الفصل الثالث

نقد المصادر
دراسة فى كتابات
أبى حيـــان التوحيـــدى

يهدف هذا الفصل إلى دراسة ما بين أيدينا - فى هذا العصر – من كتابات أبى حيان التوحيدى بوصفها مصدراً وحيداً تقوم عليه هذه المناقشة، تستمد منه مادتها، وترتبط بها كل ما تطرحه من فروض، وما قد تنتهى إليه من نتائج. وتتسم كتابات التوحيدى – تاريخياً- بأن صاحبها أحرقها فى أواخر حياته عزوفاً عن دنيانا، وضناً بها على الناس. ومن ثم فإن ما وصل إلينا من أيدى النساخ يمثل جزءاً يسيراً من كتاباته، وهو ما يتبينه الباحث من خلال مقارنة الكتب المطبوعة لأبى حيان التوحيدى وكتبه التى أثبتها ياقوت مثلاً فى معجمه[1].

ومثلت كتابات أبى حيان التوحيدى ملمحاً بارزاً فى تاريخ النثر العربى، وتنوعت ما بين المسامرات والموضوعات الفلسفية والصوفية واللغوية والأدبية... إلخ وهى بمثابة "نص واحد طويل؛ لأن هذه النصوص على اختلاف مصادرها هى نتاج فكر واحد، وموقف معرفى واحد أمام الوجود والتاريخ لذا، فإنها وإن ارتدت أزياء مختلفة، تظل ذات أصل جذرى مشترك يردها إلى وحدتها وكليتها"[2] وتردد هذا النص بين التنوع والوحدة يثير فى عقل القارئ ووجدانه إحساساً بالقلق إزاء القفزات الواسعة بين نص وآخر من نصوص أبى حيان التوحيدى، وهى قفزات ينشأ عنها أسئلة حول أى النصوص كتبها صاحبها أولاً، وهل ما وصل إلينا من نصوصه يمثل تطوراً تاريخياً لكتاباته يمكن أن نتبينه من خلال النقد الداخلى للنصوص؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فهل ضاعت نصوص مثلت أهمية ما؟ وهل نسبت إليه

نصوص ليست له؟ ومن ثم فإننا أمام إشكال حقيقى حول الوجود التاريخى لنصوص أبى حيان، وحول اتساق مادتها تاريخياً وثقافياً.

إذن يطرح نص التوحيدى مجموعة من الأسئلة – مثل:

- **ما السياق التاريخى الذى سارت فيه هذه الكتابات؟**
- **ما مصدر الوحدة فى هذه الكتابات مع هذا التنوع؟**

وللإجابة عن ذلك يسعى الباحث إلى دراسة كتابات أبى حيان التوحيدى فى اتجاهين:

الاتجاه الأول:- رأسى:

يتناول فيه كتابات أبى حيان التوحيدى تناولاً تاريخياً، وما أثير حول هذه الكتب من قضايا تتعلق بجوهر النص متى كتب؟ ولمن؟ وما مدى تطابق عنوانه مع مضمون الكتاب؟ من خلال ما أثبته أبو حيان التوحيدى فى هذه الكتابات.

الاتجاه الثانى:- أفقى.

يدرس فيه الباحث هذه الكتابات بوصفها بنية نصية فى سياق ثقافة القرن الرابع الهجرى، وهى بنية وإن تشكلت فى هذا السياق، فإن لها خصوصيتها التى جعلت منها ملمحاً مفارقاً فى تاريخ النثر العربى.

المبحث الأول

النص على المستوى الرأسي

أولاً: البصائر والذخائر:

يعد هذا الكتاب من أكبر كتابات أبى حيان التوحيدى المطبوعة، كما أنه حقق وطبع عدة مرات[3]. وقد صرح أبو حيان بأنه بدأ العمل فيه سنة 350هـ، يقول:

"ثبت أطال الله بقاءك – الرأى بعد المخض والاستخارة، وصح العزم بعد التنقيح والاستشارة على نقل جميع ما فى ديوان السماع، ورسم ما أحاطت به الرواية، واشتملت عليه الدراية، منذ عام خمسين وثلاثمائة"[4] ويتفق الباحث مع محققة الكتاب فى أن اكتمال آخر جزء فيه سنة 375هـ أو بعدها بقليل معللة ذلك بـ"أن فيه ذكراً لثلاثة أشخاص توفوا فى تلك السنة، هم أبو محمد الأندلسي والأبهرى والداركى الفقيه الشافعى، وقد نص أبو حيان على وفاتهم فيها"[5].

ويضيف الباحث سبباً آخر، وهو أن أبا حيان ذكر نصاً للوزير ابن سعدان فى وزارته قال فيه: **"كتب بعض الأدباء إلى ابن سعدان فى وزارته رقعة دل على أنه كان على الخير لا الشر..... فلما قرأ أبو عبد الله قال: ما أحسن ما احتال فى شكوى حاله بين أضعاف مدحه، جئنى برقاعه وحاجته، فقضى كل حاجة كانت له"**[6]. ويبدو أبو حيان فى هذا

الكتاب نموذجاً للمثقف العربى الموسوعى الذى قرأ ثقافة عصره وترجمها فى هذا الكتاب بدراسات متنوعة بتنوع المعارف الإنسانية، والكتاب له أسماء عديدة منها "بصائر القدماء وسرائر الحكماء" و"البشائر والذخائر" و"بصائر القدماء وبشائر الحكماء" و"البصائر والنوادر" و"البصائر"[7]

أما اسم "البصائر والذخائر" فالبصائر الشق الأول من الاسم مفرده البصيرة المقابلة للبصر، فالأولى تشير إلى المعرفة الكشفية أو القلبية، أما الثانى فيشيرإلي المعرفة الحسية، وهى معرفة محدودة. بحدود الحواس. ويرتبط بهما نوعان من الحقيقة، الأول "الحقيقة الباطنية وهى وصف الحقائق التى يقوم البرهان على صحتها من بديهة الإنسان، ولا يتوقف العلم بأولياتها على المشاهدة والاستقراء، وهى ذات طابع شخصى والثانى الحقيقة العيانية أو الخارجية وهى عطاء ملاحظة الأشياء الخارجية وترتيبها وتجربتها واختبارها، وهى تتسم بالطابع الموضوعى"[8]. وفى حديثه عن تأثير الأقلام أشار أبو حيان إلى هذه التقابل بين الأبصار والبصائر، بقوله إن:

خط الأقلام صورة هى فى الأبصار سود، وفى البصائر بيض"[9]

وإذا كانت البصيرة مصدر المعرفة الباطنية فإنها لاتباين العقل من حيث إن كلاً منهما يعتمد على الحواس ثم يتجاوزها، ومن هنا كان تقدير أبى حيان للبصيرة بوصفها قرين العقل،

وتقديره العقل بوصفه قرين البصيرة، يقول "إذا صح العقل التحم بالأدب التحام الطعام بالجسد الصحيح وإذا مرض العقل نبا عنه ما يسمع من الأدب"[10]. والعقل على هذا النحو عنده حجة لا يمكن أن نفهم كتاب الله بدونها ،وهو الحاكم الفصل فيما أشكل علينا، يقول أبو حيان **"فإن العقل هو الملك المفروع إليه، و الحكم المرجوع إلى ما لديه... وثمرته اليقين"**[11]

أما الشق الثانى من الاسم فهو الذخائر ومفرده ذخيرة والعقل كالبصيرة – وقوده وعدته المعرفة التى تجانس ما يتسم به العقل من نظام وتناسق، وما تتسم به البصيرة من ترابط عضوى على نحو ما نرى من المعرفة الباطنية، فالذخائر هى إمداد البصائر، وبينهما نوع من الجدل الدائم به، يتحول الإمداد إلى منتج جديد من منتجات البصائر، وهذا ما جعل أبا حيان التوحيدى يقول عن كتابه هذا "قد جعلته خزانة لنفسى، ومرجعاً لدرسى"[12].

وقد تحقق هذا الهدف بالفعل من خلال تكرار نصوص كثيرة من البصائر فى كتاباته الأخرى[13]. أما طبيعة هذا التكرار وأنماطه فله موضع آخر فى البحث، وثمة ملاحظة شكلية تتعلق بطبيعة هذه النقول، وهو نقل النصوص من مواضع متقاربة ومتتالية.

ثانياً: أخلاق (مثالب) الوزيرين:

يعد كتاب أخلاق (مثالب) الوزيرين ثمرة من ثمرات ليالى الإمتاع والمؤانسة التى قضاها أبو حيان التوحيدى مع الوزير ابن سعدان، وقد كتب بناءً على رغبته، أى إنه كتب بعد سنة 371هـ تاريخ بدء المسامرات مع الوزير، وقبل سنة 375هـ وهو مقتل الوزير ابن سعدان، والكتاب سابق لكتاب الإمتاع والمؤانسة.

وتجدر الإشارة إلى أن مسودة الكتاب كان أبو حيان قد أعدها من قبل، لكن الصياغة النهائية تمت بناءً على رغبة الوزير (وتحت حمايته) يقول "**على أنى عملت رسالة فى أخلاقه وأخلاق ابن العميد أودعتها نفسى العزيز، ولفظى الطويل والقصير، وهى فى المسودة ولا جسارة لى على تحريرها، فإن جانبه مهيب، ولمكره دبيب، وقد قال الشاعر:**

إلى أن يغيب المرء يرجى ويتقى ولا يعلم الإنسان ما في المغيب

قال: دع هذا كله، وانسخ الرسالة من المسودة، ولا يمنعنك ذاك فإن العين لا ترمقها، والأذن لا تسمعها، واليد ولا تنسخها.[14]

ويحمل الكتاب عدة عناوين "مثالب الوزيرين" و "ذم الوزيرين" و"أخلاق الوزيرين"[15] والذين قالوا بالعنوان الأول والثانى رأوا أن طبيعة الكتاب تتفق والرغبة فى النيل من الوزيرين الصاحب بن عباد وابن العميد، واستندوا إلى إشارة

ياقوت الحموى بأن اسم الكتاب "ذم الوزيرين" وإن كان محقق كتاب "مثالب الوزيرين" قد أضاف عنواناً جانبياً هو "مثالب الوزيرين – أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد" وقد أشار كذلك إلى أن مخطوطة الكتاب تحمل عنوان"رسالة أبى حيان التوحيدى فى أخلاق ابن العميد والصاحب ابن عباد"[16].

ويشير نص التوحيدى السابق فى الإمتاع إلى مصطلح **الرسالة**، وهو مصطلح يشير إلى أصناف متعددة من ألوان الكتابة النثرية، ويمكن تصنيفه إلى صنفين عامين "يندرج تحت كل منهما أنواع الرسائل الشخصية التى ينشئها صاحبها بوازع من شخصه والرسائل الرسمية التى يطلب أحد الحكام أو الكبراء إلى صحابها أن يدونها فى موضوع يحدده له، والرسائل الشخصية أقدم ظهوراً بطبيعة الحال، غير أنها أكثر ضياعاً، لأن الاهتمام بالرسائل الرسمية أكثر لارتباطها بالطبقات العليا فى المجتمع، وتناولها موضوعات عامة فى أغلب الأحيان[17]. وهو ما يعنى أن رسالة مثالب الوزيرين تندرج تحت الصنف الثانى، وقد حدد مضمونها بأنها فى أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد، وتجدر الإشارة كذلك إلى التلازم بين الرسالة والنوع القصصى[18]، كما يتضح فى رسالة الغفران ورسالة التوابع والزوابع ورسالة أبى حيان هذه وغيرها.

وتبدو دلالة كلمة "أخلاق" فى هذه الرسالة – وهى بطبيعتها أشمل من مثالب بل وتحتويها – متفقة وطبيعة خطة البحث فيها – والتعبير لأبى حيان – يقول: "وإنى لأظن أن الطائع

لك فى هذه الخطة، والمجيب عن هذه المسألة قليل النقية، سئ البقية، ضعيف البديهة والروية"[19] وضع هذه الخطة الوزيراين سعدان، ونفذها كتابة أبو حيان التوحيدى، يقول:

"وقلت أيضاً أى الوزير: ولست أسألك أن لا تذكر من حديثهما إلا ما كان جالباً لمقتهما، أو داعياً إلى الرزية عليهما، وباعثاً على سوء القول والاعتقاد فيهما، بل وتضيف إلى ذلك، ما قد شاع لهما، وشهر عنهما من فضائل لم يثلثهما فيها أحد فى زمانهما، ولا كبير ممن تقدمهما"[20] هل وفق أبو حيان التوحيدى فى تنفيذ هذه الخطة أم لا؟ الإجابة عن هذا السؤال له موضع آخر فى البحث.

وبقيت ملاحظة أخيرة، وهى أن الفترة الزمانية التى تغطيها الرسالة من 350هـ إلى تاريخ كتابة الرسالة، يقول:

"تطالبنى بنسخ أشياء من حديث ابن عباد وابن العميد وغيرهما ممن أدركته فى عصرى من هؤلاء منذ سنة خمسين وثلاثمائة إلى هذه الغاية"[21].

ثالثاً: الإمتاع والمؤانسة:

كتب أبو حيان كتابه هذا لصديقه أبى الوفاء المهندس الذى أوصله للوزير أبى عبد الله العارض ابن سعدان كى يسامره، ونظراً لعدم حضور أبى الوفاء المهندس فى هذه الليالى، فقد طلب من أبى حيان تدوين هذه المسامرات الشفهية، وبالطبع فإن هذا التدوين تم قبل مقتل ابن سعدان سنة 375هـ، فقد

ذكر فى الجزء الأول لأبى **الوفاء "فأول ما أبدؤك به أنى ظننت ظناً لاكيقين أن شيئاً مما كنت فيه مع الوزير – أدام الله أيامه وقصم أعداءه ليس مما يهمك."**[22]

ويحمل الكتاب بنية ذات توجهين، التوجه الأول إطارى يمثل استجابة أبى حيان لأبى الوفاء، أما التوجه الثانى داخلى ويتم فيه سرد الليالى ضمن الإطار/ التوجه الأول، وعنوان الكتاب كذلك ذو طبيعة ثنائية "الإمتاع والمؤانسة" وهو عنوان دال على مضمون الكتاب، وإن بد الشق الأول من العنوان "الإمتاع" هدف صديقه أبا الوفاء المهندس بناء على طلبه "اقصد إمتاعى بجمعة نظمه ونثره، وإفادتى من أوله إلى آخره، فلعل هذه المثاقفة تبقى وتروى، ويكون فى ذلك حسن الذكرى[23].

أما المؤانسة فكانت أحاديثه مع الوزير ابن سعدان، وقد حدد الوزير هدفه من مسامرات أبى حيان "فقد تاقت نفسى إلى حضورك للمحادثة والتأنيس، ولأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردد فى نفسى على مر الزمان[24] وهو يوجه أبا حيان دائماً إلى بلوغ هذه الغاية "دع هذا القول، فما خضنا فى شىء إلى هذا الوقت إلا على غاية ما كان فى النفس، ونهاية ما أفاد من الأنس"[25]

ويتناص الكتاب بطبيعته الإطارية هذه مع (ألف ليلة وليلة) وقد صرح أبو حيان بمعرفته بهذا الكتاب وبصيغته الفارسية "هزار أفسان"[26] وقد وصف أبو حيان لياليه مع الوزير

على لسان أبى الوفاء بأنها "ليالى متتابعة ومختلفة"[27] وهو ما يثير من جديد قضية "عدد الليالى "التى شغلت بعض الباحثين، ودفعت أحدهم إلى التشكيك فى اكتمال النص "لقد وجدنا ليالى "الإمتاع والمؤانسة" فى صيغتها الشفهية قبل التدوين أربعين ليلة، لكن ما ثبت فى ليالى الكتاب المحقق أقل بثلاث ليالٍ.

وبداية نسجل أن الكتاب يحمل عنواناً هو "الإمتاع والمؤانسة" ثم وضع المحققان عنواناً شارحاً نصه "وهو مجموع مسامرات فى فنون شتى حاضر بها الوزير أبا عبد الله العارض فى نحو أربعين ليلةً، ثم حدد المحققان العدد الفعلى فى تقديمهما للكتاب "سامره سبعاً وثلاثين ليلة كان يحادثه فيها"[28] ومن باب التسهيل أو التقسيم وضعا لكل ليلة رقمها الخاص بها، فالليلة الأولى فى الجزء الأول ص19 والليلة الأربعون فى الجزء الثالث ص185، والفاصل بين هذه الليالى قول أبى حيان "عدت فى ليلة أخرى "أو" قال الوزير ليلة" أو حديث عن الانصراف نحو "وانصرفت". إلا أن هناك انقطاعاً حدث ما بين الليلة العاشرة (159/1) والليلة الثالثة عشرة (198/1) وفى هامش الأخيرة ملاحظة للمحققين نصها "يلاحظ أننا ذكرنا فى الليلة السابقة أنها الليلة الحادية عشرة (والتأكيد من الباحث) والصواب أنهما ليلتان الحادية عشرة والثانية عشرة، كما يتبين ذلك من قوله: فى ص195 س10: "وإنى قرأت هذا الفصل على الوزير كبت كل شانئ له فى ليلتين؛ ولهذا جعلنا هذه الليلة الثالثة عشرة"[29].

وملاحظة المحققين بدمج ليلتين من قبل أبى حيان صحيحة، لكن طبقاً للترتيب الموضوع كانت هاتان الليلتان هما العاشرة والحادية عشرة. وفى الليلة الثلاثين ذكر المحققان تبريراً لوضعهما ابتداء ليلة جديدة وهو "لم يرد فى كلتا النسختين ما يشير إلى أنه ابتدأ ليلة جديدة بعد الكلام السابق لهذا العنوان. وقد رأينا أن الكلام الآتى بعد إنما وقع فى ليلة جديدة غير السابقة بدليل قوله فيما تقدم "هات حديثاً يكون مقطعاً للوداع...الخ"[30].

وهذه الملاحظة مردودة فنياً فإن ملحة الوداع هذه كان لها تأثيرها على المروى عليه الوزير – وهو ما ستكشف عنه الدراسة لاحقا- فقد قال الوزير بعدها "لقد شردت النوم عن عينى، وملأت قلبى عجباً، فإن الأمر لكما قال، وإذا كان هذا قوله فى عصره، وشجرة الدين على نضارة أغصانها وخضرة أوراقها، وينع ثمارها، فما قوله – ترى – فينا لو لحقنا، وأدرك زماننا، إنا الله وإنا إليه راجعون"[31] أى إن الوزير قد نفى السبب الذى من أجله طلب (ملحة الوداع / انتهاء المجلس) وهو النوم "هات حديثاً يكون مقطعاً للوداع فإن الليل قد عبس وجهه، وجنح كاهله، وأهدى إلى العين سنة تسرق الذهن وتسبى الرأى"[32]

يضاف إلى ذلك أن سياق الحديث ظل متصلاً فى إطار الموضوع نفسه وهو الحديث عن المعانى والفروق اللغوية، وبالتالى فإن عدد الليالى طبقاً لهذا الترتيب الموضوع هو ثمان وثلاثون

ليلة، ويكرر الباحث أن الهدف مما سبق هو تخليص النص – موضوع الدرس – من كثير من الشوائب والشكوك حوله.

وتبقى ملاحظة أخيرة، وهى أن أبا حيان ألحق – وضمن توجه الإطارى – رسالتين كتبهما للوزير، وتأتى أهميتهما ناتجة من أن الأولى كتبت للوزير بضمير الغياب، والثانية بخطاب الكاف، وأضاف إلى هاتين الرسالتين رسالة أخرى يستعطف بها أبا الوفاء المهندس، ويشكو فيها حاله.

رابعاً - الهوامل والشوامل:

وضع أبو حيان التوحيدى مجموعة من الأسئلة أسماها (الهوامل) وطرحها على (مسكويه) فأجاب عليها، وأسماها (الشوامل)، وهكذا قدم الكتاب نموذجاً متميزاً لظاهرة التأليف المشترك فى تايخ الثقافة العربية لم يسبق باستثناء كتاب (الرعاية) الذى وضعه الحارث المحاسبى (ت 243 هـ) فى صورة سؤال منه وإجابة من شيخه "المجهول"[33].

وليس هناك ما يشير إلى تاريخ كتابة هذه الأسئلة أو الأجوبة، لكن المؤكد أن هذا الكتاب وضع قبل كتاب (المقايسات) أى قبل سنة 391هـ فقد ذكر فى المقايسة السابعة أن (هذه مسألة فى الهوامل، ولها جواب آخر فى الشوامل"[34] تعقيباً على سؤال عن السبب فى أن السر لا ينكتم البتة؟ وهو السؤال الثانى من أسئلة الهوامل[35].

وقد عرف الكتاب باسم "الهوامل والشوامل" أو "الشوامل والهوامل" وهو يفسر الاختلاف بين نسبة الكتاب لأبى حيان ونسبته لمسكويه وقد جاء فى عنوان مخطوطة الكتاب "كتاب الهوامل والشوامل ويشتمل على مائة وثمانين مسألة، الهوامل من سؤال أبى حيان على بن محمد الصوفى، والشوامل ووضع الكتاب والأجوبة من تأليف أبى على أحمد بن يعقوب بن مسكويه"[36] وهو ما يتفق مع مضمون الكتاب فقد ورد فى مقدمته "وهأنذا آخذ فى أجوبة مسائلك التى سميتها "هوامل". ومجتهد فى ردها عليك برعاة حفظة، وولاة يقظة، محلولة العقال، موسومة الأغفال."[37] إذا كان أبو حيان قد جعل أسئلته إبلاً سائمة لا ضابط لها، فلماذا اختار مسكويه ضابطاً لأمرها؟ وما الفارق بين هذه الأسئلة التى يطرحها على مسكويه، وأسئلته المطروحة على أبى سعيد السيرافى وأبى سليمان المنطقى مثلاً؟

وتقتضى الإجابة على هذا السؤال درس العلاقة بين أبى حيان ومسكويه كما صورها أبو حيان نفسه فى كتاباته، حيث تمتد العلاقة بينهما فترة طويلة، وقد أشار أبو حيان فى "مثالب الوزيرين إلى لقائهما معاً عند ابن العميد أبى الفضل "ولقد جرى بينى وبين أبى على مسكويه شئ هذا موضعه قال مرة: أما ترى إلى خطأ صاحبنا وهو يعنى ابن العميد – فى إعطائه فلاناً ألف دينار ضربة واحدة. لقد أضاع هذا المال الخطير فيمن لا يستحق. فقلت له بعدما أطال الحديث وتقطع

بالأسف: اعلم أن الذى بدد مالك، وردد مقالك إنما هو الحسد وشئ آخر من جنسه، فأنت تدعى الحكمة، وتتكلم فى الأخلاق، وتزيف منها الزائف، وتختار منها المختار، فافطن لأمرك، واطلع على سرك وشرك"[38].

ثم يشير أبو حيان إلى أن مسكويه كان واحداً من المشاركين معه فى مسامرات ابن سعدان ولياليه يقول "وأما مسكويه – وها هو بين يديك– فيزعم أن الأمر حق وصحيح"[39] ولم يتغير رأى أبى حيان فيه، فقد وصفه بأنه "فقير بين أغنياء، وعيى بين أبيناء...، ولقد قطن العامرى الرىٌ خمس سنين جمعة ودرس وأملى وصنف وروى فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة، ولا وعى مسألة، حتى كأنه بينه وبينه سد، ولقد تجرع على هذا التوانى الصاب والعلقم، ومضغ بغمه حنظل الندامة فى نفسه، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كله[40].

ويشير أبو حيان فى "البصائر والذخائر" على كبره وتحقيره للآخرين يقول تعليقاً على بيت الشعر "وكنت كذى رجلين رجل صحيحه ورجل رمى فيها الزمان فشلت الشين مفتوحة، ولقد غلط فيها مرة مسكويه، وكابر إلى أن فضحته المحنة، وسورته المواقعة، والإعجاب مصرعه، وقل من تكبر على الناس وحقر أهل الفضل إلا عاجلته العقوبة، ونهكته اللائمة، وأمكن منه الدهر"[41].

يستنتج مما سبق أن أبا حيان وصف مسكويه – على المستوى الفكرى – بأنه غبى ومتكبر، أما على المستوى الشخصى فقد ذكر أبو حيان أن مسكويه وفر له وظيفة فى البريد وإن لم ترق لأبى حيان[42] وفى المقابل وجد مسكويه فى أبى حيان رجلاً كثير الشكوى "فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض العقيم"[43] ووعظه بقوله "لا تعود عشيرك، وجليسك استماع شكواك فيأنس به ثم لا يشكيك، ولا تكثر عليه من العتب فيألفه ثم لا يعتبك، ...،فإنك حينئذ تهيج بلابله، وتثير ضغائنه وتذكره ما تناساه كرماً أو تكرماً"[44].

ويكشف النص عن تسامح مسكويه مع موقف أبى حيان على المستوى الفكرى منه بدليل تواصله معه على المستوى الإنسانى، لكن المفارقة الحقيقية – وهذا موضع التساؤل – فى توجيه هذه الأسئلة لمسكويه وهو بهذه الصفات على المستوى الفكرى. وفى تقدير الباحث أن أبا حيان وجد فى مسكويه نفسه نموذجاً لهوامل كثيرة فى مجتمع وصل فيه من دونه علماً وفكراً أرقى المناصب وهو يبحث عن قوت يومه، فخاصم هذا المجتمع.

وكانت إجابات مسكويه محاولة منه لتنبيه أبى حيان إلى حقيقة هذا المجتمع وضرورة مصالحته "فإنى أرى لك إذا أحببت معايشة الناس ومخالطتهم، وآثرت لذة العمر وطب الحياة، أن تسامح أخاك، وتغالط فيه نفسك، حتى تغضى له عن كل حق لك، وترى له عليك ما لا يراه لنفسه"[45] ولأن مسكويه

فى نظر أبى حيان لم يجالس أهل الحكمة، وقد حدد شروط المجالسة بأن "يكون قابسالًهم أو مقتبساً منهم "وهو ما لم يحدث – كما ذكر حين جالس مسكويه العامرى، ومن ثم فإن طرح هذه الأسئلة هكذا "هوامل" لا تماثل الأسئلة التى تطرح على أبى سعيد وأبى سليمان فى مجالس أهل الحكمة.

وتبقى حقيقة مؤكدة – لها أهميتها وهى أن مسكويه قد صاغ الكتابة النهائية لهذا الكتاب، ومن ثم فإن الحذف الذى تم فى الأسئلة من (180) سؤالاً إلى (175) من فعله لا من عمل أبى حيان.

خامسا: **المقابسات**:

كتب أبو حيان المقابسات بعد سنة 391هـ حيث ذكر فى المقابسة أن أبا سليمان "أملى على جماعة كنت أحدهم سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة"[46]. ولم يذكر أبوحيان الشخص الذى كتب له هذه المقابسات، وإن أشار إلى أنه ألقاها عليه مشافهة، ثم طالبه بجمعها "لم يذهب على حظى فى البدار إلى رسمك، والتسرع إلى طاعتك، فيما أشرت إليه، وحضضت عليه من تصنيف أشياء من الفلسفة رويتها لك، ونشرتها عليك، وخطبت بها رغبتك فيها، ونشاطك لاقتنائها"[47].

وتعنى كلمة (المقابسة) المفاعلة والمشاركة، وقد نعت مريد مجالس الحكمة – كما ذكر الباحث بأنه "إما مقتبسا منهم، وإما قابسالهم"[48] وهذا يعنى أن المقابسات ثمرة من ثمرات

مجالس أهل الحكمة، وحين وجه البخارى لأستاذه أبى سليمان الشكر على صلاته السنية وفوائده الدائمة قال له أبو سليمان "هذا بكم اقتبست، وبحجركم قد حت، وإلى ضوء ناركم عشوت، وإذا صفي ضمير الصديق للصديق، أضاء الحق بينهما، واشتمل الخير عليهما"[49].

أما المدة الزمانية التى تغطيها مادة الكتاب فهى عمر أبى حيان التوحيدى نفسه فى مجالسة العلماء، وقد شارك أبو حيان فيها، ونقل بعضها، وقرأ بعضها، وفى كل الأحوال يحقق الهدف المرسوم له من قبل المروى عليه "وليس فى فرش فضائل هؤلاء المشايخ ونقل كلامهم عليك مؤنة ولا مشقة فادحة ولا كلفة شديدة، إن لم تبلغ فيها ذروة الخاصة لم تقع منها إلى حضيض العامة"[50] ويحقق مضمون الكتاب هذا المفهوم، فالمقابسات المائة والست تمت سماعاً ومحاورة وإملاء وقراءة[51] فى مجالس أبى سليمان المنطقى ويحى بن عدى و أبى بكر القومسى، وأبى الحسن العامرى، وعيس بن زرعة، ووهب بن يعيش...وغيرهم.

