

"الاشتغال الأنطولوجي مواقف النفري"

الباحثة: بن عكوش سامية
جامعة - بجاية

1- مقدمة:

خرج النفري على القارئ بتجربة صوفية تتجاوز الحديث المتداول لدى الصوفية قبله عن المقامات والأحوال، إلى نقل تجربة الاتصال المباشر بالحق، ف «هي مقام فناء ذات الطالب في ذات المطلوب وسميت وقفة للوقوف فيها عن الطلب...»⁽¹⁾. يتحقق الفناء في تجربة الوقفة بإبطال كل الأفعال الإرادية الصادرة عن الذات والبقاء بالحق وحده، أي جعل الذات حبساً على الله، وهو ما يتناسب دلالياً مع المعنيين اللغوي والاصطلاحي لكلمة الوقفة، إذ أن «منشأ هذه الكلمة في اللغة لتحديد طارئ يطرأ على الحركة، وفي لغة أهل الفقه "الوقف" هي إيقاف هذا الملك أو البناء... الخ على شخص أو مشروع ما، فلا يمكن التصرف إلا بخصوص شروط الوقفية»⁽²⁾. ولكن الاختلاف وارد بين الوقفين الفقهي والنفري. فالأول مادي، والثاني روحي يسعى إلى تحرير الإنسان من عراقيل الحياة الأرضية، ليخلق به في فسحة الحرية والديمومة، ذلك ما نتبينه من خلال الموقف الثامن الذي أورد فيه النفري تعريفاً للوقفة ووصفاً لخصائصها.

ومن سمات الوقفة أنها نور خالص ونار تحرق ما سواها، وفي هذا يقول: «وقال لي: الوقفة نورية تعرف القيم وتطمس الخواطر/ وقال لي الوقفة وراء الليل والنهار ووراء ما فيهما من الأقدار/ وقال لي الوقفة نار السوى فإن أحرقت بهها وإلا أحرقتك به»⁽³⁾.

إنّ النور ناجم عن تجربة تجاوز أسر الأضداد مثل: "الليل/ النهار"، اللذين يفيدان حركة الإنسان في العالم المادي. ويتراءى الوقف متجاوزاً الكون المادي حراً من كلّ قيد، وفي هذا يقول: «وقال لي عبر الوقف صفة الكون فما يحكم عليه/ وقال لي لا يقف الوقف على شيء ولا يقرّ العارف على فقد شيء/ وقال لي لا يقرّ الوقف على كون ولا يقرّ عنده كون»⁽⁴⁾.

يدل الفعل "عبر" على اجتياز الوقف قيود المادة إلى ما وراءها، ويتوكّد هذا المعنى أكثر مع الفعل المضارع المنفي "لا يقر"، الذي يدل على انعدام الصلة بين الوقف والكون.

وهذا الخروج من أسر الكون وماديته يجد جذوره حسب الدكتور "سامي اليوسف" في الشعور بالغربة للروح النَّفيس في كون خسيس أي الصراع بين المادة والروح⁽⁵⁾.

فتكون الوقفة الإمكان الوحيد لتحرير الروح من قفص المادة، بل للانعقاد من أسر الأضداد التي تحكم نظرة الإنسان للأشياء، وفي هذا يقول: «وقال لي من لم يقف بي أوقفه كل شيء دوني / وقال لي الواقف يرى الأواخر فلا تحكم عليه الأوائل / وقال لي الوقفة تعتق من رق الدنيا والآخرة»⁽⁶⁾.

إن غاية الوقفة الاستعانة بالله، مصدر الوجود الحقيقي لكل الأشياء، لتحصيل المعرفة عنه وعن كل الموجودات. ولن يتحقق ذلك إلا بالرؤية المقولة الثانية الأساسية في منهج الوقفة. وتتجس بعد تحقق الوقفة، وتعتبر أرقى أبواب الاتصال بالحقيقة الإلهية، وفي هذا يقول: «وقال لي الوقفة باب الرؤية فمن كان بها رأي ومن رأي وقف / ومن لم يرني لم يقف»⁽⁷⁾.

إن الارتباط وارد بين الوقفة والرؤية، إذ أنّ الثانية علّة الأولى ومعلولها. كما أنّها تبدو قدرة ذاتية وكمايلية لرؤية الحقيقة الإلهية من وراء كل شيء، مثلما يؤكد قوله: «إذا كان إليّ المنتهي سقط المعترض / لا يكون إليّ المنتهى حتى تراني من وراء كل شيء»⁽⁸⁾.

إنّ الحضور مع الحق عبر الرؤية يعني غياب الأشياء التي تقسم الإنسان في الدّنيا إلى ذات وموضوع تتوسطهما الأشياء في تحصيل المعرفة، ويشير إلى هذا في قوله: «أوقفني وقال لي الدّنيا سجن المؤمن، الغيبة سجن المؤمن، / وقال لي الغيبة دنيا وآخرة، والرؤية لا دنيا ولا آخرة»⁽⁹⁾.

فالأضداد تجعل الإنسان مقيدا بمنظومة عقلية متعالية مخزنة في ذاكرة أفراد نفس المجموعة اللّغوية، تحيّنهما في كل اتصال مع أيّ موضوع. أمّا الرؤية، فتخرج من حكم الأضداد (لا دنيا / لا آخرة)، إلى ما يسمى باستواء الأضداد، إذ يكشف ذلك في أكثر من موقف، فمثلا ورد في موقف "استوى الكشف والحجاب": «إذا رأيتني استوى الكشف والحجاب»⁽¹⁰⁾، فالاستواء وارد بين الكشف وضده الحجاب. ومردّد ذلك أنّ في الرؤية تذوب الفوارق بين الأشياء وتتحطم كل المتضادات، فيصبح كلّ حديث عن الشيء حديثا عن ضده الآخر⁽¹¹⁾.

يراهن النفري -إذن- على تجربتي الوقفة والرؤية للاتصال بالله والكيئونه معه واحدا دون دخل لما سواه، وتقضي الكيئونة الواحدة إلى القضاء على الانقسام والانشطار الذي يسود في ظلّ عبودية الأشياء والمادة. ولا بدّ من حد آخر تقارب فيه وضع الكيئونة، ألا وهو اللغة باعتبارها الوسيط الذي يسمح بنقل تجربة الموجود في الوجود، والوسط الذي تتكشف فيه علاقة الذات بالعالم في نفس الوقت⁽¹²⁾.

ولكن تجربة الوقفة تسعى إلى صرم أيّ شكل من أشكال الوساطة بين الذات الواقعة والمحسوب، فكيف سيتعامل النَّفريّ مع هذا الوسط الوسيط؟، وخاصة وأن اللّغة تمثل الواقعة الأساسية التي تسمح للكائن الإنسانيّ باكتشاف حيثيات الوجود وطبيعته، فهي المسكن والإسكان⁽¹³⁾. وهو ما نسعى إلى كشفه في التحليل الموالي.

