

بلاغة السؤال وأبعاده الإلهية والأنطولوجية في النص الصوفي.

سامية بن عكوش

جامعة جيغل

مقدمة:

أقدم في مقالي مقارنة لسؤال المعنى في نصوص المواقف للصوفي محمد بن عبد الجبار النفرّي. وقد بدأت بوادر الاهتمام بالموضوع، منذ قراءاتي الأولية في نصوص المواقف. فما لاحظته ورود عدّة مقاطع في شكل حوارات سريعة، تتأسس على السؤال والجواب. وفي نفس الوقت ترتبط الأسئلة بأبعاد إلهية وأنطولوجية. ففي كلّ المقاطع يتساءل الصوفي الواقف في حضرة الحقّ: ما معنى تجربة الوقوف في حضرة الحقّ؟ ما علاقتها بالوجود؟ ما علاقتها ببقية الموجودات؟ ماهي السبل المعرفية الكفيلة بتحصيل معنى تجربة الواقف؟

ولأنّ الوقفة تعني إبطال كلّ أفعال الطلب حسب عفيف الدين التلمسانيّ، شارح مواقف النفرّي⁽¹⁾؛ لأنّ الذات الواقفة في حضرة الله قد فنّيت كليّة، وعيا وقولا وفعلا، في ذات المطلوب لله. ومن هنا تفتقت أسئلة المقال:

1- ما وظيفة الأسئلة الواردة في نصوص المواقف؟ مادامت الوقفة تنفي كلّ أفعال الطلب، والسؤال طلي كما أقرت بذلك البلاغة العربية القديمة.

2- ثمّ كيف نفسّر هذا التناقض؟ بين ظاهر يبني على أسئلة طلبية، وباطن ينفي إمكانية تحصيل المعرفة عبرها.

أستعين بمقاربة تفكيكية، أحاول فيها كشف التناقض وحضوره في كلّ مقام سؤال. وأكشف التناقض بين ظاهر المقاطع الحوارية المبنية على السؤال والجواب، وباطن المقاطع الذي ينقض ذلك. وسأعمد أولا إلى إبراز فضيلة السؤال الفلسفيّ الذي أسسه المتصوفة، بالاعتماد على نموذج التوحيديّ حسب ما قدّمه مصطفى ناصف في مقالاته وكتبه. ثمّ أنتقل إلى تفكيك بنية السؤال والجواب في نصوص المواقف للنفرّي. فأبرز أولا أنواع الأسئلة في نصوص المواقف؛ ثمّ أحاول تفكيك بني الأسئلة لكشف التناقض السالف الذكر. وبالتالي نحاول معرفة مدى قوة أو تخافت ادعاء الفلاسفة الذين يستندون في تحليلاتهم على آليتي السؤال والجواب.

سيكون مقالنا امتحانا واختبارا لأهم آيتين للمعرفة البشرية، السؤال والجواب. وسيكون مقام الاختبار هو النص الصوّبيّ.

1-الأغراض الانفعالية للبلاغة العربية القديمة:

1-1-تأثير القوة في خطاب البلاغة العربية القديمة:

ارتبطت البلاغة العربية عبر محطاتها المختلفة بالبيان والإفصاح والبلوغ، أي بالمعنى المقصود من هذا الأسلوب البلاغيّ أو ذلك. ولم يكن ترجيح كفة المعنى المقصود على حساب اللامعنى سوى إستراتيجية قوة لخطاب البلاغة العربية المحكوم ككلّ خطاب بالقوة والصراع والغلبة. وقد بيّن مصطفى ناصف في مقاله " بين بلاغتين " وفي كتابه " دنيا من المجاز " كيف نمت البلاغة العربية القديمة في ظلّ الصراع بين مختلف القوى السياسيّة والدينيّة. فقام النظام البلاغيّ بأكمله على مبادئ الصراع والجدال والغلبة. و " إذا اشتدّ الصراع بين الأفكار تجاوز الناس حاجة الأفكار ذاتها. وهنا يعنون بنمط من البحث يساعد بوجه من الوجوه على الغلبة أو تناسي الحقيقة أو الغضّ من بعض القيم. " (2) أو بتعبير آخر: يهتمّ الخطاب البلاغيّ في مثل هذا المقام بالانفعال والحماسة على حساب الفكرة والحوار، وبالمظهر الخارجيّ للقول على حساب باطن الفكرة. وقد استجلى ناصف ذلك في مفاهيم البلاغة القديمة، الشائعة عند الجاحظ ومعاصريه ولاحقيه.

اعتبر مصطفى ناصف الجاحظ أهمّ من عزّز الغلبة للقيم السابقة. فالجاحظ أولى أهمية لمقامات المستمعين على حساب الحاجات التّفنسيّة للمتكلّمين، وللبيان والصناعة على حساب التفكير العميق. فهو - حسب ناصف - أهمّ من أزرى بالفلسفة من خلال عبارته الشهيرة: " ليس صعباً أن تكون فيلسوفاً، الأصعب ان تكون شاعراً ". فمدار مفاهيمه " الصناعة، البيان، الطبع، البديهة، التّسيج الافتتان باللّغة والمتعة. وبالتالي أقام نظاماً بلاغياً في خصام مع الفلسفة (3). وامتدّ هذا التفكير من عصره إلى عصور متأخرة.

استجابت البلاغة العربية القديمة للمناخ الحضاريّ السائد في العصر العباسيّ، مناخ الترف والحياة السهلة الرّغدة. مما عزّز قيماً أدبية تقيم الدعاية لهذا المناخ الحضاريّ، كالاستعمالات الانفعالية الظرفية للغة الأدبية والتشبيه المتداول وقرب طرقي الاستعارة، وخدمة الألفاظ للمعاني.

فهذه الخصائص التي أقرها عمود الشعر العربي، قد خدمت الدعاية والترف على حساب التحليل العقلي. فمضت مباحث البلاغة العربية دون أن تصحبها أية حساسية عقلية باطنية⁽⁴⁾ إلى أن استقرت في أبواب وأقسام وأغراض في مفتاح العلوم للسكاكي. ولعل باب الأساليب الكلامية أهم المباحث البلاغية التي اهتمت بالتقسيمات الخارجية والأغراض المحددة سلفا لكل نمط.

