

فصلية التقد و الأدب المقارن (بحوث في اللغة العربية و آدابها)

كلية الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة رازي - كرمانشاه

السنة الأولى، العدد ٤، شتاء ١٣٩٠ هـ.ش / ١٤٣٣ هـ.ق / ٢٠١٢ م، صص ١-٢٤

تحليل مواقف أبي حيان التوحيدى الأدبية و التقديية في الإمتاع و الموانسة*

الدكتور عبدالغنى ابروانى زاده

أستاذ مشارك في قسم اللغة العربية و آدابها - جامعة اصفهان

الدكتور مهدي عابدي

أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية و آدابها - جامعة اصفهان

الملخص

إن كتاب «الإمتاع و الموانسة» ممتع مؤنس كإسمه، وإن أحكام أبي حيان التوحيدى التقديية منثورة مبعثرة بين كتبه و رسائله و لم يصدر أبوحيان هذه الأحكام بمدف توضيح نظرية نقدية معينة وقد اعتمدت خطة البحث على استخراج النصوص التقديية من كتب التوحيدى و لا سيما كتاب الإمتاع و الموانسة و تصنيفها و دراستها دراسة تحليلية و إذا تتبعنا محاولات التوحيدى في التقد التطبيقى وجدنا أنهما لا تتعدى الأحكام السريعة المجملة الشاملة. يتناول التوحيدى قضية اللفظ و المعنى فلا يفرق بينهما و إن كان يفرق بين أنواع الإفهام التي تعتمد على النطاق و السامع، ولكن إذا كان لا بد من تقدم واحد منهما على الآخر، فإن التوحيدى يقدم المعنى، ذلك لأنه أقرب إلى العقل، أما اللفظ فأقرب إلى الحسن. و البلاغة في رأيه لا تعني تصنعاً مردوداً و تقصياً لوحشى الكلام، و لا يهتم البلاغة إذا ما تحققت أن لا يفهمها السامع لقصور طبعه أو بعده عن أسباب الفضيلة و لا تتحقق البلاغة في رأي التوحيدى إلا بشرطين: الأول هو توفر الموهبة الفنية و الثاني هو العمل الدؤوب و الأخذ المتواصل. الكلمات الدليلية: الإمتاع و الموانسة، النقد الأدبى، أبوحيان التوحيدى، البلاغة، الأصيل و الدخيل.

تاريخ القبول: ١٣٩٠/١١/٢٥

* تاريخ الوصول: ١٣٩٠/٧/٢٤

العنوان الإلكتروني للكاتب المسؤول: mehdiabedi1359@yahoo.com

١. مقدمة

إنّ في الكتب العربية القديمة كنوزاً جمة نستطيع، إذا عُدنا إليها، أن نستخرج منها الكثير من الحقائق التي لاتزال قائمة حتىّ اليوم و إن كنا حريصين على أن لا يستفاد من دعوتنا إلى تناول التراث القديم بعقولنا الحديثة.

إنّ التقد الأدبي نشأ عربياً و ظلّ عربياً صرفاً و ذلك لأنّ أساس كلّ نقد هو الذوق الشّخصي تدعمه ملكة تحصل في النفس بطول ممارسة الآثار الأدبية و التقد ليس علماً و لا يمكن أن يكون علماً و إن وجب أن نأخذ فيه بروح العلم.

إنّ غزارة إنتاج التوحيدي لم تمنعه من التدقيق الحصيف فيما يكتب و يقول، بل كان شديد الحرص على متانة أسلوبه و صدق عفويته و كان أشدّ ما يخشاه أن يتعرّض لنقد ناقد و هو الناقد اللادع، ممّا دفعه إلى إحراق كتبه مبرراً ذلك بقوله: «فشقّ على أن أدعها لقوم يتلاعبون بها، و يدنسون عرضي إذا نظروا فيها، و يشتمون بسهوي و غلطي إذا تصفّحوها، و يترآون نقصي و عيبي من أجلها» (التوحيدي، الرسائل: ١٦٢).

و إذا نحن رجعنا إلى ما كتبه في «مثالب الوزيرين» و غيرهما، و إلى ما وجّهه من نقد لأسلوب سقيم أو فنّ رخيص، أو ما صوّره من وصف و تحليل لكبار الشّخصيات الأدبية و الفكرية التي عاصرها فإننا نتبين، كما يقول زكريا ابراهيم، في شخص أبي حيان أبرز ناقد انطباعي في القرن الرابع الهجري (إبراهيم، ١٩٨٥: ٥٤).

كان أبوحيان يجمع إلى ذوقه الدقيق في إدراك الجمال في النثر والشعر اطلاعاً على ما كتب في التقد الأدبي، و كان مهياً بحكم ذلك الذوق النافذ والإطلاع الواسع ليكون في طليعة النقاد، ولكنه، لأمر ما، كان يتهيب التقد أو كما يسميه علم «الكلام على الكلام» و يحسّ بصعوبته: لأنّ «الكلام على الكلام، يدور على نفسه، و يلتبس بعضه ببعض، ولهذا شقّ النحو وما أشبه النحو من المنطق، وكذلك النثر والشعر» (التوحيدي، ١٩٥٦، ج٢: ١٣١). وهو يحكم إمعانه في النثر كان يحبّ الشعر محبة المتذوق له. ولذلك فإنّه إعتذر عن نقد الشعراء المعاصرين حين سأله الوزير إبن سعدان أن يصف له ما تميّز به كلّ واحد منهم فقال: «لست من الشعر والشعراء في شيء و أكره أن أخطو على دحضٍ وأحتسي غير محضٍ» (نفسه، ج١: ١٣٤).

إلا أنّه من خلال هذا التواضع لم يكن يهدف إلّا إلى تقديم العذر وحده، فأما معرفته بالشعر والشعراء فقد تجاوزت حدود ذلك التواضع بكثير، وهو رغم صعوبة «الكلام على الكلام» أيضاً

كان يزمع أن يكتب رسالة مستقلة في هذا الموضوع (التوحيدي، ١٩٥٣: ٢٤٦)، ولكننا لا ندري هل وفي بوعده أو لم يفِ ف... أعلم.

إننا بعد أن وقّنا لمؤانسة أبي حيان التّوحيدي عبر سطورهِ، وجدنا أنّنا نستطيع أن نرسم معالم نظرية كاملة لأبي حيان التّوحيدي في التّقد الأدبي و علّنا نجد لدى أبي حيان بعض الحلول للقضايا التي تناقش هذه الأيام حول اللّغة والأدب و دور كلّ منهما في حياة الشعوب. و إنّ منهنجا في البحث فيخلص فيما يلي:

(١) إنّه يقوم على استخراج النّصوص التّقديّة من كتب التّوحيدي التي وصلت إلينا وتصنيفها ودراستها دراسة تحليلية.

(٢) جمع الآراء التّقديّة لمعاصري أبي حيان التّوحيدي، في الرّدّ على أسئلة يثيرها التّوحيدي حول القضايا التّقديّة الدّارجة في طيات كتبه.

و أمّا السّؤال الرّئيسي الذي بني عليه البحث فهو:

ما هو موقف التّوحيدي إزاء ماهية البلاغة وشروطها وأنواعها، و ما رأيه حول قضية اللفظ والمعنى و العلاقة بينهما و هل يفضّل المعنى على اللفظ أو بالعكس و ما هي وجهة نظره شطر الأصيل والدّخيل؟

و لا يفوتنا أن نشير إلى أنّ الباحثين لم يقفوا في مجال الموضوع على كتاب أو مقالة أو رسالة تستعرض قضيته بصورة شاملة وثيقة الإتّصال كما ينبغي، دون أن نزعّم أن هذه المقالة المتواضعة قد بلغت الكمال أو قاربته، إذ إنّ الشّؤون الأدبية كما يقول أصحاب التّقد لا تعرف الكلمة الأخيرة في موضوع من موضوعاتها، فلا بدّ من الاعتراف بالتقصير، فالدراسة تظلّ مجرد محاولة للبحث في مواقف التّوحيدي التّقديّة والأدبية.

٢. عرض الموضوع

وجدنا جهد أبي حيان التّوحيدي في التّقد، رغم أنه جهد عارض، قد تناول ثلاثة مظاهر:

١. إصدار أحكام موجزة حول الشعراء والكتّاب المعاصرين.

٢. تقرير أصول البلاغة نظرياً وتطبيقها عملياً.

٣. إستشارة المعاصرين للإجابة عمّا يتعلّق بالمشكلات التّقديّة.

٢-١. إصدار الأحكام الموجزة حول الشعراء والكتّاب المعاصرين

تناولت أحكام التوحيدي عدداً من أدباء عصره، فمن الشعراء: السّلامي والحائمي وابن جليات والخالغ ومسكويه وابن نبّانة وابن حجّاج. وإنّما خصّ هؤلاء لأنّ المقام كان يستدعي الحديث عن شعراء بغداد دون غيرهم، وكانت ملاحظاته مجمّلة، تنبئ عمّا كوّنه من رأي في كلّ واحد منهم بعد أن عرف شعره.

