الشكلي للحديث)) أي وضع مختلف الفاعلين في الحديث داخل النص))[1].

لقد وقفنا على بعض أسباب أزمة تلقي الخطاب الصوفي، والتي منها الاعتقاد بأن التواصل كامن في الإخبار والمعلومات التي يحملها هذا الخطاب، ولما كانت المعلومات فيه مرتبطة بالتجربة الصوفية، لأن المتصوف كان يكتب ليقول ذاته، فإنه بإمكاننا رصد التواصل من خلال تشكيل النص ذاته، باعتباره فعلاً خطابياً يتم بين متكلم ومخاطب، وفي هذه الممارسة قد لا نعثر على الآثار الدالة على المقاصد المباشرة للخطاب، بقدر ما نقع فيه على مؤشرات التواصل التي تساعد المتلقي على التفاعل مع النص. ولذلك يكون هذا الفصل تموضعاً داخل النص الصوفي للكشف عن آليات التفاعل والتواصل التي يحملها، والتي استطاع فيها المتصوف كمتكلم في الخطاب أن يجد نفسه في ما يغايرها وينازعها، كما ينازع الغير غيره ويدخل معها في علاقات سجالية، لا يكون السجال فيها عداءً، بقدر ما هو تعبير عن مبدأ المغايرة، ومبدأ الخروج عن الذات، بالاعتراض عليها ومعارضتها، وذلك بالنهوض بمواقف خطابية متفاوتة مع مواقف الذات[2] قد تطابق معارضة الذات في الواقع، حين يتخلى الصوفي عن مطالب النفس والجسد وينزع إلى التحلّي بمطالب الروح والمثالي.

I-هاجس السؤال في مناجيات التوحيدي

لا شك في أن تضمين الآخر في الخطاب هو المعطى الأساس الذي يتطلبه كل حديث، بل إن المتحدث بمجرد الإعلان عن نفسه كمتكلم يكون قد وضع شخصاً آخر أمامه، وحدّد لكلامه المقام الخطابي بين أنا وأنت حتى وإن كانا (أنا وأنت) ((لا يضمران مفهوماً ولا شخصاً معينين لكنهما يسمحان للمتكلم من احتلال منزلة الفاعل في الخطاب مع علاقة تتوفر بينه وبين المرسل إليه))[3]، ليبدو التحاور والتشكيل التعارضي بعد ذلك، الشكل الطبيعي لكل خطاب، وإن كان بدرجات متفاوتة.

إن اللافت للنظر عند أبي حيان التوحيدي، هو أن هذه السمة تحققت وفي

---

[1]-*Catherine Kerbrat Orecchioni, L'enonciation de la subjectivité dans le language, Armand Colin, Paris, 1980, p.158.*

[2] -*يراجع طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص46.*

[3] -*ك.فوك، ب.لوفوميك، مبادئ في قضايا اللسانيات المعاصرة، تر: منصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص135.*

أعلى مراتبها من خلال المناجاة التي هي شكل من أشكال الخطاب الدعائي ذات الاتجاه الواحد من أنا– إلى أنت (الله)، لذلك اعتبرها القدامى حديثاً شخصياً سمي ((حديث النفس))، فكانت مجرد متتاليات دعائية تعبر عن معان دينية وأخلاقية، اعتمدها المتصوفة كذلك للتعبير عن حالة تبلغ فيها الحاجة إلى الله مداها، كما عند الجنيد مثلاً. غير أننا نجدها تتحول عند التوحيدي إلى حديث مونولوجي الوظيفة– حواري الشكل Monologique/dialogal، بعدما كان مونولوجي الشكل والوظيفة معاً monologal-monologique*، وكأنه أدرك أنه طبيعي أن ((لا شيء يمنع خطاباً مونولوجياً أن يظهر بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، في شكل محادثة، ذلك أن الخطاب يمكن أن يكون باعتبار شكله ووظيفته، حواري الشكل وحواري الوظيفة، حواري الشكل ومونولوجي الوظيفة، مونولوجي الشكل ومونولوجي الوظيفة، ومونولوجي الشكل حواري الوظيفة))[1]، والمناجاة باعتبارها خطاباً مونولوجياً، افترض فيها أبو حيان وجود تبادل خطابي، وإن كان المتكلم هو نفسه المخاطب، لكنه اصطنع لهما (المتكلم والمخاطب) تشكيلاً تحاورياً تتحكم فيه مجموعة من القوانين المرتبطة والمتداخلة كقانوني الإخبار والتأثير[2]، وشكّل بذلك ظاهرة وجد أصولها عند الأوائل من المتصوفة، كالحارث المحاسبي (243هـ)، وعمر بن عثمان المكي (291هـ)، والجنيد بن محمد (297هـ)، والجنيد الصوفي، ((إلا أن أساليب هؤلاء الصوفية قلما كانت تخرج عن التعليمية الجامدة، لتكتسب حرارة واندفاعاً ملموساً))[3]، كما تقول وداد القاضي. ذلك أن الأولين ربطوها بالدعاء وأحياناً بالاستغاثة، وقرنوها بزمن معين، كالوِرد والحزب، ونظروا إلى موجهاتها باعتبارها وسائل بلاغية تزيينية، في حين عبّر بها التوحيدي عن العلاقة بين الذات (المتصوف والموضوع) والله. وعكست علاقة النزوع التي يتحكم في طرفيها تبادل في انتظار التحقق. وهكذا نقلت المناجاة الهمّ الوعظي الأخلاقي، إلى الهم المعرفي، وتحولت معه فاعلية الإرسال نحو مفاهيم التجربة والمعرفة، وبمثابة مركبات دلالية كبرى. يتموقع من خلالها النص وعلاقة الأنا

---

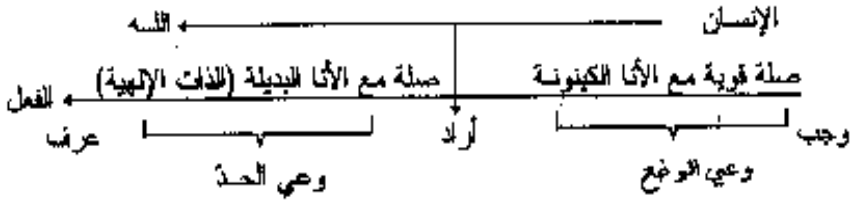
* *لم تتسن لي ترجمة عبارة مثل* ***monologal monologique، dialogal dialogique*** *إلا بربطها بتعبيرها عن الشكل والوظيفة، فإذا كنا نملك بالعربية مقابلاً لـ* ***dialogique*** *(حواري) ومقابلاً لكلمة* ***monologique*** *فإننا لا نملك مقابلاً لكلمتي* ***dialogal*** *و* ***monologal***.

[1]-*J. Moescheler, Argumentation et conversation, Hatier, 1985, p.15.*

[2]-*Voir J.M. Adam, ((Le Monologue Narratif)), in theatres pratiques, no59, 1988, p.p.60-61.*

[3] –وداد القاضي، مقدمة الإشارات الإلهية، لأبي حيان التوحيدي، دار الثقافة، بيروت، 1982،ص20.

بالأنت، وتبدو قواعد العلاقة الصوفية، مهما كانت طبيعة تشكيلها مجسدة لهذه العلاقة في خط يتوزع بين الأنا والأنت/ الذات والموضوع، مثلما تمثله هذه الترسيمة:



ففي قسم الوجوب تتجلى المقامات، حيث يضغط موضوع معرفة الله على الذات ويبدأ العالم المادي في التنحي لحساب الموضوع، أما قسم الإرادة، فهو النقطة التي يبدأ فيها الموضوع بالتحقق، فتتساوق الذات معه، ويبدأ تحصيل المعرفة التي تجسد فعل الاتصال بين العبد والله.

ولقد عاش المتصوفة إشكالية إدراك المعنى هذه، واحتموا بمظلة الزهد، ولفترة تجاوزت ثلاثة قرون، ولما كان وعي الوضع فعلاً معقداً لارتباطه بعالم متغير متحرك هو عالم الذات تحول الدعاء أو المناجاة إلى فعل حواري بين ذاتين أو بين الذات وموضوعها، استطاع أبو حيان التوحيدي بقدرته الفائقة على التعبير أن يهيئ جميع الشروط والموجّهات التي تجسد ذلك الفعل في التشكيل التحاوري. ولا يمكن الوقوف على طبيعة هذا التشكيل إلا من خلال حصر وحدات التبادل والتدخل للخطابين باعتبار أن التبادل L'èchange هو أصغر وحدة حوارية مكونة للتفاعل، والتدخل l'intervention هو أكبر وحدة مونولوجية يحويها الخطاب والتي تحوي بدورها وحدات مونولوجية صغرى هي أفعال الكلام الجزئية actes de parole[1]، ولا يتم ذلك إلا بالوقوف عند بنية المخاطبة (المناجاة) ذاتها، وبعد الاستقراء بصُرت ببنيتين تكونانها هما: البنية المؤطرة وبنية الاستدراج.

1-البنية المؤطرة:

وهي تلك القوة الابتدائية التي تنطلق بها المناجاة، وتؤطّر في الوقت نفسه خطابها، حيث يُبتدأ الحديث ويختتم بها، عبّر عن ذلك بقوله: ((اللهم إنا نفتتح

---

[1]_*Voir J.Moeschler, Argumentation, p.81.*

كلامنا بذكرك ودعائك استعطافاً لك، ليكون نصيبنا منك، بحسب تفضلك، لا بحسب استحقاقنا، ونختتم أيضاً كلامنا بما بدأنا به رغبة في رحمتك لنا وتجاوزك عنا، ورفقك بنا وإهدائك ما لا ندريه ولا نتمناه إلينا))[1].

والدعاء هو فعل الكلام الذي تجتمع فيه أفعال جزئية كالطلب بالأمر والنداء والشرط. وهي وسائل تمتلك الكفاءة اللازمة التي يتم بها تحقق النشاط الخطابي، وضمان المشاركة وإحداث الأثر، لما يحمله (الدعاء) من قوة كلامية ((Force illocutoire)) تريح المتلفظ به، لأنه فعل الكلام الذي لا يتحقق إلا بالتلفظ به، لذلك قال أبو علي الدقاق:

((الدعاء مفتاح الحاجة، وهو مستروح أصحاب الفاقات، وملجأ المضطرين، ومتنفس ذوي المآرب، وقد ذم الله تعالى قوماً تركوا الدعاء، فقال: {ويقبضون أيديهم} قيل لا يمدونها لنا بالسؤال))[2]. ولقد أدرك التوحيدي، من خلال ما اكتسبه من تجربة ثرية في الممارسة الخطابية، أن ((المشروعية الخطابية لقول ما تقاس بمدى فائدته، وليس بقدرته على الإخبار))[3]. لذلك جعل من الدعاء أداة السلطة الخطابية التي يمارسها مع الآخر، سواء من حيث تلك الأوامر والنواهي، أو تلك العروض التي يقدّمها له، ويقرن محتواها بالفائدة، وذلك بإحاطتها بهالة من الصدق لأنها جزء من معتقداته في المعرفة الصوفية، والصدق أن نقول ما نعتقد على الرغم من أنه ((على المستوى الخطابي ليس هناك صدق أو عدم صدق، بل هناك ذوات تقول ما يجب قوله من أجل أن تكون أكثر اندماجاً))[4].

وبذلك يُسهم الدعاء في فرض شروط التخاطب، ومن ثمة ضمان استمراره، لأنه كفعل كلام يدار به الحديث، يعطي له بعض هذه القوة الكلامية التي يمتلكها، والتي لا تتمثل في مدى صدقه، بقدر ما تتمثل في نجاحه عندما ينتهي الدعاء، لذلك غالباً ما يأتي الدعاء ليعكس إعلان المتكلم عن حصول الأثر، والمتمثل في ذلك الوفاق الذي يتم بينه وبين المخاطب، كأن يقول في نهاية مخاطبته ((اللهم كما وفّقتنا لنصيحة غيرنا فوفّقنا لنصيحة أنفسنا حتى نبدأ بالأهم

---

(1) –الإشارات، ص180.

(2) –القشيري، الرسالة القشيرية، ص119.

(3) _Catherine Kerbrat Orrecchioni, L'implicite, édition Armand Colin, Paris, 1986, p.200.

(4) _Dominique Maingueneau, Pragramatique pour le discours littéraire, Bordas, Paris, 1990, p.105.

فالأهم من أمرنا، ولا يشتغل بالنا بالأعم عن الأخص))[1].

