

مجلد

أبو حيان التوحيدي

(الجزء الثاني)

مركز توثيق التراث الحضاري

- حادثة أبي حيان
- التوحيدي وإشكال الصوت
- اللفظ والعجز
- منطق السلطة
- تحولات حديث الوعي
- حوار العقل وسؤال الحرية
- فلسفة السؤال والتساؤل
- المتحاورات، وتعدد الأصوات
- تمرد الحاكم والمحكوم
- المشافهة والكتابة
- المجالسيات والمقامات
- تمارين الصداقة

الجزء
الرابع عشر
العدد الرابع
شباط ١٩٩٦

فصول

مجلة النقد الأدبي

مجلة علمية محكمة

كتابخانه و مرکز اطلاع رسانی
بنیاد و ایره الممانه



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع رسانی

ابو حیان التوحیدیکام

الجزء الثاني



تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب

فصول



رئيس مجلس الإدارة: سهيل سرهان

رئيس التحرير: جسابر منصور

نائب رئيس التحرير: هادي وصفي

الإشراف الفني: سعيد المسيري

مدير التحرير: حسين حمودة

التحرير: هازم شماته

ناظرة فنيّة

مكتبات: أمال صلاح

صالح راشد

مركز تجميع كويتر جنوب سودي

• الأسعار في البلاد العربية:

الكويت ١٧٥٠ دينار - السعودية ٣٠ ريال - سوريا ١٣٣ ليرة - المغرب ٥٥ درهم - سلطنة عمان ٣ ريال
العراق ٢ دينار - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - البحرين ٣ دينار - الجمهورية اليمنية ١٠٠ ريال - الأردن ٢ دينار -
٣٠ ريال - غزة/ القدس ٢٥٠ دولار - تونس ٥ دينار - الإمارات ٢٧ درهم - السودان ٦٧ جنيه - الجزائر ٤
دينار - ليبيا ١٧ دينار - مصر/ أبو ظبي ٣٠ درهم.

• الاشتراكات من الداخل:

من سنة (أربعة أعداد) ١٢٠٠ قرشاً + مصاريف البريد ٢٨٠ قرشاً، ترسل الاشتراكات بحالة بريدية حكومية.

• الاشتراكات من الخارج:

من سنة (أربعة أعداد) ١٥ دولاراً للأفراد - ٢٤ دولاراً للهيئات، مضاف إليها مصاريف البريد (البلاد العربية -
بمعدل ٦ دولارات) (أمريكا وأوروبا - ١٦ دولاراً).

• ترسل الاشتراكات على العنوان التالي:

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

• الإعلانات: يعلق عليها مع إدارة المجلة أو على صفحاتها المعيّنين.

السعر: ثلاثة جنيهات

ابو حيان التوحيدى

الجزء الثانى

• فى هذا العدد

• ملتح

- | | | | |
|-----|----------------------|---|---|
| ٥ | رئيس التحرير | - | حادثة أبى حيان |
| ١٠ | عبد المجد الشرفى | - | أبو حيان والتعامل مع الحداثة |
| ٢٢ | أنور لوتى | - | التوحيدى وإشكال الصوت والكتابة |
| ٥٢ | محمد على الكردى | - | اللغة والعجز عن التعبير فى أدب أبى حيان |
| ٥٧ | وداد القساضى | - | البعد الإشارى والبعد الرمزى |
| ٦٩ | محمد بهرى | - | منطق السلطة وهواجس المثقفين |
| ٨٠ | محبى الدين اللاذقانى | - | تحولات حديث الرعى |
| ٨٩ | هالة أحمد فؤاد | - | التوحيدى: حوار العقل وسؤال الحرية |
| ١١٢ | مجاهد يوسف | - | تساؤلات حول تساؤلات «الهوامل والشوامل» |
| ١٢٩ | محمود أمين العالم | - | فلسفة السؤال والتساؤل عند التوحيدى |
| ١٣٦ | حامد طاهر | - | محاوالت التوحيدى وتعدد الأصوات |
| ١٤٣ | ألفت كمال الروبى | - | نمرد الحاكى والهاكى |
| ١٦٧ | أحمد درويش | - | المشاهدة والكتابة |
| ١٧٧ | حمادى صمود | - | تحويل المتعة من البناء الشفوى إلى نسق المكتوب |
| ١٨٨ | شمس حليفى | - | المجلس، الكلام، الخطاب |
| ١٩٣ | محمد يقطين | - | المجلسيات والمقامات والأدب المعجائى |
| ٢١٠ | كمال أبو ديب | | |

