



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية
الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي بن مهيدي- أم البواقي-

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي



رقم التسجيل :

الرقم التسلسلي:

الأربعون ليلة لأبي حيان التوحيدي مقاربة سوسيونصية

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه في الأدب العربي القديم

إعداد الطالبة : إشراف الأستاذ الدكتور :

المكي العلمي

خولة ميسي

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الدرجة العلمية	الجامعة	الصفة
العلمي لروي	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي بن مهيدي- أم البواقي	رئيسا
المكي العلمي	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي بن مهيدي- أم البواقي	مشرفا و مقرا
سكينة قدور	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي بن مهيدي- أم البواقي	عضوا مناقشا
باديس فوغالي	أستاذ التعليم العالي	جامعة العربي بن مهيدي- أم البواقي	عضوا مناقشا
رابح طبجون	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة- قسنطينة	عضوا مناقشا
محمد كعوان	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة- قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية : (1437/1438هـ) - (2016/2017م)

إهداء :

✚ إلى الوالدين العزيزين أطل الله عمرهما بكل خير .

✚ إلى إخوتي حفظهم الله و رعاهم .

✚ إلى زوجي الغالي و رفيق دربي "بلال"

✚ إلى قرة عيني ، و فلذة كبدي ، و فرحة قلبي "عبد الرحمن" .

✚ وإلى نور حياتي و شمسها "نور الشمس" .

شكر و عرفان :

إلى النبراس المنير الذي أرشدني طوال سنوات انجاز البحث ، فلم يبخل عليّ من فيضه المعرفي و لا بخبرته المهنية ، أستاذي الجليل و الطيب الأستاذ الدكتور "العلمي المكي" .

أشكرك أستاذي الكريم على سعة صدرك و مساندتك لي طوال مشواري العلمي .

الطالبة : خولة ميسي

يقول أبو حيان التوحيدي : نجا من آفات الدنيا
من كان من العارفين و وصل إلى خيرات
الآخرة من كان من الزاهدين ، و ظفر بالفوز
و النعيم من قطع طمعه من الخلق أجمعين ،
و الحمد لله رب العالمين ، و صلى الله على
نبيه و على آله الطاهرين .

الإمتاع و الموانسة ، ص 21

مقدمة

توجه العربي منذ تشكل الأدب العربي بجنسيه الشعري و النثري ،
للعناية بالمنظوم و مقاربته ، ليتحول الدارسون للاهتمام بالمنثور ،
و خاصة بعد ازدهاره مع مطلع العصر العباسي الذهبي خلال القرنين (3هـ
و 4هـ) ، فظهرت العديد من النصوص النثرية بأجناسها المختلفة ، كان
منها فن المقامة و الرسالة الأدبية و القصص و المناظرات و المسامرات
و الليالي ، فكان أشهرها "ألف ليلة و ليلة" و ليالي "الإمتاع و الموانسة"
(لأبي حيان التوحيدي) ... ، و نصوص أخرى شتى لا تقل أهمية و نضارة
و سحر عن هذه المؤلفات .

و قد وقع الاختيار على مدونة تراثية ، أراها جامعة بين التراث
القديم و الجديد ، و ثروة غنية بنفائس لغوية و فكرية و معرفية و ثقافية
و تاريخية ... ، تستحق من الباحثين الوقوف عندها ، ألا و هي كتاب
"الإمتاع و الموانسة" لما حواه من موضوعات متنوعة بين : اللغة و الفكر
و الأدب و الفن و الفلسفة و الدين و الأخلاق و السياسة ... ، كما تطرق
لقضايا المجتمع فنقده ، لمظاهر تفشت في عصره منها : غلاء الأسعار ،
و انتشار المجون ، و فنون الصعلكة و السرقة ، و التشرّد ، كما تحدث عن
اضطراب الأمن أيام حكم الدولة البويهية ، إبان القرن الرابع الهجري ،
إضافة إلى أنه ندد بفساد مجموعة من الوزراء و أعيان الدولة ، بأن شن
عليهم حربا كلامية ، سعيا للتغيير ، و في مسامرته للوزير (ابن سعدان)
قدم مشروعا إصلاحيا ، مس جميع مجالات الحياة و الفكر ، بغية التطوير
و الخلق و الإبداع ، الذي لا يتحقق إلا إذا استتب الأمن و الأمان السياسي .

و على هذا الأساس ، لا يمكنني أن أتجاهل أديبا (كأبي حيان
التوحيدي) ، الذي أنتج لنا مؤلفات شهد على تميزها أهل الفكر و الأدب ،
منذ عهود خلت ، حيث عني بدراسته الكثير من الباحثين و الدارسين ،
و نقب فيها عديد النقاد ، و خاصة كتابه "الإمتاع و الموانسة" المشكل في
أربعين ليلة ، حوت شتى فنون الفكر و الأدب ، مما دفعت النقاد إلى درسها
و تمحيصها ، فتنوعت بين مقالات ، كمقالة (محمد أحمد المسعودي)
"الزمان (التوحيدي) صحوة الإمتاع و الموانسة" ، و مقالة أخرى وردت له
بعنوان : "الإمتاع و الموانسة ، شخصيات بالغرابة و السخرية (تابوت

الألف دينار) " ، إضافة إلى صدور مؤلفات تنوعت بين ، المترجمة لشخصية المؤلف ، و المعرفة بمؤلفه ، ككتاب (زكي نجيب محمود) المعنون بـ : "الإمتاع و الموانسة لأبي حيان التوحيدي " ، و جاءت أخرى مركزة على موضوعات الليالي و ما اشتملته من فنون ، ككتاب (الحبيب شبيب) : " المجتمع و الرؤية قراءة نصية في الإمتاع و الموانسة لأبي حيان التوحيدي " ، و (ميساء سليمان الإبراهيم) : "البنية السردية في كتاب الإمتاع و الموانسة" ، و جهد (واتيكي كميّة) في : "كتاب الإمتاع و الموانسة لأبي حيان التوحيدي بين سلطة الخطاب و قصدية الكتابة" ... الخ من البحوث و الدراسات و المقالات ، التي تراوح اهتمامها بين شخصية الأديب أو التعريف بمؤلفاته و شرحها و تحقيقها و أخرى جاءت ملامسة لبعض الموضوعات الواردة في "الإمتاع و الموانسة" ، خاصة تلك التي عكست واقع المجتمع العباسي على عهد (التوحيدي) ، فراح أغلب الدارسين يؤولون ما فيها من آراء وفق أهوائهم الخاصة و توجهاتهم الفكرية ، فتضاربت الآراء و تعددت فيما قاله المؤلف ، و فيما لم يقله .

و لهذه الأسباب و غيرها ، اخترت المنهج السوسيوونصي ، كإطار منهجي للدراسة ، و الذي ينطلق بآلياته الإجرائية من لغة النص - عبر مستوياتها المختلفة (الدالية و السردية و المعجمية...) - و كيف تظاهرات اجتماعيا مشكلة عالم النص المتخيل ، كما يتصوره الكاتب و يطمح له ، عبر خطاباته اللغوية ، مبيّنة الوضع الاجتماعي الذي تحكّم في لغة و فكر و تصور الأديب و نفسيته ، ليصل المتلقي أو القارئ لواقع (التوحيدي) الاجتماعي عبر عالمه اللغوي - النصي ، الذي يحوي جميع التغيرات الاجتماعية من دون الرجوع إلى إسقاط السياقات الخارجية عليه ، و المبنية عادة على أحكام ذاتية ، لا تتح إلى الموضوعية ، و عليه فان جل الدارسين ، قد انصب اهتمامهم على شخصية (التوحيدي) و أزماّته النفسية و صحة معتقده ، و عرضهم للقضايا التي عالجه في مؤلفه هذا ، فأنت قراءاتهم متباينة ، مبنية على الذوق المحض و الانطباعية و الذاتية ، التي تملصت منها المقاربة السوسيوونصية.

و لما كان المنهج السوسيونصي ، مقيدا بلغة النص و ما تحمله من دلالات اجتماعية ، فإنني لا أستطيع أن أعزل نص "الإمتاع و الموانسة" باعتباره حمولة لغوية دلالية ، عن باقي النصوص الأخرى التي أوجدتها أوضاع اجتماعية لغوية قريبة من زمن تأليف ليالي "الإمتاع و الموانسة" ، (فزيما) < zima > يرى أننا لا نقدر على تحديد توجه الأديب و لا رؤيته لعالمه و طموحاته و لهجته الجماعية إلا إذا تمت الإحاطة بجميع نصوصه بصورة تكاملية ، لذلك لم أعزل ليالي "الإمتاع و الموانسة" ، من حيث الدرس و التحليل و المناقشة و النقد عن باقي نصوص (التوحيدي) الأخرى، مجارية بذلك طبيعة البحث السوسيونصي ، التي تعنى بها آلياته الإجرائية – و خاصة آلية التناص – و مقاربتها لباقي النصوص الأخرى للمؤلف ، على أنها محطات تاريخية ، و اجتماعية ، و سياسية ، و فكرية متكاملة ، تمثل في وحدتها تصور الأديب لمجتمعه ، الذي مر بمراحل ، يمكن لنا ملامسة تغيراته عبر التطور اللغوي ، الذي يظهر على لغة الكاتب في نصوصه جميعا .

و لعل السبب الذي دعاني لاختيار هذا البحث الموسوم بـ:
" الأربعين ليلة لأبي حيان التوحيدي مقارنة سوسيونصية " ، هو الارتباط العلمي بالمنهج الاجتماعي بتحولاته العديدة ؛ و لاعتقادي بأن أي فن أو إبداع هو حصالة ظواهر اجتماعية ، يتفاعل معها المبدع على شكل نصوص أو قطع فنية (لوحات ، أو صور فوتوغرافية ، أشكال مجسمة و منحوتة ...) ، ليبقى المنهج الاجتماعي بصفة عامة و السوسيونصي بصفة خاصة هو الأقرب و الأنسب لمقاربة النصوص الأدبية ؛ ليشكل ترحيب الأستاذ المشرف لاختياري المدونة المدروسة ، و كذا نقص الدراسات التي عنيت بلغة الليالي ، و اعتمادها كشفرة ذات حمولة دلالية تفتح مباشرة على واقع المجتمع العباسي ، أيام العهد البويهي 932م/45هـ - 1056م/62هـ) ، من الدواعي التي جعلتني أختار هذا الموضوع .

و من بين التساؤلات التي يسعى البحث للإجابة عنها ، كإشكاليات يطرحها هذا الموضوع تتمثل فيما يلي :

- هل استطاع (التوحيدي) من خلال نصه المتخيل و الجمالي توصيل صورة ذهنية لواقع رآه هو ؟
- كيف يعبر نص (التوحيدي) عن واقع المجتمع العباسي ؟
- ما القانون الاجتماعي الذي يتحكم بنص (التوحيدي) و بظروف إنتاجه ؟
- ما رؤية (التوحيدي) التي يمكن التوصل لها من خلال نصه باعتباره قارئاً لنصه بدوره ؟
- هل يمكن لكل التعقيدات اللغوية بنص (التوحيدي) أن تحيلنا على كل جوانب الحياة الاجتماعية بعصره ؟
- ما هو التوجه الفكري الذي دافع عنه الكاتب من خلال نصه ، و ما هي الأفكار المتجاذبة و المتصارعة فيه ؟

و تماشياً مع موضوعات البحث فقد قسمته إلى : مقدمة ، و تمهيد و ستة فصول ، و خاتمة ، خصص ثلاثة منها للشق النظري من البحث ، و الثلاثة الأخرى للمقاربة التطبيقية . بينت في التمهيد مراحل تطور السرد العربي القديم ، عبر تشكل النثر العربي من العصر الجاهلي إلى غاية العصر العباسي ، ليكون الفصل الأول بعنوان **"البحث السوسولوجي النشأة و التطور"** ، و قد قسمته إلى ثلاثة مباحث ، عني المبحث الأول و الثاني منه بتحديد موضوع الدراسة و توجهها المنهجي ، ليتفرّد المبحث الثالث بالحديث عن علم اجتماع الأدب كمصطلح و اتجاهاته النظرية ، التي أفاد منها النقد الاجتماعي فيما بعد .

ليكون الفصل الثاني موسوماً بـ: **"أصول النقد الاجتماعي"** ، و هو مقسم بدوره إلى أربعة مباحث، ركزت في الأول منه على المصطلح و معناه و مجالاته... ، ليختص الثاني بالنقد الماركسي ، أما المبحث الثالث ، فقد استأثر بالحديث عن مدرسة فرانكفورت ، و أركز في الرابع منه على مسار المنهج البنيوي التكويني ، من (جورج لوكاتش إلى لوسيان غولدمان)- مؤسسها - و آلياته الإجرائية : (رؤيا العالم و الوعي القائم فالوعي الممكن و مرحلة الفهم و التفسير و البنية الدالة) ، باعتبارها الباعث على تأصيل البحث السوسيونصي فيما بعد .

و على هذا الأساس خصصت الفصل الثالث للعناية **"بالنقد السوسيوونصي (الرواد، الآليات الإجرائية) "** ، و كان المبحث الأول من الفصل ، بينت فيه جهود الناقد (ميخائيل باختين) <Mikhail Bakhtine> و نظرت الحوارية في دراسته للرواية ، و إسهامها في التأسيس المنهجي لمنطلقات الناقد (بيير زيمبا) فيما بعد ، و التي أدرجتها ضمن المبحث الثاني من الفصل ، ليليه مبحث ثالث ، توضحت فيه الآليات الإجرائية للمنهج السوسيوونصي بالتفصيل ، من : (البنية السردية الكبرى و الصيغة الاجتماعية للكلمات و الوضع الاجتماعي- اللغوي للنص و اللهجات الجماعية و التناص) ؛ لأن الفصول التطبيقية فيما بعد ستركز على هذه الآليات ، و تعتمد عليها منطلقا لمقاربة النص ؛ و لاهتمام النقاد العرب به ترجمة و دراسة ، فقد بسطت القول عنهم مع التركيز على جهود حميد لحميداني ، يمني العيد ، سعيد يقطين ، و جهودهم في البحث السوسيوونصي .

كما وزعت التطبيق على الفصول المتبقية بمباحثها و عناصرها الفرعية ، موجهة لاستجلاء مضامين الليالي من خلال مجموعة من الخطوات (الآليات الإجرائية) ، فجاء الفصل الرابع متحريرا **"البنيات السوسيوونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة"** ، و المشكّلة للبنية السردية الكبرى في الليالي ، من خلال مجموعة من التقنيات السردية ، التي ميزت النص التراثي العربي بصفة عامة و "الإمتاع و المؤانسة" بصفة خاصة ، منها : (الشخصيات و الأحداث و الفضاء الزماني و المكاني و تقنية السؤال و الجواب و التساؤل و تقنية الإقناع) ؛ و ثانيا : الصيغة الاجتماعية لكلمات الليالي في مختلف مستوياتها: المعجمية الدلالية ، و السردية .

