

مجلد

أبو حيان التوحيدي

(الجزء الثاني)

مركز توثيق التراث الحضاري

- حادثة أبي حيان
- التوحيدي وإشكال الصوت
- اللفظ والعجز
- منطق السلطة
- تحولات حديث الوعي
- حوار العقل وسؤال الحرية
- فلسفة السؤال والتساؤل
- المتحاورات، وتعدد الأصوات
- تمرد الحاكم والمحكوم
- المشافهة والكتابة
- المجالسيات والمقامات
- تمارين الصداقة

الجزء
الرابع عشر
العدد الرابع
شباط ١٩٩٦

فصول

مجلة النقد الأدبي

مجلة علمية محكمة

كتابخانه و مرکز اطلاع رسانی
بنیاد و ایره الممانه



مرکز تحقیقات کتاب و اطلاع رسانی

ابو حیان التوحیدیکام

الجزء الثاني



تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب

فصول



رئيس مجلس الإدارة: سهيل سرهان

رئيس التحرير: جسابر منصور

نائب رئيس التحرير: هادي وصفي

الإشراف الفني: سعيد المسيري

مدير التحرير: حسين حمودة

التحرير: هازم شماته

ناظرة فنيّة

مكتبات: أمال صلاح

مطابع: راشد

مركز تجميع النسخة الأولى

• الأسعار في البلاد العربية:

الكويت ١٧٥٠ دينار - السعودية ٣٠ ريال - سوريا ١٣٣ ليرة - المغرب ٥٥ درهم - سلطنة عمان ٣ ريال
العراق ٢ دينار - لبنان ٥٠٠٠ ليرة - البحرين ٣ دينار - الجمهورية اليمنية ١٠٠ ريال - الأردن ٢ دينار -
٣٠ ريال - غزة/ القدس ٢٥٠ دولار - تونس ٥ دينار - الإمارات ٢٧ درهم - السودان ٦٧ جنيه - الجزائر ٤
دينار - ليبيا ١٧ دينار - مصر/ أبو ظبي ٣٠ درهم.

• الاشتراكات من الداخل:

من سنة (أربعة أعداد) ١٢٠٠ قرشاً + مصاريف البريد ٢٨٠ قرشاً، ترسل الاشتراكات بحالة بريدية حكومية.

• الاشتراكات من الخارج:

من سنة (أربعة أعداد) ١٥ دولاراً للأفراد - ٢٤ دولاراً للهيئات، مضاف إليها مصاريف البريد (البلاد العربية -
بمعدل ٦ دولارات) (أمريكا وأوروبا - ١٦ دولاراً).

• ترسل الاشتراكات على العنوان التالي:

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

• الإعلانات: يعلق عليها مع إدارة المجلة أو على صفحاتها المعيّنين.

السعر: ثلاثة جنيهات

ابو حيان التوحيدى

الجزء الثانى

• فى هذا العدد

• ملتح

- ٥ رئيس التحرير
١٠ عبد المهيد الشرفى
٢٢ أنور لوتى
٥٢ محمد على الكردى
٥٧ وداو القساضى
٦٩ محمد بهرى
٨٠ محبى الدين اللاذقانى
٨٩ هالة أحمد فؤاد
١١٢ مساجد يوسف
١٢٩ محمود أمين العالم
١٣٦ حامد طاهر
١٤٣ ألفت كمال الروبى
١٦٧ أحمد درويش
١٧٧ حمادى صمود
١٨٨ شبيب حليفى
١٩٣ محمد يقطين
٢١٠ كمال أبو ديب

- حذائى أبى حيان
- أبو حيان والتعامل مع الحذائى
- التوحيدى وإشكال الصوت والكتابة
- اللغة والعجز عن التعبير فى أدب أبى حيان
- البعد الإشارى والبعد الرمزي
- منطق السلطة وهواجس المثقفين
- تحولات حديث الرعى
- التوحيدى: حوار العقل وسؤال الحرية
- تساؤلات حول تساؤلات «الهوامل والشوامل»
- فلسفة السؤال والتساؤل عند التوحيدى
- محاورات التوحيدى وتعدد الأصوات
- نمرد الحاكي والمكي
- المشافهة والكتابة
- تحويل المتعة من البناء الشفوي إلى نسق المكتوب
- المجلس، الكلام، الخطاب
- المجالس والمقامات والأدب المعجاني

المجلد
الإربع عشر
العدد الرابع

شتاء ١٩٩٦



الجزء الثاني

- قراءة فولكلورية في أدب التوحدي
- التوحدي والثرث الشعبي
- نمازين الصداقة ومسارات الخطاب
- في الصداقة والصديق
- الضحك في أدب التوحدي
- السجع بين التوحدي ومعاصره
- أبو حيان الناقد الاجتماعي

- | | |
|-----|--------------------|
| ٢٤٥ | محمد رجب النجار |
| ٢٦٣ | إبراهيم السعافين |
| ٢٧٤ | محمد بنيس |
| ٢٨٣ | أحمد كمال زكي |
| ٣٠٣ | السيد إبراهيم محمد |
| ٣١٦ | إيفريت روسون |
| ٣٢٠ | عثمان موانى |