2- الوجود في اللّغة: "حضور وعدم":

تقدّم نصوص المواقف لغة واصفة تكشف عن علاقة اللّغة بالتجربة، وفي نفس الوقت تشغل هذه التصورات من خلال نصوص سردية، فتكون المواقف من هذا المنظار لغة واصفة وموصوفة، فتقترب من الكتابة المعاصرة التي تنظر من داخل التجربة الإبداعية. سنستعين في مقاربتنا التحليلية على آراء النَّفريّ النقدية جنبا إلى جنب مع الآراء الغربية توخيا للاقتراب من روح النص النَّفريّ.

أ- مفهوم الحرف وبعده الأنطولوجي :

يتأمل النَّفريّ اللّغة انطلاقا من أصغر مكوّن لها الحرف الذي يعتبره من الحجب الخمسة التي تعزل الواقف عن الحقّ. وقد طابق بينه وبين السّوى في قوله: «السّوى كلّ حرف والحرف كلّ سوي»⁽¹⁴⁾، وهو ما يسمح بتعميم مفهوم الحرف على كلّ أشكال السّوى، فيغدو العلم والعيان والاسم والجهل حروفا تحجب عن الحقّ. الأمر الذي يقودنا إلى استنتاج كون النَّفريّ خصّب مفهوم الحرف، إذ أخرجه من معناه اللّغوي الضيق ليعمّمه على كلّ ما له صورة. وينسحب ذلك حتى على العناصر النّحوية، سواء أكانت بسيطة أم مركبة، بدءًا بالاسم الذي يعتبره شجرة الحروف في قوله: «وقال لي لكل شيء شجر، وشجر الحروف الأسماء...»⁽¹⁵⁾، وانتهاء بالعبرة التي تتألف فيها الحروف والأسماء دون فائدة في قوله: «العبرة حرف ولا حكم لحرف»⁽¹⁶⁾.

ويسمح هذا التعميم للعنصر النحويّ البسيط على العناصر الأخرى بإعادة الاعتبار للحرف العربيّ، وكذا جعل العناصر النّحوية مستوية من حيث القيمة والوظيفة. فالحرف والاسم والعبرة يستوون كونهم لا يحصلون المعنى في تجربة الوقفة، ما دام «الحرف حجاب وكلية الحرف حجاب وفرعية الحرف حجاب/ وقال لي: لا يعرفني الحرف، ولا ما في الحرف، ولا ما عني الحرف ولا ما يدلّ عليه الحرف. المعني الذي يخبر به الحرف حرف والطريق الذي يهدي إليه حرف»⁽¹⁷⁾ نلاحظ أنّ النَّفريّ بـ "لا" يتخلّل كلّ عبارات المقطع ليرفع إمكانية تحصيل المعرفة عبر الدليل اللّغوي؛ أي الدالّ والمدلول (ما في الحرف، ما عن الحرف)، وكذا عن المرجع الذي يحيل إليه (وما يدلّ عليه الحرف)، فنفى بذلك الدلالة اللّغوية الاصطلاحية كليّة. وقد لعبت حروف الجرّ "في"، "عن"، "الباء"، "إلى" دورا

رائدا في استجلاء عجز اللّغة عن تحصيل المعنى. فرغم أنّ الثنائيين (في/عن)، (الباء/إلى) تفيد التقابل في المعنى من حيث الوظيفة النحوية⁽¹⁸⁾، إلا أنّ وصلهما بحرف العطف "والواو" يخفض عنهما التقابل ويضعهما في حالة استواء الأضداد، وبالتالي انتفاء الاختلاف الوظيفي السابق، لتجتمع في حدث نفي المعنى والوظيفة؛ أي في الدلالة الخاصة بالحرف كعنصر نحوي لا محلّ له من الإعراب.

تمتاز مقاطع الوقفة الواصفة بأنّها تنتظر وتمارس التنظير ذاته في نفس المقطع. فيفك الشرح بين ما هو نظريّ وتطبيقيّ، كما عاينا ذلك في المقطع السابق، فهو يصف عجز الحرف عن تحصيل المعنى، ويمارس هذا العجز في نفس الوقت، من خلال سلب الوظيفة النحوية الاختلافية بين الحروف وإدخال الكلّ في اللامعنى.

لنتأمل ذلك من خلال مقطع وصفيّ يتحدّث فيه عن عجز العبارة عن تبليغ المعنى بقوله: «وقال لي إذا كلّمتك بعبارة لم تأت منك الحكومة لأنّ العبارة تردّدك منك إليك بما عبرت وكما عبرت/ وقال لي أوائل الحكومات أن تعرف بلاعبارة / وقال لي إذا تعرفت إليك بلا عبارة لم ترجع إليك وإذا لم ترجع إليك جاءتكم الحكومات/ وقال لي العبارة حرف ولا حكم لحرف»⁽¹⁹⁾.

يصوّر المقطع المفارقة بين شكل الوقفة ومحتواها؛ أي بين التعرّف بالعبارة ونظيره بلاعبارة على الترتيب. وقد صوّر عجز التعرّف الأوّل عن تحصيل المعنى باللّعب على المعنيين النحويين لحرفي الجرّ "من" و"إلى" في قوله: «لأنّ العبارة تردّدك منك إليك بما عبرت وعما عبرت»؛ إذ جعل العبارة تصدر من الواقف ابتداء (منك)، لتعود إليه انتهاء (إليك)، فيكون أشبه برجع الصدى في الخلاء، أين يرتدّ الصوت الصادر من المتكلّم إلى ذاته. فالوضع دائريّ مغلق، يدور فيه الكلام حول نفسه دون انتهاء، مما يجعل وظيفة الابتداء لـ"من" تستوي مع وظيفة الانتهاء لـ"إلى". أمّا في التعرّف الثاني – أي بلاعبارة-نفيّ أوّلا مبدأ الوساطة اللّغوية بين المرسل (الحقّ) والمرسل إليه (الواقف) في قوله: "أوائل الحكومات أن تعرف بلا عبارة"، ثمّ ارتقى إلى نفي الوضع الدائريّ السابق حول ذات المتكلّم، لنخرج من المقطع بنفي كليّ لأيّ معنى لغويّ وهو ما كنّفه في قوله «العبارة حرف ولا حكم لحرف»، وهو خلاصة سيرورة المعنى من شذرة إلى أخرى وحكم نقدي في نفس الوقت، يستوي فيه الحرف والعبارة في وظيفة اللامعنى.

تسقط المطابقة بين العبارة والحرف مبداء لغويا هاما متّصلا بالعبارة، يتعلّق بالحدث اللّغويّ الذي يتكوّن من حروف وكلمات وعبارات، يحدث بعضها إثر بعض، ويسمح بنقل المعاني والعلوم إلى القلوب عن طريق السّماع⁽¹⁾، فهذا الحدث غير معتد به في تجربة الوقفة.

وإذا كان السّكن داخل الحدث اللّغويّ حسب النّظريات اللّسانية يسمح بإخراج المعنى من الداخل، عبر النّفس الممتدّ من القلب إلى الخارج، في شكل أصوات تظهر

الحروف فالكلمات⁽²⁰⁾، فإنّ هذا السّكون إلى الصوت المتخارج في الحروف والعبارات لا يحضر المعنى، بل الموت، كما يشير إلى هذا بقوله: «وقال لي إن سكنت إلى العبارة نمت وإن نمت مت فلا بحية ظفرت ولا على عبارة حصلت»⁽²¹⁾.