سادساً: الصداقة والصديق:

بدأ أبو حيان كتابة رسالته فى الصداقة والصديق سنة 371هـ بناء على رغبة الوزير ابن سعدان، وأثناء ليالى الإمتاع والمؤانسة، يقول "كان سبب إنشاء هذه الرسالة فى الصداقة والصديق أنى ذكرت شيئا منها لزيد بن رفاعة أبى الخير، فنماه

إلى ابن سعدان الوزير أبى عبد الله سنة إحدى وسبعين وثلاثمائة قبل تحمله أعباء الدولة، وتدبيره أمر الوزارة، حين كانت الأشغال خفيفة، والأحوال على إذلالها جارية، قال لى ابن سعدان: قال لى زيد عنك كذا وكذا، قلت: قد كان ذاك، قال:فدون هذا الكلام، وصله بصلاته مما يصح عندك لمن تقدم، فإن حديث الصديق حلو، ووصف الصاحب المساعد مطرب، فجمعت ما فى هذه الرسالة، وشغل عن رد القول فيها، وأبطأت أنا عن تحريرها إلى أن كان من أمره ما كان. فلما كان هذا الوقت وهو رجب سنة أربع مائة عشرت على المسودة وبيضتها على نحيلها"[52]

إذن فقد وجهت الرسالة لابن سعدان الوزير، وإن كان أبو حيان – مع طول هذه المدة – قد ضمنها بعض النصوص رواها زيد بن رفاعة نفسه عن ابن سعدان، يقول "رويت هذا الخبر على ما اتفق، وكنت أطلب له مكاناً وزمان فلم أجد إلا هذه الرسالة الآتية على حديث الصداقة والصديق."[53].

ويكشف عنوان الكتاب عن مضمونه، فالصداقة والصديق هو الموضوع الوحيد الذى تضمنه الكتاب، وبدأه أبو حيان بمصادرة منه "وقبل كل شئ ينبغى أن نثق بأنه لا صديق، ولا من يتشبه بالصديق"[54] وبالتالى فقد جاءت النصوص دالة على هذه الحقيقة المفجعة التى أرقت أبا حيان التوحيدى فى كل كتاباته "لقد صحبت الليالى ستين عاماً مذ عقلت، فما غدرنى إلا من استوفيته، ولا كدر على إلا من استرعيته، ولا قذيت

عينى إلا بمن جعلته ناظرها، ولا انحنى ظهرى إلا بمن نصبته عماده، ولا نجمت لى نجاة إلا من حيث لم احتسب"[55] وقد ذكر من نصوص القدماء ما يؤيد هذه الفكرة[56] لذلك كانت "الصداقة مرفوضة، والحفاظ معدوم، والوفاء اسم لا حقيقة له، والرعاية موقوفة على البذل."[57] - وقد رأى أبو حيان فى هذا الكلام "شفاء للصدر وتخفيفاً من البرحاء وانجيابا للحرقة، واطراداً للغيظ، وبرداً للغليل، وتعليلاً للنفس ويبقى للكتاب أهميته فى كونه أول كتاب خصص فى هذا الموضوع القديم الجديد.

سابعاً: الإشارات الإلهية:

يعد كتاب الإشارات الإلهية من أواخر الكتب – إن لم يكن آخرها – التى كتبها أبو حيان وليست هناك إشارة دالة إلى تاريخ كتابتها. ويحمل الكتاب – كما ورد فى المخطوطة – عنواناً هو "الإشارات الإلهية والأنفاس الروحانية.. "وهو يتكون من أربع وخمسين رسالة كتبت بأسلوب أقرب إلى ما يسمى" بالكتابة عبر النوعية" حيث يتداخل الشعر مع النثر وتتحقق فيه مقولته "فى النثر ظل النظم، ولولا ذلك ما خف ولا حلا ولا طاب ولا تحلا، وفى النظم ظل من النثر، ولولا ذلك ما تميزت أشكاله، ولا عذبت موارده ومصادره، ولا بحوره وطرائقه، ولا ائتلفت وصائله وعلائقه"[58].

أحس أبو حيان خصوصية كتابه فسمى إشارته "ديواناً" "إن فهمت هذه اللغة من هذا الديوان على هذه الكناية فقد نلت[59] ما تريد، لأنك لا تصفى إلا إلى ناطق، ولا تقع إلا على شاهد، ولا تقترن إلا بمفصح، ولا تستنيم إلا إلى مرشد"[60].

وكانت "العبارة" دائماً مرحلة أولى للوصول إلى خصوصية "الإشارة" "يا هذا إن كنت غريباً فى هذه اللغة فاصحب أهلها، واستدم سماعها، واشغل زمانك باستقرائها واستبرائها. فإنك بذلك تقف على هذه الأغراض البعيدة المرامى، السحيقة المعامى؛ لأنها إشارات إلهية وعبارات إنسية، إلا أن العبارات الإنسية ليست مألوفة بالاستعمال الجارى، وأنت محتاج إلى أن تألف فى الأول بطول السماع، ثم تتصعد من ذلك إلى الإشارات الإلهية ببسط الذراع ورحب الباع ولطف الطباع[61].

وتلازم "الإشارة والعبارة" سمة بارزة فى كتابات أبى حيان التوحيدى[62] ومدخلاً لفهم العلاقة بين نص (الإشارات الإلهية) وبقية نصوص التوحيدى، ومع ذلك فإن واحداً من الباحثين يشك فى نسبة الإشارات الإلهية للتوحيدى، يقول "يبدو أن ما أسلفناه من إثبات أن التوحيدى لم يكن صوفيا، فلا هو زاهد ولا هو مريد لشيخ، ولا هو منتمٍ لأهل الطريق يجعلنا نتشكك فى نسبة (الإشارات) إليه خاصة أن لهذا الشك ما يبرره فمن ذلك: يخالف (الإشارات) بقية أعمال التوحيدى المعروفة فى بنيته العامة، فقد عودنا التوحيدى **الإبهار** والإكثار وتقطع الأخبار والجمع بين الشتات من كل فن و(الإشارات) غير ذلك

فهى نفس طويل، هادئ، لا يحيل إلى خبر، ولا يعود على منقول، ولا يستشهد بعبارة علم، ولا يتكئ على ما خطه قلم، فالكتاب رسائل متتالية، ومواعظ متوالية تصدر عن شيخ أفنى عمره فى معالجة أمر الباطن، وصار يتكلم على البواطن، ألفاظه منسابة رقراقة، لا يشتمل – كما فى كتب التوحيدى - على بذاءة أو حماقة"[63].

يكشف هذا النصف – الطويل نسبياً عن موقف مسبق من كتابات التوحيدى بأنها أشتات مجتمعات فى الحماقة من جهة، ومن جهة أخرى فإن نسبة "الإشارات" إليه مشكوك فيه، والحق أن شكه مردود فالسلوك الشخصى لا يفسر الموقف الفكرى للكاتب، وكتب التاريخ مليئة بمثل هذه النماذج، كما أن مواضع التقاء نص الإشارات ببقية أعمال التوحيدى ستكشف عنه الدراسة الأفقية لاحقاً.

ثامناً- رسائل أبى حيان:

نشر لأبى حيان الكثير من رسائله مجموعة أو مفردة، بعضها مأخوذ من كتبه سالفة الذكر، ومن ثم فإن إعادة ذكرها منفصلاً عن سياقها – فى تقدير الباحث – عديم الفائدة، وهى رسائله إلى أبى الوفاء المهندس وأبى عبد الله العارض، وهى الرسائل الملحقة بكتاب (الإمتاع والمؤانسة)[64] ورسالته إلى أبى الفتح بن العميد، وهى ضمن كتاب (مثالب الوزيرين)[65]

ويتبقى من رسائل أبى حيان المنشورة (رسالة السقيفة) و(رسالة الحياة) ورسالة فى علم الكتابة ورسالة فى بيان ثمرات العلوم ورسالة إلى القاضى أبى سهل فى بيان أسباب حرق كتبه.

أ- رسالة السقيفة:[66]

وقد رواها أبو حيان التوحيدى عن القاضى أبى حامد المروروزى، وهى تحكى مبايعة على بن أبى طالب لأبى بكر الصديق بالخلافة. ومضمون الرسالة يتفق مع رأى الشيعة الزيدية فى قضية (الإمامة) فكان من منهجهم جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، "فقال (أى زيد بن على): كان على بن أبى طالب رضى الله عنه، أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها، من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة"[67].

وقد شن ابن أبى الحديد حملة عداء لأبى حيان بسبب هذه الرسالة[68] وجعله من الوضا عين للأخبار، وأياما كان أمر الجدل – تاريخياً- حوله بسبب وضعه للأخبار، تبقى للرسالة قيمتها الفنية العالية.

ب- رسالة الحياة:

يشرح أبو حيان فيها أصناف الحياة، وقد عدها عشرة أقسام، ويشير أبو حيان أنه كتبها إلى أحد الأشخاص الذى حثه على تأليفها، وهى غير مؤرخة أو ما يعين على تأريخها، يقول "جرت أدام الله روح قلبك، وبرد فؤادك مذاكرة فى البيان عن

أصناف الحياة.. وكان الكلام فيها يقسو مرة ويلين أخرى... ثم إنى نعمت بشئ منها على (.....) فى الحديث السانح المعهود عند بعض الرؤساء، ممن آتاه الله عبرة فى أمره، وصحة استبانة فى شأنه، فعرف ما عليه وله"[69].

جـ- رسالة فى علم الكتابة:

ويبدو أن أبا حيان كتبها بعد ليالى الإمتاع والمؤانسة، فهو يشير إلى وزارة ابن سعدان فيها "**رأيت أبا الوفاء المهندس يقول لابن سعدان: والله أيها الوزير إن خطك فى الغاية وإن بلاغتك فى النهاية، فما الذى يدعو إلى الاستعانة بالصابى أبى اسحاق فى مكاتبة ابن عباد؟ فقال: إن ابن عباد كثير التتبع للعيب، شديد الشماتة بالعاثر، وأنا أكره أن يرمينى فيصمى ولا يشوى**"[70].

وقد ضمنها أبو حيان كما يشير عنوان الرسالة كلاماً فى أنواع الخط العربى وأنواع أقلام الخط وأقوال فى الخط ووظائفه، ونقد لبعض الخطاطين فى العراق....إلخ والرسالة تبقى لها أهميتها. فى تقنين هذا الفن العربى.

د- رسالة فى بيان ثمرات العلوم:

ويشير أبو حيان إلى أن سبب تأليفه هذه الرسالة هو مقالة القائلين ليس للمنطق مدخل فى الفقه ولا للفلسفة اتصال بالدين، ولا للحكمة تأثير فى الأحكام"[71]

لذلك شرح بإيجاز وهو يشير إلى مصادر أخرى تناولت الموضوع إمكانية الاستفادة من هذه العلوم مثل الفقه وعلم الكلام والنحو واللغة والمنطق والطب والنجوم والحساب والبلاغة والتصوف.

هـ- رسالة إلى القاضى أبى سهل:

وهذه الرسالة هى آخر ما كتب أبو حيان، وكما ذكر ياقوت "كتب هذا الكتاب فى شهر رمضان سنة أربعمائة"[72]. وهو يحدد عمره أثناء كتابة هذه الرسالة يقول "أصبحت هامة اليوم أوغد، فإنى فى عشر التسعين، وهل لى بعد الكبرة والعجز أمل فى حياة لذيذة أو رجاء لحال جديدة ألست من زمرة من قال القائل فيهم:

نروح ونغدو كل يوم وليلة وعما قليل لا نروح ولا نغدو"[73]

ويقدم أبو حيان فى هذه الرسالة تبريراً لسبب قيامه بحرق كتبه ضنابها على من حوله، من ذلك افتقاده للمتلقى الذى يدرك قيمة هذه الكتابات "كيف أتركها لأناس جاورتهم عشرين سنة فما صح لى من أحدهم وداد؟ ولا ظهر لى من إنسان منهم حفاظ ولقد اضطررت بينهم بعد الشهرة والمعرفة فى أوقات كثيرة إلى أكل الخضر فى الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمروءة، وإلى تعاطى الرياء بالسمعة والنفاق وإلى ما لا يحسن بالحر أن يرسمه لقلم، ويطرح فى قلب محبه الألم"[74].

لقد أصبح القلم عاجزاً عن التعبير، كما أصبح هو نفسه عاجزاً عن التواصل مع الآخر.. ولم يبق منهم إلا من يتلاعبون بكتبه، ويدنسون عرضه، ويتراءون نقصه".

تاسعاً: الرسالة البغدادية:

أشار ياقوت فى معجمه إلى كتاب لأبى حيان التوحيدى يحمل اسم الرسالة البغدادية وفى سنة 1902م نشر آدم متزفى هايدلرج مخطوطة مجهولة المؤلف أسماها – بناء على مضمونها – "حكاية أبى القاسم البغدادى" ونسبها إلى راويها (أحمد بن أبى المطهر الأزدى – واقترح آدم متزأن تكون هذه الرسالة من مؤلفات النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى.

ثم جاء مصطفى جواد فى مجلة العرفان بصيدا (مج 42، ع5، 1955) بمقالة طرح فيها تساؤلات منها هل حكاية أبى القاسم البغدادى من تأليف أبى حيان التوحيدى. وتحول التساؤل عند (عبود الشالجى) إلى حقيقة مسلم بها وهى أن هذه الحكاية هى ذاتها الرسالة البغدادية المشار إليها عند ياقوت، فأعاد نشر المخطوطة – وأكرر نشر وليس تحقيق آدم متز ـ ونسبها لأبى حيان التوحيدى، ودعم رأيه بأن فيها نقولاً كثيرة من من مؤلفات أبى حيان بل ويحدد تاريخ نشرها سنة 371هـ[75] فى المقابل شحذ باحث آخر همته ليأتى بأدلة تنفى نسبة الحكاية لأبى حيان، ويأتى بأدلة تؤكد نسبتها لأبى عبد الله الحسين بن الحجاج الشاعر المعروف[76].