أما الفصل الخامس ، و الذي جاء بعنوان **"التمظهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي"** ، و الذي سعت من خلال مباحثه لتحديد الوضع الاجتماعي – اللغوي لنص "الإمتاع و المؤانسة" ، الذي تجلّى عبر البنى اللفظية الدلالية و بناء السردية ، و اللغة (اللهجات الجماعية) و علاقاتها بالظواهر الخطابية ، و التي بدت بدورها على مستويين : مستوى معجمي دلالي و مستوى سردي .

لأختم البحث بالفصل السادس موسوم بـ: "أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و المؤانسة و تعدد الأصوات فيها" ، و هو فصل متشعب من حيث تعدد مكوناته كالعلاقات التناسلية التي ظهرت في النص متنوعة بين : خارجية ، كالتناسل مع أنواع من الخطابات الدينية ، و الأدبية ، و الفكرية ، و العلمية ، و داخلية تمثلت في : التناسل مع نصوص أساتذته ، و مع نصوص أخرى ألفت خلال تلك الفترة، كنص "كليلة و دمنة" و "ألف ليلة و ليلة" ، كما بينت أشكال التناسلات الواردة في "الإمتاع و المؤانسة" و التي تداخلت تناسيا مع نصوص الأديب الأخرى كنص "الهوامل و الشوامل" و "المقابسات" و رسائله المتعددة ... ، ليستأثر المبحث الثاني من الفصل ، بما ورد من أصوات متعددة في "الإمتاع و المؤانسة"، مركزة على أهمها و أكثرها بروزا ، و هي : صوت المثقف المهمش ، و صوت المثقف العارف . ثم تأتي خاتمة ، تحمل أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذه الخطوة ، تليها قائمة المصادر و المراجع المعتمدة في البحث ، و ملحق ، وفهرس مفصل للموضوعات .

و أما الصعوبات ، فكأي بحث ، فقد مر بصعوبات جمة ، اعترضت انجازه ، نجملها فيما يلي :

- ندرة الدراسات المعتمدة في البحث ، خاصة ما تعلق بمنهج البحث ، و التي أخرت الشروع بالبحث ؛ لأن غياب مصدر مهم ككتاب "من أجل سوسيولوجيا النص" (لبيير زيمبا) قيدني لسنوات ، باحثة عنه .
- تأخر استفادتي من الترجمات العلمية ، أعاق سير البحث .
- تشعب المدونة و انفتاحها على كثير من العلوم و المعارف ، أبطأ وتيرة البحث ؛ و أن المنهج المعتمد في الدراسة يعنى بجميع السياقات الخارجية للنص و ربطها بلغته ، التي استوعبت كل هذه المواضيع ، و اشتملت في دلالتها على جل قضايا مجتمع الأديب في العصر العباسي .

و مع هذا فقد أعانني الله على انجازه ، ليخرج على هذه الصورة .

و في الختام ، إن دراسة نص ممتع من نصوصنا التراثية القديمة بمنهج حديث هي مغامرة فكرية ، أمتعت قلبي و آنست نفسي و غذت فكري ؛ لأن النص المعالج و المنهج المتبع في بحثي هذا ، ليسا هينين ، و الجمع بينهما هو طموح سعيت من خلال هذا البحث للوصول إليه ، و الذي أتاح لي فرصة الاطلاع على مدركات جديدة . كما أن هذه الأطروحة بموضوعها الإحيائي للتراث ، قد فتحت المجال أمام القارئ لأن يطرح موضوعات جديدة ، و هذا طبعاً للثراء النوعي لنص "الإمتاع و الموانسة" ، و تشعب البحث السوسيوونصي و دقته ؛ لأنه يتقيد بلغة النص ، و يبتعد عن القراءات المعتادة ، التي تحيد عما يرمي النص و صاحبه .

مع حسن الثناء و التقدير لأستاذي المشرف ، و اللجنة المحكمة للبحث ، و الاعتراف بجميل جامعة أم البواقي و لكلية الآداب واللغات على هذه الرعاية و الاهتمام .

و في الأخير ، أسأل الله التوفيق.

تمهيد:

مدخل الى السرد العربي القديم

1- تشكل السرد* العربي القديم:

مر السرد العربي بمراحل ، ساعدت على تشكله و تقوية خصائصه الفنية ، فهذه الأخيرة لم تنضج إلا مع مطلع العصر العباسي ، حيث ظهرت أجناس نثرية شتى ، جعلت من السرد ملاذا لها لإيصال انشغالاتها بميادين متنوعة ، فقد كانت الحكايات تسرد في قوالب مختلفة ، كفن المسامرة أو الليالي و على ألسنة الحيوانات و فن المقامة أو المجلس ... ؛ و هذا ما لم يعهده العرب قديما ، على الرغم من أنهم ألفوا في النثر بجنسيه (الخطابة و الأمثال) ، فقد كان في الجاهلية يتميز بموسيقاه " كالشعر، تتخلله أحيانا جمل موزونة مسجعة يأتي بها البدوي دون تكلف . و أكثر الجمل قصيرة موجزة ، فيها قوة و بلاغة تعبير . " ¹ ، فكما ينفعل الشاعر بعواطفه فيشعر، ينفعل الخطيب فيخطب ، فكلاهما كانا يبدعان بالفطرة و على السجية ، و كان من أعلام الخطابة (قس بن ساعدة الإيادي ، و أكثم بن صيفي التميمي ،...) " و أكثر ما كانت الخطب عندهم قصيرة ، لقلة تعدد أغراضها ، و لأنها أسهل للحفظ . و كانوا يتخيرون لها الألفاظ المأنوسة ، و المعاني الواضحة بغية التأثير و الإقناع . و ربما تخللها الشعر دون تعمد من الخطيب بهذا الاندماج لتشابه النثر و الشعر عندهم /.../ و قد يكون الشاعر خطيبا ، و الخطيب شاعرا و لكن تغلب عليه إحدى الصفتين فيسمى بها . و غالبا يكون خطيب القبيلة شيخها أو أميرها ، و قد يكون قاضيها و قائدها . " ² و لأنها كانت تنظم على السجية ، فقد اشتملت موضوعاتها على ما يلائم طبيعة الحياة القبلية و ما تقتضيه من مفاخرة و منافرة** و شحذ للهمم أثناء الحروب و تحريض على الأخذ بالثأر

مراحل
تطور النثر
العربي
القديم

الخطابة في
العصر
الجاهلي

* - السرد < Narration > : خطاب يقدم حدثا أو أكثر ، و هو سلسلة من الوقائع و المواقف ، و هو صيغة من صيغ التعبير و التخاطب البشري ، و حدث يرويهِ شخص ما عن شيء ما و ليس مجرد حدث مروي ، أي أنه خطاب يقدم أحداثا متسلسلة غير متناقضة أو متعارضة عبر راو أو مخبر . يأخذ على عاتقه مهمة ترتيب هذه الأحداث ترتيبا منطقيا . إدريس كريم محمد : الوحدات السردية في كتيبة و دمنة دراسة بنيوية ، ط1 ، دار مجدلاوي ، عمان ، الأردن ، 2009 ، ص 28 ، 29 .

¹ - بطرس البستاني : أدباء العرب في الجاهلية و صدر الإسلام (حياتهم ، آثارهم ، نقد آثارهم) ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ص 254 .

² - المرجع نفسه ، ص 254 .

** - المنافرة : المحاكمة في الحسب و النسب و المفاخرة فيها ، و كانوا يتنافرون إلى الناس في ذلك ليقضوا لأحد المتنافرين على الآخر . و في المنافرة يقوم الشاعر أو الخطيب من كل فريق فيبين مفاخر قومه و معائب منافريهم ، فمن فخر الآخر نفروه على خصمه .

و الصلح بعد الحرب ، كما حوت نصائح و وصايا الآباء لأبنائهم ،
و مواظب دينية .

كما عرف العرب الأمثال بنوعيتها الشعرية و النثرية ، " و هي في
جمالها القصيرة تمثل بلاغة الجاهلي و إيجازه ، و مقدار ما وصل إليه من
قوة التعبير . " ¹ وفقا لما حتمته الرواية الشفوية ، لذلك نجد تمازجا بين
السرديات الجاهلية ، فيصعب فصل جنس عن جنس آخر في تماهي
خطاباتها و التزامها قصر العبارة و تساوي فواصلها الأخيرة ، بالإضافة
إلى كثرة اعتماد السجع ، مما يقربها إلى الشعر ، فيسهل حفظها و روايتها .
إضافة إلى فني الأمثال و الخطابة ، عرف النثر الجاهلي الوصايا
بموضوعاتها المختلفة ، " فبعضها يحث على الطاعة ، و بعضها على
الإخلاص ، و بعضها على الصدق ، و التضحية ، و الكرم ، و الشجاعة ،
و اللين ، و إلى غير ذلك من المثل و القيم الشائعة . " ² توجه عادة من
طرف الآباء إلى أبنائهم و بناتهم ، يتميز أسلوبها
و المباشرة ، و الدقة ، و النزعة الأخلاقية الاعتبارية الهادفة إلى إرساء
مقاصد تربوية و تعليمية ، و تختزن الوصية في تضاعيفها تلك النزعة ،
و تقدمها بعبارات مسجوعة ، و قاطعة و مركزة . " ³ و قد سائرت بذلك
الطابع العام لفنون النثر الجاهلي بالتزامها الشفاهية و السجع ، و هي ميزة
المرويات الجاهلية ؛ فعلى الرغم من بساطة معانيها و وضوح لفظها ، يبدو
أنها قد نقلت لنا قصصا عن العرب ، و أساطيرهم عن الأقوام الأولين ، كما
ضمت حكايا * عن حياتهم و صراعاتهم و تقاليدهم ، مؤصلة بذلك لما
يعرف بالسرد الجاهلي المجسد خاصة في القصص و الحكايات المتناقلة
المحفوظة في سرائرهم .

و مع بزوغ فجر الإسلام ، كان القرآن الكريم محط اهتمام العالمين
لما يحويه من فرائض و أحكام فقهية ، لم يعرفها العرب قبل نزوله ، فهذا

¹ - بطرس البستاني : أدباء العرب في الجاهلية و صدر الإسلام ، ص 255 .

² - عبد الله إبراهيم : موسوعة السرد العربي ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، الصنايع ،
2005 ، ص 81 .

³ - المرجع نفسه ، ص 81 .

* - الحكاية : هي المادة الخام للرواية و المكان و الزمن من المكونات الأساسية لعالم الحكاية . فعالها قد يشابه
العالم الواقعي أو يختلف عنه . إدريس كريم محمد : الوحدات اليردية ، 33 .

الكتاب لم يغير العقيدة و حسب ، بل غير القيم الأخلاقية الروحية و العقلية ، و حتى الإنسانية و الاجتماعية ، فاهتم به العلماء كما الفقهاء ، لاشتماله على نظم خاص و لفظ خاص و معنى خاص انفراد به ، فانكب على دراسته الناقد و اللغوي و الأديب و الشاعر و البلاغي ... كل حسب تخصصه ، فبحثوا عن مدى تأثيره في اللغة و الأدب .

و لاهتمام هذا الدين الجديد بالكتابة ، و جهد الرسول — صلى الله عليه و سلم- في نشرها بين أصحابه ، انتشرت الكتابة و اتسع نطاقها ، فشملت كل جوانب الحياة من عهود و موثيق و عقود ... ، فظهرت فئة كتاب يوكل إليهم هذا العمل ، فتكون الكتابة من ضمن المهام الأساسية في أعمال الدولة ، خاصة أثناء خلافة الخلفاء الراشدين ، " و معنى ذلك كله أن الكتابة أخذت منذ هذا العصر تستخدم على نطاق واسع لا في كتابة القرآن فحسب ، بل في كتابة كل ما يهم المسلمين في معاملاتهم و عقودهم و كان الرسول عليه السلام يستخدمها في جميع موثيقه و عهوده ، و كذلك كان الخلفاء الراشدون من بعده ، " ¹ فنتج عن هذه المجريات الجديدة تطور فن الخطابة و تنوعها ، فكانت منها الدينية و السياسية و العسكرية ، و هذا راجع " لازدهارها في صدر الإسلام فقد كانت العوامل متوافرة لشيوع هذا الفن و تقدمه ، فمن فصاحة فطرية في العربي ، إلى براعة التصرف في ضروب الكلام . و من انقلاب ديني عظيم إلى انقلاب سياسي عظيم . و من حروب و فتوح ، إلى خروج و عصيان و أحزاب . " ² و هذا ما يحيل على القول بأن الهيمنة الدينية قد أثرت على الأدب بصفة عامة و على السرد العربي القديم بصفة خاصة ، من حيث أنه لم يستطع الخروج عن قدسية النص القرآني و الحديث النبوي الشريف ، فجاءت جميع النصوص بعدهما تابعة لهما أسلوبيا و تركيبيا و حتى دلاليا .

و نتيجة للهيمنة الدينية ، فقد استأثر "القصص الديني" بالسرد الإسلامي ، على الرغم من وجوده في العصر الجاهلي ، بيد أن المضامين قد تغيرت ؛ لاشتمالها على أخبار الأقباط البائدة ، بعدما كانت تقص أساطير

انتشار
الكتابة
في العصر
الإسلامي

تطور فن
الخطابة

تأثر النثر
بالقصص
الديني

¹ - شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي ، العصر الإسلامي ، ط 20 ، دار المعارف ، 2002 ، ص 130 .

² - بطرس البستاني : أدباء العرب ، ص 86 ، 87 .

الأولين ، كما أنها صارت مسخرة لخدمة هذا الدين الجديد و الوظيفة المنوطة بها ، و هي الوعظ و الإرشاد و الاعتبار . فبعد أن كان القص "ممارسة أدبية جاهلية معروفة ، كان يقصد بها قص المرويات المتوارثة، و الاهتمام بها و إشاعتها ، مع ما يقتضيه ذلك من تغيير في تفاصيلها بسبب تداولها الشفوي . و كان القصاص يشغلون كثيرا بأوابد العرب التي لا يعرف الآن عنها شيء مؤكد ؛ لأنها حرمت ، و استبعدت ، أو اندرجت في سياق النصوص الدينية بعد تغيير محمولاتها الدلالية ، و حل محلها الوعظ و التذكير ، و إيراد أخبار الأمم الغابرة على سبيل الاعتبار¹ . و كنتيجة لما سبق ، فإن العرب قد انعطفوا عن مسار القص الإخباري و البطولي إلى الاهتمام بالقصص الديني للتغيرات الطارئة على العصر ، و هيمنة الجانب الإيماني عليه .

