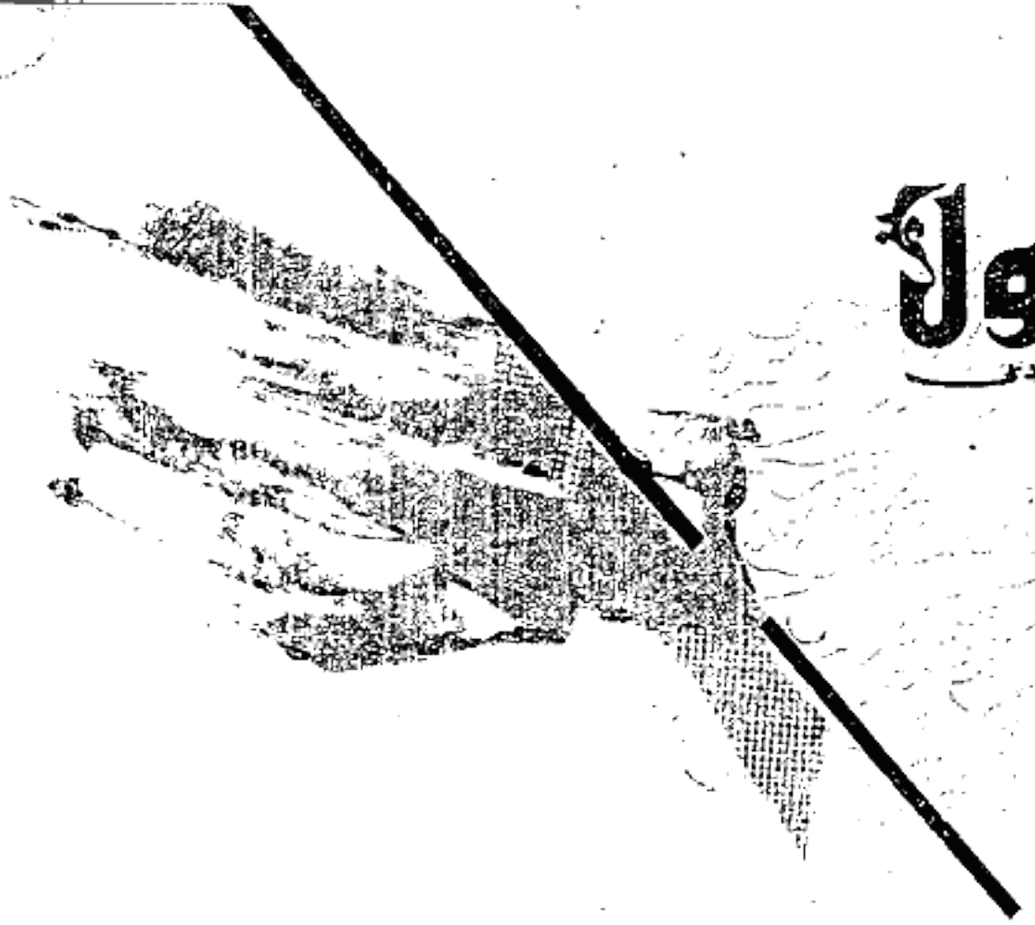
فصول
مجلة النقد الأدبي



أبو حيان التوحيدي

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

- مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة
- المفكر الموسوعي
- العالمي الفرد
- تجربة الوجود والكتابة
- الاغتراب
- نزعة النفي
- بين العلم والمعرفة
- الحدس الفني
- سؤال اللغة
- بين الكلام والفلسفة
- السردية
- الكتابة
- الكلام على الكلام
- من الفوضى إلى النظام
- جدل الوافد والموروث
- مدخل لقراءة رسالة
- معضلة الصداقة
- الصداقة والصديق

المجلد الرابع عشر
العدد الثالث
خريف ١٩٩٥

نصوص من التوحيدي

فصول

مجلة النقد الأدبي

مجلة علمية محكمة

کتابخانه دکتر کاظم بنیادوایرج

شماره ثبت ۶۱۱۸۴

ردیف

تاریخ ۸۷/۳/۲۷

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

أبو حيان التوحيدي

تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب

کتابخانه و مرکز اطلاع رسانی
بنیاد دایرة المعارف اسلامی

أبو حيان التوحيدي

• فى هذا العدد

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

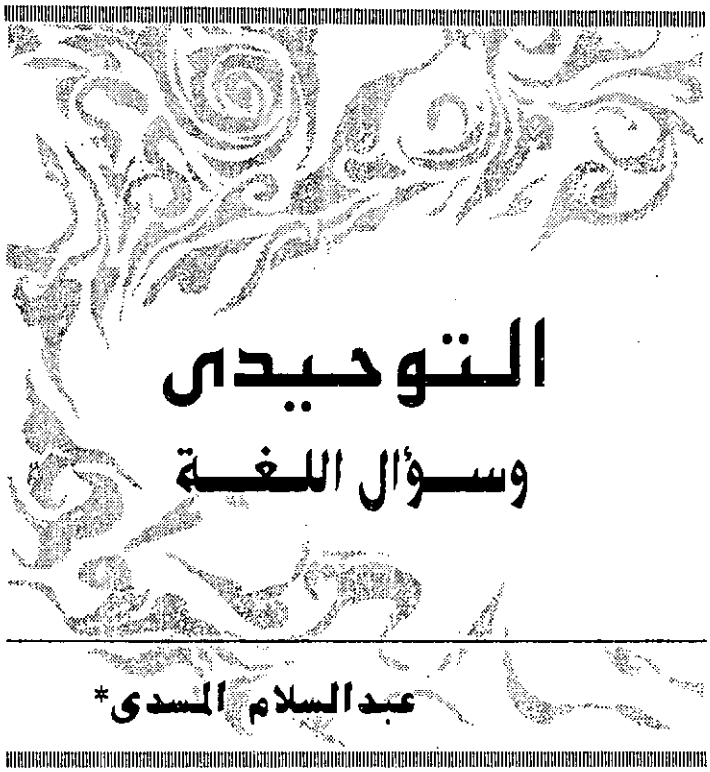
• مفتتح — رئيس التحرير — ٥

- أبو حيان التوحيدي: مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة — أيمن فؤاد سيد — ٩
- التوحيدى — محمود إبراهيم — ٣٠
- التوحيدى: المفكر الموسوعى — رشيد الذوادى — ٤٠
- التوحيدى أو العالمى الفرد — خوان أنطونيو باتشيكو — ٤٨
- تجربة الوجود والكتابة عند التوحيدى — سالم حميش — ٥٦
- الاغتراب عند أبى حيان — حسن محمد حسن حماد — ٦٧
- نزعة النفى عند أبى حيان — وليد منير — ٨٠
- التوحيدى بين العلم والمعرفة — أحمد عبدالفتاح البرى — ٨٦
- العلم والمعرفة فى فكر أبى حيان — غانم هنا — ١٠٦
- الحدس الفنى عند أبى حيان — عفيف بهنسى — ١١١
- التوحيدى وسؤال اللغة — عبدالسلام المدى — ١٢٦
- أدب أبى حيان بين المرحلة الكلامية والمرحلة الفلسفية — سعيد حسين منصور — ١٥٨
- سردية التوحيدى — محسن جاسم الموسوى — ١٧٠
- الكلام على الكلام — عصام بهى — ١٨٣

المجلد الرابع عشر
العدد الثالث
خريف ١٩٩٥

- الكتابة فى أدب أبى حيان — كمال إسماعيل — ٢٠٣
- من الفوضى إلى النظام: «انتظام البصائر» — محمد مفتاح — ٢٢٤
- جدل الوافد والموروث — حسن حنفى — ٢٤٨
- مدخل لقراءة رسالة السقيفة — سالم يفوت — ٢٥٦
- التوحيدى ومعضلة الصداقة — سمر العطار — ٢٦٤
- الصداقة والصديق فى تراث أبى حيان — محمد إبراهيم حور — ٢٧٨

● نصوص من التوحيدى — ٢٨٩



التوحيدى وسؤال اللغة

عبد السلام المسدى*

— ١ —

أبو حيان التوحيدى شخصية أثارت بين القدماء جدلا واسعا أكثر مما تثيره منه بيننا اليوم، ولكن ذلك الجدل لم يمنع القدماء أن يجمعوا على أن أبا حيان علم من أعلام عصره، بل على أنه أحد الذين جعلوا عصرهم عصر ريادات. فالوقوف عند هذه الشخصية هو وقوف عند محطة من محطات التراث، واستقراء ما ترك لنا هو استنطاق قرينة لا تسلم نفسها إسلاما واحدا؛ لأن طبيعتها من طبائع القرائن التى تتعدد أبعادها بذاتها على قدر تعدد شهاداتها وتعدد قرائها: بمواقعهم على محور الزمن التاريخى، وبانخراطهم فى هوية الأحداث على محور الزمن الحضارى، وبعدى اشتراكهم فى كتل المفاهيم التى حملتها لنا هذه الموسوعة على محور الزمن المعروف.

إن التوحيدى ـ بسلوكه ـ قد أضحى شخصية صراعية؛ وإن التوحيدى ـ بحديثه عن نفسه ـ قد أمسى شخصية خلافية؛ وإن التوحيدى ـ بإصراره على البوح والإفاضة ـ قد بات شخصية إشكالية. وكل الأمر أنه قد قلب موازين المعيار المنهجى: فقراءة القراءة تعلمنا اليوم أن الذين قد أنجزوا حولهم فى التاريخ إجماعا يثيرون بيننا الآن أشد الخلافات حدة، وإذا بأبى حيان كأنما يترشح بيننا ـ وقد أحدث بالأمس البعيد أكثر الخلافات تأججا ـ إلى أن يحقق مرمى من مرامى المقصد المشترك.

ولكن الحرص على إنجاز قراءة تحول تراث التوحيدى إلى محطة من محطات الوفاق الثقافى، لئن بدا مبتغى مشروعا لانخراطه فى دائرة الممكن، فإنه قد يحيلنا على السؤال المنهجى القاسى: ألا ينطوى مشروع استدعاء أبى حيان رجل التاريخ إلى التوحيدى رجل اللحظة على مغامرة غير مأمونة، إذا اقتنصنا فيها ثمرة ثقافية عاجلة أو ترصدنا معها رهانا اجتماعيا موقوتا، فإننا قد ندفع ضريبة معرفية لا تقل شأنا ولا تتضاءل ردة وتعقبا، وكيف السبيل بعدئذ ـ إن حل الجزاف واستبيح الاستدعاء فوقعت القراءة ـ إلى اتقاء أشرار الحكم القاطع والركون إلى ملاذ الاستفسار!

لعل أيسر السبل وأقوم المسالك ـ بل أقربها منالا ـ أن نرد تخوم المجهول من نافذة السؤال، وأن نلج إلى غابة هذه

---

* كلية الآداب، منوبة، تونس.

التركة الخلافية من الباب الذى لا خلاف فيه ولا خلاف عليـه، بل من البـاب الذى لا خـلاف فى شئ إلا به، ولا خلاف على شئ إلا به: باب اللغة.

فلعل اللغة أن تكون هى الضـمانة الواقيـة لنا من قسر القراءة، ومن تعسف التاريخ، ومن ابتسار المعرفة، وذلك من أقوى الإيمان.

لقد حدثتنا المصادر فى إسهاب لا يعرف الاقتصاد عن شخصية أبى حيان وعن عصر أبى حيان، وحدثتنا حديثا لا يقل إسهابا فى أمر أبى حيان مع عصره: كيف انسلك فى أحداثه، وكيف غاص بامتلاء إلى أعماق الفعل الاجتماعى والسياسى والفكرى، ثم قصت علينا المصادر ما لو أخذنا به الحنين إلى التاريخ، فأغرانا بالرحلة إليه لنكون الترجمان الأمين عن الماضى، لقلنا كما يقولون: إن أبا حيان قد كان شاهداً على عصره! ولكنها الشهادة التى يتضايف فيها الوفاق والخلاف، هو شاهد بالإيجاب على قدر ما هو شاهد بالسلب.

عاش التوحيدى جل عقود القرن الرابع وامتد به العمر ـ على أرجح الروايات ـ إلى ما يزيد على عقد من القرن الخامس، وكان له أن عاين عصر بنى بويه بجل رجاله وأقوياته، ولكن حظه من التاريخ أنه عاين هذه المفاصل الحرجة من كبريات أحداث الزمن، حينما يتصادف الأوج الفكرى فى امتداد حركته مع ارتباك الدولة وانحلال السياسة، فيما يشبه انحسار المد وتقلص الأطراف. وهى لحظة من التاريخ كلها خصب للراصدين، وخصبها من جوهر التناقضات التى تحكى لنا عنها.

نقرأ روايات التاريخ فنعرف أن ابن فارس قد طعن فى عقيدة أبى حيان، ونعرف أن ابن الجوزى قد حمل عليه، وتعلل المؤرخون، فى ذلك بميل كان فى صاحبنا إلى التصوف وبعداء كان فى ابن الجوزى لكل من سلك الطريق: طريق السالكين. ومن قراء التاريخ بعد أوانه من تأولوا اسمه بأنه مشتق من التوحيد، وأنه شهادة على نزوع مال به إلى أهل العدل والتوحيد، كما كانوا يسمون أنفسهم.

والآخرون ينكرون عليهم زعمهم الانفراد بعقيدة التوحيد، وإذا بنصوص تركته تصور شنيع الحملات على هؤلاء المتكلمين من أهل الاعتزال، وعلى أصناف شتى من الفرق التى تقاسمت الفكر مللا ونحلا. ومن المترجمين من فسر تحامل أبى حيان على مسكويه بالتشيع الذى أدركه فيه. ولا يبعث الاطمئنان فى النفس إلى شئ كالذى يبعثه ياقوت الحموى وهو يترجم لأبى حيان فى (معجم الأدباء) واصفا إياه بأنه صوفى السمت والهيئة، وواصفا الناس بأنهم على ثقة بدينه، وملخصا منزلته بأنه محقق الكلام ومتكلم المحققين. (ج ١٥، ص٥).

ويأتى بعد صاحب (معجم الأدباء) بقرن ونيف تاج الدين السبكى لينافح فى (طبقات الشافعية) عن أبى حيان بعطف ظاهر، وقد اجتهد فى تقصى أمر الأخبار المتضاربة، وتحرى بالنقد والتجريح أصناف المطاعن التى ألحقت بسيرة التوحيدى، فانتهى به البحث إلى القول:

«لم يثبت عندى إلى الآن من حال أبى حيان ما يوجب الوقيعة فيه، وقد وقفت على كثير من كلامه فلم أجد فيه إلا ما يدل على أنه كان قوى النفس، مزدريا لأهل عصره، ولا يوجب هذا القدر أن ينال منه هذا النيل» (ج٤، ص٢).

أتراه حذق المبصرين بالمسكوت عنه من تاريخ الرجال والأشهاد، أم تراه عطف الموقنين بأن الوقيعة بالرجال لا يعرف تأويلها إلا من التاع بجمرها. والسبكى أدرى الناس بذلك، فقد كان طلق اللسان ـ على ما يروى الزركلى فى أعلامه ـ وكان قوى الحجة حتى انتهى إليه قضاء القضاة ثم عزل وتعصب عليه شيوخ عصره فاتهموه بالكفر، وأتوا به مقيدا مغلولا من الشام إلى مصر، وقال ابن كثير فيما يروى الزركلى: جرى عليه من المحن والشدائد ما لم يجر على قاض مثله.

ما كان يكفى أبا حيان أن يعيش احتدام التناقضات التاريخية فى عصره حتى تتسوى معالم شخصيته على ماتسوت عليه، وحتى ينصقل فكره بالمراسم التى أتانا بها أصحاب السير والتراجم عنه، والتى أجلت قرائنها مصنفاته

التى وصلتنا وقد نجت من غائلات القرون، بعد أن نجت من أم الغوائل التى فعلها بها صاحبها. ولكن الذى كان حريا بأن يجعل أبا حيان ما هو عليه، وأن يبوئه لأداء الشهادة الحبلى بالدلائل على زمنه التاريخى والحضارى والمعرفى، هو أنه فى الوقت نفسه قد عاين التناقض وعاشه: نعنى أنه لم يشهد فقط متناقضات الوجود السياسى والاجتماعى، ولكنه حمل على كتفه مظلمة التناقض. فلقد كان عرضة لمظلمة القذف إذ طعن فى قناعاته، وما أيسر ما كانت الوقيعة تأتى على الأشداء يومئذ فتوهنهم، فالغمز بالزندقة قد كان كحجارة الرجم، يلوح بها كل من يشاء على من يشاء.

ومن شاء أن يلتمس للتاريخ عذرا أو جنح به الميل إلى إنصاف الأحداث أكثر من إنصاف الأفراد الذين تقع عليهم الأحداث، لم يتردد فى القول بأن التوحيدى كأنما كان يسعى فى لهث إلى جلب البلاء عليه أكثر مما كان البلاء يسعى إليه.

والحاصل من ذلك أن أبا حيان قد نهل من عيون التناقض فى الوجود أيما نهل، وكان فى مسرح الأحداث المتضاربة المتلاطمة شاهد فعل لا شاهد عيان، كان فارسا وكان يبتغى أن يصير بطلاً، وكان الآخرون أو أكثرهم يرون أنه بطل، بينما كان هو يرى أن الحظ قد قعد به عن مراتب الأبطال.

وشئ من هذا، مع كثير من أشياء أخرى، قد ألم بأبى حيان فى دفين وعيه، فغذاه بطعم الصراع، وسقاه رحيق المغالبة حتى حقن أنفاسه حقنا. فإن شئت قلت قد آثر أن يكون رجل الاعتراض بلا منازع، وإن شئت قلت لم يؤثر شيئا وما كان له أن يؤثر شيئا، وإنما آثر الاعتراض أن يستبد به وينفرد بإرادته حتى يسوى لنا منه رجل المكابرة يأتيها مريدا، ورجل المساجلة يصنعها كأنما يطهوها فى مطابخ الفكر والأدب طهوا لا ينازله فيه منازل، وهل من شاهد أقوى على هذه القدرة العجيبة لديه من تلك الرسالة التى تركها لنا، والتى زعم أنه يرويها، وقال أكثر الناس إنه قد طهاها على نار من الصنعة هادئة ليوقع بمن يريد الإيقاع بهم فى كيد واضح المكر لا يفضح دهاءه إلا هذا الثوب الحريرى من الأدب الراقى الرفيع الذى صيغت به: هى «رسالة السقيفة» التى كناها البعض بـ «رسالة الإمامة». وهى لمن تدبرها آية من آيات الفن الأدائى، والتركيب السردى، والإيجاز السيميائى. وكيف لا يأخذ عليك أبو حيان التوحيدى مجامع ألبابك وهو يركب الخطاب بتبطين موغل فى صنعة التخيل؛ إذ يقول وكأنه يروى بينما هو يروى من حيث يقول:

« هل فيكم من يحفظ رسالة أبى بكر الصديق لعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما وجواب على له ومبايعته إياه عقب تلك المناظرة، فقالت الجماعة التى بين يديه: لا والله. قال: هى من بنات الحقائق ومخبآت الخزائن فى الصناديق، ومذ حفظتها ما رويتها إلا للمهلبى فى وزارته وكتبها عينى فى خلوة وقال: لا أعرف على وجه الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين، وإنها لتدل على علم وحلم، وفصاحة وفقاهة، ودهاء ودين، وبعد غور، وشدة غوص» (ص٥ ـ ٦).