البعد الإشارى والبعد الرمزى

مدخل لقراءة خطاب أبى حيان

محمد بربرى*

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 الأدب يستخدم اللغة، فى معظم الحالات، استخداماً إيحائياً، بنأى فيه عن الدلالة المباشرة. لا يحاكي النص الأدبى، إذن، الواقع، بل ينشئ دلالة تلتصق فى الكيفية الخاصة التى تتجسد بها الأشياء والموضوعات. وإذا كان لنا أن نبحث عن أشياء من خارج النص نعين على فهمه أو تأويله، فليس أمامنا إلا النصرة الأخرى المناظرة له. إن فهم دلالة الناقه فى معلقة طرفة بن العبد لا يلتصق فى البحث عن العلاقة بين كلام الشاعر والوجود الفيزيقي لهذا الحيوان، بل يلتصق فى أسرى، الأول هو مجموعة التصورات والمظاهر التى يمكن أن يثيرها كلام الشاعر فى ذهن المتلقى، والثانى، ولعله الأهم لأنه الأساس، هو علاقة هذه التصورات بالتصور العام للناقه فى النصوص الأخرى؛ لأن الوجود الخاص للناقه فى معلقة طرفة ناجع عن استخدام خاص لما يمكن أن نسميه شفرة الناقه فى الخطاب

تؤكد النظرية اللغوية المعاصرة نفى البعد الإشارى للغة، وتعمل بدلا من ذلك على عقد الصلة بين اللغة والتصورات الذهنية. فاللفظ اللغوي لا يشير إلى الأشياء، بل يشير فى ذهن المتلقى أفكاراً أو تصورات. إن كلمة «ناقه»، مثلاً، 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 «ناقه» فى قصيدة عربية قديمة يشير من الأفكار والمظاهر 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 يحاكي الواقع ولا يمثله أو يشير إليه، بل إنه يشير

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

الشعرى العربى، أى مجموعة القواعد العامة المولدة لأى كلام شعرى عربى عن الناقدة.

فإذا نظرنا فيما علقه لنا أبو حيان التوحيدى من نصوص، وما قبل عن هذه النصوص، قديماً وحديثاً، لاحظنا أن ثمة فجوة بين خطاب التوحيدى، وما يمكن أن نسميه النصوص المفسرة أو المولدة 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 تلتها، بمباراة أخرى، اقتطع خطاب التوحيدى من سياقه النصى ونظر بدلاً 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، مثلاً لأنه أنشأ نصاً فى الطعن على الوزيرين، ثم عاد فأقرّ بمكانتهما وفضلهما، بل أثنى عليهما^(١). وحقيقة الأمر أنه ليس ثمة تناقض إذا تنبّهنا إلى الفرق بين المستوى الرمزى والمستوى الإشارى فى كلام أبى حيان. إن نص (مخالبة الوزيرين) نص أدبى من النوع الهجائى أحال فيه أبو حيان الوزيرين إلى «موضوعين» أو رمزين، قاطعاً بالتالى الصلة بينهما وبين وجودهما التاريخى الواقعى. 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، أهتمت أبداً حيان فى أكثر من موضع فى كتاباته المختلفة، ومال إلى الاعتقاد فى أن المستوى الأدبى أو الرمزى للنص هو ما ينبغى أن يهتم المبدع. من هذا مثلاً، ما نقله عن أبى سليمان وأبى زكريا الصيمرى قائلاً:

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

فقال: هى الصدق فى المعانى، مع اختلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وتحرى الملازمة والمشاكلة، برفض الاستكراه، ومجانبة التعسف.

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

فقال: ذلك الكذب، وقد أبس ثوب الصدق، وأعير عليه حلية الحق. فالصدق حاكم، وإنما يرجع معناه إلى الكذب الذى هو مخالف لصورة العقل، الناظم للحقائق، المهيذب للأغراض، المقرب للبعد، المحضر للقرىب»^(٢).

تتجه هذه المحاور النقدية المكشوفة إلى ترسيخ مفهوم الصدق الفنى^(٣)، أى أن يكون النص أو الخطاب الأدبى مطابقاً لشروط الفن، حتى وإن كان مجافياً 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 لحكماً، واهتم بالسباق الذى ورد فيه هذا الحديث. ففعل ذلك حين كان يحاول أن يبرز، نقدياً، هجاءه للوزيرين، معولاً على أن الصدق فى الفن أولى بالرعاية من المطابقة بين الخطاب الأدبى وحقائق الأمور. فيقول:

بما يقول به علماء النفس من أن طاقة العدوان الغريزية يتم إهلاكها عن طريق أنشطة متباينة، منها الفن والأدب، بدلا من أن يتم التنفيس عنها بشكل مباشر تدميري في الحروب وضروب العدوان الأخرى. يقول أبو حيان في ذلك:

«على أن من وصف كريماً أطرب، ومن أطرب طرب، والطرب خفة وأريحية، تستغفران الطباع، وتشبهان الحصف بالسخيف؛ فأما من حدث عن لقيم فإن أساس كلامه يكون على الغيظ، والغيظ نار القلب، وتخبث اللسان، وتشتيع القلم...» (٥).

لا يرى أبو حيان بأساً في أن يشعبه «السخيف بالسخيف»، مادام التعبير الفني 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 قائلاً:

«وإن كان بعض الصديق مشوباً، وبعض الحق ممزوجاً فلا بأس ولا حرج، فإن ذلك القدر لا يقلب الصديق كذباً، ولا يحيل الحق باطلاً، وأين الهض من كل شر، والخالص من كل خير؟» (٧).