و هذا لا ينفي وجود أشكال سردية أخرى ، سارت جنباً إلى جنب مع التطورات العقائدية و السياسية و الاجتماعية للحياة العربية الجديدة ، كانت أهمها الخطابة بأنواعها : الدينية و السياسية و العسكرية ، " فقد جاء الإسلام ، و هو دين اجتماعي فكانت الخطب الدينية تلقى في الجوامع . ثم استعرت حروب الفتح و الحروب الداخلية ، و انقسمت الجماعة أحزاباً من أجل الخلافة ، فكانت الخطب العسكرية تضرع بها الحماسة في صدور الرجال ، و كانت الخطب السياسية يلقيها الزعماء على أحزابهم لتشد أزرهم ، أو يردوا بها على خصومهم ليدحضوا أقوالهم ، أو يخاطبوا بها بلداً عاصياً ليدعوه إلى الطاعة ."² فبفضل هذه العوامل تطورت الخطابة و شملت ميادين عدة ، فانبثقت الخطباء يحدون خطبهم ، كل حسب توجهه إما الديني أو السياسي ، فأخذ الخطيب مكانة الشاعر و صارت له حظوة و مكانة سياسية و دينية و اجتماعية .

أنواع
الخطابة

¹ - عبد الله إبراهيم : موسوعة السرد العربي ، ص 86 ، 87 .

² - بطرس البستاني : أدباء العرب ، ص 386 .

2 -أنواع السرد العربي القديم :

أ - العصر الجاهلي :

1 أيام العرب في الجاهلية :

اشتهر العرب في الجاهلية بأيامهم الكثيرة التي كانت تمثل مصدر فخر لهم و اعتزاز ، و قد اهتم بها الدارسون لمكانتها ، و اصطلحوا على تسميتها "بأيام العرب" ، فصدروا بها عناوين كتبهم ، متحررين مكانتها التاريخية و الأدبية ، و قد شملت أحداثا مروعة و حروبا دارت رحاها في الجاهلية ، و توارث صيتها و وقائعها القبائل ؛ لأن القبيلة كانت " تعتز كل الاعتزاز بيوم انتصارها و تفخر به أيما فخر ، فكأن هذا اليوم كله ، كان لها وحدها فكأن هذا اليوم كله ، كان لها وحدها ، و كأنما دار به الفلك من أجلها دون سواها لتملأ ما بين طرفيه بطولة و مجدا ، و لتذهب بذهاب كل لحظة منه ، نفوسا من أعدائها ، /.../ و قد كان في حياة الجاهليين ، و في صحرائهم الشاسعة ، ما يبرر مثل هذه المذابح الدامية و ما يبيح هذا الصراع المرير من أجل البقاء ، أو دفع العار إذ إن حياتهم كانت قائمة على المدافعة العنيفة في سبيل الماء و الكلا ، و مرتكزة على العصبية و اتخاذ النصير و جانحة في أكثر جنوحها إلى الرقة و الدمثة و الأناة و الحلم".¹ و من أشهر أيام العرب في الجاهلية ، التي سالت لها الأقلام الشعرية و كتبت فيها القصائد الطوال مسجلة وقائعها ، حرب البسوس* ، و انتهت بمقتل (كليب بن ربيعة) على يد (جساس بن مرة) أخ (جليلة) زوجة (كليب) ، الذي أنفذ سهما إلى ناقة (البسوس) لما وردت الماء المحرمة مع نوقه ؛ أما حرب داحس و الغبراء** فكانت نتيجة غش أكمّن له (حمل بن بدر) مع فتیان بأن يروعوا داحس أثناء سباقه مع الغبراء ، و قد تطفن (قيس بن زهير العبسي) فارس داحس لذلك ، مما أدى إلى اشتعال حرب دامت أعواما و أعوام ، و يوم ذو قار*** ، هو اليوم الذي تجمعت فيه

أشهر أيام
العرب
و وقائعها

¹ - مصطفى السيوفي : تاريخ الأدب في العصر الجاهلي ، ط1 ، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ، القاهرة ، مصر ، 2008 ، ص 41 .

* - ناقة اسمها سراب لصاحبها البسوس ابنة منقذ التميمية .

** - فرسان ، كانت داحس لقبيلة عبس و الغبراء لقبيلة ذبيان .

*** - ذو قار : ماء لبكر ، يقع قريبا من البصرة ، عرف به اليوم الذي انتصر فيه العرب على الفرس .

بعض القبائل العربية حول قبيلة شيبان ، و استطاع العرب أن يهزموا جيش كسرى الفارسي .

دورها في
بعث السرد
العربي
القديم

و الغاية من سوق هذا الحديث ، هو تبيان دور هذه القصص التاريخية ، التي ساهمت في تزويد الموروث السردى للنثر الجاهلي ، وخاصة بعد ظهور الكتابة و انتشارها ، فألفت حولها دراسات تدعم دور هذه القصص و الوقائع التاريخية في إرساء معالم السرد العربي و تثري المخيلة العربية فيما بعد .

2 سجع الكهان :

ارتباط
العرب
بالكهانة

يعد من أقدم الأسجاع التي عرفها العرب في العصر الجاهلي ، لارتباطه بالكهانة و عبادة الأوثان و التنبؤ بالغيب ، لذلك يعتبر من الخطاب الديني ، " الذي يقوم أساسا في نسيجه اللغوي و بنيته الأسلوبية على الأسجاع ، و هو فن قائم بذاته ظهر في العصر الجاهلي ، و قد وصل إلينا مقترنا بأحاديث الكهان و أقوال المتنبيين على اتصال وثيق بعالم الجن و القوى السحرية و الغيبية الأخرى التي كانت تساعدهم في أداء ما يناط بهم من وظائف ، كالتنبؤ و الكهانة ، و درء الأخطار و صب اللعنات على الأعداء أو التزلف إلى الآلهة و ما شابه ذلك ، يمثل هذه الأسجاع ، مما أضفى على مثل هذا النوع من الخطاب هالة من القداسة في النفوس ، بوصفه ضربا من الحديث المفارق في لغته و تراكيبه و إيقاعاته للغة الحياة و الأدب ."¹ فقد ورد في العقد الفريد (لابن عبد ربه) أن وفود عبد المسيح قد لجئوا إلى (سطيح الكاهن) لتفسير رؤيا رآها (الموبدان) ليلة مولد النبي -صلى الله عليه و سلم- فسر لها على أنها نبوءة تشير إلى سقوط مُلك بني ساسان و زوال حكم (كسرى) و من يخلفه بعده - قرابة أربعة عشرة ملكا- خلال أربعين سنة² ، و كتب تاريخ الأدب مليئة بهذه القصص التي تحمل نبوءات عن مجموعة من الكهنة اشتهروا في العصر الجاهلي ، فالثابت إذن أن العرب قد عرفوا النثر بأنواعها و ما حوته من قصص

¹ - مالك محمد جمال بني عطا : السجع في العصر الجاهلي ، ط1 ، دار جليس الزمان ، عمان ، الأردن ، 2013 ، ص59 .

² - ابن عبد ربه الأندلسي : العقد الفريد ، مج1 ، ج1 ، الطبعة الأخيرة ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، 1999 ، ص 188 ، 189 .

و حكايات ، يمكن لها أن تؤصل لما يعرف بالسرد العربي ، و إن مالت هذه القصص إلى التأريخ لحياة العرب في الجاهلية ، و أيامهم و وقائعهم التاريخية ، ففيها بعض السرد .

3 الخطابة :

لقد احتلت الخطابة مكانة عند عرب الجاهلية ، و إن كانت القبيلة تحتفل بالشاعر لما ينبغ فيها ، فلخطيب حظوة لا تقل منزلة عن الشاعر ، " فالخطابة لها منزلتها عند الجاهليين ، لوفرة دواعيها لديهم ، و قيام أسبابها ، في أيام العرب ، و في حبهم للتفاخر . " ¹ و وضعوا العرب للخطيب شروطا ، منها " أن يكون ذا أمانة في قومه ، و جهارة في صوته و رباطة في جأشه ، و حضور بديهته ، و أن يرى جليلا في سمته ، مقصدا في إشارته و حركته ، و أن يقف على مرتفع أو يمتطي راحلته ، و أن تقبض يده على سيف في الحرب أو يتكئ على عصا في السلم . " ² و عليه فمكانة الخطيب في مرحلة من مراحل النضج الأدبي و تطوره أصبحت مهمة ، كما راعت السجع ، و هذا عائد إلى أن " الخطابة قول بليغ مؤثر ، يلقي في جمع الناس لاستمالتهم إلى فكرة ، أو دفعهم إلى غرض يقصده الخطيب ، و يحمس له ، و الخطابة تعتمد على التأثير في نفوس السامعين ، بامتلاك مشاعرهم و تهيج عواطفهم ، أكثر من اعتمادهم على العقل و المنطق ، فالحجة الدامغة في بابها ، إقناع المشاعر بحلو المنطق ، و تخدير العواطف بروعة الأسلوب و لهذا فقد جاء بعضها في الجاهلية مسجوعا على مثال الشعر ، بغية الوصول بها إلى غايتها في امتلاك النفوس و استرقاق الألباب . " ³ فمن خلال هذا التعريف الموجز للخطبة و ميزاتها عند عرب الجاهلية ، يمكن لنا القول أن فيها عنصران مهمين ألا وهما (التشويق ، و الإقناع) اللذان يركز عليهما السرد ، و يعدان باعثين مهمين لما سيعرف بالسرد العربي القديم ، بالإضافة إلى احتوائها على واقعة أو حادثة ، تكون عادة الباعث على اعتلاء الخطيب منبره ، ليخطب في الناس .

مكانة
الخطابة
عند عرب
الجاهلية

مفهوم
الخطابة
و دورها

¹ - مصطفى السيوفي : تاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي ، ص 246 .

² - المرجع نفسه ، ص 247 .

³ - المرجع نفسه ، ص 246 ، 247 .

4- الحكم و الأمثال :

تميز العرب بصناعة الكلام و إنشائه، و لغياب الكتابة قد عمدوا لنقل تجاربهم ، و خبراتهم في الحياة على شكل حكم و أمثال موجزة يعتبر منها من خلفهم ؛ لأن الحكمة "قول بليغ موجز و هو خلاصة التجربة القاسية في الحياة و موت العقل الواعي لكل تجربة يمر بها الحكيم ، و الحكمة ببلاغتها و إيجازها ، و منطقها العاقل المتزن ، إنما تطوي الشقة التي تفصل بين العاطفة و العقل ، فإذا العقل عاطفة حين يمس شغافة الإيجاز البليغ ، و إذا العاطفة عقل ، حين تسكن فورتها تجربة خبيرة بالحياة ، و فطنة بأحوال المجتمع ."¹ أما المثل فهو "قول محكي سائر يقصد منه تشبيه حال الذي حكى بحال الذي قيل لأجله ، و لا بد أن تتوافر فيه عناصر أربعة لا تجتمع في غيره من ضروب القول ، و هي : إيجاز اللفظ، إصابة المعنى ، جودة التشبيه ، حسن الكناية ."² فحال التمثيل به ، تحضر في الذهن القصة التي ضربت في هذا المثل ، أو الحكاية الواقعية التي كانت باعثا على صدور أية حكمة ، و هذا ما يجعل للحكمة أو للمثل إطارا حكايا يفسرهما يَعتَبَرُ منه السامع ؛ فالسرد تجلى في تلك القصص التي نسجت قبل صدور المثل أو الحكمة ، و هذا ما يمكن أن نعتمد عليه كبداية أو إرهاب لما سيعرف بالسرد العربي .

5- الوصية :

و هي جنس نثري ، ظهر منذ العصر الجاهلي ، التف نوعا ما بالقدسية ، لارتباطها بتوريث الغالي و النفيس من وصايا و حكم و أمثال و أخلاق و نصائح و علم و فن و حرفة و مال ...، و في مفهومها " الوصية نصح تؤثر به من تحب ، و تكون من المرأة لابنتها ، و من الأب لأولاده و من الحكيم لعشيرته ، و خاصته أو ما شابه ذلك ، و فيها يودع الموصي خلاصة تجاربه ، و مبلغ خبرته بشؤون الحياة و الناس ، و تمتاز باهتمامها غالبا على كثير من الحكم التي لا يناقشها العقل لظهور

¹ - مصطفى السيوفي : تاريخ الأدب العربي ، ص 247 .

² - عبد الله إبراهيم : موسوعة السرد العربي ، ص 79 .

صدقها و استقامة منطقتها ؛ ¹ كما تسعى الوصية لإثارة عاطفة المخاطب و استمالة مشاعره ، مما يجعلها قريبة بهذه الخاصة من الخطبة ، بيد أن الفرق الجوهرى بينهما أن الخطبة موجهة لعامة الجمهور ، أما الوصية فهي توجه إلى خاصة الأفراد ، كالبنات أو الابن ... ؛ تكون عادة لتوجيههما بموعظة أو نصائح تعينهما في حياتهما المستقبلية ، و قد اختلفت المواضيع بحسب الظرف و المقام ؛ فهي تنتج عن رؤية ثاقبة و مترقبة لما سيقع في المستقبل القريب أو البعيد ، نتيجة للتجربة و الفكر المتقدم و العقل الراجح و النبىء ، فتأتى في إطار تفسيرى ، يشرح سبب تأليفها ، مما يربطها بنسيج حكاى أو قصة ، تكون باعثا على وجودها ، و هذا يعد من أشكال السرد العربى فى بدايته النثرية .

ب -العصر الإسلامى و الأموى :

1 -الخطابة :

و قد ظهرت منذ العصر الجاهلى ، و لكن خلال هذين العصرين قد شاعت و تنوعت ، فكانت منها :

أ- السياسية:

ازدهر هذا النوع من الخطبة ، لما عرفه العصر من صراعات سياسة و تطورات ، "فتمت الخطابة السياسية فى هذا العصر و نهضت نهوضا عظيما ، إذ دارت على كل لسان مؤيد أو معارض للدولة ، فأين وليت وجهك فى السلم و الحرب وجدت الخطباء متراسين فى صفوف متلاحقة يخطبون الناس محاولين أن يستملوهم إلى آرائهم داحضين يكل ما وسعهم آراء خصومهم". ² فانبثرت الفرق تحت الجيوش على القتال و التنكيل بالأعداء ، فازدهرت الخطابة و نشطت .

ب- المحفلية:

إن هذا النوع من الخطب كان معروفا عند عرب الجاهلية ، فقد روت كتب تاريخ الأدب كثيرا من الخطب التى اندرجت ضمن هذا

¹ - مصطفى السيو فى : تاريخ الأدب العربى ، ص 249 .

² - شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربى ، ص 410 .

