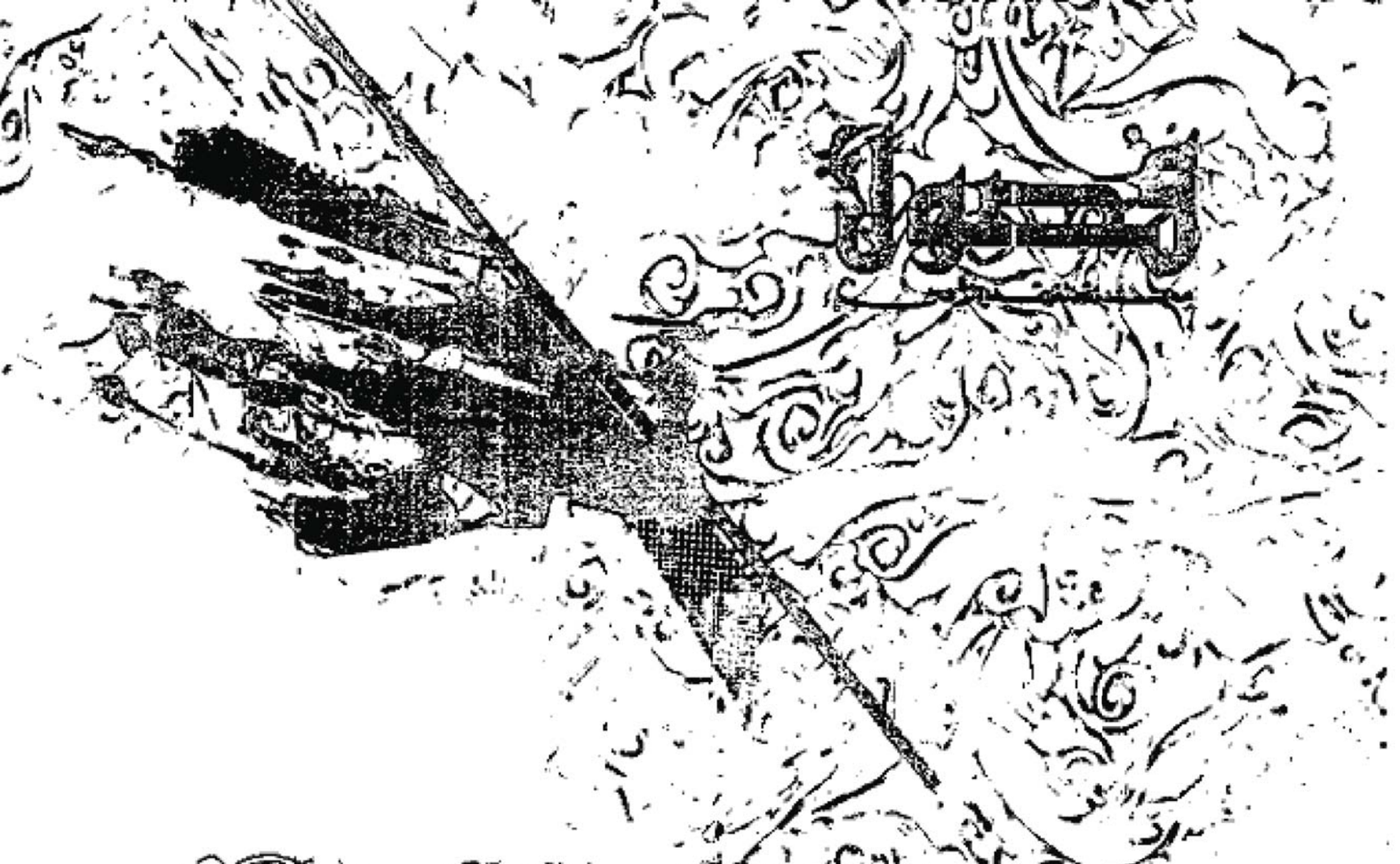


أبو حيان التوحيدي

(الجزء الثاني)

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

- حداثة أبي حيان
- التوحيدي وإشكال الصوت
- اللغة والعجز
- منطق السلطة
- تحولات حديث الوعي
- حوار العقل وسؤال الحرية
- فلسفة السؤال والتساؤل
- المحاورات وتعدد الأصوات
- تمرد الحاكي والمحكي
- المشافهة والكتابة
- المجلسيات والمقامات
- تمارين الصداقة

المجلد
الرابع عشر
العدد الرابع

شتاء ١٩٩٦

فصول
مجلة النقد الأدبي
مجلة علمية محكمة

كتابخانه و مركز
بنياد دايرة المعا
مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أبو حيان التوحيدي

الجزء الثاني

تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب

فصول

مجلة النقد الأدبي

رئيس مجلس الإدارة: سمير سرحان

رئيس التحرير: جابر عصفور

نائب رئيس التحرير: هدى وصفي

الإخراج الفني: سعيد المصري

مدير التحرير: حسين حمودة

التحرير: حازم شحاته
فاطمة قنديل

سكرتارية: أمال صلاح
صالح راشد

● الأسعار في البلاد العربية:

الكويت ١٫٧٥٠ دينار ـ السعودية ٣٠ ريال ـ سوريا ١٣٣ ليرة ـ المغرب ٥٥ درهم ـ سلطنة عمان ٣ ريال ـ العراق ٢ دينار ـ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ـ البحرين ٣ دينار ـ الجمهورية اليمنية ١٠٠ ريال ـ الأردن ٢٫٥ دينار ـ قطر ٣٠ ريال ـ غزة/ القدس ٢٫٥٠ دولار ـ تونس ٥ دينار ـ الإمارات ٢٧ درهم ـ السودان ٦٧ جنيها ـ الجزائر ٤ دينار ـ ليبيا ١٫٧ دينار ـ دبي/ أبو ظبي ٣٠ درهم.

● الاشتراكات من الداخل:

عن سنة (أربعة أعداد) ١٢٠٠ قرشا + مصاريف البريد ٢٨٠ قرشاً، ترسل الاشتراكات بحوالة بريدية حكومية.

● الاشتراكات من الخارج:

عن سنة (أربعة أعداد) ١٥ دولاراً للأفراد ـ ٢٤ دولارا للهيئات، مضاف إليها مصاريف البريد (البلاد العربية ـ بما دل ٦ دولارات) (أمريكا وأوروبا ـ ١٩ دولارا).

السعر: ثلاثة جنيهات

● ترسل الاشتراكات على العنوان التالي:

مجلة «فصول» الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ شارع كورنيش النيل ـ بولاق ـ القاهرة ج . م . ع.

