

النص المرفق سياقًا حجاجيًا

أحمد بن علوان أنموذجًا⁽¹⁾

عصام أحمد مقام*

ملخص:

يستند النص المرفق إلى سياق ثقافي سائد في مجتمع لغوي محدد، وهو ما يجعله يؤدي دورًا حجاجيًا مهمًا في الخطاب الأدبي، اعتمادًا على علاقته الدلالية في الجملة أو النص الذي يوضحه، وبناء على وظيفته التداولية في توجيه المتلقي توجيهًا مقصودًا؛ بغية التأثير فيه لتغيير سلوكه ومعتقداته تجاه القضية المطروحة؛ وحتى يتم الكشف عن ذلك، جاء هذا البحث ليتناول النص المرفق بوصفه أداة استدلالية سياقية تقيم الحجاج في أدب الشيخ أحمد بن علوان وتتناول مستوياته وأبعاده الحجاجية وإسهاماته في تفسير النص وتسهيل مهمة الفهم والتأويل لدى المتلقي.

وقد توصل البحث إلى أن النص المرفق في أدب الشيخ أحمد بن علوان يقوم بوظائف حجاجية أهمها: أن النص المرفق يعد آلية سياقية حجاجية في الخطاب الأدبي وفي خطاب الشيخ أحمد بن علوان تحديديًا، وأنه يأتي على مستوى الكلمة، وعلى مستوى الجملة، وعلى مستوى الخطاب، وأن هذه الآلية قد أسهمت في الإقناع بقضية السماع، وبيان الحقيقة المحمدية، وتفسير بعض الألفاظ، وأقامت الحجة على المتلقي، وأنّ توظيف هذه الآلية تجعل المتكلم ينفذ إلى مخاطبيه، ويجعلهم يدعون لما يقوله بالتسليم.

الكلمات المفتاحية: النص المرفق، السياق، الحجاج، أحمد بن علوان.

* طالب دكتوراه في الأدب والنقد - قسم اللغة العربية - كلية اللغات - جامعة صنعاء - الجمهورية اليمنية.

The Co-Text as Argumentation Context

Sheikh Ahmed Ibn Alwan, as an example

Esam Ahmed Maqam

Abstract:

The co-text is based on a cultural context prevailing in a specific linguistic community, which causes it to play an important argumentative role in the literary discourse, depending on its semantic relationship in the sentence or the text that it clarifies. It is based on its deliberative function in directing the recipient intentional guidance in order to influence him to change his behavior and beliefs towards the issue at hand. To reveal this, this research deals with the co-text as contextual evidence tool evaluating argumentation in the literature of Ahmed Ibn Alwan and deals with its levels and argumentative dimensions and its contributions to the interpretation of the text and facilitate the task of understanding and interpretation to the recipient.

The research concludes that the co-text in the literature of Sheikh Ahmed Ibn Alwan performs argumentative functions. The most important of which is that the co-text is argumentative context in the literary discourse, specifically in the speech of Sheikh Ahmed Ibn Alwan. This can come at the level of a word, a sentence and the level of discourse. This mechanism has contributed to the persuasion of the issue of hearing, the statement of the Muhammadian truth, the interpretation of some words, and established the argument on the recipient, and that the use of this mechanism makes the speaker implements his speeches, and causes them to submit to what he says by submission.

Key words: The co-text, context, argumentation, Ahmed Bin Alwan

المقدمة:

تحمل اللغة في جوهرها وظيفة حجاجية تسعى من خلالها إلى الإفهام -كونها وسيلة تخاطب وتواصل- وهذه الوظيفة لها مؤشرات في بنية اللغة وفي السياق العام الذي ينتج هذه اللغة، والنص المرفق يعدُّ أحد هذه المؤشرات التي تقوم بعملية الفهم والاستدلال؛ بغية الفهم والإفهام، وصولاً إلى إقناع المتلقي وحمله على تغيير سلوكه، ويسعى البحث إلى تناول النص المرفق بوصفه أداة استدلالية سياقية في أدب أحمد بن علوان، مستعملاً المنهج الحجاجي.

المهاد النظري:

تتحدد أهمية السياق حجاجياً في كونه يتصل بالخطاب، فلا يوجد حجاج خارج سياقه، بل إنَّ مقاصد المتكلمين تتضح من خلال السياق الذي ينتجها، فالكلمة تكتسب مدلولها منه وتتغير دلالتها بتغيره، وما معاني الكلمات إلا نتائج يتوصل إليها من خلال تفاعل الإمكانيات التفسيرية لكامل النص، بدءاً باللفظة ومروراً بمكونات النص السياقية وانتهاءً بالخطاب.

وإذا كان السياق عند (راندال ماريلين Randall Marilyn) هو "جهاز من المعلومات الخارج نصية⁽¹⁾ المعقودة في النص كتقليد أدبي أو كافتضاء سياقي"⁽²⁾ فإنَّ المحاجَّ يقيم حجاجه في خطاباته التواصلية معتمداً آليات سياقية، تدعم العملية الحجاجية وظيفياً ودلالياً حتى يكون الاستدلال بسياقها المناسب مقنعا للمتكلم⁽³⁾.

والاستدلال بالنص المرفق (Co-text) هو أحد آليات الاستدلال السياقي التي تجعل النصوص الأدبية كلاً غير متجزء، فالأديب يبني كلامه على أساس من التلاحق والتفاعل،

(¹) الخارج نصية، والصواب خارج النصية

بحيث تتداخل نصوصه فيما بينها بعناصر لفظية، أو دلالية، من أجل إيضاح فكرة ما أو بلورتها أو تفنيدها أو العدول عنها، أو طرح إضافات معنوية ودلالية قد تتشكل طبقاً لمعطيات الظروف والواقع المحيط بها، ومن ثم يغدو النص المرفق آلية مهمة في فهم تجربة الأديب، تمكنا من الوقوف على القضايا والظواهر الأدبية والفلسفية التي تشغل بال الأديب، حتى تشكل في نتاجه سمة أسلوبية.

وبما أنّ قائل الكلام هو أدري بمعانيه ومضامين كلامه من غيره، فقد كان أدب الأديب أو المتكلم أحد مصادر الاستدلال لتفسير كلامه وشرحه، لأن فهم أسلوب المتكلم مفتاح لتأويل ما أجمل من كلامه وتفسيره.

ويصف يحيى بن حمزة العلوي النص المرفق من خلال وروده في كلام المتكلم بقوله: "أن يقع في مفرداتك وكلامك لفظٌ مهمٌّ أو عددٌ مجملٌ أو غير ذلك مما يفتقر إلى بيان، فتأتي بما يقر ذلك ويكون شرطاً من بيان وكشف، ثم إن وقوعه يكون على وجهين: الوجه الأول أن يكون الإبهام واقعا في أحد ركني الإسناد، فيكون بيانه بالركن الآخر... والوجه الثاني أن يأتي على خلاف الأول وهو أن يكون الثاني تفسيراً للأول بالصفة"⁽⁴⁾، سواء أكان ذلك على مستوى الكلمة أم الجملة أم الخطاب.

والنص المرفق الذي نعيه، لم يبحث تداولياً -على حد علم الباحث- ولم يتم تناوله، إلا في إشارة يسيرة نجدها عند جورج يول (George Yule) كونه يمثل جزءاً لغوياً من البيئة التي يستعمل فيها تعبير الإشارة، ولم يتم شرحه أو تفصيله. والنص المرفق (Co-text) على حد تعبير جورج يول، هو مركب إسنادي يتصف بالإفادة المعنوية، يقحم بعد جملة يزيل إبهامها ويزيدها وضوحاً وبيانا⁽⁵⁾، وهي نظرة لا تختلف عمّا وجدناه في تراثنا العربي القديم كما سنبين ذلك لاحقاً.

وقد أثرنا تسمية جورج بول: "النص المرفق"؛ تمييزاً له عن النص الموازي أو المصاحب، أو النص المحيط، أو العتبة النصية، الذي يقصد به: العنوان والعنوان الصغير، والعناوين المشتركة، والتمهيد والهوامش والرسوم⁽⁶⁾؛ أولاً: لأن النص المرفق يندرج تحت تسمية بعض من المصطلحات البلاغية كالتذييل والتفسير والإيضاح وغيرها، وثانياً: لأنّ هذه التسمية تتناسب مع التطور اللساني الحديث.

والنظر في تراثنا القديم، يسفر عن أنّ علماء البلاغة والنحو، قد تطرقوا إلى مفهوم النص المرفق عند حديثهم عن بعض مفاهيم البلاغة والنحو، فأبو هلال العسكري يرى أنّ للتذييل وظيفة حجاجية فيقول: "وللتذييل في الكلام موقع جليل ومكان شريف خطير؛ لأنّ المعنى يزداد به انشراحاً والمقصد اتضاحاً، وقال بعض البلغاء: للبلاغة ثلاثة مواضع: الإشارة والتذييل والمساواة، والتذييل هو إعادة الألفاظ المترادفة على المعنى بعينه، حتى يظهر لمن لم يفهمه ويتوكد عند من فهمه، وهو ضد الإشارة، وينبغي أن يستعمل في المواطن الجامعة، والمواقف الحافلة؛ لأنّ تلك المواطن تجمع البطيء الفهم، والبعيد الذهن والثاقب القريحة والجيد خاطر، فإذا تكررت الألفاظ على المعنى الواحد توكد عند الذهن اللّحن وصح للكلي البليد"⁽⁷⁾، بينما يعرف يحيى بن حمزة التذييل بأنه- "الإتيان بجملة مستقلة بعد إتمام الكلام لإفادة التوكيد، وتقريراً لحقيقة الكلام، وذلك التحقيق قد يكون لمنطوق الكلام، وتارة يكون لمفهومه"⁽⁸⁾، أما ابن الناظر فالتذييل عنده هو أن يأتي المتكلم "بعد تمام الكلام بمشتمل على معناه من جملة مستقلة بنفسها لإفادة التوكيد والتحقيق؛ لدلالة منطوق الكلام أو دلالة مفهومه"⁽⁹⁾، وعليه فإنّ التذييل يأتي كي يفيد التوكيد والتحقيق، إما لدلالة منطوق الكلام، أو لدلالة مفهومه.

وفي سياق بيان الإعجاز القرآني يقرر الزركشي أن التذييل هو: "أن يؤتى بعد تمام الكلام بكلام مستقل في معنى الأول، تحقيقاً لدلالة منطوق الأول، أو مفهومه ليكون معه كالدليل، ليظهر المعنى عند من لا يفهم، ويكمل عند من فهمه"⁽¹⁰⁾، بينما يعرفه ابن أبي أصعب بـ "أن يذيل المتكلم كلامه بعد تمام معناه بجملة تحقق ما قبلها، وتلك الزيادة على ضربين: ضرباً لا يزيد على المعنى الأول وإنما يؤكد ويحققه، وضرباً يخرج المتكلم مخرج المثل السائر"⁽¹¹⁾.