المجلد
الرابع عشر
العدد الرابع

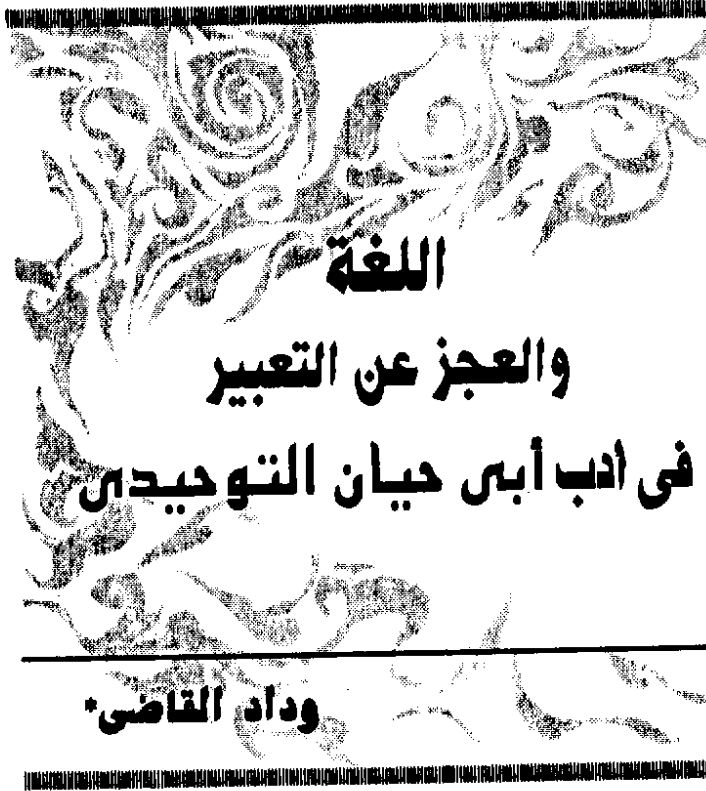
شتاء ١٩٩٦



الجزء الثاني

- قراءة فولكلورية في أدب التوحدي
- التوحدي والثرث الشعبي
- نمازين الصداقة ومسارات الخطاب
- في الصداقة والصديق
- الضحك في أدب التوحدي
- السجع بين التوحدي ومعاصره
- أبو حيان الناقد الاجتماعي

- | | |
|-----|--------------------|
| ٢٤٥ | محمد رجب النجار |
| ٢٦٣ | إبراهيم السعافين |
| ٢٧٤ | محمد بنيس |
| ٢٨٣ | أحمد كمال زكي |
| ٣٠٣ | السيد إبراهيم محمد |
| ٣١٦ | إيفريت روسون |
| ٣٢٠ | عثمان موانى |



اللغة

والعجز عن التعبير

في أدب أبي حيان التوحيدي

وداد القاضي*

البلاء» على حد تعبير باقوت^(٢). 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 «إشارات»^(١). على أنني ما لبثت أن عدت إلى مؤلفاته الأخرى، فوجدت أن فكرة عجز اللغة عن التعبير تتكرر في مؤلفاته جميعها، وأنها - وإن كانت كثيرة الوجود في «الإشارات» بخاصة من بينها - فكرة تتجاوز بكثير «الحال الصوفي» الذي أشرت إليه.

وقد أثارني هذه الفكرة وتكررها في أدب التوحيدي إلى تتبع موقف التوحيدي من اللغة من حيث هي أداة للتعبير، فذهب بي ذلك التبع 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 والتحصيل. وقد بدا لي بعد التفحص أن لمّ الخيوط من مختلف هذه الموضوعات أمر

كثيراً ما توقفت في الماضي عند قول أبي حيان التوحيدي في كتابه «الإشارات الإلهية»^(١)؛

«بالله أيها الصديق اهتالف والصاحب المكاف؛ أما ترى انتشاري في كلامي، ووقوعي دون مقصدي ومرامي، وتلعنمي في عبارتي، وتعتري في إشارتي، حتى كأني أجنبي من حالي، أو غريب في مالي؟ هذا والله شعار المرحومين، وحيلة المقصرين. ولا عجب من عي العبد في وصف سيّده، فمن كان وجده كوجدي، وكنيته كنائي، وإيمانه إيماني، يحصر وإن كان بليغاً، ويثقل وإن كان متحفظاً، ويغيب وإن كان حاضراً، ويمجز وإن كان قادراً، ويحار وإن كان ناظراً، ويكلّ وإن كان سائراً».

وكان أكثر ما يستوقفني في هذا القول أنه صادر عن أروع كتاب اللغة العربية على الإطلاق، وأهمّهم معرفة بها، وأملكهم لزمامها، «محقق الكلام ومتكلم المحققين وإمام

* رئيس قسم الدراسات العربية، جامعة شيكاغو.

فالسلفه إذن هي «الصورة اللفظية» للمعنى بواسطة الصوت^(٦).

والمهمة الرئيسية للغة هي الإفهام، وهذا أمر يصرح به التوحيدى نفسه وينقله عن غيره من معاصريه. والإفهام هذا يكون على مراتب ثلاث: المرتبة الأولى هي - بكلمات أبى سعيد السيرافى - أن يفهم المرء عن نفسه ما يقول^(٧)، أى هي مرتبة الإدراك أو القدرة على أن يعقل المرء المعنى فيعبر عنه باللغة. والمرتبة الثانية هي - بكلمات السيرافى أيضا - أن يروم المرء أن يفهم عنه غيره^(٨)، أى أن «المراد بها تحقيق الإفهام» بكلمات أبى سليمان المنطقى^(٩)، وهى مرتبة يمكن أن نسميها مرتبة الإيصال. والمرتبة الثالثة هى على حد تعبير أبى سليمان «أن يكون المراد بها تحسين الإفهام»^(١٠)، أى أنها المرتبة التى يطلق عليها أبو حيان وغيره اسم البلاغة^(١١)، وهى تتميز عن المرتبتين الأولىين بأنها - كما يقول أبو سعيد السيرافى - «نفرش المعنى وتبسط المراد، فيسجل اللفظ فيها بالروادف الموضحة والأشياء المقربة والاستعارات المحتمة والمعاني المبينة». فهى المرتبتان الأولىان لتحقيقان الشئ «على ما هو به»^(١٢). وأما كانت المراتب، فإن اللغة مستقلة استقلالاً تاماً 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 فى النفوس، مستمد من العقول، معروف باللغات»^(١٤).

