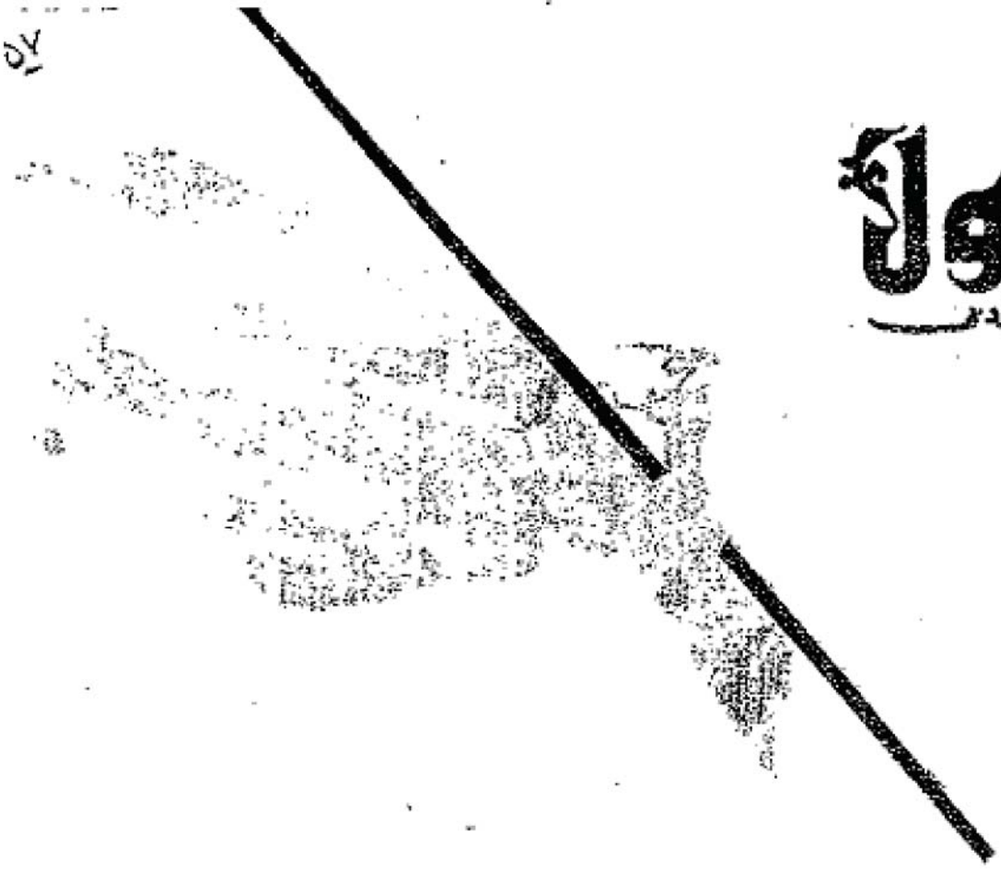
فصول
مجلة النقد الأدبي



أبو حيان التوحيدي

الجزء الثالث

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

المجلد الخامس عشر
العدد الأول
ربيع ١٩٩٦

- مفهوم الإنسان
- أفق العقل
- موسيقى الخط
- التفكير النقدى
- الفكر اللغوى
- كتابة المغامرة
- أخى الذى لم أره
- محنة المثقف

فصول
مجلة النقد الأدبي
مجلة علمية محكمة

٤١١٨٥
مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أبو حيان التوحيدي

الجزء الثالث

تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب

فصول

مجلة النقد الأدبي

رئيس مجلس الإدارة: سمير سرحان

رئيس التحرير: جابر عصفور

نائب رئيس التحرير: هدى وصفي

الإخراج الفني: سعيد المصري

محمود القاضي

مدير التحرير: حسين حمودة

التحرير: حازم شحاته

فاطمة قنديل

سكرتارية: أمال صلاح

صالح راشد

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

● الأسعار في البلاد العربية:

الكويت ١٫٧٥٠ دينار ـ السعودية ٣٠ ريال ـ سوريا ١٣٣ ليرة ـ المغرب ٥٥ درهم ـ سلطنة عمان ٣ ريال ـ العراق ٢ دينار ـ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ـ البحرين ٣ دينار ـ الجمهورية اليمنية ١٠٠ ريال ـ الأردن ٢٫٥ دينار ـ قطر ٣٠ ريال ـ غزة/ القدس ٢٫٥٠ دولار ـ تونس ٥ دينار ـ الإمارات ٢٧ درهم ـ السودان ٦٧ جنيها ـ الجزائر ٢٤ دينار ـ ليبيا ١٫٧ دينار – دبي/ أبو ظبي ٣٠ درهم.

● الاشتراكات من الداخل :

عن سنة (أربعة أعداد) ١٢٠٠ قرشا + مصاريف البريد ٢٨٠ قرشاً، ترسل الاشتراكات بحوالة بريدية حكومية.

● الاشتراكات من الخارج :

عن سنة (أربعة أعداد) ١٥ دولاراً للأفراد ـ ٢٤ دولارا للهيئات. مضاف إليها مصاريف البريد (البلاد العربية ـ ما يعادل ٦ دولارات) (أمريكا وأوروبا ـ ١٦ دولارا).

السعر: ثلاثة جنيهات

● ترسل الاشتراكات على العنوان التالي :

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

● الإعلانات : يتفق عليها مع إدارة المجلة أو مندوبيها المعتمدين.

أبو حيان التوحيدي

الجزء الثالث

المجلد الخامس عشر
العدد الأول
ربيع ١٩٩٦

• فى هذا العدد

• مفتتح — رئيس التحرير ٥
• كلمات ١١
- فاروق حسنى
- شوقى ضيف
- إحسان عباس
- ميجيل هيرناندث

• دراسات ٢٣
- مفهوم الإنسان عند أبى حيان — عاطف العراقى ٢٥
- أبو حيان والبحث عن السعادة — زينب الخضيرى ٣٦
- أبو حيان والفلسفة — عمار الطالبى ٥٢
- أفق العقل لدى التوحيدى — صلاح قنصوه ٧٤
- تعليقات على كتاب الإشارات الإلهية — جعفر الكنسوسى ٨٤
- هل كان التوحيدى صوفيا — يوسف زيدان ٩٤
- الاهتمام بالجمال عند التوحيدى — نور الدين أفاية ١١٥
- الموسيقى والغناء فى كتابات أبى حيان — محمد زغلول سلام ١٢٤
- موسيقى الخط العربى عند التوحيدى — محمد بغدادى ١٣٣
- التفكير النقدى فى كتاب المقابسات — عبدالقادر الرباعى ١٤٥

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

- المبحث النقدى والبلاغى فى الإمتاع — يوسف أبو العدوس — ١٦٣
- الفكر اللغوى فى إطار لقاء الثقافات — محمود فهمى حجازى — ١٨٧
- الرؤية اللغوية عند أبى حيان — نصر الدين صالح سيد — ٢٠٥
- النصوص المنسوبة إلى السيرافى — هاشم محمد سويفى — ٢٢٢
- التوحيدى مترجما للرجال — هانى العمد — ٢٤٣
- مخطوطات التوحيدى فى تركيا — أحمد بولوط — ٢٨٣
- التوحيدى بين الألمان — هارتموت بوبتين — ٢٨٨

● شهادات — ٢٩١

أحمد عبد المعطى حجازى ـ إدوار الخراط ـ جمال الغيطانى ـ خيرى شلبى ـ واسينى الأعرج ـ عبد اللطيف عبدالحليم (قصيدة).

● ندوة — ٣٢٩

- ديوان ابن قزمان

أبو حيان التوحيدى

الجزء الثالث

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الفكر اللغوى
فى إطار لقاء الثقافات
عند التوحيدى

محمود فهمى حجازى*

هدف هذا البحث إيضاح ملامح الفكر اللغوى فى إطار تعدد روافد الحياة الثقافية فى القرن الرابع الهجرى. لقد كانت هذه الروافد التى تمثل اللغات والبيئات الثقافية والتقاليد العلمية المختلفة، تتوازى كثيرا وتلتقى قليلا وتتعارض أحيانا، ويبدو فيها التناقض والصراع حينا. وأدت هذه المواقف المتعددة فى عصر التوحيدى إلى طرح القضية كلها، كتب التوحيدى فى رسالته للعلوم بأن فى عصره من يقول: «ليس للمنطق مدخل فى الفقه، ولا للفلسفة اتصال بالدين ولا للحكمة تأثير فى الأحكام»، ويرد التوحيدى على هذا كله بأن البحث العميق قمين بأن «يستبدل بالخلاف وفاقا وبالمنازعة خلافا»، وأن هذه الخلافات أدنى إلى أن تكون «سوء تحصيل»، «وضيق عطن وحرج صدر ومجازفة فى القول وانحرافا عن الصواب». وذلك لأن الرد على ذلك كله كامن فى مفهوم شامل للعلم. كتب التوحيدى:

«إذا كان العلم شريفا وأشرف من كل شئ فقد استوعب الجنس هذا العموم واشتمل على الأصل والفرع على الإطلاق؛ لأن العلم بالألف واللام لا يختص معلوما دون معلوم ولا مشارا إليه دون مدلول عليه، فقد دخل فى هذا الطى كل ما أنبأ عن شئ كان ذلك من قبيل الحسن عند مصادمته أو من قبيل العقل عند مصادفته»[1].

وهذه الفكرة يبدو منها موقف التوحيدى من تكامل التخصصات فى إطار العلم، وهذه التخصصات تمثل بيئات ثقافية وتقاليد علمية متعددة، ومن هنا كانت أهمية قضية الفكر اللغوى الذى يمثل جانبا أساسيا مهما من الثقافة العربية فى إطار لقاء الثقافات المتعددة التى كونت ملامح العلم فى تلك الحقب.

* قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة.

أولا: مدخل تاريخي:

ظل الاشتغال بعلوم اللغة منذ بداياته المدركة فى القرن الثانى الهجرى يمضى بصفة عامة فى اتجاهات متوازية تتكامل مجالاتها فى داخل كل اتجاه. يتضح هذا التوازى من النظر فى جهود الخليل بن أحمد وسيبويه والأصمعى، فإنهم يلتقون، على الرغم من جوانب الاختلاف الفردى بين اهتماماتهم النوعية، فى إطار علوم اللغة العربية. الخليل بن أحمد (المتوفى ١٧٠هـ) مدرك لكون العربية والكنعانية متقاربتين، وأن الكنعانيين «كانوا يتكلمون بلغة تضارع العربية»، والأصمعى (المتوفى ٢١٧هـ) واع بأوجه الشبه بين العربية والآرامية وبقدر من النظائر الصوتية وأن الظاء العربية تقابلها الطاء عند النبط وفى الآرامية بصفة عامة. وثمة ملاحظات كثيرة فى المعجمات العربية تنسب كلمات كثيرة إلى العربية الجنوبية، وأكثرها يرجع تسجيلها إلى هذه البدايات. ونجد سيبويه يفرد بابا للمعرب من الفارسية وللتغيرات الصوتية الناجمة عن تحول الكلمة من البنية اللغوية الفارسية إلى العربية [٢]. وتمثل هذه الاهتمامات صلة عدد من المشتغلين بالعربية بنية ومعجما بلغات عرفتها المنطقة العربية قبل تعريبها واستمرت فيها بعد تعريبها، وإن كان ذلك بشكل متناقص. وهى اهتمامات كادت تتركز فى مجالات جزئية فى مقدمتها الأصوات والمفردات، وظل الرافد الأساسى للعمل اللغوى ينطلق من المادة اللغوية المستقاة من البادية ونصوص العربية فى عصور الاحتجاج، ويتكامل فى المقام الأول مع الاشتغال بالشعر وبالنص القرآنى وبتراث العرب القديم.