● الإعلانات: يتفق عليها مع إدارة المجلة أو مندوبيها المعتمدين.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أبو حيان التوحيدي

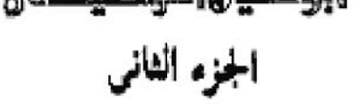
الجزء الثاني

• في هذا العدد

• ملتقى — رئيس التحرير ٥

- حداثة أبي حيان — عبد المجيد الشرفي ١٠
- أبو حيان والتعامل مع الحداثة — أنور لوقا ٢٢
- التوحيدي وإشكال الصوت والكتابة — محمد علي الكردي ٥٢
- اللغة والعجز عن التعبير في أدب أبي حيان — وداد القاضي ٥٧
- البعد الإشاري والبعد الرمزي — محمد بريري ٦٩
- منطق السلطة وهواجس المثقفين — محيي الدين اللاذقاني ٨٠
- تحولات حديث الوعي — هالة أحمد فؤاد ٨٩
- التوحيدي: حوار العقل وسؤال الحرية — ماجد يوسف ١١٢
- تساؤلات حول تساؤلات «الهوامل والشوامل» — محمود أمين العالم ١٢٩
- فلسفة السؤال والتساؤل عند التوحيدي — حامد طاهر ١٣٦
- محاورات التوحيدي وتعدد الأصوات — ألفت كمال الروبي ١٤٣
- تمرد الحاكي والمحكي — أحمد درويش ١٦٧
- المشافهة والكتابة — حمادي صمود ١٧٧
- تحويل المتعة من البناء الشفوي إلى نسق المكتوب — شعيب حليفي ١٨٨
- المجلس، الكلام، الخطاب: — سعيد يقطين ١٩٣
- المجلسيات والمقامات والأدب العجائبي — كمال أبو ديب ٢١٠

المجلد الرابع عشر
العدد الرابع
شتاء ١٩٩٦



الجزء الثاني

– قراءة فولكلورية في أدب التوحيدى	محمد رجب النجار	٢٤٥
– التوحيدى والتراث الشعبى	إبراهيم السعافين	٢٦٣
– نمارين الصداقة ومسارات الخطاب	محمد بنيس	٢٧٤
– فى الصداقة والصديق	أحمد كمال زكى	٢٨٣
– الضحك فى أدب التوحيدى	السيد إبراهيم محمد	٣٠٣
– السجع بين التوحيدى ومعاصريه	إيفريت روسون	٣١٦
– أبو حيان الناقد الاجتماعى	عثمان موافى	٣٢٠

اللغة والعجز عن التعبير في أدب أبي حيان التوحيدي

وداد القاضي*

كثيرا ما توقفت في الماضي عند قول أبي حيان التوحيدي في كتابه (الإشارات الإلهية)[1]:

«بالله أيها الصديق المخالف والصاحب المكاشف: أما ترى انتشاري في كلامي، ووقوعي دون مقصدي ومرامي، وتلعثمي في عبارتي، وتعثري في إشارتي، حتى كأني أجنبي من حالي، أو غريب في مالي؟ هذا والله شعار المرحومين، وحيلة المقصرين. ولا عجب من عيّ العبد في وصف سيّده، فمن كان وجده كوجدي، وكنايته كنايتي، وإيماؤه إيمائي، يحصر وإن كان بليغا، ويتبلد وإن كان متحفظا، ويغيب وإن كان حاضراً، ويعجز وإن كان قادرا، ويحار وإن كان ناظرا، ويكلّ وإن كان ساترا».

وكان أكثر ما يستوقفني في هذا القول أنه صادر عن أبرع كتاب اللغة العربية على الإطلاق، وأعمقهم معرفة بها، وأملكهم لزمامها، «محقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام البلغاء» على حد تعبير ياقوت[2]. فكيف يجد مثل هذا الكاتب نفسه في موقف العاجز عن التعبير؟ وقد كان يبدو لي فيما مضى أن هذا القول يعود إلى «الحال الصوفي» الذي كان يكتنف أبا حيان وهو يكتب «إشاراته». على أنني ما لبثت أن عدت إلى مؤلفاته الأخرى، فوجدت أن فكرة عجز اللغة عن التعبير تتكرر في مؤلفاته جميعها، وأنها ـ وإن كانت كثيرة الورود في «الإشارات» بخاصة من بينها ـ فكرة تتجاوز بكثير «الحال الصوفي» الذي أشرت إليه.

وقد أثارتني هذه الفكرة وتكررها في أدب التوحيدي إلى تتبع موقف التوحيدي من اللغة من حيث هي أداة للتعبير، فذهب بي ذلك التتبع في اتجاهات متعددة متشعبة، ابتداء بعلاقة اللغة بالنحو، والنثر بالشعر، ومقارنة النحو بالمنطق، والبلاغة وحدودها، والإنشاء وفوائده، وانتهاء بنظرية المعرفة لدى الفلاسفة البغداديين من أصحاب التوحيدي؛ وبعض هذه الموضوعات تعرض له الدارسون، فيما بعضها الآخر مازال ينتظر البحث والتمحيص. وقد بدا لي بعد التفحص أن لمّ الخيوط من مختلف هذه الموضوعات أمر

* رئيس قسم الدراسات العربية، جامعة شيكاغو.

ضروري، ولكنه في الوقت نفسه يشكل خطرا منهجيا واضحا؛ إذ إنه قد يزلق الباحث بسهولة في متاهات جانبية تفقد البحث تركيزه وتحيده عن غرضه الأصلي؛ ولهذا كان لابد من التمييز الدقيق بين الأصلي والفرعي؛ بحيث يسند الفرع الأصل، ويبقى للأصل وضوحه. وعلى هذا الأساس سوف أحاول فيما يلي أن أرصد تصور التوحيدي للغة، وأحصر الموضوعات الكبرى التي يظهر منها إقراره بعجز اللغة، مبينة في غضون ذلك الأسباب التي دعته إلى اعتبار اللغة عاجزة عن مهمتها الأصلية، وهي التعبير.

على أنه لابد أن أنبه قبل الشروع في معالجة هذا الموضوع إلى أمور ثلاثة: الأول: أنني لا أعني باللغة اللغة العربية على التحديد، فهذا موضوع قد تعرضت له من قبل عندما درست كتاب (البصائر والذخائر) [٣]، وبينت هناك أن تلك اللغة كانت «من الموضوعات اللصيقة بقلبه القريبة من نفسه» وأنها «المجال الأوسع الذي تظهر فيه ثقافة التوحيدي الذاتية»[٤]. والأمر الثاني أن التوحيدي كان ذا ثقافة «مزدوجة»: إسلامية عربية وفلسفية يونانية، وأن أثر ذلك يظهر في تصوره لمختلف الموضوعات الفكرية التي عالجها. والأمر الثالث أن مواقف التوحيدي تستقر ليس وحسب مما ينسبه إلى نفسه وإنما مما ينقله عن أساتذته الكبار وزملائه المتفلسفين، وهذا أمر تمليه طبيعة كتبه وتعليقاته ومواقفه من هؤلاء العلماء، فضلا عن أنه أمر لابد منه إذا شاء الدارس أن يستخرج صورا متناسقة متكاملة لفكر التوحيدي في المجالات المختلفة.

يخبرنا التوحيدي على لسان الفيلسوف أبي الحسن العامري أن اللغة ـ أو «الكلام»، كما قال ـ مؤلف من صوت وحروف ومعان، ويبين كيفية حدوثها على النحو التالي:

> «يجذب الإنسان الهواء بالحركة الطبيعية، وحصره في قصبة الرئة، ودفعه... بالحركة الإرادية للهواء الخارج بحروف تجذبها آلة اللهوات، وهذه مركبة دالة ـ باتفاق واشتقاق ـ على معاني فكر النفس المنطقية...»[٥]

فاللغة إذن هي «الصورة اللفظية» للمعنى بواسطة الصوت[٦].