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

«ورائم المحال خابط، وطالب الممتنع خائب، ومحاول ما لا يكون مكدرود معني، ومحدود معدى، ومرجعه إلى الندم، ولهايته الأسف الذي

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

قال عمرو بن الأهتم للزريقان، حين قال له النبي عليه السلام: ما علمك فيه؟ قال: أعلم أنه قد نجمت له مروءة، وأنه مطاع في قومه، وأنه مانع لما وراء ظهره. فقال الزريقان: أما والله لقد ترك ما هو أفضل من هذا. فقال عمرو: أما إذ قال ما قال فهو ما علمت أحقق الأب، لقيم الخال، زمر المروءة، حديث الغنى، ولقد صدقت في الأولى، وما كذبت في الأخرى. وضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فقال عمرو: يا رسول الله، لقد غضبت فقلت أفصح ما عرفت، ورضيت فقلت أحسن ما عرفت. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن من البيان لسحراً» (٨).

لقد مدح عمرو بن الأهتم الزريقان لم هجاء، أي نقض نفسه، فهو إما أن يكون كاذباً في مدحه أو كاذباً في هجائه، ومع ذلك فقد قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم «خطاب» عمرو بن الأهتم فقال «إن من البيان لسحراً»؛ لأن المدار في الفن والأدب على الوفاء لمقتضيات البيان، لا على الصديق أو الكذب، أي أن الفن لا يعامل معاملة مطلق الكلام، بل يراعى فيه «نظام» الفن.

وقد قدم أبو حيان التوحيدى لهجائه للزريقين بخطاب نقدي يتضمن ما يشبه نظرية في وظيفة الإبداع ومصادره النفسية، فقال بآراء تتسق مع اعتداده بالفن ونظامه، حتى لو تناقض مع مقتضيات الصديق الإشاري. إن المصدر النفسي للإبداع الأدبي يكمن في قوة الشعور بالسخط والرضا، التي قد تقود المبدع إلى مجافاة بعض الحقائق. ولا يرى أبو حيان في ذلك بأساً لأنه يذهب مذهباً تطهيرياً، يرى فيه شيئاً شبيهاً

بشجو النفس، ويحرس الفؤاد، ويوجع القلب،
ويضاعف الأسى، وربما أفضى إلى العطش^(٨).

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

«ولولا أن هذين الرجلين، أهنى ابن عباد وابن
العميد كان [كذا] كبيرى زمانهما، وإيهما
انتهت أمور... وعليهما طلعت شمس الفضل،
وبهما ازدانت الدنيا، وكانا بحيث ينشر الحسن
منهما نشر...، لكنت لا أسمع فى حديثهما
هذا التسكع، ولا أنحى عليهما بهذا الحد،
ولكن النقص من يدعى الكمال أشنع... ولو
أردت مع هذا أن مجد لهما ثالثًا من جميع من
كتب للجبل والدبلم إلى وقتك هذا المؤرخ فى
هذا الكتاب لم تجده»^(٩).

إن هذا الاعتراف من جانب أبى حيان بفضل الوزيرين،
بعد أن سلّبهما قبل ذلك كل فضيلة، ونسب إليهما كل
رذيلة، يدل على ما ذكرناه فى البداية من أن أبى حيان يفرق
بين الخطاب الإشارى التقريرى والخطاب الرمزي الإيحائى.
وكما ذكر فيهما سبق، فإن أبى حيان ربما اضطر، فى
تضايف نقد هجائه 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 أبى
حيان ينبه قارئه إلى أنه لا يكتب تاريخًا للوزيرين يعنى فيه
بالحقائق، وإنما ينشر خطابًا 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 كذبًا، بل هو
صدق، لأنه يراعى حقائق الفن. الحقيقة الفنية قد تبين
الحقائق الواقعية، لكنها تظل حقيقة صادقة بمعيار الفن
الذى تنتمى إليه.

إن غاية أبى حيان برسم صورة ساخرة لابن عباد هى ما
يهمة، ولا يهمة صحة ما ينسب إلى ابن عباد من أقوال
وأفعال. وهو، على سبيل المثال، يسجل لنا مشهدًا ساخرًا
لابن عباد عند هودته من همدان، وكيف استقبله الناس،
وكيف أعد هو لكل واحد من مستقبليه كلامًا مسجورًا يلقاه
به. ويقدم أبو حيان لهذا المشهد قائلاً: «فأول ما أذكر من
ذلك ما أدل به على سعة كلامه، وفصاحة لسانه وقوة جأشه،
وشدة منته. غير أن أبى حيان يكر على هذا المديح ساخرًا من
ابن عباد فيقول مكملًا كلامه السابق: «وإن كان فى فحواه
ما يدل على رقاوته وانتكاث مربرته، وضعف حوله، وركاكة
عقله، وانحلال عقده»^(١٠). ثم يعضى بعد ذلك فى وصف
ما كان من أمر ابن عباد ومستقبله مسجلًا 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 أبو حيان على لسانه قوله:

«أبها القاضى كيف الحال والنفس، وكيف
الإمتاع والأنس، وكيف المجلس والدرس، وكيف
القرص والجرس، وكيف الدس والدص، وكيف
الفرس والمرس»^(١١).

ثم يعقب أبو حيان على هذا مواصلاً حديثه:

«وكاد لا يخرج من هذا الهذيان لتسبيجه
واحتداه».

لقد أخلص أبو حيان فى وصفه لهذا المشهد بفن الهجاء
والسخرية، لا من ابن عباد فحسب، بل من مستقبليه وكيف
كانوا يظهرن خشوعًا وتذللًا لصاحب السلطة، رغم تفاهة
عقله وتخلقه 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 كثيرًا من التفاصيل التى لا
يتصور حفظها إلا عن طريق تسجيلها كتابة، وهو ما لم يقله
أبو حيان^(١٢). غير أن أبى حيان لا يكثرث إلا بخطابه الأدبى
الهجائى الساخر، ولا يحفل بمدى مطابقة هذا الخطاب
للواقع.

