فصلية النّقد و الأدب المقارن (بحوث في اللّغة العربيّة و آدابها)
كلّيّة الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة رازي – كرمانشاه
السّنة الأولى، العدد ۴، شتاء ۱۳۹۰ هـ.ش/ ۱۴۳۳ هـ.ق/ ۲۰۱۲ م، صص۱– ۲۴

تحليل مواقف أبي حيان التّوحيدي الأدبية والنّقدية في الإمتاع والمؤانسة*

الدّكتور عبدالغني ايرواني زاده
أستاذ مشارک في قسم اللغة العربية و آدابها – جامعة اصفهان
الدّكتور مهدي عابدي
أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية و آدابها– جامعة اصفهان

الملخّص

إنّ كتاب «الإمتاع و المؤانسة» مُمتع مؤنس كإسمه، وإنّ أحكام أبي حيان التّوحيدي النّقدية منثورة مُبعثرة بين كتبه ورسائله و لم يصدر أبوحيان هذه الأحكام بهدف توضيح نظرية نقدية معينة وقد اعتمدت خطّةُ البحث على استخراج النّصوص النّقدية من كتب التّوحيدي ولا سيما كتاب الإمتاع والمؤانسة و تصنيفها ودراستها دراسة تحليلية و إذا تتبّعنا محاولات التوحيدي في النّقد التطبيقي وجدنا أنها لا تتعدّي الأحكام السّريعة المجملة الشاملة.

يتناول التوحيدي قضية اللّفظ والمعنى فلا يفرق بينهما و إن كان يفرق بين أنواع الإفهام الّتي تعتمد على النّاطق والسامع، ولكن إذا كان لابدّ من تقديم واحد منهما على الآخر، فإنّ التوحيدي يقدّم المعنى، ذلک لأنّه أقرب إلى العقل، أما اللّفظ فأقرب إلى الحسّ. و البلاغة في رأيه لا تعني تصنّعاً مردوداً و تقصّياً لوحشي الكلام، ولا يهمّ البلاغة إذا ما تحقّقت أن لا يفهمها السّامع لقصور طبعه أو بُعده عن أسباب الفضيلة ولا تتحقّق البلاغة في رأي التّوحيدي إلّا بشرطين: الأوّل هو توفّر الموهبة الفنّية و الثاني هو العمل الدّؤوب و الأخذ المتواصل.

الكلمات الدّليلية: الإمتاع والمؤانسة، النقد الأدبي، أبوحيان التوحيدي، البلاغة، الأصيل والدّخيل.

* تاريخ الوصول: ۱۳۹۰/۷/۲۴ تاريخ القبول: ۱۳۹۰/۱۱/۲۵
العنوان الإلكتروني للكاتب المسؤول: mehdiabedi1359@yahoo.com

Archive of SID
www.SID.ir

١. مقدّمة

إنّ في الكتب العربية القديمة كنوزاً جمّة نستطيع، إذا عُدنا إليها، أن نستخرج منها الكثير من الحقائق الّتي لاتزال قائمة حتّى إليوم و إن كنّا حريصين على أن لا يستفاد من دعوتنا إلى تنـــاول التّراث القديم بعقولنا الحديثة.

إنّ النّقد الأدبي نشأ عربياً و ظلّ عربياً صرفاً و ذلک لأنّ أساس كلّ نقد هو الذّوق الشّخصي تدعمه ملكةٌ تحصل في النّفس بطول ممارسة الآثار الأدبية و النّقد ليس علماً و لا يمكن أن يكـــون علماً و إن وجب أن نأخذ فيه بروح العلم.

إنّ غزارة إنتاج التّوحيدي لم تمنعه من التّدقيق الحصيف فيما يكتب و يقول، بل كان شـــديد الحرص على متانة أسلوبه و صدق عفويته و كان أشدّ ما يخشاه أن يتعرّض لنقد ناقد و هو الناقد اللّاذع، ممّا دفعه إلى إحراق كتبه مبرّراً ذلک بقوله: «**فشقّ على أن أدعها لقومٍ يتلاعبون بها، و يدنّسون عِرضي إذا نظروا فيها، و يشتمون بِسهْوِي و غلطي إذا تصفّحوها، و يتراؤون نقصي وعيبي من أجلها**» (التوحيدي، الرسائل: ١٦٢).

و إذا نحن رجعنا إلى ما كتبه في «مثالب الوزيرين» و غيرهما، و إلى ما وجّهه من نقد لأسلوب سقيم أو فنّ رخيص، أو ما صوّره من وصف و تحليل لكبار الشّخصيات الأدبية و الفكرية الّـــتي عاصرها فإنّنا نتبين، كما يقول زكريا ابراهيم، في شخص أبي حيان أبرز ناقد انطباعي في القـــرن الرابع الهجري (إبراهيم، ١٩٨٥: ٥٤).

كان أبوحيّان يجمع إلى ذوقه الدّقيق في إدراك الجمال في النثر والشعر اطّلاعاً على ما كتب في النّقد الأدبي، وكان مهيّأ بحكم ذلك الذّوق النافذ والإطّلاع الواسع ليكون في طليعة النّقاد، ولكنّه، لأمرٍ ما، كان يتهيّب النّقد أو كما يسمّيه علم «الكلام على الكلام» و يحـــسّ بـــصعوبته: لأنّ «الكلامَ على الكلام، يدورُ على نفسه، ويلتبس بعضُه ببعض، ولهذا شقّ النحو وما أشبه النحو من المنطق، وكذلك النّثر والشعر» (التوحيدي،١٩٥٦،ج٢: ١٣١). وهو يحكم إمعانه في النّثر كان يحبّ الشعر محبّة المتذوّق له. ولذلك فإنّه إعتذر عن نقد الشّعراء المعاصرين حين سأله الوزير إبـــن سعدان أن يصف له ما تميّز به كلّ واحد منهم فقال: «لستُ من الشِّعر والشّعراء في شيء و أكره أن أخطو على دَحضٍ وأحتَسي غيرَ محْضٍ» (نفسه، ج١: ١٣٤).

إلّا أنّه من خلال هذا التّواضع لم يكن يهدف إلّا إلى تقديم العذر وحده، فأمّا معرفته بالـــشّعر والشّعراء فقد تجاوزت حدود ذلك التّواضع بكثير، وهو رغم صعوبة«الكلام على الكلام» أيـــضاً

www.SID.ir

كان يزمع أن يكتب رسالة مستقلة في هذا الموضوع (التوحيدي،١٩٥٣: ٢٤٦)، ولكنّا لا ندري هل وفى بوعده أو لم يفِ فا... أعلم.

إنّنا بعد أن وفّقنا لمؤانسة أبي حيان التّوحيدي عبر سطوره، وجدنا أنّنا نستطيع أن نرسم معالم نظرية كاملة لأبي حيان التّوحيدي في النّقد الأدبي و علّنا نجد لدى أبي حيان بعض الحلول للقضايا الّتي تناقش هذه الأيام حول اللّغة والأدب و دور كلّ منهما في حياة الشعوب.

و إنّ منهجنا في البحث فيخلص فيما يلي:

١) إنّه يقوم على استخراج النّصوص النّقدية من كتب التّوحيدي الّتي وصلت إلينا وتصنيفها ودراستها دراسة تحليلية.

٢) جمع الآراء النّقدية لمعاصري أبي حيان التوحيدي، في الرّدّ على أسئلة يثيرها التّوحيدي حول القضايا النّقدية الدّارجة في طيات كتبه.

و أمّا السّؤال الرّئيسي الذي بني عليه البحث فهو:

ما هو موقف التّوحيدي إزاء ماهية البلاغة وشروطها وأنواعها، و ما رأيه حول قضية اللّفظ والمعنى و العلاقة بينهما و هل يفضّل المعنى على اللّفظ أو بالعكس و ما هي وجهة نظره شطرَ الأصيل والدّخيل؟

و لا يفوتنا أن نشير إلى أنّ الباحثين لم يقفا في مجال الموضوع على كتاب أو مقالة أو رسالة تستعرض قضيته بصورة شاملة وثيقة الإتّصال كما ينبغي، دون أن نزعم أن هذه المقالة المتواضعة قد بلغت الكمال أو قاربته، إذ إنّ الشؤون الأدبية كما يقول أصحاب النّقد لا تعرف الكلمة الأخيرة في موضوع من موضوعاتها، فلا بدّ من الاعتراف بالتقصير، فالدّراسة تظلّ مجرّد محاولة للبحث في مواقف التوحيدي النّقدية والأدبية.

٢. عرض الموضوع

وجدنا جهد أبي حيان التّوحيدي في النّقد، رغم أنه جهد عارض، قد تناول ثلاثة مظاهر:

١. إصدار أحكام موجزة حول الشعراء والكتّاب المعاصرين.

٢. تقرير أصول البلاغة نظرياً وتطبيقها عملياً.

٣. إستثارة المعاصرين للاجابة عمّا يتعلّق بالمشكلات النّقدية.

Archive of SID

www.SID.ir

۲-۱. إصدار الأحكام الموجزة حول الشعراء والكتّاب المعاصرين

تناولت أحكام التّوحيدي عدداً من أدباء عصره، فمن الشّعراء: السّلامي والحاتمي وابن جلبات والخالع ومسكويه وابن نباتة وابن حجّاج. وإنّما خصّ هؤلاء لأنّ المقام كان يستدعي الحديث عن شعراء بغداد دون غيرهم، وكانت ملاحظاته مجملة، تنبئ عمّا كوّنه من رأي في كلّ واحد منهم بعد أن عرف شعره.