والمهمة الرئيسية للغة هي الإفهام، وهذا أمر يصرح به التوحيدي نفسه وينقله عن غيره من معاصريه. والإفهام هذا يكون على مراتب ثلاث: المرتبة الأولى هي ـ بكلمات أبي سعيد السيرافي ـ أن يفهم المرء عن نفسه ما يقول[٧]، أي هي مرتبة الإدراك أو القدرة على أن يعقل المرء المعنى فيعبر عنه باللغة. والمرتبة الثانية هي ـ بكلمات السيرافي أيضا ـ أن يروم المرء أن يفهم عنه غيره[٨]، أي أن «المراد بها تحقيق الإفهام» بكلمات أبي سليمان المنطقي [٩]، وهي مرتبة يمكن أن نسميها مرتبة الإيصال. والمرتبة الثالثة هي على حد تعبير أبي سليمان «أن يكون المراد بها تحسين الإفهام» [١٠]، أي أنها المرتبة التي يطلق عليها أبو حيان وغيره اسم البلاغة [١١]، وهي تتميز عن المرتبتين الأوليين بأنها ـ كما يقول أبو سعيد السيرافي ـ «تفرش المعنى وتبسط المراد، فيتجلى اللفظ فيها بالروادف الموضحة والأشباه المقربة والاستعارات الممتعة والمعاني المبينة». فيما المرتبتان الأوليان تحققان الشيء «على ما هو به» [١٢]. وأيا كانت المراتب، فإن اللغة مستقلة استقلالا تاما عن السامع؛ إذ السامع نفسه قد يسوء فهمه أو يقصر «لقصور طباعه أو بعده عن أسباب الفضيلة» [١٣]، وهذا حكم ليس مقصوراً على العربية كما يقول أبو حيان، «بل هو شائع في النفوس، مستعمد من العقول، معروف باللغات» [١٤].

والإفهام على أنواعه إما أن يكون رديئا أو جيدا. أما الرديء فإنه يقترن في أدب أبي حيان بالسفلة، «لأن ذلك غايتهم وشبيه برتبتهم في نقصهم»، فيما يقترن الجيد بسائر الناس، «لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع»[١٥]. ويبدو من نص لأبي حيان في كتاب (البصائر والذخائر) أنه كان يعتبر معرفة اللغة ضرورة أساسية للإفهام قائلا إنها الوسيلة التي يكون بها المرء:

> «إنسانا على الحقيقة... [لا] على التوسع... بالخلقة والتخطيط وحسب [١٦]، وكذلك الشأن بالنسبة لمعرفة النحو، فإن الكلام يتغير المراد فيه باختلاف الإعراب، كما يتغير الحكم فيه

باختلاف الأسماء، وكما يتغير المفهوم باختلاف الأفعال، وكما ينقلب المعنى باختلاف الحروف»[١٧].

وهذه قاعدة تنطبق على جميع أشكال الكلام من النثر والشعر والكتابة والخطابة.

وتقوم اللغة من حيث هي أداة للإفهام على عمودين هما اللفظ والمعنى ـ ويعني بهما في هذا السياق العبارة والفكرة. وأدب التوحيدي يحفل بقدر غير قليل من الحديث عنهما، ليس وحسب لاهتمامه هو نفسه بهذا الموضوع، ولكن لأن أساتذته وأصحابه من النحويين واللغويين من ناحية، ومن المتفلسفين من ناحية أخرى، أدلوا بدلوهم فيه أيضا؛ ولقد كان من الموضوعات الرئيسية في المناظرة الشهيرة التي سجلها أبو حيان في (الإمتاع والمؤانسة) بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس حول المفاضلة بين النحو والمنطق، كما كان له دخل في بعض مناقشات متفلسفي بغداد عندما جرى الكلام على المفاضلة بين النثر والشعر.

وقد أشار هؤلاء العلماء إلى عدد غير قليل من الفروق بين اللفظ والمعنى، وكلها يرجع بطريقة أو بأخرى ـ فيما أرى ـ إلى اعتبار المعاني من حيز العقل والألفاظ من حيز الطبيعة أو الحس، وهذا أمر أجمعوا عليه جميعا ووافقهم عليه أبو حيان [١٨]. وقد أدى هذا الفرق الكبير ببعضهم إلى استخراج فروق تبدو شكلية مبهمة بين اللفظ والمعنى، كقولهم إن الأول طيني فيما التالي إلهي، وإن الأول بائد فيما الثاني ثابت [١٩]، أو إلى الاستدلال بهذا الفرق على أن المعنى أشرف من اللفظ [٢٠]، ومن ثم فإن المنطق (ومجاله المعنى) أشرف من النحو (ومجاله اللفظ) [٢١]. غير أن مثل هذا الاستنتاجات يجب ألا يحجب عن أعيننا بعض الفروق الحقيقية التي استخرجوها، وأهمها ثلاثة؛ الأول أن المعاني لانهاية لها فيما الألفاظ محدودة، ولهذا فإن الألفاظ مهما تكثرت فإنها أعجز من أن تحيط بكل المعاني. وقد عبر السيرافي أبو سعيد عن هذه الفكرة خير تعبير حين قال:

«إن مركب اللفظ لا يحوز مبسوط العقل، والمعاني معقولة ولها اتصال شديد وبساطة تامة، وليس في قوة اللفظ من أي لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به وينصب عليه سورا ولا يدع شيئا من داخله أن يخرج، ولا شيئا من خارجه أن يدخل» [٢٢].

الثاني أن المعاني إنسانية عامة ناتجة عن التجربة البشرية في كل مكان وزمان، فيما الألفاظ تابعة لمجموعات بشرية محددة ذات لغات معينة. ولذلك، ففيما تتجاوز المعاني اللغات جميعها تظل الألفاظ حبيسة لغاتها الخاصة ولا يمكنها أن تتعداها؛ أو ـ كما يقول السيرافي:

«إن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية، كما أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية ... لأن اللغة قد عرفتها بالمنشأ والوراثة، والمعاني قد نقرت عنها بالنظر والرأي والاعتقاب والاجتهاد» [٢٣].

الثالث أن المعاني وإن كثرت وتعددت، تظل قاعدتها الأساسية هي التوحد، وذلك على عكس الألفاظ التي قاعدتها التعدد، بدلالة أن الإنسان يشير إلى المعنى الواحد بألفاظ متعددة ويظل المعنى مع ذلك واحدا، فيما إذا غير الإنسان المعنى الواحد وجد نفسه قد خرج إلى معنى آخر. وهذا ما أراده أبو سليمان المنطقي حين قال إن «اللفظ نظير اللفظ في أغلب الأمر، وليس المعنى نظير المعنى في أغلب الأمر» [٢٤]؛ وأوضح ذلك في مكان آخر بقوله:

«وقد يزول اللفظ والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول. فأما المعنى فإنه متى زال إلى معنى آخر تغير المعقول ورجع إلى غير ما عهدنا في الأول» [٢٥].

ومما يتعلق بهذا الفرق أن المعاني أشد وضوحا وتبلورا في النفس من الألفاظ المعبرة عن هذه المعاني، لأن العقل ـ وهو مستملي المعاني ـ وثيق الصلة بالنفس، فيما الحس ـ وبخاصة منه السمع، وهو مستملي الألفاظ ـ ضعيف الصلة بها. ولهذا قال السيرافي إن اللفظ كان:

«بائداً على الزمان لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر في الطبيعة... وكان المعنى ثابتًا على الزمان، لأن مستملي المعنى عقلي، والعقل إلهي، ومادة اللفظ طينية، وكل طيني متهافت» [٢٦].

وشرح أبو بكر القومسي هذه الفكرة بشكل أوضح إذ قال[٢٧]:

«إن الألفاظ يستمليها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس العبده في نفسه والتبديد في نفسه، والمعاني تستفيدها النفس، ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها. ولهذا تبقى الصورة عند النفس قنية وملكة، وتبطل عند الحس بطولا وتمحى امحاء. والحس تابع للطبيعة، والنفس متقبلة للعقل، فكأن الألفاظ على هذا التدريج والتنسيق من أمة الحس، والمعاني المعقولة من أمة العقل».

