجلي)، يمكننا القول إن كل دعاء يعد تجلياً مختلفاً عن غيره من الأدعية، وإن بدت المضامين متشابهة أحياناً. وهو، مع ذلك، لا يتنافى وإمكان اعتبار مجموع الأدعية تتضافر فيما بينها لتشكل رؤية كونية معينة، أو بتعبير التداوليين لتشكل فعلاً كلامياً كبيراً. يقول "ابن العربي" في "



الفص اللوطي"، من كتابه "فصوص الحكم": «أما أهل الكشف فإنهم يرون أن الله تعالى يتجلى في كل نفس ولا يتكرر التجلي»<sup>1</sup>. فعملية التجلي تفضي إلى الكشف عن معارف متنوعة. وهذه المعارف قد تتنوع الطرق في بلوغها، أو الكشف عنها.

لهذا عنى علماء المنطق بتقسيم العلم، بناء على منشأ تحققه وكيفية تحصيله؛ فقسموه إلى: علم حضوري وعلم حصولي<sup>2</sup>، وعادة ما يُبتدأ ببحث "العلم الحضوري" لكونه أصل العلم. أما "العلم الحصولي" فهو منبثق من العلم الحضوري، ولا ينال إلا بجهد وكسب وتحصيل. أما "العلم الحضوري" فهو صور علمية في النفس مرفوقة بآثارها؛ فعلم الإنسان بأنه جائع علم حضوري يُحس معه أثر الجوع. أما معرفته بأن شخصا آخر غيره جائع، هو علم غير مرفوق بالآثار. فالعلم الذي يكون مرفوقا بآثار المعلوم هو العلم الحضوري، وأمثلة ذلك كثيرة كالشعور بالألم، أو الخوف،.. أما العلم الذي لا ترافقه آثار المعلوم فهو العلم الحصولي.

والسبب في مرافقة الأثر أو عدمها في العلمين يعود بحسب رأي الدارسين إلى أن الإنسان في العلم الحضوري يدرك المعلوم نفسه بوجوده الحقيقي والواقعي والخارجي. أما في العلم الحصولي فلا يدرك الوجود الخارجي للمعلوم، إنما هو يدرك مجرد صور تحكي عن المعلوم، وتشير إليه؛ فإدراك الجوع، يعني أن وجود الجوع حاضر في النفس دون واسطة توضحه. أما إدراك الجوع عند الغير يتشكل في شكل مفهوم يصور معنى الجوع، وليس حضور الجوع واقعيًا في النفس. وعليه فالعلم الحضوري يتحقق بتحقق أمرين: المعلوم والعالم؛ فالمعلوم نفس حقيقة ووجود العالم. أما العلم الحصولي، فيتقوم بثلاثة أمور: العالم، والمعلوم بالذات (الصورة الذهنية)، والمعلوم بالعرض (المعلوم الخارجي الذي تحكيه الصورة الذهنية)؛ فالعلم، مثلا بأن أحمد جائع يتقوم بثلاثة عناصر:

<sup>1</sup> محي الدين ابن العربي: فصوص الحكم، تعليق: أبو العلاء غيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، 2002م، الفص اللوطي.  
<sup>2</sup> وهذا من المباحث الأساسية والمعروفة في علم المنطق، يمكن الرجوع إلى كتب المنطق لتوسيع البحث فيها.

- العالم (الشخص الذي تلقى هذه المعلومة "جوع أحمد")
- المعلوم بالذات (صورة الجوع المرتسمة في الذهن).
- المعلوم بالعرض (العلم بانطباق صورة الجوع الذهنية على أحمد).

فالعلم الحضورى يتيح فرصة التواصل مع المعلوم اتصالا مباشرا بلا واسطة. أما في العلم الحصورى فإن الإنسان يتصل بالمعلوم ويدركه عن طريق الصورة الذهنية، وليس مباشرة. فالمعلوم ليس حاضرا عنده بآثاره، إنما عن طريق واسطة تتمثل في الصور الذهنية المشيرة إلى المعلوم وإلى آثاره. وهذا شأنه كشأن من يضع يده على صورة النار أو مكعبات الثلج الباردة، فهو لن يحس حرارة النار ولا برودة الثلج. لأن تواصله تم عبر واسطة. ولهذا لا تنتج الآثار لغياب التواصل المباشر.

#### وأقسام العلم الحضورى، كما ذكرها الفلاسفة:

- النفس وحالاتها؛ كإدراك الحالات النفسانية، من خوف وجوع وفرح والألم، وإدراك الإنسان لذاته، والعلم بالصور الذهنية، وغيرها.
- علم العلة بمعلولها؛ باعتبار أن العلة هي من تنتج المعلول، فهو (المعلول) متقوم بها. فالمعلول محتاج للعلة وجودا وبقاء<sup>1</sup>. فالعلة لا تنفصل عن معلولها؛ إذ العلاقة بينها علاقة وجودية وبقائية. ولهذا تعلم العلة بمعلولها علما حضوريا.
- علم المعلول بعلة، وهو ما ذهبت إليه مدرسة الحكمة المتعالية<sup>2</sup>؛ باعتبار أن المعلول إفاضة من العلة، ومتقوم بها. فلو انقطع اتصاله بالعلة لفنى المعلوم. ولقائل أن يقول إن المعلوم لا يعلم دوما بعلة؛ فكثير من بني البشر لا يبدو أنهم يعلمون بانتمائهم

<sup>1</sup> ينظر: محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، د. ط، د. ت، ج2، ص 26، 56.

<sup>2</sup> مدرسة الحكمة المتعالية هي مدرسة فلسفية معاصرة أسسها "صدر الدين الشيرازي" (980هـ-1050هـ - 1572م-1640م)، أحد كبار الفلاسفة المسلمين للقرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، صاحب كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. والذي أسهمت جهوده الفلسفية في تطوير مباني الفلسفة الإسلامية، كما طور مباني التصوف الإسلامي، وبرهن عليها فلسفيا فيما يعرف بالعرفان الإسلامي. أو بفلسفة العرفان.

لعلتهم، وهي الله تعالى. بل الأكثر من ذلك أنهم ينكرون وجوده أصلاً كما يفعل الملحدون. في جواب هذا الإشكال، ذكر علماء المعرفة هنا، بأن هذه المعرفة الحضورية على مستوى المعلول هي عبارة عن معرفة ذات مراتب تشكيكية؛ باعتبار أن العلم الحضورى وجود، والوجود مشكك، فالعلم الحضورى كذلك.

لهذا ذكر أهل التخصص، في باب الحديث عن الفرق بين العلمين الحضورى والحصولى، أن هناك فرقا آخر بينهما، من حيث جهة شروط تحقق هذا العلم (الحضورى)؛ فالعلم الحضورى وإن كان إدراكا مباشرا، وهو أصل المعرفة، لكن تفسير هذا الإدراك قد يوقع في الخطأ، باعتباره عملية مرافقة لذلك الإدراك؛ كأن يشعر الإنسان مثلا بحالة انقباض، قد يصعب عليه تفسيرها، أو قد يخطئ في تفسيرها؛ وهذا الخطأ في التفسير ليس خطأ في العلم الحضورى، فالعلم الحضورى لا يقبل الخطأ، إنما هو من جنس العلم الحصولى الذى قد يطرأ عليه الخطأ في الأحكام. ولهذا قد يحدث نوع من الخلط في التمييز بين العلم الحضورى والعلم الحصولى. وقد ذكر علماء علم "نظرية المعرفة" فرقا في العلوم الحضورية من حيث شروط تحققها؛ فذكروا للعلم الحضورى نوعين بشكل عام؛ وهي:

- أن بعض العلوم الحضورية لا يحتاج إلى شروط خاصة؛ بحيث يكون مرافقا دوما للإنسان فيتحقق بشكل بسيط، ودون الحاجة إلى مساعدة أمر خارجي في تحققه؛ وذلك نظير إدراك نفس الإنسان لذاته. فهذا الإدراك مرافق للإنسان دائما ومتحقق بلا شروط.

- وهناك في المقابل علوم حضورية تتحقق للإنسان بفعل تدخل أسباب خارجية. وهذا النوع ينقسم بدوره إلى قسمين:

أ. علوم حضورية تحتاج في تحققها إلى شروط عامة؛ تتحقق لدى عموم الناس. ومثال ذلك؛ إدراك: الخوف، أو الألم، أو الجوع، أو الفرح.

ب. علوم حضورية تحتاج في تحققها إلى شروط خاصة؛ فتحصل لدى بعض الناس فقط دون غيرهم. مع وجود تفاوت في درجة ذلك التحقق أيضًا. وذلك نحو: بعض الإدراكات العلمية التي ترتقي إلى مستوى: الحدس، أو الإلهام، أو الوحي.

فهذه كلها إدراكات حضورية، وكلها لها شروط خارجية، خارجة عن دائرة النفس، لكنها لا تحصل لجميع الناس. كما أن هذا الاختلاف في شروط التحقق، يجعل من العلم الحضورى علماً مشككاً/ على مراتب، فیتفاوت الناس فيه أيضاً.

وهذه مسألة أساسية ومؤسسة لبحث "العرفان النظري" الذي سيأتي بسطاً مبانيه ومحاوره العامة في الصفحات التالية.

كما تعد مسألة أهمية العلم الحضورى في تحصيل العلم الحسولى مسألة أساسية يرتكز عليها بحثاً لمسائل "علم العرفان النظري" فيما يتعلق بالدعاء؛ بحيث إن كل علم حسولى لا يتحقق إلا ومعه علم حضورى؛ فالعلم الحسولى يأتي أساساً من خلال الصور الذهنية التي تتحول إلى معرفة. وعلم الإنسان بهذه الصور الذهنية نفسها هو علم حضورى. وبالتالي فما من علم حسولى إلا ومعه أو سبقه علم حضورى.

والجدير بالإشارة هنا، هو أن العلم الحسولى والحضورى مترافقان؛ فإن كان العلم الحسولى لا يتحقق إلا بعلم حضورى قبله، كذلك فإن العلم الحضورى لا ينفك عن العلم الحسولى؛ فكل إدراك حضورى يرافقه تحليل تصوري لتلك الحالة الإدراكية، فيعتمد على مفاهيم تنتزعها النفس، وتستخدمها للتعريف بتلك الحالات الإدراكية الحضورية، من أجل تفسيرها. ثم تميز وتقرن بين كل إدراك وآخر، فتحصل المعرفة الحسولية وتتسع شبكة المعارف الإنسانية.

بقي الإشارة إلى مسألة أخرى جوهرية، ذكرها علماء علم نظرية المعرفة فيما يتعلق بمراتب العلم الحضوري، باعتباره وجوداً، فهو على مراتب تشكيكية كما هو الوجود مشكك. وهذا التشكيك يفضي إلى مسألة أخرى، وهي أن الاختلاف في مراتب العلوم الحضورية، من حيث الشدة والضعف، ينعكس على درجة الوضوح والغموض لهذه العلوم. فبعض العلوم الحضورية واضحة وبعضها غامضة. والسبب في ذلك حسب الدراسات يعود لأحد أمرين؛

- إما لقوة نفس العالم (أي ذات الشخص المُدرِك)؛ فتستطيع نفسه أن تتلقى إدراكات قوية وثقيلة لقوتها. كما أن من الناس من يكون إدراكه قويا؛ بحيث ينتبه لهذا العلم الحضوري، فيدركه ويعلم أنه يدركه، فيكون علمه مرگباً. وهناك في المقابل من يتحقق لديه هذا العلم الحضوري لكنه يجهل بعلمه له. فيظل علمه بسيطاً.
- وإما أن ترجع الشدة والضعف في تحقق العلم الحضوري لحالة الإدراك نفسها (أي للمعلوم)؛ فحالة الخوف، مثلاً، أو الإلهام قد تكون ضعيفة أحياناً، وقد تكون شديدة أحياناً أخرى، فيصعب إدراكها.

ولعل الحاليتين معا قد اجتمعتا في حقيقة نزول الوحي على الرسول الأكرم ﷺ، حين يقول: "زملوني زملوني"<sup>1</sup>. وتقدمان تفسيراً لقوة نفس العالم (ذات الرسول الأكرم ﷺ)، ولشدة حقيقة الإدراك/المعلوم (الوحي الإلهي).

### ت - قيمة المعرفة:

ظهر الاهتمام بمسألة قيمة المعرفة نتيجة ثورة الشك والتشكيك في مصداقية المعرفة الإنسانية ونجاعتها. فكان لتيارات التشكيك - على سلبيتها وخطورتها - أثرها

<sup>1</sup> محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط 1، 1400 هـ، ص 4957.

الإيجابي في الدفع بالحركة العلمية صوب التقدم معرفياً. حيث إن غاية تيارات الشكّ هو الطعن في قيمة المعرفة، والقول بعدم وجود حقيقة ثابتة؛ ذلك أن ما كان شائعاً في المجتمع (الغربي) من مُسلّمات في العقيدة المسيحية والفلسفة المتخذة عضداً لها، قد أخذ يتقوض بظهور نظريات وتوجّهات علمية مناهضة، مما أحدث اضطراباً نفسياً وفكرياً لدى كثير من الباحثين؛ وأثار شبهات خطيرة حول المعرفة البشرية، مفادها: من أين لنا الاطمئنان إلى أن النظريات الحديثة لا يأتي عليها زمن فيثبت بطلانها؟ ثم من قال إن عقائدنا صحيحة وليست باطلة؟! ومن ثم فلا دليل يقينياً ثابتاً على صحة أي نظرية؛ باعتبار أن كل ما عدّ صحيحاً في زمن ما، قد يتقوض في زمن لاحق حين يتضح بطلان مدعاه<sup>1</sup>. فمن هنا كانت نظرية المعرفة تُعنى بالدفاع عن قيمة المعرفة، من خلال البحث في المسائل المتعلقة بها؛ كمصادر المعرفة، ومعيار صدقها وصحتها، وما إلى ذلك. ولعل نقطة الانطلاق في البحث تركز على أن أصل المعرفة هو العلم الحضوري. من هنا قال علماء نظرية المعرفة بأن التشكيك ينشأ من وجود وسائط في الإدراك، ومن ثم فهو معرض لاحتمالات الخطأ؛ باعتبار أن تلك الوسائط في تحصيل المعرفة قد تكون مطابقة للمعلوم، كما يُحتمل ألا تكون مطابقة له ولا تحكي الواقع الخارجي كلية أو جزئياً. ومن ثم ينشأ الشكّ في يقينية العلم المكتسب/الحصولي. أما العلم الحضوري، فهو غير قابل للخطأ ولا للتشكيك، وذلك لكون الإنسان في علمه الحضوري يتعامل مع المعلوم مباشرة ودون واسطة. وقد يشكل هذا دعامة يتكى عليها العرفان، وكذا الدعاء باعتباره يصدر عن روح عرفانية. فهما يهدفان إلى الكشف من خلال معايشة التجربة الروحية، بمعنى آخر أنهما يصدران عن مقولة العلم الحضوري.

<sup>1</sup> ينظر: محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، د. ط، 2007م، ج1، ص 29، 30.

ولكن مع ذلك فقد ذُكرت إشكالات<sup>1</sup> أيضا حول مدى يقينية العلم الحضوري ودقته؛ منها ما ذُكر حول المصداق الأول (المثال) للعلم الحضوري، وهو (إدراك نفس الإنسان لذاته)، فمع كونه يعدّ أجلى مصاديق العلم الحضوري؛ بحيث إن كل إنسان مدرك لنفسه، لكن مع ذلك فالإنسان لا يعرف نفسه؛ فهناك من قال بأن النفس مادية، وهناك من قال بأنها مجردة، وهناك من أنكر وجود النفس أصلا، مع أن الإنسان مدرك لنفسه إدراكا حضوريا!

كذلك بالنسبة لإدراكات الحالات النفسية؛ كالجوع والخوف والألم. فقد يشعر الإنسان أحيانا بالألم، لكنه سرعان ما يكتشف أن هذا الألم كان شعورا كاذبا. كالألم الناتج عن حالات نفسية معينة. فقد يخفّ الشعور بالألم حين ينشغل بأمور أخرى هامة. كما قد يزداد حين تركيزه على مسألة الألم تلك، فكيف يحدث هذا مع أن الألم علم حضوري، يفترض ألا تتسرّب إليه احتمالات الخطأ أو التشكيك، كما ينبغي أن يكون الإدراك فيه متساويا!

والإشكال الثالث، يتمثل في ( علم المعلول بعلمته)، والذي يعدّ - كما سبق الذكر - أحد مصاديق العلم الحضوري. فالإشكال الوارد هنا، هو أن المعلول باعتباره متعلقا بعلمته تعلقا وجوديا، فيفترض - بناءً عليه - أن يكون له علم حضوري بتلك العلة، بل وعلم حتى بتلك الوسائط التي توظفها العلة من أجل إيجاده. لكننا في المقابل نجد الناس يخطئون في ذلك الإدراك، بل إن بعضهم ينكر أصل الإدراك، فلا يعتقد بأن معرفة الله تعالى أمر فطري، حضوري. وأكثر من ذلك هناك من ينكر أصل المعرفة، كما هو الأمر بالنسبة للملحدين. وهناك أيضا من يرى إدراك وجود العلة الأولى/ الخالق، هو ليس في حقيقته مصداقا لله تعالى، بل لشيء آخر. ولعله تصور ذلك الإحساس حالة نفسية ما، لا تمت

<sup>1</sup> ينظر: محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج1، 164 وما بعدها.

للخالق بأي علاقة. فهذه الإشكالات كلها تريد أن تشير إلى وجود أخطاء في العلم الحضوري الذي أكد علماء "نظرية المعرفة" أنه علم لا يتصور فيه احتمال الخطأ. وقد تناول علماء الفلسفة مثل هذه الإشكالات بالدراسة والتحليل في صدد بحث "مصادر المعرفة" التي تكتسي أهميتها وقيمتها من خلال مدى يقينيتها. ومن بينهم الفيلسوف المعاصر "مصباح اليزدي"<sup>1</sup> الذي أشار إلى ضرورة التنبيه إلى أن الخلل لا يكمن في أصل العلم الحضوري، إنما في تلك التفسيرات الذهنية التي ترافقه، حيث إن تلك التفسيرات هي من العلم الحسولي المكتسب، وهي التي قد تخطئ الواقع، نظرا لكون العلم الحسولي مرافقا للعلم الحضوري في أثناء عمليات المقارنة والتحليل والتفسير. كما إن العلم الحضوري على مراتب؛ فإذا كان ضعيفا زاد احتمال الوقوع في الخطأ. وهذا ما يفسر مسألة الخطأ في معرفة حقيقة النفس، «وكذا قد أثبت في محله أن للإنسان علما حضورياً بخالقه، ولكنه نتيجةً لضعف مرتبته الوجودية، ولزيادة التقاته إلى البدن والأمور المادية، فإن ذلك العلم ينزوي في اللاوعي. ولكنه بتكامل النفس والحدّ من الالتفات للجسم والأمور المادية وتنمية التوجهات القلبية لله سبحانه وتعالى، فإن ذلك العلم يصعد إلى مراتب من الوضوح والوعي بحيث يؤهل صاحبه أن يقول: "أكون لغيرك من الظهور ما ليس لك؟!"<sup>2</sup>. وهذا تماما ما يحدث في الدعاء في بعده العرفاني؛ إذ يمكن للداعي أن يصدر عن روح التجربة العرفانية، التي يعنى أصحابها بتجلية النفس من خلال تقوية الجنبه الروحية بالمجاهدات والرياضات. فإذا بلغت النفس مرحلة الصفاء تجلت فيها المعرفة الكشفية معرفةً حضوريةً يقينية.

وهذا أسرع طريق وأعمق منهج يمنح الخطاب الدعائي عمقه وأصالته، ويجلي فيه

رؤية كونية متكاملة، من شأنها أن تنكشف له عن معارف وجودية كونية تتعلق بالإنسان

<sup>1</sup> في كتابه: (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة) و (در جستجوی عرفان اسلامی) الذي ترجم به: محاولة للبحث عن العرفان الإسلامي.  
<sup>2</sup> محمد تقی مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 166.



نفسه في علاقته بالله وبالكون، فتجلي له طريق الكمال الحقيقي، ليرتقي فيه واقعا ووجودا. وقد يفلح في الأخذ بأيدي غيره صوبه، من خلال تميّز خطابه اللساني في الدعاء.

فالدعاء تجربة روحية في الخطاب قد تنتهج العرفان في ارتقائها، فتبلغ من خلاله أرقى مراتب الكشف وأعمق درجات التواصل مع المدعو. كما إن "العرفان" تجربة روحية تكشف عن رؤية كونية، قد تعتمد أساليب عدة في التعبير؛ كرموز الخمرة، والمرأة أو كالشطح، لكن الدعاء يجلي تلك الرؤية الكونية فيها بشكل أكثر لطافة من حيث التسامي الروحي، ويرتفع بها عن تلك التنزلات البادية في لغة الرمز المشوبة بكثافة المادة المحدودة.

ومن أهم مصاديق العلم الحضوري التي وردت حولها إشكالات احتمال تسرب الخطأ إليها، مسألة المكاشفات العرفانية. حيث إن ما ينكشف من معلومات للإنسان السالك جرّاء التزامه بالتعاليم الدينية والرياضيات الروحية الشرعية- وهو ما يصطلح عليه "بالمكاشفة"- قد يكون من قبيل المكاشفات الرحمانية، كما قد يكون من الإلقاءات الشيطانية. والمعيار في التفريق بين الأمرين يكمن في مطابقة الحال- ذلك العلم- للكتاب والسنة<sup>1</sup>. ومع وجود هذا المعيار، إلا أن الخطأ في التمييز بين المكاشفة الإلهية وبين الإلقاءات الشيطانية/ النفسية، يظل أمرا ممكن الحدوث؛ ذلك أن بعض تلك الإلقاءات ترد في قالب الطاعة لله تعالى، فتتوالى على ذلك الشكل حتى يأنس لها صاحبها ويطمئن إليها، ظنا منه أنها كشف رحماني. فإذا ما اطمأن إليها غفل عن التزام العودة إلى معيار (الكتاب والسنة)، فينقاد انقيادا مطلقا لتلك الإلقاءات حتى تستدرجه شيئا فشيئا لتتحرف به عن جادة الحق، ولعل مصداق ذلك هو ما يُنسب لبعض المتصوفة أو لغلاتهم من إسقاط بعض

<sup>1</sup> ينظر: محمد تقي مصباح اليزدي: در جستجوی عرفان اسلامی، تدوین و نگارش: محمدمهدی نادری قمی. - قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ: هشتم، 1401ق.ش، ص 301-304. وينظر أيضا: محمد تقي مصباح اليزدي: محاولة للبحث عن العرفان الإسلامي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، د. ط، د. ت، ص 321، 328.

العبادات الشرعية كالصلاة مثلا، تأويلا لمعنى اليقين<sup>1</sup> في قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾<sup>2</sup>. وأيا كان الأمر من صحة هذه النسبة أم من الاتهام وسوء الفهم والتفسير، فإن (الكشف) لا يبدو طريقا آمنا من تسرّب الخطأ إلى المعرفة الحاصلة منه. وهنا سؤال أساسي- في مجال المعرفة- يفرض نفسه؛ وهو: كيف يمكن أن يقع الخطأ في تشخيص المكاشفة، مع أن المكاشفات علم حضوري شهودي؟!

وفي جواب تلك الإشكالات الواردة، قام بعض العلماء<sup>3</sup> بتحليل مسألة ظاهرة الخطأ، فتساءلوا عمّا إذا كان الخطأ في الإدراك نفسه؟ أم في عملية المقايسة والتفسير؟ فمثلا إذا ما رأى شخص ما شيئا قادمًا عليه من بعيد، فربما اعتقده رجلا أو امرأة، أو ظنّه أخاه أو صديقَه. لكنه يكتشف لاحقا أن اعتقاده كان خاطئا. فتفسير هذا الخطأ لا يعود إلى أصل الإدراك، إنما إلى كيفية تفسيره. فالعلم الحضوري أدرك صورة معينة غامضة، وهذه حقيقة لا خطأ فيها، فقام بإرسالها إلى العقل، والعقل بدوره يسعى لتقديم تفسير لها، فيعتمد على صور ذهنية سابقة ذات علاقة بالصورة الجديدة المرسلّة، فيقوم بعمليات تحليل ومقارنة، ثم يصدر تفسيرًا يراه الأنسب. وبذلك فمنشأ الخطأ ليس من العلم الحضوري، إنما من كيفية تعامل العقل مع المعطيات التي وظفها من أجل تفسير ذلك الإدراك الذي كان صحيحا مطابقا للواقع، فالحس لا يُصدر أحكاما، إنما يوكل وظيفة الحكم للعقل. إن الخطأ قد وقع في الحكم الذي أُصدر حال عملية المقايسة. فلا الحس أخطأ ولا العلم الحضوري أخطأ. وكذلك بالنسبة لمعارف العلم الحضوري فالخطأ يقع بسبب الإبهام. وهذا الإبهام مرجعه إلى ضعف الإدراك. وضعف الإدراك قد يكون سببه هو ضعف الشخص المُدرك (كضعف

<sup>1</sup> وقد تناول "ابن تيمية" هذه المسألة في بحث (شبهة ملاحدة الصوفية في حقيقة الدين والرد عليهم)، غير أن كلامه وإن كنا نتفق معه فيما يتعلق بغلاة المتصوفة، إلا أنه لا يخلو من تعميم للأحكام، فيما يتعلق بـ (الظاهر والباطن) في معنى الشريعة / القرآن. إذ يبدو أنه لا يقرّ بغير بالمعنى الظاهري كحكم عام وشامل. كما إن الشارح بناء على بيانه لرأي ابن تيمية نسب القول بإسقاط التكليف لمن يسمون بـ (الخاصة وكذا خاصة الخاصة) فكفرهم وكفر القول بوحدة الوجود. لا لشيء إلا لفهم خاطئ عن هذا المبنى العرفاني. ينظر: عبد العزيز بن عبد الله الراجحي: شرح كتاب الإيمان الأوسط لابن تيمية، <http://www.islamweb.net>، ج18، ص 6، 7.

<sup>2</sup> الحجر/ 99.

<sup>3</sup> ينظر محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة، كتابخانه مدرسه قهاهت، <https://lib.eshia.ir/>، ط 2، دت، ج1، ص 234.

الرؤية لديه مثلاً)، أو قد يكون بسبب ضعف الشيء المُدرك (ككونه مثلاً صار ذا حالة بالية لا تسمح برؤية ملامحه جيداً؛ كقطعة نقدية أثرية مثلاً). فالعقل في هذه الحالة لا يمكنه أن يحصل على معلومات كافية من هذا الإدراك الحضوري مباشرة، وبذلك فهو لا يكتفي بالتعامل مع منتج العلم الحضوري، إنما يلجأ لانتزاع مفاهيم من هذه الصورة الحضورية التي أرسلت إليه. ويقوم بإجراء سلسلة من عمليات المقايسة والمقارنة والتحليل، حتى يُصدر أحكاماً تفسر هذه الظاهرة. وعليه، فإن كل الإشكالات السابقة القائلة بإمكان حدوث الخطأ في العلم الحضوري، يجيب عنها علماء نظرية المعرفة، بأنها لا تعود إلى أصل الإدراك في العلم الحضوري، إنما تنشأ عن عملية التفسير والحكم المقارنة للعلم الحضوري. ولا يتصور تسلل الخطأ في العلم الحضوري الذي يتعامل مع المعلوم/ الواقعيات تعاملًا مباشرًا بلا واسطة.

### 3- مصادر المعرفة في العرفان:

كذلك فقد أثارَت مسألة الكشوفات العرفانية جدلاً واسعاً ما يزال صدها يتردد على الساحة الفكرية عموماً، والفلسفية والدينية خاصة. يتعلق بمصادر المعرفة في العرفان، وما إذا كان العرفان يكشف عن معرفة يُعتدُّ بها أصلاً، وإن كان يكشف عن معرفة ما، فما مدى مصداقية تلك المعرفة؟ وما مدى نجاعتها في تطوير فكر الإنسان وحياته؟

من هنا ظهرت جهود علمية قيمة لنخبة من الفلاسفة العرفانيين، تصدت لهذه المسألة وأخذت على عاتقها تشريح مسائل العرفان، ومحاولة سبر أغوارها للوقوف على أهم المباني المعرفية المؤسسة لهذا المجال المعرفي الضارب في القدم والمصاحب لحياة الإنسان منذ وجد. وقد تمثلت أبرز جهودهم في توضيح مسائل العرفان والبرهنة على مبانيه النظرية انطلاقاً من الفلسفة نفسها التي ثار كثيراً من أقطابها على العرفان والعرفاء/

العرفانيين. فكانت منهجية بحثهم تلك ردا أيضا على مدرستي العقل (الفلاسفة) والنقل (الإخباريين من أهل الحديث والفقهاء) على حد سواء.

#### 4- اتساع الأفق الفكري في الرؤية العرفانية:

ينطلق العرفاء من نظرة شمولية في التعامل مع من حولهم؛ مفادها أن السالك حين يبلغ مرحلة ما في سيره العرفاني، فإنه ينظر إلى الناس نظرة واحدة ويقف منهم على مسافة واحدة، فلا يتعامل معهم على أساس من التمايز الطائفي أو العقائدي أو المذهبي. ولا يعيب على من هو دونه؛ "فطرق الوصول إلى الحق تعالى كثيرة بعدد أنفاس الخلائق"<sup>1</sup>. وقد أشير إلى هذا المعنى في كلام نقله "الفيض الكاشاني" - وهو عارف وفيلسوف -، حيث قال: «وإن كان أصل المعرفة فطرياً؛ إمّا ضرورياً أو يهتدى إليه بأدنى تنبيهه. فلكلّ طريقة هداه الله إليها إن كان من أهل الهداية. والطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، وهم درجات عند الله»<sup>2</sup>. إن وظيفة العارف تكمن في الأخذ بيد من هو دونه ليرتفع به إلى مدارج الكمال، وفي ذلك تكامله وارتقاؤه.

وهذا ما نجده في أقوال كثير من المتصوفة والعرفاء؛ كالبسطامي، وابن العربي، وأشعار جلال الدين الرومي وغيرهم<sup>3</sup>؛ وهذه ميزة بارزة في التصوف/ العرفان الإسلامي، الذي يمتاز بنزعه الإنسانية العالمية المنفتحة على الآخر. «وإذا كان الإسلام في جوهره ديناً منفتحاً على كل الأجناس، لا فرق عنده بين مسلم ومسلم يختلفان جنساً أو لغة أو مكاناً أو زماناً، فإن الصوفية المسلمين قد وسّعوا من الآفاق التي يستشرف إليها الإسلام،

<sup>1</sup> إشارة إلى المقولة المتداولة عند المتصوفة. مع شرط عدم التنافي أو الخروج عن الأصول التي أقرتها الشريعة.

<sup>2</sup> ينظر: محمد محسن الفيض الكاشاني: كتاب الوافي، مكتبة أمير المؤمنين علي، أصفهان، ط2، 1412هـ. ق، ج3، ص59. وينظر: محمد باقر بن محمد تقي المجلسي: مرآة العقول، دار الكتب الإسلامية، ط2، 1404هـ. ق، ج7، ص59. والكلام منسوب لجعفر بن محمد (رض)، العالم المبرز. وهو حفيد زين العابدين بن الحسين (رض).

<sup>3</sup> ينظر: عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975م ص 27-30.

فامتدوا بها إلى الأديان الأخرى<sup>1</sup>. وهو توسع ميداني لتعاليم الإسلام السمحة. ولا غرابة في ذلك وقد بُعث الرسول محمد ﷺ رحمة للعالمين.

## 5- الدعاء والسياق:

إن كانت التداوليات تعنى بدراسة الخطاب ضمن سياقاته بحيث لا تخاطب ولا تواصل بلا سياق، فهل للدعاء سياق واحد أم سياقات؟

- هناك سياق جوهرى/ محوري وأصلي يؤسس لخطاب يربط بين العبودية أو الفقر المتمحّض من جهة، وبين المالكية والغنى المطلقين من جهة أخرى.
- كما يمكن لمس سياقات فرعية، تصبّ في السياق الجوهرى الذي يمثل غايتها؛ كالسياقات المرتبطة ب:

- هويّة المخاطب. (وإن كان هذا متضمنا بالضرورة في كل دعاء).
- زمن الخطاب/ التخاطب.
- مكان الخطاب/ التخاطب.
- ظروف التخاطب:

حيث «إن المعنى التداولي منتوج الاستعمال الفعلّي في السياق المعين الذي جرى فيه هذا الاستعمال فعلاً وتحديداً؛ إذ توجد رسائل مقصودة للمتكلم لا نستطيع أن نفهمها إلا بملاحظة السياق الخاص لموقف التخاطب»<sup>2</sup>. إن الحديث عن "موقف التخاطب" في التداولية، يحيلنا بنحو ما على "مواقف النَّفري" في مخاطباته العرفانية مع الذات المقدسة. فالتخاطب في العرفان كما التداولية، تخاطب مواقفي سياقي.

<sup>1</sup> عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، ص 27.  
<sup>2</sup> محمد ثروت: في التداوليات الاستدلالية، ص 146، 147. نقلا عن: Ariel. Mira. Defining Pragmatics. Pg 28.

## 6- حول مقاصد الدعاء والعلاقة بين المتخاطبين:

## • معالم الطريق:

إن قول التداولية "بتأسيس أغراض مشتركة في الوقت نفسه"، يقابله في العرفان ذلك الانسجام في الحركة بين قوسي الصعود والنزول. وهو في الدعاء أوضح وأكثر تجلياً؛ حيث إن ذات الداعي تسعى لتأسيس تلك الخلفية المشتركة، أو بالأحرى - وهو الصحيح - تسعى للكشف عنها؛ إمّا قصد بلوغ معرفتها، وإمّا قصد تبليغ تلك المعرفة وإيصالها من خلال بسط الطريق للآخرين، بالكشف عن معالمه.

## • القصدية:

- إن القصدية في العرفان تشير بوصولها دوماً صوب القرب إلى الذات الإلهية.
- المخاطب على دراية تامة وكاملة بمقاصد المتكلم. فهو محيط به وبكل سياقات عملية التخاطب وملابساتها. إذ المتكلم في الرؤية العرفانية يُعدّ تجلياً للمدعو، وهو الحق تعالى.

## • إنجاح التواصل:

لا يتوقف إنجاح التواصل على شرط "فهم المخاطب لمقصود المتكلم"، مثلما أشار إليه "كلارك"؛ لأن ذلك الفهم متحقق بدءاً وأزلاً لدى المخاطب (الذات المقدسة). فذلك من قبيل تحصيل الحاصل؛ باعتبار إحاطة المخاطب بذات الداعي وشؤوناتها إحاطة تامة. وحتى التعبير بـ (شؤون الداعي) يعد تعبيراً تسامحياً في العرفان. لأن العرفان لا يرى لغير الحق ذاتاً ولا وجوداً؛ فكل ما سوى الله باطل.

إن إنجاح التواصل عرفانياً، يركز على مدى تمحض الداعي (المتكلم) في العبودية؛ إذ العبودية أرقى درجات السلوك المطلوبة، وإن كانت هي نفسها ذات مدارج

ومراتب. والتمحّض في العبودية يقتضي التّمحّض في الفقر ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>1</sup>. بفقد درجة الفقر يكون إمكان الاتصاف بأرقى مستويات الغنى.

## 7 - حقيقة الدعاء:

وعليه فالدعاء هو لغة إبراز هذا الفقر المجلي للعبودية، إبرازاً للفقر الذاتي، وهو في حقيقته التكوينية تجلّ بذلك الفقر<sup>2</sup>. وقد قيل في صحة الفقر: «أن لا يستغني الفقير في فقره بشيء إلا بمن إليه فقره<sup>3</sup>». والدعاء أيضاً، باعتباره تجلياً لذلك الفقر، فإنه لا يتحقق إلا بالتوجه الخالص للمدعو، والثقة بأن لا سبيل لبلوغ المراد إلا من خلال المدعو. ولأن الدعاء مراتب، فإن الداعي في أرقى تلك المراتب لا يرغب من دعائه إلا تحقيق التواصل مع المدعو؛ إذ إن كل رغبة دونها لا يمكنها أن تسد فقره؛ ذلك أن فقره ذاتي، فلا يغنيه إلا الغني الحميد ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. ثم إن هذا الفقر الحقيقي الذي يفتح للداعي قنوات التواصل مع المدعو، ينبغي أن يعيشه الداعي فكراً ووجوداً في علاقته مع مدعوه/ الله تعالى، بل إن فقر الداعي في مختلف مراتبه: المادية والمعنوية، لا سبيل لسده إلا بالتواصل مع المدعو وحده؛ فإن أظهره لغيره كان نقصاً وتثبيطاً وتضعيفاً لتلك العلاقة بين الداعي والمدعو، لانحصار الغنى في المدعو، ولهذا يقول "أبو مدين المغربي": «للفقر نور ما دمت تستره، فإذا أظهرته ذهب نوره»<sup>4</sup>.

وفي هذا بيان لكيفية العلاقة بين المتخاطبين في الدعاء، إنها نوع علاقة منحصرة الطلب والتوجه في المخاطب/ المدعو. مما يجعل العلاقة التخاطبية في الخطاب الدعائي

1 فاطر / 15.

2 الفقر الذاتي: هو احتياج المخلوق مطلقاً وجوداً وبقاءً إلى الله تعالى، بل إن الإنسان في حقيقته هو عين الفقر كما يطلق عليه أهل التصوف والعرفان.

3 القشيري: الرسالة القشيرية، ج2، ص 434.

4 محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، دار المحبة، دمشق، سوريا، ط1، 2005م، ج16، (المسألة: 16).

علاقة خاصة؛ بحيث مهما انفتح الدعاء على سياقات متنوعة: داخلية أو خارجية، فإن بوصلة العلاقات الحاكمة فيه تظل مشيرة إلى جهة وحيدة هي المدعو الوحيد ( الله تعالى). يقول الباحث " محمد غازي عرابي"<sup>1</sup>:

" الفقر إلى الله فقر وجودي، لأن الموجود الحقيقي هو الله ، أما الوجود المخلوق فهو وجود إضافي. ولولا الأصل ما خرج الفرع ، ولولا الله ما كان لنا من وجود . ثم إن قيمته سبحانه تمد الفرع بأكثر مما يتصور الفكر ويتأمل . ولقد أثبتت الكشوف أن لا حركة ولا سكون إلا بالله وبإذنه ، وإذا تذكرنا أن كشف الفعل والذات عزى الإنسان من فعله وصفته وذاته ، وإذا أضفنا إلى هذا مد الحي بسر القيومية أي بسر القائم بذاته، اكتشفنا مدى فقر الموجود بغيره إلى الموجود بذاته".

فمعرفة حقيقة الفقر يفضي إلى معرفة حقيقة الدعاء الذي لا يتجلى إلا من خلال التمحض في الفقر. وقد أورد المفسر الصوفي " إسماعيل حقي" (ت 1127هـ) بياناً لطيفاً لمعنى الفقر وحقيقته بالنسبة للإنسان:

" قال بعض الكبار أن الله تعالى ما شرف شيئاً من المخلوقات بتشريف خطاب " أنتم الفقراء إلى الله"، حتى الملائكة المقربين سوى الإنسان؛ وذلك أن افتقار المخلوقات إلى أفعال الله تعالى من حيث الخلق ونحوه. وافتقار الإنسان إلى ذات الله وصفاته؛ فجميع المخلوقات وإن كانت محتاجة إلى الله تعالى، لكن الاحتياج الحقيقي إلى ذات الله وصفاته مختص بالإنسان من بينها؛ كمثّل سلطان له رعية وهو صاحب جمال. فيكون افتقار جميع رعاياه إلى خزائنه ومملكه، ويكون افتقار عشاقه إلى عين ذاته وصفاته. فيكون غنى كل مفتقر بما يفتقر إليه؛ فغنى الرعية يكون بالمال والملك وغنى العاشق يكون بمعشوقه"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> الكسنزان: موسوعة الكسنزان، ج16، (المسألة: 21)

<sup>2</sup> إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي الخلوتي البروسوي: روح البيان في تفسير القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2009م، تفسير سورة فاطر / 15.



ولذا كان الفقر شرفاً للإنسان وكمالاً وجودياً له، مما يعني أن تحقق غايات الداعي من الدعاء منوطة بمدى فقره<sup>1</sup> الذي، بحسب شدته، يتحقق الداعي في ارتقائه في كمالات المعرفة الروحية حتى يحقق التواصل مع المدعو الذي هو غناه. فتمحضه في الفقر هو الوجه الثاني لعملة الغنى واستحقاق الخلافة الإلهية التي عجز غيره من المخلوقات والجبال أن يحملها وحملها الإنسان. وفي تكملة الآية وهي ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾<sup>2</sup>، يقول "الطباطبائي" - الفيلسوف والمفسر والعارف - بأن نسبة صفتي الظلم والكفر للإنسان، يثبت له من جهة أخرى صفتي: العدل والعلم<sup>3</sup>. في إشارة إلى امتلاك الإنسان استعداداً تكوينياً يؤهله لمنصب الخلافة الإلهية. فيكون بذلك نسخة مصغرة لكل الأسماء والصفات الإلهية، ويكون أغنى الخلق وأشدهم ارتباطاً بذات الحق تعالى. غاية ما في الأمر أنه غنى مستمد من الحق تعالى لا يُنال إلا بالتواصل معه. وبقدر درجة الارتقاء في العلاقة التواصلية يكون الارتقاء في الغنى والكمال. ولعل هذا ما يصحح قوله ﷺ: "الفقر فخري وأنا أفتخر به". «ومن الكمالات الإنسانية الاحتياج إلى الاسم الأعظم من جميع وجوه الأسماء الإلهية بحسب مظهريته الكاملة وأما غيره من الموجودات فاحتياجهم إنما هو بقدر استعدادهم فهو احتياج بوجه دون وجه»<sup>4</sup>. فإن لم يعرف الإنسان حقيقة فقره، انحط عن كمالاته وجهل كيفية الوصول إليها. وإن عرفها تجلى بالدعاء طالباً القرب والوصول، فحقق عبوديته التي هي الوجه الآخر لخلافته الإلهية.

<sup>1</sup> و"الفقر" صيغة مبالغة؛ «بمعنى ذي الاحتياج الكثير والشديد والفقر وجود الحاجة الضرورية وفقد ما يحتاج إليه وتعريف الفقراء للمبالغة في فقرهم فانهم لكثرة افتقارهم وشدة احتياجهم هم الفقراء فحسب وان افتقار سائر الاخلاق بالنسبة الى فقرهم بمنزلة العدم. والمعنى يا أيها الناس أنتم المحتاجون إلى الله تعالى بالاحتياج الكثير الشديد في انفسكم وفيما يعرض لكم من امر مهم او خطب ملم». ينظر: إسماعيل حقي: روح البيان في تفسير القرآن، تفسير سورة فاطر/ 15.

<sup>2</sup> ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الأحزاب/ 72.

<sup>3</sup> ينظر: محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ط3، 1980م، ج 16، ص: 349 - 350 .

<sup>4</sup> إسماعيل حقي: روح البيان في تفسير القرآن ، تفسير سورة فاطر/ 15.

## 8- مباني العرفان النظري من خلال محاوره الكبرى:

وحدة الوجود - التعينات - الكمال والحركة نحو التكامل - الإنسان الكامل -  
الحركة الحبية - النفس الرحماني ... .

مما يجدر بالباحث الوقوف عليه في مجال العرفان، هو مبادئ هذا العلم وأسسُه التي تناولها العرفاء والدارسون المنتهجون لخطاهم في البحث العرفاني، حتى يتسنى فهمُ أفق العرفان النظري من جهة، وكيفية مقارنة النصوص عرفانياً من جهة أخرى. ومن أهم مبادئ علم العرفان ما يلي:

## 8-1-الكشف:

يعدّ "الكشف" الطريقَ والغاية لبلوغ الحقائق في الرؤية العرفانية. وقد ذُكر في معناه، «أن الكشف لغة رفع الحجاب. يقال كشفت المرأة وجهها، أي رفعت نقابها. واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية»<sup>1</sup>. والكشف يقترن بطريق الذوق والشهود لدى العرفاء في مقابل البرهان العقلي لدى الفلاسفة، والأدلة النقلية لدى علماء الحديث. وقد سعت جهود العرفاء منذ "ابن العربي" - وتطورها مع "القونوي" إلى "صدر الدين الشيرازي" ومدرسته - إلى إثبات إمكان حصول المعرفة الكشفية من جهة، وصحتها وعمقها من جهة أخرى، بما قد يتجاوز حدود المعرفة العقلية. وذلك من خلال اعتماد أسلوب الفلسفة للبرهنة على المنتج العرفاني. وقد عرفت جهود "صدر الدين الشيرازي" تميزاً كبيراً في هذا المجال؛ حيث وُقِّق للجمع بين الفلسفة والعرفان في أفق دراسي واحد، بعدما ظلّ ردحا من الزمن على طرفي نقيض. وذلك فيما يُعرف "بالعرفان الفلسفي".

<sup>1</sup> شرف الدين داوود بن محمود بن محمد القيصري: شرح فصوص الحكم، تحقيق: سيد جلال الدين أشتياني، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، ط1، 1375هـ. ش، ص 107.

وقد تمكن من تشييد مدرسة فلسفية معاصرة تقف منافسة لمدرسة "ابن سينا" و"ابن رشد" وغيرهما.، عرفت باسم "مدرسة الحكمة المتعالية".

وإن كان لكلٍ طريقٍ معرفي أدوائه في بيان القيمة المعرفية وبيان معيار تمييز الصحيح منها من الخاطيء، فإن أهل الذوق أيضا قد بينوا المعيار في الحكم بصحة "الكشف" والمعرفة الحاصلة من خلاله، وذلك بالرجوع إلى ضوابط تمييز نوع الواردات التي يتلقاها السالك المكاشف، وفي هذا يذكر "القيصري" خلاصة لكيفية التمييز، فيقول: «والفرق بين الواردات الرحمانية والملكية والجنية والشيطانية يتعلق بميزان السالك المكاشف، ومع ذلك نؤمي بشيء يسير منها. وهو أن كل ما يكون سببا للخير بحيث يكون مأمون الغاية في العاقبة ولا يكون سريع الانتقال إلى غيره ويحصل بعده توجه تام إلى الحق ولذة عظيمة مرغبة في العبادة فهو ملكي أو رحماني، وبالعكس شيطاني.»<sup>1</sup> فإن كان الفلاسفة يقولون بيقينية العقل كمعيار في الحكم، وكان أهل الحديث يرجعون إلى حجية النقل، فإن العرفان يُرجع الحكم إلى الحالة الشعورية، أو لنقل إلى العلم الحضوري المترتب عن حالات الكشف لتمييز الرحماني (الصحيح واليقيني) من الشيطاني أو النفسي. وفي هذا يقول "الأشتياني" في تعليقه على قول "القيصري" بأن الواردات قد تكون صحيحة كما قد تكون فاسدة أو قد يختلط الصحيح منها بالفاسد، وأنه ينبغي الاجتهاد في إثبات الصحيح بالعلم والمعرفة والتمسك بالعلامات والعوارض والآثار التي تبقى بعدها؛ فإن كان يُخلف فرحا في القلب يقترن بقوة الطاعة والإقبال على الخير ونبذ الشر فهو إلهي رحماني، وإن كان يُخلف بعده كسلا وخبثًا في النفس وميلا إلى النوم فهو شيطاني، وكل ما يبعث على اللذة والشهوة فهو نفساني، «والميزان هو العلم. وكل ما خرج عن الاستقامة فليجتهد صاحب الحال في تصحيحه.»<sup>2</sup> فالمعرفة عند أهل الذوق تعتمد العلم الحضوري معيارا لها. وقد سبق بيان

<sup>1</sup> القيصري: شرح فصوص الحكم، ص 111، 112.

<sup>2</sup> ينظر: القيصري: شرح فصوص الحكم، ص 111 (الهامش).

صحة هذا الطريق عند أهل المعرفة من الفلاسفة وغيرهم. هذا، فضلا عن معيار مطابقة الكشوفات والمشاهدات للشريعة الإسلامية، كما سبقت الإشارة إليه أيضا.

### 8-2- وحدة الوجود (أو التوحيد العرفاني):

تعني أن الله تعالى هو الحق، وليس في العوالم كلها إلا وجود واحد هو الوجود الحق المطلق. فالعرفاء يعتقدون أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، بل لا مصداق للوجود إلا الله تعالى/ الحق، وما دونه بطلان كامل. وأما ما نراه من مخلوقات فهو تجليات ومظاهر وظلال للذات الإلهية<sup>1</sup>.

### 8-3- مراتب التوحيد:

وتجدر الإشارة إلى أن التوحيد عند العرفاء على ثلاث مراتب: توحيد العامة، وتوحيد الخاصة، وتوحيد خاصة الخاصة<sup>2</sup>.

- **توحيد العامة:** أو توحيد أهل الشريعة؛ ويعني الظاهر، من خلال الإقرار بأن لا إله إلا الله لا شريك له، واتباع أحكام الشريعة الظاهرية؛ من إتيان الأوامر الإلهية واجتناب النواهي. وسواء كان الاعتقاد بتوحيد الله حاصلًا من خلال الاستدلال العقلي والنظري أو لا.

- **توحيد الخواص/ الخاصة:** أو توحيد أهل الطريقة؛ ويعني الإقرار بالتوحيد من خلال المشاهدة القلبية؛ بأن يرى الكثرة صادرةً عن الواحد القهار. ويبلغ العارف هذا التوحيد بإسقاط كل التعلقات الظاهرية بالأسباب، فلا يرى غير الله/ الحق تعالى، فيسلم إليه أمره متوكلا عليه راضيا بحكمه. وهذا ما يورث العارف مقامات التوكل والتسليم والرضا.

<sup>1</sup> مركز المعارف للتأليف والتحقيق: مبادئ علم العرفان، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط1، 2014م، ص 131، 132.

<sup>2</sup> عبد الرزاق الكاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح- توفيق علي وهبة- عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005م، ج1، ص 299.

- **توحيد خاصة الخاصة/ التوحيد الذاتي:** أو **توحيد أهل الحقيقة**؛ ويعني الفناء المحض بالله تعالى وفيه؛ بحيث ينتفي كل ما سوى الله تعالى، فلا يُرى غيره؛ إذ يفنى السالك حتى عن صفات الحق وأسمائه، وعن صفاته، بل وعن ذاته نفسها. بسبب الاستغراق في مشاهدة الحق تعالى. وهذا هو التوحيد الذي ينادي به العرفاء ويرونه حاكيا عن حقيقة العبودية لله تعالى. وهو ما عبر عنه "الغزالي"<sup>1</sup> بمشاهدة الصديقين أو "لبّ اللب"؛ حيث لا يرى الموحّد الكلّ من حيث إنه كل، بل من حيث إنه واحد. وهو يعتبر هذه المرتبة من التوحيد سرا من أسرار الحق تعالى التي لا يجوز أن يكشف عنها في كتاب<sup>2</sup>. ويبدو أن شطحات "الحلاج" و"الشبلي" كانت من هذا القبيل. وقد عبر "جلال الدين الرومي" عن هذا المعنى بقوله:

مثنوي ما دكان وحدت است      غير وحدت هر چه بيني آن بت است  
( مثنويّا حانوت الوحدة      وكلّ ما تراه غير الواحد فهو وثن).

وقد ذُكر في باب الاستدلال على صحة مدعى العرفاء في القول بوحدة الوجود، عددٌ من الآيات القرآنية التي تشير إلى هذا المعنى، منها؛

قوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>3</sup>

﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾<sup>4</sup>

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۗ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾<sup>5</sup>

1 جعل الغزالي مراتب التوحيد أربعا: التوحيد باللسان ( وفيه يدخل أهل النفاق)، والتوحيد بالقلب المصدق للقول لكن مع الالتفات إلى الأسباب (من غيم في نزول المطر، وريح في استواء السفينة، وغيرها)، والتوحيد بأن لا يرى الكثرة إلا صادرة عن الواحد القهار (ومع هذا التوحيد يحصل التوكل)، والتوحيد الشهودي الذي يستغرق فيه الموحّد في مشاهدة الحق تعالى فيفنى عن كل شيء سوى الحق بما في ذلك الفناء عن نفسه (نفس الموحّد). ينظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د. ط. د. ت، ج4، ص 245-248.

2 الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، ص 245، 246.

3 الحديد/3.

4 النساء/ 126.

5 البقرة/ 115.

﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ مَلَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾<sup>1</sup>. ففي الآيتين الأوليين، من خلال تلك الأسماء الإلهية واجتماعها، إشارة واضحة إلى إحاطة الحق تعالى إحاطة وجودية نافذة في الأشياء.

وكذا في الآيتين الأخيرتين، فالتعبير بـ (وجه الله) إشارة إلى وجود الحق تعالى في كافة الأشياء. كما إن الأشياء فانية فلا يبقى سواه تعالى. «ويظهر من كلمة (تولوا) ملاحظة أخرى وهي أنه إذا كان "أينما يوَلِّي الإنسان وجهه فإنه يوَلِّيه إلى وجه الله"، فيمكن فهم ما يذكره العرفاء عندما يرون كل شيء من حجر وغيره مظاهر للحق تعالى ولا يرون فيها إلا الحق، بل يرون الحق قبل أي شيء»<sup>2</sup>. وهو المعنى الذي تشير إليه بعض الروايات؛ "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده وفيه ومعه". وهو معنى إحاطة الحق تعالى.

واسما (العليم) و(السميع) في الآية الثالثة يشير إلى السعة الوجودية، والملكية الإحاطية؛ أي إحاطة الحق على كافة الأشياء. وعن الإحاطة الملكية والوجودية تترتب الإحاطة العلمية.<sup>3</sup> وهذا ما ذكره بعض المفسرين في تفسير هذه الآية «حيث إن ملكه تعالى مستقر على ذات الشيء محيطٌ بنفسه وأثره... والمُلكُ لا يقوم من جهةٍ أنه مُلكٌ إلا بملكه، فالله سبحانه قائمٌ على هذه الجهات، محيطٌ بها وهو معها، فالمتوجه إلى شيء من الجهات متوجهٌ إليه تعالى. أي أن الله واسع الملك والإحاطة»<sup>4</sup>. ف(أينما تولوا) بوصلة تشير في كل جهاتها وتوجهاتها إلى وجود الله تعالى (فثم وجه الله) وجوداً ذاتياً ثابتاً ودائماً، وحاضراً في مراتب الأشياء (المعلولات). وهذا هو مدعى نظرية "وحدة الوجود".

1 القصص/ 88.

2 يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 284.

3 يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 284.

4 محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص 258، 259.

كما نجد في الحديث الشريف أيضاً، ضمن الفوائد العقائدية، ما يشير إلى صحة مدعى العرفاء؛ حيث قال رسول الله ﷺ: «**كان الله ولم يكن شيء غيره**»<sup>1</sup>. وقال البيهقي " في كتابه " الاعتقاد" في بيان معنى هذا الحديث ما نصّه: «**يدل على أنه لم يكن شيء غيره؛ لا الماء ولا العرش ولا غيرهما، وكل ذلك أغيار**»<sup>2</sup>. وفي بيان قوله ﷺ: «**أنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء**»<sup>3</sup>، قال " البيهقي": «استدل بعض أصحابنا في نفي المكان عنه" أي عن الله عز وجل بقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "أنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء". وإذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم يكن في مكان»<sup>4</sup>. وفي هذا دليل على مدى التوافق بين روح العرفان والمعارف الإسلامية، خاصة ما تعلق منها بمباحث العقيدة؛ كالتوحيد، واليوم الآخر والمعاد إلى الله، وكذا المباحث العامة؛ كالموت، وغيرها.

#### 8-4- الأعيان الثابتة:

يعد من المصطلحات الهامة التي تستعمل في المباني العرفانية. ويقصد بالأعيان الثابتة حقائق الممكنات في العلم الإلهي. وتعبير آخر؛ "فهي صور حقائق الأسماء الإلهية في الحضرة العلمية"<sup>5</sup>؛ وكان الأسماء الإلهية لها صور معقولة في علم الحق تعالى، باعتباره عالمًا بذاته وصفاته وأسمائه. وتلك الصور العقلية هي ما يسمى بالأعيان الثابتة<sup>6</sup>.

يقول "القيصري": «اعلم أن للأسماء الإلهية صوراً معقولة في علمه تعالى، لأنه تعالى عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته. وتلك الصور العلمية من حيث إنها عين الذات

1 البخاري: صحيح البخاري، (رقم الحديث: 3191).

2 ينظر: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: الاعتقاد، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1401هـ، ص 91.

3 مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه ط1، 1374هـ، (رقم الحديث: 2713).

4 أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: الأسماء والصفات، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادبي، جدة، ط1، 1993م، ج2، ص 287. (نشير إلى أن المؤلف قد ذكر في أول هذه الصفحة حديثاً للنبي ﷺ برواية أبي هريرة، لا يتناسب مع معنى إحاطة الله تعالى بكل شيء).

5 علي بن محمد الشريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د. ط، د. ت، ص 30.

6 ينظر: الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص 55.

المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة هي المسمّاة بالأعيان الثابتة»<sup>1</sup>. ويذهب العرفاء إلى أن هذه الأعيان تحدث نتيجة "الفيض الإلهي" الأول؛ حيث يوجد الله تعالى الأعيان بفيضه الأول والمسمى (الفيض الأقدس)، ويخرجها إلى العالم الخارجي بفيضه الثاني، وهو (الفيض المقدّس)<sup>2</sup>.

### 8-5- الفيض الأقدس والفيض المقدس:

إن الفيض الإلهي في حقيقته واحدٌ لا يتجزأ. أما هذه التقسيمات فهي ناظرة إلى ذلك الفيض من حيثيات معينة، تتعلق بمراتب التجلي. وفي بيان هذين المصطلحين، يقول القيصري: «الفيض الأقدس، وهو عبارة عن التجلي الحبي الذاتي، الموجب لوجود الأشياء واستعدادها في الحضرة العلمية [وهي الحضرة الغيبية الإلهية]، ثم العينية [وهي عالم الشهادة أو الحضرة/ العالم الخارجي] كما قال: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف". والفيض المقدس، عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما يقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج. فالفيض المقدس مترتب عن الفيض الأقدس»<sup>3</sup>. ومن الفيض المقدس تنشأ الكثرات في عالم الملك من خلال الأسماء الإلهية التي تعد وسائط الفيض في ظهور تلك الكثرات في عالم الأكوان والخلق.

### 8-6- التعينات:

يُشار فيها إلى: التعين الأول، والتعين الثاني، والتعينات الخلقية. مما يُلاحظ أنّ العرفاء استقرضوا اصطلاحاتهم من مصادر متعدّدة ونسبوا إلى حقائق مشهودة. فكثيرا ما يلجأ العارف إلى بعض المفردات الموجودة في لغة الشرع، والفلسفة، أو العرف. والمعارف

1 القيصري: شرح فصوص الحكم، ص 61.

2 القيصري: شرح فصوص الحكم، ص 61.

3 القيصري: شرح فصوص الحكم، ص 336.



الموجودة في تفسير الأسماء من قبل العرفاء مهمّة للغاية وهي سببٌ للحدّ من الاشتباهات الحاصلة بسبب المغالطات اللفظية<sup>1</sup>. ولهذا كانت جهود العرفاء والدارسين مهتمّةً بضبط المصطلح حتى لا يقع الخلط في فهم النصوص العرفانية، خاصة ما تعلق منها بكتابات "ابن العربي"، التي عزّف بها تلميذه "القونوي". ويرى بعض الدارسين أن جهود "الفرغاني" كان لها كبيرُ الأثر في تثبيت المصطلح وتوحيده، وقد مثلت مرحلةً هامةً ومتقدمة من مراحل التأصيل للعرفان النظري.

### أ. التعيين الأول:

يُعرّف بأنه علم الحق تعالى بذاته في مقام الذات. وهو الوساطة في التنزل من مقام الذات إلى الكثرات، وإن اختلف الفلاسفة الإلهيون وأهل العرفان في بيان ذلك<sup>2</sup>. وخلافاً لمقام الذات، الذي لا يمكن لأحد معرفته، فإن التعيين الأول - وهو مقام الجمع/الأحدية - يمكن أن يعلمه بعض أهل المعرفة، في إشارة إلى خاتم الأنبياء ﷺ وورثة علمه<sup>3</sup>.

كما تجدر الإشارة إلى أن الاختلاف بين مقام الذات وبين مقام التعيين الأول، تكمن أيضاً في أن مقام الذات يتصف بالإطلاق التام الذي لا يرتبط بأي قيد حتى قيد الإطلاق نفسه؛ فلا غلبة لاسم على اسم آخر، بل إن مقام الذات واحدٌ بالنسبة لجميع الصفات والتسبب، ويشملها جميعاً. بينما مقام التعيين الأول يغلب عليه اسمُ (الأحدية) بشكل خاص. ف(الأحدية) هي الاسم الحاكم على كافة الأسماء الموجودة<sup>4</sup>؛ حيث «إن أول المراتب المعلومة والمسماة المنعوتة مرتبةً الجمع والوجود. وقد يعبر عنها بعض المحققين بحقيقة الحقائق، وحضرة أحدية الجمع، ومقام الجمع، ونحو ذلك»<sup>5</sup> من الأسماء التي يكشف كلُّ

<sup>1</sup> يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 353.

<sup>2</sup> يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 384.

<sup>3</sup> يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 364، 365.

<sup>4</sup> يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 365.

<sup>5</sup> صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي: مفتاح غيب الجمع والوجود، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص: 32. والكتاب مطبوع على هامش كتاب (مصباح الأنس بين المعقول والمشهود لشمس الدين محمد بن حمزة الفناري) الذي هو شرح لهذا الكتاب.

منها عن حيثية معينة وجانبٍ من جوانب هذا المقام؛ كـ "التجلي الأول"، و"الوحدة الذاتية"، و"مقام جمع الجمع"، و"البرزخ الأكبر"، و"البرزخ الأول"، و"برزخ البرازخ"، و"القابل الأول"، و"الغيب الأول"، و"الغيب المغيب"، وغيرها.

### ب. التعين الثاني:

علم الذات بالأشياء. وهو في مقابل التعين الأول من حيث إن التعين الأول هو علم الذات بالذات من حيثية الأحدية الجمعية، أم التعين الثاني، فهو علم الذات بالذات من حيث الألوهية والتفصيل. فالأول ناظر إلى الوحدة واندكك كافة الأسماء والصفات عدا الأحدية، بينما يُنظر في الثاني إلى التفصيل. وتجدر الإشارة إلى أن كلاً من التّعينين: الأول والثاني هما مرتبتان في صقع الربوبية- كما يسميها العرفاء. فهما مرتبتان تسبقان عالم الكثرة الخارجية؛ إذ كلاهما من السنخ العلمي لا الوجودي/الخلقي. والفرق بينهما يكمن في اللحاظ؛ حيث إن التعين الأول يعني علم الذات بالذات من حيث الوحدة الحقيقية؛ أي علم الحق بذاته فقط. «وقيد (فقط) للإشارة إلى الوحدة الحقيقية؛ فالحق تعالى قبل علمه بالكثرات عالم بذاته فقط. وهذا العلم هو الموجب لعلمه بالكثرات. ولا شك في أنّ المراد من قيد "فقط"، أنّ الوحدة الحقيقية بنفسها صارت قيدا<sup>1</sup>» فاللحاظ هنا هو لحاظ الوحدة لا غير. أما التعين الثاني فاللحاظ فيه يكون للحيثية الاندماجية؛ أي لحاظ الكثرة الاندماجية الموجودة في الذات نفسها. في حين أن التعين الأول يلحظ الذات فقط، دون لحاظ احتوائها على كثرة أو عدمه<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 384.

يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 386.

ويأتي الاسم الجامع (الله) على رأس سلسلة الأسماء في التعيين الثاني. ثم الأسماء السبعة<sup>1</sup> العامة في المرتبة اللاحقة، ثم سائر الأسماء في المراتب الأخرى.

مما يجدر التذكير به أن النصوص العرفانية الأولى زمن "ابن العربي" و"القونوي"، عرفت نوعاً من عدم ثبات المصطلح في بيانها للمسائل العرفانية؛ كعدم التفريق في الاصطلاح بين معنى (التعيين الأول) و(التعيين الثاني) كما في كتابات "القونوي"، حيث كانت تُوظف قيوداً معينة تُمكن من فهم المقصود. ولعل ذلك يُعدّ مرحلة طبيعية من مراحل تطور استخدام المصطلح في مجال العرفان النظري، الذي أخذ يعرف طريقه إلى الثبات والاستقرار مع "الفرغاني"، الذي لقيت جهوده قبولا من قبل العرفاء والدارسين بعده، كـ"الجامي" صاحب كتاب (نفحات الأنس)، و(الفناري) صاحب كتاب (مصباح الأنس)<sup>2</sup>.

### 8-7-الكمال/ الكمالات:

قيل في تعريف الكمال إنه "حصول ما ينبغي كما ينبغي لما ينبغي"؛ بمعنى أن لكل شيء كماله الخاص به، ودرجته التي ينبغي أن يصل إليها بحسب ما تقتضيه طبيعة ذلك الشيء؛ فقد تكون بعض الصفات بالنسبة لشيء ما كمالاً، أما بالنسبة لشيء آخر ليست كمالاً. فالحموضة مثلاً بالنسبة للخلّ كمالٌ، لكنها ليست كذلك بالنسبة للعسل. فالبحث عن الكمال يكون بالنظر إلى الصفات التي تتناسب والشيء وتدفع بارتقائه، وليس بالبحث عن الذات نفسها؛ فبالنسبة للحق تعالى، فإن كمالته هي صفاته المتفرعة عن ذاته تعالى، متناسبة مع ما تقتضيه ذاته المقدسة. وعليه فالكمالات متعددة ومختلفة باختلاف صاحبها. وقد قُسم الكمال إلى نوعين: ذاتي، وأسمائي.

<sup>1</sup> الأسماء السبعة العامة هي: الحي، العليم، المريد، القدير، السميع، البصير، المتكلم. وقد قيل إنها أربعة (الحي، العليم، المريد، القدير)؛ باعتبارها شرطاً للثلاثة الباقية. وهناك من ذكر اسمي (المقسط، والجواد) بدلاً عن (السميع والبصير) لاختلاف اللحظات. ينظر: معجم اصطلاحات الصوفية، ص 33، وأيضاً: يد الله يزdan پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 454-459.

<sup>2</sup> ينظر: يد الله يزdan پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 366.

« أمّا الكمال الذاتي فهو الكمال الثابت للحقّ تعالى في مقام ذاته قبل أن يكون غيره، كالتشؤون والتجليات»<sup>1</sup>. وهو ما يُعبّر عنه في الفلسفة الإسلامية بأن صفات الواجب عين ذات الواجب. فكافة الصفات (الشؤون الذاتية) والأسماء الذاتية موجودة بنحو اندماجي في ذات الحق تعالى<sup>2</sup>. وهذه الشؤون الذاتية هي نفسها كماله الذاتية، والتي تُبين الغنى الذاتي للحق تعالى<sup>3</sup>. وهذا ما يصححه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>4</sup>.

وأما الكمال الأسمائي، فهو بلحاظ الغير (التجليات والشؤون)؛ إذ إنه - خلافاً للكمال الذاتي - لا يتصف بخصوصية الاندماج، بل بالتعدّد والنقصيل. فهو كمال تفصيلي، بمعنى ظهور الذات لنفسها من حيث تفصيل اعتباراتها، أي تعينه تعالى من حيث أسماؤه وصفاته (كمال أسمائي صفاتي). ومن علاقة الكمال الذاتي بالكمال الأسمائي، يمكن تفسير كيفية ظهور المتناهي من اللامتناهي، وبالتالي ظهور الموجودات الكونية (عالم الخلق). ويوضح "القونوي" ذلك من خلال مثال الوعاء الممتلئ، الذي يمثل في امتلائه الكمال الذاتي، وفي فيضه وفيضانه الكمال الأسمائي، الذي يُطلق عليه "القونوي" ب) أكملية الحق؛ « وكما إن كمال كلِّ وعاء بامتلائه وأكمليته بما يفيض منه بعد الامتلاء، كذلك الفيض الإيجادي... فالامتلاء هناك عبارة عن الغنى الذاتي من حيث وجوب الوجود وعدم الحاجة إلى السوى»<sup>5</sup>. ويرى العرفان أن الكمال، كل كمال إنما يعود إلى الوجود الحق (وهو الله تعالى) وحده؛ إذ لولاه لما ظهر الكمال والخير. ومن هنا يأتي الحديث عن (الحركة الحبيّة) وكيفية إيجاد الكمالات.

<sup>1</sup> ينظر: يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 324.

<sup>2</sup> إنّ اندماجاً علمياً (مقام التعيين الأول)، أو اندماجاً وجودياً (مقام الذات)؛ فهي عين ذاته الموجودة في مقام الذات، وعين ذاته المعلومة في مقام التعيين الأول.

<sup>3</sup> ينظر: يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 424.

<sup>4</sup> فاطر / 15.

<sup>5</sup> صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي: النفحات الإلهية، تصحيح: محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اول، 1417، النفاحة 12، ص 78.

## 8-8- الحركة الحبيّة:

ترتبط (الحركة الحبيّة<sup>1</sup>) بما يسميه أهل العرفان بشعور ذات الحق تعالى بالكمالات الأسمائية والتي تتصف بالفيضان/ أكملية الحق الموصلة إلى مرحلة "الحركة الحبيّة"، وهي الدافع لإيجاد الكمالات. وهذا ما يشير إليه أهل الذوق في قولهم: "كنت كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف"<sup>2</sup>.

ويرى أهل الفن أن ذات الحق تعالى من حيث كمالاتها الأسمائية تتصف بالفيض المطلق الدائم، فلا يمكن أن تكون بلا إفاضة. وهي من جهة أخرى، لا تجد قابلاً تُفيض عليه تلك الكمالات في مقام الذات (التعين الأول) فتعود. « ولكن لأنّ رحمته سبقت غضبه»، فإنها تعود ثانية بشكل دائرة، وبهذا يكون التعين الثاني قابلاً للإيجاد بواسطة هذه الحركة. نعم، سبق الرحمة على الغضب له مواطنٌ متعدّدة، والمراد منه هنا سبق الظهور والتجلّي - أي التعين الثاني - على خفاء الحق<sup>3</sup>؛ فكانت الرحمة الإلهية هي سبب إيجاد القابل، فتجري هذه الحركة الحبيّة للرحمة بنحو الإيجاد والتأثير. وقد قيل في بيان كيفية هذه الحركة الحبيّة وسيرورتها، أن علم الذات المعبر عنه بالكمال الذاتي والأسمائي يتضمن حركة ودافعا وطلباً (وهو باطن الإرادة)، فيتّجه ذلك التجلّي المذكور صوب الشؤون والاعتبارات - لا ناحية الذات - لتحقيق وإظهار الكمال الأسمائي. ولأن الكمالات الأسمائية تتصف بالتميز في مراتبها وحقائقها، استحال ظهورها في مقام (التعين الأول) حيث الأحدية الجمعية وحيث الصفات والأسماء وأحكامها مستهلكة في البطون، وبذلك لم يكن ظهور كمالاتها متاحاً إلا في مراتب التعين الثاني، ومنه في التعينات الخلقية لاتصافها بالتميز

<sup>1</sup> ويطلق على الحركة الحبيّة اسم الرقيقة العشقية التنزيهية. أشار "الفرغاني" إلى معنى (الحركة الحبيّة) في شرح لطيف أورده حول حديث "كنت كنزاً مخفياً...". ينظر: سعد الدين محمد بن أحمد الفرغاني: منتهى المدارك في شرح تائبة ابن الفارض، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ج1، ص: 18، 19.

<sup>2</sup> ينظر: الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص 116، 117.

<sup>3</sup> يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 432.

والكثرة.<sup>1</sup> ومن هنا كان التعيين الثاني قابلاً للإيجاد بواسطة الحركة الحبيبة ومن ثم نشأت الكثرة، وتمت عبر ما يسمى ب( النَّفس الرَّحْماني).

## 8-9- النفس الرحماني<sup>2</sup>:

يعتبر من الأبحاث المهمة في الدرس العرفاني. ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة لم تتعرض له إطلاقاً عدا فلسفة " صدر الدين الشيرازي"، وذلك استلهاماً من أهل الذوق<sup>3</sup>. فهو (أي النفس الرحماني) بحث عرفاني بامتياز.

ويعني (النَّفس الرَّحْماني) تلك الحقيقة السَّعِيَّة التي تبدأ من التعيّن الأول، استمراراً إلى عالم المادّة<sup>4</sup>. وإن كان بعض المتأخرين في مجال الدرس العرفاني الحديث يذهب إلى أن النفس الرحماني " يختص بالسريان في عالم المادة/ الخلق<sup>5</sup>. وأيا كان الرأي المعتمد فإن هذا لا يعني وجود اختلاف جوهرى بين أهل هذا الفن في تعريف النفس الرحماني، إنما ذلك مردهُ إلى اختلاف اللحاظات بين الدارسين لا أكثر. ويبقى أهمُّ ما ينبغي التركيز عليه هنا هو حقيقة النفس الرحماني، التي هي السَّراية في مختلف مراتب الظهور من جهة، والشمول لها من جهة أخرى. وهو ما يعرف " بالحقيقة السَّعِيَّة". فهو تجلٌّ واحدٌ للذات المقدسة، لكنه يظهر في صور مختلفة بحسب اختلاف المراحل والمراتب التي يشكّلها. ولهذا أطلقوا عليه مصطلح (نَفْس) تقريبا لفهم حقيقته وكيفية سريانه في مختلف المراتب الوجودية؛ « لأنها كَنَفَس الإنسان، التي تبدأ بصفة الوحدة من عمق القلب لتنتقل من الصدر إلى الحلق ثم

<sup>1</sup> وهو ما أشار إليه " الكاشاني" في اصطلاحات (التجلي الأول، والتجلي الثاني، والتجلي الشهودي)، ينظر: الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص: 173، 174. وينظر أيضا: يد الله يزدان يناه: العرفان- مبادئه وأصوله، ص 433، 434.

<sup>2</sup> ومن أسمائه: الوجود العام، والخزانة الجامعة، والرزق المنشور، والرحمة العامة، وغيرها. ينظر: الفناري: مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، ص: 368. ينظر: يد الله يزدان يناه: العرفان- مبادئه وأصوله، ص 539.

<sup>4</sup> وهناك من العرفاء- كالقنوي- من جعله مساويا للتعين الأول ومن أسمائه؛ باعتبار التعين الأول المقام الوحيد الذي يسبق كل أشكال التعينات التفصيلية. كما عده البعض الآخر هو التعين الثاني نفسه؛ من حيث كون التعين الثاني هو العلة الأساس التي من خلالها يسري النفس الرحماني أخذاً في إيجاد الكثرات. فيكون النفس الرحماني المادّة[الخام] لجميع التعينات ينظر: الفناري: مصباح الأنس، ص: 376، 377.

<sup>5</sup> القيصري: شرح فصوص الحكم، ص 882.

الحنك وهكذا لتخرج بأشكال وأصوات مختلفة»<sup>1</sup>. وكذلك ظهور تجليات الحق تعالى في مختلف المراتب عبر سراية النفس الرحماني.

ويرتبط بحث (النَّفْس الرَّحْمَانِي) ارتباطاً وثيقاً ببحث (الحركة الحبيّة). فالحركة الحبيّة تُعدّ عينَ الكمالِ الأسمائي، لما تُحقِّقه من إظهارٍ لتلك الكمالات الإلهية. وقد ظهر هذا الميل والحركة/ الرقيقةُ العشقية متجليّةً «بتعيّنٍ آخر على المثالِ النَّفْسِي الجامع لجملة الشؤون والاعتبارات (أي النَّفْسِ الرَّحْمَانِي) ومشتماً على جملة التعيّنات»، ليربط بذلك بين طرفي حكم الإجمال والوحدة، في مقابل التفصيل والكثرة. وذلك بفعل سريانه (أي النفس الرحماني) في كافة التعينات. ويسمى هذا السريان في التعين الثاني بـ (الفيض الأقدس) وفي التعينات الكونية الخلقية بـ (الفيض المقدّس) المفضي لنشأة عالم الكثرات/ الخلق. و(النَّفْسِ الرَّحْمَانِي) هو وجودٌ واحدٌ بحقيقته، متكثرٌ بصور الأسماء الإلهية، لتجلى عبره تلك الحركة الحبية للذات المقدسة، فتظهر في الأسماء الإلهية (مقام التعين الثاني) ومنها في عالم الوجود والخلق. وقد سُمي بذلك «تشبيهاً بنفْسِ الإنسان المختلف بصور الحروف مع كونه هواءً ساذجاً في نفسه. ونظراً إلى الغاية التي هي ترويح الأسماء الداخلة تحت حيطه اسم الرحمن عن كربها، وهو كمون الأشياء فيها، وكونها بالقوة، كترويح الإنسان بالتنفس»<sup>2</sup> وفي هذا إشارةً إلى تجلي الوحدة والبساطة في الكثرة، وبيانٌ لكيفية اتصال اللامتاهي بالمتاهي، أو بالأحرى كيفية تجلي ذات الحق تعالى في شؤوناتها من خلال الرؤية الكونية العرفانية.

<sup>1</sup> يد الله يزدان پناه: العرفان- مبادئه وأصوله، ص 541.

<sup>2</sup> الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص 115.

## 8-10 - الإنسان الكامل:

يعدّ من أهم المحاور البحثية في الدرس العرفاني؛ باعتبار أن علم العرفان النظري يعنى بتقديم رؤية كونية تبحث محاور كبرى، هي: الله والعالم والإنسان، والعلاقة بينها. أو بعبارة أخرى نقول: إن مباحث الدرس العرفاني تدور حول التوحيد والمؤجّد؛ ذلك أن وحدة الوجود (التوحيد العرفاني) - بحثاً وسلوكاً - يُعدّ قطب الرّحى في علم العرفان وفي السلوك إلى الله.

في حديث "من عرف نفسه فقد عرف ربه"، دلالة من نحو ما على (الإنسان الكامل) وإشارة لطريق الارتقاء إلى هذه المرتبة؛ حيث إن معرفة الإنسان لربه لا يمكنها أن تتحقق إلا ببلوغ النّفس كمالاتها المطلوبة، وإن كانت تلك المعرفة مُشكّكةً بالنظر إلى طالبيها. وفي هذا يصبّ معنى الحديث «خلق الله آدم على صورته»<sup>1</sup>، وكذا آيات عدة من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾<sup>2</sup>؛ ففي ذلك إشارة إلى تلك مرتبة الكمال التكوينية التي جُعلت للإنسان.

ومما يشير إلى الأهمية البالغة لهذا البحث، إدراج (الإنسان الكامل) ضمن "الحضرات الخمس"<sup>3</sup>؛ حيث يتموضع الإنسان الكامل في الحضرة الخامسة. وأهميته هنا لا تكمن في مجرد انتمائه للحضرات الخمس فحسب، بل الأهم من ذلك طبيعة هذه الحضرة في حد ذاتها؛ إذ إنها الحضرة التي تُختصر فيها بقية الحضرات؛ يقول العارف "عبد القادر الجزائري" في سياق حديثه عن خلق الأفلاك: «وهكذا كلُّ مؤلّد فإنه يجمع حقائق ما فوقه،

1 البخاري: صحيح البخاري، ص: 6227.

2 التين/ 4.

3 الحضرة: هي حضور الحق في المراتب والتجليات، وهي عبارة عن "مراحل التجلّي الكلي للحق"، فكل حضرة تعد انبساطاً واسعاً للتجليات. ويذكر أهل الفن اصطلاح الحضرات الخمس، وهي بالترتيب: 1. الحضرة الأولى (حضرة الغيب المطلق): التعيين الأول والتعيين الثاني (عالم الأعيان الثابتة). 2. الحضرة الثانية (حضرة الغيب المضاف إلى الغيب): عالم الجبروت/ العقل. 3. الحضرة الثالثة (حضرة الغيب المضاف إلى الشهادة): عالم المثال/ الملكوت. 4. الحضرة الرابعة (حضرة الشهادة المطلقة): عالم الملك/ المادة. 5. الحضرة الخامسة (الحضرة الجامعة): الإنسان/ العالم الإنساني الجامع لجميع العوالم وما فيها (الكون الجامع). ينظر: يد الله بزدان پناه: العرفان- مبادئه وأصوله، ص 570.



حتى ينتهي إلى الإنسان، فيجتمع فيه قوة جميع العالم. فإن كان إنسانا كاملا، جمع من ذلك الأسماء الإلهية، بكمالها»<sup>1</sup>؛ فالإنسان الكامل عند أهل العرفان هو بمثابة النسخة المصغرة لتجلّي الحق تعالى في كافة مراتب الوجود، ففيه تتجلّى كماله الصفاتية والفعلية. ويذهب العرفاء إلى أن حقيقة الإنسان «عبارة عن البرزخية الجامعة بين أحكام الوجوب وأحكام الإمكان، فله الإحاطة بالطرفين... وأما سرُّ آخريّته، فمن حيث انتهاء الأحكام والآثار إليه واجتماعهما ظاهراً وباطناً فيه»<sup>2</sup> برزخا جامعا حتى قيل بأن عالم الأكون والخلق إنما وُجد من أجل الإنسان الذي جعله الله تعالى سيد الأكون والخلق جميعاً وخليفته فيها. ولذلك كانت حقيقته جامعةً لكافة الحقائق؛ «فالإنسان وحده من بين الموجودات، في عين كونه من الأكون (ماسوى الله)، يمكن أن يجمع في ذاته كافة الحضرات»<sup>3</sup>. بمعنى أن حقيقة الإنسان عرفانيا هي حقيقة مرآتية جامعة لكل المراتب والتجليات من الأحدية إلى عالم الملك والشهادة. وهذه الكمالات مندكة في حقيقته بنحو الاندماج والحقيقة الواحدة البسيطة. والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي شرفه الحق تعالى بهذا التكريم التكويني الذي هو سرُّ تميزه واختصاصه بحمل أمانة الخلافة؛ ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۗ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾<sup>4</sup>. فقوله (فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا) من باب العجز وضعف الاستعداد، في مقابل الإنسان الذي انطوى فيه العالم الأكبر. إذ هو المخلوق الوحيد المؤهل لهذه المهمة الإلهية الرفيعة تشريفا وتكليفا. وإن كان بلوغ هذه المرتبة الكمالية ليس متاحا لكافة أفراد

<sup>1</sup> عبد القادر بن محي الدين الجزائري: المواقف الروحية والفيوضات السُّوحية، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ج1، ص: 531. يذكر "القنوي" في ( فك ختم الفص الأدمي) بيانا لطيفا عن مرتبة الإنسان التكوينية؛ بحيث يمكنه الارتقاء من شساعة عالم الكثرات حتى يبلغ مقام الوحدية فيكون أقرب ما يكون مخلوق من الحق تعالى. هذا إن سلك وعرج، أما إن توقف فلن يبلغ من دائرة الارتقاء حتى نصفها. ومن قوله في بيان تحقق الإنسان بهذه الحقيقة التكوينية الجامعة: «ومن هذا شأنه، فهو الذي قيل فيه من حيث صورته العنصرية الآخريّة الجامعة: إنه خلق في أحسن تقويم... ومن لم يكن كذلك، فهو المنتهي إلى أسفل السافلين؛ لبعده بكثرتة عن أصله الذي هو المقام الوحداني الإلهي الأولي؛ لأنه نزل من أعلى الرتب وهي البرزخية المذكورة إلى أقصى درجات الكثرة والانفعال، ووقف عندها، بخلاف الكمل الذين تمت لهم الدائرة، وإنهم وإن انحدروا، فهم مرتفعون في انحدارهم، كما قال بعض التراجم في مدح نبينا ﷺ: تخيرك الله من آدم فما زلت منحدرًا ترتقي». ينظر: صدر الدين محمد بن إسحاق

القنوي: الفكوك في مستندات حكم الفصوص، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، ناشرون، بيروت، لبنان، ط، د. ت، ص: 13، 14.