كان التوحيدى، إذن، رجل المساجلة، ورجل النزاع، وكان كذلك رجل الاعتراض: فكرا وتعبيرا، بل سلوكا: اعترض على هيئة الناس ومراسم الظهور بين المجتمع، فكسر العرف، وتلطف المؤرخون فقالوا عنه «صوفى الهيئة». وإنما كان كالذين يتعمدون فى أيامنا ألا يتزينوا بزينة الناس، وألا يتحلوا بما تعارف القوم عليه من كساء وطيب وهندام، ويقولون: لكم الأناقة ولنا الانعتاق. وأمعن بعض أصحاب التراجم فى الكياسة فقالوا إنه عرف «بقوة النفس وازدراء أهل عصره».

واعترض على السنن كما هى سنن: فى مجتمعه وفى كل مجتمع، فعاش فردا ولم يشرك أحدا فى ذاته فلم يقترن. وقال المتحدثون عنه: قد زهد فى الزواج زهده فى أشياء أخرى. ولا نخالهم إلا مجاملين.

وإذ كان الاعتراض ديدنه؛ فقد تجمعت ثورة الغضب لديه على معايير الوجود فى توزيع ثروات الوجود: عزا ومالا وجاها.

كذا نشأ عنده ونما حب الصراع، وكذا تيسر له أن يتقمص الحالات وإن تباينت، وليس من مفسر لما يسميه البعض بتحرره الفكرى إلا هذا، أما أن نركن إلى القول بأن امتزاج الثقافات فى نفسه هو الذى مكن له من التكوين الموسوعى، وهو الذى أتاح له بعد ذلك تحررا فى الفكر وتفتحا فى الرؤى ـ كما فعل زكريا إبراهيم فى كتابه عنه (ص٤١) ـ فهو تعجل بحمل العام محمل الخاص، بينما فى الخاص هنا ما ليس فى نظائره، وفى التوحيدى ما ليس فى أخلائه من أهل عصره، وكلهم تثقفوا بثقافة عصرهم ثم أسهموا فى صنعها.

إن معاينة المتناقضات، وملازمة التفكير فيها إلى حد الارتواء بمرير انشطار الإنسان فيها، وإن النظر فى النفس من خلال مرآة المضاربة، ثم المراوحة الدائمة بين أصول الأشياء وفروعها، كل ذلك هو الذى جعل الأفق عند أبى حيان يتسع للكائن: فى وجوده كما فى عدمه، وهو الذى جعل الخاطر لديه ينفسح للأشياء وأضدادها، وللأحداث وضرائرها، وللمسلمات ونقائضها. فأمعن فى كشف الغطاء عن مختبآت الواقع، وانبرى يهتك الأسرار مستلذا أو كارها أو متشفيا: أسرار العامة وأسرار الخاصة، فإذا به يميط اللثام عن ذاته، وإذا به يزيح عن النفس ما دأبت على ارتدائه من أقنعة بين الناس حتى أخذ نفسه بما ظن أنه يأخذ الناس به، وانحشر بين المنحشرين فى مأزق الطريق فلم يستطع أن يقدر الأمور فى كل لحظة بما ستصير إليه، وإنما كان فى كل لحظة يتهم الأمور أنها لم تترتب على ما كان يقدر لها أن تكون، فيلعنها مسقطا عليها سخطه، وهو سخط من ظن يسيرا ليّ ذراع الأحداث فالتوت تحت وقع التاريخ ذراعه.

وكانت نقطة اللاعودة.

كانت سنة أربعمائة للهجرة، وهاهو أبو حيان التوحيدى يبلغ التسعين على أرجح الروايات، وها هو يقدم على إحراق كتبه حرقا: لم يحرق ما اجتمع عنده من خزائن المخطوطات ونفائس المصنفات، وإنما أحرق مؤلفاته هو، تلك التى صرف لها رحيق العمر واتخذها الغاية بعد أن كلت عن أداء الوسيلة.

وقد نتخذ الحادثة معيارا نسبر به مدى شيوع الظاهرة ومدى اطرادها؛ إذ يبدو أن إقدام النابهين على إعدام ما أوجدوه بعد تسخير العمر لتشييده قد كان متواترا لدى الأدباء والمفكرين بما يلفت الانتباه إلى غير أبى حيان، وقد نتوسل بالحادثة لقراءة أصناف التفسيرات والتأويلات، بحثا عن أسباب يطلعنا عليها التاريخ، فيزيدنا بها فهما للعصر وفهما لمن كان فى العصر على حد ما سواه الباحث محمد الشيخ فى رسالته عن التوحيدى (ص٦٣٥ ـ ٦٤٨). وقد نتسلى تسلى المتأملين فى ناموس التاريخ بعقد أضرب المقارنات بين إحراق أبى حيان كتبه وما فعل بمصنفات رواد آخرين، ربما كان أهون عليهم أن تزهق أرواحهم من أن يروا ألسنة النيران تأتى على كتبهم بأمر من صاحب السلطان، كما حصل لأبى الوليد (ابن رشد). أو عقد أضرب أخرى من المقارنات بين محنة الأفراد عندما تحل بهم نكبة المصادرات ومحنة الجماعات، عندما يأذن التاريخ بإتلاف خزائن المكتبات وأمهات المبتكرات ونفائس المدونات، فيلقى بها فى الأنهار فتتلون مياهها شهورا وتتكدر فلا تصفو لتحق البينة على من رأى.

ولكن الذى يستوقفنا على وجه الخصوص، مع أبى حيان، هو هذا التناقض فى أوج احتدامه مع الذات: فالرجل أليف كتب صرف العمر وهو يقلبها، ويستنسخها، ويفحص الورق وهو ورق، ثم يقلب الأوراق وهى مدونات مجلدات. فلما يفعله التوحيدى، وهو الأديب الكاتب الذى احترف صناعة الوراق الناسخ، عندما يقدم على إحراق مؤلفاته، دلالة من سلم خاص، أول مدارجه أن الذات تريد أن تنفى بإصرار علة وجودها.

وهذا من منظور أول.

وأما المنظور الثانى؛ فهو هذه الرسالة التى كتبها بعد فعلته يرد بها على القاضى أبى سهل على بن محمد عندما عاتبه على صنيعه، وقد حفظها لنا ياقوت الحموى. وبصرف النظر عن مضمون معانيها كما ترتبت، وبصرف النظر عن صدى وجاهة ما حملت من وصف وتفسير ينشدان التعليل أو التبرير، فإن الرسالة هى برمتها واقعة دالة بقرينة وجودها فى ذاتها: هى الكتابة تنفى الكتابة، ولكنها كذلك ـ بما

صيغت عليه من نثر فنى وتشكيل سردى وتعقب للأدلة ـ هى الكتابة تحيى ما مات من الكتابة: ويظل أبو حيان بفضلها صورة للكتابة سواء أعبرت بالسلب أم دلت بالإيجاب، ويظل جسرا عليه المسلكان ذهابا وإيابا: مسلك الكتابة ومسلك الحضارة.

ـ ٢ ـ

إن سيرة أبى حيان التوحيدى هى بحد ذاتها نص يقرأ، ولكنه نص سيميائى قبل أن يكون نصا لغويا، هى نص مفرداته الوقائع، وقرائنه شهادات الآخرين عليه، ودواله بعض ما أفاض هو نفسه عن نفسه، وما أفاض به هو نفسه عن نفوس الآخرين من حوله. وكل ترجمة لسيرة أبى حيان تأتينا بها المصادر الأمهات، فإنما هى نص لغوى لا يفيد أن نقرأه إلا بعدسات المجهر السيميائى حيث للدوال مدلولات، وللمدلولات مدلولات أخر هى من الثاوى وراء النص يستنبط مما وراء اللغة لإجلاء المسكوت عنه.

ومن أدرانا؛ فلعل متأولا بتأول كل خطاب يصاغ عن أبى حيان فى أى زمان على أنه خطاب ذو شفرتين: أولاهما باللغة، وأخراهما بالعلامات، مما يجعل الكتابة عنه أو عن مجانسيه ضربا من السعى إلى تشييد منصة التقاء فكرى مبتغاها تسوية منبر إجماع ثقافى. وذلك حينما نقرأ الكتابة على أنها لغة تحمل المضامين التى قرائنها ليست من اللغة وإنما هى من لغة اللغة. وعندها فقط يصبح الحديث عن حياة أبى حيان تواصلا جديدا مع التاريخ؛ إذ يكف عن أن يكون تكرارا للترجمة ليصبح إعادة إنتاج للسيرة. ومن إعادة إنتاج السيرة تنبثق إعادة إنتاج دلالتها.

وأعظم المسوغات لهذا الذى نرد تخومه بالمراهنة على المنهج وبكل ما يلتف به من محاذير المقامرة، أن أبا حيان التوحيدى ـ وهو الشخصية الإشكالية بلا خلاف ـ لم يستول على خاطره شئ كما استولى السؤال، ولم يستبد بخاطره شئ كما استبد الحوار، وليس إلى السؤال من سبيل إلا اللغة، وليس إلى استدراج الحوار من سلم إلا سلم اللغة، فالتوحيدى برمته علامة مبناها السؤال ومعناها اللغة، ولا يدريك عنه شئ كما يدريك من أمره سؤال اللغة.

لقد استوت شخصيته على القلق: القلق بما هو بحث دائم عن مركز التوازن بين المتجاذبات؛ لا من حيث هو ركن إلى الهم واستقرار فى الكآبة، على ما قد يتراءى للنظرة العجلى. وما (الهوامل والشوامل) فى بنائه إلا شاهد على أن أبا حيان قد سكنه هاجس اللغة، فهو إعلان عن النضج الذى تحققه يومئذ ثقافة السؤال بوجهيها: ثقافة التساؤل التى مركزها الذات السائلة، وثقافة المساءلة التى مركزها الآخرون والذات تسائلهم.

إنه سؤال القلق كما أوضحناه ـ وليس سؤال التردد ولا هو سؤال النكران ـ هو السؤال الذى ينفى فى مبتدئه صلاح الموقف الوثوقى، ليبشر بوجاهة الموقف الناقض بحثا عن الحقيقة إن استقرت، أو اقتناصا لها فى ثوبها وهى تقفز أمام صائدها من مربض إلى آخر. وإن عقلا تروّض بالصيد وصقله مران القفز وراء بنات الأفكار ليس بوسعه أن يطمئن إلى المسلمات، وليس بوسعه أن يوقع على صكوك الحقائق الثابتة توقيع البياض.

ولم يعرف السؤال عند أبى حيان حدا يقف عنده، ولا أقر بحاجز يتريث دونه. فأسقط من قاموسه محظورات السؤال حتى مكن الناس من نفسه يتساءلون عن سؤاله: سأل عن الموت، وسأل عن الانتحار وألح فى السؤال، سأل: «ما السبب فى [أن] الذين يموتون وهم شبان أكثر من الذين يموتون وهم شيوخ؟» (الهوامل: ٢٣٨). وتحدث لنا عن ابن غسان البصرى المتطبب وما ألم به حتى دفع بنفسه إلى اليم فانتحر غرقا (الإمتاع: ٢ ـ ١٦٩)، وأفاض فى هذا الموضوع الشائك العويص بحثا واستفسارا حينما خص أقسام الوجود بإحدى «مقابساته» انطلاقا من حادثة زامنها، إذ يقول:

«شاهدنا فى هذه الأيام شيخا من أهل العلم ساءت حاله، وضاق رزقه، واشتد نفور الناس عنه ومقت معارفه له، فلما توالى هذا عليه دخل يوما منزله ومد حبلا إلى سقف البيت واختنق به، وكانت نفسه فى ذلك» (المقابسات: ٢١٩).

ولم ينفك التوحيدى يقلب أمر الموت والإقدام على الموت حتى سأل:

«ترى ما السبب فى قتل الإنسان نفسه عند إخفاق يتوالى عليه وفقر يحوج إليه، وحال تتمنع على حوله وطوقه، وباب ينسد دون مطلبه ومأربه، وعشق يضيق ذرعا به ... وما الذى ينتصب أمامه ويستهلك حصافته ويذهله عن روح مألوفة ونفس معشوقة وحياة عزيزة» (الهوامل:١٥٠).

وتعجل الدارسون أمرهم فوصلوا وصلا متسرعا إحراق التوحيدى كتبه بحديثه عن الموت وعن إقدام المرء على اختيار الموت، فقالوا إن فكرة الانتحار قد راودت أبا حيان، على حد ما قال الباحث محمد الشيخ (ص ٥٠٨ ـ ٥١٢)، ولم يتروا فى كامل السياق الذى ورد فيه حديث التوحيدى ولا سيما فى (المقابسات)، والسبب فى كل ذلك هو الوقوف بالقراءة عند منظار الهندسة المستوية؛ حيث الطول والعرض فى النص لاغير، أما هندسة البعد الثالث فهى التى تجمع قرائن النص اللغوى إلى قرائنه السيميائية المتخفية. وليس الخروج بالسؤال إلى تأويل حال صاحبه إلا منزعا يؤكد اصطدام ثقافتين: ثقافة الإقرار وثقافة الاستفسار، ويؤكد تواجه قناعتين: قناعة الجزم قبالة القناعة الوافدة على محك الاستدراج والشك، ويؤكد تباين هيئتين: هيئة التأهب للتزكية أمام التهيؤ لقبول الطرح المضاد.

فالسؤال عن الموت الاختيارى يتيح فرصة الكشف عن مكونات النفس وعن تفسيرات العقل لمعضلة الخلق والوجود:

«سألت بعض مشايخنا بمدينة السلام عن رجل اجتاز بطرف الجسر وقد اكتنفه الجلاوزة [الشرطة] يسوقونه إلى السجن فأبصر موسىً وميضةً فى طرف دكان مزين فاختطفها كالبرق وأمرها على حلقومه فإذا هو يخور فى دمائه قد فارق الروح وودع الحياة. فقلت من قتل هذا الإنسان؟ فإذا قلنا قتل نفسه فالقاتل هو المقتول أم القاتل غير المقتول، فإن كان أحدهما غير الآخر فكيف تواصلا مع هذا الانفصال؟ وإن كان هذا ذاك فكيف تفاصلا مع هذا الاتصال؟» (الهوامل: ١٥٢ ـ ١٥٣).

ثم يأتى جواب مسكويه برواية التوحيدى وبصياغته وبإنشائه.

ولكن الجواب الكبير عن سؤال الوجود والعدم، وعن المادة والكمال، وما إلى ذلك من معضلات العقل، لن نلفاه حيث دأب الباحثون أن يفتشوا عنه، ولن نظفر به فى حديث أبى حيان عن الموت، فهناك نظفر بالجواب الناقص؛ أما الجواب الأشمل الذى دلالته دلالة قرائنية أكثر مما هى دلالة لغوية، فعلينا أن نلتمسه فى مصنف آخر: بوجوده فى ذاته بدءا، وبأبوابه ثنية، وبمضامينه تثليثا عميقا. هو «رسالة الحياة» فلا يتدبرها متدبر إلا أزال من خاطره وسواس الانتحار كما ظن الظانون أنه راود صاحبنا.

لقد سأل أبو حيان عن كل شئ؛ لأن السؤال كان أمامه بابا مفتوحا على الدوام، وسأل ـ فيما سأل عنه ـ عن السؤال ذاته:

«لم صار اليقين إذا حدث وطرأ لا يثبت ولا يستقر؟ والشك إذا عرض أرسى وربض؟ يدلك على هذا أن الموقن بالشئ متى شككته نزا فؤاده وقلق به، والشاك متى وقفت به وأرشدته وأهديت الحكمة إليه لا يزداد إلا جموحا ولا ترى منه إلا عتوا ونفورا» (الهوامل: ٢٨٧ ـ ٢٨٨).

هى فلسفة السؤال تنعطف على منهج الشك كى ترسى على التوق إلى اليقين بانقاء الاستسلام إليه.

إن ثقافة السؤال هى الثقافة التى تراهن على الحيرة، وتراهن على إخصابها بواسطة الشك المنهجى قبل أن يتخلق «الشك المنهجى». ولعل الذى حصل لأبى حيان أنه أراد أن يزرع فى الناس حب الشك فى المسلمات، فإذا بهم يشرعون بتطبيق الشك عليه فأسقطوا عنه يقينهم به، فتسلط الشك على سلم القيم ووقع السؤال على غير مرابطه.

ولكن سؤال التوحيدى مرتبط باللغة؛ لأنه قرين موضوع وقرين أداة، وهو بهذا التقدير صنو التواصل وما أزمة أبى حيان بعد مضمون القول سوى أزمة تواصل مع الآخرين حول قنوات القول: فى الذوات وفى الأحداث وفى المنافع.

هى أزمة فيما وراء اللغة قبل أن تكون أزمة فى اللغة. من هنا تحول الاعتراض الذى احترفه التوحيدى إلى امتحان مع المجتمع: هو امتحان المقبولية لديه، فالجماعة حول الفرد هم الذين يحولون ثقافة السؤال وكتابة اللغة من قول رافض إلى قول مرفوض، ويحولون صاحبه من قائل مقبول إلى قائل منبوذ. والذى حفر أخاديد الانشقاق بين الفرد والجماعة حينما سعى إلى زرع بذور ثقافة السؤال وسط ثقافة الأجوبة الجاهزة، هو التزامه بالطريقة الحوارية والإصرار على سنن المشافهة، حتى ولو تحولت الكتابة إلى مؤسسة مستوية الصرح.

فنحن فى مطلع القرن الرابع قد بعد بنا العهد عن سطوة الملفوظ وسلطة الرواية مما كان سائدا إلى مطلع القرن الثالث. فلماذا يظل أبو حيان وفيا كل هذا الوفاء لسنن المشافهة! ألأنه كان يحمل فى أرجاء كيانه سوس السؤال! أفلا يكون فى ذلك سبب تحول التوحيدى لدينا اليوم إلى تركة تجتمع حولها الأسئلة: سؤال الأدب، وسؤال النقد، وسؤال اللغة كيف تتركب وكيف تتعدد وظائفها فتتباين تباينا خصيما، وهو سؤال المعرفة حين تلتقى روافدها فى حوض جامع. فمن أين نشأت معالم هذه الثقافة وفى أى رحم تخلقت نطفتها!

إن مما لا ضرورة للإسهاب فى إقامة البرهان عليه أن أباحيان التوحيدى قد مثل امتدادا للإرث الجاحظى كأجلى ما تكون عليه صورته بعده. وإذا كان الجاحظ قد عاش بين سنة ١٥٠ للهجرة وسنة ٢٥٥ وكانت حياة أبى حيان على الأرجح بين سنة ٣١٠ وسنة ٤١٤، فمسافة ما بين تأليفين من تأليفهما على وجه الافتراض لا يمكن أن تقل عن خمس وسبعين سنة فى أقصر الاحتمالات. أما أبعد مسافة، فلا يستبعد أن تصل إلى حوالى قرنين ونصف، لو افترضنا أن الجاحظ بدأ يصنف فى سن العشرين ـ أى حوالى ١٧٠ للهجرة ـ وأن التوحيدى قد ظل يكتب إلى أخريات حياته مع مطلع العقد الثانى من القرن الخامس، أى قبيل وفاته سنة ٤١٤ للهجرة.