ورغم إلحاح أبي حيان ومعاصريه على الفروق بين اللفظ والمعنى ـ أو العبارة والفكرة ـ، فإنهم أشاروا إلى ظاهرة مشتركة بينهما يمكن تسميتها بظاهرة النسبية، ويعني ذلك أن الألفاظ ذات مراتب متفاوتة في الفضل، كما أن المعاني فيما بينها فيه. أما المعاني فإنها تكون أفضل كلما كانت من العقل أقرب؛ وأما الألفاظ فإنها تكون أفضل كلما كانت بالحس ألصق. ولهذا قال أبو سليمان المنطقي إن «المعاني تختلف في البساطة على قدر العقل»[٢٨]، وقال القومسي شارحاً القضية بشكل أوسع[٢٩]:

«وبالجملة فإن الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع، فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها كان وشيها أروع وأجهر. والمعاني جواهر النفس، فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر. وإذا وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل تارة ويرق أخرى ويتوسط تارة بحسب ملابسته التي له من نور النفس، وفيض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم».

ولقد تعرض أبو حيان وزملاؤه من العلماء لشرح عملية الإفهام، ويبدو من كلامهم أنهم كانوا يعتبرون المعاني سابقة على الألفاظ في الظهور، وهذا أمر يستنتجه الدارس من نقل لأبي حيان عن «شيخ من النحويين» جاء فيه: «المعاني هي الهاجسة في النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعاني»[٣٠]، كما يستنتجه من قول أبي سليمان المنطقي:

«المعاني المعقولة بسيطة في بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شيء قبل الفكر؛ فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق، ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سياقة الحديث»[٣١].

لذلك تتخذ المعاني أولوية واضحة على الألفاظ عند هؤلاء المفكرين، على «أن المعنى مطلوب النفس»، وعلى أن «العقل يطلب المعنى فلذلك لا خطر للفظ عنده»؛ ولهذا فإن اللفظ في الحقيقة لا يتجاوز أن يكون «كاللباس والمعرض والإناء والظرف»[٣٢]، ويصبح واجب الإنسان إذ ذاك أن يعبر عن المعاني التي تخطر له بما تيسر له من الألفاظ، سواء أحسنت تلك الألفاظ أو لم تحسن، خشية أن يفوته المعنى فيفقده فقداناً تاماً. وهذا ما أشار إليه أبو سليمان المنطقي إذ قال:

«إذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصة فلا تكترث ببعض التقصير في اللفظ؛ قال: وليس هذا مني تساهل في تصحيح اللفظ واختلاف الرونق وتخير البيان، ولكن أقول: متى جمع اللفظ ولم يؤات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك حقائق المطلوبات وغايات المقصودات. فلأن تخسر صحة اللفظ الذي يرجع إلى الاصطلاح أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذي يرجع إلى الإيضاح»[٣٣].

وقد علق أبو حيان على هذا بقوله:

«ولولا هذا الذي قاله هذا الشيخ لما أجزت نشر هذه الحدود على ما عرفتك من إغلاقها واطراد القول عليها»[٣٤].

هذه هي الملامح الكبرى لموقف التوحيدي وزملائه من اللغة. فلننتقل الآن إلى المجالات التي صرح فيها هو بإحساسه بعجز اللغة عن التعبير، فنتتبع أقواله في كل منها، ونحاول أن نتلمس الأسباب الكامنة هناك لهذا العجز، وذلك قبل أن نخرج بنتائج عامة عن اللغة والعجز عن التعبير في أدب التوحيدي.

١ ـ إن المجال الأكبر الذى يصرح فيه التوحيدى بالعجز عن التعبير هو مجال وصف الله، وحيث إن التوحيدى كثيراً ما يتعرض لهذا الموضوع فى كتابه «الإشارات الإلهية»، فإن هذا الكتاب يحفل بالشكوى من القصور. فهو يقول مثلا: «هل كان لك بيان عن إلهيته؟ لا والله!»[٣٥]، ويقول: «مولاى، أنت أنت لا شىء غيرك؛ الإشارة إليك باللسان نقص وعجز، والتوجه نحوك بالقلب فضل وعز»[٣٦]. وهو يقول إثر مناداته لله بعدد من أسمائه الحسنى:

«إلهنا: إنا نقول ما نقول عن عى وحصر، ونتطاول ما نتطاول عن قماءة وقصر... فاجبر كل نقيصة منا... وعلمنا اسمك الأعظم حتى ندعوك به مجدين، ونتقرب إليك به مقدسين»[٣٧].

ويقول أيضاً:

«هيهات أن يكون مخبراً بلسان، أو مضمراً بجنان، أو محوياً بعبارة، أو معنيًا بإشارة، أو محسوسًا بحس... أو محرفًا بنعت، أو معرفًا بوقت، أو مصرّفًا بلفت»[٣٨].

وهو يؤكد عبثية محاولة وصفه بقوله:

«اللهم غفراً!... من رام الخبر عنه تاه، ومن حدث نفسه بالظفر شاه. وكيف يكون ذلك واللفظ لا يقوم به وزنًا، والمراد لا ينقاد له حزناً؟»[٣٩]؛ «طلبت فلم توجد، ووجدت فلم تعرف، وعرفت فلم توصف، ووصفت فلم تلحق، وشوهدت فلم تدرك»[٤٠].

لم كان موضوع وصف الله بهذا القدر من الاستعصاء على التوحيدى؟ إن الجواب عن هذا السؤال سهل نسبيًا لأن التوحيدى تعرض له بشكل غير مباشر فى مؤلفاته، وهو جواب يتعلق بموقفه من قدرة العقل البشرى على الإدراك، وهذه مسألة قد بحثتها فيما سبق[٤١]. فالعقل البشرى ـ على مكانته السامية ـ فى نظر أبى حيان، هو خلق الله، يلحقه النقص ويجوز عليه، وهناك من الأمور ما يفوت إدراكه فوتا تاما، وعلى رأسها الذات الإلهية وما يتصل بها من صفة وحياة وفعل وتدبير وحكمة، فهذه تقع فى حومة الربوبية التى ليس لمن كان من أهل العبودية دخولها قط. ومادام العقل عاجزا عن إدراك الله، فإنه عاجز عن تحويل الله إلى «معنى» يتطلب «لفظا» يتم بهما معا نقل الله إلى فكرة يعبر عنها باللفظ فى عملية الإفهام التى تحدثنا عنها فيما سبق من هذا البحث؛ أو بعبارة التوحيدى:

«الإلاهية لا تمسح بالوهم، ولا تقدر بالفهم، ولا تشرح بالعقل، ولا تنال بالترجمة؛ وهل يجوز ذلك والعبودية لا نسبة لها إليها، ولا سبيل لها عليها؟»[٤٢].

وإنه لعلى ضوء هذا الفهم لموقف التوحيدى ليجب علينا أن نفهم قوله[٤٣]:

«فإن خبرت عن الاسم بالاصطلاح كان ضلالا منك، وإن خبرت عن المعنى بالمعقول كان وبالا عليك، وإن خبرت عن الاسم والمعنى كان محالا عندك. وإن قلت: المعنى أصل، فالاسم فرع عليه؛ وإن قلت: الاسم أصل، فالمعنى غير مشار إليه ؛ وإن قلت: المعنى والاسم أصلان، فأيهما يعول عليه؟ وإن قلت: الاسم والمعنى فرعان، فأين الأصل الذى نقف عليه؟».