والإفهام على أنواعه إما أن يكون رديفاً أو جيداً. أما الرديء فإنه يقتصر فى أدب أبى حيان بالسفلة، «لأن ذلك غايتهم وشبهه يرتبهم فى نقصهم»، فيما يقتصر الجيد بسائر الناس، «لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع»^(١٥). ويبدو من نص لأبى حيان فى كتاب «البصائر والذخائر» أنه كان يعتبر معرفة اللغة ضرورة أساسية للإفهام قائلاً إنها الوسيلة التى يكون بها المرء:

«إنساناً 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

ضرورى، ولكنه فى الوقت نفسه يشكل خطراً منهجياً واضحاً؛ إذ إنه قد يزلق الباحث بسهولة فى مشاهدات جانبية تفقد البحث تركيزه وتغيبه عن غرضه الأصلى؛ ولهذا كان لابد من التمييز الدقيق بين الأصلى والفرعى؛ بحيث يمتد الفرع الأصلى، ويبقى للأصل وضوحه. وعلى هذا الأساس سوف أحاول فيما يلى أن أرصد تصور التوحيدى للغة، وأحصر الموضوعات الكبرى التى يظهر منها إقراره بعجز اللغة، مبينة فى غضون ذلك الأسباب التى دعت إلى اعتبار اللغة عاجزة عن مهمتها الأصلية، وهى التعبير.

على أنه لابد أن أنبه قبل الشروع فى معالجة هذا الموضوع إلى أمور ثلاثة: الأول: أننى لا أعنى باللغة اللغة العربية على التحديد، فهذا موضوع قد تعرضت له من قبل عندما درست كتاب «البصائر والذخائر»^(١٧)، وبينت هناك أن تلك اللغة كانت «من الموضوعات المصيبة بقلبه القريبة من نفسه» وأنها «المجال الأوسع الذى تظهر فيه ثقافة التوحيدى الذاتية»^(١٨). والأمـر الثانى أن التوحيدى كان ذا ثقافة «مزدوجة»: إسلامية عربية وفلسفية يونانية، وأن أثر ذلك يظهر فى تصوره لمختلف الموضوعات الفكرية التى عالجها. والأمـر الثالث أن مواقف التوحيدى تستقر ليس وحسب مما ينسبـه إلى نفسه وإنما مما ينقله عن أساتذته الكبار وزملائه المتفلسفين، وهذا أمر تلمبه طبيعة كتبه وتعليقاته ومواقفه من هؤلاء العلماء، فضلاً عن أنه أمر لابد منه إذا شاء الدارس أن يستخرج صورا متناسقة متكاملة لفكر التوحيدى فى المجالات المختلفة.

يخبرنا التوحيدى على لسان الفيلسوف أبى الحسن العامرى أن اللغة - أو «الكلام»، كما قال - مؤلف من صوت وحروف ومعان، ويبين كيفية حدوثها على النحو التالى:

«يجذب الإنسان الهواء بالحركة الطبيعية، وحصره فى قسبة الرئة، ودفعه... بالحركة الإرادية للهواء الخارج بحروف تجذبها آلة اللهوات، وهذه مركبة دالة - باتفاق واشتقاق - على معانى فكر النفس المنطقية...»^(١٩)

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، فليما الألفاظ تابعة لمجموعات بشرية محددة ذات لغات معينة. ولذلك، فليهما تتجاوز المعاني اللغات جميعها تظل الألفاظ حبيسة لغاتها الخاصة ولا يمكنها أن تتعداها، أو - كما يقول السيرافي:

«إن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية، كما أن اللغات تكون فارسية وهندية وتركية... لأن اللغة قد عرفتها بالمشأ والوراة، والمعاني قد نقرت عنها بالنظر والرأى والاعتقاف والاجتهاد» (٢٣).

الثالث أن المعاني وإن كثرت وتعددت، تظل قاعدتها الأساسية هي التوحيد، وذلك على عكس الألفاظ التي قاعدتها التعدد، بدلالة أن الإنسان يشير إلى المعنى الواحد بألفاظ متعددة ويظل المعنى مع ذلك واحدا، فليما 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 الأمور، وليس المعنى نظير المعنى في أغلب الأمور» (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 المقول 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 - وهو مستملى المعاني - وثيق الصلة بالنفس، فليما الحس - وبخاصة منه السمع، وهو مستملى الألفاظ - ضعيف الصلة بها. ولهذا قال السيرافي إن اللفظ كان:

«بائداً على الزمان لأن الزمان يقفو أثر الطبيعة بأثر آخر في الطبيعة... وكان المعنى ثابتاً على الزمان، لأن مستملى المعنى عقلى، والعقل إلهي، ومسادة اللفظ طينية، وكل طينى منهافت» (٢٦).

باختلاف الأسماء، وكما يتغير المفهوم باختلاف الأفعال، وكما يتقلب المعنى باختلاف الحروف» (١٧).