توحي الأفعال "سكنت"، "نمت" و"مت" بالثبات الذي يلزم السّاكن داخل العبارة اللّغوية، فبالرغم من حركة الحروف والكلمات داخلها، إلّا أنّها حركة وسكون في نفس الوقت مادامت لا تحصل المعنى ولا تخرجه إلى الوجود عبر الصوت. فيرصد المعنى -إذن- في اتجاه معاكس لحركة الحدث اللّغوي بهذا الشكل:

النفس الصوت الحروف الكلمات العبارات المعنى التعرف
عبارة التعرف بلاعبارة
→ → → → →

نستنتج أن الحدث اللّغوي لا يسمح بحدوث المعنى، وكذلك الصوت لا يخرج الحروف والكلمات من العدم إلى الوجود، بل الاثنان يحضران العدم أو الموت، وعليه يتحقق المعنى في حركة معاكسة لاتّجاه الحدث. وبالتالي تحصيله لا يكون ممكناً إلّا عبر السّكون داخل النّفس الحامل للمعنى من القلب إلى الخارج؛ أي بالعودة إلى الداخل الأصيل.

ينبنى التّصوّر السابق على أبعاد أنطولوجية تقيم علاقة وجودية بين الحقّ والحروف تماثل علاقة الإنسان بالحقّ، ذلك ما نستشفه من قوله: «وقال لي لا تسمع في من الحرف ولا تأخذ خيرى عن الحرف/ وقال لي يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عني/ وقال لي أنا جاعل الحرف والمخبر عنه»⁽²²⁾

يظهر الصوت الصادر عن الحرف عاجزاً عن التعريف بالحقّ، بل هو عاجز عن التعريف بنفسه، ومردّد ذلك أنّ الحقّ منشئ الحروف وموجدها، فهو -إذن- يتملّك معناها دون سواه. ويتوافق معنى المقطع مع التّصوّر الأنطولوجي السّائر عند المتصوفة والقائل بأنّ كل المخلوقات بما في ذلك الحروف والكلمات ظهرت إلى الوجود بالفعل الإلهي الذي أخرجها من حالة بطونها داخل النّفس إلى حالة ظهورها إلى الوجود⁽²³⁾.

وتتكوّن الحروف -أي اللّغة- وفقاً لهذا التّصور من جانبين: مادّي، ظهرت به إلى العالم السّفلي -الكون-، وروحيّ بقي باطنا في العلم الإلهيّ داخل النّفس الإلهيّ قبل أن يتخارج في الصورة الحسيّة. ونتمثّل هذا المعنى من خلال قوله: «وقال لي من أهل النّار؟ قلت: أهل الحرف الظاهر؟ قال: من أهل الجنّة؟ قلت: أهل الحرف الباطن؟ قال ما الحرف الظاهر؟ قلت علم لا يهدي إلى عمل، قال ما الحرف الباطن؟ قلت علم يهدي إلى حقيقة»⁽²⁴⁾.

ينجز النّفريّ مطابقة بين ظاهر الحرف والعلم النّقليّ من جهة، وباطن الحرف والعلم اللّدنيّ من جهة أخرى. يشتغل العلم النّقليّ ضمن صيغة الكوجيطو التي تفرض

ذاتاً واعية تستعيد موضوعها في كل أفعال الفكر التي تمارسها، وتستعين باللغة لتثبيت نتائج التحليل الواعي، فتندرج بذلك ضمن أفعال الفكر الواعية، أو لنقل تكون لغة استعمالية تظهر الأشياء ضمن الوظيفة والاستعمال⁽²⁵⁾. ويقف هذا العلم على طرف النقيض من العلم اللدنيّ ولغته؛ إذ أنّه يهدي إلى حقيقة الأحكام الشرعية من خلال آلية الكشف، التي تظهر قيمة الأشياء في ذاتها مقارنة بالوجود، لا وفق الاستعمال والوظيفة، فتكون اللغة كشفية تسمح بإظهار الأشياء وإدخالها إلى الوجود⁽²⁶⁾.

ومن أجل تجاوز اللغة الاستعمالية الوظيفية يجب تجاوز العلم النقليّ إلى العلم اللدنيّ؛ أي العبور من الصيغ العقلية المنطقية إلى صيغ جديدة تظهر علاقة اللغة بالوجود. والطريف في المقطع السابق أنّ النّفريّ يمارس الصيغة الثانية من اللغة، في توظيفه لكلمتي النار والجنة. فلقد أخرجهما من دلالتهما الوضعية التي تعني العقاب والثواب على الترتيب إلى دلالة جديدة، ترتبط بالحرف الاستعمالي الوظيفي بالنسبة للنار والحرف الوجودي بالنسبة للجنة. وتعدّ العلاقة بين الكلمتين علاقة سيرورة من الحرف الظاهر إلى الباطن، يثبت أنّ التفكير ليس مجرد تعبير يستدرج الفكرة إلى شبكة اللغة، بل هو نطق بلسان حال الوجود أو بالأحرى تعبير عن كلمة الوجود غير المنطوقة⁽²⁷⁾، والمكبوتة في العلم الإلهي قبل أن تنزل في صورة مادية.

ينقسم الحرف نتيجة ذلك إلى حرف حسن مستمد من نور الحقيقة الباطنية، وحرف سوء مستمد من النار التي تحجب عن الحقيقة، فيقول: «وقال لي الحرف يسري في الحرف حتى يكونه فإذا كأنه يسري عنه إلى غيره فيسري في كل حرف فيكون في كلّ حرف/ وقال لي إذا نطقت بالحرف رددته إلى المبلغ الذي تطمئن به فيسري بحكم مبلغه في الحروف فيسري إليك السوى/ وقال لي الحرف الحسن يسري في الحروف إلى الجنة والحرف السوء يسري في الحروف إلى النار/ وقال لي انظر ما حرفك وما مبلغك»⁽¹⁾.

يتحدّث النّفريّ عن حقيقة الحروف الباطنية ذات الطابع الروحيّ، التي تنبجس من داخل كلّ حرف بعدما تنسلّب منه مادته الحسيّة؛ أي بعدما ينفى الشكل الماديّ في المحتوى الروحيّ، فتجتمع وفق إستراتيجية الفناء الأشكال المختلفة –الحروف المختلفة في المحتوى الروحيّ الواحد. وتتألق الحروف –الأشكال–بالأنوار التي تسطع عند فيضان المحتوى الروحي عليها، فلا تغدو مجرد أدوات للتواصل متواضع عليها، بل تمثل تكتيفا لطاقات تعبّر عن اكتمال المعاني⁽²⁸⁾.