كانت، غالباً، وراء بغض الوزيين الظاهر له، رغم ما بدا منه من محاولات للتقرب منهما. بل لعل مبالغة، أبي حيان في الثناء عليهما، في بداية أمره معهما، هي التي زهت في نفسيهما الشك في نواياه، لأن المبالغة في الثناء تنطوي أحياناً على سخرية مستترة، وكذلك المبالغة في إظهار الطاعة والخضوع. كانت السخرية اللاذعة أهم صفات أبي 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 الوزيين من هذا الميل عند أبي حيان سبباً في جفائهما له، مما أدى في النهاية إلى أن تتحقق مخاوفهما وينشئ أبو حيان فيهما هجاءه.

ويحكى أبو حيان عن ميله إلى الهجاء والسخرية فيقول:

«كنت بحضرة أبي سعيد السيرافي فوجدت بخطه على ظهر كتاب اللمع... ذم أهرابي رجلاً فقال: ليس له أول يحمل عليه، ولا آخر يرجع إليه، ولا عقل يزكوه عاقل لديه، وأنشد... فقال لي: يا أبا حيان، ما الذي كنت تكتب؟ قلت: الحكاية التي على ظهر هذا الكتاب، فأخذها وتأمّلها وقال: تأبى إلا الاشتغال بالقسح والدم وللب الناس. فسقلت: 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 غالباً ما حرص عليه الوزيين من قبل أن يظهر منه، بشكل مباشر، ما يدل على أنه سينخر منهما، اللهم إلا إذا كانا قد استنبطا من مدحه لهما معنى السخرية كما ذكرنا. لا شك أن ابن عباد قد قرأ سخرية أبي حيان في بعض تصرفاته التي تدل في ظاهرها على الاحترام والتبجيل. من ذلك مثلاً ما يحكيه أبو حيان عن أول لقاءه بابن عباد من أن ابن عباد سأله: «أبو حيان ينصرف أو لا ينصرف؟ قلت: إن قبله مولانا لا ينصرف»^(١٩)، فبنى إجابة أبي حيان سخرية، غير مباشرة، بسؤال ابن عباد، أخفقت خطبه، وشبهه بذلك أيضاً ما يحكيه أبو حيان من أن ابن عباد سأله: «من كنتك بأبي حيان؟ فأجابته أبو حيان، «أجل الناس في

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

«قيل لبعض من اتجع مأمولاً وأدرك حاجته منه، كيف انقلب عن فلان؟

فقال: منعى لذة هجائه، وأكرهني على حسن الثناء عليه، والقلوب مجبولة على حب الإحسان، والألسنة تابعة للقلوب»^(٢٠).

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

وكما أنه يقدم أبو حيان تفسيراً «سيكولوجياً» لما هو ملحوظ عنده وعند غيره من المبدعين من ميل إلى الهجاء فيقول:

«وبعد وقبل فالكلام في نشر المييب وكشف القناع، وتدنيس العرض، وهجو الإنسان، ووصفه بالخبائث أكثر استمراراً، والمتكلم فيه أظهر نشاطاً، وأمرن عبادة، وأوقد هاجساً، وأحضر عاطساً، وهذا لأن الشر طباع والخير تكلف، والطينة أهلب. وقد قال بعض فتيان خراسان: «الإحسان من الإنسان زلة، والرحمة من القادر أعبوة، والظلم من المدلل مألوف»^(٢١).

وينقل أبو حيان عن جرير قوله: «إذا مدحتم فاختصروا، وإذا هجوتم فأطيلوا، فإن الناس لا يحلون الشر»^(٢٢).

إن مؤدى كلام أبي حيان ومؤدى نقوله عن غيره يرمى إلى تأكيد أن الهجاء فن يقصد لداته لما يحققه من متعة فنية؛ وأن المبدع مدفوع إلى هذا الفن، بغض النظر عن الملابسات الواقعية التي ربما عاينه عنه.

وأهلب الفن أن ميل أبي حيان إلى فن الهجاء وبراعته فيه كانا السبب في عبادة الوزيين له، إذ أدركا بحسبهما الفنى أن الرجل ربما أضمر السخرية منهما في مدحه لهما وتذلفه لهما. أى أن براعة أبي حيان في فن السخرية

زمانه، وأكرمهم فى وقته، فسأله ابن عباد مثلها: «ومن هو وملك؟» فأجابته أبو حيان: «أنت» فقال ابن عباد: «ومنى كان ذلك؟» فأجابته أبو حيان: «حين قلت يا أبا حيان من كنتك أبا حيان». ويعلق أبو حيان قائلا: «فأضرب عن هذا الحديث وأخذ فى غيره على كراهية ظهرت عليه»^(٢٠).
ظاهر كلام أبى حيان الاحترام والتبجيل غير أن باطنه ينطوى على ما يشبه تسفيهها لأسئلة الوزير، لقد أدرك الوزير، دون شك، أن وصف أبى حيان له بأنه «أجل الناس فى زمانه وأكرمهم فى وقته» ليس إلا مبالغة تضرر السخرية، أكثر مما تدل على المدح. كما أن أبا حيان يتلاعب بالوزير فى هذه المحاوره كما تلاعب به قبل ذلك، حين سأله عن «أبى حيان» ينصرف أو لا ينصرف.

