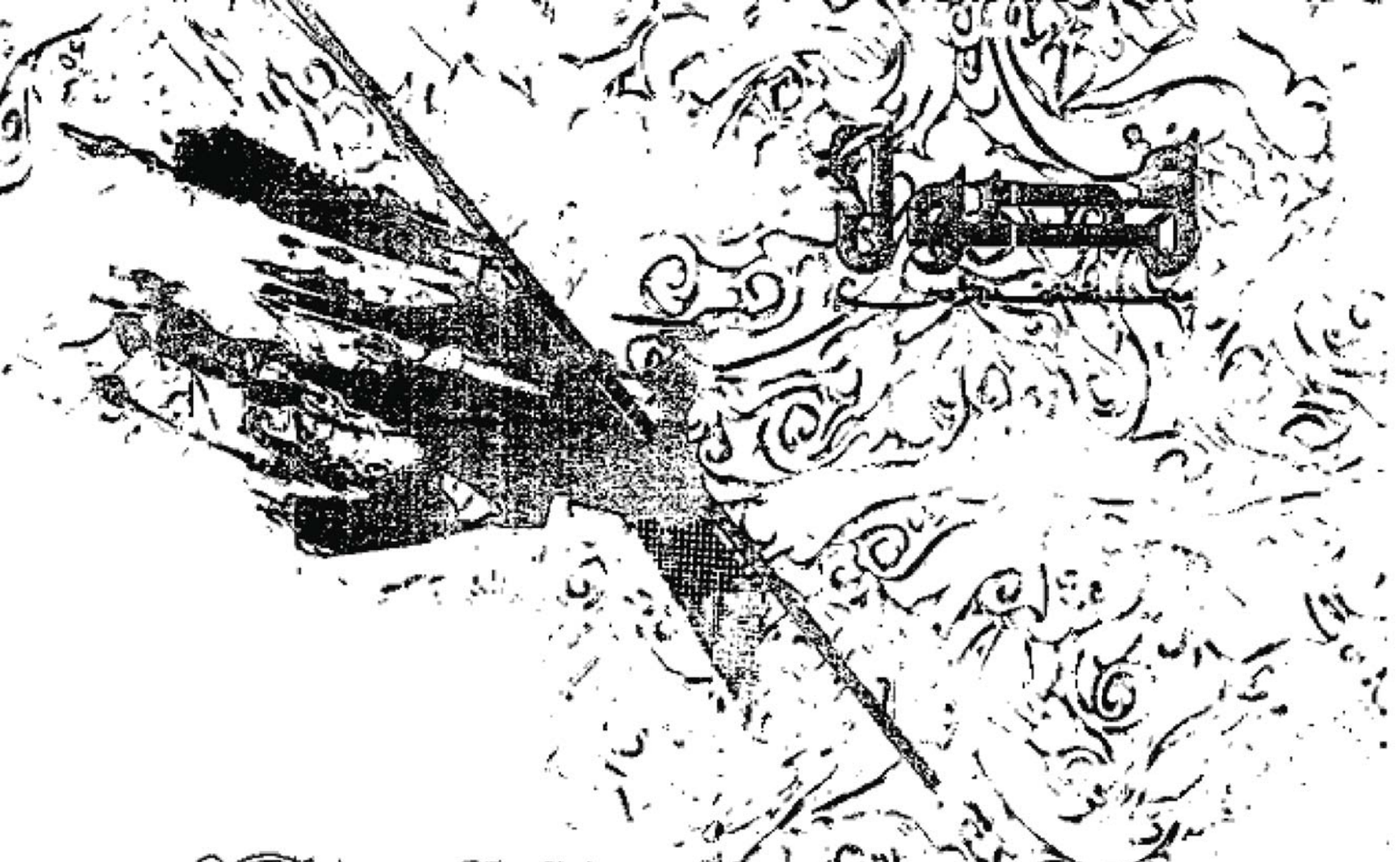


أبو حيان التوحيدي

(الجزء الثاني)

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

- حداثة أبي حيان
- التوحيدي وإشكال الصوت
- اللغة والعجز
- منطق السلطة
- تحولات حديث الوعي
- حوار العقل وسؤال الحرية
- فلسفة السؤال والتساؤل
- المحاورات وتعدد الأصوات
- تمرد الحاكي والمحكي
- المشافهة والكتابة
- المجلسيات والمقامات
- تمارين الصداقة

المجلد
الرابع عشر
العدد الرابع

شتاء ١٩٩٦

فصول
مجلة النقد الأدبي
مجلة علمية محكمة

كتابخانه ومركز
بنياد دايرة المعا
مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أبو حيان التوحيدي

الجزء الثاني

تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب

فصول

مجلة النقد الأدبي

رئيس مجلس الإدارة: سمير سرحان

رئيس التحرير: جابر عصفور

نائب رئيس التحرير: هدى وصفي

الإخراج الفني: سعيد المصري

مدير التحرير: حسين حمودة

التحرير: حازم شحاته
فاطمة قنديل

سكرتارية: أمال صلاح
صالح راشد

● الأسعار في البلاد العربية:

الكويت ١٫٧٥٠ دينار ـ السعودية ٣٠ ريال ـ سوريا ١٣٣ ليرة ـ المغرب ٥٥ درهم ـ سلطنة عمان ٣ ريال ـ العراق ٢ دينار ـ لبنان ٥٠٠٠ ليرة ـ البحرين ٣ دينار ـ الجمهورية اليمنية ١٠٠ ريال ـ الأردن ٢٫٥ دينار ـ قطر ٣٠ ريال ـ غزة/ القدس ٢٫٥٠ دولار ـ تونس ٥ دينار ـ الإمارات ٢٧ درهم ـ السودان ٦٧ جنيها ـ الجزائر ٤ دينار ـ ليبيا ١٫٧ دينار ـ دبي/ أبو ظبي ٣٠ درهم.

● الاشتراكات من الداخل:

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

● الاشتراكات من الخارج:

عن سنة (أربعة أعداد) ١٥ دولاراً للأفراد ـ ٢٤ دولارا للهيئات، مضاف إليها مصاريف البريد (البلاد العربية ـ بمعادل ٦ دولارات) (أمريكا وأوروبا ـ ١٩ دولارا).

السعر: ثلاثة جنيهات

● ترسل الاشتراكات على العنوان التالي:

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

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

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

أبو حيان التوحيدي

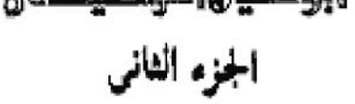
الجزء الثاني

• في هذا العدد

• ملتقى

	رئيس التحرير	٥
– حداثة أبي حيان	عبد المجيد الشرفي	١٠
– أبو حيان والتعامل مع الحداثة	أنور لوقا	٢٢
– التوحيدي وإشكال الصوت والكتابة	محمد علي الكردي	٥٢
– اللغة والعجز عن التعبير في أدب أبي حيان	وداد القاضي	٥٧
– البعد الإشاري والبعد الرمزي	محمد بريري	٦٩
– منطق السلطة وهواجس المثقفين	محيي الدين اللاذقاني	٨٠
– تحولات حديث الوعي	هالة أحمد فؤاد	٨٩
– التوحيدي: حوار العقل وسؤال الحرية	ماجد يوسف	١١٢
– تساؤلات حول تساؤلات «الهوامل والشوامل»	محمود أمين العالم	١٢٩
– فلسفة السؤال والتساؤل عند التوحيدي	حامد طاهر	١٣٦
– محاورات التوحيدي وتعدد الأصوات	ألفت كمال الروبي	١٤٣
– تمرد الحاكي والمحكي	أحمد درويش	١٦٧
– المشافهة والكتابة	حمادي صمود	١٧٧
– تحويل المتعة من البناء الشفوي إلى نسق المكتوب	شعيب حليفي	١٨٨
– المجلس، الكلام، الخطاب:	سعيد يقطين	١٩٣
– المجلسيات والمقامات والأدب العجائبي	كمال أبو ديب	٢١٠