من أبرز مظاهر ذلك الولع بالمفاضلة بين الأدباء القدامى والمعاصرين. ومثال ذلك أن ابن سعدان طلب من التوحيدي أن يحدّثه عن أبي سليمان السّجستاني وعن درجته في العلم والحكمة وأجابه التوحيدي: «فقدّ وا... بالأمس من يطول تلهّفنا إليه ويُدوم تلهّفنا عليه. *إنّ الزمان بمثله لبيخيل* كان وا... شمس المعالي وعرّة الزمن وحامل الأتقال وملتقى الفُقّال وحقّق الأقوال والأفعال و مجري لُجُم الأحوال على غاية الكمال، كان وا... فوق المتمتى وأعلى من أن يلحق به نظيرٌ أو يوجد له مماثل» (التوحيدي، ١٩٥٦: ج ١: ٣٠-٣١) وطلب منه الوزير ابن سعدان أن يحدّد مكانته من مكانة عدد آخر من الأدباء مثل: ابن زرعة وابن الخمار وابن السّمح والقومسي ومسكويه (نفسه، ج ١: ٣١-٣٢).

ونستفيد من إجابات التوحيدي أخذ صورةً عن التقدي الأدبي وعن أسسه. فلنتأمّل في هذا المثال ولنحلّله:

قال أبو حيان متحدّثاً عن ابن الخمار في سياق إجابته عن طلب الوزير الأنف الذكر: «وأما ابن الخمار فصحيح، سبط الكلام، مديد النفس، طويل العنان، مرضي النقل، كثير التدقيق، لكنّه يخلط الدرّة بالبرّة ويفسد السمين بالعتّ ويرقع الجديد بالرتّ ويشين جميع ذلك بالزّهو والصلّف ويزيد في الرّم والسّوم^٢، فما يُجديه من الفضل يرتجعه بالتقص...» (نفسه، ج ١: ٣٣-٣٤).

نلاحظ أنّ المعايير التي أتبعها التوحيدي في نقد ابن الخمار ثلاثة: بلاغية وفكرية وأخلاقية. فقد أظهر أولاً فصاحته وبساطة لغته، ثمّ تحدّث عن حسن روايته ودقّتها ليبرز في نهاية المطاف، مفسده الأخلاقية وهي الكذب والمغالاة والمبالغة. ونلاحظ أنّ أبا حيان قد طبّق تقريباً نفس هذه المقاييس كلّما وصف أديباً أو عالماً وذلك يدلّ على أنّ التقدي الأدبي في ذلك العصر كان خاضعاً لهذه الأسس والمقاييس.

وقد نقد القومسي قائلًا: «أما القومسي أبوبكر، فهو رجلٌ حسنُ البلاغة، حلّو الكناية، كثيرُ الفقر العجيب، جماعةٌ للكتب الغربية، محمودُ العناية في التصحيح والإصلاح والقراءة، كثيرُ التردد في الدراسة، إلا أنه غيرُ نصيح في الحكمة، لأن قريحته ثرابية وفكرته سحائية، فهو كالمقلد بين الحققين والتابع للمتقدمين مع حبٍ للدنيا شديدٍ وحسدٍ لأهل الفضل عتيدي» (نفسه، ج ١: ٣٤-٣٥).

في هذه العبارة نجد التوحيدي قد أظهر أولاً بفصاحته ونصوعه اللغوي ونثره الفاتن، ثم بيّن مساوئه ومحاكاته للسلف وحسده العتيد وحبّه للدنيا حباً شديداً.

إن ملاحظات التوحيدي في نقد الشعراء و الأدباء مجملة، تبتنى على ما كوّته من رأى في كلّ واحد منهم بعد أن عرف شعره، فمن ذلك قوله: «أما السلامي فهو حلّو الكلام متسق النظام كأنما يبسم عن ثغر العمام، خفي السرقفة لطيف الأخذ، واسع المذهب، لطيف المغارس، جميل الملابس، لكلامه ليطّة^٣ بالقلب وعبث بالروح ويرد على الكبد...» (التوحيدي، ١٩٥٦، ج ١: ٦٧).

وقد يبدو هذا الكلام مرسلًا، لأنه غير مؤيد بالشواهد و كما يحتمل الخلط بين تقدير أبي حيان للشاعر وتقديره للشعر في آن واحد وإذا كانت المعاصرة تتحمّل الوجه الثاني، فإن التوفيق في هذه العبارات قد ينفي القول بأن كلام أبي حيان تعميمي، لأن كلّ حكم يُرسله يدلّ على تعمقٍ في الدراسة مع انتحاء الناحية التصويرية أحياناً في هذه الأحكام.

وحسبك أن تقرأ قوله مثلاً: «وأما ابن جلابات^٤، فمجنون الشعر...» (نفسه، ج ١: ١٣٥) حتى تحسّ أن العبارة هذه تستوعب كثيراً ممّا لو أخذ بالتحليل، لأفردت له دراسة كاملة ولكن هل كانت هذه الأحكام تنطبق على هؤلاء الشعراء تماماً؟

ذلك أمر يعزّ اليوم القطع به وحسبنا أن أبا حيان فدّ في هذه (الطريقة التصويرية) في النقد، هذه الطريقة التي استخدمها أيضاً في الحديث عن الناثرين؛ فقال في الصّابي مثلاً:

«وأبواسحاق، معانيه فلسفية وطباعه عراقية وعادته محمودة، لا يثب ولا يرسب ولا يكل ولا يكهم^٥ ولا يلتفت وهو متوجه ولا يتوجه وهو ملتفت» (نفسه، ج ١: ٦٧).

وقد حاول كُتاب المقامات التقديمية فيما بعد أن يخذوا هذه الطريقة، ولكنهم لم يكونوا يتمتعون بذكاء أبي حيان ولا جمال تصوّره وتصويره (عباس، ١٩٨٣: ٢٥٦).

و إذا تتبّعنا محاولات التّوحيدي في النقد التطبيقي وجدنا أنّها لا تتعدّي الأحكام السريعة المحملة الشاملة، إذ قلّمَا يورد التوحيدي شعراً يعقّبه بنقد جمالي كما فعل مع أبي حمّد إلبزدي، فقد أورد له الأبيات التالية:

وَأَنسِي حَتَّى أَنَسْتُ بِقُرْبِهِ فَلَمَّا رَأَى أَنَسِي بِهِ بَاعَدَ الْقُرْبَا
وَنَوْلِي نِيلاً فَلَمَّا قَبِلْتُهُ جَفَانِي كَأَنِّي نَلْتُ مَا نَلْتُ غَصْبَا
وَرَغْبِي فِي فَضْلِهِ فَالْتَمَسْتُهُ فَصَارَ التَّمَاسِي فَضْلُهُ عِنْدَهُ ذَنْبَا

ثمّ علّق عليها بقوله: «هذا من جيد الكلام و شريفه، فإذا نظرت إلى طابعه و سمعته وجدته منقطع القرين، محمي الحرّيم، لا يستأذن على القلب، ولا يحتجب عنه العقل، ولا يستطيل معه النَّفس، يعالق الرُّوحَ معالقة و يعانق السّرور معانقة» (التوحيدي، ١٩٥٣: ٢٤٠).

٢-٢ . تقرير أصول البلاغة وتطبيقها عملياً

١-٢-٢ . تقرير مفهوم البلاغة

يتناول أبو حيان موضوع فنّ الكتابة تحت عنوان البلاغة فيقول: «وأما الناظر في البلاغة، فإنّه مُشام لكلّ صنف سلف وصفه، وتقدّم نعته، لأنّه يياشر بلسانه و قلمه أحوالاً مشتبهة، يروم فيها أقصى معانيها...» (التوحيدي، ١٩٥١: ١١٤).

فهنا يعرف أبو حيان فنّ الكتابة بأنّه يعالج أحوالاً مختلفة من الصّيغ والألفاظ، ساعياً وراء أصدق المعاني التي تكشف عن المقصود. و مما لاشكّ فيه أنّ الفنان الكاتب يسعي وراء أوسع الأفكار و أجمل الألفاظ و لكّنه مع ذلك يعيش في بداية الأمر في غربة عن الجمهور المتذوق الذي يفاجئه الجديد الطّارف فلا يستقبله استقبالاً حسناً إلّا بعد إلفة و ثقافة.

يضع أبو حيان شرطاً أساسياً لبلاغة النصّ وهو سلاسة الطّبع قائلاً: «ومن استشار الرأْي في هذه الصّناعة الشريفة علم أنّه إلى سلاسة الطّبع أحوجّ منه إلى مُغالبة اللفظ الحرّ؛ فإنّه مني فاتّه اللفظ الحرّ، لم يظفر بالمعنى الحرّ، لأنّه متى نظم معنى حرّاً و لفظاً عبداً أو معنى عبداً و لفظاً حرّاً فقد جمع بين متنافرين بالجواهر و متناقضين بالعُنصر» (التوحيدي، ١٩٥٤، ج ١: ١٤٠).

ويؤكّد أبو حيان التّوحيدي على لسان ابن المعتزّ ضرورة التّجويد في اللفظ والمعنى و«أنّ فنّ الكتابة لا يكتمل ما لم يجتمع اللفظ الجيّد بالمعنى الجيّد، لما أدّى المعنى إلى القلب في حُسن صورة اللفظ» (نفسه).