من أبرز مظاهر ذلک الولع بالمفاضلة بين الأدباء القُدامى والمعاصرين. و مثال ذلک أن ابن سعدان طلب من التّوحيدي أن يحدّثه عن أبي سليمان السّجستاني وعن درجته في العلم والحكمة وأجابه التوحيدي: «**فُقدَ وا... بالأمسِ مَن يطول تلفُّتُنا إليه و يَدُوم تلهُّفُنا عليه. *إنّ الزمان بمثله لَبخيل* كان وا... شمسَ المعالي وغُرّةَ الزّمن وحاملَ الأثقال و مُلتَقَى القُفّال و محقّقَ الأقوال و الأفعال و مجري لُجُمِ[1] الأحوال على غاية الكمال، كان و ا... فوق المتمنّى وأعلى من أن يَلحق به نظيرٌ أو يوجدَ له مماثلٌ**» (التوحيدي،۱۹۵۶: ج۱: ۳۰-۳۱) وطلب منه الوزير ابن سعدان أن يحدّد مكانته من مكانة عدد آخر من الأدباء مثل: ابن زرعة وابن الخمّار وابن السّمح والقومسي و مسكويه (نفسه، ج۱: ۳۱-۳۲).

ونستفيد من إجابات التّوحيدي أخذَ صورةٍ عن النّقد الأدبي وعن أسسه. فلنتأمّل في هذا المثال ولنحللّه:

قال أبوحيّان متحدّثاً عن ابن الخمّار في سياق إجابته عن طلب الوزير الآنف الذكر: «**وأمّا ابن الخمّار ففصيحٌ، سَبْط الكلام، مَديدُ النَّفَس، طويلُ العنان، مَرضيُّ النّقل، كثير التّدقيق، لكنّه يخلط الدُّرَّةَ بالبَعْرة و يُفسد السّمين بالغَثّ ويَرقَع الجديدَ بالرَّثّ ويشين جميع ذلک بالزَّهْو والصَّلَف ويزيد في الرَّقم والسَّوْم[2]، فما يُجديه من الفضل يرتجعه بالنّقص...**» (نفسه، ج۱: ۳۳-۳۴).

نلاحظ أنّ المعايير الّتي اتّبعها التّوحيدي في نقد ابن الخمّار ثلاثه: بلاغية وفكرية وأخلاقية. فقد أظهر أوّلاً فصاحته وبساطة لغته، ثمّ تحدّث عن حسن روايته ودقّتها ليبرز في نهاية المطاف، مفاسده الأخلاقية وهي الكذب والمغالاة والمبالغة.

ونلاحظ أنّ أباحيّان قد طبّق تقريباً نفس هذه المقاييس كلّما وصف أديباً أو عالماً وذلک يدلّ على أنّ النّقد الأدبي في ذلك العصر كان خاضعاً لهذه الأسس والمقاييس.

Archive of SID

www.SID.ir

وقد نقد القومسي قائلاً: «**أمّا القُومَسيّ أبوبكر، فهو رجلٌ حسنُ البلاغة، حلــوُ الكنايــة، كثيرُالفقَر العَجيبة، جمّاعةٌ للكتب الغريبة، محمودُ العناية في التّصحيح والإصلاح والقراءة، كثير التردّد في الدّراسة، إلّا أنّه غيرُ نصيح في الحكمة، لأنّ قريحَته تُرابية وفكرتَه سَــحابيّة، فهــو كالمقلِّد بين المحقّقين والتّابعِ للمتقدّمين مع حبٍّ للدّنيا شديدٌ وحسد لأهل الفضل عتيدٌ**» (نفسه، ج١: ٣٤-٣٥).

في هذه العبارة نجد التّوحيدي قد أظهر أولاً بفصاحته ونصوعه اللّغوي ونثره الفاتن، ثمّ بــيّن مساوئه ومحاكاته للسّلف وحسده العتيد وحبّه للدّنيا حبّاً شديداً.

إنّ ملاحظات التوحيدي في نقد الشعراء و الأدباء مجملة، تبتنى على ما كوّنه من رأى في كلّ واحد منهم بعد أن عرف شعره، فمن ذلک قوله: «**أمّا السّلاميُّ فهو حلوُ الكلام متّسق النّظام كأنّما يَبسِم عن ثغر الغَمام، خفيُّ السَّرِقَة لطيفُ الأخذ، واسعُ المذهب، لطيف المَغارس، جميلُ الملابس، لكلامِه لَيْطَةٌ[3] بالقلب وعبثٌ بالرّوح وبَردٌ على الكبِد...**» (التوحيدي،١٩٥٦، ج١: ٦٧).

وقد يبدو هذا الكلام مرسلاً، لأنّه غير مؤيّد بالشّواهد و كما يحتمل الخلط بين تقدير أبي حيّان للشّاعر وتقديره للشّعر في آنٍ واحد وإذا كانت المعاصرة تتحمّل الوجه الثاني، فإنّ التّوفيق في هذه العبارات قد ينفي القول بأنّ كلام أبي حيّان تعميميّ، لأنّ كلّ حكم يُرسله يدلّ على تعمّــقٍ في الدّراسة مع انتحاء النّاحية التّصويرية أحياناً في هذه الأحكام.

وحسبُک أن تقرأ قوله مثلاً: «**وأمّا ابن جَلَبات[4]، فمجنونُ الشّعر...**» (نفــسه، ج١: ١٣٥) حتّى تحسّ أن العبارة هذه تستوعب كثيراً ممّا لو أُخذ بالتّحليل، لأفردت له دراسة كاملة ولكن هل كانت هذه الأحكام تنطبق على هؤلاء الشّعراء تماماً؟

ذلک أمر يعزّ إليوم القطع به وحسبنا أنّ أباحيّان فذّ في هذه (الطريقة التّصويرية) في النّقد، هذه الطّريقة الّتي استخدمها أيضاً في الحديث عن النّاثرين؛ فقال في الصّابي مثلاً:

«**وأبواسحاق، معانيه فلسفيّةٌ وطباعُهُ عراقيّةٌ وعادتُه محمودةٌ، لايَثِبُ و لايَرسَبُ ولا يَكلُّ ولا يَكْهُمُ[5] و لايلتفت وهو مُتوجّه ولايَتوجّه وهو مُلتفت**» (نفسه، ج١: ٦٧).

وقد حاول كُتّاب المقامات النّقدية فيما بعدُ أن يحتذوا هذه الطريقة، ولكنّهم لم يكونوا يتمتّعون بذكاء أبي حيّان ولا جمال تصوّره وتصويره (عباس،١٩٨٣: ٢٥٦).

Archive of SID

www.SID.ir

و إذا تتبّعنا محاولات التّوحيدي في النقد التطبيقي وجدنا أنها لا تتعدّي الأحكام السريعة المجملة الشاملة، إذ قلّما يورد التوحيدي شعراً يعقّبه بنقد جمإلى كما فعل مع أبي محمّد إليزدي، فقد أورد له الأبيات التالية:

وآنسني حتى أنسْتُ بقُربه فلمّا رأى أُنْسِي بِه باعَد القُربا
و نوّلني نيلاً فلمّا قبــلتُهُ جَفاني كأنّي نلتُ ما نلْت غَصَبا
ورغّبني في فضْلِه فالتمسْتُهُ فَصار التِماسِي فَضلَهُ عِندَهُ ذَنَبا

ثمّ علّق عليها بقوله: «هذا من جيد الكلام و شريفه، فإذا نظرت إلى طابعه و سُمعته وجدتــه منقطع القرين، محمي الحريم، لا يستأذن على القلب، ولا يحتجب عنه العقل، ولا يــستطيل معــه النَّفَس، يعالق الرُّوحَ معالقة و يعانق السّرور معانقة» (التوحيدي،١٩٥٣: ٢٤٠).

٢-٢. تقرير أصول البلاغة وتطبيقها عملياً

٢-٢-١. تقرير مفهوم البلاغة

يتناول أبوحيان موضوع فنّ الكتابة تحت عنوان **البلاغة** فيقول: «وأمّا الناظر في البلاغة، فإنّــه مُشام لكلّ صنف سلف وصفه، وتقدّم نعته، لأنّه يباشر بلسانه و قلمه أحوالاً مشتبهة، يروم فيها أقصي معانيها...» (التوحيدي،١٩٥١: ١١٤).

فهنا يعرّف أبوحيان فنّ الكتابة بأنّه يعالج أحوالاً مختلفة من الصّيغ و الألفاظ، ساعياً وراء أصدق المعاني الّتي تكشف عن المقصود. و مما لاشكّ فيه أنّ الفنان الكاتب يسعي وراء أوسع الأفكار و أجمل الألفاظ و لكنّه مع ذلک يعيش في بداية الأمر في غربة عن الجمهور المتذوّق الذي يفاجئــه الجديد الطّارف فلا يستقبله استقبالاً حسناً إلّا بعد إلفة و ثقافة.

يضع أبوحيّان شرطاً أساسياً لبلاغة النصّ وهو سلاسة الطّبع قائلاً: «**ومن استشار الــرأيَ في هذة الصِّناعة الشريفة علمَ أنه إلى سلاسة الطّبع أحوجُ منه إلى مُغالبة اللّفظ الحرّ؛ فإنّه متي فاتَهُ اللفظُ الحرّ، لم يظفر بالمعنى الحرّ، لأنّه متى نظم معنىً حرّاً و لفظاً عبداً أو معنىً عبداً ولفظاً حرّاً فقد جمع بين متنافريْن بالجوهر و متناقضيْن بالعُنصُر**» (التوحيدي،١٩٥٤، ج١: ١٤٠).

ويؤكّد أبوحيان التّوحيدي على لسان ابن المعتزّ ضرورة التّجويد في اللّفظ والمعنى و«أنّ فــنّ الكتابةِ لايكتمل ما لم يجتمع اللّفظُ الجيّدُ بالمعنى الجيد، لما أدّى المعنى إلى القلبِ في حُسن صــورة اللفظ» (نفسه).