المجلد الرابع عشر
العدد الرابع
شتاء ١٩٩٦



الجزء الثاني

– قراءة فولكلورية في أدب التوحيدى	محمد رجب النجار	٢٤٥
– التوحيدى والتراث الشعبى	إبراهيم السعافين	٢٦٣
– نمارين الصداقة ومسارات الخطاب	محمد بنيس	٢٧٤
– فى الصداقة والصديق	أحمد كمال زكى	٢٨٣
– الضحك فى أدب التوحيدى	السيد إبراهيم محمد	٣٠٣
– السجع بين التوحيدى ومعاصريه	إيفريت روسون	٣١٦
– أبو حيان الناقد الاجتماعى	عثمان موافى	٣٢٠

البعد الإشارى والبعد الرمزى

مدخل لقراءة خطاب أبى حيان

محمد بريرى*

تؤكد النظرية اللغوية المعاصرة نفى البعد الإشارى للغة، وتعول بدلا من ذلك على عقد الصلة بين اللغة والتصورات الذهنية. فاللفظ اللغوى لا يشير إلى الأشياء، بل يثير فى ذهن المتلقّى أفكاراً أو تصورات. إن كلمة «ناقة»، مثلا، حين تلفظ أو تقرأ تثير فى ذهن المتلقى المعين تصورات تختلف عما تثيره فى أذهان سواه، كما تختلف هذه التصورات باختلاف نظام العلامات الذى تدخل فيه الكلمة. إن ورود كلمة «ناقة» فى قصيدة عربية قديمة يثير من الأفكار والمشاعر والصور ما لا علاقة له بما تثيره الكلمة نفسها لو وردت فى كتاب عن علم الحيوان؛ لأن نظام علامات الشعر العربى القديم ليس له أدنى صلة بنظام العلامات فى علم الحيوان.

ولقد انتقل هذا النوع من التفكير إلى مجال النقد الأدبى، فشاع القول بنفى العلاقة بين النص الأدبى، وما نظنه إشارات إلى موضوعات وأشياء خارج النص. فالنص الأدبى لا يحاكى الواقع ولا يمثله أو يشير إليه، بل إنه يثير فى ذهن المتلقى الكفء ما قد يكون منبت الصلة بما نتصور أنه إشارات إلى الواقع. ولا شك أنه إذا كان اللغويون يقطعون الصلة بين اللغة والأشياء والوقائع، فإن هذه القطيعة تكون أوضح فى مجال الأدب، لأن الأديب يستخدم اللغة، فى معظم الحالات، استخداماً إيحائيًا، ينأى فيه عن الدلالة المباشرة. لا يحاكى النص الأدبى، إذن، الواقع، بل ينشئ دلالة تلتمس فى الكيفية الخاصة التى تتجسّد بها الأشياء والموضوعات. وإذا كان لنا أن نبحث عن أشياء من خارج النص تعين على فهمه أو تأويله، فليس أمامنا إلا النصوص الأخرى المناظرة له. إن فهم دلالة الناقة فى معلقة طرفة بن العبد لا يلتمس فى البحث عن العلاقة بين كلام الشاعر والوجود الفيزيقى لهذا الحيوان، بل يلتمس فى أمرين، الأول هو مجموعة التصورات والمشاعر التى يمكن أن يثيرها كلام الشاعر فى ذهن المتلقى، والثانى، ولعله الأهم لأنه الأساس، هو علاقة هذه التصورات بالتصوّر العام للناقة فى النصوص الأخرى؛ لأن الوجود الخاص للناقة فى معلقة طرفة ناتج عن استخدام خاص لما يمكن أن نسميه شفرة الناقة فى الخطاب

* قسم اللغة العربية، آداب القاهرة، فرع بنى سويف.

الشعرى العربى؛ أى مجموعة القواعد العامة المولّدة لأى كلام شعرى عربى عن الناقة.

فإذا نظرنا فيما خلّفه لنا أبو حيان التوحيدى من نصوص، وما قيل عن هذه النصوص، قديماً وحديثًا، لاحظنا أن ثمة فجوة بين خطاب التوحيدى، وما يمكن أن نسميه النصوص المفسِّرة أو المؤولة لهذا الخطاب. تنشأ هذه الفجوة، إلى حد كبير، من الاعتداد المسرف بالمقارنة بين خطاب التوحيدى، وما يتوهم أنه إشارات إلى وقائع وأحداث. أى أن الاعتداد بالبعد الإشارى كان هو الغالب على قراء التوحيدى بينما أهمل البعد الرمزى الإيحائى، كما أهمل النظر فى علاقة نصوص التوحيدى بالنصوص المناظرة له، سواء تلك التى سبقته أو التى تلته. بعبارة أخرى، اقتطع خطاب التوحيدى من سياقه النصى ونظر بدلا من ذلك فيما ظنه بعضهم إشارات تاريخية واقعية. وقد كان من جراء هذا الموقف أن تكرر الحديث عن كذب التوحيدى أو صدقه، وعن اتساقه أو تناقضه، كما اتهم بالزندقة تارة، ورمى بالتسول والاستجداء تارة أخرى.

اتهم أبو حيان بالتناقض، مثلا لأنه أنشأ نصًا فى الطعن على الوزيرين، ثم عاد فأقرّ بمكانتهما وفضلهما، بل أثنى عليهما [1]. وحقيقة الأمر أنه ليس ثمة تناقض إذا تنبّهنا إلى الفرق بين المستوى الرمزى والمستوى الإشارى فى كلام أبى حيان. إن نص (مثالب الوزيرين) نص أدبىّ من النوع الهجائى أحال فيه أبو حيان الوزيرين إلى «موضوعين» أو رمزين، قاطعًا بالتالى الصلة بينهما وبين وجودهما التاريخى الواقعىّ. أما ما ذكره، فى تضاعيف هذا الكتاب، عن مكانة الوزيرين الرفيعة، فهو من باب الإشارة والتقرير. ولا يستبعد أنه اضطر إلى هذه العبارات التقريرية من باب تنبيه المتلقى إلى أن هجاءه للوزيرين نص أدبى، لا ينبغى النظر فيه من أجل البحث فى مدى مطابقته للواقع أو مخالفته له. أى أن النص الأدبى لا ينظر فيه من أجل البحث عما فيه من صدق أو كذب، بل من أجل ما فيه من فن، ومن أجل الكشف عن قوانينه ونظامه الداخلى من حيث هو نوع أو جنس أدبى.