<sup>2</sup> القنوي: الفكوك في مستندات حكم الفصوص، ص: 12. ( فك ختم الفص الأدمي)

<sup>3</sup> يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص 573.

<sup>4</sup> الأحزاب/ 72.

النوع البشري وإن اختصت بالإنسان؛ ذلك أن هذه الرتبة الكمالية حقيقةً في الطبيعة الإنسانية. وهي، باعتبار الأفراد، مودعةً فيهم بالقوة، لكن قلّة قليلة فقط أولئك الذين استطاعوا ويستطيعون إخراجها من كُمون القوة إلى تحقّق الفعل.

يكتسي بحث (الإنسان الكامل) أهميته البالغة أيضاً من ناحية ما يكشف عنه من حقائق كونية تتعلق بحقيقة الإنسان نفسه ومكانته في نظام الوجود من جهة، وكذا من ناحية علاقته بالله/ الحق تعالى، وبما سوى الله/ الأكوان وعالم الخلق، من جهة أخرى. فبحث الإنسان يعد قطب الرchy في الدرس العرفاني. ومع كل هذه الحظوة، فإنه يختلف عما تذهب إليه تيارات الأنسنة (Humanisme/ Humanism) التي تعتقد بمحورية الإنسان في الكون؛ وذلك لأن أصحاب هذا الاتجاه يجعلون من الإنسان محور الكون ومركزه على نحو الاستقلال؛ منه يصدر الفعل وإليه يعود، فهو المبدأ والغاية بالنسبة لهم. أما بالنسبة للعرفان الإسلامي فإن بحث الإنسان، وإن كان يكتسي نوعاً من المحورية، لكنها تظل محورية غير مستقلة بذاتها؛ بل إنها تستمد محوريّتها من الحق تعالى الذي هو الوجود المطلق الذي لا وجود سواه، وكلّ ما سواه بطلان محض. فالإنسان، وإن علا شأنه، فإنه يظل شأناً من شؤون الحق تعالى، وتجلياً له. غاية ما في الأمر أنه أكمل تجلّ لحقائق أسمائه وصفاته وأفعاله، فارتقى في مدارج الكمال العرفانية حتى بلغ أوجها؛ ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾<sup>1</sup>.

## 9 - العلاقة بين العرفان والدعاء :

ومن خصائص الإنسان الكامل حقيقة الاعتدال؛ فهو في عين كونه جامعاً لكافة الحقائق الإلهية والكونية، فإنه يظل في علاقته مع جميعها على مسافة واحدة؛ فعلاقته بجميع هذه الحقائق واحدة؛ يؤدي حقّ الحقّ وحقّ الخلق. وفي هذا إشارة جلية إلى جانب

<sup>1</sup> النجم/ 9.

من جوانب علاقة الداعي بالعرفان وعلاقة العارف بالدعاء. فالعارف يسعى للتواصل مع الحق تعالى، انطلاقاً من وعيه ومعرفته الشهودية للحق تعالى، وشهوده لتجلياته في خلقه. فلا يرى في دعائه التواصل باله فصلاً بين الحق والخلق في سلوكه وعروجه. ولهذا فخطابه الدعائي خطاب ذو نفس واحد توحيدي، ينسجم فيه الخلق في اتصالهم بالحق وصدورهم عنه نزولاً وعروجاً في قوسيّ النزول والصعود. ومن جهة أخرى فإن توسل أهل السلوك والعرفان بالدعاء في تواصلهم، يُعدّ حاجة ذاتية، تتجاوز غايات توسلاتهم الأخرى بشتى ألوان التعبير؛ كرموز "الخمرة"، أو "الظعن"، أو "المرأة"؛ فقد يكون لاستعمال مثل تلك الخطابات غايةً محدودة، وإن شئنا قلنا غايات قاصرة - إلى حد ما - عن التعبير؛ بحيث يسعى المتصوفة من خلال تلك اللغة الرمزية أن يعبروا عن تجربتهم الروحية التي أدركوا صعوبة فهمها على عوام الخلق، فسعوا للتنزل بتلك التجربة إلى مستويات اللغة الشعرية. وهي لا شك إبداع وطريق من طرق التوصيل والإيضاح من جهة، وكذا سبيل للتفيس من شدة ما يجدونه من ثقل مشاهد الكشف التي يسعون لوصف فضائتها من خلال تلك اللغة الشعرية. خاصة أن استعمال مثل تلك الرموز كان تقليداً في الشعر العربي، وهو مما تأنس له نفوس العرب، خاصة خواصهم من الشعراء والنقاد، بل وعامة متذوقي الشعر والأدب على مر العصور. إلا أن الجدير بالذكر هنا، أنه مع كل تلك الأغراض المشار إليها حول علة لجوء الصوفي إلى التوسل بالتجربة الشعرية، وما يجد له الدارسون من تميز وإبهار، فإن هذا التوسل الذي اعتمده الصوفية قصد إضاءة جوانب من تجربتهم أو قصد التعبير عنها، اصطحب معه تنزلاً للمشهد الروحي الذي تمتاز به التجربة الصوفية والتي هي تجربة روحية بامتياز؛ فصحیح أنّ توسل التجربة الشعرية له رمزيته وفنيته، ولكن مهما اعتبرنا تلك الرمزية والفنية، فإن ظلال التجسيد المادي تظل مخيمَةً عليها. ولهذا نجد بعضاً من المتصوفة وأهل العرفان لم يلجؤوا إلى التجربة الشعرية إنما عمدوا إلى طريق آخر وجدوا فيه ضالتهم، ألا وهو الدعاء؛ بحيث يمنحهم توظيف لغة لا تزدهم فيها الرموز الشعرية، لكنها

لغة ذات مراتب من الكشف، الذي يتلاءم مع تنوع مستويات مخاطبيهم، ويرتقي بتجربتهم عن مستوى المشهد المادي الدنيوي، ليعرج بالسالك والداعي معا إلى كمالتهما الإلهية المطلوبة.

هذا ومن جهة أخرى، فإن الداعي، أيضا، في سعيه التواصلي مع مدعوه، لا يجد سفينة أسرع من سفن العرفاء، ولا طريقا أوضح من طرقهم مسلكا، ولا سبلا في معرفة التواصل أرقى من سبلهم منهجا؛ فهم الذين خبروا الطريق، وعرفوا المقصد، وأدركوا وعورة السفر ومخاطره فأعدوا له عدته وتخيروا له راحلته، وفنوا في المحبوب عن ما سواه أملا في بلوغ لقائه والأنس به.

وقد قال ﷺ: «أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد، فأكثرُوا الدَّعاء»<sup>1</sup>؛ مما يشير بوضوح إلى أهمية الدعاء في العروج إلى الله تعالى والارتباط به؛ إذ " الصلاة معراج المؤمن"؛ حيث يكون الدعاء القناة التي يرتقي من خلالها السالك في مدارج الوصال. وهذا لا يبدو مجرد سعي لتحقيق القرب مع الحق تعالى؛ فأول الحديث يؤكد أن هذا القرب متحقق بدءا في حالة السجود. فما غاية الحث على الإكثار من الدعاء حين السجود إذن إن كان القرب متحققا مسبقا؟ ما الارتقاء الذي يمكن للدعاء أن يحققه للسالك بعد أن حقق قربه من الحق تعالى بالسجود؟ يبدو أنه الكشف والشهود الذي يزيح الدعاء ستائر حجب الكثرة والأغيار عنه! ولعل هذا التفسير هو ما يصح فهمنا لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَغْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ لَفَقَدْتُمْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾<sup>2</sup>. فجذب العبد لانتفات الحق تعالى وتعرضه لفيوضات الحق إنما يكون عبر نفحات الدعاء.

<sup>1</sup> مسلم: صحيح مسلم، (رقم الحديث: 482).

<sup>2</sup> الفرقان/ 77.

فهل الدعاء يقف عند حدود كونه وسيلة السالك/ العارف للوصال وبلوغ مراتب الكشف والشهود؟ بمعنى آخر، هل الدعاء هو مجرد وسيلة بالنسبة للعرفان والعرفاء؟ أم تربطه علاقة أو علاقات أخرى مع العرفان؟

هذا ما سعى البحث لبيانته من خلال الوقوف على طبيعة الدعاء في أبعادها، وعناصر الدعاء الداخلية منها والخارجية التي تسهم في الكشف عن طبيعة العلاقة بين الدعاء والعرفان، من جهة. والكشف عن تجلي الأبعاد العرفانية في الدعاء عموماً وفي أدعية الإمام زين العابدين خصوصاً. من جهة أخرى؛ حيث تم تناول الأول فيما سبق من مباحث في الفصلين: الأول والثاني، بينما سيسعى الفصل الثالث بتجلية الأبعاد التداولية والعرفانية من خلال نماذج نصية متنوعة، قصد تجلية محاور التداولية، ومباني العرفان تطبيقياً.

# الفصل الثالث:

التحليل التداولي والعرفاني للدعاء

نماذج نصية.

الدعاء السابع: «وَكَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا عَرَضَتْ لَهُ مُهِمَّةٌ أَوْ نَزَلَتْ بِهِ، مُلِمَّةٌ وَعِنْدَ الْكَرْبِ:

" يَا مَنْ تَحَلَّ بِهٍ عَقْدُ الْمَكَارِهِ، وَيَا مَنْ يُفْتَأُ بِهِ حَدُّ الشَّدَائِدِ، وَيَا مَنْ يُلْتَمَسُ مِنْهُ الْمَخْرَجُ إِلَى رَوْحِ الْفَرَجِ. نَزَلَتْ لِقُدْرَتِكَ الصِّعَابُ، وَتَسَبَّبَتْ بِلُطْفِكَ الْأَسْبَابُ، وَجَرَى بِقُدْرَتِكَ الْقَضَاءُ، وَمَضَتْ عَلَى إِرَادَتِكَ الْأَشْيَاءُ. فَهِيَ بِمِشِيَّتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتَمِرَةٌ، وَبِإِرَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُنْزَجِرَةٌ. أَنْتَ الْمَدْعُوُّ لِلْمُهْمَاتِ، وَأَنْتَ الْمَفْرَعُ فِي الْمُلِمَّاتِ، لَا يَنْدَفِعُ مِنْهَا إِلَّا مَا دَفَعْتَ، وَلَا يَنْكَشِفُ مِنْهَا إِلَّا مَا كَشَفْتَ وَقَدْ نَزَلَ بِي يَا رَبِّ مَا قَدْ تَكَادَنِي ثِقْلُهُ، وَالْأَمُّ بِي مَا قَدْ بَهَظَنِي حَمْلُهُ. وَبِقُدْرَتِكَ أَوْرَدْتَهُ عَلَيَّ وَبِسُلْطَانِكَ وَجَّهْتَهُ إِلَيَّ. فَلَا مُضْدِرَ لِمَا أَوْرَدْتَ، وَلَا صَارِفَ لِمَا وَجَّهْتَ، وَلَا فَاتِحَ لِمَا أَغْلَقْتَ، وَلَا مُغْلِقَ لِمَا فَتَحْتَ، وَلَا مُبَسِّرَ لِمَا عَسَّرْتَ، وَلَا نَاصِرَ لِمَنْ خَذَلْتَ. فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَافْتَحْ لِي يَا رَبِّ بَابَ الْفَرَجِ بِطَوْلِكَ، وَانْحَسِرْ عَنِّي سُلْطَانَ الْهَمِّ بِحَوْلِكَ، وَأَنْلِنِي حُسْنَ النَّظَرِ فِيمَا شَكَّوْتُ، وَأَذِقْنِي حَلَاوَةَ الصَّنْعِ فِيمَا سَأَلْتُ، وَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَفَرْجاً هَنِئِئاً، وَاجْعَلْ لِي مِنْ عِنْدِكَ مَخْرَجاً وَحَيّاً. وَلَا تَشْغَلْنِي بِالْإِهْتِمَامِ عَنِ تَعَاهُدِ فُرُوضِكَ، وَاسْتِعْمَالِ سُنَّتِكَ. فَقَدْ ضِيقْتُ لِمَا نَزَلَ بِي يَا رَبِّ ذَرْعاً، وَامْتَلَأْتُ بِحَمْلِ مَا حَدَّثَ عَلَيَّ هَمّاً، وَأَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى كَشْفِ مَا مُنِيتُ بِهِ، وَدَفْعِ مَا وَقَعْتُ فِيهِ، فَافْعَلْ بِي ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ أَسْتَوْجِبْهُ مِنْكَ، يَا ذَا الْعَرْشِ الْعَظِيمِ."<sup>1</sup>

أولاً: ملامح السياق:

لا شك أن للسياق ملامح عديدة قد تختلف من نص لآخر حتى وإن انتهت إلى سياق خطابي واحد، فضلاً عن تنوعها واختلافها حال انتماء النصوص إلى سياقات مختلفة.

<sup>1</sup> زين العابدين علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، ص 68-70 (الدعاء السابع).

وقد سعى البحث إلى معالجة هذه الملامح وفقا لمساءلة النص؛ بحيث أفضت تلك المساءلة إلى عناصر غالبا ما لم تراخ الأنماط التقليدية المتعارف عليها - عادة - كالترتيب في عناصر الجملة وأساليب الخطاب التداولي؛ مثل معالجة "الفاعلية" قبل "الفعلية" مثلا، وعدم انحصار "الفاعلية" في "الفاعل"، بل وإحالة "الفاعلية" الحقيقية أو الواقعية إلى غير "الفاعل" أحيانا. وربما كان للفعل الواحد غيرُ فاعل، خلافا لما هو متعارف عليه في قواعد النحو العربي، كما يمكن أن تتقلب وظائف العناصر في الجملة الفعلية - خاصة - رأسا على عقب، لتكشف بذلك عن موازين مغايرة لتلك المعهودة تقليدًا في التحليل النحوي؛ فلا يتعلق الجار والمجرور بالفعل، ولا يرضخ الاسم المجرور لسلطة الجار، كما لا تنحصر وظيفة الحرف في الإحالة على التعلق، وغيرها.

ولتتبع تلك الملامح والوقوف على أبعادها في "الدعاء"، سوف يتم تحليل نماذج نصية من أدعية زين العابدين بن الحسين (رض) على مستويات عدة، بحسب ما تقضيه مساءلة النص لكل نموذج.

#### • على مستوى الألفاظ والتراكيب/ الوظائف اللغوية:

##### أ. الفاعل والفاعلية:

تبدو الفاعلية من أكثر عناصر الخطاب التداولي في النص قوة وتأثيرا.

والمقصود "بالفاعلية" هنا التأثير الحقيقي أو الواقعي الذي قد يقوم به أو يؤدي دوره أي عنصر من عناصر التواصل في الخطاب، والذي قد يظهر أيضا في عناصر غير مألوفة بمسمى الفاعلية في عرف التحليل اللغوي التقليدي. ف"الفاعلية" هنا، ليس ما يُقْتَصَرُ على ربطه "بالفاعل" في الجملة الفعلية مثلما يتناوله علم النحو عادة؛ فقد نجد الفاعلية في الجملتين: الفعلية والاسمية على حدّ سواء. كما أنّها لا تُحدُّ - بمعنى الحد المنطقي -



بالمسند إليه؛ فهي لا تقف عند حدود الفاعل أو المبتدأ، بل تتسع لتشمل حتى الجار والمجرور؛ إذ إن مساءلة النص هي ما يكشف عن مصاديق الفاعلية فيه.

وعليه فلن يقتصر الحديث هنا على الفاعل (النحوي)، إنما يتسع ليتناول كل فاعل له صلة - مباشرة أو غير مباشرة - بإنجاز الفعل.

### ب. تجليات الفاعلية:

إن اختلاف تجليات الفاعل والفاعلية في النص/ الخطاب لا شك أنها إشارة لا إلى مجرد دلالات خطابية وسياقية خاصة أو متميزة فحسب، بل هي بوابات تتفتح على فضاءات تتطوي بدورها على حقائق وجودية (أنطولوجية) غيبية بما لكلمة الغيب من معنى شاسع؛ ( إذ إن كل أمر مكشوف قد كان غيباً في رتبة سابقة للكشف، فيكون المكشوف - بالطبع - في رتبة أنزل من رتبته، غيباً).

ولعلّ الملاحظ لسياق الدعاء في المتن السابق، يدرك أن الفاعل في تحقيقه للأفعال ظهر في تجليات متنوعة؛ فمرة يُنسب إليه الفعل مباشرة -الفاعل النحوي) "ذَلَّت ... الصعاب"، "تَسَبَّبَتْ ... الأسباب"، "دَفَعْتَ"، "وَجَّهْتَهُ"، "فَتَحْتَ"، "أَفْتَحَ"، "اِخْسِرَ"، "أَلْنِي" (...). ومرة يتجلى بشكل غير مباشر أو بواسطة ما، وإن لم يفصح عنها. وذلك حين يستعمل الفعل المبني للمجهول - ما لم يُسمَّ فاعله ("تَحَلَّ"، "يُفْتَأُ"، "يُلْتَمَسُ")، وثالثة حين يُلمس منه (أي من الفاعل) المفعولُ به في سياق الجملة ("ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصَّعَابُ، وَتَسَبَّبَتْ بِأُطْفِكَ الْأَسْبَابُ" ..). مع ملاحظة استعمال بعض الضمائر في وظائف تبدو ثانوية، واستعمال حروف متعلقة بالفعل في ظاهرها، لكنها تؤدي نوعاً من وظائف الفاعلية بنحو ما. وسوف نوضح كلاً على حدة فيما يلي.

### ت. الفاعلية من خلال الحروف:

تَرِدُ حروف الجر المتعلقة بالفعل/ الفاعل بارزة في الخطاب؛ لتكشف- بدايةً- عن واسطة ما في تجلي فاعلية الفاعل ("... تُحَلُّ بِهِ عُقْدُ الْمَكَارِهِ"، "يُلْتَمَسُ مِنْهُ الْمَخْرَجُ"، "ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصِّعَابُ، وَتَسَبَّبَتْ بِطُفِكَ الْأَسْبَابُ"...); حيث يتضافر الفعل، مثلاً، مع الباء الجارة المتعلقة به تركيباً، لتحويل الأنظار من نائب الفاعل الذي عادة ما يُبحث عنه، حال عدم ظهور الفاعل ظهوراً مباشراً، إلى الفاعل الحقيقي (الأنطولوجي) الذي "يُفَكُّ عَقْدَ الْمَكَارِهِ وَالصِّعَابِ". فجاءت الباء من جهة، لصيقة بالفعل؛ لا ينعقد إنجازها إلا بها! ومن جهة أخرى لتتبيَّن عن وجود فاعل حقيقي يَوْمئِ اليه الضمير المتسلَّل بلطف بين الفعل ومرفوعه.

وإن كان ظهور هذا المرفوع (نائب الفاعل) اسماً ظاهراً، قد يُشوش بشكل أو بآخر على حقيقة الفاعل ومدى تأثيره. غير أنه في النهاية لن يعدو أن يكون- للمتممّل- تشويشاً ظاهرياً عابراً. لا يُغيّر من طبيعة الفاعل الحقيقي مهما تنوعت تجلياته؛ إذ إنه (أي الفاعل) هو المؤثر الوحيد المنفرد بالتأثير؛ إذ لا مؤثر في الوجود سواه! كما يصفه أهل العرفان.

وهكذا تتوالى التراكيب مؤكدة النمط ذاته من خلال حروف جرٍ متنوعة تُعقِّب أفعالها مباشرة، وتتصل بمجرورات تقلب الفهم المعتاد للعامل والمعمول هنا في مجال التواصل الخطابى ("بِهِ"، "مِنْهُ"، "لِقُدْرَتِكَ"، "بِطُفِكَ"، "بِقُدْرَتِكَ"، "عَلَى إِرَادَتِكَ"); إذ لم يعد المجرور هنا معمولاً للحرف، بل غدا الأخيرُ هو العامل، بفعل ما يمتلكه من قوة فاعلية في إنجاز الفعل وتوجيهه بوصلة التأثير في الخطاب؛ بغض النظر عن كون تلك الفاعلية تامة أم واسطةً لفاعلية أقوى تأثيراً؛ إذ قد تكون الفاعلية متجلية في الخطاب عبر

واسطة لإنجاز الفعل عبرها - ما يُطلق عليه" بالواسطة في الفيض" في علم العرفان<sup>1</sup> النظري، كما سوف يوضح ذلك لاحقاً في المقاربة العرفانية. بمعنى أن حرف الجر قد أدى دوراً ما في " الفاعلية"؛ فقد كان فاعلاً بنحو ما؛ كان بؤصلة في السياق تُشير إلى جهة الفاعلية فيه؛ فـ" القدرة" المجرورة بحرف اللام هي التي أدّلت " الصّعاب"، و" اللطف" هو الذي سبب " الأسباب"، وهي بذلك أدت وظيفة الفاعلية. غير أن فاعليتها غير تامة؛ كونها تنتسب إلى الضمير بعدها (الكاف). فهي بذلك فاعلة بنحو الوساطة.

" ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصِّعَابُ"؛ لقد تسَلَّت اللام هنا لتَجُرَّ " القدرة" صوب إعمال وظيفتها في الفاعلية، وإن كانت فاعليةً غير تامة (كما سيتم بيانها في بحث الضمائر). وهي بفعل الجر هذا لم تخفض " القدرة" إلا لفظاً، في حين خفضت " الصّعاب" معنى وفعلاً، بما يُشعر معه بنوع من الكسر وليّ العنق " للصّعاب" إزاء قوة الفاعلية تلك. وإن كان معنى " القسرية" هذا سرعان ما يستبدل به معنى الانصياع والخضوع إذا ما ضُمَّ إلى التركيب الفعل " ذَلَّ" الذي سبق حرف الجر. وهكذا، نجد النسق نفسه في العبارات التي تليها: " تَسَبَّبَتْ بِطُفِكَ الْأَسْبَابُ، وَ جَرَى بِقُدْرَتِكَ الْقَضَاءُ، وَ مَضَتْ عَلَى إِرَادَتِكَ الْأَشْيَاءُ".

<sup>1</sup> ذكر في الفرق بين مصطلحي: "التصوف" و " العرفان": أن "التصوف" قد ينظر إليه سلبي كما قد ينظر إليه إيجاباً؛ باعتبار ما للطرق الصوفية من تنوع كبير قد يصل ببعضها إلى الاعتقاد بعدم ضرورة القيام ببعض الشعائر الدينية أو العبادات الواجبة فقها - كالصلاة اليومية الواجبة مثلاً- لدى أقطابها الذين بلغوا مقامات روحية عالية. أمّا العرفان فلا يسقط اعتبار الشريعة بأي حال من الأحوال؛ بل أكثر من ذلك فهو يعتبرها طريقاً لا بد منه لبلوغ السالك المقامات العليا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن العرفان أخذ طريقه نحو الاصطلاح العلمي، فتنوع إلى قسمين: "عرفان عملي"، و" عرفان نظري"، باعتبارهما علماً له أسسه التي يقوم عليها ومبانيه التي سعى أصحابه للبرهنة عليها عقلياً، حتى وظفت المصطلحات الفلسفية للاستدلال على صحة المباني العرفانية. وقد تمكنت مدرسة" صدر الدين الشيرازي من تطوير جهود سابقه كابن العربي والقونوي، حتى أخرج العرفان النظري في حلة فلسفية، شيدت للفلسفة وللعرفان الإسلاميين صرحاً معرفياً متميزاً في الفكر الإسلامي المعاصر، يكشف عن أسرار الوجود، ويرتقي بالإنسان صوب كمالاته المطلوبة. بينما لا نجد في التصوف إلا التصوف العملي. حتى صار مصطلح " التصوف" لا يعني غير المنهج العملي في السير والسلوك إلى الله تعالى. ينظر: يد الله يزدان پناه: العرفان النظري- مبادئه وأصوله، ص: 66، 67.

### ث. الفاعلية من خلال الضمائر:

تنوّعت الضمائر في هذا الدّعاء بين ضمائر المتكلم، وضمائر المخاطب التي تصدّرت الخطاب. كما تراوحت بين الدلالة على الحضور من جهة، وعلى الغياب من جهة أخرى.

وقد جاء الدعاء على نسق خاص من حيث توظيف الضمائر؛ حيث دلّ على المدعو بضمير الغائب مرّة، وبضمير المخاطب أخرى. وإن كانت هناك ضمائر أخرى وردت في الدعاء، كالضمير "هي" الذي يعود على "الأشياء"، وضمائر المتكلم التي تعود على شخص الداعي. غير أن ما يتعلق بالفاعلية يقتصر على الصنف الأول من الضمائر.

والمتمأمل لكيفية توظيف تلك الضمائر العائدة على المدعو يلاحظ أنها سُبكت على نسق خاص؛ حيث لو فُرض غيابها أو حذفها من النص لانفتت الفاعلية كلية فيه، ولبدي النص مفككا لا ارتباط بين عناصره، ولانصرمت العرى التي تربط الأفعال فيه بالمفاعيل! سواء كانت هذه الضمائر مجرورة بحروف الجر ( يَا مَنْ تُحَلُّ بِهِ عَقْدُ الْمَكَارِهِ. وَ يَا مَنْ يُلْتَمَسُ مِنْهُ الْمَخْرَجُ إِلَى رَوْحِ الْفَرَجِ) أم مجرورة بالإضافة ( نَلِّتْ لِقُدْرَتِكَ الصِّعَابُ)، وسواء كانت مبتدأ ( أَنْتَ الْمَدْعُوُّ لِلْمُهَمَّاتِ، وَ أَنْتَ الْمَفْرَعُ فِي الْمُلَمَّاتِ)، أم فاعلا نحوياً للفعل قبلها ( فَلَا مُصَدِّرَ لِمَا أوردت، وَ لَا صَارِفَ لِمَا وَجَّهت).

فحذف "الهاء" في الأولى يبيّن المنادى ( مَنْ) عن صلته، مما يعطل إنجاز ذلك

الفعل الكلامي الوصفي، فيصبح المنادى بلا فائدة ترتجى منه، لا يؤدي أيّ وظيفة تواصلية في الخطاب. كما أنّ حذف "الكاف" في الحالة الثانية يمنح وظيفة الفاعلية للمضافات على نحو الإطلاق لا الوساطة؛ بمعنى أن الفاعلية تصبح حقيقة وبالذات متعلقة بالمضافات؛ من "قُدرة"، و"لُطف"، و"إرادة"، و"مَشِيّة". وهذا بالطبع يُغيّر سياق النص كلية، ويقلبه

رأساً على عقب. وكذلك لو افترض حذف المبتدأ، لظل الفاعل الكلامي في الخطاب غائباً لا يُدرك إليه سبيل، ولا يهتدي إليه داع؛ حيث إنّ المبتدأ، أو ما يسمّى بالمسند إليه، هو مبدأ التأثير. فإنّ حذف بطل الإسناد تلقائياً. والأمر نفسه في حذف الفاعل النحوي؛ إذ تُلغى بذلك كل الأفعال المسندة إليه، أو بالأحرى لن تتشكل أصلاً وبدءاً. وعليه يتضح بجلاء ما لهذه الضمائر من وظيفة محورية في أداء وظيفة الفاعلية في الخطاب من جهة، وفي حفظ تماسك النص، بل وتثبيت وجوده أساساً من جهة ثانية. وعليه كما يُقال: "ثَبَّتَ العَرْشَ ثُمَّ انْقَشَ". فلن يعود للنقش معنى بعد انهيار العرش! وأما الثاني - ضمير الغائب -، فنراه في قوله: " يَا مَنْ تُحَلُّ بِهِ عَقْدُ المَكَارِهِ".

وقد وردت في الدعاء وسائط عدة منها ما تعلق بأسماء الذات الإلهية وصفاتها (اللطيف، القدرة، الإرادة، المشية). ومنها ما تعلق بالوساطة البشرية ممثلة هنا في النبي الأكرم محمد ﷺ. إلا أن تأثير الوساطة هنا يظل في طول تأثير الفاعل الحقيقي، غير مستقلٍ عنه. وسوف يأتي تفصيل الكلام في هذا الموضوع في مقامه؛ حين تناول التحليل العرفاني لهذا الدعاء.

### ج - المفعول به والمفعولية:

فُصد إلى " المفعولية" في صيغ كسرت حدود" المفعول به" المعتاد، لتعيد صياغة معنى المفعولية في مصاديق أكثر اتساعاً، فنجدها تظهر مثلاً في ألفاظ الفاعل ونائب الفاعل على حد سواء، ابتداء من أول جملة في الدعاء؛ " يَا مَنْ تُحَلُّ بِهِ عَقْدُ المَكَارِهِ"؛ إذ يعيد الخطاب نائب الفاعل إلى أصله من المفعولية. وإن كانت هذه الإحالة على معنى المفعول أمراً مألوفاً في التحليل اللغوي، فليس الحال كذلك مع الفاعل؛ إذ الفاعل ليس منقلبا عن المفعول به في رتبة سابقة من تركيب الجملة. ومع ذلك فإن المفعولية هنا قد شملته

أيضا "ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصِّعَابُ". فد "الصِّعَابُ" هنا فاعل لفظا، مفعول معنى وواقعا؛ فهي المُذَلَّة لا المُذَلَّة. صحيح أنه يقال في تعريف الفاعل: "هو من قام بالفعل أو اتصف به". غير أن الاتصاف بالفعل لا يمنح اللفظ الفاعلية الحقة وإن اتصف بها ظاهرا ولفظا؛ بل على العكس من ذلك، فهو يضيف عليه "المفعولية". وأكثر من هذا نرى الفاعلية تبرز في غير لفظ الفاعل، كما في هذا الدعاء - وإن كانت فاعليةً بواسطة<sup>1</sup> - مُمَثَّلَةً في الجار والمجرور المُقَدَّمين رتبة على المفعول، كما هما مقدمان عليه تأثيرا. وبيان ذلك في المقاطع التالية:

" ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصِّعَابُ، وَ تَسَبَّبَتْ بِطُفْئِكَ الْأَسْبَابُ، وَ جَرَى بِقُدْرَتِكَ الْقَضَاءُ، وَ مَضَتْ عَلَى إِرَادَتِكَ الْأَشْيَاءُ. "

حيث تظهر الفاعلية الواقعية في صيغ الجار والمجرور التي أخذت تتوسط الخطاب لتصل الفعل بفاعله اللفظي، مُنْبِئَةً عن تحكمها في توجيهه التواصل وإدارة حركة الفعل. فد "الصعاب" غدت مذلولة ميسرة بفعل قدرة خاصة. و "الأسباب" والعللُ تشكَّلت بفعل لطف خاص. و "القضاء" جرى بأحكامه بفعل تلك القدرة الخاصة. كما مضت "الأشياء" متحققة بفعل إرادة خاصة أيضا. فكل الفواعل لم تكن في الواقع فاعلة، إنما مفعولة. وكل المجرورات لم تكن تابعة لغيرها إنما متبوعة. وكل حروف الجر من ( اللام، والباء، وعلى) لم تكن متعلقة بأفعالها إنما كانت الأفعال متعلقة بها!

كما أن المفعولية تجلت حتى في الجمل الاسمية؛ " فَهِيَ بِمِثْلِيَّتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتَمِرَةٌ، وَ بِإِرَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُنْزَجِرَةٌ. "؛ فد "الأشياء" مأمورة بفعل "المشيئة"، "مزجورة" بفعل الإرادة. فد "مؤتمرة" و "منزجرة"، وإن كانت على وزن اسم الفاعل، لكنها أدت وظيفة المفعولية في السياق، لا الفاعلية.

<sup>1</sup> كما سيشار إليه لاحقا في بحث المقاربة العرفانية في هذا الدعاء.

## ح- الفعل والفعلية:

تتوعدت الأفعال في النص بين نمطين بارزين؛ أحدهما يبدو واضحا في ظاهر الخطاب، مُمثلا في بناء الفعل، إما للمعلوم وإما للمجهول (نَلَّثْتُ، تُحَلُّ، ...). بينما يلمس النمط الثاني في معنى المطاوعة الذي تحققه الأفعال الإنجازية؛ إمّا مباشرة عن طريق صيغ المطاوعة (تَسَبَّبْتُ، يُنَدِّعُ، يُنَكْشِفُ، ...)، وإمّا عن طريق تركيب خاص في الكلام يُحَقِّق معنى المطاوعة في إنجاز الفعل، مثلما سبق بيانه في الحديث عن الفاعلية المتجلية في المجرورات (تُحَلُّ بِهِ عَقْدُ الْمَكَارِهِ، ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصِّعَابُ، ...).

والجدير بالذكر هنا أن الفعلية لم تقتصر على الأفعال المعتادة في الدراسات النحوية، إنما تعدّتها لتشمل كل ما يشير إلى فعل إنجازي وإن لم يكن فعلا نحويا. فمعنى المطاوعة مثلا، برز مرة في أفعال خاصة وردت على أوزان المطاوعة (تَسَبَّبْتُ، يُنَدِّعُ، يُنَكْشِفُ، ...)، و ورد أخرى في أسماء وردت على أوزان تشير بدورها إلى المطاوعة. فالأشياء حين اتصفت " بالانتمار " و " الانزجار " فقد أنجزت فعلا. فتكون " مؤتمرة " و " منزجرة " تؤديان وظيفة فعلية في الخطاب، بلا شك. غير أن ما يستوجب نوعا من التوقف والتأمل لا يتعلق تحديدا بتلك الوظيفة الفعلية التي تؤديها اللفظتان، فمعنى الصيغة الصرفية للفظتين تشير إليها بوضوح لا يثير اللبس. إنما الحديث هنا عن معنى " الطواعية " الذي نسب إلى هاتين الصيغتين؛ إذ إن الملاحظ لمعنى الصيغتين يفهم أن ثمة انصياعا وخضوعا رضخت بلا شك لأمرها وزاجرها. لكن لا إحالة من هاتين الصيغتين على معنى " المطاوعة " المشار إليه بدءا. فإن كانت الأشياء مؤتمرة أو منزجرة، فذلك يدل على خضوعها ورضوخها لأمرها وزاجرها. لكنه لا يدل بالضرورة على أن ذلك الخضوع فعل أنجز طواعية! فالسؤال ههنا هل ثمة طواعية في البين أم لا؟

بالعودة إلى مساءلة النص، يتدخل السياق ليسلط الأضواء على بنية النص الداخلية، متوسلا بالوظائف اللغوية التي تؤديها وحداته حال تواصلها ببعضها البعض؛ " فَهِيَ بِمَشِيَّتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتَمِرَةٌ، وَ بِإِرَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُنْزَجِرَةٌ". يبدو من خلال السياق أن الأشياء لم تأتمر بفعل الأمر، ولا انزجرت بفعل الزجر والنهي. لكن الأمر والنهي قد أبعدا عن أداء وظيفة الإلزام والقهر من خلال الظرف "دون"، مما يحيل على معنى الخضوع طوعية لا كرها، اختيارا لا جبرا؛ ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾<sup>1</sup>. والطاعة غير الإكراه، على الأقل من خلال السياق. ثم إن استعمال هذه الصيغ الاسمية قد أضفى على الفعلية صفة الديمومة، خلافا للصيغ الفعلية التي تظل محدودة بحدود الزمنية.

إذن فإن صيغة اسم الفاعل أدت وظيفة الفعلية من جهة، وأضفت على تلك الفعلية معنى المطاوعة من جهة ثانية، كما صبغت بالديمومة من جهة ثالثة. مع أنها لم ترد على صيغ المطاوعة المعهودة في علم الصرف! وهكذا.

لقد اختيرت أفعال الخطاب التواصلية في هذا الدعاء بدقة لافتة؛ فمن صيغ المبني للمجهول الموحية بمطاوعة نائب الفاعل للفعلية، إلى تعقيب الأفعال بالجار والمجرور المحيل على الفاعلية الواقعية التي تجعل من الأفعال والفواعل الظاهرية متعلقات بها لا العكس. إلى انتقاء صيغ خاصة من الأفعال المبنية للمعلوم ("ذَلَّتْ"، "تَسَبَّبَتْ")، الموحية بالمطاوعة والانسياق صوب إنجاز الفعل طوعية، والمتأمل للمقاطع التالية لها يدرك أنها تؤكد صحة هذا المدعى. وسوف يتم تناوله في دراسة الجمل الاسمية في الخطاب.



## ثانياً: ملامح الشخصية:

### أ. من خلال الأساليب:

#### • النداء:

يضيف النداء لمسة خاصة على حياكة الخطاب في لغة الدعاء؛ فنراه يقوي ترابط عناصر السياق فيما بينها؛ فحين يتضافر الفعل مع حرف الجر المتعلق به ليسهما معا في إبراز منبع الفاعلية. وحين يظهر نائب الفاعل اسما ظاهرا يوجي بهيمته على الحرف، حينذاك نجد السياق يشدنا بقوة إلى مبدأ الحياكة الخطابية التي تتجلى في النداء (يا مَنْ...)، "قطعت جهيزة قول كلّ خطيب".

إلا أنّ المتوقف عند النداء هنا، يلمس أنّ النص لم يكن مجرد حياكة أسلوبية دقيقة، تسعى لتحوك ثوبا أنيقا مميّزا يعجب الصناع، فضلا عن الباعة والمستهلكين!

لقد أُفْتُحِ الدعاء باسم الموصول العام (مَنْ)، والذي لا يزيد في التعريف بصاحبه عن مجرد الإشارة إلى كونه ذاتا. لتبقى هذه الذات غامضة، كونا مخفياً، لم تُعرَف صفاته، ولم يُكشَف عن تجلياته.. ما دُمنا نكتفي بالنداء. ولهذا ينجذب القارئ/ المُخاطَب انجذابا قهرياً لكنه انجذاب المختار وإن كان قهراً، وانسياق العاشق للكشف، وإن لم يكن عارفا لمعشوقه بعد!

ولعل السر في ذلك يكمن في انعقاد النداء بالفعل المبني للمجهول من جهة وبحرف الجر المتعلق بالفعل من جهة ثانية، ثم بنائب الفاعل التالي لهما من جهة ثالثة. ولعل هذا التضافر أو الانعقاد الذي لا يقبل الانفكاك والانفصال منح النص وحدته العضوية من حيث لغته؛ ما يدفع بلغة الخطاب صوب اجتذاب القارئ اجتذابا قهريا ينساق إليه باختياره؛ راغبا في كشف عناصر ذلك الخطاب، محققا بذلك توصالا فعالا وفاعليا

متبادلاً مع الفاعل الحقيقي الذي يسعى صاحب المدونة للتعريف به والكشف عنه في أسلوب سلس ونمط خاص في الدعاء، اختار أن يسيره جنباً لجنب مع القارئ، فيجعله (القارئ) هو الداعي والمكتشف في آن..

هكذا نجد النص/ الخطاب يشدّ الشراع ليجر بقرائه في عُباب بحر لُجِّي، في رحلة كشف عن المنادى المحاط بالغموض، أو ربما بهالة من التقديس! بل ليصبح القارئ فيها هو الملاح ذاته لا المسافر. ولعل الخطاب يسمو في تربية هذا المسافر وتعليمه (بشوق) لا ليكون ملاحاً فحسب، بل ليصبح الرِّبَّانَ الذي يقود السفينة بمن فيها إلى برِّ الأمان والفلاح.. رحلة أشبه ما تكون في ظاهرها برحلة موسى مع الخضر (عليهما السلام).

إنه، فعلاً، فعلٌ لم يُسمَّ فاعله، أعني قُصِدَ أساساً إلى أن لا يُسمَّ فاعله! فهل يكون ذلك لأن المخاطب لا يعلم الفاعل المقصود من اسم الموصول "من"؛ فأريد أن يُمهَّد للتعريف به؟ أم يكون عُذِلَ عن تسميته تسمية مباشرة لشدة وضوح المقصود- مثلما يُعلَّل أحيانا للفعل المبني للمجهول- فهي بذلك تحصيل حاصل؟ أو يكون لأمر آخر قد يكون مختصاً بالمخاطب/ الداعي نفسه؟ ولعلها لغة خطاب عابرة لا يُراد منها أمرٌ بعينه.. كل ذلك سينكشف في رحلة مساءلة الخطاب الدعائي التي تحت الخطى رويدا رويدا عبر حلقات هذا الدعاء ومحطاته.

#### • التكرير:

- **النداء والمنادى:** "يَا مَنْ نُحَلُّ بِهِ عَقْدُ الْمَكَارِهِ، وَيَا مَنْ يُفْتَأُ بِهِ حَدُّ الشَّدَائِدِ، وَيَا مَنْ يُلْتَمَسُ مِنْهُ الْمَخْرَجُ إِلَى رَوْحِ الْفَرَجِ."

"يا من"؛ توالى صيغة النداء مكررة في أول الدعاء، بما يشير إلى إلحاح الداعي في عقد أضر التواصل بينه وبين ذات المدعو. غير أن هذا التكرار لصيغة النداء لم يكن

على وتيرة واحدة، مما يجعل تسميتها تكرارا تسامحا فقط، من باب شكل الصيغة وليس من حيث الوظيفة الخطابية؛ إذ "لا تكرر في التجلي" كما يقول أهل الفلسفة؛ حيث وُصل المُنادى في البداية بالقدرة على حل عقد المكاره. وتلّنها القدرة على تسكين حدّة الشدائد، ثم القدرة على تهيئة المتنفس من تلك المكاره والشدائد بالفرج. فالمنادى رسم من خلال أدواره الوظيفية التي يتداولها في تواصله مع الدّاعي؛ فأول وظيفة له هنا تكمن في حل العقد. ولفظ العقد في حدّ ذاته له إحالة على أقصى درجات الاستحكام في أمر ما. وبإضافته إلى المكاره تتضح معالم شدة المعاناة لدى الدّاعي؛ فهو يومية إلى حالة من التأزم تزداد تأكيدا بحدة الشدائد المعبر عنها في الصيغة التالية للنداء، هذا من جهة. في مقابل قدرة المدعو الذي ترسم معالمه ممسكًا بزمام الأمور تتحل العقد بين يديه انحلالا، فإذا ما انحلت وبدت أن تلك المكاره في أوج شدتها، تدخلت تلك القدرة في تسكينها؛ إذ عبر بـ "يُفثأ" ما يدلّ على إبطال مفعول المكاره لا مجرد التخفيف من حدتها! وهكذا فإنه إذا ما انحلت عقد المكاره وكُسِر أوجها، انتقلت التوبة إلى سعي تلك المكاره التي ما تزال في أوجها بعد انفكاك عقدها، فيعالجها رويدا رويدا حتى يَضَعف لهيبها ثم تخمد كليّة، في حركة فعلية تدرّجية غاية في السلاسة والليونة في التعامل مع تلك الشدة والوعورة. وهذا ما يوحي به الفعل الكلامي (يُفثأ). فالحركة هنا، ليست حركة دفعية، إنما هي حركة تدرّجية تطوي مراحلها في نعومة فائقة، لا يُحسّ معها وطءٌ لقدم! لا لشيء إلا لذلك اللطف الذي يُخيم على السياق من خلال فعل كلامي تُختتم به صيغ النداء في استهلاله هذا الدعاء وهو الفعل (يُلمس) الذي يحيل بدوره على أبعاد هامة في القراءتين التداولية والعرفانية. فقد افتتحت هذه الاستهلاله ببناء بدئى باشتداد العقد ليُختتم بسهولة المخرج ويُسرّه إلى رُوح الفرج.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن صيغ الدّعاء ثلاثتها صلاتٌ لصيقة بموصولها "المدعو - مَنْ"، تُسهم في رسم ملامح شخصيته، كما تُتيح للدّاعي فرص التواصل مع

مخاطبه الذي أخذت ملامحه ترتسم للقارئ شيئاً فشيئاً من خلال أسلوب النداء. فهذه الصلات الثلاثة سعي من الداعي لتكثيف أوامر الترابط مع ذات المدعو؛ فمثلما هي جمل الصلة تتصل مباشرة بالمدعو (اسم الموصول)، فهي في الوقت نفسه تصل به المتكلم الداعي بشكل ما. وهذا من شأنه أن يقوي الوحدة العضوية داخل الخطاب، بأن يوحد وجهه سيرورته، فيتراقب كل من الداعي والمدعو فيها على مدى هذا المشوار التواصلي من خلال تكثيف الخلفية المشتركة بينهما والعمل على تحيينها باستمرار، ما يمنح الخطاب حياة وحيوية على الدوام، ويجعل منه خطاباً طازجاً صالحاً لكل زمان، يتلقاه كل قارئ وكل داعٍ " شجرة طيبة تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها" شرط استدامة هذه المرافقة في كل الخطاب وفي مختلف جوانبه السياقية.

- بناء الفعل للمجهول: " تُحَلُّ ، يُفْتَأُ ، يُلْتَمَسُ ".

- حروف الجر المتعلقة بالفعل أو بالأحرى بالفاعلية: " تُحَلُّ بِهِ / يُفْتَأُ بِهِ / يُلْتَمَسُ

مِنْهُ / ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصَّعَابُ / تَسَبَّبَتْ بِطُفْكَ الْأَسْبَابُ / جَرَى بِقُدْرَتِكَ الْقَضَاءُ ... ".

- صيغ المطاوعة: " تَسَبَّبَتْ ، مُؤْتَمِرَةً ، مُنْرَجِرَةً ، يَنْدَفِعُ ، يَنْكَشِفُ ".

## ب. الثبوت والحركة في الخطاب:

بدت الجمل الاسمية والجمل الفعلية، يتخلل بعضها بعضاً في الدلالة على مقامين أساسيين في عملية التخاطب؛ مقام/ صفات الثبوت، ومقام/ أفعال الحركة. حيث ينتقل بنا الخطاب في النص في حلقات تواصلية مترابطة تُسلم كلُّ منها المخاطب (المدعو) إلى ما يليها في سلاسة مميزة؛ حيث تداخلت الجمل الفعلية بالاسمية لتبعث فيها حركية أفعال الإنجاز، والجمل الاسمية بالفعلية لتضفي عليها سمة الثبوت والاستمرار بعيداً عن قيود

الزمن. بدأ الدعاء بجمل فعلية بادئ الأمر، تراوحت أفعالها بين مبنية للمجهول استُهلّ بها الدعاء، ومبنية للمعلوم تلت الأولى. في سبع جمل متعاقبة ("يا من تحلّ ... ومضت على إرادتك الأشياء").

وقد كان معنى المطاوعة صفة جامعة انضوت تحتها تلك الجمل على اختلاف صيغ أفعالها، غير أنّ هناك صفة أخرى جمعت بين هذه الجمل، وهي سمة "الحركية" صوب إنجاز أفعال بذاتها (تُحلّ، تُفثأ، مضت، جرث، ...). وهذه السمة تمنح النص حركية أكثر، وتضفي على الخطاب روح الحياة والتجدد بفعل الأفعال المنتقاة خصيصاً لذلك؛ فمثلاً، حل المكاره المشبهة بالعقد، يقتضي، بلا شك، حركة خاصة ومميزة، أشبه ما تكون بحركة دائرية عكسية لحلّ تلك العقد، ومن ثمّ إعادة الحال إلى سابق عهده من الاستواء، تماماً كما هو الأمر حين تحل عقد الحبال لتُعاد إلى حالة استقامتها السابقة قبل العقد. وكذلك فإنّ الشدائد إذا احتدّت وبلغت من الشدة أقصاها، اختير لها فعل خاص، يحلّلها ويطفئ لهيب شدتها، فكان "يُفثأ" الفعل الأنسب لكسر تلك الحدّة وإعادة الحال إلى الاستواء والاعتدال، وهنا يلاحظ التناسق بين الجملتين الأولى والثانية في توجيه الأفعال إلى غاية واحدة، وإنّ تمّ ذلك من سبل متنوعة، وهي غاية التوجه نحو الاعتدال الفطري. وهكذا تتوالى الأفعال في حركة متناسقة يشدّ بعضها بعضاً صوب الغاية الواحدة؛ فبعد ما يفترض من انفكاك عقد المكاره وزوال الشدة يأتي "التماس" المخرج صوب رحابة الفرج وروحه. فإذا الصعاب "تَنزل"، والأسباب تنهياً و"تتسبب"، و"جرى القضاء صوب تحقيق المراد، و"مضت" الأشياء وتحركت نحو مقاديرها، وهكذا فإذا بالكون كلّه حركةً وحيوية، انفعالاً وتفاعلاً. وإذا بهذه الأفعال كلها إنجازية، تمدّ جسور الحيوية والتواصل بين عناصر النص. وهنا وفي خضم هذه الحركية المميزة، تتسلّل الجمل الاسمية في النص متناغمة مع حركية الأفعال التي سبقتها، فتضفي على الخطاب طابع الثبوت والاستمرارية، مُستَهلةً جولتها بـ

فإن " التعقيب والنتيجة، تأكيداً لذلك الترابط والوحدة العضوية داخل الخطاب؛ (" فهي... مُنْزَجِرَةٌ")؛ إذ تغدو "الأشياء" خاضعة "مؤتمرة" مادامت تحت إمرة وفاعلية تلك المشيئة الخاصة. وإثبات هذه الصفة "للأشياء" هنا عن طريق الخبرية، يُعدّ أكثر ترسيخاً لمعنى الثبوت والاستمرار في "المضي" والانقياد الذي أشارت إليه جملة "مضت"؛ وذلك لأنّ الفعل يرتبط بالزمن دوماً، ما يجعله محدوداً مهما وُسّع زمنه أو امتد؛ حيث إن الفعل يتصف عادة بالحركة والتجدد دون الثبوت والاستقرار. ولهذا فارتباط "الأشياء" بفعل المضي واتصافها به في الجملة السابقة، لا يمنحها صفة الثبات وإن بعث فيها حالة من الحركة والتجدد. وهنا تلتها الجملة الاسمية مباشرة بعبارة "فهي بمشيئتك دون قولك مؤتمرة" لتوسّع ما قد يفهم نقصانه أو محدوديته من الجمل الفعلية، مُعقِّبةً بأن ذلك المضي للأشياء إنما كان على صفة الثبوت لا التغير! وبهذا تتحقق الحركية وتثبت في آن بفضل ذلك التضافر المنسجم بين الجمل الفعلية والجمل الاسمية.

كذلك الحال بالنسبة للجملة الاسمية الثانية المعطوفة على الأولى ("و بإرادتك دون نهيك مُنْزَجِرَةٌ")؛ فمثلما اتصفت الأشياء "بالانتمار" طواعية دون الحاجة للأمر، فإنها تتصف "بالانزجار" طواعية أيضاً دون الحاجة إلى نهي. ثم إن هذا الاتصاف ليس مرتبطاً بزمن محدد، بل هو على سبيل الخضوع الثابت المستقر في جوهر هذه "الأشياء" وطبيعتها التي جُبلت على هذا الخضوع انتمارا وانزجارا. ويبدو توظيف هاتين الجملتين الاسميتين هنا على وجه التكامل فهما تمثلان وجهين لعملة واحدة هي الامتثال والمطوعة والخضوع على وجهيه.

### ثالثاً: ملامح المخاطب (الداعي):

خاضعة، غير مستقلة؛ إذ المخاطب يصدر أساساً عن إرادة المخاطب لا تكاد تظهر شخصية الداعي في هذا الدعاء إلا ظهوراً باهتاً في عبارات محدودة، خصّها لوصف حاله، لا تبلغ حتى تلت مجمل عبارات الدعاء. وحتى في هذا الكم المحدود لا يرى للداعي حضور إلا من خلال الضمائر، بعيداً عن كل أشكال التصريح. بل وأكثر من هذا، فهو لم يستعمل سوى ضمائر متصلة ("نزل بي"، "تأغدني"، "بهضني"، "أوردته علي"، "وجهته إلي..."). ولم يظهر الضمير المنفصل للمتكلم قط! وكأنّ الداعي يرجح الاختفاء وراء الضمائر، على الظهور صراحة، وجهاً لوجه أمام المخاطب. وما يلفت الانتباه، أن المتعقب لشخصية الداعي أو المخاطب في النص، يلمس بوضوح شدة تعلقه بالمدعو؛ فمعظم العبارات التي خصّها لوصف حاله، ربطها بشكل أو بآخر بالمخاطب، ربطاً يزيد من معنى الانقياد والخضوع بين يدي المدعو ("وَقَدْ نَزَلَ بِي يَا رَبِّ مَا قَدْ تَكَادَنِي ثِقْلُهُ، وَأَلَمَّ بِي مَا قَدْ بَهَظَنِي حَمْلُهُ. وَبِقُدْرَتِكَ أوردته عليّ وبِسُلْطَانِكَ وَجَّهْتُهُ إِلَيّ..."). حيث لم تمض سوى عبارتين من وصف الحال وشدّته حتى توالى عبارات الربط، تحيل الأثر على المؤثر، والمعلول على أصل علته.

فإن كان الداعي يؤكد من خلال لفظ "قد" شدة معاناته، فهو أيضاً يقرّ من جانب آخر أن ما حلّ به إنما كان على صلة وثيقة بالمدعو. غير أن هذا الإقرار ليس إقرار نفور، بل على العكس من ذلك كان إقرار تعلق. فكيف يمكن أن يتصل الفرد المعاني من الشدائد والمحن بمن أرسلها وسلطها عليه اتصال تعلق لا نفور!

لقد ورد، في تحليل مقاطع سبقت، حديثٌ عن سمة المطاوعة التي خيّمَتْ على عناصر النص، إن على مستوى الأفعال الإنجازية، وإن على مستوى الجمل الاسمية

الخبرية. حيث اتضح من خلالها أن الكون كل الكون في حركية وحيوية دائمتين طوعا لقدرة وإرادة ومشية خاصة. وأن تلك الحركة الانقيادية لم تكن عن أمر ولا عن زجر. إنما كانت طبيعة في بنية الأشياء تجعلها تنساق صوب ذلك المؤثر الخاص حتى غدا ذلك الانسحاق وتلك المطاوعة صفتها اللازمة، لا تنفك عنها مادامت تحت إمرة تلك المشية الخاصة. وفي الواقع ما كانت تلك القدرة ولا الإرادة والمشية إلا قدرة وإرادة ومشية المدعو المخاطب. وكلها كانت سبلا لتواصل المدعو مع الأشياء. فالقدرة والسلطان والإرادة والمشية، تمثل قوى مؤثرة في شخص الداعي تأثيرا مباشرا؛ إذ إن "الثقل" الكؤود و"الحمل" المجهود البهيز يقتضيان قدرة ما وسلطة خاصة تتمكن من توجيههما إلى وجهة معينة أو إنزالهما بشخص ما، أو دفعهما عنه. وهذه القدرة وتلك السلطة إنما هما متعلقتان بذات المدعو، مؤتمرتان بأمره، منتهيتان عن نهيته، تماما كما كل الأشياء؛ إذ لفظ الأشياء جامع لكل مصاديقه. وعليه فكل هذه القوى تابعة في إقبالها وفي إدبارها للمدعو مركز التأثير. وعليه فلا مناص من التوجه إليه في عملية تواصلية تنتهج الوسائط سبيلا لها مرة، والإقرار بأفراده بالتأثير المطلق مرات آخر، فهي وسائط في التأثير. ولهذا بدا توجه الداعي - طيلة الدعاء - إلى المدعو عبر تلك الوسائط، بعد أن أشار صراحة إلى منبعها الذي تصدر عنه في تأثيرها ("أَنْتَ الْمَدْعُوُّ لِلْمُهْمَاتِ، وَأَنْتَ الْمَفْرَعُ فِي الْمُلَمَّاتِ، لَا يَنْدَفِعُ مِنْهَا إِلَّا مَا دَفَعْتَ، وَلَا يَنْكَشِفُ مِنْهَا إِلَّا مَا كَشَفْتَ").

والملاحظ أن الداعي ابتداء ببسط الكلام في وصف قدرة الله/ المدعو وعظمتها بسط تفصيل، ثم ذكر حاله وما حل عليها من ثقل وشدة، ليستأنف ما كان قد بدأه من وصف القدرة الإلهية وعظمتها ببسط مفصل أيضا أكثر تحديدا وتبسيطا من الأول. وكأنه قصد بذلك إلى جعل حاله ومراده بين أمرين يخضع طوعا لهما، يقلباناه كيفما شاء؛ بين قدرة الله ومشيته، بين قهر سلطانه ورحمانيته، بين جلاله وجماله، فلا ينتهي من ذلك إلا إلى



أفضل حال من رَوْحِ الفرج وتنفيس الكرب، وفثء الشدائد وفك العقد. وهو بهذا النمط يقدم بحقٍ أنموذجا للدعاء الأمثل؛ معرفةً وأدبا وتخطبا فتواصلا. لا غنى للداعي عنه. ليس من باب بتر الصلة بالمدعو أو زعزعتها، بل على العكس من ذلك.

#### رابعاً: ملامح المخاطب ( المدعو): ترتسم من خلال رؤية الداعي.

بدت ملامح المدعو يكتسيها بعض الغموض حين وظف الداعي اسم الموصول مسبقاً بالنداء الذي لا ينبئ عن صفات الشخصية إلا كونها ذاتاً (عاقلة)، وأن الخطاب يتوجه إليها رأساً من أول عبارته، إحياءً بتركيز الأضواء على هذا المخصوص بالنداء، ليبدو - كما يريده الداعي - الهدف المقصود وبوصلة الدعاء في كل مقاطعه. ثم أخذت ملامح المخاطب ترتسم شيئاً فشيئاً من خلال تشابك خيوط الخطاب التواصلي الذي أخذ الداعي يحيك أطرافه في إتقان وتؤدة، حين يعمد إلى بيان تلك العلاقة بينه وبين المدعو في أنماط فنية متنوعة.

أما من خلال الضمائر: فقد أدت الضمائر في النص أدواراً مفاتيحية في توجيه بؤصلة الخطاب، حيث شكلت خيط النسيج الداخلي للنص والرابط لعُرى الخطاب، خاصة منها تلك الدالة على المتخاطبين الأساسيين فيه؛ حيث يستشرف القارئ أولى ملامح المخاطب من خلال جمل الصلة اللصيقة بموصولها المنادى، والتي انعقدت عناصرها بفعل ضمير الغائب المفرد "الهاء"، الذي جاء بدوره ضميراً متصلاً اتصالاً وثيقاً بأفعاله الكلامية وبمفعولاته، سواء اتصالاً مباشراً من خلال "الباء" و" من" الجارتين ( يَا مَنْ نُحَلُّ بِهِ عَقْدُ الْمَكَارِهِ، وَ يَا مَنْ يُفْتَأُ بِهِ حَدُّ الشَّدَائِدِ، وَ يَا مَنْ يُلْتَمَسُ مِنْهُ الْمَخْرَجُ إِلَى رَوْحِ الْفَرْجِ)، أو اتصالاً بواسطة من خلال الإضافات ( لِقُدْرَتِكَ، بِلُطْفِكَ، بِقُدْرَتِكَ، بِإِرَادَتِكَ، بِمَشِيَّتِكَ).

يناديه بدايةً، نداءً من لا يعرف مخاطبه معرفة قريبة، فيستعمل أداة النداء "يا" من جهة، ومُنَادَى من أسماء الموصول الدالة على ذات يلقها العموم من جهة ثانية، لكنه سرعان ما يأخذ في استكشاف معالم هذه الذات من خلال أفعالها الكلامية التي ترسمها الكلمات في جمل صلاتٍ ترتبط بالمنادى (المُخاطَب) إمّا مباشرة أو بواسطة.

يأتي الخطاب مركزاً على المخاطب تركيزاً محورياً، تكاد تغيب في أثنائه ملامح المتكلم/ الداعي؛ إذ استُهلَّ الخطاب بمشاهد متوالية تنصب كلها على رسم ملامح المدعو. فيبدو أول وهلة بعيداً غامض الذات من خلال النداء بـ"يا"، وكذا من خلال ضمائر الغائب المفرد المتوالية. لكن ضبابية المشهد تأخذ في الانقشاع تدريجياً من خلال الأفعال الكلامية التي أثبتتها شخص الداعي لذات المدعو. هذه الأفعال التي سُبِكتُ في أنسابية مميزة، تمهد بدورها للمشهد الموالي من مشاهد سيرورة منحنى التواصل في الخطاب؛ حيث انطلقت مسيرة الأفعال من قمة الشدة والوعورة ممثلةً في المكاره، بل "عقد المكاره" التي تمثل أوج الشدة والتأزم، والتي تحتاج بلا شك، إلى قوة أكبر لفك تلك العقد التي تمثل أوج التأزم واحتقان الموقف. وإن كانت "العقد" تمثل أوج الاحتقان ونقطة النهاية القصوى في منحنى التأزم، نقطة حد الانفجار الموشك! فإنه ينبغي أن تكون القدرة المفترضة قادرةً على فك تلك العقد ومنع الاحتقان من الانفجار والهلاك الموشك، ينبغي أن تكون القدرة الأكبر على الإطلاق. هذه القدرة التي تُفَعَّل في مسارٍ تنازلي؛ فتبدأ بدايةً بفك الغام المكاره لتحول دون انفجارها، ثم تعمد تدريجياً إلى التخفيف من حدّة سعيها حتى يسكن لهيبها وتخمد نارها، وههنا يتسلل رُوح الفَرَج رويداً بين ثنايا هذه القوة المحركة في تناغم بين الأفعال الكلامية التي ارتسمت من خلالها معالم لذات المدعو. لينفرج هذا المخرج على سيل من الأفعال الكلامية يعم كافة أرجاء الخطاب، يصطبغ بعبق المدعو الذي غدا حضوره بارزاً أكثر من خلال ضمائر المخاطب في تدريج، وكأنه يصور للقارئ حركة التلاقي ومشهد التقاء الداعي

بذات المدعو، في تصوير حركي تدريجي يبدأها بمشهد سرد الأفعال الكلامية المنسوبة للمدعو مباشرة، من خلال "الكاف". فيتمثله حاضرا قريبا منه، يوظف "الكاف" للدلالة عليه، بعد أن عبر عنه بداية بضمائر الغائب. لكن ومع استشمام القارئ لعَبَق حضور ذات المدعو في مشهد التخاطب وتحسّسه إلا أنّ الداعي يبقى على مسافة منه في البداية، يتوسل القرب والتواصل معه من خلال المضافات (قدرتك، لطفك، إرادتك، مشيتك، ...) حتى إذا ما قطع شوطا في بسط ملامح مدعوه، بادر إلى إبراز حضوره أكثر من خلال الضمير المنفصل "أنت". مواصلا إثبات حضور مدعوه في عملية التخاطب هذه، حضورا يهيمن هيمنة كاية على مسار الخطاب؛ فتستمر انسيابية أفعال الكلام تتضافر فيها الجمل الفعلية بالجمل الاسمية، التي تتمركز في وسط الأولى وكأنها تمنح صفة الثبات والديمومة لمسار التواصل بين الداعي وذات المدعو، الذي هو مركز حركة التخاطب ومحور التواصل!

يأتي دور ضمائر المخاطب لتتبع عن الاقتراب أكثر من المدعو وكأن الداعي قد أخذ في الدنو رويدا رويدا من مدعوه - أو لعل المدعو هو المُقْتَرِب - فتظهر "الكاف" ثم "أنت". كما تنتقل بنية الجمل من الفعلية الدالة على تنوع الأفعال الكلامية ومرونة تغييرها من فعل إلى آخر، إلى الاسمية الموحية بالثبات والديمومة لوظيفة الفاعلية في ذات الدعوى (أنت المدعو للمهمّات، وأنت المفزع في المهمّات)، وذلك من خلال إثبات الخبر للمبتدأ، ثم المباشرة في التواصل الخطابية "أنت". وكأنني بالداعي - وهو يتخلى عن ضمائر الغائب - يخاطب مدعوه عن قرب، بداية من خلال الضمير المتصل "الكاف"، ثم المنفصل مباشرة في انتقالة سياقية سلسلة، ابتدأت بنداء البعيد المضمّر خلف أوصافه الفعلية إلى بسط لآثار المدعو البعيد الذي كلما سرنا قدما في عملية التخاطب كلما حثّ طرفاها الخطى صوب

اللقاء. وكلما دنا مشهد اللقاء كلما انبسطت الأفعال الكلامية واتضحت للقارئ أكثر لتسهم في استكمال رسم جوانب من ملامح ذات المخاطب المدعو تلك.

وفي هذه الأجواء السياقية المفعمة بعبق المخاطب وهيمنته على النص، نلمس المتكلم يتسلل بحذر بين ثنايا الجمل ساعيا لجلب انتباه المدعو إليه، مرة من خلال "قد" التحقيقية، وأخرى من خلال الإضافة للفظ المنادى ( وَقَدْ نَزَلَ بِي يَا رَبِّ مَا قَدْ تَكَادَنِي ثِقْلُهُ، وَأَلَمَّ بِي مَا قَدْ بَهَظَنِي حَمْلُهُ). فيبدأ بالإفصاح عن نفسه، أولا من خلال ضمير المتكلم، وثانيا من خلال الأفعال الكلامية المنجزة التي اتصلت به مباشرة أو بواسطة حرف الجر) نَزَلَ بِي، تَكَادَنِي، أَلَمَّ بِي، بَهَظَنِي). والملاحظ أن ضمائر المتكلم كلها جاءت متعلقة بالأفعال، لكنّها لم تؤدّ وظيفة الفاعلية في الخطاب، كما حدث في العبارات الأولى التي سبقت دراستها في بحث الفاعلية، إنما اتجهت صوب وظيفة المفعولية فيه. فالداعي هنا محلّ ومنزل البلاء، وموطن الأثقال والمشقات؛ فهو المبهوظ والمُجْهَدُ المُنْهَكُ ممّا نزل به من حمل كؤود. والداعي لم يكتفِ بمجرد الوصف لحاله، بل استعان بـ"قد" التحقيقية مكررة في ثلاث جمل متوالية، يؤكد من خلالها حالة التآزم تلك، ويومئ إلى طلب الخلاص والعون من خلال النداء والمنادى المضاف إلى المخاطب المدعو (يا رَبِّ)<sup>1</sup>.

تشير ملامح المتكلم في الخطاب إلى شخصية باهتة الوجود، تقبع خلف ظلال المخاطب، تصدر عنه في كل حركاتها وسكناتها. فكل ما حل بها من ضيق وشدة وتآزم تحت نظر المخاطب وإمرته. وكل جلاء وفرج لذلك الضيق هو أيضا بيده وبحوله وقوته. وكأن المتكلم هنا قد فقدَ دوره كطرف رئيس في دفع عملية التواصل، فلا يظهر في الخطاب كما تصوره التداوليات، عادة، لا يظهر حاضرا بقوة ولا مستقرا للمخاطب ليوجّهه الوجهة المرغوبة.

1 حذف حرف الياء هنا وهو ضمير المتكلم.

فالمقاربة التداولية هنا، لم تُقدِّم لنا المتكلمَ طرفًا فعَّالًا، يمسك بزمام الخطاب ويوجِّه مخاطبه الوجهة التي يريد كما يريد. إنما بدا المتكلمُ في حالة عجز تامٍّ إزاء مخاطبه، لا يملك من أمر نفسه شيئًا. تُقلِّبه أصابع مخاطبه كيفما تشاء فيخضع لمشيئته، ويسلط عليه ألوان البلاء فلا يملك بدًّا من الخضوع والاستسلام، ولا حيلة له إلا أن ينتظر حركة تواصلية من مخاطبه المدعو تأخذ بيده، مما يشعر القارئ بحالة من السكون والفتور تلف شخصية المتكلم الداعي، أو كما يروق للبعض أن يصفها بالشخصية السلبية في عملية التخاطب التواصلية!.. وكأنَّ الخطاب التداولي قد عجز عن أن يقدم لنا سياقًا تواصلياً تآزرياً بين المتكلم والمخاطب، بحيث نصل من خلاله إلى تأسيس خلفية مشتركة يسهم كل منهما في تفعيلها وتحيينها على الدوام. وهذا لا يعني أن التواصل الذي ترمي التداولية إلى توصيفه لم يتم، إنما الأدوات التداولية هنا لم تكن كافية لتفسير هذا النوع من الخطاب، تفسيراً يجب عن مختلف التساؤلات المتعلقة ببنية النسق والعلاقات الرابطة بين عناصر الخطاب الداخلية، أو تلك المتعلقة بالقوانين الكلية الحاكمة في سير عملية التواصل. فالتداولية مثلاً، لا تملك تعليلاً لتوظيف الوسائط في أداء وظيفة الفاعلية. كما أنها لا تقدِّم تفسيراً أنطولوجياً لضمور ملامح شخصية الداعي/ المتكلم في مقابل هيمنة المدعو/ المخاطب على سبيل المثال؛ حيث إنّ المتكلم الداعي هو المفعول والمنفعل، بينما المخاطب المدعو هو الفاعل المهيمن على كل المفاعيل وكل الوسائط بما في ذلك ذات الداعي. علماً أن التداولية تُعنى أساساً بأسس التواصل الذي هو حالة أنطولوجية! ثمَّ لماذا يصرُّ المتكلم في هذا الخطاب على إنكار فعليته إنكاراً تامًّا، فلا ينسب أيَّ فعل من تلك الأفعال الكلامية لنفسه، بل يربطها جملة وتفصيلاً بالمخاطب المدعو؛ إما ربطاً مباشراً، وإما عن طريق واسطة في البين؟ مع أنّ المتكلم في المقاربات التداولية يُنظر إليه - عادة - من خلال إنجازهِ للأفعال الكلامية، كواحد من أهم العوامل التي تساهم في تحقيق التواصل وتداوله بين المتخاطبين!

مثل هذه التساؤلات وغيرها تدفع الباحث لمساءلة النص مجدداً من خلال مقاربات أخرى قد تفتح فضاءً لقراءات متنوعة للدعاء، ولعل المقاربة العرفانية واحدةً منها.

### خامساً: العلاقات الخارجية في السياق:

مدخل:

لقد ظل الزمن هاجساً رافق الإنسان منذ وجوده، هاجساً أسس لتساؤلات معرفية لم تبق محصورة في الزمن المرافق لتاريخ وجود الإنسان، بل تجاوزته إلى زمن ما قبل الإنسان وما بعده. إلى الزمن اللامحدود والزمن المطلق، وحتى إلى ما وراء الزمن.

وقد حظيت مقولة الزمن منذ القدم بأهمية بالغة لدى الإنسان على مختلف مستوياته الفكرية؛ بدءاً من العالم المتخصص إلى الفرد البسيط، وفي مختلف مجالاته المعرفية والاجتماعية والنفسية والسياسية والتاريخية والعلمية وغيرها، حتى ساواه بعضهم بالإنسان نفسه. فقيل: «الوقت هو الحياة» وقيل: «يا ابن آدم، إِنَّمَا أَنْتَ أَيَّامٌ، كُلَّمَا ذَهَبَ يَوْمٌ ذَهَبَ بَعْضُكَ»<sup>1</sup> وقيل:

دقات قلب المرء قائلةٌ له \*\*\*\*\* إِنَّ الحياة دقائق وثواني

فارفع لنفسك بعد موتك ذكرها \*\*\*\*\* فالذكر للإنسان عمرٌ ثاني<sup>2</sup>.

كما روي أنه «لَيْسَ مِنْ يَوْمٍ يَأْتِي عَلَى ابْنِ آدَمَ إِلَّا يُنَادِي فِيهِ يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا خَلَقْتُ جَدِيدٌ وَأَنَا فِيمَا تَعْمَلُ عَلَيْكَ غَدًا شَهِيدٌ فَأَعْمَلْ فِي خَيْرٍ أَشْهَدُ لَكَ بِهِ غَدًا فَإِنِّي لَوْ قَدْ

<sup>1</sup> قول ينسب للحسن البصري. ينظر: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، د. ط، 1974م، ج2، ص: 148.

<sup>2</sup> أحمد شوقي: ديوان أحمد شوقي، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت، ج2، ص: 147.

مَضِيْتُ لَمْ تَرْنِي أَبَدًا قَالَ: وَيُقُولُ اللَّيْلُ مِثْلَ ذَلِكَ<sup>1</sup>. فالزمن مقولة إنسانية بامتياز، فأهميته تحظى بإجماع الفكر البشري على اختلاف مذاهبه العقيدية وتنوع مشاربه الأيديولوجية الفكرية.

لا شك أن التواصل - تداوليا - يتم عبر قنوات معينة يُشغّل من خلالها الخطاب، ويُربط عبرها المتكلم بالمخاطب. هذه القنوات لا بد وأنها تتناسق والسياق؛ إن في علاقاته الداخلية، وإن في علاقاته الخارجية.

فالسباق باعتباره الإطار العام والفضاء الذي يُتداول فيه الخطاب، لا شك أنه ينضوي على عناصر داخلية، تشكل ما يسمى بالسياق اللساني. وهو ما سبقت دراسة نموذج له في الدعاء السابع.

لكن السياق لا يبقى مغلقا على نفسه في عناصره الداخلية تلك، وإن كانت هذه العناصر الداخلية تشكل الحجر الأساس في بنية الخطاب ورسم ملامح الشخصية وسبل التواصل بين المتكلم والمخاطب، إلا أنها من جهة أخرى لها قابلية الاتصال بعناصر خارجية، تفتح للخطاب آفاقا تداولية واسعة، وتوسع الفضاء السياقي. أو بالأحرى تكشف النقاب عن فضاءات للسياق، من شأنها أن تغذي عملية التواصل، فتثري تداول الخطاب من خلال قنوات تُسل من عمق السياق، تصل الخطاب بواقعه الخارجي. ومن بين تلك القنوات الدوال المكانية والدوال الزمانية.

إن هذه الدوال، وإن صُنفت عادة في التداوليات بأنها عناصر خارجية، إلا أن ذلك لا يعني أنها مبتورة أو مفصولة عن العناصر الداخلية للسياق. إنها ليست مجرد طبقة

<sup>1</sup> حديث روي عن الرسول ﷺ. ينظر: أبو نعيم الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج2، ص: 303.

خارجية تلف الخطاب، أو قشرة خارجية للسياق. إنها عناصر تضع لها قدما داخل السياق و أخرى خارجه. ولهذا ارتأينا تسميتها بـ "قنوات التواصل" أو "قنوات تداول الخطاب".

## 1- بحث الدوال الزمانية:

حظي الزمن باهتمام الإنسان منذ القدم. ولم يكن ذلك مجرد اهتمام معرفي: توسعت في توضيحه وتفسيره النظريات الفلسفية والمعرفية والدينية، بل كان اهتماما وجوديا، حيث سيطرت فكرة الزمن على الإنسان ولقته من كل جانب. وتصوير فكرة الموت مثال بارز على ذلك الاهتمام منذ القدم. وهذا أمر ملحوظ في ثقافة الحضارات القديمة كالفراعنة واليونان وغيرهم.

فقد تطرقت "ملحمة جلجامش"، مثلا، إلى فكرة الموت، حين صورت بطلها وهو يسعى للحصول على عشبة الخلود. وحين عثر عليها، بعد جهد ولأبي، و أوشك أن يحظى بها، سبقته إليها الحية فأكلت تلك العشبة. إن فكرة الموت ذات علاقة وطيدة بمفهوم الزمن، فالموت بنحو ما، وجه من أوجه انتهاء الزمن ومصداق له.

حتى إن الزمن في الثقافة الإسلامية له أهمية بالغة، حيث إن كثيرا من العبادات والأحكام الشرعية بنيت على أسس زمانية أو مكانية؛ كالصلاة، الصيام، والحج، والزكاة، وغيرها. ومما يشير إلى تلك الأهمية، عدم صحة بعض العبادات إذا ما اختل شرط الزمن؛ فلا يتصور، مثلا، قبول فريضة الصوم إذا ما كان ليلا، ولا يحج في غير شهر ذي الحجة، ولا الأعياد في غير زمانها المحدد وهكذا.



وفي القرآن الكريم نفسه، نجد للزمن حضورا بارزا، فقد ورد القسم بالزمن في أكثر من موضع، ( والليل... )، ( والفجر... )، ( والشمس وضحاها... )، ( والضحى... )، وحملت سور القرآن أسماء تدل على الزمن؛ كـ ( سورة الفجر )، و ( سورة الليل )، و ( سورة الضحى )، وغيرها من الدوال الزمنية التي سجلت حضورا قويا في نصوص القرآن؛ كاللحظة، الساعة، السنة، العام، الشهر، لمح البصر، وأمثلة ذلك كثيرة. وتتجاوز قيمة الزمن الوجود الدنيوي إلى الوجود الأخروي أو الميتافيزيقي؛ ﴿ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾<sup>1</sup>. مما يجعل من الزمن مقولة عابرة للعوالم، خاصة المادية منها. كما لا يخفى ما للتعاليم الإسلامية من تأكيد على أهمية الوقت؛ كفضل أداة فريضة الصلاة في أول وقتها، وفضل صيام الأيام البيض. وتأخير ذبح الأضحية إلى وقت معين، والإتيان بالأغسال الواجبة والمستحبة في أوقات مخصصة، والسبق إلى إتيان الأعمال الصالحة؛ ﴿ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ. أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ﴾<sup>2</sup>، و ﴿ وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴾<sup>3</sup>؛ حيث السرعة في الإنجاز، وحيث يُنظر إلى الزمن مرة باعتبار نوعي كفي، وأخرى باعتبار كمي.

وهكذا فقد شكل الزمن مجالا خصبا للبحث العلمي منذ القدم، وما يزال بحث الزمن وسيظل مقولة ثرة غضة، سيالة سيولة الزمن نفسه تؤسس لمباني ونظريات تتفق حولها آراء وتختلف أخرى.

فعلى مستوى الفكر الإسلامي المعاصر، فقد عُدد عنصر الزمن/ الوقت أساسا من أسس الحضارة لا تتمو في غيابه أو إهماله<sup>4</sup>. وإن شئنا رصد تأريخ لاهتمام الإنسان بالزمن

<sup>1</sup> ﴿ وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾. الحج/ 47.

<sup>2</sup> الواقعة/ 10، 11.

<sup>3</sup> آل عمران/ 133.

<sup>4</sup> وقد عدّه " مالك بن نبي " عنصرا أساسيا في بناء الحضارة، ضمن ثلاثية ( الإنسان + التراب + الوقت = حضارة). ويقول مالك بن نبي عن الزمن: « الزمن نهر قديم يعبر العالم منذ الأزل! ... ولكنه نهر صامت، حتى إننا ننساه أحيانا، وتنسى الحضارات، في ساعات الغفلة أو نشوة الحظ، قيمته التي لا تتسى». ينظر: مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، د. ط، د. ت، ص: 139.

في النصوص الدينية الإسلامية بعيداً عن تعدد النظريات واختلافها، فلا أدلّ على ذلك من النص القرآني حيث إن القرآن الكريم قد أرخ في جانب من جوانبه لاهتمام الإنسان البالغ بفكرة الزمن، وذلك حين أكل آدم وحواء من الشجرة الممنوعة طلباً للخلود<sup>1</sup>. وهو اهتمام مصيري. وكأن مقولة الزمن تتغلغل في فكر الإنسان ووجوده لتُشكّل عنصراً تكوينياً فيه.

هكذا، فقد ظل الزمن حاضراً، حياً في الفكر الإسلامي، وفي نصوصه الدينية خاصة. والدعاء يعدّ واحداً منها. ونحن، إذ نتناول مقولة الزمن، فإننا نعرّج على أدعية زين العابدين بن الحسين" (رض)، عسانا نتحسّس حضور الزمن فيها، فنرصّد منحناه كمّاً وكيفاً. ومن أجل ذلك، سوف يسعى البحث إلى مساءلة نصوص الدعاء، من خلال آليات التداولية بدايةً، ثمّ العرفان لاحقاً. فكيف تعاملت التداولية مع الزمن في الدعاء؟ وأيّ قراءة تقدمها للقارئ، باعتبار الدعاء خطاباً دينياً بامتياز من جهة، ووجهاً بارزاً ومميّزاً من أوجه الخطاب التواصلي من جهة أخرى.

إن الدعاء، بطبيعته، وثيق الصلة بمقولة الزمن؛ حيث إن كثيراً من الأدعية تُعدّ الزمن عاملاً رئيساً في استجابة الدعاء؛ كاستحباب الدعاء عند نزول المطر، وعند سماع الأذان، وفي وقت الإفطار في الصيام، وغيرها. والشواهد على ذلك من القرآن والأحاديث النبوية معروفة، لا يتسع المقام لذكرها.

إن كل هذه الحالات وغيرها كثير، لها علاقة بشكل مباشر أو غير مباشر بالزمن؛ فهي تمثّل دوالاً زمنية خاصة تُسهم في تشكيل منحنى الزمن في الخطاب، وتربط العناصر الداخلية في السياق بالعناصر الخارجية، يمكن للباحث تقصّيها وتتبعها لرسم منحناها، ثمّ الخوص إلى ما يفضي إليه ذلك المنحنى امتداداً وشكلاً، من نتائج ذات صلة بعملية تداول الخطاب، ومستوى التواصل بين المتكلم والمخاطب، وغير ذلك. ومن خلال مرور عامّ في

<sup>1</sup> (فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَىٰ). طه/ 20.

رحلة كشفٍ للدوال الزمنية في أدعية " زين العابدين علي بن الحسين" (رض)، يمكننا رسم منحني أولي عامٍ لسيرورة الزمن من خلال معالمٍ عامةٍ وأخرى خاصّة، نرصدها من خلال الدوال الزمنية في الخطاب السجّادي.

تجدد بنا الإشارة بداية إلى نقاط أساسية تتعلق بالجانب الوظيفي للزمن، حيث إن الزمن في الجملة النحوية يعد وسيطاً في إنجاز الفعل (النحوي)؛ ذلك أن الجملة الفعلية قوامها الفعل، والفعل بدوره يقوم على الزمن. فإن ألغى الزمن انهارت فعلية الجملة وبطلت.

ثم إن أهمية الزمن لا تنحصر في السياق اللساني في جنبته النحوية أو الصرفية، بل تتعداه إلى جنبته التداولية، فالأفعال الكلامية، مثلاً، وبشكل عام بحاجة إلى وساطة الزمن حتى تتشكل في الواقع الخارجي. ولو تأملنا أكثر لأدركنا أن الزمن يؤدي في تشكّل الخطاب من بداية عملية التواصل وأثناءها إلى نهايتها، وحتى بعد انتهائها، ليؤسس لعملية تخاطب لاحقة. سواء تعلق الأمر بالخطاب الشفوي أو الكتابي، المقروء منه أو المسموع. ولنوسّع دائرة التأمل أكثر لنقول إن الوظيفة الزمنية تتعلق بكل جوانب الحياة الدنيوية، بما فيها الإنسان. فالزمن يعد البعد الرابع من أبعاد الجسم<sup>1</sup>.

لهذا فإن بحث الدوال الزمنية ليُطوّح بنا في فضاءات عدة، يمثل الزمن إحدى نقاط التلاقي فيها، ومفاصل لقراءات تأويلية متعددة المباني؛ منها التداولية والعرفانية. وإن كانت بعض الدراسات في اللسانيات التداولية، اتجهت في دراستها للزمن، صوب المقاربة المعرفية الذهنية. فقصرت النظر على الأفعال (الصرفية) باعتبارها ممثلة للزمن في الخطاب. وهذه النظرة وإن لم تنتصر لسلطة الزمن، ودعت إلى دراسة بقية العوامل العامة كالروابط مثلاً، رغم ذلك فإنها كانت نظرة ضيقة أفق القراءة والتأويل، حين فسرت نظرتها للزمن في جانب

1 وهذا ما تناوله الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي، حيث اعتبر أن الزمان هو يشكل البعد الرابع، وقد تناول بحث (الحركة الجوهرية) من خلال بحثه للزمان. ينظر: صدر الدين الشيرازي: الأسفار العقلية الأربعة، ج5، ص: 103، 104 " هذا صريح في أنه يرى للطابع الجرمية أربعة أبعاد الطول و العرض و العمق و الزمان". صدر الدين الشيرازي: الأسفار العقلية الأربعة، ج3، ص: 140. (الهامش1).

