النثر الصوفي دراسة في ضوء نظريات الحجاج

أ.م.د خالد حوير الشمس
جامعة ذي قار / كلية الاداب

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله الطيبين الطاهرين...

يعد الخطاب الصوفي من الخطابات الوهاجة في العالم الاسلامي، وذلك لانه ينطلق من منازع الروح، ويتأتى من مسيرة عبادية لم تكن قصيرة بالنسبة للكتاب الصوفية، هذا فضلا عن أنها متسمة بالخيال، وسمات الكتابة الابداعية التي تجعلها في مصاف النثر الفني اذا كانت نثرا، وفي مصاف الشعر العالي اذا كانت شعرا.

وبحسب الحقيقة التي تنادي بها اللسانيات الحجاجية أن كل نص مكتنز بطاقات حجاجية تؤهله الى أن يصل الى ذاكرة المتلقي، وتوصل المقاصد، والغايات، فقد احتوت النصوص الدينية على حجاج، ومن تلك النصوص: النثر الصوفي الذي تركه اعلام التصوف وأغنوه ببنى حجاجية، ومسارات، ومقدمات، ومبرهنات ابتغى منها كاتبوه اقناع المتلقي، فكانت هذه الحقيقة دافعا لدراسته حجاجيا بعد اختيار نماذج من تلك الكتب النثرية الصوفية: وطبقات الصوفية للسلمي، اللمع للسراج الصوفي، الطواسين للحلاج، الرسالة القشيرية للقشيري، حلية الاولياء لابي نعيم، إحياء علوم الدين للغزالي، الفتوحات المكية لابن عربي، وغير ذلك.

متن البحث:

دُرس النص الصوفي بالوسائل اللسانية المتعددة، ومنها: المنوال البنيوي، والمنوال الوظيفي (التداولية)، والمنوال الجمالي، ونظريات التلقي، ووقد وقفت على دراسته في بعض مباحث لسانيات النص ولاسيما المقبولية، ثم مبادئ الخطاب التداولي. ونود محاكمته هذه المرة عن طريق اللسانيات الحجاجية، بطريقة مختلفة عمَّا سبق، فبتلك المناهج قد روعي ما هو خارج البحث اللساني أي المنحى الاجتماعي، والنفسي، والمقامي مثلًا، أما هنا فيوجد فرق في العمل أومأ إليه الباحث رشيد الراضي: ((فالحجاجيات اللسانية إذن تقف عند حدود الخطاب ولا تتجاوزه إلى وقائع أخرى تتعلق بالمنتجين المفترضين لهذا

الخطاب، والمتكلمين، والمتلفظين، وأحوالهم النفسية، والاجتماعية، وغيرها، فهذه الوقائع الخارجية لا تدخل ضمن اهتمام هذا التوجه))[١]. والتسليم لهذا الباحث –الذي يتكلم على الحجاج اللغوي– لا يعني إراج الحجاج من دائرة الفضاء التداولي، والصحيح من أهم العَلاَقات بينهما أنَّ شرط التداول هو الاقناعية[٢]، وهذه الاقناعية متأتية من الحجاج، فضلًا عن أنَّ الحجاج انبثق من صلب نظرية الأفعال الكلامية (التداولية) في (فعل التأثير بالقول)[٣]، ويتوقف هذا الركن على التأثير، وعدمه، والأول يقوم على الحجة والإقناع. ثم الحجاج ليس شيئًا يسري خارج اللغة، وخارج إطارها البنائي، والاستعمالي، والموقفي، لذا لا يصح إخراجه من المعنى التداولي.

والأهم من ذلك أنَّه فِعْلٌ استدلالي، يلتقي مع التداولية في هذه النقطة، ((فإنَّ المجال التداولي يعد مجالًا، أرحب، وأوسع للوصف الاستدلالي للمتكلم، والمستمع، الذي تدل عليه في الحجة أدوات لغوية خاصة)) [٤].

وجاء التنويه بهذه النقطة –تعدد آفاق الدراسة–؛ للبرهنة على حيوية النص الصوفي، ومدى قدرته مطاوعة المناهج اللسانية كافة. بخاصة الحجاجية منها؛ لأنَّ التيار الصوفي شكَّل مصدر قلق لكثير من الاتجاهات الإسلامية، والحكومة، وعوام الناس، وعليه قوبل بالرفض، والمجابهة، ومن صوره إشهاد الناس لمقتل الحلَّاج، ونفي آبن سبعين من المغرب إلى مكة المكرمة حيث مات فيها، والتأييد للسلطة، فهذا أحرج الصوفية، وهيَّج خشيتهم على مبدئهم (التصوف).

فلزامًا عليهم الأخذ بالجدل، والإقناع، وتقديم البراهين والاستدلالات للتأثير في الآخرين؛ لأنَّهم في مرحلة التأسيس لمنظومتهم، فمن هنا تبرز أهمية قصوى، وضرورة مُلِحة للحجاج لديهم، زد على ذلك إيمانهم بنشر رسالتهم المتمثلة بالجانب التربوي، وتشييد مسارات الفرد في رحلته نحو العالم المطلق، التي حولت المسار الفقهي من الاعتداد بالظاهر فقط نحو الاعتداد بالظاهر والباطن، والعروج نحو الحق بوساطة الترقي، والسلوك على وفق نكران الذات عن طريق الأحوال والمقامات المبرمجة بسلوك العبادات، والمعاملات، وأثرها في بناء الإنسان الطامح نحو الكمال، والتوحيد عن طريق الذوق، والمكاشفة، مع اعتماد العقل، والنقل للبرهنة على الوجود الإلهي بهذه الطريقة، وعلى قيمة التصوف في ضوء علم الأخلاق، كما هو لدى الغزالي، والبرهنة على اسعاد الفرد بإحياء السنن الإلهية والمحمدية.

أصبح المعطى الحجاجي ذا أهمية في إثبات الشريعة والحقيقة، وقد صرح السرَّاج الطُوسي بنص يكاد يؤسس للبعد الحجاجي لدى الصوفية، مسميًا إياه بـ(علم الجدل والقياس) عند تقسيمه علوم الشريعة على أربعة أقسام: ((وعلوم الشريعة على أربعة أقسام: فالقسم الأول منها: علم الرواية، والآثار، والأخبار، وهو العلم الذي ينقله الثُّقَات عن الثُّقَات. والقسم الثاني: علم الدراية وهو علم الفقه والأحكام، وهو العلم

المتداول بين العلماء، والفقهاء. والقسم الثالث: علم القياس، والنظر، والاحتجاج على المخالفين، وهو علم الجدل، واثبات الحجة على أهل البِدَع، والضلالة نصرة للدين. والقسم الرابع هو أعلاها وأشرفها، وهو علم الحقائق والمنازلات، وعلم المعاملة والمجاهدات، والاخلاص في الطاعات، والتوجه إلى الله عز وجل من جميع الجهات))[٥].

فصار مؤهلًا للبحث في كيف أصبح النثر الصوفي مؤثرًا ومقنعًا؟ وبعدما أقَرُّوا الحقيقة التي يرونها فكيف احتجوا لها؟ وما هي الاستراتيجيات، والتقنيات التي أفادوا منها، والمنطلقات، والمبادئ التي ارتكزوا عليها في نظريتهم، وخطابهم؟ ويدمج الحجاج في دراسة النص وعلمه، بدليل لانص الا وهو يستعين بالحجة، والبيان لتوضيح القصدِ، وإحداث التأثير، والاقناع لمتلقيه.

أبحثُ تلك المتعلِّقات في ضوء ما أقرَّته النظريات الحجاجية الحديثة بعد مرورها بأطوار تاريخية، منها طَوْر التأسيس: المرحلة الأولى للكتابة، أي تعليم الكتَّاب الذين يعدون المرافعات عن المتهمين وللشاكين، وإعداد الحجج في منتصف القَرْن الخامس وحتى منتصف القَرْن الرابع قبل الميلاد. وطَوْر النضوح على يد أرسطو الذي قاطع خلاله (صُنَّاع الكلام) حينما خالفوا الأخلاق. والطور الثالث طَوْر الانحطاط البلاغي، والحجاجي إلى منتصف القَرْن العشرين، وتحول البلاغة إلى محسنات لفظية، وصور أسلوبية. بالتزامن مع انتفاع بعض تلاميذ سوسير من منجزه اللغوي، ومن التحول المعرفي الحاصل في وقتهم، إلى الطور الناضج (الحجاجي) على يد (شايم بيرلمان)، و(البراخت تيتيكاه)، حينما خَالَا هذا الواقع البلاغي انحطاطًا مفرَّغًا من الإقناع، فأصدرا كتابهما في عام ١٩٥٨م، وخطَّا مقولات الحجاج ليُعليا من كفته[٦].

فأصبح الحجاج نظرياتٍ ومدارسَ، فهناك نظرية (شايم بيرلمان) وزميلته في كتابهما (مصنف في الحجاج البلاغة الجديدة)، ونظرية (ازوالد ديكرو) و(جون كلود انسكومبر) في كتابهما(اللغة والحجاج)، ويريان انطلاقهما من التراكيب اللغوية، وأثرها على المتلقي، وتغيير قناعاته، من خلال الروابط اللغوية، والسلالم الحجاجية[٧].

وعودًا على طبيعة بلاغة (بيرلمان)، وحجاجه التي اعتمِدُها في فك النثر الصوفي التي قيل فيها: ((إنَّ البلاغة الجديدة تختلف عن أي نظرية بلاغية غير حجاجية، كما أنَّها تختلف مع التراث الديكارتي الذي لا يرى العقلانية إلا في البرهان المنطقي. لقد حاول (بيرلمان) أنْ يستعيد بطريقته الخاصة المحاولة التي شَرَعَ فيها أرسطو، الذي كان يبحث عن تحديد قواعد بناء المعرفة المشتركة. وقد اعتمد (بيرلمان) في عمله هذا على البلاغة التي جدَّد فيها تصنيف الحجج))[٨]. وكذلك تلتقي بلاغته مع البلاغة

الحجاجية لدى العرب في بعض من مباحثهم نحو: التكرار، والتقسيم، والتمثيل، والمذهب الكلامي، وغير ذلك.

إذنْ يتضح إتساع الإطار الذي ارتكزَ عليه في دراسة الحجاج أكثر مِمَّا هو لدى (ديكرو) و(انسكومبر) بارتكازهما على اللغة، و(مايير) بارتكازه على فلسفة السؤال، وإطارها التداولي مع الإفادة من المجاز[٩]، فعليه تظل أطروحات (بيرلمان) ذات ديمومة أكثر من غيرها، وإنَّها هي الأولى، والمؤسّسةُ للبحث الحجاجي، والجامعةُ لكل تلك الحيثيات الحجاجية اللغوية، والمجازية، وغيرها في معالجاتها؛ ولكي لا يحدث الخلط، والتشتت لا بأس بإسقاط مُسلَّماتها على النثر الصوفي من دون غيرها.

بيَّن (بيرلمان) كيفية اقتحام أسوار المتلقي، وتغييره، وطَرَحَ تعريف الحجاج وغايته. فتعريفه عنده وزميلته على أساس موضوعه: ((فموضوع النظرية الحجاجية عندهما هي دراسة الفنيات الخطابية التي تُمَكِّن من الحصول على موافقة العقول على الأطروحات التي تُعْرَض عليها، أو دعم موافقتها))[١٠]. وهذا التعريف يقترب من التعريف العادي للحجاج لدى ديكرو ((يعني الحجاج في معناه العادي مجموعة من الترتيبات، والاستراتيجيات التي يستعملها المتكلم في الخطاب قصد إقناع سامعيه))[١١]. إذنْ تتضح روح الغلبة، والإقناع في تعريف الحجاج، فتكون ((غاية كل حجاج أنْ يجعل العقول تُذْعن لِمَا يُطْرَح عليها من آراء، أو أنْ تزيد في درجة ذلك الإذعان. فأنجع الحجاج ما وفّق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب إنجازه أو الإمساك عنه، أو هو ما وفّق على الأقل في جعل السامعين مهيئين للقيام بذلك العمل في اللحظة المناسبة))[١٢].

وبما أنَّ الحجاج بُعدٌ ملازم لكل خطاب، فقد تلازم في النثر الصوفي، فتكون غايتنا دراسة ذلك الحجاج الصوفي، وكيف كانوا يقنعون المتلقي ويجعلونه مذعنًا لأقوالهم؟ في ضوء المقدِّمات التي انطلقوا منها، والتقنيات التي وظفوها.

قبل أنْ أخوض غمار المقدِّمات والتقنيات وما يتعلق بهما أود أنْ أُعرِّج باختصار على طبيعة الحجاج الصوفي، والمسارات التي جاء بها.

يقوم الحجاج في نظر (بيرلمان)، وزميلته على الشك ((أنَّه ما من مُحَاجَّة إلا والباعث عليها وجود شك في مدى صحة فكرة ما. إنَّ المحاجة تفترض أنَّ هنالك فكرة ما ينبغي تدقيقها، والتشديد عليها، وبدون ذلك التدقيق، والتشديد تبقى غامضة، وغير واضحة بما فيه الكفاية، فلا يمكن فرضها على المتلقي الفرض القوي الذي ينبغي أن تُفْرَض به))[١٣].

ومن المُسلَّم به أنَّ الشك في الخطاب الصوفي يوجد بغزارة، منبعه من جانبين، الأول: من غير الصوفية، ومدى نفورهم من خطابات الصوفية، فهذا يولد ردودًا، وحججًا بغية الدفاع عن معتقداتهم. أما الجانب الآخر: هو هجوم الصوفية على المعتقدات السابقة العائدة للعبارة، وافتضاحها، وشاهدُنا على هذه المسألة قول آبن عربي: ((فاعلم أنَّ الله عزَّ وجلَّ لَمَّا خلَقَ الخَلْقَ، خَلَقَ الإنسان أطوارًا، فمنَّا العالِم والجاهل. ومنَّا المنصف، والمعاند، ومنَّا القاصر[...] وما خلق الله أشقّ، ولا أشدّ من علماء الرسوم على أهل الله، المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين مَنَحهم أسراره في خلقه، وفَهَّمَهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهُم لهذه الطائفة مِثْل الفراعنة للرسل عليهم السلام))[١٤].

