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.*

بشعرية الفكر، ويشتغل بممارسة الفعل التواصلي، لنقف في المواقف والمخاطبات على استراتيجية للفعل والمفاعلة، بين متكلم ومخاطب يتبادلان المواقع من أجل بناء المعنى على آثار معنى سبق أن هدّم، وذلك عبر أداتية برهانية واستدلالية إلى حد كبير، مما يجعل هذه النصوص تسهم في فرض التواصل معها، عكس التعارض الذي لاحظناه في القرن الثالث بين أفقي النص والمتلقي، على الرغم من أن أزمة التواصل التي حدثت كان لها الأثر البالغ في تغييب هذه النصوص وصاحبها الذي عاش مجهولاً، ومات كذلك. ولكن ظلت المواقف والمخاطبات دليلاً على ذلك الهاجس التواصلي الذي يلخص جوهر الفعل التواصلي، حيث جرّب له المتصوفة كل أشكال التعبير، من أجل تحقيقه خطابياً، واعتقدوا أنهم حققوه فعلياً، في شعر جامح كفعل الحب، أو تأمل راجح كفعل المعرفة أو في رؤيا أو خارقة يتوهمون إحداثها. وهي أشكال حاول من خلالها المتصوفة أن يقيموا من ذواتهم وسائط بين ذواتهم والله من جهة، وذواتهم والعالم من جهة أخرى، من أجل فهم العلائق بينها.

ونستطيع القول إنّ النفري يحاول أن يتجاوز في خطابه الحديث عن هذه العلائق من حيث هي تمفصل بين نهاية شيء هو البحث والسلوك أو النزوع، وبداية آخر وهو تحققه، إلى الحديث عن الكيفية والمشروع الذي يتم به ذلك، وهو، مثلما سوف نرى، مشروع يتّسم بنوع من الجدل بين الحركة والسكون، يحاول أن يضع المتلقي على سكّته، من أجل إعادة استكشاف مساره الذي لم يكن ليخلق أزمة في التواصل، ما دام يشكل محاولة لتحقيق التواصل، وهو طموح ذو نزعة تصالحية بين عقل المسلم ونقله، وذوقه وفكره، وقوله وفعله، قد لا يتسنى لأي مسلم، لأن المصالحة في عرف العوام تجانس وانسجام لعقلية جماعية في فهم الأشياء والتفاهم حولها. في حين هي عند الخواص جعل الأشياء تنطق بمسمياتها والكلمات بمعانيها، وذلك معنى أن يصبح المتكلم متلقياً لكلماته، وأن يكون هناك مرسل حقاً غير متلق هو الله الذي يلهم، ويُعلم ويوحي.

وإذا كانت المواقف والمخاطبات، تجسّد ثمرة الوصول إلى الله، مما قد يوحي بتضاؤل الفعل التواصلي وخاصة أنه يتجسد في الوقفة، فإنّه لا يتم إلا ليحل محلّه نزوع آخر، هو نزوع التواصل مع الحقيقة، والمعنى، ليكون موضع سؤال، وهذا ما تجسّده فعلياً هذه النصوص التي يمكن النظر إليها من خلال ما يثيره تشكيلها الخطابي الذي يتمحور حول نقطتين هما:

1-القطيعة مع البنية المعرفية للذات.

2-المعادل الخطابي لفعل القطيعة.

1-القطيعة مع البنية المعرفية للذات:

في الوقت الذي بدأ فيه منظرو التصوف (في النصف الأول من القرن الرابع) يحاولون أن يجدوا للتجربة الصوفية تقاطعاً مع الثقافة العامة للمجتمع الإسلامي بمحاولة ربط المصطلحات الصوفية بمعان محدّدة، والسلوك الصوفي بتربية النفس، كان النفري يصوغ خطاباً مغايراً، يختلف عن كل نزعة أحادية تحاول أن تضع المغاليق في مسار التجربة المعرفية التي بدأها المتصوفة. وإذا كان هؤلاء قد تمكنوا من خلق حالة من القبول تسمح بالاشتراك في التجربة، وحتى في التعبير عنها، فإن "المواقف والمخاطبات"، كانت استمراراً للمختلف، بطريقة مختلفة، وعدم تكريس الثبات، لذلك نجده ينطلق مما يعيق التواصل الحقيقي ويكرس تواصل الهيمنة والتشابه والنمذجة والانغلاق، وأساسها الذات نفسها ومتعلقاتها وخاصة بنيتها المعرفية التي تمارس من خلالهاالذات وجودها من خلالها.

والقطيعة مع الذات تبدأ ببلوغ درجة الخصوص والولاية، وهي اختزال لما كان يتداول عند المتصوفة الأوائل بـ "المعرفة" وبهذه الرتبة تبدأ عملية القطيعة ويبدأ التواصل الحقيقي، يقول: "وقال لي: أليس إرسالي إليك العلوم من جهة قلبك إخراجاً لك من العموم إلى الخصوص، أوليس تخصيصي لك بما تعرفت إليك من طرح قلبك وطرح ما بدا لك من العلوم من جهة قلبك إخراجاً لك إلى الكشف، أو ليس الكشف أن تنفي عنك كل شيء وتشهدني بما أشهدتك، فلا يوحشك الموحش حينذاك ولا يؤنسك المؤنس حين أشهدك وحين أتعرف إليك ولو مرّة في عمرك إيذاناً لك بولايتي"[1].

هنا يبدو أن القطيعة ليست فعلاً مواكباً لعملية النزوع، ولكنها تبدأ مع حصول الأثر، حين يكشف للعارف، ويؤذن له بالولاية، وهي بهذا المعنى ليست خاطراً أو صورة يتمثل فيها الصوفي نفسه قريباً من الله نتيجة حال من أحوال الخبراء التي يحصل عليها أثناء رحلته، بل هي موقف نهائي نتيجة بلوغ

---

[1] *النفري، محمد بن عبد الجبار بن محمود، المواقف والمخاطبات، تح: آرثر آربري، تقديم: عبد القادر محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985- ص94.*

المتصوف نهاية الطريق، ولعلّ ما في هذه الولاية من إيجابية هو الوقوف عند الله ومخاطبته إياه، تماماً كما يحدث للنبي في أثناء الوحي.

وهي عند النفري لحظات وجدانية رمزية، عاشها بعد حصول الاتصال، وتعتبر دليلاً وشاهداً على معرفة الواصل لله "بيقين الفطرة الصادقة، فإذا تدرجت المعرفة صعوداً نحو الله الأعظم، تعرف الإنسان عن طريق العروج إلى الله، وتعرف على أسرار خلقه، وأسرار ملكوته في سمواته وأراضيه، وبحاره وأنهاره، وكائناته العلوية والسفلية"[1]. لذلك بدت المواقف والمخاطبات كخطاب يحيل إلى عالم ما قبل المعرفة، كما يحيل كذلك إلى عالم الرؤية والثبوت فيها، وإذا كان الأول ترصد فيه القطائع فإن الثاني يعكس البدائل.

غير أنّ التمييز بين هذه العوالم على مستوى الخطاب ليس إلا تمييزاً نظرياً، لأن تشكيلاتها الخطابية تتداخل، وتسهم –على الرغم من عدم توافق مضامينها– في انسجام الخطاب، ونقل الفعالية الخطابية التي حاول النفري فيها أن يتجاوز الأحادية في الإرسال إلى حد ما، ليصطنع شكلاً من التخاطب الذي يقيمه في المخاطبات على صيغة النداء "يا عبد"، وفي المواقف على صيغة الإخبارية الإسنادية "أوقفني وقال لي". وهو في كلتا الصيغتين يتعرف على سرّ المعنى الأصلي أو الجانب الباطن من الأسماء الذي هو حقيقتها، كما يعرفنا على الحقيقة الأولى التي هي المعرفة "يا عبد لو لم أكتبك في العارفين قبل خلقك ما عرفتني في مجهود وجدك لنفسك"[2]. ومعرفة النفس هي الطريق إلى معرفة الله. "وقال لي: اعرف من أنت، فمعرفتك من أنت هي قاعدتك التي لا تنهدم وهي سكينتك التي لا تزل، وقال لي: فرضت عليك أن تعرف من أنت، أنت وليّ وأنا وليّك.

وقال لي: اسمع عهد ولايتك، لا تتأوّل عليّ بعلمك، ولا تدعني من أجل نفسك وإذا خرجت فإليَّ، وإذا دخلت فإليّ، وإذا نمت فنم في التسليم إليّ، وإذا استيقظت فاستيقظ في التوكل عليّ"[3].

هناك إذن جهد من أجل تحقيق التواصل مع الله، وهو فعل كما نرى قائم على التجرد من الذات والتمركز حولها، والارتقاء بها إلى الحضرة الإلهية، عبّر

---

[1] مقدمة المواقف والمخاطبات، ص34.
[2] المواقف والمخاطبات، ص206
[3] م.ن،ص124

عنها بالوقفة لأنه لا قيمة لمعرفة بدونها، وقد قال له الله: "معرفة لا وقفة فيها مرجوعها إلى الجهل"[1]، وكأن النفري هنا يحدث القطيعة حتى مع أساليب المعرفة عند المتصوفة الأوائل الذين كانوا يعتقدون أن المعرفة آخر مراحل الطريق، وأنها جزاء يلهم فيه المعارف والأخبار، في حين قد لا يتمتع بحضرة الله ومخاطبته أو رؤيته معا. ولذلك يقول: "وقال لي: العالم يخبر عن الأمر والنهي وفيها علمه، والعارف يخبر عن حقه وفيه معرفته والواقف يخبر عني وفي وقفته.. وقال لي: إخباري للعارفين، ووجهي للواقفين"[2].

لا يطرح مفهوم الوقفة أو الرؤية عند النفري مجرد إضافة لمفهوم المعرفة أو الحب عند المتصوفة الأوائل، بقدر ما يؤكد اختلاف المرجعيات الذاتية لكل متصوف، الأمر الذي جعل خطاباتهم تختلف من حيث الفعل التواصلي الذي ترسمه، وقد رأينا كيف ينزل أصحاب خطاب الحب بالعلاقة مع الله إلى مستوى الاستغراق في عاطفة الحب، لتكون الذات بكل حمولتها الشعورية مركز الاهتمام الأول، في حين فضل النفري أن يرتقي بالخطاب إلى تمثل الله، فتبدو نصوصه منقولة عن الله، ويوكل منذ البداية سلطة الحديث إليه، مباشرة في المخاطبات، "يا عبد"، وغير مباشرة في المواقف: "أوقفني وقال لي". ويتقمص النفري دور المتلقي الأول المتواطئ خطابياً مع المتكلم، ليُسهِم في ضبط شروط الرؤية والتخلص من المعاني المسبقة التي تحيط بالذات، على الرغم من أن التخلي عن البنية المعرفية للذات هو مشروع المتصوف منذ البداية، غير أنه بعد المعرفة يوضع موضع سؤال قبل أن يصبح الفعل التواصلي يمارس بدون مسافة وهي القرب، لكنها من حيث البعد الوجودي هي البعد، المسافة الحقيقية التي تفصل بين الإنسان والله، مثلما يتجلى ذلك في قوله: "وقال لي: تجدني ولا تجدني ذلك هو البعد، تصفني ولا تدركني بصفتي ذلك هوالبعد. تسمع خطابي لك من قلبك وهو مني ذلك هو البعد، تراني، وأنا أقرب إليك من رؤيتك ذلك هو البعد"[3].