إن وظيفة الدعاء هذه التي تكسب المتكلم قوة كلامية لا يمكن أن تجسد إطاراً للتبادل وتحقيق المشاركة. ولما كانت طبيعة التبادل في التخاطب تقتضي بالضرورة أو على الأقل تدخلين أو افتراض أحدهما أنشأ أبو حيان التوحيدي إشاراته على أساس مخاطبة بينه وبين مشارك ضمن في الحديث، افترض له كل أساليب التبادل والتحاور، يستمد له القوة من الدعاء باعتباره فعل الكلام الذي يدير الخطاب، وتحقيق التواصل الذي يعلن عنه في كل مخاطبة من خلال دعاء الاختتام، الذي كثيراً ما يجسد تحقيق الرضا النفسي، والشعور بالقدرة على تحقيق فعل التواصل من خلال بيان خصه به الله، وكأنه المحصلة المنطقية لدعاء الابتداء، حيث يقول: ((اللهم كما هديتنا لهذا البيان الذي فقد من جمهور عبادك، فاهدنا للإخلاص فيه ووفقنا للعمل به))[2].

كان فعل الدعاء إذن، بمثابة الدعامة الأساسية التي حقق بواسطتها التوحيدي استراتيجية التحاور، ولا أدل على ذلك من تلك المخاطبة التي أخفق فيها في إقامة تفاعل بينه وبين قوم بدأ يخاطبهم بدون دعاء: ((يا قوم، مالي وما بالي، وما الذي غيّبني عن حالي.. أما فيكم من يقابلني بوجهه، ويقابلني بما عنده من غيبه وشاهده بالحجة والشبهة.. لعلي أرى بيمينه ما قد غيّبت عنه، وأدنو بهدايته إلى ما قد بعدت عنه؟.. أنتم أهل صبوحي وغبوقي، وعلى خدمتكم ومودتكم وشجت عروقي.. فبالحرمة السالفة إلا سمعتم صراخي، وسددتم فاقتي، ورحمتم ضعفي وعطفتم على عظم بال، وقلب خال، وبلاء متول))[3]. لكنه سرعان ما ينهي المخاطبة، لتكون أقصر نص في الإشارات، ويكون الدعاء إعلاناً عن إخفاق المتكلم في فرض التواصل، حيث يقول: ((إلهي، لا خير في خلقك فكن لي بما أردت، فالصبر على البؤس معك أمتع من النعمة لتعرض غيرك يا ذا الجلال والإكرام))[4].

إن الإخفاق في إحداث التواصل داخل النص يشير إلى تلك الأزمة التي كان يعيشها التوحيدي مع الآخرين، والتي وجد لها البديل السيميائي في باقي مخاطبات الإشارات، وإن كنا لا نعدم فيها تلك الإشارات المباشرة وغير المباشرة

---

(1) -الإشارات، ص283.

(2) -م.ن، ص.ن.

(3) -الإشارات، ص.ص 139-140.

(4) -م.ن، ص140.

للدلالة النفسية والمعرفية والاجتماعية للأزمة. ولذلك نجد الدعاء كوحدة مؤطرة يتمظهر أحياناً كوحدة تدعيمية داخل الخطاب، وتكون بمثابة الرقيب الذي يظهر ويختفي كلما اقتضى المسار التخاطبي والتعويذة التي لا يستأنف إلا بها، ويوجه المتكلم نحو الاستمرارية الجوهرية للتحاور وإدارته. فهو في إحدى المخاطبات مثلاً، وبعد أن يثقل سمع المخاطب بسيل من النصائح والمعارف التي يوردها إليه في شكل أوامر ونواهٍ، كقوله: ((يا هذا ارفع طرفك، أجل فكرك، أطل اعتبارك، اصدق نفسك، اعبد ربك، قدم زادك، كثر عتادك، افهم وتفهم، واعلم وتعلّم، وبيّن وتبيّن))[1]، يعود مرة أخرى إلى الدعاء فيقول:

((اللهم: صل التوفيق بقولنا، والتصديق بعملنا، والتحقيق بقلوبنا، ولا تَكِلنا إلى حولنا وقوتنا، ولا تحل بيننا وبين ما يقربنا منك، ويدنينا من بابك، ويجيرنا من عذابك...))، ثم يعود إلى المخاطب بقوله:

((يا هذا، إرود، فالأمر غريب، وأرفق فالشأن عجيب، واتخذ الصبر جنة فالخطب عظيم، وقل الحق فالخطب كليم.

يا هذا: إذا ترنّموا لك بغيب التوحيد عن ألحان المعرفة، فأشخص عن مكانك واشتقّ إلى معانك، وانقطع عن أقرانك، وانسلخ عن شانك في شانك، وليس يكمل لك هذا الرأي ولا ينصع في نفسك هذا النصح، حتى تقشر جملتك قشراً، وتنشر تفصيلك نشراً، ثم تطوي معناك طياً... سقى الله ليلاً كان يلتقي طرفاه على زف بنات الصدور، من معادن الغيب بوسائط العلم على بساط الحقيقة... يا هذا الزم سمتك في سترك، وزد في تشميرك ذيلك، وواصل نهارك بليلك، وافقه عن مجاورك، وأبه لمحاورك، وتحصن من نفسك في نفسك... اقتص من نفسك، فقد قتلتك، ثم أقصّها منك بعد قتلك لها، قتلتك بالتسويل، وقتلتها بالتعويل، فكان قصرُكما التضليل والتخييل.

اللهم: إنا نرمي إلى خلقك بما تلقيه في روعنا من هذه الزجرات المنبهات والعظات النافعات، قصداً منا لانتفاعهم بنا، وليكون ذلك كله جلاءً لبصائرنا وشحذاً لما كل منا، وتنشيطاً لما فر منا، ونظماً لما تناثر دوننا، ونحن نسألك أن تسددنا في مقالنا، وتعيننا في فعالنا...))[2].

يمكن أن نلاحظ أن اشتغال فعل الدعاء في الإشارات يتم على عدة

---

[1] -م.ن، ص241.

[2] -الإشارات، ص.ص 241-244.

مستويات، فهو إلى جانب وظيفته التدعيمية التوجيهية لمسار المخاطبة يأتي ليؤدي وظيفة تعويضية لانعدام رد الفعل من قبل المخاطب، أو بعد خفوت التبادل فيكسر من أحادية الخطاب، وخاصة ذلك المرتبط بالنصائح والأوامر والنواهي التي قد تطول أحياناً لارتباطها بمعارف معينة. وقد تفتح مساراً للخطاب مخالفاً لما كان، كأن تودي إلى استمالة واسترضاء، بعد تأنيب وزجر. وهنا يكون الدعاء مبرراً، باعتباره وحدة مونولوجية من جهة، ومن جهة أخرى بمثابة وحدة تدخل Intervention، ضمن بنية التبادل التخاطبي المفترض. هذا على المستوى الشكلي، أما على المستوى الضمني، فهي توحي بأن الإشارات الإلهية ليست موجهة إلا للتوحيدي ذاته، حيث يلعب دورين فاعلين متكلماً ومخاطباً يعكسان جدل الذات، ويجسدان كل الثنائيات التي يقع فيها المتصوف السالك والعارف والراجع من عين الجمع. وهي حالة خاصة لوضع نفسي واجتماعي ومعرفي نقف عليها من خلال وحدات خطابية كثيرة داخل الإشارات، وتلخصها رسالة ((الغريب)) التي تختزل مفهوم الاغتراب بكل شموليته وإضاءاته الوجودية والمعرفية والاجتماعية والنفسية من حياة أبي حيان التوحيدي، وقد خاطب محدثه قائلاً: ((خذ حديثي جملة فتفصيله باهظ، واقنع بالعنوان فمفضوضه موحش... إن العارف وإن ترقى في سلالم المعرفة بحقائق الحال على تبين المكاشفة، وغلبات المشاهدة، ليس له أن يخبر إلا بعد الإذن له، وإذا ورد الإذن ليس له إلا الجمجمة إذا قال، والهمهمة إذا سكت، حتى يدرج فيما إليه تدرج، ويعرج إلى ما عنه تعرج، لغة والله مشكلة وعلة والله معضلة))[1].

وهي دلالة على أن هذا النوع من الخطابات (أي الخطاب الصوفي) له وضع خاص في التلقي. وبغض النظر عن المخاطب الذي افترضه في الإشارات وهو المتلقي الأول للخطاب، فإن التوحيدي قد وضع في اعتباره متلقياً آخر، هو على نحو من الأنحاء المتلقي الضمني. ولعل في إشاراته الكثيرة إلى أنه يبني مخاطباته على الابتداء بدعاء والانتهاء بآخر، دلالة مباشرة على ذلك. كما أننا نلمح في الإشارات اختيار معايير في الكتابة، وسبل في التأثير البياني يستخدمها مراعياً في ذلك قدر هذا المتقبل الذي يوجه إليه الخطاب، على أنه ذو وضع معين وقدر خاص، لأنه كما ذكر أبو هلال العسكري: ((ينبغي أن تعرف أقدار المعاني فتوازن بينها وبين أوزان المستمعين، وبين أقدار الحالات، فتجعل لكل

---

[1] -الإشارات، ص.ص 376-377.

طبقة كلاماً ولكل حال مقاماً، حتى تقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار الحالات))[1].

ذلك ما يكرره التوحيدي في إشاراته، مثل قوله: ((سؤالي لا يقف على منهج واحد، ونبرة واحدة، فإن قادحه متلون، ومنشئه مختلف، وذلك لأنني أظهر تارة بالرسوم وأنازعك فيها المعاني، وتارة أدّعي لك المعاني وأطالبك بالحقائق، ثم أناجيك بحروف يرجع العي عندها. ويفضل الخرس عليها، فهل من صبر، فأتقدم على مقدره أو تتوقف محطاطاً عن معذرة؟))[2].

ولا شك في أن الدعاء كان من بين الآليات التي تفطن التوحيدي إلى أنها تمكنه من النفاذ إلى النفس والقلب والعقل معاً، وتحقيق القصد من وراء الأقوال، كما أنها كوحدة مؤطرة لا تكاد تختلف عن وعي تنظيم النص الذي كان قد أكده كثير من النقاد القدامى، من تحسين الاستهلال، وحسن التخلص، ومواقف استعطاف السامع، واستمالته، ودفعه إلى أشياء وقبضه عن أخرى، وهي طريقة تقوم وراءها غاية أو سياسة هي ما يجب ((أن يتوفر في عدته حتى يبلغ غاياته مهما تنوعت، وينجح عملية التخاطب الأدبي، وهي سياسة محورها الخطاب ومعيارها المتقبل الضمني، وإن كان مرماها المتقبل الصريح))[3].

ولأن الدعاء مرتبط في الكتابة العربية بالخطبة، وبين الخطبة والرسالة صلة وثيقة، والإشارات الإلهية عدت في جانب آخر رسائل، والخطبة لها حظ وافر من أمر الدين، فإن ذلك ينسحب على وحدة الدعاء ووظيفة الأثر الذي تتركه عند سماعها أو تلقيها. ولذلك نرى التوحيدي يكرر في الدعاء معاني يرجو من خلالها تحقق تلك الأقوال، وضرورة تحقق تلك المعاني المرجوة في النفوس والانتفاع بها في الواقع، ومن ثم تحقيق الفائدة. كما نجدها تختزل أحياناً في جمل مثل: أيدك الله، حرسك الله، تأتي بعد نداء أو أمر ليعلن دوران فعل الدعاء كبنية تتدخل في تفعيل الدور الخطابي وتمكينه من نفس المخاطب، وتؤدي وظيفة نفسية تدخل ضمن استمالة المخاطب واستدراجه للحديث، كما تعكس ضمنياً الرغبة من قبل المتكلم في الحظوة ونيل الاحترام من أجل الانصياع لكلامه الذي غالباً ما يكون

---

(1) -العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل، كتاب الصناعتين الكتابة والشعر، تح: مفيد قميحة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1981، ص153.

(2) -الإشارات، ص395.

(3) -شكري المبخوت، جمالية الألفة، النص ومتقبله في التراث النقدي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، تونس، 1993، ص21.

مثقلاً بمعارف ومفاهيم هي خلاصة ما خرج به التوحيدي من تجربته الصوفية.

نجد ذلك مثلاً حين تفرغ بنية الدعاء أحياناً من محتواها لتختزل في جملة النداء ((اللهم))، ويكون ما بعدها عرضاً لتلك الأفكار والمعارف الصوفية، وكأن الدعاء هو فعل الكلام الذي يثير الكلام، وإذا اعتبرنا المخاطبة حديثاً بين متكلم ومخاطب، فإن التبادل واستمراريته يبدو وكأنه ينشأ بقوة الدعاء، بل إن إدراك الذات والآخر والعالم لا يتم إلا بواسطة الكلام، إضافة إلى تلك السلطة التي تمتلكها الذات المتكلمة، لذلك نلاحظ تلك العلاقة التي يرسمها مع الكلام، وهي علاقة اشتهاء ولذة لا تشبع، كتلك العلاقة التي نجدها في الكلمة وحتى في الحرف الواحد وما يحمله من أسرار، يقول: ((يا هذا خذ من التصريح ما يكون بياناً لك في التعريض، وحصّل من التعريض ما يكون زيادة لك في التصريح، واستيقن أنه لا حرف، ولا كلمة، ولا سمة، ولا علامة، ولا اسم ولا رسم، ولا ألف ولا ياء إلا وفي مضمونه آية تدل على سر مطوي وعلانية منشورة، وقدرة بادية وحكمة مخبورة، وإلهية لائقة، وعبودية شائقة، وخافية مشوقة، وبادية معوقة، فاصرف زمانك كله في فلي هذه الأثناء واستنباط هذه الأنباء))[1].