فمِن طبيعة خطابهم الحجاجي يعرضُ الصوفيةُ فيه آراء العلماء السابقين، ومن ثَمَّ يُعرِضون رأيهم الخاص على وفق الحجة، فقد عرض لنا آبن عربي الآراء في وقت صلاة الكسوف والخلاف فيها، فمنهم من ذهب إلى أنْ تُصَلَّى في جميع الأوقات المَنْهِي عن الصلاة فيها وغير المَنْهِي، ومنهم من قال لا تُصَلَّى في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها، وبعضهم قال تُصَلَّى في وقت النافلة، وبعضهم تُصَلَّى من الضُحى إلى الزوال[١٥]. وفي ختام الموضوع أعطى رأيه وأبدى حجته، فقال: ((كما لا يتعيَّن للكسوف وقت، لا يتعيَّن وقت للصلاة له؛ لأنَّ الصلاة تابعة للأحوال. وقد ثبت الأمر بالصلاة لها، وما خصَّ الشارع وقتًا من وقت))[١٦].

ويتضح ألق ثنائية الظاهر والباطن في عملية الحجاج، ويُفْهَم أنَّ حجاج الصوفية في بعض منه حجاج مخالفة، وعرض للآراء السابقة عليه والاهتمام بالعزوف عنها، عن طريق الإضافة لرأي خاص.

وقد يكون له نمط آخر وطبيعة أخرى تجعله لاثبات رأي، واثبات حقيقة بعيدًا عن سياسة الاختلاف، كما هو لدى الحارث المُحَاسِبي في بيان معنى الحب، فساواه بالشوق، وقدَّم حجته: ((فلذلك قيل الحب هو الشوق؛ لأنَّك لا تشتاق إلا إلى حبيب))[١٧].

والمتمرِّس في الحجاج الصوفي لم يجده حجاجًا اكراهيًا وقمعيًّا يفرض الصوفية فيه قناعتهم بالقوة، والتمرُّد على المخاطب، وإنَّما اقناعي عن طريق اللعب اللغوي، والعَلاَقات المنطقية التي انطلق منها منظرو الحجاج.

ومن الأشياء التي تتعلق بطبيعة الحجاج الصوفي، وقوعه ضمن إطار الثوابت الشرعية، والدينية؛ لذا يحتجون بالقرآن، والسنَّة النبوية. وهو موافق للسياق العام وخالٍ من الإيهام، والمغالطة؛ لأنَّه نابع من امتلاك المرسل للثقافة الصوفية الواسعة، والمكينة فضلًا عن اشتراط الصدق، مع توفر سِمَتي التوجيه، والتقويم، أي توجيه المتلقي بإقامة المبادئ، والسُبُل التي تنهض بالإنسان نحو مبادئه، وتخليص سيرته من الشَّوْب، والكِدَر. وقد وجَّه الغزالي الشيخَ الذي يملك مريدين بقوله: ((فكذلك الشيخ المتبوع الذي

يُطَبِّبُ نفوس المُرِيدين، ويعالج قلوب المسترشدين، ينبغي أنْ لا يهجم عليهم بالرياضة، والتكاليف في فن مخصوص، وفي طريق مخصوص ما لم يعرف أخلاقهم، وأمراضهم))[١٨].

فقد دعاه للالمام بشخصياتهم، فكان حجاجه توجيهيًّا.

أما التقويمي، فيعني ترك ما متعارف عليه، والاقتناع بما يطرحه المرسَل (المحاج)، كما في الدعوة إلى ترك المذموم، والإيمان بالمحمود، وهذا سُمِّي بالتوبة، فيقول القُشَيري: ((وحقيقة التوبة في لغة العرب: الرجوع يقال: تاب أي رجع. فالتوبة الرجوع عمَّا كان مذمومًا في الشرع، إلى ما هو محمود فيه))[١٩].

وقد اتسم بالجدلية لدى الغزالي وهو يفترض متلقيًا يجادله، ويردُّ عليه بحجته في سياق الحديث عن الحثِّ على الكسب: ((فانْ قلت: فقد قال ﷺ : ما أوحى إلى أنِ اجمعِ المالَ وكنْ من التاجرين، ولكنْ أوحى إلى أنْ سبّح بحمد ربك وكن من الساجدين، وأعبُد ربك حتى يأتيَك اليقين[...] فالجواب: أنَّ وجه الجمع بين هذه الأخبار تفصيل الأحوال، فنقول: لسنا نقول التجارة أفضل مطلقًا من كل شيء))[٢٠].

مما تَبَقَّى من الإطار العام لحجج الصوفية، أنَّها دارت ضمن أهم الجوانب الفكرية، والعقدية (الفقهية)، وتفسير القرآن، والأبحاث الكلامية، والآداب والعلوم الكونية، وابداء الجديد، والحقيقة وكل يقتضي حجةً ودليلًا، فعليه كانت الحجج متنوعة بتنوع العلوم، وٱبن عربي مثال رحب على هذا الحديث. إذ عرض هوَ والصوفيةُ آراءهم بروح الاجتهاد، يقول محقق الفتوحات المكية : ((إنَّه عرض العبادات في الإسلام كمجتهد. يختار من أحكام الشريعة ما يختاره، غير مقيد برأي فقيه معين، ويرفض ما يراه قابلًا للرفض من آراء العلماء، غير ملتزم في رفضه إلا ما يمليه عليه الدليل الصحيح والبرهان القائم))[٢١].

وآخر ما يمكن قوله: إنَّ استراتيجيات الحجاج في النثر الصوفي تختلف بإختلاف طريقة التفكير لديهم، فمن السهل الجزم بأنَّ حجاج النِّفَّري ابتعد فيه عن الحجاج النقلي ليس ابتعادًا كاملًا، بل طغى عليه الحجاج الجمالي القائم على الفنون البلاغية. ونجد غلبة التنوع في حجج ٱبن عربي بين النقل، والبرهان، والاستشهاد بالقرآن، والحديث، والشعر، يناهض بها الحقائق ويساندها. خلاف ما لدى الحارث المُحَاسِبي، والغزالي، لا تجد حضورًا وافرًا للشعر لديهما إذا قِسْته مع القرآن، والحديث.

وما يستحب ذكره أنَّ حجج الصوفية انمازت بما تُعورف عليه في المنهج الحجاجي الحديث بـ(السلم الحجاجي) الذي يدل على عَلَاقة ترتيبية للحجج التي تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة، وتتسم هذه الحجج بأنَّ الثانية أقوى من الأولى، وهكذا، نحو: حصل زيد على البكالوريوس، وحصل على الماجستير، وحصل على الدكتوراه، فهذا سُلَّم حجاجي ليثبت قوة زيد العلمية في تخصصه[٢٢]. ونجد هذه الآلية في خطاب مسروق ت٢٩٨هـ في ترغيبه بقراءة سورة الواقعة، ونوال ثوابها، فيُدْلي بثلاث حجج، الثانية أقوى

من الأولى، ثم الثالثة فقال: ((من سَرَّه أنْ يعلم علم الأولين، وعلم الآخرين، وعلم الدنيا والآخرة، فليقرأ سورة الواقعة))[٢٣].

آن الأوان لِعَرْضِ المسارات الحجاجية للنثر الصوفي، وأريد بالمسارات الحجاجية البيئة النصية الحاضنة للحجة، أو الإطار النصي الحامل للحجة، الذي أسديت فيه الحجة ضمن الخطاب الصوفي، مثل النص الواضح كأنْ يكون رسالة، وكتابًا فقهيًّا، مقابل النص المتكوِّن من ثنائية الظاهر والباطن، والنص الخيالي، والنوع الرابع هو النص الحكائي.

المسار (الإطار الحامل) الأول هو النص الواضح، ومثاله حديث الغزالي عن الكسب والحث عليه، وقد رأيناه قبل قليل. أما الإطار الثاني هو الظاهر والباطن، فقد دَرَجهما آبن عربي في وجوب الطهارة على مَن تجب: ((أجمع المسلمون قاطبة من غير مخالف، على وجوب الطهارة على كل من لزمته الصلاة، إذا دخل وقتها، وأنَّها تجب على البالغ حدَّ الحُلم العاقل، واختلف الناس هل من شرط وجوبها الإسلام، أم لا؟ هذا حكم الظاهر. فأما حكم الباطن في ذلك وهي الطهارة الباطنة، فنقول: إنَّ باطن الصلاة، وروحها إنَّما هو مناجاة الحق))[٢٤].

ومن المسارات التي سجَّلْتُها الخيالي، فقد تعددت استعمالات الخيال لدى الصوفية من كونه باعثًا على النصية إلى كونه عنصر المفاجأة، والتعاون في الخطاب التداولي إلى وظيفة أخرى هي بوصفه حاملًا للحجة، وطريقة أداء لها، فقد وُظِف الأسلوب الخيالي لاقناع المتلقي، خاصة لدى آبن عربي في اثبات وحدة الوجود، واجتماع الأسماء في حضرة المسمَّى ((الممكنات في حال عدمها وكيفية ظهور أعيانها: وكان أصل هذا أنَّ الممكنات في حال عدمها سألت الأسماء الإلهية، سؤالَ حال ذلة وافتقار، وقالت لها: إنَّ العدم قد أعمانا عن ادراك بعضنا بعضًا، وعن معرفة ما يجب لكم من الحق علينا. فلو أنَّكم أظهرتم أعياننا، وكسوتمونا حُلَّة الوجود أنعمتم علينا بذلك، وقُمنا بما ينبغي لكم من الإجلال، والتعظيم. وأنتم أيضًا كانت السلطنة تصح لكم في ظهورنا بالفعل، واليوم أنتم علينا سلاطين بالقوة والصلاحية. فهذا الذي نطلبه منكم هو في حقكم أكثر منه في حقنا، فقالت الأسماء: إنَّ هذا الذي ذكرته الممكنات صحيح فتحرَّكُوا في طلب ذلك))[٢٥].

ولم ينقطع عن العرض ((فلمَّا لجأوا إلى الاسم القادِر، قال القادِر: أنا تحت حيطة المُرِيد[...] فلجأوا الى الاسم المُرِيد[...] فقال المُرِيد: صدق القادِر، ولكنْ ما عندي خبر، ما حكم الاسم العالِم فيكم؟ هل سبق علمه بايجادكم فنُخَصِّص، أو لم يسبق، فأنا تحت حيطة الاسم (العَالِم)، فسيروا إليه وأذكروا له قضيتكم [...] فساروا إلى الاسم العَالِم[...] فإنَّ لنا حضرة مهيمنية علينا. وهي الاسم (الله) فلا بُدَّ من حضورنا عنده، فإنَّها حضرة الجمع. فاجتمعت الأسماء كلها في حضرة الله))[٢٦].

النص فيه حجة لموضوع ((إنَّ جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها، وأنواعها، وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها))[٢٧] هو (وحدة الوجود)، وإنّ كل الموجودات عائدة إليه، فكانت طريقةُ خطابه وحجتُه الخيالَ من خلال المحاورة، والأنسنة، والتجسيم لماهية الممكنات، والأسماء الإلهية عن طريق السؤال والجواب.

ينعطف على الأطر السابقة حامل رابع هو الحكاية بوصفها آلية إقناع لكسب المتلقي، والتأثير به، عند استشهاد المتكلم بها في موضوع معين. فقد أراد القُشَيري أنْ يبرهن على رجوع علماء أهل العبارة إلى الصوفية أهل الإشارة، وأنَّهم مستسلمون لهم؛ وبذا هم عِلْيَةُ القوم، وأكابرهم، فدلل على ذلك بالحكايات الواقعية الواردة عنهم: ((ولم يكن عصر من الأعصار في مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة ممن له علوم التوحيد، وإمامة القوم إلا وأئمة ذلك الوقت من العلماء استسلموا لذلك الشيخ، وتواضعوا له، وتبرَّكوا به[...] وقد حُكِي أنَّ فقيهًا من أكابر الفقهاء كانت حَلَقَتُه بجنب حَلَقَة الشبلي في جامع المنصور، وكان يقال لذلك الفقيه (أبو عمران)، وكان تتعطل عليهم حلقتهم لكلام الشِّبلي. فسأل أصحابُ أبي عمران يومًا الشِّبلي عن مسألة في الحيض، وقصدوا إخجاله!! فذكر مقالات الناس في تلك المسألة، والخلاف فيها. فقام أبو عمران، وقبَّل رأس الشِّبلي ، وقال: يا أبا بكر، استفدت من هذه المسألة عشر مقالات لم اسمعها، وكان عندي من جملة ما قلت ثلاثة أقاويل))[٢٨].

المتكلم/الكاتب الصوفي حينما يحتاج إلى حجة ليبرهن على فكرته ليلوي بها ذهن السامع/ القارئ فانَّه يستقيها من سواقٍ عرفت في اللسانيات الحجاجية بـ(مقدّمات الحجاج). وهي عند بيرلمان وتيتيكاه على وفق الآتي:

الوقائع: من إحدى المرتكزات لدى المحاج ((فهي تمثل ما هو مشترك بين عدة أشخاص أو بين جميع الناس))[٢٩]، استدعاها الغزالي في محاججة الذين اختلفوا في تفسير (العلم الفريضة) المفروض فَرْضَ عين، فذهب المفسرون إلى أنَّه تفسير الكتاب والسُّنَّة، وقال المتكلمون: إنَّه علم الكلام، وقال الفقهاء: هو علم الفقه، إلا أنَّه يرى علم المعاملة هو العلم المفروض عينًا، مستشهدًا بأدلة واقعية غير قابلة للدحض تصادف العبد، وهي من رَحِم الواقع، نقف عليها في قوله: ((والذي ينبغي أنْ يقطع به المحصل، ولا يستريب فيه ما سنذكره: هو أنَّ العلم كما قَدَّمْناه في خطبة الكتاب ينقسم إلى علم معاملة وعلم مكاشفة، وليس المراد بهذا العلم إلا علم المعاملة))، فيأخذ الغزالي بذكر الحجة الواقعية، والحقيقة التي يمر بها الفرد أثناء بلوغه، إذ لا مَهرب من تعلُّم أحكام المعاملات، والعبادات، فيقول: ((والمعاملة التي كُلِّف العبد العاقل البالغ العمل بها ثلاثة: اعتقاد، وفعل، وترك، فإذا بلغ الرجل العاقل بالاحتلام أو السن ضحوة نهار مثلًا، فأول واجب عليه تعلُّم كلمتي الشهادة وفهم معناهما وهو قول (لا إله إلا الله محمد رسول

الله)[...] أما الفعل: فبِأنْ يعيش من ضحوة نهاره إلى وقت الظهر، فيتجدد عليه بدخول وقت الظهر تعلُّم الطهارة، والصلاة[...] وهكذا في بقية الصلوات فإنْ عاش إلى رمضان، تجدد بسببه وجوب تعلُّم الصوم[...] فإنْ تجدد له مال أو كان له مال عند بلوغه، لزمه تعلُّم ما يجب عليه من الزكاة، ولكنْ لا يلزمه في الحال إنَّما يلزمه عند تمام الحول من وقت الإسلام))[٣٠].