ويرى صاحب كتاب (أنوار الربيع في أنواع البديع) أن الإيضاح هو "أن يذكر المتكلم في كلامه مفرداً لا يفهم معناه لغرابته حتى يوضحه في بقية كلامه، أو جملة في ظاهرها لبس وخفاء لا يستقل بالفهم المراد حتى يوضحها في آخر الكلام"⁽¹²⁾، وهو على ضربين: ضرباً يخرج مخرج المثل السائر، وضرباً لا يخرج مخرج المثل لعدم استقلالته بإفادة المراد، وتوقفه على ما قبله"⁽¹³⁾.

كما تطرق النحاة⁽¹⁴⁾ أيضاً لمفهوم النص المرفق - وإن لم ينصوا عليه صراحة - في أثناء حديثهم عن الحروف، وفي باب الاشتغال، فلقد أفرد سيبويه للتفسيرية باباً أسماه "باب ما تكون فيه أن بمنزلة أي"⁽¹⁵⁾، ثم تلاه ابن مالك فعرف الجملة التفسيرية بأنها "الكاشفة لحقيقة ما تليه مما يفتقر إلى ذلك"⁽¹⁶⁾، و من شروطها عنده: "أن تأتي بعد تمام الكلام بمشتمل على معناه من جملة مستقلة بنفسها لإفادة التوكيد والتحقيق لدلالة منطوق الكلام أو دلالة مفهومه"⁽¹⁷⁾، ومن بعده درج النحاة على تقسيم الجملة التفسيرية إلى قسمين: جملة مقرونة بحرف التفسير، وأخرى مجردة منه⁽¹⁸⁾، بينما اقتصر معنى الجملة المفسرة عند المحدثين من النحاة على الجملة التي "توضح معنى مبهما، أو تفصل معنى مجملاً"⁽¹⁹⁾، وعطفًا على ذلك فالجملة التفسيرية أو جملة التذييل تأتي بعد كلام تام،

كي تقرر المعنى و"تحقق ما قبلها من الكلام وتزيده توكيداً وتجري مجرى المثل بزيادة التحقيق"⁽²⁰⁾.

وعند العرب المحدثين، نجد عبدالله صولة يفرد لمفهوم النص المرفق فصلاً كاملاً في كتابه (الحجاج في القرآن) تناول فيه النص المرفق من خلال آلية الاعتراض والتذييل، مبينا القيمة الحجاجية لهما، فالاعتراض يقوم بوظيفتين حجاجيتين هما "وظيفة دعم القضية المعروضة في الجملة أو الجمل الأصلية المُعترض بينها... ووظيفة نقض القضية وإبطالها"⁽²¹⁾. فضلا عن أنّ الاعتراض يمثل مظهرًا آخر من مظاهر حيوية الحوار في صنع حجاجية الكلام، بحيث يأتي الحوار بين طرفين أو صوتين أحدهما يتهم والآخر يبطل التهمة⁽²²⁾، وكأنّ المتكلم بهذا الصنيع ينقل القضية الحجاجية من السياق التاريخي إلى السياق اللغوي في النص، في سياق الحديث عن حجاجية التذييل، بينما يرى عبدالله صولة أنّ التذييل يقوم بوظيفة حجاجية، تكون فيه الجملة الأصلية بمثابة الدعوى أو القضية، والجملة المذيلة بمثابة الحجة أو البينة التي تثبت أركان الدعوى المبسوط عليها⁽²³⁾، وبناء على ما سبق فإن مفهوم النص المرفق تم تناوله بعض من مستوياته في التراث العربي بمسميات: التذييل، أو الجملة المفسرة، أو التفسير، أو الاعتراض، أو الاحتراس، أو الإكثار⁽²⁴⁾، كما نستنتج أنّ معظم التعريفات تؤكد على وظيفة التفسير والتقرير والتوكيد.

وحجاجية النص المرفق تكمن - في "رؤية المعنى في صورتين مختلفتين: الإبهام، والإيضاح، أو ليتمكن المعنى في النفس تمكناً زائداً، لما طبع الله النفوس عليه من أنّ الشيء إذا ذكر مهمماً ثم بيّن كان أوقع فيها من أن يبين أولاً، أو لتكمل لذة العلم، فإنّ الشيء إذا علم من وجه دون وجه تشوّقت النفوس إلى العلم بالمجهول فيحصل لها بسبب العلم لذة"⁽²⁵⁾، فضلا عن أنه "إذا ورد في الكلام مهما فإنّه يفيد بلاغة، ويكسبه إعجاباً وفخامة،

وذلك لأنه إذا قرع السمع على جهة الإبهام، فإنَّ السامع له يذهب في إبهامه كل مذهب، ففي إبهامه لأول وهلة ثم تفسيره بغير ذلك تفخيماً للأمر وتعظيماً لشأنه؛ لأنَّ الإبهام يوقع السامع في حيرة وتفكر واستعظام لما قرع سمعه، فلا تزال نفسه تنزع إليه وتشتاق إلى معرفته والاطلاع على كنهه حقيقته⁽²⁶⁾، ومن ثم فإنَّ النص المرفق يعد تقنية حجاجية سياقية تمثل الدليل أو الحجة، التي يستعملها المتكلم حين يشعر أنَّ المتلقي بحاجة إلى تفسير كلامه، أو إلى دعم قضيته المطروحة أو نقضها، ولا سيما بعد أن يرد المعنى مهمماً.

وعطفاً على ما سبق فإنَّ الباحث يفترض أنَّ النص المرفق يأتي في الخطاب الأدبي على ثلاثة مستويات، وسوف يتم تناوله في أدب أحمد بن علوان وفقاً لذلك.

أولاً: النص المرفق على مستوى الكلمة

وهذا النوع يكون الإبهام فيه واقعاً في أحد ركني الإسناد، فيكون بيانه بالركن الآخر، وقد تمثل عنوانات المتون نصّاً مرفقاً، ويكون المتن الذي يليه نصّاً إضافياً مرفقاً⁽²⁷⁾، وقد يكون حالاً يبين هيئة صاحبه أو يكون من التوابع، فالتوابع تأتي لتربية الفائدة، فتخصص الحكم للمسند أو للمسند إليه⁽²⁸⁾، أو قد يكون خبراً، وما يميز هذه الموضوعات الثلاثة أنَّها "تتفق في أنَّ كافتها لثبوت المعنى للشيء، ثم تختلف في كيفية ذلك الثبوت"⁽²⁹⁾، وقد يكون النص المرفق مفعولاً مطلقاً يبين العدد أو يؤكد الفعل، بحيث تكون العلاقة بين الفعل والمصدر علاقة تحديد، وقد يكون النص المرفق تمييزاً يزيل إبهام ذات أو نسبة، ويتوخى من ذلك الإجمال والتفصيل⁽³⁰⁾، أو يكون مفعولاً لأجله، أو توكيداً، أو بدلاً يأتي لذكر المقصود بعد التوطئة⁽³¹⁾، بحيث تمثل العلاقة الناشئة بين هذه الحدود النحوية الثلاثة، وبين

الجملة التي سبقتها علاقة إيضاح وتفسير، وهذا الضرب من النصوص المرفقة يتوفر في كل جملة أفادت معنى، وهو أبسط أنواع النصوص المرفقة، وأقلها طاقة حجاجية، ومما جاء منه في أدب أحمد بن علوان قوله: "الوصية أمانة الموصي، والعمل بها أمانة المستوصى"⁽³²⁾، وقوله: "الملك يعلم حقوق الله الواجبة في الرعية"⁽³³⁾، فالنص المرفق في الجملتين السابقتين هو: أمانة الموصى/ يعلم، حيث جاء مرة مفردًا ومرة جملة، وتكمن قيمته الحقيقية في كونه يثبت به المعنى للمسند إليه وتتم به الفائدة، فالنص المرفق هنا يوضح إبهامًا وقع في الجملتين، ويقصر تفسيراتنا الممكنة لكلمة الأمانة على أمانة الموصي، وعلى أنّ الملك يعلم حقوق الله، وهكذا فإنّ النص المرفق عمل على تفسير تلك المتواليات، وقدم لنا إخبارًا وحجة تمثل دليلا في ذاتها على صدق كلامه.

ومما جاء منه في أدب أحمد بن علوان قوله عن عقيدته في القرآن: "القرآن كلامه- أي كلام الله - نزله على خير خلقه تنزيلا، ورتله على قلبه ترتيلا، وفصله بلسانه تفصيلا، عن سماع يسمعه، لا عن اختراع يخترعه ... ينطلق"⁽³⁴⁾ اسم الكفر على من اعتقده مخلوقًا، بل هو أعظم فرية وأشنع فسوقًا"⁽³⁵⁾.

يبين أحمد بن علوان في النص السابق مذهبه ورأيه في القرآن، ليذهب عن قلوب المدعين نزغ الشيطان، مفندًا ما ادعاه الآخرون في قضية خلق القرآن ومثبّتًا نقيضه، من خلال استعمال النص المرفق على مستوى الكلمة، الذي جاء على هيئة مصدر وفعل (تنزيلا، ترتيلا، تفصيلا، يسمعه، يخترعه) فمهمة المصادر هنا تتجاوز مجرد التأكيد للمنطوق إلى إنتاج المقتضى، فلولا هذه المصادر، لما حصل مقتضى وجودي لهذه المصادر من شأنه أن يفيد أولاً حقيقة أن القرآن كلام الله المنزل المرتل المفصل على رسوله، وأنه ليس مخلوقًا، وتعمل ثانيا على وقاية هذه الأفعال من إمكانية النفي والدحض والاعتراض

عليها؛ لأن مقتضياتها تدل على فوات أوان نفيها والاعتراض عليها⁽³⁶⁾، في حين قامت الكلمات (مخلوقًا، فرية، فسوقًا) ببيان حال الموصوف وهيئته، وتمييزه عن غيره، كما أنّ النص المرفق في قوله عن سماع يسمعه لا عن اختراع يخترعه، جاء احتراसा يزيل شكًا أو توهماً يتوارد إلى ذهن المتلقي، ويدحض فكرة القول بأنّ القرآن اخترعه النبي، لذا جاء النص المرفق يؤكد أنّ القرآن أنزل من عند الله، وتلقاه النبي سمعًا عن جبريل لا اختراعًا من ذاته.

وفي سياق الوعظ والترغيب يأتي النص المرفق على مستوى الكلمة في أدب أحمد بن علوان ليوضح جملة تركبت من اشتقاق فعل واحد، مال فيه المتكلم إلى الإيجاز، ليبين وليفسر المقصود بهذه الجملة، يقول أحمد بن علوان: "طوبى لمن قام، ثم استقام، ثم أقام، قام: لربه ملبياً، واستقام: برسوله مقتدياً، وأقام: إلى طاعته داعياً"⁽³⁷⁾.