إذا حاول الواقف ترجمتها في عبارات نطقية، فهو ينحرف بها عن أصلها الروحيّ الكثيف إلى أصل حدّي، يتعلّق باللغة البشرية، فيتسرب السوى بحكم العبارات النطقية، ذلك ما نعاينه في قوله: «إذا نطقت بالحرف... فيسري إليك السوى». فالحرف الحسن مادته نورانية روحية، أمّا حرف السوء فمادته نارية

ترابية، ويقود الأول إلى الجنة، أما الثاني فالى النار. والجنة -هنا- رمز للنور المشع من الحروف، أما النار فرمز للحجب اللغوية التي تعطل المحتوى النوراني. ولما كانت النار والنور والنفس - أو الهواء- الساري في الحروف والتراب المشكل لمادية الحرف حاضرة في تركيبه الحرف، فإن الأخلط الأربعة مكونة لأجساد الحروف مثلما أنها مكونة لأجسام البشر⁽²⁹⁾. فإذا غلبت التركيبية الترابية النارية، انحجب الحرف عن حقيقته النورانية وحجب معه الواقف به، فيصرفه إلى طريق إبليس، أي الشرك، وفي هذا يقول: «وقال أصحاب الحروف محجوبون عن الكشف قائمون بمعانيهم بين الصفوف/ وقال لي الحرف فج إبليس (...)»⁽³⁰⁾، أما إذا غلبت التركيبية النورانية الهوائية، فإن الشكل الظاهر للحروف يفنى في المحتوى الروحي.

رمز التفري للمحتوى الروحي للحروف بالألف الذي يضطلع بالرتبة الأولى في الأبجدية العربية. ذلك ما تنبئنا من خلال هذا المقطع: «وقال لي: الاسم ألف معطوف/ وقال لي العلم من وراء الحروف/ وقال لي الحضرة تحرق الحرف وفي الحرف الجهل والعلم، (...) وقال لي الحرف لا يلج الحضرة. وأهل الحضرة يعبرون الحرف ولا يفقون عليه»⁽³¹⁾.

يجعل التفري الألف أصلا لكل الأسماء -أي الحروف-، ويرتكز في تصوّره على رؤية أنطولوجية ذات علاقة بالتوحيد، ف«أما قوله ألف، فإنه إشارة صحيحة إلى التوحيد، ألا ترى أن الألف هي اسم للنفس الممتد من القلب والحروف كلّها هي ذلك النفس الممتد، لكن يختلف اسمه بمقاطعته التي تسمى مخارج الحروف/ وأهل الله يسمون الألف هو كل الحروف (...) وأما قوله معطوفة بإشارة إلى أنه ينعطف إلى نفسه من جهة أنّ الاسم ليس غير المسمى»⁽³²⁾.

إن جعل كلّ الأسماء ألفا يعني فناءها في المحتوى الروحي الواحد وقيامها داخل النفس الإلهي الذي قامت به الحروف، ويترتب عن ذلك القضاء على التركيبية الترابية النارية وتحرر التركيبية النورانية، وبالتالي عبور الحرف إلى حضرة الحق. ويبدو أنّ ترتيب حروف الأبجدية في اللغة العربية ذو علاقة بتسلسل الوجود من الحق (الألف) ف(الباء) الإنسان، ثم كل الموجودات بما فيها الحروف، كما يشير إلى ذلك في موقعي "الكنف" و"المحضر والحرف".

ففي الأول يقول: «وقال لي انظر إلى كل بشير يبشرك بعفوي وكل بشير يبشرك بنعمتي وعطفي فاردد ذلك إلي على مطايا الحرف وقل يا ألف هذا الألف فاحمله ويا باء هذه الباء فاحملها ويا حرف هذا الحرف فاحمله فإني أنا المبدئي وأنا المعيد كتبت على جميع ما أبديت لأبدنك وكتبت عليه لما بدا لأعبدنك...»⁽³³⁾.

يتحدث المقطع عن الإبداء الأول الذي كان بايعاز من الذات الإلهية التي أخرجت الموجودات-بما في ذلك الإنسان والحروف - من حالة الباطن إلى الظهور،

ذلك منذ الأزل. ويستطيع الواقف أن يكرّر حدث الإبداء في كلّ موقف، بأن يردّ لحظة الخلق عبر ترتيب حروف الأبجدية، بدء بالألف التي توازي الذات الإلهية، ثم الباء التي توازي ذات الواقف الوليّ، وانتهاء بالحروف التي تحمل الألف في باطنها مثلما بينناه سابقاً.

يظهر أنّ تأليف الحروف مكتوب في علم الله بما فيه حروف خلق الإنسان، ويقوم الوليّ الوسيط بإعادة تأليف الحروف الباطنية بشكل يسمح له بتكرار لحظة الخلق الأولى ويقترب هذا التصور من تصوّر التصوّف اليهوديّ، الذي يرى حالة التوراة بين يدي الله حروفاً من دون صوائت ومن دون علامات التنقيط، لأنّ الترتيب الفعليّ للكلمات والأسلوب في الطريقة التي يتجلى بها العالم السفليّ⁽³⁴⁾.

إنّ أصل الحروف-إنن - صوامت لا صوائت، ولا تأخذ دلالتها إلّا من خلال التركيب مع حروف أخرى داخل الكلمات. فالجيم مثلاً مجهولة الهوية باطنة في العلم الإلهيّ، ولما تتألف مع حروف أخرى، قد تفقد دلالتين متضادتين، ف«الحرف يسري حيث قصد جيم جنة وجيم جحيم/ قال لي: إذا جاني نطق الناطقين أثبته فيما به يطمنون»⁽³⁵⁾.

ويتحكّم القصد في حركة توجّه الجيم إلى أحد المعنيين المتضادين (جنة/جحيم) ويحدّدها الصوت المتلفظ به بعد الجيم «لأنّ الذي يسمى هاهنا حركة فهو نفسه ليس بحركة إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الأوّل»⁽³⁶⁾. وتنقسم الجيم بمقتضى ذلك إلى مادتين صوتيتين متضادتين في المعنى. بينما تكون طمأنينة الواقف في الثبات مع النفس الإلهي، أين تعود الحروف إلى حالتها الأصلية في النفس الداخلي من غير صوت.

نستنتج من كل ما سبق أن الحروف ذات علاقة بأبعاد وجودية، تماثل علاقة باقي المخلوقات بالوجود الحقّ. وأنّها تتكوّن من صورة مادية ظاهرة، ترتبط بتركيبة مزجية من التراب والنار، وأخرى باطنية تتعلق بالنور الإلهيّ المودع فيها، وأنّ فناء الأولى في الثانية يجعل المادة الروحية تتحرّر، ويفيض محتواها على الأشكال اللغوية.

ينجز النفريّ مقايسة بين ترتيب حروف الأبجدية في العربية وتسلسل الوجود، إذ يوازي بين الذات الإلهية والواقفة وبقية الموجودات من جهة، والألف والباء والجيم من جهة أخرى وعلى الترتيب. كما توصلنا إلى أنّ تصوّر النفريّ عن الحروف في علاقتها بتجربته الروحية تعادل تصوّر التصوّف اليهوديّ، إذ كلاهما يتصوّر الحروف صوامت لا صوائت وغير متألّفة في كلمات، وبتألّفها تكوّن العالم السفليّ، فتكون تجربة الحرف في الوقفة وفقاً لهذا التصور عودة إلى حالتها البدائية أين كانت مخزنة في علم الله؛ أي إرجاعها من حالة الكثرة إلى حالة الوحدة داخل حرف الألف الذي انبثقت منه كل الحروف.