وكان موضوع «المعرَّب» من أدق الموضوعات التى تدل بشكل تطبيقى على درجة اهتمام بعض اللغويين، فى إطار الثقافة العربية الإسلامية، باللغات المختلفة التى اقترضت منها العربية، ونجد فى هذا الصدد آراء علماء مبكرين؛ منهم الأصمعى وأبو عبيدة معمر بن المثنى (المتوفى نحو ٢٠٨هـ)، وأبو عبيد القاسم بن سلام (المتوفى ٢٢٤هـ)، ويستمر الاهتمام بموضوع المعرب عند أبى بكر بن السراج (المتوفى ٣١٦هـ). وكانت قضية وجود المعرب فى القرآن، أو القول بأن هذه الكلمات أصولها أعجمية ثم صارت عربية مثار خلاف وتوفيق، ولكن أكثر الاهتمامات انصرفت إلى بحث التغيرات الصوتية والسمات الصوتية ومدى التغير الصرفى فى الكلمات المعربة، إلى جانب محاولات متواضعة لنسبة هذه الكلمات إلى لغتها الأصلية. وهذه المحاولات كانت أدنى إلى إثراء العمل المعجمى منها إلى تنمية الفكر اللغوى[٣].

ولكن الاهتمام بتراث اليونان فى الفكر اللغوى كان فى بيئة علمية أخرى، تصله ـ فى المقام الأول ـ بتراثهم فى المنطق والفلسفة. ومشكلة بدايات معرفة العرب بتراث اليونان المتصل بفلسفة اللغة أنه ارتبط ـ إلى حد ما ـ بموضوع هو أدنى إلى التنجيم منه إلى الفكر اللغوى. إن صوفية الحروف لم تدخل وحدها فى مثل هذا الوقت المبكر إلى دوائر إسلامية، بل دخلت معها أيضا مع تعاليم عن ميزان الحروف منتشرة، منذ أواخر العصر الهيلينستى. إن أشهر ممثل لهذه التعاليم فى دوائر الحضارة العربية الإسلامية هو جابر بن حيان. إنه نتيجة لاقتناعه بالنظام الرياضى فى عالم المادة ومحاولته تفسير التحولات الكيفية للأشياء على أساس كيفى، افترض جابر وجود علاقة بين الحروف والطبائع، وأنه يمكن رد هذه العلاقة إلى أسس دقيقة. سمى جابر بن حيان هذا الجانب من نظريته فى التوازن «ميزان الحروف» أو «ميزان الهجاء» أو «ميزان لفظى»، واتخذ هذا بمضى الوقت عنده شكل نظام مفصل وكامل. ورأى اللغة أيضا فى إطار هذا النظام وظنه خاضعا للقوانين نفسها مثل الطبيعة.

إن تأملات جابر بن حيان فى هذا الصدد قد جمعها باول كراوس جمعا ممتازا من كتبه الكثيرة ورسائله وبحثها فؤاد سزكين فى دراسات عدة له [٤]. منطلق جابر فى أفكاره الفلسفية هو مبدأ توازن الأشياء فى الطبيعة، وفى هذا يقوم ميزان الحروف بدور جوهرى. تابع جابر المصادر الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة ولكنه تجاوز تأملات سابقيه تجاوزا بعيدا من حيث الحجم والاطراد المنطقى. فى فلسفة اللغة عنده تتكون الكلمات من الحروف، كما تتكون الأجسام من الطبائع الأربعة. ونظرا إلى أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن توجد وحدها ولنفسها، فإن الحرف المفرد الواحد أيضا لا يمكن أن ينطق وأن يكون حقيقة لغوية. وكما يعالج النحاة

بنية الكلمة فإن الفلاسفة الطبيعيين يتناولون تركيب الأشياء من العناصر الأربعة.

وجد جابر بن حيان فى الخط العربى قصورا لأن الحروف التى تختلف عن بعضها البعض عن طريق النقط، تؤدى إلى أخطاء. والواقع أن الباء والتاء والثاء والنون، والياء، ثم الجيم والخاء والحاء، ثم الدال والذال، ثم الزاى والراء، ثم السين والشين، ثم الصاد والضاد، ثم الطاء والظاء، ثم العين والغين، ثم الفاء والقاف، تكون كل مجموعة منها حرفا واحدا من حيث الشكل، حتى إذا ضممنا إليها حروف الألف والكاف واللام والميم والواو والهاء فإن العدد الحقيقى هو ستة عشر نمطا للحروف فقط. فإذا وضعنا فى مكان كل واحد من هذه الحروف المتشابهة شكلا غير مماثل، فإننا يمكن أن نعصم مستخدمى الخط من الأخطاء الممكنة. وهذا فى رأيه قصور فى أشكال الحروف العربية لم يعد من الممكن تصحيحه، حتى مع وجود رأى مضاد. لقد ذكر جابر ـ أيضا ـ فى كتاب (الإخراج) ترتيبا صوتيا للحروف، وأكد أنه عالج هذا الموضوع فى كتاب (الموسيقى). وفوق هذا فإنه من المهم هنا خبر عن جابر بأنه ألف كتابا يضم سبعمائة حرف يمكن أن تدون بها الأصوات المنطوقة والأصوات غير المنطوقة والطبيعية.

لقد ناقش جابر بن حيان أيضا فى فلسفته للغة قضية أصل اللغة، وهل ترجع إلى الاتفاق أو إلى المصادفة أو إلى النزوع الطبيعى للنفس. فى رأيه أن اللغة مادة من أصل طبيعى ترجع إلى نزوع النفس ولكنها لا ترجع إلى تركيب، ولأن أفعال النفس مادية فإن الحروف التى تكون مادة الكلام مادية أيضا. يطرح جابر على نفسه أيضا، وفق نظريته فى التوالد الصناعى للجواهر، قضية ما إذا كان الإنسان يستطيع أن يخترع لغة جديدة كل الجدة. لقد جعل هذا ممكنا من الناحية النظرية، ولكن لغة جديدة لا يمكن أن يضعها سوى إنسان واحد موهوب على نحو خارق.

ويختلف حنين بن إسحق (المتوفى ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م) فى فكره اللغوى عن جابر بن حيان. كان حنين طبيبا ومترجما رائدا وموجها ومراجعا لترجمة منظومة كاملة من اليونانية والسريانية إلى اللغة العربية، اهتم أيضا بعلم الآثار العلوية وبالمنطق وبمؤلفات جالينوس على وجه الخصوص. يلفت النظر هنا أنه ألف كتابا فى النحو، وكتابا فى المنطق، وكتابا بعنوان (أحكام الإعراب على مذهب اليونانيين)، ولم يصل إلينا هذا الكتاب[٥].

أما الفيلسوف يعقوب بن إسحق الكندى (المتوفى بعد ٢٥٦هـ/ ٨٧٠م) فلديه مواضع قليلة محدودة فى قضايا فلسفة اللغة. وجد الكندى، مثل جابر بن حيان، أن الكتابة العربية لا تصلح بشكل كامل لتدوين الكلمات تدوينا كاملا على الورق، أو بمعنى آخر لا يمكن أن تقدم المنطوق تقديما صحيحا، وقد غابت عن مخترعها هذه النقيصة. ولهذا وجد الناس أنفسهم مضطرين فيما بعد أن يسدوا هذا النقص عن طريق علامات للحركات، وفوق هذا قارن الكندى علامات الإعراب الثلاثة للرفع والنصب والجر بالحركات الطبيعية الثلاثة، أى بالحركة من الوسط مثل النار والهواء، والحركة إلى الوسط مثل التراب والماء والحركة حول الوسط مثل حركة الأجرام السماوية. وكان اهتمام الكندى بالأصوات اللغوية مقصورا على: رسالة فى اللثغة، من وجهة نظر طبية وهذه الجهود مهدت لإثارة الاهتمام ولكنها لم تكد تطرح قضايا نظرية فى الفكر اللغوى[٦]. كانت هذه الجهود تتوازى مع جهود النحاة واللغويين ولا تكاد تلتقى بها أو تعارضها، أو تحاول أن تأخذ مكانتها فى النسق المعرفى.

ثانيا: البدايات النظرية:

إن البدايات النظرية للفكر فى اللغة على نحو يتجاوز اللغة العربية إلى رؤية شاملة للغات الأخرى واللغة الإنسانية يرجع إلى القرن الثالث الهجرى.

كان الفيلسوف ـ الفيلسوف الطبيعى ـ أبو العباس أحمد بن محمد بن الطيب السرخسى (المتوفى ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م)، معروفًا باهتمامه باللغات. ذكر حمزة بن الحسن الأصفهانى فى كتاب (التنبيه على حدوث التصحيف) أن السرخسى اخترع نظاما خاصا به من أربعين حرفا واستطاع أن يكتب ويقرأ لغات اليونان والعجم والسريان دون أدنى صعوبة، وهذه الرموز ضاعت وفقدت بمضى الوقت عند

نسخ الكتاب. وفوق هذا فإن السرخسي كان أول مؤلف صنف كتابا عن الفروق بين النحو العربي والمنطق، وقد ضاع كتابه بكل أسف، وكان عنوانه (مقالة في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي)(٧).

تبدأ مرحلة جديدة بأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، (المتوفى ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، خصص الفارابي في معالجته لمسائل فلسفية مكانا أساسيا لقضايا اللغة. نعرف من أخبار حياته أنه كان يلتقي في بغداد باللغوي البصري أبي بكر السراج (المتوفى ٣١٦هـ/ ٩٢٧م) وأنه قرأ عليه النحو وتعلم ابن السراج منه المنطق(٨). وفي كتابه (إحصاء العلوم) الذي خصصه لتصنيف العلوم جعل علم اللسان مقدما على المجموعات الأربعة الأخرى من العلوم. وأهم بكثير من عباراته في هذا الموضوع في إحصاء العلوم ما جاء في كتابيه الآخرين، وهما: (الألفاظ المستعملة في المنطق) و(كتاب الحروف)، ويتضمنان آراء الفارابي في فلسفة اللغة. حاول الفارابي في كتاب الألفاظ المستعملة أن يقوم في المقام الأول بجمع مصطلحات المنطق وأن يحددها، ولكن الفارابي أراد أن يصنفها ويقسمها على النحو المألوف عند اليونان. إن قضية علاقة النحوي الفارابي بسابقيه من اليونان تتبعها الباحث الألماني جيتيه في بحثه عن تقسيم العلاقات اللغوية عند الفارابي. إن كتاب الحروف هو - في الأصل - شرح على أرسطو، ولكن الفارابي قدم تحديدات منطقية للأدوات وللمفاهيم النحوية الأخرى، وعمم ذلك على المصطلحات النحوية والفلسفية. ونبه أيضا إلى الفرق بين المصطلحات النحوية والمنطقية. وفوق هذا، فثمة أهمية لعبارات الفارابي عن نشأة اللغات وعلم اللغة وتطورهما ومراعاة الخصائص اللغوية لشعوب مختلفة، مثل اليونان والهند والفرس والسريان والصغد، وقدم لبعض المفاهيم مصطلحات من اليونانية والفارسية وأفاد - كذلك - من التراث النحوي العربي(٩).