وهكذا يظل الانفصام قائماً بين الذات الإنسانية والذات الإلهية، لأن الذات تبقى معلّقة بذاكرتها المعرفية وبالعالم من حولها، وهذه الذاكرة ما هي إلا الجانب الظاهر منها الذي لا يمكن أن تتجرّد منه حقيقة، ومن هنا يأتي إلحاح النفري

---

(1) م.ن،ص78.
(2) المواقف والمخاطبات، ص79-81.
(3) م.ن،ص67

المتواصل في المواقف والمخاطبات على التجرّد من كل شيء حتى المعرفة لأنها تدخل الإنسان في النسبة. وتصبح المخاطبة التي تحدث أثناء الوقفة موضوعاً وأسلوباً آخر لتحقيق تواصل آخر مع الله. لذلك بدت المخاطبات عبارة عن أوامر ونواهٍ، هي بمثابة القواعد التي يركز فيها النفري على نظام التواصل مع الله ومضمونه في الوقت نفسه. ولأن النظام هو الضمان الأساسي لتحصيل المضمون، نرى "المواقف والمخاطبات" تنفتح على جملة كبيرة من التقابلات والتوالدات الشكلية التي تندمج في شبكة دائرية عميقة هي بنية المواقف والمخاطبات.

ليس الاتصال بالله عند النفري اكتساب الصفات الإلهية، بل هو حضور وجداني معرفي مع الله فحسب، وهو يخبر عنه أنه قال: "ما أنا في شيء، ولا خالطت شيئاً، ولا حللت في شيء، ولا أنا من شيء، ولا من ولا عن ولا كيف، ولا ما ينقال، أنا، أنا، أحد فرد صمد وحدي، وحدي أظهرت ولا مظهر إلا أنا"[1].

ولذلك يبدو الاتصال بالله، هو انفصال عن الذات أو فناء عن النفس بتعبير المتصوفة، وفي الفناء، يتم الانفصال عن السِّوى ولا يبقى إلا حضور الله الذي لم يفرض عليه استغراقاً عاطفياً يصف فيه الصوفي وقع هذا الاستغراق في نفسه، بل حضوراً عبّر عنه بـ "الوقفة" التي يمارس الخطاب انطلاقاً منها، كما يمارس فيها الانفصال والاتصال معاً، وهو يتحدث من داخل التجربة هذه، وليس في دلالة أوقفني أو قال لي ما يوحي بالخروج عنها أو التحدث من خارجها، وقد أشار التلمساني إلى أن "أوقفني" معناه أيقظ قابليتي لتلقي التجلي[2]، وقال لي، معناه عرّفني بأن رفع حجابي، فعرفت، فكأنه قال لي[3].

ومعنى ذلك أن النفري منذ البداية يعطي تبريرات على صدق الخطاب الذي سوف يمرّره للمتلقي، وذلك بإسناده لله وكان ممكناً أن يؤوّل بعدة طرق، كأن يعد نصاً رؤيوياً أو أن يتهم صاحبه بالنبوة.

والنفري كما يبدو لم تكن تهمّه الأفكار التي يعطيها عن التجربة الصوفية، بقدر ما كان يهمّه كيف تنشأ هذه الأفكار أثناء التجربة، والصيغ التي تولدها أو

---

(1) *المواقف والمخاطبات ص143*

(2) *عفيف الدين التلمساني، شرح المواقف للنفري، تحقيق ودراسة جمال أحمد المرزوقي، تصدير عاطف العراقي، مركز المحروسة، القاهرة، 1997-ص87.*

(3) *م.ن،ص.ن.*

تتولّد عنها، ومن ذلك نراه يحرص ومنذ البداية على نقل تجربة الاتصال بالله والتي تنشأ في إطارها الأفكار والمعاني وتتشكّل، مراعياً في ذلك العلاقة بينه كمستقبل والله كمرسل، لذلك يجعله مصدر السلطة الخطابية. وما دامت السلطة في حقيقتها علاقة قوّة وتأثير، فإن الممارسة الخطابية المقترنة بها لا بد أن تتميز كذلك بالقوة والتأثير في مراكز السلطة في الإنسان ألا وهي الذات أو النفس. وما النفس إلا مجموعة أفعال تمارس سلطتها في الإنسان بأشكال مختلفة، لعلّ أهمها تلك المعاني المسلمات التي تحدد علاقة الإنسان بالله وبالعالم.

وهي معانٍ لها القدرة على التأثير كما لديها قابلية التأثر، والنفري يدرك أن المتلقي كإنسان قد يتأثر بأهم أشكال السلطة الإلهية والمتمثلة في الخطاب، وهي أولى دلالات دخوله ضمن نسق تلق مشروط، لكن شرطه هذا هو الذي يضمن التفاعل بينه وبين النص والتواصل مع صاحب النص، وهو التواصل المبدئي الذي يفرضه النفري بتخيله لدور المتلقي، لكن بعد ذلك يأتي التواصل والتفاعل الذي يفرضه التشكيل الخطابي للنص، وهو تشكيل شيد له النفري خاصيات بنائية متنوعة، تسهم في تكوين جهاز الافتراضات والتأويل لدى المتلقي.

يتجلى ذلك في المواقف مع عبارة "أوقفني وقال لي"، حيث يتجرد المتكلم من سلطة الكلام، ليحيلها إلى متكلم آخر. ويصبح هو مخاطباً بحكم مضامين الأقوال الموجهة إليه، ويقدم نفسه في المخاطبات مرسلاً إليه مخاطبا بواسطة جملة النداء "يا عبد" التي يوحي مضمون النداء بعدها إلى تنبيه العبد وحمله إلى الالتفات إلى موضوع الاتصال وهو تلقي البدائل أثناء الوقفة، كما قد يعبر النداء في هذه الجملة، طلباً لإقبال المدعو "العبد" على الداعي "الله" وهو المعنى الأصلي للنداء، وقد تم له الإقبال بوساطة الوقفة، وهي الفضل الذي أحاطه به الله، والذي يجسد به الاتصال معه.

لذلك فكل مضامين الإخبار التي تأتي بعد "أوقفني وقال لي"، أو بعد "يا عبد" تجسد كلها وظائف لطلب المتكلم بممارسة البدائل بعد التجرد من البنية المعرفية للذات، وذلك من خلال الصيغة الطلبية التي بدت بها المواقف والمخاطبات، والصور المختلفة للجمل التي تفيد الأمر أو الاستفهام والنهي وهي الجمل الطلبية، أو الجمل الشرطية التي تتداخل مع الجمل الطلبية للدلالة على معان أخرى تخدم الجدلية القائمة على التخلي من جهة والتحلّي بالبدائل من جهة أخرى.

يقول في المواقف: "أوقفني في العزة، وقال لي لا يجاورني وجد بسواي ولا بسوى الرأي ولا بسوى ذكراي ولا بسوى نعماي.

وقال لي أذهب عنك وجد السوى، وما من السوى بالمجاهدة.

وقال لي إن لم تذهبه بالمجاهدة أذهبته نار السطوة.

وقال لي كما تنقل المجاهدة عن وجد السوى إلى الوجد بي وبما مني، كذلك النار تنقل عن وجد السوى إلى الوجد بي وبما مني.

وقال لي: آليت لا يجاورني إلا من وجد بي أو بما مني.

وقال لي: وجدك بالسوى من السوى والنار سوى ولها على الأفئدة مطلع، فإذا اطلعت على الأفئدة فرأت فيها السوى رأت ما منها، فاتصلت به، وإذا لم تر ما هي منه لم تتصل به.

وقال لي: ما أدرك الكون تكوينه ولا يدركه.

وقال لي: كل خلقه هي مكان لنفسها وهي حد لنفسها.

وقال لي رجعت العلوم إلى مبالغها من الجزاء، ورجعت المعارف إلى مبالغها من الرضا. وقال لي: أنا أظهرت القولية بمحتمل الأسماع والأفكار وما لا يحمل أكثر مما يحمل.

وقال لي: أنظر إلى الإظهار تنعطف بعضيّتُه على بعضيته، وتتصل أسباب جزئيته بأسباب جزئيته، فما له عنه مدار وإن جال، ولا له مستند إذا مال.

وقال لي: أنظر إلي فإني لا يعود على عائدة منك ولكن تثبت بثباتي الدائم فلا تستطيعك الأغيار.

وقال لي: لو اجتمعت القلوب بكنْه بصائرها المضيئة ما بلغت حمل نعمتي.

وقال لي: العقل آله تحمل حدّها من معرفة، والمعرفة بصير تحمل حدها من إشهادي، والإشهاد قوة تحمل حدها من مرادي.

وقال لي: إذا بدت آيات العظمة رأى العارف معرفته نكرة وأبصر المحسن حسنته سيئة.

وقال لي: لا تحمل الصفة بما يحمله العلم فاحفظ العلم منك، وقف الصفة على حدها منه ولا تقفها على حدها منه"[1].

نلاحظ أن المخاطبة (الموقف) تتمفصل عبر ثنائية من الوحدات الخطابية هي التقرير والطلب، وهو التمفصل الذي قامت عليه البلاغية العربية، على الرغم

---

[1] *المواقف ص100-101.*

من أن النفري حين يقول أوقفني وقال لي: فإنه يضع نفسه منذ البداية بإزاء وضع من المفروض أن يكون تقريرياً إخباريا، غير أن قصد القطيعة وتلقي البدائل الذي جاءت المخاطبة من أجل تجسيده، جعل الخبر يتحول إلى وحدات إنشائية تضطلع بمهمة إحداث التواصل بين المتكلم والمخاطب، ليصبح الطلب موضوع التواصل وفي الوقت نفسه تحدد من خلاله قواعد تحقق الموضوع والتخاطب معا، وهي تشكل كلها قواعد القطيعة والبدائل.

"وقال لي: إن أردت أن تثبت فقف بين يدي في مقامك ولا تسألني عن المخرج"[1].

فالثبات في الوقفة هو مطلب الواقف، الذي لا يتم إلا بعدم السؤال، وهو كما يبدو جاء في صيغة طلبية هي جواب لجملة الشرط التي تحدد أو تعرض مطلب الثبات. وبذلك فالتحول أو التبادل الصيغي راجع إلى شروط أو قواعد الرؤية والثبات في الوقفة التي تسنى في إطارها تلقي الحقائق، وهي نفسها القواعد التي يتم بها التخلي عن المعارف السابقة، عن الكون، الغير، والسوى والعلم والمعرفة.

"وقال لي: إن أردت أن تثبت بين يدي في عملك فقف بين يدي لا طالباً مني ولا هارباً إلي، إنك إن طلبت مني فمنعتك رجعت إلى الطلب لا إلي، أو رجعت إلى اليأس لا إلى الطلب، وإن طلبت مني وأعطيتك رجعت عني إلى مطلبك، وإن هربت إلي فأجرتك عني إلى الأمن من خوفك، وأنا أريد أن أرفع الحجاب بيني وبينك، فقف بين يدي لأني ربّك، ولا تقف بين يدي لأنك عبدي"[2].