ولعل هذا ما جعله يتوق إلى سماع محاوره، يخاطبه أو يحادثه، يناجيه أو يحاوره. وتلك كلها مصطلحات توحي بإدراك واعٍ للنقطة التي يتحدث منها المتكلم، إلى حد يتحول فيه المخاطب (الأنت) إلى أنا، ويذوب في ملامحه، فيضطر مرة أخرى لتجديد صفة التمايز، ويناديه من وضع آخر، كأن يقول له يا هذا، أو أيها الإنسان، أو أيها الصاحب المؤانس، أو يا سيدي. وغيرها من الصفات التي توهم بتنوع المخاطب، وتغير الخطاب به، على الرغم من تنصيب نفسه على رأس العملية. وقد يبدو هذا طبيعياً لدى المهتمين بالتداول الخطابي، لأن اللغة هي التي تمكن المتكلم من الإحالة إلى نفسه في كل مرة، كما قد يوحي بذلك من خلال السلطة التي يمارسها على الآخر، فبمجرد ما يوجه المبادرة إلى الأنت يحوله إلى أنا، ويتحول إلى أنت وهكذا. فأما ((كون أنا يحيل إلى نفسه، فذلك استجابة لخاصية الانعكاسية réflexivité، ولكنه يتحول إلى أنت بمجرد ما يرجع الآخر (الأنت) هذه اللفظة لنفسه، وهو بذلك يدخل ضمن خاصية التناظرية symetrie، وهي خاصية تواصلية إلى جانب الانعكاسية، حيث يكون مرسل

---

[1] -الإشارات، ص5.

الرسالة، في الوقت نفسه، هو نفسه أول مستقبل لها))[1].

وذلك يعود للوضع الذي تحتله الأنا المرسلة للخطاب، والأدبي منه على الخصوص، حيث يتجلى حضوره بدرجات متعددة، تبعاً للممارسة الخطابية ذاتها من مقاصد وقدرة على التشكيل الخطابي. وذلك من ((خلال حضوره المباشر الذي تدل عليه لفظة أنا أو معادلاتها، وحضور غير مباشر، من خلال التعبيرات العاطفية والتأويلية والتوجيهية التي وضحها السياق، وتتبينها من خلاله، ثم هناك الحضور الذي يتجلى من خلال مجمل الخيارات الأسلوبية وتنظيم الخطاب))[2].

وهناك حضور آخر في إشارات التوحيدي يتجلى من خلال المسار الصوري الذي يرد فيه المخاطب، لنقف على الذاتية في كل موضع من الخطاب، والتي تمظهرت خلافياً من خلال استراتيجية التحاور التي تبقى تعلن في نهاية الأمر أن الذات حين تنشق إلى ذات عارضة وأخرى معترضة لا يبقى هناك مجال للذاتية بالمفهوم المنغلق، وأن هذه المسافة التي خلقها التشكيل التعارضي للخطاب هي التي تعنينا، وهي مسافة موضوعية إلى حد كبير بالمقارنة إلى احتمال تشكلها على شكل شكوى أو رثاء للنفس أو متتاليات دعائية.

إن هذه القطبية الملاحظة للذات المتكلمة لا تنفي محاولة خلق مخاطب هو بمثابة مرسل إليه متواطئ، أو متلق ضمني تسكن صورته في ثنايا النصوص يقوم التوحيدي على إقامته والمحافظة على الاتصال والتواصل معه بواسطة التحاور، تدل عليه أساليبه في الحضور من خلال:

- النداء الذي يتوجه به إليه، وهو بمثابة العقد الذي يقيمه في كل مرة يحس فيها بالهيمنة، وبمجرد ما نتوجه بالنداء إلى الغير، فإننا نسمح له بمشاركتنا ولأنفسنا بالتنازل بطريقة ما.
- تحميله مسؤولية الحديث، وأحياناً يكون عنه، وهذا نوع من التموقع الموضوعي على محور الذات/ الموضوع يقول: ((يا هذا حدثني الآن عني، واسمعني مني، وأقل حواشي حدسي وظني))[3].
- طرح أسئلة تفترض فهماً ورداً، على الرغم من أنها تتطابق وفق الجهاز

---

[1]-*Catherine Kerbrat Orecchioni, L'énonciation de la subjectivité dans le language, p.21.*

[2]-*Ibid, p.159.*

[3] -*الإشارات، ص54.*

العاطفي الفكري الذي ينشئه المتكلم للتأثير على المخاطب.

وإننا لا يمكن أن ننكر في هذا الموضع الكفاءة التي يكسبه إياها فعل الدعاء، وقد بينا أنها المؤشر الأول للتواصل. وتتمثل تلك الكفاءة في حصول المعاني المرجوة من الله، ((اللهم إنا نسألك ما نسأل، لا عن ثقة ببياض وجوهنا عندك، وحسن أفعالنا معك، وسوالف إحساننا قِبَلَك، ولكن عن ثقة بكرمك الفائض))[1]. وهذا جانب من صدق القول لضمان المشاركة، وضمان الفائدة.

- إن التحول في إنتاج الملفوظات، والبحث عن الأكثر فائدة في تحصيل التفاعل لدلالة على حضور المخاطب وضمان التعاون مع المتكلم خطابياً. وتلك ((سمة كل خطاب تحاوري، حيث يضطر القائمون بفعل التبادل الخطابي إلى إيقافه ليكون استئنافه أنشط بعد ذلك))[2]. ويكون الدعاء الفعل الموجه والقائم باستئناف النشاط الخطابي في كل مرة.
- يجسّد الدعاء الختامي الوفاق الحاصل بين المتكلم والمخاطب، وهو بمثابة إعلان عن نجاح فعل التحاور الذي حققّه التوحيدي بالمعرفة والقدرة على إحداثه المتجلي بوساطة الاستدراج/البنية التي اشتغل من خلالها على أفعال كلام تقلّب بها في الخطاب، وخرج بها إلى معانٍ جسدت أزمة التواصل التي كان يعيشها، وكانت بديلاً له في الوقت نفسه.

2-بنية الاستدراج:

إن التحاور لا يفترض فقط تبادل الكلام بين متخاطبين حقيقيين معاً، أو بين مخاطبَ حقيقي وآخر مفترض. و((لكنه أيضاً علاقة داخلية موضوعية وقصدية بين مشاركة متكلم، وآخر يستحسنها ويقدّرها))[3]، حتى إن كان ذلك على المستوى الخيالي، أو الممكن، كما هو الشأن في النصوص الأدبية، التي لا نستطيع فيها إسناد دور حقيقي للمخاطب، ولكن باستطاعتنا وصف العلاقة بين

---

(1) -م.ن، ص01.

(2) _Dominique Maingueneau, Pragmatique pour le discours littéraire, p.102.

(3) Strategies discursives, actes du colloque du centre de recherches linguistiques de Lyon, Presse universitaire de Lyon, 1977, p.166.

المتكلّم والمخاطب الذي يفترضه. وبما أن الأدب ((يخلق عالماً ممكناً، لذا فإن القارئ لا يهتم كثيراً بمن هو أنا أو أنت في النص، لأنه يعتبره غير واقعي، خيالي))[1] بقدر ما يهتم بتلك العلاقة بينهما كيف تتشكل داخل النص، وكيف استطاع الكاتب أن يضمن التفاعل واستمرارية النشاط الخطابي بينه وبين مخاطبه الذي يفترضه.

لقد أجاب التوحيدي عن هذا ببنية الاستدراج التي اعتمدها في مخاطباته، والتي أسسها من خلال النداء، وهو فعل طلب إقبال المخاطب، ودعوته للمشاركة في الحديث، عبّر عنها بالتناجي والتخاطب والتحاور، وكلها مصطلحات تعكس خاصة التفاعل الذي يقتضيه تبادل الحديث بين اثنين، حتى يصير الواحد منهما الآخر، مثلما ورد في قوله: ((فلعلك إذا أجبت ندائي وفهمت دعائي، درجتُ معك، وسلكتُ منهجك، فإني من حيث أناديك مجاب، وأنت من حيث تجيب منادى، فإذا التأمت الكلمة بالكلمة بالدعاء والإجابة، صار الداعي مجيباً والمجيب داعياً. وإذا صحّت هذه الإشارة كنتُ أنا القائل وأنا السّامع، وكنت إيّاي في هذا الذكر الجامع))[2].

قد يبدو فعل النداء في ((الإشارات)) مطلباً طبيعياً لكل فعل إبلاغي، فالإنسان ما يتكلم إلا ليشرك معه مخاطباً ما، حتى وإن انشق ذلك المخاطب عنه، عندما يحاول أن يجد نفسه في ما يغايرها. والمتحاور كما يقول طه عبد الرحمن، ((ينشقّ إلى ذات عارضة تثبت منطوق القول، وإلى أخرى معترضة تصل المنطوق بالمفهوم المخالف))[3]. ولا شك أن الإشارات الإلهية التي كتبها التوحيدي في مرحلة تصوفه، وقد بلغ من العمر عتياً، تعكس أسلوب العارف الذي يمنحه المقام الإلهي لغة المناجاة، لذلك تبدو نصوصاً عرفانية يحاول فيها التوحيدي أن ينظر لعلاقة الإنسان بالله في ضوء مشاهداته ووصوله، كما تلتقي مع نصوص ما قبل الوصول باغترابها وثورتها وقلقها الوجودي[4].

لقد أدرك التوحيدي بحكم أنه عايش الانتقال من السلطة الشفهية إلى سلطة

---

(1) -محمد خطابي، لسانيات النص، مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1991، ص301.

(2) -الإشارات، ص120.

(3) -طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص44.

(4) -يراجع سعاد الحكيم، عودة الواصل، دراسات حول الإنسان الصوفي، ط1، مؤسسة دندرة للدراسات، بيروت، 1994، ص73.

الكتابة، أن السماع هو بمثابة القانون الأول الذي تنبني عليه المشاركة في الخطاب، وفي نفسه يجسّد أدنى مراتب المشاركة والتفاعل، لذلك نراه بعد النداء يطلب من مخاطبه أن يستمع إليه، ويتكرر هذا الطلب في أغلب المخاطبات، لأنه بحصول فعل الإقبال بعد النداء، يحصل فعل السماع، ومن ثمة فعل التخاطب: ((اسمع أيها الجليس المؤانس والصاحب المساعد، حتى أصف لك تصاريف حالي))[1]، بل إنه في كثير من المواقع يحدد له شروط السماع ووظيفته، ((والسّماع وبال على السّامع متى لم يؤكده بما يشهد الوجد به))[2].

ومرة أخرى يقول له: ((غب عن سماع قولي بمسموعه، فلعلي أيضاً أغيب عن قولي بحقيقة مقولي، فإن قلت لي لو بدأت في قولك بالتحقيق لحصلت في سماعي على التصديق كان لك ذلك))[3].

وسوف نرى بأن الاستماع لا يؤدي فقط دور طلب المشاركة في الحديث، ولكن التوحيدي كان يلحّ عليه، لأنه يحل به إشكالاً لا يحصل له أثناء المخاطبة، وهو عدم التجاوب الذي يلاقيه من مخاطبه، وخشية توقف الفعل التواصلي بعد خفوته، أو أن يوهم بتجاوب قد وقع، كقوله: ((أيها السامع قد قلت ما تسمع واعظاً لك بالنصيحة، وناصحاً لك بالموعظة، وعاطفاً على نفسي بفضل القول لك وفيك، فإن كنت وجدت برد ذلك في صدرك وثلجاً ببعض اليقين من نفسك فاتخذني صاحباً لعلي أجد بذلك شيئاً مما وجدته))[4].

يبدأ المتكلم في استدراجه المخاطب بتقديم عروض مختلفة لإنشاء الحديث تحمل في طياتها توقع قابلية حصول التفاعل، نظراً للإغراءات التي يقدمها بحصول الفائدة النفسية خاصة، وعلى الرغم من أنه يضع شروطاً للتواصل، حيث لا يرغب في أن يكون الحديث الذي ينشئه قائماً على التنافس وإثارة الغلبة من موقع استعلائي، إنما على إتيان الفائدة التي تظهر آثارها في النفس والهيئة كالبشر والتأثر والفهم والقبول بالنسبة للمخاطب، وقوة الإقناع والإمتاع، والمداراة باللطف وإسداء النصح وغيرها مما يتوفر في المتكلم، وذلك مثلاً ما تعكسه هذه النماذج من العروض، كقوله:

---

(1) -الإشارات: ص10.
(2) -م.ن، ص349.
(3) -الإشارات: ص135.
(4) -م.ن، ص201.