والحق أن مسألة الوفاء بمطالب الفن وقوانينه، التى تتجاوز مطلب الصدق، أى المطابقة بين الخطاب الأدبى والواقع، أهمّت أبا حيان فى أكثر من موضع فى كتاباته المختلفة، ومال إلى الاعتقاد فى أن المستوى الأدبى أو الرمزى للنص هو ما ينبغى أن يهم المبدع. من هذا مثلا، ما نقله عن أبى سليمان وأبى زكريا الصيمرى قائلا:

«سألت أبا سليمان عن البلاغة ما هى؟ وقلت: أحببت أن أعرف قولا على نهج هذه الطائفة، لأن لهم الخطابة فى عرض كتب الفيلسوف... وجوابهم أحق ما أعتمد.

فقال: هى الصدق فى المعانى، مع ائتلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وتحرّى الملاءمة والمشاكلة، برفض الاستكراه، ومجانبة التعسف.

فقال له أبو زكريا الصيمرى: قد يكذب البليغ ولا يكون بكذبه خارجاً من بلاغته.

فقال: ذلك الكذب، وقد ألبس ثوب الصدق، وأعير عليه حلية الحق. فالصدق حاكم، وإنما يرجع معناه إلى الكذب الذى هو مخالف لصورة العقل، الناظم للحقائق، المهذب للأغراض، المقرّب للبعيد، المحضر للقريب»[2].

تتجه هذه المحاورة النقدية المكثفة إلى ترسيخ مفهوم الصدق الفنى[3]، أى أن يكون النص أو الخطاب الأدبى مطابقًا لشروط الفن، حتى وإن كان مجافيًا للواقع، فالبعد الرمزى أو «أدبية» النص أهم من مطابقته للواقع، بل لعل هذه «الأدبية» هى ما تدفع المبدع إلى الكذب «البليغ»، الذى هو أهم من الصدق غير «البليغ».

وقد التفت أبو حيان التوحيدى فى هذه المسألة إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحراً وإن من الشعر لحكمًا»، واهتم بالسياق الذى ورد فيه هذا الحديث. فلعل ذلك حين كان يحاول أن يبرّر، نقديًا، هجاءه للوزيرين، معولا على أن الصدق فى الفن أولى بالرعاية من المطابقة بين الخطاب الأدبى وحقائق الأمور. فيقول:

«وهل أنا إلا كمن قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديث: يارسول الله: رضيت فقلت أحسن ما عرفت، وغضبت فقلت أقبح ما عرفت. فلم ينكر ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم. وأنا أروى لك القصة لتكون الفائدة أظهر، والحجة أنور.

قال عمرو بن الأهتم للزبرقان، حين قال له النبى عليه السلام: ما علمك فيه؟ قال: أعلم أنه قد نجمت له مروّة، وأنه مطاع فى قومه، وأنه مانع لما وراء ظهره. فقال الزبرقان: أما والله لقد ترك ما هو أفضل من هذا. فقال عمرو: أما إذ قال ما قال فهو ما علمتُ أحمق الأب، لئيم الخال، زمر المروّة، حديث الغنى: ولقد صدقت فى الأولى، وما كذبت فى الأخرى. وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فقال عمرو: يارسول الله، لقد غضبت فقلت أقبح ما عرفت، ورضيت فقلت أحسن ما عرفت. فقال النبى صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحراً»[٤].

لقد مدح عمرو بن الأهتم الزبرقان ثم هجاه، أى نقض نفسه، فهو إما أن يكون كاذباً فى مدحه أو كاذباً فى هجائه، ومع ذلك فقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم «خطاب» عمرو بن الأهتم فقال «إن من البيان لسحراً»، لأن المدار فى الفن والأدب على الوفاء لمقتضيات البيان، لا على الصدق أو الكذب، أى أن الفن لا يعامل معاملة مطلق الكلام، بل يراعى فيه «نظام» الفن.

وقد قدم أبو حيان التوحيدى لهجائه للوزيرين بخطاب نقدى يتضمن ما يشبه نظرية فى وظيفة الإبداع ومصادره النفسية، فقال بآراء تتسق مع اعتداده بالفن ونظامه، حتى لو تناقض مع مقتضيات الصدق الإشارى. إن المصدر النفسى للإبداع الأدبى يكمن فى قوة الشعور بالسخط والرضا، التى قد تقود المبدع إلى مجافاة بعض الحقائق. ولا يرى أبو حيان فى ذلك بأساً لأنه يذهب مذهباً تطهيرياً، يرى فيه شبهاً شبيهاً بما يقول به علماء النفس من أن طاقة العدوان الغريزية يتم إعلاؤها عن طريق أنشطة متباينة، منها الفن والأدب، بدلا من أن يتم التنفيس عنها بشكل مباشر تدميرى فى الحروب وضروب العدوان الأخرى. يقول أبو حيان فى ذلك:

«على أن من وصف كريماً أطرب، ومن أطرب طرب، والطرب خفة وأريحية، تستفزان الطباع، وتشبهان الحصيف بالسخيف؛ فأما من حدث عن لئيم فإن أساس كلامه يكون على الغيظ، والغيظ نار القلب، وخبث اللسان، وتشنيع القلم...»[٥].

لا يرى أبو حيان بأساً فى أن يشتبه «الحصيف بالسخيف»، مادام التعبير الفنى ناجحاً. ويدافع أبو حيان عن مذهبه مشيراً إلى أن الإبداع يعين المبدع على التخفيف من مشاعر الغيظ، وهو ما يتصل بما ذكرته من أن للأدب عنده وظيفة تطهيرية فيقول:

«فمن ذا يزرى على هذا المذهب إذا خرج القول فيه معضوداً بالحجة... وكان فيه برد الغليل، وشفاء الصدر، وتخفيف الكاهل من ثقل الغيظ»[٦].

ويصرح أبو حيان بمذهبه قائلا:

«وإن كان بعض الصدق مشوباً، وبعض الحق ممزوجاً فلا بأس ولا حرج، فإن ذلك القدر لا يقلب الصدق كذباً، ولا يحيل الحق باطلا، وأين المحض من كل شر، والخالص من كل خير؟»[٧].

ويأخذ أبو حيان على الحالمين المثاليين أنهم يطلبون المحال، ويقعون من ثم فريسة لما نسميه، بلغتنا المعاصرة، الإحساس المرضىّ بالذنب، لأنهم يطلبون المستحيل فيقول عنهم:

«وراتم المحال خابط، وطالب الممتنع خائب، ومحاول ما لا يكون مكدود معنّى، ومحدود معدى، ومرجعه إلى الندم، ونهايته الأسف الذى

يشجو النفس، ويمرض الفؤاد، ويوجع القلب، ويضاعف الأسى، وربما أفضى إلى العطب»[٨].

لم يأبه أبو حيان فى هجائه للوزيرين بالبعد الإشارى، وإنما عنى بتجسيد رؤيته الفنية الساخرة معتمداً بالشروط الفنية للهجاء والسخرية والمفارقة، ولم ير فى ذلك كله بأساً. كما أنه لم ير بأساً فى أن يقول عن الوزيرين:

«ولولا أن هذين الرجلين، أعنى ابن عباد وابن العميد كان [كذا] كبيرى زمانهما، وإليهما انتهت أمور... وعليهما طلعت شمس الفضل، وبهما ازدانت الدنيا، وكانا بحيث ينشر الحسن منهما نشراً...، لكنت لا أتسكع فى حديثهما هذا التسكع، ولا أنحى عليهما بهذا الحد، ولكن النقص ممن يدعى الكمال أشنع... ولو أردت مع هذا أن نجد لهما ثالثاً من جميع من كتب للجيل والديلم إلى وقتك هذا المؤرخ فى هذا الكتاب لم تجده»[٩].

