

## محو الكتابة وكتابة المحو

قراءة في حادثة حرق التوحيدى كتبه

عبد الله البهلول

مدار عملنا، في هذه الورقة، حادثة طريفة مثيرة تعددت في شأنها الخطابات التأويلية وهي حادثة إتلاف الكتب حرقاً ومحوً وتمزيقاً. ولعل أهم الوقائع التي احتفظ بها التاريخ في هذا الموضوع وأشهرها على الإطلاق هي حادثة إحراق التوحيدى كتبه. ولهذه الحادثة قصة غريبة مثيرة ما فتى التقاد يتعهدونها بالتحليل والتأويل. تذكر كتب الأدب والتاريخ أن أبا حيان التوحيدى أقدم، آخر حياته وهو في عشر التسعين، على إحراق كتبه النفيسة بالنار وغسلها بالماء، ثم عمد، بعد إحراق الكتب ومحوها، إلى كتابة رسالة يحتج فيها لفعله «الشنيع» مبرراً إياه ومعتذراً.

وهذه الواقعة، في الحقيقة، واقعتان: كتابةً ومحوً، أو هو - بتعبير أدق - فعلٌ محوٌ يجده فعل الكتابة بدءاً ومنتهاً: كتابة المؤلفات قبل حرقها ومحوها، وكتابة الرسالة بعد الحرق والمحو. وإذا كنا لا نعلم على وجه الدقة لبداية الكتابة لدى التوحيدى زمنًا دقيقًا، فإن زمن الانتهاء من التأليف قد تترل والمؤلف في عشر التسعين، زمن محاسبة المرء نفسه على جناح من الدنيا. وتعلن الرسالة - إن صح أمرها في التاريخ أو صح فعل الحرق والمحو - عن استعادة زمن الكتابة والتأليف.

وليس يشغلنا المحتوى في ذاته، فلتكن الرسالة في الشكوى أو التذمر أو الاحتجاج، ولتكن في استنكار القدر والبشر، فإن الذي يعنيننا، في هذا المجال، هو أن التوحيدى قد آمن بأن المحو ليس نقيض الكتابة بقدر ما هو وجه من وجوهها وطقس من طقوسها. وعلى هذا الأساس يمكن أن نتناول حادثة إحراق الكتب في مستويين متكاملين لا يمكن قراءة أحدهما منقطعاً عن الآخر: فعل المحو - وهو من العلامات غير اللغوية - وفعل الكتابة - وهو من العلامات اللغوية. ونقصد بفعل الكتابة رسالة الرد التي كتبها التوحيدى إلى قاض - هو أبو سهل علي بن محمد - اتهمه باليأس من رحمة الله. وفي هذه الرسالة، حاول التوحيدى شرح أسباب إقدامه على حرق كتبه مبرئاً نفسه من شنيع الفعل محتجاً لموقفه. وهو بهذا "الصنيع" يعيد كتابة ما محاه، وبهذا "الإثم أو المنكر" يُحيي ما مات من المعنى ويرصد ما هاجر

من الأدلة. ولا غرابة في أن تبعث الحادثة على التأويل لأنَّ فعل الحرق يلفّه الغموض وتحيط به الأسرار، ويتزّل في طقوس عمليّة وحالات نفسية ليس من اليسير أن يُقرع بابها ويُنال غيبها. نحن إذن، إزاء إشكال معرفيٍّ ومنهجيٍّ، فالحادثة واحدة والخطابات التأويلية متعدّدة ومختلفة ما فتئت عبر العصور والأمكنة تتضحّم. فهل يفضي ذلك إلى ضياع الحقيقة وتبدّدها في حضمّ التعدّد والاختلاف؟ وهل لعمليّة التأويل من سنن يستحضرها الناقد ويلتزم بها أم هي عمليّة اعتباريّة تتيح - باسم الحرّية والحقّ في الاختلاف - من التأويلات ما غرّب وغمّض وغالى وشطّ؟ ارتأينا أن نقيم عملنا على مرحلتين وفقاً لخصوصيّة العلامة (1) في كلّ مرحلة:

- مرحلة أولى تُعنى بالعلامة غير اللغويّة وكيفية تحقّقها والظروف التي تزوّلت فيها والطريقة التي تمّت بها.

- ومرحلة ثانية تُعنى بالعلامة اللغويّة - الرّسالة الحجاجيّة - وفيها سنهتّم بالمبنى الحجاجيّ للرّسالة وما تضمّنته من مقاصد صريحة وضمنيّة، معلنة وغير معلنة، لكون الوضع الحجاجيّ وضعاً اختلافياً تأخذ فيه العلامات مدلولات مختلفة بل ومتقابلة.

### 1. العلامة غير اللغويّة: حرق الكتب ومحوها.

لإحراق الكتب والوثائق ومحوها مدلولات تختلف باختلاف الفاعل والمقامات وتوفّر القصد من الفعل. وحين ينظر الباحث في هذه الحادثة - وهي بتعبير شارل سندررس بورس Peirce الموضوع المباشر - تتبادر إلى ذهنه نظائرٌ وأشباه ومدلولات هي مجموع المعارف المكتسبة في هذا المجال - الموضوع الديناميكيّ - هو مجموع مدلولات العلامة الواحدة في مقامات وسياقات مختلفة، أو هو تاريخها في الاستعمال. ولئن كان المقام لا يسمح باستقصائها فإنّ استدعاء ضروب منها من شأنه أن يساعد الباحث على رصد ما تكتسبه العلامة من مدلولات جديدة نتيجة اختلاف السياقات والمقامات. ولحرق الكتب والوثائق مدلولات عديدة تظلّ عصيّة عن المحاصرة مهما يجتهد الباحث في استقصائها. ومما يمكن أن تدلّ عليه:

- معنى حفظ السرّ وكتمان الخبر (حين يعمد الضابط العسكريّ إلى حرق الرّسالة المشفرة التي تسلّمها من قائده حال قراءتها).
- معنى اغتيال الفكر والتنكيل بالمفكرين (حين تعمد السلطة السياسيّة السائدة إلى إحراق مؤلفات المفكرين كما حصل لابن المقفع وابن حزم وابن رشد).