فالنص المرفق على مستوى الكلمة هنا هو (ملبياً، مقتدياً، داعياً)، وقد جاء حالا يبين هيئة الذات التي قامت واستقامت وأقامت، وقد عمد أحمد بن علوان إلى النص المرفق ليثبت: التلبية/ الاقتداء/ الدعوة للإنسان الذي: قام/ استقام/ أقام، وليزيد المعنى في إخبارنا؛ فجعل هذه الهيئة (التلبية، والاقتداء والدعوة) في القيام والاستقامة والإقامة، ولم يجرّد الإخبار⁽³⁸⁾؛ لإثبات القيام والاستقامة والإقامة، ولم يباشر المتلقي بالإخبار، بل بدأ فأثبت القيام، والاستقامة، والإقامة، ثم وصل هذه الألفاظ عن طريق النص المرفق (ملبياً، مقتدياً، داعياً) ومنح الجمل التي سبقتها دلالة معينة مبيناً أنّ التلبية لله، وأنّ الاقتداء يكون بالرسول، وأنّ الدعوة تكون طاعة للرسول، وكلها أمور تنسجم مع توجه أحمد بن علوان الصوفي، وتتواءم مع مكانته الاجتماعية والعلمية، وتعمل على توجيه المتلقي إلى تغيير سلوكه، من خلال ما تضمنته هذه النصوص من توجيهات مضمنة غير مصرح بها؛ ليحمل

المتلقي على العمل بها سعياً لإرساء قيم الدين، وقد أسنده في ذلك لفضة طوبى الدالة على فعل الإغراء والتحفيز للقيام بالقيام والاستقامة المتضمنة التوجيه بهذه المراتب الدينية.

ومما جاء من النص المرفق في إثبات قضية السماع قوله: "ليعلم العاقل أن منثور الكلام إذا نظم بالأبيات الحسنة القوام، وحسن بالأصوات الشجية، وقوبل بالنغمات الأريحية، أظهر صفات الأريحية، على القلوب المصرخية، وما أظن أحداً من أهل الطبائع الحسية، من الهيمية والإنسية إلا يطربه الصوت الحسن... فإذا نُظم فصيح الكلام أبياتاً، وألبس من مختلفات النغم أصواتاً، تضاعف التذاذ حاسة السمع بسماعه"⁽³⁹⁾.

فالنص المرفق هنا جاء صفة: (الحسنة، الشجية، الأريحية، المصرخية، الحسية، الحسن) وتمييزاً: (أبياتاً، أصواتاً)، "والصفة معلومة الثبوت للموصوف؛ لأنّ أصل الصفة للتمييز، ويمتنع أن يميز شيء عن شيء بما لا يُعرف له، فحقه أن يكون عند السامع معلوم الثبوت للموصوف"⁽⁴⁰⁾، والموصوف هنا منثور الكلام، وما ذلك إلا ليدل على تأثير الصوت الحسن حين السماع، كما نجد في النص السابق نصاً مرفقاً قامت به تقنية الاحتراس (وما أظن أحداً من أهل الطبائع الحسية، من الهيمية والإنسية إلا يطربه الصوت الحسن)؛ ليقوم بوظيفة حجاجية أخرى وهي دعم القضية المعروضة في الجملة السابقة، ونفي أي توهم أو افتراض يرد، وفي نهاية النص يعضد حجاجه بنص مرفق من نمط آخر: (فإذا نُظم فصيح الكلام أبياتاً، وألبس من مختلفات النغم أصواتاً)، إذ يقوم النص المرفق هنا بتفسير جمل وقعت النسبة في كل واحدة منها موقع الغموض والإبهام اللذين يتطلبان التفسير، فكان فعل النظم وفعل الإلباس هو النص المرفق الذي أزال اللبس عن طريق تشبيهه ضماني غير مقصود لذاته، وإنما المقصود هو التطريب والسماع؛ بغية إقناع المتلقي بأهمية السماع وإغرائه به، وحمله على القيام بالسماع.

ثانيًا: النص المرفق على مستوى الجملة

ونقصد بالنص المرفق الذي يأتي على مستوى الجملة، أن يأتي المتكلم "بجملة عقب جملة، والثانية تشتمل على معنى الأولى لتأكيد منطوقه، أو مفهومه، ليظهر المعنى، لمن لم يفهمه ويتقرر عند من فهمه"⁽⁴¹⁾، فالمتكلم في النص المرفق على مستوى الجملة قدّر من السامع أجوبة وطرائق في فهم الجملة الأولى متعددة متباينة، فيأتي بالنص المرفق مبطلاً كل هذه التقديرات، أو بعضها منها، مُعَيَّنًا بمنطوق النص المرفق ما ينبغي أن يفهم من الجملة الأولى، فيبطل بذلك كل جواب محتمل من الخصوم يأتي ليحبط المشروع الحجاجي الذي جاء به النص المرفق للجملة الأولى⁽⁴²⁾، وهذا النمط من النص المرفق يكاد يكون هو الغالب على الدراسات القديمة، والحديثة التي تناولت مفهوم النص المرفق كما أسلفنا، لاسيما عند عبدالله صولة، حيث تناوله بإسهاب، مقرراً أن جزءاً من التذييل يكون قائماً على تركيب القصر المصدر ب(أن)، ويأتي بعد جمل تكون عادة منفية لتقوم بوظيفتين حجاجيتين: الأولى التصريح بالمفهوم من الجملة التي قبلها وتعيينه وإقصاء مفاهيم أخرى قد تخطر ببال الخصوم، والثانية تأكيد المفهوم، وذلك بالتصريح به بعد أن كان موماً إليه فحسب في طوايا الجملة الأولى⁽⁴³⁾، والحقيقة أن صولة لم يأت بجديد بالنسبة لوظيفة التذييل، فهاتان الوظيفتان قد أشار إليهما من علماء البلاغة القدماء يحيى بن حمزة- وقد أشرنا إليه سابقاً-، والزرركشي⁽⁴⁴⁾، وغيرهما ممن تطرق لمفهوم التذييل أو الاعتراض أو التفسير، وعطفاً على ذلك، فإنَّ عبدالله صولة ومن سبقوه تطرقوا إلى بعض من أنماط النص المرفق، وهو التذييل أو الاعتراض أو التفسير، كما أنَّ عبدالله صولة اقتصر تناوله للتذييل والاعتراض على القرآن الكريم، بينما هناك أنماط أخرى استنبطها الباحث من خلال المتن المدروس.

وعليه فإن النص المرفق على مستوى الجملة قد يأتي فيه النص المرفق لفظاً صريحاً، وقد يأتي متضمناً مفهوم الجملة الأولى، ومما جاء فيه النص المرفق لفظاً صريحاً قول أحمد بن علوان [الكامل]:

سجج الحمام هيج الأشجانا	وحركت ريح الصبا الأغصانا
لا تحسبوا أن الحمام هذه	ولا الغصون تحسبونها بانا
إن الحمام حور عين أنشدت	سمت فلانا ودعت فلانا
والريح ليست هذه لكنها	سراير تسبح الرحمانا
أما الغصون فقلوب فتية	أفهمها إلهها القرآنا ⁽⁴⁵⁾

يقدم النص المرفق في القصيدة السابقة معلومات جديدة، تفسر وتوضح علامات لغوية مكنونة في النص، هذه العلامات هي: الحمام، الغصون، الريح، وهي ألفاظ تدل في معناها الصفري على الريح، وأغصان الأشجار وطيور الحمام، لكن أحمد بن علوان أخرجها من معناها المعجمي إلى معان أكثر إيحاء، تتناسب وقاموسه الصوفي، بحيث تبدو الحمام حورا عينا، والريح سراير المسبحين لله، والغصون قلوب فتية لازمت القرآن واتخذته منهجا، ومن ثم تؤسس لقاموس جديد في أدبه، بحيث يمكن عن طريقها الاسترشاد إلى مقاصده وغاياته، فالنص المرفق (إن الحمام حور عين أنشدت، و الريح سراير تسبح الرحمان، والغصون قلوب فتية) يؤكد الجمل الواردة في البيت الأول توكيدا بالمنطوق، ومن ثم يقوم بوظيفتين حجائيتين: الأولى: التصريح بمفهوم الجملة التي قبله، وإقصاء أي مفاهيم أخرى قد ترد على بال المتلقي، والثانية: تأكيد مفهوم الجملة الأولى بالتصريح بعد أن كان موماً إليه فحسب في طور الجملة الأولى.

وقد يأتي النص المرفق عند أحمد بن علوان بعد حكاية يوضح مكوناتها والقصد منها، أو يأتي جوابا بعد جملة النفي، أو آية أو حديثا نبويا يؤيد بهما مراده ويسند حجته، وقد يأتي بعد جملة يفسرها، وقد يأتي جملة خاتمة، أو جملة موجزة لما سبق ذكره، ويغلب على هذا الضرب أن يكون حكمة، أو مثلا (دليلا) يوضح المعنى تضييماً، وتكمن حاجية النص المرفق على مستوى الجملة في كونه حجة "تحقق ما قبلها من الكلام وتزيده توكيداً وتجري مجرى المثل بزيادة التحقيق"⁽⁴⁶⁾.

ومن النصوص المرفقة على مستوى الجملة في أدب أحمد بن علوان الحكاية التي يسردها عن رجل أعمى أصم أخرس مقعد مسجون في قعر جب مظلم، قد أغلق عليه بابه والهوام من تحته والسباع من حوله والطير من فوقه، وهو لا يستطيع دفع ذلك، ثم يأتيه الفرج من الله على يد وليٍّ من أولياء الله فيخرجه ويدفع عنه ويرد إليه سمعه وبصره ولسانه، وحركته، ثم يأخذ بيده حتى أشرف به على الأرض فنظر واستنشق واشتم النسيم ثم أمره بإطهاره من الأدناس وأسكنه أعلى القصور، وزوجه أحسن النساء إلى آخر القصة التي سردها حواراً بين الجاهل والولي⁽⁴⁷⁾، وفي نهاية القصة يقول: "سبق إلى مثل هذا الرجل المسجون في الجب أبو بكر الصديق- رضي الله عنه- في جاهليته، وسبق إلى مثل الولي الآتي بالفرج من الله رسول الله ومن استقام لهداية أمته من بعده"⁽⁴⁸⁾، بحيث يأتي هذا النص المرفق موضعاً ومفسراً القصد من الحكاية المسرودة سابقاً، كما عمل هذا النص المرفق على توضيح القصد من القصيدة، التي وردت تعقيباً له [مجزوء الكامل]:

ناسوك سلسلة العرى	ماسوك صومعة الهدى
أعطى الجزيل وبشراً	فرج الإله ومثله
وهو كان محيراً	واشتال مسجون الجهالة

من حيث ظلمة جهاله
فوعى ولم يك راغبا
فلمننا هذا النبي
فإذا به فوق العلا
ورأى ولم يك مبصرا
وما لديه من القرى⁽⁴⁹⁾

النص المرفق في هذا النص جاء واسطة فصل، فأفهم القصد من سابقه ولاحقه، وأبان أنّ المقصود بالرجل الأعشى أبو بكر، وأن الولي هو الرسول -صلى الله عليه وسلم- ولولاه لما عرفنا القصد والمغزى، بل ربما تحولت الدلالة إلى المفهوم العام، لاسيما في القصيدة، ومن خلال النص المرفق ندرك أن المؤشرات اللفظية (ناسوك، ماسوك، فرج الإله، أعطى الجزيل وبشرا، مسجون الجهالة، هو كان محيرا، ظلمة جهله، إذا به فوق العلا، وعى ولم يك راغبا، رأى...) تؤشر سياقيًا إلى ذاتين على التوالي: الذات الأولى هي ذات: الولي/ النبي/ الرسول/ العلم، والذات الثانية هي ذات: الأعشى الأصبم/ أبو بكر/ الجاهل، وبهذا يتم بلوغ القصد وفهم غايته، ولم يكن النص المرفق هو الوسيلة الوحيدة، التي استعملها أحمد بن علوان في هذه الحكاية لفهم مقصده، بل استعمل وسائل حجاجية أخرى، كالسرد الذي انبنى على توصيل قيمتي العلم/الجهل، والكذب/الصدق/الحب، وهي قيم كلها مشتركة تسهم في بناء علاقة مشتركة بين المتكلم والمتلقي، حيث جاء الحوار بين الولي/ الرسول، والجاهل/ أبي بكر، يتضمن حججًا تدعو إلى التبصر والنظر بوساطة العقل؛ ليخلص السرد إلى رسالة في سياق موقف تواصل ملاموس كونه وسيلة إقناع وأداة للتواصل⁽⁵⁰⁾، ليصل المتلقي عن طريقها إلى نتيجة منطقية هي أن المعرفة العقلية سبيل إلى الإيمان، وأن بناء الأخلاق والقيم في المجتمع لا يتم إلا عن طريق هذه المعرفة.