- بدأت في محادثتك على مذهب المترسلين الذين يبنون بنيانهم بالثقة واليقين فنشبت معك في فنون تظل فيها ضروب الخلق أجمعين.. فإن كان ما أقول ظنّاً مني فيك، فارفعه ببشر منك عند اللقاء أو بتهنئته عند العطاء[1].
- اسمع يا هذا بدعاً من الكلام وغريباً من المعاني، فإني أقول لاجت بوارق التمني فسمت نحوها نواظر الافتقار، وتهيأت صور المعنى تبدو فتقطعت عليها أكباد الأحرار[2].
- أما تراني يا هذا كيف أداريك بالرفق، وأداويك بالحذق، أدعوك بالنثر إلى أن تنتثر عما قد زيّفك وأفسدك، ثم أعطف عليك بالنظم إلى ما قد شرّفك ورفعك، ولا تعجب من فراغي لك، فإني موكّل بك من قبل من هو أملك بي وبك، فلعلك إذا أجبت ندائي وفهمت دعائي، درجت معك، وسلكت منهجك.
- قد تجشّمت لك –متبرعاً– هذه النصائح، فتجشّم لنفسك متسرعاً إلى القبول، فإنك أحظى مني[3].
- وامزج عتابك بالرضى لأسلم على جمر الغضا، وإذا أمرتني بأمر فاستعمل الرفق حتى يخفَّ عليّ امتثاله، وإذا نهيتني عن شيء فلاطفني حتى يتسارع استعماله، وصف لي أيضاً من حالك ما أكون بمعرفته من شريكك[4].
- سيدي انظر إليّ، سيدي أقبل عليّ، حبيبي ادنُ مني، صاحبي احفظ عني، وإذا نظرت فارحم، وإذا أقبلت فتكرّم، وإذا دنوت فجدْ، وإذا حفظت فجُدْ، وإنما أردد في هذا المكان لسان التلطف حتى تعيد عليّ ما فقدته من التعطّف[5].

إن الهيئة الطلبية التي ترد بها الأفعال الكلامية في هذه النماذج، والتي تستدعي مطلوباً، فعل حصوله ثابت بتلّفظه، وهو طلب المشاركة التخاطبية التي

---

(1) –م.ن، ص76.
(2) –م.ن، ص155.
(3) –الإشارات، ص.ص 120-121.
(4) –م.ن، ص231.
(5) –م.ن، ص74.

قد تثمر أثراً بديلاً لما افتقده المتكلم، مثل الرحمة والتعطّف تعبّر عن أثر نفسي ينشأ من احترام قوانين التخاطب التي هي بمثابة حقوق وواجبات تؤدّى. وهنا نلمس الدور العظيم الذي يعطيه أبو حيان التوحيدي للكلمة، والفعل الذي يمكن أن تحدثه في النفس، لذلك لا نستغرب ذلك الإصرار والإلحاح على استدراج الآخر للخطاب وتوجيه التحاور، عن طريق الأوامر والنواهي، والنداءات المتكررة، وحتى الأخبار التي يوردها، وإن كانت قد خرجت عن الخبر الأساس الذي من أجله يلقى الخبر وهو ((إفادة المخاطب الحكم الذي تتضمنه الجملة أو لازم الفائدة))[1]، إلى غرض الاستمالة، والإغراء، وخاصة عندما تنعدم ردود أفعال المخاطب المفترضة أو ما يعوّضها؛ فنجدها أحياناً سابقة على احتمال الرد، وأحياناً أخرى كأثر رجعي لوضعية المتكلم حين يواجه نفسه مرسلاً ومتلقياً في آن واحد، وقد يعبر عنه دفعاً للاستمرارية في الخطاب، بقوله: ((يا هذا، لا ترُعْ، فما أقربني منك، وما أشبهني بك، وما أشدّ انخراطي في سلكك))[2]. وقد يرجع السبب إلى طبيعة الموقف الخطابي الذي أنشأه، أو الجو الانفعالي الذي صيغت به لغته، فيقول له حينئذ: ((يا هذا تزحزح عن هذا المكان قليلاً حتى نتناجى بلغة أخرى، ونتهادى بها النصح على طريقة هي أولى بنا وأحرى:

من استأذن على الله أذن له، من قرع باب الله دخل

معرفة الله روضة من رياض العقل

كم من عقل أسِر عند هوى أمير))[3].

واضح من خلال هذه العبارات التي هي أقرب إلى الحكمة أن المتكلم يبرئ ذمته من كلام يبدو ليس له، ليخلق بذلك جواً للقبول من خلال هذه الحِكم التي تحمل بداخلها عنصر الاستدراج، لِما تتوفّر عليه من قوة الحجة، لمجرد أنها حكم أو صيغت بطريقتها. وبذلك تتموضع وحدات الاستدراج في النص قياساً بالدور السلبي للمخاطب أو المتكلم. أما حين تصبح هذه الوحدات غير مرضية من وجهة نظر حجاجية، ويحس المتكلم بفقدان التوازن التبادلي، يلجأ إلى الدعاء تعويذة الإنقاذ، كما ذكرنا، أو إلى الإيهام بتدخلات الآخر، وافتراض ردود أفعاله،

---

(1) -أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ط12، دار الفكر، بيروت، 1978، ص54.

(2) -الإشارات، ص236.

(3) -م.ن، ص236، 237.

يعيد بها التوازن، ويحافظ على الاستمرارية الخطابية، كأن يقول: ((أيها الرفيق المؤانس، والصاحب الملابس، إلى متى تطالبني بالكلام في هذا النمط، وأنا على ما تعرف، من ضيق صدر، وتقسّم فكر، وعزوب لب، وذهول بال، وتشتتت رأي، وخاطر عقيم، وفؤاد سقيم))[1].

كما قد يلجأ إلى الإيهام بتغيّر المخاطب بتغيير المنادى، ويجيبه عن أسئلة مفترضة كقوله: ((أيها القائل البائح والسامع النائح، كيف أنفكّ عن وجدي بمن أوجدني بوجدي؟ أم كيف أعرب عن قصدي وقد وشحني بقصدي في قصدي))[2].

إن هذا الأسلوب في إقامة التحاور على المبدأ التعارضي الذي تتشقّ فيه الذات إلى متكلمة وأخرى مخاطبة، قد يوحي للمتلقي بتداعي الخطاب، وسيادة نوع من الفوضى، وعدم إعانة المتلقي على بناء المعنى في النص، غير أن هذا الاحتمال يزول حين يقوم المخاطب المنشق بالاعتراض والمعارضة، وذلك بحمل المتكلم على النهوض بمواقف خطابية متفاوتة مع مواقف الذات. ((وقد ذهب بهذا التفاوت إلى أقصاه مقيماً الذات والغير طرفين متساويين في تجربة المتحاور الخطابية، وعند هذه الدرجة فحسب يحصل التفاعل الحق))[3] الذي يتجاوز حدود النص إلى المتلقي ليربط تلك الرغبة الجامحة في التفاعل بفقدانه التواصل مع الغير في الواقع مثلما تعبّر عنها بعض المواقف التي تحيل إلى ذلك مباشرة أو بطريق غير مباشر، كما سنوضح ذلك في حينه.

لكن الذي نسجله هنا هو أن الرغبة الجامحة في التواصل قد تدفع المتكلم أحياناً إلى فرض التحاور بالقوة، سماه أبو حيان بـ((المهاترة))، والتي تنشأ من التنافس وإيثار الغلبة. وقد يسبقها بتبرير سبب تلك المهاترة، ووصف صعوبة تقييد مواقف الذات بجمل قد يحسن السكوت عن أدائها، فيقول: ((لعلك تقول بغفلتك وقلة تجربتك، وقصور نظرك، فلو سكتَّ في الجملة كان أصلح من هذه الاستغاثة المكررة، ومن هذا العويل الطويل، ومن هذه البدايات ومن هذه الطرق المختلفة، فالجواب عن قولك إنك لو أحسست بالداعي إلى هذا القول، وبالمهيج على هذا التهويل، لكان عذري عندك مبسوطاً، وكان اعتراضك عني مقبوضاً، ولكنك لا

---

(1) –م.ن، ص256.

(2) –م.ن، ص225.

(3) –طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص46.

تحس، ولا أظنك تُحسّ بأن تحسّ، والله ما نبست من هذه السطور الكثيرة والورقات المتصلة بحرف إلا بعد الخناق الشديد وعصر الفؤاد بالكره، وإلا بعد التلويح في المنام، وإلا بعد الإلقاء الإلمام، وإلا في المقام والمقام، وكان روحي يخرج من هذه الحال التي كانت تعرض))[1].

يذكرنا هذا القول بقول ابن عربي الذي يصف فيه معاناته في تقييد بيت من الشعر، وهي دعوة للمتلقي لكي يقف على المقاصد، وعلى اختلاف المواقف الخطابية التي يخلفها اختلاف الحال، وإشارة إلى أن تشكيل خطاب ما يفترض مجموعة من الخيارات التي قد يصعب تبريرها أو الإفصاح عنها من قبل المؤلف، وذلك مجال لتحرك المتلقي بكل حرية للقبض على تجربة أو خلفية، أو محددات تاريخية (سياسية أو اجتماعية) تحكمت في إنشاء المعنى، لأن النص الظاهر ليس في حقيقة الأمر سوى مزاحم لنص يسري بين سطوره، وأن الخطاب الصوفي في مجمله ليس مجموعات من الأدلة لتحيل إلى مضامين أو تصورات، بقدر ما كان ممارسة من خلالها يتكون موضوع الاتصال مع الله في وعي المتصوف.

وقد يكون الموضوع ذاته هو الذي يخلق تقلباً في المواقف، ولما كان الموضوع ذاته تجربة في حركة مستمرة، نرى التوحيدي وفي كل مقطوعة يُطرح فيها إنهاء الخطاب يبادر إلى فرضيات خطابية جديدة، تعكس بغية المحافظة على التواصل الخطابي الذي ما هو في الحقيقة سوى تلك الممارسة التي يتكون من خلالها موضوع التواصل مع الله. فإذا أردنا أن نحيل تلك المواقف الخطابية بصيغها المختلفة على الذات المتكلمة، فإن تلك الصيغ نفسها تكشف عن تبعثر تلك الذات، وتبعثر السياق الذي تتكلم منه، عبر عنه التوحيدي بقوله: ((أنا نطقت بهذه الألغاز بعد سبعين سنة، وقد تحطمت قناتي، وتكمّشت شواتي، وتفككت صفاتي واضمحلت صفاتي، وبليت لحمتي وسداتي، وفقدت شهواتي ولذاتي، ومنيت بموت أحبتي ولداتي، فنطقت وغالب الهوى مغلوب، وسارد الحزم مألوف، وغراب العزّة واقع، وجناح الكبر مكسور، وعازب العقل رائح، ورائح الجهل سارح))[2]. وهذه المقطوعة بالرغم أنها تمثل موقفاً خطابياً فرعياً إذا ما قيس بمجموع المواقف الخطابية في الإشارات، فإليها تُعزى الوحدة التي تتركب منها بقية المواقف، والتي تطل بالمتلقي على السياق العام الذي أنتجت في ضوئه

---

[1] -الإشارات، ص105، 106.

[2] -الإشارات، ص217.

الإشارات، وذلك عندما تؤول، على الرغم من أنها ليست خطاباً متوارياً خلف بقية المقطوعات الأخرى، لأنها في أغلب الأحيان تأتي لتسهم في إنشاء مقطوعة خطابية جديدة، قد نعود منها إليها، كما في قوله: ((بالله عليك أيها السامع لا يروعنّك ما أصفك به، مهجناً لك، وخافضاً من قدرك وقادحاً في عرضك، وغامزاً في قناتك، فوحقّ الحق الذي به كل حق، وبه استحق ما استحق كل محقّ، إن مكلمك لشرّ منك كثيراً، وأقدم منك في الضلال بعيداً، وما ينطق بما تسمع إلا ليكون حجّة عليه ووبالاً بين يديه، ولولا أن ذاك كذلك لكان له في استماعه من نفسه شاغل عن استماعه لغيره، وهي محنة كما ترى، وبلاء كما تسمع، فهلمّ واندبه، وإن كان حياً في الظاهر، فإنه ميت في الباطن))[1].

إن تعدد المواقف الخطابية في الإشارات الإلهية، ومن خلال التشكيل التعارضي الذي يغدو موقع إشباع لرغبة معرفية ووجودية، تبدو وكأنها (أي المواقف) تنبع أو تتشكل من الموقع الذي تحتلّه الذات المتكلمة بالنسبة لموضوع التواصل، والذي هو موضوع الخطاب، وهي تعكس مواقع متعددة لها، وإن كانت ذات علاقات فيما بينها يحددها الموضوع ذاته. لذلك بدت على مستوى التمظهر الخطابي ((كبنيان من طبقات تتعدّد بتعدد ذوات المتحاور، وتختلف باختلافها وظائفه الخطابية، فقد يكون في طبقة منها في مقام الذات الكلية، وفي أخرى في مقام الذات المجهولة، وفي غيرها في مقام الذات المذكورة، وفي أخرى مقام الذات الجازمة))[2].