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

وتقوم اللغة من حيث هي أداة للإلهام على عمودين هما اللفظ والمعنى - بمعنى بهما في هذا السياق المباشرة والفكرة. وأدب التوحيدى 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 أيضاً، ولقد كان من الموضوعات الرئيسة 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 متفلسفى 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 - فيما أرى - إلى اعتبار المعاني من حيز العقل والألفاظ من حيز الطبيعة أو الحس، وهذا أمر أجمعوا عليه جميعاً ووافقهم عليه أبو حيان (١٨). وقد أدى هذا الفرق الكبير ببعضهم إلى استخراج فروق تبدو شكلية مبهمة بين اللفظ والمعنى، كقولهم إن الأول طينى فيما التالى إلهي، وإن الأول بائد فيما التالى 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 لا نهاية لها فيما الألفاظ محدودة، ولهذا فإن الألفاظ مهما تكثرت فإنها أصغر من أن تحيط بكل المعاني. وقد عبر السيرافي أبو سعيد عن هذه الفكرة غير تعبير حين قال:

«إن مركب اللفظ لا يحوز مبسوط العقل، والمعاني معقولة ولها اتصال شديد وبساطة تامة، وليس في قوة اللفظ من أى لغة كان أن يملك

وشرح أبو بكر القومى هذه الفكرة بشكل أوضح إذ قال (٢٧) :

«إن الألفاظ يستعملها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبديد فى نفسه والتبديد فى نفسه، والمعانى تستفيدا النفس، ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها. ولهذا تبقى الصورة عند النفس قوية وملكة، وبطل عند الحس بطولا ونمحي اسحاء. والحس تابع للطبيعة، والنفس متقبلة للعقل، فكان الألفاظ على هذا التدرج والتسقي من أمة الحس، والمعانى المعقولة من أمة العقل».

ورغم إلحاح أبى حيان ومعاصره على الفروق بين اللفظ والمعنى - أو العبارة والفكرة -، فإنهم أشاروا إلى ظاهرة مشتركة بينهما يمكن تسميتها بظاهرة النسبية، ويعنى ذلك أن الألفاظ ذات مراتب متفاوتة فى الفضل، كما أن المعانى فيما بينها فيه. أما المعانى فإنها تكون أفضل كلما كانت من العقل أقرب، وأما الألفاظ فإنها تكون أفضل كلما كانت بالحس أخص. ولهذا قال أبو سليمان المنطقى إن «المعانى تختلف فى البساطة على قدر العقل» (٢٨)، وقال القومى شارحا القضية بشكل أوسع (٢٩) :

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

ولقد تعرض أبو حيان وزملاؤه من العلماء لشرح عملية الإفهام، ويدور من كلامهم أنهم كانوا يعتبرون المعانى سابقة على الألفاظ فى الظهور، وهذا أمر يستنتجه الدارس من نقل لأبى حيان عن «شيخ من النحويين» جاء فيه: «المعانى هى الهاجسة فى النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعانى» (٣٠)، كما يستنتجه من قول أبى سليمان المنطقى :

«المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس، لا يحوم عليها شئ قبل الفكر؛ فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق، ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، وبين وزن هو سبابة الحديث» (٣١).

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

«إذا استقام لك عمود المعنى فى النفس بصورته الخاصة فلا تكثر ببعض التقصير فى اللفظ؛ قال: وليس هذا منى تساهل فى تصحيح اللفظ واختلاف الرونق وتخبر البیان، ولكن أقول: متى جمح اللفظ ولم يؤات، واعتصم ولم يسمح، فلا تفت نفسك حقائق المطلوبات وجاهات المقصودات. فلأن تخسر صحة اللفظ الذى يرجع إلى الاصطلاح أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذى يرجع إلى الإيضاح» (٣٣).

وقد علق أبو حيان على هذا بقوله :

«ولولا هذا الذى قاله هذا الشيخ لما أجزت نشر هذه الحدود على ما عرفتكم من إغلاقها وأطراد القول عليها» (٣٤).

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

إدراكه فوثقا تاما، وعلى رأسها الذات الإلهية وما يتصل بها من صفة وحياة وفعل وتدبير وحكمة، فهذه تقع في حومة الربوبية التي 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 في عملية الإفهام التي نتحدثنا عنها فيما سبق من هذا البحث؛ أو بعبارة التوحيدى:

«الإلهية لا تسمح 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 وهلا عليك، وإن خبرت عن الاسم والمعنى كان محالا عندك. وإن قلت: المعنى أصل، فالاسم فرع عليه؛ وإن قلت: الاسم أصل، فالمعنى غير مباشر إليه؛ وإن قلت: المعنى والاسم أصلان، فأيهما يسول عليه؟ وإن قلت: الاسم والمعنى فرعان، فأين الأصل الذى تقف عليه؟»

وإن هذا الفهم لما يفسر أيضا قوله (٤٤)؛

«ها هذا، إن الذى صمدك إليه، وللهك فيه... حاضره غائب وغائبه حاضرا، 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 بائن من الأشياء بما هو به هو...»

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

١ - إن الجبال الأكبر الذى يصرح فيه التوحيدى بالعجز عن التعبير هو مجال وصف الله، وحيث إن التوحيدى كثيرا 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: «مولاي، أنت أنت لا شئ 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، وننتاول ما نتناول عن لقاء وقصر... فاجبر كل نقبضة منا... وعلمنا اسمك الأعظم حتى ندعوك به مجددين، ونشقر إليك به مقدسين» (٣٧).

ويقول أيضا:

«هيهات أن يكون مخبرا بلسان، أو مضمرًا بجان، أو محورا بعبارة، أو معنيا بإشارة، أو محسوسا بحس... أو محرقا بنعت، أو معرفا بوقت، أو مصرفا بلفت» (٣٨).

وهو يؤكد عبثية محاولة وصفه بقوله:

«اللهم غفرا... من رام التعبير عنه تاه، ومن حدث نفسه بالظفر شاه. وكيف يكون ذلك واللفظ لا يقسوم به وزنا، والمراد لا ينقاس له حزنا؟» (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 نسبيا 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 - على مكانته السامية - فى نظر أبى حيان، هو خلق الله، يلحقه النقص ويجوز عليه، وهناك من الأمور ما يفوت

والحكمة والقدرة والجبروت والملوكوت تأبى ذلك؛
فصارت هذه الأسماء والصفات سلالماً لنا إليه لا
حقائق يجوز أن يظن به شئ منها على سبيل
السجاء الممدود، والمنهاج المهدود^(٥٤).

٢ - والمجال الثانى الذى أكثر فيه التوحيدى من ذكر
عجزه عن التعبير هو حال التوفى إلى الوصول العرفانى أو
الصوفى. ها هنا نجد للتوحيدى أقوالاً مثل:

«هى والله حال علت عن الصفات والرسوم،
كما نزلت الصفات والرسوم عنها. هى والله
حال سبح فى لجنها كل نحرير فلم يصل إلى
ساحل، وسار فى هوائها وهم كل متمكن فلم
يقع على طائىل... هى والله حال برزت
بالجبروت وخفيت بالملكوت، فلا الكلام يقع
فى وصفها أو تمنىها ولا السكوت. هى والله
حال من ذاقها عرف، ومن عرفها وصف، وفى
وصفها انتهى ووقف، ومن انتهى عنها ووقف
ابتدأ الحنين إليها وتشوف^(٥٥)».

وهى «نمط قد خص الله به أعيان عباده وأعلام خلقه
فى بلاده، فلهم بهذه الخصوصية منازل الملائكة، وكرامة
أولى العزم من الرسل^(٥٦). والتوحيدى مبهر عن توفى إلى
نيل هذه المرتبة بقوله^(٥٧)»:

«أبام حلمى يربنى كل فائت ملحوقا، ويصور لى
كل باطل محقوقا، وبناغنى بحال أكشفها
بلطف عن القسم، وأخفاها بعلو عن الوهم؛
كلماً سلطت عليها العبارة، وأرسلت إليها
الإشارة، جلّت عن هذه وزلت عن هذه - حال
كانت المنى تخطبها على وجه الدهر، فلما بدت
بحقيقتها استولت عليها يد الدهر».

ويعود التوحيدى فيهاخطب مخاطبه المعهود بالإشارات
واصفاء تلك الحال، فيقول^(٥٨):

«ها هذا، إن فتح عليك باب الربوبية باستيعاب
المبودية، ورقبت إلى الحرية بعد ذلة الرق فى
الخدمة، شاهدت عجائب وعجائب، ورأيت

لكتابه (الإشارات الإلهية)، كما أن آثارها تظهر فى مؤلفاته
جميعها دون استثناء، بل إنها قد تكون ذات صلة وثيقة
بتلقيبه بـ «التوحيدى» ابتداء^(٥٩). وقد حدثنا التوحيدى
نفسه عن طبيعة وصله الله، فبين أنه يرتكز على اعتماد عدد
من أشكال التعبير غير المباشر. فمن ذلك الرمز؛ قال: «فكيف
أصفه وأنا معذب بالرمز معك؟»^(٦٠). ومنه ما يسميه
«الإيهام الذى فى الإيهام»، وبه «تدرك الإشارة المدفونة فى
العبارة»، وهو سر حرم إعلانه فى الثانى لما وجب كتمانها فى
الأول^(٦١). ثم هناك التخيل الذى يقود إلى ما يسميه أبو
حيان «التمثيل البحث»، كما نجلده فى قوله:

«حشر القلوب منك التخيل المحض، ونهاية
الإنسية منك التمثيل البحث، والحق من وراء
ذلك على التحصيل الصرف^(٦٢)».

وفى هذا المقام يستحسن أن نذكر أنشكالا تعبيرية أخرى
ذكرها أصحاب التوحيدى، كاستعارة والإيهام، وقد
ذكرهما أبو سليمان المنطقى^(٦٣)، والقياس، وقد ذكره
الصيمرى 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
بظل تجوزا فى الكلام ونفسحا فى العبارة^(٦٤)؛ قال أبو
سليمان: «وهذا اضطرار اشترك جميع أهل اللغات فيه عند
إخبارهم عن إلههم^(٦٥)».

أما الباحث على وصف الله فهو العبادة، بالإضافة إلى
التلذذ بذكره فى نظر التوحيدى^(٦٦). وقد ذكر الصيمرى
غرضاً آخر لذكر الله وهو حث السامعين على عباده:
«لكنها رسوم محرّكة للنفوس تحريكاً، وكلمات مقربة من
الحق تقرباً، يبلغ بالسامع إلى ما وراء ذلك تبليفاً^(٦٧)». أما
أبو سليمان المنطقى فاعتبر ذكر الله ووصفه أمراً ضرورياً
يهدف إلى منع الفرد واجتماع من الانهيار:

«ولا لكائن المصمة تبتسر، والطمع ينقطع،
والأمل يضعف، والرجاء يخيب، والأركان
تسخلخل، والذرائع ترتفع، والوسائل تمتنع،
والقواعد تسيح، والرغبات تسقط، والجود والكرم

وبرغم ذلك كله، فإن وصف حال العرفان يظل تقريرا في نظر التوحيدى لما لمناه من الاتساع، ولهذا يقول،