كان - في الوقت نفسه - ثمة موقف رافض عند النحاة للمناطقة، ونشبت مناقشة حادة في موضوع أهمية المنطق للنحو قبيل ٣٢٠هـ/٩٣٢م. تمت المناقشة في قصر الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات ودارت بين أبي بشر متى بن يونس القنطوري؛ بوصفه ممثلا للمنطق والفلسفة وتراث اليونان بصفة عامة من جانب، واللغوي أبي سعيد السيرافي؛ بوصفه يمثل النحو والعلوم العربية الإسلامية بصفة عامة من الجانب الآخر. ومن هذه المناقشة التي وصلت إلينا في نصها يتضح أن كليهما، بوصفه ممثلا للمنطق أو النحو، قد تمسك بتفوق علمه على العلم الآخر(١٠).

واتخذت القضية مسار المناقشة والحوار عند أبي زكريا يحيى بن عدي (المتوفى ٣٦٣هـ/٩٨٤م) الذي ألف في هذا الموضوع (مقالة في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي)(١١). وعلى العكس من السيرافي ومتى بن يونس اللذين حاول الأول منهما أن يرى النحو أفضل من المنطق وحاول الثاني أن يرى المنطق أفضل من النحو، فإن يحيى بن عدي شق طريقا وسطا بأن بيّن مزايا كل علم وحدده تحديدا مناسبا. واستمر الاهتمام بهذه القضية حتى زمن التوحيدي، ظل أبو سليمان المنطقي محمد ابن طاهر بن بابا السجستاني (المتوفى بعد ٣٩١هـ/١٠٠١م) يناقش قضية النحو والمنطق. كان السجستاني تلميذا لمتى بن يونس، ويعد من أولئك المناطقة الذين اشتركوا في المناقشة عن الفرق بين النحو والمنطق. وله وجود واضح في مناقشة هذه القضية في (المقابسات).

وخصص إخوان الصفا الرسالة السابعة عشرة في إطار الطبيعيات لفلسفة اللغة. وفيها عالجوا عدة قضايا منها قضايا الصوت والحرف واللغة وتركيب الأصوات واختلافها وبداية الكتابة وأصوات الأجرام السماوية والأصوات الأرضية ونشأة الأصوات واختلاف الأصوات ونشأة اللغة والفرق بين الكلام والصوت وحديث العقل واختلاف الحديث وكيفية إدراك قوى السمع للشيء وعلاقة قوى السمع بالأصوات المدركة وطبيعة الأصوات وتركيبها واختلافها ونشأة الحروف والكتابة العربية واللغة العربية. يلفت النظر هنا أن تفسير الظواهر اللغوية عند هؤلاء المؤلفين بطريقة فيزيائية واضحة. فإذا كان الناس مثلا يختلفون في كلامهم ولغاتهم، فإن ذلك يرجع إلى اختلاف أجسامهم وأخلاطها. إن أصل اختلاف اللغة كامن في أصل قدرة أعضاء النطق. وكان إخوان الصفا

يدركون اختلاف المدخل اللغوى عن المدخل الفلسفى، وهذا التقابل واضح فى تمييزهم «المنطق اللفظى الذى هو أمر جسمانى محسوس عن المنطق الفكرى الذى هو أمر روحانى معقول»[١٢].

ظل الاهتمام باللغات وبعلوم اللغة فى الثقافات الأخرى سمة واضحة فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى. أفرد محمد بن إسحق النديم سنة ٣٧٧هـ مقالة كاملة فى كتاب (الفهرست) لوصف لغات الأمم من العرب والعجم ونعوت أقلامها وأنواع خطوطها وأشكال كتاباتها. يلفت النظر هنا ما كتبه عن الكتابة على ألواح طينية وعن الخط المسند الحميرى وعن خطوط المصاحف وعن القلم السريانى وعن القلم الفارسى بأنماطه المختلفة وعن القلم العبرانى والقلم الرومى وقلم لنكبرده وساكسه وأنماط قلم الصينى والقلم المانى وقلم الصغد وقلم السند وأقلام الترك والروس والفرنجة والأرمن، وهى معلومات لها أهميتها فى المعرفة باللغات والكتابات. أما المعرفة بالاشتغال بعلوم اللغة فترد عنها معلومات عارضة، ولكنها مهمة، وذلك مثل الكتابة عن المصوتات Vowels فى الخط اليونانى، وعن عدم وجود ستة أحرف من اللغة العربية فى اللسان اليونانى، يلفت النظر ـ أيضا ـ استخدام ابن النديم مفهوم «الإيطومولوجيا وهو النحو الرومى»[١٣]. وترد عند ابن النديم معلومات كثيرة عن لغات وكتابات العالم القديم والوسيط.

أما أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمى (المتوفى فى نهاية القرن الرابع الهجرى/ العاشر الميلادى) فقد خصص للنحو الفصل الثالث من كتابه الموسوعى (مفاتيح العلوم) ويتناول: وجوه الإعراب على مذهب فلاسفة اليونانيين[١٤].

وكانت خصائص اللغة الفارسية موضع اهتمام لغوى هو أبو عبد الله حمزة الأصفهانى (٨٩٣/٢٨٠ ـ ٣٦٠/ ٩٧٠). ألف كتابه (الخصائص والموازنة بين العربية والفارسية)[١٥]، كما تضمن كتابه (التنبيه على حدوث التصحيف) معلومات مفيدة عن الأصوات وتدوينها برموز إضافية لا تتضمنها الحروف العربية المألوفة. فى الكتابين محاولة لتجاوز النسق العربى ورؤية للمشترك والمختلف بين اللغات. وهكذا عرف القرن الثالث ثم القرن الرابع أنماطا من الفكر اللغوى تحاول المعرفة اللغوية، والموازنة بين عدد من اللغات، وكل هذا أثار الفكر النظرى فى اللغة.

ثالثا: التوحيدى ولقاء الثقافات:

التوحيدى مثال متميز للقاء الثقافات فى القرن الرابع الهجرى، نلتقى فى كتبه الثقافة العربية والثقافة اليونانية مع رؤية لثقافات الشعوب الأخرى حتى ذلك الوقت. نجد ـ على سبيل المثال ـ فى مقدمة كتابه (البصائر والذخائر) عرضا لمصادره العربية:

«جمعت ذلك كله فى هذه المدة الطويلة مع الشهرة التامة، والحرص المتضاعف، والدأب الشديد، ولقاء الناس، وفلى البلاد، من كتب شتى حكيت عن أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الكنانى، وكتبه هى الدر النثير، والنور المطير، وكلامه الخمر الصرف، والسحر الحلال، ثم كتاب «النوادر» لأبى عبد الله محمد بن زياد الأعرابى، ثم كتاب الكامل لأبى عبد الله العباس محمد بن يزيد الثمالى، ثم كتاب «العيون»(*) لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكاتب الدينورى، ثم «مجالسات ثعلب»، ثم كتاب ابن أبى طاهر الذى وسمه بالمنظوم والمنثور، ثم كتاب «الأوراق» للصولى، ثم «كتاب الوزراء» لابن عبدوس، و «الحيوانات» لقدامة. هذا إلى غير ذلك من جوامع للناس مضافات وإلى حفظ ما فاهوا به واحتجوا له، واعتمدوا عليه فى محاضرهم، ونواديهم، وحواضرهم وبواديهم، مما يطول إحصاؤه ويمل استقصاؤه».

وفى الوقت نفسه، فإن الأعلام الذين تحفل بهم كتبه والذين تدور أسماؤهم فى مجلس العلم تعطى دلالة واضحة على الصلة بثقافة اليونان ومن تمثلوها وساروا على نهجهم فى بيئات الثقافة العربية، ومن هؤلاء الأعلام: ابن زرعة، وابن

الخمار، وابن السمح، والقومسي، ومسكويه، ونظيف، ويحيى ابن عدي، وعيس بن علي.

وفوق هذا، فإن أدباء العربية نجد لهم وجودا واضحا في ثقافة التوحيدي، ومنهم إبراهيم بن العباس الصولي صريع الغواني وأشجع السلمي وأبو يوسف في القضاء، الإسكافي في الموازنة، و ابن نوبخت في الآراء والديانات، و ابن مجاهد في القراءات، وابن جرير في التفسير، والكندي في الجزء، وعلي ابن سيرين في العبارة، وأبو العيناء في البديهة، وعلي ابن أبي خالد في الخط، والجاحظ في الحيوان، وسهل بن هرون في الفقر، وعلي يوحنا في الطب، وعلي ابن ربن في الفردوس، وعلي عيسى بن دأب في الرواية، وعلي الواقدي في الحفظ، وعلي النجار في البدل، وعلي ابن ثوابة في التفقه، وعلي السرى السقطي في الخطرات والوساوس، وعلي مزبد في النوادر. وعلي أبو الحسن العروضي في استخراج المعمى، وعلي بني برمك في الجود، وعلي ذي الرياستين في التدبير[١٦]. ويتضح من كتب التوحيدي مدى اهتمامه ونقله والإشارة عنده إلى أعلام الثقافة أصولها وتياراتها حتى عصره. و إشادته دائمة بأستاذه النحوي أبي سعيد السيرافي (المتوفى ٣٦٨هـ/ ٩٧٨م) ؛ بوصفه ممثلا للثقافة الإسلامية توازي إجلاله واعتزازه بأستاذه في المنطق أبي سليمان المنطقي (المتوفى بعد ٣٩١هـ/١٠٠١م).