Archive of SID

www.SID.ir

على أنّ سلاسة الطّبع لا تعنى التّلقائية العفويّة، بل لابدّ من ثقافة ودرايـــة لجميـــع القواعـــد والأصول و البلاغة هى «الصّدق في المعاني مع ائتلاف الأسماء والأفعال والحروف وإصابة اللّغـــة وتحرّي الملاحة المشاكلة برفْضِ الإستكراه ومجانبة التعسُّف» (التوحيدي،١٩٥٣: ٢٩٣).

و عماد أبي حيّان القرآن كريم، فهو معجزة البلاغة العربية ولقد أضاف إلى العربيـــة رصـــيداً تقوّي به بلاغتها، فقد نزل القرآن «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (الشعراء/ ١٩٥).

٢-٢-٢. شروط البلاغة و أنواعها

ثمّ يعود أبوحيّان ليضع شروطاً لبلاغة النصّ وفنّيته «فهو مركّب من اللّفظ اللغويّ و الـــصَّوغ الطّباعي و التاليف الصّناعي و الإستعمال الإصطلاحي» (التوحيدي،١٩٥٦، ج١:٩).

فالشّرط الأوّل: هو اللغة الجيّدة أي المعلومات التّقنية والنظرية للعمل الإنشائي.

والشّرط الثّاني: هو سلاسة الطبع وقوّة البديهة والخيال أو المقدرة الإبداعية.

والشّرط الثّالث: هو المقدرة على الصّياغة والتأليف والمهارة في تمثيل البديهة والخيال.

والشّرط الرابع: هو الاستعمال الإصطلاحي.

هنا يبدو أبوحيّان و قد وضع شروطاً أخرى إلى جانب الموهبة والإلهام وهي الصّنعة والتقنيـــة، فهو إذا حذر من الصنعة، فلكي لا تكون هي الغالبة فيعلو التّذويق والزّخرفة على المعـــنى الـــذي تقدّمه النفس ولكن قوله في أفضليّة سلاسة الطّبع، لايعني التسرّع والإرتجال فإنّ: «من يَردُ عليـــه كتابَک، فليس يَعلمُ أسرعتَ فيه أم أبْطأتَ، وإنّما يَنظُر أصَبتَ فيه أمْ أخطأتَ وأحسنتَ أم أسأتَ، فإبطاؤک غيرُ إصابتک، كما أنَّ إسراعَک غير مُعَفٍ على غَلَطِک» (نفسه، ج١: ٦٥).

وليست البلاغة صيغة الأدب المجرّد، بل هى صيغة أىّ عمل حتّى ولو كان إدارياً أو تجاريـــاً أو سياسياً و أبوحيّان يبيّن ذلک وهو يتحدّث عن كتابة الدّواوين، ديوان المال و ديـــوان الـــضّرب وديوان الشّرطة و المظالم (نفسه، ج١: ٩٩).

و يقول: «**لابُدَّ لإنشاء رسائل وكتب هذه الدَّواوين من أسلوبٍ بليغٍ**» (نفسه، ج١: ١٠٠).

ثمّ يذكر سبب إدّعائه قائلاً: «**لأنّ مدارَ المال و دُرُورَه وزيادتَه ووُفورَه على هذه الـــدّواوين الّتي إمّا يكون حظّ البلاغة فيها أكثر وإمّا يكون أثرُ الحساب فيها أظهر، فعلى جميع الأحوال لا يكون الكتابُ كاملاً ولا لإسمه مستحقّاً إلّا بعد أن ينهضَ بهذه الأثقال ويجمع إليها أصولاً من الفقه وآياتٍ من القرآن مضمومةً إلى سَعَته فيها و أخباراً كثيرة في فنون شتّى مـــع الأمثـــال**

Archive of SID

www.SID.ir

السائرة والأبيات النّادرة والفِقَر البديعة والتجارب المعهودة...مع خطّ كتِبٍ مسبوكٍ و لفظٍ كوَشْيٍ مَحُوك و لهذا عزّ الكامل في هذه الصِّناعة...» (نفسه).

ثمّ أورد أبو حيّان قول إبراهيم الإمام «يكفي من حظّ البلاغة أن لا يؤتى السّامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى النّاطق من سوء فهم السّامع» وعلّق عليه بقوله: «**وهذا الحكم من إبراهيم مبتور، لأنّ الإفهام قد يقع من الناطق ولا يكون بما أفهم بليغاً، والفهمُ قد يقع للسامع ممَّن ليس ببليغ ولا يكون بليغاً، وليس اشتراكهما في التّفاهم بلاغة**» (التوحيدي،١٩٥٤، ج١: ٣٦٢ – ٣٦٣) وذهب التوحيدي يحدّد البلاغة بأنها تعتمد على الطّبع أو على الصّناعة أو على الإثنين معاً، وعلى هذا تجيء البلاغة في ثلاثة مستويات:

١. بلاغة المطبوع ولا يخلو من صناعة.

٢. بلاغة المصنوع ولا يخلو من طبع.

٣. وفنّ ثالث مسلسل يبتدر في أثناء هذين المذهبين.

والسرّ كلّه «أن تكون ملاطفاً لطبعك الجيّد ومسترسلاً في يد العقل البارع ومعتمداً على رقيق الألفاظ وشريف الأغراض مع جزولة في معرض سهولة، ورقّة في حلاوة بيان، مع مجانبة المجتلب وكراهة المستكره» (نفسه،ج١: ٣٦٥) و يقف التوحيدي في هذا الصّدد، موقفاً خاصاً من السّجع الذي أكثر منه كتّاب القرن الرابع، فيرى ألا يزيد الكاتب في اعتماده، فإنّه إن فعل، لحق كلامه بكلام الكهّان والنّسأة أو كلام المستعربين من العجم؛ وليس للكاتب أيضاً أن يهجر السّجع البتّة، وإنّما أن يكون في إنشاءه كالطّراز من الثّوب، والعلم من المطرف، والخال من الوجه «وقد يسلس السجعُ في مكانٍ دون مكان، والإسترسال أدلُّ على الطّبع، والطبعُ أعفى، والتكلّف مكروهٌ والمتكلّف مُعَنًّى» (نفسه،ج١: ٣٦٦).

و يؤكّد التوحيدي أنّ البلاغة نتاج عقلي مبيناً ضرورة الإعتماد على العقل والعمل إلى جانب الموهبة الفنّية لإبداع البلاغة في قوله: «إعلم أنّ البليغ مستملٍ بلاغتَه من العقل و مأخذه من التمييز الصحيح» (التوحيدي، ١٩٥٦، ج١: ١٠٠).

ثمّ يذكر التّوحيدي أنواع البلاغة بحذافيرها و تفاصيلها: «فمنها بلاغة الشعر ومنها بلاغة الخطابة و منها بلاغة النثر و منها بلاغة المثل و منها بلاغة العقل و منها بلاغة البديهة و منها بلاغة التّأويل» (نفسه،ج٢: ١٤٠).

و يتابع موضّحاً كلّ نوع من هذه الأنواع:

www.SID.ir

١. **بلاغة الشعر**: «أن يكون نحوُه مقبولاً والمعنى من كلّ ناحية مكشوفاً، واللّفظ من الغريب بريئاً والكتابة لطيفة» (نفسه).

٢. **بلاغة الخطابة**: «أن يكون اللفظ قريباً، والإشارة فيها غالبة والسّجع عليها مستولياً و الوهم في أضعافها سابحاً و تكون فِقَرها قصاراً» (نفسه).

٣. **بلاغة النثر**: «أن يكون اللّفظ متناولاً والمعنى مشهوراً و التّهذيب مستعملاً و التأليف سهلاً و المراد سليماً و الرَّونق عالياً و الحواشي رقيقة» (نفسه).

٤. **بلاغة المثل**: «أن يكون اللّفظ مقتضباً، والحذف محتملاً و الصّورة محفوظة، و المرمَى لطيفاً و التّلويح كافياً و الإشارة مغنية والعبارة سائرة» (نفسه).

٥. **بلاغة العقل**: «أن يكون نصيب المفهوم من الكلام أسبق إلى النّفس من مسموعه إلى الأذن و تكون الفائدة من طريق المعنى أبلغ من ترصيع اللّفظ و تقفية الحروف، و تكون البساطة فيه أغلب من التّركيب...» (نفسه،ج٢: ١٤١).

٦. **بلاغة البديهة**: «أن يكون انحياش اللّفظ للّفظ في وزن انحياش المعنى للمعني، و هناك يقع التعجّب للسامع، لأنّه يهجم بفهمه على ما لا يظنّ أنه يظفر به كمن يعثر بمأموله، على غفلة من تأميله...» (نفسه).

٧. **بلاغة التأويل**: «هي الّتي تُحوج لغموضها إلى التدبّر و التصفّح،و هذان يفيدان من المسموع وجوهاً مختلفة كثيرة نافعة، و بهذه البلاغة يتّسع في أسرار معاني الدين و الدنيا» (نفسه).

٢-٣. استثارة المعاصرين إلى الإجابة عمّا يتعلّق بالمشكلات النّقدية

٢-٣-١. المفاضلة بين النّظم والنثر

لم تقتصر آراء التّوحيدي النقدية على إصدار الأحكام فقط، بل تعدّاها إلى جمع آراء الآخرين النقدية في أساليب معاصريه و غيره. يتميّز أبوحيّان بذلك الظّمأ العقلي الذي كان يحفزه إلى التّساؤل الذّاتي وإلى إلقاء الأسئلة عمّا يعتلج في ذهنه ونفسه من مشكلات، ومن أهمّ المشكلات الّتي كانت تجول في ذهنه، مشكلة العلاقة بين النظم والنثر. ثمّ إمكان المفاضلة بينهما، ومنشأ هذه المشكلة فلسفيّ الطابع.