إنّ النص المرفق السابق الذي جاء في نهاية الحكاية وفي مقدمة القصيدة الشعرية، يجعلنا نتنبه إلى نوع آخر من المحفزات الحجاجية التي تقوي الحجاج في أدب أحمد بن

علوان، وهي آلية المزوجة بين الشعر والنثر؛ إدراكا منه لأهمية ذلك في التأثير على المتلقي وطرده الملل عنه، وهي سمة أسلوبية نجدها مطردة في أدبه، فتارة يطرق الفكرة شعرا وتارة يتناولها نثرا⁽⁵¹⁾.

نجد أيضا من الوسائل الحجاجية في هذا النص، استعمال الاشتقاق اللغوي الذي ساهم في إيصال الفكرة من خلال الأثر المترتب عن الصيغة الصرفية الدالة على المبالغة (ناسوك، ماسوك، اشتال)، وهي صيغ لها دلالتها وأثرها على المتلقي.

ومن النصوص المرفقة التي تأتي على مستوى الجملة، النص المرفق الذي يلي أسلوب النفي، فهو من أهم النصوص المرفقة في الدرس التداولي، والنص المرفق بعد أسلوب النفي⁽⁵²⁾، إذ إن النفي يحتاج إلى تفسير تالٍ له يتعلق بوجه من الوجوه، يفرض الحديث في الجملة المنفية، هذا التفسير يأتي ليعلل وجه النفي، أو يؤكد أو يبين المقصود منه، دون أن يكون هناك رابط لفظي، يربط بين النص المرفق وبين النص المُفسر، وإنما يكون هناك رابط معنوي بينهما كونهما يكونان خطابًا واحدًا، ومنه قوله: "ما وراء ما خلق الله إلا الله، ولا دون ما خلق الله إلا الله، وما في كل ما خلق الله إلا الله"⁽⁵³⁾.

تتجه عناية المتلقي في هذه الجملة إلى النص المرفق الآتي لجملة النفي (إلا الله) لما فيه من ظرافة وبيان، ففيه يبرز موقف أحمد بن علوان واعتقاده، أكثر مما يبرز في النفي، نتيجة لشدة اتصال المعنى المرفق بجملة النفي: ما وراء ما خلق الله إلا الله، والعامل الحجاجي (ما .. إلا) ضيق من تعدد النتائج، وجعلها نتيجة واحدة تتجه نحو إحاطة الله بالوجود، وأضرب عن الطاقة الإبلاغية والإعلامية وهي الإخبار بالله، وجعل المتلقي يقف في مواجهة حجاجية وأمام نتيجة واحدة يبرز فيها موقفه، وهي أن كل شيء لا يكون إلا بالله

(الوحدة المطلقة) التي تعني الإحاطة والشمول، في حين أن النصوص المرفقة الأخرى لا يبرز فيها موقف المتكلم، بل قد تكون تشير إلى خلاصة تجربة المتكلم.

وقد يأتي النص المرفق على مستوى الجملة في صورة آية قرآنية تقوم بتوضيح فكرة صوفية، ففي سياق الرد على القائلين بالحلولية ونفيها يقول: "وأما الذين قالوا إن الباري سبحانه علة وجود الأشياء، وإنه يحل هذه الأجساد، وهو المصور بذاته، وهم الحلولية الذين يقولون بالشواهد، وقد يسجدون لما يتناهى في الجمال والحسن من الصور، والله يتعالى عن ذلك، بل هو عز وجل علة وجود هذه الأشياء، ومسببها ومدبرها، ومقدرها ومصورها بقدرته المصرفة لكل مقدور، وحكمته المتقنة لكل موجود من حيث هو جل جلاله، وحيثيته المتعلقة بهويته، مجهولة عند العارفين من العلماء به، فالعالم محدث من علمه، داخل في عمله، متصرف بأمره، تبارك أن يحل في الأشياء أو تحل فيه الأشياء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: ١١]"⁽⁵⁴⁾.

فالآية هنا جاءت تنفي القول بالحلول، وتثب حلولاً آخر، يرى أحمد بن علوان أنه تقريب للعبد من باب بي يسمع، وبي يبصر، فهو نوع من التوحيد الخاص الذي يفني به الموحد في الموحد عن التوحيد، إنه حلول نوراني ومعنوي صرف وليس له أي صفة وجودية بدليل النص المرفق: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾، الذي ينفي التجسيم والتشبيه بين الخلق والخالق، فالنص المرفق هنا هو الآية التي جاءت دليلاً وحجة مناسبة للقضية المطروحة، فهي تمس الذات الإلهية، ومن ثم فالنص المرفق ينزه الذات عن كل ما يخطر على بال، مثل تلك المشابهات والمواصفات، التي قد يشتم منها رائحة الحلول والاتحاد، وأن هذا الحلول لا يفهمه ولا يعلمه إلا العلماء⁽⁵⁵⁾، إنها "إدراك الحق بنور البصيرة المكحلة بنوره"⁽⁵⁶⁾، وهذا ما يوضحه أحمد بن علوان في نص مرفق على مستوى الخطاب بقوله:

"قربت وأنت الرفيع الأعلى لا تقطع مسافات بين من وإلى، ولا بمطابقة من أسفل وأعلى، ولا بموافاة من قدام ووراء، ولا بمعارضة من جهة يمين ويسرى، بل بإشارة يعلمها العلماء ويفهمها الفهماء، شاهدها دوام الخشية، والحياء في قلوب المتيقظين الأحياء، ذلك ما بشرنا به عن بشراك الحبيب بكلامك الشافي لكل قلب ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ﴾ [سورة البقرة: 186]"⁽⁵⁷⁾.

ومن الآيات القرآنية التي جاءت نصا مرفقا، يوضح قصد أحمد بن علوان، ما جاء في إجازة السماع، فبعد أن دلل وشرح وفسر المقصود بالإهطاع والزق والصفق يختم مقاله بقوله: "فمن سمع كلامي، عذر ملامي، وحمد صوب سهامي، وكل مليح لأنني نصيح ﴿ وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّكَ الْمَلَأَ يَا تَمْرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَأَخْرَجَ إِلَى لَكَ مِنَ النَّصِيحِينَ ﴾ [سورة القصص: 20]، ألا فالخروج الخروج من باب الغفلة إلى دار اليقظة، والتوبة والأهله قبل دار النقلة"⁽⁵⁸⁾، وهنا نجد أن الآية القرآنية جاءت كي تؤكد ما قاله أحمد بن علوان من وعظ، وتدلل على جواز السماع، وتوجه النصيحة للمنكرين بعدم السخرية من المتصوفة، مستعملا الآية التي تزيد من طاقة الحجاج، نظرا إلى مكانتها المقدسة ومكانة قائلها الذي لا يشك أحد في صدقه، أضف إلى ذلك حجة التشبيه التي قامت بها هذه الآية وجعلت أحمد بن علوان حبيب بن إسرائيل النجار، والمنكرين السماع والزق هم قوم حبيب النجار، بجامع الإنكار للحق.

وقد يأتي النص المرفق في شكل جملة فعلية، أو اسمية يفسر جملة سبقتة، ويكشف عن مضمونها مثل قوله: "فاشتروا أنفس البضائع وهي الأعمال الصالحة وتنافسوا فيها، فهي التجارة الرابعة التي أشار الله إليها، وأمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن يدلکم عليها بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَجْرٍ يُخْرِجُكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تَوَمَّنْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ ﴾ [سورة الصف: ١١]"⁽⁵⁹⁾.

ومما جاء منه أيضا قوله في رسالة آداب الفقر: "إن الفقر صفة، وإن الصفة معرفة، وإن المعرفة أدب...، فالصفة هي القيام بالأخلاق المحمدية الشرعية ظاهرا، والمعرفة هي القيام بالآداب المحمدية باطنا، والآداب هي أن لا تبتدع شيئا يخرج من فيك، بأقوالك وأفعالك وأحوالك عن الاقتداء"⁽⁶⁰⁾.

فالنص المرفق هنا جاء حدًّا يوضح الفرق بين الشريعة والحقيقة/ علم الظاهر وعلم الباطن، ويؤكد على ضرورة الالتزام بالشريعة من خلال بيان أن الصفة والمعرفة هما: القيام بأخلاق النبي وآدابه ظاهرا وباطنا دون ابتداع شيء يخالف ذلك، ومن ثم يصل المتلقي إلى نتيجة بعد المرور بالمقدمات، وانتقاله بما هو مسلم به إلى أنّ الفقر هو علم معرفة أخلاق النبي وآدابه والقيام بهما، وأن الفقر لا يتحقق إلا بهاتين الصفتين فمن لا أدب له لا معرفة له، ومن لا معرفة له لا صفة له، ومن لا صفة له لا معرفة له، فيصل المتلقي من خلال هذا التسلسل الذي تقوم به الألفاظ إلى نتيجة عكسية تؤكد المعطيات التي توصل بها، وهي أنّ الفقر بالكيفية التي طرحها أحمد بن علوان -مقام تحلى به النبي، وهو ضروري لمن أراد السير في الطريق، وله أهميته في إصلاح قلب المؤمن، وأن الفقر هنا يتجاوز المعنى المادي إلى المعنوي الروحي، في الحاجة الدائمة إلى الله والافتقار إليه.

إن تأويل أحمد بن علوان لروح الشريعة قائم على التلازم بين ثنائية الظاهر والباطن، بين أفعال الإنسان التي يبتغي بها كماله عند الناس، وبين أفعاله التي يرتضي بها الكمال عند الله، وهذا إجراء استدلالى متبع في أغلب مواعظ أحمد بن علوان ورسائله⁽⁶¹⁾.

ومن النصوص المرفقة في أدب ابن علوان ما جاء في سياق الرد والدفاع عن قضية السماع، وتوضيح ماهيته حيث يقدم معطياته على غفلة الخصم وقسوة قلبه بقوله:

"أليس النسيم يحرك الأغصان الرطبة، النابتة في الرياض المونقة الخصيبة، فإذا مرَّ بالجدوع اليابسة لا تناد، ولو هبَّتْها الريح المسخرة على عاد، وما كان البغل الحرون لينقاد، إنما ينقاد الفرس الجواد"⁽⁶²⁾.