- القضاء على الذكريات المؤلمة والرغبة في التخلص من جزء من الماضي باعتبار الكتابة وثيقة تحمي المعنى وتذكر الإنسان أبداً به (كالكتب والرسائل المتبادلة بين العاشقين، وهو فعلٌ قد يتمُّ بصورة فردية، ينجزه شخص ذو أوضاع خاصة، " وتُطعم النار أحلى ما كتبناه").
- إبطال الحجّة وإزالة الدليل خوفاً من الافتضاح أو من الموت (رسالة أو كتاب يهدّد صاحبه أو مالكة بالخطر، كليلة ودمنة مثلاً، وقد أمر الخليفة المنصور بحرقه ومنع نسخه ومعاقبة مالكة).
- تأكيد انتفاء الحاجة إلى الشيء وبطلان نفعه، وهو فعل في الغالب تنجزه سلطة رسمية - الدولة مثلاً- ممثلة في هيكلٍ من هياكلها، لتطهر أرسيفها من الوثائق التي تقادمت في الزمان وانتفت الحاجة إليها (ويصنع تلاميذ المعاهد الثانوية، في تونس، آخر السنّة الدراسية- وفي أجواء احتفالية صاخبة- موكب تمزيق الكتب والكراسات وإتلافها وحرقها).
- البعد التكوينيّ التأسيسيّ للحرق والحجو، ولولا الحجو ما استقامت الكتابة (الكاتب يكتب ويمحو في الآن نفسه، الشطب، إتلاف الورق، خاصة متى كانت الفكرة أعظم من العبارة).
- البعد الجماليّ الإبداعيّ (الكتابة الماحية، والكتابة على المحجّو، التطريس، أصداء النصوص السابقة في النصّ اللاحق).
- البعد التعليميّ البيداغوجيّ (في معنى الخطأ ووجوب إصلاحه، كالتلميذ في استعماله المحمّاة).
- دلالة الحجو والفسخ واستبدال الصّفحة على ضروب من القيم الأخلاقية والاجتماعية السائدة المتراوحة بين التسامح وتجاوز شدة الموقف وبين التعبير السّاحر المتهمّم عن الضّعف والفسل. يوجد هذا المعنى في خطابات عديدة تُقوّم فيها مسيرة شخص ما باستعمال عبارات فيها معنى الحجو -أو الفسخ- واستبدال وثيقة الكتابة الكتابة- طلب تغيير الصّفحة ( في الأمثال العامية التونسية: اقلب علينا ها الصّفحة، أو افسخ وعاود من جديد ) وهو استعمال مجازيّ يعبر عن رغبة في تغيير موضوع الموضوع و استبدال طريقة التعامل مع الآخر وإعادة النّظر في أنواع العلاقات القائمة مع الآخرين.
- الحرق والإتلاف في معنى النّدم والتشفيّ والانتقام من الكتابة الخائنة ومن الخائنين. وفي هذا السّياق يحدثنا أبو حيّان في رسالته عن أدباء سلكوا قبله هذا المسلك وانتهوا إلى إتلاف كتبهم بطرق مختلفة. وقد تكون طريقة الإتلاف أهمّ من فعل الإتلاف نفسه لارتباطها بعقائد وطقوس مختلفة، وتنفيذها بعنصر من عناصر التكوين والتّحطيم:
- أبو عمرو بن العلاء دفن كتبه في بطن الأرض فلم يوجد لها أثر.

-العنصر الترابي : وهذا داود الطائي طرح كتبه في البحر وقال يناجئها: نعم الدليل كنت، والوقوف مع الدليل بعد الوصول عناءً وذهولاً، وبلاءً وخمولاً...

-العنصر المائي : أبو سليمان الداراني جمع كتبه في تنوير وسجراً بالنار، ثم قال: والله ما أحرقتك حتى كدت أحترق بك.

- العنصر التاري: وهذا سفيان الثوري مزق ألف جزءٍ وطيرها في الريح وقال: ليت يدي قطعت من ها هنا، بل من ها هنا ولم أكتب حرفاً.

- العنصر الهوائي: الشيخ أبو سعيد السيرافي سيّد العلماء قال لولده محمد: قد تركت لك هذه الكتب تكتسب بها خير الأجل، فإذا رأيتها تخونك فاجعلها طعمةً للنار...  
-يوسف بن أسباط حمل كتبه إلى غارٍ في جبلٍ وطرحه فيه وسدّ بابه..