الأفعال. ذلك أن مقولة الزمن، أعم من أن تحقق في الأفعال (الصرفية/النحوية)، فما هذه إلا إحدى مصاديق الزمن؛ فالزمن منه ما هو داخلي في الخطاب تفرضه البنية اللغوية للسياق اللساني - مثلما سبقت الإشارة إليه في دراسة الفعلية والفاعلية والمفعولية وغيرها في الدعاء السابع. ومنها أيضا ما هو زمن خارجي يرسم صورة خارجية لملامح الخطاب، ممثلا في السياقات الخارجية، كالسياق الموقفى مثلا. هذا دون إغفال ما للشخصية من تأثير أساسي في توجيه الخطاب، سواء تعلق الأمر بشخصية المتكلم أم المخاطب.

وإذا تعلق البحث بدراسة خطاب عام، كالخطاب السجادي فهل ينبغي لدراسة الزمن فيه أن تحذو حذو الدراسات اللسانية في التداوليات المعرفية، فتوغل في التركيز على العلاقات البنيوية و المعرفة الذهنية، وما تفضي إليه من إشارات زمنية عادة ما تفضي إلى رصد حركة الحدث في النص؛ لتبين إن كان سيرا تقدما، أم تراجعيا، أو احتوائيا. وهي وإن كانت تؤكد على ضرورة تضافر عناصر عدة غير الزمن؛ كالروابط مثلا، والسياق الموقفى أحيانا، إلا أن حركتها في العموم لا تتجاوز حدود اللغة الرتيبة/ المعتادة. فماذا بعد كل هذه الجهود في تحديد إرجاعات الزمن؟ ما الفائدة التي يحققها هذا النوع من المقاربات على مستوى تداول الخطاب؟

ماذا أستفيد كقارئ أو متكلم أو مخاطب حين أُلج النص/الخطاب من بوابة معرفية لا تأخذني بعيدا عن أسوار النص، إنما هي - في الغالب - تسير بي في قالب زمني مغلق يرصد الحدث في الخطاب من حيث زمنه؛ إن كان له دلالة على تسلسل الأحداث تقدما، أم هو مسار تراجعى، أم احتوائى. ليتردد الأمر بين جهة التقديمية، والتراجعية والاحتوائية التوافقية. وهل الأفعال التالية تجعل من الحدث التالي سابقا للأول، أم إن الحدثين يسيران متوافقين في زمن واحد. فبين التراجعية في الزمن والتقدمية أو التوافقية والاحتواء ماذا يمكن أن يقدم الخطاب خارج حدود هذه الإحالات الزمنية القابعة داخل النص؟!

وإن كان هذا الانشغال فيما يتعلق بفهم النص كخطاب عموماً يبدو انشغالاً معرفياً عقلانياً، فإنه مع نصوص الدعاء، يبدو أكثر وضوحاً، وأكثر ضرورة من حيث البحث والدراسة، فالدعاء ليس نصاً مجرداً، وإن جزءناه أحياناً تسامحاً، لما تفرضه حدود الدراسات النظرية القاصرة. ويتأكد هذا الأمر أكثر حين تتعلق الدراسة ببحث أدعية لقامة من قامات الدعاء، وواحد من أهل النظر والذوق معاً.

فما الذي جعل من هذا الدعاء مؤثراً في القارئ؟ ما عناصر التأثير فيه؟ أهى ذات علاقة باللغة؟ أم بشخصية المتكلم؟ أو بفنيته وخبرته في توظيف العلاقات اللغوية واختيار السياقات المناسبة؟ أم له علاقة بالمخاطب المدعو؟

ثم هل يمكن أن نصل إلى قراءة تفتح لنا آفاقاً لفهم طازج وذوق يخترق حدود اللغة الرتيبة؟ فيجعل من هذه الأدعية خطاباً أكثر فاعلية وتأثيراً، ويكشف بذلك عن وجه أو وجوه قرائية متجددة، كلما وظفت من خلالها الأدعية خطاباً إلا وأنت أكلها كل حين بإذن ربها؟!

ههنا اقتضت الدراسة مساحاً عاماً، ما أمكن، لمعظم أدعية" زين العابدين بن الحسين" (رض)، قصد تتبع ملامح الخطاب السجادي، والوقوف على الطابع النمطي وما يشكل منها نمطاً غالباً على أدعيته. عسى أن تقضي بنا الدراسة إلى الكشف عن النسق أو الأنساق الحاكمة في الدعاء عموماً وفي الأدعية السجادية خصوصاً. ولأن البحث اعتمد في مسيرته منهجية مساءلة النصوص، فقد ارتأت الدراسة بحث الدوال الزمنية وفق معالم عامة وأخرى خاصة، ممثلة فيما يلي:

## 2- المعالم العامة في بحث الدوال الزمنية:

تبدو علاقة الداعي بالزمان وطيدة، حيث إنه خص مختلف أنواع الأزمنة بالدعاء؛ فمن أشهر السنة إلى أيامها، ومن نهاراتها إلى ليلاتها، في مرور عام على الدوال الزمنية. لكنه من جهة أخرى، وظف الدوال الزمنية توظيفاً خاصاً حين خص أشهراً بذاتها بالدعاء. بل وأوقاتاً محددة من تلك الأشهر الخاصة بالدعاء، كما هو الشأن بالنسبة للأدعية الخاصة بشهر رمضان؛ في أوله، وفي أثنائه، وعند انتهائه، وفي أوقات السحر منه وغيرها.

وبما أن رسم ملامح الخطاب الزمنية يقتضي البدء برسم الخطوط العريضة للدوال الزمنية فيه، باعتبارها تشكل الإطار العام لمنحى سير الزمن، وكيفية تعامل الداعي معه تداولياً فقد اقتضى السير الطبيعي للبحث البدء بمعالجة الدوال الزمنية العامة والتي نعني بها ما يمتد على أوسع نطاق زمني ممكن على طول السنة القمرية التي يمكن اتخاذها مقياساً نسبياً للزمن، مع الإقرار بدءاً أنه مقياس اعتباري ناظر إلى اعتبار حركة الكواكب حول الشمس.

يطالعنا أول دعاء يختص بالزمن في صحيفة أدعية السجاد (رض)، وهو دعاؤه عند الصباح والمساء. وهو الدعاء السادس من حيث الترتيب في المدونة، بعد دعاء التحميد لله وأدعية الصلاة على الرسول ﷺ وأتباع الرسل، ثم دعاء الداعي لنفسه وأهل بيته.

هنا يأتي دعاؤه عند الصباح والمساء، ليؤسس لعلاقة الداعي بالزمن. وهي علاقة تبدو شاملة لعموم الزمن في سيالته على مدار السنة، بل وعلى مدى الوجود. إذ لم يخص هذا الدعاء لصباح بعينه أو لمساء بذاته، مما يجعل منه دعاء شاملاً، يمكن من خلاله رسم معالم عامة لعلاقة الداعي بالزمن في الخطاب.

يفتح الدعاء بالتحميد، الذي يعد بدوره سمة عامة في استهلالات الأدعية السجادية. حيث يربط التحميد لله هنا مباشرة بالدالة الزمانية في الدعاء وهي الليل والنهار، وذلك من خلال الفعل (خلق)؛ (الحمد لله الذي خلق الليل والنهار بقوته). في إشارة صريحة إلى ماهية الزمن، فالليل والنهار مخلوقان كغيرهما من المخلوقات، وهما مخلوقان متمايزان نوعا وإن اتفقا جنسا.

وهذان المخلوقان، وإن تمايزا، فإنهما يظلان أبدا على علاقة تواصلية فيما بينهما، وذلك أمر طبيعي، باعتبار جهة الشراكة في الجنس بينهما، فحيثية الاشتراك هي التي تتيح تحقق هذه العلاقة التواصلية؛ إذ لو فرض كونهما منفصلين تمام الانفصال، لما أمكن تصور التواصل بينهما، لغياب السخية، فما من أمرين أو شيئين يتواصلان إلا وفي البين شراكة بينهما من وجه ما على أقل تقدير.

فالسجاد هنا يشرع في سرد وصف لليل والنهار ليبين فيه ماهيتهما من جهة، وعلاقة كل منهما بالآخر من جهة ثانية، ثم كيف تتجلى وظيفتهما الزمنية تداوليا؛ بحيث يصبح الزمن فاعلا حيويا في الخطاب، وليس مجرد إطار صوري لسيرورة الأحداث. كما سيتضح من خلال سيرورة البحث.

لقد كان أول معلم للدالة الزمنية هنا يتمثل في بيان ماهية (الليل والنهار) بأنهما مخلوقان، واللافت للنظر أن بيان هذه الماهية قد قرن (بحمد الله) والحمد يعني الثناء والاستحسان والارتياح. فربط خلق الليل والنهار بخالفهما من خلال لغة الحمد، يدل دلالة ضمنية على نظرة الداعي اتجاه الزمن، فهو يراه خلقا محمودا، باعتبار ما يستوجبه من الحمد، فموقف الداعي تجاه الزمن ليس موقفا سلبيا ولا حتى محايدا، فهو ليس ممن نقم

على الزمن كما فعل بعض الشعراء مثلاً<sup>1</sup>، ولا ممن اعتبره إطاراً سورياً لا تأثير له في الأحداث أو الوجود، لكنه على العكس من ذلك، يعده عنصراً أساسياً في تفعيل الخطاب، وعاملاً مهماً في تحقيق التأثير المطلوب للأفعال في العالم الخارجي، حيث يصبح الزمن قناة لتحقيقها وتجليها في عالم الوجود.

وهكذا تشدنا الدوال الزمنية للانتقال من عمق العلاقات الداخلية في الخطاب إلى العلاقات الخارجية، ومن عمق النص في سياقه اللساني إلى فضاءات تداوله في سياقه المقامي.

فبعد بيان ماهية كل من الليل والنهار بأتهما مخلوقان، لكل واحد منهما حدود تميزه عن الآخر، فهما يمتلكان جهة اشتراك وجهة اختلاف (مَيَّزَ بَيْنَهُمَا بِقُدْرَتِهِ)، وبفرض وجود هذه الشراكة بين الخلقين فقد أمكن تحقق التواصل بينهما، ويصور لنا الداعي تلك العلاقة في تصوير فني يعكس العلاقة الوجودية بين هذين المخلوقين؛ فكل منهما يولج في الآخر في حركة تبادلية توافقية، وقد تكون تواقفية أيضاً؛ (يُولِجُ كُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فِي صَاحِبِهِ وَيُولِجُ صَاحِبُهُ فِيهِ...). فالولوج عملية متبادلة بين الليل والنهار من جهة، ومستمرة ثابتة في استمرارها من جهة ثانية. ثم إن الولوج لم يحدد مبدؤه، بل بدا التصوير يرحح احتواء كل منهما للآخر في تداخل وتفارق يصعب تحديد نقاط التلاقي أو نقاط الانفصال فيه. وما يؤكد ذلك أمور عدة؛ أولها الفعل المضارع الدال على الاستمرارية، وثانيها تكرار الفعل بما يدل على استمرارية عملية تبادل الولوج دون الإشارة إلى المبدأ والمنتهى، فمنحنى الزمن هنا يستمر ثابتاً إلى ما لا نهاية، إلى ما شاء الله لهذا الوجود أن يستمر.

<sup>1</sup> كالشاعر "زهير" حين قال: «سَيَمُتُ تَكَالِيفَ الْحَيَاةِ وَمَنْ يَعْشُ ثَمَانِينَ حَوْلًا لَا أَبَا لَكَ يَسَامُ». ينظر: زهير بن أبي سلمى: ديوان زهير بن أبي سلمى، شرح: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988م، ص: 110.



وأما **ثالثها** فيتمثل في معنى الفعل (يولج) نفسه، إذ الولوج غير الدخول. فالدخول يعني التوغل في عمق الشيء، والاستقرار فيه نوع استقرار ولو لزمان وجيز. لكن الولوج يوحي بمخالطة في غير مازجة، فهو نوع عبور لا ترى حدوده، ونوع التقاء يُبقي على ماهية كل منهما محفوظة.

هذا المعنى نلمسه في آيات القرآن؛ ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾<sup>1</sup>، فالولوج في سم الخياط، ينبغي أن يكون عبورا عبر ذلك الثقب المحدد، ولا معنى لمكوث الخيط فيه. كما لا يتصور تأثر العابر بالمعبر من حيث التأثير في سماته وخصائصه، إذ إن ماهية كل منهما تظل محفوظة حال عملية التواصل العبوري.

وهكذا الأمر نفسه بالنسبة لليل والنهار فلا يتحيز أحدهما في الآخر، ولا يأخذ أحدهما من سمات الآخر، ولا ينقص. وهكذا فهما يتعاقبان بكيفية تداخلية في غير امتزاج، وفي غير تنافر في آن.

فالعلاقة التواصلية بين الدالتين الزمنيتين تتم في تناسق وتناغم عجيب وفريد من نوعه. يصعب بمكان، الوقوف على مفاصل الالتقاء، والافتراق فيها لشدة لطافتها ولطافة بنية الدوال الزمنية ذاتها. فانسابية الزمن تتم في سلاسة عجيبة. وهو أمر مشهود لا يحتاج إلى إثباته بالبراهين العقلية.

وهكذا تفضي هذه العلاقة التواصلية بين الدالتين إلى وظائف تداولية على مستوى العلاقات الخارجية في الخطاب؛ حيث يقف بنا الدعاء على مفاصل الالتقاء بين الزمن والإنسان/العباد. فيمثل النهار دالة الحركة الإنتاجية، بينما يمثل الليل دالة السكون والطاقة الكامنة التي تمُدُّ العبد بتلك القوة الكاملة من أجل دفع حركة الحياة اليومية صوب النمو

<sup>1</sup> الأعراف / 40.

والإنجاز، والتأثير. وهو تأثير يرتجى أن يتجاوز حدودَ عالم الدنيا إلى عالم الخلود. والملاحظ أن تحقق هذه الوظائف التداولية للدالتين لا يتم في سير منفصل لكل منهما، إنما تتصافر الوظيفتان صوب تحقيق فعل خارجي له علاقة مباشرة بالإنسان/ العبد ألا وهو إصلاح شأنه (بكلِّ ذلك يصلح شأنهم ويبلو أخبارهم.....)

إلى هنا يبدو سير منحى الدالة الزمنية فيما يتعلق بالليل والنهار سيرا توافقيا/ تطابقيا في اتجاه هدف واحد. لكن تمثيل هذا المنحى بالمعلم المعتاد ذي البعدين، لا يفي بتصوير كيفية سير هذه الدالة الزمنية التي يتناوب فيها متغيران هما الليل والنهار. وذلك لأن حركة هذين المتغيرين حركة داخلية فيما بينهما أولا قبل أن تتعلق بالإنسان، وهذا لا يعني الترتيب، ومستمرة في حركة كل منهما وكذا تبادل الحركة. هذا لا نعني به الترتيب، بل هي على الأرجح حركة متزامنة متواقفة بالنظر إلى حركة الإنسان في الزمن. إنها حركة ثنائية القطب متبادلة بين الليل والنهار ثلاثية الأبعاد، فهي من جهة تفسر العلاقة بين (الليل والنهار) من خلال عملية الولوج الدائمة والمستمرة بين الليل والنهار مع حفظ التمايز بينهما، ومن جهة أخرى تكشف عن ارتباطٍ بينهما وبين الإنسان. فسير الدالة في الخطاب يظل يصور العلاقة تصويرا حيا وحيويا على مدى الخطاب. مُمثِّلا في منحى ثلاثي الأبعاد، وهذا ليس من قبيل المنحى المعتاد ذي البعدين الذي يكتفي بتقديم تصوير أفقي للعلاقات.

يستمر الدعاء في الكشف عن أبعاد العلاقة بين الدوال الزمنية وبين الإنسان/ العبد وذلك من خلال بيان الغاية من تلك العلاقة، ممثلة في إصلاح شأن الإنسان. وهذا الإصلاح إنما يتحقق عبر أسلوب خاص، لصيق به؛ فهو مقرون بالابتلاء. ليصبح الزمن محكا لتمحيص الأعمال، فيغربل أعمال الإنسان بناءً على نوع علاقته بالزمن؛ فإن كانت علاقته بالزمن علاقة بناءة، أثمرت عملا حسنا متقبلا عند المدعو، وإن كانت علاقة

تتأفريفة، انهءمء الصلة فءان العمل سئفا مءموماف ( بءل ذلء ىصلء شأنهم وىبلو...  
بالءسنى).

ولشءة الءرص على ءوطفء علاءة الإنسان بالءمن فءء كان الابلءاء والءمءىص  
ءقئفا ىرصد مسئر الءالة الءمنية فى علاءءها بالإنسان عبر كل مءاطعها وءزئفاءها، فى كل  
مءطع منها ىمكن للإنسان أن ىءقق فعلا إنءازفا مءسوباف له أو علىه، ومنبوءا أو مءءءا به  
عءء المءءو. فهو بىن الطاعة وعءمها؛ ( بىن ءوف ورجاء).

هءذا ىبءو الإنسان، مءاطاف بالءمن فى كل مسئرء ءفاءه، فالءمن لم ىعء عنصرا  
ءاخلفا ىوءه سئر الءطاب وىسئر على السىاق اللسانى فىه، إنما عءا ىمء لءواله قنواء  
ءواصل ءءطلق من رءم السىاق الءاخلى لءصله بسىاق الءطاب الءارجى.

فلم ىعء الءمن مءصورا فى الأفءال الءاخلفاء للءطاب، لءء عءا ىءىم على الءطاب  
وىلف الإنسان، وبالأءرى ىلُفُء الءاعى من كل ءانب. فأعمال الءاعى مءروضة على منءى  
الءمن، ومءءومة بنوع العلاءة مع هءا المءلوق المءموء (الءمن) فما كان مءوافقا معه فهو  
مءموء، وما كان مءءافرا معه فهو منبوء.

من هنا كان للءمن ءضوره المهم لءى الءاعى؛ ءىء ىفءءء الءاعى ءطابه  
ءءواصلى المءاشر مع المءءو من ءلال ءاكىء الءمء على أن ءظى بهءه الهبة الإلهفة  
مءءلة فى هءا المءلوق؛ ( فلء الءمء على ما ءلءء لنا من الإصباح...). وبالأءرى بنعمة  
إءاحة فرص ءأسىس العلاءة مع هءا المءلوق، ومن ءلالها العلاءة ءءواصلفة مع الءالء  
المءءو.

(.....مءءءنا به من ضوء النهار، ..... بصرءنا،.....وقئءنا....)

ولعل من أبرز وأطف ما يقودنا إليه منحى الدوال الزمنية في علاقته بالداعي، محطة نورانية مؤداها أن الزمن وكل من له علاقة به بدءًا بالداعي نفسه، وانتهاءً بكل ما في الكون؛ سمائه وأرضه، متحركه وساكنه، ظاهره وباطنه، كل ذلك وكل أولئك في سير توافقي متناغم، يتجه بخط الدالة الزمنية صوب ذات المدعو. سفينة تشير بوصلة وجودها، إلى مركز الوجود، وسر الاستقرار؛ (أصبحنا في قبضتك، يحوينا ملكك وسلطانك وتضمنا مشيتك) ليعود بنا سياق النص إلى لغة الفاعلية المهيمنة على الخطاب؛ حيث المشية الإلهية هي الحاكمة على كل فعل. وجدير بالذكر هنا أن لغة الفاعلية تشكل طابعا عاما في الخطاب الدعائي السجادي.

يتعامل الداعي في دعائه بمرونة فائقة مع الدوال الزمنية؛ فبعد إبراز هوية (الليل والنهار)، يلج عالم الوظائف الزمنية لهما في انسيابية وسلاسة بديعة، فيبسط فعالية الزمن في العالم الخارجي - خارج النص - ويوضح علاقته اللصيقة بالإنسان، فالليل له سكن ولباس وقوة وموطن اللذات والشهوات والراحة، والنهار مبصر للإنسان ومسرح له، يحقق من خلاله أغراضه الدنيوية والأخروية وهما معا يرتبطان بالإنسان ارتباطا مخالطة في غير مازجة، تماما كما كان ارتباطهما ببعضهما البعض. ففيهما يتموضع الإنسان، ومنهما ينطلق في إنجازاته الفعلية وغاياته الدنيوية والأخروية.

ومن جهة أخرى يتضافران في وظائفهما الزمنية صوب تحقيق هدف هام للإنسان. هذا الهدف هو الذي يرتجى أساساً من تأسيس تلك العلاقة بينهما. ألا وهو إصلاح شأن الإنسان، وسوقه صوب العلاقة بالله (المدعو).

فالزمن وسيط أساسي في الانتقال بالخطاب السجادي من السياق اللساني إلى سياقه المقامي، حيث كل أفعال الداعي، حركاته وسكناته مبسوطة على منحى الدوال

الزمنية، ترصد طبيعة الحركة فيها، إن خيرا تصاعد خط المنحنى صوب المدعو المرتجى، و إن شرا تراجع وتباعد عنه.

يصور السجاد (رض) الزمن راحة "أمينة". ترافق الإنسان في كل مراحل حياته، وشاهد عدل، يقف على كل دقائق أفعاله. فالزمن بكل جزئياته حاضر ناظر؛ (وهذا يوم حادث جديد، وهو علينا شاهد عتيد. إن أحسنًا ودّعنا بحمد. وإن أسأنا فارقنا بذم).

ولأن الداعي - ومن في الكون أجمع - يتقلب في تدبير المدعو، لا يصدر إلا عن أوامره، يلفه التدبير الإلهي من كل جانب، ولأن وجود الزمن لصيقا متعلقا بالإنسان يعد مما اقتضاه ذلك التدبير، وقضت به المشية، وجب على الإنسان أن يهتم ببحث علاقته بهذا المخلوق، هذه العلاقة لا تنتهي عند حدود الإنسان، بل تمتد حبلًا وجوديا إلى السماء واصلا الإنسان بخالقه.

ولأن الإنسان والزمن كليهما مخلوقان لخالق واحد وحيد هو المدعو المرتجى وصله، فقد لفت الداعي إلى أن بلوغ أسرار هذه العلاقة بينه وبين الزمن، لا يتأتى إلا من قبل الخالق نفسه؛ باعتباره الأعرف بهما، فهو علة وجودهما معا، وباعتبار ما قضاه من ترافقهما في مسيرة الداعي صوب المدعو. وهنا يتوجه الداعي بطلب التوجيه من المدعو حتى يتعامل بوعي وإيجابية مع الزمن، تعاملًا دقيقًا لا يكتفي بالنظر إلى الليل والنهار نظرة كلية عامة، إنما يتغلغل في جزئياتهما ( اللهم اجعل لنا في كل ساعة من ساعاته حظا من عبادك ونصيبا من شكرك وشاهد صدق من ملائكتك).

وهي جزئيات ليسير الفعل الدعائي هنا سيرا تقديما ارتقائيا يأخذ بالداعي صوب التواصل مع المدعو، بحيث تصبح علاقته بكل يوم يعيشه أفضل مما كانت عليه مع سابقه من الأيام (واجعله أيمن يوم عهدناه و أفضل صاحب صاحبنا، وخير وقت ظللنا فيه)

مما يشير إلى أن الداعي يسعى لتأسيس علاقة ارتقائية مع الزمن تسير قدما من الحسن إلى الأحسن، مستمرة في هذا الاتجاه التفاضلي، فإن تحقق هذا النوع من السير، نتج عنه ارتقاؤه مقاماً، فيكون أرضى الخلق عند المدعو؛ (واجعلنا من أرضى من مر عليه الليل والنهار من جملة خلقك، أشكرهم لما أوليت من نعمك، و أقومهم بما شرعت من شرائعك).

فيحظى بمقام القرب من المدعو، ويصبح خليفته في الكون وتكون تلك العلاقة بين الداعي والزمن علاقة صحبة، والصحبة تقتضي استمرار العلاقة بينهما مع استدامة التوافق والتلاؤم فيها. بحيث تتحقق السخية بين أعمال الداعي من جهة وبين طبيعة الزمن باعتباره خلقاً محموداً مرضياً من جهة أخرى. وأعمال الداعي تلك إنما صادرة عن سيرورته وطبيعته، ( فإنما الأعمال بالنيات... )، فإن تحققت السخية بين أعمال الداعي وبين طبيعة الزمن المحمود، دل ذلك على صلاح سيرته، فنتجت عنه الأفعال الإنجازية كلها متسقة، متناغمة يشد الواحد منها الآخر صوب الارتقاء إلى ما يسمية العرفاء بالكمالات الروحية حيث يتحقق القرب الالهي، ويحقق الداعي علاقة تواصلية، دائمة مع مدعوه لا انقطاع فيها؛ (... أن تجعل أوقاتي من الليل والنهار بذكرك معمورة، وبخدمتك موصولة، وأعمالي عندك مقبولة، حتى تكون أعمالي و أورادي ( وإرادتي) كلها ورداً واحداً، وحالي في خدمتك سرمدًا).

أما المكان فقد غدا شاهداً فعالاً، وطرفاً حيويًا في إثبات رغبة الداعي في تحقيق التواصل مع المدعو، يؤازرُ بذلك شهادة الزمن في الإقرار بصدق التوحيد، (... وأشهد سماءك و أرضك..... أني أشهد أنك أنت الله الذي لا إله إلا أنت....).

وبالإذعان لصفاته و أسمائه، الدالة عليه، وبنبيه الموصول إليه.

وفي جولة سياقية، يأخذنا الخطاب مجددًا إلى إحدى الدوال الزمنية التي تبدو دالة ذات معالم خاصة، أو بالأحرى أكثر خصوصية من دالتي (الليل والنهار) إنها دالة الهلال.

يصور الداعي الهلال - كما الليل والنهار - مخلوقا له كيانه الخاص، فيفتح الدعاء بندائه نداء العاقل (أيها الخلق)، والهلال هنا أيضا مخلوق محمود "مطيع وسريع الاستجابة لإرادة خالقة" معقبًا ببطاقة تعريفية سريعة للوظائف الوجودية التي اضطلع بها هذا المخلوق.

إن من صفات الزمن الثابتة، استمرارية سريانه في لطف، ونظرا لتلك اللطافة في جريانه، فلا تحس مقاطعه، ولا يلتفت إلى محطاته. وعدم الالتفات هذا يورث غفلة عن وظيفة الزمن الوجودية الهامة. وهي وظيفة تكتسي أهميتها خاصة من جهة علاقته بالإنسان. فالكون كله قد بني على أساس علاقات تداولية متشابكة، يصعب الوقوف على أسرارها. وكأن الداعي قد أدرك هذا الأمر إدراكا عميقا، فلم يكتف برسم تصوير عام لوظيفة الزمن التداولية. إنما خصه بمقاطع، تمكنه من تقديم بيان أوضح وأدق لتلك الوظيفة. فكان أن سلط الضوء من خلال كاميرا الدعاء على مقاطع زمنية بذاتها. وكان الهلال واحداً من تلك المقاطع الهامة.

تشير تلك البطاقة التعريفية لهذه الدالة الزمنية إلى عدد من الوظائف الحيوية في سياق الخطاب المقامي، منها: فاعليته المستمرة من جهة والمنجرة على وتيرة" السرعة؛ فسيلان الزمن الذي يتصف به" الهلال"، مرفوقا، بجريان فاعليته، فلا خواء من حيث الفاعلية والإنجاز في أي مقطع أو أي جزء، لا معنى للسلبية الفاعلية هنا فهو (دائب)، وأكثر من ذلك فهذه الفاعلية يراعي فيها جهة الكيف، فهو ليس مجرد إنجاز للوظيفة وكفى، إنما هو إنجاز على نحو السرعة ففاعليته هنا مفعمة بالحوية والطاقة الإيجابية والإقبال، ومن تلك الوظائف تردده في منازل مقدرة مسبقا" والتردد يعني إنجاز الحركة لمرات لا

حصر لها هنا. ومع هذا التكرار، فلا كلل ولا ملل، وهو في الحقيقة ليس تكراراً من باب إعادة الحركة نفسها أو بنفس مواصفاتها وخصائصها، إنما نسميها تكراراً من باب المسامحة لضيق اللفظ، فهي حركة ظاهرة الرتابة، لكن حقيقتها التغير والإبداع فهو (الهلال) المتصرف في فلك التدبير؛ والتصرف يعني التحول من حال إلى حال. ولا معنى للتحول إن لم يكن الحال مغايراً للحال!

ثم إن التصرف والتحول يتم في فلك التدبير، والأفلاك مدارات النجوم، وهي والنجوم بأعداد هائلة لا متناهية العدد، قد يستحيل على الإنسان عدّها. ولكل منها خصوصيتها الزمنية، ووظائفها الوجودية، و"الهلال" في حركته الدائبة السريعة تلك، يتصرف ويتحول من حال إلى حال في كل تلك الأفلاك، فما من محطة بل ما من نقطة - مع تناهيتها في الصغر وجودياً - إلا ويحقق فيها وظيفة ما وفعلاً إنجازياً بلا شك! فأى مخلوق هذا الذي يتصرف في الأفلاك كل هذا التصرف!

إن الهلال - كما هو معلوم لغة - يطلق على غرة القمر أو على الليلتين من أول الشهر والليلتين من آخره من ليلة ست وعشرين وسبع وعشرين، ويسمى ما بين ذلك قمراً.<sup>1</sup>

إن الوظيفة الفاعلية لهذه الدالة الزمنية غاية في الحساسية؛ إذ تتعلق بأول كل شهر وبآخره، فتعلقه بأول الشهر يعني اضطلاعاً بمهمة إخراج الحدث إلى الوجود، وتعلقه بآخر الشهر يعني إشرافه على خواتيم الفعل وإلام انتهى إليه أمر ذلك الحدث؟ فالأحداث سواء في الخطاب أو في الوجود، محكومة بأولها وآخرها. وعليه فهما وظيفتان مفصليتان تؤديهما هذه الدالة الزمنية المميزة.

<sup>1</sup> ابن منظور: لسان العرب، ص: 3690.



ثم إن تميزها لا يقتصر على أدائها لهاتين الوظيفتين، حيث إن حركة الهلال في أفلاك النجوم، وتصرفه فيها يعني أن ظهوره دائم على مدى تلك الحركة المستمرة، وبالتالي فوظيفته الزمنية في واقع الأمر، لا تقتصر على أول الشهر وآخره. فهو يضطلع بوظيفة الأولوية والآخرية في كل نقطة يعبر بها، وهذه الوظيفة لا شك لها علاقة مباشرة بما وبمن يقع في تلك النقطة الزمنية؛ من إنسان وغيره من مخلوقات الكون.

واللطيف أنه في كل هذه الحركة الضخمة الواسعة العظيمة، يقبل على أداء وظائفه إقبال رغبة لا إكراه فيها، وهذا ما تشير إليه صيغ اسم الفاعل المتوالية. وهو في كل ذلك متوافق الإرادة والرغبة مع إرادة الخالق/ المدعو. فهو (المطيع) أولاً وأخيراً؛ فسبقت وظائفه باسم الفاعل (المطيع) وختمت به.

أفلا تكون هذه الدالة الزمنية عنصراً هاماً، بالغ الأهمية، ينبغي على الداعي الالتفات والإلفات إليه؟! أولاً يكون هذا الالتفات نفسه مشيراً إلى معرفة وجودية دقيقة في ذات الداعي وإلى خبرته الفائقة في تأسيس علاقة تواصلية ناجحة ومميزة مع الدوال الزمنية، تفضي إلى ترجمة الأفعال الكلامية في الخطاب ترجمة تداولية، وأكثر من تداولية. ولهذا ليس عبثاً أن يعقب وصفه لهذا الخلق البديع بالتسبيح؛ (سُبْحَانَهُ مَا أَعْجَبَ مَا دَبَّرَ فِي أَمْرِكَ، وَأَلْطَفَ مَا صَنَعَ فِي شَأْنِكَ...)، فهو أدرك إرادة الحق تعالى في خلقه؛ حيث ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾<sup>1</sup>، ومن لطيف تناسب المقام، أن هذه إشارة وردت في سورة "القمر" أيضاً.

ثم تلا التسبيح مشهدُ التعليل؛ (سُبْحَانَهُ مَا أَعْجَبَ مَا دَبَّرَ فِي أَمْرِكَ، وَأَلْطَفَ مَا صَنَعَ فِي شَأْنِكَ، جَعَلَكَ مِفْتَاحَ شَهْرٍ حَادِثٍ لِأَمْرٍ حَادِثٍ). فالقمر نوع من الخلق المفتاحي في هندسة الكون، وفي ذلك إشارة إلى أبعاد ودلالات عميقة حول الوظيفة التداولية والأنطولوجية التكوينية، تقتضي وقفة خاصة لاستقصاء أبعاد تلك الوظيفة وأسرارها الوجودية، خاصة في علاقتها بالإنسان.

فجاء التسبيح فاصلَ تأملٍ للمتلقي، يأخذ فيه فرصة للتدبر والتعمق قبل استكمال مشاهد الخطاب المتوالية فأراد أن يعرف إياه، فصاغه في بطاقة تعريفية مضغوطة، لا تفي أدوات التداولية، على سعتها من أن تحيط بمضامينها، أو تفك رموزها!

ولعل السؤال الجدير بالطرح هنا، هو ما علاقة كل هذا الاهتمام في تصوير هذه الدالة الزمنية وبيان وظائفها على مستوى الخطاب؟ هل ثمة علاقة تداولية، يفيدها السياق المقامي من خلال توظيف الدوال الزمنية؟ في جوابنا عن هذا التساؤل المعرفي، ارتأينا أن نضيف إلى التساؤلات السابقة سؤالاً أساسياً؛ وهو **لماذا يُعدُّ الزمن، أصلاً، مُكوِّناً أساسياً في توجيه بوصلة السياق في الخطاب؟ وكيف يمكن بيان ذلك تطبيقاً؟**

لقد سبقت الإشارة إلى أن الزمن يمتلك صفة ثابتة وهي دوام جريانه وهذا الجريان يقتضي ألا تتفق نقاط جريانه مهما تناهت في الصغر، فالزمن لا تكرر فيه ولا إعادة تماماً كما يعبر عن ذلك في الفلسفة "بأن لا تكرر في التجلي".

والأهم من ذلك أن هذا الجريان ليس في معزل عن الكون بما فيه الإنسان، ذلك أن الزمن بعد من أبعاده الوجودية المادية، باعتبار الإنسان ذا بعد جسمي. وبذلك فعلاقة الإنسان بالزمن علاقة تكوينية أصلاً وليست اعتباراً.

أما على مستوى الوظائف التخاطبية؛ فالزمن يمثل راحلة الإنسان في حياته الكونية المادية، مثله كمثل شريط تصويري تطبع عليه صور الأفعال، لكنه في الحقيقة، لا يحمل صور الأفعال فحسب، بل وحقائقها أيضاً، بل وهو أكثر من ذلك، فهو ليس مجرد صفيحة محايدة تسجل عليها أفعال الإنسان، إنما هو في حالة تفاعل وتجاوب وتأثير في الإنسان، فهو ذو طبيعة نورية كاشفة عن الحقائق، **(نور بك الظلم)**، معيار لتحميمص ما التبس من الأمور **(أوضح بك البهم)** فيمكنه إذن أن يميز الصحيح من الضحيح والصالح من الطالح.

وهذا التمييز ينصب حول أفعال الإنسان ظاهرها ومكنونها. والهلال تحديدا ذو خصوصية خاصة في الخطاب؛ إذ هو أساساً مفتاح دخول كل زمن؛ (معك مفتاح شهر حادث لأمر حادث)، ومبدأ لتشكّل كلِّ حدث.

فعلاقته بالإنسان هنا علاقة تلازمية وتكوينية، فهو مكون للإنسان من جهة وملازم له من جهة ثانية، وحامل لكل البركات والطهر من جهة ثالثة، وراحة أمينة تبلغ ملازمها البارّ بها والعارف لقدرها برّ الأمان.

فالهلال إذن - والزمن عامة - عنصر أساسي في تفعيل الخطاب في سياقاته المقامية. ولكن معرفة كنهه وسبل التواصل معه ضروري في تحقيق ذلك التفعيل، وفك الخطاب من حدود سياقه اللغوي لينفتح على السياق الاستعمالي الخارجي.

فيكشف عن علاقات الإنسان في تخاطبه مع الوجود الخارجي، وكيف يمكنه من خلالها تحقيق التواصل وإنجاحه مع كل من حوله مع مدعوه (الله تعالى) على وجه غائي.

ههنا تظهر شخصية الداعي من عمق النص بعد استعراض عريض لماهية الهلال وأهمية وظائفها، تظهر في علاقة حميمة مع هذه الدالة الزمنية، حين يوحد المقصد، ويوحد المدعو، فجهتهما واحدة، ومدعوّهما واحد.

في لغة التوحيد هذه، إشارة بيّنة إلى التوافق والانسجام الكامل بين الداعي والهلال كدالة زمنية في الخطاب. وتحقق الانسجام، يفضي إلى تحقيق البركات المرجوة من حسن مصاحبة هذا المخلوق المبارك المنير وطريقا لتحقيق التواصل مع المدعو المقصود أساسا في الدعاء وهو (الله تعالى)؛ إذ إن الهلال (آية من آيات ملكه، وعلامة من علامات سلطانه) والعلامة لمن اتبعها دالة على صاحبها، موصلة إليه فهو حاضر ناظر؛ (أرضى من طلع عليه وأزكى من نظر إليه).

ولأن الداعي كما سبق بيانه كان عميق المعرفة بالزمن، حثيث السعي في توطيد علاقته به، فإنه يرتجى أن يحقق من خلال هذه العلاقة العميقة، أرقى درجات القرب والتواصل مع المدعو. ولهذا نراه يتطلع - استحقاقا لتلك المعرفة - لأفضل الدرجات وأرقى المقامات، معبرا عن ذلك بصيغ التفضيل (واجعلنا من أرضى من طلع عليه، وأزكى من نظر إليه، وأسعد من تعبد لك فيه)... فقد أدرك المقصد، من عرف الطريق، وخبر الرفيق!

يبقى في ختام هذه الوقفة أن نشير إلى أن طلب الداعي في هذا الدعاء وفي غيره من أدعيته الأخرى، قد اتسم بتقديم الصلاة على النبي محمد ﷺ وآله قبل الشروع في بسط الطلب، وغالبا يختتم الطلب بالصلوات أيضا. ولعل الأدوات التداولية ههنا لا تفيد بما يكفي لتوجيه الخطاب، غير الإشارة إلى ما يدل عليه الفعل (صَلِّ) من مضامين الدعاء التي تنسجم مع طبيعة الخطاب الذي هو من جنس الدعاء أيضا. ولعل العرفان يمكنه أن يقدم قراءة أعمق تنسجم مع الخطاب الدعائي، وتوضح أكثر سياقات النص والعلاقات التخاطبية فيه، وهذا بحث قد أدرج في مقامه.

فالكون كله قد بني على أساس علاقات تداولية متشابكة، يصعب الوقوف على أسرارها. تشكل في مجملها خطابا كونيا عاما، توجهه سياقات كثيرة ومتنوعة. لكن هذه السياقات يشد أواصرها جميعا خيطاً واحداً وهو السياق التكويني الوجودي، ليشكل محور حركة التخاطب فيها.

ههنا يبدو كل عنصر في هذا الخطاب الكوني الكبير يؤدي وظيفة تداولية معينة، ومحددة تحديدا دقيقا. بحيث تتناغم الوظائف التداولية لكل العناصر فيما بينها بما يسمح

بتشكل هذا الخطاب وخروجه من صفة القوة إلى صفة الفعلية، فيصير إجراءً فعلياً متداولاً بين مختلف العناصر الكونية.

وإن كان الوقوف على كافة تلك العناصر الكونية في وظائفها التداولية وعلاقتها ضمن السياق يبدو أمراً بعيد المنال. بالنظر إلى محدودية الأدوات التي تتيحها المناهج اللسانية، بما في ذلك التداولية. وإن كانت التداوليات قد أفضت إلى نتائج مهمة، لا يستهان بها في مجال الخطاب واستعمالاته، إلا أنها ظلت محكومة بتفسير الظواهر اللغوية، وإن سعت إلى ربطها بسياقات خارجية كالسياقات المقامية، ولهذا لم يكن البحث ليقنع، بالوقوف خلف أسوار اللغة ولا ليكتفي بما أفضت إليه التداوليات من نتائج، بل سعى إلى التحليق في فضاءات أخرى، توسع بوابة تفسير الخطاب وفقاً لمباني أعمق مما تتيحه المناهج اللسانية.

وقد وجد البحث ضالته في الرؤية العرفانية التي أخذت في التطور والنضج معرفياً حتى أمكنها أن تثري تلك التجربة الروحية/الصوفية بمباني معرفية يمكن للباحث وللسالك على حد سواء اعتمادها وسلوكها، حتى يصل كلٌّ إلى مبتغاه من معرفة حقائق الكون وخالفه، أو من الكشف عن أسراره والارتقاء في المقامات العرفانية لنيل الكمالات الروحية والقرب والحب الإلهي.

### سادساً: الأفعال الكلامية<sup>1</sup>:

لقد رفع عدد من علماء اللغة، بدءاً من الستينات والسبعينات، شعاراً بدأ إبداعاً وابتكاراً جديداً في حقل الدراسات اللغوية الحديثة، مفاده أن اللغة هي الاستعمال. ومذ ذاك

<sup>1</sup> للتذكير، «الفعل الكلامي: هو كل ملفوظ يقضي التلطف به في شروط معينة، إلى حدث أو فعل، ينتج هذا الفعل آثاراً قد تكون لغوية، وقد تكون غير لغوية». ينظر: رحيمة شبيتر: تداولية النص الشعري- جمهرة أشعار العرب نموذجاً، ص 161.

الزمن إلى وقتنا الحاضر، والأبحاث العلمية تتوالى بما أغنى مجالات الدراسات اللسانية الحديثة، وفتح الباب واسعاً أمام الباحثين والنقاد. وكان أن استفاد الدرس اللغوي/ اللساني العربي بدوره من ذلك الزخم الهائل من الدراسات الغربية استفادة لها ما لها، وعليها ما عليها؛ فكان منها ما جنى على الخطاب اللغوي، فلوى عُنق النصّ لياً، لا لشيءٍ إلاّ ليُخضعه قسراً لضوابط نظريات اللسانيات التداولية. فبدأ تطبيق المنهج التداولي من خلال ترجمات لتلك النظريات الغربية، نُقلت حرفياً إلى اللغة العربية حتى إن بعض المؤلفات العربية فضلاً عن المترجمة منها، نُقلت حتى الأمثلة التطبيقية المدرجة في الكتب الأصلية لتلك النظريات مع أنها أمثلة تصور السياق الاجتماعي والفكري والعقدي لدى الغرب<sup>1</sup>، ولا علاقة لها بالسياق العقدي والاجتماعي الفكري العربي. بل إن من الدراسات ما نُقل إلى العربية نماذج توضيحيةً حول البنية اللغوية للجملة وما تقضي إليه من دلالات استعمالية، مُحاولاً تطبيقها على بنية الجملة في اللغة العربية، غافلاً عن اختلاف طبيعة البنى اللغوية في الكلام العربي وما تقضي إليه، عن نظريتها في اللغات اللاتينية. وغافلاً من جهة أخرى عما ورد في الدرس اللغوي العربي القديم من إفادات جمّة ومتنوعة، لا نقول إنها تغني عن الإفادة من نظريات التداوليات الحديثة، إنما يمكن أن تثريها وتكيفها بما يتناسب وطبيعة اللسان العربي، إن في بنيته اللغوية، وإن في سياقاته الاجتماعية والفكرية والدينية وغيرها.

وفي المقابل، هناك من الدراسات المعاصرة ما أفاد من التداوليات لدى الغرب بما أثرى الدرس العربي، حين ربط منجزات الغرب في مجال اللسانيات والتداوليات بمنجزات الدرس العربي خاصة منه البلاغي والأصولي قديمه وحديثه.

وهذا ما يعدّ بحق لبنة أساسية في بعث الدرس اللساني العربي والنهوض بالدراسات النقدية المعاصرة؛ فيعيد بذلك للدراسات الأكاديمية والعلمية توازنها فيما يتعلق بالخطاب

<sup>1</sup> ينظر: عيد بلع: التداولية.

العربي، بعدما أمضت رحا من الزمن تعمل على لِيّ عنق النَّص ليخضع قسرا لضوابط غريبة في الغالب عن روجه.

ومع تنوع الدراسات في مجال اللسانيات التداولية على مدى حقبة زمنية طويلة نسبيا، إلا أنه لم يُسجّل بين المنظرين إجماع واضح حول مصطلحات ثابتة أو موحدة يمكن من خلالها توحيد الرؤية وضبط المباني النظرية. ولعل هذه سمةً غالبية على أعمال البشر، يفرضها التنوع من جهة، ومحدودية الفكر البشري من جهة أخرى.

إلا أنه، ومع وجود هذا التنوع والاختلاف، يمكن القول إنها سجلت التقاءً في محطات هامة في مجال الدرس التداولي، إن بشكل مباشر وإن تلميحا. وذلك انطلاقا من المبدأ المحوري للتداوليات، ألا وهو أن اللغة استعمال. ومن ذلك مثلا، ارتباط اللغة بسياق ما، أعم من كونه سياقاً لسانيا. فمثلا أنه لا معنى ولا فائدة ترتجى من المفردة ولا من الجملة في غير نسق لغوي مفيد، كذلك علاقة اللغة بالسياقات غير اللسانية؛ فقد يحمل القول الواحد دلالات متنوعة، يكون السياق هو المُحيل عليها والملاك في تحديدها. وهذا قريب من قول البلاغين القدامى: "لكل مقام مقال"<sup>1</sup>.

ولعل مما التقى حوله التداوليون أيضا خاصة في الأبحاث الحديثة والمعاصرة، نظرية الأفعال الكلامية، والتي أطلق عليها بعضهم نظرية الأفعال التداولية. لكن الوجهة واحدة، وإن اختلفت المصطلحات، وهي الفعل بالكلام. أو بمعنى آخر "كيف نوّدي أفعالا بالكلام؟"

ههنا تجدر بنا الإشارة أيضا إلى أن ثمة اختلافا بين الدراسين والمنظرين - على حد سواء - حول تسميات أنواع الفعل الكلامي بين "الصريحة والضمنية". و"المباشرة وغير

<sup>1</sup> لاحظ أن عكس القضية مختلف؛ فلم يقولوا: "لكل مقال مقام"؛ ذلك ان المقال الواحد قد يكون له دلالات كثيرة متنوعة؛ ومقامات/سياقات مختلفة.

المباشرة". وكذا حول تحديد أشكال الفعل الكلامي/ التداولي؛ ففرعت التسميات وتنوعت بين: الإخبار/ الإخبارية، والطلب/ والإنشاء، والإنشاء المراد به الإخبار والعكس، ... وهكذا. وليس هذا مقام التفصيل. والبحث مبسوط في مقامه ويمكن العودة في ذلك إلى مظانه<sup>1</sup>.

ولعل لهذه الاختلافات مبرراتها المتعلقة بمنهجية الدراسة من جهة، وما تقتضيه طبيعة النص/ الخطاب من جهة ثانية؛ فالنص/ الخطاب يبقى على "مبدأ قابلية التعبير" - كما يسميه "سيرل"، بل وعلى قابلية التأويل أيضا وفقا لما تتيحه البنى اللغوية وسياقاتها اللسانية من جهة، وكذا السياقات غير اللسانية من جهة ثانية.

وتعدّ الأفعال الكلامية التداولية ذات أهمية بالغة في تداولية الخطاب وفي دراسته تداوليا؛ فهي تشكل - في تضافرها - النسيج الحيوي للنص/ الخطاب، بما تكشف عنه من مقاصد المتكلم وإنجازاته، وبما تقضي إليه من تأثيرات حادثة أو محتملة الحدوث أو مرتقبة. وصحيح أنه مهما اختلفت أشكال الخطاب، تبقى الأفعال الكلامية/ التداولية تشكل محورا أساسيا فيها. إلا أن الوقوف على تلك الأفعال في أنواعها، وأشكالها، وكيفية سيرورتها في عملية التخاطب، يحتاج عادة، إلى التوغل في النص/ الخطاب، وتتبع سياقاته المقالية والمقامية في علاقاتها بالبنى اللغوية. فمجرد الوقوف عند مشارف جنس الخطاب (شعري، مسرحي، قصصي، روائي...) لا يحيلنا ذاته وفي ذاته على فعل كلامي محدد. فضلا عن إنجازية الفعل أو تأثيره.

أما الدعاء - باعتباره جنسا خطابيا من جهة، ولغة تواصلية في أي معتقد ديني كان بالمعنى العام للدين من جهة أخرى - فهو يُعدّ خطابا تداوليا بامتياز، وفعلا كلاميا إنجازيا حقيقة لا بالمجاز.

<sup>1</sup> العودة إلى الفصل الثاني من الرسالة.



يقول " علي بن أبي طالب" (رض) إمام البلاغة ومرشد منظريها: « الدعاء يرد القضاء المبرم، فاتخذوه عدّة» بما يشير بوضوح إلى ما للدعاء من تأثير قوي وحتمي في توجيه سيرورة حياة الإنسان الواقعية على أوسع نطاق.

بمعنى أن الدعاء منظومة محكمة لفعل كبير، من شأنه أن يحلحل أفعالا كثيرة؛ فيعدّل فيها، أو يغيرها، أو يُبطلها كلية. فهو يمثل منظومة فعلية تأثيرية محورية في الكون، لا يقتصر تأثيرها على تغيير سيرورة الأفعال الكلامية في غيرها من الخطابات، بل يتعداها إلى التأثير في الأفعال غير الكلامية أيضا، البشرية منها وغير البشرية؛ أي إن الدعاء له تأثيره الكوني الحتمي. فليس مجازا أن يقول الرسول الأكرم ﷺ: « الدعاء مخ العبادة». وقد جعله الله المَعْبَرِ الأصلي لإنجاح التخاطب معه؛ ﴿ قُلْ مَا يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ... ﴾<sup>1</sup>، ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ... ﴾<sup>2</sup> فضمن الاستجابة تأكيد جازم على فعلية الدعاء وإنجازيته. وهذه كلها توقعات جازمة على صحّة هذا المدّعى.

ولبحث الأفعال الكلامية/ التداولية في الدعاء، وجب الالتفات إلى أن الخطاب الدعائي يعد منظومة كلامية محكمة كبرى، تتوجه بوصلتها صوب إنجاز فعل كبير. وهذه المنظومة تنضوي بدورها على منظومات كلامية مصغرة، لكل منها خصوصيتها من حيث نوع الفعل الكلامي التداولي، وشكله، وكذا من جهة الحدث الكلامي، ومقاصد المتكلم، وكيفية سيرورة الخطاب، وتحقق التواصل بين الداعي والمدعو، وكذا السياقات المقالية والمقامية وهكذا... .

لهذا اقتضى بحث الخطاب السجادي، انتخاب نماذج معينة من منظومته الدعائية الكبيرة، عسى أن تكون مؤشرات للكشف عن النسق العام للدعاء لدى الإمام " زين العابدين" )

<sup>1</sup> الفرقان / 77.

<sup>2</sup> غافر / 60.

(رض). ومثلما هي عادة البحث في تعامله مع النصوص، فقد اعتُمدت مساءلةُ النصّ منهجيةً في بحث الأفعال الكلامية التداولية في أدعية السجاد (رض). فكان أن وفقنا على نمطين من الدعاء، من حيث الغرض الموجّه إليه ذلك الدعاء. وهو ما يمكن أن نعبر عنه بـ (بنية الدعاء له) في مقابل (بنية الدعاء على)؛ أما الأولى، فقد تمثلت في أدعيته لنفسه، ولكل من أبويه، وأهله، وأولاده، وجيرانه، ولأهل الثغور. بينما اهتمت الثانية بما من شأنه أن يلحق الأذى بذات الداعي، أو بالإنسان عموماً، فيتسبب في فشل عملية التخاطب بين الداعي ومدعوّه.

وسنحاول أن نرصد الأفعال الكلامية التداولية من النوع الثاني، باعتبارها مغبراً لتحقيق الأولى، ولأن النوع الثاني أوسع مجالاً؛ لما يبدو فيه من جمع بين الحركة وضدها في سيرورة الأفعال، كما سيتضح من خلال التحليل.

يطالعنا الدعاء السابع عشر من الصحيفة الكاملة<sup>1</sup> بفعل نحوي يمثل فقرة محورية في هيكل الدعاء توجّه حركة الأفعال الكلامية، في قوله (إنا نعوذ بك...؛) حيث يكشف الداعي منذ البدء عن عدوه (الشیطان)، ويبين ماهيته من خلال الفعل الكلامي الإخباري (اللهم إنا نعوذ بك من نزعات الشيطان الرجيم). كما أن الفعل الافتتاحي للدعاء، هو فعل اللجوء هروباً من خطر محقق، واحتماءً بحصن يراه الداعي الحصن الحصين مما يحدق به من مخاطر عدوه.

وهذه الحركة اللجؤية هي حركة مستمرة وحتمية يؤكدّها الداعي من خلال (إنّ) التوكيدية، وصيغة الفعل النحوي المضارعية (نعوذ) الدالة على الحالية و الاستمرارية الاستقبالية. وموجّهها جهة الحركة من خلال الباء (بك) ولأن اللجوء لا يكون إلا هروباً من أمر مخوف أولاً، ومحدد باللاجئ ثانياً، فهو يُعد فعلاً اضطرارياً وغير قابل للتأجيل بأي

<sup>1</sup> "دعاؤه على الشيطان"، الصحيفة السجادية الكاملة، ص102.

حال من الأحوال. فإن أضفنا إليه توسط فعل نحوي مضارعي يؤكد الإنجاز، أفضى ذلك حتماً إلى إثارة اهتمام المتلقي، ودفعه للبحث عن طبيعة هذا العدو الذي يفرض على الداعي الهروب والبحث عن ملجأ عند مدخل أول بوابة يلج منها الدعاء.

فالداعي يعلن ابتداءً ودون أيّ مقدّمات عن فعل الهروب الاضطراري هذا، كما لو أن أحدهم قوبل بوحش ضارٍ، وجب الهروب منه بحثاً عن الخلاص، أو إزاء أمر مهول أخذ بالبطش به، فلا مجال للتوضيح والتعليل، بل وجب التصرف رأساً بالهروب.

لهذا كان من التسلسل المنطقي للأفعال في هذا الدعاء، أن يكون مشهّد بيان ماهية هذا العدو هو التالي مباشرة لفعل اللجوء. فقام الداعي بفعل إخباري مثّله الملامح الأفعالية لشخصية الشيطان/ العدو؛ فهو "ينزع" و"يكيد"، و"يعد" و"يؤمنّي"، و"ينصب المصائد"، الواحدة تلو الأخرى؛

" أَللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ نَزَعَاتِ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَكَيْدِهِ وَمَكَائِدِهِ، وَمِنْ الثَّمَةِ بِأَمَانِيَّتِهِ وَمَوَاعِيدِهِ وَغُرُورِهِ وَمَصَائِدِهِ ". رغبةً في تحقيق فعل تأثيري محوري، وهو إضلال الداعي/ الإنسان. وذلك عبر تحقيق أفعال تأثيرية فرعية هامة من قبيل: جذب النفس إلى مختلف ألوان الطمع، وامتهانها بالمعصية. وكلها أفعال تصب في تحقيق الفعل التأثيري الأساسي السابق (الإضلال)؛

" وَأَنْ يُطْمَعَ نَفْسَهُ فِي إِضْلَالِنَا عَنْ طَاعَتِكَ وَامْتِهَانِنَا بِمَعْصِيَتِكَ، أَوْ أَنْ يُحَسِّنَ عِنْدَنَا مَا حَسَنَ لَنَا، أَوْ أَنْ يَثْقَلَ عَلَيْنَا مَا كَرِهَ إِلَيْنَا. "

فبيّن كيف يفعل الشيطان من خلال الكلام أفعالاً ذات قوة إنجازية هائلة، تفضي إلى أفعال تأثيرية نافذة، تحققت كلها من خلال فعل محوري تمثّل في "النزع"، ما كانت لتتحقّق لولاه. و"النزع" في النهاية ليس إلاً فعلاً كلامياً، لكنه يمثّل خطاباً تواصلياً، يسعى

الشیطان من خلال تفعيله إلى السيطرة على الأفعال التداولية للمتکلم، الظاهرة منها والباطنة.

فالدّاعي هنا، قد ضمّن فعله الإخباري أفعالاً أخرى تتعلق بعوده. فهو قد أنجز فعلاً كلامياً تضمّن في لبه أفعالاً كلامية أخرى لغيره (العدو)، في بنية نسقيّة مميّزة تجمع بين النوعين، يمكننا أن نطلق عليها " **بنيّة النّقض التداولية** "، والتي تتمثل في " **الفعل ونقض الفعل** ". وذلك من خلال أفعال تداوليّة تقابليّة، يواجه الواحد منها الآخر، إنجازاً وتأثيراً. حيث إنّ أفعال الشيطان الكلاميّة من: كَيْد، وإلقاء للأمنيات، ووعود، وإغرار، ونصب للمصائد قصد الإضلال، من خلال التزيين والإطماع. كل هذه الأفعال تقابلها أفعال خاصة للدّاعي، من: " **عبادة الله** "، و" **الدّأب في محبّته** "، و" **اتخاذ حاجز وحجاب إلهي ضدّ الشيطان** "، " **اللّهّم احسأه عتاً بعبادتك، واكثفه بدؤوبنا في محبّتك** ".

وكلّها أفعال مترابطة فيما بينها، يمدّ الواحد منها الآخر بالحركة صوب التأثير؛ فالمحبّ لله - لا شكّ - يسعى لإتيان ما يحبّ محبوبه وترك نواهيته، وذلك هو فعل " **العبادة** ". ومن يعبد الله حقّ العبادة ستفتح له أبواب محبّته. ومن أحرز محبة الله، كان له الله حافظاً... ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾<sup>1</sup>. فجعل له من الشيطان " **سِتْرًا لَا يَهْتِكُهُ، وَرَدْمًا مُضْمِتًا لَا يَهْتِكُهُ** ". بل كان له سمعاً وبصراً وموتلاً، إن دعاه أجابه، وإن سأله أعطاه، وإن استغفره أو استعاذه غفر له وأعاذه.<sup>2</sup>

لقد تنوعت الأفعال الكلامية بين الظاهرة والباطنة؛ فالمكيّدة مثلاً فعل كلامي باطني بما يقتضيه الكيد من تخطيط سرّي، لا ينبغي للغير أن يطلع عليه. وهو فعل ذو قوة تأثيرية كامنة، يتجلى في أشكال فعلية متنوعة؛ " **كالأمانى البعيدة** "، و" **المواعيد الكاذبة** "، و

<sup>1</sup> يوسف/ 64.

<sup>2</sup> عنه (صلى الله عليه وآله): " **إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَاطِلِ حَتَّىٰ أَحْبَبْتُهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ، كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْتَاطِنُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعِيذْتَهُ، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ** " ينظر: البخاري: صحيح البخاري، ( رقم الحديث: 6502).

المصائد" التي ينصب شركها بطعم الهوى، وتزيين المكاره والمنهيات. كل تلك الأفعال تتضافر فيما بينها حتى تنجز فعلاً أكثر تأثيراً، وهو امتهان الإنسان بالمعصية؛ فتتوالى تلك الأفعال تدريجياً في حركة غير محسوسة؛ فمن تصوير الأمانى الزائفة، إلى ضرب المواعيد الكاذبة، إلى الإغرار، فالمصيدة. ذلك أنّ ارتسام الأمانى في مخيلة الإنسان يُؤدّ فيه الرغبة في تحقيقها، باعتبار أن الإنسان يسعى إلى الكمال بطبعه. وهنا، يُقبل العدو على فعل كلامي تالٍ، وهو "الوعد"، حتى يزيد من انجذاب الإنسان إلى طريقه؛ فيُزيّن له السبيل، حتّى يوقعه في شرك "المصيدة"، من خلال أفعال سلوكية يُقبل الإنسان عليها تغدي فعل "المعصية". فكل تلك الأفعال تتضافر فيما بينها حتى تنجز فعلاً أكثر تأثيراً، وهو "امتهان المعصية"، وليس مجرد ارتكابها؛ " وَأَنْ يُطْمَع نَفْسَهُ فِي إِضْلَالِنَا عَنْ طَاعَتِكَ وَامْتِهَانِنَا بِمَعْصِيَتِكَ "؛ حيث يغدو هذا الفعل حالة تداولية مستمرة تترافق مع حالة "الإضلال". في إشارة إلى منعرج خطير يصبو الداعي إلى تحقيقه في الفعل التداولي لدى الداعي/ الإنسان ألا وهو أولاً، تحويل مساره، ليصبح متجهاً إلى الاتجاه المعاكس لخطّ الخطاب التواصلية، في حركة ضدّ المدعو. وثانياً، ليضمّن ثباته على النهج الشيطاني من خلال فعل "امتهان المعصية". و"الامتهان" يقتضي الاستمرار من جهة، والحرفية من جهة أخرى؛ بحيث تصبح المعصية مهنة يحترفها الإنسان. وهو فعل تأثيري هام ناتج أساساً عن الفعل الكلامي الأول (المكيدة). والأهمّ من هذا ما لفعل "امتهان المعصية" من تجليات خطيرة على السلوك الفعلي للداعي/ الإنسان؛ ممثلاً في ردة فعله السلبية تجاه الخطّ الإلهي (خطّ المدعو)؛ بـ "أَنْ يَحْسُنَ عِنْدَنَا مَا حَسُنَ لَنَا، أَوْ أَنْ يَثْقُلَ عَلَيْنَا مَا كَرِهَ إِلَيْنَا"، فيصبح بذلك رهن إشارة الشيطان، يوجهه كيفما وحيثما شاء. وهذا هو الفعل التأثيري الغائي الذي تصبّ في اتجاهه كلّ الأفعال الكلامية السابقة.

وفي مقابله، تقع سلسلة أفعال الداعي الكلامية التي يقصد من خلال تداولها إلى تفكيك سلسلة أفعال الشيطان/ العدو، وإحباط تأثيرها، وذلك بإنجاز أفعال من شأنها أن تحبط مفعول الأولى؛ منها: خلق انحراف في مسير حركة أفعال العدو لتجانب الداعي فلا تصيبه سهامها المسمومة " وَأَشْغَلُهُ عَنَّا بِبَغْضِ أَعْدَائِكَ".

إضافة على عدد من الأفعال الكلامية السلوكية التي يسعى الداعي لإنجازها من خلال الدعاء؛ كالتحصن من العدو (وَأَغْصِمْنَا...) و التنبه لمواضع الغدر المحتملة ( وَأَكْفِنَا...). فإذا ما تحققت الحصانة التامة وسُدت منافذ المباغته والغدر، لم يجد العدو بُدًا من المواجهة، بل سينقلب خاسرا، ويُوَلِّي هاربا، لا أمل له في الظفر بالداعي.

وأفعال التحصين هذه لا شك أنها تحتاج إلى علل مُعدّة حتى تعرف طريقها إلى الإنجاز؛ فقوة التحصين وصلابة المواجهة لا بد لها من عدة وزاد. ﴿ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى... ﴾<sup>1</sup>؛ فجاء فعل " التقوى" فعلا دفاعيا ووقائيا في آن ينقض على فعل " الغواية" " وَزَوَّدْنَا مِنَ التَّقْوَى ضِدَّ غَوَايَتِهِ، وَاسْأَلْكَ بِنَا مِنَ التَّقْوَى خِلَافَ سَبِيلِهِ مِنَ الرَّدَى". وهو ذو طبيعة ردعية وقائية يتجلى تأثيره في الفصل في المعركة بين الداعي وعدوه (الشيطان) بأن يسلك بالداعي طريق الأمان في مقابل طريق الهلاك الشيطانية. ودرع التقوى هذا هو فعل كلامي كبير يُؤسس له ويبنى صرحه، ما أشرنا إليه سابقا من أفعال الداعي العبادية المفضية إلى بروز فعل إلهي غاية في الأهمية، وهو " المحبة الإلهية". فهذه الأفعال تتكاثف في حركة ارتقائية صوب المدعو حتى تحظى بتحقيق فعل المحبة الإلهي، الذي يُعد بدوره فعلا تشكيكياً من حيث مراتبه؛ يتناسب اطراداً مع فعل " التقوى"؛ فهما فعلا يتأرجحان بين الزيادة والنقصان، والشدة والضعف، تبعاً للسلوك الأفعالي للداعي. لذا فإن الداعي لم يمه حركة الأفعال التداولية عند هذا المقطع من الدعاء. لعلمه بأن أفعال الهداية ستظل محوطة بألغام أفعال

<sup>1</sup> البقرة/ 197.

الغواية. وكمائن العدو لا تؤمن غوائلها. ومن ثم يظل الداعي يقظا حريصا يُقَدِّم في سيرورة خطابه الفعلَ تلو الآخر. لا يهدأ له بال مادام العدو يقظا لا يغفو، مصراً على أفعال "الغواية"، ينصب المكائد والحيل. فيمطر الداعي خطابه بوابل من الأفعال الكلامية السلوكية "اللَّهُمَّ وَمَا سَوَّلَ لَنَا مِنْ بَاطِلٍ فَعَرَفْنَاهُ وَإِذَا عَرَفْتَنَاهُ فَفَقِينَاهُ، وَبَصِّرْنَا مَا نَكَايِدُهُ بِهِ، وَالْهَمْنَا مَا نُعِدُّهُ، وَأَيِّقْنَا عَنْ سِنَةِ الْعَفْلَةِ بِالرُّكُونِ إِلَيْهِ وَأَحْسِنْ بِتَوْفِيقِكَ عَوْنَنَا عَلَيْهِ. اللَّهُمَّ وَأَشْرِبْ قُلُوبَنَا إِنْكَارَ عَمَلِهِ، وَالطُّفَّ لَنَا فِي تَقْضِ حَيْلِهِ". يعضد كل منها الآخر، في حركة جمعية هائلة تسدُّ منافذ الضعف، وتعزز مواطن القوة؛ "اللَّهُمَّ لَا تَجْعَلْ لَهْ فِي قُلُوبِنَا مَدْخَلًا وَلَا تُوْطِنَنَّ لَهْ فِيمَا لَدَيْنَا مَنَزِلًا". لتدفع بموجة الخطاب صوب بر الأمان وكهف السكينة. حيث كل تلك الأفعال التي يضطلع الداعي بإنجازها تكتسي صبغة إلهية تضمن إنجازيتها من جهة، وتأثيرها من جهة أخرى.

يفصح الداعي عن كم هائل من أفعاله الكلامية التي تنوعت بين الإخبار، والتقدير، والدعاء والطلب من جهة، وبين التصريح والتضمين من جهة أخرى. إلا أنها في واقع الأمر، تبقى أفعالاً مُعَلَّقة الإنجاز، لا تعرف طريقها إلى التحقق خارجاً - فضلاً عن التأثير - إلا بتوقيع و إمضاء من قبل ذات المدعو. وهذا واضح بيّن من خلال المؤشرات التي يغصّ بها الخطاب من ضمائر المخاطب (ك، ضمائر الفاعل لأفعال الطلب...)

إن الداعي، في حقيقة الأمر، لم ينجز سوى فعلٍ وحيد في الخطاب، ولا غير! لكنه فعل رئيس ومحوري. وكلُّ هذا الكم الهائل من الأفعال الكلامية للداعي، إنما يعود في مجمله إلى ذلك الفعل الكلامي الرئيس، ليُشكّل قطب الرحى بالنسبة لسلسلة الأفعال تلك. إنه "فعل اللجوء / الاستعاذة" الذي افتتح به الخطاب، ثم أخذ يبسط مختلف أفعاله الكلامية كحبات خرز، يعبرها ويجمع بينها خيط الفعل الإلهي. فلا تتشكل السبحة، ولا تنتظم حباتها إلا به. ولم يكن فعل الداعي إلا توجُّهًا للمدعو - مصدر الفعل - حتى يُفَعِّل حركة السبحة

من خلال الداعي نفسه؛ فكل فعل تداولي ينجزه الداعي، يماثل خرزة يسحبها الذّاكر داخل راحة يده، ليدفع بها فعلا شيطانيا.

ومثلما تدور سلسلة الأفعال الكلامية للداعي حول فعل محوري رئيس هو فعل (اللجوء)، كذلك فإنّ الأفعال الكلامية لشخصية العدو/ الشيطان تدور حول فعل محوري رئيس، عنه تصدر كلّ أفعاله التخاطبية التواصلية الأخرى، وهو فعل "النزغ". فكل أشكال المكائد من أمنيات باطلة، و وعود كاذبة، وإلقاءات وتزيينات للباطل، إنما مرجعها وأصل نشأتها من "الوسوسة والنزغ"؛ ﴿ وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي ۗ فَلَا تُلْمُونِي وَلَوْلُمَا أَنْفُسَكُمْ ۗ...﴾<sup>1</sup>.

هنا تخلص بنا مساءلة النص إلى أن "بنية الفعل والفعل النقيض"، تتلخص وتتجسد أساسًا في ثنائية "التضاد" بين فعل الاستعاذة، ممثلاً في اللجوء إلى الله ﴿ فَفِرُوا إِلَى اللَّهِ ۗ...﴾<sup>2</sup>، في مقابل فعل "النزغ والوسوسة". وقد انتظمت الأفعال الكلامية هنا على النحو التالي:

( الأمانى والوعود، المصائد، التزيين، امتهان المعصية،..) أفعال مجلّية لـ <===> "النزغ" <==> " اللجوء" <===> الأفعال المُجَلِّية لـ " اللجوء" ( العبادات، المحبة،..).

افتتح الداعي دعاءه بثنائية ( " الاستعاذة" و" النزغ") لتكون عنوانًا يُلخّص حربًا ضروسًا، ومعركة لا هوادة فيها بين الداعي وعدوّه/ الشيطان. ثمّ جاء الخطاب بسطًا لمجريات تلك المعركة وتفاصيلها، من خلال كمّ هائل من الأفعال الكلامية التي يضجّ بها سياق الخطاب؛ تتقابل فيها الأفعال بما يناقضها، إحباطًا للأفعال الشيطانية. ثم نجد الداعي

<sup>1</sup> إبراهيم/ 22.  
<sup>2</sup> الذاريات/ 50.



في المقاطع الأخيرة للدعاء يوسّع من دائرة الأطراف المتحاربة؛ فلا يكون هو الطرف الوحيد الذي يكنّ له الشيطانُ عداوته، بل كذلك كل من ينتمي لحزب الله، ليجعل الأفعال التداولية ذات الصبغة الإلهية تشملهم أيضا. فيدخلُ في دائرته كلّ قريب أو بعيد ممن ينتمي لحزب الإيمان؛ "اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاجْعَلْ آبَاءَنَا وَأُمَّهَاتِنَا وَأَوْلَادَنَا وَأَهْلِيْنَا وَذَوِي أَرْحَامِنَا وَقَرَابَاتِنَا وَجِيرَانَنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ مِنْهُ فِي حِزْرِ حَارِزٍ، وَحِصْنِ حَافِظٍ، وَكَهْفِ مَانِعٍ، وَالْبِسْهُمُ مِنْهُ جُنْتًا وَقَيْتَةً، وَأَعْطِهِمْ عَلَيْهِ أَسْلِحَةً مَاضِيَةً. اللَّهُمَّ وَأَعْمُ بِذَلِكَ مَنْ شَهِدَ لَكَ بِالرُّبُوبِيَّةِ، وَأَخْلَصَ لَكَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ، وَعَادَاهُ لَكَ بِحَقِيْقَةِ الْعُبُودِيَّةِ، وَاسْتَنْظَرَ بِكَ عَلَيْهِ فِي مَعْرِفَةِ الْعُلُومِ الرَّبَّائِيَّةِ." لينتظموا جميعاً قوّة أفعالية واحدة في مواجهة مستمرة لجبهة العدو؛ "اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا فِي نَظْمِ أَعْدَائِهِ وَاعْرِزْنَا عَنْ عِدَادِ أَوْلِيَائِهِ، لَا نُطِيعُ لَهُ إِذَا اسْتَهْوَانَا، وَلَا نَسْتَجِيبُ لَهُ إِذَا دَعَانَا نَأْمُرُ بِمُتَاوَاتِهِ مَنْ أَطَاعَ أَمْرَنَا وَنَعِظُ عَنْ مُتَابَعَتِهِ مَنْ اتَّبَعَ زَجْرَنَا." مواجهة يُدير رعاها محورا: الهداية (حزب الله)، والضلال (حزب الشيطان).

ليؤكد الداعي، من خلال الفعل وضده، على أن حزب الله لا شك هم الغالبون، ما داموا صادقين في أفعالهم عن الذات الإلهية، ساعين للتواصل معها، لا تُذنين بها.

والداعي لم يستعذ بالمدعو إلا لمعرفته به و يقينه من حصانة الملجأ. كما أن المدعو (المتعذ) بدوره، لا يمكن أن يكون معيذا من العدو/ الشيطان إلا لأنه على خبرة ودراية بماهيته وحنكته من جهة، ولأنه ذو قدرة قاهرة لهذا العدو من جهة أخرى. إن الاستعاذة هنا تمثل فعلا تداوليا توصليا مزدوجا، يربط بين الداعي والمدعو من طرف. وبين المدعو والعدو من طرف آخر. فلولا ذلك كلّه لما كان للاستعاذة معنى و لا محل من الخطاب، ولأنحلت أوامر الخطاب جملة وتفصيلا.

هذا، وإن كان العدو في الخطاب السابق بدا لأول ولهة جليًا، واضح الهوية والملاح، مُمتًا في شخص الشيطان المرجوم المُبعد عن خط الهداية الإلهية<sup>1</sup>، فإن هذا

<sup>1</sup> معنى الشيطان:.....

العدو لم يكن الوحيد في عداوته للدّاعي. فأى أشكالٍ للعدو في الخطاب السجّادي؟ وهل سارت حركة الأفعال الكلامية فيها على الوتيرة نفسها التي سارت عليها في "الدعاء على الشيطان"؟ أم اختلفت؟

تساؤلات يسعى البحث للإجابة عنها من خلال الإبحار عبر الدعاء السّجّادي في مساءلة متأنية لخطاباته.

تظهر "الاستعاذة" أيقونة هامة، تبرز في مواضع محدّدة من الخطاب السّجّادي. فهي تُعدّ سمة مائزة للأدعية المتعلقة بتشخيص العدو الحقيقي للداعي، والذي تتوّع إلى ثلاثة أقسام، كان الشيطان إحداها. فهي فعل كلامي يهدف الداعي من خلاله إلى إنجاز فعل مباشر أساسي، يكمن في تنبيه المتلقي إلى شدة خطورة ذلك العدو المستعاذ منه، ثم كيفية النجاة منه والغلبة عليه، من خلال التعريف بماهيته وأساليبه الحربية، من جهة. والدعوة إلى اللجوء إلى المدعو، الحصن الحصين وغيث المستغيثين، من جهة أخرى. كما أنّ الداعي بصدد إنجاز فعلين كلاميين مباشرين، من خلال "الاستعاذة"، وهما "الهروب من العدو/ الشيطان"، و"اللجوء إلى المدعو/ الله تعالى".

لقد ظهرت أيقونة "الاستعاذة" في عدد محدود من أدعية الصحيفة السّجّادية الكاملة<sup>1</sup>؛ مرّة في إشارة خاطفة موجزة لأنواع العدو، كما في "دعاء يوم الثلاثاء". وأخرى في كل بيان تفصيلي معمّق، يُعرّف بماهية العدو، ويبسط الحديث عن مواصفاته، ومشاهد المواجهة معه، والأساليب الموصلة لإحراز الغلبة عليه<sup>2</sup>.

تكتسي "الاستعاذة" أهمية بالغة في الكشف عن العلاقة التواصلية بين الداعي والمدعو. وكذا في بحث الأفعال الكلامية التداولية في الخطاب السّجّادي؛ باعتبار أن كل

<sup>1</sup> الأدعية: 8، 17، 49، 54، دعاء يوم الثلاثاء. ينظر: الصحيفة السجّادية الكاملة، ص: 71، 102، 275، 296، 319.

<sup>2</sup> الأدعية: 8، 17، 49.

الأفعال الكلامية، الإنجازية منها والتأثيرية، تصدر أساساً عن فعل "الاستعاذة"؛ فعنه تصدر وإليه تعود. بمعنى أنها تمثل فعلاً محورياً في الخطاب الدعائي.

ومع ما تكتسبه هذه الأيقونة من أهمية بالغة، إلا أنها لم ترد في الخطاب السجادي سوى في مواضع جدٍ محدودة، تعد على أصابع اليد الواحدة. ولعل السبب في ذلك يرجع أساساً إلى محدودية مصاديق العدو في نظرة الداعي، والتي لا تتعدى بدورها عدد أصابع اليد الواحدة إذا ما صنّفناها تصنيفاً نوعياً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن محدودية هذه المواضع لا تعني تضيقاً في مجالات تداول "الاستعاذة"، إنما يشير إلى تقنية خاصة في تداول الفعل داخل الخطاب، وهو تقنية "القلب المضغوط"؛ بمعنى أن محدودية المواضع لا تدلّ على محدودية تداول الفعل. بل على العكس من ذلك؛ فهي تدلّ على شدة اتّساع المجال التداولي لهذا الفعل، مما يتعدّر الإمام به في خطابات ترسم اللغة حدودها، وتُقيد أفعالها.

ففعل "الاستعاذة" إذن، هو في الحقيقة أيقونة كبيرة تحتوي منظومة واسعة للأفعال الكلامية المندرجة ضمن موضوع "العدو". فكأنها تُشكّل قرصاً مضغوطاً يحوي مكتبة ضخمة، تضمّ عدداً هائلاً من المؤلفات في هذا المجال؛ بحيث قد يأخذ بسط الحديث عنها، وتحليلها حجم مكتبة مضغوطة أيضاً، من شتى المعارف وأنواع القراءات والتأويلات.

### 1- الأفعال الكلامية: الصريحة والضمنية

وقد تنوّعت الأفعال الكلامية في أدعية "الاستعاذة" وتشخيص العدو بين أفعال كلامية صريحة وأخرى ضمنية. ولنأخذ لذلك مثلاً من خلال الدعاء التاسع والأربعين من أدعية الصحيفة<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> الصحيفة السجادية الكاملة، ص 275.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ المتصفح لهذا الدعاء، يلاحظ أمرين: أولهما، أنه دعاء طويل نسبياً، بل هو الأطول من بين مجموع أدعية " الاستعاذة". وثانيهما، أنّ فعل " الاستعاذة" المباشر لم يتصدر الدعاء، كما هو الحال في " الدعاء على الشيطان"<sup>1</sup>، و" دعاء يوم الثلاثاء"<sup>2</sup>، و" دعائه في الاستعاذة من المكاره وسيئ الأخلاق ومذام الأفعال"<sup>3</sup>. علمًا أنه وُسم بأنه " دعاء في دفع كيد الأعداء وردّ بأسهم". ومع ذلك، فلم ترد الاستعاذة إلا في آخر الدعاء عند الطلب.

- فهل يعني ذلك أنّ هذا الدعاء لا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع تشخيص العدو، مع ما وُسم به من أنه أساساً " دعاء لدفع كيد الأعداء وردّ بأسهم" - كما سبق؟  
- أم إنه قد يكون دليلاً بيّناً على أنّ " الاستعاذة" ليست مؤشراً دالاً على وجود عدو ما، ومن ثمّ إمكانية تشخيص ماهيته؟!

- هل إنّ عدم مركزية أيقونة " الاستعاذة" في هذا الدعاء، من شأنه أن يُبطل مدّعيات البحث السابقة، من باب إبطال حكم الموجبة الكلية بسالبة جزئية<sup>4</sup>؟! فلا تصبح " الاستعاذة" أيقونة دالة بالضرورة على عدو متربّص، وناقوساً يُقرع لخطر مُحقق؟!  
- وإن صحّ ذلك، فرضاً، فهل يكون غياب أيقونة " الاستعاذة"، يُفضي إلى انفلات أو اصر الأفعال الكلامية التي ذكرنا سابقاً، أنها تصدر أساساً عن فعل " الاستعاذة" وتُصبّ فيه؟

كلّ هذه التساؤلات وغيرها، تستفزّ البحث ليُبهر مجدداً في أغوار الدعاء، تقصياً لأفعاله الكلامية؛ في أنواعها وأشكالها، وما إذا كانت تمتلك قوّة إنجازية ذات صلة بأيقونة

1 الصحيفة السجادية الكاملة، ص102.

2 الصحيفة السجادية الكاملة، ص319.

3 الصحيفة السجادية الكاملة، ص71.

4 كما يتعبّر عنه في علم المنطق.

الاستعاذة" تلك أم لا؛ باعتبارها أفعالاً ترمي أساساً صوب تشخيص العدو، وبيان أفعاله، وأفعال أطراف التخاطب أيضاً.

ثم ما هي هذه الأفعال الكلامية المتداولة في الخطاب من أجل تحقيق الأثر المعلن عنه مُسبقاً في عنونة الدعاء، وهو "دفع كيد الأعداء"؟

ههنا، يُطالعنا الدعاء في مدخل سلس العبارة، يكتنفه الهدوء؛ "إلهي هَدَيْتَنِي فَلَهَوْتُ، وَوَعظْتُ فَفَسَوْتُ، وَأَبْلَيْتُ الْجَمِيلَ فَعَصَيْتُ، ثُمَّ عَرَفْتُ مَا أَضَدَّرْتُ إِذْ عَرَفْتَنِيهِ فَاسْتَعْفَزْتُ، فَأَقَلَّتْ فَعُدْتُ، فَسَتَّرْتُ فَلَكَ إِلَهِي الْحَمْدُ." مما يوحي بأن لا حرب في البين، ولا عداوة! إنما هي أفعال ينجزها الداعي مناصفةً مع المدعو، بغرض الإخبار مرّة، والتعبير أخرى عن مواقف نفسية. فيعبر عبر أجواء الخطاب صوب مدعوّه، من خلال موجة لطيفة هادئة من الأفعال التي يسندُ إنجازيتها للمدعو ( هَدَيْتَنِي، وَعظْتُ، أَبْلَيْتُ الْجَمِيلَ، عَرَفْتَنِيهِ، أَقَلَّتْ، سَتَّرْتُ)، ويُرفقها بجنبتها التأثيرية في آن. لتظهر أفعالاً إنجازية وتأثيرية معاً (عَرَفْتُ == فَاسْتَعْفَزْتُ). وإن كانت أفعال الداعي في هذا المقطع تشير في معظمها إلى أفعال تعبيرية مشحونة بمواقف سلبية، إلا أنها تموضعت بين دقّتي "الهداية"، و"الستر"، في مدخل ومخرج لطيفين للفعل الإلهي في هذا المقطع مما استوجب الحمد من الداعي كفعل أسدل به الستار على هذا المشهد الأول من الدعاء ( فَلَكَ إِلَهِي الْحَمْدُ). وقد جسّد لنا هذا المقطع نوعين من الأفعال الكلامية الصريحة:

- فعلا إخباريًّا، يعكس أفعال المدعو في تعامله مع الداعي، والتي تميّزت بالإيجابية؛ من "هداية"، و"موعظة"، و"عطاء جميل" لا يراد منه مقابل.

- وفعلا تعبيرياً ينجزه الداعي، تمثل في مواقفه إزاء أفعال المدعو والتي تجلّت من خلال مظاهر متعددة؛ "كاللهو" في مقابل "الهداية"، و"القسوة" حين "الموعظة"، و"إنكار

الجميل" "بالمعصية"، وكلّهما أفعال سلبية تجعل البون شاسعا بين الداعي والمدعو/المخاطب.