وهذا الموقف من لقاء الثقافات، في إطار العربية، جعل القصور في الأداء اللغوي عند الفلاسفة والمناطقة مثلبة ومنقصة، وجعل الأداء اللغوي السليم مقوما ثقافيا منشودا، جعل الصقل ضرورة والفصاحة مطلبا ثقافيا. وفي الوقت نفسه يكون التدقيق في أداء المعاني هدفا لغويا. ولهذا كان تحرير (المقابسات) عند التوحيدي أمرا مهما. كتب التوحيدي:

«هذا آخر المقابسة التي أتت على حدود هذه الأشياء، وهي وإن كانت تحتمل التخفيف، فبعض المطالبة والاعتراض ببعض الاستقصات قد حوت معاني غريبة وطرقا واضحة، وقد كنت عرضت أكثر هذا على أبي سليمان وعلى غيره فما أصبت عند أحد منهم ما يحكى إلا ما قاله جماعة من النحويين فإنهم بهرجوا كلمة بعد كلمة منها من ناحية الإعراب والصوغ، فأعدت على أبي سليمان ذلك فقال: إذا استقام لك عمود المعنى في النفس بصورته الخاصية فلا تكترث ببعض التقصير في اللفظ؟ قال: وليس هذا مني في تصحيح اللفظ واختلاف التزويق وتخير البيان، ولكن أقول: متى جمع اللفظ ولم يوات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك خصائص المطلوبات وغايات المقصودات، فلأن تخسر صحة اللفظ الذي يرجع إلى الإصلاح أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذي يرتقي إلى الإيضاح. ولولا هذا الذي قاله هذا الشيخ لما اخترت نثر هذه الحدود على ما عرفتك من أعلامها واطراد القول عليها، ومن بحر الحكمة تدفقه فقد أوتي فضلا كثيرا وفاز فوزا عظيما وأحرز ملكا كبيرا»[١٧].

رابعا: المصطلحات الأساسية:

المصطلحات الأساسية للبحث اللغوي عند التوحيدي محدودة، وحدودها الفاصلة لم تكد تتعين بشكل حاسم. وكان التوحيدي مدركا لصعوبات الفكر باللغة عن اللغة. كتب التوحيدي:

«إن الكلام على الكلام صعب. قال: ولم؟ قلت: لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور وشكولها التي تنقسم بين العقول وبين ما يكون بالحس ممكن وفضاء هذا متسع، والمجال [فيه] مختلف. فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه، ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق، وكذلك النثر والشعر وعلى ذلك»[١٨].

إن مصطلح «الكلام» وكذلك عبارة: «الكلام على الكلام» مختلفان، من حيث الدلالة في الكلمة الثانية على

المادة اللغوية من جانب والدلالة فى الكلمة الأولى على تناولها العلمى من الجانب الآخر.

كتب التوحيدى:

«ووقف أعرابى على مجلس الأخفش فسمع كلام أهله فى النحو وما يدخل معه، فحار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أخا العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا فى كلامنا بما ليس من كلامنا. وقال أعرابى آخر:

مازال أخذهم فى النحو يعجبنى

حتى سمعت كلام الزنج والروم

وقال أبو سليمان: نحو العرب فطرة، ونحونا فطنة، فلو كان إلى الكمال سبيل لكانت فطرتهم لنا مع فطنتنا، [أو كانت فطنتنا لهم] مع فطرتهم»[١٩].

وهنا نجد ثنائية مهمة فى المفاهيم، المحور الأول يتضمن: كلام العرب، نحو العرب، الفطرة، للدلالة على مستوى المادة اللغوية، والمحور الثانى يتضمن الكلام على الكلام، كلام فى النحو، كلام النحاة، للدلالة على التعبير عن الجهد فى التحليل النحوى.

وهناك مصطلحان آخران، هما «اللغة» و «اللسان» يتضح من نصوص التوحيدى أن استخدامه كلمة لغة والجمع لغات كان يدل على النظام اللغوى أو النظم اللغوية. قال عن النثر:

«ومن شرفه أيضا أن الكتب القديمة والحديثة النازلة من السماء على ألسنة الرسل بالتأييد الإلهى مع اختلاف اللغات كلها منثورة مبسوطة، متباينة الأوزان، متباعدة الأبنية، مختلفة التصاريف، لا تنقاد للوزن، ولا تدخل فى الأعاريض هذا أمر لا يجوز أن يقابله ما يدحضه، أو يعترض عليه بما يحرضه»[٢٠].

وفى كتابات التوحيدى ومعاصريه أخذت كلمة لغة تستقر للدلالة على اللغة الإنسانية بصفة عامة وعلى اللغة المفردة.

ولكن كلمة «لسان»، والجمع «ألسنة»، كانت تدل على الأداء الفردى أو الأداء عند الأفراد. وفى نصوص التوحيدى:

«اجتمعنا عند عبد الملك بن مروان، فقال: أى الآداب أغلب على الناس؟ فقلنا فأكثرنا فى كل نوع، فقال عبد الملك: ما الناس إلى شئ أحوج منهم إلى إقامة ألسنتهم التى بها يتعاورون القول، ويتعاطون البيان، ويتهادون الحكم، ويستخرجون غوامض العلم من مخابئها، ويجمعون ما تفرق منها، إن الكلام فارق للحكم بين الخصوم، وضياء يجلو ظلم الأغاليط، وحاجة الناس إليه كحاجتهم إلى مواد الأغذية.

وقد قال زهير:

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده

فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

فقلنا: لم يقله زهير، إنما قاله زياد الأعجم، فقال: لا، قاله من هو أعظم تجربة وأنطق لسانا منه».

وتتضح هذه الدلالة من تراكيب، مثل: إقامة الألسنة، لسان الفتى، أنطق لسانا منه. كما تتضح ـ أيضا ـ من عبارة التوحيدى. ثم قال بلسانه الذليق، ولفظه الأنيق[٢١].

واستخدام كلمة «لسان» للأداء الفردى يتضح أيضا من عبارة التوحيدى: الكلام صلف تياه لا يستجيب لكل إنسان، ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وهو يتسهل مرة ويتعسر مرارا، ويذل طورا ويعز أطوارا، ومادته من العقل [والعقل] سريع الحؤول خفى الخداع، وطريقه على الوهم، والوهم شديد السيلان ومجراه على اللسان، واللسان كثير الطغيان، وهو مركب من اللفظ

اللغوى والصوغ الطباعى، والتأليف الصناعى، والاستعمال الاصطلاحى[٢٢]. وهذه هى مقومات الأداء اللغوى.

أما مصطلح «الكلام» عند التوحيدى فهو بعيد عن مصطلح «الكلم» عند النحاة المبكرين، وله صلة أكثر بفلسفة اللغة التى تبحث اللغة الإنسانية بوصفها من الظواهر الطبيعية، كتب التوحيدى عن أبى الحسن العامرى. قال:

«ماحد الكلام، الجواب: أنه مؤلف من صوت وحرف ومعان. يقال: كيف يحصل؟ الجواب: يجذب الإنسان الهواء بالحركة الطبيعية وحصره فى قصبة الرئة ودفعه ومصاكته بالحركة الإرادية للهواء الخارج بحروف تجذبها آلة اللهوات. وهذه مركبة دالة بحروف اتفاق واتساق مع معانى فكر النفس بالمنطقية، بقدر الهواجس الطارئة، والخواطر السانحة، والصواب المؤيد من العقل، والأثر الحاصل فى القلب»[٢٣].

والمفاهيم الأساسية المتضمنة هنا وهى: صوت، وحرف، ومعان، كلام نجدها عند المتكلمين، ولها صلة بالفكر الفلسفى فى اللغة عند الفارابى، على وجه الخصوص[٢٤].

فى مواضع كثيرة من كتب التوحيدى نجد «النحو» و«المعنى»، وهذه المواضع التى يقوم بعضها على اقتباسات ـ وبعضها من كلام التوحيدى ـ تؤكد أهمية النحو لفهم المعانى، كتب التوحيدى:

«اعلم أنك لو قلت لنحوى: ما فائدة علمك بالنحو، وما غاية غرضك فيه؟ لقال: معرفة المعانى، وتجلية ملتبسها، والتوغل فى دقائق معانى كلام الله عز وجل، وكلام المبعوث بالحق إلى الخلق، ولولا علمى بالنحو لبطل مراد كثير، وجهل باب كبير، فيقول له: ما أحسن ما توخيت، إنك لسعيد»[٢٥].

ولذلك، فإن للنحو أهمية كبيرة فى صقل الفكر وتدقيق العبارة. كتب التوحيدى:

«قال المبرد: إذا وضع الرجل كتابا، أو قال شعرا استهدف فإن أحسن استشرف، وإن أساء استقذف. وذكر أبو العباس يوما النحو فقال: [هو عيار الأشياء، وحلى الألسن، وجلاء الأسماع]»[٢٦].

وتتصل هذه الثنائية فى مواضع أخرى بثنائية «اللفظ» و«المعنى»، وهنا نجد مستوى التعبير يعبر عنه تارة بالنحو وتارة أخرى باللفظ. كتب التوحيدى: سمعت شيخا من النحويين يقول: المعانى هى الهاجسة فى النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ ترجمة للمعانى، وكل ما صح معناه صح اللفظ به، وما بطل معناه بطل اللفظ به، فالاسم ما وقع على معنى غير مقرون بزمان محصل، ويعرف أيضا بدخول الجر عليه، ويصلح فيه ضربى ونفعنى، ويدخل عليه أيضا الألف واللام على واحده وتثنيته، والفعل يعم ما تصرف بالزمن: كقولك ضرب للماضى، ويضرب للحال، وللمستقبل من الزمان، والحرف: ما كان جامدا لا يدل على معنى، نحو هل، وبل، وقد، وكأنه يريد أن معانى الحروف تتضح بقرائنها، فكأنه لا تأثير لها بتجيدها حتى يصحبها غيرها[٢٧].

ويبدو أن تأكيد النحاة لأهمية النحو كان مثار معارضة من بعض الفقهاء، كتب التوحيدى:

«وتعجب عنده من أبى حنيفة الصوفى حين قال لك: إن الله عز وجل أمرنا بالطاعة والإيمان، وإن لم يأمرنا بالنحو، وإلا فهات: إنه يدل على أنه أمرنا بأن نتعلم: ضرب عبد الله زيدا، وقد رأيت روغانه عن تحصيل الحجة فى معرفة ذلك ألا يعلم أن الكلام كالجسم، والنحو كالحلية، وأن التمييز بين الجسم والجسم إنما يقع بالحلى القائمة، والأعراض الحالة فيه، وأن حاجته إلى حركة الكلمة بأخذه وجوه الإعراب حتى يتميز الخطأ من الصواب كحاجته إلى نفس الخطاب، وليس على كلامه قياس، ولا فى ركاكة بنى جنسه التباس، وإنما غره من هو أنقص منه فطرة، وأخس نظرا وفكرة، أتراه يصل إلى تخليص

اللفظ المبنى على معنى، دون اللفظ المبنى على معنى آخر، إلا بحفظ الأسماء وتصريفها، أو تراه (يقف) على تحصيل المعنى المدفون فى هذا اللفظ دون المعنى المدفون فى هذا اللفظ إلا بتمييز وجوه حركات اللفظ، فبان لك أن الحالف بالتورية فى يمينه: والله ما رأيته، وهو يريد ما ضربت رئته، ووالله ما قلبته وهو يريد ما ضربت قلبه، ليدفع عن نفسه ضيما نزل به بما يفهم من الرئة والقلب هو العكس إنما يبرأ من الحنث ويتخلص من الضيم لقيامه بحفظ اللغة، كذلك من يعرف الفرق الواقع بين الإعراب الذى هو حركة آخر الكلمة»[٢٨].

وفى هذا النص نجد أهمية منظومة المصطلحات: وجوه الإعراب، وجوه حركات اللفظ، حركة الكلمة، اللفظ، حركة آخر الكلمة على مستوى التعبير، وذلك فى مقابل: المعنى، المعنى المدفون، الفرق على مستوى المحتوى.