وإن هذا الفهم لما يفسر أيضا قوله[٤٤]:

«يا هذا، إن الذى صمدك إليه، وولهك فيه... حاضره غائب وغائبه حاضر، وحاصله مفقود ومفقوده حاصل، والاسم فيه مسمى والمسمى فيه اسم، والتصريح به تعريض والتعريض به تصريح؛ والإشارة نحوه حجاب والحجاب نحوه إشارة. وهذه قصة لا تعرف إلا به، وحال لا تعزى إلا إليه، وشأن لا يوجد إلا له، لأنه باين من الأشياء بما هو به هو...».

وبرغم وضوح التوحيدى فى نفى قدرة الإنسان ـ وقدرته هو ـ على وصف الله، فقد كانت مناجاة الله بصفاته من الملامح الكبرى فى أدبه، وهى العمود الفقرى

لكتابه (الإشارات الإلهية)، كما أن آثارها تظهر في مؤلفاته جميعها دون استثناء، بل إنها قد تكون ذات صلة وثيقة بتلقيبه بـ «التوحيدي» ابتداء [٤٥]. وقد حدثنا التوحيدي نفسه عن طبيعة وصفه الله، فبين أنه يرتكز على اعتماد عدد من أشكال التعبير غير المباشر. فمن ذلك الرمز؛ قال: «فكيف أصفه وأنا معذب بالرمز معك؟» [٤٦]. ومنه ما يسميه «الإيماء الذي في الإيحاء»، وبه «تدرك الإشارة المدفونة في العبارة»، وهو سر حرم إعلانه في الثاني لما وجب كتمانه في الأول[٤٧]. ثم هناك التخييل الذي يقود إلى ما يسميه أبو حيان «التمثيل البحت»، كما نجده في قوله:

«حشو القلوب منك التخييل المحض، ونهاية الإنسية منك التمثيل البحت، والحق من وراء ذلك على التحصيل الصرف» [٤٨].

وفي هذا المقام يستحسن أن نذكر أشكالا تعبيرية أخرى ذكرها أصحاب التوحيدي، كالاستعارة والإيحاء، وقد ذكرهما أبو سليمان المنطقي [٤٩]، والقياس، وقد ذكره الصيمري فقال إن «الذين أباحوه هذه الأشياء أعاروه إياها، لأنهم نقلوها غيرها أو نعتوه بها، وذلك على غاية طاقتهم ومبلغ علمهم ونهاية جهدهم»؛ وعلى أية حال، فوصف الله يظل تجوزا في الكلام وتفسحا في العبارة[٥٠]؛ قال أبو سليمان: «وهذا اضطرار اشترك جميع أهل اللغات فيه عند إخبارهم عن إلههم» [٥١].

أما الباعث على وصف الله فهو العبادة، بالإضافة إلى التلذذ بذكره في نظر التوحيدي[٥٢]. وقد ذكر الصيمري غرضا آخر لذكر الله وهو حث السامعين على عبادته: «لكنها رسوم محركة للنفوس تحريكا، وكلمات مقربة من الحق تقريبا، تبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك تبليغا»[٥٣]. أما أبو سليمان المنطقي فاعتبر ذكر الله ووصفه أمرا ضروريا يهدف إلى منع الفرد والمجتمع من الانهيار:

«ولا لكانت العصمة تنبتر، والطمع ينقطع، والأمل يضعف، والرجاء يخيب، والأركان تتخلخل، والذرائع ترتفع، والوسائل تمتنع، والقواعد تسيح، والرغبات تسقط، والجود والكرم والحكمة والقدرة والجبروت والملكوت تأبى ذلك؛ فصارت هذه الأسماء والصفات سلالم لنا إليه لا حقائق يجوز أن يظن به شيء منها على سبيل السياج الممدود، والمنهاج المحدود» [٥٤].

٢ ـ والمجال الثاني الذي أكثر فيه التوحيدي من ذكر عجزه عن التعبير هو حال التوق إلى الوصول العرفاني أو الصوفي. ها هنا نجد للتوحيدي أقوالا مثل:

«هي والله حال علت عن الصفات والرسوم، كما نزلت الصفات والرسوم عنها. هي والله حال سبح في لجتها كل تحرير فلم يصل إلى ساحل، وسار في هوائها وهم كل متمكن فلم يقع على طائل... هي والله حال برزت بالجبروت وخفيت بالملكوت، فلا الكلام يقع في وصفها أو تمنيها ولا السكوت. هي والله حال من ذاقها عرف، ومن عرفها وصف، وفي وصفها انتهى ووقف، ومن انتهى عنها ووقف ابتدأ الحنين إليها وتشوف» [٥٥].

وهي «نمط قد خص الله به أعيان عباده وأعلام خلقه في بلاده، فلهم بهذه الخصوصية منازل الملائكة، وكرامة أولي العزم من الرسل» [٥٦]. والتوحيدي يعبر عن توقه إلى نيل هذه المرتبة بقوله[٥٧]:

«أيام حلمي يريني كل فائت ملحوقا، ويصور لي كل باطل محققا، ويناغيني بحال أكشفها بلطف عن الفهم، وأخفاها يعلو عن الوهم؛ كلما سلطت عليها العبارة، وأرسلت إليها الإشارة، جلت عن هذه وزلت عن هذه ـ حال كانت المنى تخطبها على وجه الدهر، فلما بدت بحقيقتها استولت عليها يد الدهر».

ويعود التوحيدي فيخاطب مخاطبه المعهود بالإشارات واصفا تلك الحال، فيقول [٥٨]:

«يا هذا، إن فتح عليك باب الربوبية باستهجاب العبودية، ورقيت إلى الحرية بعد ذلة الرق في الخدمة، شاهدت عجائب وعجائب، ورأيت

غرائب وغرائب... أدناها أنك ترتعى فى حدائق الأمن، وتشم نواضر الأزهار. وتشهد العقول سائرة فى هوادج الكرامات نحو الأرواح المقدسة بالطهارة، وتسمع معاتبة الأحباب على شجو يسحر الألباب، ويقطع دون الحق كل حجاب، ويفتح كل باب. هذا ذرو من الحديث عن هذا المقام الذى وصل إليه بعض الكرام، ثم وراء ذلك أيضا ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر».

عند هذا الحد يأخذ التوحيدى فى تبيان الأسباب التى تعجز المرء عن التعبير فى وصف هذه الحال، فيربطها بتجاوز هذه الحال ما ألفت الألفاظ أن تعبر عنه؛ لأنها حال مغيبة عن البشر العاديين خارجة عن تجربتهم، وهذا يرجعنا إلى ما ذكرناه سابقا عن محدودية الألفاظ مقابل اتساع المعانى. فالخلل هنا ليس متأتيا فى المعانى (أو من مصدرها: العقل)، كما فى المجال السابق ـ مجال وصف الله ـ ولكن من الألفاظ (أو من مصدرها: الحس/ الطبيعة)؛ ومن دون الألفاظ لا يمكن لعملية الإفهام أو الإيصال أن تتم؛ يقول التوحيدى:

«لأن العين إنما تألف المحدودات، والأذن إنما تحد المرسومات، والقلب إنما يخطر على ما جرت به العادات، فأما ما يعلو عن هذا كله علوا لا بمسافات ومجازفات، فلا خبر عنه» (٥٩).

كيف يتحدث، إذن، التوحيدى عن هذا الموضوع؟ بالرمز (٦٠)، ثم بما يسميه «الإيماء اللطيف»، وهو الإيماء الذى يتجاوز الخيال فى قدرته على التصوير؛ إذ يتمكن منه من غير أن يتحدد بقوالب الحس وأشكاله؛ قال:

«أعنى الإيماء الذى يلطف عن الوهم، ويأنف من الحس، ويستغيث من الشكل والضد. فبذلك الإيماء يمتلئ بر العارف نورا، ويتقد بحره نارا ويكون الوجد به وجد السائحين فى أعماق الملكوت، ويكون الذوق له ذوق الواله‍ين بوادى الحق» (٦١).