اتسمت حجة الغزالي بالمعاينة، والمشاهدة من الجميع. أما المقدِّمة الثانية، فتتعلق بالحقائق: و((هي القضايا التي يؤمن بها أفراد المجتمع، وتقوم على الربط بين الوقائع، ومدارها على نظريات علمية، أو مفاهيم فلسفية، أو دينية))[٣١]. وقد نَهَلَ الصوفية من هذا المنهل بالخصوص الحقائق التي أقرَّها الشارع الديني، ومنها نقصان عقل المرأة، ودينها، فاحتَج بها على عدم وجوب صلاة الجُمُعة على المرأة، إذ اتفق العلماء على أنَّها تجب على مَن وجبت عليه الصلوات المفروضة بشرط الذكورة، والصحة. واخْتُلِف بالمسافر، والعبد، ثم برهن على رأيه بحقيقتين كلامية، ودينية. الكلامية: أحدية الذات الإلهية، والدينية: نقصان عقل المرأة، ودينها: ((أحدية الله الذاتية التي لا نسبة بينها وبين الممكنات: لمَّا كان من شرطها ما زاد على الواحد، وأنَّها لا تصح بوجود الواحد، فاعلم أنَّ العقل قد علم أنَّ لله (أحدية ذاتية) لا نسبة بينها بين طلب الممكنات. وقد ذكرناها، والعاقل يعلمها. فمن المحال أنْ يعقل العقل وجود العالم من هذه الأحدية. فوجب عليه بصلاة الجُمُعة أنْ يرجع إلى النظر فيما يطلبه الممكن من وجود مَن له هذه الأحدية، فنظر فيه من كونه (إلها) يطلب المألوه، فهذه معرفة أخرى لا تصح إلا بالجماعة وهو تركيب الأدلة، وترتيبها))[٣٢].

وبعد هذه الطريقة البرهانية المستقاة من الحقيقة العقلية يَقْدُم على حقيقة دينية كما أسلفت متمثلة بنقصان عقل المرأة مرتبطة بتلك الحقيقة: ((فوجبت صلاة الجُمُعة على العقل الموصوف به العاقل، ولمَّا كانت المرأة ناقصة عقل، ودين، فالعقل الذي نقص منها هو عقل هذه (الأحدية الذاتية)، فوجبت الجُمُعة على الرجل: وهو الجمع بين العلم بتلك الأحدية وبين العلم بكونها إلها. ونقص عقل المرأة عن علم تلك الأحدية، فلم يجب عليها أنْ تجمع بينها وبين العلم بالله من كونه إلهًا))[٣٣].

والمقدِّمة الثالثة الافتراضات: ((تحظى الافتراضات شأنها شأن الوقائع، والحقائق بموافقة الجمهور))[٣٤]، ((إلا أنَّ التسليم القوي بها في إطار الخطاب لا يكون كذلك ما لم تشفع بأدلة، وأنساق برهانية تدعمها))[٣٥]، ((والافتراضات إنَّما تحدد بالقياس إلى العادي أو المحتمل))[٣٦]. وما ينضم إلى العادي أنَّ الطهارة تكون في البدن، ومن الخارج وعن طريق النظافة في الثياب، ومن باب الافتراض يقتبس آبن عربي حجته لإقناع المتلقي بطهارة القلب عن طريق الإيمان، ((الإيمان عين طهارة الباطن: ثم نرجع ونقول: إنَّه لمَّا كان الإيمان عين طهارة الباطن، لم يتمكن أنْ يَتَصَوّر الخلاف فيه، كما تَصَوّر

في الطهارة الظاهرة إلا بوجه دقيق، يكون حكم الطاهر فيه في الباطن حكم الباطن في طهارة الظاهر))[٣٧].

ويتوقف مقدار، ومقياس الطهارة في الخارج بحسب قناعات الأفراد، بينما المقدِّمة الرابعة (القيم) تتسم بالثبات، ((فهي التي يعوَّل عليها في جعل السامع يُذْعِن لِمَا يُطْرَح عليه من آراء. والقيم نوعان: قيم مجردة، وقيم محسوسة. فالمجردة: من قبيل العدل، والحق. والمحسوسة: من قبيل الوطن (تونس مثلًا)، والكنيسة))[٣٨].

وقد أفاد آبن عربي من قيمة الحياء التي يؤمن بها الجميع في البرهنة على غَسْل الوجه من الناحية الباطنية، أي أنَّ غسل الوجه من الناحية الباطنية معناه مراقبة الذات، والأفعال بحجة الحياء من الله تعالى، وأنْ لا يراك بحيث ما نهاك عنه، فيقول: ((غسل الوجه من الناحية الباطنية: وأما غسل الوجه مطلقًا من غير نظر إلى تحديد الأمر في ذلك، فإنَّ منه ما هو فرض، ومنه ما ليس بفرض، فأمَّا الفرض فالحياء من الله أنْ يراك حيث نهاك، أو يَفْقِدك حيث أمرك))[٣٩]، ومن المَعين والمقدِّمة نفسها ينعطف عنده على المسألة نفسها في كشف عورة المرء لوحده أو مع زوجه: ((وأمَّا السنَّة منه، فالحياء من الله أنْ تكشف عورتك في خلوتك. فالله أولى أنْ تستحي منه مع علمك أنَّه ما من جزء فيك إلا وهو يراه منك، ولكنَّ حكمه في أفعالك من حيث أنت مكلَّف ما ذكرناه وقد ورد به الخبر، وكذلك النظر إلى عورة امرأتك، وإنْ كان قد أبيح لك ذلك، ولكنَّ استعمال الحياء فيها أفضل وأولى))[٤٠].

وثمة مسألة تتعلق بالقيم قد تخضعها إلى ترتيب إذا وجِدت أكثر من قيمة، وتسمَّى هذه العملية (هرمية القيم)، وهي مقدِّمة خامسة من مقدِّمات الحجاج، مقالتها: إنَّ القيم ليست مطلقة، وإنَّما هي خاضعة لهرمية ما، واتصلت بِسُلَّمِيَّة معينة، والمحاجُّ يُرَاتِب بين القيم، ويقدِّم قيمة على أخرى. والهرمية بعد ذلك نوعان: مجردة مثل اعتبار العدل أفضل من النافع. ومادية محسوسة: كاعتبار الإنسان أعلى درجة من الحيوان، والإله أعلى درجة من الإنسان[٤١]، وهذه المرتبيَّة في المكنون تُذَكِّرُنا بالفرق بين المحتويين، انطلق منها آبن عربي في التفريق بين الصِّدِّيق والشَّهيد وأيهما الأتم نورًا: ((فانَّ الصِّدِّيق أتم نورًا من الشهيد في الصديقيَّة؛ لأنَّه صدِّيق من وجهين: من وجه التوحيد، ومن وجه القُرْبة. والشهيد (صدِّيق) من وجه القُربة خاصة لا من وجه التوحيد، فإنَّ توحيده عن علم لا عن إيمان. فنزل (الشهيد) عن الصِّدِّيق في مرتبة الإيمان، وهو فوق الصِّدِّيق في مرتبة العلم: فهو المتقدِّم في رتبة العلم))[٤٢].

يعمد آبن عربي لرفع درجة إذعان المتلقي واستيعاب ما يقوله عن الصِّدِّيق عن طريق المرتبية، لحوزته الإيمان، والقربة، كما حاولوا إذعانه، وإرضاخه عن طريق المقدِّمة السادسة في حساب (بيرلمان) وزميلته ما أصطلحا عليه بـ (المواضع) وهي: ((مخازن الحجج، ومستودعات حجج))[٤٣]، أي معناها

الروافد التي يقصدها المحاج. وقد قسمت على الكم، والكيف، ومواضع أُخر. فمواضع الكم ((وهي المواضع التي تثبت أنَّ شيئًا ما أفضل من شيء آخر لأسباب كمية))[٤٤]. مثل ما استعان الغزالي بهذا الموضع في حق الأُلْفة، والتحابِّ في الله بحسب معيار الأكثر والأفضل قُرْبَة إليه، فكانت أفضل قُرْبَة إليه من الأعمال الأخر فيقول: ((أما بعد: فإنَّ التحاب في الله تعالى والأخوَّة في دينه من أفضل القُرُبَات وألطف ما يستفاد من الطاعات في مجاري العادات))[٤٥]، فكثرة الأجر، وكميته كانت موضعًا حجاجيًّا.

ولا يكتفي الصوفية بموضع الكم، بل وظَّفوا مواضع الكيف، ((وهي المواضع التي يستدَلُّ بها في الخطاب على أنَّ أمرًا أصلح من أمر؛ لأسباب ترجع إلى هيئة ذلك الأمر، وكيفية تشكُّلِه، بحيث يكون نسيج وحده))[٤٦] وظفوه في احتجاجهم لبيان معنى التوحيد، ومن ضمنه أنَّ الله تعالى متفرد بصنعه، ومدبِّر لا مدبِّر غيره، وهذا في كلام ذي النون المصري لمَّا سأله رجل عن التوحيد: ((قال: هو أنْ تعلم أنَّ قدرة الله تعالى في الأشياء بلا مزاج، وصُنعه للأشياء بلا علاج، وعلة كل شيء صُنعه، ولا علة لصنعه، وليس في السموات العلى ولا في الأرضين السفلى مدبِّر غير الله تعالى، ومِهْمَا تصوَّر وهْمُك، فالله تعالى بخلاف ذلك))[٤٧].

كانت المنطلقات الصوفية في حجاجهم منبثقة من المقدِّمات التي جاء بها البحث الحجاجي الحديث في البرهنة على المعطيات الدينية في خطابهم، والنيل من المتلقي؛ لاذعانه واقناعه بما يلقى عن طريق الحجة الدامغة، وهذا جزء من تحقيق للنصية، وتفاعل بين الملقي والمتلقي، ويقع في صميم العمل التداولي.

ولم يقِفوا عند هذا الحد الحجاجي، بل سلكوا تقنيات حجاجية سأرصدها على وفق ما أرساه الحجاجيان. ففي نظرهما أنَّ الحجاج يقوم على التقنيات المقسمة على تقنيات إتصال، وتقنيات انفصال. ويقصد بالاتصال او الوصل((ما يتم به فَهْم الخُطَط التي تقرِّب بين العناصر المتباعدة في الأصل لتمنح فرصة توحيدها؛ من أجل تنظيمها، وكذلك تقويم كل منها بواسطة الأخرى سلبًا أو إيجابًا))[٤٨].

وأشكال الحجج الاتصالية ثلاثة هي: الحجج شِبْه المنطقية، والحجج المؤسَّسَة على بنية الواقع، والحجج المؤسِّسَة لبنية الواقع. وسنقف على مفهوم كل واحدة، ومصاديقها في النثر الصوفي.

على أنَّ حصر هذه الحجج وغيرها في مدونة البحث يستدعي تحديد المفاهيم، ومن هذه المفاهيم (الحجج شبه المنطقية): ((إنَّها حجج تدَّعي قدرًا محددًا من اليقين من جهة أنَّها تبدو شبيهة بالاستدلالات الشكلية المنطقية أو الرياضية، ومع ذلك فإنَّ من يخضعها إلى التحليل ينتبه في وقت قصير إلى الاختلافات بين هذه الحجج، والبراهين الشكلية؛ لأنَّ جهدًا يُبْذَل في الاختزال، أو التدقيق فحسب – يكون

ذا طبيعة لا صورية- يسمح بمنح هذه الحجج مظهرًا برهانيًّا، ولهذا السبب ننعتها بأنَّها شبه منطقية))[٤٩].

والدراسة على هذا النحو بدءًا بالحجج شبه المنطقية هي ممارسة تأويلية لسبر معالم القصد والوقوف على دلالته التي يرومها الملقي الصوفي، وبناءًا عليها يسلك هذه السُّبُل الحجاجية المتمثلة بحجج تعتمد البنى المنطقية، وتضم: التناقض، والتماثل، والتبادل (العدل)، وقانون التعدية، وأخرى تعتمد العَلاَقات الرياضية وتضم: إدماج الجزء في الكل، وتقسيم الكل إلى أجزائه.

فضَّل الصوفية بخاصة آبن عربي دفعَ بعض الأطروحات عن طريق اكتشاف التناقض فيها، فردّ على الذين يدَّعون أنَّ إبليس يدخل معهم النار، وقدِّم حجة لا تتفق مع رؤيتهم، إذ هو خُلِق من نار: ((يا مساكين! لا يغرنكم إبليس بكونه يدخل النار معكم، وتقولون: الله يقول: چ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀچ[٥٠]. إبليس خلقه الله من نار، فهو يرجع إلى أصله وأنتم من طين، تتحكم النار في مفاصلكم))[٥١].

تلامِس في حجته اليقين والقوة في دحض الرأي القائل بدخول إبليس النار، وتلامس صعوبة دفع التماثل في الحجج شبه المنطقية. ((التماثل التام مداره على التعريف من حيث هو تعبير عن التماثل بين المعرَّف والمعرِّف، وليس المعرَّف تمام المعرِّف على الحقيقة؛ لهذا سمِّي الحجاج من هذا القبيل حجاجًا شبه منطقي))[٥٢]. ويكون الطرف الأول في هذا الحجاج قائمًا على الحقيقة، أما الطرف الثاني فقائم على المجاز، فعندما يعرِّف رُوَيْم التوبة؛ ليقنع المتلقي ويجعله متشبثًا بالنص؛ بسبب أنَّه فتح مداليلها إلى ما لانهاية في سياق سؤاله عنها فأجاب: ((التوبة من التوبة))[٥٣]، فيبقى المتلقي يتأمل التوبة الثانية، فقد تكون التوبة من الذنب، والاسراف في المال، ومن التقصير في العبادات إلى ما لانهاية.