فقد عرف هؤلاء المفكّرون ما حام حوله الفكر الفلسفيّ من أمر التّفاوت بين الخطابة والشعر في حظّهما من الصّدق والكذب وإنّ الخطابة – وهي إقناعية – متساوية الصّدق والكذب، أو صادقة بالمساواة – كما قال الفارابي (ابن سينا،١٩٦٦: ١٥١) – وإنّ القول الشعريّ، كاذب

www.SID.ir

بالكلّ (نفسه)؛ وعلى هذا الأساس، كتب أبو زيد البلخي كتابه «أقسام العلوم» وجعل العلوم مراتب يفضّل بعضها بعضاً (التوحيدي،١٩٥٣: ١٤٨)، و نقدّر أن في هذا الكتاب حديثاً عن علم الشّعر، يلحق بهذا الباب الذي نتحدّث فيه؛ وكتب أبو إسحاق الصّابي رسالةً في تفضيل النّثر والنّظم (نفسه: ٢٦١)، ولكن الأمر تعدّى هذا الحدّ الفلسفي (الذي قد يساء فيه فهم معنى الصّدق والكذب) إلى المناظرات الجدليّة، وذهب كلّ فريق من المتجادلين يستعين في تفضيل الشّعر أو النّثر بأمور خارجة عن طبيعتهما أحياناً، فكان أبوسليمان المنطقي وأبوعابد الكرخي، صالح بن علي وعيسى الوزير وابن طرّاراة الجريري وابن هندو الكاتب، ممّن يفضّلون النّثر، وتتفاوت حججهم بين السّطحية والعمق، فمن حجج أبي عابد الكرخي أنّ النثر أصل الكلام والنظمُ فرعه والأصلُ أشرف من الفرع وبالنّثر نزلت الكتب السّماوية والوحدةُ فيه أظهر، وهو طبيعي في البدأة، لأنّ الناس يتكلّمون فيه ابتداءً، وهو غير محتاج إلى الضّرورات كالشعر (التوحيدي،١٩٥٤، ج٢: ١٣٢ – ١٣٤). وكرّر أبو سليمان المنطقي أمر ظهور الوحدة في النثر: «النثر أشرفُ جوهراً والنظمُ أشرف عرضاً؟ لأنّ الوحدة في النّثر أكثر، والنّثر إلى الوحدة أقرب، فمرتبة النّظم دون مرتبة النثر، ولأن الواحد أوّل والتابعُ له ثان» (التوحيدي،١٩٥٣: ٢٦١).

وذهب عيسى الوزير إلى أنّ «النثر من قِبَل العقل، والنظمُ من قِبَل الحسّ» (التوحيدي،١٩٥٤، ج٢: ١٣٤)، وكأنّه يكرّر بهذا ما قيل حول حظّ الشعر من التّخييل وحظّ الخطابة من الإقناع؛ ونضرب صفحاً عن حجج الآخرين الّذين يفضّلون النثر، لأنّها قليلة القيمة في ميدان الجدل.

أمّا الذين يفضّلون الشّعر فهم في الغالب من طبقة الشّعراء، وهم يرون أنّ الشعر صناعة قائمة بذاتها، بينما النّثر(أي الكلام) يستطيعه كلّ إنسان، وكذلك ذهب هؤلاء إلى ذكر أمور عارضة تبيّن فضلَ الشعر كاحتوائه الحِكم والشواهد، ونيل الشعراء الجوائز من الممدوحين؟... (التوحيدي،١٩٥٤، ج٢: ١٣٨ – ١٣٩). و واضح أنّ هذه الخصومة ما كانت لتصل إلى هذا المستوى لولا تعصّب كلّ فريق لما يحسنه، ومع ذلك فإنّ أبا حيّان كان يرى أنّ الجمهور يقدّمون النّظم على النّثر، دون أن يحتجّوا فيه بظاهر القول، وإنّ الأقلّين قدّموا النّثر وحاولوا الحجاج فيه، ولذلك سأل صديقه مسكويه عن مرتبة كلّ منهما فكان مجمل جوابه: أنّ النّظم يزيد على النّثر بالوزن، فهو أفضل من هذه الجهة، أمّا إذا اعتبرت المعاني فإنّها مشتركة بينهما «وليس من هذه الجهة تميّز أحدهما من الآخر، بل يكون كلّ واحد منهما صادقاً مرّةً وكاذباً مرّةً وصحيحاً مرّةً وسقيماً أخرى» (التوحيدي،١٩٥١: ٣٠٩).

Archive of SID

www.SID.ir

و نلخص ما جاء به أبوحيان من أسباب أفضلية الشّعر على النثر في النّقاط التالية:

١- الشّعر فنّ مستقلّ له أصوله و قواعده و أسراره، وله مكانة لا يستطيع أن يرقي إليها إلّا المُجيدون.

٢- الشعر موسيقي لو دخلت على النّثر لأفسدته.«والغناءُ معروف الشّرف، عجيبُ الأثر، عزيزُ القدر، ظاهرُ النّفع في مُعاينة الرّوح، ومناغاةِ العقل و تنبيهِ النّفس» (التوحيدي،١٩٥٤، ج٢: ١٣٨).

٣- الشّعر أقرب إلى النّفوس وأكثر شعبيةً و حكمة (للشعراء حلبة). على أنّ التوحيدي يعود إلى التوفيق بين أهمّية النظم و النثر و إلى الدعوة إلى فن يجمع بين فضائل النّثر و مزايا الشعر، قائلاً: «فإذا لقيها الفكر بالذّهن الوثيق و الفهم الدقيق، ألقي ذلک إلى العبارة، و العبارة حينئذٍ تتركب بين وزن هو النظم للشعر، و بين وزن هو سياقة الحديث، و كلّ هذا راجع إلى نسبة صحيحة أو فاسدة، وصورة حسناء أو قبيحة» (نفسه، ج٢: ١٣٨).

٢-٣-٢. أيّهما أشدّ تأثيراً في النّفس، الشّعر أم النثر وسبب تفاوتهما في الإطراب

حدّد أبوحيّان هذا السؤال على نحو أدقّ، فبدلاً من أن يسأل عن أفضليّة أحدهما على الآخر، ألقى على أستاذه أبي سليمان سؤالاً عن أشدّهما تأثيراً في النّفس، فكان جواب أبي سليمان شبيهاً بما قاله عيسى الوزير، حين قال: «النّظمُ أدلّ على الطبيعة، لأنّ النّظم من حيّز التركيب، والنثر أدلّ على العقل، لأنّ النثر من حيّز البساطة وإنما تقبّلنا المنظوم بأكثر مما تقبّلنا المنثور، لأنّ للطبيعة أكثر منا بالعقل، و الوزن معشوق للطّبيعة و الحسّ و لذلك يفتقر له عندما يعرض استكراهاً في اللّفظ، و العقل يطلبُ المعنى، فلذلك لاحظّ للفظٍ عنده و إن كان متشوّقاً معشوقاً». (التوحيدي، ١٩٥١: ٢٤٥).

وكان مفهوم التّركيب والبساطة، أو التكثّر والوحدة مفزع أبي سليمان المنطقي، كلّما سئل عن تصوّره لأثر الشعر و النثر، و لذلك نجده يلجأ إلى هذا المفهوم عندما أعاد عليه التوحيدي السؤال في صيغة أخرى و قال: «لِمَ لا يُطرب النّثر كما يطرب النّظم؟» فقال في الجواب «لأنّنا منتظمون (أي ذوو تركيب) فما لاءمنا أطربنا، و صورة الواحد (أي الوحدة) فينا ضعيفة و نسبتنا إليه بعيدة» (نفسه: ٢٦١). و خلص أبي سليمان المنطقيّ من هذا إلى تعليل الإعجاز في القرآن بأنّ صاحب الرّسالة أي الرسول (ص) «غلبت عليه الوحدةُ، فلم ينظم من تلقاء نفسه، و لم يقتطعه،

Archive of SID

www.SID.ir

ولا ألقى إلى النّاس عن القوّة الإلهية شيئاً على ذلك النهج المعروف، بل ترفَّعَ عن كلّ ذلك، وخصَّ في عرض ما كانوا يعتادونه و يألفونه بأسلوب حيّرَ كلّ سامع؟» (نفسه: ٢٦٢).

٢-٣-٣. أثر اختلاف الألفاظ واتّفاق المعاني في النّفس

اشتقّ التوحيدي من صلة جرس اللّفظ بالحسّ وصلة المعنى بالعقل، سؤالاً جديداً، فسأل أبا بكر القومسي – أحد تلامذة يحيى بن عدي، وكان أبو بكر هذا كبير الطّبقة في الفلسفة – :«ما معنى قول بعض الحكماء: الألفاظ تقع في السّمع فكلما اختلفت كانت أحْلى، والمعاني تقع في الــنّفس فكلّما اتّفقت كانت أجلى». فكان جواب القومسي يدور على مفهوم التبدّد (التكثّر) والتوحّد: «فالحسّ من صفاته التبدّد وهو تابع للطّبيعة، فاختلاف الألفاظ يوافق خاصةً التكثّــر في الحــسّ؛ والنفس متقبّلة للعقل، فكلّما ائتلفت حقائق المعاني عند ورودها على العقل وافقت نزعة التوحّد، وكانت أنصع وأبهر» (التوحيدي،١٩٥٣: ١٤٤ – ١٤٥).

إنّ التوحيدي قد قدّم الطّبع على التكلّف، غير مرجّح الشّكل على المضمون أو المضمون علــى الشّكل قائلاً: «والإسترسال أدلّ على الطّبع، و الطّبع أعفا، و التكلّف مكروه، و المتكلّف مُعنى، و النّاس بين عاشق للمعاني و تابع لها...» (التوحيدي،١٩٥٤، ج١: ٣٦٦).