وإجمالاً يمكن القول إن موضوع إحراق الكتب والوثائق من المباحث السيميائية غير المطروقة بكثرة، وهي في حاجة إلى نظر في الأسباب -المعلنة والخبفية- الباعثة على الحرق والإتلاف، وفي كيفية تنفيذ الفعل وما يرتبط من عقائد واقتناعات، وفي مدلولات الفعل والغايات التي قصد إليها الفاعل. وفي هذا المجال، نعتبر تكون طريقة الإتلاف يضاهي فعل الإتلاف أهمية. وما حصول الفعل في مختلف الشواهد التي أوردها التوحيد في رسالته محتجاً إلا دليل على تحوّل الماء والنار والهواء والتراب -وهي عناصر التكوين- عناصر نفس وتخطيط. وفي هذا السياق تبدو الطريقة التي أتلّف بها التوحيدي كتبه في حاجة إلى التأويل لغياب المعنى المباشر الذي ينصرف إليه الدال.

أقدم التوحيدي على حرق كتبه النفيسة بالنار ومحوها بالماء، - على حدّ تعبيره- وهذا الفعل مثير غريب لأسباب عديدة منها:

● إقدامه بنفسه على حرق كتبه ومحوها من الوجود (2). لقد كتب ومحا، فأتحّد بذلك الضدّان في كائنٍ واحد خلق الأثر وأماته. ولو فعلت السّلطة السياسيّة السائدة ذلك لانحصرت دائرة المدلولات، ونحا الفعل منحى العقاب والتّنكيل.

● إنجازه الفعل وهو في عشر التّسعين، زمن محاسبة المرء نفسه على ما جناه من الحياة بعد أن اكتوى بنارها. وهو زمن تبيّن الحقائق وانقشاع الأوهام والآمال، والإبصار بعد عمى، وهو زمن الحفاظ على ما بقي من أمجاد والتّدارك على ما هو رهين فوات وفي برزخ أموات. وهو وإنشاء الخطاب الأخير قبل الرّحيل - وصيّته إلى الحاضرين والآتين في مستقبل الدّهر- وليس له إلاّ نهج الصّدق وقول الحقّ.

● إرداف التّوحيديّ فعل الحرق - العلامة الأولى وهي غير لغويّة - برسالة حجّاجيّة - علامة لغويّة - ردّ بها على القاضي أبي سهل عليّ بن محمّد الذي اتّهمه باليأس من رحمة الله - و بعث إليه « يعذّله على صنيعه ويُعرفه قبح ما اعتمد من الفعل وشنيعه». وفي العلامة اللغويّة ما يكشف عن رغبة في الكتابة من شأنها أن تشكّك في واقعيّة الحادثة التاريخيّة (3).

● وتتعدّد المسألة أكثر متى أخذنا بعين الاعتبار معطى تاريخيّاً ثابتاً هو أنّ مصنّفات التوحيديّ قد نُسخّت وانتشرت بين النَّاس قبل حرقها، وفي هذه الحال يهون فعل الحرق مادياً وينحو نحو الرّمز المثقل بالمعاني لأنّ الكاتب لم يتلف الكتب ولم يمح المكتوب. وإّما أبلغ بالفعل رسالة تحار في كشفها وتأولها الأقوال. وهل لنا من الأدلّة القاطعة والحجج القويّة ما يؤكّد أنّ التوحيديّ قد ألّف كتباً وحرقها؟

● تتزلّ فعل الحرق ضمن بعد طقوسيّ واستحالته رمزا مثقلا بالمعاني لا يمكن فهمه في معزل عن ثقافة الأديب واقتناعاته: أقدم أبو حيان التوحيدي آخر حياته على إحراق كتبه التّفيسة بالنّار وغسلها بالماء وللجمع بين النّار والماء مدلولات رمزيّة وحضور كثيف في الفكر البشريّ أساطيره ومعتقداته لأنّ الجمع بين النّار والماء - وهما ضدّان - يندرج ضمن رؤية للوجود قائمة على توحيد الضدّين في شيء واحد (4) وتتزلّ هذا الفعل في مرحلة بلغت فيها تجربة الأديب الصوفيّة أوجها، ممّا يستدعي معرفة بمدلولات الماء والنار الرمزيّة حسب المجالات المعرفيّة وحسب العصور والأمكنة. ولا تكتسب هذه الرّموز أهمّيّتها مستقلّة بقدر ما تتأكّد أهمّيّتها في تراوجها. فإذا كان الماء - كما في معجم الرّموز وفي مصنّفات الصوفيّة - رمزا للحياة والتجديد وإخراج المضامين المكبوتة إلى سطح الوعي ومن ثمّ الانتصار عليها في سبيل الاستقرار النفسي والتطهير وإعادة الحياة إلى النقاوة والتخليص من الأرجاس وإزالة الأنجاس وغسل الذنوب والإعداد للحياة الأفضل أو للمرحلة الأرفع، (5) وكانت النّار رمزا لانبعاث القوى النفسيّة وتجديد الطاقات، وإعادة الحيويّة المفقودة أو الضعيفة أو الكامنة، فإنّ في الجمع بين النّار والماء ينتقل الكائن من وضع أوّل سمته النقصان إلى وضع ثان موسوم بالكمال

Ληομμε πασσε ν[χεσσα]ρεμεντ παρ λε φευ ετ παρ λεαυ πουρ | τρε τραν  
σφορμ[ετ δε]πενιρ ιμπ[ρι]σσαβλε (6)

وقد استحالّت حادثة حرق الكتب - بعد أن كانت واقعة تاريخيّة حسيّة - حادثة رمزيّة ما فتئت تغري بتدبّر دلالتها. وفي تأويل الحادثة وتدبّر أبعادها وتبيّن مقاصد صاحبها منها اختلفت التأويلات باختلاف المؤولين ومقامات التأويل والسياقات الثقافيّة التي يتزلّ فيها الفعل التأويليّ حتى

كاد يكون لكل ناقد منطلقاته الخاصّة ونتائجه المستخلصة بناء على تلك المنطلقات. والتوحيدىّ نفسه، بعد حرق كتبه، ينهض بوظيفة التأويل. فكيف أوّل التوحيدىّ هذا الفعل؟ وعمّ سكت في تأويله؟

## 2- العلامة اللغويّة ومدلولاتها:

محو الكتابة وكتابة المحوّ فعّالان متلازمان وإن كانت العلامتان مختلفتين.