يأتي النص المرفق هنا ليوضح مدى غياب الخصم وعدم فهمه لماهية السماع، وينتصر لها، بعد أن يقدم معطيات تجعل من هذه القضية مسوغات لحدوثها عن طريق القياس المضمر الذي أضمرت نتيجته، فيعمل النص المرفق على توضيح هذه النتيجة بقوله: (وما كان البغل الحرون لينقاد، إنما ينقاد الفرس الجواد) حيث يأتي الاستدلال تاليا موضحا لمضمر من خلال التأشير، الذي قام به اسما: البغل، والفرس، اللذان يعدان كناية عن التوالي إلى الإنسان الغبي الغافل والعارف، ليغدو الخصم هو البغل، والمتكلم هو العارف، والذي سوغ هذا الاستدلال هو سياق النص المرفق، كونه جاء تاليا لجملة (أليس النسيم يحرك الأغصان الرطبة النابتة في الرياض المونقة الخصيبة، فإذا مر بالجدوع اليابسة لا تناد)، ومن ثم يمكن أن تكون مكونات الاستدلال كالاتي:

الأغصان الرطبة = الفرس = العارف ← حركة المواجيد/ كشف

الجدوع اليابسة = البغل = الغافل الغبي ← موت القلب/ حجب

ومن خلال التشبيه الذي يقيمه السياق النصي للنص المرفق بين الإنسان الغافل ميت القلب، والبغل، والإنسان العارف، وموجد القلب، والفرس يضعنا أحمد بن علوان بين شيئين حسيين مدركين ليقيم هذه العلاقة التشبيهية حتى يستنبط المتلقي النتيجة وهي: أن السماع حركة وجد نتيجة خشية ومعرفة وليس حركة أهواء.

وأحيانا يأتي النص المرفق في هيئة استفهام متوال، يفتح به الأديب رسائله أو خطاباته، مشكلا به استهلالا حتى يبقى السؤال يمارس فعل الدهشة والتأثير في المتلقي، ثم يردف هذه الأسئلة بنصوص مرفقة تمثل إجابات لتلك الأسئلة، ومما جاء في أدب أحمد بن علوان قوله: "لم سمي الشيخ شيخًا، وبأي وصف يستحق ذلك ويبلغ إليه؟ وهل هو وصف حادث أم قديم؟ ومتى يحتاج المرید إلى الشيخ؟ ومتى يستغني عنه؟"⁽⁶³⁾.

ثم تتوالى النصوص المرفقة لتجيب عن هذه التساؤلات التي طرحها أحمد بن علوان، وحسبنا هنا أن نورد بعضًا من إجاباته تدليلا على ذلك ومنه قوله: "إن هذ الوصف ينقسم على أربعة أقسام: شيخ سن، وشيخ مال، وشيخ معرفة، وشيخ قبيلة"⁽⁶⁴⁾.

"وأما الجواب عن قولنا متى يحتاج المرید إلى الشيخ؟ ومتى يستغني عنه؟، وذلك أنه متى كان المرید جاهلا بكتاب الله ومعانيه وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- ومبانيه، احتاج في ذلك إلى شيخ يفقهه في الدين ويدخله في جملة السالكين... وإذا كان المرید مرادا من جهة الحق، عارفا بكتاب الله عاملا به، متبعًا لسنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مصدقًا به أثمر فيه ذاك الاقتداء مع ما سبق له من الإرادة والهدى، حكمة يرفعه الله بها إلى مقام المقربين ويغنيه بها عن الخلق أجمعين"⁽⁶⁵⁾.

وهكذا فإن النصوص المرفقة في النصوص سالفة الذكر تفصّل وتبين أن "الشيخ" ينقسم على أربعة أقسام: شيخ سن، وشيخ مال، وشيخ معرفة، وشيخ قبيلة، كما أنها جاءت لتفرق بين المرید الذي يكون محتاجا إلى الشيخ وبين المرید الذي يستغني عن الشيخ، ليستنبط المتلقي أن التصوف قد يكون دون الأخذ عن شيخ؛ نظرًا لاستعداده الفطري الذي يرجع فيه الدور إلى العقل، وأحمد بن علوان بكلامه هذا يعارض رأي القائلين

بضرورة الشيخ للمريد ومنهم القشيري⁽⁶⁶⁾، من خلال هذا الطرح ويدفع المتلقي إلى الإيمان بفكرته عن طريق مناقشته لهذه القضية، ومن النصوص المرفق قوله [مجزوء الرجز]:

طـاؤوس طـير طـه	بـاهوتـهـا بـهـاها
سـبـحـان مـن بـراها	لـلعاشـقـين فـاتون
بـدر إذا تجلـت	غـصـن إذا اسـتـقلت
مـزن إذا اسـتـهـلت	نـيسان بـعد كانون ⁽⁶⁷⁾

إن النص المرفق (نيسان بعد كانون) جاء داعماً في ذهن المتلقي دلالة المنطوق الحاصلة في الجملة الأولى، ومعبراً عن الجملة الأصلية (مزن إذا استهلت) الدالة على مكانة الحقيقة المحمدية بطريقة حجاجية مختلفة، عن طريق التضمين الذي اشتملت عليه.

ثالثاً: النص المرفق على مستوى الخطاب

وهذا الضرب من النصوص المرفقة غالباً ما يشير إلى نظرية، أو ظاهرة أو فكرة فلسفية ينادي بها الأديب، فيحاول أن يؤسس لظاهرة أو لفكرة ويشرحها في مظان متفرقة من خطابه، فيجعل المتكلم من نصه الأول مصدرًا لنصوص جديدة، ويبني عليه، بحيث يتحول النص المرفق إلى نصٍّ أمّ تتفرع عنه بعد ذلك نصوص أخرى تحمل الفكرة، أو بعضها منها، أو تضيء شيئاً من جوانبها، فتأتي نصوصه على شكل نصوص متناصبة، تربط بينها علاقة تكامل وتفسير بحيث تتجلى لغوياً وأسلوبياً ونوعياً⁽⁶⁸⁾، وبهذا يصبح الخطاب الأدبي للأديب يفسر بعضه بعضاً، وهذا الضرب من النصوص المرفقة، تتبدى فيه مقدرة الأديب أو الشاعر ونبوغه، فلا يتناقض مع أفكاره وإنما يكملها ويفسرهما، وتكمن قيمته الحجاجية في أنّ هذا النوع من النصوص المرفقة يسهم في فهم الخطاب الأدبي ككل، ويمكننا من

الوقوف على الأفكار، والقضايا التي شغلت الأديب حتى أنها تخترق نتاجه كله اختراقاً بيناً⁽⁶⁹⁾، ومما جاء من النص المرفق على مستوى الخطاب في أدب أحمد بن علوان قوله: "فتح من الفتوح المصونة في قوله تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ﴾ [سورة المائدة: 54]، برأ الله من مزاج المحبة قبل الأوان والأين حوراء نورية زهراء درية ما برأ قبلها ولا بعدها أحسن ولا أكمل منها خلقاً ولا خلقاً، ولما أكمل تأليفها بالحكمة وأودع لطيفها طرائف النعمة، أقبل بها عليه، وأقامها بين يديه، ونظر إليها بعين المحبة ونظرت إليه فانتقل من لطائف حبه إليها - بلا انفصال - شاهد حسن وجمال وكمال كما ينتقل إلى المرأة المقابلة شاهد المثال فجعل تاجها: الجلال، وجبينها: الجمال، وإكليها: كتاب مرقوم بأسماء رجال، وشعرها: سواد الغيب على بياض الاتصال، وطيبها: نفحات الرسائل، وعيونها: السيوف القاتلة لنفوس الأبطال، وحواجبها: القسي الرامية بسهام الآجال، وأنفها: الأنفة عن مراتع الأزدال... واختص جمالها وكمالها من ذلك الجمال والكمال، فلما صنعها ذلك الصنع العجيب وأودعها السر الغريب، زوجها بروح محمد المصطفى الحبيب، فاعتنقتها واعتنقها، وعشقتها وعشقتها عشقاً قاتلاً، فانبت منهما حوراً مشعشعات حباً ونوراً بعدد أرواح الملائكة والرسل والأولياء والأنبياء والأولياء إلى يوم القيامة، ثم تزوج كل روح من تلك الأرواح بحوراء من تلك الحور، فللسابقين ذواتهن، ولأصحاب اليمين نفحاتهن، يتفاضلن بالحسن والكمال بقدر تفاضل أزواجهن في الأعمال والأحوال، وذلك هو الممثل الأقدم بصفة حواء وآدم، ثم بث من تلك الأرواح الشريفة أزواجا في الجنة من الحور العين والولدان المخلدين كثرتهم في العدد وتفاضلهم في الحسن وارتفاعهم في المنازل بقدر تفاضل الأزواج وتناهم في الفضائل، فهن لتلك الأرواح في الدنيا كوافل وعند ولادتها من بطون الأشباح قوابل وإلى منازل الروح والريحان والقرب والرضوان حوامل، فإذا استقر قرار الروح في مقدس ذلك السوح أبرزت

له تلك العروس الجلواء كما أبرزت لأدم حواء، فكانت هي الأنيسة ولكل من يختص به من الحور العين والولدان رئيسة... فإذا نظرن إليها الحور، نظرن إلى برهان من الحق المبين⁽⁷⁰⁾. وهذا النص الطويل الذي فصل فيه أحمد بن علوان الحقيقة المحمدية في ست صفحات، فسّر وشرح نصوصا كثيرة في كتبه، تردد فيها هذا المعنى، لاسيما القصائد الشعرية التي تتحدث عن الحقيقة المحمدية، التي أغرب فيها بأوصاف وصفات يستحيل على القارئ الاهتداء إلى القصد منها، لولا هذا النص الذي مثل بؤرة لتلك النصوص، أو كان هو النص الأم المؤسس الغائب لتلك النصوص المتفرقة، بما اشتمل عليه من ألفاظ ومعان، ومن ذلك قوله [البسيط]:

سيلا هاسون شهشاهون⁽⁷¹⁾ كافور
تُفنى وفي فم إسرافيلها الصور
أحييت لمن قتلته الأعين الحور
أخلاقها خلق الولدان والحور
حور تزور وولدان سماسير⁽⁷²⁾

إشراق ساقى سبا هشتون شابور
حوراء لم ترها عين ولو برزت
زهراء صورها الرحمن من يده
من خلقها خلقت أرض الجنان ومن
طير الطيور ولاهوت البدور لها

ومنه قوله [الكامل]:

وجلا غريب جمالها بجلال
بجلاله وتسربت بكمال
لله كم سلبت من الأبطال
عيسى ويوسف حكمة وجلال
غازي الشيوخ ومرضع الأطفال
رقًا وما أمنت من الأبدال⁽⁷³⁾

مسح الإله جبينها بجمالها
فتشربت بجمالها وتبرقعت
فطوى محاسنها وأبدى عينها
موسى بنور الكف منها والعصا
سر الخليل وأدم وبنوهم
والقطب والأوتاد من غلمانها

ومنه [البسيط]:

سكرى وعاشقها ما زال سكرانا
للرقص تتخذ الأكباد ميدانا
عزّت فكل عزيزرامها هانا
سكرا إذا لفظت سجعا وألحانا
لأصبح الكون منها غير ما كانا
ولا غزت ملكا إلا لها دانا
بان البيان أعيدي ذكر من بانا
وقربينا فإن البين أشجانا⁽⁷⁴⁾

رقراقة النور شعشاع مشعشعة
رقاصة ملئت من حب خالقها
من قاصرات مقاصير مقدسة
سكرا إذا لحظت سكرا إذا غمضت
محجوبة الخلق دون الخلق لو ظهرت
ما قابلت ملكا إلا وخرّ لها
يا بارقوشويا شاهر دهوشويا
وسكنينا فإن البين فجّعنا

ومنه [الكامل]:

من حيا بيمينها تسقيني
أوتار فيها حركت قانون⁽⁷⁶⁾
سبب الجنون ورقية المجنون
إلا وهستُ وماس آس غصوني
نبأ بسر التين والزيتون
جُمعت بها أنفاس حور العين⁽⁷⁷⁾

حوراء صورها الحبيب بحبه
زات⁽⁷⁵⁾ مغنية إذا ما حركت
سكرى ويسكر كل صاح سكرها
هاسون ماهاست وماس قضيبها
طاؤوس طه هدهد أهدت لنا
أغصان ياسون الهوى جنوية

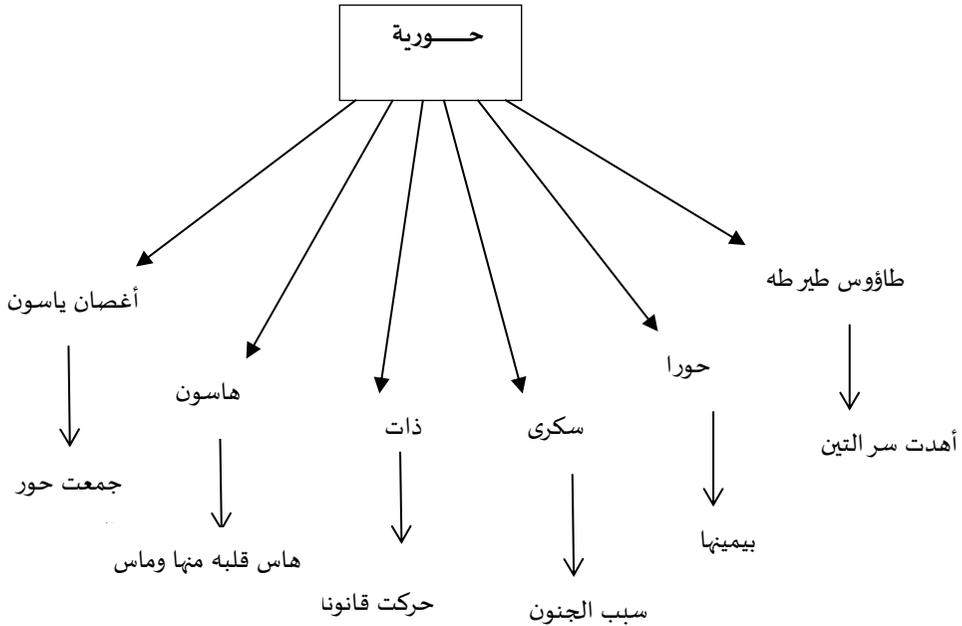
تفصح الأبيات السابقة عن الصفات الآتية: (سيلا هاسون، شهبشاهون، كافور،

حوراء، زهراء، صورها الرحمن من يده، من خلقها خلقت أرض الجنان، من أخلاقها خلق

الولدان والهور، طير الطيور، لاهوت البدور، حور تزور، ولدان سماسير، جلا غريب

جمالها، تسربت بكمال، رقاقة النور، شعاع مشعشة، سكرى، رقاصة، حوراء، صورها الحبيب بحبه، جمعت بها أنفاس حور العين، ذات مغنية، هاسون)، وهو يقصد بها الحقيقة المحمدية، بالاستناد إلى النص المرفق الأم الذي تتفرع عنه القصائد أو الفصول في الخطاب الكلي العلواني، بينما يتفرد النص الرابع من النصوص السابقة بذكر معظم هذه الصفات، التي تؤشر سياقياً إلى الذات المحمدية، بدليل النص المرفق الذي ورد في البيت الرابع، الذي جاء يفسر ويوضح القصد من تلك الصفات، حيث تغدو هذه الصفات، صفات متعددة لموصوف واحد، هو الحقيقة المحمدية: حوراء = ذات مغنية = سكرى = بارقوش = شاهردهوشهاسون = طاؤوس طيرطه = أغصان ياسون.

وهي ألفاظ وردت في النص الأم، الذي فصل الحقيقة المحمدية، وهو الأمر الذي يسهل علينا عملية الاستدلال بمعاني هذه الألفاظ، ومن ثم فهم القصد منها، والوصول إلى الإقناع بالحقيقة المحمدية، فيذعن المتلقي ويسلم بها، ولم يكتف بذلك، بل عمد في البيت السادس من النص الرابع، إلى توكيد دلالة الأبيات السابقة، وليوضح أن الحقيقة المحمدية، هي أغصان ياسين/ ياسون، وبأنها جمعت أنفاس حور العين، وهو المعنى نفسه الذي ورد سابقاً في النص الأم، كما أن هناك شيئاً آخر ميز النص الشعري الرابع، وهو أن صدور أبيات القصيدة، قد جاءت مقدمات أو وصفاً لهذه الحوراء الفاتنة، التي صورها الرحمن بيديه، وهذا الوصف يتفرع منه معان عدة، بينما جاءت أعجاز الأبيات نتيجة أو أثراً من الآثار التي تركته هذه الفاتنة الحوراء المحمدية في ذات الشاعر، ويمكن أن تترسم معاني القصيدة كالآتي:



وهكذا يصل المتلقي إلى الربط بين هذه الدوال المتوالية المتفرقة، عن طريق الربط بين النص الأم، والنص المفصل عنه، ليصل في النهاية إلى الاقتناع والتسليم بأن الحقيقة المحمدية، هي الحقيقة الكاملة، وهي حقيقة تكون الكون، ولذا فلا غرابة ولا جدال إن أسهب الشاعر في حبها أو ترنم فيها، أو إن صار سكرانا من حبها، فما هذه الأوصاف والصفات إلا مقدمات يحتج بها على حبه لهذه الحوراء الفاتنة، وهو وصف ذو دلالة روحية غيبية شفافه، إنها تثير في المتلقي التحفيز والتشويق إلى حبها والعمل بما جاءت به؛ طمعا في لقاءها، ولعل اختيار اسم حوراء دون غيرها من الأسماء مثل: ليلي وهند وسعاد له ما يبرره، أولا: لأن حوراء من صفات الجنة (حور)، وثانيا: لأنها تدل على أن الحقيقة المحمدية روح وليس شكلا ماديا، ولذا فالتغني بالحوراء يسمو بها عن التشبيه بالماديات⁽⁷⁸⁾.

ومن النصوص الأخرى التي يمكن أن نستدل على فهم ألفاظها بالنص الأم، أو بالنص الشعري الرابع السابق ذكره، قوله [منهوك الرجز]:

أغصان ياسون	جاءت ك هاسون
بيضاء لا جسون	جنوية الجسون
تمشي الهوينان	حورا وعينان
بالسمر مكنون ⁽⁷⁹⁾	من طور سينا

تتوقف معرفة القصد الذي يريده الشاعر بهذه القصيدة، وهو يبدوها بمثل هذه الصفات التي يبدعها أحمد بن علوان ويؤسليها بطريقة لغوية بارعة، على مرجعية أخرى تؤسس لهذه الألفاظ: (هاسون، ياسون، حوراء، جنوية الجون)، بيد أن الاستدلال بما ورد في النص السابق (الرابع)، أو بالنص الأم، يجعلنا نجزم بأن المقصود بهاسون، وأغصان ياسون، هو حوراء أو ذات مغنية، أو هو طاؤوس طير طه، ومما يعضد تفسيرنا هذا أيضا، هو أن هذا النص، جاء مباشرة في كتاب الفتوح بعد النص الآتي [الكامل]:

من حيا بيمينها تسقيني	حوراء صورها الحبيب بحبه
أوتار فيها حركت قانون	زات مغنية إذا ما حركت
سبب الجنون ورقية المجنون	سكرى ويسكر كل صاح سكرها
إلا وهست وماس آس غصوني	هاسون ما هاست وماس قضيبها
نيا بسر التين والزيتون	طاؤوس طه ههد أهدت لنا
جُمعت بها أنفاس حور العين	أغصان ياسون الهوى جنوية

وما أرى هذا الترتيب إلا مقصودا من الشاعر، حتى يسهل على المتلقي الموازنة بين النصين، بغية الفهم والاستدلال بمعاني هذا النص لفهم معاني النص السابق، وهكذا تتعاقد هذه النصوص فيما بينها ويفسر بعضها بعضا لتقدم تصورا عرفانياً تجتمع فيه صفات الكمال للحقيقة المحمدية بحيث تبدو هذه الصفات مبررا لحبها وعشقها.

وتارة يأتي النص المرفق على مستوى الخطاب ليوضح فكرة السماع وحكمها، وليرد ويفند آراء المنكرين، شعرا ونثرا، يقول [الكامل]:

عند المشائخ إلا رقص من غلبا
لا تستقر له الأغصان إن وثبا⁽⁸⁰⁾

أنكرتم الرقص والتصفيق وهو كذا
وغالب الوجد حق في معارفنا

وقوله [البسيط]:

إنّ الأكارم لا تنهى عن الكرم
ذكر المهيمن فيهم ملء كل فم⁽⁸¹⁾

يا منكرًا حركات كلها كرم
هذا السماع وإخوان الصفاء معا

وقوله [الكامل]:

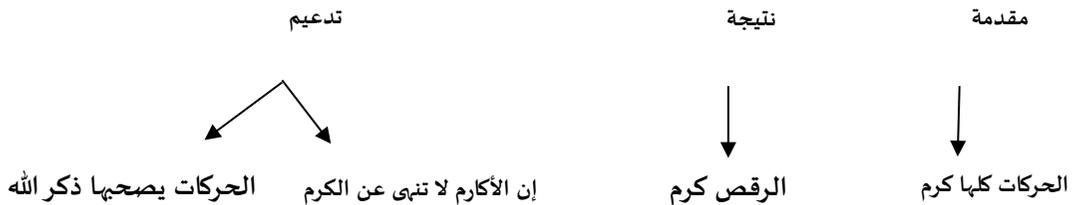
وألم بي فآدارني وأطارني
سبحان من أرساكم وأمارني
إن الحبيب يلومه من لامني
والله لا يهدي سبيل الخائن⁽⁸²⁾

مدّ السماع يد الهوى فأمارني
فأنا الأسير بحبه من بينكم
اثنوا علي وأقصروا من لومكم
فلقد أرى ما لا ترون من الهوى

وفي النثر نجد النص المرفق يشرح معنى السماع بالتشبيه قائلا: "السماع رياح سماوية، تهب بأسرار المعاني الإلهية، كمغناطيس الفولاذ، إذ أطل على ما هو منه، من الآلات المتفرعة عنه، ترامت عليه ترامي الجنسية على الجنسية، وتحركت إليه حركة الأجسام إلى الأجسام"⁽⁸³⁾.