1-2- ميتافيزيقا الحضور في مفتاح السكاكي:

أقام السكاكي مفتاحه على خلفية حماية المرجع (عمود الشعر)، فقيد الأساليب بالأغراض السابقة الاستعمال. وقيد المجاز بالدلالة الحقيقية، واعتبر ما عداها لازما من لوازمها. فوعدت بلاغته في الجمود والماضي الوهمي المفروض على الواقع. وهذه الدلالة الأصلية كما يقول مصطفى ناصف في كتابه " دنيا من المجاز " هي ضرب من المحاكمة وافترض الرأي السابق⁽⁵⁾، أي أسبقية المعنى وأحاديته وحقيقته. ولا أدل على هذه الغاية من تسمية السكاكي لباب أساليب الكلام بباب علم المعاني. فالتسمية بحد ذاتها تعلن عن أسبقية المعنى على النص، وتقسيمات الأساليب المختلفة تبرز أهمية التقسيمات والتنميطات على حساب فحوى هذه الأساليب.

وضمن هذا التصور التفعلي الشكلي الجاف يتنزل أسلوب السؤال كأهم ضرب من ضرب الأساليب الإنشائية المدرجة ضمن باب علم المعاني في "مفتاح العلوم" السكاكي. فينقسم الأسلوب الإنشائي إلى طلبي، يعني تحقيق مطلوب لم يتحقق ساعة الطلب؛ وغير طلبي يرتبط بأغراض تستفاد من سياق الكلام. وقد أحصى "مفتاح العلوم" كل صور الاستفهام الطلبي وغير الطلبي، كما ربطها بأغراض أو مقاصد أو معان تستفاد من سياق الكلام.

يفترض التصور السابق وجود الماهية قبل وجود الأشياء، أقصد ماهية البلاغة وأقسامها وتقسيمات كل قسم ووظائفه، كما يفترض حضور هذه الأشياء في كل فعل تفكير والاحتفاظ بها في كل نص مكتوب. وتحضر فكرة الحضور دوما في شكل إثبات يفترض مثلا وجود إجابة لكل سؤال طلبي. وقبل ذلك يفترض حضور الذات السائلة إلى ذاتها في كل فعل سؤال. أي أن هناك أفق إثبات يسبق أي سؤال، إثبات لحضور الذات في فعل السؤال من خلال وعيها بحضورها، وتوكيد مضاعف لهذا الحضور من خلال فعل السؤال وإثبات وجود إجابة له قبلها، وهو ما يسميه دريدا في انتقاده للفكر الميتافيزيقي، التفكير في الوجود كحضور⁽⁶⁾.

تتنزل الإجابة في فكر الحضور السابق مرتبة أهم من السؤال، لأنّ الإجابة ترتبط بمقامات المستمعين؛ وهي " تلك العلاقة التي نضع فيها الجواب سلفاً في السؤال، محطمة هذا الأخير من حيث هو سؤال في جواب أولي، الشيء الذي يحول السؤال إلى سؤال بلاغي واصطناعي." (7) وعلى هذا النحو البلاغي الاصطناعي سارت كل أساليب الكلام في "مفتاح العلوم". أليست البلاغة هي الصناعة والحرفة والصنعة كما تشهد بذلك كتب البلاغة القديمة؟ وإنّ الإجابة تخدم فكرة المعنى، وكلّ المصطلحات السائرة في فلکها من بلوغ وبيان وإفصاح. وإنّ هذا الميل لكفة على حساب أخرى يكشف دوما الغلبة للسطح على العمق، للظاهر على الباطن، للحضور على الغياب، للوضوح على الغموض، لطلاوة الأسلوب على التحليل العقلي. بل لتقريرية الجواب على فلسفية السؤال.

1-3- من بلاغة التماثل إلى بلاغة الاختلاف:

اندرج مقال ناصف في بداية التسعينيات في إطار ندوة بعنوان "قراءة جديدة لتراثنا النقدي" ضمت أسماء معروفة في المجال النقدي أمثال عبد الله الغدامي، جابر عصفور، كمال أبو ديب، عبد الملك مرتاض. ولا يخفى على قارئ مقال مصطفى ناصف طابع التفكير من داخل النسق الميتافيزيقي، ألا وهو الفكر الثنائي الذي تحكّم في قراءة ناصف للفكر النقدي القديم. فهو يفصل دوما بين فكرتين "المتعة/ الفكرة"، "الوضوح/ الغموض"، لغة عمود الشعر/ اللغة العامية، إلى أن أفضى به الأمر إلى تقسيم ثنائي لضربين من البلاغة متضادين في أسسهما ودرسهما: بلاغة الشعر وبلاغة القرآن. وإنّ هذا التفكير الأحادي أهمل اجتهادات مختلفة، تحركت خارج بلاغة عمود الشعر، على سبيل المثال لا الحصر عبد القاهر الجرجاني في "دلائل الإعجاز" وتأسيسه لنظرية النظم بالاستناد إلى عناصر جديدة متعلقة بنظام اللغة. واندرج مقال عبد الله الغدامي الذي ألقاه في الندوة ذاتها بعنوان (*): "من المشاكلة إلى الاختلاف، العمودية والنصوية في النقد العربي" ضمن مسعى إبراز التقاد العرب القدامى الخارجين عن ثقافة المشاكلة والمماثلة والتشابه إلى ثقافة الاختلاف والاحتمال والتعدد، وعبد القاهر الجرجاني واحد منهم.

2- السؤال الفلسفي وأبعاده في النص الصوفي:

2-1- السؤال وأفق الحوار في نصوص التوحدي:

اهتمّ ناصف في كتبه اللاحقة بفكرة الاختلاف في التراث العربيّ، بالاستناد إلى نصوص أدبية تكشف ذلك، خاصة نصوص المتصوفة. واستند ناصف إلى المتصوفة؛ لأنهم - حسبه - نجوا من سلطة المرجع، وقيد الدلالة الحرفية⁽⁸⁾، مثلما أبرزه في كتابه "محاورات في النثر العربيّ" بالاستناد إلى تراث المتصوف الفيلسوف، أبي حيان التوحيديّ، خاصة في كتابه "الامتاع والمؤانسة". وقد اهتمّ ناصف بأسلوب المحاورات الذي انبث عليه نصوص "الامتاع والمؤانسة". ونحال عنوان كتاب ناصف "محاورات في النثر العربيّ" مستوحى من خصيصة الحوار لدى التوحيديّ.