عكس هذه الحجة التي قامت على الانفتاح في المعاني، والحدود تجد الحجج القائمة على (التبادل) (العدل)، أقل ضيقًا في أفق حدودها على شَكل ثنائية محصورة بين هذا الطرف وذاك؛ لأنَّها ((تتمثل هذه الحجج في معالجة وضعيتين، إحداهما بسبيل من الأخرى معالجة واحدة، وهو ما يعني أنَّ تينك الوضعيتين متماثلتان وإنْ بطريقة غير مباشرة))[٥٤]. ووجدت هذه الخاصية العكسية في كلام الغزالي؛ لتطبيع المخاطب على الألفة في الله واقناعه بترك التفرقة بينه وبين الإخوان: ((اعلم أنَّ الألفة ثمرة حُسْن الخُلق، والتفرقة ثمرة سُوءِ الخُلق، فحُسن الخُلق يوجب التحاب، والتآلف والتوافق وسُوء الخُلق يثمر التباغض، والتحاسُد، والتدابُر))[٥٥].

حضرت صور التعادل في أكثر من إيقونة في صورة الألفة/التفرقة، حسن الخلق/سوء الخلق، التوافق/التباغض، للتركيز على ذهن المتلقي وإذعانه للموازنة بين هذه المتعادلات، وجَعْله أكثر المامًا، واختيار الأفضل بلا شك.

وإذا انتقلتُ إلى حجة التعدية، الحجة الأخيرة من أنواع الحجج شبه المنطقية، تجدها ((تقوم على استنتاج عَلاَقات انطلاقًا من توظيف قيمة عنصر ثالث يتم المرور عِبْرَه لتأكيد صدق العَلاَقة بين العنصرين الأول، والثاني))[٥٦]. ولتتضح الصورة يتم الاستعانة بمثال من كلام آبن عربي لمَّا برهن على أنَّ (كل مُسَبِّح حي): ((كل شيء حي يسبِّح بحمد ربِّه: فالله يقول: چ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ چ[٥٧] بإمهالكم حيث لم يؤاخذكم سريعًا بما رددتم من ذلك (غفورًا) حيث ستر عنكم تسبيح هؤلاء، فلم تفقهوه، وقال تعالى في حال من مات ممقوتًا عند الله: چ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ چ[٥٨] فوَصَف السماء والأرض بالبكاء على أهل الله. ولا يشك مؤمن في كل شيء أنَّه مسبِّح. وكل مسبِّح حي عقلًا))[٥٩].

فبهذا الاستدلال الحجاجي في النص الذي يقنع المتلقي من خلال العَلاَقة الرياضية القائمة على المنطق، والبرهان، ومِمَّا يزيده يقينًا اتكاؤه على النص القرآني الذي مفاده أنَّ كل شيء يسبِّح، وكل مسبِّح هو حي، على سبيل المثال السماء والأرض نسب إليها البكاء، إذا ينسب إليهما التسبيح، فتكون النتيجة الثالثة: كل شيء مسبِّح(حتى الجمادات) هو حي، فمن غير الممكن أنْ يفارق المتلقي هذه الطلاوة النصية، بل يزداد تمسكه به من خلال الاستنتاج في الموضوع.

عند هذا الحد ينتهي تمثيل الحجج التي تعتمد البنى المنطقية في المنتوج الصوفي النثري، وننتقل بالبحث عن الحجج شبه المنطقية التي تعتمد العَلاَقات الرياضية، ببنديها المعروفين: ادماج الجزء في الكل، وتقسيم الكل إلى أجزائه.

يبدو أنَّ السبب في نعتها بالرياضية؛ لأنَّها تقوم على الحساب، والكمية. ففي النوع الأول الإدماج، ((فيقوم الحجاج فيها على إدماج الجزء في الكل، على اعتبار أنَّ الأول مندمج في الثاني، ويكون هذا الاندماج، والارتباط مأخوذين من وجهة نظر كمية))[٦٠]. ويجري تصريف هذا النوع لدى آبن عربي في الإطار الباطني لسبب قيام شهر رمضان؛ ليقنع المتلقي بأحقية قيام صيام رمضان بوصفه جزءًا من ذات، الله وحقيقته، ومِن ثَمَّ يكون القيام لله، وليس للشهر: ((رمضان آسم إلهي، ووصف صمداني: رمضان آسم من أسماء الله تعالى، فالقيام في هذا الشهر من أجل هذا الاسم؛ لأنَّه إذا ورد وجب القيام له قال تعالى: چ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ چ [٦١] ورمضان اسمه سبحانه فيقوم العارف اجلالًا لهذا الاسم الذي اختص به هذا الشهر الكريم، هذا يُحضِره العارفُ في قيامه))[٦٢].

وشاع في نثر الصوفية وكتابة الغزالي تقسيم الكل إلى أجزائه، ((ينص هذا الصنف من الحجج على تقسيم كل إلى أجزائه المكونة له، وبيان أنَّ حكمًا ما ينطبق على كل جزء من أجزائه ينطبق تِبْعًا لذلك على الكل))[٦٣].

ففي سياق الحديث عن تكوين الإرادة لدى الفرد لا بُدّ من رفع السدِّ، والحجاب بينه وبين الحق، فيبدأ بتقسيم السدّ على أربعة أجزاء، وكيفية التخلص من كل واحدة: ((والسد بين المُرِيد وبين الحق أربعة: المال، والجاه، والتقليد، والمعصية. وإنَّما يرفع حجاب المال بخروجه عن مُلْكِه؛ حتى لا يبقى له إلا قَدر الضرورة، فما دام يبقى له درهم يلتفت إليه، فهو مقيد به محجوب عن الله عز وجل. وإنَّما يرتفع حجاب الجاه بالبُعد عن موضع الجاه بالتواضع، وإيثار الخمول، والهرب من أسباب الذكر، وتعاطي أعمال تنفر قلوب الخلق عنه. وإنَّما يرتفع حجاب التقليد بأنْ يترك التعصب للمذاهب وأنْ يصدق بمعنى قوله (لا إله إلا الله محمد رسول الله) [...] وأما المعصية فهي حجاب، ولا يرفعها إلا التوبة، والخروج من المَظَالِم، وتصميم العزم على ترك العَوْد، وتحقيق الندم على ما مضى، ورد المظالم، وإرضاء الخصوم))[٦٤].

أسفر تقسيم الغزالي عن بيان طريق المُرِيد، والمباشرة بسلوكه بالتوجه نحو الحق؛ ليسهّل عليه طريقة الاقتناع بالتخلُّص من هذه الطرق المكونة للسد، وليسهل عليه طريقة التخلُّص من هذه الأقسام كل بطريقته المخصوصة ليعرج نحو الحق، إذ رفع السد لم يكتمل ما لم يكتمل، رفع هذه الأجزاء تباعًا.

بذا القدر من التحليل الحجاجي الخاص بالحجج شبه المنطقية وأنواعها اكتفي، وسأنتقل إلى الحجج المؤسسة على بنية الواقع وهي ((تقتضي ترابطًا بين عناصر الواقع الذي يرتكز إليه من أجل الحجاج، فاستخدام هذه الحجة يعني إذًا التوضيح بصورة جلية للرابط بين القضية التي يتم الدفاع عنها وعنصرًا مقبولًا سلفًا لدى المتلقي، هذا الرابط يجب أنْ يكون معطى مسبقًا، ولا يتم خلقه وايجاده عند الحاجة))[٦٥]. وتُقسَم هذه الحجج على إتصال تتابعي بين الظاهرة وبين نتائجها، أو مسبباتها، وإتصال تواجدي بين الشخص، وأعماله.

والاتصال التتابعي مكون من الوصل السببي، والتبذير، والاتجاه. وسأتعقبها على التوالي، فلو عدنا إلى بدايات البحث ضمن عَلَاقة الترابط المفهومي لدى دي بوكراند سنقف على عَلَاقة السبب والنتيجة، وأثرهما في بناء النص وفهمه ، وسيعاد توظيفها هنا من وجهة نظر حجاجية، وتسمَّى هذه الحجة التي تربط بين النتائج ومسبباتها بـ(الوصل السببي) من ضمن الاتصال التتابعي، القائم على التصديق التام بالنتيجة لوجود سبب حقيقي.

والوصل السببي له ثلاثة أضرب، ضرب يرمي إلى الربط بين حدثين متتابعين بوساطة رابط سببي. وفي تشخيص الرابط يلتقي (بيرلمان) مع نظرية (انسكومبر) في الروابط الحجاجية. وقد حاول الصوفية أنْ يربطوا بين الأحداث الماضية – تقريبًا – وأسبابها، أعني أحداثهم، وحالاتهم الخاصة بهم فيرى يحيى بن معاذ ((إنَّما صار الفقراء أسعد على الذِكر من الأغنياء؛ لأنَّهم في حبس الله ولو أُطْلِقوا من حصار الفقر لوجدت من ثبت منهم على الذِكر قليلًا))[٦٦].

ويوجد ضرب آخر من الحجاج بالوصل السببي يستخلص سببًا لحدث وقع، ويغلب في الوقت الحاضر، كما تصرَّف السرَّاج الطُوسي، والتَمَسَ سببًا لغنى الصوفية بِأفهام غابت عن الفقهاء، والعلماء في بعض العلوم المشكلة: ((وللصوفية أيضًا مُستنبَطَات في علوم مُشكِلة على فُهوم الفقهاء، والعلماء؛ لانَّ ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تُخفَى في العبارة من دقتها، ولطافتها، وذلك في معنى العوارض، والعوائق، والعلائق، والحُجُب، وخبايا السر، ومقامات الاخلاص، وأحوال المعارف، وحقائق العبودية، ومحو الكون بالأزل))[٦٧].

أما الضرب الثالث من الوصل السببي، فتمثَّل بالتَّكَهُن لِمَا سينجز عن حدث ما من نتائج، ويكثر هذا النوع في الحجاج الصوفي في الفِكَر المستقبلية عادة؛ وذلك؛ لأنَّهم يرسمون الرؤية المستقبلية للعبد، فكلما كان العبد مواظبًا على العبادات، والشرائع، كان الترغيب في النتيجة الأفضل، وكلما كان بعيدًا عن الالتزام، كان التحذير، والترهيب من النتيجة، ومنه في حوار القائل المفترَض الذي تخيَّله النِفَّري هو الذات الإلهية على شكل وصية يتكهَّن بالنتيجة فقد حذَّر العارفين من الدوام على الخِلَّة: ((وقال لي: قل لقلوب العارفين لا تستقيموا على خِلَّة فتقلبكم الخِلَّة إلى خِلّة))[٦٨].

وهناك الحجة المسماة بـ(التبذير)، والاسراف، ((يجب أنْ لانفهم مصطلح التبذير المنعوت به هذا النوع من الحجج الفهم الأول، الذي يردّه الحجج الزائدة، والبراهين الرابية على الحد، وإنَّما يجب فهم التبذير بالمعنى الذي تتحدد بمقتضاه النجاعة الحجاجية، والقوة الإقناعية))[٦٩]. ويكون ذلك بحجة الاستمرار على مسألة ما يؤدي الى الخسارة، وتضييع المفيد، وهذا يساوي مفهوم عدم التبذير. وقد انطلق منها القُشَيري في رسالته للمريدين: ((ولا يصح للشيوخ التجاوز عن زلَّات المُرِيدين؛ لأنَّ ذلك تضييع لحقوق الله تعالى))[٧٠].

فهو يوصي بالتواصل في عدم التجاوز عن زلاتهم، فمعه ستضيع حقوق الله لا محالة. وبدلالة المخالفة نستمر بمحاسبة المُرِيد على زلَّته ولا نسرف في الإهمال؛ لكي لا يضيّع حقوق الله تعالى، أي الغاية المتمثلة برضا الله تتحقق بالوسيلة المتمثلة بالمحاسبة المستمرة، وعدم التبذير بها، وتتمثل الغاية أيضًا في حجة الإتجاه التي ((تنص على رفض أمر ما حتى وإنْ اعترفنا بأنَّه في ذاته أمر مقبول أو جيد؛ لأنَّه سيكون الوسيلة التي تقودنا إلى غاية لا نريدها))[٧١].

وهذه الغائية، والسببية أفاد منها السرَّاج الطُوسي في البرهنة على قيمة التصوف بمقارنته مع التفقُّه في الدين، إذ يوجِّه بترك الفقه الظاهر؛ لأنَّه لا يعود بالنفع، ويوجه باعتماد النظر القلبي، لأنَّه يعود بالكسب على الفرد. فمثل ما يحتاج العبد إلى التفقُّه بأحكام الطلاق، والعِتاق، والظِهَار، والقصاص يحتاج إلى معرفة أحوال القلب، نحو: الرضا، والتسليم، والشوق، والأُنس، والتوبة، والمراقبة، والصدق، والاخلاص،

بل الحاجة إلى هذه الأحوال والمقامات أكثر من الحاجة إلى التطلُّع بالطلاق، والعِتاق، والظِهَار؛ لأنَّ هذه الأمور لا تقع دومًا للفرد، بل بين الفَيْنَة والفَيْنَة، وأحيانًا لا تقع، أما تلك الأحوال فهي مرافقة للفرد في كل لحظة؛ لذا يحذِّر السرَّاج الطُوسي من مغبَّة تركها؛ لكي لا يكون الفرد غافلًا: ((فمن ترك حالًا من هذه الأحوال ما تركها إلا من غلبة الغفلة على قلبه))[٧٢].

يقابل الاتصال التتابعي الاتصال التواجدي، ويقوم على ثلاث حجج. الأولى حجة (الشخص وأعماله) أي روابط التصاحب بينهما، و((تُمَثِّل هذه الروابط عَلَاقة الشخص بأفعاله، وما تركه من تأثير على السامع، وهي تلعب دورًا متميزًا في زيادة الإقناع))[٧٣].