وانقسم الباحثون بعد ذلك فى رسائلهم الجامعية[77] بين التأييد المطلق لنسبة الكتاب لأبى حيان والرفض المطلق لهذه النسبة، أى إن الكتاب بهذا الشكل يطرح تساؤلاً مهماً:

هل يمكن نسبة الكتاب – حقيقة – لأبى حيان؟ وإذا لم يكن من مؤلفات أبى حيان فهل هو من مؤلفات النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى؟

والإجابة على السؤال الأول بالإثبات ليست من السهولة بمكان والأدلة تعوزه، بل إنها تطرح تساؤلاً أكثر صعوبة وهو: هل يصبح أبو حيان – بهذه الرسالة – رائداً لفن المقامة العربية؟ وبخاصة أن الرسالة البغدادية تعد نموذجاً متطوراً منها، لذلك من العبث الجدل حول إثبات أونفى الكتاب لأبى حيان. وإن كان الباحث يرى إمكانية الاستفادة من المناهج الحديثة فى (تحقيق نسبة النص إلى مؤلفه)، ليس بهدف إثبات النص أو نفيه – وهذه المناهج تعترف باحتمالية النتائج – ولكن بهدف الإجابة على الشق الثانى من التساؤل المطروح، أعنى هل نص "الرسالة البغدادية" من مؤلفات النصف الثانى من القرن الخامس الهجرى، أم أنه قريب من نصوص أبى حيان التوحيدى فى القرن الرابع الهجرى.

ويقترح الباحث الاعتماد على مقياس (يول) لتحقيق نسبة النص إلى مؤلفه وفكرة المقياس تقوم على أساس "ما نلاحظه جميعاً من أن كل منشئ لا حيلة له فى تكرار المفردات بفئات

مختلفة، وهذه الفئات من المفردات ذات التكرار المتباين تختلف عادة من منشئ إلى آخر، وينشأ عن هذه الحقيقة أن يختلف التوزيع التكرارى لفئات المفردات.... وبهذه الطريقة يمكننا إذا كان لدينا نص مجهول المؤلف أو معزو إلى أكثر من واحد أن نفحص احتمالات نسبته بقياس "الخاصية" فى النصوص الثابتة النسبة للمؤلفين الذين نفترض أن لهم علاقة بالنص المدروس ثم بقياس الخاصية فى هذا النص ومقارنة ما تأتى به نتائج القياس حتى نتوصل إلى إثبات أو نفى صلة النص بأحدهم، ومعلوم أن حكمنا بالإثبات أو النفى سيكون حكماً احتمالياً"[78]

المبحث الثانى
النص على المستوى الأفقى

من خلال الدراسة التاريخية لكتابات أبى حيان التوحيدى يمكن القول بأنه إذا كانت المصادر قد تخبطت فى تحديد ميلاد أبى حيان ووفاته، فإن الدراسة التاريخية بينت:

أولاً: أن نص التوحيدى امتد ما بين سنة 350هـ إلى سنة 400هـ، وخمسون عاماً فى القرن الرابع الهجرى أزهى عصور الثقافة العربية أمر ليس بالقليل فى تاريخ الكتابة العربية.

ثانياً: أن نص التوحيدى دار فى إطار المجلس بوصفه إطارا عاما للمسامرات والمحاورات والمناظرات، ودور أبى حيان التوحيدى فى مثل هذا المجلس –0 وقد وصف بأنه مجلس أهل الحكمة – هو دور المقتبس من منابع هذه الحكمة أو القابس لهم، ودور الحكاء الذى ينقل هذه المجالس فى حكاية أو خبر سرى.

ثالثاً: أن نص التوحيدى هو تدوين لمحادثات وأحداث رويت مشافهة، ثم قام التوحيدى بتحويلها من نسق شفوى إلى نسق كتابى، وقد نص التوحيدى على فعل التحويل فى (الإمتاع والمؤانسة، والمقايسات، والصداقة والصديق) وأشار إلى أن (البصائر والذخائر) كان نقلاً من (ديوان السماع).

وتعد هذه الملاحظات مدخلا فى تقدير الباحث – لدرس كتابات أبى حيان التوحيدى دراسة أفقية، وهى تبحث أساساً عن خصوصية البنية النصية لهذه الكتابات فى سياق حضارى ثقافى متنوع يعد بكل أشكاله مكوناً لانصيا لنص التوحيدى، وقد شمل هذا السياق الفلاسفة والمتصوفة والشيعة وطوائف المتكلمين، وإخوان الصفا، بالإضافة إلى الثقافات الوافدة.

فكيف رأى نص التوحيدى هذه المكونات الثقافية المعاصرة له؟

رفض أبو حيان – بداية – طوائف المتكلمين، لكن رفضه لم يكن من منطلق المصادرة على فكر الآخر، إنما رفض قائم على أساس أن هذا الفكر يفتقد الوظيفة والهدف، أو بالأحرى ما آل إليه هذا الفكر – فى عصره – فقد وظيفته، وهذه الملاحظة تدعو إلى مناقشة طبيعة العلاقة بين (العلم والعمل) فى فكر أبى حيان، وقد حددها فى قوله "**بالعلم يصح العمل، ولا يصلح العلم إلا بالعمل، وقليل العمل مع كثير العلم يسد خللاً ظاهراً" ولعمرى فالعلم بالعمل أحسن، كما أن العمل بالإخلاص أزين**"[79].

أما علم الكلام فقد حدده بأنه "ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به، وجليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه"[80].

أما عملهم فقد ذكر لهم فى "البصائر" و"مثالب الوزيرين" مخازى تدل "على قلة المعرفة بأسرار الإلهية وأحكام

العبودية"[81]. وقد وصف أبو حيان الاعتزال – فى عصره – بالإلحاد ففى حديثه عن الصاحب يقول "حدثنى العتابى: قال الرجل لا دين له، سمعته يقول فى الخلوة، وقد جرى حديث المذهب، كيف أنزل عن هذا المذهب – يعنى الاعتزال – وقد نصرته وشهرت به نفسى، وعاديت الصغير والكبير عليه، وانقضى عمرى فيه؟ قلت للعتابى: ومن أين وقع فى هذا الإلحاد؟"[82]

اتجه أبو حيان إلى كل ما هو عقلى، ومن ثم فقد وجد ضالته فى الفلسفة "ومن هنا تحددت اهتماماته فى البحث عن أصول الأشياء بالتساؤل المستمر طلباً للمعرفة"[83]. صحيح أن علم الكلام – وقد رفضه – فيه نظر وفكر، لكنه نظر يكون "بشهادة منه"[84] وتميزت الفلسفة عموماً عن علم الكلام بأمرين أساسيين "أولاً: بأنها انطلقت من المفاهيم لا من القضايا المثارة فى المجتمع بصورة مباشرة، ثانياً بأنها لم تتخذ من عقائد الإسلام قاعدة للبحث، وإن حاولت أن تخفى التناقض بين النتائج التى يصل إليها البحث الفلسفى وبين العقائد الإيمانية الإسلامية. ومحاولاتها هذه هى التى سميت "توفيقا"[85].

والوعى بهذه الفروق جعل أبا حيان يتخذ موقفا رافضا لحركة فكرية معاصرة له – بل هو أول من نبه لها أعنى **إخوان الصفا** فقد رفض أبو حيان موقفهم الفكرى القائم على ربط الفلسفة بالشريعة ووصف رسائلهم بأنها "خرافات وكنايات

وتلفيقات وتلزيقات، وقد غرق الصواب فيها لغلبة الخطأ عليها"[86].

أما فلسفة أبى حيان فقد تلقاها عن كثيرين أهمهم أبو سليمان السجستانى "وأصول مدرسة السجستانى ترجع إلى فلسفة انتقائية ابتداعية متميزة جديدة، تلك هى فلسفة الفارابى[87] "وأهم ما أخذ أبو حيان من فلسفة الفارابى "نظرية الفيض الإلهى" وفكرة "الوسائط الإلهية" بصفة عامة – هى التى تقرب أبا حيان كذلك من دائرة التصوف.

وفى ضوء نظرية الفيض الإلهى هذه حدد موقفه من الطبيعة والمجتمع، أما الطبيعة فهى – لغة – كما يقول أبو سعيد السيرافى تأتى بمعنى فاعلة أو مفعولة "ومعنى الفعل منه أقرب من معنى الفعل به"[88] وقد وافق أبو سليمان على هذا الكلام من جهة "قبولها من النفس، وانقيادها لتصريفها وانفعالها بتفعيلها، فإن الطبيعة كالهدف لما عنى النفس، وكالشئ الشاحى فاه المنتظر لما يلقى إليه ويرسم له، لا يتعدى حكمه، ولا يعصى أمره، ولا يخالف نهجه، وهذا شأن النفس مع العقل"[89] أى إن الترتيب فى إطار نظرية الفيض أن العقل يفيض على النفس، والنفس تفيض على الطبيعة، والطبيعة تفيض على القوابل الأخرى، لكن الطبيعة كذوب لا تصدقك إلا بإكراه النفس، والنفس صدوق لا تكذبك إلا بإكراه الطبيعة، والعقل رقيب يحفظ، وشاهد يؤدى، وثقة يؤمن"[90]

لذلك فقد عمل الإنسان فى مواجهة هذه الطبيعة التى تعمل على اغترابه عن ذاته – نفسه[91] وواجهها بالعقل مستشاره الأمين، وهو فى انحيازه للعقل يبتعد عن كل ما هو حسى ف "**الحس محطوط عن سماء العقل، والعقل مرفوع عن أرض الحس، فمجال الحس فى كل ما ظهر بجسمه وعرضه، ومجال العقل فى كل ما بطن بذاته وجوهره**"[92] ترتب على هذا الأمر انحياز أبى حيان – فى كتاباته – للمعنى على حساب اللفظ، لأن "الألفاظ يشملها السمع، والسمع حس، ومن شأن الحس التبدد فى نفسه، والتبدد بنفسه. والمعانى تستفيدها النفس، .... والحس تابع للطبيعة والنفس متقبلة للعقل. وكانت الألفاظ على هذا التنسيق من أمة الحس، والمعانى المقولة فيها من أمة العقل"[93].

أما المجتمع الإنسانى نفسه فهو صورة مصغرة (للعالم الكبير – الطبيعة)[94] أو هو سليله كما يقول الجاحظ[95]. لذلك عمل الإنسان الفرد على مواجهة هذه القوى من خلال (**الوسائط الإلهية**). أعنى أن الوسائط الإلهية؛ تستمد قوتها من قوة أعلى، قوة الفاعل الحقيقى الذى ليس بالمجاز كما يقول الكندى[96] أو هو الفاعل الأول الذى "وهو علة كل ما يرى ويوجد ويعقل ويحس لا قصد له فى أفعاله، ولا غرض، ومراد ولا اختيار..."[97] والوسائط إذا تستمد قوتها من الفاعل الأول تتجه إلى كل ما هو (إشراقى)، وفى المقابل تبتعد عن كل ما هو (مادى)، لذلك كانت (الرؤيا – المناظرات المنامية) سبيلاً

للوصول إلى هذا الإشراق) والرؤيا في التراث – كانت دائماً المعبر للوصول إلى الحقائق[98] لذلك بث أبو حيان كثيراً من أفكاره من خلال العديد من المناظرات المنامية[99] أو من خلال الإشارات الإلهية التى تدرك ما تعجز عن إدراكه العبارات الإنسية، أو البحث عن وطن كونى يمثل مدينة فاضلة "اغترب عن وطنك المألوف بالعزم الصحيح على وطنك بالتحقيق، وإن كان قد اتصل به التلويح، وثق بأن مروى ذلك المكان أشرف من مرئى هذا المكان"[100].

أما على **المستوى العقائدى**، فقد كان أبو حيان أقرب إلى أن يكون شيعى الهوى"[101] ولكن الشيعة طوائف متعددة، والطائفة الواحدة يتفرع منها طوائف أخرى، وقد عبر أبو حيان عن نتائج هذا التعدد بقوله إن "الفتنة منهم شديدة، والبلاء عظيم، ولو لم يكن من عجائبهم إلا تشريف على، ونشر فضائله، والاقتداء بأفعاله لكان ذلك حقاً وصدقاً طاعة، ولكن يتصل بهذا ما يهدم هذا، ونعوذ بالله من الحور بعد الكور"[102].

أى إن أبا حيان رأى أن أقرب الشيعة للإمام على بن أبى طالب من اقتدى (بفعله – عمله) لذلك رفض أبو حيان طائفة من الشيعة – وهو يعنى الباطنية – عندما "ادعوا الباطن، فنحلو الباطل، وهم طائفة من الشيعة لهم دعوى لا برهان معها، وتمثيلات لا منفعة فيها، وقد مقتهم أصناف الناس لقبح ما أتوابه من الإلباس"[103]، فعملهم فى ضوء العقل (المرجع الأساسى عند

أبى حيان) ناقص بل مضل، وهو السبب نفسه الذى جعله يتخذ موقفاً مماثلاً من بعض الإمامية والرافضة واصفاً أحدهم بقوله "والعجب أنه من الشعراء ويترفض ويدعى تحققاً بمذاهب الإمامية، ولكن هذا من ثمرة عقل سخيف، وكذلك تجد أكثرهم."[104]

أما عن الزيدية، فقد روى أنه "ما رؤى فاطمى أنصح لعباد الله من زيد"[105] وما كانت نصيحة زيد إلا أن قال بفضل أبى بكر وعمر، وأقر قيامهما بأمر الخلافة مع وجود الأفضل (على بن أبى طالب)[106]. ووضح الاتجاه المؤيد للزيدية – عند أبى حيان – في روايته لرسالة السقيفة، بل إن الأخذ بهذا المبدأ – عند أبى حيان – كان ضبطاً (لملكة الهومل – المسائل) التى أرقته، يقول لمسكوية "حدثنى عن مسألة هى ملكة المسائل، والجواب عنها أمير الأجوية، وهى الشجا فى الحلق، والقذى فى العين، والغصة فى الصدر، والوقر على الظهر، والسل فى الجسم، والحسرة فى النفس، وهذا كله لعظم ما دهم منها، وابتلى الناس به فيها، وهى حرمان الفاضل مع إدراك الناقص"[107]

ألم يكن مسكويه – فى تقدير أبى حيان – ناقصاً – كما سبق القول – ومع ذلك وصل إلى ما لم يصل إليه الأفضل (أبو حيان) نفسه.

لكن القول بإمامه المفضول مع وجود الأفضل نتج عنها مقتل صاحبها (زيد بن على)[108] لذلك اعتقد أبوحيان فى مبدأ ثان من مبادئ الشيعة وهو (التقية) وقد قالت الرافضة به، فعندهم "الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف، وأنها قرابة، وأنه جائز للإمام فى حال التقية أن يقول إنه ليس بإمام"[109].

لكن ما الذى كان يخشاه أبو حيان حتى يعمل بمبدأ التقية، لقد كان أبو حيان يخشى السلطة بكل أشكالها، وأهمها سلطتان، السلطة المرجعية – الدينية، والسلطة السياسية متمثلة فى الحاكم.

أما **السلطة الدينية**، فقد أرقه منها قضية (التكفير)، وهو السلاح الشهير الذى جمع فى كفة واحدة نقيضين بل وساوى بينهما مثل الإمام أحمد بن حنبل[110] وابن الراوندى؛[111] أعنى كفة الإلحاد؛ لذلك يقول "رأيت كثيراً من المتكلمين يسرعون إلى تكفير قوم من أهل القبلة لخلاف عارض فى بعض فروع الشريعة، وهذا الإقدام عندى مخوف العاقبة، مذموم البدىَ، وكيف يخرج الإنسان من دين يجمع أحكاماً كثيرة، وقد تحلى منه بأشياء كثيرة ليست خطأ منه، وليس المعارض له بالتكفير بأسعد منه فى نقل الاسم إليه"؛[112] لذلك يدعو أبو حيان إلى لزوم (الأحوط) بعد سلسلة من التساؤلات المريرة "وما أدرى ما هذه المحنة الراكدة بينهم، والفتنة الدائرة معهم أين التقوى والورع والعمل الصالح ولزوم الأولى والأحوط، إلى متى تذال الأعراض وقد حماها الدين، إلى متى تهتك الأستار وقد

أسبلها الله عز وجل، إلى متى يستباح الحريم وقد حظره الله؟ إلى متى تسفك الدماء وقد حرمها الله، ما أعجب هذا الأمر كأن الله تعالى لم يأمرهم بالألفة والمعاونة، ولم يحثهم على المرحمة والتعاطف، وكأن رسول الله صلى لله عليه وسلم وآله لم يحذرهم التفرق فى الدين والطعن على سلف المسلمين"[113].

يكشف هذا النص – مع طوله – منهج أبى حيان فى رواية النصوص، فهو يلزم دائماً الأولى والأحوط تقية من سلاح التفكير "سئل أبو سليمان عن الكهانة وما يلحق بها من أمور الغيب، وعن التنجيم، وما يقدر به على أحكام المستقبل وعن النبوة التى هى فى محلها الأعلى ومكانها الأشرف، فتصرف فى الجواب أحسن تصرف على سعة من اللفظ والمعنى. ولكن لو نقلت كثيراً منه لنسبوه للكفر وقلة العناية"[114] (والتأكيد من الباحث). لذلك لزم أبو حيان هذه التقية – طوال حياته – لكنه لم يسلم منها، على الأقل بعد وفاته "قال ابن الجوزى: زنادقة الإسلام ثلاثة ابن الراوندى والتوحيدى وأبو العلاء المعرى، وشرهم على الإسلام التوحيدى، لأنهما صرحا وهو مجمج ولم يصرح"[115]

أما على **مستوى السلطة السياسية**، فإن تاريخ العلاقة بين (الحاكم – المثقف = السيف – القلم) كان ينبئ بمصادمات عنيفة ما لم يكن هناك (تقية) من جانب الأضعف (المثقف – القلم)، كما أنه ينبئ على مستوى نص التوحيدى بمفارقة بين منطق الكتابة الذى يستمد قوته من (العقل) ومنطق السلطة

الذى يستمد قوته من السيف "وسلطان العقل على باطن العاقل أشد من سلطان السيف على ظاهر الأحمق"[116] لذلك اعترض على من قالوا بإن "العفو زكاة العقل. ولو قيل زكاة القدرة كان أنبل، هذا عندى"[117].

العقل رحيم يعفو، أما السلطة فلا تعرف إلا المصادرة على الآخر إن لم يلزم (التقية) وقد عبر أبو الوفاء المهندس – وقد ردد الكثيرون أن أبا حيان كتب له الإمتاع والمؤانسة وفاء ومحبة[118]– عن طبيعة هذه المصادرة ما لم تجب طلباته "ومتى لم تفعل هذا، فانتظر عقبى استيحاشى منك، وتوقع قلة غفولى عنك، وكأنى بك وقد أصبحت حران حيران يا أبا حيان، تأكل أصبعك أسفاً، وتزدرد ريقك لهفاً، على ما فاتك من الحوطة لنفسك، والنظر فى يومك لغدك، والأخذ بالوثيقة فى أمرك، أتظنن بغرارتك وغمارتك، وذهابك فى فسولتك التى اكتسبتها بمخالطة الصوفية والغرباء والمجتدين الأدنياء والأرذياء أنك تقدر على مثل هذه الحال"[119]

أى حال هذه التى يستطيع فيها أبو حيان أن يواجه السلطة مباشرة "واستدعاء الغد التعيس هو مصادرة اليوم المرسل إليه فى حياة سياسة واجتماعية متقلبة غير مأمونة، لا ضمان منها وفيها بغير الأصحاب والشفعاء وعلية القوم أولاً، ما دامت موهبة الإنسان متعثرة، ومهاراته قلقة فالمرسل إليه لا يقدر على الاطمئنان لشئ، ولا لنفسه، ولهذا لم يكن أمر المرسل عصيا عليه "أن تطلعنى طلع جميع ما تحاور تما وتجاذبتما هدب

الحديث عليه "فالتحذير لا يختفى بغير الاستجابة، والتهديد لا تنفيه غير الكتابة، والكتابة غير المشافهة، والأخيرة تسمح بظهور ما يسميه أبو الوفاء بالفسولة لدى أبى حيان"[120].

وقد برزت فسولة أبى حيان؛ أعنى الضعف وعدم التقية، وهو مع الصاحب بن عباد عندما مدح أمامه عدوه ابن العميد أبا الفتح، فنهره من حوله "جنيت على نفسك، وتركت الاحتياط فى أمرك، فإنه مقتك وعافك، ورأى أنك فى قولك عدوت طورك، وجهلت قدرك، ونسيت وزنك"[121].

وفى كل الأحوال مواجهة السلطة ضرورة لا مفر منها، صحيح أن "العزلة محمودة إلا أنها محتاجة إلى الكفاية، والقناعة مزة فكهة ولكنها فقيرة إلى البلغة، وصيانة النفس حسنة إلا أنها كلفة محرجة إن لم تكن لها أداة تجدها، وحاشية تمدها، وترك خدمة السلطان غير الممكن، ولا يستطاع إلا بدين متين، ورغبة فى الآخرة شديدة، وفطام عن دار الدنيا صعب، ولسان بالحلو والحامض بلغ"[122] وإذا كان الواقع هذا، فليكن على حذر؛ لأن "للظلم دائرة تقف بكل ذى حذر على غرر، وتمنع كل واردعن الصدر، وتقحم كل آمل على أجل، وتقضى لكل أمل على وجل. هذا والله الكلام العزيز الجانب، والمصون العرض، الجليل القدر، يعمل والله فى القلب عمل الغيث فى الجدب"[123].

وإزاء هذا كله صارت (التقية) وسيلة من وسائل قهر الضرورة، وواجبة فى مخاطبة السلطة، **فأى أشكال التقية استخدمها النص؟**.

يمكن تلمس أول أشكال هذه التقية فى استخدامه لمواجهة السلطة من خلال سلطة أعلى – أو – سلطة مكافئة لها، فلم يكن أبو حيان ليخرج رسالته فى مثالب الوزيرين بدون هذه التقية "وهى فى المسودة ولا جسارة لى على تحريرها فإن جانبه مهيب، ولمكره دبيب، وقد قال الشاعر:

إلى أن يغيب المرء يرجى ويتقى ولا يعلم الإنسان ما فى المغيب

قال: دع هذا كله، وانسخ لى الرسالة من المسودة، ولا يمنعنك ذاك فإن العين لا ترمقها والأذن لا تسمعها. واليد لا تنسخها"[124].

فسلطة الوزير ابن سعدان (مكافئة) لسلطة الصاحب بن عباد، وأكد ابن سعدان هذا الضمان لأبى حيان مرة ثانية "أجد تحريرها، وعلى بها، ولك الضمان ألا يراها إنسان، ولا يدور بذكرها لسان"[125]

ولم يكن ليخرج لياليه مع الوزير – دون علمه - فى كتاب لأبى الوفاء المهندس، إلا وقد سأله مرة عن طريق الاقتراح، وثانية عن طريق التوكيد، وثالثة عن طريق الرجاء بحفظ هذه الكتابات "وأنا أسألك ثانية عن طريق التوكيد كما سألتك أولاً على طريق الاقتراح أن تكون هذه الرسالة

مصونة عن عيون الحاسدين العيابين، بعيدة عن تناول أيدى المفسدين المنافسين فليس كل قائم يسلم، ولا كل سامع ينصف، ولا كل متوسط يصلح، ولا كل قادم يفسح له فى المجلس عند القدوم".[126] أما فى حالة عدم وجود (التقية – السلطة الأعلى) فلا يمكن مواجهة هذه السلطة كما حدث مع أبى دلف "قلت لأبى دلف: ما أجبته عن هذا الكلام، (يعنى ابن العميد أبا الفضل) قال: عملت فى المسودة شيئاً لم أجسر على إظهاره وخفت صولته ونكايته، وبشره وغائلته، ومما قد حدث فى رؤساء زمانك، أنهم يحقدون على الأتباع، ولا يعرفون حقهم فى الخدمة والطاعة"[127].

أما **الشكل الثانى** من أشكال قهر الضرورة من خلال استخدام مبدأ التقية – فتمثل فى استخدامه للتمثيل الكنائى بوصفه من "الطرائق الآمنة فى التعبير عن الرأى وخاطب وزيره ابن سعدان فى مسامراته التى حفظها كتاب "الإمتاع والمؤانسة" بما لا يوقع المثقف صاحب القلم فى براثن رجل الدولة صاحب السيف، فقص على الوزير الحكاية تلو الحكاية، طالباً منه أن يتحمل الجملة الخشناء أو العبارة التى فيها بعض الغلظة مراوغاً بطشه بالتمثيل الكنائى الذى يقول كل شئ على سبيل التلميح والإشارة"[128]. لكن التمثيل يقترن من دائرة (الحس)، بل هو لا يكون تمثيلاً إلا بالحس؛ أعنى أن مواجهة السلطة من خلال منطق الكتابة – وهو عند أبى حيان يميل إلى كل ما هو عقلى

– اعتمد الصورة الحسية وسيلة من وسائل مواجهة السلطة، فلماذا عمد إلى ذلك؟.

قد يبدو – منطقياً أن الصورة الحسية أكثر تأثيراً على الحواس البشرية، ولكن - فى تقدير الباحث – أن هذا التمثيل يظهر منطقاً آخر يتماشى مع السياق الحضارى للنصوص وهو "الفكر السلفى" المعتمد على النقل والاتباع والاجتماع عن طريق النص السابق، والفكر السلفى "سلطة" لها خطرها، فإذا دعم هذا الفكر بالسلطة الدينية صار وسيلة فعالة فى قهر هذه (الضرورة – السلطة السياسة)، وقدم أبو حيان نموذجاً لقهر هذه (الضرورة – السلطة السياسية) من خلال تأثير السلطة الدينية فى حديثه عن الرشيد والفضيل بن عياض[129].

واجه نص التوحيدى – بهذه الأسس – مكوناته اللانصية، مقتبساً وقابساً، ومحاوراً ورافضاً، وفى كل الأحوال يعى أن "التقى ملجم، ولابد من بعض السكوت كما أنه لابد من بعض القول، ومن قال كل ما عنده فقد باء بغضب من الله ومن سكت عن كل ما عنده فقد تعرض لطرد الله، إن لكل شئ حداً، ولكل أمر قدراً، أعنى: لكل قول آخر ينتهى إليه، ولا يجوز أن يزاد عليه، ولكل سكوت حد يبلغ إليه، ويوقف عنده"[130]، أى إن المسكوت عنه فى النص أصبح نصاً مفسراً – إن حاز التعبير – للنص المكتوب، ومكوناً من مكوناته، يتبين مما سبق أن كتابات التوحيدى تمثل وحدة نصية تعبر عن موقف الكاتب وتجاربه من الآخر والحياة المحيطة به، وهى إذ تعبر عن

ذلك تستعين بالسرد القصصى، ويمكن القول بإن نصوص أبى حيان (البصائر والذخائر – الإمتاع والمؤانسة – المقابسات – الصداقة والصديق – مثالب الوزيرين) اتخذت النمط السردى بأشكاله المختلفة من خبر وحكاية وقصة .. إلخ، كما استعانت بقية النصوص بالنمط السردى ولكن بصورة أقل، وهو ما يعنى أن نسبة السرد فى كتابات التوحيدى كبيرة جداً؛ لذلك يقترح الباحث درس هذه الكتابات التى احتفت بشكل أساسى بالنمط السردى،

الهوامـــش

(1) ياقوت، معجم الأدباء. 7/15- 8

(2) أحمد يوسف على، قراءة النص، دراسة فى الموروث النقدى، الأنجلو المصرية، 1988م. ص18

(3) كانت طبعاته على النحو التالى:

- الجزء الأول؛ عناية أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، 1953م.
- الجزء الأول؛ تحقيق عبد الرازق محى الدين، مطبعة النجاح، بغداد، 1954م.
- تحقيق إبراهيم الكيلانى، مكتبة أطلس، دمشق، 1963.
- تحقيق وداد القاضى، دار صادر، بيروت، 1988م. وهذه الطبعة هى التى يعتمد عليها الباحث.

(4) البصائر والزخائر. 2/1

(5) وداد القاضى، دراسة فى كتاب البصائر والذخائر ملحق بالجزء التاسع234/9.

(6) البصائر والذخائر. 18/9- 19

(7) بروكلمان، تاريخ الأدب العربى، نقله السيد يعقوب ورمضان عبد التواب، دار المعارف – مصر، ط3، 1983. ص337.