ولقد مثل الجاحظ فى تاريخ الثقافة العربية منعرجا بينا؛ لا فقط من حيث هى مادة فكر ومضمون أدب وزاد علم وتدوين تاريخ، وإنما على وجه الخصوص من حيث هى مؤسسة ذات آليات لاختزان المعرفة وصيانتها وتأمين انتقالها، ثم من حيث هى آليات بنّى تواصلية لها قوانينها الذاتية ولها مراسمها العرفية ولها أدواتها الإبلاغية. إن الجاحظ فى ذلك مفرق نهجين فى مسار التشكل الحضارى والمعرفى؛ هو مفصل ثقافتين: ثقافة دأبت على عبور قنوات الخطاب الشفوى وهمت بعبور قنوات التدوين والكتابة، لا من حيث هى حظ ورسم ونسخ وإعجام وتسفير واستنساخ وترسل وإمساك أزمة ووصف دواوين، وإنما من حيث هى رمز للمؤسسة الثقافية المحتضنة إنتاج المعرفة، تلك التى يكون فيها «الكتاب» قرينة واسمة للمثاقفة، ومن أجل هذا أفاض الجاحظ بإسهاب على امتداد الجزء الأول من (الحيوان) فى الدفاع عن الكتاب بوصفه فكرة مجردة، ومرجعية رمزية تقابل المشافهة.

ويأتى أبو حيان فيتخذ من أبى عثمان معلمه الأول. ولفرط ما جاس فى موحيات الأدب الجاحظى، تعذر عليه أن يرى الأشياء بمجهر الزمن المتحرك؛ فلم يخطر له أن نقلة نوعية قد أنجزت فى مجال الآلية الثقافية، ولا أن قفزة كمية قد تحققت طبقا للفاصل الزمنى، وقد رأيناه، ولوجمعنا طرفيه وقسمنا الخارج منهما على الاثنين لإدراك معدلهما لألفيناه قرنا ونصف القرن من الزمن المعرفى. ولم يرد على وعى التوحيدى ورودا صريحا أنه فى بعض القضايا ـ المتصلة بدلالة اللغة أولا ثم ببلاغة اللغة ثانيا ـ سيكون على موقع مغاير لموقع الجاحظ، ولا سيما فى منتهى خصوصية الوظيفة الشعرية للغة.

والحقيقة أن التوحيدى قد وقع فى أسر الانبهار الجاحظى:

> «أنا ألهج ـ أيدك الله ـ بكلام أبى عثمان، ولى فيه شركاء من أفاضل الناس، فلا تنكر روايتى لكلامه فإن فيه شفاء وبه تأدبا ومعرفة» (البصائر: ٢ ـ ٢٧٩).

والأكثر دلالة وتفصيلا من ذلك ما يرويه عن شيخ من شيوخه عن ثابت بن قرة من أن الأمة المحمدية قد فضلت على جميع الأمم بثلاثة رجال: بعمر بن الخطاب وبالحسن البصرى وبأبى عثمان الجاحظ:

«فإنك لا تجد مثله. وإن رأيت ما رأيت رجلا أسبق فى ميدان البيان منه، ولا أبعد شوطا، ولا أمد نفسا، ولا أقوى منه، إذا جاء بيانه خجل وجه البليغ المشهور وكل لسان المسحنفر الصبور، وانتفخ سحر العارم الجسور، ومتى رأيت ديباجة كلامه رأيت حوكا كثير الوشى، قليل الصنعة، بعيـد التكلف، حلو المجنى، مليح العطل له سلاسة كسلاسة الماء، ورقة كرقة الهواء، وحلاوة كحلاوة الناطل، وعزة كعزة كليب وائل، فسبحان من سخر له البيان وعلمه، وسلم فى يده قصب الرهان وقدمه، مع الانساع العجيب، والاستعارة الصائبة، والكناية الثابتة» (البصائر: ١ـ ٢٣١ ـ ٢٣٢).

وهل أدل على أن التوحيدى قد فرض نفسه الوريث الشرعى الأول لأبى عثمان من تأليفه كتابا بعنوان (تقريظ الجاحظ)، هو من مصنفاته التى لم تصلنا (الشيخ: ٨٥٧).

ولكن الأثر الأكبر الذى ـ حسب تقديرنا ـ للإرث الجاحظى فى تشكيل ملامح الثقافة التوحيدية، هو التمسك بالموسوعية فى سمتها الأولى التى هى السمة المطلقة. فالقرن الرابع، وإن استبقى الموسوعية الفكرية، فقد نحتها نحتا جديدا؛ إذ زرع فى حناياها بذور الاختصاص المعرفى داخل الدائرة الثقافية العامة، مما أوجد ما قد نسميه بالثقافة الموسوعية ذات المرجعية المتخصصة. وكل أعلام القرن الرابع شهود على ذلك، سوى أبى حيان.

والأهم ـ فى سياقنا المخصوص هذا ـ هو أن الملامح المتنوعة التى وسمت شخصية أبى حيان قد اجتمعت عليه من روافد متباينة كانت تعتمل لديه اعتمالا منهجيا، فينبسط هو مع امتداداتها حتى تتكتل لديه مخزونا ثقافيا يفرز بنفسه لنفسه مكونه المعرفى، ولقد أكسبه إعراضه عن حتمية النسق التاريخى فى توالى الظواهر الفكرية حرية لم يصادر عليها الآخرون من أقرانه الذين صنعوا ريادة القرن الرابع. فلا أحد منهم ـ ومن أى حقل من العلوم والآداب اصطفيته ـ بقادر يومها أن يلغى من بنيته الذهنية قرنا ونصفا من الزمن الحضارى فضلا عن الزمن المعرفى، ليخيل لنفسه أن ما كان صالحا طيلة القرن الثانى أو الثالث قد بقى صالحا بكل تلابيبه على امتداد القرن الرابع وبعيده.

لقد التقت على أبى حيان الموسوعية المطلقة وثقافة المحاورة، وتفاعلت كلتاهما مع الهموم التى كان يحملها: هم المساءلة وهاجس اللغة التى بها الحوار وبها السؤال وبها الجواب، وهذا الهم الأكبر الذى هو الهاجس التواصلى فى كنف المناقضة بحكم استئناف الشك فى المسلمات، وهو هم ما كان أحد بلاه كما كان أبو حيان يبلوه ويبلو مآثره التى نقع على الفكر وآثاره التى تأتى منه على الذات.

وفى مفترق هذه الجداول بكل مواردها: المتعارضة بدءا والمتضافرة حتما، تشيدت الوظيفة الكبرى التى أداها أبو حيان ـ وقرائن القصد من لدنه أضعف من دلائل الاتفاق ـ ألا وهى وظيفة التدوين فى أصفى دلالات اللفظ، فلقد تحول بالأدب من مهمة الرواية التى هى نقل الماضى بصيانته فى الحاضر، إلى مهمة التدوين التى هى تسجيل الحاضر لصيانته فى المستقبل: هى وظيفة الإدلاء بالشهادة التاريخية مع العمل على تسجيلها، وهكذا تتحول الكتابة مع أبى حيان إلى مؤسسة توثيقية من الطراز النادر الرفيع. وهكذا، يكشف لنا التوحيدى عن الكتابة وتكشف لنا الكتابة عنه: كتابة تشهد على التاريخ ويشهد التاريخ على صدقيتها. والواصل بين المنبرين هى اللغة؛ إذ تؤدى وظيفتها الشفافة مما لم يكن كفيلا بأن يجلب الراحة إلى قائلها ولا إلى مدونها.

ولقد أراد التهذيب الحضارى أن يزاوج بين الفعل ورد الفعل: كان التوحيدى كحامل «كاميرا الكتابة» يسجل بالصورة كل من نقع عليه عينه، بمن فى ذلك من يباغتهم وهم متلبسون بالزيغ الفكرى أو الروغان النفسى أو حتى الانسياق السلوكى. ولم يكن يتحرج من أن يدير بين الفينة والأخرى عدسة الكاميرا على وجهه بأشعتها السينية النافذة إلى ما تحت السطح، وكان يفعل ذلك دون أن يوقع على ميثاق فيليب لوجون: ميثاق السيرة الذاتية.

لهذا كله، يترشح ما خلفه لنا أبو حيان ليكون شاهدا طيعا خصيبا بين أيدى المؤرخ وعالم الاجتماع ودارس المؤسسات السياسية فى تاريخ الدولة العباسية، وشاهدا متنطعا

عنيدا بين أيدى الأديب ومؤرخ الأدب، وبين أيدى الناقد والمؤرخ للوجهات النقدية عبر الأعصار العربية، ولعله بهذا قد استحق شهادة السبكى عندما قال إنه إمام فى النحو واللغة والتصوف والفقه، ولم يهمل أنه إمام فى التاريخ (طبقات: ٢١٤) ، وقبله قال عنه ياقوت الحموى: كان متفننا فى جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام، كان فرد الدنيا الذى لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة (معجم: ١٥، ٥ ـ ٦).

ـ ٣ ـ

لقد كان أبو حيان التوحيدى صورة متميزة من صور القرن الرابع مثلما كان القرن الرابع صورة متميزة من صور الحضارة العربية الإسلامية، ويكفى أن نعرف أنه تخرج ـ من بين من تخرج على أيديهم ـ على أبى سعيد السيرافى (٣٦٨ هـ) وعلى بن عيسى الرمانى (٣٨٤) وأبى سليمان المنطقى (٣٩٠)، ولا يفوتنا أن التتلمذ يؤمئذ كان رفقة ومخالطة تنتهيان إلى صداقة فى العلم، أكثر مما كان تراتبية تعليمية.

والقرن الرابع قد كان منصة الذروة فى الخط البيانى من حيث التراكم المعرفى عند أهم الحقول العلمية والمجالات الفكرية، ويكفى أن أم المعارف التى هى المرضع الأول لسائر العلوم، وهى المعرفة اللغوية، قد أدركت قمة نضجها باكتمال العلم الذى هو فلسفتها والذى هو ظهيرها الإبستيمى، نعنى علم أصول النحو، وذلك مع أبى القاسم الزجاجى (٣٣٧هـ) فى (الإيضاح فى علل النحو)، وأحمد بن فارس (٣٩٥) مؤلف (الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها)، ومع شيخ النحاة أبى الفتح بن جنى (٣٩٢) صاحب (الخصائص)، وكلهم أعمدة مركزية تحت معمار التراكم المعرفى الذى شيده القرن الرابع.

ولئن كان علم أصول النحو فى مجال المعارف اللغوية هو البديل المكافئ لعلم أصول الفقه فى مجال المعارف الشرعية، فإنه قد كان فى اللحظة نفسها الثمرة النجية للمصاهرة التى تمت بين كل العلوم من جهة والفلسفة من جهة مقابلة، هذه التى كان حضورها فى ثقافة العصر حضورا اضطراريا؛ بحيث لم يعد التزود منها بالنسبة إلى الأديب والناقد والمؤرخ والمشتغل بأمور الشريعة وقضايا العقيدة بذخا مسرفا ولا ترفا بين الكماليات.

وكان أبو حيان فى مجال المعارف الأذن المصغية لكل شئ وعلى الدوام، وكان العين الفاحصة، وكان كذلك الصدى الحاكى فى غير ملل، ومع هذا وذاك هو المنظار المشخص الكفيل بالنقد والتقويم.

لقد تمكنت الكتابة على يد أبى حيان من حمل أمانات متعددة، وتمكنت أيضا من الوفاء بمقاصدها المتضافرة. تمثل صاحبنا ثقافة بيئته الفكرية وسط الأمواج المتلاطمة بين مجاذبات السياسة والعقيدة، ودخل حلبة الجدال شاهدا وفارسا فى الوقت نفسه، وكان الحاضر المواظب فى أقوى مرجعيات الإنتاج الثقافى وأكثرها انتشارا وعتوا، وهى هذه، المجالس التى أفرزها التهذيب الحضارى فجود صيغها حتى ارتقت إلى منزلة المؤسسات المعرفية الطليقة التى لا تعرف دستورا تأتم به غير دستور الغلبة الفكرية، وكان لزاما أن تتطور صناعة الأسلحة فى ساحة النزال الفكرى بكل أنواعها: الأسلحة الجدلية والمنطقية والبيانية.

وما (الإمتاع والمؤانسة) بأجزائه الثلاثة إلا ثمرة مجلس من هذه المجالس، وكان أبو حيان يسجل فى كتبه ـ كما يستخلص الباحث محمد الشيخ:

«صورا لحرية الرأى والتفكير والتعبير رائعة عندما يسجل محاضر الجلسات كما يسميها الأستاذ أحمد أمين للمجالس التى كان يعقدها الوزراء والعلماء، فيدل على نشاط ذهنى فلسفى عجيب. وهذه المجالس يشترك فيها المسلم والنصرانى واليهودى والمجوسى، لا فرق بين هؤلاء جميعا. كما كان يشترك فيها أيضا اللغوى والنحوى، والفقيه والمتكلم، والفيلسوف والمؤرخ، إلى غير هؤلاء، كل ينهل من هذه الموارد كيف وحتى شاء، دون قيود أو حدود» (ص ٣٢).

وهل كان لأبى حيان أن يأتينا بهذه الصيغ الراقية من الكتابة الحضارية لو لم يكن حظه من الثقافة الفلسفية

متجاوزا القدر الذى كان يظن أن الأدب فى حاجة إليه، وهل كان له أن يصوغ كتابته هذا الصوغ لو لم يكن سؤال اللغة واقعا عليه وقعا ضاغطا؛ من حيث يشعر حينا ومن حيث لا يشعر فى أغلب الأحيان.

لم تكن محـاورته مع مسكويه فى النفس والروح والأخلاق والفلسفة والتاريخ أمرا هينا، وهو الذى طوع الكتابة إلى لغة سائلة ولغة مجيبة.

وما كان لنا أن نعرف من أسرار إخوان الصفاء وخلان الوفاء ومن أسرار رسائلهم شيئا ذا بال، فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، لولا هذا الاستطراد الكاشف الذى انساق إليه فى كتاب (الإمتاع والمؤانسة)، وهو يدون لنا وقائع الليلة السابعة عشرة مجيبا عن سؤال يتصل بما ينسب إلى الحروف المخطوطة من تأويلات رمزية (ج٢، ص٣ ـ ١٨)، فإذا به يتحدث إلينا عن هؤلاء الجماعة وعن تصوراتهم وعن حوافزهم، بما يغدو وثيقة مرجعية بيد المؤرخ للفلسفة الإسلامية بلا منازع.

وهل كنا ننعم بالشريط التسجيلى الكامل لأشهر مقارعة إيستيمية بين علمين ركيزين من علوم مخزوننا التراثى هما علم المنطق وعلم النحو لولا التنبيه الخاص الذى كان يسم ذهن أبى حيان، ولولا انخراطه العميق والتزامه النضالى فى هذه الثقافة الموسوعية التى لا تهادن فى أمر الدقة ولا تتنازل عن حرمات الاختصاص. والأهم أنه جاءنا بتسجيل حى ثرى يمثل وثيقة غالية؛ لا فقط بيد عالم اللغة وعالم المنطق، وإنما أيضا بيد الباحث فى سوسيولوجية الثقافة: كيف تهيأت المناظرة، ومن أطرافها، والذين حضروها، وكم كانت سن رائدها، وكيف هيأته، وبم علق من رفع إليه أمرها، ومتى وقعت على وجه التحديد، وفى أى موضع اجتمع المتناظرون والأنصار.. إلى غير ذلك من تفاصيل البنية الثقافية المحتضنة آليات إنتاج المعرفة يومذاك. (الإمتاع: ج١، ص١٠٨ ـ ١٢٨).

وليست مفاضلة العلوم بعضها بالنسبة إلى بعض ترفا جال فى ساحته الفكر تحت حافز البذخ الثقافى أو بفعل التخمة الأدبية، وإنما هى حيرة عميقة تتحرك من موقع السؤال الفلسفى وتحاك على طراز اللغة الواثقة العاقلة. ولئن بدا فى مناظرة أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى ما يوحى بخلفية حضارية يتبارز فيها الإنجاز العربى والإرث الإغريقى عن طريق سفيريهما: النحو والمنطق، فإن الدقائق التى كانت لحمة ما كتبه لنا أبو حيان والتعقيبات التى كانت بمثابة السدى يتخلل تلك اللحمة، لما يؤكد، بوجه قطعى، هذا الهاجس المعرفى العميق: إنجاز السؤال حول العلم، وسنداته المنهجية، فمسالكه البرهانية، ثم بيناته اليقينية.

ولسنا فيما نذهب إليه بمتأولين. والأمر ليس استثناء طرأ على كتابة أبى حيان، فها هو فى الليلة السابعة ينشئ لنا خطابا نقديا متكاملا يقيمه على المفاضلة بين علم الحساب وعلم الكتابة، بما هى إنشاء وبلاغة وحسن استدلال، وإذا به يكشف مكونات المؤسسة المالية ضمن مؤسسات الدولة بكل دواوينها، وإذا به يفصح عن خبرة بشؤون العمل السياسى فيسلط أشعة وعيه الفلسفى النقدى بما يصيّره حكيما يشخص أعسر الوصفات الثقافية السائدة، وهو فى أثناء ذلك حريص على ألا ننسى التزامه الفكرى بالمنافحة عن الأدب وعن وظيفة الأديب بكل سرائر الغوص النقدى. (الإمتاع: ج١، ص٩٦ ـ ١٠٤).

لقد تملكت ثقافة السؤال أبا حيان لأنه نهل من مورد الفلسفة، ولأنه نهل بما يتخطى حدود الضرورة له منها، ولأنه كذلك لم يشأ أن يفارق وضعه الأول الذى هو الأديب المدون والمتأمل، فلم يستبدل بقانونه الأساسى الذى هو ميثاق اللغة والأدب والنقد دستور الفلاسفة. ومن هذا المزيج اللطيف، نشأت معالم أبى حيان التى إذا ماثلتها معالم الآخرين من أوجه فارقتها من أوجه أخرى، فيكون لزوما أن تلتئم أشتات السمات من أعلام متعددين حتى نحصل على جماع ما توفرت شخصيته عليه.

فلا يفتأ أبو حيان يخلل أحاديثه ـ ما اقتضب منها وما أطال ـ بشواهد تتخذ مرجعياتها من الفلسفة اليونانية فتطرد إحالاته على أرسطو، وتتواتر إشاراته إلى أفلاطون، وحين وقف عند موضوع إخوان الصفاء عالج أمرهم فى سر حركتهم وفى أسرار مذهبهم، كما لو كان الفيلسوف المستوفى لشروط الاكتمال.

وأبدع من ذلك وأروع ما صنعه فى «رسالة الحياة» وهو يفصل المفاهيم ويرتب المتصورات ليلحق المثل بمثله، ويميز

الضد من ضده، فندرك عندئذ صريح الإدراك كيف تتلمذ على الذين تخرجوا مباشرة على أبي نصر الفارابي. ولكننا نتابع الرسالة؛ فإذا به وقد انتهى مما ألفه بذاته واشتقه من مكنون رؤيته ينتهج نهجا طريفا؛ إذ يقدم مجموعة من الشواهد الفلسفية هي في مصطلحاتنا اليوم مجموعة نصوص منتخبات ومختارات.

ولكنها مختصرات اجتمع فيها التركيز والاختزال؛ فاختار لها لفظ «اللمع»؛ كأنها الومضات البراقة الكاشفة مما يستغني به العارفون عن الإسهاب. وسيكون لهذا المصطلح بعد التوحيدي شأن في آليات المعرفة من خلال وسم المصنفات، عندما يضع أبو إسحاق الشيرازي كتابه في أصول الفقه ويسميه (اللمع)، ويكتب إمام الحرمين عبدالملك الجويني (لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة) فيحاكيه أبوالبركات الأنباري بعد أمد واضعا (لمع الأدلة في أصول النحو)، وكان أبو نصر السراج قبلهم ومنذ أيام أبي حيان قد ألف كتابه (اللمع في التصوف):-

يقول أبو حيان في «رسالة الحياة»:

«ونرجع إلى ما وعدنا من إضافة لمع من كلام فلاسفة اليونان وغيرهم إلى ما تقدم فإن في ذلك معونة لما مضى، وتنبيها على حقيقته، ونفيا للشبهة إن عرضت فيه، وإن وجدنا قوة في الكلام على شئ منها وصلناها بما يزيدها صقالا عند السمع، ويريدها جمالا عند الفهم، ويكسبها ثقة عند النفس» (ص٦٣).