لذلك نجعل رسالة أبي حيّان الجزء الثاني من علامة كبرى، أو هي الشطر الثاني لعلامة واحدة هي سيرة أبي حيّان تُقرأ لغةً وأحداثاً ووقائع. والرسالة ردٌّ على القاضي أبي سهل عليّ بن محمّد الذي بعث إليه « يعذّله على صنيعه ويُعرفه قبح ما اعتمد من الفعل وشنيعه». ومهما يحظ هذا القاضي من تقدير التوحيدىّ وإجلاله ومهما يبلغ من العظمة والخطورة فإننا لا نجعله سبياً مباشراً أو حقيقياً في نشأة الرسالة، بل إنّنا أميل إلى الإقرار بأنّ أبا حيّان قد كتب الرسالة قبل حرق الكتب- هذا إن سلّمنا بواقعيّة الحدث-. فالقاضي ليس إلّا قارئاً ضمناً تخيّل التوحيدىّ وأنطقه بسؤال ستكون الرسالة إجابةً عنه: لم أحرقت الكتب؟ (7) وإن شئنا تدقيق السؤال: لم التّفكير في حرق الكتب؟.

وردت الرسالة حجاجيّة مبنية ومقصداً: تكاثفت فيها الحجج وتنوعت ووظفت في تبرئة التوحيدىّ نفسه ممّا نُسب إليه وتُقول عليه. فالمقام حجاجيّ، وهو مقام مناسب للتأويل والعدول بالواقعة عن معناها المباشر. وفي هذا يختلف المحاجون ويتفاوتون قوّة واقتداراً.

استهلّت الرسالة استهلالاً تقليديّاً، بالدعاء للقاضي وتفديته والتذكير بما جاء في رسالته ووصف تأثيرها في نفسه وطلب المزيد من أمثاله، وتلخيص محتواها تمهيداً للخوض في القضية المثارة: "ما نال قلبك والتهب في صدرك من الخبر الذي نعى إليك فيما كان ممّي من إحراق كتبي التّفيسة بالنار وغسلها بالماء".

وقد عمد التوحيدىّ إلى استراتيجية حجاجيّة قائمة على ثلاث مراحل:

- مرحلة تمهين الفعل والتبرؤ منه، وفيها استند التوحيدىّ إلى حجّة السّلطة وأكثر من الحجج النقليّة.
- مرحلة تبرير الفعل وتحمل المسؤولية، وقد اتّسمت هذه المرحلة بوفرة الحجج العقليّة
- مرحلة إتلاف المعنى والزجّ بالقارئ في غياهب الغيب.

### ● أ- مرحلة تمهين الفعل والتبرؤ منه:

في رسالة القاضي اتّهام ضمنيّ للتوحيدىّ باليأس من رحمة الله، ولا يفعل ذلك إلا الضالّون الملحدون، وأصابع الاتّهام بالزندقة تشير إلى أبي حيّان، وما ذلك إلا لتحويل فعل الحرق وإكسابه-في نظر الشرع- مدلولاً واحداً. يسلك التوحيدىّ في الردّ على الخصم طريقتين:

- أولاهما عزل الشاهد الدِّيبي عن سياقه وإدراجه في سياق جديد قصد التبرؤ من مسؤولية فعله ورفع التهمة الموجهة إليه. فإذا به يتحدث عن حتمية الموت وفناء الإنسان وعن بقاء الخالق. والتوحيدي باستدعائه هذا الشاهد يكون قد واجه الخصم بسلاحه وقلب الحجّة عليه. ﴿كلّ شيء هالك إلاّ وجهه له الحكم وإليه تُرجعون﴾ وكذلك قوله تعالى: ﴿كلّ من عليها فان﴾. والردّ لا يخلو من سخرية من المعتقدات.

وثانيتها إكساب الفعل بعدا قدسيًا وتزيله في مقام التعبّد وجعله تنفيذًا لرؤيا صادقة، فهو لم يفعل حتّى استخار الله فيما فعل وأوحى إليه. والتوحيدي- بهذه الاستراتيجية- يقبل الحجّة على القاضي الذي اتهمه باليأس من رحمة الله وعدّ فعله شنيعا، وليس القاضي شخصا ذا أوضاع خاصّة- وإن بدا كذلك- وإتما من خلاله تتكلّم السلّطة الدنيّة السياسيّة. وفي ردّ أبي حيّان انتقاد لكلّ من وقف عند الظاهر دون الباطن وقضى بالحكم دون عدلٍ فجانب الصّواب. والقاضي- في نظرنا- هو الايديولوجيا الرسميّة السائدة التي جعلت أبا حيّان ثالث زنادقة الإسلام وأشدّهم خطرا عليه (المعري وابن الرّاوندي). والأمر في نظر أبي حيّان أعمق وأبعد وأذهب غورا. لذلك نراه يتزلّ الفعل ضمن طقوس التعبّد وما توحى به من إجلال للذات الإلهية وخشوع من جانب المتعبّد، وترقّ في مقامات العبادة. فالوضع الحجاجيّ هو وضع خلافيّ، وهو الذي يقدر شرارة التأويل ويجعل للعلامة الواحدة مدلولين متناقضين فأكثر فإذا بالصراع على ملكيّة المعنى يصبح قضيةً خلافيّةً تتجاوز ما هو ذاتيّ إلى ما هو فكريّ وعقديّ.

