الفَصْلُ الأَوَّلُ

(الاتجاه اللغوي في النقد الأدبي

عند أبي حيان التوحيدي)

obeikandi.com

obeikandl.com

لابد قَبْلَ الحَديثِ عن اتِّجاهِ النَّقد اللُّغوي عند أبي حيَّان، والتَّعَرُّف على المُسْتَوياتِ اللُّغويةِ لهذا الاتِّجاه، أنْ نحَدَّدَ المَقْصودَ بالاتِّجاهِ اللُّغوي في النَّقد، لنَتَعَرَّفَ على ما يَعْنِيه مُصْطلح (النَّقْد اللُّغوي)، وأن نَرْصُدَ ما يُمَيِّزه بالمُقارنةِ مع بَقِيَّةِ اتِّجاهاتِ النَّقد الأخرى، ثم نَتَعَرَّف بعدها على عَلاقة التَّوحيدي باللُّغة وعلومِها، وإسهاماته في الدَّرْس اللُّغوي، ومن ثَمَّ ندرس بالتفصيل أَهَمَّ القضايا اللُّغوية والنَّقدية التي طَرَحها، وكيف عالجها التوحيدي وشَارك فيها بآرائه وتَحْلِيلاته، وبعدها نَدْرس كلَّ مستويات النَّقد اللُّغوي من صَوْتية ومُعْجَمية وصَرْفية ودِلالِية وتَرْكيبية وعَرُوضية، مع الوقوف على وَحَداتِ ومَظاهِرِ كُلِّ مُسْتوى من هذه المُسْتوياتِ، وكيف ظَهَرت وتَجَلَّت في فِكْر التَّوْحيدي ومُؤَلفاته في إطارٍ تَنْظِيري وتَطْبيقي، مع مُقَارَنَتِها بما طَرَحه العَربُ القُدامَى في هذه المُسْتوياتِ المُختلفة، أو ما تَطَرَّقت إليه عُلومُ اللُّغةِ والنَّقد الأدبي الحَديث.

***** أولاً: مفهوم الاتجاه اللغوي في النقد الأدبي:**

ومَفْهُوم النَّقد اللُّغوي عِنْد العرب قديماً وحديثاً، يَنْحَصِر في ثلاثة مَعاني:

***** المَعْنَى الأَوَّل: مَفْهوم التَّصْويب والتَّصْحِيح اللُّغوي**: وهو الذي يُعْنَى بالتَّصحيح، والتَّصويب اللُّغوي فَحَسْب، وذِكْر الأَفْصح من مُفْردات اللغة وتَراكيبها، وذلك من خلالِ إبْرازِ الأَخْطاءِ اللُّغويةِ الشَّائعة لدى العَامَّة أو لدى الخاصَّة، وبيان ما يُقَابلها من صَواب، وهو اتِّجاه ظَلَّ يَقْوَى ويَنْتشر بَعْد تَفَشِّي اللَّحن والخَطأ اللغوي في الحديث أو الكتابة، وقد تَبَلْور هذا الاتجاه من خلال مجموعة من علماء اللغة، الذين أَلَّفُوا عشرات الكتب والمُصَنَّفات، والتي كانت تَهْدف إلى تَصْويب وتَصْحيح ما يَقَع الناس فيه من أخطاء لغوية، في مراحل مختلفة ومتتابعة من عصور اللغة والأدب العربي.

واحتاج هذا التَّيارُ المُتَدَفِّق من اللَّحنِ والخَطَأ إلى سَدٍّ لُغَوي مَنِيع، يَقِف حائلاً دُون مَزِيد من انْتشاره وتَفَشِّيه، خاصة وأنَّ الرُّقعة الجُغْرافية التي تحركت فيها اللغة العربية بَدَأَت تَتَّسِعُ رُوَيْداً رويداً، بِفِعْلِ حركات الفُتوح الإسلامية، ودخول

أَجْنَاسٍ غير عربية في الإسلام كمُعْتَقد دِيني لِمَنْ آمن به، أو تحت مَظَلَّة حُكْمه كَتَبَعِية سياسية واقتصادية واجتماعية لِمَنْ ظَلَّ على دينه، فَلَمْ تَعُد العَربيةُ مُقْتَصرةً على قبائلِ العَربِ داخل حدود جزيرتهم، بل أصبح يُتَكَلَّم بها في العراق وفارس وما وراء النهرين وحتى تخوم الصين شرقاً وامْتَدَّت العربية إلى الشَّام ومِصْر وشمال أفريقيا وبلاد الأندلس غرباً، كُلُّ ذلك فَاقَمَ من ظاهرة اللَّحنِ والخَطَأ اللُّغوي بل وخَطَرهما على اللغة.

ومُصْطَلحُ اللَّحْنِ الذي تَرَدَّد كثيراً في كُتُب هذا الاتِّجاه، يَعْنِي كما حَدَّده الدكتور رمضان عبد التواب: (هو مُخَالَفةُ العربيةِ الفُصْحَى في الأَصْوات، أو في الصِّيغ، أو في تَرْكِيب الجُمْلةِ وحَركاتِ الإعراب، أو في دِلالَةِ الألفاظ، وهذا هو ما كان يَعْنِيه كلُّ من أَلَّف فِي لَحْن العامَّة من القدامى والمحدثين)[1]، وعَرَّفه الدكتور أحمد قَدُّور بما يُقَاربُ التَّعريف السابق، في قوله إنَّ اللَّحْنَ هو: (كل انْحِرافٍ عن اللُّغةِ المُدَوَّنة، والمُسْتَقِرة حتى عَصْر الاحْتِجاج، ويَشْمَل جوانب اللغةِ الصَوْتِيَّةِ والصَّرفيةِ والنَّحويةِ والدِّلاليةِ)[2].

وكانَ لابُدَّ لِعُلماءِ اللُّغةِ والنَّحو أن يَتَصدُّوا لِتَيَّار اللَّحْن والخَطَأ اللُّغوي في كُلِّ جَوانِبِه ومُسْتوياته، مَع وُجودِ عُلماء آخَرين في عُلومٍ ومَعارِف غَيْر لُغَوية تَصدَّوا لهذا التَّيارِ كالفُقَهاءِ وعُلماءِ التَّفسيرِ وعُلماءِ الحَديث والفَلاسِفة وعُلماءِ الكلام وغيرهم، لكنَّ الجَهْد الأَكْبر في هذا المَجال يَرْجِع إلى اللُّغويين، وذلك لأنَّ عُلماءَ اللُّغةِ هم المُؤَهَّلون أَكْثَر من غيرهم - بِحُكم عِلْمِهم وثَقافَتِهم اللُّغوية - في الْتِقاط هذا الخَطَأ والوُقُوف على ذلك اللَّحن.

فأخذ بعضُهم منذ وقتٍ مُبَكِّر يُؤَلِّف في هذا الاتجاه، ومن أمثلة هذه الكتب التي ظَهَرَت بِتَتَابع زَمَني يَدُلُّ على قُوة تيار اللَّحن من ناحية، ومَنْهَجِية الوقوف ضده من ناحية أخرى: كِتاب (اللَّحن) و(ما تَلْحَن فيه العَوام) لِلكِسَائِيِّ ت 189هـ، وهما

(1) لحن العامة والتطور اللغوي للدكتور رمضان عبد التواب ص 13.

(2) مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري للدكتور أحمد محمد قدور ص 7.

من أوائل الكُتُب التي أُلِّفَتْ في هذا الجانب، وكتاب (ما تَلْحَن فيه العامَّة) لأبي عُبَيْدة مَعْمَر بن المُثَنَّى ت 210هـ، وكتاب (غَرِيب الحديث) و(الغَرِيب) لأبي عُبَيْد القاسم بن سَلَّام الهَرَوي ت 224هـ، وكتاب (إصْلاح المَنْطق) لابن السِّكِّيت ت 244هـ، وكتاب (الفَصِيح) لِثَعْلَب ت 291هـ، وظَهَر لهذا الكتاب شُروح كثيرة ورُدُود عليه فيما بعد، ومنها كتاب (تَصْحِيح الفصيح) لابن دُرُسْتَوَيْه ت 347هـ، وكتاب (التَّنْبِيه على أغاليط الرُّواة) لعَلِيِّ بن حَمْزة البَصْري ت 375هـ، وكتاب (لَحْن العَوام) لأبي بكر الزُّبَيْدِي ت 379هـ، وكتاب (تَصْحيفات المُحَدِّثِين) وكتاب (شَرْح ما يَقَع فيه التَّصْحيف والتَّحريف) لأبي أَحْمد العَسْكَري ت 382هـ.

وكتاب (الصَّاحِبِي في فِقْه اللُّغة) و(تَمام فَصِيح الكلام) لأحمد بن فارس ت 395هـ، وكتاب (لَحْنُ الخَاصَّة) لأبي هلال العَسْكَري ت 395هـ، وكتاب (تَثْقِيف اللِّسان وتَلْقِيح الجِنان) لِعُمر بن خَلَف بن مَكِّي ت 501هـ، وكتاب (دُرَّةُ الغَوَّاص في أَوْهَامِ الخَواصِّ) للحَرِيرِيِّ ت 516هـ، وكتاب (تَكْمِلة إصلاح ما تَغْلط فيه العامة) لأبي منصور الجَوَالِيقِي ت 540هـ، وكتاب (المَدْخَل إلى تقويم اللسان) لابن هِشام اللَّخْمِي ت 577هـ، وكتاب (تَقْوِيم اللسان) لأبي الفَرَج بن الجَوْزِي ت 597هـ، وكتاب (تَصْحِيح التَّصحيف وتَحْرير التَّحريف) لصلاح الدين الصَّفَدِي ت 764هـ، وكتاب (الجُمَانة في إزالة الرَّطانة) لابن الإِمَام ت بعد 827هـ، وكتاب (التَّنْبيه على غَلَط الجَاهل والنَّبِيه) لابن كَمَال باشا ت 940هـ، وكتاب (سَهْمُ الأَلْحاظ في وَهْمِ الألفاظ) وكتاب (بحر العَوَّام فيما أصاب فيه العَوَام) لابن الحَنْبَلي ت 971هـ، وغير ذلك الكثير من المؤلفات والرسائل..

وقد كانَ الهَدَفُ من هذه الكُتُب والمُؤَلَّفات (تَصحِيح نُطْقِ العَوام لِأَلْفاظِ العَرَبيةِ في البُلْدانِ المُخْتَلفةِ، بِحَيْث تُخَلِّصُها مِن كُلِّ ما دَخَلَ عليها من تَحْرِيفٍ، وتُصَوِّبُ كل ما شَابها من اللَّحن)[1]، على أنَّ المُتَأَملَ لأكثر هذه الكُتُب سيجدُ هناك هَدَفاً آخر وأَهَم من (تَصْحيح نُطْق العَوَام) أَنْفُسِهم، وهو تَقْوِيم أَلْسِنةُ الخَاصَّة

(1) تحريفات العامية للفصحى للدكتور شوقي ضيف ص 4.

من عُلماء وطُلَّاب عِلْم حتى لا تَتَأَثَّر هذه الطَبقةُ بِانْحرافاتِ العَامَّة في اللُّغة، ولهذا نميلُ إلى الرَّأْي الذي يَذْهَب إلى أنَّ (مُعْظم المُصَنَّفات تَتَّجه إلى الخَاصَّة لِتَقْويم لِسانِها وإِبْعادِها عن التَّأَثُّرِ بالعامَّةِ.. أمَّا الاتِّجاهُ إلى العَامَّةِ وتَقويم لِسانِها، فَلَمْ يَكُنْ في مَقاصِدِ المُؤَلِّفين)[1].

خاصةً وأنَّ مُعْظَم العَامَّة لا يَقْرَؤون ولا يُقْبِلُون على اقْتِناءِ هذه الكتبِ بِطَبيعةِ الحَالِ، فثَمَّة هَدَفٌ آخَر وهو هَدَف تَعْلِيميٌّ، ظَهَر في حِرْص مُؤَلِّفي هذه الكُتُب على تَعْليم طُلَّابِ العَربيةِ النَّطق والكِتابة السَّليمة، وتَنْبيهِ العُلماءِ والأُدباء على الوقوف على الأَخْطاءِ الشَّائِعةِ مِن نَاحيةٍ، ومَعْرفةِ صَوابها مِن ناحيةٍ أُخْرى، ولَمْ يَكُن مِن أهدافِ هذه الكُتُب والمُؤَلَّفاتِ أيضاً تَناوُل النُّصوص الأَدَبية شِعْراً أو نَثْراً، أو الوُقُوف على مَواضِع تَخُصُّ الأَدَب أو النَّقْد أو البَلاغة، بِقَدْر ما كانَ هَدَفُها تَتَبُّع الخَطَأ اللُّغوي في كلامِ العَامَّة أو الخَاصَّة، وغَنِيٌّ عن البَيانِ أنَّ مِثْلَ هذه الكُتُب والمُؤَلَّفات المَعْنِية بِتَعَقُّبِ أَخْطاءِ العَامَّة قدْ اسْتَمَرَّت إلى يومنا هذا، فَثَمَّة عشراتُ المُؤَلَّفات اللُّغوية الحَديثة سَعَتْ للقيام بهذه المُهِمَّة من التَّصحيحِ اللُّغوي فِيما يَلْحَن أو يُخْطِأ فيه العامَّة والخاصَّة على السواء.

**** أَمَّا المَعْنَى الثَّاني المُرْتَبط بِمُصْطَلح (النَّقْد اللُّغوي):** فهو يَدُور حَوْل ما قَام به بعضُ اللُّغَوِيِّين مِنْ نَقْدٍ ومُراجَعةٍ لِمُؤَلَّفاتِ اللُّغَويين السَّابقين عَليهم أو المُعَاصِرين لهم، والرَّدِّ على بَعْضِ ما كَتَبوه، ويُمَثِّل ذلك عِدَّة كُتُب ومؤلفات قامت بِهَدَف الرَّدِّ أو التَّفنيد أو المُعَارضة لِبعضِ الكُتُب اللُّغوية الأُخْرى أو لِبعض ما جاء فيها، مثال ذلك كتاب (تَهْذِيب إِصْلاحِ المَنْطِق) لأبي زَكَريا الخَطِيب التَّبْريزي ت 502هـ، وهو كِتابٌ في شَرْحِ وتهذيب وَرَدٍّ بعض ما جاء في كتاب (إصلاح المَنْطق).

ومِن أَمْثِلَتِها ما دَارَ حَوْلَ كتاب (الفَصِيحُ) لِثَعْلب من شُروح ووقوفٍ على الأخطاء، فَمِن هذه الكُتُب التي تَعَقَّبَتْهُ بالرَّد كتاب (فَائِت الفَصِيح) لأَبي عُمَر الزَّاهِد

(1) مصنفات اللحن والتثقيف اللغوي حتى القرن العاشر الهجري ص 58 - 59.

المعروف بِغُلامِ ثَعْلب ت 345هـ، وكتاب (التَّنْبِيهات على أَغالِيط الرُّواة) لِعَلِيٍّ بن حَمْزة البَصْريِّ ت 357هـ الذي سبق الإشارة إليه، فقد بَنَى كِتابَه على تَعَقُّب كتاب (الفصيح) لِثَعْلب، وأهم هذه الكتب التي تَعَقَّبت الفصيح كتاب (تَصْحِيح الفَصِيح) لابن دُرُسْتَوَيْهِ ت 337هـ، فكان من أهدافه نَقْد كتاب الفَصِيح والاسْتِدراك عليه.

وبذلك ظَهَرَت حَرَكَةٌ لُغويَةٌ بارزةٌ في التَّأْليفِ اللُّغوي، ثُمَّ في الرَّدِّ على ما أُلِّفَ فيها، بحيثُ قَامَتْ مُؤَلَّفاتٌ لُغويةٌ على مُعارضَةِ ونَقْدِ مُؤَلَّفاتٍ أُخْرى أو تعَقُّبِ ما فيها مِن أَخْطاءٍ، حتى اعْتَبَر القُدامَى أنَّ الكِتَاب الذي لا يُعَارَضُ ولا يُنْقَدُ، كِتابٌ لا فَائدة مِنه، بل هو إلى الأَعْجَمِيَّة أقرب منه إلى العربية، يقول الأَخْفَش في ذلك: (إذا نُسِخَ الكِتابُ ولم يُعَارَض، ثم نُسِخَ ولم يُعارضْ، خَرَجَ أَعْجَمِيّاً)[1]، وقد دُرِسَت أكثر هذه المؤلفات اللغوية حديثاً على أنَّها تَدْخُل ضِمْن مُسَمَّى (النقد اللغوي)، ولمْ يَقْتَصِر الأمر على نَقْدِ ومعارضة كُتُب اللُّغة والأدب وتَعَقُّب ما فيها، بل امْتَدَّ هذا المَنْهَج في النَّقد اللغوي إلى كُتُبٍ أخرى كثيرة في مجالات وعلوم مختلفة مِثْل الحديث والتفسير وأصول الفِقْه، ولا يَتَّسِع المَقام لِذِكْرِها، ولكنها تَدْخُل بالضَّرورة ضِمْن مَنْهَجِية النَّقد اللُّغوي، بِحَيْثُ تَتَعَقَّب بَعضُ الكُتُب ما فِي المُؤَلَّفات الأُولى من أخطاء لِتُناقِشها وتَرُدُّها لغوياً وموضوعياً.

وعلى الرُّغم من أنَّ هذا الاتِّجاه - سَواء ما كانَ منه تَصْوِيباً للَّحْن والخَطَأ اللُّغوي لَدَى العامَّة والخاصَّة، أو مُراجَعة ومعارضة ونَقْدِ مُؤلفاتِ اللُّغويين السَّابقين - لَمْ يَكُن ظاهرياً وَثِيق الصِّلة بالنَّقْد الأدبي، إلا أَنَّه قَدْ أَمَدَّ الأُدَباءَ والبَلاغِيِّين والنُّقاد بِنَماذجَ مِن الكَلام والمُفْرداتِ والتَّراكِيب الصَّحيحة لُغَوياً، ونَبَّهَهم إلى مَواضِع الخَطَأ واللَّحن، وأَثَار الجَدَل أو الحِرَاك اللُّغَوي حَوْل بعض القضايا اللُّغوية والنَّحوية والصَّرفية والدِّلالية فيما هو خَطأ، أو فيما هو صحيح، وما هو أَصَح وأَفْصَح منه، وقد أفادَ هذا الجَدَلُ وذلك الحِراكُ اللُّغوي مُؤَلِّفي كُتُب النَّقد الأدبي

(1) معرفة أنواع علوم الحديث لابن الصلاح (مقدمة ابن الصلاح) لأبي عمرو تقي الدين ابن الصلاح تحقيق نور الدين العتر ص 191.

فِيما تَناوَلُوه مِن نَقْدٍ للشِّعْر أو النَّثْر، وأَعْطاهُم القُدْرَة عَلى مُمَارسةِ هذا النَّوعِ مِن النَّقْدِ اللُّغوي بِكُلِّ مُسْتوياتِه ومَظاهِره عَلَى نُصُوصٍ أَدَبية مُخْتلفة.

فعندما نَنْظُر إلى أَكْثرِ كُتُب النَّقد العَربي القديم، سَنَجِد أنَّ تَنَاوُل أَخْطاء الشعراء وما وَقَعُوا فيه من لَحْن، كان أَحَد أَهَم مُرْتَكَزات النَّقد في تلك الكتب، فهذا قُدَامة بن جَعْفر ت 337هـ في كتابه (نَقْد الشِّعر) يُخَصِّص فَصْلاً تحت عنوان: (عُيوب اللَّفظ)، ويُحَدِّد هذه العيوب بقوله: (أنْ يَكونَ مَلْحُوناً، وجَارِياً على غَيْر سَبِيل الإعراب واللُّغة، وقَدْ تَقَدَّم مَنْ اسْتَقْصى هذا الفَنَّ، وهم واضعو صِناعة النَّحو، وأنْ يَرْتَكب الشَّاعِرُ مِنه ما ليس يُسْتَعملُ، ولا يُتَكَلَّم به إلا شَاذاً)[1].

والآمِدِيُّ ت 371هـ كذلك يَحْفَلُ كِتابُهُ في (المُوازَنة بَيْنَ شِعْر أبي تَمَّام والبُحْتُري) بالوُقُوفِ عِنْد ما يَقَعُ في دَائرة اللَّحن والخَطَأ اللُّغوي بِكُلِّ صُوَره، من ذلك قوله مَثَلاً: (قال صَاحِبُ البُحْتُري: ما نَعَيْنَا عَلَى أبي تَمَّام اللَّحْن - وهو في شِعْره كَثِيرٌ لو تُتُبِّعَ - فَتَنْعُوا مِثْلَه على البُحْتُري؛ لأنَّ اللَّحن لا يَكادُ يَعْرَى مِنه أَحَدٌ مِن الشُّعراءِ المُحْدَثِين، ولا يَسْلَم مِنه شاعِرٌ من الشُّعراءِ الإسْلامِيِّين؛ وقد جاءَ في أَشْعار المُتَقَدِّمين)، ويقولُ في مَوضع آخَر: (وكذلك مَا أَخَذَتْهُ الرُّواةُ على المُحْدَثِين المُتأَخِّرين - من الغَلَط والخَطَأ واللَّحْن - فَاشٍ أيضاً، وأَشْهَرُ أيضاً من أنْ يَحْتَاج إلى أنْ تُبَرْهِنه أو نَدُلَّ على ذلك؛ فلمْ يَكُ أحدٌ مِن مُتَقَدِّم ولا مُتَأَخِّرٍ في خَطَئِه ولا سَهْوِه وغَلَطِه مَجْهول الحَق.. فَكَيْف خَصَصْتُم أبا تَمَّام دُونَ غَيْره بالطَّعْنِ، وعِبْتُموه دُونَ مَنْ سِواهُ بالزَّلَلِ والوَهَن؟)، وتكَلَّم الآمِدِيُّ كذلك عن (ما غَلَط فيه أبو تَمَّام في المَعاني والأَلْفاظ)[2].

وكذلك فَعَلَ القاضي الجُرْجَانِيُّ ت 392هـ في كتابه (الوَسَاطةُ بَيْنَ المُتَنَبِّيِّ وخُصُومِه)، فهو يَتَعَقَّب ما كان من الخَطَأ واللَّحن، يقول: (فأمَّا المُخْتَلُّ المَعِيبُ، والفَاسِدُ المُضْطَرِب، فَلَهُ وَجْهان: أَحَدُهما ظاهِرٌ يُشْتَرك في مَعْرِفته؛ ويَقِلُّ التفاضُل

(1) نقد الشعر لقدامة بن جعفر ص 172.

(2) الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري للآمدي 1/ 29، 51، 141.

في عِلْمِه؛ وهو ما كان اخْتِلاله وفَسادُه من بابِ اللَّحْنِ والخَطَأ من ناحِيةِ الإِعْرابِ واللُّغة)[1]، وكذلك فَعَلَ أبو هِلال العَسْكَرِيُّ ت بعد 395هـ في (الصِّنَاعَتَيْن)، فقد تكَلَّم عنْ أَخْطاءِ الشُّعراء والخُطباء وغيرهم، وعَرَض لِنَماذج منها في كتابه، وقد بَيَّن العَسْكَرِيُّ أنَّ هَدَفه من ذلك هو هَدَفٌ أَدَبِيٌّ، يُحاوِلُ مِن خِلالِ تَعَقُّبِ الأَخْطاءِ واللَّحن في النُّصوص الأَدَبية، أنْ يَقِفَ الأديبَ عليها لِيَتَجَنَّبها، يقول: (الفَصْل الثَّاني: في التَّنْبِيه على خَطَأ المعاني وصوابها، لِيَتَّبِعَ مَنْ يُريدُ العَمَل بِرَسْمِنا مَواقِعَ الصَّوابِ فَيَرْتَسِمها، ويَقِف على مَواقِف الخَطأ فَيَتَجَنَّبها)[2].

وبذلك نُدْرك أنَّ حَرَكَةَ التَّصْويب والتَّصْحيح اللُّغوي عامَّة قد أَفادت النَّقْد الأَدَبي، بلْ كَانت جُزْءاً مِن هذا النَّقْد، ومُكَوِّن من أَهَمِّ مُكَوِّناته، إنْ لَمْ يَكُن بِشَكلٍ مُباشرٍ في كُتُبِ اللُّغة وكُتُب اللَّحن، فقد كانت بِشَكْلٍ واضِحٍ وجَلِيٍّ في كُتُب النَّقْد والبلاغة، وإنْ كانَت مَادةُ كُتُبِ التَّصحيح اللُّغوي هو ما كانَ يَدُورُ على أَلْسِنةِ العَامَّة أو الخَاصَّة مِن كَلامٍ عَادِي، فإن مَيْدَانه ومَادَّته في كُتُب النَّقْد الأَدَبي كانت النُّصُوص الأَدَبية ذاتها شِعْراً ونَثْراً، وهو ما سَنُلْقي عليه الضَّوءَ في سِياقِ هذه الدِّراسة بَعْد التَّعَرُّف على مَوْقِف التَّوحيدي مِن هذه الحَرَكة اللُّغَوية في التَّصويبِ والتَّصحيح.

***** موقِفُ التَّوحيدي من التَّصْويبِ والتَّصحيح اللغوي:**

والتَّوحيدي وإنْ لَمْ يُشَارك بِمُؤَلفاتٍ خاصَّة في حَرَكةِ التَّصحيح اللُّغوي، إلا أنَّ كُتُبه تَمْتَلئُ بِنَمَاذج من التَّصْحِيحات والتَّصْويباتِ اللُّغوية، فهو يُفْرِد لِكَلِمَتي (الخَطَأ والصَّواب) بِشَكْلٍ عام مِساحةً مِن البَحْثِ في اشْتِقاقِهما وأَصْلهما اللُّغوي كَعادَتِه في كَثيرٍ مِن المُفرداتِ التي وَرَدَت في كُتُبه[3]، ثم هو يُعَرِّفُ بِبعضِ أَسْبابِ اللَّحْن التي تَفَشَّت في المُجْتمع العَرَبي، يقول: (وإنَّما فَشَا اللَّحن للسَّبايا التي كَثُرَت في الإِسلام من الأَعَاجِم وأولادِهِنَّ، فإنهم نَزَعُوا في اللُّكْنَة إلى

(1) الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني ص 342 - 343.
(2) الصناعتين الكتابة والشعر لأبي هلال العسكري ص 69.
(3) البصائر والذخائر 5/ 83.

الأَخْوال)[1]، فقد أَدْركَ بِحِسِّه اللُّغوي والاجْتِماعي أنَّ حِراكَ المُجْتمع العَربي، ودُخول عَناصِر أَعْجَمية غير عربية، قد أَوْجَد أجيالاً تَخْلِط بين اللُّغةِ العَربية وبَيْن لُغَتِها الأَصْلِية التي عليها أَخْوالُهم وأُمَّهاتُهم، وهي الأجيالُ التي اصْطَلَحَ عليها المؤرخون والعلماء بالمُوَلَّدِين.

والتَّوحيدي يَعْتَمِدُ في حَرَكةِ التَّصحيح اللُّغوي لديه على مَصادِره، سَواء مِن السَّماعِ الذي يُعَدُّ مصدراً رئيسْاً ومُعْتَمداً لديه، إضافةً إلى مُؤَلَّفاتِ اللُّغويين والنَّحْويين السَّابقين عَليه أو المُعاصِرين له، وهو لا يَصْبرُ على خَطَأ يَقْرَأه أو يَسْمَعه حتى يُنَبِّهَ على ما فيه، ولا يَتَرَدَّد أو يَخْجَل من رَدِّ مَنْ يُخْطِئ وبيان الصَّواب له، سواء أَكَانَ المُخْطئُ من العامَّة أو من الخاصَّة، ولهذا فإنَّ مَنْهَج التَّصْويبات اللُّغوية لدى التَّوحيدي يَسِيرُ في ثلاثةِ اتِّجاهات:

الاتِّجاهُ الأَوَّل: هو تَصْوِيب كلام الخَاصَّة من علماء وفُقهاء وشُعراء.

والاتِّجاه الثَّاني: هو تصويب كلام العامَّة الذي يَمَسُّ جانباً من جَوانِب الاسْتخدامِ الفَصيحِ للُّغة.

أما الاتِّجاه الثَّالث: فهو ما يَخُصُّ الأَخطاء الكِتَابية وما يَعْتَريها مِن تَحْريفٍ وتَصْحيف.

**** أَمَّا ما يَخُصُّ أَخْطاء الخاصَّة**، فقد كان له مَوْقِف حَازمٌ من هذه الأَخْطاءِ التي يَقَعُ فيها العُلماءُ أو الأدباء، فهو وإنْ كانَ يَلْتَمِس العُذْرَ للعَامَّة فيما تَتَحدث به من أَخْطَاء أو لَحْن - كما سنرى - إلاَّ أَنَّه لم يَكُن يَعْذُر هؤلاء الذين لهم حَظٌّ من الدَّرْس اللُّغوي، خَاصة عندما لا يَتَوَسَّعون في مَعْرفَةِ مَذاهِبِ العَرب في كَلامِها، وثمة نماذج كثيرة في كتبه يترصد فيها أخطاء الخاصة من العلماء والأدباء[2]، ومن ذلك حَمْلَتُه على بعضِ الفُقَهاء الذين لا يُحْسِنون تَعَلُّم العربية، يقول: (وتَقُول عِنِّين بَيِّن التَّعْنِين، واجْتَنِبْ قولَ الفقهاء بَيِّن العُنَّة، فإنه كَلام مَرْذُول؛ وقد مَرَنوا على

(1) البصائر والذخائر 1/ 181.

(2) المصدر السابق 1/ 91، 220، 221، 5/ 97.

فُنُون من الخطأ، لِسُوءِ عنايتهم بِلُغَة نَبِيِّهم عليه الصلاة والسلام)[1].

وهو أيضاً يَرُدُّ أخطاءَ بعضِ عُلماءِ الكَلامِ في اللُّغة، ويُبَيِّن تقصيرهم في هذا الجانب، يقول: (وإيَّاك أنْ تَقولَ ما يقولُ المتكلمون مَأْوُوف، فإنَّه مَرْدُود، وليس للمُتَكَلِّمين حُجَّة في اللِّسان، فَضْلاً عن أن يكونوا حُجَّة في المعاني)[2]، ويَقومُ التَّوحيدي كذلك بِتَخْطِئةِ بعض الشُّعراءِ ومِنْهم أبو تَمَّام، يقول: (وأمَّا قولُ أبي تَمَّام: سُمِّيتَ إنْساناً لأنَّك نَاس، خَطَأ)[3]، فالتَّوحيدي لم يَتْرُك أحداً مِن هؤلاء العُلماءِ أو الأُدباءِ الذين لَحَنُوا أو ظَهر خَطؤُهم إلا رَدَّهم إلى الصواب، غير مُكْتَرِث لِمَكَانتهم أو مرتبتهم.

** **أمَّا ما يَخُصُّ أخطاء العامَّة**: فقد أَوْلاها التوحيدي عِنايته، ورَصَد أَكْثَر ما يَقَع فيه العامة من أخطاء لغوية، ونَبَّه عليها في أكثر كُتُبه، فقد خَصَّص في كتابه (البَصائِر والذَّخائِر) مِساحةً، لِنَقْلِ وروايةِ ما يَدورُ على أَلْسنةِ العامة من عِباراتٍ وأَقْوال، مُحاولاً تَتَبُّع دِلالاتها وما تَعْنيه هذه العبارات[4]، ويَسُوق النَّماذج والمواقف التي تُبرزُ الخَطَأ واللَّحن، ويُنَبِّه عليها ويُشيرُ إليها، ويَنْتَهِزُ الفُرصةَ في أيِّ بَحْثٍ لُغَوي يقومُ به للتَّنْبيه على ما يَغْلط فيه العامة.

وعلى الرُّغْمِ من دِفاعِهِ الدَّائم عنْ الصَّوابِ اللُّغوي وَوُقُوفه في مُواجهةِ اللَّحن، إلا أنَّه كان يَعْذُرُ العامَّة إذا وَقَعَتْ في اللَّحن والخطأ اللغوي، وذلك لأنَّ اللَّحن لم يَسْلَم منه الخاصة من العلماء والفقهاء، يقول: (فلا تُؤَاخِذِ العَامةَ باللَّحن، فإن الصَّوابَ في المَعْنَى، والإعراب في اللفظ، عُرْيانٌ من قُضَاتِك وعُدولك وشيوخك)[5]، وهذا إدراك وَوَعْيٌ عميقٌ من التَّوحيدي بأنَّ حَركة

(1) البصائر والذخائر 1/ 23.
(2) المصدر السابق 5/ 89.
(3) السابق نفسه 5/ 95.
(4) نفسه 9/ 50.
(5) نفسه 9/ 51.

التَّصحيح اللُّغوي وتَعَقُّب اللحن، مُوَجَّهة في الأساس إلى الخَاصَّة، أو من نُسَمِّيهم الآن (النُّخْبة)، لأنَّ هؤلاء أَكْثرُ الْتصاقاً باللغة الفَصيحةِ في مُسْتوياتها الأعلى، وعليهم أنْ يَتَحَرَّوا الدِّقةَ فيما يكتبون أو يتحدثون، في حين أن العامة مَعْذُورون لِقِلَّة عِلْمهم أو اطلاعهم على اللَّغة السليمة، فإذا كان العلماء والشيوخ والفقهاء والأدباء يُخْطئون ويَلْحَنون، فما بَالُنا بِعامَّة الناس في أسواقهم ونواديهم ومجالسهم، ومَوْقِفُ التَّوحيدي هنا ليس مَوْقف المُدافع عن لَحْن العَامَّة، بل هو مَوقف الذي يُدْرك الواقع الاجْتماعي والثقافي للبيئةِ التي كانَ يَعيشُ فيها من ناحِيةٍ، ويُدركُ طبيعةَ الحِراكِ اللُّغوي من ناحيةٍ أُخْرى، ويدركُ كذلك أنَّ العَامَّة بِطبيعَتِها تَتَساهلُ في اللُّغةِ بشكلٍ كَبيرٍ، ولا تَنْظُر إلى مِعْيارية اللغة وقواعدها، بِقَدْر ما تَنْظر إلى وَظِيفِيَّة اللغة ونَفْعِيَّتها في التواصل والتعامل الاجتماعي.

وقد سَجَّل التوحيدي مَوْقفاً إزاء ما يُرْوى من اللَّحْن والخطأ اللغوي في الطَّرائِف والنَّوادر التي تُحْكى عن العامة، وهذا الموقف في الحقيقة مُشَابِه لما اتَّخذه الجاحظ ت 255هـ، الذي أَكَّد على ضرورة نَقْلِ أو رواية النادرة والطُّرْفة والمُلْحة، التي يحكيها العامة بما فيها من أخطاء، بل وما فيها من سُخْف، يقول الجاحظ: (وكذلك إذا سَمِعْتَ بِنَادِرَةٍ من نوادر العَوَام، ومُلْحَة من مُلَح الحُشْوَة والطِّغام، فإياك وأَنْ تَسْتَعمل فيها الإعراب، أو تَتَخَيَّر لها لفظاً حَسَناً..، فإن ذلك يُفْسِد الإمتاع بها، ويُخْرِجها من صُورتها، ومن الذي أُرِيدت له، ويُذْهِب اسْتِطابَتَهم إياها، واسْتِمْلاحَهم لها)[1].

فالجاحِظُ هنا غَيْرُ مَعْنِيٍّ بِصِحَّة الإعْراب في تلك النَّوادِر أو المُلَح، وذلك لإدراكِ الجاحِظ أنَّ النَّادرةَ أو المُلْحة ليْسَت مَوْضع الاهْتمام بالإِعْراب، بلْ إنَّ هَدَفها هو الإِمْتاعُ وليس مراعاة الصِّحة اللُّغوية، فمِن وَاقِعِ اجْتماعيةِ الجاحظ العالية والْتِصاقِه بالنَّاس، يُشَدِّد على ضرورة حَكْيِها كما قِيلَتْ، ومؤكداً على أنَّ أيَّ تَغْيير في صُورتها، أو تصحيح لِخَطَئها يُذْهِب قِيمة (الإمْتَاع) في سَرْد الطُّرفة أو النَّادرة،

(1) البيان والتبيين 1/ 146، وينظر كتابنا: الجاحظ رائد البيان العربي.

إنه هنا يُقِرُّ بواقعٍ لُغَويٍّ اجتماعيٍّ يَخُصُّ لوناً من ألوان الكلام، لا يَجب أن يُصْرَفَ عن جِهَته التي بَدَأت منه أو التي ظَهَرت عليه، وليس ذلك تقليلاً من قِيمةِ الإِعْرابِ وقواعده، لكنَّ هذا الموضع تَظْهَرُ فيه القِيمة الاجتماعية والإمتاعية أكثر من القيمة اللغوية المعيارية، وقد سار ابن قتيبة ت 276هـ، كذلك على هذا المبدأ في بعض كتبه، ومنها (عيون الأخبار) ويبدو أنه قد تَابَعَ الجاحظ في هذه المسألة، يقول: (وكذلك اللَّحن إنْ مَرَّ بك في حديثٍ منَ النَّوادِرِ، فلا يَذْهَبَنَّ عليك أَنَّا تَعَمَّدْنَاهُ، وأَرَدْنا منك أن تَتَعَمَّده، لأنَّ الإعراب ربما سَلَبَ بعضَ الحديث حُسْنَه، وشاطَرَ النَّادرة حلاوتها)[1].

وهذا المَوْقِفُ الذي أَخَذَه الجَاحِظ وابنُ قُتَيْبة مِن رِوايةِ طُرْفَةِ العَامَّة كما هي، هو نَفْسُه مَوْقِف التَّوحيدي، فهو لا يُفَضِّل أو يُحَبِّذ تَعْدِيل النَّادِرةِ أو الطُّرْفةِ، أو تَصْويبها لو كان بِها خَطَأٌ أو لَحْنٌ، وإنما يُفَضِّلُ أنْ تُرْوَى كما هي، يقول بعد أن أَوْرَدَ نادِرة: (هذا لَفْظُ هذا الجَاهِلِ، والصَّوابُ فيه يُخِلُّ بالنَّادِرةِ، ولا تُنْكِرْ اللَّحنَ والخَطأَ، إذا كانَتْ الحِكايةُ عن سَفِيهٍ أو نَاقِصٍ)، ثم يَقولُ مرةً أُخْرى بَعْد أن أَوْرَدَ قِصَّة ثانية، مؤكداً أن اللَّحنَ أَصْلَحُ منَ الإعْرابِ في هذه القِصصِ والنَّوادر: (فإنَّ اللَّحْن هاهُنا أَصْلَحُ منَ الإعرابِ، وقَد قِيلَ: لِكُلِّ مَقَام مَقال)[2].

ثم يَذْكرُ التَّوحيدي في مُقَدِّمته للرِّسالةِ البَغْدادية تَبْريره لِمَا أَقْدَمَ عليه من ذِكْرِ بَعْضِ النَّوادِرِ أو العِبارات البَدَوية أو العَامِيَّة كما هي مَلْحُونة، فهو يَطْلُب من قارِئِه أنْ يَتَحَمَلَه إذا أطال عليه، أو إذا رَأَى لَحْناً فيما كَتَبه مِن أَحْداثٍ ونَوادر، وانْتَهَى إلى تَقْريرِ عِبارةِ أَحَدِ البُلَغاء - وأَحْسَبُه يَعْني الجاحِظ - أن مُلَحَ النَّادرةِ في لَحْنها، يقول التَّوحيدي: (فَمَنْ نَشَط لِسَماعِها، ولم يَعِد تَطْويلَ فُصُولِها وفُضُولِها كُلْفَةً على قَلْبِه، ولا لَحْناً يَرِدُ فيها مِن عِباراتِهم، قُصُورَ مَعْرِفةٍ يُعَيِّرني بها، لاسِيَّما مَعَ انْتِهائِه

(1) عيون الأخبار لابن قتيبة مقدمة المؤلف ص م.

(2) البصائر والذخائر 1/ 110، 4/ 72.

منها إلى الحِكايَةِ البَدَويةِ الأَدَبيةِ التي أَرْدَفْتُها بها، وَتَبعَ أَحد البُلَغاءِ: مُلَحُ النَّادِرة في لَحْنِها..)[1].

وللتَّوحيدي أيضاً في ما يَخُصُّ لَحْن العامَّة، مَوْقِفٌ نَقْديٌّ تَطْبيقِيٌّ رَائِعٌ مَارَسَه على أَبْياتٍ مِنَ الشِّعر، وقدْ سَجَّلَ هذا المَوْقِفَ في سِياقِ دِفاعِهِ عَن الجَاحِظ في روايَتِه لِبَيْتٍ منَ الشِّعر، فقد رَوَى الجاحِظُ ثَلاثَةَ أَبياتٍ للشَّاعر (مَالِك بن أَسْمَاء الفَزَارِي) في اسْتِمْلاحِ اللَّحْن - أيِ الخَطَأ اللُّغَوي - من بَعْضِ نِسَائِه، يقول الجاحِظ: (وقَدْ قَالَ مَالِكُ بنُ أَسْماء فِي اسْتِمْلاحِ اللَّحْنِ مِن بَعْض نِسَائِه:

أَمُغَطَّى مِنِّي عَلَى بَصَرِي لِلْـ ـحُبِّ أَمْ أَنْتِ أَكْمَلُ النَّاسِ حُسْنَا
وَحَدِيثٍ أَلَذُّهُ هُوَ مِمَّا يَنْعَتُ النَّاعِتُونَ يُوزَنُ وَزْنا
مَنْطِقٌ صَائِبٌ وتَلْحَنُ أَحْيَا نَاً وَأَحْلَى الحَدِيثِ مَا كَانَ لَحْنَا[2].

فقد فَهِم الجاحِظُ مِن هذه الأبياتِ أَنَّ الشَّاعِر يَسْتَمْلحُ اللَّحْنَ منَ النِّساءِ، أي الخَطأ اللغوي، لكنَّ هناك مَنْ اسْتَدْرَكَ على الجاحِظ هذا الفَهْمَ، وهو (يَحْيَ بنُ عَلِي المُنَجِّم)، حيثُ ذَكَر للجاحِظِ أَنَّ الشَّاعِر أَرادَ هنا التَّوْرِيَةَ والإشارَةَ، فَكَلمةُ اللَّحْنِ هنا تَعْنِي الإِشارة، وهو مَعْنَى مِن مَعاني كَلِمة اللَّحْن المُخْتَلفة، ولم يَقْصِدْ الشَّاعِرُ باللَّحْنِ الخَطَأ اللُّغوي، يقول الخَطيب البَغْدَادِي: (أَخْبَرنا يَحْيَ بنُ عَلِي، قال: حَدَّثَني أَبِي، قال: قُلْتُ للجاحِظ إنِّي قَرَأْتُ في فَصْلٍ مِن كِتابِكَ المُسَمَّى كِتاب البَيانِ والتَّبْيين، إنَّ مِمَّا يُسْتَحْسَن مِنَ النِّساءِ اللَّحْن في الكَلام..)، ثمَّ قال يَحْيَ بنُ عَلِي المُنَجم، مُشيراً إلى مَعْنَى (اللَّحن) مِن وِجْهةِ نَظَره، وأَنَّ المَقْصودَ بالبَيْتِ أنَّ (المَرْأَة فَطِنَة، فهي تَلْحَنُ بالكَلامِ إلى غَيْرِ المَعْنى فِي الظَّاهِرِ، لِتَسْتُرَ مَعْناه، وتُورِّي عنه، وتُفْهِمه مَنْ أرادتْ بالتَّعْريضِ، كما قَالَ اللهُ تعالَى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾، ولم يُرِدْ الخَطَأ مِنَ الكَلامِ، والخَطَأُ لا يُسْتَحْسَن مِنْ أَحَدٍ)[3]، ثم

(1) الرسالة البغدادية ص 45.

(2) البيان والتبيين 1/ 147.

(3) تاريخ بغداد 12/ 210، وأمالي المرتضي 1/ 16، ومعجم الأدباء 5/ 2109.

تُشِيرُ الرِّواياتُ إلى أنَّ الجاحِظ قدْ سَلَّمَ بأنَّه أَخْطَأَ في الفَهْمِ لِمَعْنى اللَّحْنِ في هذا البَيْت، فقد قَبِلَ الجاحِظُ هذا المَعْنى الآخَر لِكَلِمة اللَّحْن، وأَقَرَّ به، ولهذا طَلَبَ منه يَحْي بن عَلِي المُنَجِّم أن يُصْلِحَ هذا الخَطَأ، يقول: (أَصْلِحْهُ، فَقالَ: الآنَ وقَدْ سَارَ الكِتابُ في الآفاقِ، هذا لا يَصْلُح)، وفي روايةِ ياقوت: (فَكَيْفَ لِي بِما سارتْ بِه الرُّكْبانُ)[1].

وبعيداً عن اعْتِرافِ الجاحِظ أو إقْرارِه بأنَّ فَهْمَه لِمَعْنى اللَّحْن في البَيْتِ كان خَطَأً، إلاَّ أنَّ القِراءةَ التي قَرَأَها الجاحِظُ وفَهِمَها للبَيْتِ مَقْبُولةٌ بلْ ومَعْقولةٌ، وهي مما تَجُوزُ في هذا المَوْضِع، فَبِالنَّظَر إلى تلك اللَّوْحةِ الشِّعْريةِ المُتَكاملةِ مِن خِلالِ الأَبْياتِ الثَّلاثة، نَجِدُ أنَّ قِراءةَ وَفَهْم الجاحِظ الذي أَثْبَتَه في كِتابِه صَحِيحٌ، فالشَّاعرُ في البَيْتِ الأَوَّل يَتَكَلَّم عنْ أَنَّ الحُبَّ قد غَطَّى على بَصَره، وذلك مِمَّا لا يَجْعَله يَرَى عُيوبَ مَحْبوبته، ولهذا يَتَساءَل إنْ كانَتْ أَكْمل النَّاس حُسْناً، أَمْ أَنَّ الحُبَ سَيَجْعله يَتَناسَى عُيوبَ مَحْبُوبته، وهذا دَليلٌ قَوِيٌّ عَلَى أنَّ اللَّحْن هنا ذُكِر في مَقامِ العَيْبِ، فأَوْلَى أنْ يَكُونَ اللَّحنُ هو الخَطَأُ في نُطْقِها للكَلمات، وبِدَليلِ البَيْت الثَّالث الذي جَعَلَ فيه المَنْطِق الصَّائِب بِإزاءِ اللَّحْن، كأَنَّهُما مُتَقابِلان ومُتَضادان، ممَّا يُعَزِّز أنْ يَكُونَ المُرادُ مِن كَلِمة اللَّحْن الخَطَأ اللُّغوي، ولَيْس الإشارة أو التَّوْرية، أو أنَّ ذلك يَدُلُّ على فِطْنَتِها كما قَالَ يَحْيَ بن عَلي المُنَجم، فالجَاريةُ ليست عَالِمةُ لُغَةٍ، ومِنَ الجَائِز أنْ تَلْحَن، وقدْ يَكونُ أَحْلى حَدِيثها هو ذلك اللَّحْن الذي يَحْتَمِله الحَبِيبُ بل يشعر بِلَذَّته.

وهنا يَبْرَز التَّوحيدي بَلْ ويَنْفَرِدُ في الدِّفاع عن الجاحظ في فَهْمه وتَفسيره لمعني اللحن على أنه الخطأ اللغوي وليس الإشارة أو التورية، وهي وَقْفَة نَقْدِية تَطْبِيقية تُحْسَب للتَّوحيدي، يقول ياقوت: (انْتَصر أبو حَيَّان لهذا القَوْل الذي اعْتَرَفَ الجاحِظُ بِخَطَئِه فيه، فقال: وَعِنْدي - أَيْ التَّوحيدي - أَنَّ المَسْأَلةَ مُحْتَمِلةٌ للكَلام، لأَنَّ مُقَابِلَ المَنْطِقِ الصَّائبِ المَنْطِق المَلْحُون، واللَّحْنُ مِنَ الغَواني والفَتَياتِ غَيْرُ

---

(1) تاريخ بغداد 12/ 210، ومعجم الأدباء 5/ 2110.

مُنْكَرٍ ولا مَكْروه، بل يُسْتَحبُّ ذلك، لأنَّه بالتَّأْنيثِ أَشْبَه، وللشَّهْوةِ أَدْعَى، ومع الغَزَلِ أَجْرَى، والإِعْرابُ جِدٌّ، ولَيْسَ الجِدُّ من التَّغَزُّل والتَّعَشُّق والتَّشاجِي في شَيءٍ، وعَلَى مَذْهَب عَلِي بن يحيى أَنَّ المَنْطِق الصَّائِب هو الكَلامُ الصَّريحُ، وأَنَّ اللَّحْنَ هو التَعْريضُ وأَنَّها تَعْرِفُ هذا وهذا، فَهَبْ أَنَّ هذا المَعْنَى مَقْبُول، لِمَ يَنْبَغِي أَنْ يَكونَ المَعْنَى الآخَر لَهُوجاً - غير نَاضِج - ومَرْدوداً؟، وقد يَجُوزُ أَنْ يَكونَ مُرادُ الشَّاعر ذاك)[1].

وقد وَرَدَ في حَواشِي (أمالي المُرْتَضى) للشَّريف المُرْتَضَى ت 436هـ، تَكْمِلة لِكلامِ التَّوحيدي لَمْ يَذْكرها ياقوت، يقول التَّوْحيدي فيما ذَكَره المُرْتَضَى: (ثُمَّ ما المُوجِبُ لأَنْ يُتَمَحَّلَ لِلبَيْتِ وَجْهٌ يَسْلُبُه حُسْنَ الطِّباقِ؟، ولو أَرَادَ به المُلاَحَنَة التي هي الفَطَانة، لَكان مُلْغِياً بِذْكِرِ اللَّحْنِ، لأنَّ اللَّحْنَ في هذا المَعْنى صَائِب، فيَذْهَبُ الاتِّسَاقُ بِذهابِ الطِّباق، فَبَانَ لك أَنَّ المَعْنَى هو اللَّحْنُ الذي يُضَادُّ صَوابَ الإِعْرابِ وإِقَامَتَه، وإِنْ كانَ كذلك المَعْنَى الثَّاني مُحْتَمَلاً)[2].

ومِنْ هذه العِباراتِ التي وَرَدَت على لِسانِ التَّوحيدي في قِراءتِه لِمَعْنى الأَبْياتِ يُمْكِننا أَنْ نُلَخِّصَ ما أَرادَه التَّوحيدي في ثَلاثِ نِقاطٍ:

النُّقْطةُ الأُولى: أَنَّ كَلامَ أَبي حيَّان هنا يَذْهَبُ إلى جَوازِ أَكْثر مِنْ مَعْنَى لِبَيْتِ الشَّاعر، فالمَعْنى الأَوَّل هو ما فَهِمَه الجاحِظُ، والثَّاني ما فَهِمَه الذي قام بِتَخْطِئةِ الجاحِظِ، فمَعْنى البَيْت يَحْتَمِلُ الوَجْهين.

النُّقْطة الثانية: أَنَّ المَعْنَى الأَوَّل أَلْيَقُ وأَجْدَرُ بِمقام الغَزَلِ والتَّحَبُّب، والتَّلَذُّذ مِن كَلامِ المَحْبوبةِ، حيثُ يُعَدُّ خَطَؤُها ولَحْنُها مَثَاراً لِدَهْشةِ الحَبيبِ وكَلَفه بها، بلْ وتَلَذُّذه منه، وهذا وَعْيٌ عَميقٌ وفَهْمٌ سَليمٌ مِنَ التَّوحيدي لِطَبيعَةِ فَنِّ الغَزَل وضَرُورة مُناسَبةِ الكَلام لِمُقْتَضى هذا الفَنِّ.

---

(1) معجم الأدباء 5/ 2110.

(2) أمالي المرتضي 1/ 17، ولم يصرح الشريف المرتضي أن هذا الكلام للتوحيدي لكن أول الكلام مطابق لما ذكره ياقوت نقلاً عن التوحيدي.

والنُّقْطةُ الثَّالثة: تَظْهَر في إشَارةِ التَّوحيدي اللاَّفِتةِ إلى مَسْألةٍ بَلاغِيَّةٍ جماليةٍ تَقْتَضِي أنْ يَكونَ المَعْنَى المُراد مِن اللَّحْن في البَيْتِ هو الخَطَأُ اللُّغوي، وذلك وُجودُ الطِّباقِ في صُورَتَيْن مُتَقَابِلَتين وهُما المَنْطِق الصَّحيحُ والخَطَأُ اللُّغوي، ولو نَظَرْنا إلى اللَّحْنِ عَلَى مَعْنى الإشارة والتَّوْرية لَضَاعَ الطِّباقُ وفُقِدَ التَّقابُلُ المَوْجودُ في البَيْت، واخْتَلَّت الصُّورةُ الجَماليةُ فيه.

وهذه العِباراتُ التي وَرَدَت على لِسانِ التَّوحيدي في الدِّفاع عن الجَاحِظ، وأَبْرَزَت رُؤْيتَه النَّقْدية التَّطْبيقِية اللُّغوية والجَمالية في تَحْليلِ هذه الأبياتِ الشعرية، لَمْ نجدها في كُتُبِه المَنْشُورةِ التي بَيْنَ أَيْدِينا، ممَّا يُرَجِّحُ أَنَّ هذه العِباراتِ مُقْتَطَفةٌ مِن كِتابِه المَفْقُود (تَقْريظ الجَاحِظ)، صَحيحٌ أنَّ ياقوت الذي أَوْرَدَ جُزْءاً مِن هذه العِباراتِ لَمْ يُصَرِّحْ بأنَّه نَقَلَها مِن كِتابِ (تَقْريظ الجاحِظ)، لكنَّ عَدَم وُجودِ هذه العِباراتِ فِي كُتُبِ التَّوحيدي المُتَدَاولة مِن نَاحيةٍ، وتَخْصيص التَّوحيدي كِتابه (تَقريظ الجاحِظ) لِكُلِّ ما يَتَعلَّق بالجاحِظ مِن ناحيةٍ ثانيةٍ، يَدْعَم القَوْلَ بأنَّ هذه العباراتِ من ذلك الكِتابِ المفقود.

** **وأمَّا مَا يَخُصُّ الخطَأ الكِتَابِي**، فللتَّوحيدي دَوْرٌ واضِحٌ مِن خِلالِ ما كَتَبَه في مُواجَهةِ هذا النَّوعِ مِنَ الخَطَأ اللُّغوي، وما يَعْتَري الكِتابةَ من التَّحْريفِ والتَّصْحيفِ، فالتَّوحيدي يُدْركُ أنَّ الكِتابةَ هي المَظْهرُ المُقَابِلُ للحَديثِ الشَّفَوي، وهي مُقَوِّمٌ مِن مُقَوِّماتِ اللُّغةِ، حتى أنَّه أَفْرَد لهذا النَّوعِ رِسالةً خاصَّةً وهي (رِسالةُ الكِتَابة)، فإذا كان على التَّوحيدي أنْ يَتَصدَّى للخَطَأ واللَّحن في الحَديثِ، فَمِن بَابِ أَوْلى أنْ يَتَصَدَّى لهذا الخَطَأ في الكِتابَةِ، خاصَّةً وأنَّ خِبْرَةَ التَّوحيدي بالكِتَابةِ والنَّسْخ والوِرَاقَة كَمِهْنةٍ وحِرْفةٍ احْتَرَفها، أتَاحَتْ له قَدْراً كَبيراً مِنَ الاطِّلاعِ على أَشْهَر الأَخْطاءِ في الكِتابةِ، ومِن ثَمَّ عَمِل على التَّنْبيهِ عَليها والتَّعْريف بها.

والتَّوحيدي كان يُوَثِّقُ تَصْحِيحَه لمَرْوِيَّات النُّصوصِ المَكْتوبةِ التي أَصَابها التَّصْحيف، فَيَذْكُرُ المَصادِرَ التي كان يَرْجِعُ إليها، ويُصَحِّحُ ما كانَ بها مِن تَصْحيفٍ، فقد ذَكَرَ قَوْلَ الرَّاجز:

مَـالُـكَ لا يُـقْـصَـى ولا يُـسَـرَّحْ   والـيَـأْسُ مِـمَّـا لا يُـنَـالُ أَرْوَحْ

ثم قال مُعَقِّباً: (هَكَذا كانَ فِي مُسَوَّدَةِ ابنِ العَمِيدِ: يُقْصَى بِالصَّادِ، ولَعَلَّه: يُقْضَى ويُسَرَّح)[1].

ويُشِيرُ التَّوحيدي إلى التَّغيُراتِ التي تَطْرَأُ على المَرْوياتِ والنُّصوصِ المَكْتوبةِ نَتيجةَ التَّصْحيفِ والتَّحْريفِ، أو سُوءِ التَّلْقِين، وإلى ما تَنْحَرِفُ بِه الرِّوايةُ، وَيَبْتَعِدُ به الحِفْظُ عن ما قَالَه صَاحبُ النَّصِّ، فهو قد ذَكَر بَيْتَ ذِي الرُّمَّةِ:

لَهَا بَشَرٌ مِثْلُ الحَرِيرِ وَمَنْطِقٌ   رَخِيمُ الحَوَاشِي لا هُرَاءٌ ولا نَزْرُ

فيقول مُعَقِّباً: (وكُنْتُ أُنْشِدُ أيامَ الصِّبا هذا - أيْ كَلِمة نَزْر - بالذَّال، وكانَ ذلك من سُوءِ تَلْقِين المُعَلِّم، وبالعراق رُدَّ عليَّ، وقِيل هو بالزَّاي..)[2]، وهنا يَلْفِتُنا التَّوحيدي إلى أنَّ سُوءَ تَلْقِين المُعَلم لِطُلَّابه، أو تَحْريف الرَّاوي قَد يَجْعلُ المُتَلَقِّين يَحْفَظون كَلماتٍ في بَيْتٍ أو نَصٍّ أَدبي عَلَى غَيرِ وَجْهِه الصَّحيح، وهنا يَنْقِل التوحيدي تَجْرُبته الخاصة في حِفْظ كلمة (نَزْر) على أنها بالذَّال وليست بالزَّاي، وفَرْقٌ بَيْنَ مَعْنَى الكَلِمَتَين.

فالتَّوحيدي بذلك يُدْركُ أَثَر الخَطَأ الكِتابي على شِيوعِ الخَطَأ اللَّفْظي، فإذا شَاعَ هذا الخَطَأُ في كِتابٍ ما، نَتجَ عنه رواية هذا الخَطَأ شَفَوِيّاً على أنَّه صَواب، ويَنْتُجُ عن ذلك خَطَأٌ في المَفْهوم وفي المُعْتَقَد وفي السُّلوكِ أيضاً، فَمِن ذلك يقول التَّوحيدي مثلاً: (وأَنَا سَمِعْتُ ابنَ شَاهِين المُحَدِّث في جَامِعِ المَنْصُور، يَقولُ فِي الحَديثِ: نَهَى النَّبيُّ ﷺ عن تَشْقِيقِ الحَطَبِ، فقالَ قَومٌ مِنْ بَعْضِ المَلاَّحِين: كَيْفَ نَعْمَلُ والحَاجَة مَاسَّةٌ إلى الحَطَبِ؟، وقال ابنُ شَاهين مَرَّةً أُخْرى في وُجُوهِ قَوْلِه تَعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴿٤﴾﴾، قِيلَ: لا تَلْبِسْها على عَذِرَة....)[3]، فالتَّوحيدي قد رَصَد الخَطَأ الفَاحِش الذي وَقَع فيه المُحَدِّث، وعَرَفَ أنَّه ناتِجٌ عن سُوءِ تَلْقين، أو تَصْحِيفٍ في كِتابٍ حَوَّلَ فيه كَلِمة (الخُطَب) إلى (الحَطَب)، فَقَامَ التَّوحيدي بِتَوضيحِ ذلك والتَّنْبِيهِ عليه.

---

(1) البصائر والذخائر 6/ 165.

(2) الإمتاع والمؤانسة 1/ 22.

(3) البصائر والذخائر 6/ 114.

وما كانَ يَقومُ به التَّوحيدي مِن مُراجَعةِ مَرْوِيَّات النُّصوصِ وتَصْويبِها كانَ ضَرُورةً لُغَويةً وأَدَبيةً، أَشْبَه بِما يَقومُ به مُحَقِّقو النُّصوصِ في العَصْر الحَديثِ، وقدْ أَطْلَقَ الدكتور رَحْمة العَزَّاوي على هذا النَّوعِ مِنَ النَّقْدِ اللُّغوي (النَّقْد العَمَلي)، وبَرَّر ذلك بأنَّه (يَقُومُ بِتَسْلِيطِ الضَّوءِ على لُغَةِ النَّصِ، لِمَعْرِفةِ المَواضِعِ التي لَحِقَها التَّغْييرُ..)[1]، فَمِنْ مهامِّ النَّاقِد اللُّغوي أنْ يُنَبِّه إلى مَواضِعِ التَّصحيفِ والتَّحريفِ في النَّصِّ الأَدَبي، والإشارة إلى مَا طَرَأَ على النَّص من تَغْيير، وعِبارةُ التَّوحيدي في تَصْويبِ رِوايةِ بَيْتِ ذِي الرُّمَّة الذي كان يَحْفَظه على غَيرِ وَجْهِه الصَّحيح، تُشِيرُ أيضاً إلى أنَّ البَعْضَ قد نَبَّهه إلى خَطَئِه وَعَرَّفه الصَّحيح من رِوايةِ البَيْت، وهذا يَدُلُّنا على أَنَّ البِيئَةَ العِلْميةَ واللُّغويةَ في عَصْر التَّوحيدي لَمْ تَكُنْ تَسْمَحُ بِمُرورِ هذا الخَطَأِ أو ذاك في نَقْلِ وتَدْوينِ الرِّواياتِ والنُّصوص، ويَدُلُّنا كذلك على أن أَكْثَر هؤلاء العلماءِ والرُّواة ونُقَّاد الأدب لَمْ يَقْبَلوا لُغَةَ النُّصوصِ المَرْوِيَّة على عِلاَّتها، وتَدُلُّنا عباراتُ التَّوحيدي التي كان يَرْصُد بها تلك الأَخْطاءَ والتَّصحيفاتِ، أنَّه كانَ مُشَاركاً فعَّالاً في هذا النَّوع مِنَ النَّقْد اللُّغوي.

أَمَّا دَوافِعُ التَّوحيدي فِيمَا قَامَ به مِنْ تَصْويباتٍ وتَصْحيحاتٍ لُغَويةٍ، فقد كان يَخْتَلِط فيها ما هو لُغَوي وأَدَبي وما هو دِينِي، فالتَّوحيدي يَعْتَبرُ أَنَّ الذَّبَ عن الصَّوابِ، والتَّنْبيهَ على الخَطَأ واللَّحْن، هو وَاجِبٌ دِينيٌّ مُقَدَّسٌ، فهو يَقولُ بَعْد أنْ فَسَّرَ كَلمةً فَارسيةً لَيْست مَوْجودةً في كَلامِ العَرَب: (آيين: لَفْظٌ فَارِسيٌّ يُرادُ به السَّيرُ والصُّورةُ والزِّيُّ والرَّسْمُ، وما تَعْرِفه العَرَبُ، وإنَّما أُلْقِيَ الشَّيء على حَدِّ ما سَمِعَتْه الأُذُن، وَوَعاهُ الصَّدرُ، والعَوْنُ مِنَ اللهِ تَعالَى عَلى نُصْرَةِ الحَقِّ، والذَّبِّ عَنْ الصَّوابِ، فيما يَتَعَلَّقُ بالدِّين، وعَادَ إلى سِياسَةِ الحَياةِ)[2].

ولهذا نتفق معَ ما قاله الدكتور كَمال بِشْر، مِن أنَّ العَربَ كانوا (يَصْدُرون فِي أَعْمالِهم اللُّغويةِ عَن هَدَفَيْن مُتَّصِلَين غَير مُنْفَصِلين: أمَّا أَوَّلُهما: فَهو هَدَفٌ دِينِيٌّ،

(1) النقد اللغوي عند العرب حتى القرن السابع الهجري للدكتور نعمة رحيم العزاوي ص 41 – 42.

(2) البصائر والذخائر 1/ 92.

يَتَمَثَّلُ في خِدمةِ الإسْلامِ والمُحافظةِ عَلى كِتابِ اللهِ...، ويَرْمِي الهَدَفُ الثَّاني إلى إبْرَازِ الهُويَّةِ العَربيةِ، وتَجْميعِ اللِّسانِ واللَّهجاتِ المُتَفرِّقةِ وتَوْجِيهها نَحْو مَسَارٍ واحدٍ، يَتَمثلُ في لغةٍ عامةٍ أو مُشْتركة هي الفُصْحى)[1]، يُضافُ إلى ذلك أَهْداف أَدَبية تَتَمَثَّلُ في اسْتِحْضارِ نَماذجَ أَدبيةٍ رَاقيةٍ تكُونُ عَوْناً للمُبْتَدئِ والنَّاشيءِ، وقد كانَ كُلُّ ذلك واضِحاً في أَهْدافِ البَحْثِ وحركةِ التَّصحيحِ اللُّغوي عند التَّوحيدي.

ويُظْهِر التَّوحيدي أَغْراضاً عَدِيدة للتَّصويب اللغوي الذي كان يُمَارسه، ومنها أيضاً أغراض تَعْليمية وتَثْقيفية، ولذلك فهو يُحَذِّر دائماً من اللَّحن والخطأ اللغوي، ويَحُثُّ المُتَأدبين على تَوَقِّي هذا اللحن، وتدريب النفس على استخدام الصواب، يقول: (فَتَوَقَّ لَحن العَامة وأَشْباه العامة من الخَاصة، وَرَوِّضْ لِسَانك على الصَّواب)، ويقول في مَوْضِع آخر: (فَكُنْ مُتَجَنِّباً لِشَنِيع الخَطَأ وفَاحِش اللَّحن، واجْتَهِدْ في الأَخْذ بالصَّواب، فَإِنْ تَعذَّر ذلك، فَاتَّقِ ما اشْتَدَّ فُحْشُه)[2]، وبذلك يَتَّضحُ أنَّ مَوْقف التَّوحيدي من التصويب والتصحيح اللغوي، وتَصَدِّيه للَّحن والخَطَأ اللُّغوي هو مَوْقِفٌ لُغويٌّ وأَدبيٌّ وتَعليميٌّ ودِينيٌّ وأَخْلاقيٌّ في آنٍ واحدٍ.

والتوحيدي يُوَضِّح أنَّ احْتياجَ المُتَحَدِّث إلى مَعْرفةِ حَركاتِ الكلام وَوَجْه الإعراب، وتَمْييز الخطأ والصواب، لا يقلُّ أهمية عن احتياجه إلى الخِطاب نَفْسه، فلا قِيمَة لهذا الخِطاب دُونَ مَعْرفة وَجْه الخطأ والصواب في نُطْقِه، لأن هذا النُّطْق سَيُؤَثِّر على الفهم، فإذا كان النطق سليماً كان الفهم سليماً، يقول التوحيدي: (وأَنَّ حَاجَته إلى حَرَكة الكلمة، بِأَخْذِهِ وجوه الإعراب، حتى يَتَمَيَّز الخطأ من الصواب، كَحَاجته إلى نَفْسِ الخطاب)[3]، ومُراعاة سَلامة الخِطاب ومقاديره ورُسُومه وقواعده هي أمور تَتَّفِق عليها كل اللغات، فهذا الأمر ليس قاصراً على اللغة العربية وحدها، بل هو عام في كل اللغات وكل الثقافات، يقول التوحيدي: (وما أَخُصُّ العربية

(1) التفكير اللغوي بين القديم والجديد للدكتور كمال بشر ص 272.

(2) البصائر والذخائر 1/ 59، 4/ 87.

(3) المصدر السابق 1/ 180.

بهذا، بل كُلُّ لغة فقيرةٌ إلى مَقَادير الخِطاب ورُسُوم الصَّواب)[1].

فكيف لنا أن نفهم المعاني، والألفاظ فاسدة بها خَلَل، إنَّ أَيَّ انحراف في الألفاظ في نطقها أو إعرابها أو حركاتها، سيؤدي حتماً إلى زَيْف المَعْنى وضَعْفه، يقول التوحيدي: (حَقِيقة المَعاني لا تَثْبُتُ إلا بِحَقائق الأَلْفاظ، وإذا تَحرَّفت المعاني فذلك لِتزَيُّفِ الألفاظ، فالألفاظ مُتلاحِمة مُتواشِجة مُتَناسِجة، فما ثَلَم هذه، فقد أَجْحَفَ بهذه، وما نَقَصَ من هذه فَسَدَ من هذه)[2]، ولمَّا كان الخطأُ في اللَّفظِ يُؤَدِّي حَتْماً إلى الخَطَأِ والفَسادِ في المعنى، وبذلك يَخْتَل بُنْيَان الأدب ذاته، وتَفْشَل مُهِمة النَّقد الأَدبي في التعامل مع مثل هذه النصوص، فلا يُمْكِن أنْ يَقومَ النَّقْدُ الأدبي أيَّاً كانَ اتِّجاهه بالكَشْفِ عن مَكْنونِ النَّص الأدبي دُونَ أنْ يكونَ هذا النَّصُّ قد اسْتَوفى شروط السلامة اللغوية، ومطابقة هذا النَّص لِمَا تعارف عليه العرب في لغتهم، وهذا ما أَدْركه التَّوحيدي وأَشَارَ إليه على لسان أبي سعيد السيرافي، حين قال: (مَعَاني النَّحو مُنْقَسِمةٌ بين حركات اللَّفظ وسَكَنَاته، وبين وَضْعِ الحروف في مواضعها المُقْتَضِية لها، وبين تَأْلِيفِ الكَلامِ بالتَّقديم والتَّأخير، وتَوَخِّي الصَّوابِ في ذلك، وتَجَنُّب الخَطَأ من ذلك)، فهذه هي بعضُ مَعاييرِ الصِّحةِ اللُّغويةِ التي تَبْحَث في الصَّواب والخَطأ، لكن ماذا لو خَرَج المُتَكلم أو الأديب عن تلك المعايير؟ يجيب التَّوحيدي بأنه ليس هناك سوى تَوْصِيفين للخروج عن هذه المعايير:

الأول: أن يكون ذلك الخروج من الاسْتِعْمالات النَّادرة في اللغة.

والثاني: أن يكون الكلام مَرْدُوداً وغير مَقْبول، لأنه خَالَف الفِطْرة والعُرْف اللغوي للعرب، يقول التوحيدي: (وإنْ زَاغَ شيء عن هذا النَّعْت، فإنه لا يَخْلو مِنْ أَنْ يكونَ سائِغاً بالاستعمال النَّادر والتَّأويل البَعِيد، أو مَرْدُوداً لِخُرُوجه عن عادة القوم، الجَارية على فِطْرتهم)[3].

(1) البصائر والذخائر 5/ 90.

(2) المصدر السابق 5/ 89.

(3) الإمتاع والمؤانسة 1/ 121.

obeikandi.com

وبعد أنْ تَعَرَّفنا على المَعْنَى الأَوَّل والثَّاني لِمُصْطَلح (النَّقد اللغوي)، ورأينا أنَّهما كانا لِغاياتٍ لُغويةٍ ودِينيةٍ وتَعليميةٍ، وإنْ لمْ يَمْنع ذلك من وُجودِ غاياتٍ أَدَبيةٍ، مِن خِلالِ إمْدادِ الأُدباءِ بِنماذجَ من النَّقد اللغوي تُسْهِم في تَبْصِرَتهم بالصَّواب والصحيح والبناء اللغوي السليم، فإنه بَقِي المَعْنى الثَّالث للمُصْطلح، وهذا المعنى هو أكثر ما يكون التصاقاً بالأدب ونقده كما سنرى.

***** المعنى الثالث: النَّقْدُ اللُّغوي في مجال الأدب ونقده:**

وبعد أن وقفنا على معاني مُصْطلحِ (النَّقد اللغوي) الذي يُقْصَد به مُعارضةُ ونَقْد ما يَكْتُبه اللغويون، أو يُعْنَى بالتَّصحيحِ والتَّصويب اللُّغوي للَّحن والخَطَأ، وَوَقَفْنا على مُساهمةِ التَّوحيدي في هذا الجانب من خلال ما ذكره في مؤلفاته وكتبه، يَتَّضحُ أنَّ مُجانبةَ وتَوَقِّي الخطأ واللَّحن اللغوي والتَّدريب المستمر على الصواب - رُغْم أهميته في الحفاظ على اللغة - ليس هو ما يَهْتَمُّ به النَّقْد اللغوي فحسب.

ومن هنا يَظْهَر المعنى الثَّالث لِمُصْطلحِ (النَّقد اللُّغوي) الذي يَتَجاوزُ قَضيةَ التَّصحيح والتَّصويب، إلى اسْتِخدام اللُّغةِ ذاتِها بِمُسْتوياتِها المُخْتلفةِ في إصدارِ حُكْمٍ نَقْديٍّ على نُصوصِ الأدب، إذ لَيْسَت مِن أَهْدافِ وغاياتِ النَّقْد اللُّغوي أنْ يَرْصُدَ الخَطأ واللَّحن فَحَسْب، بل هو يَعْمل على اسْتخدامِ طَرائقِ اللُّغة ومستوياتها الصوتية والمُعْجمية والدلالية والصَّرفية والتَّركيبية في سَبْر أَغوار النَّص الأدبي شِعْره ونثره، فالنَّقدُ اللُّغوي بِمعناه الشُّمُولي (يَتَنَاول لُغةَ العَمَلِ الأدبي من جانِب سَلامتها، ومُطَابَقَتِها للمَعْهودِ من قَوانينِ اللُّغةِ وقواعدها، ومن جانِبِ فَنِّيتِها، وما أَوْدَعَه الأديبُ فيها من أَسْرارٍ وقِيَمٍ جمالية)[1].

فالنَّقدُ اللُّغوي الذي نعنيه هو ما يُفَتِّشُ في جانِبِ السَّلامةِ اللغوية من ناحية، ثم جانب اللُّغةِ الفَنِّية والقِيم الجمالية من ناحية أخرى، وكأنَّه لا انفصال بين لُغَوِيَّات النَّص وفَنِّيته وجمالياته، وذلك حتى يُصْدِرَ أحكامه بالجَوْدة أو بِالرَّداءة على

(1) النقد اللغوي بين التحرر والجمود، للدكتور نعمة رحيم العزاوي ص 21.

هذا النَّص أو ذاك، ولهذا ليس على النَّاقِدِ اللُّغوي أو الذي يتبنى الاتجاه اللغوي في النقد الأدبي أنْ يَقِف عِنْد حُدُودِ التَّصويبِ والتَّصحيح، بل لابد من البَحْث العَقْلي الذي يَتَجاوز البحث في العُرْف اللغوي، كما يقول التوحيدي: (صَحِيحُ الكلام من سَقِيمه يُعْرَفُ بالنَّظم المَألوف، والإعراب المَعْروف، إذا كُنَّا نَتَكَلم بالعربية، وفاسدُ المَعْنَى من صَالِحِهِ، يُعْرَف بالعقل، إذا كنا نَبْحَث بالعقل..)[1].

وهذه العبارة تَضَعُنا أمامَ مِعيارين:

الأول: هو معيار (الصِّحة اللغوية والنَّحوية والإعرابية) والذي يَظْهَر من خلال العُرْف اللغوي.

والمِعيار الثَّاني: هو مِعيارُ (فَسَاد وصلاح المعنى)، وهذا ما يُعْرَف بالعقل، وكلام التوحيدي في هذه العِبارة يَتَطَابق مع ما أَقَرَّه الدَّارسون المُحْدثون لمفهوم النَّقد اللغوي، وكأنَّ النَّاقد اللُّغوي يجب عليه أن يَقُوم بِمَرْحَلتين من العمل النقدي، الأَوَّلى تتكفل بِبيانِ سَلامةِ النص المَنْقُودِ مِن الخَطأ، ومُطابقَته لقواعد اللغة ومعاييرها، والثانية تتولى الكَشْف عَن مَواطِن الجَوْدةِ والرَّداءةِ في العمل الأدبي.

فلا نَقْدَ أَدَبي لُغَوي أو غير لُغَوي في ظِلِّ وُجودِ اللَّحن والخَطَأ اللغوي، بل لَنْ يَصِل الإنسانُ حتى إلى مُسْتَوى الإِفهامِ في الكَلامِ اللُّغوي العادي في ظِلِّ وُجود اللَّحن والخَطأ، ولهذا يقول التَّوحيدي في تَفْنِيد مَقولَةِ أنَّ أيَّ كلامٍ ولو كان مَلْحوناً يُحَقِّق هدف الإفهام: (وأما قَوْلُك: مَنْ عَبَّر عمَّا في نَفْسِه بِلَفظ مَلْحُون أو مُحَرَّف، وأَفْهَمَ غيْرَه، فَقَدْ كَفَى، فكيف يَصِحُّ هذا الحُكْم، ويُقْبَل هذا الرأي؟، والكلامُ يَتَغَيَّر المُراد فيه باخْتلافِ الإِعْراب، كمَا يَتَغَيَّر الحُكْم فيه باختلاف الأسماء، وكما يَتَغَيَّر المفهوم باختلاف الأفعال، وكما يَنْقَلِب المعنى باختلاف الحروف)[2]، فاخْتلافُ الإعْرابِ يُؤدِّي إلى تَغَيُّرِ المعنى، وكذلك تَغَيير أي كَلمةٍ في النَّص سواء اسم أو فعل أو حرف يؤدي إلى تَغْييرات كبيرة في معنى النص ودلالاته.

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 109.

(2) المصدر السابق 1/ 102.

ولهذا فالنَّقد عامة واللُّغوي على وَجْهِ الخُصوص لابُدَّ أن يَتَأَسَّس على الصِّحةِ والصَّواب، ثم يَنْطَلق من هذه المَرْحلة إلى آفاقٍ نَقْدِية أَوْسَع وأَشْمَل، بِحَيْث لا يَقِف عند تِبْيان الصواب والخطأ، لأن النَّاقد اللغوي الذي يَقِف عند حُدُود الصَّواب اللغوي - رغم أهميته وضرورته - لا يَجب أن يُسَمَّى ناقداً، بل نَحْوياً أو لُغَوياً مُصَحِّحاً، ومن هنا تَتَجَلَّى مُهِمةُ النَّقد اللُّغوي ودوره، وهذا الدور لا يقتصر على بيان الخَطأ والصَّواب بل البحث عن مَواطِن الحُسْنِ والجودة، وهذا الشِّق الثاني من مُهِمَّة الناقد اللغوي هو الذي يُمَيِّز ناقداً عن آخر، وهو الذي يَجْعَل الاتجاه اللغوي يَدْخُل في صَمِيم النَّقد الأدبي، وبِدُونه يَتَحَوَّل هذا الاتجاه إلى مُجَرَّد بَحْثٍ لغوي صِرْف، أَقْرَب إلى علوم اللغة منه إلى علوم الأدب ونقده، فلا يَجب أنْ تَقْتَصِر مُهِمَّة النَّقد اللغوي على جانبٍ دُونَ آخر، وكأَنَّ النَّقد اللغوي بذلك كطَائرٍ له جَناحان، فَجَناحه الأَوَّل هو تَعَقُّب الخطأ اللغوي والتنبيه على الصحيح، والجَناح الثَّاني هو الحُكْم على النَّص الأدبي من حَيْث الجَوْدة والرَّداءة من خلال مُسْتَويات اللغة المختلفة، إنها مُهِمَّة مُزْدَوجة تَبْدَأ من اللغة وتَنْتَهي إلى اللغة.

***** ثانياً: أهمية النقد اللغوي وأثره في حركة النقد الأدبي:**

أَخَذَ المَنْهجُ اللُّغوي في تَناول النَّصِّ الأدبي يَحْظى باهتمامٍ بَالِغٍ في العَصْر الحديث، خاصة بعد ازْدِهارِ عُلومِ اللُّغةِ ومشاركتها للنَّقد الأدبي في دِراسة الأسلوب ولغة الأدب، فقد أَصْبح من المُؤَكد أنَّ (المَوْضوع الأول للنَّقد هو اللَّغة، لأنَّ اللغة هي الحَقِيقة الأُولى فِي الفَنِّ الأدبي..)[1]، وبَاتَ التأكيد على انطلاق النَّاقد الأدبي من مُنْطَلقات لُغوية لازِمَة تَتَكَرَّر في كُتُب النقد الأدبي، وكُتُب عِلْم اللغة الحَديث على السَّواء، فالنَّاقد (العَمَلِي الجَيِّد لابُدَّ له من أنْ يَكُون عَالِماً لغوياً جَيِّداً)[2]، ولقد اسْتَقَرَّ لَدَى عدد من النقاد المُحْدَثين العرب أَنَّ (المَنْهج الذي يُلائِم الدَّرس النَّقدي، ويَرْتبط أَشَد الارتباط بالفَنِّ الأدبي، هو المَنْهَج اللُّغوي، الذي

---

(1) النقد اللغوي عند العرب حتى القرن التاسع ص 5.

(2) الأسلوب والنحو دراسة تطبيقية ص 11.

يَقُوم على النَّظر في لُغة النَّص، ويَتَّجه إلى فِقْهِها، بِوَصْفِها أداة الأديب، ومَوْضِع عِنايته، ومُجَلَّى نُبُوغِه وأصالته)[1]، بل ذَهَب أحدُ النَّقاد الغَرْبيين وهو (هُوَيتهول H.Whitehall) إلى أنَّ (أيَّ نَقْدٍ لا يَسْتطيع المُضِيَّ أَبْعَد مما يَسْمَحُ به عِلْم اللغة)[2].

وعلى الرُّغم مِن أَهَمِّية الاتِّجاهات الأُخْرى في دِراسةِ الأدب كالدِّراسات النَّفسية والاجْتماعية والتَّاريخية وما إليها، فإنَّ دِراسة الأَدَب كَفَنٍّ لُغوي هي المُنْطَلق الأساسي والصحيح، بل إنَّ المُتَتَبع لكل المَناهِج والاتِّجاهات النَّقدية الأُخرى التي تَدْرُس الأدب، سَيَجِد أنَّها لا تَسْتَغْني هي الأخرى عن الاسْتِعانة بِالكَشْف عن لُغويات النَّص ورُمُوزه ومُفْرَداته وبِنْيته الصَّرفية ودِلالاته وتَراكيبه، والاسْتِفَادة منها في تَحْلِيل النَّص واسْتِنْطاقِه حَسَب مُقَوِّمات كل مَنْهج أو اتجاه.

والنَّقد اللغوي جُزْء من حركة النَّقد الأدبي العام، فهو يُعَالِج قضايا اللغة التي تَرِد في النَّص الأدبي، ويُحَلِّل مُسْتَويات اللُّغة المُخْتَلفة من صَوْتية وصَرْفية وتَركيبية ودِلالية وَعَروضية، وقد خَطا هذا الاتِّجاه في النَّقد الأدبي الحَديث خُطُوات بل قَفَزات كبيرة في ظِلِّ تطور الدراسات اللُّغوية واللِّسانية، وظُهور مَنْهج الأُسْلوبية في دراسة النَّص الأدبي، فالأُسْلوبية كما ظَهَرت في العصر الحديث مَنْهج لساني يَدْرُس النَّص الأَدبي من خلال لُغته، وما تَعْرضِه تَلك اللُّغة من خيارات أسلوبية على شَتَّى مستوياتها اللَّفظية والنَّحوية والدِّلالية، وهل يُمْكِن أنْ نَفْهَم أَدَبَ أيِّ لُغَة بِغَيْر التَّعَرف على خصائص هذه اللغة، أو نُحْسِن فَهْم كَوَامِن هذا الأدب وكُنُوزه الدَّفِينة، بِغَيْر إِحاطةٍ بِكُل مُستويات هذه اللغة من أصوات ومفردات ودلالات وأَبْنِية وتَراكيب؟!.

ولهذا لم يَكُن غريباً أن يُحَذِّرَ نُقَّادٌ كثيرون في العصر الحديث، وعلى رَأْسِهم الدكتور محمد مَنْدور من مَغَبَّة الاشتغال عن الأدب بِغَيْر لُغَة الأدب ذاته، يقول: (ومَوْضُوع الخَطَر هو أنْ نُقْحِم على دِراستنا مَعارف، أَقَلُّ ما فيها من إِضْلال، هو

(1) النقد اللغوي عند العرب حتى القرن التاسع ص 19.

(2) نظرية اللغة في النقد الأدبي للدكتور عبد الحكيم راضي ص 480.

صَرْفُنا عن أنْ نُرَكِّزَ نَظَرنا في الأدب كَفَنٍّ لُغوي، وَاهِمِين أننا نُجَدِّده، إذْ نَتَنَاوله بِمَبَادئ علوم أخرى، وأما النَّظَريات اللُّغوية، وأمَّا عُلوم اللُّغة، ومَناهج اللُّغة، فذلك مَوْضِع دراستنا الذي نَعْتَزُّ به)، ويقول مُحَدِّداً المَنْهج الذي يَتَبَنَّاه ويدعو إليه: (المَنْهَج الَّذي أَدْعو إِليه هو المَنْهَج الفِقْهي - مَنْهج فِقْه اللُّغة - وسَوف نَرى ذلك المنهج، يَبْتَدِئ بالنَّظر اللُّغوي لِيَنْتَهِي إلى الذَّوق الأدبي، الذي هو لا شك مُتَحَكِّم في كل ما يَمُتُّ إلى الأدب بِصِلَةٍ)[1].

ومِنَ المُؤَكَّد أنَّ النُّقاد العَرب القُدامى قد أَدْرَكوا أَهَمِّية عُلوم اللُّغة في نَقْد الأدب، وفي ضَرُورةِ إِلْمام النَّاقد بهذه العلوم قَبْل أنْ يَطْرَحها النَّقد الغَرْبي أو العَرَبي الحديث، وسوف نقف وَقَفاتٍ زَمنية سريعة على إشارات القُدامى في هذا الجانب، ومِمَّن أَشَار إلى ذلك النَّاقد ابن طَبَاطَبَا العَلَوي ت 322هـ، الذي رَبَطَ بوضوح بين دِراسة اللُّغة وبين إبداع الشعر ونَقْده على السواء، حيث يقول: (وللشِّعر أَدواتٌ يَجِب إعدادها قَبْل مَرَامِه وتَكَلُّف نَظْمِه، فَمَنْ نَقَصَت عليه أَداة من أدواته، لم يَكْمُلْ له ما يَتَكَلَّفه منه، وبَانَ الخَلَل فِيما يَنْظِمه، ولَحِقَتْه العُيُوب من كل جهة، فَمِنها: التَّوَسُّع في عِلْم اللُّغة، والبَراعة في فَهْم الإعراب، والرِّواية لفنون الآداب)[2].

فالإِلمامُ باللُّغةِ وعُلومها كان مُرْتَبطاً بإبداع الشِّعْر وبِنَقْده في الوقت ذاته، فَمَنْ يُلِمُّ بها، فقد امْتَلك أداةً من أدواتِ إبداع الشعر ونَظْمه، وكذلك يَسْتَطيع أن يَنْقُدَه وأنْ يَسْتَخْرج كَوَامِنه وخَبَايَاه، فَعِلْم اللُّغة أو الإِلمام بِه وَاجِب على كل أهل العلم وخاصة نقاد الأدب، ويَقُول أَحمد بن فَارِس ت 395 هـ: (فَلِذلك قُلْنَا: إنَّ عِلْم اللُّغة كالواجب عَلَى أَهْل العِلْم، لئلاَّ يَحِيدوا فِي تأليفهم أَوْ فُتْيَاهم عن سَنَن الاسْتِواء، وكذلك الحاجة إِلَى عِلْم العربية، فإن الإِعراب هو الفَارق بَيْنَ المَعَاني)[3].

(1) في الميزان الجديد ص 145.

(2) عيار الشعر لابن طباطبا العلوي ص 6.

(3) الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها لأحمد بن فارس ص 35.

والتَّوحيدي أيضاً كان على دِرايةٍ بأهميةِ اللُّغة وعُلُومها وقضاياها ومباحثها للأدب ونَقْدِه، ولهذا يَجْعَل من أهدافِ ما يَأْتي به من قضايا اللغة ومباحثها التي طرحها في كُتُبه إِفَادة القارئ، وتَزْوِيده بالأدب والحكمة[1]، ويُنَبِّه التَّوحيدي كذلك كلَّ خَطِيب وأَدِيب يَرُوم البَلاغة في كلامه، أنْ يَتَتَبَّع أصول الصناعة وأركانها، وجَعَل من أوائل هذه الأصول أن يَجْمَع الأديبُ والخطيبُ من نماذج الأدب واللغة، وأن يُدَرِّب نفسَه على ما يُشَاكلها ويقاربها، يقول التوحيدي: (ويَنْبَغي أنْ تَعْلَم أنَّ مَن أَرادَ خَطابة البُلَغاء على طَريقة الأُدباء، ومُجَاراة الحُكَماء على عادة الفُضَلاء، احْتَاج إلى ضَرُورةِ تَقْديم العِنَاية بِأُصُول هي الأَسَاس، وحِفْظِ فُصُولٍ هي الأركان..، فَمِن أَوائِل تلك العِنَايةِ: جَمْعُ بَدَدَ الكلام، ثم الصَّبر على دِراسة مَحَاسِنه، ثم الرِّياضة بِتَأْلِيف ما شَاكَلَ كثيراً منه، وأَوْقَع قريباً إليه..)[2].

لكن التَّوحيدي أو مُعَاصِره ابن طَبَاطَبَا أو أَحْمد بن فَارِس لم يَكُونوا أَوَّل مَنْ رَبَطَ بَيْنَ اللُّغةِ وعُلومِها والأدب على المُسْتوى الإبداعي أو النقدي، ولم يكنْ اتِّجاهُ النَّقدِ اللُّغوي قد عُرِفَ في عَصْرهم، أي القَرْن الرابع الهجري، بل إنَّ النَّقْد اللُّغوي كان سابقاً عليهم بكثير، وهذا سَيَدْفعنا إلى تَتَبُّعِ بداياتِ النَّقد اللغوي عند العرب قبل القرن الرابع الهجري الذي عاش فيه التَّوحيدي ونشأ.

***** ثالثاً: بدايات النقد اللغوي قبل القرن الرابع الهجري:**

كان النَّقدُ اللغوي مِن أَقْدَمِ اتِّجاهات النَّقد في الأدب العربي، وقد خَلُصَ كثيرٌ من الباحثين ونقاد الأدب إلى أنَّ (نَقْدَنا العَربي القَديم، هو نَقْدٌ لُغَوي في جُمْلَتِه)[3]، بل ظَلَّ النَّقد الأدبي نقداً لُغوياً حتى بعد أن ظَهَرت الاتجاهات الأخرى، وتَنَوَّعت سُبُل النَّقد وطرائقه ومناهجه، فالعَرَب قد عَرَفوا النَّقد اللُّغوي، بل وتَوَسَّعوا فيه، ولذلك فلا يُمْكِن لِدَارس تَاريخ النَّقد الأَدبي عِنْد العرب أنْ

(1) البصائر والذخائر 7/ 43.

(2) المصدر السابق 3/ 9-10.

(3) النقد اللغوي عند العرب حتى القرن السابع الهجري ص 20.

يَتَخَطَّى النَّقد اللُّغوي أو يَقْفِز على مُعْطَياته، لأنَّ (البَحْث في التَّركيب اللُّغوي للأدب، قَدِيم قِدَمَ البَحْث الأدبي ذاتِهِ..)[1]، ولا يُمْكن أيضاً أن يُدْرَس أَدَب أيِّ لُغةٍ بدون دراسةِ هذه اللغة، والتَّعرف على خَصائصها المُمَيِّزة لها، خاصة وأنَّ اللُّغة هي المَادَّة الخام التي يَتَّخِذها الأديب في صياغة عمله الأدبي، ولأنَّ النَّقدَ اللُّغوي قَديمٌ قِدم الأَدَب نَفْسه، إذْ هو مُرْتَبط بِمَادة الأدب ذَاتِها وهي اللُّغة، فقد كانَ النَّقْد في العَصْر الجَاهِلي نَقْداً لُغوياً، حيث ظَهَر النَّقد اللُّغوي مُبَكِّراً في تلك المُلاحظات التي نَثَرَها الشُّعراء في العصر الجاهلي عندما كانوا يَلْتَقُون في مَجَالسهم، أو الأسواق التي كانت جُزْءاً من الحِراك الأَدَبي والثَّقافي العام.

فالنَّقدُ الأدبي في العَصْر الجاهلي اتَّجَه إلى الصِياغةِ ولُغة الشَّاعر والبِناء اللُّغوي للقصيدة من نَاحية، وإلى المَعَاني من ناحية أخرى، والنَّماذِجُ كَثيرةٌ على مِثْل هذا النَّوعِ من النَّقد اللغوي، وهي مَوْجودةٌ في كُتُب اللغة وكُتُب الأدب وتاريخه وكُتُب البلاغة والنَّقد القديم، وقد كانَ مِنْ أَبْرَز هذه الوقفات التي وَقَفَها النَّقد اللُّغوي في العصر الجاهلي هي ما يَخُصُّ عُيوب القَصِيدة، وما يَعْتَريها من خَلَل أو فَسَاد، كالإِقْواء والإِكْفاء والسِّناد والإِيطَاء، أو العُيوب التي تَخُصُّ المَعْنى والدِّلالة ومناسبتها للعرف الاجتماعي عند العرب في هذا الوقت، وغير ذلك من وَقفَات نَقْدِية كانت لُغوية في الأساس.

فالإِقْواء مَثَلاً اعْتَبَره عُلماءُ اللُّغة والعَرُوضيون والنُّقاد القدامى منهم والمحدثون، عَيْباً يَخْتَصُّ بالنَّحو، صَحيحٌ أنَّ عِلْمَ النَّحو بِمُصْطلحاته وقَضَاياه، لم يَكُن مَعْروفاً على المُسْتوى النَّظري في العَصْر الجاهلي، بل إنَّ مُصْطَلح الإِقْواء ذاته لَمْ يَكُن مَعْلوماً لديهم، لكنَّ ذَوْق الشُّعراء والمُتَلَقِّين كذلك كان يُدْرك أنَّ الإقواء عَيْبٌ يَخُصُّ لغة الشاعر والقصيدة، وقِصَّة النَّابِغة وإِقْوائه، وتَنْبِيه النَّاس له مَشْهورة مَعْرُوفة، وذلك في قَوله:

أَمِـنْ آلِ مَـيَّـةَ رَائِـحٌ أَمْ مُـغْـتَـدِي عَـجْـلانَ ذَا زَادٍ وَغَـيْـرَ مُـزَوَّدِ

(1) التركيب اللغوي للأدب بحث في فلسفة اللغة والاستطيقا ص 11.

زَعَمَ البَوَارِحُ أنَّ رِحْلَتَنَا غَداً وَبِذَاكَ خَبَّرَنَا الغُرَابُ الأسْوَدُ[1]

والإكْفَاءُ أيضاً عَيْبٌ لغُوي من عُيُوب القَصِيدة، يَخْتَصُّ بِاخْتِلاف حُروف القَافِية[2]، وفي كل الأحوال فإنَّ الإكْفاء كان عَيْباً لُغوياً الْتقَطه حِسُّ الشَّاعر الجاهلي، بل والمُتَلَقِّي في ذلك العصر وما بعده، واعتبره عيباً تُنْتَقد من خلاله القصيدة، وقد عُرِفَ عن بَعْض شُعراء الجاهلية، والسِّنادُ كذلك عَيْبٌ لُغوي يَتَعَلَّق بِبِنْية الكَلِمة وحركاتها، وكذلك الإِيطاءُ الَّذي يَتَعَلَّق بِتِكْرار كَلمة القافية، هو أيضاً نَوْعٌ من العُيوب اللُّغوية التي رَصَدَها المُتَلَقُّون أو العُلماء، واعتبروا أن وُجُوده دَلِيلُ عَجْز وقُصُور عند الشُّعراء في تَنوع المفردات وتَجددها، وهو عَيْب وَقَع فيها الكثيرون.

وهناك عُيُوب أُخْرى وَقَفَ عندها الشاعر الجاهلي وهي عُيُوبٌ لا تَخْرُج عن دائرة اللغة، وتَخْتَصُّ بِبِنية الكلمة ودلالاتها وما تثيره من معاني، مِثْلَما رَأَيْنا عند النَّابغة الذُبْيَاني فِي قِصَّته مع حَسَّان بن ثَابت ﵁، عندما انتقده في قوله:

لَنَا الجَفَناتُ الغُرُّ يَلْمَعْنَ بالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يقْطُرنَ مِنْ نَجْدةٍ دَمَا

وعَابَ عَلَيه تَقْلِيل جِفَانه وأَسْيافه، واسْتِخْدامه كلمات الغُرِّ ويَلْمَعْن والضُّحى ويَقْطُرن[3]، فالتَّنبيهُ إلى اسْتِخدام صِيغ جُمُوع القِلَّة بَدَلاً من الكَثْرة، والتَّنبيه على اسْتِخدام أفعالٍ دون أخرى لِتُعْطي دلالة أقوى للبيت، هُو نَقْد مَبْنِي على مُقَوِّمات اللغة الصَّرفية والبِنائية، وطَاقاتها الدِّلالية، انْتَبَه إليه الشاعر الجاهلي ووَقَف عليه، صحيح أنه لم يَذْكُرها كما هي معروفة في كُتُب اللغة والنحو والصرف والدلالة، لكنَّه الْتَقَطَها بِحِسِّه اللُّغوي وبِفِطْرته وسَلِيقته اللغوية غير الاصطلاحية.

---

(1) ينظر: جمهرة أشعار العرب ص 76، والشعر والشعراء ص 156 والموشح ص 93 والقوافي للتنوخي ص 175، وسر الفصاحة ص 185.

(2) مفاتيح العلوم للخوارزمي ص 117، وينظر الصحاح للجوهري 1/ 68.

(3) ينظر: نقد الشعر لقدامة ص 92، والمصون في الأدب لأبي أحمد العسكري ص 3 - 4 والموشح ص 69، وأسرار العربية للأنباري ص 250.

ومِنْ هذه العُيوبِ كذلك التي وَقَفَ عليها النَّاقدُ الجاهلي ما كان يَخْتَصُّ بدلالةِ الأَلفاظِ وموافَقتها أو مُخالفتها للعُرْف والواقع الاجتماعي والحياتي في العصر الجاهلي، مثل عبارة (لَقَدْ اسْتَنْوَقَ الجَملَ)، التي قالها طَرَفة بن العَبْد للمُسَيَّبِ بنِ عَلَس، عندما سَمِعَه يقول:

وَقَدْ أَتَنَاسَى الْهَمَّ عِنْدَ احْتَضارِهِ بِنَاجٍ عَلَيْهِ الصَّيْعَرِيَّة مُكْدَمِ(١)

فالعُرْفُ الاجْتماعي يَتَعَامل مع (الصَّيْعَرِيَّة) على أنها مُخْتَصَّة بالنَّاقة (الأُنْثى) وليس بالجَمَل (الذَّكر)، فالصَّيْعَرِية هي وَسْمٌ تُوسَم بها النُّوقُ دُونَ الجِمال، فجاء المُسَيَّب وخَالف هذا العُرْف الاجتماعي واللغوي.

أوْ غَيْر ذَلك من وَقَفاتٍ ومُلاحظاتٍ لُغوية وَقَفَها شعراءُ العصر الجاهلي، وتَحَدَّثوا فيها عن أخطاء وعيوب في لُغَة القصيدة، وخلاصة الأَمْر أنَّ النَّقد في العَصْر الجاهلي قد عُنِيَ (باللُّغة، وَوَصَلَت إلينا أحكامٌ من ذلك العصر تُؤَيِّد ذلك، وهي أحكامٌ تَكَاد تَنْحَصِر كما رأينا في التَّنْبِيه على الإِقْواء، والإِكْفاء، واسْتِعمال بعض المفردات في غير مَواضِعها)(2)، وعلينا أنْ نشِير إلى أنَّ النَّقد اللُّغوي أو النَّقد الأدبي عامَّة في العصر الجاهلي كان قَليلاً، وهو يَتَعلق ببعض المواقف المعدودة والمحدودة التي أَبْدَى فيها الشُّعراء أو بعض الناس في ذلك العصر مُلَاحظات حَوْل الشِّعر وعيوب القصائد أو مَزَاياها، أمَّا ما كَتَبَه أو ذَكَرَه العُلماء والنُّقاد من آراءٍ ومُلاحظاتٍ في عُصور لاحِقة أُمَوِيَّة وعَبَّاسية عن الشِّعر الجاهلي، فهي لَيْسَت من النَّقد في العَصْر الجاهلي - وإن تَحَدثت عن شِعْرِه - بَل هي مُنْضَوية تَحت العَصْر الَّذي كُتِبَت فيه.

ولم يَنْتَقِل النَّقد اللغوي في قضاياه التي نَاقَشَها انْتِقالاً كَبِيراً في العَصْر الأَمَوي، خاصةً وأنَّ اللُّغة لم يَحْدُث فيها تَطَوُّرات واضحة عما سَبَقها، على أنَّ

---

(1) ينظر: من أمثال العرب للمفضل الضبي ص 174، وعيار الشعر ص 159، والعقد الفريد 6/ 206 والموشح ص 93، والصناعتين ص 85، وسر الفصاحة ص 263، والموازنة للآمدي 1/ 41.

(2) النقد اللغوي عند العرب حتى القرن السابع الهجري ص 31.

أَهَمَّ ما يُمَيِّز النَّقد اللُّغوي في العصر الأُمَوي أنَّ حركة التَّصحيح أو التَّصويب أو لِنَقُل حَرَكة الارْتِقاء بِلُغة الحديث والكتابة، كانت حَرَكة عامَّة وشامِلة تَضُمُّ العَرب والمَوَالي من غَير العرب، فقد كان المِزاج العام للعَصْر الأُمَوي مِزاجاً عَرَبياً صِرْفاً، يُحَاول أنْ يُحَاكي النَّماذج الرَّاقية والفَصِيحة من اللغة، سَواءٌ فيما يَخُصُّ القرآن الكريم، أو الحديث النبوي الشريف، أو نماذج الشعر العربي القديم، وقد اشْتَرَك في هذا المِزاج كلُّ مَنْ دَخَل تَحْت مَظَلَّة الدَّولة أو الحكم الإسلامي الأُمَوي في تلك الفترة.

فكان المُلْفِت - كما أَشَار المستشرق الألماني يُوهان فك ت 1974هـ Johann W.Fuck بِحَق - (أنَّ المُجْتَمَع العربي في عَهْد الأُمَويين لم يَكُن هو وَحْده الذي يَعْتَرِف بالعربية على أنَّها القُدْوة الرَّفيعة والمَثَل الأعلى، بل كذلك الدَّوائر الإِسْلامية غير العربية من طَبَقة المَوالي المُلِّحَّة في التَّسامي والتَّعالي، كانت في سَبِيل طُمُوحها إلى مُحَاكاة الطَّبقة السَّائدة فِيما تَفْعل، تُجَاري هذه أيضاً في النَّاحية اللُّغوية، وتَحْتَضِن حركة تَنْقِية اللغة العربية بإِعْلاء شأن اللغة البَدَوية الخالصة)[(1)].

ولم يكن الأمر يَقْتَصر فقط على العلماء أو عامَّة الناس في حمايتهم لِلُّغة أو طَلَبهم لِلنَّماذج الرَّاقية، بل إنَّ المُؤَسَّسة الحاكمة - إنْ صَحَّ التَّعْبير - من خُلفاء وأُمراء وَوُزراء كانت تُشَارك في صُنْع سِياجٍ مَنِيع بين اللُّغة الفصيحة وبَيْن اللَّحن والخطأ، وتُشَارك بِقُوَّة وفاعلية في حَرَكة النَّقد اللُّغوي في هذا العصر، فهذه الظاهرة قد أَثَّرت تَأْثيراً كبيراً على الدِّراسات اللُّغوية والأدبية عامة (إِذْ عُرِفَ عن بَني أُمَيَّة حُبُّهم الشَّديد للأدب، وخاصة مُعاوية وعَبْد المَلِك بن مَرْوان، فَقَرَّبوا إليهم الأُدباء والعُلماء، وعَقَدوا المجالس الخاصة، يَعْرِضون للأمور الأدبية، ويَتَبَادلون فيها الآراء، شَارِحين نَاقِدين)[(2)].

---

(1) العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب ليوهان فك ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب ص 40 - 41.

(2) المعجم العربي نشأته وتطوره للدكتور حسين نصار 1/ 30.

obeikandl.com

وهذا ما يُشيرُ إليه الجَاحِظ ت 255هـ في (البَيَان والتَّبْيين)، وابن قُتَيْبة ت 276هـ في (عيون الأخبار)[1]، عندما يُورِد كلٌّ منهما أقوالاً لأمراء وخلفاء بني أُمَيَّة توضح منهجيتهم في حماية اللغة والتصدي للحن والخطأ اللغوي، ويتحدث الجاحظ كثيراً على حِرْص الطبقة الحاكمة على تَجَنُّب اللَّحن والخطأ، وقد أَحْصَى الجاحِظُ من هذه الطَّبقةِ مَنْ عُرِفوا بالخطابة، هذا إلى عشرات الروايات والأخبار التي ذَكَرَتها كُتُب الأَدَب والتَّاريخ لهذه الطَّبقة في نَقْدها اللُّغوي لِكَثير من الشُّعراء والخُطَباء الذين يَفِدون عليهم، أو الذين تُنْشَد أشعارهم في مجالسهم، ولا يتَّسِع المقام لِذِكْرها فهي مَبْثُوثة في بُطُون كُتُب اللُّغة والأدب والبلاغة والنقد، وهي أكثر من أن تُحْصَى.

ولم تكنْ هذه الحركةُ اللُّغوية تَخْتَصُّ بها النُّخبة في عاصمةِ الخِلافة فَحَسب، بل نَشَطَت حَركةٌ تَعْليمية كُبرى في مُدُنِ وحَواضر العَالم الإسلامي كالبَصْرة والكُوفة وبَغْداد ودِمشق وغيرها لِتَعْليم الموالي العربية الفَصِيحة، بل وأَصْبَح من هذه الطبقة من المُتَعَلِّمين غير العرب أَعْلامٌ ورُوَّاد في عُلوم العربية، لكن هذا المِزَاج العَام لم يَقِفْ حائلاً دُونَ تَسَرُّب التَّغْيِيرات اللُّغوية إلى قَلْب العربية رُوَيداً رُوَيداً، بِفِعْل تلك اللُّغات التي خَالطت العربية أو خَالَطَتْها العربية كالفَارسية أو اليُونانية أو السُّريانية أو القِبْطية أو الهِنْدية، تلك اللغات التي كانت على تُخُوم العربية وأَطْرافها قَديماً، فَأَصْبحت تَتَسَلَّل إلى قَلْب العربية ومَرْكَزها، فَظَهرت نتيجة لذلك قَضَايا جَدِيدةٌ كانت انْعِكاساً لهذا الاحْتِكاك اللغُّوي، وكان من أَبْرز هذه القضايا اللُّغوية المُسْتَجدة قضية (الدَّخِيل) وهي الألفاظ التي داخلت العربية من اللغات الأخرى، وقد زادت هذه الألفاظ الدَّخيلة زيادة واضحة بعد تَوَسُّع حركة الفتوح الإسلامية، وازدياد دُخول غير العرب في الإسلام، وقَوِي ظُهُوره في العصر الأُمَوي وما تَلاه.

إلاَّ أنَّ هذه الفترة تَمَيَّزت أيضاً بظهور طَبَقة من عُلَماء اللُّغة والنُّحاة، الذين كانوا يَتَرَصَّدون الشُّعراء ويَقِفون على أخطائهم اللغوية وغير اللغوية، فمن ذلك ما

(1) ينظر: البيان والتبيين 2/ 216، وعيون الأخبار لابن قتيبة 2/ 158.

أَخَذَه عبد الله بن أَبِي إسْحَاق الحَضْرَمِي ت 117هـ عَلَى الفَرَزْدَق الشاعر ت 114هـ من ملاحظات لغوية في بعض أبياته[1]، فما كانت تلك الوَقَفَات أو المُلاحظات التي وَقَفَها عبد الله بن أبي إسْحاق مع الفَرَزْدَق إلا من النَّقد اللغوي، صَحيحٌ أنَّ مِثْل هذا النَّقد اللُّغوي هو حَلْقة من حلقات الصِّراع والسِّجال بين طَبْقة اللُّغويين والنَّحْويين من جِهَة، وبين طبقة الشُّعراء من جهة أخرى، لكن ذلك بلا شك كان في صالح الأَدَب العربي ونَقْده، فقد (أَفَادَ هذا الصِّراع بين اللُّغويين والنُّحاة والشُّعراء الأَدَبَ، ودَفَعَ الجِميعَ إلى البَحْث والتأليف)[2].

وبصفةٍ عامَّةٍ فإنَّ اللُّغويين ونقاد الأدب في هذا العصر، كان اهْتِمامُهم في المَرْتبة الأولى يَنْصَبُّ على لُغة الشَّاعر ولُغة القصيدة، إضافة إلى مَنَاحي النَّقد الأخرى، لكن الملاحظ أنَّ اللَّحن كُلَّما قَوِي في أوساط العامة أو الأدباء، قَوِي في الوقت ذاته النَّقد اللُّغوي ونَضَج وتَبَلْور، وكأَنَّه كان رَدَّ فِعْل لهذه المَوْجة من اللَّحن والخطأ اللُّغوي، التي بَدَأَت - كما أشرنا سابقاً - منذ وقت مبكر، واسْتَمر هذا النَّقد اللُّغوي يَقْوى ويَنْتَقِل من مَرْحَلة النَّقْد الانْطِبَاعي غَيْر المُبَرَّر أحياناً إلى نَقْدٍ لُغوي فيه من التَّعْليل والتَّبرير والقياس، خاصة بعد ظهور طَبَقة النَّحْويين واللُّغويين الأوائل في القَرْن الثاني الهجري، الذين تَنَاولوا الشِّعر العَربي كَشَواهد لِمَبَاحِثهم وقضاياهم وموضوعاتهم النَّحْوية واللُّغوية، فَتَحَوَّل النَّص الشعري ذَاتَه من شَاهِدٍ على قضيةٍ لُغويةٍ إلى بُؤْرَة العَمليةِ النَّقدية ومَدَارها.

وهذه الانْتِقالةُ كانت من خِلال جُهودِ اللغويين والنُّحاة، الذين تَخَطَّى اهتمامهم التَّصْحيح اللُّغوي والتَّنْبيه على اللَّحن والخَطأ، إلى دُخُول عَالِم النَّص المُتَّسِع تحليلاً وتفسيراً وتأويلاً، وأَفَاد ذلك كله نَقْد الأدب، ومن هؤلاء عبد الله بن أبي إسحاق الحَضْرَمِي ت 117هـ الذي سبق الإشارة إليه، وعِيسَى بن عُمَر

(1) ينظر: الموشح ص 123، وص 136 وينظر: الشعر والشعراء ص 90، وخزانة الأدب للبغدادي 1/ 238، 5/ 147.

(2) اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع الهجري للدكتور أحمد مطلوب ص 19.

الثَّقَفِي ت 149هـ، وأَبو عَمْرو بن العَلاَء ت 154هـ، والخَلِيل بن أَحْمد الفَرَاهِيدي ت 170هـ، وخَلَف الأَحْمر ت 175هـ، ويُونُس بن حَبِيب ت 180هـ، وسِيبَوَيْه ت 183هـ والكِسَائِي ت 183هـ، وصولاً إلى أوائل القرن الثالث الهجري من خلال جهود الفَرَّاء ت 207هـ، وأبو عُبَيْدة مَعْمَر بن المُثَنَّى ت 208هـ، والأَخْفَش ت 215هـ، والأَصْمَعِي ت 216هـ...، فمن المُؤَكَّد أنَّ هؤلاء اللغويين والنُّحاة قد أَسْهَموا إسهاماً عظيماً في تَوْجِيه النَّقد اللغوي خاصة والفَنِّي بوجه عام وِجْهَة مَوْضُوعية عِلْمية، وهي مَجْهُودات ثَرِيَّة وآراءٌ عَمِيقة بَعْيدة عن الانطباعات والآراءِ الشَّخصية، على الرُّغم مِما كان يَكْتَنِف بعض هذه الجهود لهؤلاء اللغويين والنحاة من عَوامل شَخْصية وذاتية، لكن الأَغْلَب على وَقَفَاتهم وآرائهم ونَظَراتهم النَّقدية هي المُوْضُوعية والعِلْمية.

وبِنَظْرةٍ فاحصةٍ لِأَوَائل الكُتُب التي أُلِّفَت في النَّقد الأدبي عامة، وفي المُوزانة بَين الشُّعراء، وفي الحديث عن خصائص وصِفات الشِّعر، وغير ذلك من قضايا نَقْدية، سَنَجِد أنَّ مُؤَلِّفيها كانوا من اللُّغويين، وسَنَجِد حتى في المُؤَلَّفات النَّقدية المُتَخَصِّصة التي ظَهَرت فِيما بَعْد اسْتِعانة واضحة بما ذَكَرَهُ هؤلاء اللغويون، وسَنَجد أيضاً أنَّ هؤلاء النُّقاد المُتَخَصِّصين كانوا في الوَقْت ذاته عُلَماء لُغة ونَحْو تَعَلَّموا ولُقِّنُوا علوم اللغة المختلفة، إلى جانب إِلْمَامهم وتَخَصُّصهم في النقد الأدبي.

وقد كان هناك التَّنوع في طَرْح القضايا النقدية التي تَخُصُّ النَّص الأدبي، وكان سِمَة واضحة في أَكْثَر كُتُب هؤلاء اللُّغويين والنَّحويين، لِذَلك يُمْكِننا القَوْل باطْمِئْنان إنَّ النَّقد اللغوي هو الذي أَسَّس مُقَوِّمات النَّقد العَام للأدب بِكُلِّ جوانبه، وهو الذي نَقَلَه هذه النَقْلَة إلى التَّخَصُّص والمَوْضوعية والعِلْمية والتَّحديد والتَّبرير وذِكْر الدَّليل، وإنَّ جُهود ومؤلفات اللُّغويين الأوائل كانت هي المُحَرِّك الأَوَّل لظهور مُؤلفات نَقْدِية مُتَخَصِّصة فيما بعد.

ومع بدايات العَصْر العَبَّاسي كان قَدْ طَرَأَ كَثِير من الفَسَاد على اللُّغة، وذلك لِتَوَسُّع حَركة الفتوح الإسلامية أكثر من سابقتها، ودُخول الآلاف من غَير العَرب في

الإسلام، وفي وَسَط هذه التَّغَيُّرات التي طَالَت اللغة، كانت قد ظَهَرَت بعضُ القضايا اللغوية، واسْتَجَدَّ البحث فيها، ووُضِعَتْ أمام الدَّرس النَّقدي، مِثْل قَضِيَّة الغَريب، وقَضِية المُوَلَّد، وقَضِية المُعَرَّب، وقَضِية التَّصْحيف والتَّحْريف التي لَحِقَت بِخَطِّ الكتابة، وغيرها من قضايا لُغَوية شَغَلت النقاد اللغويين، ومارسوا من خلالها النقد الأدبي.

فَمِمَّا يُمَيِّز النَّقد اللُّغوي في هذه المَرْحلة أنَّه بَدَأَ يُحَدِّد مَنْهَجِيَّته وطرائقه، وتَتَّضِح مَعَالمه ومَلامِحه، وبَدَأَ يَطَال أَكْثَر الكُتب والمؤلفات على اختلاف مَناحيها، حتَّى ما كان مِنْها بَعِيداً عن الأدب والنَّقد، من كُتُبِ تَفْسير وحَدِيث وفِقْهٍ، وعِلْم إعجاز القرآن.. بِحَيْث تَجِد في الكثير من هذه المؤلفات إِشَارات وَوَقَفات لُغَوية تَتَناول نُصُوصاً شِعْرية أو نَثْرية، وتُحَلِّل المُفْردات وتَبْحَث عن الغَرِيب فيها وتُفَسِّره، وتُحَلِّل بِنْية الكَلِمة وصَرْفها وما يَحْدُث من تَغَيُّرات على هذه البنية، وتَقِف على المُسْتَوى التَّرْكيبي النَّحوي فَتَبْحث أَهَمَّ قضاياه ومباحثه، وصولاً إلى مباحث البلاغة والبيان..

وعلى العموم فقد تَطَوَّرت وازْدَهَرت الكثيرُ من العُلومِ والمعارف خاصة في القَرْن الرَّابع الهجري، سَواء ما يَخُصُّ منها العُلوم القُرآنية والفَلْسَفية والكَلامية والدِّراسات اللغوية وغيرها من علوم، ولم يكن النَّقد الأدبي بعيداً عن ذلك، ويمكن القول إنَّ النَّقد اللُّغوي للنَّص الأدبي في كُتُب ومُؤلفات هذه المرحلة، كان قد تَوَزَّع في ثَلاثَة أَنْواعٍ من المُؤَلَّفات:

النوع الأول: هو كُتُبُ اللُّغةِ والأَدْب وكذلك النَّحو، والتي ضَمَّت ملاحظات اللُّغويين والنُّحاة تجاه بعض النُّصوص الشِّعرية والنثرية، وهذه الكتب أَكْثَر من أنْ تُحْصَى، وسوف نشير في سياق هذا الفصل إلى بعض آراء اللغويين والنحاة عند الحديث عن قضايا ومستويات النقد اللغوي.

والنَّوع الثَّاني: هي كُتُبُ العُلوم الأُخْرى غير اللغوية مِثْل كُتُب التَّفْسير، وكُتُب عِلْم إِعْجاز القُرْآن، وكُتُب عِلْم الكلام وأصوله، حيث انْتَشَرت في هذه

المؤلفات مُلاحظاتٌ وَوَقَفات لُغْوية ونقدية تَناولت نصوصاً أدبية فَضْلاً عن نصوص القرآن الكريم، وقد كانت الدراسات القرآنية عُموماً وعِلْم إِعْجاز القرآن على وَجْه الخُصُوص مَدْخَلاً أساسياً أَدَّى إلى بُرُوز الكثير من المفاهيم، وإلى تَطَوُّر العديد من المَبَادئ الأدبية والنقدية والبلاغية، ويُمَثِّل هذا النَّوع كُتُب ومؤلفات عديدة لم تَقْتصر على هذا العَصْر وَحْده بل اسْتَمَرَّت إلى ما بعده، ومنها كتاب (النُّكت في إعجاز القرآن) لِعَلِيِّ بن عِيسى الرُّمَّاني ت 384هـ، وهو أستاذ التَّوحيدي الذي تَتَلْمَذ عليه، وكِتاب (بَيَان إعجازِ القُرْآن) للخَطَّابِيِّ ت 388هـ، وكتاب (إِعْجاز القُرْآن) و(الانْتِصار للقرآن) للبَّاقِلَّاني ت 403هـ.

والنوع الثالث: هو كُتُب النَّقد الأدبي المُتَخَصِّصة التي اعْتَمَدت على الاتِّجاه اللُّغوي في النَّقد، ومنها كتاب (عِيار الشِّعر) لابن طَبَاطَبَا العَلَوي ت 322هـ، ويَكْفِي أن نشير إلى عِبارة ابن طباطبا في مقدمة كتابِهِ لِنَرَى أنَّ اللُّغة والنَّقد اللغوي كان أساسياً في مَنْهج ابن طَبَاطَبَا النقدي، يقول: (وللشِّعر أَدواتٌ يَجِب إعدادها قَبْل مَرَامِه وتَكَلُّف نَظْمِه، فَمَنْ نَقَصت عليه أَداة من أدواته، لم يَكْمُلْ له ما يَتَكَلَّفه منه، وبَانَ الخَلَل فِيما يَنْظِمه، ولَحِقَتْه العُيُوب من كل جهة، فَمِنها: التَّوَسُّع في عِلْم اللُّغة، والبَراعة في فَهْم الإعراب، والرِّواية لفنون الآداب)[1].

وبالنَّظر إلى أَكْثَر قضايا النَّقد الأدبي التي أُثِيرت وَقْتها أو دارت حول بعض الشعراء كأَبي تَمَّام أو البُحْتُري أو المُتَنَبِّي سَنَجِد أنها قضايا لغوية، وهذا واضح من تَصَفُّح كتاب (المُوَازَنة بين شِعْر أبي تَمَّام والبُحْتُري) لِلآمِدِيِّ ت 370هـ أو 371هـ، فالكتاب وإنْ كانَ رَائداً في النَّقد التَّطبيقي، واشْتَمل على الكثير من قضايا النقد الأدبي، كالصِّدق والكَذِب، والسَّرقات الشِّعرية، والصُّورة الشِّعرية، والخَيال، وغير ذلك، إلا أنه استعمل المَنْهَج اللُّغوي في هذا الكتاب النَّقْدي، وحتى ما أثير حَوْلَ المُتَنَبِّي من قَضَايا نَقْدية، وما أُلِّف حَوْله من كُتُب تَنْتَصِر له وتُدَافع عنه، أو تَنْتَقِده وتُهَاجمه وتَكْشِف عن مساوئه، كانت كُلُّها تَدُور في فَلَك النَّقد اللغوي، فقد كان

(1) عيار الشعر لابن طباطبا العلوي ص 6.

obeikandi.com

من الملاحظ أنَّ (النَّقد الذي دَارَ حَوْل المُتَنَبِّي كان في الغالب نَقْداً لُغوياً، يُعْنَى بِلُغَة الشَّاعر وما فِيها من أَخْطاء، وخُروجٍ عن المألوف من قواعد العربية)[1]، وبِتَأَمُّل بعض ما كُتِبَ حول المتنبي من مؤلفات، سَنَجِد ذلك واضحاً جَلِيَّاً، من ذلك مثلاً رسالة (الكَشْف عن مَسَاوِئ شِعْر المُتَنَبِّي) للصَّاحِب بن عَبَّاد ت 385هـ، التي أَثَار فيها صاحبها قَدْراً من قضايا اللغة في شِعْر المُتَنَبِّي، مثل الأَلْفَاظ الغَرِيبة، أو تِكْرَار بعض الألفاظ، والتَّعْقيد، وغير ذلك.

وُصولاً إلى كِتابِ (الوَسَاطة بَيْن المُتَنَبِّي وخُصُومه) للقَاضي عَلِي بن عبد العزيز الجُرْجَاني ت 392هـ، الذي اسْتَخْدَم بِحِسِّه وذَوْقه الأدبي ذلك المَنْهج اللُّغوي، فَنَرَاه في بداية كتابه يَتَكَلم عن (أَغَالِيط الشُّعراء)، وهي وَقَفَات ومُلاحظات لُغَوِيَّة تَخُصُّ النَّحْو والإِعراب وغيره، فقام بِتَعَقُّب أَخْطَاء الشُّعراء اللُّغوية في مختلف العصور من العصر الجاهلي حتى عصره، وقد جَعَلها في بداية كتابه لِيُهَوِّن منْ أَمْرِ الأَغْلاطِ والأخطاء التي أخذها النقاد على المُتَنَبِّي، ثم تناول (بَعْضَ ما كان يَجْرِي بين الرُّواة والشعراء)[2]، وهي صَفْحة من صَفَحات الصِّراع بين اللُّغويين والنُّحاة من ناحية وبين الشعراء من ناحية - وقد مَرَّ الكلام عنها - وهي بلا مُنَازع جُزْء أَسَاسي من مُكَوِّنات تَاريخ النَّقد اللغوي عند العرب، ولهذا فإِنَّ مَنْهَج القاضي الجُرْجَاني في هذا الفصل، وفي كَثِير مِمَّا وَرَدَ في كتابه، هو مَنْهَج لُغَوي لا شَكَّ في ذلك.

وبصفة عامة فإِنَّه من الواضح أن النَّقد اللُّغوي قد أَصْبَح لَصِيقاً بِكُتُب الأدب ونقده، وأَصْبَح جُزْءاً أساسياً من الحِراك النَّقدي، فَلَمْ يَخْلُ كتاب في النَّقد الأدبي في تلك الفترة أو ما بعدها من مَلامح الاتِّجاه اللغوي في النقد الأدبي، ولهذا لا يُمْكِننا أن نتَّفق مع ما قاله الدكتور أحمد مطلوب من أَنَّه (حِينَما أَطَلَّ القَرْن الرابع بَدَأَ النَّقد اللُّغوي والبَيَاني يَفْقِدُ مَكَانَه، وأَخَذَ النَّقد القَائم عَلَى الأَحْكَام المُعَلَّلة

(1) النقد اللغوي عند العرب حتى القرن السابع الهجري ص 73.

(2) الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني ص 14، 17.

يَظْهر، وبَدَأَتْ حَرَكَة جَدِيدة من التَّأْليف تَقُومُ على التَّخَصُّص ولاسِيَّما في نَقْد الشِّعر، وبَدَأَ الأدباء يَأْخُذُون المُبَادَرة بَعْدَ أنْ كانَ الرُّواة واللُّغويون أصحاب الميدان)[1].

فعِبَارة الدكتور مَطْلوب تُثِير جُمْلة تساؤلات:

أَوَّلها: هَلْ ظُهور النَّقد المُتَخَصِّص القائم على الأَحْكَام المُعَلَّلة في هذه الفترة يَعْنِي فُقْدَان النَّقد اللغوي لِمَكَانته؟!، وكيف يَكُون ذلك وما سَمَّاه الدكتور مطلوب بالنَّقد المُتَخَصِّص ذاته قَدْ اعْتَمَد أولاً وفِي مِسَاحة كَبيرة مِنه على الاتِّجاه اللُّغوي في النقد؟!، كما مر بنا في أهم كُتُبه كَعِيار الشعر، والمُوازنة، والصِّناعتين، والوَسَاطة وغيرها.

وثاني التَّساؤلات: هل النَّقد اللُّغوي لا يَقُوم هو أيْضاً عَلَى الأَحْكَام المُعَلَّلة؟!، أَلَمْ يَكُن النَّقد الأدبي عامة – أو ما سَمَّاه الدكتور مطلوب المُتَخَصِّص – مَدِينٌ للنَّقد اللُّغوي في انْتِقاله من المَرْحلة الانْطِباعية غَير المُعَلَّلة إلى مَرْحلة التَّعليل والتَّبرير؟!، وهل رَأَيْنا لُغَوياً أو نَحْوياً يَنْتَقِد بَيْتاً أو نَصَّاً نَثْرياً في قضية دِلالية أو صَرْفية أو نَحْوية إلا وهو يَأْتي بالدَّليل وبالشَّاهد وبالحُجَّة على انْتِقاده؟!.

وثالث التساؤلات: هل الأدباءُ عندما أَخَذُوا المُبَادرة – على حَدِّ تعبير الدكتور مطلوب – يَعْنِي ذلك أنهم أَخْرَجوا اللُّغويين من المَيْدان؟!، إنَّ المُؤكد أنَّ الأدباءَ قد شَاركوا اللُّغويين في ميدان النَّقد الأدبي الفَسِيح الذي يَتَّسِع للجميع باختلاف مَشَاربهم واتِّجاهاتهم حتى ضَمَّ عُلَماء إعجاز القرآن، وعُلَماء أصول الكلام، بل والفلاسفة، فكَيْف يَخْرُج اللُّغويون من المَيْدان ومَادة الأَدَب ذاته هي اللُّغة التي يَعْرِفونها أَكْثر من سواهم؟!

إنَّ هؤلاء اللغويين هم الذين مَهَّدُوا الطريق وعَبَّدُوه للنُّقاد المُتَخَصِّصين، بل الأكثر تأكيداً أنَّ النُّقاد المُتَخَصِّصين أَنْفُسَهم قد كانوا لُغَوِيِّين ونَحْوِيِّين في الوقت

(1) اتجاهات النقد الأدبي في القرن الرابع الهجري ص 32.

ذاته، فَبِاسْتِعراضِ أسماءِ بَعْضِهم سَنَجِد البَحْث اللُّغوي والنَّحوي جزءاً أساسياً من مُكَوِّنات نِتَاجهم الفكري الذي يَضُمُّ في طَيَّاته نِتَاجهم النَّقدي والأدبي، فابنْ قُتَيْبة ت 276هـ صاحب كتاب (أَدَب الكَاتب) وصاحب كتاب (الشِّعر والشُّعراء) كان لُغَوياً ولَه إسْهَاماته في التَّأْليف اللُّغوي ومنها (غَريب الحَديث)، و(غَريب القرآن الكريم)، و(إصْلاَح الغَلَط)، وكتاب (التَّقْفِية)، وكتاب (إعراب القِراءات)، بل إنَّ الآمِدِيَّ ت 371هـ صاحب كتاب (الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري) كان له مُؤَلَّفات في النَّحو.

وأبو هلال العَسْكَري ت 395هـ صاحب (الصناعتين) له إسْهَاماته في التَّأليف اللُّغوي، ومنها كتابه (الفُرُوق اللغوية)، وكتاب (النَّوادر في العَرَبية)، وله كتاب (شَرْح الفَصِيح)، وكتاب (جَمْهَرة الأَمْثال)، وكتاب (ما تَلْحَن فيه الخاصة) أو (لَحْن الخاصة)، وعبد القَاهر الجُرْجَاني ت 471هـ شَيْخ النُّقَّاد وصاحب (دلائل الإعجاز) و(أسرار البلاغة) له مؤلفات في النَّحو منها كتاب (المائة في النحو)، والزَّمَخْشَرِي ت 538هـ صاحب كتاب (أساس البلاغة) له من الكُتُب اللُّغوية والنَّحوية والصَّرفية الكَثير، منها كِتاب (الأُنْمُوذَج في النَّحو)، و(شرح الفَصِيح)، و(الفَائق في غَرِيب الحَدِيث) و(المُفْرَد والمُؤَلف في النَّحو)، و(المُفَصَّل في عِلْم العربية)، و(نُكَت الإعراب في غَرِيب الإِعراب)، و(شَرْح أَبْيات كِتاب سيبويه)، و(شَرْح المُفَصَّل) والكثير غيرها.

خلاصة القول إنَّ النَّقد اللغوي كان اللَّبِنَة الأساسية في صَرْح النَّقد الأدبي العام، وإنَّ اللُّغويين كانوا وما زالوا الرَّافِد الأَوَّل والأَسَاسي في تَزْوِيد النَّقد بكل اتجاهاته بِآرائِهم ونَظَرِياتهم في اللغة ومُسْتوياتها المختلفة، بَلْ لا يُعْقَل أن يكون هناك نَقْد بِدُون اللغة لأنها مَادَّته التي يَتَشَكَّل منها، وألا يكون هناك لُغَة بِدون اللُّغويين لأنهم عِماد الدِّراسات اللُّغوية، وسوف نحاول فيما يلي رَسْم ملامح النقد اللغوي عند التوحيدي، إضافة إلى ما سَبَق طَرْحه عن دوره في حركة التَّصحيح والتصويب اللغوي.

***** رابعاً: مظاهر النقد اللغوي ومستوياته عند التوحيدي:**

وسوف نتناول ثلاثة مَباحث تَتَعلَّق بمَجْهودات التوحيدي في مجال النَّقد اللغوي:

فالمَبْحث الأول: بمثَابة المَدْخل أو التَّمْهيد، وسَنقِف فيه على صِلة التَّوحيدي بالدَّرس اللغوي عامة، ونشأته اللغوية والتَّعرف على مَنْ الْتَقَى بهم وأَخَذ عنهم، والتَّعرف على مَوْقِعه من عُلَماء اللُّغة في عصره أَخْذاً وعطاءً.

أما المَبْحث الثاني: فَيَتَنَاول بعض قضايا النَّقد اللُّغوي التي طَرَحها التوحيدي في مؤلفاته، وعلى رَأْسها قَضِية اللَّفظ والمَعْنى، وقَضِية اللُّغة العَادية أو لغة الكلام والفَرْق بينها وبين لُغة الأدب، وما تَفَرَّع عنها من البحث في لغة النَّثر ولغة الشِّعر، ثم قضية الشَّفاهية والكِتابية كَمَظْهَرين من مَظاهر التَّعبير اللُّغوي.

أما المَبْحث الثَّالث: فَيَتَعلَّق بِمُسْتويات النَّقد اللغوي كما طرحها التوحيدي، بداية من المُسْتَوى الصَّوتي الخَاص بالحُروف والأَصْوات، ثم المُسْتوى المُعْجمي، ثم الدِّلالي، ثم الصَّرفي، ثم النَّحوي التَّركيبي، وأخيراً المُسْتوى العَرُوضي.

***** المبحث الأول: صِلَة التوحيدي باللغة والنقد اللغوي:**

كان من المَنْطِقي قبل الحديث عن القضايا والمُسْتويات اللغوية التي تناولها التوحيدي في سياق النَّقد اللغوي للأدب، أن نشير إلى صِلة التوحيدي باللغة علومها وقضاياها، لِنُدْرك إلى أيِّ مَدَى كان التوحيدي مُلِمَّاً بعلوم اللغة وعَارفاً بقضاياها، بل ومُسَاهماً فيما أُثِير حولها بِتَمَكُّن واقْتِدار وسِعة اطِّلاع، وقد كان حق هذا المبحث أن يكون في التمهيد، لكنا آثرنا أن نضعه في الفصل الخاص بالاتجاه اللغوي في النقد الأدبي للتأكيد على تميز التوحيدي وقدرته على خوض غمار هذا الاتجاه النقدي.

ولقد تَكَرَّرت وتَرَدَّدت مُصْطَلحات اللُّغة وما يَتَعلَّق بها في كتابات التوحيدي بِكَثْرة واضحة، فقد أَكَّد أحدُ الباحثين أنَّ مُصْطلحات العُلوم اللُّغوية قد بَلَغَت 79 كلمة، مُوَزَّعة بِتِكرار في كل مؤلفاته، فقد كانت اللغة بِكُل مُسْتوياتها حَاضرة في

ذِهْن التَّوحيدي، وظاهرة في أكثر ما كَتَبَ، بل في كُل ما كَتَبَ، وذلك لأنَّ (صِلَة أبي حيان باللُّغة وقضاياها لم تَكْن صِلة عَابرة، ولم تَكُن بالخَافِية على مُعَاصريه، الذِين اتَّصلوا به، وبآثاره)[1]، وعلينا أنَّ نَبْدَأ بِنَشْأته وتَلَقِّيه علوم اللغة، والتَّعرف على العلماء الذين الْتَقَى بهم وأَخَذ عنهم، ومن نَقَل أو رَوَى عنهم من علماء اللغة والنحو قَبْله، ومن نَقَلُوا عنه مِمَّن جاءوا بعده، ثم نَتَعَرَّف على طبيعة الفِكر اللُّغوي عند التوحيدي ومواضع تميزه.

***** علماء اللغة الذين أخذ عنهم والتقى بهم:**

لقد كان التوحيدي لُغَوياً وبحَق، ولا يَقِلُّ بحال من الأحوال عَمَّن سَبَقه أو لَحِقه من عُلماء اللغة، إلا أن مَوْسوعية التَّوحيدي واغْتِرافه من بِحار أَكْثر العلوم والمعارف في وَقْتِه، جَعلَت هذا الجَانِب اللغوي يَتَمَاهى مع بَقِيَّة ما كان التوحيدي يَتَعَاطاه من علوم ومعارف، وربما لم تَجْعله يُفْرِد مُؤَلَّفاً لغوياً خاصة كَغَيْره من اللغويين، واسْتَعَاض عن ذلك بأنْ بَثَّ ونَشَرَ مَعَارفه وثَقَافَته اللُّغوية في صفحات كُتُبه الطَّويلة والمُخْتَلفة الموضوعات، فالتَّوحيدي عندما كان يَتَكَلَّم في قَضِيَّة صَرْفية أو مُعْجَمية أو نَحْوية أو دِلالية تُحِسُّ معه كأنَّه لم يَعْرف إلا هذه العلوم، وأنَّه مُتَخَصِّص فيها وعَالِم من عُلمائها، ولهذا كانت إِشَارة مِسْكَويه عنْ التَّوحيدي وتَلْقِيبه (بالشَّيخ اللُّغوي) إشارةً ذات مَغْزَى، عندما قال له: (واشْتِقَاق هذه الأَلْفَاظ يَدُلُّك - أيُّها الشَّيخ اللُّغوي أَيَّدك الله - أن المَعْنَى فيها واحد)[2]، فَلَم يكنْ التَّوحيدي غريباً على الدَّرس اللغوي، يَدُلُّ على ذَلِك نَشْأته وتَلَقِّيه علوم العَرَبية على جِلَّة من علماء عصره الذين تَتَلْمذ عليهم، أو الذين الْتَقَى بهم وعاصرهم.

وقد ذَكَرنا في التَّمهيد الكَثير من عُلماء اللُّغة إضافة إلى الكُتَّاب والفَلاسفة وعُلماء الكلام الذين الْتَقي بهم التوحيدي وأَخَذ عنهم، وسَمِع منهم وذَكَرهم في كُتُبه ومؤلفاته، وكان من أَبْرَز علماء اللغة: (أبو سعيد السَّيْرَافِي) ت 368هـ، أستاذ

(1) ألفاظ الحياة الثقافية عند التوحيدي ص 304، ص 307 - 308.

(2) الهوامل والشوامل ص 128.

التَّوحيدي الذي تَعَلَّم على يديه، وأَخَذَ منه النَّحو واللُّغة وعِلْم الكلام، وأبو سعيد عَالِمٌ من أَهَمِّ علماء النحو بِشهادة القُدامى، والكلام عن عِلْمِه وفَضْله ومَكَانته العِلْمية يَطُول، ومن الضروري كذلك الإشارة إلى أنَّ السَّيَرَافي كان مِنْ أَهَمَّ من شَرَحوا كتاب سِيبَوَيْه من علماء النَّحو، وإذا كان السَّيرافي من أَهَم شُرَّاح سِيبَوَيْه، فإن التَّوحيدي كان مِنْ أَلْصَق تلاميذ السَّيرافي به، ولهذا لَمْ يَكُن غَرِيباً أنْ يَقْرَأ التَّوحيدي ويَدْرس كتاب سِيبَوَيْه على أبي سَعِيد، ولهذا فإنَّ السَّيرافي بعلمه وثقافته اللغوية والنحوية كان مُقَوِّماً أساسياً من مُقَوِّمات الفِكر اللُّغوي عند التوحيدي.

ومَرَّ بنا أن التَّوحيدي تَتَلْمذ أيضاً عَلَى يَد (عَلِي بن عِيسَى الرُّمَّاني) ت 384هـ، والرُّمَّاني عَلَمٌ من أعلام اللُّغة والنَّحو إضافة إلى عِلْم الكلام، وله تَصَانِيف كَثيرة في اللُّغة والنَّحو وعلوم القرآن، والتوحيدي مِمَّن تَأَثَّروا بالرُّمَّاني، وقد كان دائم الإِشادة به والمَدْح له، وثَمَّة علماء آخرون الْتَقى بهم التَّوحيدي وأَخَذ عنهم، وإن لَمْ يكونوا بِمَنْزلة ومَكانة وتَأْثير السَّيرافي والرُّمَّاني على فِكْر التوحيدي اللغوي، ومن هؤلاء الذين عاصرهم من علماء اللغة، أحمد بن فَارِس (أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا) ت 390هـ أو 395هـ، والتَّوحيدي قد الْتَقَى به ورَوَى عنه مباشرة لكنْ في مواضع قَلِيلة من كُتُب، ومِمَّن قابلهم وأَخَذَ ورَوَى عنهم أيضاً (أبو عُبَيْد الله المَرْزُبَاني) ت 384هـ، الرَّاوية والأديب الإِخْباري والكَاتب صاحب المُوَشَّح، وصاحب مُعْجَم الشُّعراء.

فهؤلاء بعضَ المعاصرين للتوحيدي الذي شَكَّلوا مُقَوِّمات الفِكْر اللُّغوي عنده، إضافة إلى كثير من علماء النَّحو واللُّغة الذين سَبَقوه، ونَقَل عنهم، واسْتَشْهد بهم في كُتُبه، إما عنْ طريق السَّماع من شِيوخه، أو من مُؤَلفات هؤلاء السابقين وكُتُبهم، فَمِمَّن نَقَل عنهم التوحيدي من الرواة وعلماء اللغة والنحو: أَبُو عَمْرو بن العَلاَء ت 154هـ، وحَمَّاد الرَّاوِية ت 155هـ، وكذلك الخَلِيل بن أَحْمد ت 170هـ، وخَلَف الأَحْمر ت 175هـ، ويُونُس بن حَبِيب ت 180هـ، ومنهم سِيبَوَيْه ت 183هـ، والكِسَائِي ت 183هـ، وأبو عَمْرو الشَّيْبَاني ت 206هـ، والفَرَّاء ت 207هـ، وأبو عُبَيْدة

مَعْمَر بن المُثَنَّى ت 208هـ، وأبو زَيْد الأَنْصَاري ت 215هـ، والأَخْفَش ت 215هـ، والمُلْفِت أنَّ التَّوحيدي قد زَادَ على بعَضْ ما ذَكَرَه الأَخْفَش في المعاني التي تَرِدُ عليها صيغة فَعِيل[1]، ونَقَلَ التَّوْحيدي عن الأَصْمَعِي ت 216هـ، وهو مِنْ أَكْثَر مَنْ نَقْل عنهم، وكذلك ابن الأَعْرَابي ت 231هـ، من أَكْثَر مَنْ نَقَل التوحيدي عنهم، ونَقَلَ كذلك عن الصُولِي ت 243هـ، وابن السِّكِّيت ت 244هـ صاحب إِصْلاح المَنْطِق، الذي يُعَبِّر عنه التوحيدي مَرْة باسم ابن السِّكِّيت، ومرة أخرى باسم يعقوب، ومرة صاحب إصلاح المنطق، ونَقَل عن المُبَرِّد ت 286هـ في مواضع كثيرة، ونَقَل كذلك عن ثَعْلَب ت 291هـ، وابن السَّرَّاج ت 316هـ، وابن دُرَيْد ت 321هـ، وابن دُرُسْتويه ت 347هـ.

أما فيما يخص نَقْلُه من الكُتُب، فهو يُعْلِن في مقدمة كتابه (البَصائر والذَّخائر) عن عَدَدٍ من الكتب اللغوية والأدبية التي اعْتَمد عليها، مع الإشارة إلى اللِّقاء والسَّماع والتَّجول في البلاد للحصول على مادة كُتُبه، كما مر بنا في الحديث عن مصادره اللغوية التي اعتمد عليها، وهكذا أَسَّس التَّوْحيدي عِلْمه بالعربية على ما أَنْتَجه معاصروه من شيوخه وأستاذته ومن التقى بهم، أو ما أنتجه سابقوه من علماء اللغة والنحو، ودَلَّ ذلك على سِعَة اطِّلاعه وتَبَحُّره في أمور اللغة وقَضاياها

وقد امْتَدَّت معرفة التوحيدي اللغوية أيضاً إلى إطلاعه ودرايته بِلُغَات العرب المختلفة، وقُدْرَته على التَّمييز بينها في سِيَاق بَحْثِه اللُّغوي، وسَجَّل كذلك مَوْقِفه من هذه اللغات، ومن ذلك ما ذَكَرَه وهو يُعَلِّق على أبياتٍ آخِرها يُقول الشاعر:

فَلَا يُسْطِيعُ إِلْهَاب المُذَكَّي لَدَى الغَايَاتِ أَفْلاءُ المِهَارِ

فيقول: (يُسْطِيعُ إِسْطَاعاً لُغة، فلا تُنْكر الضَّمَّ في الياء)[2]، وللتوحيدي مَوْقف أَعْلَنه في اخْتِيار لُغَةٍ من لغات العرب، أو الحُكْم بأَنَّ هذه أو تِلك لُغة فَصِيحة، يقول: (ويقال بَرَأْتُ من المَرَض وبَرِئْتُ جَمِيعاً، هكذا قال أبو زَيْد، وثَعْلَب يَخْتَار

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 202.

(2) البصائر والذخائر 8/ 125.

بَرَأْتُ، ويَزْعُم أنَّه أَفْصَح، وإذا كان اللَّفظان من كلام العرب، ولم يكنْ لِلمَعْنَى فيه شَاهد على مَزِيَّة أَحَدهما، فَكِلاهما صَحِيح)[1]، فطالما قد اسْتَعْمَل العَرب الكَلِمتين، وليس هناك سَنَد أو شاهد يُقَوِّي أحدهما عن الآخر، فكِلاهما صحيح وجائز الاستخدام، وهذا الموقف من التوحيدي يَنْسَجِم مع ما أَقَرَّه أَكْثَرُ اللغويين، الذين تناولوا هذه القضية، مثل ابن جِنِّي الذي عَقَد باباً في كتابه الخَصَائص تحت عنوان: (باب اخْتِلاف اللُّغات وكُلُّها حُجَّة).

ومن خلال كل ما مَرَّ بنا من مُقَوِّمات تَكْوين ثقافة التَّوحيدي اللغوية، نُدْرِك مَنْزلة التَّوحيدي بين اللُّغويين ونقاد الأدب، الأمر الذي دَفَعَ بِبَعْض مَنْ جَاء بَعْد التَّوحيدي أنْ يَعْرِفوا مَنْزِلته وتَمَكُنه في علوم العربية، ودَفَعَهم إلى النَّقل عنه في بعض مسائل اللغة.

***** مَنْ نقلوا عن التوحيدي في قضايا اللغة:**

ومن خلال هذه المعارف اللغوية التي أَلَمَّ بها التوحيدي والتي شَكَّلت فِكْره اللغوي، بَرَزَت قِيمته وظَهَرت مَنْزِلته حتى اعْتُمِدَ كَمَصْدر أو كَمَرْجع لُغَوِي عند بَعْض من جَاءوا بَعْده، فاسْتَشْهدوا بِه ونَقَلوا عنه فيما يَخُص قضايا اللغة ومباحثها، ومن هؤلاء الذين نَقَلُوا عَنْه (ناصر الدين الخُوارِزْمِيّ المُطَرَّزِي) ت 610هـ في كتابه (المُغْرِب في ترتيب المُعْرِب)، يقول: (.. ولَمْ أَعْثُر عليها إلا في صِحَاح الجَوْهَري، وفي البَصَائر لأبي حَيَّان التَّوحيدي: قُلْ فُلان عِنِّين بَيِّن التَّعْنِين، ولا تَقُل بَيِّن العُنَّة، كما يَقُولُه الفُقَهاء، فإنَّه كلامٌ مَرْذُول)[2]، فالمُطَرِّزي قد نقل عبارة التوحيدي بِنَصِّها في صِحَّة نُطْق الكلمة، والتَّوحيدي حَسْبما ذكر المُطَرَّزي مِمَّن انفردوا بِتَفْسير هَذه المُفْردة لغوياً والبَحْث في أَصْلها وسَبَب إطلاقها.

وكذلك نَقَل عن التوحيدي (ابن يَعِيش) ت 643هـ، في كتابه (شَرْحُ المُفَصَّل

(1) البصائر والذخائر4/ 226.

(2) المغرب في ترتيب المعرب للمطرزي 2/ 86، وقد وردت العبارة التي نقلها المطرزي في البصائر والذخائر 1/ 23، وأشار إليها أيضاً في البصائر 4/ 40.

للزَّمَخْشَرِي)، قال: (وأمَّا قَوْلُ ابن عَبَّاسٍ: بالإِيواءِ والنَّصْرِ إلا جَلَسْتُم، فهو حديثٌ مَشْهور، ذَكَرَه التَّوْحِيدِيُ في كتابِ البَصائر)[1].

ونقل عنه (الزَّرْكَشِي) ت 794هـ كثيراً، وفي مواضع مختلفة من كِتابه (البُرْهَان في علوم القرآن)، وبعض كُتُبه الأُخْرى، من ذلك ما ذَكَرَه الزَّرْكشي، قال: (والطُّوَلُ بِضَم الطاء جَمْع طُولَى، كالْكُبَر جمع كُبْرَى، قال أبو حَيَّان التَّوحيدي وَكَسْرُ الطَّاءِ مَرْذُول)، وقال الزَّرْكشي أيضاً نقلاً عن التوحيدي: (وقال أبو حَيَّان التَّوحيدي في البَصائر: سَأَلْتُ السَّيْرافِي عن قَوْله تعالى: قَائِمَاً بِالقِسْطِ، بِمَ انْتُصِب، قال: بِالحَال، قلتُ: لِمَنْ الحَال؟، قال: للهِ تعالى، قلتُ: فَيُقَال للهِ حَال؟، قال: إِنَّ الحَالَ في اللفظِ، لا لِمَنْ يُلْفظ بالحَال عَنْه).

ونَقَل عنه الزَّرْكَشِّي كذلك، يقول: (وقال أبو حَيَّان التَّوْحيدي في البَصَائر: لَمْ أَسْمَع كلاماً أَلْصَق بالقلب، وأَعْلَق بالنفس، مِنْ فَصْلٍ تَكَلَّم به بُنْدَار بن الحُسَيْن الفَارِسِي، وكان بَحْراً في العِلْم، وقد سُئِلَ عن مَوْضِع الإعجاز من القرآن)، ونَقَل الزَّرْكَشِي كذلك عن التَّوْحيدي، فقال: (صَبُورٌ بِغَيْر هاء، لأَنَّها بِمَعْنى صَابِرَة، فهذا حُكْم فَعُول إذا عُدِلَ عن فاعِله، فإن عُدِل عن مَفْعُوله جاء بالهَاء، كما قال:

مِنْهَا اثْنَتَانِ وَأَرْبَعُونَ حَلُوبَة

بمعنى: مَحْلُوبة، حَكَاه التَّوحيدي في البَصَائر)[2]، وقد نَقَل الزَّرْكَشِي كذلك عن التَّوحيدي في كُتُب أخرى له منها كتابه (النُّكَت على مُقَدِّمة ابن الصلاح)، ونقل عنه كذلك في كتابه (البَحْر المُحِيط في أُصُول الفِقْه)، فقال: (وقال أبو حَيَّان التَّوحيدي في البَصَائر: المَجَازُ طَرِيق المَعْنى بالقَوْل..)[3].

وممن نَقَلُوا عن التَّوحيدي كذلك (الزَّبِيدِي) ت 1205هـ، في تَفْسِيره لبعض

(1) شرح المفصل للزمخشري 2/ 82، وورد هذا الحديث في البصائر والذخائر 2/ 25.

(2) البرهان في علوم القرآن 1/ 244، 306، 2/ 100، 3/ 363.

(3) النكت على مقدمة ابن الصلاح 2/ 259، والبحر المحيط في أصول الفقه 3/ 41، 6/ 448.

مُفْردات اللغة في معجمه (تاج العَرُوس) يقول: (ومِنَ العَجِيب ما نَقَلَه شيخُنا عن أَبِي حيَّان التَّوحيدي في تَذْكِرته: سَمِعْتُ السَّيْرافِي، يقول: إياكَ أن تَقول طَرَّ شَارِبُه؛ فإن طَرَّ معناه قَطَعَ، فأما طَرَّ وَبَرُ النَّاقة، إذا بَدَا صِغَاره، فَبِمَعْنَى نَبَتَ، فَتَأَمَّل هذا الكلام، فَعِنْدي فيه نَظَرٌ، انْتَهى)(1).

ولم يكنْ التَّوحيدي مَوْضِع اسْتِشهاد ونَقْل في أمور اللغة وقضاياها عند العُلماء القُدامى فَحَسب، بل كان نَمُوذجاً يُرْجَعُ إليه في تَعَقُّب الكلمات الصَّحيحة والفَصِيحة في اللغة لدى بعض علماء اللغة المُحْدَثين، وهذا ما ظَهَر بِوُضُوح في (مُعْجَم الصَّواب اللغوي) الذي أَعَدَّه الدكتور أَحْمد مُخْتار عُمَر وفريقُ عَمْلٍ، فقد اسْتَشْهد بما قاله التَّوحيدي في عَشَرَات المواضع من مُعْجَمه(2).

***** مظاهر الفكر اللغوي عند التوحيدي:**

وبعد أن اسْتَعْرضنا نَشْأة التَّوحيدي اللغوية، وتَتَلْمُذه على يد جِلَّة من علماء اللغة في عصره، واطِّلاعه الوَاسع على ما كُتِب في اللغة وقضاياها ومَسائلها مِمَن سَبَقوه، والتعرف على مَنْ نَقَل عنه ممن جاءوا بعده من العلماء لبعض ما طرحه من قضايا لغوية، بات علينا أن نَبْحَث في نَظْرَته للغة، ونَتَعَرف على مَبْلغ أَهَمِّيتها بالنِّسبة له، ونَرْصُد نِتَاج وثِمار تلك المُقَوِّمات السابقة على رُؤْية التَّوحيدي للُّغة وعُلومها، ونَتَعَرف على أهم مظاهر الفِكْر اللغوي لدى التوحيدي، والتي ظَهَرت من خِلال ما طَرَحه عن اللُّغة، وهذه المظاهر تُشَكِّل عَقْلية التوحيدي النقدية، وتُحَدِّد اتِّجاهه اللُّغوي وتُمَثِّله أكبر تَمْثِيل، ونسْتَطيع أنْ نُبْلور هذه المظاهر فيما يلي:

***** 1- المعارف اللغوية تحدد إنسانية الإنسان:**

مَوْقِف التوحيدي من المعارف والعلوم اللغوية وأهميتها بالنِّسبة للإنسان، كان

(1) تاج العروس 12/ 422.

(2) معجم الصواب اللغوي للدكتور أحمد مختار عمر 1/ 49، 1/ 54، 2/ 853، 2/ 992 ... وغيرها الكثير.

مَوْقفاً واضحاً لا خَلْطَ فيه ولا مُواربة، فهو يَذْهب إلى أَنَّ مَنْ لَيْس لَدَيْه مَعْرفة باللُّغة وعُلومها وإلمام ببعض مَظاهرها وقَضَاياها، فَلَيْس إنْساناً على الحَقِيقة، والتوحيدي بذلك يَسْبِق ما طُرِحَ في عِلْم اللُّغة الاجتماعي الحديث، من أنَّ اللغة تُكْسِبُ الوجود الإنْسانِي حَقِيقَتَه، فكما يقول (ويلهلم همبولت ت 1835م Wilhelm von Humboldt) الفَيْلَسُوف واللُّغوي الأَلْماني: (شُكْراً لِلُّغة، فَبِهَا صارَ الإنسانُ إنْسَاناً)[1]، فهذا هو التوحيدي يَقُول بعد أن أَوْرَد عدداً من الكلمات ذات الصِّيغ والأَبْنية المُتَشَابهة، وفَسَّر معنى كل واحدة منها، وذَكَر ما لها من شواهد قُرْآنية أو من الشِّعر أو من كلام العَرب، وتَكَلَّم عن اشتقاقها وتَصَرُّفها، وغير ذلك مما اعتاد أنْ يَفْعله كما سنرى في سياق هذه الدراسة، بعد أن أورد كل ذلك، يقول: (أَحْكِمْ أيها السَّامع هَذه الأَبْنية والأُصُول، وفيها تَكُون إنْسَاناً على الحَقِيقة، وأُريد بِقَوْلِي على الحَقِيقة، لِأَنَّ عادمَ الفَضَائل إنْسانٌ أَيْضاً، ولكنْ على التَّوسع، كأنه إنْسانٌ بالخِلْقَة والتَّخْطيط، أَيْ كَأَنَّه من هذه الأُمَّة، وهذا الجُمْهُور بِالنِسْبَة)[2]، فالإنسان عِنْده على نَوْعين: إنسانٌ على الحَقِيقة، وهذا هو مَنْ يَمْلِك الوَعْي بلغته ولديه القدرة على التَّصَرف فيها، والثاني: إنْسانٌ على التَّوَسع، أي الذي يَتَمَيَّز بخصائصه الخِلْقية والشَّكْلية فَحَسب، وليس بِخَصَائصه المَعْرفية واللُّغوية الفارقة، حتى لو كان يَسْتَخدم اللغة في تواصله الاجتماعي.

واللغة هي مَظْهَر وتَجْسِيد للاجْتِماع الإنْساني، ووسيلةٌ لِقَضاء الحَوائج الإنسانية، فهي بذلك عَلامة وُجُود واستمرار وبَقَاء وعُمْران الحياة، وبِدُونها يَحْدث الخَلَل في هذا العُمْران، وتَنْهَدِم ركائزه، يقول التَّوحيدي على لسان مِسْكَوَيْه: (إن السَّبب الذي اُحْتِيج مِنْ أَجْله إلى الكلام، هو أنَّ الإنسانَ الواحد، لَمَّا كان غَيْرَ مُكْتَف بِنَفْسِه في حياته، ولا بَالِغ حاجاته في تَتِمَّة بَقائِهِ مُدَّته المَعْلومة، وزَمَانه المُقَدَّر المَقْسُوم، احتاج إلى اسْتِدعاء ضَرُوراته في مَادَّة بَقائه مِنْ غَيْرِه...، فلَمْ يَكُن

(1) اللغة بين العقل والمغامرة للدكتور مصطفى مندور ص 19.

(2) البصائر والذخائر 4/ 232.

بُدٌّ من أنْ يَفْزَع إلى حَركاتٍ بأصواتٍ دَالَّةٍ على هذه المعاني بالاصْطِلاح، لِيَسْتَدعِيَها بعضُ الناس من بعضٍ، ولِيُعاونَ بعضُهم بعضاً، فَيَتِمَّ لهم البَقاءُ الإنساني، وتَكْمُل فيهم الحياة البَشَرية)[1].

فاللغة إذنْ لَيْست خاصة إنسانية فَحَسْب، بل هي مُقَوِّم من مُقَوِّمات بَقاء هذا الإنسان وتَطَوِّره وتَنْمية حَيَاته وحَضَارته بِكُل صُورها وأَشْكالها، وذلك لأنَّ (العَلاقات بَيْن الظَّواهر اللُّغوية والظَّواهر الاجْتِماعية، وتَأَثُّر اللُّغة بالعادات والتَّقاليد والنِّظام الاجْتِماعي في زَمان ومَكان مُعَيَّنين، قَائمة مُنْذ أَنْ وُجِدَتْ اللغة، ووُجِدَتْ الحياة الاجتماعية، فجَوْهَرُ الإنْسَان إنما يَكْمُنُ في لُغَته، وحَسَاسيته وحَياته الاجتماعية)[2] كما يقول علم اللغة الاجتماعي الحديث.

ولهذا كان حِرْص التَّوحيدي في تَفَقُّده لأمور اللغة، أنْ يَسْتَقْصي الأحوال الاجتماعية للمُتَحَدِّثين بها، فلا يكتفي بالبَحْث أو السُّؤال عَن مُفْردة أو تَعْبير لغوي ما فحسب، بل يهتم بِبَحْثِ ما يَطْرأ على البيئات من اختلافات تَخُص اللغة العربية، فكأنه يَسْأل عن معيارية اللغة من ناحية، وعن اجتماعيتها من ناحية أخرى، أو ما قد يطرأ عليها من تَغْييرات بحسب البيئة والمكان والجماعة البشرية، من ذلك سُؤَاله لِأَحد مشايخ خُراسَان عن لُغَة البَدْو وهَيْئَتهم في خُراسَان، يقول التوحيدي: (وقال لي بعضُ مَشَايخ خُراسَان: إنَّ هذا القَوْل، إنَّما قَالَه بَعْضُ الأعراب بِبَادِيَتِنا، فَشَاع على وَجْه الاسْتِبْشَاع، وزَعِم أنَّ بِخُرَاسان بادية كبيرة، وأَعْراباً مُجْتَمِعة، فَسَأَلْتُه عن اللُّغة، والهَيْئة، فقال: قد دَخَلَهم النَّقْص من كلِّ شَيء وَوِجْهه، فصَاروا بِيضَاً وشُقْراً، بعد أن كانوا سُوداً وسُمْراً، وصاروا ضِخَاماً عِظاماً، بعد أن كانوا نِحافاً شُخْتاً، فأَمَّا اللُّغة فباقِيةٌ عليهم، لم يَنْتَقلوا عنها إلى الفَارِسية، لكنَّها فَاسِدَة بَيْنَهم، زَائِدة الفَسَاد على لُغَة البَادية، بادِية طَريق مَكَّة؛ فهذا مما حَدَّثني هذا الشيخ)[3].

(1) الهوامل والشوامل ص 6-7.

(2) علم اللغة الاجتماعي عند العرب للدكتور هادي نهر ص 9.

(3) البصائر والذخائر 4/ 151.

ولأنَّ اللغة خاصَّة إنْسَانية، ومُقَوِّم من مُقومات بَقَائه، فهي قَدِيمة قِدَم الإنْسان ذاته، وهو مَوْلود مُزَوَّد بِمَلَكاتها وأدواتها، وكَيْفِية اكْتِسابها واسْتِعمالها، مُنْذ بداية الخَلْق، وقد انْشَغَل بعضُ علماء اللغة القدامى بِبَحْثِ قضية أَصْل اللُّغات وبِدايتها، ومنها اللغة العربية، وهل كانت نَشْأَتها تَواضعاً واصْطِلاحاً من الجَمَاعة اللُّغوية الأولى، أم أنَّها كانت وَحْياً وإلهاماً، وقد اشْتَغل بذلك ابن جِنّي في (الخصائص) وخَصَّص لذلك باباً بعنوان: (بابُ القَوْل على أَصْلِ اللغة، أَإِلهام هِيَ أَمْ اصْطِلاح؟)، وانْقَسَم العلماء إزاء تلك القضية، ما بَيْن مُؤَيِّد ومُؤْمن بأنها تَواضُع واصْطِلاح، وقد مَالَ ابن جني إلى هذه الطَّائفة، وبَيْن مَنْ يُؤْمِن بأنَّها إِلْهَام وَوَحْي.

أمَّا مَوْقِف التَّوحيدي من تِلك القَضِية فَقَد أَظْهَره بِوُضُوح، حيث لم يُشايع أيّاً من الفَرِيقين، وذَهَب إلى أنَّ بِدايات اللُّغات وأَصْلها هو عِلْمٌ إلَهيٌّ وسِرٌ خَفِي، وهو من الغَيْبِيَّات التي ليس لدينا ما يَدُلُّ عليها، فلا مَجَال للبَحْث فيها، ولهذا لم نَجِد التَّوحيدي يَتَطَرق إليها كثيراً، بعد أن أَظْهر مَوْقِفه منها، في قوله: (والكَلام فِي اللُّغات طَويلٌ، لأن العِلْمَ بأحوالها، واعْتِياد أَهْلها، وأَخْذ بَعْضها عن بَعْضها في أَصْلِ الخَلْق، وأول النُّطْق، وحين فَتَحَ الفاتح فَاهُ، وغَزَا بِعَقْله مَعْنىً تَوَخَّاهُ، ثم صَاغَ له لَفْظاً وسَمَّاه، وأَفْرَدَهُ بِنَفْسه عمَّا عَدَاه، وقَطَّع الصَّوت وأَفْرَدَهُ مِنْ غَيْره، بالإشارة إليه، وكيف فَهِم عنه السَّامع، وكيف قَرَع أُذُنه؟...، عِلمٌ إلَهِيٌّ، وسِرٌّ خَفِي، وأَمْرٌ غَيْبِي، لا يَقِف عليه ولا يُحِيط بِكُنْهِهِ، إلا خالقُ الخَلْقِ، ومُبْدِيءُ العالم، ومُنْشِيءُ الكون، ومَالِك الجُمْلة)[1].

والمُلْفت أنَّ ما ذَهَب إليه التَّوحيدي في غَيْبِيَّة هذه القضية منذ مئات السنين، يَتَوافق بل ويَتَطابق مع ما أَقَرَّه علم اللغة الحديث، حتى أنه في القَرْن التَّاسع عشر وتحديداً في عام 1866م (أَصْدَرَتْ الجَمْعية اللُّغوية بِبَارِيس قَانوناً يَمْنَع مناقشة هذا الموضوع...؛ وذلك لأنَّ عِلْم اللُّغة الحديث يَتَناول اللغة تَناولاً عِلْمياً، يَقُوم على المَنْهَجِية والدِقة والتَّعامل مع الواقع اللُّغوي الحي المَنْطوق، أما المَسَائل التي هِي

(1) البصائر والذخائر 9/ 63.

في عِلْم الغَيْب، وبخاصة تلك اللُّغات التي انْدَثَرَتْ، فالكلام فيها من قُبَيْل الظَّن فهو احْتِمالي، وليس يَقِينِيّاً)[1].

فإذا كان التوحيدي يُؤْمن بأهمية اللُّغة في تحديد مَاهِية الإنسان، وبأن عُلوم اللُّغة التي يُتَاح لَنا التَّعرف عليها ودِراسَتِها تَمْنَح الإِنْسان حَقِيقَته، فإِنَّه في الوقت ذاتِه لا يَرَى جَدْوى من الرُّجوع إلى اللغات في بداياتها منذ الخَلْق، فهذا أَمْرٌ غَيْبِي لن يُفِيد في تَفَهُّم اللغة التي نَتَوَاصل بها الآن، لذا من الأَفْضل، بل والأَجْدر فَهْم ودارسة اللغة في شَكْلِها الوَاقعي والحَياتي، وهذا ما جَسَّده التوحيدي بِحَقٍّ في مباحثه اللغوية والأدبية والنقدية، ولهذا لم يكن غَريباً أن يَطْرَح التوحيدي القضايا التي تَخُصُّ اللغة الحَيَّة الحاضرة في الاستخدام، وكيفية وُصولِها إلينا وطُرق تَقْنِينها وتَقْعِيدها أو تَطْويرها ونموها، ولهذا تَطَرَّق لقضية السَّماع والقياس في أَخْذ اللغة الحَيَّة والمُسْتخدمة من الآخرين.

**** 2- اللغة بين السماع والقياس**:

تَكَلَّمنا سابقاً عن جِلَّة علماء اللغة والنحو الذين اقْتَطَف التوحيدي من ثمار أفكارهم وآرائهم، وزَيَّن بها كتبه، وقد رَوَى أو نقل كل ما سَجَّله عن هؤلاء وغيرهم عن طريقين: السَّماع، والنَّقل من الكتب، والسَّماع عند التوحيدي على شَكْلين:

الأول: هو السَّماع من الفُصَحاء والأَعْراب والبدو، الذين يُمَثِّلون فِطْرة اللغة وسَلِيقتها، والإشارة إلى ذلك كثيرة في مواضع من كُتُبه، وكان الهدف من هذا السماع هو الوقوف على نماذج اللُّغة الخالصة من شَوائب التَّوليد والدَّخيل والعُجْمة، ورَصْد ما يَحْدث من تَغَيُّرات واختلافات لغوية في بيئات مختلفة، فالسَّماع من عامة الناس كان جُزْءاً أَصِيلاً من مكونات ثقافته اللغوية، يقول التوحيدي بعد أنْ أَوْرَد عبارات وكلام للأَعْراب وللعَامة، وبعض الروايات

(1) العربية وعلم اللغة الحديث للدكتور محمد محمد دواد ص 77.

والأخبار: (وهذه نُتَفٌ أَلَّفْتُها هاهُنا، فَبَعْضُها مَسْمُوع من العامة، وبعضها مَرْوِيٌّ عن الخَاصة، التي تَرْوِي عن العامة)[1].

والشكل الثاني: هو السَّماع من عُلماء اللُّغة والنَّحويين المُخْتصين الذين الْتَقى بهم، وقد يُحَدِّد اسم العالم الذي سَمِعَ منه كما مر بنا، ومرات كثيرة يَرُدُّ التوحيدي كلامه إلى السَّماع، دون ذِكْرِ مَنْ سَمِع منه، يقول: (سَمِعْتُ لُغوياً يقول)[2].

أمَّا ما يَخُصُّ السَّماع كأَصْل من أُصول البَحْث اللُّغوي يُعْتَمد عليه في دراسة اللغة صرفياً أو نحوياً، فقد كان التوحيدي مِمَنَّ يُقَدِّمون السماع، ويُعْطِيه المَرْتبة الأولى، ويُولِيه الاهتمام العظيم، ولم يكن التَّوحيدي هو أَوْل أو آخِر من أَعْطى للسَّماع دَوْرَه الأصيل في تأصيل قضايا اللغة، بل إن ذلك نَهْجٌ قديم، تَزَامن مع بدايات التأليف اللغوي والنحوي، كما ظَهَر عند سِيبَوَيه وسابقيه والكثير من لاحقيه.

وقد دَلَّت الكثير من الشواهد على أن التوحيدي يُقَدِّم السماع على القياس، ولا يَلْتَفِتُ إلى غيره طالما وُجِد المَسْموع، ومن ذلك ما خَطَّأَ به ابن عَبَّاد، في تقديمه القِياس على السَّماع، فقد سَأَل أَحدُهم ابن عَبَّاد عن كلمة (عَمْيَاء) في وَصْف المَرْأة، وهل من المُمْكِن أن نقول (عَشْيَاء) قياساً عليها، رغم أن السَّماع يقول (عَشْوَاء)، يقول التوحيدي: (وقال له أَحَد الغُرَباء - أي لابن عَبَّاد -: إذا قُلْتَ عَشِيَ الرجل، كما تقول: عَمِي الرجل، وتقول: يَعْشَى، كما تقول يَعْمَى، وقُلْتَ أَعْشَى، كما تقول: أَعْمَى، فَهلاَّ قُلْتَ: امرأةٌ عَشْيَاء، كما قلتَ عَمْياء، ولَكَ مع ذلك شَفَةٌ لَمْيَاء، وفَاهٌ ظَمْياء؟، قال - أي ابن عَبَّاد -: فهكذا أقول، قال له: قد خَالَفْتَ العُلَماء، لأنهم نُصوا عَشْواء، كما قالوا: ناقةٌ عَشْواء، فقال: في هذا نَظَرٌ، وأَخْطَأَ، وأَيُّ نَظَرٍ في المَسْموع؟)[3]، ولعل في تَسَاؤل التَّوحيدي الأخير في هذه العبارة ما يُشْعِرنا بِمَنْهَجِيَّته في التعامل مع السماع كأصل من أصول اللغة، فلا نَظَرَ ولا قياس في وُجُود مَسْموع فَصِيح.

---

(1) البصائر والذخائر 9/ 50.

(2) المصدر السابق 3/ 122.

(3) أخلاق الوزيرين ص 227.

ويقول التوحيدي في موضع آخر مُشِيراً إلى الْتِزامه بالسَّماع والأخذ من الفُصَحاء من أهل البادية: (وأمَّا الصَّوْبُ فهو صَوْبُ الغَمَامِ، وكُنْتُ أَسْمَعُ البادية، تقول لي إذا سألتُها على الطَّريق والمَسْلك: خُذْ في ذلك الصَّوْب، خُذْ في هذا الصَّوب، كأنهم يُريدون النَّاحية؛ وقلتُ: سَمِعْتُ البادية، هذا كثيرٌ من كلامهم، وأنا جَارٍ على السَّماع)[1]، وتقديم التوحيدي للسَّماع لم يَمْنَعه من الأخذ بالقياس، لكن التوحيدي يَشْتَرط أن يكون هذا القياس صَحيحاً، فهو يقول بعد أنْ أَوْرَد عدداً من الصِيغ الصَّرْفية التي تَتَنَوَّع في دلالتها: (فَغُصْ على بَابِه بالقِياس الصَّحيح، والسَّماع الفَصِيح، وسَتَقَعُ من ذلك على شيءٍ كثيرٍ في هذا الكتاب، إنْ شَاء الله تعالى)[2]، ونُلاحظ أن التَّوحيدي هنا قد اسْتَخدم أَصْلَين من أُصُول عِلْم النحو بل وعلوم اللغة كلها، وهما (القِياس) و(السَّماع)، ومع تقديمه للسَّماع ووَضْعِه في المَرْتبة الأُولى فإنَّه لم يَرْفُض القياس، بل هو يُؤْمن بأنَّ القِياس من وَسَائل تَوْسِيع اللغة وعَدَم جُمُودها والتَّضْييق عليها.

وهكذا وَصَفَ التوحيدي القياس في عبارته السابقة القياس بالصحيح، أي أن يُقَاس الشَيء على ما صَحَّ في اللغة، فهذا شرط من شروط التوحيدي، وبذلك جَرَى عُلماء اللغة والنحو الأوائل، يقول سِيبَوَيه: (وَلَوْ أَنَّ هذا القياس، لم تَكُنْ العرب المَوْثُوق بِعَرَبِيَّتها تقوله، لَمْ يُلْتَفَتُ إليه)[3]، وغير ذلك من مَواضع تحدَّث فيها سِيبَوَيه عن هذه القضية، وسِيبَوَيْه لم يَكُن الأَوَّل في تطبيق هذه المَنْهَجية فيما يَخُص السَّماع والقياس، فقد سَبَقَه علماء اللغة والنحو، الذين كان لهم جُهُودهم وآراؤهم في هذا المجال.

وبالرجوع إلى عبارة التوحيدي السابقة سنجده وَصَف السماع بالفصيح، وهذا أيضاً شَرْطٌ من شروطه، فكأنَّ شَرْطَ القياس عنده أن يكون صَحِيحاً، أي يُبْنَى

(1) البصائر والذخائر 5/ 82.

(2) المصدر السابق 1/ 89.

(3) الكتاب لسيبويه تحقيق عبد السلام هارون 2/ 20.

ويُقَاس على ما كان أَصْلُه صَحِيحاً، وشَرْط السماع عنده أن يكون فصيحاً، أي فصاحة من تَكَلَّم به، وفصاحة مَنْ سَمِعه ونَقَله أيضاً، فالسَّماع والقياس هما أَصْلان لا يمكن الاسْتِغْناء عنهما في الدراسات النَّحوية والصَّرفية، ولذلك لا يمكن اعْتِبار النَّحو كُلِّه قِياس، ولا كله سَماع، فهناك مواضع في اللغة يَسْتَلْزِمها القياس، إذا لم يُوجَد له سَماع، ومواضع يَسْتَلزمها السَّماع، ولهذا قال التوحيدي: (سُئِلَ بعضُ العلماء بالنَّحو واللغة، فقيل له: أَيَسْتَمِرُّ القياس في جميع ما يُذْهَبُ إليه من الألفاظ؟، فقال: لا، فقال السائل: فَيَنْكَسِرُ القِياس في جَميع ذلك؟، فقال: لا، فقيل له: فما السَّبَب؟، فقال: لا أَدْري، ولكنَّ القِياس يُفْزَع إليه في مَوْضِع، ويُفْزَع منه في موضع)[1].

ويُفْرِد التَّوحيدي للقضية تَفْصِيلاً وتوضيحاً في موضع آخر، ويُطَبِّق ذلك عَملياً بحيث يُظْهِر من الصِيغ الصَّرفية ما يأتي على السَّماع، ولا يَجُوز فيه القياس، يقول: (ورَجُلٌ شِرِّيبٌ، إذا كان كَثِير الشُّرْب، كَسِكِّير وخِمِّير وفِسِّيق، وباب هذا مَوْقُوفٌ على السَّماع، ولا يقال بالقِياس، كقولك: هو إِكِّيلٌ من الأَكْلِ، ولا عِلِّيمٌ من العِلْمِ، فَاحْفَظْ السَّماع وأَفْرِد القياس، ولا تَحْمِلْ أَحَدَهما على الآخَر)، وبعد أن أَوْرَدَ هذه النماذج التَّطْبِيقية، يقوم بِتَعْليل مَوْقفه من السَّماع والقِياس، ويؤكد أَنَّ القِياسَ نَوْعَين، أَصَحُّهما ما أَيَّده السَّماع، أما القياس الفَاسِد فهو ما لا يَدْعَمه سماع، أو يخالفه سَماعٌ مَوْثوق، يقول: (واعْلَمْ أَنَّ القِياس في اللغة من نَحْوَيْنِ: نَحْوٌ أَيَّدَهُ السماع، ودَلَّ عليه الطِباع، فالقول حَسَنٌ، والمَصِير إليه جائز، سَمِعتُ هذا من أبي سعيد السَّيْرَافي، وكان أبو حامد المَرْوَرُوذِّي، يقول: القِياسُ باطلٌ في اللُّغة، لأن اللُّغة في الأصل اصْطِلاح، وفي الفَرْع إِتِّبَاع، والقِياس اسْتِحْسَان وانْتِزاع، ولو وُضِعَتْ اللغة بالقياس لَصُرِفَت بالقياس، فلما وُضِعَتْ بالاصطلاح أُخِذَت بالسَّماح)[2].

(1) الهوامل والشوامل ص 293 - 294.

(2) البصائر والذخائر 9/ 62 - 63.

وبذلك يكون التَّوحيدي بما طَرَحه من آراءٍ أَصِيلة حَوْل قضايا اللغة في أَصْلها ومَنْشأها، أو في اعْتِمادها على السَّماع والقِياس، قد سَجَّل رَأْيه فيها بما يَتَّفِق مع أغلب الآراء القديمة، بل والحديثة كما رأينا، بقي هنا أنْ نُشِير إلى أَثَر ثَقافة التَّوحيدي الفَلْسفية على دراسته للقضايا اللغوية.

***** 3- مزج الفكر اللغوي بالفكر الفلسفي:**

غَنِيٌّ عن البيان أن البحث اللغوي في تُراثنا العربي، لَمْ يكن حِكْراً على طَائِفة من العُلَماء دون غيرهم، أو عَلَى تَخَصُّص مَعْرِفي دون غيره، فقد كان البَحْث اللُّغوي مَحَل اهْتِمامِ أكثر العلماء القدامى، ويَأخذُ مِساحَةً من اهتمام هذا العالم أو ذاك تَضِيقُ أو تَتَّسِع بِحَسَب كل تَخَصُّص معرفي، ومَدى صِلة اللغة به، فقد انْطَلق عُلماءُ التَّفْسير القرآني يُفَتِّشون عن دلالات المفردات القرآنية، وعن أَصْلها المُعْجَمي، وما في القُرآن من الغَرِيب أو المُعَرَّب، أو ما فيه من تَراكيب وأساليب وصُور، فكانت كُتُب التَّفسير على اخْتِلاف مَشَاربها مَيْداناً واسعاً لِمِثل هذا البحث اللغوي.

وشَارَكهم في ذلك أيضاً عُلماء الحَديث الذين بَحَثوا في المَرْوِيَّات من ناحية السَّند والمَتْن، فكان الدَّرس اللغوي جُزْءاً لا يَتَجزَّأ من عملهم في تَخْرِيج الأحاديث وضَبْطِها وتَفْسيرها، وكان عُلماء أصول الكَلام في الوَقْت ذَاته قد وَضَعوا البَحْث اللغوي في مكانه اللاَّئق والمُتَقَدِّم من بحوثهم الأُصُولية، فجاءوا بالكثير والثَّمين في مَجَال الدِّلالة والنَّظريات اللُّغوية المُكْتملة، ولم يكن الفلاسفة بِمَعْزِل عن هذا الحِراك والبحث اللغوي، فقد انْطلقت بيئة الفلسفة العربية الإسلامية هي الأخرى تُشَاطر العلماء الآخرين شَغَفَهم واهْتِمامهم بقضايا اللغة ومباحثها، فكانت بعض كُتُبهم الفلسفية العامة، أو رَسَائل خَصَّصُوها لقضايا اللغة مَيْداناً لا يُنْكَر يُضَاف إلى سابقيه، بل ويُضِيف إلى سَابِقيه من الآراء والنظريات الجديدة بالاحترام في مجال اللغة.

وحتى في العصر الحديث فقد حَدَث مثل هذا التَّبادل المَعْرفي بين مجالات اللغة ومجالات الفلسفة، حتى خَرَج من رَحِم هذا التبادل ما يسمى بـ (فَلْسَفة اللغة)، وهي القضايا التي تَبْحَث في مجال الفلسفة من ناحية، وفي مجال العلوم اللغوية من ناحية أخرى، فَثَمَّة قضايا مشتركة كثيرة بين المَجَالين المَعْرِفِيَّين الكبيرين: الفَلْسفة وعلوم اللغة، وكان من هذه القضايا المشتركة البحث في أَصْل اللغات ومَنْشَئِها، والبحث في السِّمة الإِنْسَانية والاجْتماعية للغة، وقَضِية الدَّال والمَدْلُول، وارْتِباط الأسماء بِمَدْلُولاتها، وغير ذلك كثير، إضافة إلى ارتباط عَدَد من الاتجاهات الأَلْسُنية والنَّقدية الحَديثة بِأُطُر ومرجعيات فَلْسَفية تَسْتَنِد إليها وتَسْتَمِد منها مقولاتها، كما سَنَرى مع الاتِّجاه المَوْضُوعاتي في النَّقد الأدبي في الفصل الأخير الذي اتَّكَأَ على عدد من الفلسفات الحديثة.

لذا لم يَكُن غَريباً أن نَرَى الفَلسفة تَخُوض غِمَار البحث اللغوي وتُدْلي بِدَلْوها في قضايا اللغة، ولم يَكْن غَريباً أيضاً أن نَرَى التَّوحيدي الذي كان مُتَدَاخلاً مع هذه البِيئَة الفلسفية، يَتَعَامل مع اللُّغة في كثير من الأحيان مِن مُنْطَلَقات فِكْرية وفَلْسفية وحَضارية أيضاً، فقد مَيَّزَ بَحْث التوحيدي اللغوي أنه مَزَجه بالفكر الفلسفي بطريقة لافتة، وسوف يتضح لنا ذلك في مواضع مختلفة من هذا الفَصْل والفَصْلَيْن التَّاليين، وقد كان ذلك المَزْجُ أَثَراً من آثار مَدْرَسَتَين تَأَثَّر بهما التوحيدي:

الأولى: لُغوية من خلال السَّيْرافي وابن فَارس والرُّماني وغيرهم.

والثانية: فلسفية من خلال أبي سُلَيمان السِّجِسْتَاني ويَحْي بن عَدِي ومِسْكَوَيْه، وحتى هذه المدرسة الفلسفية كانت على تواصل مع قضايا اللغة ومسائلها، وإن كانت من مَنْظور مُخْتلف عما يتناوله اللغويون والنحويون أو البلاغيون.

فقد كان اهتمام مدرسة السِّجِسْتَاني الفَلْسفية بالألفاظ والمعاني اهتماماً بالغاً، حيث تَحَوَّلت نَزْعة الفَارَابي ت 339هـ المَنْطِقية إلى (فَلْسفة لَفْظِية في مَدْرسة

السِّجِسْتَاني، وأنهم كانوا يَتَلاعَبُون بالألفاظ والمعاني)[1]، وعندما نَبْحَث في عَلاقة التَّوحيدي بهذه المَدْرسة سَنَجِد أنَّه الْتَقي بأعلامها في عصره، وسنجد أيضاً أن ثمَّة علاقة بين هؤلاء الفَلاسفة المُعاصرين للتَّوحيدي ومن سَبَقهم من الفَلاسفة، وكأنهم يُشَكِّلون حَلقات يَتَّصل بعضها ببعض، إذ أن الفَارابي أُسْتاذ يَحْي بن عَدِي، ويَحْي أُسْتاذ أبي سُلَيمان السِّجِسْتَاني، وأبو سُليمان أستاذ التَّوحيدي.

فمن المؤكد أنَّ التَّوحيدي قد تَشَرَّب تلك الآراء والأفكار التي طَرَحها السِّجِسْتَاني، ويَحي بن عَدِي، ولهذا كانت كُتُب التوحيدي ومؤلفاته ميداناً خِصْباً لِتَلاقُحِ أفكار وآراء هذه المدرسة، بداية من وَصْف أَعْلام هذه المدرسة وَصْفاً دقيقاً، والتَّنويه بِمَنْهَجِيتهم، ثم ذِكْر آراءهم ومَقُولاتهم، ولهذا فَقَد كان للسِّجِسْتاني نَظراتٌ في اللُّغة ذات عُمْقٍ فلسفي واضح، فهذه المدرسة قد اهْتَمَّت بِصَوغ العقل ولَم تُهْمِله، واهتمت كذلك بِصَوغ اللِّسان الذي يُعَبِّر عن هذا العقل، ولا نَنْسَى أيضاً تَأْثير مِسْكَوَيه الفَيْلَسوف على أبحاث التَّوحيدي اللُّغوية، من خلال ما كان يطرحه عليه التوحيدي من تساؤلات لغوية، فَيُجِيب عليها مِسْكَوَيه بِنَظَرٍ وتَأَمُّل، وقد ظَهَر أَثَر البحث اللغوي والفلسفي واضحاً في كتاب (الهَوَامِل والشَّوامل)، وهو الكتاب الذي اشْتَرَك في تَأْليفه التَّوْحِيدي ومِسْكَوَيه، وتضمن العديد من المسائل اللغوية والنقدية.

على أن أَهَمَّ ما يُميز التَّوحيدي عن هؤلاء الفلاسفة، من أمثال السِّجِسْتاني ويَحْي بن عَدِي، ومِسْكَويه، أنه كان أَقْدَرَ مِنْهم على هذا المَزْج بين النَّاحِيتين اللُّغوية والفَلْسفية، مع التَّمكن في الناحية اللغوية ومن خلال قُدْرَة بَيَانِية وأدبية فيها من السَّلاسة والوُضوح والبلاغة، بحيث يَقُوم أسلوبه على إظهار الفِكْرة وعدم تُعَقُّدُها أو تُجَرِّدها على طريقة الفلاسفة، وهذا ما لَمْ يكن مُتاحاً عند هؤلاء الفلاسفة الثلاثة، صَحِيح أنَّهم قد اطَّلعوا على مبادئ علوم اللغة، وقالوا فيها آراءهم، لكنَّهم لم يَكُونوا بِدَرجة اطِّلاع التَّوحيدي من ناحية الكَمْ اللُّغوي المَعْرفي،

(1) الله والإنسان في فلسفة التوحيدي ص 51.

ولا من ناحية الكِتابة الأدبية والأسلوب البياني، فهذا أبو حَيَّان نَفْسُه مع تَعْظِيمه وتَبْجِيله ومَدْحِه لأسْتاذه أبي سُلَيمان، يقول: (أما شيخُنا أبو سُلَيْمان، فإنه أَدَقُّهم نظراً، وأَقْعَرُهم غَوْصاً، وأَصْفاهم فِكْراً..)، ثم يُشِير إلى لُغَتِه وأُسْلُوبه، وما بِهِ من عُيُوب، فَيَقُول: (مَعَ تَقَطُّعٍ في العبارة، ولُكْنَةٍ ناشئة من العُجْمَة)، وهذا ما يقوله عن أستاذه يَحْيَ بن عَدِي مع تَوْقِيره له: (وأمَّا يَحْيى بن عَدِيٍّ، فإنَّه كان شَيْخاً لَيِّن العَرِيكَة، فَرُوقَة - أي شديد الخَوف -، مُشَوَّه التَّرْجمة، رَدِيء العِبَارة)، وهذا نَفْس ما قاله عن مِسْكَوَيه: (وأمَّا مِسْكَوَيْه، فَفَقِيرٌ بَيْن أَغْنِياء، وعَيِيٌّ بين أَبْيِنَاء)[1]، فالتَّوحيدي على الرغم من أنه أَخَذَ عنهم الفَلْسفة والنَّظر، إلا أَنَّه يَعْلَم مدى قُدْرتهم في علوم اللغة والبيان، وأن أَدَواتهم اللغوية والأسلوبية لا يُمْكِنها أن تُسْعِفَهم في التعبير عن قضاياهم، وهذا ما حاول التوحيدي أن يَتَجَنَّبه، أو أن يُحْسِنَه ويَبْرَع فيه، وهو الجَمْع بين النَّظر والتَّأمل والتَّفَلسف من ناحية، وبين البَيَان والتَّعبير والتَّرَسل في الكِتابة من نَاحية أخرى.

وبالعودة إلى تلك المَدْرسة الفَلْسفية التي تَتَلْمذ عليها التَّوحيدي، سَنَجِد أن بدايات اهتمامها باللُّغة كانت مُبَكِّرة، وتَدُل على أن بِيئَة الفَلْسَفة لم تكن بَعِيدة عن الطَّرح اللغوي، بداية من الإِشارات التي بَثَّها (أبو يوسف يَعْقوب بن إسحاق الكِنْدِي) ت 256هـ في رسائله الفلسفية ومنها (رسالة في حُدُود الأشياء ورُسُومها)، مُروراً بالفَارَابي ت 339هـ وخاصة في كتابه (الحُروف) الذي تَنَاول فيه الحروف، وأسماء المَقُولات، وأشكال الألفاظ وتَصْريفها، والنِّسبة والإضافة، وحُدوث حُروف الأُمَّة وألفاظها، وأَصْل لُغة الأُمَّة واكتمالها..، وغير ذلك مما طَرَحه الفارابي في كتابه من وِجْهَة نَظَر فَلسفية في الأساس، ولُغَوية في المرتبة الثانية، وكذلك ثمة جُهود لُغوية واضحة لابن سينا 428هـ الفيلسوف والطَّبيب الشَّهير وخاصة في كتابه (أَسْبَاب حُدُوث الحروف)، وهي رسالة - رُغْم صِغَرها - على درجة كَبِيرة من الأَهَمية أيضاً، لأنها تَنَاوَلت مَسائل صَوْتية ولُغوية كثيرة، منها ما يَتَعَلَّق بسبب

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 33، 35، 37.

حدوث الصَّوت، وسَبَب حُدوث الحُروف، وتَشْرِيح الحَنْجَرة واللسان وغير ذلك، ووصولاً إلى الفَيْلسوف ابن رُشْد ت 595هـ، وجهوده اللُّغوية، كل هذه المُعْطَيات تُؤَكِّد أنَّ بِيئة الفَلاسفة لم تَكُن بعيدة عن الدَّرس اللغوي، وإنما أَسْهَمت فيه إسهامات ملموسة تُكْمِل جانباً من جوانب الدرس اللغوي، الذي شارك فيه العلماء على اختلاف مشاربهم جنباً إلى جنب مع اللغويين والنحاة.

وقد كان التوحيدي بلا شك على اطِّلاع بِبَحث الفلاسفة لقضايا اللغة، وقد مَرَّ بنا كيف أن هذه الثقافة الفلسفية عموماً قد كانت مُقَوماً من مقومات ثقافة التوحيدي، وأَسْهَمت هذه الثقافة في تَشْكِيل رُؤْيَته لبعض قضايا اللغة والأدب والنقد، والأمثلة على ذلك كثيرة، فمن ذلك ما حاول أن يُشِير إليه من روابط بين الفِكْر اللُّغوي والفِكْر الفلسفي والمنطقي، من خلال رِوايته لِتلك المُنَاظرة الفَريدة بَيْن أُستاذه أبي سعيد السَّيْرَافي، وبَيْنَ مَتَّى بن يُونُس المنطقي في علاقة اللغة والمنطق والنحو، والتي تَفَرَّد بها وبكل تفاصيلها في صفحات طويلة من كتابه (الإمتاع والمؤانسة)[1]، وهذه المُنَاظرة أَثَر واضح من آثار ذلك التداخل العميق بين مباحث اللغة والمنطق والفلسفة.

ومن تَجَلِّيات البحث الفلسفي على النَّظرة النَّقدية والأَدبية والبَلاغية عند التوحيدي، أنه مثلاً قد دَرَس البلاغة وأنواعها، وأحصى لها أنواعاً مُتَعَددة، وذَكَر لها ضُروباً مختلفة، لم تَرِد في أيٍّ من كُتُب اللُّغة أو الأدب ونَقْده وكُتُب البَلاغة المعروفة، يقول التوحيدي: (وقال أبو سُلَيمان: البَلاغة ضُرُوبٌ: فَمِنْها بلاغة الشِّعر، ومنها بلاغة الخَطَابة، ومنها بلاغة النَّثر، ومنها بلاغة المَثَل، ومنها بلاغة العقل، ومنها بلاغة البَدِيهة، ومنها بلاغة التَّأْويل)[2]، وكان هذا التقسيم أَثَراً واضحاً من آثار الفِكْر الفَلْسَفي الاسْتِقْصَائي، أَكْثَر من كَوْنه تَقْسِيماً لُغوياً أو بلاغياً، فعندما نَتَأَمَل أنواع هذه التقسيمات سَنَجِد القِسْمة المَنْطقية من ناحية، والتَّأكيد على

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 107 إلى 129.

(2) المصدر السابق 2/ 140.

المعاني من ناحية أخرى أي ما يخص الاهتمام بالأفكار، وبمزيد من التأمل سنجد أن هذه التقسيمات يدخل بعضها في بعض.

إضافة إلى ما يُلاحظ على التوحيدي في أنه كما سنرى عند الحديث عن المُسْتوى المُعْجَمي قد مَزَج البحث المُعْجَمي في أصول الكلمة لُغوياً بما قد تَعْنِيه الكلمة فَلْسَفياً، وسوف نرى أيضاً تَمَيُّز التوحيدي في بحثه لقضية اللفظ والمعنى، وهذه القضية تَحْديداً يَتَدَاخل بل وَيَتَمَاهى فِيها ما هو لُغوي مع ما هو فَلْسفي ونَفْسي بشكل واضح، وقد أتاح له عُمْق البحث الفلسفي أنْ يَهْتَم في الجانب الدلالي من اللغة بإبراز الفُرُوق الدَّقيقة بين الكلمات المترادفة، وتَتَبُّع المفاهيم والتفريق بين المُتَشَابه منها (ولا شَكَّ أن التَّوحيدي هنا مُتَأَثِّر بأستاذه أبي سُلَيمان السِّجِسْتَاني، فقد كان جَانِب كبير من تَفْكير هذا الباحِث المَنْطِقي المُمْتَاز يَدُور حَوْل تَحديد المعاني، والتَّدْقِيق في التَّمْييز بينها)[1].

وتَجَلَّى أَثَر اخْتِلاط هاتين المدرستين أيضاً لدى التوحيدي، في تَقْيِيمه وأَحْكَامه النَّقْدية العامة لبعض علماء وفلاسفة عصره الذين عَرَفهم والْتَقَى بهم، فقد كان يَنْظُر إليهم من مُنْطَلقين: الأول لغوي، والثاني فِكْري، وثمة مُنْطَلق ثالث وهو مُنْطَلق سُلوكي واجْتِماعي، وما يخصنا هنا هو نَظْرة التوحيدي اللُّغوية والفِكْرية لهؤلاء العلماء، فلم يَفُتْهُ أَنْ يُنَقِّب ويُفَتِّش في لغتهم وأسلوبهم وبيانهم، ومعظمهم أو كُلهم فلاسفة ومناطقة ومُتَرجمون، نَقَلوا الكُتب من السُّريانية أو اليُونانية إلى العربية، لكنه كان يَلْتَفِت إلى نواحي التميز اللغوي أو البلاغي أو الأدبي عند بَعْض هؤلاء كما تكلم عن (القُومَسي) مثلاً حيث قال عنه: (فهو رَجُلٌ حَسَن البلاغة، حُلو الكناية، كثير الفِقَر العجيبة..)، ثم تكلم عن مِسْكَوَيه كثيراً، وذَكَر أَيْضاً ما يَخُص بلاغته وأسلوبه، يقول: (فهو ذَكِيٌّ حَسَن الشعر، نَقِيُّ اللفظ)، ثم قال عن عِيسَى ابن عَلِي: (فَلَهُ الذَّرْع الوَاسِع، والصَّدر الرَّحِيب في العِبارة، حُجَّةٌ في النَّقل والتَّرجمة، والتَّصرف في فنون اللغات، وضُرُوب المَعَاني والعِبارات..)، ثم قال

(1) أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ص 193 - 194.

عن يَحْي بن عَدِي: (مُشَوَّهُ التَّرجمة، رَدِيء العبارة)[1]، فالتوحيدي في نَظْرَته النَّقدية لهؤلاء العلماء والفلاسفة كان يُقَيِّم قُدْرات هؤلاء اللغوية والأدبية والبيانية، إضافة إلى تَقْييمه لهم فِكْرِياً وفَلْسفياً.

4- اللغة نظام متكامل يتكون من مستويات مختلفة:

والتوحيدي كان يُدْرِك أنَّ اللغة هي نِظَام كُلِّي مُتَكامل، لكنَّ هذا النِّظام الكُلِّي لا يُمْكِن إدراكه جُمْلَة واحدة دُون مَعْرِفة عناصره ومُسْتَوياته وَوَحداته المُكَوِّنة له، وهذه حقيقة بَاتَ يُؤَكِّدها الدَّرس اللغوي الحديث، فاللُّغة (نِظامٌ أَكْبَر، مُؤَلَّف من أَنْظِمة فَرْعِية، كنِظَام الأصْوات، ونِظام المَقَاطع، ونِظام النَّبر، ونِظام الصِّيغ، ونِظام الاشْتِقاق، ونِظام أَقْسام الكَلم، ونظام النَّحو.. فمِثْلُها كَمِثْل الجِسْم الإنساني، الذي يُمَثِّل نِظاماً حَيَوياً ذا وَظِيفة كُبْرى)[2]، ولهذا يُدْرك التَّوحيدي أهمية كل عُنْصر أو مُسْتوى من مستويات اللغة، ومَدَى تَأْثِيرها على النِّظام العام لِلُّغة، فَنَظْرَته إلى اللُّغة كَكُل مُتَكامل، حيث يَعْتَبر أنَّ اللغة - كما يقول -: (مَادَة الكَلام، والنَّحْو صُورةُ من صُوَرِها، ولأنها تُحِيط بالاشْتِقاق وأُصُوله، والتَّصريف وأَبْنِيَته، والوَزْن وأَمْثِلته، وبابها مَرْدُود إلى تَوَسُّع السَّماع، كما أنَّ باب النحو مَوْقُوف على تَتَبُّع الطِباع، فكُلُّ مَنْ تَكَامَل حَظُّه من اللُّغة، وتَوَفَّر نَصِيبُه من النَّحو، كان بالكَلَام أَمْهَر، وعلى تَصْرِيف المَعَاني أَقْدَر..)[3].

وأدرك أيضاً أن هذا النِّظام العام يَتَأَثَّر بِعَنَاصِره ومُسْتَوياته ووَحداته الصُّغرى، يقول: (والكلام يَتَغَيَّر المُرَاد فيه باخْتِلاف الإِعْراب، كما يَتَغير الحُكْمُ فيه باخْتِلاف الأَسْماء، وكما يَتَغير المَفْهوم باخْتِلاف الأَفْعال، وكما يَنْقِلب المعنى باخْتلاف الحروف..)[4]، فالتوحيدي هنا يُبَيِّن أهمية المُفْردة وتَنَوع دلالاتها من أكثر من زاوية

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 34، 36، 37.

(2) مقالات في اللغة والأدب للدكتور تمام حسان ص 345.

(3) رسالة في العلوم للتوحيدي ص 204.

(4) الإمتاع والمؤانسة 1/ 102.

منها الإِعْراب، ومنها اخْتلاف الأسماء، ومنها اختلاف الأفعال، ومنها اختلاف الحروف، فكُلُّ مُسْتوى من هذه المُستويات له تَأْثِيره على النظام الكُلي، وخاصة إذا حَدَث تَغَيُّر في أَحَدِها فسوف يُغَيِّر المعنى، ويجعله مختلفاً تماماً، ويمكن أن يَلْتَقي كثير مما طرحه التوحيدي في هذا السياق حول شمولية النظام اللغوي، مع ما أصبح يُسَمَّى (عِلْم لُغَة النص) أو (عِلْم النَّص اللغوي).

ولعل هذه السمة من سمات الفكر اللغوي عند التوحيدي، هي المنطلق الذي سنقوم من خلاله بدراسة مستويات اللغة المختلفة كما وردت في مؤلفات التوحيدي مُكَوِّنة اتجاهه اللغوي في النقد الأدبي كما سنرى في سياق الدراسة، لكن ما هي الأهداف التي يَسْعَى إليها التوحيدي في بَحْثه اللغوي؟، وما مدى اتصال هذه الأهداف بالأدب ونقده؟

5- خدمة الأدب ونقده من أهداف البحث اللغوي:

تَكَلَّمنا فيما سَبَق عن أَنَّ البَحث اللغوي عند التَّوحيدي بل وعِند غَيْره من اللغويين والنحويين وعلماء التفسير والأُصُولِيِّين والمُحَدِّثين والفَلاسفة، كان له أَغْرَاض عَدْيدة منها ما هو دِينِي، ومنها ما هو لُغَوي صِرْف، ومنها ما هو فِكْري ومَعْرفي، ومنها ما هو تَعْلِيمي وتَثْقِيفي، وقد حاول التوحيدي أنْ يُحَقِّق كلَّ هذه الأَغْرَاض من دَرْسِه اللُّغوي عامة، إضَافَة إلى تَحْقِيق غَرضٍ أَدبي وَبَيَاني فيما كان منه مُتَّصلاً بالأَدب ونَقْده على وَجْه الخُصوص.

فقد جَعَل التَّوحيدي بعض كُتُبِه مَعْرِضاً لِثَقافة لُغوية وأدبية تُمَثِّل زاداً يَسْتَمد منه الأَديب (الشاعر أو الكاتب)، وكأنه أَخَذ على نفسه مُهِمَّة توفير مادة لغوية وأدبية ونقدية مُتَنَاثرة في سِياق كِتاب أو عِدَّة كُتُب، لِيَمْنَح الأدباءَ المَادة اللُّغوية الخَام التي يَسْتَطِيعون من خلالها بِنَاء نَصِّهم الأدبي، والنماذج الأدبية الراقية التي يَسْتَلْهمونها في كتاباتهم، يقول التوحيدي مَثلاً في مقدمة كتابه (البصائر والذَّخائر) معلناً عن هذا الهدف: (وذلك بَيِّنٌ عند تَصَفُّح ما تَضَمَّن هذا الكتاب، فإنَّك مع النَّشَاط والحِرْص، سَتُشْرِف على رِياض الأَدَب وقَرائح العُقول، من لَفْظٍ مَصُون،

وكَلَام شريف، ونَثْر مَقْبول، ونَظْم لَطيف، ومَثَل سائر، وبلاغة مختارة، وخُطْبة مُحَبَّرة، وأدب حُلْو، ومَسْألة دَقيقة، وجوابٍ حاضر، ومُعَارضة واقعة، ودَلِيل صَائب، ومَوْعظة حَسَنة، وحُجَّة بَلِيغة..)، إن التوحيدي يُقَدِّم هذا الزاد الوفير لقارئه بِصِفَة عامة، ولِمَن أَهْدَى له الكتاب بصفة خاصة، يقول: (فَاسْتَدْعِ - أيَّدَك الله - نَشَاطك الشَّارد...، وجُلْ بِفَهْمِك في رياضِ عُقول القُدماء، وانْظُر إلى مَآثِر هؤلاء الحُكَماء، واطَّلع على نَوادِر فِطَن الأدباء..)[1]، كل ذلك لم يَجْمَعه عَبَثاً، بل جَمَعَه وانْتَقَاه وحلَّلَه وفَسَّر ما به بَعَيْن المُتَأَمل الخبير، الذي يسعى إلى غايات أدبية وبيانية.

وقد شاع في أوساط التَّأْليف الأدبي والنَّقدي مُنْذ مراحل مُبَكِّرة، وُجود كُتُب وتَصَانِيف كان الهَدَف مِنها هو وَضْعُ نَمَاذج أدبية ولغوية تقوم بِتَنْمِية (لُغة الأُدباء والنُّهوض بِأَسَاليبهم وإِمْدَادهم بما يُحَسِّن ويُجَمِّل من الألفاظ والعِبارات، مع تَنْبِيههم على مُنَاسبة كلِّ لَفْظ، والمَقام الذي يُقالُ في كل تَعْبير)، وذلك لأنَّ هذه (الكُتُب النَّقدية التي ظَهَرت نَتِيجة للتَّطور اللغوي، والضَّعْف الذي طَرَأ على مَلَكَات المُنْشِئِين، سواء منها التي عُنِيت بِتَصْحِيح الخَطأ، أو تَنْمِية الذَّخِيرة اللُّغوية عِند الأُدباء، تَدُلُّ بِوُضوح على نَشَاط حركة النَّقد اللغوي، وتَصَدِّي النُّقاد الحَازم لِظواهر الضَّعْف والتَّخلف، التي بَدَأَت تَظْهر في الأساليب الأدبية، ومحاولتهم التَّغلب عليها وتَخْليص المُنْشِئين منها)[2]، ورُبمَا ذلك ما حَدَا بالتَّوحيدي لأنْ يُسَمِّى أَحَد أَطْول كُتُبه بِاسم (البَصائر والذَّخائر)، وبذلك نُدْرك أنَّ الغاية الأدبية والبيانية كانت حَاضرة في ذِهْن التوحيدي في سياق بحثه اللغوي ونقده الأدبي.

*** المبحث الثاني: بعض قضايا النقد اللغوي عند التوحيدي:

ومن خلال كل ما سَبَق من الحديث عن نَشْأَة التَّوحيدي اللغوية، ومَوْقِعه بين علماء اللغة والأدب والفكر في عصره وما بعد عصره، والتَّعرف على خَصائص وظَواهر الفِكْر اللُّغوي لديه، سوف نَتَعَقَّب بعض القضايا اللغوية ذات الصلة بالنَّقد

---

(1) البصائر والذخائر 1/ 2-3، 7.

(2) النقد اللغوي عند العرب حتى القرن السابع الهجري ص 69، ص 73.

الأدبي والتي وَرَدَت في كتبه، ولا شك أن هذه القضايا قد طُرِحت في كُتُب اللغة والأدب والنقد قَبْل التوحيدي واسْتَمَرَّت بَعْده، لكننا سَنُدْرك أنَّه تَنَاول هذه القضايا من مَنْظُوره الخاص، ومن واقع ثَقَافَته المَوْسوعية من ناحية، ومَعارفه اللُّغوية وذَوْقه الأدبي، ومَلَكاته النَّقدية من ناحية أخرى، وأُولَى هذه القضايا وأَهَمْها هي قضية اللفظ والمعنى.

***** القضية الأولى: قضية اللفظ والمعنى:**

كان البَحْث في ثُنَائية اللفظ والمعنى، ثم المُفَاضلة بَيْنهما أو تَقْديم أحدهما على الآخر، مِن أَهَم القضايا التي طُرِحت أدبياً ونقدياً، وقد شَغَلَتْ هذه الثُّنائية الدَّرس النقدي منذ بدايات النَّقد الأَدبي عند العرب وحَرَكة التَّأليف فيه، وظَهَرت عند البَعْض تحت اسم (الشَّكْل والمَضْمُون) أو (المَادة والصُّورة)، لكن مصطلح (اللَّفظ والمَعْنى) كان أكثر الْتِصَاقاً بالنَّقد الأدبي وتَعْبيراً عن هذه الثنائية، خاصة وأن مُصْطَلح الشَّكل والمَضْمون يَتَّسِع لِيَشْمل مفاهيم أَعَم وأَشْمل من مُصْطَلحي اللَّفظ والمَعْنى، فَقَد اسْتُعْمل الشَّكل (اسْتِعمالات غَامِضة ومُلْتَبَسَة، ووُضِع في الغَالب مُقَابل المَضْمون، وكأَّنهما عُنْصران مُتَنَاقِضان، أو مُتَبَايِنان، جَوْهَري: المَضْمون، وعَرَضِي: الشَّكل، تَتَأَلَّف منهما القصيدة)[1]، إضافة إلى أن هذا المُصْطلح بِمَدْلوله الحديث (لم يَرِدْ في المُؤَلَّفات النَّقدية العَرَبية القديمة)[2]، وبالنَّظَر إلى مُصْطَلَحي (المَادة والصورة) سَنَجِد لها دِلالات فَلْسَفِية وفِكْرية تَتَخَطى الجَوَانب اللُّغوية والنَّقدية.

لذا بَقِي مُصْطَلحا اللَّفظ والمَعْنى كَأَدَق تَعْبير عن قضية من أهم قضايا النقد اللغوي، منذ بدايات التأليف فيه واسْتَمَر تَوَاجُد وظُهور هذه الثنائية قائماً حتى يومنا هذا، لذا يُمْكن القول بِأنها قَضِية العُصور التي شَغَلت السَّاحة النَّقدية العربية قَديمها

(1) شكل القصيدة العربية في النقد العربي حتى القرن الثامن الهجري للدكتور جودت فخر الدين ص 13.

(2) المرجع السابق ص 13.

وحَديثها على السواء، وقد انْقَسَم النُّقاد إِزاءها إلى فَرِيقين بل ثَلاثة، وكلُّ فريق يَسْعَى للبحْث عن القِيمة الحَقِيقية للنَّص، هل تَعُود إلى اللفظ، أم تَرْجع إلى المَعْنى، أم إلى الاثنين معاً؟

وقد حاول البعض تَأْصِيل قضية اللفظ والمعنى، والبَحْث في جُذُور هذه القَضِية ومَصْدرها، وبِداية اشْتِغال النُّقاد العرب القدامى بها، فَأَرْجَعها بَعضُهم إلى ما طَرَحته الفَلْسَفة اليُونانية القديمة بخصوص حَقِيقة الوُجود، وأنَّه يَتَكَون من مَادة وصُورة، انعكست فيما بعد على البلاغة والنقد العربي[1]، وهو رأي مَرْدُود عليه بأنَّ تَوَغُّل وانتقال هذه المَفَاهيم من الفلسفة اليونانية إلى العربية جَاء مُتَأَخِّراً بعد ظُهُور حَركة التَّرجمة من السُّريانية أو اليُونانية، وانْتِشار تَرْجَماتها لدى قِطاع كبير من العلماء والفلاسفة، خاصة وأنَّ طَرْح قضية اللفظ والمعنى كان أَقْدَم من ذلك.

وهناك مَنْ يَرَى أنَّ البحث في قَضِية اللَّفظ والمَعْنى مَدِينٌ لِحَديث اللُّغويين والعلماء والأصوليين عن أصل اللغة، هل هي تَواضُع واتِّفاق أم وَحْي وإِلْهام؟، والبحث في ارْتِباط المُسَمَّيات بالأسماء[2]، وصحيح أنَّ قَضِية الوَضْع اللُّغوي الأَوَّل قد أَجَّجَت النِّقاش في قضية اللفظ والمعنى، لكن المُؤَكَّد أنَّها لم تُنْشِئها أو لَمْ تكُن السَّبب الأَوَّل في ظُهورها، لأنَّ البحث في قضية أَصْل اللُّغة وقَضِية الوَضْع اللُّغوي جاء أيضاً مُتَأَخِّراً عن بداية ظهور مسألة اللفظ والمعنى، وطرح في سياق مختلف تماماً عن دواعي التفكير في اللفظ والمعنى.

ولهذا فإنَّ هناك عامِل آخر قد أَسْهَم بِقوة في نَشْأَة البَحْث في ثُنَائِية اللَّفظ والمَعْنى، وهذا هو ما يطرحه الفريق الثالث، الذي يَرَى أنَّ (البَحْثَ في قَضِية الإِعْجاز البَلاغي للقُرآن، هو الأَصْل في إِثَارة القَضِيَّة)[3]، أي قضية اللفظ

(1) التركيب اللغوي للأدب ص 11.

(2) قضية اللفظ والمعنى في التفكير النقدي بين القديم والحديث أطروحة لنيل درجة الماجستير للباحثة عفاف السيد خليل حلواني ص 11 ..

(3) بحوث في النقد والنظرية الأدبية عند العرب للدكتور عبد الحكيم راضي ص 17.

والمعنى، وأن البَحْثَ في الإعجاز، قد أَوجد قضية اللفظ والمعنى وبلورها ثم اكتملت ونضجت فيما بعد، لذا يجب التَّنْويه هنا على أنَّ ظُهُور قضية اللفظ والمعنى، ونُشُوء الحديث والنَّظر فيها، تَسْبق ما طرحه عبد القاهر أو غيره من علماء الإعجاز القرآني، لقد نَشَأَت بِسَبب إِعْجَاز القُرآن الكريم ذاته، وهذا ما أَكَّده باحث آخر، حيث يقول: (لا شَكَّ في أنَّ فِكرة الإعجاز، هي التي أَثَارت قَضِية اللَّفظ والمعنى في النَّقد اللغوي، فقد بدأ الباحثون في الإعْجاز يتساءلون عن القرآن: أهو مُعْجِز في لفظه؟، أَمْ مُعْجِز في معناه؟، ثم جاء النُّقاد فَنَقَلوا هذا التساؤل إلى النص الأدبي)[1].

فقد أثارت هذه الثنائية جدلاً واسعاً وما زالت، لكن الذي أدخلها دائرة الجدل هو الإعجاز القرآني، يقول باحث آخر: (ولعلَّ المُحَفِّز لِهذا الجِدال هو الإعجاز القرآني، أو فِكْرة الإعجاز في القُرآن، وارتباط الفكر النَّقدي والبلاغي بِمَضَامينها، بِوَصْفِه عربياً إسلامياً، فكان النزاع مُحْتَدِماً في أي منهما يَكْمُن الإعجاز، في اللَّفظ وتأليفه، أو في المعنى ودِلالته، أو بِهِما معاً، أم بالعلاقة المُتَوَلَّدة بينهما؟)[2].

ونميل إلى هذه الآراء الأخِيرة التي تَرْبط بين ظُهور قَضية اللفظ والمعنى تَحْت مَظَلَّة علوم القرآن الكريم عامة، وعِلْمي التَّفسير وإعجاز القرآن الكريم على وجه الخصوص، خاصة وأنَّ البحث في دلالات الألفاظ القرآنية وما تُوحِيه من معاني، كان قديماً ومُبَكِّراً تَزَامن مع نُزول الوحي ذاته ولم تَبْدأ منذ حركة التَّدوين والتأليف فحسب، ومن خلال ما كان يطْرَحه الصَّحابة حَول معنى كلمة أو مدلول آية، وكتب التفاسير زاخرة بمثل هذه التساؤلات التي أَجَاب عنها الرسول ﷺ بِنَفْسه، أو أَجَاب عنها أصحابه رضوان الله عليهم، ومن خلال هذه التساؤلات

(1) النقد اللغوي عند العرب حتى القرن السابع ص 124.

(2) قضية اللفظ والمعنى، للدكتور عادل هادي حمادي العبيدي مجلة الأستاذ كلية التربية – ابن رشد للعلوم الإنسانية جامعة بغداد العدد 201 ص 201.

والحوارات نَبَتَت فكرة اللفظ والمعنى، ثم تلقفها علماء الإعجاز وأفاضوا القول فيها.

وفي الحقيقة فإنَّ ثُنَائية اللَّفظ والمَعْنى لَمْ تَحْظَ باهْتِمام نُقَّاد الأَدَب وَحْدَهم، بل كانت مَشْغَلة الدَّارِسين في أكثر الحُقُول المَعْرِفية والعِلمية بداية من عُلوم القُرآن الكريم خاصة علم التفسير وعلم إعجاز القرآن، وكذلك علوم اللغة، ومروراً بعلم الكلام، والفَلْسفة، وحتى أصول الفقه، وعلوم الحديث، وقد خَاضَ عُلماء هذه الحقول المعرفية في تلك القضية وأَسْهَموا في رَفْدِها بِكثير من الآراء والنظرات الثَّاقِبة والدَّقيقة.

***** خصائص البحث في قضية اللفظ والمعنى لدى التوحيدي:**

وَلَقَدْ تَميَّز بَحْث التَّوحيدي لقضية اللفظ والمعنى بِعْدة خَصَائص ومَزايا اخْتَلَط فيها ما هو لُغَوي بما هو فَلْسفي وفِكْري وبما هو نَفْسي أيضاً، وسوف نفصل الحديث في هذه الخصائص التي بحثها التوحيدي لثنائية اللفظ والمعنى فيما يلي:

***** 1- المعاني تظهر قبل الألفاظ:**

أكَّد التوحيدي مِراراً أنَّ ظُهور المَعاني أَسْبَق من ظُهور الأَلفاظ المُعَبِّرة عنها، فقد ذَكَر على لسان أبي سليمان أنَّ (المَعَاني المَعْقُولة بَسِيطة في بَحْبُوحة النَّفْس، لا يَحُومُ عليها شَيْء قَبْلَ الفِكْر، فإذا لَقِيَها الفِكْر بالذِّهن الوَثِيق، والفَهْم الدَّقيق، أَلْقَى ذلك إلى العِبارة، والعِبَارة حينئذ تَترَكَّب بَيْنَ وزنٍ هو النّظم للشِّعر، وبَيْنَ وزنٍ هو سِيَاقة الحديث)[(1)]، فهنا أشار إلى تَعَاقب وتَدَرُّج ظهور ثنائية اللفظ والمعنى في حَيِّز الوجود، فالمعاني البَسِيطة تُوجَد في النَّفْس أَوَّلاً، ثم يأتي تَنَاوُل الفِكر لِهذا المعاني في الذِّهن، ثم تَأْتي مَرْحلة إِلْقائها في شَكْل عِبارة، لأن المعاني إذا ظَلَّت في حَيِّز النَّفس، ولم تُجَسَّد في شَكْل عِبارة، فسوف تَظَل المَعاني حَبِيسة النَّفس عَدِيمة الفَائدة، وهذه العِبارة قد تَظْهَر مع الوَزْن والإِيقاع فَيكون النَّاتج شِعْراً، أو يُسَاق

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 138.

الحديث بدون إيقاع ووزن فيكون الناتج نَثْراً.

وهذا الطَّرح الذي طَرَحه التَّوحيدي يَتَوَافق مع ما ذَكَره بعض النقاد القدامى مثل (أبي هلال العَسْكَري ت 395هـ) في كتابه الصِّناعتين، حيث يُطالب مُبْدِع الشِّعر وقَارِضِه أنْ يَسْتَحْضر المَعاني في نَفْسِه أولاً، وأن يَجْمَع شواردها ويَضُم مُتَنَاثرها، وبعدها يَضَع هذه المَعاني في قَالبها المُنَاسب، يقول: (وإذا أَرَدْتَ أن تَعْمَل شعراً، فأَحْضِر المعاني التي تُريد نَظْمَها فِكْرَك، وأَخْطِرْها على قلبك، واطْلُب لها وزناً يَتَأَتَّى فيه إيرادها، وقافية يَحْتَملها)[1].

ويعود التوحيدي لِطَرْح فِكْرة بِداية الإِبْداع من المَعَاني، مؤكداً أن الألفاظ هي التي تُتَرْجم المعاني وتُلْبِسها لِباسها اللائق، لكن لابد أولاً من أن تكون البداية من المعنى، يقول: (سَمِعْتُ شَيْخاً من النَّحْويين يقول: المَعَاني هي الهَاجِسة في النُّفوس، المُتَّصِلة بالخَواطر، والأَلْفَاظ تَرْجَمة للمعاني، وكلُّ ما صَحَّ معناه صَحَّ اللَّفظ به، وما بَطُل معناه بَطُل اللَّفظ به..)[2]، فإن تلك اللُّحْمة بين الألفاظ والمعاني لا تَمْنَع من أَسْبَقِية المَعاني في الظُّهور، وأن الألفاظ هي التَّجَلِّي الحَقيقي لتلك المعاني، فلابد لهذه المَعَاني من أنْ تَتَجَسَّد حتى يُمْكِن أنْ تُشَارك في الوجود الخَارجِي وتَخْضَع لِمعاييره، ومن خلال كل ذلك نُدْرِك - كما يقول الدكتور زكريا إبراهيم - أنَّ (أبا حَيَّان يُريدُ أنْ يَقولَ لنا إنَّ الوَقائع النَّفسية، لا يُمْكن أن تظلَّ أحداثا مَطْوِية في ثَنايا شُعورنا، بل هي لابُدَّ من أنْ تَسْتَحيل إلى ظَواهر خَارجية عنْ طَريق التَّعبير اللُّغوي والسُّلوك الحَركي، فتُصْبِح ظواهر موضوعية، تَقْبَل الدراسة، وتَصْلُح للمعالجة العِلْمية)[3].

لكن التوحيدي وهو يبحث في تَحَوُّل المعاني إلى ظَواهر خَارِجية عن طَرِيق التَّعبير اللُّغوي، يَفْصِل بين هذه العَمَلية وبَيْن ما هو جَمالي ومُؤَثِّر لكلٍ من اللفظ

(1) الصناعتين لأبي هلال العسكري ص 139.

(2) البصائر والذخائر 1/ 174.

(3) أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء للدكتور زكريا إبراهيم ص 210.

والمعنى، فليس مُجَرَّد خروج المعاني وتَرْجمتها وتَجَسُّدها عبر اللَّفظ هو كل ما في الأمر، بل يَعْقُب ذلك مَرْحلة أُخْرى من الائْتِلاف والانْسِجام، والتَّصوير الفَنِّي، والذَّوق الأدبي الذي يُوَصِّلها إما إلى القُبْح وإما إلى الحُسْن، يقول التوحيدي: (وكُلُّ هذا راجِعٌ إلى نِسْبَةٍ صحيحةٍ أو فاسِدةٍ، وصُورةٍ حسناءَ أو قَبِيحة، وتَأْلِيف مَقْبُول أو مَمْجُوج، وذَوْق حُلْو أو مُرٍّ...)[1]، ومن هنا تَبْرُز أهمية الانسجام بين ثنائية اللفظ والمعنى، بَعْدَ تَدَرُّج ظهورهما الواحد تلو الآخر، وخروجهما إلى حَيِّز الوجود الفعلي.

***** 2- ضرورة الانسجام بين الألفاظ والمعاني عند التوحيدي:**

إنَّ مَرْحلة الحُكْم بالحُسْن أو القبح، لِأَيٍّ من ثنائية اللفظ والمعنى لا يُمْكِنها أنْ تَتِم ما لَمْ يَكُن هناك وُجُود مُتَعَيَّن لهما، فلا يُمْكِننا أنْ نَحْكُم على المَعَاني بالجَوْدة والرَّدَاءة، أو بِالحُسْن والقُبْح، أو القَبُول والرَّفْض، وهي حَبِيسَة النُّفوس سَجِينة الفِكر والذِّهن، ولذلك فإن المعاني لا تَثْبُت ولا تَصْلُح للحكم عليها أو لها، إلا من خلال الألفاظ، يقول التوحيدي: (حَقِيقة المَعاني لا تَثْبُت إلا بِحَقائق الألفاظ، وإذا تَحَرَّفت المَعاني فذلك لِتزَيُّف الألفاظ، فالألفاظ مُتَلاحِمة مُتَواشِجة مُتَنَاسِجة، فما ثَلَمَ هذه فَقَدْ أَجْحَف بهذه، وما نَقَص من هذه، فقد فَسَد من هذه، وليس الشَّأنُ على أن يُفْهَم من أعجمي طَمْطَمَتُه، فإن ذلك المَفْهُوم لم يكنْ عن تمام اللفظ وصِحَّة التَّأليف، وإنما حَدَثَ بِدَلالة ما سُمِعَ على ما كانَ قَارَّاً في الصَّدْر، ومَنْسُوخاً عِند العَقْل)[2].

فالتَّوحيدي هنا يُقِرُّ بالتَّلاحم والانْسِجام بين صحيح المعنى وصحيح اللفظ، وأيضاً بين فاسد المعنى وفاسد اللفظ، ثم يُؤَكِّد أن القضية التي تدور حولها المعاني والألفاظ ليْسَت مُجرد (الإفْهام)، وإلا فَنَحْنُ نَفْهَم طَمْطَمة الأَعْجمي، وهذا الفَهْم هنا من هذا الأَعْجَمي لَيْس مَبْنِيّاً على تَمام اللفظ وصِحة التأليف، بل هو نَاتِج عن تَوَافُقٍ ما بين المُتَكلم والمُسْتمع في فَهْم الإشارات والرُّموز والكَلمات بما تواضع

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 138 - 139.

(2) البصائر والذخائر 5/ 89 - 90.

عليه كل منهما، وهذا ما سوف نناقشه في الفوارق بين لغة الكلام العادي ولغة الأدب في سياق هذه الدراسة إن شاء الله..

فلا مَعَاني بلا أَلْفاظ تُجَسدها، أو لِنَقُل إنَّ المَعَاني في حاجة دائمة - حتى تَخْرُج إلى حَيِّز الوجود - إلى أَلْفَاظ تُجَسِّدها، لكن ذلك لا يَعْنِي أن المَعْنى هو اللَّفظ، أو أنَّ الاسْم هو المُسَمَّى، فإنَّ لِكُل وَاحد مِنهما عَالَمه الخَاص، والذي يحدث أن بعض الناس قد يعتقد بأن اللفظ هو المعنى وأن الاسم هو المسمى، وذلك لأنَّ الارْتباط بَيْنَهما أَصْبَح قَوياً من خلال العُرْف والواقع اللغوي الذي يَتَعاطاه الناس، يقول التوحيدي على لِسان مِسْكَوَيه: (إنَّ المعاني تَلْزَمُها الأسماء، ويَعْتادُها أهل اللغات على مَرِّ الأيام حتَّى تَصِير كَأَنَّها هِي، وحتى يَشُكَّ قومٌ، فَيَزْعُمون أنَّ الاسْمَ هو المُسَمَّى، وحتى زَعِم قوم أفاضل، أنَّ الأَسَامِي بِالطِّباع تَصِير إلى مُطَابَقة المَعَاني، كأنهم يقولون: إنَّ الحُرُوف التي تُؤَلَّف لِمَعْنى القِيام أو الجُلُوس أو الكَوْكَب أو الأَرْض، لا يَصْلُح لِغَيْرِها من الحُروف، أن تُسَمَّى به، لأن تِلك بالطَّبع صَارت له)[1].

فَمَعَ وُجودِ استقلاليةٍ وخَصائصَ فارقةٍ بين اللفظ من ناحية والمعنى من ناحية، وظهور المعنى أولاً في النفس ثم تَجَسُّده في الألفاظ، يَعْقُب ذلك ضَرُورة الانْسِجام والتَّآلف بينهما في نَسَق خَاص ونَظْم مَقْبول، فكما يقول التَّوحيدي: (المَعَاني لَيْسَت فِي جِهَة، والألفاظ في جِهَة، بلْ هِي مُتَمازِجة مُتَنَاسِبة، والصِّحة عَلَيها وَقْفٌ، فَمَنْ ظَنَّ أنَّ المعاني تَخْلُص له مع سُوءِ اللَّفظ، وقُبح التَّأليف، والإِخْلال بالإعراب، فقد دَلَّ على نَقْصِه وعَجْزِه)[2]، وهذه العبارة تُوَضِّح أنَّ المَعاني والألفاظ ثم التَّأْليف بَيْنهما وعدم الإخلال بالإعراب، كل ذلك يوصل إلى مفهوم (النَّظْم)، الذي لا يَحْدُث إلا بِتَكَامل هذه العناصر، وبِدُونها يَظْهَر عَجْز ونَقْص الأَدِيب في تَأْدِية المَعْنى المُراد بالشَّكل المَطْلوب، وهذا هو ما كان مَطْرُوحاً

(1) الهوامل والشوامل ص 274.

(2) البصائر والذخائر 6/ 37.

في كَثِير من كُتُب النَّقد والأدب وعلم إعجاز القرآن، فمن ذلك ما أكد عليه البَاقِلَّاني بوضوح في ضرورة وجود التآلف والانسجام بين اللفظ الجيد والمعنى الجيد، وضرورة أن يكون بينهما تَوَافق لِتَتِم الفصاحة والبراعة، يقول: (إذا وُجِدَت الألفاظ وِفْقَ المعنى، والمعاني وِفْقَها، لا يَفْضُل أحدهما على الآخر، فالبراعة أَظْهَر، والفصاحة أَتَمُّ)(1).

ورَبْط الإعراب باللَّفظ والمَعْنى والنَّظم واضح جَلِي عند التوحيدي، فهو يذكر أنَّ (صَحِيح الكلام من سَقِيمِه، يُعْرَف بالنَّظم المَأْلوف، والإِعْراب المَعْروف، إذا كُنَّا نَتَكلم بالعربية، وفَاسِد المَعْنى من صالحه، يُعْرَف بالعقل، إذا كنا نَبْحَث بالعقل..)(2)، وهذا مُشَابه لما طَرَحه في موضع آخر من كتبه، حيث رَبَط بين صِحَّة اللفظ وبَيْن شِهادة العقل، وبين بَهْجة اللَّفظ في أَصْله وجَوْهره، أما تَمَامه فلا يكون إلا من جِهْة النظم، أي اتحاده وانْسِجامه مع المعنى، وذلك ما يَجْعَل النَّفس في حالة شَغَف، يقول: (فأَمَّا صِحَّته: فَمِنْ جِهة شَهادة العَقْل بالصَّواب، وأما بَهْجَته: فمن جِهَة جَوْهر اللَّفظ واعْتِدال القِسْمة، وأما تَمَامُه: فمن جِهْة النَّظْم الذي يَسْتَعِير من النَّفْس شَغَفَها، ويَسْتَثِير من الرُّوح كَلَفها)(3).

لكنْ على الرغم من مُنَاداة التَّوحيدي بِضَرورةِ الانْسجامِ والتوافق بين اللفظ والمعنى ، وإلحاحه على ذلك في مواضع مختلفة من كُتُبِه كما مر بنا، فإنَّنا قد رَصَدنا بَعْضَ الاهتمامِ الخَاص من التَّوحيدي بالمعنى، وذلك له من الدواعي والأسباب، بحيث يمكنُ القول بأنَّ التَّوحيدي كان مُناصراً للمعنى أكثر من اللفظ.

3- التوحيدي ينتصر للمعنى أكثر من اللفظ:

وبالنظر إلى بعض عبارات التَّوحيدي التي يتحدث فيها عن قضية اللفظ والمعنى، نَلْمَس بأنه يدعو للموازنة بين اللفظ والمعنى كما مر بنا، وكأنه لا ينتصر

(1) إعجاز القرآن للباقلاني ص 43.

(2) الإمتاع والمؤانسة 1/ 109.

(3) أخلاق الوزيرين ص 136.

للفظ فقط على حساب المعنى، ولا للمعنى على حساب اللفظ، يقول: (ولا تَعْشَق اللَّفظ دُونَ المعنى، ولا تَهْوِ المعنى دون اللفظ)[1]، ويقول التوحيدي نقلاً عن السجستاني: (وكما أن التقصير في تَحْبِير اللفظ ضارٌّ ونَقْصٌ وانحطاط، فكذلك التقصير في تَحْرِير المعنى ضَارٌّ ونقص وانحطاط)[2].

لكن دعوة التَّوحيدي إلى ضرورة الانسجام بين اللفظ والمعنى، وأن الحكم عليهما لا يتم بِتَفْتِيت هذه الثنائية بل من خلال تفاعلهما معاً، هذه الدعوة لَمْ تَمْنَع التَّوحيدي من الانتصار للمعنى أو الجنوح إليه، وتقديمه على اللفظ تقديم رُتْبَةٍ ومَنْزلةٍ أعلى، وهنا تُثارُ إشْكاليةٌ واضحةٌ، وتَساؤلٌ مُلِحٌّ: كيف نُوَفِّق بين ما قَالَه التَّوحيدي في عِباراتٍ كَثيرةٍ تَذْهَب إلى ضرورة التآلفِ والانسجامِ بين قُطْبي ثنائية اللفظ والمعنى، وبَيْنَ ما لَمَسناه مِن مَيْلِ التَّوحيدي إلى المعنى وانتصاره له؟، ولِفَضِّ هذه الإشكالية علينا التفريق بَيْنَ مَوْقِفين للتَّوحيدي قد يبدو بينهما ظاهر التناقض:

الموقف الأول: هو في الحكم على أَثَرِ اللَّفظ والمعنى مُتَّحِدَيْن مُتَفاعِلَيْن وهذا ما دعا فيه إلى ضرورة الانسجام بينهما.

والموقف الثاني: في تقديمه للمعنى كما سنرى، تقديماً له ما يبرره عنده، مع التأكيد على أنه في تقديمه للمعنى وانتصاره له، لا يَغُضُّ من قيمة اللفظ، ولا يقلل من شأنه.

فمن خلال اسْتِقراءِ ما كَتَبه التَّوحيدي عن اللفظ والمعنى، سنجد رُغْمَ وَسَطِّيته في التفاضل بينهما، أنه يعطي الأهمية للمعنى، ويجعله المحك والمعيار الأول، وقد صَرَّح بذلك عندما كان يَسْأَل أُسْتاذه أبي سليمان عن وجود بعض التقصير في اللفظ، يقول: (فَأَعَدْتُ على أبي سليمان ذلك، فقال: إذا اسْتَقَام لك عَمُودُ المعنى في النفس بصورته الخاصيَّة، فلا تَكْتَرِث ببعض التقصير في اللفظ،

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 10.
(2) المقابسات ص 170.

قال: وليس هذا مِنّي في تصحيح اللفظ، واختلاف التزويق، وتَخَيُّر البيان)[1].

فأبو سليمان لا يُبَرِّر أو يدعو إلى التَّقْصير في اللفظ، فَعِنْد التَّصحيح والبيان والبلاغة لابد من الدقة في اختيار اللفظ، فهذا التقصير في اللفظ يمكن معالجته وإصلاحه، يقول: (ولكنْ أقول: متى جَمَحَ اللفظ ولم يُواتِ واعْتاصَ ولم يَسْمَح، فلا تَفُتْ نَفْسُك خصائص المطلوبات، وغايات المقصودات، فَلأَنْ تخسر صحة اللفظ الذي يَرْجِعُ إلى الإصلاح، أَوْلَى من أن تعدم حقيقة الغرض، الذي يرتقي إلى الإيضاح)[2]، وقد سبق وتكلمنا عن ظهور المعاني أولاً في النفس، فهنا تقديم المعنى تَقْديم رُتْبةٍ وأولوية وجود، من ذلك قوله: (ثم لا يَقِفُ مع اللفظ، وإن كان بارعاً رشيقاً، حتى يَفْلِي المعنى فلياً، ويتصفح المغزى تصفحاً)[3]، لكن ذلك لا يعني أن المعاني لا يعتريها بعض القصور مثلما هو موجود في اللفظ، فثمة تقصير قد يعتري المعنى، وهنا يمكن التجاوز عنه طالما صدر بدون عمد، وطالما تحقق الغرض، يقول: (وقد يَعْرِض أيضاً في تحقيق المعاني وتحصيل الأغراض بعضُ التَّجوز والسعة، ولا يكون ذلك مُعْتَمَداً بالقصد الأول)[4].

والتوحيدي يُقَدِّم بالإضافة إلى ما سَبَق مُبَرِّرات تَفْضِيله للمعنى، ومنها أن جَوْهَرَ اللفظِ حِسِّيٌّ، وجَوْهَر المَعْنى عَقْلِيٌّ، وما هو عقلي مُقَدَّم على ما هو حِسِّي، لأنَّ العقلَ قَبَسٌ إلَهيٌّ، واللفظُ طِينِيٌّ حِسِّي طَبيعي، فالنتيجة أنَّ جَوهر المعنى (العقلي)، أفضل من جوهر اللفظ (الحسي)، ولهذا يذكر التَّوحيدي أنَّ (الخِلاف بَيْنَ اللَّفظِ والمعنى، أنَّ اللفظَ طَبِيعِيٌّ والمَعْنَى عَقْلِي، ولهذا كان اللَّفظُ بَائِداً على الزَّمانِ.. ولهذا كان المَعْنَى ثَابِتاً على الزَّمان، لأن مُسْتَمْلِي المَعْنَى عَقْل، والعَقْل إلَهيٌّ، ومَادة اللَّفظِ طِينية، وكلُّ طِينيٍّ مُتَهافِت..)[5]، ومن ذلك أن اللفظ مُتَغَيِّرٌ

(1) المقابسات ص 319.

(2) المصدر السابق ص 319.

(3) البصائر والذخائر 3/ 9-10.

(4) المقابسات ص 323.

(5) الإمتاع والمؤانسة 1/ 115.

obeikandi.com

ومتفاوت، فتارة يكون جَزْلاً قوياً وتارة أخرى يكون متوسطاً، واللفظ يتأثر بأحوال النفس ومزاجية الأديب وطبيعة شخصيته، يقول التوحيدي: (وإذا وَفَّيْتَ البحث حَقَّه، فإن اللفظ يَجْزل تارة ويتوسط تارة، بحسب المُلابَسة التي تَحْصُل له من نور النفس، وفَيْض العقل، وشهادة الحق، وبراعة النظم، وقد يَتَّفق هذا التعديل لإنسانٍ بِمزاجِهِ الصحيح، وطبيعته الجيدة، واختياره المحمود)[1].

كأَنَّ التَّوحيدي يُؤَكِّد على أَنَّ اللفظ هنا خادِم للمعاني وتابع له، وأنه ما جاءت الألفاظ إلا لتظهر المعاني، وهذا المفهوم ليس غريباً على الساحة الأدبية والنقدية؛ ولهذا فقد أَجادَ ضياء الدين بن الأَثير في كتابه (المثل السائر) وهو يتحدث عن قضية اللفظ والمعنى، إذ يقول: (اعْلَمْ أن العرب كما كانت تَعْتَنِي بالألفاظ فَتُصْلِحها وتُهَذِّبها، فإن المعاني أقوى عندها وأكرم عليها، وأَشْرَف قَدْراً في نفوسها، فَأَوَّل ذلك عِنَايتها بألفاظها، لأنها لَمَّا كانت عنوان معانيها وطريقها إلى إظهار أغراضها، أَصْلَحُوها وزَيَّنُوها وبالغوا في تحسينها، لِيَكون ذلك أَوْقَع لها في النفس، وأَذْهَب في الدلالة على القصد..، فإذا رَأَيْتَ العرب قد أصلحوا ألفاظهم وحَسَّنوها، ورَقَّقُوا حواشيها، وصَقَلُوا أطرافها، فلا تظن أن العناية إِذْ ذاك، إنما هي بألفاظٍ فقط، بل هي خِدمة مِنْهُم للمعاني)[2].

ثم يوضح التوحيدي أن المعاني أكثر من الألفاظ، فالمعاني كثيرة ومتجددة وغير متناهية أما الألفاظ فمحدودة ومتناهية، وتلك الألفاظ لا يمكن أن تحيط بكل المعاني، فلهذا كان التَّصرف في الألفاظ أكثر من التصرف في المعاني، يقول: (فَقَدْ بَانَ الآن أن مُرَكَّب اللفظ لا يَحُوزُ مبسوط العقل، والمعاني معقولة، ولها اتصال شديد وبساطة تامة، وليس في قوة اللفظ مِن أَيِّ لُغةٍ كان أن يَمْلُك ذلك المبسوط ويُحِيط به، ويَنْصُب عليه سوراً، ولا يَدَعُ شيئاً من داخله أن يخرج، ولا شيئاً من خارجه أن يدخل..)، ولهذا يُحَذِّر التوحيدي من مغبة الاهتمام فقط باللفظ

(1) المقابسات ص 145.

(2) المثل السائر لابن الأثير 2/ 65.

دون المعنى، بل يَعْتَبر أن ذلك دليل على الحُمْق وفقدان العقل، يقول: (كلُّ من غَلَب عليه حِفْظُ اللَّفظِ وتَصْريفِه وأَمْثِلتِه وأَشْكالِه بَعُدَ من معاني اللَّفظ، والمعاني صَوْغُ العقل، واللَّفظُ صَوْغ اللِّسان، ومَنْ بَعُدَ مِن المعاني قَلَّ نَصِيبُه مِنَ العَقْل، ومَنْ قَلَّ نَصِيبُه مِنَ العَقْلِ كَثُر نَصِيبُه مِن الحُمْق)[1]، ويقول في موضع آخر مُفَضِّلاَ المعنى حتى ولو كان اللفظ ضعيفاً: (فلا تَصْرِف وَجْهَك عن اللَّفظةِ السخيفة والكلمة الضعيفة، فإن المعنى الذي فيهما فَوْقَ كراهتك، وليس العَالَمُ تابعاً رأيك ومحمولاً على استحسانك واستقباحك، بل يَجِلُّ عن مَقَاحِم فِكْرك، ويَعْلُو على غايات فَهْمِك، فإنك تَرَى لنفسك مَحَلاًّ ليست به، فتقول هذا حَسَن وهذا قبيح، دونَ أنْ تَقِفَ على حَقائقِ ذلك الحُسْن والقبح بِعَقْلٍ ما شَانَهُ الهوى، ولا تَحَيَّفَهُ الإلْفُ، ولا ضَيَّعته العادة، ولا أَفْسَدَه أقران السوء، ولا مُنِيَ بالتَّخْليطِ الرديء)[2].

والتوحيدي يُقَسِّم الناس في موقفهم من اللفظ والمعنى، ويربط ذلك بقضية الطَّبْع والصَّنعة، مع ملاحظة أنه يُرَجِّح كِفَّة من يعشق المعنى، لأن الألفاظ ستأتيه عفواً عندما يعيش في أجواء المعنى ويتابعه، أما إذا بدأ كَلَفَه باللفظ، فإن المعنى يَسْتَعْصِي عليه، يقول: (والناس بَيْنَ عاشقٍ للمعاني وتابع لها، فالألفاظ تُوَاتيه عَفْواً، وكَلِفٍ بالألفاظ، والمعاني تَعْصِيه أبداً، فأما مَنْ جَمَعَ بين هذه وهذه، وكان قَيِّماً بمنثورها ومنظومها، عارفاً باختلاف مواقع تأليفها، فإنَّه الحاوي قَصَب الرِّهان، والمعدود في أفاضل الزمان، فاقْصُدْ أَيَّدَك الله تعالى أَنْ تكون كالصائغ الذي يُصِيبُ التِّبْرَ فَيَسْكبه، ثم يَصُوغه، ثم يُزَيِّنه، ثم يَنْقُشه، ثم يَسُوقه، ثم يَعْرِضه)[3]، وليس يخفى علينا أن من أهم أسباب تقديم التَّوحيدي للمعنى على اللفظ - مع عدم التقليل من أهمية اللفظ، واعتبار المعنى من العقل، هو تأثر التوحيدي ببيئة الفلاسفة الذين كانوا يقدسون العقل ويقدمونه.

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 126، 3/ 127.

(2) البصائر والذخائر 9/ 58.

(3) المصدر السابق 2/ 68.

***** 4- التناول الفلسفي لقضية اللفظ والمعنى:**

مَرَّ بنا كيف أنَّ قضية اللفظ والمعنى كانت مَشْغَلةَ العُلماء والدَّارسين على اختلاف مشاربهم وتنوع معارفهم، وكانت البيئة الفلسفية حاضنة لقضية اللفظ والمعنى وتَنَاوَلَتْها بمنظورها الخاص، لهذا لم يكن غريباً أن تُطْرح القضية عند التَّوحيدي من هذا المنظور أيضاً، فإن أهم ما يلفت النظر في بحث التوحيدي لقضية اللفظ والمعنى، أَنَّه دَرَسَها من مُنْطَلَق فَلسفي إضافة إلى المُنْطَلق اللُّغوي والنَّقدي، ولهذا يَسْتَخدم ألفاظ ومصطلحات الفلاسفة في دراسته وبحثه لهذه القضية، مثل مصطلح (الجوهر) و(الحسي) و(العقلي) و(الطبيعي)، وهذا ما لم يتوافر في بيئة اللغويين والبلاغيين والنقاد الذين تناولوا نفس القضية.

وكما مَرَّ بنا في تَقْديمه للمعنى والحديث عن مبررات هذا التقديم، رأيناه يُفَرِّقُ بين جوهر كل من اللفظ والمعنى، فهو يؤكد في أكثر من موضع على وجود خلاف في جَوْهرهما، فاللفظ (طَبيعي وحسي) أما المعنى فهو (عقلي ونفسي)، يقول التوحيدي على لسان السيرافي: (وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى، أنَّ اللَّفظَ طَبيعيٌّ والمعنى عقلي، ولهذا كان اللفظ بائداً على الزمان..، ولهذا كان المعنى ثابتاً على الزمان، لأن مُسْتَملي المعنى عقل، والعقل إلهي، ومادة اللفظ طينية، وكل طِيني مُتَهافت..)[1]، وهذا هو ما ذكره في المقابسات على لسان السجستاني، يقول: (وبالجُمْلة الألفاظ وسائط بين الناطق والسامع، فكلما اختلفت مراتبها على عادة أهلها، كان وَشِيُّها أَرْوَع وأَجْهَر، والمعاني جواهر النفس، فكلما ائْتَلَفت حقائقها على شهادة العقل، كانت صورتها أَنْصَع وأَبْهَر)[2].

فالتوحيدي يؤكد على أنَّ طريقَ الحصول على اللفظ هو اللغة، أما طريق الحصول على المعنى فهو العقل، وذلك أن (اللَّفظ كله مِن وَادٍ واحدٍ في التَّركُّبِ بلغة كِلِّ أُمَّةٍ، والمعاني تختلف في البساطة على قَدْرِ العقل)، واعتبر أن المعنى

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 115.

(2) المقابسات ص 145.

مُسْتَمَدٌّ من العقل مباشرة، وهو ما أطلق عليه السِّحْر العقلي، يقول: (السِّحْرُ بالقول الأَعَمِّ والرَّسْم المُفيد على أَرْبعةِ أَضْربٍ: سِحْرٌ عقليٌّ، وهو ما بَدَرَ من الكلام المشتمل على غريب المعنى، في أَيِّ فَنٍّ كان)[1].

إن التوحيدي يكرر هذه الفكرة في أكثر من موضع من كتبه، ويبدو أنها كانت تَشْغَله بِقَدْر ما شغلت مساحة واسعة من كتبه، فهو دائماً ما يكرر ويؤكد حِسِّية اللفظ، فاللفظ من عالم الحس، ولهذا كان من الطبيعي أن يختلف ويكون ذلك سِرُّ جماله، أما المعنى فهو من عالم العقل والنفس، ولذا كان من المنطقي أن تَأْتَلِف المعاني وتتفق، وهذا أيضاً سِرُّ جمالها، ولذلك يسأل القُومَسي، ويقول له: (قلتُ لأبي بكر القُومَسِيِّ، وكان كبير الطبقة في الفلسفة..: ما مَعْنَى قول بعض الحكماء: الألفاظ تَقَعُ في السَّمع، فكلما اخْتَلَفتْ كانت أَحْلَى، والمعاني تقع في النفس، فكلما اتَّفَقَتْ كانت أحلى؟)، فيجيب القومسي محدداً الخط الفلسفي العام الذي سار عليه التوحيدي وتبناه في أكثر ما كَتَب، بَلْ في كُلِّ ما كَتَب، يقول القُومَسِيُّ: (إن الألفاظ يَشْمَلها السمع، والسمع حِسٌّ، ومن شَأْنِ الحِس التَّبَدد في نفسه، والتَّبَدد بنفسه، والمعاني تَسْتَفِيدُها النفس، ومِنْ شأنها التَّوَحد بها والتوحيد لها..، والحِسُّ تابع للطبيعة، والنفس مُتَقَبِّلة للعقل، وكانت الألفاظ على هذا التدريج والتنسيق من أُمَّة الحس، والمعاني المَقُولة فيها من أُمَّة العقل، فالاختلاف في الأول بالواجب، والاتفاق في الثاني بالواجب)[2].

وقد انْعَكَسَت النَّظرة الفلسفية على قضية اللفظ والمعنى عند التوحيدي، ليس على المستوى النظري فحسب بل على المستوى التطبيقي أيضاً، وذلك عندما كان يُفَتِّش في النصوص الأدبية ويُقَيِّمها من خلال ما تتضمنه من تأمل فلسفي، أو عمق في النظرة، ومن ذلك ما سَجَّله التوحيدي من إعْجابِ مِسْكَوَيه بأبياتٍ لامرئ القيس الشاعر الجاهلي، فيها تَأَمُّل ومعنى وُجُودِي طريف، على الرغم مِنْ بُعْدِ الشعر

(1) الإمتاع والمؤانسة 3/ 134، 164.

(2) المقابسات ص 144 - 145.

والشعراء في هذا العصر عن مثل هذه الاهتمامات الفلسفية، يقول مسكويه فيما ذكره التوحيدي: (ولقد أعجبني قَوْلُ امْرِىءِ القَيْس، مع لُوْثَة أَعْرابِيَّتِه وعُجْمِية مُلْكِه، وشبابه، وذهابه في طُرِق الشعر التي كان مُتَصَنِّعاً به، وهائماً في واديه، مُنْغَمساً في معانيه:

أَرَانَا مُوضِعِينَ لِحَتْمِ غَيْبٍ وَنُسْحَرُ بِالطَّعَامِ وَبِالشَّرابِ

فما هذا الإِيضَاعُ مِنَّا؟، وما هذا الحَتْمُ من الغيب؟، لقد أشار إلى معنى لطيف، ودَلَّ مِنْ نَفْسِه على ذكاء تام، وقريحة عجيبة، أَلا تَرَاهُ يقول: وَنُسْحَرُ بالطعام وبالشراب، أَيْ المُرادُ مِنَّا، والمقصود بنا غيرهما، وإنما نُسْحَر بهذين، فقد تَبَيَّن أن الإنسان - إذا لم تكن غايته هذه الأشياء التي تسميها العامة أرزاقاً، ولم يُخْلَق لها، ولا هي مقصود بالذات - فليس ينبغي له أن يَلْتَمِسها، وأن يَتَعَجَّب مِمَّن اتفقت له، وإن كان يَتَشَوَّقها ويحبها، فليس ذلك من حيث هو إنسان عاقل، بل هو من حيث هو حيوان بَهِيمِي)[1].

واستمر التوحيدي يُفَتِّش عن مثل هذه المعاني التي تحمل نظرة في الحياة أو الوجود وما بِهِ من خير وشر، ومن ذلك إعجابه بقول الأعرابي:

أَنَا الغُلَامُ الأَعْسَرُ الخَيْرُ فِيَّ والشَّرُّ

والشَّرُّ فِيَّ أَكْثَرُ حيث يُعَقِّبُ عليها بقوله: (وهذا مَعْنَى بديع، ولم يُرِدْ أَنَّ البَدَاءة بالشَّرِّ خير من الخير، وإنما أراد أَنِّي أَتَّقي بالشر، وإذا أَقْبَلَ الشرُّ، قُلتُ له: مَرْحَباً، وأَدْفَعُ الشرَّ ولو بالشر، والحديد بالحديد يفلح)[2].

ومن ذلك إعجابه بأبيات يقول فيها الشاعر:

غُلَامٌ مِنْ سَرَاةِ بَنِي لُؤَيٍّ مَنَافِيُّ العُمُومَةِ والجُدُودِ
خَلِيقٌ عَنْ تَكَامُلِ خَمْس عَشْر بِإِنْجَازِ المَواعِدِ والوَعِيدِ

ثم يُعَقِّبُ عليها بقوله: (في هذا البيت مَعْنَى لطيف ربما غُفِل عنه، وذلك أن

(1) الهوامل والشوامل ص 219.
(2) الإمتاع والمؤانسة 1/ 46.

الذين أَبَوا الوعيد، وحققوا الإنجاز، زَعَموا أن الأعراب لا تتمادح بتحقيق الوعيد، وإنما تتمادح بإنجاز الموعود)[1]، وما أردنا الوقوف عليه هنا من خلال تلك النماذج التطبيقية في النقد الأدبي لدى التوحيدي، أنه كان يفتش عن المعنى اللطيف كما يقول، أو المعنى الجديد، أو المعنى الفلسفي الذي يحمل نَظَراً وتأملاً عميقاً في الحياة والوجود.

5 - شمولية اللفظ والمعنى لكل ضروب البلاغة:

ذَكَر التَّوحيدي ما قاله أبو سليمان في ضروب البلاغة وأقسامها، وجعلها أقسام متنوعة تشمل كل ما يمكن أن يقع فيه بلاغة، يقول: (البلاغة ضروب: فمنها بلاغة الشِّعر، ومنها بلاغة الخطابة، ومنها بلاغة النثر، ومنها بلاغة المَثَل، ومنها بلاغة العقل، ومنها بلاغة البديهة، ومنها بلاغة التأويل)[2]، فهو يجعل البلاغة متنوعة بحسب تنوع هذه الأمور التي ذكرها، لكن ثمة مشتركات بين هذه الضروب من البلاغة، وأهم هذه المشتركات هو اللفظ والمعنى، بحيث تجده يتكلم عنهما في كل ضَرْب من ضروب البلاغة التي ذكرها، فهو يقول عن بلاغة الشعر: (فأمَّا بلاغة الشّعر، فَأَنْ يكون نَحْوُهُ مقبولاً، والمعنى من كلِّ ناحية مكشوفاً، واللفظ من الغريب بريئاً).

ويقول عن بلاغة الخطابة: (وأما بلاغة الخطابة، فَأَنْ يكون اللّفظ قريباً)، ثم يقول عن بلاغة النثر: (وأما بلاغة النثر، فأن يكون اللَّفظ مُتَناولاً، والمعنى مشهوراً)، ثم تحدث عن بلاغة المَثَل، فقال: (وأما بلاغة المثل، فَأَنْ يكون اللفظ مُقْتضباً)، ثم يقول عن بلاغة العقل: (وأما بلاغة العقل، فَأَنْ يكون نصيب المفهوم من الكلام أسبق إلى النّفس من مَسْمُوعه إلى الأذن، وتكون الفائدة من طريق المعنى أَبْلَغُ من ترصيع اللّفظ، وتقفية الحروف)، فبلاغة العقل هنا تقدم المعنى على اللفظ، فتجعل الفائدة من ناحية المعنى أفضل وأبلغ مما يأتي من طرق تزيين

(1) البصائر والذخائر 1/ 177.

(2) الإمتاع والمؤانسة 2/ 140، 141، 142.

اللفظ وتحسينه، ولهذا سماها بلاغة العقل لأن المعاني تأتي من العقل.

ثم يقول عن بلاغة البديهة: (وأما بلاغة البديهة، فَأَنْ يكون انْحِيَاش اللَّفظ للَّفظ، في وَزْنِ انْحِياش المعنى للمعنى)، وبعد أن يستعرض التوحيدي أقوالاً عديدة في حلاوة اللسان وبلاغته، يَخْلُص إلى نتيجة مجملة، فيقول: (في الجملة، أَحْسَن الكلام ما رَقَّ لَفْظه، ولَطُف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نَظْمٍ كأنَّه نثر، ونَثْر كأنَّه نظم)

فالتوحيدي في كل هذه الأنواع والأقسام التي ذكرها، لم يَخْلُ قسم منها مِنْ ذِكْر اللفظ والمعنى، وكأنه يريد أن يقول إنه لا بلاغة بدون اللفظ والمعنى، وهل يمكن أن يستقيم أي نوع من أنواع البلاغة بدون هذه الثنائية؟.

***** 6- خصائص اللفظ والمعنى:**

وعلى الرغم من دعوة التوحيدي إلى ضرورة انسجام اللفظ والمعنى ليحققا معاً الجودة والجمال، إلا أنه اهتم بإبراز ما يختص به كلٌّ منهما ويتميز أحدهما عن الآخر، فثمة خصائص فارقة للفظ عن المعنى، وللمعنى عن اللفظ، وقد كان بحث تلك الخصائص المميزة لكلا الطرفين، أثر من آثار اشتغال التوحيدي وغيره من نقاد الأدب، بالتفرقة بين مستويين من مستويات اللغة، وهي اللغة العادية ولغة الأدب وما يميز كل منهما عن الأخرى، والبحث عن السمات الأسلوبية والجمالية التي منحت لغة الأدب تميزه، كما سنرى في سياق هذا الفصل، كل ذلك كان دافعاً للبحث عن خصائص اللفظ والمعنى، لكن بالنظر إلى هذه الخصائص، فمن المؤكد أنَّه لا يُمْكِن إدراك أيٍّ من خصائص الطرفين بمعزل عن الطرف الآخر، فالتوحيدي في الوقت الذي يتحدث فيه عن خصائص اللفظ، يشرك معه المعنى ويتحدث عن خصائصه، وكأنه يريد أن يؤكد على أن دراسة أي خصائص فارقة لن تتم إلا من خلال وجود الاثنين معاً.

فمن أبرز خصائص اللفظ كما طرحه، هو إيجازه خاصة في المواقف التي يتطلب فيها الإيجاز مثل الجواب الحاضر، ولهذا قال المدائني فيما ذكره

التوحيدي: (أَحْسَنُ الجواب ما كان حاضراً مع إصابة المعنى، وإيجاز اللَّفظ، وبلوغ الحُجَّة)، ثم يقوم السِّجِسْتاني بشرح المقصود من عبارة إيجاز اللفظ، يقول التوحيدي: (وقال أبو سليمان شارحاً لهذا: أمَّا حضور الجواب، فَلِيَكون الظَّفر عند الحاجة، وأما إيجاز اللفظ فَلِيَكُونَ صافياً من الحشو)[1].

إذن فإن إيجاز اللفظ هو خلوه من الحشو، فالحَشْو سمة للفظ الزائد على المعنى، وهذا ما قرره أكثر اللغويين ونقاد الأدب، (والحَشْوُ من الكلام الفَضْل الذي لا يُعْتَمد عليه)[2]، وذكر الشريف الجرجاني في التعريفات، أن الحشو (عبارة عن الزائد، الذي لا طائل تحته)[3]، وعَرَّفه قدامه، قال: (الحشو أن يُحْشَى البَيْتُ بلفظٍ، لا يُحْتَاج إليه لإقامة الوزن)[4]، والتوحيدي يؤكد على ذلك في أكثر من موضع، فهو يرفض ما كان من اللفظ زائداً على المعنى فذلك حشو وزيادة، وما كان من المعنى زائداً على اللفظ فذلك عجز وتقصير، يقول: (وقَدِّر اللفظ على المعنى فلا يَفْضُل عنه، وقَدِّر المعنى على اللفظ فلا يَنْقُص منه..)[5].

ومن الخصائص التي رصدها التوحيدي للفظ والمعنى هو (التعقيد والغموض)، وقد حذر منه العلماء والأدباء ونقاد الأدب منذ وقت بعيد، فهذا (بِشر بن المعتمر ت 210هـ) يقول في صحيفته التي رواها الجاحظ: (وإياك والتَّوَعُّر، فإن التَّوَعر يُسْلِمُك إلى التعقيد، والتعقيد هو الذي يَسْتَهْلِك معانيك، ويُشِين ألفاظك)[6]، فمما يُحَذِّر التوحيدي منه هو وجود تعقيد وغموض، يجعل هناك خللاً في الكلام، فهو يوقن أن المعنى قد يتعقد ويستعجم تماماً، مثلما يستعجم

---

(1) الإمتاع والمؤانسة 3/ 163.

(2) تهذيب اللغة 5/ 90 وذكر الزبيدي نفس الكلام في تاج العروس 37/ 431.

(3) التعريفات للشريف الجرجاني ص 78.

(4) نقد الشعر لقدامة تحقيق الخفاجي ص 206.

(5) الإمتاع والمؤانسة 1/ 125.

(6) البيان والتبيين 1/ 136.

obeikandl.com

اللفظ ويغمض، يقول التوحيدي: (وقد يَسْتَعْجِم المعنى كما يَسْتَعْجم اللفظ، ويَشْرُد اللفظ كما يَنِدُّ المعنى..)(1).

وتحذير التوحيدي من الغموض والتعقيد والاستعجام والإبهام لا يعني أن المبدع غير قادر على أن يستخدم الغموض مطلقاً، بل لابد أن يكون هناك قدر منه، ولكنه الغموض الكاشف كما سماه التوحيدي، عندما قَسَّم الكلام إلى واضحٍ جَلِي، وإلى غامض خَفِي، يقول: (وخَيْرُ الكلام في الواضح الجَلِيِّ أن يكون لطيفاً، يَسْتَجْمِع إلى السامع ما يَرْبُط مراده، وفي الغامض الخفي أن يكون مكشوفاً، لِيَلْحَق السامع منه ما نَحَّاه بِبَحْثِه وطِلابِه، فأما إذا تهافَتَتْ المعاني تارة بسوء التأليف، وتارة بالإكثار، وتارة بالتعريض، دَخَلَها الخَلَل، ولم يَبْلغ المُحَصَّل لها على ما قد ثَبَت رأْيُه، وساق نَظَرَه وسَعْيَه إليه)، ويقول في موضع آخر: (وكذلك البلاغة التي قَدْ عَلِمَ صاحبها وطالبها ما يَنْتَهي إليه ويَقِف عليه، مِنْ تَنْمِيق لفظ، وتَزْوِيق غرض، وتغطية مكشوف، وتعمية معروف، وإحضار بَيِّنة...)(2)، فالبلاغة أحياناً تعمد إلى تغطية ما هو مكشوف، وتعمية ما هو معروف، وذلك مختلف كلية عن مفهوم التعقيد والغموض المُلْغز.

إنَّ التَّوحيدي بِصفةٍ عامةٍ يريد جُمْلة صفات تَبْعد عن التعقيد، يقول: (ورَجَعنا إلى الحديث فإنه شَهِيٌّ، سِيَّما إذا كان من خَطَرات العقل، قد خُدِم بالصواب في نَغَمَةٍ ناغمة، وحروف مُتَقَاوِمة، ولفظ عَذْب، ومَأْخَذٍ سَهْل، ومعرفة بالوصل والقطع، ووفاء بالنثر والسَّجع، وتباعد من التكلُّف الجافي، وتقارب في التلطُّف الخافي)(3)، ويلاحظ هنا دعوته إلى الاعتداد بالعقل، ثم عذوبة اللفظ وسهولة المأخذ، وهو مبدأ الابتعاد عن التعقيد، ثم التأكيد على الابتعاد عن التكلف.

---

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 65.

(2) المقابسات ص 121 - 122، ص 340.

(3) الإمتاع والمؤانسة 1/ 22.

من خلال كل ذلك ندرك أن التوحيدي كان يناصب التعقيد العداء سواء في تعقيد اللفظ وغموضه، أو في تعقيد الأسلوب والتوائه، وقد ألح التوحيدي على ذلك من خلال مستويين:

الأول: المستوى النظري أو التنظيري فيما يتحدث فيه ويبثه من آراء، فقد (تَحدَّث التوحيدي عن البلاغة، فَكَشَف لنا ذوقه الأدبي، فهو في ما يبدو يَنْفِر من التعقيد اللفظي والأسلوبي، ويُحَبِّذ التعبير الواضح، وذلك في مختلف فنون الأدب)[1].

والمستوى الثاني: وهو المستوى التطبيقي الذي يمارس فيه هذا الأسلوب الكتابي الذي ينادي به، فهو متسق مع نفسه، حيث يطبق أسلوبياً ما ينادي به ويطرحه.

وهذا ما جعل التوحيدي يختلف عن كثير من معاصريه، فهذا الموقف (يَجْعَل التوحيدي في خصومة أدبية مع أصحاب مدرسة أخرى عُرِفَتْ بمدرسة الصنعة أو البديع، وهي تَهْتَم أساساً بالاعتناء الشديد بتنميق الأسلوب وتزيينه، فَتَعْمَد إلى ضروب المحسنات البلاغية، وَتُنَمِّق بها الأسلوب، وأستاذ هذه المدرسة هو بلا شك بديع الزمان الهمذاني)[2]، وسوف نتعرض لهذه القضية بالتفصيل عند الحديث عن الاتجاه الجمالي في النقد الأدبي لدى التوحيدي كما سيرد في الفصل الثاني.

ومن الخصائص التي تحدث فيها التوحيدي عن اللَّفظ وتميز في طرحه، هو حديثه عن خِفَّة الكلمة أو ثِقَلها، وتأثير الكلمة على النفس، وهي مسألة تتداخل فيها الدواعي النفسية مع المقومات اللغوية والجمالية، ولهذا عنون التوحيدي هذه المسألة بقوله: (مسألة مُرَكَّبة من أسرار طبيعية وحروف لغوية)[3]، ومن المعروف

(1) المجتمع والرؤية ص 107.

(2) المرجع السابق ص 107.

(3) الهوامل والشوامل ص 20.

والمؤكد أن ثِقَلَ الكلمة قد عَابَهُ النقاد القدامى على الشعراء لما له من تأثير على نفس المتلقي، وقد وَرَد ذلك في أكثر كتب النقد، منها ما قاله الصاحب بن عباد في كتابه الكشف عن مساوئ المتنبي: (اعْلَم أنَّ أَحَدَ ما يُحْتَاج إليه في الشعر، سلامة حروف اللفظ من الثقل)[1]، حتى أن العرب قد كانوا ينفرون من الثقل، ويحاولون قدر الإمكان التخلص منه، بل إن بعضهم كما يشير أبو بكر الصُّولِي ت 335هـ في كتابه (أدب الكُتَّاب) كان يهرب إلى اللحن والخطأ مخافة أن يقع في الثقل، يقول: (وأكثر العلماء يَلْحَن في كلامه، لَئِلَّا يُنْسَبُ إلى الثِّقَلِ والبُغْضِ)[2].

وقد اهتم التوحيدي بقضية الثقل رابطاً إياها بالأثر النفسي على المتلقي، ولهذا طَرَح التساؤل حول خِفَّة بعض الكلمات على السمع، وقبول النفس لها وطربها عند سماع تلك الكلمات، وفي المقابل ثِقَل بعض الكلمات الأخرى على النفس، يقول التوحيدي متسائلاً: (لِمَ صار اسمٌ من الأسماء أَخَفُّ عند السماع مِن اسمٍ، حتى إنك لَتَجِد الطرب يَعْتَرِي سامع ذاك...، وهذا عارضٌ موجود في الأسماء، والكُنَى، والشمائل، والحُلى، والصُّوَر، والبُنَي، والأخلاق، والخلق، والبلدان، والأزمان، والمذاهب، والمقالات، والطرائق، والعادات)، والتوحيدي يُرْجِع سبب هذه الظاهرة إلى أسباب نفسية، وأسباب لغوية تخص النفس والسمع والطبع، يقول: (وإذا بَحَثْتَ عن هذا الباب، فَصِلْهُ بالبحث عما ثَقُل على النفس والسمع والطبع من هذه الأشياء، فإنه إن كان قَبُولها لِعِلَّة، فَمَجُّها لِعِلَّة، وإن كان وِصَالُها لسببٍ، فَصُدُودها لسبب)[3].

والتوحيدي لهذا يتوخى دائماً أن تكون ألفاظه بعيدة عن هذا الثقل الذي يراه عيباً يجب تجنبه، فهو يقول للوزير ابن سعدان في رسالة له: (فلولا أنَّك - أدام الله دولتك - أَذِنْتَ لِي أن أَكْتُبَ إليك كلَّ ما هَجَسَ في النفس، وطَلَعَ به الرَّأي ممّا فيه

(1) الكشف عن مساوئ المتنبي ص 34.

(2) أدب الكتاب للصولي ص 130.

(3) الهوامل والشوامل ص 20.

مَرَدٌّ على ما أنت فيه من هذا الثِّقل الباهظ..، لم يكن خَطَري يَبْلُغ مواجهتك بِلَفْظٍ يَثْقُل، وإشارة تغلظ، وكناية تَخْدِش)[1]، فالتوحيدي من مدرسةِ الأُسْلوب السَّلِس السَّهل، فهو لا يميل إلى تعقيد في الألفاظ أو في المعاني، وفي الوقت ذاته لا يركن إلى لفظ ثقيل يقرع السمع ويُنَفِّر المتلقي، لكن هل طَبَّق التوحيدي هذه المعايير وتَلَمَّس تلك الخصائص في انتقاده التطبيقي للآخرين؟، هذا ما سوف نتحدث عنه فيما يلي.

***** 7- تطبيق معايير اللفظ والمعنى في انتقاد الآخرين:**

كان من النقد التطبيقي الذي مارسه التوحيدي من خلال قضية اللفظ والمعنى غير ما مر بنا، في اختياره المعاني العميقة ذات النظرة الفلسفية، أنه استخدم اللفظ والمعنى كمعيار لتقييم الآخرين من شعراء وكتاب وأدباء، فهو مثلاً يتحدث منتقداً ابن عباد، حيث يُظْهر في انتقاده ما هي عيوب اللفظ، وما هي عيوب المعنى، فيقول عن ابن عباد: (فهو يُشِينُ اللفظ، ويُحِيل المعنى، فأما شَيْنُهُ اللفظ فَبِالجَفْوَة والغِلْظة والإخلال والفجاجة، وأَمَّا إحالته فَبِالإبْعَاد عن حَوْمَة القصد والإرادة)، وتحدث مرة أخرى مُعَدِّداً هذه العيوب، فيقول: (والثالث الشَّغَف بالجَاسِي من اللفظ، وهو الاختيار الرَّدِيء، والرابع تَتَبُّع الوَحْشِيِّ، وهو الضلال المبين، والخامس الذَّهاب مع اللفظ دون المعنى، والسادس استكراه المقصود من المعنى، واللفظ على النَّبْوَة، والسابع التعاظُل المجهول بالاعتراض)، ولأن التوحيدي يرفض المدرسة اللفظية، التي تميل إلى اللفظ على حساب المعنى، فقد عاب أبا الفضل بن العميد وابنه أبا الفتح بن العميد، فقال عن الثاني على لسان أحدهم: (وهو نَزْر المعاني شديد الكَلَف باللفظ..)[2].

والتَّوحيدي لا يكتفي بالتنظير في نَقْدِه لابن عبَّاد، بل هو يَسْتَحْضِر نماذج مما قاله ابن عباد نفسه، ومن ذلك ما نقله التوحيدي على لسان أحدهم، من وَلَعِ

(1) الإمتاع والمؤانسة 3/ 213 - 214.

(2) المصدر السابق 1/ 62، 64، 66.

ابن عباد بالغريب والمهجور والغليظ من الألفاظ، فذكر عشرات من مثل هذه النوعية من الألفاظ - حسب رواية التوحيدي - يستخدمها ابن عباد أو يفتخر بأنه يعرفها، وهي كلمات لا شك بعيدة عن حَوْمة الشعر أو الأدب عموما ً ولهذا يقول التوحيدي: (وبَعْدُ فَمَا بَيْنَ الشاعر وبَيْنَ هذا الضَّرب؟، الشاعر يَطْلُب لَفْظاً حُراً، ومعنىً بديعاً، ونظماً حُلواً، وكلمة رشيقة، ومثالاً سهلاً، ووزناً مقبولاً)[1].

وتناول التوحيدي أيضاً مجموعة من الشعراء نقدياً من خلال معايير اللفظ والمعنى، فيذكر الحاتمي ويقول عنه: (غليظُ اللفظ كثيرُ العُقَد، يُحِبُّ أن يكون بَدَوياً قُحّاً وهو لم يَتِم حَضَرِياً..)، ويصف ابن جَلَبات الشاعر، فيقول: (متفاوت اللفظ)، ويقول عن مِسْكَويه: (لطيفُ اللفظ، رَطْب الأطراف، رقيق الحواشي، سهل المأخذ..، مشهور المعاني)، ويصف ابن حجَّاج، فيقول: (قويم اللفظ، سهل الكلام)، وقال يصف أحدهم: (قلتُ لأبي عُبيد النصراني ببغداد، وكان سهل البلاغة، حلو اللفظ)، ثم يصف أحدهم ب(غَثَاثة اللفظ)[2].

والتوحيدي يطبق معياري اللفظ والمعنى في نقده لبعض الأشعار التي استحسنها، أو التي استهجنها وعابها، ومن ذلك ما أورده في الصداقة والصديق من عدة أبيات مطلعها:

أُنَاجِي أَخِي فِي كُلِّ حَقٍّ وبَاطِلٍ وَأُرْغِمُهُ حَتَّى يَمِلَّ مَلائِلِي
فإِنْ رَامَهُ بِالظُّلْمِ غَيْرِي وَجَدْتَنِي لَهُ بَاذِلاً مِنْ ذَاكَ نَفْس مُقَاتِلِي

ثم يعقب على الأبيات فيقول: (وهذه أبيات تَصْلُح للحفظ لِمَا فيها من شَرَف اللفظ، وحُسْن الرَّوْنق، وصحة المعنى، وطِرازُ العرب غَير طراز المتشبهين بهم، ولعمري إن حسبية الطبع أكثر ماء، وأبهى نضارة من مثقف التكلف)[3].

وقال يعقب على كلامٍ لِعَلِي بن أبي طالب رضي الله عنه: (انظر إلى انْتِثَارِ اللؤلؤ في

(1) أخلاق الوزيرين ص 482 - إلى 487.
(2) الإمتاع والمؤانسة 1/ 135، 136، 137، 140، وأخلاق الوزيرين ص 133.
(3) الصداقة والصديق ص 355.

هذا الفصل، فإنك ترى ما يُعْجِب: صدقاً في المعنى وترتيباً في اللفظ)[1]، وهكذا وضع التوحيدي قضية اللفظ والمعنى موضع التطبيق في نقده لغيره، كما طبقها على نفسه، واجتهد في أن يُنَظِّر لها من خلال آرائه وأراء غيره من العلماء والأدباء.

وننتقل إلى قضية أخرى من القضايا التي اشتغل بها التوحيدي في إطار نقده اللغوي، وهي قضية على درجة كبيرة من الأهمية تناولها الدرس النقدي واللغوي الحديث وهي قضية الشفاهية والكتابية.

***** القضية الثانية: قضية الشفاهية والكتابية**

دارت دراسة اللغة عند التوحيدي في دوائر مختلفة ومتنوعة بل ومتداخلة أيضاً، والأغلب عليها شكل الثنائيات المتضادة والتي يتفرع عن بعضها أشكال أخرى، على أن هذه الدوائر والأشكال لم تَرِدْ عنده في موضع واحد أو في كتاب واحد من كتبه، بل جاءت متناثرة ومبثوثة في مؤلفاته وكتبه المختلفة، إلا أنها تومئ وتشير إلى نظرية متكاملة في النقد اللغوي لو قمنا بتجميع أطراف هذه النظرية.

فاللغة تأخذ أشكالاً متنوعة عند التوحيدي، لكن أغلبها يطرح في شكل ثنائيات متقابلة، لا تدرس واحدة منها إلا بذكر ما يقابلها.

ومنها:

1- ما هو شفهي ملفوظ.

2- وما هو مكتوب مخطوط

ومنها:

1- ما هو عامي سوقي يستخدم لواقع الحياة.

2- وما هو فصيح، وهذا بدوره له مستويات أو دوائر يدور فيها منها:

أ- الفصيح العام.

---

(1) البصائر والذخائر 7/ 13.

ب - الفصيح الخاص.

والفصيح الخاص منه ما يستخدمه:

1- الأدباء وأصحاب البيان والبلاغة.

2- العلماء في مختلف العلوم.

3- المتصوفة في كتاباتهم ومصطلحاتهم وما بها من لغة إشارية شديدة الخصوصية، وهي ما يمكن أن نسميها اللغة الخاصة، وسوف نشير إليها في سياق هذه الدراسة.

ثم إن لغة الأدب بدورها تنقسم إلى دائرتين: وهما المنثور والمنظوم، وسوف ندرس هذه الدوائر والأشكال بالتتابع الذي رسمناه هنا.

وأول هذه الدوائر هو الشفاهية والكتابية، وهما شكلان لِتَجَسُّد اللغة في مظهر خارجي، يقوم المتلقي باستقبالهما، مع التأكيد بداهة على أن (اللغة ظاهرة شفاهية)[1] في الأصل، ولكل من هذين الشكلين خصائص ومزايا تُفَرِّقهما وتميزهما عن بعضهما البعض، واختلاف لغة النطق عن لغة الكتابة حقيقة لم تعد موضع شك في الفكر اللغوي الحديث (فالحَدَثُ اللغوي المنطوق غَيْرُ صورته المكتوبة، وإن هذا الحكم يَصْدُق على أصغر وحدة ينطقها الإنسان ونَعْنِي به الصوت، كما يصدق على الكلمة والجملة)[2].

وقد أصبح من المؤكد أن دراسة هذه الثنائية ذات صلة عميقة بالأدب ونقده، حيث أسهمت في تعميق البحث في بعض القضايا الأدبية والنقدية، منها أثر طول فترة الشفاهية على انتحال بعض نصوص الأدب وخاصة الشعرية منها، وهو الأمر الذي لم تخل منه الكتابية أيضاً، فبعد استقرار التدوين والنَّسْخ حَدَث أيضاً مثل هذا الانتحال، فقضية (الكاتب في الأدب قضية قديمة جداً، وَلَّدَها طول المرحلة

(1) الشفاهية والكتابية لوالتر ج. أونج ص 53.

(2) فصول في اللغة والنقد للدكتور نعمة رحيم العزاوي ص 30.

obeikandi.com

الشفوية التي حُفِظَتْ فيها النصوص، لهذا كانت نسبة القصيدة إلى غير صاحبها الحقيقي عفواً أو قصداً، حالة شائعة، ولم يَغِبْ الأمر بعد التدوين)[1]، ولهذا تم النظر إلى الشعر الجاهلي في مراحله الأولى قبل ظهور التدوين على أنه شعر غنائي، حُفِظ عن طريق الرواية الشفهية، وهذا ربما أثر في بعض التغييرات التي طرأت عليه.

وقد بدأ الاهتمام في العصر الحديث بإبراز الفوارق بين الشفاهية والكتابية بشكل علمي ومنهجي، في وقت قريب (فمنذ القرن السادس عشر فصاعداً، أخذ الإحساس بالعلاقات المُعَقدة بين الكتابة والكلام ينمو على نحو أقوى)[2]، لكن إذا كان الاهتمام الغربي الحديث بالشفاهية والكتابية وإبراز الفوارق المعقدة بينهما قد ظهر في هذا الوقت، فإن الفكر العربي القديم قد سبق ذلك بكثير، وهذا ما نلمسه عند التوحيدي على سبيل المثال، فهو قد طرح هذه القضية للنقاش في بعض كتبه، حيث يوازن بينهما، فيقول: (وليس القَلَم كاللسان، ولا الخط كالبيان، ولا ما يَذْهب مع الأنفاس، كما يَبْقى وَسْمُه بين الناس)[3].

ومما تميز به التوحيدي في تناوله لقضية الشفاهية والكتابية أنه ربطها بالأدب والبلاغة، وبحث في أسباب اختلاف كل منهما وصعوبة أحدهما عن الآخر، فقد عقد في كتابه (الهوامل والشوامل) فصلاً تناول فيه صعوبة بلاغة اللسان (الشفاهية) عن بلاغة القلم (الكتابية)، يقول: (لِمَ صارت بلاغةُ اللسان أَعْسَرَ من بلاغة القلم؟، وما القلم واللسان إلا آلتان ومُسْتَقاهُما واحد؟ فَلِمَ نَرَى عشرةً يكتبون ويُجِيدون ويبلغون، وثلاثة منهم إذا نطقوا لا يجيدون ولا يبلغون، والذي يدلك على قِلَّة بلاغة اللسان، إكبار الناس البليغ باللسان أكثر من إكبارهم البليغ بالقلم)،

---

(1) آفاق جديدة في نظرية الأدب، تاليف إيمانويل فريس وبرنار موراليس ترجمة الدكتور لطيف زيتوني ص 15.

(2) الشفاهية والكتابية ص 58.

(3) المقابسات ص 118.

وفي هذا الموضع يقر التوحيدي بوجود صعوبة حقيقة في الجانب البلاغي للمشافهة، وتفضيله وإعظامه عن الجانب البلاغي للكتابية، وهنا يحاول مسكويه أن يجيب محدداً مواضع الاختلاف بين الشفاهية والكتابية، وأهمها الاتساع الزمني الذي يتيح للكتابية أن يكون فيها قدرة على الاختيار والتروي والمراجعة والنقد وإلحاق نصوص أو عبارات جديدة أو إبدال كلمة بأخرى، يقول: (ذلك لأن البلاغة التي تكون بالقلم، تكون مع روية، وزمان متسع للانتقاد، والتخير، والضرب، والإلحاق، وإجالة الروية لإبدال الكلمة بالكلمة).

أما الشفاهية فليس فيها هذا الاتساع الزماني، وهذه الشفاهية ذاتها لها مستويات منها مستوى الشخص الذي تظهر عليه عيوب الكلام والحديث ومنها التَّتَعتُع أو التَّلَجْلُج أو غيرها من عيوب وآفات يصاب بها المتكلم، والمستوى الثاني مستوى البليغ حاضر الذهن الذي يختار الأفضل والأنسب ويستخدم طرائق البلاغة المختلفة، يقول التوحيدي: (ومَنْ تَبَادَهَ بالكلام مَتَى لَمْ يكن لفظه ومعناه مُتَوَافِيَيْن، عَرَض له التَّتَعْتُع، والتَّلَجْلج، وتمضغ الكلام، وهذا هو العِيِّ المكروه المستعاذ منه، فأما البليغ فهو حاضر الذهن، سريع حركة اللسان بالألفاظ، التي لا يقتصر منها أن يبلغ ما في نفسه من المعنى، حتَّى تَتَفَرَّغ له قطعة من ذلك الزمان السريع، إلى تَوْشِيح عبارته وترتيبها، باختيار الأعذب فالأعذب، وطَلَب المشاكلة، والموازنة، والسجع، وكثير مما يحتاج في مثله إلى الزمان الكثير والفكر الطويل)[1].

ولعلنا نلاحظ أن التوحيدي دائما في طرحه لهذه الثنائية (الشفاهية والكتابية) إذا ذكر طرفها ذكر الطرف الآخر، وهذا ما نراه في النقد الحديث عند الكلام عن السرد الشفهي والسرد الكتابي مثلاً، وذلك لأنه (يصعب الفصل بين مفهومي السرد الشفهي والسرد الكتابي سواء نظرياً أو تطبيقياً، إذ يستدعي الحديث عن أحدهما

(1) الهوامل والشوامل ص 285 – 286.

obeikandi.com

الآخر، ليتضح به، وتتحدد باختلافاته عنه خصائصه)[1]، فلا حديث عن الشفاهية بدون ذكر مقابلها من الكتابية.

والتوحيدي يطرح نفس فكرة الموازنة بين الشفاهية والكتابية في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) حيث يجعل مدار الخلاف بين الكتابية والشفاهية على الاضطرار والاختيار، فالمتكلم مُضْطَرٌّ ومن هنا تظهر صعوبة الكلام، والكاتب مختار يُغَيِّر ويُبَدِّل كيف شاء، يقول: (والكتاب يُتَصَفَّح أكثر من تصفح الخطاب، لأن الكاتب مختار والمُخَاطِب مُضْطَّر، ومَنْ يَرِدْ عليه كتابُك فليس يَعْلَم أسرعتَ فيه أم أَبْطَأْتَ، وإنما ينظر أَصَبْتَ فيه أم أخطأت، وأحسنت أم أسأت..)[2]، وهو في هذه العبارة يشير إلى قضية المسائلة، أو النقد المباشر للخطاب في صورته المكتوبة أو المنطوقة، فمساحة المسائلة والنقد في الخطاب المكتوب أقل منها في الخطاب الشفاهي، وذلك لأن (الكتابة تخلق ما سماه بعض الباحثين لغة طليقة من السياق أو الخطاب المستقل، وهو خطاب لا يمكن مساءلته أو معارضته، على نحو ما يحدث في الخطاب الشفاهي، ذلك لأن الخطاب المكتوب مُنْفَصِل عن مؤلفه)[3]، وإن كنا نعتقد أن المسائلة والنقد والمعارضة للنص المكتوب قد سيطرت الآن وبقوة في عصرنا الحالي على العلاقة بين النص المكتوب وقارئه أو متلقيه، من خلال تقنيات التواصل التي تتيحها الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، بل أصبحت فورية وسريعة لمن ينشر أو يكتب من خلالها، بحيث يجد الرد والتعليق على ما كُتب فور الانتهاء من كتابته.

ويذكر التوحيدي أيضاً ما قاله أحدهم في التفاضل بين الشكلين (الشفاهي والكتابي) وتعظيم أمر الكتابة وبيان دورها وأثرها في حفظ الوعي الإنساني وبقاء حضارته واستمرارها، فالكتابية تتخطى حدود الزمان فَيُقْرَأُ النص المكتوب في كل

(1) آليات السرد بين الشفاهية والكتابية لسيد إسماعيل ضيف الله ص 20.

(2) الإمتاع والمؤانسة 1/ 65.

(3) الشفاهية والكتابية ص 157.

وقت، ويتخطى حدود المكان فيَنْتَقِل من هنا لهناك، بل ويتخطى حدود اللغات عندما يُترجم من لغة لأخرى، والكتابة تحفظ كل ما فات أو مضى من أخبار أو حوادث، في حين أن الشفاهية لا تتجاوز حدود الطرفين المتحدث والمستمع، وتتطلب الحضور والمباشرة والمشاهدة، ولا يمكنها أن تتعامل مع الغائب، يقول التوحيدي: (خَطُّ القلم يُقْرأ بكل مكان وفي كل زمان، ويُتَرجَم بكل لسان، ولفظ اللسان لا يجاوز الآذان، ولا يَعم الناس بالبيان، ولولا الكتاب لاخْتَلَفَتْ أخبار الماضِين، وانْقَطَعَتْ أنباء الغابرين، وإنما اللسان للشاهد لك، والقلم للغائب عنك..)[1].

والتوحيدي لم يكتف بذكر آرائه بل حَشَد العشرات من المقولات والآراء لعلماء وأدباء فَضَّلوا الكتابة عن اللفظ والمشافهة، وذلك في رسالةٍ خَصَّصها لطرح هذه القضية وما يتعلق بها، وهي (رسالة في الكتابة) والتي هي ترجمة حقيقية لواقع الكتابة والخط العربي من ناحيتين فنية تخص جماليات ومعايير الكتابة كفن أدبي، وجماليات الخط كفن غير أدبي، وهذا يجعلنا نؤكد على أنَّ ما ذَكَره التوحيدي وطرحه في كتبه ورسائله حول هذه القضية عامة، وأهمية الكتابية في حفظ الحضارة والتاريخ الإنساني، والتعامل مع الكتابية على أنها مظهر من مظاهر ثبات واستقرار التواصل اللغوي، كل ذلك كان سابقاً وبشكلٍ لافتٍ لما طُرِح في الدراسات الحديثة حول هذه القضية خاصة ما كتبه والتر ج. أونج في كتابه (الشفاهية والكتابية) والذي عَقَد فصلاً بعنوان (الكتابة تعيد بناء الوعي)[2]، وتحدث أونج مراراً على أن الكتابة تتيح من المزايا والخصائص ما لا يتوافر في الشفاهية، مثل الثبات والديمومة والقدرة على الدمج والاستعادة.

بل إن التوحيدي قد تَحَدَّث عن أن الكتابة ذاتها هي علامة على تكامل الإنسان، فقدرة الإنسان على الكتابة والخط تجعله إنساناً كاملاً، يقول التوحيدي

---

(1) رسالة الكتابة للتوحيدي ص 38 - 39.

(2) الشفاهية والكتابية ص 157، ص 203.

على لسان أحدهم، موضحاً صفة كل إنسان بحسب إلمامه أو عدم إلمامه بالكتابة والإملاء: (فأما الكامل فهو الذي له في الإنشاء والإملاء حظٌّ، والأَغْزَل: الذي يُمْلِي ولا يكتب، والمُبْهم: الذي يكتُب ولا يُمْلِي، والرِّقاعيّ: الذي يَبْلُغ في الرِّقاع حاجته، ولا يَصْلُحُ لعِظَم الكتابة..)[1]، ولهذا كان يُمْتَدح الشخص قديماً بحُسْنِ كتابته، وربما يعوضه ذلك عن أي نَقْصٍ يعتريه في جانب من جوانب شخصيته.

لكن التوحيدي في الوقت الذي يُعْلِي فيه من شأن الكتابية، كان على وَعْيٍ كبير بضرورة وجود الشفاهية في بعض الظواهر اللغوية التي لا تصلح معها الكتابية، فالشفاهية بل والمعاينة والمشاهدة والرؤية المباشرة، لها أيضاً تأثيرها وَوَقْعُها على المتلقي، فقد ذكر التوحيدي ما حكاه أحدهم، ثم عَقَّبَ على هذه الحكاية بأن طرائف ومُلَح هذه الحكاية لا تناسبها الكتابة، بل المشافهة، لأن الكتابة لها تُضِيعُ منها بَهْجتها وحلاوتها التي تظهر من خلال المشافهة، وليس ذلك فحسب بل المعاينة ورؤية المشهد وما به من حركة لأعضاء الجسم، يقول: (ومِلَحُ هذه الحكاية يَنْتَثر في الكتابة، وبهاؤها يُنْتَقَص بالرواية دون مشاهدة الحال وسماع اللفظ، وملاحة الشكل في التحرك والتَّثَنِّي، والتَّرَنُّح والتهادي، ومدِّ اليَدِ، وَلَيِّ العُنُق، وهَزِّ الرأس والأكتاف، واستعمال الأعضاء والمفاصل)[2]، وهذه العبارة من التوحيدي تشير بوضوح إلى أشكال التواصل اللغوي الأخرى غير الشفاهية وغير الكتابية أيضاً، وهي ما يعرف الآن بلغة الجسد، والتي تُعَدُّ من مكملات اللغة الشفاهية ولازمة من لوزمها، لكن يبقى الصوت الإنساني بما يحمله من طاقات تعبيرية هو الأساس في ذلك التواصل، يقول والتر ج. أونج: (قد نرى الكائنات البشرية تتواصل بطرق شتى مستخدمة كل حواسها، اللمس، الذوق، الشم، والبصر بصفة خاصة، وكذلك السمع، وبعض طرق التواصل غير الشفاهية غَنِيَّة للغاية كالتعبيرات

(1) أخلاق الوزيرين ص 137.

(2) المصدر السابق ص 140.

الجسمانية مثلاً، غير أن اللغة أو الصوت المنطوق هي وسيلة الاتصال المثلى)[1].

لكن حتى في الناحية الكتابية للغة، تختلف كتابةٌ عن كتابةٍ، وخطٌ عن خطٍ، وسبب ذلك كما طرحه التوحيدي، أن الخطوط تشترك في خصائص سَمَّاها مرحلة الاضطرار، أي ما يضطر فيها كل كاتب أن يفعله من رسم الحروف ومن دلالتها.. فهذا الجانب لا تمايز فيه بل هو مشترك بين كل الكُتَّاب، أما المرحلة الثانية ففيها التمايز والاختلاف، وهي ما يسميها التوحيدي مرحلة الاختيار، وفيها تظهر جمالية هذا الخط عن ذاك، وتتجلى فيه مهارة الخطاط، يقول التوحيدي: (أمَا تَرَى أيها المُعْتَبِر القياس، أن خَطَّ هذا الكاتب يُماثل خط هذا الكاتب من جِهَة الاختيار، حين أَدَّى هذا أعيان حروف ذاك، وَقَوَّم صورَ تلك الكلم؟، ثم أَعْطَف عليه ثانياً باعتبار جديد، وانْظُر: هل يُبَاين خط هذا الكاتب من جهة حقائق أشكال خط هذا الكاتب، وحقائق خواص هذا الكاتب؟، فإنك تَجِد المباينة عياناً لا تحتاج إلى ترجمان، كما وجدتَ المشابهة حِسَّاً لم تحتج إلى بيان، أَفَلَيْسَ المعنى الذي وَقَعَتْ الشركة به بينهما إنما هو الاختيار، الذي أَدَّى هذا الكاتب به كلام هذا الكاتب في رَسْمِ أَلِفٍ وميمٍ، ولامٍ وجيمٍ، وحاءٍ وكافٍ، وفاءٍ وقافٍ، والمعنى الذي وَقَعَتْ به المُبَاينة بينهما، إنما هو الاضطرار، حتى صار هذا الخط منسوباً إلى هذا، وهذا الخط مقصوراً على هذا، يقومان لهما مقام الحِلْيَة المميزة، والصورة المقررة؟)[2]، إن جماليات الخط هنا لا تظهر في مرحلة الاضطرار، بل تظهر في مرحلة الاختيار، عندما تبرز فَنِّية ومهارة وقدرة كل كاتب على وضع بصمته الخاصة التي تميزه عن غيره.

وقد فَرَّق التوحيدي بين مفهومي الخط والكتابة التي قد يَخْلط بينها البعض، حيث أن الكتابة أشمل وأعم من الخط، يقول: (وأَمَّا الخَطُّ فما يَخُطُّ الكاتب،

(1) الشفاهية والكتابية لوالتر ج. أونج ص 53.

(2) البصائر والذخائر 1/ 161.

والفَرْق بين الكتابة والخَطِّ أنَّ الخطَّ قد يكون كتابة، والكتابة لا تكون خَطّاً)[1]، فالخط هو أداة الكتابة وتلك وظيفته، لكن عندما يصبح نتاج الخط وهو الكتابة حاضراً وموجوداً فقد أصبح له كيانه الخاص والمستقل عن مفهوم الخط، فلا يجب الإشارة إلى الكتابة على أنها خط وإن كانت نتاجاً له، لأن عملية الكتابة ليست هي مجرد الخط بل هي عملية تضم مقومات أخرى كثيرة تشمل الخط والمعنى والموضوع..

واختلاف الخطوط أو رسم الحروف هو الذي يؤدي إلى وجود نظام الكتابة، إذ لو تشابهت وتطابقت الحروف لَبَطَلت الكتابة، يقول التوحيدي: (ومثال ذلك الكتابة التي كُلِّيتُها تَتِمُّ باختلاف الحروف في هيئاتها وأشكالها وأوضاع بعضها عند بعض، فإن هذا الاختلاف هو الذي يُقَوِّم ذات الكتابة التي هي كلية، ولو اسْتَوَت الحروف لَبَطَلت الكتابة)، فالاختلاف في أشكال الحروف وهيئاتها وأوضاعها هو الذي يعطي لها قوامها وجوهرها، وبالتالي يمنحها الدلالة، أما إذا استوت وتشابهت بأن كانت الحروف كلها على شكل واحد وهيئة واحدة، لما عاد هنا وجود لمفهوم الكتابة، والكتابة مهارة يدوية أو لنقل إن جزءاً كبيراً منها صناعة يدوية، تحتاج إلى الدُّرْبة والتمرن والممارسة، وليس إلى المعرفة النظرية فقط، يقول التوحيدي: (ومثال ذلك الكتابة فإن العَالِم بأصولها، وإن كان سابق العِلْم غزير المعرفة، إذا أَخَذَ العلم، ولم تكن له دُرْبة، انقطع فيها، ولم ينفعه جميع ما تَقَدَّم من عِلْمِه بها)[2].

وهكذا كان بَحْث التوحيدي الجاد والعميق لقضية الكتابية وفي مقابلها قضية الشفاهية، قد حقق أهدافاً كثيرة بات الدرس اللغوي والنقدي الحديث يلح عليها.

---

(1) البصائر والذخائر8/ 70.

(2) الهوامل والشوامل ص 118، ص 307.

***** القضية الثالثة: قضية الفرق بين اللغة العادية (لغة الكلام) واللغة فوق العادية (لغة العلوم) واللغة الأدبية (لغة الأدب):**

وهذه القضية تتحرك في إطار النظرية اللغوية العامة التي طرحها التوحيدي في كتبه، وفي الحقيقة لم يكن التوحيدي وحده هو الذي قام بالتفرقة بين اللغة العادية أو الكلام العادي وبين اللغة الأدبية أو لغة الأدب، فهذا التفريق كان سمة مشتركة لدى أكثر نقادنا وأدبائنا القدامى (والناظر في تراث النقد الأدبي واللغة عند العرب، يُمْكِنُه تَتَبُّع مثل هذا الإحساس عَبْر أكثر من مدخل، فهناك حديثهم عن الكلام البليغ خصائصه وما يمتاز به عن المستوى العادي من الكلام، وهناك حديثهم عن الفرق بين الشعر والنثر..)[1].

ونؤكد على أن استعراض هذه القضية لن يدور هنا حول التفريق بين الكلام العادي ولغة الأدب، أو التفريق بين لغة الشعر ولغة النثر فحسب، لأننا نلاحظ أن ما طرحه التوحيدي حول هذه القضية كان أكثر عمقاً وشمولية، فقد تحدث عن أشكال لغوية أخرى تتفرع من هذين القطبين الكبيرين (لغة الكلام العادي) و(لغة الأدب)، وسوف نرى أن التوحيدي قد شارك في مناقشة هذه القضايا لغوياً وفلسفياً وجمالياً، ولهذا فسوف تطرح هذه القضية هنا في الاتجاه اللغوي لصلتها باللغة، وفي الفصل الخاص بالاتجاه الجمالي لعلاقتها بنظرية الفنون.

ولقد أصبحت هذه الفوارق بين لغة الكلام العادي ووظيفته الاجتماعية والاتصالية، وبين لغة الأدب ووظيفتها الفنية والجمالية من بديهيات النقد الحديث، وذلك حسب نظرة كل مدرسة أو مذهب من المذاهب اللغوية والنقدية، وواضح من كل ذلك أن هناك (مستويين من الكلام:

أحدهما: مقصور على مجرد الإفهام أو التوصيل، ولا يستخدم من عناصر اللغة إلا القدر الضروري.

---

(1) نظرية اللغة في النقد العربي ص 29.

والآخر: يتجاوز هذه الوظيفة من جهة، ويتأنق في استخدام اللغة على نحو خاص، من جهة أخرى)[1]، لكن هذا التفريق كما قلنا قد عُرِف في أدبنا ونقدنا العربي القديم، (وحسبنا أن نُسَجِّل تميز النقاد والبلاغيين وغيرهم ممن تعرضوا لبحث ظاهرة اللغة، بين وظيفة غير فنية يَضْطَّلع بها المستوى العادي من اللغة، ووظيفة فنية يضطلع بها المستوى البليغ)[2].

كان أول ما وقف عليه التوحيدي هو التأكيد على وجود أشكال مختلفة لاستخدام اللغة، وأن اللغة لا يمكن أن تكون شيئاً واحداً، وكان أهم ما ميز التوحيدي في طرحه لهذه القضية - كما سنرى - أنه لم يكتف بثنائية اللغة التي دارت على ألسنة العلماء والنقاد في القديم والحديث، بل قام بِتَفْتِيتِ هذه الثنائية إلى أشكال أخرى متفرعة منها ومتداخلة معها، فقد جرى التقسيم الثنائي للغة على أنها لغة الكلام العادي ولغة الأدب منذ قديم، لكن هذه الثنائية لا تفي بالإحاطة بكل ما يتعلق بحياة الإنسان اللغوية، فليست هذه الحياة اللغوية تدور فقط بين رحى هذين القطبين (اللغة العادية) و(لغة الأدب).

فقد أصبح من المؤكد أن ثمة أشكال أخرى يستخدمها الإنسان، وهي تنضوي تحت هذين القطبين، فإلى أي واحدة من الاثنين يمكننا أن نضع لغة العلوم؟، وحتى العلوم ذاتها سوف تقسم إلى علوم طبيعية بحتة كالفيزياء والكيمياء وغيرهما، وعلوم إنسانية كالتاريخ وعلم النفس والفلسفة وغيرها، ناهيك عن لغة النصوص الدينية، بل حتى لغة الدراسات الأدبية ولغة النقد الأدبي ذاتها التي كان يسميها التوحيدي (الكلام على الكلام) هل تعد من اللغة العادية أم مع لغة الأدب؟

لهذا يمكننا أن نقول إن ما طرحه التوحيدي في هذا المقام كان أكثر دقة وشمولية لكل هذه الأنواع اللغوية التي يستخدمها الإنسان عندما حدد غرض الكلام العادي على أنه الإفهام، ثم جعل هذا الإفهام نوعين نوع للعامة وسماه الإفهام

(1) نظرية اللغة في النقد الأدبي ص 33.

(2) المرجع السابق ص 71.

الرديء، وسوف نقف على شكل اللغة الذي يستخدمه العامة كما ورد عند التوحيدي، فهو لم يُهْمِله بل اهتم به كما سنرى، ونوع للخاصة وهو الإفهام الجيد، وهذا النوع يختص بلغة الحوار الراقية التي يستخدمها الخاصة في محاوراتهم ومجالسهم، ثم جعل الطرف المقابل له من الناحية الأخرى وهو (لغة الأدب) وغايته حسن الإفهام أو البلاغة، ثم قام أيضاً بتقسيم لغة الأدب ذاتها إلى لغة نظم ولغة نثر، وفي المنتصف ما بين لغة الكلام العادي بقسميه ولغة الأدب بقسميه، نستطيع أن نستنتج شكلاً ثالثاً أشار إليه التوحيدي إشارات واضحة في سياق كتبه وإن لم يلحقه بالشكلين الأساسيين، وهذا الشكل الثالث له خصوصيته التي تميزه عن النوعين الآخرين، ويمكننا أن نسميه (لغة الكلام فوق العادي) وهو ما يضم لغة العلوم والمعارف الإنسانية، وسوف نرى من خلال كتابات التوحيدي أن هذه اللغة تجسدت عنده في شكلين:

الأول: هو لغة الفلاسفة وعلماء الكلام.

والثاني: هو لغة المتصوفة.

***** أسباب الاختلاف بين أشكال الاستخدام اللغوي**:

لكن التساؤل الذي يطرح نفسه هو: لماذا اختلفت أشكال الاستخدام اللغوي عند الناس ما بين العامة والخاصة وخاصة الخاصة؟ إن الإجابة عن هذا التساؤل قد طُرِحت لدى التوحيدي من زاويتين:

الأولى: في اختلاف طرائق وأساليب اللغة في كل شكل من هذه الأشكال، وهذه الطرائق تختلف باختلاف المُتَلَقين للكلام، فلا يمكن أن يُساق الحديث الموجه للعامة بطريقة واحدة في كل الأوقات، بل لابد من اختلاف الطرائق والوسائل ما بين الإيجاز والإسهاب، وما بين الرمز والتعريض، وما بين ذِكْر الحجج والدلائل.. يقول التوحيدي: (إن الكلام الذي يُراد به اسْتِصْلاح العامة، واستجماع الكافة، لابُدَّ أن يكون مرةً مبسوطاً، ومرة موجزاً، ومرة مُسْتَقْصى بالإيضاح والإفصاح، ومرة مجموعاً بالرمز والتعريض، ومرة مُرْسَلاً على الكناية

والمثل، ومرة مُقَيَّداً بالحُجَج والعِلَل، وعلى فنون كثيرة)[1]، فإذا كان هذا شأن الكلام الموجه للعامة أو اللغة التي تستخدم في أوساط العامة، فإن اللغة التي تستخدم في العلوم أيضاً تختلف طرائقها وأساليبها وفي اللغة المعبرة عنها، وهذا ما دفع التوحيدي لطرح هذا التساؤل الذي يقول: (هل يَجُوزُ لإنسان أن يَعِيَ العلوم كلها على افْتِنانها، وطُرِقها، واختلاف اللغات والعبارات عنها)[2].

والزاوية أو النقطة الثانية: وهي تعد نقطة البداية التي انطلق منها التوحيدي لدراسة هذه الأشكال، هو البحث عن غَرِض كل شكل من أشكال الاستخدام اللغوي، ولكي ندرك ذلك علينا أن ننظر إلى غاية الكلام ومقصده لِنَعْرف الفرق بينه وبين كلام آخر، فليس هناك غاية واحدة للغة التي نستخدمها، فهناك من الكلام ما قُصِد به الإفهام والتواصل الاجتماعي بين الناس، ولا يمكن أن أجعل كل كلام يصدره الإنسان غايته الإفهام، بل ثمة غايات أخرى يمكن أن نُحِس بها من خلال أشكال الاستخدام اللغوي، فهناك غاية (المعرفة والعلم) وتلك تختص بلغة العلوم، يقول التوحيدي على لسان مسكويه: (فأما اختلاف الطرق والعبارات، فلا معنى لِتَعاطي مَعْرِفتها، فإن المقصود من العلوم هي ذواتها من أي طريق وُصِلَ إليها، وبأي لغة عُبِّر عنها، كان كافياً)[3]، وهناك غاية (حسن الإفهام) وهي غاية تخص لغة الأدب.

إذن الغاية والمقصد من الكلام أياً كان نوعه، هو الذي يحدد مستوى هذا الكلام من تلك المستويات التي ذكرها التوحيدي للغة، ولهذا دار سجال قديم في بعض كتب الأدب حول الغاية من الكلام، وهذا ما التقطه الجاحظ ت 255هـ من عبارة قالها العَتَّابِي في تعريف البلاغة، والجاحظ لم يترك هذا التعريف أو ذلك الكلام من العتَّابي يمر دون أن يوضحه ويفسره، ذلك أن الإفهام لا يمكن أن يكون

(1) المقابسات ص 257.

(2) الهوامل والشوامل ص 268.

(3) المصدر السابق ص 296.

openkandi.com

غاية كل كلام يخرج من الإنسان[1]، وهذا الحوار حول عبارة العتابي التي أوردها الجاحظ وَرَدَّ عليها، تُشْبِه ما أورده التوحيدي مِنْ رَدِّه على أحدهم، وهو يتكلم عن غاية الإفهام، فيقول: (وَمَنْ عَبَّر عما في نفسه بلفظ ملحون، أو مُحَرَّف، أو موضوع غير موضعه، وأَفْهَم غيره، وبَلَغَ به إرادته، وأَبلغ غيره، فَقَدْ كَفَى، والزائدُ على الكفاية فَضْلٌ، والفضل يُسْتَغْنى عنه كثيراً، والأصل يُفْتَقَرُ إليه شديداً)[2]، فهذا المتحدث قد قَصَرَ مهمة اللغة على الإفهام فقط، واعتبر أن ما زاد عن هذه الغاية هو من الفضل الذي يمكن الاستغناء عنه.

ثم يذكر التوحيدي أيضاً قول أحدهم وهو إبراهيم الإمام في تعريف البلاغة، فيقول: (وقال إبراهيم الإمام: يَكْفِي مِنْ حَظِّ البلاغة أن لا يُؤْتَى السامع من سُوءِ إفهام الناطق، ولا يُؤْتَى الناطق من سوء فَهْم السامع)، فإبراهيم الإمام جعل الإفهام أيضاً غاية من غايات البلاغة، ولم يكن التوحيدي ممن يتركون هذا الكلام دون وقفة يَرُدُّ بها عليه، ويفند هذا الفهم لغايات اللغة، أو الخلط بين غاية وأخرى لمستويات اللغة المختلفة، وربما صنع التوحيدي هذا الصنيع تأثراً بالجاحظ الذي كان معجباً به مطلعاً على كل ما كتبه، خاصة في رد الجاحظ على العتابي، كل ذلك دفع التوحيدي لتعقب هذا الكلام والرد عليه، فيقول: (وهذا الحكم من إبراهيم مَبْتُور، لأن الإفهامَ قد يَقَعُ من الناطق، ولا يكون بما أَفْهَمَ بليغاً، والفهم قد يقع للسامع ممن ليس ببليغ، ولا يكون بليغاً، وليس اشتراكهما في التفاهم بلاغة).

فليس الإفهام أو التفاهم غاية بلاغية، بل هو غاية اتصالية، ولهذا يتصدى التوحيدي لشرح معنى البلاغة، الذي يتجاوز معنى الإفهام إلى غايات أخرى، فيقول: (البلاغة أن يُصِيبَ الناطقُ بالطبع الجيد، أو الصناعة المُجْتَلَبَة، أو بِهِما، وإن ساء فَهْمُ السامع لقصور طباعه، أو بُعْدِه عن أسباب الفضيلة)، ثم يبدأ في

(1) البيان والتبيين 1/ 113، 162.

(2) الإمتاع والمؤانسة 1/ 97.

طرح تساؤلاته العقلية ليصل إلى الحكم النهائي في تعريف البلاغة وتحديد من هو البليغ، يقول: (ومَنْ ذا الذي هَجَا البليغَ، لأن السامع لم يَفْهَم، أو هَجا السامعَ لأن الناطق لم يُفْهم؟، وإنما البليغ الذي يَبْلُغ القَصْدَ بأقرب طرق الإفهام مع حُسْن الغرض، وليس أَقْرَب طرق الإفهام تقليل الحروف واختصار المراد؛ قد يكون هذا، ولكنَّ أَقْرَب الطرق في الإفهام، أن تكون الغاية مثالاً للعقل، ثم يكون المعنى مَسُوقاً إليها، واللفظ مَنْسُوقاً عليها، فَهِمَ السامعُ أو قَصَّر)، ويحاول التوحيدي في رده هنا أن يُعَمِّم هذا الحكم بأن يجعله شاملاً لكل اللغات، وليس قاصراً على اللغة العربية وحدها، ومُذَكِّراً ببعض خصائص العربية التي تجعلها متميزة عن غيرها، يقول: (ثم ليس هذا المعنى مقصوراً على العربية، بل هو شائع في النفوس، مُسْتَمَدٌّ من العقول، معروف باللغات، لكنَّ العربية عندنا أحسن الألفاظ مخارج، وأَوْسَعها مناهج، وأَعْلَقها بالقلب، وأخفها على اللسان، وأوصلها إلى الآذان)[1].

وقد طرح التوحيدي نفس القضية في (المقابسات)، وذكر على لسان أبي سليمان السجستاني أن ثمة هدفين للغة تسعى إلى تحقيقهما، الأول هو الإفهام والتفهم، وذلك يكون في الكلام العادي الذي نستخدمه فالإفهام يكون من المتحدث، والتفهم يكون من المستمع، وبذلك تتحقق الغاية من التواصل اللغوي على عادة أهل اللغة، وهذه الغاية أسبق في الوجود الإنساني لحاجة الإنسان إليها في حياته اليومية، في حين أن هناك غرضاً أعلى من ذلك وأرقى، وهو غرض ما فوق الإفهام، وهذا ما تهتم به البلاغة، يقول: (وَحَدُّ الإفهام والتفهم معروف، وحَدُّ البلاغة والخطابة موصوف، والحاجة إلى الإفهام والتفهم على عادة أهل اللغة، أَشَدُّ من الحاجة إلى الخطابة والبلاغة، لأنها مُتَقَدِّمة بالطبع، والطبع أقرب إلينا، والعقل أَبْعد عنا)[2]، إن غرض الإفهام والتفهيم مُقَدَّم عن غرض البلاغة

(1) البصائر والذخائر 2/ 66 - 67.

(2) المقابسات ص 170.

والبيان، ولكنه تقديم أولوية ووجود واحتياج، وذلك لأنه الأقدم واحتياج الناس إليه أكثر من احتياجهم إلى الغرض البلاغي، فأمور المعاش والحياة مرتبطة بغرض الإفهام أكثر من ارتباطها بغرض البلاغة.

لكن غاية الإفهام والتفهم نفسها ليست واحدة، وهنا نصل إلى الأشكال الأخرى التي تفرعت من الكلام العادي وغايته، فالإفهام نفسه نوعان وليس نوعاً واحداً:

أما الإفهام الأول: فهو إفهام (سفلة الناس وعامتهم) وذلك فيما يستخدمه السُّوقة من لغة الخطاب.

والثاني: هو الإفهام الذي يستخدمه سائر الناس، يقول التوحيدي: (والإفهام إفهامان: رَدِيء وجَيِّد، فالأول لِسَفَلة الناس، لأن ذلك غايتهم، وشَبِيهٌ بِرُتْبَتِهم في نَقْصِهم، والثاني لسائر الناس، لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع)(1)، فَمُسْتوى اللغة العادية نفسه ليس واحداً، بل يتدرج ليتناسب مع عقول الناس، ومع طبقاتهم الاجتماعية، وحظوظهم من العلم والمعرفة وهنا تبرز أهمية حديث التوحيدي عن لغة الواقع والحياة اليومية.

***** لغة العامة أو لغة الحكي اليومية:**

وإفهام العامة أو سفلة الناس الذي سماه التوحيدي الإفهام الرديء، لم يَسْقُط من اهتمامات التوحيدي بل هو أدخله في دائرة بحثه اللغوي، وكما استطاع التوحيدي أن يطوع لغته ويتكلم بأسلوب خاص في كتابه الإشارات الإلهية كما سيمر بنا، كان ثمة لغة أخرى على النقيض تماماً يمكننا أن نسميها لغة الحياة اليومية في بغداد في عصر التوحيدي، هذه اللغة بما فيها من ابتذال وسخافة وبُعْد عن قوانين اللغة المعيارية أحياناً بل في كثير من الأحيان، وقد مر بنا كيف أنه اهتم بلحن العامة، وسَجَّل ما يدور في كلامهم من أخطاء وبرر لذلك، ودافع عن رواية

(1) المقابسات ص 170.

المُلَح والنوادر بكل ما فيها من لحن وخطأ، وذلك بسبب حِسِّه الاجتماعي التوثيقي، الذي يَلْتَفِت إلى واقع اللغة الاجتماعي التواصلي.

فقد اهتم التوحيدي بلغة العامة والسوقة أو لنقل لغة الحياة اليومية، وسجلها بكل ما فيها من لحن وخطأ وسُخْف أحياناً، وقد استخدمها في مواضع كثيرة من كتبه خاصة عند الحديث عن النوادر والملح، واستخدمها بشكل مُكَثَّف ومُرَكَّز في (الرسالة البغدادية)، حتى أنه كان يُصَرِّح أنه يَنْقِل عن السوقة ما يقولونه، ولو كان سيئاً، يقول مثلاً: (كان عندنا ببغداد من هؤلاء السُّوقِيَّة السُّفَّل، مَنْ يقول...)[1]، ولم يكتف التوحيدي باستخدام لغة العامة والسوقة، بل وكان مُبْتَذلاً إلى حد كبير - خاصة في هذه الرسالة - في ذِكْر التَّهتك والخلاعة وعدم الحياء من ذِكْر ما يُسْتَقْبح من الأفعال والأقوال، فقد كان التوحيدي في كثير من مواضع هذه الرسالة يستخدم لغة تُشْبه ما يُقال في مجالس السوقة والهمج، وما يدور فيها من أمور مُشِينة لدرجة أنه قد ساورتنا الشكوك حول نسبة هذه الرسالة للتوحيدي، لما فيها من كلام ساقط مبتذل، على غير عادته في بقية كتبه ومؤلفاته ورسائله، وحتى في المواضع التي كان يتكلم فيها عن العامة.

لكن على الرغم من ذلك فإن لهذه الرسالة قيمة لغوية واجتماعية وتاريخية كبيرة، لما قامت بتسجيله وتوثيقه لكل ما يتعلق بلغة الحياة اليومية المغرقة في الواقعية، فهذه الرسالة قد حشد لها التوحيدي بعض ما يخص الكلمات غير العربية خاصة الفارسية التي استخدمها أهل المدن في عصره، حتى ما يتعلق بعبارات السب والشتم التي كانت تقال في زمنه، وغير ذلك من صور الاستخدام الواقعي والاجتماعي للغة في عصره.

وهو في كل ذلك إضافة إلى التوثيق والتسجيل لمظاهر الحياة، يعمل على خدمة اللغة في رفد الباحثين والدارسين بهذا السجل الحافل بالأسماء والألفاظ التي يتداولها العامة ويحاول أن يقف على دلالاتها، ويوازن بين لغة بعض المهن ومهن

(1) الرسالة البغدادية ص 306.

أخرى، وهو بعد أن يسرد أسماء السفن والمراكب ووصف أحوال الملاحين يصدر حكماً لغوياً على لغة الملاحين وأسلوبهم، فَيَصِفه بأنه وإن لم يكن من الدرر والمستوى الرفيع من اللغة، إلا أنه يعلو على أحاديث السوقة، يقول: (لو رأيتَ هذه الأحوال، لعلمتَ أن للملاحين

أيضاً ألفاظاً ليست بالدُّون، وإن لم تكن من العيون العيون)[1]، فالتوحيدي لم يكتف بالتسجيل والتوثيق لكل ما سبق، بل حاول أن يدرس ما حوله من ظواهر لغوية تخص هؤلاء أو أولئك من عامة الناس، ولهذا فإن الرسالة البغدادية تعد وبحق معجماً حياتياً يربط اللغة بكل مناحي الحياة، ويرصد كل ما يستخدم من ألفاظها في المواضع والمجالات المختلفة، وهي أمور لم تهتم بها معاجم اللغة الأخرى التي اهتمت باللغة المعيارية أكثر من اهتمامها بلغة الحياة اليومية.

وقد أعلن التوحيدي في كتاب آخر عن هدفه ومقصده من حشد هذه اللغة وتلك العبارات أو الألفاظ، فنراه يُفْصِح عن منهجه هذا في (البصائر والذخائر)، فيقول: (وهذه نُتَف أَلَّفْتُها ها هنا، فبعضها مسموع من العامة، وبعضها مَرْوِي عن الخاصة التي تروي عن العامة، وهي تجري مجرى الأمثال المبتذلة، فيها طَيِّب ومع الطيب عِبْرة، ومع العِبْرة فائدة)، ثم يؤكد التوحيدي أن هذه النتف التي جمعها من لغة العامة، مختلفة عن اللغة المعيارية المحكومة بالقواعد والأصول والعلل، ولا يكتفي التوحيدي بجمعها أو بنشرها، بل يقوم بتحليلها وردها إلى أصولها، ثم يحاول أن يؤصل لها ويثير حولها النقاش العلمي الموضوعي من خلال سؤاله واستفساره لعلية القوم، عن أصل هذه التعبيرات وعن كيفية انتشارها، يقول التوحيدي: (وقد خَلَت من الأصول الدالة على الفروع، ومن العلل المقتضية للأحكام، وقد عَرَضْتُها على عِلْيَة الناس أسأل عن أسرارها ومدارها، وكيف كان قديمها وفاتحتها، وكيف انتشرت الآن بين العامة، وكيف أُشْكِل على الجميع

(1) الرسالة البغدادية ص 323.

معانيها)[1]، وما فعله التوحيدي منذ مئات السنين هو أحد مظاهر الربط بين علوم اللغة (اللسانيات) الحديثة، وبين علم الاجتماع (السوسيولوجيا)، والذي تبلور عنه ما يسمى بسوسيولوجية اللغة، تلك التي تنظر للغة من خلال الحياة اليومية التي تعيشها جماعة ما، أو لنقل إنها تنظر إلى هذه الحياة الاجتماعية من خلال لغتها المعبرة عنها والمجسدة لها.

وباستقراء ما كتبه التوحيدي وما وَصَلَنا من كتبه ورسائله يمكننا أن نخلص إلى أن التوحيدي قد استخدم اللغة ودرسها في أشكال مختلفة، بل في كل أشكالها، وبعد أن فرغنا من الحديث عن الشكل الأول الحياتي للغة عند التوحيدي بِقِسْميه لغة العامة وغايتها الإفهام الرديء - على حَدِّ تعبير التوحيدي -، ولغة الخاصة وغايتها الإفهام الجيد، نأتي إلى الشكل الثاني للاستخدام اللغوي وهو لغة الكلام ما فوق العادي، والتوحيدي أحياناً يُفْرِد كتاباً أو رسالة يستخدم فيها ويتحدث عن هذا الشكل أو ذلك، وأحيانا أخرى تجد هذه الأشكال مجتمعة في كتاب واحد، والمُلْفت أن التوحيدي قد أجاد التعاطي مع كل هذه الأشكال، بما كان لديه من ثقافته موسوعية شاملة.

***** الكلام ما فوق العادي (لغة الفلاسفة والمتصوفة أنموذجاً) وخصائصه عند التوحيدي:**

أما الكلام فوق العادي، فلم يكن من المنطقي إدراجه ضمن أيٍّ من القِسْمين الآخَرين، إذ أنه ليس من كلام العامة في أسواقهم، ولا هو من كلام الخاصة، بل هو من كلام خاصة الخاصة، وهو ليس أيضاً خاضعاً للغة الأدب بما تتميز به من خصائص في المفردة وفي الأسلوب والتركيب، والميل إلى المبالغة والخيال والتصوير، والتأثير النفسي على المتلقي، فلغة (الكلام فوق العادي) لغة علمية تميل إلى التجريد والمنطقية والعقلية والتحديد وذكر المصطلحات والمفاهيم، وقد قَسَّمنا هذه اللغة فوق العادية عند التوحيدي حسبما ورد في كتبه إلى نوعين:

---

(1) البصائر والذخائر 9/ 50 - 51.

النوع الأول: منهما هو لغة الفلاسفة والمفكرين وعلماء الكلام.

والنوع الثاني: الذي يمتلك خصوصيةً تُمَيِّزه عن غيره، هو لغة المتصوفة أصحاب الإشارات والرموز.

أما لغة الفلاسفة والمفكرين، فهي واضحة جَلِيَّة في كُتُب التوحيدي، وظهورها بل وحضورها قويٌّ في أكثر ما كَتَبَ بل في كل ما كَتَب، والتوحيدي وإن لم يكن من الفلاسفة الذين وَقَفُوا حياتهم وفكرهم على الجانب الفلسفي والمنطقي وتخصصوا فيه، حيث يَعْتَرِف بذلك، فيقول في كتابه (الصداقة والصديق) عن كلامٍ لأستاذه السجستاني: (ثم أجاب هو بكلام لا يدخل في هذه الرسالة، لأنه من الفلسفة، التي هي موقوفة على أصحابها لا نُزاحِمُهم عليها، ولا نماريهم فيها)[1]، وهذه العبارة الدامغة من التوحيدي نفسه، رَدٌّ على مَنْ ذَهَبَ إلى أن التوحيدي كان فيلسوفاً، إلا أنه رغم اعترافه هذا أنه ليس من أصحاب الفلسفة، فقد خاض غِمار هذه العلوم وكتب رأيه وآراء الآخرين من الفلاسفة الذين التقاهم وسمع منهم مثل السجستاني ويحي بن عدي ومسكويه وغيرهم.

وقد مر بنا كيف أن التوحيدي قد أخذ عن مجموعة من فلاسفة عصره، وكيف تأثر بهم في نظرته العقلية، وفي مزجه الجوانب اللغوية بالفلسفية في كثير مما طَرَح من قضايا النقد اللغوي التي مرت بنا، أما شكل التعبير اللغوي الخاص بالفلسفة، فقد رأينا هذه اللغة أو هذا الشكل من اللغة مبثوثاً في كتبه كلها تقريباً وعلى رأسها (المقابسات) و(الإمتاع والمؤانسة) و(البصائر والذخائر) و(الهوامل والشوامل)، إلى أنها كانت بدرجة أكبر وأكثر تكثيفاً وتجريداً في كثير من الأحيان في كتابيه (المقابسات) و(الهوامل والشوامل).

وقد أشار التوحيدي إشارة جامعة إلى منهجه في الجمع بين أشكال هذه اللغات المتباينة والمختلفة، (لغة الأدب) و(لغة الفلاسفة) و(لغة المتصوفة) على بُعْدِ ما بينهم، وهي إشارة دالة على قصدية التوحيدي، وأنه لم يجمعها عبثاً، بل

(1) الصداقة والصديق ص 63.

وِفْق منهجية مقصودة، يقول في مقدمة الجزء التاسع من البصائر والذخائر: (لأن البقية من مذاكرة الأدب، إذا اخْتَصَّها هذا الجزء، بَقِيَتْ بقية في الصوفية، وقد كان الوعد سَلَف إفرادها عن سائر الفنون، وَبَقِيَتْ بقية أخرى من فلسفة الفلاسفة، وقال لي بعض إخواني: قَدِّم مِنْ هذين الفَنَّين ما إذا تخلص من الجملة كان لأثره وَقْعٌ، فاقْتَصَرْتُ على ذلك)[1]، فالتوحيدي يريد أن يُضَمِّن كتابه ما بَقِي لديه من أحوال الصوفية، ولعلنا نلاحظ عبارته في (إفرادها عن سائر الفنون) وهو استشعار منه بخصوصيتها وتفردها، وما بقي لديه كذلك من فلسفة الفلاسفة، ونلاحظ كذلك عبارة (لِأَثَرِه وَقْعٌ) مما يدل دلالة قاطعة على منهجية مقصودة في طرح هذه الأشكال من اللغة.

***** صور وأشكال لغة الفلسفة في كتابات التوحيدي:**

وقد جَرَت لغة الفلاسفة في مؤلفات التوحيدي بوضوح على صور وأشكال متنوعة، كان منها:

أولاً: استخدام التوحيدي ذاته لهذه اللغة في أسلوبه الكتابي، بحيث ظهرت مفردات الفلاسفة ومصطلحاتهم وطريقتهم التأملية العقلية في كثير مما كان يتناوله من قضايا لغوية وغير لغوية، وقد مر بنا هذا الأثر.

وثانياً: فيما نقله من آراء فلاسفة اليونان المشهورين الذي ذكرهم بأسمائهم في كتبه المختلفة.

وثالثاً: فيما نقله من آراء فلاسفة العرب والمسلمين ممن عاصرهم أو كانوا قبله.

ورابعاً: بتسجيل وتوثيق عدد من المناظرات والمساجلات الفلسفية التي حضرها أو سمعها ودَوَّنها في كتبه.

وخامساً: في بعض القضايا الفلسفية المجردة التي عُنِي ببحثها والتطرق إليها

(1) البصائر والذخائر 9/ 6.

مثل علاقة الفلسفة بالشريعة أو غايات الفلسفة والمنطق وغير ذلك.

أما فيما يخص نقله من آراء فلاسفة اليونان فقد غَصَّت كتبه بِذِكْر آرائهم، مع التأكيد على أنه لم يَطَّلِع على هذه الآراء من لغة اليونان الأم أو السريانية الوسيطة بين العربية واليونانية، بل اطلع عليها من خلال ما كان يُتَرجم في هذا الوقت، خاصة وأن بعض مترجمي الفلسفة اليونانية كانوا على علاقة به، في كل الأحوال أتاحت الترجمة من اليونانية إلى العربية إطلاع التوحيدي على آراء وأفكار فلاسفة اليونان، فاقتبس منهم، وبَثَّ آراءهم، وعَلَّق عليها وشرح بعضها، فقد ذكر كثيراً أرسطو أو أرسطاليس، وأحيانا كان يُلَقِّبه بالحكيم، وذكر أفلاطون، وسقراط، وغيرهم من علماء وفلاسفة اليونان، مثل بطليموس، وجالينوس، وديوجانس، وفيثاغورس، وأسقليبوس، وثيودوروس، وأبقراط..

وأما ما استفاده من فلاسفة عصره وما قبل عصره ومترجمي فلسفة اليونان، فقد ذَكَر منهم الكثير، من ذلك الكندي ت 260هـ، فقد ذكره كثيراً ورَوَى عنه، وأبو سليمان السجستاني، ويحي بن عدي ت 364هـ، واستفاد كذلك من ابن زُرعة ت 398هـ، الذي يقول عنه: (وأما ابن زُرْعَة فهو حَسن الترجمة، صحيح النقل، كثير الرجوع إلى الكتب، محمود النقل إلى العربيّة جَيّد الوفاء بكلّ ما جَلَّ من الفلسفة)[1]، إضافة إلى أبي بكر القُومَسِي، حيث يقول في بعض المواضع: (قلتُ لأبي بكر القُومَسي، وكان كبير الطبقة في الفلسفة)[2]، وأبي الحسن العامري ت 380هـ الذي أَخَذ منه مباشرة، ونقل عنه سماعاً، ومن خلال كتبه أيضاً، وابن الخَمَّار، إضافة إلى ما تحدث به في حديث مُطَوَّل عن جماعة (إخوان الصفا)، وأسماء بعضهم وجملة من آرائهم الفلسفية، وربما يكون ما كتبه التوحيدي عنهم من أشمل ما كتب عن هذه الجماعة في المصادر القديمة.

---

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 34 وابن زرعة عالم نصراني برز في المنطق والفلسفة ونقل عدة كتب إلى العربية.

(2) الإمتاع والمؤانسة 1/ 34، والمقابسات ص 44.

أما بعض القضايا الفلسفية التي طرحها التوحيدي فمنها: البحث عن غايات الفلسفة، وكان التوحيدي ينظر إلى الفلسفة على أن لها غاية تَطْهِيرية، ولذلك نراه يَعِيب على الصاحب بن عباد افْتِخاره بمعرفة كلام فلاسفة اليونان مع سوء أخلاقه، ويؤكد على هذا المعنى الأخلاقي أيضاً في نقده لابن العميد، فليست الفلسفة مجرد أقوال ودعوى باللسان، إنما هي عمل ورياضة وتأديب للنفس، بل يذهب التوحيدي إلى أن الغاية الكبرى من الفلسفة هي غاية التوحيد، وإذا انْتَفَت هذه الغاية بَطُلَت الفلسفة، بل وبطلت أي صناعة ومعرفة، وربما تكون هذه الغاية هي ما جعلت التوحيدي يُعرض عن ما طرحه أرباب الفلسفة بكل أقسامها وعلومها من أمور تَتَنافى مع هذه الغاية التي أكد عليها التوحيدي، يقول: (وإلى التوحيد تنتهي الفلسفة بأجزائها الكثيرة، وأبوابها المختلفة، وطُرُقها المتشعِّبة، وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقِّق التَّوحيد، ولا تدلُّ على الواحد، ولا تدعو إلى عبادته، والاعتراف بوحدانيَّته، والقيام بحقوقه..)[1].

ومن القضايا الفلسفة التي تناولها التوحيدي كذلك العلاقة بين الفلسفة والشريعة، وهو بحث مطول اسْتَفْرغ فيه التوحيدي جهده، ورصد آراء جماعة إخوان الصفا في الجمع بين الفلسفة والشريعة، وذَكَر رَدَّ السجستاني والعامري والحريري عليهم، وما كان من مناظرة بين المقدسي الذي ينادي أيضاً بالجمع بين الفلسفة والشريعة، وبين الحريري الذي يَنْقُض هذا القول ويفنده[2]، وهي من أمتع وأشمل ما كُتِب في هذه القضية التي تبعد عما نحن فيه، لكنها ضَمَّت سجالاً فريداً من نوعه في قضية من أخطر وأهم القضايا التي شغلت الفلسفة الإسلامية في عصورها المختلفة.

أما ما يخص تسجيل وتوثيق عدد من المناظرات والمساجلات الفلسفية التي حضرها أو سمعها ودَوَّنها في كتبه، فهي مبثوثة ومنتشره بحيث يقف على ما فيها

(1) الإمتاع والمؤانسة 3/ 135.

(2) المصدر السابق 2/ 5-23.

بالشرح والتعليق، وقد كانت مجالس أبي سليمان السجستاني من أهم هذه المجالس الفلسفية التي سَجَّل أكثر ما دار فيها، ودَوَّن كذلك أشهر مناظرة بين مَتَّى بن يونس القُنَّائي المنطقي ت 328هـ، وأبي سعيد السيرافي النحوي ت 368هـ في التفاضل بين النحو والمنطق.

ولأن الفلسفة لا يتعاطاها إلا الخاصة ومن يتصفون بصفات معينة من الحكمة والتأمل والنظر، فإن لها لغة خاصة أيضاً لا يمكن أن تتوافق مع الأشكال اللغوية الأخرى، يقول التوحيدي: (وليس يُوصَل إلى أعماق الفلسفة، وعويص الحكمة الإلهية، لا - أعتقد إلا - بالإشارة والإيماء، والرمز والإيماض)[1]، فالفلسفة تَسْتخدم الإشارة والإيماء، والرمز وهذا ما تتميز به اللغة الصوفية التي سنتحدث عنها لاحقاً، على أن ما يميز التوحيدي أنه استطاع إتقان الكتابة بهاتين اللغتين (الفلسفة والتصوف) على تباين ما بينهما في الأفكار وتباعد ما بينهما في الأساليب، وهذا ما أدركه أستاذه أبو سليمان السجستاني الفيلسوف عندما عَرَض عليه التوحيدي بعض ما يقول المتصوفة من أقوال، يقول التوحيدي: (رَوَيْتُ لأبي سليمان كلاماً لبعض الصوفية، فلم يَفْكَهْ، ولَمْ يَهِش عنده)[2]، ثم بدأ أبو سليمان يذكر بعض العبارات يُحَاكِي بها ما يقوله المتصوفة، فَأَعْجَبَ ذلك الحضور، وحاولوا الاستزادة منه.

فأبو سليمان والتوحيدي يدركان بَوْنَ ما بين الطريقتين الصوفية والفلسفية في الكتابة والتعبير مع ما يوجد بينهما كذلك من تشابه أحياناً، وعلى الرغم من أن السجستاني رَفَض الاستمرار في التحدث بطريقة الصوفية مُفَضِّلاً عليها طريقته الفلسفية، إلا أن تلميذه التوحيدي كان يتقن الكتابة بالطريقتين، يدل على ذلك ما تركه في أكثر كتبه وخاصة كتاب (المقابسات) الذي بدا فيه متفلسفاً يستخدم لغتهم واصطلاحاتهم، وكتاب (الإشارات الإلهية) التي بدا فيها متصوفاً يستخدم رموزهم وإشاراتهم.

---

(1) المقابسات ص 186.

(2) المصدر السابق ص 326.

لكن لابد من الإقرار أن الفلاسفة أو المتكلمين أو الصوفية وإن تعرضوا للمباحث والقضايا اللغوية والأدبية، فهم قد تناولوها بشكل مختلف، ولغة خاصة، ومصطلحات شديدة الخصوصية، ربما لا تُسْتخدم إلا في دراساتهم وأبحاثهم، والتوحيدي كذلك يُدْرِك الفرق بين لغة الفلسفة ولغة الفقهاء، ويبحث أيضاً اختلاف لغة الفقهاء عن لغة الفلاسفة الحكماء في كتابه الهوامل، بقوله: (ما الخصائص الفارقة بين حقائق المعاني في ألفاظ دائرة بين أهل العقل والدين..)[1].

فوجود الفوارق بين اللغة التي تستخدمها المعارف والعلوم المختلفة، أمر لم يعد يحتاج إلى مزيد من الجهد للتدليل عليه أو إثباته، فلو أخذنا ثلاثية (الفلسفة وعلم الكلام والتصوف) سنجد أن هناك فوارقاً واضحة بين لغة كل منها، وذلك يعود إلى اختلاف منهجية كل واحد من هذه الثلاثية، (فمنهج الفيلسوف في التفكير يقوم على العقل أساساً ويتوسل بالبرهان، في حين يقوم منهج التفكير عند المعتزلة، وإن تمسك بالعقل، على الجدل والمناقشات والخلافات اللفظية أحياناً، أما منهج المتصوفة فهو يعتمد على القلب وشهادة الذوق والوجدان)[2].

***** الفرق بين لغة الفلسفة ولغة الأدب:**

والتوحيدي يدرك أيضاً أن لغة الفلسفة تختلف عن لغة الأدب، وأن على الشاعر أن لا يخلط بين قضايا الفلسفة وقضايا الشعر والأدب، ولهذا يَعِيب على البَدِيهِيِّ الشاعر اشتغاله بالفلسفة وتأثير ذلك على شعره، والبديهي شاعر وعروضي كان ممن عَلَّموا الصاحب بن عباد أصول الشعر وطرائقه، حيث يقول التوحيدي في ذلك: (أَلَيْسَ أَنْبَل مَنْ وَرَدَ عليه - أي ابن عباد - البديهي، وهو شيخه في العَروض، وعنه أَخَذ القوافي، وبِفَتْحِه وهدايته قال الشعر؟)[3]، فالتوحيدي يمارس النقد على شعر البديهي، ويؤكد أن عدم شاعرية البديهي، تعود إلى أنه تعاطى

(1) الهوامل والشوامل ص 94.

(2) ثورة العقل في الفلسفة العربية للدكتور محمد عاطف العراقي ص 13.

(3) أخلاق الوزيرين ص 118.

الفلسفة، فَصَبَغَت شعره، وأَثَّرت عليه، يقول: (وكان البديهي هذا شاعراً، وكان شَهْرَزُورِيًّاً، وكان مَغْسُول الشِّعر، ما طَنَّ له بيتٌ، وإنما هَاجَهُ على هذا الثَّلْب اختلافه إلى يحيى بن عدي المنطقي، ولم يَحُلْ منه بشيء من الفلسفة قليل ولا كثير)[1].

وسوف نتناول في سياق هذا الفصل بعض أشعار البديهي التي ذكرها التوحيدي عند الحديث عن المستوى العروضي، وما يهمنا هنا هو الإشارة إلى أن التوحيدي يقول ذلك في شأن البديهي الشاعر وعلاقته بالفلسفة وبيحي بن عدي، على الرغم من علاقة التوحيدي ذاته بالفلسفة وبيحي ابن عدي أيضاً، بل إن التوحيدي كان يحضر مجلس يحي بن عدي المنطقي الفيلسوف في وجود البديهي الشاعر، يقول التوحيدي: (سَمِعْتُ البديهي يقول، وكان صَحِبَ يحيى بن عدي دَهْراً، وهو حَمَلَني بِدَعْوَتِهِ اللطيفة إلى مجلسه)[2]، لكنَّ مَأْخَذ التوحيدي على البديهي ليس حضوره مجالس الفلسفة أو اشتغاله بها، بل لأنه استغرق في هذه المباحث الفلسفية، وجعل شِعره يتأثر بها، وهذا ما لا ينادي به التوحيدي ولا يدعو إليه، بل يريد من الأديب أن ينشغل بأدبه وبأسلوبه ومفرداته وصوره وبِلُغَة أدبه أكثر من انشغاله بالفلسفة، حتى لا تَنْطَبع تجريداتها وجفافها على لغته الشعرية، لأنه من المؤكد أن اللغة الفلسفية ليست لغة شعرية لا سيما وأنها تبحث عن الحقائق والمعاني المجردة.

والتوحيدي يدرك أن منابع الشعر وأوديته، مختلفة عن منابع الفلسفة وقضاياها، وأن الفيلسوف الذي يتفرغ لمباحث الفلسفة ويمعن النظر فيها، من الصعب عليه أن يتميز في شِعْرٍ يكتبه، وهذا ما ذكره التوحيدي تطبيقياً على اثنين من الفلاسفة الذين تتلمذ عليهم، وأولهم يحي بن عدي، حيث ذَكَر له التوحيدي محاولات شعرية ضعيفة وركيكة، بل ومثيرة للضحك والسخرية، فقد أَنْشَد يحي

(1) البصائر والذخائر 1/ 145.

(2) المقابسات ص 192.

بن عدي بيتين يَرُدُّ فيهما على ما أنشده الشاعر خالد الكاتب، حيث يقول خالد:

لَسْتُ أَدْرِي أَطَالَ لَيْلِي أَمْ لَا كَيْفَ يَدْرِي بِذَاكَ مَنْ يَتَقَلَّى
لَوْ تَفَرَّغْتُ لاسْتِطَالَةِ لَيْلِي وَلِرَعْيِ النُّجُومِ كُنْتُ مُخَلَّاً

ثم يُعَارض يحي بن عدي هذين البيتين، فيقول:

إِنْ يَكُنْ لا دَرِيٌّ إِلَّا المُخَلَّا لَسْتَ تَدْرِي إِنْ كُنْتَ تَدْرِي أَمْ لَا
أَوْ تَكُنْ دَارِياً بِذَاكَ فَهَلَّا كُنْتَ تَدْرِي أَطَالَ لَيْلُكَ أَمْ لَا؟

والأبيات بالغة الركاكة، ولهذا وَصَف التوحيدي رَدَّ فعل الحضور على هذه الأبيات من يحي بن عدي، فقال: (قال: وانْقَلَبَ أَصْحَابُنا عَنه بالضَّحك والتَّعجب؟، انظر كيف يُسْلَب الفاضلُ توفيقه في وقتٍ، مع البصيرة الثاقبة بالعلم!)، ثم يَعْرض التوحيدي رأي أستاذه أبي سليمان في أبيات يحي بن عدي، فيقول: (ولَمْ يُنْشِدنا أبو سليمان هذه ليحيى بن عدي حتى أَلْحَحْنَا عليه، وكذلك إنه قال: قَدْ دَلَّ شِعْرُه على ركاكته في هذا الفن، والسَّتر عليه أَحْسَنُ بِنا).

بل المُلفت أن التوحيدي لم يُقِر بشاعرية أستاذه أبي سليمان السجستاني الفيلسوف أيضاً، وتحدث عن تجربة السجستاني مع الشعر، فيؤكد أنه كان يقرض البيت أو البيتين، ولم يقل التوحيدي أنه كان شاعراً، بل لم يكن السجستاني يحب أن ينشر ما كان يكتبه من بعض أبياته، يقول التوحيدي: (فأمَّا أبو سليمان، فإنه كان يَقْرِض البيت والبيتين، ويُنْشدنا ذلك، ويَنْهى عن بَثِّه عنه، ويقول: مَنْ انْتَحل لِضَعْفِهِ قُوَّة غَيْرِه قِحَةً وجَسَارَةً، فقد اسْتَجرَّ إلى نفسه فضيحةً وخِسارة)، فأبو سليمان السجستاني يُقِرُّ بأنه ليس شاعراً بالمعنى الحقيقي، وإن قَرَضَ بعض الأبيات، ويورد التوحيدي بعض هذه الأبيات التي أنشدها أبو سليمان، وهي أبيات حِكَمِيَّة جيدة، لكنها ليست مما يُرْوَى ويُتَنَاقل، ولهذا لم يذكرها التوحيدي في بعض كتبه الأخرى، وهذه الأبيات التي رواها التوحيدي لأبي سليمان:

وَإِنَّ عُزُوفَ النُّفُوسِ عَمَّنْ يَخُونُنِي ومُعْطِى قِيادِي لِلحَبِيبِ المُؤَالِفِ
أُشَاطِرُهُ رُوحِي ومَالِي وَأَتَّقِي حِذَاراً عَلَيْه مِنْ رِياحٍ عَوَاصِفَ

ومن قول أبي سليمان أيضاً الذي رواه التوحيدي:

بَكَيْتُ عَلَى مُفَارَقَةِ الشَّبَابِ وَأَيَّامِ البِطَالَةِ والتَّصَابِي
وأَيَّامِ التَّغَازُلِ والدَّلَالِ وأَيَّامِ التَّجَنِّي وَالعِتَابِ

وعلى الرغم من ذلك نرى أبا سليمان يُصَرِّح بأنه لا علاقة له بهذا الفن الشعري، وأنه ليس من أهله، يقول التوحيدي: (ثم قال: الإِقْلَال مِنْ هذا الباب أَوْلَى بِنَا، فَلَسْنَا مِنْ أهل هذا الفن، وسِمَةُ التَّقْصِير لائِحَةٌ عَلَيْنا، ودالة على نَقْصِنَا، وإِنْ خَفِيَ ذلك بِنَظَرِنا، لأَنَّ الإنسان عاشقٌ نَفْسَه، وليس بِمُؤَاخِذِها على تَقْصِيره)[1].

ويتحدث التوحيدي عن تلك الفروق بين لغة الشعر والشعراء وبين لغة الفلسفة، في إطار نقده التطبيقي، وأن كل منهما من واد يختلف عن الآخر، يقول بعد أن أورد بيت شعر يتحدث فيه الشاعر عن الظلم، حيث يقول الشاعر:

وَالظُّلْمُ فِي خُلُقِ النُّفُوسِ فَإِنْ تَجِدْ ذَا عِفَّةٍ فَلِعِلَّةٍ لا يَظْلِمُ

يقول التوحيدي على لسان مسكويه معلقاً على هذا البيت: (فأَمَّا قول الشاعر: والظُّلْم في خُلُق النفوس، فَمَعْنَى شِعْرِي لا يَحْتَمِلُ من النَّقْد إلا قَدْر ما يَلِيقُ بصناعة الشعر، ولو حَمَلْنا معاني الشِّعر على تصحيح الفلسفة وتَنْقِيح المَنْطِق، لَقَلَّ سَلِيمُه، وانْتُهِكَ حَرِيمه، وكُنَّا مع ذلك ظالمين له، بأكثر مما ظَلَم الشاعر النفوس التي زَعِم أن الظلم في خلقها، على أَنَّا لو ذهبنا نَحْتَجُّ له ونُخَرِّج تأويله، لوجدنا مذهباً وأصبنا مسلكاً، ولكن هذه الأجوبة مبينة على تحقيقات مغالطة الشعراء، ومذاهبهم وعاداتهم في صناعتهم)[2].

إن التوحيدي هنا ومعه مسكويه يدركان جيداً أن تناول الشاعر للمعاني يختلف عن تناول الفيلسوف، وأن لغة هذا وطرائقه تختلف عن لغة ذاك، فاللغة في الفلسفة لغة برهانية، فيها من التجريد والتحديد الذي يسعى إلى الحقيقة، (وعلى

(1) المقابسات ص 229، 298 - 299.

(2) الهوامل والشوامل ص 85.

هذا الأساس يصبح القول البرهاني، أو اللغة المستخدمة في البرهان ملزمة بالتحديد والتقييد الصارم، بحيث تصبح لغة دالة، بشكل مباشر على المعاني المقصودة، بلا زيادة أو نقصان، والعبرة ستكون هنا بمضمون القول الذي يجب تصديقه والاعتقاد به، في حين يصبح التركيز في الشعر على القول/ اللغة من حيث هو شكل مؤثر بصرف النظر عن صدقه أو كذبه)[1]، والفلاسفة أنفسهم يصفون اللغة الأدبية عامة والشعرية على وجه الخصوص بأنها لغة تخييلية، أو كلام مخيل، وهذا لا ينطبق بالتأكيد على لغة الفلسفة.

لكن علينا هنا التنويه إلى أن لغة الفلسفة وإن اختلفت في طرائقها وأساليبها ومصطلحاتها عن لغة الأدب عموماً وخاصة اللغة الشعرية، فهذا الاختلاف يكون على مستوى الإبداع الأدبي، لكن هذا لا يمنع أن تلتقي لغة الفلسفة مع لغة النقد الأدبي أو غيره من علوم ومعارف لغوية وجمالية، لأن هناك قواسم مشتركة بين الفلسفة وبين الأدب تتمثل في اللغة ذاتها، التي هي محط اهتمام المجالين، بل هي التي تحقق للأدب قوامه، وللفلسفة ظهورها، وقد مر بنا - وسَيَمُرُّ - في مواضع مختلفة من هذه الدراسة، كيف استطاع التوحيدي أن يمزج بين الجانب اللغوي والفلسفي في بوتقة فكرية واحدة محاطة بقدرة بيانية فريدة ميزته عن غيره من الفلاسفة، وهذا أيضاً ما فعله مع نوع آخر من اللغة فوق العادية التي تتميز بخصوصيتها وهي لغة الصوفية.

***** لغة الصوفية: اللغة الإشارية الخاصة عند التوحيدي:**

ثم يأتي القسم الثاني من اللغة فوق العادية التي استخدمها التوحيدي وتحدث عنها، وبَيَّن ما تتميز به، وهي لغة المتصوفة، وهذه اللغة تتميز بأنها لغة فِئَوية أو نُخْبوية إن صح التعبير، وذلك لأن لغة المتصوفة بشكل عام كما يؤكد أحد الدارسين المحدثين (لغة خاصة بهم، أو تعبيرات فنية اسْتَقَلُّوا بها في الإفصاح عن

---

(1) نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين للدكتورة ألفت محمد كمال عبد العزيز ص 168.

آرائهم وأغراضهم)[1]، بل وكما يؤكد رواد هذا الفكر الصوفي أنفسهم من أمثال أبي القاسم القُشَيْرِي ت 465هـ في (الرسالة القُشَيْرِيَّة)، حيث يقول: (اعْلَمْ أنَّ مِن المعلوم، أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها...، وهذه الطائفة - أي المتصوفة - يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والسَّتر على من بَايَنَهُم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مُسْتَبْهَمَة على الأجانب، غَيْرَةً منهم على أسرارهم أن تَشِيع في غَيْرِ أهلها)[2].

وفي الحقيقة فإن تلك اللغة الصوفية بما تتميز به من خصائص، تَجلَّت في نتاج التوحيدي من خلال مظهرين:

الأول: نظري يسعى إلى توضيح المقصود بهذه اللغة، وبإمكاناتها وطاقاتها، ويذكر من خلال هذا المظهر النظري أن يحشد الكثير من أقوال وآراء رواد التصوف الذين سبقوه أو عاصروه.

والثاني: تطبيقي يسعى فيه التوحيدي إلى استخدام تلك اللغة فعلياً في بعض نصوصه التي كَتَبَها، وقد ظهر هذا اللون من الكتابة والشكل من اللغة في بعض كُتُبه عامة وفي كتابه الإشارات الإلهية على وجه الخصوص، مستخدماً مناجاتهم وأدعيتهم ومصطلحاتهم، فلهذا (يُعَدُّ كتاب الإشارات الإلهية بوصفه نَصَّاً لغوياً، مختلفاً عن سائر مؤلفات التوحيدي..، فهو كتاب اتَّضَحت فيه ذاتية المؤلف، وتَجَلَّى فيه إبداعه اللغوي تمام الجلاء)[3].

ولا ننسى أيضاً كما سبق الإشارة في التمهيد أن للتوحيدي رسالتين مفقودتين في الصوفية والتصوف، وقد أشار إليهما ياقوت في معجمه، وهما الرسالة في

(1) التصوف المقارن للدكتور محمد غلاب ص 38.

(2) الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري تحقيق الشيخ عبد الحليم محمود والدكتور محمود الشريف ص 130.

(3) الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي دراسة لغوية، أطروحة لنيل درجة الدكتوراة للباحثة أميرة محمد غيث ص 3.

أخبار الصوفية، والرسالة الصوفية، وليس لدينا ما يثبت أنهما رسالتان مختلفتان أو رسالة واحدة، وليس هناك ما يؤكد على مضمونهما، إلا ما يمكن فهمه من دلالات العنوان، على كل حال فإن هذا النتاج الصوفي للتوحيدي إضافة إلى ما عُرِف عنه من ملازمته للصوفية بشكل عملي ومسلكي، يؤكد تَشَبُّع وتَشَرُّب التوحيدي لهذا الفكر، وتأثره به في كثير من النواحي، ولعل هذا ما دفع ياقوت والسبكي والسيوطي لأن يصفوا التوحيدي بأنه شيخ في الصوفية، أو المتكلم الصوفي[1].

أما ما ذكره التوحيدي من أقوال أقطاب الصوفية وأعلامها، فهي كثيرة مبثوثة في كتبه، فقد ذكر أقوالاً كثيرة لهم، منها الأقوال التي ذكرها ونقلها عن بِشْر بن الحارث الحافي ت حوالي 226هـ، ونقل أيضاً عن حاتم الأَصَمِّ ت 237هـ، ونقل عن أبي يَزيد البِسْطامِيِّ ت حوالي261هـ، وبِشْر الحَافِي وحاتمُ الأَصَمُّ والبِسطاميُّ هُمْ من الرعيل الأول من الصوفية، بالإضافة إلى الأقوال التي ذكرها التوحيدي للجُنَيْد (أبو القاسم الجُنَيْد بن محمد الخَرَّاز) ت 298هـ، شيخ الصوفية وعَلَمُها البارز، وقد روى له في مواضع من كتبه، وهو غير إبراهيم بن عبد الله الجُنَيْد ت 270هـ، وهو أيضاً من أعلام الصوفية الذين ذكر لهم التوحيدي بعض أقوالهم، ومثل ما رواه عن ابن الجلاَّء الزاهد (أبو عبد الله أحمد بن يحي الجلاء ت 306هـ)، وهو من أعلام التصوف الذين يشار إليهم بالبنان، وقد التقاه التوحيدي وسمع منه وسأله، وقد روى التوحيدي عن غير هؤلاء الكثير.

وقد كان الوزير ابن سعدان يعلم مدى إلمام التوحيدي بأقوال وآراء هذه الطائفة من المتصوفة والنساك والزهاد، ويعلم الوزير أيضاً أن لغتهم مفارقة للغة غيرهم مثل الفلاسفة، ولهذا طلب من التوحيدي أن يَجْمَع له بعض هذه الرقائق من كلامهم، يقول التوحيدي: (فقال: اجْمَع لي جزءاً من رقائق العُبَّاد، وكلامهم اللطيف الحلو، فإن مَرَاميهم شريفة، وسرائرهم خالصة، ومواعظهم رادعة..،

(1) ينظر: معجم الأدباء 5/ 1924، طبقات الشافعية الكبرى 5/ 286، وبغية الوعاة 2/ 190.

فالصدق مقرون بمَنْطِقهم، والحق موصول بقصدهم، ولستُ أَجِدُ هذا المعنى في كلام الفلاسفة، وذاك - أظن أيضاً - لِخَوْضِهم في حديث الطبائع والأفلاك والآثار وأحداث الزمان)[1]، فيجيبه التوحيدي إلى طلبه، ولعلنا نلاحظ هنا مما ذكره الوزير وأقره عليه التوحيدي هو الاختلاف ما بين لغة الصوفية والنساك والزهاد وبين لغة الفلاسفة، وذلك يعود إلى طبيعة موضوعات كل منهما، فهؤلاء يتكلمون في الرقائق، وهؤلاء يتكلمون في الأفلاك والطبائع..

ومن المؤكد أن كل هذه المقومات الخاصة بالصوفية ولغتهم وأسلوبهم وأفكارهم، إضافة إلى التقاء التوحيدي بأعلامهم المعاصرين له، وملازمته لهم، كل هذه المقومات قد صَبَغَت أدب التوحيدي وأثرت فيه، واعْتُبِر ما كتبه التوحيدي عن الصوفية أو نقله عنهم ممثلاً لها أكبر تمثيل، وفي ذلك يقول الدكتور شوقي ضيف: (إذْ كان أَدَبُه موسوعياً، بِحُكْمِ أنه ثَقِفَ معارف عصره الفلسفية والصوفية والبلاغية واللغوية والإسلامية، واستوعبها وتَمَثَّلها كأروع ما يكون التمثيل والاستيعاب)[2]، فالتوحيدي ممن استخدموا مفهوم اللغة الإشارية الخاصة المُشْبَعة بالطاقات الإيحائية، والتي تحمل من الدلالات وتشع من المعاني، ما لا تستطيع أي لغة أخرى أو شكل آخر للغة القيام به، وقد مارس الكتابة بهذه اللغة في بعض كُتُبه ورسائله، وخص بها موضوع التصوف وقضاياه، بل جعل هذه اللغة الإشارية الخاصة مما يختص به التصوف ويُعْرَف به، يقول في تعريف التصوف في رسالة في العلوم: (اعْلَم أن التصوف عِلْمٌ يدور بين إشارات إلهية، وعبارات وَهْمية...)[3]، ثم انفرد باستخدام هذه اللغة في كتابه (الإشارات الإلهية) بصورة موسعة ومكثفة، ثم يعود ليؤكد على تلك الطاقات الإيحائية في كل رمز مهما صَغُر من رموز هذه اللغة.

---

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 80.

(2) من المشرق والمغرب للدكتور شوقي ضيف ص 53.

(3) رسالة في العلوم ص 207.

في النهاية نؤكد أن هذه اللغة التي استخدمها التوحيدي، وألح في التنبيه عليها وبالتحديد في كتابه (الإشارات الإلهية) هي لغة خاصة، تختص بموضوع معين وبحالات محددة، إنها لغةٌ صوفية أو لغةُ الصوفية، وكأنه يريد أن يقول إننا لا يجب أن نتلمسها في غيرها من مجالات المعرفة والعلوم، لأنها حِكْرٌ وَوَقْفٌ عليها، إنها لغة يجعل فيها البلاغة على طريق التصوف، فالتصوف في نظر التوحيدي يمتلك لغته الخاصة به المعبرة عنه، وعلى الرغم من ذلك فإن هذه اللغة لا تستطيع أن تَفِي كل معاني التصوف وحقائقه، فالتصوف يتسامى فوق لغته ويعلو عليها.

لكن لماذا اعتبرها التوحيدي لغة خاصة؟، وما الذي يجعلها تختلف عن لغة الاستعمال الجاري؟، يجيب التوحيدي عن ذلك، فيقول: (لأنها إشارات إلهية وعبارات إِنْسِية، إلا أن العبارات الإنسانية، ليست مألوفة بالاستعمال الجاري، وأنت محتاج إلى أن تَأْلَفَ في الأول بِطُولِ السماع، ثم تَتَصَعَّد من ذلك إلى الإشارات الإلهية، بِبَسْطِ الذراع، وَرَحْلِ الباع، ولُطْفِ الطباع..)[1]، إن التوحيدي هنا في هذا النص يطرح فكرة خصوصية هذه اللغة التي تتمايز فيها التعبيرات الفريدة غير المألوفة، مُعَبِّرة عن تلك الإشارات والمعاني شديدة الخصوصية، أنه يحس أنها لغة أخرى مفارقة للغات، إنها لغة ربما ترتفع من وجهة نظره عن نظم الألفاظ وترتيب الحروف، ولا تعبر عن حالات الصوفي من الوجد وغيره، لأن هذه الحالات ترتفع عنها، ويرى أن اللغات المستعملة لا تستطيع أن تَفِي بهذه الدقائق والعجائب، إنها لغة تحتاج إلى خبرة من أهلها والمتعاطين لها، ولهذا يطالب من يريد أن يُتْقِنَها أن يَصْحَب أهلها ويداوم سماعها، فهذه اللغة هي الوسيلة إلى الوصول، يقول التوحيدي: (يا هذا إنْ فَهِمْتَ هذه اللغة من هذا الديوان على هذه الكناية، فَقَدْ قَرُبَ ما تريد..)[2].

---

(1) الإشارات الإلهية ص 215.

(2) المصدر السابق ص 247.

وفي الحقيقة فإن ما كَتَبَه التوحيدي في اللغة الخاصة بالصوفية، بل ومجمل ما كتبه التوحيدي عن الصوفية في آراءه النظرية أو ممارساته الكتابية التطبيقية، يُعَدُّ وبحق ممثلاً للأدب الصوفي، ذلك الأدب الذي تَمَيَّز بخصوصيات عديدة، ولهذا (تُعَدُّ النتاجات الصوفية مِنْ أَخْصَب أنماط الكتابة في اللسان العربي، وتَتَوَفَّر على عمق وثراء قَلَّ نظيره في الكتابات العربية، بل لعلها الأسبق في تشكيل النص المُتَمَنِّع، وفتح آفاق الاحتمال، وقابلية النص الأدبي لقراءات متوالية ولا نهائية)، ومن المؤكد أن هذا النتاج الأدبي الصوفي قد نال من التهميش والإهمال على المستوى النقدي القديم والحديث على السواء، مقارنة بغيره من أنواع النصوص الأدبية الأخرى، وهو إهمال (يَقْتَرِب من النسيان لمعظم النتاجات الصوفية، الشعرية والنثرية، في الدراسات النقدية الحديثة، وهو ما فَوَّت على الحراك النقدي والفكري فرصة الإنصات لهذا التيار في الثقافة العربية الإسلامية، ومتابعة خطوطه وقنواته، اعتماداً على استكناه النصوص، والتحاور مع المسكوت عنه..)(1)، وإذا كان هذا الحكم ينطبق على مُجْمَل الأدب الصوفي شعره ونثره، فإنه يَنْسَحِب كذلك على أدب التوحيدي النثري الصوفي، والذي يعد من رواده أو من الذين اشْتَغلوا وانْشَغلوا به على المستويين التنظيري والمسلكي.

وإن كنا نلتمس العذر لأكثر دارسي النقد الحديث، في تناولهم للنص الصوفي، لأن هذا النص في كثير من الأحيان مُنْغَلق على نفسه يحتاج إلى الذوق الصوفي وليس الذوق الأدبي والفني فحسب، الذي يأتي بطول الممارسة وبالتجربة، فإن (استجلاء الحقائق الكامنة في كلام الصوفية، والنظر إلى الإنتاج الصوفي النثري والشعري، هو عمل لا يمكن إلا بالذوق أما التوصل إلى حقائق الكشف الصوفي فلا يتم إلا بتجربة)(2)، إضافة إلى ما تميزت به لغة الصوفية من الرمز والاستغلاق والإشارة التي قد تعطي أكثر من دلالة، مع ما تميز به هذا النوع

(1) في لغة القصيدة الصوفية للدكتور محمد علي كندي ص 17 – 18.

(2) الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار الصوفية للدكتور يوسف زيدان ص 15.

من الأدب أيضاً بكثرة مصطلحات الصوفية التي تواضعوا واتفقوا عليها.

***** لغة الأدب وخصائصها الفارقة عن لغة الكلام العادي وما فوق العادي:**

اللغة الأدبية أو الفنية هي آخر ما طرحه التوحيدي من أشكال الاستخدام اللغوي، أو آخر ما رصدناه وفق الخريطة العامة لأشكال الاستخدام اللغوي، وهذه اللغة هي مدار البحث الأدبي والدرس النقدي، وهي التي حَيَّرت العُقول وأَثَّرَت في القلوب، ولهذا لا يَمْتَلكها أيُّ أحد، أو يُجِيدُها ويُتْقِنها أيُّ أحد، فهي لغة عَصِيَّة، حتى على الأدباء والمبدعين أنفسهم في بعض الأوقات، يتحدث التوحيدي مُبَيِّناً المعاناة التي يُحِسُّ بها من يَرُوم الكتابة أو التأليف، وليس مجرد الكلام العادي، وموضحاً أهم الخصائص أو السمات التي يتميز بها هذا الكلام (الفني) عن غيره، فيقول: (فإنَّ الكلام صَلِفٌ تَيَّاهٌ، لا يَسْتَجيب لكلِّ إنسان، ولا يَصْحَبُ كلَّ لسان..، وهو يَتَسَهَّل مَرَّة ويَتَعَسَّر مِراراً، ويَذِلُّ طَوْراً ويَعِزُّ أَطْواراً، ومادَّتُه من العقل..، وطَرِيقه على الوَهْمِ..، ومَجْرَاه على اللسان..، وهو مُرَكَّب من اللَّفظ اللُّغويِّ، والصَّوْغ الطِّبَاعِيِّ، والتَّأَلِيف الصِّناعيِّ، والاستعمال الاصطلاحيِّ)[1].

إن التوحيدي هنا في عبارته يُبَيِّن عدة خصائص في الكلام الأدبي:

فهو أولاً: صَعْب ومُمْتنع.

وثانياً: لا يستجيب إلا للمبدعين وليس لكل إنسان.

وثالثاً: قد ينطلق به لسان الأديب وقلمه بسهولة، وقد يصعب عليه ويتعسر في أوقات أخرى.

ورابعاً: مادة هذا الكلام من العقل، ثم يمر على الوهم والخيال، ثم ينطلق به اللسان.

وخامساً: فيه ملامح ومقومات لابد منها لكي تكتمل صورته، وهي اللفظ اللغوي الذي يُبْنَى عليه، وناحية الطبع والبديهة، ثم الصناعة والجهد المبذول

---

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 9 - 10.

والرَّوية، وكذلك فيه من الاصطلاحات والمفاهيم التي تجعله مختلفاً عن غيره، فمن المؤكد بعد كل هذه الخصائص أن التوحيدي هنا لا يقصد الكلام العادي الذي يتعاطاه الناس في كل مكان في أسواقهم وبيعهم وشرائهم، وإنما يقصد المستوى الآخر من الكلام وهو ما يتعلق بالكلام الأدبي الفني البياني، ما يتعلق بفن الكتابة ومهارات التأليف.

وغاية هذه اللغة الأدبية والفنية - كما مر بنا - ليست مجرد التفاهم والتفهيم، بل لها غايات أخرى أرقى وأعلى، فمن الممكن أن يكتفي الإنسان بالإفهام في تواصله اللغوي مع الآخرين، لكن في لغة الأدب لابد من وجود ما هو أعلى من هذا الإفهام، يقول التوحيدي: (وليس يَنْبَغِي أنْ يُكْتَفَي بالإفهام كيف كان، وعلى أيِّ وَجْهٍ وَقَع، فإن الدينار قد يكون رديء ذَهَبٍ، وقد يكون رديء طَبْعٍ، وقد يكون فاسد السَّكَة، وقد يكون جَيِّد الذهب، عجيب الطبع، حَسَن السَّكَة، فالناقد الذي عليه المَدَار، وإليه العِيار، يُبَهْرِجُه مرةً بِرَداءةِ هذا، ومَرةً برداءة هذا، ويَقْبَله مرةً بِحُسْنِ هذا، ومرةً بحسن هذا)، فنحن نحتاج إلى ما هو أعلى من الإفهام، إننا نحتاج إلى البلاغة التي تتجاوز مستوى الإفهام إلى مستوى حسن وجمال الإفهام، يقول التوحيدي: (فأمَّا البلاغة فإنَّها زائدة على الإفهام).

وهذه اللغة الأدبية التي تختلف عن الكلام العادي لها طرائقها الخاصة وأساليبها الفريدة، ولذلك يحدد التوحيدي الطرائق والأساليب التي تُسْتَخْدم لكي نَصِل إلى غرض البلاغة، فهذه البلاغة كما يقول التوحيدي: (الجَيِّدة بالوزن والبناء، والسَّجع والتقفية، والحِلْيَة الرائعة، وتَخَيُّر اللفظ، واختصار الزينة، بالرِّقة والجزالة والمَتانة، وهذا الفن لخاصة النفس، لأن القَصْدَ فيه الإطراب بعد الإفهام، والتواصل إلى غاية ما في القلوب، لِذَوي الفَضْلِ بتقويم البيان)[1]، إن هذه الطرائق من وزن وبناء وسجع وتقفية وتخير لفظ، هي التي تمنح اللغة الأدبية قدرتها على

(1) المقابسات ص 170.

التأثير في النفس، فتعطيها الإطراب الذي هو هدف من أهدافها بعد الإفهام، إضافة إلى التأثير في القلوب.

ولعل عبارة التوحيدي هنا تُلْفِت الانتباه إلى جانبين هامين مرتبطين بِلُغة النص وبلاغته، وهما جانب الإبداع وجانب التلقي، فمما أبرزه التوحيدي في جانب الإبداع هو (الوزن والبناء والسجع والتقفية وتخير اللفظ..)، أما ما أبرزه في جانب التلقي فهو تأثير هذه العناصر على المتلقي في قوله: (وهذا الفن لخاصة النفس)، أو قوله: (والتواصل إلى غاية ما في القلوب..).

إذن النص الأدبي نص مختلف، له مقوماته وشروطه، وبالتالي فإن لغته مختلفة ومُتَمَايِزَه، وهذا التمايز يعمل عمله داخل اللغة الأدبية والفنية ذاتها، إذْ أنَّ الأمر لا يقتصر على إيجاد الفروق بين لغة الكلام العادي ولغة الأدب، بل يقتضي البحث كذلك في الفروق بين الفنون والأنواع المختلفة للأدب، وبالتالي اختلاف اللغة بين فنونها وأنواعها، فهناك فروق بين لغة الشعر وبين غيره من فنون الأدب النثرية، فقد جرى التفريق - قديما وحديثاً - بين لغة الشعر ولغة الفنون النثرية الأخرى كالخطابة مثلاً أو الرسالة أو المقامة قديماً، والقصة والرواية والمسرحية حديثاً..

فالشعر مغاير في بنائه وتركيبه وإيقاعه للغة النثر بكل فنونه، ومن هنا حصل على المزية والاهتمام لا في الأدب العربي وحسب بل في كل اللغات، وسلسلة التمايزات والفروقات مستمرة حتى داخل الفن الأدبي الواحد، فقد جرى التفريق في داخل لغة الشعر ذاته بين اللغة الشعرية الفنية، وبين لغة النظم الذي يُتَوَخَّى فيها الوزن والقافية دون تلمس بقية مواصفات وخصائص وسمات اللغة الشعرية، وإن كان من المؤكد وفقاً لمبادئ النقد الحديث أن اللغة الشعرية ليست قاصرة على الشعر وحده، بل قد تجدها كذلك في لغة النثر وفنونه، ومن هنا ظهر مصطلح اللغة الشعرية في دراسات اللغة والنقد الحديث، والذي هو جزء من مصطلح أعم وهو اللغة الأدبية.

والتوحيدي لم يكن بعيداً عن طَرْحِ هذه الحلقات والدوائر من الاختلافات والتمايزات بين لغة الخطاب العادي وبين لغة الأدب كما مر بنا، أو بين لغة الفنون والأنواع داخل الأدب، ولهذا بَحَثَ التوحيدي قضية مراتب النظم والنثر بشكل موسع في أكثر كتبه، وتحدث عن الفروق بينهما، وحشد لذلك آراء وأفكار علماء ولغويين وفلاسفة، وذلك استجابة لسؤال الوزير ابن سعدان، يقول التوحيدي: (وقال - أَدَام الله دَوْلَته - ليلةً: أُحِبُّ أنْ أَسْمَع كلاماً في مراتب النّظم والنّثر، وإلى أيِّ حَدٍّ يَنْتَهِيان، وعلى أيِّ شَكْلٍ يَتَّفقان، وأيُّهما أَجْمَعُ للفائدة، وأَرْجَعُ بالعائدة، وأَدْخَلُ في الصِّناعة، وأَوْلَى بالبراعة؟)[1]، ومِثْلُ هذه التساؤلات عن النظم والنثر والفرق بينهما كما طرحها التوحيدي موجودة في كتابه المقابسات[2]، في مقابسة خصصها للحوار مع أبي سليمان السجستاني حول طبيعة كل من النثر والنظم، وسوف نفصل القول في هذه الفروق بين لغة الشعر ولغة النثر في سياق نظرية الفنون التي طرحها التوحيدي، وذلك في الفصل الخاص بالاتجاه الجمالي في النقد الأدبي.

**** مستويات النقد اللغوي عند التوحيدي:**

لا يمكن أن تُدْرس اللغة الأدبية بشكل كُلِّي، دون أن يَتِم تقسيمها إلى وحدات أو كيانات أو مستويات أصغر تتآزر كلها في صنع الصورة الكلية للغة التي يستخدمها الأديب، والمستوى اللغوي يقصد به (النموذج اللغوي الذي يحقق الناطقين به صلاتهم الاجتماعية والفكرية ويحمل الخصائص اللغوية التي تعارف عليها أهله أصواتاً وبنية وتراكيب وإعراباً)[3]، ولابد للنقد اللغوي من دراسة مستويات هذه اللغة لِيَغُوصَ من خلالها في النص الأدبي، ولِيَتَعَرَّف على أسراره، فثمة أسرار كثيرة (تَكْمُن في لغة العمل الأدبي، ومن هذه الأسرار ما يَرْجِع إلى

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 130.
(2) المقابسات ص 245.
(3) المستوى اللغوي للفصحى واللهجات وللنثر والشعر للدكتور محمد عيد ص 3.

obeikandi.com

المفردات، ومنها ما يعود إلى التراكيب، أو ما بَيْنَ الألفاظ من علاقات، وأن مهمة الناقد اللغوي أنْ يَسْتَكْشِف تلك الأسرار..)[1].

ولم تكن دراسة اللغة بمستوياتها المختلفة في سياق النقد للأدباء أو نصوصهم الأدبية غريبة على النقاد العرب القدامى، بل إن إبراز هذه المستويات كان محل اهتمام الكثير من هؤلاء النقاد، فهذا ابن عباد ت 385هـ في رسالته (الكَشْفُ عن مساوئ شِعْر المتنبي) يَمْتدح أستاذه ابن العميد في نَقْدِه، ويرى سِرَّ تميزه في هذا النقد، أنه ينطلق من كافة مستويات اللغة الخاصة بالمفردة والحروف والأبيات والأوزان والقوافي، يقول ابن عباد: (وهَاأَنَذَا منذ عشرين سنة، أُجَالِس الكُبَراء، وأُبَاحث العلماء، وأُكَاثر الأدباء، وأُجاري الشعراء.. فما رَأَيْتُ من يَعْرف الشِّعر حَقَّ معرفته، ويَنْتَقِده نَقْدَ جهابِذَته، غَيْرَ الأستاذ الرئيس أبي الفضل ابن العميد.. فإنه يَتَجَاوَزُ نَقْدَ الأبيات إلى نَقْد الحُروف والكلمات، ولا يَرْضَى بِتَهْذِيب المعنى، حتى يُطَالِب بِتَخَيُّر القافية والوزن)[2]، فهذا إدراك ووعي واضح من ابن عباد ومن ابن العميد أيضاً بأهمية تلك المستويات اللغوية التي تختص بالمفردة، وبالكلمات وبالمعنى، ثم بالوزن والقافية، لأن هذه المستويات هي التي تخلق الصورة الكاملة للنص الأدبي وتشكلها، ولابد للناقد من الوقوف عليها وتحليلها، حتى يكتمل نقده اللغوي والفني لهذا النص أو ذاك.

وفي الحقيقة فإن دراسة مستويات اللغة للكلام عامة أو للنص الأدبي، من خلال الوقوف على جوانبه الصوتية والمعجمية والصرفية والتركيبية والدلالية والعروضية، وإن كان قد عَرفه القدامى وتميزوا به كما سنرى في سياق هذه الدراسة، فإن المؤكد أن علوم اللغة الحديثة بما أتاحته من إمكانات، وما كشفت عنه من جوانب لغوية مبنية على أسس علمية دقيقة، قد دَفَعَت النقد اللغوي للنصوص الأدبية دفعة كبيرة لتناول النصوص تناولاً شاملاً ودقيقاً أيضاً، فقد أصبح

---

(1) النقد اللغوي بين التحرر والجمود ص 18.

(2) الكشف عن مساوئ المتنبي للصاحب بن عباد ص 31.

واضحاً في الدراسات اللغوية الحديثة أن اللغة عامة أي لغة تشكل نظاماً لغوياً، وهذا النظام يتحرك وفق قواعد ومعايير، وله مستويات يتكون من خلالها كالمستوى الصوتي والصرفي والنحوي والدلالي.. وكل هذه المستويات ترتبط فيما بينها ارتباطاً عضوياً بحيث يتأثر كل مستوى بالآخر ويؤثر فيه.

وغَنِيٌّ عن البيان أن الهدف من دراسة هذه المستويات اللغوية للنصوص الأدبية من شعر ونثر لا يدرسها من الناحية الفنية لكنه يدرسها من الناحية اللغوية، لأن الناحية الفنية تعتمد على الذوق والبحث عن الجمال، في حين أن الناحية الموضوعية يجب أن تكون موضوعية تهدف إلى البحث عن سلامة اللغة في النص الأدبي أو النص اللغوي عامة وتحليله إلى مستوياته المختلفة، فالنقد اللغوي لا يهتم بما هو جمالي، بل يبحث في لغة النصوص من خلال مستوياتها المختلفة بحثاً موضوعياً مجرداً، ولذلك يندرج الحديث عن جماليات اللغة، والفوارق بين لغة النثر ولغة الشعر تحت مظلة الاتجاه الجمالي في النقد الأدبي.

وسوف ندرس النقد اللغوي عند التوحيدي من خلال ستة مستويات (الصوتي والمعجمي والدلالي والصرفي والتركيبي النحوي ثم العروضي)، لأن هذه المستويات هي التي تعطي للغة قوامها، ولا نقد لغوي بدون التطرق إليها والبحث فيها.

***** أولاً: المستوى الصوتي:**

أصبح من المؤكد في النقد الحديث أن (الأدب مُتَّصِل بكل جوانب اللغة، والعمل الأدبي هو أولاً نظام من الأصوات، وبالتالي فهو مُخْتَارٌ من النظام الصوتي للغة ما)[1]، وقد فَطِن البلاغيون ونقاد الأدب القدامى إلى أهمية الجانب الصوتي في إصدار حكم نقدي على المفردة أو على التركيب في نص أدبي ما، ولهذا جعل ابن سنان الخفاجي ت 466هـ بداية دراسته للفصاحة تنطلق من دراسته للأصوات، يقول: (ونحن نَذْكُر قبل الكلام في معنى الفصاحة، نَبْدَأُ من أحكام الأصوات،

(1) نظرية الأدب لرينيه وليك ص 240.

والتنبيه على حقيقتها، ثم نَذْكُر تَقَطُّعها على وجهٍ يكون حروفاً متميزة، ونُشِيرُ إلى طَرَفٍ من أحوال الحروف في مخارجها)، وهكذا فإن دراسة الأصوات ومعرفة أحكامها هي المؤدية إلى فصاحة المفردة، وهي التي تعطي لهذا المفردة تميزها، ولهذا جعل ابن سنان من شروط الفصاحة (أنْ يكونَ تأليف تلك اللفظة من حروف متباعدة المخارج..؛ وعِلَّة هذا واضحة، وهي أن الحروف التي هي أصوات تَجْرِى من السَّمْع مَجْرى الألوان من البَصَر، ولا شك في أن الألوان المتباينة إذا جُمِعَت كانت في المنظر أحسن من الألوان المتقاربة)[1]، وقد أحسن ابن سنان في هذا المدخل لدراسة الفصاحة من خلال دراسة الأصوات، وصدق في تشبيه ما تحدثه الألوان المتناسقة في اللوحة بالأصوات المتباعدة والمنسجمة في المفردة التي تشكل النص الأدبي.

وبذلك ندرك الأهمية الصوتية للغة، إذ هي التي تجسدها وتظهرها للوجود، وهذا ما بات يطرحه ويلح عليه علم اللغة الحديث، فالصوت اللغوي هو الي يمنح اللغة حياتها ويجعلها قادرة على الاستمرار والبقاء، ولذلك فإن أي لغة لا تنطق وليس لها شكلها الصوتي تموت وتندثر، مهما كانت قوة ودقة نظامها الكتابي، ولقد فطن العرب القدامى للطبيعة الصوتية للغة، ولا ننسى في هذا المقام تعريف ابن جني المشهور للغة بأنها مجموعة من الأصوات التي يستخدمها الناس للتعبير عن حوائجهم وأغراضهم، يقول: (باب القول على اللغة وما هي: أمَّا حَدُّها فإنها أصوات يُعَبِّر بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم)[2]، وهذا التعريف يتكأ على المقوم الصوتي للغة ويعتبره هو الأساس، ثم يشير إلى الوظيفة الاجتماعية للغة وهو التعبير عن الأغراض والحاجات، وهو تعريف يلتقي مع ما طرحه رائد الدراسات اللغوية الحديثة، (فريدناند دي سوسير) حيث يُعَرِّف اللغة بأنها: (نظام من الرموز الصوتية

(1) سر الفصاحة ص 15، ص 64.
(2) الخصائص لابن جني 1/ 33.

الاصطلاحية في أذهان الجماعة اللغوية، يحقق التواصل بينهم، ويكتسبها الفرد سماعاً من جماعته)[1].

وشبيه بهذه التعريفات للغة التي طُرِحَت قديماً وحديثاً بأنها نظام صوتي، ما طرحه التوحيدي على لسان العامري في حد الكلام وتعريفه أو لنقل مكوناته ثم كيفية حدوثه، يقول التوحيدي: (قال: مَا حَدُّ الكلام؟، الجواب: أَنَّه مُؤَلَّفٌ من صَوْتٍ وحَرْفٍ ومَعَانٍ)[2]، والتوحيدي بهذا التعريف قد وضع الصوت في المقام أو المرتبة الأولى، ثم الحروف التي تتشكل من هذه الأصوات ثم ما تمنحه من معاني ودلالات.

وقد انطلق التوحيدي في بحثه لقضية الأصوات وتأثيرها في بنية النص من منطلقات لغوية عامة، فقد تكلم التوحيدي في معرض حديثه عن مميزات اللغة العربية مقارنة بغيرها من اللغات، التي كان يموج بها مجتمع العراق في هذا الوقت، وما يَهِمُّنا من ذلك هو ما لاحظه من سمات صوتية في اللغة العربية، يقول: (وقد سَمِعْنا لغاتٍ كثيرة - وإِنْ لَمْ نَسْتَوْعبها - من جميع الأمم، كَلُغَةِ أصحابنا العَجَم، والروم، والهند، والتُّرك، وخُوارزم، وصِقْلاب، وأندلس، والزِّنج، فما وَجَدْنا لشيءٍ من هذه اللغات نُصُوع العربية، أَعْنِي الفُرَج التي في كلماتها، والفضاء الذي نَجِدُه بَيْنَ حروفها، والمسافة التي بين مخارجها، والمعادلة التي نَذُوقها في أمثلتها، والمساواة التي لا تُجحَد في أَبْنِيتها..)، وقد وضع التوحيدي عدة معايير وأَغْلَبها معايير صوتية تَخُص اللغات، للتفاضل أو المقارنة بينها، ومنها أن تكون (أَسْلَس حروفاً، وأَرَق لفظاً، وأَخَف اسماً، وأَلْطَف أوزاناً..، وأَحْلى مَخْرجاً..)[3] فالعربية وإن تشابهت مع غيرها من اللغات في أهمية النظام الصوتي لبناء اللغة، إلا أنها تتميز عنها بصفات وسمات وخصائص كان منها

(1) العربية وعلم اللغة الحديث ص 43 - 44.
(2) المقابسات ص 309.
(3) الإمتاع والمؤانسة 1/ 77 - 78.

الخصائص الصوتية، يقول التوحيدي: (ليس هذا المعنى مَقْصُوراً على العربية، بل هو شائعٌ في النفوس، مُسْتَمد من العقول، معروف باللغات، لكنَّ العربية عندنا أحسنُ الألفاظِ مخارج، وأوسعها مناهج، وأَعْلَقها بالقلب، وأَخَفُّها على اللسان، وأَوْصَلها إلى الآذان)[1].

فالعربية تتميز كما يؤكد التوحيدي بهذه الخصائص الصوتية التي على رأسها حُسْن المخرج لتلك الحروف، وخِفَّتها على اللسان وسرعة وصولها للآذان، ومن ثم تأثيرها في القلوب، ويطرح هذا المعنى في موضع آخر، مؤكداً هذه المرة على المقارنة بين العربية وغيرها على مستوى كلام النخبة أو بلغاء اللغات، فيقول: (قد سَمِعْنا لغاتٍ كثيرة من أهلها، أَعْنِي من أفاضلهم وبلغائهم، فَعَلَى ما ظَهَر لنا، وخُيِّل إلينا، لم نَجِد لغةً كالعربية، وذلك لأنها أَوْسع مناهج، وأَلْطف مخارج، وأَعْلى مَدارج، وحروفها أَتَمُّ، وأسماؤها أَعْظَم، ومعانيها أَوْغل)[2].

وما طرحه التوحيدي في هذا السياق، قد سَبَقه إليه الجاحظ وغيره من العلماء والأدباء في المقارنة بين العربية وغيرها من اللغات مقارنة عامة، مثلما هو الحال في علم اللغة التقابلي الذي يعد علماً من علوم اللغة الحديث، لكن يبقى أن أكثر هذه المقارنات مثل التي وجدت عند التوحيدي أو سابقيه، هي مقارنات نظرية عامة، وليست تطبيقية واستقصائية يتم فيها مقارنة حرف عربي بحرف آخر من لغة أخرى، أو كلمة مقابل كلمة أو جملة مقابل جملة.. لذا بقيت هذه الملاحظات تدور في فَلَك الأحكام الانطباعية أكثر من كونها أحكاماً موضوعية تطبيقية.

وبصفة عامة فإن المستوى الصوتي هو المدخل الأول لدراسة اللغة ومعرفة أحوالها، وصدور الصوت عامة سواء الصوت الطبيعي أو الصوت البشري لابد له في خروجه الفيزيائي من أن يتولد نتيجة احتكاك بين مادتين، يقول التوحيدي: (الصوتُ مِن اصْطِكَاك الجِرْمَيْن، والنَّغَم من اليَد والوَتَر)، وينتج عن هذا

(1) البصائر والذخائر 2/ 66 - 67.

(2) المقابسات ص 294.

الاصطكاك والاقتراع أن يقوم الهواء بدوره في نقل الصوت عبر موجاته، يقول: (قُلْنَا: ورَأَيْنا الآذان لا تُدْرِك الأصوات إلا بالهواء الموصول للأصوات إلى الأَصْمِخَة)[1]، وصِمَاخ الأذن هو القناة الداخلية التي تنتهي عند الطبلة، وهي مدخل الصوت للأذن، هذا هو الوصف الفيزيائي للصوت عامة الطبيعي والبشري، وهذا ما أَثْبَتَته علوم الأصوات الحديثة من ارتباط الصوت بالهواء وبدرجة اهتزازه.

لكن الصوت اللغوي تحديداً ليس بهذه السهولة، إنه عملية طويلة ومعقدة ومركبة، فَرِحْلة اللغة تبدأ منذ أن يفتح الإنسان فاه معبراً عن معنى يريد بيانه وإظهاره، وهذه الرحلة بِقَدْرِ ظهورها ووضوحها وممارستنا لها ليل نهار، إلا أن فيها من الأسرار والأمور الغامضة والتي لم تكشف بعد، يقول التوحيدي: (والكلام في اللغة طويل، لأن العلم بأحوالها، واعتياد أهلها، وأخذ بعضها عن بعضها في أصل الخَلْق وأولُّ النُّطق، وحين فَتَحَ الفاتح فَاه، وعَزا بِعَقْلِه معنىً وتَوَخَّاه، ثم صاغ له لفظاً وسَمَّاه، وأَفْرَده بنفسه عمَّا عَدَاه، وقَطَّع الصوتَ، وأَفْرَده من غيره بالإشارة إليه، وكيف فَهِم عنه السامع، وكيف قَرَع أُذُنه، وكيف وَصَل إلى صميم عقله، وكيف عَرَف به مراد قلبه، وكيف وَقَع التمازج به، والاتفاق عليه؟)[2].

وهذه العبارة الواضحة من التوحيدي تبين لنا مراحل الصوت اللغوي وتطوره منذ لحظته الأولى إلى أن يتلقاه المستمع، مما يجزم بإدراك التوحيدي ووعيه الناضج باتصالية اللغة بين طرفيها الأساسيين المتكلم والمستمع، فأول هذه الخطوات هي خروج الصوت من الفم بواسطة أعضائه وآلاته البشرية، وهذه المرحلة لو اكتفى بها المتحدث لظهر مجرد الصوت الذي قد لا يكون لغوياً، ولهذا يستدرك التوحيدي فيذكر دور العقل في توخي واختيار المعنى للصوت، وصوغ اللفظ المناسب الذي يتجسد فيه الصوت، ثم تأتي مرحلة تقطيع الصوت من وقفات ونَبْر وتنغيم، لكي ينفرد كل صوت عن غيره، ثم يتلقى المستمع هذا كله

(1) المقابسات ص 271، ص 339.

(2) البصائر والذخائر 9/ 63.

obeikandi.com

بآلة السمع وهي الأذن دخولاً إلى صميم العقل ومعرفة المراد من الكلام، إنها عمليات طويلة كما قال التوحيدي ومعقدة تسلم فيها مرحلة لأخرى.

وثمة عنصر آخر من عناصر المستوى الصوتي اهتم بها التوحيدي وأولاها عنايته، وهو بحث أعضاء النطق الإنساني، فلقد كان التوحيدي يدرك أن المشافهة هي جزء أساسي من مكونات اللغة بمفهومها العام، بل هي قوام اللغة الأساسي، وأن الأصوات لابد وأن تحتاج إلى آلات وأعضاء، وأنه كلما كانت هذه الآلات الصوتية تامة وكاملة غير منقوصة، كانت الأصوات الصادرة عنها سليمة، وإذا نقص شيء في هذه الآلات نقص من الأصوات الصادرة عنها، يقول: (وقولهم: كَلَّمتُه مشافهةً، أي شَفَتِي مقابلة لِشَفَته، لأن الكلام يُسْمع من الإنسان بآلات كثيرة، كاللسان والأسنان والشفة، ومتى نَقُصَ شيء من ذلك، نَقص الكلام على مقداره)[1]، فكل خلل أو تقصير أو نقص في عضو من أعضاء النطق سيؤدي إلى خلل ونقص في الصوت الصادر عنه، وبالتالي يؤثر في فصاحة وتأثير هذه الأصوات، وهذا ما بحثه البلاغيون والنقاد العرب القدامى تحت مسمى آلة البلاغة والتي تعني كمال أو نقصان آلة النطق لدى الإنسان.

وقد استعرض التوحيدي بعض أعضاء النطق وإصدار الصوت، وكان من أبرز تلك الأعضاء هو الحنجرة، فتكلم عن أهميتها ودورها في إصدار الصوت الإنساني، يقول: (وكان البَاري جَلَّ وعَزَّ بلطيف حِكْمَته وسابق عِلْمه وقدرته، قد أَعَدَّ للإنسان آلةً هي أكثرُ الأعضاء حَرَكةً، وأَوْسعها قدرة على التصرف، وَوَضَعها في طريق الصوت وضعاً موافقاً لتقطيع ما يَخْرُج منه مع النَّفَس، مُلائماً لسائر الآلات الأُخر المعينة في تمام الكلام)[2]، فالحنجرة هي الآلة التي ينطلق عبرها النَّفَسُ والهواء؛ ليتعاون مع غيره من أعضاء النطق الأخرى في إصدار هذا الصوت وإتمام الكلام بصورته الأفضل، وهذا أيضاً ما أكدته الدراسات الصوتية الحديثة.

---

(1) البصائر والذخائر 5/ 122.

(2) الهوامل والشوامل ص 7.

ثم يتحدث التوحيدي عن حروف العربية، وأنها تَخْرج من مخارج مختلفة، فيقول: (الحروف الثمانية والعشرين يَطْلَع كلُّ واحدٍ منها من مَطْلعٍ غَيْر مطلع الآخر، وذلك من أَقْصى الرِّئةِ إلى أَدْنَى الفَمِ، على ما قَسَّمه أصحاب اللغة، وَبَيَّنَهُ الخليل وغيره، وعلى خلافٍ بينهم في مخارجها ومواضعها)، فالتوحيدي هنا يبدأ الرحلة الصوتية من أساسها، ويشير إلى أن هذه الأعضاء التي يمر بها الصوت في رحلته قد فصلها علماء اللغة، ثم يتحدث التوحيدي عن آلية إصدار الصوت من خلال هذه المخارج وتلك الأعضاء، يقول: (إن الصوتَ إنما يَتِمُّ بآلةٍ هي الرئة وقَصَبَتُها، لأنها مُسْتَطرق الهواء، والصوت إنما هو اقِتِراع في الهواء، ولمَّا لم يكن للهواء طريق في الإنسان إلا من الرئة وقَصَبَتِها، والمَدْخل إليها من الفم، ولا مَخْرج له إلا من هذه الجهة - جُعِل الاقتراع - الذي هو الصوت - في هذه المسافة حَسْب، فبعض الأصوات أَقْرَب إلى الرئة، وأَبْعَد من الشِّفة، وبعضها أقرب إلى الشِّفة، وأبعد من الرئة، والوسائط بين هذين الموضعين كثيرة)(1).

ويتحدث عن رحلة الصوت الإنساني منذ بدايته كنَفَسٍ أو هواء، ثم تقطيعه من خلال ما يقابله من أعضاء إلى أن تتشكل الحروف الثمانية والعشرون، يقول: (فالنَّفَسُ وهو الهواء إذا خَرَج من الرئة إلى أن يبلغ الشفة، له مسافة بين أقصى الحُلْقوم وبين مُنْتَهى الفم، والإنسان مُقْتَدر على تقطيع هذا الهواء بالاقْتِراعات المختلفة في طُولِ هذه المسافة، فَيَخْرق هذا الهواء مرةً في أقصى الحلق، ومرةً في أدناه، ومرةً في غار الفم، إلى أن يصير لها ثمانية وعشرون موضعاً)(2).

ويقول في موضع آخر عن هذه الرحلة للصَّوْت البَشَري: (كيف يَحْصل؟، الجواب: بِجَذْبِ الإنسان الهواء بالحركة الطبيعية، وحَصْرِهِ في قصبة الرئة، ودَفْعِه ومُصَاكَّته بالحركة الإرادية للهواء الخارج بحروف تَجْذِبها آلة اللهوات، وهذه مُرَكبة دالة بحروف اتفاق واتساق مع معاني فكر النفس بالمنطقية، بِقَدْرِ الهواجس

(1) الهوامل والشوامل ص 21 - 22.

(2) المصدر السابق ص 22.

الطارئة، والخواطر السانحة، والصواب المُؤَيد من العقل، والأثر الحاصل في القلب)[1]، وهنا يلح التوحيدي على قضية الفكر والعقل من ناحية في تميز الصوت اللغوي من غيره من الأصوات، وفي المقابل يتحدث عن التأثير الحاصل للمتلقي في الطرف الآخر.

ولهذا فإن من أعظم ما جاء به التوحيدي وهو يتحدث عن المستوى الصوتي في اللغة، أنه تناول تأثير هذه الأصوات (الحروف) على النَّفْسِ، من خلال صفاتها المختلفة من جَهْرٍ وهَمْسٍ وشِدَّةٍ ولِينٍ وغَير ذلك من صفات، واستفاض التوحيدي في وصف الناس من خلال أصواتهم من حيث القوة أو الضعف، يقول مثلاً في صفة الجهر: (وأمَّا الجَهْر فهو خلاف السِّر، قال الله تعالى: ولا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ..، وَيُقَالُ: فلان جَهِيرُ الصوت، ويقال: جَهْوَرِي الصوت)[2]، ويقول في موضع آخر: (ويُقالُ: أَبَحُّ الصوت، وَأَجَشُّ الصَّوْت وأَغَنُّ)[3]، فكل حالة من هذه الحالات لها تأثير في النفس وَوَقْعٌ على السمع، يقول: (فيقال لِبَعْضِها: حَادٌّ، ولِبَعْضِها: حُلْوٌ، ولِبَعْضِها: جَهِيرٌ، ولِبَعْضِها: لَيِّن، وكلُّ واحدٍ من هذه الأصوات، له أَثَرٌ في النفس، ومَوْقِعٌ منها، ومُشَاكَلة لها)[4]، وما قاله التوحيدي قديماً بشأن اختلاف درجات الصوت من شدة وحدة ولين، قد أكدته كذلك الدراسات اللغوية الحديثة، فليس صوت الإنسان في أثناء حديثه ذا شِدَّة واحدة، أو درجة واحدة، بل هو مختلف الشدة والدرجة، وهذه الدرجات - كما أكد التوحيدي مراراً - التي يتميز بها الصوت اللغوي للإنسان ذات علاقة قوية بمفهوم التأثير.

وهنا يكرر التوحيدي قضية تأثير الأصوات على النَّفْسِ، فهو يؤكد أن الحروف المفردة التي هي أصوات خارجة من الإنسان لها تأثيرها ووقعها، حتى

(1) المقابسات ص 309 - 310.

(2) البصائر والذخائر 5/ 140.

(3) المصدر السابق 6/ 147.

(4) الهوامل والشوامل ص 22.

قبل أن تتشكل في كلمة من خلال صفاتها ومن خلال مخارجها، يقول: (فلما كانت قَصَبةُ الرِّئة كَقَصَبَةِ المِزْمار، وتَقْطيع الحروف فيها كَخَرْق الصوت بالمزمار في مَوْضِع بَعْدَ موضع، وكانت الأصوات في المزمار مُخْتَلفة القبول عند النفس - كانت الحروف كذلك أيضاً - لا فَرْقَ بينها وبينها بِوَجْهٍ ولا سَبَبٍ، فَقَدْ بَانَ أن الحروف أَنْفُسَها مُفْرَدة، لها مواقع من النفس مختلفة، فَبَعْضُها أَوْقَع عندها من بعض، وإذا كانت بهذه الصفة وهي مفردات وبسائط، كان تركيبها أيضاً مُخْتَلِفاً في قبول النفس، سوى أن للتركيب والتأليف تَعَلُّقاً بالصناعة)[1].

فهذه الأصوات والحروف لها مواقع في النَّفْس، قبل تركيبها ولها كذلك قبول في النَّفْس بعد تركيبها، وإن كان التوحيدي قد أكد على تأثير الحروف صوتياً بشكلها المفرد، إلا أنها لا قيمة لها في المعنى بدون أن تتركب وتقترن بغيرها، لأن ستبقى مجرد صوت لا قيمة له في حالة إفراده، فلا قيمة للباء أو السين أو الصاد والطاء أو غيرها، مهما كان وَقْعُ هذا الحرف وتأثيره، إنما تظهر المزية والأثر والوقع عند انضمام هذا الحرف لذلك، يقول: (معاني الحروف تَتَّضِحُ بِقَرائنها، فكأنه لا تأثير لها بِتَجْرِيدها حتى يَصْحَبها غيرُها)[2]، وهذا لأن اللغة بناء، والبناء لا يتكون من لَبِنة واحدة، بل بِتَضام اللَّبِنات مع بعضها البعض، يقول: (ولأن الكلامَ بِناءٌ، والبناءُ لا يكون بحرفٍ واحدٍ، إنما يَخْرُج من أحكام الحروف بِارْتِدافِهِ حرفاً آخر)[3]، إن القيمة الحقيقية للكلمة تظهر من خلال هذا الانسجام بين الحروف، ولا تظهر قيمة لحرف صوتي واحد.

وقضية التأثير النفسي للأصوات على المستمع لها جانبان، الجانب الذي يحظى بالقبول، وفي المقابل هناك جانب الأصوات التي تنفر منها المسامع، ولهذا تكلم مسكويه فيما ذكره التوحيدي عن تلك الأصوات المُسْتَكْرَهة التي نسمعها

(1) الهوامل والشوامل ص 23.

(2) البصائر والذخائر 1/ 174.

(3) المصدر السابق 2/ 71.

obeikandi.com

وتؤثر في النفس تأثيراً سلبياً، يقول: (والأصواتُ المُسْتَكْرهة التي ليس لها قبول في النفس كثيرة، ولا عناية للناس بها فَتُؤْلَفْ، وإنما تَجِدُها مُفْردة بالاتفاق كصرير الباب، وصَوْت الصُّفْر إذا جَرَدَهُ الصَّفَار وما أشبههما، فإن النَّفْس تَتَغَير من هذه، فَتَقْشَعِرُّ، وربما قام له شَعْرُ البَدَن حدث بالنفس منه دوار حتى ينكر الإنسان حاله)[1].

ولعلنا نلاحظ أن التوحيدي قد ذكر هنا تأثير الأصوات الطبيعية وجعلها مثالاً لتوضيح أثر الأصوات اللغوية على النَّفْسِ، على الرغم من أن السؤال كان في بدايته عن تأثير الحروف والكلمات اللغوية على النفس وليس تأثير الأصوات الطبيعية كصوت صرير الباب، أو صوت الرَّجُل الذي يقوم بإزالة صفرة المعادن أو غيره، فقد ضرب هنا هذا المثال التقريبي لتوضيح الصورة، لأن وقع وتأثير هذه الأصوات الطبيعية مشابه لوقع وتأثير الأصوات الإنسانية، فكما أن هناك أصوات طبيعية تثير فينا الاشمئزاز والاقشعرار، فإن الحال كذلك عند سماع الأصوات اللغوية.

وبذلك ندرك أن التوحيدي قد قَدَّم رؤية لغوية في أهمية الجانب الصوتي ودوره في بنية اللغة ونظامها العام، وإن كان يعاب على التوحيدي في هذا السياق أنه لَمْ يَذْكُر بعض الأمثلة أو النماذج التي يُمَثِّل بها أو يُنَظِّر لها وهو يتحدث عن تأثير هذه الحروف في الكلمات، لكن هذا الجانب قد استوفاه البلاغيون بحثاً ودراسة وتطبيقاً في باب الفصاحة الذي تدرس فيه الألفاظ والكلمات المفردة وما يجب أن تتحلى به من شروط ومعايير.

ومما تميز به التوحيدي هو أنه ربط ربطاً مباشراً بين هذه الدراسات الصوتية (النظرية) وبين النقد الأدبي، وتأثير النص من خلال أصوات بعض كلماته، ولهذا طَرَح التساؤل حول خِفَّة بعض الكلمات على السمع، وقبول النفس لها وطربها عند سماع تلك الكلمات، وفي المقابل ثِقَل بعض الكلمات الأخرى على النفس، يقول

(1) الهوامل والشوامل ص 24.

التوحيدي متسائلاً: (لِمَ صار اسمٌ من الأسماء أَخَفُّ عند السماع مِن اسمٍ، حتى إنك لَتَجِد الطرب يَعْتَرِي سامع ذاك)، ثم ضَرَب أمثلة لبعض المفردات التي تؤثر على النفس عند سماعها فتتقبلها، ومفردات أخرى لا تحظى بنفس درجة القبول في السمع، واختار منها بعض أسماء محبوبات الشعراء، ووجد التوحيدي من خلال رصده لردود أفعال الناس أن اسم (عَلْوَة) التي كان يتغزل بها البحتري، أخف وأسرع قبولاً من أسماء أخرى مثل (سَلمى وهند وفَرْتَنا ودَعْد) يقول: (أنا رأيتُ بَعضَ مَنْ كان يَهْوَى البُحْتري، ويَخِف لحديثه، ويَتَعصب لِقَرِيضه، يقول: ما أَحْسنَ تَشبيب البُحتري بِعَلْوَة، وما أحسنَ اختيارَه عَلْوَة، ولا يَجِدُ هذا في سَلْمى وهِنْد وفَرْتَنا ودَعْد).

ثم يُعَمِّم التوحيدي هذا الحكم لِيَنْسحب على كثير من مناحي الحياة، وفي تلك الألفاظ التي نستخدمها في حياتنا، يقول: (وهذا عارضٌ موجود في الأسماء، والكُنَى، والشمائل، والحُلى، والصُّوَر، والبُنَي، والأخلاق، والخلق، والبلدان، والأزمان، والمذاهب، والمقالات، والطرائق، والعادات)، والتوحيدي يُرْجِع سبب هذه الظاهرة إلى أسباب نفسية، وأسباب لغوية تخص النَّفْس والسمع والطبع وترتبط بثقل الأصوات أو خفتها، يقول: (وإذا بَحَثْتَ عن هذا الباب، فَصِلْهُ بالبحث عما ثَقُل على النَّفْسِ والسمع والطبع من هذه الأشياء، فإنه إن كان قَبُولها لِعِلَّة، فَمَجُّها لِعِلَّة، وإن كان وِصَالُها لسببٍ، فَصُدُودها لسبب)[1]، إن السبب الصوتي هنا هو الأبرز في ثقل أو خفة الكلمة وبالتالي في قبول أو رفض المستمع لها.

والتوحيدي يتوخى دائماً أن تكون ألفاظه بعيدة عن هذا الثقل الذي يراه عيباً يجب تجنبه، فهو يقول للوزير ابن سعدان في رسالة له: (فلولا أَنَّك - أدام الله دولتك - أَذِنْتَ لِي أن أَكْتُبَ إليك كلَّ ما هَجَسَ في النفس، وطَلَعَ به الرَّأي ممّا فيه مَرَدٌّ على ما أنت فيه من هذا الثِّقل الباهظ.. لم يكن خَطَري يَبْلُغ مواجهتك بِلَفْظٍ

(1) الهوامل والشوامل ص 20.

يَثْقُل، وإشارة تغلظ، وكناية تَخْدِش)[1]، وكلام التوحيدي هنا يتلاقى مع مفهوم المفردة الشعرية ذات الإيحاءات والطاقات التي تمنح لها من تركيب أصواتها وحروفها، وأن من شروط هذه المفردة أن تبتعد عما يشينها أو يجعلها ثقيلة ممجوجة في السمع.

ويتحدث التوحيدي أيضاً عن فصاحة المفردة من الناحية الصوتية، فهو ينكر تبادل حرف مكان حرف كما يفعل العامة، لأن ذلك يخل بالدلالة ويغير معنى الكلمة، ولهذا يتكلم عن الخطأ في استبدال حرف الضاد بحرف الظاء في بعض الكلمات، ومن ذلك قوله: (وأَمَّا الضَّفْرُ فَالفَتْلُ، يُقال: ضَفَرَتْ المَرْأة شَعْرها ولها ضَفِيرتَان، والظَّاء فيه خَطَأ.. فأَمَّا الظَّاء فإن المَعْنَى يَسْتَحيل لأنه يَصِير من الظَّفَر، فكأنه يكون: هذا ظَافِر بهذا، وهذا ظافرٌ بهذا، وليس الغرض ذلك)[2]، والمعلوم كذلك أن ثقل الكلمة وتنافر حروفها، أو إبدال حرف مكان آخر للتقارب الصوتي بينهما، هو مما يخل بفصاحة الكلمة، وقد استفاض علماء البلاغة ونقاد الأدب في بحث هذه الأوجه وغيرها.

وصحيح أن الدراسات الصوتية عند العرب كانت قديمة ومتزامنة مع بدايات التأليف اللغوي، بحيث تعود إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي ت 175هـ، خاصة في كتابه العين الذي تحدث فيه عن صفات الحروف ومخارجها، وقواعد أخرى متعلقة بدراسة الأصوات، ثم جاء سيبويه وأكمل تلك الإشارات التي بدأها الخليل، وأسس بحق لعلم الأصوات العربية، حتى أن أكثر ما جاء بعده كان ترديداً لما طرحه في كتابه، فقد ذكر في مواضع كثيرة مبادئ الدراسة الصوتية وصفات الحروف والإدغام والوقف، ثم جاء من بعده علماء كُثُر تناولوا قضايا الدراسات الصوتية بتفصيلات وعمق، مثل ابن جني ت 392هـ، إضافة إلى علماء التجويد والقراءات مثل مكي بن أبي طالب القيسي ت 437هـ، وأبي عمرو الداني ت 444هـ،

---

(1) الإمتاع والمؤانسة 3/ 213 - 214.

(2) البصائر والذخائر 6/ 249.

وابن الجزري ت 833هـ، بل امتدت الدراسات الصوتية إلى أكثر علوم العربية ومؤلفاتها.

لهذا لم يكن بعيداً أن يتناول البلاغيون ونقاد الأدب - كما مر بنا - الدراسات الصوتية التي اشتغل بها الآخرون والاستفادة منها في درسهم البلاغي والنقدي، وفي الحقيقة فإن ثمة جهود واضحة لا يمكن التغاضي عنها للبلاغيين العرب ونقاد الأدب القدامى في ربط الأصوات اللغوية بمفاهيم البلاغة العربية، ولهذا فإن دراسة الأصوات قد شكلت أساس أغلب علوم العربية، وقد مر بنا أن ابن سنان الخفاجي تحدث عن هذه القضية بوضوح، ولم يقتصر الأمر على ابن سَنان، بل إن السَّكَّاكي البلاغي المعروف ت 626هـ، يعد أول من وضع رسماً تشريحياً يُبَيِّن مخارج الأصوات العربية، وهذا الأمر لم تعرفه الدراسات اللغوية إلا حديثاً، واهتم السَّكَّاكي بكثير من مباحث علم الأصوات في سياق كتابه، فتكلم عن صفات الحروف من المجهور والمهموس والاستعلاء ومخارج الحروف وغير ذلك من قضايا صوتية[1].

ولكن إذا كان التوحيدي قد تناول هذا الجانب الصوتي، فإنه لم يسهب في دراسته لغوياً مثل باقي اللغويين وعلماء القراءات والتجويد، فهو وإن ذَكَر منشأ الأصوات، وكيفية تكونه وخروجه، وبعض مخارج الحروف، وبعض صفاتها، إلا أنه لم يُفَصِّل ذلك بشكل موسع، لأن دائرة اهتمامه كانت في تناول الأصوات تناولاً يخص فلسفة اللغة والنقد الأدبي، وهذا ما فعله في المستوى الثاني من مستويات النقد اللغوي وهو الجانب المعجمي.

***** ثانياً: المستوى المعجمي:**

غني عن البيان ما لاقاه الدرس المعجمي من عناية مبكرة ومتطورة لدى العلماء العرب القدامى، فكان أول ذلك اهتمامهم بالمعاجم اللغوية بداية من جهود

(1) مفتاح العلوم للسكاكي ص 11 وما بعدها.

الخليل بن أحمد الفراهيدي ت 175هـ في معجمه (العين)، ومروراً بابن دريد ت 321هـ في (الجمهرة)، والفارابي ت 350هـ في (ديوان الأدب)، والأزهري ت 370هـ في (تهذيب اللغة) وابن فارس ت 395هـ في (معجم مقاييس اللغة)، والجوهري ت 400 هـ في (تاج اللغة وصحاح العربية)، والزمخشري ت 538هـ في (أساس البلاغة)، وابن منظور ت 711هـ في (لسان العرب) والفيومي ت 770هـ في (المصباح المنير) والفيروزآبادي 817هـ في (القاموس المحيط)، على ما بين هذه المعاجم من اختلاف في المنهجية وطرائق البحث ما بين الطريقة الصوتية أو الألفبائية أو الأبجدية، أو طريقة القافية.

إضافة إلى تميز العرب القدامى في معاجم المعاني، حيث ظهرت جهود أبي عبيد القاسم بن سَلَّام ت 224هـ في (الغريب المصنف)، وابن السِّكِّيت ت 244هـ في (تهذيب الألفاظ)، والهَمَذَاني ت 327 في (الألفاظ الكتابية) وقدامة بن جعفر ت 337هـ في (جواهر الألفاظ) وابن فارس ت 395هـ في (متخير الألفاظ)، وأبي هلال العسكري ت 395هـ في (الفروق في اللغة) وابن سِيده ت 458هـ في (المخصص).

وكذلك معاجم المصطلحات سواء اللغوية أو الأدبية أو الفلسفية أو الفقهية، ومنها ما كتبه الرازي ت 322هـ في كتابه (الزينة)، وكذلك ظهرت جهود الخوارزمي ت 387هـ في كتابه (مفاتيح العلوم)، وظهرت كذلك جهود الشريف الجرجاني ت 816هـ في (التعريفات)، والسيوطي ت 911هـ في (معجم مقاليد العلوم)، وأبي يحي السَّنيكي ت 926هـ في (الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة)، وتاج الدين المَنَّاوي ت 1031هـ في (التوقيف على مهمات التعاريف)، وأبي البقاء الكَفَوي ت 1094هـ في (الكليات)، والتهانوي ت بعد 1158هـ في (كشاف اصطلاحات الفنون).

إضافة إلى ما تميز به القدامى من جهود فائقة في معاجم التراجم وكتب الطبقات والرجال وفهارس الكتب والمؤلفات، فظهرت جهود ابن النديم ت 438هـ في (الفهرست) وكمال الدين الأنباري ت 577هـ في (نزهة الألباء في طبقات

الأدباء)، وياقوت الحموي ت 626هـ في (معجم الأدباء) والقفطي ت 646هـ في (إنباه الرواة على أنباه النحاة)، وابن خَلِّكَان في (وفيات الأعيان) ت 681هـ، والسيوطي 911هـ في (بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة)، وحاجي خليفة ت 1067هـ في (كشف الظنون) وغير هؤلاء كثيرون، مما لا يتسع المجال لذكرهم ممن أسهموا في الدرس المعجمي العربي، الذي يدل على ثراء كبير وتنوع عظيم في مجالات المعجم المختلفة.

وأصبح من المؤكد أن الدرس المعجمي لا يستطيع أن يقوم بذاته منفصلاً عن العلوم اللغوية الأخرى، فهو يقوم في كنف علم الأصوات ويعتمد على معطياته، وكذلك علم الصرف الذي يختص ببنية الكلمة وأثرها في اختلاف المعنى المعجمي، إضافة إلى ارتباط العمل المعجمي بالدلالة عند بحث قضية المشترك اللفظي، أو الفروق اللغوية بين الكلمات، أو المتضادات في اللغة.

وكذلك ثمة ارتباط وإن كان ضعيفاً بين العمل المعجمي والدرس النحوي حيث أن المعجم (لا يجوز أن يقتصر على المعنى المعجمي وحده، أي على شرح دلالات الأسماء والأفعال والصفات فقط، بل عليه أيضاً أن يسجل دلالات الأدوات، وبيان الوظائف النحوية والصرفية للوحدات المعجمية، فالأفعال منها المتعدي واللازم، ومنها المتعدي لمفعول واحد أو أكثر، وهناك أفعال تلزم البناء للمجهول...)[1].

وكذلك ارتباط العمل المعجمي بعلوم البلاغة خاصة في إبراز الجوانب المجازية للتعبيرات اللغوية، وقد ظهر ذلك في كثير من المعاجم العامة أو المتخصصة مثل (أساس البلاغة) للزمخشري، بل إن العمل المعجمي أصبح ذا علاقة بالعلوم الأخرى غير اللغوية كالعلوم الشرعية من فقه وحديث وتفسير، ولهذا ظهرت بعض المعاجم المتخصصة في هذا الجانب كمعاجم غريب القرآن وغريب الحديث، إضافة إلى ارتباط العمل المعجمي بالعلوم النفسية أو الاجتماعية،

(1) مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي للدكتور حلمي خليل ص 69.

والتاريخية، حيث تعتبر المعاجم مؤشراً قوياً على الحالة النفسية والاجتماعية والتطور التاريخي والحضاري الذي يلحق بالمجتمعات.

ومن المؤكد أن التوحيدي قد اطلع على أكثر هذه المؤلفات المعجمية، ولهذا كان المستوى المعجمي الذي يهتم بمواد اللغة وترتيبها ودلالاتها من الوضوح في كتب التوحيدي بحيث (إننا نستطيع أَنْ نَجْمَعَ مُعْجَماً كاملاً من كُتُب التوحيدي، الذي يتناول كثيراً من المواد اللغوية بطريقة متميزة)[1]، وفي الحقيقة فإن ما اشتغل فيه التوحيدي بالجانب المعجمي، لا نستطيع فقط أن نَجْمَع من خلاله معجماً كاملاً، بل عِدَّة معاجم نوعية ومتميزة، وهذا العمل المعجمي يدل على اطلاع التوحيدي الواسع بعلوم العربية، ويدل على اطلاعه كذلك على كل الجهود المعجمية التي سبقته أو عاصرته، خاصة وأن صناعة المعاجم العربية قد وَصَلت في القرن الرابع إلى أَوْجِها وقِمَّة ازدهارها.

وعلى الرغم من أن التوحيدي لم يُفْرِد لهذا المستوى كتاباً خاصاً به، إلا أن عَمَلُه المعجمي لا يَقِل أهمية عن غَيْره ممن أَلَّفوا في هذا الجانب، فاهتمام التوحيدي بالعمل المعجمي واضح في أكثر من موضع من كُتُبه المختلفة، وقد قسمنا - من خلال استقراء ما كَتَبَه التوحيدي في هذا الجانب - ذلك المجهود في المستوى المعجمي إلى أقسام وأنواع مختلفة، وذلك لأن التوحيدي لم يقتصر من المستوى المعجمي على وحدة الكلمة، بل تعداها إلى وحدة العبارة والمثل، ووحدة المصطلح، ووحدة التعبيرات العامية الشائعة، وهذا التقسيم في العمل المعجمي لدى التوحيدي يتشابه مع ما أصبح عليه العمل في المعجمات أو الدراسات المعجمية الحديثة.

وينبغي التأكيد على أن العمل المعجمي لدى التوحيدي كان عملاً تطبيقياً ولم يكن نظرياً، فهو لم يَتَبَنَّ نظرية أو منهجاً معيناً يعتمد عليه أو يتحدث فيه عن المعجم، بل قام بتطبيق ذلك بشكل مباشر مستخدماً المناهج والطرائق التي اعتمدها

---

(1) تيارات الفكر والأدب والفن في مؤلفات أبي حيان التوحيدي للدكتور أحمد فهمي عيسى ص 297.

علماء اللغة والمعاجم السابقين عليه، فالدراسات المعجمية الحديثة تنقسم إلى معجمية نظرية تطرح الأفكار والمناهج، ومعجمية تطبيقية تقوم بتطبيق تلك الآراء والنظريات، والجانب التطبيقي تحديداً له دور أصيل في الدراسات النقدية من ناحية الاشتغال على تطور المفردة وتطور دلالاتها، أو غير ذلك من مفاهيم يتأسس عليها العمل النقدي.

ولهذا سننطلق من فكرة تطبيق وتنوع العمل المعجمي لدى التوحيدي، وسنقسمه إلى عدة أنواع من المعاجم:

الأول: هو المعجم اللغوي، أي الذي يبحث في المفردات والكلمات بحثاً لغوياً ودلاليا واشتقاقياً.

والمعجم الثاني: هو معجم المصطلحات والمفاهيم، وهو معجم خاص بعدد من المصطلحات اللغوية والأدبية والكلامية والفلسفية التي وردت في كثير من كتبه بل في كل كتبه.

والمعجم الثالث: هو معجم التعبيرات والأمثال والمقولات الشائعة لدى العامة في عصره وقبل عصره.

والمعجم الرابع: وهو معجم الاستعارات والمجازات، والذي يتكلم فيه عن أوجه الاستخدامات اللغوية المجازية لبعض العبارات.

والمعجم الخامس: وهو معجم الغريب، والذي يَضُمُّ الكلمات القليلة الاستخدام أو غير المألوفة.

والمعجم السادس: وهو خاص بمظاهر الحياة الحضارية والاجتماعية والاقتصادية في عصره وما قبل عصره أيضاً.

***** النوع الأول من المعاجم: المعجم اللغوي**:

أما المعجم اللغوي عند التوحيدي: فقد تميز عمله في دراسة بعض المفردات بتنوع طرائق البحث وأسلوب العرض، فمنها:

obeikandi.com

أولاً: أن يأتي بكلمة مفردة في سياق حديث أو سؤال مُوَجَّه منه أو إليه، فيقوم بشرح معناها وبيان جذرها واشتقاقها وجمعها إذا كانت مفرداً ومفردها إذا كانت جمعاً، وأمثلة ذلك كثيرة في كتبه منها مثلاً قوله: (وسَأَلَ - أي الوزير - عن جُشَمَ في اسم الرَّجُل، ما معناه؟) فيجيب التوحيدي عن ذلك مستدلاً بآراء علماء اللغة[1]، أو قوله: (وقال: - أي الوزير - ما الحِمْحِم وما الخِمْخِم؟)، فيجيبه التوحيدي بأنهما نوعان من البَقْل، ثم يسأله الوزير: (عَارِضَا الرَّجُل ما يُعْنَى بهما؟)[2]، فيجيبه التوحيدي بأنهما شَعْرُ خَدَّيه، وهكذا في مواضع أخرى كثيرة.

ويلاحظ أن التوحيدي في بحثه عن معنى الكلمة قد يأتي بأبيات من الشعر للتدليل على معناها، وقد يَرِدُ في أبيات الشاهد الشعري كلمات أخرى تحتاج إلى إيضاح فيقوم بشرحها، وذلك من قبيل النقد التطبيقي الذي يستغل فيه ثقافته ومعرفته المعجمية في إنارة النص وشرحه، مثال ذلك ما ذكره التوحيدي من سؤال الوزير له: (وقال: ما معنى كَأْسٌ أُنُف)، فيقوم التوحيدي بشرح معناها وإيراد أبيات للشاعر لقيط، حيث يقول:

إنَّ الشِّوَاءَ والنَّشِيلَ والرُّغُفْ والقَيْنَةَ الحَسْنَاءَ والكَأْسَ الأُنُفْ

(لِلطَاعِنِينَ الخَيْلَ والخَيْلُ قُطُفْ).

فيقول له الوزير متسائلاً: (قال: ما النَّشِيل)، فيجيب التوحيدي عن معناها بأنه: ما ضَمَّتْهُ القِدْرُ من اللحم وغيره[3]، وهكذا في تتابعية متصلة من البحث عن المعنى تُفْضِي فيها كلمة إلى كلمات أخرى.

وثانياً: أنه كان يختار في كثير من الأحيان مَجْمُوعة كلمات متفقة في القافية، وكذلك في البناء أو الوزن الصرفي لهذه الكلمات، وهذه تعد منهجية في العمل المعجمي اتبعها التوحيدي عن قصد، وأمثلة ذلك كثيرة، فمنها بحثه في مجموعة

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 191.

(2) المصدر السابق 2/ 192.

(3) السابق نفسه 3/ 101.

كلمات تنتهي بقافية الباء في كلمات على وزن فَعْلُول، وهي: (اليَغْبُوب، واليَعْبُوب..)[1]، ولقافية الباء مجموعة أخرى، مثل: (الأَوْب، والجَوْب، والحَوْب..)[2]، وذَكَر مجموعة كلمات لقافية الجيم وهي على وزن فَعِيل، في كلمات: (الشَّرِيج، والوَشِيج، والعَجِيج..)[3]، وكلمات أخرى في قافية الراء على وزن الإفْعِلال منها: (الاغْبِرار، والافْتِرار، والاقْتِرار..)[4]، ومن قافية الراء كذلك: (التَّرُّ، والثَّرُّ، والجَرُّ، والحَرُّ..)[5]، ونلاحظ هنا ترتيبه للكلمات في هذه المجموعة حسب الحرف الثاني كما فعل في مجموعات أخرى، وذكر مجموعات أخرى كثيرة لقافية الراء وقافية الزاي أيضاً[6].

ومجموعات أخرى لقافية الطاء، وقافية السين، وقافية الفاء والقاف واللام وغيرها الكثير من الحروف، وقد لاحظنا على منهجية التوحيدي التي رأيناها تتكرر في تعامله مع هذه المجموعات المعجمية عدداً من الملاحظات وهي:

1- أن الكلمات في هذه المجموعات تنتهي بحرف واحد، وهو ما يُشْبه نظام القافية في بناء المعاجم العربية، وهو منهج مُعْجَمي يَجْعل من الحرف الأخير باباً ومن الحرف الأول فصلاً، كما فعل الجوهري ت 398هـ في معجمه (تاج اللغة وصحاح العربية)، وابن منظور ت 711هـ في (لسان العرب)، والفيروزآبادي ت 816هـ في (القاموس المحيط)، وغيرهم الكثير من علماء المعاجم العربية.

2- أن كثيراً من هذه المجموعات إضافة إلى انتهائها بحرف واحد، تأتي على وزن صرفي واحد في العادة.

---

(1) البصائر والذخائر 4/ 59.

(2) المصدر السابق 5/ 80 - 82.

(3) نفسه 1/ 87 - 88.

(4) نفسه 1/ 104 - 105.

(5) نفسه 4/ 227 وما بعدها.

(6) نفسه 5/ 78، 107، 6/ 248.

3- والتوحيدي عادة ما يختصر في شرح وتفسير معاني كلمات هذه المجموعات المعجمية، يقول: (وَسَيَمُرُّ لك شَرْحُ هذه الكلمات على إيجازٍ، فإِنَّ الإطناب فيه يُثْقِل عليك، ويُوكِلُ الضَّجَر بك، وأَكْثَرُهُ عَتيدٌ عندك)[1]، وهذه العبارة قد توضح لنا جزءاً من منهجية التوحيدي في ضم هذه الكلمات في مجموعات متقاربة في القافية وفي الوزن الصرفي، وهو أنه لا يريد استقصاء معنى كل مفردة منها على حدة، وإلا لأفاض في شرح كل مفردة، وإنما أوجز في شرحها لكي يبحث في الفروق الدلالية بين كل أفراد هذه المجموعات والكلمات، وكأنه أراد أن يضم كل مجموعة تشترك في الصيغة والبنية وكذلك في القافية لبحث المشترك والمختلف في دلالاتها.

فالمعجم اللغوي للتوحيدي هنا على طريقتين:

الأولى: في استقصاء مفردة بعينها والتعرف على أصلها اللغوي واشتقاقها كما مر بنا، والمفردة هنا ليست مرتبطة بمجموعة لغوية محددة.

والطريقة الثانية: هي طريقة المجموعات المتشابهة والتي يميل فيها إلى الإيجاز في شرح كل مفردة من مفردات المجموعة لكي يبرزها كلوحة دلالية متكاملة.

4- أن التوحيدي يأتي بمجموعة الكلمات كلها متتابعة مرة واحدة في أول الأمر، وكأنه يريد أن يشعر القارئ بوجود أمور مشتركة بينها، أو كَمَنْ يَضَعُ لافتة عريضة تضم كلمات هذه المجموعة أو تلك المتقاربة، ثم يمضي إما بشكل مباشر في تَقَصِّي معنى كل كلمة من كلمات المجموعة التي اختارها، قبل أن ينشغل عنها بأمور أخرى، أو أنه قد يَنْحَرف عن هذه المنهجية في أن يَفْصِل بين بعض كلمات المجموعات المعجمية وبين تفسيرها وتحليل مدلولاتها ببعض الأخبار والروايات من باب الاستطراد، وقد يطول به ذلك، ثم يعود إليها في صفحات لاحقة بعد أن يعتذر للقارئ عن هذا الاستطراد.

---

(1) البصائر والذخائر 8/ 147.

5- وأهم ما لاحظناه في طريقة التوحيدي المعجمية المميزة، هي حرصه على اختيار مجموعات من الكلمات ذات قافية واحدة، ووزن صرفي واحد، أما بالنسبة لتلك المجموعات ذات الوزن الصرفي الواحد فهي تحقق مبدأ صوتياً وموسيقياً وهو مبدأ (الإيقاع)، وذلك لأن (الموسيقى اللفظية التي يحدثها ذلك التجاور لصيغ صرفية واحدة بعضٌ مما نسميه هنا التكرار الإيقاعي، وهو كل تكرار يقصد به قصداً إلى إحداث الموسيقى اللفظية..)(1).

وطريقة التقفية في بناء المعاجم واحدة من الطرق المعروفة في المعاجم القديمة، وخاصة لدى الجوهري، فقد (ذَكَر بعض العلماء أن سبب اختيار الجوهري، أو مَنْ تَبِعه، ترتيب مُعْجمه على أواخر الكلمات: التيسير على الشعراء والكتاب النظم والنثر، فالكُتَّابُ كانوا يلتزمون السجع، والشعراء القوافي، فَهُمْ في حاجةٍ إلى الكلمات باعتبار أواخرها، أو أن غَلَبة السجع أو نظم القوافي، هَدَتْ مُؤلِّفي المعجمات وعلى رأسهم الجوهري إلى هذه الطريقة)(2).

على الرغم من أن محقق تاج اللغة وصحاح العربية الأستاذ أحمد عبد الغفور عطار، لم يَرْتَضِ هذا المنحى، يقول: (والذي نَراه أَنَّ منهج الجوهري في ترتيب صِحاحه باعتبار أواخر الكلمات، غير مقصود منه تيسير الأمر على الشعراء والكتاب، حتى يجدوا السجع وكلمات القوافي دون عناء، بل أراد الجوهري أن يُؤَلِّف معجماً للناس جميعاً، دون أن ينظر إلى طائفة واحدة، يُؤْثِرها بعمله العظيم)(3)، ورغبة الجوهري في أن يؤلف معجماً للناس جميعاً، لا يَمْنَع من أن يكون غرضه التسهيل على طائفة الشعراء والكتاب في إبداعهم الأدبي شعراً أو نثراً، ولهذا نتفق مع الدكتور حسين نصار في أن هذا النظام في ترتيب الحروف على حسب أواخرها أو قوافيها هو لأغراض أدبية وإبداعية، حيث يقول: (وكان السبب

(1) التكرار الإيقاعي في اللغة العربية للدكتور سيد خضر ص 4.

(2) مقدمة تحقيق تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري للأستاذ أحمد عبد الغفور عطار ص 121.

(3) المرجع السابق ص 122.

في اللجوء إلى هذا النظام، شيوع السجع في القرن الرابع..، وحاجة الأدباء إلى الكلمات المتحدة الحرف الأخير، ومن الأسباب أيضاً اختفاء العرب من بين الشعراء وغلبة الأعاجم على الشعر، وفقر محصولهم اللغوي، وحاجتهم إلى البحث عن الألفاظ التي تتفق مع قوانينهم)[1].

وما يهمنا هنا هو غرض التوحيدي من صنع هذا المعجم غير المباشر للتقفية مع مراعاة وزن الكلمات وبنائها الواحد، فغاية التوحيدي من هذا المنهج هي غاية لغوية وأدبية في الوقت ذاته، فهو يَمْزِج بين الاثنين، ويُذَكِّر قارئه بذلك، يقول: (ونَصِلُ الكلام بما تَلاَهُ من هذه الحروف - يقصد مجموعات الكلمات -، ثم نَخْرُج إلى ما جَرَى الرَّسْمُ به من النثر والنظم)[2]، فكأن التوحيدي أراد أن يزود الأديب عامة والشاعر خاصة بمجموعات متجانسة من المفردات، تساعده في إنشاء القصيدة، وتنويع كلمات القافية بسهولة ويسر، إضافة إلى استخدام هذه المجموعات المتجانسة في إنشاء السجع في الكتابة النثرية.

لذلك يقول مُبَيِّناً غرضه من سوق هذه المجموعات المعجمية: (وَسَيَمُرُّ في جواب هذه الحروف ما يَشْفِي قَرْمَ المُتَأَدِّب، ويَنْفِي عن المَلُول عادة السوء، ويكون سَمَراً لِمَنْ أَحَبَّ السمر، وفائدة لمن رَغِبَ في الفائدة، وجَمَالاً لمن عَشِقَ الجمال، وحِلْيَة لمن هو عارٍ، ووسيلة لمن هو مُنْقَبِض، ومُتْعَة لمن هو مهموم، إن شاء الله)[3]، فهو يسوق هذه المجموعات أو الحروف كما أسماها لخدمة المتأدب الناشئ الذي يريد أن يكون لديه زاد من المفردات والكلمات المتشابهة، وكذلك ما في هذه المجموعات من متعة في التعرف على معناها وهي متقاربة في المبنى والحروف.

6- ويلاحظ كذلك أن التوحيدي قد مَزَج العمل المعجمي اللغوي بغيره من

(1) المعجم العربي نشأته وتطوره للدكتور حسين نصار ص 198.

(2) البصائر والذخائر 8/ 70.

(3) المصدر السابق 5/ 107.

إضافات وإشارات فقهية أو فلسفية أو كلامية، فهو في كثير من الأحيان لا يقتصر على بحث المفردة من وجهة لغوية بل هو يبحث في معناها فقهياً أو فلسفياً أو اجتماعياً، ومن ذلك بحثه في كلمات (الحَدُّ والجَدُّ)، حيث أورد قول الشاعر:

وَإِذَا جُـدِدْتَ فَـكُـلُّ شَـيءٍ نَـافِـعٌ   وَإِذَا حُـدِدْتَ فَـكُـلُّ شَـيْءٍ ضَـائِـرُ

فيقول: (الجَد بالجيم هاهنا بالفتح: هو انْقِياد الأمر، والحَدُّ بالحاء: هو امْتِناعه ومَنْعه، ومنه سُمِّي البواب حَدَّاداً لأنه يَمْنَع، كذا قال ثعلب، ومنه قِيل: حدود الله ﷻ، أي محارمه، كأنها مانعة من التعدي، ومنه حدود الدار، كأنها حائزة لما أحاطت به، ومانعة من أَنْفُسِها ما ليس منها..، وقال بعضُ المتكلمين: حَدُّ الشيء حقيقته، ومعناه أنه ليس يَدْخُل فيه ما ليس منه، ولا يَخْرُج منه ما هو فيه، وكأن الحِدَاد منه أيضاً، لأن المرأة إذا حَدَّت لَبِسَتْ الحِداد، وهي الثياب السُّود، ومَنَعَتْ نَفْسَها من العادة في النعمة..)[1].

فالتوحيدي يأتي بالشاهد الشعري، ويختار منه (الحَد والجَد)، ثم يبحث فيهما بحثاً لغوياً واشتقاقياً، ثم يعقبه بدلالات اجتماعية مرتبطة بالكلمة، واستعمالاتها في المجتمع العربي، ثم يبحث الكلمة اصطلاحياً فيذكر مفهومها عند المتكلمين والفقهاء، وترى هذا الأثر الاستقصائي الشمولي كذلك في تحديد بعض مدلولات الكلمات، بحيث تتداخل النظرة اللغوية بالنظرة الفلسفية في مواضع كثيرة، منها مثلاً ما ذكره التوحيدي على لسان مسكويه وهو يتحدث عن القَهْر والجَبْر والفِعْل والاختيار، يقول: (إن الاختيار اشتقاقه بحسب اللغة من الخَيْر، وهو افْتِعَال منه، وإذا قِيل: اختيار الإنسان شيئاً، فكأنه افْتَعل من الخير، أي فَعَلَ ما هو خير له: إما على الحقيقة، وإما بِحَسَبِ ظنه)[2].

فالتوحيدي يستقصي المعاني والدلالات ولا يترك الكلمة التي يريدها إلا ويُعَدِّد معانيها حسب تَغَيُّر صيغتها الصرفية، ليربط ذلك كله بمعنى واحد تدور في

---

(1) البصائر والذخائر1/ 47 - 48.

(2) الهوامل والشوامل ص 223.

فَلَكِه الكلمات، ونلاحظ أيضاً هنا استعانته باللغويين في آرائهم حول مفردة أو كلمة، كما نلاحظ أنه يُدْخل التعريفات الكلامية والفلسفية للمفردة أيضاً، إذا ورد ما قيل في هذا المعنى..

فهو يحاول أن يستقصي المفردة من كافة وجوهها ليست اللغوية فحسب بل كل ما يتعلق بها من معاني واستخدامات، ومن ذلك أيضاً قوله: (المُرْجِئ مَهْمُوز، وتَلْيين الهَمْزة جائز، وحَذْفُها لغةً، وقَدْ قُرِئَ: أَرْجِهِ وَأَخَاه، ومعنى الكلمة التَّأْخِير، إنَّ المُرْجِئ مُؤَخِّرٌ الكلام في عَفْوِ الله عن صاحب الكبيرة، والمُعْتَزِلي يَقْطَع بِتَخْلِيده في النار، وليس دُخُول الرجاء في المعنى على الاتساع، بما نَشْتَقُّ الكلام منه في الإرجاء؛ الراجي غير المرجئ، والله تعالى يقول: وآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللهِ)[1]، فهذا معجم لغوي يقوم فيه التوحيدي بتقليب المفردة بحسب سياقاتها الدلالية واستخداماتها المعرفية من لغوية وفقهية وكلامية، وهذا سيجرنا إلى التعرف على النوع الثاني لدى التوحيدي من المعاجم، والذي حاول فيه أن يقف على بعض المصطلحات في مختلف العلوم ليحدد مفهومها والمقصود منها.

***** النوع الثاني من المعاجم: معجم المصطلحات والمفاهيم:**

وقد رأينا فيما مر بنا كيف أن العرب القدامى قد برعوا في هذا الجانب وألفوا فيه، كما ظهر عند الشريف الجرجاني في (التعريفات)، والسيوطي في (معجم مقاليد العلوم)، والتهانوي في (كشاف اصطلاحات الفنون)، ورسخوا من خلال ذلك العديد من المصطلحات في مختلف العلوم والفنون والمعارف، من لغوية وأدبية وشرعية وفقهية وفلسفية وكلامية..، وأكد القدامى ضرورة وجود مصطلحات خاصة بكل علم، وضرورة إلمام العلماء بها ومعرفتهم لها، وهذا ما ذكره أبو القاسم القُشَيْرِي ت 465هـ في (الرسالة القُشَيْرِيَّة)، حيث يقول: (اعْلَمْ أنَّ مِن المعلوم، أن كُلَّ طائفة من العلماء لَهُم ألفاظ يستعملونها فيما بينهم، انْفَرَدوا بها

(1) البصائر والذخائر 6/ 246.

عَمَّنْ سِواهم، تَوَاطَئُوا عليها، لأغراضٍ لَهُم فيها: مِنْ تَقْرِيب الفَهْم على المُخَاطَبين بها، أو تَسْهيلٍ على أَهْلِ تلك الصَّنْعة في الوقوف على معانيهم، بإِطْلَاقها)[1].

ومن المؤكد أن الاهتمام بالمصطلح وتحديد مفهومه لدى القدامى لم يقتصر على معاجم مخصوصة فحسب وهي كثيرة ومتنوعة، بل كان هذا الاهتمام بتحديد المصطلح مُنْتَشر في أكثر كُتُب العلوم والمعارف اللغوية والأدبية والنقدية والبلاغية والشرعية والفلسفية، فقد اعتمد أكثر العلماء والمؤلفين القدامى على تحديد مفهوم المصطلح الذي يستخدمونه في سياق كتبهم ومؤلفاتهم، وهي أكثر من أن تحصى، ولهذا لا نتفق مع الدكتور علي القاسمي في أن (عِلْم المصطلح أو المُصْطَلَحِيَّة عِلْمٌ حديث، يَبْحَث في العَلاقة بين المفاهيم العلمية والألفاظ اللغوية التي تُعَبِّر عنها، وهو علم مُشْتَرك بين علوم عدة، أبرزها علم اللغة..)[2]، صحيح أن هذا العلم اكتسب مفهوم العلمية والموضوعية والدقة، وأصبح له هيئاته ومجامعه اللغوية، ومؤسساته العربية والدولية الخاصة به، إلا أن القدامى قد عرفوه وألفوا فيه بل وبرعوا في التنظير له والتطبيق عليه.

وهذا النوع من العمل المعجمي المهتم بتحديد مفاهيم المصطلحات منتشر ومبثوث في كل كتب التوحيدي، بحيث يقف مرة على مصطلح واحد في موضع من المواضع فيشرحه ويفسره، أو يقف على جملة مصطلحات متوالية ومجتمعة تخص علماً واحداً أو عدة علوم، فقد صَنَع التوحيدي معجمه الخاص الذي يتعقب فيه المصطلحات باحثاً عن مفهومها، وقَدَّم من خلال ذلك تعريفات لكثير من المصطلحات أو الكلمات التي تتردد هنا وهناك في عدد من العلوم والمعارف اللغوية والفلسفية والبلاغية والكلامية، وهو في هذه التعريفات يلجأ إلى أقوال العلماء والفلاسفة وعلماء الكلام من أساتذته وشيوخه أو ممن سبقوه، أو إلى كُلِّ

---

(1) الرسالة القشيرية لأبي القاسم القشيري تحقيق الشيخ عبد الحليم محمود والدكتور محمود الشريف ص 130.

(2) علم اللغة وصناعة المعجم للدكتور علي القاسمي ص ل.

مَنْ لَهُ صِلَة بهذا المصطلح أو ذاك، إضافة إلى تفسيره ورأيه الخاص لبعض المصطلحات والمفاهيم والتي كانت نتاج خبرته وثقافته الموسوعية الشاملة التي سبق الحديث عنها مراراً.

فالتوحيدي يتجاوز المعني اللغوي والاشتقاقي الدلالي إلى المعنى الاصطلاحي، فهو في مواضع كثيرة لا يقف على أصل المصطلح اللغوي وإنما يقوم بتعريفه بنفسه أو بالاستعانة بأقوال العلماء في ذلك.

والتوحيدي لم يَسِر على منهجية واحدة في عمله المعجمي الخاص بالمصطلحات، وإنما اختلفت طرائقه من موضع لآخر في كتبه المختلفة، ومن هذه الطرائق:

1- أنه يورد مجموعة كبيرة أو صغيرة من مصطلحات مختلفة تخص مجالات دلالية ومعرفية متنوعة، ما بين مصطلحات لغوية وأدبية ونقدية ونفسية وفلسفية واجتماعية وطبيعية، تأتي متداخلة بغير ترتيب لغوي أو دلالي، وقد ورد ذلك كثيراً في كتبه عندما يسأل عن (ما الكَلَامُ؟، وما الشِّعْرُ؟، وما اللَّحْنُ؟ وما الإيقاع؟، ما الكون؟ ما الفساد؟ ما الباطل؟ ما الخير؟ ما الشر...).

وهو يعتمد على طريقة السؤال والجواب، فيطرح التساؤل حول مدلول ومفهوم المصطلح، ثم يجيب بذكر هذا المفهوم، يقول التوحيدي: (يُقال: ما الشِّعْرُ؟، الجواب: كلامٌ مُرَكَّبٌ مِنْ حروف ساكنة ومتحركة، بقواف متواترة، ومعاني معادة، ومقاطع موزونة، ومتون معروفة، يُقَال: ما الغِنَاءُ؟، الجواب: شِعْرٌ مُلَحَّن داخلٌ في الإيقاع والنَّغَم الوترية، مُنْعَطِفة على طبيعةٍ واحدةٍ تَرْجِع مشاكلة إليها، يُقَال: ما الإيقاعُ؟، الجواب: فِعْلٌ يَكيلُ زَمان الصَّوْتِ بِفَواصِل مُتَنَاسبة متشابهة متعادلة..)[1].

وهكذا يمضي في بقية مجموعة المصطلحات التي اختارها في هذا الموضع

(1) المقابسات ص 310 وما بعدها.

فيتكلم عن مصطلح (الجَدَل، والمُحال، والكون، والفساد، والجَمْع، والانفراد، والباطل، والخير، والشر، والذِّكر، والذهن، والذكاء، والتَّواني، والشَّك،...

2- لكنه في مواضع أخرى من كتبه يذكر مجموعة أخرى من المصطلحات بعضها يرتبط بمجال دلالي ومعرفي واحد، مثل بعض مصطلحات العلاقات الإنسانية: (العِشْق، والمَحَبة والكَلَف، والشغف والصداقة)، ثم ينتقل إلى مجال دلالي ومعرفي آخر، فيُعَرِّف مصطلحات تخص العلم، مثل: (المعرفة والعلم والتوحيد.. ويفصل فيها القول، ثم ينتقل إلى مجال دلالي ومعرفي ثالث فيُعَرِّف بعض المصطلحات المتقاربة في المجالات النفسية والإنسانية، مثل: (المروءة، والعقل، والروح، والرأي، والسعادة..)، وأورد تعريفات لمعاني نفسية وفلسفية مثل: (الحِلْم، والعَدل، والكآبة، والحسد..)، ومنها ما ذكره في تحديد مفهوم (البصيرة، والحكمة، والتجربة)، أو بحثه عن مفهوم (الحِسّ، والوهم، والذِّهن..)، ومن ذلك وقوفه على تعريف (النَّفْس، والروح، والإنسان، والعقل، والطبيعة) وغيرها من مصطلحات ومفاهيم.

3- والتوحيدي كما لاحظنا يَذْكُر المصطلح ويحدد مفهومه، ثم يكرر هذا المصطلح بعبارة أخرى في موضع آخر من الكتاب أو في كتاب آخر، ومرة يُوجز في ذِكر مفهوم المصطلح، ثم يعيده في كتاب آخر بعبارة موسعة ومستفيضة..

4- والملاحظ كذلك أن هذه المصطلحات الكثيرة التي قام التوحيدي بتعريفها وتحديد مفهومها بشكل اصطلاحي، مشروحة ومبثوثة في كل كُتُبه بالتفسير والتحليل في غير موضع، فهناك العشرات من هذه الكلمات جاءت على لسان التوحيدي أو غيره من العلماء والفلاسفة، لكنها لم تكن موضوعة في شكل اصطلاحي يحدد مفهومها بقدر ما كانت مقولات وشروح عن هذه الأمور.

5- والتوحيدي غالباً ما يأتي بالمصطلح أو مجموعة المصطلحات التي تأتي على خاطره بشكل مفرد ومتتابع، ومرة يقف على أزواج أو ثنائيات من المصطلحات المتضادة، أي المصطلح وضده، ومن ذلك مثلاً وقوفه على

مصطلحات أخلاقية ونفسية وفلسفية، مثل: (الصواب والخطأ، والخير والشر، والرجاء والخوف، والعدل والجَوْر، والشجاعة والجُبْن..).

والتوحيدي يبرر اهتمامه بهذه المفاهيم المتضادة بأنها أزواج أخلاقية مرتبطة بعضها ببعض، يقول: (وقَدْ تَقَرَّر بالحكمة الباحثة عن الإنسان وطرائق ما بِهِ وفِيه، أن أحواله مختلفة، أَعْنِي أن كلَّ ما يدور عليه، ويَحُور إليه، مُقَابَلٌ بالضدِّ، أو شَبِيهٍ بالضِدِّ، كالحياة والموت، والنوم واليقظة..)[1]، ومثال ذلك مصطلحات (اليمن والبركة والفأل والطيرة وأضدادهما)، فكأنه هنا في هذه الثنائيات المتضادة يؤكد على أن المصطلح منها لا يعرف ولا يفهم ولا يُتَوصل إلى مفهومه بمفرده، بل يجب ذِكر المصطلح المقابل له، فهذه المصطلحات لابد أن تدرس من خلال معرفه أضدادها.

6- ولم يقتصر التوحيدي على ذكر ما مر من مصطلحات لغوية أو أدبية أو نفسية أو فلسفة، بل تعرض لغيرها من مصطلحات العلوم الأخرى، أو بعبارة أخرى تعريف مصطلحات تحدد العلم نفسه وتُبَيِّن مجاله واختصاصه، فقد تَعَرَّض إلى تعريف الفقه، وتعريف السنة النبوية، وتعريف القياس، وتعريف علم الكلام، وتعريف النحو، وتعريف التصوف، وتعريف المنطق، وتعريف البلاغة[2]..

وأخيراً فإن الملاحظ أن التوحيدي لم يدرس هذه المصطلحات دراسة لغوية اشتقاقية ودلالية، بل حدد مفهوم كل مصطلح بدون الدخول في قضايا اللغة، واقتصر فقط على المعنى الاصطلاحي لكل مفردة وليس معناها اللغوي، وكل هذا يؤكد موسوعية ثقافة التوحيدي وإلمامه بدقة العمل المعجمي الاصطلاحي، ويدل في الوقت ذاته على أنه كان يميل إلى تحديد المصطلحات التي تخدم موضوعه أو الموضوعات التي يطرحها في سياق كتبه.

---

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 150.

(2) رسالة في العلوم 202 - 206.

obeikandl.com

***** النوع الثالث من المعاجم: معجم العبارات والأمثال والمقولات الشائعة:**

اهتم العلماء العرب القدامى بتسجيل كل ما كان يدور على ألسنة الناس قدر المستطاع، وكانت الأمثال والحكم والمقولات والعبارات المتداولة من أهم ما اسْتَرْعى انتباه هؤلاء العلماء والأدباء، (وربما كانت الأمثالُ الشَّعْبية أكثر الأنواع الأدبية الشعبية التي أَوْلاها الدارسون اهتمامهم)[1]، وظهر لذلك عدد من الكتب والمؤلفات المتخصصة التي تغطي هذا الجانب، منها كتاب (الدُّرَر الفاخرة في الأمثال السائرة) لحمزة بن الحسن الأصبهاني ت 351هـ، وكتاب (جَمْهرة الأمثال) لأبي هلال العسكري ت 398هـ، ومنها كتاب (الأمثال والحِكَم) لعلي بن محمد الماوَرْدي ت 450هـ، ومنها كتاب (مَجْمَع الحكم والأمثال) للنَّيْسَابوري الميداني ت 518هـ، وصولاً إلى كتاب (زَهْرُ الأَكَم في الأمثال والحكم) لليُوسِي ت 1102هـ، هذا إضافة إلى ما سَجَّله اللغويون والأدباء الأوائل من هذه الأمثال والحكم في كتبهم اللغوية والأدبية.

وأسباب شغف هؤلاء العلماء بهذه الأمثال والحكم، تعود إلى عاملين:

الأول: لغوي وأدبي، فهي تُعَدُّ شاهداً لغوياً يصلح للاستشهاد به في قضايا اللغة والنحو، وفي الوقت ذاته تُعَد فناً من فنون القول الأدبي النثري، الذي يَتَّصِف بالإيجاز والتكثيف والبلاغة، ولهذا دُرِس ضمن فنون القول الأدبي، يقول الأستاذ أحمد أمين عن الأمثال إنها: (نَوْع من أنواع الأدب، يمتاز بإيجاز اللفظ وحسن المعنى، ولُطْف التشبيه، وجودة الكتابة، ولا تكاد تخلو منها أُمَّة من الأمم، ومَزِيَّة الأمثال أَنَّها تَنْبُع من كل طبقات الشعب)[2]، وإن كنا نوافق تماماً على ما قاله الأستاذ أحمد أمين، إلا أن ثمة اعتراض على كلمتي (جودة الكتابة) والتي اعتبرها من خصائص المَثَل، والأفضل أن يقال (جودة الصياغة)، لأن المَثَل أو الحكمة في

(1) أشكال التعبير في الأدب الشعبي للدكتورة نبيلة إبراهيم ص 138.

(2) قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية لأحمد أمين ص 61.

أساسها من الأدب الشفهي الذي تَدَاوَلَتْه الألسنة قبل أن يُدَوَّن، فلذلك لا يرتبط بخصائص الكتابية، حتى ولو كُتِب وسُجِّل في كتاب.

والعامل الثاني: الذي أَدَّى إلى اهتمام العلماء بالأمثال: هو عامل اجتماعي وثقافي وحضاري، وذلك لأن تلك الأمثال والحكم تَحْمل في طياتها تجارب الحياة، فهي مُعِينة على تَفَهُّم وتَبَصُّر أحوال الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة، ويُعْتَبر المَثَل - خاصة ما يرتبط بقصة أو حكاية - أُنْمُوذجاً أو وثيقة يمكن أن يَسْتَنِد عليها المؤرخ والأديب في التعرف على بعض خصائص المجتمع، الذي ظهر فيه هذا المَثَل أو تلك الحكمة، وذلك لأن تعارف الناس على استخدامها هو نوع من الاعتراف الضمني بتطبيق أو معايشة هذا المثل في واقع الحياة.

فهذه الأمثال مُمَثلة في الحقيقة لواقع الناس الاجتماعي والثقافي والحضاري، وقد أدرك القدامى الذين أَلَّفوا في كُتُبِ الأمثال والحِكَم هذه القضية، ولهذا يقول المَاوَرْدِيِّ في كتابه (أدب الدنيا والدين): (الأمثال مُسْتَخْرَجة من أحوال المُتَمَثِّلين بها، فَبِحَسَبِ ما هُمْ عليه تَكونُ أمثالهم)[1]، ثم يتحدث الماوردي عن أثر هذه الأمثال وأهميتها وشروط صياغتها والاستدلال بها، فلها من التأثير ما ليس للكلام المرسل أحياناً، لأنها تُظهر المعنى، وتوضح الشاهد.

وقد حَفِلَتْ كُتُب التوحيدي بهذا الفن الأدبي وهو الأمثال والحِكَم، وكان ذلك منهجية مقصودة من التوحيدي غرضها تعليمي وأدبي، ولهذا يَعِيبُ على أحدهم أنه أورد خبراً دون أن يُوَشحه بِمَثَلٍ أو يُقَويه بشاهد، يقول: (هذا غريب جداً، وَلَيْتَهُ وَصَلَهُ بِشَاهِدٍ أو حَدِيثٍ أو مِثَالٍ أو كِتَاب، فليس كُلُّ مُرْسَلٍ مَقْبولاً، ولا كُلُّ عارضٍ ثابتاً، ولولا الشَّاهِد والمَثَل، وَقَفَتْ الرِّواية، وانتهى العلم، وسَقَطَ التَّفاضل)[2].

---

(1) أدب الدنيا والدين للماوردي ص 247.

(2) البصائر والذخائر 7/ 168.

والتوحيدي يقف في مواضع كثيرة على ما قاله العرب، وسَمِعه منهم، أو نَقَلَه من كتاب، مثال ذلك قوله: (العَرَب تقول: إذا كان الليل فاخْفِضْ، وإذا كان النهار فانْفُضْ)، ثم يفسر هذا المثل بقوله: (لأن الصوت بالليل يَسْرِي، وأما بالنهار فَتَبْعد الجِهات منه)[1]، ويقول: (والعَرَبُ تقول في أمثالها: الغِرَّةُ تَجْلِبُ الدِّرَّة، أي مع النقصان تُؤْمَل الزيادة، من قولك غَارَتْ الناقة إذا انقطع لَبَنُها) وغيرها من أمثال قالتها العرب[2].

والتوحيدي لا يقتصر على ذكر المقولات أو الأمثال والعبارات الفصيحة التي يرددها الأعراب والبلغاء، بل يذكر بعض أمثال العامة، وبعد أن أورد عدداً من أمثال العامة يبرر لذلك بقوله: (وقال لنا عليُّ بن عيسى النحوي مرةً، قال ابن الأخشاد: أَمْثالُ العامة تُحْكَى)[3]، وقد تعرضنا فيما سبق لموقف التوحيدي من رواية نوادر وكلام العامة، وهو موقف تسجيلي اجتماعي يضاف إلى مقاصده اللغوية والفنية.

وهكذا قدم التوحيدي من خلال هذا الكم الكبير من الأمثال والحكم والمقولات التي تحدث بها العرب، وتفسيره لها لغوياً وأدبياً واجتماعياً، قدم زاداً وفيراً للأدباء والبلاغيين والنقاد، ليستطيعوا أن يحتكموا إليها في تفسيرهم أو إبداعهم أو نقدهم للنصوص الأدبية التي تحمل مثل هذه الأمثال والحكم والمقولات، وقريب من هذا المعجم معجم آخر اهتم به التوحيدي وهو معجم المجازات والاستعارات التي قالها العرب أو التي يمكن أن يستخدمها الأديب ويتعرف عليها النقاد.

*** 4- المعجم الرابع من المعاجم: معجم المجازات البلاغية:

وهذا النوع قريب من معجم المقولات والأمثال التي تكلمنا عنها فيما سبق،

(1) البصائر والذخائر 3/ 25، 27، 1/ 43، 6، 247.. وغيرها الكثير.

(2) المصدر السابق 1/ 43.

(3) السابق نفسه 4/ 86 - 87.

وهو ما يمكن أن نسميه معجم الاستعارات والمجازات، وهو اهتمام بلاغي وأدبي من التوحيدي بما يمكن أن تُسْتَعمل فيه الكلمة أو العبارة على وَجْه المجاز، وليس على وجهها الحقيقي.

وهذا النوع من المعاجم يظهر لدى القدامى في ثلاثة أشكال:

الأول: هو المعاجم والمؤلفات المتخصصة في هذا الجانب وهي قليلة، وعلى رأسها (أساس البلاغة) للزمخشري ت 538هـ الذي بَنَى معجمه على مقومات أخرى تختلف كلياً عن المعاجم السابقة له (فالميدان تحول من اللغة إلى البلاغة)[1]، ومن ظواهر الاختلاف أيضاً بين عمل الزمخشري وغيره، أن الوحدة المعجمية عنده ليست الكلمة، وإنما التركيب من كلمتين أو أكثر، يعني اهتمامه بالعبارة وليس بالكلمة (وليس كل عبارة مركبة، وإنما العبارة التي لها مركز ممتاز في عالم اللغة والأدب، فيورد الألفاظ في استعمالاتها العربية البليغة، ولا يأتي بها مفردة عارية عن التركيب غالباً)[2]، والزمخشري يعلن منهجه في مقدمة كتابه، ويؤكد أن معجمه مُسْتَقى من نماذج عربية يستخدمها العرب.

ومن الكتب المتخصصة في المجازات البلاغية كتاب (المجازات النبوية) للشريف الرضي 406هـ، وهو كتاب اهتم بتعقب ما جاء في أحاديث النبي محمد ﷺ من مجازات لغوية وبلاغية، وإن كان الكتاب لا يُعَد من المؤلفات المعجمية.

والشكل الثاني: هو ما جاء في المعاجم اللغوية العامة، حيث اهتم بعض علماء المعاجم بِذِكْر ما قد يرتبط بالكلمة من مجازات، وهذا ما فعله أحمد بن فارس ت 395هـ فالمواضع كثيرة في مقاييس اللغة، التي ذكر فيها مجاز الكلمات التي يبحثها، وهذا ما فعله أيضاً الزَّبِيدي ت 1205هـ في (تاج العروس) في مواضع كثيرة جداً من معجمه، التي تُعَدُّ بالعشرات بل بالمئات في معجمه، حيث يُعَقِّب في نهاية شرح كل كلمة بما ورد فيها من مجاز.

(1) المعجم العربي نشأته وتطوره للدكتور نصار 2/ 690.

(2) المرجع السابق 2/ 691.

obeikandl.com

والشكل الثالث: هو ما ورد في كُتُب اللغة والبلاغة والأدب من ذِكْر تشبيهات واستعارات ومجازات استخدمها العرب فعلياً، والأمثلة في ذلك أكثر من أن تحصى..

وقد وجد هذا النوع من البحث المعجمي اهتماماً لدى التوحيدي، فهو في بعض المواضع يَنْحو منحىً بلاغياً بِذِكر الاستعارات التي تتعلق بالكلمات والعبارات، ثم يذكر ما يشبهها من عبارات أخرى، فهو مثلاً يفسر معنى النَّشْر في اللغة، ثم يقول: (والمَنْشُور في كلام الكُتَّاب استعارة، إذا كَتَبوا أَمْراً في كتاب، وجَعَلوه حُجَّة أو تذكرة أو طلاقاً)[1]، أو قوله في كلمة الذَّوْب: (ويقال: ذَابَ لِي على فُلانٍ حَقٌّ، أي وَجَبَ، ولَعَلَّه استعارة)[2]، ويقول: (أما الحَزُّ فهو القَطْع، يقال: حَزَّ يَحِزُّ حَزّاً، وليس فِي فُلانٍ مَحَزٌّ على الاستعارة..، وحزازة النفس كأنها تَقْطَعُ الكَبِدَ بِالحَسْرَة، والشاعر يقول: وتَبْقَى حَزَازَتُ النُّفُوسِ كَما هِيَ..)[3].

ويقول: (ويُقَالُ في مَجَاز كلام الكُتَّاب وعن العرب: شَمَّرَتْ الحربُ عن ساقها، وكَشَّرَتْ عن نواجذها، وهي جَمْعُ ناجذ)[4]، ومن ذلك قوله في استعارة (خَوَى نَجْمُه)، التي يفسر كلماتها ثم يمضي بتعقب الاستعارات المشابهة لها، وذلك من خلال شرحه لأبيات أنشدها الأصمعي، يقول فيها:

عَامٌ يُرَى الأُفُقُ بِهِ مُغْبَرَّا ... قَدْ أَصْبَحَ الضُّرُّ بِهِ مُفْتَرَّا
وأَوْغَلَ الزَّارِعُ فِيهِ شَرَّا ... وَأَبَتْ الحَلُوبُ أَنْ تَدِرَّا
وَمَوَّتَتْ فِيهِ الخِشَاشُ طُرَّا ... فَكُلُّ جُحْرٍ قَدْ خَوَى واقْفَرَّا[5]

فيقول التوحيدي مفسراً معاني كلمات الأبيات، ومستخرجاً من عبارة (خَوَى واقْفَرَّا) عدداً من الاستعارات والمجازات التي تستخدمها العرب، يقول: (وأما قوله

(1) البصائر والذخائر 5/ 78.
(2) المصدر السابق 5/ 81.
(3) السابق نفسه 5/ 139.
(4) نفسه 5/ 79.
(5) نفسه 1/ 104.

obeikandl.com

خَوَى وأَقْفَرًا: خَوَى مَعْنَاه خَلا..، وخَوَى نَجْمُهُ - في الاستعارة - كقولهم رَكَدَتْ رِيحُه، وبَاحَ مِيْسَمُه، وكَبَا جَوَاده، وخَمَدَ ضِرَامُه، ونَضُبَ ماؤه..)[1].

ثم يقول معقباً على هذه الاستعارات، أن العرب قد قالت العبارة في البداية ثم جاء من نَسَج على منوالها من أرباب البلاغة، فصارت هي الأخرى مثلاً يقال في هذا الموقف، فالعبارة الأولى التي ذكرت في أبيات الأصمعي (خَوَى واقْفَرًا) قد استدعت المَثَل الذي قالته العرب وهو (خَوَى نَجْمُه)، ثم ما جاء بعد ذلك هو من باب الاستعارات التي استخدمها البلغاء وصارت مثلاً، يقول التوحيدي: (ونحو ذلك مما يتصرف فيه أرباب صناعة البلاغة، ويَطْبَعُونه في طابع كلام العرب، ويَنْسِجُون على منوالهم، بعد التَّمَكن من طرائقهم، والتَّشَبه بخلائقهم، وليس لِمَنْ لَمْ يكن ذا مهارة في هذا، أنْ يَتَعرض لشيء منه، فإِنَّهُ يَصيرُ على صِيرِ أَمْرٍ ما يُمِرُّ ولا يُحْلِي)[2].

فالتوحيدي يؤكد على أن من أراد أن يصوغ مثل هذه الاستعارات عليه أن يتمكن من طرائق العرب ويتشبه بأخلاقهم حتى تصير هذه الاستعارة مثلاً يردده الناس، أما الذي لم يتمكن من ذلك فهو الذي لا فائدة منه، فلا هو يَجْلب الحلاوة ولا هو يجلب المرارة، وهذه العبارة الكاشفة من التوحيدي تُظْهر غَرضه الأدبي والبلاغي والنقدي من إيراده لِمِثْل هذه التشبيهات والاستعارات والمجازات، فهي نماذج للمبدع من ناحية وللناقد الخبير من ناحية أخرى، وبدون الإلمام بها يضيع ركن من أركان بناء الأدب.

وهذا ما فطن له الجاحظ قديماً وذكره في كتابه الحيوان، حيث يقول: (فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، ومَوْضِعُ كلامٍ يَدُلُّ عندهم على معانيهم وإراداتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أُخَر، ولها حينئذٍ دلالات أُخَر، فَمَنْ لم يَعْرِفْها جَهِلَ تأويل الكتاب والسُّنَّة، والشاهد والمَثَل، فإذا نَظَر في الكلام وفي ضروب من

---

(1) البصائر والذخائر 1/ 107.

(2) المصدر السابق 1/ 107 - 108.

العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن هَلَكَ وأَهْلَك)[1]، فالجاحظ يجعل هذه المجازات والأمثال التي عرفت عن العرب أداة للإبداع الأدبي من ناحية وأداة للعلم بالأدب ونقده من ناحية أخرى، ومن لم يكن لديه اطلاع عليها هَلَك وأَهْلَك، ومن الملفت أن عبارة التوحيدي الأخيرة تتطابق مع عبارة الجاحظ، وكأن التوحيدي قد تأثر بالجاحظ في هذا الموضع.

***** معجم خامس: وهو معجم خاص بالغريب من الكلمات:**

ودراسة الغريب أو المفردات الغريبة ظهرت منذ وقت مبكر لدى العرب القدامى، فمن المقرر أن الكلام عامة على نوعين:

أحدهما: الكلام الواضح الذي لا يحتاج إلى تفسير.

والثاني: الغامض أو المُشْكِل الذي يحتاج إلى إزالة غرابته بنوع من التوضيح والتفسير، إلا أن الاهتمام بدراسة الغريب كان أسبق ظهوراً في مجال الدراسات القرآنية وعلوم الحديث، فقد امتدت دراسة الغريب إلى العناية بغريب الحديث وغريب القرآن، وتتابعت مؤلفات اللغويين والمفسرين في هذا النوع وكثير منها قد ضاع خاصة المؤلفات الأولى.

على أن أكثر ما يميز هذه الكتب السابقة أن ترتيبها جاء وِفْقاً لترتيب السور والآيات في القرآن، لكن هناك نوع آخر (هو الذي يقوم على ترتيب الغريب ترتيباً هجائياً، مُتَّخِذاً النظام الألفبائي للكلمات، وقد وَضَع أصحاب هذا الأسلوب الترتيب المعجمي أمام أعينهم)[2]، ومن أهم هذه المعاجم (التِّبيان في غريب القرآن) لأبي بكر السِّجِسْتَاني ت 330هـ، ثم جاء أبو عبيد الهَرَوِي ت 401هـ فأَلَّف (كتاب الغريبين غريب القرآن والحديث)، وبعده جاء الرَّاغِب الأصفهاني ت 502هـ، فَأَلَّف كتابه (المفردات في غريب القرآن)، وظهرت كتب الغريب المختصة بقضايا

---

(1) الحيوان للجاحظ 1/ 153 - 154.

(2) معاجم غريب القرآن مناهجها وأنواعها ص 1002.

اللغة جنباً إلى جنب مع غريب القرآن وغريب الحديث، ومنها كتاب (الغَريب المُصَنف) لأبي عبيد القاسم بن سلَّام

وقد قوي الاهتمام بغريب اللغة في العصر الأموي، وارتبطت دراسته باللغة والأدب (إذْ يَكْثُر الغريب في الشعر عند الطِّرِمَّاح، والكُمَيْت، وذي الرُّمَّة، وشعراء النقائض عامة، وفي الرَّجَز عند رُؤْبَة والعَجَّاج، وفي الخطابة عند الحَجَّاج، وزياد والحِزْب الأموي عامة، وفي الكتابة عند يَحْي بن يَعْمُر، أي نستطيع أن نقول في معظم فروع الأدب الأموي عدا الغزل الحجازي)[1]، حتى أن الأدباء قد لهجوا بالغريب وفاخروا به في نصوصهم، وفي المقابل سارت حركة رصد الغريب في أكثر كتب اللغة والأدب التي تحدثت عن هؤلاء الشعراء والخطباء وغيرهم ممن استخدموا الغريب.

ومن الملاحظ أن التوحيدي قد ذكر مصطلح (الغريب) بأربعة مفاهيم:

الأول: مفهوم نفسي واجتماعي وهي يعني الاغتراب عن الأهل والوطن، وهذا لا يدخل ضمن سياق تلك الدراسة.

والمفهوم الثاني: هو مفهوم لغوي معجمي ودلالي، ويقصد به المهجور والمتروك والنادر في الاستعمال من الألفاظ، وهذا هو مدار الأمر في أكثر ما استخدمه التوحيدي وعامة اللغويين، يقول التوحيدي: (ولن يَتِمَّ ذلك حتى يُجَنِّبه غريب اللفظ وَوَحْشِيَّه، ومُسْتَكْرهه وبَدَوِيَّهُ)[2].

والمفهوم الثالث: مفهوم لغوي أصولي يفاضل فيه بين الألفاظ من ناحية السماع والقياس، فالغريب في هذا المفهوم يعني المخالف للسماع، حتى ولو لم يكن مهجوراً، فهو يَذْكر بعض الصيغ التي تأتي غريبة، ويقول: (والْتَاثَتْ الدَّابَةُ أيْ كَلَّت، والدَّابَة تُذَكَّر وتُؤَنث، والتذكير غريب)[3]، ويقول في موضع آخر عن جمع

(1) المعجم العربي نشأته وتطوره للدكتور حسين نصار 1/ 28.

(2) البصائر والذخائر 3/ 10.

(3) المصدر السابق 2/ 72.

شِتَاء بأَشْتِية: (هكذا قال ثَعْلب، وأَشْتِيَةٌ في جَمْع الشتاء غريب، وإن كان كثير النظير، وباب الجمع لا أساس له ولا قياس عليه)[1].

والمفهوم الرابع: مفهوم لغوي يتعلق بالنقد اللغوي للمَرْوِيات والأخبار، ويعني به غرابة هذه الأخبار والمرويات وعدم موافقتها لما هو مألوف[2]، فهو هنا يتحدث عن غرابة الرواية أو الخبر والمعنى المتضمن فيها.

والتوحيدي كان على اطلاع واسع بهذه الحركة اللغوية والأدبية التي تخص الغريب في اللغة، بدليل أنه تكلم عن الغريب في كتبه وذَكَر له النماذج والشواهد، وبدليل آخر أنه كان ينقل من بعض كتب الغريب السابقة عليه، وعلى رأسها كتاب الغريب المصنف وغريب الحديث لأبي عبيدة[3]، ولهذا يَسْتَشْهِد به وينقل عنه كثيراً.

وسوف نتعرض في سياق هذه الدراسة لموقف التوحيدي من استخدام الغريب في النص الأدبي وفي اللغة عموماً، وذلك عند الوقوف لاحقاً في هذا الفصل على المستوى الدلالي لديه، وذلك لأن التوحيدي قد تناول قضية الغريب من ثلاثة نواحي:

الأولى: ناحية تنظيرية يتحدث فيها عن الغريب وأثر استخدامه في النص الأدبي.

والثانية: ناحية تطبيقية من خلال ما مارسه من نقد تطبيقي على بعض النماذج الشعرية التي وقف فيها على بعض الغريب، وهاتان الناحيتان سنطرحهما عند الحديث عن المستوى الدلالي.

والناحية الثالثة: استقصائية تميل إلى الرصد المعجمي حيث يتعقب فيها

(1) البصائر والذخائر2/ 120.

(2) المصدر السابق 8/ 67.

(3) السابق نفسه 7/ 246.

الكثير من كلمات غريبة، يقوم بتفسير بعضها تفسيراً لغوياً، ويذكر البعض الآخر على سبيل الاستشهاد.

فعلى الرغم من موقفه الرافض لاستخدام الغريب والإفراط فيه كما سنرى فيما بعد، نراه يهتم بمثل هذه الكلمات، وذلك من منطلقين: منطلق تعليمي وتثقيفي يهدف إلى تعليم القارئ معاني الكلمات الغريبة، فهو يقول بعد أن وَقَف على بعض الغريب، ويبرر لهذا الوقوف على الغريب: (.. هذا من الغريب المتروك لِثِقَلِه، وإنَّما آتِي به مع غيره كالمازج خمراً بماء، فإن الشيء يُظْهِر حُسْنه الضِّد)[1]، ويقصد التوحيدي هنا بالضد أي اللفظ المألوف في مقابل اللفظ المتروك والثقيل، وفي هذه العبارة يبين التوحيدي معياراً من معايير الغريب، وهو أن يكون اللفظ متروكاً مهجوراً وثقيلاً على السمع.

وثمة منطلق أدبي ونقدي يهدف من خلاله التوحيدي إلى وضع هذه الكلمات الغريبة والمتروكة والثقيلة تحت مجهر النقد الأدبي من حيث مناسبتها أو عدم مناسبتها للنص، حتى تتدرب الأذواق الأدبية على استبشاعها والنفور منها، وهو ما جعله يعيب بعض الشعراء من اهتمامهم بالغريب على حساب فنية الشعر، يقول عن الشاعر البديهي المعاصر له: (.. ولكن كان يَجْعَل إصابته في حِفْظِ العَروض، وعَقْد القافية، وإقامة الوزن، ورواية اللغة، وحفظ الغريب المُصَنَّف، إعجاباً بِنَفْسِه، ويَتَدَرَّع به على الناس، مُتَذَرِّباً بِبَذَاءٍ وسَفَهٍ)[2].

والكلمات الغريبة مبثوثة في كتب التوحيدي يقف علي بعضها لغوياً، ويذكر أمثلة كثيرة عن معاني كلمات غريبة مختلفة سأله عنها الوزير ابن سعدان مثل معنى (جُشَم)، و(الحِمْحِم والخِمْخِم) ومعنى (عَارِضَا الرَّجُل)، و(الشَّاكِد)، و(الذَّوْد)، والفرق بين (القَبْصِ والقَبْضِ)، ومعنى (الإِلُّ)، و(آمَ الرَّجُل)، ومعنى (المَنَاحِيب

(1) البصائر والذخائر 1/ 143.

(2) المصدر السابق 1/ 145 - 146.

والمَنَاخِيب)، أو معنى (امرأة عروب)، ومعنى (الضَّهْيَاءُ) و(المَنْدَلِي المُطَيَّر)[1].

وهو هنا في الأمثلة السابقة يقف على معنى الغريب ككلمة مفردة، لكنه في مرات أخرى يقف عليها من خلال كلام أو نص أدبي، مثل ما ذكره من معنى (كَأْسٌ أُنُف) ومعنى (النَّشِيل)[2]، حيث أورد أبياتاً للشاعر لقيط، يقول فيها:

إِنَّ الشِّوَاءَ والنَّشِيلَ والرُّغُفْ والقَيْنَةَ الحَسْنَاءَ والكَأْسَ الأُنُفْ
لِلطَّاعِنِينَ الخَيْلَ والخَيْلُ قُطُفْ

ومن ذلك أنه أورد أبياتاً أنشدها أعرابي، يقول فيها:

كَفَى لَأْمَةً بِالمَرْءِ واللهُ عَالِمٌ وَعْنَدَكَ مِنْ عِلْمِ الكِرَامِ يَقِينُ

ثم بدأ التوحيدي يفسر دلالات الكلمات محدداً مواضع الغريب في بعض هذه الكلمات، يقول: (يُريدُ بِاللأَّمْةِ اللُّؤْم، وهذا اللفظ غريب..)[3].

ويورد بعض الكلمات الغريبة، في قائمة من الكلمات المهجورة التي كان يتباهى بها الصاحب بن عباد، لكنه لا يذكرها من أجل تفسيرها والوقوف على معناها وإنما ليشعر القارئ بمدى اهتمام الصاحب بهذا الغريب[4]، ويذكر قائمة أخرى مما قاله الصاحب ابن عباد من كلمات غريبة، فابن عباد بحسب ما يرويه التوحيدي يفاخر بمعرفته مثل هذه الألفاظ الغريبة، ويطالب الأديب أن يعرفها[5]، وهي قائمة طويلة ممتدة إلى صفحات.

ويورد كذلك بعض الحكايات والنوادر التي امتلأت بالغريب من ذلك قوله: (كان لَقِيطُ رَاويةَ أَهْلِ الكوفة، قال: تَقَدَّم رَجُل من التُّجار إلى العُريان ابن الهَيْثم، كان التاجر فَصيحاً صاحبَ غَريبٍ، ومعه خَصْم، فقال التاجر: أَصْلَحَكَ الله، إِنِّي

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 191 – 198.
(2) المصدر السابق 3/ 101.
(3) البصائر والذخائر 1/ 37.
(4) أخلاق الوزيرين ص 258 – 259.
(5) المصدر السابق ص 482 – 484.

ابْتَعْتُ من هذا عَنْجَداً واسْتَنْسَأْتُهُ شَهْراً أُؤَدِّيه مُيَاوَمَةً، ولم يَنْقَضِ الأجلُ، ولقد أَدَّيْتُ بعض حَقِّه، فَلَيْسَ يَلقاني في لَقَمٍ إلا فَثَأَنِي عن وجهي، وأنا مُهَيِءٌ مالَه إلى انقضاء الأجل، فقال له العُرْيان: مَنْ أنت؟، قال: رَجُل من التجار، قال:. تتكلم بهذا الكلام؟، ضَعُوا ثيابه، فَأَهْوتَ الشُّرَط إلى ثيابه، فقال: أَصْلَحك الله إِنَّ إزاري مُرَعْبَل، فضحك العريان، وقال: لو تَرَكَ الغريب في مَوْضعٍ لَتَرَكه ها هنا، خَلُّوا عنه)[(1)]، وهي نادرة تدل على أن هناك من العرب من كان يستخدم الغريب طبعاً لا تكلفاً ولا تصنعاً، وبذلك ندرك أن الغريب قد يكون مسألة نِسْبِية في وقت من الأوقات وفي بيئة من البيئات، فما ذكره هذا التاجر أو غيره من البدو والأعراب من كلمات غريبة كانت تخرج منهم على السليقة والفطرة لأنها مألوفة لديهم ومستخدمة، أما الغريب المتصنع والذي يشين اللفظ ويحط من قيمته الفنية فهو المرفوض لدى التوحيدي ولدى الكثير من علماء ونقاد العرب القدامى.

وننتقل إلى نوع آخر من المعاجم غير المباشرة التي اهتم بها التوحيدي وأولاها عنايته وذكرها في بعض كتبه ومؤلفاته، وهو المعجم الحضاري الذي يرصد كلمات تخص حياة الناس ومعاشهم في زمان ومكان معين.

***** المعجم السادس: وهو خاص بالواقع الاجتماعي والثقافي والحضاري:**

والمعاجم والمؤلفات التي تتناول مظاهر الحياة من إنسان ومكان وحيوان وطبيعة، ظهرت أيضاً لدى العرب القدامى منذ وقت مبكر في شكل رسائل صغيرة ثم مؤلفات كبيرة ومتخصصة، ترصد أسماء بعض الحيوانات وصفاتها وخصائصها، وطبيعة خلق الإنسان وصفاته الشكلية وخصائصه الاجتماعية وما يستخدمه من أدوات، إضافة إلى رصد بعض الأماكن والبلدان والتعريف بخصائصها الطبيعية والجغرافية ومظاهر الحياة فيها.

فظهر كتاب (الحشرات) لأبي عمرو بن العلاء ت 145هـ، وكتاب (الخيل) و(خَلْق الإنسان) للنضر بن شميل ت 204هـ، وكتاب (النحل والعسل) و(الخيل)

(1) البصائر والذخائر 9/ 74 - 75.

و(خَلْق الإنسان) لأبي عمرو الشيباني ت 206هـ، وكتاب (الحيات والعقارب) و(خلق الإنسان) و(الزرع) و(الإبل) و(الحمام) لأبي عبيدة ت 210هـ، وكتاب (النحل والعسل) و(الخيل) و(خَلْق الإنسان) و(مياه العرب) و(جزيرة العرب) و(الدارات) و(الأنواء) و(الأثواب) و(الإبل) و(الشاة) و(الوحوش) و(الأخبية والبيوت) للأصمعي ت 213هـ، وكتاب (المياه) و(الإبل والشاة) و(خلق الإنسان) و(المطر) و(النبات والشجر) لأبي زيد الأنصاري ت 215هـ، وكتاب (الذباب) و(الخيل) و(صفة النخل) و(النَّبْت والبَقْل) و(النبات) لابن الأعرابي ت 231هـ، وكتاب (الحيوان) للجاحظ ت 255هـ، وكتاب (الخيل) لابن الأنباري ت 304هـ، وكتاب (الخيل) للزجاج ت 310هـ، وكتاب (الجراد) للأخفش الأصغر ت 315هـ، وصولاً إلى كتاب (حياة الحيوان الكبرى) للدميري ت 808هـ وغيرها الكثير.

واهتم العرب بتخصيص كتب ومؤلفات للتعرف على البلدان والأماكن والمواضع وأسمائها وخصائصها، حيث نُسِب إلى الجاحظ ت 255هـ تأليفه لكتاب بعنوان (البلدان) أو (خصائص البلدان)، وما ألفه ابن حَمْدَويه الهَرَوي ت 255هـ في كتاب (الجبال والأودية)، وأبو سعيد السُّكَّري ت 275هـ في كتاب (المناهل والقرى)، وأبو حنيفة الدِّينَوري ت 282هـ في كتاب (البلدان)، وأحمد بن فارس ت 395هـ في كتاب (دارات العرب)، ومروراً بأبي عُبيد البَكْري الأندلسي ت 487هـ في كتاب (معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع).

والزمخشري ت 538هـ في كتابه (الجبال والأمكنة والمياه)، وَنَصْر الفَزَاري ت 560هـ في كتاب (أسماء البلدان والأمكنة والجبال والمياه)، وصولاً إلى ياقوت الحموي ت 626هـ في (معجم البلدان)، وهو مرتب حسب أسماء البلدان وحروفها، إضافة إلى كتب رحلات الجغرافيين العرب، مثل ما كتبه المسعودي ت 346هـ في (مروج الذهب)، والمقدسي ت 380هـ في كتابه (أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم)، والبيروني ت 440هـ في (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مقبولة)، والإدريسي ت 560هـ في كتابه (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق)، وصولاً

إلى ابن بطوطة ت 779هـ في كتابه (تُحْفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار)، ولا ننسى أن المعاجم وكتب اللغة الأخرى قد عقدت فصولاً وأبواباً لتناول هذه المظاهر الحياتية، فهذه الكتب والمعاجم الكثيرة والمتنوعة كانت كفيلة بتصوير وتسجيل وتوثيق البيئة العربية والإسلامية بكل ما تحتويه من مظاهر عمرانية ونباتية وحيوانية وكل ما يتعلق بحياة الإنسان فيها.

وقد كان التوحيدي - كما مر التأكيد عليه كثيراً - صاحب حِس تسجيلي وتوثيقي، يلتقط كل ما يدور حوله من مظاهر الحياة ويسجلها، سواء ما كان في البيئة العربية والإسلامية عامة أو العراقية على وجه الخصوص، وهو لهذا قد انشغل بوصف مظاهر الحياة العربية في عصره وما قبل عصره، من خلال رصده للكلمات التي كان يأتي على شرحها، فهو يتعقب الكلمة التي يريد أن يُفَسر معناها، فيقف على ما لها من سياق اجتماعي أو حضاري، ففي تفسيره لكلمة (الأَفْلاَء)، يقول: (والأَفْلاء: جمع فَلُوٍّ، ولا تقل: فَلْوَاً، ويقال إنه قيل له فَلُوٌّ لأنَّه افْتَلَي عن أُمِّه، أي أُخِذَ وقُطِع، ومنه يقال: فَلَيْتُ رَأْسه بالسيف، والفَوَالِي: نِساءٌ يَفْلِين ثِيَابَهن، ويَطْلُبْن هَوَامَّ أبدانهن، يقال: تَفَلَّى فُلانٌ وتَفَلَّت المرأة، وفَلَّتْ الأمُّ رأسها، وفَلَّت رأسها، والفَلُّ: القَومُ المُنْهزمون، والفُلُولُ: آثارٌ في السِّيوف من طُول الضِّراب، وإيَّاه عَنَى الشاعر:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنَّ سُيُوفَهُم   بِهِنَّ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الكَتَائِبِ)(1)

وقد ورد منه نماذج مختلفة في أكثر من موضع من كُتبه يتحدث فيها عن كلمات خاصة بالإبل، من ذلك قوله: (قال: الذَّود؟ ما قَدْرُ عَدَدِه من الإبل؟)، ثم تحدث عن أسماء الإبل عند كل مرحلة عمرية، فإذا (بَلَغَتْ العشرين أو قاربت فهي قِطْعَة وصُبَّة وفِرْقَة وصِّرْمَة حتى تبلغ الثلاثين والأربعين، ثم هي حُذْرَة وعَكَرَة وعَجْرَمة حتى تبلغ مائة. . . .)(2) وهكذا يتعقب أسمائها في مراحلها المختلفة،

(1) البصائر والذخائر 8/ 128 - 129.

(2) الإمتاع 2/ 193.

وكذلك ما ذكره من أسماء الذكر والأنثى من الحيوانات، ثم حديث عمن سُمِّي من الناس بأسماء الحيوانات[1]، ويدخل ضمن هذا المعجم المهتم برصد ما يتعلق بحياة الناس وحضارتهم، ذِكْر بعض المدن والأماكن والتعريف بها، ومن ذلك ما ذَكَره من أبيات لأحدهم، يقول فيها:

أَلَا لَيْتَ قَبْرَاً بَيْنَ أُدْمَى ومُطْرِقٍ يُحَدِّثُهُ عَنِّي الأَحَادِيثَ خَابِرُ

فيُعَلِّق التوحيدي على الأبيات بتوضيح أن (أُدَمَى ومُطرِق: غَدِيران بين فَدَك وبلاد طَيء)[2]، ومن ذلك قوله: (والنَّقِيعُ: مَوْضع بالمدينة أَحْمَاه عمر بن الخطَّاب لِخَيْل المسلمين، خِلاف البَقِيع بالباء)[3].

ولا ننسى كتابه (الرسالة البغدادية) الذي استطاع من خلاله أن يرسم ملامح مدينة بغداد بكل ما كان يموج بها في عصره، فقد رسم ملامح هذه المدينة من خلال ذِكْر أسماء أحيائها ومناطقها، وما تميزت به، فَذَكَر أسماء الأسواق، وأسماء الأنهار المعروفة وغير المعروفة، وأسماء مساجدها وجوامعها، وأسماء أصحاب المهن وأنواع المأكولات، والملبوسات والفُرش وما يتعلق به، وحتى أسماء العطور والبخور وأنواعها، وأسماء الجواري والقيان والمغنيات وأوصافهن وما يتعلق بهن، وكذلك المُغَنِّين من الرجال، بل وأنواع المراكب والسفن وأسمائها.

ووصَلَ الحال بالتوحيدي إلى ذِكْر بعض العبارات البذيئة والمُغْرقة في البذاءة، والتي تتناول ما يَتَدَاوَله الناس في أسماء أو عبارات سوقية مبتذلة وفاحشة، ورَصْدُ التوحيدي لهذه المفردات يَدْخل ضمن ما يمكن أن نسميه المعجم الحضاري، الذي يُعْنى بصور الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في بغداد أو في غيرها من المدن الإسلامية، وفي الحقيقة فقد خَلَت أكثر المعاجم العربية القديمة مِنْ مِثْل هذه العبارات والأسماء والمقولات السوقية والبذيئة، التي تُجَسد

(1) البصائر 7/ 88.
(2) الإمتاع والمؤانسة 2/ 29.
(3) المصدر السابق 3/ 13.

تلك الحياة الاجتماعية الواقعية لعامة الناس بكل صورها، ومن هنا نحس بتفرد التوحيدي وتميزه في طَرْح هذا الجانب الاجتماعي للغة، الذي يخالف الفصاحة اللغوية ومعياريتها من ناحية، وربما يخالف القيم المثالية الأخلاقية المعيارية أيضاً من ناحية ثانية، وهذا العمل من التوحيدي يفيد بلا شك تاريخ اللغة وكذلك تاريخ الأدب، من خلال الاطلاع على جوانب من حياة الناس وعامتهم، وهو ما لا يوجد في الكتب الأخرى.

ومن المؤكد أنَّ تَنَاول التوحيدي للمستوى الصوتي للكلمة - كما مر بنا - وبَحْثَه في كيفية صدور الصوت اللغوي، ودراسة بعض أعضاء النطق وصفات وخصائص بعض الحروف والأصوات، وتأثير ذلك على ثِقَل الكلمة أو خِفَّتها وقَبول المستمع لها أو نُفُوره منها، إضافة إلى ما تناوله في المستوى المعجمي، من خلال تَغْطِيته لكل جوانب العمل المعجمي كافة، مِنْ لغوية تبحث في معنى الكلمة المعجمي، ودراسة للغريب، ودراسة للأمثال والحكم والمجازات والاستعارات، إضافة إلى ألفاظ الحضارة وواقع الحياة الاجتماعي، كل ذلك يُمَثِّل حَجَر الزاوية في النقد اللغوي، وتفسير النص وإضاءته من كل جوانبه، وبقي أن نتناول المستويات اللغوية الأخرى التي طرحها التوحيدي في سياق نقده اللغوي، ومن هذه المستويات ما يخص بنية الكلمة وصيغتها وهو المستوى الصرفي.

***** ثالثاً: المستوى الصرفي البنائي:**

إن أهم ما تتميز به العربية هو أنها لغة اشتقاقية (تَصُوغ للمعاني المختلفة أَبْنِية متنوعة من المادة الواحدة)[1]، وقد أدرك القدامى أهمية علم التصريف والدور الذي يقوم به، ولذلك أولوه عنايتهم رغم صعوبته وغموضه، وهذا ما عَبَّر عنه ابن عُصْفُور الإِشْبِيليِّ ت 669هـ في كتابه (الممتع في التصريف)، حيث يقول: (التصريف أَشْرَفُ شَطْرَي العربية وأَغْمَضُها، فالذي يُبَيِّن شَرَفه احتياج جميع

(1) المعجم العربي نشأته وتطوره 1/ 176.

المشتغلين باللغة العربية، من نَحْوِي ولُغوي إليه أَيَّما حاجة، لأنه ميزان العربية)[1]، وأكد ابن عصفور على أن علم التصريف كان ينبغي أن يُقَدم على غيره من علوم العربية.

وقائمة كُتُب التصريف التي أَلَّفها القدامى، وخَصَّصوها لهذا العِلْم وَحْده، أكثر من أن تُحْصى، بدأت في وقت مبكر من خلال كُتُبٍ تتناول موضوعات صرفية بعينها، مثل كتاب (التصغير) للرُؤَاسِيِّ ت حوالي 187هـ، وكتاب (المصادر) للكِسَائِي ت 189هـ، وكتاب (فَعَل وأَفْعَل) للفَرَّاء ت 207هـ، وأول من صنف في كل قضاياه وخصه بالتأليف هو أبو عثمان المازني ت 247هـ في كتابه (التصريف).

ثم أصبح هذا العلم ناضجاً مكتملاً يتم التأليف فيه منفرداً في كتب مخصوصة منها على سبيل المثال كتاب (اللُّمَع في العربية) و(شرح التَّصريف المِلُوكي) وكتاب (المُنْصِف شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني) لابن جني ت 392هـ، وكتاب (المفتاح في الصرف) لعبد القاهر الجرجاني ت 471هـ، وكتاب (شرح التصريف) للثَّمَانِيني ت 442هـ، وكتاب (المُمْتِع الكبير في التصريف) لابن عُصْفُور الإِشْبِيلي ت 669هـ، وكتاب (الشافية في علم التصريف) لابن الحاجب ت 646هـ، وكتاب (إيجاز التعريف في علم التصريف) لابن مالك ت 672هـ، ناهيك عن عشرات الكتب النحوية واللغوية التي تناولت قضايا التصريف ومباحثه ضمن صفحاتها.

ولم يغب هذا المستوى الصرفي بقضاياه المختلفة عن اهتمام التوحيدي، بداية من دلالات كلمة الصرف والتصريف لغوياً واصطلاحياً في أكثر من موضع من كتبه، فهو لم يذكر تعريفاً لغوياً أو اصطلاحياً مباشراً للصرف وإن اقترب من ذلك، فقد استخدم مصطلح الصرف والتصريف بدلالاتها اللغوية التي وَرَدَت في المعاجم، وبقريب من معناه الاصطلاحي أيضاً، ومن هذه الاستخدامات، صَرَفَ

(1) الممتع في التصريف لابن عصفور الإشبيلي تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة 1/ 27.

بمعنى أَبْعَدَ وعَزَل[1]، واستخدام صَرَفَ بمعنى حَوَّلَ وغَيَّرَ وبَدَّلَ[2]، واستخدم صَرْف بمعنى أحداث الزمان[3]، وبمعنى صَرْف الدِّينار والدرهم وعَدِّ الأموال ونقدها[4]، وبمعنى تَصْرِيف الأمور وتَدْبِيرها[5] وبمعنى الشَّرح والتفسير والتحليل والفَهْم[6]، واستخدم الصرف كمصطلح نحوي يعني التنوين، ولهذا تكلم عن منع بعض الكلمات من الصرف في مواضع كثيرة من كتبه[7]، واستخدم الصرف بشكل قريب من المعنى الاصطلاحي: وهو اشتقاق وأَخْذ شيءٍ من شيء[8].

وقد تَرَدَّدَتْ كذلك أكثر الكلمات والمصطلحات المُعَبِّرة عن الصرف في كتب التوحيدي مثل (البِنَاء والبِنْية والصِّيغة)، إضافة إلى الاشتقاق والمشتق، وقد كان التوحيدي يَنْظُر إلى الكلام على أنه بِنَاء يُصَاغُ بِنِظامٍ مُحْكَم ودقيق، وهو لهذا يَسْتخدم مصطلح البناء والبِنْيَة والصِيغة، وهذا البِنَاء له مقوماته من حيث عَدَد حروفه، فلا يمكن لهذا البناء أن يَعْتَمِد على حرف واحد من حروف اللغة، بل لابد من تَرَاص حرف خَلْف حرف، للقيام بِبِناء الكلمة، ومن ثم تَشَكُّل الكلام وتَكَوُّنه، يقول التوحيدي: (ولِأَنَّ الكَلام بِنَاءٌ، والبِنَاء لا يكون بِحَرْفٍ واحدٍ، إنَّما يَخْرُج من أحكام الحروف بِارْتِدَافِهِ حرفاً آخر)[9]، والتوحيدي يَذْكر قول الخليل في بناء الاسم، الذي لا يكون عَدَدُ حروفه أقل من ثلاثة، يقول: (قال الخليل: الاسم

---

(1) البصائر والذخائر 8/ 147، 7، 272، 5/ 138، 9/ 173، أخلاق الوزيرين ص 243، 290، الإمتاع والمؤانسة 1/ 19.

(2) البصائر والذخائر 2/ 27، 3/ 136، المقابسات ص 122.

(3) البصائر والذخائر 4/ 137، 197، 7، 142، والصداقة والصديق ص 50، 312.

(4) الهوامل والشوامل ص 349، البصائر والذخائر 4/ 27.

(5) البصائر والذخائر 3/ 37، 9/ 196.

(6) البصائر والذخائر 5/ 138، أخلاق الوزيرين ص 3.

(7) البصائر والذخائر 6/ 109.

(8) المصدر السابق 5/ 201، والهوامل والشوامل ص 328.

(9) البصائر والذخائر 2/ 71.

لا يكون أَقَلَّ من ثَلاثة أحرف: حَرْفٌ يُبْدَأُ به، وحرف تُحْشَى به الكلمة، وحرف يُوقَف عليه، نَحْوَ نَصْرٌ وزَيْدٌ؛ فإن صَيَّرْتَ البِنَاء مِثل: هَلْ وبَلْ وقَدْ ولَوْ اسماً، أَدْخَلْتَ عليه التشديد)[1].

والتوحيدي يدرك أهمية هذا البناء الصرفي في تحديد مدلول الكلام، وتمييز بعضه من بعضه، فيقول: (أتراه يصل إلى تخليص اللفظ المبني على معنى، دون اللفظ المبني على معنى آخر، إلا بحفظ الأسماء وتصريفها؟، أتراه يقف على تحصيل المعنى المدفون في هذا اللفظ، دون المعنى المدفون في هذا اللفظ، إلا بتمييز وجوه حركات اللفظ؟)[2]، فالبنية الصرفية ذات علاقة قوية بالدلالة والمعنى، يقول التوحيدي عن صيغة (فَعَالِ): (وأمَّا كَسْرُ نَذَارِ فَبِنَاءٌ، نَظِيرُه: حَذَارِ، ونَزَالِ، وتَرَاكِ، وقَطَامِ، وحَذَامِ، وقِيل: إنهم أَشَاروا بهذا البِنَاء إلى تَكْرِير الفعل، كَأَنَّهم قَنْعُوا به عن قولهم: احْذَر، واتْرُك، والله أعلم)[3].

وقد أدرك القدامى أن الإلمام بتلك القضايا الصرفية هو من أساسيات العمل الأدبي على المستوى الإبداعي والنقدي معاً، فهذا ابن قتيبة ت 276هـ في كتابه (أدب الكاتب) قد خصص جزءاً من كتابه لدراسة الأبنية، وكان كل هَمِّه أن يُزَوِّد الأديب الناشئ بإمكانات المفردة اللغوية من حيث بنائها وصياغتها، فيُخَصِّص باب (فَعَلْتُ وأَفْعَلْتُ باتفاق المعنى)[4]، وهكذا في كثير من قضايا الصرف التي حَوَّلها إلى نماذج وفيرة من الصيغ والأبنية، التي تُعِين الأديب وترفد الأدب بكثير من الإمكانات اللغوية والدلالية.

وفعل ذلك إسحاق بن إبراهيم الفارابي ت 350هـ في (ديوان الأدب)، وهو أول مُعْجم عربي مُرَتَّب حسب الأبنية، وقد تكلم فيه عن السَّالِم والمُضَاعف

---

(1) البصائر والذخائر 2/ 165 - 166.

(2) المصدر السابق 1/ 180.

(3) السابق نفسه 8/ 136.

(4) أدب الكاتب لابن قتيبة تحقيق محمد الدالي ص 433، 444، 455.

والمِثال والأجْوَف والناقص وذوات الثلاثة وذوات الأربعة..، وقَسَّم الكتاب إلى قسمين كبيرين الأسماء والأفعال، وغيرها الكثير من القضايا الصرفية، ومن ضِمْن الأسباب التي دفعت الفارابي لهذا النَّهج إضافة إلى الهدف اللغوي، هو وجود هدف أدبي وإبداعي أيضاً، فكما يقول الدكتور أحمد مختار عمر مُحَقِق الكتاب: (كما كان لِشيوع السَّجع والمحسنات البديعية في ذلك العصر، وحاجة الأدباء والمتكلمين إلى الكلمات المُتَّحدة الحرف الأخير، أو التي على وَزْن خاص، أو من نوع معين، كان لذلك أَثَره في ترتيب الكتاب هذا الترتيب)(1).

وكان من المؤكد أن تناول الجانب الصرفي في دراسة الأسلوب والتعرف على النص الأدبي (يَكْشِفُ عن الإمكانات التي تَحْمِلها الصِّيَغ في استعمالات الأدباء، ومَبْلَغ توافقها مع ما يُقَرِره علم الصرف..)(2)، فدراسة الصيغ الصرفية أو البِنْية الصرفية، أو ما أصبح يطلق عليه البِنْية المرفولوجية، لها دورها في فَهْم النص اللغوي، لِمَا (للصِّيَغ من أهميةٍ في مُبَاشرة القضايا اللغوية، وإخضاعها للوصف والتفسير)(3).

وقد ظهر اهتمام التوحيدي بالمستوى الصرفي في أكثر من مَظْهَر:

المظهر الأول: إحصاؤه لبعض الصيغ الصرفية وتَمْثِيله لها.

والمظهر الثاني: اختيار الصيغة الصرفية المناسبة.

والثالث: التفريق بين دلالات الصيغ الصرفية المختلفة.

والرابع: الاشتقاق.

والخامس: الجمع.

---

(1) مقدمة تحقيق ديوان الأدب للفارابي ص 22.

(2) الأسلوب والنحو دراسة تطبيقية في علاقة الخصائص الأسلوبية ببعض الظاهرات النحوية للدكتور محمد عبد الله جبر ص 7.

(3) الصيغ الصرفية بين النحو واللسانيات، بحث في السمات المفهومية والخصائص الدلالية للدكتور محمد الصحبي البعزاوي ص 13.

والسادس: بعض القضايا والمباحث الصرفية الأخرى المتفرقة كالتذكير والتأنيث والتصغير والنسب.

***** 1-: إحصاؤه لبعض الصيغ الصرفية وتمثيله لها:**

فالتوحيدي مُهْتَمٌّ بإحصاء الصِيغ الخاصة بالأسماء أو الأفعال، وضرب الأمثلة لها، من ذلك قوله: (سَمِعْتُ شَيخاً من النحويين، يقول: ليس في كلام العرب فَعَل يَفْعُل من المُضَعَّف إلا في شَدَّه يَشُدُّه، وعَلَّهُ يَعُلُّه، وهَرَّهُ يَهُرُّهُ، ونَمَّ الحديث يَنُمُّهُ)[1]، وسأله الوزير ابن سعدان عن بعض الصيغ، يقول: (ما تَحْفَظُ في تَفْعَال وتِفْعَال، فقد اشْتَبَها؟)، وفي سؤال الوزير تقرير بِخِبْرة التوحيدي، واطلاعه على علم الصرف، ومعرفته لصيغه وأبنيته، مقارنة مع غيره من بعض علماء عصره الذين ذكرهم الوزير، وهنا أكد التوحيدي على أن أكثر المصادر تأتي على تَفْعَال بفتح التاء، أما صيغة تِفْعَال بكسر التاء فهي قليلة، يقول: (وإنما تَجِيء تِفعال في الأسماء وليس بالكثير، قال: وذَكَر بعض أهل اللغة منها سِتَّة عشر اسما، لا يوجد غيرها..)[2]، ويقوم بسرد هذه الأمثلة الستة عشرة لهذه الصيغة الصرفية.

وقد طلب منه الوزير أن يُعَدِّد الكلمات التي على وزن فَعِيل، يقول الوزير: (ما رَأَيْتُ مَنْ يَفِي بِإِحْصَاء وُجُوه فَعِيل ومواقعها) ثم يجيبه التوحيدي مُظْهراً براعته واستدراكه على من سبقوه من علماء اللغة: (فكان من الجواب: أَنَّ الأَخْفَش قد ذَكَر عشرةَ أوجهٍ، وهي أكثر ما قَدَر عليه، والتَّصَفُّح قد دَلَّ على أربعين وَجْها وزِيادة)[3]، فالأَخْفَشُ - كما ذكر التوحيدي - قد ذَكَر لها عشرة أوجه، لكن التوحيدي يَتَعقب ذلك فَيَجِده أكثر من أربعين وجهاً، ثم يبدأ التوحيدي في ذِكْر هذه الصيغ والتمثيل لها.

ولأن التوحيدي قد وَعَى ما ذَكَره الأخفش من هذه الأوجه، ثم زاد عليها

(1) البصائر والذخائر 3/ 122.

(2) الإمتاع والمؤانسة 2/ 2.

(3) المصدر السابق 2/ 202.

obeikandl.com

حتى وَصَل إلى الأربعين، فقد كان ذلك موضع مَدْح وإشادة من الوزير ابن سعدان، يقول التوحيدي: (فَعَجِبَ وقال: يَنْبَغِي أن يُعْنَى بِهَذه الوجوه كلِّها، فإِنَّ الزيادة على مِثْلِ الأَخْفَش ظَفَرٌ حَسَن، وامْتِياز في الغَزَارة جَمِيل، وما تَفَاضَلَت دَرَجات العلماء إلاَّ بِتَصَفُّح الأخير قَوْلَ الأَوَّلِ واسْتِيلائه على ما فاته)[1]، وهذه العبارات دليل قوي على استقصاء التوحيدي وتَصَفُّحه - على حد قوله - ورَصْدِه للصيغ والأبنية الصرفية واطلاعه عليها ودراسته لها، وتدل كذلك على أنه لم يكتف بما ذكر عن الصيغ من السابقين بل يقوم بتصفح ذلك ومتابعته للنظر في عدده.

ولم يكن التوحيدي مصدر ثقة في قضايا الصرف وتقصي الصيغ والأوزان عند الوزير ابن سعدان فحسب، بل إن أستاذه أبا سليمان السجستاني يسأله عن وَزْنِ كلمة الطَّبِيعة، يقول التوحيدي: (سَأَلني أبو سليمان يوماً عن الطَّبِيعة، وقال: كيف هي عند أهل النحو واللغة؟، أهِيَ فَعِيلَةٌ بِمَعْنَى فاعلة، أو بمعنى مفعولة؟)[2].

ومن فَرَط اهتمامه بتقصي الصيغ الصرفية للكلمات، أو الكلمات التي تأتي على صيغ صرفية معينة، نجد ابن عباد يتحدث عن بعض هذه الصيغ، فيقوم التوحيدي بِسَرْدِ ما وَرَدَ منها من كلمات، تَزِيد عما قاله بعض النحويين، يقول: (وقال يوماً - أي ابن عباد -: «فَعْلٌ وأَفعَالٌ» قَليلٌ، وزَعِمَ أصحابُنا النَّحوِيُّون أنه ما جاء إلاَّ زَنْدٌ وأَزْنَادٌ، وفَرْخٌ وأَفْرَاخٌ، وفَرْدٌ وأَفْرَادٌ، فَقُلْتُ: أنا أَحْفَظُ ثلاثين حَرْفاً - أي كلمة ومثال - كُلُّها فَعْلٌ وأَفْعَالٌ، قال: هَاتِ يا مُدَّعِي!، فَسَرَدْتُ الحروف، وَدَلَّلْتُ على مواضعها من الكتب، ثم قُلتُ: وليس للنَّحْويِّ أن يَجْزِم مِثْل هذا الحُكْم إلا بعد التَّبَحُّر والسَّماع الواسع، وليس للتَّقْليد وَجْهٌ إذا كانت الرواية شائعة، والقياس مُطَّرداً، وهذا كَقَوْلهم: فَعِيلٌ عَلَى عشرة أَوْجُهٍ، وقَدْ وَجَدْتُه أنا على أَكْثَر من عشرين وَجْهاً، وما انْتَهيتُ في التَّتَبُّع إلى أقصاه)[3].

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 202.

(2) المقابسات ص 175.

(3) أخلاق الوزيرين ص 222 - 223.

obeikandi.com

إن هذا الموقف الأخير مع ابن عباد الذي ذكره التوحيدي، مع ما ذُكِر من عبارات ومواقف سابقاً حول إحصاء وتتبع الصيغ الصرفية، يمكننا أن نستخلص منه عدة أمور:

الأمر الأول: هو شَغَف التوحيدي باستقصاء وإحصاء الصيغ التي يُثَار حولها الجدل، ويَخْتَلف اللغويون والنحاة في عدها وإحصائها.

الأمر الثاني: أن هذا دليل على اطلاع التوحيدي الواسع بالصيغ الصرفية وأمثلتها، من خلال كتب النحو والصرف السابقة عليه، يدل على ذلك استشهاده بآراء علماء سبقوه أو نَقْله من كتبهم.

الأمر الثالث: أن التوحيدي لا يكتفي بالتقليد خاصة في ظِلِّ وجود الرواية الشائعة، والسماع الواسع، والقياس المُطَّرد.

الأمر الرابع: رَبْط ما قاله التوحيدي لابن عباد حول صيغة (فَعِيل) في كتابه (أخلاق الوزيرين)، وما قاله للوزير ابن سعدان في كتابه (الإمتاع والمؤانسة) حول نفس الصيغة، وقول أحد النحويين ويقصد به الأَخْفَش أنها على عشرة أوجه، وتَتَبُّع التوحيدي لها، حيث وجد أنها على عشرين وجهاً وزيادة كما قال لابن عباد، وأربعين وجهاً وزيادة كما قال لابن سَعْدان، كل ذلك يُقَوِّي من مصداقية ما قاله التوحيدي في الروايتين، ويؤكد أن التوحيدي كان في مجالسه ولقاءاته العلمية مع هؤلاء موضع ثقة، ومَصْدَر تَحَقُّق للتعرف على مختلف الصيغ.

ولم يكن التوحيدي يَكْتَفي بِرَصْدِ الصيغة الصرفية، والتمثيل لها بكلمة مفردة أو أكثر كعادة الصرفيين في كتبهم، وربما هذا ما جعل أكثر هذه الكتب تَمِيل إلى التجريد وتَتَّسِم بالجفاف، فقد خَلَتْ أكثر هذه الكتب من الشاهد والمَثَل الأدبي من شِعر أو مَثَل أو خُطبة أو رسالة أو غيرها من نماذج الأدب، واكتفت عَبْر صفحات طويلة بالتمثيل بالكلمة المفردة، التي قد تكون مهجورة أو غير مستخدمة، لِمُجَرَّد أنها تُعَبِّر عن الصيغة المطلوبة، أما التوحيدي فقد تَمَيَّز بأنه وَضَع لبعض هذه الصيغ التي يتعاطى معها أمثلة أدبية، فلقد كان الشَّعْرُ حاضراً عند التوحيدي لتَمْثيل الصيغة

الصرفية، فقد أَوْرَد بيتَ عمر بن أبي ربيعة، الذي يقول فيه:

إِذَا خَـدِرتْ رِجْـلِـي أَبُـوحُ بِـذِكْـرِهَـا لِيَذْهَبَ عَنْ رِجْلِي الخُدُورُ فَيَذْهَبُ

يقول التوحيدي: (هذا البيت شاهد في مصدر خَدِرَ مع لطف المعنى فيه)[1]، فقد جعل التوحيدي البيت شاهد على المصدر (خُدُور) من الفعل (خَدَرَ) وأكد على لطف المعنى الذي جاء به الشاعر، ومعنى هذا البيت قد تردد لدى كثير من شعراء العرب وخاصة شعراء الغزل، لأن العرب كانوا يعتقدون أن الرَّجُل إذا أصابه خَدَر في رِجْلِه وتَذَكَّر مَحْبُوبته زال الخَدَر، ويبدو أن الشاعر قد قاس مصدر خُدُور في هذه الدلالات المغايرة، على الخُدُور وهو ما يصيب الرجل من ضَعْف في أطرافه، ومما يعزز ما طرحه التوحيدي هو أن المَرْزُبَاني قد ذَكَر هذا البيت في موشحه، في سياق رواية دارت بين الشاعر عمر بن أبي ربيعة والأَحْوَص، حيث يُعَلِّق عمر بن أبي ربيعة على بيت الأحوص:

لَأَنْـتِ إِلـى الـفُـؤَادِ أَشَـدُّ حُـبَّـاً مِنَ الصَّادِي إِلَى الكَأْسِ الدِّهَاقِ

فقال له عمر: ما تَرَكْتَ لِي شَيْئَاً، ولقد أَغْرَقْتَ فِي شِعْرِك - أي بَالَغْتَ -، قال: كيف أَغْرَقْتُ فِي شِعْرِي، وأنت الذى تقول:

إِذَا خَـدِرَتْ رِجْـلِـي أَبُـوحُ بِـذِكْـرِهَـا لِيَذْهَبَ عَنْ رِجْلِي الخُدُورُ فَيَذْهَبُ

فقال: الخُدُور يَذْهَبُ، والعَطَش لا يَذْهَب)[2].

فعلى الرغم من عدم استخدام مصدر (خُدُور) للدلالة على الفعل (خَدَر)، إلا أن استخدامه جائز بدليل تكرار عمر بن أبي ربيعة هذا المصدر في رده على الأَحْوَص، وبدليل عدم استهجان الأحوص لاستخدام هذا المصدر لو كان غير جائز، وبدليل رواية المَرْزُباني لهذه القصة وعدم تعليقه على هذا البيت من ناحية هذا المصدر، ونستخلص من كل ما مضى، أن التوحيدي كما مر في عبارات سابقة كان يعتمد على السماع والروايات الشائعة التي تعزز الصيغ والأوزان

(1) البصائر والذخائر 1/ 21.

(2) الموشح ص 295.

للكلمات التي يحصيها ويستقصيها، وليس فقط على ما ورد في كتب اللغة أو النحو والصرف، وسوف نرى في بقية المظاهر التي بحث التوحيدي من خلالها المستوى الصرفي، أن النماذج الأدبية والشعرية خاصة كانت حاضرة وبقوة في سياق نقده اللغوي وتحليله الأدبي للأبيات.

2- قضية اختيار الصيغة الصرفية المناسبة والوقوف على أخطاء نُطْق الصيغ وكتابتها:

وهذا القضية هي من قُبَيل النَّقد اللغوي التطبيقي، الذي اسْتَخْدم فيه التوحيدي المستوى الصرفي، عندما عاب على الشاعر صيغة، وطرح الصيغة الأصح منها، فقد أورد بيتاً أنشده المُفَجَّع:

يَا لَيْتَ شِعْرِي وَالمُنَى لا تَنْفَعُ   هَلْ أَغْدُوَنَّ يَوْماً وَأَمْرِي مُجْمَعُ

ويعقب التوحيدي على البيت، فيقول: (قال: مُجْمَعُ: ولم يقل مجموع كأنه أراد مُجْمَع عليه، يقولون أجمعت على الأمر، وأزمعت عليه)، ثم يقوم التوحيدي بتخطئة المُفَجَّع في استخدام هذه الصيغة، فيقول: (غلط المفجع في هذا، يقال: أجمعت الأمر وهو الفصيح، قال الله تعالى: فأجمعوا أمركم، وأزمعه مسموع أيضاً)(1).

ويمارس هذا النقد أيضاً على ما يَنْطِق به بعض العلماء لبعض أبيات الشعر، مُخْطِئين في حركة صيغة لِفِعْلٍ أو لاسم، ومن ذلك قوله بعد أن يورد بيت الشاعر:

وَكُنْتُ كَذِي رِجْلَيْنِ رِجْلٌ صَحِيحَةٌ   وَرِجْلٌ رَمَى فِيهَا الزَّمَانُ فَشَلَّتِ

يقول: (الشِّينُ مَفْتُوحة، ولَقَد غَلِطَ فيها مَرَّةً مِسْكَوَيْه، وكابَرَ إلى أنْ فَضَحَتْهُ المِحْنَة)(2).

ومن ذلك أيضاً تَخْطِئَتِه لِنُطْق الناس لبعض الصيغ، يقول: (والمِعْوَل: الفَأْسُ الذي تُكْسَر به الحِجَارة، وهو مِفْعَل مِنَ العَوْل كأنه من الثِّقَل، والمَعَاوِل: بَطْنٌ من

(1) المصدر السابق 2/ 221.
(2) البصائر والذخائر 2/ 221.

العرب، يُنْسَبُ إليهم مِعْوَل، ومَنْ قال: مِعْوَلِي فَقَدْ أَخْطَأ)[1]، وهو يُخَطِّئ مَنْ يَخْلط بين صيغة الضيافة والإضافة[2]، ومن ذلك قوله وهو يتناول بالشرح والتفسير حديث الرسول ﷺ: (المؤمن مرآة المؤمن)، حيث يقول: (والمِرْآةُ مِنَ الرُّؤْية مِفْعَال، كَالآلَةِ في مَفْعَل كالمَقْطَع، وجَمْعُها مَراءٍ على وَزْنِ مَرَاعٍ، وربما سَمِعْتُ من هؤلاء: مَرَايا، وذلك خطأ، ذكره أبو حاتم وأبو زيد، وأما المَرَايا فَجَمْعُ مَرِيٍّ، والمَرِيُّ النَّاقة التي تُحْلَب كأنها تَمْرِي، يقال: مَرَيْتُها وأَمْتَرَيْتُها)[3].

ومن ذلك قوله: (وأَمَّا قوله تُؤاماً، فَإِنَّ أصحابنا يقولون هذا خَطَأ، لأنَّ الواحدَ لا يكون تُؤاماً، إنَّما يكون الاثنان تَوْأَمَيْن، هكذا قال يعقوب: هذا تَوْأَمُ هذا، أي هذا وُلِدَ مع هذا، واعْتَذَرَ لعبد المَلِك بعضُ أصحابنا، فقال: لَعله أراد تؤاماً على الجمع، كما قال الشاعر:

قَالَتْ لَنَا وَدَمْعُهَا تُؤَامُ كَالدُّرِّ إِذْ أَسْلَمَهُ النِّظَامُ

عَلَى الَّذِينَ ارْتَحَلُوا السَّلَامُ

قال: كَأَنَّه أراد بالتُّؤام التَّوائِم، والتُّؤام في شِعْرِ المُرَقَّشِ الأَصْغَر: ودُرّاً تَوائِماً، كَأَنَّه جَمْعُ تَائِمةٍ وإن لم يُسْمَع)[4]، ومن ذلك أيضاً قوله: (وأَمَّا المَعْلُول فَمَا عَلَلْتَهُ من الشَّرَاب، وهو سَقْيُك الماء مَرَّةً بعد أخرى، وشُرْبهُ ثانيةً بعد أُولى، وقَوْل المُتَكَلِّمين خَطَأ مِن العِلَّة)[5]، أو قَوْله: (وأما المَقْلُول فالذي تُضْرَب قُلَّتُه، لا أَعْرِف غير ذلك، وسألتُ السَّيْرافي، فقال: قَوْلُ العَامَّة هذا على المَقْلُول خَطأٌ، لا وَجْهَ له في العربية البَتَّة)[6]، ومن ذلك قوله: (وأما الشَّنِيفُ فالمُبْغَض، ولا تَقُل

(1) البصائر والذخائر6/ 90.

(2) المصدر السابق 5/ 86 - 87.

(3) السابق نفسه 7/ 208.

(4) نفسه 8/ 137.

(5) نفسه 8/ 147.

(6) نفسه 8/ 148.

obeikandi.com

المَبْغُوض، لأنه لا يُقَال بَغَضَه، هذا لَفْظُ العامة، وهو مرود عند البُصَرَاء بالأصول)(1).

وقد لاحظنا منهجية خاصة اتبعها التوحيدي في بحثه ووقوفه على صيغ الكلمات وأوزانها ودلالاتها، وهي أنه يجعل من بعض مفردات شرحه للصيغة منطلقاً للحديث عن صيغة أخرى، فهو مثلاً يتكلم عن أن بناء الكلمة لا يكون على حرف، ثم يأخذ منه صيغة (تحريف) ويفسرها ويأتي بصيغ أخرى منها، ثم يتحدث عن كلمة بأن استخدامها شائع، فيمضي في ذكر صيغ كلمة شائع وما يصح منها، ثم يقول في صيغة: (والقياس فيه مَرْذُول) فيمضي في بحث صيغة مرذول، وذلك في متوالية من بحث الصيغ يفضي بعضها إلى بعض، وكأنه يريد أن يتعقب الصيغ المختلفة من خلال الشواهد والنصوص، بل ومن خلال شرحه لها أيضاً.

وهكذا نرى التوحيدي يستقصي تلك الصيغ التي يقع فيها الخطأ أو الخلط، ليبحث عن الصيغة المناسبة والصحيحة، وينتقل من نص إلى آخر، من نص نثري أو حديث نبوي إلى بيت شعري، ثم تتوالى الشواهد وهو يبحث عن الصيغ والأبنية المناسبة، وما كان صحيحاً منها أو خطأ، لِيَقِفَ الأديبَ على ما يمكن أن يفيده في أثناء عملية الإبداع الأدبي، ولم يكتف التوحيدي بدرس صحة الصيغة وصوابها، بل تناول كذلك ما يكون من فروق دلالية بين مختلف الصيغ التي تأتي من جذر لغوي واحد، ومن هنا جاءت أهمية قضية التفريق الدلالي بين الصيغ الصرفية وتأثيرها في إضافة معاني ودلالات جديدة.

**** 3-: قضية التفريق الدلالي بين الصيغ الصرفية:**

لم يَهْتَم التوحيدي بِذِكْرِ تصاريف الكلمة وأشكالها وصيغها المختلفة، دون أن يهتم بما تُعْطيه هذه الصيغ من إضافات دلالية، فمن المؤكد أن تنوع الصيغ يَنْتُجُ عنه بلا شك تنوع في الدلالة، ولذا اهتم التوحيدي بإبراز الفروق الدلالية بين بعض الصيغ الصرفية، مِثْل (فَاعِل وفَعُول ومِفْعَال وفَعَّال..)، فيقول وهو يتحدث عن

(1) البصائر والذخائر 5/ 118.

معنى كلمة الرائف: (وأَمَّا الرَّائِفُ، فهو المَوْصُوف بالرَّأْفَةِ، وهو الرَّؤوف مُعَوَّض، إلا أن الفَعُولَ أَجْمَعُ للصفة، هكذا المعنى في بِنْيَة الكلام في الأفعال، كما أن مِفْعَالاً أَكْثَر من مَفْعُول، وأمَّا فَعَّال، فقال بعضهم: هو أَعْرَف من فَعُول، وقال آخر: بَلْ فَعَّال أَعْرَف، وزَعَمَ أن قول الله تعالى (فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ) شاهِدٌ بذلك، وقال آخر: بل هُما يَتَقَاسمان المعنى سواء، وليس أحدهما كالآخر..)[1].

لقد وازن التوحيدي بين صيغ تدور في نفس المجال الدلالي لكلمة رأفة، ومنها صيغة (الفَاعِل) التي منها الرائف، ثم وازن بينها وبين صيغة (الفعول) والتي منها الرؤوف، وأكد على أن الفعول تزيد عنها في الدلالة لأنها أجمع للصفة، ثم وازن أيضاً بين (مِفعال) و(مَفْعول) وأكد أن الصيغة الأولى أكثر دلالة من الثانية، ثم وضح اختلاف العملاء في الموازنة بين صيغة (فَعَّال) و(فَعُول)، وأكد أن (فَعَّال) أقوى من فَعُول، بدليل الآية القرآنية.

ويقول مفرقاً بين صيغة (فَاعِل) و(مَفْعُول) وصيغ المبالغة في المعنى والدلالة والتأثير: (وأما قَوْلُه العُبُوس - بضم العين - فَمَصْدَر عَبَسَ، وأما بفتح العَيْن فهو العَابس بِعَيْنِه، والفَرْقُ بينهما بِقَدْرِ الفرق بين الفاعل والمفعول، إذ أحدهما يَدُلُّ على إنشاء الفِعْل وهو المَفْعُول، والآخر يَدُلُّ على استحقاق الاسم، وعلى هذا الخَائِط والخَيَّاط، والغَادِر والغَدَّار، والمَاكِر والمَكَّار)[2]، وإن كنا نرى أن في هذه العبارة الأخيرة موازنة بين (الفاعل) وبين (الفَعَّال) التي هي صيغة مبالغة، وليس بين الفاعل والمفعول.

فالتوحيدي يدرك أن اختلاف الصيغ يؤدي إلى اختلاف الدلالة، واختلاف الدلالة ذاته يقوم عليه فَهْمُ الكثير من الأمور في اللغة والأدب وحتى المعتقدات والمذاهب، يقول التوحيدي وهو يُفَسِّر معنى المفضول لغوياً مقارناً بينها وبين الصيغ الأخرى من نفس الجذر اللغوي، ومُعَلِّقاً على ارتباط هذه الدلالات

---

(1) البصائر والذخائر 5/ 88.

(2) المصدر السابق 1/ 109.

بالمفاهيم المذهبية، يقول: (وأمَّا المَفْضُول فَمِن قولك: فَاضَلْتُهُ فَفَضَلْتُه، فأنا فاضلٌ وهو مَفْضُول، وقولهم: فلانٌ يَقول بإِمَامَة المَفْضُول، هذا يُراد به كأنَّ أبا بكرٍ قد فَضَّلَه عليٌّ فهو مَفْضُولٌ، لَكِنَّه إمام، ولولا التَّبَاعد من حَوْمَة ما نحن عليه لَسُقْنَا الكلام في الفَضْل ما هو، والفاضل مَنْ هو، والمَفْضُول كيف هو، وإنْ أَمْكَن ذلك أَتَيْنا به مُتَوَخِّين فائدتك إنْ شاء الله)[1].

ومن ذلك حديثه عن دلالات صيغة فَعِيل (وتحريف المعنى: عَدْلُك إياه عن وَجْهِه، فهو شبيه بتصحيف اللفظ، والمُحَارَف كأنه مصروف عن سَعَة الرِّزق، والحَرِيف: فَعِيلٌ من الحَرَافَة وهو ما فيه حَرَافَة ولَذْعٌ، وكأنه مَعْدُول عن الحَلاوة أو عن المَرارة)[2]، ويَبحث التوحيدي في كلمة (الطبيعة) ووزنها، وقد سَأَلَه عنها السجستاني، وَزْنِ كلمة الطَّبِيعة، يقول التوحيدي: (سَأَلني أبو سليمان يوماً عن الطَّبِيعة، وقال: كيف هي عند أهل النحو واللغة؟، أهِيَ فَعِلَيَةٌ بِمَعْنَى فاعلة، أو بمعنى مفعولة؟)[3]، فيقول عن كلمة الطبيعة ومُرَجحاً بين الصيغ المختلفة: (هذا - أي كلمة الطبيعة - من قُبَيْل الأسماء المَحْضَة، لا من قُبَيْل الأسماء المَشُوبة، فلا يُقالُ لذلك إنه فَعِيلٌ بمعنى فاعل، كقَدِير بمعنى قادر، ولا يقال إنه فَعِيل بمعنى مفعول، كذَبِيح بمعنى مذبوح، ولكن يُقال هو فِعْلٌ في أَصْلِه كَجَبِير وأَثِير، ومع هذا فَمَعْنَى الفِعْلُ به أَقْرَب من معنى الفِعْل منه، ولِفَعِيل أسرارٌ وَوُجوه... فَلأَن يكون بمعنى مَفْعُول أَوْلى، وذلك أَنَّا نَقول: طِبَاعُه كذا وكذا، وطَبِيعَته، أي ما طُبع عليه، وبمعنى فِعْل، والمفعول فيه أَبْيَن، وأخواته يَدْلُلْن على ذلك، أَعْنِي الضَّريبة، والسَّليقة، والسَّجِية، والغَرِيزة)[4].

ثم يُبَين متى نستخدم صيغة ولا نستخدم أخرى بحسب دلالاتها، فصيغة

---

(1) البصائر والذخائر 8/ 147 - 148.

(2) المصدر السابق 2/ 72.

(3) المقابسات ص 175.

(4) المصدر السابق ص 175.

فَعِيل قد تكون بمعنى فاعل وقد تكون بمعنى مفعول، والذي يفرق بينهما هو درجة دلالة الكلمة، يقول: (والعَفِيفُ فَعِيل ينقسم بين فاعل ومفعول، وإذا تَمَاسك وتَوَقَّى وأَخَذ نفسَه مأخذ الواجب، فهو في طريق الفاعل، ثُم قد يكون في معنى المَفْعول به لأن العِفَّة طِباع، فكأنها توجد في فطرته)[1]، فإذا أخذ الشخص يعف نفسه ويجاهدها فهو في هذه الحال عفيف بمعنى فاعل، لأنه قام بفعل العفة، وإذا أريد به أن العفة فيه طباع بغير مجاهدة أو فعل منه، فهو عفيف بمعنى مفعول.

ويُطَبِّق التوحيدي قضية تَنَوُّع واختلاف الصيغ الصرفية على بعض الأبيات الشعرية، مُبْرزاً ما تَحْمِله من دلالات مضافة، من ذلك: أنه أنشد أبياتاً للشاعر حَبِيب بن خَدرة الهِلالي، وهو من شعراء الخوارج، يقول فيها:

أَلَّا حَبَّذَا عَصْرُ اللِّوَى وزَمَانُهُ   إِذْ الدَّهْرُ سَلْمٌ والجَمِيعُ حُلُولُ
وإِذْ لِلصِّبَا حَوْضٌ مِنَ اللَّهْوِ مُتْرعٌ   لَنَا عَلَلٌ مِنْ وِرْدِهِ ونُهُولُ

فبدأ التوحيدي يوضح معاني الكلمات ويُصَرِّف صيغها، وتكلم عما اسْتُخدم من هذه الصيغ في الاستعارات، يقول: (الحُلُولُ: الحَالُّون، كما تَقول: هُمْ قُعُودٌ أي قاعدون، وأما المُتْرَع فالمَمْلوء، يُقال: إِناء مُتْرَع إذا كان مَلآن، وجَرَّةٌ مُتْرَعَة إذا كانت مَلأَى، ولا يَنْصَرِفان، ويُسْتَعار فَيُقال: عَيْنُه مُتْرَعة بالدمع، كما يقال: قَلْبُه مُطْفَح بالغيظ..)[2].

ويرتبط بذلك أيضاً ما ذَكَره حول تَنَّوع وظيفة الصيغ، بحيث تقوم الصيغة الواحدة بأكثر من وظيفة، وتُعْطِي أكثر من معنى، ومن ذلك ما قام به من بَحْث عن معاني صيغة (فَعِيل)، وتَبَادُلها المعنى مع صِيغ أخرى ضارباً المثال لكل حالة منها، يقول: (فَعِيل يكون بِمَعنى فَاعِل، وربَّما اشتركا فيه، وربَّما غَلَب فَعِيل؛ فَمِمَّا يشتركان فيه: ضَمِن فهو ضَامِنٌ وضَمِين..؛ وربما غَلَب عليه، فَقِيل: كَثُر فهو كَثِير..)، ثم يقول: (ويكون فَعِيل بمعنى مَفْعُول: فهو خَضِيب ودَهِين، وكَحِيل،

---

(1) البصائر والذخائر 5/ 117 - 118.

(2) المصدر السابق 1/ 43.

وقَتِيل، ولَدِيغ)، ويُقول مُكْمِلاً صُور وصِيغ (فَعِيل) وأنها تكون اسْماً غير مُشْتَق، وتكون مَصْدراً في الأصوات وغيرها، وتكون ويكون بمعنى مُفَاعِل، وتكون بمعنى مُفْعِل، وتكون بمعنى مُفْعَل.. وغيرها الكثير[1].

ومن المؤكد أن هذا التنوع في الصيغ يؤدي وظيفة دلالية وإيقاعية في الوقت ذاته، فمن ناحية الدلالة فإن تنوعها يُضْفِي على النص ثراء في المعنى وتنوعاً في الاستخدام، أما من الناحية الإيقاعية فهو ما تُحْدِثه هذه الصيغ من جِنَاس وتكرار للجذر الواحد في صور مختلفة، حيث أن (الطَّبيعة الصرفية للغة العربية كذلك تَفْرِض عليها مِثْل هذه الألوان التكرارية، فاسم الفاعل من الفعل الثلاثي - علي سبيل المثال - على وزن فاعل، واسم المفعول على وزن مفعول من الثلاثي كذلك، ومن ثم يمكن أن تتوارد في نص مجموعة من أسماء الفاعلين أو المفعولين على وزن واحد، مُحْدِثاً لوناً إيقاعياً يُكْسِب الكلام جَرْسَاً وموسيقى، وعليه فَسَنَجِد موسيقى في توارد أسماء الفاعلين، مثل: قَابِل وحَابِل ونَابِل ومَائِل..، أو أسماء المفعولين مثل: مَنْصور ومَجْرور ومَقْهور.. إلخ، مما يُعْطِي الكلام موسيقى جميلة، ويتيح للشعراء التَّفَنُن في صَوْغ القوافي)[2]، إن كل هذه الإمكانات التي تُتِيحها مثل هذه الصيغ، قد أدركها التوحيدي ووَقَف عندها كما مر بنا في المواضع السابقة، ليتيح للأديب اختيارات عديدة في تطويع الصيغ حسب المعنى الذي يريده، وكما سنرى في قضية الاشتقاق وأثرها الصرفي والدلالي والإيقاعي.

***** 4- : الاشتقاق:**

ومن أهم صُوَر ومَظَاهر المستوى الصرفي عند التوحيدي (الاشتقاق)، فقد اهْتَم به، وتَكَلَّم عنه في كثير من الكلمات والمفردات التي وقف عليها في عَمَلِه المُعْجَمي أو في بحثه الدلالي عن تلك المفردات، وقد أخذ مبحث الاشتقاق لدى التوحيدي شَكْلَين:

(1) البصائر والذخائر9/ 135- 136.

(2) التكرار الإيقاعي في اللغة العربية ص 4.

الأول: تنظيري يطرح قضية الاشتقاق وموقفه منها وموقف غيره من العلماء، وبيان أهميته، وتحذيره من المبالغة فيه.

والثاني: تطبيقه للاشتقاق في كثير من المفردات والصيغ التي تعرض لها في مواضع كثيرة من كتبه.

وقد اهتم اللغويون والنحاة وعلماء الصرف القدامى والمحدثون بالاشتقاق، وأولوه عناية خاصة في كتبهم، وقد عَرَّفه بعض الباحثين المحدثين بأنه (أَخْذُ لَفْظٍ من آخر مع تَنَاسبٍ بَيْنهما في المعنى، وتَغْيِير في اللفظ، يُضِيف زيادة على المعنى الأصلي)[1]، والاشتقاق سمة وخصيصة من أهم خصائص العربية، يقول أحمد بن فارس في الصَّاحِبي: (أَجْمَع أهل اللغة - إلاَّ مَنْ شَذَّ منهم - أن للغةِ العرب قياساً، وأن العرب تَشْتَقُّ بعض الكلام من بَعْض)[2]، وقد أكد القدامى والمحدثون على السواء على أهمية ودور الاشتقاق في إثراء اللغة وجعلها قادرة دائماً على التجدد، والتقدم، ومسايرة تطور الحياة، وظَهَر في القرن الرابع الهجري الذي عاش فيه التوحيدي اهتمام بالغ بالاشتقاق، وظهرت دراسات رائدة تُؤَصِّل لهذا العلم وتُشَقِّق مسائله وقضاياه، يقول آدم متز في كتابه الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري: (ظَهَرت في القرن الرابع دراسة جَدِّية للاشتقاق اللغوي، وبَقِيَتْ عَصْراً طويلاً، وكان أستاذ هذه الدراسة ابن جني الموصلي المتوفي عام 392هـ...)[3].

ولقد كان التوحيدي على عِلْم بأن الاشتقاق هو واحد من طرق الحصول على دلالات الكلمات وتَتَبُّع أصلها اللغوي، ويعلم أن الكلام يتداخل بعضه في بعض، ويدور الاشتقاق في كثير من هذا الكلام، يقول التوحيدي: (والكلام كُلُّه مُتَداخِل، والاشتقاق فيه دَائِر، ومنه ما يَصِحُّ، ومنه ما يَجْفَى)[4]، ويؤكد التوحيدي

(1) في أصول النحو لسعيد الأفغاني ص 130.

(2) الصاحبي في فقه اللغة ص 35، ونقل هذا الكلام السيوطي في المزهر 1/ 274.

(3) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لآدم ميتز 1/ 437.

(4) البصائر والذخائر 2/ 193.

أن الاشتقاق هو من أبرز خصائص العربية، ولهذا تَكَلم في حديث طويل عن العرب، وعن ما يميزهم في الجانب البياني واللغوي، يقول: (وَسَعَة لُغَتها، وتَصَاريف كلامها في أسمائها وأفعالها وحروفها، وجَوَلاَنها في اشتقاقاتها)[1]، وإن كان هذا الفن موجود عند غير العرب كما أشار إلى ذلك التوحيدي نفسه، حيث يقول عن أرسطو وموقفه من الاشتقاق: (فَأَمَّا صاحب المنطق فإنه يَجْعل الاشتقاق فَنَّاً من الفنون في الكلام، وقد بَيَّنَه في كتابه في المقولات)[2].

وقد عُرِفَ عن التوحيدي إِلْمَامه بالاشتقاق ومعرفته الدقيقة بأصوله وطرائقه، حتى أن مِسْكويه يَعْرف عنه ذلك ويقول له: (واشتقاق هذه الألفاظ يَدُلُّك - أيها الشَّيْخ اللُّغوي أَيَّدك الله - أن المَعْنَى فيها واحد، لأن الرُّؤْية والرَّوِية والرُّؤْيا - وإن اخْتَلَفَتْ بالحركات - فهي مُتَّفِقة بالحروف، وكذلك إذا قُلْتَ: رَأَى فُلان وارْتَأَى ورَوَى، فهذه صُورة الأسماء المشتقة، وأنت تَعْرِف أحْكَامها لِدُرْبَتِك بها، وكذلك الحَالُ في أَبْصَر واسْتَبْصَر وفي البَصَر والبَصِيرة)[3]، والتوحيدي يؤمن بأهمية الاشتقاق في البحث اللغوي للكلمات والمصطلحات، وهذا ما أبرزه عند ذكره لحديث أستاذه أبي سليمان السجستاني عن عبارة (فلانٌ مِلْءُ العينِ والنفسِ)، حيث ذكر التوحيدي على لسان أستاذه: (وإنَّما قِيل في اللغة العربية هذا مِلْءُ هذا أي مَلاَؤُه، ومِنْه المَلاَوَة، ومنه المَلأ والمَلاَ والمُلاَّ، والاشتقاق معروف لا يَدْفَعُه إلا ضعيف)[4].

إن الاشتقاق طريقة من طرق كشف المعنى والدلالة، ولهذا فإن التوحيدي يبحث عن معنى الكلمة بِرَدِّها إلى أَصْلِها، ومن ذلك أنه ذَكَر أسماء الخمر وسَبَب تسميتها بهذا الأسماء، فلا يكتفي بِذِكر الاسم، وإنما يحاول تعليله بما عُرِف عن

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 76.
(2) البصائر والذخائر 7/ 291.
(3) الهوامل والشوامل ص 128.
(4) المقابسات ص 347 - 348.

obeikandi.com

هذا الاسم، ويُدَلِّل على كل ذلك بما قاله بعض الشعراء، يقول التوحيدي: (قال بعض الأدباء: إنما اشْتُقَّ لها من الرُّوح - يعني الرَّاح - هذا الاسم لأنها تَزِيد في الحياة، وقال أيضاً: دَمَاً، لأنها تزيد في الدم، وقال صَرِيع الغَوَانِي:

خَلَطْنَا دَمَاً مِنْ كَرْمةٍ بِدِمَائِنَا فَأَظْهَرَ فِي الأَلْوَانِ مِنَّا الدَّمَ الدَّمُ[1]

ولهذا نراه في كثير من المواضع يبحث الكلمات بحثاً اشتقاقياً، ويحاول أن يستقصي الكلمات المشابهة أو الدائرة على نفس المعنى من نفس الجذر اللغوي، من ذلك وهو يتناول موضوع الصداقة والصديق لا ينسى أن يستخدم الاشتقاق للكشف عن مدلول الكلمة اللغوي وأصلها في اللغة[2]، ومن ذلك قوله: (فَأَمَّا المُضَارعة: فهي المُشَابَهة، وهي مُفَاعَلة من الضَّرْعِ، ومنه أَصْله واشتقاقه)[3]، ويقول: (وأَمَّا الاسْتِطاعة فَهِي اسْتِفْعَال مِنَ الطَّاعة، أي اسْتِدْعاؤها، هذا بِحَسَبِ الاشْتقاق ودَلِيل اللغة)[4]، ومن ذلك بَحْثُه المُطَول حول اشتقاق كلمة التَّمْكِين[5]، وكذلك قوله: (وكأَنَّ الصَّوابَ من الكلام من الصَّوْب، لأن الصَّوب من المكان ومن الغَمَام اسْتَبَان فَاسْتَوى)[6].

وضَرَب أمثلة كثيرة متوالية من الكلمات التي ردها إلى أصلها الاشتقاقي[7] ويقول التوحيدي معقباً على لفظ (ذَبَّ) وأنها من (الذُّبَاب) وذلك في شرحه لحديث للنبي ﷺ: (وقال عليه السلام: مَنْ ذَبَّ عن عِرْضِ أخيه كان ذلك له حِجَاباً من النار؛ أيْ مَنْ رَدَّ غَيْبة أخيه.. فأمَّا ذَبَّ يَذُبُّ ذَبًّا، وفُلان حَسَنُ الذَّبِّ عن حَرَمِه،

---

(1) البصائر والذخائر 4/ 141.

(2) المقابسات ص 362.

(3) الهوامل والشوامل ص 89.

(4) المصدر السابق ص 97.

(5) السابق نفسه ص 101.

(6) البصائر والذخائر 5/ 83.

(7) المصدر السابق 8/ 148.

فإِنَّ أَصْلَه مِنَ الذُّبَاب..)[1]، وفعل ذلك في اشتقاق السَّمُوم[2].

ومن ذلك سؤال الوزير ابن العارض له عن معاني اليُمْن والبَرَكة والفَأْل والطَّيْرة وأضدادهما، فأخذ يَتَعَقب معاني كل واحدة منها مستخدماً الاشتقاق في التعرف على أصل كل واحدة[3]، ثم يتكلم عن معنى واشتقاق البَرَكة[4]، وحتى أسماء بعض البلدان أو الأماكن خَضَعَت لديه لمعيار الاشتقاق، فمن ذلك قوله: (قِيل للشَّام شَامٌ لأَنَّه شَامُ الكعبة، وبَكَّة قيل إن الأَصْلَ هو الباء، لأن النَّاس يَبُكُّ بعضهم بعضاً، يقال: انْبَكَّ القوم: إذا ازدحموا، ومِنىً لِمَا يُمْنَى فيه من الدَّم، والجَمَرات: لِمَا يُجْمَع فيها من الحَصَى..)[5].

والاشتقاق لابد فيه من قَدْر مشترك من المعنى في تلك الكلمات التي تشتق من الجذر اللغوي الأول، يقول التوحيدي: (إن الاشْتقاق مُلائم للمعاني موافق لها، لأن صاحبه إنما يَشْتَق لِكُلِّ معنى من اسم موافق له لا مَحَالة، وإِلاَّ لم يكن لاشتقاقه معنى، ولا لِتَكَلُّفه ذلك فائدة)[6]، ورَبْطُ الاشتقاق بالمعاني والدلالات واضح فيما كتبه التوحيدي، فهو يأتي بنماذج الكلمات ذات الجذر اللغوي الواحد، ويرصد ما بينها من وجوه الاتفاق في المعنى، يقول مثلاً في كلمتي (نَسِئ) بالهمز و(نَسِي) بدون همز[7]، وذَكَر موقفاً آخر رواه عن ابن عباد، يقول: (وسُئِل - أي ابن عباد - يوماً عن قول الشاعر:

سَقَوْنِي النَّسْيَ ثُمَّ تَكَنَّفُونِي عُدَاةَ اللهِ مِنْ كَذِبٍ وزُورِ

(1) البصائر والذخائر7/ 290.

(2) المصدر السابق 4/ 229.

(3) الإمتاع والمؤانسة 2/ 160 - 161.

(4) المصدر السابق 2/ 162.

(5) البصائر والذخائر 9/ 141 - 142.

(6) الهوامل والشوامل ص 328.

(7) البصائر والذخائر 7/ 268.

فقال: الخَمْرُ تُسَمَّى نَسْياً، فقيل له: ولِمَ؟ فقال: ليس للأسماء عِلَل، فَلَمَّا خَلَوْتُ بالزَّعْفَراني الشاعر، قال لي: أَخْطَأ، فإنَّ الأسماءَ ضَرْبٌ منها مُبتدأ، فالغَرَضُ فيه اختصاص العَيْن به، لِيَقَع التمييز بينه وبَيْنَ غَيْره، وضَرْبٌ آخَر يُؤخذ من أَصْل الفعل، وهو الذي سُمِّي مُشْتقّاً)[1]، ففي هذه العبارة يقسم التوحيدي الأسماء وفقاً لما ذكره عن الزعفراني إلى أسماء ذوات وهو الذي يبتدأ به الاسم في أصله، ثم أسماء مشتقة من الأفعال، وبين سبب تسمية الخمر بهذا الاسم ورد ذلك إلى الاشتقاق.

ويستخدم التوحيدي الاشتقاق لمعرفة الروابط بين مجموعة من الكلمات التي تشترك في الجذر اللغوي وفي المعنى أيضاً، فثمة رابط بين هذه المجموعة، يقول: (ومن هذا الضَرب الحَيَّةُ والحَيُّ والحَيَا والحَيَاء وحَيَّان وحَيْوَة وحَيَوان والحَيُّ الذي هو القبيلة..)[2]، ثم يذكر مثالاً واضحاً على تأثير اشتقاق الكلمة على دلالتها في الاستعمال اللغوي من ناحية، وفي الاستعمال الاجتماعي والأدبي من ناحية أخرى، يقول: (وَاحِدُ المَنَاخِيب مِنْخَاب، يُمدح بِه ويُذَم، فإذا كان مَدْحاً فهو مَأْخُوذ من النَّخْب، وهو الاخْتِيار، وإِذَا كان ذَمَّاً فَهُو مَأْخُوذ مِن النَّخْبَة وهي الاسْت، قال: وهَكَذا المِنْجَاب يَكُون مَدْحاً وذَمّاً، فإذا كان مَدْحَاً فهو مأخوذ من الانْتِجَاب، وهو الاخْتِيار، وإذا كان ذَمّاً فهو مَأْخُوذ من النَّجَبِ وهو قِشْر الشَّجَر)[3].

ويقف التوحيدي كذلك على الفَرْقِ الدِّلالي بَيْنَ (المُسْتَبْهَم والمُسْتَغْلَق) من خلال الاشتقاق، فهو يقول على لسان مِسْكَويه: (المُسْتَبْهَم من الأُمور مَرْتَبَة زائدة على المُسْتَغْلَق، يَدُلُّك على ذلك الاشتقاق..، ولما كان الغَلْقُ إنَّما يكون للبَاب، ومَا أُغْلِق مِنْه يُرْجى فَتْحُه، كذلك يكون حَال ما شُبِّه له واشْتُقَّ له اسْمٌ مِنْه أو تصريف، وأمَّا المُسْتَبْهَم فَلاَ يُقَال في البَابِ أَبْهَمْتُه..)[4].

(1) أخلاق الوزيرين ص 217.

(2) البصائر والذخائر 7/ 268 - 269.

(3) الإمتاع والمؤانسة 2/ 197.

(4) الهوامل والشوامل ص 328.

وعلى الرغم من استقامة هذا المنهج الاشتقاقي وإتيانه بنتائج واضحة في الربط بين مجموعات لغوية من حيث الأصل والمعنى، إلا أن التوحيدي يُحَذِّر منه، ويُطَالب بالتَّقْلِيل منه قَدْر المستطاع، فهو يَقُول بعد أن أَتَى بكُلِّ ما سَبق: (وهذا شَكْلٌ من الكَلامِ لَولا أنِّي قَدْ سَمِعْتُه، وَوَعَيْتُه، واسْتَخْرَجْتُه، وتَدَبَّرتُه، وعَرَضْتُه على العلماء، ويَسَّرْتُه لَكَان الإقْلال مِنْه أَسْلَم)[1]، ولعلنا نلاحظ في إشارة التوحيدي الأخيرة في العبارة السابقة أن له محاذير في مثل هذا المنهج في تتبع الاشتقاقات المختلفة للكلمة وما في هذا المنهج من تكلف ومبالغة أحياناً.

***** التوسع في الاشتقاق بين القبول والرفض عند التوحيدي:**

أَلَّفَ الكثير من علماء اللغة والنحو في مَبْحث الاشتقاق، إِمَّا في سياق كُتُبهم في النحو والتصريف، وإما في كُتُبٍ ورسائل مُخَصَّصة لهذا المبحث، وقد ظهر ذلك النوع المتخصص في دراسة الاشتقاق منذ وقت مبكر، ونستطيع أن نقول إن بعض علماء اللغة والنحو، قد أخذوا مَوْقفين مُتَنَاقضين من الاشتقاق، أحدهما مَوْقِف القَبول له والتوسع فيه بل والمبالغة في استخدامه، والآخر موقف الرَّفْض والمعارضة في استخدامه، وبين هذين الموقفين كان ثَمَّة موقف وَسَطي معتدل يَقْبَل بالاشتقاق ويأخذ به، لكنْ بمحاذير، أو لِنَقل لا يُفْرِط في استخدام الاشتقاق.

وقد مَيَّز التوحيدي العلماء الذين تعاملوا مع الاشتقاق رفضاً أو قبولاً، فقد تكلم عن نِفْطَوَيْه الذي كان يرفض الاشتقاق، ويرى أن الكَلمات قد تَشَابهت في الصيغة والشكل فَحَسْب، وأنَّنَا لو فَتَحْنا باب الاشتقاق لَمَا انتهينا إلى حَدٍّ، فقال: (وكان نِفْطَوَيْه مِمَّن يَأْبى الاشتقاق، ويَزْعُم أن الأسماء كانت تَوَافَتْ مُتَشَابهةً في الصُّورَة والصِّيغة، وإلاَّ فلا اشتقاق، لأنَّك مَتَى أَسَّسْتَ الاشتقاق في أسماءٍ أَسَاساً، لَمْ تَنْتَهِ منه إلى حَدٍّ، وذلك أنك تَدَّعِي أن هذا الاسم شُقَّ من هذا الاسم، وهذا اللفظ أُطْلِق لهذا المعنى، فَيَلْزَمُك أنْ تَمُرَّ أبداً على ذلك، لأنَّ الثاني ليس بأَوْلَى بأن يكون مَأْخوذاً مِن الثَّالث مِن الأَوَّل مِن الثاني، ولا الثَّالث أَوْلَى بِأَنْ يكون

(1) البصائر والذخائر 7/ 269.

مأخوذاً من الرَّابع من الثَّاني من الثالث)[1]، فخلاصة موقف نفطويه كما استعرضه التوحيدي يقوم على أن الأسماء ظهرت في صورتها الأولى متشابهة، وليست على سبيل الاشتقاق، ويؤكد أن ولوج باب الاشتقاق سيفضي إلى سلسلة غير متناهية لا تنتهي إلى حد، ثم يشير إلى أن القول بأن هذا اللفظ الأول مأخوذ من هذا غير مرجح، لأنه لا دليل عليه، فلماذا لم يؤخذ الثاني من الأول أو من الثالث وهكذا..

ويَعْرِض التوحيدي لِمَوْقِف آخر رافضٍ للاشتقاق، وهو موقف النُّوشَجَانِي الفيلسوف، الذي يذهب إلى أنَّ الاشتقاق لا يُعطيك كل ما تريد من معنى الكلمة، وأن البحث عن المعنى اللغوي الاشتقاقي للكلمة لا يكفي للتعرف على مدلولها، فالاشتقاق يُمَثِّل وجهاً واحداً من أوجه البحث عن أصل الكلمة، يَذْكر التوحيدي ما قاله النُّوشجاني في شَرْحِ كَلمة العَقْلِ، وما قِيل عنها فلسفياً، ثم يتحدث عن اشتقاقها، فيقول: (قِيلَ له: فَقَدْ قِيل إنَّ العَقْلَ مَأْخُوذٌ من العِقَال، فقال: هذا كَلامُ خَلَف، ومعناه دَنِس، ودعوى مُتَهَافِتة، إنَّما يَدُل الاشتقاق من الكلمة على جِهة واحدة، والمطلوب المُتَنَازع، لأنه مأخوذ من تركيب الحروف، وتأليف اللفظ، وصورة المسموع، أَتُرَانا إذا نَطَقْنَا بِلُغَةٍ أخرى، بالرُّومِيَّة أو الهندية، بِمَعْنى العَقْل لَكُنَّا نُرِيدُ به مَعْنَى العِقَال؟، لا والله!، بل هذا المعنى مَوْجُود أيضاً في صفاته، ومذكور أيضاً عَرَضَ ما يُنْعَتُ به، لأنَّ العقل يَعْقِل أي يَمْنَع ويَحْبِس)[2]، والنوشجاني هنا في عبارته يَخْلط بين مفهوم العقل ومعناه، الذي هو مشترك بين كثير من الأمم، بل بين كل الناس في كل اللغات، وبين مَلْفُوظ العقل وما اسْتُخْدم للتعبير عنه من حروف لغوية، فالملفوظ أو الحروف هي ما تُشْتَق من كلمة أخرى.

والتوحيدي لا يتفق مع رأي نِفْطَويه اللغوي أو رأي النوشجاني الفيلسوف في إلغاء الاشتقاق وعدم الاعتماد عليه، وفي الوقت ذاته نراه يحمل أيضاً على بعض المُولَعِين بالاشتقاق، والمُبالغين في استخدامه، من أمثال الزَّجَّاج، يقول التوحيدي:

(1) البصائر والذخائر 7/ 290 - 291.

(2) المقابسات ص 371.

(قال أَصْحَابُ الاشتقاق: الجِرْجِير في البَقْلِ أُخِذَ من الجَرِّ، أُخِذ فيه بالتضعيف، قال: وسُمِّي به لأنه يُجَرْجَر من الأرض، فَقِيل لأَبِي بَكْر المروزي الفقيه هذا، فقال: يَنْبغي أن تكون لِحْيَتُه جَرْجِرى لأنها تَتَجَرْجَر من ذَقْنِه، فَضُحِكَ من نَادِرته)[1]، فالتوحيدي هنا يقصد الزَّجَاج بلا شك، خاصة وأن الزَّجَّاج كان من المولعين بالاشتقاق، ويبدو أن بعض القدامى قد رَفَضوا مذهب الزَّجَّاج في الاشتقاق أو لنقل مبالغته في هذا المذهب، بل وسخروا من منهجه في رد كل كلمة إلى الاشتقاق[2].

ولهذا نرى التوحيدي في كثير من المواضع يشير إلى هذه المجموعة من العلماء التي تبالغ في الاشتقاق بعبارات تومئ إلى عدم رضاه عن ذلك، ومنها مثلاً قوله وهو يتناول كلمة (خَفِيف)، حيث يقول: (وَزَعِم بعض المُولَعِين بِالاشْتِقَاق أنَّ الخُفَّ سُمِّي خُفَّاً لأن صاحبه خَفَّ بِهِ لِلحَرَكَة، لأنه لا يُلْبَس للقعود والرفاهية والتَّثَاقل..، وزَعِمَ القائل بالاشْتِقاق أن قَوْلَك: خَفَّ وخَافَ يَتَعَاقَبَان معنى واحداً..)[3]، ويقول كذلك وهو يَتَناول كلمة (الخَرِّ) في قوله تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّقۡفُ﴾: (وقَالَ بَعضُ العَاشقين للكلام في الاشتقاق: إنَّ خَرِير الماء مَأْخُوذ منه)[4]، إن هذه العبارات مثل زعم والمولعين والعاشقين للاشتقاق، توحي بأن التوحيدي كان يستنكر عليهم هذه المبالغة في رد كل شيء إلى الاشتقاق.

أما موقف التوحيدي ذاته من الاشتقاق فقد كان موقف المُتَقَبل والمستخدم له ولكن دون إفراط، فهو يعلم أن الاشتقاق باب وأداة من أدوات اللغة لا يمكن إنكاره، وهو يلجأ إليه لجوء المُضْطر، يقول التوحيدي مُبْدِياً وجهة نظره في الاشتقاق: (وهذا النَّظَر أَصْلٌ كبير من أصول الكلام، لأَنَّك إذا جَدَّدْتَ في الفَحْصِ

---

(1) البصائر والذخائر 4/ 227.

(2) معجم الأدباء لياقوت الحموي 1/ 59 - 60.

(3) البصائر والذخائر 5/ 117.

(4) المصدر السابق 4/ 230.

عن دَفَائِن هذا الباب، انْثَالَ عليك من الشاهِد والمَثَل والدَّلِيل والعِلَل ما يُقَوِّي في نفسك حُكْم الاشتقاق وتَتَبُّع المعاني، ألا ترى أنك إذا اسْتَوْضَحت جَلِيَّة المعاني في قولهم: يَغِير، والغَيْرَة، والغِيرَة، والغَارَة، وغَارَ الماءُ، وأَغَار الجَبَل، والغِوَار، والمُغَاوَرة، وغَارَ وأَنْجد، وتَغَايَرت الضَّرَائِر، وغَيَّرَه طُولُ العَهْدِ، وَجَدْتها مُشْتَقَّةً من قولك: هذا غَيْرُ هذا؟!، فَتَأَمَّل ذلك بِبَصِيرتِك، فقد فَتَحْتُ لك بابها، ورفعتُ سَجْفَها، وذَلَّلَتُ الطريق إليها، وإنَّ الاشْتِقاق مُضْطَرٌّ إلى المصير إليه، والعمل عليه، ولو كُرِهَ ذلك)[1].

ويقول في موضع آخر بعد أن أورد مجموعة من الكلمات المشتقة من كلمة الحياة، والتي سبق الإشارة إليها فيما سبق، يقول: (وهذا شَكْلٌ من الكلام، لولا أَنِّي قد سَمِعْتُه وَوعيتُه واستخرجتُه وتدبرتُه وعرضتُه على العلماء ويَسَّرتُه، لَكَان الإِقْلال مِنه أَسْلم)[2]، فالتوحيدي يتعامل مع الاشتقاق من منطلقين:

الأول: هو منطلق الأهمية ومعرفة دوره وتأثيره.

والمنطلق الثاني: هو منطلق التقليل منه واستعماله بحذر وفي حالات الاضطرار، فموقف التوحيدي من الاشتقاق هو موقف الإقلال كما قال، وهو موقف وسط بين الرفض التام بين الولوع به.

ونخلص من ذلك أن التوحيدي لم يكن مع الفريق الذي أهمل الاشتقاق أو قلل من شأنه وأهميته، ولم يكن كذلك مع المبالغين في استخدامه، بل كان وسطاً بين هؤلاء وأولئك، فاستخدمه كعنصر كاشف للدلالة وللأصل اللغوي للكلمة، وفي الربط بين دلالات بعض الكلمات المشتركة.

***** 5- دراسته لصيغ الجمع**:

تناول التوحيدي مصطلح الجَمْع من ناحِيتين الأولى فَلْسفية، والثانية لغوية،

---

(1) البصائر والذخائر 7/ 290.

(2) المصدر السابق 7/ 269.

على اختلاف ما بينهما، فمن اهتمامه بالجمع والإفراد من منظور فلسفي قوله وهو يبحث عن مفهوم بعض المصطلحات: (يقال: مَا الجَمْعُ؟، الجواب: انْضِمَام المادة إلى نَفْسِها وتَلاقِي أجزائها، يقال: ما الانْفِرَاد؟، الجواب: انْفِصَال المادة بأَقْسام لَطِيفة صغيرة القَدْر)[1]، وهذا التعريف الفلسفي يتلاقي أيضاً مع مدلول الجمع لغوياً وصرفياً، وهذا ما قاله ابن يعيش في شرح المفصل: (اعلم أنَّ الجَمْع ضَمُّ شيء إلى أكثرَ منه، فالتثنيةُ والجمعُ شريكان من جهةِ الجمع والضمِّ، وإنّما يفترقان في المقدار والكَمِّيَّة، والغَرضُ بالجمع الإيجازُ والاختصارُ، كما كان في التثنية كذلك، إذ كان التعبيرُ باسم واحد أخفَّ من الإتيان بأسماء مُتعدِّدةٍ)[2].

وأما اهتمام التوحيدي بالجمع والإفراد لغوياً، فقد ظهر جلياً في أكثر من موضع في كتبه، وجاء بشكل تطبيقي، بحيث لا يَفُوته أن يَذْكر مُفْرد الكلمة إذا كانت جمعاً، وجمعها إذا كانت مفرداً، وأيضاً يَتَعقب مفرد الكلمة ووزنها، وهل تُمْنَع من الصرف أم لا تُمْنع، وذلك من خلال سؤال مباشر له، أو من خلال نصوص أدبية يقوم بشرحها وتفسيرها[3].

ويَذكر مُصَحِّحاً الجَمْع المشهور للمرآة على أنها المرايا، يقول: (والمِرْآةُ من الرؤية مِفْعَال..، وجَمْعُها مَرَاءٍ على وَزْن مَرَاعٍ، وربَّما سَمِعْتُ من هؤلاء: مَرَايا، وذلك خَطأ، ذَكَره أبو حاتم وأبو زيد، وأما المَرَايا فَجَمْع مَرِيٍّ، والمَرِيُّ النَّاقة التِي تُحْلَب كأنَّها تَمْرِي)[4]، وقد مر بنا كيف تناول اللغويون صيغة هذا الجمع، واتفقوا على خطأه، والوزير ابن سعدان يسأله فيقول: (ما وَاحد المَنَاخِيب والمَنَاجِيب، ومَا حُكْمُهما؟)[5]، فَيُجِيب التوحيدي عن ذلك كما مر في الحديث عن أثر الاشتقاق

(1) المقابسات ص 311.

(2) شرح المفصل لابن يعيش 3/ 213.

(3) الإمتاع والمؤانسة 2/ 193 - 194، البصائر والذخائر 2/ 50، 4/ 124.

(4) البصائر والذخائر 7/ 208.

(5) الإمتاع والمؤانسة 2/ 196 - 197.

في الدلالة، ويذكر في كثير من المواضع جمع كلمة أو مفردها[1].

وأورد التوحيدي بيتاً لشاعر يقول فيه:

أَلَمْ تَرَ سَعْدُ أَنَّنَا فَوْقَ شَاهِدٍ يَظَلُّ لِأَعْنَانِ السَّمَاءِ مُنَاغِيَا

ويعقب التوحيدي على ذلك بقوله: (هذا البَيْتُ رَوَيْتُه بِسببِ أَعْنَان السماء، كأنَّه جَمْعُ عَنَن، فأما العنان فَسُحَيْبَة - تصغير سحابة - مُتَدَلِّية دُونَ السَّماء، ويقال أيضاً أَعْنَاء السماء أي نَواحيها، كأنه جَمْع عِنْو، كما تقول أَحْنَاء وحِنْو...)[2]، ومضى التوحيدي يفسر هذه الكلمة في اللغة، وكيف تقول العرب في أمثالها وأقوالها، وقد انطلق من بحثه هنا في هذا الموضوع من كلمة (أعنان) والبحث عن مفردها، وقد كرر ذلك بأن رَوَى أبياتاً من أجل أن يبحث جَمْع كلماتها، فقد ذكر أبياتاً من قصيدة الشاعر القُطَامِيّ، يقول فيها:

لَقَدْ عَلِمَتْ كُهُولُهُمُ القُدَامَى إِذَا قَعَدُوا كَأَنَّهُمُ النِّسَارُ
وَشُقَّ البَحْرُ عَنْ أَصْحَابِ مُوسَى وغُرِّقَتْ الفَرَاعِنَةُ الكِفَارُ
وَقَوْلُ المَرْءِ يَنْفُذُ بَعْدَ حِينٍ أَمَاكِنَ لا تُجَاوِزُهَا الإِبَارُ
تَسَمَّعُ مِنْ نَوَازِلِهِ صَرِيفَاً كَمَا صَاحَتْ عَلَى الحَدَبِ الصِّقَارُ

فقد احتوت هذه الأبيات على مجموعة من الجموع التي استوقفت التوحيدي وأراد أن يذكر مفردها، ولهذا روى هذه الأبيات، يقول: (قال: النِّسَار جَمْعُ نِسْر، والكِفَار جَمْعُ كَافِر، والإِبَار جَمْعُ إِبْرَة، والصِّقَارُ: جَمْعُ صَقْرٍ، ولِهَذا رويناه)[3]، ولعلنا نلاحظ هنا في تناول التوحيدي لهذه الأبيات ووقوفه على بعض الجموع فيها:

أولاً: أنه تناول الجموع التي قد تبدو غير مألوفة أو معروفة لبعض الكلمات التي حدد مفردها، فالمشهور عن جمع النِّسْر هو النُّسُور، وجمع الكَافر الكُفَّار،

(1) البصائر والذخائر 2/ 119، 3/ 122، 8/ 134، 8/ 133، 8/ 135.

(2) المصدر السابق 4/ 40.

(3) السابق نفسه 8/ 189.

وجمع الإِبْرَة الإِبَر، وجمع الصقر الصقور.

ثانياً: جاءت هذه الجموع على صيغة واحدة، وربما هذا ما لفت نظر التوحيدي لها أيضاً.

ثالثاً: جاءت هذه الجموع في قوافي الأبيات، بدليل أن هناك كلمات جاءت جمعاً في داخل الأبيات مثل (كهول وأصحاب والفراعنة وأماكن ونوازل) ولم يقف عندها التوحيدي أو يذكر مفردها، مما يدل على اهتمام التوحيدي بمبدأ الكلمات المتحدة في الصيغة والوزن، وأن ذلك بسبب إمداد الشعراء بكلمات تصلح للقوافي، كما سبق وأوضحنا فيما سبق.

وفي موضع آخر يستشهد التوحيدي على صيغ الجمع التي يأتي بها أو التي يقف عندها بنصوص أدبية، من كتب اللغة والأدب، فهو يتناول الكلمة الجمع ثم يأتي بمفردها ثم يذكر لها شاهداً من الشعر، أو من الأقوال المَرْوية، يقول: (وأَمَّا المِهَارُ فَجَمْع مُهْرٍ، وهو الذي لَمْ يُرَضْ بَعْد ولم يُرْكَب، ويقال أيضاً: أَمْهَار، وفي الحماسة:

يَقْذِفْنَ بِالمُهَرَاتِ والأَمْهَارِ)[1].

ويأتي بمقولة لأبي ذر الغفاري، يقف فيها على صيغة من صيغ الجموع التي لا تُصْرف، يقول: (قال أَبو ذَرٍّ: إنَّ في مَالِكَ شُركاء ثلاثة - لا تُصَرِّفْ شُركاء ولا ما كان في وَزْنِه من الجمع - أنت أَحَدُهم)[2]، ثم مضى يفسر هذه المقولة والمقصود منها.

ويطرح التوحيدي قضية الجمع من ناحية صرفية، فَيَتكلم عن صيغ بعض الجموع وأوزانها، وما كان منها جمع قِلَّة، ويقول بعد أن وُجِّه إليه سؤال: (القَذَالُ كَيف يُجْمع؟): (فكان من الجواب، أنَّ فَعَالاً، وفِعَالاً، وفُعَالاً، وفَعِيلاً، وفُعُولاً

(1) البصائر والذخائر 8/ 129.

(2) المصدر السابق 1/ 109.

أَخوات تُجْمَع في الأَقَلِّ على أَفْعِلة، يقال: حِمَارٌ وأَحْمِرة، وغُرَابٌ وَأَغْرِبة، وقَذَالٌ وأَقْذِلة، وعَمُودٌ وأَعْمِدة)[1].

والتوحيدي يذكر بعض ما وَرَد من صيغ الجمع عند بعض علماء اللغة، فَيُعَقِّب على ما ذكره ثعلب وابن الأعرابي، مؤكداً على غرابة بعض ما جاء به من صيغ الجمع، فيقول: (قال ثَعْلب، قال ابن الأَعْرابي: العَرَب تقول: ساعاتُ آخر النَّهار في الصيف أَطْوَل من ساعات غَدَوَاتها، وساعات غَدَوات الشتاء أطول من ساعات عَشِيَّاتها، فَلِذَلك قال الشاعر:

أَلَا لَـيْـتَ حَـظِّـي مِـنْ زِيَـارَةِ مَـيَّـة عَـشِّـيَـاتُ قَـيْـظٍ لا عَـشِـيَّـات أَشْـتِـيَـه

هكذا قال ثعلب، وأَشْتِيَة في جمع الشتاء غريب، وإن كان كَثِير النَّظير، وباب الجَمْع لا أساس له، ولا قياس عليه)[2]، وهو يذكر آراء العلماء في الجمع ويوازن بينها، يقول: (قال ثعلب: النَّدْمَان وَاحِدٌ وجَمعٌ: مَنْ نَادَمَك؛ قال ابن دُرُسْتُويْهِ: لا يَجُوز جمع نَدْمَان على نَدْمَان، وإنَّما نَدْمَان واحد، وجمع نَدِيم: نِدْمَان بكسر النون، فأمَّا نَدْمان فلا يكون جمعاً، وجمع النَّدمان نَدَامى)[3].

والتوحيدي يذهب إلى أن الجمع أكثره سماع وليس قياساً، يقول: (وهُمْ أَشْرَاف في الجمع، وسألتُ العالِم عن شِرَاف فَوَقَف، فقلتُ له: أَلَمْ تَقُلْ هُمْ شِرَار في أَشْرار، فَلِمَ لا تقول شِرَاف في أشراف، قال: القِياسُ يَتَضاءل مع السَّماع)[4]، ويقول كذلك مؤكداً أن الجمع سماعي: (ويُقالُ في الجمع فِعَالٌ كثيرٌ، ومنه رِمَاحٌ وأَرْمَاح، وشِرَارٌ وأَشْرارٌ، وخِيَارٌ وأخيارٌ، وليس لِبَاب الجَمْع قياس)[5].

ومن ذلك حديثه عن الجمع وأنه بالسماع أكثر من القياس، ولهذا يذكر

---

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 221.

(2) البصائر والذخائر 2/ 120.

(3) المصدر السابق 8/ 140.

(4) السابق نفسه 5/ 120.

(5) نفسه 8/ 129.

obeikandi.com

الشاهد الشعري للتدليل على ما يذكره، يقول: (قال: كيف يُقالُ في جَمَلٍ بِهِ غُدَّة؟، فكان من الجواب: جَمَلٌ مُغِدٌّ، قال: فكيف يُجْمَع؟، فكان الجواب، بأَنَّه في القياس ظاهر، ولكنَّ السّماع قد كَفَى، قال الشاعر - وهو خِرَاش بن زهير-:

فَقَدْتُكُمُو وَلَحْظُكُمُو إِلَيْنَا بِبَطْنِ عُكَاظَ كَالإِبِلِ الغِدَادِ)(١)

ومن المؤكد أن اهتمام التوحيدي بصيغة الجمع وأوزانها ومفردها، يدخل في صميم النقد اللغوي للأدب، فإن أولى صور ومحاولات النقد الأدبي في العصر الجاهلي كما مر بنا في بداية الفصل كان منها الوقوف على صيغ الجمع المناسبة، كما في الموقف النقدي من بيت حسان بن ثابت رضي الله عنه حيث يقول:

لَنَا الجَفَنَاتُ الغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرنَ مِنْ نَجْدةٍ دَمَا

حيث عِيبَ عليه تَقْلِيل جِفَانِه وأسيافه، واستخدامه كلمات الغُر ويَلْمَعن والضُّحى ويَقْطُرن، فاستخدام صيغ جموع القلة بدلاً من الكثرة، واستخدام أفعالاً دون أخرى، هو نقد مبني على مقومات اللغة الصرفية والبنائية، وطاقاتها الدلالية كما سبق وأوضحنا في بدايات النقد اللغوي عند العرب.

وبذلك ندرك أن المستوى الصرفي كان بالغ الأهمية في نقد التوحيدي اللغوي، وأظهر ذلك براعته واطلاعه على الصيغ والأوزان، وسبل اشتقاقها وطرق البحث عن جذورها، وما تحمله من دلالات، وأن هذه الصيغ لم تأت جزافاً دون استخدام لغوي ودلالي، وتبين لنا أيضاً مدى ربط التوحيدي الوثيق بين المستوى الصرفي وبين المستوى الدلالي.

***** رابعاً: المستوى الدلالي عند أبي حيان التوحيدي:**

لقد كان المستوى الدلالي هو الثمرة النهائية التي يسعى التوحيدي للوصول إليها، لأن هذا المستوى هو الذي سَيَفِكُّ مغاليق النص، ويفتح أبوابه مُشْرَعة أمام المتلقي، ويُفَسِّر كل ما يحمله النص من مضامين ومعاني، ولهذا فإن المستوى

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 221.

الدلالي غاية كبرى من غايات النقد اللغوي، بل إن هذا النقد لا يتم إلا بالحصول على دلالات النص ومعانيه، والمستوى الدلالي هو أكثر المستويات اللغوية تداخلاً مع غيره، وذلك لأن (الطبيعة الحقيقية للغة يمكن فقط فهمها من خلال فهم المعنى، ويلعب المعنى دوراً كبيراً في كل مستويات التحليل اللغوي بدءاً من التحليل الفونيمي)[1]، وذلك لا يخص اللغة العربية وحدها بل هو عام في كل لغات العالم، إذ أن (كل دراسة لغوية - لا في الفصحى فقط، بل في كل لغة من لغات العالم - لابد أن يكون موضوعها الأول والأخير هو المعنى، وكيفية ارتباطه بأشكال التعبير المختلفة، فالارتباط بين الشكل والوظيفة هو اللغة، وهو العُرْف، وهو صلة المَبْنَى بالمعنى، وهذا النوع من النظر إلى المشكلة يَمْتَد من الأصوات إلى الصرف إلى النحو إلى المُعْجم إلى الدلالة)[2].

فالمستوى الصوتي يتداخل مع الدلالة من خلال وضع صوت مكان صوت وتأثيره على المعنى، أو من خلال النبر والتنغيم، وكذلك المستوى المعجمي لا يقوم إلا بها، إذ إن الهدف والغاية من المعجمات بكل تنوعاتها هو الوصول إلى المعنى، والمستوى الصرفي من غاياته البحث عن الدلالة كما مر بنا خاصة وأن تغيير الصيغ وتنوعها يؤدي إلى اختلاف المعنى وثرائه، وصولاً إلى المستوى التركيبي ذلك الذي يهتم بتركيب الجملة، فلقد (تطور علم الدلالة..، وأصبح غير قاصر على الدلالة المعجمية، بل تعداه إلى دلالة الجملة..، ثم تطور هذا العلم أخيراً وأصبح يشمل دلالة النص)[3].

ومن المعلوم أن الدلالة لها علم قائم بذاته رغم تداخله مع غيره من علوم اللغة بل والعلوم غير اللغوية أيضاً، وهو علم الدلالة أو علم المعنى أو (Semantics)، ويقصد به (العلم الذي يدرس المعنى أو ذلك الفرع من علم

(1) علم الدلالة للدكتور أحمد مختار عمر ص 5.

(2) اللغة العربية معناها ومبناها للدكتور تمام حسان ص 9.

(3) الدلالة والنحو للدكتور صلاح الدين صالح حسنين ص 6.

اللغة الذي يتناول نظرية المعنى، أو ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادراً على حمل المعنى)[1]، وقد عرف العرب القدامى الاشتغال بعلم الدلالة واستطاعوا أن ينتجوا عدداً من البحوث الرائدة في هذا المجال.

وقد أصبح مؤكداً أن الدلالة ودراستها تدخل ضمن جملة من العلوم الإنسانية، ولها علائق قوية ببعضها، فالدلالة أحد فروع علم اللغة، وهي في الوقت ذاته محل اهتمام علماء أصول الكلام وعلماء التفسير وعلماء الحديث، إضافة إلى الفلاسفة والمناطقة وعلماء النفس، وما يهمنا من هذه العلاقات المتشابكة هو ارتباط الدلالة بعلم البلاغة من ناحية وبالنقد الأدبي من ناحية أخرى، فثمة علاقة بين الدلالة والبلاغة (عن طريق انزلاق المعنى وتغييره بِعِدَّة طُرُق منها المقام، والمقال، والمجاز، والتشبيه، والاستعارة والتورية، وغير ذلك من ألوان بلاغية، أسهمت بصورة مباشرة في الدراسات الدلالية)[2]، فالعلاقة بين الدلالة والبلاغة هي علاقة أخذ وعطاء وتأثير وتأثر، فقد استفادت البحوث الدلالية استفادة واضحة بما أنجزه البلاغيون العرب من بحوثهم حول المجاز والاستعارة وغيرها من طرق انزياح المعنى وتغيره في الدرس البلاغي، خاصة وأن المباحث البلاغية كانت أسبق في التبلور والنضوج مما طرح فيما بعد من قضايا علم الدلالة.

أما علاقة الدلالة بالنقد الأدبي فهي علاقة قوية اهتم بها القدامى والمحدثون على السواء، فالنقاد العرب القدامى قد تناولوا الدلالة في سياق كتبهم النقدية، ولم تكن قضية اللفظ والمعنى ببعيدة عن مجال البحث الدلالي، ودارت قضايا الدلالة ضمن المؤلفات والكتب النقدية، وهو ما يتجلى بوضوح في أكثر إن لم يكن كل هذه الكتب، فمنها على سبيل المثال كتاب (الموازنة) للآمدي، حيث (ينفرد الآمدي في هذا المجال بأمر يؤدي النظر فيه إلى استجلاء قضايا دلالية ذات أهمية

---

(1) علم الدلالة للدكتور أحمد مختار عمر ص 11.

(2) العلاقات الدلالية والتراث البلاغي العربي: دراسة تطبيقية للدكتور عبد الواحد حسن الشيخ ص 4.

obeikandl.com

كبيرة في الموروث النقدي، فهو يقوم بعمل تطبيقي يدأب فيه على تفصيل جوانب دلالة اللفظة ويبحث في الوضع الصحيح لها، ويقارن بينها وبين مرادفات لها..)[1].

وظهر نفس الاهتمام بالدلالة عند القاضي الجرجاني في كتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه) حيث (يسهم القاضي الجرجاني في واحدة من مناقشاته في مسألة تحليل دلالة اللفظة المفردة)[2]، وفعل كذلك ابن طباطبا في كتابه (عيار الشعر)، وغير هؤلاء الكثير من نقادنا القدامى، وكل ذلك لا يدع مجالاً للشك في أن البحث الدلالي كان أحد أهم أركان النقد اللغوي والفني عند العرب.

واستمر هذا الشغف بالبحث الدلالي وصولاً إلى النقد الحديث الغربي والعربي على السواء، فقد أصبحت الإشكالية الأولى التي تلازم الكثير من اتجاهات النقد الأدبي الحديث هي إشكالية القراءة والبحث عن الدلالة، وقد توسعت بعض الاتجاهات النقدية الحديثة في مفهوم البحث عن الدلالة، حتى أنها لم تجعلها حكراً على المؤلف وحده، بل أصبح يشترك معه المتلقي في إنتاج الدلالة، فبعد أنْ يُوَقِّع المؤلف على شهادة وفاته - بتعبير رولان بارت - أي بعد أن يتوقف عن فعل الكتابة، يتحول النص إلى ملكية القراء، وفي هذه اللحظة بالذات يمكن الحديث عن الدلالة[3].

وصحيح أنَّ التوحيدي لم يَرِدْ عنده تعريفٌ للدلالة بشكل مصطلحي، لكن الكلمة ترددت عنده في أكثر من موضع، منها ما يدور في فلك معنى الكلمة المعجمي، ومنها ما هو مرتبط بمعنى الكلمة الاصطلاحي، فمما دار في معنى الكلمة المعجمي، استخدامه الدلالة بمعنى: الإشارة والعلامة والظهور والوضوح وبمعنى الدليل[4]، وما ذكره التوحيدي في هذه الاستخدامات لكلمة دلالة، متوافق

(1) علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق ص 54 - 55.

(2) المرجع السابق ص 61.

(3) نقد وحقيقة لرولان بارت ترجمة الدكتور منذر عياشي ص 25.

(4) أخلاق الوزيرين ص 107، 378، الإمتاع 2/ 120، 3/ 2، والبصائر والذخائر 1/ 56، وغيرها الكثير.

مع ما ورد في كتب اللغة والمعاجم[1]، وقد ذكر التوحيدي أيضاً الدلالة بالمعنى الاصطلاحي في مواضع مختلفة.

وقد أخذ المستوى الدلالي عند التوحيدي أكثر من مظهر، منها:

أولاً: تفسير معاني النصوص الأدبية.

وثانياً: ظاهرة المترادفات كواحدة من طرائق المستوى الدلالي.

وثالثاً: الفروق الدلالية بين الكلمات المتقاربة المعنى.

ورابعاً: اختلاف معنى الكلمة حسب السياق أو روايات النص.

وخامساً: استعمال المفردة في مكانها المناسب أو موضعها اللائق.

وسادساً: قضية الألفاظ الأَعْجَمية والمُوَلَّدة والمُعَرَّبة.

وسابعاً: قضية الغريب وموقف التوحيدي منه، على أنه يجب تسجيل ملاحظة هامة وهي أن التوحيدي لم يلتفت لبحث قضية المشترك اللفظي أو قضية المتضادات في اللغة مثلما فعل مع بقية قضايا الدلالة ولهذا اقتصرنا على ما تناوله التوحيدي بالفعل من المباحث والقضايا الدلالية في سياق نقده اللغوي، وسوف نتناول كل واحدة منها بالتفصيل فيما يلي.

***** 1- تفسير معاني النصوص الأدبية:**

كانت مُعْظَم كُتُب التوحيدي مَعْرِضاً تَزْدَان فيه النصوص الأدبية من شعر ونثر، والتوحيدي وهو يَمُرُّ على تلك النصوص كان يَقِف عندها لِيُجَلِّي المعنى ويوضحه، وكأنَّ تلك كانت غاية من غاياته، وهو في تعامله مع تفسير النصوص الأدبية وخاصة الشِّعرية منها، كان له أكثر من طريقة، فهو إمَّا أنْ يبحث عن معنى كلمة واحدة يُسْأل عنها، أو يَرَى أنها جديرة بالبحث الدلالي، فيأتي لها بِشَاهد شعري يُوَثِّق لما يقوله، أي أنه يُقَدِّم معنى الكلمة ثم يسوق لها الشاهد للتدليل

(1) ديوان الأدب 3/ 131، وتهذيب اللغة 14/ 48، وتاج اللغة وصحاح العربية 4/ 1698، ومجمل اللغة 1/ 319.

عليها، أو أنه يستخرج من النص الشعري ذاته كلمات يقف على معانيها ودلالاتها، وهذا النمط من البحث الدلالي النقدي سماه الدكتور فايز الداية (الدلالة المفردة)[1]، والذي طبقه على عدد من النقاد العرب القدامى كالآمدي والقاضي الجرجاني وابن طباطبا وغيرهم، ومن الطرق التي كان يستخدمها كذلك أنه يأتي على المعنى الكلي والفكرة الرئيسة للنص الشعري، وهو ما سماه الدكتور فايز الداية أيضاً (دلالة المعنى على الغرض، الفكرة، الأفكار الجزئية).

فَمِن الطريقة الأولى التي تتناول الدلالة المفردة لدى التوحيدي في سياق نقده اللغوي، يقول مثلاً: (المَسْعُور: الجَائِع، قال هَيْمانُ بن قُحَافَة: لاَقَى صِحَافَاً بَطِنَاً مَسْعُورَا)

ومثل ذلك ما قاله: (المَخْمَصَة: المَجَاعة، والخَمْصُ: الجُوعُ، قال شاعرٌ يَذُمُّ رجُلاً:

يَرَى الخَمْصَ تَعْذِيباً وَإِنْ يَلْقَ شَبْعَةً ... يَبِيتُ قَلْبُهُ مِنْ قِلَّةِ الهَمِّ مُبْهَمَا)

ويسأله الوزير عن معنى كلمة، فيفسرها له مستدلاً بالشعر، من ذلك قوله: (ما معنى كَأْسٌ أُنُفٌ؟، فكان من الجواب أن يَعْقُوب قال: يُقال كَأْسٌ أُنُفٌ، أي لَمْ يُشْرب منها قبل ذلك، وكذلك يُقال: رَوْضَة أُنُفٌ، إن لم يكن رعاها أَحَد، وقال لَقِيط:

إِنَّ الشِّوَاءَ والنَّشِيلَ وَالرُّغُفْ ... وَالقَيْنَةَ الحَسْنَاءَ وَالكَأْسَ الأُنُفْ
لِلطَّاعِنِينَ الخَيْلَ وَالخَيْلُ قُطُفْ

قال: ما النَّشِيل؟، فإن الشِّوَاء والرُّغُف مَعْروفان، قلتُ: ما ضَمَّتْهُ القِدْرُ من اللحم وغيره، لأَنَّه يُنْشَل ويُغْرَف)[2]، فالنص الشعري منطلق البحث الدلالي عن التوحيدي، يَبْدَأ منه ويَصِل إليه، فإذا بحث عن معنى كلمة يذكر الشاهد الشعري، أو أنه يأتي بِبَيت أو مجموعة أبيات ليمضي في تفسيرها وشرح معناها.

---

(1) ينظر: علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق ص 54 - 69.

(2) الإمتاع والمؤانسة 3/ 31، 42، 101.

وقد يبدأ بذكر المفردة ثم يأتي بشاهد شعري، ثم يأخذ من الشاهد الشعري مفردة يفسر معناها، ويقف على دلالتها، من ذلك قوله: (ومعنى نَشَبَ: كأَنَّه صَار كالنِّشَاب فِي وُلُوجِه ولُصُوقِه، ومنه قول أَبِي ذُؤَيْب:

وَإِذَا الـمَـنِـيَّـةُ أَنْـشَـبَـتْ أَظْـفَـارَهَـا   أَلْـفَـيْـتَ كُـلَّ تَـمِـيـمَـةٍ لا تَـنْـفَـعُ

المَنِيَّة: المَقْدُورة..، وَأَنْشَبَتْ: أَدْخَلَتْ بشدة أظفارها، وَاحِدُها ظُفْر..، ومعنى أَلْفَيْتُ: وَجَدْت، والتَّمِيمة: التَّعْوِيذَة وما يُرْقَى به، وأما الرَّتِيمة فَمَا تَعْقِده بأصابعك تَتَذَكر به الحَاجة، قال الشاعر:

أَبَـا حَـسَـنٍ إِنَّ الـرَّتَـائِـمَ إِنَّـمَـا   تُـذَكِّـرُ بِـالأَمْـرِ الـعَـبَـامِ الـمُـغَـمَّـرَا
فَـأَمَّـا الـذِي عَـيْـنَـاهُ حَـشْـوُ فُـؤَادِهِ   فَـلَـيْـسَ بِـمُـحْـتَـاجٍ إِلَـى أَنْ يُـذَكَّـرَا

والعَبَام: الفَدْم، والفَدْم: ذو الفَدَامَة، والفَدَامَة مُخَفَّفة: الوَخَامَة، والمُغَمَّر: الغَمْر وهو الذي لم تَسِمْهُ الأيام بِصُرُوفها، ولم يُعَانِ فيها غِيرَها..)[1].

ويستمر التوحيدي في هذا الموضع ينتقل من مفردة إلى أخرى، ومن كلمة إلى كلمة، يستدل ويستشهد بِقَوْل هذا الشاعر أو ذاك، ثم يقف على كلمة أو أكثر من خلال الشاهد الذي جاء به ليفسر معناه، وهكذا في متوالية من النصوص الشعرية وغير الشعرية للكشف عن معاني الكلمات ودلالات النصوص.

أما البحث عن معاني الكلمات من خلال الشعر، فقد تكون كلمات مفردة أو معاني جزئية، فمن ذلك ما سأله الوزير ابن سعدان في معنى كلمة بعد أن ذكر عدداً من أبيات للشاعر هُدْبَة العُذْرِي، وقد جاء فيها قوله:

فَـلَـسْـتُ إِذَا الـضَّـرَّاءُ نَـابَـتْ بِـجُـبَّـأٍ   وَلَا جَـزِعٍ إِنْ كَـانَ دَهْـرٌ تَـغَـيَّـرَا

(فقيل: ما الجُبَّأُ؟، فقال: الجَبَانُ، قال أبو سعيد: حَكَى العُلماء أَنَّ فُلاناً جُبَّأٌ إذا نَكَلَ)[2].

---

(1) البصائر والذخائر 1/ 85 - 86.

(2) الإمتاع والمؤانسة 3/ 204.

ومن ذلك ما ذكره من شِعر أعرابي، يقول:

إنْ كُـنْـتِ جَـاهِـلَـةً فَـاسْـتَـخْـبِـرِي   هَلْ أُصْدِرُ الأَمْرَ لا يُسْتَطَاعُ بِالحِيَلِ

وَهَلْ أَرُدُّ شَبَا خَصْمِي مُحَاسَمَةً   يَلْقَى الأَلَدُّ حِجَاجَ الخَصْمِ بِالجَدَلِ

فأَخَذ يُفسر بعض المعاني، ويبحث عن دلالات الكلمات ليكشف عن مضمون النص، يقول: (شَبَا كُلِّ شيء: حَدُّه، والحَاسِمة: القَاطعة، والأَلَدُّ: الشَّديد الخُصُومة، يقال: فِيه لَدَدٌ، وله مَدَد)[1].

ومن ذلك ما أورده من قول الراجز:

تَـسْـأَلُـنِـي مَـا عِـنْـدَهَـا وَعَـنْ دَدِ   فَـإِنَّـنِـي يَـا بِـنْـتَ آلَ مَـرْثَـدِ

رَاحِـلَـتِـي رِجْـلِـي وَامْـرَأَتِـي يَـدِي

يقول التوحيدي: (الدَّدُّ: اللَّهْو، قال رسول الله ﷺ: مَا أَنا مِنْ دَدٍ ولا الدَّدُ مِنِّي)[2].

ومن ذلك ما ذَكَرَه من قول امرأة تَصِفُ ابنها واسمه (دَوْس) وتقول:

تُـشْـبِـهُ دَوْسُ نَـفَـرَاً كِـرَامَـا   كَـانُـوا الـذُّرَى والأَنْـفُ والـسِّـنَـامَـا

كَـانُـوا لِـمَـنْ خَـالَـطَـهُـمْ إِدَامَـا   كَـالـسَّـمْـنِ لَـمَّـا سَـغْـبَـلَ الـطَّـعَـامَـا

فقال التوحيدي: (يقال سَغْبَلَ رَأْسَه بالدُّهْنِ، وسَغْسَغَه، ورَوَّاه وأَمْرَعَه)، ويمضي على طريقته في تفسير بعض معاني الكلمات في الأبيات، فيورد ما أنشده ابن الأعرابي:

وَيَظَلُّ ضَـيْـفُ بَـنِـي عُـبَـادَةَ فِـيـهِـمُ   مُـتَـضَـمِّـراً وَبُـطُـونُـهُـمْ كُـتُـمُ

فيقول التوحيدي: (أي مُمْتَلئة، والتَّضَمُّر: الهُزَال والنَّحَافة كالنَّخْل المُضَمَّر، أي الذي قَدْ ذَوَتْ جُذُوعه)، ومن ذلك ما أورده من بيت لِمُهَلْهَل، يقول فيه:

إِنَّـا لَـنَـضْـرِبُ بِـالـسُّـيُـوفِ رُؤوسَـهُـم   ضَـرْبَ الـقُـدَارِ نَـقِـيـعَـةَ الـقُـدَّامِ

---

(1) البصائر والذخائر 3/ 158.

(2) المصدر السابق 1/ 61.

obeikandl.com

فقال التوحيدي: (القُدَّارُ: الجَزَّار، والقُدَار: المَلِك أيضاً، والقُدَّام: رؤساء الجيوش، والواحد قَادم)، وهو يُفَسر معاني كلمات أرجوزة لأحدهم، يقول فيها:

أُحِبُّ أَنْ أَصْطَادَ ضَبّاً سَحْبَلَا وَوَرَلاً يَرْتَادُ رَمْلاً أَرْمَلا
قَالَتْ سُلَيْمَى لا أُحِبُّ الجَوْزَلَا وَلَا أُحِبُّ السَّمَكَاتِ مَأْكَلَا

يقول التوحيدي: (الجَوْزَل: فَرْخُ الحمام، والوَرَلُ: دَابَّة، أَرْمَل: صِفَةٌ لِلوَرَل، وإذا كان كذلك كان أَسْمَنَ له)، وأحيانا أخرى لا يكتفي التوحيدي بتفسير كلمة أو عدة كلمات بل يمضي لشرح معنى النص كاملاً دون الوقوف على معانيه الجزئية، مثلما فعل مع بَيْتِ الكُمَيْتِ، الذي يقول فيه:

وَمَا اسْتُنْزِلَتْ فِي غَيْرِنَا قِدْرُ جَارِنَا وَلَا ثُفِيَتْ إِلَّا بِنَا حِينَ تُنْصَبُ

فقال التوحيدي شارحاً: (يقول إذا جَاوَرَنا جَارٌ لم نُكَلِّفه أن يَطْبُخ من عنده، ويكون ما يَطْبُخه من عِندنا مما نُعْطِيه من اللحم لِيَنصُبَ قِدْرَه)، ويقول بعد أن أورد شعر أعرابي يقول فيه:

أَنَا الغُلامُ الأَعْسَرُ الخَيْرُ فِيَّ وَالشَّرُّ
وَالشَّرُّ فِيَّ أَكْثَرُ

(وهذا معنى بديع، ولم يُرِدْ أَنَّ البَدَاءة بالشَّرِّ خَير من الخَير، وإنما أراد أَنِّي أَتَّقي بالشر، وإذا أَقْبَل الشَّرُّ قلتُ له: مَرْحباً، وأَدْفَع الشَّرَّ ولو بالشَّر، والحَدِيد بالحديد يُفْلَح)[1].

ويحاول التوحيدي في بعض تفسيره لمعاني الأبيات أنْ يَذْكر شيئاً من عادات العرب في حياتهم ومعايشهم، وكأنه يتجاوز الدلالة اللغوية للكلام إلى الدلالة الاجتماعية والحياتية، من ذلك ما فعله مع قول الشاعر:

إِذَا كَانَ فَصْدُ العِرْقِ وَالْعِرْقُ نَاضِبٌ وكَشْطُ سَنَامِ الحَيِّ عَيْشَاً ومَغْنَمَا

(1) الإمتاع والمؤانسة 3/ 9، 11، 14، 17، 36، 46.

يقول التوحيدي راسماً صورة لحياة العرب الاجتماعية وهو يشرح بعض المعاني: (وإذا كان القَحْطُ فَصَدُوا الإِبل، وعالجوا ذلك الدَّم بشيء من العلاج لها كما تَصْنَع التُّرك، فإنها تجعله في المُصْرَان، ثم تَشْوِيه أو تَطْبُخه، فَيُؤْكل كما تُؤْكَل النَّقَانق وما أشبه ذلك، وأما قوله: والعِرْقُ نَاضِب، فإنَّما يعني قِلَّة الدَّم لِهُزَال البَعِير، وكذلك جميع الحيوان، وأَكْثَر ما يكون دَمَاً إذا كان بَيْنَ المَهْزُول والسَّمِين)[1].

أما فيما يخص التفسير الدلالي لقصيدة كاملة فقد استخدم هذه الطريقة، حيث مضى يُفَسر قصيدة رواها ابن الأعرابي ومطلعها:

المَرْءُ يَكْدَحُ لِلْحَيَا ةِ، وَحَسْبُهُ خَبَلاً حَيَاتُه

وكان قد عرضها ثم لاح له أن يُفَسِّرها بعد ذلك، يقول: (وكان الواجب أن نَذْكُر شيئاً من تفسير ما تضمنت الأبيات التي رواها ابن الأعرابي، ولكن عَرَضَ الخَلَل على حَسَبِ ما قد عَمَّ الوقت)، ثم يُبَيِّن سبب اهتمامه بالوقوف عند هذه الأبيات، وهو إعجابه بها لِجَوْدَة بنائها، وكثرة معناها، وصِدْقِ الأغراض التي تَرْمِي إليها، يقول: (والآن نَقُولُ في حروف منها - يقصد كلمات - ما يكون بَيَاناً لها، وإنما أَفْعَل ذلك بها خُصُوصيةً لِشَغَفِي بِرَصْفِها، وصِدْق المرمى بها، وجَوْدَة مَتْنِها، وكَثْرَة مائِها)، ثم يمضي مع أبيات القصيدة، فيقف على ما بها من كلمات يفسر ويشرح المقصود منها[2]، وفي خلال ذلك يأتي برأيه ويستدل بآيات من القرآن أو قصائد من الشعر أو أقوال العلماء أو ما سمعه عن العرب.

فالتفسير والبحث عن المعاني والدلالات عند التوحيدي غرض أساسي من نقده اللغوي، وهو كما ذكرنا يبدأ في البحث عن دلالة الكلمة المنفردة خارجَ النص، ثم عن كلمات البيت الواحد أو البيتين أو أكثر، ثم عن القصيدة أو النص كاملاً، وهو في إطار هذا البحث لا ينسى أن يفرد لبعض القضايا الدلالية اهتمامه ومنها قضية الترادف في اللغة.

(1) الإمتاع والمؤانسة 3/ 15، 18.
(2) البصائر والذخائر 5/ 94 - 97.

*** 2- المترادفات في اللغة:

والترادف ظاهر لغوية ودلالية تتعلق بالمعنى وما يكون بين لفظتين من توافق واشتراك، ويُعَدُّ الترادف في اللغة العربية من أهم خصائصها، وإن كان ثمة خِلاف بين بعض علماء العربية في وجوده أو جوازه أو إنكار وقوعه[1].

وقد حاول قدامى اللغويين العرب بحث أصل وجود ظاهرة الترادف في اللغة، وكان من أبرزهم ابن جني في كتابه الخصائص الذي يَرُدُّ هذه الظاهرة إلى عدة عوامل على رأسها اختلاف القبائل فيما بينها في دلالة المفردة، ثم اختلاط هذه القبائل فيما بينها واستعمالهم لهذه الكلمات المختلفة اللفظ والمشتركة في المعنى، بل وهناك تنوع الدلالة للكلمة الواحدة داخل القبيلة الواحدة مثلما نرى في أسماء السيف أو أسماء الخمر أو أسماء الأسد وغيرها، ومن هنا ظهر الترادف[2].

والمترادفات من الطرق التي تُثْري المستوى الدلالي بل واللغة بأكملها، لأنها تمنح المتكلم والأديب خيارات واسعة يستطيع من خلالها اختيار المفردة المناسبة لسياق حديثه ونصه الأدبي، ولهذا اهتم بها التوحيدي وبل وشُغِف بها كل الشغف، وذلك لأن أبا حيان - كما يقول الدكتور زكريا إبراهيم - (مُقْتَنِع بأن وجود المترادفات في اللغة، ليس من قُبَيْل العَبَث أو السَّرف الفكري، بل هو ضرورة منطقية، أَوْجَبَتها الحاجة إلى التمييز بين الفروق الدقيقة، القائمة بين المعاني المتشابهة أو المتداخلة)[3]، ونضيف أنها ضرورة منطقية ولغوية وأدبية في الوقت ذاته، وكذلك تعد المترادفات خياراً ضرورياً للشاعر يلجأ إليه عند انكسار وزنه أو اختلال عروضه، فالمترادفات في هذه الحالة ضرورة موسيقية وإيقاعية.

والملاحظ أن التوحيدي في تناوله لقضية المترادفات قد تناولها بشكل تنظيري، ليبحث عن أسبابها وعوامل ظهورها في اللغة، وتناولها أيضاً بشكل

(1) الترادف في اللغة لحاكم مالك الزيادي ص 6.

(2) الخصائص 1/ 374 - 375.

(3) أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ص 195.

تطبيقي واضح، أما تنظيره لها فكان عميقاً وشاملاً لكل الجوانب، فإن أهم ما ميز بحث التوحيدي لهذا القضية هو تأصيله لها فلسفياً ولغوياً واجتماعياً وأدبياً، حيث بَحَث أسباب وجود المترادفات في لغة الإنسان، وتأثيرها على النفس، ودورها في النص الأدبي.

وقد عقد التوحيدي لهذه القضية مسألة خاصة في كتابه الهوامل والشوامل، بل وجعلها المسألة الأولى، بعنوان (المسألة الأولى وهي لغوية) وفيها يُعَدِّد بعض الكلمات المترادفة ليحاول البحث عن سر ترادفها أو ما بينها من اختلاف، يقول: (لأنَّك تقول: سُرَّ فُلان وفَرِح، وأَشِر فلانٌ ومَرِح، وبَعُدَ فلان ونَزَح، وهَزَل فلان ومَزَح، وحُجِب فلان وصُدَّ، ومُنِع فلان ورُدَّ، وأَعْطَى فلان ونَاوَل.. والإِرْتِياح والبَجَحُ على معنى واحدٍ، أو على معان مختلفة؟).

وتَدَرَّج في طَرْح القضية بِذِكْر (السبب الذي من أجله احْتِيجَ إلى الكلام المُصْطَلَح عليه، والحاجة الباعثة على وضع الأسماء الدالة بالتَّواطؤ، والعِلَّة الداعية إلى تأليف الحروف، التي تصير أسماءً وأفعالاً وحروفاً بالاتفاق والاصطلاح)(1)، وبعد أن استعرض هذه الأسباب من كون الإنسان مَدَنِيًّاً بِطَبْعه، وغير مكتف بنفسه في قضاء حاجاته، وهذه الحاجات مُقْتَسَمة بين الناس جميعاً، لذا تحتاج إلى تعاونهم، ولما كانت هذه الحاجات والأحوال كثيرة غير متناهية، كان لابد من الاتفاق على أصوات دالة على معاني هذه الحاجات والأحوال، وقد خُصِّص للتعبير عن هذه المعاني آلة هي أكثر أعضاء جسم الإنسان حركة وهي اللسان، وهذه الآلة قادرة على إظهار أجناس الأصوات الدالة على المعاني التي يحتاجها الإنسان، وقد بَلَغَتْ هذه الأصوات المفردة المُقَطَّعة المُسَمَّاة بالحروف ثمانية وعشرين حرفاً، ثم رُكِّبت هذه الحروف ثنائياً وثلاثياً ورباعياً، وذلك لأن أصولها محصورة معدودة.

وبعد هذه التوطئة والتمهيد في نشأة اللغة، ووجود المعاني التي يحتاج إليها الإنسان، وتعبير الإنسان عنها من خلال جهاز النطق البشري، يقوم بتقسيم أحوال

(1) الهوامل والشوامل ص 5–7.

الكلم بحسب دلالتها على المعاني إلى خمسة أقسام، وهي قسمة منطقية وعقلية:

أما القسم الأول: فهو الذي يُسَمَّى (بالمُتَّفِقة)، وهو أن يَتَّفِق اللفظ والمعنى معاً.

والقسم الثاني: (المُتَبَاينة) وهو أن يختلف اللفظ والمعنى.

والقسم الثالث: هو (المُتَوَاطِئة) وهو أن تتفق الألفاظ وتختلف المعاني.

والقسم الرابع: هو (المُتَرَادفة)، وهو أن تَخْتَلف الألفاظ وتتفق المعاني.

والقسم الخامس: (المُشْتَقَّة) وهو أن تتركب اللفظة فيتفق بعض حروفها وبعض المعنى ويختلف في بعض.

ثم يشير إلى أن احتياج الإنسان الفعلي هو إلى قسم واحد فقط، وهو القسم الثاني (المتباينة) والذي تختلف فيه الألفاظ باختلاف المعاني، لكن الذي أَوْجَد الأقسام الأربعة الأخرى، ضرورات دَعَتْ إليها وحاجات بعثت عليها، ثم يصل إلى أهم ضرورات وجود لفظ واحد له معاني مختلفة، يقول: (وقد تَقَدَّم البيان أن المعاني والأحوال التي تَتَصَوَّر للنفس كثيرة جداً، وأنها بلا نهاية، فأما الحروف الموضوعة الدالة بالتواطؤ والمُرَكَّبات منها، فَمُتَنَاهية مَحْصُورة مُحْصَاة بالعَدَد، ومن الأحكام البيِّنة والقضايا الواضحة بِبَدَائِهِ العقول، أن الكثير إذا قُسِّم على القليل اشْتَرَكت عدةٌ منها في واحدةٍ لا محالة، فَمِنْ هَهُنا حَدَث الاتفاق في الاسم، وهو أن توجد لفظةٌ واحدة دالة على معان كثيرة كلفظة: العَيْن الدالة على العين التي يُبْصَر بها، وعلى عَيْن الماء، وعَيْن الرُّكْبة، وعَيْنُ المِيزان، والمطر الذي لا يُقْلع أياماً، وأشباهه من الأسماء كثيرة جداً).

ثم يقوم بربط هذا السياق اللغوي والدلالي بالأدب والبلاغة، فيؤكد أن الأدباء والبلاغيين قد شاركوا في توسع الدلالات وتنوعها على النحو الذي مر بنا، يقول: (وعَرَضَ بعد ذلك أن أصحاب صناعة البلاغة، وصناعة الشعر والسجع، وأصحاب البلاغة والخطابة، هم الذين يَحْتَاجون إلى الإِقْنَاعات العَامِيَّة، في مواقف الإصلاح بين العَشَائر مَرَّة، والحَضِّ على الحروب مَرَّة، والكَفِّ عنها مَرَّة، وفِي

المَقَامات الأُخَرِ التي يُحْتَاج فيها إلى الإِطالة والإسهاب، وترديدِ المعنى الواحد على مسامع الحاضرين لِيَتَمَكَّن من النفوس، ويَنْطَبع في الأفهام).

فلأن الأدباء والبلغاء والخطباء خاصة يستخدمون تلك الطرائق والأساليب، كان لابد من أن يتوسعوا في استخدام اللفظ الواحد، وإعطائه العديد من الدلالات، وكذلك في تعدد الألفاظ وإعطائها معنى واحداً، وهو ما يقصد بالترادف، والسبب في ذلك أنهم (لَمْ يَسْتَحْسِنوا إِعادة اللفظةِ الواحدةِ مِراراً كثيرة، ولاسِيَّما الشَّاعر، فإِنَّه مع ذلك دائم الحاجة إلى لفظٍ يَضَعُهُ مكان لفظٍ دالٍ على معناه بِعَيْنِه، لِيُصَحِّح بِهِ وَزْن شِعْره، ويُعَدِّل به أقسام كلامه، فاحْتِيجَ لأجْلِ ذلك إلى أسماءٍ كثيرةٍ دالةٍ على معنى واحد)، فهذا التوسع في الدلالة والتنوع في المعاني للألفاظ الواحدة، واشتراك ألفاظ كثيرة في معنى واحد، أسهم في وجوده وانتشاره ضرورات أدبية وبيانية وبلاغية، وذلك أنه (لَولا حاجة الخُطَباء والشُّعراء وأصحاب السجع والموازنة إليه، لَكَان لَغْواً باطلاً)[1]، وهذه العبارة تؤكد ما ذكرناه فيما سبق من أن وعي التوحيدي بأهمية المترادفات في النص الشعري كضرورة موسيقية وإيقاعية ينضبط بها وزن الشعر وإيقاعه، وهذا الربط بين عدد من قضايا الدلالة - وعلى رأسها المترادفات - وبين الأدب والبلاغة هو رَبْطٌ فريد تميز به التوحيدي ومسكويه، تضاف إلى ما ذكره ابن جني فيما سبق الإشارة إليه من الضرورات الاجتماعية واللغوية التي أوجدت مثل هذه الظواهر الدلالية.

ثم يذكر التوحيدي قضية تنوع الألفاظ واشتراكها في معنى واحد، مثل تنوع أسماء الداهية عند العرب، أو أسماء السيف، وأسماء الخمر وغيرها، وهو تلك القضية التي طالما تكررت في أكثر كتب اللغة، على أن التوحيدي ومسكويه هنا يُرْجِعان كثرة استعمال وشيوع مثل هذه الأسماء المتعددة لمعنى واحد إلى ضرورة أدبية وبلاغية أيضاً، يقول: (ورُبَّما وُجِدت ألفاظ مختلفة دالة على معان متقاربة، وإن كانت أشخاص تلك المعاني مختلفة، وربما دَلَّت على أحوالٍ مختلفة، ولكنها

(1) الهوامل والشوامل ص 8-9.

مع اختلافها هي لِشَخصٍ واحد، فَلأَجْل ذلك يَسْتَعملها الخطيب والشاعر مكان المُتَرَادفة، لموضع المناسبة والشركة القريبة بينها، وإن كانت مُتَبَاينة بالحقيقة، ومثال ذلك ما يوجد من أسماء الداهية، فإنها على كثرتها نُعُوت مختلفة، ولكنها لمَّا كانت لشيءٍ واحد، اسْتُعْمِلت كأنها معنى واحد، وكذلك أسماء الخمر والسيف وأشباهها، وأنتَ إذا أَنْعَمْتَ النَّظر، واسْتَقْصَيت الرَّوِّية، وَجَدْتَ هذه الأشياء مختلفة المعاني، ولكنها لمَّا كانت أوصافاً لموصوف واحد، أُجْرِيت مَجْرى الأسماء الدالة على معنى واحد، وذلك عند اتساع الناس في الكلام وعند حاجتهم إلى التَّسَمُّح، وتَرْكِ التكلف والتَّجَوُّز في كثير من الحقائق)[1].

فالمعنى الأَوَّل والأَوْحد هو الكلمة الأولى التي أطلقت في أصل الوَضْع اللغوي، وهو السيف مثلاً وما جاء بعد ذلك فهي أوصاف لها، ولما كانت بقية الكلمات هي كأوصاف للسيف ونعوت له جرى استخدامها فيما بعد كمترادفات للكلمة الأصل، وإن كان عند التدقيق والتأمل سنجد أن ثمة اختلافات بين هذه الأوصاف وتلك النعوت، وهذا يتفق مع ما طرحه عدد من علماء اللغة القدامى، منهم ابن جني كما سبق الإشارة إلى ذلك.

أما الشكل التطبيقي في البحث عن المترادفات عند التوحيدي إضافة إلى ما سبق، فقد ظَهر جلياً لديه في مواضع كثيرة من كتبه، فالتوحيدي يبحث عن الكلمات ذات المعنى الواحد، ويضعها في مجموعات ذات حقل دلالي واحد أو متقارب، ليقوم بتفسير مدلولها، وتِبْيَان المشترك والمختلف في دلالة هذه المجموعات، من ذلك سؤاله: (وعلى ذِكْرِ المُشَاكَلة، ومَا المُشَاكلة، والمُوافَقة، والمُضَارعة، والمُمَاثلة، والمُعَادلة، والمُنَاسبة)، ثم يقول في موضع آخر: (هل الجُودُ، والبُخل، طَبِيعِيَّان أو مَكْسُوبان؟، وهل بَيْنَ البَخِيل، واللَّئِيم، والشَّحِيح، والمَنُوع، والنَّذْل، والوَتِيح، والمَسِيك، والجَعْد، والكَزِّ - فُرُوق)، ثم يسأل التوحيدي: (ما الخَصَائص الفَارقة بَيْنَ حقائق المعاني، في ألفاظٍ دائرة بين أَهْل

(1) الهوامل والشوامل ص 9 - 10.

العقل والدين، وهي أسماء طَابَقَتْ أغراضها، لكنها خَفِيَّة الأُصول جَلِيَّة المعاني، وهي: ما القُوَّة، والقُدْرة، والاسْتِطاعة، والطَّاقة، فهي القُوة بالمَحْمُول عليها، والشَّجاعة، والنَّجْدة..)[1].

وهذا التوسع من التوحيدي في دراسة المترادفات في اللغة تَنْظِيرياً وتطبيقياً، قد دَفَعَه إلى مسألةٍ دقيقةٍ في البحث اللغوي والنقدي، وهي تَلَمُّس ما يمكن أن يكون من فروق بين تلك الألفاظ المترادفة.

***** 3- الفروق الدلالية بين الكلمات المتقاربة المعنى (المترادفات):**

على الرغم من اهتمام التوحيدي بالمترادفات، إلا أنه كان يحاول الوصول إلى أبعد منها في بحثه عن الفروق بين هذه المترادفات، فقد كان مولعاً بتتبع الفوارق الدلالية بين الكلمات ذات المعنى الواحد، فهو يبحث في معنى كل مفردة مستخرجاً ما بينها من فروق، ويحاول أن يؤصل لمسألة الفروق الدلالية، يقول التوحيدي: (قلتُ أعَزَّك الله: ما الفَرْق بين العَجَلة، والسُّرعة؟، وهل يجبُ أن يكون بين كل لفظتين - إذا تَوَاقَعَتا على معنى، وتَعَاوَرَتا غَرَضاً - فَرْق..)[2].

فعلاقة الترادف بين الكلمات التي اهتم بها التوحيدي، قد جَرَّته للتساؤل عن مدى الفروق بين هذه المترادفات، حيث أن المتأمل لأكثر ما يبدو أنه مترادفات تشترك في معنى واحد، سيجد أن ثَمَّة فروق دقيقة في العلاقة بين الألفاظ من ناحية الخصوص والعموم، أو من ناحية اشتقاق الكلمتين، أو من ناحية الاستعارة من مجال دلالي لمجال آخر، وهذا ما ذكره التوحيدي على لسان مسكويه، يقول: (وأما قولك: هل بَيْنَ الألفاظ التي عَدَدْتَها فروق؟، فَلَعَمْري أنَّ بينها فُروقاً: أمَّا البَخِيل واللَّئيم، فقد فَرَّقْنا بينهما فيما تَقَدم من أن اللُّؤم أَعَم من البخل، لأن كلَّ لئيم بخيل، وليس كلُّ بخيلٍ لئيماً، واللؤم لا يَخْتَص بالمال والأعراض حَسْب، بل يكون في النَّسَب والهِمَّة، والبُخْل خاص بالأَخْذِ والإِعْطاء، وأما المَسِيك والمَنُوع

(1) الهوامل والشوامل ص 88، 94، 95، 118.

(2) المصدر السابق ص 5.

فاشتقاقهما يدل على مَعْناهما، وأما الجَعْد والكَزّ فَلَفْظَتان مُسْتعارتان مأخوذتان من الجمادات، وأما النَّذْل والوَتِيح فاسْمَا مُبَالغه في الذَّم، وكل واحد أَبْلغ من الآخر)[1].

ففي هذه العبارة نجد أن العوامل التي أدت إلى وجود ترادف بين الكلمات هي نفسها العوامل التي يمكن من خلالها معرفة الفروق الدقيقة بين الكلمات في الدلالة، فعلاقة العموم والخصوص هي التي تربط بين اللؤم والبخل، وهي في الوقت ذاته تحدد درجة الفرق بينهما، والاستعارة والمجاز هي التي تربط بين الجَعْد والكَزِّ، وصيغ المبالغة هي التي تربط بين النَّذْل والوَتِيح، والاشتقاق هو الذي يربط بين المَسِيك والمَنُوع، وبذلك يستعرض التوحيدي طرق التعرف على دلالات الكلمات، التي هي في الوقت ذاته تعين على معرفة الفروق الدلالية بينهم.

والمواضع التي بحث فيها التوحيدي الفروق الدلالية كثيرة في معظم كتبه، وهو عادة ما يربطها بالنص الشعري أو بأقوال العرب، حتى تكون النصوص شاهداً على ما يبحثه من فروق دلالية، من ذلك قول التوحيدي: (وقال: ما الفَرْقُ بين القَبْصِ والقَبْضِ؟، فقيل: القَبْصُ لِعَددٍ ما كان قَليلاً أو كَثيراً، قال ابن الأعْرَابي: وأَنْشَدني العَامِرِيُّ لابن مَيَّادَة:

عَطَاؤُكُمْ قَبْصٌ وَيَحْفِنُ غَيْرُكُمْ   وَلَلْحَفْنُ أَغْنَى لِلفَقِيرِ مِنَ القَبْصِ

وقال: القَبْصُ بِأَطرافِ الأصابع، والقَبْضُ بِالكَفِّ، والحَفْنُ بالكفِّ والرَّاحة إلى فَوْق مفتوحة قليلاً، هذا لَفْظُه)[2]، فالتوحيدي يستعرض هنا الفرق بين ثلاثة مترادفات وهي (القَبْصُ والقَبْضُ والحَفْن) وبَيَّن أنَّ الحَفْن أقواهم في الدلالة على العطاء، وأن أوسطهم القَبْض وأقلهم القَبْص الذي يكون بأطراف الأصباع، وفي الأخير دلالة على النقص والبخل وعدم العطاء الجزيل كما ظهر في بيت الشاعر.

---

(1) الهوامل والشوامل ص 120.

(2) الإمتاع والمؤانسة 2/ 193.

ومن المواضع التي بحث فيها التوحيدي الفروق الدلالية، قوله ما الفرق بين الفَذِّ والقَذِّ، وقوله: الفرق بين الدَّمِيم والذَّمِيم، وقام بنفس الشيء مع الكلمات الدالة على الفرح والسرور مثل (سُرَّ فلان وفَرِح وأَشِر ومَرِح)، ومثل (بَعُد فلان ونَزَح)، ومثل (حُجِب وصُدَّ)، ومنها ما تناوله في الفروق بين كل من (الحَادِث والمُحْدَث والحَدِيث والحَدَثان والحِدْثان..)، والفرق بين (حَدُث وحَدَث).

وفي كل ما سبق نجد أن التوحيدي قد ينشغل بالفروق اللغوية والاجتماعية كذلك بين هذه المجموعات، وإن كان في بعض المجموعات الأخرى ينشغل إضافة لذلك بالفروق الفكرية والفلسفية والعلمية بين بعض الكلمات التي قد تتشابه أو يختلط أمرها عند بعض الناس، ومن ذلك إجابته عن أسئلة الوزير ابن العارض عن الفرق بين (الإِرَادة والاخْتِيار)، والفرق بين القَضَاء والقَدَر، والفرق بين الرُّوحِ والنَّفْس، والفرق بين المَحَبَّة والشَّهْوة، والفرق بين المَعْرِفة والعِلْم، والفرق بين الوَحْدَة والنُّقْطة، والفرق بين الفِعْل والعَمَل، والفرق بين التَّحَفُّظ والتَّيَقظ، والفرق بين الصَّدَاقة والأُلْفة، والفرق بين الصَّدَاقة والعَلاَقة، والفرق بين العَجَلَة والسُّرعة، فهو يمضي في تتبع الفروق بينها بما لديه من رصيد لغوي وفكري وفلسفي واسع، ويستدل كذلك بما قاله علماء العرب في اللغة أو في الفلسفة، أو بما ردده العرب من أقوال وأشعار في كل مفردة ليصل إلى الفوارق بينها.

وبذلك ندرك مدى شغف التوحيدي بتتبع هذه الفروق بين الكلمات، وأن ذلك كان سمة واضحة من سمات البحث اللغوي لديه، وإن كنا نتفق مع الدكتور زكريا إبراهيم في أن هذا الشغف من التوحيدي بتتبع دلالات المترادفات من ناحية، ومعرفة الفروق الدقيقة بينها هو أثر من آثار الفكر الفلسفي، حيث يقول: (ولا شَكَّ أن هذا الحرص الشديد من جانب التوحيدي على تَوَخي الدقة في التَّعبير، إنما هو ثَمَرة من ثَمرات تلك النَّزعة الجَدَلية التي أَخَذها عن أستاذه أبي سليمان السجستاني، خصوصاً وأن الحياة العقلية التي كانت سائدة في عصر أبي حيان، كانت تَتَطَلَّب المَزِيد من الدقة في تحديد معاني الألفاظ، ووضع حد لعمليات

التَّلاعب اللفظي، فكان على جماعة الفلاسفة الأدباء أن يَضْطَلعوا بهذه المُهمة، توطيداً لدعائم الصلة بين الفكر واللغة)[1].

وقد ناقشنا بالتفصيل في التمهيد أثر الفكر الفلسفي لدى التوحيدي على دراساته اللغوية والأدبية والنقدية، لكن المتأمل لمسألة الدقة في تحديد معاني الألفاظ، سيجد أنها كانت سمة من سمات البحث اللغوي والبلاغي والنقدي أيضاً، حتى قبل ظهور تأثير الفلسفة في الفكر العربي والإسلامي، ولا ننسى أن تاريخ النقد الأدبي في العصر الجاهلي، كان قد وَقَف على ما يخص اختيار المفردة المناسبة، وتطرق إلى الفروق الدلالية بين بعض الكلمات، وذلك في كلام النابغة لحسان بن ثابت، في بيته المشهور:

لَنَا الجَفَنَاتُ الغُرُّ يَلْمَعْنَ بِالضُّحَى وَأَسْيَافُنَا يَقْطُرْنَ مِنْ نَجْدَةٍ دَمَا

فقد أظهر هذا الموقف النقدي الشهير إلمام العرب بما يوجد بين بعض المترادفات من فروق دقيقة، ففي هذا البيت عِيبَ على حسان بن ثابت استخدامه (يَلْمَعْن) بدلاً من يَبْرُقن، أو (يَقْطُرن) بدلاً من يَجْرين.

واستمر هذا الاهتمام بتتبع معاني المفردات، والبحث في الفروق بينها وبين غيرها، موجوداً في البحث اللغوي والنقدي، وظهر ذلك في أكثر المؤلفات اللغوية والأدبية والنقدية على اختلاف عصور التأليف فيها، بداية من الكتاب لسيبويه ت 183هـ، الذي تكلم عن هذه القضايا، ومروراً بكتاب (أدب الكاتب) لابن قتيبة ت 276هـ، حيث عَقَد باباً باسم (باب الفروق)..

حتى أن أبا هلال العسكري ت 395هـ، قد خصص كتاباً من كتبه لبحث هذه القضية تحت عنوان (الفروق اللغوية) أو (الفروق في اللغة)، وألَّف كذلك أبو الطيب اللغوي ت 351هـ كتابه (الفُروق)، وصولاً إلى كتاب (فِقه اللغة وسر العربية) لأبي منصور الثعالبي ت 429هـ والذي عَقَد فيه باباً بعنوان (في الأشياء تَخْتَلف أسماؤها وأوصافها)، ووصولاً إلى عبد القاهر ت 471هـ في كتابه (أسرار البلاغة)

(1) أبو حيان التوحيدي: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ص 200 - 201.

والذي تطرق إلى الفروق بين الكلمات التي جاءت عن طريق الاستعارة، وكذلك يحي العلوي ت 745هـ في كتابه (الطِّراز) حيث تكلم في كتابه عن الفروق بين الألفاظ المشتركة والمتشابهة، وبين المتواطئة والمشتركة، وبين المتباينة والمترادفة.. وغير ذلك من الكتب والمؤلفات التي تناولت هذه القضية.

فالبحث عن الفروق الدلالية هو تساؤل يبدو أنه كان يلح على الأوساط اللغوية والأدبية والبلاغية والفلسفية معاً، يقول التوحيدي: (ورأيتُ أبا الفتح ذا الكِفايَتَيْن يسأل أَبا الحَسَن العَامِرِيَّ: لِمَ طَلَبَتْ النَّفْسُ الفَرْق بين المُتَشَابهين؟)[1]، فهو وإن ظهر بوضوح في الفكر الفلسفي العربي القديم إلا أنه ليس رهيناً به وحده، ولم يكن ظهور هذا النوع من البحث مرتبطاً فقط بالمنهج الجدلي أو النظر الفلسفي، فقد ظهر كما قلنا في الأوساط اللغوية وغير اللغوية من تفسير وإعجاز القرآن وعلوم الحديث وغير ذلك، فالملاحظ أنَّ بَحْثَ التوحيدي لقضية الفروق الدلالية لم يكن يخلو من أثر الفكر والنظر والجدل الفلسفي، ولهذا يمكن للباحث أن يؤكد أن ما كان من آثار الفكر الفلسفي على طرح التوحيدي لهذه القضية هو كيفية وطريقة تناوله لها، فالبحث في الفروق الدلالية الدقيقة يأخذ اتجاهين عند التوحيدي:

الأول: لغوي واشتقاقي ودلالي.

والثاني: فلسفي وفكري، ومن أثر الفكر الفلسفي هنا على بحث قضية الفروق الدلالية بين المترادفات أن التوحيدي في بعض المواضع يبحث هذه الفروق من نواحي تتخطي البحث اللغوي إلى البحث الفلسفي والنفسي والاجتماعي، كما ذكرنا سابقاً.

ومن ذلك ما ذكره من فروق بين كلمتي (العَجَلة والسُّرْعة)، فالتوحيدي هنا لا يذكر حروف الكلمات أو اشتقاقهما أو يدلل على معانيهما من أقوال العرب، بل

(1) أخلاق الوزيرين ص 446.

هو يستقصي الفروق بينهما - على لسان مسكويه - من وجهة نظر فلسفية واجتماعية، يقول: (أما الفَرْقُ بين العَجَلة والسُّرعة، فإن العَجَلة على الأكثر تُسْتَعمل في الحركات الجسمانية التي تَتَوالى، وأكثر ما تجيء في مَوْضِع الذَّم، فإنك تقول للرجل: عَجِلْتَ عليَّ وعَجِل فلانٌ عَلَى فلان، فَيَعْلَم منه أَنَّه ذَمٌّ، وأنت لا تفهم هذا المعنى من أَسْرَعَ فلان، وأيضا فإنك لا تَسْتَعمل الأمر من العَجَلة إلا لِأَصحاب المِهَن الدَّنِيَّة، ولا تقوله إلا لِمَنْ هو دُونَك، فأما السُّرعة فإنها من الألفاظ المَحْمُودة، وأكثر ما تجيء في الحركات غَيْر الجسمانية، وذلك أنك تقول فلانٌ سَريعُ الهَاجِس، وسريعُ الأَخْذِ للعلم، وقد أَسْرَع في الأمر، وأسرع في الجَواب، واللهُ سَرِيعُ الحِسَاب، وفَرَسُ فلان أَسْرَع من الريح، وأسرع من البَرْق)[1]، وهو مثلاً يبحث عن الفرق بين (المَعْرفة والعِلْم)، وبين (العَمَل والفِعْل)، وبين (الكُلِّي والكُلِّ)، وهو هنا في هذه المواضع لا يلتفت إلى الفروق اللغوية واشتقاق الكلمات، بقدر ما يعنى بالفروق الفكرية والفلسفية بين هذه الكلمات والمصطلحات.

لكن لماذا وُجِدَت هذه الفروق بين الكلمات سواءٌ أَكَانت فروقاً دقيقة أم يَسِيرة، وما الأسباب الداعية إلى تلك الفروق الدلالية؟، لقد أجاب التوحيدي على هذه التساؤلات، ولكن بِشَكْلٍ تطبيقي، وقد استخلصنا من خلال ما ذَكَره من فروق بين الكلمات بعض الأسباب التي أوجدت هذه الفروق ومنها:

أولاً: الاختلاف في المعنى ذاته بين كلمة وأخرى في مَنْشَأ وبداية هذه الكلمات، وتَقَارِبهما بعد الاستعمال اللغوي، وذلك ينطبق على كثيرٍ من الكلمات التي تبدو ذات معنى واحد ولكن عند التدقيق نجد بينهما فروقاً، فهذه الفروق تعود إلى أصل الكلمتين، ومن ذلك ما ذكره التوحيدي في الفرق بين (حُجِب وصُدَّ) يقول: (فأمَّا قولهم: حُجِب فلان وصُدَّ، فإن الحِجاب معنى سابق، وكأنَّه سَبَب للصدود، ولما كان الصدود هو الإِعراض بالوَجْهِ - وإنَّما يَقَعُ هذا الفِعْل بَعْدَ

(1) الهوامل والشوامل ص 11.

الحِجاب منه - صار قَرِيباً، فاسْتُعْمِل مَكَانه، وبَيْنَ المَعْنَيين تَفَاوت).

والسبب الثاني: اختلافٌ في الهَيْئَات والأحوال، أَوْجَدت فروقاً دقيقة في معاني بعض الكلمات، التي قد تبدو متشابهة في المعنى، مثال قَعَدَ وجَلَسَ، يقول: (وأما قولهم جَلَسَ فلانٌ وقَعَد، فإنَّ الهَيْئَة وإن كانت واحدة، فإن الجُلُوس لَمَّا كان بِعَقِبِ اتِّكَاء واسْتِلْقاء، والقُعُود لَمَّا كان بِعَقِب قِيامٍ وانْتِصَاب، أَحَبُّوا أن يُفَرقوا بين الهَيْئَتين الوَاقِعَتين بِعَقِبِ أحوال مختلفة).

وأما السبب الثالث: فهو وُجُود زيادة (زوائد أو لواحق) في حُروف الكلمتين، خاصة من ذوي الأصل الواحد، مثل زيادة هَمْزة التَّعدية، والتي تُغَيِّر معنى الكلمة إلى معنى آخر، فقد ذكر التوحيدي: (فأمَّا الألفاظ الأُخَر التي ذكرتَ بعد، فإن المتأمل لها يعرف الفَرْقَ بينهما بأَدْنى تَأَمُّل، ولذلك تركتُ الكلام فيها، إذ كان أَعْطَى أَصْلُه من عَطَا يَعْطُو، وإنما عُدِّي بالهمزة، كما تقول قام فلان، وأَقَامه غيره).

وأما السبب الرابع: فهو التغيير في وزن أو صيغة الكلمة، فقد ذكر التوحيدي: (وأما نَاوَلَ فهو فَاعَلَ من النَّوْل، وحَاوَلَ فِعْلٌ من الحَوْل، وهذه الأشياء من الظهور بحيث يستغني عن الكلام فيها)[1].

إضافة إلى أسباب أخرى ذكرناها في عبارات التوحيدي السابقة، وهي علاقة العموم والخصوص مثل التي تربط بين اللؤم والبخل، وتحدد درجة الفرق بينهما، وكذلك علاقة الاستعارة والمجاز التي تربط بين الجَعْد والكَزِّ، وصيغ المبالغة التي تربط بين النَّذْل والوَتِيح، والاشتقاق الذي يربط بين المَسِيك والمَنُوع، وبذلك يكون التوحيدي قد استوفى النظر والبحث في قضية الفروق الدلالية من ناحية أسبابها ودواعي وجودها، إضافة إلى تأثيرها في الناحية الدلالية للكلمات والنصوص، وهو ما سيدفعنا لتناول المظهر الرابع من مظاهر المستوى الدلالي لدى

(1) الهوامل والشوامل ص 13.

التوحيدي في نقده اللغوي وهو دور السياق في التعرف على دلالة الكلمة.

***** 4- اختلاف معنى الكلمة حسب السياق (أصداء نظرية السياق عند التوحيدي):**

أصبح مصطلح السياق من المصطلحات التي تتردد حديثاً بكثرة في علوم اللغة والأدب والنقد، لكنها طُرحت كذلك بوضوح في تراثنا العربي القديم، فقد احْتَلَّت نظرية السياق (في التراث العربي والدراسات اللغوية الحديثة مَكَاناً بارزاً، سواء فيما يَتَعَلق بِفَهْم النصوص واستنباط الأحكام منها أو تحليلها)[1].

وغَنِيٌّ عن البيان أن العرب القدامى قد انْتَبهوا إلى تأثير السياق في التعرف على دلالة الألفاظ، صحيح أن المُصْطلح لم يكن مستخدماً بشكل واسع لنفس المعنى، لكن كانت هناك مصطلحات أخرى تُعَبِّر عنه مثل (الحال والمقام والموقف والاعتبار) وهو ما ظَهَر جلياً عند الجاحظ ت 255هـ في تقسيمه لأنواع الدلالات[2]، ثم يمضي الجاحظ ليشرح كل واحدة من هذه الطرائق التي تَكْشف الدلالات في صفحات طويلة من كتابه، وما تكلم به الجاحظ عن الحال هو ما يمكن أن يسمى بالسياق الخارجي للنص.

وكذلك فعل ابن جني في الخصائص عندما تحدث عن أنواع الدلالات وكان منها دلالة السياق، صحيح أنه لم يُعَبِّر عنه بشكل مباشر، وإنما أشار إليه وهو يتحدث عن بعض الكلمات التي يقع اللبس في فهم دلالاتها نتيجة الصيغة والحركات[3]، بل إن مصطلح السياق قد ورد بنفس المفهوم الحديث عند بعض القدامى، ومن ذلك ما طرحه يحي العلوي في الطراز عند الحديث عن استخدام التنكير وأن ذلك مرتبط بما يتطلبه السياق، يقول: (فَلَيْس إذا رَاقَ التَّنكير في مَوْضع

(1) دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث للدكتور عبد الفتاح عبد العليم والبركاوي ص 9.

(2) البيان والتبيين للجاحظ 1/ 76 وما بعدها.

(3) الخصائص 3/ 140.

يَرُوق في كل مَوْضع، بلْ ذاك على حَسَب الانْتِظام، ومَأْخَذ السِّياق)[1]، ولا ننسى أن البلاغيين قد طرحوا هذه القضية كثيراً في بحوثهم، عندما كانوا يُعَرِّفون البلاغة على أنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وهي مواضع أكثر من أن تحصى.

فالسياق من طرائق البحث الدلالي ليس عند اللغويين وحسب بل وعند البلاغيين والنقاد وعلماء أصول الكلام وأصول الفقه والتفسير وعلماء الحديث، وقد استخدم التوحيدي مفهوم السياق وإن لم يكن بنفس المصطلح، مستخدماً كلمة الحال التي تعبر عن صاحبها، من ذلك قوله: (ولَمْ يَعْلَم أنَّ ذلك الاحْتِيال طَريقٌ إلى الإغْراء بِمَعْرِفة الحال، وصَدَق القائل: كَادَ المُرِيب يَقُولُ: خُذُوني)[2]، ويقول: (وهذا يَصِحُّ ويَبِينُ لِمَنْ كان ذا أداة تامَّة، وعَقْلٍ ثابت، وعِلْمٍ غزير، وطَبْعٍ سَجِيح، وبَصَر بالجَوْهر صحيح، ومَعْرِفة بالصُّورة والصُّورة، وتَمْييز بين الحَال والحَال)[3].

ويقول متحدثاً عن أثر الدلالات غير اللغوية المصاحبة للكلام في معرفة المعنى من إشارات باليد أو بالرأس أو غيرها، يقول: (ومِلَحُ هذه الحكاية يَنْتَثِر في الكتابة، وبَهَاؤُها يُنْتَقص بالرِّواية دون مُشَاهدة الحَال وسَماع اللَّفظ، ومَلَاحة الشَّكْل في التَّحَرك والتَّثَنِّي، والتَّرَنُّح والتَّهَادي، ومَدِّ اليَدِ، وَلَيِّ العُنُق، وهَزِّ الرأس والأكتاف، واستعمال الأعضاء والمفاصل)[4]، والتوحيدي يقصد هنا الإشارات الجسمية غير اللغوية التي تَصْدر من المتكلم لِتُعِين على فهم الدلالة، مما أصبح يقال عنه لغة الجسد، ويدرس في علم العلامات (السيميولوجيا)، فكثير من دلالات الكلام لا يمكن الوصول إليه من خلال الحديث أو النقل والرواية، بل لابد من المشاهدة والملاحظة ومعرفة الحال التي قيل فيها الكلام، ولذلك يقول:

(1) الطراز للعلوي 2/ 121.

(2) أخلاق الوزيرين ص 119.

(3) المصدر السابق ص 138.

(4) السابق نفسه ص 140.

(والوَصْفُ لا يأتي على كُنْهِ هذه الحال، لأن حَقَائقها لا تُدْرَك إلا باللِّحظ، ولا يُؤْتَى عليها باللَّفْظِ)، وهو يُعَرِّف الاستحسان بأنه ما يفهم من خلال ظاهر الحال، يقول: (والاسْتِحْسانُ: القَوْل الأَوْلَى والأَشْبَه في ظَاهِر الحال)، ويقول في عبارة واضحة متحدثاً عن دور لسان الحال في فهم الخطاب: (وكأَنَّك قد خَاطَبْتَهم بِلِسَان الحال، وإن لم تَكُن خَاطَبْتَهم بِلِسان المَقَال)[1]، فنحن أحياناً نعبر بالحال والمقام والسياق بما نعجز عن التعبير عنه بالكلام أو المقال.

والكلمات قد تختلف في معناها بحسب ما وردت فيه من سياق، وهذا واضح في كثير من الكلمات التي لها أكثر من معنى، ولا يظهر هذا المعنى من خلال الكلمة وهي مفردة، بل لابد أن ترد في سياق يظهر معناها المطلوب، ومن ذلك ما ذكره التوحيدي، في معنى كلمة (أَبُو مَالِك)، وكيف أن مَعْنَاها يتغير من سياق لآخر، فَيُنْشِد قول الشاعر:

أَبُو مَالِكٍ يَعْتَادُنَا فِي الظَّهَائِرِ   يَجُوءُ فَيُلْقِي رَحْلَهُ عِنْدَ عَامِرِ

ويُفسر التوحيدي بعض ما ورد في البيت، يقول: (أَبُو مَالِك: الجُوع، هكذا تقول العرب، ويَجِيءُ ويَجُوءُ لغتان)، ثم يُورِد شاهداً آخر على تنوع دلالة كلمة (أبو مالك) حيث يقول الشاعر:

رَأَيْتُ الغَوَانِي إِذَا نَزَلْتُ جَفَوْنَنِي   أَبَا مَالِكٍ إِنِّي أَظُنُّكَ دَائِبَا

فيقول التوحيدي: (أَبُو مَالِكٍ هَاهُنا الشَّيْب)[2]، لقد تنوعت دلالة كلمة (أبو مالك)، فهي مرة تدل عند العرب على الجوع، ومرة أخرى تدل على الشيب، وما يحددها هو سياق الكلام، فالبيت الأول دل على أن الكلمة تعني الفقر، وأما في البيت الثاني فهو مقام الغزل وذكر الغواني وانصرافهن عن شيب الرجل.

ومن اختلاف الكلمة حسب السياق ما ذكره التوحيدي من أبيات لأبي فِرْعَون الشَّاشِي، يقول في مطلعها:

---

(1) أخلاق الوزيرين ص 141، 226، 340.

(2) الإمتاع والمؤانسة 3/ 13.

أَنَـا أَبُـو فِـرْعَـوْنَ فَـاعْـرِفْ كُـنْـيَـتِـي حَـلَّ أبـو عَـمْـرَةَ وَسْـطَ حُـجْـرَتِـي

فقال التوحيدي (أبو عَمْرَة: صَاحِب شُرْطَة المُخْتَار بن عُبيد، كان لا يَنْزِل بِقَوْم إلا اجْتَاحَهم، فَصَار مثلاً لكل شُؤْم وشَرٍّ، ويقال أيضاً: إن أبا عَمْرَة اسم الجُوع، هكذا حدثني به أبو الحسن البصري)[1]، فسياق البيت هنا يفرض أن يكون اسم العَمْرة بمعنى الجوع، لأن الشاعر أبا فرعون شهر عنه شعره في الفقر والجوع.

وبذلك ندرك أهمية السياق في تحديد المعنى والوصول إلى الدلالة من خلال النص، وبقي من أمر نظرية السياق عند التوحيدي أن نتحدث عن اختلاف الكلمة في دلالاتها النفسية والاجتماعية من سياق لغوي إلى آخر.

**** 5- استعمال المفردة في سياقها المناسب أو موضعها الدلالي اللائق:**

فكل كلمة تثير دلالات ومعاني من خلال ما وُضِعَت له معجمياً، ثم هي تثير دلالات أخرى بحسب موضعها وسياقها في الجملة، وكأن الكلمة المفردة بذلك لها معاني معجمية في البداية، ثم يكون لها معاني سياقية عندما ترد في نص، ولابد من مراعاة هذه المعاني ومعرفة الفروق بينها، ولهذا قد يخطيء الأديب في استخدام الكلمة بحسب معانيها المعجمية متناسياً معانيها في السياق.

ومثاله ما ذكره التوحيدي في البصائر والذخائر من شاعرية وتأثير استخدام كلمة (لا) النافية في مطلع قصيدة مدح، يقول التوحيدي: (مَدَحَ أَبُو مُقَاتِل الضرير الحَسَنَ بن زيد بِقَصِيدة أَوَّلُها:

لَا تَـقُـلْ بُـشْـرَى وَلَـكِـنْ بُـشْـرَيَـانِ غُـرةُ الـدَّاعِـي ويَـوْمُ الـمِـهْـرَجَـانِ

فَكَرِهَ الحَسَنُ ابْتِداءَه ب (لاَ تَقُلْ بُشْرَى)، فقال: لَوْ قُلْتَ:

غُـرْةُ الـدَّاعِـي ويَـوْمُ الـمِـهْـرَجَـانِ لَا تَـقُـلْ بُـشْـرَى وَلَـكِـنْ بُـشْـرَيَـانِ

لكان أَحْيَن، لأن الابتداء بلا قَبِيح، فقال له أبو مُقَاتِل: لا كَلِمَة أَشْرَف من التوحيد، وابْتِدَاؤُه بـ لا)[2]، يقصد بالتوحيد قول لا إله إلا الله، فالأداة (لا)

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 54.

(2) البصائر والذخائر 3/ 92.

وظيفتها ومعناها النفي، هذا هو معناها الذي وُضِعت له (المعنى الوظيفي)، لكنها قد تُثِير دلالات أخرى نفسية عند وضعها في جملة مثل (لا تقل بشرى) وكأنها تُثِير التشاؤم، وهذا هو (المعنى السياقي)، ولا يَحْسُن البدء بها لما تثيره من دلالات نفسية تشاؤمية، ولهذا لم يُوَفَّق الشاعر أبو مقاتل: في رَدِّه بأن كلمة التوحيد تبدأ بلا، لأن الحَسَن بن زيد لا يقصد كَرَاهة كُلِّ الجُمَل أو المواضع التي تبدأ بها (لا)، بل هذا الموضع تحديداً وهو موضع المدح والثناء، وخاصة في بداية القصيدة والذي يدعو للتشاؤم في قوله (لا تَقُلْ بُشْرَى).

ويظهر أثر اختيار المفردة ووضعها في سياقها المناسب، في تلك الوقفة التي وقفها التوحيدي وهو يحلل مدلول (الوَعْد والوَعِيد)، وكيف أن الشَّاعِر قد وُفِّق في استخدام المفردة، لأنها توافق وتناسب السياق الاجتماعي، أو ما تعارف عليه الناس وخاصة من الأعراب، فقد أورد التوحيدي أبياتاً منها، يقول فيها الشاعر:

غُلَامٌ مِنْ سَرَاةِ بَنِي لُؤَيٍّ مَنَافِيُّ العُمُومَةِ والجُدُودِ
خَلِيقٌ عَنْ تَكَامُلِ خَمْس عَشْر بِإِنْجَازِ المَوَاعِدِ والوَعِيدِ

ثم يقف على البيت الأخير فيقول: (في هذا البيت معنى لطيف ربما غُفِل عنه، وذلك أن الذين أَبوا الوعيد وحققوا الإنجاز، زَعَموا أن الأَعْرَاب لا تَتَمادح بتحقيق الوعيد، وإنما تتمادح بإنجاز الموعود، لأن في تحقيق الوعيد ضرباً من اللؤم، وفي إنجاز الوَعْد كل الكرم؛ فعلى هذا، إذا قال الله تعالى في الوعيد ما قالَ فأَمْرُه إليه، إن شاء حَقَّق وإن شاء صَفَح، وَرَوَوا بيتاً أنشده أبو عمرو بن العلاء عمرو بن عُبَيْد في منازعة هذا المعنى، وهو:

وإِنِّي وإِنْ أَوْعَدْتُهُ أَوْ وَعَدْتُهُ لَمُخْلِفُ إِيعَادِي وَمُنْجِزٌ مَوْعِدِي)[١]

والتوحيدي يختلف مع من قالوا إن الأعراب تبتعد في المدح والفخر بنفسها عن فكرة إنجاز الوعيد، لأن هذا يناسب كرم الأخلاق، ويرى التوحيدي أن السياق الاجتماعي لحياة العرب يوضح أن إنجاز الوعد، وإنجاز الوعيد كلاهما يقوله

(1) البصائر والذخائر 1/ 177.

obeikandi.com

العرب، ولهذا أخذ التوحيدي يدلل على ذلك من أشعار العرب أنفسهم، ويرد على من زعم بأن العرب ترفض إنجاز الوعيد وتنفيذه، يقول: (وَنَفَسُهم في نُصْرة هذا الرأي قصير؛ ولعل دَلِيلَهم من غير هذا الوَجْهِ أَوْكَد، وعُذْرُهم بغير هذا الكلام أَمْهَد، هذا أبو وَجْزَة السَّعْدي يقول مادحاً بِلسانه، جَارياً على فِطْرَته:

صُدُقٌ إذَا وَعَدَ الرِّجَالِ وَأَوْعَدُوا ... فَأَحَثُّ بَادِرَةٍ وَأَوْفَى مَوْعِدِ).

وأبو وَجْزَة شاعر إسلامي يؤكد على التزام الرجال بالوفاء بالوعد وبإنجاز الوعيد، ولا يكتفي التوحيدي بذكر بيته وإنما يذكر بيتاً آخر لشاعر جاهلي، فيذكر قصيدة طويلة له، ومنها هذا البيت:

بَسِيطُ يَدٍ بِالعُرْفِ وَالنُّكْرِ إنْ أَقُلْ ... بِوَعْدٍ وَإِيعَادٍ أَقُلْ قَوْلَ عَامِلِ)

فالشاعر يفتخر بنفسه في تحقيقه للوعد والوعيد، وهذا لا يخل بكرم أخلاق العربي، بل هو يظهر سمة من سمات العرب وخصائصهم، وبالتالي فإن سياق حياتهم الاجتماعية يؤكد على هذا المعنى الذي دافع عنه التوحيدي، فلكل معنى من المعاني سياق يتطلبه، ودواعي اجتماعية وأدبية تستلزمه، ولهذا يقول التوحيدي معقباً على قضية الوعد والوعيد التي طرحها، فالمقامات تختلف والأحوال تتباين، ولكل حال ما يناسبها من طرق الكلام، يقول: (واعْلَم بَعْدَ هذا أنَّ الكلامَ مِنَ الحكيم، وإِنْ اخْتَلَفَتْ صفاته، بأن يكونَ مَرَّةً خَبَراً ومرة استخباراً، ومَرَّة وَعِيداً ومَرَّة وَعْداً، ومرَّة نَهْيَاً ومرة أَمْرَاً، ومرة إِبَاحَة ومَرَّة حَظْراً، ثم لا يَكُونُ الحَظْرُ إِباحة، ولا الأَمْرُ بالشيء نَهْياً عنه، ولا الخَبَر بالشيء استخباراً عنه، وهو مع هذا التفاوت الواقع فيه، لا يخلو مِنْ أن يكون حَقاً وصِدْقاً، كما لا يخلو أن يكونَ مَفْهُوماً مَعْلوماً)[1].

إن التوحيدي يشترط أن يكون المتكلم صادقاً عما يريد أن يعبر عنه ومفهوماً في كلامه، وأن يكون مراعياً للمقامات والأحوال التي تتفاوت فيما بينها، وهذا ما يصطلح عليه اللغويون والنقاد المحدثون بالسياق الاجتماعي أو الدلالة الاجتماعية.

(1) البصائر والذخائر 1/ 177 - 179.

obeikandi.com

والمفردة لكي تصل إلى تأثيرها المطلوب، لابد وأن تكون في موضعها اللائق وسياقها المناسب، ولهذا اعتبر البعض أن البلاغة تَظْهَر في هذا الجانب، فقد ذَكَر التوحيدي قَوْلَ جعفر بن يحي في البلاغة، يقول: (قيل لِجَعْفر بن يحي: ما البلاغة؟، قال: أن يكونَ للكلامِ حَدٌّ لا يدخل فيه غيره، قِيلَ مِثْلُ ماذا؟، قال: مِثْلُ قَوْل عَلِيٍّ رضي الله عنه: أَيْنَ مَنْ سَعَى واجْتَهد، وجَمَع وعَدَّد، وزَخْرَف ونَجَّد، وبَنَى وَشَيَّد، فَأَتْبَع كلَّ حَرف من جنسه، ولم يَقُل سَعَى ونَجَّد وزَخْرَف وعَدَّد، ولو قال زَخْرَف وعَدَّد لكان كلاماً، ولكن بينهما ما بين السماء والأرض)[1].

إن التوحيدي - كما سبق ذكره - قد تناول تلك الطرق الكثيرة للكشف عن المعنى، وكان منها السياق، ودافع عن وضع الكلمة في موضعها اللائق وسياقها المناسب، ودافع أكثر عن عربية الكلمات التي يجب أن يستخدمها الأديب أو الكاتب، مُهَاجِماً العُجْمَة، وما يُخِلُّ بفصاحة العربية، وهذا ما سيدفعنا لتناول موقف التوحيدي من قضية الألفاظ الأعجمية والمُوَلَّدة والمُعَرَّبة في سياق البحث عن المستوى الدلالي في نقد التوحيدي اللغوي.

***** 6- قضية الألفاظ الأعجمية والمولدة والمعربة:**

لابد في البداية من التمييز بين المصطلحات التي تتردد في مسألة تأثير اللغات الأخرى على اللغة العربية، أو التي تصف علاقة العربية بغيرها، وهي مصطلحات (الأعجمي، والمُعَرَّب، والمُوَلَّد، والدَّخِيل)، أما الأعجمي فهو ما كان من أصل غير عربي، وبَقِي على عُجْمَتِه لم يتغير، أما إذا عُرِّب اللفظ فقد صار مُعَرَّباً[2]، فالمُعَرَّب هو ما عَرَّبَته العَرَب، وجَعَلَتْه على صِيَغِها وطريقة نطقها، وينطبق ذلك على عصور الاستشهاد اللغوي، والمُوَلَّد هو ما جاء بعد هذه العصور، يقول شهاب الدين الخفاجي ت 1069 هـ: (فَمَا عَرَّبَه المتأخرون يُعَدُّ مُوَلَّداً، وكثيراً ما يَقَعُ مِثْله

(1) البصائر والذخائر5/ 224.

(2) ينظر: شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل لشهاب الدين الخفاجي ص 35.

في كُتُب الحكمة والطب)[1]، أما الدخيل فهو يستعمل للدلالة على المُعَرَّب أيضاً، فقد يستعمله علماء اللغة كأنه مرادف للمُعَرَّب، وأحياناً يشيرون للكلمة الأعجمية بالكلمتين معاً، لكن المؤكد أن مصطلح الدخيل (أَعَمُّ من المُعَرَّب، فَيُطْلَق على كل ما دَخَل في اللغة العربية من اللغات الأعجمية، سواء أكان ذلك في عصر الاستشهاد أم بَعْده، وسواء خَضَع عند التعريب للأصوات والأبنية العربية، أم لم يخضع)[2].

وقد تكلم العرب القدامى في هذه القضية سواء في كتبهم اللغوية والنحوية والأدبية العامة، أو في معاجم اللغة المختلفة، وهي مواضع أكثر من أن تحصى وتعد، أو في كتب متخصصة اهتمت بطرح هذه القضية بتفصيل وتوسع، ومن أمثلة هذه الكتب المتخصصة، كتاب (المُعَرَّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم) لأبي منصور الجَوالِيقِي ت 540هـ، وكتاب (شِفاءُ الغَليل فِيما في كلام العرب من الدَّخيل) لشهاب الدين الخَفاجِيِّ ت 1069هـ.

وكان للتوحيدي موقف واضح من الألفاظ الأعجمية أو المولدة أو المعربة، صحيح أن مصطلح المُعَرَّب والمُوَلَّد والدَّخِيل لم يرد بهذه الصيغة في كتب التوحيدي، فقد ورد مصطلح التَّعْرِيب مرة واحدة[3]، وورد لفظ التوليد دلالة على المُوَلَّد من الألفاظ والعبارات[4]، لكنه استخدم كثيراً مصطلح الأعجمي والعُجْمَة[5]، وقد اعتبر أن (اللُّكْنَة هي اللغة الأَعْجَمية)[6]، ولهذا يصف أستاذه أبا سليمان، فيقول عنه (مَعَ تَقَطُّع في العِبَارة، ولُكْنَةٍ ناشئةٍ من العُجْمَة)[7].

(1) شفاء الغليل ص 33.

(2) مقدمة تحقيق المعرب للجواليق للدكتور ف. عبد الرحيم ص 17.

(3) أخلاق الوزيرين ص 394.

(4) أخلاق الوزيرين ص 176، المقابسات ص 305، البصائر والذخائر 5/ 95.

(5) البصائر والذخائر 2/ 36، 5/ 89، 5/ 205، 6/ 78.

(6) المصدر السابق 6/ 59.

(7) الإمتاع والمؤانسة 1/ 33.

فالتوحيدي كان مناصراً للمُفْردة العَرَبية الصرفة، وربما يكون بحث هذه القضية هنا مما يؤكد عروبة التوحيدي وأنه لم يكن ذا أصل فارسي، وإلا لتحرج من طرح هذه القضية بذلك الشكل، ولَمَا رَمَى أستاذه أبا سليمان باللُّكْنة الناشئة من العجمة، خاصة وأن طَرْح التوحيدي لقضية الألفاظ الأعجمية كان يختص بالألفاظ الفارسية الأصل، على الرغم من أن اللفظ الأعجمي كان له مصادر أخرى منها اليونانية والسريانية والهندية وغيرها، إلا أن التوحيدي ركز أكثر على ما كان أصله فارسياً كما سنرى، ربما رداً على الشعوبية التي كانت تظهر بشكل واضح لدى الفرس أو لدى بعض العرب من أصول فارسية.

والتوحيدي يشير إلى ضرورة عدم خلط الكلام العربي الصِّرْف بالكلام الأعجمي، أو لنقل إنه كان ينادي بأولوية اللفظ العربي وتقديمه على غيره من اللفظ الأعجمي، يقول: (فَهَلْ سمعتَ بكلامٍ أَنْبَى عن القلب، وأَسْمَج من هذا؟، نَعُوذُ بالله من العُجْمَة المَخْلُوطة بالتَّعريب، ومن العَربية المَخْلوطة بالتَّعْجِيم)[1]، فهذا الخلط بين الأعجمي والعربي يخل بالفصاحة والتي من شروطها أن يكون اللفظ جارياً على مألوف كلام العرب، ولهذا كان يعادي العُجْمة، ويقف موقفاً رافضاً لكلٍّ من ظَهَرَتْ عليه آثار هذه العُجْمَة، ولم يسلم من ذلك حتى شيوخه وأساتذته، فهو يصف أستاذه أبا سليمان فيمدحه لكنه يقف على بعض عيوبه ومنها هذه اللكنة التي سببها عجمة أبي سليمان كما ذكر في عبارته السابقة، ومِسْكَويه يُدْرِك موقف التوحيدي من اللفظ غير العربي، ويناقشه في ذلك، فهو يَعْتِب على التوحيدي أنه قد اسْتَبْعَد البحث في كلمة (البَخْت) لأنها ليست عربية، يقول مسكويه فيما ذكره التوحيدي: (على أَنِّي رأيتُك تَسْتَعْفِي أن تفهم معنى البَخْت، لأنك لم تَجِدْهُ في كلام العرب، كأنك خَطَرَتْ على نفسك أن تفهم حقيقة، إلا أن تكون في لفظٍ عربي، فإنْ عَدِمْتَ لغة العرب، رَغِبْتَ عن العلوم، لكنَّا - أيدك الله - لا نَتْرُك البحث عن المعاني في أيِّ لغةٍ كانت، وبأيِّ عبارةٍ حَصَلت)[2].

(1) أخلاق الوزيرين ص 394.

(2) الهوامل والشوامل ص 104.

فمسكويه هنا يتكلم بمنطق العالم والفيلسوف الذي لا يعنيه اللفظ إذا كان عربياً أو أعجمياً، بِقَدْر ما يعنيه دلالاته على المعنى المطلوب، لكن التوحيدي كان يتكلم بلسان اللغوي والناقد والأديب البياني الذي يعنيه أمر اللفظة في أصلها، ومدى مطابقتها أو عدم مطابقتها لما تعارف عليه العرب في استخداماتهم اللغوية والأدبية، ونستطيع من خلال ذلك أن نؤكد أن التوحيدي كان من المحافظين الذين لا يتوسعون في إدخال الألفاظ غير العربية بدون ضابط أو معيار، أو أنه كان من المدافعين عن أولوية اللفظ العربي وعدم البحث عن بديل غير عربي طالما اللفظ العربي يكفي للإبانة عن الغرض المطلوب والمعنى المراد.

والتوحيدي يتناول قضية الألفاظ الأعجمية من وجهة نظر لغوية، فيقف على بعض ما قاله اللغويون والنحويون في قضية صرف ما هو أعجمي، فيذكر ما قاله الزَّجَّاج من أن بعض الكلمات قد تُمْنَع من الصرف إذا اعْتُبِرت أعجمية، وقد تُصْرَف إذا وَجَدَتْ لها مُسَوِّغاً في إدخالها ضمن الألفاظ العربية، مثل كلمة (قابوس) أو (جاموس)، التي تُمْنع من الصرف إذا بَقِيَت على أعجميتها، وتُعَرَّب إذا وجدت لها مسوغاً من الاشتقاق من كلمة عربية، أو بدخول الألف واللام الجنسية عليها فتُعْتَبر جنساً من أجناس العربية، يقول التوحيدي: (وَسُئِل الزجاج عن قَابُوس، فقال: إذا جَعَلْتَه أعجمياً لم تَصْرِفه، وإنْ اشْتَقَقْتَه من قَوْلِك: قَبَسْتُكَ نَاراً، فهو فَاعُول صَرَفْته، قيل: فَجَامُوس؟، قال: اصْرِفْهُ لأنه جِنْسٌ، قال: ولِمَ صَرَفْتَه؟، قال: لأنَّ العَرَب أَخْرَجَتْه من العُجْمَة بالأَلِفِ واللاَّم، فَأُجْرِي مَجْرى أجناس العربية)[1]، ومن هذه العبارة ندرك أن التوحيدي لا يرفض فكرة التعريب الذي يُحوِّل الكلمة غير العربية إلى ما يتواءم مع طبيعة اللفظة العربية وأوزانها وصيغها وأحكامها.

ومِن أمثلة تَعَقُّبه للألفاظ المُوَّلدة، وإن كان بمنظور آخر لمفهوم المُوَلَّد، قوله معلقاً على بيت الشاعر:

(المَرْءُ يَكْدَحُ لِلْحَيَا ةِ وَحَسْبُهُ خَبَلاً حَيَاتُه

(1) البصائر والذخائر 6/ 128.

المَرْءُ هو الإنسان، وخُلُوُّهِ من أَمَارة التأنيث دليل على التذكير، والمَرْءُ مُذَكَّر على هذا الذِّكْر، والمُرُوءة هي الإنسانية، والإِنْسَانِيَّة لم تُسْمَع من العَرَب، لكِنَّها مَقِيسَة بِالتَّوْلِيد على كلامهم)[1].

والملاحظ هنا أن كلمة (الإنسانية) مُوَلَّدة عند التوحيدي، لكنها من أصل عربي، وهذا يعني أن مفهوم التوليد يمتد عند التوحيدي ليشمل نوعين:

الأول: ما كان من أصل غير عربي.

والثاني: ما كان من أصل عربي لكن العرب لم تستخدمه من قبل، فهو يُبِيح توليد المصادر الصناعية من الكلمات العربية الأصل ويعتبرها مولدة بالقياس، وهذا بطبيعة الحال مختلف عن مفهوم المُوَلَّد من أصل غير عربي.

ومن تَتَبُّعه للكلمات غير العربية نراه يقف دائماً على بعض ما يجده منها وينبه عليه، من ذلك قوله: (آيِين: لَفْظ فارسيٌّ يُرَاد به السَّيْر، والصُّورة، والزِّي، والرَّسْم، وما تَعْرِفه العرب)[2]، ومن ذلك قوله: (فأما قول العَامَّة: مَا أَمْزَرَهُ - في الشَّتْمِ - فليس بعربية، وكذلك قولهم: مَزَّار)[3].

ثم هو يتعقب خطأ من يعتقد في فارسية كلمة أو أعجميتها، فيَرُدُّ بِعَرَبِيَّتها، وهذا وَجْهٌ آخر من وجوه البحث في الكلمات للتأكيد على أصلها، من ذلك ما ذكره: (قال حَمزة المُصَنِّف في بعض كُتُبه: قال النَّبِيُّ ﷺ لِسَلْمَان الفارسِيِّ: أَنْ اتَّخِذْ لَنا سُوراً، أيْ طَعام كَطَعامِ الوَلِيمة، وهِي فَارِسِيَّة، قال شيْخُنا أبو سعيد السَّيرافيُّ: أَخْطأ هذا المُتَأَوِّل، وإنَّما أراد النبيُّ ﷺ: أَنَّ سَلْمَان اتَّخَذَ لنا خَنْدَقاً يوم الأحزاب، لأنَّه حضَّ على ذلك، وليس ذا من ذلك إلاَّ بِاللفظ)[4] فليست الكلمة فارسية وإنما هي عربية بمعنى الخندق وليس بمعنى طعام الوليمة، فقد تشتبه الكلمة

---

(1) البصائر والذخائر 5/ 95.

(2) المصدر السابق 1/ 92.

(3) السابق نفسه 7/ 228.

(4) الإمتاع والمؤانسة 3/ 83.

العربية في حروفها ونطقها مع كلمة أخرى من أصول غير عربية، لكن ذلك لا يبرر الخلط في دلالة كل منهما لأنه سيؤدي إلى تغيير المعنى واختلاف المقصود من الكلام.

وهكذا ندرك أن دراسة الدلالة من ناحية البحث في أصل الكلمة وهل هي عربية أم مُعَرَّبة ومُوَلَّدة، هو بحث أصيل في الدراسات اللغوية والنقدية أيضاً، ذلك أن دراسة هذه الألفاظ هو اهتمام بقضية التطور الدلالي ومعرفة السياق الاجتماعي والتاريخي للكلمة، (وقد تُعَدُّ الملحوظات الدائرة حول الكلمات الأعجمية، أَبْرَز الجوانب الهامشية للتطور، فالنُّقَّاد يَتَنَبَّهون - بِفَضْل ما يَرِد في كلام الشعراء - إلى الكلمات الأجنبية، أو التي يُشك في عَرَبِيَّتها)[1]، وهذا ما صنعه التوحيدي كما مر بنا - على تحفظه في استخدام الأعجمي - عندما كان يتعقب تلك الألفاظ ويقف على ما كان منها عربياً أو فارسي الأصل، كنوع من النقد اللغوي والدلالي للنصوص التي تعرض لها، وهذا ما يبدو شبيهاً في تعامله مع قضية الغريب من المفردات، وهي القضية التي تبدو في تصورنا هي الوجه الآخر لقضية الألفاظ الأعجمية عند التوحيدي، فإذا كان التوحيدي قد رفض استخدام الألفاظ غير العربية بدون ضوابط، وذلك حتى لا يخل بمفهوم الفصاحة والبلاغة، فإنه فعل ذلك مع الألفاظ الغريبة والتي أصولها عربية لا شك فيها، لأنها هي الأخرى تخل بمفهوم رقة اللفظ وعذوبته وأَدَبِيَّته.

***** 7- الغريب وموقف التوحيدي منه:**

كان استخدام بعض الشعراء والخطباء والكُتَّاب للغريب في قصائدهم وخطبهم ورسائلهم نتيجة أسباب عديدة، منها أن ذلك قد يُقَوِّي مركز الشاعر أو الخطيب أو موقعه بين الشعراء والخطباء من حيث فخامة ألفاظه وجزالة أسلوبه وسعة إلمامه باللغة، ومنها أن هذه القصائد أو الخطب المُوَشَّحة بالغريب قد كان لها جمهورها والمعجبين بها من الناس، ولهذا كان يَنْظر إليها بعض الأدباء على أنها موضع فخر

(1) علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق للدكتور فايز الداية ص 329.

وعلامة اقتدار، وكذلك كان حِرْص بعض علماء اللغة على تَتَبُّع الغريب، والبحث عنه في شواهدهم النحوية أو الصرفية أو المعجمية، أضف إلى ذلك وَلَع بعض الخلفاء والأمراء بسماع الغريب والسؤال عنه، كل ذلك وَلَّد لدى الشعراء والكُتَّاب رغبةً في تَوْشيح قصائدهم ورسائلهم بهذا الغريب، وَوَلَّد لدى العلماء الرغبة في البحث عنه وتفسيره بل والتأليف فيه كما مر في هذه الدراسة عند الحديث عن معاجم الغريب.

وذلك قد أوجد بِدَوْره نقداً لغوياً يدور في فَلَك الغريب، يُفَسِّر معناه، ويَشْرح أَصْلَه، ويُبَيِّن استخدامه أو إهماله، فالغريب (مِقْياس آخر من مقاييس الرُّوَاة النقدية، فقد جَدُّوا في طَلَبِه، واحتفلوا بالشِّعر المُشْتَمل عليه، وكان الباعث لهم على ذلك، ما كانوا بِصَدَدِه من جَمْعِ اللغة، وتَقْيِيدها بواضحها

وغريبها..)[1]، وقد وصل الأمر إلى أنَّه (إذا أَحَبَّ النُّقَاد أن يُقَرِّظوا شاعراً، أو يَرْفعوا مَنْزلة أديب، وَصَفُوه بأنه يَنْطِق كما ينطق البدوي)[2]، وذلك لكثرة ما يحتويه شِعْره من الغريب، لكن الأمر لم يكن اتجاهاً عاماً لدى كل الشعراء، أو لدى كل النقاد، بل هناك من الشعراء من لم يكن يرغب في ذلك أو يميل إليه، وإن كانوا لا يستطيعون إنكاره أو إهماله، ولهذا وضعوا بَعْض المعايير أو المقاييس لقبول ذلك من الشاعر، فاصْطِناع الشاعر الغريب (لَمْ يكن دائماً مَحَطَّ إعجاب النقاد وأهل اللغة، وإنما كانوا يَقْبَلُونه ممن عُرِف بالبداوة، ويرفضونه ممن كان يَتَعَلَّمه، أو يَتَصَيَّده من أفواه الرواة)[3].

وقد وقف التوحيدي موقفاً حاسماً من استخدام الغريب في الأدب والإفراط فيه، أو لنقل إنه قد وقف موقفين متوازيين غير متناقضين:

(1) النقد اللغوي عند العرب حتى القرن السابع الهجري ص 41.

(2) المرجع السابق ص 41.

(3) السابق نفسه ص 42.

الموقف الأول: موقف المتعامل مع الغريب كواقع لغوي لا يمكن إغفاله، فهو لم يهمله أو يتجاهله، بل كان يمر عليه ويقف عنده مُفَسِّراً أو موضحاً له.

والموقف الثاني: هو موقف الرافض له أو المحذر منه، فهو وإنْ قَبِلَه على المستوى اللغوي دراسة وشرحاً وتفسيراً، فإنه في الوقت ذاته يَرْفُضه على المستوى الإبداعي والنقدي، ويلوم الشعراء والكتَّاب الذين يُولَعُون به، وهذا ما كان واضحاً من انْتِقَاده للصاحب بن عباد، الذي كان يتباهى بمعرفته للكلمات الغريبة بل والمهجورة، فَبَعْد أن أَوْرد التوحيدي عشرات الكلمات المهجورة والغريبة التي تشدق بها ابن عباد، وتفاخر بمعرفتها أمام مُحَدِّثه، ذكر ما قاله الخَلِيلي عن ذلك، وأن هذه الألفاظ ليس لها علاقة بِصِناعة الشعر، وأن الشاعر أَبْعَد ما يكون عن استخدام مثل هذه الكلمات المهجورة، يقول التوحيدي: (وَبَعْدُ فما بَيْنَ الشَّاعر وبَيْن هذا الضَّرْب؟، الشاعر يَطْلُب لفظاً حُرَّاً، ومعنىً بديعاً، ونَظْماً حُلْواً، وكلمة رشيقة، ومِثالاً سَهلاً، وَوَزْناً مقبولاً)(1)، فهذه المعايير هي التي يجب أن تتوافر للكلمة الشعرية أو الأدبية بوجه عام، ولا ينطبق ذلك على اللفظ الغريب.

فموقف التوحيدي من الغريب هو موقف الرفض له والاستهجان، خاصة إذا صَدَر هذا الغريب مِمَّن ليس من طَبْعِه وسَلِيقَته نُطْق أو استخدام هذا الغريب، أي الذي يَتَكلف ما ليس مُنَاسباً لِبِيئَته وواقِعِه اللغوي، يقول التوحيدي موضحاً شرائط الكلمة الأدبية، بل وشروط الأديب في عبارة طويلة نقتطف منها ما يخص الغريب، حيث يقول: (ويَنْبَغِي أن تَعْلَم أن من أراد خطابة البلغاء على طريقة الأدباء، ومُجَاراة الحكماء على عادة الفُضَلاء، احتاج ضرورة إلى تقديم العناية بأصول هي الأساس، وحِفْظ فصول هي الأركان..، ولنْ يَتِم ذلك حتى يُجَنِّبه غريب اللفظ وَوَحْشِيَّه، ومُسْتَكْرَهه وبَدَوِيَّه.. وبعضُ بَنِي أَسَدٍ يقول:

وَإِنِّي عَلَى مَا كَانَ مِنْ عَجْرَفِيَّتِي وَلُوثَةِ أَعْرَابِيَّتِي لَأَدِيبُ)

ثم يعلق التوحيدي على هذا البيت، مُلْتَمساً العُذْر لهذا البدوي الذي يجري

(1) أخلاق الوزيرين ص 487.

على سليقته، ويَفْتَخر بِعَجْرَفيته ولُوثَة عَرَبِيَّته، لكنه لا يتقبل عُذْر مَنْ دُونَه من أدباء ليس استخدام الغريب من سليقتهم وفطرتهم، فيقول: (أمَا تَرَى هذا الأَعْرابي كَيف يُمَيِّز بين المطبوع والمتكلف، باعترافه أنَّ فيه عَجْرَفية ولُوثَة، هذا وهو مَعْذُور في ذلك، لأنه يَجْرِي منه على عِرْقٍ سليم من الأُبَن، ولسان مَفْتُوق على اللَّسَن، وسَلِيقة مصحوبة بالفِطَن، فمَا ظَنُّك بعد هذا بِغَيْرِه مِمَّن لا يُقِيم حَرْفاً إلا على تَحْريف، ولا يَرْوِي كلمة إلا على تَصْحِيف)[1]، إن هذه العبارة الكاشفة من التوحيدي تدل دلالة قاطعة على أن رفض التوحيدي للغريب والوحشي من الألفاظ على المستوى الإبداعي إنما هو لتكلف قائلة، وأنه لا يمثل بيئته اللغوية التي يجب أن يكون النص الأدبي نتاجاً لها، فهو لا يرفض الغريب على إطلاقة، بل يقبله ممن تتواءم حياتهم وثقافتهم اللغوية والفكرية مع استخدام الغريب.

والتوحيدي يتمثل بقول عمر - وأظنُّه عُمَر بن الخطاب رضي الله عنه - حيث يقول: (وأَصَابَ عُمَر في قوله: لا تَحْمِلوا النَّفْسَ على المَهْجُور فَتَتْركوا المفروض، ولا تَتَجَنَّبوا المأذون لكم فيه فَتَرْكبوا المَنْهِيَّ عنه)[2]، فتلك هي القاعدة التي يسير عليها التوحيدي فيما يكتبه هو نفسه، وفيما يطالب الآخرين بكتابته من الشعراء أو الكتاب، فطالما هناك مفردة مهجورة وغريبة ولها بديل واضح ومفهوم، فلماذا يُتْرك الواضح ويُلْجَأ إلى المهجور؟.

ولهذا فهو لا يَدَع هذه القضية دون بحث تطبيقي يُبَيِّن فيه بشاعة وسَوْءة اشتغال الأديب بمثل هذه الكلمات، فيُورِد بعض الكلمات الغريبة التي يُرَدِّدها ابن عباد، ويذكر قائمة أخرى بما قاله الصاحب ابن عباد من كلمات غريبة، فابن عباد بحسب ما يرويه التوحيدي يفاخر بمعرفته مثل هذه الألفاظ الغريبة، ويطالب الأديب أن يعرفها[3]، وهي كلمات بلا شك تنفر منها المسامع لبشاعتها ولعدم استخدامها،

(1) البصائر والذخائر 3/ 9- 10.

(2) أخلاق الوزيرين ص 258.

(3) المصدر السابق ص 258، 259، 482 - 484.

وصعوبة التوصل إلى دلالاتها لكثير من الأدباء والقراء فضلاً عن العلماء، ويبدو أن التوحيدي قد آثر أن يذكرها متوالية حسب ما نقله عن ابن عباد، حتى يُشْعر القارئ بقبحها وتأثيرها على جماليات المفردة، وبالتالي جماليات النص.

ولا يكتفي التوحيدي بالحديث عن غريب ابن عباد، بل يستمر في نَقْدِه التطبيقي في قضية الغريب، فَيُورد قصيدة طويلة للشاعر سَوَّار بن المُضَرَّب السَّعْدي، يقول في مطلعها:

أَجَنُوبُ لَوْ أَبْصَرْتِنِي وَفَوارِسِي بِالشِّعْبِ حِينَ تَبَادَرَ الأَشْرَارُ

وفيها قوله يَمْدَح قومه:

قَوْمٌ بِهِمْ مَنَعَ الإِلَهُ حِمَاءَهُ وَبِهِمْ عَلَى المَلِكِ الغَشُومِ يُجَارُ

ويعيب التوحيدي على الشاعر استخدامه كلمة الحِمَى وذكر أنها مقصورة وليست ممدودة، لكنه يرى أن الشاعر قد كان متوافقاً مع لغته وبيئته البدوية، ولهذا كَثُر في الأبيات ذِكْرُ الغريب، ثم يَذْكُر رأيه في الأبيات جملة، يقول: (والشِّعْرُ عربيٌّ عليه فَجَاجَة المُحْرِمين، وسِيما العُنْجَهِيِّين، ولا يَطَّرد على مِثْلِه اعتراض، بل الواجب أن يُقْتَدَى به ويُرْجع إليه، وفي الأبيات كلمات غَرِيبة تَقْتَضي التفسير، ولكنْ أَكْره التثقيل والتطويل)(1)، فالتوحيدي لا يرى أنَّ الشَّاعر يُعابُ على ذِكْرِ هذا الغريب في قصيدته، فهي قصيدة حماسية يفتخر فيها الشاعر بنفسه وبقومه، والشاعر أيضاً يعبر عن بيئته البدوية وثقافته اللغوية.

ولهذا يُتَرْجم التوحيدي ذلك المبدأ النقدي، فيما يخص قضية استخدام الغريب عامة في الكلام، وخاصة في النص الشعري، في عبارة واضحة لا لبس فيها، تُبَيِّن مَوقفه وتُظهره، ويؤكد فيها على أثر المفردة الغريبة على المتلقي والمبدع معاً، فهي على المتلقي تمثل كُلْفَة عَلَى النفس عند سماعها، وهي على المبدع تمثل مخالفة للطبع عند اختيارها من ناحية أو النطق بها من ناحية أخرى، يقول:

(1) البصائر والذخائر 6/ 45- 55.

(والهُجْنَة التي ليس بعدها هُجْنَة، والرَّكَاكة التي ليس فوقها رَكَاكة، الوَلوعُ بالغريب، وما يُشْكَل فيه الإِعْراب، ويَتَجَاذَبه التأويل؛ فإنَّ هذا وما شَاكَلَه كُلْفَة على النَّفْسِ عند سماعه، ومَؤُونة على الطَّبع عند تَخَيُّره، ومَشَقَّة على اللِّسان عند اللَّفظ به)[1]، كل هذه الآثار تنتج من استخدام الغريب أو الولع به.

ولهذا فإن الكلام عامة والأدبي منه على وجه الخصوص لابد أن يكون مؤيداً بالعقل، ورقيقاً في اللفظ بعيداً عن الغَرابة والهُجْنة، لما له من تأثير في النفس، يقول التوحيدي: (فخَيْرُ الكلام - على هذا التَّصفُّح والتَّحْصِيل - ما أَيَّدَهُ العقل بالحقيقة، وساعده اللفظ بالرِّقَّة، وكان له سهولة في السَّمع، ووَقْع في النَّفس، وعُذُوبة في القلب)، وهو ما يزال يكرر ويعلن موقفه الرافض للغريب، في مواضع مختلفة من كتبه، فيقول أيضاً: (والذي يَنْبَغِي أنْ يُهجَر رأساً، ويُرْغَب عنه جُمْلَة التَّكَلُّف والإغلاق، واسْتِعمال الغَرِيب والعَوِيص، وما يَسْتَهْلِك المعنى أو يُفْسِده أو يُحِيلُه، ويَجِبُ أن يكون الغرض الأول في صِحَّة المعنى، والغرض الثاني في تَخَيُّر اللفظ، والغرض الثالث في تَسْهِيل النَّظم، وحلاوة التأليف، واجْتِلاب الرَّوْنق)[2]، ويقول مؤكداً على أن من سمات الشعر البليغ جملة أشياء منها اجتناب الغريب والبعد عنه، يقول: (فأمَّا بلاغة الشِّعر، فَأَنْ يكون نَحْوُهُ مقبولاً، والمعنى من كلِّ ناحية مَكْشوفاً، واللفظ من الغَريب بَرِيئاً)[3]، وبذلك يكون التوحيدي قد تواءم بين بحثه التنظيري والتطبيقي لقضية الغريب ودورها في المستوى الدلالي، وتميز أيضاً إضافة إلى التنظير والتطبيق بالتأكيد على الأثر النفسي للفظ الغريب الذي يتعدى المتلقي ليشمل المبدع ذاته.

كانت تلك هي أهم عناصر ومظاهر المستوى الدلالي التي تناولها التوحيدي في سياق اتجاهه اللغوي في النقد الأدبي، وهي عناصر كما رأينا تتداخل مع غيرها

(1) أخلاق الوزيرين ص 135.

(2) المصدر السابق ص 134 - 135.

(3) الإمتاع والمؤانسة 2/ 141.

من قضايا المستويات اللغوية الأخرى من صوتية وصرفية ومعجمية، ولهذا بقي أن نتناول المستوى النحوي والتركيبي في نقد التوحيدي اللغوي، لتكتمل الصورة وتتآزر للوصول إلى تصور شامل لكل مستويات اللغة في النقد عنده.

***** خامساً: المستوى النحوي التركيبي:**

من المؤكد أن المستوى النحوي التركيبي يَرْتبط ارتباطاً وثيقاً بكل المستويات اللغوية التي سبق وطرحناها فيما سبق، وذلك لأن (المعنى على مستوى النِّظام الصوتي والنظام الصرفي والنظام النحوي هو معنى وَظِيفي، أي أن ما يسمى المعنى على هذا المستوى هو في الواقع وَظِيفة المَبْنَى التحليلي، ثم يأتي مَعْنى الكلمة المفردة المَعْنى المُعْجَمي، وما يكون بمجموع هذين المَعْنَيَين مضافاً إليهما القَرِينة الاجتماعية الكبرى..، وكل ذلك يَصْنَع المعنى الدلالي)[1].

ولقد كان النظر إلى علم النحو، وربطه بالنقد الأدبي عامة، مثار اهتمام لدى كثير من اللغويين والنقاد العرب القدامى مع اختلاف تَوَجُّهاتهم، على أنَّ مِنْ أَبْرَز مَنْ أَوْلَى قضية رَبْط المستوى النحوي للغة بالنقد الأدبي كان عبد القاهر الجرجاني، صحيح أنه لم يكن أَوَّل من قام بذلك، لكنه كان (أَسِير النحو، يَقِيس الشعر والكلام بِمَقَاييسه..، ومن مُقْتَضاه أن لا يَتَعَاطى الشاعر ما يتعاطاه على غَيْر ما تَسْتَوجبه معاني النحو وقوانينه..)[2].

والتراكيب النحوية تُعَدُّ من مكونات الاتجاه اللغوي في النقد لدى أي ناقد، وذلك لأن التراكيب النحوية لا تقل أهمية عن المفردات، فَتَعَقُّب هذه التراكيب والاهتمام بها يُمَكِّنها (أن تُفْصِح عما يطرأ على الاستعمال اللغوي من تَغَيُّر في العصور المختلفة بإيثار بعضها على بعض، أو باستحداث أنماط..، أو بِبَعث بعض ما أَغْفَلَه أدباء عصور سابقة..، كما أن هذا النوع من الدراسات يُبْرِز ما تَمَيَّز به نتاج

(1) اللغة العربية معناها ومبناها ص 182.

(2) التركيب اللغوي للأدب ص 19.

أدبي ما من تراكيب خاصة، لا تَرِد في غيره، فتكون سِمَة أسلوبية مبتكرة)[1].

بل إن النحو وظهور قواعده وقضاياه كان مرحلة من مراحل تَطَوُّر النقد اللغوي خاصة، والنقد الأدبي عامة (وبِنُشُوء النَّحو وظهور قواعده، بَدَأَ الطَّور الثَّاني من أطوار النَّقد اللغوي الذي ظَهَر بسبب اللَّحن، وكان بمثابة رَدِّ فِعْلٍ له، ويَتَمَيز هذا الطور بأنَّ الناقد كان لا يقف عند استنكار اللحن، أو رَمْيِ المتكلم بالخطأ، بل كان يَدْعَم حُكْمَه بالحُجَج والبراهين، وما تلك الحُجَج والبراهين إلا القواعد النحوية التي اسْتُنْبِطت من كلام العرب)[2]، ولهذا يمكن القول بأن النحو قد قام بدور المُطَوِّر للنقد الأدبي اللغوي، والناقل له من مرحلة الانطباعية غير المُعَلَّلة إلى النقد العلمي الموضوعي المؤسس على التعليل والتبرير.

ولهذا التأثير القوي للنحو كان على الناقد أن يُرَاعي هذا الواقع اللغوي ولا يخرج عنه، وعلى الناقد أيضاً أن يُدْرك أن الحركات الإعرابية ليست مُجَرَّد علامات لا قِيمة لها في تحديد المدلول، بل إن الحركات (أي العلامات الإعرابية) ضرورية لفهم المُتَحَرِّكات، يقول التوحيدي: (لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف، فَقِير إلى وَصْفِها وبِنَائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها، وكذلك أنتَ مُحْتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإنَّ الخطأ والتحريف في الحركات كالخَطَأ والفساد في المُتَحَرِّكات..)[3].

أما علاقة التوحيدي بهذا المستوى النحوي والتركيبي فهي علاقة وثيقة، صحيح أنه لم يُفْرِد للنحو كتاباً خاصاً به، فهو لم يكن من علماء النحو الذين صَنَّفوا وأَلَّفوا فيه وعالجوا مسائله وقضاياه، لكن اهتمامه بالنحو وبِأَثَره في اللغة والأدب يَتَّضِح جَلياً من خلال كُتُبه ومؤلفاته، ولا ننسى أنه قد تتلمذ في اللغة والنحو على واحد من أعمدة الدراسات النحوية وهو أبو سعيد السَّيْرافِي أحد أَهَم

(1) الأسلوب والنحو دراسة تطبيقية ص 28.

(2) النقد اللغوي عند العرب حتى القرن السابع الهجري ص 61.

(3) الإمتاع والمؤانسة 1/ 115.

شُرَّاح كتاب سِيبَوَيه، وقد مر ذكر ذلك في التمهيد وفي بداية هذا الفصل.

كان النحو حاضراً بقوة في كُتُب التوحيدي، يُبَيِّن أهميته ويوضح بعض مسائله، ويَسْأَل بعض علمائه وشيوخه، ولهذا لا نَعْدِم في كثير من كُتُبه ذلك الأثر النحوي القوي المتناثر في صفحاتها، وهذا حالُ كثيرٍ من كُتُب التراث العربي في مراحل مختلفة، والتي قد تبدو بعيدة عن مجال اللغة والنحو، ففيها قد نَجِد تميزاً في هذه الكتب في طرح قضايا اللغة أو النحو، وهذا ما دفع الدكتور محمود الطَّنَاحي لأن يُصَرِّح بأنه قد الْتَمَس بعض القضايا النحوية في كُتُب بعيدة عن النحو، ومنها كتاب لأبي حيان التوحيدي[1].

ولا يَقْتَصِر الأمرُ على ما الْتَمَسَهُ الدكتور الطناحي من هذه المسألة النحوية في إحدى كُتُب التوحيدي، بل إن للتوحيدي مساهمة فريدة في طرح الكثير من قضايا النحو والتركيب في مستواها التنظيري أو ما يمكن أن يسمى أصول النحو وفلسفته، وكذلك في مستواها العملي والتطبيقي الذي مارسه على عدد من النصوص، وهو ما سنسلط عليه الضوء، بداية من تعريف التوحيدي لعلم النحو وتبيان أهميته ودوره.

***** تعريف النحو وارتباطه بالواقع اللغوي العربي:**

لا يمكن لأي لغة أن تستمد قواعدها من خارجها، ولا يمكن لها أن تخالف غرائز أهلها المتحدثين بها، ولهذا فالنحو العربي بأكثر مصطلحاته وموضوعاته وقضاياه وتقسيماته منتزع من الواقع اللغوي العربي، وهذا ما أكده التوحيدي منذ زمن بعيد، فالنحو عنده اقْتِفاء آثار العرب وجَرْيٌ على فطرتهم اللغوية، فقد حَرِص نُحَاة العرب على تَتَبُّع كلام العرب، والسير على مألوف نطقهم وحديثهم، يقول التوحيدي: (ولابُدَّ لنا مَادُمْنا تَبعاً لِهَذِه الأمَّة - أَعْنِي العرب - مِنَ الاقتداء بهم، والاقْتِفاء لآثارهم مِن غَيْر تَحْرِيف ولا تَجْزِيف)[2].

(1) مقدمة تحقيق أمالي ابن الشجري للدكتور محمود محمد الطناحي 1/ 11.

(2) رسالة في العلوم ص 204.

ومن خلال هذه الرؤية التي تربط النحو بالواقع اللغوي العربي ولا تَعْزِلُه عنه، يَصِل التوحيدي إلى تعريف النحو من خلال سؤاله لأستاذه أبي سليمان السجستاني، عندما قال له: (ما النحو؟)، فأجاب: (إِنَّه نَظَرٌ في كلام العرب، يَعُود بِتَحْصِيل مَا تَأْلَفه وتَعْتَاده، أو تُفَرِّقه وتُعَلِّل مِنْه، أو تُفَرِّقه وتُخَلِّيه، أو تَأْبَاه وتَذْهَب عنه، وتَسْتَغْنِي بِغَيْره)[1]، ويُفَصِّل التوحيدي هذا التعريف الفلسفي للنحو في موضع آخر بطريقة لغوية، مؤكداً على نفس الربط القوي بالواقع اللغوي العربي، من أن النحو هو نتاج هذا الواقع وثمرة من ثماره، يقول: (وأما النحو فَمَقْصُور على تَتَبُّع كلام العرب في إعرابها، ومعرفة خَطَأها وصَوابها، واعْتِياد ما تَواطَأَتْ عليه، وأَلِفت استعماله)[2].

وفي الحقيقة لم يبتعد التوحيدي كثيراً فيما قاله في تعريف النحو عما قاله علماء اللغة والنحو، فهذا هو ابن جني في الخصائص، يُعَرِّف النحو بأنه (انْتِحاء سَمْت كلام العرب في تَصَرُّفه، من إعرابٍ وغَيْرِه، كالتَّثْنية، والجمع، والتَّحْقير، والتَّكسير، والإضافة، والنَّسَب، والتركيب، وغير ذلك، لِيَلْحَق مَنْ ليس من أهل اللغة العربية بِأَهْلها في الفصاحة، فَيَنْطِق بها، وإنْ لَمْ يكن منهم)[3].

ولقد انْبَرى التوحيدي في الرَدِّ على من يُقَلِّلون من قيمة النحو وأثره، وخاض غِمَار هذا السِّجال في أكثر من موضع، حيث يقول في رده على أحدهم واسمه أبو حَنِيفة الصُّوفي، الذي ادَّعى أن الله لم يأمرنا بتعلم النحو، يقول: (وتَعْجَب عِنْده من أبي حنيفة الصُّوفي، حِين قال لك: إنَّ الله ﷻ أَمَرنا بالطاعة والإيمان ولم يَأْمُرْنا بالنحو، وإلا فَهَاتِ أنَّه يَدُلُّ على أنه أَمَرَنا بأن نتعلم: ضَرَبَ عبد الله زيداً)، فَيَرُدُّ عليه التوحيدي في كلام طويل مُفَصَّل، منه قوله: (ألا يَعْلَم أن الكلام كالجِسْم والنَّحو كالحِلْية..، وأنَّ حاجَتَه إلى حركة الكلمة بِأَخْذِه وُجُوه الإعراب،

(1) المقابسات ص 170.

(2) رسالة في العلوم ص 204.

(3) الخصائص لابن جني 1/ 34.

حتى يَتَمَيَّز الخَطَأ من الصَّواب، كَحَاجَته إلى نَفْسِ الخطاب)[1]، ومضى يضرب الأمثلة الدالة على أهمية النحو والفرق بين الجمل في أسلوب يذكرنا بما صنعه عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز، ولهذا لابد لنا من تفصيل كلام التوحيدي في الرد على كلام أبي حنيفة الصوفي لأنه من العبارات الفريدة في بيان أثر النحو وقواعده في النقد الأدبي.

فالتوحيدي يرد علي أبي حنيفة الصوفي بأمثلة تطبيقية بعد أنْ بَيَّنَ له المبدأ العام والقاعدة الرئيسة في أهمية النحو في تمييز الخطاب اللغوي، يقول: (أَتُرَاه يَصِل إلى تَخْلِيص اللَّفظ المَبْنِيِّ على مَعْنَى دُونَ اللَّفظ المَبْنِي على معنى آخر، إلا بِحفظ الأَسْماء وتَصْرِيفِها؟، أتُرَاه يَقِفُ على تَحْصِيل المَعْنى المَدْفون في هذا اللفظ دُونَ المعنى المدفون في هذا اللفظ، إلاَّ بِتَمْيِيز وُجُوه حَرَكات اللفظ؟، فَبَانَ لَكَ أَنَّ الحَالِف بالتَّوْرية فِي يَمِينِه: واللهِ ما رَأَيْتُه، وهو يُرِيدُ ما ضَرَبْتُ رِئَتَه، وَواللهِ ما قَلَبْتُه، وهو يريد ما ضَرَبْتُ قَلْبَه، لِيَدْفَع عن نفسه ضَيْماً نَزَل به، بما يُفْهَم من الرُّؤية والقَلب الذي هو العكس، إنَّما يَبْرَأُ من الحَنْثِ ويَتَخَلَّص من الضَيْم لِقِيامه بِحْفِظ اللغة، كذلك مَنْ يَعْرِف الفَرْق الواقع بين الإعراب الذي هو حَرَكة آخر الكلمة، في قَوْلِه: أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّار، وأَنْتِ طَالِقٌ أَنْ دَخَلْتِ الدَّار، وفي قوله: ﴿فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴿٧٦﴾﴾، وأَنَّا نَعْلَم فَرْق، مَتَى لَم يَقِفْ عليه زَلَّ إلى الكُفْرِ، وكذلك في قَوْلِه: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾، فَرْقٌ يَتَوَسَّط بين الصواب والخطأ، صَوَابُه إيمان وخَطَأُه كُفْر)، والتوحيدي من خلال هذا الرد التطبيقي آثر أن يذكر الأمثلة من الأقوال والعبارات ومن آيات القرآن الكريم ليبين دور النحو والإلمام به في معرفة الخطأ والصواب والذي قد يفضي إلى الإيمان أو الكفر في بعض المواضع والعبارات.

ثم يواصل التوحيدي رده على أبي حنيفة الصوفي مستعرضاً تاريخ نشأة النحو، وأنه ما كان إلا لضرورات لغوية وللحفاظ على كيان اللغة من تيارات الخطأ

(1) البصائر والذخائر 1/ 179 - 180.

واللحن اللغوي الذي بدأ يتفشى في المجتمع العربي منذ وقت مبكر في خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه عند استعانته بأبي الأسود الدُّؤلي، يقول التوحيدي: (وبِسَبَب هذا الحَرْف - أي في الآية السابقة - وُضِعَ النَّحْو، لأنَّ علياً ابن أبي طالب رضي الله عنه، سَمِع قارئاً يَقْرَأ على غَيْر وَجْه الصَّواب، فَسَاءَه ذلك، فَتَقَدَّم إلى أبي الأَسْود الدُّؤَلي حتى وَضَعَ للنَّاس أصْلاً ومِثالاً وبَاباً وقِياساً، بَعْد أن فَتَقَ له حاشِيَته، وَمَهَّدَ له مِهَادَه، وضَرَبَ له قواعده؛ وإنَّما فَشَا اللَّحْن للسَّبَايا التي كَثُرَت في الإسلام من الأَعَاجِم وأَوَّلادِهن، فَإِنَّهم نَزَعوا في اللُّكْنَة إلى الأخوال)[1].

ثم يرد على أبي حنيفة الصوفي في نقطة أخرى أثارها مرتبطة بابن الرَّاوِنْدِي ت حوالي 294هـ، وهو صاحب كتاب (فَضِيحة المُعتزلة) الذي أَلَّفَه في الرد على كتاب الجاحظ (فَضِيلة المعتزلة)، فابن الرَّاوِنْدي قد كَتَب كتاباً في نَقْضِ النحو العربي، وأبو حنيفة الصوفي يأخذ ذلك مبرراً للطعن على النحو العربي، لكن التوحيدي يرد عليه بأن ابن الراوندي لم ينقض النحو بدليل أنه متحدث جيد لا يلحن ولا يخطئ وهذا في حد ذاته مراعاة لقواعد النحو، وإنما كان اعتراض ابن الراوندي وتطاوله على ما أوجده النحاة من علل، يقول التوحيدي: (وأمَّا قَوْلُه - أي أبو حنيفة الصوفي -: قد نَقَضَ على النَّحْويين ابن الرَّاوِنْدِي نَحْوهم، فإنه ذَاهب بهذا القول عَنْ وَجْهِ الرُّشْد، لأنَّ ابن الرَّاوِنْدِي لا يَلْحَن ولا يُخْطِىء، لأنه مُتَكَلم بارع، وجَهْبَذ نَاقِد، وبَحَّاث جَدِل، ونَظَّار صَبُور، ولَكِنَّه اسْتَطَال بِاقْتِداره على عِلَل النَّحْويين، وَرَآهَا مَفْرُوضة بالتَّقْريب، وموضوعة على التَّمْثِيل، لأنَّها تابعةٌ لِلُغَةِ جِيلٍ من الأجيال، ومُقْتَرِنة بِلِسان أُمَّة من الأُمَم، فلم يكن لِلعَقْل فيها مجال، إلا بِمِقْدَار الطَّاقة في إِيضاح الأمثال، وتصحيح الأقوال)[2].

وبهذا السجال المتميز بَيْنَ التوحيدي وبَيْنَ مَنْ يهاجمون النحو العربي ويرون عدم جدواه، يتضح لنا تبلور المستوى النحوي بشكل واضح في تفكير التوحيدي

---

(1) البصائر والذخائر 1/ 180 - 181.

(2) المصدر السابق 1/ 181.

وكتاباته على السواء، بل وربطه بأمثلة وشواهد من الكلام العادي ومن نصوص القرآن الكريم، وهو بهذا يكون سابقاً لعبد القاهر الجرجاني فيما طرحه في مواضع عديدة من كتابه دلائل الإعجاز عن أهمية النحو ودوره في النظم، وهو ما سنتعرض له في سياق هذه الدراسة بشيء من الإيجاز.

وفي الوقت الذي يدافع فيه التوحيدي عن النحو ويُبَيِّن أَثَره ودَوْره، يَأْخُذ على بعض النَّحْوِيين تَمَحُّلَهم وتَشَدُّدهم في بعض القضايا، فقد أورد قضية خلافية بين بعض النحويين، يقول: (قال بَعْضُ النَّحْويين: بَيْنَ قَوْلِك: مَا زَيْدٌ كَعَمْرو ولا شَبِيهاً بِهِ، وبَيْنَ قَوْلِك: مَا زَيْد كَعَمرو ولا شَبِيهٍ بِهِ، فَرْقٌ، أَنَّ القول الأول في النَّصْب نَفْيٌ لِزَيدٍ عن مُشَابهته، وفي الجَرِّ نَفْيٌ عن كَوْنه شَبِيهاً به)، ثم يُعَلق التوحيدي على ذلك قائلاً: (وهذا فِيهِ تَحَكُّم، وكَثِيرٌ من أصحابنا لا يَطْمَئِنُّون إلى هذا الفَرْقِ)[1].

ومن ضِمْن دِفَاعه عن النَّحو هو نَقْدُه لبعض الكُتَّاب أو الأدباء من ناحية عَدَم إِلْمَامهم بالنحو، أو تقصيرهم فيه، فالتوحيدي قد مَارس هنا النَّقد التَّطبيقي على عدد من علماء وأدباء عصره من خلال معرفتهم أو عدم معرفتهم للنحو، يقول في وَصْف أبي إسحق إبراهيم بن هِلال الصَّابِي ت 384هـ، وهو كاتب تَقَلَّد ديوان الرسائل في عهد عضد الدولة، يقول: (فأَمَّا أبو إسحق فإِنَّه أَحَبُّ الناس للطريقة المستقيمة، وأَمْضَاهم على المَحَجَّة الوُسْطى، وإنما يُنْقَم عليه قِلَّة نَصِيبه من النحو..)، ويَنْتَقِد الصاحب ابن عَبَّاد وابن العميد من خلال هذا المِعيار أيضاً، يقول: (وليس ابن عَبَّاد في النحو بذاك، ولا كان ابن العَمِيد إلا ضَعِيفاً، وكان يَذْهَب عَنْهُ الشيءُ اليَسِير)[2].

وقد اعْتَبَر التوحيدي أن جَهْل العَالِم باللُّغة والنَّحو هو من الأشياء التي تُقَلِّل من تَمَيُّز العَالِم أو الكاتب أو الأديب، ولهذا نَقَل ما قاله أحدُهم، وهو الخَثْعَمِي

(1) البصائر والذخائر 9/ 68.

(2) الإمتاع والمؤانسة 1/ 67.

عن ابن عباد، فقال: (وقال أيضاً: كيف يُدَّعى له التَّبريز في كلِّ عِلْمٍ وهو لا يَعْرِف النَّحو إلاَّ ما جَلَّ مِنه، ومن الكلام إلا ما وَضَح)[1]، وهذه عبارة جامعة في وصف أسلوب وطريقة الصاحب بن عباد في الكتابة أو التأليف، فتقصيره في الإلمام بمعرفة دقيق مسائل النحو، واقتصاره على الواضح منها فحسب، لم يجعله من المُبَرَّزين، إضافة إلى ما ذكر من صفات أخرى في التخليط بين المقومات الأسلوبية لكل من المتكلمين والكتاب، والتوحيدي من خلال ذلك لا يريد من ابن عباد أن يكون عالماً متخصصاً في النحو، بل يُطالبه ويطالب غيره بعدم الاكتفاء بما هو واضح جلي من قواعد النحو بل عليه أن يَغُوص في أعماق النحو بشيء من السَّليقة اللغوية وتَعَلُّم مسائل النحو من ناحية أخرى، وهذا ما سيدفعنا لتناول رؤية التوحيدي لقضايا النحو ومباحثه بين المعيارية وبين السليقة اللغوية.

***** المستوى النحوي بين المعيارية والسليقة اللغوية:**

وقد كان منهج التوحيدي في التعامل مع المستوى النحوي هو أن يتعرض لجليل النحو أكثر من دقيقه، ولفلسفته وأصوله أكثر من قضاياه التفصيلية ومباحثه الفرعية، خاصة وأن التوحيدي لم يُفْرِد للنحو كتاباً خاصاً به حتى يتناول كل تفاصيله، وربما يبرز ذلك النَّهْج فيما رواه التوحيدي من نَصِيحة أَحَدِهم لِأَدِيب مُبْتدئ، حيث يقول له: (فَخُذْ من الشِّعر القديم أَفْصَحه، ومن الخبر المَأْثور أَمْلَحه، واسْتَغْنِ بِجَلِيل النَّحو عن دَقِيقه، وَلِيَكُنْ عِلْمُك اللُّغة، واحْرِص أنْ تَعْلَم، ولا تَحْرِص أن تَرْسِم)[2]، فلابد للأديب من ذَخِيرة يَحْرِص عليها، أولها: استلهام النموذج الأدبي الراقي من خلال فصيح الشعر القديم ومليح الخبر المأثور، ثم تحاط هذه النماذج الأَدبية الراقية بإطار نَحْوي عام (جَلِيل النَّحو) أي عَظِيمه والضَّروري منه، أكثر مما هو الغَوْصُ في دقائقه وتفاصيله الكثيرة، فليس على الأديبِ أن يكون عَالِم نحو مُتَخصص، وإن كان عليه أن يتعلم النحو من متخصص.

---

(1) أخلاق الوزيرين ص 162.

(2) البصائر والذخائر 6/ 250.

وهنا يثار التساؤل: هل النحو مجرد قواعد وأسس معيارية بعيدة عن الواقع اللغوي الحقيقي؟، وهل من الممكن لإنسان أن يعيش بدون معرفة هذه القواعد المعيارية؟ لقد ذكر التوحيدي في المقابسات ما قاله (يَحْي ابن عَدِي النَّصْرَاني المَنْطِقي) من أن النحو والشعر واللغة ليسوا علوماً كباقي ما يجب أن يتعلمه الإنسان، وذكر الدليل على ذلك في أنك قد تجد بدوياً لم يذهب إلى الحضر قط ولم يلقن أي علم، وهو على الرغم من ذلك يقول الشعر ويتكلم بلا لحن أو خطأ نحوي ولغوي، يقول التوحيدي على لسان يحي بن عدي: (والدَّلِيلُ على أَنَّ النَّحْو، والشِّعْر، واللُّغة ليس بِعِلْم، أَنَّك لو لَقِيتَ في البادية شَيْخاً بَدَوياً قُحَّاً مُحْرِماً، لم يَرَ حَضَرياً ولا جَاور أَعْجَمياً، ولم يُفَارِق رَعْيَه الإبل، وانْبِثَاث المَنَاهل، وهو مع قُبْح هَيْأتِه التي لا يَشُقُّ غُبَارَه فيها أحدٌ مِنَّا، وإنْ كَلِف، فقلتَ له: هل عندك عِلْمٌ؟، لَقَالَ: لا، هذا، وهو يُسَيِّر المَثَل، ويَقْرِض الشِّعر، ويَسْجَع السَّجْع البديع، ويأتي بما إذا سَمِعَه واحد من الحاضِرة وَعَاه، واتَّخَذه أَدَباً وَرَوَاه، وجَعَلَه حُجَّة)[1].

وهذا الكلام الذي ذكره التوحيدي على لسان يحي بن عدي يرسخ مفهوم السليقة اللغوية التي هي إتباع مألوف الجماعة اللغوية دون الحاجة إلى علم معياري يضبط المسائل ويشقق القضايا ويطلق الأحكام، فهذا البدوي الذي وصفته العبارة لا يحتاج إلى العلم بهذه الأشياء من نَحْو وشِعْر وسجع ومَثَلٍ لأنه يمارسها بالفعل، ويكتسبها بالتقليد والاتباع لمحيطه اللغوي النقي الذي لم يتغير، وهنا يثار التساؤل: هل يُمَثِّل هذا البدوي النسبة الكبيرة من المتحدثين بالعربية، مقارنة بغيره ممن فقدوا السليقة وعدموا النموذج اللغوي الصافي الذي يجب أن يقلدوه ويستلهموه ويكتسبوا منه سليقتهم وفطرتهم اللغوية؟، إن افتقاد الكثير من متحدثي العربية إلى السليقة والفطرة اللغوية يبرز دور العلم والتعلم، ويؤكد ضرورة وجود أحكام تضبط إيقاع اللغة واستعمالها، وضرورة عرضها على معايير الصواب والخطأ، والجائز وغير الجائز.

(1) المقابسات ص 224.

ولهذا يُنَبِّه التوحيدي إلى قضيةٍ لها أهميتها في تَعَلُّم النحو، وهي ضرورة تَعَلُّمه لِمَنْ عَدِم السَّجِية والسَّليقة اللغوية، فالسليقة والفطرة التي تتيح لصاحبها معرفة الإعراب والنطق الصحيح وعدم اللحن في الكلام ضرورة، لكنها ليست مُتَوفرة بشكل كبير - كما يذكر التوحيدي - في عصره، ولهذا كان تَعَلُّم النحو واللغة ضرورياً لمن افْتَقَد إلى هذه السجية والسليقة اللغوية، وكَثُرَ لديه اللَّحن، يقول التوحيدي: (إنَّ مَنْ يتكلم بالإعراب والصِّحة، ولا يَلْحَن ولا يُخْطِئ، ويَجْرِي على السَّلِيقة الحَمِيدة، والضَّريبة السَّليمة، قَلِيلٌ أو عَزِيز، وإن الحاجَة شديدة لِمَنْ عَدِم هذه السجية وهذا المَنْشَأ، إلى أن يَتَعلم النحو ويَقِف على أحكامه، ويَجْري على مِنْهاجه، ويَفِي بِشُروطه في أسماء العرب، وأفعالها، وحروفها، وموضوعاتها، ومُسْتَعْمَلاتها، ومُهْمَلاتها..)[1].

فاتِّكَاء التوحيدي على السليقة اللغوية في النطق السليم والتركيب الصحيح، لا يعني أننا نستغني عن صياغة قواعد معيارية نحوية نجعلها نموذجاً يُقاس عليه الصواب والخطأ، فالدراسة النحوية (في أساسها مِعْيارية، أي أن الهدف مِنَّها إنما هو بيان الصَّواب في الاستعمال، فالصِّحة اللُّغوية هي غاية الدراسة النحوية، دون أن يكون لها التزام بِبَيان الأنماط المتفاوتة في الجَوْدة مع اتِّفاقها في الصِّحة، وتُرِك هذا الأمر لعلوم البلاغة وخاصة علم المعاني، وتسميته اختصاراً لِعبارة المعاني النحوية)[2].

ولهذا فإن التوحيدي يؤكد على المستويات اللغوية الخاصة بكل ما يتعلق بالتركيب والتي يجب أن يلم بها الإنسان، بداية من معرفة أقسام الكلام إلى اسم وفعل وحرف، وما هو مستعمل، وما هو مهمل، وصولاً إلى معرفة الأحكام النحوية والتركيبية، ثم جعل ذلك كله منهاجاً ونموذجاً له في كل تعاملاته اللغوية، وهذا لا يتم إلا بِتَعَلم النحو والتعرف على أصوله، لكن ما يطالب به التوحيدي من

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 106.

(2) الأسلوب والنحو دراسة تطبيقية ص 15.

تعلم هذه الأمور في النحو هو التعليم الذي يُقَرِّب الشخص إلى الواقع اللغوي الحقيقي والتطبيقي، حيث يمارس اللغة ويتعاطاها بعيدة عن تَطْوِيلات النَّحْويين ومُصْطَلَحاتهم الكثيرة، فالتوحيدي يريد مِمَّن يتعلم النحو أو العروض اكتساب مهارة النطق السليم والقول الموزون القريب قدر المستطاع إلى الفطرة والسليقة اللغوية، يقول التوحيدي لِمَنْ أَلَمَّ بهذه الأمور السابقة: (ومَتَى اتَّفَقَ إنسانٌ بهذه الحِلْية وعلى هذا النِّجار، فَلَعَمْري إنَّه غَنِيٌّ عن تَطويلِ النَّحوِيِّين، كما يَسْتَغْنِي قارضُ الشِّعر بالطَّبْعِ عن عِلمِ العَروض)[1].

فالغاية التي من أجلها وُضِعت قواعد النحو، هي تقريب المتحدث من سليقة هذا البدوي الذي وَصَفته العبارة السابقة، وهذا لن يتم بدون عناء، بل لابد من أَخْذِه من الغَيْر، يقول التوحيدي: (وإنَّما المَدار على أنْ تكونَ أنتَ بهذا الكمال، حائزاً لهذه الغاية، ولا سبيل إليها من تِلقاء نَفْسِك، وإنما هي شيء يأتي من تلقاء غَيْرك)[2]، ولهذا يورد التوحيدي من الأخبار ما يتعلق بمذهبه في ضرورة الوصول إلى محاكاة السليقة والفطرة في تَعَلم النحو وتعليمه، ويُنَبِّه على وجود فجوة بين ما يمكن أن نسميه (النحو التعليمي) من ناحية و(النحو الفطري) من ناحية أخرى، ورَصَد ذلك في موقف بعض الناس من النحو التعليمي ومصطلحاته وقضاياه، التي قد تَبْعُد أحياناً عن الواقع اللغوي الحقيقي، يقول التوحيدي: (وَوَقَف أعرابيٌّ على مَجْلس الأَخْفَش، فَسَمِع كلام أهله في النَّحو، وما يدخل معه، فَحَار وعَجِب، وأَطْرَق ووَسْوَس، فقال له الأَخْفش: ما تَسْمَع يا أخا العرب؟، قال: أَرَاكُم تَتَكَلَّمُون بِكَلامِنا فِي كَلامِنا، بِما ليس مِن كَلامِنا)، لقد أحس هذا الأعرابي بتلك الفجوة أو ذلك الفارق بين لغة القواعد المعيارية بمصطلحاتها ومفاهيمها التي يسمعها، وبين واقعه اللغوي الحقيقي الذي يمارسه.

ولهذا يورد التوحيدي بيتاً لأعرابي يبلور من خلاله تلك الفجوة، ثم يعقب

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 106 - 107.

(2) المصدر السابق 1/ 107.

عليه بكلام أستاذه أبي سليمان في الوقوف على تلك الفجوة، يقول: (وقال أعرابيٌّ آخر:

مَا زَالَ أَخْذُهُمُ فِي النَّحْوِ يُعْجِمُنِي   حَتَّى سَمِعْتُ كَلامَ الزِّنْجِ والرُّومِ

وقال أبو سليمان: نَحْوُ العَرب فِطْرة، ونَحْوُنا فِطْنَة، فلو كان إلى الكمال سَبيل، لكانت فِطْرَتُهم لنا مع فِطْنَتنا، أو كانت فِطْنَتنا لهم مع فِطْرَتهم)[1]، فالأعرابي الذي أنشد هذا البيت ليس بحاجة إلى تعلم النحو والوقوف على قضاياه ومصطلحاته، لأنه يمارسه بالفعل، ولهذا وجد غرابة عند سماع كلام النحويين، حتى أنه اعتبره من العُجْمة، ومساوٍ لكلام الزِّنج والرُّوم، وليس من الفصاحة التي اعتادها، وهنا كان تعليق أبي سليمان محاولاً التوفيق بين نظرة الأعرابي للنحو (نحو الفِطْنَة)، وبين ما يمارسه الأعرابي بالفعل وهو (نحو الفِطْرَة)، وأن كمال الإنسان في الجمع بين الاثنين قدر المستطاع.

وهو في سياق بحثه حول معيارية النحو من ناحية والتي سماها أبو سليمان (نحو الفطنة)، وضرورة التعامل معه من خلال السليقة والفطرة اللغوية (نحو الفطرة)، يُظْهر شيئاً مما كان يثار بين النحاة والشعراء من جدل واختلاف وخصومة أحياناً، وذلك في سياق حديثه عن فطرية اللغة والتزام قواعد النحو بدون التعرف على مصطلحاته، وساق بعض المواقف التي حدثت بين الأعراب والنحاة أو بين النحاة والشعراء، يقول التوحيدي: (وقد أَنْشَد بعضُ الأعراب ما يَقْتَضِي هذا المكان رَسْمُه فيه، لأنه مُوافِق لِما نَحْن فيه في ذِكْرِه وَوَصْفِه:

مَاذَا لَقِيتُ مِنَ الْمُسْتَعْرِبِينَ وَمِنْ   تَأْسِيسِ نَحْوِهِمُ هَذا الَّذِي ابْتَدَعُوا
إِنْ قُلْتُ قَافِيَةً فِيهِ يَكُونُ لَهَا   مَعْنَى يُخَالِف مَا قَاسُوا وَمَا وَضَعُوا
قَالُوا لَحَنْتَ وَهَذَا الحَرْفُ مُنْخَفِضٌ   وَذَاكَ نَصْبٌ وَهَذَا لَيْسَ يَرْتَفِعُ
وَحرَّشُوا بَيْنَ عبد اللهِ واجْتَهَدُوا   وَبَيْنَ زَيْدٍ وَطَالَ الضَّرْبُ وَالوَجَعُ...
مَا كُلُّ قَوْلِي مَعْرُوفٌ لَكُمْ فَخُذُوا   مَا تَعْرِفُونَ وَمَا لَمْ تَعْرِفُوا فَدَعُوا

---

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 139.

كَمْ بَيْنَ قَوْمٍ قَدْ احْتَالُوا لِمَنْطِقِهِمْ وَآخَرِينَ عَلَى إِعْرَابِهِمْ طُبِعُوا
وَبَيْنَ قَوْمٍ رَأَوا شَيْئَاً مُعَايَنَةً وَبَيْنَ قَوْمٍ رَوَوا بَعْضَ الَّذِي سَمِعُوا(١)

وهذه الأبيات على طولها تختزل تلك الإشكالية التي حدثت بين بعض الشعراء من ناحية وبين بعض النحويين، وهو ما تعرضنا له في سياق هذا الفصل، وتطرح الأبيات كذلك وجود تلك الفجوة بين النحو التعليمي المعياري من ناحية ونحو الفطرة والسليقة من ناحية أخرى.

فقد فَطِن التوحيدي إلى قضية التفرقة بين النحو المعياري والتعليمي، وبين الممارسة اللغوية التي تُطَبِّق مقاصد النحو دون مَعْرِفه مصطلحاته، وبَيَّن أن العرب من خلال السليقة والنشأة، تَعْرِف رَفْع الكلمات ونَصْبِها وخَفْضِها، وليس بالضرورة تَعْرف معاني هذه المصطلحات كما يَدْرسها النَّحْوِيون وطلابهم، فبعد أن يورد التوحيدي نماذج من عدم معرفة بعض الأعراب لمفاهيم النحو دون الإلمام بمصطلحاته، يقول: (وهذا وأَشْبَاهه يَدُلُّك على مَعْرفة العَرب بالمعاني التي اخْتَلَفَ لها الإعراب، وتِلك المعاني هِي العِلَل)، ثم يقول مبيناً نشأة هذه المصطلحات والهدف منها: (فأمَّا الرَّفع، والنَّصْب، والخَفْض، والهَمْز، والإدغام، والإِمالة، وأشباه ذلك، فَأَلْقَاب وَضَعَها النحويون للمتعلمين من العَجَم والمَنْطِقِيين - هكذا وردت -، لِيُقَرِّبوا بها عَلَيْهم البَعيد، ويَجْمَعوا الشَّتِيت، فإذا قال المُعَلم للمُتعلم: حَرَكَةُ كذا رَفْع، وكُلُّ فاعل رُفِع، وحَركة كذا نَصْبٌ، وكلُّ مفعولٍ به نُصِبَ، وحَركة كذا جَرٌّ، وكلُّ مضافٍ مجرور، وكذا ظَرْفٌ، والظَّرْفُ مَنْصُوب، وكذا حَالٌ، والحالُ مَنْصوب، كَفَاهُ بِهذِه الجُمَل على كَثْرَته واعْتِبار بَعْضه بِبَعض؛ وأما العرب فإنها لا تعرف مَوَاضع هذه الألقاب).

ومن باب التدليل على عدم معرفة الأعراب والعرب الخُلَّص الذين يمارسون النحو بالفطرة، لمصطلحات النحويين وألقابهم، ذكر التوحيدي عدداً من المواقف التي أبانت عن جهل هؤلاء بها، يقول: (قِيل لأَعْرابي: أَتَهمِزُ إسرائيل؟، قال: إِنِّي

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 140، وينظر: الحماسة المغربية 2/ 1319.

إذَن لَرَجُلِ سَوْء، وقِيل لِآخَر: أَتَجُرُّ فِلَسْطين؟، قال: إنِّي إذَن لَقَوِي، وقِيلَ لآخر: أَتَهْمِزُ الفَارة؟، قال: الهِرَّةُ تَهْمِزُها)، ثم يُعَلِّق على هذه المواقف ويُدافع عما وَضَعه النحويون من ألقاب وعلل، عِنْد من يقول بأن العربَ لَمْ يعرفوا العلل التي وَضَعها النحاة، ولم يستخدموها، فهذا في زَعْمِهم دليلُ بُطلان عِلل النحويين، يقول التوحيدي: (فَكِلاهُما - أي الأعرابيان - عَرَف مَوْضع الهَمْز، إلا أنه لم يعلم المَوضع الذي وَضَعَه النَّحويون، ولم يُؤْتَ المُبْطِلون لِلعِلَل في غَلَطِهم على العرب إلا من جِهَة الأَلْقَاب، لأنهم رَأَوا النَّحويين يقولون: رَفَعَتْ العرب كذا بكذا، ورَأَوا العرب لا تَعْرِف الرفع ولا النصب ولا الجر، فَقَضُوا عليهم بالكَذِب، وعلى عِلَلهم بالبُطْلان، ولو أَنْعَمُوا النَّظَر لَمَيَّزوا بَيْنَ المَعْنَيين)[1].

والتوحيدي في دفاعه عما وضعه النحويون من ألقاب أي مصطلحات ومن علل الرفع والنص والجر، يفرق بين ثلاثة مفاهيم أساسية استخلصناها من عبارات التوحيدي السابقة:

الأول: هو ضرورة وجود هذه العلل وتلك المصطلحات لضبط قواعد العلم، وتسهيل اكتسابها لطلاب النحو وعلمائه على السواء.

والثاني: هو عدم معرفة العرب السابقين أو بعض المعاصرين للتوحيدي بهذه العلل وتلك الألقاب، وذلك لا يبطلها ولا يقلل من أهميتها ودورها.

والثالث: هو عدم اكتفاء طالب النحو في تعلمه بمعرفة هذه المصطلحات والألقاب والعلل دون ممارسة فعلية للغة المنضبطة والصحيحة، وهذه المفاهيم الثلاثة هي التي تحدد موقف التوحيدي في معيارية النحو من ناحية وفطرته وسليقته من ناحية أخرى.

وبقي قضية من القضايا الهامة التي طرحها التوحيدي وألح عليها فيما يخص النحو وقواعده وقضاياها، وهي مدى ارتباطه بالفكر المنطقي والفلسفي، وهذا ما

(1) البصائر والذخائر 6/ 67- 68.

سوف نسلط الضوء عليه في التالي.

***** بين الفكر الفلسفي المنطقي والفكر اللغوي النحوي:**

هناك من يرى في النَّقد الغَربي الحديث أن التَّركيب النَّحوي جَهْد فِكري، ولذلك فإن (التَّركيب النحوي يَرْبط الشِّعر بالفكر، ذلك بِسَبَب - كما يقول هِيجِل - أنَّ قَواعِد النَّحو في شَكْلِها المُمْتَد المُتَماسك..، هِي من عَمَل الفِكر، الذي يَصْنَع معاييره بوضوح)[1]، ومضمون هذه العبارة يتفق مع ما كان يذهب إليه التوحيدي ويعمل عليه، فهو لا يبحث في النحو وقضاياه بحثاً لغوياً فحسب، بل يضيف إليه البحث المنطقي والفلسفي، ولقد أبرزنا مَدَى اهتمام التوحيدي بالفكر الفلسفي، وأنه قد غَلَب عليه في أَكْثَر المباحث التي تناولها من لغوية وبلاغية وجمالية، ولهذا نَجِدُه يؤكد على وجود رابط بين ما تطرحه الفلسفة وبين ما يطرحه النحو.

ولا ننسى في سياق قضية الربط بين العمل الفكري المنطقي والعمل اللغوي في دراسة النحو، ما نقله التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة من تلك المناظرة الرائعة والفريدة من نوعها، التي دارت بين أستاذه أبي سعيد السَّيْرَافي اللغوي النحوي ت 368هـ، ومَتَّى بن يونس القُنَّائي المَنْطِقي ت 328هـ، والتي استغرقت صفحات طويلة من كتابه، وسوف نختصر هذه المناظرة الطويلة، ونقتطف منها ما يخص قضية العلاقة المباشرة بين النحو والمنطق، ونركز على أهم ما طرح فيها، وقد بدأت المناظرة بمقولة مَتَّى عن المنطق أنه: (آلَةٌ من آلات الكَلامِ، يُعْرَف بها صحيح الكلام من سَقِيمه، وفاسد المَعْنى من صالحه، كالميزان)، ثم رَدِّ أبي سعيد عليه بأنَّ من يقوم بوظيفة التعرف على صحيح الكلام من فاسده هو النَّحو والإعراب، يقول التوحيدي: (فقال أبو سعيد: أَخْطَأتَ، لأن صحيحَ الكلامِ من سَقِيمه، يُعْرَف بِالنَّظْم المَأْلوف والإعراب المعروف إذَا كُنَّا نتكلَّم بالعربيَّة، وفاسِد

(1) المرآة والخارطة: دراسات في نظرية الأدب والنقد الأدبي لمجموعة من المؤلفين، ترجمة: سهيل نجم ص 57.

المعنى من صالحه يُعْرَف بِالعقلِ إذا كُنَّا نَبْحَثُ بالعقل)[1]، ثم خاض الطرفان في أمور فلسفية تخص منطق اليونانيين، وأنه غير ملزم لمن لا يعرف لغتهم، وأن واضع المنطق رَجُلٌ واحد، وتكلما في الترجمة عموماً ومن اليونانية على وجه الخصوص، وفي أنها قد لا تعبر عن ما يريد صاحب اللغة الأولى.

وكان ما يميز المناظرة هو الناحية التطبيقة فيها، والتي تَجلَّت من خلال سؤال السيرافي لِمَتَّى عن بعض القضايا اللغوية والنحوية في أمثلةٍ وشواهد وتساؤلات، وطَلَب أن يُجِيب عليها من خلال المنطق، يقول: (أَسْأَلك عن حرفٍ واحدٍ، وهو دائرٌ في كلام العرب، ومعانيه مُتَمَيِّزة عند أهل العقل، فاسْتَخْرِج أنت معانيه من ناحية منطق أرسطاطاليس الَّذِي تُدِلُّ به وتُبَاهي بِتَفْخِيمه، وهو (الواو) ما أحكامه؟، وكيف مواقعه؟، وهل هو على وَجْهٍ أو وجوه؟)[2]، وهنا يُجيبه مَتَّى بأن هذه من أحكام النحو وهو ليس بحاجة لها، لأن المنطقي لا يحتاج للنحو، في حين يحتاج النحوي للمنطق، يقول التوحيدي: (فَبُهِتَ مَتَّى، وقال: هذا نَحْوٌ، والنَّحو لم أَنْظُر فيه، لأنه لا حاجة بالمنطقيِّ إليه، وبالنحويِّ حاجة شديدةٌ إلى المنطق، لأنَّ المنطقَ يَبْحَثُ عن المَعْنى، والنَّحو يبحث عن اللفظ، فإن مَرَّ المَنطقيُّ باللفظِ فَبِالعَرَض، وإن عَثَر النحويُّ بِالمَعنى فَبِالعَرَض، والمَعْنى أَشْرَف من اللَّفظ، واللَّفظُ أَوْضَع من المعنى).

فيقوم أبو سعيد بِتَخْطِئته والرد عليه، ويقول: (أَخْطَأتَ، لأن الكلامَ، والنُّطق، واللَّغة، واللفظ، والإفصاح، والإعراب، والإبانة، والحديث، والإخبار، والاستخبار، والعَرْض، والتَّمنِّي والنَّهي، والحَضَّ، والدعاء، والنداء، والطَّلب، كُلُّها من وادٍ واحدٍ بالمُشَاكلة والمُمَاثلة...، والنَّحو مَنْطق ولكنَّه مَسْلوخٌ من العربية، والمَنْطِق نَحْوٌ، ولكنَّه مَفهوم باللغة، وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى، أن اللفظ طبيعيٌّ والمعنى عقليٌّ)، وهذه العبارة الأخيرة هي خلاصة هذه المناظرة في العلاقة

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 109.

(2) المصدر السابق 1/ 114.

بين النحو والمنطق، وهي القاعدة التي سار عليها التوحيدي في مناقشته لتلك القضية في معظم كُتبه.

ثم يعود مَتَّى، فيؤكد أنه يَكْتَفِي من العربية بمعرفة الاسم والفعل والحرف، فيجيبه أبو سعيد بأن معرفة هذه الأقسام لا يكفي؛ لأنه لابد من استخدامها في صيغها وأبنيتها المختلفة على ما تَعَوَّد عليه العرب وتكلموا به، وأنه لابد من معرفة الحركات التي توضع على هذه الأقسام، لأن الخطأ في هذه الحركات يؤدي إلى الخطأ في فهمها ومعرفة المراد منها، يقول التوحيدي: (قال أبو سعيد: أَخْطَأت، لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فَقِيرٌ إلى وَصْفِها وبِنائِها على الترتيب الواقع في غَرَائِز أهلها، وكذلك أنتَ مُحْتاجٌ بعد هذا إلى حَرَكات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإن الخطأَ والتَّحريف في الحركات، كالخطأِ والفَساد في المُتَحرِّكات).

ثم يضرب أبو سعيد مثالاً لِيُبَيِّن أن الجهل بالنحو مع العلم بالمنطق لا يغني عن صاحبه شيئاً، وهذا المثال في حرف بسيط من حروف العربية العاملة في النحو وهو الواو، يقول: (ومعَ هذا، فَحَدِّثني عن الوَاو ما حُكْمُه؟، فإِنِّي أريد أن أُبَيِّن أنَّ تَفْخِيمك لِلمَنْطق لا يُغْنِي عنكَ شَيْئاً، وأنت تَجْهل حَرفاً واحداً في اللغة التي تدعو بها إلى حِكمة يُونان، ومَنْ جَهِل حرفاً أمكن أن يجهل حروفاً، ومن جَهِل حروفاً جاز أن يجهل اللغة بكمالها).

ثم يصل أبو سعيد إلى أن النحو علم عربي صِرْف، وأنه وليد معاني العرب وما توافقوا عليه، وليس متأثراً بعقول غير العرب من يونان أو هنود أو غيرهم، يقول: (وإنَّما سأَلْتُك عن معاني حرف واحد، فكيف لَوْ نَثَرتُ عليك الحروف كلَّها، وطالَبْتُك بمعانيها ومواضعها التي لها بِالحَق، والَّتي لها بالتَّجوُّز، سَمِعْتُكم تقولون: إنَّ «في» لا يَعْرف النحويُّون مواقعها، وإنما يقولون: هي للوعاء، كما يقولون: إن البَاء للإلصاق، وإن «في» تُقال على وجوه: يقال: الشيء في الإناء، والإناء في المكان..، أَتَرَى أن هذا التَشْقِيق هو من عُقُول يونان ومن ناحية لُغَتها؟،

ولا يجوز أن يُعْقَل هذا بعقول الهند والترك والعرب؟)[(1)].

وقد وضح من استعراض التوحيدي لهذا المناظرة وإشادته بأستاذه، أنه يُرَجِّح كِفَّة أستاذه السيرافي، وينتصر لآرائه في تفضيل النحو وتبيان أهميته على المنطق، ويظهر مدى استفادته من هذه المناظرة في عقد مقاربة علمية استقصائية بين النحو والمنطق، فقد فَطِن التوحيدي بحسه اللغوي والفلسفي معاً إلى أن ثَّمة أمور مشتركة بين النحو والمنطق، في الوقت الذي توجد فيه نقاط اختلاف وتباين، ولهذا يدور حوار بينه وبين أستاذه أبي سليمان السجستاني، في تحديد العلاقة بين المنطق والنحو، يقول التوحيدي: (قلتُ لأبي سليمان: إنِّي أَجِدُ بَيْنَ المنطق والنَّحو مُنَاسبة غَالِبة، ومُشَابهة قَرِيبة، وعلى ذلك فما الفَرْقُ بينهما؟، وهل يَتَعَاوَنان بالمناسبة؟، وهل يَتَفَاوَتان بالقُرْب منه؟) فيرد عليه أبو سليمان بما يشبه مقولات أبي سعيد السيرافي في المناظرة السابقة: (فقال: النَّحو مَنْطِق عَربي، والمَنْطِق نَحْو عَقْلي، وجُلُّ نَظَر المنطقي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحُلَل والمَعَارض، وجُلُّ نَظَر النَّحوي في الألفاظ، وإن كان لا يَسُوغُ له الإخلال بالمعاني التي هي كالحقائق والجواهر..)[(2)]، فعبارة أبي سليمان في أن النحو منطق عربي تعني أنه منتزع من لغة العرب ومن مألوف ما يتكلمون به، وإذا كان النحوي يهتم بتركيب الكلام وبناء الألفاظ وتشكيل الصيغ فإن ذلك لا يعني إخلاله بالمعنى لأنها هي المراد والمقصود من ذلك التركيب.

ويبدو أن هذه القضية كانت تلح على التوحيدي بشكل واضح، فقد أَفْرد ثلاث مقابسات من كتابه (المقابسات) خَصَّصَها لبحث قضايا النحو واللغة والمنطق والفلسفة، مشيراً إلى ما بين هذه العلوم والمعارف من علاقات ووشائج، فلا بد للباحث في النحو من أن يتعرض للمنطق ويتعرف عليه، ولابد من الوجهة الأخرى للباحث في المنطق أن يتعرض للنحو، يقول: (تَابَعْتُ حاطك الله من هذه

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 114 - 117.

(2) المقابسات ص 169 - 170.

obeikandl.com

المقابسات الثلاث لأنَّها مُتَوَاخِية في بابها، أَعْنِي أنها في حديث النحو، واللغة، والمنطق، والنَّظر، وبهذا تَبَيَّن لك أن البحث عن المنطق، قد يَرْمِي بك إلى جانبِ النَّحو، والبحث عن النحو يَرْمِي بك إلى جانب المنطق، ولولا أن الكمال غير مُسْتطاع لكان يجب أن يكونَ المنطقيُّ نَحْوِياً، والنحويُّ منطقياً، خاصة والنحو واللغة عربية، والمنطق مُتَرْجَم بها، ومفهوم عنها)[1]، إن هذه العبارة الكاشفة توضح منهجية التوحيدي وموقفه من العلاقة بين النحو والمنطق، فهو لا يرفض المنطق جملة، ولا ينفي ضرورة إلمام النحوي به، أو إلمام المنطقي بالنحو، فإن تلك غاية ومستوى من مستويات الكمال التي يطالب بها كلا من النحاة والمنطقيين على السواء.

ونخلص من ذلك أن التوحيدي يرى ضرورة وجود المنطق كآلة من آلات العقل والتفكير، لكنه لا يذهب إلى أنها تلك الآلة الوحيدة التي تقوم بهذا الدور، بل إنه هذه الآلة تحتاج إلى ما يكملها أو يؤازرها في دورها، وهنا يظهر دور النحو فيما يخص العقل أو التفكير اللغوي إن صح التعبير، ولهذا كان على التوحيدي أن يحدد مفهوم المنطق ويبين دوره وأهميته، يقول التوحيدي على لسان أبي سليمان: (قلتُ: فما المنطق؟، قال: آلَةٌ بها يَقَعُ الفَصْلُ والتَّمْييز بين ما يقال: هو حَق أو باطل، فيما يُعْتَقد، وبين ما يقال: هو خَيْر أو شَرٌّ، فيما يُفْعَل، وبين ما يقال: هو صِدْق أو كَذِبٌ، فيما يُطْلق باللسان، وبين ما يقال: هو حَسَنٌ أو قَبيح بالفعل)[2]، فالمنطق هنا يقوم بدور نقدي في التعرف على الصدق والكذب والحَسَن والقبيح، وتلك مهام نقدية تقوم بدورها في الأحكام العقائدية فيما هو حق أو باطل، والأحكام الأخلاقية فيما هو خير أو شر، والأحكام اللسانية واللغوية فيما هو صدق أو كذب، والأحكام الجمالية فيما هو حسن أو قبيح.

ثم يُبَيِّن التوحيدي ما يَفْتَرق فيه النحو عن المنطق، وهو أن النحو بما فيه من

---

(1) المقابسات ص 177.

(2) المصدر السابق ص 171.

قضايا مُنْتَزعة من الواقع اللغوي العربي، يَخُصُّ العرب وحدهم، لأنَّه مَنْطِق الحس (اللغوي)، في حين أن المنطق يخص جميع الناس وبأي لغة كانت لأنه منطق العقل (العقلي)، وهذا ما يشترك فيه كل الناس، يقول التوحيدي على لسان أبي سليمان: (قال: ويَجِبُ أن تَعْلَم أن فوائد النحو مَقْصُورة على عادة العرب بالقَصْد الأوَّل، قاصرةٌ عن عادة غيرهم بالقصد الثاني، والمَنْطق مقصور على عادة جميع أهل العقل، مِن أيِّ جيلٍ كانوا، وبأي جيلٍ كانوا، وبأي لغة أَبَانوا)[1].

ثم أدخل التوحيدي النحو والمنطق في قضية اللفظ والمعنى، وقد مر بنا في سياق دراسة قضية اللفظ والمعنى كيف أَثَّرت النظرة الفلسفية للتوحيدي على بحثه لتلك القضية، فالنَّحْو مهتم باللفظ حسب ما يتعارف ويتفق عليه العرب في العُرْف والاستخدام اللغوي، لأن النحو (طِبَاعي) يَخْضَع للطِّباع والعُرْف، والمنطق مهتم بالمعنى لأنه مأخوذ من العقل فهو (عقلي)، يقول: (قال: وبِالجُمْلة، النحو يُرَتب اللفظ تَرْتيباً يُؤَدي إلى الحَقِّ المعروف، أو إلى العادة الجارية، والمنطق يُرَتِّب المعنى ترتيباً، يؤدي إلى الحق المُعْتَرف به من غير عادة سابقة، والشهادة في المنطق مأخوذة من العقل، والشهادة في النحو مأخوذة من العُرْف، ودليلُ النحو طِباعي، ودليل المنطق عقلي)[2].

وكلٌّ من النحو والمنطق يخدمان اللفظ والمعنى ويَتَنَاوَبان عليه، والنحو إلى اللفظ أَقْرب لأنه هو الذي يُرَتِّبه ويُنَظِّمه، والمنطق إلى المعنى أقرب لأنه هو الذي يُرَتبه أيضاً، لكن النحو لا يُرَتِّب اللفظ بِدون وُجود معنى له، ولذلك النحو يعمل على تحقيق المعنى باستخدام اللفظ، يقول التوحيدي: (والنَّحو تَحقِيق المَعْنى باللفظ، والمَنْطق تحقيق المعنى بالعقل)[3]، أي أن غاية كل من النحو والمنطق هو (المعنى)، لكن النحو يبدأ من اللفظ لكي يصل إلى هذه الغاية.

---

(1) المقابسات ص 171.

(2) المصدر السابق ص 171.

(3) السابق نفسه ص 172.

وعلى الرغم من تأكيد التوحيدي على أهمية كلٍّ من النحو والمنطق، يصل التوحيدي إلى نتيجة واقعية تتعامل مع الواقع اللغوي الحياتي للناس، فهو يقرر أن الحاجة إلى النحو أَشَدُّ وأقوى من الحاجة إلى المنطق، كما أن الحاجة إلى (الإفهام) في الكلام العادي أقوى من الحاجة إلى البلاغة وتحسين هذا الإفهام وتجميله، يقول: (والحاجة إلى النَّحْو أكثرُ من الحاجة إلى المنطق، كما أن الحاجة إلى الكلام في الجملة، أكثر من الحاجة إلى البلاغة، لأن ذلك أَوَّل، وهذا ثان)[1]، وذلك أن النحو لا غنى عنه، ولا يمكن للبناء اللغوي أن يكتمل أو يصل إلى غايته وهو (الإفهام) بدون وجود مستوى نحوي وتركيبي سليم، وحتى غاية البلاغة التي تأتي في المرتبة الثانية من حيث الواقع اللغوي الحياتي تحتاج هي الأخرى للنحو، لأنه لا تستقيم بلاغة بدون مقومات التركيب النحوي.

***** مظاهر المستوى النحوي التركيبي في الاتجاه اللغوي للنقد عند التوحيدي:**

من المؤكد أن المستوى النحوي التركيبي تتعدد مظاهره وأشكاله، وقد انشغل النحاة وعلماء اللغة منذ وقت مبكر بوصف وتفصيل هذه المظاهر في كتبهم النحوية واللغوية، وهذه المظاهر والقضايا أكثر من أن تحصى في كتب النحو واللغة، وجاء علماء البلاغة والنقد العربي وأكملوا من ناحيتهم هذه المظاهر التي يتجلى من خلالها الدرس النحوي، ففاضت كتب البلاغة والنقد على كثرتها وتنوعها بالحديث عن النحو وقضاياه ومظاهره، رابطين بينه وبين مباحثهم البلاغية وآرائهم النقدية، ثم جاءت علوم اللغة واللسانيات الحديثة فأعطت للمستوى التركيبي والدرس النحوي أهمية بالغة وربطته بعدد من علومها ومباحثها كعلم الأسلوب.

وقد تعددت مظاهر المستوى النحوي عند التوحيدي، وعَبَّر عن ذلك بقوله: إن (معاني النحو مُنْقَسِمة بين حركات اللفظ وسَكَنَاته، وبين وَضْعِ الحروف في مواضعها المُقْتَضِية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير، وتَوَخِّي الصواب في

(1) المقابسات ص 171.

ذلك وتَجَنُّب الخطأ من ذلك، وإن زاغ شيء عن هذا النَّعْت، فإنه لا يخلو من أن يكون سائغاً بالاستعمال النادر أو التأويل البعيد، أو مَرْدُوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فِطْرتهم)[1]، فهو بذلك يؤكد على شُمولية الوظائف النحوية، وأن النحو لا يؤدي وظيفة واحدة، بل يقوم بذلك من خلال عدة طرائق تنسجم فيما بينها لِتَصل إلى ما يُراد بالنحو، ونستطيع أن نُجْملها فيما يلي من خلال عبارات التوحيدي المختلفة، وهي كالتالي:

*** 1- توخي الصواب والخطأ:

إن تلك هي الغاية الأولى للمستوى النحوي التركيبي، والتي يجب أن تتحقق في البداية، سواء في الكلام العادي أو في لغة الأدب، لأنه لا يعقل كما مر بنا في الحديث عن مفهوم النقد اللغوي، أن يظهر جمال النص وطاقاته الدلالية وتَرْكيب الكلام فاسد، فَحَاجة الإنسان إلى تَمْيِيز الصواب والخطأ للكلام، لا تقل أهمية عن الكلام ذاته، لأنه من خلال هذا التمييز سيصل إلى الدلالة المطلوبة والمعنى المراد، وهو هدف الخطاب اللغوي، يقول التوحيدي: (وأَنَّ حاجته إلى حَرَكة الكلمة بِأَخْذِه وجوه الإعراب، حتى يَتَمَيز الخطأ من الصواب، كحاجته إلى نَفْسِ الخطاب)[2]، ولهذا كان من مهام النحو، بل أولى مَهَامِه، كما يقول التوحيدي: (اعْتِياد الصَّواب، ومُجَانَبة اللَّحن، على حُدود ما في غَرائز العرب، وطَبَائِعها، وسَلائِقها)[3].

وما طرحه التوحيدي في أهمية النحو في إقامة الكلام، وأنه هو المعيار الحقيقي لمعرفة الصواب والخطأ، هو ما ألح عليه نقاد الأدب فيما بعد، وكان من أبرزهم عبد القاهر الجرجاني في عبارته الشهيرة التي يقول فيها: (فَلَسْتَ بِواجدٍ شيئاً يَرجِعُ صَوابُهُ إن كان صواباً، وخَطؤهُ إن كان خطأ، إلى النَّظْم، ويَدخلُ تحت

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 121.

(2) البصائر والذخائر 1/ 180.

(3) المقابسات ص 121.

obeikandl.com

هذا الاسم، إلاَّ وهو معنىً من معاني النحو، قد أُصِيبَ به مَوضِعُه، وَوُضِعَ في حَقِّه، أو عُومِلَ بخلافِ هذه المعاملة فأُزيلَ عن موضعه، أوْ وُصِفَ بِمَزيةٍ وفَضْلٍ فيه، إلا وأنتَ تجدُ مَرجِعَ تلك الصحةِ، وذلكَ الفسادِ، وتلك المَزيةِ، وذلك الفَضْلِ، إلى معاني النَّحو وأَحكامه، ووَجْدتَه يَدْخل في أصلٍ من أُصوله، ويتَّصلُ ببابٍ من أبوابه)[1].

وهنا يجب أن نُفَرِّق بين وظيفتين مُتَكَامِلَتين لِعِلْمَيْن من العلوم وهما النحو والبلاغة، وهما وظيفتان تُكْملان بعضهما البعض، أو تُكْمل فيه الثانية ما بدأته الأولى، وذلك لأن النظر في الأسلوب التركيبي العربي له جِهَتَان يجب البحث فيهما، أما الأولى فهي: (جِهَةُ صِحَّة التأليف في التراكيب، بحيث لا يُعَدُّ صاحبه خارجاً عن العربية، لا يُحْكَم عليه باللحن، ويكون الكلام مُطَابقاً لأحد الأساليب التي يُؤَدِّي بها العرب المعنى الأصلي بليغاً كان أو غير بليغ، وهذه الجِهَة هي التي يُبْحَثُ عنها في عِلم النحو)[2]، فهذه هي الوظيفة الأولى التي يقوم بها علم النحو، ويتأسس عليها الوظيفة الثانية وهي: (جِهَة حُسْن التركيب وقُبْحِه، وإفادتها لمعانٍ مُغايرة لأصلِ المعنى، وأَخْذِ الكلام مَرْتَبة من المراتب الزائدة على صِحَّة التأليف من جِهَة العربية وقواعدها، وهذه هي الجهة التي يَبْحَث عنها علماء البلاغة)[3].

وهذه الوظيفة الثانية لا تقوم إلا بعد قيام النحو بوظيفته الأساسية وهي توخي الصواب والخطأ وصحة التأليف ومطابقته لمألوف كلام العرب، ويمكننا أن نقارب الصورة في تتابع هاتين الوظيفتين لهذين العِلْمَيْن، بمثال بناء البيت ثم تجميله وتزيينه، فلابد للبيت أن تُوضَعَ أُسُسه ويكتمل بناءه من حيث القواعد والجدران وغيرها، قبل أن تأتي مرحلة التجميل والتزيين والتحسين، فلا حُسْن للبِناءِ إلا بِصِحَّة البناء، وبذلك يتبين دور النحو من خلال الصواب والخطأ (صحة التأليف)

---

(1) دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني تحقيق محمود محمد شاكر ص 82 – 83.

(2) التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية للدكتور عبد الفتاح لاشين ص 234.

(3) المرجع السابق ص 234.

obeikandi.com

في الوصول إلى (حُسْن التأليف) وجمالياته.

فمراعاة صحة التأليف في النص الأدبي هي الوظيفة الأولى التي يجب أن يَطَّلِع بها الناقد عامة والناقد اللغوي على وجه الخصوص، قبل أن يبحث في هذا النص عن جمالياته، ثم يأتي مظهر آخر يتعلق بذلك وهو مراعاة الإعراب ومواقع الكلمات وتأثيرها في الدلالة العامة للنصوص.

***** 2- الإعراب ودوره في إبراز المعنى:**

لقد تحدث التوحيدي عن فائدة النحو والإعراب وثَمَرته النهائية بوضوح لا لبس فيه، وجعل غاية النحو وغَرَضه هو الوصول إلى المعنى، يقول التوحيدي: (اعْلَم أنَّك لو قُلْتَ لِنَحْوِي: ما فائدة عِلْمِك بالنَّحو، وما غَاية غَرَضِك فيه؟، لَقَال: مَعْرِفة المعاني، وتَجْلِية مُلْتَبَسِها، والتَّوَغل في دقائق معاني كلام الله رَبِّ العالمين، وكلام المَبْعوث بالحق إلى الخَلْق أجمعين، ولولا عِلْمِي بالنَّحو لَبَطل مُراد كثير، وجُهِل بابٌ كبير)[1].

فغاية النحو وغرضه الذي يسعى إليه هو المعنى، وهذا المعنى لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال الإعراب، وقد ربط التوحيدي بين المعنى والإعراب، مؤكداً أن النَّحو يَتَوَخى الاثْنَين معاً ولا يَجُور على أحدهما، فلولا المعنى والحرص عليه، لكان النَّحو مُجَرد حركات رَفْعٍ ونَصْبٍ وجَرٍّ، ولولا تلك الحركات لاخْتَلَطت المعاني وفَسَدَت، يقول التوحيدي: (ولولا انْفِتاح أبواب المعاني به، لم يكن في النحو أكثر من مُخَالفة الحركة باللفظ، لكنْ قَدْ صَحَّ بالتَّجربة والاستعراض أن في مُخَالفة حَرَكات الألفاظ فَسَاد المعاني والأغراض)، فالمعنى غاية والإعراب وسيلة للوصول إلى تلك الغاية، ولو فسدت الوسيلة واضطربت لما أمكن الوصول إلى الغاية، فإذا كان حَدُّ الإعراب هو تَغْيير أواخر الكلمات بالحركات المختلفة، فإن هذا التَغْيير يؤدي بدوره إلى تَغَيُّر المعنى، والانتقال من مُرَاد إلى مراد، يقول التوحيدي: (كذلك تَتَبُّع حركات اللفظ، لأنَّ حَدَّ الإعراب هو تَغْيِير أَوَاخر الكَلِم

(1) البصائر والذخائر 6/ 102.

كالدَّال من زَيْدٍ، ألا ترى أَنَّك تَقُول: جَاءَني زَيْدٌ، ومَرَرتُ بزيدٍ، ورَأَيْتُ زَيداً، فَزَيْدٌ هو واحد في هذه المواضع، لكن صُوَرَه مُخْتَلفة للإِعرابِ الفاصل بَيْن مُرادٍ ومُراد..)(1).

ولم يَبْتَعد ما طَرَحَهُ التَّوحِيدي حول مفهوم الإعراب، عما ذَكَره علماء اللغة والنحو من السابقين أو المعاصرين له، وقد أدرك التوحيدي أهمية الإعراب بعد أن بَيَّن المقصود منه في أمثلة تطبيقية من الكلام، وكذلك من آيات القرآن الكريم التي قد يؤدي الخطأ في إعرابها إلى الخطأ في العقيدة، يقول: (كذلك مَنْ يَعْرِفُ الفَرقَ الواقع بين الإعراب الذي هو حَرَكة آخرِ الكلمةِ، في قوله: أَنْتِ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتِ الدَّار، وَأَنْتِ طَالِقٌ أَنْ دَخَلْتِ الدَّار، وفي قوله: فَلاَ يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ، وأَنَّا نَعْلَم فَرْقٌ، مَتَى لَم يَقِفْ عليه زَلَّ إلى الكُفْرِ، وكذلك في قَوْلِه: أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ، فَرْقٌ يَتَوَسَّط بين الصواب والخطأ، صَوَابُه إيمان وخَطَأُه كُفْر)(2).

إن غايات النحو تتشابك وتتداخل ما بين الصِّحَّة اللُّغوية وتَحْقيق المَعْنى ومراعاة الإعراب، فهذه غايات ثلاثة يحرص عليها الدرس النحوي، أو لنقل إن مراعاة الإعراب وتَوَخِّيه يُوصِل إلى الغرضين الآخرين: الصِّحة اللُّغوية وتَحقيق المعنى المراد، يقول التوحيدي موضحاً أهمية هذه الثلاثية: (وكذلك النَّحو الذي قَصَدَ به الماهر فَتْقَ المعاني، وصحة الألفاظ، وتَوَخِّي الإعراب)(3)، فالتوحيدي كان يُؤَكِّد في أكثرِ من موضع على أَثَر النحو في إبراز المعنى، وأنه لولا هذا الأثر لضَاع المَعْنى، فالتوحيدي بعد أن ساق عدداً من الجمل التي يَخْتَلف فيها مدلول الكلمة باختلاف موقعها الإعرابي، يقول: (انْظُر - فَدَيْتُك - إلى أَثَر النَّحو في هذا القَدْر اليَسِير)(4)، فالنَّحو يُفَرِّق بين تَرْكيب أو أسلوب وآخر بحسب ما أراده العرب

(1) رسالة في العلوم ص 204.
(2) البصائر والذخائر 1/ 180.
(3) المقابسات ص 121.
(4) البصائر والذخائر 1/ 179.

منها، فما الذي يفرق بين أسلوب الاستفهام أو الأسلوب الخبري إذا كان مستقبلاً أو ماضياً أو غير ذلك سوى النحو، يقول التوحيدي: (ألا تَرَى أنك تَتَّبع نَبَأَ اللَّفظ في قولهم: أَذَهَبَ، إذا نَوَوا استفهاماً، وفي قولهم: سَيَذْهب، إذا نَوَوا خَبَراً منتظراً، وفي قولهم: قَدْ ذَهَب، إذا نَوَوا خَبَراً ماضياً)[1]، وفي كل تنويع من هذه التنويعات الأسلوبية يتاح لنا معنى جديد يظهر من خلال هذا التركيب أو ذاك، ولا يُظْهر قيمة ودلالة هذا التركيب أو ذاك سوى الوقوف على النحو وقواعده.

ولأن النحو يَهْتَم بالمعنى ويجعله غاية من غاياته، فكذلك اهتمام النحويين بالمعنى كان أوضح من غيرهم حتى من علماء المنطق، الذين زَعَموا أنهم وَحْدهم المهتمون بالمعنى، وأن النَّحْويين يهتمون باللفظ أكثر من المعنى، كما ظهر في المناظرة الشهيرة بين السَّيْرافي ومَتَّى، فأبو سعيد يَنْفِي عن النَّحْويين اهتمامهم باللفظ دون المعنى، ولهذا يرد على مَتَّى ومُجْمل المنطقيين، بأنهم ظَنُّوا أن (المعاني لا تُعْرَف، ولا تُسْتَوْضح إلا بطريقهم ونَظَرِهم وتَكَلُّفهم، فَتَرْجَموا لغةً - يقصد اليونانية - هُمْ فيها ضعفاء ناقصون، وجَعلوا تلك الترجمة صناعة، وادَّعُوا على النَّحويين أنَّهم مع اللفظ لا مع المعنى..)[2].

لكن علاقة المعنى بالإعراب ليست مُيَسَّرة في كل الأحوال، بل هي مُعَقدة في بعض الظواهر ومتشابكة، وتحتاج إلى فِطْنة ودقة في الموازنة بينهما، حيث أن تَوَخِّي الإعراب قد يَحُول أحياناً بين الناقد وبين فَهْم المَعنى الكلي للنص، فإذا كان الناقد نَحْوياً صِرْفاً، أو يتعامل مع النص من وجهة إعرابية فحسب، فإنه سوف يُقَدِّم الإعراب ويَجُور على المعنى، أما الناقد الذي يَجْمَع بين ذائقة الأدب ومعيارية النحو، فسوف يُكَيِّف عَمَله الإعرابي ليتوازى مع المعنى المراد للنص، وهذا ما أشار إليه التوحيدي في إيراده قصة ابن السِّكِّيت - عالم اللغة والنحو الشهير -

---

(1) رسالة في العلوم ص 204.

(2) الإمتاع والمؤانسة 1/ 121.

وجارية الخليفة العباسي المتوكل، يقول التوحيدي: (سَمِعَ ابنُ السِّكِّيت عند المتوكل جَارِيةً تُغَنِّي:

أَسُلَيْمَ إِنَّ مُصَابَكُمْ رَجُلاً أَهْدَى السَّلَامَ تَحِيَّةً ظُلْمُ

فلتحققه بالإعراب - أي ابن السِّكِّيت - شُغِلَ عن تَأَمُّل عَجُز البيت، وحَكَم على صَدْرِه، فقال: هذا خَطَأ، والصَّواب أن تَقُولي: رَجُلٌ، وزَعِم أنَّه خَبَر إنَّ، فَلَمْ تَلْتفت الجارية إليه، وأقامت على قولها، وما عَلَّمها أستاذُها، ونَصرَها غَيْرُه من النُّدماء، وحاكموها إلى أَبي عُثْمَان المَازِنِي، فأمر المُتَوكل بإشْخَاصِه من البَصْرة على البَرِيد، فأُحْضِر وذُكِر له البيت، فَأَعْلَمهم أن الصَّواب مع الجارية، وأنَّ خَبَر إنَّ في: ظُلْمُ، والتقدير: إنَّ إِصَابَتكم رَجُلاً أَهْدَى السَّلامَ ظُلْمٌ، والرَّجُل منصوب بالمَصْدِر وهو مِن صِلَتِه؛ فَأُجيز على ذلك أَلْفَيْن)[1].

فابن السِّكِّيت - كما تحكي رواية التوحيدي - عالم اللغة والنحو قد انْشَغَل بالإعراب عن تَدَبُّر المعنى الكلي للبيت، فَنَظَر إلى إعراب الشَّطر الأول، دون أن يتأمل في معنى البيت كله، وكان عليه أن يَتَحَرَّى المعنى الذي أراده الشاعر ثم يُكَيِّف الإعراب على أساسه، وهذا ما يراد من الناقد اللغوي الذي يتدبر النصوص فلا ينشغل بالإعراب على أهميته ويترك المعنى.

ومن ذلك ما ذَكَره التوحيدي في قول الشاعر عَمْرو بن مَعْدِي كَرِب، يقول فيه:

أُرِيدُ حَيَاتَه ويُرِيدُ قَتْلِي عَذِيرَكَ مِنْ خَلِيلِكَ مِنْ مُرَادِ

حيث يقول التوحيدي عن نصب عَذِيرَك: (وأَمَّا نَصْبُه عَذِيرَك فإِجماعٌ من النَّحْويين، قالوا: مَعْنَاه مَنْ يَعْذِرُك، وإنَّ الفِعْل أَوْجَب النَّصب لأنَّك لو خَفَضْتَ بِغَيْر خافضٍ، ولو رَفَعْتَ استحال خبراً، وليس الغَرَض المَرْمِيُّ ولا المراد المَغْزُوُّ أنْ يكون: عَذِيرُكَ مِنْ خَلِيلِك مِنْ مُرادِ، فلمَّا بَطُل الوجهان، صَحَّ الثالث أَعْني النَّصب، كأنَّه: أُرِيدُ بِه خيراً ويُرِيدُ بِي شرّاً، أي هاتِ الآن مَنْ يَعْذُرُك ومَنْ

(1) البصائر والذخائر 3/ 111.

عاذِرُك، وكأنَّ العَذِير هاهنا فَعِيلٌ بمعنى فاعل، ولهذا نظائر)[1]، وهنا يبحث التوحيدي في هذا البيت بحثاً نقدياً وتركيبياً ودلالياً مؤصلاً لفكرة تبعية الإعراب للمعنى، وأن على الناقد اللغوي أن ينظر في المعنى المراد أولاً قبل أن يبحث عن الأوجه الإعرابية للكلمة.

ولذلك يضع التوحيدي ثلاثة أَوْجُه إعرابية مُفْتَرضة لكلمة (عَذِيرك)، وهي أوجه يقتضيها إعراب الاسم في النحو على وجوه ثلاثة (الرفع والجر والنصب) كما هو معلوم، فالوَجْه الأول وهو خَفْض أي جَر كلمة عَذِريك، وهذا الوجه لا مُسَوِّغ له، إذْ لا يُوجد خَافِض أي حرف جر أو مضاف، والوجه الثاني: الرَّفع، ولو جاز لقلنا: ذلك عَذِيرُك على أنها خبر، وهذا سَيُحَوِّل المعنى ويبعده عن مراد الشاعر، فلو جعله خبراً لكان يُقِرُّ بما يريده خَصْمه من قتله، لَكِنَّه أرادَ أن يجعل مَوْقِفه من خَصْمه موقف الاستنكار لا موقف الإقرار، فلم يبق إلا الوجه الثالث، وهو: النَّصْب، ثم يكون هناك احتمالان جائزان لِنَصْب الكلمة، الأول: هو أن تكون الكلمة مصدراً منصوباً يعمل عمل الفعل، والتقدير على ذلك: اعْذِرْني منه عُذْراً، أي اعطني عُذْراً تُعْذَر به على فِعْلتك، والاحتمال الثاني: أن تكون الكلمة على صِيغَةِ فَعِيل بمعنى فاعل، والتقدير على ذلك: مَنْ عَاذِرُك، وهذا له وجاهة في المعنى لأنه يريد أن يُشْهِد النَّاس على غَدْرِ خَصْمِه، ويَطْلُب منه أن يأتي بِمَنْ يُعْذِرُه، فَدَلَّ كل ذلك على أن الوجه الإعرابي في النصب بحالتيه هو أَنْسَبُ وأَقْرَب وأَوْفق للمعنى المراد من الشاعر.

والنُّحاة بالفعل قد أجمعوا على نَصْب عذِّيرَك، وهذا ما قاله سِيبويه في نَصْب هذه الكلمة، حيث ذَهَب إلى أنها مَصْدر مَنصوب بَدلاً من اللفظ بالفعل[2]، وذكر ذلك عبد القادر البغدادي في خزانة الأدب[3].

(1) البصائر والذخائر 8/ 134.

(2) ينظر: الكتاب لسيبويه 1/ 275 - 276.

(3) خزانة الأدب: 10/ 210.

وخلاصة هذه الوقفات النقدية أن علاقة المعنى بالإعراب قد يحدث بينها تجاذب - بتعبير أكثر اللغويين - في بعض المواضع في النصوص القرآنية والأدبية على السواء، وهذا يَسْتَلزم ترجيح أحدهما على الآخر، وهنا يذهب أَكْثَرُ علماء اللغة والنقد الأدبي إلى مراعاة المعنى وتقديمه على الإعراب، أو لِنَقُل تَكْييف الإعراب لِمُقتضيات المعنى الصحيح وليس العكس، وهذا ما أكده السيوطي[1]، أي أن الاثْنَيْن مطلوبان، صحة المعنى وصحة الإعراب، لكن الأول مُقَدَّم على الثاني طالما هناك وجه يُسَوِّغ ذلك، وقد ضَرَب السيوطي أمثلة من القرآن الكريم للتدليل على ما ذهب إليه، وفي الحقيقة فإن ابن جِنِّي قد سَبَق السيوطي وغيره في الإشارة لهذه القاعدة، التي تؤكد ضرورة تقديم المعنى على الإعراب إذا تعارضا، حتى أن الأمثلة القرآنية التي ضَرَبها السيوطي في الإتقان وما ذكره حولها، هو خلاصة ما قاله ابن جني وإن لم يُشِر السيوطي إلى ذلك.

وبصفة عامة فقد انْتَبَه ابن جني لهذه القاعدة، وجعل لها باباً سماه (بابٌ في تَجاذُب المعاني والإعراب)، وأَرْجَع الفَضْلَ في انتباهه لذلك إلى أستاذه أبي عَلِي الفارِسِيِّ، وهذا إنما يَدُلُّنا على عدم تعصب علماء اللغة والنحو لصناعة الإعراب على حساب المعنى، خاصة فيما يتعلق بمعاني آيات القرآن الكريم، لأن غاية الإعراب ذاته هو المعنى، بل إننا سنجد أن ابن جِنِّى يُوَسِّع هذه القاعدة حتى أنها لا تشمل نصوص القرآن وحسب، بل تَشْمَل كلَّ نصوص الأدب شعرِهِ ونثره، ولهذا استشهد بعدد كبير من النصوص الشعرية إضافة إلى آيات القرآن الكريم، ويدلنا ذلك على أن أبا علي الفارسي وتلميذه النجيب ابن جنى يجعلان غاية الإعراب هو المعنى، وليس الإعراب هو الغاية، وأن مدار الأمر في أي نص على معناه، فإذا تعارضا أو تجاذبا كان من الضروري تصحيح الإعراب لمناسبة المعنى[2]، وقد رأينا كيف أن التوحيدي انتبه إلى تلك القضية وطبَّقها على نصوص

(1) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي 2/ 319.

(2) الخصائص 3/ 255 - 258.

أدبية بالفعل، حيث قام فيها بتأويل الإعراب وتطويعه في كل وجه من وجوهه ليقارب المعنى المراد من النص، وهذا يحتاج في الحقيقة إلى ذائقة أدبية ولغوية عالية لدى نقاد الأدب، بحيث لا يقف في صف الإعراب وحده كما يفعل بعض النحويين الذين ينتصرون للإعراب دون الوقوف على ما يحمله النص من معنى دقيق، بل يجب أن يكون الناقد نحوياً متذوقاً للأدب يتفش عن المعنى من خلال الإعراب.

وذوق الناقد اللغوي أيضاً يمتد ليشمل الاهتمام بكل وحدة نحوية تقوم بوظيفتها الدلالية في خدمة معنى النص والوصول إلى غاياته، ومن هنا تأتي أهمية البحث عن دلالات الحروف والأدوات النحوية ووضعها في سياقها الدلالي المطلوب وليس فقط صحتها من ناحية التركيب.

***** 3- وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها (دلالات الحروف والأدوات):**

اهتم علماء العربية القدامى على اختلاف مشاربهم من لغويين ونحاة وعلماء التفسير والحديث والبلاغة والنقد وأصول الفقه وغيرهم بمعاني الحروف والأدوات التي تقوم بوظيفة دلالية داخل النص، ولذا أطلقوا عليها (حروف المعاني) تمييزاً لها عن (حروف المباني) أي الحروف التي تبنى عليها الكلمة وتصاغ منها وهي كل حروف الهجاء العربية، وقد قسم العلماء حروف المعاني تقسيماً وظيفياً نحوياً إلى عاملة ومهملة، لكنهم درسوا القسمين من خلال وظيفتهما الدلالية في تأدية المعنى والربط بين الكلام.

واحتوت كتب اللغة والنحو والتفسير والبلاغة وغيرها أبواباً اختصت بدراسة هذه الحروف وبيان أهميتها ودورها في الجملة، ولم يقف الأمر عند ذلك بل ظهرت مؤلفات وكُتُب خاصة في هذا الجانب، تتناول جميع حروف المعاني أو تختص بدراسة حرف واحد منها في مؤلف خاص، فظهر كتاب (الهَمْز) لقُطْرب ت 106هـ، وكتاب (الهَمْز) أيضاً لأبي زيد ت 215هـ، وكتاب (الأَلِف واللَّام)

للمازني ت 249هـ، وظهرت مجموعة كتب ورسائل بعنوان (اللامات) لعدد من اللغويين العرب القدامى..

إضافة إلى مجموعة كُتُب تتناول الحروف كلها، مثل كتاب (الحروف في اللغة) لأبي القاسم بن بشر الآمدي ت 370هـ، وكتاب (معاني الحروف) أو (منازل الحروف) لأبي الحَسَن علي بن عِيسى الرُّمَّاني ت 384هـ، وكتاب (معاني الحروف وأقسامها) لأبي القاسم الوليد بن العَرِيف ت 390هـ، وكتاب (الحروف في النحو) لأبي عبد الله بن جعفر القَزَّاز ت 412هـ، وكتاب (الأُزْهِية في علم الحروف) للهَرَوي ت 415هـ، وكتاب (شرح معاني الحروف) لعلي بن فَضَّال المُجَاشِعي ت 479هـ، وكتاب (رَصْف المباني في حروف المعاني) للمَالِقي ت 702هـ، وكتاب (التُّحْفة الوَفِيَّة بمعاني حروف العربية) للسَّفَاقِسي ت 742هـ، وكتاب (الجَنَى الدَّاني في حروف المعاني) للمُرَادِي ت 749هـ، وكتاب (معاني الأدوات والحروف) لابن قَيِّم الجَوْزِيَّة ت 751هـ، وكتاب (مُغْنِي اللَّبيب عن كُتُب الأَعاريب) لابن هشام الأنصاري ت 761هـ.

وقد وَصَل الأمر بِبَعْض الدارسين إلى اعتبار دراسة العرب لِمَعاني الحروف عِلماً مُسْتقلاً بذاته[1]، وعلى الرغم من أهمية حروف المعاني ودورها في بناء الجملة وفي معناها، واهتمام العلماء العرب بالكتابة والبحث فيها كما مر، إلا أننا لا نميل إلى ما قيل من أن دراستها تُعَدُّ عِلْماً مستقلاً بذاته، فدراسة حروف المعاني داخلة في علم النحو والتركيب من ناحية، وهذا ما ذكره الهروي ت 415هـ صاحب كتاب (الأُزْهِية في عِلْم الحروف)، فَعَلَى الرغم من وَصْفِه لها بالعِلْم في عنوان كتابه، إلا أنه أكَّد في مقدمته على أنها داخلة ضمن أبواب النحو[2]، ودراسة هذه الحروف أيضاً متداخلة مع علوم أخرى كثيرة كعلوم البلاغة، وعلم المعجم وعلم الدلالة، والقول باستقلاليتها لا يغني من الأمر شيئاً، إلا أن أهم ما يُمَيِّز منهجية

(1) مقدمة تحقيق الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي للدكتور فخر الدين قباوة ص 3.

(2) الأزهية في علم الحروف للهروي تحقيق عبد المعين الملوحي ص 19.

العلماء في هذه المصنفات حول حروف المعاني، أنَّهم رَبَطوها بالدِّلالة والمَعنى ربطاً مباشراً، واعتبروا أن هَدَفهم من بَحْثِها، هو تَجْلِية المعنى وتَوْضيحه، يقول المُرَادِي في الجَنَى الدَّانِي: (فإِنَّه لمَّا كانت مقاصد كلام العرب على اختلاف صُنُوفه مَبْنِيَّاً أكثرها على معاني حُرُوفه، صُرِفَتْ الهِمَم إلى تَحْصيلها، ومَعْرِفة جُمْلَتها وتَفْصِيلها)[1].

وقد اهتم التوحيدي بإبراز دور الحروف والأدوات في تركيب الجملة، وبَحَث ذلك بَحْثاً تطبيقياً، فَلَمْ يُنَظِّر لهذه القضية، وإنما استخدمها بِشَكْلٍ تَطْبيقي من خلال النصوص، ومن ذلك أنه تناول وظائف بعض الحروف ومنها وظيفة التعدية من خلال حروف الجر، واختلاف كل حرف عن غيره، ودلالة حروف الجر بل واختلاف الحرف الواحد في معانيه بحسب استخدامه وبحسب سياق الجملة، فكان ذلك مثاراً لتساؤل التوحيدي الذي طرحه على مسكويه في (الهوامل والشوامل)، حيث يقول: (ما مَعْنى قَوْل النَّاس: هذا مِن الله، وهذا بِالله، وهذا إلى الله، وهذا عَلَى الله، وهذا مِن تدبير الله، وهذا بتدبير الله، وهذا بإرادة الله، وهذا بعلم الله؟)، فكان من جواب مسكويه: (أمَّا النَّاس ومَقْصِدهم بهذه الحروف من المعاني، فلا يُمْكِن أن يُعْتَذَر له لِكَثْرة وُجُوه مَقاصدهم، واختلاف آرائهم ومذاهبهم)[2]، ثم تكلم مسكويه عن معاني حروف الجر (مِنْ وإِلَى والبَاء)، وما تعطيه من دلالات اتفق عليها النحويون، يقول التوحيدي: (وَأَوَّل ذلك أنَّ لَفْظَة: مِنْ، في هذه المسائل تُسْتَعمل في اللغة، وبِحَسَب ما قاله النَّحْوِيون لابتداء الغاية، ولَفْظَة: إِلَى، لانتهاء الغاية، والبَاء: للاسْتِعانة، وكذلك سائر الحروف لها مَعَان مُبَيَّنة عندهم)، ويلاحظ هنا أن التوحيدي ومسكويه قد أدرجا هذه المسائل ضمن أبواب النحو وأقسامه.

وإنْ كان لِمِسْكويه تَوْجِيه لَطِيف فيما يَخُصُّ استخدام هذه الحروف لتلك

---

(1) الجنى الداني في حروف المعاني للمرادي ص 19.

(2) الهوامل والشوامل ص 108.

المعاني مع ذات الله وصفاته، فإذا كانت هذه الحروف لها دلالات على الحقيقة في ابتداء الغاية أو انتهائها أو معنى الاستعانة، فإنها تُحْمَل مع ذات الله وصفاته على المَجَاز والتَّوَسُّع وليس على الحقيقة، يقول: (ولستُ أُطْلِق شيئاً من هذه الحقائق في الله ﷻ إلا مَجَازاً، فإني لا أقول إنَّ لِفِعْلِه ابتداءٌ ولا نهاية، ولا له اسْتِعانَة بِشَيءٍ، فَنُطْلِق عليه الباء، أَعْني أنْ يقال هذا بِتَدْبِير الله، ولا تَدْبِير هناك، ولا حاجة بِهِ إلى هذا الفعل، ولا لِغَيْره)[1]، وهذه العبارة دليل على أن معاني الحروف أو حروف المعاني يجب أن يُنْظَر فيها إلى سياق الكلام، وإلى نوع النص، وطبيعة المُخَاطب، فإذا كان الكلام موجهاً إلى الله ﷻ فلا يجب أن يُحْمل على حقيقة معاني الحروف التي توافق عليها علماء النحو واللغة.

وتحدث التوحيدي كذلك عن تبادل المعاني بين بعض حروف الجر، مثل حرف الجر (عَنْ) الذي قد يُسْتَخدم بمعنى (مِنْ)، فقد أَوْرَد التوحيدي أبياتاً للشاعر الزُّبَيْر بن بَكَّار، جاء فيها:

وَطَـيَّـبَ عَـنْ كَـرَائِـمِـهِـنَّ نَـفْـسِـي مَـخَـافَـةَ أَنْ أَرَى حَـسَـبـاً يَـضِـيـعُ

فَعَقَّب التوحيدي على الأبيات بقوله: (عَنْ مَعْنى مِنْ: لُغَةٌ في هُذَيل، هكذا أَظُنُّ)[2]، ولهذا سأله الوزير بن سعدان في إمكانية استخدام حَرْف جَرٍّ مكان آخر، فيقول: (هَلْ يُقال: ظَفَرْتُ عَلَيه؟)، فأجابه التوحيدي مُسْتَشهِداً بقول أحد الشعراء، ومُبَيِّناً موقف اللغويين ورأيهم في ذلك، يقول: (فَقُلْتُ: قد قال شَاعِرُهم:

وَكَـانَـتْ قُـرَيْـشٌ لَـوْ ظَـفِـرْنَـا عَـلَـيْـهِـمُ شِفَاءً لِمَا فِي الصَّدْرِ وَالنَّقْصُ ظاهِرُ)

ثم بدأ التوحيدي يؤصل لهذه القضية، ويؤكد على أن هذه المعاني والوظائف لحروف الجر هي بالسماع، وليست بالقياس، أي أن حصرها وبيان وظائفها لا يخضع لقياس، وإنما جاء نتيجة تقصي لما قاله العرب، يقول: (الحُرُوف التي تَتَعدى إلى الأفعال، والأفعال التي تَتَعدى بالحروف، يُرَاعى فيها السَّمَاع فَقْط لا

(1) الهوامل والشوامل ص 109.

(2) البصائر والذخائر 3/ 25.

القياس، هذا كان مَذْهَب إمامنا أبي سعيد، وقد جاء أيضاً: ظَفَر بِه، وجاء: سَخِرْتُ بِهِ ومِنْهُ، ومَنْ لا اتِّساع له في مَذْهب العَرب يَظُنُّ أن: سَخِرْتُ بِهِ، لا يجوز وهو صحيح..)[1].

ولأهمية قضية حروف المعاني ودلالاتها ووظائفها، ومجاراتها لمذهب العرب في كلامهم كما قال التوحيدي، برزت هذه القضية وظهر أثرها في المناظرة الشهيرة بين أبي سعيد السَّيْرافِي ومَتَّى المنطقي، التي ذكرها التوحيدي وسردها كاملة، وأشرنا إليها فيما سبق، وكان منها سؤال السَّيْرافِي لِمَتَّى عن أقل وحدة نحوية والتعريف بدورها وأثرها، وهو حرف الواو، يقول: (أَسْأَلُك عن حرف واحد، وهو دائر في كلام العرب، ومَعانيه مُتَميزة عند أهلِ العقل، فاسْتَخْرِج أنتَ معانيه مِن ناحية مَنْطق أَرسطاطاليس، الذي تُدِلُّ به وتُباهي بِتَفْخيمه، وهو الواو، ما أحكامه؟، وكيف مواقعه؟، وهل هو على وَجْهٍ، أو وجوه؟).

إن معاني ودلالات هذا الحرف البسيط تتنوع وظائفه النحوية التي يكتسبها في الجمل وتختلف ما بين سياق وآخر، فمنها ما يكون من معنى العَطْف ومعنى القَسَم، ومعنى الجَرِّ، ومعنى الاستئناف، ومعنى الحال...، ومنها أن تكون من حروف المباني أي من أصل بناء الكلمة، يقول أبو سعيد فيما ذكره التوحيدي: (لِلوَاو وُجُوهٌ ومواقع: مِنها مَعنى العَطْف، في قولك: أكرمتُ زيداً وعمراً، ومنها القَسَم، في قولك: واللَّهِ لقد كان كذا وكذا، ومنها الاستئناف، في قولك: خرجت وزيد قائم، لأنَّ الكلامَ بَعْدَهُ ابتداءٌ وخَبَر، ومنها مَعْنى رُبَّ الَّتي هِي للتَّقليل، نحو قولهم:

وَقَاتِمِ الأَعْمَاقِ خَاوِي المُخْتَرَق

ومِنها أن تكون أَصْلية في الاسم، كقولك: وَاصِل وَاقِد وَافِد، وفي الفِعْل كذلك، كقولك: وَجَل يَوْجَل، ومنها أَنْ تكون مُقْحَمة، نحو قول الله ﷻ: فَلَمَّا

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 220 – 221.

أَسْلَما وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَنادَيْناهُ، أي نَادَيْنَاه، ومِثْلُه قول الشاعر:

فَلَـمَّـا أَجَـزْنَـا سَـاحَـةَ الـحَـيِّ وَانْـتَـحَـى

المعنى: انْتَحَى بِنا، ومنها معنى الحال، في قوله ﷻ: وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً، أي يُكَلِّم الناس في حال كُهُولَته، ومنها أن تكون بمعنى حرف الجرِّ، كقولك: اسْتَوى المَاءُ والخَشَبةِ، أي مَعَ الخَشَبة)[1].

ومما طرحه التوحيدي أيضاً في هذا السياق تبادل المعنى بين أدواتٍ ذات معاني ووظائف نحوية مختلفة، مِثَال (غَيْرَ) بمعنى (مِثْل)، فَغَيْر استثنائية فهي أداة استثناء كما هو معلوم، لكنها قد تعمل بمعنى آخر وهو معنى (مثل) فقد أورد التوحيدي أبياتاً لحَارثة بن بَدر الغُدَاني، يقول فيها:

يَا كَعْبُ مَا طَلَعَتْ شَمْسٌ ولا غَربَتْ إِلَّا تُـقَـرِّبُ آجَـالاً لِـمِـيـعَـادِ
يَا كَعْبُ صَبْراً عَلَى مَا كُنَّ مِنْ حَدَثٍ يَا كَعْبُ لَمْ يَبْقَ مِنَّا غَيْرُ أَجْلَادِ
إِلَّا بَقِيَّاتُ أَنْفَاسٍ نُحَشْرِجُهَا كَرَاحِلٍ رَائِحٍ أَوْ بَاكِرٍ غَادِي

ويذكر التوحيدي تعليق السيرافي على هذه الأبيات بقوله: (قال أبو سعيد: فإن غَيْرَ هاهنا بمنزلة مِثْل، كأنَّك قُلْتَ: لَمْ يَبْقَ مِنَّا أجساد إلا بَقِيَّات أنفاس، وعلى هذا أَنْشَد الناس هذا البيت للفرزدق:

مَا فِي الـمَـدِيـنَـةِ دَارٌ غَـيْـرُ وَاحِـدَةٍ دَارُ الـخَـلِـيـفَـةِ إلا دَارُ مَـرْوَانَـا

جَعَلوا غَيْرَ صِفةً بِمَنْزِلة مِثْل، ومَنْ جَعَله بِمَنزلة الاستثناء، لم يكن له بُدٌّ مِنْ أن يَنْصِب أحدهما، وهو قول ابن أبي إسحاق)[2].

ولعل التأمل في هذين البيتين اللذين أوردهما التوحيدي لتبادل المعنى بين (غَيْر) و(مِثْل) يعطي إمكانات نحوية ودلالية وجمالية أيضاً، وذلك عندما نقارن بين استخدام (غير) في البيتين بمعنى الاستثناء كما هو موضوع لها في أصل اللغة،

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 114، 118.

(2) البصائر والذخائر 4/ 59.

وبين معنى المثلية والشبه، سنجد أن إعطاءها معنى مِثْل هو أقوى في الدلالة، وأكثر تعبيراً عما يريده الشاعر، ففي قول الشاعر: (يَا كَعْبُ لَمْ يَبْقَ مِنَّا غَيْرُ أَجْلاَدِ)، لو كانت غَيْر استثنائية لكان المعنى: لم يبق منا سوى أجساد، لأن الأجلاد بمعنى الأجساد، وهذا معنى لا يريده الشاعر، ولا يعطي الإحساس بقرب الموت أو يوحي بعلامات الهِرَم والكِبَر وفَوات أوان الجزع من الأحداث التي تمر، لكن لو كانت غَيْر بمعنى مِثْل، فإن تقدير الكلام: لم يَبْق منا ما يُشْبه الأجساد إلا بقايا الأنفاس التي تخرج منا، وكأن الضُّعف قد دَبَّ في جسد الشاعر حتى أنه صار يشبه الجسد، وهذه هي الصورة التي يريد الشاعر أن يرسمها لنفسه، ولا يستقيم لها إلا أن تكون (غير) بمعنى (مثل).

وفي البيت الآخر الذي استشهد به التوحيدي في قوله: (مَا فِي المَدِينَةِ دَارٌ غَيْرُ وَاحِدَةٍ) اختلف النحويون في تخريج (غَيْر) وأجازوا فيها الوجهين، أن تكون استثنائية بمعنى إلا، أو تكون نعتاً لدار، فإذا كانت استثنائية فهي منصوبة على الاستثناء، ويكون ما بعد إلا منصوباً على الاستثناء أيضاً، وهذا يدخل في باب تكرير الاستثناء بغير عطف، أما إذا كانت مرفوعة فهي نعت للدار بمعنى مِثْل، ونميل إلى أن (غَيْر) بمعنى (مِثْل) وذلك لأن فيها طاقة دلالية وإيحاءات أقوى، إذ لو كانت غير استثنائية، لكان المعنى: ليس في المدينة دار سوى دار واحدة وهي دار الخليفة، وهذا معنى قد لا يريده الشاعر، وربما لا يستسيغه المنطق والعقل، رغم جوازه نحوياً وتركيبياً، لكن لو كانت (غَيْر) نعتاً للدار بمعنى (مثل) لأصبح تقدير الكلام: ليس في المدينة دار مثل دار واحدة عظيمة وكبيرة وهي دار الخليفة، هنا ينفي الشاعر المثل والشبيه عن دار الخليفة لما تتميز به.

وبذلك نرى أن بحث الحروف والأدوات هو من البحوث الأصيلة في النقد اللغوي سواء في المستوى النحوي أو الدلالي، وإن هذا التنوع في استخدام حرف واحد من حروف المعاني، أو تبادل الأدوار بين الحروف والأدوات يدل على ثراء كبير في الوظيفة النحوية لتلك الحروف والأدوات، وهو ما يظهر بقوة في القرآن

الكريم وفي النصوص الأدبية أيضاً، وهذا ما انتبه إليه التوحيدي وطبقه بالفعل كما مر بنا، وهذا ما فعله مع بقية الظواهر الأخرى التي تناولها للمستوى النحوي التركيبي كما سيلي.

***** 4- تأليف الكلام بالتقديم والتأخير:**

ومن المؤكد أن تقديم كلامٍ على آخَر بِوَجْهٍ عام له أهميته وأثره، لأنه يُوحِي بِعناية خاصة من الكاتب أو المؤلِّف، في إبراز هذا المُقَدَّم وإعطائه الأولوية، وقد كان عبد القاهر الجرجاني من الذين أَوْلَوا قضية التقديم والتأخير عِنايَتهم من وِجْهة نَظَرٍ نَحْوية وبلاغية ونفسية أيضاً، ثم أخذ الجرجاني يُعَدِّد صُوره، ويُحَلل نماذجه من القرآن الكريم ومن الشعر، ويُبَيِّن في النهاية أثره على نفس المتلقي، الذي تهيأ وأصبح مستعداً لقبول ما يقال له[1].

والتَّقديم والتَّوْطِئة والتَّمهيد بِذِكْر ما يكون له أهمية وأولوية كان واحداً من منهجيات التوحيدي في بعض ما يكتبه، فقد مَهَّد لكتابه (أخلاق الوزيرين) - والذي يَهْجُو فيه الوزيرين ابن عباد وابن العميد - بمقدمةٍ طويلة أَصَّل فيها لِفَنِّ الهجاء النثري بالتحديد، خاصة عند مَنْ سَبَقوه من علماء وكتاب وأدباء، وما نريد الوقوف عليه هنا هو أن تقديم التوحيدي لهذا الكلام في بداية الكتاب له أهميته، لأنه يُبَرِّر للتوحيدي في إِقْدامه على هجاء الوزيرين وذَمِّهما، يقول التوحيدي: (قد ذَكَرْنا - حَاطَك اللهُ - جُمْلةً من القول، رأينا تَقْدِيمها والاستظهار بها، قَبْلَ أَخْذِنا فِيما أَنْشَأْنا له هذا الكلام، قَصْداً لِفلِّ حدِّ الطَّاعن، وحَسْماً لِمادَّة الحاسد، وتَعْليماً للجاهل، وإِرْشاداً للمتحيِّر)[2]، فهذه كلها أهداف وغايات من هذا التقديم الذي قَدَّم به التوحيدي لكلامه، فما فعله التوحيدي أنه قَدَّم مقدمات ليصل إلى نتائج، وأهم هذه النتائج هو تبرير ما أقدم عليه من هجاء وذم الوزيرين.

وهذه المنهجية في تقديم كلام أو مُقَدمة لِيُسْتَخلص منها نتائج، ما هي إلا

(1) ينظر: دلائل الإعجاز ص 106، 132.

(2) أخلاق الوزيرين ص 76.

obeikandi.com

من مقومات الفكر الفلسفي والمنطقي التي اكتسبها التوحيدي من مخالطته للفلاسفة والمناطقة، فتقديم المقدمات لاستخلاص النتائج هي آلية وطريقة تكسب الإنسان صِفَة التفكير والتَّمْيِيز، فالإنسان كما يَذْكر التوحيدي نَقْلاً عن مسكويه عندما (يَرْتَئِي ويُفَكِّر ويَسْتَعمل التَّمْيِيز، بتقديم المقدمات واستنتاج النتائج، ثم يَعْمَل أَعْمَاله بِحَسَبها، سُمِّي ناطقاً وعاقلاً وما أشبه ذلك)[1]، أي أن القدرة على تقديم كلام له أهميته على كلام آخر، هي قدرة عقلية تميز الإنسان.

فهذا ما يخص التقديم والتأخير من وِجْهة نَظَر عقلية ونفسية ومنطقية وفلسفية، أما التقديم والتأخير من الوجهة اللغوية والنحوية والبلاغية أيضاً فقد اهتم بها التوحيدي، واعْتَبر أنها من المظاهر التركيبية الضَّرورية التي تُبْرِز معاني النحو، يقول: (مَعَاني النحو مُنْقَسِمة بَيْنَ حَركات اللفظ وسَكَناته، وبَيْن وَضْع الحُروف في مواضعها المُقْتَضية لها، وبَيْنَ تَأليف الكلام بِالتَّقديم والتَّأخير، وتَوَخِّي الصواب في ذلك، وتجنُّب الخطأ من ذلك)[2]، ولعلنا نلاحظ أن التوحيدي قد قال: (معاني النحو) ولم يقل أقسام النحو، وهذا استشعار منه بأن هذه الظواهر التركيبية هي طرائق نحوية للوصول إلى المعنى والدلالة، ومنها التقديم والتأخير.

وقد تحدث التوحيدي عنها من خلال نقد تطبيقي على عدد من الآيات القرآنية في مواضع مختلفة من كُتُبه، مُبَيِّناً أثرها في تعزيز المعنى، يقول: (وَجَرَى حديثُ الذُّكور والإناث، فقال الوزير: قَدْ شَرَّف اللهُ الإناث بتقديم ذِكْرِهنَّ في قَوْله ﷻ: يَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ إناثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشاءُ الذُّكُورَ، فَقُلتُ: فِي هذا نَظَرٌ، فقال: ما هو؟، قلتُ: قَدَّم الإناثَ - كما قُلْتَ - ولكنْ نَكَّرَ، وأَخَّر الذُّكور، ولكنْ عَرَّف، والتَّعْريفُ بالتَّأْخِير أَشْرَف من النَّكِرة بالتَّقْديم، ثم قال: هذا حَسَنٌ، قلتُ: ولَمْ يَتْرُك هذا أيضاً حتى قال: أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَاناً وَإِنَاثاً، فَجَمَع الجِنْسَيْن

(1) الهوامل والشوامل ص 357.

(2) الإمتاع والمؤانسة 1/ 121.

بِالتَّنْكِير مع تَقْدِيم الذُّكران)[1]، فالتوحيدي هنا في هذه الوقفة مع الآية القرآنية يضع معياراً للتقديم والتأخير المؤثر، فالآية قَدَّمَت الإناث لكن مع وجود وظيفة نحوية أخرى وهي التَّنْكير، في حين أَخَّرَت الذُّكور لكن مع التعريف، وهذا يكسب التأخير أهمية وشرفاً لا نجده مع التقديم بالتنكير، ودلل على ذلك ببقية الآيات والتي جاء فيها العنصران (الذكور والإناث) متساويان في التنكير، لكن تم تقديم الذكور فيها.

وتناول التوحيدي أيضاً قضية التقديم والتأخير في آية أخرى من سورة يوسف، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾، وهي التي اخْتَلَف فيها المفسرون والبلاغيون وعلماء اللغة، ففريق يرى أن الآية فيها تقديم وتأخير، وهذا يترتب عليه فهم معين لمعنى الآية، وهو نَفْي الهَمِّ بِفِعْل المعصية من يوسف عليه السلام، في حين يذهب البعض الآخر إلى أن الآية على ترتيبها ليس فيها تقديم ولا تأخير، ويترتب على ذلك أن الهَمَّ كان موجوداً لكنه امْتُنِع بوجود برهان الله، وقد استعرض التوحيدي كلا الرأيين في الآية، وكان الرأي الأول قد قال به ابن عباد حسبما يذكر التوحيدي فيقول: (وسأَله الدَّامَغَانِي - أي سأل ابن عباد - يوماً عن قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾، أَتقول إنَّ يوسف هَمَّ بالمَعْصية؟، فقال: الكلام مَعْطوف بَعْضه على بعض بالتَّقديم والتَّأخير، فكأنه قال: لولا أنْ رَأَى بُرهانَ رَبِّه لقد كان يَهُمُّ بها، ولكنه لم يُهِمّ، وهذا كقول القائل: إنِّي غَرِقْتُ لولا أنه خَلَّصَني فلان)[2]، ثم يستعرض الرأي الثاني وينسبه لابن المَرَاغِي مُبْطِلاً وُجود تقديم وتأخير، يقول التوحيدي على لسانه: (إنَّما المُرَاد به على سَجِيَّة الكلام؛ ولقدْ هَمَّتْ به هَمَّها اللائق، وهَمَّ بِها هَمَّ البَشَر الذي لا براءة له من هَمَّة إلا بِتَوْفيق الله، والبُرْهان كان ذلك التوفيق)[3]،

---

(1) الإمتاع والمؤانسة 3/ 101.

(2) أخلاق الوزيرين ص 252.

(3) المصدر السابق ص 253.

وفي كل الأحوال فإن هذين التوجيهين للآية اللذين ذكرهما التوحيدي يبرزان أثر التقديم والتأخير في دلالة النص وفي تغيير معناه.

ثم يعلق التوحيدي على قراءة نُسِبت لأبي بكر الصديق رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَتۡ سَكۡرَةُ ٱلۡمَوۡتِ بِٱلۡحَقِّۖ﴾ في تقديم الحق وتأخير الموت، فيقول التوحيدي: (فقال أبو بكر: لا تقولي هذا، ولكن قولي: وجاءَتْ سَكْرَةُ المَوْتِ بِالحَقِّ، ويقال: سَكْرَةُ الحَقِّ بِالمَوْتِ، هكذا قرأتُه، والصُّوفية تَزْعم أن هذه القراءة فيها إشارة لطيفة بِتَقْديم الحَقِّ على الموت)، ونقل التوحيدي ما قاله أستاذه أبو حامد المَرْوَرُوذِّي عن هذه القراءة، فيقول: (وكان أبو حامد المَرْوَرُوذِّي يقول: لَعَلَّه قَرَأه - يعني أبا بكر الصديق - هكذا لمَّا غَمَره من معالجة الموت، فإن اللسان قد يَذْهب في مثل تلك الحالة عن مذهب الصواب)، نافياً أن تكون هذه قراءة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، فيقول: (لعل الرواية في هذا الباب فاسدة، والإسناد إلى هؤلاء الفاضلين ضعيف)[1]، وقد اعتبر ابن قتيبة هذه القراءة من الأوجه التي تُبْنى عليها اختلاف القراءات، واعْتَبَر أن هذه الأوجه سبعة، منها وجه التقديم والتأخير، يقول ابن قتيبة: (والوَجْه السادس: أن يكون الاخْتلاف بالتقديم والتأخير، نحو قوله: وَجاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ، وفي موضع آخر: وجاءَتْ سَكْرَةُ الحقِّ بالموت)[2].

وهكذا استخدم التوحيدي قضية التقديم والتأخير بشكل تطبيقي على عدد من النصوص القرآنية مظهراً أهميته في توجيه الآية وتفسيرها والوصول إلى دلالة الآيات وما تنطوي عليه من قيم بلاغية وبيانية، فالتقديم والتأخير من المظاهر النحوية التركيبية كما مر بنا، وهي في الوقت ذاته من ضِمْن مباحث علم المعاني، الذي هو أحد علوم البيان الثلاثة، لهذا (يُعَدُّ مبحث التقديم والتأخير من المباحث الأساسية في علم البلاغة العربية، فهو واحد من الأركان التي يقوم عليها علم

(1) البصائر والذخائر 2/ 116 - 117.

(2) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة تحقيق السيد أحمد صقر ص 37.

المعاني، لِمَا له من وَثِيق الصِّلة بِقَصْد المتكلم، وحال المخاطب، والمقام الذي يُلْقِى فيه الكلام)[1].

ولذلك فإن البحث في التقديم والتأخير يَتَنَازعه علم النحو وعلم المعاني، أو لنقل إنهما يُكْملان بعضهما البعض في التنبيه على أهميته وأثره، فالدراسة النحوية تَهْتم به من ناحية صِحَّته وجوازه، أي في النظر: هل يجوز التقديم أو لا يجوز؟، ثم يأتي علم المعاني لِيُفَجِّر الطاقات الدلالية الكامنة في هذا التقديم وذلك التأخير ويبحث عما يعطيه من معاني ودلالات مضافة، وهذا ما يظهر أيضاً في الوظيفة النحوية والقيمة البلاغية للحذف والذكر.

***** 5- الحذف والذكر**:

فالحذف من الوجوه النحوية التي تعطي قيمة معنوية وبلاغية في الجملة، وقد عَرَّفَه الرُّمَّاني وابن سَنَان الخَفَاجِي بأنه: (إسْقَاطُ كَلمة لِدِلالة فَحْوى الكَلام عليها)[2]، ولذلك أشار عبد القاهر الجرجاني إلى أهميته وأثره في باب خصصه له[3].

وقد تعامل التوحيدي مع الحذف باعتبارين:

الأول: هو ما يكون من حَذْف لواحق في الكلمة المفردة.

والثاني: هو ما يكون من حذف في التركيب أو الجملة، أما الحذف على مستوى الكلمة، فكان منه حذف الألف واللام التعريفية من بعض الأعلام، وحذف بعض حروف الجر وتعدية الفعل بنفسه، وحذف الهمزة من بعض الكلمات، من ذلك ما ذكره التوحيدي عن نقل بعض المصادر أو الأوصاف إلى الأعلام، ولزوم حذف الألف واللام من بعض هذه الأعلام[4].

(1) إشكالية التقديم والتأخير في الدرس البلاغي التراثي للدكتورة فاطمة البريكي مجلة جامعة الملك سعود مجلد 20 لعام 1429 هـ/ 2008 م ص 255.

(2) سر الفصاحة لابن سنان ص 211.

(3) دلائل الإعجاز ص 146.

(4) البصائر والذخائر 4/ 134 وتحدث عن ذلك سيبويه، الكتاب 2/ 101، والمبرد في المقتضب: 4/ 49.

ويتحدث التوحيدي عن شكل آخر من أشكال الحذف وهو جواز حذف بعض حروف الجر التي تلحق بالأفعال يقول: (يُقَال: أَحْسَسْتُ الشَّيْءَ وبِالشَّيءِ، وفي القرآن بِحَذْف البَاء، والفُقَهاء يُخْطِئون فيه)[1]، ومن ذلك حذف الباء مع نستعين، فيجوز لنا أن نقول استعان فلاناً أو استعان بفلان، وقد علق التوحيدي على عبارة قالها المأمون: (لا تَسْتَعِنْ في حاجتك مَنْ هُوَ لِلمَطْلوبِ إليه، أَنْصَحُ مِنه لك)، حيث يقول التوحيدي: (لا تُطَالِبْني بأَنْ أَقولَ: لا تَسْتَعِن في حاجتك بِمَنْ، فإن البَاء تَدْخُل من هاهنا وتَخْرُج والمعنى على صِحَّتِه، ويَدُلُّك عليه قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ولا تقل بِهِ، وقَوْلُك: اللَّهم إِنَّا نَسْتَعِينُك)[2].

والتوحيدي يقصد بقوله (ولا تَقُل به) أن الآية لا يجوز أن تقول فيها نستعين به، أو أن كلام المأمون ليس فيه الباء، ولا يقصد أن ذلك غير جائز في مُجْمَل الكلام، بدليل وُرُود البَاء مع نَسْتعين أو استعان في كثير من شواهد الشعر والأحاديث وكلام العرب، وكذلك غيرها من الأفعال تأتي مرة بحرف الجر ومرة بدونه، فالتوحيدي لا يقصد عدم جواز استخدام الباء مع هذا الفعل بل في هذه المواضع التي حذفت منها.

وحَذْف حرف الجر وتَعْدِية الفِعل بِنَفْسه مَعْمول به عند العرب، وهو ما أَسْمَوه بِنَزْعِ الخافض، وله أمثلة كثيرة تكلم عنها النحاة، يقول ابن الوَرَّاق في كتابه (علل النحو) مُبَيِّناً المقصد من هذا الحذف خاصة مع الأفعال التي تتعدى للمفعول بحرف الجر: (اعْلَم أَن الأَصْل فِي هَذَا الْبَاب أَن يتَعَدَّى الْفِعْل بِحرف الْجَرِّ، وَإِنَّمَا حذف حرف الْجَرِّ استِخْفَافًا، ولا يُقَاس عَلَيْهِ، وَأَكْثر مَا يحذف مِنْهُ حرف الْجَرِّ، إِذا كَانَ فِي الْفِعْل دَلِيل عَلَيْهِ)[3]، وقد أفاض اللغويون والنحويون في هذا الباب في كل كتب النحو.

(1) البصائر والذخائر 1/ 107.

(2) المصدر السابق 1/ 162.

(3) علل النحو لابن الوراق تحقيق محمود جاسم الدرويش ص 322.

وتكلم التوحيدي كذلك عن حذف الهمزة تحديداً ودور هذا الحذف في التفرقة بين دلالات بعض الكلمات المتشابهة في الحروف، مثل: (الخواطئ بالهمز، والخواطي بدون همزة) يقول: (سُمِع في الأمثال: مع الخَوَاطِئ سَهْمٌ صَائِب، والخَوَاطِئ - مَهْمُوز - يكون من خَطَأَ وأَخْطَأ، وكأنها جَمْع خاطِئة، وأَمَّا الخَوَاطِي - بِحَذْف الهمزة - فَجَمْع الخَاطِية، وهي التي تَخْطُو الخُطْوة)[1]، فهاتان الكلمتان مختلفتان في الدلالة وكذلك مختلفتان في الجذر والأصل اللغوي.

ومن مظاهر الحديث عن حذف الهمزة داخل الكلمة عند التوحيدي حديثه عن المد والقصر في كلمتين ذات أصل وجذر واحد، فهو يتكلم عن كلمة الزنا فيشرحها مُبَيِّناً أن قَصْر المَمْدود أو مَدَّ المَقْصور قد يُغَيِّر من دلالة الكلمة، وقد تَتَساوى الدلالة فيهما، يقول: (ومَنْ مَدَّ الزِّنَاء عَنِي به الفِعَال الذي يَتِمُّ بفاعلين كالخِصَام والطِّعان، ومَنْ قَصَر أراد الاسم؛ وقد قيل مِثْل هذا في الرِّضا، والقَصْر الوَجْه)[2]، وما تكلم عنه التوحيدي هو المد أو القصر الجائز في بنية الكلمة على ما سُمِع من العرب.

على أن هناك نوع آخر من قصر الممدود لكلمات لم تسمع مقصورة، وذلك يأتي في ضرورة الشعر وقد اعتبر النُّحاة أن حذف الهمزة أو قصر الممدود في هذه الحالات هو نوع من التخفيف، وفي ذلك يقول المُبَرِّد: (إذا قَصَرْتَ الممدود فقد حَذَفْتَ منه زيادة، ومِن شأن العرب الحَذْف والتَّخْفِيف)[3]، لكن هذا النوع من حذف حرف جر مع بعض الأفعال، أو حذف همزة في كلمة للتفريق بينها وبين أخرى، أو قصر الممدود لضرورة شعرية على الرغم من أنَّ له غاية وهي التخفيف ويعطي قيماً دلالية أيضاً، إلا أن الحذف الذي يمنح القيم البلاغية بشكل أكبر، هو ذلك الحذف في ركن من أركان الجملة أو بعض متعلقاتها، فالحذف الذي يضيف

(1) البصائر والذخائر 5/ 83.

(2) المصدر السابق 7/ 288.

(3) المنصف للسارق والمسروق منه لابن وكيع التنيسي ص 791.

قيمة بلاغية وتأثيرية كما وصفه الجرجاني، هو الحذف الاختياري أي الذي لا يُجْبَر الأديب عليه، أي الذي يكون فيه بالخيار بين الحذف والذكر، وقد عبر عن ذلك أوضح تعبير أبو القاسم الوزير ت 418هـ في كتابه (أدب الخَوَاص)، حيث يقول: (فأمَّا الحَذْف فإنَّما هو تَخْفِيف، وفاعلُ التَّخْفيف بالخِيار فيه، إنْ شَاءَ حَذَفَ وإنْ شاء أَقَرَّ، وذلك على حَسَب المَواقع في كثرة الاستعمال، العَاذِرة في طَلَب الاختصار)[1].

وهذا ما أكد عليه التوحيدي في مواضع مختلفة من أن الحذف يقع باختيار من الأديب لتحسين الإفادة، وإضافة قِيمة دلالية وبلاغية جديدة من خلال هذا الحذف، وذلك النوع من الحذف هو من باب تحسين الإفادة، يقول التوحيدي: (إنَّ الغَرضَ الأوَّل في الكلام الإفادة، وجُلُّ الأُمم على هذا، والثَّاني تَحْسِين الإفادة، ثم التَّحْسين تارةً يكون بمعاني التَّوْكيد، وتارةً يكون بمعاني الحَذْف، وتارةً يكون بِوَزْن اللفظ، وبِتَعْديل الوزن، وبِتَسْهيل المَطَالع، وبِتَبْدِيل المقاطع؛ وهذه الأنواع غَيْرُها مما يَطُول إحصاؤه؛ وهو للعَرَب خاصة، ولِبَاقي الأُمَم عامَّة)[2].

ومِنْ أغراض الحَذْف ومقاصده هو تَخْفيف الكلام وإيجازه، خاصة عندما يستدعي المقام والحال ذلك الإيجاز، وقد اعْتُبِر أن الإيجاز غَرَض من أغراض البلاغة، فالإيجاز والاختصار من سمات كلام العرب، يقول القاضي الجرجاني: (فَقَدْ قَدَّمْنا لَكَ مَيْل العرب إلى الاختصار، وإيثارَها إلى الإيجاز، وغَلَبة الحَذف على كلامها، وكَثْرته في خِطابها)[3]، وهذا الاختصار والإيجاز يقوم على مفهوم حذف ما هو زائد عن الحاجة، يقول التوحيدي: (ولكنْ هذا مَكَان قد اقْتُرِحَ فيه الإيجاز والتَّقريب، وهذان لا يكونان إلاَّ بِحَذف الزَّوائد المُفِيدة، وإلاَّ بِتَفْريق العَلائق المُوَضِّحة)[4]، أي أن الإيجاز لا يكون إلا مع ما لا فائدة منه وهو الحشو،

(1) أدب الخواص لأبي القاسم الوزير المغربي تحقيق حمد الجاسر ص 117.

(2) أخلاق الوزيرين ص 448.

(3) الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني ص 376.

(4) الإمتاع والمؤانسة 3/ 115 - 116.

obeikandl.com

يقول التوحيدي: (وأمَّا إيجازُ اللفظ فَلِيَكُون صافِياً من الحَشْو)[1].

والتوحيدي يحاول أن يطبق ذلك في مؤلفاته، يقول مبيناً منهجه في رفض الحشو والإطالة: (وَسَأَسُوق إليك من غرائب ألفاظِ الصُّوفية، وبدائع كلام النُسَّاك، ومَحَاسن كلام أرباب المَقَالات، وطَرَائق ما لاح لِذَوي الآراء والدِيانات، على غَيْر إطالةٍ مُمِلَّة، ولا إِيجازٍ مُخِل)[2]، ويقول في موضع آخر: (وَسَيَمُرُّ لك شَرْح هذه الكلمات على إيجازٍ، فإنَّ الإطناب فيه يَثْقُل عليك، ويُوكِل الضَّجَر بك)[3]، فالتَّطْويل والإطْنَاب والإسْهَاب قد يكون مُضِّراً بالنص بل ومُبْهِماً له، خاصة إذا لم يقتض المقام ذلك، يقول التوحيدي على لسان أحدهم: (دَعْ الإِطْناب والْزَمْ الإيجاز، فإنَّ للإيجاز إِفْهَاماً، كَمَا أنَّ مع الإسهاب اسْتِبْهاماً)[4]، فهناك منهج في التأليف وفي الكلام لا يقوم على الحَشْو والتَّطويل وإنما على الحذف والإيجاز، وبذلك يصل القارئ أو المستمع إلى الفائدة المباشرة.

وعلى الرغم من تعظيم البلاغيين ونقاد الأدب للحذف والاختصار والإيجاز، إلا أنهم رفضوا الحذف إذا لم يكن يقتضيه الموقف والحال والمقام، ورفضوه كذلك إذا اقتضاه الحال ولكنه كان حذفاً مخلاً بالمعنى، ولهذا يُحَذِّر التوحيدي من الحَذْف المُخِلِّ بالمعنى، يقول: (ولِيَكُن الحديث على تباعد أَطْرافه، واختلاف فُنُونه مَشْروحاً، والإِسناد عالياً مُتَّصلاً، والمَتْنُ تامّاً بَيِّناً، واللفظُ خَفِيفاً لَطِيفاً، والتَّصْريح غالباً مُتَصَدِّراً، والتَّعْريضُ قليلاً يسيراً، وتَوَخَّ الحَقَّ في تَضَاعِيفه وأَثْنَائِه، والصِّدْق في إيضاحه وإثباته، واتَّقِ الحَذْف المُخِلَّ بالمعنى)[5]، فالحذف والإيجاز المُخِل كان مما يُحَذِّر منه التوحيدي دائماً، يقول: (مع إيجازٍ لا يكونُ به مَدْخَل

(1) الإمتاع والمؤانسة 3/ 163.

(2) البصائر والذخائر 1/ 152.

(3) المصدر السابق 8/ 147.

(4) السابق نفسه 6/ 215.

(5) الإمتاع والمؤانسة 1/ 8-9.

لِلخَلَلِ، ولا تَقْصِيرٍ عن إيصالِ الآخِرِ بالأوَّل)[1]، ولهذا نَقْل التوحيدي تعريف أحدهم للإيجاز، وجعل من شروطه عدم الإخلال، بقوله: (وحَدَّ الإيجازَ بعضُ أشياخ العِلْم، فقال: هو تَقْلِيل الكلام مِنْ غَير إخلال؛ كأنَّه إقلالٌ بِلا إِخْلال)[2].

والحذف المُخِلُّ قد فَصَّلته كُتُب البلاغة وأفاضت القول فيه، ونَبَّهت على تأثيره، منا ما يقوله العلوي في الطراز: (اعْلَم أن مَدارَ الإيجاز على الحَذْف؛ لأن مَوْضُوعه على الاختصار، وذلك إِنَّما يكون بِحَذْف ما لا يُخِلُّ بالمعنى، ولا يُنْقِص من البلاغة)[3]، فذلك الإخلال يقصر دور الحذف ويبعد معناه والمراد منه، ومن أهم ما يخل بالحذف هو عدم وجود قرينة لما هو محذوف، أو أن لا يكون المقام مقام الحذف، أو يؤدي الحذف إلى نقص المعنى وقصوره.

***** 6- الفصل والوصل:**

وقد أفاضت كتب البلاغة والنقد الأدبي بالوقوف على الفَصْلِ والوَصْل وبيان أهميته، ومن تعريف الفصل يقول العَلَوي في الطراز: (أمَّا الفَصْلُ فهو في لسان عُلماء البيان، عبارة عن تَرْكِ الوَاو العَاطفة بَيْن الجملتين)[4]، حتى أن البلاغة قد عَرَّفَها أحدُهم بها، يقول الجاحظ في البيان والتبيين: (قِيل للفَارِسِي: ما البلاغة؟، فقال: مَعْرِفةُ الفَصْل من الوَصْل)[5].

ودراسة البلاغيين والنقاد لِبَاب الفصل والوصل، هي أَثَر من آثار دراسة النحويين واللغويين لِبَاب العطف عامة وعطف الجُمَل بوجه خاص، وباب العطف هو من الأبواب الرئيسة في كل كتب النحو التي تبين حروفه ومعانيها، ومواقع العطف سواء بين المفردات أو بين الجمل، ودراسة هذا الباب في النحو تَتِمُّ لغاية

(1) الإمتاع والمؤانسة 3/ 128.

(2) البصائر والذخائر 1/ 145.

(3) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ليحي العلوي 3/ 169.

(4) المرجع السابق 3/ 169.

(5) البيان والتبيين للجاحظ 1/ 88.

غير التي تتم به دراسة هذا الباب في البلاغة والنقد، صحيح أنها تَتَأَسس في البلاغة والنقد على ما أَقَرَّه النحويون، لكنها تختلف في الغاية وهي البحث عن أسرار ودقائق ومعاني العطف، وقد انْتَبه إلى تلك العلاقة العلوي في الطراز، حيث يقول: (وَلَسْنا نُريد بِتلك الأسرار واللطائف، ما يكونُ مُتَعَلِّقاً بِعُلوم الإعراب، مِنْ كَوْن الأحرف العاطفة تَلْحَق المعطوف في الإعراب، ولا أنَّ الحروف الجَارَّة تَجُرُّ الاسم، وتُعَدِّى الأفعال اللازمة، بل نُريد أَمْراً أَخَصَّ من ذاك، وأَغْوَص على تحصيل الأسرار الغريبة واللطائف العجيبة فى كتاب الله تعالى وفى غَيْرِه، وإن كان لابُدَّ من التَّصَرُّفات الإعرابية والإحاطة بالمعاني النَّحْوية، فهذان بَحْثَان يُحِيطان بالبُغْيَة من ذلك بمعونة الله تعالى)[1].

والتوحيدي قد أدرك أهمية الفصل والوصل في إيصال المعنى البلاغي، ولهذا يَمْتَدح بعض الأدباء بِقُدْرَته على إجراء الفصل والوصل، يقول: (قُلْتُ لأبي عُبَيْد النَّصْراني بِبَغْداد، وكان سَهْل البلاغة، حُلو اللفظ، حَسِن الاقتضاب، غَريب الإشارة، مَلِيح الفَصْل والوَصْل)[2]، والتوحيدي يَنْقل التَّعريف السابق للبلاغة، والذي تَدَاوَلَته أكثر كُتُب البلاغة والنقد والأدب، يقول التوحيدي: (وقال الفَارِسِيُّ: البَلاغَةُ مَعْرِفة الفَصْل مِن الوَصْل)[3]، وقد دَرَس التوحيدي العَطْف في مواضع مختلفة من كُتُبه وأشار إلى حروفه، ومن ذلك ما نقله عن أبي سعيد في مناظرته الشهيرة مع مَتَّى بن يونس في معاني حرف الواو، يقول: (فقال أبو سعيد: لِلوَاو وُجُوه ومَوَاقع: مِنْها مَعْنى العَطْف في قولك: أَكْرَمْتُ زيداً وعمراً)[4]، وفي الحقيقة فإن التوحيدي لم يتوسع في دراسة هذا الباب سواء على المستوى التنظيري أو التطبيقي واكتفي بتلك الإشارات التي سبق وعرضناها.

(1) الطراز للعلوي 2/ 20.

(2) أخلاق الوزيرين ص 133.

(3) البصائر والذخائر 2/ 66.

(4) الإمتاع والمؤانسة 1/ 118.

***** 7- التعريف والتنكير:**

والتعريف والتنكير من المباحث التي دَرَسها النَّحْويون والبلاغيون والنُّقاد على حد سواء، على اختلاف الغاية بَيْنَ كل منهم، فدرس النحويون ما يتعلق بالاسم من تنكير وتعريف، وما هي العلامات التي تميز كلا منهما، وعند البلاغيين والنقاد فإن الفيصل في استخدام التنكير والتعريف هو مقام الحال، يقول القزويني في الإيضاح: (فإنَّ مَقَامات الكَلامِ مُتفَاوِتة، فَمَقَام التَّنْكِير يُبَايِن مَقَام التَّعريف)[1]، فلِكُل منهما مَقام يَخْتلف عن الآخر لِتناقض غايتهما، يقول التوحيدي: (فالنَّكِرةُ تُزاحِم عليه المعرفة، والمَعْرِفة تُنَاقِض النَّكرة)[2]، وهذا ما أكد عليه العلوي في الطراز، يقول: (فَلَيْس إذا رَاقَ التَّنكير في مَوْضع يَرُوق في كل مَوْضع، بلْ ذاك على حَسَب الانْتِظام، ومَأْخَذ السِّياق)[3].

والتوحيدي يَذْهَب إلى أنَّ أَصْلَ كلِّ مَعْرِفة نَكِرة في الأساس، يقول: (وَأَصْلُ كُلِّ معروف نَكِرة)[4]، ويقول أيضاً على لسان السيرافي: (المُذَكَّر أصلٌ، والمُؤَنَّث فَرْعٌ، والمُذكر أَخَفُّ والمؤنث أَثْقَل، والنَّكِرةُ أَخَفُّ من المَعْرِفة، لأنَّ النَّكِرة حَالُ الاسم في الأَوَّل)[5]، وهذا ما اتفق عليه علماء النحو، يقول ابن جني في الخصائص: (وكَمَا أنَّ التَّعريفَ لَمَّا كان طَارِئًا على التَّنْكِير، احتاج إلى زيادة لَفْظٍ به، كَلَامِ التَّعْريف في الغُلام والجَارية ونَحْوه)[6]، ويقول كذلك في كتابه المُنْصِف: (لأنَّ التَّنْكير هو الأصل)[7]، ويقول ابن الوَرَّاق في علل النحو: (التَّعْرِيف دَاخلٌ على التنكير، وَذَلِكَ أَصْل فِي الْأَسْمَاء.. فَثَبتَ أَن التَّعْرِيف فَرْع

(1) الإيضاح للقزويني ص 20.

(2) الإمتاع والمؤانسة 1/ 128.

(3) الطراز للعلوي 2/ 121.

(4) البصائر والذخائر 9/ 176.

(5) المصدر السابق 1/ 175.

(6) الخصائص 3/ 82.

(7) المنصف 1/ 326.

على التَّنكير، وَكَذَلِكَ التَّأْنِيث فرع على التَّذْكِير)[1].

وكأن أصل الاسم أن يكون نكرة، ثم تأتي وسائل التعريف لتضيف إليه دلالات ومعاني جديدة كالتخصيص أو العهد أو الجنس، وهذا ما أَكَّده التوحيدي، عندما بَحَث ما يعطيه التَّعريف من دلالات، وما يقوم به من وظائف يقول: (قال بَعْضُ النَّحْويين: الأَلِف واللَّام يَدْخُلان في الكلام على خمسةِ أَوْجُهٍ: لِتَعْرِيف الجِنْس، نحو قولك: أَهْلَكَ النَّاسَ الدِّرهمُ والدِّينارُ، ولم تُرِد دِرهماً بِعَيْنه ولا ديناراً، وإنما أَرَدْتَ الجِنْس، ومنه قوله: إِنَّ الإِنْسَانَ لِفِي خُسْر، يَعْنِي الجِنْس..، ويدخلان للعهد نحو قولك: مررت بالرَّجُل، وأخذت الكتاب، فتريد بهما ما سَلَف العهد به، ويدخلان للخصوص، نحو قولك: وجدت الشمس طالعة..، ويدخلان للإشاعة والإفهام، كقولك: الذي في الدار زيد..، ويدخلان في الأسماء المنقولة من باب الأوصاف إلى باب الأسماء الأعلام، وهو قولك: العباس والحكم والحارث والفضل..)[2]، وهكذا يقف التوحيدي على ما تعطيه الألف واللام التعريفية من دلالات ومعاني بحسب ما يريده المتكلم.

ومن المواضع التي وَقَف فيها التوحيدي على التنكير والتعريف من خلال التراكيب النحوية، هو حديثه عن تنكير وتعريف فاعل نِعْمَ وبِئْسَ[3]، فإذا كان فاعل نِعْم أو بِئْس مُضْمَراً لَزِم أن يكون له تفسير يدل عليه، ولابد أن يأتي هذا التفسير نكرة، أما إذا دخله التعريف فقد أصبح هو الفاعل المظهر، وتكلم التوحيدي عن النكرة والمعرفة عند حديثه عن البدل، وأنه أنواع منها بدل المعرفة من المعرفة، وبدل المعرفة من النكرة، وبدل النكرة من المعرفة، وبدل النكرة من النكرة[4]، وتكلم كذلك عن أن التنكير يُسْتَخدم لوظيفة نحوية في التفريق بين بعض الكلمات

(1) علل النحو لابن الوراق ص 457.

(2) البصائر والذخائر 4/ 134.

(3) المصدر السابق 2/ 52 – 53.

(4) ينظر: البصائر والذخائر 2/ 221.

من ناحية الصرف والمنع من الصرف، وهذا ما بحثه التوحيدي في جمع كلمات هَرَاوِيل وسَرَاويل[1]، وتعرض التوحيدي للقيمة البلاغية في التنكير والتعريف عند حديثه عن التقديم والتأخير في قوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ﴾، حيث وَضَّحَ أن تقديم الإناث مع تنكيرها له دلالة تختلف عن تأخير الذكور مع تعريفها، يقول التوحيدي: (قُلْتُ: قَدَّم الإناث - كَمَا قُلْتَ - ولكنْ نَكَّر، وأَخَّر الذُّكُور ولكنْ عَرَّف، والتَّعْريف بالتأخير أَشْرَف من النَّكِرة بالتَّقْديم)[2].

وبذلك نكون قد استكملنا دراسة مظاهر المستوى النحوي التركيبي التي تناولها التوحيدي في سياق اتجاهه اللغوي في النقد الأدبي، وبقي أن نطرح المستوى العَرُوضي استكمالاً لكل المستويات التي تعامل معها التوحيدي في نقده اللغوي.

***** سادساً: المستوى العروضي:**

إن إدراج المستوى العروضي ضمن مستويات النقد اللغوي هو أَمْرٌ منطقي بل وضروري، لأن المتأمل في معظم مباحث وقضايا هذا العلم سيجد أنها تَمِتُّ لعلوم اللغة بِصِلَةٍ قوية، وحتى الأخطاء العروضية من المعروف أنها في معظمها أخطاء لغوية إما صرفية أو تركيبية، ولهذا يقول الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف: (وبَيْنَ عِلْم العَرُوض وعلوم العربية الأخرى من صَرْفٍ ونَحْو وغيرهما، تعاون مُتَبَادَل، وجَدَلٌ حَيٌّ فَعَّال، ومن هنا كانت إِجَادة العَروض مُتَضَمِّنة لإجادة كثير من علوم العربية)[3]، بل ذهب الدكتور حماسة إلى أنَّ (مَعْرِفة بِناء القصيدة عَرُوضياً يُعَدُّ أعلى قِمَم مَعْرِفة العربية، فَفَضْلاً عمَّا يَدُلُّ عَليه ذلك مِن معرفةٍ بِطَرائق اللغة في بناءِ كلماتها وجُمَلها، فإن ذلك أيضاً يَدُلُّ على حِسٍّ لغوي موسيقي مُدَرَّب)[4].

(1) ينظر: الإمتاع والمؤانسة 2/ 197.

(2) الإمتاع والمؤانسة 3/ 101.

(3) البناء العروضي للقصيدة العربية للدكتور محمد حماسة عبد اللطيف ص 5.

(4) المرجع السابق ص 15- 16.

ولهذا فإن المستوى العروضي جُزء أَصِيل من مُسْتويات النقد اللغوي عند كثير من النقاد العرب القدامى، وهذا ما أَدْرَكه التَّوحيدي بِحِسِّه وذَوْقه اللغوي والأدبي، في جَعْله العَرُوض والوَزْن عُنْصراً أساسياً من بِنْيَة الشعر كبقية العناصر الأخرى، يقول التوحيدي: (وكَذَلك الشِّعر الذي مُنْتَهَاه قَائِم في نَفْس صاحِبِه، ثابتٌ في قَرِيحَتِه، يَجِيشُ به صَدْرُه، ويَجُود به طَبْعُه، ويَصِحُّ عليه ذَوقه؛ مِن مَدْح مَأْمُول، وتَرْقِيق غَزَل، وهَجْوِ مُسِيء، واسْتِنْزال كريم، وتَوْشِية لَفْظ، وتَحْلِية وَزْن، وتقريب مُراد،.. وضَرْب مَثَل، واخْتِراع مَعْنى، وانتزاع تَشْبِيه؛ مع تَصَرُّف في الأعاريض بَيِّنٍ، وقِيام بالقوافي)[1].

وقد أَوْلَى العَرَب القُدامى عِنَايتهم بهذا العلم منذ أن فَتَقَ مَسائله وَوَضع قضاياه، وأَحْصى بحوره وأوزانه الخَليل بن أحمد الفَراهِيدي ت 175هـ في كتابه (العروض)، وقد تناول القدامى هذا العلم بطريقتين من التأليف والتصنيف: الأولى: وهي تضمين قضايا هذا العلم في كُتُب اللغة والأدب والبلاغة والنقد عامة، وهي كتب أكثر من أن تحصى، ومن أبرزها كتاب (العِقْد الفريد) لابن عبد ربه ت 328هـ، حيث خصص صفحات طويلة لدراسة العروض والقوافي تحت عنوان: (كتاب الجَوْهرة الثانية في أعاريض الشِّعر وعِلل القوافي)، وتكلم عنه قدامة بن جعفر ت 337هـ في كتابه نقد الشعر في مواضع مختلفة عن نعت الوزن ونعت القوافي وعيوب الوزن وعيوب القوافي، وكان مِنْها كتاب (الصَّاحِبي) لأَحْمد بن فارس ت 395هـ الذي تكلم عنه في مواضع من كتابه.

وظهر الاهتمام به في جزء كبير من كتاب (الموشح) للمَرْزُباني ت 384هـ في مواضع أكثر من أن تحصى، وخصص له ابن رشيق القيرواني ت 463هـ جزءا من كتابه (العمدة) فجعل منه باباً في الأوزان، وباباً في القوافي، وخصص له السَّكَّاكِي ت 626هـ جزءاً كبيراً من كتابه مفتاح العلوم لدراسة الأوزان والقوافي في فصل بعنوان (في تتبع الأوزان)، وكتب ضياء الدين ابن الأثير ت 637هـ في كتابه (المثل

(1) المقابسات ص 121.

السائر) في باب بعنوان: معرفة علمي العروض والقوافي، وغير هذه الكتب الكثير.

والطريقة الثانية: هي وَضْع مؤلفات خاصة لبحث قضايا هذا العِلم، فقد أَلَّف فيه علماء كثر بعد الخليل بن أحمد، فَظَهرت من ذلك كُتُبٌ عديدة، منها كتاب (القوافي) للأَخْفَش الأَوْسَط (سعيد بن مَسْعَدة ت 215هـ)، وكتاب (القوافي وما اشْتُقَّت ألقابها منه) للمُبَرِّد ت 285هـ، وكتاب (تَلْقِيب القوافي وتلقيب حركاتها) لابن كَيْسَان ت 310هـ، وكتاب (القوافي) للتَّنُوخي ت 384هـ، وكتاب (الإقناع في العروض وتخريج القوافي) للصَّاحِب بن عَبَّاد ت 385هـ، وكتاب (العَرُوض) وكتاب (التَّبْصرة في العروض) وكتاب (مختصر القوافي) لابن جني ت 392هـ، وكتاب (القوافي) لابن حَمَّاد الجَوْهَري ت 400 تقريباً، وكتاب (الوافي في علم أحكام القوافي) لابن سِيدَه ت 458هـ، وكتاب (الكافي في العروض والقوافي) للخَطِيب التَّبْريزِي ت 502هـ، وكتاب (المختصر الشافي في علم القوافي) لِعَلِي بن جعفر القَطَّاع ت 515هـ، وكتاب (القِسْطَاس في علم العروض) للزَّمَخْشري ت 538هـ، وكتاب (الكافي في علم القوافي) للشَّنْتَرِيني الأندلسي ت 549هـ، وكتاب (الباقي من كتاب القوافي) لحَازِم القَرْطَاجَنِّي ت 684هـ، وكتاب (العيون الغَامِزة على خَبَايا الرَّامِزة) للدَّمَامِيني ت 827هـ.. وغيرها الكثير.

وقد كان اهتمام العرب القدامى بهذا العلم لِمَعْرِفتهم أن هذا المستوى العروضي بكل مكوناته هو أَحَد أهم مميزات النَّظْم، الذي يجعله يَتَمايز عن النَّثْر ويختلف، فهو الميزان الذي يُحْتَكَم إليه في التعرف على ما هو شِعْر، وما هو غير شعر، وفي ذلك يقول ابن جني: (اعْلَم أَن الْعرُوضَ مِيزَان شِعر الْعَرَب، وَبِه يُعْرف صَحِيحه مِن مَكْسوره، فَمَا وَافق أشعار الْعَرَب فى عِدَّة الْحُرُوف السَّاكِن والمتحرك سُمِّي شعرًا، وَمَا خَالفه فِيمَا ذَكَرْنَاهُ فَلَيْسَ شِعرًا، وَإِن قَامَ ذَلِك وَزْناً فِي طباع أحد، لم يُحْفل بِهِ حَتَّى يكون على مَا ذكرنَا)[1]، وهذا ما قاله ابن سنان وأكد عليه: (وإذا

(1) العروض لابن جني تحقيق الدكتور أحمد فوزي الهيب ص 59.

كان هذا بَيِّناً، فالفَرْقُ بَيْن الشِّعر والنَّثر بِالوَزْن على كل حالٍ، وبِالتَّقْفِية)[1]، وقد تَلَقَّف التوحيدي هذه القضية في إطار تلك المُوازنة الفريدة بَيْن النَّثر والنَّظم التي طرحها التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة بشكل مُوَسع ومُفَصَّل، وأشار إليها في كُتُبه الأخرى، ذاكراً فيها آراء فريقين من العلماء والأدباء، فريق يُفَضِّل النَّثر على النَّظْم ويَجْعله أَشْرف منه، وفريق يَرَى النَّظم أفضل من النثر.

فالفَرِيق الذي يُفَضِّل النَّظم يرى أهمية المستوى العروضي بكل مكوناته، من وَزْنٍ وقافية وبُحُور وتَصاريف وأَعَاريض في إضفاء صِبْغَة الصِّناعة على الشِّعر، وهذا ما مَنَحه الخصوصية والتَّميز، لأنه كما يقول التوحيدي: (من فَضَائِل النَّظم أن صار لنا صِناعة بِرَأْسِها، وتَكَلَّم الناس في قَوافيها، وتَوَسَّعوا في تَصَاريفها وأَعَاريضها، وتَصَرَّفوا في بُحُورها)[2]، لذلك كان البحث في الأوزان والعروض والقوافي هو بحث في التفريق والتمييز بين النثر والنظم، وكلاهما من فنون الأدب وأقسامه.

فثَمَّة جوانب لابد فيها من تمييزهما ومعرفة ما يَخْتَص به كل منهما، وأهم ما يُمَيز النظم ويجعله مختلفاً عن النثر هو الوزن والإيقاع، يقول مِسْكَويه فيما ذكره التوحيدي: (إنَّ النَّظْم والنَّثر نوعان قَسِيمان تَحْتَ الكلام، والكَلامُ جِنْسٌ لهما، وإنَّما تَصِحُّ القِسْمة هكذا: الكَلامُ يَنْقَسِم إلى المَنْظُوم وغَيْر المَنْظوم، وغيرُ المَنْظوم يَنْقَسم إلى المَسْجوع.. فَكَذَلك النَّظم والنَّثر، يَشْتَركان في الكلامِ الذي هو جِنْسٌ لهما، ثم يَنْفَصِل النَّظْم عن النَّثر بِفَضْل الوَزْن، الذي به صار المَنْظُوم منظوماً، ولمَّا كان الوَزْن حِلْية زَائِدة وصُورة فَاضِلة على النَّثر صار الشِّعر أَفْضل من النَّثر من جِهَة الوَزْن)[3]، فكلاهما يشترك في انتمائهما للكلام عامة وللفن الأدبي على وجه الخصوص، والذي يَفْصِل بينهما ويَجْعل هذا مختلفاً عن ذاك هو الإِيقاعُ

(1) سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي ص 287.

(2) الإمتاع والمؤانسة 2/ 135 - 136.

(3) الهوامل والشوامل ص 309.

والوَزْن الذي مَنح النَّظم أو الشعر خُصُوصيته وتَفَرُّده عن النثر.

وهذا ما دفع التوحيدي إلى أن يحدد مفهوم الشعر بُنَاء على تلك المُعْطيات فقد ذَكَر تعريفاً للشعر، حيث يقول: (يُقَال: مَا الشِّعر؟، الجَواب: كَلاَمٌ مُرَكَّبٌ من حُرُوفٍ سَاكِنة ومُتَحَرِّكة، بِقَوَافٍ مُتَوَاترة، ومَعاني مُعَادة، ومَقَاطِع مَوْزُونة، ومُتُونٍ مَعروفة)[1]، فالتوحيدي بذلك التعريف قد وضع كل ما يخص الشعر من خصائص وسمات فارقة، وهذا يُذَكِّرنا بتعريف قُدامة بن جعفر للشعر وحَدِّه له، وكان الغرض من هذا التحديد هو وضع السمات الفارقة بين ما هو شعر وما هو غير شعر، بقوله: (إنَّ أَوَّل ما يُحْتَاج إليه في العبارة عن هذا الفن: مَعْرفة حَدِّ الشعر الحائز له عَمَّا لَيْس بِشِعْر، وليس يُوجد في العبارة عن ذلك أَبْلَغ ولا أَوْجَز - مع تَمام الدِّلالة - من أن يُقال فيه: إنَّه قَوْلٌ مَوْزون مُقَفَّى يَدُلُّ على مَعْنى، فقولنا: قول: دال على أصل الكلام الذي هو بمنزلة الجنس للشعر، وقولنا: موزون: يَفْصِلُه مما ليس بموزون، إذ كان من القول موزون وغير موزون، وقولنا: مُقَفَّى: فَصل بين ماله من الكلام الموزون قواف، وبين ما لا قوافي له ولا مقاطع، وقولنا: يدل على معنى: يَفْصِل ما جرى من القول على قافية ووزن مع دلالة على معنى مما جرى على ذلك من غير دلالة على معنى)[2].

وهذا التعريف لِقُدَامة على الرغم من شِيُوعه وانتشاره في كل كُتُب الأدب والنقد فيما بعد، إلا أنه قد وُجِّه إليه انتقاد واسع، لعدم شُموله لكل عناصر الشِّعر غير الشَّكْلية، حيث يقول الدكتور بدوي طبانة: (إنَّ كثيراً مِن الحُذَّاقِ في معرفة الشِّعر ذوي البَصر، كانوا يَلْحَظُون ما في هذا التعريف من قُصُور، ويَعْرِفُون ما به من نَقْص في أهم خَاصة من خَصائصه، لأن الكلامَ على الوَزْن والقافية إنَّما هو كلامٌ في الظواهر الشَّكْلية، وليس فيه شيء من العُمْق والغَوْص على قَرَارَةِ كُنْهِهِ، ومَعْرِفة حقيقته وبواعثه، ودراسة العواطف والانفعالات ووسائل تصويرها)[3]، لكن

(1) المقابسات ص 310.

(2) نقد الشعر لقدامة بن جعفر ص 64.

(3) قدامة بن جعفر والنقد الأدبي للدكتور بدوي طبانة ص 175.

obeikandi.com

المُتَأَمِّل للسِّياق الذي وَرَد فِيه تَعْريف قُدامة وحَدُّه للشعر، سَيَجِد أن هذه الظواهر الشكلية جاءت لِوَضْع حُدود فاصلة بين الشعر والنثر، أكثر مما جاءت لِتُغَطِّي كل جوانب وخصائص وسمات الشعر ذاته، وإلا فإنَّ ما ذَكَره الدكتور بدوي طبانة عن دراسة العواطف والانفعالات ووسائل تصويرها، هو مما يَشْتَرك فيه الشعر والنثر أيضاً، ولا يُعَدُّ تَمْييزاً لأحدهما عن الآخر، وقد لاحظنا أن أَكْثَر مَنْ انْتَقَد تعريف قدامة وَحَدِّه للشعر، قد اجتزأ هذا التعريف عن سياقه، أو عن العبارات السابقة له، والتي يقول فيها كما مر بنا: (إنَّ أَوَّل ما يُحْتَاج إليه في العبارة عن هذا الفن: مَعْرفة حَدِّ الشعر الحائز له عَمَّا لَيْس بِشِعْر).

وما صنعه التوحيدي وقُدامة من رَبْط مفهوم الشعر بالوزن للتمييز بينه وبين ما ليس بشعر سواء النثر أم السَّجع، قد شاركهما فيه كثيرون من العلماء والأدباء ونقاد الأدب القدامى السابقين لهما أو اللاحقين عليهما، ولهذا رأينا الجاحظ ت 255هـ يَضَعُ ما يكاد يكون قَريباً من التعريف للشعر وتحديد مفهومه، يقول: (وإذَا جَاءَ المِقْدَار الذي يُعْلَم منه أنه مِن نِتَاج الشِّعر، والمَعْرِفة بِالأَوْزان، والقَصْدِ إليها، كان ذلك شِعْراً)[1]، ويقول البَاقِلَّاني ت 402هـ كذلك: (قَدْ عَلِمْنا أن كلامهم يَنْقَسِم إلى نَظْم ونَثْر، وكلام مُقَفًّى غير موزون، وكلام موزون غير مُقَفًّى، ونظم موزون ليس بِمُقَفًّى كالخُطَب والسَّجع، ونَظْمٍ مُقَفى موزون له رَوِي)[2].

فالبَاقِلَّاني هنا يشير إلى أنواع الخطاب ويُعَدِّد فنون الكلام، ويجعل معيار الوزن والتقفية فاصلاً بين كل هذه الفنون، والدافع للبَاقِلَّاني لِسَرد هذه الفنون، هو أنه أَراد أن يُمَايز بَيْنها وبين النَّص القرآني، وأن يُبَرهن على أنه ليس خاضعاً لِمِثْل هذه الفنون التي يَفْصل بينها الوزن، فالقرآن الكريم لا يدخل ضمن هذه الأنواع، وهذا ما انْتَبَه إليه التوحيدي في سياق الموازنة بين النظم والنثر التي أَثْبَتها في كتابه الإمتاع والمؤانسة، حيث ذَكَر لأحد المناصرين للنثر والمدافعين عنه والمُفَضِّلين له،

(1) البيان والتبيين للجاحظ 1/ 289.

(2) إعجاز القرآن للباقلاني ص 94.

أن الكُتُب السماوية لم تَنْزِل مُمَاثِلة لِبناء الشعر أو خاضعة لمعيار الوزن، يقول: (ومِنْ شَرَفه - أي النثر - أيضاً أنَّ الكُتُب القَديمة والحَديثة النَّازلة من السَّماء على أَلْسِنة الرُّسُل بالتَّأْييد الإلهيِّ مع اختلاف اللُّغات، كلُّها مَنْثورة مَبْسوطة، مُتبَاينة الأوزان، مُتبَاعدة الأَبْنِية، مُخْتَلفة التَّصاريف، لا تَنْقَادُ لِلوَزْن، ولا تَدْخُل في الأعاريض)[1].

وعلى الرغم من أن الجَاحظ أو البَاقِلَّاني قد وَضَعا معيار الوزن لِتَمْييز الشعر عن غيره، إلا أنهما لا يَعْتَبِران أن الوَزْنَ وَحْدَه هو الذي يصنع أو يُحَدِّد جوهر الشعر، وهذا ما طرحه الجاحظ وأكد عليه[2]، وكذلك ذهب إليه الباقلاني[3]، وحتى ابن رشيق القَيْرَواني ت 463هـ في تحديده للشِّعر، يَجْعل الأَوزان والقوافي من أهم سِماته، لكنَّه يَحْتَرِز مِن جَعْلها هي وَحْدها التي تُحَدد جوهر الشعر وطبيعته[4]، فهناك فَرْقٌ بين أن يُذْكَر الوَزْن والقافية كَمِعْيار فاصل وفارق بين النَّظم والنَّثر، كما مَرَّ بنا عند التوحيدي وقُدَامة بن جعفر، وبين القول باقتصار مقومات الشعر على الوزن والقافية، وهذا ما لم يقله أحد مِمَّنْ رَبَطوا النظم بالوزن.

ومن واقع هذه الخَصِيصة التي تَمَيَّز بها النَّظم - ونَعْنِي بها الوَزْن - ارْتَبط النَّظم أو الشعر بِالغِنَاء والحِداء والإيقاع واللَّحْن والنَّغم، وكل هذا لا يَتَأَتَّى إلا بعد اشتمال الكلام على الوزن، وهذا ما انْتَبَه له التوحيدي، عندما قام بتعريف عدد من هذه المصطلحات المُتَقاربة والمُتَداخلة كالشِّعر والغِناء والإيقاع واللَّحن الموسيقي، في قوله: (يُقَال: ما الغِنَاء؟، الجواب: شِعْرٌ مُلَحَّن دَاخِلٌ في الإيقاع والنَّغْم الوَترية، مُنْعَطفة على طبيعة واحدة تَرْجِع مُشَاكَلة إِلَيها، يُقال: ما الإِيقاع؟، الجَواب: فِعْلٌ يَكِيلُ زَمان الصَّوت بِفَواصل مُتَنَاسِبة مُتَشابهة مُتَعَادلة، يُقالُ: ما

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 134.

(2) البيان والتبيين 1/ 228 - 289.

(3) إعجاز القرآن للباقلاني ص 81.

(4) العمدة لابن رشيق 1/ 117.

اللَّحن؟، الجواب: صَوْتٌ بِتَرْجِيع خَارِج من غِلَظٍ إلى حِدَّة، ومن حِدَّةٍ إلى غِلَظ، بِفُصُولٍ بَيِّنَةٍ للسَّمع واضحةٍ للطَّبْع)[1]، فالشعر يرتبط بالغِنَاء وباللَّحْن لاحتواء كل ذلك على إيقاع يختلف باختلاف كل فن من هذه الفنون، وهذا ما سنعود إليه عند الحديث عن الفنون غير اللغوية في الاتجاه الجمالي لدى التوحيدي.

لكن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن النَّقْد الحديث قد أَكَّد على أن (الوَزْنَ في الشِّعر مُرَادف للإيقاع في الموسيقى)[2]، وذلك لأن (العَرُوض هو عِلْم موسيقى الشعر، وعلى ذلك يكون هناك صِلَة تَجْمَع بَيْنَه وبين الموسيقى بِصِفَة عامة، وهذه الصِّلة تَتَمَثل في الجانب الصوتي)[3]، بل إن هناك من الباحثين من وسع مفهوم الإيقاع ليشمل اللغة العربية ككل، يقول: (الإيقاع عُنْصُر أساسي من عناصر اللغة العربية، فهي لغة إيقاعية إنْ صَحَّ التعبير)[4].

وفي الحقيقة فإن ما أَكَّده النَّقد الحديث من ارتباط العَروض بالإيقاع الموسيقي هو ما قال به اللغويون والنقاد والعروضيون العرب القدامى كما مر بنا في تعريفات التوحيدي السابقة والتي يربط فيها بين الشعر والغناء واللحن الموسيقي، وفي ذلك يقول ابن فارس في الصَّاحِبي: (أَهْل العَرُوض مُجْمِعون عَلَى أنَّه لا فَرْقَ بَيْنَ صِناعة العروضِ وصناعَة الإيقاع، إلاَّ أن صِناعة الإيقاع تَقْسِم الزَّمانَ بالنَّغَم، وصناعة العَرُوض تَقْسم الزَّمان بالحروف المسموعة)[5].

لكن هذا المستوى العروضي الذي يميز النَّظم، هو نفسه لدى الفريق الآخر الذي ذكره التوحيدي من المُناصرين للنثر، يُشَكِّل قَيْداً من القيود التي تُوضَع على الشِّعر، ومن ثَمَّ تَجْعل النثر أَفْضل منه في نظرهم، فقد جاء في سياق الموازنة بين

(1) المقابسات ص 310.

(2) نظرية الأدب لرينيه وليك ص 226.

(3) علم العروض والقافية للدكتور عبد العزيز عتيق ص 11.

(4) التكرار الإيقاعي في اللغة العربية للدكتور سيد خضر ص 3.

(5) الصاحبي لابن فارس ص 212.

النثر والنظم الإشارة إلى المستوى العروضي من وزن وقافية وزحافات وعلل، ورَأَى هذا الفريق أنَّ النَّثر أفضل وأَشْرف من النَّظم، لأنه يَخْلو من هذه القيود، التي سَمَّوْها: الحِصار والأَسْر، يقول التوحيدي فِيما نَقَله عن أحدهم: (وَلَيْس كذلك المَنْظوم، لأَنَّه صِناعِيٌّ، ألا تَرَى أَنَّه داخِل في حِصَار العَروض وأَسْر الوزن، وقَيْد التأليف، مع تَوَقِّي الكَسْر، واحتمال أصناف الزَّحاف)، فالعَرُوض والوَزن وما يَعْتَري النَّظم من كَسْر وأَصْناف الزَّحاف، كل ذلك يُعَد قُيوداً تُقَلل من انْطِلاق الشَّاعر مقارنة بِكاتب النَّثر.

فإذا كان الوزن والقافية وما يرتبط بهما مما يُمَيِّز الشعر ويُمَثل دعامة من أهم دعائمه، فإنه يُمَثل في الوقت ذاته قيداً وربما عائقاً، ولهذا النثر أفضل منه فلا تكلف ولا ضرورات مثلما هو في الشعر، يقول: (ومن شَرَف النَّثْر أيضاً أنَّه مُبرَّأ من التَّكلُّف، مُنَزَّه عن الضَّرورة، غَنِيٌّ عن الاعتذار والافتقار، والتَّقديم والتَّأخير، والحذف والتكرير، وما هو أكثر من هذا مما هو مُدَوَّن في كتب القوافي والعروض لأربابها الذين اسْتَنْفدوا غايتهم فيها)[1]، وهذه العبارة التي ذَكَرَها الفريق المُناصر للنَّثر، لا يمكن التَّسْليم بها على إطلاقها، إذ لا يَخْلو النَّثر كذلك من التَّكَلف البَدِيعي وما قد يَتَضَمَّنه من مُحَسِّنات وسَجْع مُتَكَلف وغير ذلك، ولا يخلو النَّثر كذلك من تقديم وتأخير وحذف وتكرير، فليس ذلك مما يَقْتَصر على الشعر دون النثر.

والمؤكد أن هذه الموازنات بين النظم والنثر في هذا الجانب أو في غيره مما ذكره التوحيدي، تأتي في إطار الجَدَل الذي ثَار في الساحة الأدبية والنقدية والعِلْمية وقتها حول فنون الأدب وأنواعه والفروق المنهجية بَيْنها، وهي لا تُعَدُّ بحالٍ من الأحوال تَقْليلاً من شأن الشعر، ولا تَغُضُّ من قِيمته عند من ناصروا النثر، بِقَدْر ما تُظْهر أذواق بعض الأدباء والعلماء ومَيْلهم لهذا الجانب أو ذاك من جوانب الإبداع

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 133- 134.

الأدبي شعره أو نثره، وتظهر في الوقت ذاته ما يَتَّسِم به كل فن من خصائص وسمات تُمَيِّزه عن غيره.

وهذا سيدفعنا لتناول قضية الوزن والعروض ومعرفة القوافي من وِجْهَة نَظَر الذَّوق الفِطري من ناحية، والقَواعد المعيارية من ناحية أخرى كما تناولها التوحيدي.

***** الوزن والعروض بين الذوق والطبع وبين القواعد والمعيارية:**

إن المتأمل في قارضِي الشِّعر ونَاظِميه سَيَجِد أن بعضهم قد لا يعرف من العَروض شيئاً، خاصة إذا قال الشعر بالسَّليقة والفِطْرة والبَديهة والطبع، وأنه يعتمد على ذوقه في معرفة الإيقاع الصوتي للأبيات التي ينظمها، دون معرفة قوانين أو قواعد العَروض ومُصْطلحاته، وهذا هو الأصل في قول الشعر ونظمه، فالقَوْل الموزون القريب قدر المستطاع إلى الفِطرة والسَّليقة اللغوية هو الذي يَصْنع الشاعر الحقيقي، ولهذا يوجه التوحيدي حديثه لِمَن أَلَمَّ بهذه الأمور السابقة وصَقَل ذوقه واستجاب لفطرته، فيقول: (وَمَتَى اتَّفَق إنسانٌ بهذه الحِلْية وعلى هذا النِّجَار، فَلَعَمْري إِنَّه غَنِيٌّ عن تطويل النَّحوِيِّين، كما يَسْتَغْنِي قارضُ الشِّعر بالطَّبْع عن عِلْم العَروض)(1)، واستغناء قارض الشعر بالطبع والذوق عن علم العروض، هو مفهوم نَقْدي تَكَرَّر لدى نقاد آخرين مثل ابن طباطبا، الذي يقول: (فَمَنْ صَحَّ طَبْعُه وذَوْقه لم يَحْتَج إلى الاستعانة على نَظْم الشِّعر بالعَروض التي هي مِيزانه، ومَنْ اضْطَرب عليه الذَّوْق لم يَسْتَغْنِ عن تَصْحيحه وتَقْويمه بمعرفة العَروض والحِذْق بها، حتى تَصِير مَعْرفته المُسْتَفادة كالطَّبْع الذي لا تَكَلُّف معه)(2).

فالعروض كَعِلْم لا يَصْنع وَحْده شاعراً متميزاً، فالتوحيدي هنا لا يَعْتَد بمعرفة القوافي والعروض وحدها في جَعْل الشَّاعر شاعراً، فليس كل من يُحْسِن القيام بالعروض والقوافي شاعراً، على الرغم من أهمية العروض والقوافي في استقامة بناء

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 106 - 107.

(2) عيار الشعر لابن طباطبا ص 5-6.

الشعر وفي تحديد مظهره الشكلي كما مر بنا، ولهذا طَرَح التوحيدي مُصطلحاً تَمَيَّز به وهو (تَذَوُّق العَروض)، وليس فقط تَعَلُّمه والإلمام به، ولهذا قال التوحيدي عن أحد شعراء بغداد المعاصرين له وهو (أبو عيسى بن المُنَجِّم): إن (أبَا عيسى لا يَقْرِض مِصْراعاً، ولا يَزِنُ بَيْتاً، ولا يَذُوق عروضاً)، وهذا المصطلح الذي نحته التوحيدي وربما تفرد به، يقفنا على قضية هامة وهي أن الخطوة الأولى للتعامل مع الشعر وأوزانه تبدأ من الذوق العروضي قبل أن تتحول إلى العلم بالقواعد العروضية.

وانْسَحَب موقف التوحيدي من الشاعر أبي عِيسى المُنَجم، على موقفه النَّقدي من الصاحب بن عَبَّاد أيضاً، فهو يُؤَكد أن الصاحب مُلِمٌّ بالعَروض والقوافي، حتى أن ابن عباد قد أَلَّف كتاباً بعنوان (الإقناع في العروض وتخريج القوافي)، والذي سبق وأشرنا إليه ضِمن مؤلفات علم العروض عند القدامى، ولكن ذلك ليس مِعْياراً لشَاعِرِيَّته، يقول: (وهو حَسَن القِيام بالعَروض والقوافي، ويَقُول الشَّعر، وليس بِذَاك، وفي بَدِيهَته غَزارة، وأمَّا رَوِيَّته فَخوَّارة..)[1]، وقد أَخَذ التوحيدي على ابن عباد وَلَعَه بالعروض، واعتبر التوحيدي أن هذا الوَلَع بالعروض من الصاحب ضد الطَّبع والسَّليقة الشعرية، يقول في موضع آخر مُنْتقداً ابن عباد على لسان أحدهم، ويرى أن اشْتِغاله واهتمامه المُفْرط بالعَروض أَضَرَّ بشاعريته وذَوْقه الفني، يقول التوحيدي: (وقال الخَثْعَمِيُّ: وهل يَدُلُّ وُلُوعه بالعَروض إلا على سُوءِ الطَّبع وقِلَّة التَّأَتِّي؟، وكان أَخَذَها - أي العروض - عن البَدِيهِيِّ، وإنَّما رَدُؤَ شِعْرُ البَدِيهيِّ أيضاً لِمِثْل هذا، وبَلَغ مِن جُنُونه عليها أَعْني العَروض أنَّه كان يُلْقيها على كلِّ إنسان، ويُطَالب به كلَّ شاعرٍ وكاتب)[2].

وهنا نرى التوحيدي يَضَع ابن عباد والشاعر البديهي في كِفَّة واحدة من ناحية الوَلَع بالعَروض دون باقي مقومات الشعر، ولهذا نَقَد التَّوْحيدي الشَّاعر البَدِيهي

(1) الإمتاع والمؤانسة 1/ 55 - 56.

(2) أخلاق الوزيرين ص 165.

واسمه (عَلِي بن محمد البَدِيهي)، وهو معاصرٌ لأبي حيان وقد الْتَقَاه ورَوَى له بعضَ كلامه وبعضَ شِعْره، والبديهي شَاعر وعَرُوضي، وكان مِمَّن عَلَّموا الصاحب بن عباد أصول الشعر وطرائقه، حيث يقول التوحيدي في ذلك: (أَلَيْسَ أَنْبَل مَنْ وَرَدَ عليه - أي ابن عباد - البَدِيهي، وهو شَيْخُه في العَروض، وعنه أَخَذ القوافي، وبِفَتْحِه وهدايته قال الشعر؟)[1].

فالتوحيدي يمارس النقد على شعر البديهي، ويؤكد أن عدم شاعرية البديهي، تعود إلى سَبَبَيْن:

الأول: أنه تَعَاطى الفَلْسفة، فَصَبَغَتْ شِعْره وأَثَّرت على أسلوبه، وقد مَرَّ ذِكْر هذا السبب فيما سبق.

والثاني: أنَّ سَبَب ما وُجِّه إليه من نقد هو حِرْصُه على جانب اللّغة والوَزْن والعَروض والقافية من الشعر، مما يُعَزِّز رؤية التوحيدي في أنَّ الشعر ليس وزناً ولا عروضاً ولا رواية لُغَة فَحَسْب، فالتوحيدي يرفض طريقته في الشعر، حيث يقول عنه: (وكان البَدِيهي هذا شاعراً..، وكان مَغْسُول الشِّعر ما طَنَّ له بَيْت)، ولا نعرف على وجه التحديد المقصود بِمَغْسول الشعر، ولكن من المؤكد أنها عبارة تَذُمُّ شعره، وربما تَعْنِي أن شعره لا يَبْقى له أَثَر، مِثْل الشيء الذي يُغْسل فَيَزُول ما عليه من أثر، لأنه عَقَّب عليها بقوله: (ما طَنَّ له بيت) أي ما شاع له بيت وتردد في الآفاق.

ثم بَيَّن التوحيدي سَبَب عَدَم جَوْدة وانتشار شعر هذا الشاعر، فيقول: (وإِنَّما هَاجَهُ على هذا الثَّلْب اخْتِلافه إلى يَحْي بن عَدِيٍّ المَنْطقي، ولم يَحُلْ منه بِشَيء من الفلسفة قليلٍ ولا كثيرٍ، ولكنْ كان يَجْعل إِصابته في حِفْظ العَروض، وعَقْد القافية، وإقامة الوَزن، ورواية اللغة، وحِفْظ الغَريب المُصَنف..)[2]، فالتوحيدي يَعِيب على هذا الشاعر أنه قد اشْتَغل بالفلسفة، والمُلْفت أن التوحيدي نفسه اشْتَغل بالفلسفة،

(1) أخلاق الوزيرين ص 118.

(2) البصائر والذخائر 1/ 146.

بل وتَتَلمذ فيها على يد يحي ابن عدي المنطقي كما سبق وذكرنا، لكن المسألة التي يُلِّح عليها التوحيدي بل ويُطَبقها، هو أن الأسلوب الأدبي البياني مُغاير تماماً للأسلوب الفلسفي المنطقي في طرائق الكتابة وفي عرض الحقائق وتفسيرها وتصويرها، أما السبب الثاني فهو أن البديهي الشاعر قد صَرَف همه في الشعر إلى حِفْظ الأوزان والعروض، ومراعاة القوافي، ورواية اللغة والغريب، وهذا كله لا يكفي لصناعة شاعر مُجِيد، ولهذا فإن شِعره المقبول قَلِيل بل ونَادر.

أما هذه الأبيات التي ذكرها التوحيدي في البصائر والذخائر، وفي المقابسات للشاعر البديهي، والتي لاقت استحسان التوحيدي وأبي سليمان فَتَقُول:

لَا تَحْسدَنَّ عَلَى تَظَاهُرِ نِعْمَةٍ   شَخْصَاً تَبِيتُ لَهُ المَنُونُ بِمِرْصَدِ
أَوَ لَيْسَ بَعْدَ بُلُوغِهِ آمَالَهُ   يُفْضِي إِلَى عَدَمٍ كَأَنْ لَمْ يُوجَدِ
لَوْ كُنْتُ أَحْسِدُ مَا يُجَاوِزُ خَاطِرِي   حَسَدَ النُّجُومِ عَلَى بَقَاءٍ سَرْمَدِ[1]

ويبدو أن إعجاب التوحيدي أو أستاذه السجستاني بالأبيات كان لِمَعْناها الفلسفي التأملي في أمور الحياة والوجود، لكن المؤكد أن نَقْد التوحيدي لهذا الشاعر ولشعره عامة، كان بِسبب هذا الولوع بالعَروض الذي أَدَّى إلى رَداءة شِعره وعدم وجود طبع أو ذوق سليم يُغْني أو يساعد قواعد العروض في إقامة شعر متميز.

ولهذا نُعِيد طَرْح التَّساؤل حول إمكانية أن يَسْتَغني قارض الشعر عن قواعد علم العروض ومعاييره، طالما يَمْتلك من قوة الطبع ما يجعله يُحِسُّ بموسيقية الشعر ويتفاعل مع إيقاعاته؟، خاصة وأن هناك مَنْ لَمْ يدرس العَروض، ولا يعرف عنه شيئاً لكنه شاعر مُجِيد بل ومتمكن في شعره، وهناك في الوقت ذاته من يَعْلم العَروض عِلْماً دقيقاً واسعاً لكنه لا يَنْظم الشِّعر، وإذا نظمه جاء هذا الشعر باهتاً ورديئاً يخلو من شاعرية حقيقية، ليس فيه قوة الطبع وحلاوة النظم، وهذا ينطبق على كَثِيرٍ من العلماء الذين يَعْرفون العروض، ويَحْفَظون مئات الأبيات من الشِّعر،

(1) البصائر والذخائر 1/ 146.

بل ويُعَلِّمونه ويُألِّفون فيه الكتب والمُصَنفات، وهذا ما جَعَل التوحيدي يتساءل: (لِمَ صَار العَرُوضِيُّ رَدِيءَ الشِّعر قليل المَاء، والمَطْبُوع على خِلافِه؟، أَلَمْ تُبْنَ العَروض على الطَّبع؟، أَلَيْست هي مِيزانُ الطَّبع؟، فَمَا بَالُها تَخُون؟، وقد رأينا بعض مَنْ يَتَذَوق وله طَبْع يُخْطِئ، ويَخْرُج مِن وَزن إلى وَزن، وما رأينا عَرُوضياً له ذلك)[1].

وقضية رَدَاءة شِعر بعض العلماء حتى من علماء اللغة والعروض أنفسهم، أَثَارها الدَّرس النقدي وبحثها كثيراً، ولَفَتَت أنظار نقاد الأدب، فهذا أبو أحمد العسكري ت 382هـ، قد تَحَدث عنها في كتابه (المصون في الأدب)، حيث يقول: (هذا الخَلِيل بن أحمد، وحَمَّاد الرَّاوية، وخَلَفٌ، والأَصْمَعيُّ، وسائر من يقول الشعر من العُلماء، ليس شِعْرهم بالجَيِّد من شِعر زمانهم، بل في عَصْر كل واحدٍ منهم خَلْقٌ كثيرٌ ليس لِجَماعتهم عِلْم واحد مِن هؤلاء، وكلُّهم أجود شِعراً، فقد يقول الشِّعر الجَيِّد مَن ليس له المَعرفة بِنَقْده، وقد يُمَيِّزه مَن لا يَقُوله، وقد قِيل لابن المُقَفَّع: لِمَ لا تقول الشِّعر مع عِلْمك به؟، فقال: أنا كالمِسَنِّ، أَشْحَذُ ولا أَقْطَع)[2].

ونَخْلص هنا إلى أن العَروض فيه جَانب تَلْقِيني وتَعليمي ومعياري، وجانب آخر لابد منه يَأتي مع الطَّبع والذَّوق، فهو عِلْم يُتَعلم ويُلَقَّن وله شيوخه وعلماؤه، لكن ذلك لا يغني عن الجانب الذوقي، ولاشك أن العَروض بما فيه من قواعد، ما وُضع إلا للتعرف على صحيح الشعر من سقيمه، فَعِلم العروض أيضاً مَبْني في كثير من قواعده على مراعاة الذوق العربي، وهذا ما كان يتوخاه واضع العروض، وكأن واضع العروض وهو الخليل ثم من جاءوا بعده، قد وضعوا هذا العِلْم الصِّناعي لكي يُكْملوا النَّقص في الجانب الطِبَاعي أو الذَّوقي لدى قارض الشعر، أو لدى مُتَذَوقه أو ناقده، وهذا ينطبق على كل الصناعات التي وجدت في الأساس لمعالجة أي نقص، أو الوقوف على أي انحراف هنا أو هناك، ولهذا أَدْخَل التوحيدي مع

(1) الهوامل والشوامل ص 282.

(2) المصون في الأدب للعسكري ص 6.

العَروض كذلك النحو والخطابة، واعتبر كل ذلك صناعة وُضِعَت خِصيصاً لإكمال الجانب الطِّباعي في الأدب، لِيَكْتَمِل تأثيره وقوته وبلاغته، يقول: (وأما وَاضِع العَروض فَقَدْ كان ذا عِلْم بالوزن، وصَاحِب ذَوق وطَبْع، فاسْتَخْرَج صناعةً من الطِبَاع الجَيِّدة، تَسْتَمر لِمَن ليست له طبيعة جَيِّدة في الذوق، لِيُتَمِّم بالصناعة تلك النَّقِيصة، وكذلك الحال في صناعة النحو والخطابة وما يجري مجراها من الصنائع العِلْمية، وليس يجري صاحب الصناعة وإن كان ماهراً في صناعته - مَجْرَى الطَّبْع الجَيِّد الفائق)[1].

لكن مع التأكيد على أن هذه الجوانب الصِّناعية مهما كانت لا تُغْني عن الجانب الطِّباعي والذَّوقي، بل إن الجانب الذَّوقي قد يُغْني عن الجانب الصِّناعي، وقد أَجَاد ابن رشيق القَيْرواني في نهاية حديثه عن العروض والأوزان في مقاربة شبيهة بما طرحه التوحيدي، بأن قال: (قَدْ ذَكَرْت ما يَلِيق ذِكْره بهذا الموضع، لِيَعْرِفه المتعلم إن شاء، غَيْر مُتَكَلِّف به شِعْراً إلا ما سَاعَده عليه الطَّبْع، وصَحَّ له فيه الذَّوْق؛ ولأنِّي وَجَدْتُ تَكَلُّف العمل بالعِلْم في كل أَمْرٍ من أمور الدِّين أَوْفَق، إلا في الشِّعر خاصة؛ فإن عَمَله بالطَّبْعِ دُون العَروض أَجْوَد)[2]، فابن رشيق يَرَى أن التزام قواعد العلم والعمل بها يصلح في علوم الدين، وإلى ذلك أيضاً ذَهَب ابن سَنَان الخَفاجِي، حيث يقول بعد أن تكلم عن العروض والبحور: (ولَسْتُ أُوجِبُ عليه المعرفة بها ولِيَنْظِم بِعِلْمه، فإنَّ النَّظْم مَبْنِيٌّ على الذوق، ولو نَظَم بِتَقْطِيع الأَفَاعيل جاء شِعْره مُتَكَلَّفاً غير مَرْضِي، وإنَّما أُرِيدُ له معرفة ما ذَكَرْتُه من العَروض، لأنَّ الذَّوق يَنْبُو عن بعض الزِّحافات، وهو جائز في العَروض)[3].

وخلاصة ما ذكره التوحيدي وابن رشيق وابن سنان أن الطبع والذوق مقدم في صناعة الشعر على قواعد العروض ومصطلحاته، فتعلم هذه القواعد لا يغني

(1) الهوامل والشوامل ص 284.

(2) العمدة لابن رشيق 1/ 151.

(3) سر الفصاحة ص 289.

عن الذوق السليم والطبع الصحيح، تماماً مثل صناعة العطور والتعرف على أصولها وطرائقها لا تُغْنِي عن وجود حاسة شَمٍّ ذوقية تُمَايز بين الروائح وتُفَرِّق بين العطور، وصَانع العُطور قد اسْتَخرج ما لديه من أصول وطرائق في الصناعة من الطَّبيعة ذاتها، بحيث يُحَاكِي ويُقَلد ما وَجَده من عطورها وروائحها، ولذلك فإن عِلْمه وصِناعته مَهما بَلَغَت لا تَسْتَغني عن تَلَمُّس روائح الطبيعة ونَسيمها، فَتَعَلُّم العروض وإن كان ضرورة إلا أنه لا يُغْنِي عن الذوق والطبع، ولا يكون تَعَلُّمه مُفيداً حتى يصل بِصاحبه إلى مُستوى الطَّبع والذَّوق العروضي، ونستطيع أن نُجْمل هذه القضية في مُعادلة بَسيطة، وهي أن صاحب الذوق الجَيِّد والفطرة السليمة، قد يستطيع أن يقول شِعْراً جيداً بِدون مَعرفة قواعد العروض ومصطلحاته، لكنَّ مُتَعلم العَروض أو العَالِم به، والمُلِم بأصوله وقواعده لا يستطيع أن يكون شاعراً جيداً بدون الذوق الجيد والطبع السليم.

وعلينا هنا بعد تأصيل الجانب العروضي في فكر التوحيدي، والبحث في آرائه التنظيرية التي تخص علم العروض وما تعلق بها من قضايا، أن يتطرق إلى الجوانب التطبيقية التي مارس فيها التوحيدي هذا المستوى العروضي من خلال كتبه ومؤلفاته.

***** مظاهر المستوى العروضي لدى التوحيدي:**

وقد تَجَلَّى المستوى العروضي لدى التوحيدي في أَكْثر من مَظْهر، إضافة إلى ما سَبْق طَرحه من أَهمية هذا المستوى في النقد عامة، لأنه يُشَكِّل بِنْية الشعر وميزانه كما قال القدامى، ويُفَرِّق بين النَّظم والنثر، ومن خلال الإيقاع الذي يَتَمَيَّز به يقترب من الموسيقى وبعض الفنون الأخرى الإيقاعية، ثم دور الذوق والطباع في إبراز شاعرية الشاعر، إضافة إلى ذلك بَحَث التوحيدي عدداً من مظاهر هذا المستوى، وتمثلت فيما يلي:

***** 1- القافية لغة واصطلاحاً:**

بحث التوحيدي القافية من حيث أصلها اللغوي، كتمهيد لحديثه عن القافية

بمعناها الاصطلاحي، يقول: (وَأَمَّا القَائِف فَهُو مَنْ يَقْفُو شيئاً أي يَتْبَعُه، كأَنَّه أُخِذَ من القَفا، لأنك إذا اتَّبَعْت غَيْرك كُنتَ خَلْفَه ومُقَابلاً قَفَاه، وقال الله تعالى: ﴿ولا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، أيْ لا تَتَّبِع ولا تَعْمَل)[1]، وهو طَرْحٌ لا يَبْتَعد عما قَرَّره علماء العَروض والقوافي في اشتقاق الكلمة وأصلها اللغوي، حيث يقول القاضي التَّنُوخي: (سُمِّيت القافيةُ قافيةً، لِكَوْنها في آخر البيت مأخوذة من قولك: قَفَوْتُ فلاناً، إذا تَبِعْته، وقَفَا الرَّجل أَثَر الرَّجل إذا قَصَّه، وقافية الرَّأس مؤخَّرُه..)[2].

أما القافية اصطلاحاً ومفهوماً، فقد عَرَّفها التوحيدي بقوله: (وقافِية الشِّعر ما انْسَاق الكلام الموزون إليه، وانْقَطع تَمام البَيْت عليه، والتَّقْفية صناعة الشاعر والسَّاجع، كأنما يقولون كلاماً على وَزْن واحد، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم﴾، أي أَرْسَلنا وَرَاءهم)[3]، لكن التوحيدي هنا رغم هذا التعريف، لم يُحَدِّد بِدِقَّة ما يريده من مصطلح القافية كما عَرَّفها العروضيون في كتبهم، وهي تدور حسبما ورد في كتبهم في خمسة مفاهيم:

الأول: يُقْصَد بها القصيدة كاملة.

والثاني: يُقْصد بها البيت الشعري كله.

والثالث: يُقْصد بها الكلمة الأخيرة من البيت[4].

والرابع: يُقْصَد بها: (مِنْ آخِر البَيْت إلى أَوَّل ساكن يَلِيه مَع المُتَحَرك الذي قَبْل السَّاكن)[5]، وهو رَأْي الخليل بن أحمد.

والخامس: يُقْصَد بها حَرْف الرَّوِيِّ، فقد عَرَّفها ابن عبد رَبُّه في (العِقْد

---

(1) البصائر والذخائر 5/ 87.

(2) القوافي للتنوخي ص 63.

(3) البصائر والذخائر 5/ 87.

(4) مختصر القوافي لابن جني ص 19، والكافي في العروض والقوافي للخطيب التبريزي ص 149.

(5) الكافي في العروض والقوافي ص 149.

الفريد) بقوله: (القافية حَرْفُ الرَّوِيِّ الذي يُبْنَى عليه الشعر، ولا بد من تَكْرِيره فَيَكون في كل بَيْت)[1].

وباستقراء ما وَرَد من لفظة القافية في مواضع مختلفة من كُتُب التوحيدي، وَجَدنا أن التوحيدي يستخدمها ويستشهد بها في أكثر من معنى، فهو يُطْلق أحياناً على القصيدة (قافية)، وهذا جرياً على مألوف عادة الشعراء والنقاد في إطلاق الجزء وهو القافية على الكل وهو القصيدة، وذلك من باب التوسع والمجاز، يقول التوحيدي: (شَاعِر يُفْلِق في قافيةٍ، فَيَتَعَجَّب منه السامع)، ومن ذلك قوله: (وحَتَّى يقول القافية النَّادِرة، ويُصَنِّف الرِّسالة الفاخرة)[2]، فهو يَضع هنا القافية أي القصيدة في مقابل الرِّسالة كَفَنٍّ نَثْري، واستخدم التوحيدي مصطلح القافية في الدلالة على الجزء الأخير من البيت، حيث ذَكَر قول أعرابي، ثم عَقَّب عليه يُصَحِّح له البيت، يقول على لسان الأعرابي: (يا هذا!، اسْلُ عَن طَارِفِك وتَالِدِك، تَسُدْ بين صَاحِبك ووافِدك، أما سَمِعْتَ في هذه القَوافِي الأُوَل:

لَوْ كُنْتَ تُعْطِي حِيْنَ تُسْأَلُ سَامَحَتْ لَكَ النَّفْسُ واحْلَوْلاَكَ كُلُّ خَلِيلِ)

فَيُعَقِّب عليه التوحيدي، ويقول: (فَرَدَّدْتُ القافية، وقلتُ: واسْتَحْلاَك كلُّ خليلِ، فقال لي مُنْكِراً: ما هكذا لُغَتِي)[3]، واستعمل التوحيدي كذلك كلمة القافية لِتَدُلَّ على الكلمة الأخيرة من البيت، ومن ذلك ما أورده من أبيات لأعرابي آخرها هذا البيت:

يَقُولُ لِيَ الأَنْبَاطُ إِذْ أَنَا نَازِلٌ (بِهِ لا بِظَبْيٍ بِالصَّرِيمَةِ أَعْفَرِ)

ثم يُورد تعقيب الوزير عليها، يقول التوحيدي: (وقال -حَرَس اللهُ نَفْسَه-: كنتُ أَرْوِي قَافِيَة هذا البيت: أَعْفَرَا، وهذه فائدة كنتُ عنها في نَاحِية)[4].

---

(1) العقد الفريد لابن عبد ربه الأندلسي 6/ 343.

(2) الهوامل والشوامل ص 54، ص 276، و277.

(3) أخلاق الوزيرين ص 513.

(4) الإمتاع والمؤانسة 1/ 226.

واستعمل التوحيدي كلمة القافية بمعنى البيت كله الذي يَسْتَشهد به، يقول: (وما أَمْلَحَ قولَ الأعرابي في قَافِيَتِه:

مَا بَالُ أُمَّ حُبَيْشٍ لا تُكَلِّمُنَا ... إِذَا افْتَقَرْنَا وَقَدْ نُثْرِي فَنَتَّفِقُ)[1].

ومما ورد في القافية بمعنى البيت أن التوحيدي سمع أحدهم يذكر بيتاً غريباً عليه فطلب أن يعيده عليه مرة أخرى فيقول: (أَعِدْ عليَّ نَسِيجَ قَافِتيك)[2]، وأورد التوحيدي كذلك كلمة القافية بمعنى الشعر ككل، يقول على لسان أحدهم، وقد طُولِبَ بأن يَحْفظ أشعار الصاحب بن عباد: (واللهِ لو ضَرَبَني بِكُلِّ عصاً في الأرض، كان أَخَفَّ عليَّ من حِفْظ شِعْره الغَثِّ، وإنشاد قَافِيته البَاردة)[3]، فالمتحدث هنا لا يريد من كلمة قافية معنى البيت الواحد أو القصيدة بل مجمل شعر الصاحب بن عباد، يدل على ذلك كلمة (شعره)، وهذا الاستخدام أيضاً من باب التوسع والمجاز وليس من باب التحديد الاصطلاحي.

وقد اسْتَخدم التوحيدي مَعْرفته بالقوافي وحِفْظِه لكثير من الأشعار في التعرف على بعض روايات الشعر المختلفة، مُسْتَدلاً على كلامه بقافية الأبيات، ومن ذلك ما دار بينه وبين ابن فَارِس اللُّغوي، حيث ذَكَر ابن فارس أن كلمة (الغِنَى) قد تُقْصَر وقد تُمَدُّ فتصير (الغِنَاء)، واستدل على ذلك بِبَيْت من الشعر، يقول التوحيدي: (فَقال ابنُ فارس: قد أَنْشَد الفَرَّاءُ قول الشاعر:

سَيُغْنِينِي الَّذِي أَغْنَاكِ عَنِّي ... فَلَا فَقْرٌ يَدُومُ ولا غِنَاءُ

فقلتُ: عندي في هذا شيءٌ، وما دَخَرْتُه إلا لِمِثْل هذه الحال، وقد حان وَقْتُه، فقال: هاتِ، بارك الله عليك، إنَّه لَحَبَّاء بِالفَائِدة ما عَلِمْتُ، قلتُ: الشِّعر على غير هذا الوَجْه، والبيتُ الذي يَتْلُوه يَشْهَد له، وهو:

سَيُغْنِينِي الَّذِي أَغْنَاكِ عَنِّي ... فَلا فَقْرِي يَدُومُ ولا غِنَاكِ

---

(1) أخلاق الوزيرين ص 34.

(2) المصدر السابق ص 512.

(3) السابق نفسه ص 187.

تَجَنَّيْتِ الذُّنُوبَ لِتَصْرِمِينِي دَعِي العِلاَّتِ وَاتَّبِعِي هَوَاكِ

فقال لي: أَحْسَنْتَ وأَجَدْتَ، مَنْ أَنْشَدك هذا؟ قلتُ: أبو اللَّيل العَلَوي بالمَدِينة، في مجلس أَمِيرها أبي أحمد العَلَوي العَقِيقِي بالمَدِينة)[1]، وهذا البيت قد اسْتُشْهِد به كثيراً في كتب اللغة والنحو والأدب والنقد على أنه من ضَرُورات مَدِّ المقصور وهو كلمة الغِنَى، وفي الحقيقة فإن هذا البيت على كَثْرة ما اسْتُشْهِد به، لم تَرِد في أي من هذه الكُتُب ما يشير إلى تلك الرِّواية أو الوجه الآخر منها الذي ذَكَره التوحيدي، في جَعْل قافية الأبيات هي الكاف وليست الهمزة.

وقد وَرَدَتْ رواية للبيت الأول مَحَل الشاهد عند اليُوسِي ت 1102هـ في كتابه (زَهْر الأَكَم في الأمثال والحكم) الذي أورد البيت مع بيت سابق له على قافية الهمزة، وهذا إنْ صَحَّ يُسْقِط رواية التوحيدي التي نقلها عن أبي اللَّيل العَلَوي، فقد ذَكَر اليُوسِي: (وقال الآخر:

إِذَا انْقَطَعَ الرَّجَا مِنْ كُلِّ حَيٍّ فَفِي اللهِ الكِفَايَةُ والرَّجَاءُ
سَيُغْنِينِي الَّذِي أَغْنَاكَ عَنِّي فَلَا فَقْرٌ يَدُومُ ولا غِنَاءُ[٢]

وقد انْفَرَد اليُوسِي أيضاً بذكر هذا البَيْت السابق لِبَيْت الشاهد، إذْ لم يَرِد في أي من كتب اللغة النحو والأدب التي ذَكَرَته، ونُرَجِّح أن البيت محل الشاهد هو على قافية الهمزة، لكثرة وُرُوده في كُتُب اللغة والنحو والأدب القديمة المعتبرة بداية من كتاب المقصور والممدود للفَرَّاء، وأن الأبيات التي رواها التوحيدي عن أبي اللَّيل العَلَوي كما قال، ليست رواية أخرى للبيت بقدر ما هي اقتباس واستلهام منه، وهناك دليل آخر يعزز هذا الترجيح، فَبَيْت الشاهد والبيت السابق له والذي تَفَرَّد به اليُوسِي جاء في مقام عتاب لصديق أو شخص احتاج إليه الشاعر، بدليل أن الخِطاب مُوَجَّه للمُذَكر في هذين البيتين، في حين أن ما رواه التوحيدي يأتي في

(1) أخلاق الوزيرين ص 510 – 511، وينظر المحكم والمحيط الأعظم 6/ 17، والمخصص 3/ 447 ولسان العرب 15/ 136، وقد اسْتُشْهد به في كتب النحو.

(2) زهر الأكم في الأمثال والحكم لليوسي 1/ 159.

مقام عتاب المحبوبة، بدليل أن الخطاب فيهما موجه إلى المخاطبة المؤنثة.

في كل الأحوال فإن القافية بمعناها اللغوي والاشتقاقي ومفهومها الاصطلاحي كانت حاضرة في مؤلفات التوحيدي، ولم يكتف بذلك بل أورد ما يخصها من عيوب وأشهرها الإقواء، وهذا ما سنتناوله فيما يلي.

*** 2- عيوب الأوزان وعيوب القافية:

طرح التوحيدي - كما مر بنا - في إطار مُوَازنته بين الشعر والنثر، بعض الأمور التي يَلْتَزِمُها الشاعر وتُمَثِّل قُيوداً عليه، وكان منها الحديث عن الزِّحَافات، يقول التوحيدي: (مَع تَوَقِّي الكسر، واحتمال أصناف الزِّحَاف)[1]، والزِّحافات في المصطلح: (الزِّحَاف: مِن عِلَل العَروض، يَخْتَص بالأسباب دون الأَوْتَاد)[2]، وقد اعْتَبر أكثر اللغويين والعروضيين أن الزِّحاف ليس عيباً، بل هو رُخْصة، وعلى الرغم من أنَّه جائز إلا أنَّ بعض اللغويين ونُقاد الشعر، اعْتَبَروه عَيْباً خاصة إذا تَكَرَّر أو كَثُر، فالزِّحاف مما يُسْتَخدم عند الضَّرورة.

والتوحيدي يُبَيِّن أن من مَهام العَرُوضي أن يتتبع حركات الحروف وسكناتها، وأن عليه إذا وَجَد نقصاً في حركة أو سكون فَعَليه أن يَعْرِضَه على الإيقاع والنَّغم، يقول: (والعَرُوضي إنَّما يَتْبع هذه الحركات والسكنات، التي في كل بيت، فَيُحَصِّلها بالعدد وبالأجزاء المُتَقابلة المُتوازنة، فإنْ نَقَص جزء من الأجزاء ساكن أو متحرك، فإنَّما يُجْبِره المُنْشِد بالنَّغمة حتى يَتَلافاه)[3]، ثم يتطرق إلى قضية الزِّحاف ويرى أنَّ الذَّوق يَأْباه، وإنْ أجازه العَروض، وأنَّ صاحب الذَّوق إذا عَرَف جواز الزِّحاف في العروض، فقد يَخْلط بين مفهوم الكَسْر ومفهوم الزِّحاف، يقول: (فأمَّا مَن نَقَص ذَوْقُه في العَروض، فإنَّما ذلك لِلغَلط الذي يَقَع له في بعض الزحافات التي يُجِيزها العَروض وله مَذْهب عند العرب، فَيَقَع لصاحب الذَّوق الذي لا يَعْرف

---

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 133.

(2) شمس العلوم 5/ 2771، وينظر العمدة لابن رشيق 1/ 138، ومعجم التعريفات ص 98.

(3) الهوامل والشوامل ص 283.

تلك النَّغمة التي تَقُوم بذلك الزِّحاف، أنَّه جائز في كُلِّ موضع، فَيَغْلط من هَهُنا، وَيَتَّهم أيضاً طَبْعَه، حتى يَظُن أن المُنْكَسر من الشِّعر أيضاً هو في مَعْنى المُزَاحف، وأنَّه كما لم يَمْتَنع المَزْحوف مِن الجَوازَ، كذلك لا يَمْتَنع هذا الآخَر الذي يَجْري عِنْده مَجْراه)[1].

هذا بالنسبة لبعض عيوب الأوزان التي تَطَرَّق إليها التوحيدي، أما عُيوب القافية، فقد ذكرنا في بدايات هذا الفصل عند الحديث عن تاريخ النقد الأدبي قبل التوحيدي، عدداً من هذه العيوب كالإِكْفاء والإِقْواء وغيرهما، وذَكَرنا أن الإقواء كان من العيوب اللُّغوية التي تَخُص القافية، والتي انْتَبه إليها العرب القدامى منذ العصر الجاهلي، ثم حدَّدها علماء اللغة والعروض والنقد الأدبي، وتَحَدَّثوا عنها بِتَفْصيلات كثيرة وشواهد شعرية عديدة، ولا مجال لإعادتها هنا، وقد ذَكَر التوحيدي هذا العَيْب بِشَكْلٍ تَطْبِيقي، مُسْتَعْرضاً رواية حُكِيت عن أستاذه أبي سعيد السَّيْرَافي، حيث يقول التوحيدي: (حَكَى أبو سَعِيد السَّيرافي أنه دَخَل إلى مَسْجد ابن دُرَيد ورَجُل يُنْشِد:

تَغَيَّرَتِ البِلَادُ وَمَنْ عَلَيْها ... فَوَجْهُ الأَرْضِ مُغْبَرٌّ قَبِيحُ
تَغَيَّر كُلُّ ذِي طَعْمٍ وَلَوْنٍ ... وَقَلَّ بَشَاشَةُ الوَجْهِ المَلِيحِ

فقال أبو بكر: هذا والله عَجَب، أَوَّلُ مَنْ قال الشِّعر أَقْوى، قال: قلتُ: لَه مَخْرَجٌ في النَّحْو إذا ترك الإقواء، قال: ما هو؟، قلت: وقَلَّ بَشاشةَ الوَجْهُ الصَّبيحُ، بحذف التنوين وبِنَصْبٍ، والتنوين يُراد، ويكون نَصْبُه على مذهب التمييز، قال: فَجَمَع أبو بكر نَفْسَه مِنِّي وزاد في تَكْرِمَتِي)، ثم عَلَّق التَّوحيدي، فقال: (حَدَّثني بهذا الحديث بعضُ أصحابنا، ولمْ أَسْمَعه منه)[2].

والرواية قد أَوْرَدها السَّيرافي نَفْسه في كتابه (شرح كتاب سيبويه)، مع

(1) الهوامل والشوامل ص 283 - 284.
(2) البصائر والذخائر 4/ 220، وينظر: نهاية الأرب 7/ 264 وخزانة الأدب 11/ 387، واماني ابن الشجري 2/ 164.

اختلاف بسيط عما وَرَد عند التوحيدي[1]، ففي كتاب السيرافي يؤكد أن بعضهم نَحَل هذه الآبيات لآدم عليه السلام، وذكر التوحيدي لهذه الرواية أو الحكاية عن الإقواء الواضح في الأبيات، يدل على وعي التوحيدي بقضية عيوب القافية، والتي يجب أن يقف عليها الناقد الأدبي وهو في سياق نقده اللغوي، وهي أخطاء وعيوب لابد أن يحاسب عليها الشاعر، وذلك على عكس الضرورة الشعرية التي تعد رخصة للشاعر لا يعاتب عليها، وهذا سيدفعنا إلى التطرق لمفهوم الضرورة الشعرية وكيف تعامل معها التوحيدي.

***** 3- مفهوم الضرورات الشعرية:**

ومفهوم الضَّرورة في الشِّعر أو الضَّرورات الشِّعرية قد لَقِي اهتماماً واضحاً لدى العرب القدامى، فجعلوا له مؤلفات خاصة بهذا الجانب تحت مسمى (الضَّرورة) أو (الضَّرَائِر)، إضافة إلى ما ذكروه عنها في كتب اللغة والأدب والنحو العامة، ومن أوائل الكتب المتخصصة في الضرورة الشعرية كتاب (ضَّرُورة الشِّعر) للمُبَرِّد ت 285هـ، وكتاب (ما يَجُوز للشَّاعر في الضَّرورة) للقزاز القيرواني ت 412هـ، وكتاب (ضرائر الشعر) لابن عصفور الإشبيلي ت 669هـ، وصولاً إلى كتاب (موارد البَصَائر لِفَرائِد الضَّرائر) للشيخ محمد سليم ت 1138هـ، وكتاب (الضَّرائر وما يَسُوغ للشَّاعر دون النَّاثر) للسيد محمود شُكري الآلُوسِي ت 1343هـ.

أما الضرورة الشعرية فيقول الآلُوسِي في تعريفها: (ذَهَب الجُمْهور إلى أن الضَّرورة ما وَقَع في الشِّعر مما لم يَقْع في النَّثر سواء أكان للشاعر عنه مَنْدُوحَة أم لا)[2]، وفي الحقيقة فإن مفهوم الضرورات الشعرية هو مَفْهوم لُغَوي ونَحْوي وصَرْفي ودِلالي، وقد تَعَرَّض له اللغويون والنقاد في كُتُبهم ونَبَّهوا على ما يجوز منها وما لا يجوز، من ذلك ما ذَكَره ابن جِنِّي في (سر صناعة الإعراب) في مواضع مختلفة، وخصص لها كذلك باباً في كتابه الخصائص بعنوان: (باب في هَلْ

(1) شرح كتاب سيبويه للسيرافي 1/ 214.

(2) الضرائر وما يسوغ للشاعر دون الناثر للسيد محمود الآلوسي ص 6.

يَجوز لنا في الشِّعر من الضَّرورة ما جَاز لِلعَرب أو لا؟)، وذكرها ابن فارس في الصَّاحِبي محدداً مفهومها بشكل.

وقد تعرض التوحيدي لمفهوم الضرورة في سياق درسه اللغوي والنقدي، مَرَّة من خلال المُوازنة بين الشِّعر والنَّثر، فمن ذلك قوله على لسان الفَريق المُناصِر للنَّثر على النَّظم، يقول التوحيدي: (ومِنْ شَرَف النَّثر أيضاً أنَّه مُبَرَّأ من التَّكلُّف، مُنَزَّه عن الضَّرورة)، ثم بَيَّن سبب حدوث الضَّرورة في الشِّعر دون النثر على لسان أحدهم يقول: (وقال عِيسى الوَزير: النَّثر من قِبَل العَقْل، والنَّظْم من قِبَل الحِسِّ، ولِدُخُول النَّظم في طَيِّ الحِسِّ دَخَلَتْ إليه الآفَة، وغَلَبَتْ عليه الضَّرورة، واحْتِيجَ إلى الإِغْضَاء عَمَّا لا يَجُوز مِثْله في الأَصْل الذي هو النَّثر)[1].

وتعرض التوحيدي لمفهوم الضرورة عدة مَرَّات بِشَكل تَطْبِيقِي، فقد أَنْشَد التوحيدي قول الشاعر:

إِنِّي لَأَصْفَحُ عَنْ قَوْمِي وَأَلْبِسُهُمْ عَلَى الضَّغَائِنِ حَتَّى تَبْرَأَ المِئَرُ

وهنا يسأله الوزير ابن سعدان (ما المِئَرُ؟)، فيجيب التوحيدي: (هي الضَّغَائِن التي ذَكَرها في حَشْو البَيْت، واحِدُها مِئْرَة، كأَنَّه أَراد وأَلبسُهم على الضَّغَائن حتَّى تَبْرأ الضَّغائن، فَرَجع من لفظ إلى لفظ ضَرُورة القافية لمَّا كان معناهما واحداً)[2]، فبيت الشاهد الذي جاء به التوحيدي أَلْجَأَتْهُ الضَّرورة إلى الكلمة الغريبة لِيُقِيم بها القافية، ولهذا فهو يقول إن كلمة (المِئَر) تَعْني الضغائن، لكن الشاعر لم يستطع أن يستخدم كلمة ضَغائن لأن القصيدة رَائِية، فكان حَقُّه أن يقول: (فَأَلْبِسُهم على الضَّغائن حتى تَبْرأ الضَّغائن)، فاخْتَار الشَّاعر كَلِمة المِئَر على غرابتها مراعاة للقافية، وهذه درجة من درجات الضرورة الشعرية التي تُلْجأ فيها الشاعر إلى اختيار كلمة ربما لا يرغبها الشاعر ذاته، وقد وضع التوحيدي البيت في وسط مجموعة من الأبيات الأخرى التي قالها الشاعر وذلك إشعاراً منه بأن الصُّورة التي طَرَحها

(1) الإمتاع والمؤانسة 2/ 134.

(2) المصدر السابق 1/ 49.

لمفهوم الضرورة لا تكتمل إلا من خلال مجموعة من الأبيات.

وقد ذكر التوحيدي أيضاً بعض مواضع الضَّرورة في تَعْقِيبه على بيت شعر، يقول:

وَمَــوَّتَــتْ فِــيــهِ الــخِــشَــاشُ طُــرَّا فَــكُــلُّ جُــحْــرٍ قَــدْ خَــوَى واقْــفَــرَّا[١]

فقام بِشَرْح معاني البيت، ثم عَقَّب بقوله: (وأمَّا قَوْلُه واقْفَرَّا، فإنَّما هو وَأَقْفَرَ مُخَفَّفَة، فَشَدَّد ضَرُورةً)[2].

لكن التوحيدي رغم إيمانه بجواز الضرورة واضطرار الشاعر لها، كان يَعِيب على البعض أن يَتَعَلَّل بالضرورة فيما ليس موضعها، ولهذا عَاب على ابن عباد خَلْطَه بين مفهوم الضرورة ومفهوم الصِّحة اللغوية، يقول التوحيدي: (وقال يوماً - أي ابن عباد - لِبَعْضِ العلماء في كلام سَمِعْتُه منه: أَصْفَيْتُهُ كذا وكذا، لا يجوز، أمَا قَرَأْتَ القرآن: (أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَنِينَ)، إنما يَجِبُ أن تقول: أَصْفَيْتُه بكذا وكذا، فقال العَالِم: هذا صَحِيحٌ فَصِيح، وغَيْرُه جائز حَسَن، أما قَرَأْتَ في الحماسة قول الشاعر في النَّسِيب:

لَـئِـنْ كُـنْـتَ أَوْطَـأْتَـنِـي عَـشْـوَةً لَقَدْ كُنْتُ أَصْفَيْتُكَ الْوِدَّ حِينَا

فقال بِعَجْرَفَته: الشِّعْر مَوْضِع ضَرُورة، وكَذَبَ، ليس هذا مِن ذلك)[3].

وخلاصة هذه الحكاية التي رواها التوحيدي عن ابن عباد، أن ابن عباد يعتقد بعدم صحة من يقول (أصفيته كذا)، وأن الصحيح (أصفيته بكذا) بدليل وروده في الآية، لكن العالم يَرُدُّ عليه بأن هذا جائز وذلك جائز، ثم ينشد له من الشعر ما يدل على تعدية الفعل بنفسه دون حرف الجر، فيتعلل ابن عباد بأن ذلك من ضرورة الشعر، أو أن الشعر موضع ضرورة فلا يقاس عليه، وهذا خلط واضح بين أن يكون الشاعر مستخدماً لنموذج لغوي صحيح فصيح فليس ذلك ضرورة حتى لو

(1) البصائر والذخائر 1/ 104.

(2) المصدر السابق 1/ 108.

(3) أخلاق الوزيرين ص 277.

كان هناك نموذج آخر أفصح منه، لأن الضرورة كما سبق وطرحناها تدخل في دائرة العدول عما هو صحيح إلى ما هو غير جائز لغوياً، وأن الشاعر إنما يفعله اضطراراً لمقتضيات وزن أو قافية.

وهنا علينا أن نطرح التساؤل من خلال ما طرحه التوحيدي حول الأوزان والعروض، هل تبقى الأوزان ثابتة على مر الأزمان لا تتغير؟، وهو التساؤل حول ثبات الأوزان وبقائها دون تغيير، فهل تتغير الأوزان والإيقاعات من زمان لزمان ومن مكان لآخر؟

***** 4- اختلاف الأوزان بحسب الزمان والمكان:**

وقد تحدث التوحيدي عن ذلك في إشارة لافتة وبالغة الأهمية ذَكَرها على لسان مِسْكَويه، وتحدث فيها عن أن أَذْوَاق النَّاس وطبائعهم تَخْتَلف باختلاف الزَّمان والمَكان، وهذا ما رَصَدَه من خلال الموازنة بين بعض الأوزان الشِّعرية التي قال بها شعراء الجاهلية وبين الشعراء المُوَلَّدين، ولم يكتف بذلك بل ذَكَر الشاهد من خلال قصيدة للمُرَقَّش، وكيف أنَّ وَزْنها كان مَقْبولاً للطِّباع وَقْتها، في حين أَنَّها نَافرة في طِباعِ المُوَلَّدِين، يقول: (إنَّ المَطْبُوع من المُوَلَّدين يَلْزَم الوَزْن الواحد، ولا يَخْرُج عنه مادام طَبْعُه يُطِيع ذلك، ولكنْ سَمِعْنا للشعراء الجاهليين المُتَقَدِّمين أوزاناً لا تَقْبَلها طِباعُنا، ولا تَحْسُن في ذَوْقنا، وهي عِنْدَهم مَقْبولة مَوْزونة، يَسْتَمِرُّون عليها كما يَسْتَمرون في غيرها كقول المُرَقَّش:

لِابْنَةِ عَجْلَانَ بِالطَّفِّ رُسُومْ لَمْ يَتَعَفَّيْنَ وَالعَهْدُ قَدِيمْ

وهي قَصِيدةٌ مُخْتارة في المُفَضَّلِيَّات، ولها أَخَوات لا أُحِبُّ تطويل الجواب بإِيرادها، كانت مَقْبُولة الوَزْن في طِباع أولئك القوم، وهي نَافِرةٌ عن طباعنا نَظُنُّها مَكْسُورة، وكذلك قد يَسْتَعْمِلون من الزِّحاف في الأوزان التي تَسْتَطِيبها، ما يَكُون عِند المَطْبُوعين مِنَّا مَكْسوراً وهي صحيحة).

فربما يكون رَوْح العَصْر ومِزاجُه هو سبب نُفور المُوَلَّدين من أوزانٍ كان يستخدمها القدامى، وشيوعِ أنغامٍ وإيقاعات موسيقية بِعَيْنها في عصر أكثر من عصر

آخر، يقول التوحيدي: (والسَّبب في جميع ذلك، أن القوم كانوا يُجْبَرون بِنَغَماتٍ يستعملونها مَواضِعَ من الشِّعر يَسْتَوي بها الوَزْن، ولأنَّا نحن لا نَعْرِف تلك النَّغَمات إذا أَنْشَدْنا الشِّعر على السلامة لم يَحْسُن في طِبَاعنا، والدَّليل على ذلك أنَّا عَرَفنا في بعض الشِّعر تلك النَّغمة حَسُنَ عندنا، وطَابَ في ذوقنا)، وقد ضَرَب مِسْكَوية مثلاً آخر، فقال: (كقول الشَّاعر:

إنَّ بِـالـشِّـعْـبِ الَّـذِي دُونَ سَـلْـعٍ لَـقَـتِـيـلاً دَمُـهُ مَـا يُـطَـلُّ

فَإِنَّ هذا الوزن إذا أُنْشِد مُفَكَّكَ الأجزاء بالنَّغَمة التي تَخُصُّه، طابَ في الذَّوق، وإذا أُنْشِد كما يُنْشَد سائر الشعر، لَمْ يَطِب في كل ذَوق)، ولهذا يُقْبَل الزِّحاف في وقت دون وقت، يقول: (وهذه سَبِيل الزِّحاف الذي يَقَع في الشِّعر مما يَطِيب في ذَوْق العَرَب، ويَنْكَسِر في ذوقنا)[1].

وتلك الإشارات التي تربط الأوزان بِرَوْح العصر وإيقاعه، قلما تُوجد في كُتُب العروض أو النقد القديم، ولو جَرى تَطبيق هذه الإشارة على كل عصور الشعر العربي الجاهلي، وصدر الإسلام، وما تبعه من أموي وعباسي وصولاً إلى العصر الحديث، لِمَعْرفة أي الأوزان الشائعة والمنتشرة والمَقْبولة في ذَوْقِ كل عصر، وربط ذلك بالظروف البيئية والثقافية والحضارية لهذا العصر، فلو تم ذلك لأفاد الدرس النقدي والأدبي، وهذا ما صَنَعه بعضُ نُقاد الأدب الحديث الذين رَبَطوا بين ظهور الشِّعر الحُر أو شِعْر التَّفْعيلة بِمِزاج العصر وثقافته، يقول الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف مُبَرِّراً ظهور هذا النوع من الشعر: (وقد كانت دَوافِع ثَقافية فِكرية مُخْتلفة وراء نشأة هذا الشِّعر، منها ما يرجع إلى نَزَعات التَّجديد في الشَّكل العَرُوضي للقصيدة العربية نَفْسها، كالذي تَمَثَّل في اختيار بعض الأوزان القصيرة واستحداث بعضها الآخر، واستدراكه على الخليل ابن أحمد، وظُهُور المُوَشَّحات ولها نِظامُها العَرُوضي الذي يَخْتَلف عن نظام القصيدة القديمة، ومنها

(1) الهوامل والشوامل ص 282 – 283، والبيت للمرقش الأصغر، ينظر: المفضليات للمفضل الضبي تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون ص 247.

ما يَرْجِع إلى تَأَثُّر الشاعر العربي بالتجديد الذي حَدَث في موسيقى القصيدة الغربية)[1].

فمن المؤكد أن تَغَيُّر الذَّوق في اسْتِحْسان وَزْن أو النُّفور منه، يَرْتَبط بِجُمْلة عوامل وأسباب حضارية وثقافية وفكرية، فقضية التَّغْيِيرات التي تَطْرأ على الأوزان رَهِينة بِطَبِيعة ومقومات الزَّمان والمَكَان، ولهذا لم تَكُن المُوَشَّحات بعيدة عن هذا السياق، فالموشحات تَخْتَار لها أوزاناً مخصوصة، وبِناءً شَكْلياً يَخْتلف عن بناء القصيدة، وهذا ما ذَكَره ابنُ سناء المُلْك ت 608هـ في تعريفه للموشَّح[2]، ومن هذه المُوشَّحات ما جاء على أوزان أشعار العرب، ومنها ما لا وَزْن له فيها، ولا إِلْمَام بها.

فالموشحات إذن قد خَرَج جُزْء كبيرٌ منها على ما عُرِف من أوزان العرب، وقد تطرق ابن سَنَاء المُلْك إلى قضية الذَّوق ودوره في معرفة الأوزان الفاسد منها والصحيح، وأشار إلى أن بعض هذه الأوزان لا يتم التعرف بِدِقَّة على صحته وفساده إلا من خلال التَّلحين[3]، وهذا الذي ذَكَره ابن سَناء يَتَّفق معا ما ذكره التوحيدي على لسان مِسْكَويه، في قوله: (والعَرُوضي إنَّما يَتْبع هذه الحركات والسكنات، التي في كل بيت، فَيُحَصِّلها بالعدد وبالأجزاء المُتَقابلة المُتوازنة، فإِنْ نَقَص جزء من الأجزاء ساكن أو متحرك، فإنَّما يُجْبِره المُنْشِد بالنَّغمة حتى يَتَلاَفاه)، أو قوله رابطاً بين معرفة الزِّحاف بالذَّوق من ناحية، وبِالنَّغَم المُوسِيقِيِّ من ناحية أخرى: (وهذه سَبيل الزِّحاف الذي يَقَع في الشِّعر مما يَطِيب في ذَوْق العَرب، ويَنْكَسر في ذَوْقِنا، ولولا أنَّ المُوسِيقا مَرْكُوزة في الطِّباع، وَوَزْن النَّغم، ومُقَابلة بَعْضِه بَعْضاً مَجْبُولة عليها النَّفْس، لَمَا تَسَاعَدَت النُّفُوس كلها على قَبُول حَركاتٍ

(1) البناء العروضي للقصيدة العربية ص 146 - 147.

(2) دار الطراز في عمل الموشحات لابن سناء الملك ص 25، ص 35.

(3) المرجع السابق ص 37.

أُخَر بِعَيْنها، وتلك الحَرَكات المَقْبولة هي النِّسَب التي يَطْلُبُها المُوسِيقِيُّ ويَبْنِي عليها رَأْيه وأَصْله)[(1)].

ومن خلال ذلك يتضح لنا إدراك التوحيدي لطبيعة الأوزان الشعرية ومدى ملائمَتِها للذَّوق وِفْق مُتَغَيِّرات الزمان والمكان، ودَوْر التَّلحِين والتَّنْغيم والمُوسِيقى في التَّعَرف على صِحَّة الأوزان وفَسَادها، مما يَرْبط الشِّعر وأَوْزانه بالمُوسِيقَى رَبْطاً مباشراً، وهذا ما سوف نَقِف عليه في الفصل الثاني عند الحديث عن الفنون غير اللغوية وجمالياتها والتي تطرق إليها التوحيدي في كتبه.

وبعد استعراض كل المُسْتَويات اللُّغَوية التي اتَّبَعها التَّوحيدي في سِياق نَقْده اللُّغوي، من مستوى صَوْتي للكلمة المُفْردة، ومستوى مُعْجَمي بِكل مَظاهر هذا المستوى وأَنْواعه، وكذلك المُسْتوى الدلالي وقضاياها المتعددة، والمُسْتوى الصَّرفي البِنائي، ثم المُسَتوى النَّحْوي التَّركيبي، وانتهاء بالمُسْتوى العَرُوضي، بَقِي علينا أن نَرْصُد تلك النظرة الشَّاملة والمُتَكاملة عند التوحيدي، والتي تسعى إلى تآزُر وتَعَاون كل هذه المُسْتويات داخل النَّص الأدبي، وانتظامها في داخل نَسَق مُتَكامل يَشُدُّ بَعْضُه بعضاً وهو النظم.

***** أخيراً: نظرية النظم وتأليف الكلام من خلال المستويات اللغوية السابقة:**

وبعد أن استعرضنا المستويات اللغوية السابقة من أصوات ودلالات وصيغ وتركيب وعروض، نؤكد على أنَّ كل مُسْتوى من هذه المستويات لا يعمل - بل لا يُمْكِنه أن يَعْمل - وَحْدَه مهما كانت أَهَمِّيته، وقد مر بنا أن المستوى الواحد يتداخل مع بقية المستويات بشكل واضح، بحيث نجد العمل الصوتي يؤثر في الناحية المُعْجَمية للمفردة، والناحية المُعْجَمية تَهْدِف في النهاية إلى الوصول للدِّلالة، والعمل الدلالي قائم في جزء كبير من مظاهره على الصِّيغ الصَّرفية

(1) الهوامل والشوامل ص 283.

والبِنائية، والمستوى التركيبي يرتبط بالصِّيغة الصَّرفية من ناحية وبالدلالة من ناحية أخرى، وصولاً إلى المستوى العروضي الذي تتجلى في كثير من قضاياه مسائل اللغة والنحو والصرف والدلالة.

ولهذا كان لابد من تَآزُر وتَعاون كل هذه المستويات في إِعْطَاء القِيمة الحَقِيقية الفَنِّية الكاملة للنَّص الأدبي، وهذا ما أَكَّده (رولان بارت) أَحَد أَبْرَز المُؤَسِّسين للبِنْيَوية الحديثة، حيث يقول: (إِنَّنا نَعْرف أَنَّ الجُمْلة يُمْكن أَنْ تُوصَف على مُسْتَويات عَدِيدة: صَوْتِية: من حيث العِنَاية بِالأَصْواتِ الإِنْسَانية شَرْحاً وتَحْلِيلاً..، وإلى أَثَر تلك الأصوات في اللُّغة من الناحية العَمَلِية، أو من حيث البَحْث في الأَصْوات ذَات الوَظِيفة الدِّلالية...، تَقَعُ هذه المستويات ضِمْن عَلاقة تَرَاتُبِية، لأنه إذا كان لكل مُسْتوى وَحَدَاته، وعَلاقاته الخاصة به، مما يُجْبِر كل مستوى من هذه المستويات على وَصْفٍ مُسْتَقل، فإِنَّ أياً منها لا يَسْتَطيعُ لِوَحده أَنْ يُنْتِج مَعْنى، كل وِحْدة تَنْتَمي إلى مُسْتَوى مُعَين، لا تَمْتَلك مَعْنى إلا إِذَا اسْتطاعَت الانْدِماج بِمُسْتوى أعلى)[1].

وغَنِيٌّ عن القول إِنَّ العربَ القدامى قد تَحَدَّثوا عن كلِّ هذه المستويات اللغوية، بكل وحداتها ومظاهرها الخاصة، وأفاضوا فيها شَرْحاً وتحليلاً، وظهر ذلك في المؤلفات اللغوية والأدبية العامة، أو في مؤلفات خاصة بكل مستوى بل بكل وحدة صغيرة من وحدات هذا المستوى اللغوي أو ذاك، كما مر بنا في استعراض هذه المؤلفات عند الحديث عن كل مستوى لغوي، لكن ما كان يَنْقُصهم، أو يَنْقُص بعضهم هو إِيجَاد الرَّوابط والعَلائق بَيْن هذه المستويات، والتَّعَمق في دراسة تَأْثير كل مُسْتوى على الآخر، وهذا ما أشار إليه الدكتور كمال بشر في كتابه (التَّفْكير اللُّغوي بين القديم والجديد)، حيث أَنَّ القُدامى (لم يُراعُوا الرِّعاية الكَافية العَلاقة بَيْن المُسْتَويات، مِنْ أصواتٍ وصَرْفٍ وتَراكيب.. إلخ، إذْ جَاءت جُلُّ أَعْمَالهم مُشْتَمِلة على هذه المُسْتَويات جميعاً، ولَكِنَّها جاءت مُنْعَزلاً

(1) من البنيوية إلى الشعرية لرولان بارت وجيرار جينيت، ترجمة الدكتور غسان السيد ص 19.

بَعْضُها عن بعض، في حين أنَّ هذه المُسْتَويات تُكَوِّن كُلاًّ مُتكاملاً، يَتعَلق كل مستوى بِصَاحِبه ويَخْدِمه، فالصَّرف مثلاً لا يَسْتَغني عن الأصوات، وكلاهما يَخْدِم النَّحو، ويَعْمَل على تَفْسِير قضاياه ومُشْكلاته)[1].

لكنَّ افْتِقار بعض المُؤَلفات اللُّغوية والأدبية والبلاغية للحديث عن العَلائق والرَّوابط بين المُسْتويات اللغوية المُخْتَلفة التي يَتكون منها النص الأدبي، لم يَكُن اتِّجاهاً عاماً، حيث عَوَّضَ بعضُ اللغويين والبلاغيين ونقاد الأدب ذلك النَّقص في حديثهم المُوَسَّع حول نظرية النظم، وغَنِيٌّ عن البيان أن نظرية النَّظم وارتباطها بإعجاز القرآن الكريم، وما تَوَلَّدت عنه من قضايا وآراء تَخُصُّ النص الأدبي، كانت مَشْغَلة السَّاحة الأَدبية والنَّقدية منذ وقت مُبكر إلى أنْ اسْتَوت على عُودِها وتَبَلْوَرت في القرن الرابع الهجري وأواخر القرن الخامس، وذلك لأنَّ (الجِدال الذي قام حَوْل الإعجاز في القَرْن الرابع الهجري، قد أَعاد الحياة من جَدِيد إلى التَّفْكير البَلاغِي بِمُقَابلته بين بَلاغَة العِبارة وبلاغة النَّظم، وكان سبباً في ظهور طريقتين في البَحْث البلاغي، طريقة تَتَمَثَّل في تَفْكِيك النَّص لِعَزْل الأساليب التي تُعْتَبر وحدها حاملة للبلاغة، وطريقة تَعْتَمِد وِحْدَة النَّص والالْتِحام المَوْجود بين أجزائه، ولا يَتصَوَّر أصحابُها بلاغةً خَارِجة عن ذلك)[2].

ولا شك أن بُذُور نظرية النظم قد ظَهَرت قَبْل القَرْن الرابع بِكَثير، بِفَضْل آراء بعض اللغويين والنحاة وعلماء إعجاز القرآن الكريم وعلماء أصول الكلام، والمُتَتَبِّع للإشارات الأولى التي وَرَدَت لدى القدامى عن نظرية النظم سَيجِدُها جاءت مُتَتَابعة ومُتَفَرِّقة، بداية بما أشار إليه ابن المُقَفَّع ت 142هـ في كتابه (الأدب الصغير)، حيث يقول: (فَلْيَعْلم الوَاصِفون المُخْبِرون أنَّ أَحَدَهم وإِنْ أَحْسَن وأَبْلَغ ليس زائداً على أنْ يَكُون كَصَاحِب فُصُوص وَجَد ياقوتاً وزَبَرْجداً ومُرْجاناً، فَنَظَمَه قَلائِد وسُمُوطاً

(1) التفكير اللغوي بين القديم والجديد للدكتور كمال بشر ص 14، وينظر: ص 285 وما بعدها.
(2) نظرية النظم تاريخ وتطور للدكتور حاتم الضامن ص 4.

وأَكَالِيل، وَوَضَع كلَّ فَصٍّ مَوْضِعه، وجَمَعَ إلى كلِّ لَوْن شَبَهه، مِمَّا يَزِيده بذلك حُسْناً)[1].

وما ذكره ابن المقفع هنا في هذا المثال التقريبي لمفهوم النظم سنجده عند التوحيدي ومِسْكويه في تَشْبيه نَظْم الكلام بِنَظْم العُقُود والسُّموط كما سيأتي، ثم الإشارات التي حَمَلَها كتاب سيبويه ت 180هـ، ومنها ما تكلم عنه في (باب الاستقامة من الكلام والإحالة)، إضافة إلى ما حَمَلَته صحيفة بِشْر بن المُعْتَمر ت 210هـ من عِبارات واضحة حَوْل مفهوم النَّظم، ثم ما عُرِف عن الجاحظ ت 255هـ من إشارات أَكْثر من أن تحصى للحديث عن النظم في كُتُبه، حتى أنه أَلَّف كتاباً بعنوان (نَظْم القرآن) وهو كتاب مفقود لم يصل إلينا، وقد أشار إليه في كتابه الحيوان، وما سَجَّله ابن قُتَيْبة ت 276هـ من إشارات إلى قضية النَّظم في بعض كُتُبه، ومنها باب (تَأْويل الحُروف التي ادُّعِيَ على القرآن بها الاسْتِحَالة وفساد النَّظم).

ومن الكتب التي أُلِّفَت أيضاً في دراسة النظم في القرآن الكريم، ما كَتَبَه أبو زَيْد البَلْخِي ت 322هـ في كتاب (نَظْم القرآن)، وهو الكتاب الذي تَحَدَّث عنه التوحيدي وأشاد به، حيث يقول: (أَمَّا أنا فَلَمْ أَرَ في القرآن كتاباً أَبْعَد مَرْمىً، ولا أَشْرف مَعاني مِن كتابٍ لِأبي زَيْد البَلْخِي، وكان فاضلاً يَذْهَب في رَأْي الفلاسفة، ولكنَّه تكلَّم في القرآن بكلامٍ دَقِيقٍ لطيف، وأَخْرَج سَرائر ودَقَائق وسَمَّاه نَظْم القرآن، ولَمْ يَأْتِ على جميع المعاني المَطْلوبة منه)[2]، وتَعَرَّض ابن طَباطَبا العَلَوي ت 322هـ لمفهوم النظم في كتابه (عِيار الشِّعر) كما سنرى فيما كتبه أو فيما نَقَلَه عنه التوحيدي.

وفي الحقيقة فإن علماء إعجاز القرآن قد أَوْلَوا قضية النَّظم جُلَّ عنايتهم، وجعلوها مَبْحثاً أساسياً في كل كتبهم عن إعجاز القرآن، بداية من عَلِي بن عيسى

(1) الأدب الصغير ضمن كتاب: آثار ابن المقفع ص 283.

(2) البصائر والذخائر 8/ 66.

الرُّمَّاني ت 386هـ وهو أستاذ التَّوحيدي وعليه أخذ الكثير من العلوم، وقد طرح الرُّمَّاني آراء ثَرِيَّة وقَيِّمة حول النظم في كتابه (النُّكت في إعجاز القرآن)، وكذلك فَعَل الخَطَّابِي ت 388هـ في كتابه (بَيَان إعجاز القرآن)، ومروراً بأبي بَكْر البَاقِلاَّني ت 403هـ في كتابه (إِعْجاز القرآن)، والقَاضِي عبد الجَبَّار ت 415هـ في كتابه (المُغْنِي)، ووصولاً إلى عبد القاهر الجُرْجَاني ت 471هـ الذي تَجَمَّعت لديه كل هذه الآراء والإشارات الواضحة لفكرة النظم، فقام بِجُهود دَؤوبة في بَلْوَرَتها وَوَضْعها في شَكْل نَظَرية مُتَكَاملة لها مَقُولاتِها التَّنْظيرية وجَوانبها التَّطبيقية وتَجَلَّت من خلال كتابه (دلائل الإعجاز).

وقد كان التوحيدي - وَبِحَقٍّ - من هؤلاء الذين نَظَرُوا إلى اللُّغة بمستوياتها المختلفة كَكُلٍّ متكامل خاصة من خلال تَجَلِّياتها في النَّص الأدبي، ولهذا أشار في أكثرِ من مَوْضِع إلى فكرة النَّظم وتأليف الكلام كما سنرى، فالتوحيدي في هذا الجانب تكاملي في منهجه أو اتجاهه اللغوي في النقد الأدبي، بل هو يذهب في نظرته التكاملية لمستويات اللغة، إلى رَبْط اللُّغَة والبَلاغة والنَّحو بِبَقِية العُلوم والمَعارف والمَنْطق وعلوم الكلام والفقه والحساب، فيما يمكن أن نسميه (وِحْدة مَعْرفية) أو (تكامل معرفي)، فهو بعد أن ذكر كل هذه العلوم وقام بتعريفها والوقوف على حدودها وبيان أهميتها، يؤكد أن البلاغة تتشابه مع هذه العلوم، لأنها الغاية التي يسعى إليها صاحب اللِّسان وصاحب القَلَم في إيصال غايته ومعانيه، يقول: (وأمَّا النَّاظر في البَلاغة فإِنَّه مُشَام لِكُل صِنْف سَلَفَ وَصْفُه وتَقَدَّم نَعْتُه، لأنه يُبَاشِر بِلِسَانه وقَلَمه أحوالاً مُشْتَبِهة يَرُومُ فيها أقصى مَعانِيها)[1].

وقد تَجَلَّت فِكرة النَّظم عند التوحيدي في أَرْبعة مظاهر يُكْمِل بعضها بعضاً، وتَرْسِم صورة عامة لمفهوم النَّظم لديه:

أمَّا المَظْهر الأول: فقد تَبَدَّى في طريقة تأليفه لِكُتُبه والتي حاول من خلالها أن تنتظم أبواب وموضوعات الكتاب لتصل إلى معاني واحدة وأغراض محددة.

(1) رسالة في العلوم ص 206.

والمَظْهر الثَّاني: يَتَبَدَّى في حديثه عن إعجاز القرآن الكريم بوجه خاص.

والمَظْهر الثَّالث: يحاول فيه إسقاط مفهوم النَّظم على النص الأدبي عامة والشعري على وجه الخصوص، ودور النحو ومعانيه في وجود النَّظم داخل النص.

والمَظْهر الرَّابع: يَتَبَدَّى من خلال نَظْرة تكاملية إلى كل مُكَوِّنات ومُقَوِّمات ومُسْتَويات اللغة ودورها في وجود النظم، وليس دَوْر النحو فَحَسب، وسوف نستعرض فيما يلي هذه المظاهر.

أما المظهر الأول: فهو محاولة وضع منهجية في التأليف تَنْتَظم فيه الأبواب والموضوعات قَدْر المستطاع، فَفِكرة النَّظم واضحة في ذِهْن التوحيدي يحاول أن يَضَعَها مَوْضع التطبيق بداية من طريقة تَأْلِيفه وتَبْويبه لِكُتُبه، يقول: (وإنَّما نَثَرْتُ هذه الفواتح على ما اتَّفَق، وقد كان الرَأْيُ نَظْم كل شيء إلى شَكْلِه، وَرَدَّه إلى بَابِه)، ويقول: (تَرَكْنا تَصْريف حُرُوف مَرَّت مُجَاوِرة لأخواتها عن غَيْر قَصْد، ولكن لِسُوءِ التَّأَتِّي في نَظْم الباب إلى الباب، ورَدِّ الشَّبيهِ إلى الشَّبيه، وهذا كله مِنْ جِناية الدهر)[1]، صَحِيح أنَّه يَعْتَذِر أحياناً عن عدم تطبيق ذلك في بعض صَفَحات كُتُبه، لكنَّ المُؤَكَّد أن أَمْر النَّظم وتأليف الكلام بعضه مع بعض هو من الأمور التي تُلِحُّ على ذِهْن التوحيدي، وتُحَدِّد مَفْهوم النَّظم لديه في التَّأليف بأنه ضَمُّ الأبواب والموضوعات التي تنتظم في معاني واحدة.

أما المظهر الثاني: فلم يَقْتَصر مفهوم النَّظم عند التوحيدي على هذا المعنى التَّنْظيمي لتأليف الكتب، بل تناول مفهوم النظم مُرْتَبطاً بالقرآن الكريم، فقد كان نَظْم القرآن من المَسائل الَّتي يُحاول التَّوحيدي أن يبحثها في مواضع مختلفة، كما مر بنا في سياق هذا الفصل، إضافة إلى أنَّ هذه القضية كانت تَشْغَل حَيِّزاً كبيراً في مجالس علماء القرن الرابع الهجري، فَمِنْ ذلك قول التوحيدي عن حوار دار في مَجْلس الصاحب بن عباد: (وَسُئِل يوماً عن قول اللهِ ﷻ: (فَإِنْ يَشَإِ اللهُ يَختِمْ عَلَى قَلْبِك وَيَمْحُ اللهُ الْبَاطِل)، كيف نَظْمُه وتمامُه في المعنى واللَّفظ؟)، ويذكر

(1) البصائر والذخائر 1/ 55، 5/ 138.

التوحيدي كذلك ما دار من جِدَال أحدهم وهو يَهُودِي مع الصاحب بن عبَّاد حول مسألة نَظْم القرآن، فيقول على لسان اليهودي: (كَيْف يَكُون القُرآن عِنْدي آيَةً ودِلالَةً عَلَى النُّبوَّة، ومُعْجِزة من جِهَة نَظْمِه وتَأْلِيفه؟، وإن كان النَّظْم والتَّأليف بَدِيعَيْن غَرِيبين)[1].

ثم يَتَنَاول التوحيدي مَظْهراً آخر من مظاهر النَّظم وضرورة وُجُوده في النَّص الشعري، **وهذا هو المظهر الثالث** لمفهوم النظم لديه، ومن هذا ما نَقَلَه في كتابه (البصائر والذخائر) من كلامٍ مُطَوَّل لابن طباطبا في (عيار الشعر)، وفي هذا الكلام ما يَخُصُّ قضية النظم وأهميته وأثره في الشِّعر[2]، ومن المؤكد أن التوحيدي يتفق مع ابن طباطبا فيما طَرَحه هنا حول النظم في الشعر، لأنه دائم الإشادة به والنَّقل عنه، ولو كان يختلف معه لأظهر ذلك ولعارضه لكن ذلك لم يحدث.

ومن الأشياء التي تميز بها التوحيدي هو ربطه مفهوم النَّظْم بالمعاني التي تُتَحصل من خلال النَّحو، وما يكون فيه من تَقْدِيم وتأخير، ومراعاة الصواب والخطأ وغير ذلك، حيث يقول على لسان أستاذه أبي سَعيد السَّيْرافِي: (فقال أبو سَعيد: مَعَانِي النَّحو مُنْقَسِمة بَيْن حَرَكات اللَّفظ وسَكَنَاته، وبَيْنَ وَضْع الحُرُوف في مَواضعها المُقْتَضِية لها، وبَيْنَ تأليف الكلام بالتَّقْديم والتَّأخير، وتَوَخِّي الصَّواب في ذلك وتَجَنُّب الخطأ من ذلك، وإنْ زَاغَ شيء عن هذا النَّعت، فإنَّه لا يَخْلو من أنْ يكونَ سَائغاً بالاستعمال النَّادر والتَّأويل البَعيد، أو مَرْدُوداً لِخُروجه عن عادة القَوْم الجَارية على فِطْرتهم)[3].

ومن المعروف أن عبد القاهر الجرجاني قد جاء بعد ذلك وَوَسَّع هذه النظرة التي تربط معاني النحو بمفهوم النَّظم، واشتغل عليه بشكل تفصيلي من خلال كتابه

---

(1) أخلاق الوزيرين ص 268، وص 300.

(2) البصائر والذخائر 7/ 91، والنص موجود في عيار الشعر مع تغبرات طفيفة، ينظر عيار الشعر ص 213.

(3) الإمتاع والمؤانسة 1/ 121.

(دلائل الإعجاز)، حيث يقول في عبارته الشهيرة: (فَلَسْتَ بِواجدٍ شيئاً يَرجِعُ صَوابُهُ إن كان صواباً، وخَطؤهُ إن كان خطأ، إلى النَّظْم، ويَدخلُ تحت هذا الاسم، إلاَّ وهو معنىً من معاني النحو، قد أُصِيبَ به مَوضِعُه، وَوُضِعَ في حَقِّه، أو عُومِلَ بخلافِ هذه المعاملة فأُزيلَ عن موضعه، أوْ وُصِفَ بِمَزيةٍ وفَضْلٍ فيه، إلا وأنتَ تجدُ مَرجِعَ تلك الصحةِ، وذلكَ الفسادِ، وتلك المَزيةِ، وذلك الفَضْلِ، إلى معاني النَّحو وأَحكامه، ووَجْدتَه يَدْخل في أصلٍ من أُصوله، ويتَّصلُ ببابٍ من أبوابه)[1]، وقد أُشْبع مفهوم النَّظم وارتباطه بمعاني النحو عند الجرجاني بَحْثاً ودِراسةً في القديم والحديث، لكن ما نريد التأكيد عليه هو أنَّ التوحيدي لم يَكُن بِمَعْزِل عن هذه المفاهيم التي تَرْبُط النَّحو بل كل المستويات اللغوية بمفهوم النظم.

أما المظهر الرابع: فيَتَبَدَّى من خلال النظرة التكاملية لمستويات اللغة، ودورها مجتمعة ومتآزرة في إعطاء النص ككل قيمته الفنية، فمن ذلك ما ذَكَره وهو يُحَلِّل وبِعُمْق أسباب هذا الطَّرب وتلك الخِفَّة التي تَنْتَاب البعض لِسَمَاع بعض الكلمات، أو ذلك الإحساس بِالثِّقَل من كلماتٍ أُخْرى، فَطَرَح القضية على أَرْبَعة مراحل، وهي ما يمكن أن نسميها مراحل تأليف وصناعة الكلام:

أما المرحلة الأولى: فهي مَرْحَلة الحُروف، وهي تَخُصُّ الحروف المفردة، والتي عَدَدها ثَمانية وعشرون حرفاً، وذلك قبل أنْ تَترَكَّب مع بعضها لِتُعْطينا الكلمات المفردة، يقول التوحيدي على لسان مِسْكَويه: (الاسْمُ مُرَكَّب من الحروف، والحروف عَدَدُها ثمانية وعشرون، وتَرْكِيبه يَكُون ثُنَائِياً وثُلاثياً ورُباعياً وخُماسياً).

ثم تأتي المرحلة الثانية: وهي الأَسْماءُ المُرَكبة من هذه الحروف والأصوات السابقة، يقول: (ثم بَعْد ذلك في الأسماء المُرَكَّبة منها).

أما المرحلة الثالثة: أو المستوى الثالث فهو المُسْتَوى التَّجْميعي التَّركيبي،

(1) دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني تحقيق محمود محمد شاكر ص 82 - 83.

ويَقْصُد به جَمْع وتَرْكيب الكلمات بعضها مع بعض، وهذا ما يَنْهَض به عِلْم النَّحو وقواعده وأصوله.

ثم يأتي المستوى الرابع: وهو وضع الكلمة بجوار الكلمة وهو يقصد هنا تَكْوِين العبارة أو النص الشعري أو النثري، يقول: (ثُمَّ لِوَضْع اللَّفظة إلى جانب اللفظة، حتى تَصِير منها خُطْبة أو بَيْت شِعر، أو غير ذلك من أَقْسام الكلام).

ويعود التوحيدي فيما يذكره على لسان مِسْكَويه بعد ذلك، لِيُلَخِّص هذه المستويات ويقاربها في صُورة فَنِّية يُشَبِّه بها المفردات بالخَرَز، الذي تُصْنَع منه العُقُود والسُّمُوط التي تَتَزَيَّن بها النساء، ثم يُبَيِّن أن هذه العقود والسُّموط لها ثلاثة منازل في النفس:

المنزلة الأولى: هي في اختيار أنواع الخَرَز الذي سَيُوضَع في السُّموط والعُقود، وهذه منزلة اختيار المفردة الواحدة.

ثم المنزلة الثانية: وهي وضع الخرز بجوار بعضه البعض ليظهر جماله وبهاؤه.

والمنزلة الثالثة: هي في وضع العقد بعد اكتماله في مكانه المناسب من موضع الزينة في المرأة، يقول: (وقد عُلِمَ أَنَّ للعِقْد المَنْظوم من النَّفس ثَلاثة مَواضع:

أَحَدها: مُفْردات تلك الخَرَز واختيار أَجْناسها وجَواهِرها.

والثاني: مَوْقِع النَّظم الذي يَجْعَل لِلحَبَّة إلى جانب الحَبَّة قَبُولاً آخر، ومَوْضعاً من النَّفس ثانياً.

والثالث: وَضْع كل واحدٍ من هذه العقود في خَاصِّ مَوْضِعه من النَّحْر والرَّأس والزِّند والصَّدر)[1].

والملفت هنا عند تأمل هذه الصورة التَشْبِيهية الرائعة، ومقاربة صناعة الكلام

(1) الهوامل والشوامل ص 21.

بِصِناعة الجَواهر والعُقود والسُّموط وتَشْبِيه الحروف بالخَرَز، أنَّ التوحيدي قد تَعَرَّض إلى نظرية النظم والتركيب، وأنها هي التي تُمَايز شخصاً عن آخر وصناعة عن أخرى، فهناك مستوى من الصناعة لا دَخْلَ للبشر فيه ولا تَمَايز بَيْنهم، وهو التَّكوين الطبيعي للخَرَز الذي يُصْنَع منه العِقْد، والحُروف التي يُصْنع منها الكلام، لكن النَّظم والتَّركيب لِحَبَّات الخَرَز وتركيب ونَظْم الكلام بعضه إلى بعض، هو الذي يُظْهِر التَّمايز والاخْتلاف بَيْن البَشر، يقول: (وإذا كان هذا المِثال صَحِيحاً، وكانت الحروف الأَصْلية كالخَرَز، وهي مُخْتَلفة اختلافاً طبيعياً لا صُنْعَ فيها للبَشَر، ولا يَظْهر فيها أَثَرٌ للصناعة، ولا رِيبَة للحِذْق والمَهَارة، كان القِسْمان البَاقِيان من النَّظم والتَّركيب هما موضع الصِّناعة، وفيهما يَظْهَر أَثَر الإنسان بالحِذْق وجَوْده البَصر والثَّقافة)[1].

لكن ما لا يبدو واضحاً من كلام مِسْكَويه الذي ذَكَرَه التَّوْحِيدي هو ما يَخُصُّ جانب التَّركيب، فَثَمَّة غموض في المصطلحات، وخَلْط في مفهوم التَّركيب بين الأَصْوات - أي الحروف - لِتَكْوِين كلمة، وما بَيْنَ التَّركيب في الكلمات والتَّأليف بينها، فَتَرْكِيب الأصوات والحروف ليس من باب الصِّناعة أو البلاغة لأن هذا التركيب حاصل وموجود في الاستعمال اللغوي، وليس للكاتب أو الشاعر أو المتكلم عامة دَوْرٌ في تأليفه وتركيبه من حَرْفَين أو ثلاثة أو أكثر، أما التَّركيب والتَّأليف الذي هو من باب الصناعة، فهو تركيب الكلام بَعْضه ببعض، وهو ما يتم على المستوى التركيبي النحوي والذي يُطْلق عليه النظم.

فليس للكاتب أو الأديب دور في تأليف وتركيب الحروف، وهذا عَكْس ما قاله مِسْكَويه فيما ذكره التوحيدي، حيث يقول: (سِوَى أنَّ للتَّركيب والتَّأليف تَعَلُّقاً بالصناعة، كما ضَرَبْنا به المَثَل في نَظْم الخَرَز ونَظْم الأصوات في المُوسِيقى، لأنَّ المُوسيقار لَيْس يَعْمل أكثر من تأليف هذه الأصوات بَعْضَها إلى بعض على النِّسَب المُوَافِقة للنَّفس، فَمُؤَلِّف الحُروف يَجِبُ أن يُؤَلِّفها أيضاً ويَمْزِجها مَزْجاً مُوافِقاً من

(1) الهوامل والشوامل ص 21.

الثُّنائي والثُّلاثي وغيرهما، إذا أَحَبَّ أن يكون لها قَبُول من النفس)، فهل تركيب وتأليف الأصوات والحروف من الثنائي أو الثلاثي أو غيرهما يتم باختيار المتكلم أو الكاتب؟، وهل هناك ما يُسَمى بِمُؤَلِّف الحروف؟، أم أنَّ اخْتِيار الكَلِمات والألفاظ وَوَضْعها في نظام لغوي ونَسَق تَرْكيبي هو الذي يَدْخُل في باب الصناعة؟، إن مِسْكَويه نَفْسه كما ذَكَر التَّوحيدي يَذْهب إلى أن المستوى الثالث وهو نَظْم الكلام بَعْضُه إلى بعضٍ، هو مَدَار البَلاغة والأَدَب، وصناعة الخطابة والبلاغة والشعر، يقول: (وبَقِي الاعتبار الثَّالث الذي هو نَظْم الكَلِم بعضه إلى بعض، وَوَضْعُه في خَواص مَواضعه، لِيَصْدق المِثَال الذي ضَرَبْناه في الخَرَز والعُقُود، ثم وَضْع كل عِقْد حيث يَلِيقُ به).

فَمِسْكويه كما يذكر التَّوحيدي هنا يُبَلْور مَفْهوم النَّظم ويُحدد معناه والمقصود منه، ويؤكد أنه مدار البلاغة يقول: (وَهَهُنا تَظْهر صناعة الخطابة والبلاغة والشعر، وذلك أنَّه إذا اختار المُخْتَار الحُروف المُؤَلَّفة بالأَسْماء حتى لا يكونَ فيها مُسْتَكْره ولا مُسْتَنْكَر، وَوَضَعَها من النظم في مواضعها، ثم نَظَمَها نَظْماً آخر - أَعْنِي وَضْع الكَلِمة إلى جَنْب الكَلِمة - مُوافِقاً للمعنى غَيْر قَلِق في المكان، ولا نَافِر عن السَّمع، فقد اسْتَتَمَّت له الصِّناعة إمَّا شِعْراً وإما خُطْبة، وإمَّا غيرهما من أقسام الكلام، ومَتَى دَخَل عليه الخَلَل في أَحَد هذه المواضع الثَّلاثة اخْتَلَّت صناعته، وأَبَتْ النَّفْسُ قَبُول ما نَظَمه من الكلام بِحَسَب ذلك)[1]، فَفِي البِدَاية على الأَدِيب أَنْ يَخْتار من الحروف غير المُسْتَكره أو المُسْتَبْشَع والمُتَنافر، وهذا يَتِمُّ على مستوى الكلمة المفردة كما يَتَّضح من شروط الفصاحة عند البلاغيين والنقاد، ثم يَضَعُ الكلمة في مَوْضعها من الجملة وِفْق مُقْتَضيات النحو والتركيب، حتى تَسْتَقر الكلمة في إطار النَّظم مُتَّسقة ومُتَوافقة غير قَلِقة.

والتوحيدي لا يَقْتَصِر على فَصَاحة الكَلِمة، وَوَضْعها في النَّظم المُلائم لها فَحَسْب، بل يُدْرج المستوى العَرُوضي أو المُوسيقي للكلمات ويُبْرِز أَهَميته في

(1) الهوامل والشوامل ص 23.

إضفاء القِيمة الفَنِّية عليها بالتعاون مع المستويات اللغوية الأخرى التي تَمَّ طَرْحها، فهو يتحدث عن تَقَبُّل النَّفس لبعض الكلمات، وارتباط ذلك بِمُوسيقية الكلمة، يقول التوحيدي على لسان مِسْكَويه: (سَبَبُ قَبُول النَّفس بعض الأصوات أكثر من بعض، لأنَّ هذا النَّظر والبَحْث يَتَعَلق بصناعة الموسيقى ومَبَانيها، ومَعْرفة أقدار النَّغَم المُخْتلفة، بِالنِّسَب التي هي نِسْبَة المُسَاواة ونِسْبة الضِّعْف ونِسْبَة الضِّعْف والنِّصْف وأشباهها، وهذه النِّسَب بَعْضها أَقْرَب إلى قَبُول النَّفس من بَعْض...)، حتى أن مِسْكَويه يُشَبِّه أعضاء جسم النطق في الإنسان بآلات الموسيقى، يقول: (فلمَّا كانت قَصَبة الرِّئة كَقَصَبة المِزْمار، وتَقْطِيع الحُروف فيها كَخَرْق الصَّوت بالمِزْمار في مَوْضِع بَعْد موضع، وكانت الأصوات في المِزْمار مُخْتَلفة القَبُول عِند النَّفس، كانت الحُرُوف كذلك أيضاً، لا فَرْق بينها وبينها بِوَجْهٍ ولا سَبَب)[1].

وبصفة عامة فإن التوحيدي قد جعل (النظم) وحسن التأليف غاية من الغايات التي يجب أن يسعى إليها الأديب، وقد رتب هذه الغايات ترتيباً يُبَيِّن منحى التوحيدي واتجاهه، فَجَعَل على الأديب أو الشاعر أنْ يَتَّجِه أولاً صَوْب المعنى فَيَجْعَله صحيحاً، ثم يَتَّجه ثانياً إلى اختيار اللَّفظ في ائتلافه مع المعنى، ثم الغرض الثالث: الذي يكون في تَسْهِيل النَّظم وحلاوة التأليف، من خلال ائْتِلاف المعنى الصحيح واللفظ المختار، يقول التوحيدي: (ويَجِبُ أنْ يَكُونَ الغَرَض الأَوَّل في صِحَّة المَعْنى، والغَرَض الثَّاني في تَخَيُّر اللَّفظ، والغَرَض الثَّالث في تَسْهِيل النَّظْم وحَلاوة التَّأليف، واجْتِلاب الرَّوْنَق)[2].

ويقول في مَوْضِع آخر مؤكداً هذا المعنى: (وإذا وَفَّيْتَ البَحْثَ حَقَّه، فإنَّ اللَّفظ يَجزل تَارةً ويَتَوَسط تارةً، بِحَسَب المُلابَسة التي تَحْصُل لَهُ من نور النَّفْس، وفَيْضِ العَقْل، وشِهادة الحَقِّ، وبَراعة النَّظْم؛ وقدْ يَتَّفِق هذا لِتَعْويل الإِنْسَان بِمزَاجِه الصَّحيح، وطَبِيعَته الجَيِّدة، واخْتِياره المَحْمُود، وقدْ يَفُوتُه هذا الوجه فَيَتَلافَاه بِحُسْنِ

(1) الهوامل والشوامل ص 22.

(2) أخلاق الوزيرين ص 135.

الإقتداء بِمَنْ سَبَق بهذه المعاني إليه، فَيَكُون إقتداؤه حَافظاً عليه نِسْبَة البَيَان على شَكْلِه المُعْجَب، وصُورته المَعْشُوقة؛ ومَدَار البَيَان على صِحَّة التَّقْسيم، وتَخيُّر اللَّفظ، وتَرْتِيب النَّظم، وتَقْرِيب المُراد، ومَعْرفة الوَصْل والفَصْل، وتَوَخِّي الزَّمان والمَكَان، ومُجَانَبة العَسْفِ والاسْتِكْراه، وطَلَب العَفْو كيف كان)[1].

ثم يقول في موضع آخر يتكلم عن خَيْرِ الكلام وأَفْضَله، حيث جَعَل من شروط هذا الكلام الجَيِّد أن يكون هناك رَبْط بين صِحَّة اللفظ وبَيْن شِهادة العقل، وبين بَهْجة اللَّفظ في أَصْله وجَوْهره، أما تَمَامه فلا يكون إلا من جِهْة النظم، أي اتحاده وانْسِجامه مع المعنى، وذلك ما يَجْعَل النَّفس في حالة شَغَف، يقول: (فأَمَّا صِحَّته - أي الكلام -: فَمِنْ جِهة شَهادة العَقْل بالصَّواب، وأما بَهْجَته: فمن جِهَة جَوْهر اللَّفظ واعْتِدال القِسْمة، وأما تَمَامُه: فمن جِهْة النَّظْم الذي يَسْتَعِير من النَّفْس شَغَفَها، ويَسْتَثِير من الرُّوح كَلَفها)[2]، فَتَمَام الكَلَام لا يَتَجَلَّى إلا من خلال النَّظم، وكأن النَّظم هو المُتَمِّم لكل مقومات الجَمَال والرَّوْنَق داخل النص، وبدون النظم يكون هذا النص ناقصاً.

وبذلك نُدْرِك من خلال العبارات الأخيرة للتَّوحيدي أنه رَبَط مَفْهوم النَّظم بكل مستويات اللغة داخل النص بداية من حروف الكلمة المفردة وطريقة اختيارها، ومروراً بعلاقتها مع غيرها من مفردات، وصولاً إلى المعاني والدلالات التي تتجلى من انتظام كل هذه المستويات مجتمعة.

(1) المقابسات ص 145.

(2) أخلاق الوزيرين ص 136.