ولقد سمحت بنية الاستدراج للمتكلم والمخاطب بتعدد المواقف الخطابية، وتعدد ذواتهم وتداخلها، وذلك نظراً لتعدد أفعال الكلام من صريحة مباشرة، كأن يكون القول يحوي أمراً يفيد طلب حصول شيء، كما قد يتضمن الأمر فعل كلام مقدر فيه، حين يخرج الأمر عن غرضه الأصلي ليدلّ على الدعاء أو التمني أو الاسترخاء أو التوبيخ وغيرها. وهكذا ينشق المتكلم إلى أكثر من ذات تبعاً لتعدد أفعال الكلام هذه. كما قد تفرض أفعال الكلام ذاتها في القول الواحد على المخاطب أن يكون ملزماً بها أو مجرد مؤول لها. ولا غرو أن نجد هذا التنوع والتغاير في المقامات الخطابية مجالاً للمتحاور للانتقال بينها ((موظفاً أقصى توظيف تنوعها لينوع مظاهره، فيعير صوته إلى المخاطب، كما يستعير صوته

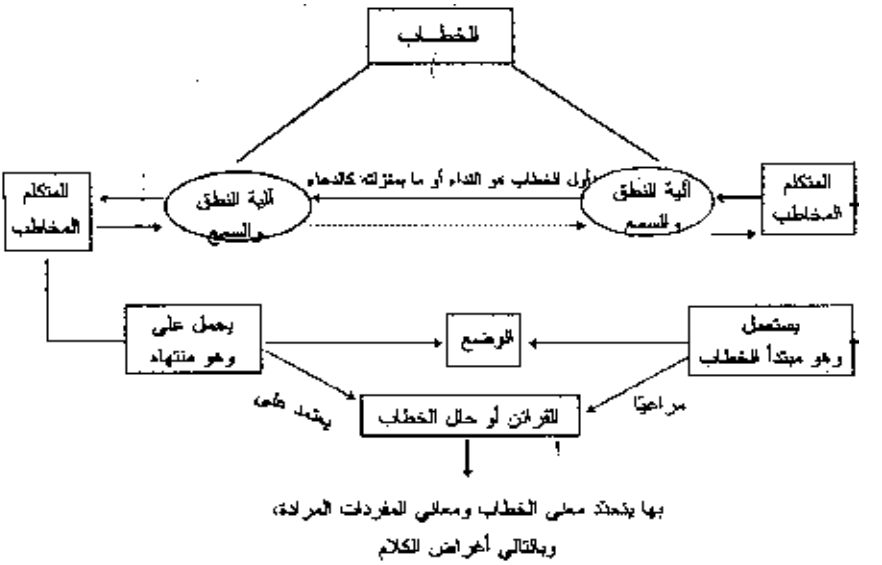
---

(1) –م.ن، ص200.

(2) –طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص49.

ويكثر أدواره))[1]. ولا بد من أن يكون هذا التغاير نابعاً من تفهم التوحيدي العميق لدورة التخاطب، والتي تعكس بدورها تفهم علماء العربية لطبيعة الكلام وتقسيمه إلى طلبي وإنشائي، والتي جسدها عبد الرحمن حاج صالح في ترسيمة لدورة التخاطب كما تصوروها:

دورة التخاطب عند العلماء العرب[2]



تتجلى حركة الدورة في اتجاه تبادلي يتم بين القائمين بفعل التخاطب، وتشكل القرائن أهم قواعد الممارسة الخطابية، وهي نفسها التي تسمح ببناء المعنى لدى المخاطب، وعند المتلقي، وهذا لا يعني أنها تلعب دور تحديد معنى معيّن للخطاب، بقدر ما تثير تمفصل المواقف الخطابية بين القائمين بفعل الكلام. وتسهم بشكل أو بآخر في التغاير الذي تحدثنا عنه، والذي يتخلله فعل لساني واحد هو فعل التحاور، ولكنه ينضوي على أفعال لسانية جزئية تحققها العبارات نفسها، لأن كل فعل يتحقق داخل العبارة، والعبارة مسكونة بتلك الأفعال، نمثل لها بمناجاة نقتطف منها هذه الفقرات، حيث يقول:

-((كيف أتكلم والفؤاد سقيم؟ أم كيف أترنم والخاطر عقيم؟ أم كيف أصبر

---

[1] -م.ن، ص51.

[2] -عبد الرحمن حاج صالح، ((التحليل العلمي للنصوص))، ضمن بحوث في علوم اللسان، جمع وتصنيف وتقديم صالح بلعيد، مخطوط تحت الطبع، ج1، ص234.

والبلاء شامل؟ أم كيف أجزع والعناد حاصل؟ أم كيف آنس بالصديق والصدّيق مداح؟ أم كيف أستريح إلى المنام وقد لعبت بي الأحلام. نفس تتردد بالحرج في جوانح قد تهتكت بالأماني، وجمرة تتوقد بالحسرات... الويل لمن أعرض عن الحق، والويل لمن بُلي بالخلق.

يا هذا، الضلوع مشوبة بالأسى والحزن، والأكباد متهرئة بأنواع الآفات والسقم. فهل لي الآن بمن أتعلق؟ ولمن أتملّق؟ وماذا أقول وأي شيء أسمع؟ وفي أي شيء أفكر وبأي ركن ألوذ؟ وبأي وادٍ أهيم؟...

أما تعلم أن الوداع من الأحباب نافلة للطاعنين إذا ما يمّموا بلداً، ولست أدري إذا شط المزار غداً هل تجمع الدار أم لا نلتقي أبداً؟

يا هذا، إذا استعفيتك من الكلام، فاعلم أن بحري نازح، وإذا أنشدتك بيتاً فاعلم أن إشارتي وراءه، وإذا رويت لك حكاية فاعلم أن مغزاي دونها، وإذا سترت عنك فاعلم أن قصدي استعدادك لها.

فانظر كيف تدبيري لك وكيف جودي عليك، فجد الآن بحالك إن كان لك في هذه اللغة عبارة، أو هبت في حجاب صدرك من هذا الحديث إشارة.

يا هذا طالت الدندنة، واشتدت النجوى، وتكرر التشاور.

وإنما قلت: ما أولانا بهذه الحال، لأنا عبيد، والذي يليق بالعبد أن يلزم حدّه، ويبذل جهده، وينفق وجده.

فتعال حتى نسكت هائبين، ونقول مختبئين، ونعمل مجتهدين، ونعلم مستسلمين، ونرقد مودعين، وننتبه متعجبين.

اللهم قد أحسسنا بأياديك عندنا، وتقلبنا في نوافلك قبلنا))[1].

نلاحظ في هذا النموذج المختصر من الإشارات كيف تتعدد أفعال الكلام، مما يفرض تعدداً في الذات المسؤولة عن فعل الكلام، وذلك باختلاف الوظيفة الخطابية لها، فتبدو ذاتاً كلية حين الإقرار بإخبار، وتارة ذاتاً جازمة وأخرى مقموعة، وغيرها، حتى في العبارات التي لا تتماثل فيها مع ضمير المتكلم، ويسيطر ضمير المخاطب، أو العبارات الإخبارية، باعتبار الذات المتكلمة فيها صاحبة السلطة في الكلام والتي تطرح فيها بعض المفاهيم موضع سؤال. ولا يمكن في هذه الحالة للاستدراج بوصفه محدداً شروط الخطاب، من أن يفرض

---

[1] -الإشارات، ص292-298.

كذلك على الذات وجوداً متماثلاً في كل المواقف التخاطبية، في كل المواقع التي تنطلق منها، والتي تكسبها القدرة على امتلاك الآليات والأساليب الكافية للتوجيه الخطابي والتأثير في المتلقي. ومن شأن تلك الآليات أن تفتح اتجاهات عديدة من سبيل تشقيق الكلام، وتوليد النص كالتي لاحظناها في الإشارات الإلهية.

وسنكتفي هنا بوصف ظاهرة من ظواهر تشقيق الكلام ضمن بنية الاستدراج التي تجسد كثافة الإنجازات اللفظية في المخاطبة، وهي المحاججة التي لم يعد بها الاستدراج مسلكاً للعروض السلبية في التحاور، وإنما تجسيداً لحقوق وواجبات التحاور. ((وإذا تساوت عند المتحاور حقوق نفسه مع حقوق غيره في تكوين النص يجنح فيه إلى فتح باب الاستدلال على مصراعيه محاجاً لنفسه، كما يحاجج غيره، وهذا ما اختصّ به التحاور))[1].

وقد تبلغ الرغبة في الذهاب بالتحاور إلى أقصاه، حيث يعتمد فيه المتكلم مبدأ المهاجمة عله يحمل المخاطب على الاعتراض، فيتهمه ويحط من شأنه، كقوله: ((قد طال نشري عليك مطوي هذه القصة بصنوف من العبارة، وأنت على طينتك جامد لا تذوب، وخامد لا تلتهب، وراكد لا تهبّ، وميّت لا تتحرك، وباهت لا تبصر))[2].

ثم ما يلبث أن يسترضيه ويستميله، وقد يفترض ردود فعله واستنباط افتراضات وحجج منها، لأنه يرى في مبدأ المحاججة أساس التواصل، وقد توسع في الاشتغال به، سواء باستدعاء حجج جاهزة في هيئة خبرية كالشعر والقرآن، أو افتراضها مسبقاً في فعل طلبي، أو اعتماد القياس والبرهان في عرضها، والشرح والتعليل وغيرها من الأساليب الإقناعية التي وظّفها الاستدراج.

إن الإقناع بالحجة يبدو في الإشارات بمثابة القانون الإلزامي الذي يحدث التفاعل به، وهو لا يرتبط بالإكراه أو الإحراج ولا يقصد به ما يضر بأحد المتخاطبين، لأن ذلك من المهاترة التي لا تخلق آليات لفرض وضع القبول، وخاصة في خضمّ الوضع المفترض، كما هو الشأن في الإشارات... لأن الكلام مع الخصم كما يقول ((من المهاترة والمناظرة والمذاكرة، فأما المهاترة فباب ينشأ من التنافس وإيثار الغلبة، وأما المذاكرة فالمقصود بها طلب الفائدة، كالرأي المعروض على العقول المختلفة، إلى أن يقع الاختيار عليه بعد الاتفاق، وأما

---

(1) –طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص51.
(2) –الإشارات، ص236.

المناظرة فمتوسطة بين المهاترة والمذاكرة، قد تفضي إلى المنافسة، وقد توجد بها الفائدة، وهي كالفكاهة بين العلماء))[1].

إن هذا الوعي المنهجي للتخاطب لا شك أنه يجسّد صورة أخرى لاشتغال المتصوفة الذي يمزج بين القلب والعقل، وقد كان متصوفة القرن الثالث أميل إلى الذوق القائم على القلب أكثر منه على النظر والعقل الذي بدأ بالنفري والتوحيدي، واستمر عند السهروردي في ((حكمة الإشراق))، وابن عربي في ((الفتوحات))، وابن سبعين في ((بد العارف)) وغيرهم، وذلك راجع لخلفيتهم المعرفية. ولا شك أن أبا حيان قد تأثر بأساليب الاشتغال المنهجي عند المعتزلة، وقد كان واحداً منهم، كما أن الفعل التواصلي في المخاطبات يقتضي مثل هذه الصياغة، ذلك أن ((كل نظرية للفعل التواصلي تخفي وراءها نظرية في البرهنة هي عبارة عن صياغة شكل عقلاني للغة، وبالطبع فإن النظرية البرهانية لا تنفصل عن محتوى معرفي))[2]. هذا على الرغم من أن التوحيدي في مناجياته ليس بصدد التنظير للفعل التواصلي.

لقد لاحظنا منذ البداية أن الممارسة الخطابية في المناجاة، حددها قصد خطابي يتجلى من خلال الدعاء كبنية مؤطّرة، والمقترن بجلب مبدأ الفائدة للمتكلم والمخاطب على السواء. وإذا كان الدعاء في عرف البسطاء هو آخر وسيلة تستعمل لتحقيق حاجة ما، فإنه عند التوحيدي، إضافة إلى ذلك هو نقطة للتقاطع بين العبادة والعبارة، فيقول: ((والدعاء جامع للحال والحقيقة والوجد والاستكانة والعبادة والعبارة، أما الحال فإنها ترتّب الإنسان في محل السائلين، وأما الحقيقة فإنها تروّح عن قلوب الصادقين، وأما الوجد فإنه يستخرج عين اليقين، وأما الاستكانة، فإنها تهوّن ما يبدو على صاحبها السكين، وأما العبادة فإنها تؤدي حقّ التكليف، وأما العبارة فإنها تقف صاحبها على مدرجة المتلطّفين المترفّقين))[3].

فالمظهر القصدي إذن ووظيفته، والاعتراف به من قبل المتكلم في الدعاء، يعتبر الأثر السابق لفعل النشاط الحجاجي الذي يثري بنية الاستدراج والمحاورة بصفة عامة، حيث نقف على الملفوظات الحجاجية فيها ((مؤدّاة من قبل الفاعل أو بوساطة أداة أو رابط، غير أن المتكلم هو الذي يعطي التعليمات لطريقة توجيه

---

(1) -الإشارات، ص107.