غير أنّ هذين الفعلين الصّريحين يُقصد من ورائهما إنجاز أفعال ضمنية لم يصرّح بها الدّاعي؛

- فأما أفعال المدعو التي تبدو في ظاهرها إخباريّة، فهي في الحقيقة أفعال إنشائيّة طلبية غير مباشرة، غرضها الإرشاد والنّصح والتوعية. وهي تتعلق بالدّاعي وليس بالمدعو. أراد الدّاعي من خلال نسبتها إلى المدعو/المُخاطب بصيغة الإخبار، أراد أن يُرشد نفسه أولاً، والمتلقي/الإنسان عموماً إلى الإقبال على إنجازها؛ بمعنى أن يدفع إلى تحويل الإخبار إلى فعل طلبية؛ فيكون:

(إِلَهِي هَدَيْتَنِي فَلَهَوْتُ) === بمعنى <== انتبه للهداية واهتد ولا تله؛ و (وَعَظَّتْ فَسَّوْتُ) === بمعنى <== اتّعظ؛ و (أَنْبَيْتَ الْجَمِيلَ فَعَصَيْتُ) === بمعنى <== اشكر النّعمة بالطّاعة. وقد أشارت بعض التفاسير لمثل هذا الأسلوب الطلبية في القرآن الكريم، مثلما هو تفسير قول تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾<sup>1</sup> بفعل الطلب لا الإخبار؛ أي إنه فعل دعاء طلبية يقصد منه طلب العون على العبادة وعلى كل الأمور<sup>2</sup>. فالإخبار بإخلاص العبودية لله وحده دون سواه وبالاستعانة به تعالى لا بغيره، أمر عسير مستصعب على المتكلّم به نفسه أن يقرّه؛ لكونه أمرا قلبيا يتعلق بحال السريرة، وإخلاص النية وتصديقها بالعمل. وليس الإنسان دائما محيطا بهذا الأمر وإنّ تعلق به. بل وإنه لا يستطيعه إلا بحول من الله تعالى وقوة منه وحده. فكيف يمكن أن يتصور منه إخبار بتحقيق فعليته؟!

<sup>1</sup> الفاتحة/5.

<sup>2</sup> ينظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر - د عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 2001م، ج1، ص: 160. وينظر أيضا: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ، ج1، ص: 29، 30.

غير أن هذه الأفعال الضمنية المشار إليها آنفا لا تجد طريقها للتحقق واقعا، ما دامت معارضةً بأفعال الداعي/ الإنسان، من: " لهو"، و" قسوة"، و" معصية".

فلكي تتحقق تلك الأفعال، إذن وجب التخلص من حالة التضاد والمعارضة التي أحدثتها أفعال الداعي. وهنا، يسعى الداعي/ المتكلم لحلحلة أفعاله التعبيرية- التي ذكرنا أنها أفعال صريحة- من خلال أفعال ضمنية، يُسكنها في قرارة رحم الأولى، في انتقالة سلسلة تحافظ على جو الهدوء في السياق. لا يشعر معها المتلقي كيف انتقل به الداعي من حال إلى حال! وذلك حين يسوق كل أفعال الطيش، واللامبالاة، والمعصية، لتصبّ كلّها في فعل ضمني واحد، ألا وهو فعل " الغفلة"؛ ليقول: إن كل ما كان من معارضة لأفعال المدعو لم يكن متعمداً ولا مقصوداً، بل لم يكن عملاً واعياً. إنما صدر عنه بسبب غفلته!

وذلك من خلال ربط المقطع الأول من الدعاء بما يليه، متوسلاً برابط زمني (ثمّ يعطي القارئ متسعاً من الوقت للتفكير في علّة ما جرى من تعارض بين أفعال المدعو وأفعال الداعي. ولیدرك بذلك أن فعل " الغفلة" هو من كان وراء ذلك التعارض، وهو من أوجد حالة التنافر بينهما.

هنا يأتي فعل " اليقظة" ليحل محل فعل " الغفلة". وقد تحقّق هذا الفعل عن طريق المعرفة "مُ عَرَفْتُ مَا أَضْدَرْتُ إِذْ عَرَفْتِيهِ فَاسْتَعْفَزْتُ"، إشارة إلى فعل ضمني آخر غرضه الإرشاد والتنبيه <=== انتبه! لتعرف نِعَمَ الله عليك وعطاياه لك، وجدّد الوصل!

غير أن فعل " اليقظة" نفسه، لم يكن الداعي لينجزه لولا الفعل الإلهي (إذ عَرَفْتِيهِ)، فقد حدث بإيعاز منه؛ مما يضاعف الشعور بمدى الغفلة عن شكر كل تلك النعم، ويقوي الإدراك المعرفي الوجودي بضرورة الشكر، واستدامة طلب العون لتحقيقه.

وهذا الإدراك يعد سمة مائزة في أدعية الإمام " زين العابدين "؛ فالمتصفح للخطاب الدعائي السجادي يجد أنه ملون ومصطبغ بأفعال الحمد لله والثناء عليه تعالى؛ إذ كل فعل إيجابي للداعي لا يجد سبيله في التحقق واقعا إلا بفعل إلهي. ولهذا ورد في الدعاء " فَكَيْفَ لِي بِتَحْصِيلِ الشُّكْرِ وَشُكْرِي إِيَّاكَ يَفْتَقِرُ إِلَى شُكْرٍ، فَكُلَّمَا قُلْتُ لَكَ الْحَمْدُ وَجَبَ لِي ذَلِكَ أَنْ أَقُولَ لَكَ الْحَمْدُ<sup>1</sup>؛ ذلك أن " مَنْ شَكَرَ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ وَجِبَ عَلَيْهِ شُكْرٌ ثَانٍ، إِذْ وَفَّقَهُ لَشُكْرِهِ، وَهُوَ شُكْرُ الشُّكْرِ<sup>2</sup>."

إن المنتبّع لسيرورة الأفعال الكلامية في هذا الدعاء، يجد أنها ترمي في عمومها إلى غاية تأثيرية عامة، تتمثل في اليقظة وعدم الغفلة.

لقد تراوحت الأفعال الكلامية في مجملها بين فعلي: " اليقظة"، و" الغفلة" اللذين خيما على الخطاب، وأخذا يشدان إليهما خيوط الأفعال المتداولة، ويحركانها صوب الإنجاز والتأثير. فخيم فعل " الغفلة" على مشاهد أفعال النفس؛ من " لهو"، و" قسوة"، و" انهماك في المعاصي. واعتنى فعل " اليقظة" بأفعال تنبيهية عدّة؛ أولها: التنبيه لما للنفس من أفعال ذات قوة إنجازية سلبية، من شأنها أن تقف حاجزا إزاء تحقق التواصل بين الداعي ومدعوه؛ فيصفها صراحة " بالمعاصي"، و" الإساءة"، " أودية الهلاك"، و" شعاب تلف"؛ " تَمَحَّمْتُ أَوْدِيَةَ الْهَلَاكِ، وَحَلَلْتُ شِعَابَ تَلَفٍ تَعَرَّضْتُ فِيهَا لِسَطَوَاتِكَ، وَجَحَلْتُهَا عُقُوبَاتِكَ."

وثانيها: التنبيه لطبيعة أفعال العدو التي حطمت أفق الانتظار؛ إذ لم تكن سلبية في مقابل أفعال النفس. ذلك أنه، عادة، ما يؤدي إنجاز فعل سلبي، كالانهماك في المعاصي" إلى إنتاج فعل تأثيري سلبي، كجفاء المدعو، مثلاً، وتسليط العقوبات على الداعي/ المذنب، بحرمانه النعم والعطايا، أو خذلانه أمام أعدائه. غير أن أفعال

<sup>1</sup> الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة الشاكرين، ص346.

<sup>2</sup> ناصح الدين أبو الفتح عبد الواحد بن محمد التميمي الأمدي: غرر الحكم ودرر الكلم، ترتيب وتدقيق: عبدالحسن دهيني، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1992م، ص: 347. ( رقم: 844).



المدعو لم تكن من سنخ أعمال النفس هنا، بل، على العكس من ذلك، بدت أفعالاً مفعمةً بالإيجابية. وكان أهم فعل تأثيري تحقق للداعي في هذا الدعاء أن تمكن من دفع أعدائه؛ فكانت الإغاثة والنصرة، والظفر؛ "فَكَمْ مِنْ عَدُوِّ انْتَضَى- عَلَيَّ سَيْفَ عَدَاوَتِهِ، وَشَحَدَ لِي طُبَّةَ مُدْيَتِهِ، وَأَرْهَفَ لِي شَبَابَ حَدِّهِ، وَدَافَ لِي قَوَاتِلَ سُومِهِ، وَسَدَّدَ نَحْوِي صَوَائِبَ سِهَامِهِ، وَلَمْ تَمَّ عَنِّي عَيْنُ حِرَاسَتِهِ، وَأَضْمَرَ أَنْ يَسُومَنِي الْمَكْرُوهَ وَيُجِرَّ عَنِّي زُعَافَ مَرَارَتِهِ، فَتَنَظَّرْتُ يَا إِلَهِي إِلَى ضَعْفِي عَنِ اخْتِمَالِ الْفَوَادِحِ، وَعَجَزِي عَنِ الْاِنْصَارِ مِمَّنْ قَصَدَنِي بِمُحَارَبَتِهِ، وَوَحَدَتِي فِي كَثِيرِ عَدَدٍ مَنْ نَاوَانِي وَأَرْصَدَ لِي بِالْبَلَاءِ فِيمَا لَمْ أَعْمَلْ فِيهِ فِكْرِي، فَأَبْتَدَأْتَنِي بِتَضْرِكِّكَ، وَشَدَدْتَ أُرْزِي بِقُوَّتِكَ، ثُمَّ قَلَّتْ لِي حُدَّةٌ، وَصَيَّرْتَهُ مِنْ بَعْدِ جَمْعِ عَدِيدِ وَحَدَّةٍ، وَأَعْلَيْتَ كَفِيَّ عَلَيْهِ، وَجَعَلْتَ مَا سَدَّدَهُ مَزْدُوداً عَلَيْهِ، فَرَدَدْتَهُ لَمْ يَشْفِ عَيْظُهُ، وَلَمْ يَسْكُنْ عَلَيْهِ، قَدْ عَضَّ عَلَى شَوَاهٍ، وَأَذْبَرَ مُوَلِيّاً قَدْ أَخْلَفْتَ سَرَايَاهُ."؛ وكانت النجاة من المكائد؛ وَكَمْ مِنْ بَاغٍ بَغَانِي بِمَكَائِدِهِ، وَنَصَبَ لِي شَرَكَ مَصَائِدِهِ، وَوَكَّلَ لِي تَقْفُدَ رِعَايَتِهِ، وَأَطْبَأَ إِلَيَّ إِطْبَاءَ السَّبْعِ لِطَرِيدَتِهِ، انْتِظَاراً لِانْتِهَازِ الْفُرْصَةِ لِفَرِيستِهِ، وَهُوَ يُظْهِرُ لِي بِشَاشَةِ الْمَلَقِ، وَيَنْظُرُنِي عَلَى شِدَّةِ الْحَنَقِ، فَلَمَّا رَأَيْتَ يَا إِلَهِي تَبَارَكَتْ وَتَعَالَيْتْ دَعَلَ سَرِيرَتِهِ، وَقُبِحَ مَا انطوى عَلَيْهِ، أَرْكَسْتَهُ لِأَمِّ رَأْسِهِ فِي زُبَيْتِهِ، وَرَدَدْتَهُ فِي مَهْوَى حُفْرَتِهِ، فَانْتَمَعَ بَعْدَ اسْتِطَالَتِهِ ذَلِيلًا فِي رِبْقِ جِبَالَتِهِ الَّتِي كَانَ يَقْدِرُ أَنْ يَرَانِي فِيهَا، وَقَدْ كَادَ أَنْ يَحُلَّ بِي لَوْلَا رَحْمَتُكَ مَا حَلَّ بِسَاحَتِهِ."؛ وكانت أيضا إغاثة المدعو للداعي بالذود عن عرض وسمعة داعيه، لدفع مختلف أنواع الأذى والمظالم الموجهة والمسلطة عليه؛ "وَكَمْ مِنْ حَاسِدٍ قَدْ شَرَقَ بِي بِغَضَّتِهِ، وَشَجِيٍّ مَنِّي بِعَيْظِهِ، وَسَلَقَنِي بِحَدِّ لِسَانِهِ، وَوَحَرَنِي بِقَرْفِ عُيُوبِهِ، وَجَعَلَ عِرْضِي غَرَضاً لِحِرَامِيهِ، وَقَلَّدَنِي خِلَافاً لَمْ تَزَلْ فِيهِ، وَوَحَرَنِي بِكَيْدِهِ، وَقَصَدَنِي بِمَكِيدَتِهِ، فَنَادَيْتُكَ يَا إِلَهِي مُسْتَعِينًا بِكَ، وَاثِقًا بِسُرْعَةِ إِجَابَتِكَ، عَلِيًّا أَنَّهُ لَا يُضْطَهُدُ مَنْ أَوَى إِلَى ظِلِّ كَنَفِكَ، وَلَا يُفْرَعُ مَنْ لَجَأَ إِلَى مَعْقِلِ انْتِصَارِكَ، فَحَصَّنْتَنِي مِنْ بَأْسِهِ بِقُدْرَتِكَ."؛ ورغم كل أفعال الداعي السلبية، أيضا كان من مدعوه "الدفع والرفع للمكاره والنقم"، و"ال جذب للمحامد والنعمة"، وكان "الستر"، و"العطاء"، و"الجبر والإنعام" فضلا وتطولا...!؛ "وَكََمْ مِنْ سَحَائِبٍ مَكْرُوهَةٍ جَلِيَّتْهَا عَنِّي، وَسَحَائِبٍ نَعَمٍ أَمْطَرَتْهَا عَلَيَّ، وَجَدَاوِلٍ رَحْمَةٍ نَشَرَتْهَا، وَعَافِيَةٍ أَلْبَسَتْهَا، وَأَعْيُنٍ أَحْدَاثَ طَمَسَتْهَا، وَعَوَاشِي كُرْبَاتٍ كَشَفَتْهَا، وَكَمْ مِنْ ظَنٍّ حَسَنٍ حَقَّقْتُ، وَعَدَمٍ جَبَرْتُ، وَصَرَعَةٍ أُنْعَشْتُ وَمَسَكْتَةٍ، حَوَّلْتُ، كُلُّ ذَلِكَ إِتْمَامًا وَتَطْوِيلًا مِنْكَ، وَفِي جَمِيعِهِ انْتِهَامًا مَنِّي عَلَى مَعَاصِيكَ، لَمْ تَمْنَعْكَ إِسَاءَتِي عَنْ إِتْمَامِ إِحْسَانِكَ، وَلَا حَجَرَ نِي ذَالِكَ عَنِ انْتِكَابِ مَسَاحِطِكَ".

ولأنّ الدّاعي وُقِّقَ للتنبّه لهذه الجنبّة الرّحمانية من الأفعال الإلهية (للمدعو)، فهو لم يقطع الأمل في استجابة مطالبه.

**وثالثها:** أن الدّاعي تنبّه إلى أنّ المدعو لا، ولن يغلق باب التواصل مع داعيه، ما لم يُشرك به ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا بَعِيدًا﴾<sup>1</sup>. هذا حتى وإن أسرف الداعي على نفسه بامتهان المعاصي وارتكاب المساخط؛ إذ إنّ الشّرك - وحده وفي نفسه - ظلم عظيم<sup>2</sup> وضلال بعيد، أمّا ما دونه فيمكن ليد العفو أن تشمله؛ "لم تَمْنَعْكَ إِسَاءَتِي عَنْ إِثْمَامِ إِحْسَانِكَ، وَلَا حَجْرِي ذَالِكَ عَنْ اِرْتِكَابِ مَسَاخِطِكَ".

ولهذا كان الإخلاص في التوحيد فيصلاً في التأسيس لعلاقة العبد بربه أو قطعها. وقد علم الداعي أهمية، بل ضرورة الإقرار بالتوحيد ونبذ الشرك، فنّبّه إلى ذلك مُقِرّاً بالتوحيد إقرار إخلاص، فيكون التمسك بهذا الفعل تمسكاً بحبل النجاة؛ عسى أن يغيثه من أعدائه، وينجيه من تأثير سوء فعّاله. فخوفه من سوء فعّاله لم يقطع أمل رجائه من لطف مدعوه الذي صرح عن ذلك بنفسه « لا إله إلاّ الله حصني ومن دخل حصي أمن من عذابي...»<sup>3</sup>.

**رابعها:** التنبّه والالتفات لسمات المدعو نفسه؛ حيث إنّ تلك الجنبّة من الأفعال الرّحمانية للمدعو، لم تكن من باب فعل العاجز، إنما كانت أفعالاً صادرة من صلب الاقتدار والغلبة. غاية ما في الأمر أنها غلبة تلقّها الأناة والحلم!

" فَالْحَمْدُ لِلَّهِ مِنْ مُقْتَدِرٍ لَا يُغْلَبُ، وَذِي أُنَاةٍ لَا تَعْجَلُ. "

<sup>1</sup> النساء/ 116.

<sup>2</sup> ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾، لقمان/ 13.

<sup>3</sup> حديث قدسي مشهور. رافعي قزويني، عبد الكريم بن محمد: التدوين في أخبار قزوين، تحقيق: الشيخ عزيز الله العطاردي، ج2، د. ت، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1987م، ص 213، 214. وتجدر الإشارة إلى أن هناك من ضعف هذا الحديث لجهله بعض رواته. ينظر: موقع موسوعة الحديث، <http://hadiith.islam-db.com>، (رقم الحديث: 83). (جانفي 2023م).

فقد التفت الداعي إلى أن مدعوّه حين رأى إساءته؛ من اقتحام للحرمات، وتعدّ للحدود، وغفلة عن الوعيد، ولم يقابلها بالمثل، لم يكن ذلك منه ضعفاً - حاشاه - إنما كان أناة وحلماً منه؛ فهو "المقتدر الذي لا يغلب".

ولأنّ الداعي يثق باقتدار مدعوّه ثقة معرفة وشهود، أيقن أن ليس سواه يمكنه أن يتخذه ملاذاً من سطوات عدوّه الذي تفتنّ الدّعاء في تفصيل ضراوته وفنون قتاله، وحنكته في الحرب والمواجهة؛ ( شَعَدَ لِي طَبَّةٌ مُدَيَّبَةٌ / وَأَزْهَفَ لِي سَبَابٌ حَدِيدٌ / وَدَافَ لِي قَوَاتِلَ سُمُومِهِ / سَدَّدَ نَحْوِي صَوَائِبَ سِهَامِهِ / لَمْ تَمَّ عَنِّي عَيْنُ حِرَاسَتِهِ / أَحْضَرَ أَنْ يَسُومَنِي الْمَكْرُوهَ وَيَجْرَّ عَنِّي رُعَافَ مَرَارَتِهِ / وَكَمْ مِنْ حَاسِدٍ قَدْ شَرِقَ بِي بَعْضَتِهِ / شَجِي مَيِّ بَعْيْظِهِ / سَلَفَنِي بِحَدِّ لِسَانِهِ / حَرَنِي بِقَرْفِ عُيُوبِهِ / جَعَلَ عِرْضِي عَرَضاً لِمَرَامِيهِ / قَلَّدَنِي خِلَالاً لَمْ عَزَلْ فِيهِ، ...). فكان أن ظهرت أخيراً أيقونة "الاستعاذة" لتُصَوِّب حركة الأفعال في الدّعاء صوب المدعو/ المقتدر، لتكون كلّها تحت قبضة اسم المقتدر، الذي بإمكانه أن يدفع عن الدّاعي شرور العدو، عامّها وخاصّها؛ "اللَّهُمَّ فَإِنِّي أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ بِالْمُحَمَّدِيَّةِ الرَّفِيعَةِ، وَالْعَلَوِيَّةِ الْبَيْضَاءِ، وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكَ بِهَمَا، أَنْ تُعَيِّدَنِي مِنْ شَرِّ [كَذَا وَكَذَا] فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَضِيْقُ عَلَيْكَ فِي وَجْدِكَ، وَلَا يَتَكَادُّكَ فِي قُدْرَتِكَ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، فَهَبْ لِي يَا إِلَهِي مِنْ رَحْمَتِكَ وَدَوَامِ تَوْفِيقِكَ، مَا أُنْخِذُهُ سُلْماً أَعْرُجُ بِهِ إِلَى رِضْوَانِكَ، وَأَمْنٌ بِهِ مِنْ عِقَابِكَ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ".

لكن الغاية القصوى من كل تلك الحركة الأفعالية في الدعاء كانت إنجاز عملية التخاطب، والتي تمت من خلال نصرة المدعو للداعي فكان دور الإعلان عن غاية الغايات وهي تحقيق القرب والأنس بالوصول مع مدعوّه المرتجى. وهو ما صرح به الداعي في آخر دعائه؛ " مَا أُنْخِذُهُ سُلْماً أَعْرُجُ بِهِ إِلَى رِضْوَانِكَ".

وتجدر الإشارة، وهنا، إلى أن تفعيل أيقونة "الاستعاذة" في هذا الدعاء تمت عبر واسطة يذكرها الداعي صراحة، وهي (المحمدية الرفيعة، والعلوية البيضاء) في إشارة واضحة إلى محمد ﷺ نبي الرحمة، وعلي بن أبي طالب خليفته، بما يدل أن لهما

دورًا ما في تحقق تأثير فعل الدعاء، وإن كانت التداولية - فيما نعلم - لا تملك بعد من الآليات ما يُفسّر علّة هذا التوظيف على مستوى تداول الخطاب<sup>1</sup>.

لقد أضفت الأفعال الكلامية المنتقاة بدقّة على الخطاب نوعا من الحركة لا يشعر معها المتلقي أنه بصدد دعاء لدفع الأعداء ورد بأسهم. فكل ما كان يتصور من صخب المعركة وشدة المواجهة مع العدو لم تترجمه أفعال الكلام في السياق؛ ذلك أن الداعي اختار لمواجهة أعدائه أفعالا كلامية دقيقة/خاصة، كان لها من قوة التأثير أن تردّ كيد الأعداء في نحورهم، وتدفع الأعداء بأن تحسم أمر المواجهة قبل بدء المعركة لتقضي عليها في مهدها. ولهذا نرى أن كل أفعال الأعداء كانت مجرد حركة استعدادية للمواجهة، ولكنها لم تصب الهدف و لم تتل من الداعي مما ترمي إليه شيئا. فهي كلّها أفعال إنجازية أبطل الداعي تأثيرها بفعل الدعاء؛ فبدت الأفعال الإنجازية للعدو تقابلها الأفعال المُبطّلة لتأثيرها على النحو التالي:

<sup>1</sup> أدرج هذا البحث في المقاربات العرفانية لما له من تناسب مع آليات العرفان.

## 1. المشهد الأول من المواجهة (بتوسط فعلية اسم الرحمن):

الأفعال الإنجازية للعدو	↔	الأفعال المُبْطِلة لتأثيرها
فَكَمْ مِنْ عُدُوٍّ:		فَابْتَدَأْتَنِي بِنَصْرِكَ،
- انْتَضَى عَلَيَّ سَيْفَ عَدَاوَتِهِ/		➤ وَشَدَّدْتَ أَرْزِي بِقُوَّتِكَ،
- شَحَذَ لِي طَبَّةَ مُدْيَتِهِ/		➤ فَلَأْتَتْ لِي حَدَّهُ،
- أَرْهَفَ لِي شَبَابَ حَدِّهِ/		➤ صَيَّرْتَهُ مِنْ بَعْدِ جَمْعِ عَدِيدِ وَحْدَهُ،
- دَافَ لِي قَوَائِلَ سُومِيهِ/		➤ أَعْلَيْتَ كَعْبِي عَلَيْهِ،
- سَدَّدَ نَحْوِي صَوَائِبَ سِهَامِهِ/		➤ جَعَلْتَ مَا سَدَّدَهُ مَرْدُوداً عَلَيْهِ،
- لَمْ تَنْمَ عَنِّي عَيْنُ حِرَاسَتِهِ/		➤ رَدَدْتَهُ لَمْ يَشْفِ غَيْظَهُ/ لَمْ يَسْكُنْ
- أَضْمَرَ أَنْ يَسُومَنِي الْمَكْرُوهَ		غَلِيْلُهُ،
- وَيُجِرَّ عَنِّي زُعَافَ مَرَارَتِهِ		➤ قَدْ عَضَّ عَلَى شَوَاهِ،
		➤ وَأَدْبَرَ مُوَلِيّاً قَدْ أَخْلَقَتْ سَرَايَاهُ.

## 2. المشهد الثاني من المواجهة (باستدعاء اسم الرحمن):

الأفعال الإنجازية للعدو	↔	الأفعال المُبْطِلة لتأثيرها
(باطنية، محورها فعل المكيدة)		(إبطال مفعول "دغل السريرة")
- وَكَمْ مِنْ بَاغٍ بَعَانِي بِمَكَائِدِهِ:		➤ رَأَيْتَ دَغَلَ سَرِيرَتِهِ/ قُبِحَ مَا انْطَوَى
- نَصَبَ لِي شَرَكَ مَصَائِدِهِ/		عَلَيْهِ،
- وَكَلَّ بِي تَفَقُّدَ رِعَايَتِهِ/		➤ أَرْكَسْتَهُ لِأُمِّ رَأْسِهِ فِي رُبَيْبَتِهِ،
- أَطْبَأَ إِلَيَّ إِطْبَاءَ السَّبْعِ لِطَرِيدَتِهِ		➤ وَرَدَدْتَهُ فِي مَهْوَى خُفْرَتِهِ،
- انْتِظَاراً لِانْتِهَازِ الْفُرْصَةِ لِفَرِيْسَتِهِ/		➤ فَاَنْقَمَعَ بَعْدَ اسْتِطَالَتِهِ ذَلِيلاً فِي رِبْقِ
- وَهُوَ يُظْهِرُ لِي بِشَاشَةِ الْمَلْقِ/		حِبَالَتِهِ
- يَنْظُرُنِي عَلَى شِدَّةِ الْحَقِّ.		

### 3. المشهد الثالث من المواجهة ( باستدعاء اسم القادر):

الأفعال الإنجازية للعدو (باطنية، محورها فعل الحسد)	←  → (فعل التحصين)	الأفعال المُبْطِلة لتأثيرها
- وَكَمْ مِنْ حَاسِدٍ قَدْ شَرِقَ بِي بِعُصَّتِهِ، وَشَجِيَ مَنِّي بِعَيْظِهِ: - سَلَفَنِي بِحَدِّ لِسَانِهِ/ - وَحَرَنِي بِقَرْفِ عَيْوِبِهِ/ - جَعَلَ عِرْضِي غَرَضاً لِمَرَامِيهِ/ - قَلَدَنِي خِلَالاً لَمْ تَزَلْ فِيهِ/ - وَحَرَنِي بِكَيْدِهِ/ - قَصَدَنِي بِمَكِيدَتِهِ.		➤ فَنَادَيْتُكَ يَا إِلَهِي، ➤ مُسْتَعِينًا بِكَ، ➤ وَاثِقًا بِسُرْعَةِ إِجَابَتِكَ، ➤ عَالِمًا أَنَّه لَا يُضْطَهُدُ مَنْ أَوْى إِلَى ظِلِّ كَنَفِكَ، وَلَا يَفْرَعُ مَنْ لَجَأَ إِلَى مَعْقِلِ انْتِصَارِكَ، ➤ فَحَصَّنْتَنِي مِنْ بَأْسِهِ بِقُدْرَتِكَ.

فهذا الداعي ناجيا من أعدائه؛ قد رُدَّ بأسهم، وأضعف جندهم، وأفضل خطهم.

كل ذلك تم بما توسطه الداعي من أفعال كلامية خاصة، أوكلَ قوة إنجازها إلى مدعو "مقتدر لا يغلب". وكان هذا العدو الخارجي المرتجى دفع كيدِهِ، ما كان ليستشري خطرُهُ لولا أن وجد له عضدا من قبل عدو داخلي وهو (النفس). فكان أن استعان الداعي بالقوة الإنجازية لتلك الأفعال (أفعال المدعو) التي شكَّلت حضوراً أقوى في الخطاب، أفضت إلى إنتاج أفعال تأثيرية على مستويين؛

- على مستوى الأعداء، بردَّ بأسهم ودفع كيدهم. مع التنبيه إلى أن "الدفع"، يشير إلى حركة هجوم استباقي بغرض الحماية والوقاية، تُبعد الفعل قبل حدوثه.

- وكذا على مستوى النفس (المُقِرَّة بالتوحيد، النابذة للشرك)؛ بأن تسحبها من مهالك الانحراف والغفلة، وتجذبها إلى هداية المدعو ورحمانيته. وههنا التفاتة لطيفة من الداعي؛ حيث أبدع في تحقيق التناغم بين هيكله الخطاب، وبين التأثير على مستوى النفس؛ إذ افتتح الدعاء بفعل الهداية واختتمه بفعل الرحمة؛ لتتم حركة تغيير أفعال النفس بينهما في سلاسة ولين، يتناسبان مع طبيعة النفس البشرية، ولا يُشعر معهما بكيفية تحقق السَّخْب والجذب. فمثل ذلك مدخلاً، ومخرجاً غايةً في اللطف! ولهذا ابتداء الدعاء بفعل الهداية وختم بفعل الرحمة، في مدخل ومخرج غاية في اللطف!

ولعل هذا أيضاً ما جعل الداعي يَقْرُ<sup>1</sup> "بنفسه" إلى مدعوه فرار المذعور المرتقب هلاكه لا محالة! " وَقَدْ فَرَزْتُ لِيكَ بِنَفْسِي، وَإِيكَ مَقَرُّ الْمَسِيءِ، وَمَفْرَعُ الْمُضَيِّعِ لِحَظِّ نَفْسِهِ، الْمُلْتَجِي."

هذه النفس التي ما تزال شرارة التوحيد قاذحة في أعماقها، رغم ما التفت به من أدران الغفلة المهلكة! " تَمَحَّمْتُ أُودِيَةَ الْهَلَاكِ، وَحَلَلْتُ شِعَابَ تَلَفِ تَعَرُّضْتُ فِيهَا لِسَطَوَاتِكَ، وَجُلُوهَا عُقُوبَاتِكَ، وَوَسِيَلَتِي إِلَيْكَ التَّوْحِيدُ، وَدَرِيْعَتِي أَنِّي لَمْ أَشْرِكْ بِكَ شَيْئاً، وَلَمْ أُخِذْ مَعَكَ إِلْهاً." فكان أن استقرت في هدوء وطمأنينة بين يدي مدعوها "المقتدر الذي لا يغلب"، "ذي الأناة" الذي لا يعجل. تقلبها أفعال الهداية و الرحمة.

لقد بدأ الفعل الكلامي في هذا الدعاء في شكل إخباري تقريرى - في ظاهره - ينقل أفعال المدعو، من جهة. وأفعال النفس في تعلقها بالشهوات، من جهة ثانية. و إن لم يرد تفصيل أنواع تلك الشهوات، والتي مرَّدها أساساً لفعل "الغفلة".

ولا يظهر العدو الذي يرتجى دفع كيده في المقطع الأول من الدعاء. وكأنَّ هذا المقطع كان مجرد تمهيد للدخول في الغرض الأساسي، وهو دفع كيد الأعداء وردُّ بأسهم.

<sup>1</sup> موظفا فعلا تداوليا ماضويا

وكأنه أسلوب لشدّ المُتلقّي وصرفه عن الغرض الأصلي من وراء تلك التقريرات. ثم يطالعنا المشهد الثاني كاشفاً عن الأعداء المتربصين بالداعي؛ فتتوالى مشاهد الاستعداد للمواجهة "الهادئة". ويتم استدعاء الأفعال الإلهية على مدى سيرورة الأحداث في الخطاب. لتعود مشاهد النفس التي يسيطر عليها فعل "الغفلة" تعود للظهور مجدداً، وفي كل ذلك كان فعل "اليقظة" مرافقاً للأفعال، يبرز بين الحين و الآخر؛ لينبه إلى مواضع تلك "الغفلة". ليختتم الدعاء بإبراز مشهد الخوف الحقيقي الذي لم يكن سببه العدو الظاهري. بل ترتب على إثر فعل تأثيري، يتمثل في العقوبة الإلهية المفضية إلى انقطاع التواصل مع المدعو. وهذا يُعدّ أكبر عقاب للإنسان حين يشيخ الحق تعالى عنه بوجهه الكريم، فيُحرّم كرامة نظره تعالى، ولا عقوبة للعاشق في الوصال أشد من هذه عليه. ولا شك أن عقوبة عدم نيل رضوان المدعو لم تكن أثراً مترتباً عن مواجهة الأعداء (الخارجيين) المُصرّح بهم في الدعاء. إذ لا معنى لذلك.

ههنا، سؤال محوري يفرض نفسه؛ من هو العدو الحقيقي إذن؟!

لتجيب مساءلة النص بأنّ « أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك »<sup>1</sup>. ولهذا أشار القرآن الكريم قائلاً: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيكُمْ أَنْفُسُكُمْ ۚ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ۗ ... ﴾<sup>2</sup>. ولكن، كيف يمكن أن تغدو النفس البشرية عدواً لدوداً لصاحبها؟!

للإجابة عن هذا التساؤل المعرفي، اعتمدت مساءلة النص على تتبع بيان الأفعال الكلامية في الخطاب من حيث تأثيرها من جهة، وكذا في علاقة تلك الأفعال بقوى النفس التكوينية الوجودية.

<sup>1</sup> أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني البيهقي: كتاب الزهد الكبير، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط3، 1996م، ص: 156. ( رقم الحديث: 343)، وينظر أيضاً: موقع موسوعة الحديث، <http://hadith.islam-db.com>، ( رقم الحديث: 354). ( جانفي 2023م). فهناك تفصيلات في هذا الموقع فيما يتعلق برواة الحديث، يمكن الاطلاع عليها.



## 2- الأفعال التأثيرية النفسية وإرجاعاتها:

لا يبدو الداعي في بيان خطورة هذا العدو الداخلي/ النفس مكتفياً بالإشارة إليه من خلال أفعال ضمنية، زواج بينها وبين أفعال كلامية صريحة تدل مرةً على النفس، وأخرى على أنواع العدو الخارجي- كما سبقت الإشارة إليها. لكنه عمد أيضاً إلى بيان تلك الخطورة المُحدقة بصاحبها بياناً صريحاً مباشراً؛ بأن خصّها بدعاء كامل وُسمّ بدعاء " الاستعاذة/ الاستعاذة من المكاره وسيئ الأخلاق ومذامم الأفعال"<sup>1</sup>؛ يقدّم من خلاله وصفاً مفصلاً للأنس البشرية. وكيف يمكن أن تغدو النفس البشرية عدواً لودواً لصاحبها، حين يختلّ التوازن بين أفعال قواها التكوينية الأربعة<sup>2</sup>؛

" اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَيْجَانِ الْحَرِصِ، وَسُورَةِ الْعَصَبِ وَعَلْبَةِ الْحَسَدِ وَضَعْفِ الصَّبْرِ وَقَلَّةِ الْقَنَاعَةِ وَشَكَاةِ الْخُلُقِ، وَالْحَاحِ الشُّهُوةِ، وَمَلَكَةِ الْحَمِيَّةِ، وَمُتَابَعَةِ الْهَوَى، وَمُخَالَفَةِ الْهُدَى، وَسِنَّةِ الْعَفْلَةِ، وَتَعَاطِي الْكُلْفَةِ، وَإِيْمَارِ الْبَاطِلِ عَلَى الْحَقِّ وَالْإِضْرَارِ عَلَى الْمَأْمَمِ، وَاسْتِضْعَارِ الْمَغْصِيَّةِ، وَاسْتِكْتَارِ الطَّاعَةِ، وَمُبَاهَاةِ الْمُكْثَرِينَ، وَالْإِزْرَاءِ بِالْمُقَلَّلِينَ، وَسُوءِ الْوِلَايَةِ لِمَنْ تَحْتِ أَيْدِينَا وَتَزَكِ الشُّكْرِ لِمَنْ اضْطَنَعَ الْعَارِفَةَ عِنْدَنَا، أَوْ أَنْ تَعُضِدَ ظَالِمًا، أَوْ تَخْذُلَ مَلْهُوفًا، أَوْ تَرْوِمَ مَا لَيْسَ لَنَا بِحَقِّ نَعَجَبِ، أَوْ تَقُولَ فِي الْعِلْمِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَتَعُوذُ بِكَ أَنْ نَتَطَوَّيَ عَلَى غَيْشِ أَحَدٍ، وَأَنْ نَعُجَبَ بِأَعْمَالِنَا، وَتَمُدَّ فِي أَمَالِنَا، وَتَعُوذُ بِكَ مِنْ سُوءِ السَّرِيرَةِ، وَاخْتِقَارِ الصَّغِيرَةِ، وَأَنْ يَسْتَحْوِذَ عَلَيْنَا الشَّيْطَانُ، أَوْ يَنْكَبْنَا الرِّمَانُ، أَوْ يَهَيِّضَنَا السُّلْطَانُ. وَتَعُوذُ بِكَ مِنْ تَنَاوُلِ الْإِسْرَافِ، وَمِنْ فَشْدَانِ الْكُفَافِ وَتَعُوذُ بِكَ مِنْ شِمَاتَةِ الْأَعْدَاءِ وَمِنْ الْفَقْرِ إِلَى الْأَكْفَاءِ وَمِنْ مَعِيَشَةٍ فِي شِدَّةٍ وَمَيْتَةٍ عَلَى غَيْرِ عُدَّةٍ. وَتَعُوذُ بِكَ مِنَ الْحَسْرِ الْعُظْمَى، وَالْمُصِيبَةِ الْكُبْرَى، وَأَشَقَى الشَّقَاءِ وَسُوءِ الْمَتَابِ، وَحَزْمَانِ الثَّوَابِ، وَحُلُولِ الْعِقَابِ . اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَعِدْنِي مِنْ كُلِّ ذَلِكَ بِرَحْمَتِكَ وَجَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ."

<sup>1</sup> زين العابدين علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، الدعاء الثامن، ص71.

<sup>2</sup> القوة العاقلة، والواهمة، والقوة الشهوية، والقوة الغضبية. يقول النراقي: « وله [النفس/ الجوهر الملكوئي] قوى أربع : قوة عقلية ملكية ، و قوة غضبية سبعية ، و قوة شهوية بهيمية ، و قوة وهمية شيطانية. و(الأولى) شأنها إدراك حقائق الأمور، و التمييز بين الخيرات و الشرور، و الأمر بالأفعال الجميلة ، و النهي عن الصفات الذميمة. و(الثانية) موجبة لصدور أفعال السباع من الغضب و البغضاء و التوثب على الناس بأنواع الأذى.

و(الثالثة) لا يصدر عنها إلا أفعال البهائم من عبودية الفرج و البطن ، و الحرص على الجماع و الأكل. و(الرابعة) شأنها استنباط وجوه المكر و الحيل ، و التوصل إلى الأغراض بالتلبيس و الخدع و الفائدة في وجود القوة الشهوية بقاء البدن الذي هو آلة تحصيل كمال النفس ، و في وجود الغضبية أن يكسر سورة الشهوية و الشيطانية ، و يقهرهما عند انغمارهما في الخداع و الشهوات ، و اصرارهما عليهما ، لأنهما لتمردهما لا تطيعان العاقلة بسهولة ، بخلاف الغضبية فإنهما تطيعانها و تتأدبان بتأديبها بسهولة. »

ينظر: محمد مهدي النراقي: جامع السعادات، إسماعيليان، قم، ط7، د.ت، ج1، ص 46-41.

تظهر أيقونة "الاستعادة" متصدّرة الخطاب، في إشارة صريحة، مباشرة لمثالب النفس التي إن غُفل عنها انقلبت للإنسان عدوًّا لدودًا، لا تؤمن غوائله؛ كونه عدواً داخليًا، لا يُرى لوجوده حضور خارجي ظاهر، ولا يُحسّ لحركة أفعاله حسيّ؛ لما قد يلفّ أفعالها من غفلة وجهل.

ولهذا، كان لزامًا على الداعي أن يجتهد في بسط أفعال هذا العدو الخفي؛ تعريفًا بماهيته، وبيانًا لأفعاله التأثيرية وعلاقتها بالأفعال الخارجية المتداولة؛ إن على مستوى الفرد ذاته، وإن على مستوى المحيط والمجتمع. فيواجهنا سياق الخطاب بوابل من الأفعال النفسية المتنوعة، والتي أبدع الداعي في سردها، سردًا تصنيفيًا؛ يربط كلَّ فعل بنوعه الذي يصدر عنه من مختلف أنواع قوى النفس الأربعة.

فيظهر "هيجان الحرص"، و"سورة الغضب" كفعليّين ناتجين عن قوة النفس الغضبية السُّبُعيّة؛ "اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَيْجَانِ الْحِرْصِ، وَسُورَةِ الْعَصَبِ". كما يظهر فعلاً "الحسد"، و"شكاسة الخلق" ناتجين عن القوة الوهمية الشيطانية؛ "وَعَلْبَةِ الْحَسَدِ وَضَعْفِ الصَّبْرِ وَقِلَّةِ الْقَنَاعَةِ وَشَكَاةِ الْخُلُقِ". أمّا بالنسبة لكيفية تحقّق إنجازيّة أفعال هاتين القوتين، فالملاحظ أنها تتمّ بالتوازي مع تراجع تأثير القوّة العاقلة، وضعف القوة الإنجازية في أفعالها؛ متمثلاً في إثباط فعلي "الصبر"، و"القناعة". ف"هيجان الحرص"، و"غلبة الحسد" تحقّقا بإثباط القوة الإنجازيّة لفعل "القناعة". كما إنّ ارتفاع القوّة الإنجازيّة لفعل "الغضب"، ارتفاعاً جاوز حدّ الاعتدال (سورة الغضب)، إنما تمّ بالتزامن مع تراجع فعل "الصبر" (ضعف الصبر).

ويصوّر الداعي حركة الأفعال الكلامية في الخطاب دالة غير منتظمة الحركة، فلا نرى تأثير قوى النفس ظاهراً بشكل ترتيبى نسقي؛ كأن يعرض مشهد الأفعال التابعة للقوة الشهوية مثلاً، ثمّ يُعقبها بأفعال القوّة الغضبيّة، ثمّ القوة الوهمية، وهكذا دواليك. لم تسر

حركة تداول الأفعال وفق هذا النسق المنظم، إنما نراها تسير في حركة متداخلة؛ فتظهر القوة الشهوية في "هيجان الحرص"، ثم الغضبية في "سورة الغضب"، ثم الوهمية الشيطانية في "غلبة الحسد"، وبعدها القوة العاقلة المأكية في فتورها وضعفها "ضعف الصبر" و"قلّة القناعة". لكنّ هذا السير المتوالي سرعان ما يختلّ نظمه، فتباغتنا أفعال القوتين "الغضبية السبعية"، و"الوهميّة الشيطانية" في الظهور مجدّدًا على مستوى الخطاب، في غير مراعاة للنسق السابق. ومعاودة ظهورهما هذه، تدلّ على مستوى من الدراية لدى شخص الداعي، فيما يتعلق بقوى النفس، وميزاتها، وتعلقاتها من جهة، وفي علاقتها بالجانب التكوينية لدى الإنسان من جهة ثانية.

فكشفت معاودة الظهور عن تناسب ملفت، مرّة بين قوى النفس في علاقتها بالبنية الخلقية التكوينية للإنسان، وأخرى بين طبيعة القوتين: الغضبية والوهمية في علاقتها بنوع الفعلين المنتخبين لتمثيل القوة الإنجازية لكل من هاتين القوتين. حيث إنّ القوة الشهوية في طبيعتها تتّصف بالهيجان والاندفاع صوب تحقيق لذائذ الشهوات في إصرار. فكان فعل "إحاح الشّهوة" فعلًا إنجازيًا مناسبًا للتعبير عن طبيعة القوة الشهوية التي صدر عنها. وكذلك، فإنّ القوة الوهمية بطبيعتها تسعى للتّمكك، وتحقيق السيطرة والغلبة، فكانت "ملكّة الحميّة" أنسب فعل كلامي يمثّلها من بين بقية أفعالها.

ههنا حقّ للبحث أن يتساءل عن علّة عودة هاتين القوتين بالذات للظهور مجدّدًا في حركة تداول الأفعال دون غيرها؟!!

في الحقيقة، فإنّ الجواب يشير إلى أنّ ثمة توفيقًا آخر يُسجّل للداعي براعة فائقة في التحكّم في حركة الأفعال داخل الخطاب؛ وذلك حين اختار من بين قوى النفس القوتين: الشهوية والوهمية، اختارهما لتبرّزا مجدّدًا في فضاء الخطاب. ذلك أن هاتين القوتين أكثر

تجدُّراً في طبيعة البشر التكوينية الخَلْقِيَّة<sup>1</sup>، وأكثر لصوقاً بالإنسان في إنجازهِ للأفعال، خاصة ما تعلق منها بالبعد المادي الدنيوي. حيث إن الإنسان بطبعه يميل إلى طلب الكمال والارتقاء ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾<sup>2</sup>، "والأمانة المذكورة في الآية وهي الولاية الإلهية وكمال صفة العبودية إنما تتحصل بالعلم بالله والعمل الصالح الذي هو العدل. وإنما يتصف بهذين الوصفين أعني العلم والعدل الموضوع القابل للجهل والظلم فكون الانسان في حد نفسه وبحسب طبعه ظلوما جهولا هو المصحح لحمل الأمانة الإلهية"<sup>3</sup>، لكن تحقق هذا الكمال منوط باعتدال القوى النفسية الثلاث، وكونها تحت إمرة العقل، فإن ضعفت القوة العاقلة، أدى ذلك إلى السعي لإحراز الغلبة والسيطرة بشكل مفرط "ملكة الحمية".

هذا من جهة. ومن جهة ثانية، فالإنسان مخلوق ذو بعدين: مادي وروحي؛ فحين تطغى القوة الشهوية - باعتبارها أفضل ممثل للجنبه المادية الحيوانية - في مقابل تراجع القوة العاقلة الرشيدة، فإن أفعال هذه الأخيرة (القوة العاقلة) تضعف، ويذوي البعد الروحي. حينها تُرَجِّحُ كفة الجنبه المادية البهيمية، ليستشري البعد الحيواني على الإنسان، فيصير في قبضته أسير شهواته، تلحّ عليه في الطلب، فيأبى إلا أن يجيبها، طالما أنّ القوة الإنجازية للعقل قد تراجعت.

والإ كيف يمكن أن يُفسَّر اختيار "إبليس" لهاتين القوتين سبيلا في إغواء آدم وحواء؟! حيث إنه فعّل الجنبه الماديّة من خلال شحن أفعال القوتين الشهوية والوهمية، تفعيلاً جاوز حد الاعتدال، حتى أحدث بذلك خلا بَيْنًا في توازن القوى النفسية لدى آدم. فلم تعد القوة العاقلة فاعلة بالشكل المطلوب، بل تراجعت كيفية أدائها في مقابل طغيان القوتين

<sup>1</sup> أشار القرآن الكريم في مواضع عديدة إلى هذه الجنبه المادية في خلق الإنسان (... إني خالقُ بشرًا من طين) ص/ 71. وكذلك: الأنعام/ 2، الأعراف/ 12، الحجر/ 28، الإسراء/ 61، المؤمنون/ 12، السجدة/ 7، الصافات/ 11، ...

<sup>2</sup> الأحزاب/ 72.

<sup>3</sup> ينظر: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص: 349 - 350.

الشهوية والوهمية الشيطانية. وهذا ما أثر على سير وحركة الأفعال الآدمية، فكان أن انطلت عليه الحيلة ﴿... وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾<sup>1</sup> حين ترك الأولى ففسد عليه عيش الجنة الأمثل<sup>2</sup>. كل ذلك بفعل إحداث إخلال في تفعيل القوى وتوازنها. وهذا واضح حين خاطب إبليس آدم مركزا على رفع مستوى القوة الإنجازية في أفعال القوتين: الشهوية والوهمية ﴿... قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾<sup>3</sup>؛

شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى === نزعة التملك والسلطة === أحد أهم مصاديق برزو الأنا والتعصب لها في غير الحق "ملكة الحمية".

مما يفضي إلى عمى البصيرة. فإن عميت البصيرة، سهل على الشيطان تحقيق بقية الأهداف عبر العدو الداخلي/ النفس، فتوالت أفعال النفس السلبية يشدّ الواحد منها الآخر؛ حيث إنّ فعل "إحاح الشهوة" يوجّه بوصلة الحركة الأفعالية صوب فعل تأثري هو: الاستجابة بتحقيق تلك الشهوات بمختلف أنواعها. فإذا ما أضيف إلى "إحاح الشهوة" فعل "ملكة الحمية" بكل ما يتضمنه من تجليات أبرزها الانتصار والتعصب للأنا، أنتج هذا المزيج أفعالا تأثيرية تهدد العلاقات التواصلية بين الداعي ومن حوله، وأولها "متابعة الهوى" الذي يتناسب تناسباً عكسياً مع فعل "مخالفة الهدى"؛ بحيث تصبح أفعال النفس التواصلية تحت سلطة وإمرة فعل الهوى، وكلما ازدادت قوته الإنجازية كلما ابتعد بذلك عن خط الهداية. ويلاحظ أن "متابعة الهوى" يعدّ فعلاً تأثيرياً من جهة، وإنجازياً من جهة أخرى؛ فهو فعل تأثري من جهة اتصاله بـ "إحاح الشهوة، وفعل إنجازي من حيث اتصاله بالأفعال التأثيرية التي تليه؛ حيث تظهر آثاره في "تعاطي الكلفة"، و"إيثار الباطل على الحق"، و"الإصرار على المآثم"، و"استصغار المعصية"، و"استكثار الطاعة". ويتعدى

<sup>1</sup> طه/ 121.

<sup>2</sup> ينظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص 145، ج14، ص222.

<sup>3</sup> طه/ 120.

تأثير هذا الفعل حدود الذات إلى المحيط، لينتج علاقات تصادمية اصطكاكية بين الأنا والآخر؛ فتصبح من جهة علاقات تناظرية مع المقلين والمستضعفين وكل من هم تحت إمرته، " وَمُبَاهَاةِ الْمُكْثَرِينَ، وَالْأَزْرَاءِ بِالْمُقْلِينَ، وَسُوءِ الْوَلَايَةِ لِمَنْ تَحْتَ أَيْدِينَا وَتَرَكَ الشُّكْرَ لِمَنْ اضْطَعَّ الْعَارِفَةَ عِنْدَنَا، أَوْ أَنْ نَعُضِدَ ظَالِمًا، أَوْ نَخْذُلَ مَلْهُوفًا، أَوْ نَرُومَ مَا لَيْسَ لَنَا بِحَقٍّ، أَوْ نَقُولَ فِي الْعِلْمِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَنَعُوذُ بِكَ أَنْ نَنْطَوِيَ عَلَى غِشِّ أَحَدٍ".  
ولتصب من جهة أخرى في مناصرة أهل الظلم والغش والجهل؛ إذ من المنطقي أن يترافق خذلان الملهوف بتأييد الظالم، والتعامل بالجهل، والغش بتضييع الأمانة. فهي أفعال تمثل وجهين لعملة واحدة. وكلها أفعال تأثيرية ناتجة عن فعلي " اتباع الهوى " و " مخالفة الهوى " والذين يمثلان بدوريهما وجهين لعملة واحدة أيضا.

إن سيرورة هاتين الفئتين من الأفعال تدل على مؤشرات اجتماعية هامة تتعلق بنوع علاقة الداعي بمن حوله في سياقات موقفية متعددة. وهي علاقة اضطرابية يتعدى تأثيرها حدود الحياة الاجتماعية للداعي؛ إذ تؤول إلى تهديد العلاقة التواصلية بين الداعي ومدعوه المرجو وصله، والتي تمثل الغاية القصوى من الخطاب التواصلية. ولهذا نجد الداعي يستعيز من هذه الأفعال كلها، حتى إنه قد وظف " الاستعاذة " أيقونة مكررة في الدعاء كمؤشر على شدة الخطر؛ فقد ظهرت في مفاصل متعددة من الدعاء؛ في أوله، وفي أواسطه، وكذا في آخره بصيغة الأمر الجامعة لكل ما سبقها من استعاذات جزئية " أَعِذْنِي مِنْ كُلِّ ذَلِكَ بِرَحْمَتِكَ".

ومما يجدر التذكير به، أن " أعوذ بك " إحالة على الهروب من عدو لدود أو شر مستطير مرتقب في الأفق. فافتتاح الخطاب بهذا الهروب، إشارة إلى إدراك ومعرفة مسبقين بهذا الخطر. ولعل هذا ما يوجّه ذلك الظهور المتكرر لأيقونة الاستعاذة؛ وهو أمر تميز به هذا الدعاء عن غيره من أدعية الاستعاذة. وكان في ذلك إشارة إلى ضراوة هذا العدو

الداخلي/ النفس مقارنة بالعدو الخارجي. فأيقونة "الاستعادة" في هذا الخطاب قد دلت على شدة خطر العدو من حيثيات عدّة: أولاً؛ من حيث دلالة لفظ الاستعادة نفسها على خطر محقق يوجب الفرار واتخاذ ملاذ آمن. وثانياً؛ التكرير الذي تموضع في مفاصل الدعاء أوله، وأواسطه، وآخره. وفي ذلك تأكيد على شدة الخطر من جهة، وعلى مرافقته للداعي في سياقاته التواصلية من جهة أخرى. وثالثاً؛ معنى الاستمرارية الذي تحيل عليه صيغة الفعل المضارعية "أعوذ". وكل هذه الحثيات تشير إلى أن هذا العدو يسري في كل جوانب الخطاب، فهو دائم المرافقة للداعي. وهذا يقود إلى نتيجة هامة، هي أن فعل "اللجوء" يتصف بدوره بالاستمرارية والديمومية؛ دائم ومستمر بديمومية وجود العدو واستمراريته. ولهذا نراه منبسطاً على كل جوانب الخطاب، مرافقاً للداعي طالما العدو لصيق به، يسري في كيانه.

لقد قدم الداعي من خلال الأفعال الكلامية، بياناً مفصلاً لأننا البشرية حال حدوث اختلال في توازن قواها النفسية، وكيف تتحول هذه النفس إلى عدو لدود؛ يزيد من شدة خطره، خفاءً عداوته من جهة، والجهل أو الغفلة عن آثار أفعاله السلبية من جهة ثانية. ولكونه مرافقاً للإنسان، ناشئاً عن قواه الوجودية التكوينية، فهو يأتيه من حيث لا يحتسب، يأتيه من باب الجهل، ومن باب الغفلة خاصة. ولهذا كانت المواجهة/ المعركة بين الداعي والعدو/ النفس على شكلين؛ أما الأول؛ فهو الهروب طلباً للملاذ الآمن قُصد التحصن، ومن ثمّ الاستعداد للمواجهة بالاستزادة من ملجأ التحصن. وهذا ما مثله فعل "اللجوء" من خلال أيقونة "الاستعادة". وهنا يجب أن يكون المُعيد ذا قدرة تفوق قدرة الداعي والعدو كليهما، حتى يُنتظر منه دفع الخطر المرتقب، هذا من جهة. ومن جهة ثانية، لا يكون المُعيد قادراً على دفع مخاطر العدو قبل وقوعها إلا حين يكون عالماً بماهيته، مُلمّاً بنقاط القوة والضعف فيه. وما من معيد يمتلك كل هذه القدرة وكل هذه الدراية بالداعي ونفسه غير

خالقهما، فوجب الفرار إليه ﴿فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾<sup>1</sup>. وهو فرار أفعالي/ سلوكي مستمر مادامت المطاردة مستمرة.

وأما الشكل الثاني؛ فهو مواجهة خاضها الداعي عبر موج من الأفعال الكلامية التي كشفت من خلالها عن سلسلة من أفعال النفس السلبية التي تحول دون إنجاز عملية التواصل مع المدعو. ولأن هذا التواصل هو الغاية القصوى والجوهرية المرجوة من الدعاء، فقد سعى الداعي إلى إنجازه من خلال عبور موجة الأفعال السلبية تلك، وتغييرها بأخرى إيجابية. وهذا ما ترجمته الأفعال الكلامية المُبطّنة؛ حيث حمل كل فعل صريح منها قوة إنجازية لفعل ضمني.

صحيح أن الأفعال الكلامية في الخطاب قد مثلت القوة الإنجازية السلبية لقوى النفس، مرفوقة بأفعالها التأثيرية، إلا أنها كانت مبطنّة بأفعال ضمنية، تحيل على "بنية النقص التداولية" التي عادت للظهور، بل خيّمَت على الدعاء كله. فكل فعل إنجازي سلبي يستدعي فعلا ضمنيا نقيضا ذا قوة إنجازية إيجابية؛

" هيجان الحرص " ≠ فعل " القناعة "

" سورة الغضب " ≠ فعل " الحلم "

" شكاسة الخلق " ≠ فعل " مكارم الأخلاق " <sup>2</sup>

" تعاطي الكفة " ≠ " البصيرة "

" إيثار الباطل على الحق " ≠ " إيثار الحق على الباطل . "

" الإصرار على المأثم " ≠ " الثبات على الطاعة . "

<sup>1</sup> الذاريات/ 50.

<sup>2</sup> وقد ورد دعاء كامل خاص بهذا الفعل، وهو دعاء مكارم الأخلاق، ينظر: الصحيفة السجادية الكاملة، الدعاء العشرون، ص110.



وهكذا لم يكن الوقوف على أفعال النفس السالبة وقوفا على الأطلال وبكاء على الحال الخرب، بقدر ما كان بعثاً للروح وشحذاً للهمم، وإقداماً على الأفعال الإيجابية، وتمسكاً بإنجاح الخطاب، مهما تسوّرت النفس خلف قضبان أفعال مكاره الأخلاق، ومهما خيم عليها فعل "الغفلة". ولهذا كشف الداعي في آخر مقطع من دعائه، عن تمسكه بهدفه الغائي الذي تضافرت كل الأفعال الكلامية السابقة في شكل دالة تصاعديّة من أجل تحقيقه، ألا وهو السعادة القصوى، بالظفر بالأمن والأمان، والقرب والوصال بالمدعو المنادى في استهلاله الخطاب "اللهم". وهو هدف لم يصرّح به، إنّما تضمّنته الأفعال الكلامية الصريحة؛ " وَنَعُوذُ بِكَ مِنَ الْحَسْرَةِ الْعُظْمَى، وَالْمُصِيبَةِ الْكُبْرَى، وَأَشَقَى الشَّقَاءِ وَسُوءِ الْمَأْأَبِ، وَحِزْمَانِ النَّوَابِ، وَخُلُولِ الْعِقَابِ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَعِزَّنِي مِنْ كُلِّ ذَلِكَ بِرَحْمَتِكَ وَجَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ". ليختتم الدعاء بمؤشر اجتماعي، يتمثل في علاقة الداعي بغيره "جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ". والذي يجعل من الدعاء خطاباً رحمانياً عاماً شاملاً لكل الدعوة ولكل المؤمنين.

وفي ختام هذه الوقفة الدعائية لا بأس بأن نوجز النقاط الأساسية التي تداولتها أفعال الكلام في هذا الخطاب، وما دلت عليه من سلبية مصرح بها، أو إيجابية مبطنّة في الصريحة، فضلاً عن أنواعها وعلاقاتها التأثيرية، وغيرها، فيما يلي:

### 3- الأفعال السلبية وتمثيلها لقوى النفس:

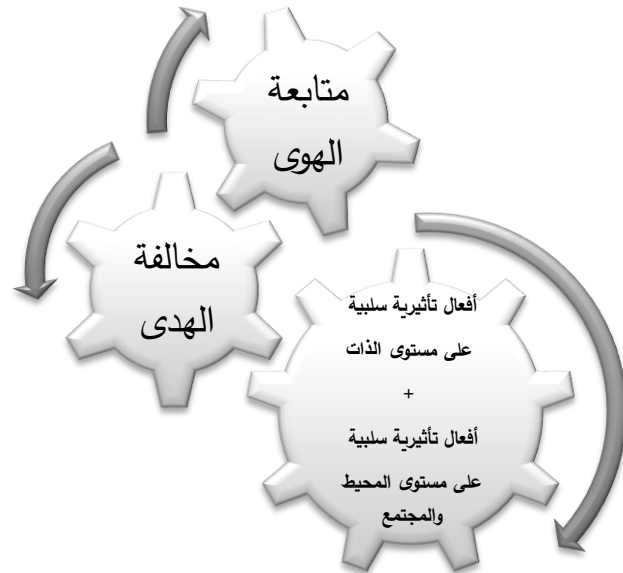
أفعال النفس السلبية (الإنجازية/ التأثيرية)	قوة النفس
➤ هيجان الحرص، قلة القناعة، إلهام الشهوة.	● القوة الشهوية <=====
➤ سورة الغضب، شكاسة الخلق.	● القوة الغضبية <=====
➤ ضعف الصبر، قلة القناعة.	● ضعف القوة العاقلة <=====
➤ غلبة الحسد، ملكة الحمية.	● القوة الوهمية <=====

1. الأفعال المحورية وعلاقتها التأثيرية:

○ إلهام الشهوة + ملكة الحمية ○

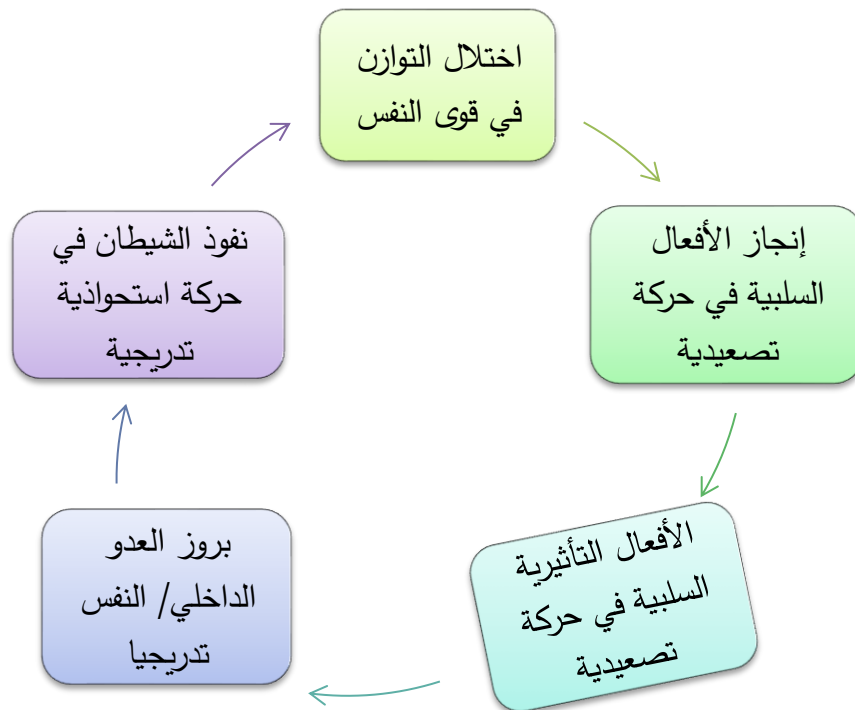


مخالفة الهدى	↔	متابعة الهوى
أفعال تأثيرية سلبية على مستوى المحيط والمجتمع		أفعال تأثيرية سلبية على مستوى الذات
<ul style="list-style-type: none"> <li>• مباهاة المكثرين.</li> <li>• الإضرار بالمقلين.</li> <li>• سوء الولاية لمن تحت أيدينا.</li> <li>• ترك الشكر لمن اصطنع العارفة عندنا.</li> <li>• نععض الظالم ↔ نخذل الملهوف.</li> <li>• نروم ما ليس لنا بحق.</li> <li>• التعالم.</li> <li>• الغش.</li> </ul>		<ul style="list-style-type: none"> <li>• تعاطي الكلفة.</li> <li>• إثارة الباطل على الحق.</li> <li>• الإصرار على المآثم.</li> <li>• استصغار المعصية واستكثار الطاعة.</li> <li>• احتقار الصغيرة.</li> <li>↔</li> <li>سوء السريرة</li> <li>↙ ↓ ↘</li> <li>○ استحواذ الشيطان</li> <li>○ نكبة الزمان.</li> <li>○ هضم السلطان.</li> </ul>



○ بيان العلاقة الاطرادية<sup>1</sup> بين فعلي: "متابعة الهوى" و "مخالفة الهدى".

## 2. العلاقات المحورية في الدعاء:



<sup>1</sup> بين الفعلين علاقة اطرادية؛ بحيث كلما ازدادت القوة الإنجازية في أحد الفعلين، أدت إلى زيادتها في الفعل الآخر.

### 3. الأفعال التأثيرية لحركة الشيطان الاستحواذية (حال اختلال التوازن في قوى النفس):

الأفعال التأثيرية الضمنية	الأفعال التأثيرية الصريحة
- يصبح من جند الشيطان وحزبه ﴿ إِنَّ الْمُبَدَّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ﴾ <sup>1</sup>	○ تناول الإسراف، فقدان الكفاف <==
- الخذلان والذلة.	○ شماتة الأعداء، الفقر إلى الأكفاء
- سوء المآب.	○ الموت من غير عدة.
- انقطاع التواصل مع المدعو وفشل عملية التخاطب كلية.	○ الحسرة العظمى

بقي أن نشير إلى أن كل ما بثه الداعي من رسائل أفعالية مفصلة ومتنوعة، تتعلق بموضوع " العدو " وأنواعه، وأيقونة " الاستعاذة " كشخص بارز على وجود ذلك العدو، وما يلازمها من دلالات فعل " اللجوء "، كل ذلك قد أوجزه الداعي في رسالة خاصة مثلها " دعاء يوم الثلاثاء "<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> الإسراء / 27.

<sup>2</sup> ينظر: زين العابدين علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة ، ص319.

( بسم الله الرحمن الرحيم )

1. أَلْحَمْدُ لِلَّهِ وَالْحَمْدُ حَقُّهُ كَمَا يَسْتَحِقُّهُ حَمْدًا كَثِيرًا.

2. وَأَعُوذُ بِهِ مِنْ شَرِّ نَفْسِي، ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ﴾،

3. وَأَعُوذُ بِهِ مِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ الَّذِي يَزِيدُنِي ذَنْبًا إِلَى ذَنْبِي،

4. وَأَحْتَرِزُ بِهِ مِنْ كُلِّ جَبَّارٍ فَاجِرٍ، وَسُلْطَانٍ جَائِرٍ، وَعَدُوِّ قَاهِرٍ.

5. اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ جُنْدِكَ فَإِنَّ جُنْدَكَ هُمْ الْغَالِبُونَ، وَاجْعَلْنِي مِنْ حِزْبِكَ؛ فَإِنَّ

حِزْبِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ، وَاجْعَلْنِي مِنْ أَوْلِيَاءِكَ؛ فَإِنَّ أَوْلِيَاءَكَ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

6. اللَّهُمَّ أَصْلِحْ لِي دِينِي فَإِنَّهُ عِصْمَةٌ أَمْرِي، وَأَصْلِحْ لِي آخِرَتِي فَإِنَّهَا دَارُ مَقَرِّي،

وَأَلْبِسْ لِي مَجَاوِرَةَ اللَّيْلِ مَقَرِّي، وَاجْعَلْ الْحَيَاةَ زِيَادَةً لِي فِي كُلِّ خَيْرٍ، وَالْوَفَاةَ رَاحَةً لِي مِنْ كُلِّ شَرٍّ.

7. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَتَمَامِ عِدَّةِ الْمُرْسَلِينَ وَعَلَى آلِهِ

الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ، وَأَصْحَابِهِ الْمُتَنْجِبِينَ وَهَبْ لِي فِي الثُّلَاثَةِ ثَلَاثًا:

8. لَا تَدْعُ لِي ذَنْبًا إِلَّا غَفَرْتَهُ، وَلَا غَمًّا إِلَّا أَذْهَبْتَهُ، وَلَا عَدُوًّا إِلَّا دَفَعْتَهُ. بِبِسْمِ اللَّهِ

خَيْرِ الْأَسْمَاءِ، بِسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ،

9. أَسْتَدْفِعُ كُلَّ مَكْرُوهُ أَوْلُهُ سَخَطُهُ، وَأَسْتَجْلِبُ كُلَّ مَحْبُوبٍ أَوْلُهُ رِضَاةُ

10. فَاخْتِمْ لِي مِنْكَ بِالْغُفْرَانِ يَا وَلِيَّ الْإِحْسَانِ.

حيث ذكر أنواع العدو صراحة، بدءًا بالأخفى والأخطر (النفس)، فالخفي (الشیطان)، ثم الظاهر (كالجبار والسلطان الجائر وغيرهما من عداوة بني البشر). وهو ترتيب بديع يعرّف بأنواع العدو، وفقا لدرجة الخطورة من جهة، وكون كل عدو يمهد الطريق للعدو الذي يليه من جهة أخرى. ولهذا أكد- من خلال التضمين- على خطورة النفس حين تختل موازين قواها فتصبح ألدّ الأعداء لصاحبها ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَجِمَ رَبِّي﴾. وإن كانت كذلك أصبحت مركبا سهل القيادة للشیطان، ومنه لغيره من الأعداء.

ههنا، وعلى غير ما عهدناه في سياق الدعاء السابق، فقد جاءت أفعال المواجهة صريحة ومباشرة تُصَوِّبُ سهامها رأسًا إلى معاقل العدو، فتصيب معسكره القابع خلف أسوار الأنا. وذلك من خلال تداول أفعال الطلب، "اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي مِنْ جُنْدِكَ فَإِنَّ جُنْدَكَ هُمْ الْغَالِبُونَ، وَاجْعَلْنِي مِنْ حِزْبِكَ؛ فَإِنَّ حِزْبَكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ، وَاجْعَلْنِي مِنْ أَوْلِيَائِكَ؛ فَإِنَّ أَوْلِيَاءَكَ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ."؛ فكان فعل الانخراط في صفوف جند الله/ المدعو، يمنح الداعي قوة لمواجهة مختلف جنود العدو البشري؛ "كُلِّ جَبَّارٍ فَاجِرٍ، وَسُلْطَانٍ جَائِرٍ، وَعَدُوٍّ قَاهِرٍ". ويظهر أثر هذا الفعل في نتيجة المواجهة، ألا وهي تحقيق الغلبة "فَإِنَّ جُنْدَكَ هُمْ الْغَالِبُونَ". ثم يرتفع منحنى القوة الإنجازية للأفعال في الخطاب، فيظهر فعل "الانضمام إلى حزب المدعو" وَاجْعَلْنِي مِنْ حِزْبِكَ"، كفعل أشد تأثيرا من سابقه؛ إذ قوة الحزب أشد من قوة الجندي. ويظهر تأثيره في إحراز الفلاح "فَإِنَّ حِزْبَكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ". والفلاح درجة أرفع من الغلبة؛ فليست كل غلبة تدل على تأثير إيجابي مطلوب، وكم من غلبة كانت نتيجة لأفعال ظلمانية! أمّا الفلاح، فهو أثر يلزمه الفوز والخير والنجاة، فهو نيل الخير، والنفع الباقي أثره<sup>1</sup>. وفعل "الانضمام إلى حزب المدعو" يوظفه الداعي من أجل رد كيد الشيطان وحزبه؛ إذ عادة ما يعمل في شكل جماعي منظم، حتى إن الأعداء من البشر السابق ذكرهم قد

<sup>1</sup> أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، باب الصاد، الفرق بين الصلاح والفلاح، ص321.

يندرجون ضمن هذا الحزب لتوافق جنس أفعالهم مع أفعال الشيطان ﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ ۗ أُولَٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ ۗ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾<sup>1</sup>

أما ما يواجهه به الداعي عدوه الأخرى والأشدَّ ضراوة (النفس الأمارة بالسوء)، فهو الولاية الإلهية، "وَأَجْعَلْنِي مِنْ أَوْلِيَاءِكَ؛ فَإِنَّ أَوْلِيَاءَكَ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"؛ فولاية المدعو أضمن لتطهير السريرة من أفعال النفس السلبية، والضابط في تعديل قواها، بما يتناسب وغاية الداعي من إنجاز عملية التواصل. وهذا الفعل يعد الأقوى مطلقاً، إنجازاً وتأثيراً؛ ذلك أن الداعي يستلهم قوته من قوة المدعو مباشرة «من آذى لي ولياً فقد آذنته بالحرب»<sup>2</sup> ويظهر تأثير فعل "الولاية الإلهية" في دفع كل المخاوف والأحزان المحتملة؛ لأنَّ أولياء المدعو "لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ". فإذا ما انكشفت المخاوف تحقق الأمان. وإذا ما تبددت الأحزان حلت السعادة والرضى. فدل ذلك على زوال كل خطر مرتقب، بما في ذلك خطر الأعداء جميعاً على اختلاف أنواعهم ودرجات خطرهم. فتحقق بذلك دفع الأعداء. وحلت السعادة مكان الشقاء. وأهم فعل تأثيري يصبو الداعي إلى تحقيقه من خلال فعلي الدفع والجلب، يكمن في تحقيق الوصل بمدعوه المحبوب من خلال دفع سخطه واستجلاب رضاه "بِإِسْمِ اللَّهِ خَيْرِ الْأَسْمَاءِ، بِإِسْمِ اللَّهِ رَبِّ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ، أَسْتَدْفِعُ كُلَّ مَكْرُوهٍ أَوَّلُهُ سَخَطُهُ، وَأَسْتَجْلِبُ كُلَّ مَحْبُوبٍ أَوَّلُهُ رِضَاهُ. فَاخْتِمْ لِي مِنْكَ بِالْغُفْرَانِ يَا وَلِيَّ الْإِحْسَانِ".

ولعل من لطيف القول في حديثنا عن الأفعال الكلامية في هذا الدعاء، ما ضمته الداعي من ثلاثيات تناسبت مع موضوع البحث؛ إذ كان الحديث عن موضوع العدو. فكان أن ضمَّ دعاء الثلاثاء عدداً من الثلاثيات أولها اسم اليوم نفسه، وثانيها أنواع العدو الثلاثة،

1 المجادلة/19.

2 عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: "مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتَهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ، وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَلَئِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعِيذَنَّهُ". ينظر: البخاري: صحيح البخاري، ( رقم الحديث: 6502).



وثالثها أنواع المواجهة الثلاثة، ورابعها ثلاثيات الطلب المصدرة بنداء المدعو "اللهم"، وخامسها أنواع الطلب الثلاثة في آخر الدعاء.

### سابعاً: التحليل العرفاني:

تنطلق النظرة العرفانية أساساً مما يطلق عليه أهل الفن بـ "وحدة الوجود"، والتي ترى أن لا وجود غير الحق تعالى، وكل ما سواه بطلان محض.

وأما ما يُرى في الكون من خلق ومخلوقات، فهو لا يחדش تلك الوحدة بأي حال من الأحوال، ولا يفسد في الود قضية بالنسبة للعارف. وإن كان الفيلسوف يقسم الوجود إلى واجب وممكن، فإن العارف لا يعترف بهذه الثنائية مطلقاً؛ فلا يرى إلا الحق تعالى، ولا وجود لسواه، بل هو الوجود ذاته؛ فالأكوان وما فيها ظلال الحق تعالى وتجلياته ليس إلا.

وبذلك فإن هذه الكثرات التي نراها، إنما هي ظهورات للحق تختلف باختلاف تجلياته؛ إذ تتجلى ذات الحق تعالى من خلال أسمائها وصفاتها؛ فمظاهر الرزق تجليات لاسم الرزاق، ومظاهر العلم تجليات لاسم العالم، ومظاهر القوة والغلبة تجليات لاسم الجبار، ومظاهر الرفق والرحمة تجليات لاسمي الرحمن والرحيم وهكذا... ثم إن كل تلك الأسماء والصفات تجليات لذات الحق تعالى.

والجدير بالبحث هنا ونحن في صدد دراسة الخطاب، مسألة التواصل؛ فهل ثمة تواصل أصلاً على مستوى النظرة العرفانية؟ وذلك باعتبار أن العرفان - بناء على مبنى وحدة الوجود - لا يقول بالإثنية، فكيف يمكن أن تتحقق عملية التخاطب في الخطاب الدعائي، وهي تقتضي وجود طرفين؟ ومن جهة أخرى فإن الدعاء يعنى مبدئياً تخاطباً من نوع ما! وإن كان العرفان لا يعترف بوجود سوى وجود الحق تعالى، فكيف يمكن قراءة

حوارات العرفاء أنفسهم مع الحق تعالى من خلال مناجياتهم ودعائهم له؟ كيف يمكن تفسير خطاباتهم ونصوصهم التي يعد الدعاء واحدا منها؟

وكيف يمكن إذن - بناءً على ذلك - بحث عملية التواصل في الخطاب الدعائي؟ وكيف يتجلى التخاطب فيه عرفانياً؟

هنا ارتأى البحث أن يعرج على الوظائف اللغوية في محاولة للوقوف على معالم عملية التخاطب ومن ثم التواصل في الدعاء، انطلاقاً من البنية اللغوية التي من شأنها أن تكشف عن العلاقات الداخلية فيه؛ بحيث إن وجدت عملية التواصل تلك، فهل يمكن تجليتها عبر الوظائف اللغوية؟ وهل يمكن الحديث عن وظائف لغوية عرفانياً؟

#### • الرؤية العرفانية من خلال الوظائف اللغوية - الدعاء السابع

##### 1- الفاعلية في العرفان:

ينحو الخطاب في مجمله صوب بيان العلاقة بين الداعي وذات المدعو. ف جاء النص تجلياً لهذه العلاقة؛ وبدا نسيجاً تتألف فيه الألفاظ والعبارات، في مشاهد خطابية تثبت تلك الرابطة من جهة، وتكشف عن ملامح طرفيها من جهة ثانية. وقد شكل النداء مفاصل ربط خاصة ينعطف من خلالها السياق على مشاهد متنوعة، ويربط عُرى التواصل على طول الخطاب بين المتكلم والمخاطب؛ فكلما توالى عبارات السرد والوصف وأحس القارئ بهيمنتها على السياق، ظهر النداء ليعيد إلى الواجهة تلك الثنائية -الداعي والمدعو- التي تأسس الخطاب من أجلها.

فالنداء قد تخلل الدعاء كما افتتح الدعاء واختتم به. وقد كان التخلل في مواضع مفصلية مهمة من سياق الخطاب؛ فبعد الاستهلال بنداء العموم (مَنْ) تتوالى نغوت المنادى في سرد يعم المشهد بتجليات هذا المنادى دون الإفصاح عن اسمه، فإذا ما أحس

القارئ أن الخطاب تحول إلى نص وصفي ذي طرف واحد برز النداء مجددا معلنا أن الداعي ما يزال مرافقا لمدعوه في الخطاب، ما يزال ساعيا للتواصل معه من خلال المنادى الذي يتحول من العموم إلى الخصوص (يا رب)، ليدلّ على تلك العلاقة من التدبير والتربية التي تجمع بين (الرب) ومربوبه.

والملاحظ أنه كلما اقترب مشهد الطلب، صدره بنداء (يا رب) مشيرا لما للمربوب من حق على مولاه، ولما يستوجبه اسم (الرب) من ضرورة النظر في أمور مربوبيه، نظر تربية وتوجيه. علما أن التربية ضمنا تلازمها الدراية والعلم، والصبر والحكمة، والرأفة والرحمة، والرازقية والقدرة، والإرادة والمشية، إن في تدبير أمور المربوبين، وإن في تربيتهم. ولولا تضافر هذه الأسماء<sup>1</sup> لما صح إطلاق اسم (الرب).

بعد الإسهاب في وصف الذات الإلهية (غير المفصح عنها صراحة) بأنواع الصفات؛ من القدرة واللفظ، والإرادة والمشية، وما لهذه الأسماء والأوصاف من تأثير تخضع له كل الأشياء، وتفرج بفعالها كل الشدائد وتحل كل العقد، خاضعة منجزة مستسلمة طواعية لا كرها، في عمق هذا المشهد المفعم بالقوة والسلطة والهيمنة، يلوح طيف الداعي من خلال صوته الذي يتسلل خافتًا، يلفه الضعف والنقص والاحتياج في مقابل هيمنة الأسماء الإلهية على مشهد الخطاب. هذا الضعف الذي يخضع لسيطرة الأسماء. ومن برز ضعفه إزاء الأسماء الإلهية، كيف لا يكون ضعيفا محتاجا فقيرا إزاء الحق ذاته! ولذا نراه يرنو إلى المدعو استمدادا للعون ورغبة في توثيق عرى التواصل معه. ولذا نجده يتوسل بمقام الربوبية التي تقرّ تلك العُلة الخاصة؛ فللمربوب حقٌّ على مولاه!

<sup>1</sup> وهو ما يسمى في علم العرفان بتناكح الأسماء الإلهية؛ بمعنى التركيب الحاصل بينها والأثر الناتج عن ذلك؛ كالحق القويم، والغفور الرحيم، والسميع العليم وغيرها والتعبير بلفظ (التركيب) هنا تسامحا، لتقريب المعنى.. ينظر: الفارسي: مصباح الأنس، ص: 373، 383، 390

من هذا يتضح نوع العلاقة الرابطة بين طرفي الخطاب. فقد جاء استعمال (يا رب) في ثلاثة مواضع، كلها تسبق الطلب الذي يتسلل بين الحين والآخر بين ثنايا الخطاب وفي أثناء سرد الصفات الإلهية وآثارها، إلى أن يُختتم الدعاء بنداء آخر جامع لما سبق من صفات (يا ذا العرش العظيم) الموحية بعظمة المدعو؛ إذ إن من كان مالكا لعرش عظيم فهو مالك له ومالك في آن، وكان، تباعا لذلك، أعظم مما يملك مطلقا.

## 2- العلاقات الداخلية في الدعاء: مقارنة عرفانية

تتصل ذات الداعي بالمدعو من خلال وسائط خاصة، لها دور أساسي في الكشف عن ملامح المدعو أساسا وعلى وجه الخصوص، ومن خلالها الكشف بالتبع عن ملامح شخصية الداعي أيضا.

إن تأثير الوسائط في العرفان لا ينحصر في أثرها اللغوي في الخطاب، إنما يتجاوزها إلى الأثر التكويني.

فإن كانت حروف الجر والإضافات شكلت عرى رابطة بين عناصر الخطاب في جانبه اللغوي، وأشارت إلى أداء وظيفة الفاعلية فيه في جانبه السياقي، فإن هذه الوسائط تؤدي دورا أكثر عمقا في التحليل العرفاني؛ ذلك أنها تشد بأطراف تلك العلاقات اللغوية لتربط بين وظيفتها التداولية ووظيفتها التكوينية. وهو ربط لطيف يكشف عن جمالية تناسق اللغة مع الحقائق التكوينية في هذا الخطاب.