لقد أدرك ابن عباد وابن العميد أن المستوى الإشارى لكلام أبى حيان يختلف عن، بل ربما يناقض، المستوى الرمزى الإيحائى، فكان منهما ما كان. وعلينا ألا ننسى أن سخرية أبى حيان من الوزيرين هى سخرية من سلطة سياسية أدبية، وهذا مما يجعل كلامه أشد وقعاً وأكثر إيغالا فى التسفيه والازدراء.

*

أما «رسالة السقيفة» التى اتهم أبو حيان من أجلها بالكذب و تزوير التاريخ، فهى أدل على ما ذكرته من أن الخلط بين المستوى الإشارى والمستوى الرمزى يوقع قارئ التوحيدى فى أحكام جائرة، تبعد بعقل هذا القارئ عما ينبى أن تكون عليه قراءة النصوص الأدبية.

إن شكل هذه الرسالة وما وضعه فيها التوحيدى على ألسنة أبى بكر وعمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، رضى الله عنهم، واضح الدلالة على أن الرجل قد أحال هذه الشخصيات إلى نماذج أو رموز فى حكاية ألفها تأليفاً، إن الصيغ اللغوية التى تتحدث بها هذه الشخصيات فى الرسالة هى صيغ العصر العباسى. ولو أراد أبو حيان أن يزور وثيقة تاريخية - كما زعم بعضهم - لاصطنع أسلوباً يناسب عصر الخلفاء الراشدين. ولقد كان أبو حيان بما لديه من محصول لغوى، وبما لديه من خبرة لغوية أدبية قادراً، بلا شك، على

أن يضع على لسان كل واحد ما يشاكل أسلوبه وتفكيره. لكن أبة قراءة سريعة لهذه الرسالة لا يلحظ فيها أدنى جهد من جانب أبى حيان لاصطناع أساليب الخلفاء الثلاثة. لا يحتاج القارئ، إذن، إلى كثير من الذكاء أو الخبرة كي يكتشف أن رسالة السقيفة هى من صنع أبى حيان^(٢١)، فهى تمثيل لأفكاره، صاغها فى شكل سردى درامى.

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

«قال أبو حيان... سمرنا ليلة عند القاضى أبى حامد... فتصرف الحديث به كل متصرف... فجرى حديث السقيفة، وشأن الخلافة، فركب كل منا مثلاً...»

فقال: هل فيكم من يحفظ رسالة أبى بكر الصديق لعلى بن أبى طالب رضى الله عنهما، وجواب على له ومباهمة إياه عقب تلك المناظرة؟ فقالت الجماعة التى بين يديه: لا والله! قال: هى من بنات الحقائق... ومذ حفظتها ما رويتها إلا للمهلى... وقال: لا أعرف على وجه الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين... فقال له العبادانى أبىها القاضى، لو أنتمت المنة بروايتها سمعناها مثله^(٢٢).

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

غير أن إمعان أبى حيان فى محاكاة الروايات الصحيحة هو الذى قاد، غالباً، بعض القراء إلى الظن بأنه كان بصدد

تهمة الزندقة يرمى بها أبو حيان. لم يعرف هؤلاء القدماء المعنى الذي تنطوي عليه «مجمعة» أبي حيان التوحيدي، فلم يجدوا أسير وأطوع من تهمة الزندقة لأنها بدورها تهمة غير محددة. ولكل عصر من المصور ألفاظ مثل الزندقة يرمى بها كل من يقول شيئاً لا يجرى على النسق المألوف. لا شك أن خطاب أبي حيان أقلق بعض قرائه لما استشعروه فيه من انحراف عن الخطاب الجاري، فاتهموه بالزندقة تارة والكذب والتزوير تارة أخرى.

*

كان التسول والاستجداء من جملة ما اتهم به أبو حيان، وهو اتهام لم يدمعه أبو حيان التوحيدي عن نفسه، بل العكس من ذلك، أمن في تثبيته نصيباً بأكبر من طريقة. غير أن السؤال هو، هل التسول في النصوص الأدبية هو التسول في الواقع؟ الحق، أن نصوصاً أخرى في التراث تكسب التسول وجوداً خاصاً، قد لا يكون له أدنى صلة بفكرتنا عن المسئولين والتسول. إن هذه النصوص تحمل التسول إلى علامة أدبية، وتنفى عنه كل ما يعلق بأذهاننا عن التسول. إن شخصية التسول، كما حكى عنها الجاحظ، تجعله قريباً من شخصية اللامتنى الذي يأبى الاتحاد مع وسطه الاجتماعي. يحكى الجاحظ على لسان أحد شيوخ المكديين أنه قال إن المكدي:

«على يهد الدنيا، ومساحة الأرض، وخليفة ذي القرنين... لا يخاف البؤس، يسير حيث شاء... لا يفتنم لأهل، ولا مال، ولا دار، ولا عقار» (٢٦).

واضح في كلام هذا الشيخ أن المسئول لا ينتمي 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 المكدي وجوده بنفسه ولا يخضع للضرورات العامة التي يسلم لها الآخرون، ويعيشون بمقتضاها.

أغلب الظن أن شخصية المكدي هي صياغة جديدة لشخصية الصعلوك المتمرد الذي يرفض الانصياع للوجود الجماعي السائد.