يتأسس أسلوب الحوار في نصوص "الامتاع والمؤانسة" على السّؤال والجواب بين شخصيات نقدية وبلاغية ونحوية وفلسفية في عصر التوحيديّ، حول قضايا متعددة كالأفضلية بين الشعر والنثر، الأهمية بين المنطق والنحو التي جرت بين السّيرافي عالم النّحو، ومتمّى بن يونس المنطقيّ. فبعثت ليالي الحوار في هذا الكتاب الهامّ عدّة قضايا للنّقاش. والأهمّ من ذلك بعثت فضيلة السّؤال والتساؤل، إذ دفعت أسئلة المحاورات إلى تحريك السّكون ودفع الواقفين إلى مواصلة المسير، وإقلاق راحة الواقفين⁽⁹⁾ فهي إسهام لا ريب فيه في تقريب أفق البلاغة من أفق الفلسفة. وفي هذا الخطّ تسير تساؤلات التوحيديّ في كتبه "الهوامل والشواغل" و"المقاسبات".

إنّ اعتداد نصوص التوحيديّ بالسّؤال والتساؤل مؤشّر على الخروج من سلطة المرجع ومعلم في طريق الخروج من هذه السّلطة في نفس الوقت. فالاهتمام بالسّؤال أكثر من الجواب هو خروج أوّلا عن نّهج البلاغة القديمة التي تجعل الجواب أهمّ من السّؤال؛ وثانيا يفتح هذا الاهتمام دربا جديدا للتفكير الباطنيّ العميق في أبعاد السّؤال البلاغيّ، خاصة عندما "تدور حول القضايا الرئيسيّة المتّصلة بالإنسان، والكون والمصير"⁽¹⁰⁾ وفي علاقته بموجد الإنسان والموجودات، الله.

لم يكن الاهتمام بالسّؤال حكرا على التوحيديّ، بل شاع ذلك عند جلّ المتصوفة. فمادام المتصوفة يقيمون علاقة غير تقليدية بالدين كما يقول أدونيس⁽¹¹⁾؛ فإنّ هذه العلاقة نتجت عن معرفة مختلفة بالله، وعلاقته بمن وما خلق. وإنّ أيّ معرفة جديدة تسبقها بالضرورة أسئلة جديدة، وهذا ما يفسّر الكمّ الهائل من الأسئلة التي تعجّ بها كتب المتصوفة في كلّ العصور.

2-2- السّؤال الأنطولوجيّ والابستمولوجيّ في نصوص النّقريّ:

لا يكاد يخلو نص من نصوص المواقف النَّقْرِيَّة من السَّؤال. وقد ارتبط السَّؤال بالباين الأساسيين للفلسفة: سؤال الوجود (الأنطولوجيا)، سؤال المعرفة (الابستمولوجيا).

2-2-1- السَّؤال الأنطولوجي:

تندفع الأسئلة في نصوص المواقف إلى الحضرة الربانية ذات الأبعاد الأنطولوجية. فتقريبا كلَّ المواقف تتساءل عن ماهية الوجود؟ و ما علاقة الوجود باللَّه وبالموجودات؟ وما طبيعة العلاقة بين الوجود والموجود؟ وقد بدت الأسئلة الأنطولوجية بصيغة الماهية: ماهو؟ أو من هو؟ وارتبطت الأسئلة الأنطولوجية بقضايا دينية ذات علاقة بالتصوف، أو لنقل بقضايا التوحيد. ففي موقف "من أنت ومن أنا؟" يتعلَّق السَّؤال بماهية الذاتين الواقفة واللَّه والعلاقة بينهما. فيقول: "أوقفني وقال لي: من أنت ومن أنا، فرأيت الشَّمس والقمر والتَّجوم وجميع الأنوار." (12) نلاحظ ارتباط السَّؤال بمهوية الذاتين الواقفة والإلهية، بأبعاد أنطولوجية، لأنَّ الإجابة كانت في شكل رؤيا لعناصر كونية، الشَّمس والقمر والتَّجوم والأنوار. وبالتالي يرتبط السَّؤال ببعد إلهيَّ والجواب ببعد أنطولوجي. ولما كان الجواب في شكل رؤيا أنطولوجية، فإنَّ سؤال المهوية ذو أبعاد أنطولوجية واضحة.

من بين القضايا الدينية والأنطولوجية في نفس الوقت التي طرحتها نصوص المواقف، قضية الموت. ففي موقف الموت يقف السَّؤال في موقف الموت، ويؤسِّس السَّؤال للمساءلة في موقف الموت، عبر حوار سريع بين اللَّه والواقف- الميِّت، في قوله: "أوقفني في الموت، فرأيت الأعمال كلّها سيِّمات (...). ورأيت كلّ خليقة قد هرب مني، وبقيت وحدي، وجاءني العمل، فرأيت فيه الوهم الخفي والخفي العابر، فما نفعني إلاَّ رحمة ربِّي، وقال لي أين علمك؟ فرأيت النار. وقال لي: أين عملك؟ فرأيت النار. / وقال لي: أين معرفتك؟ فرأيت النار. وكشف عن معارفه الفردانية، فخمدت النار." (13) فالسَّؤال ذو بعدين، إلهيَّ وأنطولوجيَّ في نفس الوقت. إذ يتناول موضوع الموت، الذي هو قضية دينية هامة في كلّ الأديان. ولكن الموت في هذا الموقف ارتبط، بقيامة الصوفيِّ بين يدي الحقِّ. وهي ما يسمى بالقيامة الصغرى حسب المتصوفة. كما ارتبط السَّؤال أيضا بأبعاد أنطولوجية، حيث ارتبط جواب السَّؤال بالنَّار، أي بعنصر من عناصر الكون. وترمز النَّار في هذا السِّياق إلى الحجاب.

ارتبط السؤال بماهية الإسلام في "موقف الإسلام" حيث ينطلق سؤال ماهية الإسلام بمعنى التسليم المطلق لله في قوله: " قلت: كيف أسلم لك؟ " (14) ومن هذا السؤال الأساسي تناشلت الأسئلة الفرعية حول طرائق اتباع الحق والتسليم المطلق له، في حوار سريع، استولد فيه من كلّ جمل الإجابات، أسئلة جديدة. وبالتالي يعتبر السؤال أكثر أهمية مقارنة بالجواب.