يقدّم المتكلم هنا عروضاً للمخاطب حول طبيعة العلاقة التي تربط السالك غير الواقف، الذي يبتغي الله طلباً لأمر لم يقو على تحقيقه، أو هرباً من وضع يريد التخلص منه، لأنه في حال الرفض والقبول ينسى الله، والله يريد منه وقفة في مستوى معرفي مجرد من كل شيء إلا منه هو.. وهو إن تجاوز ذلك، يكون قد تجاوز مستوى الإدراك البشري للأشياء، والنسبة إلا لله "ففي حال الفناء يشهد الواقف أن العمل عمل الله، والمعرفة معرفته، والعلم علمه، فلا ينسب لنفسه عملاً، ولا علما ولا معرفة إذ هو محو في حضور مشهوده عزّ وعلا، ولا نعت له ولا تسمية ولا تحلية، ولا إحساس له بوجوده"[3]، وكأنه تجرد من كل القوى التي تعمل

---

[1] *المواقف، ص88*

[2] *م.ن،ص89.*

[3] *جمال المرزوقي، تجريد التوحيد، ط1- الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1994- ص. ص96-97.*

في الإنسان وهي ما عبّر عنها المتصوفة بفناء الفناء، التي لا تبدو عند النفري ذهاب الإثنينية بين الله والعالم، لأنه يؤكد في مواضع كثيرة لكل شيء حد، والواقف لا يمكن أن يفارق حكم البشرية لأنه حدّه، "لا خروج لحد عن حدّه، ولا مبلغ حد إلى حد، وكل ما لتسميته أو وضعيته أو معنويته ضد فهو حدّ، وكل ما سوى الله تعالى فهو حدّ، والحد معنوية الحصر، والحصر لا خروج له عن مقره". وقال لي: "لو انفصل عن الحد شيء انفصل الواقف"[1].

بين النفي والإثبات يتحدد الحد للواقف لكي لا يتصور أن الفناء هو تجاوز للبشرية، وأن قوانين القطيعة التي نستخلصها من تلك الأوامر والنواهي، ليست أدوات يرتقي بها الواقف إلى مصاف الله، وما أن يشعر المتكلم بأن طلب القطيعة قد يؤدي إلى توهم الخروج عن الحد، إلا أردف كلامه بعبارات هي بمثابة إعادة التوازن للمخاطب، وذلك بتقرير بعض الحقائق نفياً وإثباتاً، ونلحظ من خلالها الحضور الذي يمكن أن يعقد للمتلقي حين يغدق عليه بما يشبه الذخيرة المشتركة التي تمكنه من التفاعل مع النّص، مثل قوله:

"أوقفني في العزّ وقال لي: لا يستقل بي من دوني شيء، ولا يصلح من دوني لشيء، وأنا العزيز الذي لا يستطاع مجاورته، ولا ترام مداومته، أظهرت الظاهر وأنا أظهر منه فما يدركني قربه، ولا يهتدي إلي وجوده، وأخفيت الباطن، وأنا أخفى منه، فما يقوم علي دليله، ويصحّ إلي سبيله"[2].

وقد نعتبر هذا وغيره من المقاطع التي تنفي الحلول، أو الاتحاد، وتؤكد الأحدية أنّ النفري ومن منطلق الوقفة كان يتطلع إلى أفق المتلقي لئلا يقع التصادم بينهما، وهو في ذلك كأنه يستدرك على خطاب تخيلي ناتج عن تصور وجداني ومعرفي لحال من حالات التجربة الروحية، وهو يدرك أن هذا قد ينتج عنه ردود فعل مغايرة، نظراً لرمزية التدرج في الأحوال والمقامات، لذلك يؤكد في كل مرّة يحس فيها إمكانية الاعتقاد بحلول أو امتزاج بين الإنسان والله أن الله ليس في شيء، ولا خالط شيئاً، ولا حلّ في شيء، وهي تتكرر في أغلب الوقفات التي ترتبط بأسماء الله الحسنى كالعزة، والرحمانية وغيرها، ليؤكد أن مخاطبة الله له، ما هي إلا وضع تخيلي لخواطر تمر في لحظات الصفاء ولعل هذا ما أدركه عفيف الدين التلمساني باعتباره أول متلقٍ لنصوص النفري حين أوّل معنى قوله: أوقفني

---

[1] المواقف، ص79.
[2] المواقف، ص61.

بأنه أيقظ قابليتي لتلقي التجلّي، وقال لي: بمعنى عرّفني.

أمّا الأوامر والنواهي، فهي عمود التواصل مع الله، كما تجلى في موقف التذكرة قوله: أوقفني في التذكرة وقال لي: "لا تثبت إلا بطاعة الأمر، ولا تستقم إلا بطاعة النهي.

وقال لي: إن لم تأمر ملت وإن لم تنته زغت.

وقال لي: أنا الله لا يدخل إلي بالأجسام ولا تدرك معرفتي بالأوهام"[1].

وتفادياً لإدراك معرفة الله بالأوهام، عمد النفري إلى اصطناع مرتبة الوقفة التي يرى العلم والمعرفة دونها، فالعلم مرتبة عبور، وطريق لا يجب التوقف عنده لأنه لا يوصل إلى الله، "وقال لي: أنا القريب الذي لا يحسه العلم، وأنا البعيد الذي لا يدركه العلم"[2]. أمّا المعرفة فإنها تلتقي مع العلم في بداياتها وهو العمل الصالح، وتختلف معه أو تفوقه في نهايتها وهو الفناء على الرسوم، لذلك نراه يقول في موقف الأدب "وقال لي خلّ المعرفة وراء ظهرك تخرج من النسب ودُم لي في الوقفة تخرج من السبب"[3].

والدوام في الوقفة في حقيقة الأمر هو من أجل تلقي قواعد حقيقة التواصل مع الله، لذلك تبدو مجسدة في قواعد المخاطبة، وهي كثيرة إلى درجة توحي بأنها تقصد من أجل حلّ أزمة التواصل التي حدثت بفعل التجربة الصوفية، وكأنه يحاول أن يحل ما أحاط بهذه التجربة من خلاف وجدال وغموض، من حيث رؤية أصحابها للعلاقة بالله، من جهة، ومن جهة أخرى يحاول الوصول إلى خلق مساحة للتواصل مع الغير من داخل التجربة ذاتها، ونقف على ذلك من خلال مستويات المتلقين التي تحفل بها المخاطبات، حيث توجد نصوص تسترجع الذخيرة المشتركة التي تجمع بين المتكلم (النفري) والمتلقي. صاحب الجهاز المرجعي الذي يوجّه إليه خطاباً لا شك أن أفقه يتوافق مع أفق ذلك المتلقي مثل قوله: "يا عبد الاسم القهار "باسم الله" والكلمات البالغة" أنت الله مالك كل شيء، وأنا عبدك لا أملك من دونك شيئاً، أنا بك، ولا أملك إلا ما ملكتني ولا يملك منّي ما منعت منه، والكلمات الحاملة لا حول ولا قوة إلا بالله، وشكر كل نعمة الحمد

---

(1) المواقف، ص90-91.

(2) م.ن. ص132.

(3) م.ن.ص81.

لله"[1].

أو قوله:

يا عبد تب إلي مما أكره أقدر لك ما تحب.

يا عبد ناجني على بعدك وقربك واستعن بي على فتنتك ورشدك.

يا عبد أنا العزيز القادر وأنت الذليل العاجز.

يا عبد أنا الغني القاهر وأنت الفقير الخاسر.

يا عبد أنا العليم الغافر وأنت الغافل الجائر.

يا عبد أنا الشهيد بما فطرت وأنا الرحيم بما صنعت.

يا عبد أنا الوفي بما وعدت وزيادة لا تبيد، وأنا المتجاوز عمّا تواعدت وحنان لا يميد"[2].

إنّ ما يوصل القارئ بهذه المقاطع، كونها تتوفر على معطيات تشكل سجلاً مشتركاً بين المرسل والمتلقي عامة، وتتفق فيها ردود أفعاله إزاء أفق انتظار النص، المعبأ بحقائق تتقابل فيها صفات الله مع صفات العبد، وهي معطيات سبق أن اكتسبها وتؤثر فيها مهما كان السياق النصي الذي ترد فيه. حتى وإن بدت هذه المقاطع في المواقف والمخاطبات تؤدي وظيفة تحفيزية بالنسبة للمتلقي للتفاعل مع هذه النصوص. ويعمل النداء المتكرر "يا عبد" فيها كنداء مفتوح للقارئ من أجل الاستجابة. وتكوين الإطار السياقي الذي يتم في إطاره التفاعل بينه وبين النص. هو إطار يحوي عناصر معروفة لديه تحدد العلاقة بين الله العزيز القادر والعبد الذليل العاجز. وهنا يتعادل أفق النص مع أفق المتلقي دون أن يعني ذلك خلو مثل هذه النصوص من الأثر الفني الذي ينزاح عن أفق المتلقي من خلال ظاهرة أسلوبية معينة كالتكرار في النص السالف مثلا، وهذا هو المستوى الأول.

أمّا المستوى الثاني، فهو الذي يمرر الخطاب من خلاله، وهو مُحمل بمشاهد متخيلة تمثل تصويرا لبعض المفاهيم المتداولة، حيث تبدو فيها محاولة تقييد هذه المشاهد بالعناصر اللغوية التي تحملها أمرا فيه كثير من التجني على مجالها التصوري. ولعل عفيف الدين التلمساني قد أحسّ بهذا الاحتمال حين

---

[1] المواقف، ص222

[2] م.ن.ص260

عكف على شرح المواقف، وقد وجد نفسه إزاء وقع جمالي فرض عليه تأويله ولو في إطار مرتبط بممارسات تقوم أساساً على إرجاع الصورة إلى أصلها، في إطار تقاليد في التأويل بدأ المتصوفة في ترسيخها منذ القرن الثالث حين كان الجنيد يؤول كلام البسطامي، ومرتبطة بعادات لغوية معينة، تربط أفق التلقي بما يضمن التواصل العام.. يتجلى ذلك مثلاً من خلال شرح التلمساني لقول النفري في موقف بحر:

"أوقفني في البحر فرأيت المراكب تغرق، والألواح تسلم، ثم غرقت الألواح وقال لي، لا يسلم من ركب.

وقال لي: خاطر من ألقى نفسه ولم يركب.

وقال لي: هلك من ركب وما خاطر.

وقال لي: في المخاطرة جزء من النجاة، وجاء الموج فرفع ما تحته وساح على الساحل.

وقال لي: ظاهر البحر ضوء لا يبلغ، وقعره ظلمة لا تمكّن، وبينهما حيتان لا تستأمن.

وقال لي: لا تركب البحر، فأحجبك بالآلة، ولا تلقي نفسك فيه، فأحجبك به.

وقال لي: في البحر حدود فأيها تقلك.

وقال لي: إذا وهبت نفسك للبحر فغرقت فيه كنت كدابة من دوابه.

وقال لي: غششتك إن دللتك على سواي.

وقال لي: إن هلكت في سواي كنت بما هلكت فيه.

وقال لي: الدنيا لمن صرفته عنها، وصرفتها عنه، والآخرة لمن أقبلت بها إليه وأقبلت به علي"[1].

يعلق التلمساني على هذا النص قائلاً:

"قوله" رأيت المراكب تغرق" المراكب هي ما يتخذ طلباً للنجاة، وذلك في عادة السلوك هوالعبادة وإنها تصلح على ما يقتضيه العلم، فرؤيته إياها تغرق، معناها تهلك من يعوّل عليها، فإن غرق المراكب هو هلاك الراكب، فكأنه يشير إلى أن السلامة إنما هي موهبة وليست عن التكسب، ومعنى قوله "والألواح تسلم"

---

[1] المواقف، ص71.

أي راكب الألواح أقرب إلى السلامة وذلك لأن راكب الألواح في هذا البحر لم يعتمد على الأسباب اعتماداً كلياً لأن الألواح أسباب ضعيفة، فكأن صاحبها اعتمد على المسبب الحق تعالى لا عليها، وإن تلبّس ظاهرا بها، وحال هذا الشخص يشبه حال من يعبد الله تعالى ولا يعتد بعبادته عنده، ومعنى "غرقت الألواح" أي تلك الأسباب أيضاً.