«يا هذا، غيب هذا الحديث خفاف، والرمز عنه متجانف، وإنما نندن حول هذه المعاني، 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 العبر العميق فى اللغة (٦٣)؛

«إن العارف وإن ترقى فى سلالم المعرفة بحقائق الحال على تبين المكاشفة، وغلبان المشاهدة، ليس له أن يخبر إلا بعد الإذن له، وإذا ورد الإذن ليس له إلا الجمجمة إذا قال، والمهممة إذا سكت، حتى يدرج فيما فيه تدرج، ويخرج إلا ما عنه تخرج، لغة والله مشكلة، وعلة والله معضلة، ودويان والله مخوم، 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 بقره 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 سلالم قلوب العارفين فى الترقى إلى ساحة الربوبية الفاصلة بأحكام الإلهية، فهى عافاك الله لنفسك سلما منها، وأحرص على الترقى عليها. فإذا حصلت هناك... فقد تجوت من الدنيا وأفاتها، وتخلصت من هذه الدار وعاهاتها، وفزت بنعيم لا نفاذ له، وخلود لا آخر له، وعز لا ذل بعده».

٣ - والجمال الثالث الذى نتحدث فيه التوحيدى عن عجزه عن التعبير هو مجال الإحساس بالغرابة 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

غرائب وغرائب... أدناها أنك ترمى فى حدائق الأمن، وتشم نواضر الأزهار. وتشهد المقول سائرة فى هواجس الكرامات نحو الأرواح المقدسة بالطهارة، وتسمع معانبة الأحباب على شجو بسحر 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 المعاني. فالخلل هنا ليس متأتيا فى المعاني (أو من مصدرها: العقل)، كما فى المجال السابق - مجال وصف الله - 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 تغد المرسومات، والقلب إنما يخطر على ما جرت به العادات، فأما ما يعلو عن هذا كله علوا لا بمسافات ومجازفات، فلا خبر عنه» (٥٩).

كيف نتحدث، 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 يلفظ عن الوجود، ويأنف من الحس، ويستغيث من الشكل والعدد. فبذلك الإيماء يمثل بر المعارف نورا، ويتخذ بحره نارا ويكون الوجد به وجد السائح فى أعماق الملوكوت، ويكون الذوق له ذوق الوالهيين بهوادي الحق» (٦١).

سنى الشيوخوخة. فبعد أن تحدث التوحيدى فى إشارته المعروفة عن وصف الغرب الذى يصفه الناس، وقارنه بوصف الغرب الذى يعنيه هو - وهو هو نفسه - قال إن وصف ذاك الغرب: «يحنى دونه القلم، ويغنى من ورائه القرطاس، ويثقل عن تحبيره اللفظ، لأنه وصف الغرب الذى لا اسم له فيذكر، ولا رسم له فيشهر، ولا طى له فينشر» (٦٦).

فكان التوحيدى هنا يقول إن فكرة الغرب - معناه - تستمضى على التحديد الدقيق، ومن ثم يصعب التعبير عنها بالألفاظ، وهذا أمر بيته بشكل أوضح عندما قال فى مكان آخر إن اتساع الخرق فى أزمتة الوجودية هو الذى جعلها أضخم من أن تحد بالألفاظ، وأرفع من أن تقيد بها، قال: «لعمري لقد وصفت شأنا يعز عن الوصف، ويغرب على الواصف تعلما 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 والمخاطر عقيم؟» (٦٨).

وقد كان أحد أهم الأسباب التى دفعت التوحيدى إلى الإحساس بالغربة ليس وحسب إخفاؤه فى إقامة العلاقات الاجتماعية التى تمكنه من التكيف مع المجتمع، ولكن اقتناعه بأنه - ربما فى مرحلة متأخرة من العمر - قد أخفق فيما نصب نفسه له من العمل الدائب، وهو دعوة الناس إلى هجر التعلق بالدنيا والتوجه نحو الله طالبين مرضاته مرتجحين 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 باللاحمة، والتلطف لهم لعلهم يرتدعوا عن غيهم، والغضب من نفسه لإقدامه على أمر مستحيل ابتداء، والتضرع إلى الله كى يكتشفه فى حماء مكافأة له على جهوده المخلصة، ونواياه التى لا تشوبها شائبة، وفرقه من ألا يستجيب الله لدعائه، وغير ذلك من المشاعر المقتضة للخاطر. فلا غرابة بعد ذلك أن يجده يرى اللغة وقد حالت عجماء فى

يده، وأصبحت واحدة من صفات حاله المتهاوية: «إرادة مشوبة، وطمانينة قلقية، ومعرفة مدخولة، ولغة عجماء...» ولفظ جريش أو قول كلما استنار ازداد ظلاما» (٦٩). وقد وصف لى أحد الأماكن محاولاته مع الناس، ووجد نفسه يقف عاجزا عن إكمال الحديث لأن «فى فمه ماء» كما قال (٧٠)، ثم عاد فهذا نفسه، وشرح محاولاته فى عبارته 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 الاستفائة المكررة، ومن هذا العويل الطويل...» (٧٢). ولكن ذلك كان إلى حين وحسب، فإنه ما لبث أن عادت الهواجس لتقلقه وتدفقه إلى العويل، ومعها إلى الشعور المظم بأن اللغة مهما اتسعت فإنها لن تستطيع أن تعبر عن أمر متعدد المظاهر لانتهائها يبدو أنه سبطل يتلبسه تلبس الظل طوال العمر وحتى الموت!

وأهكذا 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 الغيبة!؟» (٧٣).