الجنس ، و لعل أشهرها خطبة (الأكثم بن صيفي) أمام ملك الفرس (كسرى) بعد أن أشار عليهم (النعمان بن المنذر) ملك (الحيرة) أن يذهب رفقة رهطا من العرب لهم فضل و نسب و أدب و عقل ليفدوا على (كسرى) ، فقام (أكثم بن صيفي) ، فقال : " إن أفضل الأشياء أعاليها و أعلى الرجال ملوكهم و أفضل الملوك أعمها نفعا و خير الأزمنة أخصبها و أفضل الخطباء أصدقها /.../ فتعجب كسرى من أكثم ثم قال : ويحك يا أكثم ما أحكمك و أوثق كلامك في غير موضعه ، قال أكثم : الصدق ينبئ عنك لا الوعيد ، قال كسرى : لو لم يكن للعرب غيرك لكفى: قال أكثم : رب قول أنفذ من صول ."¹ فمن خلال هذا المثال ، ندرك أن للخطابة مكانة في نفوس العرب ، استطاعت أن تعبر عن مفاخراتهم و أمجادهم ، " إذ كانوا يقدّمون على ملوكهم و أمرائهم ، فيخطبون بين أيديهم مثنيين عليهم ، و مفاخرين بقبائلهم . و كانوا يخطبون في أقوامهم مصلحين بين العشائر أو منافرين أو حاثين على الحرب أو داعين لأن تضع أوزانها . و كثيرا ما خطبوا في الأسواق و في عقد المصاهرات ."² و قد بقيت للخطابة المحفلية مكانة مرموقة ، خلال العهدين الإسلامي و الأموي ، فمما روي عن النبي – صلى الله عليه وسلم- أنه وفد إليه (مالك بن نمط) في وفد همدان ، و قد كان عائدا من (تبوك) ، فقال : "يا رسول الله تحية من همدان كل حاضر و باد أتوك على قلص نواج متصلة بحبائل الإسلام لا تأخذهم في الله لومة لائم..."³ ، فأغلب الخطب الإسلامية تعلقت بالدين الجديد و نشره في سائر البلاد المفتوحة ، فجاءت أغلب مواضيعها مقترنة به .

أما في العصر الأموي ، فقد طالت الخطب لتستوعب المواضيع السياسية و قضايا الدولة من أوامر و نواهي ، و خاصة ما تعلق بالصراعات التي اشتدت في هذا العصر ، فمنهم من أيد حكم (معاوية) و منه من عارضه ، فتبارى الخطباء يجهرون بأرائهم ، فطالت الخطب و ازدهرت ، " و كان مما أدكى جذوتها في نفوسهم أن الأمويين

¹ - ابن عبد ربه الأندلسي : العقد الفريد ، ص 181 .

² - شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي ، ص 428 .

³ - المرجع السابق ، ص 189 .

و ولاتهم فتحوا أبوابهم للعرب ، كي يطمئنوا إلى حسن ولائهم لدولتهم ، فكانت وفودهم تَمَثِّلُ بين أيديهم ، و كانوا يغدقون عليها إغداقا واسعا . و معاوية هو أول من فتح أبوابه على مصاريحها لتلك الوفود ، فكانت ترد تباعا إلى ساحته ، تعلن تارة ولاءها ، و تارة تعرض ظلامه لها ، و هو دائم الحفاوة بها ، يضيفي عليها من نواله الغمر ، و تبعه الخلفاء الأمويون من بعده يستنون سنته .¹ و هذا ما جعل الخطباء يتبارون للوفادة على أمراء و ملوك بني أمية ، فشاعت خطابة المحافل و اتسعت ، فتنافسوا في تجويدها و سبكها ، فجاءت حلوة المعاني جيدة السبك .

ج- الخطبة الوعظية و القصصية :

و قد نشطت نشاطا واسعا في هذا العصر ، فكثرت الوعاظ الذين يعظون الناس ، و قد استمدوا من القصص القرآني زادهم ، بالإضافة إلى أنهم " وازنوا بين خطابتهم و الجماهير التي كانت تستمع إليهم ، و كانت أخلاطا من خاصة و عامة و من عرب و موال ، و من ثم فتحوا الأبواب واسعة للأسلوب المولد الجديد ، و هو أسلوب لا يرتفع عن الموالي و فئات العامة بما قد يكون فيه من لفظ غريب ، و لا يهبط عن العرب و فئات الخاصة بما فيه من لفظ مبتذل ، أسلوب وسط ."² و لأن مواضيعها ارتبطت بالوعظ و الإرشاد ، فمالت إلى القص و الحكاية ذات الهدف التعليمي التربوي الوعظي ، و برزت فيها بعض خصائص السرد ، فتميزت عن باقي الأنواع الأخرى – السياسية و المحفلية – بأنها تلقى على الصغار و الكبار في حلقات الدرس ، لذلك تميزت بالتربوية و التركيز .

نتيجة لهذه التغيرات الطارئة على العصر صار الاهتمام بالخطابة أكثر ، و خاصة بعد توسع البلاد العربية ، فصار الخلفاء يكتبون خطبهم المتعددة المواضيع إلى أمرائهم و ولاتهم و سائر العمال على شكل رسائل و يرسلونها إليهم ، لذلك احتاجت الدولة إلى كتاب ، و ديوان خاصا بهذه المهمة ، " فكما كانت الخطابة من مستلزمات الإدارة ، فقد كان الترسل أو الكتابة حاجة إدارية ، و لم تكن – في هذا العصر – فنا مقصودا لذاته .

¹ - شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي (الإسلامي) ، ص 428 .

² - المرجع نفسه ، ص 443 .

و العرب عامة كانوا أقدر على الخطابة منهم على الكتابة . من أجل ذلك كانت الدولة تتخير كتابا لها ، من العرب حيناً و من غير العرب أحياناً ، من ذوي العفة و الأمانة . و قد كان الخليفة يملئ على هؤلاء الكتاب ما شاء أو يطلب منهم أن يكتبوا عنه ما يريد .¹ فظهر ديوان الرسائل ، و القيم عليه يسمى "الكاتب" ، و قد كان ينشئ رسائل في أمور إدارية تخص سياسة الدولة .

لنتحول كتابة الرسائل إلى فن قائم بذاته ، لتؤصل لمرحلة جديدة من مراحل النثر العربي القديم ، و قد بدأت أواخر العصر الأموي ، تطورت فيها الرسالة لتصبح لها " مطالع و فيها تحميدات تختلف باختلاف مقام الذين تصدر عنهم و توجه إليهم ، ثم لها خواتم تختلف أيضاً بحسب ذلك . و كذلك حدث في متن الرسالة أشياء من السجع و الموازنة و من الترداد المقصود و من التأنيق في التعابير و الجمل ."² فطالت الرسائل و تنوعت مواضيعها ، و قد كان (عبد الحميد الكاتب) أول من طرق مواضيع مختلفة ، و كانت أشهر رسائله و التي وجهها إلى الكتاب .

3 من أعلام السرد (الجاهلي – الإسلامي- الأموي) :

يزخر تراثنا العربي القديم ، بكثير من الأجناس الأدبية ، و قد برع فيها كوكبة من الأعلام ، التي ساهمت في إرساء دعائمه ، مؤصلة بذلك لما يمكن أن يكون ميلاداً للسرد العربي ، و قد اخترنا منهم ثلة ، كان لها الريادة ، فطلعت على عصرها بالجديد ، فكان منهم :

أ - قس*بن ساعدة الإيادي :

و ينسب إلى قبيلة (إياد) ، " و هي قبيلة عدنانية ، و أنه كان يقف في عكاظ واعظاً و مرشداً ، و كان يفد على القيصر من حين إلى حين فيكرمه ، و لكنه صدف عن الدنيا و تزهد و عاش على الكفاف متعبداً

¹ - عمر فروخ : تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم) ، ج 1 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، ص 374 ، 375 .

² - المرجع نفسه ، ص 375 .

* - لفظة قس لفظة نصرانية عرفت في الجاهلية و لا تزال مستعملة حتى الآن ، و هي من أصل آرامي و تعني "كاهن و شيخ" ، و قد استعملها أمية بن أبي الصلت في شعره و جمعها في قساسة .

و داعيا إلى التقوى و التبصر في حقيقة الدنيا و التأهب للآخرة . و قيل انه عُمِّر طويلا و أن النبي سمعه في عكاظ فأثنى عليه ، و أنه قال فيه : رحم الله قسًا إني لأرجو يوم القيامة أن يبعث أمة وحده .¹ و عن وفاته ، تناقل الرواة تاريخ وفاته ، و التي قدروها بنحو سنة (600م) (22 ق.هـ) ؛ أما عن أدبه ، فاشتهر بأنه " خطيب العرب و شاعرها و حكيمها في عصره . و يقال انه أول من خطب على شُرْف و اتكأ على سيف و أول من قال "أما بعد" . و ما روي لنا من خطبه و حكمه يدل على اعتماد قس الأسلوب المسجع القريب من أسلوب الكهان في سجعهم ، و يكثر من التهويل ، و ضرب الأمثال ، و تعرية الحقائق المصيرية ، بألفاظ يتخيرها ، و فواصل قصيرة تتلاحق في سرعة ، و موسيقى لفظية ينقض بها على سامعيه انقضاضا لكي يقتلعهم من ذواتهم المادية و ينقلهم إلى ذواتهم الروحية ، فيرتفعوا من صنميتهم إلى عبادة الله الحق . و هكذا فخطابته رسالة تبشيرية توقظ الضمائر و ترغب في الخير و الحسنى.² فلطغيان الاعتقاد بالتكهن و التنبؤ بالغيب ، أثر ذلك على نثر العصر الجاهلي ، فامتزج سجع الكهان بالخطابة ، و هو الأسلوب الذي برع فيه كثير من الخطباء ، و كان منهم (قس بن ساعدة) .

ب زياد بن أبيه* :

و لد (زياد) في السنة الأولى من الهجرة (35هـ) ، و كان " ذكيا مقتدرا و أديبا بارعا . و كان إداريا حازما و سياسيا قديرا فعد في دهاة العرب . سكن زياد البصرة ، و كان من أصحاب علي بن أبي طالب شديد الوفاء له فولاه على فارس فضببطها و جمع أمورها ."³ كما عين واليا على البصرة و الكوفة من قبل (معاوية) ؛ أما وفاته فكانت بعد أن أصيب

خصائص
خطبه

حياته
و صفاته

¹— حنا الفاخوري : الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم) ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ص 125 .

²— المرجع نفسه ، ص 125 .

*— هو زياد ابن أبيه ، و زياد بن سمية ، و زياد بن أبي سفيان ، و زياد بن أبي سفيان ، و زياد بن عبيد ، لأنه لم يكن له أن شرعي يعرف به .

³— عمر فروخ : تاريخ الأدب العربي ، ص 387 .

وفاته

بمرض الطاعون فقضى نحبه ، " في شهر رمضان من سنة 53هـ في آخر الصيف من عام 673م ."¹

خصائص
خطبته

أما عن أدبه ، فقد ترك (زياد) خطبا متنوعة بين السياسية ، والإدارية ، أشهرها الخطبة البتراء * ، كما " كان داهية حصيف الرأي حازما شديدا في الحق إلى حد العنف أحيانا مع كثير من الحلم و الكياسة . و كان في خطبه حاضر الذهن طلق اللسان يطيل الخطب ، و كلما طالت خطبته جادت . و قد كانت ألفاظه فصيحة و تراكيبه واضحة و أسلوبه جزلا متينا ، و كان يعتمد الوعيد و التهديد في تأثيره في السامعين ."³ و مما يروى عنه أنه ألف كتابا "في المعائب القومية" و هو في المثالب .

ج- عبد الحميد الكاتب :

اسمه
و مولده
و أصله

اسمه الكامل هو " أبو غالب عبد الحميد بن يحيى بن سعد" ، و قد كان مولده " سنة 60هـ (680م) في مدينة الأنبار على نهر الفرات ثم انتقل به أهله إلى الرقة ، و كانت نشأته في الشام . و من الواضح أن عبد الحميد لم يكن عربيا ، بل كان مولدا : فارسيا أو آراميا ،"⁴ و قد استعان على حياته بما يجنيه من تعليم الصبيان .

اتصاله
بمروان
بن محمد
و امتهاته
الكتابة

اتصل (عبد الحميد) بخلفاء بني أمية ، فامتهن الكتابة و صار كاتباً بديوانهم (رئيس ديوان الإنشاء) ، و ذلك أثناء خلافة (مروان بن محمد) ** ؛ أما عن أدبه ، فإن النثر قد "تطور تطورا واسعا عند عبد الحميد ، فقد تحولت الرسائل عنده إلى رسائل أدبية حقيقية تكتب في موضوعات مختلفة من الإخاء و قيادة الحروب و الصيد ، و هي لا تكتب في ذلك كتابة موجزة ، فلم تعد الكتابة وحدها كافية ، بل أصبح أساسا فيها أن تستند بالتفنن في القول و تشعيب المعاني معتمدة على ثقافات مختلفة : أجنبية و عربية ."⁵ لتبدأ معه المرحلة الثانية من مرحلة تطور النثر العربي ، فقد

¹ - عمر فروخ : تاريخ الأدب العربي ، ص 388 .

* - هي التي لم يذكر فيها الحمدلة و التصلية أي أن تستهل بحمد الله و الصلاة على النبي .

³ - المرجع نفسه ، ص 388 .

⁴ - المرجع نفسه ، ص 723 .

** - آخر خلفاء بني أمية .

⁵ - شوقي ضيف : تاريخ الأدب ، ص 478 .

" خرج بها النثر الفني إلى ميزته التي استقل أو كاد يستقل بها عن الشعر ، فلم تغلب عليه النغمات و النبرات الصوتية التي نجدها في خطب علي و زياد و الحجاج ، و لا تلك الصور الشعرية المتألئة في التشابيه و الكنايات و الاستعارات ،.../ فقد كتب عبد الحميد رسائله بلغة أدبية رصينة ، متينة على غير خشونة ، خالية من العبث و المضاحك على غير جفاف ، "1 ليعد (عبد الحميد) أول من جعل الترسل فنا قائما بذاته ، كما أنه أول من طول في الرسائل ، و تطرق لمواضيع أدبية و اجتماعية .

وفاته

أما عن وفاته فيروى أنه " لما انتصرت الدعوة العباسية كان عبد الحميد بن يحيى في من قتل من أشياع بني مروان ، و كان مقتله مع مروان بن محمد ، في الأغلب ، في بوسير من أرض الفيوم بمصر ، في 26 من ذي الحجة 132 هـ (05-08-750م) . "2

4 - السرد في العصر العباسي :

تميز العصر العباسي بتنوع عرقي و ثقافي زان الثقافة العربية كما شأنها – في المغالاة في استخدام فنون البديع ، و انتشار اللحن في اللغة – و خاصة لما نشطت حركة النقل و الترجمة ، التي كفلت اطلاع العرب على الثقافة اليونانية ، فعد " عصرا خطيرا حقا في تطور النثر العربي ، إذ تحولت إليه الثقافات اليونانية و الفارسية و الهندية و كل معارف الشعوب التي أظلتها الدولة العباسية ، بحيث تدخل جميع ذلك في تركيبه و ائتلف مع نسيجه ، و تولد منه جديد تلو جديد . "3 و قد أتاح هذا الامتزاج ، التشعب في فنون النثر ، فعرفت الكتابة مراحل عدة ، كانت أولها بريادة (ابن المقفع) ، و ثانيها طريقة (الجاحظ) ، و ثالثها مرحلة (ابن العميد) ، أما الرابعة (فللقاضي الفاضل) .

أثر
الترجمة
في النثر
العربي

فنون النثر
العربي

أما عن فنون النثر ، فقد لاقت الخطابة مكانة ، لارتباطها بأمور الدولة ، و لكن تراجع لما قلت الفتوح ، و برز فن التوقيعات ، و هي

¹ - بطرس البستاني : أدياء العرب ، ص 420 .

² - عمر فروخ : تاريخ الأدب ، ص 724 .

³ - شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي - العصر العباسي الأول ، ط 17 ، دار المعارف ، القاهرة ، 2007 ، ص 441 .

" ما يعلقه الخليفة أو الأمير أو الوزير أو الرئيس على ما يقدم إليه من الكتب في شكوى حال أو طلب نوال . و ميزتها الجمع بين الإيجاز و الجمال و القوة . و قد تكون آية أو مثلاً أو بيت شعر ،"¹ دون أن ننسى فن الرسائل ، الذي تنوع بين الديوانية و الأدبية ، بالإضافة إلى كتابة الوصايا و العهود و القصص الوعظية ؛ كما برزت في هذا العصر مجموعة من التيارات الفكرية و الدينية ، أثرت في الأدب منها : تيار الشعوبية ، و الزندقة و المجون ، فظهر على إثرها النثر الصوفي على شكل خطب وعظية ، فأقبل عليهم الناس يسمعون عظاتهم ، و كان منهم (يحيى بن معاذ الرازي) ت 258 ، كما ظهر فن المناظرات و المحاورات الجدالية ، و قد اندلعت " بين المعتزلة و طوائف المتكلمين و بينهم و بين أصحاب الملل و النحل اندلاعا هياً لظهور كثير من كبار المناظرين في شؤون الدين و العقل كما هياً لبسط المعاني و مداها بذخائر جديدة من توليد الأفكار و تشعيبها و التعمق في مساربها الخفية ."² و هذا ما أنجب لنا المدرسة الاعتزالية في الأدب ، و رائدها (الجاحظ) .

و في ظل هذه التطورات ازدهرت فنون الأدب بصفة عامة ، و فنون النثر بصفة خاصة ، و لأن السرد العربي قد انضوى ضمن النثر العربي ، فقد عرف نشاطاً و تنوعاً منقطع النظير ، فيما يخص تبلور مفهوم "السرد العربي" أو السرد في التراث العربي ، الذي يعد " المفهوم الجامع لمختلف الممارسات التي تنهض على أساس وجود مادة حكاية ."³ و على هذا الأساس ، يمكن لنا القول أن القص بأنواعه ، سواء على شكل ليالي أو مسامرات أو على السنة الحيوان أو على شكل مقامات ، هي الإرهاص الأول لما يعرف بالسرد العربي .

أ - حكايات كليلة و دمنة :

هو كتاب ترجمه (ابن المقفع) عن (بيدبا) الفيلسوف الهندي لدبشليم** ، و قد حوى قصص على السنة الحيوان " تتضمن الأدب

أصلها

¹ - أحمد حسن الزيات : تاريخ الأدب العربي ، ط8 ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، 2004 ، ص159 .

² - شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي - العصر العباسي الثاني ، ط12 ، دار المعارف ، 2001 ، ص 535 .

³ - سعيد يقطين : السرد العربي مفاهيم و تجليات ، ط1 ، رؤية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2006 ، ص 87 .

* - من بنات آوى

و الحكمة مما يحتاج إليه الملوك في سياستهم و الناس في معاملاتهم
و ذلك في خمسة عشر بابا ، و ذلك في القرن الثالث قبل الميلاد ،¹
ليشمل الكتاب أمثالا عن أدب الملوك ، و أدب الرعية ، و أدب النفس ،
و أدب الصداقة ، على شكل " مسرحيات صغيرة ذات مسرح طبيعي ،
و ذات عمل يقوم على عرض و عقدة و حل . و الأشخاص حيوانات ذات
صراع نفسياتي تعمل بحسب غرائزها الحيوانية ممثلة أدوار البشر في
مختلف نزعاتهم الشخصية و النفسية ، " ² و لأن حكايات كليلة و دمنه
هي حكمة في قالب قصصي خرافي ، فقد توفرت على السرد المنسجم مع
طبيعة المواضيع الحساسة المعالجة و الأفكار المطروحة ؛ حيث أن عامل
الترميز قد غلب على الحكايات ، فكان السرد هو ملاذ القاص لفك هذه
الرموز و تبليغ الرسالة المراد إيصالها للمتلقي .

ب بخلاء الجاحظ* :

ألف (الجاحظ) كتابه ، مترصدا نفسية البخلاء في كل من مرو
و خرسان و البصرة ، و تصرفاتهم التي تتم عن شذوذ في التفكير ، " إذ
يتخذ البخيل من المراوغة و التحايل وسيلة يتجنب بها المواقف التي
تسبب له الإنفاق من دون أن يوصف بالبخل . و إن وصف بالبخل ، حاول
الدفاع عن نفسه ، و دفع هذه الصفة عنه ، " ³ و لأنها ظاهرة اجتماعية
استفحلت في المجتمع العباسي ، اتجه (الجاحظ) للكتابة فيها ، و تتبع ما
" كتب في هذا الباب ، و يتقصى الأخبار ، و يقتنص بؤادر أهل العلم
و الأدب في ما يتعلق بموضوعه ، و يجمع الملح و النوادر ، و يقلب النظر
في ما تركه الحزامي و الكندي و سهل بن هارون و غيرهم في تحليل
نفسية البخلاء ، و في الاحتجاج للبخل و ما إلى ذلك ؛ و هكذا كان كتاب
البخلاء خلاصة خبرة صاحبه ، و مجموعة معلوماته و صورة لناحية

** - هو أحد ملوك الهند بعد عصر الأسكندر ذي القرنين الرومي .

¹ - إدريس كريم محمد : الوحدات السردية ، ص 34 .

² - حنا الفاخوري : تاريخ الأدب ، ص 545 .

* - ولد (255هـ ، ت 775هـ) بالبصرة ، كتب في الفلسفة و التاريخ و الجغرافيا و الدين و العلم و الاجتماع

³ - عدي عدنان محمد : بنية الحكاية في البخلاء للجاحظ ، دراسة في ضوء منهجي بروب و غريماس ، ط 1 ، دار نيبور ، العراق ، القادسية ، 2011 ، ص 119 .

البخل و الاقتصاد في مجتمعه ،¹ و قد ساق قصصه في قالب ساخر تهكمي ، " إذ يتخذ البخل من المراوغة و التحايل وسيلة يتجنب بها المواقف التي تسبب له الإنفاق من دون أن يوصف بالبخل . و إن وصف بالبخل ، حاول الدفاع عن نفسه ، و دفع هذه الصفة عنه ."² لتكون نواذر الجاحظ العجيبة في حججها الطريفة و حيلها المضحكة ، بداية للسرد العربي في شكله القصصي البسيط ، الذي يجمع بين الفن و النقد الساخر للمجتمع .

ت - السرد في ألف ليلة و ليلة :

تداولت كتب الأدب و تاريخه الحديث عن أصل "ألف ليلة و ليلة"؛ فأرجعوه إلى " كتاب صغير للفرس دعوه (هزار أفسانه) و بنوه على حكاية الملك و الوزير و ابنته شهرزاد و جاريتها دنيزاد . و قد ترجمه العرب من الفهلوية إلى العربية آخر القرن الثالث للهجرة ، ثم دعاهم الإعجاب به إلى توسيعه و تفريعه فأضافوا إليه ما شاكله من أساطير العرب و الهنود و أخبار الخلفاء و الأمراء و الفرسان و الأجواد في الجاهلية و الإسلام . و بقي بابه مفتوحا للزيادة عليه حتى القرن العاشر للهجرة ، فتكامل نقصانه و استتم بنيانه ، و تضاعف ما فيه من وضع الفرس حتى فني فيما وضع العرب من الجان و مخاطر الشجعان و نجوى الهواتف و أعمال السحرة ، التي تستهوي القلب ، و تشدّ خاطر ، و تخلصب المخيلة ."³ فأنتجت لنا عديد الحكايات في إطار سردي مبني على التشويق ، يستميل القارئ و يرضي شغفه في القراءة ، بل انه يخرج من عالمه الواقعي إلى عالم متخيل مليء بالسحر و العجب الغريب .

و لعل هذا ما جعل من حكايات ألف ليلة و ليلة " مادة حكاية مهمة تلم شتات العديد من النصوص الإخبارية و التاريخية ، و التخيلية ، ثم تصريفها في قالب سردي تشويقي ، يمنح الحكاية الإطار سلطة وجودية تنبثق من الرغبة الشهرزادية في تحرير بنات شعبها ، و في

¹ - حنا الفاخوري ، الجامع في تاريخ الأدب ، ص 565 .

² - عدي عدنان محمد : بنية الحكاية في البلاء ، ص 119 .

³ - أحمد حسن الزيات : تاريخ الأدب ، ص 290 .

الانتصار على سلطة شهريارية قاتلة تولدت عن الخيانة الزوجية ، بتوظيفها لسرد تختلف تجلياته ، و صورته ، و مقاصده ، لذلك تشكل الحكاية الإطار نموذجاً كونياً يظهر في سرود متنوعة الصيغ النوعية و المرجعية ، و متعددة القنوات الاستعارية ، و الحوارية ، و التمثيلية ، و الرمزية ... الخ . سرود تختلف انتماءاتها النوعية باختلاف وظائفها الجمالية و الفنية .¹ و يبدو أن هذا الاختلاف أوصل هذا الكتاب الشعبي إلى العالمية ، فاستقطب عقول الكثير من الأدباء و الروائيين و الفنانين و السينمائيين ، ليعيدوا إخراج بصورة جمالية جديدة ، تعكس شغفهم بعوالمه و أسماره السرمدية الساحرة ؛ و قد التقى الشرق بالغرب ، مع مطلع القرن الثامن عشر ، فأثرت في الأدب الفرنسي و الانجليزي ، لتترجم إلى لغات العالم ، و تخرج من المحلية إلى العالمية ، " فليس جديداً الاعتراف بحجم التأثير الكبير لليالي العربية على الأدب الانكليزي ، و لا سيما المسرحية و الرواية الرومانسية . ففي مقالة ظهرت في مجلة Bookm (عدد 31 ، 1907 ، ص 258) اعترف وليم اي.اي. اكسن بهذا التأثير . فإذا كانت هذه الحكايات تيسر الذوق الأدبي بمنوعاتها في مجال المشاعر و النوادر و بجموعها المؤثرة من صيادين و سراجين و فتيان و أشقياء و زوجات سليطات ، فإنها قد تكون ذات إسهام في تشجيع الروائيين عندما أرادوا التعامل مع المشاهد المألوفة و الحياة الاعتيادية . ففي ظرف لم تكن فيه الرواية الحديثة مولودة بعد ، و في ظرف كان فيه القراء قد ملوا قصص الرومانسية الكلاسيكية الزائفة .² لتصبح الليالي مصدر الهام لكثير من الفنون و الآداب ، و لما لا نقول أنها الباعث على ظهور الرواية الحديثة ، التي أصلت لما يعرف بالسرد العربي الحديث .

كما أن قصص "ألف ليلة و ليلة" و حكاياتها المتراوحة بين الطول و القصر ، و الجامعة بين المفارقات العباسية ، و الراصدة لكل فئات المجتمع ، قد استطاعت بأسلوبها البسيط الشعبي أن تنقل صورة الشرق للغرب ، فأثارت في نفوسهم " بجمع الأدب الشعبي و دراسته على نحو لم

¹ - سعاد مسكين : خزانة شهرزاد ، الأنواع السردية في ألف ليلة و ليلة ، ط 1 ، رؤية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2012 ، ص 60

² - محسن جاسم الموسوي : ألف ليلة و ليلة في نظرية الأدب الانكليزي الوقوع في دائرة السحر ، ط 2 ، منشورات مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1986 ، ص 13 .

يكونوا قد بدأوا يحسون الحاجة إليه أو الحافز نحوه ، و لكنها من ناحية أخرى قد أثارت في نفوسهم التطلع إلى معرفة هذه الشعوب التي أنتجت هذا الأثر و التي أدارت حوادث الكتاب . و لسنا نبالغ إذا قلنا إن ألف ليلة و ليلة كانت الحافز الأهم لعناية الغرب بالشرق عناية تتعدى النواحي الاستعمارية التجارية و السياسية ، بل لسنا نبالغ إذا أرجعنا كثيرا من قوة حركة الاستشراق و انتشارها إلى ما ترك هذا الأثر في نفوس الغربيين .¹ فلولا التشكل السردى النوعي لليالي ، من حكاية إطار تشوق السامع و تجلب اهتمامه ، و سرد ساحر جرى بين راو و مروى له ، و بنى حكاية جمعت بين العجيب و الغريب من الأحداث ، أخرجته من العالم الواقعي إلى الخرافي ، و نسيج سردي لامس شتى المواضيع ، و شرائح المجتمع ، لما انبهر بها الآخر و تأثر ، لتشكل ألف ليلة و ليلة ، النموذج السردى العربى المتبلور ، الذي يمكن له التأسيس للسردية العربية.

ث -ارتباط السرد بالمقامة العربية :

لما كانت المقامة في مفهومها " حكاية قصيرة أنيقة الأسلوب تشتمل على عظة أو ملحمة . و معنى المقامة في الأصل المقام أي موضوع القيام ، ثم توسعوا فيها فاستعملوها استعمال المجلس و المكان ، ثم كثرت حتى سموا الجالسين في المقام مقامة كما سموهم مجلسا إلى أن قيل لما يقام من خطبة أو عظة ، و ما أشبهها مقامة أو مجلس ، فيقال : مقامات الخطباء ، و مقامات القصاص ، و مقامات الزهاد ، و قد نشأ هذا النوع من القصص في أواسط الدولة العباسية و هو عهد الترف الأدبي و الإنشاء الصناعي الأنيق . و قد أجاده بديع الزمان إجادة أحلته منه محل الزعيم .² و قد استطاع أن يبدع لنا فن المقامات - و إن تضاربت الآراء حول كونه الرائد أم لا - في واحد وخمسين مقامة ، حوت قصصا تراوحت بين القصر و الطول ، اشتملت على أخبار بطلها (أبو الفتح الاسكندري) الذي جاب البلاد مرتحلا و متكديا ، عاملا بجميع السبل للاحتيال ، " انه بطل ضد ، يجسد القيم السلبية التي تميل إلى الكسب السهل السريع

¹ - سهير القلماوي : ألف ليلة و ليلة ، ط4 ، دار المعارف ، مصر ، 1976 ، ص 64 .

² - أحمد حسن الزيات : تاريخ الأدب ، ص 292 .

المرتكز على الحيلة و المكر و التلون ، أما عيسى فهو نموذج البطل الضحية الذي تجوز عليه حيل الاسكندري نفسه ضحية كما في المقامة المضيرية ، و قد يكون عيسى محتالا – كما في المقامة البغدادية .¹ فالواضح أن هذا النص السردى ، يرتكز على بنية سردية ، أو لنقل بطل إشكالي ، تمحورت حوله كل القصص و الأحداث ، ألا و هو (أبو الفتح الاسكندري) ، الذي أسند إليه كل أخباره ، " فقد توسل بديع الزمان بالخبر كي يضفي قبولا شرعيا لمقاماته عند نقاد الثقافة الرسمية و رواد الثقافة العالمية . فهو يريد أن تكتسب مرويياته مفهوم (النص) المعترف به ، ففي الثقافة العربية الكلاسيكية يصير ملفوظ ما نصا أدبيا حين يصدر عن سند معترف به ."² بالإضافة إلى طرق نص المقامات لشتى المواضيع ، عبر خليط إجناسي ، و في قالب سردي ، فتحه على فضاء زمني و مكاني ، و من بين هذه الأجناس : القرآن الكريم ، و الأحاديث النبوية ، و الأمثال ، و الخبر ، و الشعر ، و الرحلة ، و المناظرة ، و الوصية ، و المأدبة ، و الأغاز ، و الأحاجي اللغوية ، و الرسالة ...

و في الختام ، يمكن القول أن نص المقامات (لبديع الزمان الهمذاني أو للحريري) ، قد استطاعت أن تثبت مكانتها العربية و العالمية ، فقد ترجمت أعمالهم و قرأت بأكثر من لغة ، و استقطبت الذوق الغربي خاصة الأوربي منه ، فعلى الرغم من عدم تأثيرها فيهم الشيء الكبير ، كما فعل سحر الليالي ، بيد أنها " استطاعت المقامات العربية أن تثير إعجاب الأديب الأوربي ، و تجعل من حياة متشرديةا موضوعا للقصص الأوربية ، و لعل أكبر دليل على ذلك الإعجاب هو أن جوليت Geullete كان يؤلف القصص و ينسبها إلى التراث الشرقي ليضمن إقبال الناس على شرائها ، هذا فضلا عن مساهمتها في القضاء على قصص الرعاة و قيام قصص العادات و التقاليد في معناها الحديث ، و بذلك خلت القصة من العناصر العجيبة الخارقة و اتخذت من الحياة الواقعية مادة ثرية

¹ - ناصر عبد الرازق الموافي : القصة العربية ... عصر الإبداع ، دراسة للسرد القصصي في القرن الرابع الهجري ، ط1 ، دار النشر للجامعات ، القاهرة ، مصر ، 1995 ، ص 261 .

² - ضياء الكعبي : السرد العربي القديم ، الأنساق الثقافية و إشكاليات التأويل ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، الأردن ، 2005 ، ص 137 .

لموضوعاتها.¹ و هذا يجعلنا نستنتج أن السرد في تراثنا العربي القديم ، قد أثر في تضاريس الرواية ، و لم يقف عند هذا الحد ؛ بل تجاوزه إلى التأثير في ذوقه و انفعاله بما يجري في مجتمعه ، و تحولاته الكبرى في نسج مواضيعه و مدى ملامسته لواقعه ، مما جعله ينجذب بل و يفتتن بما ينسجه السرد العربي القديم .

ج- تشكل السرد في السير الشعبية :

إن الالتفات لهذا النوع من السيرة * ، أمر محتم لاشتغالها على مكونات البنية السردية ، و هي في مفهومها تدل " على مجموعة من الأعمال الروائية ذات سمات فنية متشابهة ، و ذات أهداف فنية متماثلة ،"² و قد استطاعت هذه السير الشعبية أن تجمع بين الحكاية الشعبية ، كالقصص المتوارثة عن أبطال ذكرهم التاريخ العربي ، مثل : عنتر ، الزير سالم ، ... وجدت حياتهم و بطولاتهم التاريخية ، سبيلا للمخيل العربي الشعبي ، الذي هول أخبارهم بما يغذي فيهم رغبة استعادة الماضي العربي المجيد ، و إرضاء لكبريائهم و عنفوانهم المتعالي لذلك ، " فان السير الشعبية اتجهت إلى استثمار الصور المتخيلة للأبطال العظام في التاريخ العربي - الإسلامي ، فمخيل العامة ، مدفوع بفكرة نفوذ التراب الذي تفرضه آداب الخاصة ، فجموح التخيلات ، و انفتاح الرغبات على الأدوار البطولية المتخيلة لا يوافق الانضباط المدرسي لأدب الخاصة ، و لا سلوكهم ، و لا علاقاتهم ؛ فالمهمشون يستعيدون أدوارهم عبر تضخيم التخيلات ، و انتخاب الرموز العامة ، و شحنها برغباتهم ، و إخراجها من مجالها الخاص و الدفع بها إلى المجال العام ."³ و لما اشتملت هذه السير الشعبية على نسيج حكاوي ، اشتمل على بطولات هذه الشخصيات و أفعالهم التي تميل إلى الخيال أكثر منها إلى الواقع ، و قد يبالغ فيها الوصف إلى حد يصل بها إلى الأسطورة ، ليتحول أبطالها إلى شخصيات أسطورية خيالية ، تجذب اهتمام السامع و ما ينجم عنه من ردود

¹ -فايزة لولو : التراث السرد العربي بين المحلية و العالمية في كتابات عبد الفتاح كيليطو ، ط 1 ، دار و مكتبة الحامد للنشر و التوزيع ، عمان ، 2017 ، ص 159 .

* - هناك أنواع للسيرة هي : السيرة الدينية ، السير الموضوعية ، السير الذاتية ، التراجم .

² - عبد الله إبراهيم : موسوعة السرد العربي ، ص 174 .

³ - المرجع نفسه ، ص 194 .

أفعال تؤثر في باقي الشخصيات و في التواتر السردى للأحداث ، والتي عادة ما ينتصر فيه للشخصية البطلة .

كما أن هذه السير الشعبية قد تناقلها العامة مشافهة ، و عمل على حفظها و الاستزادة فيها ، لما يشبع رغبته و هواه في تمجيده لهذه السير ، و القصص التي حيكت حولهم من قبل الرواة ، لتضبط هذه السير الشعبية عندما انتشرت الكتابة و التدوين ، لتصبح محط اهتمام المنادمين و كتاب الأخبار و الحكاية . و هذا ما يجعلنا نقول أن السير الشعبية من المرويات السردية العربية القديمة ، التي حفظت جانباً من المخيال العربي و قصصه الشعبية ، التي غذت مختلف الأجناس الأدبية (نثرية أو شعرية) .

ففي ظل هذا التنوع و الثراء النوعي لهذه النصوص السردية – و غيرها كثير - ، قد استطاعت أن تلهم الكثير من الأدباء و الروائيين و الفنانين ، كما أنها استقطبت أقلام النقاد و الدارسين ، فقاربوا النصوص السردية التراثية بمناهج نقدية حديثة و معاصرة ، " فمن الحقائق التي لا يمكن إنكارها أن الدراسات الغربية قدمت أدوات تحليلية للسرد تعد بمثابة الاكتشافات التي لا يمكن الإعراض عنها ، أو تجاهلها بحجة الحفاظ على الهوية القومية ، لأنها منجزات حضارية ، و الهوية القومية لا تتحقق عن طريق الانغلاق على النفس ، و لا عن طريق التبعية للغير ، بل عن طريق التفاعل و القدرة على التطوير و الإضافة " ¹ فهذه النصوص التراثية لها خصوصية لا يمكن تجاوزها ، سواء من الناحية اللغوية أو الثقافية و الفكرية ، و على الناقد العربي أن يطوع هذه المناهج النقدية لما يلاءم نصوصنا السردية التراثية .

5 من أعلام السرد في العصر العباسي :

أ - عبد الله ابن المقفع :

هو (عبد الله بن المقفع) ، أديب " فارسي الأصل عربي النشأة . ولد حوالي سنة 106 هـ ، و نشأ بالبصرة على ما نشأ عليه أبناء اليسار ، و كان والده داذويه المجوسي يتولى خراج فارس للحجاج ابن يوسف ،

¹ - عبد الرحيم الكردي : السرد و مناهج النقد الأدبي ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، 2004 ، ص 124 .

فاحتجن من مال السلطان شيئاً ، فضربه الحجاج حتى تقطعت يده فلقب بالمقفع . و ربى عبد الله منذ طفولته على النمط الإسلامي و أولع بالعلم و هو فارغ القلب من هموم العيش ، فنبغ و هو يافع في الكتابة باللغتين الفارسية و العربية ، فاستكتبه في عهد بني أمية داود بن هبيرة ، و في عهد بني العباس عيسى بن علي عم المنصور ، و على يديه أسلم . قال له ذات يوم : قد دخل الإسلام في قلبي و أريد أن أسلم على يدك ، فطلب إليه عيسى أن يغدو عليه بين القواد و رؤوس الأجناد ليكون إسلامه مشهوداً. /.../ و قد قيل انه أسلم ابتغاء عرض الدنيا . و رُمي بالإلحاد لمعارضته القرآن ،¹ فقتل حرقاً على يد (سفيان بن معاوية المهلبى) بأمر من الخليفة المنصور ، حوالي (142هـ - 759م) .

وفاته

أما عن علمه و أدبه ، فقد نقل لنا الكثير من الكتب من شتى الثقافات ، فقد كان " يجمع بين الثقافات العربية و الإسلامية و الفارسية و الهندية و اليونانية ، و قد نقل إلى العربية عن لغته خير ما عرف من الثقافات الأخيرة ، و كان للثقافة الفارسية الحظ الأكبر ، فقد نقل عنها /.../ كتاباً في تعاليم مزدك و كتاب "خداى نامه" و هو في سير الملوك الايرانيين ، و عليه اعتمد الفردوسي في نظم "الشاهنامه" و كذلك نقل كتاب التاج في سيرة أنو شروان.² كما أنه ترجم كتب (أرسطو) ، بحيث كما يقال عنه أنه " مترجم قدير لا تلمح في ترجمته أثر العجمة ، و تكاد لا تفرق بين نقله و وضعه . و كتابه كليل و دمنة إذا صح أنه مترجمه لا يزال مثلاً للترجمة الصحيحة البليغة ."³ و بهذا يكون (ابن المقفع) قد طلع على العصر بقصص على ألسنة الحيوان ، بأسلوب فريد ، ظهر فيه امتزاج واضح للثقافات ، كما اعتمد الترميز في نقده للسلطة في قالب سردي مشوق .

إسهامه
في النشر
العربي

¹ - أحمد حسن الزيات : تاريخ الأدب ، ص 163 ، 164 .

² - شوقي ضيف : تاريخ الأدب ، ص 511 .

³ - المرجع السابق ، ص 165 .

ب بديع الزمان الهمذاني :

هو " أبو الفضل أحمد بن الحسين ولد بهمذان سنة (358هـ - 969هـ) و نشأ بها . و تعلم العلم باللغتين الفارسية و العربية ، و لم يترك أدبيا في همذان إلا استنفذ ما عنده . ثم غادرها إلى صاحب بن عباد فازداد من معارفه و عوارفه . و قصد جرجان فأقام في أكناف الإسماعيلية و اختص بأبي سعيد محمد بن منصور . و في سنة 382 يمم نيسابور فتجلت فيها عبقريته ، و ذاعت بين الناس شهرته ، و أملى بها أربعمئة مقامة . ثم تصدى لمناظرة أبي بكر الخوارزمي ، و كان أسنّ منه و أشهر . و جرت بينهما مكاتبات أفضت إلى مناظرات . و غلب هذا قوما و ذاك آخرون . و ساعد البديع شبابه و لسانه و حاجته إلى الظهور ، فظهر على الخوارزمي ظهورا أطار ذكره و رفع قدره عند الملوك و الرؤساء . و أجاب قرنه داعي ربه ، فخلأ له الجو ، و ابتسم له الدهر ، و تنقل في حواضر فارس منتجعا ، حتى ألقى عصاه بهرات و صاهر أحد وجهائها و علمائها ، و عاش بها رخيّ البال متسق الحال إلى أن ناداه ربه فلباه سنة (398هـ - 1008م) .¹ فحياته المستقرة ، قد أتاحت له أن يبدع في النثر و الشعر ، و أن يترجم من اللغة الفارسية إلى العربية فنون الأدب ، فمما روي عنه من مواهبه أنه " قوي الحافظة ، حدّث التاريخ عنه أنه كان ينظر في أوراق من كتاب لم يعرفه نظرة واحدة ثم يؤدي ما فيها لا يخرم منه حرفا . و أنه كان يقترح عليه إنشاء رسالة في معنى غريب فيخرج منها عفو الساعة و الجواب عنها فيها . و ربما ابتداء بآخر سطر من الرسالة و انتهى بها إلى أولها فيخرجها بلفظ مرتبط و معنى متسق . و كان يترجم ما يقترح عليه من الشعر الفارسي إلى الشعر العربي فيجمع بين الإبداع و الإسراع . " ² و قد كان في كتابته على نهج (ابن العميد) . ألف في فن الرسائل ، و قد اشتهر بمقاماته ، التي خلدت لما تحويه من الحكايات الوعظية القصيرة ، فاستطاعت أن تؤصل للسردية العربية القديمة .

مولده
و نشأته
و وفاته

مواهبه

¹ - أحمد حسن الزيات : تاريخ ، ص 175 .

² - المرجع نفسه ، نفسه ص 175 .