إن هذا الاعتراف من جانب أبى حيان بفضل الوزيرين، بعد أن سلبهما قبل ذلك كل فضيلة، ونسب إليهما كل رذيلة، يدل على ما ذكرناه فى البداية من أن أبا حيان يفرق بين الخطاب الإشارى التقريرى والخطاب الرمزى الإيحائى. وكما ذكر فيما سبق، فإن أبا حيان ربما اضطر، فى تضاعيف نقده وهجائه للوزيرين، إلى الإشارة إلى مزايا الوزيرين، كأنه ينبه القارئ إلى عدم الخلط بين خطابه عن الوزيرين وما يمكن أن يسميه الواقع التاريخى لهما. أى أن أبا حيان ينبه قارئه إلى أنه لا يكتب تاريخًا للوزيرين يعنى فيه بالحقائق، وإنما ينشئ خطاباً أدبيًا يراعى فيه أصول فن الهجاء، حتى وإن أدى به ذلك إلى مجافاة الوقائع الثابتة.. وذلك هو الكذب البليغ الذى قال عنه أبو سليمان إنه كذب «قد ألبس ثوب الصدق، وأعير عليه حلية الحق». ولذلك، فإن هذا النوع من مجافاة الحقائق لا يعد كذباً، بل هو صدق، لأنه يراعى حقائق الفن. الحقيقة الفنية قد تباين الحقائق الواقعية، لكنها تظل حقيقة صادقة بمعيار الفن الذى تنتمى إليه.

إن عناية أبى حيان برسم صورة ساخرة لابن عباد هى ما يهمه، ولا يهمه صحة ما ينسبه إلى ابن عباد من أقوال وأفعال. وهو، على سبيل المثال، يسجل لنا مشهداً ساخراً لابن عباد عند عودته من همذان، وكيف استقبله الناس، وكيف أعد هو لكل واحد من مستقبليه كلاماً مسجوعاً يلقاه به. ويقدم أبو حيان لهذا المشهد قائلا: «فأول ما أذكر من ذلك ما أدل به على سعة كلامه، وفصاحة لسانه وقوة جأشه، وشدة منته». غير أن أبا حيان يكر على هذا المديح ساخراً من ابن عباد فيقول مكملا كلامه السابق: «وإن كان فى فحواه ما يدل على رقاعته والتكاث مريرته، وضعف حوله، وركاكة عقله، وانحلال عقده»[١٠]. ثم يمضى بعد ذلك فى وصف ما كان من أمر ابن عباد ومستقبليه مسجلا عبارات ابن عباد الرنانة، التى تجسد بحق ما وصفه به من «فصاحة لسانه... وركاكة عقله». فابن عباد يعنى بالسجع أكثر مما يعنى بأى معنى، إذ يضع أبوحيان على لسانه قوله:

«أيها القاضى كيف الحال والنفس، وكيف الإمتاع والأنس، وكيف المجلس والدرس، وكيف القرص والجرس، وكيف الدس والدعس، وكيف الفرس والمرس»[١١].

ثم يعقب أبو حيان على هذا مواصلا حديثه:

«وكاد لا يخرج من هذا الهذيان لتهيجه واحتدامه».

لقد أخلص أبو حيان فى وصفه لهذا المشهد بفن الهجاء والسخرية، لا من ابن عباد فحسب، بل من مستقبليه وكيف كانوا يظهرون خشوعًا وتذللا لصاحب السلطة، رغم تفاهة عقله وتخلفه المضحك. ولم يخلص أبو حيان لحقائق الأمور، فأغلب الظن أن ما وضعه على لسان ابن عباد وعلى ألسنة مستقبليه، هو من تأليفه، لأننا نستبعد أن تكون ذاكرة أبى حيان قد وعت على البديهة هذا الحديث الطويل، الذى تخلله استشهاد بالشعر وحوى كثيراً من التفاصيل التى لا يتصور حفظها إلا عن طريق تسجيلها كتابة، وهو ما لم يقله أبو حيان[١٢]. غير أن أبا حيان لا يكترث إلا بخطابه الأدبى الهجائى الساخر، ولا يحفل بمدى مطابقة هذا الخطاب للواقع.

إن ولاء المبدع لفنه وإخلاصه له يفوق أية اعتبارات أخرى، هذا ما يؤكده أبو حيان حين يشرح لنا كيف أن فن الهجاء أولى بالرعاية مما عداه فيقول:

«قيل لبعض من انتجع مأمولا وأدرك حاجته منه: كيف انقلبت عن فلان؟

فقال: منعنى لذة هجائه، وأكرهنى على حسن الثناء عليه، والقلوب مجبولة على حب الإحسان، والألسنة تابعة للقلوب»(١٣).

إن للهجاء عند هذا الرجل لذة فنية دفعته إلى هجران من أحسن إليه، لأن هذا الإحسان حرمه من إبداع خطابه الهجائى.

وكعادته يقدم أبو حيان تفسيراً «سيكولوجيًا» لما هو ملحوظ عنده وعند غيره من المبدعين من ميل إلى الهجاء فيقول:

«وبعد وقبل فالكلام فى نشر العيب وكشف القناع، وتدنيس العرض، وهجو الإنسان، ووصفه بالخبائث أكثر استمراراً، والمتكلم فيه أظهر نشاطاً، وأمرن عادة، وأوقد هاجساً، وأحضر عاطساً، وهذا لأن الشر طباع والخير تكلف، والطينة أغلب. وقد قال بعض فتيان خراسان: «الإحسان من الإنسان زلة، والرحمة من القادر أعجوبة، والظلم من المدل مألوف»(١٤).

وينقل أبو حيان عن جرير قوله: «إذا مدحتم فاختصروا، وإذا هجوتم فأطيلوا، فإن الناس لا يملون الشر»(١٥).

إن مؤدى كلام أبى حيان ومؤدى نقوله عن غيره يرمى إلى تأكيد أن الهجاء فن يقصد لذاته لما يحققه من متعة فنية، وأن المبدع مدفوع إلى هذا الفن، بغض النظر عن الملابسات الواقعية التى ربما عائقه عنه.

وأغلب الظن أن ميل أبى حيان إلى فن الهجاء وبراعته فيه كانا السبب فى عداوة الوزيرين له؛ إذ أدركا بحسهما الفنى أن الرجل ربما أضمر السخرية منهما فى مدحه لهما وتذلفه لهما. أى أن براعة أبى حيان فى فن السخرية كانت، غالبًا، وراء بغض الوزيرين الظاهر له، رغم ما بدا منه من محاولات للتقرب منهما. بل لعل مبالغة أبى حيان فى الثناء عليهما، فى بداية أمره معهما، هى التى زرعت فى نفسيهما الشك فى نواياه، لأن المبالغة فى الثناء تنطوى أحياناً على سخرية مستترة، وكذلك المبالغة فى إظهار الطاعة والخضوع. كانت السخرية اللاذعة أهم صفات أبى حيان، وما تبعها من ميل إلى النقد والانتقاد(١٦)، فهو كما قيل عنه «قليل الرضا عند الإساءة إليه والإحسان، الدم شأنه، والقلب دكانه»(١٧). كان تخوف الوزيرين من هذا الميل عند أبى حيان سببًا فى جفائهما له، مما أدى فى النهاية إلى أن تتحقق مخاوفهما وينشئ أبو حيان فيهما هجاءه.