على أن سلاسة الطبع لا تعني التلقائية العفوية، بل لا بد من ثقافة ودراسة لجميع القواعد والأصول و البلاغة هي «الصدق في المعاني مع اتلاف الأسماء والأفعال والحروف وإصابة اللغة وتحري الملاحظة المشاكلة برفض الإستكراه و مجانبة التعسف» (التوحيدي، ١٩٥٣: ٢٩٣).
و عماد أبي حيان القرآن كريم، فهو معجزة البلاغة العربية ولقد أضاف إلى العربية رصيماً تقوي به بلاغتها، فقد نزل القرآن «بلسان عربي مبين» (الشعراء/ ١٩٥).

٢-٢-٢. شروط البلاغة و أنواعها

ثم يعود أبو حيان ليضع شروطاً لبلاغة النصّ وفتيته «فهو مركب من اللفظ اللغوي و الصوغ الطباعي و التأليف الصناعي و الإستعمال الإصطلاحي» (التوحيدي، ١٩٥٦، ج ١: ٩٥).
فالشرط الأول: هو اللغة الجيدة أي المعلومات التقنية و النظرية للعمل الإنشائي.
والشرط الثاني: هو سلاسة الطبع و قوة البديهة و الخيال أو المقدرة الإبداعية.
والشرط الثالث: هو المقدرة على الصياغة و التأليف و المهارة في تمثيل البديهة و الخيال.
والشرط الرابع: هو الاستعمال الإصطلاحي.

هنا يبدو أبو حيان و قد وضع شروطاً أخرى إلى جانب الموهبة و الإلهام و هي الصنعة و التقنية، فهو إذا حذر من الصنعة، فلكن لا تكون هي الغالبة فيعلو التدويق و الزخرفة على المعنى الذي تقدمه النفس و لكن قوله في أفضلية سلاسة الطبع، لا يعني التسرع و الإرتجال فإن: «من يرد عليه كتابك، فليس يعلم أسرع فيه أم أبطأ، وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت و أحسنت أم أسأت، فإبطأؤك غير إصابتك، كما أن إسرأؤك غير مُعَفٍ على غَلَطِك» (نفسه، ج ١: ٦٥).
وليست البلاغة صيغة الأدب المجرد، بل هي صيغة أي عمل حتى ولو كان إدارياً أو تجارياً أو سياسياً و أبو حيان يبين ذلك و هو يتحدث عن كتابة الدواوين، ديوان المال و ديوان الضرب و ديوان الشرطة و المظالم (نفسه، ج ١: ٩٩).

و يقول: «لأبدل لإنشاء رسائل و كتب هذه الدواوين من أسلوب بليغ» (نفسه، ج ١: ١٠٠).
ثم يذكر سبب إدعائه قائلاً: «لأن مدار المال و دُرُورَه و زيادته و وفوره على هذه الدواوين التي إما يكون حظ البلاغة فيها أكثر و إما يكون أثر الحساب فيها أظهر، فعلى جميع الأحوال لا يكون الكتاب كاملاً و لا لإسمه مستحقاً إلا بعد أن ينهض بهذه الأثقال و يجمع إليها أصولاً من الفقه و آيات من القرآن مضمومة إلى سعته فيها و أخباراً كثيرة في فنون شتى مع الأمثال

السائرة والأبيات التادرة والفقر البديعة والتجارب المعهودة... مع خطّ كثيرٍ مسبوکٍ و لفظٍ كوشيّ محوکٍ و لهذا عزّ الكامل في هذه الصّناعة...» (نفسه).

ثمّ أورد أبو حيان قول إبراهيم الإمام «يكفي من حظّ البلاغة أن لا يؤتى السّامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السّامع» وعلّق عليه بقوله: «وهذا الحكم من إبراهيم مبتور، لأنّ الإفهام قد يقع من الناطق ولا يكون بما أفهم بليغاً، والفهم قد يقع للسّامع ممّن ليس ببلّغ ولا يكون بليغاً، وليس اشتراكهما في التفاهم بلاغة» (التوحيدي، ١٩٥٤، ج ١: ٣٦٢ - ٣٦٣) وذهب التوحيدي يحدّد البلاغة بأنّها تعتمد على الطّبع أو على الصّناعة أو على الإثنين معاً، وعلى هذا تجيء البلاغة في ثلاثة مستويات:

١. بلاغة المطبوع ولا يخلو من صناعة.

٢. بلاغة المصنوع ولا يخلو من طبع.

٣. وفنّ ثالث مسلسل يتدرّج في أثناء هذين المذهبين.

والسرّ كلّ «أن تكون ملاطفاً لطبعك الجيّد ومسترسلاً في يد العقل البارِع ومعمداً على رقيق الألفاظ وشريف الأغراض مع جزولة في معرض سهولة، ورقة في حلاوة بيان، مع مجانية المحتلب وكرهه المستكره» (نفسه، ج ١: ٣٦٥) و يقف التوحيدي في هذا الصّدّد، موقفاً خاصاً من السّجع الذي أكثر منه كتاب القرن الرابع، فيرى ألا يزيد الكاتب في اعتماده، فإنّه إن فعل، لحق كلامه بكلام الكهّان والنساء أو كلام المستعربين من العجم؛ وليس للكاتب أيضاً أن يهجر السّجع البتّة، وإنّما أن يكون في إنشاءه كالطّراز من الثّوب، والعلم من المطرف، والخال من الوجه «وقد يسلس السّجع في مكان دون مكان، والإسترسال أدلّ على الطّبع، والطّبع أعمى، والتكلف مكروهٌ والمتكلف مُعنى» (نفسه، ج ١: ٣٦٦).

و يؤكّد التوحيدي أنّ البلاغة نتاج عقلي مبيّن ضرورية الإعتماد على العقل والعمل إلى جانب الموهبة الفنّية لإبداع البلاغة في قوله: «إعلم أنّ البليغ مستملّ بلاغته من العقل و مأخذه من التمييز الصحيح» (التوحيدي، ١٩٥٦، ج ١: ١٠٠).

ثمّ يذكر التوحيدي أنواع البلاغة بخدافيرها و تفاصيلها: «فمنها بلاغة الشعر ومنها بلاغة الخطابة و منها بلاغة النثر و منها بلاغة المثل و منها بلاغة العقل و منها بلاغة البديهة و منها بلاغة التّأويل» (نفسه، ج ٢: ١٤٠).

و يتابع موضّحاً كلّ نوع من هذه الأنواع:

١. بلاغة الشعر: «أن يكون نحوُه مقبولاً والمعنى من كلِّ ناحية مكشوفاً، واللَّفْظ من الغريب بريئاً والكتابة لطيفة» (نفسه).

٢. بلاغة الخطابة: «أن يكون اللفظ قريباً، والإشارة فيها غالبية والسجع عليها مستولياً و الوهم في أضعافها ساجحاً و تكون فقرها قصاراً» (نفسه).

٣. بلاغة النثر: «أن يكون اللفظ متناولاً والمعنى مشهوراً و التهذيب مستعملاً و التأليف سهلاً و المراد سليماً و الرونق عالياً و الحواشي رقيقة» (نفسه).

٤. بلاغة المثل: «أن يكون اللفظ مقتضياً، والحذف محتملاً و الصورة محفوظة، و المرمى لطيفاً و التلويح كافياً و الإشارة مغنية و العبارة سائرة» (نفسه).

٥. بلاغة العقل: «أن يكون نصيب المفهوم من الكلام أسبق إلى النفس من مسموعه إلى الأذن و تكون الفائدة من طريق المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ و تقفية الحروف، و تكون البساطة فيه أغلب من التركيب...» (نفسه، ج ٢: ١٤١).

٦. بلاغة البديهة: «أن يكون انخياش اللفظ للفظ في وزن انخياش المعنى للمعنى، و هناك يقع التعجب للسامع، لأنه يهجم بفهمه على ما لا يظن أنه يظفر به كمن يعثر بمأموله، على غفلة من تأميله...» (نفسه).

٧. بلاغة التأويل: «هي التي تُحوج لغموضها إلى التدبّر و التصفّح، و هذان يفيدان من المسموع و جوهاً مختلفة كثيرة نافعة، و بهذه البلاغة يتسع في أسرار معاني الدين و الدنيا» (نفسه).

٢-٣. استشارة المعاصرين إلى الإجابة عما يتعلّق بالمشكلات النقدية

٢-٣-١. المفاضلة بين النظم والنثر

لم تقتصر آراء التوحيدى النقدية على إصدار الأحكام فقط، بل تعدّتها إلى جمع آراء الآخرين النقدية في أساليب معاصريه و غيره. يتميّز أبوحيان بذلك الظمّ العقلي الذي كان يحفزّه إلى التساؤل الذاتي و إلى إلقاء الأسئلة عما يعتلج في ذهنه و نفسه من مشكلات، و من أهمّ المشكلات التي كانت تجول في ذهنه، مشكلة العلاقة بين النظم والنثر. ثمّ إمكان المفاضلة بينهما، و منشأ هذه المشكلة فلسفي الطابع.