وقد بدا واثقًا آبن عربي من نطق الشهادة بالاسم (الله) من دون النفي (لا إله) بحجة الشخص وأعماله المتمثل بشيخه العُرَيبي: ((الاسم الجامع المنعوت بجميع الأسماء: دخلت على شيخنا أبي العباس العُرَيبي من أهل العُليا. وكان مستهترًا بذكر الاسم (الله) لا يزيد عليه شيئًا، فقلت له: يا سيدي لِمَ لا تقول : (لا إله إلا الله)؟ فقال لي: يا ولدي، الأنفاس بيد الله ما هي بيدي، فأخاف أنْ يقبض الله روحي عندما أقول: لا أو لا إله. فأُقبض في وحشة النفي))[٧٤].

في الاتصال التواجدي تكون الحجة الثانية هي (حجة السلطة). في الواقع أنَّ عبد الله صولة لم يبين لنا مفهومها أو حدَّها سوى أنَّه تكلم على أنواعها، فقال:((حجج عدة تغذوها هيبة المتكلم ونفوذه، وسطوته))[٧٥]. وقد وضح مفهومها (فوكو)((فهو يعتبرها عَلَاقة قوى، أو أنَّ كل عَلَاقة قوى هي على الأصح عَلَاقة سلطة))[٧٦]. وحجة ((السلطة المستشهد بها عملها تقوية خطاب يقوله متكلم مك١ لإضفاء المشروعية أمام مخاطب مك٢، على قول أو طريقة عمل بإرجاعهما إلى مصدر يعتبر كفيلًا بإضفاء تلك المشروعية))[٧٧]. ويكون بالإمكان فتح حدود هذه الحجة أكثر، مِمَّا يتعلق بالشخص، فيكون مفهومها متوقفًا على قوة نفوذ الحجة في النثر الصوفي، كأنْ تكون الربوبية، والنبوة، واجماع العلماء، وذكر الأشخاص الأعلام، ومكانة الفرد، والرأي المعطى إذا كان دقيقًا، والتجربة الواقعية المؤدية إلى نتائج موثوقة، والحقيقة العلمية المتعارف عليها، وبعض المعتقدات، والمؤثرات نحو: الرمز وأثره في التفاعل النصي، واللغة في آخر المشوار[٧٨].

وإذا فتشتُ عن المظهر الأول للسلطة، فسنجده في الخطاب التوجيهي لحاتم الأصم بحجة سلطة الربوبية يقول: ((تعهد نفسك في ثلاثة مواضع، إذا علمت، فاذكر نظر الله إليك، وإذا تكلمت، فاذكر سمع الله إليك، وإذا سكنت، فاذكر علم الله فيك))[٧٩].

فهو يوجَّه العبد بإحكام نفسه إذا علِم لابُدَّ من تذكر قدرة الله في منحه العلم، وتذكر قدرته عند التكلُّم بسمع ما يقول، وأنْ يكون مراعيًا أحكام الوحدة إذا سَكَن؛ إذ قدرته جَعَلَته أنْ يعلم ما يفعل، وبهذه الحجة أفحم المتلقي إلا أنْ يُطبِّق لقوة الحجة هي قدرة الله تعالى.

يستعمل آبن عربي حجة السلطة المتمثلة بفِعْلَة النبي، وسلوكه في إقناع المتلقي في خطبة صلاة الجُمُعة، بأنَّها ليست واجبة، ولا مستحبة، وإنَّما الحكم فيها مؤجل، على الرغم من الاختلاف فيها ((فذهب الأكثرون إلى أنَّها شرط، وركن. وقال قوم: إنَّها ليست بفرض، وبه أقول. وفي النَّفْس من ذلك شيء فإنَّ رسول الله ﷺ ما نصَّ على وجوبها ولا على خلافه، بل نُقِل بالتواتر أنَّه لم يزل يخطب فيها. والوجوب حكمٌ، وتركه حكمٌ ولا ينبغي لنا أنْ نشرِّع وجوبها، ولا غير وجوبها، فإنَّ ذلك شرع لم يأذن به الله))[٨٠].

وقريبًا من تلك الحجج السلطوية حجة الاجماع التي أتى بها الغزالي للتثقيف على حُسن الخُلق، والتحذير من سوئه، ليدع المتلقي مُجْبَرًا على الاقتناع بهذه الفَضيلة، فقد أورد أقوالًا تمثِّل اجماع الفضلاء، والعلماء: ((وقال الحسن[٨١]: من ساء خُلْقه عذَّب نفسه. وقال أنس بن مالك: إنَّ العبد ليبلغ بحسن خلقه أعلى درجة في الجنة وهو غير عابد، ويبلغ بسوء خلقه أسفل درك في جهنم وهو عابد. وقال يحيى بن معاذ: في سعة الأخلاق كنوز الأرزاق))[٨٢].

والمتصفح للفتوحات المكيَّة يجد حجة السلطة/ذكر الشخص، أو العَلَم، المتمثلة بابن عباس ت٦٩هـ في جمع الصلاتين بغير عذر: ((الجمع في الحضر لغير عذر: قال آبن عباس: في جمع النبيﷺ بين الصلاتين من غير عذر: إنَّه أراد أنْ لا يحرج أمته))[٨٣]. فجاء تجويز الجمع بين الصلاتين لغير عذر على لسان آبن عربي بعدما قدَّم حجته الثابتة قول آبن عباس، دفعًا للنيل، والحط عمَّا يجمعهما.

والأطروحة التي ينبغي الأخذ بها من لدن المُرِيدين هي اعتماد مبدأ الصدق في بدء المسيرة، والإرادة، يطرحها القُشَيري بحجة السلطة المتمثلة بمكانته، وزعامته؛ لأنَّه من أسياد التصوف، ولأنَّه تجاوز هذه الطُرق، فيريد أنْ يَحْمل المتلقي(المُرِيد) على الاقتداء به في وصيته إليهم: ((فأول قَدَم للمريد في هذه الطريقة ينبغي أنْ يكون على الصدق؛ ليصح له البناء على أصل صحيح، فإنَّ الشيوخ قالوا: إنَّما حُرِموا الوصول لتضييعهم الأصول))[٨٤].

ومن شواهد حضور السلطة القائمة على الرأي القوي ذي الطاقة الحجاجية العالية التي تدعو المتلقي إلى التصديق، والإيمان به ما أبداه السرَّاج في موضوع تسمية الصوفية، وعدم نسبتهم إلى حال معين، كما نسبوا الناس إلى الزهد فقيل: الزهَّاد، والى الفقه وقيل: الفقهاء عكس الصوفية، فلم ينسَبُوا إلى حال معين ليُسَمُّوا به، فيردّ على المدَّعي، والسائل بذلك: ((لأنَّ الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسَّموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنَّهم معدن جميع العلوم، ومحل جميع

الأحوال المحمودة، والأخلاق الشريفة، سالفًا ومستأنفًا، وهم مع الله تعالى في الانتقال من حال إلى حال، مُسْتَجْلبين للزيادة، فلمَّا كانوا في الحقيقة كذلك لم يكونوا مستحقين اسمًا دون آسم، فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالًا دون حال، ولا أضفتهم إلى علم دون علم))[٨٥].

ومن استراتيجيات السلطة الأُخر التي كان لها الأثر البالغ فيها إيصال القصد، والدعوة إلى الاقتناع به، هي سلطة التجربة العملية، فقد أوضح آبن عربي حال الصوفي وهو في طور قَبُول الواردات الإلهية، وأثرها عليه، فشَرَحَ موقفًا، وتجربة مَرَّا به ليقنع المتلقي: ((ولقد ذقت هذا المقام، ومرَّ عليَّ في وقت أؤدي فيه الصلوات الخمس إمامًا بالجماعة – على ما قيل لي– باتمام الركوع، والسجود، وجميع أحوال الصلاة، من أفعال، وأقوال. وأنا في هذا كله لا علم لي بذلك: لا بالجماعة، ولا بالمحل، ولا بالحال، ولا بشيء من عالم الحس، لشهود غلبَ عليَّ، غبتُ فيه عَني، وعن غيري، وأُخبرت أنِّي كنت إذا دخل وقتُ الصلاة، أقيمُ الصلاة، وأصلي بالناس. فكان حالي كالحركات الواقعة من النائم ولا علم له بذلك. فعلمت أنَّ الله حَفِظ عليَّ[٨٦] وقتي، ولم يُجرِ عليَّ لسانَ ذنب، كما فُعِل بالشِّبلي في ولهه[...] فقد أبَنْت لك حالة المأخوذين عنهم من المجانين الإلهيين إبانة ذائق بشهود حاصل))[٨٧].

بالتوسُع في امكانات السلطة يكون النزوع، والنظر الباطني لدى الصوفية حجة السلطة، التي ليس بالإمكان ردُّها في تصور آبن عربي عندما حمل ماء البحر على أنَّه طاهر، ويجوز الوضوء به: ((أجمع العلماء على أنَّ جميع المياه طاهرة في نفسها مُطهِرَّة غيرها إلا ماء البحر فإنَّ فيه خلافًا[...] والذي أذهب إليه أنَّ كل ما ينطلق عليه آسم الماء مطلقًا، فانَّه طاهر مطهِّر سواء كان ماء البحر، أو الآجن [...] وأما ماء البحر الذي وقع فيه الخلاف الشاذ، فكونه مخلوقًا من صفة الغضب. والغضب يكون عنه الطرد والبُعْد في حق المغضوب عليه. والطهارة مؤدية إلى القُرْب، والوصلة. فهذا سبب الخلاف الباطن، وأما العلة في الطاهر، فتغيُّر الطعم. فمن رأى أنَّ الغضب لله يؤدي إلى القرب من الله، والوصلة به رأى الوضوء بماء البحر وإليه أذهب))[٨٨].

وأخيرًا سلطة اللغة، وهي بيِّنة في الخطاب الصوفي، وتتوقف على اللَّعب اللغوي، في المجاز، والتقديم والتأخير، وهكذا، وسأقف على البعد التأصيلي الاشتقاقي لدى العرب، وشحنته الحجاجية على المتلقي حينما أنكر بعضهم الشطح على الصوفية، فيرده السرَّاج الطُوسي بوروده في لغة العرب: ((إنْ سأل سائل فقال: ما معنى الشطح؟ فيقال: معناه عبارة مستغربة في وصف وَجْد فاض بقوته، وهاج بشدة غَلَيانه، وغلبته، وبيان ذلك أنَّ الشطح في لغة العرب هو الحركة يقال شطح إذا تحرَّك ويقال للبيت الذي يحوزون فيه الدقيق المِشْطَاح))[٨٩].

وفي الحقيقة أنَّ السلطة اللغوية متنوعة، يدخل فيها سلطة الاستشهاد، والتبيين، وبما أنَّنِي أدرس هذه الحجج في النوع الثالث (الحجج المؤسسة لبنية الواقع)؛ لذا أعزف عنها؛ رغبة بالاختصار واكتفاءً بالتنويه بالعَلَاقة بين السلطة والقصد كما تبيَّن بالأمثلة، والشواهد الماضية، ليتسنى لي الانتقال إلى الحجة الثالثة من الاتصال التواجدي وهي (الحجة الرمزية)، فقد احتل الرمز قوة تأثيرية لدى المؤمنين بالرامز والمرموز.

وطبيعة الرموز الصوفية ذات بعد مخصوص إذا صح التعبير ،أي غالبًا ما تكون رموزهم خاصة يستعملونها للتأثير بمتلقيهم المخصوص((إنَّ الرمز يؤثر في الذين يقرون بوجود الاتصال بين طرفيه، لكنَّه لا يؤثر بأي وجه في الذين لا يدركون تلك العَلَاقة الترابطية القائمة بين طرفيه، وهو ما يعني أنَّ الرمز خاص بقوم ما وبثقافة ما، ولا يصلح أنْ يستخدم في مخاطبة جمهور عام، وهو ما يؤكد بُعْده اللاعقلي))[٩٠].

ومن الرموز لدى الصوفية بخاصة ابن عربي وهو المُكْثِر منها، رمز الماء إلى العِلم لتشاركهما في وجه الشبه، وهو أنَّ الاثنين يبعثان الحياة في ممتلكهما، ففي سياق التفسير الباطني للماء المطلق رمز به إلى العِلْم، ومنه شجَّع على استعمال العِلْم والتوجيه إليه: ((الماء (العِلْم) هو الحياة التي بها تحيا القلوب: فأما حكم الباطن فيما ذكرناه، فاعلم أنَّ الماء هو الحياة التي تحيا بها القلوب. فتحصل به الطهارة لكل قلب من الجهل. قال تعالى چ ﮕ ﮖﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨﮩ ﮪ چ [٩١] هذا ضرب مثل في الكفر والإيمان، والعلم والجهل))[٩٢].

ينضاف إلى النوعين الماضيين من الحجج الاتصالية النوع الثالث (الحجج المؤسسة لبنية الواقع)، فبها يسعى المحاج أنْ يسدي آراءً وأطروحات تتسم بالجدة، يتوقف عليها تفرده في ذلك التقديم، وتأتي بوساطة حالات خاصة قائمة على المثل، والاستشهاد. وبوساطة الاستدلال، والتمثيل.

يتم الاستدلال في الحالات الخاصة بالمثال للحالات المتسمة بالجدة، والعمل على ذيوعها بين الناس((فيتأسس الواقع على ظاهرة مفردة يتم توسيعها بحيث تصبح حالة عامة لا مجرد حالة خاصة تم الانطلاق منها، وبناء الواقع عليها))[٩٣]. وقد نهض الصوفية بالمثال أثناء التأكيد على أنَّ يتتلمذ المُرِيد على شيخ وإنْ لم يفعل، فشيخه الشيطان، واستمرت هذه الفكرة، حتى قال عنها الغزالي بطريقة المثال بالموازنة بينه وبين المتوضِئ من حيث احتياجه للصلاة لتتم، أو يتمازج وضوؤه، وصَلَاته : ((فإذا قدَّم هذه الشروط الأربعة وتجرَّد عن المال، والجاه، كان كمن تطهَّر وتوضَّأ، ورفع الحدث، وصار صالحًا للصلاة، فيحتاج إلى إمام يقتدى به، فكذلك المُرِيد يحتاج إلى شيخ، وأستاذ يقتدى به لا محالة ليهديه إلى

سواء السبيل، فإنَّ سبيل الدين غامض، وسُبُل الشيطان كثيرة ظاهرة، فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طُرُقِه لا محالة))[٩٤].