إنّ قضية تأليف الحروف لتكوين كلمات يقودنا إلى مناقشة علاقة اللّغة بالموجود من جهة، وبالوجود من جهة أخرى، ومدى مساهمتها في انكشاف الأبعاد الأنطولوجية لوجود الموجود. يظهر أنّ تأليف الحروف لا يخضع لسيطرة واعية من قبل الواقف بل يخضع لسلطة الحقّ الذي يحلّ ويعقد الحروف مثلما شاء، ذلك ما نعاينه في هذا المقطع: «وقالي لي لا تجمع بين حرفين في قول ولا عقد إلا بي، ولا تفرق بين حرفين في قول ولا عقد إلا بي، يجتمع ما جمعت ويفترق ما فرتق (...) وقال لي لا تقف في رأيي حتى تخرج من الحرف والمحروف» (37).

قد تتراءى علاقة الحروف فيما بينها فعلا إنسانيا يخضع لما يسميه تشومسكي الكفاءة اللغوية للمتكلّم (38)، ولكن المقطع ينحو منحى آخر، فيجعلها ذات علاقة بالحقّ، وينفي قدرة الواقف على جمع الحروف وتفرقتها، إلا إذا استعان بحضور الحقّ، الذي يقيم الصور كيفما يشاء، ونحو بذلك نحو علاقات باطنية بين حروف الكلمة الواحدة. وقد دلّت باء الاستعانة المتكرّرة على أنّ الحروف المكتوبة في أصلها مكتوبة بيد الله (39). الأمر الذي ينقضّ القدرة الواعية للواقف في تأليف الحروف وتركيبها. فكل ما يفعله أنّه يحاول تملكّ القدرة الروحية والسلطوية (40) لتوليف الحروف وفق الأنوار التي تسطع لحظات الكشف، بشرط الاستسلام للشيء الذي ينكشف دون تدخل لضابط الوعي المسيطر.

إنّ دلالة اللّغة على محتوى روحيّ معقد غير خاضع لشكل ما، يوقع الواقف في مطبّ التعبير عن كثافة الأنوار التي تشعّ من الحروف لحظة الرؤية، أو عدم التعبير، فتبقى المادة الروحية مكبوتة غير مصروفة الطاقة. في حالة الخيار الأوّل يسكن الواقف داخل اللّغة، ويحاول فهم الوجود فيها وعبرها. أما في الحالة الثانية، فيعبر العبارة إلى المحتوى الكثيف، ويحاول إنشاء أدوات أخرى لتوصيل التجربة خارج اللّغة، والتمكّن من سدّ النقص فيها، وهو ما يدعوه النّفريّ بإستراتيجية الإقامة في النفي .

ب- إستراتيجية نفي النفي:

عانى المتصوّفة من سلطتين: فقهية ولغوية. توطّر الأولى التفكير الإسلاميّ ضمن نظام رمزيّ يقوم على أطر جامدة، ترفض تجديد النظرة إلى الدّين، وتؤسّس لنظام ثقافيّ يقوم على الإيمان بأنّ هناك حقيقة واحدة، ألا وهي الشريعة التي يحميها النّظام السياسي (41)، أما الثانية فتقوم على أساس اللّغة كنظام رمزيّ، يتّبت نتائج التحليل المنطقيّ الذي يغلب على علم الشريعة، فوضعت بذلك سلطة الفكر داخل سلطة اللّغة، فأنتجت كبتا مزدوجا للذات وللّغة.

ولما كان التفكير الصوفيّ يفرض علاقة وجدانية، تضع الذات في علاقة رغبة داخلية نحو المحبوب، تستهي الوصال والاتّصال به، فإنّ الرقابة ذات الطابع الاجتماعيّ تفرض كبتا للذة وللغرائز الشبقية، وتحدث خلخلة بين الدالّ الذي تحدّده

هذه الرقابة والمدلول ذي الطابع الواقعي المكبوت⁽⁴²⁾، ويفهم المكبوت بين سطور النظام الرمزي.

يقترح النّفري إستراتيجية الإقامة في النّفي، يستطيع من خلالها عبور قيود اللّغة إلى ما ورائها، إلى الغنى الروحي، إلى النّفس المتصاعد من القلب، الذي يحمل شهوة الكينونة مع المحبوب وجذوة الحبّ المتقدّة. ونستطيع إنجاز مطابقة بين النّفس الإلهي الذي وجدت به كل الموجودات -بما في ذلك الإنسان-، وبين اللّغة والنّفس الإنسانيّ الحامل لجوانية الرّغبة. فيكون الصوت هواء وظيفيا للرّغبة، لـ«أنّه ترويح للغريزة والحاجة الدافعة في القلب لتعديل العزيمة فيه نواة أولى لدافعية الصوت»⁽⁴³⁾، وفي هذا التعديل انحراف عن كثافة المادة الانفعالية الأولى وصرف لجزء ضئيل فقط من طاقتها، أما المادة الأولى فتبقى جديدة لا تجد تنفيسا لها سوى في الكينونة خارج الحدث اللّغوي. ويتمثل ذلك عبر نفيّ سبل الاتّصال اللّغويّ بالحقّ، أي أسمائه وأذكاره كما ورد في قوله: « وقال لي: إذا نفيت الاسم والذكر كان لك وصول فإذا لم يخطر بك الاسم والذكر كان لك اتّصال فأردت فكان»⁽⁴⁴⁾.

نلاحظ أنّ انفصال الذات عن الاسم والذكر يمرّ بمرحلتين؛ أولا هما: نفي جزئيّ يبغي من خلاله تجاوز سلطة الاسم في التعريف بالمسمى الحقّ. وثانيهما: تنفصل تماما عن سلطته لأنّه يكون ملغيا بالكلية. ويذهب عفيف الدّين التلمسانيّ إلى أنّ نفي الاسم والذكر يعني وجودهما مثبتين من قبل النّفي، أما أن لا يخطر الاسم والذكر، فيعني أنّه لا يحتاج إلى نفيهما⁽⁴⁵⁾. ويرتبط النّفي بوظيفة رمزية، يحاول من خلالها الواقف وعبر اللّغة الحكم علما لاسم والذكر بالانتفاء، بأن يقول "لا" لما يرد عليه من أسماء وأذكار، فيحقّق بذلك وظيفة رمزية للّغة، تكبت أكثر من كونها تحرّر الرّغبة⁽⁴⁶⁾.

ينتقد النّفري وظيفة النّفي التي تثبت أنّ الشيء المنفيّ كان مثبتا من قبل، في قوله: «وقال لي إن أثبت السّوى ومحوته فمحوك له إثبات، وقال لي من رأيي شهد أنّ الشيء لي ومن شهد أنّ الشيء لي لم يرتبط به، وقال لي ما ارتبطت بشيء حتى تراه لك من وجه الشيء ولو رأيته لي من كلّ وجه لم ترتبط به. من لم يرني رأي الشيء لي ولم يشهده لي، ولا كل من رأيي شهد من رأيي، وقال لي الشهادة أن تعرف وقد ترى ولا تعرف»⁴⁷.