و هذه العبارة يؤكّد على أنّ التوحيدي لا يقدّم أحدهما على الآخر بل يأخذ بالإثنين و لا يفرق بينهما، فالأديب كالصّائغ الذي يجد الذّهب الخام، فيخلصه من شوائبه، و يصوغه على الــصّورة الفنية الّتي يستمدّها من خياله، مستعيناً بموهبته.

إنّ التوحيدي يؤكّد على أهمّية المضمون الفنّي الصّادق النبيل ولا يفصل بين الغاية الأخلاقية و الغاية الجمالية للأدب، فإنّ البلاغة في رأيه ليست وفقاً على جمال الشّكل، بل أيضاً على صــدق المعنى و صحّته.

٢-٣-٤. سؤاله عن أبا سليمان عن ماهيّة البلاغة

نراه حين سأل أستاذه أبا سليمان عن ماهيّة البلاغة كان يعتقد أنّ أبا سليمان سيجيبه مستمدّاً من اطّلاعه على ما قاله إليونان إذ «بحثوا عن مراتب اللّفظ و طبائع الكلمة و الكلمة موصّــلة و مفصّلة وخواتيم (هي) أحقّ ما اعتمد» ولكن أبا سليمان اكتفى بقوله: «هي الصّدق في المعاني مع ائتلاف الأسماء و الأفعال والحروف و إصابة اللّغة، وتحرّي الملاحة والمشاكلة، برفض الإســتكراه ومجانبة التعسّف» (التوحيدي،١٩٥٣: ٢٩٣). ولو كان أبوحيّان يعرف كتّاب الخطابة، لأحسّ أنّ أستاذه ذا المقام الكبير في نفسه، قد خيّب ظنّه، في هذا المقام.

Archive of SID

www.SID.ir

و لم يكتفِ أبوحيّان بتحديد ماهيّة البلاغة تحديداً كاملاً، بل كان يسال أحياناً بعض النقّاد رأيهم في بلاغة هذا الكاتب أو ذاك؟ و لم يكن الباعث لسؤاله عن كتابة خصمه اللّدود الصّاحب بن عباد ومنزلتها من البلاغة، هو محض الرّغبة في الفهم، بل كان يريد الأخذ على كتابة صاحب بن عباد حقداً عليه و انتقاماً منه، فقد سأل ابن عبيد الكاتب النصراني (وكان سهل البلاغة، حلو اللّفظ، حسنَ الإقتضاب، غريب الإشارة، مليح الوصل والفصل): «كيف ترى كتابة ابن عبّاد»؟ فكان جواب ابن عبيد مطابقاً لما ذكره أبوحيّان نفسه في مستويات البلاغة، إذ عابه ابن عبيد باللّهج في السّجع وقال إنّ «السّجع يجب أن يكون كالطِّراز في الثّوب والخال في الوجه». ثمّ ذكر ما يسمّى «المسلسل» الذي توجد منه أمثلة في كلام الجاحظ، ثمّ قال: «والّذي ينبغي أن يهجر رأساً ويرغب عنه جملة التكلّف والإغلاق واستعمال الغريب والعَويص وما يستهلك المعنى أو يفسده أو يحيله، ويجب أن يكون الغرض الأوّل في صحّة المعنى، والغرض الثاني في تخيّر اللّفظ، والغرض الثّالث في تسهيل النّظم وحلاوة التّاليف واحتلاب الرَّونق؟» ثمّ قال:

«فخيرُ الكلام – على هذا التصفّح والتّحصيل– ما أيّده العقلُ بالحقيقة، وساعده اللّفظُ بالرِّقة، وكان له سهولة في السّمع، ووقْعٌ في النفس، وعُذوبةٌ في القلب، وروحٌ في الصّدر؟ يجمع لك بين الصّحة والبَهجة والتّمام؛ فأمّا صحّته فمن جهة شهادة العقل بالصّواب، وأمّا بهجته فمن جهة جوهر اللّفظ واعتدال القسمة، وأمّا تمامه فمن جهة النّظر الذي يستعير من النّفس شغفها ويستثير من الرّوح كلفها» (التوحيدي،١٩٩٢: ١٣٣ – ١٣٦).

فهذا كلّه يعبّر عن رأي التوحيدي نفسه، على وجه يكاد يكون طابقاً. ويجب ألّا ننخدع بثناء أبي حيّان على ابن عبيد هنا، فإنّه مدحه ليجعل لِرأيه مكانة مقبولة فحسب و إلّا فإنه قد أنحى عليه في موضع آخر بقوله جاعلاً هذا القول على لسان ابن سعدان: «وأمّا ابن عبيد فكلفه بالخطابة والبلاغة والرّسائل والفصاحة قد طرحه في عمق لجّ لا مطمع في انتقاذه منه. ولا طريق إلى صرفه عنه، هذا مع حركات غير متناسبة وشمائل غير دَمِثة» (التوحيدي،١٩٦٢: ٦٥ – ٦٦)؛ غير أنّ هذا الكلف بقواعد الخطابة والبلاغة يجعل سؤاله إيّاه عن رأيه في بلاغة أحد الكتاب أمراً طبيعياً.

ثمّ إنّ أباحيان، نقدَ أسلوب صاحب بن عبّاد في الكتابة نقلاً عن أحمد بن محمد قائلاً: «**وابن عبّاد بُليَ في هذه الصّناعة بأشياء كلّها عليه لا له، وخاذلُته لا ناصرتُه، ومُسلِمتُه لا مُنقذتُه، فأوّل ما بلي به أنّه فقد الطّبع، وهو العمود، والثاني العادة و هي المؤاتية[٦]، والثّالث الشغف بالجاسي[٧] من اللّفظ وهو الإختيار الرّديء، والرّابع تتبّع الوحشيّ، وهو الضّلال المبين،**

www.SID.ir

والخامس الذّهاب مع اللّفظ دون المعنى، والسّادس استكْراه المقصود من المعنى، واللّفظ على النّبوة، والسّابع التعاظُل[8] المجهول بالإعتراض، والثامن إلفُ الرّسوم الفاسدة من غير تصفّح ولا فَحص، والتاسع قلّةُ الاتّعاظ بما كان– للثّقة الواقعة في النّفس– من الفائت، والعاشر تنفيقُ المتاع بالإقتدار في سوق العزّ، وهذه كلّها سبل الضّلالة، و طُرق الجهالة» (التوحيدي،۱۹۵۴، ج۱: ۶۴-۶۵).

۲-۴. الصّراع الفكري بين الأصيل و الدخيل

إنّ من المظاهر العامّة الّتي ميّزت الحياة الفكرية من خلال كتاب *الإمتاع والمؤانسة* ذلك الصّراع الفكري بين الأصيل والدّخيل ونعني بالأصيل كلّ ما أنشأه الفكر العربي الإسلامي بمحض اجتهاده إلى جانب الشريعة الإسلامية، أمّا الدّخيل فهو كلّ ما نشأ في الثّقافة الإسلامية بأثر ثقافات أخرى غير إسلامية.

واتّخذ الجدال الفكري في هذا الصّراع طابعاً حادّاً وعنيفاً أحياناً ومن أمثلة ذلك الصّراع، الخصومة الكلامية الحادّة بين أبي حيّان التوحيدي وابن عبيد الكاتب في بيت ابن سعدان حول البحث في أيّهما أنفع: «كتابة البلاغة والإنشاء أوكتابة الحساب». فقد انتصر ابن عبيد لكتابة الحساب وبيّن أنّها أنفع من كتابة البلاغة والإنشاء لأنّها جدّ والأخرى هزلٌ و«التشادُق والتفيهُق والكذبُ و الخداعُ فيها أكثر وليس كذلك الحساب والتحصيل والإستدراك والتّفصيل» وهي صناعة معروفة بالمبدأ، «موصولةٌ بالغاية، حاضرةُ الجَدْوى، سريعةُ المنفعة والبلاغة زَخرفة وحيلة وهيَ شبيهةٌ بالسّراب كما أنّ الأخرى شبيهةٌ بالماء» (التوحيدي،۱۹۵۴، ج۱: ۹۶) والناس في رأيه يفضّلون الحساب على سائر العلوم لذا ترى أهل الحزم منهم «يحثُّون أولادَهم ومن لهم به عنايةٌ على تعلُّمِ الحساب ويقولون لهم: هو سلّةُ الخُبز» (نفسه، ج۱: ۹۷).

وقد اعتبر ابن عبيد أنّ كتّاب البلاغة و الإنشاء يحتقرهم الخلفاء والوزراء في مجالسهم فيقولون: «**اللهمّ إنّا نعوذُ بک من رَقاعة[9] المُنشئينَ وحَماقة المعلّمين و رَكاكة النحويّين و المنشئُ والمعلّم و النحويّ إخوة و إن كانوا لعَلّات والآفةُ تشملهم والعادة تجمعُهم والنقصُ يَغمرهُم**» (نفسه، ج۱: ۹۶).

و قد جادله أبوحيّان بشدّة كبيرة فدافع دفاعاً حادّاً عن كتابة الإنشاء و البلاغه، فبيّن فضائلها من ذلک مثلاً: «أنّ الرّجل المكلّف بالجباية محتاجٌ إلى البلاغة والإنشاء ليعرف كيف يخاطبُ الناس وقد جرت العادةُ أن لا يتصدّي لكتابة الحساب إلّا الرّجلُ الذي جمعَ أصولَ الفقه وفروعَه وآياتٍ

www.SID.ir

من القرآن وأخبار كثيرة مع الأمثال السائرة والأشعار البليغة والفِقَر البديعة والتّجارب المعهودة والمجالس المشهودة» (نفسه، ج١: ١٠٠).

والبلاغة والإنشاء يحتاج إليهما السّلطان قبل احتياجه للحساب لأنه في سياسته: «يأمُرُ و يَنهَي و يلاطِفُ و يخاطِبُ ويحتجّ وينصف ويوعِد ويَعِد ويَضمن و يمنّي و يُعلّقُ الأملَ و يؤكّد الرّجاءَ ويحسم المادَّة الضارّةَ و يذيق الرّعيّة حلاوةَ العدل ويجنّبهم مرارةَ الجور» (نفسه).

وهو محتاج في كلّ هذه الأمور إلى بلاغة التّعبير والإنشاء. وهو بعد ما تستقيم سياسته يحتاج إلى الجباية فيعتمد على كتابة الحساب و أصحابها.و يمضي المؤلّف في الردّ على حجّة ابن العميد فيقول رادّاً على الإدّعاء القائل أنّ الإنشاء هزل والحساب جدّ: «البلاغةُ هي الجِدّ وهي الجامعة لثمرات العقل، لأنها تُحقّ الحقَّ وتُبطِل الباطلَ على ما يجب أن يكون الأمرُ عليه» (نفسه،ج١: ١٠١).

فأين الصّراع بين الأصيل والدخيل في هذه المجادلة والمراء؟

إنّ العنصر الأصيل من غير شكّ هو البلاغة والإنشاء، لاتّصالها بالفصاحة وهي من أبرز مميّزات اللّغة العربية والأدب العربي ولا نقصد بالعربيّة الوجه القومي له (إنتماءها للقوم العربي) وإنّما نعني الوجه الحضاري للأمّة الإسلامية فمعجزة القرآن في بيانه وفصاحته وقد أتقنت الأجناس المسلمة من غير العرب هذه اللّغة وفصحت فيها مثل ابن المقفّع أو بديع الزمان الهمذاني أو ابن العميد أو الصّاحب ابن عبّاد وغيرهم.

والعنصر الدّخيل هو علم الحساب، فقد علا شأنه بين العلوم الإسلامية بعد ما ترجم العرب كتب إليونان واستوعبوها. وأبوالوفاء المهندس (ت: سنة ٣٧٦ ه) صاحب أبي حيّان، من أبرز علماء الرياضيات في القرن الرابع للهجرة و له في هذا العلم مؤلّفات عديدة من أهمّها كتاب «*في ما يحتاج إليه الكتّاب و العلماء من علم الحساب*» (أمين،٢٠٠٦، ج٢: ٣٨٩).

إنّ ردّ أبي حيّان التّوحيدي على ابن عبيد، ليس تهجيناً لعلم الحساب في ذاته وإنّما هو رفضُ لأن يُبتَلَع الأصيل لذا نراه يخاطب ابن عبيد مبيّناً له أن الصّناعتين تتكاملان: «ولو أنصفتَ لعلمتَ أنّ الصناعة جامعةٌ بين الأمريْن، أعني الحساب والبلاغة والإنسان لا يأتي أيّ صناعة فيشقّها نصفيْن ويُشرِّفُ أحدَ النصفين على لآخر» (التوحيدي،١٩٥٤، ج١: ١٠٠).

Archive of SID

www.SID.ir

ونجد في كتاب *الإمتاع والمؤانسة* صورة أخرى لهذا الصّراع بين الأصيل والدّخيل عبّرت عنه المناظرة بين أبي سعيد السيرافي (ت: عام٣٦٨ هـ) ومتّى بن يونس القُنّائي[١٠] الّتي نظمها الوزير ابن الفرات (ت: عام٣٢٢ هـ) سنة ٣٢٦ هـ وهي تتعلّق بالمفاضلة بين النحو العربي والمنطق إليوناني.

فقد دافع أبوسعيد السّيرافي عن النّحو بينما دافع متّى ابن يونس عن المنطق والمتأمّل في هذه المناظرة يلاحظ دون شكّ ما بلغه الجدل بين العلماء من نظام وتركيز وتعمّق رغم الحماس في الإنتصار لهذا الرأي أو لذاك، فقد إفتتح أبوسعيد المناظرة بسؤال متّى عن معنى المنطق فأجابه قائلاً:«**أعني به أنّه آلةٌ من آلات الكلام يُعرَفُ بها صحيحُ الكلام من سَقيمه وفاسدُ المعنى من صالحه، كالميزان فإنّي أعرف به الرُّجْحان من النّقصان والشّائل من الجانح**[١١]» (نفسه، ج١: ١٠٩).

فردّ عليه أبوسعيد قائلاً: «**أخطأتَ، لأنَّ صحيحَ الكلام من سقيمه يُعرَف بالنّظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنّا نتكلّم بالعربيّة؛ وفاسدُ المعنى من صالحه يُعرَفُ بالعقل إذا كنّا نبحث بالعقل.**»(نفسه).

واستمرّ الجدال على هذه الوتيرة حجّة بحجّة و رأياً برأي إلى درجة نرى فيها أنّ النقاش والمراء اتّخذ أبعاداً عميقة وصار دفاعاً عن مقوّمات حضاريّة، فمتّى ابن يونس يؤكّد: «أنّ التّرجمةَ حفظت العلوم إليونانية وأدّت معانيها وأخلصت الحقائق» (نفسه، ج١: ١١١) وإليونان «أصحابُ عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالَم و باطنه وعن كلّ ما يتّصل به وينفصل عنه و بفضل عنايتهم ظهرما ظهر وانتشر ما انتشر من أنواع العلم وأصناف الصنائع و لم نجد هذا لغيرهم» (نفسه، ج١: ١١٢).

أمّا ابوسعيد فيقول له:«**انّ الترجمةَ من طبيعتها التّعبير بكلّ رقّة عن المعاني ثمّ يسأله: «فكأنّك تقول: لاحجّةَ إلّا عقول يونان ولا برهانَ الّا ما وضعوه ولا حقيقةَ إلّا ما أبرزوه»** (نفسه).

وهذه المجادلة بين متّى وأبي سعيد، ليست خصومة فكرية ثُنائية. فالأوّل يمثّل جماعة وهي محبّي المنطق إليوناني وذلك بدليل قول السّيرافي: «**هذا بابٌ أنت وأصحابُك ورهطُك عنه في غَفلةٍ.**» (نفسه،ج١: ١١٥/ التوحيدي، ١٩٥٣: ٤٥).

والثّاني يمثّل جماعة أيضاً وهي جماعة محبّي النّحو العربي بدليل قول متّى: «**يكفيني من لغتكم**» (نفسه).

Archive of SID

www.SID.ir

واستناداً إلى رواية التوحيدي للمناظرة- نقلاً عن على بن عيسي الرُّماني (ت: سنة٣٨٤هـ) نرى أنّ أبا سعيد قد أعجز مناظرَه وذلک بأن سأله عدّة أسئلة وطلب منه أن يجيب عنها بمقاييس المنطق ومن تلک الأسئلة قوله: «**حدِّثْني عن الواو وما حكمُه؟ فإنّي أريد أن أبيّن أنّ تفخيمَک للمنطق لا يُغني عنک شيئاً وأنت تجهل حرفاً واحداً في اللُّغة الّتي تدعوا بها إلى حِكمة يونان ومن جَهِلَ حرفاً أمكن أن يجهل حروفاً ومن جهل حروفاً جاز أن يجهل اللّغة بكمالها، فإن كان لايجهلها كلَّها ولكن يجهل بعضها، فلعلّه يجهل ما يَحتاج إليه ولا يَنفَعُه فيه علمٌ لايَحتاج فيه**» (نفسه، ج١: ١١٦-١١٧) وقد عجز متى عن الإجابة: «**فَبَلحَ**[١٢] **وجَنحَ وغصّ بريقِه**» (نفسه، ج١: ١١٩).

والطّريف أنّ متّى عند ما عجز عن الإجابة، طلب الجواب من أبي سعيد، فما كان منه إلّا أن قال له: «**إذا حضرتَ الحلْقةَ استفدتَ، ليس هذا مكان التّدريس. هو مجلس إزالة التّلْبيس، مع مَن عادته التمْويهُ والتشبيهُ**» (نفسه، ج١: ١١٩). إلا أنّ هذا العنف لم يخرج بالمناظرة عن حدود الجدل الفكري المركّز.

لاشكّ أنّ هذه المناظرة الهامّة الّتي انفرد بذكرها كتاب *الإمتاع والمؤانسة* أوضح دليل و أدلّ شاهد على الصّراع بين الأصيل والدّخيل و بين المجادلة حول المفاضلة بين الحساب و البلاغة والانشاء.

فدفاع أبي سعيد السيرافي عن النّحو العربي، يعتبر في الحقيقة دفاعاً عن مقوّم أساسي من مقوّمات الحضارة العربية الإسلامية أمام الزّحف المهدّم للمنطق إليوناني الذي أولع به كثير من العلماء وشغفوا به، نخصّ بالذّكر منهم المتكلّمين والمجتمع آنذاک ليس شاذّاً في معرفته مثل هذا الصّراع، إذ إنّ كلّ جديد يظهر في أيّ عصر لا بدّ أن يجد أناساً يقبلونه وآخرين يرفضونه.

أظهرلنا التوحيدي في هذه المناظرة قدرة أبي سعيد البلاغيّة وبراعته في الإقناع وتبحّره في النحو، وإلمامه الواسع باللّغة وضيقه بكتب المنطق العربية المترجمة عن السّريانية. وقد عقّب أبوحيّان على هذه المناظرة بقوله إنّ: «**أباسعيد أجمعُ لشَمل العلم وأنظمُ لمذاهب العَرَب وأدخَلُ في كلّ باب وأخرَجُ من كلّ طريق وألزَمُ للجادّة الوُسطى في الدّين والخُلُق و أروَى في الحديث وأقضَى في الأحكام وأفقَهُ في الفتوى وأحضَرُ بركة على المختلفة وأظهَرُ أثراً في المقتبسة.**» (نفسه،ج١: ١٢٩).

Archive of SID

www.SID.ir

الظّاهر أنّ أباحيّان قد فتن- منذ صباه- بعلم السّيرافي وعمله، فإنّنا نراه يشهد له بالتضلّع في علوم العرب، كما يُطري على أخلاقه العالية وميله إلى الزّهد والتقشّف. فهو يقول مثلاً في الحديث عن علم أبي سعيد: «وكان أبوسعيد بعيدَ القَرين، لأنه كان يقرأ عليه القرآن و الفقه و الشروط والفرائض والنّحو... و هو في كلٍّ هذا إمّا في الغاية و إمّا في الوسَطِ» (نفسه،ج١: ١٣٣).

ولابدّ هنا أن ننسب قسماً من حديث السيرافي وأفكاره في هذه المناظرة إلى أبي حيّان، فهو الذي كتب عن هذه المناظرة بطلب ابن الفُرات، فحاكها بقلمه وسبكها بحسب رأيه و موقفه، مع كثير من الحماسة للرّأي و استطراد في تأكيد ودعم منه، شأنه في ذلک شأن ما أورده على لسان أهل زمانه من آراء صاغها ببيانه و بلاغته فبدت جزءاً من فلسفته و فكره و اتّجاهه. ونجد في *الإمتاع و المؤانسة* أقوى الأمثلة وأعمقها دلالةً على الصّراع بين الأصيل والدّخيل فيما يبيّنه لنا التوحيدي في مجادلة كبيرة حول الفلسفة إليونانية والشّريعة الإسلامية عند الحديث عن مذهب إخوان الصفا[١٣] في التّوفيق بين الفلسفة والشريعة.

قال إخوان الصّفا في هذا المعنى:«**الشريعةُ قد دُنِّست بالجهالات واختَلَطَتْ بالضّلالات ولا سبيلَ إلى غَسْلِها وتطهيرها إلّا بالفلسفة وذلک لأنها حاويةٌ للحكمة الاعتقاديّة والمصلحة الإجتهاديّة**» (نفسه،ج٢: ٥) و أضافوا: «**أنه متى انتظَمت الفلسفة إليونانية والشّريعةُ العربيّة فقد حصل الكمالُ.**» (نفسه).

إنّ السّعى إلى التوفيق بين الفلسفة والشّريعة يدلّ منطقياً على أنهما على صعيد الواقع متباينتان وقد أراد إخوان الصّفا إنهاء هذا الصّراع بالتقريب بينهما وقد شدّد علم الكلام على هذا التباين وعمل على تعميقه، فكلّما أرادوا التّنكيل بفيلسوف اتّهموه بالزّندقة وقد تولّى الردّ على مذهب إخوان الصّفاء، أبوسليمان السّجستاني، فهو يعتبر أنّ الشّريعة كاملة وهى لذلک ليست بحاجة إلى الفلسفة لتكمّلها والفِرَق الاسلامية الّتي ظهرت على اختلاف مذاهبها ومقالاتها ما فرغت منها فرقة إلى الفلسفة وكذلک شأن الفقهاء فقد اختلفوا في أمور الدّين و لم يلجاوا إليها. «فأين الدّينُ من الفلسفة وأين الشيءُ المأخوذ بالوحي النازِل، من الشيء المأخوذ بالرأي الزائِل؟» (نفسه،ج٢: ٨-٩).

وقد فضّل ابوسليمان، النبيّ على الفيلسوف و ذلک في قوله: «**و بالجملة النّبيُّ فوقَ الفَيْلَسوف والفيلسوف دون النبيّ وعلى الفَيْلسوف أن يتّبع النبيّ وليس على النّبي أن يتّبع الفيلسُوف لأنّ النّبي مبعوث والفيلسوف مبعوثٌ إليه.**» (نفسه،ج٢: ١٠).

www.SID.ir

و إذا كان أبوسليمان ينتصر للشّريعة، فإن المقدسي نجده يبيّن فضل الفلسفة على الشّريعة وذلک في قوله: «**الشّريعةُ طبُّ المرضى والفلسفةُ طبُّ الأصحّاء والأنبياءُ يُطبّون للمرضَى حتى لا يتزايَد مرضُهُم وحتّى يزولَ المرضُ بالعافية فقط. فأمّا الفلاسفة فإنّهم يحفظون الصحّةَ على أصحابها حتى لا يَعتَريهم مرضٌ أصلاً، فبين مدبّرِ المريض ومدبّرِ الصحيح فرقٌ ظاهر وأمرٌ مكشوفٌ، لأنّ غاية مدبّر المريض أن يَنتَقل به إلى الصّحّة، هذا إذا كان الدّواء ناجعاً والطبعُ قابلاً والطبيبُ ناصحاً وغايةُ مدبّر الصحيحِ أن يحفظ الصحّة وإذا حفظ الصحّة فقد أفادَهُ كسبَ الفضائل.**» (نفسه، ج٢: ١١).

إنّ موقف المقدسي يعبّر عن انتصاره لهذا العنصر الجديد في الثقافة الإسلامية، بينما موقف أبي سليمان هو دفاع عن الشّريعة باعتبارها عنصراً أصيلاً.

فنرى إذن أنّ هذا الصّراع الفكري يعبّر:

الف- عن الحرّية الفكرية الّتي سادت داخل المجتمع وقد كان بعض رجال السياسة وراء هذه الحرّية. إلياس ابن الفرات هو الذي نظّم المناظرة بين أبي سعيد السيرافي ومتّى ابن يونس القُنّائي؟

ب- عن تطوّر أساليب المجادلة الفكرية. فقد صارت هذه المجادلة منظّمة في مجالس ومنظّمة في طريقة الكلام والردّ على الخصم.

ج- وعن الحركة الفكريّة الكبيرة الّتي وجدت في المجتمع آنذاک.

د- وعلى أنّ الصراع الفكري كان يدور حول مقوّمات جوهريّة للمسلمين: اللغة والدّين والأدب (بإعتباره شاملاً لمشكلات الفكر و التّعبير الوجداني).

النتيجة

لقد توصّلت هذه الدّراسة المقتضبة إلى نتائج يمكن تلخيصها فيما يلي:

١. إنّ الأحكام الّتي يطلقها التوحيدي حول معاصريه من الشعراء و الأدباء أحكام عامّة مطلقة تقوّم قدرات الأديب و مجموع إنتاجه الأدبي تقويماً عامّاً، و لعلّ أحكام التوحيدي تلک لم تأت إلا بعد قرءات طويلة لإنتاج أولئک الذين تعرّض لهم بالنّقض، تلک القراءات الّتي كانت تفرضها عليه طبيعة مهنته الوراقة.

٢. يتناول التوحيدي قضية اللّفظ و المعنى فلا يفرق بينهما و إن كان يفرق بين أنواع الإفهام الّتي تعتمد على النّاطق والسامع، ولكن إذا كان لابدّ من تقديم واحد منهما على الآخر، فإنّ التوحيدي

Archive of SID

www.SID.ir

يقدّم المعنى، ذلک لأنّه أقرب إلى العقل، أما اللّفظ فأقرب إلى الحسّ، و العقل ثابت لا يتغير، أما الحسّ فمضطرب متغير.

٣. يعتبر التوحيدي البلاغة الصّدق في المعنى، على أنّ الصدق الذي يتحدّث عنه هو الصّدق الفلسفي الذي يهدف إلى خدمة الانسان في حياته. إنه ينبّه على صعوبة العمل الأدبي و يشير إلى عدم إستجابته لكلّ إنسان. و البلاغة في رأيه لا تعني تصنعاً مردوداً و تقصّياً لوحشي الكلام، ولا يهمّ البلاغة إذا ما تحقّقت أن لا يفهمها السامع لقصور طبعه أو بعده عن أسباب الفضيلة ولا تتحقّق البلاغة في رأي التوحيدي إلّا بشرطين: الأوّل هو توفّر الموهبة الفنّية و الثاني هو العمل الدؤوب و التّعلم المتواصل، و عندها يصبح من يحقّق هذين الشّرطين من البلغاء مثالاً يحتذي و قائداً يقتدي.

٤. إنّ من المظاهر العامّة الّتي ميّزت الحياة الفكرية من خلال كتاب *الإمتاع والمؤانسة* ذلک الصّراع الفكري بين الأصيل والدّخيل و إنّ هذا الصّراع الفكري يعبّر:

الف- عن الحرّية الفكرية الّتي سادت داخل المجتمع وقد كان بعض رجال السياسة وراء هذه الحرّية.

ب- عن تطوّر أساليب المجادلة الفكرية. فقد صارت هذه المجادلة منظّمة في مجالس ومنظّمة في طريقة الكلام والردّ على الخصم.

ج- وعن الحركة الفكريّة الكبيرة الّتي وجدت في المجتمع آنذاک.

د- وعلى أنّ الصراع الفكري كان يدور حول مقوّمات جوهريّة للمسلمين: اللغة والدّين والأدب (بإعتباره شاملاً لمشكلات الفكر و التّعبير الوجداني).

الهوامش

١. استعمل اللّجم في معنى الخيل مجازاً.

٢. يزيد في الرّقم: أي يزيد في حديثه ويكذب ويريد بالزّيادة في السّوم: المغالاة. أصل السّوم في المبايعة عرض السلعة للبيع.

٣. ليطة بالقلب، أي التصاق به و تعلّق.

٤. و هو ابوالقاسم على بن جلبات، ذكره صاحب اليتيمة في الجزء الثاني ص٢٧٠ و روى شيئاً من شعره.

٥. يكهم: أي يضعف.

٦. المؤاتية: أي المساعدة المعينة.

٧. الجاف الصلب.

٨. عاظل الكلام: إذا عقّده و والي بعضه فوق بعض.

Archive of SID

www.SID.ir

٩. الرقاعة من الرَّقِيع: الأحمق الذي يَتَمَزَّقُ عليه عَقْلُه، و قد رَقُع، بالضمّ، رَقاعةً، وهو الأَرْقَعُ و المَرْقَعان. (ابن منظور، مادة رقع).