2-2-3- السؤال الاستمولوجي:

اهتمت نصوص النقيريّ بسؤال المعرفة- السؤال الاستمولوجي- حيث أنّ نصوص النقيريّ تتساءل عن الأبواب المعرفية الكفيلة بتحصيل معنى تجرية الواقف في الحضرة الإلهية، أهو العلم؟ أم المعرفة؟ أم الرؤيا؟ وقد ارتبط سؤال معرفة الرب بسؤال معرفة النفس، إذ يقترن بالارتباط بينهما في قوله: " من سألك عني فسله عن نفسه فإن عرفها فعرفني إليه، وإن لم يعرفها فلا تعرفني إليه فقد غلقت بابي دونه. " (15) وبالتالي من عرف ربه فقد عرف نفسه، والعكس صحيح أيضا.

يقتحم السؤال الاستمولوجي في نصوص الواقف سبل المعرفة التي تصفها الوقفة. وهي ثلاثة: العلم، المعرفة، الرؤيا. وإنّ أساس السؤال الاستمولوجي: كيف يعرف الواقف الله في نصوص الواقف؟ أي ما هي السبل المعرفية الكفيلة بتحصيل هذه المعرفة؟

ولعل " موقف الإسلام " أكثر الواقف التي يقتحم فيها السؤال موضوعا أساسيا، يتعلّق بماهية الإسلام من جهة، والسبل المعرفية لإدراك هذا الفهم من جهة أخرى. وقد افتتح الموقف بجملة خبرية تقريرية عن عقيدة الواقف، في قوله: " أوقفني في الإسلام، وقال لي: هو ديني فلا تبتغ سواه فإني لا أقبل. " (16) ويسمح هذا التقرير الخبري عن ديانة الواقف، باستقطاب المتلقي المسلم، بإرضاء معتقده مذ الشذرة الأولى من المقطع. وقد ورد الخبر التقريري في شكل حكم إلهي، لا نقاش فيه. وأكدّه بحكم تفصيلي في قوله: " هو أن تسلّم لي ما أحكم لك وما أحكم عليك " (17) فمصدر الحكم هو الحقّ، الذي ينكشف للواقف من خلال الرؤيا. وتوالت الأسئلة الاستمولوجية، بعد الحكمين التقريرين عن ماهية الإسلام، والحكم المرتبط به، بصيغ " قلت كيف لا أعارض؟ (...). قلت كيف لا أطلب على حقك دليلا من قبل نفسي؟ (...). قلت كيف أتبع؟ (...). قلت كيف لا أبتدع؟ (...). " (18) وكلّها أسئلة عن الطريقة الصحيحة للتسليم للحقّ. وقد تحلّلت الإجابات بين هذه الأسئلة. ويستولد من كلّ جملة جواب سؤالا جديدا .

وقد تراءت العلاقة بين الأسئلة والأجوبة، علاقة اشتقاق أكثر من سؤال من نفس جملة الجواب، فتكون الأجوبة بذورا تنبت أكثر من نبتة سؤال، كما نوضحه فيما يلي (19):

1- الأسئلة المشتقة من البنية اللغوية لجملة الجواب الأول: ورد الجواب الأول في قوله: " لا تعارضني برأيك/ لا تطلب علي حقي عليك دليلا من قبل نفسك/ فإنّ نفسك لا تدلّك على حقي (...). واشتقّ من كلّ جزء جوابيّ سؤالاً، بهذا الشكل: ج1: لا تعارضني برأيك، س1: كيف لا أعارض؟ ، ج2: لا تطلب علي حقي عليك دليلا من قبل نفسك: كيف لا أطلب على حقتك دليلا من قبل نفسي؟ فقد صاغ الأسئلة الثلاثة بنفس المفردات اللغوية لجملة الجواب. وبالتالي تمّ اشتقاق الأسئلة من الجسد اللغويّ للأجوبة، أو من البنية اللغوية للجواب.

2- الأسئلة المشتقة من معنى الجواب وضده: وهما سؤالان: كيف أتبع؟ وكيف لا أبتدع؟ اللذين اشتقتهما من معنى الجواب في قوله: " إذا قلت لك هذا لك تقول هذا لي، وإذا قلت لك إنّ هذا لي تقول إنّ هذا لك، فيكون أمري لك هو مخاطبك وهو المستحقّ عليك، وهو دليلك فتستدلّ به عليه وتصل به إليه." فالسؤال الأول اشتقّه من معنى الاتّباع الذي يوحي به الجواب. أما السؤال الثاني: وكيف لا أبتدع؟ فقد اشتقّه من المعنى المضاد لمعنى الاتّباع في نفس الجواب. وبالتالي فتح التفكير في مسألة الاتّباع والابتداع معا. فبالأضداد تعرف الأشياء.

تأسست الأجوبة في " موقف الإسلام " على أساس التسليم المطلق لأحكام الحقّ دون دخل لما سواه. وإنّ التسليم للحقّ هو علم الحقّ الذي يصدر منه الحكم الحقّ. وهو ما يقف على طرف التقيض من التسليم لعلم النفس الذي يصدر منه الحكم الباطل. ويظهر أنّ علم الحقّ هو النابع من مقام الوقفة، ومما ينكشف أمام الواقف من حقائق غيبية في قلبه. أما علم النفس، فهي أحكام علم الشريعة التي تستخدم قياس الشاهد على الغائب، لبناء الأحكام الشرعية. وهو ما لخصه في قوله: " قلت أين طريقك؟ قال: أحكامي، قلت ما قولي؟ قال: تحيّر، قلت: ما طريقي؟ قال: تحكّمك، قلت ما تحكّمي؟ قال: قياسك، قلت: ما قياسي؟ قال: عجزك في علمك، قلت كيف أعجز في علمي؟ قال: إنّ ابتليتك في كلّ شيءٍ متّي إليك بشيءٍ منك إليّ، فابتليتك في علمي بعلمك لأنظر أتتبع علمك أو علمي، وابتليتك في حكمي بحكمك، لأنظر أتحمك بحكمك أو بحكمي (...)" (20) فيظهر التقابل بين الثنائيات : علم الحقّ/ علم النفس، طريق الحقّ/ طريق العبد، حكم الحقّ/ تحكّم العبد.

يمثل الطرف الأول من الثنائية علم الله النابع من الوقفة. أما الطرف الثانية فيمثل علم أحكام النفس النابع من علم الشريعة. وقد وردت الموازنة بين العلمين في أكثر من موقف.