فصل أول :

البحث السوسيولوجي النشأة و التطور

فصل أول: البحث السوسيولوجي النشأة و التطور

توطئة :

مبحث أول : المدونة و منهجها

مبحث ثاني : التوجه المنهجي

مبحث ثالث : حول علم اجتماع الأدب < sociologie de la littérature >

1 دراسة في المصطلح (النشأة و المفهوم و التطور)

2 -اتجاهات علم اجتماع الأدب النظرية

أ - الاتجاه الشكلي في تحليل الأدب

ب -الاتجاه البنيوي في تحليل الأدب

تخطيط:

ي طرح هذا الفصل مجموعة من النقاط و يقف عند محطات نظرية ، تسعى لخدمة مسيرة البحث الذي نحن بصدد دراسته ، و قد أختص بمقاربة التراث و قراءته بآليات حديثة ، نريد من خلالها سبر أغواره من وجهة نظر مختلفة ، و عليه فإن الحاجة الملحة للقسم النظري ألحت علينا إمداده بعناوين نوضح فيها ، " البحث السوسيولوجي النشأة و التطور " ، و ذلك بتحديد موضوع الدراسة ، ثم التوجه المنهجي لها و ضبط الخطوات المراد معالجتها في بحثنا هذا ، لنصل إلى العنصر الثالث من الفصل متحدثين فيه عن علم اجتماع الأدب و البدايات الأولى للمنهج السوسيولوجي في الأدب ، مركزينا فيه على دراسة مصطلح " علم اجتماع الأدب " النشأة و التطور لهذا المصطلح و مفهومه ، مفصلينا الحديث عن اتجاهاته النظرية .

و لعل لهذا التدرج غاية هي الوصول إلى التفصيل في الاتجاه الشكلي في تحليل الأدب ، الذي مد الاتجاه البنيوي بمصادر و منطلقات جعلته يتجاوزه ، و كأى منهج نقدي فهو قابل للقصور و العجز ، لذلك ركزنا في ختام هذا الفصل على الحديث عن أزمة البنيوية و اعترافات نقادنا العرب بها ، و تصريح الغربيين كذلك بزوال نجاعتها و جذوتها في دراسة النصوص الأدبية .

فمن هذه المنطلقات التي حواها هذا الفصل ، نكون قد مهدنا للدخول في صلب البحث السوسيولوجي ، و نخص بالذكر الفصول المتتالية بعده من النقد الاجتماعي و النقد السوسيونصي .

مبحث أول : المدونة و منهجها :

يمثل الأدب تراث الأمة و رصيدها التاريخي الذي حو أمجادها و فكرها و قيمها و هويتها ؛ لأنه أحد الظواهر التي مازلنا نسكن مجدها و ننعم بتنوع مشاربه ، لذا لا بد لنا من جهد لنقف على أسرارها و تفسيره و فهمه ، لأنه جانب بالغ الأهمية في تكوين الحضارة و بعثها إضافة إلى : الفن و السياسة و الاجتماع و الدين و العلم و الاقتصاد ، لذا " شغلت قضية العلاقة بين الأدب و المجتمع الكثير من الفلاسفة و المفكرين ، /.../ فمن المعروف أن الأدب ظاهرة اجتماعية أساسية ، فالأديب لا يعيش منعزلاً عن المجتمع ، بل هو كائن اجتماعي يعيش في بيئة اجتماعية ، يستجيب لمؤثرات هذه البيئة و يخضع للتيارات الفكرية السائدة فيها .¹ " فيتعدى بذلك الأدب فكرة محاكاة الواقع و إعادة إنتاجه من جديد إلى كونه حمولة نسقية و سياقية . يجعل من الباحث يلاقي صعوبة في كشف غمار النص فيما يتعلق بالظاهرة السوسولوجية الأدبية .

و من هنا نخلص إلى القول أن العمل الأدبي تتداخل في تكوينه الوضعية اللسانية اللغوية ، و التي تجسد بنسقتها اللغوي عصر الإبداع الأدبي و تاريخه و جماليته و إيديولوجياته و ظروفه الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و العقائدية ، بالإضافة إلى نفسية الكاتب و متلقي النص المنتج . و عليه فهذه الدراسة تتجاوز الاهتمام " بنشاط الأفراد باعتبارهم أعضاء في جماعة /.../ ننظر إلى الفرد المتعلق بالإنتاج و توزيع الثروة " ² إلى علاقة البنيات اللغوية (التركيبية منها و المعجمية و حتى الدلالية) فيما بينها ، من أصغر وحدة دالة (الصوت) إلى أكبر وحدة (النص) و انفتاحه على سياقه .

و قد عنت هذه الدراسة بنص تراثي يعود إنتاجه إلى العصر العباسي ، إبان القرن (الرابع للهجري) ، و لعل لهذا النص مكانة مرموقة ، تجعله محط دراسة يحتاج فيها للبحث و التمهيص موازاة بباقي النصوص الأخرى المنتجة للمؤلف ، و حتى باقي الإنتاجات الأدبية المعروفة في هذا القرن ، و هو كتاب " الإمتاع و الموانسة " (لأبي حيان التوحيدي) ، الذي عرف بمكانته الأدبية

¹ - محمد علي البدوي : علم اجتماع الأدب النظرية و المنهج و الموضوع ، دار المعرفة الجامعية ، 2005 ، ص 13 .

² - حسين الحاج حسن : علم الاجتماع الأدبي ، ط1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1983 ، ص 27 .

و العلمية الموسوعية فكان كالعذسة البلورية تجمع شتات أشعة الشمس في نقطة واحدة ، فكانت له إنتاجات عديدة فكرية و فلسفية ، " أما قصة هذا الكتاب فإن أبا الوفاء المهندس الذي /.../ كان صديقا لكل من أبي حيان و الوزير ابن سعدان ، فـقرب أبو الوفاء أبا حيان إلى الوزير و جعله من سماره ، فسامرهم أربعين ليلة عالج فيها أبو حيان الكثير من الموضوعات ، من أخبار أدبية و شعر و نثر و لغة و فلسفة و منطق و أخلاق و طبيعة و إلهيات و تفسير و حديث و بلاغة و سياسة و حيوان و طعام و شراب و مجون و غناء و موسيقى و تاريخ و تحليل لشخصيات العصر من ساسة و علماء و فلاسفة و أدباء ، و تعرض للحياة الاجتماعية المعاصرة بالدراسة و العرض و التحليل .¹ لذلك كان النثر العباسي (المجالس العلمية) التي كانت تعقد في بلاطات أعيان السلطة بصفة عامة و في مجالس الوزراء بصفة خاصة ، من الأجناس الأدبية التي اهتمت بتصوير المجتمع العباسي ،خلال العهد البويهي* آنذاك .

و كما سبق ذكره فقد تعامل الأدب – و منه النثر العباسي- مع متغيرات و مستجدات المجتمع العباسي إبان القرن (الرابع هجري) ، الاجتماعية منها و السياسية و الإيديولوجية و الثقافية ، لذا سنسلط الضوء على طبيعة هذه المتغيرات بصورة تكشف عن درجة و شدة استحكامها في المجتمع العباسي .

و نحن لا نسعى بهذا الطرح تصوير واقع الحياة بصورة انعكاسية أو موازية لما يجري في القرن (الرابع الهجري) ، و إنما برؤية داخلية تنطلق من النص الأدبي لتتعرف على المضمون و اللاوعي الاجتماعي للنص ، و قد لا يتأتى

¹ - مصطفى الشكعة : مناهج التأليف عند العلماء العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ص 373، 374 .

* - البويهيون، بنو بويه : سلالة من الديلم جنوب بحر الخزر ، (حكمت في غرب إيران والعراق سنوات 932م/45هـ - 1056م/62هـ) ، ينحدر بنو بويه من أعالي جبال الديلم ، ويرجعون في نسبهم إلى ملوك الساسانية (حسب ادعائهم). استمدوا اسمهم من أبو شجاع بويه، والذي لمع اسمه أثناء عهد الدولتين السامانية ، استطاع ثلاثة من أبنائه الاستيلاء على السلطة في العراق وفارس . خلع عليهم الخليفة العباسي ألقاب السلطنة . استولى "علي عماد الدولة 932-949 (م) على فارس وأسس فرعا دام إلى حدود سنة 1055 م. الابن الثاني حسن ركن الدولة 932-976 (م) استولى على الري وهمدان وأصفهان. دام فرعه حتى سنة 1023 م . وأخيرا استولى بدوره أحمد معز الدولة 932-967 (م) على الأحواز، وكرمان. دام فرعه حتى 1012 م. قام الأخير بالاستيلاء على بغداد سنة 945 م وأعلن نفسه حامي الخلافة (حتى 1055 م). من أهم حكام هذه الأسرة علي بن خسرو عضد الدولة 949-983 (م) والذي استطاع أن يملك دولة واسعة الأطراف شملت كل العراق المعروف اليوم ومناطق أخرى . تصارعت فروع الأسرة فيما بينها فعمت الإضرابات أرجاء الدولة. انتهى الأمر بأن قسمت الدولة إلى فرعين في العراق (1020-1055 م) وآخر في كرمان (1012-1056 م). قضى الغزنويون سنة 1023 م على فرع البويهيين في الري، ثم أنهى السلجوقي ما تبقى من دولتهم وحلوا محلهم في بغداد. آخر فرع لهم حكم في كرمان حتى سنة 1062 م.

ذلك إلا من خلال القراءة السوسيونصية < socio texte > التي تتجاوز رؤية الواقع الأدبي ، و وصفه على أنه انعكاس للمجتمع الواقعي ، أو انطلاقاً من كونه رؤية جدلية تجعل من الأدب تمثلاً لواقع يمكن التعبير عنه و فهمه و شرحه ، عبر رؤية العالم للأديب و وعيه الممكن و تفسيره انطلاقاً من النص الأدبي .

و لأن أي عمل أدبي هو حمولة دلالية ، كما يستدعي حمولة أيديولوجية سواء كانت تنمائها مع روح عصر المؤلف فيه النص الأدبي أو قد يكون معارض لها ، و هذا ما تسعى الدراسة السوسيونصية لاستقرائه من خلال لغة المدونة التي نحن بصدد دراستها ، فاللغة هي السيدة في فضح المسكوت عنه و اللامصرح به في نص (التوحيدي) ، و خاصة ما تعلق بسياسة عصره و متقفياها و علاقاته الاجتماعية و مدى ارتباطه بروح العصر ، فلقد " حير أبو حيان المؤرخين من حيث أفكاره و عقيدته ، فبينما يخلع عليه ياقوت الحموي لقب شيخ الصوفية و فيلسوف الأدباء ، يتهمة ابن الجوزي بالزندقة ، و يجسم من خطره فيجعله أخطر الزنادقة جميعاً " ¹ و هذا لعدم تصريحه بوجهة معتقده ، و قد اعتبرت الزندقة تيار خارج عن الدين و عن معتقد الدولة في ذاك العصر ؛ لأن الدولة العباسية دولة عربية إسلامية ، و من خرج عن الدين قد تمرد و عارض إيديولوجية السلطة (السياسة) ، و لعل هذا ما سنصل إليه في القسم التطبيقي ، من خلال لغة (التوحيدي) في نصه " الإمتاع و الموانسة " .

مبحث ثاني : التوجه المنهجي :

إن المنهج السوسيونصي بآلياته الإجرائية يعنى بالنص و مختلف مستوياته المعجمية و الدلالية و السردية ، التي تبين عن الوضع الاجتماعي للغة ، و هذا المنهج كما يرى (الشريف حبيلة) يركز على النص باعتباره " كائن لغوي أدواته اللغة ، أنتجه واقع نفسي اجتماعي ثقافي ، يساهم المتلقي في نضجه بتكرار الكتابة ، و المتلقي يوطر ذلك عبر نظرياته و مناهجه ، التي تتداخل و تتطور و تستعار . و بما أن هذا كله حاصل فإن تعاملنا مع النص يستهدف الواقع بجميع مستوياته ، و ينتهج قراءة ، لا تعزل النص عن وسطه الإنساني

¹ - مصطفى الشكعة : مناهج التأليف عند العلماء العرب ، ص 372 .

الذي فيه يحيا ، و يتطور ، " ¹ و من هنا يمكن الاستعانة بالسوسيونصية كتوجه منهجي لفهم الأدب و تحليل النصوص و خوض غمارها عبر فجاجها المعرفية السطحية منها و العميقة ، و يحق لنص (أبي حيان التوحيدي) – الإمتاع و المؤانسة- أن يكون موضوعا مردّ من هذه الموضوعات العالمية الإنسانية التي تطارح من رؤية سوسيونقدية ، لما هو به منماز أدبيا ، مفكرا ، متأملا ، فيلسوفا ، عالما ، جماليا آخذا بجوانب من الكلام و الفقه ، و الصوفية ، مقتحما غمار اللغة ، مستويا على قمة عصره ، الأخرى بهذا الفضل ، و ند (الجاحظ) ؛ لأن الصنوء مولع بصنوه ، و هو " واحدا من ألمع مفكري العربية و آدابها حتى انه لقب بفيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة ، ذلك أن كتبه تجمع إلى عمق الفكرة أناقة العبارة و رشاقة الأسلوب . و من أجل ذلك أيضا ، فضلا عن انتهاجه مذهب المعتزلة فان بعض المؤرخين يلقبونه بالجاحظ الثاني . " ² فقد كانت لغته و فكره و علمه ، ... تتكى على عمارة الجملة و مدمكة التركيب الذي يتداعى ليصل إلى واقع (التوحيدي) ليتواصل جسر اللغة مع مجتمع العصر العباسي ، فتنتفتح هذه الحمولة النصية (اللغة) و توضع في إطارها الثقافي و الاجتماعي عبر بنيات محددة و أصوات مهيمنة و رؤيات تكشف عن خصوصية النص .

و في ضوء ما سبق يذهب (محمد ساري) إلى أن " القراءة السوسيونقدية تفتح العمل من الداخل ، لتتعرف أو لتفتح فضاء تنازعا أين يصدم المشروع الإبداعي بمقاومات ، بضغوطات موجودة سلفا ، بشعارات و نماذج اجتماعية و ثقافية ، بضغوطات الطلب الاجتماعي ، بالأجهزة المؤسسية . " ³ و هذا ما جعلنا نتوقف أمام المنهج السوسيونصي و آلياته الإجرائية المحايثة قصد سبر غمار إمتاع (التوحيدي) ، الذي يصنف من كبرى المناقشات العلمية في عصره ؛ و لأنه نتاج زامن العديد من النصوص الأدبية ، فحريا بنا الانطلاق من عديد التساؤلات ، منها ما كان حول الوضعية السوسيو لسانية لعصر (التوحيدي) ، لذا توجب الإحاطة بالأعمال المنتجة في عصره بما فيها كتاباته الأخرى المحققة و المطبوعة ، و هي : المقابسات ، البصائر ، الذخائر ، الهوامل و الشوامل ، الصداقة و الصديق و مثالب الوزيرين ،

¹ - الشريف حبيلة : الرواية و العنف دراسة سوسيونصية في الرواية الجزائرية المعاصرة ، ط1 ، عالم الكتب الحديث ، اردب ، 2010 ، ص 3،4 .

² - مصطفى الشكعة : مناهج التأليف عند العلماء العرب ، ص 371 .