إنه التنظير لقوانين التأليف في بعدها البيداجوجي.

وإنه التأسيس لآليات الصقل المعرفي.

وإنه الاستخلاص التجريدي لعلاقة العلم بكل أطرافه: منشئين ومستهلكين.

وإنها الحيرة في مصداق المعرفة وفي مقبوليتها.

إنها استراتيجية المثاقفة.

هي الكتابة عن الكتابة.

ولكن الشاهد على دقة ثقافته الفلسفية واتساع مرجعياته فيها أنه يأتينا بهذه المختارات وهي في موضوع واحد بعيد الدقة متناهي الاختصاص: أصناف الحياة، بعد أن رصدها وانتقاها نصوصا من أوميرس، وسقراط، وسويقلس، وأفلاطون، ودمقراطيس، وفيثاغورس، ولدوفنطس، ولنيقوماخوس، وانكساغورس.

لقد ذهب البعض إلى أن هذه الثقافة الفلسفية قد أورثت صاحبها قدرة بيداجوجية أسبغ عليها هو من جانبه صياغته الفنية، فتحولت الكتابة الفلسفية بذلك إلى كتابة أدبية وتحول الفكر الفلسفي مع أبي حيان إلى ثقافة شعبية على حد ما ذهب محمد الشيخ:

«ودراسة أبي حيان هامة من حيث إنه يعتبر رائدا لحركة الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء الذين قاموا بدور هام حين أحالوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها الجمهور، وينهل من معينها شتى ألوان المعرفة التي جال أبو حيان في مختلف جوانبها، كما استطاع أن يعرض لأعمق المشكلات الفلسفية وأعقدها بلغة أدبية رائقة» (ص١٣).

إن هذا المذهب في الظن يعني أن الكتابة الأدبية قد سخرت نفسها إلى خدمة الفلسفة. والحقيقة الغائرة أن التوحيدي قد اتخذ من الفلسفة خادمة لكتابته عامة وكتابته الأدبية على وجه الخصوص. وكم هي مراوغة في دلالتها تلك الصيغ المقامة على التوازي بالجناس والسجع؛ من مثل «فيلسوف الأدباء» و«أديب الفلاسفة»، ومن مثل ما سيقال عن رهين المحبسين في المعرة: «فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة». فهي صيغ مسكوكات لا تمكنك من دلالة مقبوضة، لأنها تجيز لك الكثير من الدلالات.

وما صيغ عن التوحيدي إن هو إلا تأول بالظن لعبارة ياقوت الحموي إذ يقول ـ وكان يزن ما يقول ـ عن أبي حيان: «هو شيخ في الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين». فقد وضع الإصبع حيث يجب أن توضع: فأبو حيان لم يسكنه هاجس كما سكنه هاجس الكلام، لذلك استحق الشق الأول من آخر العبارة المأثورة (محقق الكلام) سواء أجعلنا لفظ التحقيق على صيغة اسم الفاعل أم على صيغة اسم المفعول. ولم

يتلبس به سلطان كما تلبس به سلطان العقل، لذلك كان يكتب كلاما يتقاطر أدبا ويؤلف فقرا تتساقى شعرية، ولكنه كلام على التحقيق لا على التخييل، وكان يغوص فى أعماق الفكر النظرى ويحلق إلى معالى النظر المجرد فى مراتب العقل الخالص. فإذا عبر عن ثمرة الغوص أو منالات العلى أتى بالقول النافذ البليغ، حتى لكأنه هو الترجمان الفريد عن دقائق الفكر مهما تشعبت، وهو المفصح الأمين عن أسرار العقل مهما توالجت، وهو الكاشف المستلين عن مركبات البرهان وإن تعاظلت، فاستحق بذلك شهادة ياقوت له ـ فى الشق الثانى ـ بأنه متكلم المحققين.

لقد استلهم التوحيدى من الفلسفة ثقافة السؤال الحائر، واستقى منها معيار العقل الخالص؛ العقل الذى يجرى وراء الأشياء حثيثا ليستعقلها: طالبا وثاقا بالعقل، ومصرا على إحكامها بالعقال، وما كانت أداته فى كل ذلك إلا اللغة، وما كانت وسيلته إلى تحقيق ذلك إلا الإمعان فى تمييز دلالات اللغة. ولشد ما كان يضطرب به مركب العقل عند تلابس الألفاظ وضياع الناس بين شقائقها. ومن أجل هذا آلى على نفسه ألا يقفز على دلالات اللغة، كما كان يقفز كثير من عامة الناس ومن خاصتهم. وآلى على نفسه أن يلبس فى كل لحظة ومع كل سياق جلباب المعلم الذى ينبه الأذهان إلى تخوم الدلالات وظلال المعانى، وكان اجتهاده فى أن يعقل اللغة، وفى أن يعين الآخرين على أن يعقلوا اللغة، هو أداة بيد العقل الخالص وثمرة من ثمراته فى الوقت نفسه.

لقد جاء أبو حيان عصرا استصفى فيه العلماء أريج اللغة وعلوم اللغة، وتم الإجماع على أن العلم باللغة هو فقهها، وعلى أن جمعها وحصر موادها لا يؤلف القلوب مثلما يؤلفها التفقه فيها، كأنما قد آمنوا بأن الذى يريد الله به خيرا يفقهه فى لغته التى بها يفقه دينه.

وكان أن أمعن العلماء من لغويين ومناطقة فى مباحث الألفاظ وفى نسبة بعضها إلى بعض، فوزعوا التصنيفات الثنائية، ورسموا حدود العلاقات بينها، ووقفوا على المتخالف من الألفاظ، وعلى المترادف، وعلى المشترك، وعلى المتضاد، وألفوا فى كل ذلك.

ولكن القراءة الغائرة إلى أعماق المقروء من تراثنا فى اللغة والمعاجم، توقفنا على أن الرؤى كانت على سمتين: جند يقرون بأن الترادف ركن من أركان الدلالة، وجند شق عليهم التسليم به؛ ومن هنا ـ حسب ظننا ـ نبعت مدرسة أخرى لا تعنى بالبحث فى المشكل وفى المتشابه وفى المشترك وفى الأضداد، بقدر ما استهواها البحث فى الفروق، ولو كان لنا أن نجازف بتصنيف أبى حيان لقلنا بلا تردد إنه من مدرسة الفروق: لا يؤمن بتطابق الألفاظ ولا بتماهى الدلالات، ولكنه من القائلين بأن لكل ملفوظ حقلا من المعنى إذا تناظر مع حقل أى ملفوظ آخر فلا بد أن ينزاح الحقلان، ولو بنسبة يسيرة هى سهم ظلال المعنى من المعجم قبل التداول.

وهى أقوى دلالة على أنه قد حمل هم الفروق واستيأس من صبر الناس على شقائقها من قوله فى معرض «رسالة الحياة»: «إذا تشابهت الأسماء دق الفرق بينها كما أنه إذا تباينت الأسماء شق الجمع بينها» (ص٦٠)، فكأنه خطاب المدعى الذى يعلن الاتهام لأن الخلط بين الدلالات فى عرفه جنحة ولكنه فى الوقت نفسه خطاب المرافعة، لن تلين قناته كلين قناة المربين حيال من حولهم من مريدين.

وهل أدق لطافة فى هذا الباب من استطراد السؤال قبل استطرادات الجواب مما انبنى عليه كل (الهوامل والشوامل)؟!

بل هل من سر أكثر كشفا وأبعد إيحاء فى هذا الباب من تواتر الثنائيات فى العناوين التى كان يختارها لمصنفاته بصرف النظر عن تحديد نقط التماس بين الزوجين أعلى محيط المتشابه أم على محيط المتخالف. فمناط الأمر فى رسم دائرة الفروق بين الأزواج المثانى: (البصائر والذخائر) و (الصداقة والصديق) و(الإمتاع والمؤانسة) و(الهوامل والشوامل) وكلها وصلت، و(المحاضرات والمناظرات) مما لم يصل.

والفروق الدلالية التى يهيم بها أبو حيان ليست فحسب فروقا لغوية محكومة بسياج المعجم، وإنما هى ذات امتدادات بعضها تداولى اجتماعى، كتفريقه بين العفة والنزاهة، وبعضها مصطلحى معرفى، كفصله مفهوم الفصاحة عن مفهوم البلاغة. وانظر إليه وهو يصطنع الطريقة الحوارية وينتهج مسلك مقاعد التعليم، سلاحه السؤال الذى لا يفارقه، معلما أو متعلما:

«قال بعض السلف: الظريف من فيه أربع خصال وهى الفصاحة والبلاغة والعفة والنزاهة. قلت لبعض العلماء: ذكر أربع، وهى اثنتان لأن البلاغة والفصاحة شئ واحد، والعفة والنزاهة خصلة واحدة، فقال لى ظلمت، الفصاحة خلوص اللسان من التعقيد والتغنغة والبلاغة تناهى المتكلم إلى الإرادة. فقد يخلص ولا ينتهى، وقد ينتهى ولا يخلص، فإذا جمع بينهما كان فصيحا بليغا، والعفة الإمساك عن المحظور، والنزاهة عن المباح، وفى العفة ذب عن الدين، وفى النزاهة حفظ للمروءة» (البصائر: ٢ـ١٣٩).

وسيأتى بعد التوحيدى ببضعة عقود ابن سنان الخفاجى (ت٤٦٦هـ)، فيتمم فى (سر الفصاحة) ما شرع صاحبنا فى تدقيقه ورسم حدوده بين مفهوم البلاغة وطائفة من المفاهيم المحاذية المجاورة المماحكة.

فالأمر عند أبى حيان، إذن، كله من سؤال اللغة كيف يعقدها العقل، وكيف يفصح بها العقل عما يعقله. وهو سؤال العقل كيف يعقل الأدب بعد عقل اللغة، وكيف يعقل اللغة حين يعقل الأدب.

وليس الأمر بشاردة من شوارد الأدب يمعن معها الفكر فى الخيال، ثم يتوسل باللغة يستعين بها على إنجاز التخييل، بل هو الكشف اللغوى فى منتهى رقائقه الدلالية وهو التشقيق الاصطلاحى، كما لو كان على منضدة التشريح فى الأنسجة والخلايا، وها هو يستفيض عند محاورة أبى النضر نفيس فى قضايا الوجود ومراتب الموجودات فيخلص إلى الحقيقة الكلية التى تعز عليه: «إنه لا شئ مما يعقل ويحيش إلا وله من هذا الوجود نصيب به استحق أن يكون موجودا وإن كان ذلك النصيب قليلا». ثم يأتى إلى إشكال الدلالة فيربطه بعقال واثق:

«قد يوصف الشئ بأنه واحد بالمعنى وهو كثير بالأسماء، ويوصف بأنه واحد بالاسم وهو كثير بالمعنى، ويوصف بأنه واحد بالجنس وهو كثير بالأنواع، ويوصف بأنه واحد بالنوع وهو كثير بالشخوص، ويوصف بأنه واحد بالاتصال وهو كثير بالأجزاء. وقد نقول فى شئ إنه واحد بالموضوع وهو كثير بالحدود كالتفاحة الواحدة التى يوجد فيها اللون والطعم والرائحة. وقد يكون واحدا فى الحد وكثيرا فى الموضوع كالبياض الذى يوجد فى الثلج والقطن والإسفيداج. وقد يكون كثيرا بالحد والموضوع كالعلم والحركة فإن موضوع هذا الجسم، وموضوع ذاك النفس، وحد أحدهما غير حد الآخر. وقد يكون واحد بالموضوع والحد بمنزلة السيف والصمصام. وقد نقول أشياء تكون واحدة بالفعل وهى بالقوة كثيرة كالسراج الواحد» (الإمتاع:ج٢، ص ٨٨ـ٨٩).

فإذا آثرت صفاء اللغة على يسير الإبلاغ فقل إن أباحيان يستعقل الدلالة، وهو يعقلها. وإن آثرت لين التواصل على متن الفصيح فقل إنه يعقلنها. وكذا ينعطف سؤال الفلسفة على سؤال اللغة.

ـ ٤ ـ

لئن كان ما كتبه المستشرق س.م. ستارن عن التوحيدى فى (دائرة المعارف الإسلامية) ـ فى طبعتها الجديدة ـ تطورا نوعيا بالنسبة إلى ما كتبه مرجوليوث فى طبعتها الأولى، فإن كلتا الكتابتين تؤكد أن رؤية الاستشراق حول أبى حيان قد ظلت حاصرة إياه فى دائرة النسق التاريخى، ومنزلة تراثه فى مسالك الكتابة الفكرية العامة أكثر من إيلائه مقاما مرموقا بين مقامات الأدب واللغة، فضلا عن هذا الإلحاح فى إبراز المعالم العقدية وفى وصف المحظات الاجتماعية والسياسية فى أحلك منعرجاتها، مما يسهم فى إسدال الستار على هذا العقل المستعقل، وعلى تلك الأدبية الفياضة بشعريتها.

لقد أفاد أبو حيان من الفلسفة عقلا. ولقد أفادت الفلسفة من أبى حيان لينا فى العبارة، وانصياعا فى هندسة البراهين، وجمالا فى الصياغة جاءها من المراوحة بين مصطلحات الفلاسفة وألفاظ المتأدبين.

وليس شئ من أمر أبى حيان بمحير لك فى تصنيفه بين الشعرية والعقلانية ـ إن جارينا الظاهر وجعلناهما ضفتين

لنهر الإنسان ـ كهذا الحديث المتكرر عن العقل، يبديه كلما عن له، ويستأنفه فى غير ما ملل، ويسبغ عليه الصياغة التى تغلق الأبواب فى وجه الملل أن يتسرب إليك.

وقد لا يفقدنا السكينة من أمر التوحيدى شئ كما يفقدنا موقفه من رواد العقلانية وهم المتكلمون على مذهب أهل التوحيد والعدل، وكيف لنا أن نطمئن إلى جاحظ القرن الرابع بلا منازع، وأنه فى اللحظة نفسها خصم على المذهب الذى كان الجاحظ من أرباب الكلمة فيه! وهل نقنع بما قنع به الدارسون من أن أبا حيان قد أعجب بالأوائل من هؤلاء المتكلمين ثم استنكر فى من لحقوا بهم انفصام العقيدة عن السلوك، فحمل على أتباع فرقة انبنت فى مبدئها على صرامة السوك فيما يطابق الأصول الأولى بلا مهادنة، وضحى عندئذ بضريبة التناقض التى كان عليه أن يدفعها لدى القراء كلما أرادوا أن يؤلفوا الأشتات إلى سلكها الناظم.

وهب أننا نرضى من الكليات بأجزائها، فنغض الطرف أو بعض الطرف عن هذه الإحالة، فكيف لنا أن نتغافل عن أن فى موقف التوحيدى ما هو منقوض عليه. فالتاريخ قد أجمع أهله على أن الذى انتهت إليه رئاسة مذهب التوحيد بعد أبى على الجبائى وأبى هاشم الجبائى هو القاضى عبدالجبار، وأن المذهب لم يتحقق مع أحد كما تحقق معه فكرا وتدريسا وسلوكا وقضاء، وأنه من شدة صرامته رفض إقامة جنازة الصاحب بن عباد ليقينه أنه مات ولم يقلع عن كبائر السلوك، فأتاه الأذى كل الأذى ممن خلفوا الصاحب بن عباد. فإذا بالتوحيدى وهو المزامن لعبد الجبار ـ ولن يسبقه فى الممات إلا بسنة ـ يحمل على قاضى القضاة حملة مقنعة بالأسلوب الذى كاد يختص به، على ما يروى لنا ابن حجر فى (لسان الميزان)، مما ينقله لنا عدنان زرزور محقق كتاب (متشابه القرآن) (ص١٢).

فهل نلتمس لذاك السؤال بعض الجواب فى هذا المحيط المتلاطم الذى اشتد هيجانه وانعدمت سكينته منذ أن دخلت القضية العقدية صراع السياسة، فظلت تتجاذبها حينا وتنجذب إليها حينا آخر: كان المعتزلة على حياد من السلطان ثم التحموا بالسياسة مع المأمون فكانت المحنة؛ محنة «خلق القرآن» التى عمت ببلواها يومئذ كل من لم يقل برأى المعتزلة فى الأمر. ولما جاء المتوكل قلب الموازين ونكب «أهل التوحيد والعدل». فلما جاء القرن الرابع ـ عصر أبى حيان وعبد الجبار ـ واستقر الأمر بيد بنى بويه، وكانوا على تشيع، تحالف المعتزلة والشيعة تحالفا موضوعيا، وانبرى الصاحب بن عباد يعيد التاريخ فتقمص شخصية الخليفة المأمون حتى غالى فى حمل الناس على القول بخلق القرآن، فقويت شوكة أهل التوحيد، وما أن ذهب الصاحب حتى لذ لأخيه فخر الدولة أن يتقمص شخصية الخليفة المتوكل فقلب الموازين قلبة أخرى، فأفل نجم الاعتزال ودخلت الأصول الخمسة بوابة الميراث.

وفى هذه الأثناء، كان مركب الفكر يموج فى يم السياسة فتاه فيه معها كل معيار وارتبكت كل المرجعيات.

وفى هذه الرحم المصابة، انزرع السوس الذى سيلازم أركان النظر كالكائن الطفيلى الذى يهجم على الجسم فيوهنه ، إلا إذا احتمى له الجسم بالمضاد الحيوى.

وبين الحقبة والأخرى من أزمان التراث كان كثير من هذا، وكان كثير من ذاك.

أما ملمح هذا السوس فتمثل فى أن العقلانية قد كفت عن كونها الآمرة للسياسة وأصبحت تقبل أن تكون مأمورة لها؛ وأن السلوك بعد أن كان يأتمر بأوامر العقل قد أمسى يوجهه، ثم بات يستدر منه مسوغات السلامة بما فيها سلامة المنافع.

ولعل هذا النهج فى رصد الجواب ـ إذ اما استقامت له القرائن المستفيضة من تعاقب الأدلة ـ سيعيننا على أن نفهم لم انخرط أبو حيان التوحيدى ـ وهو الذى لم ينفك يتغنى بسيادة العقل ولم يفتأ ينفى كل سلطان عما سوى العقل ـ فى مشروع الفصل القاصم بين الدين والفلسفة، ولم التحق ـ فى سرعة عجيبة ودون أية مقاومة ـ بحزب القائلين بانشطار الكيان حين نفوا أن يكون بين الحكمة والشريعة أى اتصال.

ويكفى القارئ، إذا استنار بأضواء ما وراء الكتابة يسلطها ـ كاشفة ـ على ما وراء الأحداث، أن ينظر مليا فى صحائف

الليلة السابعة عشرة من ليالى (الإمتاع والمؤانسة) (ج٢، ص٢ ـ ٤٩). فسيرى أن الأمر كان على تدبير، وأن محاذير الواقع هى التى رسمت سكة الاستدلال، وأن استنباط مقاصد القول يستوجب إعادة سؤال اللغة على الكتابة عسى أن نظفر بالرد على سؤال الفلسفة.

ذلك أن الشهادة التاريخية بينة، فمنطلق القضية هو تشكل الفلسفة فيما يشبه التنظيم السرى الهادف إلى قلب الأوضاع فيما دأبت الأعراف الاجتماعية عليه:

«وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة، وتصادقت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهبا زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، وذلك لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية» (ص٥).

وكان ما كان.