ينبغي علم الشريعة حسب موقف الإسلام على صياغة الأحكام الشرعية من خلال قياس أمر مجهول، على أمر معلوم. وقد ورد في نصوص النقيري الفرق بين علمين: العلم الأول خاص بعلماء الشريعة والفلاسفة؛ والعلم الثاني هو العلم اللدني أو العلم الرباني، ينبع عن الحق في مقام الوقفة. فيذكر مثلاً في موقف الوقفة العلم الصادر عن الوقفة في قوله: "الوقفة ينبوع العلم فمن وقف كان علمه تلقاء نفسه، ومن لم يقف كان علمه عند غيره." (21) فيظهر أنّ العلم الأول هو علم الشريعة أو الفلسفة. أما الثاني فنابع من الوقفة، إذ يذهب عفيف الدين التلمساني - شارح مواقف النقيري - إلى أنّ العلم النابع من الوقفة لم يأخذه العارف تقليداً - يقصد علماء الشريعة - كما لم يأخذه فعلاً كأصحاب النظر فهم أهل نقل (22) ويذكر النقيري هذا العلم النابع عن الوقفة في أكثر من موقف، كقوله في "موقف بين يديه": "العلم الذي ضده الجهل علم الحرف، والجهل الذي ضده العلم جهل الحرف، فاخرج من الحرف تعلم علماً لا ضده له وهو الرباني، وتجهل جهلاً لا ضده له وهو اليقين الحقيقي. وقال لي: إذا علمت علماً لا ضده له وجهلت جهلاً لا ضده له فلست من الأرض ولا من السماء." (23) فيظهر أنّ العلم النابع من الوقفة لا ضده - بخلاف العلم الأول الذي ضده الجهل. ويقول عفيف الدين التلمساني أنّ الواقف بعد صحوه من سكرة الفناء في الشهود، يجد علماً متبقياً من تلك الحالة، يسمى علم الوقفة (24) فعلم الوقفة إذن ناجم عن الفناء في التوحيد، أي نتيجة فقدان الواقف لوعيه. وبالتالي يكون اللاوعي هو المسيطر في هذا المقام. أما علم الشريعة أو الفلسفة فهما ناجمان عن الوعي بالأحكام في كليهما.

فالشريعة تبني أحكامها عن طريق النقل الواعي عن السلف، أو قياس أمر مجهول على أمر معلوم. كما أنّ الفلسفة تبني على قياس الشاهد على الغائب، بالاستدلال على وجود الله من خلال خلقه. إذن تقف أحكام علم الشريعة أو الفلسفة على طرف التقيض من أحكام علم الوقفة. الأولى تعتمد على وساطة النقل أو العقل؛ أما الثانية فتعتمد على ما ينكشف للصوفي من علم خلال فئائه في شهود التوحيد. فما علاقة هذه التفصيلات بالسؤال والجواب في نصوص المواقف؟

3- مساءلة سؤال المعنى في نصوص المواقف:

3-1- السؤال الإشكالي في نصوص المواقف:

تلغي الوقفة إلغاء كل أفعال الذات الإرادية؛ فتشترط فناء ذات الطالب في ذات المطلوب لله⁽²⁵⁾ والسؤال من الأساليب الطلبية التي يشترط فناؤها في مقام الوقفة. لماذا؟ لأن كل استفهام يتأسس على ذات واعية طالبة، تحضر في صيغة السؤال الطلبي؛ ويتضاعف حضورها في جملة الجواب. وبالتالي يفترض كل أسلوب استفهام إجابة قبلية، يسبق وجودها وجود السؤال. فيتأسس السؤال والجواب إذن في أي نص ضمن أفق إثبات ميتافيزيقي. ومن هنا ينشأ التناقض، بين ظاهر نصوص المواقف التي تنبني على السؤال، وباطنها الذي ينقض إمكانية السؤال. فالسؤال في نصوص المواقف يوضع في موضع إشكالي:

أ- البنية الظاهرة لصيغ السؤال: تثبته، من خلال ورود الأسئلة والأجوبة.

ب- والبنية العميقة لصيغ السؤال: تنقضه، من خلال اشتراط فناء كل أفعال الطلب، كي تتحقق الوقفة.

فما وظيفة السؤال إذن؟

تؤكد عدة مقاطع من المواقف أن السؤال، بكل أنواعه، ملغى في مقام الوقفة. كما أن وظيفته معطلة. فموقف " ما تصنع بالمسألة " يكشف أن رهان الواقف للثبات على رؤية الحق، أن يخفض السؤال. فيقول: " أبحثك قصد مسألتي في غيبيتي، وحرمت عليك مسألتي مع رؤيتي في حال رؤيتي. " (26) فالسؤال إذن يوظف في مقام غيبة الواقف عن مقام الوقفة. أما في حال رؤية الحق، فلا مجال للسؤال. وبالتالي يأخذ السؤال معنى الحجاب أو السوى^(**) بلغة النقي. لكن في نفس الوقت ورد السؤال في قوله: " وقال لي: عزمك على الصمت في رؤيتي حجة فكيف على الكلام؟ (...)/ من لا يعرف نعمتي كيف يشكرني؟ " (27) فما جدوى السؤال عن الكلام أو السؤال عن الشكر؟

في موقف " النظر إلى وجهه " يحذر الحق الواقف أن ينساق وراء وظيفة العقل، ألا وهي وضع الأسماء لمضامين الرؤيا التي تعبره، في قوله: " انظر من يأتيك وما يقول لك وما تقول له، إذا أتاك وإذا قال لك. فجاءني العقل وهو مقبل، فسألني عن أسماء ما رأيت وعن معاني ما رأيت

وعن معاني أسماء ما رأيت. فقال لي مولاي: لا تجبه، إنك إن أحبته، هبطت أنت إليه وأدبر هو عنك." (28) فمقام الوقفة الذي هو النظر في وجه الله يعطل السؤال.

يوضع موقف " النظر في وجهه" في وضع إشكالي، لأنه من جهة يعتبر الامتثال لأسلوب السؤال الذي يشتغل به العقل، هو انحجاب عن رؤية الحق. لكنه يورد حواراً سريعاً، صيغته السؤال والجواب، بين العقل وأدواته "الجدال، التخمين، العلم" والحكمة من جهة أخرى. وبالتالي يوضع أسلوب الاستفهام في المقطع الحوارية في وضع إشكالي، بالمعنى السالف الذكر.

3-2- تأمل إخفاق السؤال والجواب في صناعة المعنى:

توصلنا إلى أن كل صيغ الاستفهام في المواقف، هي صيغ إشكالية. ومادام غرضها الطلب يتعطل، فإن السؤال الموضوعي: ما وظيفتها إذن في نصوص المواقف؟

وردت صيغ الاستفهام بغرضين غير طلبيين، حسب المساحة التي يغطيها السؤال. فإذا كان السؤال فردياً، فإن الغرض إنكاري. أما إذا غطى السؤال مساحة مقطع حوارية بأكمله؛ فإن الغرض هو تأمل مصير السؤال، في نصوص المواقف، عبر فحص قدرته في تحصيل الحقيقة الربانية أو تهافتها.

3-2-1- السؤال الإنكاري:

وردت أسئلة فردية مبنوثة في نصوص المواقف، وأكثرها ورد في سياقات داخلية لا تجيز موضوع السؤال. وبالتالي تشتغل هذه الأساليب الاستفهامية الفردية بأغراض إنكارية. ففي "موقف مالا يقال" الذي يتأمل فيه عجز اللغة- والنقري يركز على الحرف- في تحصيل معنى تجربة الواقع، ورد الاستفهام في قوله: " الحرف يعجز أن يخبر عن نفسه فكيف يخبر عني؟ " (29) فأسلوب الاستفهام ورد بصيغة " كيف" الدالة على الطريقة، والغرض منه نفي قدرة الحرف التعبير عن مضمون تجربة الوقفة. وفي "موقف معرفة المعارف" يوظف السؤال بين مقامين: المقام الأول الكينونة مع الحق والمصاحبة في قوله: " فإن أقام فيما تعرفت به إليه كنت صاحبه وكان صاحبي (...)" (30) ، أما المقام الثاني فهو الاحتجاج عن الحق، في قوله: " وإن دفعني لم أفرقه لدفعه الممتزج بجهله (...)" (31)؛ أما المقام البرزخي بين المقامين فهو مقام السؤال في قوله: " لكن أقول له أتعني وأنا ريتك؟ أما تريد معرفتي؟ فالسؤال هو الفاصل والواصل في نفس الوقت، بين

مقام الحضور إلى الحق، ومقام الانفصال عن الحق. وبالتالي يفتح السؤال درب الكينونة مع الرب من جديد، مادام توظيفه قد تم في مقام الغيبة عن الحق.

3-2-2- تأمل إخفاق السؤال والجواب في صناعة المعنى:

وردت مقاطع حوار سريعة في عدة مقاطع من نصوص المواقف. ويتأسس الحوار على صيغتي السؤال والجواب، مثلما ورد في "موقف الإسلام" السابق الذكر، "موقف الموت" السابق الذكر، "موقف المحضر والحرف"، "موقف النظر في وجهه". ولما كان السؤال محظورا في الوقفة؛ فإن تكرار وروده في الحوارات السابقة، يعني أنّ المقاطع تضع السؤال محلّ المساءلة، لمعرفة مدى قدرته على تحصيل معنى تجربة الواقف، أو تهافت هذه القدرات.

ويمثل "موقف النظر في وجهه" النموذج الرائع للمساءلة التي يقع فيها السؤال في نصوص المواقف. لأنه يختبر قدرات السؤال والجواب في تحصيل الحقيقة الحقيقية، وفي نفس الوقت قدرة العقل الفاعل في كلّ سؤال وجواب، في تحصيل نور الحق والوصول إلى الحقيقة. فالموقف امتحان للعقل وآلياته، في قدرتهما على فهم الحكمة الربانية وتحصيلها.

يمهد "موقف النظر إلى وجهه" بمقطعين، يثبتان تحقق الرؤيا في الموقف. يمثل المقطع الأول نزولا من الحق إلى الخلق، بعد تحقق رؤية الحق والوصول إلى الحقيقة. ثمّ النزول من الحق إلى الخلق، توزيعا للحق والحقيقة في مملكة الخلق والعالم، أي تعميما لرؤية الواحد في الكثرة. ذلك ما ينكشف في قوله: "وأوقفني بين يديه موقف النظر إلى وجهه وقال لي: اهبط إلى كلّ شئى، فانظر إليه وعد إليّ. فهبطت ومعى نوره الذي أهبطني به. فرأيت كلّ شئى، ولم أر الحسن ولا القبيح، ولم أر القريب ولا البعيد، ولم أر المختلف ولا المؤتلف. بل رأيت الحكمة الحق، ورأيت الصنعة الحق، ورأيت التدبير الحق، ورأيت الأبد الحق، ورأيت التقدير الحق، ورأيت السرّ، ورأيت الأمر الحق، ورأيت قدام ما رأيت، ورأيت من وراء ما رأيت، ورأيت في كلّ ما رأيت." (32) فالمقطع يتضمّن حركتين، مجاورة للحقّ في قوله "وأوقفني بين يديه" فالجواز المرسل في قوله "بين يديه" يعني المجاورة بين الواقف والحقّ، ووسيلة معرفة الحقّ هي النظر أو المشاهدة أو الرؤيا. فيعني النظر في وجهه، تحقّق المجاورة بالجواز المرسل. ثمّ إنّ الحركة الثانية تنازلية، من الحقّ إلى الخلق. وهو ما يسمى عند المتصوفة "رؤية الواحد في الكثرة". وقد تمتّ الرؤية من خلال تنزيل الاسم الذاتي لله، النور، في قوله: "فهبطت ومعى نوره الذي أهبطني به". فرؤية الواحد في الخلق، يتمّ بتجلي اسمه الذاتي،

النور. ويقع التنزل الاسمي، النور، في منطقة وسطى بين التقيضين: "لم أر الحسن/ لا القبيح"، "لم أر القريب/ لا البعيد"، "لم أر المختلف/ لا المؤلف".

فالوقفة بين يدي الحق، تحدث في منطقة ما بين التقيضين، ووسيلة المعرفة الرؤيا. وإن منطقة ما بين التقيضين هي منطقة سيرورة الشيء قبل إحاطته إلى مرجعه والبدال قبل إحاطته إلى مدلوله والعلامة قبل إحاطتها إلى مرجعها⁽³³⁾ بل إنها منطقة أشبه بالحلم، حيث تتهاوي الحدود بين الأشياء واللغة. ويبدو أن الواقف الرائي، قد تمكن من تعميم رؤية الحق على كل شيء، استنادا إلى قوله: "بل رأيت الحكمة الحق، ورأيت التقدير الحق، ورأيت السرّ الحق، ورأيت الأمر الحق، ورأيت قدام ما رأيت، ورأيت من وراء ما رأيت، ورأيت في كل ما رأيت."⁽³⁴⁾ فالحق يعني الحكمة وما يرتبط بها من تقدير وتدبير.

ورد مقطع ثالث يمثل عروجا، من الخلق إلى الحق. وإن مرتبة العروج، من اسمه النور. وهو مقام رد الكثرة إلى الواحد، في قوله: "فقال لي: رأيت الحق، وشهدت الحق، وشهدت له بالحق، ثم عرج بي إليه، ومعني نوره الذي عرج بي إليه، فوفقت في مقامي منه، أراه وحده يفعل بمطلع لا تطلع إليه إلا عينه."⁽³⁵⁾ وإن فعل شهود الحق، الفاعل الحقيقي لكل شيء، يعني الانتقال إلى مقام أعلى من المقام الأول "بين يديه". فمقام بين يديه هو مجاورة بين الواقف الرائي - الفاعل المجازي؛ والحق - الفاعل الحقيقي. أما مقام العروج الثالث، فهو مقام الفاعل الحقيقي، في قوله: "فوفقت في مقامي منه، أراه وحده، يفعل بمطلع لا تطلع إليه إلا عينه." وإن مقام الحق الفاعل وحده، هو مقام الواحدية، أو الاسم الجامع "الله".

وفي مقام الواحد ورد مقطع رابع، يجدر الواقف من الاعتماد على العقل وآلياته. فيقول: "وقال لي: انظر من يأتيك وما يقول لك وما تقول له، إذا أتاك وإذا قال لك. فجاءني العقل وهو مقبل، فسألني عن أسماء ما رأيت وعن معاني أسماء ما رأيت. فقال لي مولاي: إنك إن أحبته، هبطت أنت إليه وأدبر هو عنك. فسقه إلي حتى يرى ما رأيت، بنور ما رأيت، فيؤمن ولا يشك."⁽³⁶⁾ فالعقل وآلياته، من سؤال وجواب محظوران في مقام الواحد. فالمطلوب من العقل، أن يقف في مقام التسليم المطلق للحق، كما دلّ عليه قوله: "كيف يشك وهو يراني؟ إنما يشك أولو الحجاب - فلم أجهه - فسلم علي، ثم رجع فأدبر. وجاءني وهو مدبر فأنكر ما عرف، واعترض علي ما سلم، ونادى: يا جدل يا جدال ويا لم ويا كيف ويا دليل، ويا سبيل، فجاءه

كلّ شيءٍ إلاّ الحكمة. " (37) فالأسئلة " لم؟ كيف؟" التي تثير الجدل، تبعد العقل عن حضرة الواحد التي هي حضرة الحقّ. وإنّ إنكار العقل لآلياته هو الشرط للوقوف مع الحقّ. ذلك ما دلّ عليه قوله: " فجاءني كلّ شيءٍ إلاّ الحكمة. "

ورد حوار سريع بين العقل والأشياء، وآليات العقل من بين الأشياء. وقد انبنى الحوار على السّؤال والجواب. يتبوأ العقل مقعد السّائل، أما الأشياء فتتبوأ مقعد المجيب. وقد صوّر الحوار، بين كلّ شيءٍ الذي يرمز إلى كليات الأمور، أو العلم الإلهيّ، وبين العقل، بالحوار بين الخضر والنبي موسى عليه السّلام. والدليل أنّ الجواب الأخير للحوار، على لسان كلّ شيءٍ، قد اقتبس من جواب الخضر لموسى عليه السّلام، في قوله: " هذا فراق بيني وبينك، وهذا فراق بينك وبين الحكمة. " (38) فشخصية " كلّ شيءٍ " ترمز إلى العلم اللدنيّ المتجلّي في الخضر، أما شخصية "العقل" فترمز إلى الإنسان الحديّ.

تأمّل المقطع الحواريّ، عبر السّؤال والجواب، إخفاق آليتي السّؤال والجواب اللّتين يعتمدهما العقل الإنسانيّ في الوصول إلى الحقائق الإلهية. أو لنقل: عجز العقل الإنسانيّ عن بلوغ الحكمة الإلهية. وقد تجلّى في الحوار الاختلاف بين آليات العقل المبنية على الإثبات والنفي، وآليات الحكمة المتجاوزة والمحيطة بكلّ آليات العقل.

فالعقل في كلّ تساؤلاته وأجوبته، يثبت الإرادة والوعي. فمثلا يثبت إنّيته في السّؤال الأوّل، في قوله: " مالي منك؟ " (39) ، كما يثبت إرادة الإجابة في قوله: " ولم أجبتني إذ دعوتك؟ " (40) ويثبت التحكّم في كلّ إرادة في قوله: " أنا أتحكّم عليّ بما أريد. " (41) ففي كلّ الأسئلة يتعامل العقل بإثبات ويقين وحضور لأننا ولكلّ الأفعال المنبثقة منها، من إرادة وتحكّم.

أما كلّ شيءٍ فكانت إجاباته تنطلق من الحكمة المحيطة، والمتجاوزة لادّعاءات العقل الإثباتية الحديّة. وبالتالي تعارضت ادّعاءات العقل الإثباتية ومنطق الحكمة الإلهية التي يستند إليها كلّ شيءٍ. فآلت المحاورّة إلى الفشل؛ أي لم يتمكّن السّؤال والجواب من التأسيس للحقّ والحقيقة. وقد أبانت أسئلة العقل وأجوبته عن عجزه عن فهم الكليات الإلهية. وبالتالي يوضع السّؤال والجواب العقليين في مساءلة حقيقية في هذا المقطع. وإنّ عجزهما عن تحصيل الحقّ والحقيقة والحكمة الإلهية، يثبتان تهافت قدرتهما في تحصيل العلم اللدنيّ أو الحكمة الإلهية.

خاتمة:

نستنتج من كلِّ سبق، أنّ السّؤال في نصوص المواقف، لعب أدواراً أنطولوجية وابستمولوجية. فأما الأدوار الأنطولوجية، فهو سؤال معنى الوجود في علاقته باللّه. وقد ورد في صيغتين أساسيتين: ماهو؟ ومن؟ وهما صيغتان تبحثان عن ماهية الذاتين، الإلهية والواقفة. كما ارتبط السّؤال الأنطولوجيّ بأبعاد وجودية، تصل اللّه-أصل الوجود بكلّ موجود، وعلى رأسها الواقف.