بتوظيف الرؤيا يكون التوحيديّ قد عقد الفعل بمشيئة الله فبدا الفعل مشروعًا دينيًّا قائمًا على استخارة الله، وفي هذا المجال تصبح الرؤيا / الحلم علامةً ما لم يمتلك المؤول معرفةً بمدلولاتها، تعطلّ الفهم وأشكل الفعل التأويليّ وتردّد بين المغالاة في التأويل(8) أو التأويل المشطّ (Sur interprétation)، والتقصّ التأويليّ(9) (Sous interprétation)، والتأويل الخاطي(10) (Interprétation erronée). ومرجع ذلك إلى أنّ الرؤيا تُكسب فعل الحرق هالة من القداسة وتُحيطه بالغموض والأسرار. فهل كان التوحيديّ رائيا أم كان متبرّئا من المعنى قاذفا به في غياهب الغيب جاعلا إياه ضربا من الوحي... ولا يُسأل الأنبياء عن أسباب الوحي. والرؤيا والحلم مختلفان - الرؤيا من الله والحلم من الشيطان- ومع ذلك فهما مشتركان وظيفة خلق الرموز ونفي الإرادة والرغبة والمسؤوليّة،(11) وللحلم سلطة إنذارية، لقد كان قدماء المصريين يرون أنّ الله خلق الرؤى والأحلام للإنسان لتنقذه من التيه والضياح وترسم له المسالك حين تخفى المعالم وتمّحي السبل المسطورة.(12)

فهي مظهر من مظاهر العناية الإلهية بالإنسان، يهبه القدرة زمن العجز، واليقين الأقصى زمن الشكّ القاسي.

لقد علّق التوحيدي الفعل بمشيئة إلهية، ولهذا القول قيمتان: قيمة إخباريّة ظاهرة، وقيمة حجائية ضمنيّة هي إكراه الآخر على قبول الواقع وإبطال حججه ورفع التّهمة عنه، هذا حكم الله، وهل فيما قضى الله من ردّ. بل إنّ الرّؤيا تولّد مدلولاً جديداً هو الاهتداء - رغبة وتحققاً وإمكاناً-ردّاً على من قال بالضّلالة. فالتوحيديّ، -باستدعائه الرّؤيا- يكون قد جعل نفسه في موقع من شملتهم العناية الإلهية فاهتدوا إلى اليقين. فالرّؤى والأحلام ضروب، (13) قامت الرّسالة على أشدها وقعا وتأثيرا وهو الحلم الاستشعاريّ Le rêve pressentiment وهو استخارة الإنسان الله فيما يفعل، يحدث هذا عند تقاطع إمكانات مرجحة ليس للإنسان علم بعاقبتها وللاستخارة طقوس. أهمّها الطهارة والعبادة والانشغال بذكر الله والصلاة (14).

هذه الاستراتيجية الأولى في الردّ: مفكّر يحارب مجتمعه وأهل عصره بسلاحه ويقلب عليه الحجّة. وهو في جدّه هازل، وفي هزل يقول عين الجدّ. يشرّع الخطأ ويخطئ الشرع. سلاحه في المعركة قوّة التفكير والقدرة على التأويل. والتأويل- في هذا السياق- سياسة في القول بما يقترب المرء ما شاء من الأفعال، ويحفر بالأقوال مجرى تتدفق فيه التأويلات، ويؤسس مسلكاً يضمن له السلامة والنجاة.

ب- مرحلة تعقل الفعل وتحمل مسؤوليته:

مرحلة مقابلة للمرحلة السابقة، وخطّة مناقضة لها قائمة على تعقل الفعل وتبريره تبريراً تواترت فيه الحجج العقلية وذلك من قبيل:

-حجّة التلازم بين العلم والعمل: اعتبار فعل الحرق النتيجة الطبيعية لانفكاك التلازم بين العلم والعمل « إنّ العلم-حاطك الله- يُراد للعمل، كما أنّ العمل يُراد للنجاة، فإذا كان العمل قاصراً عن العلم، كان العلم كلاً على العالم، وأنا أعوذ بالله من علم عاد كلاً وأورث ذلاً، وصار في رقبة صاحبه غلاً».

-حجّة الوصل السببي: بما يبرّر التوحيديّ كساد الأدب وهوان الأديب قائلاً « إنّ زماناً أحوج مثلي إلى ما بلغك، لزماناً تدمع له العينُ حزناً وأسى، ويتقطّع عليه القلبُ غيظاً وجوى، وضئى وشجى »

-حجّة المبادلة والمعاملة بالمثل: وبما يصون نفسه وكتبه عمّا يدنسها « فشقّ عليّ أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، ويدنسون عرضي إذا نظروا فيها، ويشمتون بسهوي وغلطي إذا تصفّحوها، وبتراءون



نقصي وعيبي من أجلها». بل إن الأمر يجاوز حدوده المعقولة أحيانا ليؤول إلى ضرب من الانتقام والتشفي، لتحلّ لعنة الحاضر على الجيل الآتي « وكيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنةً فما صحّ لي من أحدهم وداً، ولا ظهر لي من إنسانٍ منهم حفاظاً، ولقد اضطرت بينهم بعد الشّهرة والمعرفة في أوقات كثيرةٍ إلى أكل الخضر في الصّحراء، وإلى التكلّف الفاضح عند الخاصّة والعامّة، وإلى بيع الدّين والمروءة، وإلى ما لا يحسنُ بالحرّ أن يرسمه بالقلم، ويطرَح في قلبِ صاحبه الألم.. ».

—حجّة قياس الغائب على الشاهد: ومن خلالها تبدو الذات في أقصى درجات القنوط والتشاؤم وأقساها. « فإن قلت: ولم تسمهم بسوء الظنّ وتقرّع جماعتهم بالغيب؟ فجوابي لك أن عياني منهم في الحياة هو الذي يُحقّق ظنيّ بهم بعد الممات ». إنه سؤال عميق عن جدوى الكتابة التي يحترق بها صاحبها.

—حجّة السّلطة المعرفيّة: احتجّ التوحيدي بمن سبقه من الأدباء والمفكرين الذين أبادوا كتبهم، وبعد، فلي في إحراق هذه الكتب أسوةً بأئمة يُتدى بهم، ويؤخذ بهديهم، ويُعشى إلى نارهم».

—حجّة التناقض بين نوع السّعي وطبيعة الجزاء: معادلة محيرة، توفرّ الذات على أنفس الصّفات، وفي المقابل يكون الغنم تافها... (15) وهي من أعاجيب القدر وتصاريفه السّاحرة بالبشر.

—حجّة الإمكان: اقتدار الفاعل على الأمر اليسير لإنجازه الأمر العسير. وفي هذا المجال يقيم التوحيديّ مقابلة بين الموجود بالقوّة والموجود بالفعل، لتفويق الوراق على الورق، وردّ الاعتبار للكاتب، وهو ردّ قاسٍ على من يبجي الثّمار ويلعن متعهّدها بالغرّس والحراث والصيانة والحفظ.. ومتى استقامت الأمور بعد اعوجاج، وتهيأت للأديب ظروف النشر والتأليف «إن احتجت إليه [ العلم ] للناس، ففي الصّدر منه ما يملأ القرطاس بعد القرطاس، إلى أن تفتنى الأنفاس بعد الأنفاس، فلم تُعنى عيني بعد هذا بالحبر والورق والجلد والقراءة والمقابلة والتصحيح وبالسّواد والبياض؟ ».

التهمت النار الكتب، ولكنها لم تقض على الكاتب، ولم تلغ الحضور الحيّ لذلك الوجود الذي ينطوي على إمكان الكتابة الجديدة (16).

—مرحلة إتلاف المعنى والزجّ بالقارئ في غياهب الغيب. وهي مرحلة التحوّل إلى عالم آخر، عالم لا معقول وانغلاق الرسالة على عالم الغيب. وقد تمّ ذلك على مرحلتين:

—جعل الحرق طقس عبور يقتضي التحرّر من أدران المادّة للتحوّل إلى عالم آخر، وهو معنى مُتندي إليه باستدعاء المدلولات الرمزية لفعل الحرق. والحرق- في أدبيّات الصوفيّة- « هو أواسط التّجليات

الجاذبة إلى الفناء التي أوائلها البرق وأواخرها الطمس في الذات.» (17). وفي هذا السياق يقول التوحيديّ منكرا الكتب متوسّلا حجّة التمثيل جاعلا إياها من الفضّة والذهب: «وهل جامع الكتب إلا كجامع الفضّة والذهب؟ وهل المنهومُ بما إلا كالحريص المشعّ عليهما؟ وهل المغرّمُ مجبّها إلا كمكآثرها؟» ولكن، بالرغم مما توحى به هذه المدلولات من ترقّي أبي حيّان في مقامات الصوفيّة فإننا نرى أنّ الشوق إلى متع الحياة وأطايبيها ظلّ يراود أبا حيّان إلى آخر رمق في حياته... إلى لحظة حرق الكتب. أفلا يكون الفعل الانتحاري لليأس تعبيرا عن التعلّق الشديد بالحياة؟ (18). وبعد، هل نتعامل مع حادثة حرق الكتب على أنّها واقع أم رمز؟ وهل الحرق من شنيع الفعل أم هو فعل يهون؟ وهل احتماء أبي حيّان بالدّين في شواهد من باب رفع الأراجيف وقطع الطنّون أم هو من باب السخرية من الحكمة ومن تصاريف القدر؟ لقد جمعت الرسالة بين المعنى ونقضيه، وتأكّد هذا المترع في فتح مسلك جديد إلى المعنى... هو مسلك التّفي والإغراب.

ج 2: مرحلة انتفاء المعنى وتشريع التأويل : ختم التوحيديّ رسالته - بعد أن عدّد مدلولات الحرق وكتّف الحجج المشرّعة إياه - بقوله: « وإذا أنعمت النظر تبيّنت أنّ لله جلّ وعزّ في خلقه أحكاما لا يُعزّز عليها ولا يُعالب فيها لأنّه لا يُبلّغُ كنهها ولا يُنالُ غيبها ولا يُعرّفُ قابها ولا يُقرعُ بابها وهو تعالى أمملكُ لنواصينا وأطلع على أدانينا وأفاصينا ».