ومعنى قوله "لا يسلم من ركب" أي لا يصل من اعتمد في طريقه على سبب، ويصرّح بأن المخاطرة أسلم، لأنّ الاعتماد فيها على المسبّب أظهر أي لقربها من الاعتماد على الله تعالى والرضا بما بيديه، والاختيار لما يختار، وهو حال المحبين"، ثم يقول: "وجاء الموج فرفع ما تحته وساح على الساحل"، أي يكشف عن حال الهالكين في البحر، ممن ركب وهم الذين كانوا تحت الموج، والمراد أن الموج– وهو الأحكام المعطاة – رمى الهالكين في البحر إلى الساحل، أي ردهم إلى عالم الحجاب، ومحل الاغتراب، قال: الأسباب حجاب، ثم يقول: "ظاهر البحر ضوء لا يبلغ، وقعره ظلمة لا تمكن وبينهما حيتان لا تستأمن"، أي أن السلوك على مجرد الظاهر بغير عشق غالب، ولا شوق جاذب، هو اعتماد على ضوء لا يبلغ لبعد طريقه، وأيضاً عدم الاعتماد على شيء من الظاهر، بالكلية هو ظلمة لا تمكن من أن يكون فيها طريق مرئي، وذلك من عادة الظلمة، ثم إن السلوك بين ظاهر البحر وقعره وهو التوسط بين الظاهر المحض والباطن الصرف، هو وإن كانت الطريق فيه تظهر ظهوراً ما إلا أن القواطع فيه كثيرة وهي المعبرة عنها بالحيتان التي لا تستأمن.

ثم يقول: "لا تركب البحر فأحجبك بالآلة"، أي أحجبك باعتمادك على غيري، وهو السبب المعبر عنه بالآلة أي المركب.

ويقول: "في البحر حدود فأيها تقلك"، أي أن البحر هو المسافة حدودا وهي مراتب في السلوك، فأي تلك الحدود يحملك، فإن لفظة يقلك في اللغة "يعني يحملك" يؤكد النفري هذا بقوله: "وقال لي غششتك إن دللتك على سواي"، أي إن دللتك على سواي فقد غششتك، لكني ما دللتك إلا عليّ فقد نصحتك، ولم أغششك، وفي قوة الكلام النهي عن الالتفات إلى سواه تعالى"[1].

لا يبدو هنا توجه لغوي في القراءة إلا في إشارة التلمساني إلى لفظة "يقلك في اللغة تعني يحملك"، وبالمقابل هناك توجه دلالي يعمد فيه إلى ربط معاني

---

[1] شرح المواقف، ص101-102-103-104.

الكلمات والعبارات بمصدر آخر هو التجربة الصوفية، والتلمساني صوفي يحاول هنا أن يوظف مقصده كمتلق يراه يطابق مقصد النفري بحكم تصوفه هو الآخر، وبين فعالية النص الفنية التي تقتضي ردّ فعل جمالي، والذخيرة المعرفية المشتركة بينه وبين النفري، يقف أحياناً حائراً بين هذين التوجهين يتجلى في قوله. ثم ينتهي في باقي شرحه إلى إعطاء المعادلة التي تغلب التوجه المقصدي، والذي عبّرت عنه كلمة:

ويمكن أن نصف رد فعل التلمساني بأنه ردّ فعل مبرّر لوقع النص الرمزي. ولم يكن التبرير جمالياً، وكان تأويليا ينسجم مع الحدث الصوفي أكثر مما لو تفاعل معه لغوياً فينزل بأفق النص إلى حدود التواصل العادي، ويبقى هذا التأويل جزءاً من انفتاح الآفاق الذي تمارسه الفعالية الفنية للمواقف والمخاطبات. كما أن التفاعل الذي يحدث في هذا المستوى يعكس تواصلاً فنياً يميز فيه بين النفري المتصوف العارف الواقف، وبين النفري الكاتب المبدع كما يميز في النص بين الحقيقة والمجاز، ذلك ما يراه التلمساني مثلاً في قول النفري: أوقفني في الأدب وقال لي: "طلبك مني وأنت لا تراني عبادة، وطلبك مني وأنت تراني استهزاء"[1].

حين قال: "وحاشى لهؤلاء، أي الواقفين، أن يقع منهم استهزاء، بل المراد المجاز، ووجه المجاز أن يكون فعلهم يشبه فعل المستهزئ لأن فاعلا ما لا يرى فعله محصلا له نفعا، يقال له مستهزئ وإن لم يقصد به الاستهزاء"[2].

إنّ الأفعال الكامنة في المواقف والمخاطبات، تثير ردود أفعال متعددة لتبني الفعالية الخطابية لهذه النصوص، والتي تنبع من وحدات التشكيل الخطابي التي تخلف وضعا تخيليا يتواصل فيه المرسل والمتلقي، ويتفاعل النص مع المتلقي، وهو وضع تتزاوج فيه قوانين التخاطب مع ضرورات الصمت، وحركية الاختلاف مع ثبات الائتلاف، ومرونة المعنى مع صرامة الحد وأساليب القطيعة مع متطلبات الوقفة.

وفي خضم هذا الوضع يبدو المخاطب مهيأ لتقبل كل الشروط ضمن صيغ طلبية كالأمر الذي غالباً ما كان جواباً لشرط أو نداء، والنهي والاستفهام الذي يتجاوز فيه حدود الطلب إلى التعليل أو التدليل على معنى معين كما كشف أسلوب الشرط أسباب القطيعة وأسرار الحقائق، ففيه تجسد الأسباب والمسببات،

---

[1] *المواقف، ص81.*

[2] *شرح المواقف، ص156.*

وبه يقع التلازم والتقابل، وأسس به الاستدلال الذي أنتج معادلة خطابية جمع بين طرفيها، وحافظت على سيرورتها الجوهرية مظاهر كثيرة كالتدرج والتوالد.

إن هذا الوضع الثري لم يكن ليعتمد لولا تصور النفري متلقيا يشاركه الخطاب ويتواصل معه كما يتفاعل مع الرسالة ضمن المجال التداولي الواسع الذي جسدته ممارسته الخطابية.

2-المعادل الخطابي لفعل القطيعة:

لم تكن القطيعة سوى نقد للأشكال التي تتمظهر بها البنية المعرفية للذات، ولقد جسد النفري هذه القطيعة من خلال الوضع التخاطبي الذي تخيله واصطنع له كل أساليب التواصل التي تجسد أولى مظاهر القطيعة. ولعل خلو المخاطبات من ردود أفعال المخاطب، دليل على قبول كل القوانين التي يضعها المتكلم له من أجل الثبات في الوقفة وتحقيق الرؤية، وهي دلالة أخرى على حصول البدائل وتلقي الحقائق، التي لا تكون إلا بالمعية مع الله والعمل بأوامره ونواهيه. وهي بمثابة الآداب التي تتحقق بفضلها تلك المعية، لعل أهمها الصمت. " وقال لي اصمت لي ما استطعت، تكن أول من يُدعى إلي إذا جئت".

وقال لي: "عبدي الصامت أتلقاه قبل موقفه وأشيّعه إلى داره".

وقال لي: "إن لي عبادا صامتين رأوا جلالي، فلا يستطيعون أن يكلموه، ورأوا بهائي فلا يستطيعون أن يسبحوه، فلا يزالون صامتين حتى آتيهم، فأخرجهم من مقام صمتهم إلي فمن صمت عنّي فهو عبدي الصامت"[1].

لذلك يبدو بمثابة المعين على إحداث البدائل، الذي لا يكون إلا بطاعة الأمر والنهي، فيتم له الثبات في الوقفة، والوقفة خروج الهم عن الحرف وعمّا ائتلف منه وانفرق. وقال لي: "إذا خرجت عن الحرف، خرجت عن الأسماء وإذا خرجت عن الأسماء، خرجت عن المسميات، وإذا خرجت عن المسميات خرجت عن كل ما بدا، وإذا خرجت عن كل ما بدا قلت فسمعت، ودعوت فأحببت"[2].

إن المجالات التصويرية التي يرد بها المخاطب ليست صوراً يمكن إدراكها من خلال معطيات الواقع، وفي ذلك تميزها من حيث المعطيات التأملية المؤوَّلة،

---

[1] *نصوص صوفية غير منشورة، تح، بولس نويا اليسوعي، ط2- دار المشرق، بيروت، ص199*

[2] *المواقف، ص102.*

ومعنى ذلك أن النفري يقدمها باعتبارها المعادل الخطابي لرغبة ملحة في تحقيق التواصل مع الله، كما أنه يجرد من نفسه طرفاً آخر هو المتلقي الذي لا شك أنه يتموضع من خلال دور تأويلي، قد نعبر عنه بما يفهمه كل متلق في أي عصر، من مثل نص يقول فيه النفري: "وقال لي: سُدّ باب قلبك الذي يدخل منه سواي، لأن قلبك بيتي، وقُمْ رقيباً على السد، وأقم فيه حتى نلتقي، فبي أقسمت وبجلال ثنائي من كرم آلائي حلفت، أن البيوت التي تبنى على السد بيوتي، وأن أهلها أهلي وأعزتي"[1].

إنّ في هذا النص متلقياً هو ذلك القارئ الضمني الذي جرده النفري من ذاته، فمن خلال معطيات معروفة أساسها أن القلب مركز التأثر والعواطف، حاول أن يولّد من هذه الصورة صوراً أخرى متخيلة، (لأن قلبك بيتي، قم رقيباً على السد.. إلخ) تعبّر عن وضع وجداني لا يمكن الوقوف عليه إلا بتأويل لتلك المعطيات، ومن ثم التفاعل معها ضمن قابلية الآفاق المختلفة للمتلقين في كل عصر، لأن "وضع متلقي النص الفني لا بد أن يظل باستمرار وضعاً يحدد ويؤوَّل في آن واحد، وذلك لأن وضع الباث هو نفسه كذلك، إذ يحدد ما هو قابل للتحديد، ويؤوَّل ما هو قابل للتأويل، أي ينقل دلالات متصورة عبر نظام إخباري يحاول أن يضبطها ضمنه، ولذلك فإن أجهزة القراءة التي نكتشفها أجهزة كامنة في النص، وناشئة عن التصورات التي نبررها بصدده. وهو ما يحيل بالضرورة إلى أن سنن المتلقي ليس هو بالفعل سنن الرسالة أو سنن الباث، وإنما الأمر في ذلك أن الرسالة متولدة عن التفاعل القائم بين الباث والمتلقي عبرها. أي عن الفعل الكامن في النص، والذي هو فعل غير قابل لأن يُحدَّد قبل عملية البث، ثم رد فعل بإزائه غير قابل هو الآخر لأن نضبطه بعد هذه العملية" [2].

إن القطيعة استراتيجية معرفية معقدة، لذا يسعى النفري إلى اختزالها من خلال وضع خطابي، يقوم – كما لاحظنا– على تقبل كلّ ما يأتيه من مخاطبه، وهو شكل من أشكال محاولة التشبث باللحظة التي أحس فيها بأنه وصل إلى الله، فيتمسك وجدانه بمواطن القرب واللحظة التي انكشفت فيها ذاته دفعة واحدة، انكشافاً تاماً وكاملاً، والإنسان في القرب القريب كما تقول سعاد الحكيم يكون متوحدا مجتمعا غير مبعثر ولا مشتت، وفي هذه اللحظة بالذات يدرك الإنسان

---

[1] *المواقف، ص130.*

[2] *إدريس بلمليح، المختارات الشعرية، ص443.*

الحكمة من وراء خلقه وابتلائه به. لأن جسد الإنسان وكل الصفات البشرية من شهوات ورغبات هي ابتلاء لتوجّه الروح، ولحظات الإدراك هذه يتلقاها في شكل نواهٍ وأوامر لا تعبر إلا عن تعليلات تلي التجرد وبلوغ تلك اللحظات[1].