فقد عرف هؤلاء المفكّرون ما حام حوله الفكر الفلسفيّ من أمر التّفاوت بين الخطابة و الشعر في حظّهما من الصدق و الكذب و إنّ الخطابة - وهي إقناعية - متساوية الصدق و الكذب، أو صادقة بالمساواة - كما قال الفارابي (ابن سينا، ١٩٦٦: ١٥١) - و إنّ القول الشعريّ، كاذب

بالكلّ (نفسه)؛ وعلى هذا الأساس، كتب أبو زيد البلخي كتابه «أقسام العلوم» وجعل العلوم مراتب يفضل بعضها بعضاً (التوحيدي، ١٩٥٣: ١٤٨)، و نقدّر أن في هذا الكتاب حديثاً عن علم الشعر، يلحق بهذا الباب الذي نتحدث فيه؛ وكتب أبو إسحاق الصّابي رسالةً في تفضيل النثر والنظم (نفسه: ٢٦١)، ولكن الأمر تعدّى هذا الحدّ الفلسفي (الذي قد يساء فيه فهم معنى الصدق والكذب) إلى المناظرات الجدليّة، وذهب كلّ فريق من المتجادلين يستعين في تفضيل الشعر أو النثر بأمور خارجة عن طبيعتهما أحياناً، فكان أبو سليمان المنطقي وأبو عابد الكرخي، صالح بن على وعيسى الوزير وابن طرّارة الجريري وابن هندو الكاتب، ممّن يفضلون النثر، وتتفاوت حججهم بين السطحية والعمق، فمن حجج أبي عابد الكرخي أنّ النثر أصل الكلام والنظم فرع والأصل أشرف من الفرع وبالنثر نزلت الكتب السماوية والوحدة فيه أظهر، وهو طبيعي في البداية، لأنّ الناس يتكلّمون فيه ابتداءً، وهو غير محتاج إلى الضّرورات كالشعر (التوحيدي، ١٩٥٤، ج ٢: ١٣٢ - ١٣٤). وكرّر أبو سليمان المنطقي أمر ظهور الوحدة في النثر: «النثر أشرفُ جوهرًا والنظمُ أشرفُ عرضاً؛ لأنّ الوحدة في النثر أكثر، والنثر إلى الوحدة أقرب، فمرتبة النظم دون مرتبة النثر، ولأنّ الواحد أوّل والتابع له ثان» (التوحيدي، ١٩٥٣: ٢٦١).

وذهب عيسى الوزير إلى أنّ «النثر من قبل العقل، والنظم من قبل الحس» (التوحيدي، ١٩٥٤، ج ٢: ١٣٤)، وكأته يكرّر بهذا ما قيل حول حظّ الشعر من التخييل وحظّ الخطابة من الإقناع؛ ونضرب صفحاً عن حجج الآخرين الذين يفضلون النثر، لأنّها قليلة القيمة في ميدان الجدل. أمّا الذين يفضلون الشعر فهم في الغالب من طبقة الشعراء، وهم يرون أنّ الشعر صناعة قائمة بذاتها، بينما النثر (أي الكلام) يستطيعه كلّ إنسان، وكذلك ذهب هؤلاء إلى ذكر أمور عارضة تبين فضل الشعر كاحتوائه الحكم والشواهد، ونيل الشعراء الجوائز من الممدوحين؟... (التوحيدي، ١٩٥٤، ج ٢: ١٣٨ - ١٣٩). و واضح أنّ هذه الخصومة ما كانت لتصل إلى هذا المستوى لولا تعصّب كلّ فريق لما يحسنه، ومع ذلك فإنّ أبا حيان كان يرى أنّ الجمهور يقدمون النظم على النثر، دون أن يحتجوا فيه بظاهر القول، وإنّ الأقلين قدّموا النثر وحاولوا الحجج فيه، ولذلك سأل صديقه مسكويه عن مرتبة كلّ منهما فكان مجمل جوابه: أنّ النظم يزيد على النثر بالوزن، فهو أفضل من هذه الجهة، أمّا إذا اعتبرت المعاني فإنّها مشتركة بينهما «وليس من هذه الجهة تميّز أحدهما من الآخر، بل يكون كلّ واحد منهما صادقاً مرّةً وكاذباً مرّةً وصحيحاً مرّةً وسقيماً أخرى» (التوحيدي، ١٩٥١: ٣٠٩).

و نلخص ما جاء به أبوحيان من أسباب أفضلية الشعر على النثر في النقاط التالية:
١- الشعر فنّ مستقل له أصوله و قواعده و أسرار، وله مكانة لا يستطيع أن يرقى إليها إلّا المُجيدون.

٢- الشعر موسيقي لو دخلت على النثر لأفسدته. «والغناء معروف الشرف، عجيب الأثر، عزيز القدر، ظاهر التفع في معاينة الروح، ومناغاة العقل و تنبيه النفس» (التوحيدي، ١٩٥٤، ج ٢: ١٣٨).

٣- الشعر أقرب إلى النفوس وأكثر شعبيةً و حكمة (للشعراء حلبة). على أن التوحيدي يعود إلى التوفيق بين أهمية النظم و النثر و إلى الدعوة إلى فن يجمع بين فضائل النثر و مزايا الشعر، قائلاً: «فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق و الفهم الدقيق، ألقى ذلك إلى العبارة، و العبارة حينئذٍ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، و بين وزن هو سيقاة الحديث، و كلّ هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو فاسدة، و صورة حسنة أو قبيحة» (نفسه، ج ٢: ١٣٨).

٢-٣-٢. أيهما أشدّ تأثيراً في النفس، الشعر أم النثر و سبب تفاوتهما في الإطراب

حدّد أبوحيان هذا السؤال على نحو أدقّ، فبدلاً من أن يسأل عن أفضلية أحدهما على الآخر، ألقى على أستاذه أبي سليمان سؤالاً عن أشدهما تأثيراً في النفس، فكان جواب أبي سليمان شبيهاً بما قاله عيسى الوزير، حين قال: «التّظّم أدلّ على الطبيعة، لأنّ التّظّم من حيّز التركيب، والنثر أدلّ على العقل، لأنّ النثر من حيّز البساطة و إنّما تقبلنا المنظوم بأكثر مما تقبلنا المنثور، لأنّ للطبيعة أكثر منا بالعقل، و الوزن معشوق للطبيعة و الحسّ و لذلك يفتقر له عندما يعرض استكراهاً في اللفظ، و العقل يطلب المعنى، فلذلك لاحظ للفظ عنده و إن كان متشوقاً معشوقاً». (التوحيدي، ١٩٥١: ٢٤٥).

وكان مفهوم التركيب و البساطة، أو التكتّز و الوحدة مفزع أبي سليمان المنطقي، كلّما سئل عن تصوّره لأثر الشعر و النثر، و لذلك نجده يلجأ إلى هذا المفهوم عندما أعاد عليه التوحيدي السؤال في صيغة أخرى و قال: «لم لا يُطرب النثر كما يطرب التّظّم؟» فقال في الجواب «لأننا منتظمون (أي ذوو تركيب) فما لاءمنا أطربنا، و صورة الواحد (أي الوحدة) فينا ضعيفة و نسبتنا إليه بعيدة» (نفسه: ٢٤١). و خلص أبي سليمان المنطقي من هذا إلى تعليل الإعجاز في القرآن بأنّ صاحب الرّسالة أي الرسول (ص) «غلبت عليه الوحدة، فلم ينظم من تلقاء نفسه، و لم يقطعها،

ولا ألقى إلى الناس عن القوة الإلهية شيئاً على ذلك النهج المعروف، بل ترفع عن كل ذلك، وخصاً في عرض ما كانوا يعتادونه و يألفونه بأسلوب حير كل سامع؟» (نفسه: ٢٤٢).

٢-٣-٣. أثر اختلاف الألفاظ و اتفاق المعاني في النفس

اشتق التوحيدي من صلة جرس اللفظ بالحس و صلة المعنى بالعقل، سؤالاً جديداً، فسأل أبو بكر القومسي - أحد تلامذة يحيى بن عدي، وكان أبو بكر هذا كبير الطبقة في الفلسفة - : «ما معنى قول بعض الحكماء: الألفاظ تقع في السمع فكلمة اختلفت كانت أحلى، والمعاني تقع في النفس فكلمة اتفقت كانت أحلى». فكان جواب القومسي يدور على مفهوم التبدد (التكثّر) والتوحد: «فالحس من صفاته التبدد وهو تابع للطبيعة، فاختلاف الألفاظ يوافق خاصة التكثّر في الحس؛ والنفس متقبلة للعقل، فكلمة اختلفت حقائق المعاني عند ورودها على العقل وافقت نزعة التوحد، وكانت أنصع وأجمر» (التوحيدي، ١٩٥٣: ١٤٤ - ١٤٥).

إنّ التوحيدي قد قدّم الطبع على التكلف، غير مرجح الشكل على المضمون أو المضمون على الشكل قائلاً: «والإسترسال أدلّ على الطبع، و الطبع أعفا، و التكلف مكروه، و المتكلف مُعني، و الناس بين عاشق للمعاني و تابع لها...» (التوحيدي، ١٩٥٤، ج ١: ٣٦٦).