أما الأدوار الابستمولوجية، فقد انخرط السّؤال في معرفة كيفية معرفة الحقّ، وماهي الطرق النّاجمة لتحصيل هذه المعرفة. وقد كشف "موقف الإسلام" عبر توالي الأسئلة والأجوبة، عن الاختلاف الجذريّ بين علم الشّريعة أو الفلسفة من جهة، والعلم اللّدينيّ النّابع من الوقفة من جهة أخرى.

توصلنا إلى أنّ السّؤال في نصوص المواقف، يخرج عن غرضه الطلبيّ، إلى أغراض غير طلبية. وهما غرضان أساسيان: إنكاريّ وكشف قصور السّؤال. فالغرض الإنكاريّ ورد في سياق الأسئلة الفردية. أما الكاشف لقصور السّؤال، فقد ورد في سياق المقاطع الحوارية المتأسّسة على أكثر من سؤال وجواب.

انكشف العقل وآلياته عاجز عن تحصيل معنى الحقّ والحقيقة. وبالتالي كشفت المحاورّة المبنية على السّؤال والجواب، بين العقل والعلم اللّدينيّ، عن التعارض بين آليات العقل والعلم اللّدينيّ، في إدراك معنى الإرادة والحكمة والتحكّم. فبينما تمركزت أسئلة وأجوبة العقل حول الأنا المثبتة؛ أتت أسئلة وأجوبة العلم اللّدينيّ متجاوزة حدود الأنا المثبتة، ومحيطة بها في نفس الوقت. وبالتالي يكشف السّؤال والجواب في هذا السياق، عن التعارض الجذريّ، بين ادّعاءات الأنا التي جسّدها العقل، وحقيقة العلم اللّدينيّ المتجاوز لكلّ ادّعاء.

إنّ الغرض من بناء المقاطع الحوارية المتأسّسة على السّؤال والجواب، هو وضع الآليتين العقليتين موضع المساءلة والتّقد. وقد أفضت المساءلة في مواقف النّفريّ إلى كشف تمّافت ادّعاء الفلاسفة، القائل بقدرّة السّؤال على فتح أبواب الإجابة لأيّ موضوع. ففي المواقف النّفريّة بدا العجز يحقّ بكلّ موضوع معرفيّ، يبنى على السّؤال والجواب. وهو المأزق الابستمولوجيّ الخطير الذي يضع آليتي السّؤال والجواب في حرج كبير.

الهوامش:

- * يراجع: عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النقي، تح: جمال المرزوقي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، 2000، ص20.
2. مصطفى ناصف، " بين بلاغتين"، كتاب النادي الأدبي الثقافي، قراءة جديدة لتراثنا النقدي، المجلد الآخر، جدة، 1990، ص384.
3. يراجع: م.ن، ص 385.
4. م.ن، ص 387.
5. يراجع: مصطفى ناصف، دنيا من الجواز، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2008، ص228.
6. يراجع: جاك دريدا، بول ديمان، وآخرون، مداخل إلى التفكيك، البلاغة المعاصرة، تر: حسام نايل، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013، ص120.
7. ميشال ماير، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة من الميتافيزيقا إلى علم السؤال، تر: عز الدين الخطابي وإدريس كثير، ط1، منشورات عالم التربية، الدار البيضاء- المغرب، 2006، ص124.
- ** للمزيد من التفصيلات حول الندوة ومداخله مصطفى ناصف وعبد الله الغدامي، وتعقيبات الحضور، خاصة الصادرة عن الدكتور جابر عصفور إزاء مصطفى ناصف والمبالغات في تقسيماته وكذا انتقاده لفكرة الاختلاف بالمقارنة مع فكر التفكيك الدردي، تراجع: مصطفى ناصف، " بين بلاغتين، كتاب النادي الأدبي الثقافي، قراءة جديدة لتراثنا النقدي، ص 379-419؛ ويراجع: عبد الله الغدامي، العمودية والنصوصية في النقد العربي، ص643-680.
8. مصطفى ناصف، دنيا من الجواز، ص326.
9. حامد الطاهر، " فلسفة السؤال والتساؤل عند أبي حيان التوحيدي"، ملف أبي حيان التوحيدي، مجلة فصول، المجلد14، ع4، ص136.
10. م.ن، ص137.
11. يراجع: أدونيس، الصوفية والسورالية، ط1، دار الساقي، بيروت، 1992، ص10.
12. محمد بن عبد الجبار بن الحسن النقري، الأعمال الصوفية، كتاب المواقف، "موقف من أنت ومن أنا" ، تح: سعيد الغانمي، ط1، منشورات الحمل، بغداد، 2007، ص124.
13. م.ن، ص89-90.
14. م.ن، ص182.
15. م.ن، ص119.
16. م.ن، ص182.
17. م.ن، ص.ن

18. م.ن، ص.ن.
19. م.ن، ص.182.
20. م.ن، ص.182-183.
21. النقرّي، الأعمال الصوفية، تح: سعيد الغانمي، ص 67.
22. عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النقرّي، ص116.
23. محمد بن عبد الجبار النقرّي، الأعمال الصوفية الكاملة، "موقف بين يديه"، تح: قاسم محمد عباس، ط1، دار المدى، 2007، ص 140.
24. عفيف الدين التلمساني، م.س، ص 128.
25. تراجع: سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنقرّي، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2014، ص44.
26. النقرّي، الأعمال الصوفية، موقف ما تصنع بالمسألة، ص105.
- *** السوى من المصطلحات التي نحتها النقرّي من أداة التعريف "ال" وأداة الاستثناء "سوى". ويقصد بالسوى كلّ ما سوى الله، أو لنقل كلّ ماهو صورة، "سواء أكانت صورة جسمية مرئية، أو صورة قياسية تمكّن من صياغة الأحكام انطلاقا من مقدّمات حسية، أو صوتية تحيل إلى مسمى ذهبي". (تراجع: سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك، ص50)
27. النقرّي، موقف ما تصنع بالمسألة، ص106.
28. م.ن، "موقف النظر إلى وجهه"، ص283.
29. م.ن، موقف مالا ينقال، ص113.
30. م.ن، موقف معرفة المعارف، ص77.
31. م.ن، ص.ن.
32. م.ن، ص283.
33. voir : Julia Kristeva, semananalyse, Edition le Seuil, paris, 1969, p37.
34. م.ن، ص283.
35. م.ن، ص.ن.
36. م.ن، ص283-284.
37. م.ن، ص284.
38. م.ن، ص284.
39. م.ن، ص.ن.