وأعلن التاريخ الطلاق البائن بين الدين والفلسفة، بعد أن ازدادت الأمور تعقدا حين خيمت سجوف أخرى جاءت بها مسألة الخلاف على العالم أقديم هو أم محدث، ومسألة الحشر يوم الجزاء أبالأنفس وحدها هو أم بالأجساد وأرواحها. ولن يعترض على هذا الطلاق إلا صوت ابن رشد، ولكن الريبة قد انغرست وما كان يسيرا اتقاؤها، ولولا هذه البلوى لما كنا نجد روادا ناصروا العقل فالتزموا به وحثوا الناس على دخول حزبه، ثم اجتهدوا فى أمور الدين وفى أمور الدنيا بحكمة عقلية صارخة، وظلوا مع كل ذلك يتوجسون خيفة من الفلسفة، شأن ما نراه مع الغزالى ومع فخر الدين الرازى ومع ابن خلدون أيضا.

فسؤال الفلسفة عند أبى حيان قد شوهه التاريخ فى بعض ما شوه، فاستبدل به سؤال العقل. هو العقل بإطلاق ، هو العقل على العموم قبل أن يكون على الخصوص. العقل من حيث هو «تمييز وتحصيل وتصفح وحكم وتصويب وتخطئة وإجازة وإيجاب وإباحة» (الإمتاع: ٣ ـ ١١٦). هذا العقل الذى يجسد له أبو حيان نورا يقابل نور الحس على حد تقابل مدلولات الألفاظ بدوالها فى اللغة ليتخلص بعد ذاك التأكيد إلى تحليل الصورة المؤلفة:

«وكل خفى فى ساحة الحس فهو باد فى فضاء العقل، وكل باد فى فضاء العقل فهو خفى فى ساحة الحس، ولولا هذا البون لكان الاستدلال من الشاهد على الغائب سهوا، والاستنباط من الغائب فى الشاهد لغوا» (رسالة الحياة: ٦٠).

ولكن العقل الذى هو سلطان النظر يتأكد كلما كان أيضا سلطانا على السلوك، مما يحفظ للإنسان توازنه بين الخصاصة والكفاف، واعتداله بين أن ينعم بالنعمة أو أن يبطر بها، لأن «النعمة والقدرة إذا عدمتا عقلا سائسا، وحزما حارسا، ودينا متينا وطريقا قويما، أوردتا ولم تصدرا، وخذلنا ولم تنصرا» (الإمتاع: ١ ـ ١٠٣). وليس هينا من أبى حيان أن يجعل العقل السائس مقدما على سائر الأركان بما فيها الدين.

وسيستطرد صاحبنا فى وصف الإنسان إذا اشتدت قوته وإذا اعتراه الوهن، ولكنه مهما حالت عليه الأحوال يظل هو الكائن «المنتبه بالحس، الحالم بالعقل، العاشق للشاهد، الذاهل عن الغائب، المستأنس بالوطن الذى ألفه ونشأ فيه» (ص١٠٥). ولك أن تتأول لفظ الحالم بإحدى الفصاحتين: فصاحة الحكمة أو فصاحة الشعر.

وفى الليلة الخامسة والثلاثين سيمعن أبو حيان فى إمتاعك أكثر من مؤانستك؛ لأنه سيأخذك إلى فيافى التأمل الخالص، مطيته إليه السؤال وليس إلا السؤال: «ما العقل، وما أنحاؤه، وما صنيعه؟!» (ج٣، ص١١٥). وسيحدثك بحديث الفلاسفة الخلص، وربما أعانك عليه بحديث أهل الوجد حين ينتقل من المركبات والأسطقسات والمبسوطات إلى التسليم بأن «العقل قوة إلهية» لأنه «خليفة الله وهو القابل للفيض الخالص الذى لا شوب فيه ولا قذى» (ص١١٦).

وأما وظيفته، فهى: «الحكم بقبول الشئ ورده وتحسينه وتقبيحه» (ص١١٨)، إلى أن ينتهى إلى تشبيهه بالشمس

المضيئة فى عالم المحسوسات، وإذا كان للشمس «غروب وطلوع وتجل وكسوف»، فالعقل ليس كذلك؛ «لأن إشراقه دائم، ونوره منتشر، وطلوعه سرمد، وكسوفه معدوم، وتجليه غير متوقف» (ص١١٩). وكان أبو حيان قد ردد فى «رسالة الحياة» أن «العيان العقلى فوق القياس الحسى» (ص٦١).

ولا يعرف السؤال عند أبى حيان حدا يقف دونه: «وهل يعقل العقل؟» والجواب «أن يقال: العاقل يعقل بالعقل معقوله» والبرهان أنه: «لو عُقل العقل لعُقل بالعقل»؛ ذلك أننا: «إذا قلنا عقل العاقل معقوله فإننا نصفه بأنه انفعل انفعال كمال» (الإمتاع: ٣ ـ ١١٨).

وكيف ننسى أن مطلب أبى حيان من العقل هو ثمرته وهى تحصيل اليقين وقد أكد رجحان الحقيقة العقلية على الحقيقة الحسية، أو قل: إن سؤال العقل هو سؤال الحقيقة. ولو ترجم الأجداد عنا لقالوا: سؤال العقل هو سؤال الحق.

لقد شوش أبو حيان على نفسه سؤال الفلسفة يوم انضم إلى فيلق الذين أقصوها عن عالم القناعات الإيمانية، وأقروا بالمحظورات أمامها فأوصدوا من الأبواب ما غدا إيذانا بتهافت الفلاسفة لو اقتحموه، ولكن أبا حيان قد أقام سؤال العقل بديلا عن سؤال الفلسفة، وما من أحد بقادر على أن يوصد أمام العقل بابا. وما كان لنا أن نهتم بسؤال العقل التوحيدى كل هذا الاهتمام، لولا أنه قد انعطف على سؤال اللغة.

لقد شملت عناية العقل عند أبى حيان قضية اللغة بكل مكوناتها؛ ما عاد منها إلى بنيتها الأدائية وما كان يعود فيها إلى وظيفتها التأثيرية. لذلك، كان المدخل إلى هذه كالمدخل إلى تلك: فى كلتا الحالين نرى كونية العقل تدعو كونية المعنى، ولم يركن التنظير إلى زاوية الأنموذج النوعى الذى هو أنموذج اللسان العربى، وإنما طاف بما يصح عليه وعلى غيره، فكان التناول عانيا مستوى الظاهرة اللسانية بإطلاق لأن «المعانى حاصلة بالعقل والفحص والفكر» على حد ما يورده أبو حيان ضمن ما يورد (الإمتاع: ١ ـ ١١٦). وسيلخص لنا الأمر قول لأبى سليمان يورده التوحيدى عرضا فى سياق آخر: «المعانى صوغ العقل واللفظ صوغ اللسان» (٣ـ١٢٧).

وإذا كان أبو حيان فى (المقابسات) يستجمع أدلته ليبرهن على أن «النثر أدل على العقل» يستنبط من هفو النفوس إلى الوزن الذى هو معشوق الطبيعة شاهدا على أن رياضة العقل لا تتأتى إلا بالمجاهدة لأنها مغالبة للطبع ولكن قبول النفس يظل مشدودا إلى تصويب العقل (ص ٢٤٥).

إن المرجعية المستحكمة فى كل ذلك هى أن «المعانى جواهر النفس فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر» (ص١٤٥)، وهذا من المبادئ التى اتخذها التوحيدى مطية لإدراك خصوصية الإنسان، فكل ما فيه فى اللغة، وكل الحكمة التى فى ابن آدم هى فى قدرته على تصريف الألفاظ بحسب أقدار الدلالات. ولذلك، جاء هذا التنظير المتجرد الراقى بين مظان رسالة التوحيدى فى العلوم:

> «من تكامل حظه من اللغة وتوفر نصيبه من النحو كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان» (ص٢٠٤).

ولن يغيب العقل من قاموس أبى حيان حين يتحول من الحديث عن أداء الكلام إلى الحديث عن إبداع الكلام، بل هو من الإصرار على ذلك بحيث لا يعتريه الكلل وهو يؤسس لصفاء الرؤية الفنية من خلال اللغة، ولا يغير من وجهته شئ أنه يستقبل الكتابة بمفتاح الحكمة أو بمفتاح البلاغة أو بمفتاح الإنشاء.

فالإنشاء ـ بصريح عبارته ـ «صناعة مبدؤها من العقل»، وإن كان سياق حديثه لا يكتمل إلا بما سيضيفه عندما يؤكد أن «ممرها من اللفظ وقرارها فى الخط».

وفى معرض المفاضلة بين العالم بالحساب والعالم بصياغات الكلام، ينتحل لهجة الحازمين ليوجه وصيته:

> «اعلم أن البليغ مستمل بلاغته من العقل ومأخذه فيها من التمييز الصحيح».

ومبعث الأمر ومنهاه تحسس المسلك الموصل إلى الحد.

ينطلق باحثا عن حد البلاغة قائلا:

«هى الجد وهى الجامعة لثمرات العقل لأنها تحق الحق وتبطل الباطل على ما يجب أن يكون الأمر عليه»

ثم إذا به ينتهى إلى حد العقل: «والحاجة تدعو إلى صانع البلاغة وواضع الحكمة وصاحب البيان والخطابة وهذا هو حد العقل» (الإمتاع، ج١، ص١٠٠ ـ ١٠١).

وينكسر سؤال اللغة من جديد على مصقول الكتابة انكسار أشعة الضوء على المرايا، وانكسار المعدن المستقيم إذا انغمس فى السائل الشفاف والناظر يبصره، فينبثق عندئذ سؤال الأدبية منعطفا على سؤال العقل.

— ٥ —

إذا كان أبو حيان التوحيدى قد استطاع أن يحدثنا عن العقل طويلا، فى كل مصنفاته التى وصلتنا وفى سياق شتى المواضيع التى عرض لها، وإذا كان حديثه لنا عن العقل فى أدبية عالية تصاهر الشعرية وإن تخلت عن الشعر، فمن حقنا أن نتساءل: ما عسى أن يكون حظ نظريته فى الأدب من العقل، وإلى أى مدى قد كان يقر- وهو الذى كتب أدبا يشيد بالعقل، وتحدث عن العقل بأدب ـ بأن أسرار النظم وأسرار الشعر. جميعا لا يمكنها أن تفلت من سلطة العقلانية رغم سباحتها فى محيط الثقافة الموسوعية التى أرادها لها.

إن سؤال اللغة إذا احتك بسؤال العقل أنجب توأما: سؤال الدلالة وسؤال البلاغة، وعلى مدارهما سيحوم أبوحيان بالفكر المتأمل التواق إلى فض ألغاز الإنسان فى علاقته باللغة.

والأرضية التى لعله كان يتحرك عليها دون أن يروم ذلك بالوعى الصريح هى استصفاء الدلالة، واستصفاء البلاغة، ناشدا فى الحالين تحقيق الصفاء لواذا بالنقاوة. إننا لا نكاد نشك فى أن أوكد الأولويات فى مشروع أبى حيان قد تمثلت فى الإمساك باللغة عند مقاساتها الطبيعية؛ بحيث لا تتفاوت سياقات الكلام ولا تتسابق مقامات المتكلمين، ولا تتعاظل هذه بتلك . والأولوية إن هى لم تكن بالضرورة أولوية زمنية أو أولوية ترتيبية، فلا أقل من أن تكون أولوية اعتبارية، ومن شأن ذلك كله أن يسوغ لنا التقاطها من مظان الكتابة التوحيدية.

إن الكلام فى مبتدئه ذو وظيفة إخبارية، فهو مشدود إلى تماهى الوصف مع حقائق الموصوف، وكلما تقيدت اللغة بوظيفتها المرجعية التزمت بعقود الأمانة، ومن هنا ينشأ معيار الصدقية فى القول. ومن شدة حرص أبى حيان على هذا الوفاق والتماثل تواتر نضاله فى سبيل إرساء ما قد نسميه بأخلاقيات القول، لا فى المعنى الوعظى الزاجر، وإنما على مرامى استواء الدلالة بين دوال الملفوظ ومدلولاته.

لقد كان معيار السلوك هما حاضرا فى مقاصد أبى حيان، فهو لا ينفك ينبه: «إن زينة اللفظ فى المعنى، وحسن المعنى فى الصدق، والصدق ينقسم على صالح القول المؤدب والفعل المهذب» (الإشارات:٤٠٠). ولكن المهم الأكثر حضورا والأقوى ضغطا هو حرمات العقل، وكلما انجذب اللفظ إلى ما وراء مضمونه وتجاوز حدود وظيفته المرجعية انتهك حرمة العقل، كالقول الذى يلبسه القائل لباس الصدق وليس بصدق أو يعيره حلية الحق وما هو بحق، وكل ذلك «مخالف لصورة العقل الناظم للحقائق، المهذب للأعراض، المقرب للبعيد المحضر للقريب» (المقابسات: ٢٩٣).

وهنا تعرض اللغة على امتحان العقل لاختبار مصداق القول لا على أنه وصف أمين ساعة، وتصوير زائغ ساعة أخرى، وإنما على أساس حظر امتزاج الوظائف فى اللحظة الواحدة حتى لا تتلبس الوظيفة الشعرية التى مدارها التخيل بالوظيفة الإخبارية التى مدارها المطابقة.

ولاشك أن تجربة التوحيدى مع اللغة، وأن تجربته مع الكتابة، وأن تجربته كحارس متيقظ يرعى الحدود بين أرض الوصف الإخبارى وأرض التخييل الإبداعى، هى التى أملت عليه هذه اللوحة التصويرية:

«إن الكلام صلف تياه، لا يستجيب لكل إنسان ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير، ومتعاطيه مغرور، وله أرن كأرن المهر، وإباء كإباء الحرون، وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو

يتسهل مرة ويتعسر مرارا، ويذل طورا ويعز أطوارا» (الإمتاع: ١ـ٩).

كذا يلوذ التوحيدى بالمجاز لينبه إلى خطر المجاز، وكذا يعود إلى الكتابة صوابها فينصاع الكلام إلى آلية التطهير التى يؤسسها التوحيدى بحثا عن براءة القول فى سجل الدلالة، ولا يهم كثيراً إن كان البحث عنها مزامنا لسجل السلوك أو سابقا إياه أو لاحقا عليه.

لذلك يواصل أبو حيان حديثه عن الكلام قائلاً:

«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، ومستملاه من الحجا، ودريه بالتمييز، ونسجه بالرقة والحجا فى غاية النشاط، وبهذا البون يقع التباين، ويتسع التأويل، ويجول الذهن، وتتمطى الدعوى، ويفزع إلى البرهان، ويبرأ من الشبهة، ويعثر بما أشبه الحجة وليس بحجة، فاحذر هذا النمت وروادفه، واتق هذا الحكم وقوائفه» (ص:٩ـ١٠).

إن التصدى لجموح أداة التعبير قد كان المعركة الذهبية الشائكة التى اقتحم أبو حيان ساحتها وأسهم فى إيلائها مقاما استثنائيًا حتى ليكاد الأمر يتحول إلى هاجس ملازم: فمن قول يرويه: «أحسن الجواب ما كان حاضرا مع إصابة المعنى وإيجاز اللفظ وبلوغ الحجة» (الإمتاع: ٣-١٦٣) إلى تفسير للظاهرة يورده:

«لأن اللغة جارية على التوسع كما هى جارية على التضييق، ومن ناحية التضييق فزع إلى التحديد والتشديد، ومن ناحية التوسع جرى على الاقتدار والاختيار، وفى عرض هذين بلاء آخر لأنه بين الإيجاز والإطناب، وبين الكناية والتصريح وبين الإنجاز والإبطاء» (ص١٠٦).

ومرجع الحكمة فى ذلك أن «الكلام إذا وجد مسرحا لم يقف». قالها التوحيدى حين استطرد فى حديثه عن الحياة السابعة ـ من أصناف الحياة العشرة ـ أكثر مما فعل مع الأصناف السابقة، فاستدرك على نفسه:

«قد بعدنا عما كنا فيه بهذا الاعتراض، والرأى الرجوع إليه، فالكلام إذا وجد مسرحا لم يقف، والخاطر إذ أصاب نسحا لم يكف» (ص ٦٠).

ومن تلك الحكمة حقت كلمة سقراط «افرح بما لم تنطق به من الخطأ أكثر من فرحك بما لم تسكت عنه من الصواب» (ص٥٣). لن نتردد فى الإقرار بسلطة العقل لدى أبى حيان حينما يواجه الخيار الصعب بين ثنائية الإفصاح والإيضاح، التى مرجعها إلى انثناء البلاغة على الإبلاغ، فيقول حاسما أمره:

«متى جمع اللفظ ولم يوات، واعتاص ولم يسمح، فلا تفت نفسك خصائص المطلوبات وغايات المقصودات، فلأن تخسر صحة اللفظ الذى يرجع إلى الإصلاح أولى من أن تعدم حقيقة الغرض الذى يرتقى إلى الإيضاح» (المقابسات: ٣١٩).

إن سؤال تطهير القول إحياء لبراءة اللغة هو الذى يوفر علينا جهدا كبيرا عند البحث عن أسرار المعركة الفكرية الكبرى التى عاشها أبو حيان، وكان فارس عصره فيها، وهى الوقوف فى وجه المتكلمين والاعتراض عليهم فى أعز ما كانوا يظنون أنهم أسسوه، ولعله هو الذى يعيننا على فك معضلة المتضاربات بين المواقف عند أبى حيان: فيلسوف يقصى الفلسفة عن سؤال القناعات الحميمة، أديب مبدع لا يخشى على اللغة شيئا كما يخشى عليها من إبداعية المجاز، جاحظى حتى الرميم ولكنه يحذر الكلام ويحذر من علم الكلام، عاقل مستعقل يغض الطرف عن القصور الذى فى اللغة إذا رامت استشراف مقامات العقل الخالص.

إن المعيار فيما نواجهه هو مدى انفلات الكلام عن مقبض العقل، وبذلك تبين معالم وظيفة اللغة التى لا انقسام فيها بين المعقول واللامعقول، وإنما الأمر فيها بين الإبلاغ

المرجعى والتخييل الشعرى، ولن تصفو للمرء مرآة الكلام إلا بعد أن يصقلها من أدران تداخلها إذا ما استسلمت إلى جموح اللفظ من وراء حدود المقاصد.

بل لنقل إن الحكم على المقاصد شئ، والحكم على تجاوز اللغة للمقاصد شئ آخر، أإن يعتبر المرء شرا ما يراه الآخرون خيرا، وخيرا ما يرونه شرا، فهذا خلاف فى المقاصد. أما أن يروم إلباس الشر لبوس الخير حتى يظنه الآخرون خيرا وهو على علم بأنه ليس خيرا، فهذا هو الذى يعترض عليه، ويكشف أن آلته هى من آلة اللغة حين يجمع فيها اللفظ فتسخر لغير ما وضعت له.

ذلك هو السوس الناخر الذى أصاب عند الإغريق مؤسسة اللغة وهى محاورة، ومؤسسة الكتابة وهى تدوين، وذلك على أيدى السفسطائيين، ثم ها هو يصيب فى الحضارة العربية الإسلامية مؤسسة الكلام مما تمحض له لفظ «الجدل» بعد أن زحزح عن دلالته الاصطلاحية الأولى. والحيرة العظمى فى ذلك أنه دب بين أنسجة العلم الذى اسمه «علم الكلام»، والذى كانت مزرعته الأولى فى حياض العقيدة.