إنّ نفي السّوى هو شكل آخر لإثباته؛ لأنّ فعل النّفي يفرض حضورا معينا للشيء المنفيّ ولو في السلب، بينما وظيفة نفي النّفي ترتقي من النّفي الرمزيّ السابق إلى مرحلة ما قبل إصداره، قصد فهم السيرورة التي أنتجتّه، وبالتالي موقعة الذات ما قبل النظام الرّمزي؛ أي ما قبل الكبت بالنّفي.

يبدو النّفري واعيا بأشكال الكبت الاجتماعيّ وسبل تجاوزها. فهو يعرض اللّغة والدّين في ارتباط بصيغة كبت ثالثة: العلم. ويشترط حركة سلب للكبتين الأوليين

بسلب الكبت العلمي؛ إذ لا تخلو المواقف من مزاجية بين تجاوز العلم وللحرف، مثلما نجد ذلك "في موقف بين يديه" -مثلا- حين يطابق بين العلم والحرف -أعني اللّغة- ويجعل مبدأ التسليم الوجدانيّ للحقّ حلّ الخروج من مأزق الحديّة فيقول: «وقال لي المعنى الذي يخبر به الحرف حرف والطريق الذي يهدي إليه حرف/ وقال لي العلم حرف لا يعر به إلا العمل والعمل حرف لا يعر به إلا الإخلاص والإخلاص حرف لا يعر به إلا الصبر والصبر حرف لا يعر به إلا التسليم»⁽⁴⁸⁾.

إنّ الطريف في المقطع السّابق أنّ المطابقة بين الحرف واللّغة تأخذ منحى نحويا حين يجعل إعراب العلم مطابقا لإعراب الحرف، فإذا كان إعراب الحرف في النّحو العربيّ يتمّ بوضع الحركة الإعرابية المناسبة عليه، لإخراجه إلى الوجود، فإنّ إعراب الحرف والعلم يتّخذ لنفسه في وقفة النّفريّ مبدأ تسليم الذات الواقفة للمحسوب. ويخرج التسليم عن أشكال السّوى ليأخذ شكلا أنطولوجيا، يبغي الكينونة مع المحبوب دون أخرىة. فتكون بهذا المنظار حركة خروج الذات من قيودها الواعية، حركة خروج للحرف وللعلم من قيود الحديّة والحجاب، ويكون الموقف السّياق الوجوديّ الذي تتكشف فيه حقائق الذات والعلم والحرف في ارتباطها بالله، وفي أبعادها الكونية أيضا.

يظهر أنّ العلم يفرض صيغة الكوجيطو التي تنتصر للعقل والمنطق والوحي في علاقة الذات بالموضوع، وتفقه الأشياء ضمن الوظيفة والاستعمال؛ فتغدو اللّغة بهذا المنظار مشغلة ضمن النّسق الأرسطي في مبادئه الثلاثة⁽⁴⁹⁾:

- أ- مبدأ التطابق أي أنّ أهوا.
 - ب- مبدأ عدم التناقض أي أنّ أ لا يكون لا أ.
 - ج- مبدأ الثالث المرفوع أي رفع الوسط بين أ و لا أ.
- فهل تتحقق المبادئ السابقة في سياق لغة الموقف؟

ينجز النّفريّ مقارنة بين نسقين مختلفين للّغة، نسق العلم النّقليّ الذي يعتمد على ما هو منقول من معاني الألفاظ للوصول إلى الأحكام الشرعية؛ أي اعتماد القياس؛ ونسق آخر من العلم اللّذني، يتجاوز ما هو منقول إلى ما تنتجه فرصة الكينونة مع المحبوب، من معرفة بلسان الحال والشهود. فالعلم الأوّل يتّبت أحكاما حديّة في عبارات تشغل ضمن المبادئ الأرسطية؛ أما الثاني فيعبر هذا المعنى في قوله: «وقال لي كلّ ما يخاطب به العلم والعلماء فهو مكتوب على أقصى علم العالم فهو يريد أن يعبر ويعبره وأنت تريد أن تقف فيه فهو لا يقف لأنّ العبارة والعبور حدّه، وكذلك أنت لا تعبره لأنه مقامك»⁽⁵⁰⁾.

يبدو في الموقف اشتقاق عجيب للكلمات: يعبر، يعبر، العبارة، العبور، تعبر، ويبدو أنّها لا تتصل بمعنى واحد بل تنتظم ضمن معنيين مختلفين، متعلقين بالعلمين، النّقليّ اللّذني.

فالكلمتان: "يعبر، العبارة" تعودان إلى مادة أصلية، هي الفعل الماضي "عبر"؛ أي ترجم المعنى المقصود في عبارة. أما المشتقان: "يعبر"، "العبور" فيعودان إلى مادة أصلية هي الفعل الماضي "عبر"؛ أي تجاوز الشيء إلى شيء آخر، وهنا يقصد به عبور الواقف من المعنى اللغوي الوضعي إلى المعنى السياقي الذي ينتج عن العلم اللدني في الموقف، وفي قوله: «وأنت تريد أن تقف فيه» دلالة على هذا التجاوز والعبور. ويتوقف الاختلاف بين أصلي المادتين الاشتقاقيتين على وضع علامة الشدة على حرف الباء في الأفعال المناسبة، فنعيد ضبط الحركات الإعرابية على هذا المنوال: «...فهو يريد أن يعبره ويعبره وأنت تريد أن تقف فيه لأن العبارة والعبور حدّه، وكذلك أنت لا تعبره لأنّه مقامك». فالشدة التي توضع على الفعل "يعبر" تصنع فارق المعنى مع الفعل الذي تخفض عنه "يعبر"، فوضعها يعني المكوث داخل النقل؛ أما خفضها فيعني الخروج من حدّ العبارة اللغوية إلى فضاء الوقفة، وما تتيحه من معنى غير مقيد بعبارة.

تعبّر الشدة الحاصلة في حرف الباء عن تكثيف الكبت وصعوبة الانفكاك منه إلى فسحة اللاكبت، فرغم أنّ الحرف عنصر بسيط من السلسلة الدالة⁽⁵¹⁾، إلا أنّه يصنع الفارق بين المعنى اللغوي وغير اللغوي، أو لنقل بين دال الكبت في الفعل "يعبر" ومدلوله المكبوت في الفعل "يعبر". يدخل النَّفْي على الفعل "تعبّر" ليزيح الكبت السابق الذي صنعته الشدة، ويعيد المعنى إلى حالته الأصلية قبل التخارج في العبارة النطقية، فيزيح الكبت المفروض من طرف الشدة. فهل نعبر ضمنا إلى خارج العبارة؟

تحكم نصوص المواقف سيوررتان متعاكستان: أولى من العبارة اللغوية إلى اللاعبارة؛ أي من الشكّل إلى المحتوى، وثانية من اللاعبارة إلى العبارة؛ أي من المحتوى الشكّل. ولما كان المحتوى -كما وضحناه سابقا وجدانيا- يتوقف على الوجد، الذي يعني مجموعة من الانفعالات والعواطف التي تحصل للصوفي في لحظة ما نتيجة تهيئة سلوكية قبلية⁽⁵²⁾، فإننا نرجح مصطلح جوليا كريستيفا الكورة السيميائية (la chora sémiotique) التي تعني مجموع الغرائز والنزوات الأولية للطفل والتي تكبت عند انخراطه في النظام الرمزي ولكنها تعود لتشتغل داخل النظام ذاته⁽⁵³⁾. إن دراسة إحصائية للمواقف مكنتني من موقعتها ضمن السيوررتين السابقتين؛ أي سيوررة في اتجاهين من "العبارة" إلى "اللاعبارة" ومن "اللاعبارة" إلى "العبارة".