"وقال لي: اخرج من العلم تخرج من الجهل، واخرج من العمل تخرج من المحاسبة، واخرج من الإخلاص تخرج من الشرك، واخرج من الاتحاد إلى الواحد، واخرج من الوحدة تخرج من الوحشة، واخرج من الذكر تخرج من الغفلة، واخرج من الشكر تخرج من الكفر.

وقال لي: إذا جئتني فألق العبارة وراء ظهرك، وألقِ المعنى وراء العبارة، وألق الوجد وراء المعنى" [2].

فالقطيعة تتجلى خطابياً من خلال عدم الردّ، لأن من آداب المجالسة أن لا يسأل ولا يستفتي "ولا يستكشف"، لأنه إذا استفتى هبط إلى العلم، وإن سأل هبط إلى الفقر، وإن استكشف هبط إلى الأغراض[3].

ذلك أن الذي يهمّ في الأمر يقع بين تقديمه وتأخيره، ومن يستفهم في الحديث يقع بين محوه وثبته، والمطلوب هو الفعل لا غير. وهنا تتجلى العبودية في أدق معانيها، فلا يجب أن يقف العبد موقف النّد مع الله. وبذلك تكون المواقف والمخاطبات ممارسة لفعل العبودية وبديلاً خطابياً لهذه الممارسة في الوقت نفسه.

وبما أنّ الوقفة هي باب الرؤية، وأهل الرؤية أهل الأسرار والمجالسة، لا يحدثنا النفري عن أسرار الرؤية، وهي مقال الخلّة والمحبة، كما لا يذكر لنا ماذا يرى في حالات التجلي، عكس ما حاول ابن عربي مثلا التعبير عنه، لأن من يتجرد من كل شيء حتى الحرف والخواطر والعبارات والمعاني والحقائق الحسية لا يحق له أن يتكلم. لأن معرفة الأسرار في هيئة البشرية تؤدي إلى الجنون، فيقول: "وقال لي: تعرف الأسماء وأنت في بشريتك، وتعرف الحروف وأنت في بشريتك يأكل الخبل عقلك.

وقال لي: ليحذر من عرف أسمائي من خبل عقله، ثمّ ليحذر من عرف أسمائي من خبل قلبه"[4].

---

(1) *يراجع سعاد الحكيم، عودة الواصل، ص71.*
(2) *المواقف، ص181-154.*
(3) *يراجع: نصوص صوفية غير منشورة، ص255.*
(4) *المواقف، ص269.*

"يا عبد، لا إذن لك، ثم لا إذن لك ثم سبعون مرة لا إذن لك أن تبوح بما استودعتك من أسرار حروفي وأسمائي ولا كيف تدخل خزانتي، ولا كيف تقبس من الحرف حرفاً بعزتي وجبروتي.. ولا كيف تراني"[1].

وهنا يصل النفري إلى حافة الغيب حيث كل شيء محظور، وفي هذا دلالة كبرى على جدار التواصل الذي يصل إليه الصوفي مع الآخرين. لذلك كان الكتم والستر هو منهج البقاء مع الله، فإذا فضح وتكلم من منطلق بشريته كان في ذلك هلاكه، وذلك ما حدث للحلاج.

ولقد أدرك النفري ذلك فكانت المواقف والمخاطبات كلّها ممارسة فعلية وخطابية لفعل القطيعة، لذلك نقف على الرغم من الأحادية في الخطاب، (الله يتكلم والنفري يستمع) على توسل النفري للحقائق من منطلق العبارة والحرف، وهما جزء من البشرية والنسبية التي تمارس القطيعة من أجلها، فنقرأ معادلة خطابية قائمة على ثنائية تتأرجح بين الثبات والحركة، والتي تتجلى أسلوبيا من خلال الإثبات والنفي.

والمواقف باعتبارها إطاراً مكانياً وزمانياً تجسد الإطار الثابت الذي تتم فيه المخاطبة الموضوع، فالعز، والكبرياء، والرحمانية، وبين يديه، هي مواقف، وموضوع المخاطبة في الوقت نفسه، وهي تجسد ذلك النشاط الإخباري الذي تعلن عنه عبارة "وقال لي"، في المواقف و"يا عبد" في المخاطبات. ويتحدد أساساً بإصدار التعريفات وهي بمثابة الحدود التي يتلقاها النفري من الله عن الأشياء، وهي نفسها البدائل. ولأنه في الحديث عن الحدّ يتم التعرض إلى تعريف الشيء، وأجزائه، ومن أين انحدر وما هي لوازمه، وتركيبه، يمكن تبرير ذلك التفصيل في تعريف الأشياء والإحاطة بمعانيها في المواقف والمخاطبات.

يقول: "يا عبد: الحرف لغات وتصريف وتفرقة وتأليف موصول ومقطوع ومبهم، ومعجم وأشكال وهيئات، والذي أظهر الحرف في لغة هو الذي صرفه، والذي صرفه هو الذي فرقه، والذي فرقه هو الذي ألفه، والذي ألفه هو الذي واصل فيه والذي واصل فيه هو الذي قطعه، والذي قطعه هو الذي أبهمه، والذي أبهمه هو الذي أعجمه، والذي أعجمه هو الذي أشكله، والذي أشكله هوالذي هيأه وذلك المعنى هو معنى واحد، ذلك المعنى هو نور واحد، ذلك الواحد هو الأحد الواحد.

---

[1] م.ن.ص270.

يا عبد أنا ولي التعريف كما أريد"[1].

نلاحظ هنا أن الحرف لبساطته لا يعرف بأجزائه، وإنما بلوازمه، لأن الشيء كما يقول السّكاكي: "متى كان بسيطاً امتنع تعريفه بالحد ولم يمتنع تعريفه بالرسم، ولذلك يعد الرسم أعم، كما يعد الحد أتم"[2].

ولقد تنقل النفري في تعريف الأشياء بين الحد والرسم، فيعرف الأشياء ببعض أجزائها تارة، وبكل أجزائها تارة أخرى، ويعطي بعض لوازمها في أماكن عديدة ليعرفها بما تتركب من أجزاء ولوازم، وتلك المعادلة الأسلوبية لحقيقة المعاني، هي ضرب من الإغراء الذي يمارس على المخاطب والمتلقي، لأن المجال الدلالي الذي ترد به هذه المعاني من خلال تعريفاتها، يضع حقائق الأشياء التي تعودّها القارئ موضع تساؤل، فتصدم أفقه، ثم ما تلبث أن تحدث تقبلاً يقبله الوعي ويتفاعل معها بعد الاستئناس بقراءتها التي تُخلّف منها صوراً تخيلية تقتضي تأويلها. وذلك ما فعله النفري حين سعى مع أول وحدة خطابية "أوقفني في الحرف مثلاً لإقامة ملاءمة بين فعل القطيعة والمجال التصوري الذي يرد فيه هذا الفعل وهو كذلك ضرب من التقابل الذي يراد به التعبير عن عالم الشعور المستقل عن المكان والزمان، أو عالم الظاهر، وتصور عالم الحقائق و الباطل، وإعطاء نموذج خطابي يعكس ذلك العالم الممكن الذي ماهو إلا "أحوال أشياء كان من الممكن أن تكون"[3]، لذلك تصل إلى المتلقي كنماذج محمّلة من جهة بهذا الإمكان، ومن جهة أخرى باعتبارها نماذج جمالية لا تلتقي مع الواقع أو العالم الطبيعي إلا من حيث أنها مؤوَّلة له.

ولقد وجد في الاستدلال قانونا لبلورة هذا التقابل، مكّنه من الانتقال بين الإثبات والنفي من خلال الجملة الخبرية والجمل الشرطية، لما تتمتع به الأولى من إطلاق والثانية من تخصيص، وجملتا الاستدلال، مثلما يقول السّكاكي "تكونان تارة خبريتين معا، وتارة تكونان شرطيتين معا، وتارة تختلفان خبرا وشرطا"[4].

وإن التقاطع الذي ينعكس في المواقف والمخاطبات، بين جملتي الاستدلال،

---

[1] المخاطبات، ص242.

[2] السكاكي، مفتاح العلوم، ص436.

[3] كير إلام، سيمياء المسرح والدراما، تر: كرم رئيف، ط1- المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، 1992-ص154.

[4] السكاكي، مفتاح العلوم، ص440.

يجعل المتلقي يقف على انجذاب إلى تشكيل خطابي قائم على نوع من المعادلة هي أقرب إلى التوازي الموجود في الشعر، وهو ناشئ عن تركيب خطابي قائم على الثنائية التي تحدثنا عنها سابقاً والتي تعرض عالم الحقائق /الباطن/ البدائل مقابلا للعالم الطبيعي /الظاهر/ القطيعة.

غير أن هذه الثنائية تنضوي على هيمنة العالم الباطن وهو الوضع المتخيل الذي ترد فيه المعاني المتخيّلة سواء من خلال المفردة الواحدة حين تصبح مكاناً على المجاز، أو في السياق التصوري الذي يجسّد الفعالية الفنية للنص، يقول: "أوقفني بين أولية إبدائه وآخرية إنشائه، وقال لي: إن لم ترني فلا تفارق اسمي.

وقال لي: إذا وقفتَ بين يديّ ناداك كلّ شيء، فاحذر أن تُصغيَ إليه بقلبك، فإذا أصغيت إليه فكأنك قد أجبته.

وقال لي: إذا ناداك العلمُ بجوامعه في صلاتك فأجبته انفصَلْتَ عنّي

وقال لي: إذا نظرتَ إلى قلبكَ لمْ يَخْطر به شيء.

وقال لي: إذا رأيتني في قلبك قويت على المصابرة

وقال لي: بدنك بعد الموتِ في محلّ قلبك قبل الموت.

وقال لي: كلّ ما علّقكَ بي فهو نُطقي عنْ لغتي.

وقال لي: التمني مِنْ كَذِب القلب.

وقال لي: إذا اعترض لك السِّوى بفتنته فانظر إلى أوليّة إنشائه ترَ ما يسقطها عنكَ، فإن لم ترَ في أولية إنشائه، فانظر إلى آخرية إبدائه ترَ الزهُد فيها ولا تراه.

وقال لي: الأولى قوّة والأخرى ضعف، فاستغفرني من ضعف قويت عليه بضعف"[1].

يقف النفري في هذا النص كما يقف في بقية نصوصه، عند كلمات وعبارات يعرفها المتلقي، غير أنه يوقف معانيها المتعارف عليها، ويقيم فيها معاني أُخر تخرجها من التحديد إلى نوع من الإبهام، بجعل المجرد مكاناً (أوقفني في أولية إبدائه، وآخرية إنشائه، أو أوقفني فيما لا ينقال وغيرها..)، وتصبح الدلالة تخيلية غير مقترنة بمرجع معروف. وإن كان النفري ومن خلال الطريقة الاستدلالية التي يقيمها بين الجمل وينشئ من خلالها المعنى، يحيل إلى مرجع في النص ينشئ

---

[1] المواقف، ص109-110-111

القارئ به المعنى، وبحسب طريقة استيعابه، ومن خلال معبره التصوري.