و هذه العبارة يؤكد على أنّ التوحيدي لا يقدم أحدهما على الآخر بل يأخذ بالإثنين و لا يفرق بينهما، فالأديب كالصانع الذي يجد الذهب الخام، فيخلصه من شوائبه، و يصوغه على الصورة الفنية التي يستمدّها من خياله، مستعيناً بموهبته.

إنّ التوحيدي يؤكد على أهمية المضمون الفني الصادق النبيل و لا يفصل بين الغاية الأخلاقية و الغاية الجمالية للأدب، فإنّ البلاغة في رأيه ليست وفقاً على جمال الشكل، بل أيضاً على صدق المعنى و صحته.

٢-٣-٤. سؤاله عن أبي سليمان عن ماهية البلاغة

نراه حين سأل أستاذه أبو سليمان عن ماهية البلاغة كان يعتقد أنّ أبو سليمان سيحييه مستمداً من اطلاعه على ما قاله إليونان إذ «بحثوا عن مراتب اللفظ و طبائع الكلمة و الكلمة موصلة و مفصلة و خواتيم (هي) أحقّ ما اعتمد» ولكن أبو سليمان اكتفى بقوله: «هي الصدق في المعاني مع ائتلاف الأسماء و الأفعال و الحروف و إصابة اللّغة، و تحرّي الملاحظة و المشاكلة، برفض الإستكراه و مجانبة التعسّف» (التوحيدي، ١٩٥٣: ٢٩٣). ولو كان أبو حيان يعرف كتاب الخطابة، لأحس أنّ أستاذه ذا المقام الكبير في نفسه، قد حيب ظنه، في هذا المقام.

ولم يكتفِ أبوحيان بتحديد ماهية البلاغة تحديداً كاملاً، بل كان يسأل أحياناً بعض النقاد رأيهم في بلاغة هذا الكاتب أو ذلك؟ ولم يكن الباعث لسؤاله عن كتابة خصمه اللدود الصاحب بن عباد ومزلتها من البلاغة، هو محض الرغبة في الفهم، بل كان يريد الأخذ على كتابة صاحب بن عباد حقداً عليه و انتقاماً منه، فقد سأل ابن عبيد الكاتب النصراني (وكان سهل البلاغة، حلو اللفظ، حسن الإقتضاب، غريب الإشارة، مليح الوصل والفصل): «كيف ترى كتابة ابن عباد؟» فكان جواب ابن عبيد مطابقاً لما ذكره أبوحيان نفسه في مستويات البلاغة، إذ عابه ابن عبيد باللَّهج في السَّجع وقال إنَّ «السَّجع يجب أن يكون كالطَّرَاز في الثَّوب والخال في الوجه». ثم ذكر ما يسمَّى «المسلسل» الذي توجد منه أمثلة في كلام الجاحظ، ثم قال: «والَّذي ينبغي أن يهجر رأساً ويرغب عنه جملة التكلّف والإغلاق واستعمال الغريب والعويص وما يستهلك المعنى أو يفسده أو يجهله، ويجب أن يكون الغرض الأوّل في صحّة المعنى، والغرض الثاني في تحيّر اللفظ، والغرض الثالث في تسهيل النّظم وحلاوة التّأليف واحتلاب الرّونق؟» ثم قال:

«فخيرُ الكلام - على هذا التّصفّح والتّحصيل - ما أيده العقل بالحقيقة، وساعده اللفظ بالرّقة، وكان له سهولة في السّمع، ووقّع في النفس، وعُدوبة في القلب، وروح في الصّدر؟ يجمع لك بين الصّحة والبّهجة والتّمام؛ فأما صحّته فمن جهة شهادة العقل بالصّواب، وأما بهجته فمن جهة جوهر اللفظ واعتدال القسمة، وأما تمامه فمن جهة النّظر الذي يستعير من التّفنن شغفها ويستثير من الرّوح كلفها» (التوحيدى، ١٩٩٢: ١٣٣ - ١٣٦).

فهذا كلّه يعبر عن رأي التوحيدى نفسه، على وجه يكاد يكون طابقاً. ويجب ألا ننخدع بثناء أبي حيان على ابن عبيد هنا، فإنّه مدحه ليُجعل لرأيه مكانة مقبولة فحسب وإلا فإنه قد أُنحى عليه في موضع آخر بقوله جاعلاً هذا القول على لسان ابن سعدان: «وأما ابن عبيد فكلفه بالخطابة والبلاغة والرّسائل والفصاحة قد طرحه في عمق لُح لا مطمع في انتقاده منه. ولا طريق إلى صرفه عنه، هذا مع حركات غير متناسبة وشمائل غير دَمِثَة» (التوحيدى، ١٩٦٢: ٦٥ - ٦٦)؛ غير أنّ هذا الكلف بقواعد الخطابة والبلاغة يجعل سؤاله إيّاه عن رأيه في بلاغة أحد الكتاب أمراً طبيعياً.

ثم إنَّ أباحيان، نقد أسلوب صاحب بن عباد في الكتابة نقلاً عن أحمد بن محمد قائلاً: «وابن عباد بُلي في هذه الصّناعة بأشياء كلّها عليه لا له، وخاذلته لا ناصرته، ومُسلمته لا مُنقذته، فأول ما بلي به أنّه فقد الطّبع، وهو العمود، والثاني العادة وهي المُواتية^٤، والثالث الشغف بالجاسي^٥ من اللفظ وهو الإختيار الرّديء، والرابع تتبّع الوحشي، وهو الضلال المبين،

والخامس الذّهاب مع اللفظ دون المعنى، والسادس استكراه المقصود من المعنى، واللفظ على التّبوة، والسابع التعاطل^٨ المجهول بالإعراض، والثامن إلفُ الرّسوم الفاسدة من غير تصفّح ولا فحّص، والتاسع قلة الاتّعاظ بما كان- للثقة الواقعة في النفس- من الفائت، والعاشر تنفيق المتاع بالإقتدار في سوق العزّ، وهذه كلّها سبيل الضلالة، وطُرق الجهالة» (التوحيدي، ١٩٥٤، ج ١: ٦٤-٦٥).

٢-٤. الصّراع الفكري بين الأصيل والدخيل

إنّ من المظاهر العامّة التي ميّزت الحياة الفكرية من خلال كتاب الإمتاع والمؤانسة ذلك الصّراع الفكري بين الأصيل والدخيل ونعني بالأصيل كلّ ما أنشأه الفكر العربي الإسلامي بمحض اجتهاده إلى جانب الشريعة الإسلامية، أمّا الدخيل فهو كلّ ما نشأ في الثقافة الإسلامية بأثر ثقافات أخرى غير إسلامية.

وأتخذ الجدال الفكري في هذا الصّراع طابعاً حاداً وعنيفاً أحياناً ومن أمثلة ذلك الصّراع، الخصومة الكلامية الحادة بين أبي حيان التوحيدي وابن عبيد الكاتب في بيت ابن سعدان حول البحث في أيّهما أنفع: «كتابة البلاغة والإنشاء أو كتابة الحساب». فقد انتصر ابن عبيد لكتابة الحساب وبيّن أنّها أنفع من كتابة البلاغة والإنشاء لأنّها جدّ والأخرى هزلٌ و«التشادق والتفهيّق والكذبُ و الخداعُ فيها أكثر وليس كذلك الحساب والتحصيل والاستدراك والتفصيل» وهي صناعة معروفة بالمبدأ، «موصولة بالغاية، حاضرة الجدوى، سريعة المنفعة والبلاغة زحرفة وحيلة وهي شبيهة بالسراب كما أنّ الأخرى شبيهة بالماء» (التوحيدي، ١٩٥٤، ج ١: ٩٦) والناس في رأيه يفضّلون الحساب على سائر العلوم لذا ترى أهل الحزم منهم «يحثّون أولادهم ومن لهم به عناية على تعلّم الحساب ويقولون لهم: هو سلّة الخبز» (نفسه، ج ١: ٩٧).

وقد اعتبر ابن عبيد أنّ كتاب البلاغة والإنشاء يحترقهم الخلفاء والوزراء في مجالسهم فيقولون: «اللهمّ إنّنا نعوذُ بك من رقاعة^٩ المنشئين وحمّاقة المعلمين وركاكة النحويين والمنشئ والمعلم والنحوي إخوة وإن كانوا لعلّات والآفة تشملهم والعادة تجمعهم والنقص يغمرهم» (نفسه، ج ١: ٩٦).

وقد جادله أبوحيان بشدّة كبيرة فدافع دفاعاً حاداً عن كتابة الإنشاء والبلاغة، فبيّن فضائلها من ذلك مثلاً: «أنّ الرّجل المكلف بالجباية محتاجٌ إلى البلاغة والإنشاء ليعرف كيف يخاطبُ الناس وقد جرت العادة أن لا يتصدّي لكتابة الحساب إلّا الرّجل الذي جمع أصول الفقه وفروعه وآياتٍ

من القرآن وأخبار كثيرة مع الأمثال السائرة والأشعار البليغة والفقر البديعة والتجارب المعهودة والمجالس المشهودة» (نفسه، ج ١: ١٠٠).