ويحكى أبو حيان عن ميله إلى الهجاء والسخرية فيقول:

«كنت بحضرة أبى سعيد السيرافى فوجدت بخطه على ظهر كتاب اللمع...: ذم أعرابى رجلا فقال: ليس له أول يحمل عليه، ولا آخر يرجع إليه، ولا عقل يزكو به عاقل لديه، وأنشد... فقال لى: يا أبا حيان، ما الذى كنت تكتب؟ قلت: الحكاية التى على ظهر هذا الكتاب، فأخذها وتأملها وقال: تأبى إلا الاشتغال بالقدح والذم وثلب الناس. فقلت: أدام الله الإمتاع، شغل كل ناس بما هو مبتلى به مدفوع إليه»(١٨).

كان أبو حيان، صاحب العقلية الناقدة الانتقادية، مدفوعاً إلى فن الهجاء والسخرية، وهذا غالبًا ما حرض عليه الوزيرين من قبل أن يظهر منه، بشكل مباشر، ما يدل على أنه سيسخر منهما، اللهم إلا إذا كانا قد استنبطا من مدحة إياهما معنى السخرية كما ذكرنا. لا شك أن ابن عباد قد قرأ سخرية أبى حيان فى بعض تصرفاته التى تدل فى ظاهرها على الاحترام والتبجيل. من ذلك مثلا ما يحكيه أبو حيان عن أول لقائه بابن عباد من أن ابن عباد سأله: «أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت: إن قبله مولانا لا ينصرف»(١٩)، فلقى إجابة أبى حيان سخرية، غير مباشرة، بسؤال ابن عباد، أخفقته عليه. وشبيه بذلك أيضًا ما يحكيه أبو حيان من أن ابن عباد سأله: «من كناك بأبى حيان؟» فأجابه أبو حيان، «أجل الناس فى

زمانه، وأكرمهم في وقته»، فسأله ابن عباد متلهفاً: «ومن هو ويلك؟» فأجابه أبو حيان: «أنت» فقال ابن عباد: «ومتى كان ذلك؟» فأجابه أبو حيان: «حين قلت يا أبا حيان من كناك أبا حيان». ويعلق أبو حيان قائلا: «فأضرب عن هذا الحديث وأخذ في غيره على كراهية ظهرت عليه»[٢٠]. ظاهر كلام أبي حيان الاحترام والتبجيل غير أن باطنه ينطوي على ما يشبه تسفيهاً لأسفلة الوزير، لقد أدرك الوزير، دون شك، أن وصف أبي حيان له بأنه «أجل الناس في زمانه وأكرمهم في وقته» ليس إلا مبالغة تضمر السخرية، أكثر مما تدل على المدح. كما أن أبا حيان يتلاعب بالوزير في هذه المحاورة كما تلاعب به قبل ذلك، حين سأله عن «أبي حيان» ينصرف أو لا ينصرف.

لقد أدرك ابن عباد وابن العميد أن المستوى الإشاري لكلام أبي حيان يختلف عن، بل ربما يناقض، المستوى الرمزي الإيحائي، فكان منهما ما كان. وعلينا ألا ننسى أن سخرية أبي حيان من الوزيرين هي سخرية من سلطة سياسية أدبية، وهذا مما يجعل كلامه أشد وقعاً وأكثر إيغالا في التسفيه والازدراء.

*

أما «رسالة السقيفة» التي اتهم أبو حيان من أجلها بالكذب وتزوير التاريخ، فهي أدل على ما ذكرته من أن الخلط بين المستوى الإشاري والمستوى الرمزي يوقع قارئ التوحيدي في أحكام جائرة، تبتعد بمثل هذا القارئ عما ينبغي أن تكون عليه قراءة النصوص الأدبية.

إن شكل هذه الرسالة وما وضعه فيها التوحيدي على ألسنة أبي بكر وعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب، رضي الله عنهم، واضح الدلالة على أن الرجل قد أحال هذه الشخصيات إلى نماذج أو رموز في حكاية ألفها تأليفاً؛ إن الصيغ اللغوية التي تتحدث بها هذه الشخصيات في الرسالة هي صيغ العصر العباسي. ولو أراد أبو حيان أن يزور وثيقة تاريخية ـ كما زعم بعضهم ـ لاصطنع أسلوباً يناسب عصر الخلفاء الراشدين. ولقد كان أبو حيان بما لديه من محصول لغوي، وبما لديه من خبرة لغوية أدبية قادراً، بلا شك، على أن يضع على لسان كل واحد ما يشاكل أسلوبه وتفكيره. لكن أية قراءة سريعة لهذه الرسالة لا يلحظ فيها أدنى جهد من جانب أبي حيان لاصطناع أساليب الخلفاء الثلاثة. لا يحتاج القارئ، إذن، إلى كثير من الذكاء أو الخبرة كي يكتشف أن رسالة السقيفة هي من صنع أبي حيان[٢١]، فهي تمثيل لأفكاره، صاغها في شكل سردي درامي.

لقد بدأ أبو حيان رسالته بما يشبه مقدمة، تهدف إلى تشويق القارئ إلى ما هو آخذ في سرده بعد ذلك فيقول:

«قال أبو حيان... سمرنا ليلة عند القاضي أبي حامد... فتصرف الحديث به كل متصرف... فجرى حديث السقيفة، وشأن الخلافة، فركب كل منا مثنا...

فقال: هل فيكم من يحفظ رسالة أبي بكر الصديق لعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وجواب علي له ومبايعته إياه عقب تلك المناظرة؟ فقالت الجماعة التي بين يديه: لا والله! قال: هي من بنات الحقائق... ومذ حفظتها ما رويتها إلا للمهلبي... وقال: لا أعرف على وجه الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين... فقال له العبادائي أيها القاضي، لو أنعمت المنة بروايتها سمعناها مثله»[٢٢].

لقد شوق أبو حيان قارئه إلى الاطلاع على تلك الرسالة، فهي أولا تتعلق بأمر خطير أهم المسلمين، وهو أمر الخلافة، وأمر الاختلاف بين الشيعة وخصومهم، ثم إن الرسالة شئ نادر لا يعرفها أحد ممن كانوا في حضرة القاضي أبي حامد، فهي أشبه بسر يتعلق بأمر خطير، مما يحفز القارئ ويهيئه لاستقبال ما سوف يسرده أبو حيان بعد ذلك، كما أنها رسالة لا يعرف القاضي أبو حامد «على وجه الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين»[٢٣]، وغير ذلك مما وصفه بها القاضي في تعظيم شأنها من حيث مضمونها وشكلها. وبعد أن أنهى أبو حيان هذه المقدمة بدأ في سرد الرسالة.