وسنعلم، علم اليقين، أن الذى حدد معالم نظرية التوحيدى فى اللغة وهى دلالة بين لفظ ومعنى، والذى حدد نظريته فى البلاغة وهى مراوحة بين استمالة وتأثير أو بين استدراج وإقناع، هو بلا أدنى ريب شظايا المعركة الحامية التى تأججت مع الاصطراع العقدى والتشتت المذهبى والتباين على الأطراف بين ملل ونحل، مع ما تفجرت إليه القضية، منذ اختلطت المسائل الفكرية بخيارات السلطة السياسية فى حركة عجلى تنوس بين رفض ما كان قائما وقبول ما كان مرفوضا، حتى تاه من لم يكن له عهد بتيه.

وكان المتضرر الأكبر من كل ذلك هو القول الذى كف عن وظيفته التى هى أداء الشهادة عن حقائق الأشياء الموجودات، وعن حقائق الآراء المظنونات، وعن حقائق الظواهر المقدرات، ليسخر للإفحام ولا شئ غير الإفحام، لأنه هو القصد وهو الغاية والعبرة فى المسالك إليها.

ومن أجل هذا، جاء سؤال المقابسة الثامنة والأربعين: «ما الفرق بين طريقة المتكلمين وبين طريقة الفلاسفة؟» وجاء الجواب مفتتحا بتأكيد البديهيات: «الكل ذى تمييز وعقل وفهم» - وهى نهاية فى الإلحاح أملاه المناخ المكفهر - ومفضيا إلى فضح طريقة المتكلمين بأنها:

> «مؤسسة على مكايل اللفظ باللفظ، وموازنة الشئ بالشئ: إما بشهادة من العقل مدخولة، وإما بغير شهادة منه البتة. والاعتماد على الجدل، أو على ما يسبق إلى الحس أو يحكم به العيان، أو على ما يسنح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل مع الإلف والعادة والمنشأ وسائر الأعراض التى يطول إحصاؤها ويشق الإتيان عليها، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق وإتمام القول الذى لا محصول فيه ولا مرجوع له» (ص ٢٢٣).

ويتواصل خطاب أبى حيان بإدخال اللغة إلى مغسلة العقل تستصفيها من أدران المغالطة وتعيد إليها نسق محركها، وترجع إليها ما فسد من توازن إيقاعاتها، فيخرج القول الفكرى طاهرا، ويخرج سؤال الفلسفة معافى، فتعود إليه نصاعته، ويسترجع وظيفته فى الأصول والفروع وفى الكليات والجزئيات:

> «وهكذا كل شئ يطلب أصله وفصله بالنظر الفلسفى، والبحث المنطقى، والاقتراء الإلهى، فأما ما ينظر منه فى الجدال فلا يرث الإنسان منه إلا الشك والمرية، والحسبان والظنة، والاختلاف والفرقة، والحمية والعصبية، وهناك للهوى ولادة وحضانة، وللباطل استلاء وجولة، وللحيرة ركود وإقامة، أخذ الله بأيدينا وكفانا الهوى الذى يؤذينا وصنع لنا بالذى هو أولى به منا» (المقابسات: ٢٠٦).

لقد استفحلت البلوى منذ سيطرت مؤسسة صنع القرار على مؤسسة صنع المعرفة يومئذ، فتحكمت - من خلال السلوك الذى طلبته وذكت متعاطيه ومن خلال صورة السلوك الذى رفضته وأدبت أربابه - فى آليات الإنتاج المعرفى. وكانت البلوى بداءين: داء انفصام السلوك عن

القناعات المعلنة، وداء انزياح الكلام عن مقاصده المرجعية، فانشقت اللغة مثلما انشطر السلوك، وتحول سؤال اللغة إلى سؤال الشقاء باللغة على أيدى هؤلاء المتكلمين الذين:

«يتناظرون مستهزئين، ويتحاسدون متعصبين، ويتلاقون متخادعين، ويصنفون متحاملين، جذ الله عروقهم، واستأصل شأفتهم، وأراح العباد والبلاد منهم، فقد عظمت البلوى بهم، وعظمت آفتهم على صغار الناس وكبارهم، ودب داؤهم، وعسر دواؤهم وأرجو ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنيانهم متضعضعا» (الإمتاع: ١ - ١٤٢).

وهل أعتى من داء يحمل أبا حيان على تصوير الجهل بعلم الكلام فضيلة تؤمن السلوك وتؤمن الأخلاق:

«لم يأت الجدل بخير قط، وقد قيل: من طلب الدين بالكلام ألحد، ومن تتبع غرائب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيمياء افتقر. وما شاعت هذه الوصية جزافا، بل بعد تجربة كررها الزمان، وتطاولت عليها الأيام؛ يتكلم أحدهم فى مائة مسألة ويورد مائة حجة ثم لا ترى عنده خشوعا ولا رقة، ولا تقوى ولا دمعة. وإن كثيرا من الذين لا يكتبون ولا يقرءون ولا يحتجون ولا يناظرون ولا يكرمون ولا يفضّلون خير من هذه الطائفة وألين جانبا، وأخشع قلبا، وأتقى لله عز وجل، وأذكر للمعاد، وأيقن بالثواب والعقاب» (المرجع).

انشقت مؤسسة إنتاج المعرفة؛ لأن الصراع تحول من مضمونها إلى أدواتها فشمل آلة الإفصاح، ودخل الكلام منطقة العواصف الرملية، ودخلت دلالته منطقة الاهتزازات الفضائية، وأصبحت ملكيته محل منازعة تكاد تصل إلى أبواب القضاء. ومن لنا بغير أبى حيان يروى ـ فى انطلاقة ذهنية واسعة الأفق ـ عن أستاذه أبى زكريا يحيى بن عدى كبير المناطقة فى عصره؛ إذ يتحدث عن فيلق المتكلمين وهو يجالسهم:

«إنى لأعجب كثيرا من قول أصحابنا إذا ضمنا وإياهم مجلس : نحن المتكلمون، ونحن أرباب الكلام، والكلام لنا، بنا كثر وانتشر وصح وظهر. كأن سائر الناس لا يتكلمون أو ليسوا أهل الكلام؟ لعلهم عند المتكلمين خرس أو سكوت ! أما يتكلم ياقوم الفقيه والنحوى والطبيب والمهندس والمنطقى والمنجم والطبيعى والإلهى والحديثى والصوفى؟» (المقابسات: ٢٢٤).

وسيتواصل اضطراب المؤسسة المعرفية ردحا من الزمن، وسيأتى بعد التوحيدى ببضعة عقود أبو حامد الغزالى (٤٥٠- ٥٠٥هـ)، فيستخلص من الظواهر نواميسها، ويضع لها مفسراتها الاجتماعية والسياسية بالاحتكام إلى واقع التاريخ وهو يعاشره، وسيخص موضوع «العلم» بالكتاب الأول من الإحياء، وسيأتى فى الباب الرابع منه بيان أسباب إقبال الخلق على علم الخلاف وتفصيل آفات المناظرة والجدل وبيان التلبيس وغيره من مهلكات الأخلاق، وسنعلم أن الصراع قد وصل إلى منتهاه لأنه شمل العلم والإنسان الحامل للعلم، وشمل الكلام والإنسان الناطق بالكلام، وانفصلت المرجعية المعرفية انفصال المرجعية الأخلاقية: هل يعرف الرجال بالحق أم يعرف الحق بالرجال؟

ويحفر الغزالى فى بواطن الأمور؛ فيخرج لنا تشخيصا ينصهر فيه المكون التاريخى والمكون المعرفى، فإذا بالظاهرة قد تولدت فى جسم الفتوى ضمن قواعد السلوك، ثم انتقلت إلى جسد الكلام ضمن قواعد العقيدة ثم عادت من حيث صدرت:

«اعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تولاها الخلفاء الراشدون المهديون، وكانوا أئمة علماء بالله تعالى، فقهاء فى أحكامه، وكانوا مستقلين بالفتوى فى الأقضية فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادرا ... فتفرغ العلماء لعلم الآخرة ... وكانوا يتدافعون الفتاوى ... فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء.

وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول ... فاضطر الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات. فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاة عليهم مع إعراضهم عنهم فاشرأبوا لطلب العلم توصلا إلى نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة، فأكبوا على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاة ... فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم».

وبواصل الغزالي تحليله الدقيق الغائص على خفي الأسباب المفسرة للظاهرة في تعقدها الاجتماعي وتداخلها المعرفي وامتدادها الثقافي، وفي تعاظلها الفكري وانعكاسها الوظيفي وارتدادها الاقتصادي، دون غفلة عن مضاعفاتها على المؤسسة السياسية في أدق وشائجها مع المؤسسة الدينية، حتى لكأننا حيال كشف علمي لكل الأنساق السوسيولوجية يومئذ ولا سيما انسلاخاتها التعاقبية:

«وقد كان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجة إليها في الولايات والحكومات، ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من سماع مقالات الناس في قواعد العقائد، ومالت نفسه إلى مساع الحجج فيها، فعلمت رغبته إلى المناظرة والمجادلة في الكلام، فأكب الناس على علم الكلام، وأكثروا فيه التصانيف، ورتبوا فيه طرق المجادلات، واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين الله والنضال عن السنة وقمع المبتدعة كما زعم من قبلهم أن غرضهم بالاشتغال بالفتاوى الدين وتقلد أحكام المسلمين».

وتدور عجلة التاريخ عودا على بدء.

«ثم ظهر بعد ذلك من الصدور من لم يستصوب الخوض في الكلام وفتح باب المناظرة فيه لما كان تولد من فتح بابه من التعصبات الفاحشة، والخصومات الفاشية المفضية إلى إهراق الدماء وتخريب البلاد، ومالت نفسه إلى المناظرة في الفقه» (الإحياء: مج ١، ص٧٠ ـ ٧١).

دون ما أسلفناه، بتمامه، يظل فهمنا آراء أبي حيان في أمر اللغة وفي أمر البلاغة فهما ناقصا، ودونه يعسر علينا كذلك أن نقدر النقلة النوعية التي حدت بأبي حيان أن يهجر المصادرة الإيستيمية التي وضعها أستاذه الجاحظ، رغم أنه لم يكن من الوفاء المستديم لأحد بمقدار ما كان يكن لأبي عثمان، تلك الإيستيمية التي في ضوئها كانت «المعاني ملقاة على الطريق»؛ فقد حالت أحوال منذ ذلك الزمن ودالت دول.

لم يكن من سلم يرتقي أبو حيان على مدارجه إلى مواءمة العقل للمعقول، ولم يكن من مسلك يتوسل به إلى المصالحة بين العقل العاقل والآلة التي بها نعرف أن صاحب العقل قد أنجز أمانته إلا إعادة اللغة إلى وظيفتها، وذلك بجبر الانكسار الذي شق دلالتها إلى دوال تنفصل عن مدلولاتها. لقد كان متعينا أن يتأسس مشروع أبي حيان في الكتابة من خلال سؤال اللغة علي رأب الصدع بين الألفاظ ومعانيها؛ حتى يقتنع الناس بأن اللفظ والمعنى وجهان لصحيفة واحدة إذا حاولت شقها لم تحصل على صفحتين وإنما على صحيفتين. وما كان للتوحيدي أن يقفز على التاريخ فيأتي بالصورة التمثيلية قبل واضعها، وإنما كان له مسلكه إلى الأمور بما يطابق المقاصد بالآليات التمثيلية التي لديه.

وإذا كان لنا أن نعيد ترتيب مفاصل النص التوحيدي لاستنباط سلم المرجعيات كما تسوغه لنا مسؤولية القراءة فإن في خط الانطلاق «أن المعنى (هو) مطلوب النفس» ولكن «قبول النفس راجع إلى تصريب العقل». (المقابسات: ٢٤٥). والعلة في ذلك أن: «الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع» كما هو مسلم به، ولكن التذكير يمهد لما هو في ذلك المناخ الفكري المتلاطم أكثر تأكدا والحاجة إليه أشد إلحاحا: «والمعاني جواهر النفس فكلما ائتلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهر» (ص١٤٥).

ومن المنطلقات التأسيسية فى مجال دلالة الألفاظ، هذا التلازم الذى يقوم فى ذهن الإنسان بين الدوال ومراجعها، وهذا الاقتران هو المحصل للمدلولات كما هو بيّن، ولما لم يكن للإنسان إدراك بالمرجع الذى يحيل عليه الدال لم يكن اللفظ مستوفيا حظوظ العلامة الدالة:

«إنما نعرّف الأسماء التى قد عهدنا أعيانها أو شبها لها، والناس إذا عدموا شيئا عدموا اسمه لأن اسمه فرع عليه، وعينه أصل له، وإذا ارتفع الأصل ارتفع الفرع» (المقابسات: ١٥٠).

ويذكر أبو حيان فى سياق آخر كيف أن آلية الأداء تتطلب أن تتوفر اللغة على الدوال المتنوعة بتنوع المدلولات حتى تتمايز الدلالات:

«إذا لحظنا المعانى مختلفة طلبنا لها أسماء مختلفة ليكون ذلك معونة لنا فى تحديد الأشياء أو فى وصف الأشياء» (الإمتاع:٣ـ١٣٥).

لن ينى التوحيدى من المناضلة فى سبيل كسب معركة التطهير: تطهير الألفاظ من غش المعانى عندما تساق سوق التلابس، وتطهير المعانى من صلف الألفاظ عندما تحاك على نول التخييل. هو مشروع إعادة اللغة إلى صفائها وإرجاع النقاوة إلى دلالاتها وذلك بعد رأب الصدع وترميم الشروخ:

«لأن المعانى ليست فى جهة والألفاظ فى جهة بل هى متمازجة متناسبة، والصحة عليها وقف، فمن ظن أن المعانى تتلخص له مع سوء اللفظ وقبح التأليف والإخلال بالإعراب فقد دل على نقصه وعجزه» (البصائر: مج ٣ ـ ص ٥٠).

إن للكلام فنونا ترسم بالعلم وتنبسط باللفظ كما يصور أبو حيان فى «رسالة الحياة»، (ص٥٢)، وهل من صرخة أقوى من قولته: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللفظ» (الإمتاع: ١ـ١٠). وهل من بيان أدل على نضالية التوحيدى وهو يراهن على كسب معركة المصالحة بين الدوال ومدلولاتها من تعليله الذى جاءنا ضمن مصنفه «رسالة فى العلوم» إذ يقول:

«لأن من فاته اللفظ الحر لم يظفر بالمعنى الحر، لأنه متى نظم معنى حرا ولفظا عبدا أو معنى عبدا ولفظا حرا فقد جمع بين متنافرين بالجوهر ومتناقضين بالعنصر» (ص٢٠٦).

ولما كان سؤال العقل ملازما لأبى حيان يراود خاطره فى كل آن، وكان إشكال اللغة عبر ألفاظها محيلا على الوجه المجرد من التصورات الذهنية إحالة مباشرة؛ فقد كان طبيعيا أن نقف عنده على إلماحات تتصل بتشكل العلاقة بين المستويين من عناصر الكلام: الحسى والتجريدى. ولو جمعنا بعض ما ورد متناثرا من آراء أبى حيان فى هذا الموضوع الدقيق الشائك لبان لنا تفرده فى توظيف المكون الفلسفى لمعاضدة التصور اللغوى. وخير المداخل إلى ذلك قولته المكتنزة: «اللفظ طبيعى والمعنى عقلى» (الإمتاع: ١ـ١١٥).

فإن هو رام اقتناص اللحظة التى يتجلى فيها المعنى ليتحول إلى علامة تستدعى الإبلاغ، لاذ بالمجاز فصور الانتقال بين المستويين كالانتقال بين لغتين، ولكن أبا حيان لا يغفل لحظة عن هذا الداء الذى يريد استئصاله، والذى سول للناس أن يتوهموا انفصام مصداق الدال عن مصداق المدلول:

«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» (البصائر: مج ١ ـ ص ٢٠٧).

فإذا تساءلنا عن لحظة الانتقال هذه، أو عن نقطة العبور تلك، وكيف يتشكل الكلام الذى هو الإنجاز الأدائى انطلاقا من اللغة التى هى الرصيد الكامن، أجابنا بالاستناد إلى طاقة الاختزان التى توفرها للإنسان ذاكرته منذ لحظة الاكتساب بحكم آليات التجريد وآليات التمييز:

«قال أبو سليمان: المعانى المعقولة بسيطة فى بحبوحة النفس لا يحوم عليها شئ قبل الفكر. فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق

ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب...» (الإمتاع: ٢ـ ١٣٨).

لنتجاوز عن بقية السياق الذى هو إفاضة فى قضية النسق النظمى الذى سيخرج عليه الكلام، ولنقف عند هذا الثالوث التجميعى متأملين عناصره: من فكر، وهو فعل التفكير، إلى الذهن وقد نعته بالوثيق، إلى الفهم وقد أسبغ عليه وصف الدقيق.

وبين ثنايا المقابسات سنقتنص الإيضاح الأوفى لهذا الذى جاء مستخلصا، وسنظفر بالمعالجة الجامعة بين المكونات: اللسانية والمنطقية والنفسية. ولا يغفلن أحد عما تجرى وراءه فى هذا السياق المخصوص؛ ألا وهو جمع البراهين من لدن أبى حيان حتى تتأسس نظريته القائلة بالتماهى الدلالى، والاحتجاج لمشروعه الداحض لفصل اللفظ عن المعنى حتى يقطع الطريق على من احترفوا زينة الكلام، بقصد إلباس الحق لباس الباطل، وإكساء الباطل حلية مستعارة من أهل الحق:

«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، والحس تابع للطبيعة والنفس متقبلة للعقل، وكانت الألفاظ على هذا التدريج والتنسيق من أمة الحس، والمعانى المعقولة فيها من أمة العقل فالاختلاف فى الأول بالواجب والاتفاق فى الثانى بالواجب» (ص١٤٤-١٤٥).

ولو أن أحدنا قد تصور ـ على وجه الافتراض والمجادلة ـ سؤالا يلقيه على أبى حيان، مستفتيا إياه فيه أيهما أقدر على أسر الآخر: الفكر أم اللغة، وأيهما أجدر بالسيطرة على الآخر فى لحظة مصاهرته، لجاز لنا أن نتقول عليه جوابا نشتقه من استطراداته الوافدة عليه بالقصد أو بالاتفاق.

من ذلك أنه، إذ يروى عن أستاذه أبى سليمان، يوضح «أن اللفظ نظير اللفظ فى أغلب الأمر» ولكن المعنى على غير ذلك، فلا شك أن أبا حيان كان يعى نسبية الإجماع على المدلولات، ونحن نعلم جميعا أن لفظ«الدار» ولفظ «الصحراء» ولفظ «الماء» واحدة عند العرب من حيث هى دوال، أما مدلولاتها فهى واحدة من حيث الإجمال. ولكنها من حيث التفصيل فى دقائق ما يختزنه كل عربى من تصورات تحايث كل لفظ من تلك الألفاظ، فهى متنوعة بين فرد وآخر، وهى أحيانا متباينة الإيحاء بين سياق وآخر:

«لأن اللفظ نظير اللفظ فى أغلب الأمر وليس المعنى نظير المعنى فى أغلب الأمر، واللفظ كله من واد واحد فى التركب بلغة كل أمة، والمعانى تختلف فى البساطة على قدر العقل والعقل، والعاقل والعاقل» (الإمتاع: ٣ ـ ١٣٤).

فلا مراء أن نتخيل أبا حيان مجيبا: إن العقل قيم على اللغة:

«فقد بان الآن أن مركب اللفظ لا يحوز مبسوط العقل؛ والمعانى معقولة، ولها اتصال شديد وبساطة تامة؛ وليس فى قوة اللفظ من أى لغة كان أن يملك ذلك المبسوط ويحيط به، وينصب عليه سورا، ولا يدع شيئا من داخله أن يخرج، ولا شيئا من خارجه أن يدخل»(١ـ ١٢٦).