والبلاغة والإنشاء يحتاج إليهما السلطان قبل احتياجه للحساب لأنه في سياسته: «يأمر و ينهي و يلاطف و يخاطب و يحتج و ينصف و يوعد و يعد و يضمن و يمني و يعلق الأمل و يؤكد الرجاء و يحسم المادّة الضارّة و يذيق الرعيّة حلاوة العدل و يجنبهم مرارة الجور» (نفسه).

وهو محتاج في كل هذه الأمور إلى بلاغة التعبير والإنشاء. وهو بعد ما تستقيم سياسته يحتاج إلى الجباية فيعتمد على كتابة الحساب و أصحابها. و يمضي المؤلف في الردّ على حجّة ابن العميد فيقول راداً على الإدعاء القائل أنّ الإنشاء هزل والحساب جدّ: «البلاغة هي الجدّ وهي الجامعة لثمرات العقل، لأنها تُحقّق الحقّ وتُبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه» (نفسه، ج ١: ١٠١).

فأين الصّراع بين الأصيل والدخيل في هذه المجادلة والمراءى؟

إنّ العنصر الأصيل من غير شكّ هو البلاغة والإنشاء، لاتصالها بالفصاحة وهي من أبرز مميّزات اللغة العربية والأدب العربي ولا نقصد بالعربيّة الوجه القومي له (إنتماها للقوم العربي) وإنّما نعني الوجه الحضاري للأمة الإسلامية فمعجزة القرآن في بيانه وفصاحته وقد أتقنت الأجناس المسلمة من غير العرب هذه اللغة وفصححت فيها مثل ابن المقفّع أو بديع الزمان الهمداني أو ابن العميد أو الصّاحب ابن عباد وغيرهم.

والعنصر الدخيل هو علم الحساب، فقد علا شأنه بين العلوم الإسلامية بعد ما ترجم العرب كتب إيونان واستوعبوها. وأبو الوفاء المهندس (ت: سنة ٣٧٦ هـ) صاحب أبي حيّان، من أبرز علماء الرياضيات في القرن الرابع للهجرة و له في هذا العلم مؤلّفات عديدة من أهمّها كتاب «في ما يحتاج إليه الكتاب و العلماء من علم الحساب» (أمين، ٢٠٠٦، ج ٢: ٣٨٩).

إنّ ردّ أبي حيّان التوحيدى على ابن عبيد، ليس تمجيداً لعلم الحساب في ذاته وإنّما هو رفض لأن يُتّلع الأصيل لذا نراه يخاطب ابن عبيد مبيّناً له أن الصناعتين تتكاملان: «ولو أنصفتَ لعلمتَ أنّ الصناعة جامعةٌ بين الأمرين، أعني الحساب والبلاغة والإنسان لا يأتي أياً صناعة فيشقّها نصفين ويُشرّفُ أحدَ النصفين على الآخر» (التوحيدى، ١٩٥٤، ج ١: ١٠٠).

ونجد في كتاب الإمتاع والموانسة صورة أخرى لهذا الصّراع بين الأصيل والدّخيل عبّرت عنه المناظرة بين أبي سعيد السيرافي (ت: عام ٣٦٨ هـ) ومثى بن يونس القُتائي^١ التي نظمها الوزير ابن الفرات (ت: عام ٣٢٢ هـ) سنة ٣٢٦ هـ وهي تتعلّق بالمفاضلة بين النحو العربي والمنطق اليوناني. فقد دافع أبو سعيد السيرافي عن التّحو بينما دافع مثى بن يونس عن المنطق والمتأمل في هذه المناظرة يلاحظ دون شكّ ما بلغه الجدل بين العلماء من نظام وتركيز وتعمّق رغم الحماس في الانتصار لهذا الرأي أو لذاك، فقد إفتتح أبو سعيد المناظرة بسؤال مثى عن معنى المنطق فأجابته قائلاً: «أعني به أنه آله من آلات الكلام يُعرفُ بها صحيحُ الكلام من سقيمه و فاسدُ المعنى من صالحه، كالميزان فيأتي أعرف به الرُّجحان من التّقصان والشّائل من الجانح^١» (نفسه، ج ١: ١٠٩).

فردّ عليه أبو سعيد قائلاً: «أخطأت، لأنّ صحيحَ الكلام من سقيمه يُعرفُ بالنتظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنّا نتكلّم بالعربيّة؛ و فاسدُ المعنى من صالحه يُعرفُ بالعقل إذا كنّا نبحث بالعقل.» (نفسه).

واستمرّ الجدل على هذه الوتيرة حجّة بحجّة و رأياً برأى إلى درجة نرى فيها أنّ النقاش والمراء اتخذ أبعاداً عميقة وصار دفاعاً عن مقومات حضاريّة، فمثى بن يونس يؤكّد: «أنّ التّرجمة حفظت العلوم اليونانية وأدّت معانيها وأخلصت الحقائق» (نفسه، ج ١: ١١١) وإليونان «أصحابُ عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم و باطنه وعن كلّ ما يتصل به ويفصل عنه و بفضل عنايتهم ظهر ما ظهر وانتشر ما انتشر من أنواع العلم وأصناف الصنائع ولم نجد هذا لغيرهم» (نفسه، ج ١: ١١٢).

أمّا أبو سعيد فيقول له: «إنّ التّرجمة من طبيعتها التّعبير بكلّ رقة عن المعاني ثمّ يسأله: «فكأنك تقول: لا حجّة إلّا عقول يونان ولا برهان إلّا ما وضعوه ولا حقيقة إلّا ما أبرزوه» (نفسه).

وهذه المجادلة بين مثى وأبي سعيد، ليست خصومة فكرية ثنائية. فالأول يمثّل جماعة وهي محبي المنطق اليوناني وذلك بدليل قول السيرافي: «هذا باب أنت وأصحابك ورهطك عنه في غفلة.» (نفسه، ج ١: ١١٥ / التوحيدي، ١٩٥٣: ٤٥).

والثاني يمثّل جماعة أيضاً وهي جماعة محبي النحو العربي بدليل قول مثى: «يكفيني من لغتكم» (نفسه).

واستناداً إلى رواية التوحيدى للمناظرة- نقلاً عن على بن عيسى الرُّماني (ت: سنة ٣٨٤هـ) نرى أن أبا سعيد قد أعجز مناظره وذلك بأن سألَه عدَّة أسئلة وطلب منه أن يجيب عنها بمقاييس المنطق ومن تلك الأسئلة قوله: «حدِّثني عن الواو وما حكمه؟ فإني أريد أن أبين أن تفخيمك للمنطق لا يُغني عنك شيئاً وأنت تجهل حرفاً واحداً في اللُّغة الّتي تدعوا بها إلى حكمة يونان ومن جهل حرفاً أمكن أن يجهل حروفاً ومن جهل حروفاً جاز أن يجهل اللُّغة بكاملها، فإن كان لا يجهلها كلّها ولكن يجهل بعضها، فلعلّه يجهل ما يحتاج إليه ولا ينفعه فيه علم لا يحتاج فيه» (نفسه، ج ١: ١١٦-١١٧) وقد عجز متى عن الإجابة: «فيلح^{١٢} وجنح وخصّ بريقه» (نفسه، ج ١: ١١٩).

والطّريف أن متى عند ما عجز عن الإجابة، طلب الجواب من أبي سعيد، فما كان منه إلّا أن قال له: «إذا حضرت الحلقة استفتدت، ليس هذا مكان التدريس. هو مجلس إزالة التّلبّيس، مع من عادته التّمويّة والتشبيّه» (نفسه، ج ١: ١١٩). إلّا أن هذا العنف لم يخرج بالمناظرة عن حدود الجدل الفكري المركز.

لاشكّ أنّ هذه المناظرة الهامة الّتي انفرد بذكرها كتاب الإمتاع والمؤانسة أوضح دليل وأدلّ شاهد على الصّراع بين الأصيل والدّخيل و بين المجادلة حول المفاضلة بين الحساب و البلاغة والانشاء.

فدفاع أبي سعيد السيراقي عن التّحو العربي، يعتبر في الحقيقة دفاعاً عن مقوّم أساسي من مقوّمات الحضارة العربية الإسلامية أمام الرّحف المهذّم للمنطق اليوناني الذي أولع به كثير من العلماء وشغفوا به، نخصّ بالذكر منهم المتكلّمين والمجتمع آنذاك ليس شاذّاً في معرفته مثل هذا الصّراع، إذ إنّ كلّ جديد يظهر في أيّ عصر لا بدّ أن يجد أناساً يقبلونه وآخرين يرفضونه.

أظهر لنا التوحيدى في هذه المناظرة قدرة أبي سعيد البلاغيّة وبراعته في الإقناع وتبحّره في النحو، وإلمامه الواسع باللُّغة وضيقة بكتب المنطق العربية المترجمة عن السّريانية. وقد عبّ أبوحيّان على هذه المناظرة بقوله إنّ: «أبا سعيد أجمع لشمّل العلم وأنظّم لمذاهب العرّب وأدخل في كلّ باب وأخرج من كلّ طريق وألزم للجادة الوسطى في الدين والخلق و أروى في الحديث وأقصى في الأحكام وأفقه في الفتوى وأحضر بركة على المختلفة وأظهر أثراً في المقتبسة.» (نفسه، ج ١: ١٢٩).