وظيفة الحجاج المثال لدى الصوفية خلق واقع يتعلق بالفرد، مسؤوليته الإمساك بالمعرفة الإلهية، وعدم الطرد منها من خلال ترك ما عليه العادة، والنهوض بالقلب نحو الحق.

وقد توجد أفكار يبدو عدم نضجها وعدم وضوحها على الأقل، يَهب الصوفية إلى الدفاع عنها واكمالها، واظهار ما خفي منها باستعمال الاستشهاد بأنواعه الكثيرة: القرآني، والنبوي، وأقوال الصحابة، وأقوال العرب المأثورة، والشعر.

وقد وقفت في المبحث الذي تعلَّق بالتناص على الحضور القرآني، والنبوي وغيرهما، مع التنبيه على اختلاف التناول له من باب الاستدعاء وليس الاستشهاد، والحجة، هنا يستعمل الصوفية النص القرآني حجة على المتلقي لتغيير قناعاته، والاقتناع بما يُطْرَح، كما فعل الجُنَيد مع يوسُف بن الحُسَين في رسالته فأراد حثَّه على التأسيس لواقع مهيب للعِلْم، والرشد، والنهوض به، فأسند ذلك الواقع بالاستشهاد القرآني: ((وبالخلق يا أخي إذا كانوا كذلك أشد الحاجة إلى عالم رفيق، ومؤدب مناصح شفيق، وواعظ يدلهم على الطريق، وأنت يا أخي رضي الله عنك بقية ممن مضى، وأحَدُ من يُشار إليه من العلماء، وجليل من أكابر الحكماء، وقد علمت رضي الله عنك أنَّ الله عز وجل قد أخذ الميثاق على أهل معرفته وأولي العلم به[...] وقلَّدَهم من عظيم أماناته أنْ يبينونه للناس، ولا يكتمونه، وقال جل ثناؤه: ((انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا))[٩٥] وقال تعالى: ((لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السُحت لبئس ماكانوا يصنعون)) [٩٦]))[٩٧].

وقد استعان الصوفية به لتبرير حالاتهم الخاصة بهم التي لم ترقَ للبعض، ومنها مقولة العشق الإلهي، في موقف دفاع أبي الحسين أحمد بن محمد النوري عن نفسه أمام الموفق العباسي ت٢٧٨هـ عندما أنكره، واشتكاه غلام الخليل[٩٨]: ((أنَّ ببغداد رجلًا من الزنادقة دمه حلال، فانْ قتله أمير المؤمنين، فَدَمه في عنقي، قال فبعث الخليفة في طلبه، فحمل إليه، فشهد عليه غلام الخليل: أنا سمعته يقول: أنا أعشق الله وهو يعشقني، فقال النوري رحمه الله: سمعت الله تعالى ذكره يقول: ((يا ايها الذين ءامنوا من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه))[٩٩]، وليس العشق بأكثر من المحبة؛ غير أنَّ العاشق ممنوع، والمحب يتمتَّع بِحُبِّه، قال: فبكى الموفق من رقَّة كلامه))[١٠٠].

والمقام يطول لو تتبعتُ كل استشهادات الصوفية بالقرآن الكريم للحالات التي بنوا عليها رؤاهم التي منها التنزيه، ومراقبة النفس، وعبور جسور الهوى وغيرها، وأجهدوا أنفسهم في اثبات قرآنية التصوف، وعودِه، وانطلاقه من السُنَّة النبوية، وقت ما أسَّسوا لحالات خاصة، أشيرُ منها لقول آبن عربي: إنَّ

الأنبياء نواب محمد، وهو سيدهم على الاطلاق: ((اعلم أيَّدك الله أنَّه ورد في الخبر أن النبي ﷺ قال: ((أنا سيد ولد آدم ولا فخر[...] وفي صحيح مسلم: ((أنا سيد الناس يوم القيامة))، فثبتت له السيادة، والشرف على أبناء جنسه من البشر، وقال عليه السلام: كنت نبيًّا وآدم بين الماء، والطين))[١٠١].

يلفت انتباهي أنَّ الصوفية احتجوا بكلام أهل البيت عليهم السلام، وقد سبق وأنْ ذَكَرْت هذا في باب التناص من زاويته، فهنا يُعَدُّ قول الإمام علي عليه السلام حجة يفيد منها أبو سليمان الداراني؛ ليبرر أنَّ القُرْبة من الله تكون بتقوى القلب، وإنْ كانت قليلة ممزوجة مع الاخلاص، ويذكر كلام الإمام علي، فالعمل عند الداراني((وإنْ قلَّ فهو المقبول إذا كان على حقيقة التقوى معمولًا، كما قال علي بن أبي طالب: عمل صالح دائم مع التقوى وإنْ قلَّ))[١٠٢].

كثيرة هي الاعتقادات، والحالات التي أَسَس لها الصوفية على وفق معتقدهم، واستدلُّوا لها بأدلة متنوعة، ومنها المأثور عن لسان العرب أو أقوالهم، فقد أبطل السرَّاج الطُوسي قول من اعترض على أبي يزيد البَسْطَامي (صرت طيرًا جسمه من الأحدية، فلم أزل أطير في هواء الكيفية) فيقول السرَّاج: ((فأما ما يجد المتعنت مطعنًا فيما قال أبو يزيد فلم يذكره، وهو قوله صرت طيرًا ولم أزل أطير، فكيف يتهيأ للمرء أنْ يصير طيرًا ويطير؟ والمعنى فيما أشار إليه سموّ الهمم، وطيران القلوب، وذلك موجود في لغة العرب: أنْ يقول القائل: كدت أطير من الفرح، وقد طار قلبي، وكاد يطير عقلي، وقال يحيى بن معاذ رحمه الله: الزاهد سيَّار، والعارف طيار، يريد بذلك أنَّ العارف في قصده إلى مطلوبه أسرع من الزاهد، وهذا جائز))[١٠٣].

ولا توجد قضية أنهكت الصوفية من حيث التأسيس لها، والاسهاب فيها كقضية الوجود، وأسراره عندهم، فقد أدعى الصوفية اطلاعهم على تلك الأسرار، ودرايتهم بها أكثر من غيرهم بناءًا على فلسفة المشاهدة بعد حضور القلب، وإزالة الحُجُب، وحضور الحق في ذواتهم، واندماجهم في المعرفة، فيدلل آبن عربي على أوصاف الوجود، ثم يحتج بالشعر؛ ليتمم الفكرة في ذهن المتلقي: ((تلويحات ببعض أسرار الوجود واكتشاف الذاتية: فقلت: أنا أعرِّفك أيها الشاهد المشهود، ببعض ما أشهدني (الحق) من أسرار الوجود، المترقِّلات في غلائل النور، والمتحدات العين من وراء الستور، التي أنشأها الحق حجابًا مرفوعًا، وسماءًا موضوعًا. فالفعل بالنظر إلى الذات لطيف، ولعدم دركه (هو) عليّ شريف.

فوصفُهُ ألطـف مـــن ذاتِهِ وفـــعله ألطـــف مـن وصفِـــــــهِ
وأودع الكل بذاتي كمـــــا أودع معنى الشيء فـــــي حرفـــهِ
فالخلق مطلوب لمعنًى كما تُطْلَب ذاتُ المسك من عَرْفِـــــــهِ))[١٠٤].

الملحوظة أنَّ الاستشهاد الشعري هنا كان من نظم الناثر نفسه، وقد استشهد غير آبن عربي بشعر لأحد الشعراء للاحتجاج لِمَا يقول، فيروي السراج الطوسي كلامًا في المحبة ومعناها عندما أسس لها الصوفية: ((وكما سُئِل بعض المشايخ عن المحبة فقال: استهتار القلوب بالثناء على المحبوب، وإيثار طاعته، والموافقة له كما قال القائل:

لو كان حبك صادقًا لأطعته إنَّ المُحب لِمَن يُحب مطيع)) (١٠٥).

في باب الاحتجاج بالشعر غلب عليهم عدم ذكر آسم الشاعر، ولو كان الشاعر صوفيًّا. فقد يوجد في كتاب اللُّمَع أبياتًا للحلَّاج، والسراج اكتفى بقال الشاعر(١٠٦). والسمة الأخرى على حجاجهم الشعري أنَّه كان من نظمهم، وهذا يسود في مدونات آبن عربي؛ لأنَّه شاعر وله ديوان، والذي يظهر كثرة تنميطات الحجاج الشعري لديه، وسبب ذلك لأنَّه أضاف كثيرًا من الموازين الصوفية على سابقيه من جهة الفقه، وعلم الكلام، وأطال بتفصيل الأبعاد الصوفية. والنِّفَّري أيضًا له شعر كثير، والحلَّاج، وله ديوان، مع التنويه بأنَّ شعرهم صوفي رمزي، وقد توجد بعض الأبيات المحتج بها لحالاتهم للشعراء الظاهريين، وبنسبة قليلة لو قِيس بالقرآن، والحديث النبوي. وقليلًا ما يذكرون آسم شاعرها شريطة إذا كان مشهورًا، فقد استشهد الجُنَيد بقولٍ لِلَبيد في شرح كلام أبي يزيد البَسْطَامي الرمزي: ((فلم أزل أطير إلى أنْ صرت في ميدان الأزلية، فرأيت فيها شجرة الأحدية.[...] فنظرت فعلمت أنَّ هذا كله خدعة)) (١٠٧).

فيشرح الجُنَيد الجزء الأخير من النص ويصدف أنْ يؤسس لأهم مقولات الصوفية وهي كل ما سوى الله فهو زائل، وهشيم، وليقنع المتلقي بصورة أجلى يذكر ما يناسبه من نص شعري مشهور لِلَبيد، وسنقف عليه في قوله: ((وقوله فعلمًا أنَّ ذلك كله خدعة، لأنَّ عند أهل النهاية أنَّ الالتفات إلى أي شيء سوى الله خدعة، فمن أنكر ذلك؟ فقد قال سيد الأولِين، والآخِرينﷺ أصدق كلمة قالتها العرب قول لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل)) (١٠٨).

إنَّ لوائح الاستشهاد للحالات الخاصة لدى الصوفية تطول، وبنا لهفة للتطلع إلى الحجاج بالأنموذج لدى الصوفية. يعرف (اوليفي روبول) الحجاج بـ((الأنموذج بكونه المثال الذي يظهر بمظهر يستوجب تقليده))(١٠٩).

ومدار اهتمامنا في الحجاج بالأنموذج على أمرين، الأول: معرفة الموضوعات التي نمذجها الصوفية، والثاني: التقنيات المستعملة في تلك النمذجة.

فمن الموضوعات الأولى التي سُجِلت في مدوناتهم، الدعوة إلى الحقيقة المحمدية في (طس السرَّاج) بتقنية الإخبار، والنفي، والتعجب، والإكثار من النعوت: ((سراج من نور الغيب بدا، وعاد، وجاوز السُرج، وساد. قمر تجلَّى من بين الأقمار. كوكب برجه في فلك الأسرار[...] ما أخبر إلا بصيرته(١١٠)، وما أمر

بسنَّته إلا عن حُسن سيرته[...] ما كان في الآفاق، ووراء الآفاق، ودون الآفاق أظرف، وأشرف، وأعرف، وأنصف، وأرأف، وأخوف، وأعطف من صاحب هذه القصة[...] يا عجبًا ما أظهره، وأبصره، وأطهره، وأكبره، وأشهره، وأنوره، وأقدره، وأصبره))[١١١].

ومن الحالات الخاصة الدعوة إلى الاقتداء بالأنموذج، أنموذج الفَنَاء، والبقاء باستعمال تقنية الاستفهام لدى القُشَيري، حين وجَّه بترك الصفات المذمومة لتتحقق الصفات المحمودة: ((فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال: إنَّه[١١٢] فنى عن شهواته. فإذا فنى عن شهواته بقى بنيته، واخلاصه في عبوديته. ومَن زَهَدَ في دنياه بقلبه، قال فنى عن رغبته. فإذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق إنابته))[١١٣] ويستمر القُشَيري بالتعريف بآلية الفَنَاء، وتحقيق البقاء.

ومن استراتيجيات بناء الأنموذج الاستبدال الفعلي، أي الاستعاضة عن ذكر الفعل بلفظة أخرى، كأنْ تكون (افْعَل) في قول أبي صالح حمدون القصَّار: ((وقال عبد الله بن منازل: قلت لأبي صالح: أوصني. فقال: إنْ استطعت أنْ لا تغضب لشيء من الدنيا، فافعل))[١١٤].

فاستعاض بلفظة افعل عن ذكر الفعل (فلا تغضب)؛ تجنُّبًا للتكرار، وجلبًا للنفاسة، والارتياح من خلال تنشيط المعلومات المشتركة بين الأول والثاني.

مَن يُنْعِم النظر في النص النثري الصوفي يجد أنَّهم استعانوا بالتمثيل للاحتجاج لحالاتهم الخاصة. يندرج التمثيل في باب الاستدلال على الحالات الخاصة، وفي نظر القدماء ((ومن ضروب الاستعارة التمثيل، وهو المماثلة عند بعضهم، وذلك أنْ تمثِّل شيئًا فيه إشارة))[١١٥]، ويعني: ((أنْ يريد المتكلم العبارة عن معنى، فيأتي بلفظة تكون موضوعة لمعنى آخر، إلا أنَّه ينبئ إذا أورده عن المعنى الذي أراده))[١١٦]، وإنْ لم يشر القدماء إلى وظيفته الحجاجية إلا أنَّه قد تستشف نواياهم، وتوجههم الحجاجي في التمثيل. وقد صرح الحجاجيون بالوظيفة الحجاجية له: ((وعلى العكس من موقف الفكر الاختباري هذا من التمثيل يرى المؤلفان أنَّ التمثيل في الحجاج ينبغي أنْ تكون له مكانته باعتباره أداة برهنة، فهو ذو قيمة حجاجية))[١١٧].