والنفري بإسناده الحديث إلى الله، يعود بالمتلقي إلى حقيقة الأشياء، ومن ثم إلى المعنى الأصل الذي هو باطن الأشياء، والذي يتموقع خطابياً ضمن النسيج النصي المبني على نزعتي التلوّن والحركة المتجسدتين في الإخبار/ التقرير والطلب على مستوى الممارسة الخطابية التي تسمح له بالاستمرار والتدرج معاً لكنّها تنطوي على بنية استدلالية، وهي البنية العميقة لتجسّد فعل القطيعة وحصول البدائل، وهي الوحدة الحاصلة بالحضور مع الله وتلقّي خطابه. وهذه الوحدة أو الشهودية تختزل كلّ التناقضات، وفي ذلك سرّ الجدل القائم في المواقف والمخاطبات بين التقرير والطلب، والنفي والإثبات، إثبات العالم الحقيقي الباطن، ونفي العالم الظاهر. ولقد استطاع النفري باعتباره منشئ الفعل التخاطبي أن يقوم كذلك بدور المتلقي المستمع القادر على فهم عالم الحقائق واستيعابه، من خلال فضاء منفتح على المكان والزمان، مثلما تعكسه صيغتا أوقفني أو يا عبد اللتان تجسّدان الفاعلية الحوارية في الخطاب، فيصبح كلّ شيء فيه يتحاور، فاللغة تحاور التجربة، وعلاقات التشكيل والبناء تحاور علاقات الدلالة والرمز، والضمائر تتشابك لتخلق شخصية جدلية لا تستقر على حال:

"يقول: يا عبد اجعلني صاحبَ سِرّكَ، أكُنْ صاحب علانيتك، اجعلني صاحب وَحدتكَ أكنْ صاحبَ جمعكَ، اجعلني صاحبَ خلُوتِكَ أكُنْ صاحبَ مَلائك"[1].

"يا عبد: إذا بَدَتِ الرؤية تُبقي وتَذر، فما رَأيتنَي، وإذَا بَدت لا تبقي ولا تذر فقد رأيتني، وأنا النصوحُ، ما لِمُلك خَلَقْتَك، ولا لنبي صَنَعتك، ولا على مَدْرَجَة وقَفَتَك، ولا لِمُلَكٍ وملكوت بَنَيتُك، ولا لعِلم صَنَعُتك، ولا للحكمة أظهرتُك ولا لغيري أردتُك، أظهرتُكَ لي وحدي فجريت بإذني، وقلبتُكَ فانقلبتَ على الثّبْتِ الذي شئتُهُ، والثَّبتُ سترُك الأصليُّ، وتحته تنبتُ الفروع كلها"[2]. تتحاور الضمائر في هذا النص وتتنوع لتخلق نوعاً من المشاكلة على امتداد النص، تتجلى من خلال توافق المقاطع، وتوازن الصيغ الختامية في كل جملة، وتوافق المركبات في الجمل، وكل ذلك في سياق توالدي ودائري مفتوح، يسمح باتصال العبارات وانعدام الفصل، وكلّها وسائل تعبيرية لا ترتبط بحركة التصنع التي شهدها القرن الرابع، وإنما

---

[1] المخاطبات، ص224.

[2] المخاطبات، ص221.

يفرزها جدل القطيعة والبدائل، الذي يحدث في الذات العارفة حين تصل إلى نقطة الوقفة وضرورة الثبات فيها من أجل تحصيل الرؤية، كما أنّها تعكس من جهة أخرى أفكاراً عديدة مرتبطة بالثنائية التي يعيشها الصوفي دوماً، كفكرة التشبيه في التنزيه والتنزيه في التشبيه، فالحق خفي لكنه جلي، وجلي لكنّه خفي، كما قد تحيلنا على فكرة الخيال الأضداد، ومفهوم الوحدة بين العالم المرئي والعالم غير المرئي، وهي وحدة النقيضين التي تعتبر من الأسس الجمالية في الكتابة الصوفية[1]. لذلك كان الشرط وجوابه والإثبات والنفي، والتقرير والطلب، ظاهرة متميزة في المواقف والمخاطبات، مما خلق سياقاً توالدياً أسهم في الاستمرارية الخطابية، وبدا مرتبطاً بفكرة التجلي في صورة الاعتقاد، والكثرة في الواحد، والواحد في الكثرة، حيث تبدو العبارات مرتبطة بهذا التوالد والانفتاح، الأمر الذي مكّن من خلق جو إيحائي سمح بتسرب الصورة إلى هذه النصوص النثرية التي تبدو وكأنّها شعر.

لا يتجلى ذلك فقط من حيث تنوع الدوال بتنوع المواقف والمخاطبات، بل أيضاً حين تقدم هذه الدوال بوصفها أمكنة حقيقية، ثمّ تتحوّل بالتدريج إلى حالات من التجريد، وغالباً ما تكون الحالة الأولى الدالة على المكان هي الجملة المولّدة التي ينطلق منها النص لتبدو بعدها بقية الجمل مدفوعة كلّ واحدة فيها بالتي سبقتها، حتّى تكوّن مشهدّاً بصرياً يرمز ولا يفصح.

يقول في موقف حقّه: "أوقفني في حقّه، وقال لي: لو جعلته بحرا تعلّقت بالمركب، فإن ذهبت عنه بإذهابي فبالسّير، فإن علوت عن السّير فبالساحلين، فإن طرحت الساحلين فبالتسمية حقّ وبحر. وكلّ تسميتين تدعوان، والسمع يتيه في لغتين فلا على حقي حصلت ولا على البحر سرت، فرأيت الشعاشع ظلمات والمياه حجراً صلداً.

وقال لي من لم ير هذا فما وجب عليه حقي، ومن رآه فقد وجب عليه حقي، ومن وجب عليه فكلم سواي كفر، والحدّ كلّه حجاب، لا أظهر من ورائه، وليس في رؤية حقي إلا رؤيته، فرأيت ما لا يتغير، فأعطاني حكما يتغير فرأيت كل شيء خلق.

وقال لي لا تستثن، فما بقي خلق، وانقسمت الرؤية عينية وعلمية، فإذا هو

---

[1] *يراجع سليمان العطار، الخيال والشعر في تصوف الأندلس، ط1- دار المعارف، مصر، 1981، ص112، 307، 388.*

كلّه لا يتحرك ولا يتكلم. وقال لي: كيف رأيته من قبل رؤية حقي، فقلت يتحرك ويتكلم، فقال لي: اعرف الفرق لكيلا تتيه، وعرّج بي عن حقه فلم أرَ شيئاً، فقال لي: رأيت كلّ شيء وأطاعك كلّ شيء، ورؤيتك كلّ شيء بلاء، وطاعة كل شيء لك بلاء، وعرّج بي عن ذلك كلّه.

وقال لي: كلّه. لا أنظر إليه ولا يصلح لي"[1].

يزخر هذا النص بصور شتى حملها التدرج إلى صورة شاملة، لا نكاد نفهم منها شيئا، ما دام حقه يصبح بحرا ثمّ ظلاماً فخلقاً لا يتحرك ولا يتكلم. وعرج به إلى حقه فلم ير شيئاً، ذلك أنّ كلّ شيء في هذا النص قائم على عدم التحديد أو الفراغات التي تحدث عنها إيزر[2]، حيث أصبحت تشكل عنصرا مهما في فرض التأثير وردود الأفعال، ومن ثمّ التفاعل مع النص من قبل المتلقي. ولذلك فهذا النص وغيره من نصوص النفري يعكس تجربة تواصلية قائمة على ثنائية الاتصال / الانفصال، والحركة/ الثبات التي تميز التجربة الصوّفية في أيّ مرحلة بلغها صاحبها، هذا من جهة. كما تعكس من جهة أخرى تجربة تأويلية يسعى من خلالها النفري والذي حاول أن يقيم تواصلا مع الله، وينقله إلى الآخرين ، يسعى إلى محاولة رصد طبيعة هذا التواصل والقبض على اللحظة التي يعتقد بأنّه يفهم العالم من خلالها. وقد يدعونا هذا للقول بأنّ النفري حتّى إن كان قد تخيّل متلقياً ما، فإنّ السعي إلى القبض على لحظات التجلّي جعله لا ينتبه إلى أنّ بعض نصوصه قد لا تتوفر فيها شروط تقبلها في ذلك العصر، على الرغم من أنّ المستويات الرمزية والجمالية لمثل هذه النصوص قد تسهم في خلق تفاعل تواصلي ثري على الأقل من خلال تلك الصور التي تحيل إلى بعض المفاهيم المعهودة، وهي في أحد جوانبها تشكّل إحدى النقاط التي يتمّ بوساطتها التواصل بين المرسل والمتلقي، وبين المتلقي والنص. لأنّه من خلال هذه الصور فقط يمكن أن يدرك الفرق بين الحقيقة والمجاز، ويؤول الإسناد المجازي تأويلا مبرراً.

ونقصد بالتأويل المبرّر إمكانية اعتبار هذه النصوص رؤيا تحصل للصوفي في النوم أو عند بلوغه آخر مرحلة من الطريق إلى الله، فيتلقى المعرفة الحقّة، ويصبح أثناءها رائياً وراوياً لما يراه ويتلقاه.

لقد احتوى خطاب النفري تجربة المعنى بوساطة الآليات نفسها التي مارس

---

[1] المواقف، ص132.

[2] *voir Iser, L,acte de lecteure, p. 300*

بها الخطاب الرسمي تجاربه، وخاصة في القرن الرابع، عصر تضخّم الدليل. ولقد بينت الكتابة الصوفية عنده الفارق الهائل الذي يفصل بين الدلائل والأشياء، ووقفنا عند كيفية تجرّد هذه الدلائل من أشيائها التي ألصقت بها قسراً واكتسابها علاقات جديدة نكتشفها من خلال النشاط الخطابي للمرسل، ومن خلال ممارسة إنشاء المعنى عند المتلقي. فنتمكن من فهم تلك التداعيات الخطابية التي نلمسها في نصوص النفري، حيث تبدو كلّ كلمة محملة بمعانٍ تتشكل معها. والأدب العظيم، كما يقول إزرا باوند "هو اللغة المعبأة بالمعنى إلى أقصى درجة ممكنة"[1]. إنّ هذا الوضع من شأنه أن يثير ردود أفعال موازية، نظراً لما يحسّ به المتلقي من كثافة خطابه بكثافة المجاز فيه، وهو تفاعل تخيّلي يقوم على التأويل الذي يقوم على إبعاد السمات المعهودة عن سمات العالم المتخيّل في المواقف والمخاطبات.