خامسا: قضايا الفكر اللغوى:

هناك قضايا كثيرة، نجدها عند التوحيدى امتدادا واستمراراً وتنمية لمناقشات فى الفكر اللغوى تقوم فى المقام الأول على الفكر الفلسفى. كتب التوحيدى:

«قلت لأبى بكر القومسى ـ وكان كبير الطبقة فى الفلسفة، وقد لزم يحيى بن عدى زمانا وكتب لنصر الدولة، وكان حلو الكتابة، مقبول الجملة ـ: ما معنى قول بعض الحكماء: الألفاظ تقع فى السمع، فكلما اختلفت كانت أحلى، والمعانى تقع فى النفس، فكلما اتفقت كانت أحلى؟ فقال: هذا كلام مليح، وله قسط من الصواب والحق، إن الألفاظ يشملها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد فى نفسه، والتبدد بنفسه. والمعانى تستفيدها النفس، ومن شأنها التوحد بها والتوحيد لها، ولهذا تبقى الصورة عند النفس قنية وملكة، وتبطل عند الحس بطولا، وتمحى محوا، ولاحس تابع للطبيعة. والنفس متقلبة للعقل ـ وكانت الألفاظ على هذا التدريج والتنسيق من أمة الحس، والمعانى المقولة فيها من أمة العقل. فالاختلاف فى الأول بالواجب، والاتفاق فى الثانى بالواجب» [٢٩].

وتتصل بهذا كله وظيفة اللغة فى عملية التواصل بين الناطق والسامع. كتب التوحيدى:

«وبالجملة الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع، فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها كان وشيها أروع وأجهز، والمعانى جواهر النفس. فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر، وإذا وفيت البحث حقه فإن اللفظ يجزل تارة ويتوسط تارة، بحسب الملابسة التى تحصل له من نور النفس وفيض العقل وشهادة الحق وبراعة النظم، وقد يتفق هذا لتعويل الإنسان بمزاجه الصحيح وطبيعته الجيدة واختياره المحمود، وقد يفوته هذا الوجه فيتلافاه بحسن الاقتداء بمن سبق بهذه المعانى إليه، فيكون اقتداؤه حافظا عليه نسبة البيان على شكله المعجب، وصورته المعشوقة: ومدار البيان على صحة التقسيم وتخير اللفظ وترتيب النظم وتقريب المراد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخى الزمان والمكان، ومجانبة العسف والاستكراه، وطلب العفو كيف كان» [٣٠].

وفى كتب التوحيدى استمرار للفكر فى اللغة فى إطار العناصر الطبيعية. قال أبو الخطاب:

«هل للخواطر والألفاظ والآراء والمقالات نسبة إلى المزاج والطينة والهواء، وإلى العناصر بالجملة؟ فقال: نعم، لها نسبة قوية، وعلاقة شديدة، ورباط متين، إلى هذه الأمور التى تنظر فيها، أو تطيف بها، أو تطل عليها، ولا سبيل مع ذلك إلى اتفاق الناس فى حال من الأحوال، وسبيل من السبل ولو أمكن ذلك لوجد: ألا ترى

أنه لا سبيل إلى أن يكون الناس كلهم طوال القدود أو قصورها، وضخام الرؤوس أو صغارها، وفصحاء الألسنة أو لكنها، أو على مذهب واحد أوحد، ومقابلة واحدة؟ كيف يكون هذا أو يظن، والطبيعة إنما تعطى صورتها لكل شئ بحسب قبوله وتهيئته ومواتاته؟ فليس الزند من عطية الطبيعة، ولكن على قدر قبوله، وصلابة الحجر من عطية الطبيعة ولكن على قدره. فاختلاف الصور إنما ينشأ من اختلاف المواد. وهذا أصل لا أصل له، وعلة لا علة لها، لأنه لم يفعله فاعل على ذلك، بل الصورة من شأنها هذا، والمادة من شأنها ذلك، والأمر مسبب على سنن ما ترى، فعلى هذا كل أحد ينتحل ما شاكله مزاجه، ونبض عليه عرقه، ونزع إليه شوطه. وعجن به طينه، وجرى بعد ذلك على دأبه وديدنه» (٣١).

اللسان العربى والاعتبار النظرى جانبان متكاملان عند التوحيدى للفكر اللغوى، ولإثبات هذا الرأى نجد عنده ثلاث مقابسات عن أبى سليمان المنطقى فى العلاقة بين النحو والمنطق: كتب التوحيدى:

«قلت لأبى سليمان: إنى أجد بين المنطق والنحو مناسبة غالبة ومشابهة قريبة، وعلى ذلك فما الفرق بينهما، وهل يتعاونان بالمناسبة، وهل يتفاوتان بالقرب به؟ فقال: النحو منطق عربى، والمنطق نحو عقلى، وجل نظر المنطقى فى المعانى، وإن كان لايجوز له الإخلال بالألفاظ التى هى لها كالحلل والمعارض، وجل نظر النحوى فى الألفاظ، وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعانى التى هى لها كالحقائق والجواهر، ألا ترى أن المنطقى يقول بخبر وهو ينفعل، والنحوى فيما خلاه اللفظ؟ ونظائر هذا المثال شوائع ذوائع فى عرض الفنين والنظرين، أعنى المنطق والنحو».

وتتصل العلاقة بين النحو والمنطق بالوظيفة الاتصالية للغة ومستويات الأداء اللغوى على المستوى الثقافى. كتب التوحيدى:

«وكما أن التقصير فى تحبير اللفظ ضار ونقص وانحطاط، فكذلك التقصير فى تحرير المعنى ضار ونقص وانحطاط، وحد الإفهام والتفهم معروف، وحد البلاغة والخطابة موصوف، والحاجة إلى الإفهام والتفهم على عادة أهل اللغة أشد من الحاجة إلى الخطابة والبلاغة، لأنها متقدمة بالطبع، والطبع أقرب إلينا، والعقل أبعد عنا، والبديهة منوطة بالحس، وإن كانت معانة من وجهة الحس، وليس ينبغى أن يكتفى بالإفهام كيف كان، وعلى أى وجه وقع، فإن الدينار قد يكون ردئ ذهب، وقد يكون ردئ طبع، وقد يكون فاسد السكة، وقد يكون جيد الذهب عجيب الطبع حسن السكة، فالناقد الذى عليه المدار، وإليه العيار، يبهرجه مرة برداءة هذا، ومرة برداءة هذا، ويقبله مرة بحسن هذا، ومرة بحسن هذا، والإفهام إفهامان: ردئ وجيد، فالأول لسفلة الناس، لأن ذلك غايتهم وشبيه برتبتهم فى نقصهم، والثانى لسائر الناس، لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع، فأما البلاغة فإنها زائدة على الإفهام الجيدة بالوزن والبناء، والسجع والتقفية، والحلية الرائعة، وتخير اللفظ، واختصار الزينة، بالرقة والجزالة والمتانة، وهذا الفن لخاصة النفس، لأن القصد فيه الإطراب بعد الإفهام والتواصل إلى غاية ما فى القلوب لذوى الفضل بتقويم البيان» (٣٢).

عند التوحيدى تعريفات كثيرة تمثل تكامل التخصصات، من ذلك طرح أسئلة تربط المجالات، وتقدم رؤية لمفهوم ما من خارج التخصص الدقيق، من ذلك تعريف النحو عند أبى سليمان المنطقى. كتب التوحيدى:

«قلت له: فما النحو؟ فقال: على ما يحضرنى الساعة من رسمه على غير تصفية حده وتنقيحه: إنه نظر فى كلام العرب يعود بتحصيل ما تألفه وتعتاده، أو تفرقه وتعلل منه، أو تفرقه وتخليه، أو تأباه وتذهب عنه، وتستغنى بغيره».

وهنا نجد ـ أيضا ـ استخدام مصطلح «كلام العرب» للدلالة على النظام اللغوى، والنحو هنا عمل علمى، إنه: «نظر فى كلام العرب». وكان السؤال إلى أبى سليمان المنطقى عن المنطق أيضا. كتب التوحيدى:

«قلت: فما المنطق؟ قال: آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال: هو حق أو باطل، فيما يعتقد، وبين ما يقال: هو خير أو شر، فيما يفعل، وبين ما يقال: هو صدق أو كذب، فيما يطلق باللسان، وبين ما يقال: هو حسن أو قبيح بالفعل. قلت: فهل يعين أحدهما صاحبه؟ قال: نعم، وأى معونة إذا اجتمع المنطق العقلى والمنطق الحسى؟ فهو الغاية والكمال»(٣٣).

وهنا نجد مجموعة مفاهيم تعبر عن الفكر اللغوى فى تلك الفترة، فالمنطق أداة نميز بين الدلالات. والمنطق «عقلى»، ولكن «كلام العرب» أو «الكلام» بصفة عامة له وجود «حسى»، أى مادى.

وتمضى المقابسة إلى فوائد النحو وأهمية المنطق فى الوصول بالأداء اللغوى إلى مستوى رفيع. كتب التوحيدى:

«قال: ويجب أن تعلم أن فوائد النحو مقصورة على العرب بالقصد الأول، قاصرة عن عادة غيرهم بالقصد الثانى، والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل من أى جيل وبأى لغة أبانوا، إلا أن يتعذر [وجود] أسماء عند قوم وتوجد عند قوم، فحينئذ الحال فى التقصير على تعذر الأسماء أو على وضعها على الخلاف، إما بالتواطؤ والاصطلاح، وإما بالطبع والإسماع.

قال: وبالجملة، النحو يرتب اللفظ ترتيبا يؤدى إلى الحق المعروف أو إلى العادة الجارية، والمنطق يرتب المعنى ترتيبا يؤدى [إلى] الحق المعترف به من غير عادة سابقة. والشهادة فى المنطق مأخوذة من العقل، والشهادة فى النحو مأخوذة من العرف، ودليل النحو طباعى، ودليل المنطق عقلى. والنحو مقصور، والمنطق مبسوط، والنحو يتبع ما فى طباع العرب، وقد يعتريه الاختلاف، والمنطق يتبع ما فى غرائز النفوس، وهو مستمر على الائتلاف. والحاجة إلى النحو أكثر من الحاجة إلى المنطق، كما أن الحاجة إلى الكلام فى الجملة أكثر من الحاجة إلى البلاغة، لأن ذلك أول، وهذا ثان. والنحو أول مباحث الإنسان، والمنطق آخر مطالبه. وكل إنسان منطقى بالطبع الأول، ولكن يذهب عن استنباط ما عنده بالإهمال، وليس كل إنسان نحويا فى الأصل»(٣٤).

وهنا فكرة عموم المنطق، وخصوص النحو بلغة محددة. ونجد التقابل بين المنطق والنحو يتخذ جملة من المصطلحات، منها: العقل والعرف، الغرائز والعادة، ومنها أساسية النحو رفعة المنطق.