وبرغم ذلك كله، فإن وصف حال العرفان يظل تقريبيا فى نظر التوحيدى لما لمعناه من الاتساع، ولهذا يقول:

«يا هذا، غيب هذا الحديث خاف، والرمز عنه متجانف، وإنما نتدندن حول هذه المعانى، هنالك تنال ما لا أذن سمعت، ولا عين رأت، ولا خطر على قلب بشر» (٦٢).

وعلى أية حال، فإن الواصل لا يمكنه أن يعبر إلا بعد أن يأذن الله له، وإن لم يبلغ الإذن العجز العميق فى اللغة(٦٣)؛

«إن العارف وإن ترقى فى سلالم المعرفة بحقائق الحال على تبين المكاشفة، وظهان المشاهدة، ليس له أن يخبر إلا بعد الإذن له، وإذا ورد الإذن ليس له إلا الجمجمة إذا قال، والهمهمة إذا سكت، حتى يدرج فيما فيه تدرج، ويعرج إلا ما عنه تعرج. لغة والله مشكلة، وعلة والله معضلة، وديوان والله مختوم، وسر والله مكتوم».

وبرغم صعوبة التعبير عن هذه الحال، فإن التوحيدى يراه أمرا يستحق المحاولة المرة تلو المرة، لما له من أثر فى نفس السامع بقربه من الوصول إلى الله وبشوقه إليه؛ يقول(٦٤)؛

«يا هذا، إذا سمعت مثل هذه الصفات بمثل هذه السمات على شكل هذه اللغات، فاستشعر العظمة، فإنك بهذا الاستشعار تستحق التكرمة. وهذه المعارف بهذه النعوت هى سلاليم قلوب العارفين فى الترقى إلى ساحة الربوبية الغاصة بأحكام الإلهية، فهيئ عافاك الله لنفسك سلما منها، واحرص على الترقى عليها. فإذا حصلت هناك... فقد نجوت من الدنيا وآفاتها، وتخلصت من هذه الدار وعاهاتها، وفزت بنعيم لا نفاد له، وخلود لا آخر له، وعز لا ذل بعده».

٣ ـ والمجال الثالث الذى تحدث فيه التوحيدى عن عجزه عن التعبير هو مجال الإحساس بالغربة وما ينتج عنها (٦٥)، وهو مجال يختلف عن المجالين السابقين اختلافا كبيرا؛ لأنه يمثل وضعا معيشيا مؤلما للتوحيدى جعله يعبر عنه بحميمية ظاهرة فى مؤلفاته، خاصة منها تلك التى كتبها فى

سنى الشيخوخة. فبعد أن تحدث التوحيدى فى إشارته المعروفة عن وصف الغريب الذى يصفه الناس، وقارنه بوصف الغريب الذى يعنيه هو ـ وهو هو نفسه ـ قال إن وصف ذاك الغريب:

«يحفى دونه القلم، ويفنى من ورائه القرطاس، ويشل عن تحبيره اللفظ، لأنه وصف الغريب الذى لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا على له فينشر» (٦٦).

فكأن التوحيدى هنا يقول إن فكرة الغريب ـ معناه ـ تستعصى على التحديد الدقيق، ومن ثم يصعب التعبير عنها بالألفاظ، وهذا أمر بينه بشكل أوضح عندما قال فى مكان آخر إن اتساع الخرق فى أزمته الوجودية هو الذى جعلها أضخم من أن تحد بالألفاظ، وأرفع من أن تقيد بها، قال:

«لعمرى لقد وصفت شأنا يعز عن الوصف، ويضرب على الواصف تعليا عن دنس اللسان بحدود اللفظ» (٦٧).

فهى حال قد استولت عليه استيلاء تاما حتى بات من الطبيعى أن يقول: «كيف أتكلم والفؤاد سقيم أم كيف أترجم والخاطر عقيم؟» (٦٨).

وقد كان أحد أهم الأسباب التى دفعت التوحيدى إلى الإحساس بالغربة ليس وحسب إخفاقه فى إقامة العلاقات الاجتماعية التى تمكنه من التكيف مع المجتمع، ولكن اقتناعه بأنه ـ ربما فى مرحلة متأخرة من العمر ـ قد أخفق فيما نصب نفسه له من العمل الدائب، وهو دعوة الناس إلى هجر التعلق بالدنيا والتوجه نحو الله طالبين مرضاته مرتجين نيل رضوانه. ومرة أخرى وجد التوحيدى نفسه عالقا فى دوامة العجز اللغوى وهو يدور حائرا بين العديد من المشاعر المتصارعة المتعارضة المقلقة: بين شكوى الناس إلى الله، والانحاء عليهم باللائمة، والتلطف لهم لعلهم يرتدعوا عن غيهم، والغضب من نفسه لإقدامه على أمر مستحيل ابتداء، والتضرع إلى الله كى يكتنفه فى حماه مكافأة له على جهوده المخلصة، ونواياه التى لا تشوبها شائبة، وفرقه من ألا يستجيب الله لدعائه، وغير ذلك من المشاعر المقضة للخاطر. فلا غرابة بعد ذلك أن نجده يرى اللغة وقد حالت عجماء فى يده، وأصبحت واحدة من صفات حاله المتهاوية: «إرادة مشوبة، وطمأنينة قلقة، ومعرفة مدخولة، ولغة عجماء،... ولفظ جريش أو قول كلما استنار ازداد ظلاما» (٦٩). وقد وصف فى أحد الأماكن محاولاته مع الناس، ووجد نفسه يقف عاجزا عن إكمال الحديث لأن «فى فمه ماء» كما قال(٧٠)، ثم عاد فهدأ نفسه، وشرح محاولاته فى عباراته قائلا:

«على أنى سقت العبارة هكذا وهكذا شرقا وغربا وجنوبا وشمالا وأرضا وسماء، فلم أدع للكناية قوة إلا عصرتها عند العثور عليها، ولا للتصريح علامة إلا ونصبتها حين وصولى إليها...» (٧١).

ولكن ماذا كانت النتيجة؟ قال: «إنا لله وإنا إليه راجعون!... فلو سكت فى الجملة كان أصلح من هذه الاستغاثة المكررة، ومن هذا العويل الطويل...» (٧٢). ولكن ذلك كان إلى حين وحسب، فإنه ما لبث أن عادت الهواجس لتقلقه وتدفعه إلى العويل، ومعها إلى الشعور المحطم بأن اللغة مهما اتسعت فإنها لن تستطيع أن تعبر عن أمر متعدد المظاهر لانهائيها يبدو أنه سيظل يتلبسه تلبس الظل طوال العمر وحتى الموت:

«أهكذا هكذا أبدا إلى أن ينكسر القلم عند الكتابة، وإلى أن يعيا اللسان عند الخطابة، وإلى أن يهيم القلب فى وادى المهابة، وإلى أن تفقد الروح فى فلاة الغيابة؟!» (٧٣).

ولهذا نجده يهتف مستغيثا: «يا هذا ارحم غربتى فى هذه اللغة العجماء بين هذه الدهماء الغشراء» (٧٤)، ويؤكد أن كل هذا «لسان بحر البلغاء فيه نقطة، وذكاتهم فيه ميتة» (٧٥).