١٠. ابو بشر متّى ابن يونس القنائي من أهل دير قُنّي.كان نصرانياً عالماً بالمنطق وإليه رئاسة المنطقيين في زمنه، نزل بغداد بعد عشرين و ثلاثمائة وكان وفاته في سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة.

١١. الشّائل: المرتفع و الجانح: الراجح.

١٢. بلح: أعيي و عجز، وجنح، أي مال.

١٣. إخوان الصفا جمعية سرّية نشأت في البصرة وكان لها فروع في أكثر البلاد كما جاء في رسائلهم، والمصدر الوحيد الذي عرفنا منه مؤسّسيها، هو قول ابي حيان في كتابيه الامتاع و المؤانسة و المقابسات وقد نقله عنه القفطي اذ سأل وزيرصمصام الدولة أباحيان في حدود سنة٣٧٣ه فأجاب أبوحيان أنّ زيد بن رفاعة أقام بالبصرة زمناً طويلاً و صادف بها جماعة «جامعين لأصناف العلم و أنواع الصناعة منهم ابو سليمان البُستي و يُعرف بالمقدسي و أبوالحسن الزنجاني و المهرجاني والعوفي و غيرهم وكانت هذه العصابة قد تألّفت بالعشرة و تصافت بالصّداقة. فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلي الفوز برضوان الله. وذلک أنهم قالوا إنّ الشّريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضّلالات ولا سبيل إلي غسلها و تطهيرها إلّا بالفلسفة. لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الإجتهادية و صنّفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمها وعملها وسمّوها (رسائل إخوان الصفا) وكتبوا فيها أسمائهم وبثّوها في الورّاقين و وهبوها للنّاس. (أنظر: أمين، ٢٠٠٦، ج ٢:٣٥٣- ٣٧٤).

Archive of SID

www.SID.ir

المصادر

الف. الكتب

١. ابراهيم، زكريا (١٩٧٤)؛ **أبوحيان التوحيدي فيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة**، الطبعة الثانية، القاهرة، نشر الهيئة المصرية العامّة للكتاب.

٢. إبراهيم، وسيم (١٩٩٤)؛ **نظرية الأخلاق و التصوّف عند أبي حيّان التوحيدي**، دمشق، دار دمشق.

٣. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (١٩٨٨)؛ **تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر و من عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر)**؛ تحقيق؛ خليل شحادة، الطبعة الثانية، بيروت، دارالفكر.

٤. ..... (١٩٨١)؛ **مقدّمة ابن خلدون**، الطبعة الرابعة، بيروت، دارالقلم.

٥. ابن سينا، أبوعلي (١٩٦٦)؛ **كتاب الشفا (فن الشعر)**؛ تحقيق؛ بدوي، القاهرة، د.ن.

٦. ابن منظور، محمد بن مكرم (١٩٩٠)؛ **لسان العرب**، بيروت، دارصادر.

٧. أمين، أحمد (٢٠٠٦)؛ **ظهر الإسلام**، القاهرة، المكتبة العصرية.

٨. أنيس، إبراهيم و آخرون (د.ت)؛ **المعجم الوسيط**، أستانبول، دارالدعوة.

٩. بدوي، أحمد (٢٠٠٣)؛ **أسس النّقد الأدبي عند العرب**، القاهرة، نهضة مصر للطباعة و النشر.

١٠. البهنسي، عفيف (١٩٩٩)؛ **الفكر الجمالي عند التوحيدي**، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.

١١. التوحيدي، على بن محمد (١٩٥٦)؛ **الإمتاع و المؤانسة**، تحقيق؛ أحمد أمين وأحمد الزّين، بيروت، مكتبة الحياة.

١٢. .....(١٩٩٢)؛ **أخلاق الوزيرين**، تحقيق؛ محمد بن تاويت الطنجي، بيروت، دار صادر.

١٣. .....(١٩٥٤)؛ **البصائر و الذخائر**،حقّقه وعلّق عليه: أحمد أمين، أحمد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر.

١٤. .....(١٩٥٣)؛ **المقابسات**، تحقيق؛ حسن السندوبي، القاهرة، مطبعة الرحمانية.

١٥. ..... (١٩٥١)؛ **الهوامل و الشوامل**، تحقيق؛ أحمد امين وأحمد صقر، القاهرة، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر.

١٦. ..... (١٩٨١)؛ **الإشارات الإلهية**، حقّقه وقدّم له، عبدالرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم.

١٧. ..... (١٩٥١)؛ **ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي (السقيفة، علم الكتابة ورسالة الحياة)**؛ تحقيق، ابراهيم الكيلاني، دمشق، منشورات المعهد الفرنسي للدّراسات العربية.

١٨. .....(١٩٦٢)؛ **الصّداقة والصّديق**، تحقيق؛ د. إبراهيم الكيلاني، دمشق، دارالفكر.

١٩. الثعالبي، أبو منصور (١٣٧٧)؛ **يتيمة الدّهر**، تحقيق؛ محمد محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، د. ن.

٢٠. الحموي، ياقوت بن عبد الله (١٤١٤)؛ **معجم الأدباء**، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

٢١. الزّركلي، خير الدين (١٩٩٢)؛ **الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين)**؛ الطبعة العاشرة، بيروت، دارالعلم للملايين.

Archive of SID

www.SID.ir

٢٢. الصديق، حسين (٢٠٠٣)؛ **فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي**، حلب، دارالقلم العربي.
٢٣. عباس، إحسان (١٩٦٨)؛ **أبوحيّان التوحيدي**، بيروت، دار صادر.
٢٤. ..... (١٩٨٣)؛ **تاريخ النقد الأدبى عند العرب**، بيروت، دار الرسالة.
٢٥. كردعلى، محمد (١٩٣٩)؛ **أمراء البيان**. بغداد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.
٢٦. الكيلاني، إبراهيم (د.ت)؛ **أبوحيان التوحيدي**، الطبعة الثانية، القاهرة، دارالمعارف.
٢٧. مبارك، زكّي (٢٠٠٤)؛ **النثر الفنّي في القرن الرابع الهجري**، صيدا، منشورات المكتبة العصرية.
٢٨. متز، آدام (د.ت)، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام**؛ تعريب؛ محمد عبدالهادي أبوريدة، الطبعة الخامسة، بيروت، دارالكتاب العربي.
٢٩. محيي الدين، عبدالرّزاق (١٩٤٩)؛ **أبوحيّان التوحيدي**، القاهرة، مكتبة الخانجي.

ب. المجلات

٣٠. حمّود. ماجدة (١٤٢٢)؛ **صورة أُخري لدى أبي حيّان التوحيدي**، آفاق الحضارة الإسلامية، العدد١٢: ٨٣-١١٢.

Archive of SID

www.SID.ir

فصلنامه نقد و ادبیات تطبیقی (پژوهش‌های زبان و ادبیات عربی)
دانشکده‌ی ادبیّات و علوم انسانی – دانشگاه رازی کرمانشاه
سال اوّل، شماره‌ی ٤، زمستان ۱۳۹۰ هـ.ش، ١٤٣٣ هـ.ق/ ۲۰۱۲ م

تحلیل دیدگاههای ادبی و نقدی ابوحیان توحیدی در الإمتاع والمؤانسة*

دکتر عبدالغنی ایروانی زاده

دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اصفهان

دکتر مهدی عابدی

استادیار گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه اصفهان

چکیده

احکام نقدی توحیدی در میان کتاب‌ها و رسائل وی پراکنده شده است. وی این احکام را با هدف توضیح یک نظریه نقدی مشخّص، بیان نکرده است. چارچوب این پژوهش بر استخراج متون و دیدگاههای نقدی از کتاب‌های ابوحیان توحیدی، به ویژه کتاب «الإمتاع و المؤانسة» و دسته بندی و بررسی تحلیلی آن مبتنی است و اگر تلاش‌های توحیدی را در عرصه نقد تطبیقی و کاربردی مورد بررسی قرار دهیم، درخواهیم یافت که این احکام و دیدگاهها در صدور احکام سریع و کوتاه خلاصه می‌شود.

توحیدی، مسأله لفظ و معنا را مورد بررسی قرار می دهد و تفاوتی میان آن دو قائل نیست، هرچند میان انواع درک و فهم گوینده و شنونده تفاوت قائل می شود، اما اگر بخواهد یکی را بر دیگری ترجیح دهد، توحیدی معنا را مقدم بر لفظ می داند چرا که معنا به عقل نزدیک تر است و لفظ به حس. بلاغت از دیدگاه وی به معنای تصنّع ساختگی و مردود و در پی واژگان وحشی و نامأنوس بودن نیست و بلاغتی را که شنونده به علّت کوتاهی طبعش یا دوری از عوامل برتری دادن ادب فاخر، توان درک آن را ندارد، مورد توجه قرار نمی دهد و بلاغت در نگرش او، جز با دو شرط محقق نخواهد شد: اول: فراهم بودن استعداد هنری و دوم تلاش طاقت فرسا و یادگیری فراگیر. یکی از پدیده های کلی که حیات فکری را از طریق کتاب «الإمتاع و المؤانسة» متمایز می سازد، کشمکش فکری میان اصیل (بومی) و دخیل (وارداتی) است. این کشمکش فکری، گویای آزادی فکری حاکم بر جامعه، پیشرفت شیوه های مناظره فکری، جنبش فکری بزرگ حاکم در جامعه و نیز وجود گفتگوی فکری بر گرد پایه های بنیادین مسلمانان یعنی زبان، دین و ادبیات است.

واژگان کلیدی: الإمتاع والمؤانسة، نقد ادبی، أبوحیان توحیدی، بلاغت، اصیل و دخیل.

---

* . تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۷/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۱۱/۲۵

رایانامه نویسنده مسؤول: mehdiabedi1359@yahoo.com

Archive of SID
www.SID.ir