الظاهر أن أبا حيان قد فتن - منذ صباه - بعلم السيرافي وعمله، فإتينا نراه يشهد له بالتضلّع في علوم العرب، كما يُطري على أخلاقه العالية وميله إلى الزهد والتقشّف. فهو يقول مثلاً في الحديث عن علم أبي سعيد: «وكان أبو سعيد بعيدَ القرين، لأنه كان يقرأ عليه القرآن و الفقه و الشروط و الفرائض و التحو... و هو في كلّ هذا إمّا في الغاية و إمّا في الوسط» (نفسه، ج: ١، ١٣٣).

ولابدّ هنا أن ننسب قسماً من حديث السيرافي وأفكاره في هذه المناظرة إلى أبي حيان، فهو الذي كتب عن هذه المناظرة بطلب ابن الفرات، فحاكها بقلمه وسبكها بحسب رأيه و موقفه، مع كثير من الحماسة للرأي و استطراد في تأكيد ودعم منه، شأنه في ذلك شأن ما أورده على لسان أهل زمانه من آراء صاغها ببيانه و بلاغته فبدت جزءاً من فلسفته و فكره و اتجاهه. ونجد في الإمتاع و المؤانسة أقوى الأمثلة وأعمقها دلالةً على الصّراع بين الأصيل والدّخيل فيما بيّنه لنا التوحيدي في مجادلة كبيرة حول الفلسفة اليونانية و الشريعة الإسلامية عند الحديث عن مذهب إخوان الصفا^{١٣} في التوفيق بين الفلسفة و الشريعة.

قال إخوان الصفا في هذا المعنى: «الشريعة قد دُنست بالجهالات و اختلطت بالضلالات و لا سبيل إلى غسلها و تطهيرها إلا بالفلسفة و ذلك لأنها حاويةٌ للحكمة الاعتقادية و المصلحة الإجتهادية» (نفسه، ج: ٢، ٥) و أضافوا: «أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية و الشريعة العربية فقد حصل الكمال». (نفسه).

إنّ السعى إلى التوفيق بين الفلسفة و الشريعة يدلّ منطقياً على أهمّهما على صعيد الواقع متباينتان وقد أراد إخوان الصفا إنهاء هذا الصّراع بالتقريب بينهما وقد شدّد علم الكلام على هذا التباين و عمل على تعميقه، فكلموا أرادوا التّكامل بفيلسوف اتّهموه بالزندقة و قد تولّى الردّ على مذهب إخوان الصفا، أبو سليمان السّجستاني، فهو يعتبر أنّ الشريعة كاملة و هي لذلك ليست بحاجة إلى الفلسفة لتكملها و الفرق الإسلامية التي ظهرت على اختلاف مذاهبها و مقالاتها ما فرغت منها فرقة إلى الفلسفة و كذلك شأن الفقهاء فقد اختلفوا في أمور الدين و لم يلجأوا إليها. «فأين الذين من الفلسفة و أين الشيء المأخوذ بالوحي النازل، من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل؟» (نفسه، ج: ٢، ٨-٩).

وقد فضّل أبو سليمان، النبيّ على الفيلسوف و ذلك في قوله: «و بالجملة النبيّ فوق الفيلسوف و الفيلسوف دون النبيّ و على الفيلسوف أن يتبع النبيّ و ليس على النبيّ أن يتبع الفيلسوف لأنّ النبيّ مبعوث و الفيلسوف مبعوث إليه». (نفسه، ج: ٢، ١٠).

و إذا كان أبو سليمان ينتصر للشريعة، فإن المقدسي نجده يبيّن فضل الفلسفة على الشريعة وذلك في قوله: «الشريعة طبّ المرضى والفلسفة طبّ الأصحاء والأنبياء يُطبّون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط. فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً، فبين مدبّر المريض ومدبّر الصحيح فرق ظاهر وأمرّ مكشوف، لأن غاية مدبّر المريض أن يتقل به إلى الصحة، هذا إذا كان الدواء ناجعاً والطبّ قابلاً والطبيب ناصحاً وغاية مدبّر الصحيح أن يحفظ الصحة وإذا حفظ الصحة فقد أفادته كسب الفضائل.» (نفسه، ج ٢: ١١).

إن موقف المقدسي يعبر عن انتصاره لهذا العنصر الجديد في الثقافة الإسلامية، بينما موقف أبي سليمان هو دفاع عن الشريعة باعتبارها عنصراً أصيلاً.
فنرى إذن أنّ هذا الصراع الفكري يعبر:

الف- عن الحرّية الفكرية التي سادت داخل المجتمع وقد كان بعض رجال السياسة وراء هذه الحرّية. إلياس ابن الفرات هو الذي نظّم المناظرة بين أبي سعيد السيرافي ومثي ابن يونس القنّائي؟
ب- عن تطوّر أساليب المجادلة الفكرية. فقد صارت هذه المجادلة منظمّة في مجالس ومنظمّة في طريقة الكلام والردّ على الخصم.

ج- وعن الحركة الفكرية الكبيرة التي وجدت في المجتمع آنذاك.

د- وعلى أنّ الصراع الفكري كان يدور حول مقوّمات جوهرية للمسلمين: اللغة والسّدين والأدب (باعتباره شاملاً لمشكلات الفكر و التعبير الوجداني).

النتيجة

لقد توصلت هذه الدّراسة المقتضبة إلى نتائج يمكن تلخيصها فيما يلي:

١. إنّ الأحكام التي يطلقها التوحيدي حول معاصريه من الشعراء و الأدباء أحكام عامّة مطلقة تقوم قدرات الأديب و مجموع إنتاجه الأدبي تقوياً عاماً، و لعلّ أحكام التوحيدي تلك لم تأت إلا بعد قراءات طويلة لإنتاج أولئك الذين تعرّض لهم بالتقضى، تلك القراءات التي كانت تفرضها عليه طبيعة مهنته الوراقّة.

٢. يتناول التوحيدي قضية اللفظ و المعنى فلا يفرق بينهما و إن كان يفرق بين أنواع الإفهام التي تعتمد على التّاطق و السامع، ولكن إذا كان لا بدّ من تقديم واحد منهما على الآخر، فإنّ التوحيدي

يقدم المعنى، ذلك لأنه أقرب إلى العقل، أما اللفظ فأقرب إلى الحس، و العقل ثابت لا يتغير، أما الحس فمضطرب متغير.

٣. يعتبر التوحيدي البلاغة الصدق في المعنى، على أن الصدق الذي يتحدث عنه هو الصدق الفلسفي الذي يهدف إلى خدمة الانسان في حياته. إنه ينبه على صعوبة العمل الأدبي و يشير إلى عدم إستجابته لكل إنسان. و البلاغة في رأيه لا تعني تصنعاً مردوداً و تقصياً لوحشي الكلام، ولا يهتم البلاغة إذا ما تحققت أن لا يفهمها السامع لقصور طبعه أو بعده عن أسباب الفضيلة ولا تتحقق البلاغة في رأي التوحيدي إلا بشرطين: الأول هو توفر الموهبة الفنية و الثاني هو العمل الدؤوب و التعلم المتواصل، و عندها يصبح من يحقق هذين الشرطين من البلغاء مثلاً يحتذى و قائداً يقتدي.

٤. إن من المظاهر العامة التي ميّزت الحياة الفكرية من خلال كتاب الإمتاع والمؤانسة ذلك الصراع الفكري بين الأصيل والدخيل و إن هذا الصراع الفكري يعبر:
الف- عن الحرية الفكرية التي سادت داخل المجتمع وقد كان بعض رجال السياسة وراء هذه الحرية.

ب- عن تطور أساليب المجادلة الفكرية. فقد صارت هذه المجادلة منظمة في مجالس ومنظمة في طريقة الكلام والرد على الخصم.

ج- وعن الحركة الفكرية الكبيرة التي وجدت في المجتمع آنذاك.

د- وعلى أن الصراع الفكري كان يدور حول مقومات جوهرية للمسلمين: اللغة والدين والأدب (باعتباره شاملاً لمشكلات الفكر و التعبير الوجداني).

الهوامش

١. استعمل اللحم في معنى الخيل مجازاً.
٢. يزيد في الرقم: أي يزيد في حديثه ويكذب ويريد بالزيادة في السوم: المغلاة. أصل السوم في المبايعه عرض السلعة للبيع.
٣. ليطة بالقلب، أي التصاق به و تعلق.
٤. و هو ابوالقاسم على بن حليات، ذكره صاحب البيئمة في الجزء الثاني ص ٢٧٠ و روى شيئاً من شعره.
٥. يكهم: أي يضعف.
٦. المؤاتية: أي المساعدة المعينة.
٧. الجاف الصلب.
٨. عاظل الكلام: إذا عقده و والي بعضه فوق بعض.

٩. الرقاعة من الرقيع: الأحمق الذي يَتَمَزَّقُ عليه عَقْلُهُ، و قد رُقِعَ، بالضَّمِّ، رَقَاعَةً، وهو الأَرَقُّعُ و المَرَقَّعَان. (ابن منظور، مادة رقع).