افتتح الدعاء بنداء المدعو وختم به، في إشارة إلى أنه هو "الأول والآخر"، كما تجلّى المدعو مُهيمنًا هيمنة كاملة على السياق، مما يؤكد سريان مبدأ "وحدة الوجود" في الخطاب الدعائي السجادي؛ وذلك من خلال أنماط متنوعة تشير إلى هيمنة المدعو؛ ابتداءً من الخبر المعرفة الذي يومئ بالتعريف بالمبتدئ (المدعو) من جهة، وبقصر الوصف عليه

من جهة أخرى (أنت المدعو للمهمات، وأنت المفزع في اللممات) فلا يدعى غيره، ولا يرتجى اللجوء إلا له في كل أمر عسير جليل، وهو وحده القادر على دفع البلايا وكشف عظام الأمور (وأنت القادر على كشف مأمنيث به، ودفع ماوقفت فيه)، وهذا القصر للوصف على ذات المدعو يأخذ صفة الديمومة باعتبار اسمية الجمل وما تتسم به من صفة الثبات. وانتقالا إلى أسوب الحصر الذي يقر حصر الأفعال في ساحة الذات المقدسة/ المدعو دون سواها (لا يتدفع منها إلا ما دفعت، ولا ينكشف منها إلا ما كشفت). فكل مدفوع وكل منكشف من تلك الأمور العظام لا يتم إلا بتأثير من ذات المدعو. ثم يتوالى سيل من الأفعال المصرح تصريحا مباشرة بفاعلية المدعو فيها، وذلك من خلال اتصالها بضمائر الفاعل/ المدعو؛ وصفاً وأمرًا ونهياً (دفعت، كشفت، أوردته، وجمته، أوردت، وجمت، أغلقت، فتحت، عسرت، خدلت، أكسرت، هب، اجعل، لا تشغلي، فافعل بي). وهذه الأفعال يعاضدها في إثبات حصر الهيمنة والفاعلية تلك الصيغ للاء النافية للجنس (فلا مصدر لما أوردت، ولا صارف لما وجمت، ولا فاتح لما أغلقت، ولا مغلق لما فتحت، ولا ميسر لما عسرت، ولا ناصر لمن خدلت) والتي تجمع في طياتها بنيات أفعال التضاد؛ حيث إن الأفعال وأضدادها، على حد سواء، تصدر عن ذات الحق/ المدعو صدورا حصريًا.

ومن الملفت أن الداعي قد زوج في الدعاء بين صيغ الإثبات وصيغ النفي في تضافر لطيف، يجمع بين الجمال والجلال في صفات الذات المقدسة/ المدعو. وهكذا تتضافر كل تلك الأنماط لتؤكد أن لا مؤثر في الوجود إلا هو. وهو نوع بيان لأن (لا إله إلا الله)، ولبسط المدعو هيمنته المطلقة على الخطاب والداعي فيه. وبذلك فلا تكاد تظهر ذات الداعي في الخطاب إلا لماما، ظهورا طيفيا نابعا في كل حركاته وسكناته عن تجلي المدعو/ ذات الحق تعالى في الخطاب لغةً وحقيقةً وجوديةً تكوينيةً. حيث لم تشغل الدلالات اللغوية المشيرة لحضور ذات الداعي في الخطاب إلا حيزا محدودا للغاية، يمكن

نعتة بالحيِّز الظلِّي. ذلك أنه لم يتجلَّ في وظائف الفاعلية والتأثير، إنما تجلَّى في صيغ المفعولية<sup>1</sup> التي أخذت تلوح طيفًا باهتًا بين الحين والآخر في ثنايا الخطاب ( نَزَلْ بِي يَا رَبِّ مَا قَدْ كَادَنِي بُشْلُهُ، وَالْمَّ بِي مَا قَدْ يَهْطُنِي حَمْلُهُ، وَبُشْرَتِكَ أَوْرَدْتَهُ عَلَيَّ وَسُلْطَانِكَ وَجَّهْتَهُ إِلَيَّ ). فبدا الداعي وجودًا ظليًّا، لا حول له ولا قوَّة في إزاء عظمة المدعو وهيمنته. فحتى صيغ الفاعل النحوي لم تقد الفاعلية إنما أفادت المفعولية؛ ( فَقَدْ ضِغْتُ لِمَا نَزَلَ بِي يَا رَبِّ دَرْعًا، وَأَمْعَلَاتُ بِحَمَلِ مَا حَدَثَ عَلَيَّ هَمًّا )، والداعي، وإن عبّر بصيغة المبني للمجهول دلالة على تغييب لجهة انتساب الفعل - له أو لغيره، فإنه في نسبة الفعل لنفسه أيضًا تتضح مدى ظليته ( وَأَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى كَشْفِ مَا مَنِيتُ بِهِ، وَدَفْعِ مَا وَقَعْتُ فِيهِ، فَافْعَلْ بِي ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ أَسْتَوْجِبْهُ مِنْكَ، يَا ذَا الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ). إذ "الدفع" يؤكد سمة الضعف في ذات الداعي/ العبد، ويشحن الفاعل النحوي بمعنى المفعولية. وبذلك، فإن الفعل المنسوب في الظاهر للداعي، وكذا الفعل المبني للمجهول، سيان، لا حول ولا قوة للداعي في كليهما، بل بدا تجليًّا للفقر المحض إزاء الغنى المطلق. ولذا، بعد طول بسط لتجليات الغنى المطلق الذي يعكس ضمنيًّا ظلية الفقر المتمحض، بادر الداعي إلى طلب المدد من المدعو، وفي ذلك مدّ لعرى التواصل والوصال بين الفقير المتمحض في فقره، وبين الغني المطلق في غناه. أو لنقل هو وصال بين حقيقة الفقر وحقيقة الغنى ( فَافْعَلْ بِي ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ أَسْتَوْجِبْهُ مِنْكَ، يَا ذَا الْعَرْشِ الْعَظِيمِ )، وصال بين ذات الداعي بكل ما يكتنفها من ضعف يكشف عن لا حول ولا قوتها، وبين مالك العرش العظيم المهيمن والوجود المطلق ( افعل بي + وإن لم أستجبه == يا ذا العرش العظيم ).

إن الفقر ميزة الكمال للإنسان عن كافة الخلق، رفعت مقامه استحقاقًا تكوينيًا إلى الخلافة الإلهية. ولهذا نظر أهل الذوق إلى حقيقة الفقر على أنها امتياز خصت العناية الإلهية المقدسة به الإنسان دون سائر الخلق والأكوان، حين ذكروا: « أن الله تعالى ما شرف

<sup>1</sup> وهي مفعولية ينضوي تحت عنوانها كل معاني المعلولية، فهي أعم من المفعولية النحوية التقليدية. ومثال ذلك ( نزل بي = منزل به / حدث علي = محل لتلقي الحدث تلقيا قهريا . فالداعي معلول للعلة ومحل للبلايا، فهو مفعول لا فاعلية له في ذلك).

شيئاً من المخلوقات بتشريف خطاب " أنتم الفقراء إلى الله" حتى الملائكة المقربين سوى الإنسان؛ وذلك أن افتقار المخلوقات إلى أفعال الله تعالى من حيث الخلق ونحوه، وافتقار الإنسان إلى ذات الله وصفاته؛ فجميع المخلوقات وإن كانت محتاجة إلى الله تعالى لكن الاحتياج الحقيقي إلى ذات الله وصفاته مختص بالإنسان من بينها، كمثل سلطان له رعية وهو صاحب جمال فيكون افتقار جميع رعاياه إلى خزائنه ومملكه ويكون افتقار عشاقه إلى عين ذاته وصفاته. فيكون غنى كل مفتقر بما يفتقر إليه؛ فغنى الرعية يكون بالمال والملك وغنى العاشق يكون بمعشوقه<sup>1</sup>. فكلما كان التمحض في الفقر كلما أمكن الارتقاء في مراقبي الغنى، وبالتالي في مدارج الكمالات المعنوية الإلهية، ومن ثم أمكن القرب، فالواصل واللقاء.

لقد أسهب الداعي في إبراز صفات مدعوه وأسمائه؛ من قدرة ولطف، ومشية وإرادة، وغيرها؛ فنسب لها- أي للأسماء والصفات- مختلف الأفعال والآثار، ف"الأشياء" ماضية بفعل "الإرادة"، ومؤتمرة ومنتھية بفعل "المشيّة والإرادة"؛ ( وَمَضَتْ عَلَى إِرَادَتِكَ الْأَشْيَاءَ، فَهِيَ بِمَشِيَّتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتِمِرَةٌ، وَإِرَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُنْزَجِرَةٌ). كما أن كل ما نزل وحلّ ووُرد على حال الداعي من ضيق وشدة وبلاء، إنما كان بفعل تلك الوسائط؛ ( وَقَدْ نَزَلَ بِي يَا رَبِّ مَا قَدْ كَادَنِي نِقْلُهُ، وَالْمَ بِي مَا قَدْ بَهَظَنِي حَمْلُهُ، وَيُقَدِّرَتِكَ أَوْرَدَتُهُ عَلَيَّ وَيَسْلُطَانِكَ وَجَمَّعَتُهُ إِلَيَّ).

لقد ابتدئ الخطاب الدعائي بوصف عام لتأثير ذات الحق تعالى، من خلال الإشارة إلى كونه مصدراً لسيرورة كل الأفعال؛ ( يَا مَنْ نُحَلُّ بِهِ عَقْدُ الْمَكَارِهِ، وَيَا مَنْ يُفْتَأُ بِهِ حَدُّ الشَّدَائِدِ، وَيَا مَنْ يُلْتَمَسُ مِنْهُ الْمُخْرَجُ إِلَى رَوْحِ الْفَرَجِ)، بدءاً من حل العقد/ المصاعب إلى إفشاء الشدائد كنتيجة لحل العقد (بؤرة الشدة وانعقاد المسائل)، ثم إلى رَوْحِ الْفَرَجِ، كنتيجة ومرحلة

<sup>1</sup> إسماعيل حقي: روح البيان في تفسير القرآن، تفسير سورة فاطر/ 15. وقد سبق تفصيل الكلام فيما يتعلق بحقيقة الفقر وعلاقته بالدعاء في بحث حقيقة الدعاء في الفصل الثاني.

تالية لخمود الشدائد، وذلك باستعمال حرف الجر - " الباء " للوسيلة و " من " مركز التأثير - والفعل المبني للمجهول؛ ( بِه / مِنْهُ / تُحَلُّ / يُفْتَأُ / يُلْتَمَسُ ) في لفظة لطيفة إلى أن مباشرة إنجاز تلك الأفعال لم يُصْرَحْ بنسبتها للذات المقدسة على وجه المباشرة، إنما عبر وسائط. وهو ما يعرف بوسائط الفيض في العرفان، وهذا ما تمّ بسطُ بيانه وتفصيله في مقاطع الدعاء التالية لهذا المقطع الافتتاحي. وبذلك ظهر الدعاء على نسق الوصف الإجمالي المُمهّد للوصف التفصيلي لفعل تأثير الذات الإلهية في الكون وبيان العلاقة بين الداعي ومدعوه من خلال وسائط الفيض. وبدا جلياً في الخطاب أن التأثير والتأثر تكويني، من خلال معاني المطاوعة في صيغها المتنوعة ( وَتَسَبَّبَتْ بِطُفِكَ الْأَسْبَابُ / فَهِيَ بِمَشِيَّتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتَمِرَةٌ، وَإِرَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُزْجِرَةٌ / لَا يَنْدَفِعُ مِنْهَا إِلَّا مَا دَفَعَتْ، وَلَا يَنْكَشِفُ مِنْهَا إِلَّا مَا كَشَفَتْ. ) وهذا التأثير التكويني، وإن كان من جهة منسوب إلى الذات المقدسة (دفعت/كشفت) إلا أن تجلي أفعالها تم عبر الوسائط ( وَقَدْ نَزَلَ بِي يَا رَبِّ مَا قَدْ تَكَادَيْتَنِي ثِقْلُهُ، وَالْمَّ بِي مَا قَدْ يَهْطَنِي حَمْلُهُ، وَشُدْرَتِكَ أَوْرَدْتَهُ عَلَيَّ وَسُلْطَانِكَ وَجْهْتَهُ إِلَيَّ. ) فكلُّ من القدرة والسلطان بما ينطوي عليه من أسماء: الملك، والمهيمن ومالك الملك، وذي الجلال والإكرام، هي وسائط فيض.

دون أن نغفل عن تقديم تلك الوسائط في البنى اللغوية؛ ( ذَلَّتْ لِغُدْرَتِكَ الصِّعَابُ وَتَسَبَّبَتْ بِطُفِكَ الْأَسْبَابُ، وَجَرَى بِشُدْرَتِكَ الْقَضَاءُ وَمَضَتْ عَلَى إِرَادَتِكَ الْأَشْيَاءُ، فَهِيَ بِمَشِيَّتِكَ دُونَ قَوْلِكَ مُؤْتَمِرَةٌ، وَإِرَادَتِكَ دُونَ نَهْيِكَ مُزْجِرَةٌ. )، تأكيداً لمعنى الوساطة من جهة، من خلال حرف الجر ( اللام والباء وعلى)، وإشارة من جهة أخرى، إلى اختصاص تلك الوساطة بفعل أو أفعال خاصة؛ فتذليل الصعاب يتم عبر قدرة خاصة، وتهيئة الأسباب يحتاج إلى لطف خاص، ومُضَيِّ الْأَشْيَاءِ لا يتم إلا بإرادة خاصة، كما أن الامتثال للأوامر والانزجار عن النواهي الإلهية هو نوع امتثال تكويني، لا يُحْتَاجُ لِلإِتْيَانِ بِهِ إِلَى إِصْدَارِ الْأوامر المباشرة، إنما تتولاه



المشيئة والإرادة التكوينية. بمعنى أن لكل تجلٍ من تجليات المدعو وسائطٌ خاصة تتناسب وذلك التجلي<sup>1</sup>.

والسؤال هنا، أيّ معنى لنسبة كل هذه الأفعال والآثار لهذه الوسائط اللغوية؟ أو لنقل للصفات والأسماء الإلهية؟ كيف تقرأ هذه الأسماء والصفات في ضوء التحليل العرفاني للخطاب الدعائي؟

تجدر الإشارة إلى أنه مثلما كانت هذه الألفاظ وسائطٌ لغويةً في النص، فإنها من وجهة نظر العرفان تُعدّ وسائطاً أيضاً، لكنها وسائطٌ تكوينية في الخطاب التواصلية بين الداعي والذات المقدسة، أو لنقل وسائط في الفيض الإلهي كما يطلق عليها أهل الذوق. ذلك أن الذات المقدسة دائمة الفيض؛ إلا أن هذا الفيض يتناسب شدة وضعفاً مع القابل؛ أي بحسب استعداد المتلقي للفيض. ومن ثم كانت الأسماء والصفات الإلهية وسائطاً تُرَقِّق نسبة تدفق ذلك الفيض - أو ما يسمى بالنفس الرحماني - من الذات المقدسة، ليصل إلى كافة الأكوان المتجلية عبر أسمائه. وبتعبير آخر فإن الذات المقدسة تتجلّى عبر أسمائها في الخلق والأكوان التي هي ظلال الحق؛ وجودها عرضي بالتبع للذات المقدسة التي هي الوجود المطلق الحق.

إن العرفان ينظر إلى الذات الإلهية على أنها الوجود مطلقاً ولا وجود سواها، بل هي الوجود نفسه، وما سواها باطل لا محال. وأما ما يظهر في الكون من خلق ومخلوقات، وحتى الأسماء والصفات الإلهية فإنما هي تجليات الذات المقدسة، وشؤونها وظلالها ليس إلا ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا<sup>2</sup>،

<sup>1</sup> ولذلك يُتوجّه بالدعاء والسؤال إلى الله تعالى من خلال أسمائه بما يتناسب وطبيعة الطلب؛ فلا يُسأل الشفاء مثلاً من خلال اسم المنتقم إنما من خلال اسم الشافي، وهكذا.

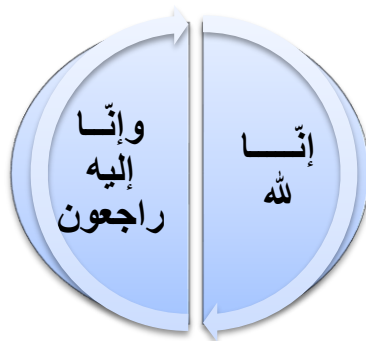
<sup>2</sup> الفرقان/ 45.

وهذه التجليات ناتجة عن ما يُعبّر عنه بالحركة الحُبّية<sup>1</sup> التي تكشف عن سرّ ارتباط الظلال بمصدر نورها، والتي تفسر من جهة أخرى، كيفية نشوء ثنائية من عمق حقيقة وجودية واحدة ووحيدة وهي الحق تعالى. وبالتالي كيفية ارتباط الداعي، كذات ظلّية الوجود متمحضة في الفقر بذات المدعو الغني المطلق الوجود. وفي هذا جواب للتساؤل السابق حول إمكانية تصور علاقة ثنائية بين الداعي والمدعو وفقا للرؤية العرفانية التي لا تقرُّ بأي حال بمعنى الإثنيّة، بناءً على مبنى "وحدة الوجود". وبناء على ما تمّ بيانه، يمكننا اختصار الجواب في أن تلك العلاقة هي نوع علاقة الظل بالنور مصدر امتداده. فلا استقلال له عنه ولا وجود له دونه. فكأن النور قد مدّ ظلاله يُتقيّاً بها ويستدلّ بها عليه. وليست تلك الكثرات الظلية إلا نابعة عن عين الوحدة وهي الحق تعالى/ المدعو. وهذا ما يعبر عنه العرفان برؤية "الكثرة في عين الوحدة"؛ حيث تتحقق الرؤية الشهودية القلبية ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾<sup>2</sup>. وبذلك فإن من وعى الحقيقة سعى إلى النور بقدر درجة وعيه لتلك الحقيقة. ومن عرف الحق/ المدعو عشقهُ، وظل يطلب وصاله حتى يفنى فيه عن كل ما سواه وعن نفسه؛ يطوف حوله طواف شهود قلبي وكشف، لا طواف استدلال عقلي وتحصيل؛ طواف الفراش، يبهرها النور، فتظل حوله طائفة، ولعشقها إياه تفنى عن نفسها وعن كل ما سواه، حتى تحترق فتحرق حجب النور!

ولهذا كانت علاقة الداعي بالمدعو، والمدعو بالداعي حركة حبيّة وعلاقة حب وعشق. فمن جهة المدعو تفيض تلك الحركة حبا بكلمات المدعو؛ يفيض بها "نفساً رحمانياً" في قوس النزول عبر وسائط الفيض - كالأسماء والصفات-. ومن جهة الداعي يكون الارتقاء مجدداً في منازل الكمال عرجاً إلى المدعو عبر قوس الصعود؛ فد) **إنا لله وإنا إليه راجعون**).

<sup>1</sup> ينظر بيان ذلك في الفصل السابق ضمن بحث (مباني العرفان النظري).

<sup>2</sup> النجم/ 11.



### قوس النزول وقوس الصعود.

إن العلاقة بين الداعي والمدعو في الرؤية العرفانية هي علاقة حب وعشق متبادل، غاية ما في الأمر أن هذه العلاقة قد تلقها الحجب؛ الظلمانية منها والنورانية، مما يستوجب على الداعي خوض أسفار وأسفار لإزاحة ظلماتها وفض نورانيتها (إلهي هب لي كمال الإقطاع إليك وأنز أبطار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب الثور فتصل إلى معدن العظمة وتَصير أرواحنا مُعلَّقة بِعِزِّ قُدْسِكَ)<sup>1</sup>؛ فالحجب الظلمانية بفعل الذنوب والمعاصي، والحجب النورانية بفعل التفات العبد إلى أسماء الله وصفاته، فهي وإن كانت دالة عليه، لكنها تتضوي ضمن الغيرية أو ما سوى المدعو/ الحق تعالى. فهي نوع توجه لشؤون الحق، وبالتالي فهو نوع غفلة عن ذاته تعالى. وكأن التوجه لتلك الوسائط يظل مُثَبِّتًا لمسافة ما، بين الداعي ومدعوه وبين المحب ومحبوبه.

إن قراءة العلاقة بين الداعي والمدعو/ الذات المقدسة، وفقا للمقاربة العرفانية، تُغيّر من موازين القراءة التي تقدمها التداوليات؛ إذ لم يعد لدينا في الخطاب ثنائية حقيقية، بحيث يسيطر المتكلم على سيرورة التخاطب فيها، ويسعى من خلال الخطاب إلى إفهام المخاطب ما يريد وما يطلب. لم يعد المتكلم هو المسيطر على سير منحى التواصل وتكثيف الخلفية

<sup>1</sup> من "المناجاة الشعبانية" المنسوبة للإمام علي (رض). ومما ورد في الرؤية القلبية أو الشهود العرفاني، قوله ﷺ في حديث المعراج: «أما الحياة الباقية فهي التي يعمل لنفسه حتى تهون عليه الدنيا وتصغر في عينيه، وتعظم الآخرة عنده... فإذا فعل ذلك أسكنت في قلبه حبا حتى أجعل قلبه لي، وفراغه واشتغاله وهمه وحديثه من النعمة التي أنعمت بها على أهل محبتي من خلقي، وأفتح عين قلبه وسمعه، حتى يسمع بقلبه، وينظر بقلبه إلى جلالي وعظمتي». بنظر: الحسن بن أبي الحسن محمد الديلمي: إرشاد القلوب، تحقيق: سيد هاشم الميلاني، دار الأسوة للطباعة والنشر، طهران، ط2، 1424هـ، ج1، ص: 379.

المشتركة بينه وبين المخاطب ولا تحيينها بالمنظور الذي تصوره التداولية حتى ينكشف مقصود المتكلم لدى المخاطب فينجح التواصل في الخطاب كما يراه التداوليون.

فالمعايير مع العرفانية تختلف؛ إذ لا يرى العرفان غير وجود واحد وحيد تصدر عنه الآثار. وما الكثرات الملحوظة إلا ظلال تلك الوحدة الوجودية وشؤونها، وعليه يمكن قراءة عملية التخاطب والتواصل مع ذات الحق/ المدعو؛ فقد يتم التخاطب والتواصل عبر الوسائط، وهو الغالب. لكن الداعي في العرفانية يمكنه أن يتجاوز تلك الوسائط عبر الارتقاء في أسفاره العرفانية. فيخترق حجب النور/ الوسائط، لتتكشف له الحضرة الإلهية بالشهود القلبي، وهذه مرحلة من الأسفار عُلِّيا، يقرّ أهل الذوق بتعذر الإخبار عن تفاصيل ما يشهده العارف في تلك الحضرة؛ إذ إن انكشاف ذلك الجانب من الحقيقة القدسية يتجاوز القدرة البشرية في الوصف، نتيجة تجلي الذات المقدسة في مدارج الكمالات العليا حين طي منازل السفر والارتقاء في مختلف الأحوال والمقامات العرفانية؛ بدايةً عبر تأمل الكون والأنفس وبدائع الخلق (السفر من الخلق إلى الحق)، ثم بالسفر (في الحق بالحق) من خلال التقلب في أسماء المدعو/ الحق تعالى وصفاته، ليرتقي إلى (السفر من الحق إلى الخلق) بأن لا يرى في الأكوان شيئاً إلا ويرى الله فيه ومعه وقبله وبعده. فيرى الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة ليلبغ مقام الجمعية. ثم ينطلق في سفره الرابع (بالسير في الخلق بالحق) مبلّغاً حقائق التوحيد للعالمين؛ إذ "العلماء ورثة الأنبياء". فيرشدون غيرهم من عوام الناس وخواصهم إلى التوحيد والهداية. ولا ينبغي - كما يقول كبار أهل الله - أن يكشفوا أسرار هذا الطريق إلا للخواص ممن توسموا فيهم الاستعداد لفهم تلك الأسرار القدسية. ولعل هذا علة تكفير العوام لبعض المتصوفة الذين لم يقدرُوا على السيطرة على ما تلقّوه من كشوفات، فأفشوا تلك الأسرار لغير أهلها، كالحلاج وغيره. والجدير بالذكر هنا أن العبرة في علو مقام المعرفة الإلهية والوجودية ليس بالترنح بالشطحات، من قبيل الغزليات

والخمریات، ولا حتى بإظهار الكرامات، إنما العبرة في التحكم في نبع تلك الكشوفات الإلهية والفيوضات القدسية، حتى يُعطى كلُّ طالب على قدره؛ «إن هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق»<sup>1</sup>. وما عدم صبر بعض المتصوفة عن ذلك وأخذهم بالشطح والوجد إلا سمة ضعف في جانب الاستعداد وليس سمة قوة أو تميُّز!

لقد تلمس الداعي الطريق إلى وصال المدعو في هذا الدعاء بداية عبر أسمائه تعالى وصفاته مرة، ثم عبر " الحقيقة المحمدية"؛ (فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ)، والتي تعد بدورها من وسائط في الفيض، وهي الوسطة الكونية الوحيدة التي تجلت سمة بارزة، لا في هذا الدعاء فحسب، بل في عموم الخطاب السجادي. إنها علاقة بين الشأن وذي الشأن، بين الضلال والنور المطلق الذي امتدت بفعل تأثيره. بين الفرع وأصله؛ والفرع بطبيعته يحن إلى الأصل. إنها حكاية " الناي"<sup>2</sup> الذي يحنُّ إلى أصله فيئنُّ بأشجان يحسبها الجاهل طرباً، وهي شكوى ولوعة الفراق، وشوق العودة واللقاء بالمحبيب أصل وجوده؛

( بِشْنُو اَيْن نِي چُون شِكَايَت مِي كُنْد  
انصت لهذا الناي أني يأخذ في الشكاية  
از جُدايي ها حِكَايَت مِي كُنْد  
وعن الفراقات يأخذ في الحكاية  
در نَفيرَم مرد و زن نالیده آند  
كز نِيستَان تا مرا بُبریده آند  
ضج [ من فيها] رجالا ونساءً لالتياعي  
منذ أن كان من موطن النيات اقتلاعي  
تا بگويَم شَرَحِ دَرِدِ اِشْتِيَاقِ  
سینه خواهم شَرَحِه شَرَحِه از فِرَاقِ  
حتى أبسط شرحي ألم الاشتياق  
من لي بصدر قد تلوع بالفراق

( هر کسی کو دور ماند از اصلِ خویش باز جوید روزگارِ وصلِ خویش )

<sup>1</sup> « قَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَجَدْتُ فِي كِتَابِ أَبِي بَحْطٍ يَدِهِ حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ الْحُبَابِ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ حَمْرَةَ حَدَّثَنَا خَلْفُ أَبُو الرَّبِيعِ إِمَامُ مَسْجِدِ سَعِيدِ بْنِ أَبِي عَرُوبَةَ حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأُوغَلُوا فِيهِ بِرَفْقٍ». ينظر: أبو الحسن نور الدين محمد بن عبد الهادي: حاشية السندي على مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: أبو معاذ طارق عوض الله، دار المأثور للنشر و التوزيع، الرياض، ط1، 1431هـ، رقم الحديث: 13052).

<sup>2</sup> جلال الدين رومي. مثنوى معنوى، دفتر اول- سراغاز، <http://shamsrumi.com/molana> part-1 /poem/masnavi/first-book/

كلُّ من أضحى بعيداً عن أصوله جَدَّدَ البحثَ [حنيناً] رائماً عهد وصاله

...

( آتشت اين بانگِ نای و نیست باد )  
صوت هذا الناي نار لا هواء  
هرکه این آتش ندارد، نیست باد )  
لا كان مَنْ لم يَمْتَلِكِ نارَ [الهوى]

( نئی حریفِ هرکه از یاری بُرید )  
الناي أنيس كل من عن إلفه قد افترق  
پَرده‌هایش پَرده‌هایِ ما دَرید )  
أستاره/ أنغامه عنا الحُجُبُ قد فَتَّتت

( هَمچو نئی زهری و تریاقی که دید؟ )  
من رأى كالناي سُمًّا وترياقًا؟  
هَمچو نئی دَمَساز و مُشتاقی که دید؟ )  
من رأى كالناي نجياً ومشتاقًا؟

لقد أبدع " جلال الدين الرومي " من خلالها في وصف العلاقة الحبيبة بين العبد والذات المقدسة معشوقه وأصل وجوده.

إن القرآن الكريم لغة العشق الإلهي في قوس النزول، والدعاء لغة العشق البشري/ الكوني في قوس الصعود<sup>1</sup>. وإن كان " الرومي " قد وصف حال الشوق والحنين لأصل الوجود، فإن " السجاد " قد قطع الفيافي مسافراً طالباً إياه، مصراً على لقياه. وكان من بين مراحل تلك الأسفار أن يعبر عبر قناة الأسماء والصفات الإلهية، وكذا تجلّى المدعو لداعيه - كما في الدعاء السابع؛ إذ إن كل ما يطلبه الداعي ويرجوه من مدعوه إنما يمر عبر تلك الوسائط. فما القراءة العرفانية لتلك الوسائط؟ وما السرّ التكويني في ذلك؟

إن مرجع ذلك يعود إلى مسألة السُنخية في الوجود؛ حيث إن الفيض الصادر عن ذات الحق تعالى - لا شك - أشدُّ بما لا يقبل القياس والمقاربة. فبالنظر إلى استعداد الداعي

<sup>1</sup> تُنسب للرسول ﷺ قوله: " من أراد أن يكلمه الله فعليه بالقرآن [أو فليقرأ القرآن]. ومن أراد أن يكلم الله فعليه بالصلاة ". والدعاء من تجليات الصلاة. ونشير إلى أن الحديث وإن لم تثبت صحة نسبته للرسول الأكرم، إلا أن العلماء قد أقرّوا صحّة معناه. ولا يحتاج الأمر لذكر نماذج لذلك لسهولة البحث عنها، ولوضوح المسألة.

وقدرته فلا يمكن أن يتلقى ذلك الفيض تلقياً مباشراً من ذات الحق المطلقة، والمتصفة بالكمال المطلق في كل صفاتها؛ إنما ينبغي أن يُرَقَّق ويُلطَّف حتى يتناسب واستعداد القابل المتلقي. وعليه فإن كل ما يُفترض أن يصل من فيوضات إلهية إلى العبد، وإلى الداعي تحديداً، يجب أن يمر عبر قنوات وقنوات تعمل على ترقيق هذا الفيض، حتى يصل متناسبا مع قدرة القابل/ المتلقي له. وهذه القنوات هي ما يسمى بالواسطة في الفيض. مثل ذلك، مثل كوكب الشمس يستقر من كبد السماء، ويبعد جرمها عن الإنسان بعدا متناهيا، ثم لا يكون حظ الإنسان من حرارتها واستعار لهيبها غير نزر يسير، لكنه مع ذلك هو الأنسب لوجوده والكافي لحياته الطبيعية، ولو زاد عن ذلك النزر اليسير لهلك!

كذلك يُنظر إلى الفيض الإلهي؛ حيث إن مقدار تلقي هذا الفيض يتناسب مع مدى استعداد المتلقي وقدرته على استيعابه. وبناء على هذا المنظار، يمكن تفسير هندسة الكون<sup>1</sup>، التي يُعدّ الإنسان أحد ركائزها؛ فتنوع المخلوقات وتختلف الأدوار، كلٌّ بحسب طاقته وسعته التكوينية لاستقبال الفيوضات الربانية. فيكون في الهندسة الإلهية من يكون عالما ومن يكون تاجرا، ومن يكون نبيا ومن يكون إبليس، دون إغفال جانب الاختيار، كعنصر أساسي في تلك الهندسة الإلهية إلى جانب الاستعداد التكويني.

وبالعودة إلى نص الدعاء السابع، يبدو جليا حضورُ الحق تعالى في الدعاء<sup>2</sup>، وهيمنته كلية على سياق الخطاب من خلال أسمائه وصفاته التي ألفت بظلالها على كافة جوانب الخطاب، فهيمنت على سياق الدعاء وأسرت الداعي في آن. فنرى الداعي مُقرّاً أن لا قدرة له في غير قدرة الحق تعالى. ولا فتح لأبواب الخير ولا غلق لمنافذ الشر، ولا تيسير لكل عسير، ولا كشف للغم ولا رفع للهم، ولا دفع للبلايا، إلا من خلال تلك الوسائط في الفيض؛ حيث تتجلى ذات المدعو هنا من خلال أسماءٍ خاصةٍ تتناسب وحال الداعي،

<sup>1</sup> " الكون " في العرفان؛ بمعنى كل ما سوى الله في عالم الوجود الخارجي.

<sup>2</sup> هذا الحضور في الدعاء يشير إلى حضور الحق تعالى لدى ذات الداعي، وأن الداعي قد قطع شوطا في قوس الصعود وصوب مقام الأسماء والصفات الإلهية.

فيظهر اسم "القادر" مُهيمنًا على سياق الخطاب، حيث إن "فكَّ عقد المكاره"، و"إسكان الشدائد" و"حدَّتها، ودفعَ البلايا، وكسرَ سلطان الهموم، وكل الأفعال الإنجازية قد وقعت تحت عناية اسم "القادر". ولكن، مع ذلك، ندرك أن اسمي الباطن والظاهر يلقآن السياق.

وكان الأسماء والصفات يلفُّ بعضها بعضًا وتتراكب في ظهور يُنبئ عن غياب، وغياب ينكشف عن ظهور، في حركة كونية فعلية مستمرة لا تعرف هواده، ولا يُدرك لها أولٌ ولا آخر، ولا يُوقف لها على ظاهر بعينه ولا باطن؛ فكل اسم منها ظاهر من حيث وباطن من حيث آخر. أولٌ من جهة وآخر من جهة أخرى. لكن الملفت في الأمر، أن سيرورة هذه الأفعال تحكّمها حركة حبيّة تشد أواصرها وتحقق انسجامها، فكلّها مُندكّة في ذات الحق تعالى.

تراها متضادة في ظاهر أفعالها بين "الفتاح و المغلاق"، و"الميسر و المعسر"، "المصدر و المورد"، "الصارف و الموجّه"، "النّاصر و الخاذل"، كلّها فاعلة بلا تعطيل وكلها جارية التأثير بلا تأجيل؛ إذ هي مجرى الفيض الإلهي الذي لا يعرف التوقف أو التعطيل، دائم الجريان في إفاضته، إذ الفيض يعلو عن حدود الزمان والمكان، عن الضدية. فهي صادرة عن الحق مندكة في ذاته، لا يوقف عليها إلا من حيث أثرها في الأكوان.

لهذا كان اتباع لسان الداعي مسيرا تُفتقى من خلاله آثارُ هذه الأسماء والصفات، ومشيرا من حيثِ إلى الذات! فنرى الداعي يجوب بنا فضاءات الخطاب عبر وسائط الفيض تلك، في مشهد الصفات والأسماء، يعدد الواحد منها تلو الآخر، مُلقيا الأضواء على القدرة المهيمنة على السياق من أوله إلى آخره؛ فيزوجهها باللفظ مرة، وبالإرادة والمشية أخرى. ثم نراه بعد هذا يعرّج بنا مجددا على جانب من المشهد التفصيلي لتلك الأسماء، فيعددها في



مشهد تقابلي لطيف ( لا يُنْكَشِفُ / دَفَعْتُ، لا يُنْكَشِفُ / كَشَفْتُ، مُضِدِرًا / أَوْزَدْتُ، صَارِفًا / وَجَّهْتُ، فَاتِحًا / أَعْلَقْتُ، مُغْلِقًا / فَتَحْتُ، مُبَسِّرًا - عَسَّرْتُ، نَاصِرًا / حَدَلْتُ) يكشف عن انصياع كل تلك الأفعال لاسم القادر ( وَأَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى كَشْفِ مَا مُنِيتُ بِهِ، وَدَفْعِ مَا وَقَعْتُ فِيهِ). وانصياع القدرة وإذعانها مع كل تلك الأفعال لذات المدعو/ الذات المقدسة، باعتبارها أفعالاً كلامية متعددة الارتباط والصلة؛ فهي أفعال ومعلولات للذات المقدسة من جهة، باعتبارها تجلياً لها. وهي عللٌ وفواعلٌ كونية بالنسبة لآثارها وتأثيرها في الأكوان دونها. فهي بذلك علّة ومعلولة؛ فاعلة ومفعولة معاً، ولكن من حيثيتين مختلفتين.

غير أن اللافت للانتباه هنا هو أن منحى الخطاب لا يتوقف عند الصفات ولا ينتهي عند الأسماء، إنما يعرج بنا مجدداً، ويشد الشراع صوب واسطة من نوع آخر، وسيط يتوسط الخطاب كجمانة في عقد الدعاء.

تأتي هذه الواسطة مفتاحاً، يُفَضُّ من خلاله عالمُ الملك، حيث أفعال الطلب تتوالى، وحيث الداعي يبسط احتياجاته ويعرب عن ضعفه في سدّها، ويقرّر بعجزه، ويأمل في جبره. وكل هذه الأفعال الكلامية المباشرة - المرتجى إنجازها - اقترنت بتلك الواسطة المذكورة فاستُهلّت أفعال الطلب مقرونة بتلك الواسطة من خلال حرف الربط "الواو"؛ إنها واسطة الحقيقة المحمدية ( فَضَّلْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ )، هذه الواسطة البشرية الوحيدة التي تمركزت في وسط الدعاء، تربط أوله بآخره، والعلل بالمعلولات. تصل الداعي بأسماء الحق تعالى، والأسماء المقدسة بالأكوان؛ حيث إن حقيقة النبي محمد صلى الله عليه وسلم وآله، تمثل مجرى الأسماء المقدسة نحو الخلق والمخلوقات في عالم الملك (الأكوان) باعتباره الواسطة البشرية في الفيض المقدس، من خلاله تصل البركات والخيرات لعالم الأكوان بما في ذلك

الإنسان؛ « لولاك لما خلقت الأفلاك»<sup>1</sup> بما في ذلك ذات الداعي على وجه الخصوص. وهذه الحقيقة والمرتبة التكوينية العليا هي ما يعرف عند أهل الذوق بـ (الإنسان الكامل). فالإنسان الكامل، مع كونه يتلقى بدوره الفيض الإلهي، إلا أنه هو نفسه يمثل مجرى تلك الأسماء والصفات بالنسبة للخلق والأكوان كافة (أو ما يسمى بالكون أو النفس الرحماني)، فهو صورة مبسّطة جامعة لحقائق أسماء الذات المقدسة وصفاتها، باعتبار استعداده التكويني للتربع على عرش الخلافة الإلهية.

إن هذه الجامعية لكل الكمالات البشرية/ الكونية، علّة تكوينية لكل المخلوقات، واسطة في إفاضة كل الكمالات. مما يشير إلى تجسد أوج الاستعداد لتلقي أعلى مستوى من الفيوضات القدسية في حقيقة النبي الأكرم محمد ﷺ؛

" بلغ العلا بكمـاله

كشف الدجى بجماله

حسنت جميع خصاله

صلوا عليه وآله.

إذ الحقيقة المحمدية هي الواسطة في الفيض بين عالم الوجود وعالم الإمكان؛ ولهذا جعلها الداعي واسطة الطلب ووسيلته في بلوغ المأرب. فمن اقترن بتلك الواسطة لاشك لاحق، وما تضمنته الواسطة لا شك مُحَقَّق.

1 ينظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن شهاب الدين بن محمد الزرقاني المالكي: شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ج1، ص: 86. وقد ذكر الألويسي في تفسيره، بياناً ذوقياً لهذا الحديث القدسي استناداً على تفسير ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴾. ينظر: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ، ج 13، ص: 281، 182، وكذا: ج1، ص: 54. كما ذكر معنى هذا الحديث، بروايات مختلفة اللفظ، منها " فلولاً محمد ما خلقت آدم، ولولاً محمد ما خلقت الجنة ولا النار". ينظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري: المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1990م، ج2، ص: 671.

فكان اقتران الطلب بتلك الوساطة- وهي الحقيقة المحمدية- كشفًا عن تلك الملازمة التكوينية بين الفيض ومجراه ( فَصَلَّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَفْتَحَ لِي يَا رَبِّ بَابَ الْفَرَجِ بِطَوْلِكَ، وَأَكْسِرْ- عَنِّي سُلْطَانَ الْهَمِّ بِحَوْلِكَ، وَأُنَلِّني حُسْنَ النَّظَرِ فِيمَا شَكَّوْتُ، وَأَذِقْنِي حَلَاوَةَ الضُّعْفِ فِيمَا سَأَلْتُ. وَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَفَرَجًا هَنِيئًا وَاجْعَلْ لِي مِنْ عِنْدِكَ مَخْرَجًا وَحَيًّا. وَلَا تَشْغَلْنِي بِالْاهْتِمَامِ عَنْ تَعَاهُدِ فُرُوضِكَ وَاسْتِعْمَالِ سُنَّتِكَ.)، ومن ثم قناةً ومعبراً لتحقيق كل الأفعال الكلامية التي توالى مرافقة للوساطة ( فصل على محمد وآله وافتح... واكسر.... وأنلني.... وأذقي.... وهب لي..... واجعل لي.... ولا تشغلي).

### 3- ملامح السياق:

#### - مركزية الفاعل/ المؤثر:

يطالعنا النص بإبرازه لمركز التأثير وهو الذات المقدسة؛ مرةً من خلال ألفاظ المنادى ( يا من/ يا رب/ يا ذا العرش العظيم)، وأخرى من خلال معمولات حروف الجر وضمائر المضاف إليه ( به/ منه/ لقدرتك/ بلطفك/ بقدرتك/ إرادتك/ بمشيئتك/ بإرادتك/ بسطانك/ بحولك/ بطولك)، وثالثة عبر ضمائر المسند إليه في الجمل الفعلية والجمل الاسمية على حد سواء ( أنت/ دفعت/ كشفت/ أوردته/ وجهته/ أغلقت/ فتحت/ عسرت/ خذلت/ افتح اكسر أنلني/ أذقي/ هب لي/ اجعل لي/ لا تشغلي/ فافعل بي). حيث إن هذه الضمائر تداولياً- كما أشرنا- تؤدي وظيفة الفاعلية في الخطاب. نراها تتوزع على كل أنحاء الخطاب، تلفّ الداعي وتلقي بثقلها على بنية النص وسياقه العام. فنجد الخطاب يلقيه المدعو من كل جانب، ليصطبغ بلونه، ويتضوع بعبق فيوضاته من خلال النداء؛ أولاً ووسطاً وآخراً، ومن خلال مختلف أنواع المسندات إليها التي سرت بسلاسة في كل ثنايا الخطاب. وفي كل هذا إشارة بيّنة إلى مركز التأثير في السياق ومنبع الفعلية في الخطاب.

إن مركز التأثير في الرؤية العرفانية يتجاوز حدود اللغة والسياق اللساني، لينبسط على السياق الأنطولوجي، حيث كل الأفعال صادرة عن الذات المقدسة بالذات، لكن إنجاز هذه الأفعال موكول إلى وسائط خاصة تتولى تنظيم الكون على نسق خاص؛ تتولى إفاضة الأكون (وهي الأفعال الإنجازية) وفقاً لمقتضيات حال الداعي وسياقه الوجودي؛ فالإفاضات الربانية إنما تتم عبر تلك الوسائط؛ ما يُسمى بـ (قوس النزول). فهي فواعل بالعرض لا بالذات. والداعي في خطابه الدعائي سالكٌ إلى الحق، وسلوكه إنما يكون عبر ما يسمى بـ (قوس الصعود)، حيث نيل الأحوال والمقامات العرفانية، وارتقاء قوس الصعود، إنما يتم عبر قناة الفيض أو الوسطة البشرية ممثلة في الحقيقة المحمدية، ولذا نرى الداعي يبتدئ طلباته بالاستعانة بتلك الوسطة الفيضية ( فصل على محمد وآله و... ). وهو نمط شائع في أدعية " زين العابدين " (رض) يمثل علامة مائزة في الخطاب السجادي، حتى إنه خصّ هذه الوسطة بدعاء كامل يتكون من سبع مقاطع ستُّ منها للصلوات، يسمّى بالصلوات الشعبانية<sup>1</sup>. كما نجد الطلب عنده - في الغالب - مقترنا بهذه الوسطة في مختلف أدعيته، كما في دعائه لنفسه ولأهل ولايته، فيقول<sup>2</sup>:

( يَا مَنْ لَا تَنْقُضِي - عَجَائِبُ عَظَمَتِهِ، صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاحْجُبْنَا عَنِ الْأَلْحَادِ فِي عَظَمَتِكَ. وَيَا مَنْ لَا تَنْتَهِي مُدَّةَ مُلْكِهِ، صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأَعْتِنِي رِقَابَتَنَا مِنْ تَقَمَّتِكَ. وَيَا مَنْ لَا تَفْنَى حَزَائِنُ رَحْمَتِهِ، صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاجْعَلْ لَنَا نَصِيباً فِي رَحْمَتِكَ. وَيَا مَنْ تَنْقَطِعُ دُونَ رُؤْيَيْهِ الْإِبْصَارُ، صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَأُدْبِتْنَا إِلَى قُرْبِكَ. وَيَا مَنْ تَصَغَّرُ عِنْدَ حَطَرِهِ الْإِخْطَارُ، صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَكَرَّمْنَا عَلَيْكَ. وَيَا مَنْ تَظْهَرُ عِنْدَهُ بَوَاطِنُ الْإِخْبَارِ، صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَلَا تَفْضُخْنَا لَدَيْكَ. ) وهذا نموذج على سبيل التمثيل فحسب؛ إذ لا يتسع المقام للوقوف على كل موضع بالتفصيل.

<sup>1</sup> ومنها قوله: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، شَجَرَةَ النَّبُوءَةِ، وَمَوْضِعَ الرِّسَالَةِ، وَمُخْتَلَفَ الْمَلَائِكَةِ، وَمَعْدِنَ الْعِلْمِ وَأَهْلَ بَيْتِ الْوَحْيِ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ. الْفَلَكَ الْجَارِيَةَ، فِي النَّجَجِ الْغَامِرَةِ، يَأْمَنُ مَنْ رَكِبَهَا، وَيَفْرُقُ مَنْ تَرَكَهَا، الْمُتَقَدِّمَ لَهُمْ مَارِقٌ، وَالْمُتَأَخِّرَ عَنْهُمْ زَاهِقٌ، وَاللَّازِمَ لَهُمْ لَاحِقٌ»

<sup>2</sup> زين العابدين علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، الدعاء الخامس، ص: 58-61.

يبدو أنّ توسل الداعي بهذه الوساطة في الحضرة الإلهية ومزاوجته كلّ طلبٍ بها، مرجّعه إلى كونها تمثل أكمل تجلٍّ للإنسان الكامل" الذي انطوت حقيقته - في مستواها التكويني - على كل الكمالات الإلهية. ولهذا جعل الله رسوله ﷺ أسوةً للاقتداء بها، بل لبلوغ الداعي مدعوّه/ الحق تعالى من خلالها ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾<sup>1</sup>. غير أن الإنسان قد يغفل عن هذه الحقيقة، نظرا لتراكم الحجب على نفسه، فيجهل بفعل ذلك حقيقة نفسه - الإنسانية ويخلد إلى الأرض<sup>2</sup> وقد كرمه الله ورفع ذكره عنده!

أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ "" وَفِيكَ إِنطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ  
فَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي "" بِأَحْرَفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ<sup>3</sup>

إن المتتبع للفاعل في النص، يلحظ بوضوح ظهوره في كل عبارة من عباراته، فلا تخلو عبارة منه من أول الدعاء إلى آخره. إما عبر المنادى، وإما عبر الضمائر بمختلف أنواعها، وهذا يؤكد الرؤية العرفانية للفاعلية، والتي تؤمن بظهور الحق تعالى في كل شيء، بل وبأنّ وجوده هو الوجود الوحيد، وتأثيره في التأثير الأجود مطلقا. وفقا لهذه الرؤية يقدم العرفان قراءته لعبارة التوحيد ( لا إله إلا الله)؛ حيث إنه لا مؤثر في الوجود إلا الله، بل إنه لا وجود إلا هو. وكل ما سواه باطل!

وهذا التأثير يسير وفق نسق خاص، يعرف بقوس الصعود وقوس النزول كما سبق الذكر. هذه الحركة الدائرية التي تؤدي فيها الوسائط الإلهية وظيفة أساسية؛ فالأسماء الإلهية هي مجرى الفيوضات الإلهية<sup>4</sup> في كلا القوسين. وكل ما يتحقق في العالم الخارجي (الأكوان) يمر عبرها؛ فالرزق، مثلا، إنما يتحقق عبر اسم الرزاق، والعلم عبر اسم العالم،

<sup>1</sup> الأحزاب/ 21.

<sup>2</sup> ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ...﴾ الأعراف/ 176.

<sup>3</sup> علي بن أبي طالب: الديوان، ص: 72.

<sup>4</sup> ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾/ الأعراف/ 180.

وكذا حلّ عقد المكاره وتذليل الصّعب يتمّ عبر اسم القادر. غاية ما في الأمر أن هذه الوسائط تعمل في تناسق<sup>1</sup> وتناغم فريد من نوعه، لتتجر الأفعال في أفضل شكل ووفقا لأسمى غاية وأنسب طريق، تحقيقاً للمصلحة العليا للداعي.

لهذا نرى القدرة المهيمنة في هذا الدعاء - وهي من أسماء الجلال - يتخللها اللطف والرحمة والمحبة، والتيسير والنصرة والفرج... - وهي نابغة عن أسماء الجمال - فلا يظهر لجلال المدعو اسمٌ إلا وتبطنته من جماله أسماء! ﴿ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴾<sup>2</sup>. وكلّ من هذه الصفات في الدعاء تنبئ عن اسم من الأسماء الإلهية، تضافرت فيما بينها لتُخرج الفعل في أحسن تقدير، وهذا يسميه أهل الفن "بتناكح الأسماء"؛ فالقدرة بلا لطف ودون رحمة غطرسة، والرحمة دون قدرة ضعفت. كما إن الرحمة بلا فرج لا معنى لها، وكل سلطان بلا أمر أو نهى أو توجيه، باطلٌ غيرُ نافذ السلطة. بل كل صفة أو اسم بلا أثر ينتج عنه، يبقى غيباً لا يُعرف له ظهور! ثم إنّ كل الصفات دون الإرادة والمشية تعطيل وتوقيف! والمشية دون هذه الأسماء عبث، والعياذ بالله.

هكذا تُجسد المقاربة العرفانية العلاقة بين الأفعال الكلامية في السياق علاقة أكثر ترابطاً مما هي عليه في الرؤية التداولية. فهي علاقة عضوية لغوية لسانية سياقية وأنطولوجية في آن؛ ذلك أن ارتباط هذه الأفعال الكلامية ليس مجرد ارتباط تفرضه العلاقات اللغوية، إنما هو ارتباط تكويني وجودي أيضاً، علماً أن اللغة نفسها تمثل جانباً من ذلك الوجود، أو بعبارة عرفانية تجلياً من تجلياته.

<sup>1</sup> ما يسمى بتناكح الأسماء في العرفان. وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

<sup>2</sup> الشرح/5.

• عرفانية العلاقة التخاطبية:

- مدخل: العلاقات الداخلية في النص (الدعاء السابع):

ولأن البحث يسعى إلى اعتماد مبدأ "مساءلة النص" محورا في رصد الأبعاد التداولية والعرفانية للدعاء، فإن الوقوف على العلاقات الداخلية في النص، وتعقب ملامح السياق تقتضي الوقوف عند إشارات عرفانية دالة تقود إليها مساءلة النص في هذا الدعاء. فبعدما أشرنا إلى وحدة الفاعلية في النص وتجليها من خلال الأسماء والصفات الإلهية باعتبارها وسائط في الفيض المقدس، فإن نسق البحث يقودنا إلى التساؤل عن الجهة المتلقية لتلك الفيوضات، ممثلة هنا في ذات الداعي بشكل أساسي وفيما يحيط به من عالم الكون بشكل عام. فأى علاقة تربط الذات المقدسة بظلالها في هذا الخطاب؟ وأي الطرفين فاعل في السياق التواصلي وأيهما مفعول على ضوء القراءة العرفانية؟

- عرفانية العلاقة التخاطبية على ضوء الأفعال الكلامية:

لظما حدثتا التداوليات عن متكلم فاعل في الخطاب، فهو يمسك بزمام السياق، يقود عملية التواصل من خلال إنشاء خلفية مشتركة بينه وبين المخاطب مما يسمح له بالاكتماء ببذل الجهد الأدنى في تأسيس عملية التخاطب. فإذا ما أسس تلك الخلفية المشتركة، عمِلَ على تحيينها، قصد الإبقاء على علاقة التواصل وضمان استمرارها من خلال حثّ المخاطب واستفزازه على المشاركة فيه، مما يدفع بعملية التواصل صوب النجاح. وهذا يعني أن المتكلم في المقاربة التداولية يشكل حجر الأساس والمخوّر في عملية التواصل. ومن جهة أخرى، فإن المتكلم الناجح تداوليا، هو ذلك الذي يتمكن من أن يفهم المخاطب مقصوده، ويوصل له الرسالة الخطابية واضحة، تماما كما يريد لها هو (المتكلم)، لتكون آخر كلمة له توقيعا منه على إتمام عملية التواصل بنجاح.

فماذا عن المتكلم في الرؤية العرفانية؟ أي قراءة يقدمها العرفان للمتكلم في إطار الخطاب التواصلي؟ وتحديدًا لذات الداعي في عملية تواصله مع ذات الحق تعالى؟

تبدو الأمور معكوسة في الرؤية العرفانية، وقد يثير ذلك جدلاً لسانياً للوهلة الأولى، خاصة على مستوى نص خطابي كالدعاء. حيث يفترض - وفقاً لرؤية التداولية - أن يتصدر الداعي قيادة الخطاب في الدعاء وتوجيه عملية التواصل، بما يشحنه من أفعال كلامية مباشرة، يدعو المخاطب من خلالها قاصداً إلى تحقيق مطالبه. وقد تجد المقاربة التداولية ما يدعم هذا المدعى في التلث الأخير تحديداً من نص هذا الدعاء. حيث توالت أفعال الطلب ( وَأَفْتَحْ ... وَأَكْسِرْ - ... وَأُنْلِي ... وَأَذِقْنِي ... وَهَبْ لِي ... وَاجْعَلْ لِي ... وَلَا تُشْغَلْنِي ... ) مشيرة إلى إنجازية الفعل إما مباشرة أو ضمناً. مع إشارة هامة إلى أن تفسير تلك الأفعال تداولياً لا يعدو أن يقدم للقارئ صورتها الإنجازية إما من حيث إنجازيتها المباشرة ( وَأَفْتَحْ ... وَأَكْسِرْ - ... وَأُنْلِي ... )، أو في شكلها الوصفي ( ذَلَّتْ لِقُدْرَتِكَ الصَّعَابُ وَتَسَبَّبَتْ بِلُطْفِكَ الْإِسْبَابُ ) أو الضمني ( وَأَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى كَشْفِ مَا مُمِيتُ بِهِ، وَدَفْعِ مَا وَقَعْتُ فِيهِ ).

غير أن ذات الداعي وفقاً للرؤية العرفانية - التي لا ترى غير الحق تعالى مؤثراً أو وجوداً - فإنها تبدو غايةً في الضعف، متمحضة في الاحتياج، فقيرة إلى المدعو، بل هي عين الفقر والاحتياج، لا حيلة لها ولا قوة. تبدو - لغير المتأمل - وكأنها ساكنة لا فعالية لها، وبالتالي فلا أفعال كلامية تنجزها!

فهل يعني هذا أن الداعي باعتباره المتكلم وطرفاً أساساً في ثنائية التخاطب، لا يؤدي - عرفانياً - أي دور تواصلي في الخطاب؟



قد يحتاج الأمر للإجابة عن هذا السؤال المعرفي إلى تغيير ذبذبات البحث، والتقاط موجات خاصة لفضاء مغاير، لنرصدها عملية التواصل عبر موجات عرفانية، لا موجات تداولية.

إن ذات الداعي - ومنذ البدء - لا ترى لنفسها تأثيراً يُذكر؛ فهي، منذ بدء الخطاب، لا نراها تكشف عن نفسها، إنما عن ذات المدعو في تجلياته المتنوعة؛ فالمدعو يلف وجودها أولاً وأخيراً من خلال النداء؛ استهلالاً وتوسّطاً وختمًا، ويهيمن كلية على سياق الخطاب من خلال ذلك السيل الهائل من أفعاله الكلامية التي تولّت الصفات والأسماء الإلهية - في الغالب - مهمة إنجازها، حتى لم يبقَ لملامح شخصية الداعي وجود يُذكر، فضلًا عن التأثير!

حتى إن صيغ الفاعل - النحوي - التي تشير إلى الداعي لم تتجاوز خمس صيغ على مدى الخطاب ( فَقَدْ ضِفْتُ لِمَا نَزَلَ بِي يَا رَبِّ دَرْعًا، وَأَمْتَلَاتُ بِحَمَلٍ مَا حَدَثَ عَلَيَّ هَمًّا، وَأَنْتَ الْقَادِرُ عَلَى كَشْفِ مَا مُنِثُّ بِهِ، وَدَفْعِ مَا وَقَعْتُ فِيهِ، فَافْعَلْ بِي ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ أَسْتَوْجِبْهُ مِنْكَ ) وهي، مع ذلك، كلها لا تدلّ على الفاعلية، بل على المفعولية وعلى سلب الفاعلية! حيث إن ( ضِفْتُ لِمَا نَزَلَ بِي، وَأَمْتَلَاتُ، مُنِثُّ بِهِ، وَقَعْتُ فِيهِ ) إنما تدلّ على أن الداعي كان محلًّا لتلك الأفعال، متأثرًا بها تأثيرًا قسريًا، ولم يكن مؤثرًا بأي حال من الأحوال. كما أن سلب الفاعلية في الصيغة الأخيرة ( لَمْ أَسْتَوْجِبْهُ ) أمر بيّن.

لقد أدّت الأفعال الكلامية وظيفية أساسية في إرساء عملية التخاطب، فكانت وسائطًا ترتبط من خلالها الداعي/ المتكلم بمخاطبه/ المدعو ارتباطًا احتياجيًا فقريًا. وهذه الأفعال الكلامية إنما هي معلولات لوسائط الفيض التي تعدّ بدورها حقائق وجودية وعللا كونية لا علل لسانية وظيفية لأفعال تداولية!

إن الداعي بارتقائه عبر وسائط الفيض يأخذ في الارتقاء في تقوية كمالته المعنوية الوجودية، والأصح أنه يأخذ في تفعيلها، فيتلقى تلك الفيوضات القدسية بقدر ارتقائه في مدارج الكمال، ويقدر ذلك أيضا تنقذ شرارة الفاعلية في ذاته، ويُفَعِّلُ بفعل ذلك التواصل حقيقته التكوينية، بقدر همته في السلوك العرفاني صوب المدعو، ليلبغ مقام الإنسان الكامل، خليفة الله. دون أن نغفل عن كون تلك الحقيقة عرضًا عريضًا.

إن ارتباط الداعي بمدعوه عبر الأفعال الكلامية، وبالتالي عبر وسائط الفيض، لم يكن من باب إيجاد بون في عملية التخاطب بين الداعي ومدعوه، إنما هي، على العكس من ذلك، طريق لاختصار البون الذي افتعله الإنسان نفسه لنفسه، جهلا أو غفلة، فتسبب بإرساء الحجب وتكثيفها مما يجعل التعرف على ذات المدعو أمرا عسيرا، مع أن المدعو هو الظاهر المظهر " كيف يُستدل عليك بما هو في وجوده مُفْتَقِرٌ إليك، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المظهر لك، متى غبَّت حتى تحتاج إلى دليل يدلُّ عليك ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عينٌ لا تراك عليها رقيبا، وخسرت صفقة عبداً لم تجعل له من حبِّك نصيبا"<sup>1</sup>. وبالتالي فلن يكون للشوق للوصال أو طلب لقاء المدعو أي معنى لدى من لم تتكشف عن قلبه حجب ظلمانية النفس. وهذا ما يعيق عملية التواصل. ولذلك كان كشف الحجب سبيلا لتلقي الفيوضات النورانية الإلهية/ المدعو، وكانت معرفة النفس مفتاحا لمعرفة الحق/ المدعو. ولهذا كان (من عرف نفسه فقد عرف ربه) شعار أهل الذوق قبل غيرهم.

إن توسيط وسائط الفيض في إنجاز الأفعال الكلامية يتجاوز حدود إنجازية الفعل، إلى الارتقاء بذات الداعي وتفعيل قواها الكامنة، لتتفجر الأفعال الكلامية نابغة عن ذات

<sup>1</sup> اختلف في نسبة هذه المناجاة؛ بين من نسبها لابن عطاء الله السكندري، ومن نسبها للحسين بن علي (رض). (دعاؤه في يوم عرفة). ينظر: ابن عطاء الله السكندري: الحكم العطنية والمناجاة الإلهية، تصحيح وتعليق: حسن السماحي سويدان، ط1، 1998م. وينظر أيضا: ربيعة بعلي - رحيمة شبيتر: عالم المعنى بين البنية اللغوية والرؤية الصوفية العرفانية مناجاة ابن عطاء الله نموذجاً، مجلة الآداب و العلوم الانسانية، باتنة، الجزائر، م51، ع2، 2022م، ص325\_344. <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/56/15/2/208586>، ص: 325-344.

الداعي نفسه حال ارتباطه بالمدعو من خلال تلك الوسائط. فيكون اتصاله بالمدعو هو السرّ في تولّيه إدارة سيرورة الأفعال، بل وحتى التحكم في فعليّتها وإنجازيتها، وذلك لأنه يكون قد فعّل القوة الإلهية الكامنة في نفسه من خلال عملية التواصل تلك، فيكون مصداقاً لتجلي الأسماء الإلهية فيه. وهذا ما يؤيده الحديث القدسي المعروف « فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَلَئِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيْتَهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيذَنَّهُ. » وقد سبقت الإشارة إليه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العرفانية تصبو إلى غاية أهمّ من كل ذلك؛ غاية تتجاوز حدود هدف اكتساب الداعي لتلك القوة الإنجازية للأفعال إلى الكشف عن تلك الحركة الحبيّة التي تموج في عمق حقيقة الداعي حين يرتقي في مستويات الدعاء، ليُوجه بوصلة أسفاره تجاه وجهة وحيدة هي مصدر النور ومنبع الحب وفوران الحركة الحبيّة للذات المقدسة/المدعو. وهنا يفنى الداعي كلية عن كل ما سوى المدعو، ويفنى حتى عن نفسه، وفي فنائه عن الغيرية انقطاعه إلى مدعوه، فيبلغ مقام شهود الحياة الكاملة التي عبر عنها القرآن بـ "الحيوان" ﴿ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَو كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾<sup>1</sup>، و(الحيوان) غير الحياة؛ فهي الحياة المفعمة بالحركة الإيجابية والفاعلية، والتي تتحقق فيها كل مظاهر السعادة والكمال. وقد ينكشف مشهد تلك الحياة للسالك حين يحيى حياة العشق القدسي ويفنى في أنوار قدس مدعوه. ولعل هذا ما يفسّر درجات الجنان في التعاير القرآنية، وما يبرّر كون نيل النظر الإلهي والظفر برضوان الحق تعالى أعظم الغايات المرجوة، وأفضل الجزاء<sup>2</sup>، كما إن سلبه العبد يوم القيامة يعدّ أسوأ الجزاء وأشدّ وأثقل عقاب له<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> العنكبوت/64.

<sup>2</sup> ﴿ وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ التوبة/72.

<sup>3</sup> ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ آل عمران/77.

إن الرؤية العرفانية تتحول بالمتكلم/ الداعي من التمحّض في الفقر إلى التلبس بالغنى والكمال، ومن المفعولية والانفعالية المطلقة إلى الفاعلية والخلافة الإلهية. كل ذلك من خلال علاقة عملية التخاطب عرفانيًا، والتواصل مع الحق معرفةً، وحبًا، فعشقا للقاء؛ (إلهي مَنْ ذَا الَّذِي ذَاقَ حَلَاوَةَ مَحَبَّتِكَ، فَرَامَ مِنْكَ بَدَلًا؟ وَمَنْ ذَا الَّذِي أُنْسَ بِقُرْبِكَ، فَابْتَغَى عَنْكَ حَوْلًا)<sup>1</sup>. فهو المدعو المرتجى وغاية المنى من عملية التخاطب في الخطاب الدعائي السجّادي (يا مُنَى قُلُوبِ الْمُشْتَاقِينَ، وَيَا عَايَةَ آمَالِ الْمُحِبِّينَ)<sup>2</sup>.

إن بلوغ تلك الغاية التي تقدمها العرفانية من عملية التواصل في الدعاء، تتم عبر مجاري الفيض، التي تمثلها الأسماء الإلهية بشكل أساسي. ولتوسل هذه الأسماء باعتبارها وسائط في الارتقاء لتلقي فيوضات المدعو أثره البالغ كما ذكرنا، حتى إن الداعي أو السالك العارف يستطيع أن يبلغ من خلالها إلى مقامات كمالية عليا من المعرفة الإلهية، فتتجلى في ذاته تلك الأسماء - كما هي حقيقة الإنسان الكامل - أي إنه يرتقي لمقام الإنسان الكامل، فيكون التصرف في الأسماء طوع إرادته؛ إذ إن إرادته حينها تصدر عن إرادة مدعوّه؛ فيكون "سمعه وبصره ويده..."<sup>3</sup>، ولهذا كان السفر العرفاني الثاني (السير في الحق بالحق) من أهم تلك الأسفار العرفانية للسالك؛ حيث يسير في الأسماء والصفات الإلهية، ويتقلب في كمالاتها حتى تتفعل حقيقتها في نفسه، وتتجلى فيها. ولا عجب في ذلك وقد اجتباها الحق لخلافته لانفراده بهذا الاستعداد لبلوغ هذا المقام الرفيع تشريفا وتكليفًا، دون سائر الخلق والأكوان.

1 علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة المحبين، ص: 354.

2 علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة المحبين، ص: 356.

3 عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إن الله تعالى قال: "مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتَهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا اقْرَضْتُهُ عَلَيْهِ، وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَلَئِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطَيْتُهُ، وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لِأُعِيذَنَّهُ." رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ. وقد سبقنا الإشارة إليه.

يمثل الخطاب الدعائي السجادي نمطا بارزا لهذا السير العرفاني في إرساء جسور التواصل بين الداعي ومدعوه؛ حيث إن توظيف وسائط الفيض؛ سواء منها الأسماء والصفات الإلهية، أو الحقيقة المحمدية، يعدّ من سمات الخطاب السجادي البارزة في أدعيته. وهذا يشير - عرفانياً - إلى أن شخص الداعي ذو إمام معرفي وعرفاني بهذه الأسماء من حيث تأثيرها التكويني وأثرها في الارتقاء بالإنسان/ الداعي، وأن الداعي على علم ومعرفة بالطريق صوب التواصل أو ما يسمى عند أهل الذوق بالسير صوب لقاء الحق/ المدعو، وكيفية بلوغ القرب وتحقيق الوصال. ولهذا يبدو الداعي عرفانياً أعلم من الداعي تداولياً، بنهج التواصل وآداب الطريق وحقيقته.

فافتتاح الدعاء بالنداء من خلال (مَنْ) لا يتوقف عند معنى العموم في اسم الموصول، مثلاً بل يفتح عرفانياً للدلالة على السعة المطلقة لاتصال جمل الصلة به على اختلافها وتنوعها وكثرتها اللامتناهية. وهذا إطلاق يتناسب مع الذات المقدسة المطلقة في كمالاتها، وفي اتصال ظلالها بها وعدم الانفصال بينهما - وإن كانت الدلالة في الأصل تعود للموصول لا للصلات. ثم<sup>1</sup> إن (مَنْ) إحياءً بكيونة غيبية لا يمكن معرفة كنهها، ولا تعرف إلا من خلال صلاتها، تماماً كما هي حقيقة الذات المقدسة غيباً لا تدرك حقيقتها ولا يُتعرّف إليها إلا من خلال تجلياتها في أسمائها المقدسة وصفاتها، فلا يرى المدعو إلا من خلالها. ومن ثم جاءت الإشارة، منذ البدء، إلى أن المخاطب/ المدعو ليس من جنس المخاطبين العاديين الذين ألفهم الخطاب التواصلي في غير الدعاء.

<sup>1</sup> كلمة (ثم) هنا للدلالة على تعظيم القصد الذي جاء بعدها لعمقه مقارنة بما قبلها، وليست للدلالة على معنى التراخي في الزمان. وهذا ما يُعرف بالتفاوت الرُتبي في القصد، و" تعظيم الحال فيما عطف عليه وتوقعه وتحريك النفوس لاعتباره". وهو ما أشار إليه صاحب "البرهان"، وأيده فاضل السامرائي في كتابه "معاني النحو". ينظر: فاضل صالح السامرائي: معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر، الأردن، ط1، 2000م، ج3، ص: 241، 242. وينظر أيضاً: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى الياباني الحلبي وشركائه، ط1، 1957م، ج4، ص: 268.

ثم إن الملاحظ أن صلات الموصول قد عُقدت بأفعال مجهولة، في إشارة لطيفة إلى أن لكل ظهور غيب، إلى أن تصل وتتصل بـ (من) غيب الغيوب، حيث لا يُعرف كيفية حل عقد المكاره، ولا كيفية إفتاء حدة الشدائد.

كما أنّ في قوله (يا من يُلْتَمَسُ مِنْهُ المَخْرَجُ إلى رُوحِ الفرج) إشارة إلى الشمولية والعموم في المُلْتَمَسِينَ. وهي تكشف عن فعل كلامي مطلق في إنجازهِ؛ سواء من حيث المُنْجِزُ أو المُنْجَزُ؛ فبناء الفعل للمجهول يفتح الباب واسعا لاحتواء كل الفواعل/ الدعاء دون قيد أو شرط [الله الصمد]. كما إن ( المَخْرَجُ إلى رُوحِ الفرج) يتسع لكل ضائقة وكل عقبة أيًا كانت، وأيًا كان مستوى الحدة والتعقيد فيها. وهذا المعنى نجده أيضا في التعابير السابقة) عقد المكاره/ حد الشدائد) من خلال صيغ " التعريف". فدلالة الإطلاق في الداعي والمدعو على حد سواء؛ إطلاق للمدعو في كمالته و وجوده، وإطلاق للداعي في اتساع دائرة الدعاء، وتتوّع مستوياتهم العرفانية، وبالتالي اتساع دائرة طلباتهم واحتياجاتهم بحسب مستوى الدعاء، ثم انضواء الكل تحت مظلة المدعو وعنايته.

إن المُلْتَمَسِ الطَّالِبِ مطلق محتمل لكل ما نحتمل وما لا نحتمل. وفي كل هذا إجمال يتناسب وإطلاق الذات المقدسة والتفافها بالغيب والبطون. ثم يأتي التفصيل بعد الإجمال، فتتوالى تجليات الذات من خلال أسمائها وصفاتها؛ من " قدرة، وإرادة، ولطف، ومشية، ورحمة، وقيومية، في قبض وبسط؛ فهو المُصدر والمورد، والصَّارِفُ والمُوجِّه، المُعَسِّرُ والميسر، والمُغْلِقُ والفتاح، والخاذل والناصر"،.. وهكذا تتوالى مشاهد تجلي الأسماء والصفات، لا يُسمع معها للداعي صوتٌ فاعل، ولا يُرى له مَلْمَحٌ مُؤَثِّرٌ يستوقفنا.

إن المتوقف عند تلك الوسائط الأسمائية، يدرك قوة حضورها في الدعاء، ومن جهة أخرى، يلاحظ أن " القدرة" و" الرحمانية" أكثرها تجليًا على مستوى إنجاز الأفعال الكلامية.

ولعل هذا يعطي نوعاً من التفسير لحضور اسمي القدرة والرحمن<sup>1</sup> حضوراً مهيمناً على الخطاب الدعائي؛ باعتبار أن الأول (القادر) هو ما يتيح إنجازية الأفعال، والثاني (الرحمن) يضيف على الأفعال صفة الرحمانية التي تتجاوز عثرات الداعي وتغض الطرف عن نقائصه، لتلبي احتياجاته وترتفع به إلى أرفع مستوى، دون الوقوف طويلاً عند مسألة العطاء بالعدل أو بالاستحقاق (فَأَقْصَلَ بِي ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ أَسْتَوْجِبْهُ مِنْكَ). وهذا يصلح أن يكون تبريراً لاختتام معظم الأدعية بتوسيط اسم الرحمن، خاصة المناجيات الخمسة عشر<sup>2</sup>. وهنا تجدر الإشارة إلى أن الداعي قد خَصَّ اسم الرحمن بدعاء كامل، وهو دعاؤه في التذلل<sup>3</sup>؛

(مَوْلَايَ مَوْلَايَ، أَنْتَ الْمَوْلَى، وَأَنَا الْعَبْدُ، وَهَلْ يَرْحَمُ الْعَبْدَ إِلَّا الْمَوْلَى.

مَوْلَايَ مَوْلَايَ، أَنْتَ الْعَزِيزُ، وَأَنَا الدَّلِيلُ، وَهَلْ يَرْحَمُ الدَّلِيلَ إِلَّا الْعَزِيزُ. ...)

حيث ارتبطت فيه كلُّ الأفعال الكلامية بتجليات المدعو عبر رحمانيته. وتفصيل الكلام في طبيعة هذه الأفعال وكيفية ارتباطها بالداعي من جهة، وارتباطها فيما بينها من جهة أخرى، بحاجة إلى بحث مفصل، ليس هذا مقامه. لكننا نكتفي، هنا، بالإشارة إلى أن لهذا الدعاء أهميته البالغة في الكشف عن ملامح الشخصية للداعي والمدعو على حدٍ سواء؛ حيث يُفَصِّلُ تجليات كلِّ منهما في مشاهد أسمائية بديعة، وهذه المشاهد الأسمائية تتضوي كلها تحت رحمانية اسم الرحمن. وبصفة عامة فإن محور الدعاء يصبو إلى ربط أفعال الكلام في سياقات الخطاب اللسانية الداخلية بسياقاته الخارجية الوجودية؛ حيث تعد العبودية أهم تجلٍ للداعي يفتح به دعاؤه ويختتمه به (مَوْلَايَ مَوْلَايَ، أَنْتَ الْمَوْلَى، وَأَنَا الْعَبْدُ، وَهَلْ يَرْحَمُ الْعَبْدَ إِلَّا

<sup>1</sup> وهناك من المفسرين من عدَّ " اسم الرحمن" اسماً جامعاً لكافة الأسماء الإلهية باعتباره قوله تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الإسراء/ 110)، وجعله مصداقاً لما يسمى بالاسم الأعظم الذي ذُكر في بعض الأحاديث أن من امتلكه استجيب له ما يشاء. ولكن إطلاق الاسم الأعظم على اسم الرحمن فيه اختلاف بين العلماء، لاختلافهم في معنى الاسم الأعظم نفسه. ينظر: الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج8، ص: 354، 355.

<sup>2</sup> ينظر علي بن الحسين: الصحفية السجادية الكاملة، على سبيل المثال: الدعاء الخامس (من دعائه لنفسه ولأهل ولايته)، ص: 61. والدعاء السادس (دعاؤه عند الصباح والمساء)، ص: 67. والدعاء الثامن (في الاستعاذة من المكاره ومسائير الأخلاق ومذام الأفعال)، ص: 73. والدعاء الرابع والعشرون (دعاؤه لأبويه)، ص: 137. والدعاء الرابع والخمسون (دعاؤه في استكشاف الهموم)، ص: 297. والمناجيات الخمسة عشر كلها، ص: 329-371.

<sup>3</sup> علي بن الحسين: الصحفية السجادية الكاملة، ص: 312، 313. أو الرابط التالي:

المولى. /... وَهَلْ يَزْحَمُ الْمَمْلُوكَ إِلَّا أَلْمَالِكُ.)، والعبودية في عالم الخلق والأكون هي أحط ما يمكن أن يكون عليه الإنسان؛ إذ تسلب عن العبد الملكية مطلقاً، حتى ملكية نفسه ووجوده، ولذلك فإنَّ العبودية تلازمها الذلة (أَنْتَ الْعَزِيزُ، وَأَنَا الدَّلِيلُ، وَهَلْ يَزْحَمُ الدَّلِيلَ إِلَّا الْعَزِيزُ.)، ويساوقها التمحض في الفقر والاحتياج. وعليه أبدع الداعي في استعمال "بنية المقابلة" في أفعال الكلام و وسائل الفيض؛ فكان من ذلك أن قابل الذلة بطلب العزة. وطلب العزة بتوسيط اسم المعز يكون على انبساط عرض عريض لتلك العزة، يمكن للداعي أن يبلغ باجتهاده معرفة وسلوكاً أرقى درجاتها، خاصة وأن العزة محصورة في المدعو لا تتجاوزه إلى سواه؛ ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾<sup>1</sup> وأنى ذلك ولا وجود سواه!<sup>2</sup> فيكون نيل الداعي للعزة في طول امتداد عزة المدعو. ليتحول بذلك من قعر الذلة إلى أوج العزة. وقد برزت بنية المقابلة في مواضع عديدة من الخطاب السجادي، لتضيف سمة بارزة أخرى لسمات البنية اللغوية التي تتعاقب فيها التداولية بالعرفانية، وهذا نجد له نظيراً أيضاً في بعض أدعية والده؛ (إِلَهِي كَيْفَ أَسْتَعِزُّ وَفِي الدِّلَّةِ أَزْكُرْتَنِي، أَمْ كَيْفَ لَا أَسْتَعِزُّ وَإِلَيْكَ سَسْبَتْنِي، إِلَهِي كَيْفَ لَا أَفْتَقِرُّ وَأَنْتَ الَّذِي فِي الْفُقَرَاءِ أَفْتَمْتَنِي، أَمْ كَيْفَ أَفْتَقِرُّ وَأَنْتَ الَّذِي بِجُودِكَ أَعْتَيْتَنِي)<sup>3</sup>. فانتساب الداعي إلى المدعو هو من بطن أفعال الذل والفقر بأفعال العزة والغنى؛ فلا يكون تفعيل هذه الأفعال الإيجابية، ولا تثبيط أثر الأفعال السلبية إلا من خلال تفعيل علاقة الانتساب بالمدعو، وهي علاقة تحقق المولوية والعبودية أقصى مستوى في تفعيلها وإثمارها.

لذلك فإن حقيقة العبودية في العرفانية، ذل باطنه العزة، وفقر ظاهره للداعي ينطوي على غيب الغنى للمدعو. كل ذلك بفعل تحققه في العبودية الملازمة للفقر. ولذلك كانت العبودية أرقى مقام على الإطلاق - في منازل السائرين - يمكن للعبد/ الداعي بلوغه في طيه مدارج

1 ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ ۗ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ . المنافقون / 8.  
2 فتكون عزة الرسول ﷺ والمؤمنين من عزة الله تعالى، إذا العزة من خلال "ال" التعريف شاملة لكل عزة مطلقاً. وما يؤكد حصر العزة في الحق تعالى قوله تعالى: (وَلَا يَخْزَنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ۗ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) يونس/ 65. وأيضاً قوله تعالى: (مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْعِزَّةَ فَلْيَلِ الْعِزَّةَ جَمِيعًا ...) فاطر/ 10.  
3 وهو المسمى بدعاء عرفة، المروي عن الحسين بن علي (رض).



الكمال صوب الظفر بقاء المدعو المحبوب المرتجى. وعليه كانت المملوكية قد تخللت كل مقاطق الخطاب (مُولَايَ مَوْلَايَ) ورافقت الداعي في مناجاته؛ من افتتاحها إلى اختتامها، حتى ختم التخاطب بالتأكيد على مملوكية الداعي في مقابل مالكية مدعوه (مَوْلَايَ مَوْلَايَ، أُنْتُ الْمَالِكُ وَأَنَا الْمَمْلُوكُ، وَهَلْ يَزْحَمُ الْمَمْلُوكُ إِلَّا الْمَالِكُ). وفي ذلك إشارة عرفانية بإحاطة معرفية للداعي بحقيقة الإنسان من جهة، وبمراتب الكمال وكيفية بلوغها من جهة ثانية، وكذا بمظاهر وتجليات المدعو من جهة ثالثة. ولا يتسع المقام لتفصيل البحث في هذه التجليات، فمرجئ المسألة لبحث مفصل لعلنا نوفق أو يوفق غيرنا لإنجازه مستقبلا.

هكذا يدرك المنتبّع لمساءلات النص أيّ مبلغ بلغه هذا الداعي في معرفة فنون الخطاب والتواصل، فقد عرف المقصد، وخبر المنهج، فوجد الطريق، وجدّ في السلوك للقاء الرفيق. وقد عرف حقيقة نفسه، فعرف طريق السلوك إلى ربّه. ونحن نتتبّع هذا التصوير العرفاني على لسان الداعين ينتابنا شعورٌ بأن لا صوتَ فاعلٍ للداعي يبرزه، إنما اتجهت بوصلة الخطاب صوب الذات المقدسة، صوب صوت المدعو الذي ملأ أرجاء السياق، ولفّ الداعي من كل جانب.

لكنّ إذا ما توقّفنا متأمّلين، فإننا سرعان ما ندرك أنه، وإن كنا نسير مع الداعي وفي وصف المدعو، إلا أننا نلمس مرافقة الداعي لهذا الوصف، وكأنه مرآة من مرآيا الكون تتجلّي ملامح المدعو، لكن غاية ما في الأمر أن الداعي يعيش فناءً في ذات الحق تعالى، وكلما استفاق من وجدّه، لم ير إلا تمحّض الفقر والاحتياج في نفسه، فيسعى لاستئناف للوصل مجددا سعيا لمقام البقاء بعد الفناء.

وهذه عُلقَةٌ أحسبها تغيب عنا إذا ما توسلنا بأدوات التداولية مستقلة.

هكذا يشعر الباحث فعلا بأن لا انفصال بين المتكلم والمخاطب في هذا الدعاء، بل وفي عموم الخطاب السجادي. كيف يكون والعبد بعض من روح الحق تكويننا؟! وإن كانت هذه العلاقة التواصلية تضرب بجذورها في عمق التكوين، فإن الداعي هنا قد جلاها للعيان من خلال الخطاب الشهودي القلبي العرفاني، اللساني التداولي. وأدرك أن لهذا الاحتياج من يسده، ولهذا الضعف من يشده، ولهذا الكسر من يجبره، ولهذا الفقر مغنيه؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ وبقدر الفقر يكون الغنى.

حين عرف الداعي نفسه عرف أن لها ربا، وأن للمريوب حقا على مولاه، فشمّر سواعد الجدّ لخوض طريق المعرفة والسلوك إلى الحق؛ فكان سفره سفرا "من الخلق إلى الحق"، حين نظر إلى الصعاب والمكاره والضيق فأدرك أن لهذا مُفْرَجًا قادرا على كل شيء، ثم "من الحق في الحق"، حين جال في حضرة الأسماء الإلهية يتقلب بينها، يرى تجليات الحق فيها، ويستلهم تجليها في نفسه. ثم "من الحق إلى الخلق"، حيث استفاق وصحا من فناءه في أسماء الحق، وعاد لوضعه البشري مُقرا بضعفه وتمحض فقره. ثم سار "بالحق في الخلق" رجاء استدامة الوصل حتى مع استجابة الدعاء، وحتى مع حالة ضعفه تلك ( وَلَا تَشْغَلْنِي بِالْاهْتِمَامِ عَنْ تَعَاهُدِ فُرُوضِكَ وَاسْتِعْمَالِ سُنَّتِكَ ). كما نراه في كثير من أدعيته يُعَمِّم الدعاء ليشمل والديه وولده وأهل ولايته وأصحاب الثغور، بل وكافة المؤمنين، وحتى مظاهر الكون في الطبيعة، ليجعل من دعائه حلقة وصل لسانية ووجودية تكوينية في آن؛ تداولية وعرفانية معا تتصل بالمدعو وتتواصل معه من خلال تجليات علاقاته بتلك المظاهر والظلال الإلهية والمترابطة فيما بينها في تناغم يكشف عن ارتباطها بالمدعو، وعن تجليته من خلالها في خطابه الدعائي تداوليا وعرفانيا. وهو بذلك يقرّ بأنه لم يخرج، ولن يمكنه الخروج من مملكة ذي العرش العظيم ( يَا ذَا الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ). فالداعي، وإن شرّق أو غربّ في شد رحال سفره، فإنه يتجه من كل الجهات إلى ذي العرش العظيم؛ ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا

تَوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ<sup>1</sup> وهل من عرش سواه وكل ما سواه باطل؟ وهل من ملجأ إلا إليه، ﴿فَفَرُّوا إِلَى اللَّهِ...﴾<sup>2</sup>.