(2) -مطاع صفدي، ((مغامرة الاختلاف والحداثة))، التداولي/التواصلي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع46، مركز الإنماء العربي، بيروت، باريس، 1987، ص11.

(3) -الإشارات، ص137.

الخطاب، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة))[1].

يبدو التوحيدي في أغلب المخاطبات ملتزماً بالحجة، قولاً وإنجازاً، يطالب بها الطرف الآخر، باعتبارها قانوناً للممارسة الخطابية التي تحفظ فيها حقوق المتخاطبين وواجباتهم التي لا تخرج عن المعيار المنطقي والخلقي في الوقت نفسه، الذي أساسه الصدق في القول، وجلب المنفعة للآخر، كأن يكون أثراً يحدث في النفس ويؤدي إلى فعل ما، ويعتبر السبق الزمني والمعرفي أساس الاعتراف بحقّ الغير، كما لا يجب إيراد الحجة من أجل إلحاق الضرر المعنوي بالآخر، وذلك ما تعكسه هذه الأقوال مثلاً:

-((إن القول حجة على القائل ما لم يؤيّده بما يحققه))[2].

-((يا هذا ما قيّضني الله بنطقي لك على هذا التهذيب والتقريب، وعلى التصعيد والتصويب، إلا لتكون حجة عليك إن لم تقبل، ومحجة لك إن قبلت، فإن قلت أيضاً على وجه العذر فهو أيضاً حجّة عليك ومحجّة لك، فقد صدقت وأجلت، ولكن أين أنت مني؟ ومن أين تقف على خبرك عني؟ أنا نطقت بهذه الألغاز بعد سبعين سنة، وقد تحطّمت قناتي وتكمّشت شواتي))[3].

-((يا هذا لو توحدت عن كثرتي، أو تفردت عن صحبتي، أو لزمت حجتي بدل شبهتي... لأبصرت الطريق واضحاً، وكان دعائي لك بعد سبقي إلى الإجابة))[4].

تعكس هذه النماذج بعضاً من الآليات الأساسية التي وفرها أبو حيان التوحيدي في مناجياته لحمل المخاطب على التقبّل، أو على الأقل خلق فرضية للقبول في خضمّ الوضع التحاوري المفترض. وشكّلت هذه الآليات – التي ليست مجرد مجموعة من العبارات التي تشكل حديثاً نفسياً صامتاً يعكس نزاعاً ذاتياً- منهجاً يتسم بالفعل والمفاعلة*.

---

[1]-J. Moeschler, Argumentation et Conversation, p.65.

[2] -الإشارات، ص349.

[3] -م.ن، ص216.

[4] -م.ن، ص104.

* -استندت في هذين المصطلحين إلى طه عبد الرحمن في تحليله لعلم الكلام، حيث يقول: وليس رجماً بالغيب أن نقول بأن تحديدنا للمنهج العقلي الكلامي بصفتي الفعل والمفاعلة قد يجري على قطاعات أخرى من الإنتاج الإسلامي، وذلك أن تصور علماء الإسلام للعلم يجعله دائماً باعثاً على العمل داخل الجماعة ومقيداً للعاملين... (في أصول الحوار، ص168).

ولقد رأينا في هذه النماذج كيف قدَّر المتكلم ردود أفعال المخاطب وبنى عليها أقواله، واستنبط من تلك الأقوال الافتراضية حججاً هيأ لها أخرى، وهنا نقف ضمن الممارسة الخطابية على خطابين: أحدهما ضد للآخر، وبما أن الخطاب الحجاجي يتموضع دائماً قياساً بخطاب ضد حقيقي أو تقديري فإنه يسهم في تحقيق النشاط التواصلي الذي قد تفرضه البنية اللغوية ذاتها، أو السياق النصي، وقد يتعين بطريقة مباشرة عن طريق الروابط الحجاجية connecteurs argumentatifs التي تصل المقدمة بالاستنتاج، وتتدخل في توجيه دلالة المحاججة مثل القسم، والاستفهام، والشرط، وغيرها. وقد أسهم ((الالتفات)) في توسيع تلك الدلالة، لأنه شكل الدينامية الأساسية لفعل التحاور، فهو الذي ينصرف به إلى الإخبار والتقرير بعد الطلب والإنشاء، ويوزع أحياناً الخبر في الطلب، ليعود مرة أخرى ويطلب بالخبر، وينصرف من معنى إلى آخر، ذلك أن الالتفات يجسد الصيغة والرؤية الخطابيتين، لأنه يحدد باعتباره انتقالاً ((في الكلام من صيغة إلى أخرى، أي أنه انتقال خاص بالصرف، وكذلك الانتقال من خطاب إلى عينة، ومن عينة إلى خطاب، وهذا خاص بالضمائر التي هي أبواب النحو، ويرتبط هذا كله بالدلالة))[1].

تبدو الإجابات عن أسئلة مفترضة، أو الإقرار بأشياء تكون سبباً لنتائج معينة، مثل قوله في النماذج السابقة: ((فإن قلت لي أيضاً على وجه العذر... فهو أيضاً حجة، فقد صدقت))، ((ولو توحدت عن كثرتي... لأبصرت الطريق))). وغيرها من الأسئلة التعجبية والشرط القائم على الإقرار بوضعيات معينة، هي بمثابة الفعل الاستنتاجي العام الذي تتمحور حوله كل المعطيات الحجاجية في المناجيات، والأساس الذي يقيم عليه المتكلم استدراجه للمخاطب، ونقول عن المتكلم ((إنه يقوم بالفعل الاستنتاجي حينما يتلفظ بقول ما، وفي الوقت نفسه يرجع إلى معطى معين يقدمه على أساس أنه نقطة انطلاق لاستدلال سيؤدي إلى إصدار القول))[2]. ولذلك يبدو هذا الفعل الاستنتاجي الذي ما هو في الحقيقة إلا خطاب حجاجي مرتبط بالوضعية التبليغية التي يقيمها أبو حيان في الإشارات على التأثير والإقناع.

---

[1] -محمود سليمان ياقوت، علم الجمال اللغوي (المعاني، البيان، البديع)، دار المعرفة الجامعية، 1995، ص338.

[2]-*O. Ducrot & Ansconbre, L'argumentation dans le langue, Pierre Margada, edition, Bruxelles, 1980, p.10.*

وبين إعطاء مقدمات تتخللها اعترافات، والإعلان عن خلفيات بعد الوصول إلى نتائج معينة يتسنى للمتلقي أن يؤول فعل إدراك المخاطب الذي يبقى في النهاية فعله هو.

ولعل بنية المخاطبة على هذا الوضع التبليغي، هي التي حدت بالتوحيدي إلى الشرح والتعليل، الأمر الذي أدى إلى شيوع نوع من الإطناب لحمل ذلك الشرح والتعليل، والمعاني والمعارف الكثيرة التي يتعرض إليها من خلال ذلك.

ولذلك نرى أن المقطوعات الخطابية التي تحملها المناجاة يدعّم بعضها بعضاً، لأن النتائج التي تحملها مقطوعة معينة تستجيب لعروض مضمنة في مقطوعة سابقة، وهكذا بطريقة تبادلية حتى النتيجة العامة للخطاب والتي يتضمنها دعاء الاختتام، كهذا الشكل:

نتيجة ← معطيات ← نتيجة

معطيات نتيجة

إن هذا لا يعني، كما يقول J.M. Adam أن ((المحاججة تحول المقدمات نحو نتيجة، ولكنه يمرر للنتيجة التحام المواقف للمقدمات، وهذا الالتحام مرتبط بالمستمع، ويمكن أن يكون أكثر تكثيفاً بحسب المخاطبين))[1]، والذي مكّن التوحيدي من هذا الانتقال هو اشتغاله بالمقابلة والشرط والتضاد، والتي يمكن أن ندرجها ضمن ظاهرة المشاكلة التي بنيت عليها الإشارات، والتي خلقت نوعاً من القياس الخطابي، وهذا من شأنه كذلك أن يفسح المجال لاحتمال النتيجة داخل المعطيات المقدمة والعكس. ويبرز كذلك سلطة المتكلم الخطابية الطبيعية في موضع المخاطب المفترض، والذي تجلّى خاصة من خلال ظاهرة تقدير السؤال من قبله. وقد كانت المعبر الأساس للمحاججة، والتي ينزاح بها إلى اعتبارات تتعلق بالمتلقي نستنتجها من خلال قول السكاكي: ((إن تنزيل السؤال بالفحوى منزلة الواقع لا يصار إليه إلا لجهات لطيفة))[2].

-إما لتنبيه السامع على موقعه.

-أو لإغنائه أن يُسأل.

---

[1]-J.M.Adam, Les textes, Types et prototypes, Nathan, 1992, p.116.

[2] -السكاكي، يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي، مفتاح العلوم، ضبط وتعليق نعيم زرزور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص110.

-أو لئلا يُسمع منه شيء.

-أو لئلا ينقطع كلامه بكلامه.

-أو للقصد إلى تكثير المعنى بتقليل اللفظ.

نلاحظ -مثلما ذهب إلى ذلك محمد خطابي- أن الجهات الثلاث الأولى اعتبارات تتعلق بالسامع، ويمكن إجمالها في ثلاثة هي: تنبيه السامع، وإغناؤه عن السؤال، وإسكاته عن الكلام، بينما يتعلق الرابع بسلطة المتكلم وتنبئه بإمكان إشارة الكلام للقول، استفهاماً في ذهن السامع فيبادر إلى الجواب قبل السؤال لضمان الاستمرار في الكلام؛ أما الاعتبار الخامس فيتعلق بالخطاب نفسه، بحيث يستغني عن تكرير السؤال بين كل قولين، إذ لو تكرر لثقل الخطاب بكلام حقّه أن يستغني عنه اعتماداً على ما يقتضيه المقام، أي الاستغناء عن إظهار رابط لفظي بتقدير زوج السؤال (المقدر) للجواب الذي يظل ثاوياً في عمق الخطاب المخرج على هذا النحو))[1].

ولقد دفعت المتكلم سلطته الخطابية إلى الخروج من افتراض الأجوبة داخل الأسئلة، والعكس إلى اللجوء إلى شواهد حجاجية جاهزة، كالشعر والقرآن، والحكم، والحديث النبوي، وأقوال العارفين والعلماء. وهي لما تحويه من قيمة علمية وتاريخية أصبحت بمثابة الحجج الجاهزة التي ((تكتسب من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها))[2]. وهي في الإشارات تأتي للدفع بالتحاور إلى أقصاه، وبعدما يحس المتكلم بأن كفاءته اللغوية لم تعد قادرة على مواصلة المسار التواصلي، فتكون بمثابة البديل، وقد تأتي لتؤدي وظيفة تدعيمية، يقول: ((يا هذا مرّ أيضاً هذا الفن، فلا والله لا أدري كيف إنشاؤك به؟ وكيف إرشافك له؟ وكيف انتعاشك عليه؟ وكيف انتفاشك منه؟ تأمل مخزون قول بعض العارفين، فإنه قد هتف بشأن عظيم عن محلّ في أعلى عليين؛ قال: إذا رأيت الله عز وجل يؤنسك بذكره، ويوحشك من خلقه، فقد أرادك، وإذا رأيته يؤنسك بخلقه ويوحشك من ذكره فقد طردك. وقال آخر: يا تجّار الآخرة، أبشروا بالأرباح الفاخرة، لا تمهر الدنيا دينك، فإن من مهر الدنيا دينه رفت إليه بالندم والسقم والألم. وقال آخر: حمية

---

[1] -محمد خطابي، لسانيات النص، ص116.

[2] -محمد العمري، في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجاً، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 1986، ص65.

العارفين حمية المرضى، ونومهم نوم الغرقى، وندمهم ندم الهلكى))[1].