في "موقف النور" تتكشف دلالة النور خارج مبدأ الثالث المرفوع، في منطقة وسطى بين النقيضين: «إدّ أوقفني في النور وقال لي لا أقبضه ولا أبسطه ولا أطويه ولا أنشره ولا أخفيه ولا أظهره»⁽⁵⁴⁾.

تنبجس دلالة النور خارج النقااض الآتية: (لا أقبض / لا أبسط)، (لا أطوي/ لا أنشر)، (لا أخفي/ لا أظهر)، وتمثل أحوالا صوفية تمكّن الصوفي من التعرف إلى المحبوب، ولكن النور الناجم عن تجربة الوقوف لا يحيل إلى مرجع معين، ما دامت السيرة لم تتوقف؛ لأنّ الحركة خارج النقيضين تعني الدال في سيرورته قبل إحالته إلى مدلوله والعلامة قبل إحالتها إلى مرجعها (الشيء)»⁽⁵⁵⁾. ويظهر أنّ السيرة غير المتعينة مرتبطة بمرحلة ما قبل النطق، أين يغشى نور الكشف القلب، كما ترتبط بالذات الإلهية التي تكشف عن ذاتها في شكل نور، فـ«اعلم أنّه لما أوقفه في شهود نور لا يغير ذاته تعالى، ولذلك قال لا أقبضه ولا أبسطه إلى آخره، لأنّه غير منفصل فلا يكون مفعولا»⁽⁵⁶⁾. وهذا الاتصال بين علامة النور والذات الإلهية غير قابل للتحديد في علامة لغوية، بل هو في نشاط دائم ما دامت التجليات مستمرة ويرتبط بالتواصل الخيالي الذي يميّن قلب الواقف من رؤية الذات دون وساطة علامات لغوية -نظام رمزي-، وهي لحظة مطلقة خارج القيد الزماني واللغوي.

ينتقل بعدها إلى إخراج المعنى الكثيف داخل العبارة النطقية، من خلال سياق الموقف في الآن، فيقول: «وقال يا نور انقبض وانبسط وانطو وانتشر واخف واظهر فانقبض وانطوى وانتشر وخفي وظهر...»⁽⁵⁷⁾.

استعمل أفعال الأمر لتحيين المعنى السابق، وقد حوّل الحركة النشيطة خارج النقيضين إلى حركة آتية، بأفعال القول: "انقبض"، "انبسط"، "انطو"، "انتشر"، "اخف"، "اظهر". وقد حيّن الأمر في أفعال ماضية تالية، تفيد الإنجاز: "انقبض"، "انطوى"، "انبسط"، "انتشر"، "ظهر"، فتكون بذلك أفعالا إنشائية⁽⁵⁸⁾ تجعل القول إنجازا لا وهما.

تمثل اللحظة الآتية إمكان الكينونة داخل الحدث اللغوي، من خلال إخراج المعنى في الأفعال الماضية السابقة، التي تشكّل أحوالا متضادة موصولة بحرف العطف الذي يفيد تزامنها وحضورها جنبا إلى جنب، بهذا الشكل: (انقبض وانبسط)، (انتشر وانطوى) (خفي وظهر). وتشكّل كلّ ثنائية ضدية مدلولا لدال الأمر المثبت في اللحظة الآتية، الأمر الذي يجعل منها علامة غير متطابقة مع نفسها، مادام اختلاف المتضادات ينخرها، فتكشط بذلك إمكانية إنجاز الفعل، ويخرج الفعل من كونه إنشائيا إلى اعتباره وهما، يوهم بإنجاز الأمر من خلال التحيين السابق، ولكن التأليف بين المتضادات يهّد ذلك.

كما أنّ حرف العطف يربط ظاهريا و يفكّ باطنيا، إذ أنّه يشتغل كدال ذي مدلولين: ظاهريّ = الربط؛ باطنيّ = التفكيك؛ ولأنّه يرتبط بكينونة اللّغة في علاقتها بالموجود والوجود، فهو يشتغل "أنطو لغويا"، إذ يعرّي العدم الذي يلحق اللّغة -أو لنقل النظام الرمزي - عند نقل المحتوى الروحي- أو لنقل الكورة السيميائية- داخل

العبرة اللغوية. فتكون الحركة متأرجحة بين المتضادين، مما يمنع أيّ إحالة إلى مرجع معين، فيكشط بذلك المعنى وتؤجل الكينونة الواحدة داخل الحدث اللغوي. ويمثل مستوى استواء الأضداد انحلالاً للنظام الرمزي، وذلك بتسريب الشحنات الانفعالية الأولية – الكورة السيمائية- داخل النظام الرمزي⁽⁵⁹⁾ عبر وظيفة "الواو" الرابطة لمحتوى نشيط ومفكك، فتوضع السلسلة: الدال/ المدلول/ المرجع في إرجاء متواصل، وبالتالي تحويلها إلى شبكة آثار ليس إلا⁽⁶⁰⁾، وهذه المرحلة تعين ما بعد تكون النظام الرمزي؛ أي ما بعد تكون العبرة اللغوية داخل الموقف، فنكون بذلك انتقلنا من اللاعبرة إلى العبرة المفككة. وماذا بعد؟

لا تستكين دلالة النور عند هذا الحدّ، بل ترتقي إلى مرحلة ثالثة كما يوضحه المقطع الآتي: «وقال لي ليس أعطيك أكثر من هذه العبرة؛ فانصرفت فرأيت طلب رضاه معصيته، وقال لي أطعني فإذا أطعنتي فما أطعنتي ولا أطاعني أحد، فرأيت الوجدانية الحقيقية والقدرة الحقيقية وقال غرض عن هذا كله وانظر إليك وإذا نظرت إليك لم أرض وأنا أغفر ولا أبالي»⁽⁶¹⁾.