غير أن إمعان أبي حيان في محاكاة الروايات الصحيحة هو الذي قاد، غالبًا، بعض القراء إلى الظن بأنه كان بصدد

محاولة لكتابة التاريخ، أو بالأحرى محاولة تزوير وثيقة تاريخية. ولكمن هاهنا مفارقة تلفت الانتباه: فقد أمعن أبو حيان فى محاكاة شكل الروايات الصحيحة، لكنها محاكاة تنطوى على سخرية، ولا ينبغى أن نؤخذ مأخذ الجد. إن أول مظهر من مظاهر المحاكاة الساخرة حرص التوحيدى على إيراد سلسلة الرواة الذين حكى عنهم القصة. تبدأ هذه السلسلة بأبى النهاح مولى أبى عبيدة بن الجراح وتنتهى إلى القاضى أبى حامد أحد شيوخ التوحيدى، وكان من أئمة الفقه. هناك، إذن، مفارقة واضحة بين مضمون الرسالة ولغتها، اللذين يكشفان اختلاقها كشفاً، ومظهرها الذى اتبع فيه أبو حيان تقاليد رواية الأخبار الصحيحة. إن هذا التناقض بين شكل الرسالة ومضمونها هو أحد أساليب السخرية غير المباشرة عند التوحيدى، وعند غيره من الكتاب حين يصطنعون مظهراً جاداً فى حديث هزلى أو ساخر.

وقد اضطر أبو حيان إلى أن ينص مباشرة، فى سياق آخر، على أن هذه الرسالة كانت من صنعه، وبأنه لا نصيب لها من الصحة التاريخية [٢٤]. ويبدو أنه كان مضطراً دائماً إلى إزالة سوء الفهم الناجم عن أخذ كلامه مأخذاً إشارياً، وإغفال البعد الرمزى فى كلامه. ولعل هذا هو السبب الحقيقى فيما يروى من أنه أحرق كتبه قبل موته.

ولا يستبعد، على كل حال، أن المستوى الرمزى لكلام التوحيدى قد استشعره بعض القدماء، وإن كانوا أساءوا تأويله، فقد قيل إن «زنادقة الإسلام ثلاثة، ابن الراوندى، والتوحيدى، وأبو العلاء، وشرهم على الإسلام التوحيدى، لأنهما صرحا، وهو مجمج ولم يصرح»[٢٥]. ينبئ هذا النص عن إحساس مبهم بأن خطاب التوحيدى ينطوى على ما هو أخفى من البعد الإشارى الخالص. كان هناك شعور بأن التوحيدى يضمر أكثر مما يصرّح، لكن المؤسف أن هذا المستوى الخفى المضمر لكلام أبى حيان فُهم على غير وجهه فاتهم بالزندقة، بدلاً من محاولة البحث فى كلامه عما يكشف عن مراميه البعيدة غير الظاهرة. وإنه لمن العسير على قارئ خطاب التوحيدى أن يعثر على ما يمكن أن يعزى إلى الزندقة، وإنما هو ذلك الإحساس غير المحدّد بأن كلام الرجل ينطوى على أكثر ما يدل عليه ظاهره، فلم يجد بعضهم إلا تهمة الزندقة يرمى بها أبا حيان. لم يعرف هؤلاء القدماء المعنى الذى تنطوى عليه «مجمجة» أبى حيان التوحيدى، فلم يجدوا أيسر وأطوع من تهمة الزندقة لأنها بدورها تهمة غير محددة. ولكل عصر من العصور ألفاظ مثل الزندقة يرمى بها كل من يقول شيئاً لا يجرى على النسق المألوف. لا شك أن خطاب أبى حيان أقلق بعض قرائه لما استشعروه فيه من انحراف عن الخطاب الجارى، فاتهموه بالزندقة تارة وبالكذب والتزوير تارة أخرى.

*

كان التسول والاستجداء من جملة ما اتهم به أبو حيان، وهو اتهام لم يدفعه أبو حيان التوحيدى عن نفسه، بل العكس من ذلك، أمعن فى تثبيته نصياً بأكثر من طريقة. غير أن السؤال هو: هل التسول فى النصوص الأدبية هو التسول فى الواقع؟ الحق، أن نصوصاً أخرى فى التراث تكسب المتسول وجوداً خاصاً، قد لا يكون له أدنى صلة بفكرتنا عن المتسولين والتسول. إن هذه النصوص تحميل المتسول إلى علامة أدبية، وتنفى عنه كل ما يعلق بأذهاننا عن التسول. إن شخصية المتسول، كما حكى عنها الجاحظ، تجعله قريباً من شخصية اللامنتمى الذى يأبى الاتحاد مع وسطه الاجتماعى. يحكى الجاحظ على لسان أحد شيوخ المكدين أنه قال إن المكدى:

> «على بريد الدنيا، ومساحة الأرض، وخليفة ذى القرنين... لا يخاف البؤس، يسير حيث شاء... لا يغتم لأهل، ولا مال، ولا دار، ولا عقار»[٢٦].

واضح فى كلام هذا الشيخ أن المتسول لا ينتمى إلى وطن بعينه، ولا يرتبط بالروابط الأسرية المعروفة؛ فلا دار له، ولا أهل، كما أنه يعيش وجوداً خاصاً، لا يهتم فيه بمال أو ولد. يصنع المكدى وجوده بنفسه ولا يخضع للضرورات العامة التى يستسلم لها الآخرون، ويعيشون بمقتضاها.

أغلب الظن أن شخصية المكدى هى صياغة جديدة لشخصية الصعلوك المتمرد الذى يرفض الانصياع للوجود الجماعى السائد.

يقول بديع الزمان الهمذاني على لسان أبي الفتح:

هذا الزمان شؤوم
كما تراه غشوم

الحمق فيه مليح
والعقل عيب ولوم

والمال طيف ولكن
حول اللئام يحوم[٢٧]

ومادام الزمان الغشوم قد جعل المال يحوم حول اللئام، فمن طبائع الأمور أن يحتال المكدى للحصول على هذا المال ممن لا يستحقونه عن طريق الحيلة أو الخداع.

إن ربط نصوص التوحيدى فى الاستجداء بنص الجاحظ، وقد سبقه، وبنص الهمذانى، وكان تاليًا له، يمكن أن يكون أجدى فى فهم خطابه من ربطها بما يشير إليه التسول فى الواقع.

إن خطاب الكدية فى الأدب العربى يستحق أن يدرس دراسة مستقلة تكشف عن جمالياته، أو قوانينه المولدة لوجوه الكلام فيه، وعندئذ يمكن أن نقرأ هذا الخطاب ونؤوله تأويلا مختلفًا عما ألفناه فى كتب تاريخ الأدب. إن الكدية فى الأدب العربى تمثل جنسًا أدبيًا خاصًا داخل جنس النثر العربى الكلاسيكى.

إن خطاب الكدية عند أبى حيان التوحيدى، مثلا، يتصل بنزعته إلى السخرية اتصالا وثيقًا، وإن كان خفيًا رمزيًا، لا إشاريًا مباشرًا، فهو فى مبالغاته فى مدح من يتوجه إليه بالسؤال وتبجيله يستخف ويسخر أكثر مما يلحف فى السؤال. اقرأ مثلا قوله متوجهًا لابن العميد بالسؤال:

«أين أنا من مشرق الخير، ومغرب الجميل؟ أين أنا عن بدر البدور، وسعد السعود؟... أين أنا عن سماء لا تفتر عن الهطلان؟ وعن بحر لا يقذف إلا باللؤلؤ والمرجان... لم لا أستمطر سحابه؟ لم لا أستسقى ربابه؟... ولا أحج كعبته، وأستلم ركنه؟ لم لا أصلى إلى مقامه مؤتمًا بإمامه؟ لم لا أسبح ببنانه متقدسًا؟... لم لا أنتهى فى تقريظ فتى، لو كان من الملائكة لكان من المقربين، ولو كان من الأنبياء، لكان من المرسلين، ولو كان من الخلفاء لكان نعته اللائذ بالله، أو المنصف فى الله، أو المعتضد بالله أو المنتصب لله، أو الغاضب لله، أو الغالب لله، أو المرضى لله، أو الكافى بالله، أو الطالب بحق الله، أو المحيى لدين الله»[٢٨].