محاولة لكتابة التاريخ، أو بالأحرى محاولة تزوير وثيقة تاريخية. وتكمن هاهنا مفارقة تلفت الانتباه؛ فقد أمن أبو حيان في محاكاة شكل الروايات الصحيحة، لكنها محاكاة تنطوي على سخرية، ولا ينبغي أن تؤخذ مأخذ الجد. إن أول مظهر من مظاهر المحاكاة الساخرة حرص التوحيدي على إيراد سلسلة الرواة الذين حكى عنهم القصة. تبدأ هذه السلسلة بأبي الصباح مولى أبي عبيدة بن الجراح وتنتهي إلى القاضي أبي حامد أحد شيوخ التوحيدي، وكان من أئمة الفقه. هناك، إذن، مفارقة واضحة بين مضمون الرسالة ولغتها، اللذين يكشفان اختلافاً كشفاً، ومظهرها الذي اتبع فيه أبو حيان تقاليد رواية الأخبار الصحيحة. إن هذا التناقض بين شكل الرسالة ومضمونها هو أحد أساليب السخرية غير المباشرة عند التوحيدي، وعند غيره من الكتاب حين يصطنعون مظهراً جاداً في حديث هزلي أو ساخر.

وقد اضطر أبو حيان إلى أن ينص مباشرة، في سياق آخر، على أن هذه الرسالة كانت من صنعه، وبأنه لا نصيب لها من الصحة التاريخية (٢٧). ويبدو أنه كان مضطراً دائماً إلى إزالة سوء الفهم الناجم عن أخذ كلامه مأخذاً إنشائياً، وإغفال البعد الرمزي في كلامه. ولعل هذا هو السبب الحقيقي فيما يروى من أنه أحرق كتبه قبل موته.

ولا يستبعد، على كل حال، أن المستوى الرمزي لكلام التوحيدي قد استشعره بعض القدماء، وإن كانوا أساءوا تأويله، فقد قيل إن «زندقة الإسلام ثلاثة، ابن الراوندي، والتوحيدي، وأبو العلاء، وشرهم على الإسلام التوحيدي، لأنهما صرحا، وهو مجمع ولم يصرح» (٢٨). ينفي هذا النص عن إحساس مبهم بأن خطاب التوحيدي ينطوي على ما هو أخفى من البعد الإشاري الخالص. كان هناك شعور بأن التوحيدي يضممر أكثر مما يصريح، لكن المؤسف أن هذا المستوى الخفي المضممر لكلام أبي حيان فهم على غير وجهه فاتهم بالزندقة، بدلاً من محاولة البحث في كلامه عما يكشف عن مراميهِ البعيدة غير الظاهرة. وإنه لمن العسير على قارئ خطاب التوحيدي أن يثر على ما يمكن أن يعزى إلى الزندقة، وإنما هو ذلك الإحساس غير المحدد بأن كلام الرجل ينطوي على أكثر ما يدل عليه ظاهره، فلم يجد بعضهم إلا

يقول بدیع الزمان الهمدانی على لسان أبى الفتح:

هذا الزمان شوم

كما تراه غشوم

الحق فيه ملج

والعقل عيب ولوم

والمال طيف ولكن

حول اللصاحم يحوم^(٢٧)

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

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

إن خطاب الكذبة فى الأدب العربى يستحق أن يدرس دراسة مستقلة تكشف عن جمالياته، أو قوائمه المولدة لوجوه الكلام فيه، وعندئذ يمكن أن نقرأ هذا الخطاب ونؤوله تأويلاً مختلفاً عما ألفناه فى كتب تاريخ الأدب. إن الكذبة فى الأدب العربى تمثل جنساً أدبياً خاصاً داخل جنس النشر العربى الكلاسيكى.

إن خطاب الكذبة عند أبى حيان التوحيدى، مثلاً، يتصل بنزعته إلى السخرية اتصالاً وثيقاً، وإن كان خفياً رمزياً، لا إشارياً مباشراً، فهو فى مبالغاته فى مدح من يتوجه إليه بالسؤال وتبجيله يستخف ويسخر أكثر مما يلحف فى السؤال. اقرأ مثلاً قوله متوجهاً لابن العميد بالسؤال:

«أين أنا من مشرق الخير، ومغرب الجميل؟ أين أنا عن بدر البدر، وسعد السعد؟... أين أنا عن سماء لا تفتقر عن الهطلان؟ وعن بحر لا يقذف إلا بالؤلؤ والمرجان... لم لا أستمطر سحابه؟ لم لا أستسقى رياه؟... ولا أحج كعبته، وأستلم ركنه؟ لم لا أصلى إلى مقامه مؤتماً بإمامه؟ لم لا أسبح ببنايه متقدساً؟... لم لا أنتهى فى

تقرىظ فتى، لو كان من الملائكة لكان من المقربين، ولو كان من الأنبياء، لكان من المرسلين، ولو كان من الخلفاء لكان نعتة 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 الهى لدين الله»^(٢٨).

لقد بالغ أبو حيان فى مدح مسئوله، حتى آلهه ووضعه فى زمرة الملائكة والأنبياء والمرسلين وقدهه. غير أن هذا كله لا ينبغى أن يفهم فهماً حرفياً، لأنه يتطوى 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 سألته. ولذلك، فإن حسن السندوبى كان محققاً حين علق على رسالة أبى حيان هذه قائلاً: «ما أشبه هذه الرسالة إلا بالرقى والشعائم، 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 يسمي، من الناحية الواقعية، إلى الحصول على المال والجاه من ابن العميد، لكن إخلاصه لجماليات الكذبة أدى به، من حيث يدري أو من حيث لا يدري، إلى الانسياق وراء السخرية من ابن العميد بوصفه تمثيلاً للسلطة السياسية والأدبية. ولا شك أن ابن العميد فهم شفرة هذه الرسالة، كما فهم ابن عباد شفرة خطاب أبى حيان بوجه عام، فحرماً أباً حيان من نوالهما، بل عاقباه، كل بطريقته.