هكذا يسير بنا الداعي في مشاهد تجلي الأسماء والصفات الإلهية/ الوسائط في عملية التواصل، حتى يستوقفنا أول فعل كلامي مباشر (فَصَلِّ)، تربطه الفاء بمشاهد التجلي تلك ربطاً مباشراً، وكأن طلب الصلاة استدامةً لمشاهد التجلي تلك، لكنها من جنس مختلف. إنها واسطة بشرية أخذت موقعها في سلسلة التجليات الإلهية ومراتبها، فإن كان تجلي الفيض الإلهي يمر إلى الأكوان والخلق عبر الأسماء الإلهية، فإن الحقيقة المحمدية جامعة لتلك الأسماء وهو ما يصطلح عليه في العرفان بالإنسان الكامل كما سبق بيانه.

إن الداعي في عموم خطابه الدعائي، قد أخذ في تفعيل تلك الأسماء والوسائط من خلال مفتاحها البشري، ممثلاً في "الإنسان الكامل" الذي ينطوي على كل الكمالات الروحية؛ إذ هو صورة مبسطة عن حقائق تلك الأسماء الإلهية، فهو جامع لها. ويبدو أن الداعي يدرك ذلك، فبادر إلى استعمال هذه الوسطة استعمالاً واسعاً في خطابه، لتكون قناة لبلوغ بركات تلك الأسماء الإلهية، ومن ثم الوصل بالذات المقدسة ووصولها. ولهذا نراه من جهة، يفتح الطلب "بالصلاة على محمد وآله"، كواسطة الفيض في "قوس الصعود"، متصلةً بالوسائط السابقة اتصالاً مباشراً، من خلال "الفاء" ممثلة لتلك الوسائط. ومن جهة أخرى، فقد ربط الصلاة بالأفعال الكلامية المرتجى إنجازها من قبل المدعو/ الذات المقدسة عبر هذه الوسطة. فمثلت الصلاة المشيرة للحقيقة المحمدية حلقة الوصل قبلاً وبعداً؛ قبلها بالفاء وصلها بالوسائط الأسمائية، وبعدها بالواو وصلها بالأفعال الكلامية المرتقب إنجازها.

<sup>1</sup> البقرة/ 115.

<sup>2</sup> الذاريات/ 50.

وإن كانت التداولية تركز على قدرة المتكلم في إفهام المقصود للمخاطب من أجل إنجاح عملية التواصل، فإنَّ توجُّه الداعي بحقيقة ضعفه الفقريَّة للمدعو هي الملاك في انعقاد الوصل، وتوطيد عُرى الترابط من أجل إنجاح التواصل بين الداعي والذات المقدسة في الرؤية العرفانية ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي، يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً﴾<sup>1</sup>. إنَّ في إقرار الصلاة على النبي من قبل المدعو ووسائط فيضه/ الملائكة، واستدامة تلك الصلاة (يصلون)<sup>2</sup>، مع الأمر الإلهي المباشر بها، وكذا اقترانها بفعل الإيمان الضمني (يا أيها الذين آمنوا) من جهة، مع إرفاق الطلب بالتسليم/ الخضوع، من جهة أخرى، كل ذلك يؤيد منحى الداعي في استعمال بنية الصلاة (صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ) أيقونة مؤشِّرة على أهمية هذه الوساطة في إنجاح التواصل بين الداعي والمدعو؛ وهي أيقونة تحمل دلالة تتجاوز الحيثية اللسانية إلى الحيثية الأنطولوجية العرفانية. فنها تمثل طابعا غالباً يميِّز الخطاب السجادي.

أما بالنسبة "للقصدية" التي تُعنى بها التداوليات عناية خاصة، وتُجنِّد المتكلم بالأفعال الكلامية و" تحيين الخلفية المشتركة"، واستثمار السياقات الداخلية والخارجية قصد تحقيقها، إن هذه "القصدية"، وفقاً للرؤية العرفانية، تعدّ من باب "تحصيل الحاصل" - كما يقال؛ فلا حاجة لسعي الداعي من أجل إفهام المدعو مقصوده؛ لأن الذات المقدسة محيطة بالداعي إحاطة كاملة تامة، عالمة بالمقاصد ظاهرها وباطنها. إنما العبرة، هنا، في معرفة الطريق إلى الوصال ومعرفة المقصود بالوصال والقرب وهو الحق. وذات الحق لا تُعرف إلا من خلال تجلياتها. وتجلياتها تتنوع في مراتب من الأسماء والصفات، من الملائكة، وكافة الأكوان من الجن والإنس والطبيعة.. على انبساط النَّفس الرَّحْماني من تعيُّنات

<sup>1</sup> الأحزاب/ 56.

<sup>2</sup> دلالة استدامة الوصل من خلال الفعل المضارع (يصلون). واستعمال المفعول المطلق (تسليماً) تأكيد على ضرورة استعمال هذه الوساطة، والتسليم لها.

الأسماء المقدسة والحقيقة المحمدية، نزولا إلى التجليات الكونية في عالم الملك، كرقائق لتلك الحقائق.

يعدّ الداعي واحدا من تلك التجليات الكونية. فهو حين التفت إلى ذاته، أدرك أنه فقر محض؛ يلفها الضعف والنقص والاحتياج من كل جانب، وأدرك أن لكل ذلك مصدر وحيد، يسد الفقر ويجبر الكسر ويقوي الضعف ويسد الاحتياج، وهو الغنى المطلق. وما هذا الفقر المحض إلا سبيل لطلب الغنى المطلق، وما الضعف إلا طريق لطلب القوي القادر، وما الاحتياج إلا طلب الكامل والكمال. وما كل ذلك إلا من قبيل تسبّب الأسباب، تماما كما هي البذرة؛ تُلقى في غياهب الأرض في ضعف وظلمة، لكن إرادة استعدادها يُفعل قواها الكامنة لتخرق حجب الظلمة إلى نور كمالاتها الوجودية، فتغدو نباتًا وشجرا، وخلقنا آخر ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾<sup>1</sup>، كذلك هي غياهب الضعف والفقر والاحتياج للإنسان، جعلها المدعو ضعفا وفقرا واحتياجا ذاتيا لعبده وداعيه حتى تكون له مشعلا، يهتدي به إلى مدعوه من خلال التعرف إلى كمالاته. وتكون مَعْبَرًا أقرّه المدعو حبا لارتقاء عبده إليه، ثم التشبه به ومناجاته والأنس به؛ ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾<sup>2</sup>، "وهل الدين إلا الحب"؟!<sup>3</sup>، وهل الخلافة الإلهية غير هذا؟!

1 ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ المؤمنون/ 14.  
2 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۗ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ المائدة/ 54.  
3 من دعاء علي بن الحسين (رض): " اللهم إني أسألك أن تملأ قلبي حبا لك، وخشية منك، وتصديقا لك، وإيمانا بك، وفرقا منك، وشوقا إليك."

## • بنية السفر العرفاني:

﴿... إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾<sup>1</sup>

تبدأ رحلة السالك والصوفي والعارف والداعي، والإنسان عموماً، من الله، وبالله، وإلى الله؛ فـ "إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ" بين قوسَي النَّزول والصَّعود؛ بين تجليات ذات الحق في شؤوناتها<sup>2</sup> نزولاً، وارتقاءات السَّالك صعوداً، في مراتب، تتنوع وتختلف بتنوع استعدادات السَّالِكين، وتختلف باختلاف اجتهاداتهم.

إن التردد بين قوسي النزول والصعود في مراتبهما المتنوعة، الواسعة والممتدة طولاً وعرضاً، لا يتعلّق بالسالك الصوفي، أو العارف، أو الداعي فحسب، إنما يتّسع ليشمل كلّ إنسان، بل كلّ مخلوق. لكن كلّ بحسبه؛ استعداداً، ورتبةً وُجوديّة. فالكون كلّهُ في سيرٍ صوب الحق تعالى، ﴿أَنْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالْنَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾<sup>3</sup>، كل في مستواه من حيث الاستعداد الوجودي، بما في ذلك الإنسان أرقى وأوسع الخلق استعداداً.

قد يحظى الإنسان بخوض أسفار عرفانية دون أن ينتبه لحقيقة تلك الأسفار، أو لمقتضيات الارتقاء فيها، جهلاً بحقيقة استعداده أو غفلةً عن المقصد/ الحق تعالى. والسفر العرفاني ارتقاء معنوي وسلوكي عبر أحوال ومقامات يطوي السالك منازلها، منزلًا منزلًا صوب المحبوب المأمّل الظفرُ بلفائه والأنسُ بنور قدسه الأبهـر. فمن لم يعرف المقصد لم يهتم للسفر، ومن لم يخبر حقيقة السلوك التبتت عليه الطريق ولم يعرف غوائلها، والتبتت عليه الكشوفات ولم يعرف صحيحها من سقيمها. ولربّما فرح بكراماتٍ في أثناء سيره بدت له، فيقنع بها ويظل قابعا في هذا المقام أو ذاك، مكتفيًا بذلك النزر اليسر من الشهود

<sup>1</sup> ﴿الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ البقرة/ 156.

<sup>2</sup> شؤونات: على صيغة جمع الجمع، يراد منها الكثرة والمبالغة فيها. يكثر أهل الذوق والعرفان استعمالها. ومن المتون القديمة التي وردت فيها، كتاب "فصوص الحكم لابن العربي. ينظر: القيصري: شرح فصوص الحكم، ص: 43.

<sup>3</sup> ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالْنَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ فصلت/ 11.

المحدود"، فيكون حاله كمن هم أول الأمر بالسفر، وحين بلغ إحدى محطاته، برق له منها بريق وإشراق، فانبهر بجماله، فأثر المكوث عنده في ذلك المنزل والمقام طالبا الالتذاذ بنعمه وخيراته، مع أن الغاية من السفر هي الظفر بمصدر تلك الخيرات ومنبع تلك النعم وبالنور الذي هو حقيقة ذلك البريق وتلك الإشراقات.

كما قد يغفل الإنسان كلية عن وجود هذه الأسفار، فلا يرى لنفسه في مسيرة وجوده حركة ولا سفرا، فيمضي به المركب - العمر - وهو لا يعي الوجهة، ولا مقتضيات الزاد؛ فيكون مثله كمثل الحمار يحمل أسفارا<sup>1</sup>؛ لا يعرف حقيقة نفسه وما تمتلكه من استعدادات حتى ينتفع بها، فيمضي به مركب السفر وقد أفنى عمره الدنيوي ولم ينتفع به. فما أشبه حاله إذ ذاك بحال بائع قوالب الثلج، يمضي يومه لم يبع منها شيئا. فيسأل هل بعت بضاعتك؟ فيجيب متحسرا: كلا، لكنها نفذت<sup>2</sup>!!

إن منشأ تلك الغفلة عن السفر الروحي مرجعه إلى مسألة التفات الإنسان إلى الجنبه المادية دون المعنوية، والإغراق في الحياة المادية التي من شأنها أن تسهم في تكثيف الحجب، فتعتم على الجنبه المعنوية وتغيب لطافتها، لتبقى العلاقة جدلية بين الجنبتين: المادية والمعنوية الروحية ما لم يتمكن الإنسان من تحقيق حالة التعادل، بأن تخدم كل منهما الأخرى.

كما يمكن أن يكون حظ الإنسان من الانتفاع بمراتب الأسفار المعنوية محدودا، كما ذكرنا، بسبب جهله حقيقة السفر والهدف منه من جهة، وجهله مراتبه ومحطاته من جهة ثانية. والأهم من ذلك كله، جهله حقيقة نفسه! ولهذا يتردد في متون الصوفية وأهل

1 (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا) يس مثل القوم الذين كذبوا بآيات الله والله لا يهدي القوم الظالمين) الجمعة/ 5.

2 مثال منقول عن أحد العارفين بالله.

العرفان قولهم: "من عَرَفَ نفسه فقد عرف ربّه"<sup>1</sup>، باعتبار معرفة النفس طريقاً لمعرفة الحق تعالى، فإذا ما تحققت المعرفة تحرك الشوق للقاء، وكذا كان "السجاد" في خطابه الدعائي يكشف الحجب عن تلك المعرفة، التي يفضي إلى انبعاث الشوق ناراً ونوراً، فإذا بالداعي يضيء مشعل السفر في حركة ارتقائية دؤوبة صوب المدعو. ليرشد من خلالها عبر أسفاره العرفانية لكل داع وكل سالك وكل إنسان طريق المعرفة والعشق الإلهي.

وعليه فقد أولى العرفان مسألة الأسفار اهتماماً خاصاً. وقد بدا هذا الاهتمام أيضاً جلياً في الخطاب الدعائي السجادي؛ حيث أشار إليه في مختلف أدعيته، حتى إنه قد أفرد له خمسة عشر دعاءً، كلُّها تصبُّ في خطِّ نهج الأسفار العرفانية، وهي المعروفة باسم "المناجيات الخمسة عشر"<sup>2</sup>. حيث انطوت على أحوال ومقامات ارتقى من خلالها الداعي في سفره صوب الحق تعالى.

بدأت المناجيات الخمسة عشر في محطات متناسقة، تُقضي الواحدة منها إلى الأخرى. فهل يمكن أن تمثل نموذجاً لسفر صوفي عرفاني، من شأنه أن يُمهّد لسالك المسير من خلال إضاءة مراحلها والوقوف عند محطاته؟

تكشف تسميات المناجيات عن ارتباطها الواضح بالمقامات العرفانية في السير والسلوك صوب الحق تعالى/ المدعو<sup>3</sup>. ولو افترضنا، جدلاً، أن لا تسلسل بينها، فإن

<sup>1</sup> ذكر صدر الدين البقلي- المفسر الصوفي- بيانا لهذه المقولة في قول نسبه لجعفر الصادق- سبط الإمام علي بن الحسين (رض)، حيث يقول: « وقال جعفر الصادق : حياة القلوب في المعاشرة ، وحياة الأرواح في المحبة ، وحياة النفوس في المتابعة ، ولما دعاهم إلى مشاهدته بنعت الشوق ، عرّفهم أن قلوبهم مسلوبة منهم بكشف جماله ، وإلقاء محبته ومعرفة فيها ، بقوله: (وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ) أي : قلوبكم معي فأتبعوا أثرها، واطلبوها منّي حتى أطيّرها لكم ، منقلبت في بحر الصفات والذات ، حائزات في المشاهدات ، ساكرات بشراب القربان ، دانيات منّي ، فانيات فيّ ، باقيات معي ، لو تعرفونها تعرفوني ، لذلك قال عليه السلام : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ؛ لأنه نفس النفس ، وقلب القلب ، وروح الروح ، وعقل العقل ، وحياة الحياة.» ينظر: البقلي: عرائس البيان في تفسير القرآن، ص: 522، 523.

<sup>2</sup> علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، ص: 329-371.

<sup>3</sup> وإن كانت بعض عناوين المناجيات، لا يبدو منطبقاً بشكل كامل مع محتوى المناجاة، كما هو الأمر في الظاهر- بالنسبة للمناجاة الأخيرة (مناجاة الزاهدين). غير أن مضمون المناجيات يبقى، في كل الأحوال، يبنى عن تلك المقامات والأحوال العرفانية. وتبقى لمسألة النص كلمتها الأخيرة؛ فهي بوصلة توجيه القراءة ومعيار الحكم.



الوقوف على تلك المقامات والأحوال يُعدّ في حدّ ذاته بحثًا هامًا في الكشف عن الأبعاد العرفانية في الدّعاء، خاصّة منه المناجاة.

ذلك أن المناجاة تعني المسارّة بما في الفؤاد من أسرار وعواطف. وهذا يعني أن الخطاب الدعائي في المناجاة يرتفع إلى أقصى درجات الإفصاح والكشف عن الحقائق والخبايا. ولعلها بذلك تكشف عن أفعال كلامية مضمرة. والدعاء، في طبيعته، يُعدّ خطابًا كاشفًا عن فكر الدّاعي، يعكس صدقه؛ لكونه يتوجّه في خطابه إلى ذات الحقّ تعالى/ المدعو. وهو يعلم مسبقًا بأنه يحيط به وبسرائره. وبذلك فلا معنى لأساليب التظاهر أو المجاملة. ولا معنى لطلب التميّز اللغوي أو البلاغي فيه، وإلا انتفت عنه صفة" الدعاء". ومع كون الدعاء في عمومته يتّسم بهذا الصّدق في التعبير، إلاّ أنّه في المناجاة أكثر شفافيةً وأكثر كاشفيّةً؛ باعتبارها مسارّة؛ تكشف عن أسرار الدّاعي، وعلاقة أكثر خصوصيّة بينه وبين مدعوّه.

### - بنية الاعتراف ولغة المضمّرات:

كان أول موضع ينبغي لقدم الداعي أن تطأه في ركاب السّير، هو " التّوبة". والتّوبة أوبة. والأوبة تحديد لوجهة السّفر للعودة (إليه راجعون). وهذا يعني أن السّالك آخذ في طيّ منازل " قوس الصعود" صوب مدعوّه. غير أن التّوبة لا يمكن أن تتمّ إلا بعد تحقق " اليقظة" التي تعدّ أول منازل السّفر<sup>1</sup> ( إلهي البسّئي الخطايا تُوبَ مَدَلّتي، وَجَلَلَنِي التّبَاءُدُ مِنْكَ لِيَأْسَ مَسْكَنَتِي، وَأَمَّا قَلْبِي عَظِيمُ جِنَايَتِي). إذ كيف لمن لم يستفق أن يشدّ العزيمة للسفر؟! وكيف يمكن لمن لم يلتفت لما هو عليه حاله من تلبّس بالخطايا أن يعي معنى التّوبة أو الأوبة؟! ولهذا يتوجّه المناجي إلى مولاه يقظًا؛ كمن ينظر حوائيه فلا يرى نفسه إلا والخطايا

<sup>1</sup> للاطلاع على نموذج من نماذج ترتيب المقامات المعنوية لدى العرفاء والصوفية، ينظر: الهروي: منازل السائرين، ص: 11-13.

قد ألبسته ثوبها، ولا يستفيق إلا على حال من التباعد عن مدعوّه، ما أورثه المسكنة والذّلة. وكأنه يصف حالة على النقيض تمامًا من قوله تعالى: ﴿... وَاللَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...﴾<sup>1</sup>؛ فالقرب من المدعو يورث العزّة، والبعد عنه يورث المذّلة والمسكنة، وكلما ازداد الإنسان بعدًا - أو سيرًا في التباعد - ازداد ذلًا. ولهذا كان التعبير بالتباعد إشارة إلى التتاهي في حال المذّلة والمسكنة. ثمّ كان لذلك التماهي في البعد (التباعد) أن يؤثر سلبيًا على مركز الحياة في العبد، وهو (القلب)؛ فيضعفه شيئًا فشيئًا حتى يُطفئ نور الهداية فيه، بفعل تراكمات الخطايا حين أخذ في التباعد (وَأَمَّا قَلْبِي عَظِيمٌ جِنَائِي). فد"الجنائية" حاصل تلك التراكمات.

هنا تتجلى **"الاعتراف"** لتؤدي وظيفة تداولية أساسية، تتمثل في انطوائها على مضمّرات تصبّ في معنى **"اليقظة"**. إذ إن فعل **الاستيقاظ** هو الذي جعل الداعي ينتبه على ما آل إليه حاله؛ ينتبه إلى نوع الثوب الذي يرتديه (ثُوبٌ مَدْلُتِي)، ويلتفت إلى أنه أخذ في طريق التباعد عن مدعوّه، ما أورثه (لِإِسْ مَسْكَتِي). ولولا يقظته ما كان ليعلم أنّ ما كان عليه إنّما هو حال "موت القلب"، والتي تُمثّل الدرك الأسفل من سوء أحوال النفس. فبنية **الاعتراف** تُعدّ تجليًا لأفعال كلامية - هي "المقتضى"، مبطّنة بفعل كلامي مضمّر هو **اليقظة**؛ ذلك أنّ من مقتضيات اليقظة الانتباه إلى الوضع والحال.

والجدير بالذكر هنا أنّ **الاستيقاظ** قد مثّل فعلًا كلاميًا مضمّرًا، من حيث كونه غير مصرّح به من جهة، ومن حيث كونه دالًا على أحوال روحية وأفعال معنوية؛ فهو، بذلك، فعلّ مضاعف الإضمار. والداعي، مع كونه يناجي مدعوّه ومع كون المناجاة كشفًا عن المكونات، إلّا أنّ هذا الكشف ظلّ يميل إلى توظيف المضمّرات، مما يُشعرنا بتناغم

<sup>1</sup> (يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ ۗ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ). المناقون/ 8.

اللغة مع الحال. فإن كانت النفس لا ترضى بعُزِّيها، فقد لازمتها اللغة في ذلك وتناغمت معها من خلال لغة المضمرات.

يكشف الداعي في محطة "اليقظة" عن ثلاثة مشاهد، مترابطة فيما بينها ترابطاً وثيقاً؛ فارتكاب الخطايا يورث المذلة، ولا تكون الخطايا إلا نتيجة البعد عن مصدر الهداية/ المدعو، ثم إن تداوم البعد عن المدعو (التباعد) يسلب الداعي ترس الأمان، فيقع مجدداً في الخطايا، لتتجلى سيرورة الأفعال في حركة دائرية يُغذّي كل منها الآخر، بحيث لا سبيل من الخلاص منها إلا بفعل اليقظة- المضمّر الذي من شأنه أن يضع حدّاً لتلك الدوّامة ويوقف أفعالها السلبية. وهذا ما كشفت عنه بنية "الاعتراف" المبطنّة بفعل "اليقظة". وهكذا دواليك تتكرر أفعال الخطايا والمعاصي حتى تغدو سمة بارزة، وحالة تلازم صاحبها، تتراكم وتتضافر لتُلقَّه بلباسها. وأي لباس! لباس المسكنة وثوب المذلة! وكلّما ازداد الابتعاد وتمادى كلّما نسج حول قلب الدّاعي حجب المذلة وكثّفها. ثم لا يكون لتلك الحجب إلا أن تُضيّق عليه الخناق حتى تبلغ القلب فثمّيته، فلا تغادر صاحبها إلا وهو صريع ما اجترح لغفلة. ولهذا كان لليقظة أهميتها البالغة؛ إذ لولاها لما صحّ المسير، ولما أمكن أصلاً. ولولاها لظلّ العبد/ الدّاعي يدور في دوامة الغفلة، والتي تعدّ بدورها فعلاً مُضمرًا لما كان قبل "اليقظة" من أفعال الخطايا المفضية إلى الابتعاد عن المدعو، وبالتالي إلى إفشال عملية التخاطب، وبتر عرى التواصل.

وهذا تصوير يتجاوز حدود اللغة والمجاز إلى مشهد وجودي يعكس حقيقة الإنسان حال ابتعاده عن مصدر وجوده بفعل الحجب الظلمانية التي نسجت المعاصي حول نفسه فحجبت روحه عن أصلها.. وما أشبه هذا المشهد بمشهد "ناي" "جلال الدين الرومي"، وهو يغوص في الأنين يرثي الحال وبعد الديار عن محبوبه وأصل وجوده، وهو الحق

تعالى. وما أبعدُه إلا حال الغفلة التي استفاق بعدها على مشهد البون والفرق، فظل العشق والحنين والشوق يشدانه للعودة<sup>1</sup>..

ما إن وعى الداعي خطورة حاله حين استفاق على عظيم ما دهاه، حتّى سارع إلى طلب التوبة. فأردف مشاهد التلبّس بالمدلّة- في مستنقع الخطايا- بطلب إحياء القلب من خلال "فاء التعقيب" الدالّة على التّوالي المباشر السريع بلا فاصل. ولإحياء القلب دلالة عميقة من حيث مركزية التأثير؛ «ألا وإنّ في البدن مضغّة. إذا صلّحت صلح الجسد كلّهُ، وإذا فسدت فسدّ الجسد كلّهُ، ألا وهي القلب»<sup>2</sup>؛ إذ هو مصدر كلّ صلاح أو فساد.

### - وجهة السفر والقصدية:

إن التوبة هي حجر الأساس في الإيذان بولوج بوابة السفر. فهي العتبة التي ينبغي من خلالها تحديد وجهة السفر والهدف منه. وهنا يكشف الداعي عن تلك الوجهة منذ البدء) فأخيه بتوبة منك يا أملي وبغيّتي، ويا سؤلي ومئيّتي؛ فالمقصد هو المدعو/ ذات الحقّ تعالى وهو الغاية. إن الظفر بقاء المحبوب غاية المناجى؛ فمجرد لقائه والانفراد به في اللقاء<sup>3</sup> من خلال مناجاته، يُعدّ أمرًا مطلوبًا في حدّ ذاته- كما يعبر عنه "مصباح اليزدي"- في شرحه للمناجيات<sup>4</sup>- بغض النظر عن احتواء المناجاة للطلب والمسألة أم لا؛ فالمدعو هو الغاية المرجوة التي تورث لذة روحية حتى وإن لم يحظ الداعي بتحقيق أي طلبات أخرى. بل إنه قد يغفل عن حوائجه وحتى عن حالة الاحتياج في غمرة الابتهاج بأنوار المحبوب، وقد تبلغ به شدة الوجد والأنس باللقاء أن يغفل حتّى عن نفسه ويفنى في أنسه بالمناجى، كما هو حال الداعي في مناجاة "المحبّين"؛ (إلهي من ذا الذي داق حلاوة محبّتك، فرام منك بدلًا؟ ومن ذا الذي

1 سبق ذكر نماذج من شعر جلال الدين الرومي حول " قصة الناي".

2 البخاري: صحيح البخاري، ص: 52.

3 باعتباره المناجاة مسارة. والمسارة تقتضي الاختلاء بالمناجى والانفراد به.

4 قدم سلسلة محاضرات في شرح المناجيات.

أَنْسَ بِشُرْبِكَ، فَابْتَعَى عَنْكَ حَوْلًا؟). إذ كلما ارتقى السالك/ الداعي في المقامات والأحوال كلما ارتقى في درجة التحقق بالتوحيد.

والجدير بالذكر أن "التوبة"، وإن كانت تتضوي ضمن "قسم البدايات"<sup>1</sup>، وتُعدُّ من أولى المقامات بعد "اليقظة"، في منازل السائرئين، إلا أنها تظل مرافقة للسالك في مختلف مراتب السير والسلوك، « ولا يتم مقام التوبة إلا بالانتهاء إلى التوبة مما دون الحق، ثم رؤية علة تلك التوبة، ثم التوبة من رؤية تلك العلة»<sup>2</sup>؛ فالتوبة، من المعاصي، مثلاً، قد يكون سببها الالتفات إلى النعم. ومن الالتفات إلى النعم، قد يرتقي السالك إلى الالتفات إلى مصدر تلك النعم، ممثلة في تجليات الحق تعالى في مخلف أسمائه؛ كالرازق، والشافى، والهادى، والناصر، وغيرها. ثم إذا ارتقى في سلوكه أدرك أن شكره لمدعوه، إنما كان باعتبار جهة محدودة من العطاء والإنعام، لا باعتبار إطلاق الذات في كمالاتها. فيعدُّ ما كان منه من شكرٍ تقصيراً؛ لكونه التفت إلى بعض التجليات دون غيرها، وإن كان من حيث الإقرار بالإنعام يعدُّ شكراً للنعمة؛ إلا أنه لا ينبغي الوقوف عند هذا المقام أو الاكتفاء به. لذلك فهو يتوب من ذلك التقصير. ثم يرتقى أكثر ليرى أن الحق تعالى/ المدعو في ذاته أهلٌ للحمد وأهلٌ للحب، بغض النظر عن حيثية العطاء أو الحول أو القوة؛ فعلاقة الحق بعبده علاقة حب خالص، تموج الرحمة فيه حيثما ولى العبد وجهه، فهو - تعالى - يتجلى لعبده في مختلف التجليات، لا لشيء إلا ليعرفه، ولهذا أشار صاحب المناجاة الإلهية المعروفة<sup>3</sup>؛

( تَعَرَّفْتَ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهَلَكَ شَيْءٌ. وَأَنْتَ الَّذِي تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَرَأَيْتَكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَأَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ)، فإذا ما عَرَفَهُ عَرَفَ حَبَّهُ لَهُ، وَأَحَبَّهُ وَأَخْلَصَ لَهُ

1 عبد الله الأنصاري: منازل السارئين، ص: 11.

2 عبد الله الأنصاري: منازل السارئين، ص: 15.

3 وقد اختلف في نسبتها؛ حيث نسبها البعض لابن عطاء الله السكندري بينما نسبها البعض الآخر للحسين بن علي (رض) في دعائه المعروف بدعاء عرفة.

الْحَبِّ (إِلَهِي مَنْ ذَا الَّذِي ذَاقَ حَلَاوَةَ مَحَبَّتِكَ، فَرَامَ مِنْكَ بَدَلًا؟ وَمَنْ ذَا الَّذِي أَنْسَ بِقُرْبِكَ، فَابْتَغَى عَنْكَ جَوْلًا؟). وإن كانت هذه المعرفة، مهما ارتقت، تظل قاصرة تحدُّها محدودية عالم الإمكان<sup>1</sup>، (إِلَهِي قَصَّرَتِ الْأَنْسُ عَنْ بُلُوغِ ثَنَائِكَ، كَمَا يَلِيْقُ بِجَلَالِكَ، وَعَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنْ إِذْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ، وَانْحَسَرَتِ الْأَبْصَارُ دُونَ النَّظْرِ إِلَى سُبْحَاتِ وَجْهِكَ، وَلَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِكَ).<sup>2</sup>، لكن اللطيف أنه من عمق هذا الضعف والقصور والمحدودية، ينبثق طريق حصري للمعرفة، فلا تتال إلا من خلاله.

من تلك المعرفة ينبعث الحب الفطري الكامن في العبد، فيكون من آثاره أن يلتزم طاعته، فيأتمر بأوامره وينتهي عن نواهيه. فالمحبّ صادر عن رؤية من أحبّ، راغب إليه. فتكون له توبة أخرى؛ توبة بعد توبة. إذ ليست التوبة فقط من المعاصي والحجب الظلمانية، إنما هي أيضًا من كلّ غفلة عن الحق تعالى، ومن الغفلة عموماً عن كل لذة دون ذكره؛ وَأَسْتَغْفِرُكَ مِنْ كُلِّ لَذَّةٍ بَغَيْرِ ذِكْرِكَ، وَمِنْ كُلِّ رَاحَةٍ بَغَيْرِ أُنْسِكَ، وَمِنْ كُلِّ سُورٍ بَغَيْرِ قُرْبِكَ<sup>3</sup>، بما في ذلك الالتفات إلى الحجب النورانية - وهي أسماؤه تعالى وصفاته؛ وهذا ما أشار إليه "علي بن علي طالب" (رض) - جدّ "زين العابدين" - (رض) في "مناجاته الشعبانية" (إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ، وَأَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ، حَتَّى تَحْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حَجَبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ، وَتَصِيرَ أَرْوَاحَنَا مَعْلَقةً بِعِزِّ قُدْسِكَ... إِلَهِي وَأَتَحْفَنِي بِنُورِ عِزِّكَ الْأَبْهَجِ، فَأَكُونَ لَكَ عَارِفًا، وَعَنْ سِوَاكَ مَنحَرِفًا، وَمِنْكَ خَائِفًا مَتَرَقِبًا، يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ)، ولهذا فإنّ ﴿... وَتَوُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾<sup>4</sup> مظلة ينضوي تحتها عرض عريض من مختلف مراتب السلوك في طلب المدعو، حتى توصله إلى برّ الأمان حيث تتمحق حجب الغفلة؛ ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾<sup>5</sup>. فلا

1 الإمكان بالمعنى الفلسفي، أي كل ما سوى الله تعالى (واجب الوجود) من الخلق، أعم من كونه بشرا.

2 علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة العارفين، ص: 362.

3 علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة الذاكرين، ص: 366.

4 النور/ 31.

5 الرحمن/ 27.

يرى غير المدعو. وليس بلوغ هذا المقام الشهودي بالأمر اليسير. كما أن بلوغ النهايات يستلزم تصحيح البدايات. بناء على هذا، لم يذكر الداعي أنه "تاب"، وإنما طلب من مدعوّه التوبة (فَأَخِيهِ بِتَوْبَةٍ مِنْكَ يَا أَمَلِي وَبُغْيَتِي)؛ ذلك أنه لا يُنال مقام التوبة - ولا أيّ مقام - إلا بفضل من الحق تعالى.

تكشف مساءلة النص عن نيل الداعي مقام التوبة، من خلال مؤشرات عدّة؛ أولها: قصر المقصد على ذات المدعو (يا أَمَلِي وَبُغْيَتِي، وَيَا سُؤْلِي وَمُنِيَّتِي). وثانيها: توبته مما دون الحق/ المدعو، حين يقرّ جازماً - بالقسم - بأن لا سواه يغفر ذنوبه أو يجبر كسره (فَوَعَزَّتْكَ مَا أَجِدُّ لِدُنُوبِي سِوَاكَ غَايِرًا / وَلَا أَرَى لِكَسْرِي غَيْرَكَ جَايِرًا / وَإِنْ رَدَدْتَنِي عَنْ جَنَابِكَ فَبِمَنْ أَعُوذُ؟). وثالثها: ما أبداه من تفصيل حالة المذلة والمسكنة، والأسف، والخجل والفضيحة، والتّحسّر، لسوء العمل وارتكاب الذنب؛ (فَوَا أَسْفَاهُ مِنْ حَجَلَتِي وَافْتِصَاحِي، وَوَا لَهْفَاهُ مِنْ سُوءِ عَمَلِي وَاجْتِرَاحِي). ثمّ الإصرار على طلب العفو والقبول إصرار عبدٍ أبقٍ أبٍ إلى مولاه. فلا ملجأ ولا مهرب منه إلا إليه؛ (إِلَهِي هَلْ يَرْجِعُ الْعَبْدُ الْآبِقُ إِلَّا إِلَى مَوْلَاهُ أَمْ هَلْ يُجِيرُهُ مِنْ سَخَطِهِ أَحَدٌ سِوَاهُ؟)، ولا من باب يطرقه إلا بآبئه. فيؤوب إليه أوبة الذليل المستغفر المنيب (إِلَهِي إِنْ كَانَ التَّدْمُ عَلَى الذَّنْبِ تَوْبَةً، فَلِإِنِّي وَعَزَّتْكَ مِنْ النَّادِمِينَ). فهو القابع على بؤابة توبته، يقرعه مُصرّاً، ملحّاً، متوسّلاً بوسائط الفيض الإلهية؛ من قدرة، وحلم، وعلم. وقد بدا التوسّل واضحاً من خلال "حرف الباء"، وتقديم الجار والمجرور؛ (إِلَهِي بِقُدْرَتِكَ عَلَيَّ تُبُّ عَلَيَّ، وَبِحِلْمِكَ عَلَيَّ اغْفُ عَلَيَّ، وَبِعِلْمِكَ بِي ارْفُقْ بِي).

إنّ توسّل المناجي بهذه الأسماء (القدرة، والحلم، والعلم)، له دلالاته الخاصة؛ إذ لا يتمّ جبر العظم الكسير وغفر الذنب الكبير إلا من خلال اسم "القادر". كما إن تجاوز الزلّات لا يكون عبر اسم "العادل المُقسط"؛ إذ لو توسّل (العدل) لما نجا، لشدّة إسرافه على نفسه. لكنّ (الحليم) يغضّ الطرف عن جليل الخطايا. كما إن كل ذلك لا يتم إلا عن علم للذات

المقدّسة بحقيقة نيّة الدّاعي، ومدى إخلاصه. فهو لم يتوسل (اسم العالم) إلا لصدق توجّهه في طلب التوبة.

### • عرفانية الحجاج:

لقد عمد الدّاعي إلى أسلوب الحجاج اللطيف المتناغم مع المناجاة؛ (فإن طردتني من بابك فبمن ألوذ؟ وإن رددتني عن جنابك فبمن أعود؟ / إلهي أنت الذي فتحت لِعِبَادِكَ بَاباً إِلَى عَفْوِكَ سَمِيئَةَ التَّوْبَةِ، فَقُلْتُ: ﴿تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحاً﴾، فَمَا عُذْرُ مَنْ أَعْقَلَ دُخُولَ الْبَابِ بَعْدَ فَتْحِهِ / ...)، حيث ركز على عدد من القضايا المسلّمة من خلال صيغة الاستفهام؛ ففي الصيغتين الأولىين، ركز على قضية كون المدعو هو الوجود المطلق وكل ما سواه باطل، وهو مبنى وحدة الوجود في العرفانية. وفي الثالثة ركز على "حجية السلطة"<sup>1</sup>، ممثلاً في الآية القرآنية، مشيراً إلى فعل "دخول باب التوبة"، الذي كساه الدّاعي صفة الضرورة والإلحاح، من جهة، وضمّنه فعلاً مضمراً هو ضرورة قبول توبة الداعي، وبالتالي قبول عودته، التي تحمل في عمقها عودة مدّ عرى التواصل مع المدعو. كما وظف الداعي شكلاً آخر من الحجاج، ممثلاً في "قياس التمثيل"؛ (إلهي ما أنا بأول من عصاك، فثبتت عليه، وتعرض بمغزوفك، فجدت عليه) بحيث اتخذ من المثال الذي جرت إنجازيته - وهو سبق قبول التوبة من المذنبين قبل الداعي - حجةً يُثبت من خلالها خروج طلبه عن دائرة الاستحالة، وتلبّسه بإمكان التحقق. وفي هذا تجلّ لوسائط الفيض العرفانية، من خلال أسماء المدعو/ الحق تعالى، التي توسّطها الداعي وتوسّل بها تقويةً للحجة وضماناً لإنجازية فعل قبول التوبة؛ فقد توسّل باسم "التّوّاب" - بصيغة المبالغة - الذي يفتح باب قبول عودة المذنبين - على اختلاف أصنافهم وتنوع ذنوبهم - واسعاً، ليشمل بطريق أولى شخص الداعي وكلّ داع سار في ركاب دعائه. كما يجعل "اسم الجواد" واسطة في إفاضة شتى أنواع الكمالات، واللطيف أن التوسل باسم "

<sup>1</sup> بمعنى الإتيان بدليل قوي له مقبولية لدى المخاطب، ولا يمكنه أن يردّه.



الجواد" يحقق للداعي أفعالاً إنجازية مضمرة، تحرّره من أي إلتزام فعلي يقابل به ذلك الجود؛ إذ " الجود" عطاء بلا انتظار للمقابل، فكيف بالمدعو وهو الكريم الجواد القادر على كل شيء فعّال لما يشاء.

كل ذلك حتى يرفع من درجة الإلتحاح في استصدار الإذن بولوج باب التوبة، وقد رفع من مستوى إنجازية فعل الإذن إلى درجة الضرورة؛ بحيث تسقط كل الأعذار والحجج إزاءها ( فَمَا عُدْرُ مَنْ أَعْقَلَ دُخُولَ الْبَابِ بَعْدَ فَتْحِهِ)، إذ المناجى ذاته هو الأمر بولوج باب التوبة، فلا يكون إلتحاح الداعي في طلب التوبة إلا امتثالاً لأمر المدعو.

#### • عرفانية أدب التخاطب:

ههنا تتجلى ملاطفة أسلوب تنسجم مع طبيعة الدعاء، وهي ملاطفة تكشف من جهة أخرى، عن أدب التخاطب في المناجاة؛ إذ إنّ باب الدعاء مفتوح، ولكنّ الداعي ظلّ على عتبته يناجي مولاه، طالبا الإذن بالدخول. فمن دخل بيتاً دون إذن مولاه، ليس كمن أُذن له في الدخول أو رُجّب به. والفرق بين بين الحالين؛ إذ في الثاني اهتمام والتفات وتوجّه لا يناله الأول.

بعد طول ملاطفة في أدب الاستئذان، يختم الداعي بطلب العفو والصّفح وقبول التوبة، متوسّلاً مجدّداً بصفات الذات المقدّسة، وهو يبسط طلباته تلك في لين ولطافة؛ مرّة بأسلوب السرد ووصف الحال ( إلهي ما أنا بأول من عصاك، فتنبّت عليه، وتعرّض بمغرّوفك، فجذت عليه)، وأخرى بصيغة " الأمر" غير المباشر ( إلهي إن كان قبّح الذنب من عندك فليحسن العفو من عندك).، وثالثة بالتساؤل ( فَمَا عُدْرُ مَنْ أَعْقَلَ دُخُولَ الْبَابِ بَعْدَ فَتْحِهِ). فلا نرى تصرّحاً بالطلب - حتى من حيث الصيغ اللغوية - إلا آخر المناجاة، حين استوفى الداعي أدب المثول أمام المولى، فيطلب منه حينذاك قبول توبته ( فاستجب دعائي، ولا تُخيب فيك رجائي وتقبل توبتي وكفر

حَطِيئَتِي)، دون أن يغفل عن استدامة التوسّل بوسائط الفيض - أسمائه تعالى وصفاته. فكان أن اختار لختام مثوله في موقف التوبة أرقّ الأسماء جماليةً وهو " اسم الرَّحْمَانِ ( بِمَيِّكَ وَرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ )، وتجدر الإشارة إلى أن جميع المناجيات قد أُسِّدَتْ ستائرُها على أفعال الرحمانية التي مثلها " اسم الرحمان"، ليكتسي الخطاب الدعائي عند السجاد بطابع الرحمانية التي تتناغم مع الروح العرفانية في التخاطب والتواصل مع الذات المقدسة، هذا الخطاب الذي يبدو وهو في عين الخوف والهيبة إزاء عظمة الذات المقدسة، مُتَّسِمًا بالرحمانية والتفائل لشدة الثقة برحمانية الحق تعالى/ المدعو التي تسمو عن حسابات الخطايا والمعاصي؛ ففي مناجاة السحر<sup>1</sup> ( معرفتي يا مولاي دلّنتني عليك وحببي لك شفيعي إليك، وأنا... ساكن من شفيعي إلى شفاعتك/ يا حبيب من تحب إليك، ويا قرة عين من لاذ بك وانقطع إليك/ كيف يضيق على المذنبين ما وسعهم من رحمتك/ يا مولاي بذكرك عاش قلبي، وبمناجاتك برّدت ألم الخوف عني/ والخلق كلّهم عيالك وفي قبضتك/ سيدي من لي؟ ومن يرحمني إن لم ترحمني؟/ أخبرت أهل النار أنني أحبك). إن في توظيف أسلوب الحجاج بيان لفعل مضمّر هو الرحمانية التي تعد الوجه الآخر لصفة الحب المُفضية إلى إنجاح التواصل.

كما تجدر الإشارة أيضا إلى أن أفعال الطلب؛ الصريحة منها والمضمرة لم تشر إلى أي نوع من طلب العطاء المادي، إنما صبّت كلّها في طلب الأوبة بقبول التوبة، ومن ثمّ الوصال، كما يتجلى ذلك - على سبيل المثال - في مناجاة المريدين<sup>2</sup>؛ (إلهي فاسألُ بنا سُبُلَ الوُصُولِ إِلَيْكَ، وَسَيِّرْنَا فِي أَقْرَبِ الطَّرِيقِ لِلْوُفُودِ عَلَيْكَ / فَبِكَ إِلَى لَدَيْدِ مُنَاجَاتِكَ وَصَلُّوا / وَلَا تَقْطَعْنِي

<sup>1</sup> وهي المعروفة بدعاء أبي حمزة الثمالي. وهو دعاء طويل ذكر أن علي بن الحسين (رض) كان يداوم على قراءته في أسرار شهر رمضان ينظر الرابط: <http://qadatona.org/%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AF%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%8A%D8%A7%D8%B1%D8%A7%D8%AA/221>

<sup>2</sup> علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة المريدين، ص: 351 - 353.

عَنكَ، وَلَا تُبْعِدْنِي مِنْكَ يَا نَعِيمِي وَجَنَّتِي، وَيَا دُنْيَايَ وَأَخْرَجْتِي، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ / ....). وهذه ميزة يتسم بها الخطاب الدعائي السجادي، فنراها متجلية في غالب الأدعية وخاصة في المناجيات.

ما إن أشعرنا الداعي بقبوله واردةً على المدعو من بوابة التوبة حتى بسط رداء الشكوى<sup>1</sup>. وكأننا بالمناجي قد ولج البوابة لكنه ما يزال واقفاً على عتباتها، مُتملماً تملُّم السقيم. فما إن خطت قدماه الحضرة حتى جثا شاكياً حاله. فما برحها لهول ما ألمَّ به. نراه يُعيد إلى الأذهان صورة العدو الداخلي المتربص بالداعي، ألا وهو النفس الأمارة بالسوء (إلهي إليك أشكو نفساً بالسوء أمارة). فلا يتوانى عن إزاحة أقنعتها، والكشف عن أفعالها؛ (وإلى الخطيئة مُبادرةً، وبمعاصيك مولعةً، ولِسَخَطِكَ مُتَعَرِّضَةً، تَسَلُّكَ بِي مَسَالِكِ الْمَهَالِكِ، وَتَجْعَلُنِي عِنْدَكَ أَهْوَنَ هَالِكٍ، كَثِيرَةَ الْعِلَلِ طَوِيلَةَ الْأَمَلِ، إِنْ مَسَّهَا الشَّرُّ- تَجَزَّعُ، وَإِنْ مَسَّهَا الْخَيْرُ تَمْتَنِعُ، مِيَالَةً إِلَى اللَّعِبِ وَاللَّهْوِ، مَمْلُوءَةً بِالْعُقْلَةِ وَالسَّهْوِ، تُسْرِعُ بِي إِلَى الْحَوْبَةِ، وَتُسَوِّفُنِي بِالثَّوْبَةِ). وهي أفعال غارقة في السلبية، تصب في الاتجاه المعاكس من فعل التوبة. وهذا يعني أن مقام التوبة ما يزال غير آمن من العودة إلى الانزلاق في سلبية الفعل. ولعل هذا ما يوجّه تأكيد أهل العرفان والسلوك على ضرورة تثبيت كل مقام قبل أو في أثناء طلب المقام الذي يليه.

إن النفس هي العدو الذي ما إن رمى بسهامه حتى أردى صاحبه قتيلًا، عن رؤية الحق كليلاً. تأسره بهواها (تسلُّك بِي مَسَالِكِ الْمَهَالِكِ، وَتَجْعَلُنِي عِنْدَكَ أَهْوَنَ هَالِكٍ)، فلا يصدر إلا عنه. متعرِّضاً للمعاصي في غير مبالاة، ومقتحمًا أودية المهالك في غير ورع. جزوعة منوعة للشر والخير، ميالة للهُو، مفعمة بالسَّهْوِ. فإذا ما استوت لها القياد، تسلل من منافذها العدو الثاني (الشیطان)، فجال بالوساوس، وصال على القلب بالهواجس. فزين للنفس المساوئ بالغواية، وجعل حب الدنيا لها غاية. فيفتن المرء بحبها، وينغمس في شهواتها. وإذا به يخذل إلى الأرض وقد أثقلته الخطايا، لا يلوح في سماء نفسه بارقة.

<sup>1</sup> علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة الشاكين، ص: 333، 334.

ينكشف هذا المقام على مشهد الذات في صراعها الشديد والمستمر مع النفس - الأمانة بالسوء - من جهة، ومع الشيطان من جهة أخرى. وهو صراع لا هداوة فيه؛ إذ لا يُؤمن جانب النفس من الزلات، ولا جانب الشيطان من الوسوس.

إن الداعي قد طال به الوقوف - استئذاناً - عند بوابة التوبة. فما إن ولجها واستشعر التفات مدعوه المناجى حتى فاضت روحه بكاءً وشكوى لما حلّ به. ومن الطبيعي بعد طول حرمان وغربة في المعاصي وتيه، أن تكون أولى محطات الأوبة شكوى الغربة وحسرة الضياع وبكاء الفقد<sup>1</sup>. لهذا نجد هذه المناجاة ترسم مشهداً خلفياً لحال الداعي في غربته تلك قبل اليقظة؛ فوصف الحال والإقرار بالداء من مقدمات الاستشفاء وطلب الدواء الذي هو القرب والوصال بالمدعو المحبوب (إلهي ما ألدَّ حَواطِرَ الإلهامِ بِذِكْرِكَ عَلَى القُلُوبِ، وَمَا أَخْلَى المَسِيرَ إِلَيْكَ بِالْأَوْهَامِ فِي مَسَالِكِ القُيُوبِ، وَمَا أَطْيَبَ طَعْمَ حُبِّكَ، وَمَا أَعْدَبَ شَرْبَ قُرْبِكَ)<sup>2</sup>. فإذا كان الشافي ذاته هو ضالّة الداعي، ومؤمله ومبتغاه! أفلا يُنيخُ رجال التّعَب عند عتباته!؟

لقد سارَّ الداعي مدعوه بأسرار النفس، وكشف عن حالها المتهاوية. وليس ذلك أمراً ميسوراً بأي حال من الأحوال؛ فإن كان الكشف عن عيوب البدن أمراً منبوذاً، فكيف بعُري النفس؟! ولهذا فهي أسرار لم يكن المناجى ليبسطها لغير المناجى المؤمل؛ ذلك أن الكشف عن عيوب البدن أوهن من الكشف عن عيوب النفس. ولكن هذه الأسرار قد غدت عائقاً يحول دون الوصال، ودون نجاح عملية التخاطب، فلا بد من إسقاطها والتحرر منها، حتى تُترف الروح في سماء كمالاتها.

<sup>1</sup> وهو ما عبر عنه جلال الدين الرومي في قصة الناي في كتابه "المثنوي المعنوي". وقد مرت الإشارة إلى بعض أبياته.

<sup>2</sup> علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة العارفين، ص: 364.

إن طبيعة المناجاة تزيح أستار الكُفَّة في التخاطب، لذا فقد أخذ الداعي يبسط حاله في حضرة المناجى/ مدعوه. وإن كان يوقن بأنّ ذات الحق/ المناجى محيطة بكلّ تلك الأسرار إحاطة تامّة. لكنه أراد الإقرار والشكوى مع الاعتراف؛ اعتراف الغوص في وحل الخطايا، وإقرار المُذنب الذي اتّخذ إلهه هواه، وشكوى واستجداد الغريق في حب الدنيا الموشك على الهلاك بما ران على قلبه الذي تضافرت على تضيق الخناق عليه أفعال النفس الأمانة بالسوء، مدعومةً بعداوة الشيطان وحب الدنيا؛ (إلهي أشكوا إليك عدواً يضلني، وشيطاناً يعويني، قد ملأ بالوسواس صدري، وأحاطت هواجسه بقلبي يعاضد لي الهوى، ويؤزّن لي حُبّ الدنيا، ويحول بيني وبين الطاعة والزلفى.)، لترميّه بسهم ذي ثلاث شعب، يُدسّ فيه السمّ بالعسل، لا يخطئ المرمى، ليصيب الفؤاد فيزديده صريعاً؛ لا يرى غير الهوى إلهاً، ولا غير الشيطان مرشداً، ولا يرى لمذات الدنيا مثيلاً أو بديلاً. (إلهي لا حول ولا قوّة إلاّ بشدرك، ولا نجاة لي من مكاره الدنيا إلاّ بعصمتك / ... كن لي على الأعداء ناصرًا، وعلى المخازي والعُيوب سائرًا، ومنّ البلاء واقياً، وعن المعاصي عاصماً، برأفتك ورحمتك يا أرحم الراحمين.). فمن لهذا الغريق الهالك غير " أرحم الراحمين"؟!

الجدير بالذكر هنا أن العرفانية في الدعاء تكشف عن مخاطب أوسع إحاطة بقصدية المتكلم، خلافاً للمخاطب الذي ترسمه التداولية في مشهد التآزر مع المتكلم حتى يصل إلى قصدية المتكلم. كذلك فإن المتكلم في التداوليات هو الذي يسعى لضبط ومراعاة شروط عملية التخاطب من سياقات داخلية وخارجية حتى يضمن عدم انحراف فهم المخاطب عن المقصود الذي أراده، فيدفع بذلك بعملية التخاطب نحو النجاح. لكن المتكلم في العرفان ينبغي أن يصبّ جام قواه من أجل ضبط سياقاته الداخلية الروحية، وتجلياتها

الفعلية الخارجية حتى يحفظ صدق النية، ويحول دون انحراف النفس عن وجهة المدعو/  
المخاطب، مصداقاً لـ ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ۗ...﴾<sup>1</sup>.

هكذا يبسط الداعي/ المناجي رداء المحاسبة من خلال وصف حال النفس وما تسربت به من أدران الخطايا التي غدت حجباً للقلب عن النور. نبتت عليه شرانق الغفلة طبقاتٍ من رين الخطايا، فغدا قاسياً صليداً؛ (إلهي إليك أشكوقلباً قاسياً مع الوسواس مُتَقَلِّباً، وبالرّين والطّبع مُتَلَبِّساً، وَعَيْنًا عَنِ الْبُكَاءِ مِنْ حَوْفِكَ جامِدةً)، لا ينفع معه غيث الرّحمانية، فلا يزهر ولا يثمر، ولا تجري للعين معه دمعة!

إنها المحاسبة التي لا بدّ منها لإزالة الأشواك عن طريق السّفر الرّوحي. وهي لم تأتي إلا عن "يقظة" وانتباه. غير أنّ بسط سجلّ هذه المحاسبة من خلال أفعال "بنية الاعتراف"/ مع ما اتصف به هذا السجلّ من سوداوية قاتمة، أمكن النّفس من الارتقاء من حال الأمر بالسوء والتعاضد مع الشيطان إلى حال اللوم بالتفقد والمراجعة بعد اليقظة رغبة في وصال المناجي. وهذا ما جعل الداعي يهَمّ بالعودة طالباً التّوبة. وهذا يعدّ ارتقاءً مهمّاً في أحوال الدّاعي، وإشارةً أفعالية كلامية وعرفانية على أخذه في طي الأحوال والمقامات فس سيرورة سفره العرفاني. وهذا ارتقاء مهم في أحوال الداعي.

### • على عتبات التّرحال بجناحي الخوف والرجاء:

إنّ بسطَ سِجَلِّ هذه المحاسبة - مع ما اتصف به من سوداوية قاتمة - جعل النفس تلتفت لذاتها، تتلمّس مواقع الخراب والدّمار فيها، بعد طول غفلة. فكان أن تحوّل حال الداعي من (إلهي إليك أشكوقلباً قاسياً مع الوسواس مُتَقَلِّباً، وبالرّين والطّبع مُتَلَبِّساً، وَعَيْنًا عَنِ الْبُكَاءِ

<sup>1</sup> ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ۗ...﴾. المائدة/ 105

مِنْ خَوْفِكَ جَامِدَةً) إِلَى (إِلَهِي أَتُرَاكَ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِكَ تُعَذِّبُنِي، أَمْ بَعْدَ حُبِّي إِيَّاكَ تُبْعِدُنِي، أَمْ مَعَ رَجَائِي يَرْحَمُكَ وَصَفْحِكَ تَحْرِمُنِي، أَمْ مَعَ اسْتِجَارَتِي بَعْفُوكَ تُسَلِّمُنِي؟)<sup>1</sup>؛ من أفعال القسوة والتباعد على المخاطب إلى أفعال الإيمان والحب التي تعد أفعالا تمهد لإحياء عملية التخاطب (حاشا لوجهك الكريم أن تُخَيِّبَنِي) وعودة الوصال.

لقد كان لتلك المحاسبة بعد "اليقظة" من الأثر، أن أزهر القلب بعد طول قسوة، وكأن بصيص الإيمان قد أخذ يجلو عنه طبقات الصدا، فاستجاب القلب لندائه بعد طول جفاء ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾<sup>2</sup>، فكان أن خشع القلب وتصدعت صلاته<sup>3</sup>، فنفذ فيه نداء الحق ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحَجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۗ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَاقِقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۗ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ﴾<sup>4</sup>. ليتهيأ للتخليق في فضاءات التخاطب مع المدعو، بين صفيف الخوف وديف الرجاء.

هكذا نجد الداعي ينتقل بنا في سياق التخاطب بسلاسة إلى مقام "الخائفين" في مناجاته الثالثة التي أخذت اسم هذا المقام، لكنها تعرض مشهدًا متمزج فيه كثير من المقامات والأحوال؛ فهو - مثلا - خوفٌ يبطنه فعل الرجاء؛ (أَمْ مَعَ رَجَائِي يَرْحَمُكَ وَصَفْحِكَ تَحْرِمُنِي)، ورهبةٌ تجتمع معها الرغبة في المحبوب؛ (أَمْ بَعْدَ حُبِّي إِيَّاكَ تُبْعِدُنِي). ومع أن الداعي افتتح هذه المناجاة بالرغبة والحب والرجاء، وهما من منازل قسم (الأبواب) في تقسيم

1 علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة الخائفين، ص: 335.

2 ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ الحديد/ 16.

3 يقال: صَلَدَ الشَّيْءُ: صَلَبَ. و"مكان صلد": لا يُنبت". و"امرأة صلود: قليلة الخير... وقيل: لا رحمة في فوادها". "ورجل صلد وصلود وأصلد: بخيل جدا". "ويقال: عود صلد لا ينقدح منه النار". "وحجر صلد: لا يوري نارا". صلدت الأرض: لم تثبت. وذكر الراغب: "قال تعالى: فَتَرَكْنَا صَلْدًا [البقرة/ ٢٦٤]، أي: حجرا صلبا وهو لا ينبت، ومنه قيل: رأس صلد: لا ينبت شعرا، وناقاة صلود ومصلاد: قليلة اللبن، وفرس صلود: لا يعرق، وصلد الرئذ: لا يخرج ناره". ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ص: 2481. مادة (صلد). وينظر أيضا: الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ص: 490. مادة (صلد).

4 ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ۗ وَإِنَّ مِنْ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ ۗ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَاقِقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ ۗ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ البقرة/ 74.

الهروي<sup>1</sup>، إلا أنّ مشاهد المناجاة كان يخيمُ عليها (الحنن) الممتزج (بالإشفاق) - وهما من منازل قسم (الأبواب)؛ حزنٌ لهول ما اطلع عليه من سوء صحيفة أعماله حتّى تمنّى ما تمنّت السيدة "مريم" حين وضعت المسيح - عليهما السلام؛ (أَيْتٌ شِعْرِي، أَللِّسُّقَاءُ وَلَدْتُني أُمِّي، أُمُّ لِّلْعَنَاءِ رَبُّنِي؟ فَلَيْتَهَا لَمْ تَلِدْنِي وَلَمْ تُرَبِّي)، وإشفاقٌ من كلّ ما كان للداعي بصيصَ أملٍ، فغدا يرى أنّ التشبث به قد لا يعدو أن يكون تشبّث الغريق بقشّة! وقد بدا فعلاً "الحنن" و"الإشفاق" هنا فعلين كلاميين مضميرين، يتناسب إضمارهما مع الحقيقة الأنطولوجية لهذين الفعلين؛ إذ هما فعلاّن نفسيان لا تُرى إنجازيتها إلا من خلال آثارهما، كأن تظهر في تعابير الوجه ونبرات الكلام وزفرات الصوت.

ههنا تتعالى صيحات الرجاء في ثنايا الخوف، ترسم مشهد تأرجح الداعي بين كفتيّ ميزان؛ بين "الخوف والرجاء"؛ فهو إن مال إلى الخوف وبرح الرجاء، أهلكه اليأس والقنوط. وإن مال إلى الرجاء واستخف الخوف، غاصت قدماه في وحل الغفلة والتسويق. وفي كلا الحالين، سوف يخلد إلى الأرض، فيقعد عن الارتقاء. فليت شعري (لَيْتَنِي عَلِمْتُ أَمِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ جَعَلْتَنِي؟) وهذا فعل كلامي استشرافي ينطوي على فعل آخر مضمّر يمكن أن يعبر عنه بصيغة الاستفهام: "أم من أهل الشقاء؟" بحيث ينبني السياق الداخل على (بنية الفعل وضد الفعل)، وإن كان الداعي لم يُصرِّح سوى بشقٍّ من تلك البنية، ليظل شقُّها الثاني فعلاً مضمراً ضمن الشقِّ الأول. وهذا نمط آخر من أنماط المضمّرات يختلف عن الأنماط المتداولة في مضمّرات الكلام المعهودة. وفي ذلك إيجاز بليغ ومشاركة فاعلة للقارئ في توظيف/ استخراج أفعال الكلام المضمّرة من خلالها الأفعال الصريحة.

إن هذه الحال من امتزاج الخوف بالرجاء، مع خفاء المآل، هي إكسير الارتقاء في مدارج الكمالات الروحية؛ ﴿تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا

<sup>1</sup> صنّف "الهروي" منازل السير إلى الله إلى عشرة أقسام؛ أولها: قسم البدايات، وآخرها: قسم الحقائق. وجعل كل قسم عشرة أبواب. وقد جعل مقام الخوف في قسم الأبواب؛ أوله: (الحنن) وآخره (الرغبة). ينظر: الهروي: منازل السائرين، ص: 10.



وَطَمَعًا...<sup>1</sup> يظلّ هو السّرّ في مداومة الرغبة في طلب الكمالات وعدم التوقف عند حدّ معين منها مهما ارتقى السالك. وكأنا بالداعي طائرٌ راحلٌ في سفر العودة إلى موطنه. يطلّق بجناحيّ الخوف والرجاء؛ فنراه يُرخي أمله بدفيف الرجاء مرّةً، ويضطرب بصفيق الخوف أخرى. فيرافقه الخوف والرجاء على مدى أسفاره، تماما كما الطائر؛ لا يستغني عن جناحيه في ترحاله. ولو فعل لقعد وأخذ إلى الأرض عاجزاً!

تتجلى مشاهد تعانق الرجاء بالخوف في وابل من التساؤلات، أمطر بها لداعي خطابه؛ (إلهي هل نَسَوْدُ وُجُوهًا خَرَّتْ سَاجِدَةً لِعَظَمَتِكَ؟ أَوْ تُخْرِسُ أَلْسِنَةً تَطَقَّتْ بِالشَّاءِ عَلَى مَجْدِكَ وَجَلَالَتِكَ؟ أَوْ تَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ انْطَوَتْ عَلَى مَحَبَّتِكَ؟ أَوْ تُصِمُّ أَسْمَاعًا تَلَدَّدَتْ بِسَمَاعِ ذِكْرِكَ فِي إِرَادَتِكَ؟ أَوْ تَغْلُ أَكْفًا رَفَعَتْهَا الْإِمَالُ إِلَيْكَ رَجَاءً رَأْفَتِكَ؟ أَوْ تُعَاقِبُ أُبْدَانًا عَمِلَتْ بِطَاعَتِكَ حَتَّى نَحَلَّتْ فِي مُجَاهَدَتِكَ، أَوْ تُعَذِّبُ أَرْجُلًا سَعَتْ فِي عِبَادَتِكَ؟) فصيح الاستفهام تشير إلى أفعال ضمنية تصبّ كلّها في صيغة النهي، الذي هو نهى غير إلزامي بالطبع. وفي هذا استحضار لبنية (الفعل وضد الفعل) مجدداً؛ (هل تسوّد ←→ لا تسوّد // أو تخرس ←→ لا تخرس // أو تطبع ←→ لا تطبع // أو تصم ←→ لا تصم // أو تغلّ أكفا ←→ لا تغلّها // أو تعاقب ←→ لا تعاقب ...).

ولعل تأدب الداعي في مثوله في الحضرة المقدّسة أمام مدعوه في أثناء عملية التخاطب، هو الذي جعله يميل إلى توظيف المضمرات واعتماد بنية "الفعل وضد الفعل" التي جعل شق الطلب - وهو صيغ النهي - فيها مضمرًا مُبطنًا في شق الاستفهام.

صحيح أن الداعي لم يصرّح بمضمرات الأفعال في (بنية الفعل وضد الفعل)، لكنه شحّن صيغ "الاستفهام" بأفعال إيجابية قوية التأثير من حيث حُجِّيَّتُهَا؛ ف"الجِبَاهُ السَاجِدَةُ تعظيماً"، و"الألسن الناطقة ثناءً وإجلالاً"، و"والقلوب الناضحة حبّاً"، و"الأسماع

<sup>1</sup> (تُحَافِي جُنُوبَهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) السجدة/ 16.

المتلذذة بالذكر"، و" الأكَفَّ الممتدة أملاً ورجاءً"، و" الأبدان النَّاحِلَةُ مجاهدةً بالطاعة"، و" الأرجل الساعية في العبادة"، كل تلك كانت رسائل حب ورغبة في الوصال من الداعي إلى الحق تعالى/ مدعوه. وهي رسائل تجاوزت بلاغة اللسان إلى التحقق في الواقع الخارجي، وتعبير تداولي؛ هي أفعال كلامية أثبتت إنجازيتها بقوة في السياق الداخلي اللساني، وكذا الواقعي الخارجي في الخطاب.

هنا تجدر الإشارة إلى أن في الطمس على القلب - ( إلهي هل ... تَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ ائْطَوْتُ عَلَى مَحَبَّتِكَ؟) - إشارة إلى أن لا خير يُرتجى أصلاً من صاحبه. وهو خلاف "قسوة القلب" التي يرتجى لها دواء؛ فقسوة القلب بفعل تراكم سوء فعله - ( إلهي إنيك أشكو قلباً قاسياً مع الأوسواس مُتَقَلِّباً، وبالرَّيْنِ وَالطَّبْعِ مُتَلَبِّساً) - ممَّا أنتج طبقات الصِّدِّ والرَّيْنِ. أمَّا (الطمس/ الطبع)، فهو من جهة الحق تعالى، حين يعلم بأن العبد قد بلغ بنفسه أن استنفذ كل فرص الرجوع، وأنه اختار، جازماً، أن يقطع صلته بمولاه. فيطمس بذلك على قلبه، مُوقِعاً على طلبه - الحالي<sup>1</sup> - الذي يمثل حقيقةً رغبةً حاليةً وجوديةً، لا مجرد قول أو فعل عرضي.

لم يكن ذلك الوابل من التساؤلات التي امتزج فيها (الحنن) بـ (الإشفاق)، و(الخوف) بـ (الرغبة) و(الرجاء)، والخشوع بالإخبارات، إلا استنزالاً لغيث رحمة المناجى التي من خلالها أخذ الداعي يرتقي شيئاً فشيئاً في منازل سفره صوب المناجى. فبعد أن بدا الداعي في المشهد الأول بمظهر المتلبس بالخطايا، والمثقل بالمعاصي والذنوب الكبيرة، وقد طوّحت به النفس الأمارة بالسوء، وأسلمت قيادته للشيطان، فملك حبُّ الدنيا عليه قلبه حتى غدا إلهه هواه، وحبُّ الدنيا قبلته، هاهو ذا في المشهد الثاني، وقد أخذ منه مقام "الخوف" في حضرة المناجى مأخذه. فأخذ يتلمس في غياهب النفس بوارق الأمل، ليكشف بذلك عن ومضات إيمانية برقت من غياهب تلك النفس التي، وإن كانت أمارة بالسوء، إلا أن وميض

<sup>1</sup> أي إنه طلب أقره الحال، وإن خالفه بالقول أو الفعل.

الإقرار بالتوحيد ظلّ يلوح بين جوانحها في تقلّب الدّاعي بين حالٍ وحالٍ؛ إذ الوجوه كانت لها سجدةٌ ما إقراراً بالعظمة؛ والألسنُ كان لها إقرار بالثناء؛ والقلوب، وإن قست، فقد انطوت على محبة المناجى في أعماقها متعلقة به؛ بل إنّ كلّ الجوارح قد سعت للطاعة؛ أكفأ، وأرجلا، وبدناً قد ذوى في المجاهدة! وكأنها جميعاً تترجم حركة حبيّة تموح في روح الداعي المُناجى لمُناجاه. ولكنها حركة ما تزال تتعثر بين الحين والآخر بتأثير فعل الغفلة. إنه حبٌّ ارتبط بطلب الخلاص من كمائن الغفلة وترئّص الأعداء.

ههنا يتجلى مشهد الداعي متقلّباً بين وسائط الفيض، يناجى الذات المقدسة من خلالها؛ فيتوسل بـ (الحنان)، و (المنان)، و (الرحيم)، و (الرحمن)، كما يتوسل بـ (الجبار)، و (القهار)؛ (إلهي أجزني من ألم عَصَبِكَ وَعَظِيمِ سَخَطِكَ، يا حَنَّانُ يا مَنَّانُ، يا رَحِيمُ يا رَحْمَنُ، يا جَبَّارُ يا قَهَّارُ، يا عَفَّارُ يا سَتَّارُ، نَحْيِي بِرَحْمَتِكَ مِنْ عَذَابِ النَّارِ، وَفَضِيحَةِ الْعَارِ، إِذَا امْتَارَ الْأَخْيَارُ مِنَ الْأَشْرَارِ، وَحَالَتِ الْأَحْوَالُ، وَهَالَتِ الْأَهْوَالُ وَقَرَّبَ الْمُحْسِنُونَ، وَبَعَدَ الْمُسِيئُونَ، وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ). إن هذه الوسائط العرفانية هي وسائط في إضفاء صفة الإنجازية على أفعال الداعي الكلامية. وذلك من خلال تضافر أسماء "الجمال" بأسماء "الجلال"، لكن الغلبة كانت للأولى؛ إذ يلفّ الداعي (الجبار) و (القهار) بأسماء الجمال قبلاً وبعداً؛ قبلاً بما سبق ذكره من أسماء جمالية، وبعداً بـ (العفار) و (الستار)، وهما فعلاّن من أوسع الأفعال تأثيراً في ترميم حال الداعي وتمكينه من تجاوز سلبية الأفعال، سواء منها المتعلقة بالنفس أم بالشيطان؛ حيث إن الغفرَ في صيغة المبالغة (العفار) تمنح واسطة الفيض تلك الشمولية التي تغطي بفعلها على كل ما كان من أفعال سلبية، كما إن الستار في صيغة المبالغة (الستار)، تمنح الداعي دِرْعاً واقيةً تحفظه من أي فعل سلبي محتمل الوقوع مستقبلاً.

في مشهد تضافر الأسماء الجمالية بالجلالية، ومن خلال إحاطة الأولى بالثانية، تتجلى قوة فعالية وسائط الفيض الأولى - وهي الأسماء الجمالية - في الخطاب جليةً؛ وكأنها

تنفذ في وسائط القوة والجلال فتتخللها لتلطّف من شدة تأثيرها، وهكذا حتى تُسلم مقاليد الأسماء لاسم "الرحمن" الذي عدا مُخيّمًا على بقية الأسماء ( تَجْنِي بِرَحْمَتِكَ مِنْ عَذَابِ النَّارِ، وَفَضِيحَةِ الْعَارِ، إِذَا امْتَأَزَ الْأَخْيَارُ مِنَ الْأَشْرَارِ، وَحَالَتِ الْأَحْوَالُ، وَهَالَتِ الْأَهْوَالُ وَقُرِبَ الْمُحْسِنُونَ، وَبَعُدَ الْمُسِيئُونَ، وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ). وهذا ما يترجم معنى الحديث الشهير؛ «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي»<sup>1</sup>. كما أن القرآن الكريم - كلام المدعو المناجى - نفسه يشهد حضوراً قوياً للرحمانية فيه، ويكفي أن كل سوره، عدا سورة التوبة، قد افتتحت بالبسملة. وكذلك الخطاب الداعائي السجادي يوقع على هذا الحضور القوي بوضوح. ومن ذلك خطاب المناجاة الذي اختتمت فيه كل المناجيات باسم الرحمن.

#### • مستويات الدعاء عرفانياً:

لقد غدت وجهة سفر الداعي واضحة المعالم من خلال هذه الوقفة عبر مناجياته؛ إذ بدا جلياً أنه مُيَمَّمٌ صوب محبوبه المناجى، يقدّم بين يديه العبادات والطاعات. وكأننا به قد ارتقى ارتقاءً سريعاً من حال النفس الأمّارة بالسوء إلى النفس الخائفة، خوفاً تمتزج فيه الرهبة بالحبّ. فنراه يبسط على عتبات الحضرة الإلهية رسائل العبادات بكل جوارحه؛ وجّهاً ساجداً، ولساناً بالثناء ناطقاً، وقلباً مُحَبِّباً، وسمعاً بالذّكر متلذّذاً، وأكفّاً بالأمال مرتفعة، وأرجلاً في العبادة ساعية، وبدناً في المجاهدة ذاوياً.

أليست كل هذه الأفعال المتضافرة تمثل مشهداً يزيح الستار على سالكٍ محبٍ لجميل رؤية محبوبه المناجى؟! ( لا تُحِبُّ مُشْتَأَقِيكَ عَنِ النَّظَرِ إِلَى جَمِيلِ رُؤْيَيْكَ )، شدّ رحال الظعن عن معاقل النفس الأمّارة بالسوء التي قيّدته وقعدت به أرضاً، تحول بينه وبين الطاعة والزّلْفى" وقد عاضدها في ذلك الشيطانُ وحبُّ الدنيا. وليس للداعي من حادٍ في رحلته تلك سوى توحيدِهِ وحبّه؛ ( إلهي نَفْسٌ أَعَزَّتْهَا بِتَوْحِيدِكَ، كَيْفَ تُذِلُّهَا بِمَهَانَةِ هِجْرَانِكَ؟ وَصَمِيرٌ أَعْقَدَ

<sup>1</sup> «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي، فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ». ينظر: البخاري: صحيح البخاري، ص: 7554.

عَلَى مَوَدَّتِكَ كَيْفَ تُحْرِقُهُ بِحَرَارَةِ نِيرَانِكَ؟). فما فتى أن مرَّق حجب ظلمانية النفس، ليخرج طاعناً من رِبْقَةِ هواها، طالباً المحبوب المناجى، متلمساً الطريق إليه من خلال شارات أفعال الهداية في مسير السفر، والتي تنضوي تحت مظلة واسعة هي أسماؤه الجمالية والجلالية. فيتوسلها في طلب المناجى، إذ التعيّنات الأسمائية هي تجل الحق الذي من خلالها يتجلى للأكوان والخلق كافة.

والجدير بالإشارة هنا، هو أن الداعي/ المناجى قد اتسع في خطابه الدعائي - في المناجيات وفي غيرها - ليشمل مختلف أنواع أهل السلوك؛ بدءاً بصنف المُذنبين بألوان المعاصي، القابعين تحت وطأة هوى النفس والشيطان، إلى الراغبين في نيل مدارج الكمال، وإن حسنت أعمالهم. كلُّ يشدّ الرّحال، ويطوي المنازل وهو يرنو إلى طلب الوصال. وهذا يعني أن الخطاب الدعائي عند "السجاد" هو خطاب ذو مراتب مُندكّة؛ يتناسب مع مختلف طبقات التلقي، ويتسع ليشمل مختلف أنواع الدعاة والسالكين. فإن كان يقال بأن الدعاء ذو مراتب، فإن الخطاب الدعائي السجادي قد مثل نموذجاً جامعاً لتلك المراتب؛ بحيث يصحّ أن يكون كلُّ داعٍ على اختلاف وعيه بحقيقة الدعاء ومعرفته بالمدعو، يصحّ أن يكون مصداقاً من مصاديق تلك المراتب، كما أن مختلف الطلبات قد تنضوي بشكل أو بآخر تحت مظلة الدعاء السجادي. وذلك لما تميّز به هذا الخطاب من شمولية التعبير، ما يمنحه مرونة في الانطباق على مختلف مصاديق الطلب المحتملة لدى الدعاة. فقول "السجاد" - على سبيل المثال - (إِلَهِي أَسْرَاكَ بَعْدَ الْإِيمَانِ بِكَ تُعَذِّبُنِي، أَمْ بَعْدَ حُبِّي إِيَّاكَ تُبْعِدُنِي، أَمْ مَعَ رَجَائِي يَرْحَمْتِكَ وَصَفْحِكَ تُحْرِمُنِي، أَمْ مَعَ اسْتِجَارَتِي بِعَفْوِكَ تُسْلِمُنِي؟) قد تثير تساؤلاً مشروعاً على مستوى القراءة والتلقي؛ وهو أي جريمة يمكن أن تكون مصداقاً لقصدية المتكلم هنا؟ أهى الذنوب والمعاصي من قبيل الكذب والسرقة وشرب الخمر، وما شاكل ذلك مما

يتعارف عليه بين عموم الناس وفي عرف الشريعة والفقهاء؟ أم ثمة أنواع أخرى تصحُّ مصداقاً" للجريرة والذنب"، حتى نرى الداعي يبادر لطلب العفو والصفح عنها من مدعوها؟

تقدم الرؤية العرفانية، تفسيراً أوسع لمصطلح "الذنب أو الجريرة"؛ بحيث ينبسط ليشمل مصاديق أكثر مما تُتيحُه الرؤية الفقهية؛ فالعرفاء<sup>1</sup> مقولة شهيرة مفادها أن "حسناً الأبرار سيئات المقرّبين". فيكون ما يُعتبر حسناً أو مقبولاً من الأفعال عند عوام الناس، ذنباً وجريرة عند خواصهم؛ فعلى سبيل، فإن فعل "الشكر" لشخص أسدى لنا معروفاً ما، هو فعل يعدّ حسناً ومطلوباً في عرف التعاملات الاجتماعية، وهو فعل يؤيده المشرّع؛ بناء على أنّ "من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق". كما أن التوجه إلى الأسماء والصفات الإلهية، من قبيل طلب الشفاء من الشافي، والنصرة من الناصر والمعز، والصفح والتجاوز من الغفار والرؤوف، وغيرها، كل هذا يعد سيرا في طاعة الحق تعالى. إلا أن كل هذه التوجهات- للعباد ولوسائط الفيض)، في عين كونها طريقاً لمرضاة المولى تعالى، فهي من جهة أخرى تعد حاجزاً وغفلة من السالك عن مولاه، وذلك إذا توقف الداعي عندها ولو لأن من الأوان الحالية؛ إذ يُفترض على السالك أن يعيش الوحدة في الكثرة، فلا تحجبه الكثرات عن شهود الحق تعالى. ولهذا سيكون الالتفات إلى العبد باعتباره صاحب المنّة، أو إلى الأسماء باعتبارها مصدر الفيض، أو حتى جانباً من تجليات الحق، كل ذلك ينطوي في عمق حقيقته على نوع من الالتفات لما سوى الحق تعالى. وكل ما سواه -لا شك- باطل! وعليه عدّ العرفاء ذلك نوعاً من الذنوب التي قد يُبتلى بها أهل السلوك في أثناء طيهم لمنازل

1 أخذ استعمال كلمة "عرفاء"- بصيغة الجمع- مسار الاصطلاح، للدلالة على السالك الذي بلغ مراتب عالية من المعرفة الإلهية. و" عرفاء" جمع لكلمة "عريف". والجدير بالإشارة أن كلمة "عريف" وردت بمعنى "عارف". وكذا بمعنى "الغيب"، وهو دون الرئيس"، وأيضاً "القيم بأمور القبيلة أو جماعة من الناس". كما ورد "العارف" بمعنى الصبور. ولابن منظور تفصيل في بيان ذلك. منه قوله: « والعريف والعارف بمعنى ؛ مثل عليم وعالم ، قال طريف بن مالك العنبري ، وقيل طريف بن عمرو : " أو كلما وردت عكاظ قبيلة بعثوا إلي عريفهم يتوسم"؛ أي : عارفهم ، ... والجمع عرفاء،... والذي حصلناه للأئمة رجل عارف ، أي : صبور»، وكذا قوله: « قال ابن الأثير : العرفاء ، جمع عريف وهو القيم بأمور القبيلة أو الجماعة من الناس يلي أمورهم ، ويتعرف الأمير منه أحوالهم فعيل بمعنى فاعل ... ، ومنه حديث طاوس : أنه سأل ابن عباس رضي الله عنهما : ما معنى قول الناس : أهل القرآن عرفاء أهل الجنة ؟ فقال : رؤساء أهل الجنة». ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ص: 2899.

السلوك صوب المعرفة الإلهية الحقّة التي تفضي، في أرقى مراتبها، إلى التحقق بالتوحيد في أعلى مقاماته؛ بحيث لا يرى الداعي/ السالك سوى الحق؛ جمعاً وتفريقاً، فناءً وبقاءً.

وبناء على ما سبق يتضح أن ما ذهب إليه العرفاء من أن "حسناً الأبرار سيئات المقرّبين"، إنما يعبر عن مراتب السلوك العرفاني صوب الحق تعالى، وليس بمعنى "الذنب" المصطلح عليه في عرف الفقهاء.

إن المشاهد التي يقدمها الخطاب السجادي، في غالبها، هي مشاهد حمّالة لأوجه ومستوياتٍ أعمق مما يشير إليه ظاهرها، ومظلة ينضوي تحتها بساط من الأفعال الكلامية المحتملة، وفقاً لمراتب السلوك والسالكين، والدعاء والداعين؛ ذلك أن "حسناً الأبرار سيئات المقرّبين"؛ فيكون (المسيؤون) بذلك مفهوماً تشكيكياً - بتعبير الفلسفة - قد يتسع لمصاديق كثيرة؛ بدءاً من مرتكب الكبائر إلى خيرة الأولياء والعرفاء الذين عصموا أنفسهم عن كل كبيرة وصغيرة، حتى لم يكن لهم من السوء سوى ما رأوه من تقصير في محدودية عباداتهم إزاء إطلاق فيوضات المناجى؛ وهذا ما أشار إليه الداعي من خلال فعل "الحمد" في دعاء السحر<sup>1</sup> (وَلَكَّ الْحَمْدُ عَلَى بَسَطِ لِسَانِي. أَفِلسَانِي هَذَا الْكَالِ اشْكُرْكَ؟ أَمْ بِغَايَةِ جَهْدِي فِي عَمَلِي أَرْضِيكَ؟ وَمَا قَدَّرُ لِسَانِي يَا رَبِّ فِي جَنْبِ شُكْرِكَ. وَمَا قَدَّرُ عَمَلِي فِي جَنْبِ يَعْمَلِكُ وَإِحْسَانِكُ إِلَيَّ). فكلما ارتقوا - أي العرفاء - في طيّ مدارج الكمال والمعرفة، ازداد إدراكهم معرفة وشهوداً لمدى التقصير إزاء معشوقهم الذي أحاطهم بمطلق الحب والفضل والمنّة. كلٌّ ينهل من ذلك النبع على قدره، وبما يتوافق واستعداده. وقد كان رسول الله ﷺ يتفانى في العبادة والصلاة حتى تورّمت قدماه. وحين سئل عن علّة ذلك وقد غفر الله له ما تقدم وما تأخر من ذنبه، قال: «أفلا أكون عبداً شكوراً!»<sup>2</sup>. إن كل نعمة تستوجب شكر المنعم وحمده، بل إن كل حمد

<sup>1</sup> سبقّت الإشارة له. وقد كتبت فيه شروح لمضامينه الأخلاقية، منها شرح أحمدى الميانجى. ينظر: علي أحمدى ميانجى: شرح دعاء أبي حمزة الثمالي، سازمان چاپ و نشر دار الحديث، قم، ط1، 1388ق. ش، ص: 191.

<sup>2</sup> "قَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى تَوَرَّمَتْ قَدَمَاهُ، فَقِيلَ لَهُ: غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، قَالَ: أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا". ينظر: البخاري: صحيح البخاري. (رقم الحديث: 4836).

يستوجب حمداً آخر غيره؛ ذلك أن فضل حمد تلك المنة، هو التفات ما كان ليحظى العبد به لولا فضل المولى. فيكون الحمد في حد ذاته نعمةً تستوجب الشكر والحمد والثناء<sup>1</sup>؛ **فَكَيْفَ لِي بِتَخْصِيلِ الشُّكْرِ، وَشُكْرِي إِيَّاكَ يَهْتَفِرُ إِلَى شُكْرٍ، فَكُلَّمَا قُلْتُ: لَكَ الْحَمْدُ، وَجَبَ عَلَيَّ لَدَيْكَ أَنْ أَقُولَ: لَكَ الْحَمْدُ**<sup>2</sup>، وهكذا يتسلسل فعل الحمد إلى ما لا يعلمه إلا المحمود المدعو، وهو الحق تعالى.