وقد تنوعت مخازنه، فمنه تمثيل مستقى من الطبيعة لوضوح السمات الطبيعية لدى الناس كافة تقريبًا، كما في تمثيل أبي سليمان لمسيرة الصوفي العبادية التي يجب أنْ يكون عليها، يقول مخاطبًا أحمد بن أبي الحواري: ((يا أحمد، كن كوكبًا، فإنْ لم تكن كوكبًا، فكن قمرًا، فإنْ لم تكن قمرًا، فكن شمسًا، فقلت: يا أبا سليمان، القمر أضوأ من الكواكب، والشمس أضوأ من القمر؟ قال: يا أحمد كن مثل الكوكب طلع أول الليل إلى الفجر، فقم أول الليل إلى آخره، فإنْ لم تقوَ على قيام الليل، فكن مثل الشمس تطلع أول النهار إلى آخره، فإنْ لم تقدر على قيام الليل، فلا تعص الله بالنهار))[١١٨].

هذا التمثيل الذي حمل بُعْدًا حجاجيًّا، واقناعيًّا للمتلقي، وتوجيهه نحو صلاة الليل من خلال النزوع التشبيهي للقائم بصلاة الليل، وما ينبغي حاله بحال القمر عند طلوعه مستمرًّا على التنوير، فإنْ لم يكن بهذه الحُلة الليلية، فعلى العبد أنْ يكون كحُلّة الشمس منيرًا من خلال عدم اقتراف الذنب، ويشابه حال الشمس التي لا تنحرف نحو الظلام في النهار أبدًا.

وقد صرَّح الصوفية لمن يكون التمثيل أحيانًا للمتلقي البسيط أو المُرِيد المبتدئ، وهذا ما نلحظه في نص الغزالي عن التوحيد: ((للتوحيد أربع مراتب: وينقسم إلى لُبٍّ، والى لُبِّ اللُّب، وإلى قشر، وإلى قشر القشر. ولنمثِّل ذلك تقريبًا إلى الأفهام الضعيفة بالجوز في قشرته العليا، فإنَّ له قشرتين، وله لُبٌّ ولِلُّب دهن هو لُبُّ اللُّب، فالرتبة الأولى من التوحيد: هي أنْ يقول الإنسان بلسانه لا إله إلا الله، وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين))[١١٩].

وقد يتداخل التمثيل مع نوع آخر هو القياس، اتخذه الصوفية ركيزة أساسية في الخطاب لإيصال المدلولات وحَمَّلُوه شحنة حجاجية لزيادة درجة الإقناع، ومن مقايسات الصوفية، ومقارباتهم ما فعله الحلَّاج حين برهن على عدم تركه لدعواه أمام السلطة، أو الساسة، والفقهاء، وحتى المتصوفة بعدما أُبعِد من حلقاتهم، وبالذات حلقة الجُنَيد، فهو يقايس بين ذلك وبين سجود إبليس لآدم، وإيمان فرعون: ((تناظرت مع إبليس، وفرعون في باب الفتوَّة. فقال إبليس: إنْ سجدت سقط مني آسم الفتوَّة. وقال فرعون: إنْ آمنت برسوله أسقطت من منزلة الفتوَّة. وقلت: إنْ رجعت عن دعواي، وقولي أسقطت من بساط الفتوَّة))[١٢٠].

تتضح روح التيئيس للمتلقي من منظور الحلَّاج في المسألة التي يتكلم عليها، إذ لربما تكون (معضلة الأمر والمشيئة) كما ذهب إلى هذا شريف هزاع شريف[١٢١].

فرغت من عرض تقنيات الحجاج القائمة على الاتصال في الحجج، ووصلت إلى تقنياته القائمة على الإنفصال، ((وأما طرائق الفصل أو الطرائق الانفصالية فهي تلك الطرائق التي تقوم على الفصل بين عناصر تقتضي في الأصل وجود وحدة بينها ولها مفهوم واحد. فهي عناصر راجعة إلى آسم واحد يعينها، وإنَّما وقع الفصل بينها، وعمد إلى كسر المفهوم الواحد الذي يجمع بينها لأسباب دعا إليها الحجاج))[١٢٢]. ويقوم الانفصال على الفصل بين المعنى الظاهر الزائف والباطن الحقيقي، ومن أهم طرائق الفصل التعريفات((وأكثر ما يكون الفصل داخل المفهوم الواحد في الحدود والتعريفات، فالتعريف كما يقول المؤلفان وسيلة حجاج شبه منطقي، وهو أيضًا وسيلة لاحداث الفصل داخل المفاهيم خصوصًا إذا جاءت هذه التعريفات تزعم تقديم معنى للمفهوم الحقيقي في مقابل معناه الظاهري الجاري به العرف والعادة))[١٢٣]. وقد يتوافر هذا الجانب كثيرًا في مؤلفات الصوفية، ومعجماتهم الإصطلاحية، إذ إنَّهم

أعطوا تصورات عكست، وانفصلت عن تلك المفاهيم المتداولة. ومن الحقائق التي قَدَّمت حقيقة القلب، فهو عند أهل العبادة عضو فعَّال في الإنسان وظيفته معروفة، لكنْ لدى الحكيم الترمذي قيل فيه: ((اعلم زادك الله فقهًا في الدين أنَّ اسم القلب اسم جامع يقتضي مقامات الباطن كلها))[١٢٤].

فقد نأى بالمفهوم الأصلي المعهود للقلب، وحاول اقناع المتلقي بطريقة الفصل بينه وبين المعنى الجديد لدى الصوفية. بأنَّه هو المَمَرُّ الصوفي، وميدان المقامات التي يمر بها بدءًا بالتوبة، وانتهاءًا بالرضا.

ومن الطرائق الانفصالية الأُخر طريقة الاشتقاق التي يستعين بها المحاجج لإقناع المتلقي، ومنه ما عمله ابن عربي في البرهنة على أنَّ الفتوة مقام القوة، والهيبة، والوقار، وعندها استحضر آية قرآنية جاءت فيها ((شيبة))، ومعناها عنده الوقار، والوقار في تصوره المعجمي الثقل، والهيبة: ((فإنَّ الفتوة ليس فيها شيء من الضَّعْف، إذ هي حالة بين الطفولة، والكهولة وهو عمر الإنسان من زمان بلوغه إلى تمام الأربعين من ولادته، يقول الله تعالى في هذا المقام ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﭼ[١٢٥]، وذلك حال الفتوة، وفيها يسمَّى (فتى) وما قرن معها شيئًا من الضَّعْف، ثم قال سبحانه وتعالى ﭽ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﭼ[١٢٦]، وذلك حال الفتوَّة وفيها يسمَّى (فتًى) وما ترى معها شيئًا من الضَّعْف))[١٢٧].

في النهاية لا يسعني إلا الخروج بالنتيجة المهمة، التي تنصُّ على أنَّ الخطاب الصوفي خطابٌ حجاجي، له مقدّمات انطلق منها، وله تقنيات حجاجية ناور بها، تدافع عن الواقع الإسلامي المؤسَّس، وتؤسِس لواقع خاص بهم يصدح بثنائية الظاهر والباطن، وبعض رؤاهم نحو الفَنَاء، والبقاء.

في الوقت نفسه لم تتسم حججهم بالسفسطة والقِشْريَّة، وإنَّما كانت حججًا واقعية، ومنطقية، وقِيَميَّة، لصوغ دعامة خطابية، تقود الإنسان العام، والخاص الصوفي (المُرِيد) إلى طريق سقوط الأوصاف المذمومة، وبقاء الأوصاف المحمودة في أجواء يتفنن الصوفية فيها بممارسة البيّنات، والأمثلة، واستعمال السلطات اللغوية واللسانية، وذات الهيبة نحو قيمة الربوبية، ومكانة العلماء، وغير ذلك من أجل إذعان العقول إليهم، والتسليم لأفكارهم.

الخاتمة:

يعد النص الديني الصوفي نصا حجاجيا....

المصادر

- الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله(الدكتور رضوان الرقبي)، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج:٤٠، ٢٠١١م.
- الاستلزام الحواري في التداول اللساني، تأليف العياشي أدواري، ط١، منشورات دار الاختلاف، الجزائر العاصمة – الجزائر، ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.
- الأسس الابستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، تأليف الدكتور إدريس مقبول، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اربد– الأردن، جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان– الأردن، ٢٠٠٦م.
- الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، تأليف الدكتور إدريس مقبول، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اربد– الأردن، ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.
- الإنشاء في العربية بين التراكيب والدلالة دراسة نحوية تداولية، تأليف الدكتور خالد ميلاد، ط١، المؤسسة العربية للتوزيع، وجامعة منوبة/ كلية الآداب منوبة، تونس، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.
- البراجماتية عرض ونقد، تأليف الدكتور منصور بن عبد العزيز الحجيلي، د.ط، منشور على الانترنت على الموقع www.pdffactory.com.
- البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار، تأليف محمد علي القارصي، بحث ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، إشراف حمودي صمُّود، د.ط، كلية الآداب منوبة، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، د.ت.
- تاريخ نظريات الحجاج، تأليف فيليب بروتون، وجيل جوتييه، ترجمة الدكتور محمد صالح ناجي الغامدي، ط١، مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.
- التداولية، تأليف جورج يول، ترجمة الدكتور قصي العتَّابي، ط١، دار الأمان، الرباط المغرب العربي، والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت– لبنان، ١٤٣١هـ – ٢٠١٠م.
- تداولية الخطاب السردي دراسة تحليلية في وحي القلم للرافعي، تأليف محمود طلحة، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد – الأردن، ٢٠١٢م.
- تداوليات الخطاب السياسي، تأليف أ. نور الدين اجعيط، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد – الأردن، ٢٠١٢م.

- تداولية الخطاب الشعري ديوان أبي فراس الحمداني أنموذجا، تأليف عمار العويجي، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، جامعة الحاج لخضر باتنة ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.
- التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تأليف آن روبول وجاك موشلار، ترجمة الدكتور سيف الدين دغفوس والدكتور محمد الشيباني، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ٢٠٠٣م.
- التداولية دراسة في المنهج ومحاولة في التصنيف، تأليف وائل حمدوش، بحث منشور على الانترنت موقع الملتقى الفكري للإبداع.(اللسانيات اللغة التواصل والتفاعل والمجتمع).
- التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، تأليف الدكتور مسعود صحراوي، ط١، دار الطليعة، بيروت – لبنان، ٢٠٠٥م.
- التداولية محاولة لضبط الدرس اللساني تجريبيا، تأليف (حسن فالح) بحث منشور في مجلة الأقلام، العدد: ٥، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد – العراق، ٢٠٠٨.
- التداولية من أوستين إلى غوفمان، تأليف فيليب بلانشيه، ترجمة: صابر الحباشة، ط١، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية – سوريا، ٢٠٠٧م.
- التداولية النشأة والمفهوم، تأليف مؤيد عبيد، بحث منشور في مجلة الأقلام، العدد: ٥، ٢٠٠٨ دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد – العراق، ٢٠٠٨م.
- التداولية والحجاج مداخل ونصوص، تأليف صابر الحباشة، ط١، صفحات للدراسات والنشر، دمشق – سورية، ٢٠٠٨م.
- التقابل وبلاغة الحجاج في كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، تأليف الدكتور محمد بازي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اربد – الأردن، ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.
- الحجاج أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه(عبد الله صولة) بحث ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، إشراف حمودي صمُّود، د.ط، كلية الآداب منوبة، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، د.ت.
- الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، تأليف الدكتور محمد سالم الأمين الطلبة، ط١، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، ٢٠٠٨م.

- الحجاج في الدرس اللغوي الغربي، تأليف أ. بوزناشة نور الدين، بحث منشور في مجلة علوم إنسانية، مجلة دورية تعنى بالعلوم الإنسانية، منشورة على الانترنت الموقع www.ulum.nl العدد/ ٤٤، ٢٠١٠م.
- الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، تأليف الدكتورة سامية الدريدي، ط٢، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، بيروت– لبنان، ١٤٣٢هـ– ٢٠١١م.
- الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، تأليف عبد الله صولة، ط٢، دار الفارابي، بيروت – لبنان، ٢٠٠٧م.
- الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل بحث في الأشكال والاستراتيجيات، تأليف الدكتور علي الشبعان، ط١، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، ٢٠١٠م.
- الحجاج والمعنى الحجاجي، تأليف أبي بكر العزاوي، بحث ضمن كتاب (التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه) إعداد حمو النقاري، ط١، كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء– المغرب، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.
- الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنيوية، تأليف رشيد الراضي، بحث منشور ضمن كتاب (الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة)، إعداد الدكتور حافظ إسماعيلي علوي، ط١، عالم الكتب الحديث، إربد – الأردن، ٢٠١٠م.
- دائرة الأعمال اللغوية مراجعات ومقترحات، تأليف الدكتور شكري المبخوت، ط١، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، ٢٠١٠م.
- دراسات في الحجاج قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم، تأليف الدكتورة سامية الدّريدي، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد – الأردن، جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م.
- شظايا لسانية، تأليف الدكتور مجيد الماشطة، ط١، دار السيَّاب للطباعة والنشر والتوزيع، لندن – بريطانيا، ٢٠٠٨م.
- الصيغة والقوة اللاقولية ، تأليف جون لاينز، بحث منشور ضمن كتاب لسانيات الخطاب، إعداد صابر الحباشة، ط١، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية – سوريا، ٢٠١٠م .
- العقل واللغة والمجتمع الفلسفة في العالم الواقعي، تاليف جون سيرل، ط١، ترجمة سعيد الغانمي، الدار العربية للعلوم–ناشرون، والمركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف، بيروت – لبنان، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.