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

ولقد كان إخفاق التوحيدى مع الناس وانتهائه 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 - أنار الله صدرك - القلم، وفنى القرطاس، وحصر اللسان، وما فى النفس من

٤ - بقى هناك مجال رابع أشار فيه التوحيدى إلى عجز اللغة عن التعبير، وذلك هو الوضع البشرى العام فى تمزقه بين قطبي الدنيا والآخرة، والجسد والروح، وما يستخط 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، وحرمان تلك الثورة بتصاعد بين الحين والحين حتى ليكاد يفقده طمأنينة التسليم ويجرفه إلى مهاوى الشك الخفيف. وقد ذكر مرة قول عيسى بن مريم «إنكم لن تدركوا ملكوت السموات إلا بعد أن تتركوا نساءكم وأولادكم بناتى»، فعلق عليه قائلا: «وهذا رمز وراءه رمز، وإشارة فوقها إشارة، وعبارة حولها عبارة»، ثم وجد نفسه وقد كاد ينزلق، فغرق، وتمنى لو صمت ولو قليلا، فأضاف:

«ولكن التلقى ملجم، ولا بد من بعض السكوت كما أنه لا بد 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 صمونه «لأن العمرة فى القول بادية، والرقباء من دونه منادية»، كما قال^(٨١)، وتمنى السكوت، ولكن بين صمونه 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 البیان عن قصة هذا إشكالها؟ وأين الدواء والعلة هذا إعضالها؟ اليأس اليأس، القنوط القنوط! الويل الويل!»،^(٨٣)

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

طيب محادثتك بتدفق كالعين الفسفرة، والسحاب المواره»^(٧٦).

ومرة أخرى تشوق إليه ولها ودودا وصديقا مخلصا، ولكنه أرف ذلك بالقول:

«هذا جهد من بلى بفراقك... فلا تعجب من ضروب ما وصفته فى هذه الحروف، فإن وراء ما سمعته ما لا يتقاد للوهم، ولا يبين بالفهم، ولا يكون له تصريح بالقلم، ولا تلوح باللسان ولا ينبس عنه مخبرض الإشارة، ولا تصحيح البهتان»^(٧٧).

أما السبب فى ذلك العجز اللغوى، فيحدده أبو حيان بطغيان مشاعر الوجد وغلبيتها حتى الدرجة القصوى، «لأن العشق إذا هيج الوجد، والوجد إذا لابس الشوق، والشوق إذا قارنه التتيم، والتتيم إذا اتصل به الهيمان... تبدد صاحبه فى اجتماعه، وانكسر باله عند قوله واستماعه»^(٧٨). فكان التوحيدى هنا يرجع العجز فى اللغة إلى أن طغيان المشاعر على النفس بفكك وحدة العقل منها ويصيب المعانى - أى الأفكار - بالتشتت، فتصبح المعانى كالألفاظ المستمدة من الحس، والتي أصلها التجزؤ ومن ثم التصور المهدود. ولعل هذا ما عناء التوحيدى إذ قال^(٧٩):

«لاحت بوارق التمنى فسمت نحوها نواظر الافتقار، وتهبأت صور المعنى فتقطعت عليها أكباد الأحرار، وأذعنت النفس الأباهة... تروم حيلة المشار إليه مستوفاة بقضائها الحس، والحس حاكم مرتش وخابط عشواء فى ليل مدلهم... فى تسلسل قول لا يبرز معناه من خلل حجب، وانقلب الفصيح المقول عيباً فى كشف المراد على الغاية، فالإشارة كأنها نكاد، والعبارة على الأهمام تزداد، ونار الوجد على اضطرابها تبديد العقل بتحصيله، وترد جمل القول بتفصيله. فهل يحسن أن يكون مقطع القول عيا وعجزاً، ومنتهى الطلب خيبة وإخفاقاً؟».

«سبى: قد أرخبت عنانى معك، وطرحت ثقلى
هذلك، وناقلتك بلغة أنت أعرف بها من غيرك،
وأوقف عليها من سواك. وإنما كان ذلك منى
لأشياء كثيرة، شرفة خطيرة، منها:

تسكين هذه الفورة التى بدت لك هوابها، بما
يدلك على تواليها، والثانى: طلب الفائدة منك،
بما جمع الله فيك، والثالث: إذعان النفس
بالاعتراف لتصاريف الوقت، والرابع: مغالطة
الأضداد فيما لم يفتح 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 اللفز الكبير الذى
لا أظننا بعد قادرين على حله - ودراسات التوحيدى على ما
هى عليه - 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 دابة إلى أن تجد مكانها اللائق
بها» (٨٦).

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

بانكشاف العين، لم نشعرنا التحنى لما لم تجر به مشيقتك،
ولم يسبق فى معلومك» (٨٤). وحيث إن الوضع البشرى
يخص أبا حيان باعباره واحدا من البشر، فإنه يشعر بضغط
هذا السجن، ويصور وعيه بهذه الحالة بصورة الاختناق الذى
لا بد أن ينفس عنه بالكلام حتى لا يكون الداء المميت، وإن
جاء الكلام فى صورة الهديان أو الجنون:

«ها هذا، إنما نتنفس بهذه الكلمات كما يتنفس
الخنوق، ونهذى بها كما يهذى بها المألوق، وإلا
فما نحن ممن وصفناهم ببعيد، وكيف نبعد
عنهم وهم الجيران فى المهلة والمجتمعون فى
المسجد والعاقلون 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، وتقرم 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 يحل السكوت
إلى الإنسان الواحى 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):