إن هذه المقطوعات الحجاجية الصناعية، غالباً ما تؤدي وظيفة التدعيم، إلى جانب وظيفة إعادة التوازن بين المتكلم والمخاطب، بعدما يعتري العملية التخاطبية نوع من الخفوت في التفاعل، أو حين يعتقد المتكلم ذلك الخفوت بعدما يكون آخذاً في معنى ((وكأنه يعترضه شك أو ظن، أن راداً يرد قوله، أو سائلاً يسأله عن سببه، فيعود راجعاً إلى ما قدمه، فإما أن يؤكده أو يذكر سببه، أو يزيل الشك عنه))[2]. ذلك ما لحظناه من خلال النموذج السابق، كيف يوجه المخاطب عما كان يتحدث فيه ليشكك متسائلاً عن مدى التفاعل معه، ليدعوه إلى أقوال بعض العارفين، ليزيل ذلك الالتباس ويضمن استمرار التخاطب. ولذلك نجد الخطاب في الإشارات يتموضع بين وظيفتين تؤديهما المقطوعات الخطابية ذات الملمح الحجاجي، وهما الامتداد والاختتام. فقد يحدث أنه عند انتهاء مقطوعة خطابية ما يتجلى نوع من الخفوت والرتابة في الخطاب، نظراً للتبادل السلبي للمخاطب للطبيعة الافتراضية لتدخلاته. في هذه الحالة نجد المتكلم يضع فرضية المحاججة، مثلما رأينا، ولكن قد تحمل بعض المقطوعات أحياناً سمة الاختتام، هنا يلجأ المتكلم إلى خلق طرق للاستمالة والاسترخاء، بالاستعطاف (كعرض الحال). وقد يترك المجال للإخبار بأن يسيطر لما يحمله من معطيات حجاجية، فيسهم في تمديد الخطاب نتيجة تغير للسلوك الخطابي، ولذلك اتسمت الإشارات بنوع من الإطناب، ونلمس ذلك من خلال صرف المخاطب عما سبق، بقوله دع ذا، أو مرّ إلى. وقد يعود به مرة أخرى إلى ما سبق بعد اعتراض، معللاً ذلك في أكثر من موضع بأن الكلام إذا وجد مسرحاً لم يقف.

وقد فرضت هذه الظاهرة نمطاً توالدياً لارتباطها بقصد تعكسه ألفاظ، مثل: اسمع، واعلم. ولهذا دلالته ما دام الإطناب هو عند علماء العربية بمنزلة سلوك طريق بعيد نراه يحتوي على زيادة فائدة. وقد قال الخليل: ((يختصر الكتاب ليحفظ، ويبسط للفهم، وقيل لعمرو بن العلاء: هل كانت العرب تطيل؟ قال: نعم، كانت تطيل ليسمع منها، وتوجز ليحفظ عنها، والإطناب إذا لم يكن منه بدّ إيجاز، وهو في المواعظ محمود))[3].

---

(1) -الإشارات، ص239-240.

(2) -العسكري، كتاب الصناعتين، ص439.

(3) -م.ن، ص211.

ولقد تمكّن التوحيدي بما يمتلكه من معطيات معرفية وقدرات لغوية تحليلية من استنباط العلل وشرح الظواهر الفكرية المختلفة، وكان الغرض الآخر في هذه المناجيات، وقد بلغ من العمر عتيا، فعاد إلى الناس ناصحاً، عارضاً خلاصة تجاربه في الكتابة والفكر، والتربية الصوفية بأساليب فيها من القدرة على الإقناع والتأثير ما يكسب خطابه نوعاً من الشمولية التي يعطي فيها المتكلم المعارف اللازمة للمخاطب، وذلك بوساطة الشرح الذي هو "زيادة عن كونه نشاطاً معرفياً ونتاجاً للمعرفة وموضوعاً للفكر، له قواعده ومنطقه الداخلي، فهو نشاط لا يمكن إبعاده عن النشاط اللغوي: إنّه أسلوب عقلاني للحديث عن التجربة[1]. فمن هنا تبدو أهميته بالنسبة للمحاججة.

لقد كان أمام التوحيدي في مناجاته مسلكان: إمّا أن تكون هذه المناجيات عبارة عن تتالي أدعية كالتي رأيناها عند السابقين من المتصوفة، وإمّا أن تجسد ما يعكسه الدعاء من نزاع ونزوع للنفس، في شكل تحاور بينه وبين مخاطب مفترض، هو ذلك الطرف الآخر من نفسه، يعكس بذلك "الصراع بين قيم معينة، ورغبات النفس، فيتحوّل هذا النشاط إلى جدال بين متكلم خفي ومخاطب خفي أيضاً، ينجرّ عنه طرف غالب وآخر مغلوب"[2].

وقد تبقى الذات مسحوقة دون غلبة لطرف، وخاصة عند الصوفي الذي يبحث عن الحقيقة خارج الواقع وخارج نفسه. وقد عكست الإشارات الذات الصوفية وهي في حال الجدل، ونصوصها تتفق وتتشابه مع نصوص الآخرين من المتصوفة، وإن كانت على منازل علت فيها إشارات التوحيدي، لعلوّ مصدرها، فهي تستمد قوتها من الله، لذلك سماها الإشارات الإلهية، وهي دلالة سيميائية على أزمة التواصل التي عاشها المتصوفة، وجاءت لتجسد النموذج الراقي لمشاهدات ومقامات ودرجات المتصوفة جميعاً، وخاصة السالكين، أو ما عبّرت عنه مرحلة وعي الوضع. وكما نرى فهي تختلف عن نصوص الواصل الفاني كالتي رأيناها في شعر الحب الإلهي، و"ما تحويه من وصف حميمي لعلاقة الإنسان بالله، نصوص تكاد تمحو معالم الثنائية"[3].

---

[1] *M.J.Borel, L,explication dans l,argu mentation langue francaise, N 50, paris, 1981, p.22*

[2] *Tzvetan Todorov, Mikhail Bakhtine, Le principe dialogique, Edition du Seuil, paris, 1981- p. 294.*

[3] سعاد الحكيم، عودة الواصل، ص73.

وإذا كانت أفعال الكلام الجزئية من نداء وأمر ونهي وشرط والتي زخرت بها الإشارات قد مكنتنا من الكشف عن ظاهرة التنازع بين ذاتين افترض فيهما التوحيدي طرفاً آخر يحاوره ويقدر أفعال كلامه، ويبني عليها التواصل فإنّها أدّت إلى مستوى دلالي أكبر هو فعل الكلام ذو الطبيعة الشاملة، أو فعل الكلام الجامع Macro acte de langage، وهو فعل السؤال الذي مارسه التوحيدي، ويعكس هاجس ثقافة السؤال، "وهاجس اللغة التي بها الحوار وبها السؤال وبها الجواب، وهذا الهمّ الأكبر الذي هو الهاجس التواصلي في كنف مناقضته بحكم استئناف الشكّ في المسلمات"[1]. ولعلّ من بين هذه المسلمات ذات الإنسان في علاقتها بنفسها وبالله، لذلك بدت كلّ المحاورات وكأنّها محاكمة للذات، وما يعتري الإنسان من حيرة ودهشة حين يلتفت إليها، وما يصادفه من أشكال في إدراكها، وقد سبق أن وعي هذا الإشكال في "الهوامل والشوامل"، حين قال: إنّ الإنسان قد أشكل عليه الإنسان، وفي الإشارات يعرض لرأي سقراط في معرفة النفس فيقول: "زعمت الحكماء على ما أوجبه آراؤها وديانتها أنّ من الوحي القديم النازل من الله قوله للإنسان: اعرف نفسك، فإن عرفتها عرفت الأشياء كلها. وهذا قول لا شيء أقصر منه لفظاً ولا أطول منه فائدة ومعنى، وأوّل ما يلوح منه: الزراية على من جهل نفسه ولم يعرفها، وأخلق به إذا جهلها أن يكون لما سواها أجهل، وعن المعرفة به أبعد، فيصير حينئذٍ بمنزلة البهائم، بل أرى أنّه أسوأ منها"[2].

هي إذن دعوة إلى إدراك الذات، وهي بداية المعرفة، ولعلّ فعل السؤال هو جوهر الفعل المعرفي داخل ثقافة المسلمات التي كان يعيش آثارها المتجلية في أزمة التواصل مع الغير، هؤلاء الغير الذين أراد أن يعلّمهم ثقافة السؤال التي "تراهن على الحيرة، وتراهن على إخصابها بواسطة الشك المنهجي، قبل أن يتخلق الشك المنهجي. ولعلّ الذي حصل لأبي حيّان التوحيدي أنّه أراد أن يزرع في الناس حبّ الشك في المسلّمات، فإذا بهم يشرعون بتطبيق الشكّ عليه فأسقطوا عنه يقينهم به، فتسلّط الشكّ على سلّم القيم ورفع السؤال على غير مرابطهم"[3].

وفعل السؤال الذي شكّل دليل وحدة الإشارات هو تعبير عن رؤية وموقف عام من خلل عام كان قد عمّ القرن الرابع، حيث "كان المجتمع الإسلامي مقسماً

---

(1) عبد السلام المسدي، "التوحيدي وسؤال اللغة"، مجلة فصول، ع3، مج14، الهيئة المصرية للآداب خريف 1995- ص133.

(2) الإشارات، ص382.

(3) المسدي، "التوحيدي وسؤال اللغة"، ص131.

من الناحية الدينية إلى كتلتين: أهل السنة والشيعة، فالخلفاء العباسيون في بغداد ومن تبعهم من الملوك والحكام سنيّون يتعصّبون للسنة، وبنو بويه في العراق شيعيون يتعصّبون للشيعة وكان الخلاف قائماً على أشده"[1]. ولقد صوّر التوحيدي انعكاس هذا الخلاف على الوضع العام الاجتماعي في الإمتاع والمؤانسة بقوله: "فسفكت الدماء، واستبيح الحريم، وشنّت الغارات، وخرّبت الديارات، وكثر الجدال، وطال القيل والقال، وفشا الكذب والمحال وأصبح طالب الحقّ حيران، ومحبّ السلامة مقصوداً بكل لسان وسنان، وصار الناس أحزاباً من النحل والأديان، فهذا نصيري، وهذا أشجعي، وهذا أقطعي، وهذا جبائي، وهذا أشعري، وهذا خارجي، وهذا شعبي، وهذا قرمطي، وهذا راوندي، وهذا نجاري، وهذا زعفراني.. ومن لا يحصى عدّها إلا عند الله الذي لا يجرّه شيء"[2].

أمّا في الإشارات الإلهية فإنّنا نقف على صنوف شتّى من وصف تلك المظاهر..

"عزّ والله عليّ: خُتمت النبوة، ورُفعت الخلافة، وأُهمل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفُقد المحدّثون بالغيب، وعدم المجتنبون للعيب، واصطلح الناس على الشك والريب، وفارقهم من الله العزيز العصمة، وبعدت عن عامّتهم وخاصّتهم الرحمة. واستحقوا بكل وجه وسبب النقمة، فلهذا وشبهِهِ قست القلوب، وخبثت القلوب، واخلت المودات وفسدت الاعتقادات وساءت الآداب، وقبحت المعاملات، وكثرت الخيانات"[3].

لا يعني هذا اعتبار ظروف العصر سابقة لخطاب مثل الإشارات الإلهية، وكأنّها مرجعها الأساس الذي تمثله وتعكسه، لأنّ الخطاب يشكل معرفة في حدّ ذاته، والتي تتمحور حول الكشف عن الإنسان الكامل داخل الإنسان، وإدراك النسبة الإلهية فيه. وهذه التجربة الإدراكية أو الكشفية بتعبير المتصوفة غير منفصلة عن معطيات العصر. وإنّ المعرفة الصوفية تتخلل كلّ المعطيات وقد لا يطالها الخطاب أحياناً، حين يضعه صاحبه في مستوى الدّوال، أو ما عبّر عنه المتصوفة بالعبارة. ومن أجل ذلك عثرنا من خلال التشكيل التعارضي لخطاب

---

(1) *الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق إسعاد عبد الحق قنديل، مقدمة الكتاب، دار النهضة العربية، بيروت، 1980- ص23.*

(2) *التوحيدي، أبو حيّان، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية بيروت، د. ت، ج2-ص77-78.*

(3) *الإشارات، ص433-434.*

التوحيدي على الذات، وهي في حركية تغيرية، لتصبح هي متغيرات هذا التشكيل. وهذه الحركية التغيرية هي القوّة التي تمكن الذات من التأثير في ذاتها وتولّدها من جديد وذلك من خلال تجرّدها المتواصل من الجانب المادي والكشف عن القاعدة الفاعلة فيها، والمتمثلة في الجانب الإلهي، وهي تعمل فيها الذاكرة.

إن الإشارات الإلهية هي استمرار لإخفاء الصبغة الإشكالية لحقيقة العلاقة بين الإنسان والله، كما بدأها الأولون من المتصوفة، لأنّه في إطار هذه العلاقة تدرك علاقة الإنسان بالعالم، وبالقرآن الذي هو في أحد جوانبه تمثيل رمزي لهذا العالم. ولذلك وجدنا التوحيدي ينتقد مسلمة الأعراض التي تمّ من خلالها التعامل مع القرآن، فنراه يقول: "والعجب أنّك أيّها العالم الفقيه والأديب النحوي تتكلم في إعرابه وغريبه وتأويله وتنويله وقصته وشأنه، وكيف ورد، وبأي شكل تعلّق، وكيف حكمه فيما خصّ وعمّ، ودلّ وشمل، وكيف وجهه، وماذا أوّله وآخره، وأين صدره وعجزه، وكنايته وإفصاحه، وكيف حلاله وحرامه وبلاغته ونظامه، ومن قرأ بحرف كذا وبحرف كذا، ثمّ لا تجد في شيء مما ذكرتك به، ووصفتك فيه ذرة تدلّ على صفائك في حالك، وإدراكك ما لك، بل لا تعرف حلاوة حرف منها، ولا تزال موجوداً فيما دُعيت إليه من أوساطها ونواحيها، فعلمك كلّه لفظ، وروايتك كلّها حفظ، وعملك كلّه رفض، وتبرّمك كلّه نقض، ودعواك كلّها وقاحة، وجهرك نفاق وباطنك شقاق وذكرك حيلة"[1].