على هذا المقفز، سيضع أبو حيان قدميه بعد سعى حثيث على ملعب اللغة، ليصعد من سؤال الدلالة إلى سؤال البلاغة. وعسى أن نفهم من كل ما أسلفناه كيف استقامت رؤية صاحبنا للطاقة الإبداعية لدى الإنسان، وللقدرة الأدبية فى تركيب الكلام، وللملكة الشعرية التى هى زواج هنئ بينهما.

وفى البدء بعض المنطلقات.

أولها أن الفصاحة قرينة الإفصاح، وأن الإفصاح رهين سلامة التركيب، وأن سلامة التركيب مشروطة بوضوح المقاصد:

«افهم عن نفسك ما تقول ثم رم أن يفهم عنك غيرك. وقدّر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه؛ هذا إذا كنت فى تحـــقـــيق شئ على مـــا هو به» (١ـ١٢٥).

وهذا ما سيضع أولى لبنات إبستيمية المقامات.

وثانيها أن البلاغة فى الكلام هى وظيفة ثانية تركب وظيفته الأولى، وأن الوظيفة الأولى التى هى التخاطب باللغة مقوم حيوى بينما الوظيفة الثانية هى كالمقوم الكمالى:

«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».

ثم يستدرك أبو حيان على نفسه، كى لا يذهب الظن بنا إلى أن الكمالى منقطع عن حاجة التواصل كل الانقطاع:

«وليس ينبغى أن يكتفى بالإفهام كيف كان وعلى أى وجه وقع» (المقابسات: ١٧٠).

من شدة حرص أبى حيان على إجلاء هذا التفاوت بين وظيفة اللغة فى منزلة الإبلاغ ووظيفتها فى منزلة الإبداع استطرد فى سياق آخر إلى عقد مقارنة ثلاثية استند فيها إلى ما يسميه بالصورة اللفظية، ليجعلها مراتب ثلاثا وكلها «موقوفة على خاص ما لها فى بروزها من نفس القائل ووصولها إلى نفس السامع»: مرتبة تحقيق الإفهام وهى المرتبة الأدائية، ومرتبة تحسين الإفهام وهى المرتبة البلاغية، ومرتبة الغناء «إذا مازجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقار» (الإمتاع: ٣ـ١٤٤). فنسبة ما بين وظيفة البلاغة إلى وظيفة الإبلاغ هى كنسبة مابين وظيفة الغناء إلى وظيفة البلاغة، صنوا بصنو.

ولا يغيب عنا، فى هذا المدار، أن كل ما من شأنه تعطيل عملية الفهم والإفهام فهو مناف للبلاغة، ولذلك ردد أبوحيان عن الأصمعى ما رواه من أن ابن المقفع كان يقول لبعض الكتاب: «إياك والتتبع لوحشى الكلام طمعا فى نيل البلاغة فإن ذلك العى الأكبر» (البصائر: مج ٢ـ ص ٣٦٣).

وثالث المنطلقات أن لكل محكوم بطبيعة الأجزاء أولا، ثم هو إذا ائتلف مجاوز لما فى الأجزاء تاليا. فأدبية الكلمة نابعة من طبيعة الحروف المكونة لها وارتصاف الأصوات المشتملة هى عليها، وأدبية الخطاب كذلك ناشئة من خصوصية الكلمات التى ائتلفت بها ومن خصوصية النسق الذى انتظمت عليه. ولئن أمعن أبو حيان فى تحليل ذلك من حيث يورد لنا ـ بصياغته وبإنشائه ـ الأجوبة الشوامل على الأسئلة الهوامل (ص ٢٣)، فإنه قد ارتقى بالقضية إلى مرتبة التجريد الخالص، وذلك فى «رسالة الحياة»:

«لأنا كما درسنا كل واحدة منها باللفظ الوجيز والعبارة الخالصة دللنا فى هذا المكان على صورة أخرى تحدث لها بالتناظم والتلازم والاجتماع والتأليف لم تكن من قبل، لأن الأشياء المفردة صورها مخالفة «للأشياء المتضامة، وكذلك الأشياء المتباينة ليست كالأشياء المتلائحة، وهذا عيان، وهو غنى عن البرهان» (ص٥٨).

وإذ قد انجلت المداخل التى هى كالتوطئات المنهجية، فإن شمول النسق التوحيدى وتكتل أطراف المشروع اللغوى لديه بركنيه الدلالى والبلاغى اللذين تظلهما مظلة العقل المتوثب وراء السؤال، سينبثق مستويا على مناويل الخطاب المستحكم:

«ومدار البيان على صحة التقسيم وتخير اللفظ وترتيب النظم وتقريب المراد، ومعرفة الوصل والفصل، وتوخى الزمان والمكان، ومجانبة العسف والاستكراه، وطلب العفو كيف كان» (المقابسات: ١٤٥).

ثم ينجز أبوحيان حلمه الأول؛ فيسقط من طريق البلاغة كل الحواجز المنتصبة، ويطيح بكل المحظورات، فيفتح لها الباب مرتفعا عريضا كى تلج ما توارد على الخاطر من أغراض وموضع؛ لو تسلينا بإحصاء ما ذكر لنا منها فى فقرة

واحدة لألفيناها بين أصل وفرع ثلاثين غرضا أو تكاد. (المقابسات: ١٢١ـ ١٢٢)، فإن كانت لنا ضرورة فى الوقوف على بعضها ـ فى هذا المقام المخصوص من رصد الرؤية التوحيدية الشاملة ـ فلعلها إبراز هذه الوظائف الأربع من وظائف الكلام البليغ، نجمعها بعد أن نستلها من بين أخواتها، ألا وهى: إحضار بينة، وإظهار بصيرة، وإقامة حجة، وإرادة برهان.

عندئذ، نتفهم تلك الصيغ التى يتحدث فيها أبوحيان عن البلاغة بحديث البلاغة، ويصف فيها الأدبية ببيان أدبى، ونفهم أيضا أنه يسوق الأنموذج الجاحظى ـ وإن باينه ـ فى بعض المرتكزات الجوهرية:

«أحسن الكلام ما رق لفظه، ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنه نثر، ونثر كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع؛ حتى إذا رامه مريغ حلق، وإذا حلق أسف، أعنى يبعد على المحاول بعنف، ويقرب من المتناول بلطف» (الإمتاع:٢ ـ ١٤٥).

وإذا بمدار الكلام البليغ «أن يكون المعنى شريفا بديعا، واللفظ حرا، والنظم حلوا، والكلام رشيقا، والوزن مقبولا» (مثالب الوزيرين: ٣٢٢).

فأى بلاغة هى هذه التى رام أبوحيان التوحيدى تشييدها، وفى أى موقع من مواقع المخزون التراثى تستوى على أقدامها، وإلى أى مدى وفق صاحبها فى إرساء معمارها على الذى ابتغاه فيها!

كثير هم الذين صنفوا فى البلاغة العربية.

ولكنهم قليلون أولئك الذين، من بينهم، حاولوا أن يصنفوا البلاغة العربية.

قليل من اجتهدوا فى استنباط سلم ترتيبى، ذو أنموذج تراصفى، أو جدول توزيعى، على أساسه نعرف مراتب البلاغة ومنازل البلاغيين فيها معرفة نقدية تكون مطيتنا إلى نقد المعرفة ذاتها: علم البلاغة.

ذلك أن الحديث عن رواد البلاغة ـ كالحديث عن تاريخها من خلالهم، أو عن تاريخهم من خلالها ـ لا يقود بالضرورة إلى تبيان مرجعياتها الفكرية، ولا يجلى دوما ضوابطها المعرفية. ولكننا، مع ذلك، لانعدم وقفات جادة مهما يكن ما قد تثيره من خلاف أو ما تحققه من إجماع، فإنها تظل متميزة بحيرتها التصنيفية الشاملة، وبمسعاها التأليفى الجامع لأشتات المسائل تيسيرا للإمساك بزماماتها، وكل ذلك بمهد الأرض بساطا لإلقاء السؤال الإبستيمى.

من ذلك ما صنعه مصطفى ناصف، وهو من النقاد الذين أسسوا لأنفسهم نهجا فى قراءة التراث، وقد نذر جهده على امتداد سنوات طوال وعلى مسافة ما بين مصنفات متعاقبة لتسوية نظرية شيدها على تضافر رؤية نقدية ورؤية لغوية ورؤية حضارية، فاتصل على يديه النص الأدبى بالنص النقدى، واتصلا معا بقضية اللفظ والمعنى، ثم اتصلت جميعها بنظرية الإعجاز؛ وبين المناضد تسللت رؤاه حول الإنسان العربى فى مجتمعه العربى من خلال تاريخنا العربى.

لقد تشكلت الحيرة المعرفية لدى مصطفى ناصف كأتم ما يكون تشكلها، ثم ارتدت ثوبها التصنيفى فى أوضح حلية بعد أن استجمعت عصارة جهد السنوات المتواليات، وذلك فى ما قدمه إلى الندوة العلمية التى نظمها نادى جدة الأدبى سنة ١٩٨٨ وكان مدارها «قراءة جديدة لتراثنا النقدى»، ثم أصدر أبحاثها ومحاوراتها فى مجلدين مهمين سنة ١٩٩٠، يعتبران من أنفس ما صدر عن ملتقيات عربية جمعا ودقة وإبانة عن الرؤى، فضلا عن الريادات الفكرية الملتئمة. ومن خصاله أنه ارتسم استراتيجية ثقافية حضارية أبان عنها القائم على المؤسسة المنظمة الأديب عبد الفتاح أبو مدين فى المقدمة التى صدر بها المجلدين.

لقد كان لمصطفى ناصف فى هذا الموعد الفكرى إسهامان: بحث عنوانه: «بين بلاغتين» وآخر جاء على شكل استخلاص تأليفى عنوانه: «المقدرة اللغوية فى النقد العربى».

يصدر الباحث عن قلق مداره البحث عن «نظام البلاغة فى إطار مقارنته بغيره من الأنظمة» (ص٣٨٥) وهو مشروع فكرى طموح جال بصاحبنا فى منعطفات قرون أربعة: هى

الثانى والثالث والرابع والخامس، وكانت أكبر المحطات التى وقف عندها: الخليل وسيبويه وابن جنى من جهة أولى، والجاحظ وابن المعتز وابن قتيبة وقدامة بن جعفر وعبد القاهر الجرجانى من جهة ثانية، وكانت له وقفة غزيرة الكثافة والإيحاء مع أبى حامد الغزالى. ولذلك، كان أبو حيان ـ الذى لم يحظ بموقع بين مرجعيات الباحث ـ ملفوفا فى هذه الحقبة من حيث الزمن، وملفوفا كذلك بين أحضان الجداول المعرفية التى تأسست عليها نظرية الباحث: من أدب ولغة وبلاغة وفلسفة وعلم كلام وبحث فى الإعجاز.

وليس ذلك من قبيل الاتفاق ولكنه الوعى الصريح:

«إن تراث اللغة والدلالة والبيان والنحو كانت تسرى فيه روح واحدة، وإن البحث فى شؤون اللغة على وجوهها المختلفة لا يمكن تعمقه فى خواء ومعزل عن افتراض مشكلات كانت تهدد حياة المجتمع. معظم شؤون مانسميه باسم البلاغة والنقد لا يمكن أن يتضح إلا إذا وسعنا مهاد النظر وربطنا بين هموم كثيرة فى داخل اللغة وخارجها» (ص٧٢).

إن هذا النموذج التصنيفى، كما يؤسسه مصطفى ناصف، مغروس الجذور فى أعماق البنية المعرفية. والمسار الذى يتوسل به صاحبه فيه هو إجراء الحفريات فى باطن الدلالة:

«والواقع أن فكرة زيادة المعنى أو المبالغة تدل على أن فكرة المعنى نفسها لم تكن واضحة فى الأذهان. كانت فكرة المعنى أبعد ما تكون عن نمو الكائن الحى وتعامله مع مشكلاته تعاملا ينبض بالتوتر والصعوبة أو السيطرة على ما يتحداه» (ص٧٦).

لقد ربط الباحث البلاغة بفكرة المقاصد وبآلية المقامات، وأدار وظائف اللغة كما تحددت فى تراثنا عليهما، فنشأت غائية الإقناع والتأثير، فدخلت البلاغة منطقة التكريس والاستخدام، ثم تولدت بلاغات يمكن حصرها فى بلاغتين كبريين لكل واحدة مرجعية فكرية ثقافية خاصة. الأولى، هى سليلة الجاحظ، وروادها ورثة له؛ تقوم على الزينة المتيحة للاستدراج والمستبيحة لتصوير الحق باطلا وتصوير الباطل حقا. والثانية، هى بلاغة عقلانية تنزع إلى التفلسف. فأما الأولى فمرتعها الشعر، وأما الثانية فمرضعها الإعجاز.

فما عسى أن يكون موقع التوحيدى من هذه الثنائية الضدية ذات الفرعين المتدافعين، التى بهما تشكل مربعا هندسيا قلق الأضلاع عسير الزوايا.

إن الناظر فى مكونات الرؤية التوحيدية للأدب وللأديب، ثم للغة وللمتكلم بها، ثم كذلك للبلاغة وللنقد وللإبداع، ليحار فى أمره. وحيرته حيرتان: إن التفت إلى الأنموذج التصنيفى افتقد أبا حيان، فليس له فيه مكان؛ وإن أعرض عن الأنموذج والتفت إلى التوحيدى كاد أن ينسى المربع الهندسى بأضلاعه وزواياه، وسنخشى أن لو تشبعنا بأبى حيان على وجه الفرض المنهجى، فأشربنا الاطمئنان إلى ما قاله ـ كله أو بعضه ـ ثم عرضنا ما جاء به مصطفى ناصف على الذى سكن فى نفوسنا لحكمنا على النموذج، وإن أغرانا الإعجاب بصاحبه بالحكم له.

ولقائل أن يعترض بأن الأولى أن نقيس أبا حيان بالأنموذج لا أن نقيس الأنموذج بأبى حيان، ولكن أنموذجا ارتأى لنفسه أن يرسم نسقا معرفيا يغوص على باطن الحركة الفكرية الشاملة لهو أجدر بأن يكون كما يكون الحد: جامعا مانعا.

وما رأيناه من مكونات الرؤية التوحيدية سيعيننا على تحديد بعض المباينات بين هذا الإطار التصنيفى المرسوم ـ والمحتضن للقرن الرابع زمنا وللبلاغة والنقد مضمونا ـ وما تأسس عليه مشروع أبى حيان اللغوى النقدى البلاغى.

فقضية المعنى ـ على سبيل المثال ـ قد مثلت مشكلة جوهرية فى فكر أبى حيان، بل كانت واضحة المعالم كما سبق أن تبينا. ورغم حصافة التعليل الذى يورده ناصف عندما يقول: «وسبب خمول فكرة المعنى هو الجدل، والجدل هو نقيض التأمل الباطنى المترفع على النصر والهزيمة أو الدفاع والهجوم» (ص٧٦)، فإن الحكم الذى عممه لا يسع صاحب (المقابسات).

وعندما يقول الباحث:

«تغنى النقاد فى القرن الرابع بالإخفاء والنقل والقلب وتغيير المنهاج والترتب وتكلف الجبر والزيادة والتأكيد وراحوا يبحثون عما يسمونه الإحالة، وائتلف من هذا كله عقد من اللآلئ المصنوعة التى يتزين بها الفقراء، وغاب عن معجم النقد العربى ما هو أليف وساذج وطبيعى ومتبادر وحميم وما إلى ذلك» (ص٧٩).

فإن النص يضيق عن (البصائر والذخائر).

ولئن أصاب الباحث فى ربط البلاغة بالدعاية (ص٨٢) ثم فى تأكيده أن «الدعاية والمناظرة توأمان (ص ٩١)، فإن الإنصاف يقتضى منا أن نتنازل عن بعض الاستثناء لمن حبر (مثالب الوزيرين).

لقد وضع مصطفى ناصف الإصبع على موطن الوجع حينما قابل بين ما يرويه الغزالى عن الشافعى: «العلم بين أهل الفضل والعقل رحم متصل»، وما استكشفه فى البنية الفكرية من سيادة «ثقافة الإفحام» كما يسميها بلفظه (ص٩٤) الوافدة عليه من غيابات الذاكرة حين استقر بين حناياها قول أبى حامد فى أول كتب الإحياء: «فكذلك من غلب عليه حب الإفحام والغلبة فى المناظرة وطلب الجاه والمباهاة» (مج١، ص٧٦)، ولكنه سيظلم أبا حيان إن أدخله تحت مظلة قوله:

«كان نظام البلاغة هو نظام إدراك المنافع ودفع المضار وإحراز النجاح (...) وهذا كله على مبعدة من البحث الموضوعى، فلا غرابة إذا رأينا نظام البلاغة يقوم منذ البدء على مخاصمة الفكر الفلسفى، والبحث الحر النزيه، وإعلاء نظام آخر ذى طابع عملى ويجاوز لمبدأ الحدود.. وجد بعض البلغاء متعة غريبة فى العبث بمصطلحات الفلسفة، وأرادوا دعم أبحاث أخرى تتخفف من وطأة الثقافة الفلسفية» (ص ٣٨٢).

أو أسكنه تحت سقف قوله:

«لنتصور إذن حاجة المجتمع بين أمرين اثنين متناقضين أحدهما هو التفلسف والمعرفة، والثانى هو البلاغة التى لا تهتم بحقائق الأشياء ولكنها تهتم بالإقناع وضم الجمهور إلى جانب دون آخر. والجمهور ليسوا فلاسفة ولا أشباه فلاسفة، وإنما هم قوم من عامة الناس تؤثر فيهم الكلمة المنتقاة والأصوات الرنانة فلا يتعمقون فى الأشياء كما يفعل الفلاسفة» (ص ٣٨٣).

أو ركن به فى زاوية حكمه:

«لقد أراد هؤلاء البلغاء إعلاء بعض الوظائف اللغوية من أجل تغذية العرف السائد فى طبقة خاصة، وهكذا وجدنا سيلا من الملاحظات حول كيفية النطق واختيار الألفاظ، وهذه الملاحظات كانت تعبيرا عن اليسر والسهولة، وتعبيرا عن خصومة الفلسفة، وكانت عذوبة اللفظ فى دوائر البلاغة أولى من البحث المرهق عن اللفظ الدقيق» (ص٣٨٣).

وفى كل الأحوال سوف يحتج آخر المتعاطفين مع التوحيدى حالما يسمع:

«وهكذا نشأت جفوة واضحة بين شؤون البحث فى الأساليب ومباحث الفلسفة جملة، وكان الذين ينتقدون المباحث الفلسفية يأخذون أمور هذا النقد مأخذاً سهلا، ويتساءلون تساؤلا ساذجا عن فائدة ألفاظ أو مصطلحات فلسفية كثيرة فى البحث اللغوى» (ص٣٨٧).

وقد تطول أمثلة المتباينات بين «الأنموذج» و«المثال»:

«كان شيوع مفهوم الخبر جزءا أساسيا من عالم الدعاية يكشف سوء الظن باستعمال اللغة فلا غرابة إذا رأينا مفهوم اليقين أو الثقة شيئا خارجيا عن اللغة» (ص٣٩٠).

وهل سيعترض أبو حيان على شيء كما يعترض على قول قد يشمله: «نمت البلاغة فى ظل إهمال العقل». (ص٣٩٢) وهو الذى سما بسلطان العقل إلى أعلى المراتب.