ومنه قوله: "لما هتف الهاتف بذكر المحبوب، بصوت منه شجي ومعنى مطلوب، تعلقت المعاني بأعناق القلوب، فتحركت حركة الأغصان بالريح الهبوب، فإن جرت الريح نسима بالمتحرك تشكل، وإن جرت به عاصفًا اضطرب وتقلقل"⁽⁸⁴⁾.

وهكذا تأتي فكرة السماع نثرًا وشعرًا بنصوص مرفقة على مستوى الخطاب العلواني، بحيث تتفاعل فيما بينها وتتلاقح بعلاقة تكاملية مفسرة ومقنعة، يتضح فيها موقف المتكلم بإجازته، وتفسير أسبابه وصولًا إلى الإقناع، إذ يتخذ من النص المرفق آلية تنفيذ وإفحام للمتلقى المنكر فكرة السماع من خلال استعمال الوسائل البلاغية، ففي المثال الأول (أنكرتم الرقص وهو كذا عند المشائخ إلا رقص من غلبا) يأتي الإخبار بالاستثناء ليدفع حجة المنكرين السماع والرقص، ويثبت حكم جوازه للعارفين في الوقت ذاته، فالخبر "بالنفي والإثبات، ما هذا إلا كذا، وإن هو إلا كذا، فيكون للأمر ينكره المخاطب، ويشك فيه"⁽⁸⁵⁾ فالعامل الحجاجي في قوله: (أنكرتم الرقص وهو كذا عند المشائخ إلا رقص من غلبا)، جاء ليفيد مخالفة رأي المخاطب وعدم صوابية حكمه في الرقص، ويثبت إباحته للمستثنى (العارفين) وهم الذين غلبهم الوجد، في حين يستعمل أحمد بن علوان في الشاهد الثاني (إن الأكارم لا تنهى عن الكرم) حجة ودليلا على صوابية رأيه القائل بأن الحركات كرم، معتمدا في ذلك على القياس بحيث يتشكل كالآتي:



بينما نجد في المثال الثالث التجسيد، والتوكيد، والتعجب من حالهم، حججا عليهم تدمغهم، وتوضح فكرته.

وفي كتاب المهرجان نجده يقول: "أتنكرون الزعق والصعق... أتنكرون الوارد على القلوب، والأسرار بمكاشفة العزيز الجبار... ألا تدرون أيها المنكرون، ما الزعق إلا من امتلاء الزق ... الزاعقون متنعمون متلذذون بأسرار غيب من لا تعلمون ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْمُونَ﴾ [سورة الزمر: 9]، الزاعق قد غاب مع الحاضرين عن الحاضرين" (86).

وفي سياق التفسير لأسماء الله الحسنى نجد أن النص المرفق، على مستوى الخطاب، يوضح قصد المتكلم، فبعد أن يشرح أحمد بن علوان أسماء الله الحسنى (87)، ويفسرها تفسيراً صوفياً يوضح من خلاله نظرتة للكون وللقضايا الصوفية، نجده يعقب على ذلك بفصل مستقل لا يتعدى الصفحة، يضع فيه خلاصة تفسيره وشرحه بقوله: " عبّرنا بالحروف المتعلقة بأسماء الله الحسنى وصفاته، عن اللطائف المتعلقة بنوره وسبحاته، المتمثلة لأوامره وطاعاته، أولئك هم السابقون والكرام المقربون على جهة التشبيه العقلي والتمثيل المعنوي، وكذلك نعبر بالحروف المتعلقة بالأسماء المتوسطة، عن اللطائف المتوسطة التي لا ترتفع هممها إلى الانتظام في سلك البررة الكرام، ولا تنخفض إلى الالتئام بأهل الفسوق والآثام، أولئك أصحاب اليمين، وذوو الاقتصاد في الدين، وكذلك نعبر بالحروف المتعلقة بالأسماء الخبيثة، والصفات الشيطانية كأسماء القاذورات، والجيف والآفات والحركات المذمومات، عن اللطائف العاصية، المنقطعة القاصية، المقبلة على الشيطان، المعرضة عن الرحمان، أولئك أصحاب الشمال، وأهل البدع والضلال، وكذلك نقول عما تنبئ به العقول إن الحروف المتعلقة بالأسماء الحسنى، والصفات الإلهية الكبرى، موضوعات وضعها الله تعالى لها، لا تفارق أسماءه إلى غيرها كالنون المتعلقة باسم الرحمن، ليست هي النون المتعلقة باسم الشيطان" (88).

فلا يمكن أن يفهم القارئ هذا القصد من خلال الصفحات التي فسر فيها أسماء الله، لاسيما وهو لم يشير إلى تقسيم الحروف المتعلقة بأسماء الله إلى ثلاثة أصناف يقابلها ثلاثة أصناف من الناس: الصنف الأول هو الحروف المتعلقة بالأسماء والصفات الإلهية الكبرى، ويعبر بها عن السابقين، والصنف الثاني هو الحروف المتعلقة بالأسماء والصفات المتوسطة ويعبر بها عن الكرام البررة، والصنف الثالث الحروف المتعلقة بالأسماء الخبيثة والصفات الشيطانية، ويعبر بها عن أصحاب الشمال، وبهذا الطرح تغدو أسماء الله ترجمة فعلية لواقع الدين في سلوك الفرد، فيغدو الإنسان رحيماً، غفوراً.

وبناء على ما سبق يمكن أن نخلص إلى القول: إن الفكر العربي القديم تناول بعض آليات النص المرفق تحت عدة مصطلحات، منها: التذييل، والتفسير، والإيضاح، والجملة التفسيرية وغيرها، وإن النص المرفق في الأدب بشكل عام وفي أدب أحمد بن علوان بشكل خاص، قد جاء على ثلاثة مستويات، على مستوى الكلمة، وعلى مستوى الجملة، وعلى مستوى الخطاب، وقد أفاد هذا النص تفسير كثير من المعاني التي يرمي إليها أحمد بن علوان ومنها: تأكيد الفعل، وتفسير الحال، وشرح فكرة السماع والرقص والإقناع بها، والدعوة إلى العلم، والرد على رأي مخالف وتفنيده بالأدلة، وبيان الحقيقة المحمدية، وموضحا الأسباب التي جعلت الشيخ أحمد بن علوان يصفها بهذه الصفات، وأنه قد وصفها بتلك الصفات سعياً منه لتبرير حبه، وبيان مكانتها وقداستها، زد على ذلك أن النص المرفق شرح بعض الألفاظ وبين معانيها، مما يسهل عملية التلقي لدى القارئ للاستدلال والفهم ثم الاقتناع بذلك.

الهوامش والإحالات:

- (1) أحمد بن علوان، هو أبو الحسن صفي الدين أحمد بن علوان بن عطف بن يوسف بن مطاعن، المشهور بابن علوان، ولد عام (600هـ)، في منطقة ذي الجنان بتعز، وتوفي في منطقة يفرس عام (665هـ)، كان أبوه كاتب إنشاء الملك المسعود، عاصر أحمد بن علوان الملك المنصور عمر الرسولي مؤسس الدولة الرسولية، وكان له حظوة عنده، عاش حياته متصوفاً حتى لقب بجوزي اليمن، ألف من الكتب: الفتوح، والمهرجان، والبحر المشكل، والتوحيد الأعظم. ينظر: أحمد بن علوان. الفتوح، تح: عبد العزيز سلطان المنصوب، بيروت، سلسلة الصفاء، دار الفكر المعاصر، ط2، 1995: 41، 40. وينظر: أبو عبدالله محمد بن يعقوب الجندي السكسكي (ت 732هـ)، السلوك في تاريخ العلماء والملوك، تح: محمد بن علي بن الحسين الأكوّع الجوّالي، صنعاء مكتبة الإرشاد، د. ط. د. ت: 396/1.
- (2) نقلا عن: محمد خطابي، لسانيات النص «مدخل إلى انسجام النص»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1991م، ص 309.
- (3) ينظر: عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، أفريقيا الشرق، المغرب، د. ط، 2006، ص 72.
- (4) يحيى بن حمزة، الطراز، تح: عبد الحميد هندواي، المكتبة العصرية، ط 3/1، 2002، ص 63، 64.
- (5) ينظر: جورج يول، التداولية، تر: قصي العتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط 1، 2010م، ص 45.
- (6) ينظر: عبدالحق بلعابد، عتبات - جبرار جينيت من النص إلى المناس، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2008، ص 50.
- (7) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تح: علي محمد الجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط 1، 1952، ص 371.
- (8) يحيى بن حمزة، الطراز، ط 3/62.

- (9) بدر الدين بن مالك الشهير بابن الناظر، المصباح في المعاني والبيان والبدیع، تح: حسني عبدالجليل يوسف، مكتبة الآداب ومطبعها بالجماميز، مصر، ط1، 1989، ص217.
- (10) بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة د. ط، د.ت، 68/3.
- (11) ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، تح: حفي محمد شرف، مكتبة نهضة مصر، د.ط، 1957، ص155.
- (12) علي صدرالدين معصوم المدني (ت1120 هـ)، أنوار الربيع في أنواع البديع، حققه، شاكراهادي شكر، العراق، مطبعة النعمان، النجف، ط1، 1996: 6/31.
- (13) ينظر: المصدر نفسه 3/40.
- (14) ينظر: سيويه، الكتاب، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، د.ت: 1/81، 3/162، وينظر: الأصول في النحو، أبوبكر محمد بن سهل السراج (ت316هـ)، تح: عبد الحسين الفتلي، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت: 1/70، ينظر: المبرد، المقتضب، تح: عبد الخالق عزيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، د.ت: 1/188.
- (15) سيويه، الكتاب،: 3/162.
- (16) ابن مالك (جمال الدين محمد بن عبدالله) المعروف بابن مالك (ت672هـ)، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تح: محمد كامل بركان، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر: ليبيا، 1968، ص113.
- (17) بدر الدين بن مالك، المصباح في المعاني والبيان والبدیع، تح: حسن عبد الجليل، مكتبة الآداب ومطبعها بالجماميز، ط1، 1989، ص216.
- (18) ينظر: ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، تح: مازن المبارك، ومحمد علي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1964: 2/446.
- (19) عبد الوهاب بكير، النحو العربي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1971، ص208.