إن تجلّي فعل السؤال بوساطة ممارسة خطابية وجد في التشكيل التعارضي المتنوع مجالاً لتمظهر المواقف حتّى في العبارات التي ينقل فيها أخباراً. والإدلاء بالخبر في أحد جوانبه تعبير عن قضية، وموقف معيّن تجاه تلك القضية، على الرغم من أنّ التوحيدي وكسائر المتصوفة ظلّ يشكّ في قدرة اللغة على إبراز الحقائق أو المعاني، حتّى إن افترضنا عكس هذا الاعتقاد "أنّ كلّ نصّ يعتبر مكوّناً من مكوّنات سياق ظرف معيّن"[2]، فإن الكشف عن ذلك السياق لا يتحقق فيما يقال فعلاً، بل فيما ينتجه التفاعل بين ما قيل والمتلقي. وقد لاحظنا المتكلّم في الإشارات يقيم مخاطباته على ما يفترضه من تبادل وتدخلات وردود أفعال المخاطب، وهي نفسها الافتراضات التي تسمح للمتلقي بأن يفرض بدوره ويبني على تلك الافتراضات المعنى، فسمح الاشتغال الواسع على الأساليب بتشكيل

---

(1) *الإشارات ص40*

(2) *جون لاينز، اللغة، المعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، ط1- دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، بغداد 1987-ص210.*

قابلية التلقي مثلما سمح بتكون شروط التأثر بالنسبة للمخاطب.

من ناحية أخرى يبدو فعل السؤال في الإشارات مدفوعاً بإصرار أبي حيان على سنن المشافهة حتّى وإن تحوّلت الكتابة في عصره إلى مؤسسة مستوية تنظيراً وإنجازاً، ولو عن طريق الاستكتاب، كما هو الشأن مثلاً بالنسبة لكتابة الإمتاع والمؤانسة، ويتضح ذلك من خلال حمل التخاطب على المشافهة في مواضع كثيرة من رسائله كقوله:

"أنا –أكرمك الله– إلى نظائر هذه المشافهة مرتاح، ولكنّي من التثقيل عليك مرتاع، وبقدر ارتياحي وارتياعي أتقدّم بين يديك في مخاطبتك محتاجاً"[1]. وإذا كانت مرتبطة بالاتساع والروية، فإنّها هنا تصبح مشافهة، ويسيّرها بقانون الاتساع الذي يتبع الخط، مما سمح له بالحديث عن حاله في مواضع كثيرة، يقول عنها: "أنها سيئة كيفما قلّبتها، لأنّ الدنيا لم تؤاتني لأكون من الخائضين فيها، والآخرة لم تغلب عليّ فأكون من العاملين لها، وأمّا ظاهري وباطني فما أشدّ اشتباههما، لأنّي في أحدهما متلطّخ تلطّخاً لا يقرّبني من أجله أحد، وفي الآخرة مبتذّخ لا أهتدي فيه إلى رشد.. وأمّا أموري وأسبابي فمن أجلها طال خطابي وعتابي"[2].

ويظلّ التوحيدي يتحدث عن نفسه، مرجعه المستأنف بلا ملل، في واقع فزع من ظاهر "حشي بالشرور إلى باطن قد غُشي بالغرور، فلم يكن في هذا مقنع ولا إلى ذاك مرجع"[3]. وعاش غريباً في الواقع كما في اللغة: "يا هذا ارحم غربتي في هذه اللغة العجماء بين هذه الدهماء العثراء"[4].

لقد حملت أقوال المتكلم معاناة عامّة، هي أزمة التواصل التي حاول أن يجد لها بديلاً سيميائياً من خلال استراتيجية التحاور التي أقامها على التشكيل التعارضي، تبادلته الأنا والأنت، وتنازعتاه ورسمتا أوضاع النزوع والجدل الذي يحدثه وعي وضع مرحلة ما قبل الوصول وما بعد الرجوع عند المتصوفة، ولذلك يفهم النشاط هذا اللغوي للضمائر وفق هذا الاعتبار، والفاعلية لا ترتبط بهيمنتها كضمائر، بل بوظيفتها في علاقتها بتلك الأوضاع، وهي وظيفة الإطلاق والمرتبطة بذلك التراكم، لأنّ الضمائر "لا تلزم المسمّى كالأسماء، ولا تدلّ على

---

(1) الإشارات، ص233
(2) م.ن.ص19.
(3) م.ن.ص55
(4) م.ن.ص94.

اقتران حدث بزمن كالأفعال، وإنّما تعبر عن مطلق حاضر غائب بواسطة قرائن تتضامن معها، أو تفتقر إليها، وهذان المعنيان: الحضور والغيبة، يعبر عنهما بواسطة صيغ الضمائر ومبانيها الخاصة"[1] التي لا تتغير صورها، ولا تنتمي إلى أصول اشتقاقية أخرى كالأفعال والصفات، غير أنّ تراكمها في إطار الصيّغة التحاورية أهّلها لكي تكتسب أوضاعاً مختلفة من خلال الوظائف المرنة التي منحتها إياها البلاغة الصوفية. ومن مظاهر هذه المرونة:

1- جعلها منطلقاً للتبادل التخاطبي، وبواسطته تتحوّل هذه المبهمات أنا- أنت التي لا يتعيّن مدلولها إلا ضمن السياق التخاطبي إلى فواعل تتبادل الأدوار، ويتحوّل أنا إلى أنت والعكس.

2- إنّها أعطت إطاراً رحباً لتداول الصفات والأحوال بشكل مكثف لتجاري شكلياً ووظيفياً " ما كان قد شاع من حجاج في العقائد، وإقامة الأدلة على الأصول والفروع المستمدة من الكتاب والسنة والمأثورات الأخرى"[2].

وهكذا أدّى تراكم الصفات والأقوال التابعة للضمائر إلى تجسيد فاعلية تلك المفاهيم الصوفية المؤسسة على الثنائية، كالسكر والصحو، الصمت والكلام، الحضور والغياب. وتبدو في شكل وحدات مكرّرة، متحققة على مستوى الصيغ وتوازن العبارات، والتقابل الدلالي، كالطباق. وتنتهي إلى نوع من التجانس الصوتي الذي سمّاه شوقي ضيف التوقيع الذي نلمسه "من معادلة ألفاظه معادلة لا تنتهي إلى السجع، ولكنّها تنتهي إلى التوازن الصوتي الدقيق"[3]. وإن هذه الظاهرة التي ميّزت النثر في القرن الرابع، والتي تدخل في إطار التصنع أو التنميق، وهي موجة كانت حادة لم يسلم منها أحد إلا القليل الأقل حتّى كتّاب التاريخ[4]، كانت عند أبي حيّان التوحيدي- وهو الذي لم يجد حرجاً في التعامل مع مقولات البلاغة الرسمية – تعكس نزاعات هاجس السؤال المرتبط بأزمة التواصل، من جهة، كما تعكس ظاهرة تحوّل الإيقاع إلى النثر، أو توحد الخطابة بالشعر الذي أنتج ظاهرة سميت "بالأزواج أو السجع المعطّل.. يتمّ فيها تقسيم

---

(1) تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال، ص68

(2) ياسر شرف محمد، حركة التصوف الإسلامي، منشورات وزارة الثافة، دمشق، 1984- ص172

(3) شوقي ضيف، الفنّ ومذاهبه في النثر العربي، ط7، دار المعارف، القاهرة، د. ت، ص169.

(4) يراجع م.ن،ص228

الفقرات إلى جمل قصيرة أشبه ما تكون بالأساليب الشعرية الحديثة"[1].

ولذلك فمن السهل علينا ترتيب أيّ نصّ من نصوص الإشارات ترتيباً أفقيا، ليصبح أشبه بقصيدة النثر، مثل قوله:

"كتبت لك والربيع مطل

والزمان ضاحك

والأرض عروس

والسماء زاهر

والأغصان لدنه

والأشجار وريقه

والجنان ملتفة

والثمار متهدلة، والأودية مطردة

فما تقع الأعين إلا على سندس وإستبرق"[2].

ولئن كان التوحيدي حتّى وهو يكتب خارج الثقافة الرسمية، مثلما يشير إلى ذلك عنوان "الإشارات الإلهية" لم يجد حرجاً في أن يتعامل مع مقولات البلاغة الرسمية لأنّه على رأي المسدّي، "كان ينشد من وراء الكتابة البلاغية مصاهرة الخطاب الرسمي، فكان لذلك يغازل مقولاته، فلّما كبا جواد سيزيف عمد إلى إحراق كتبه"[3]. فإنّه جسّد بإشاراته نصوص السالكين إلى الله والراجعين إلى الخلق بعد الوصول، وكلاهما يلتقيان في النزاع النفسي الذي لا يسمح بتأسيس نمط جديد في الكتابة على الظاهر. لكنّنا نقف على خصوصية الأنموذج التوحيدي، في تمثله بليغاً مقموعاً شيّد معمار المرجعية البلاغية السائدة التي قمع فيها، وفقد كلّ تواصل مع مستعمليها، لكنّه من صلب هذا القمع الرسمي، شيّد إشاراته السيميائية هي "على هامشها إلى المرجعية أقرب، وكتابة هي ببلاغة الهامش أقرب"[4]. ولعلّ بلاغة الهامش تلك، تتجلى في سلطة المعنى الصوفي

---

[1] علي دب، الأديب والمفكر أبو حيّان التوحيدي، ط3- الدار العربية للكتاب، تونس 1988- ص155.

[2] الإشارات، ص233-234.

[3] المسدي، التوحيدي وسؤال اللغة، ص154

[4] المسدي، التوحيدي وسؤال اللغة، ص154

الذي ظلّ يزاحم سلطة المعنى الرسمي، والمتصوفة قالوا بمعان لا تقال، وبذلك يكونون قد أصّلوا الكتابة الصوفية والبلاغة الصوفية التي نرى جانباً منها في نصوص رجل تملكه سؤال المعنى هو محمد بن عبد الجبار النفري.

II–سؤال المعنى وبدائله عند النفري *

لقد تملك هاجس السؤال أبا حيان التوحيدي، وعرفنا كيف أحتك فعل الثقافة والعقل معا مع هذا الهاجس، لينتجا مع هاجس اللغة، البديل الخطابي الذي افتعل فيه ذاتاً بديلة يحاورها بعد انفصام العلاقة بالواقع، وذلك من خلال التشكيل التعارضي الذي قام عليه التخاطب في الإشارات الإلهية، وكما تملكت ثقافة السؤال التوحيدي، تملك سؤال المعنى النفري، وكان قد بدأ المتصوفة في القرن الثالث بزحزحة الذات بالنسبة لظاهرها (الرغبات، مطالب الجسد، المسلّمات)، وتلمّس باطنها، (الجانب النوراني منها) مجسداً ببلوغ المعرفة، فأسهم هذا الفعل في زحزحة لغة هذه الذات وخطابها وعلاقتها بالعالم.

وسؤال المعنى عند النفري ليس إلا فعلا أعمق للكشف عن الأشكال التي تتمظهر بها البنية المعرفية التي يعيش في إطارها الإنسان، حيث يسيطر عليها نوع من التجانس في فهم الأشياء والذات، أو المعنى بمفهومه الشامل، وهو إذ يطرح موضوع السؤال المعنى، لا يطرحه إلا من موقع معين من مرحلة الوصول إلى الله، إنّه موقع الوقفة أو المخاطبة، حيث يلهم الحقيقة، والتخصيص والولاية والرؤية، وكلّها وإن كانت تعبّر عن تحقق فضل الله على العارف إلا أنها في الوقت نفسه تُعدّ منهجاً لإعادة الفهم الكلي للأشياء والمعاني، عبر الممارسة الخطابية التي يمكن أن يتجلى من خلالها هذا الفهم، فنرى بديلاً خطابياً يحقق الانسجام الفعلي للذات مع ذاتها، والتواصل الحقيقي للإنسان مع جوهره من خلال الاتصال بالله.

والحقيقة أن النفري في "المواقف والمخاطبات" يجسّد هذا المنهج المعرفي وبأدوات اللغة الأدبية، ممّا جعل بعض الدارسين مثل أدونيس يصفون نصوصه

---

* *محمد بن عبد الجبار النفري، هو شخصية صوفية غامضة في تاريخ التصوف، يجهل عنه كل شيء سوى أنه ولد في نفر جنوب شرق بغداد. ويحتمل أنّه توفي سنة 354هـ. بمصر. ولقد اختفى أثره، وعلى مدى ثلاثة قرون، إلى أن ذكره ابن عربي في الفتوحات المكية، ثم شرح نصوصه الصوفي عفيف الدين التلمساني (ت690) في كتابه "شرح مواقف النفري" الذي حققه جمال أحمد المرزوقي سنة 1997.*