وتوضح المقابسة الفرق بين النحو والمنطق ببيان نوع الخطأ فى الأداء: كتب التوحيدى:

«الخطأ فى النحو يسمى لحنا، والخطأ فى المنطق يسمى إحالة. والنحو تحقيق المعنى باللفظ. والمنطق تحقيق المعنى بالعقل. وقد يزول اللفظ إلى اللفظ. والمعنى بحاله لا يزول ولا يحول، فأما المعنى فإنه متى زال إلى معنى آخر تغير المعقول ورجع إلى ماعهد فى الأول. والنحو يدخل المنطق، ولكن مرتبا له. والمنطق يدخل النحو، ولكن محققا له، وقد يفهم بعض الأغراض، وإن عرى لفظه من النحو، ولا يفهم شئ منها إذا عرى من العقل. فالعقل أشد انتظاما للمنطق، والنحو أشد التحاما بالطبع. والنحو شكل سمعى، والمنطق شكل عقلى. وشهادة النحو طباعية، وشهادة المنطق عقلية»(٣٥).

ولكن قضية المكانة تظل مطروحة، مكانة النحو وأهميته ودوره ومكانة المنطق وأهميته وأثره. وهنا نجد أبا سليمان المنطقي يمثل رأى المناطقة: وما يستعار للنحو من المنطق حتى يتقوم أكثر مما يستعار من النحو للمنطق حتى يصح ويستحكم. فالمنطق وزن لعيار العقل، والنحو كيل بصاع اللفظ، ولهذا قيل في النحو الشذوذ والنادر، وردئ المنطق ما جرى مجراهما، فهذا ما استهدف من قوله، وهذه القضية ظلت مستمرة في إطار لقاء الثقافات، ولو كانت البيئات الثقافية المختلفة قد استمرت متوازية وغير متلاقية لما كان ثمة طرح لهذه القضية.

لقد تجاوز الفكر اللغوى فى المقابسات ملامح النظرية العامة إلى المسائل اللغوية التى تتجاوز وصف البنية اللغوية إلى محاولة تعرف فلسفتها وعلاقات جزئياتها. كتب التوحيدى:

«قلت لأبى سليمان: كنا أمس فى مجلس أبى على القومسى فجرى كلام فى الظرف فقال له الأندلسى: أيها الشيخ، لم صار الظرف المخصوص بالزمان أكثر من الظرف المخصوص بالمكان؟ فسكت هنيهة ثم قال: لا أدرى. وليس هذا من النحو، وإنما النحو فى هذا أن تعرف أن الظرف ظرفان، ظرف زمان وظرف مكان، وتخصى أسماء هذا وتميزها من أسماء هذا، وتقف على المواضع المخصوصة بهما والإعراب اللازم لهما وبهما. فقال أبو سليمان: صدق أبو على، فلقد ظلمه الأندلسى: من أين يعلم ذلك وليس عليه فى صناعته أن يبحث عنه؟ لأن مبادئ كل صناعة مأخوذة من ناس آخرين قوامين عالمين»[٣٦].

وهنا نجد الفرق بين عمل النحوى تصنيفا للظرف وتحديدا لمواضع استخدامه ولأحكام إعرابه من جانب، والبحث عما وراء ذلك من علاقات من الجانب الآخر.

ولكن الفكر اللغوى الذى يبحث اللغة فى إطار الظواهر الطبيعية يتعامل برؤية أخرى، كتب التوحيدى عن رأى أبى سليمان المنطقى:

«فقال: الظرف الزمانى ألطف من ظرف المكان، والمكانى أكثف من ظرف الزمان، وكأن المكان من قبيل الحس، والزمان من قبيل النفس، وكأن الزمان من حد المحيط، والمكان من حد المركز، فوجب لهذا أن يكون تصرف الألطف أكثر من تصرف الأكثف، وبحسب تصرفه تكون أسماء أحواله فى تصرفه أكثر، والزمان منسوب إلى حركات الفلك، فجوهره شريف. والمكان من جوهر المحيط. فجوهره محطوط. والفلك أقرب من الأمور العالية، فكذلك مرسومه الذى هو الزمان. قال: ومما يشهد أن الزمان ألطف، أنك تقول: زمان حاضر، وزمان ماض، وزمان مستقبل. هذا بالنظر الأول، وقد أحس به كل الناس، وهو يزيد بالمنطق على هذه القسمة زيادة بينة، ومن أجل تصرف الزمان فى الوجوه الكثيرة، استخرج يحيى بن عدى المنطقى من قول القائل: القائم غير القاعد، وجوها تزيد على عشرين ألف وجه بآلاف، ورسالته فى ذلك حاضرة، ثم قال: ومما يزيد لطافة الزمان وضوحا أن الزمان الواحد يجر إلى أكثر من واحد، إلى مالا آخر لهما، والمكان الواحد متى شغل بالواحد عجز عن الثانى».

المقابسة الثانية التى تعد مثالا لتجاوز الوصف اللغوى إلى الفكر النظرى، أوردها التوحيدى عن كلمة «طبيعة»، ودلالة هذا الوزن: سألنى أبو سليمان يوما عن الطبيعة وقال: كيف هى عند أهل النحو واللغة؟ أهى فعيلة بمعنى فاعلة، أو بمعنى مفعولة؟ فسألت أبا سعيد عنها فقال: هذا من قبيل الأسماء المحضة، لا من قبيل الأسماء المشوبة، فلا يقال لذلك إنه فعيل بمعنى فاعل، كقدير بمعنى قادر، ولا يقال إنه فعيل بمعنى مفعول، كذبيح [بمعنى مذبوح] ولكن يقال هو فعل فى أصله كجبير وأثير، ومع هذا فمعنى الفعل به أقرب من معنى الفعل منه، ولفعيل أسرار ووجوه، وقد كان بعض الناس زل فيه عند بعض الأمراء. وإذا لم يكن بد من اعتباره على طريقة هذا السائل، فلأن يكون بمعنى مفعول

أولى، وذلك أنا نقول: طباعه كذا وكذا، وطبيعته، أى ما طبع عليه، وبمعنى فعل، والمفعول فيه أبين، وأخواته يدللن على ذلك، أعنى الضريبة، والسليقة، والسجية، والغريزة، والنحيزة.

ولكن التكامل بين النحو والمنطق يجعل هذه المقابسة تضم ـ أيضا ـ رأى أبى سليمان المنطقى فى كلام السيرافى مع الإضافة إليه:

«فقال: هذا حسن مقبول، ويدل [على] أن ما سمعته من هذا الشيخ غيض من فيض، وشرارة من حريق». ولكن التكامل المعرفى يتطلب رؤية علمية وفلسفية لمفهوم الطبيعة. ثم قال:

«وإنما يصح قوله هذا إذ لخص المعنى الذى خصت الطبيعة به من قبولها من النفس، والقيادة لتصريفها وانفعالها بتفعيلها، فإن الطبيعة كالهدف لما عنى النفس، وكالشئ الشاحى فاه لما يلقى إليه ويرسم له، لا يتعدى حكمه، ولا يعصى أمره، ولا يخالف نهجه، وهذا شأن النفس مع العقل، ولكن على من هذا، لأن الفيض الأول والجود الأول لا واسطة له ولا شوب ولا عارض عليه، ولا كره فيه ولا اختلاف، يفيض ذلك كله فى الطبيعة بصباباتها وصافاتها، وبقوافيها ومعانيها وتظهر عند ذلك الأشكال المختلفة فى الأشخاص، وتبدو قواه بوسائط المسانح والإحساس، فأما إذا وفى حقها فيما يقبل منها ما دونها، وينقاد لها ويأتمر لأمرها، ويجرى على رسمها، ويظهر أشكلها فى الأجزاء المتشابهة المختلفة العناصر، المختلطة والمتميزة، والمواد المستعدة والأبية، والأشتات المتلائمة والمتباينة، فإنها فى حد الفاعلة التى تطبع وتنقش، وتصلح وتجمع، وتؤلف وتنقض، وتحظر وتبيح، وتنذر وتستخرج. وهذه الرتبة حصلت لها من تقبلها للنفس لأنها أعطتها صورتها وكانت فاعلة بها، ولأنها قبلت منها فكانت منفعلة لها، فلها المرتبتان والحدان، بنظر ونظر، ووجه ووجه».

وختام هذه المقابسة يتضمن مصطلحين دالين، أحدهما: «اللسان العربى» والثانى «الاعتبار النظرى» برؤية تحاول تكامل المعرفة من الجانبين. قال:

«وإذا وقف على هاتين الحالتين، الأولى بموجب اللسان العربى، والثانية بقضية الاعتبار النظرى، لم يبق فى الطبيعة من هذا النسق ما يفتقر إلى إيضاحه والإبانة عنه، لأن التصفح قد أتى على كل ما كان فى القوة من هذين الوجهين. فأما حدها الذى هو لها بالتحقيق، وهو ما قال أرسطوطاليس إنه مبدأ الحركة والسكون. وإيضاح هذا بين فى الكتب الموضوعة فيه وفى أشكاله، وإنما قويت العناية فى شرح هذا القول على قدر ما بدا من المسئلة والجواب».

وبذلك اكتملت فكرة التكامل بين النحو واللغة بكلام أبى سليمان المنطقى وما ذكره السيرافى، وكل هذا بعبارة التوحيدى، وختامها:

«تابعت حاطك الله من هذه المقابسات الثلاث لأنها متواخية فى بابها، أعنى أنها فى حديث النحو واللغة والمنطق والنظر، وبهذا تبين لك أن البحث عن المنطق قد يرمى بك إلى جانب النحو، والبحث عن النحو يرمى بك إلى جانب المنطق، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحويا، والنحوى منطقيا، خاصة والنحو واللغة عربية، والمنطق مترجم بها ومفهوم عنها. والخلل على قدر ذلك قد دخل فيها بنقل بعد نقل، وشرح بعد شرح».

سادسا: النحو والمنطق بين العلوم:

كتب التوحيدى رسالته فى العلوم فى إطار فكرة أساسية، وهى أهمية كل فروع العلم وتكوين علاقات بينية بينها، وضرورة تكاملها من أجل «العلم». عرف التوحيدى النحو بقوله:

«(وأما النحو) فمقصور على تتبع كلام العرب في إعرابها، ومعرفة خطئها وصوابها، واعتياد ما تواطأت عليه وألفت استعماله، ولولا انفتاح أبواب المعاني به لم يكن في النحو أكثر من مخالفة الحركة باللفظ لكن قد صح بالتجربة والاستعراض، أن في مخالفة حركات الألفاظ فساد المعاني والأغراض، ولابد لنا ما دمنا تبعا لهذه الأمة، أعني العرب، من الاقتداء بهم، والاقتفاء لأثرهم، من غير تحريف، ولا تجزيف، ألا ترى أنك تتبع نبأ اللفظ في قولهم: أذهب؟ إذا نووا استفهاما، وفي قولهم: سيذهب، إذا نووا خبرا منتظرا، وفي قولهم: قد ذهب، إذا نووا خبرا ماضيا، كذلك تتبع حركات اللفظ لأن حد الإعراب هو تغيير أواخر الكلم كالدال من زيد. ألا ترى أنك تقول: جاءني زيد ومررت بزيد ورأيت زيدا، فزيد هو واحد في هذه المواضع، لكن صوره مختلفة للإعراب الفاصل بين مراد ومراد، وفنون هذا الباب كثيرة وعللها عويصة والناظر فيه يقوم بمعاينة على حسب عنايته ودرايته» (٣٧).

وهذا التعريف يتضمن عناصر مهمة توضح رؤية التوحيدى لهذا الفرع العلمى، تتركز هذه العناصر فى المصطلحات المفاتيح المكونة لهذا التعريف، وهى : «تتبع كلام العرب»، و«معرفة خطئها وصوابها» و«أبواب المعانى». وهنا نجد المادة اللغوية العربية والهدف المعيارى والربط بين البنية اللغوية والمعنى.

عرف التوحيدى اللغة:

«(وأما اللغة) فجدواها عظيمة ومنافعها جمة لأنها مادة الكلام، والنحو صورة من صورها ولأنها تحيط بالاشتقاق وأصوله والتصريف وأبنيته، والوزن وأمثلته، وبابها مردود إلى توسع السماع، كما أن باب النحو موقوف على تتبع الطباع، فكل من تكامل حظه من اللغة وتوفر نصيبه من النحو كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعنى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان، المفضل على جميع الحيوان، وعرف عوار المتكلمين ووقف على عادة الفقهاء فى أمر فإن شدا بعد ذلك شيئا من المنطق فقد سبق جميع الناظرين. وأنا أصف لك» (٣٨).

وهنا نجد المصطلحات المفاتيح المكونة لهذا التعريف تتضمن: «الاشتقاق» و «التصريف» و«الوزن» و «السماع».

وفى الوقت نفسه، نجد تقابلا بين النحو واللغة، ذلك أن النحو يمثل النمط المختزن من بنية اللغة فى العقل «النحو صورة من صورها»، ويقوم على «تتبع الطباع» حتى يمكن تعرف ملامح ذلك النظام. أما اللغة فإن «بابها مردود إلى توسع السماع». وهذه الفكرة عبر عنها التوحيدى فى موضع آخر :

«وإياك أن تقيس اللغة، وقد رأيت فقيها من الناس وقد سئل عن قوم فقال: هم خروج، فقيل ما تريد بهذا؟ قال: قد خرجوا، كأنه أرادهم خارجون، قيل: هذا ما سمع، قال: هو كما قال الله تعالى: «إذ هم عليها قعود» ؛ أى قاعدون فضحك به» (٣٩).

وهكذا يحدد التوحيدى الفروق بين النظام اللغوى بقواعده وقياسيته من جانب والمفردات وسماعيتها.

وآخر التعريفات ذات الدلالة فى نسق هذا البحث تعريف المنطق:

«أما المنطق فهو اعتبار معانى الكلام فى اعتدالها وانحرافها، واختلافها وائتلافها، وإبهامها وإيضاحها، وإغماضها وإفصاحها، وتمييزها والتباسها، واطرادها وانعكاسها، واستمرارها واستقرارها، وبه تفصل الحجة من الشبهة، وتنفى الشبهة عن الحجة، وتعرف حيلة المغالط ونصيحة المحقق، وهو آلة عند أربابه كالميزان يزنون به كل مختلف فيه ومتفق عليه، وليس فيه كفر ولا

جهل ولا دين ولا مذهب ولا نحلة ولا مقالة. وإنما هو تصفية المعانى وتنقية الألفاظ، فمن غمره الشك فى هذا القول واعتراه الريب عند هذا الوصف فليتقدم ناظرا فيه، متصفحا لأوائله وثوانيه، فإنه يجد بيان هذا القول حاضرا، والشاهد فيه ظاهرا، وقد عابه ناس ولكن كانوا عامة أو أشباه عامة، فأما الخاصة وأشباه الخاصة فلا يعيبونه ولايجيزون عيبه، والصور الماثلة للعين والأحوال الجارية فى العالم، والمعانى القائمة بالعقل والأمور الثابتة فى النفس هى كلها لا تخرج عن هذا الاعتبار المنطوى على الإضافات، والتخصيصات والتعميمات، وهذا لأن العالم منوط بعضه ببعض، ومنسوب بعضه إلى بعض ومقيس بعضه على بعض. والناظر فى الطب غرضه حفظ الصحة إذا وجدها، وطلبها إذا فقدها، وهو خادم للطبيعة بالعلم والعمل علم يحيط بعين العلة وعمل يأتى على اجتلاب الصحة» (٤٠).

وهنا نجد المصطلحات المفاتيح الدالة فى تعريف المنطق: «معانى الكلام»، «اعتدال وانحراف»، و «الميزان» «مقيس بعضه على بعض»، وهى مصطلحات تتداخل بدرجة ما مع مصطلحات النحاة، ونجد ـ أيضا ـ مصطلحى «التخصيصات والتعميمات». ولكن من أهم ماورد فى هذا التعريف عبارة التوحيدى التى تواجه الدعوة إلى عدم التكامل المعرفى فى عصره، وتعارض الاتجاه إلى إبعاد المنطق عن نسق الثقافة العربية الإسلامية، وهذه العبارة المدافعة عن المنطق نصها : «وليس فيه كفر ولا جهل ولا دين ولا مذهب».

سابعا: الموازنة بين اللغات:

كانت قضية الموازنة بين اللغات من أهم قضايا الفكر اللغوى فى نهاية القرن الرابع الهجرى. كانت العربية لغة الثقافة الرائدة، ولكن الفارسية كانت تنهض شيئا فشيئا لتكون لغة رسمية فى شرقى الدولة الإسلامية، وكان للغة اليونانية حضور ثقافى متجدد. خصص التوحيدى فى (الإمتاع والمؤانسة) الليلة السادسة للمفاضلة بين الشعوب:

«ثم حضرته ليلة أخرى، فأول ما فاخ به المجلس أن قال: أتفضل العرب على العجم أم العجم على العرب؟ قلت: الأمم عند العلماء أربع: الروم، والعرب، وفارس، والهند، وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال: العرب وحدها أفضل من هؤلاء الثلاثة، مع جوامع ما لها، وتفاريق ما عندها. فقال: حد الوصف فى التزيين والتقبيح مختلف الدلائل على ما يعتقد صوابه وخطؤه، متباين، وهذه مسألة ـ أعنى تفضيل أمة على أمة ـ من أمهات ما تدارأ الناس عليه وتدافعوا فيه، ولم يرجعوا منذ تناقلوا الكلام فى هذا الباب إلى صلح متين واتفاق. فقلت: بالواجب ما وقع هذا، فإن الفارسى ليس فى فطرته ولا عادته ولا منشئه أن يعترف بفضل العربى، ولا فى جبلة العربى وديدنه أن يقر بفضل الفارسى. وكذلك الهندى والرومى والتركى والديلمى. وبعد، فاعتبار الفضل والشرف موقوف على شيئين: أحدهما ما خص به قوم دون قوم فى أيام النشأة بالاختيار للجيد والردئ، والرأى الصائب والفائل، والنظر فى الأول والآخر. وإذا وقف الأمر على هذا فلكل أمة فضائل ورذائل ولكل قوم محاسن ومساوٍ، ولكل طائفة من الناس فى صناعتها وحلها وعقدها كمال وتقصير، وهذا يقضى بأن الخيرات والفضائل والشرور والنقائص مفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بين كلهم» (٤١)

إن هذا الموقف الذى يقوم على عدم التعصب ويفتح آفاق الانطلاق ويعطى لكل طائفة مجالها فى الإبداع والتقدم لم يكن مألوفا على مدى عدة قرون. كتب التوحيدى :

«وها هنا شئ آخر، وهو أصل كبير لا يجوز أن يخلو كلامنا من الدلالة عليه والإيماء إليه. وهو أن كل أمة لها زمان على ضدها، وهذا بين مكشوف إذا أرسلت وهمك فى دولة يونان والإسكندر، لما غلب وساس وملك ورأس وفتق

ورتق ورسم ودبر وأمر، وحث وزجر، ومحا وسطر، وفعل وأخبر، وكذلك إذا عطفت إلى حديث كسرى أنوشروان وجدت هذه الأحوال بأعيانها، وإن كانت في غلف غير غلف الأول، ومعارض غير معارض المتقدم، ولهذا قال أبو مسلم صاحب الدولة حين قيل له: أي الناس وجدتهم أشجع؟ فقال: كل قوم في إقبال دولتهم شجعان. وقد صدق، وعلى هذا كل أمة في مبدأ سعادتها أفضل وأنجد وأشجع وأمجد وأسخى وأجود وأخطب وأنطق وأرأى وأصدق، وهذا الاعتبار ينساق من شيء عام لجميع الأمم، إلى شيء شامل لأمة أمة إلى شيء حاوٍ لطائفة طائفة، إلى شيء غالب على قبيلة قبيلة، إلى شيء معتاد في بيت بيت، إلى شيء خاص بشخص شخص وإنسان إنسان».

وهذه الرؤية الإنسانية ترتبط عند التوحيدي بفكرة فيض الله تعالى على كل الشعوب وإمكان كل شعب أن يحقق الرقي والتقدم.

ولكن هذه الرؤية العامة تختلف بدرجة ما عن عبارات التوحيدي في الموازنة بين اللغات، كتب التوحيدي:

«وقد سمعنا لغات كثيرة ـ وإن لم نستوعبها ـ من جميع الأمم. كلغة أصحابنا العجم والروم والهند والترك وخوارزم وصقلاب وأندلس والزنج، فما وجدنا لشيء من هذه اللغات نصوع العربية، أعني الفرج التي في كلماتها، والفضاء الذي نجده بين حروفها، والمسافة التي بين مخارجها، والمعادلة التي نذوقها في أمثلتها، والمساواة التي لا تجحد في أبنيتها، وإذا شئت أن تعرف حقيقة هذا القول، وصحة هذا الحكم، فالحظ عرض اللغات الذي هو بيّن أشدها تلابسا وتداخلا، وترادفا وتعاظلا وتعسرا وتعوصا، وإلى ما بعدها مما هو أسلس حروفا، وأرق لفظا، وأخف اسما، وألطف أوزانا، وأحضر عيانا، وأحلى مخرجا وأجلى منهجا وأعلى مدرجا، وأعدل عدلا، وأوضح فضلا، وأصح وصلا إلى أن تنزل إلى لغة بعد لغة، ثم تنتهي إلى العربية، فإنك تحكم بأن المبدأ الذي أشرنا إليه في العوائص والأغماض، سرى قليلا قليلا حتى وقف على العربية في الإفصاح والإيماض. وهذا شيء يجده كل من كان صحيح البنية، بريئا من الآفة، متنزها عن الهوى والعصبية، محبا للإنصاف في الخصومة، متحريا للحق في الحكومة، غير مسترق بالتقليد، ولا مخدوع بالإلف، ولا مسخر بالعادة، وإني لأعجب كثيرا ممن يرجع إلى فضل واسع، وعلم جامع، وعقل سديد، وأدب كثير، إذا أبى هذا الذي وصفته، وأنكر ما ذكرته، وأعجب أيضا فضل عجب من الجيهاني في كتابه وهو يسب العرب، ويتناول أعراضها ويحط من أقدارها»[٤٢].

وهنا نجد رؤية أبي حيان التوحيدي للعربية وتميزها. إن اللغات التي وردت في ذلك النص تمثل المنطقة الممتدة من الهند إلى الفرس واليونان والصقالبة والترك واللغات الأفريقية، وهي لغات تمثل أفرعا لغوية وفصائل لغوية شتى. وتفضيل العربية يقوم في رأيه على المعرفة بلغات أخرى وموازنتها من حيث خصائص البنية والمفردات. كتب التوحيدي فقال:

«هذا لا يبين لنا إلا بأن نتكلم بجميع اللغات على مهارة وحذق، ثم نضع القسطاس على واحدة واحدة منها حتى نأتي على آخرها وأقصاها ثم نحكي حكما بريئا من الهوى والتقليد والعصبية والمين، وهذا مالا يطمع فيه إلا ذو عاهة؟ ولكن قد سمعنا لغات كثيرة من أهلها، أعني من أفاضلهم وبلغائهم، فعلى ما ظهر لنا وخيل إلينا لم نجد لغة كالعربية، وذلك لأنها أوسع مناهج، وألطف مخارج، وأعلى مدارج، وحروفها أتم، وأسماؤها أعظم، ومعانيها أوغل، ومعاريضها أشمل، ولها هذا النحو الذي حصته منها حصة المنطق من العقل، وهذه

خاصة ما حازتها لغة على ما قرع آذاننا وصحب أذهاننا من كلام أجناس الناس، وعلى ما ترجم لنا أيضا من ذلك، ولولا أن النقص من سوس هذا العالم وتوسه لكان علم المنطق بهيئة الطبيعة بالعربية، وكانت بسوق العربية إلى طبائع اليونانية، فكانت المعانى طباقا للألفاظ، والألفاظ طباقا للمعانى، وحينئذ كان الكمال ينحط إليه عن كثب، والجمال يصادفه بلا رغب ولا رهب» (٤٣).

وهذا الرأى يقوم ـ عند التوحيدى ـ على خصائص صوتية ومعجمية ودلالية، وبنية لغوية تتيح للعربية درجة عالية من التعبير المنطقى الدقيق.

وبعد، فإن البيئة العلمية التى التقت فيها كل هذه التيارات الممثلة لثقافات شتى أتاحت، بما قدمته من معلومات عن اللغة طبيعتها ووظيفتها وعلاقتها بالمجتمع بالفكر وبالحضارة، أن تبدأ مرحلة جديدة فى الفكر اللغوى الذى يتجاوز وصف جزئية أو جزئيات فى لغة واحدة أو تعليمها إلى الفكر فى طبيعة اللغة الإنسانية، وتنوع اللغات وتعدد نظم الكتابة، وعلاقة النحو بالمنطق وتكامل العلوم، وغير هذا وذلك من القضايا اللغوية العامة، وهنا موقع التوحيدى الذى التقت فى كتاباته كل هذه الروافد التى مهدت لنهضة كبيرة فى علوم اللغة، من حيث النظرية ومناهج البحث، فى أواخر القرن الرابع وفى القرن الخامس الهجرى، ولا يمكن تصور حدوث تلك النهضة إلا فى إطار أهمية لقاء الثقافات.

الهوامش

(١) حول رسالة العلوم، انظر الطبعة الأخيرة المحققة التى نشرها مارك برجيه:
M.Bergé, Epitre sur les Sciences, in: Bulliten d'études Orientales (Damas) XVIII (1963 - 1964), XII (1968). وكانت قد طبعت من قبل ملحقة بكتاب **الصداقة والصديق**، نشرهما أحمد فارس الشدياق فى مجلد عنوانه: رسالتان للعلامة ... التوحيدى، مطبعة الجوائب، استانبول ١٣٠١ / ١٨٨٤ فى الصفحات ٢٠٠ ـ ٢٠٨، كما طبعت فى الأدب والإنشاء فى **الصداقة والصديق**، القاهرة ١٣٢٣ / ١٩٠٥ .

(٢) انظر: **كتاب العين** للخليل بن أحمد، تحقيق عبدالله درويش، بغداد ١٩٦٧ ، مادة ك ن ع، ص ٢٣٢ ، **والمعرب** للجواليقى، تحقيق أحمد شاكر، طبعة دار الكتب بالقاهرة ١٩٦٩، ص ١١٦، وكتاب سيبويه بتحقيق عبدالسلام هارون، القاهرة ١٩٧٥ ، ٤ / ٣٠٣ ـ ٣٠٦ . وحول قضية النظائر الصوتية فى اللغات السامية، انظر : G.Bergsträsser, **Einführung** in die semitischen Sprachen, München[2], 1963, S. 182 - 192 وانظر أيضا ـ بحث محمود فهمى حجازى، **مجلة مجمع اللغة العربية**، بالقاهرة ١٩٩٥ .

(٣) انظر : **المعرب** للجواليقى، ص ٥١ ـ ٦٠ ، **والمزهر**، للسيوطى ١ / ٢٦٨ ـ ٢٤٩.

(٤) جمع سزكين أهم الجهود فى فلسفة اللغة وعلاقة النحو بالمنطق فى المجلد التاسع من كتابه F. Sezgin, **Geschichte des arabischen schrifttums**, Brill - Leiden 1984 . s. 228 - 237 وكتب عن جابر بن حيان فى الصفحات ٢٣٠ ـ ٢٣٢ ، اعتمادا على كتبه: **كتاب الإخراج**، **وكتاب المنطق**، **وكتاب الموسيقى**.

(٥) انظر: **الفهرست** لابن النديم ٢٩٤ ، **وعيون الأنباء** لابن أبى أصيبعة ١ / ٢٠٠ ، **والحكماء** للقفطى ١٧٣ .

(٦) مخطوط أياصوفيا ٤٨٣٢ ، انظر : G. Celentano, in: **Due scritti medici di al- Kindī** , in: AION 39 (1979) Suppl. 18 , Fasc. I, p. 57 - 75.

(٧) انظر التنبيه على حدوث التصحيف لحمزة الأصفهانى ص ٣٥ ـ ٣٦ ، وما كتبه روزنتال: F.Rosenthal, **Ahmad b. at - Tayyib as - Sarhazi**, New Haven, Conn 1943 , p. 56 وما كتبه أندرس G.Endress بعنوان: المناظرة بين المنطق الفلسفى والنحو العربى فى عصور الخلافة، فى: مجلة **تاريخ العلوم العربية**، حلب (١٩٧٧)، ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٨) انظر **عيون الأنباء** لابن أبى أصيبعة ٢/ ١٣٦ .

(٩) عن الفارابى وفكره اللغوى، انظر: **إحصاء العلوم** تحقيق عثمان أمين، القاهرة، **والألفاظ المستعملة فى المنطق**، تحقيق محسن مهدى، بيروت ١٩٦٨ ، **وكتاب الحروف** بتحقيقه أيضا، بيروت ١٩٧٠ ، وما كتبه أرنالديز: R. Arnaldez, **Pensée et langage de la philosophie de Färābī**, in: Studia Islamica 45 (1977) 57 - 65 . وما كتبه جاتيه: H.Gätje, **Die Gliederung der Sprachlichen Zeichen nach al - Färābī**, in Islam, 47 (1971) s. 1- 24.

(١٠) انظر نص المناظرة في: **الإمتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيدي (تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة ١٩٥٣/٥٢) ١/١٠٨ـ ١٢٨ ، ونقلها ياقوت الحموي في **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب** ٣/ ١٠٥ ـ ١٢٣ .

(١١) عن يحيى بن عدى، انظر: مقالة في تبيين الفصل بين صناعتي المنطق الفلسفي والنحو العربي، مخطوط طهران، مجلس، طباطبائي ٣٣٧٦ الورقات ١ ـ٧، من القرن الحادي عشر الهجري) عن:

G. Endress. The works of Yahuā ibn Adī. Wiesbaden 45-46.

(١٢) **رسائل إخوان الصفا**، ٢ / ٤٠٧ .

(١٣) انظر **الفهرست** لابن النديم، طبعة القاهرة، الصفحات ٢٩ ـ ٣٠ ، وكلمة مأخوذة عن اليونانية etymologia، مكونة من etymon بمعنى أصل أو حقيقة و Logosبمعنى كلمة أو دراسة، والكلمة المركبة تعنى معرفة الأصول والقواعد.

(١٤) انظر **مفاتيح العلوم** للخوارزمي، ص ٤١ ـ ٥٣ .

(١٥) انظر: سزكين ـ في الأصل الألماني ٢ / ١٨٦ .

• المعروف بعنوان: **عيون الأخبار**.

(١٦) انظر : **الإمتاع والمؤانسة** ١ / ٥٨ ـ ٥٩ .

(١٧) انظر : **المقابسات**، ٣١٨، ٣١٩ .

(١٨) **الإمتاع والمؤانسة**، ٢ / ١٣١ .

(١٩) المرجع نفسه، ٢ / ١٣٩ .

(٢٠) المرجع نفسه، ٢ / ١٣٢ .

(٢١) المرجع نفسه، ١ / ١٩ .

(٢٢) المرجع نفسه، ١ / ٩ .

(٢٣) **المقابسات**، ٣٠٩ ـ ٣١٠ .

(٢٤) انظر الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، ٢٧٢ ـ ٢٧٣ .

(٢٥) **البصائر والذخائر** تحقيق إبراهيم الكيلاني، دمشق (١٩٦٤ ـ ١٩٦٦) ٢ / ١٥٠ .

(٢٦) المرجع نفسه٢ / ٧٢ .

(٢٧) المرجع نفسه، ١ / ٢٠٧ ـ ٢٠٨ .

(٢٨) المرجع نفسه، ١ / ٢١٦ .

(٢٩) **المقابسات**، رقم ٦ ، ص ١٤٥ .

(٣٠) **المقابسات**، رقم ٦ ، ص ١٤٥ .

(٣١) **المقابسات**، رقم ١١ ، ص ١٥٢ .

(٣٢) **المقابسات**، رقم ٢٢ ، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ .

(٣٣) **المقابسات**، رقم ٢٢ ، ص ١٧٠ ـ ١٧١ .

(٣٤) المرجع نفسه، رقم ٢٣ ، ص ١٧١ ـ ١٧٢ .

(٣٥) المرجع نفسه ، رقم ٢٣، ص ١٧١ ، ١٧٢ .

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٧٣ .

(٣٧) **رسالة العلوم** ، ـ طبعة الشدياق، استانبول ١٨٨٤ ، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥ .

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٢٠٤ .

(٣٩) **البصائر والذخائر** ، ١ / ٤٦ .

(٤٠) **رسالة العلوم**، ص ٢٠٤ .

(٤١) **الإمتاع والمؤانسة**، ١ / ٧٠ .

(٤٢) **الإمتاع والمؤانسة**، ١ / ٧٨ ـ ٧٩ .

(٤٣) **المقابسة**، رقم ٨٨ ، ص ٢٩٣ .