تنغلق الرسالة بهذا القول، وهو قول يفتح باب التأويل من جديد ويقذف بالمؤوّل في عالم الغيب... وكيف للمرء أن يملك الناصية ويطلع على الأدنى والأقصى، وكيف له أن يقرع الباب ويبلغ الكنه وينال الغيب...؟ وهل هناك معنى أخير تنتهي إليه عمليّة التأويل؟ وهل المعنى كامن في ما قاله أم في ما سكت عنه؟ بل هل قال أبو حيّان شيئا في هذه الرسالة؟

حين نقارن بين سلسلة المعاني التي تُؤوّلُت بها العلامة غير اللغويّة نجدها منحصرة في دائرة محدودة ليس من العسير ضبطها، فقد تبيّنا أنّ فعل الحرق تأوّلّه القاضي - رمز السلطة السياسيّة والدينيّة - على أنّه يأس من رحمة الله وكفر وإلحاد، بينما أنشأت الرسالة من المعاني ما يعسر حصره، ولم يكن التأويل ليشند ويحتدّ ويبلغ أقصاه لولا الوضع الحجاجي الذي تأسّس عليه الردّ الترسلي.

يخلص الناظر في رسالة التوحيديّ إلى أنّ استدعاء العلامات وتكثيف الرموز وسائر أساليب الحجاج لم تكن سوى سياسة في القول قصد منها تحقيق وظيفتين متناقضتين في الآن نفسه هما إحياء المعنى وإماتته وذلك بفتح باب التأويل بلا حدود. ولكنّ التوحيديّ - إذ يفتح باب التأويل بهذه الكيفيّة - يغلقه، ولا عجب لأنّ الأمر في حقيقته كالتور، نحتاج إليه بمقدار لنبصر، فإذا كان له نصيب

الشَّمس عشيت العيون وفقدت الإبصار. ولا بدّ للتأويل - في انفتاحه وتعدّده - من حدود تسمح بأتّضح المعنى وتبيّن المقصد. فهل أراد التّوحيديّ - بمجمعه بين نقيضين هما الكتابة ومحو الكتابة - أن ينتقم من الإنسان بجعله يصعد الصّخرة إلى ذرى الجبال، فيضطّرّ بعد الشّقاء والعناء، وبعد معايشة التّصوص معايشة طويلة إلى الاكتفاء "بالقبيلة الدّاوية والكسيرة اليابسة"؟ ألا يتحوّل التأويل - عندئذ - إلى نقمة على المعرفة بدلا من أن يكون تأسيسا لها؟

1- من الأسس النظرية التي تقوم عليها السيميائيات - على تعدّد تياراتها وتنوّع شواغلها - شمولية العلامة (كلّ ما في الكون يُرى علامة: الإنسان وما يحيط به وما ينتجه وما يتداوله) ومركزية المؤلّ (المؤلّ هو عنصر التوسّط الإلزامي بين الماثول والموضوع، وهو الذي يمنح العلامة معنى) وتعدّد الخطابات التأويلية للعلامة الواحدة (ذلك أنّ المعنى في النصّ لا يمكن أن يكون إلّا جمعا، ومرجع ذلك إلى التّظم اللغوية الحاملة بذور التأويل وإلى طبيعة الذوات المؤولة، وهي متفاوتة في المؤهلات والمعارف والطّاقات. وإلى أنّ كلّ تأويل يتمّ داخل دائرة ثقافية محدّدة يستدعي فيها المؤلّ ما سبق من المعارف دون أن يلغياها. وكلّما توغّل التأويل في أدغال العلامات أنتج مزيدا من المعرفة). في هذا الموضوع كُتب الكثير، وتما يمكن التّظر فيه:

- Oswald Ducrot- Jean -Marie Schaeffer, *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, Mai 1995. pp 179-186

- سعيد بنكراد، *السيميائيات والتأويل: مدخل لسيميائيات بورس*، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005

2- سالم حميش، تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدي، فصول، 1996، ع 3، ص: 57

3- يقول كمال أبوديب: "وهي [ لعبة إحراق الكتب ] في تقديري لعبة رمزية تمثّل جزءا من هذا التخييل الصّخمي والمسرح التابضة بالحياة التي يبلورها ( الإمتاع والموانسة)، وما أظنّ الأمر كان إحراقا فعليا لكتبه كما تميل إلى أن نصدّق" مجلة فصول، م. ن. ص: 210- 244 .

4- يقول التوحيدي في الإشارات الإلهية ج 1 ص 104: "حبيبي ! أما ترى ضياعي في تحفّظي ؟ أما ترى رقدتي في تيقظي؟ أما ترى تفرّقي في تجمّعي؟ أما ترى غضبي في إساغتي؟ أما ترى ضلالي في اهتدائي؟ أما ترى رشدي في غيبيّ ؟ أما ترى عيبيّ في بلاغيّ ؟ أما ترى ضعفي في قوّتي؟ أما ترى غيبيّ في حضوري؟ أما ترى كموني في ظهوري؟ أما ترى دائي في دوائتي ؟".

5- علي زيعور، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دار الطليعة، الطبعة الأولى، 1977 ص: 176.

6- المرجع نفسه، ص: 193

<sup>1</sup> J Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont Jupiter, 13<sup>ème</sup> édition septembre 1992. p 651 ( Article : Mort) p 817 ( Rideau de feu p 817) .

7- كالصاحب بن عبّاد الذي كان يعمل في أوقات العيد والفصل شعرا ويدفعه إلى أبي عيسى بن المنجّم - وهو محكّك شاخ على الخدائع وتحكّك-، ويقول له: قد نخلتك هذه القصيدة، امدحني بها في جملة الشعراء، فيفعل..