لقد سبق لجابر عصفور أن اعترض على الأنموذج التصنيفى الذى قدمه مصطفى ناصف، وذلك فى حوار هادئ الطبع، ساخن الإضمار جرى خلال الندوة وحواه النص المنشور (ص ٤٠٨-٤١٠)، وكان أهم اعتراضاته دائرة على مدى سلامة القاعدة الإبستيمية التى تحرك عليها الباحث، وبعد أربع سنوات أصدر فى مجلة«البلاغة المقارنة» (١٩٩٢) بحثا بالغ الأهمية عن «بلاغة المقموعين»، هو بمثابة قراءة متطورة لمرجعيات الفكر البلاغى فى تراثنا العربى الإسلامى، جاءت حاملة بأنموذج تصنيفى جديد قاعدته منضدة ثنائية صريحة فى تدافع طرفيها:

«هناك بلاغتان فى التراث العربى لا بلاغة واحدة ... البلاغة الرسمية التى تعرفناها فى كتب البلاغة السائدة ... وهى البلاغة التى أنتجها البلغاء والمنظرون الذين كانوا على وفاق مع الدولة، أو فى موقع الخدمة لها، أو العمل أداة من أدواتها ... وبلاغة أخرى مقموعة فى كتب البلاغة الرسمية، مسكوت عنها، لا نلتفت إليها عادة فى ظل هيمنة البلاغة التى تتوارثها وفى سياقات السطوة التى تمارسها أبنية القمع النقلى فى تراثنا. هذه البلاغة المقموعة أنتجتها المجموعات الهامشية التى لعبت دور المعارضة والتى كانت على خلاف مع سلطة الدولة القائمة» (ص ٦).

ولا يفوت الباحث أن يدقق أمر مصطلح البلاغة؛ إذ يأخذه فى دلالته المتراكبة: البلاغة من حيث هى موضوع، والبلاغة حيث هى علم، وهذا يعنى أنها مأخوذة بمادتها وهى فعل الأداء اللغوى، وبتجريدها وهو تحويلها إلى مضمون يعقله العقل.

فالبلاغة الأولى:

«هى بلاغة تركز على مقامات المستمعين وطبقاتهم، وتكتب أو تصاغ، أو ترتجل بالقياس إلى إطار مرجعى هو سلطة المؤسسة التى تتحرك منها وبها هذه البلاغة، وهى بلاغة تتجه إلى متلق منفصل عن صانعها لتحدث فى هذا المتلقى تأثيرات مقصودة سلفا» (ص٦).

أما البلاغة الثانية فهى «البلاغة المقموعة التى نشأت فى ساحات المعارضة» (ص٧).

وهكذا، تتضح المنضدة التصنيفية بسلسلة الدوال المحددة حينا، والواصفة أو الشارحة حينا آخر:

هذه هى: البلاغة الرسمية، والبلاغة السائدة، وبلاغة النقل، والبلاغة المهيمنة، وبلاغة المقامات.

وتلك هى: البلاغة الهامشية، والبلاغة المقموعة، والبلاغة المناقضة، وبلاغة المحكومين المقموعين، والبلاغة المضادة.

ثم يغوص جابر عصفور على استنباط آليات الأداء التعبيرى التى أنتجتها غريزة حب البقاء فظهرت:

«بلاغة تقوم على التعريض والتلطف، والتلميح، والتورية، وأصلوا من القواعد ما يتعلم به بلغاء المقموعين كيف يواجه الواحد منهم الأراقم دون أن تناله بالافتراس، وكيف يقول مالا يقال دون أن يقطع لسانه أو يستخرج من قفاه» (ص٩).

ولئن لم يصرح جابر عصفور بإدراج أبى حيان فى إحدى المنزلتين اللتين أسسهما فى ثنائية ضدية قاطعة، فإنه فى كل المساقات التى تعرض فيها لأبى حيان ـ بالذكر أو بالاستشهاد أو بالمناولة ـ كأنما قد أوعز بإدراجه ضمن «رواد» البلاغة المقموعة.

فهو ،عند استعراض شرائح المثقفين المقموعين فى عهد الدولة العباسية، يكشف عن أسباب التسلط التى من بينها الاهتداء بالعقل لرسم معايير الخير خارج دائرة الوصايات، فيستشهد بقول التوحيدى:

«فكل من له غريزة من العقل، ونصيب من الإنسانية، ففيه حركة إلى الفضائل، وشوق إلى

المحاسن، لا لشئ أكثر من الفضائل التى يقتضيها العقل، وتوجبها الإنسانية» (ص١٥).

وعندما يصور الباحث «عنف الاستجابة القمعية» التى أظهرها العامة المؤدلجون إزاء طوائف البلغاء المقموعين، مفسرا ما بدر عن الأدباء المضطهدين من ردود فعل إزاء العامة، يستشهد بأبى حيان التوحيدى فى أحد نصوصه (ص١٨).

وكذلك يفعل كرّة أخرى عندما تبلغ التقية والصمت والسكوت خطوطها الحمراء فيأتى برأى أبى حيان فى هذا المضمار، فيما يستنبط منه الباحث انبثاق آليات أدائية جديدة بتغيير مسالك التعبير بجعل قول أبى حيان.«لابد من التنفيس عند تضايق الخناق ولابد من الانحجاز عند تعذر الإنجاد والإعراق» (ص٢٠)، مركبا تركيبا مزدوجا لغويا وسيميائيا «كأنها وصول إلى المقصود بطريق يخالف طريقه المعتاد، كمن يتجه إلى الحجاز (الانحجاز) حين ينغلق أمامه طريق نجد (الإنجاد) أو طريق العراق (الإعراق)».

لا شك أن التوحيدى، بكل تركته التى آلت إلينا، قد كان حاضرا بل جاثما ضمن مرجعيات جابر عصفور وهو يسوى على أرض البلاغة العربية معماره التصنيفى الشاقب. ألم ينطق أبو حيان بما هو صريح الاصطلاح، حتى لكأنه النطفة التى استقام عليها الأنموذج بأكمله. قال ـ متلقيا ـ وهو يروى وقائع الليلة السابعة من (الإمتاع والمؤانسة): «هذه جملة قامعة لمن ادعى دعواه أو نحا منحاه»(١-١٠٤).

فإن يكن لنا شئ نستدركه على هذه المعالجة الهادفة الملتزمة التى قدمها جابر عصفور، وبفضلها أصبحنا نكاشف أسراراً خفية كانت تحكم البنية المعرفية للبلاغة العربية، فهو التنبيه على استثنائية النسق الذى يتوفر عليه أبو حيان التوحيدى فى هذا المضمار، فالذى وصلنا عنه من أصحاب السير والتراجم، والذى حدثنا به هو نفسه عن نفسه، كلاهما يحضنا على الظن بأنه قد كان من فئة المحرومين الذين تحولوا تحت وقع الحرمان وتحت وقع الوعى بالحرمان وبمظلمة الحرمان إلى مقموعين: تسلط على أبى حيان القمع اتفاقا، وحيكت عليه أنسجة القمع على القصد المراد، ثم اجتهد هو بكل ما فى وسعه كى يستحث الشعور بالقمع أن يسكنه؛ ففعل بنفسه ما لايفعله الغريم بغريمه.

والذى تركه لنا من مصنفات، إذا توسلنا به، مجموع الأطراف متضافر الأشتات مركوز الزوايا؛ كأنما يقوم شاهدا عتيدا على أنه بما خط من كتابة، وبما شيد من تنظير، قد انخرط كليا فى خطاب البلاغة الأخرى غير المقموعة.

أو لنقل، على أيسر الاحتمال، إنه لم يركب مطايا الخطاب المزدوج، ولم يتوسل فى القضايا الحادة بالمجاز الذى كانت أسرة البلغاء المقموعين يتوسلون به. فإن شئنا الرضى بالأدنى صرحنا قائلين: إن أبا حيان لم يجد حرجا فى أن يتعامل مع كل مقولات البلاغة الرسمية، ألأنه كان ينشد من وراء الكتابة البلاغية مصاهرة الخطاب الرسمى، فكان لذلك يغازل مقولاته، فلما كبا به جواد سيزيف عمد إلى إحراق ما كتب!

لعل المنضدة التصنيفية التى أعدها جابر عصفور لا تنفسح لإيواء أنموذج أبى حيان بكل اتساع، فإذا سلمنا بأن مدونته هى نص بلاغى، ثم صادرنا على أن سيرته بكل تفاصيلها هى من جهتها نص سيميائى، فإن خصوصية الأنموذج التوحيدى تتمثل فى أننا نرى بليغا مقموعا شيد معمار المرجعية البلاغية السائدة، بينما كنا ننتظر أن نلقاه فارسا على مسرح البلاغة المضادة.

فنحن مع أبى حيان التوحيدى نطارد نسقين من الكتابة: نصا لغويا فى صلب الدائرة الرسمية، ونصا سيميائيا هو على هامشها. كتابة إلى البلاغة المرجعية هى أقرب، وكتابة هى ببلاغة الهامش أليق.

هى الثنائية التى تنطقه فى أولى ليالى (الإمتاع):

«وصلت أيها الشيخ ـ أطال الله حياتك ـ أول ليلة إلى مجلس الوزير ـ أعز الله نصره، وشد بالعصمة والتوفيق أزره ـ فأمرنى بالجلوس، وبسط لى وجهه الذى ما اعتراه منذ خلق العبوس؛ ولطف كلامه الذى ما تبدل منذ كان لا فى الهزل ولا فى الجد، ولا فى الغضب ولا

فى الرضا. ثم قال بلسانه الذليق ولفظة الأنيق: قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراع لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلى أعرضك لشئ أنبه من هذا وأجدى، ولذلك فقد تاقت نفسى إلى حضورك للمحادثة والتأنيس» (ص١٩).

ثم تنطقه وهو يتحدث عن ابن عباد ـ رفيق الأمس ـ بالقول:

«والذى غلطه فى نفسه وحمله على الإعجاب بفضله والاستبداد برأيه، أنه لم يجبه قط بتخطئة، ولا قوبل بتسوئة، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت أو لحنت أو غلطت أو أخللت، لأنه نشأ على أن يقال [له]: أصاب سيدنا، وصدق مولانا، ولله دره، ولله بلاؤه، ما رأينا مثله، ولا سمعنا من يقاربه» (ص٥٨).

لعل الإشكال الأكبر فى الكتابة عند أبى حيان أنها بحث متواصل عن نقطة الاعتدال المفقودة، مثلما أنه قد كان هو بذاته كائنا متحفزا دوما يبحث عن الاستقرار فلا يظفر بسكينته. والمعضلة المنهجية فى قراءتنا اليوم، هى أننا عاجزون عن قراءة فكر أبى حيان دون قراءة أبى حيان نفسه، فليس بوسعنا الولوج إلى غرفة اللغة ثم الوقوف عند عتبة العلامة. فالكتابة التوحيدية تقرأ لغويا وتقرأ سيميائيا، وكل واحدة تظل دون الأخرى ناقصة ومشوهة.

والسبب فى هذا التلازم أن أبا حيان الأديب لم ينفك يتحدث عن نفسه بوصفها ذاتا تحيا وتعيش: هى مرجعه المستأنف بلا ملل. ثم هو لم ينفك يتحدث عن نفسه بوصفها ذاتا تفكر فى الأحداث وتعقب على الآخرين من صانعى الأحداث.

ومن هنا، انبثق الاستعصاء: استعصاء سلكه فى خانة التصنيف.

هو رجل متمرد على الأنساق.

عقل الأدب وهو لغوى، وعقل اللغة وهو أديب.

تأدب ونقد، ولكنه ناقد لم يصرف جهده فى نقد صناع الأدب ومحترفى الفن، وإنما صرف همه فى نقد من إلى مقامهم يرفع الأدب، ومن إليهم يتجه بدرره الموشحة متعا والمحلاة أنسا.

هو فيلسوف وأديب، ولكنه لم يحسم خياره إن كان من حزب الحكام أم من أسرة الحكماء، لم يعرف نفسه إن كان من صف الفئة المشرعة للمعرفة، أم من البطانة المشروع لها بالمعرفة والمتوسل إليها بثمار المعرفة .

التوحيدى رجل الثقافة الخادمة ورجل الثقافة المخدومة، تزاوجت عليه بلاغة النقص وبلاغة المآرب.

التوحيدى رجل تاه بين بلاغتين، كان يرى نفسه من فئة المغلوبين، فطمح إلى منزلة الغالبين، فطرز خطابا يقربه إليهم ويفتح له باب الانخراط فى حزبهم.

كتب أدبا على منوال أدب السامعين، وهو أدب بلاغة القائمين من ذوى المرجعية الناقلة، فإذا بالمجتمع يصغى إلى لغة أدبه ويغض الطرف عن مضمون أدبه: تسلى به ولم يستجب له.

فضله أنه كان قادرا على المراجعة، وشرفه أنه كان قادرا على نقد الذات؛ لأنه يحلم بمصالحة الذات، ولعله كان يخشى النسيان ممن سيأتى متحدثا عن أن البلاغة العربية بلاغات، وأن سماء البلاغة قد انفطرت بين بلاغة العقل وبلاغة الشعر، فدون وصيته لمن يقرؤها:

«البلاغة ضروب: فمنها بلاغة الشعر، ومنها بلاغة الخطابة، ومنها بلاغة النثر، ومنها بلاغة المثل، ومنها بلاغة العقل، ومنهابلاغة البديهة، ومنها بلاغة التأويل» (الإمتاع: ج ٢، ص١٤٠-١٤١).

ولم يبخل بوصف ولا بإسهاب فى الوصف، فأعطى كل ضرب حقه من الشرح. ولن نعدم الفوائد فى قراءة كل فن وتتبع كل باب، ولكن بابا واحدا متميزا سيكون خير صوت

يناجى مصطفى ناصف ويعاتبه أن جعل أبا حيان كبير الغائبين فى منظومته:

«وأما بلاغة التأويل فهى التى تخوج لغموضها إلى التدبر والتصفح، وهذان يفيدان من المسموع وجوها مختلفة كثيرة نافعة، وبهذه البلاغة يتسع فى أسرار معانى الدين والدنيا، وهى التى تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله عز وجل وكلام رسوله ... وبها تفاضلوا، وعليها تجادلوا، وفيها تنافسوا، ومنها استملوا، وبها اشتغلوا. ولقد فقدت هذه البلاغة لفقد الروح كله، وبطل الاستنباط أوله وآخره. وجولان النفس واعتصار الفكر إنما يكونان بهذا النمط فى أعماق هذا الفن؛ وها هنا تنشال الفوائد، وتكثر العجائب، وتتلاقح الخواطر، وتتلاحق الهمم، ومن أجلها يستعان بقوى البلاغات المتقدمة بالصفات الممثلة، حتى تكون معينة ورافدة فى إثارة المعنى المدفون، وإثارة المراد المخزون» (١٤٢-١٤٣).

أو لعله كان يتوجس ريبة من الضياع بين المقموعين وسط القامعين، فخاف على البلاغة أن ينفرط عقدها فدون وصيته لتكون بلاغته بلاغة الكلام، وبلاغة المتكلمين، دون أن تنفى هذه أو تلك بلاغة السامعين:

«نظام البلاغة وعقدتها، والذى عليها المدار والمحار، أن يكون طالبها مطبوعا بها، مفطورا عليها، قد أعين بشهوة فى النفس، وأدب من الدرس، فإنه متى اختل فى أحد الطرفين، بدا عواره، ولصق به عاره، والآفة فيها من الدخلاء إليها الذين يستعملون الألفاظ، ولا يعرفون موقعها، أو يعجبهم الاتساع، ويجهلون مقداره، أو يروقهم المجاز، ويتعدون حدوده، أو يحسن فى حكمهم التصريح. ولعل الكناية هناك أتم والإشارة فيه أعم، وهذه الخلال تجدها فى قوم عدموا الطبع المنقاد فى الأول، وفقدوا المذهب المعتاد فى الثانى، والسر كله أن تكون ملاطفا لطبعك الجيد، ومسترسلا فى يد العقل البارع، ومعتمدا على رقيق الألفاظ، وشريف الأغراض، مع جزولة فى معرض سهولة، ورقة فى حلاوة بيان». (البصائر: مج١ ص٣٦٤ -٣٦٥).

أفتراه كان يعترض لو استرق السمع، فألفانا ندير الكلام فى أمره على سؤال اللغة الذى هو سؤال العقل البارع، كما لذ له أن قال!

المراجع:

زكريا إبراهيم:

- **أبو حيان التوحيدى** ـ مكتبة مصر ـ القاهرة.

أبو حيان التوحيدى:

- **الإمتاع والمؤانسة** ـ تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية ـ بيروت، صيدا، ١٩٥٣ (٣ج).
- **ثلاث رسائل لأبى حيان** ـ تحقيق إبراهيم الكيلانى، المعهد الفرنسى بدمشق، ١٩٥٣ (رسالة السقيفة ـ رسالة فى علم الكتابة ـ رسالة الحياة).
- **الصداقة والصديق**، طبعة الجوائب، ١٣٠١هـ. (معها رسالة العلوم).
- **مثالب الوزيرين**، تحقيق إبراهيم الكيلانى، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١.
- **المقابسات** ـ تحقيق حسن السندوبى، مصر، ١٩٢٩.
- **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر القاهرة ١٩٥١.

ياقوت الحموى:

- **معجم الأدباء**، تحقيق فريد رفاعى، ١٩٣٨. خير الدين الزركلى: الأعلام، ١٩٥٩.

تاج الدين السبكى:

- **طبقات الشافعية**، القاهرة، ١٩٦٦.

محمد عبد الغنى الشيخ:
- **أبو حيان التوحيدى: رأيه فى الإعجاز وأثره فى الأدب والنقد**، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٣. ج٢.

القاضى عبد الجبار:
- **متشابه القران** تحقيق عدنان محمد زرزور دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩، (٢ ج)

جـــابر عصفـــور:
- «بلاغة المقموعين»، **مجلة البلاغة المقارنة : ألف**، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ع ١٢، س ١٩٩٢ ص ٦-٤٩.

أبو حامد الغزالى :
- **إحياء علوم الدين**، دار الفكر ١٩٧٥ (طبعة مصورة عن طبعة لجنة نشر الثقافة الإسلامية ١٣٥٦هـ)

مصطفى ناصـــف:
- المقدرة اللغوية فى النقد العربى، ضمن **قراءة جديدة لتراثنا النقدى** النادى الأدبى الثقافى بجدة، ١٩٩٠ (٢مج) ص ٥٣-١٠٥.
- «بين بلاغتين»، المرجع : ص٣٧٩-٤٠٦.

Complément bibliographique

M. Arkoun:

Essais sur la Pensée islamique, Paris, M laisoneue , 1973 cf. ch. III : l' humanisme arabe au IV e/ X sié ce I d'aprés le kitab al - Hawamil wal - Sa - Wamil, pp . 87 - 147 .

A. Badawi:

Histoir de la Philosophie en Islam, Paris, Vrin, 1972 II T.

J . Berque:

Langages arabes du Présent, NRF, Paris, 1974.

A. Bouhdiba :

Culture et Société Uni: Tunis 1978.

L . gardet:

L'Islam: Religion et Communauté , Paris, Descée D . Brouwer . 1970 .

H. Cobin:

Histoire de la Philosophie islamique, Paris . NRF, 1964 .

H. Feki:

Les Ideé s religieuses et Philosophiques de l'Isamaé lisme ofocimide, Uni. de Tunis, 1978 .

G. E . Von grunebaum:

L'Identité culturelle de l'Islam (Traduit de l' Anglais par Roger Sture'e eas) Paris, NRF, 1973 .

D.S. Margoliouth:

Abu Hayyan al - Tawhidi. Ency. de l'ISLAM, ed.

S.M. Stern:

Abu Hayyan...

EMAY:

de l'Islam, 2 e ed.