إن البعد الإشارى فى خطاب أبى حيان التوحيدى للوزيرين يوجب عليهما مكافأته وإثابته، لا عقابه وأزدرائه وصدده. لكنهما، بحكم ثقافتهما الأدبية، استوعبا البعد الرمزي فى كلامه، وكان تصرفهما لإزائه مبنياً على هذا الاستيعاب، وإلا فإن ردود أفعالهما تصبح غير مفهومة ولا مبررة.

اللغة... أنت إذا لست تدعوننا إلى علم المنطق، إنما تدعونا إلى تعلم اللغة اليونانية» (٣٤).

وفي كتاب «المقاييس» يروي أبو حيان عن أبي زكريا الصيمري سؤاله لأبي سليمان: «إذا كان الهاري تعالى لا يفعل ما يفعل ضرورة ولا اختياراً، فعلى أي نحو يكون فعله؟» (٣٥)، فيرد أبو سليمان رداً يربط فيه بين الوجود واللغة، لأن ما لا يوجد له اسم يكون في حكم المعدوم، أي 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 التي قد عهدنا أهيانها، وشبهنا بها. والناس إذا عدوا شيئاً عدوا اسمه» (٣٦).

وفي المقاييس الثانية والعشرين يربط أبو سليمان بين النحو والمنطق، فيقول إن «النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقل» (٣٧).

وقد سأل أبو حيان أبا سليمان: «هل بلاغة أحسن من بلاغة العرب؟»، فيجيب أبو سليمان: «هذا لا بين لنا إلا بأن نتكلم بجميع اللغات، على مهارة وحدق... وهذا ما بطمع فيه إلا ذو عاهة». غير أنه يضيف بعد ذلك «ولكن قد سمعنا لغات كثيرة من أهلها... فعلى ما ظهر لنا، ونحبل إلينا، لم نجد لغة كاللغة العربية، وذلك أنها أوسع مناهج... ولها هذا النحو الذي حصته منها حصة المنطق من العقل» (٣٨). أي أن أبا سليمان لا يني يربط بين اللغة والنحو من جهة والمنطق من جهة أخرى، حتى إنه ذهب إلى أن العربية كانت مهياً لاحتواء علم المنطق اليوناني فيقول:

«ولولا أن النقص من سوس هذا العالم ونوسه، لكان علم المنطق تهيه الطبيعة بالعربية، أو كانت الطبيعة تسوق العربية إلى طباع اليونانية، فكانت المعاني طباقاً للألفاظ، والألفاظ طباقاً للمعاني، وحينئذ كان الكمال يتخطى إليه عن كשב، والجسمال أيضاً يصادف بلا رغب ولا رهب» (٣٩).

ويبقى، في النهاية، أن أشير إلى أن الموقف النظري الذي انطلقت منه في بداية البحث، أحسن فكرة القطعية بين اللغة والواقع، والاعتداد بدلا من ذلك بالعلاقة بين اللغة والتصورات الذهنية، هذا الموقف يتسق مع موقف أبي حيان التوحيدي نفسه من علاقة اللغة بالفكر أو التصورات الذهنية. يظهر ذلك في موقفه من المناظرة الشهيرة بين السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي، فمن الواضح في سرد أبي حيان لهذه المواجهة انهياره للسيرافي الذي تبنى موقفاً مثالياً، بالمعنى الفلسفي، فهو يعتقد اعتقاداً جازماً في أن ما نسميه الواقع لا يوجد مستقلاً عن تصوراتنا الذهنية، وهي تصورات تشكلها اللغة. لقد نفى السيرافي إمكان وجود تفكير مستقل عن اللغة، وأكد بالتالي أن المنطق اليوناني لا يلزم غير اليونانيين لأنه صنعة اللغة اليونانية. كان السيرافي يسمي إلى هدم مركزية المنطق اليوناني نافياً فكرة وجود مقاييس عقلية مجردة عن اللغة (٣٠).

يسأل السيرافي متى بن يونس عن معنى المنطق، فيرد متى بأن المنطق «آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه» (٣١)، غير أن السيرافي 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 يلي ذلك يربط السيرافي بين المنطق اليوناني واللغة اليونانية فيقول:

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

ومن ذلك أيضاً قوله موجهاً كلامه إلى متى:

«إذا كانت الأهراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف، أفليس قد لزم الحاجة إلى معرفة

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 تعصباً لها ضد اليونانية، فلم يكره أبو حيان شيئاً كراهيته للتعصب، حتى إنه كان يرى أن التعصب هو الجنون، فقال نقلاً عن أبي محمد النباتي في تعريف الجنون، بعد أن عرف الحماقة والرقاعة والرعونة:

«وأما الجنون فما تجدد عليه هؤلاء الذين يتنازهون بينهم قولهم: أبو بكر خير من علي، وعلي خير من أبي بكر... ويقولون: بغداد أطيب من البصرة، وبادية البصرة أخف من بادية الكوفة، والرازي خير من البارقي، والسونائي أحلى من الكرخي، وسامرة فوق إرم ذات العمادة، وفلان فضلي، وفلان مرعوشي»^(١٠).