8- وهو أن يرى المخاطب قيمة مشتقة والحال أنّ المتكلّم يزعم أنّه يتكلّم بصراحة.

9- وهو ألاّ يدرك المخاطب القيمة المشتقة عن جهل أو عن عمد.

10- وهو أن يتبادر إلى ذهن المخاطب معنى لا وجود له ولم يقصده المتكلّم.

J.Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.* p 809 « Rêve : créateur de symboles ; spontanée -11

J Chevalier, Alain Gheerbrant et contrôlée.». *op. cit.* p 809 12-

« L’Egypte ancienne, prêtait aux rêves une valeur surtout prémonitoire : Le dieu a crée les rêves pour indiquer la route aux hommes quand ils ne peuvent voir l’avenir, dit un livre de sagesse. »

J Chevalier, Alain Gheerbrant, *op. cit.* 13-

يتحدّث جون شافاليباي عن ضروب من الحلم - بالإضافة إلى الحلم الاستشعاري - منها الحلم الأنبياء *Le rêve prophétique* ويستمدّ قوّته من الله وهو نبوءة صادقة، والحلم التدريبيّ *Le rêve initiatique* ووظيفة الدخول إلى عالم حديد بفضل المعرفة والخيال، والحلم التواصليّ *Le rêve télépathique* ويتمثّل في التواصل بين الأرواح على بعد المكان، والحلم المتخيّل *Le rêve visionnaire* والحلم الأسطوريّ *Le rêve mythologique*

14- في الحديث " الرؤيا من الله والحلم من الشيطان" ( رواه البخاري والترمذي ومالك ) وقد وقع ربط الرؤيا بالنبوءة، فأوّل ما بدئ به النبيّ (ص) من الوحي الرؤيا الصادقة" وإنّ بعض الرؤى جزء من النبوءة. لذلك جاء في الحديث أنّ " الرؤيا الصادقة من الله"، والرؤيا هي الجسر الممتدّ بين المرئيّ والغيبيّ، وهي " واسطة اتصال بالغيب وفرصة لاستقبال التعاليم من الكائن الأسمى". وفيها تبلغ الذات القمّة وتتصل بالله وتحاوره، وهي تعبير مقنّع ورمزيّ عن العمليّة الجنسيّة. يقول ابن عربيّ: نكحت نفسي بنفسي وكنت بعلي وعرسي. الفتوحات المكيّة ج 1 ص 225. ورد الشاهد في: علي زيعور، الكرامة الصوفيّة والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربيّة، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى،

1977 ص 248/247 / 255

15- ملكة المسائل " حرمان الفاضل وإدراك التّاقص" المسألة الثامنة والثلاثون من جملة المسائل الواردة في الهوامل والشوامل، سأل عنها التوحيدى مسكويه قائلاً: حدّثني عن مسألة هي ملكة المسائل والجواب عنها أمير الأجابة، وهي الشّجّا في الخلق والقذى في العين والعصّة في الصّدر، والوقر على الظّهر والسلّ في الجسم، والحسرة في النّفس، وهذا كلّ لعظم ما دهمّ منها وإبتليّ به فيها، وهي حرمان الفاضل وإدراك التّاقص، ولهذا المعنى خلع ابن الرّاوندي ربة الدّين، وقال أبو سعيد الحصريّ بالشكّ، وألحد (فلان) في الإسلام، وارتاب (فلان) في الحكمة. وحين نظر أبو عيسى الورّاق إلى خادم قد خرج من دار الخلافة بجنائب تُقاد بين يديه وبجماعة تركض حوالبه، فرفع رأسه إلى السّماء وقال: أوحدك بلغات وألسنة، وأدعو إليك بحجج وأدلة، وأنصرُ دينك بكلّ شاهد وبيّنة، ثمّ أمشي هكذا عارياً جامعاً ناعماً ومثل هذا الأسود يتقلّب في الخبز والوشى والخدم والحشم والحاشية والغاشية... ومما أجاب به مسكويه: " اعلم أنّ القسمة عدلٌ، والقاسم منصفٌ، لأنّه بإزاء ما أعطاك من الأدب والفضل واللّسان والعقل أعطى صاحبك المال والجاه والكفاية واليسار فانظر إلى التّعمة كيف انقسمت بينكما، ثمّ انظر إلى البلاء كيف انقسم عليكما أيضاً: أبلاك مع الفضل بالحاجة، وأبلاه مع الغنى بالجهالة".

التوحيدى، الهوامل والشوامل، مطبعة لجنة التّأليف والترجمة والنشر القاهرة سنة 1951 ص 212-214

16- جابر عصفور، الرغبة الملتبسة للكتابة فصول س 1996 المجلد 15 العدد الأول ص 5 المفتح.

17- علي زيعور، العقليّة الصوفيّة ونفسانيّة تصوّف، نحو الاتزانيّة إزاء الباطنيّة والأوليائيّة في الذات العربيّة. دار الطليعة س 1979 ص 166

18- يرى جابر عصفور، في هذا السياق، أنّ النار الحارقة للأوراق كالماء الذي يغسل الصحائف فيمحو حبر الكتابة، دالّ تتراوح مدلولاته بين نقيضين: الموت والبعث. هو طائر يولد لحظة أن يموت ويموت لحظة أن يولد. انظر: مجلة فصول، المرجع نفسه.