١٠. ابو بشر مَتَى ابن يونس القناني من أهل دير قُني. كان نصرانياً عالماً بالمنطق وإليه رئاسة المنطقيين في زمنه، نزل بغداد بعد عشرين و ثلاثمائة و كان وفاته في سنة ثمان و عشرين و ثلاثمائة.

١١. الثَّنَائِل: المرتفع و الجناح: الراجح.

١٢. بلح: أعبي و عجز، و جرح، أي مال.

١٣. إخوان الصفا جمعية سرّية نشأت في البصرة و كان لها فروع في أكثر البلاد كما جاء في رسالتهم، و المصدر الوحيد الذي عرفنا منه مؤسسيها، هو قول ابي حيان في كتابيه الامتاع و الموانسة و المقابسات و قد نقله عنه القفطي اذ سأل وزير مصاصم الدولة أبا حيان في حدود سنة ٣٧٣هـ فأجاب أبو حيان أنّ زيد بن رفاعة أقام بالبصرة زمناً طويلاً و صادف بها جماعة «جامعين لأصناف العلم و أنواع الصناعة منهم ابو سليمان البستي و يُعرف بالمقدسي و أبو الحسن الزنجاني و المهرجاني و العوفي و غيرهم و كانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة و تصافت بالصدّاقة. فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله. و ذلك أنهم قالوا إنّ الشريعة قد دنست بالجهالات و اختلطت بالضلالات و لا سبيل إلى غسلها و تطهيرها إلّا بالفلسفة. لأنّها حاوية للحكمة الاعتقادية و المصلحة الإجتهدية و صنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمها و عملها و سموها (رسائل إخوان الصفا) و كتبوا فيها أسمائهم و بتوها في الوراقين و وهبوا للناس. (أنظر: أمين، ٢٠٠٦، ج ٢: ٣٥٣-٣٧٤).

المصادر

الف. الكتب

١. إبراهيم، زكريا (١٩٧٤)؛ أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة، الطبعة الثانية، القاهرة، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢. إبراهيم، وسيم (١٩٩٤)؛ نظرية الأخلاق و التصوّف عند أبي حيان التوحيدي، دمشق، دار دمشق.
٣. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (١٩٨٨)؛ تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصروهم من ذوي الشأن الأكبر)؛ تحقيق؛ خليل شحادة، الطبعة الثانية، بيروت، دارالفكر.
٤. (١٩٨١)؛ مقدّمة ابن خلدون، الطبعة الرابعة، بيروت، دارالقلم.
٥. ابن سينا، أبوعلى (١٩٦٦)؛ كتاب الشفا (فن الشعر)؛ تحقيق؛ بدوي، القاهرة، د.ن.
٦. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٩٩٠)؛ لسان العرب، بيروت، دارصادر.
٧. أمين، أحمد (٢٠٠٦)؛ ظهر الإسلام، القاهرة، المكتبة العصرية.
٨. أنيس، إبراهيم و آخرون (د.ت)؛ المعجم الوسيط، أستانبول، دارالدعوة.
٩. بدوي، أحمد (٢٠٠٣)؛ أسس التقد الأدي عند العرب، القاهرة، نضمة مصر للطباعة و النشر.
١٠. البهنسي، عفيف (١٩٩٩)؛ الفكر الجمالي عند التوحيدي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
١١. التوحيدي، على بن محمد (١٩٥٦)؛ الإمتاع و المؤانسة، تحقيق؛ أحمد أمين وأحمد الزين، بيروت، مكتبة الحياة.
١٢. (١٩٩٢)؛ أخلاق الوزيرين، تحقيق؛ محمد بن تاويت الطنجي، بيروت، دار صادر.
١٣. (١٩٥٤)؛ البصائر و الذخائر، حقه و علّق عليه: أحمد أمين، أحمد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر.
١٤. (١٩٥٣)؛ المقابسات، تحقيق؛ حسن السندي، القاهرة، مطبعة الرحمانية.
١٥. (١٩٥١)؛ الهوامل و الشوامل، تحقيق؛ أحمد أمين وأحمد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر.
١٦. (١٩٨١)؛ الإشارات الإلهية، حقه و قدّم له، عبدالرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم.
١٧. (١٩٥١)؛ ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي (السقيفة، علم الكتابة ورسالة الحياة)؛ تحقيق، إبراهيم الكيلاني، دمشق، منشورات المعهد الفرنسي للدراسات العربية.
١٨. (١٩٦٢)؛ الصداقة و الصديق، تحقيق؛ د. إبراهيم الكيلاني، دمشق، دارالفكر.
١٩. الثعالبي، أبو منصور (١٣٧٧)؛ يتيمة الدهر، تحقيق؛ محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، د. ن.
٢٠. الحموي، ياقوت بن عبد الله (١٤١٤)؛ معجم الأدباء، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
٢١. الزركلي، خير الدين (١٩٩٢)؛ الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين)؛ الطبعة العاشرة، بيروت، دارالعلم للملايين.

٢٢. الصديق، حسين (٢٠٠٣)؛ فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي، حلب، دارالقلم العربي.
٢٣. عباس، إحسان (١٩٦٨)؛ أبو حيان التوحيدي، بيروت، دار صادر.
٢٤. (١٩٨٣)؛ تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت، دار الرسالة.
٢٥. كردعلى، محمد (١٩٣٩)؛ أمراء البيان. بغداد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٢٦. الكيلاني، إبراهيم (د.ت)؛ أبو حيان التوحيدي، الطبعة الثانية، القاهرة، دارالمعارف.
٢٧. مبارك، زكي (٢٠٠٤)؛ النثر الفتي في القرن الرابع الهجري، صيدا، منشورات المكتبة العصرية.
٢٨. متز، آدم (د.ت)، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام؛ تعريب؛ محمد عبدالمهدي أبوريدة، الطبعة الخامسة، بيروت، دارالكتاب العربي.
٢٩. محيي الدين، عبدالرزاق (١٩٤٩)؛ أبو حيان التوحيدي، القاهرة، مكتبة الخانجي.

ب. المجالات

٣٠. جمود. ماجدة (١٤٢٢)؛ صورة أخرى لدى أبي حيان التوحيدي، آفاق الحضارة الإسلامية، العدد ١٢: ٨٣-١١٢.

فصلنامه نقد و ادبیات تطبیقی (پژوهش‌های زبان و ادبیات عربی)
دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه رازی کرمانشاه
سال اول، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۹۰ هـ.ش، ۱۴۳۳ هـ.ق / ۲۰۱۲ م

تحلیل دیدگاه‌های ادبی و نقدی ابو حیان توحیدی در الإمتاع والموائسة*

دکتر عبدالغنی ایروانی زاده

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اصفهان

دکتر مهدی عابدی

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اصفهان

چکیده

احکام نقدی توحیدی در میان کتاب‌ها و رسائل وی پراکنده شده است. وی این احکام را با هدف توضیح یک نظریه نقدی مشخص، بیان نکرده است. چارچوب این پژوهش بر استخراج متون و دیدگاه‌های نقدی از کتاب‌های ابو حیان توحیدی، به ویژه کتاب «الإمتاع و الموائسة» و دسته بندی و بررسی تحلیلی آن مبتنی است و اگر تلاش‌های توحیدی را در عرصه نقد تطبیقی و کاربردی مورد بررسی قرار دهیم، درخواهیم یافت که این احکام و دیدگاه‌ها در صدور احکام سریع و کوتاه خلاصه می‌شود.

توحیدی، مسأله لفظ و معنا را مورد بررسی قرار می‌دهد و تفاوتی میان آن دو قائل نیست، هرچند میان انواع درک و فهم گوینده و شنونده تفاوت قائل می‌شود، اما اگر بخواهد یکی را بر دیگری ترجیح دهد، توحیدی معنا را مقدم بر لفظ می‌داند چرا که معنا به عقل نزدیک تر است و لفظ به حس. بلاغت از دیدگاه وی به معنای تصنع ساختگی و مردود و در پی واژگان وحشی و نامأنوس بودن نیست و بلاغتی را که شنونده به علت کوتاهی طبعش یا دوری از عوامل برتری دادن ادب فاخر، توان درک آن را ندارد، مورد توجه قرار نمی‌دهد و بلاغت در نگرش او، جز با دو شرط محقق نخواهد شد: اول: فراهم بودن استعداد هنری و دوم تلاش طاقت فرسا و یادگیری فراگیر. یکی از پدیده‌های کلی که حیات فکری را از طریق کتاب «الإمتاع و الموائسة» متمایز می‌سازد، کشمکش فکری میان اصیل (بومی) و دخیل (وارداتی) است. این کشمکش فکری، گویای آزادی فکری حاکم بر جامعه، پیشرفت شیوه‌های مناظره فکری، جنبش فکری بزرگ حاکم در جامعه و نیز وجود گفتگوی فکری بر گرد پایه‌های بنیادین مسلمانان یعنی زبان، دین و ادبیات است. واژگان کلیدی: الإمتاع و الموائسة، نقد ادبی، ابو حیان توحیدی، بلاغت، اصیل و دخیل.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۲۵

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۲۴

رایانامه نویسنده مسؤول: mehdiabedi1359@yahoo.com