الهوامش

- (١) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، تحقيق وداد القاضى، (دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣) ٢٨٤.
- (٢) ياقوت الحموى، معجم الأدياء، تحقيق مرجليوث (القاهرة ١٩٢٤ - ١٩٢٥)، ٣٨٠، ١٥.
- (٣) أبو حيان التوحيدى، البصائر والدخائر، تحقيق وداد القاضى (دار صادر، بيروت، ١٩٨٨)، ٢٥٢، ٩، ٢٥٦.
- (٤) المصدر نفسه، ٢٥٢، ٩.
- (٥) أبو حيان التوحيدى، المقامسات، تحقيق محمد توفيق حسين، (بغداد، ١٩٧٠)، ٣٥٨.
- (٦) أبو حيان التوحيدى، الإطاع والموانسة. تحقيق أحمد أسن وأحمد الزين، (القاهرة، ١٩٣٩ - ١٩٤٤)، ٣، ١٤٤.
- (٧) المصدر السابق، ١٢٥، ١.

- (٨) نفسه، ١٢٥:١.
- (٩) نفسه، ١٤٤:٣.
- (١٠) نفسه، ١٤٤:٣.
- (١١) انظر: البصائر، ٦٦:٢ والمقاييس، ١٢٢.
- (١٢) الإمعان، ١٢٥:١.
- (١٣) البصائر، ٦٦:٢.
- (١٤) المصدر نفسه، ٦٦:٢.
- (١٥) المقاييس، ١٢٢ (على لسان أبي سليمان).
- (١٦) البصائر، ٢٣٢:٤ وانظر أيضا الإمعان، ١١٧:١.
- (١٧) الإمعان، ١٠٢:١ وانظر أيضا البصائر، ١٨٠:١.
- (١٨) انظر المقاييس، ٩١ - ٩٢ و ١٢٤ و ٢٣٩، والإمعان، ١١٤:١ - ١١٥ و ١٣٨:٢ - ١٣٩.
- (١٩) الإمعان، ١١٤:١.
- (٢٠) المصدر نفسه، ١١٤:١.
- (٢١) انظر المقاييس، ١٢٢ - ١٢٤.
- (٢٢) الإمعان، ١٢٦:١.
- (٢٣) المصدر السابق، ١١٤:١.
- (٢٤) المصدر نفسه، ١٣٤:٣.
- (٢٥) المقاييس، ١٢٤.
- (٢٦) الإمعان، ١١٥:١.
- (٢٧) المقاييس، ٩٢.
- (٢٨) الإمعان، ١٣٤:٣.
- (٢٩) المقاييس، ٩٢.
- (٣٠) البصائر، ١٧٤:١.
- (٣١) الإمعان، ١٣٨:٢.
- (٣٢) المقاييس، ٢٣٩.
- (٣٣) المصدر نفسه، ٣٧٥.
- (٣٤) نفسه، ٣٧٥.
- (٣٥) الإشارات، ٩٣.
- (٣٦) المصدر السابق، ١٥٩.
- (٣٧) نفسه، ٥٧ - ٥٨.
- (٣٨) نفسه، ٧٠.
- (٣٩) نفسه، ٧٥.
- (٤٠) نفسه، ٧٨.
- (٤١) انظر: الركاثر الفكرية في نظره أبي حيان التوحيدي إلى المجتمع، لوداد القاضي مجلة الأبحاث (الجامعة الأمريكية في بيروت، السنة ٢٣ (١٩٧٠)، ١٥ - ٣٢.
- (٤٢) الإشارات، ٢٨٩.
- (٤٣) المصدر السابق، ٧٠.
- (٤٤) نفسه، ٢٦٤.
- (٤٥) انظر في الإمعان ١٣٥:٣ قوله: «وأنا أعوذ بالله من صناعه لا يخلق التوحيد ولا تدل على الواحد ولا تدعو إلى عبادته ولا اعترف برحانيته والقيام بحقوقه والمصير إلى كلفه والصبر على فضائه والصلح لأمره...». وانظر في تفسير المؤرخين لنسبة «التوحيدي» في كتاب رداد القاضي مجمع القرن الرابع في المؤلفات 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 المقاييس، ٨٣.
- (٥٠) المصدر السابق، ١٤٧ - ١٤٨.

(٦٥) انظر في هذا الموضوع عامة بحث وداد القاضي بعنوان «الغريب في إشارات التوحدي» في مجلة. *Mélanges de L'Université St. Joseph* 50/2 (1984), pp. 127 - 139.

- (٥١) نفسه، ٨٣.
- (٥٢) الإشارات، ٣٨١.
- (٥٣) المقابسات، ١٦٢.
- (٥٤) الإصاغ، ٣، ١٣٤.
- (٥٥) الإشارات، ٨٨.
- (٥٦) المصدر السابق، ٩٨.
- (٥٧) نفسه، ٣٢٦.
- (٥٨) نفسه، ١٥٣.
- (٥٩) الإشارات، ١٥٣ - ١٥٤.
- (٦٠) المصدر السابق، ٣١٩.
- (٦١) نفسه، ١٥٤.
- (٦٢) نفسه، ٣١٩.
- (٦٣) نفسه، ٢٧٧.
- (٦٤) نفسه، ١٠٣.
- (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 - 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 - ٩٨.
- (٨٨) نفسه، ٣٢٦ - ٣٢٧.
- (٨٩) نفسه، ١٠١.