ينتقل المقطع من استواء للأضداد كما ببناءه سابقاً إلى مبدأ التناقض؛ أي الجمع بين المتناقضين (أطعنتي/ ما أطعنتي)، (لم أرض/ أغفر، لا أبالي). ويظهر المقطع في صراع بين إثبات الفعل ونفيه. ولا ينفرج في خاتمة المقطع، بل يبقى محتدماً دون إثبات لأحدهما على الآخر. وتمثل هذه المرحلة نفياً لأيّ إثبات، ولو كان النفي نفسه- الذي قلنا عنه وظيفة رمزية تفيد الكبت اللغوي-، فيرتد المقطع إلى مرحلة الصراع المشكلة للنفي، وتمثل اللحظة الترميزية التي تعرض التناقض بين السيميائي والرمزي⁽⁶²⁾. وتظهر الأفعال المتناقضة موحدة من خلال حرف العطف الواو، فتكون هذه الأخيرة اللحظة الضرورية الموحدة للفصامي داخل هوية واحدة منقسمة بصفة لانهائية⁽⁶³⁾. ولما ارتبطت بالحدث اللغوي، فهي تعرض الكينونة المنقسمة على نفسها داخل كل عبارات المقطع، فتكون بذلك مشغلة "أنطولوجياً"، إذ تعريّ العدم الذي يلحق لغة الكائن الإنساني في مرقى اتصاله بالوجود.

انتقلنا -إذن- في موقف النور من مرحلة البرزخ، أين يكون الاتصال خارج العبرة إلى مرحلة استواء الأضداد، وبالتالي انحلال الرمزي، ثم ارتدنا إلى مرحلة ما قبل تشكّل النفي الرمزي في المقطع الأخير؛ أي إلى مرحلة الصراع بين النفي والإثبات. فتكون العبرة اللغوية منحلة في كل المستويات الثلاثة ولا تمكّن من الإحالة إلى أي مرجع خارجي. فتجعل منها سيرورة غير قابلة للحسم.

نستنتج من تحليلنا السابق أنّ "موقف النور" ينقض النسق الأرسطي الذي تشغل ضمنه اللغة. ففي المقطع الأول نقض لمبدأ الثالث المرفوع، إذ وضعه من خلال فرض الاتصال البرزخي خارج النقيضين، ثم انتقل في المقطع الموالي إلى نقض مبدأ التوافق ليختّم الموقف بنقض مبدأ عدم التناقض، فيقترب بذلك من

الدراسات المابعد حداثة التي تنقض المبادئ الأرسطية. كما نستنتج أنّ "الواو" نقضت وظيفتها النحوية الربط لتعرض الربط والانفكاك في نفس الوقت، فتكون مشتغلة "أنطو لغويا".

الهوامش:

- 1-عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري، تح:جمال المرزوقي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 2000م، ص115.
- 2-وليد عبد الله: الفكر الصوفي عند الشيخ النفري، الاثنين 14 أفريل 2008، <http://www.almuada.4umer.com/montada-f62/topic-t1594.htm>
- 3-محمد عبد الجبار النفري، المواقف، تح: آرثر أربري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ص74.
- 4-م.ن، ص80.
- 5- يراجع: سامي اليوسف، مقدمة للنفري، ط1، منشورات الينابيع، دمشق، 1997، ص10.
- 6-محمد عبد الجبار النفري، م.س، ص75.
- 7-م.ن، ص57.
- 8-م.ن، ص108.
- 9-م.ن، ص117.
- 10-م.ن، ص118.
- 11-محمد سامي الكيال، النفري في سجن الكلمات، 25 مارس 2008. http://www.thawra-alwenda.gov.sy/_archive.asp?filename.htm
- 12-يراجع: بول ريكور: قضية الذات التحدي العلاماتي، تر: منذر عياشي، مجلة العلاماتية وعلم النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص90.
- 13-يراجع: عادل مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهيومنوطبقا، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2007، ص238.
- 14-محمد عبد الجبار النفري، م.س، ص152.
- 15-م.ن، ص92.
- 16-م.ن، ص153.
- 17-م.ن، ص151.
- 18-يراجع: طه ع الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، سوريا، 1998، ص336.
- 19-محمد عبد الجبار النفري، م.س، ص153.
- 20-م.ن، ص130.
- 21-م.ن، ص153.

- 22-م.ن، ص177.
- 23-سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، مصر، 2005، ص89.
- 24- محمد عبد الجبار النّفريّ، م.س، ص183.
- 25- يراجع: كلاوس هيلد، "العالم والأشياء، قراء لفلسفة مارتين هايدر"، تر: إسماعيل المصدق <http://www.aljabriabed.net/fikrwanakd/n01-14mussaddk.htm>
- 26-يراجع: عادل مصطفى ، م.س، ص232.
- 27-يراجع: م.ن، ص257.
- 28-يراجع: أمبرطويكو، السيميائيات وفلسفة اللّغة، تر: أحمد الصمعي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، ص318.
- 29-تراجع: سحر سامي، م.س، ص90.
- 30-المواقف، ص146.
- 31-المواقف، ص179-180.
- 32-يراجع : عفيف الدين التلمساني، م.س، ص485.
- 33-محمد عبد الجبار النّفريّ ، م.س، ص202
- 34-يراجع: أمبرطو إيكو، م.س، ص358-359.
- 35-محمد عبد الجبار النّفريّ، م.س، ص146.
- 36-يراجع: عمارة ناصر، اللّغة والتأويل، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2007، ص193
- 37-محمد عبد الجبار النّفريّ، م.س، ص177.
- 38 - voir julia kristeva, le langage cet inconnu, editions du seuil, paris, 1981, page 254.
- 39 - IBID, page 103.
- 40 - BID, page 102
- 41- يراجع : أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، ط1، بيروت، 1999، ص188.
- 42 -voir : julia kristeva, sema analyse, éditions le seuil, paris, 1969, page 148.
- 43-يراجع عمارة ناصر، م.س، ص130.
- 44-محمد عبد الجبار النّفريّ، م.س، ص171.
- 45-يراجع: عفيف الدين التلمساني، م.س، ص464.
- 46 - voir : julia kristeva, sema analyse, page 112.
- 47-محمد عبد الجبار النّفريّ ، م.س، ص129.
- 48-م.ن، ص151.
- 49-يراجع: سعيد الحنصالي، الاستعارات والشعر العربي المعاصر، دار توبقال، ط1، 2006، ص22.
- 50-محمد عبد الجبار النّفريّ، م.س، ص172

- 51-يراجع: جاك لاكان، اللّغة...الخيالي والرمزيّ، تر: مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2005 ص23.
- 52-يراجع: علي زيعور، التحليل النفسي للخرافة والمتخيل والرمز، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2008، ص113.
- 53 - Voir : Julia Kristeva, Révolution du langage poétique, P23.
- 54- محمد عبد الجبار النّفريّ، م.س، ص134.
- 55 - Voir : Julia Kristeva, **Révolution du langage poétique**, P24
- 56-يراجع: عفيف الدين التلمساني، م.س، ص352.
- 57-محمد عبد الجبار النّفريّ، م.س، ص134.
- 58-يراجع، ج.ل. أوستين، القول من حيث هو فعل، تر: محمد يحياتن، عالم الكتب، ط1، الجزائر، 2006، ص19.
- 59 - Voir : Julia Kristeva, Révolution du langage poétique, P68.
- 60 - Ibid.
- 61-محمد عبد الجبار النفوي، م.س، ص134.
- 62 - Voir : Julia Kristeva, Révolution du langage poétique, P142.
- 63 - Voir : Julia Kristeva, sémanalyse, P123.