ونظرة سريعة كالتي عرضناها لهذه النصوص من حيث حمولتها الإنجازية تكشف أنّها تتجسّد في القوة الأصل المكوّنة من خبر وأمر واستفهام، وهي أفعال كلام مباشرة، يخرج بها الخطاب كلّه إلى فعل القطيعة والبدائل، وفي تمثّل النفري جو الوقفة، يقلّب قطب الرغبة في التخاطب وعرضه بإسناده إلى الله. وأمام صمته وإنصاته يصبح الكلام فردياً، كأنّه إملاء، لذلك يبدو الأمر والنهي الموجّهان مرتبطين بصفة الاستعلاء التي يتمتع بها المتكلم (الله)، على الرغم من أن صيغة الأمر في الخطاب مثلاً، يمكن أن ترد دالة على الأمر أو على الالتماس، أو على الدعاء، ويستند في تحديد الفعل اللغوي الذي يواكب هذه الصيغة إلى وضع المتكلم بالنظر إلى المخاطب، فهو أمر إذا علا المتكلم المخاطب، وهو التماس إذا تساويا، وهو دعاء إذا كان الأوّل يسفل الثاني. ومن شروط إنجاز الأمر أن يكون المأمور قادراً على تحقيق الواقعة المأمور بها، أي أن يكون المأمور مراقباً للمأمور به[2]. ويبقى العرض الذي هو معرفة الحقائق ثابتاً، مهماً تغيرت القوّة الإنجازية خبراً وإنشاءً. كما يبقى البعد البؤري، وهو الإخبار في هذه النصوص متوائماً مع محور (الله– العبد) سواء حين ترد في شكل خبر ملزم، أو في شكل أمر أو نهي ملزم هو أيضاً من قبل الله للعبد. أما النفي والإثبات اللذان يحويهما

---

(1) *Ezra pound, les ABC de la lecture, Traduit de l,Anglais par Denis Roche, Gallimard , 1966- p. 22*

(2) *أحمد المتوكل، آفاق جديدة في نظرية النحو الوظيفي، ط1- دار الهلال العربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1993- ص. ص46-47.*

أسلوب الشرط، فليسا خياراً بالنسبة للعبد، بقدر ما يدخلان في استراتيجية التخاطب، لأنّهما يشكلان طريقة للانتقال "من باب الإخبار المحض إلى باب إصدار أحكام على فحوى الأخبار إمّا إيجابية أو سلبية"[1]. وبذلك فالقوة الأصل (أو الأفعال الكلامية المباشرة) في نصوص النفري تستجيب لوضع الوصول إلى الله (الوقفة والمخاطبة)، في حين يمكن ربط القوة المستلزمة * (الأفعال الكلامية غير المباشرة) في الإشارات الإلهية عند التوحيدي بوضع النزوع الذي جسّدته والذي يعكس أزمة تواصل حادّة مثلما رأينا.

ولقد سمح التواصل للنفري من تفجير مساحة اللسان العربي، على الرغم من ممارسة الآليات المعهودة في الكتابة. وتمكّن من تهشيم الآلية التصويرية المرتبطة بمفهوم الدّين باعتباره ظاهرا. فقرأنا في المواقف والمخاطبات كيف يتخلص العارف الواقف من التطابق مع الخطاب السائد آنذاك، ليصطنع أسلوباً تجلّت فيه فاعلية الرؤيا والأداة معاً، وأسهمت في انفتاح النصّ، حيث تنتهي الوقفة /المخاطبة، ولا ينتهي النصّ، ممّا يسمح بقراءات لا حصر لها، دون أدنى التزام بسنن التلقي التي حدّدت لقراءة النصوص آنذاك.

ولم يتحمل النفري سلطتها. وواضح من خلال بعض الإشارات إلى القوّة الكامنة في هذه النصوص أنّها موجهة لمتلق خاص يستخلص سنن القراءة ومعايير التذوق من النص ذاته، ولا شكّ أنّه يتمثل في الخاصة من أهل التصوف في ذلك الوقت. وما دامت حالة الوصول ذاتها لا تتم في سكونية مطلقة، لأنّ الله لا يتجلى في صورة واحدة لشخصين، وهذا ما وسع الهوة التي تبحث عن التحول الدائم والحيرة، وتقدم نصوص النفري صورة عميقة لهذه الحيرة، ومن ثمّ للانفتاح الدائم من خلال ما يمكن أن نسميه النص الحالة.

يقول في موقف الرحمانية:

"أوقفني في الرحمانية وقال لي: هي وصفي وحدي.

وقال لي: هي ما رفع حكم الذنب والعلم والوجد.

وقال لي: ما بقي للخلاف أثر، فرحمة، وما لم يبق له أثر فرحمانية.

وقال لي: قف في خلاف التعرّف، فوقفت فرأيته جهلا، ثم عرفت، فرأيت

---

[1] *م.ن، ص143.*

* *من مصطلحات المتوكّل م.ن.*

الجهل في معرفته، ولم أر المعرفة في الجهل بي.

وقال لي: من استخلفته لم أسوّه على رؤيتي بشرط يجدني إن وجدته، ويفقدني إن فقدته.

وقال لي: إن استخلفتك شققت لك شقا من الرحمانية، فكنت أرحم بالمرء من نفسه، وأشهدتك مبلغ كلّ قائل، فسبقته إلى غايته فرآه كلّ أحد عنده، ولم ترَ أحداً عندك.

وقال لي: إن استخلفتك جعلت غضبك من غضبي، فلم ترأف بذي البشرية، ولم تتعطف على الجنسية...

وقال لي: من غاب عنّي ورأى علمي فقد استخلفته على علمه، ومن رآني وغاب عن علمي فقد استخلفته عن رؤيته.

وقال لي: من رآني ورأى علمي فهو خليفتي الذي آتيته من كلّ شيء سبباً"[1].

تدفع الصور والمشاهد هنا النص نحو تشكل لا منتهٍ، نظراً لحركة المعاني التي تنبثق وتتناسل باستمرار، وهي لا تنبثق من حالات سابقة، بإعادة صياغة مؤثرة لمعانٍ معروفة، لأنّها حالة تخلقها تجربة الوقوف وتخلق معها معاني غير معهودة، وتصبح اللغة ذاتها عبارة عن حركة تسري حيث القصد، وهذه الحركة تبدو كالضوء الذي يضيء حالات معينة، ولا يستدعيها. إنّه ينفذ إلى أعماقها، فيكشف عن جوهرها المتناقض: "إذا قلت لك قف فقفْ لي لا لك، ولا لأخاطبك، ولا لآمرك، ولا لتسمع منّي"[2].

وحين نصل إلى نهاية الوقفة /المخاطبة تبدو بداية ما في ثناياها، لذلك لا يحدث النصّ الصوفي العمليات التي يتحقق بها الموضوع الغائب المقدّم في النص لدى القارئ، فيحكم عليه بالغموض، وبالتالي تغييبه، والمتلقي العربي في عصر النفري كان قد تعود على نوع من النشاط الذهني والشعوري، من خلال النصوص التي يتلقاها، حيث يتلقف الموضوع المدرك الخفي دفعة واحدة، بوساطة تركيبات تحقق انتقال النص إلى وعيه عن طريق العلاقات المقصدية في الجمل التي ترضي أفق انتظاره، وحين يتمّ فكّ العناصر غير المحددة في النص وفق نمط انطباع هذه العناصر في علاقتها بأشياء حسيّة في ذهنه، ولم يدرك آنذاك

---

[1] المواقف، ص72-73.

[2] المواقف، ص174.

أن مفهوم النص "هو هذه الحقيقة الوهمية الممارسة أثناء القراءة"[1].

أمّا التصادم الذي يمكن أن يحدث مع نصّ كنصوص النفري، فيمكن فهمه من خلال اتباع الصوفي سنناً غير مشتركة بينه وبين المتلقي، وهي ترتبط بالتجربة الصوفية ذاتها، لأنه إذا كان "لا يمكن أن ننشغل بأفكار غيرنا ما لم تكن مرتبطة بالأفكار الموجهة التي تحيا فينا" [2]، فكذلك لا يمكن أن نستجيب لنصوص تحمل أفكاراً تناقض أفكارنا.

وتلك هي طبيعة المسافة الجمالية التي حدثت بين الخطاب الصوفي والقرّاء، ولعل ردود الأفعال الرافضة هي التي تعكس الفعالية الفنية لذلك الخطاب، لأنّ الآثار الخالدة هي التي تخيّب انتظار الجمهور، وترفض إلى أن يُخلق جمهورها الذي يتواصل ويتفاعل معها، وإنّ متلقياً ترسخت في ذهنه سنن ومعايير التلقي الموجّه لم يكن في وسعه أن يستوعب الخرق الذي مارسه النفري في المواقف والمخاطبات.

فهو مع أوّل جملة في نصوصه "يا عبد"، "وأوقفني وقال لي "يخرق أحد قوانين الخطاب وهو المشاركة، وذلك بالتبرؤ من خطابه، ربّما لأنّه كان يعتقد أن المتلقي الضمني سوف يؤوّل الخطاب لتبرير هذا الخرق.

وحتّى في البعد التعليمي والتربوي الذي تقوم عليه الأوامر والنواهي في المخاطبات، فإن حمولتها الإخبارية تقدّمها على أنّها عبارات الحقيقة، لأنّه ينتقل عبر المعاني الظاهرة المتعارف عليها ليستنبط منها المعنى الباطن ويغوص فيه ضمن تشكيل تحاوري، كأنّه لعب بين القول والمسكوت عنه، ممّا يوحي بخرق قانون الوضوح أيضاً، وخاصة أمام الطابع التكراري التوالدي الذي تتناسل به المعاني والكلمات والعبارات والمخاطبات كلّها.

وقد يلعب انتماء نصّ إلى جنس معين شعر أو نثر على الأقل دوراً مهماً في التقليل من عملية الخرق. ونصوص النفري تخرق قواعد الشعر والنثر معاً، وتقف فيها على مقاييس تأخذ من هذا وذاك، وتتفرّد بنمط خاص، وعلى الرغم من أنّ العمل الجيد "يؤلف عالماً مطلقاً ويحدّد قواعده الخاصة ولا يمكن قياسه بأي

---

(1) *Iser, L,acte de lecture, p. 253.*
(2) *Ibid, p. 264.*

مقياس خارجي" [1]، فإن النصّ الذي لا يفهم في درجة ما وتخرق فيه القوانين والمقاييس الشائعة والمهيمنة، قد يصبح غير مشروع مثلما حدث للخطاب الصوفي عامة. ولولا عدم فهمه، والخروقات التي مورست ضمنه لما تمكّنّا من الوقوف عند مشروعية أخرى هي مشروعية الكتابة الصوفية المتجسّدة في النثر الصوفي كما عند التوحيدي في الإشارات أو النفري في المواقف والمخاطبات وغيرهما.

غير أنّ الكتابة الصوفية كانت تبدو دون الكتابة الرسمية المرتبطة بالشعر، ما دام الشعر كان في اعتقاد النقاد نثراً أضيفت إليه عناصر أخرى، أي نظماً للنثر، وهذا ما عبر عنه ابن طباطبا مثلاً في تعريفه الشعر بأنه "كلام منظوم بائن عن المنثور الذي يستعمله في مخاطباتهم، لما خص به من النظم الذي إن عدل عن جهته مجّته الأسماع وفسد على الذوق، ونظمه محدود معلوم، فمن صح طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشعر بالعروض التي هي ميزانه، ومن اضطرب عليه الذوق لم يستغن من تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والحدق به"[2]. أما صناعته، "فإذا أراد الشاعر بناء قصيدة مخضَ المعنى الذي يريد بناء الشعر عليه وفكره نثراً، وأعدّ له ما يلبسه إيّاه من الألفاظ التي تطابقه والقوافي التي توافقه، والوزن الذي يسلس له القول عليه"[3].

نلاحظ أنّ ابن طباطبا يجعل الشعر يقوم على النثر، والشاعر يجتلب المعاني من النثر، ثم يُسبغ عليها من سمات الشعر وزناً وقافية، فإذا به يصبح شعراً، وهذا يعني ثانوية النثر بالنسبة إلى الشعر. وقد لاحظنا في الفصل الأول ومن خلال النماذج الشعرية أنّ المتصوفة لم يكن اشتغالهم بالشعر كبيراً، وكأنّ التجربة الصوفية تقال في الوقت الذي تعاش فيه، وأنّ التعبير من داخل التجربة لا يسمح بتمخيض معنى وإعداد ما يلبسه من قوافٍ وأوزان، كما قال ابن طباطبا.