لقد بالغ أبو حيان فى مدح مسئوله، حتى ألّهه ووضعه فى زمرة الملائكة والأنبياء والمرسلين وقدسه. غير أن هذا كله لا ينبغى أن يفهم فهمًا حرفيًا، لأنه ينطوى على استهتار واستغفال لمن يتوجه إليه بالسؤال. كما يلاحظ أن التكرار فى قوله: اللائذ بالله، أو المعتضد بالله، أو المنتصب له، أو الغاضب لله... إلخ، هو بسبيل إضحاك القارئ أكثر مما هو بسبيل مدح من يسأله. ولذلك، فإن حسن السندوبى كان محقًا حين علق على رسالة أبى حيان هذه قائلا: «ما أشبه هذه الرسالة إلا بالرقى والشمائم، وهى بالخب والاستغفال أشبه منها بالجد فى حسن السؤال»[٢٩]. إن الباعث الجمالى إلى إنشاء هذه الرسالة، والباعث الذى ينبغى الاهتمام به، هو الاستهزاء واستغفال ابن العميد، ولا أظن أن الباعث الجمالى إليها كان «حسن السؤال». ربما كان أبو حيان يسعى، من الناحية الواقعية، إلى الحصول على المال والجاه من ابن العميد، لكن إخلاصه لجماليات الكدية أدى به، من حيث يدرى أو من حيث لا يدرى، إلى الانسياق وراء السخرية من ابن العميد بوصفه تمثيلا للسلطة السياسية والأدبية. ولا شك أن ابن العميد فهم شفرة هذه الرسالة، كما فهم ابن عباد شفرة خطاب أبى حيان بوجه عام، فحرما أبا حيان من نوالهما، بل عاقباه، كل بطريقته.

إن البعد الإشارى فى خطاب أبى حيان التوحيدى للوزيرين يوجب عليهما مكافأته وإثابته، لا عقابه وازدراءه وصده. لكنهما، بحكم ثقافتهما الأدبية، استوعبا البعد الرمزى فى كلامه، وكان تصرفهما إزاءه مبنيًا على هذا الاستيعاب، وإلا فإن ردود أفعالهما تصبح غير مفهومة ولا مبررة.

*

ويبقى، فى النهاية، أن أشير إلى أن الموقف النظرى الذى انطلقت منه فى بداية البحث، أعنى فكرة القطيعة بين اللغة والواقع، والاعتداد بدلا من ذلك بالعلاقة بين اللغة والتصورات الذهنية، هذا الموقف يتسق مع موقف أبى حيان التوحيدى نفسه من علاقة اللغة بالفكر أو التصورات الذهنية. يظهر ذلك فى موقفه من المناظرة الشهيرة بين السيرافى النحوى ومتى بن يونس المنطقى، فمن الواضح فى سرد أبى حيان لهذه المحاورة انحيازه للسيرافى الذى تبنى موقفًا مثاليًا، بالمعنى الفلسفى؛ فهو يعتقد اعتقادًا جازمًا فى أن ما نسميه الواقع لا يوجد مستقلا عن تصوراتنا الذهنية، وهى تصورات تشكلها اللغة. لقد نفى السيرافى إمكان وجود تفكير مستقل عن اللغة، وأكد بالتالى أن المنطق اليونانى لا يلزم غير اليونانيين لأنه صنيعة اللغة اليونانية. كان السيرافى يسعى إلى هدم مركزية المنطق اليونانى نافيًا فكرة وجود مقاييس عقلية مجردة عن اللغة[٣٠].

يسأل السيرافى متى بن يونس عن معنى المنطق، فيرد متى بأن المنطق «آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه»[٣١]، غير أن السيرافى يربط بين اللغة ومعرفة صحيح الكلام من فاسده فيقول إن:

«صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل»[٣٢].

وفيما يلى ذلك يربط السيرافى بين المنطق اليونانى واللغة اليونانية فيقول:

«إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها... فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا...؟»[٣٣].

ومن ذلك أيضًا قوله موجهًا كلامه إلى متى:

«إذا كانت الأغراض المعقولة والمعانى المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة... أنت إذًا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنما تدعو إلى تعلم اللغة اليونانية»[٣٤].

وفى كتاب (المقابسات) يروى أبو حيان عن أبى زكريا الصيمرى سؤاله لأبى سليمان: «إذا كان البارى تعالى لا يفعل ما يفعل ضرورة ولا اختيارًا، فعلى أى نحو يكون فعله؟...»[٣٥]، فيرد أبو سليمان ردًا يربط فيه بين الوجود واللغة، لأن ما لا يوجد له اسم يكون فى حكم المعدوم، أى أن الواقع، أو العالم، لا يتحقق خارج اللغة. فيقول:

«قد قال كبار الأوائل إنه تعالى يفعل بنوع أشرف من الاختيار. وذلك النوع لا اسم له عندنا، لأننا إنما نعرف الأسماء التى قد عهدنا أعيانها، وشبهنا بها. والناس إذا عدموا شيئًا عدموا اسمه»[٣٦].

وفى المقابسة الثانية والعشرين يربط أبو سليمان بين النحو والمنطق، فيقول إن «النحو منطق عربى، والمنطق نحو عقلى»[٣٧].

وقد سأل أبو حيان أبا سليمان: «هل بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟»، فيجيب أبو سليمان: «هذا لا يبين لنا إلا بأن نتكلم بجميع اللغات، على مهارة وحذق... وهذا ما يطمع فيه إلا ذو عاهة». غير أنه يضيف بعد ذلك «ولكن قد سمعنا لغات كثيرة من أهلها... فعلى ما ظهر لنا، وخيل إلينا، لم نجد لغة كاللغة العربية، وذلك أنها أوسع مناهج... ولها هذا النحو الذى حصته منها حصة المنطق من العقل»[٣٨]. أى أن أبا سليمان لا ينى يربط بين اللغة والنحو من جهة والمنطق من جهة أخرى، حتى إنه ذهب إلى أن العربية كانت مهيأة لاحتواء علم المنطق اليونانى فيقول:

«ولولا أن النقص من سوس هذا العالم ونوسه، لكان علم المنطق تهيئه الطبيعة بالعربية، أو كانت الطبيعة تسوق العربية إلى طباع اليونانية، فكانت المعانى طباقًا للألفاظ، والألفاظ طباقًا للمعانى، وحينئذ كان الكمال يتخطى إليه عن كثب، والجمال أيضًا يصادف بلا رغب ولا رهب»[٣٩].