ولقد كان إخفاق التوحيدى مع الناس وانتهاؤه إلى الغربة الكاملة بينهم دافعا له إلى التعلق بحبل من حبال النجاة هو التشوق إلى شيخ صوفى حقيقى أو متوهم. ولكن هنا أيضا وجد التوحيدى اللغة أعجز من أن تعبر عما يريد. وقد خاطب مرة ذاك الشيخ الصوفى المزعوم بتطويل شديد، وبعد ذلك قال له:

«جفّ ـ أنار الله صدرك ـ القلم، وفنى القرطاس، وحصر اللسان، وما فى النفس من

طيب محادثتك يتدفق كالعين الفوارة، والسحائب المواره» (٧٦).

ومرة أخرى تشوق إليه وليا وودودا وصديقا مخلصا، ولكنه أردف ذلك بالقول:

«هذا جهد من بلى بفراقك... فلا تعجب من ضروب ما وصفته فى هذه الحروف، فإن وراء ما سمعته ما لا ينقاد للوهم، ولا يبين بالفهم، ولا يكون له تصريح بالقلم، ولا تلويح باللسان ولا ينبىء عنه تخريض الإشارة، ولا تصحيح البيان» (٧٧).

أما السبب فى ذاك العجز اللغوى، فيحدده أبو حيان بطغيان مشاعر الوجد وغليانها حتى الدرجة القصوى، «لأن العشق إذا هيجه الوجد، والوجد إذا لابسه الشوق، والشوق إذا قارنه التتيم، والتتيم إذا اتصل به الهيمان... تبدد صاحبه فى اجتماعه، وانكسر باله عند قوله واستماعه» (٧٨). فكأن التوحيدى هنا يرجع العجز فى اللغة إلى أن طغيان المشاعر على النفس يفكك وحدة العقل منها ويصيب المعانى ـ أى الأفكار ـ بالتشتت، فتصبح المعانى كالألفاظ المستمدة من الحس، والتى أصلها التجزؤ ومن ثم التصور المحدود. ولعل هذا ما عناه التوحيدى إذ قال: (٧٩)

«لاحت بوارق التمنى فسمت نحوها نواظر الافتقار، وتهيأت صور المعنى فتقطعت عليها أكباد الأحرار، وأذعنت النفس الأباءة... تروم حيلة المشار إليه مستوفاة بقضايا الحس، والحس حاكم مرتش وخابط عشواء فى ليل مدلهم... فى تسلسل قول لا يبرز معناه من خلل حجبه، وانقلب الفصيح المقول عيياً فى كشف المراد على الغاية، فالإشارة كأنها نكاد، والعبارة على الأيام تزداد، ونار الوجد على اضطرابها تبيد العقل بتحصيله، وترد جمل القول بتفصيله. فهل يحسن أن يكون مقطع القول عيا وعجزا، ومنتهى الطلب حيرة وإخفاقا؟».

٤ ـ بقى هناك مجال رابع أشار فيه التوحيدى إلى عجز اللغة عن التعبير، وذلك هو الوضع البشرى العام فى تمزقه بين قطبى الدنيا والآخرة، والجسد والروح، وما يسخط الله وما يرضيه. وكتاب (الإشارات الإلهية) حافل بما يدل على شدة إلحاح هذا الموضوع على نفس التوحيدى، وشدة اضطرابه بين الاستسلام لهذا الوضع والثورة عليه، وعرام تلك الثورة يتصاعد بين الحين والحين حتى ليكاد يفقده طمأنينة التسليم ويجرفه إلى مهاوى الشك المخيف. وقد ذكر مرة قول عيسى بن مريم «إنكم لن تدركوا ملكوت السموات إلا بعد أن تتركوا نساءكم أيامى وأولادكم يتامى»، فعلق عليه قائلا: «وهذا رمز وراءه رمز، وإشارة فوقها إشارة، وعبارة حولها عبارة»، ثم وجد نفسه وقد كاد يتزلق، فتفرق، وتمنى لو صمت ولو قليلا، فأضاف:

«ولكن التقى ملجم، ولابد من بعض السكوت كما أنه لابد من بعض القول؛ ومن قال كل ما عنده فقد باء بغضب من الله، ومن سكت عن كل ما عنده فقد تعرض لطرد الله» (٨٠).

ومرة أخرى وصف الازدواجية فى الاستقطاب الإنسانى، وشكا من صعوبته «لأن العورة فى القول بادية، والرقباء من دونه منادية»، كما قال (٨١)، وتمنى السكوت، ولكن بيّن صعوبته داخل ذاته قائلا: «فإذا أخذت بعد هذا كله فى السكوت، جاءت الفكرة متقدة بالوسواس، والخاطرة مترددة مع الأنفاس» (٨٢)، فصاح بعدها بقليل:

«هيهات، ضاق اللفظ واتسع المعنى، وتاه الوهم وحار العقل، وغاب الشاهد فى الغائب وحضر الغائب فى الشاهد... فكيف يمكن البيان عن قصة هذا إشكالها؟ وأين الدواء والعلة هذا إعضالها؟ اليأس اليأس، القنوط القنوط! الويل الويل!» (٨٣).

إن الوضع البشرى محير لا تفسير له فى نظر التوحيدى وأشد ما يحير فيه أن الله أراده للبشر، فيالها من إرادة ويالإنسان من سجين لتلك الإرادة: «اللهم إنا فى سكرة من واردتك، وفى حيرة من مجارى أقدارك، وليتك إذ لم تخصنا

بانكشاف العين، لم تشعرنا التمنى لما لم تجر به مشيئتك، ولم يسبق فى معلومك» (٨٤). وحيث إن الوضع البشرى يمس أبا حيان باعتباره واحدا من البشر، فإنه يشعر بضغط هذا السجن، ويصور وعيه بهذه الحالة بصورة الاختناق الذى لابد أن ينفس عنه بالكلام حتى لا يكون الداء المميت، وإن جاء الكلام فى صورة الهذيان أو الجنون:

«يا هذا، إنما نتنفس بهذه الكلمات كما يتنفس المخنوق، ونهذى بها كما يهذى بها المألوق، وإلا فما نحن ممن وصفناهم ببعيد، وكيف نبعد عنهم وهم الجيران فى المحلة والمجتمعون فى المسجد والعاملون فى السوق؟!» (٨٥).

هذا هو وضع الإنسان، ولا حل له بغير التسليم، وبالتسليم من مطلب عزيز لازم معا:

«قول لا شرح له، وسمع لا فتح معه، ولكن لا بد من التنفيس إذا تضايق الخناق» (٨٦).

إن هذه الازدواجية، التى هى أساس الإشكال البشرى، هى التى تصيب الإنسان بالحصر، وتعجز اللغة البشرية بين الفينة والفينة عن أصل ما كانت له، وهو التعبير، وتقزم قدرة الألفاظ فى مقابل الأفكار، «فإن المعانى إذا تدفقت بالعز، رأيت الحروف تتبدد بالذل، لأن تلك من المبسوط الأول، وهذا من المقبوض الثانى» (٨٧). وهذا واقع يحلى السكوت إلى الإنسان الواعى بالإشكال البشرى. وبرغم ذلك كله، فإن الإنسان يتكلم لأسباب متعددة أشرنا إلى بعضها فى ثنايا ما فات، وجمعها التوحيدى معاً فى قرن عندما قال (٨٨):

«سيدى: قد أرخيت عنانى معك، وطرحت ثقلى عندك، وناقلتك بلغة أنت أعرف بها من غيرك، وأوقف عليها من سواك. وإنما كان ذلك منى لأشياء كثيرة، شريفة خطيرة، منها:

تسكين هذه الفورة التى بدت لك هواديها، بما يدلك على تواليها؛ والثانى: طلب الفائدة منك، بما جمع الله فيك؛ والثالث: إذعان النفس بالاعتراف لتصاريف الوقت؛ والرابع: مغالطة الأضداد فيما لم ينفتح عليهم منه باب؛ والخامس: استبراء الغيب بما هو صمد له من هذه الشهادة؛ والسادس: التعاون على نيل المرام من جناب الملك بحال لا يفسرها ألف ولا باء، ولا يخبر عنها جيم ولا حاء».