لقد كشفت هذه المناجاة عن مشاهد الحب للمناجى؛ "رغبة ورهبة". إلا أن "الرهبة" هي التي خيمت عليها. فالداعي في هذا المقام من السفر يكشف عن سالك لم يرق حبّه ولا خوفه بعد إلى ما ارتقى إليه حباً "رابعة العدوية" وخوفها<sup>3</sup>؛ فهو ما يزال في طلب الخلاص من النار. وهذا ما يصطلح عليه أهل الذوق بـ "عبادة العبيد"<sup>4</sup>. ولكن الداعي لم يقبع رابضاً في هذا المقام من عبادة العبيد، بل أخذ يرتقي في مدارج كماله صوب المدعو. وسوف يتضح ذلك أكثر من خلال مرافقتنا للداعي في مسار هذه الرحلة.

لقد أخذ الداعي في طيّ منازل السفر بسلاسة؛ فبعد أن كان قد أخلد إلى الأرض بفعل المعاصي، فخيم الخوف عليه حتى كاد يطبق عليه، نراه يكشف عن ومضات التوحيد التي بطنت نفسه، فكانت له في غياهب التوحيد حادياً ﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا﴾<sup>5</sup>، وكان أن أزهق في قلبه بصيص الأمل ﴿... لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾، ليرتقي الداعي رويداً إلى مقام "الرجاء"؛ (يا مَنْ إِذَا سَأَلَهُ عَبْدٌ أَعْطَاهُ، وَإِذَا أَمَلَ مَا عِنْدَهُ بَلَغَهُ مُنَاهُ، وَإِذَا أَقْبَلَ عَلَيْهِ قَرَّبَهُ وَأَذْنَاهُ، وَإِذَا جَاهَرَهُ بِالْعُضْيَانِ سَتَرَ عَلَى ذَنْبِهِ وَعَطَّاهُ، وَإِذَا تَوَكَّلَ عَلَيْهِ أَحْسَبَهُ وَكَفَّاهُ). لقد وظف

1 "الشكر: تصوّر النعمة وإظهارها، وقيل: هو مقلوب عن الكشر، أي الكشف، ويضاده الكفر وهو نسيان النعمة وسترها... وهو ثلاثة أضرب: شكر القلب وهو تصوّر النعمة، وشكر اللسان وهو الثناء على المنعم، وشكر سائر الجوارح وهو مكافأة النعمة بقدر استحقاقه". ينظر: علي أحمددي ميانجي: شرح دعاء أبي حمزة الثمالي، ص: 195.

2 علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة الشاكرين، ص: 346.

3 "قيل لرابعة: هل عملت عملاً ترين أنه يقبل منك؟ قالت: إن كان فخوفي أن يرد علي". ينظر: ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط2، 1965م، ج2، ص: 96. (ضمن أقوال بعض الصالحين).

4 "إن قوماً عبدوا الله رغبةً فبئس عبادة التجار، وإن قوماً عبدوا الله رهبةً فبئس عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله شكراً فبئس عبادة الأحرار". ينظر: ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، دط، 1963م، ج19، ص: 68. (الحكمة

(234)

5 ﴿إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾ طه/10.



الداعي أفعالاً كلامية تصب كلها في اتجاه فعل "التوحيد"؛ إذ "سؤال العبد" لا يكون إلا من المولى، و(أمله/ بلغه مناه) يتسع لكل مؤمل وكل بغية، و(توكل عليه/ أحسبه وكفاه) يسد كل ما أهم وأغم الداعي. كما أن طريق الأوبة صوب المدعو تظل مفتوحة (قربه وأدناؤه) وآمنة (ستر على ذنبه وغطائه). فأى مدعو يتصف بهذا الإطلاق صفة وفعلاً غير الحق تعالى! إن فعل التوحيد يُعدُّ الفعل المحوري الذي ينبني عليه هذا المقام، بل وكلُّ المقامات. فالتوحيد هو روح الدعاء والمناجاة، مثله كمثل خيط السبحة؛ يربط بين خرزاتها، ولولاه لانصرمت حباتها. كما أنّ حبّ المدعو والتعلق به هو الروح اللطيفة التي تبث العزيمة في الداعي كي يشد الرّحال صوب مدعوه وإن تكبد مشاق السفر.

يستهلّ الداعي وقفته في هذه المحطّة بالكشف عن مشاهد صفات الجمال في المناجى، من خلال أفعال كلامية انضوت تحت الأسماء الجمالية- للمدعو؛ ف(المُعطي والمنان، والسّاتر، والكافي، المتوكل عليه، والكريم، ...) كلّها أسماءً جماليةً اتخذها الداعي وسائطاً لتلقي فيض المدعو والتواصل من خلالها معه.

إن معرفة الداعي لتجليات المدعو من خلال أسمائه الجمالية هذه، جعله يلتفت إليها متوسلاً بها ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾<sup>1</sup>؛ فلا يرى عطاءً إلا من اسم "المعطي"، ولا تغطيةً للذنب إلا من اسم "السّاتر"، ولا كفايةً لكل ما أهمه أو ألمّ به إلا عبر اسم "الحسيب أو الوكيل"، ولا قبول استضافته في الحضرة الإلهية مُعزّزاً مُكْرَمًا إلا من خلال اسم "الكريم"، و"اللطيف"، و"المحسن". فكان الداعي يتقلّب بين أسماء الجمال. وفي ذلك تناغم لطيفٌ بين نزوله مقام "الرجاء" وبين توسّله بالأسماء والصفات الجمالية، التي هي تجلّ من تجليات المدعو ومجرى من مجاري إفاضة الكمالات على الداعي. هذا من جهة، كما أنها تمثل واسطة الارتقاء في عملية التواصل في قوس الصعود عبر التلبس بتلك

<sup>1</sup> ( وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِقُونَ فِي أَسْمَائِهِ سُبُجْرُونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ) الأعراف/ 180.

الأسماء من خلال تجلية حقيقتها في نفس الداعي. وهذا التلبس بحقيقة الأسماء هو الذي يكشف عن علاقة السخنية بين طرفي التخاطب، ويُمكن عملية التواصل من الارتقاء بنجاح؛ إذ السخنية مطلوبة في انعقاد أي علاقة، إن على المستوى اللساني الكلامي، أو على المستوى الأنطولوجي. وعليه فاعتماد الأسماء والصفات الإلهية وسائط في الفيض والتخاطب، تجعل الداعي يحثّ الخطى مُرتقيًا في كلِّ مرّة من مقامٍ إلى آخر.

كان مقام "الرجاء" محطةً لانكشاف جانب من تجليات التوحيد - على مستوى الداعي - الذي يعدّ غايةً كلّ الأسفار العرفانية؛ حيث تجلّى التوحيد في هذا المقام من خلال حصر وجهة المهرب وكهف الارتجاء في ذات المناجى المرجوّ؛ (يا مَنْ كُلُّ هَارِبٍ إِلَيْهِ يُلْتَجِئُ، وَكُلُّ طَالِبٍ إِلَيْهِ يَرْجِي)، وذلك من خلال تقديم الجار والمجرور (إِلَيْهِ)، وضمير الفصل (إِيَّاه). وقد أكّد الداعي هذا الحصر من خلال سلسلة أوصافٍ للمناجى / المدعو، أردفَ بها أسلوب الحصر؛ (يا خَيْرَ مَرْجُوٍّ، ويا أَكْرَمَ مَدْعُوٍّ، ويا مَنْ لا يُرَدُّ سَأَلُهُ، ولا يُجِيبُ أَمَلُهُ، يا مَنْ بَابُهُ مَفْتُوحٌ لِدَاعِيهِ، وَجِجَابُهُ مَرْفُوعٌ لِرَاجِيهِ)، ليؤكد الداعي أن المدعو هو وجهته في ترحاله. فتحقيق كل الأفعال المستعصية عليه تتم عبر ولوج باب الرّجاء.

تجدر الإشارة إلى أن الداعي وظّف أوصافاً توهمُ المتلقي بادئ الأمر بانفتاح الاحتمالات لوجود غير المناجى ممّن يمكنه الالتجاء إليه، إذ لم ترد العبارات بأسلوب الحصر؛ ف(خير مرجو/ أكرم مدعو) يوحي بأن ثمة مرجوًّا ومدعوًّا غير الحق تعالى. غير أن تضافر هذه الأوصاف من خلال تواليها، وتعانق معانيها يوجّه بوصلة المعنى إلى "الحصر" مجدّدًا؛ ف(خير مرجو/ أكرم مدعو) مثّلت أفعالاً في أرقى مستوى من حيث إنجازيتها، من خلال صيغ "التفضيل"، ومن جهة أخرى، نجد صيغ النفي (وَيَا مَنْ لا يُرَدُّ سَأَلُهُ، وَلا يُجِيبُ أَمَلُهُ) تشير إلى دلالة الإطلاق في قبول كل مؤمل وإجابة كلّ سائلٍ، بغضّ النظر عن طبيعة السؤال أو عدد مرّاته. كما أن توظيف الداعي للجمل الاسمية في إقرار

الصفات الفعلية الكمالية لذات المدعو (يا مَنْ بِأَبْهٍ مُنْتَوِحٍ لِدَاعِيهِ، وَجِجَابُهُ مَرْفُوعٌ لِرَاجِيهِ)، ينطوي على دلالة الثبوت التي تحملها صيغة الاسم في الجمل؛ فباب الأوبة والارتقاء يظل مفتوحاً، واستجابة الطلب مضمون من خلال رفع الحجب التي من شأنها أن تحول دون ذلك؛ كالذنوب وغيرها. إن تضافر كل هذه الأشكال التعبيرية في رصد أفعال الذات المقدسة/ المدعو وصفاتها تومئ إلى معنى "حصر" وجهة السفر إلى المدعو. ففي ذلك تأكيد لمعنى الحصر مجدداً، لكنه "حصر" تميّز عن سابقه بتفصيل في تعداد جانب من كمالات المناجى المفيض.

إن هذا الثراء في كمالات المدعو، يمنح الداعي من جهة، استحقاق طلب مزيد من فيوضاتها. وهو من جهة أخرى، يحثه ويشد شوقه لاستدامة الترحال في كمالاته الأسماوية والصفاتية عبر مقام "الراغبين"؛ إذ أشار الداعي من خلال الأفعال المضمرة- التي وصف بها مدعوه- إلى أن غاية رجائه هو "فتح الباب ورفع الحجاب". ولا يتفتح الباب إلا من خلال رفع الحجاب. لكن الحجب كثيرة؛ منها الحجب الظلمانية، ومنها الحجب التورانية. فالأولى هي تلك المتعلقة بالنفس الأمارة بالسوء، بما تلفّ به نفسها من المعاصي والخطايا، التي يزيد من شدّة وطأتها الشيطان. وهو ما سبق بيانه في منجاة التائبين ومناجاة الشاكين. وأمّا الثانية (الحجب النورانية)، فهي تتعلق بالأسماء والصفات؛ حيث إن الالتفات إلى أسماء الحقّ تعالى وصفاته، باعتبارها مصدرًا للإفاضة- ولو كانت تلك الرؤية بمعنى الوساطة في الفيض- فإن ذلك يعني أنها ستظلّ تشكّل فاصلة في رحلة الكمالات المعنوية، تفصل الداعي عن أن يحظى بقاء الحقّ تعالى وشهود فيوضاته. إن ثمة حجباً ما تزال تحول بين لقاء الداعي بمدعوه؛ إذ لم يلتفت إلى ذات الداعي إنما إلى شأن من شؤونه. وفي ذلك التفات للغير والسوى!

فأي الحجب تلك التي قعدت بالداعي في هذه المحطة، فسعى من خلال رفع وتيرة أفعال "الرجاء" لتمزيقها؟! وهنا، تطالعنا المشاهد الختامية للمناجاة بما يشد المتلقي والسالك على حد سواء، إلى طلب الاستزادة؛ ﴿ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنِّي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا ﴾<sup>1</sup> من خلال مرافقة الداعي/ المناجي في سفره.

إنه سفر يرتقي بالسالك/ الداعي في محطاته بقدر همته وصبره في سبر أغوار تلك الحجب؛ بتمزيق ظلماتيها، والنَّفوذ عبر نورانيّتها، ثم تجاوزها وبلوغ أرقى درجات التوحيد، حيث شهودُ الحق والأنس بقربه. ولهذا يتنوع السير في هذا الطريق إلى الحق تعالى بين سلوك العامة، وسلوك الخاصّة، وسلوك خاصة الخاصة، وهي الفئة التي تتمحض في الفقر، وتتحقق بأرقى درجات التوحيد والعبودية.

وعليه كان السالكون في ذلك على درجات ومراتب، كما هي الهمة في المجاهدة والصبر درجات ومراتب؛ تنتهي بكل منهم عند حدود ﴿ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾<sup>2</sup> مما يقتضيه استعداده التكويني وهمته في الصبر على الطريق.

هكذا تُختتم مناجاة "الراجين" بمشهد "رجاء كشف غشوات العمى"؛ (... وَتَجَلُّوْا بِهِ عَنْ بَصِيرَتِي غَشَوَاتِ الْعَمَىٰ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ). وهكذا أيضا، يبسط الداعي بساط الرجاء متوسلاً بوسائط الفيض الإلهية (أسماء الحق الجمالية)، مقرراً بإحاطة المدعو به من جهة (كَيْفَ أَرْجُو عَيْرَكَ وَالْحَيْرُ كُلُّهُ بِيَدِكَ؟! وَكَيْفَ أُوْمَلُّ سِوَاكَ وَالْخَلْقُ وَالْأُمْرُ لَكَ؟! / كَيْفَ أُنْسَاكَ وَلَمْ تَزَلْ ذَاكِرِي؟! وَكَيْفَ أَلْهُو عَنْكَ وَأَنْتَ مُرَاقِبِي؟!)، وبانقطاعه عن سواه من جهة أخرى (أَيُحْسِنُ أَنْ أَرْجِعَ عَنْ بَابِكَ بِالْحَيْبَةِ مَضْرُوفًا، وَلَسْتُ أَغْرِفُ سِوَاكَ مَوْلىً بِالْإِحْسَانِ مَوْضُوفًا؟). وفي هذا درجة من درجات التوحيد، تتأرجح بين "توحيد العامة" و"توحيد الخاصّة"؛ حيث إن رؤية الغيرية ما تزال قائمة. ولعل

<sup>1</sup> ﴿ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَ مِنِّي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا ﴾ الكهف/ 66.

<sup>2</sup> ﴿ قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ الكهف/ 67.

هذه المحطة مثلت جسراً بين "توحيد العامة" و "توحيد الخاصة"؛ بحيث أخذ الداعي في الانتقال من خلاله في التوحيد؛ من مرتبته الأولى إلى مرتبته الثانية. ذلك أن المشاهد الأخيرة من هذه المناجاة تشير إلى طلب إجلاء غشوات العمى عن بصيرته، ما يومئ إلى كونها حجباً ظلمانية للنفس التي ما تزال تتعثر فيها.

ثم يظهر اسم "الرحمن" مجدداً، حاكماً على بقية الأسماء، مُخَيِّماً عليها؛ إذ "الرحمن" له من السعة ما يجعل المؤمن والكافر، والبرّ والفاجر، على حدّ سواء ينضوون تحت مظّلته. وعلى عتبات ذلك الرجاء المتلبّس بالرحمانية، تنفرج للداعي بوارق الأمل في الاستجابة من خلال توسّل اسم "الرحمن" الذي لا شك، يشمله وإن مازال للحجب آثارها. فنراه بذلك لا يباشر المناجى بالنداء، واقفاً موقف الرّاغب إليه والرّاغب فيه، وإن قعدت به الأغلال. أناخ براحته في مقام "الرّاعبين". والرّاغب لم يصل بعد، وما عدم وصوله إلا لقلّة زاده؛ (إلهي إن كان قلّ زادي في المسير إليك، فلقد حسن ظني بالتوكّل عليك، وإن كان جُرمي قد أحاقني من عقوبتك، فإنّ رجائي قد أشعرتني بالأمن من نعمتك، وإن كان ذنبي قد عرّضني لعقابك، فقد آذني حسنُ يقيني بثوابك، وإن أنامتني الغفلة عن الاستغداد للقائك، فقد نهّشتني المعرفة بكرمك والآتيك، وإن أوحش ما بيني وبينك فزط العُضيان والطُغيان، فقد آسنني بشرى الغفران والرّضوان)، لتعود بنية (الفعل وضد الفعل) للبروز في الخطاب. ومن خلال هذه البنية يقابل الداعي كل فعل سلبي صادر عنه بأخر إيجابي يرتكز إلى قوة إنجازية يستصدرها الداعي من مدعوه المناجى؛ (فـ قلّة الزاد) تومئ إلى تراجع القوة الفعلية لدى الداعي في مزاولته المسير، لكن مقابلتها بـ (الاتكاء على قدرة الداعي مع حسن الظن به) و قوة ثقته بأنه لن يتخلى عنه، من خلال (قد) التحقيقية، يمنح راحة الداعي قوة مواصلة المسير. كما أن أفعال المعصية (جُرمي/ ذنبي) الموجبة للخوف وبالتالي التراجع عن المسير أو نية الإدبار عن المناجى، يقابلها الداعي بأفعال "الرجاء" لرحمانية المدعو، مما يورثه الأمن والطمأنينة، ويُقوّي فعل الإقبال على المناجى ويهيئّه للإنجاز والتحقق. وهكذا تتوالى بنى الفعل وضده؛ (الذنب والعقوبة/ حسن

الثقة بالثواب)، ( الغفلة عن الاستعداد للقاء / المعرفة بالكرم والآلاء )، فيقابل الداعي كل فعل بما يتناسب معه من حيث القوة الإنجازية؛ فصيغ المبالغة في الأفعال السلبية يقابلها بما يماثلها قوة من الأفعال الإيجابية؛ ( فَرَطُ الْعِصْيَانِ وَالطُّغْيَانِ / بُشْرَى الْغُفْرَانِ وَالرِّضْوَانِ ).

لم يكن الداعي في سيره صوب المناجى يفصل محطة عن أخرى. ولهذا بدت علاقة المناجيات فيما بينها علاقة تواصل؛ تسلم كلُّ منها عنان الرحلة لتاليّتها. وهذا ما يظهر في مناجاة " الراغبين "؛ إذ يصطبب الداعي في مسيرته الأحوال والمقامات السابقة؛ فمقاما ( الخوف ) و ( الرجاء ) باديان في مناجاة ( الراغبين )، ذلك أن الانتقال من مقام إلى آخر لا يكون إلا بعد تصحيح المقام السابق له وتثبيته. كما أن كل مقام يؤول إلى الذي يليه؛ فمقام ( الخوف ) كان يحمل في ثناياه ( الرجاء )، ومقام ( الرجاء ) كان مبطناً ( بالرغبة )؛ ( إلهي بِدَيْلِ كَرَمِكَ أَعْلَقْتُ يَدِي، وَلِتَيْلِ عَطَايَاكَ بَسَطْتُ أَمْلِي، فَأَخْلِصْنِي بِخَالِصَةِ تَوْحِيدِكَ، وَاجْعَلْنِي مِنْ صَفْوَةِ عَيْدِكَ ). وكذلك نجد مقام ( الراغبين ) مبطناً بإشارات لمحطات سابقة ومقامات تالية في طول المسير منها؛ الإشارة إلى مقامي ( الخوف والرجاء ) من خلال سلسلة الأفعال في بنية المقابلات التي سبقت الإشارة إليها؛ ومنها الإقرار بالنعمة الذي يُعدّ " شكراً " حالياً ( إلهي ما بدأت به مِنْ فَضْلِكَ فَتَمِّمُهُ، وَمَا وَهَبْتَ لِي مِنْ كَرَمِكَ فَلَا تَسْلُبْنِيهِ، وَمَا سَتَرْتَهُ عَلَيَّ بِجَلْمِكَ فَلَا تَهْتِكْهُ ) استزادة للنعم والفضل. وفي قوله ( مُرِيداً وَجْهَكَ / مُفْتَقِراً إِلَى رِعَايَتِكَ. / فَقَدْ نَبَّهْتَنِي الْمَعْرِفَةَ بِكَرَمِكَ وَالْإِيكَ / أَنْ تُحَقِّقَ ظَنِّي بِمَا أُؤَمِّلُهُ مِنْ جَزِيلِ إِكْرَامِكَ، وَجَمِيلِ إِعْطَائِكَ فِي الْقُرْبَى مِنْكَ، وَالزُّلْفَى لَدَيْكَ، وَالتَّمَتُّعَ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ / ... ) إشارة إلى مقامات عدة؛ كمقام ( المريدين )، ومقام ( المفتقرين )، ومقام ( العارفين )، ومقام ( المحبين ). وتجدر الإشارة إلى أن تقسيم منازل السير والسلوك أمر مختلف فيه بين أهل الذوق، ولذا فقد تنطوي بعض المناجيات على إشارات لبعض مقامات دون أخرى، فلا يتنافى ذلك مع ما ذكرناه. وإن كانت هذه الإشارات لا تخضع بالضرورة لترتيب المقامات.

وتجدر الإشارة إلى أنّ كل مقام - كما ذكرنا - ذو عرض عريض؛ بحيث ينطوي على مراتب ومستويات. ولهذا كانت التوبة، مثلا، ترافق الداعي في ارتقاء المراتب حتى تبلغ معه إلى أعلى المقامات، فتكون توبةً عن كل غفلة وعن كل التفاتة إلى ما سوى المدعو/ الحق تعالى.

تستمر رحلتنا مع الداعي في سفره صوب المناجى، يقطع المقامات والأحوال، واحدا تلو الآخر؛ فمن مناجاة (الراغبين) إلى مناجاة (الشاكرين) حيث تظهر "بنية الاعتراف" بقوة في هذا المقام، من خلال إبراز الداعي لسلسلة أفعال المدعو التي أحاطت ذات الداعي بجماليتها حتى عجز عن أداء شكرها؛ (وَأَعْجَزَنِي عَنْ إِحْصَاءِ ثَنَائِكَ فَيُضْ فَضْلِكَ، وَشَعَلَنِي عَنْ ذِكْرِ مَحَامِدِكَ تَرَادُفُ عَوَائِدِكَ، وَأَغْيَانِي عَنْ نُشْرِ- عَوَارِفِكَ تَوَالِي أَيْدِيكَ / إلهي تصاعتر عند تعاطم آلائك شكري، وتضاءل في جنب إكرامك إياي ثنائي ونشري، جللثني نعمك من أنوار الإيمان خللاً، وصرّبت عليّ لطائف برك من العزّ كلاً، وفلّدتني منك فلائد لا تحلّ، وطوّفتني أطواقاً لا تفلّ، فالأوك جمّة صغف لساني عن إحصائها، ونعمآؤك كبيرة قصر- فهمني عن إدراكها فضلاً عن استيفائها)، وكيف له أن يوفي شكرها، وكلُّ شكر يحتاج إلى شكرٍ غيره (فكيف لي بتحصيل الشكر، وشكري إياك يقتقر إلى شكر)؛ إذ الالتفات للمدعو من أجل إسداء الشكر، يعد في حد ذاته نعمة تستوجب الشكر. وهذا يومئ إلى أن مقام الشكر سيظل مرافقا للداعي في ارتقائه في كل المقامات التالية.

من هنا يرتقي بنا الداعي إلى مقام (المطيعين) الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمقام السابق؛ إذ الشكر إنما يتم بالطاعة واستدامتها، وهذه المداومة على الطاعة هي ما يمنح الداعي استحقاق الصفة المشبهة (المطيعين).

كلما ارتقينا مع الداعي عبر مناجياته كلما ازداد الشعور بحضور الحق تعالى قوة؛ فهذه مناجاة (المطيعين) تفوح منها عطور المحبة والشوق؛ (يَسِّر- لَنَا بُلُوعَ مَا نَمْنَى مِنْ ابْتِغَاءِ رِضْوَانِكَ / مَتَّعْنَا بِلَذِيذِ مُنَاجَاتِكَ، وَأَوْرَدْنَا حِيَاصَ حُبِّكَ، وَأَدْفْنَا حَلَاوَةَ وُدِّكَ وَقُرْبِكَ)، حيث طلبُ سبق

بالطاعات؛ (إلهي اجعلني من المصطفين الأخيار/ السابقين إلى المكرمات، المسارعين إلى الخيرات، العاملين للباقيات الصالحات، الساعين إلى رفيع الدرجات)، وطلب الأفضلية ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾<sup>1</sup>، ومن ثم طلب التميّز في العبادة والتي تفضي إلى التميّز في العبودية (المصطفين الأخيار/ الصالحين الأبرار/ السابقين/ المسارعين). إن مقام الطاعة - كغيره من المقامات - ينضوي على مستويات من الطاعة بدءاً من إتيان الفرائض والنوافل واجتتاب النواهي والمكروهات. والملحوظ أن الداعي قد تجاوز في هذا المقام الطاعات الظاهرية في عرف التشريع الفقهي إلى لبّها، ليتحقق بحقيقة الطاعة، وهو بلوغ اليقين<sup>2</sup>، علماً وشهوداً.

كلما ارتقينا في مقامات السلوك مع الداعي، كلما كشفت العلاقة التخاطبية عن طبي ذلك الارتقاء لمسافة التخاطب، وتقليصها لذلك البون الذي سببته الذنوب والمعاصي/ الحجب الظلمانية. مما يعني أن الداعي أخذ في القرب من مدعوه المناجى شيئاً فشيئاً. فقد غدا المدعو هو الطريق وهو المقصد في آن (فإنّا بك ولك، ولا وسيلة لنا إليك إلا أنت.)؛ وحتى وسائط الفيض - الأسماء والصفات الإلهية - التي عهدنا الداعي يتوسل بها لتحقيق طلباته، نجدها هنا قد غابت، حين حصر الداعي الوسيلة في مدعوه على نحو المباشرة، ودون اللجوء لوسائط الفيض. وإن كان التوسل بالوسائط يعود بين الحين والآخر، كما في مناجاة (المتوسلين)؛ (إلهي ليس لي وسيلة إليك إلا عواطف رافتك، ولا لي ذريعة إليك إلا عوارف رحميتك، وشفاعة نبيك نبي الرحمة، ومُنقذ الأمة من العمة، فأجعلها لي سبباً إلى ثيل غفرانك، وصيرها لي وصلة إلى الفوز برضوانك، وقد حلّ رجائي بحرم كرمك، وخطّ طمعي بفناء جودك) حيث يتناسب هذا المقام مع استحضار وسائط الفيض، والتي تحضر بنوعيتها؛ الأسماء والصفات الإلهية؛ (الرووف/ الرحمن/ الغفار/ الكريم/ الجواد)، وكذا النبي محمد ﷺ (وشفاعة نبيك نبي الرحمة) الذي يمثل

<sup>1</sup> الواقعة/10.

<sup>2</sup> يقول "علي بن أبي طالب" (رض): «لو كشف الغطاء ما ازدتني يقيناً» استظهاراً لما بطن من عالم الملكوت على ظاهر عالم الملك. ينظر: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. طه، دبت، ج2، ص: 136. وينظر أيضاً: ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج11، ص: 202.



مجرى الأسماء الإلهية، خاصة منها الرحمة، حيث ركّز الداعي على الأسماء الجمالية في توسله، وخاصة الرحمانية التي تتجلى أكثر من غيرها في النبي محمد ﷺ، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾<sup>1</sup>. ولعل ذلك يرجع إلى ما يقتضيه مقام التوسل من استدعاء لتلك الوسائط، إشارة إلى أن تلقي الفيض واقعيًا ينبغي أن يمر عبر قناة تكوينية تسهم في تلطيفه وترقيقه ليتناسب مع القابل/ الداعي والسالك، وفقا لمقتضى قاعدة السنخية وقد سبقت الإشارة إلى ذلك.

يُسلمنا مقام (المطيعين) إلى مقام آخر حيث يتجلى غرض الرحلة الذي يكشف عنه مقام (المريدين)؛ (إلهي فاسلك بنا سُبُلَ الْوُصُولِ إِلَيْكَ، وَسَيِّرْنَا فِي أَقْرَبِ الطَّرِيقِ لِلْوُفُودِ عَلَيْكَ). لتظل قاعدة الارتباط بين المقام الحالي وسابقه "سارية المفعول وهنا؛ حيث يؤكد الداعي مجددًا على مسألة انحصار الوسيلة في معرفة الطريق الموصلة إلى شهود ذات المدعو؛ (سُبْحَانَكَ مَا أَضْيَقَ الطَّرِيقُ عَلَى مَنْ لَمْ يَكُنْ دَلِيلًا! وَمَا أَوْضَحَ الْحَقُّ عِنْدَ مَنْ هَدَيْتَهُ سَبِيلَهُ!)، هذه الطريق الواسعة المتسعة لمختلف السالكين والدعاة، السريعة، والمقربة لأولئك الراغبين في الحق تعالى المتقربين بطاعاتهم حتى غدت الطاعة ملكة فيهم. كما أن الداعي وهو في هذا المقام يستصحب معه ما ناله من مقامات سابقة؛ (وَبَابِكَ عَلَى الدَّوَامِ يَطْرُقُونَ، وَإِيَّاكَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ يَعْجُدُونَ، وَهُمْ مِنْ هَيْبَتِكَ مُشْفِقُونَ، الَّذِينَ صَفَّيْتَ لَهُمُ الْمَشَارِبَ، وَبَلَّغْتَهُمُ الرِّغَائِبَ، وَأَنْجَحْتَ لَهُمُ الْمَطَالِبَ، وَقَضَيْتَ لَهُمْ مِنْ فَضْلِكَ الْمَآرِبَ)؛ كالخوف، والرجاء، والرغبة، والطاعة. كما يتجلى الداعي، وهو يحدّ الخطى، أسرع من ذي قبل (وَأَلْحَقْنَا بِعِبَادِكَ الَّذِينَ هُمْ بِالْبِدَارِ إِلَيْكَ يُسَارِعُونَ)، وكأنه كلما اقترب به المسير صوب المقصد، ازداد شوقًا للقائه. وكيف لا يُتصوّر سرعة المركب، والحادي فيه هو المدعو ذاته! (إلهي فاسلك بنا سُبُلَ الْوُصُولِ إِلَيْكَ، وَسَيِّرْنَا فِي أَقْرَبِ الطَّرِيقِ لِلْوُفُودِ عَلَيْكَ، قَرَّبْ عَلَيْنَا الْبَعِيدَ، وَسَهِّلْ عَلَيْنَا الْعَسِيرَ الشَّدِيدَ) وهو الأعراف بسبل الوصول؛ بأسرعها،

<sup>1</sup> الأنبياء/ 107.

وأيسرها، وأقربها إليه؛ إذ المدعو هو الحادي والمقصد في آن. أفلا يكون للداعي أقرب من حبل الوريد<sup>1</sup>؟!

### • السفر العرفاني والحركة الحبية:

ههنا تتضوع رائحة الحب الإلهي مشيرة إلى قرب الداعي من شهود الحق تعالى؛ وَمَلَأَتْ لَهُمْ صَمَائِرَهُمْ مِنْ حُبِّكَ وَرَوَيْتَهُمْ مِنْ صَافِي شَرِّكَ، فَبِكَ إِلَى لَدِيدِ مُنَاجَاتِكَ وَصَلُّوا، مُنْبِئَةٌ مِنْ جِهَةِ أُخْرَى، بارتقائه عن عبادة العبيد إلى عبادة الأحرار، حيث الحبُّ الإلهي هو محرك الرحلة ومِشْعَلُ السَّفَرِ العرفاني. ههنا تكشف هذه المناجاة عن غرض الداعي من رحلته، أو على الأصح أنها تكشف عن ارتقاء غرض الداعي؛ فَمِنْ طَلَبِ الصَّفْحِ عَنِ الْجُرْمِ، وَتَجَاوُزِ الذَّنْبِ بِالمَغْفَرَةِ، إِلَى طَلَبِ نَيْلِ وَدِّ المَنَاجِي؛ (أَسْأَلُكَ أَنْ تَجْعَلَنِي مِنْ أَوْفَرِهِمْ مِنْكَ حَظًّا، وَأَعْلَامُهُمْ عِنْدَكَ مَنْزِلًا، وَأَجْرَلَهُمْ مِنْ وَدِّكَ قِسْمًا) بل نيل أوفر الوُدِّ منه، وطلب أفضل مراتب معرفته؛ (وَأَفْضَلِهِمْ فِي مَعْرِفَتِكَ نَصِيبًا)؛ إذ الحبُّ على قدر المعرفة. كما انتقل الداعي من طلب النجاة من عذاب النار في مناجاة الخائفين؛ (تَجْنِي بِرَحْمَتِكَ مِنْ عَذَابِ النَّارِ) إلى عدم الرضى بغير المدعو وجهة وغاية في مناجاة (المريدين)؛ (فَقَدِ انْقَطَعَتْ إِلَيْكَ هَمَّتِي، وَأَنْصَرَفْتُ نَحْوَكَ رَغْبَتِي، فَأَنْتَ لَا عَيْرُكَ مُرَادِي، وَلَكَ لَا لِسَوَاكَ سَهْرِي وَسُهَادِي)؛ إذ الانقطاع عن الغيرية والسوى شرط في شهود الحق المناجي<sup>2</sup>. والانقطاع الكامل إلى المدعو يمثل أوج نجاح عملية التخاطب؛ فالإيه وجّه الداعي فؤاده، حتى تعلقت به نياط قلبه فلم يرض عنه بدلا؛ (فَأَنْتَ لَا عَيْرُكَ مُرَادِي، وَلَكَ لَا لِسَوَاكَ سَهْرِي وَسُهَادِي)؛ وعلى مدعوه قصر هواه؛ (وَفِي مَحَبَّتِكَ وَلَهْيِي، وَإِلَى هَوَاكَ صَبَابَتِي)، فلا رضا إلا رضاه؛ (وَرِضَاكَ بُغْيَتِي)، ولا حاجة له إلا رؤية مناجاه؛ (وَرُؤْيُوكَ حَاجَتِي)؛ ولا قرار له إلا بجواره؛

1 (وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ) البقرة/ 186.

2 وهذا ما أشار إليه جدّ علي بن الحسين في مناجاة تعرف بالمناجاة الشعبانية: «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الانْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَأَنْزِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تُخْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظْمَةِ وَتَصِيرَ أَرْوَاحَنَا مَعْلُوقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ». وقد سبقت الإشارة إليها.

وَجِوَارِكَ طَلْبِي،) ولا أنس إلا بقربه ومناجاته؛ (وَقُرْبِكَ غَايَةً سُؤْلِي، وَفِي مُنَاجَاتِكَ رَوْحِي وَرَاحَتِي، وَعِنْدَكَ دَوَاءٌ عَلْتِي، وَشِفَاءٌ غُلْتِي، وَبَرْدٌ لَوْعَتِي، وَكَشْفٌ كُرْبَتِي).

لقد أدى السياق اللساني وظيفية محورية في الكشف عن دلالات قصر الطريق على المناجى، وحصر الغاية والمقصد فيه، من خلال أسلوب الحصر الذي مثلته صيغ تقديم "الضمير، والجار والمجرور" وكذا "المضاف والمضاف إليه"؛ (فَأَنْتَ لَا عَيْرَكَ مُرَادِي، وَلَكَ لَا لِسَوَاكَ سَهْرِي وَسُهَادِي، وَلِقَاؤُكَ قُرَّةُ عَيْنِي، وَوَضْلُكَ مَنَى نَفْسِي، وَإِلَيْكَ شَوْقِي، وَفِي مَحَبَّتِكَ وَلَهْيِي، وَإِلَى هَوَاكَ صَبَابَتِي، وَرِضَاكَ بُغْيَتِي، وَرُؤْيُكَ حَاجَتِي، وَجِوَارِكَ طَلْبِي، وَقُرْبِكَ غَايَةً سُؤْلِي، وَفِي مُنَاجَاتِكَ رَوْحِي وَرَاحَتِي، وَعِنْدَكَ دَوَاءٌ عَلْتِي، وَشِفَاءٌ غُلْتِي، وَبَرْدٌ لَوْعَتِي، وَكَشْفٌ كُرْبَتِي). والتي تشير كلها إلى ذات المدعو، وتحصر الفاعلية فيه. مع ضرورة الالتفات إلى أن بوصلة التخاطب هنا ظلت تشير إشارة مباشرة إلى ذات المدعو، من خلال توظيف الضمائر العائدة عليه، دون التوسل بأسمائه وصفاته كما حدث في محطات السفر السابقة. وفي هذا دلالة بيّنة على الارتقاء المقامي في منازل الكمال بالنسبة لذات الداعي.

هكذا يكتف الداعي من أفعال الحب في السياق؛ كفعل التوجه والقصدية في المسير؛ (فَأَنْتَ لَا عَيْرَكَ مُرَادِي)، وأفعال المحبة المتنوعة؛ كالسهر والسهاد، والشوق، والسعي للوصل واللقاء، وقصر كل أفعاله الحبية على طلب المحبوب المناجى والأنس بقربه ورضاه؛ (وَلِقَاؤُكَ قُرَّةُ عَيْنِي، وَوَضْلُكَ مَنَى نَفْسِي، وَإِلَيْكَ شَوْقِي، وَفِي مَحَبَّتِكَ وَلَهْيِي، وَإِلَى هَوَاكَ صَبَابَتِي، وَرِضَاكَ بُغْيَتِي، وَرُؤْيُكَ حَاجَتِي، وَجِوَارِكَ طَلْبِي، وَقُرْبِكَ غَايَةً سُؤْلِي، وَفِي مُنَاجَاتِكَ رَوْحِي وَرَاحَتِي، وَعِنْدَكَ دَوَاءٌ عَلْتِي، وَشِفَاءٌ غُلْتِي، وَبَرْدٌ لَوْعَتِي، وَكَشْفٌ كُرْبَتِي). رافعا من مستوى التخاطب صوب تقوية عرى التواصل. هذا التكتيف هو الذي يجعل الأفعال الكلامية أكثر قوة وأدق تركيزا في إصابة الهدف من عملية التواصل. وقد مثلت الحركة الحبية روح السير التخاطبي في مسير الرحلة. إذ كانت المحرك الأساس الذي جعل الداعي يهَمّ بالسفر، وكانت السلوى له من

عناء الرحلة ومشقة تحصيل مقاماتها الواحد تلو الآخر. ولولا الحركة الحبية لأخلد إلى الأرض راضيا بمستوى الطينية، ولظل قابعا في غياهب الغفلة والجهل!

تُعَدُّ الحركة الحبيبة في العرفان جوهر عملية التواصل؛ فهي علة ظهور تجليات الحق تعالى في عالم الملك؛ «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف»<sup>1</sup>؛ حيث اقتضت الإرادة الإلهية أن تتجلى تلك المحبة الإلهية في شؤوناته تعالى، من خلال إفاضة الكمالات الإلهية عليها عبر قوس النزول. وذلك عبر وسائط الفيض المتمثلة في التعينات الأسمائية والصفاتية للحق تعالى. ومن تأثير الفيوضات الحبيبة - في جلالها وجمالها - أن تزيح حجب الغفلة والجهل، ليتعرف العبد/ السالك والداعي على منبع الأنوار ومنهل المحبة وهو الذات المقدسة؛ (اللَّهُمَّ ... وَأَفْشَعْ عَنْ بَصَائِرِنَا سَحَابَ الْإِزْتِيَابِ، وَاكْشِفْ عَنْ قُلُوبِنَا أَغْشِيَةَ الْمِرْيَةِ وَالْحِجَابِ، وَأَزْهِقِ الْبَاطِلَ عَنْ صَمَائِرِنَا، وَأَثْبِتِ الْحَقَّ فِي سَرَائِرِنَا، فَإِنَّ الشُّكُوكَ وَالظُّنُونِ لَوَاقِحُ الْفِتَنِ، وَمُكَدِّرَةٌ لِصَفْوِ الْمَنَاجِحِ وَالْمُنَى).<sup>2</sup> من خلال أطياف نور محبتها التي يتخذها السالك مرشداً له في مسير العودة إلى أصل موطنه ومنشئه، ألا وهو الحق تعالى؛ (وَأَنْ تَجْعَلَ حُجِّي إِيَّاكَ قَائِداً إِلَى رِضْوَانِكَ، وَشَوْقِي إِلَيْكَ ذَائِداً عَنْ عِضْيَانِكَ). ولهذا كان الكون من أرض وسموات، ومختلف الخلق والنعم شاهداً على الخالق والمنعم<sup>3</sup>، موجهها بوصلة السالك والداعي صوب خالق الخلق ومالك الملك ذي الجلال والإكرام.

فإذا ما التفت السالك/ الداعي إلى النعم وتدبرها بنقاء فطرته عرف المنعم، وعرف أنه ما خلق الخلق ولا بسط النعم إلا حباً لعبده، فرغب إذاً فيه، وانبعثت جذوة الشوق تزيح طبقات الصداً والغفلة، وتهيل كثران الجهل عن قلب السالك، لتجلو تلك المحبة الفطرية التي كانت يدُ الحق تعالى قد غرست بذرتها في طينة الإنسان حين الخلق<sup>4</sup>؛ فإذا بالداعي

<sup>1</sup> ينظر: الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص 116، 117.

<sup>2</sup> علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة المطيعين، ص: 348.

<sup>3</sup> (سُئِرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) فصلت/ 53.

<sup>4</sup> (قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي) أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ) ص/ 75.

يتحرك به الحنين صوب الأصل يطلب الموطن المحبوب، فيتخذ من وسائط الفيض مسلكا له في سفر العودة عبر قوس الصعود، متوسلا بحقيقة الإنسان الكامل التي تنطوي على حقيقة تلك الأسماء والصفات<sup>1</sup>. هكذا يكون الحب هو حاديه، يخلص للمحبوب إخلاصا يرتقي في مراتبه بحسب معرفته وهمته واجتهاده في طلب المحبوب، يرتقي ليلبغ أقصى درجات التوحيد، فتتكشف له أنوار الحق حين يفنى في الحق عن كل ما سواه. حينها يكون قد تحقق بحقيقة العبودية التي هي أرقى درجات السير ومنتهى منازل الكمالات المعنوية الوجودية التكوينية؛ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾<sup>2</sup>؛ إذ العبودية مظهر إنساني تبطنها أفعال العزة والكمال الإلهي. فتمنحه مقام الخلافة لاستحقاق هذا الارتقاء حبا وعشقا في المدعو؛ ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾<sup>3</sup>. ولذا فالحركة الحبية تمثل جوهر كل حركة صوب الكمال وهذا ما تترجمه حركة كل كائن في الكون؛ ذلك أن حبه لنفسه يجعله يطلب الكمال، ويسعى للارتقاء في مدارجه، وكذا حب السالك لأصله/ الحق تعالى الذي هو منبع الكمالات وأصلها، هو الذي يجعله يشد الهمة ويعقد العزم على طي المقامات العرفانية صوبه.

هكذا يتجلى سفر الداعي صوب ديار مدعوه، يحدوه في ذلك بذرة الحب التي عجت بطينته فسقاها باليقظة من غفلة المادة، ونماها بالمدائمة على طلب الأوبة بالتوبة؛ توبة بعد توبة<sup>4</sup>، وهكذا حتى تنمو بذرة المحبة في قلبه فتحرر من ربة الحجب التي تلفها، ليقوى عودها بفعل المجاهدة والرياضة والمراقبة، فتغدو أشجار الشوق تشرئب إلى عنان سماء المدعو؛ (إلهي فاجعلنا من الذين ترسخت أشجار الشوق إليك في حدائق صدورهم، ...) <sup>5</sup>، مزهرة

1 يمثل شخص النبي الأكرم رقيقة لحقيقة الإنسان الكامل في الرؤية العرفانية.

2 ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ الذاريات/ 56.

3 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ المائدة/ 54.

4 ذكر القشيري ثلاث مراتب ينقلها عن أستاذه فيقول: « سمعت الأستاذ أبا علي الدقاق رحمه الله يقول: التوبة على ثلاثة أقسام: أولها التوبة وأوسطها الإنابة وآخرها الأوبة، فجعل التوبة بداية والأوبة نهاية والإنابة واسطتهما، فكل من تاب لخوف العقوبة فهو صاحب توبة، ومن تاب طمعا في الثواب فهو صاحب إنابة، ومن تاب مراعاة للأمر لا لرغبة في الثواب أو رهبة من العقاب فهو صاحب أوبة». ينظر: القشيري: الرسالة القشيرية، ج1، ص: 210، 211.

5 علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة العارفين، ص: 362.

بنور حبه، طلبا للوصال والأنس بقربه، منقطعة عما سواه إليه، لا ترمي سواه ولا ترى إلا إياه.

### • سبل الوصال وشارات الطريق:

هذا ما تكشف عنه مسيرة الداعي عبر كل مناجياته؛ محطة بعد أخرى، ومقاما تلو الآخر. فمنذ بدء مسيرة السفر تطالعنا معالم الحركة الحبية في أولى محطاته - مناجاة (التائبين)؛ (فأحبه بتوبة منك يا أملي وبغيتي، ويا سؤلي ومئيي) حيث يطلب الداعي إزاحة حجب الظلمة؛ (فأحبه) - التي نسجت الغفلة شرانقها على النفس، حتى غدت أماراً بالسوء؛ (إلهي إليك أشكو نفساً بالسوء أماراً، وإلى الخطيئة مبادرة، وبمعاصيك موعنة، ولسخطك مُعَرَّضَةً)<sup>1</sup>، تهوي به إلى دركات التراجع عن خط المسير؛ (تسلُّك بي مسالك المهالك، وتجعلي عندك أهون هالك). لتنبعث صيحات النجدة الممتزجة بالخوف "مما كسبت يداها"، حين يرى النفس في انحدارها تفتح للشيطان منافذ اختراقها؛ (كثيرة العلل / طويلة الأمل / تجزع / تمنع / الغفلة / السهو / التسويف) من خلال ما يزينه لها من سوء أعمالها؛ (قد ملاً بالوسواس صدري، وأحاطت هواجسه بقلبي يُعاضد لي الهوى)، وما يعلق به قلب الداعي من حب الدنيا؛ (ويُرِينُ لي حُبَّ الدُّنْيَا). ههنا ينبعث صوت الحب مجدداً من أعماقه؛ (إلهي إليك أشكو قلباً قاسياً مع الوسواس مُتَقَلِّباً، وبالزَّين والطبع مُتَلَسِّباً، وَعَيْناً عَنِ الْبُكَاءِ مِنْ خَوْفِكَ جامدةً، وإلى ما تُسْرِها طامحةً). مودنا بأن الأمل في النجاة ما يزال قائماً؛ إذ لم تُمُت بذرة المحبة للمدعو بعد مادام الداعي مستيقظاً، ملتفتاً لحال ذاته وضياعها في غياهب هيمنة عدوِّيه؛ الداخلي والخارجي - وهما النفس الأمارة بالسوء والشيطان - فهو وإن كان ذليلاً مسكيناً بفعل أفعال نفسه، إلا أن حبه للمناجى / المدعو يظل حاديه في المسير (إلهي إليك أشكو قلباً قاسياً / وَعَيْناً عَنِ الْبُكَاءِ مِنْ خَوْفِكَ جامدةً، وإلى ما تُسْرِها طامحةً) فيرتقي به إلى مقام الشكوى. ومن عمق شكواه ينبعث نوع آخر للشكوى كفعل يُبطن به أفعال الشكوى الظاهرة،

<sup>1</sup> علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، مناجاة الشاكين، ص: 333.

ألا وهو شكوى الهجران بسبب الإضلال عن طريق المناجى؛ (إلهي أشكو إليك عدواً يضلني). وما شكوى الهجران إلا حبل من حبال المودة يلوح به من غياهب قلبه القابع في عمق جبّ أفعال النفس الأمارة بالسوء وأفعال الشيطان؛ (إلهي أشكو إليك...) التي ألقته فيه غفلته وجهله. ولهذا نراه يستجدي الوصال من خلال توسط أسماء الجلال (إلهي لا حول ولا قوة إلا بقدرتك / ولا نجاة لي من مكاره الدنيا إلا بعصمتك / وكُن لي على الأعداء ناصرًا /...) من جهة، وأسماء الجمال من جهة أخرى؛ (أَنْ لَا تَجْعَلَنِي لِعَيْرِ جُودِكَ مُتَعَرِّضًا / وَعَلَى الْمَخَازِي وَالْعُيُوبِ سَائِرًا /...). ذلك أن دفع العدو يحتاج إلى استنجاد بأفعال القوة الجلالية التي يمثلها (القادر، والناصر والعاصم والحافظ، ذو الحول والقوة)، بينما يحتاج الداعي إلى التوسل بالأسماء الفعلية الجمالية من أجل ترميم حال نفسه المنهكة بألوان الخطايا، من خلال (الساتر والحواد والرحمن والرحيم). وكل هذه الأفعال؛ الجلالية منها والجمالية، إنما تعمل في تآزر وتضافر وتتاغم - ما يسمى في العرفان بتناكح الأسماء - بحيث تربط عرى التآزر والتفاعل بينها أفعال (الحكمة والمشية) التي تمثلها وسائط أسمائية هي (الحكيم والمريد)؛ (فَأَسْأَلُكَ بِبَلَاغَةِ حِكْمَتِكَ، وَتَفَازِ مَشِيَّتِكَ)، مما يعني أن تحرك شبكة الأفعال في الخطاب يخضع لضوابط في منتهى الدقة، تحسب لكل غاية ولكل حركة وسكون حسابها. وفي زخم هذه الحركة الأفعالية المتنوعة، يلوح رابط الوصال بين الداعي ومدعوه من خلال فعل "الاعتصام"؛ (وَلَا نَجَاةَ لِي مِنْ مَّكَارِهِ الدُّنْيَا إِلَّا بِعِصْمَتِكَ / وَكُنْ لِي... عَنِ الْمَعَاصِي عَاصِمًا). وفي "الاعتصام" إشارة إلى الالتفاف بحبل وصال المدعو والإلاحاح في التمسك به تمسكًا لا يقبل الانفكاك عنه ولو لأن!

ماتزال جذوة الحب تدفع بالداعي للارتقاء في مناجياته؛ فمن عمق إقامته في الخوف (مقام الخائفين) حين استفاق على مشهد تهاوي النفس في أفعالها السلبية، نراه يرسل برسائل الحب والمودة؛ (إلهي أترك بعد الإيمان بك تُعَذِّبني، أم بعد حبي إليك تُبْعِدني)؛ عبر مراسيل وسائط الفيض مجددًا؛ (إلهي أجزني من أليم عَصَبِكَ وَعَظِيمِ سَخَطِكَ، يَا حَنَّانُ يَا مَنَّانُ، يَا رَحِيمُ يَا رَحْمَنُ، يَا

جَبَّارُ يَا قَهَّارُ، يَا عَفَّارُ يَا سَتَّارُ، نَجِّنِي بِرَحْمَتِكَ مِنْ عَذَابِ النَّارِ، وَفُضِيحَةَ الْعَارِ) ممثلةً في الأسماء الجلالية (يا جَبَّارُ يا قَهَّارُ) التي لُقِّبها بفعلية الأسماء الجمالية (يا حَنَّانُ يا مَنَّانُ، يا رَحِيمُ يا رَحْمَنُ/ يا عَفَّارُ يا سَتَّارُ، نَجِّنِي بِرَحْمَتِكَ)، حتى يضمن عبور رسائله تلك عبر رحمانية المدعو المناجى ورحيميته. حتى إن ولوجه هذا المقام اصطبغ بأفعال المحبة منه وبالرحمانية من مدعوه؛ (إلهي أترأك بَعْدَ ... حُيِّي إِيَّاكَ تُبَعِّدُنِي، أَمْ مَعَ رَجَائِي بِرَحْمَتِكَ وَصَفْحِكَ تَحْرِمُنِي، أَمْ مَعَ اسْتِجَارَتِي بِعَفْوِكَ تُسَلِّمُنِي؟ حاشا لَوُجْهِكَ الْكَرِيمِ أَنْ تُخَيِّبَنِي). فإذا بذلك الحب ظاهره أفعال الخوف وباطنه أفعال الرجاء؛ حبٌ تمتزج فيه الرغبة بالرهبة حين يرتقي بلطف في مقام "الرجاء" (يا مَنْ إِذَا سَأَلَهُ عَبْدٌ أَعْطَاهُ، وَإِذَا أَمَلَ مَا عِنْدَهُ بَلَغَهُ مُنَاهُ، وَإِذَا أَقْبَلَ عَلَيْهِ قَرَبَهُ وَأَذْنَاهُ، وَإِذَا جَاهَرَهُ بِالْعُضْيَانِ سَتَرَ عَلَى ذَنْبِهِ وَعَطَّاهُ، وَإِذَا تَوَكَّلَ عَلَيْهِ أَحْسَبَهُ وَكَفَّاهُ). ومن مقام الرجاء يستشعر الأمان (وَإِذَا جَاهَرَهُ بِالْعُضْيَانِ سَتَرَ عَلَى ذَنْبِهِ وَعَطَّاهُ) فيبطن كل أفعال نفسه السلبية؛ (قلة الزاد/ الجرم الموجب للخوف/ الذنب المقتضي للعقاب/ الغفلة/ فرط العصيان والطغيان) بأفعال المدعو التي تتضح بالإيجابية؛ (المتوكل عليه/ الرجاء الموجب للأمن/ حسن الثقة بالثواب/ المعرفة بالكرم والآلاء/ الأانس ببشرى الرضوان والغفران)، وهي في الظاهر أفعال الداعي، لكنه يستصدر إنجازيتها من المدعو، ليسوق الحركة الأفعالية صوب الإيجابية؛ ذلك أن القوة الإنجازية لأفعال المدعو هي إيجابية مطلقة، بما لا يقبل المقايسة بسلبية أفعال الداعي. فيكون لها من التأثير أن تحتوي كل أفعال الداعي وتفرغها تماما من سلبيتها وتشحنها في آن، بروح الإيجابية، لتنبثق من خلالها الرغبة ملحةً في وصال المدعو؛ (إلهي إِنْ كَانَ قَلَّ زَادِي فِي الْمَسِيرِ إِلَيْكَ، فَلَقَدْ حَسُنَ ظَنِّي بِالتَّوَكُّلِ عَلَيْكَ، وَإِنْ كَانَ جُزْمِي قَدْ أَخَافَنِي مِنْ عَشُوبَتِكَ، فَإِنَّ رَجَائِي قَدْ أَشْعَرَنِي بِالأَمْنِ مِنْ نِقْمَتِكَ، وَإِنْ كَانَ ذَنْبِي قَدْ عَرَّضَنِي لِعِقَابِكَ، فَقَدْ آذَنَنِي حُسْنُ نِيَّتِي بِتَوَابِكَ، وَإِنْ أَنَا مَثْنِي الْعُقْلَةُ عَنِ الاستِعْدَادِ لِلِقَائِكَ، فَقَدْ تَهَيَّئَنِي الْمَعْرِفَةُ بِكَرَمِكَ وَالأَيْتِكَ، وَإِنْ أَوْحَشَ مَا يَنِينِي وَيَبْتِنُكَ فَزَطُ الْعُضْيَانِ وَالتَّطْغْيَانِ، فَقَدْ آسَنَنِي بِبُشْرَى الْغُفْرَانِ وَالتَّضْوَانِ). حيث يقيم الداعي في مقام (الراغبين) ليبسط رسائل حبه للمدعو (أَسْأَلُكَ بِسُبُحَاتِ وَجْهِكَ وَبِأَنْوَارِ قُدْسِكَ، وَبِأَهْلٍ إِلَيْكَ بِعَوَاطِفِ رَحْمَتِكَ وَطَوَائِفِ بَرِّكَ، أَنْ تُحَقِّقَ ظَنِّي بِمَا أَوْمَلُهُ مِنْ جَزِيلِ إِكْرَامِكَ، وَجَمِيلِ إِعْطَائِكَ فِي الْقُرْبَى مِنْكَ، وَالتَّزْنِي لَدَيْكَ، وَالتَّمَتُّعِ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ، وَهَا أَنَا مُتَعَرِّضٌ لِتَنْصَحَاتِ رَوْحِكَ وَعَطْفِكَ،



وَمُنْتَجِعُ عَيْتَ جُودِكَ وَلُطْفِكَ، فَارٌّ مِنْ سَخَطِكَ إِلَى رِضَاكَ، هَارِبٌ مِنْكَ إِلَيْكَ، رَاجٍ أَحْسَنَ مَا لَدَيْكَ مُعَوَّلٌ عَلَى مَوَاهِبِكَ، مُفْتَقِرٌ إِلَى رِعَايَتِكَ.) بعد أن كان قد أوجز فيها الخطاب في منازلها السابقة.

ثم يلتفت وقد تلونت حاله وأفعاله بلون أفعال المدعو، فينسب حاله شكرا، مرتقيا بذلك إلى مقام (الشاكرين)؛ (إِلَهِي أَذْهَلَنِي عَنْ إِقَامَةِ شُكْرِكَ تَتَابِعُ طَوْلِكَ، وَأَعْجَزَنِي عَنْ إِحْصَاءِ ثَنَائِكَ فَيُضْ فَضْلِكَ، وَشَعَلَنِي عَنْ ذِكْرِ مَحَامِدِكَ تَرَادُفُ عَوَائِدِكَ، وَأَغْيَانِي عَنْ نَشْرِ- عَوَارِفِكَ تَوَالِي أَيْدِيكَ، وَهَذَا مَقَامٌ مَنِ اعْتَرَفَ بِسُبُوغِ النِّعْمَاءِ، وَقَابَلَهَا بِالتَّصْمِيرِ، وَشَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ بِالْإِهْمَالِ وَالتَّضْيِيعِ). ولا يُغفله انبهاره بمشاهد النعم التي أسبغها عليه المدعو ولقاه بها من كل جانب حتى عجز عن أداء شكرها، لا يُغفله ذلك عن الاستمرار في تعبيد طريق المحبة صوب المناجى؛ (وَأَنْتَ الرَّؤُوفُ الرَّحِيمُ الْبَرُّ الْكَرِيمُ، الَّذِي لَا يُحْتَبُّ قَاصِدِيهِ، وَلَا يَطْرُدُ عَنْ فَنَائِهِ آمِلِيهِ، بِسَاحَتِكَ تَحْطُّ رِحَالُ الرَّاجِينَ، وَبِعِزَّتِكَ تَقِفُ آمَالُ الْمُسْتَرْفِدِينَ، فَلَا تُقَابِلُ آمَالَنَا بِالتَّخْيِيبِ وَالاِبْسَاسِ، وَلَا تُثَلِّسُنَا سِرْبَالَ الْقُثُوطِ وَالاِبْنِاسِ). ذلك أن هذا العجز عن أداء الشكر كان هو الطريق لتوطيد عرى التواصل مع المدعو؛ فالأوَّلُ جَمَّةٌ صَعَفَ لِسَانِي عَنْ إِحْصَائِهَا، وَتَعْمَأَوْكَ كَثِيرَةً قَصْرًا- فَهَمِي عَنْ إِذْرَاقِهَا فَضْلًا عَنِ اسْتِثْصَائِهَا، فَكَيْفَ لِي بِمَحْصِيلِ الشُّكْرِ، وَشُكْرِي إِيَّاكَ يَفْتَقِرُ إِلَى شُكْرٍ؛ إذ العاجز دائم التعلق بمن يسد عجزه، فكان ذلك سبيلا للتعرف على المنعم، وبقدر المعرفة تكون المحبة. وهذا ما أشار إليه الداعي في مناجاة (العارفين)؛ (إِلَهِي قَصَّرَتِ الْأَلْسُنُ عَنْ بُلُوغِ ثَنَائِكَ، كَمَا يَلِيْقُ بِجَلَالِكَ، وَعَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنْ إِذْرَاقِ كُنْهِ جَمَالِكَ، وَانْحَسَرَتِ الْأَبْصَارُ دُونَ النَّظَرِ إِلَى سُبْحَاتِ وَجْهِكَ، وَلَمْ تَجْعَلْ لِلْمَخْلُقِ طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِكَ.) كما سيتضح لاحقًا. ولهذا نرى الداعي يقيم في هذا المنزل - وهو مقام الشاكرين - إقامة المقرِّ المُعترف بذلك العجز، لتظهر "بنية الاعتراف" مجددًا إلى واجهة السياق في الخطاب. والجدير بالذكر أن أفعال بنية الاعتراف تمثل شكلاً آخر من أشكال التواصل مع المدعو، وعتبة ضرورية لا يكون ولوج حرم المناجى إلا بالعبور منها! ولا عجب في ذلك وقد صورت سياقات القصص القرآني كيف كان التكبر حائلًا دون تواصل "إبليس" مع الحق تعالى، بل باترًا لعملية تخاطبية بلغت أوجها في مرحلة ما. وليس الكبر إلا حقيقة تقف على

حدّ النقيض من حقيقة الاعتراف؛ فالكبر يقود إلى الأنا؛ (إلهه هواه)<sup>1</sup>، بينما الاعتراف يهدي إلى الحق تعالى/ المناجى ﴿الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾<sup>2</sup>. ومن ثم فإن بنية الاعتراف " تومئ - في لطف - إلى راحلة الداعي في أسفاره، ألا وهو " التوحيد ". إذ إن اعتراف الداعي بضعفه إزاء عدوئيه، يُوجهه إلى الاعتصام بقوة المدعو، والاعتراف بأن لا حول ولا قوة له، يوجهه إلى ذي القوة - كلها - والحوال. والإقرار بالتمحض في الفقر يحيله على الغني المطلق. فتكون بوصلة السفر - بكل تلك المعطيات - مُشيرةً إلى مقصد وحيد - وهو المناجى - قصر عليه الداعي كلّ أفعاله؛ في حركات جوارحه وخواطر أفكاره، فيرتقي في مراتب التوحيد<sup>3</sup> بارتقائه في مقامات السلوك.

إن التوحيد هو ما يصح فعل المحبة من جهة، وهو ما يجعل جذوتها تشتد استعارة ونورها يزداد تألقاً من جهة أخرى. إذ لولاه لتفرقت الطرق بالداعي، بل ولما صحَّ المسير أصلاً. ولهذا اعتمده مطيئةً في أسفاره المتجلية من خلال مناجياته.

هكذا يستمر بنا السفر العرفاني، يجوب فيافي النفس وما حولها، موظفاً بنية الفعل وضد الفعل؛ يُبطن أفعاله بأفعال مُناجَاه، في عملية أفعالية عرفانية، مثأنتها " التخليّة والتخليّة"<sup>4</sup>؛ إذ لا تجتمع المعرفة مع الجهل، ولا اليقظة مع الغفلة، ولا النور والظلمات!

بعد التجلّي بالشكر في مقام (الشاكرين) من خلال اعتماد " بنية الاعتراف " التي تعدّ أسلوباً لسانياً كلامياً وفعلاً حالياً معاً، نجد من الطبيعي أن يكون المقام التالي للشكر هو مقام (المطيعين)، مقام التحقق بالطاعات؛ إذ الطاعات هي تجلّ حاليّ للشكر من جهة،

1 ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ الجاثية/ 23.

2 ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴾ الحشر/ 22.

3 « التوحيد وهو على قسمين: - توحيد البرهان: وهو أفراد الحق بالصفات والأفعال والذات من طريق البرهان. - وتوحيد العيان: وهو أفراد الحق بالوجود في الأزل والأبد». ينظر: ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص: 56.

4 التخليّة: تطهير النفس من الاخلاق الرذيلة. والتخليّة: ملؤها بالأخلاق الفضيلة. « وقد يطلق الفناء على التخليّ والتخليّ، فيقال: فنا عن أوصافه المذمومة، وبقي بالأوصاف المحمودة». ينظر: ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص: 60.

كما إن الاستزادة من الفيوضات الإلهية يقتضي استدامة الشكر، وبالتالي فهو يقتضي استدامة الطاعات.

هنا يَتَمَسَّ الداعي سبل الوصال بالمُنَاجَى من خلال ولوجه باب الطاعات؛ إذ

المُحِبُّ لمن أحب مطيع! فتكون استدامة طريق المحبة من خلال هذا الباب. والطاعات لا تورث مقام (المطيعين) إلا إذا كانت على وجه الثبات والدوام، ولهذا وُظفت صيغة الصفة المشبّهة للدلالة على ذلك. ويتجلى هذا الثبات على طاعة المدعو حين يجعله الداعي مقصدا له؛ (وَاجْعَلْ جِهَادَنَا فِيكَ، وَهَمْنَا فِي طَاعَتِكَ) وَوَسِيلَةَ فِي أَنْ؛ (فَإِنَّا بِكَ وَكَ، وَلَا وَسِيلَةَ لَنَا إِلَيْكَ إِلَّا أُنْتِ). ومن كان مدعوه هو مبتغاه وهو حاديه في سفره، فإنه، لا شك، بالغ ما أمّله. ومن جهة أخرى، فإن هذا يعني أن الداعي أخذ في القرب أكثر فأكثر من مدعوه. كيف لا وقد اتخذ رفيق سفره؟! (اللَّهُمَّ اخْمَلْنَا فِي سُفُنِ نَجَاتِكَ) يخلص له بأفعال الطاعات، ويستزيد من طلب القرب منه بالمناجاة؛ (وَمَتَّعْنَا بِلَذِيذِ مُنَاجَاتِكَ / وَاجْعَلْ جِهَادَنَا فِيكَ، وَهَمْنَا فِي طَاعَتِكَ) وكأننا بالداعي يشرف بنا على منبع الفيوضات ومصدر الأنوار؛ فيقف على حياض المحبة (وَأُورِدْنَا حِيَاضَ حُجَّتِكَ) عساه يغترف منها وُدَّ المناجى ويذوق حلاوة الأنس به والقرب منه (وَأَذِقْنَا حَلَاوَةَ وَدِّكَ وَقُرْبِكَ) وهنا يشعرنا الداعي بسرعة الانتقال والارتقاء؛ حيث يلج مقام (المريدين) بسرعة سلسة. يربط في مستهل ولوجه بين المقامين؛ حين يؤكد أن لا حادي في السفر إلا مناجاه؛ (سُبْحَانَكَ مَا أَضْيَقُ الطَّرِيقَ عَلَى مَنْ لَمْ تَكُنْ دَلِيلَهُ! وَمَا أَوْصَحَ الْحَقُّ عِنْدَ مَنْ هَدَيْتَهُ سَبِيلَهُ!)، فهو الحادي ولا حادي سواه، وأنه ﴿ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَهُ ﴾<sup>1</sup>. وفي هذا التأكيد تثبيت للمقام السابق. ثم يرتقي ليفصل الحديث في بيان مواصفات هذا المسلك؛ (إِلَٰهِي فَاسْأَلْكَ بِمَا سُبُلَ الْوُصُولِ إِلَيْكَ، وَسَيِّرْنَا فِي أَقْرَبِ الطَّرِيقِ لِلْوُفُودِ عَلَيْكَ، قَرَّبَ عَلَيْنَا الْبَعِيدَ، وَسَهَّلَ عَلَيْنَا الْعَسِيرَ الشَّدِيدَ، وَأَلْحَقْنَا بِعِبَادِكَ الَّذِينَ هُمْ بِالْبِدَارِ إِلَيْكَ يُسَارِعُونَ، وَبَابِكَ عَلَى الدَّوَامِ يَطْرُقُونَ، وَإِيَّاكَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ يَعْبُدُونَ، وَهُمْ مِنْ هَيْبَتِكَ مُسْفِقُونَ)؛ فهو "أقرب الطرق" لبلوغ المدعو، وهو مسلك يتجه إلى المدعو والمرافق فيه

<sup>1</sup> (وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَهُ فَلَمَّا نَجَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا) الإسراء/ 67.

هو المدعو أيضا! مما يعني أن لاحادي غيرُ مناجاه يمكنه أن يُيسّر مسلكا بكل تلك المواصفات الجامعة المانعة؛ من سرعة، وتقريب للبعيد، وتيسير للشديد، وتمكين من الدخول في مصافّ السّابّقين إلى طلب الوصال، الذي هو غرض الرحلة، فيكشف عنه صراحة منذ البدء؛ (إلهي فاسلك بي سبل الوصول إليك)، وهو الوصول إلى المدعو المناجى نفسه، وصول المحبين المبادرين إليه المسارعين، المقيمين على العبادة؛ لا رهبة من ناره، ولا رغبة في جناته.

والجدير بالملاحظة حضور المقامات السابقة في المناجاة؛ كمقامات: الخوف؛ (وَهُمْ مِنْ هَيْبَتِكَ مُشْفِقُونَ)، والرجاء؛ (وَبَابِكَ عَلَى الدَّوَامِ يَطْرُقُونَ)، والرغبة؛ (وَبَلَّغْتَهُمُ الرِّغَائِبَ، وَأُنْجَحْتَ لَهُمُ الْمَطَالِ) والطاعة؛ (وَإِيَّاكَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ يَعْْبُدُونَ)، مما يعني أن سير الخطاب في المناجيات هو سير ارتقائي يحتفظ فيه كل مقام بما حصّله الداعي فيما سبق من محطات السفر.

ومما يؤكد هذا السير الارتقائي، توجيه الداعي طلبه للمدعو مباشرة ودون توسل الوسائط؛ (إلهي فاسلك بنا سبل الوصول إليك، وسيرنا في أقرب الطرق للوفود عليك، قرب علينا البعيد، وسهل علينا العسير الشديد، وألحنا بعبادك / فكن أنيسي - / ولا تطغني عنك، ولا تبعدني منك.)، مما يشعرنا بأن الداعي "بات على مرمى حجر" أو أقرب من شهود المناجى. فنراه يُصوّب جامّ قوة أفعال الطلب صوب تقوية عملية التخاطب؛ حيث تصور تلك الأفعال الكلامية سالكا مميّزا؛ دخل في مصافّ المتنافسين؛ (وَأَلْحَنَّا بِعِبَادِكَ الَّذِينَ هُمْ بِالْبِدَارِ إِلَيْكَ يُسَارِعُونَ، وَبَابِكَ عَلَى الدَّوَامِ يَطْرُقُونَ، وَإِيَّاكَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ يَعْْبُدُونَ، ...) ليكون من السابقين؛ ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ. أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾<sup>1</sup>. فكان تسابق حضور الأفعال في الخطاب متناسبا مع تسابق الداعي مع الدعاة والسالكين إلى الحق المناجى.

<sup>1</sup> ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ. أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ الواقعة/ 10، 11.

لم يعد الداعي يقنع بدفع الحواجز المعيقة لعملية التواصل، ولا حتى بمجرد تحقق التواصل نفسه، إنما غدا يرنو إلى تواصل من نوع خاص؛ ( وَأَلْحِنَا بِعِبَادِكَ الَّذِينَ... مَلَأَتْ لَهُمْ صَمَائِرَهُمْ مِنْ حُبِّكَ وَرَوَيْتَهُمْ مِنْ صَافِي شَرِّكَ، فَبِكَ إِلَى أَلْيَدِ مُنَاجَاتِكَ وَصَلُّوا، وَمِنْكَ أَقْصَى- مَقَاصِدِهِمْ حَصَلُوا) تواصل ينضح بعبق المحبة الإلهية؛ يتناول من عطرها كأس شربه العذب، ويستلذ بها الأنس بمناجاه. لقد قصر الداعي كل أفعاله الكلامية الصريحة والمضمرة على مدعوه؛ خصه بطاعته، وعلية قصر أحواله ومقاماته، فصارت بوصلة أسفاره لا تُشير إلا إليه؛ إذ التوحيد عقربها والحب روح حركتها. فيظهر أسلوب الحصر بقوة في الخطاب تثبيتا لوجهة السفر وغاية المسافر؛ ( فَقَدْ انْقَطَعَتْ إِلَيْكَ هَمَّتِي، وَانْصَرَفَتْ نَحْوَكَ رَغْبَتِي، فَأَنْتَ لَا عَيْرَكَ مُرَادِي، وَلَكَ لَا لِسَوَاكَ سَهْرِي وَسَهَادِي، وَلِقَاؤُكَ فُرْةَ عَيْنِي، وَوَضْلُكَ مَنَى نَفْسِي.. وَإِلَيْكَ شَوْقِي، وَفِي مَحَبَّتِكَ وَلَهْيِي، وَإِلَى هَوَاكَ صَبَابَتِي، وَرِضَاكَ بُغْيَتِي، وَرُؤْيُكَ حَاجَتِي، وَجَوَارِكَ طَلْبِي، وَقُرْبُكَ غَايَةَ سُؤْلِي، وَفِي مُنَاجَاتِكَ رُوحِي وَرَاحَتِي، وَعِنْدَكَ دَوَاءَ عَلْتِي، وَشِفَاءَ غُلْتِي، وَبَرْدَ لَوْعَتِي، وَكَشْفَ كُرْبَتِي.) وذلك من خلال تقديم الضمائر وصيغ شبه الجملة المشيرة إلى المدعو؛ ( إِلَيْكَ / نَحْوَكَ / فَأَنْتَ / وَلَكَ / وَلِقَاؤُكَ / وَضْلُكَ / وَإِلَيْكَ / مَحَبَّتِكَ / هَوَاكَ / وَرِضَاكَ / وَرُؤْيُكَ / وَجَوَارِكَ / وَقُرْبُكَ / مُنَاجَاتِكَ / وَعِنْدَكَ). كما إن المباشرة في الخطاب تؤكد عدم التفات الداعي إلى الوسائط وقصر نظره ورؤيته القلبية والحالية على مناجاه. هكذا يرتقي المناجي في القرب، يحث خطى السير حبًا وشوقًا، فلا تترك آثار المسير إلا اشارات شوقه وإخلاص توحيده؛ ( وَلِقَاؤُكَ فُرْةَ عَيْنِي، وَوَضْلُكَ مَنَى نَفْسِي.. وَإِلَيْكَ شَوْقِي، وَفِي مَحَبَّتِكَ وَلَهْيِي، وَإِلَى هَوَاكَ صَبَابَتِي، وَرِضَاكَ بُغْيَتِي، وَرُؤْيُكَ حَاجَتِي، وَجَوَارِكَ طَلْبِي، وَقُرْبُكَ غَايَةَ سُؤْلِي، وَفِي مُنَاجَاتِكَ رُوحِي وَرَاحَتِي، وَعِنْدَكَ دَوَاءَ عَلْتِي، وَشِفَاءَ غُلْتِي، وَبَرْدَ لَوْعَتِي، وَكَشْفَ كُرْبَتِي.)، فيكتف الأفعال الكلامية ويسرع من وتيرة سيرورتها، فيرتقي في المسير وقد أنهكت المجاهدة حاله، وأدوت المحبة فؤاده.

هكذا يزداد شوق الداعي فيتواصل بنا السفر العرفاني معه في منازل السلوك حتى يُنيخ بنا رحال التعب في مقام ( المحبين)؛ ( إِلَهِي مَنْ ذَا الَّذِي ذَاقَ حَلَاوَةَ مَحَبَّتِكَ، فَرَامَ مِنْكَ بَدَلًا؟ وَمَنْ ذَا الَّذِي أَنْسَ بِقُرْبِكَ، فَابْتَعَى عَنْكَ جَوْلًا؟). ومقام ( المحبين) يعد من أهم المقامات

العرفانية؛ إذ (المحبة) أول أودية الفناء، « وهي آخر منزل تلتقي فيه مقدمة العامة بساقفة الخاصة»<sup>1</sup>. تستعر جذوة الحب في قلب الداعي أكثر فأكثر، يصدع بذلك الحب، ويرتقي في مراقبه ليتجلى في كل حركاته وسكناته؛ (جِبَاهُهُمْ سَاجِدَةٌ لِعَظَمَتِكَ، وَعُيُونُهُمْ سَاهِرَةٌ فِي خِدْمَتِكَ، وَدُمُوعُهُمْ سَائِلَةٌ مِنْ خَشْيَتِكَ، وَقُلُوبُهُمْ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحَبَّتِكَ، وَأَفْئِدَتُهُمْ مُنْخَلَعَةٌ مِنْ مَهَابَتِكَ)، قد ملأ عليه وجوده؛ رغبة ورهبة، بل لم يبق له في وجود الحق وجود؛ (وَقُلُوبُهُمْ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحَبَّتِكَ، وَأَفْئِدَتُهُمْ مُنْخَلَعَةٌ مِنْ مَهَابَتِكَ، يَأْمَنْ أَنْوَارُ قُدْسِهِ لِأَبْصَارِ مُجِيبِهِ رَأْفَةً، وَسُبْحَاتُ وَجْهِهِ لِأَقْلُوبِ عَارِفِيهِ شَائِقَةً). وكأنه يرتقي رويدا رويدا لمقام الفناء في الحق في أرقى مراتب السفر الثاني<sup>2</sup> من الأسفار العرفانية؛ (وَاخْتَرْتَهُ لِمُنَاجَاتِكَ، وَقَطَعْتَ عَنْهُ كُلَّ شَيْءٍ يَشْطَعُهُ عَنْكَ). حيث الانقطاع مطلقا عن الغيرية. ثم يصحو من فئائه، وقد غدا حبه لكل الشؤون الخلقية والأكوان تجليا لحب الحق تعالى/ المدعو؛ (يا مُنَى قُلُوبِ الْمُشْتَقِينَ، يَا عَايَةَ آمَالِ الْمُجِبِّينِ أَسْأَلُكَ حُبَّكَ وَحُبَّ مَنْ يُحِبُّكَ، وَحُبَّ كُلِّ عَمَلٍ يُوصِلُنِي إِلَى قُرْبِكَ). وهذا مصداق للسفر العرفاني الثالث<sup>3</sup> الذي ربطه الداعي بسلسلة بسفاره الرابع، وهو "السفر في الخلق بالحق"؛ ليجوب بنا أجواء الخطاب، فيسير بأنوار الحق في خلقه؛ (وَأَنْ تَجْعَلَ حُبِّي إِيَّاكَ قَائِدًا إِلَى رِضْوَانِكَ، وَشَوْقِي إِلَيْكَ ذَائِدًا عَنْ عِضْيَانِكَ)، مُعتصما بها من الانزلاق عن طريق الوصال. متخذا من حبه للمدعو حاديا؛ (وَأَنْ تَجْعَلَ حُبِّي إِيَّاكَ قَائِدًا إِلَى رِضْوَانِكَ)، يبلّغه- ومن هذا حذوه- أرقى الجزاء وهو الرضوان. ونرى الداعي يركز على طلب الاستقرار في أوج مقامات المحبة وأمن بالنظر إليك علي/ وانظر بعين الود والعطف إلي/ ولا تصرف عني وجهك؛ إذ الظفر بنظر الحق تعالى أرقى- بما لا يقبل القياس- من القصور والأنهار والجنان وحوار العين وشتى أنواع الجزاء "المادي"؛ ففي هذا "النظر" إشارة إلى أن المحبة متبادلة بينه وبين مدعوه؛ (وَأَمْنٌ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ عَلَيَّ، وَانْظُرْ بِعَيْنِ الْوُدِّ وَالْعَطْفِ إِلَيَّ، وَلَا تَصْرِفْ عَنِّي وَجْهَكَ)؛ ذلك أن حب المدعو مرتبة أرقى من مجرد حبه هو للمدعو؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

1 الهروي: منازل السائرين، ص: 88

2 السفر في الحق بالحق.

3 السفر من الحق إلى الخلق.

مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ<sup>1</sup>. وإذا ما تحقق الداعي بهذا المقام وصار من (المحبين)، تجلى فيض تلك المحبة فيما حوله من الأكوان، كما تجلى فيض المحبة الإلهية فيه.

هكذا تغدو الحركة الحبية في أوج مراتبها فعلا يُضمر في لَبّه حقيقة التوحيد، فيتجلى الداعي عاشقا؛ (وَلَا تُصْرِفْ عَنِّي وَجْهَكَ)، يفنى في معشوقه المناجى؛ يفنى به وفيه. ويبقى معه وبه.

في هذا السير العرفاني، نشهد عودة ظهور الوسائط إلى الواجهة، وكأنها تومئ إلى مقام "البقاء بعد الفناء"؛ فتصدر الخطاب (إلهي لَيْسَ لِي وَسِيلَةٌ إِلَيْكَ إِلَّا عَوَاطِفُ رَأْفَتِكَ، وَلَا لِي دَرِيْعَةٌ إِلَيْكَ إِلَّا عَوَارِفُ رَحْمَتِكَ، وَشَفَاعَةُ نَبِيِّ الرَّحْمَةِ، وَمُنْقِذِ الْأُمَّةِ مِنَ الْعُمَةِ، فَاجْعَلْهَا لِي سَبِيْلًا إِلَى تَيْلِ عُمْرَانِكَ، وَصَيِّرْهَا لِي وَصْلَةً إِلَى الْقُوْرِ بِرُضْوَانِكَ،) ابتداءً عبر مناجاة (المتوسلين). ولعل العلة في ذلك ترجع إلى مقتضى السفرين العرفانيين؛ الثالث والرابع؛ باعتبار أن الداعي آخذ في السير "من الحق إلى الخلق" ثم "السير في الخلق بالحق"، وذلك بعد الصحو من مرتبة الفناء، فيرى الحق/ المناجى مُتَجَلِّيًا في كل شؤوناته، حيث تُعدّ الأسماء الإلهية إحدى تلك التجليات. ومن جهة أخرى فإنه، طبقاً لقانون السَّنْخِيَةِ، ينبغي على الداعي في سيره "من الحق إلى الخلق"، ثم "السير به في الخلق" أن يعبر عبر وسائط الفيض؛ لما لها من أثر تكويني في تفصيل النفس الرحماني، وترقيق عملية إفاضة الكمالات عبر الأسماء الإلهية حتى تتناسب مع قابلية الأكوان واستعدادات الخلق، فتكون للداعي واسطةٌ يُجَلِّي من خلالها ما شهدته وناله من فيوضات مدعوه/ الحق تعالى. ولعل هذا ما يفسّر جانباً من مسألة القول بتكفير أقوال الشطح الصوفية، حيث أدى إغفال القوم لوسائط الفيض إلى إثارة اللبس في

فهم مرادهم، ولهذا كان من الحكمة أن يُخاطب الناس على قدر عقولهم<sup>1</sup>. هذا بالنظر إلى الحيثية اللسانية في تداول الخطاب، أما بالنسبة للحيثية التكوينية، فقد سبق الحديث أن العرفان يرى الأسماء الإلهية وسائط للفيض تكوينيا، سواء التفت السالك لذلك أم لم يلتفت. ولهذا نرى أن تركيز الداعي على استحضارها بقوة وتكثيف أفعالها في سياق مناجياته وعموم خطابه الدعائي، يؤول إلى ضرورة إمطة لثام الغفلة عن مسألة أهمية التفت السالك إلى هذه الوسائط التكوينية نزولا وارتقاء، تسريعا في عملية الارتقاء من جهة، وإنجاحا للتخاطب والتواصل من جهة أخرى<sup>2</sup>.