ويعلق أبو حيان على تعريف الجنون على هذا النحو قائلاً: «وقد صدق هذا الشيخ، فقد سمعنا من هذا ما لا يطمع في إحصائه»^(١١). 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»^(١٢). 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، تعصباً للغة على لغة، بل كان تعبيراً عن توجه إلى تأكيد البعد اللغوي في أية معرفة إنسانية في أية لغة من اللغات؛ أي أن العالم أو الواقع، لا يتأني لهما وجود مستقل عن التصورات الذهنية التي لا تنفك، بدورها، عن اللغة.

الهوامش:

- (١) يقول إبراهيم الكيلاني مثلاً: «لا شك في أن كلام الفوحدي عن ابن العميد كلام متوتر مبغض... غير أن هذا الحقد لم يمنعه من الإقرار بفضل ابن العميد، ولو أدى به الأمر إلى الوقوع في التناقض». انظر: إبراهيم الكيلاني، وسألت أبي حيان الفوحدي، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، دون تاريخ، ص ٤٦.
- (٢) أبو حيان الفوحدي، المقابسات، تحقيق: محمد توفيق حسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٧٠، ص ٣٢٧.
- (٣) استخدم زكريا إبراهيم تعبير «الصدق الفني» في تعليقه على الحوار نفسه.
- انظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان الفوحدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٧٨ - ١٧٩.
- (٤) أبو حيان الفوحدي، أخلاق الوزيرين، تحقيق: محمد بن ثابت الطنجي، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٩٦٥، ص ٤٧١ - 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. الدرس: إدخال شيء تحت شيء - الدهس: شدة الوطأ.
- الفرس: مواصلة النساء - المرس: الدلك.
- (١٢) يلاحظ، مثلاً، أن أبا حيان حين روى المناظرة المشهورة بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي، ذكر أنه قد 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 القلبية *l'esprit critique* وروح الاعتقاد *l'esprit de critique* هو من المرونة بحيث إن الانفصال من الواحدة منهما إلى الأخرى كثيراً ما يحصل في سهولة وسرعة. انظروا زكريا إبراهيم، أبو حيان الوحيدي، ص ٧٢.
- (١٧) بالقوت، معجم الأدهاء، مطبوعات دار المأمون، القاهرة، دون تاريخ، ج ١٥، ص ٥.
- (١٨) السابق ج ١٥، ص ٨.
- (١٩) نفسه ج ١٥، ص ٢٧ - ٢٨.
- (٢٠) نفسه ج ١٥، ص ٢٨.
- (٢١) لذلك لا نرى أن وضع أبي حيان يحتاج إلى برهان، وبالتالي فقد أتفق ابن أبي الحديد جهنم لا طائل من رواه في محاولة إثبات أن الرسالة من وضع أبي حيان.
- انظروا: عبد الرزاق محي الدين، أبو حيان الوحيدي، مكتبة الطائفي، القاهرة، ١٩٤٩، ص ١٠١.
- (٢٢) إبراهيم الكيلاني (محقق)، رسائل أبي حيان، ص ٢١٣.
- (٢٣) السابق، ص ٢١٤.
- (٢٤) ولم يعبأ الناس بصحة الرسالة أو وضعها، وإنما احتفلوا بما يمكن أن نسميه «أدبية» النص، ولذلك فقد حفزت آخرين على «التصرف في شكلها الخارجي زيادة ونقصاً»، كما يقول محقق الرسالة. انظروا رسائل أبي حيان، إبراهيم الكيلاني (محقق)، ص ٢١٠.
- (٢٥) انظروا: عبد الرزاق محي الدين، أبو حيان الوحيدي، ص ٥٨.
- (٢٦) نقلاً عن: شوقي ضيف، المقامة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٤، ص ١٩.
- (٢٧) السابق، ص ٢٣.
- (٢٨) بالقوت، معجم الأدهاء، ص ٣٨ - ٤٠.
- (٢٩) نقلاً عن:
- عبد الرزاق محي الدين، أبو حيان الوحيدي، ص ٤١.
- (٣٠) عقد لطفي عبد البديع فصلاً بعنوان «النحو والمنطق» في كتابه التركيب اللغوي للأدب، تعرض فيه للصراع بين النحو العربي والمنطق، لافتاً النظر إلى الأفكار الأساسية التي انطوت عليها مناظرة المبرهني ومي بن يونس. وكان مما قاله في هذا الفصل: «ولعل أبا سعيد السيرافي لم يكن يظن وهو يأخذ بعلايب مي بن يونس... ويحيل عليه الخداع من أجل النحو العربي أن المنطق سيغزو النحو وينزله على أحكامه... وفي هذا الصراع... بين النحو العربي والمنطق كتمت الغلبة للمنطق».
- لطفي عبد البديع، التركيب اللغوي للأدب، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١١ - 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 الوحيدي، المقامسات، ص ٩٧.
- (٣٦) السابق، ص ٩٧.
- (٣٧) نفسه، ص ١٢١.
- (٣٨) أبو حيان الوحيدي، المقامسات، ص ٣٢٨.
- (٣٩) السابق، ص ٣٢٩.
- (٤٠) أبو حيان الوحيدي، أخلاق الوزيين، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.
- الرازقي، ضرب من ضرب الطائف. السوفاي، نسبة إلى سوفا، قرية كانت ببغداد، ينسب إليها العنب الأسود. فضل ومرعش، ساعيات كانا يفتلان البرد السريع، وكان أحدهما سنيا والأخر شحياً، فانقسمت عامة بغداد في العصب لهما إلى «فضلي ومرعشي».
- (٤١) السابق، ص ٢٤٠.
- (٤٢) أبو حيان الوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٥.