ولكن، قبل ذلك كله وبعده، يبقى اللغز الكبير الذى لا أظننا بعد قادرين على حله ـ ودراسات التوحيدى على ما هى عليه ـ وهو كيف نفسر بيان التوحيدى المعجز برغم كل المعوقات له ولسائر بنى الإنسان، بحيث تبدو كتابته الممثل الفريد لقوله فى خير الكلام:

«إن الكلمة تطلب مقرها الموافق لها، فإذا صادفت سكنت، وإذا لم تصادف جالت فى آفاق النفوس دائبة إلى أن تجد مكانها اللائق بها» (٨٩).

وكلمات التوحيدى كلها تقع فى الموقع الملائم لها، تاركة إيانا نحن ـ وليس التوحيدى ـ فى حال من الحيرة إزاء سمو النثر الفنى العربى إلى أعلى ذراه، عاجزين عن التعبير بألفاظ الإنسان الضعيف السجين.

الهوامش

(١) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضى، (دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣) ٢٨٤.
(٢) ياقوت الحموى، معجم الأدباء، تحقيق مرجليوث (القاهرة ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥)، ٥: ٣٨٠.
(٣) أبو حيان التوحيدى، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضى (دار صادر، بيروت، ١٩٨٨)، ٩: ٢٥٢ ـ ٢٥٦.
(٤) المصدر نفسه، ٩: ٢٥٢.
(٥) أبو حيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، (بغداد، ١٩٧٠): ٣٥٨.
(٦) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، (القاهرة، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٤) ٣: ١٤٤.
(٧) المصدر السابق ١: ١٢٥.

(٨) نفسه، ١: ١٢٥.
(٩) نفسه، ٣: ١٤٤.
(١٠) نفسه، ٣: ١٤٤.
(١١) انظر: البصائر، ٢: ٦٦ والمقابسات: ١٢٢.
(١٢) الإمتاع، ١: ١٢٥.
(١٣) البصائر، ٢: ٦٦.
(١٤) المصدر نفسه، ٢: ٦٦.
(١٥) المقابسات: ١٢٢ (على لسان أبي سليمان).
(١٦) البصائر، ٤: ٢٣٢؛ وانظر أيضا الإمتاع، ١: ١١٧.
(١٧) الإمتاع، ١: ١٠٢؛ وانظر أيضا البصائر، ١: ١٨٠.
(١٨) انظر المقابسات: ٩١ ـ ٩٢ و١٢٤ و٢٣٩، والإمتاع ١: ١١٤ ـ ١١٥ و٢: ١٣٨ ـ ١٣٩.
(١٩) الإمتاع، ١: ١١٤.
(٢٠) المصدر نفسه، ١: ١١٤.
(٢١) انظر المقابسات، ١٢٢ ـ ١٢٤
(٢٢) الإمتاع، ١: ١٢٦.
(٢٣) المصدر السابق، ١: ١١٤.
(٢٤) المصدر نفسه، ٣: ١٣٤.
(٢٥) المقابسات، ١٢٤.
(٢٦) الإمتاع، ١: ١١٥.
(٢٧) المقابسات، ٩٢.
(٢٨) الإمتاع، ٣: ١٣٤.
(٢٩) المقابسات، ٩٢.
(٣٠) البصائر، ١: ١٧٤.
(٣١) الإمتاع، ٢: ١٣٨.
(٣٢) المقابسات، ٢٣٩.
(٣٣) المصدر نفسه، ٣٧٥.
(٣٤) نفسه: ٣٧٥.
(٣٥) الإشارات: ٩٣.
(٣٦) المصدر السابق، ١٥٩.
(٣٧) نفسه، ٥٧ ـ ٥٨.
(٣٨) نفسه: ٧٠.
(٣٩) نفسه، ٧٥.
(٤٠) نفسه، ٧٨.
(٤١) انظر: «الركائز الفكرية في نظرة أبي حيان التوحيدي إلى المجتمع» لوداد القاضي مجلة الأبحاث (الجامعة الأمريكية في بيروت، السنة ٢٣ (١٩٧٠)، ١٥ ـ ٣٢.
(٤٢) الإشارات، ٢٨٩.
(٤٣) المصدر السابق، ٧٠.
(٤٤) نفسه، ٢٦٤.
(٤٥) انظر في الإمتاع ٣: ١٣٥ قوله: «وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقق التوحيد ولا تدل على الواحد ولا تدعو إلى عبادته والاعتراف بوحدانيته والقيام بحقوقه والمصير إلى كنفه والصبر على قضائه والتسليم لأمره...». وانظر في تفسير المؤرخين لنسبة «التوحيدي» في كتاب وداد القاضي مجتمع القرن الرابع في مؤلفات أبي حيان التوحيدي، رسالة ماجستير، الجامعة الأمريكية في بيروت، ١٩٦٨: ٢ والحاشية رقم ٤.
(٤٦) الإشارات، ٧٦.
(٤٧) المصدر السابق، ٦١.
(٤٨) نفسه: ٧٠.
(٤٩) انظر المقابسات، ٨٣.
(٥٠) المصدر السابق، ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٥١) نفسه، ٨٣.
(٥٢) الإشارات، ٣٨١.
(٥٣) المقابسات، ١٦٢.
(٥٤) الإمتاع، ٣، ١٣٤.
(٥٥) الإشارات، ٨٨.
(٥٦) المصدر السابق، ٩٨.
(٥٧) نفسه، ٣٢٦.
(٥٨) نفسه، ١٥٣.
(٥٩) الإشارات، ١٥٣ ـ ١٥٤.
(٦٠) المصدر السابق، ٣١٩.
(٦١) نفسه، ١٥٤.
(٦٢) نفسه، ٣١٩.
(٦٣) نفسه، ٢٧٧
(٦٤) نفسه، ١٠٣.
(٦٥) انظر في هذا الموضوع عامة بحث رواد القاضي بعنوان «الغريب في إشارات التوحيدي» في مجلة. Mélanges de L'Université St. Joseph 50/2 (1984), pp. 127 - 139.

(٦٦) الإشارات، ٨٣.
(٦٧) المصدر السابق، ١٧١.
(٦٨) نفسه، ٢٩٢.
(٦٩) نفسه، ١٣٢.
(٧٠) نفسه، ١٠٥.
(٧١) نفسه، ١٠٥
(٧٢) نفسه، ١٠٥.
(٧٣) نفسه، ٩١ ـ ٩٢.
(٧٤) نفسه، ٩٣.
(٧٥) نفسه، ٣٩٠.
(٧٦) نفسه، ١٢٨.
(٧٧) نفسه، ٤٥٢.
(٧٨) نفسه، ٤٥٣.
(٧٩) نفسه، ١٥٦.
(٨٠) نفسه، ١٧٥.
(٨١) نفسه، ١٥١.
(٨٢) نفسه، ١٥١.
(٨٣) نفسه، ١٥٢.
(٨٤) نفسه، ١٠.
(٨٥) نفسه، ١٤٣.
(٨٦) نفسه، ٣٦٢.
(٨٧) نفسه، ٩٧ ـ ٩٨.
(٨٨) نفسه، ٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(٨٩) نفسه، ١٠١.