تتخذ الوسائط الأسمائية في سياق الخطاب لتستمر في مرافقة الداعي عبر سيره في المقامات التالية؛ فزراها في (المفتقرين)؛ (إلهي كسري لا يجبره إلا لطفك وحنائك، وقصري لا يغييه إلا عطفك وإحسانك، ورؤعتي لا يسكنها إلا أمانك / وكزي لا يفرجه سوى رحمتك، وضري لا يكشفه غير رأفتك)، حيث التوسل بالأسماء الجمالية، وخاصة (الكريم، والجاد، والرحمن). وهو مشهد الرحمانية والجمالية الذي ولج به هذا المقام وبه أسدل ستاره؛ (إلهي ازحم عبدك الدليل، ذا اللسان الكليل والعمل القليل، وأمنن عليه بطولك الجزيل، وأكفنه تحت ظلك الظليل يا كريم يا جميل، يا ازحم الراجين). ثم في (المعتصمين) حيث الاعتصام بأسماء المدعو الجمالية منها والجلالية؛ فهي حصنه الحصين الذي يؤمن (الخائفين)، وبها يؤمل (الراجين)، ويحقق رغبة (الراغبين)، ويزيد النعم (للشاكرين)، ويثبت قدم (المطيعين)، ويكون حادي الطريق (لمريديه)، وأنيس (محببه)، بها " يتوسلون سبل الوصول إليه، ويتعرفون إليه عبرها، فيديمون ذكره معتصمين بها<sup>3</sup>. فالاعتصام بأسماء المدعو المناجى حزر الداعي المتين، يمنحه للسالك حتى يحفظه

1 « وَقَالَ عَلِيُّ: حَدِّثُوا النَّاسَ، بِمَا يَعْرِفُونَ أَجِبُونَ أَنْ يُكْذَبَ، اللَّهُ وَرَسُولُهُ». ينظر: البخاري: صحيح البخاري، ص: 127.

2 مصداقا لقوله تعالى: (... وَأَتُوا النَّبِيَّاتِ مِنْ أَبْوَابِهِنَّ وَآتُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) البقرة/ 189.

3 مما يشير إلى ترابط المناجيات فيما بينها ترابطا وثيقا يجعلها مصداقا لسفر عرفاني متصل المنازل.



في سلوكه من الانحدار فلا يكون مآله كـ" ابن باعورا"؛ آتاه الله آياته فانسلخ منها<sup>1</sup>؛ ذلك أن القلب مُتقلب، وإن بلغ مراقي الكمال. لا أمان له من الانزلاق إلا بالاعتصام بالمدعو.

إن ما يجعل السالك يقيم في مقام (المعتصمين) هو شهوده لفقره. فكَلَّمَا كان الفقر أشدَّ كلما كان الاحتياج إلى الحق الغني المطلق أشدَّ، وكان طلب نيل الكمالات أكبر.

فبقدر الافتقار يكون الارتقاء في مدارج الكمال. ولهذا يلج الداعي مقام (المفتقرين) من

خلال بسط حال الفقر في مشاهد أفعالية متتالية؛ (إلهي كسري لا تجبره إلا لطفك وحنائك، وفقرِي لا يُغنيه إلا عطفك وإحسانك، ورؤعتي لا يسكنها إلا أمانك، وذلتِي لا يعزها إلا سلطانك، وأمنيَّتِي لا يُلغنيها إلا فضلك، وعلَّتِي لا يسدها إلا طولك، وحاجتي لا يرضيها غيرك، وكزبي لا يفرجُه سوى رحمَتِكَ، وضري لا يكشفُه غير رَأْفَتِكَ، وعلَّتِي لا يبرِّدها إلا وضلك، ولوعتي لا يظفيها إلا لقاؤك، وشوقي إليك لا يَبْئُهُ إلا النظرُ إلى وجهك، وقراري لا يقرُّ دون دُئوي منك، ولَهْفَتِي لا يبرِّدها إلا روحك، وسفمي لا يشفيه إلا طيبك، وعَمِي لا يزيهه إلا قُرْبِكَ، وجزجي لا يبرِّئه إلا صفحك، ورزني قلبي لا يجلوه إلا عفوك، ووسواس صدري لا يبرِّجُه إلا أمرُك.)

يجسد من خلالها مشهد الفقير المدقع؛ (الكسير/ الفقير/ المروع/ الذليل/ المغموم/

المكلم/ العاجز عن بلوغ الأماني وسد الخلة وقضاء الحاجات/ المكروب/ المضرور/ ذو

الغلة واللوعة/ السقيم العاجز الذي لا حول له ولا قوة) في مقابل الغني المطلق ذي الحول

والقوة، الذي بيده وحده كلُّ زمام شؤون الداعي، والداعي نفسه؛ فهو (جابر الكسر، اللطيف

المنان/ الغني ذو العطف والإحسان/ أمان الخائفين ومعزّ المذللين/ ذو الطول والسلطان

والحول والقوة/ قاضي الحاجات وكاشف الكربات/ الشافي الكافي/ أمان الخائفين وقرّة

عين المحبين). وقد وظف أسلوب الحصر؛ ("ب" إلا، و" غير"، و" سوى") لرسم معالم هذه

المشهد الأفعالي الذي يكشف عن حقيقة أنطولوجية تكوينية تبطن قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا

النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>2</sup>. فإذا ما تحقق الداعي/ المناجي في

مقام الفقر بالتمحض فيه، انفتحت له أبواب المعرفة، فإذا به وقد استقر في مقام)

<sup>1</sup> ﴿وَأَنْتَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَأَتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ الأعراف/ 175.

<sup>2</sup> ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾. فاطر/ 15.

العارفين)؛ (إلهي قَصُرَتِ الألسُنُ عَنْ بُلُوغِ ثَنَائِكَ، كَمَا يَلِيْقُ بِجَلَالِكَ، وَعَجَزَتِ العُقُولُ عَنْ إِدْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ، وَأُنْحَسَرَتِ الأَبْصَارُ دُونَ النُّظَرِ إِلَى سُبْحَاتِ وَجْهِكَ، وَلَمْ تَجْعَلِ لِلخَلْقِ طَرِيقاً إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا بِالعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِكَ.)، ينهل من نبع المعرفة، حتى انكشفت له بوارق من كمالات الحق/ المدعو. وكلما ازدادت معرفته ازداد ذكره لمدعوه، حتى يستقر في مقام (الذاكرين)؛ (إلهي فَأَلْهَمْنَا ذِكْرَكَ فِي الخَلَاءِ وَالْمَلَاءِ، وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ، وَالإِعْلَانِ وَالإِسْرَارِ، وَفِي السَّرَاءِ وَالضَّرَاءِ وَأَسْنَا بِالذِّكْرِ الخَفِيِّ). فهو يأنس بمنجاة مدعوه؛ حتى تثبت مقام المعرفة في قلبه، فغدا من فئة المخلصين (الَّذِينَ تَرَسَّخَتْ أَشْجَارُ السُّوقِ إِلَيْكَ فِي حَدَائِقِ صُدُورِهِمْ، وَأَحَدَتْ لَوْعَةَ مَحَبَّتِكَ بِمَجَامِعِ قُلُوبِهِمْ،...)، يحيون قرب المحبوب/ المدعو بالمكاشفة، وهم قد عادوا إلى الموطن بعد طول فراق؛ (فَهُمْ إِلَى أَوْكَارِ الأَفْكَارِ يَأُؤُونَ، وَفِي رِيَاضِ القُرْبِ وَالْمُكَاشَفَةِ يَرْتَعُونَ، وَمِنْ حِيَاضِ المَحَبَّةِ بِكَاسِ المُلَاطَفَةِ يَكْرَعُونَ/ وَاطْمَأَنَّتْ بِالرَّجُوعِ إِلَى رَبِّ الأَرْبَابِ أَنفُسُهُمْ)، فيلتذون بأنس المناجى وقربه وحبّه لهم، و(قَدْ كُشِفَ الغِطَاءُ عَنْ أَبْصَارِهِمْ، وَأُنْجَلَتْ ظُلْمَةُ الرُّبِّ عَنْ عَقَائِدِهِمْ، وَانْفَثَتْ مُخَالَجَةُ الشُّكِّ عَنْ قُلُوبِهِمْ وَسَرَائِرِهِمْ)، فبلغوا "اليقين"<sup>1</sup>؛ علمه (أَبْصَارِهِمْ) وعينه (عَقَائِدِهِمْ) وحقّه (قُلُوبِهِمْ وَسَرَائِرِهِمْ). فد (طَابَ فِي مَجْلِسِ الأُنْسِ سِرُّهُمْ) الذي استأثروا به لمناجاهم فلم يُطْلِعُوا عليه سواه- إذ لا سوى له- وأمنوا في حضرة مدعوهوم وموطنهم فكانوا بحق عباده الذين خاطبهم مُطْمَئِنِّينًا ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾<sup>2</sup>. وما نالوا ذلك إلا بفعل خوضهم أسفاراً عرفانية شاقة في سبيل تحقيق الوصال.

لقد قطعوا فيافي الجهل والغفلة المفعمة بالخطايا والحجب، فتأبوا وأتابوا ثم أبوا<sup>3</sup>، لابتين في حضرة المحبوب/ المناجى، معتصمين بحبال ودّه ووصاله، لا يرضون عنه بدلاً؛ مرتقين في مدارج الوصال والقرب؛ بدءاً من أولى عتبات الرحلة حيث اليقظة على مشاهد التلبس بالخطايا والوقوع في شرك الشيطان وحب الدنيا، حتى آخر مقام فيها في (مناجاة

<sup>1</sup> يشير علي بن أبي طالب (رض) إلى مقام اليقين في قوله: «لو كشف الغطاء ما ازدننت يقيناً». ينظر: ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج11، ص: 202.

<sup>2</sup> يونس/ 62، 63.

<sup>3</sup> التوبة على ثلاث مراتب: التوبة، ثم الإنابة، ثم الأوبة. وقد سبقت الإشارة إليها في هامش الحديث عن شارات الطريق في هذا الفصل.

الزاهدين)<sup>1</sup>؛ (إلهي أسكنتنا داراً حَفَرَتْ لَنَا حَفْرَ مَكْرَهَا وَعَلَّمَتْنا بِأَيْدِي الْمَنَايَا فِي حَبَائِلِ عَذْرَهَا، فَإِلَيْكَ نَلْتَجِي مِنْ مَكَائِدِ حُدْعِهَا، وَبِكَ نَعْتَصِمُ مِنَ الْاِعْتِرَارِ بِرِخَارِفِ زِينَتِهَا، فَإِنَّهَا الْمُهْلِكَةُ طُلَّابَهَا، الْمُثْلِفَةُ خَلَّالَهَا، الْمُخْشَوَةُ بِالْاِفَاتِ، الْمُشْحُونَةُ بِالْكَكْبَاتِ. إلهي فَزَهِّدْنَا فِيهَا، ...)، حيث طلب الثبات على عهد الوصال والمكوث في حضرة المناجى، من خلال التحقق بالزهد؛ إذ الزهد مصداق لفعل التوحيد، والإقامة في (الزهد) بالتحقق في أرقى مراتبه، يُعَدُّ تَجَلِّيًا لِلتَّحَقُّقِ فِي مَقَامِ التَّوْحِيدِ؛ « وَهُوَ سَبَبُ السَّيْرِ وَالْوَصُولِ؛ إِذْ لَا سَيْرَ لِلْقَلْبِ إِذَا تَلَقَّى بِشَيْءٍ غَيْرِ الْمَحْبُوبِ<sup>2</sup> ». وعليه يمكن اعتبار هذا المقام مشهداً لمرتبة الصحو بعد الفناء، أو ما يسمى " بالبقاء بعد الفناء"، وهو السفر الرابع من الأسفار العرفانية، يخوضها الداعي بـ (السير في الخلق بالحق) تجسيدا لتوحيد المحبوب المناجى (الحق تعالى)؛ (إلهي فَزَهِّدْنَا فِيهَا، وَسَلِّمْنَا مِنْهَا بِتَوْفِيقِكَ وَعِصْمَتِكَ، وَانزِعْ عَنَّا جَلَابِيبَ مُخَالَفَتِكَ، وَتَوَلَّ أُمُورَنَا بِحُسْنِ كِفَايَتِكَ، وَأَوْفِرْ مَزِيدَنَا مِنْ سَعَةِ رَحْمَتِكَ، وَأَجْمَلْ صَلَاتِنَا مِنْ فَيْضِ مَوَاهِبِكَ، وَاعْرِسْ فِي أَفْئِدَتِنَا أَشْجَارَ مَحَبَّتِكَ، وَاثْمِرْ لَنَا أَنْوَارَ مَعْرِفَتِكَ، وَأَدِقْنَا حَلَاوَةَ عَفْوِكَ، وَالَّذِي مَغْفِرَتِكَ، وَأَقْرِزْ أَغْيِنَا يَوْمَ لِقَائِكَ بِرُؤْيَيْكَ، وَأَخْرِجْ حُبَّ الدُّنْيَا مِنْ قُلُوبِنَا كَمَا فَعَلْتَ بِالصَّالِحِينَ مِنْ صَفْوَتِكَ، وَالْأَبْرَارِ مِنْ خَاصَّتِكَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، وَيَا أَكْرَمَ الْأَكْرَمِينَ). فيكون " الزهد" بذلك هو الفعل الإنجازي الذي يسير به الداعي في حياته وواقعه، إن على مستوى نفسه أو غيره. وهو الثمرة السلوكية لأشجار المحبة التي غرست في قلب الداعي، سقتها المعرفة حتى تجذرت وقويت. فينبغي الحرص على الاحتفاظ بها من خلال فعل الاعتصام؛ (وَبِكَ نَعْتَصِمُ مِنَ الْاِعْتِرَارِ بِرِخَارِفِ زِينَتِهَا)، الذي ترسخ في المقام السابق لمقام (الزاهدين)؛ حيث يُشكِّلُ الاعتصامُ بالمدعو في مختلف أشكاله دِرْعًا واقيةً له من معاودة السقوط في تلك المهايي بعد أن وفق في الخروج منها عبر أسفاره المعنوية العرفانية.

1 لعل تسمية هذه المناجاة الأخيرة بمناجاة الزاهدين، يشير إلى السفر الرابع، حيث يعيش الداعي حقيقة التوحيد في سيره في الخلق، فيدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة. ويكشف لكل راغب في الطريق عن مخاطرها وما يترتب به في انشاء طي منازلها. ولهذا بدت هذه المناجاة خلاصة للمقامات العرفانية الواردة فيما سبقها من مناجيات. وذلك باعتبار أن (الزهد) على مراتب، أرقاها هو "ترك النظر إلى ما سوى الله في جميع الأوقات"، وهو زهد خاصة الخاصة. « وحاصل الجميع برود القلب عن السوى، وعن الرغبة في غير الحبيب، وهو سبب المحبة كما قال عليه السلام: "أزهد في الدنيا يحبك الله"... وهو سبب السير والوصول؛ إذ لا سَيْرَ لِلْقَلْبِ إِذَا تَلَقَّى بِشَيْءٍ غَيْرِ الْمَحْبُوبِ». ينظر: ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص: 30. (مادة: الزهد).

2 ابن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص: 30.

تجدر الإشارة إلى أن مقامَي (الذاكرين)، و (العارفين) ذوا صلة وطيدة بمقام (المحبين)؛ إذ يعدّ الأول تثبيتاً لمقام (المحبة) باعتبار أن (الذكر) من أرقى أبواب قسم "الأصول"، بينما يعدّ الثاني - وهو مقام "العارفين" - تعميقاً للمحبة من خلال الإقامة في المعرفة؛ إذ التحقق في المحبة بقدر التحقق في المعرفة، علماً أن مقام (المعرفة) هو أول باب في قسم "النهايات" ومنه يرتقي العارف ليتحقّق بالتوحيد<sup>1</sup>. فكأنّ هذين المقامين يُمثّلان خلفيةً أفعالية لمقام (المحبين). وذلك من خلال تكثيف فعل الذكر واستدامته؛ علماً أنه ما طُلبت الكثرة في أمرٍ عبادي كما طُلبت في الذكر؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾<sup>2</sup>؛ ولتوظيف المفعول المطلق (ذكرا)، ووصف الكثرة (كثيرا) الدالّين على التأكيد والإطلاق، ما يؤكّد تميّز هذا المقام ورفعتّه. فمقام (الذاكرين) يُعدّ حصيلة مقام (المحبين) من جهة، ومُثبّتاً له من جهة أخرى. ثم إن كان مقام (المحبين) يحقّق أوج الشهود، فإنّ تعميق الشهود يكون بإطالة الوقوف في مقام (العارفين) حيث طلب تفصيل المعرفة بالمدعو. وإن كان مقام (العارفين) يُعمّق الحب ويرتقي به، فإنّه من جهة أخرى يفضي إلى مقام (الذاكرين)؛ ذلك أنّ ارتقاء مستوى المعرفة بإناخة رحال السفر في مقامها، يكشف للداعي/ السالك عن ذلك الإطلاق في اتصاف المدعو بكل الكمالات. فالمعرفة من شأنها أن تعمّق الحبّ حتّى تبلغ به إلى أقصى مراتب عبادة الأحرار حيث "عبودية العشق"، لا عبودية الرهبة أو الرغبة. ذلك أن الحب يكون على قدر المعرفة. ومن تحقق بحقيقة الحب، لم يزلّ لمحبوبه ذاكرة ذكرا كثيرا متزايداً. وهذا ما يفضي إلى طلب لزوم المحبوب المناجى، لزوما لا فراق بعده. ولهذا كان من الطبيعي أن يرتقي الداعي بنا من مقام العارفين، فالذاكرين، فالمعتصمين، لينىخ رحال سفره الطويل في حضرة الحق، مسافرا به في تجلياته

<sup>1</sup> الهروي: منازل السائرين، ص: 142، 143.

<sup>2</sup> الأحزاب/ 41.

وشؤوناته، مرتقياً لأسمى مراتب التوحيد بالعبودية، متحققاً ومتحصّناً في أسفاره العرفانية بمبدأ ( لا إله إلا الله )<sup>1</sup> مسار الحركة الحبية؛ مبدئها ومنهاها.

ارتسم طريق الحب في سفر الداعي عبر مناجياته خطاً رابطاً بين محطاتها الروحية، نافذاً يبت فيها روح الحياة والحركة. نتلمّسه في كل محطة من تلك المحطات الروحية، ليملاً فضاء التخاطب بعبق المحبة التي يتضوع منها كل مقام من مقاماتها العرفانية.

لقد كان التوحيد هو قوام مسار السفر العرفاني في مسير الداعي عبر مناجياته، كما كان الحب هو الروح الإلهية التي تنفخ فيه الحياة؛ إفاضةً من قبل المدعو في قوس النزول، وارتقاء من قبل الداعي/ المناجي في قوس الصعود. لتشكل الحركة الحبية حركة أفعالية حيوية لا فتور ولا هواده فيها؛ حركةً كلما فعلها الداعي بفعل ارتقائه مدارج الكمال كلما ازدادت توهجاً ونورانية، وكلما تجلّت مصداقاً أكمل لنورانية الحق تعالى المناجى؛ ﴿ **مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ مِصْبَاحٌ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ** ﴾<sup>2</sup> فكان قلب الداعي - المتحقق بالتوحيد - هو الزجاجة التي تجلى من خلالها نور حب المدعو المناجي<sup>3</sup>، فأشعّ بنوره للأكوان كافة؛

" **أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ " وَفِيكَ إِنطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ** "

وهل الدين إلا الحب؟! وهل الحب إلا الدين والظفر بشهود أنوار الحق تعالى حيثما ولّى وحيثما اتجهت ركاب الداعي المسافر؟!

تجدد الإشارة إلى أن الداعي في مناجياته لم ينسب لنفسه أيّاً من تلك المقامات والأحوال، إنما كان كمن يمسك بلجام الراحلة لكل مسافر سالك، يُعرّفه المقصد والطريق؛

1 أورد الزبيدي الحديث القدسي التالي في بعض مؤلفاته بالفاظ متشابهة، منها: « لا إله إلا الله حصني ومن دخل حصني أمن من عذابي ». وكذا « إني أنا الله لا إله إلا أنا من أقر لي بالتوحيد دخل حصني ومن دخل حصني أمن من عذابي ». ينظر: مرتضى الزبيدي: كتاب تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، دار العاصمة للنشر، الرياض، ط1، 1987م، ج1، ص: 372. وتجدر الإشارة إلى أن عذاب المحبين المتحققين بأسمى مراتب التوحيد والعبودية إنما يكون في حرمانهم نظر المحبوب ورضوانه والآنس بقربه.

2 ﴿ **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ مِصْبَاحٌ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ النور/ 35.

3 " في الخبر قال الله تعالى لم يسعني أرضي ولا سماني ووسعني قلب عبدي المؤمن ". ينظر: مرتضى الزبيدي: كتاب تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، ج4، ص: 541.

فيكشف له عن سبل الوصول ومخاطر الطريق، وغيرها.. وما هذا إلا شأن من عرف المقصد وخبر المركب. وحالٌ من ألف الطريق وأنس بالحادي الرفيق، عرفه بعلم اليقين، وشهده بعين اليقين، وتحقق في توحيده وعبوديته بحق اليقين<sup>1</sup>.

### • مواصفات طرفي التخاطب في الحركة الحبية:

يبدو الخطاب السجادي خطاباً يبطنه حب المدعو مهما اختلفت أشكاله وموضوعات أدعيته. وخاصة المناجيات التي تفوح منها عطور المحبة في مختلف محطات مقاماتها، حيث يشدنا شذى عطرها شيئاً فشيئاً حتى يسلمنا إلى مناجاة (المحبين) حيث تتضوع رائحة العشق الإلهي. ثم يأخذ الداعي في العمل على تثبيتها وتعميقها من خلال المقامات التالية، خاصة منها (العارفين)، و (الذاكرين)؛ حتى يبلغ مقام (يحبهم ويحبونه)، ثم يعمل على الثبات عليه في (المعتصمين)، ثم على السير به في الخلق في (الزاهدين).

من خلال هذه المقامات يمكننا الوقوف على ملامح الشخصية لدى طرفي التخاطب، لنبرز بإيجاز ملامح صفات المدعو، ثم ملامح شخصية الداعي؛ حيث إنه بناءً على قوله تعالى: ﴿يحبهم ويحبونه﴾<sup>2</sup>، فإن الداعي يكون قد ارتقى في المقامات المعنوية حتى نال أعلى مقامات المحبة، وهو الظفر بمحبة الحق له، وهو مقام رفيع، بل يعدّ أرفع المقامات؛ لأن بلوغه يجعل من السالك/ الداعي مصداقاً تفعلياً للأسماء والصفات الإلهية، فيكون خليفة للحق/ المدعو على نحو الفعلية وليس فقط على نحو القوة؛ بحيث يمكنه، بإذن الحق تعالى، أن يقول للشيء "كن فيكون"<sup>3</sup>. ولهذا كان تتبع مواصفات كل من الداعي

<sup>1</sup> ذكر لليقين مراتب ثلاث، هي: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين؛ «فعلم اليقين ما كان ناشئاً عن البرهان، وعين اليقين ما نشأ عن الكشف والبيان، وحق اليقين ما نشأ عن الشهود والعيان. فعلم اليقين لأرباب العقول من أهل الإيمان، وعين اليقين لأرباب الوجدان من أهل الاستشراق على العيان، وحق اليقين لأهل الرسوخ والتمكين في مقام الإحسان» ومقام الإحسان " هو مقام الشهود والعيان" كما ذكر ابن عجيبة في مقدمة كتابه التالي. ينظر: بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، ص: 25، 43.

<sup>2</sup> المائدة/ 54.

<sup>3</sup> مصداقاً للحديث القدسي التالي: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: "مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنَنِي بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا أَفْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ، وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِاللَّوْافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَلَنْ سَأَلَنِي لِأَعْظِيئِهِ، وَلَنْ أَسْتَعَانِي لِأَعْيُنِيهِ". وقد سبقت الإشارة إليه.

والمدعو في هذه المرتبة الحبيبة غاية في الأهمية، تُمكّن كل سالك وكل داع من أن يختبر مدى ارتقائه في أسفاره المعرفية الروحية حتى يبلغ ذلك المقام الرفيع.

### أ. الصفات الأفعالية للمدعو (المناجي):

يتجلى مصداق القسم الأول من الآية- ( يحبهم)- في مواصفات المدعو الذي ارتقى الداعي في المقامات المعنوية حتى ظفر بحبه. وهي من خلال المناجاة كالتالي:

- الاصطفاء؛ ( فَاجْعَلْنَا مِمَّنْ اضْطَفَيْتَهُ لِقُرْبِكَ وَوَلَايَتِكَ). وهو يبدو اصطفاءً يقتضيه استعداد الداعي.
- اختصاص العبد/ الداعي بتلك العلاقة الحبيبة؛ ( وَأَخْلَصْتَهُ لِرُؤُودِكَ وَمَحَبَّتِكَ).
- إيصال الداعي إلى مقام الرضا؛ ( وَرَضِيْتَهُ بِمَضَائِكِ )
- النظر إلى الداعي؛ ( وَانظُرْ بِعَيْنِ الرُّؤُودِ وَالْعَطْفِ إِلَيَّ، وَلَا تُصْرِفْ عَنِّي وَجْهَكَ)؛ إذ صرف الوجه عن العبد/ الداعي هو أشدّ عقاب للمحبين<sup>1</sup>.
- ضمان إدامة التواصل والوصال؛ ( وَأَعِدْتَهُ مِنْ هَجْرِكَ وَقِلَاقِكَ).
- تخصيص الداعي بالمعرفة؛ ( وَخَصَّصْتَهُ بِمَعْرِفَتِكَ).
- إبلاغه مقام العبودية والعشق الإلهي؛ ( وَأَهْلَيْتَهُ لِعِبَادَتِكَ، وَهَيَّمْتَ قَلْبَهُ لِرَادَتِكَ).
- تمكينه من بلوغ مقام "الفناء"؛ ( وَأَخْلَيْتَ وَجْهَهُ لَكَ / وَقَطَعْتَ عَنْهُ كُلَّ شَيْءٍ يَشْطَعُهُ عَنْكَ).
- ومقام "البقاء بعد الفناء"؛ ( وَأَهْمَمْتَهُ ذِكْرَكَ، وَأَوْزَعْتَهُ شُكْرَكَ، وَشَغَلْتَهُ بِطَاعَتِكَ، وَصَيَّرْتَهُ مِنْ صَالِحِي بَرِيَّتِكَ)
- اختياره للداعي لمناجاته؛ ( وَاخْتَرْتَهُ لِمَنَاجَاتِكَ).
- وكل ما سبق يشير إلى أن المدعو هو الذي يتولى إدارة أفعال الحركة الحبيبة. كما أنّ عملية التخاطب الحبيبة متبادلة بين الطرفين ولا تقتصر على ذات الداعي. ( وَامْنُنْ بِالنَّظَرِ إِلَيْكَ عَلَيَّ، وَانظُرْ بِعَيْنِ الرُّؤُودِ وَالْعَطْفِ إِلَيَّ).

<sup>1</sup> ورد في دعاء عرفاني يُنسب للخضر (عليه السلام) قوله: «فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَسَيِّدِي وَمَوْلَايَ وَرَبِّي صَبْرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ، وَهَبْنِي يَا إِلَهِي) صَبْرْتُ عَلَى حَرِّ نَارِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إِلَى كَرَامَتِكَ». ينظر: <http://qadatona.org> (جانفي 2023م).

كما تجدر الإشارة إلى أن مواصفات المدعو تجلت في صيغ الفعلية. و" الفعلية" تشير إلى إمكان التغير لا الثبوت. وهذا ما يَوْمِي إلى أن الفعل الإلهي لا يحكمه ثباتٌ على حال واحد، ولا على شكل محدد. وهذا مُقتضى تجلّي الذات المقدسة في شؤوناتها؛ ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>1</sup>؛ إذ الفيض يكون بحسب استعداد القابل (الداعي/ السالك) في التلقّي<sup>2</sup>. وبتعبير آخر، فإنّ الفيض الإلهي يتناسب، شدّةً وضعفًا، مع حال الداعي/ السالك. وذلك بناءً على ما تقتضيه قاعدة "السّخية" التي سبقت الإشارة إليها.

ب. الصفات الأفعالية للداعي (المناجي): وهي تمثّل الطريق لنيل الغاية المرجوة، وهي شهود المدعو والظفر برضوانه والنظر إليه.

- الارتياح للمدعو؛ (اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِمَّنْ دَأَبُهُمُ الْارْتِيَاخُ إِلَيْكَ)؛ مصداقا لقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾<sup>3</sup>.
- الحنين للمدعو، من خلال استدامة الرغبة فيه؛ (اللَّهُمَّ اجْعَلْنَا مِمَّنْ دَأَبُهُمُ الْارْتِيَاخُ إِلَيْكَ وَالْحَيْنِ، وَدَهْرُهُمُ الزُّفْرَةُ وَالْأَيْنِ). وهذا يذرنا بناي "جلال الدين الرومي".
- تجلي الحب والحنين سلوكا من خلال أفعال العبادات ونوعية الفعل العبادي؛ (جِاهُهُمْ سَاجِدَةٌ لِعَظَمَتِكَ، وَعُيُونُهُمْ سَاهِرَةٌ فِي خِدْمَتِكَ، وَدُمُوعُهُمْ سَائِلَةٌ مِنْ حَشِيَّتِكَ، ...) فتؤدى أداء فعل حبي لا مجرد أداء تكليف تشريعي؛ (وَدُمُوعُهُمْ سَائِلَةٌ مِنْ حَشِيَّتِكَ، وَقُلُوبُهُمْ مُتَعَلِّقَةٌ بِمَحَبَّتِكَ).
- حبّ الداعي مبطنّ بالمهابة/ الهيبة؛ (وَأَفْتِدَتُهُمْ مُنْخَلَعَةٌ مِنْ مَهَابَتِكَ).
- حبّ الداعي مستديم، لا يعرف انقطاعات، بل هو قارّ من جهة، وفي تزايد من جهة أخرى؛ بمعنى أن الحركة الحبية من حيث الداعي في تسارع، تمثّل منحى لدالة

<sup>1</sup> ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. الرحمن/ 29.

<sup>2</sup> فتلقّي القرآن الكريم وحيا من الحق تعالى، يحتاج إلى استعداد عالٍ وقوة تكوينية كبيرة في القابل/ المتلقّي. حتّى يتمكن من تحمل تلك الحقيقة القرآنية. وهذا الاستعداد تمثّل في أوج كمالاته في ذات الرسول محمد ﷺ؛ ﴿إِنَّا سَأَلْنَاكَ قَوْلًا نَفِيلاً﴾ المزمّل/ 5. حتى روي "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أوحى إليه وهو على ناقته وضعت جرائنها [باطن العنق/ صدرها]، فما تستطيع أن تتحرك حتى يسرى عنه". ينظر: الطبري: التفسير، ج 23، ص: 365. وينظر أيضاً: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري: لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، د. ت، ج3، ص: 642. ( تفسير سورة المزمّل/ الآية 5).

<sup>3</sup> الرعد/ 28.



متزايدة؛ (إلهي فأجعلنا ممن اصطفتيه لثربك وولايتك، وأخلصته لودك ومحبتك، وشوقته إلى لقاءك، ورصيته بمضاتك، ومنحته بالنظر إلى وجهك، وحبوته برياضك، وأعدته من هرك وفلاك، وبواته متمد الصدق في جوارك، وخصصته بمعرفتك، وأهلته لعبادتك، وهيئت قلبه لارادتك، واجتبيته لمشاهدتك، وأخليت وجهه لك، وفرغت فؤاده لحيك، ورعبتة فيما عندك، وألهمته ذكرك، وأوزعته شكرك، وشغلته بطاعتك، وصيرته من صالح برئتك، واخترته لمناجاتك، وقطعت عنه كل شيء يقطع عنه).؛ حيث تبتدى الحركة بـ (الاصطفاء) ← (الإخلاص) ← (التشويق) ← (الرضا بالقضاء) ← (الظفر بالنظر) ← (نييل مقام الرضا) ← (التحصين من الانزلاق والتراجع عن الطريق عبر) ← (ملازمة المدعو) ← (تعميق المعرفة) ← (نوعية العبادة) ← (تعلق القلب بالمدعو) ← (الظفر بالمشاهدة) ← (تحقق التوحيد بكافة الجوارح؛ عبادة ونكرا وفكرا/ قلبا) ← (التحقق "بالفناء في المدعو" بالانقطاع عن الغيرية كافة) ← (ترافق مقامي "الفناء" و"البقاء بعد الفناء" من خلال تحقق الداعي في مقامات الذكر والشكر والثبات على الطاعات، كل ذلك منقطعا عن كل ما سوى الحق تعالى/ المدعو من جهة، وسائر بالحق في الخلق من جهة أخرى؛ "وصيرته من صالح برئتك"). ومما يؤكد أنها حركة قارة، توظيف الوصف الاسمي (متعلقة، منخلعة،...) الذي يؤول إلى ثبات الوصف بثبوت الإسناد.

إن في توظيف "السجاد" الجمل الاسمية في بيان مواصفات الداعي، إشارة إلى ضرورة تحصيل السالك/ الداعي لتلك الأوصاف على نحو الثبوت والاستدامة، لا على نحو الانقطاع؛ بمعنى أن تكون المنازل التي يطويها السالك مقامات يحصلها الداعي، لا مجرد أحوال يتقلب فيها فترة ثم يتحول عنها.

• التحميد بوصلة المسير:

استهلّ الداعي مناجياته بـ " الحمد". وفي ذلك سرّ عرفاني؛ إذ كلّ توفيق يحظى به العبد إنّما هو من الحقّ تعالى. فالتنبُّه للدعاء، بعد استفاقة من الغفلة يعدّ في حد ذاته منّا ونعمة من المدعو؛ إذ الغفلة تعدّ أكبر حاجز يمكنه أن يثبط أي عملية تخاطب محتملة، ويصدّ عن بلوغ أي معرفة، بدءًا بمعرفة نفسه. ولولا نداء الفطرة التي أودعها الحق/ المدعو في الداعي لما تنبّه للدعاء. فكان الدعاء من أكبر التوفيقات الإلهية؛ إذ ما خاب من حظي بهذا التوفيق؛ فمن رُزق الدعاء رزق الإجابة. وقد صرّح المدعو/ الحق تعالى نفسه بذلك حين أعلن عن ضمانه الإجابة في قوله: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾<sup>1</sup>. فالتحقق بالشروط، يستتبع يقينًا الظفر بالجواب. ومن دقّ باب المناجى فقد دخل حماه، وأذن له في ولوج حضرته. ولذلك كان الاستهلال بالحمد من أهمّ محطات هذا السفر العرفاني، وإن كانت كل محطاته مهمة.

لقد أكد الداعي هذا الأمر في مواضع عديدة، حين وظف " التحميد" أيقونة تتصدر عملية التخاطب في مواضع عديدة من خطابه الدعائي، منها؛ دعاؤه يوم عرفة ودعاؤه في الصلوات على الرسول ﷺ، ودعاؤه في الصباح والمساء وكذا في معظم أدعية الأيام، وفي دعاء السحر، وغيرها. حتى إنه ميّز فعل " التحميد" بدعاء خاص استهل به خطابه الدعائي في " الصحيفة السجادية"، وهو دعاؤه " في التحميد لله عز وجل"، حيث ورد في كتاب الصحيفة السجادية الكاملة<sup>2</sup>، أنه كان إذا ابتدأ بالدعاء ابتداءً به. فكان فعل " التحميد" يمثل أيقونة الاستهلال في خطابه الدعائي السجادي من جهة، وفعلاً ملازماً للداعي في كل مسيرته من جهة أخرى. وهذا ما يتجلى في مناجاة " الشاكرين؛ ( فَالْأُوْكَ جَمَّةٌ ضَعْفٌ لِسَانِي عَنْ إِحْصَائِهَا، وَنَعْمَ أُوْكَ كَثِيرَةٌ قَصْرَ فَهْمِي عَنْ إِدْرَاكِهَا فَضْلاً عَنِ اسْتِشْقَائِهَا، فَكَبَّرْتُ لِي

<sup>1</sup> غافر/ 60.

<sup>2</sup> علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، ص: 37.

بِمُخْصِلِ الشُّكْرِ، وَشُكْرِي لَكَ بِمُقْتَرِ إِلَى شُكْرٍ، فَكُلًّا قُلْتُ: لَكَ الْحَمْدُ، وَحَتَّ عَلَيَّ لِنَدَاكَ أَنْ أَقُولَ: لَكَ الْحَمْدُ<sup>1</sup>، فكل شكر وكل حمد يستوجب شكرا وحمدا غيرهما؛ إذ الالتفات للحمد في حد ذاته، يُعدّ نعمةً تستوجب الحمد والشكر والثناء. فلا يمكن لحامدٍ أن يستوفي حمد مولاه، فيكون الحمد بذلك عملية أفعالية متسلسلة، لا تقف عند حدّ معين ولا يعرف لها نهاية، طالما أن الفيض الإلهي مستمر في تدفقه، لا يعرف ضعفا ولا نقصانا ولا توقفا؛ إذ المُنْعِم مطلق في إفاضة كمالاته، في حين أنّ الحامد أو الشاكر محدود وعاجز عن الإحاطة بها، غافل عن معظمها، وجاهل لأكثرها. وبذلك فليس من سبيل إزاء ذلك التقصير الدائم إلا طلب الغفر والستر. وليس من مغيث إلا التوسل بالرحمة للاشتغال بها عن كل نقص وتقصير. مما يعني أن أيقونة "التحميد" تظل علامة مائزة وموجهة في عملية التواصل في الخطاب الدعائي. وهي المظلة الأوسع والفعل الكلامي الأكبر الذي تتضوي تحته عموم بنيات الاعتراف وأفعالها. ولعل هذا أيضا ما يفسر ظاهرة اختتام المناجيات كلها بمشهد رحمانية المناجى.

### • التحميد ومراتب المعرفة:

كما أشار الداعي إلى أنواع المعرفة ومراتبها عبر أيقونة التحميد؛ فأشار إلى مراتب النفس وإلى نوعي المعرفة من خلالها؛ ثمّ مراتب تلك المعرفة في كل نوع.

#### أ. معرفة النفس:

حيث عرّفه الحمد مراتب النفس البشرية؛ (وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَوْ حَبَسَ عَنْ عِبَادِهِ مَعْرِفَةَ حَمْدِهِ عَلَى مَا أَبْلَاهُمْ مِنْ مَنِّهِ الْمُتَّبَاعَةَ وَأَسْبَغَ عَلَيْهِمْ مِنْ نِعَمِهِ الْمُتَّظَاهِرَةَ لَتَصَرَّفُوا فِي مَنِّهِ فَلَمْ يَحْمَدُوهُ وَتَوَسَّعُوا فِي رِزْقِهِ فَلَمْ يَشْكُرُوهُ، وَلَوْ كَانُوا كَذَلِكَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الْأَنْسَانِيَّةِ إِلَى حَدِّ الْبَهْمِيَّةِ، فَكَانُوا كَمَا

<sup>1</sup> علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، ص: 344-347.

وَصَفَّ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: ﴿إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾، فـ"البهيمية" مرتبة من مراتب النفس، يشترك فيها الإنسان مع بقية أنواع الحيوان الأخرى. وهي أنزل مراتب النفس، حيث الالتفات يختص بالجنبة المادية والشهوية. ثم يلتفت إلى أرقاها فيطلبها ولا يرضى دونها بدلا، ألا وهي مرتبة "الإنسانية"، حيث اعتدال قوى النفس (الشهوية البهيمية، والغضبية السبعية، والوهمية الشيطانية، والعاقلة الملكية) وتناغمها تحت إمرة القوة العاقلة<sup>1</sup>. وفيها يرتقي السالك إلى أرقى مراتب الخلق، فيستحق بها منزلة الخلافة الإلهية.

### ب. معرفة المدعو:

( وَالْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا عَرَفْنَا مِنْ نَفْسِهِ وَأَلْهَمَنَا مِنْ شُكْرِهِ وَفَتَحَ لَنَا مِنْ أَبْوَابِ الْعِلْمِ بِرُبُوبِيَّتِهِ وَدَلَّنَا عَلَيْهِ مِنَ الْإِخْلَاصِ لَهُ فِي تَوْحِيدِهِ وَجَبَّنَا مِنَ الْأَلْحَادِ وَالشُّكِّ فِي أَمْرِهِ). وفي دعاء السحر: ( بِكَ عَرَفْتُكَ، وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ، وَلَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ. )؛ فهو المنعم الذي عرّف نفسه لعباده/ للداعي من خلال نعمه التي التفت الداعي إليها من خلال فعل الشكر. والعالم. وهو المُعرّف والحادي الذي يأخذ بيد الداعي، فيعرّفه سبل الوصول وطريق التواصل معه.

شكل التحميد أيقونة بارزة في توجيه المسير إلى الغاية المرجوة من الرحلة، فمن التحميد عرف الداعي نفسه، فارتقى عن جنبته الحيوانية ليصون ذاته من الوقوع في وحل البهيمية، ومن ثم يقف على شارات المسير التي تهديه إلى طريق مبتغاه الذي هو المدعو المحبوب، فكان أن عرّف ربه بعد إدراكه معرفة نفسه. وكلا المعرفتين - معرفة النفس ومعرفة المولى - على مراتب تشكيكية، تتناسب زيادة ونقصانا مع مستوى المعرفة والاجتهاد في طبي منازل السلوك.

<sup>1</sup> سبق الحديث عن قوى النفس. ينظر: بحث "الأفعال التأثيرية النفسية وإرجاعاتها" في هذا الفصل.

تجدد الإشارة إلى أن تصوير الحركة الحبيبة في الخطاب الدعائي السجّادي، لم يتنزل إلى الوصف الحسي المادي الذي يظهر في بعض خطابات المتصوفة<sup>1</sup>. إنّما كان حباً يقترن بالهيبة من جهة، وبالتسامي عن أشكال اللذة المادية من جهة أخرى. وهذا يشير إلى رقيّ في الخطاب اللساني، وارتقاء في مقام المعرفة معاً لدى الداعي. مما يفضي إلى تحصيل أرقى مراتب المحبين.

لقد مثّلت المناجيات في عمومها سفراً صوفياً عرفانياً، يبتدئ المناجي فيه رحلته حين (استيقظ)<sup>2</sup> على ركاب هائل من دمار الحال<sup>3</sup> - يصف بذلك حال النفس البشرية. فبادر مسارعاً إلى طلب الأوبة في مقام (التوبة) الذي طالته إناخة راحلته فيه. فاستخبر الحال (بالمحاسبة). فإذا الخراب يلفّها، وإذا النفس الأمارة تهتم بالآتيان على ما تبقى منها، وتوشك أن تهزمه في آخر معاقلها، يؤازرها في ذلك عدوّه الخارجي/ الشيطان. فأدرك أن لا حول له ولا قوّة إلا أن يبسط رداء الشكوى لذي الحول والقوّة، خائفاً من سوء صحيفته وجلا. لا يُبَدّد عنه غمائم الخوف بين الحين والآخر إلا إقراره بتوحيد مدعوه وألوهيته، وحسن ظنّه بجوده وكرمه ورحمته. ولكن سرعان ما يعاوده الخوف من صدود مدعوه المناجي وهو المحبوب المرغوب، والمؤمل وحده المطلوب. فيظل يساوره الأمل مرة ويختفي أخرى. وهكذا يستمر في تحليقه في فضاء المناجيات بجناحي الخوف والرجاء حتى آخر محطات سفره؛ إذ الانزلاق يظل محتملاً مهما ارتقى الداعي/ السالك.

1 كرموز الخمرة والمرأة في الخطاب الصوفي، كما في أشعار "أبي مدين التلمساني"، و"ابن الفارض" في ثانيته، و"ابن العربي" في ترجمان الأشواق وغيرهم.

2 في مقام "اليقظة" الذي تضمّنته المناجاة الأولى، مناجاة "التائبين".

3 معبراً بذلك عن واقع النفس البشرية في سيرها سير العودة صوب العودة إلى موطنها عبر قوس الصعود، فإن فطنت لذلك السير سعت للتعرف على مختصاته ومقتضياته فكان سيرها سيرا واعياً وعرانياً، ترتقي من خلاله في كمالها الروحية المطلوبة، وتعيشها واقعا. وإلا، سير بها دون أن ترتقي، بل ربما تهاوت إلى دركات الجهل، فكانت كالانعام بل أضل، واقعا ومرتبة.

إن الارتقاء في المقامات لا يعني أن السالك يتحقق في كل مرة بمقام مستقل ومنفصلٍ عمّا سواه من الأحوال والمقامات. إنما هو يسير فيها سيرًا مترابطًا، يكمل الواحد منها الآخر؛ فمقام (التوبة)، وهو من مقامات "البدايات"، يظل مرافقًا للداعي حتى آخر مقام يمكن أن يبلغه في مسيرة طيّه لمنازل الكمال. فكل توبة في مقام أعلى هي أوبة عن حجب التقصير فيما سبقها من المقام السابق. ولهذا استشهد العرفاء بقوله تعالى: ﴿... وَتُؤْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾<sup>1</sup>؛ أي بما في ذلك فئة التائبين أنفسهم.

كذلك فإن مقام "التوحيد والعبودية الخالصة"، والذي يُعدّ آخر منزل يُرتجى بلوغه في السفر العرفاني، لا يعني أن الأحوال والمقامات السابقة له خلو من التوحيد. إنما التوحيد حاصلٌ منذ بدء السالك سفره العرفاني. غاية ما في الأمر أنه على مراتب بحسب درجة ارتقاء السالك/ الداعي في طيّ منازل سفره. ولذلك نجد الداعي في مناجياته يتخذ التوحيد مطيةً له.

نراه في أولى مناجياته لا يُظهر الإقرار بالتوحيد صراحةً، لكن (اليقظة)، و(المحاسبة)، وطلب (التوبة)، تعدّ إشعارًا بوجود بوارق التوحيد، وإن لُقت بألوان المعاصي والخطايا. فقد بطنَ التوحيد نفس الداعي. وفي الحقيقة فإن نداء فطرة التوحيد يبطن نفس كل إنسان، بل كلِّ مخلوق<sup>2</sup>. فهو نداء الفطرة الذي يظل قابلاً في أعماق النفس، يسعى للظهور ما لم تُشيد عليه النفس أصنام جاهليتها!

لهذا صحّ لهذا السفر العرفاني أن يكون نموذجًا، يُعيد مشهد توحيد الفطرة لكل نفس بشرية تتوق إلى بلوغ كمالها الوجودية؛ يرتقي بها الداعي رويدًا حتى ينتقل بها من (توحيد العامة)، مرورًا بـ (توحيد الخاصة)، وانتهاءً إلى (توحيد خاصة الخاصة)، الذي هو منتهى

<sup>1</sup> النور/31.

<sup>2</sup> مصداقاً لقوله تعالى: (تَسْبِغُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَفُورًا) الإسراء/44.

توحيد العارفين، حيث الفناء عن كل ما سوى المدعو، وحيث لقاء المحبوب المناجى، والفناء فيه. فتتجلى الفطرة الشهودية للحق تعالى، ليغدو الداعي/ السالك عارفاً، يصدر في كل حركاته وسكناته عن توحيده الشهودي، يحدوه في ذلك حبه للمدعو، حباً معرفياً تجاوز به حجب الظلمانية (للنفس الأمانة بالسوء) وحجب النور (في تخصيص الالتفات لأسماء الحق وصفاته). فيظل الداعي في حركته الحبيبة صوب مدعوه، سائراً إليه به، ومعه وفيه. متمنّعا بحسن توحيده؛ (لا إله إلا الله)، أولاً وآخراً ومبدأً وأبداً؛ متحقّقاً بأرقى مراتب عبوديته له، في حركة حبية دائمة دائمة، منه وإليه؛ ﴿... إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ﴿وَلَنبَلِّغَنَّكُمْ أَشْيَاءَ مِّنَ الْخُوفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالتَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ۗ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ۗ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۗ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾. البقرة/ 155 - 157.

الخاتمة



## الخاتمة

من النتائج التي توصل إليها البحث، نذكر بإيجاز:

- أن التداولية بزرت كمنهج طور الدرس اللساني، من خلال كيفية التعامل مع الخطاب أثناء سيرورة عملية التخاطب، خاصة فيما يتعلق ببحث السياق اللساني (العناصر الداخلية للخطاب)؛ بحيث تعنى بدراسة الوحدة في الخطاب في علاقاتها مع ما يسبقها وما يلحقها من وحدات لسانية. كما يدرس مختلف المستويات اللغوية الصرفية والنحوية التركيبية، والدلالية؛ فنتناول بالبحث والتحليل موضوعات هامة لها علاقتها بالكشف عن مقاصد المتكلم؛ من قبيل التقديم والتأخير، وكيفية استعمال الحروف وأنواعها، ودلالة الصيغ الصرفية الموظفة في الخطاب، وغيرها. وكل ذلك كان الدرس اللغوي والبلاغي خصوصاً قد أسهم بحظ وفير جدا في التأسيس له، لكنها مع كل هذا الإنجاز في مجال الدرس اللساني التواصلية ما تزال محدودة الأدوات في التعامل مع نص ذي طبيعة روحانية كالدعاء.

- أما العرفان، فإنه وإن كان لا يعنى بتلك العناصر المكونة للسياق عناية المناهج اللغوية واللسانية التداولية خصوصا. لكنه يتميز بالكشف عنها من رؤية مغايرة تفتقدها الأدوات التداولية؛ فإن كانت التداولية تقدم تحليلا لغويا لعلاقات الوحدات اللسانية في الخطاب، فإن العرفان يقدم تفسيراً وجودياً تكوينياً لها، ويكشف عن حقيقة ارتباطها فيما بينها، وتأثيرها لا على مستوى اللغة فحسب، بل وفي الخارج الواقعي. إن العرفانية تتيح للباحث وللداعي والمسالك على حد سواء، تتيح لهم فرص الكشف عن جوانب هامة من حقيقة اللغة في استعمالها، وهذا الكشف غايته - كما التداولية - إنجاح التخاطب

وتحقيق التواصل. لكنه تواصل تكويني ارتقائي، ينطلق من حقيقة طبيعة الدعاء في علاقتها بطبيعة الإنسان، من جهة، ليصل إلى الارتقاء بتلك العلاقة صوب التواصل مع الحق تعالى (المدعو)، عبر طي سلسلة من المراتب الكمالية تنبسط رُتَبها طولاً وعرضاً. ينهل منها الدعاء والسالكون كلٌّ على حسب استعداده التكويني، وسعته الوجودية. ﴿... وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ﴾<sup>1</sup>.

- مع ما قدمته التداولية من جهود هامة في الكشف عن أواصر الترابط بين اللغة والمستعملين لها من جهة، وبينهما وبين السياقات المقامية والظروف الخارجية غير اللغوية من خلال دراسة اللغة في الاستعمال التواصلية، إلا أنها بالنسبة للدعاء، بدت محدودة الآليات في الكشف عن البنى التحتية التكوينية المؤسّسة لعناصر الخطاب الدعائي.

والإفادة من العرفانية يمكنها أن تثري التداولية في هذا الجانب خاصة.

- في المقابل، يمكن للعرفانية أن تستفيد من الجهاز المفاهيمي للتداولية في التعامل مع الخطاب الأدبي أو في الدراسات الأدبية، فتطعمها برؤية العرفان الكونية، لتثري بذلك الدراسات التداولية خاصة في جنباتها التطبيقية. وقد جسّد البحث جانباً من تلك الاستفادة في الفصل التطبيقي.

#### • إنجاح التواصل:

لا يتوقف إنجاح التواصل على شرط "فهم المخاطب لمقصود المتكلم"، مثلما أشار إليه "كلارك"؛ لأن ذلك الفهم متحقق بدءاً وأزلاً لدى المخاطب (الذات المقدّسة). فذلك من قبيل تحصيل الحاصل؛ باعتبار إحاطة المخاطب بذات الداعي وشؤوناتها إحاطة تامة. وحتى التعبير بـ(شؤونات الداعي) يعد تعبيراً تسامحياً في العرفان. لأن العرفان لا يرى لغير الحق ذاتاً ولا وجوداً؛ فكل ما سوى الله باطل.

<sup>1</sup> المطففين/ 26.

إن إنجاح التواصل عرفانياً، يركز على مدى تمحض الداعي (المتكلم) في العبودية؛ إذ العبودية أرقى درجات السلوك المطلوبة، وإن كانت هي نفسها ذات مدارج ومراتب. والتمحض في العبودية يقتضي التّمحّض في الفقر ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>1</sup>.

### • حقيقة الدعاء:

الدعاء حقيقة كونية لا مجرد خطاب لساني. وهو يشكل محورا تكوينياً في وجود الإنسان، وليس مجرد وسيلة. فإن فعل الإنسان هذه القوة الكامنة فيه، ارتقى في مدارج الكمال، وأمكنه أن يرتبط بجانب كبير وهام من أسرار الكون التي تتكشف- له بفعل معرفته- حقيقة الدعاء من جهة، وتوظيف الدعاء بالشكل المطلوب، ليتحقق تفعيله، فيخرج أثره من القوة إلى الفعل. مما يمنح الإنسان المحدود المتمحض في الفقر، يمنحه فرصة الاتصال بالوجود والغنى المطلقين، فيوسّع بذلك من سعته الوجودية، بل يزيح الستائر والحجب عن تلك السعة الوجودية الهائلة ويخرجها من قوة الكمون إلى الفعل والتحقق. حينها يدرك أن حقيقته ليست في كونه ذلك الوجود المتناهي في الصغر إزاء الكون الواسع، بل إن الكون على سعته وعظمته، منطوٍ فيه؛

" أَتَرَعُمُ أَنَّكَ جَرْمٌ صَغِيرٌ "" وَفِيكَ إِنطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ "

• فالدعاء في لغته إبراز لهذا الفقر الذاتي، وهو في حقيقته التكوينية تجلّ بذلك الفقر.

• يقدم الإمام " زين العابدين" (رض)، من خلال أدعيته، نمط حياة للإنسان، وليس مجرد أدعية منفصلة عن بعضها البعض، متناثرة بين دفات كتاب! فهو يعود بالإنسان إلى أصل الدين في طهارة النفس وفطرة الله التي فطر الناس عليها.

<sup>1</sup> فاطر / 15.

• والعرفان هو التجربة الوجودية الشهودية التي تمنح الداعي والسالك والباحث والدارس على حد سواء، تمنحهم من جهة، فرصة التعرف على حقيقة الدعاء معرفياً، ومن جهة أخرى فرصة الارتقاء بالذات صوب كمالها المطلوبة التي تحقق لها الخلافة الحقّة، والتواصل المعرفي الحبي بالذات المقدسة.

• لقد عبر العرفاء/ المتصوفة عن تجاربهم الروحية من خلال فضاءات كثيرة؛ كالشعر الغزلي، والخمريات، والطلل، والرحلة، لكن الدعاء بدا أفضل مَعْبَر يرتقي من خلاله السالك والعارف في منازل سلوكه الكشفية ليحظى بالوصول بذات الحق تعالى شهوداً، وصلاً لا يقف عند حدود الوصف والصورة الشعرية والخيال، وتذوقاً لذلك الوصال، يتجاوز التذوق الفني الجمالي إلى التذوق المعرفي الشهودي.

• كما أن الشعر قد استقى من التجربة الصوفية العرفانية أسلوبها واستعار رموزها، لكنه لم يرتق بها مدارج الكمال الوجودية التي بلغها العارف من خلال تجربته الصوفية العرفانية. فإن كان يقال أن كلا من الشعر والعرفان استعار من الآخر، لكننا نرى أن توظيف العرفان للتجربة الشعرية كان بنحو التّنزل حتى يُقَرَّب تلك التجربة المتعالية لمختلف طبقات المتلقين تقريباً يتناسب ومستويات الفهم لديهم؛ إذ إن طبيعة التجربة العرفانية تقتضي الشهود بالمعنى الوجودي، مما يتعدّر نقلها، فينبغي أن تُعاش لتدرك وتُعرَف حقّ المعرفة، وما النقل إلا تصوير ظلّي باهت لما يعيشه العارف في تجربته. بينما يعد استقاء الشعر من التجربة العرفانية ارتقاء بلغة الشعر وتجربته؛ فالتجربة الشعرية مهما ارتقت، فهي لن تتجاوز عتبات التجربة العرفانية، إلا أن يكون الشاعر عارفاً

في حدّ ذاته. وذلك لاختلاف في طبيعة كلّ من التجريبتين؛ هدفاً ومنهجاً وسلوكاً.

- بالنسبة لملامح المتكلم (الداعي)، فهي خاضعة للمدعو، غير مستقلة؛ ذلك أن المتكلم في الخطاب الدعائي يصدر أساساً عن إرادة المخاطب.
- أما ملامح المخاطب (المدعو)، فهي ترتسم من خلال رؤية الداعي، وهي رؤية تصدر عن روح القرآن، أو بمعنى آخر عن رؤية عرفانية للمخاطب الذي فتح طريق معرفته أمام مخاطبيه.
- إن التعامل مع الخطاب الدعائي من خلال توسل التداولية والعرفانية، يكشف عن مدى ارتباط الوظائف اللسانية في الخطاب بجنتها الأنطولوجية التكوينية.

## قائمة المصادر والمراجع

## قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم على رواية حفص.

## ○ المصادر:

- زين العابدين علي بن الحسين: الصحيفة السجادية الكاملة، تقديم وشرح: غالب عسيلي، مؤسسة التربية الإسلامية للدراسات والنشر، بيروت، ط5، 2011م.

## ○ المراجع:

## أولاً: الكتب باللغة العربية:

1. إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ط، د.ت.
2. أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء الزمان، دار صادر، بيروت، د. ط، 1978م.
3. أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، القاهرة، د. ط، د. ت.
4. أحمد شوقي: ديوان أحمد شوقي، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت، ج2.
5. إسماعيل حقي بن مصطفى الحنفي الخلوتي البروسوي: روح البيان في تفسير القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2009م.
6. باقر الصدر: فلسفتنا، دار الفكر، بيروت، ط2، 1969م.
7. أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: الأسماء والصفات، تحقيق: مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي، جدة، ط1، 1993م، ج2.
8. أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: الاعتقاد، تحقيق: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1401هـ.
9. أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني البيهقي: كتاب الزهد الكبير، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط3، 1996م.

10. تمام حسّان: الأصول - دراسة استيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب، عالم الكتب، القاهرة، د.ط، 2000م.
11. ثروت مرسي: في التداوليات الاستدلالية - قراءة تأصيلية في المفاهيم والسيرورات التأويلية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2018م.
12. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر - د عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 2001م، ج1.
13. أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني: مناقب آل أبي طالب، تحقيق: يوسف البقاعي، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط2، 1991م، ج4.
14. جميل حمداوي: نظريات النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، دار النابعة، القاهرة، د. ط، 2016م.
15. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت، ج4.
16. ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، (ج2، ط2، 1965م)، (ج17، ط2، 1967م)، (ج19، د. ط، 1963).
17. الحسن بن أبي الحسن محمد الديلمي. إرشاد القلوب، تحقيق: سيد هاشم الميلاني، دار الأسوة للطباعة والنشر، طهران، ط2، 1424هـ، ج1.
18. أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق: أسعد داغر، دار الهجرة، قم، د. ط، 1409هـ، ج3.
19. أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير: الكامل في التاريخ، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، 1415هـ، ج5.
20. أبو الحسن نور الدين محمد بن عبد الهادي: حاشية السندي على مسند الإمام



- أحمد بن حنبل، تحقيق: أبو معاذ طارق عوض الله، دار المآثور للنشر و التوزيع، الرياض، ط1، 1431هـ.
21. حسين أحمد أمين: دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين ودراسات إسلامية أخرى، موفم صاد للنشر، د. ط، د. ت.
22. حكمت صباغ الخطيب يمني العيد: في معرفة النص، منشورات دار الآفاق، بيروت، ط3، 1985م.
23. رحيمة شيتز: تداولية النص الشعري - جمهرة أشعار العرب نموذجًا، دار الكتاب الحديث، الجزائر، ط1، 2016م.
24. رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه (مقدمة لأبي العطاء عفيفي)، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، د. ط، 1388هـ.
25. زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة هنداوي، طبعة إلكترونية، [hindawi@hindawi.org](mailto:hindawi@hindawi.org) 2012م .
26. زهير بن أبي سلمى: ديوان زهير بن أبي سلمى، شرح: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1988م.
27. زين العابدين علي بن الحسين: رسالة الحقوق، مجموعة النبراس الثقافية، د. ط، د. ت.
28. سعد البازعي - ميجان الويلي: دليل الناقد الأدبي، ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بالمغرب، بيروت لبنان، ط3، 2002م.
29. شرف الدين داوود بن محمود بن محمد القيصري: شرح فصوص الحكم، تحقيق: سيد جلال الدين آشتياني، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، ط1، 1375هـ. ش.
30. شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ.
31. صدر الدين محمد الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1990م.

32. عبد الأعلى الموسوي السبزواري: مواهب الرحمن في تفسير القرآن، دار التفسير، قم، ط5، 2010م، ج3.
33. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975م.
34. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1987م.
35. عبد الرحمن الجامي: نفحات الأنس من حضرات القدس، تصحيح: مهدي توحيد پور، انتشارات سعیدی، تهران، ط2، 1366هـ ش.
36. عبد الرحمن الشرقاوي: الحسين ثائراً، دار الشروق، د. ط، 2002م.
37. عبد الرزاق الكاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح- توفيق علي وهبة- عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2005م.
38. عبد العزيز بن عبد الله الراجحي: شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي - شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة، ط2، 1990م، ج2.
39. عبد العزيز بن عبد الله الراجحي: شرح كتاب الإيمان الأوسط لابن تيمية، <http://www.islamweb.net> ج18،
40. عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، منشورات دار العرفان بحلب، ط6، 2007م.
41. عبد القادر بن محي الدين الجزائري: المواقف الروحية والفيوضات السُّبُوحية، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
42. عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري: الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود- محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، د. ط، د. ت، ج2.
43. عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري: لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط3، د. ت، ج3.

44. عبد الله أحمد بن عجيبة: معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، د. ط، د. ت.
45. أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى اليابى الحلبي وشركائه، ط1، 1957م، ج4.
46. أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان قايمار الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1981م، ج4.
47. أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن شهاب الدين بن محمد الزرقاني المالكي: شرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.
48. أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري: المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1990م.
49. عبد الله الهروي الأنصاري: منازل السائرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ط، 1988.
50. ابن عطاء الله السكندري: الحكم العطائية والمناجاة الإلهية، تصحيح وتعليق: حسن السماحي سويدان، ط1، 1998م.
51. علي أحمد ميانجي: شرح دعاء أبي حمزة الثمالي، سازمان چاپ و نشر دار الحديث، قم، ط1، 1388ق. ش.
52. علي بن أبي طالب: ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، اعتنى به: عبد الرحمن المصطفاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2005م.
53. أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر، ط1، 2005م، ج2.
54. علي بن موسى بن جعفر بن طاووس: الملهوف على قتلى الطفوف، تحقيق: فارس تبريزيان، دار الأسوة للطباعة والنشر، طهران، ط4، 1425هـ.

55. علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن طاووس: إقبال الأعمال، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.
56. عيد بلبع: التداولية، بلنسية للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2009م.
57. فاضل صالح السامرائي: معاني النحو، دار الفكر للطباعة والنشر، الأردن، ط1، 2000م، ج3.
58. أبو فراس همام بن غالب بن صعصعة الفرزدق: ديوان الفرزدق، شرح: علي فاغور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1987م.
59. أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني: تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، سوريا، ط1، 1986م.
60. أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين السيوطي: تدريب الراوي، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة - الرياض، ط1، 1424هـ.
61. قاسم غني: تاريخ التصوف في الاسلام، نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، د. ط، 2016م.
62. مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، ج2، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د. ط.
63. محمد بن إسماعيل البخاري: الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، ط1، 1400هـ.
64. محمد باقر الصدر: دروس في أصول الفقه - الحلقة الأولى والثانية، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ط8، 1436هـ.
65. محمد باقر بن محمد تقي المجلسي: مرآة العقول، دار الكتب الإسلامية، ط2،

- 1404هـ. ق، ج7.
66. محمد تقي المدرسي: العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي، دار البيان العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1992م.
67. محمد تقي مصباح اليزدي: أصول المعارف الإنسانية، إعداد: مركز نون للتأليف والترجمة، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، ط1، 2001م.
68. أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني: تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، منشورات المطبعة الحيدرية، النجف، د. ط، 1963م، ص 174.
69. محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة، كتابخانه مدرسه فقاها، <https://lib.eshia.ir> ط2، د. ت، ج1.
70. محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ط3، 1980م.
71. محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، مؤسسة المعارف الإسلامية، د. ط، د. ت.
72. محمد سعيد مولوي: ديوان عنتره - تحقيق ودراسة، المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت.
73. أبو محمّد صدر الدين روزبهان بن أبي نصر، البقلي: تفسير عرائس البيان في حقائق القرآن، تحقيق: الشيخ أحمد فريد المزدي، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1429هـ، ج1، ص 430.
74. محمد عبد الرؤوف المناوي: فيض القدير، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت، ج6.
75. محمد بن عيسى بن سورة الترمذي: سنن الترمذي وهو الجامع الكبير، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات، دار الأصيل، ط1، 2014م، ج5.
76. محمد محسن الفيض الكاشاني: كتاب الوافي، مكتبة أمير المؤمنين علي، أصفهان، ط2، 1412هـ. ق، ج3.

77. أبو محمد أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي: شرح السنّة، المكتب الإسلامي، دمشق - بيروت، ط2، 1983م، ج10.
78. محمد بن محمد مفيد: الإرشاد، المطبعة الحيدرية، النجف، د. ط، 1962م، ج2.
79. محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.
80. محمّد محمود عبود زوين: الدعاء المعاني والصّيغ والأنواع، ط1، مركز الرسالة، 1433هـ.
81. محمّد محمود عبود زوين: الدعاء المعاني والصّيغ والأنواع، مركز الرسالة، ط1، 1433هـ.
82. محمد مهدي النراقي: جامع السعادات، إسماعيليان، قم، ط7، د. ت، ج1، ص41-46.
83. محمود أحمد نحلة: آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، د. ط، 2002م.
84. محمود بن الشريف: الأمثال في القرآن، دار عكاظ للطباعة والنشر، الرياض، ط2، د. ت.
85. محي الدين بن العربي: فصوص الحكم، تعليق: أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، 2002م.
86. محي الدين بن العربي: الفتوحات المكية، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، د. ط، 2008م، ج1.
87. مرتضى الزبيدي: كتاب تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، دار العاصمة للنشر، الرياض، ط1، 1987م، ج1.
88. مرتضى المطهري، مقدمة مدرجة في النسخة المقرّوة من كتاب: عبد الأعلى السبزواري: شرح دعاء كميل، مؤسسة عاشوراء للتحقيقات والبحوث الإسلامية، ط1، 1427هـ.
89. مركز المعارف للتأليف والتحقيق: مبادئ علم العرفان، جمعية المعارف الإسلامية

الثقافية، ط1، 2014م.

90. مسعود صحراوي: التداولية عند العلماء العرب- دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
91. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه ط1، 1374هـ .
92. ناصح الدين أبو الفتح عبد الواحد بن محمد التميمي الأمدي: غرر الحكم ودرر الكلم، ترتيب وتدقيق: عبدالحسن دهيني، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1992م.
93. ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.
94. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، د. ط، د. ت.
95. نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط1، 2014م.
96. أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، د. ط، 1974م، ج2.
97. هاشم معروف الحسني، سيرة الأئمة الإثني عشر، المكتبة الحيدرية، د. ط، د. ت، ص 111.

## ثانياً: الكتب المترجمة:

- 1 - جاك موشلير، أن ريبول: القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط2، 2010م.
- 2 - جورج يول: التداولية، ترجمة: تحقيق: قصي العتابي، الدار العربية للعلم ناشرون، لبنان، ط1، 2010م.
- 3 - جوزيف فندريس: اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي - محمد القصاص، مكتبة الأنجلومصرية، د. ط، 1950م.
- 4 - جيني توماس: المعنى في لغة الحوار - مدخل إلى البراغماتية (التداولية)، ترجمة: نازك إبراهيم عبد الفتاح، دار الزهراء، الرياض، ط1، 2010م.
- 5 - رينولد. أ. نيكولسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة وتعليق: أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د. ط، 1947م.
- 6 - فرديناند دوسوسير: دروس في الألسنية العامة، ترجمة: صالح قرمادي - محمد الشاوش - محمد عجيبة، الدار العربية للكتاب، تونس د. ط، 1985م.
- 7 - مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، د. ط، د. ت.
- 8 - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، د. ط، د. ت.
- 9 - محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، د. ط، 2007م، ج1.
- 10 - محمد تقي مصباح اليزدي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، د. ط، د. ت، ج2.
- 11 - محمد تقي مصباح اليزدي: محاولة للبحث عن العرفان الإسلامي، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، د. ط، د. ت.



- 12 - محمد حسين الطباطبائي: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة: عمار أبو رغيف، تعليق: مرتضى المطهري، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، العراق، 1998م.
- 13 - هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج - الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم - علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، ط1، 2007م.
- 14 - يان هوانغ: معجم أوكسفورد للتداولية، ترجمة: هشام إبراهيم عبد الله الخليفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2020م.
- 15 - يد الله يزدان پناه: العرفان النظري - مبادئه وأصوله، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، انتشارات، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.

### ثالثا: المقالات والمحاضرات:

- 1 - الجمالي، حيدر كريم كاظم: شرح بعض ألفاظ دعاء الإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام في أيام شهر رمضان للعلامة الفقيه الشيخ علي بن عبد الله البحراني الستري 1256 هـ 1319 هـ، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، م12، ع46، (عدد خاص) (آذار 2018).
- 2 - العامري، فضيلة عبوسي محسن: بلاغة الحجاج في أدعية السجاد عليه السلام : دراسة تداولية الصحيفة السجادية أنموذجا، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، م12، ع46، 2018م.
- 3 - الغراوي، عباس إسماعيل سيلان: التصاعد الدلالي في كلام الإمام السجاد عليه السلام و انعكاسه على متطلبات الواقع. أدعية الأيام أنموذجا، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، م12، ع46، (عدد خاص) (آذار 2018).

- 4 - جاسم فريح داخ: الصّحيفة السّجّاديّة دراسةً في البُعد التّدائلي، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، م2، ع4، 2018م.  
<https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/485>
- 5 - حسن بدران: الدعاء بين الشكل والمعنى، ندوة فكرية عقدها: المنتدى الدولي للحوار المسؤول، ( 3 - 2 - 2021م)، <https://maarefhekmiya.org>
- 6 - ربّعة بعلي - رحيمة شيتير: عالم المعنى بين البنية اللغوية والرؤية الصوفية العرفانية مناجاة ابن عطاء الله نموذجاً، مجلة الآداب و العلوم الإنسانية، باتنة، الجزائر، م15، ع2، 2022م.
- 7 - زيناى طارق: الرمز الأنثوي ومخرجاته العرفانية في شعر ابن الفارض، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، م1، ع 14، 2018م.  
<https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/130/10/2/58940>
- 8 - محمد الملاح: الزمن في الخطاب- مقارنة تداولية معرفية، مجلة الخطاب، ع 19.
- 9 - محمد حسين حشمت پور: شرح فلسفى وعرفانى صحيفه سجاديّه- مقدمه، ( عبارة عن محاضرة) <https://www.youtube.com/watch?v=Znzj0u32AL8>
- 10 - محمد مدور: الدعاء في النثر الصوفي وخصائصه- أمثلة وتحليل، مجلة Ex Professo م6، ع1، 2021م.  
<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/146165>
- 11 - مصطفى الأنصاري: محاضرة حول نظرية المعرفة ضمن سلسلة دروس حول مباني الفكر الإسلامي، موقع المعارف الحكيمية،  
<https://www.youtube.com/watch?v=ljmJU6W7DiE>
- 12 - معاذ بنى عامر: الدعاء غير المستجاب: ترميم العقول المحطّمة، موقع: مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية،  
[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com) ، ( 18 مايو 2018م).

## رابعاً: المعاجم والموسوعات:

- 1 - أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين بن منظور : لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير - محمد أحمد حسب الله - هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، د. ط، د. ت.
- 2 - أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق - بيروت، ط1، 1412هـ.
- 3 - أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مراجعة: محمد محمد تامر، أنس محمد الشامي، زكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، د. ط، 2009م.
- 4 - أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري: الفروق اللغوية، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1412هـ، موقع روح الإسلام [www.islamspirit.com](http://www.islamspirit.com)
- 5 - أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، د. ط، 1979م، ج2.
- 6 - أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السمين الحلبي: عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1996م، ج2.
- 7 - حسن المصطفوي: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، طهران، ط1، 1393هـ، ج3.
- 8 - عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992م.
- 9 - عبد المنعم الحفنى: الموسوعة الصوفية، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003م.
- 10 - علي بن محمد الشريف الجرجاني: التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، د. ط، د. ت.

- 11 - مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط8، 2005م.
- 12 - محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان الحسيني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، دار المحبة، دمشق، سوريا، ط1، 2005م.
- 13 - محمد رواس قلعه جي - حامد صادق قنبيبي: معجم لغة الفقهاء، ط1، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1996م.
- 14 - محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتب المصرية، د. ت، 1945م.
- 15 - محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، د. ط، ( 1965م - 2001م)، ج38.

#### خامسا: الكتب باللغة الأجنبية:

- 1 - پل نوبا: تفسير قرآن وزبان عرفانى، ترجمه: اسماعيل سعادت، مركز دانشگاہی، تهران، ط1، 1375هـ. ش. ( أجنبي اللغة والترجمة معا).
- 2 - جلال الدين رومى. مثنوى معنوى، دفتر اول - سراغاز، <http://shamsrumi.com/molana/poem/masnavi/first-book/part-1>
- 3 - جلال الدين همائي: تصوف در اسلام، موسسه نشر هما، تهران، چاپ سوم، 1374هـ. ش.
- 4 - عبد الحسين زرين كوب: ارزش ميراث صوفيه، انتشارات امير كبير، جاپ ششم، 1369هـ. ش.

- 5 - محمد تقی مصباح یزدی: خود شناسی برای خود سازی، چاپ: بیست و یکم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1399ش.
- 6 - محمد تقی مصباح الیزدی: در جستجوی عرفان اسلامی، تدوین و نگارش: محمد مهدی نادری قمی. - قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ: هشتم، 1401ق.ش.
- 7 - محمد تقی مصباح یزدی: تعدد قراءت ها، تحقیق: غلامعلی عزیزی کیا، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، چاپ سوم، 1386ه. ش.
- 8 - مرتضی مطهری: آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، قم، د. ط، 1367ه.ش.
- 9 - یزدان پناه، ید الله: مبانی و اصول عرفان نظری، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، 1388ه. ش.
- 10 - Charles Morris: Fondements des théories des signes, in Langage. N 35°. Septembre 1974 .
- 11 - Charles W .Morris: Foundations of the theory of signs. International encyclopedia of unified science, vol. 1, no .2 .The University of Chicago Press, Chicago1938 ,
- 12 - Cutting J. Pragmatics and Discourse: A Resource Book for Students. 2Nd edition reprint ed. London: Routledge; 2010 .
- 13 - Thomas, Jenny A. Meaning in Interaction: An Introduction to Pragmatics. Routledge .2015 ,
- 14 - Yang Huang :Pragmatics, Oxford Textbooks in Linguistics, Oxford University Press, New York, United States . 2007 ,
- 15 - Yule G. The Study of Language. Eighth ed. Cambridge United Kingdom: Cambridge University Press; 2023.

سادسا: المواقع الإلكترونية:

- 1 - موقع الباحث القرآني، <https://tafsir.app/quran-roots/%D8%AF%D8%B9%D9%88>
- 2 - موقع التفاسير العظيمة، <https://www.greattafsirs.com>
- 3 - موقع السنة، <https://alsunna.org>
- 4 - موقع فهرس جذور كلمات القرآن، <https://corpus.quran.com>
- 5 - موقع قادتنا، <http://qadatona.org>
- 6 - موقع موسوعة الحديث، <http://hadith.islam-db.com>

# فهرس المحتويات

## شكر وعرافان

## المقدمة

- 11 الفصل الأول: طبيعة الدعاء
- 12 1. مدخل
- 13 2. إشكالات حول الدعاء
- 14 1-1- الدعاء ومسألة تغيير القضاء
- 15 1-2- الدعاء و مقام " الرضا
- 20 1-3- الدعاء و متعلق التأثير: ( فيمن يؤثر الدعاء؟)
- 20 3. جمالية الدعاء التكوينية
- 20 4. فلسفة الدعاء: لماذا ندعو؟
- 21 5. العلاقة بين الله والإنسان في ضوء علاقة الدعاء بالواقعية
- 24 6. الدعاء .. محطة لغوية
- 32 7. مفهوم الدعاء عند المتصوفة والعرفاء
- 34 8. مفهوم الدعاء عند " زين العابدين بن علي" (رض)
- 35 9. فلسفة الدعاء
- 38 10. الدعاء والإنسان .. أي علاقة؟
- 38 10-1- الدعاء في ضوء علاقاته الداخلية
- 39 10-2- الدعاء وخلق الإنسان
- 40 10-3- علاقات الإنسان بالدعاء
- 44 11. الدعاء في ضوء علاقاته الخارجية



44	11-1-الدعاء والأجناس الأدبية
46	11-2-الدعاء والمنهج التداولي
49	11-3-الدعاء والفلسفة
51	11-4-الدعاء والفكر الحدائي
53	12. الدعاء .. قراءات نقدية وخلفيات عقديّة
65	13. وظيفة الدعاء ومستويات التلقي
68	14. في ضيافة الداعي والدعاء
68	أولاً: التعريف بصاحب المدونة
78	ثانياً: التعريف بالمدونة
78	1-مدخل
79	2-طبيعة الدراسات التي تناولت المدونة
84	3-خصائص الدعاء عند " علي بن الحسين" (رض)
85	4-بنية الدعاء عند زين العابدين بن علي
91	الفصل الثاني: الدعاء بين التداولية والعرفانية
92	أولاً: التداولية والدعاء .. أي علاقة؟
92	مدخل
100	1- التداولية: مفهومها وغاياتها
108	2- أهم محاور الدرس التداولي
131	3- طرفا التخاطب
132	4- الاستلزام التخاطبي

133	5- أفعال الكلام
133	ثانيا: العرفانية والدعاء . أي علاقة؟
133	1- التصوف والعرفان: تنوع مصطلح أم اختلاف رؤى؟
147	2- العرفان: ضرورة معرفية/ وجودية أم ترف معرفي؟
166	3- مصادر المعرفة في العرفان
167	4- اتساع الأفق الفكري في الرؤية العرفانية
168	5- الدعاء والسياق
169	6- حول مقاصد الدعاء والعلاقة بين المتخاطبين
170	7- حقيقة الدعاء
173	8- مباني العرفان النظري
189	9- العلاقة بين العرفان والدعاء
193	الفصل الثالث: التحليل التداولي والعرفاني للدعاء - نماذج نصية
194	الدعاء السابع
194	أولاً: ملامح السياق
195	• على مستوى الألفاظ والتراكيب/ الوظائف اللغوية
195	أ- الفاعل والفاعلية
196	ب- تجليات الفاعلية
197	ت- الفاعلية من خلال الحروف
199	ث- الفاعلية من خلال الضمائر
200	ج- المفعول به والمفعولية

202	ح- الفعل والفعلية
204	ثانيا: ملامح الشخصية
204	أ- من خلال الأساليب
207	ب- الثبوت والحركة في الخطاب
110	ثالثا: ملامح المخاطب ( الداعي)
212	رابعا: ملامح المخاطب ( المدعو)
217	خامسا: العلاقات الخارجية في السياق
219	1- بحث الدوال الزمانية
225	2- المعالم العامة في بحث الدوال الزمنية
240	سادسا: الأفعال الكلامية
254	1- الأفعال الكلامية: الصريحة والضمنية
268	2- الأفعال التأثيرية النفسية وإرجاعاتها
277	3- الأفعال السلبية وتمثيلها لقوى النفس
284	سابعا: التحليل العرفاني
285	• الرؤية العرفانية من خلال الوظائف اللغوية- الدعاء السابع
285	1- الفاعلية في العرفان
287	2- العلاقات الداخلية في الدعاء: مقارنة عرفانية
302	3- ملامح السياق

306	• عرفانية العلاقة التخاطبية:
306	- مدخل
306	- عرفانية العلاقة التخاطبية على ضوء الأفعال الكلامية
321	• بنية السفر العرفاني:
224	- بنية الاعتراف ولغة المضمرات
327	- وجهة السفر والقصدية
331	• عرفانية الحجاج
332	• عرفانية أدب التخاطب
337	• على عتبات الترحال بجناحي الخوف والرجاء
343	• مستويات الدعاء عرفانيا
357	• السفر العرفاني والحركة الحبية
361	• سبل الوصال وشارات الطريق
377	• مواصفات طرفي التخاطب في الحركة الحبية
378	أ. الصفات الأفعالية للمدعو ( المناجي)
379	ب. الصفات الأفعالية للداعي ( المناجي)
381	• التحميد بوصلة المسير
382	• التحميد ومراتب المعرفة
387	الخاتمة
393	قائمة المصادر والمراجع
410	فهرس المحتويات

يعنى موضوع الأطروحة، بحقل معرفي يجمع بين روحانية الخطاب وتعبيرته من جهة، وبين أبعاده التواصلية في تداوليته وعرفانيته من جهة أخرى. حيث مثل الدعاء ذلك الحقل المعرفي الذي ترتبط فيه تلك الأقطاب الأربعة ببعضها البعض. اختير الخطاب الدعائي السجادي مدونة لهذا العمل البحثي؛ لما اتسم به من تميز؛ إن على مستوى لغة التواصل، وإن على مستوى سياقات التلقي ومستويات القراءة. وقد عمدت الدراسة إلى التحليل من خلال مساءلة النص، معتمدة على التداولية والعرفانية في منهجيتها. سعت الدراسة لبحث العلاقة بين سياقات الخطاب الداخلية والخارجية من جهة، وكشف الستار عن مدى ارتباط الوظائف اللغوية اللسانية بالأنطولوجية التكوينية من جهة أخرى، متخذة من محاور التداولية ومباني العرفان خلفية نظرية لها ومستفيدة من جهازيهما المفاهيمي؛ بالفصل بينهما أحيانا، وباستثمار كل منهما في حقل الآخر أحيانا أخرى، وفقا لما تقتضيه مساءلة النص. وقد أفاد البحث من الجهاز المفاهيمي للتداولية في دراسة بعض الأبعاد العرفانية. كما بين أهمية الرؤية العرفانية في إثراء الدراسة التداولية للخطاب. كشفت الدراسة عن نتائج هامة تتعلق بحقيقة الدعاء وبميزة المدونة وصاحبها. كما بحثت مدى اتساع آليات التداولية أو محدوديتها في التعامل مع الدعاء، بوصفه خطابا تداوليا. ثم مدى حضور العرفانية في الكشف عن عمق الخطاب الدعائي وأبعاده، في تنوع مستوياته؛ قراءة وتلقياً. كل ذلك من خلال مقاربات تطبيقية فنية، اتخذت من محاور التداولية ومباني العرفانية خلفية علمية لها.

**The subject of the thesis combines the spiritual and expressive aspects of discourse with its communicative dimensions and gnostic. Supplication, in this case, represents the cognitive field in which these four poles are interconnected. The choice of supplicatory discourse, specifically the Sajjadiyya supplications, was made for this research work due to its uniqueness, both in terms of language of communication and the contexts of reception and levels of understanding. The study adopts an analytical approach based on both communicative and mystical methodologies.**

**The study seeks to investigate the relationship between internal and external discourse contexts on one hand and the connection between linguistic functions and configurational ontology on the other. It utilizes the theoretical background of communicative approaches and mystical structures, occasionally distinguishing between them and other times leveraging each in the field of the other, according to the requirements of textual analysis.**

**The research benefits from the conceptual framework of communicative analysis in exploring certain mystical dimensions. It also highlights the significance of the mystical perspective in enriching the communicative study of discourse.**