وفي عصر النفري والتوحيدي (القرن الرابع) أخذت مشكلة الشعر والنثر مساراً مغايراً "وما حام حوله الفكر الفلسفي من أمر التفاوت بين الخطابة والشعر

---

[1] *Dominique Maingueneau, pragmatique pour le discours littéraire, p. 135.*

[2] *ابن طباطبا، محمد أحمد العلوي، عيار الشعر، تح. عباس عبد الساتر، ط1- دار الكتب العلمية بيروت 1982- ص3.*

[3] *م.ن.ص11.*

في حظهما من الصدق والكذب"[1]. غير أن الأمر بقي عند حدود المفاضلة بينهما، فظهر فريقان متعارضان كأن كل واحد منهما يستعين في تفضيل أمور الشعر أو النثر بأمور خارجية عن طبيعتهما أحياناً[2].

أما عند المتصوفة فهناك اعتبارات خاصة دفعتهم إلى الاشتغال بالشكل النثري، وارتباط الكتابة به، متعلق أساساً وبشكل حميمي بالفعل التواصلي المعرفي الذي تقوم عليه التجربة، ولعلّ تبادل الخطاب مع الله لا يستطيع فضاء القصيدة وطبيعة الشعر احتواءه. كما يمكن تعليله أيضاً بتلك العوامل التي صاحبت تقييد الشفهي بالكتابة، والخروج من ضيق العبارة التي يمكن ربطها بالشفهي والمنطوق، في حين يرتبط الاسترسال بالكتابة، لذلك قال أبو حيان: "والاتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللّسان، والرؤية تتبع الخط ما لا تتبع العبارة"[3]، وعبّر عن شرف النثر بقوله "إنّ الوحدة فيه أظهر (...)، وليس كذلك المنظوم لأنّه صناعي، ألا ترى أنّه داخل في حصار العروض، وأسر الوزن وقيد التأليف"[4]، لكنه في موضع آخر يقارب بينهما حين يقول "أحسن الكلام (...)، ما قامت صورته بين نظم كأنّه نثر، ونثر كأنّه نظم"[5]. وهي إشارة ليس فقط لقيد القافية والوزن، ورتابته، بل إلى إمكانية تغير في الفضاء النصي الذي يسمح به الاتساع والحرية في الاشتغال، ذلك ما نجده مثلاً في نصوص النفري حيث تشكل مطالعها "أوقفني"، و"قال لي"، و"يا عبد" حافزا فضائياً يتيح للنّص أن يعيد التشكل بخطيه مخالفة، تنفصل فيها الوحدات الخطية أحياناً حدّ التقلّص /وأحياناً تتصل العبارات، وينعدم الفصل بين الوحدات، وتتكرر أحياناً، وتتناوب، ويحطم بعضها بعضاً إلى درجة تحس فيها أنّ الفضاء الخطي للمواقف والمخاطبات يتشكل باستمرار، وقد يرجع هذا التنوع إلى الثراء في الصور وتحولاتها، نظراً إلى إحساسه باستشراف العلاقات والمعاني البدائل.

ولقد عمل تكرار اللازمتين وقال لي، ويا عبد، على كسر المحور الاتصالي الذي تتوزع عليه الوحدات الخطية، فيسمح لها أحياناً بالتساوي مع بعض

---

(1) *إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الثقافة، بيروت، 1978، ص232.*

(2) *م.ن.ص232.*

(3) *التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج3، ص162.*

(4) *م.ن، ج2، ص133.*

(5) *م.ن. ج2 ، ص 145.*

البياضات أو يتناوبان أو يتكرران بالوتيرة نفسها. ولقد أنتج ذلك تغييراً في طبيعة النص الدلالية والبنيوية التي كانت تحدها في النص الشعري الرسمي القافية باعتبارها الفاصل أو الوقفة الدلالية للبيت، في حين يبدو السطر في نصوص النفري أقلّ قابلية للفهم والتعرف، وكلّما كان السطر أقل قابلية للتعرف كان أكثر قابلية لأن يبصر، لأنّ المتلقي يقف أمامه زمناً أطول.

إنّ الخطاب الصوفي وبمجرد ما فرض وضعاً للتلقي كالذي ألمحنا إلى بعض ملامحه قد فرض في الوقت نفسه حقه في قول ما قال، وبمجرد ما عبر النفري عن تجربة المعنى كتابياً أخرج خطابه إلى مستوى التواصل المستمر. ويجب أن نقتنع أنّه حتّى ولو لم يكن للمتصوفة جمهور في ذلك الوقت من غير جمهورهم الخاصة، فإنّ الذين رفضوا خطاباتهم وحاربوها قد أحدثوا علاقة معينة من خلال ذلك الرفض، وهذه العلاقة "فرضت عليهم على الأقل قبول هذه النصوص كمصادر أخبار عنهم"[1]. وهو تعامل يعتبر الرسالة الفنية تواصلاً واقعياً ويقابلها بالواقع الفعلي للمتصوف.

ولقد أبانت نصوص النفري أن المعرفة حركة مزدوجة طرفاها الباطن والظاهر، تكشف عن بنية مركبة للوجود، لذلك لا يبدو أنّ الباطن أو الحقيقة أو بدائل المعنى يلغي الظاهر أو المعاني المعروفة، بل تقف إلى جانبها، وتكشف عن جوهر التجليات الإلهية، وهي علاقة معرفية لم يكن هدف التجربة الصوفية تأسيسها مع الموجودات، بقدر ما كانت تهدف إلى تجاوزها نحو علاقة فنية هدفها تذوق جمالية العالم في أوسع مستوياتها. لذلك نجد تعدد المواقف والمخاطبات المتنوعة بمثابة صور لتجلي الذات الإلهية التي تتجدد وتتحول باستمرار، ولذلك يبدو الكشف عن تلك المعاني والأسرار التي تتخلل الوجود والإنسان معاً لا يتم إلا عبر تلك الكثرة، وذلك التنوع لصور التجلي. ولقد أبدى النفري قدرة خطابية هائلة في التكيف مع تلك الحوّلات والتقاطها في تحولها وتقلبها تبعاً لما يمثله قلب العارف الذي تنسحب عليه صفة التقلب تلك. وهذا بخلاف الإشارات الإلهية للتوحيدي التي نقف فيها على منهجية تجمع بين الذوق والنظر في محاولة ضبط صورة ثابتة لعلاقة الذات بالله، وانفلاتها من شقها الذي يتقلب.

لقد حاول النفري أن يتتبع في مواقفه تجلي الله في صور المعاني، ورصد السريان الإلهي داخل ذاته وقلبه الذي يتسع ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها

---

(1) *Strategies discursives, p.22*

التجلي. ولقد عكست المواقف والمخاطبات صور التجلي تلك، في حين انعكس ذلك في الإشارات الإلهية من خلال التعارض الخطابي الذي حاول التوحيدي أن يسنده بأدلة عقلية في كثير من الأحيان.

يعتبر سؤال المعنى عند النفري وجهاً آخر لما يسمى بالتأويل عند المتصوفة، تجلّى من خلال عرض البدائل، وكذلك من خلال التشكيل الخطابي الموزع بين ظاهر ثابت وباطن متحرك هو ما أعتقد النفري باعتباره عارفاً واقفاً أنّه الحقيقة التي لا تدرك إلا بالبصيرة، ولا يتم الوصول إليها إلا بحركة عبور متعبة هي محاولة استبطان البنية الرمزية للعالم، والنفاد إلى حقائق الأشياء واختراقها باعتبارها حجباً نحو حقائق أخرى.

كانت الإخبارية القانون الذي تجمعت فيه أفعال الكلام الجزئية في المواقف والمخاطبات والتي غلب عليها التقرير، والشرط والأمر والاستفهام، وكلّها تجسّد البدائل التي تتحقق مباشرة بعد التلفظ بها من قبل المتكلم /الله، لأنّ الوقفة هي وضعية للتحقق أكثر منها مرحلة للنزوع، وهي باب الرؤية "ما فيها مقال ولا منقال، ولا قولٌ ولا مقولٌ، ولا عبارَةٌ ولا إشارةٌ، ولا علمٌ ولا معرفةً، ولا دليلٌ ولا علم ولا سمعٌ ولا صممٌ، ولا كشف ولا حجابٌ، ولا حد ولا مَطْلَعَةُ، ولا حرف ولا مُنْقَلَبَهُ"[1].

إنّ أزمة التواصل التي عاشها متصوفة القرن الثالث التي جرّت وراءها تفاعلاً سلبياً مع نصوصهم، حاول النفري والتوحيدي في القرن الرابع أن يحللاها من خلال خلق بديل خطابي استحضرا من طاقاتهم التعبيرية كلّ ما يمكن أن يسهم في تحقق الوضع الطبيعي لتلقي النص الصوفي، ما يجد فيه المتلقي كلّ ما يفضي إلى قراءة مرجعية وتأويلية يتقمص فيها دوراً منتجاً، ويصبح به طرفاً فاعلاً في التواصل الأدبي لهذه النصوص، وهو المكسب الوحيد لضمان التواصل مع أصحاب هذه النصوص.

تبدو البدائل بالنسبة للنفري حقائق لا يتطرق إليها الشك لأنّها تأخذ هذه القيمة من علو مصدرها، فهي متلقاة مباشرة من الله ومجسدة خطابياً بلسانه، لأنّ المرء كما يقول الغزالي: "إذا صفا قلبه ربما يمثل له الحق في صورة مشاهدة أو في لفظ منظوم يقرع سمعه يعبّر عنه بصوت الهاتف إذا كان في اليقظة، وبالرؤيا

---

[1] نصوص صوفية غير منشورة، ص299.

إذا كان في المنام"[1].

لذلك جسدت المواقف والمخاطبات البديل السميائي الذي يجسد تقدير الذات لذاتها والاستقرار في حقلها بوعي الوجود والـلا وجود في آن، وهو نوع من الانفجار الذي يلحق بالذات والذي يتبعه انفجار في الخطاب، هو ما تجسد في الشطح والكرامات والرؤى التي كانت تمارس فعاليتها الخطابية جنباً إلى جنب مع خطاب فعل الحب والمعرفة، ولقيت رواجاً بين العامة والخاصة ووقفت الخارقة فيها دون الضغوط التي كان المتصوفة يتعرضون لها، كما منحت للمتلقي متعة الخوارقي الذي كان يلف تلك الأخبار.

لقد عكست الإشارات الإلهية للتوحيدي والمواقف والمخاطبات للنفري حالتين من حالات الخطاب الصوفي، حين تختصر المسافة بين الخالق والمخلوق، ويحدث الاتصال والخروج من التجزؤ إلى الوحدة والانسجام، ومن ثمّ السعادة. وهذا حال خطاب النفري، وحين يصبح الخطاب غطاء حزيناً ومأساوياً للواقع. "قدّم قتامة وقلقاً للغارق في القتامة والمحن والاجترار السوداوي"[2].. ظهرت فيه عظمة الأنت (الله) على حساب ضآلة الذات وانسحاقها، وبين التوق إلى المطلق والخلود، والتوق إلى نسيان قهر الواقع، كان الشطح والرؤى والكرامة والمعراج توقاً آخر لمتعة الخلق والتلقي، واتساع دائرة التواصل، وذلك ما نراه في الفصل التالي.

---

[1] الغزالي، الإحياء، ج4، ص290.

[2] على زيعور، الكرامة الصوفية، الأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت 1984، ص295.