(8) أحمد يوسف على، نقد الشاعر فى مدرسة الديوان، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1999م. ص147

(9) أبو حيان التوحيدى، البصائر والذخائر. 107/6 والنص نفسه فى: أبو حيان، رسالة فى علم الكتابة، ص310 ضمن رسائل أبى حيان، اختيار ودراسة عزت السيد أحمد، وزارة الثقافة دمشق 2001.

(10) البصائر والذخائر. 13/2.

(11) البصائر والذخائر. 6/1

(12) نفسه. 269/7

(13) جاءت نقول أبى حيان على النحو التالى، الرقم الأول للبصائر، وعلامة (*) تشير إلى تكرار النقل من الصفحة نفسها .

- **الجزء الأول:** مع كتاب الصداقة ط الكيلانى 26/1 = صـــ42، 31/1 = 63، 95/1 = 63، 101/1 = 42، 114/1 = 62 1، 146/ – 147 =، 195، 62 1 149/1 = 97، 182/1 = 62، 197/1 = 299، 213/1 = 170، 214/1 = 223. مع كتابة مثالب الوزيين ط. الكيلانى 166/1 = 137.
- ومع كتاب الإمتاع والمؤانسة 126/1 = 65/2 – 66، 214/1 = 85/3، 219/1 = 148/2، 221/1 = 151/2، 233/1 = 27/2.

- **الجزء الثانى:** مع كتاب الصداقة 91/2 = 62، 140/2 = 40 – 41، 178/2 = 292، 179/2 = 291 – 292، 180/2 = 291، 196/2 = 290، 222/2 = 290، 223/2 = 62. ومع كتاب الإمتاع 36/2 – 37 = 51/2، 196/2 = 18/3، 205/2 = 149/2. ومع رسالة فى علم الكتابة 38/2 = 309، 38/2 = 311، 57/2 = 308، 213/2 = 308.

- **الجزء الثالث:** مع الصداقة 56/3 = 105، 127/3 = 104 – 105، 170/3 = 44، مع كتاب الإمتاع 48/3 = 60/3 مع مثالب الوزيرين 128/3 = 136، 46/3 = 168.

- **الجزء الرابع** مع الصداقة 97/4= 47، 121/4 – 122 = (9) 1053/4 = 64، 160/4 = 64❖، 168/4 = 103 59، 169/4 = 653 241/4 = 45، 245/4 = 45 – 46. مع الإمتاع 46/4 = 99/3 ن 245/4 = 26/1.

- **فى الجزء الخامس** مع الصداقة: 12/5 = 54، 34/5 = 54، 47/5 = 55، 101/5 = 54، 137/5 = 56، 149/5 = 56، 150/5 = 56، 153/5 = 52، 153/5 = 56، 16/5 = 56 – 57، 157/5 = 57 مع مثالب الوزيرين 208/5 = 186، 137/5 = 46 مع

الإمتـاع 133/5 = 228/3 – 229، 208/5 = 120/1
مع رسالة علم الكتابة 45/5 = 306، 203/5 = 309.

- **فى الجزء السادس** مع الصداقة: 18/6 = 49، 55/6 = 49، 79/6 = 49، 80/6 = 49، 160/6 = 106، 201/6 = 48، 206/6 = 48، 222/6 = 48❖، 222//6 = 222، 231/6 = 47، 233/6 = 48 مـــع مثالـــب الـــوزيرين 122/6 – 167 = 244 6، /86 = 211، 108/6 = 214، 183/6 = 128 مـــع الإمتـــاع 198/6 = 27/1 مـع رسـالة الكتابـة 107/6 = 319، 107/6 = 310.

- **فى الجزء السابع** مع الصداقة 32/7 = 39، 142/7 = 89، 162/7 = 40، 195/7 = 40، 210/7 = 231، 227/7 = 120. مع مثالب الوزيرين 242/7 = 157 مع الإمتـــاع 33/7 = 21/3، 78/7 = 15/1، 241/7 = 221/1 و 185/3، 229/7 = 214/3.

- **فـى الجـزء الثـامن** مـع الصـداقة 18/8 = 59، 22/8 = 287 – 288، 39/8 = 59، 40/8 = 289، 79/8 = 59، 113/8 = 52، 119/8 = 260، 206/8 = 282، مـــع مثالـــب الـــوزيرين 15/8 = 187، 119/8 = 158، مع الإمتاع 205/8 = 101/3 مع رسالة الكتابة

99/8 = 308 و 310 و 314 و 322 مع الإشارات الإلهية 1551/8 = 113.

- **فى الجزء التاسع** مع الصداقة 39/9 = 49، 40/9 = 52، 8/9 = 53، 86/9 = 53، 9 /88 = 53، 158/9 = 58، 164/9 = 44، 194/9 = 57 مع الإمتاع 32/9 = 179/1، 32/9 = 180/1، 32/9 – 33 = 183/1، مع رسالة الكتابة 80/9 = 312. مع الإشارات الإلهية 14/9 297.

(14) أبو حيان الإمتاع والمؤانسة 54/1

(15) كانت طبعات الكتاب كالتالى، تحقيق إبراهيم الكيلانى (مثالب الوزيرين)، دمشق، دار الفكر، 1961، واعتمدت ط2 1998م.

أخلاق الوزيرين، تحقيق محمد بن تاوبت الطنجى، المجمع العلمى، دمشق، 1965م.

أخلاق الوزيرين، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م.

(16) أبو حيان، مثالب الوزيرين، مقدمة المحقق، ص24

(17) حسين نصار، فى النثر العربى . صـ79 – 80

(18) ألفت الروبى، بلاغة التوصيل وتأسيس النوع، الهيئة العامة لقصور الثقافة، يوليو 2001م صـ71

(19) مثالب الوزيرين . ص 40

(20) نفسه . ص 38 .

(21) نفسه . ص 36 .

(22) أبو حيان، الإمتاع 12/1

(23) نفسه، 9/1

(24) نفسه، 19/1

(25) نفسه، 134/1

(26) نفسه، 23/1

(27) نفسه، 5/1

(28) أحمد أمين، مقدمة كتاب الإمتاع والمؤانسة ص د

(29) أبو حيان، الإمتاع، هامش 1 ، 198/1

(30) الإمتاع، هامش 4، 196/2.

(31) الإمتاع، 196/2

(32) نفسه، 194/2

(33) حامد طاهر، فلسفة السؤال والتساؤل عند أبى حيان التوحيدى، فصول مج14 ،ع 4، شتاء 1996م ص136

(34) أبو حيان التوحيدى، المقابسات، تحقيق وشرح حسن السندوبى، دار سعاد الصباح، الكويت، ط2، 1992 م. ص145 – 146

(35) صلاح رسلان (تقديم) الهوامل والشوامل لأبي حيان ومسكويه، نشرة أحمد أمين والسيد صقر، ط قصور الثقافة، 2001م. ص27

(36) أحمد أمين مقدمة كتاب الهومل والشوامل. ص. ن.

(37) أبو حيان ومسكويه، الهوامل والشوامل. ص3.

(38) أبو حيان، مثالب الوزيرين، ص. 45

(39) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة. 39/2

(40) نفسه، 35/1 - 36

(41) أبو حيان، البصائر والذخائر.221/2

(42) أبو حيان، الامتاع. 227/3

(43) أبو حيان ومسكويه، الهوامل والشوامل . ص1

(44) نفسه. ص 2- 3

(45) نفسه. ص2

(46) أبو حيان، المقابسات. صـ286

(47) نفسه.ص118

(48) أبو حيان، الإمتاع. 225/1

(49) أبو حيان، المقابسات.ص164

(50) أبو حيان، المقابسات. ص118

(51) عبد الأمير الأعسم، أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1983م . ص231 وما بعدها

(52) أبو حيان، الصداقة. ص

(53) الصداقة . ص81

(54) نفسه. ص36

(55) أبو حيان، الإشارات الإلهية. صـ385

(56) أبو حيان، الصداقة والصديق. ص36 و ص288

(57) نفسه . ص37

(58) أبو حيان، المقابسات. صـ245 - 246

(59) فى الأصل فزت بدلاً من نلت

(60) أبو حيان، الإشارات الإلهية، صـ263. وانظر، جعفر الكنوسى، تعليقات على كتاب الإشارات، فصول، مج 15، ع 1، ربيع 1996م . ص 85 – 86 .

(61) أبو حيان، الإشارات الإلهية، ص234

(62) ارتبطت الإشارة والعبارة فى كتاب (الإشارات الإلهية) (29) مرة. ومن أمثلة هذا التلازم فى كتابات أبى حيان الأخرى: فى البصائر والذخائر 113/2، 151/1 فى الإمتاع والمؤانسة 141/2

(63) يوسف زيدان، المتواليات دراسات فى التصوف، الدار المصرية اللبنانية، 1998م. ص 100 ونشرت الدراسة منفصلة "هل كان التوحيدى صوفياً وفيلسوفاً، فصول، مج 15، ع1، ربيع 1996م، ص 94 – 114

(64) أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، 3/207 – 230.

(65) أبو حيان، مثالب الوزيرين، صـ318 – 322

(66) أبو حيان، رسالة السقيفة، منشورة فى مقدمة كتاب المقابسات طبعة السندوبى، صـ25 – 39

(67) الشهر ستانى، الملل والنحل، تقديم عبد اللطيف العبد، الأنجلو المصرية، 1977م. صـ158 وانظر كذلك: سالم يفوت، مدخل لقراءة رسالة السقيفة لأبى حيان، فصول، مج14، ع3 خريف 1995م . صـ261 وما بعدها.

(68) ابن أبى الحديد، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط2، 1967م. 11/118 حيث يشير إلى وضعه الكلام على لسان أبى حامد المروزوى

(69) أبو حيان، رسالة الحياة. صـ174 – 175.

(70) أبو حيان، رسالة فى علم الكتابة. صـ324 – 325.

(71) أبو حيان، رسالة فى بيان ثمرات العلوم. صـ225.

(72) ياقوت، معجم الأدباء، 15/26، وذكر ياقوت الرسالة كاملة فى الصفحات من (16 – 26)

(73) أبو حيان، رسالة إلى القاضى أبى سهل، صـ131

(74) نفسه، صـ130

(75) عبود الشالجى (تقديم) الرسالة البغدادية لأبى حيان التوحيدى، منشورات الجمل، ألمانيا 1997 .ص10.

(76) عبد اللطيف الراوى، أهى الرسالة البغدادية أم حكاية أبى قاسم البغدادى مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، مج 34، ع 1 – 2، يوليو 1990م . ص 229 – 238.

(77) رفض ناصر الموافى ذلك فى كتابه، القصة العربية، عصر الإبداع، دار النشر للجامعات، 1985 . ص 104 وهو فى الأصل رسالة دكتوراه تحت إشراف طه وادى. وأيد نسبة الكتاب (محمود طرشونة) فى رسالة دكتوراه كما يذكر محسن جاسم الموسوى، فى "سرديات العصر العربى الإسلامى الوسيط "، المركز الثقافى العربى، بيروت، 1997 م. ص155 والدراسة المشار إليها نشرت قبل ذلك تحت عنوان "الفضاء المباشر لمتشابهات الف ليلة وليلة" فصول، مج 13، ع3، خريف 1994م . ص 173 – 183.

(78) سعد مصلوح، فى النص الأدبى، دراسة أسلوبية إحصائية، دار عين للنشر، القاهرة، 1993 صـ123.

(79) البصائر والذخائر. 11/3 وانظر المقابسات . ص201، والرسائل . صـ129

(80) أبو حيان، الرسائل – رسالة فى بيان ثمرات العلوم . صـ230

(81) البصائر والذخائر. 28/4 وانظر كذلك مثالب الوزيرين صـ168 – 169

(82) مثالب الوزيرين . صـ205. ويبقى للنص أهمية فى أنه ينفى نسب التوحيدى إلى (أهل العدل والتوحيد).

(83) أحمد يوسف، قراءة النص – دراسة فى الموروث النقدى . صـ89

(84) المقابسات .صـ223 . وانظر كذلك المقابسات . صـ237.

(85) حسين مروة، النزعات المادية فى الفلسفة الإسلامية، دار الفارابى، بيروت، ط5، 1985م. 1 /874.

(86) الإمتاع والمؤانسة ، 2 / 5- 6

(87) عبد الأمير الأعسم، أبو حيان التوحيدى فى كتاب المقابسات. صـ273.

(88) المقابسات . 175

(89) المقابسات، 176

(90) نفسه . صـ247.

(91) حول أصول فكرة الاغتراب عن الطبيعة والاغتراب فى المجتمع ينظر: عبد المنعم تليمة، مقدمة فى نظرية الأدب، دار الثقافة القاهرة، د . ت . ص 25 - 84.

(92) المقابسات . صـ203.

(93) نفسه . ص 145.

(94) نفسه . ص 146

(95) الجاحظ، الحيوان، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، مصر، 2002 .1/ **212.**

(96) الكندى، رسائل الكندى الفلسفية، ت. محمد عبد الهادى أبو ريده، مطبعة حسان، طـ2 – دت . .1/ 135.

(97) المقابسات .183

(98) انظر، نصر حامد، أبو زيد ،الرؤيا في النص السردي، فصول، مج13، ع3، خريف 1994م. ص105- 128. وكذلك، فدوى مالطى دوجلاس، من التقليد إلى ما بعد الحداثة، المشروع القومى للترجمة (515) المجلس الأعلى للثقافة، 2003م. ص179 – 201 وكذلك: جريدى المنصورى، الأحلام والتفكير الرمزى، علامات فى النقد، عدد خاص (قرارة النص – 2) يونيو 2002م . ص 657 – 673

(99) على سبيل المثال، المقابسات رقم 26، 45، 87.

(100) الإشارات الإلهية، 246.

(101) ثمة ملاحظة شكلية فى كتابات التوحيدى بأنها تتبع ذكر آل البيت بعبارة (عليه الصلاة والسلام) مثل الشيعة.

(102) البصائر والذخائر، 8/ 134.

(103) البصائر والذخائر.283/7

(104) نفسه، 7 / 283 وانضر موقفا مماثلا فى الإمتاع والمؤانسة. 2 – 77 – 78

(105) البصائر الذخائر، 3/ 166.

(106) الأشعرى، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، عنى بتصحيحه هلموت ريتر، قصور الثقافة، القاهرة، ط4 – 2000م . ص65.

(107) أبو حيان ومسكويه، الهوامل والشوامل . صـ212.

(108) انظر قصة مقتله: أبو الفرج الأصفهانى، مقاتل الطالبيين، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر، قصور الثقافة، القاهرة، 2003، 1 / 127.

(109) الشهر ستانى ؛ الملك والنحل . صـ163.

(110) كفره القاضى ابن أبى داود فى قضية (خلق القرآن)، أحمد أمين، ضحى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط3، 1943م، 80/3.

(111) السيوطى، بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، 1965م. 191/2

(112) البصائر، ص7 – 249. وانظر كذلك 216/4

(113) البصائر، 249/7. وفى إيثاره (التقية) مع المتكلمين انظر. المقابسات. صـ237.

(114) المقابسات. ص 226.

(115) السيوطى، بغية الوعاة .191/2.

(116) البصائر، 80/6.

(117) البصائر، 65/9.

(118) زكريا ابراهيم، أبو حيان والتوحيدى. ص 79

(119) الإمتاع والمؤانسة . 1 / 7.

(120) محسن جاسم الموسوى، سرديات العصر العربى الإسلامى الوسيط. صـ82. ونشرت منفصلة قبل ذلك: سردية التوحيدى، فصول، مج14، ع3، خريف 1995م . ص170 – 182.

(121) مثالب الوزيرين . صـ322.

(122) الإمتاع والمؤانسة. 1 / 141.

(123) البصائر والذخائر، 3 /150 – 151.

(124) الإمتاع والمؤانسة.1 / 54.

(125) نفسه .1 / 61.

(126) الإمتاع والمؤانسة. 2 / 1 وقارن بـ12/1، 226/3. حيث يصير عدم نشرها تكرمه للوزير.

(127) مثالب الوزيرين . ص 289.

(128) جابر عصفور، هوامش للكتابة، حكاية تراثية، جريدة الحياة اللذنية، ع1988– 18 ديسمبر 1995م. صـ13.

(129) البصائر والذخائر، 3 / 31.

(130) الإشارات الإلهية . ص198.

نموذج من كتاب الإمتاع والمؤانسة

الليلة الخامسة والعشرون

وقال - أدام الله دولته - ليلةً: أحب أن أسمع كلاماً في مراتب النظم والنثر، وإلى أي حدٍ ينتهيان،

وعلى أي شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع بالعائدة، وأدخل في الصناعة، وأولى بالبراعة؟؟

فكان الجواب: إن الكلام على الكلام صعب. قال: ولم؟ قلت: لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها

على صور وشكولها التي تنقسم بين المعقول وبين ما يكون بالحس ممكن، وفضاء هذا متسع،

والمجال فيه مختلف. فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعضه؛ ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق، وكذلك النثر والشعر..

وقد قال الناس في هذين الفنين ضروباً من القول لم يبعدوا فيها من الوصف الحسن، والإنصاف

المحمود، والتنافس المقبول، إلا ما خالطه من التعصب والمحك، لأن صاحب هذين الخلقين لا يخلو من بعض المكابرة

والمغالطة وبقدر ذلك يصير له مدخلٌ فيما يراد تحقيقه من بيان الحجة أو

قصورها عما يرام من البلوغ بها، وهذه آفةٌ معترضةٌ في أمور الدين والدنيا، ولا مطمع في زوالها، لأنها ناشئةٌ من الطبائع المختلفة، والعادات السيئة، لكني مع هذه الشوكة الحادة، والخطة الكادة؛ أقول ما وعيته عن أرباب هذا الشأن، والمنتمين لهذا الفن، وإن عن شيءٌ يكون شكلاً لذلك وصلته به تكميلاً للشرح، واستيعاباً للباب، وصمداً للغاية، وأخذاً بالحياطة، وأخذاً بالحياطة، وإن كان المنتهى منه غير مطموع فيه، ولا موصولٍ إليه؛ والله المعين.

قال شيخنا أبو سليمان: الكلام ينبعث في أول مبادئه إما من عفو البديهة، وإما من كد الروية، وإما

أن يكون مركباً منهما، وفيه قواهما بالأكثر والأقل؛ ففضيلة عفو البديهة أنه يكون أصفى، وفضيلة كد الروية أنه يكون أشفى، وفضيلة المركب منهما أنه يكون أوفى؛ وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل؛ وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما: الأغلب والأضعف؛ على أنه إن خلص هذا المركب من شوائب التكلف، وشوائن التعسف،

كان بليغاً مقبولاً رائعاً حلواً، تحتضنه الصدور، وتختلسه الآذان، وتنتهبه المجالس، ويتنافس فيه

المنافس بعد المنافس، والتفاضل الواقع بين البلغاء في النظم والنثر، إنما هو في هذا المركب الذي

يسمى تأليفاً ورصفاً؛ وقد يجوز أن تكون صورة العقل في البديهة أوضح، وأن تكون صورة الحس في الروية الوح إلا أن ذلك من غرائب آثار النفس ونوادر أفعال الطبيعة، والمدار على العمود الذي سلف نعته، ورسا أصله وسمعت أبا عابدٍ الكرخي صالح بن علي يقول: النثر أصل الكلام، والنظم فرعه؛ والأصل أشرف من الفرع، والفرع أنقص من الأصل؛ لكن لكل واحد منهما زائناتٌ وشائنات، فأما زائنات النثر فهي ظاهرةٌ، لأن جميع الناس في أول كلامهم يقصدون النثر، وإنما يتعرضون للنظم في الثاني بداعية عارضة، وسببٍ باعث، وأمرٍ معين

قال: ومن شرفه أيضاً أن الكتب القديمة والحديثة النازلة من السماء على ألسنة الرسل بالتأييد الإلهي مع اختلاف اللغات كلها منثورةٌ مبسوطة، متباينة الأوزان، متباعدة الأبنية، مختلفة التصاريف، لا تناقد للوزن، ولا تدخل في الأعاريض؛ هذا أمرٌ لا يجوز أن يقابله ما يدحضه، أو يعترض عليه بما يحرضه قال: ومن شرفه أيضاً أن الوحدة فيه أظهر، وأثرها فيه أشهر، والتكلف منه أبعد، وهو إلى الصفاء أقرب، ولا توجد الوحدة غالبةً على شيء إلا كان ذلك دليلاً على حسن ذلك الشيء وبقائه، وبهائه ونقائه،

قال: ومن فضيلة النثر أيضاً كما أنه إلهي بالوحدة، كذلك هو طبيعيٌ بالبدأة، والبدأة في الطبيعيات

وحدة، كما أن الوحدة في الإلهيات بدأة، وهذا كلامٌ خطير

قال: ألا ترى أن الإنسان لا ينطق في أول حاله من لدن طفوليته إلى زمانٍ مديدٍ إلا بالمنثور المتبدد، والميسور المتردد؛ ولا يلهم إلا ذاك، ولا يناغى إلا بذاك؛ ولبس كذلك المنظوم، لأنه صناعي؛ ألا ترى أنه داخلٌ في حصار العروض وأسر الوزن وقيد التأليف، مع توقي الكسر، واحتمال أصناف الزحاف، لأنه لما هبطت درجته عن تلك الربوة العالية، دخلته الآفة من كل ناحية

قال: فإن قيل: إن النظم قد سبق العروض بالذوق، والذوق طباعي؛ قيل في الجواب: الذوق وإن كان طباعياً فإنه مخدوم الفكر، والفكر مفتاح الصنائع البشرية، كما أن الإلهام مستخدم للفكر، والإلهام مفتاح الأمور الإلهية.

قال: ومن شرف النثر أيضاً أنه مبرأٌ من التكلف، منزهٌ عن الضرورة، غنيٌ عن الاعتذار والافتقار، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرير، وما هو أكثر من هذا مما هو مدون في كتب القوافي والعروض لأربابها الذين استنفدوا غايتهم فيها.

وقال عيسى الوزير: النثر من قبل العقل، والنظم من قبل الحس، ولدخول النظم في ظي الحس

دخلت إليه الآفة، وغلبت عليه الضرورة، واحتيج إلى الإغضاء عما لا يجوز مثله في الأصل الذي هو النثر

وقال ابن طرارة - وكان من فصحاء أهل العصر بالعراق - : النثر كالحرة، والنظم كالأمة، والأمة قد تكون أحسن وجهاً، وأدمث شمائل، وأحلى حركات؛ إلا أنها لا توصف بكرم جوهر الحرة ولا بشرف عرقها وعتق نفسها وفضل حيائها.

وقال: ولشرف النثر قال الله تعالى في التنزيل: "إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤاً منثوراً" ولم يقل: لؤلؤاً

منظوماً؛ ونجوم السماء منتثرة وإن كان انتثارها على نظام، إلا أن نظامها في حد العقل، وانتثارها

في حد الحس، لأن الحكمة إذا غطيت نفسها كانت الغلبة للصورة القائمة بالقدرة

وقال أحمد بن محمد كاتب ركن الدولة: الكلام المنثور أشبه بالوشي، والمنظوم أشبه بالنير المخطط، والوشي يروق ما لا يروق غيره.

ويقال: كنا في نثار فلان، ولا يقال: كنا في نظام فلان.

وقال ابن هندو الكاتب: إذا نظر في النظم والنثر على استيعاب أحوالهما وشرائطهما، والاطلاع على هواديهما وتواليهما كان أن المنظوم فيه نثرٌ من وجه، والمنثور فيه نظمٌ من وجه، ولولا أنهما يستهمان هذا النعت لما ائتلفا ولا اختلفا وقال ابن كعب الأنصاري: من شرف النثر أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينطق إلا به آمراً وناهياً، ومستخبراً ومخبراً، وهادياً وواعظاً، وغاضباً وراضياً، وما سلب النظم إلا لهبوطه عن درجة النثر، ولا نزه عنه إلا

لما فيه من النقص، ولو تساويا لنطق بهما، ولما اختلفا خص بأشرفهما الذي هو أجول في جميع المواضع، وأجلب لكل ما يطلب من المنافع فهذا قليل من كثير مما يكون تبصرةً لباغي هذا الشأن، ولمن يتوخى حديثه عند كل إنسان وأما ما يفضل به النظم على النثر فأشياء سمعناها من هؤلاء العلماء الذين كانت سماء علمهم دروراً، وبحر أدبهم متلاطماً، وروض فضلهم مزدهراً، وشمس حكمتهم طالعة، ونار بلاغتهم مشتعلة، وأنا آتي على ما يحضرني من ذلك، منسوباً إليهم، ومحسوباً لهم، ليكون حقهم به مقضياً، وذكرهم على مر الزمان طرياً.

قال السلامي: من فضائل النظم أن صار لنا صناعةً برأسها، وتكلم الناس في قوافيها، وتوسعوا في تصاريفها وأعاريضها، وتصرفوا بحورها، واطلعوا على عجائب ما استخزن فيها من آثار الطبيعة الشريفة، وشواهد القدرة الصادقة؛ وما هكذا النثر، فإنه قصر عن هذه الذروة الشامخة، والقلة العالية؛ فصار بذلك بذلةً لكافة الناطقين من الخاصة والعامة والنساء والصبيان.

وقال أيضاً: من فضائل النظم أنه لا يغني ولا يحدي إلا بجيده ولا يؤهل للحن الطنطنة، ولا يحلى

بالإيقاع الصحيح غيره، لأن الطنطنات والنقرات، والحركات والسكنات لا تتناسب إلا بعد اشتمال

الوزن والنظم عليها، ولو كان فعل هذا بالنثر كان منقوصاً، كما لو لم يفعل هذا بالنظم لكان محسوساً؛ والغناء معروف الشرف، عجيب الأثر، عزيز القدر، ظاهر النفع في معاينة الروح، ومناغاة العقل، وتنبيه النفس، واجتلاب الطرب وتفريج الكرب؛ وإثارة الهزة، وإعادة العزة، وإذكار العهد، وإظهار النجدة، واكتساب السلوة؛ وما لا يحصى عدده

ويقال: ما أحسن هذه الرسالة لو كان فيها بيتٌ من الشعر، ولا يقال: ما أحسن هذا الشعر لو كان فيه شيءٌ من النثر، لأن صورة المنظوم محفوظة، وصورة المنثور ضائعة.

وقال ابن نباتة: من فضل النظم أن الشواهد لا توجد إلا فيه، والحجج لا تؤخذ إلا منه، أعني ان

العلماء والحكماء والفقهاء والنحويين واللغويين يقولون: قال الشاعر؛ وهذا كثيرٌ في الشعر، والشعر قد أتى به، فعلى هذا الشاعر هو صاحب الحجة، والشعر هو الحجة.

وقال الخالع: للشعراء حلبة، وليس للبلغاء حلبة، وإذا تتبعت جوائز الشعراء التي وصلت إليهم من

الخلفاء وولاة العهود والأمراء والولاة في مقاماتهم المؤرخة، ومجالسهم الفاخرة، وأنديتهم المشهورة، وجدتها خارجةً عن الحصر، بعيدةً من الإحصاء؛ وإذا تتبعت هذه الحال لأصحاب النثر لم نجد شيئا من ذلك؛ والناس يقولون: ما أكمل هذا البليغ لو قرض الشعر! ولا يقولون: ما أشعر هذا الشاعر لو قدر على النثر! وهذا

لغنى الناظم عن الناثر، وفقر الناثر إلى الناظم؛ وقد قدم الناس أبا علي البصير على أبي العيناء، لأن أبا علي جمع بين الفضيلتين، وضرب بالسيفين في الحومتين، وفاز بالقدحين المعليين في المكانين.

وقال لنا الأنصاري: سمعت ابن ثوابة الكاتب يقول: لو تصفحنا ما صار إلى أصحاب النثر من كتاب البلاغة، والخطباء الذين ذبوا عن الدولة، وتكلموا في صنوف أحداثها وفنون ما جرى الليل

والنهار به؛ مما فتق به الرتق، ورتق به الفتق، وأصلح به الفاسد، ولم به الشعث، وقرب به البعيد، وبعد به القريب، وحقق به الحق، وأبطل به الباطل، لكان يوفى على كل ما صار إلى جميع من قال الشعر ولاك القصيد، ولهج بالقريض، واستماح بالمرحمة؛ ووقف موقف المظلوم، وانصرف انصراف المحروم؛ وأين من يفتخر بالقريض، ويدل بالنظم، ويباهي بالبديهة، من وزير الخليفة، ومن صاحب السر، وممن ليس بين لسانه ولسان صاحبه واسطة، ولا بين أذنه وأذنه حجاب؟! ومتى كانت الحاجة إلى الشعراء كالحاجة إلى الوزراء؟! ومتى قام وزير لشاعر للخدمة أو للتكرمة؟! ومتى قعد شاعرٌ لوزير على رجاء وتأميل؟! بل لا ترى شاعراً إلا قائماً بين يدي خليفةٍ أو وزيرٍ أو أميرٍ باسط اليد، ممدود الكف، يستعطف طالباً، ويسترحم سائلاً؛ هذا مع الذلة والهوان، والخوف من الخيبة والحرمان، وخطر الرد عليه في لفظٍ يمر، وإعرابٍ يجري، واستعارةٍ تعرض، وكنايةٍ تعترض، ثم يكون مقلياً مشيناً بما يظن به من الهجاء الذي ربما دلاه في حومة الموت، وقد برأ

الله تعالى بإحسانه القديم ومنه الجسيم صاحب البلاغة من هذا كله، وكفاه مؤونة الغدر به، والضرر فيه

قال: وكان ابن ثوابة إذا جال في هذه الأكناف لا يلحق شأوه، ولا يشق غباره، ولا يطمع في جوابه

قال: وله مناظراتٌ واسعةٌ في هذا الباب مع جماعةٍ من أهل زمانه ناقضوه وعارضوه، وكاشفوه

وواجهوه؛ فثبت لهم، وانتصف منهم، وأربى عليهم، ولم يقلع عن مسالطتهم ومبالطتهم إلى أن نكصوا على أعقابهم، وراجعوا ما هو أولى بهم.

قال أبو سليمان: المعاني المعقولة بسيطةٌ في بحبوحة النفس؛ لا يحوم عليها شيءٌ قبل الفكر، فإذا

لقيها الفكر بالذهن الوثيق والفهم الدقيق القى ذلك إلى العبارة، والعبارة حينئذ تتركب بين وزنٍ هو

النظم للشعر، وبين وزن هو سياقه الحديث؛ وكل هذا راجعٌ إلى نسبةٍ صحيحة أو فاسدة، وصورةٍ

حسناء أو قبيحة، وتأليفٍ مقبولٍ أو ممجوج، وذوقٍ حلوٍ أو مر وطريقٍ سهلٍ أو وعر، واقتضابٍ

مفضلٍ أو مردود، واحتجاجٍ قاطعٍ أو مقطوع، وبرهانٍ مسفرٍ أو مظلم، ومتناولٍ بعيدٍ أو قريب،

ومسموعٍ مألوفٍ أو غريب.

قال: فإذا كان الأمر في هذه الحال على ما وصفنا فللنثر فضيلته التي لا تنكر، وللنظم شرفه الذي لا يجحد ولا يستر، لأن مناقب النثر في مقابلة مناقب النظم، ومثالب النظم في مقابلة مثالب النثر؛

والذي لابد منه فيهما السلامة والدقة، وتجنب العويص، وما يحتاج إلى التأويل والتخليص.

وقد قال بعض العرب: خير الكلام ما لم يحتج معه إلى كلام ووقف أعرابيٌ على مجلس الأخفش فسمع كلام أهله في النحو وما يدخل معه، فحار وعجب، وأطرق ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أخا العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا.

وقال أعرابيٌ آخر:

مازال أخذهم في النحو يعجمني حتى سمعت كلام الزنج والروم

وقال أبو سليمان: نحو العرب فطرة، ونحونا فطنة؛ فلو كان إلى الكمال سبيلٌ لكانت فطرتهم لنا مع فطنتنا، أو كانت فطنتنا لهم مع فطرتهم.

وقال: لما تميزت الأشياء في الأصول، تلاقت ببعض التشابه في الفروع، ولما تباينت الأشياء

بالطبائع، تألفت بالمشاكلة في الصنائع، فصارت من حيث افترقت مجتمعة، ومن حيث اجتمعت

مفترقة، لتكون قدرة الله - عز وجل - آتيةً على كل شيء، وحكمته موجودةً في كل شيء، ومشيئته نافذةً في كل شيء.

وقد أنشد بعض الأعراب ما يقتضي هذا المكان رسمه فيه، لأنه موافق لما نحن فيه في ذكره ووصفه.

قال:

ماذا لقيت من المستعربين ومن ... تأسيس نحوهم هذا الذي ابتدعوا
إن قلت قافيةً فيه يكون لها ... معنىً يخالف ما قاسوا وما وضعوا
قالوا لحنت وهذا الحرف منخفضٌ ... وذاك نصبٌ وهذا ليس يرتفع
وحرشوا بين عبد الله واجتهدوا ... وبين زيدٍ وطال الضرب والوجع
إني نشأت بأرضٍ لا تشب بها ... نار المجوس ولا تبنى بها البيع
ولا يطا القرد والخنزير ساحتها ... لكن بها الهيق والسيدان والصدع
ما كل قولي معروفٌ لكم فخذوا ... ما تعرفون وما لم تعرفوا فدعوا
كم بين قومٍ قد احتالوا لمنطقهم ... وآخرين على إعرابهم طبعوا
وبين قومٍ رأوا شيئاً معاينةً ... وبين قومٍ رووا بعض الذي سمعوا

فهذا هذا.

وقال أبو سليمان: البلاغة ضروب: فمنها بلاغة الشعر ومنها بلاغة الخطابة ومنه بلاغة النثر، ومنها بلاغة المثل، ومنها بلاغة العقل، ومنها بلاغة البديهة، ومنها بلاغة التأويل.

قال: فأما بلاغة الشعر فأن يكون نحوه مقبولاً، والمعنى من كل ناحية مكشوفاً، واللفظ من الغريب بريئاً، والكناية لطيفة، والتصريح احتجاجاً، والمؤاخاة موجودة، والمواءمة ظاهرة.

وأما بلاغة الخطابة فأن يكون اللفظ قريباً، والإشارة فيها غالبة، والسجع عليها مستولياً، والوهم في أضعافها سابحاً، وتكون فقرها قصاراً، ويكون ركابها شوارد إبل.

وأما بلاغة النثر فأن يكون اللفظ متناولاً، والمعنى مشهوراً، والتهذيب مستعملاً، والتأليف سهلاً، والمراد سليماً، والرونق عالياً، والحواشي رقيقة، والصفائح مصقولة، والأمثلة خفيفة المأخذ، والهوادي متصلة، والأعجاز مفصلة.

وأما بلاغة المثل فأن يكون اللفظ مقتضباً، والحذف محتملاً، والصورة محفوظة، والمرمى لطيفاً، والتلويح كافياً، والإشارة مغنية، والعبارة سائرة.

وأما بلاغة العقل فأن يكون نصيب المفهوم من الكلام أسبق إلى النفس من مسموعه إلى الأذن، وتكون الفائدة من طريق المعنى أبلغ من ترصيع اللفظ، وتقفية الحروف، وتكون البساطة فيه أغلب من التركيب، ويكون المقصود ملحوظاً في عرض السنن، والمرمي يتلقى بالوهم لحسن الترتيب.

وأما بلاغة البديهة فأن يكون انحياش اللفظ للفظ في وزن انحياش المعنى للمعنى، وهناك يقع التعجب للسامع، لأنه يهجم

بفهمه على ما لا يظن أنه يظفر به كمن يعثر بمأموله، على غفلةٍ من

تأميله، والبديهة قدرةٌ روحانية، في جبلةٍ بشرية، كما أن الروية صورةٌ بشرية، في جبلةٍ روحانية.

وأما بلاغة التأويل فهي التي تحوج لغموضها إلى التدبر والتصفح، وهذان يفيدان من المسموع وجوهاً مختلفة كثيرةً نافعةً، وبهذه البلاغة يتسع في أسرار معاني الدين والدنيا، وهي التي تأولها العلماء بالاستنباط من كلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم في الحرام والحلال، والحظر والإباحة، والأمر والنهي، وغير ذلك مما يكثر؛ 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 في أعماق هذا الفن؛ وها هنا تنثال الفوائد، وتكثر العجائب، وتتلاقح الخواطر، وتتلاحق الهمم، ومن أجلها يستعان بقوى البلاغات المتقدمة بالصفات الممثلة، حتى تكون معينةً ورافدةً في إثارة المعنى المدفون، وإثارة المراد المخزون.

وأمثلة هذه الأبواب موجودةٌ في الكتب، ولولا ذلك لرسمت في هذا المكان لكل فن مثالاً وشكلت شكلاً، ولو فعلت ذلك لكنت مكرراً لما قد سبق إليه، ومتكلفاً ما قد لقن من قبل على أن الزهد في هذا الشأن قد وضع عنا وعن غيرنا مؤونة الخوض فيه،

والتعني به، والتوفر عليه، وتقديمه على ما هو أهم منه، أعني طلب القوت الذي ليس إليه سبيل إلا ببيع الدين، وإخلاق المروءة، وإراقة ماء الوجه، وكد البدن، وتجرع الأسى، ومقاساة الحرقة، ومض الحرمان، والصبر على ألوانٍ وألوان؛ واللّه المستعان.

وقد كان هذا الباب يتنافس فيه أوان كان للخلافة بهجة، وللنيابة عنها بهاء، وللديانة معتقد، وللمروءة عاشق، وللخير منتهز، وللصدق مؤثر، وللأدب شراة، وللبيان سوق، وللصواب طالب، وفي العلم راغب؛ فأما اليوم واليد عنه مقبوضة، والذيل دونه مشمر، والمتحلي بجماله مطرود، والمباهي بشرفه مبعد، فما يصنع به، وللّه أمرٌ هو بالغه.

وقال ابن دأب: قال لي ابن موسى: اجتمعنا عند عبد الملك بن مروان فقال: أي الآداب أغلب على الناس؟ فقلنا فأكثرنا في كل نوع؛ فقال عبد الملك: ما الناس إلى شيء أحوج منهم إلى إقامة ألسنتهم

التي بها يتعاورون القول، ويتعاطون البيان، ويتهادون الحكم، ويستخرجون غوامض العلم من مخابئها؛ ويجمعون ما تفرق منها؛ إن الكلام فارقٌ للحكم بين الخصوم، وضياءٌ يجلو ظلم الأغاليط،

وحاجة الناس إليه كحاجتهم إلى مواد الأغذية.

وقد قال زهير:

لسان الفتى نصفٌ ونصفٌ فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

فقلنا: لم يقله زهير، إنما قاله زيادٌ الأعجم؛ فقال: لا، قاله من هو أعظم تجربةً وأنطق لساناً منه.

وقال أبو العيناء: سمعت العباس بن الحسن العلوي يصف كلام رجل فقال: كلامه سمحٌ سهل، كأن بينه وبين القلوب نسب، وبينه وبين الحياة سبب؛ كأنما هو تحفة قادم، ودواء مريض، وواسطة قلادة.

ورأيت أبا إسحاق الصابي وهو يعجب من فصلٍ قرأه من كتاب ورد عليه، وهو: أشعر قلبك يأس

مجاوز السبيل، مقصرٍ عن الشوط.

وقال ابن ذكوان: سمعت إبراهيم بن العباس الصولي يقول: ما سمعت كلاماً محدثاً أجزل في رقة، ولا أصعب في سهولة، ولا أبلغ في إيجاز، من قول العباس بن الأحنف:

تعالي نجدد دارس العهد بيننا كلانا على طول الجفاء ملوم

أناسيةٌ ما كان بيني وبينها وقاطعةٌ حبل الصفاء ظلوم

وفي الجملة، أحسن الكلام ما رق لفظه، ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظمٍ كأنه

نثر، ونثرٍ كأنه نظم، يطمع مشهوده بالسمع، ويمتنع مقصوده على الطبع؛ حتى إذا رامه مريغٌ حلق،

وإذا حلق أسف، أعني يبعد على المحاول بعنف، ويقرب من المتناول بلطف.

وما رأيت أحداً تناهى في وصف النثر بجميع ما فيه وعليه غير قدامة ابن جعفر في المنزلة الثالثة

من كتابه؛ قال لنا علي بن عيسى الوزير: عرض على قدامة كتابه سنة عشرين وثلثمائة؛ واختبرته فوجدته قد بالغ وأحسن، وتفرد في وصف فنون البلاغة في المنزلة الثالثة بما لم يشركه فيه أحد من طريق اللفظ والمعنى، مما يدل على المختار المجتبى والمعيب المجتنب. ولقد شاكه فيه الخليل بن أحمد في وضع العروض؛ ولكني وجدته هجين اللفظ، ركيك البلاغة في وصف البلاغة، حتى كأن ما يصفه ليس ما يعرفه، وكأن ما يدل به غير ما يدل عليه. والعرب تقول: فلان يدل ولا يدل، حكاه ابن الأعرابي، وهذا لا يكون إلا من غزارة العلم، وحسن التصور، وتوارد المعنى، ونقد الطبع، وتصرف القريحة. قال: ولولا أن الأمر على ما ذكرت لكان ذلك الطريق الذي سلكه، والفن الذي ملكه، والكنز الذي هجم عليه، والنمط الذي ظفر به؛ قد برز في أحسن معرض، وتحلى بألطف كلام، وماس في أطول ذيل، وسفر عن أحسن وجه، وطلع من أقرب نفق، وحلق في أبعد أفق وابن المراغي يقول كثيراً - وهو شيخٌ من جلة العلماء، وله سهمٌ وافٍ في زمرة البلغاء - : ما أحسن معونة الكلمات القصار، المشتملة على الحكم الكبار، لمن كانت بلاغته في صناعته بالقلم واللسان، فإنها توافيه عند الحاجة، وتستصحب أخواتها على سهولة؛ وهكذا مصاريع أبيات الشعر؛ فإنها تختلط بالنثر متقطعةً وموزونة، ومنتثرةً ومنضودة.

قال لي ابن عبيدٍ الكاتب: بلغني هذا الوصف عن هذا الشيخ؛ فبلوته بالتتبع فوجدته على ما قال؛ وما أشبه ما ذكره إلا

بالصرة المعدة عند الإنسان، لما يحتاج إليه في الوقت المهم والأمر الملم؛ فهذا هذا فقال - أدام الله دولته، وكبت أعداءه - : قدم هذا الباب فقد أتى على ما لم أظن أنه يؤتى عليه ويهتدى إليه - إذا شئت؛ وانصرفت..