كان أبو سليمان، ومعه أبو حيان، يحلمان ببلوغ الكمال والجمال حين يتم اندماج النحو، رمز الثقافة العربية، بالمنطق، رمز الثقافة اليونانية. أي أن الانحياز للعربية لم يكن تعصبًا لها ضد اليونانية، فلم يكره أبو حيان شيئًا كراهيته للتعصب، حتى إنه كان يرى أن التعصب هو الجنون، فقال نقلا عن أبي محمد البناني في تعريف الجنون، بعد أن عرف الحماقة والرقاعة والرعونة:

«وأما الجنون فما تجد عليه هؤلاء الذين يتنازعون بينهم قولهم: أبو بكر خير من علي، وعلي خير من أبي بكر... ويقولون: بغداد أطيب من البصرة، وبادية البصرة أخف من بادية الكوفة، والرازقي خير من البارقي، والسوناثي أحلى من الكرخي، وسامرة فوق «إرم ذات العماد»، وفلان فضلي، وفلان مرعوشي»[٤٠].

ويعلق أبو حيان على تعريف الجنون على هذا النحو قائلا: «وقد صدق هذا الشيخ، فقد سمعنا من هذا ما لا يطمع في إحصائه»[٤١]. وقد كان دأب أبي حيان الدعوة إلى نبذ التعصب، فقد نفى أن يفضل العرب غيرهم من الأمم، ونقل عن إخوان الصفا قولهم: «متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال»[٤٢]. إن هذه المقولة الأخيرة تناظر ما قال به أبو سليمان، حين رأى كمال العالم في انتظام النحو العربي والمنطق اليوناني.

لم يكن ميل أبي حيان إلى الربط بين اللغة والفكر بحيث لا يتحقق لأحدهما وجود مستقل عن الآخر، تعصبًا للغة على لغة، بل كان تعبيرًا عن توجه إلى تأكيد البعد اللغوي في أية معرفة إنسانية في أية لغة من اللغات؛ أي أن العالم أو الواقع، لا يتأتى لهما وجود مستقل عن التصورات الذهنية التي لا تنفك، بدورها، عن اللغة.

الهوامش:

(١) يقول إبراهيم الكيلاني مثلا: «لا شك في أن كلام التوحيدي عن ابن العميد كلام موتور مبغض... غير أن هذا الحقد لم يمنعه من الإقرار بفضل ابن العميد، ولو أدى به الأمر إلى الوقوع في التناقض». انظر:
إبراهيم الكيلاني، رسائل أبي حيان التوحيدي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، دون تاريخ، ص ٤٦.

(٢) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق: محمد توفيق حسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٠، ص ٣٢٧.

(٣) استخدم زكريا إبراهيم تعبير «الصدق الذهني» في تعليقه على الحوار نفسه.
انظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٤) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٦٥، ص ٤٧١ ـ ٤٧٢.

(٥) السابق، ص ٣٧.

(٦) نفسه، ص ٦٩.

(٧) نفسه، ص ٧٥.

(٨) نفسه، ص ٧٦.

(٩) نفسه، ص ٥٣١.

(١٠) نفسه، ص ٩٤.

(١١) نفسه، ص ٩٧.
الجرس: الأكل. الدس: إدخال شيء تحت شيء ـ الدعس: شدة الوطأ.
القرس: مواصلة النساء ـ المرس: الدلك.

(١٢) يلاحظ، مثلا، أن أبا حيان حين روى المناظرة المشهورة بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي، ذكر أنه قيد المناظرة كتابة.

(١٣) أخلاق الوزيرين، ص ٥٢٩.

(١٤) السابق، ص ٥٣٠.

(١٥) نفسه، ص ٢٦٦.

(١٦) يقول زكريا إبراهيم: «والظاهر أن الحد الفاصل بين الروح النقدية l'esprit critique وروح الانتقاد l'esprit de critique هو من المرونة بحيث إن الانتقال من الواحدة منهما إلى الأخرى كثيراً ما يتحقق في سهولة ويسر». انظر:
زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، ص ٧٢.

(١٧) ياقوت، معجم الأدباء، مطبوعات دار المأمون، القاهرة، دون تاريخ، ج ١٥، ص ٥.

(١٨) السابق ج ١٥، ص ٨.

(١٩) نفسه ج ١٥، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢٠) نفسه ج ١٥، ص ٢٨.

(٢١) لذلك لا نرى أن وضع أبي حيان يحتاج إلى برهان، وبالتالي فقد أنفق ابن أبي الحديد جهداً لا طائل من ورائه في محاولة إثبات أن الرسالة من وضع أبي حيان.
انظر: عبد الرزاق محيي الدين، أبو حيان التوحيدي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٩، ص ١٠١.

(٢٢) إبراهيم الكيلاني (محقق)، رسائل أبي حيان، ص ٢١٣.

(٢٣) (٢٣) السابق، ص ٢١٤.

(٢٤) ولم يعبأ الناس بصحة الرسالة أو وضعها، وإنما احتفلوا بما يمكن أن نسميه «أدبية» النص، ولذلك فقد حذرت أخيرين على «التصرف في شكلها الخارجي زيادة ونقصاً»، كما يقول محقق الرسالة. انظر:
رسائل أبي حيان، إبراهيم الكيلاني (محقق)، ص ٢١٠.

(٢٥) انظر: عبد الرزاق محيي الدين، أبو حيان التوحيدي، ص ٥٨.

(٢٦) نقلا عن: شوقي ضيف، المقامة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٩.

(٢٧) السابق، ص ٢٣.

(٢٨) ياقوت، معجم الأدباء، ص ٣٨ ـ ٤٠.

(٢٩) نقلا عن:
عبد الرزاق محيي الدين، أبو حيان التوحيدي، ص ٤١.

(٣٠) عقد لطفي عبد البديع فصلا بعنوان «النحو والمنطق» في كتابه التركيب اللغوي للأدب، تعرض فيه للصراع بين النحو العربي والمنطق، لافتاً النظر إلى الأفكار الأساسية التي انطوت عليها مناظرة السيرافي ومتى بن يونس. وكان مما قاله في هذا الفصل: «ولعل أبا سعيد السيرافي لم يكن يظن وهو يأخذ بتلابيب متى بن يونس... ويضيق عليه الخناق من أجل النحو العربي أن المنطق سيخرو النحو وينزله على أحكامه... وفي هذا الصراع... بين النحو العربي والمنطق كتبت الغلبة للمنطق»:
لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١١ ـ ١٢.

(٣١) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، أحمد أمين وأحمد الزين (محققان)، المكتبة المصرية، بيروت، ١٩٥٣، ج ١ ص ١٠٩.

(٣٢) السابق، ص ١٠٩.

(٣٣) نفسه، ص ١١٠.

(٣٤) نفسه، ص ١١١.

(٣٥) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص ٩٧.

(٣٦) السابق، ص ٩٧.

(٣٧) نفسه، ص ١٢١.

(٣٨) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص ٣٢٨.

(٣٩) السابق، ص ٣٢٩.

(٤٠) أبو حيان التوحيدي، أخلاق الوزيرين، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.
الرازقي: ضرب من عنب الطائف. السوداني: نسبة إلى سوداية، قرية كانت ببغداد، ينسب إليها العنب الأسود. فضل ومرعوش: ساعيان كانا ينقلان البريد السريع، وكان أحدهما سنيا والآخر شيعياً، فانقسمت عامة بغداد في التعصب لهما إلى «فضلي ومرعوشي».

(٤١) السابق، ص ٢٤٠.

(٤٢) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥.