

نصوص

مجلة النقد الأدبي

أبو حيان التوحيدي

مركز تحقيق التراث

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

المجلد
الرابع عشر
العدد الثالث

خريف ١٩٩٥

نصوص من التوحيدي

فصول

مجلة النقد الأدبي

مجلة علمية محكمة

كتابخانه مركز البحوث
بنیاد وایرة اسلامیة

شماره ثبت: ۶۹۹۸۴
ردیف ملی: _____
تاریخ: ۸۶، ۳، ۲۷



مركز تحقيقات كميوتري علوم اسلامي

الوحياء التوحيدية

تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب



کتابخانه و مرکز اطلاع رسانی
بنیاد و ایراد اسلامی

التوحید والتوحید

• فی هذا العدد



• مفتوح

مرکز تحقیقات و پژوهش اسلامی

- | | | |
|-----|----------------------|--------------------------------------|
| ۵ | رئیس التحریر | - أبو حیان التوحیدی |
| ۹ | أیمن فؤاد سید | مؤلفاته المخطوطة والمطبوعة |
| ۳۰ | محمود إبراهيم | - التوحیدی |
| ۴۰ | رشید الذوادى | - التوحیدی: المفکر الموسوعی |
| ۴۸ | خوان أنطونیو باتشیکو | - التوحیدی أو العالمی الفرد |
| ۵۶ | سالم حمیش | - تجربة الوجود والكتابة عند التوحیدی |
| ۶۷ | حسن محمد حسن حماد | - الاغتراب عند أبی حیان |
| ۸۰ | ولید منیر | - نزعة النفي عند أبی حیان |
| ۸۶ | أحمد عبدالفتاح البری | - التوحیدی بین العلم والمعرفة |
| ۱۰۶ | غسانم هنا | - العلم والمعرفة فی فکر أبی حیان |
| ۱۱۱ | عفیف بهنسی | - الحدس الفنی عند أبی حیان |
| ۱۲۶ | عبدالسلام المسدی | - التوحیدی وسؤال اللغة |
| ۱۵۸ | سعيد حسن منصور | - أدب أبی حیان بین المرحلة |
| ۱۷۰ | محسن جاسم الموسوی | الكلامية والمرحلة الفلسفية |
| ۱۸۳ | عصام بنهی | - سرديّة التوحیدی |
| | | - الكلام على الكلام |

المجلد
الرابع عشر
العدد الثالث

تحریر ۱۹۹۵



- الكتابة في أدب أبي حيان
 - من الفوضى إلى النظام: «انتظام البصائر»
 - جدل الوافد والموروث
 - مدخل لقراءة رسالة السقيفة
 - التوحيد ومعضلة الصداقة
 - الصداقة والصدق في نراث أبي حيان
 - نصوص من التوحيد
- ٢٠٣ كمال إسماعيل
- ٢٢٤ محمد مفتاح
- ٢٤٨ حسن حنفي
- ٢٥٦ سالم يفسوت
- ٢٦٤ سمير العطار
- ٢٧٨ محمد إبراهيم حور
- ٢٨٩



مركز ثقافي عربي

التوحيدى وسؤال اللغة

عبد السلام المسدى *

- ١ -

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 - وقد أحدث بالأمس البعيد أكثر الخلافات تأججا - 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 بحيلنا على السؤال المنهجى القاسى: ألا ينطوى مشروع استدعاء أبى حيان رجل التاريخ إلى التوحيدى رجل اللحظة على مغامرة غير مأمونة، إذا اقتصدنا فيها ثمرة ثقافية عاجلة أو ترصدنا معها رهانا اجتماعيا موقوتا، فإننا قد ندفع ضريبة معرفية لا نقل شأننا ولا بتضاءل ردة وتعقبا، وكيف السبيل بعدئذ - إن حل الجواز واستبيح الاستدعاء فوقعت القراءة - إلى اتقاء أضرار الحكم القاطع والركون إلى ملاذ الاستفسار!

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

أبو حيان التوحيدى شخصية أثارت بين القدماء جدلا واسعا أكثر مما تشيره 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 قرائنها: بمواقعهم على محور الزمن التاريخى، وبانخراطهم فى هوية الأحداث على محور الزمن الحضارى، وبعدي اشتراكهم فى كتل المفاهيم التى حملتها لنا هذه الموسوعة على محور الزمن المعروف.

إن التوحيدى - بسلوكه - قد أضحى شخصية صراعية؛ وإن التوحيدى - بحدیثه عن نفسه - قد أمسى شخصية خلافية؛ وإن التوحيدى - بإصراره على البوح والإفاضة - قد

* كلية الآداب، متوبة، تونس.

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 كالأذى يبعثه ياقوت الحموى وهو يترجم لأبى حيان فى (معجم الأدباء) واصفا إياه بأنه صوفى السمى والهيئة، وواصفا الناس بأنهم على ثقة بدينه، وملخصا منزلته بأنه محقق الكلام ومتكلم المحققين. (ج ١٥، ص ٥).

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

«لم يشب عندى إلى الآن من حال أبى حيان ما يوجب الوقعة فيه، وقد وقفت على كثير من كلامه فلم أجده فيه إلا ما يدل على أنه كان قوى النفس، مزدريا لأهل عصره، ولا يوجب هذا القدر أن ينال منه هذا النبيل» (ج ٤، ص ٢).

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

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

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

فلعل اللغة أن تكون هى الضمانة الواقية 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 أحواله، 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 أبى حيان قد كان شاهداً على عصره! ولكنها الشهادة التى يتضاف فيها الوفاق والخلاف، هو شاهد بالإيجاب على قدر ما هو شاهد بالسلب.

عاش التوحيدى جل عقود القرن الرابع وامتد به العمر - على أرجح الروايات - إلى ما يزيد على عقد من القرن الخامس، وكان له أن عاين عصر بنى بويه بجل رجاله وأقويائه، ولكن حظه من التاريخ أنه عاين هذه المفاصل الحرجة من كبريات أحداث الزمن، حينما يتصادف الأوج الفكرى فى امتداد حركته مع ارتباط الدولة وانحلال السياسة، فيما يشبه انحصار 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 بعيل كان فى صاحبنا إلى التصوف وبعداء كيان 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.

المكر لا يفضح دهاءه إلا هذا الثوب الحريري من الأدب الراقى الرفيع الذي صيغت به: هي «رسالة السقيفة» التي كناها البعض بـ «رسالة الإمامة». وهي لمن تدبرها آية من آيات الفن الأدائي، والتركيب السردى، والإيعاز السيميائي. وكيف لا يأخذ عليك أبو حيان التوحيدى مجامع ألبالك 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 عيني فى خلوة وقال: لا أعرف على وجه
الأرض رسالة أعقل منها ولا أبين، وإنها لتدل
على علم وحلم، وفصاحة وفقاها، ودهاء ودين،
وبعد غور، وشدة غوص» (ص ٥ - 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 يفتن. 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.

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 يوثقه لأداء الشهادة المحبلى بالدلائل على زمنه التاريخى والحضارى والمعرفى، هو أنه فى الوقت نفسه قد عاب التناقض وعاشه: نعى أنه لم يشهد فقط متناقضات الوجود السياسى والاجتماعى، ولكنه حمل على كتفه مظلمة التناقض. فلقد كان عرضة لمظلمة القذف إذ طعن فى قناعته، وما أيسر ما كانت الوقعة تأتى على الأشداء يومئذ فتوهنهم، فالغمز بالزندقة قد كان كحجارة الرجم، يلوح بها كل من يشاء على من يشاء.

ومن شاء أن يلتصق 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 يتغنى أن يصير بطلا، 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 أثر أن يكون رجل الاعتراض بلا منازع، وإن شئت قلت لم يؤثر شيئا وما كان له أن يؤثر شيئا، وإنما أثر 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 يرويهها، وقال أكثر الناس إنه قد طهاها على نار من الصنعة هادئة ليوقع بمن يريد الإيقاع بهم فى كيد واضح

وقد نتخذ الحادثة معياراً نسبر به مدى شيوع الظاهرة ومدى اطرادها، إذ يبدو أن إقدام التابيهين على إعدام ما أوجدوه بعد تسخير العمر لتشييده قد كان متواتراً لدى الأدباء والمفكرين بما يلفت الانتباه إلى غير أبى حيان، وقد نتوسل بالحادثة لقراءة أصناف التفسيرات والتأويلات، بحثنا عن أسباب يطلعنا عليها التاريخ، فيزيدنا بها فهماً للعصر وفهما لمن كان فى العصر على حد ما سواه الباحث محمد الشيخ فى رسالته عن التوحيدى (ص ٦٣٥ - 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 تزهر 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 تغل بهم نكبة المصادرات ومحنة الجماعات، عندما يأذن التاريخ بإتلاف خزائن المكتبات وأمهات المبتكرات ونفائس المدونات، فيلقى بها فى الأنهار فتتلون مياهها شهوراً وتتكدس فلا تصفو لتحق البيئة 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 يقبلها، ويستسخها، ويفحص الورق وهو ورق، ثم يقبل الأوراق وهى مدونات مجلدات. فلما يفعله التوحيدى، وهو الأديب الكاتب الذى احترف صناعة الورق 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 مدى 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 - بما

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 تحجراً فى الفكر وتفتحا فى الرؤى - كما فعل زكريا إبراهيم فى كتابه عنه (ص ٤١) - فهو تعجل بحمل العام محمل الخاص، بينما فى الخاص هنا ما ليس فى نظائره، وفى التوحيدى ما ليس فى أخلائه من أهل عصره، وكلهم تتفقوا بثقافة عصرهم ثم أسهموا فى صنعها.

إن معاناة المتناقضات، وملازمة التفكير فيها إلى حد الارتواء بعمير 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 يتفكك للأشياء وأضدادها، وللأحداث وضرائرها، وللمسلمات ونقائضها. فأمن فى كشف الغطاء عن مخبآت الواقع، وانبرى يهتك الأسرار مستلذاً أو كارهاً أو متشفياً: أسرار العامة وأسرار الخاصة، فإذا به يحيط اللثام عن ذاته، وإذا به يزيغ عن النفس ما دأبت على ارتدائه من أقنعة بين الناس حتى أخذ نفسه بما ظن أنه يأخذ الناس به، وانحسر بين المنحشرين فى مأزق الطريق فلم يستطع أن يقدر الأمور فى كل لحظة بما تستصير إليه، وإنما كان فى كل لحظة يتهم الأمور أنها لم تترتب على ما كان يقدر لها أن تكون، فيلعنها مسقطاً عليها سخطه، وهو سخط من ظن يسيراً لى ذراع الأحداث فالتوت تحت وقع التاريخ ذراع.

وكانت نقطة اللاعودة.

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

صيفت عليه من نثر فنى وتشكيل سردى وتعقب للأدلة -
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.

- ٢ -

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 مو 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 أخرى من الثاوى وراء النص يستبطن
نما وراء اللغة لإجلاء المسكوت عنه.

ومن أدرانا؛ فلعل متأولا يتأول كل خطاب يصاغ عن
أبى حيان فى أى زمان على أنه خطاب ذو شفرتين: أولاهما
باللغة، وأخرهما 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 توافلا 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 بالمرآنة على
المنهج وبكل ما يثلف به من محاذير المقامرة، أن أبى حيان
التوحيدى - وهو الشخصية الإشكالية بلا خلاف - 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 ميناها 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 يترأى 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 التسأل التى
مركزها الذات السائلة، وثقافة المسألة التى مركزها الآخرون
والذات تسألهم.

إنه سؤال القلق كما أوضحناه - وليس سؤال التردد ولا
هو سؤال النكران - 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 مريض 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 يترثى دونه. فأسقط من قاموسه محظورات السؤال
حتى مكن الناس من نفسه يتساءلون عن سؤاله: سأل عن
الموت، وسأل عن الانتحار وألغى 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 المتطبيب وما ألم به حتى دفع بنفسه إلى اليم فانتحر
غرقا (الإمتاع: ٢ - ١٦٩)، وأفاض فى هذا الموضوع
الشائك العويص بحثا واستفسارا حينما خص أقسام الوجود
بإحدى «مقاساته» انطلاقا من حادثة زانها، 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» (المقاسات: ٢١٩).

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

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 دلالاته دلالة قرآنية أكثر مما هى دلالة لغوية، فعلينا أن نلتصمه فى مصنف آخر؛ بوجوده فى ذاته بدءاً، وبأبوابه ثنية، وبمضامينه تثليثاً عميقاً. هو «رسالة الحياة» فلا يتديرها متدبر إلا أزال من خاطره وسواس الانتحار كما ظن الظانون أنه راود صاحبنا.

لقد سأل أبو حيان عن كل شئ؛ لأن السؤال كان أمامه باباً مفتوحاً على الدوام، وسأل - فيما سأل عنه - عن السؤال ذاته:

«لم صار اليقين إذا حدث وطراً لا يثبت ولا يستقر؟ والشك إذا عرض أرسى وريض؟ يدلك على هذا أن الموقن بالشئ متى شككته نرا فؤاده وقلق به، والشاك متى وقفت به وأرشدته وأهديت الحكمة إليه لا يزداد إلا جموحاً ولا ترى منه إلا عتوا ونفورا» (الهوامل: ٢٨٧ - 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 التساؤل وما أزمة أبى حيان بعد مضمون القول سوى أزمة تواصل مع الآخرين حول قنوات القول: فى الذات وفى الأحداث وفى المنافع.

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

وتعجل الدارسون أمرهم فوصلوا وصلاً متسرعاً إحراق التوحيدى كتيبه بحديثه عن الموت وعن إقدام المرء على اختيار الموت، فقالوا إن فكرة الانتحار قد راودت أباً حيان، على حد ما قال الباحث محمد الشيخ (ص ٥٠٨ - ٥١٢)، ولم يترروا فى كامل السياق الذى ورد فيه حديث التوحيدى ولا سيما فى (المقاييسات)، 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 بقالة القناعة الوافدة على محك الاستدراج والشك، ويؤكد تباين هيتين: هيئة التأهب للتركية 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 الجلازة [الشرطة] يسوقونه إلى السجن فأبصر موسى وميضة 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 تواصل مع هذا الانفصال؟ وإن كان هذا ذلك فكيف تفواصل مع هذا الانصال؟» (الهوامل: ١٥٢ - ١٥٣).

هي أزمة فيما وراء اللغة قبل أن تكون أزمة في اللغة. من هنا تحول الاعتراض الذي 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. والذي حفر أخاذه 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 في سبيل القرن الرابع قد بعد بنا العهد عن سطوة الملفوظ وسلطة الرواية مما كان سائدا إلى مطلع القرن الثالث. فلماذا يظل أبو حيان وفيما كل هذا الوفاء لسنن المشافهة! لأنه كان يحمل في أرجاء كيانه سوس السؤال! أفلا يكون في 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 في حوض جامع. فمن أين نشأت معالم هذه الثقافة وفي أى رحم تخلقت نطفتها!

إن مما لا ضرورة للإسهاب في إقامة البرهان عليه أن أبا حيان التوحيدى قد مثل امتدادا للإراث الجاحظى كأجل 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 في أقصر الاحتمالات. أما أبعد مسافة، فلا يستبعد أن تصل إلى حوالى قرنين ونصف، لو افترضنا أن الجاحظ بدأ يصنف في سن العشرين - أى حوالى ١٧٠ للهجرة - وأن التوحيدى قد ظل يكتب إلى أخريات حياته مع مطلع العقد الثانى من القرن الخامس، أى قبيل وفاته سنة ٤١٤ للهجرة.

ولقد مثل الجاحظ في تاريخ الثقافة العربية منعرجا بينا؛ لا فقط من حيث هي مادة فكر ومضمون أدب وزاد علم وتدوين تاريخ، وإنما على وجه الخصوص من حيث هي

مؤسسة ذات آليات لاختران المعرفة وصيانتها وتأمين انتقالها، ثم من حيث هي آليات بنى تواصلية لها قوانينها الذاتية ولها مراسمها العرفية ولها أدواتها الإبداعية. إن الجاحظ في ذلك مفرق نهجين في مسار التشكل الحضارى والمعرفى؛ هو مفصل ثقافتين: ثقافة دأبت على عبور قنوات الخطاب الشفوى وهمت بعبور قنوات التدوين والكتابة، لا من حيث هي حظ ورسم ونسخ وإعجام وتفسير واستنساخ وترسل وإمساك أزمة ووصف دواوين، وإنما من حيث هي رمز للمؤسسة الثقافية المحتضنة لإنتاج المعرفة، تلك التى يكون فيها «الكتاب» قرينة واسمة للمشافهة، 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 أنجرت فى مجال الآلية الثقافية، ولا أن قفزة كمية قد تحققت طبقا للمفاصل الزمنى، وقد رأيناه، ولوجمنا طرفه وقسمنا الخارج منهما على الاثنين لإدراك معدلها لألفيناه قرنا ونصف القرن من الزمن المعرفى. ولم يرد على وعى التوحيدى ورودا صريحا أنه فى بعض القضايا - المتصلة بدلالة اللغة أولا ثم ببلاغة اللغة ثانيا - 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 - أبديك الله - بكلام أبى عثمان، ولى فيه شركاء من أفاضل الناس، فلا تنكر روايتى لكلامه فإن فيه شفاء وبه تأدبا ومعرفة» (البصائر: ٢ - ٢٧٩).

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

صالحا طيلة القرن الثانى أو الثالث قد بقى صالحا بكل تلايبه على امتداد القرن الرابع وبعيده.

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

وفى مفترق هذه الجداول بكل موارد: المتعارضة بدءا والمتضاربة حتما، تشيدت الوظيفة الكبرى التى أداها أبو حيان - وقرائن القصد من لدنه أضعف من دلائل الاتفاق - ألا وهى وظيفة التدوين فى أصفى دلالات اللفظ، فلقد تحول بالأدب من مهمة الرواية التى هى نقل الماضى بصيانتها فى الحاضر، إلى مهمة التدوين التى هى تسجيل الحاضر لصيانتها فى المستقبل: هى وظيفة الإدلاء بالشهادة التاريخية مع العمل على تسجيلها، وهكذا تحول 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 بما 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 تقع عليه عينه، بمن فى ذلك من يباغتهم وهم مثلبسون بالزيغ الفكرى أو الروغان النفسى أو حتى الانسياق السلوكى. ولم يكن يتحرج من أن يدير بين الفينة والأخرى عدسة الكاميرا على وجهه بأشعثها السنية 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 أيدي المؤرخ وعالم الاجتماع ودارس المؤسسات السياسية فى تاريخ الدولة العباسية، وشاهدا متطعا

«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 المسحفر الصبور، وانتفخ سحر العارم الجسور، ومتى رأيت ديباجة كلامه رأيت حوكما كثير الوشى، قليل الصنعة، بعيد التكلف، حلو المنجنى، مليح العطل له سلامة كسلامة الماء، ورقة كورقة 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، والكتابة الثابتة» (البصائر: ١ - ٢٣١ - ٢٣٢).

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

ولكن الأثر الأكبر الذى - حسب تقديرنا - للإراث الجاحظى فى تشكيل ملامح الثقافة التوحيدية، هو التمسك بالموسوعية فى سمتها الأولى التى هى السمة المطلقة. فالقرن الرابع، وإن استبقى الموسوعية الفكرية، فقد نحتنا 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 - فى سياقنا المخصوص هذا - هو أن الملامح المتنوعة التى وسعت شخصية أبى حيان قد اجتمعت عليه من روافد متباينة كانت تعتمل لديه اعتمادا منهجيا، فينبسط هو مع امتداداتها حتى تتكثل 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 - ومن أى حقل من العلوم والآداب اصطفتيه - بقادر يومها أن يلقى من بنيتة الذهنية قرنا ونصفا من الزمن الحضارى فضلا عن الزمن المعرفى، ليخيل لنفسه أن ما كان

عنيذا بين أيدي الأديب ومؤرخ الأدب، وبين أيدي الناقد والمؤرخ للوجهات النقدية عبر الأعصار العربية، ولعله بهذا قد استحق شهادة السبكي عندما قال إنه إمام في النحو واللغة والتصوف والفقه، ولم يهمل أنه إمام في التاريخ (طبقات: ٢١٤)، وقبله قال عنه ياقوت الحموي: كان متفنتا في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام، كان فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء وفطنة وفصاحة ومكنة (معجم: ١٥، ٥ - ٦).

- ٣ -

لقد كان أبو حيان التوحيدى صورة متميزة من صور القرن الرابع مثلما كان القرآن الرابع صورة متميزة من صور الحضارة العربية الإسلامية، ويكفى أن نعرف أنه تخرج - من بين من تخرج على أيديهم - على أبي سعيد السيرافي (٣٦٨ هـ) وعلى بن عيسى الرماني (٣٨٤) وأبي سليمان المنطقي (٣٩٠)، ولا يفوتنا أن التلمذ يؤمذ كان رفقة ومخالطة تنتهيان إلى صداقة في العلم، أكثر مما كان تراتبية تعليمية.

والقرن الرابع قد كان منصة الذروة في الخط البياني من حيث التراكم المعرفي عند أهم الحقول العلمية والمجالات الفكرية، ويكفى أن أم المعارف التي هي المرضع الأول لسائر العلوم، وهي المعرفة اللغوية، قد أدركت قمة نضجها باكمال العلم الذي هو فلسفتها والذي هو ظهيرها الإيستمى، نعى علم أصول النحو، وذلك مع أبي القاسم الزجاجي (٣٣٧ هـ) في (الإيضاح في علل النحو)، وأحمد بن فارس (٣٩٥) مؤلف (الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها)، ومع شيخ النحاة أبي الفتح بن جني (٣٩٢) صاحب (الخصائص)، وكلهم أعمدة مركزية تحت معمار التراكم المعرفي الذي شيده القرن الرابع.

ولئن كان علم أصول النحو في مجال المعارف اللغوية هو البديل المكافئ لعلم أصول الفقه في مجال المعارف الشرعية، فإنه قد كان في اللحظة نفسها الشجرة النجاة للمصاهرة التي تمت بين كل العلوم من جهة والفلسفة من جهة مقابلة،

هذه التي كان حضورها في 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 في مجال المعارف الأذن المصغية لكل شيء وعلى الدوام، وكان العين الفاحصة، وكان كذلك الصدى الحاكي في غير ملل، ومع هذا وذاك هو المنظر الشخص الكفيل بالتقيد والتقويم.

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

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

«صورا لحرية الرأي والتفكير والتعبير رائعة عندما يسجل محاضر الجلسات كما يسميها الأستاذ أحمد أمين للمجالس التي كان يعقدها الوزراء والعلماء، فيدل على نشاط ذهني فلسفي عجيب. وهذه المجالس يشترك فيها المسلم والنصراني واليهودي والمجوسى، لا فرق بين هؤلاء جميعا. كما كان يشترك فيها أيضا اللغوي والنحوي، والفقيه والمتكلم، والفيلسوف والمؤرخ، إلى غير هؤلاء، كل ينهل من هذه الموارد كيف ومتى شاء، دون قيود أو حدود» (ص ٣٢).

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

بخلقية حضارية تتبارز 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 طراً على كتابة أبى حيان، فهذا هو فى الليلة السابعة ينشئ لنا خطاباً نقدياً متكاملًا 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 يصيرُه حكيماً 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: ج ١، ص ٩٦ - ١٠٤).

لقد تملك 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 لزوماً أن تلثم أشتات السمات من أعلام متعددين حتى نحصل على جماع ما توفرت شخصيته عليه.

فلا يفتأ أبو حيان يخلل أحاديثه - ما اقتضب منها وما أطل - بشواهد تتخذ مرجعياتها من الفلسفة اليونانية فتطرد إحالاته على أرسطو، وتتناثر 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

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 ضاعطاً من حيث يشعر حيناً ومن حيث لا يشعر فى أغلب الأحيان.

لم تكن محاورته مع مسكويه فى النفس والروح والأخلاق والفلسفة والتاريخ أمراً هيناً، وهو الذى طوع الكتابة إلى لغة سائلة ولغة مجيبة.

وما كان لنا أن نعرف من أسرار إخوان الصفاء وخلان الوفاء ومن أسرار رسائلهم شيئاً 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 مجيباً عن سؤال يتصل بما ينسب إلى الحروف المخطوطة من تأويلات رمزية (ج ٢، ص ٣ - ١٨)، فإذا به يتحدث إلينا عن هؤلاء الجماعة وعن تصوراتهم وعن حوافزهم، بما يقدو وثيقة مرجعية بيد المؤرخ للفلسفة الإسلامية بلا منازع.

وهل كنا ننعم بالشريط التسجيلى الكامل لأشهر مقارعة إبستيمية بين علمين ركيزتين من علوم مخزونها 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 حرمان الاختصاص. والأهم أنه جاءنا بتسجيل حى ثرى يمثل وثيقة غالية؛ لا فقط بيد عالم اللغة وعالم المنطق، وإنما أيضاً بيد الباحث فى سوسيولوجية الثقافة: كيف نهيات 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: ج ١، ص ١٠٨ - ١٢٨).

وليست مفاضلة العلوم بعضها بالنسبة إلى بعض ترفاً جال فى ساحته الفكر تحت حافر البذخ الثقافى أو بفعل التخمّة الأدبية، وإنما هى حيرة عميقة تتحرك من سوق السؤال الفلسفى وتحاك على طراز اللغة الواثقة العاقلة. ولئن بدا فى مناظرة أبى سعيد السيرافى ومتى بن يونس القنائى ما يوحى

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

ولكنها مختصرات اجتمع فيها التركيز والاختزال؛ فاختر لها لفظ «اللمع»؛ كأنها الومضات البراقة الكاشفة مما يستغنى به العارفون عن الإسهاب. وسيكون لهذا المصطلح بعد التوحيدى شأن فى آليات المعرفة من خلال رسم المصنفات، عندما يضع أبو إسحاق الشيرازى كتابه فى أصول الفقه ويسميه (اللمع)، ويكتب إمام الحرمين عبد الملك الجوينى (لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة) فيحاكيه أبو البركات الأنبارى بعد أمد واضعاً (لمع الأدلة فى أصول النحو)، وكان أبو نصر السراج قبلهم ومنذ أيام أبى حيان قد ألف كتابه (اللمع فى التصوف) :-

يقول أبو حيان فى «رسالة الحياة»:

«ونرجع إلى ما وعدنا من إضافة لمع من كلام فلاسفة اليونان وغيرهم إلى ما تقدم فإن فى ذلك معونة لما مضى، وتبهيها على حقيقته، ونفيا للشبهة إن عرضت فيه، وإن وجدنا قوة فى الكلام على شئ منها وصلناها بما يزيدنا صقلا عند السمع، ويريدنا جمالا عند الفهم، ويكسبها ثقة عند النفس» (ص ٦٣).

إنه التنظير لقوانين التأليف فى بعدها البيداجوجى.

وإنه التأسيس لآليات الصقل المعرفى.

وإنه الاستخلاص التجريدى لعلاقة العلم بكل أطرافه:

منشئين ومستهلكين.

وإنها الحيرة فى مصداق المعرفة وفى مقبوليتها.

إنها استراتيجية الماثقة.

هى الكتابة عن الكتابة.

ولكن الشاهد على دقة ثقافته الفلسفية واتساع مرجعياته فيها أنه يأتيها بهذه المختارات وهى فى موضوع واحد بعيد

الدقة متناهى الاختصاص: أصناف الحياة، بعد أن رصدها وانتقاهها نصوصا من أوميرس، وسقراط، وسوقليس، وأفلاطون، ودمقراطيس، وفيثاغورس، ولدوفنطس، ولنيقوماخوس، وانكساغورس.

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

«ودراسة أبى حيان هامة من حيث إنه يعتبر رائدا لحركة الأدباء الفلاسفة أو الفلاسفة الأدباء الذين قاموا بدور هام حين أحوالوا الفلسفة إلى ثقافة شعبية يفيد منها الجمهور، وينهل من معينها شتى ألوان المعرفة التى جال أبو حيان فى مختلف جوانبها، كما استطاع أن يعرض لأعمق المشكلات الفلسفية وأعقدھا بلغة أدبية رائقة» (ص ١٣).

إن هذا المذهب فى الظن يعنى أن الكتابة الأدبية قد سخرت نفسها إلى خدمة الفلسفة. والحقيقة الغائرة أن التوحيدى قد اتخذ من الفلسفة خادمة لكتابه عامة وكتابه الأدبية على وجه الخصوص. وكم هى مراوغة فى دلالتها تلك الصيغ المقامة على التوازى بالجناس والسجع؛ من مثل «فيلسوف الأدباء» و«أديب الفلاسفة»، ومن مثل ما سيقال عن رهبين المحبسين فى المعرفة: «فيلسوف الشعراء وشاعر الفلاسفة». فهى صيغ مسكوكات لا تمكنك من دلالة مقبوضة، لأنها تجيز لك الكثير من الدلالات.

وما صيغ عن التوحيدى إن هو إلا تأول بالظن لعبارة باقوت الحموى إذ يقول - وكان يزن ما يقول - عن أبى حيان: «هو شيخ فى الصوفية وفيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة ومحقق الكلام ومتكلم المحققين». فقد وضع الإصبع حيث يجب أن توضع: فأبو حيان لم يكن هاجس كما سكته هاجس الكلام، لذلك استحق الشق الأول من آخر العبارة الماثورة (محقق الكلام) سواء أجمعنا لفظ التحقيق على صيغة اسم الفاعل أم على صيغة اسم المفعول. ولم

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 - حسب ظننا - نبعت مدرسة أخرى لا تعنى بالبحث فى المشكل وفى التشابه وفى المشترك وفى الأضداد، بقدر ما استهواها البحث فى الفروق، ولو كان لنا أن تجاوز 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 يتزاح 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 شقائقتها من قوله فى معرض «رسالة الحياة»: «إذا تشابهت الأسماء دق الفرق بينها كما أنه إذا تباينت الأسماء شق الجمع بينها» (ص ٦٠)، فكانه خطاب المدعى الذى يعلن الاتهام لأن الخلط بين الدلالات فى عرفه جنحة ولكنه فى الوقت نفسه خطاب المرافعة، لن تلبس قناته كلين قناة المربين حبال من حولهم من مريرين.

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 التشابه أم على محيط المتخالف. فعنات الأمر فى رسم دائرة الفروق بين الأزواج المشائى: (البصائر والذخائر) و (الصداقة والصدق) 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:

يتلبس به سلطان كما تلبس به سلطان العقل، لذلك كان يكتب كلاما يتقاطر أدبا ويؤلف فقرا تتساقى شعرية، ولكنه كلام على التحقيق لا على التخيل، وكان يفرض فى أعماق الفكر النظرى ويخلق إلى معالى النظر المجرد فى مراتب العقل الخالص. فإذا عبر عن ثمرة الغوص أو منال العلى أتى بالقول النافذ البليغ، حتى لكأنه هو الترجمان الفريد عن دقائق الفكر مهما تشعبت، وهو المفسح الأمين عن أسرار العقل مهما توالجت، وهو الكاشف المستلث عن مركبات البرهان وإن تعاضلت، فاستحق بذلك شهادة ياقوت له - فى الشق الثانى - 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، ومصررا على إحكامها بالعقل، 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 تلبس الألفاظ وضياح الناس بين شقائقتها. 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 اجتهداه فى أن يعقل اللغة، وفى أن يعين الآخرين على أن يعقلوا اللغة، هو أداة بيد العقل الخالص وثمره من ثمراته فى الوقت نفسه.

لقد جاء أبو حيان عصرنا 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 ومناطق 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 التضاد، وألفوا فى كل ذلك.

«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 والتغنى والبلاغة تنهى المتكلم إلى الإرادة. فقد يخلص ولا ينتهى، وقد ينتهى ولا يخلص، فإذا جمع بينهما كان فصيحاً بليغاً، والعفة الإمساك عن المحظور، والنزاهة عن المباح، وفى العفة ذب عن الدين، وفى النزاهة حفظ للمروءة» (البصائر: ٢-١٣٩).

وسأيتى بعد التوحيدى بيضة عقود ابن سنان الخفاجى (ت ٤٦٦هـ)، فيتمم فى (سر الفصاحة) ما شرع صاحبنا فى تدقيقه ورسم حدوده بين مفهوم البلاغة وطائفة من المفاهيم المخاذية 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 بمعن معنا الفكر فى الخيال، ثم يتوسل باللغة يستعين بها على إنجاز التخيل، بل هو الكشف للنفوس فى منتهى رقائقه الدلالية وهو التشقيق الاصطلاحي، كما لو كان على منضدة التشريح فى الأنسجة والخلايا، وما هو يستفيض عند محاوره أبى الضر نفس فى قضايا الوجود ومراتب الموجودات فيخلص إلى الحقيقة الكلية التى نزع عليه: «إنه لا شئ مما يعقل ويحش إلا وله من هذا الوجود نصيب به استحق أن يكون موجوداً وإن كان ذلك النصيب قليلاً». ثم يأتى إلى إشكال الدلالة فيربطه بعقل وائق:

«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 بالشخص، 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 واحداً فى الحد وكثيراً فى الموضوع كالبياض الذى يوجد فى الثلج والقطن والإسفيداج. وقد يكون كثيراً 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: ج ٢، ص ٨٨-٨٩).

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

- ٤ -

لئن كان ما كتبه المستشرق س.م. ستارن عن التوحيدى فى (دائرة المعارف الإسلامية) - فى طبعته الجديدة - تطوراً نوعياً بالنسبة إلى ما كتبه مرجوليوت فى طبعته 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 مقاماً مرموقاً بين مقامات الأدب واللغة، فضلاً عن هذا الإلحاح فى إبراز المعالم العقيدية وفى وصف المحطات الاجتماعية والسياسية فى أحلك منرجاتها، مما يسهم فى إسدال الستار على هذا العقل المستقل، وعلى تلك الأدبية القيضة بشعريتها.

لقد أفاد أبو حيان من الفلسفة عقلاً. ولقد أفادت الفلسفة من أبى حيان لبنا فى العبارة، وانصياغاً فى هندسة البراهين، وجمالاً فى الصياغة جاءها من المرواحة بين مصطلحات الفلاسفة وألفاظ المتأدبين.

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

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 - عصر أبى حيان وعبد الجبار - واستقر الأمر بيد بنى بويه، وكانوا على تشيع، تحالف المعتزلة والشيعة تحالفا موضوعيا، وانبرى الصاحب بن عباد بعيد 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 قلبه أخرى، فأفل نجم الاعتزال ودخلت الأصول الخمسة بوابة الميراث.

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

وفى هذه الرحم المصابة، انزوع السوس الذى ميلازم أركان النظر كالكائن الطفيلى الذى يهجم على الجسم فيوهنه، إلا إذا احتسى له الجسم بالمضاد الحيوى.

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

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

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

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

لنهر الإنسان - كهذا الحديث المتكرر عن العقل، يديه 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 انبثت فى مبدئها على صرامة السوك فيما يطابق الأصول الأولى بلا مهادنة، وضحى عندئذ بضرية التناقض التى كان عليه أن يدفعها لدى القراء كلما أرادوا أن يؤلفوا الأشتات إلى سلكها الناظم.

وهب أننا نرضى من الكليات بأجزائها، فنفض 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 عبد الجبار، وأن المذهب لم يتحقق مع أحد كما تحقق معه فكرا وتديسا وسلوكا وقضاء، وأنه من شدة صرامته رفض إقامة جنازة الصاحب بن عباد ليقينه أنه مات ولم يقلع عن كبائر السلوك، فأناه الأذى كل الأذى ممن خلفوا الصاحب بن عباد. فإذا بالتوحيدى وهو المزامن لعبد الجبار - ولن يسبقه فى الممات إلا بسنة - 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) (ص ١٢).

فهل نلتمس لذلك السؤال بعض الجواب فى هذا المحيط المتلاطم الذى اشتد هيجانه وانعدمت سكنته منذ أن دخلت القضية العقيدية صراع السياسة، فظلت تتجاذبها حيناً وتنجذب إليها حيناً آخر؛ كان المعتزلة على حياد من السلطان

الليلة السابعة عشرة من ليالى (الإمتاع والمؤانسة) (ج ٢، ص ٢ - ٤٩). فسيروا أن الأمر كان على تدبير، وأن محاذير الواقع هي التي 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، وتصادفت بالصدافة، واجتمعت على القدس والطهارة والصيحة، 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» (ص ٥).

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 أقدم هو أم محدث، ومسألة الحشر يوم الجزاء أبالأنفس وحدها هو أم بالأجساد وأرواحها. ولن يعترض على هذا الطلاق إلا صوت ابن رشد، ولكن الرية قد انغمرت وما كان يسيرا اتقاؤها، ولولا هذه البلوى لما كنا نجد روادا ناصروا العقل فالتزموا به وحشوا الناس على دخول حزبه، ثم اجتهدوا في أمور الدين وفي أمور الدنيا بحكمة عقلية صارخة، وظلوا مع كل ذلك يتوجسون خيفة من الفلسفة، شأن ما نراه مع الغزالي ومع فخر الدين الرازي ومع ابن خلدون أيضا.

فسؤال الفلسفة عند أبي حيان قد شوهه التاريخ في 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 وتصنف وحكم وتصويب وتخطئة

وإجازة وإيجاب وإباحة» (الإمتاع: ٣ - ١١٦). هذا العقل الذى يجسد له أبو حيان نورا يقابل نور الحس على حد تقابل مدلولات الألفاظ بدوالها فى اللغة ليتخلص بعد ذلك 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 الخاصصة والكفاف، واعتداله بين أن ينعم بالنعمة أو أن يطر بها، لأن «النعمة والقدرة إذا عدمتا عقلا سائسا، وحزما حارسا، ودينا متينا وطريقا قويا، أوردتا ولم تصدرا، وخذلنا ولم تنصرا» (الإمتاع: ١ - 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 «المتنبه بالحس، الحالم بالعقل، العاشق للشاهد، الداهل عن الغائب، المستأنس بالوطن الذى ألفه ونشأ فيه» (ص ١٠٥). 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 قيافى التأمل الخالص، مطية إليه السؤال وليس إلا السؤال: «ما العقل، وما أنحاؤه، وما صنيعه؟!» (ج ٣، ص ١١٥). وسيحدثك بحديث الفلاسفة الخالص، وربما أعانك عليه بحديث أهل الوجد حين ينتقل من المركبات والأسطقسات والمبسوطات إلى التسليم بأن «العقل قوة إلهية» لأنه «خليقة الله وهو القابل للفيض الخالص الذى لا شوب فيه ولا قذى» (ص ١١٦).

وأما وظيفته، فهى: «الحكم بقبول الشيء ورده وتحسينه وتقبيحه» (ص ١١٨)، إلى أن ينتهى إلى تشبيهه بالشمس

وإذا كان أبو حيان فى (المقاييس) 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 «المعاني جواهر النفس فكلما اختلفت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنفع وأبهر» (ص ١٤٥)، 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 حفظه من اللغة وتوفر نصيبه من النحو كان بالكلام أمهر، وعلى تصريف المعانى أقدر، وازداد بصيرة فى قيمة الإنسان المفضل على جميع الحيوان» (ص ٢٠٤).

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

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

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

ومبعث الأمر ومنهاه تحس المسلك الموصل إلى الحد.

ينطلق باحثا عن حد البلاغة قائلا:

المضيئة فى عالم المحسوسات، وإذا كان للشمس «غروب وطلوع ونجلى وكسوف»، فالعقل ليس كذلك؛ «لأن إشراقه دائم، ونوره منتشر، وطلوعه سرمد، وكسوفه معدوم، وتجليه غير متوقف» (ص ١١٩). وكان أبو حيان قد ردد فى «رسالة الحياة» أن «البيان العقلى فوق القياس الحسى» (ص ٦١).

ولا يعرف السؤال عند أبى حيان حدا يقف دونه: «وهل يعقل العقل؟» والجواب «أن يقال: العاقل يعقل بالعقل معقوله» والبرهان أنه: «لو عقل العقل لعقل بالعقل»؛ ذلك أننا: «إذا قلنا عقل العاقل معقوله فإننا نصفه بأنه انفعلى انفعال كمال» (الإمتاع: ٣ - 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 أقصروا عن عالم القناعات الإيمانية، وأقروا بالمحظورات أمامها فأوصدوا من الأبواب ما غدا يذانا بتهافت الفلاسفة لو اقتحموه، ولكن أبا حيان قد أقام سؤال العقل بدلا 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 «المعاني حاصلة بالعقل والفحص والفكر» على حد ما يورده أبو حيان ضمن ما يورد (الإمتاع: ١ - ١١٦). وسيلخص لنا الأمر قول لأبى سليمان يورده التوحيدى عرضا فى سياق آخر: «المعاني صوغ العقل واللفظ صوغ اللسان» (١٢٧-٣).

«هى الجذ وهى الجامعة لشعرات 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، ج ١، ص ١٠٠ - 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 منقطعاً على سؤال العقل.

- ٥ -

إذا كان أبو حيان التوحيدى قد استطاع أن يحدثنا عن
العقل طويلاً، 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 يقرر - وهو الذى كتب أدبا
يشيد بالعقل، وتحدث عن العقل بأدب - بأن أسرار النظم
وأسرار الشعر. جميعاً لا يمكنها أن تغلت من سلطة العقلانية
رغم مباحثتها فى محيط الثقافة الموسوعية التى أرادها لها.

إن سؤال اللغة إذا احتك بسؤال العقل أنجب توأماً: سؤال
الدلالة وسؤال البلاغة، وعلى مدارهما سيحوم أبو حيان بالفكر
التأمل التواقى إلى فض ألغاز الإنسان فى علاقته باللغة.

والأرضية التى لعله كان يتحرك عليها دون أن يروم ذلك
بالوعى الصريح هى استصفاء الدلالة، واستصفاء البلاغة،
ناشداً فى الحالين تحقيق الصفاء لوإذا بالنقاوة. إننا لا نكاد
نشك فى أن أؤكد الأولويات فى مشروع أبى حيان قد
تمثلت فى الإمساك باللغة عند مقاساتها الطبيعية؛ بحيث لا
تتفاوت سياقات الكلام ولا تتسابق مقامات المتكلمين، ولا
تتعاضل 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
الصدق فى القول. ومن شدة حرص أبى حيان على هذا
الوفاء 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 المذهب» (الإشارات: ٤٠٠). ولكن المهم الأكثر
حضوراً والأقوى ضغطاً هو حرمان العقل، وكلما انجذب
اللفظ إلى ما وراء مضمونه وتجاوز حدود وظيفته المرجعية
انتهك حرمة العقل، كالقول الذى يليسه القائل لباس
الصدق وليس بصدق أو يعيره حلية الحق وما هو بحق، وكل
ذلك «مخالف لصورة العقل الناظم للحقائق، المذهب
للأعراض، المقرب للبعيد المحضّر للقريب» (المقابسات:
٢٩٣).

وهنا تعرض اللغة على امتحان العقل لاختبار مصداق
القول لا على أنه وصف أمين ساعة، وتصوير زائع ساعة
أخرى، وإنما على أساس حظر امتزاج الوظائف فى اللحظة
الواحدة حتى لا تنلّس 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 التخيل 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 أن كآرن المهر، وإياء كإباء الحرون،
وزهو كزهو الملك، وخفق كخفق البرق، وهو

يتسهل مرة ويتعسر مرارا، ويذل طورا ويعز أطوار»
(الإمتاع: ٩-١).

كذا يلوذ التوحيدى بالبحار 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 كثيرا إن كان البحث عنها مزانا لسجل السلوك أو سابقا لياه أو لاحقا عليه.

لذلك يواصل أبو حيان حديثه عن الكلام قائلا:

«ومادته من العقل والعقل سريع الحؤول، خفى الخداع، وطريقه على الوهم والوهم شديد السيلان، ومجره على اللسان واللسان كثير الطغيان، وهو مركب من اللفظ اللغوى والصوغ الطباعى والتأليف الصناعى والاستعمال الاصطلاحي، ومستملا من الحجا، ودريه بالتمييز، ونسجه بالركة والحجا فى غاية النشاط، وبهذا البون يقع التباين، ويتسع التأويل، ويجول الذهن، وتتمطى الدعوى، ويفزع إلى البرهان، ويرأ من الشبهة، ويعثر بما أشبه الحجة وليس بحجة، فاحذر هذا التعت ورودفه، واتق هذا الحكم وقوائفه» (ص: ٩-١٠).

إن التصدى لجموح أداة التعبير قد كان المعركة الذهبية الشائكة التى اقتحم أبو حيان ساحتها وأسهم فى إيلائها مقاما استثنائيا 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 التضيق، ومن ناحية التضيق 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» (ص: ١٠٦).

ومرجع الحكمة فى ذلك أن «الكلام إذا وجد مسرحا لم يقف». قالها التوحيدى حين استطرده فى حديثه عن الحياة السابعة - من أصناف الحياة العشرة - 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، والخطر إذ أصاب سحا 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» (ص: ٥٣). لن نتردد فى الإقرار بسلطة العقل لدى أبى حيان حينما يواجه الخيار الصعب بين ثنائية الإفصاح والإيضاح، التى مرجعها إلى انشاء 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 تعمد حقيقة الفرض 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 المتضاريات بين المواقف عند أبى حيان: فيلسوف يقصى الفلسفة عن سؤال القناعات الحميمة، أديب مبدع لا يخشى على اللغة شيئا كما يخشى عليها من إيداعية المجاز، جاحظى حتى الرميم ولكنه يحذر الكلام ويحذر من علم الكلام، عاقل مستعقل بغض 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

الجواب مفتتحاً بتأكيد البديهيات: «لكل ذي تمييز وعقل وفهم» - وهى نهاية فى الإلحاح أسلاه المناخ المكفهر - ومفضيا إلى فضح طريقة المتكلمين بأنها:

«مؤسسة على مكاييل 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 يستع به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيل مع الإلف والعادة والمنشأ وسائر الأعراض التى يطول إحصاؤها وينشأ الإتيان عليها، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق وإنعام القول الذى لا محصول فيه ولا مرجوع له» (ص ٢٢٣).

ويتواصل خطاب أبى حيان بإدخال اللغة إلى مفصلة العقل تستصفها من أدان المغالطة وتعيد إليها نسق محركها، وترجع إليها ما فسد من توازن إيقاعاتها، فيخرج القول الفكرى طاهراً، 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 الجدل 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 مناه (المقابس: 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 بداعين: داء انفصام السلوك عن

المرجعى والتخييل الشعرى، ولن تصفو للمرء مرآة الكلام إلا بعد أن يصقلها من أدان 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، إن يعتبر المرء شراً ما يراه الآخرون خيراً، وخيراً ما يرونه شراً، فهذا خلاف فى المقاصد. أما أن يروم إلباس الشر لبوس الخير حتى يظنه الآخرون خيراً وهو على علم بأنه ليس خيراً، فهذا هو الذى يعترض عليه، ويكشف أن آتته هى من آلة اللغة حين يجمع فيها اللفظ فتسخر لغير ما وضعت له.

ذلك هو السوس النافر الذى أصاب عند الإغريق مؤسسة اللغة وهى محاوره، ومؤسسة الكتابة وهى تدوين، وذلك على أيدي السفسطائيين، ثم ما هو بصيب فى الحضارة العربية الإسلامية مؤسسة الكلام مما تمحض له لفظ «الجدل» بعد أن زحزح عن دلالته الاصطلاحية الأولى. والحيرة العظوى 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 استحالة وتأثير أو بين استدراج وإقناع، هو بلا أدنى ريب شظايا المعركة الحامية التى تأججت مع الاضطراب العقدى والتشتت المذهبى والتباين على الأطراف بين ملل ونحل، مع ما تفجرت إليه القضية، منذ اختلطت المسائل الفكرية بخيارات السلطة السياسية فى حركة عجلت تنوس بين رفض ما كان قائماً وقبول ما كان مرفوضاً، حتى تاه من لم يكن له عهد بنيه.

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 للإنحام ولا شئ غير الإنحام، لأنه هو القصد وهو الغاية والعبرة فى المسالك إليها.

ومن أجل هذا، جاء سؤال المقابلة الثامنة والأربعين: «ما الفرق بين طريقة المتكلمين وبين طريقة الفلاسفة؟» وجاء

«إني 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؟ لعلمهم عند المتكلمين خرس أو سكوت ! أما يتكلم باقوم الفقيه والنحوى والطبيب والمهندس والمنطقى والمنجم والطبيعى والإلهى والحديثى والصوفى؟» (المقاسبات: ٢٢٤).

وسيتواصل اضطراب المؤسسة المعرفية ردحا من الزمن، وسيأتى بعد التوحيدى بيضعة عقود أبو حامد الغزالى (٤٥٠-٥٠٥هـ)، فيستخلص من الظواهر نوايسها، 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 التلبس وغيره من مهلكات الأخلاق، وستعلم 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.

القناعات المعلنة، وداء انزياح الكلام عن مقاصده المرجعية، فانشقت اللغة مثلما انشطر السلوك، وتحول سؤال اللغة إلى سؤال الشقاء باللغة على أيدي 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 متزعزعا» (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 أهدى، ومن تتبع غرائب الحديث كذب، ومن طلب المال بالكيمياء افتقر. وما شاعت هذه الوصية جزافا، بل بعد تجربة كررها الزمان، وتناولت عليها الأيام؛ يتكلم أحدهم فى مائة مسألة ويورد مائة حجة ثم لا ترى عنده خشوعا ولا رقة، ولا تقوى ولا دعة. وإن كثيرا من الذين لا يكتبون ولا يقرءون ولا يحتجون ولا يناظرون ولا يكرمون ولا يفضلون خبير من هذه الطائفة وأكبر جانبها، وأخضع قلبا، وأتقى لله عز وجل، وأذكر للمعاد، وأيقن بالشواب والعقاب» (المرجع).

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

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

ويواصل الغزالي تحليله الدقيق الغائص على خفى الأسباب المفسرة للظاهرة في معتقدها الاجتماعي وتداخلها المعرفي وامتدادها الثقافي، وفي تعاضلها الفكرى وانعكاسها الوظيفي وارتدادها الاقتصادي، دون غفلة عن مضاعفاتها على المؤسسة السياسية في أدق وشائجها مع المؤسسة الدينية، حتى لكأننا حيال كشف علمي لكل الأنساق السوسولوجية يومئذ ولا سيما انسلاخاتها التعاقية:

«وقد كان أكثر الإقبال في تلك الأعصار على علم الفتاوى والأقضية لشدة الحاجة إليها في الولايات والحكومات، ثم ظهر بعدهم من صدور والأمرء من سماع مقالات الناس في قواعد العقائد، ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها، فعلمت زغبته 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 صدور 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: مع ١، ص ٧٠ - 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 حدث بأبي حيان أن يهجر المصادر الإيسيمية التي وضعها أستاذة الجاحظ، رغم أنه لم يكن من الوفاء المستديم لأحد بمقدار ما كان يكن لأبي عثمان، تلك الإيسيمية التي في ضوئها كانت المعاني ملقاة على الطريق؛ فقد حالت أحوال منذ ذلك الزمن ودالت دول.

لم يكن من سلم يرتقى 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 راب الصدع بين الألفاظ ومعانيها؛ حتى يقتنع الناس بأن اللفظ والمعنى وجهان لصحيفة واحدة إذا حاولت شقها لم تحصل على صفحتين وإنما على صحتين. وما كان للتوحيدى أن يقفز على التاريخ فيأثني 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 التوحيدى لاستبطاء سلم المرجعيات كما تسوغه لنا مسؤولية القراءة فإن في خط الانطلاق «أن المعنى (هو) مطلوب النفس» ولكن «قبول النفس راجع إلى تصريب العقل». (المقاييسات: ٢٤٥). والعلة في ذلك أن: «الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع» كما هو مسلم به، ولكن التذكير يمهّد لما هو في ذلك المناخ الفكرى المتلاطم أكثر تأكيداً والحاجة إليه أشد إلحاحاً: «والمعاني جواهر النفس فكلمة اثقلت حقائقها على شهادة العقل كانت صورتها أنصع وأبهى» (ص ١٤٥).

«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 بالجواهر
ومتناقضين بالعنصر» (ص ٢٠٦).

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 بتشكيل 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 تفرد فى توظيف المكون الفلسفى لمعاوضة
التصور اللغوى. وخير المداغل إلى ذلك قولته المكتنزة:
«اللفظ طبعى والمعنى عقلى» (الإمتاع: ١-١١٥).

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

«سمعت شيخا من النحويين يقول: المعانى هى
الهاجة فى النفوس، المتصلة بالخواطر، والألفاظ
ترجمة للمعانى، وكل ما صح معناه صح اللفظ
به، وما بطل معناه بطل اللفظ به» (البصائر: مع
١ - ص ٢٠٧).

فإذا نساءلنا 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
حبوكة النفس لا يحوم عليها شئ قبل الفكر.
فإذا لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق

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

«إنما نعرف الأسماء التى قد عهدنا أعيانها أو
شبهها لها، والناس إذا عديموا شيئا عديموا اسمه لأن
اسمه فرع عليه، وعينه أصل له، وإذا ارتفع الأصل
ارتفع الفرع» (المقابس: 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 الأسماء
أو فى وصف الأشياء» (الإمتاع: ٣-١٣٥).

لن بنى التوحيدى من المناضلة فى سبيل كسب معركة
التطهير: تطهير الألفاظ من غش المعانى عندما تساق سوق
التلايس، وتطهير المعانى من صلف الألفاظ عندما تخاك على
نول التخيل. هو مشروع إعادة اللغة إلى صفائها وإرجاع
النقاوة إلى دلالاتها وذلك بعد رآب 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: مع ٣ - ص ٥٠).

إن للكلام فنونا ترسم بالعلم وتنسبط باللفظ كما يصور
أبو حيان فى «رسالة الحياة»، (ص ٥٢)، وهل من صرخة
أقوى من قوله: «ولا تعشق اللفظ دون المعنى ولا تهر المعنى
دون اللفظ» (الإمتاع: ١-١٠). وهل من بيان أدل على
نضالية التوحيدى وهو يراهن على كسب معركة المصالحة
بين الدوال ومدلولاتها من تحليله الذى جاءنا ضمن مصنفه
«رسالة فى العلوم» إذ يقول:

ألقى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ
تركب... (الإمتاع: ٢ - ١٣٨).

لنتجاوز عن بقية السياق الذي هو إفاضة في قضية النسق
النظمي الذي سيخرج عليه الكلام، ولنقف عند هذا الثالوث
التجميعي متأملين عناصره: من فكر، وهو فعل التفكير، إلى
الذهن وقد نعت به بالوثيق، إلى الفهم وقد أضيف عليه وصف
الذيق.

وبين ثنايا المقابسات سنقتصر الإيضاح الأوفى لهذا الذي
جاء مستخلصاً، وسنظفر بالمعالجة الجامعة بين المكونات:
اللسانية والمنطقية والنفسية. ولا يغفلن أحد عما تجرى وراءه
في هذا السياق المخصوص، ألا وهو جمع البراهين من لدن
أبي حيان حتى تتأسس نظريته القائلة بالتماهي الدلالي،
والاحتجاج لمشروعه الداحض لفصل اللفظ عن المعنى حتى
يقطع الطريق على من احترقوا زينة الكلام، بقصد لباس
الحق لباس الباطل، وإكساء الباطل حلبة مستعارة من أهل
الحق:

«إن الألفاظ يشملها السمع والسمع حس، ومن
شأن الحس التبدد في نفسه والتبدد بنفسه،
والمعاني تستفيدا 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 التدرج
والتسقيق من أمة الحس، والمعاني المعقولة فيها
من أمة العقل فالاختلاف في الأول بالواجب
والانفلاق في الثاني بالواجب» (ص ١٤٤ -
١٤٥).

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

من ذلك أنه، إذ يروى عن أستاذه أبي سليمان، يوضح
«أن اللفظ نظير اللفظ في أغلب الأمر» ولكن المعنى على
غير ذلك، فلا شك أن أبا حيان كان يعي نسبة الإجماع
على المدلولات، ونحن نعلم جميعاً أن لفظ «الدار» ولفظ
«الصحراء» ولفظ «الماء» واحدة عند العرب من حيث هي
دوال، أما مدلولاتها فهي واحدة من حيث الإجمال. ولكنها
من حيث التفصيل في دقائق ما يختزنه كل عربي من
تصورات تحايط كل لفظ من تلك الألفاظ، فهي متنوعة
بين فرد وآخر، وهي أحيانا متباينة الإحياء بين سياق وآخر:

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

فلا مرأ أن تخيل أبا حيان مجيباً: إن العقل قيم على
اللغة:

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

على هذا المقفز، سيضع أبو حيان قدميه بعد سعى حيث
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، وللمقدرة الأدبية
في تركيب الكلام، وللملكة الشعرية التي هي زواج هنئ
بينهما.

وفي البدء بعض المنطقات.

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

لبعض الكتاب: «إياك والتشيع لوحشى الكلام طمعاً فى نيل
البلاغة فإن ذلك العى الأكبر» (البصائر: مج ٢- ص
٣٦٣).

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

«لأننا 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 المتانية ليست كالأشياء المتلازمة، وهذا
عيان، وهو غنى عن البرهان» (ص ٥٨).

وإذ قد انجلت المداخل التى هى كالتوططات المنهجية، فإن
شمول النسق التوحيدى وتكتل أطراف المشروع اللغوى لديه
بركبيه الدلالى والبلاغى اللذين تظلهما مظلة العقل التوثب
وراء السؤال، سينتقن مستويًا على متاويل 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»
(المقابس: ١٤٥).

ثم ينجز أبو حيان حلمه الأول؛ فيسقط من طريق البلاغة
كل الحواجز المنتصبة، ويطيح بكل المحظورات، فيفتح لها
الباب مرتفعاً عريضاً كى تلج ما نوارد على الخاطر من
أغراض وموضع؛ لو تسلينا بإحصاء ما ذكر لنا منها فى فقرة

«افهم عن نفسك ما تقول ثم رم أن يفهم عنك
غيرك. وقدر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه،
وقدر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه؛ هذا إذا
كنت فى تحقيق شئ على ما هو به»
(١٢٥-١).

وهذا ما سيضع أولى لبنات إيستيمية المقامات.

وثانيها أن البلاغة فى الكلام هى وظيفة ثانية تتركب
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» (المقابس: 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 ثلاثاً 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 الموسيقى»
(الإمتاع: ٣- ١٤٤). فنسبة ما بين وظيفة البلاغة إلى وظيفة
الإبلاغ هى كنسبة ما بين وظيفة الغناء إلى وظيفة البلاغة،
صنوا يصنو.

ولا يغيب عنا، فى هذا المدار، أن كل ما من شأنه تعطيل
عملية الفهم والإفهام فهو متناف للبلاغة، ولذلك ردد
أبو حيان عن الأصمى ما رواه من أن ابن المقفع كان يقول

واحدة لألفينها بين أصل وفرع ثلاثين غرضاً أو تكاد. (المقاييسات: ١٢١-١٢٢)، فإن كانت لنا ضرورة في الوقوف على بعضها - في هذا المقام المخصوص من رصد الرؤية التوحيدية الشاملة - فلعلها إبراز هذه الوظائف الأربع من وظائف الكلام البليغ، نجتمعها بعد أن نستلها من بين أخواتها، ألا وهي: إحضار بيئة، وإظهار بصيرة، وإقامة حجة، وإرادة برهان.

عندئذ، نفهم تلك الصيغ التي يتحدث فيها أبوحيان عن البلاغة يحدث البلاغة، ويصف فيها الأدبية ببيان أدبي، ونفهم أيضاً أنه يسوق النموذج الجاحظي - وإن بابه - في بعض المرتكزات الجوهرية:

«أحسن الكلام ما رق لفظه، ولطف معناه، وتلأ لأروقه، 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 - ١٤٥).

وإذا بمدار الكلام البليغ «أن يكون المعنى شريفاً بديعاً، واللفظ حراً، والنظم حلواً، والكلام رشيقاً، والوزن مقبولا» (مثالب الوزيرين: ٣٢٢).

فأى بلاغة هي هذه التي رام أبوحيان التوحيدى تشييدها، وفي أى موقع من مواقع المخزون التراثى تستوى على أقدامها، وإلى أى مدى وفق صاحبها في إرساء معمارها على الذى ابتغاه فيها!

كثير هم الذين صنفوا في البلاغة العربية.

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

قليل من اجتهدوا في استنباط سلم ترتيبي، ذو أنموذج تراصفي، أو جدول توزيعي، على أساسه تعرف مراتب البلاغة ومنازل البلاغيين فيها معرفة نقدية تكون مطيئنا إلى نقد المعرفة ذاتها: علم البلاغة..

ذلك أن الحديث عن رواد البلاغة - كالحديث عن تاريخها من خلالها، أو عن تاريخهم من خلالها - لا يقود بالضرورة إلى تبيان مرجعياتها الفكرية، ولا يجنى دوماً ضوابطها المعرفية. ولكننا، مع ذلك، لانعدم وقفات جادة مهما يكن ما قد تثيره من خلاف أو ما تحققة من إجماع، فإنها تظل متميزة بحيرتها التصنيفية الشاملة، وبمسعاها التأليفي الجامع لأشتات المسائل تيسيراً للإمساك بزماماتها، وكل ذلك بمهد الأرض بساطاً لإلقاء السؤال الإيستمى.

من ذلك ما صنعه مصطفى ناصف، وهو من النقاد الذين أسسوا لأنفسهم نهجاً في 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 الأدبي بالنص النقدي، واتصلا معاً بقضية اللفظ والمعنى، ثم اتصلت جميعها بنظرية الإعجاز؛ وبين المناضد تسلفت رؤاه حول الإنسان العربى في مجتمعه العربى من خلال تاريخنا العربى.

لقد تشكلت الحيرة المعرفية لدى مصطفى ناصف كأنتم ما يكون تشكلها، ثم ارتدت ثوبها التصنيفى فى أوضح حلبة 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 النقدي»، ثم أصدر أبحاثها ومحاواراتها فى مجلدين مهمين سنة ١٩٩٠، يعتبران من أنفس ما صدر عن ملتقيات عربية جمعاً ودقة وإبانة عن الرؤى، فضلاً عن الريادات الفكرية الملتزمة. 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 تأليفي عنوانه: «المقدرة اللغوية فى النقد العربى».

يصدر الباحث عن قلق مداره البحث عن «نظام البلاغة فى إطار مقارنته بغيره من الأنظمة» (ص ٣٨٥) وهو مشروع فكري طموح جال بصاحبنا فى منعطفات قرون أربعة: هي

سليمة الجاحظ، ورودها ورثة له؛ تقوم على الزينة المتبيحة للاستدراج والمستبيحة لتصوير الحق باطلا وتصوير الباطل حقا. والثانية، هى بلاغة عقلانية تنزع إلى التفلسف. فأما الأولى فمرتمها 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 والنقد والإبداع، ليحار فى أمره. وحيرته حيرتان: إن التفت إلى النموذج التصنيفى افتقد أبا حيان، فليس له فيه مكان؛ وإن أعرض عن النموذج والتفت إلى التوحيدى كاد أن ينسى المربع الهندسى بأضلاعه وزواياه، وسنخسى أن لو تشبعا بأبى حيان على وجه الفرض المنهجي، فأشرنا الاطمئنان إلى ما قاله - كله أو بعضه - 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 بالنموذج لا أن نقيس النموذج بأبى حيان، ولكن أنموذجا ارتأى لنفسه أن يرسم نسقا معرفيا بغوص على باطن الحركة الفكرية الشاملة لهو أجدر بأن يكون كما يكون الحد: جامعا مانعا.

وما رأيناه من مكونات الرؤية التوحيدية سيعينا على تحديد بعض الميانيات بين هذا الإطار التصنيفى المرسوم - والمختص للقرن الرابع زما والبلاغة والنقد مضمونا - وما تأسس عليه مشروع أبى حيان اللغوى النقدى البلاغى.

فقضية المعنى - على سبيل المثال - 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» (ص ٧٦)، فإن الحكم الذى عممه لا يسع صاحب (المقاييس).

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 الجرجاني من جهة ثانية، وكانت له وقفة غزيرة الكشف والإيحاء مع أبى حامد الغزالي. ولذلك، كان أبو حيان - الذى لم يحظ بموقع بين مرجعيات الباحث - 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 وم عزل عن افتراض مشكلات كانت تهدد حياة المجتمع. معظم شؤون مانسميه باسم البلاغة والنقد لا يمكن أن يتضح إلا إذا وسعنا مهاده النظر وربطنا بين هموم كثيرة فى داخل اللغة وخارجها» (ص ٧٢).

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 يفيض بالتوتر والتصعوبة أو السيطرة على ما يتحدها» (ص ٧٦).

لقد ربط الباحث البلاغة بفكرة المقاصد وبآلية المقامات، وأدار وظائف اللغة كما تحدت فى تراثنا عليهما، فنبشأت غائية الإقناع والتأثير، فدخلت البلاغة منطقة التكريس والاستخدام، ثم تولدت بلاغات يمكن حصرها فى بلاغتين كبيرين لكل واحدة مرجعية فكرية ثقافية خاصة. الأولى، هى

وعندما يقول الباحث:

أو أسكنه تحت سقف قوله:

«تغنى النقاد في القرن الرابع بالإخفاء والنقل والقلب وتغيير المنهاج والترتب وتكلف الجبر والزيادة والتأكيد وراحوا يبحثون عما يسمونه الإحالة، وأثلف من هذا كله عقد من اللآلئ المصنوعة التي يتزين بها الفقراء، وغاب عن معجم النقد العربي ما هو أليف وساذج وطبيعي ومتبادر وحميم وما إلى ذلك» (ص ٧٩).

فإن النص يضيق عن (البصائر والذخائر).

ولئن أصاب الباحث في ربط البلاغة بالدعاية (ص ٨٢) ثم في تأكيده أن «الدعاية والمناظرة توأمان» (ص ٩١)، فإن الإنصاف يقتضي منا أن نتنازل عن بعض الاستثناء لمن حبر (مثالب الوزيرين).

لقد وضع مصطفى ناصف الإصيص على موطن الوجد حينما قابل بين ما يرويه الغزالي عن الشافعي: «العلم بين أهل الفضل والعقل رحم متصل»، وما استكشفه في البنية الفكرية من سيادة «ثقافة الإفحام» كما يسميها بلفظه (ص ٩٤) الوافدة عليه من غيابات الذاكرة حين استقر بين حناياها قول أبي حامد في أول كتب الإفحام: «فكذلك من غلب عليه حب الإفحام والغلبة في المناظرة وطلب الجاه والمباهاة» (مجلد ١، ص ٧٦)، ولكنه سيطم أبا حيان إن أدخله تحت مظلة قوله:

«كان نظام البلاغة هو نظام إدراك المنافع ودفع المضار وإحراز النجاح (...) وهذا كله على مبعده من البحث الموضوعي، فلا غرابة إذا رأينا نظام البلاغة يقوم منذ البدء على مخاصمة الفكر الفلسفي، والبحث الحر النزهي، وإعلاء نظام آخر ذي طابع عملي وتجاوز لمبدأ الحدود... وجد بعض البلغاء متعة غريبة في العبث بمصطلحات الفلسفة، وأرادوا دعم أبحاث أخرى تتخفف من وطأة الثقافة الفلسفية» (ص ٣٨٢).

«لنتصور إذن حاجة المجتمع بين أمرين اثنين متناقضين أحدهما هو التفلسف والمعرفة، والثاني هو البلاغة التي 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 في الأشياء كما يفعل الفلاسفة» (ص ٣٨٣).

أو ركن به في زاوية حكمه:

«لقد أراد هؤلاء البلغاء إعلاء بعض الوظائف اللغوية من أجل تغذية العرف السائد في طبقة خاصة، وهكذا وجدنا سبلا من الملاحظات حول كيفية النطق واختيار الألفاظ، وهذه الملاحظات كانت تعبيرا عن اليسر والسهولة، وتعبيرا عن خصومة الفلسفة، وكانت عذوبة اللفظ في دوائر البلاغة أولى من البحث المرهق عن اللفظ الدقيق» (ص ٣٨٣).

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

«وهكذا نشأت جفوة واضحة بين شؤون البحث في الأساليب ومباحث الفلسفة جملة، وكان الذين ينتقدون المباحث الفلسفية يأخذون أمور هذا النقد مأخذاً سهلاً، ويتساءلون تساؤلاً ساذجاً عن فائدة ألفاظ أو مصطلحات فلسفية كثيرة في البحث اللغوي» (ص ٣٨٧).

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

«كان شيوع مفهوم الخبر جزءاً أساسياً من عالم الدعاية يكشف سوء الظن باستعمال اللغة فلا غرابة إذا رأينا مفهوم اليقين أو الثقة شيئاً خارجياً عن اللغة» (ص ٣٩٠).

إلى إطار مرجعى هو سلطة المؤسسة التى تتحرك منها وبها هذه البلاغة، وهى بلاغة تتجه إلى متلق منفصل عن صانمها لتحدث فى هذا المتلقى تأثيرات مقصودة سلفاً (ص ٦).

أما البلاغة الثانية فهى «البلاغة المقموعة التى نشأت فى ساحات المعارضة» (ص ٧).

وهكذا، تتضح المنضدة التصنيفية بسلسلة الدوال المحددة حيناً، والواصفة أو المشارة حيناً 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 التبرى 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 الأرقام دون أن تناله بالافتراض، وكيف يقول مالا يقال دون أن يقطع لسانه أو يستخرج من قفاه» (ص ٩).

ولئن لم يصرح جابر عصفور بإدراج أبى حيان فى إحدى المنزلتين اللتين أسهما فى ثنائية ضدية قاطعة، فإنه فى كل المساقات التى تعرض فيها لأبى حيان - بالذكر أو بالاستشهاد أو بالمناولة - 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

وهل سيعترض أبو حيان على شىء كما يعترض على قول قد يشمله: «نمت البلاغة فى ظل إهمال العقل». (ص ٣٩٢) وهو الذى سما بسلطان العقل إلى أعلى المراتب.

لقد سبق لجابر عصفور أن اعترض على النموذج التصنيفى الذى قدمه مصطفى ناصف، وذلك فى حوار هادئ الطبع، ساخن الإضممار جرى خلال الندوة وحواء النص المنشور (ص ٤٠٨-٤١٠)، وكان أهم اعتراضاته دائرة على مدى سلامة القاعدة الإيستيمية التى تحرك عليها الباحث، وبعد أربع سنوات أصدر فى مجلة «البلاغة المقارنة» (١٩٩٢) بحثاً 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 نعرفناها 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 تنوارنها وفى سياقات السطوة التى تمارسها أبنية القمع الثقلى 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 يذق أمر مصطلح البلاغة؛ إذ يأخذ فى دلالاته المترابكة: البلاغة من حيث هى موضوع، والبلاغة حيث هى علم، وهذا يعنى أنها مأخوذة بمادتها وهى فعل الأداء اللغوى، وتجردها وهو تحويلها إلى مضمون يعقله العقل.

فالبلاغة الأولى:

«هى بلاغة تركز على مقامات المستمعين وطبقاتهم، وتكتب أو تصاع، أو ترنجل بالقياس

الحاسن، لا لشيء أكثر من الفضائل التي يقتضيها العقل، وتوجيهها الإنسانية» (ص ١٥).

وعندما يصور الباحث «عنف الاستجابة القمعية» التي أظهرها العامة المؤدلجون إزاء طوائف البلغاء المقموعين، مفسرا ما بدر عن الأدباء المضطهدين من ردود فعل إزاء العامة، يستشهد بأبي حيان التوحيدي في أحد نصوصه (ص ١٨).

وكذلك يفعل كروة أخرى عندما تبلغ التقية والصمت والسكوت خطوطها الحمراء فيأتي برأى أبي حيان في هذا المضمار، فيما يستنبط منه الباحث انبثاق آليات أدائية جديدة بتغيير مسالك التعبير تجعل قول أبي حيان «لا بد من التنفيس عند تضايق الخناق ولا بد من الانحجاز عند تعذر الإنجاز والإعراق» (ص ٢٠)، مركبا تركيبا مزدوجا لغويا وسيميائيا «كأنها وصول إلى المقصود بطريق يخالف طريقه المعتاد، كمن يتجه إلى الحجاز (الانحجاز) حين يتفلق أمامه طريق نجد (الإنجاز) أو طريق العراق (الإعراق)».

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

فإن يكن لنا شيء نستدركه على هذه المعالجة الهادفة الملتزمة التي قدمها جابر عصفور، وبفضلها أصبحنا نكاشف أسراراً خفية كانت تخكم البنية المعرفية للبلاغة العربية، فهو التنبيه على استثنائية النسق الذي يتوفر عليه أبو حيان التوحيدي في هذا المضمار، فالذي وصلنا عنه من أصحاب السير والتراجم، والذي حدثنا به هو نفسه عن نفسه، كلاهما يحضنا على الظن بأنه قد كان من فئة المحرومين الذين تحولوا تحت وقع الحرمان ونحت وقع الوعي بالحرمان وبمظلمة الحرمان إلى مقموعين: تسلط على أبي حيان القمع اتفاقا، وحيكت عليه أنسجة القمع على القصد المراد، ثم اجتهد هو

بكل ما في وسعه كي يستحث الشعور بالقمع أن يسكنه، ففعل بنفسه ما لا يفعله الغريم بغيره.

والذي تركه لنا من مصنفات، إذا توصلنا به، مجموع الأطراف متضافر الأشتات مركز الزوايا؛ كأنما يقوم شاهدا عتيذا على أنه بما خط من كتابة، وبما شيد من تنظير، قد انخرط كلياً في خطاب البلاغة الأخرى غير المقموعة.

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

لعل المنزدة التصنيفية التي أعدها جابر عصفور لا تنفخ لإبواء أنموذج أبي حيان بكل اتساع، فإذا سلمنا بأن مدونته هي نص بلاغي، ثم صادفنا على أن سيرته بكل تفاصيلها هي من جهتها نص سيميائي، فإن خصوصية الأنموذج التوحيدي تتمثل في أننا نرى بليغا مقموعا شيد معمار المرجعية البلاغية السائدة، بينما كنا نتنظر أن نلقاه فارسا على مسرح البلاغة المضادة.

فنحن مع أبي حيان التوحيدي نظارد نسقين من الكتابة: نصا لغويا في صلب الدائرة الرسمية، ونصا سيميائيا هو على هامشها. كتابة إلى البلاغة المرجعية هي أقرب، وكتابة هي ببلاغة الهامش البقي.

هي الثنائية التي تنطق في أولى لياتي (الإمتاع):

«وصلت أيها الشيخ - أطال الله حياتك - أول ليلة إلى مجلس الوزير - أعز الله نصره، وشد بالعصمة والتوفيق أزره - فأمرني بالجلوس، وبسط لي وجهه الذي ما اعتراه منذ خلق العبوس؛ ولطف كلامه الذي ما تبدل منذ كان لا في الهزل ولا في الجد، ولا في الغضب ولا

عقل الأدب وهو لغوى، وعقل اللغة وهو أدبي.

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 والمحلة 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 بشمار المعرفة.

التوحيدي رجل الثقافة الخادمة ورجل الثقافة المخدومة، تزوجت عليه بلاغة النقص وبلاغة المآرب.

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

كتب أدبا على منوال أدب السامعين، وهو أدب بلاغة القائمين من ذوى المرجعية الناقلة، فإذا بالاجتمع يصنى 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، ومنها بلاغة البديهة، ومنها بلاغة التأويل» (الإمتاع: ج ٢، ص ١٤٠ - ١٤١).

ولم يخل 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

فى الرضا. ثم قال بلسانه الذليق ولقطة الأنيق: قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء، فذكر أنك مراعى لأمر البيمارستان من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك، ولعلنى أعرضك لشيء أنبه من هذا وأجدى، ولذلك فقد تافت نفسى إلى حضورك للمحادثة والتأنيس» (ص ١٩).

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

«والذى غلطه فى نفسه وحمله على الإعجاب بفضله والاستبداد برأيه، أنه لم يجه قط بتخطئة، ولا قبول بتسوية، ولا قيل له: أخطأت أو قصرت أو لحت 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» (ص ٥٨).

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 أبى 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 خيانة التصنيف.

هو رجل متمرد على الأنساق.

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

«وأما بلاغة التأويل فهى التى تحوج لعموضها 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؛ وما هنا تشال الفوائد، وتكثر المعجائب، وتتلاقع 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 المجموعين وسط القامعين، فخاف على البلاغة أن ينقرط عقدها فدون وصيته لتكون بلاغته بلاغة الكلام، وبلاغة المتكلمين، دون أن تنفى هذه أو تلك بلاغة السامعين:

المراجع:

زكريا إبراهيم:

- أبو حيان التوحيدى - مكتبة مصر - القاهرة.

أبو حيان التوحيدى:

- الإمتاع والمؤانسة - تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية - بيروت، صيدا، ١٩٥٣ (ج ٣).

- ثلاث رسائل لأبى حيان - تحقيق إبراهيم الكيلانى، المعهد الفرنسى بدمشق، ١٩٥٣ (رسالة السقيفة - رسالة فى علم الكتابة - رسالة الحياة).

- الصداقة والصديق، طبعة الجواب، ١٣٠١ هـ. (مهما رسالة العلوم).

- مطالب الوزيرين، تحقيق إبراهيم الكيلانى، دار الفكر، دمشق، ١٩٦١.

- المقابسات - تحقيق حسن السندوبى، مصر، ١٩٢٩.

- الهوامل والشوامل، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر القاهرة، ١٩٥١.

ياقوت الحموى:

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

تاج الدين السبكى:

- طبقات الشافعية، القاهرة، ١٩٦٦.

محمد عبد الفتى الشيخ:

- أبو حيان التوحيدى: رأيه فى الإعجاز وأثره فى الأدب والنقد، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٣ ج. ٢.

القاضى عبد الجبار:

- متشابه القرآن تحقيق عدنان محمد زرزور دار التراث، القاهرة، ١٩٦٩، (٢ ج.)

جابر عصفور:

- «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 ١٣٥٦ هـ)

مصطفى ناصف:

- المقدرة اللغوية فى النقد العربى، ضمن قراءة جديدة لتراثنا النقدى النادى الأدبى الثقافى بجدة، ١٩٩٠ (٢ مج) ص ٥٣-١٠٥.

- «بين بلاغتين»، المرجع: ص ٣٧٩-٤٠٦.

Complément bibliographique

M. Arkoun:

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

A. Badawi:

Histoire 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 Idée 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'c 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°ed.