مجلة الإحياء، المجلد 26، العدد: 39، جويلية 2026، ص - ص: 583-594
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أبو مدين التّلمساني: قراءة بنيويّة تكوينيّة

Abu Madyan al-Tilimsani: A Structural-Formative Reading

طالبة دكتوراه نُسيبة عطاء الله
Nosaiba ATTALLAH
جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان
مخبر تعريب المصطلح في العلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة
Attallah.nosseiba@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2026/04/30 تاريخ القبول: 2026/07/16

الملخص:
مفاد الكلام أنّ الوجود الذي يمكن فهمه وإدراكه هو اللّغة ـ لأنّ الوجود لا ينفكّ عن لغويّته فهو لغة بامتياز، فالوجود هو شبكة لغويّة ومجازيّة لا يمكن مقاربته إلّا عبر بطانته الخطابيّة التي تعبّر عنه وتدلّ عليه، والوجود الجدير بفهمه هو اللّغة، هذا التّصور يحيلنا إلى الرّؤية الصّوفية التي تشكّل البنى القائمة على ترويض النّص ومساءلته، وهنا تستوقفنا القراءة الصّوفية بتجربتها الخاصّة في أبعادها، والتي قدّمها حبّار المختار حول الشّعر الصّوفي لأبي مدين التّلمساني، في مقاربة بنيوية تكوينية، نحاول من خلالها استنباط الرّؤية الصّوفية ومكوّناتها وخصوصيّاتها اللّغوية والبنيوية والذّهنية الدّالة.
الكلمات المفتاحية: الرّؤية الصّوفية؛ رؤية العالم؛ الرّؤيا والتّشكيل؛ البنيويّة التّكوينية؛ أبو مدين التلمساني.

Abstract:
The central claim is that being, insofar as it is intelligible and apprehensible, is language. Being is inseparable from its linguisticity; indeed, it is fundamentally linguistic. It may thus be conceived as a network of linguistic and metaphorical relations that can only be approached through its discursive texture, which both expresses and signifies it. Accordingly, the form of being worthy of understanding is language itself.
This conception directs us toward a Sufi perspective that underpins structures grounded in the disciplining and interrogation of the text. In this context, Sufi reading emerges as a distinctive experiential mode with its own dimensions. This is exemplified in the work of Habbar Mokhtar on the Sufi poetry of Abu Madyan. Adopting a genetic structuralist approach, this study seeks to extrapolate the Sufi vision and to identify its components, as well as its linguistic, structural, and cognitive specificities.
Key words: the Sufi vision; the vision of the world; vision and formation; structural structuralism; Abu Madyan al-Telmisani.

مقدّمة:

يتّخذ المنطق الوجودي عند هيجل طابعا ثلاثيّا مبنيّا على فلسفة الرّوح (الذّاتي، الموضوعيّ، المطلق)، هذه الثّلاثيّة التي تصنع الرّوح (المتناهي واللّامتناهي)، هي نظام مبنيّ على نسق من العلاقات الجزئيّة المتتابعة والمتكاملة والمتفاعلة فيما بينها جدليّا، ولا وجود لأيّ وجود دون صيغة، فكما يقول ابن عربي في الفتوحات المكّية: "إنّ الوجود حرف أنت معناه"[1]، إذ يستند المتكلّم في غالب الأمر في إنجازه إلى نظام لغويّ يحيط بمعناه الخاصّ به، ثمّ إنّ أصل المعنى هو الذّهن، فهنا تتشكّل العلاقة بين الذّهن والنّظام اللّغوي، عند المتكلّم، أمّا النّاقد فيسعى إلى وضع جهاز نظريّ لهذا الاستعمال، وعليه فالمعنى هو علاقة بين الباثّ والمتلقّي فهو عند الباثّ يرتبط بالقصديّة وعند المتلقّي يرتبط بالقيمة، فالباثّ يعتمد على مخزونه اللّغوي، والمتلقّي يقوم بتحليل هذه الوحدات اللّغوية وتفكيكها حتّى يتسنّى له فهم القصد، ثمّ إنّ المعنى الذي يتّحد مع مكوّنات النّصوص يتّجه به خارج لونه المعرفيّ، ومن ثَمّ تتداخل الوسائل في دراسة الخطاب وتحليله وفق المناهج التي تؤكّد الصّيرورة للفعل البنيويّ والمعنى الوجوديّ أيضا.

ثم إنّ القول بالعلاقة بين الذّهن والنّظام اللّغوي، يضعنا بصيغة أخرى أمام ثنائيّة الدّاخل والخارج التي تعتبر البنيويّة التّكوينية الابن الشّرعي لها، حيث هذه الثّنائية هي تجسيد لفلسفة (الماقبل) المثاليّة باعتبارها (اللّوغوس التّكويني) وفلسفة (المابعد) الوضعيّة باعتبارها (اليقين الموضوعي)، والجدل القائم بينهما أو الدّلالات المزدوجة بينهما هي تكوينات رؤيويّة حيث "اللّغة لا تقول الأشياء ولكنّها تقول رؤاها للأشياء"[2]. ومن هذا المنطلق بنى جورج لوكاتش نظريّة كتابه "الرّوح والأشكال L'âme et les forme" التي هي أهمّ مرجعيّة للبنيويّة التّكوينية ومقولاتها النّهائية لدى لوسيان غولدمان: (البنية الدّالة، الكلّية، الوعي القائم، الوعي الممكن، التّماثل، رؤية العالم).

1- رؤية العالم La vision du monde:

إنّ "رؤية العالم" هو المفهوم الأساس الذي بنيت حوله البنيويّة التّكوينية، أخذه لوسيان غولدمان عن جورج لوكاتش، وتعود أصوله الفكريّة إلى دلتاي وكانط[3]، كما يعتقد لوسيان أنّ رؤية العالم هي كلّ ما يخلق وحدة جماعة معيّنة، من آراء أو توجّهات أو دوافع أو أحاسيس، في حين تتحقّق هذه الوحدة بشكل منسجم وواعٍ[4]. ويرى أيضا أنّها كلّ ما يحقّق اللّحمة داخل جماعة مترابطة ويتمّ التّعبير عنه أدبيّا وإبداعيّا "بواسطة الألفاظ وبواسطة كون محسوس من المخلوقات والأشياء"[5] هي بشكل أعمق عند لوسيان غولدمان، ما يواجه به المبدع وقائع العالم وأحداث التّاريخ، والأجوبة التي يقدّمها على سيره وتحرّكه المتناقض، فهي إذن ليست مثاليّة أو خيرّة أو محافظة، فقد تكون منحطّة، قد تكون ثوريّة أو دفاعيّة وهي في كلّ حالاتها مناهضة لفكر المبدع وتتماشى مع أفكاره وإيديولوجيّته[6].

إذن فرؤية العالم هي نظرة جماعيّة موحّدة تحقّقت فرديّا في عمل إبداعيّ، هو نتاج واعٍ للحقائق المحيطة التي شكّلت العمل الإبداعي وفكرته، والنّص هو الصّيغة التي تشكّلت فيها هذه الفكرة، ينبغي فهمها جيّدا وتفسير بُناها للوصول إلى البنية العميقة الدّالة حقّا على هذه الرّؤية المنوطة بحلول الإشكالات المرتبطة بالنّص حسّيا ومعرفيّا وإدراكيّا، إدراكا جماعيّا بالضّرورة. فلو نظرنا إلى الشّعر الصّوفي من هذا المنظور نجده ككلّ نصّ إبداعي هو تسجيل فكريّ لكلّ ما أعاد الشّاعر تشكيله في حسّه القائم ليبلور فيه حدسه الممكن بناءً على المفاهيم التي تطوّرت بفهمه وفطرته، زيادة على كونِ الشّاعر يعلم ما لا

يعلمه غيره، فالرّؤية التي تنتج قصيدة صوفية هي في مقام "الرّؤيا"، واسعة على التّأويل العاديّ، على قدر عمق موضوعاتِها وشساعتها اللّغوية التّشكيليّة. فالانتماء الصّوفي للقصيدة هو عامل اجتماعي يحقّق مفهوم الرّؤية ويجعلها مادّة دراسة حيّة للمنهج البنيوي التّكويني الذي هو منهج أنجبته الرّواية والفكر الطّبقي والواقع المادّي الاشتراكي، رغم أنّها قصيدة روحيّة بالدّرجة الأولى، تتمتّع بوعي قائم خاصّ، لكنّها شموليّة وهذا ما يجعلها تستوعب آليّات هذا المنهج إجرائيّا.

2- الرّؤيا والتّشكيل:

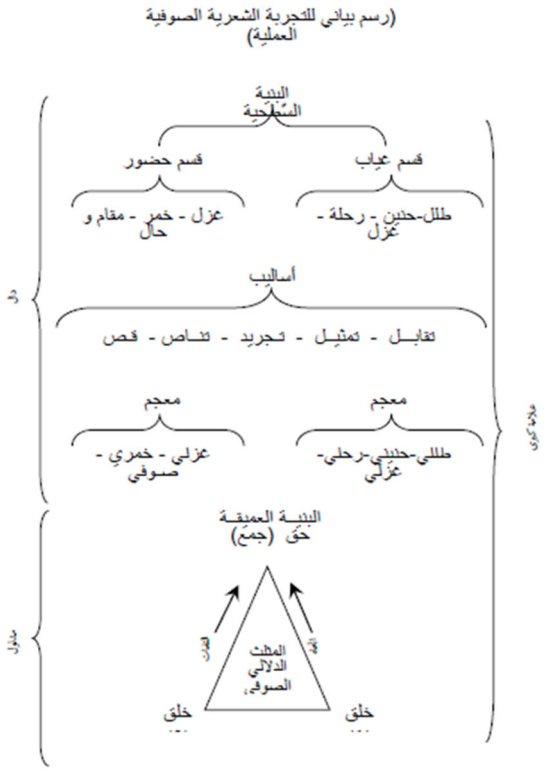
المختار حبّار بالرّؤيا والتّشكيل، المنابع التي بانتظامها كوّنت جملة العمل الأدبيّ موضوعا ثقافيّا وظاهرة اجتماعيّة وبنية شكليّة وقصديّة ذاتيّة وروحا إبداعيّة متفرّدة، فتتشكّل هذه الملامح لتتّضح الرّؤيا كصورة مميّزة لجوهر الصّوفية الفريد، والتي قبل أن تكون طريقة شعريّة فريدة لواقع ممكن روحانيّ، هي ظاهرة اجتماعيّة خاصّة "في منطلقها المعرفيّ وتصوّرها للوجود"[7]، لهذا فاختصاص الدّراسة عند المختار حبّار في إحصائه للموضوعات والأساليب والمعاجم، كان مبنيّا على اختيار الشّائع فيما تشترك فيه القصائد الصّوفية من "تشكيلات نمطيّة موحّدة... تنطبق على القصائد المعبّرة عن التّجربة الصّوفية العمليّة، أكثر ممّا ينطبق على القصائد المعبّرة عن التّصوف النّظري وفلسفته، أو المنظومات الصّوفية، ممّا ليس فيه من روح الشّعر شيء إلّا الوزن والقافية، وذلك مثل عينيّة ابن سينا المشهورة، ومثل منظومة عبد الرّحمان الأخضري المشهورة أيضا والتي نظمها في التّصوف الدّعي وأدعيائه"[8].

فما يُخلص إليه من هذا هو أنّ الرّؤيا ليست الرّؤية في ذاتها فقط بل البنى العميقة والذّهنية والفكريّة التي تصوّر نظرة جماعيّة موحّدة لـ (الوجود والخلق والحقّ والذّات) لدى المتصوّفة، فالرّؤية الغولدمانيّة هي ما تقود إليه البنى الشّكلية والذّهنية وكما يراها المختار حبّار هي رؤيا عرفانيّة مرتفعة إلى مقام الكشف المتّصل بطبيعة المعرفة وتوالدها بتجدّد المعاني والإيحاءات المرتبطة بتقلّب القلب على أوجه الاستكناه والاستنباط النّوراني اللّامحدود.

والرّؤية الصّوفية من منظور هذه القراءة هي الرّؤية العمليّة التّي استكشفها المختار حبّار من خلال تطبيقه المنهجي للوعي القائم المقابل لمعنى الحضور والوعي الممكن المقابل لمعنى الغياب، واللّذين يمثّلان مرحلة تكوّن الرّؤية ومرحلة التّعبير عنها، من خلال "المعارف المستلهمة على تغيّرها وتعدّدها"[9]. يتتبّع المختار حبّار في هذه الدّراسة المساراتِ الشّكلية والأسلوبيّة لاستجلاء الرّؤية الصّوفية ويستنبط منه معنى الحضور والغياب عبر المثلّث الدّلالي الصّوفي:

خلق ⟵ حق ⟵ خلق

والدّائرة الصّوفية التّأويلية حسب المخطّط التّالي وملخّصه التّفسيري في الجزئيّة الموالية:



الرسم البياني: التّأويل وخطاب الرّمز، ص493

3- تجلّيات الرّؤية الصّوفية عند أبي مدين التلمساني في كتاب "شعر أبي مدين التّلمساني (الرّؤيا والتّشكيل) للمختار حبّار":

التّجربة الشّعرية الصّوفية تأخذ بعدا بنيويّا تكوينيّا من حيث الرّؤيا والتّشكيل، وهذا ما جنح بصاحب هذه القراءة إلى أن يؤسّس هذا الفعل القرائيّ في بعده الصّوفي، فالتّشكيل الهيكلي كان مرحلة البنية الأولى للنّص والذي يقصد به الغياب والحضور(10).

وتتشكّل هذه الرّؤية الصّوفية في قراءة الدّكتور حبّار من عدّة جوانب، ولعلّ أهمّها التّشكيل الهيكلي لأنّه الأساس الذي يقوم عليه النّص أيًّا كان، وخاصّة إذا تعلّق الأمر بالخطاب الشّعري، فلإدراكِ هذه الرّؤية حاول الباحث القيام بعمليّة إحصائيّة لشعر أبي مدين عامّة وشعره الصّوفي بالخصوص، ولتأصيل ذلك الهيكل الشّعري لا بدّ من الرّجوع للمعيار اللّغوي والبلاغي، وهذا ما جعل الباحث يلجأ إلى النّظرية البلاغية التي أسّس لها الجرجاني، هذه المعياريّة التي وردت في دلائل الإعجاز: "الكلام على ضربين ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللّفظ وحده، ولكن يدلّك اللّفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللّغة ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة تصل بها إلى الغرض"(11).

أمّا فيما يتعلّق ببعد الغياب وبعد الحضور فهما يشكّلان محطّتين أساسيّتين ضمن المصطلح الصّوفي، فشعر أبي مدين كغيره من شعراء التّصوف تتجلّى لديهم الرّؤية الغيابيّة أو كما سمّاه مختار حبّار بُعد الغياب، فالمغزى الذي يرمي إليه الكثير من الباحثين في مجال الرّمز الصّوفي هو التّأويل وفق ما تقتضيه المناهج التي تسعى إلى تفجير النّص الصّوفي ووضع المصطلح المناسب لتلك الرّموز المشكّلة لتلك الدّلالات، وخاصّة لجوء المتصوّفة في شعرهم إلى الإبهام والغموض بدافع التّجلي وبلوغ المقامات، فالتّجلي هو أحد هذه الفضاءات التي جعلت النّص الصّوفي يرقى في مستوى التّأمل والكمالات، وهذا عرف في تراثنا القديم، فعبد الكريم القشيري يصف حال الكتّاب الصّوفيين بقوله: "إنّهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإخفاء والسّتر عن بياناتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"[12].

إذن الحديث عن التّجربة الصّوفية يجعلنا قادرين على فهم الذّوق العرفاني، فأبو مدين التّلمساني يرقى بصوفيّته إلى إثبات الممارسة العرفانيّة الذّوقية من خلال المصطلحات الصّوفية التي ترشده في سفره الوجداني وعروجه الرّوحاني، والتي تجعله قادرا على امتلاك المعرفة الرّوحية، وامتلاك العلوم اللّدنية، والحصول على التّجليات، فنراه في هذين البيتين مثلا يرقى إلى المحلّ الإلهي الأرفع في قوله[13]:

اللهُ رَبّي لا أريدُ سِـــــــــــــــــواهُ *** هــل فــي الــوُجــودِ الــحَــيِّ إلّا اللهُ
ذاتُ الإلــهِ بــهــا قــوامُ ذَواتِــنــا *** هــل كــانَ يــوجَــدُ غــيــرُهُ لــولاهُ

في هذين البيتين يتحدّد المصطلح الصّوفي وأنّ تمثّله واستيعابه يشكّل مرحلة أساسيّة ومرحلة عمليّة مهمّة في القدرة على فهم التّجربة الصّوفية وتفسيرها. غير أنّ هذا المصطلح العرفانيّ مخالف لغيره من الاصطلاحات الأخرى المقيّدة بدلالات لغويّة معيّنة:

"الوجود والذّات" هي اصطلاحات تجعل من الصّورة الصّوفية رمزا لمكنون عرفانيّ يحتاج إلى بعد ترميزيّ يهيّئه للوضوح فالشّعر الصّوفي في مدوّنة أبي مدين مطرّز بالمجاز ومحيّط بنسق عميق من العلامات الرّمزية والإشارات التّأويلية، وهنا يمكننا الحديث عن الإيحاء في كثير من نصوصه[14].

4- المصطلح الصّوفي في شعر أبي مدين شعيب:

المصطلح الصّوفي هو عبارة عن مفهوم تصوّري يعكس مضمون التّجربة الذّوقية الوجدانية التي يعيشها المريد السّالك في رحلته الرّوحانية من أجل تحقيق الوصال أو اللّقاء الرّباني عبر محطّات ثلاث، وهي: التّحلية والتّخلية والوصال.

فالمصطلح الصّوفي في شعر أبي مدين يتمثّل في دالّ ومدلول ومرجع، الدّال عبارة عن الفونيم الصّوتي، والمدلول فهو المعنى الذي تعنيه هذه الأصوات. أمّا المرجع فهو الموضوع الذّهني الذي يشير إلى الألفاظ، غير أنّ اللّفظة الصّوفية توحي بالمعنى الانزياحي بتجاوزها للمعنى الظّاهري، فأبو مدين وهو يتحدّث عن الخمرة والشّرب يتجاوز هذه الألفاظ في الدّلالة الحرفية، إذ تتعدّاها لتشير إلى البعد الرّمزي الذي يحيل على الصّفاء والعرفان والدّخول في الحضرة الإلهية. فيقول في مطلع إحدى قصائده[15]:

دارتْ علينــا كؤوسٌ من خَمرةِ البــالي *** ولا تَــطــيــبُ الــنُّــفــوسُ إلّا بــأمــثــالــي

فالكأسُ والخمرة وغيرُها من المصطلحات، تشكّل عند أبي مدين ذلك الفضاء الرّوحي والعرفانيّ الذي تتغذّى أفكاره على الجماليّة الذّوقية، ومن هنا تصبح هذه المصطلحات الصّوفية علامات سيميائيّة ورموزا دالّة لا يستطيع فهمها إلّا الأقطاب والمريدون أو الذين على عتباتِ التّصوف، وعليه لا يمكن إدراكها استدلالا أو عقلا أو منطقا وبرهانا وإنّما تدرك ذوقا ووجدانا.

وفي هذه الصُّدد جاء في كتاب جماليّة الرّمز الصّوفي: "أنّ ليفي شتراوس يحلّل الرّمز على أساس بنيويّ، فيرى شتراوس أن الرّمزية تمرّ من دراسة الظّواهر الواعية إلى دراسة بنيتها التّحتية اللّاواعية"[16]، ثمّ يعود ويقول: "إنّ بنيويّة شتراوس الأنثروبولوجيّة تُرجع الرّمزَ إلى مضمونه الاجتماعيّ وإلى مضمونه الدّلالي اللّغوي، وترى هذه البنيويّة أن التّحليل الاجتماعي الأنثروبولوجيّ للرّمز يرى أنّ اللّاوعي عند عالم الأنثروبولوجيا هو فارغ على الدّوام وغريب من الصّور التي يحتويها"[17].

ومن بين المصطلحات التي نجدها مبثوثة في الشعر الصوفي والتي تفتح مداركها على مسار التّجربة الصّوفية كالرّؤيا، والمشاهدة، والكشف، والورد والتجلّي والمكاشفة، حتّى بعضهم يحيل إلى المعجم الصّوفي كمصطلح الحضرة والقطب والطّريقة والولاية وغيرها مما يطول ذكرها[18].

ويأخذنا الحديث عن هذا المدّ الاصطلاحي الرّمزي إلى أهمّية المدّ البنيوي الذي من خلاله نودّ إدراج هذه المسألة في أفقها الصّحيح وهي دراسة الرّغبة والانفعال باعتبارهما عنصرا من عناصر النّصوص المكتوبة، فلقد ركّز البنيويّون على الرّموز الكتابيّة كما هو الشّأن عند "بارت" أو "ليفي شتراوس" أو "ميشيل فوكو" فالأبنية المراوغة عندهم أدّت إلى خلق موضوعات جديدة، مثل دراسة العلاقة القائمة بين أبنية كلّ العلامات في اللّغة ودراسة وظائفها داخل الرّسالة[19].

5- طبيعة الرّؤية الصوفية عند أبي مدين شعيب:

الفلاسفة كثيرا ما يعتمدون الرّؤية المنطقيّة البرهانيّة، مصحوبا بالاستدلال العقلي المنطقي، ويعترفون بالعقل طريقا وضرورة لبلوغ الحقيقة، أمّا علماء الكلام فيعتقدون أنّ الجدل المفترض هو الطّريق لبلوغ الحقيقة، وكذا للفقهاء مسلكهم على أنّ الحقيقة في ظاهر النّص؛ لكنّ المتصوّفة عكس كلّ هؤلاء فهم يرون أنّ الاعتماد على الذّوق والكشف الإلهي هو الموصل للحقيقة، وهذا ما نستخلصه من قصائد أبي مدين شعيب، إذ هو من خلال خطابه الشّعري يختار الإشارة والمجاز بدلا من البيان والوضوح، لذلك يجد القارئ صعوبة في فكّ رموز الخطاب لتلك اللّغة العرفانيّة الذّوقية ذات المسالك المتشعّبة، فقصائده عن الشّوق والوصال والحبيب والقلب والدّموع وغيرها من مصطلحات الوجد كلّها لها تأويل عرفانيّ وجدانيّ ليس من السّهل استنطاقها ما لم تتوفّر للقارئ القدرة على تقمّص الخطاب ومعايشته ذوقيّا كما في قصيدته الشهيرة"[20].

مَتَى يَا عُرَيْبَ الْحَيِّ عَيْنِي تَرَاكُمُ *** وَأَسْمَعُ مِنْ تِلْكَ الدِّيَارِ نِدَاكُمُ
وَيَجْمَعُنَا الدَّهْرُ الَّذِي حَالَ بَيْنَنَا *** وَيَحْظَى بِكُمْ قَلْبِي وَعَيْنِي تَرَاكُمُ
أَمُرُّ عَلَى الأَبْوَابِ مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ *** لَعَلِّي أَرَاكُمْ أَوْ أَرَى مَنْ يَرَاكُمُ
سَقَانِي الْهَوَى كَأْسًا مِنَ الْحُبِّ صَافِيًا *** فَيَا لَيْتَهُ لَمَّا سَقَانِي سَقَاكُمُ
فَيَا لَيْتَ قَاضِيَ الْحُبِّ يَحْكُمُ بَيْنَنَا *** وَدَاعِيَ الْهَوَى لَمَّا دَعَانِي دَعَاكُمُ

أَنَـا عَـبْـدُكُـمُ بَـلْ عَـبْـدُ عَـبْـدٍ لِـعَـبْـدِكُـمْ *** وَمَـمْـلُـوكُـمْ مِـنْ بَـيْـعِـكُـمْ وَشِـــرَاكُـم

بالإضافة إلى ذلك، فأبو مدين شعيب باعتباره يترقّى مراقي الكمال نراه يستخدم في كتاباته الوجدانيّة في مجموعة من الخطابات التّعبيرية التي من خلالها اتّضحت رؤيته للعالم، تلك الرّؤية التي شكّلت حالة الحضور المعبَّر عنه بالوصول والإدراك، وعلى الدّارس للظّاهرة الصّوفية أن يتأمّل في مدى قدرة أبي مدين في تشكيل قدرته على الحضور؛ فمن القضايا التي يثيرها الشّكل الصّوفي في رؤيته للعالم هو محاولة الوصول إلى أعتاب العرفانيّة عن طريق الأشواق:
كقول أبي منصور الحلاج[21]:

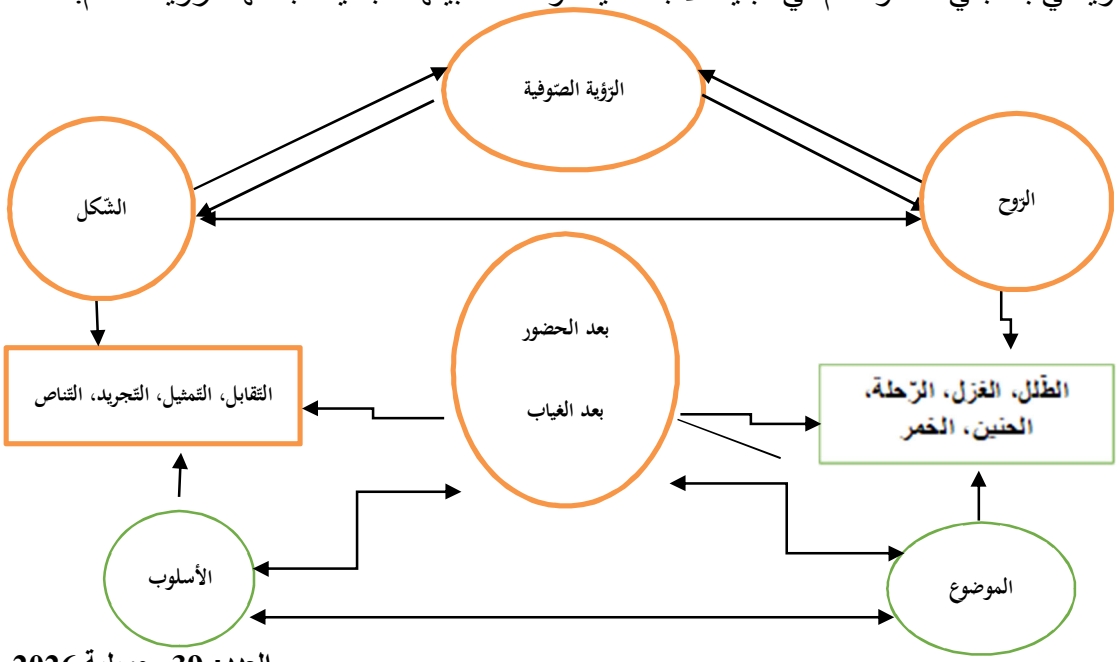
أنـا مـــــن أهوى، ومـــــن أهوى أنـا *** نـحـن روحـــــــانِ حـلَـلـــــنـا بـدنـا
نحن مُـذ كنّـا على عهـــــــــدِ الهوى *** تُضـــرَبُ الأمـثـالُ لـلـنّـاسِ بِـنـا
فإذا أبصرتَـني أبصرتـــــــــــــَـهُ *** وإذا أبصـرتَـــــــــــــهُ أبصـرتَنـــا
أيّها السّـــــائلُ عن قصّتِنـــــــــا *** لو ترانا لم تُفـــــــــــــرّق بيننـــا
روحُـهُ روحـي وروحـي رُوحـــــــهُ *** مـن رأى روحَـيـنِ، حـلّـتْ بـدَنـا

فالواقع أنّ أثر الحلّاج على الشّعر الصّوفي عموما، وعلى شعر أبي مدين خصوصا، واضح بشكل واسع في القيمة الشّعرية، ويمكن للدّارس أن يكتشف هذه الرّؤية للعالم، وخاصّة تلك العلاقة الرّوحية المشكّلة للحبّ الإلهي، ومن هنا فإنّ الفضاءَ الصّوفي كما جاء في كتابِ شعرِ أبي مدين الرّؤيا والتّشكيل بأنّ بنية القصيدة عند أبي مدين على وجه الخصوص، وفي القصيدة الصّوفية على وجه العموم لا يخرج في الأغلب الأعمّ عن ثلاث فضاءات: حيّز مطلق وحيّز مقيّد وحيّز مقيّد مقدّس[22]، ونشير إلى أنّ القيمة الصّوفية في زاويتها المنهجيّة في أبعادها اللّغوية على جميع المواصفات، ويتبيّن لنا أنّ دراسة الظّاهرة الصّوفية وفق المنهج البنيويّ التّكويني تتطلّب الاطّلاع على المزيد من الفضاءات الشّعرية الصوفية حتّى يتمكّن النّاقد من فهم التّجربة العرفانيّة ومعايشة هذه الرّحلة الوجدانيّة وإدراك الكثير من المقامات.
ثمّ إنّ الرّمز الصّوفي والمصطلح العرفانيّ له نطاق واسع خاصّة على مستوى الدّراسات التأويلية.
من هنا نجد أنّ الدّكتور مختار حبّار فكّك بنى النّص الدّاخلية المتماسكة ودرسها وصولا إلى البنية العميقة الدّالة. مستعملا أداة فهم النّص بنيويّا، واستعان في تفسيره لتلك البنى بإدراكه الدّاخلي العميق بالتّجربة الصّوفية سواء في عمومها أو من خلال أشعار أبي مدين، وهذا يجعل الدّارس يتتبّع المسار التّاريخي للصّوفية وبيئتها العامّة والكيفيّة التي ينشأ بها المتصوّفة ويولدون، ويجعل التّصوف في حدّ ذاته حالة جامعة شاملة، أو مجتمعا واسعا، أو حضارة، هنا يدخل مختار حبّار بنى النّص الجزئية التي تحيل للرّؤية الصّوفية إلى مجال أوسع وأشمل تستوعب كلّ التّفسيرات التي تماثلها اجتماعيّا ويمكن تحديدها بدقّة أكثر، من خلال تتبّع اللّاوعي الجماعيّ للشّاعر في سيرته الذّاتية.
اتَّضح تطابق المعنى في:
- التّشكيلات الموضوعيّة التي أوردّها الدّارس والمقسّمة إلى: (الطّلل، الغزل، الرّحلة، الحنين، الخمر).
مع: - التّشكيلات الأسلوبيّة: (التّقابل، التّمثيل، التّجريد، التّناص).

فاتّسع هيكل الشّكل السّطحي لاستيعاب رحلة القارئ نحو عمق الدّلالة وكانت سيرة أبي مدين مفتاحا ذو حدّين "الفهم والتّفسير"، فسيرة أبي مدين لم تكن ذاتيّة بالمعنى الذي يقود إلى الفردانيّة ووصف الذّات وإنّما سيرة اجتماعيّة، بيّنت مراحل النّبوغ الرّوحي والفكري لدى الشّاعر من خلال اختلاطه بأهل العلم والتّصوف، وكان ذلك ضروريّا لمعرفة النّقاط الانتقاليّة في حياته والمتجلّية في نصّه. من رحيله من موطنه وهروبه من أهله الذي يتجلى كثيرا في موضوع الطّلل والحنين، إلى رحلته لطلب العلم والهجرة إلى الله عن طريقه، لأنّ الله لا يُدرَك بالجهل، قد تجلّت في صيغ كثيرة ظاهرة وغير ظاهرة.

لم يقل الدّكتور مختار حبّار في دراستِه أنّه يطبّق المنهج البنيويّ التّكويني، بل استعمل ما يدلّ عليه، آليّاته الإجرائية ومفاهيمه: (الرّؤية، البنية الدّالة، البنية السّطحية، البنية العميقة، الفهم، التّفسير).

ليس هذا بأمر لا يقصد، فربّما أراد منها أن تكون دراسة مفتوحة على المناهج النّقدية من باب البنيويّة وبأدوات البنيويّة التكوينية وبنفَس أسلوبيّ وبعد تأويليّ رمزيّ، فقد اتّضح في دراسة المختار حبّار تقصّيه لهذه المناهج مستعينا بها في تفسير أشعار أبي مدين سواء في مرحلة الفهم أو التّفسير، وكانت غايته من البحث الوصول إلى الرّؤية الصّوفية وتوضيح معنى الحضور والغياب، فهو هنا يَدخل البنيويّة التكوينية لكن تحت مظلّة البنيويّة والتّأويلية، وربّما حتّى لا يؤاخذ إذا لم يكن تطبيقه للمنهج محكمًا حيث تمّ وقوعه على النّص الشّعري الذي يراه الكثير من النّقاد يتجاوز القراءة البنيويّة للنّص من المنظور الاجتماعي، كونه يعدّ بنية أكثر عمقا وتعقيدا وقد يكون تفسيرها اجتماعيّا وتاريخيّا وحتّى نفسيّا، تفسيرا يقارب الحقيقة لكنّه لا يطابقها، ويبقى الشّعر فوق يقين الناقد لذا أغلب الدّراسات تتناوله بمناهج أخرى، التي لم يكن منبعها الأصليّ هو الرّواية وإنّما الشّعر لما بين الجنسين من فروق فنّية على الأقلّ. لكنّ القصيدة الصّوفية خاصّة في بنائها العموديّ يمكن أن تستوعب القراءة البنيويّة التّكوينية وهذا ما أدركه الدّكتور حبّار وجنح إلى اختياره، على غرار بعض النّقاد والدّارسين العرب ومنهم كمال أبو ديب الذي ولج البنيويّة التّكوينية من باب الشّعر أيضا، وكانت تجربة أبو ديب قائمة على نيّة الرّيادة وتطوير المنهج بما يتوافق مع خصوصيّة الشعر كبنية أكثر كثافة وغموضا. حيث عالج أبو ديب النّص الشّعري[23] من خلال آليتي الفهم والتّفسير اللّتين تسفران عن جانبين هما الخفاء والتّجلي، الخفاء الكامن في المرحلة الأولى والذي يعتبر مكوّنا جماليّا في بنية العمل الشّعري ويعني بالتّجلي ما هو قائم في البنية الاجتماعية، والعلاقة بينهما جدليّة تجمعهما رؤية العالم.



تدرّج المختار حبّار في دراسته من الكلّ كتجربة شعريّة عامّة في القصيدة الصّوفية العمليّة، إلى الجزء (خطاب، قصيدة، موضوعات، أساليب، كلمات) من حيث الشّكل ومكوّناته السّياقية، على مرحلتين أساسيّتين هما الحضور والغياب، وكان النّصيب الأكبر لهذه الأخيرة من مبدأ الغلبة في منظوم الصّوفية عموما، ... حيث تبدأ مرحلة الحضور بسرد وقائع الغياب ومعاناته، وهذه التّجربة الرّوحية الممزوجة بالألم تجسّد الذّات النّاقصة الممثّلة في (السّالك) قبل استحضار الذّات الكاملة (الذّات الإلهية أو الذّات النّبويّة)[24]، النّاتج عنها عنها علاقات روحيّة وعلاقات حسّية،

علاقة المحبّ بالمحبوب (علاقة ذات صغرى بذات كبرى) كما يتجلّى هذا في البيتين:

تملّكتُمُ عَقْلي وَطَرْفي ومَسمَعي *** وروحي وأحشائي وكُلّي بأجمُعي
وتَيَّهتُموني في بَديعِ جمالِكُمْ *** ولَمْ أَدْرِ في بحرِ الهَوى أينَ مَوْضِعي[25]

فالمعنى الحسّي في مقولة الرّؤية الصّوفية هو الغلاف الدّلالي أو المكوّن الباني للبنية الدّالة على روح المعنى والمعنى الرّوحي معا، ويعيدنا هذا إلى مسألة الوجود في المنطق الهيجلي الشّمولي، الذي يفسّر منطق القصيدة الصّوفية العمليّة وكيانها الرّوحي المتوازن مع العقل:

1- الوجود، الماهيّة، التّصور
2- الكمّ، الكيف، القدرة
3- الماهيّة، الظّاهرة، الواقع
4- الذّاتية، الموضوعيّة، الفكرة[26].

فالانطلاق الحسّي، هو وعاء الشّعور والإدراك الذي يتمثّل في الماهيّة والكيف والموضوعيّة، ويتحوّل إلى علاقة ميتافيزيقيّة عبر الظّاهرة والواقع والتّصور، ليصل من الذّات القادرة إلى الوجود المتساوي بين الذّات الغائبة والذّات الحاضرة وللوصول من المتناهي إلى اللّامتناهي.

خاتمة:

إنّ اللّغة العرفانيّة لغة مجازيّة ثقيلة الرّموز، تجعل من نصّ القصيدة الصّوفية خطابا تأويليّا قد يجعل من مرحلة الفهم والتّفسير مخاضا عسيرا لدى الدّارس الذي لا يملك مفاتيح هذا النّوع من الخطاب، الوصول إلى بنيته الدّالة يحتاج إلى استنطاق وجدانيّ، ولكن على مستوى مختلف التّأويلات تبقى القصيدة الصّوفية لدى أبي مدين التّلمساني مثلا لغة تعبيريّة متعالية وراقية عن رؤيته للعالم، رؤية كلّ من يمتّ إلى التّصوف بصِلة، هي رؤية تنماز بكونِها تشكّل حضورها من الغياب، كذلك تشكّل القصيدة من الأثر هو تبلور لرؤية أكثر امتدادا، كالرّؤية الصّوفية لدى أبي مدين التّلمساني والحلّاج ورابعة العدويّة...، وعلى اختلاف الموضوعات التي تصنع هذه الرّؤى، فإنّ البنيات الذّهنية التي تفتحها السّياقات المحيطة بالنّص، هي مقياس استيعاب الأساليب المضمرة في الأنساق المغلقة. القصيدة الصّوفية لها مفاتيحها البنيويّة والاجتماعيّة، لهذا استطاعت البنيويّة التّكوينية في الدّراسة قراءة النّص الشّعري ولو أنّ دراسة المختار حبّار كانت تطبيقيّة، ولم تقدّم تصوّرا نظريّا للمنهج، اكتفيت بتقديم هذه القراءة ليس من باب نقد النّقد ولكن لتقديم وجهة نظر عرفانيّة لمفهوم رؤية العالم من خلال القصيدة الصّوفية كتدعيم تفسيريّ لمفهوم الرّؤية الصّوفية، وهذه الرّؤية اتّضح أنّها كامنة وكاملة ومتجدّدة كلّما تحرّكت المعاني الممكنة

داخل النّص وتوالدت تفسيراته الخارجيّة في مدّ وجزر مفاهيم الحضور والغياب والشّكل والرّوح والتّشكيل والرّؤيا.

- تبيّن أنّ المنطق الوجودي عند هيجل يقوم على بنية ثلاثيّة (الذاتي، الموضوعي، المطلق)، وهي بنية ديناميكيّة جدليّة تؤكّد أنّ الوجود لا يتحقّق إلا ضمن نسق لغويّ-ذهنيّ، وهو ما يتقاطع مع التصوّر العرفانيّ عند ابن عربي الذي يجعل الوجود مرتبطًا بالمعنى، بما يرسّخ العلاقة العضويّة بين الذّهن واللّغة في إنتاج الدّلالة.
- أثبتت الدّراسة أنّ المعنى ليس معطًى جاهزًا، بل هو نتاج تفاعل بين الباثّ والمتلقي؛ إذ يرتبط عند الأوّل بالقصديّة، وعند الثّاني بالقيمة التّأويلية، وهو ما يجعل الخطاب فضاءً ديناميًّا تتداخل فيه البنية اللّغوية مع الأفق التّأويلي.
- كشفت المقاربة البنيويّة التّكوينية، كما أسّس لها لوكاتش وطوّرها لوسيان غولدمان، عن فاعليّة ثنائيّة الدّاخل/الخارج في فهم النّص، حيث تتجلّى اللّغة بوصفها تعبيرًا عن "رؤية للعالم" لا عن الأشياء في ذاتها.
- اتّضح من خلال هذه الدّراسة أنّ المصطلح الصّوفي يتجاوز دلالته المعجميّة إلى أبعاد رمزيّة وإيحائيّة، حيث يتكوّن من دالّ ومدلول ومرجع، غير أنّه ينزاح نحو المعنى العرفانيّ، كما في توظيف أبي مدين لألفاظ الخمر والشّرب للدّلالة على الصّفاء الرّوحي والاتّصال الإلهيّ.
- أظهرت الدراسة أنّ التجربة الشعرية الصّوفية تقوم على بنية مركّبة تجمع بين الغياب والحضور، حيث يشكّل الغموض والإبهام آليّة لحفظ السرّ الصّوفي، في مقابل لحظات التّجلي التي تعبّر عن بلوغ المقامات الرّوحية، وهو ما أشار إليه عبد الكريم القشيري في حديثه عن لغة الصّوفية.
- أكّدت النّتائج أنّ الاختلاف المنهجيّ بين الفلاسفة والمتكلّمين والفقهاء من جهة، والمتصوّفة من جهة أخرى، يتمثّل في طبيعة الوصول إلى الحقيقة؛ فبينما يعتمد الأوّلون على العقل والجدل والنّص، يعتمد المتصوّفة على الذّوق والكشف، وهو ما يجعل الخطاب الصّوفي خطابًا رمزيّا يحتاج إلى معايشة وجدانيّة لفهمه.
- برز تأثير الحلّاج في تشكيل الّرؤية الصّوفية عند أبي مدين، خاصّة في تجلّي مفهوم الاّتحاد والحبّ الإلهيّ، بما يعكس وحدة التّجربة العرفانيّة داخل التّراث الصّوفي.
- كشفت الدّراسة عن أنّ بنية القصيدة الصّوفية تتوزّع على فضاءات ثلاث (مطلق، مقيّد، مقدّس)، وهو ما يمنح النّص بعدًا كونيًا يتجاوز حدود التّجربة الفرديّة إلى أفق جماعيّ حضاريّ.
- أظهرت القراءة أنّ التّشكيلات الموضوعيّة (كالطّلل والغزل والرّحلة) تتكامل مع التّشكيلات الأسلوبيّة (كالتّقابل والتّناص) لتشكّل بنية دلاليّة عميقة، تجعل من سيرة أبي مدين مفتاحًا مزدوجًا للفهم والتّفسير.
- وأخيرًا، خلصت الدراسة إلى أنّ مقاربة مختار حبّار تمثّل نموذجًا نقديًا منفتحًا، يوظّف أدوات البنيويّة التّكوينية دون تقيّد صارم بها، جامعًا بين التّحليل البنيويّ والتّأويل الصّوفي، بما ينسجم مع طبيعة النّص الشّعري الصّوفي الذي يظلّ أعمق من أن يُختزل في منهج واحد، وأكثر انفتاحًا على تعدّدية القراءات.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتاب القديم:

1- القرآن الكريم رواية حفص عن عاصم.

2- تقديم صلاح الدين الهواري، أبو منصور الحلاج الديوان، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2005م.

3- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تصحيح: رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1981م.

4- ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، د.ط، د.ت.

5- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، مكتب البحوث والدراسات دار الفكر للطباعة، بيروت، د.ط، 2010م.

6- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف زريق، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990م.

الكتاب الحديث:

7- صدّار نور الدّين، البنيويّة التّكوينية: مقاربة نقدية في التنظير والإنجاز، منشورات مخبر المناهج النّقدية المعاصرة وتحليل الخطاب (كلّية الآداب واللّغات جامعة معسكر)، مكتبة الرّشاد للطّباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.ت.

8- أحمد سالم ولد اباه، البنيوية التكوينية والنقد العربي الحديث: دراسة لفاعلية التهجين، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د.ط، 2005م.

9- محمد كعوان، التّأويل وخطاب الرّمز (قراءة في الخطاب الشعري الصّوفي العربي المعاصر)، دار بهاء الدين وعالم الكتب الحديث، الجزائر – الأردن، ط1، 2010م.

10- زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، د.ط.

11- محمد نديم خشفة، تأصيل النص: المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997م.

12- هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 2009م.

13- مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني- الرؤيا والتشكيل –، اتحاد كتاب العرب، دمشق، د.ط، 2002م.

14- إديث كيزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، تر: جابر عصفور، العيون، الدار البيضاء، ط1، 1986م.

15- Le dieucaché, L. Goldman, Ed: Gallimard. Paris, 1995.

الهوامش:

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، مكتب البحوث والدراسات دار الفكر للطباعة، بيروت، د.ط، 2010م، ج 4، ص101.

(2) يُنظر: صدّار نور الدّين، البنيويّة التّكوينية: مقاربة نقدية في التنظير والإنجاز، منشورات مخبر المناهج النّقدية المعاصرة وتحليل الخطاب (كلّية الآداب واللّغات جامعة معسكر)، مكتبة الرّشاد للطّباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ص14-15.

(3) البنيويّة التّكوينية: مقاربة نقدية في التنظير والإنجاز، ص133.

(4) Le dieucaché, L. Goldman, Ed: Gallimard. Paris, 1995, p 26.

(5) المرجع نفسه، ص349

(6) يُنظر: محمد نديم خشفة، تأصيل النص: المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997م، ص 50.

(7) مختار حبار، شعر أبي مدين التلمساني - الرؤيا والتشكيل-، اتحاد كتاب العرب، دمشق، د.ط، 2002م، ص21.
(8) المرجع نفسه، ص23.
(9) يُنظر: محمد كعوان، التّأويل وخطاب الرّمز (قراءة في الخطاب الشعري الصّوفي العربي المعاصر)، دار بهاء الدين وعالم الكتب الحديث، الجزائر-الأردن، ط1، 2010، ص493.
(10) شعر أبي مدين التلمساني - الرؤيا والتشكيل، ص29.
(11) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تصحيح: رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1981م، ص 10.
(12) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف زريق، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1990م، ص219.
(13) يُنظر: ديوان أبي مدين شعيب، مطبعة ابن خلدون، تلمسان، ص13.
(14) محي الدين بن عربي، التجليات الإلهية، تصحيح: محمد عبد الكريم النّمري، دار الكتب العلمية، ط 2، 2004، ص99.
(15) من ديوان أبي شعيب، ص 34.
(16) هيفرو محمد علي ديركي، جمالية الرمز الصوفي، التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط 1، 2009، ص 37.
(17) المرجع السابق، ص37.
(18) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، دار الجيل، بيروت، د.ط، ج1، ص22.
(19) إديث كيزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، تر: جابر عصفور، العيون، الدار البيضاء، ط2، 1986، ص40.
(20) من ديوان أبي مدين شعيب، ص 29.
(21) تقديم صلاح الدين الهواري، أبو منصور الحلاج الديوان، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط 1، 2005، ص 90.
(22) يُنظر: شعر أبي مدين التلمساني – الرؤيا والتشكيل –، ص 196.
(23) أحمد سالم ولد اباه، البنيوية التكوينية والنقد العربي الحديث: دراسة لفاعلية التهجين، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، د.ط، 2005، ص 183.
(24) يُنظر: شعر أبي مدين التلمساني – الرؤيا والتشكيل –، ص32.
(25) المرجع نفسه، ص 42.
(26) البنيويّة التّكوينية من الفصول الفلسفيّة إلى الفصول المنهجيّة، ص25.