- عَلَاقة التداولية بالتدريس مسعى لتبني التداولية التعليمية، تأليف خالد حويّر الشمس، بحث منشور في مجلة آداب ذي قار، العدد الخاص بأبحاث المؤتمر العلمي الخامس في كلية الآداب، ٢٠١٢م.
- علم التخاطب الإسلامي دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، تأليف الدكتور مُحمد مُحمد يونس علي، ط١، دار المدار الإسلامي، بيروت– لبنان، ٢٠٠٦م.
- الفعل اللغوي بين الفلسفة والنحو عرض وتأصيل لمفهوم الفعل اللغوي لدى فلاسفة اللغة ونظرية النحو الوظيفي، تأليف يحيى بعيطيش، ضمن كتاب التداوليات علم استعمال اللغة، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اربد الأردن، ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، تأليف الدكتور طه عبد الرحمن، ط٢، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ٢٠٠٠م.
- في التداولية إشكالية المصطلح بين المفهوم والترجمة والتعريب الدكتور عيد بلبع، بحث في مجلة الأقلام العدد: ٥، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد – العراق، ٢٠٠٨م.
- القاموس الموسوعي التداولي، تأليف جاك موشلار– أن ريبول، د.ط، ترجمة مجموعة من الأساتذة والباحثين، بإشراف عز الدين المجدوب، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، ٢٠١٠م.
- قراءة النصوص التخييلية، تأليف كارلهاينز شتيرله، بحث ضمن كتاب القارئ في النص مقالات في الجمهور والتأويل، ترجمة: حسن ناظم، وعلي حاكم صالح، ط١، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ٢٠٠٧م.
- كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجا، تأليف الدكتور محمد علي سلمان، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت – لبنان، ٢٠١٠م.
- لغة الخطاب الإداري دراسة لسانية تداولية، تأليف فريدة لعبيدي، ط١، دار الوسام العربي للنشر والتوزيع، عنابة – الجزائر، ومكتبة زين الحقوقية والأدبية، بيروت – لبنان، ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.
- اللغة والحجاج، تأليف الدكتور أبو بكر العزاوي، ط١، العمدة في الطبع، ٢٠٠٦م.
- ما التداوليات، تأليف عبد السلام إسماعيلي علوي، بحث منشور ضمن كتاب التداوليات علم استعمال اللغة، إعداد الدكتور حافظ إسماعيلي علوي، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد – الأردن، ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.

- مدخل إلى اللسانيات التداولية، تأليف الجيلالي دلاش، ترجمة محمد يحياتن، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون – الجزائر، ١٩٨٣م.
- مفهوم البراغماتية ونظرية المقام في المقولات المعرفية ولدى علماء العربية، تأليف منال النجار، بحث منشور ضمن (كتاب التداوليات علم استعمال اللغة)، بإشراف الدكتور حافظ إسماعيلي علوي، ط١، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اربد – الأردن، ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.
- المقاربة التداولية، تأليف فرانسواز ارمينكو، ترجمة الدكتور سعيد علوش، د.ط، مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦م.
- مقدِّمة في الخلفية النظرية للمصطلح، تأليف حمادي صمُّود، بحث ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمودي صمُّود، د.ط، كلية الآداب منوبة، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، د.ت.
- مقدِّمة في علمي الدلالة والتخاطب، تأليف الدكتور محمد محمد يونس، ط١، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت – لبنان، ٢٠٠٤م.
- من أفعال اللغة بلاغة الخطاب السياسي تبسيط التداولية، تأليف الدكتور بهاء الدين مزيد، ط١، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة – مصر، ٢٠١٠م.
- نظرية أفعال الكلام العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام، تأليف جون لانكشو أوستين، ترجمة: عبد القادر قينيني ط٢، افريقيا الشرق، المغرب ٢٠٠٨م.
- نظرية الحجاج في اللغة، تأليف الدكتور شكري المبخوت، ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم) إشراف حمودي صمُّود، د.ط، كلية الآداب منوبة، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، د.ت.
- نظرية الحدث الكلامي من اوستين الى سيرل (الدكتور العيد جلولي) بحث منشور في مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح–ورقلة، الجزائر، العدد الخاص باشغال الملتقى الدولي الرابع في تحليل الخطاب في الجزائر، ٢٠٠٩م.
- نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي والإسلامي، تأليف هشام أ. عبد الله الخليفة، ط١، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت – لبنان، ٢٠٠٧م.

الهوامش

(١) الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنيوية، بحث منشور ضمن كتاب (الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة) : ٨٣.

(٢) ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ٣٨.

(٣) ينظر: اللغة والحجاج (الدكتور أبو بكر العزاوي): ١٥.

(٤) الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله(الدكتور رضوان الرقبي)، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مج:٤٠، ٢٠١١م: ٨٦.

(٥) اللُّمَع: ٤٥٦.

(٦) ينظر:تاريخ نظريات الحجاج (فيليب بروتون) و(جيل جوتييه): ١٨ – ١٩،و:مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح (حمادي صمُّود)، بحث ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم) : ٣١ – ٣٣.

(٧) ينظر: الحجاج والمعنى الحجاجي (أبو بكر العزاوي) بحث ضمن كتاب (التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه) إعداد (حمو النقاري): ٥٥.

(٨) تاريخ نظريات الحجاج: ٤٢.

(٩) ينظر: البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ميار(محمد علي القارصي): بحث ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم) : ٣٨٧ وما بعدها.

(١٠) معجم تحليل الخطاب: ٦٨.

(١١) القاموس الموسوعي التداولي: ٩٣. وهناك التعريف بالمعنى الفني للحجاج لدى ديكرو في الصحيفة نفسها: ((يعني الخطاب بالمعنى الفني صنفًا مخصوصًا من العلاقات بين المضامين الدلالية تتحقق في الخطاب، وتكون مسجَّلة في اللسان. وتتميَّز العلاقة الحجاجية بكونها درجية أي إنَّها تربط سلالم)).

(١٢) الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية (عبد الله صولة): ٢٧.

(١٣) الحجاج أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه(عبد الله صولة) بحث ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم): ٣٠٢.

(١٤) الفتوحات المكية: ٤ / ٢٦٣ – ٢٦٤.

(١٥) ينظر: الفتوحات المكية: ٧ / ٣٢٨.

(١٦) الفتوحات المكية: ٧ / ٣٢٨ – ٣٢٩.

(١٧) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ١٠ / ٧٩.

(١٨) إحياء علوم الدين: ٣ / ٦١. وللاستزادة حول نوعي الحجاج التقويمي والتوجيهي ينظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: ٢٢٧ – ٢٢٨.

(١٩) الرسالة القُشَيرية: ١٧٨.

(٢٠) إحياء علوم الدين: ٢ / ٦٣.

(٢١) الفتوحات المكية: ٥/ ٥٠، من مقدمة المحقق.

(٢٢) ينظر: الحجاج والمعنى الحجاجي ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجاله ووظائفه: ٥٨ – ٥٩.

(٢٣) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ٢ / ٩٥.

(٢٤) الفتوحات المكية: ٥ / ١٦٤.

(٢٥) الفتوحات المكية: ٥ / ٩٣.

[٢٦] الفتوحات المكية: ٥/ ٩٣ – ٩٥.
[٢٧] إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود (عبد الغني النابلسي): ٥٩ – ٦٠.
[٢٨] الرسالة القُشَيرية: ٦١٨ – ٦١٩.
[٢٩] الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر (الدكتور محمد سالم محمد الامين الطلبة): ١١١.
[٣٠] إحياء علوم الدين: ١ / ١٤ – ١٥.
[٣١] كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجا (الدكتور محمد علي سلمان): ٩٢.
[٣٢] الفتوحات المكية: ٧ / ٤٨.
[٣٣] الفتوحات المكية: ٧ / ٤٨ – ٤٩.
[٣٤] الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل بحث في الأشكال والاستراتيجيات: ١٠٢.
[٣٥] الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر: ١١٢.
[٣٦] كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجا: ٩٢.
[٣٧] الفتوحات المكية: ٥ / ١٧٠.
[٣٨] الحجاج أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه: ٣١٠.
[٣٩] الفتوحات المكية: ٥ / ١٨٧.
[٤٠] الفتوحات المكية: ٥ / ١٨٧.
[٤١] ينظر: الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل بحث في الأشكال والاستراتيجيات: ١٠٤.
[٤٢] الفتوحات المكية: ١١/ ٤٠١.
[٤٣] كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجا: ٩٤.
[٤٤] الحجاج أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه: ٣١١.
[٤٥] إحياء علوم الدين: ٢ / ١٥٧.
[٤٦] كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجا: ٩٦ – ٩٧.
[٤٧] اللُّمَع: ٤٩.
[٤٨] استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية: ٤٧٧.
[٤٩] الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه (الدكتورة سامية الدريدي): ١٩١.
[٥٠] سورة ص: ٨٥.
[٥١] الفتوحات المكية: ٤ / ٩٥.
[٥٢] الحجاج أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه: ٣٢٧.
[٥٣] اللُّمَع : ٦٨.
[٥٤] الحجاج أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه: ٣٢٨.
[٥٥] إحياء علوم الدين: ٢ / ١٥٧.
[٥٦] الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر: ١٢٩.
[٥٧] سورة الاسراء: من الآية: ٤٤.
[٥٨] سورة الدخان : ٢٩.
[٥٩] الفتوحات المكية: ٤ / ٨٥.
[٦٠] الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر: ١٢٩.

[٦١] سورة المطففين: ٦.
[٦٢] الفتوحات المكية: ٧ / ٣٠٠ – ٣٠١.
[٦٣] الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه: ٢٠٧.
[٦٤] إحياء علوم الدين: ٣ / ٧٥.
[٦٥] تاريخ نظريات الحجاج: ٤٩.
[٦٦] حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ١٠ / ٦٣.
[٦٧] اللُّمَع: ٣٢.
[٦٨] محمد بن عبد الجبار بن الحسن النِّفَّري الأعمال الصوفيَّة: ١٤٧.
[٦٩] الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل بحث في الاشكال والاستراتيجيات: ١٥٢ – ١٥٣.
[٧٠] الرسالة القُشَيرية: ٦٢٢.
[٧١] الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه: ٢٢٥.
[٧٢] اللُّمَع: ٣٦.
[٧٣] الحجاج في الدرس اللغوي الغربي (أ. بوزناشة نور الدين)، بحث منشور في مجلة علوم إنسانية، العدد/ ٤٤، ٢٠١٠م: ١٠.
[٧٤] الفتوحات المكية: ٥ / ١٢٤ – ١٢٥.
[٧٥] الحجاج أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه: ٣٣٥.
[٧٦] استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية: ٢٢١.
[٧٧] معجم تحليل الخطاب: ٨٧.
[٧٨] ينظر: معجم تحليل الخطاب: ٨٦ – ٨٧.
[٧٩] الطبقات الصوفية: ٣٢.
[٨٠] الفتوحات المكية: ٧ / ٧٤.
[٨١] أظن أنَّه الحسن البصري.
[٨٢] إحياء علوم الدين: ٣ / ٥٢. ويستمر الغزالي بإيراد أقوال وهب بن مُنَبِّه، والفُضَيل، والجُنَيد، وغيرهم.
[٨٣] الفتوحات المكية: ٧/ ١٤٣.
[٨٤] الرسالة القُشَيرية: ٦١٨.
[٨٥] اللُّمَع: ٤٠.
[٨٦] وردت في الأصل: على.
[٨٧] الفتوحات المكية: ٤ / ١٠٠ – ١٠١.
[٨٨] الفتوحات المكية: ٥ / ٢٦٨ – ٢٧٠.
[٨٩] اللُّمَع: ٤٥٣.
[٩٠] الحجاج أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه: ٣٣٦.
[٩١] سورة الأنعام : من الآية: ١٢٢.
[٩٢] الفتوحات المكية: ٥ / ٢٦٩.
[٩٣] الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه: ٢٤٣.
[٩٤] إحياء علوم الدين: ٣ /٧٥.
[٩٥] سورة المائدة: من الآية: ٤٤.

[٩٦] سورة المائدة: ٦٣.

[٩٧] رسائل الجُنَيد: ٢٧.

[٩٨] هو أحمد بن محمد بن غالب بن خالد بن مرداس الباهلي البصري، يُلَقَّب بغُلام الخليل، انتقل من البصرة إلى بغداد وسكن فيها، يقال إنَّه من الوعَّاظ، والزُّهاد، وقيل فيه: إنَّه يروي الكَذِب، وشديد العداء للصوفية، ويغري بهم السلطان ت ٢٥٥هـ. ينظر ترجمته: سير أعلام النبلاء (الذهبي): ١٣ / ٢٨٣.

[٩٩] سورة المائدة: من الآية : ٥٤.

[١٠٠] اللُّمَع: ٤٩٢.

[١٠١] الفتوحات المكية: ٢ / ٢٩١ – ٢٩٢.

[١٠٢] حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ١٠ / ٨٤.

[١٠٣] اللمع: ٤٦٥.

[١٠٤] الفتوحات المكية: ١ / ٢١٩.

[١٠٥] اللُّمَع: ٨٧.

[١٠٦] ينظر: اللُّمَع: ٤٦٣.

[١٠٧] اللمع: ٤٦٤.

[١٠٨] اللمع: ٤٦٧.

[١٠٩] دراسات في الحجاج قراءة لنصوص مختارة من الأدب العربي القديم (الدكتورة سامية الدريدي): ٦٢.

[١١٠] أظن أنَّها : ببصيرته.

[١١١] الطواسين: ١٥١ – ١٥٢.

[١١٢] وردت في الأصل بالفتح: أنه، والصواب بالكسر.

[١١٣] الرسالة القُشَيرية: ١٤٨.

[١١٤] الرسالة القُشَيرية: ٧٨.

[١١٥] العُمْدَة في محاسن الشعر وآدابه ونقده (ابن رشيق القيرواني): ١ / ٢٧٧.

[١١٦] كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: ٣٢٠.

[١١٧] الحجاج أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه: ٣٣٩.

[١١٨] حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: ٩ / ٢٦١.

[١١٩] إحياء علوم الدين: ٤ / ٢٤٥.

[١٢٠] الطواسين: ١٦٦.

[١٢١] ينظر: المعنى والتأويل في الخطاب الصوفي عند الحلَّاج: ٨.

[١٢٢] الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: ٣٢.

[١٢٣] الحجاج أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج – الخطابة الجديدة لبرلمان وتيتيكاه:٣٤٥–٣٤٦.

[١٢٤] بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب: ١٧.

[١٢٥] سورة الروم: من الآية: ٥٤.

[١٢٦] سورة الروم: من الآية: ٥٤.

[١٢٧] الفتوحات المكية: ٤/ ٥٥.