- (20) ابن حجة الحموي، خزنة الأدب وغاية الأرب، تح: عصام شعيتو، بيروت، لبنان، دار مكتبة الهلال، ط1، 1987: 242/1.
- (21) عبدالله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، دار الفارابي، بيروت لبنان، ط2، 2007: 351، 352، 355.
- (22) المرجع نفسه: 354.
- (23) ينظر: المصدر نفسه، ص359.
- (24) ينظر: ابن البناء المراكشي العددي، الروض المريع في صناعة البديع، تح: رضوان بن شفرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985، ص151.
- (25) علي صدر الدين معصوم المدني، أنوار الربيع في أنواع البديع: 31/6.
- (26) يحيى بن حمزة، الطراز، ط2/44.
- (27) ينظر: جورج يول، التداولية: ص45.
- (28) شمس الدين محمد الكرمانى (ت786هـ)، تحقيق الفوائد الغيائية، تحقيق علي العوفي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1424هـ: 365/1.
- (29) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمود شاکر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992، ص31.
- (30) ينظر: أبو يعقوب يوسف السكاكي (ت626هـ) مفتاح العلوم، ضبطه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ط2، 1987، ص284.
- (31) ينظر: شمس الدين محمد الكرمانى، تحقيق الفوائد الغيائية، ص376.
- (32) أحمد بن علوان، الفتوح، ص255.
- (33) المصدر نفسه، ص499.
- (34) السياق اللغوي لهذه اللفظة يبين أنها كتبت تصحيفا والصحيح: ينطبق.
- (35) أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم المبلغ من لا يعلم رتبة من يعلم، تح: عبد العزيز سلطان المنصوب، سلسلة الصفاء، ط3، 2004، ص348، 349.

- (36) ينظر: عبدالله صولة، الحجاج في القرآن. ص 311، 312.
- (37) أحمد بن علوان، الفتوح، ص 320.
- (38) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 135، 136.
- (39) المصدر نفسه، ص 442.
- (40) شمس الدين محمد الكرمانى، تحقيق الفوائد الغيائية، ص 368.
- (41) جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط 1، 1988: 1/ 279.
- (42) ينظر: عبدالله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، ص 372.
- (43) ينظر: المصدر نفسه، ص 367.
- (44) ينظر: يحيى ابن حمزة، الطراز: 62/3، بدر الدين محمد الزركشي، البرهان: 57/3 – 64.
- (45) أحمد بن علوان، الفتوح، ص 284.
- (46) ابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب: 1/ 242.
- (47) ينظر: أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم، ص 273.
- (48) أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم، ص 278.
- (49) المصدر نفسه، ص 279.
- (50) ينظر: محمد مشبال، الحجاج والتأويل في النص السردي عند الجاحظ، النادي الأدبي الثقافي بالقصيم، السعودية، دار محمد علي الحامي، تونس، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط 1، 2015، ص 14، 15.
- (51) ينظر: أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم: ص 82، 215، 332، 334، وينظر: أحمد بن علوان، الفتوح: ص 216، 247، 426.
- (52) ينظر: شكري المبخوت، إنشاء النفي وشروطه النحوية الدلالية، مجلة النشر الجامعي، كلية الآداب والفنون الإنسانية جامعة منوبة، تونس، 2006، ص 421.

- (53) أحمد بن علوان، المهرجان والبحر المشكل الغريب المظهر لكل سر عجيب لكل عارف لبيب، تح: عبد العزيز سلطان المنصوب، سلسلة الصفاء، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط2، 1995، ص30.
- (54) أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم، ص307.
- (55) ينظر: عبدالله الفلاحي، المعرفة والوجود في فلسفة أحمد بن علوان الصوفية، رسالة ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، العراق، 1996، ص191.
- (56) عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، تح: عبدالعال شاهين، القاهرة، دار المنار، ط1، 1992م: ص347.
- (57) أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم، ص87.
- (58) أحمد بن علوان، المهرجان والبحر المشكل، ص47.
- (59) أحمد بن علوان، الفتوح، ص241.
- (60) نفسه، 334، 335.
- (61) ينظر: محمد بازي، تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ط1، 2010، ص42.
- (62) أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم، ص128.
- (63) المصدر نفسه، ص308.
- (64) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (65) المصدر نفسه، ص311، 312.
- (66) ينظر: عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبدالكريم عطاء، تعليق عبد الحلیم محمود، مكتبة أبي حنيفة، د. ط، د.ت، ص574، 575.
- (67) أحمد بن علوان، الفتوح: ص171، 172.
- (68) ينظر: سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي النص، المغرب الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط3، 2006، ص100.

- (69) ينظر: شربل داغر، التناص سبيلا إلى دراسة النص الشعري، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997، مج 16 ع1، ص133.
- (70) ينظر: أحمد بن علوان، الفتوح: ص235 - 238.
- (71) وفي تحقيق القيري: إشراق ساقى سباهستون سابور سيلا هستون سبهاهون كافور. سابور/ شابور: المشبورة المرأة الجميلة، والسابور الجمال والحسن، (وسيلا)، وأرى أن الصحيح سيلاء حتى يستقيم الوزن، (شهبشاهون)، اختلاف الروايتين بين عبد العزيز المنصوب، والقيري، جعلني أرجح أنها شهنشاهين، جاء في لسان العرب أنها تعني ملك الملوك؛ لأن الشاه الملك، وشاهان شاه، ملك الملوك، وقد حذف الأعشى الألف فقال:
- وكسرى شهنشاه الذي راح ملكه له ما اشتهى راح عتيق وزنبق،
سهنسأه: تعني ادخل معنا، واذهب معنا، وقيل الشيء إذا لم يكن بعده شيء قلت: افعل هذا سهنسأه، افعله آخر كل شيء، ينظر: لسان العرب، مادة (ش و ه، س ن ه)، ونجد هذه اللفظة أيضا عند الشاعر المؤيد الشيرازي (470هـ) يقول:
- جعلت شاهنشاهنا المعظما من نائبات الدهر لي معتصما (ديوان المؤيد، ص318).
- (72) أحمد بن علوان، الفتوح، 168.
- (73) المصدر نفسه، ص152، 153.
- (74) المصدر نفسه، ص110.
- (75) قانون هكذا وردت في الفتوح، والصواب قانونا، أو قانوني لتنسجم نحوياً وموسيقياً مع قافية القصيدة.
- (76) أحمد بن علوان، الفتوح، 107، 108.
- (77) ذات، هذه اللفظة وردت في بعض قصائد الشاعر والسياق يدل على أنها ذات، ينظر: الفتوح، ص107، 115.
- (78) ينظر: جميل سلطان محمد عثمان، شعر التصوف عند أحمد بن علوان، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم، جامعة آل البيت، الأردن، 2002، ص42.

- (79) أحمد بن علوان، الفتوح، ص 109، 110.
- (80) أحمد بن علوان، المهرجان والبحر المشكل الغريب المظهر لكل سر عجيب لكل عارف لبيب: ص 118.
- (81) أحمد بن علوان، الفتوح، ص 444.
- (82) المصدر نفسه، ص 445.
- (83) أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم، ص 127.
- (84) أحمد بن علوان، الفتوح، ص 444.
- (85) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1/ 332.
- (86) ينظر: أحمد بن علوان، المهرجان والبحر المشكل، ص 39-47.
- (87) ينظر: أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم، ص 77 – 118.
- (88) المصدر نفسه، ص 118.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن أبي الإصبع، بديع القرآن، تح: حفي محمد شرف، مكتبة نهضة مصر، ط1، 1957.
2. ابن البناء المراكشي العددي، الروض المربع في صناعة البديع، تح: رضوان بن شفرون، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د. ط، 1985.
3. ابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، تح: عصام شعيتو، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1987.
4. ابن مالك (جمال الدين محمد بن عبدالله) المعروف بابن مالك (ت 672هـ)، تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تح: محمد كامل بركان، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ليبيا، د. ط، 1968.
5. ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب، تح: مازن المبارك، ومحمد علي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1964.

6. أبو عبدالله محمد بن يعقوب الجندي السكسكي (ت 732هـ)، السلوك في تاريخ العلماء والملوك، تح، محمد بن علي بن الحسين الأكوغ الجوالي، مكتبة الإرشاد، صنعاء، دط، دت.
7. أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين، تح: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ط1، 1952.
8. أبو يعقوب يوسف السكاكي (ت 626هـ)، مفتاح العلوم، ضبطه نعيم زرزور، لبنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1987.
9. أحمد بن علوان، الفتوح، تح: عبد العزيز سلطان المنصوب، سلسلة الصفاء، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 1995.
10. أحمد بن علوان، التوحيد الأعظم المبلغ من لا يعلم رتبة من يعلم، تح: عبدالعزيز سلطان المنصوب، سلسلة الصفاء، بيروت، ط3، 2004م.
11. أحمد بن علوان، المهرجان والبحر المشكل الغريب المظهر لكل سر عجيب لكل عارف لبيب، تح: عبد العزيز سلطان المنصوب، سلسلة الصفاء، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 1995.
12. الأصول في النحو، أبوبكر محمد بن سهل السراج (ت 316هـ)، تح: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، دت.
13. بدر الدين بن مالك الشهير بابن الناظر، المصباح في المعاني والبيان والبدیع، تح، حسني عبد الجليل يوسف، مصر، مكتبة الآداب ومطبعها بالجماميز، ط1، 1989.
14. بدر الدين محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، د. ط، د. ت.
15. جلال الدين السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988 .
16. جميل سلطان محمد عثمان، شعر التصوف عند أحمد بن علوان، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم، جامعة آل البيت الأردن، 2002.
17. جورج يول، التداولية، تر: قصي العتاي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010م.

18. عبد الحق بلعابد، عتبات جبرار جينيت من النص إلى المناص، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
19. سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3، 2006.
20. سيبويه، الكتاب، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، (د.ت).
21. شربل داغر، التناص سبيلا إلى دراسة النص الشعري، مجلة فصول، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، مج 16، ع3، 1997.
22. شكري المبخوت، إنشاء النفي وشروطه النحوية الدلالية، تونس، مجلة النشر الجامعي، كلية الآداب والفنون الإنسانية جامعة منوبة، 2001.
23. شمس الدين محمد الكرمانى (ت 786هـ)، تحقيق الفوائد الغياثية، تحقيق علي العوفي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1424هـ.
24. عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، تح: عبدالعال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط(1)، 1992م.
25. عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، أفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2006.
26. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، الجرجاني، تح: محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط3، 1992.
27. عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تح: عبدالكريم عطاء، تعليق عبد الحليم محمود، مكتبة أبي حنيفة، القاهرة، د.ط. د.ت.
28. عبد الوهاب بكير، النحو العربي، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، د.ط، 1971.
29. عبدالله الفلاحي، المعرفة والوجود في فلسفة أحمد بن علوان الصوفية، رسالة ماجستير، الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، 1996.
30. عبدالله صولة، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، بيروت دار الفارابي، لبنان، ط2، 2007.

31. علي صدر الدين معصوم المدني (ت1120هـ)، أنوار الربيع في أنواع البديع، تح. شاكرهادي شكر، مطبعة النعمان، النجف، ط1، 1996.
32. محمد بازي، تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010.
33. محمد خطابي، لسانيات النص - مدخل إلى انسجام النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991م.
34. محمد مشبال، الحجاج والتأويل في النص السردي عند الجاحظ، النادي الأدبي الثقافي بالقصيم، السعودية، دار محمد علي الحامي، تونس، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2015.
35. المبرد، المقتضب، تح: عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي مصر، د. ط، د.ت.
36. يحي ابن حمزة العلوي، الطراز، تح. عبد الحميد هندأوي، المكتبة العصرية، القاهرة، ط1، 2002.