³ - محمد ساري : الأدب و المجتمع ، دار الأمل للطباعة و النشر و التوزيع ، ص 104 .

حتى يتسنى لنا تحديد السوسيولوجة التي احتك بها كاتبنا و نصه الذي يعبر عن أصوات عدة تتحكم بها بنيات دالة تتجاذبها إيديولوجيات و أشكال من الصراع ، التي يتوافق معها الكاتب أو يتعارض معها عبر نمط تواتر لغته و بناء نصه . و نشير هنا إلى أنه على الرغم من اقتصارنا على عمل واحد من أعمال (أبي حيان التوحيدي) ، إلا أنه و كما ذكرنا سابقا لا بد لنا من الإطلاع على باقي إنتاجه الفني ، حتى يتسنى لنا معرفة بيئة الكاتب و رؤيته للعالم و مجتمعه و طبيعة الثقافة و الإيديولوجيات السائدة بعصره باعتبارها بعدا من الأبعاد الاجتماعية و ترجمان للسلطة المهيمنة في النص (الخطاب) .

مبحث ثالث: حول علم اجتماع الأدب: < sociologie de la littérature >

1 -دراسة في المصطلح (النشأة و المفهوم و التطور) :

للمجتمع ارتباط كبير بالأعمال الفنية (النثرية) منها و (الشعرية) ؛ لأنه لا يخلو أي عمل فني من عالمه الواقعي المتخيل ، الذي يسرد أو يعبر عن ظواهر اجتماعية ، يرتبط بها ارتباطا (لغويا ، بنائيا ، أسلوبيا ...) ، فيكون لنا هذا النص الأدبي علاقة تلازمية مع المجتمع الذي ألف فيه و عنه ، و قد عالج هذه القضية عدة من الدارسين و الفلاسفة ، " و خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين أدرك بعض علماء الاجتماع أهمية إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة السوسيولوجية لدراسة الأدب باعتباره ظاهرة اجتماعية مثل باقي الظواهر الاجتماعية الأخرى و أطلق على هذا الفرع الجديد من الدراسة اسم علم اجتماع الأدب ، " ¹ هذا لكون الإنسان هو فرد من المجتمع الإنساني ، و الأديب هو من هذا المجتمع الذي هو خليط من عدة ظواهر تشد بعضها البعض و تتعاون – دينية كانت أو سلوكية أو اقتصادية بل وحتى سياسية – لتبرز في نصه و إنتاجه الأدبي الذي تلوح من ورائه ظواهر اجتماعية و ثقافية تبين لنا أن علم اجتماع الأدب هو " العلم الذي يدرس الإنسان في كافة علاقاته الاجتماعية لأنها تلقي ضوءا على تلك العلاقات فتوضح مدى تأثيرها و مدى تأثرها بها ، .../ أما الأديب ، أو بالأحرى دارس الأدب ، فانه يهتم بكل [من علم التاريخ ، علم السياسة و سلوك الفرد] ؛ لأن الأدب صورة عن الحياة الإنسانية و الحياة هذه تتفاعل

¹ - محمد علي البدوي : علم اجتماع الأدب النظرية و المنهج و الموضوع ، ص 13 .

و تتأثر بعوامل عدة من عناصر مختلفة . " ¹ ارتبطت بالكون و خالقه ، و إذا ذهبنا للقول بأن هذا الكون هو النص الأدبي ، و خالقه هو الكاتب (صاحب النص) فان هذه العلاقة التلازمية تجعلنا ندرس الأدب على أنه ظاهرة اجتماعية لعلاقة الأديب (بكونه إنسان) بالجماعة (الأفراد) خاصة و بالمجتمع عامة .

و مما لا ريب فيه أن الأدب هو ترجمان للحياة الإنسانية بكل تغيراتها ، التي تنح نحو التقدم و الرقي أو إلى أزمة من الأزمات التي تمر بها البشرية عبر تاريخها و أجيالها المستمرة في الزمن ، كما أنه مرتبط ارتباطا وثيقا بإيديولوجيات المجتمعات التي تساعد في بنائها أو هدمها بل و تأخيرها في أحوال أخرى .

فالأديب ابن بيئته و رصيده الفني هو واقع معاش يعيد إخراج بصوره فنية في عالمه الخاص به باعتباره خالق له ، " فالكاتب يصور في كتاباته قيما و هموما و مبادئ الطبقة التي ينتمي إليها و علاقات هذه الطبقة بالطبقات الأخرى ، " ² و من هذا المنطلق كانت معالجة كثير من المفكرين و الفلاسفة لعلاقة الأدب بعلم الاجتماع (كأفلاطون و الفارابي و ابن خلدون و فيكو

<Vico> و سان سيمون <Saint Simon> و أوجست كونت <Auguste Conte> و أميل دوركايم <Emile Durkheim>) ، و قد ذهب أغلبهم إلى أن قيام المجتمع الإنساني يرتكز على الإنسان باعتباره كائن حي يتطور و يرتقي مع مرور الزمن ، و لأن الفن و الأدب و الثقافة و سائر العلوم مرتبطة به ، فان علاقته بالأدب علاقة اعتباطية تلازمية لا ريب فيها ، " و من ثم ، تغير مفهوم الأدب و اتسع نطاقه ، فلم يعد مقصورا على الشكل الفني ، بما يتضمنه من جمال في التعبير و صقل لغوي ، بل تجاوز ذلك إلى المضمون ؛ حيث اكتسب مدلولاً اجتماعيا ، و أصبح بذلك تعبيرا عن المجتمع ، " ³ و منه نذهب للقول أن الأدب هو حصالة الوعي الجماعي ، و الأديب ما هو إلا فرد من جماعة يضيف على عمله صورة فنية ، فيخرجه من كونه مطابقا للواقع إلى أن " يكون للأدب ، بشكل عام ، دلالة اجتماعية ، لا يجعل منه ، و بشكل عام أيضا ، أدبا واقعيا . فالدلالة

¹ - حسين الحاج حسن : علم الاجتماع الأدبي ، ص 25، 26.

² - محمد سعيد فرح ، مصطفى خلف عبد الجواد : علم اجتماع الأدب ، ط 1 ، دار الميسرة للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، 2009 ، ص 63.

³ - عثمان موافي : مناهج النقد الأدبي و الدراسات الأدبية ، ج 1، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، 2005 ، ص 76 .

الاجتماعية ، هي للأدب في واقعيته ، كما هي له رومنتيقيته ، أو في رمزيته ، أو في غير ذلك من أشكال التميز ، أو مذهبها الفنية .¹ و هذا يجعل الأدب يخرج من كونه تعبير عن البيئة الاجتماعية ، كما لا يتوقف عندها فحسب و يصورها عبر صورة فوتوغرافية ، و إنما هو تصوير فني يحمل عدة دلالات و أصوات و أبنية و أساليب ، بل و الكثير من الحمولة الإيديولوجية التي توافق رأي المجتمع أو تخالفه .

فالعلاقة بين الأدب و المجتمع علاقة تأثير و تأثر، و هذا لم يتأكد مع ظهور ما يعرف (بعلم اجتماع الأدب) ، بل " يرجع إلى عصور و أزمان أبعد من هذا بكثير /.../ فمن المعروف أن أقدم النماذج الأدبية التي عرفتها الأمم القديمة ، مثل بعض الملاحم كالإلياذة و الأوديسة ، ثبت لبعض الباحثين أنها ليست من تأليف هوميرو وحده ، بل هي تراث شعبي شارك في تأليفه كثير من الشعراء السابقين على هوميرو ، و هي بهذا المعنى من صنع المجتمع ."² و هذا يجعلنا نصل للقول أن الفن و الأدب و سائر العلوم هي وليدة المجتمعات و الشعوب و الأمم ، كل ينهل من بعضه البعض ، و أما تخريجه و إنتاجه فيعود الفضل فيها إلى المبدع و ثقافته و مجتمعه و بيئته الخاصة به ، بحكم أن الإبداع الأدبي يأتي نتيجة تفاعل الفرد مع المجتمع الذي يعاشره ، و يتبنى خاصة إيديولوجيته ، فيظهر ذلك و يطغى على نفسه الإبداع ، مهما كانت أشكاله ، ليعبر عن آماله و آلامه التي هي بدورها آمال و آلام المجتمع ، فلا يمكننا عزل النص الأدبي عن سياقاته ، ليكون بذلك الأدب من هذه الزاوية ، الوسيلة الراقية الوحيدة التي عالجت قضايا المجتمع و عرته في كثير من الأحيان ، بل و نقدته من جميع جوانبه و خاصة ما تعلق بالحكم و السلطة و يبدو هذا " في كتابات أعلام النثر العربي في أزهى عصوره الأدبية ، و العصر العباسي بنوع خاص . و من أبرز هؤلاء الأعلام : الجاحظ و الهمداني و التوحيدي ، الذين عبروا في كتاباتهم النثرية المتنوعة بين الرسائل و النوادر و المقامات ، عن كثير من القضايا السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية ، بل تجاوز بعضهم ذلك إلى نقد هذا المجتمع ، و الكشف عن كثير من السلبات التي تتمثل في بعض الوزراء

¹ -يمنى العيد : الدلالة الاجتماعية لحركة الأدب الرومنطيقي ، ط2 ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، 1988 ، ص 19.

² - عثمان موافي : مناهج النقد الأدبي و الدراسات الأدبية ، ص 76.

و رجالات الدولة و الطبقة الحاكمة .¹ و لقد لازم الأدب و باقي الفنون و العلوم قضايا المجتمع منذ الأزل ، أي منذ ظهور الآداب ، ففي العهد اليوناني مثلاً شغلت " المسائل المتعلقة بالحياة الاجتماعية /.../ الرواد الأوائل للفكر اليوناني و كان غرضهم الأساسي على ما يظهر ، الوصول إلى قواعد العمل ، و شاهدنا على ذلك نجده في الأعمال الشعرية و الأقوال الحكيمة التي أتحننا بها الفلاسفة المعروفين عند اليونان ، جميعها مليئة بتأملات ذات طبيعة اجتماعية .² و إن أردنا الذهاب بهذه الفكرة إلى أبعد من هذا فإننا لا نستطيع فصل الفكر عن الحياة و لا حتى ذاتنا و أحاسيسنا عن العالم الخارجي الذي يمثل شيئاً لنا في حد ذاته و هذا " لأن الإحساس هو صورة ذاتية عن العالم الموضوعي ،"³ يستحيل عزله أو الاستغناء عنه حتى و إن أردنا ذلك ، و هذا العالم هو المجتمع بكل مدركاته و تفاصيله و عوالمه و حمولته الإيديولوجية . فإما نلقيه بالرفض أو بالقبول .

و بناء على ما سبق ذكره فإن الفرد بكل معتقداته (الدين) و إيديولوجياته (السياسية) و أحاسيسه (العواطف) و مدركاته (العالم الخارجي) ، هو الطاقة الكبرى لمد المجتمع البشري و إن كان فرد بسيطاً (فلاح ، عامل ، مزارع ، ...) ، فهو يمثل طبقة من طبقات المجتمع . ناهيك إن كان مثقفاً فدوره على المجتمع يكون أوقع و أشد ؛ لأنه سيسعى دائماً للتغيير الاجتماعي ، فمن هو هذا المثقف ؟ و إلى ما يسعى ؟ و أين يمكننا تصنيف مثقفنا المعني بالدراسة ألا و هو (أبو حيان التوحيدي) ؟ كل هذه التساؤلات سنجيب عنها بعد تحديد مفهوم المثقف ، الذي يعد فئة مؤثرة في المجتمع .

لقد سارعت العديد من المفاهيم لضبط المقصود بالمثقف و المثقفين ، لكنها عبرت عنها كلا و وجهتها و رؤيتها لهم ، فمنهم من يرى أنهم " أولئك الذين يطبقون مهاراتهم الفكرية و الذهنية و الإفادة الواعية بمعرفتهم و خبرتهم و مرئياتهم في توجيه العلاقات و الأعمال المهنية و المسائل السياسية والاجتماعية .."⁴ ، فهذا التعريف على حسب قول (جرامشي) <Gramsci> مبني على الغموض ، و يقع فيه كثير من الالتباس ؛ لأنه ينسحب على عامة الناس

¹ - عثمان موافي : مناهج النقد الأدبي و الدراسات الأدبية ، ص 78.

² - حسين الحاج حسن : علم الاجتماع الأدبي ، ص 29.

³ - روجيه غارودي : ما هي المادية ؟ ، تر : محمد عيتاني ، دار المعجم العربي ، بيروت ، ص 56.

⁴ - علي عبد الرزاق جبلي : الإبداع و النقد الاجتماعي دراسات معاصرة ، دار المعرفة الجامعية ، ص 98.

كلهم ، و لكنهم في الأصل هم غير مثقفين ليعقب على هذا المفهوم السابق قائلا :
" انه إذا كان على الباحث أن يميز بين المثقفين و غير المثقفين عليه أن يشير في الواقع فقط إلى الوظيفة الاجتماعية المباشرة لفئة المثقفين ، بمعنى أنه عليه أن يفكر في الواجهة التي تسير فيها نشاطاتهم المهنية الخاصة ."¹ و لعل (لبريم) <Brym> مفهوما آخر أكثر ضبطا لما أورده (جرامشي) يحدد فيه معنى المثقفين و هم - على حسب قوله- : " أولئك الأشخاص الذين ينغمسون أساسا في إنتاج الأفكار الباحثين و الفنانين و العلماء ، و طلاب المعاهد العليا الذين يتلقون تدريبا على أدوارهم المهنية ، أولئك الذين يتميزون بتعليمهم و مؤهلاتهم العليا و اهتمامهم بالمصالح القومية " ² ، و هذا يجعلنا نذهب للقول أن هذه الفئة من المثقفين ، هي طبقة من المجتمع ، تحمل حمولة أيديولوجية ، في الأغلب تكون هي صانعة القرارات في المجتمع ، تنمي الوعي فيه ، قيادية في العادة .

مفهوم
بريم
للمثقفين

أقسام
المثقفين

مفهوم
المثقف
العضوي

مفهوم
المثقف
التقليدي

و لقد قسم أغلب الباحثين ، المثقفين إلى قسمين : مثقف عضوي و آخر تقليدي ، فالعضويين هم : " كل فئة اجتماعية ، ترى النور في بادئ الأمر على أرضية لها وظيفة أساسية في عالم الإنتاج الاقتصادي ، تخلق عضويا في نفس الوقت الذي ترى النور فيه شريحة أو عدة شرائح من المثقفين الذين يزودونها بتجانسها و بوعي وظيفتها الخاصة لا في المضمار الاقتصادي فحسب و إنما أيضا في المضمار السياسي و الاجتماعي ."³ أما التقليديون فهم : " كل فئة اجتماعية أساسية في اللحظة التي عامت فيها على سطح التاريخ ، آتية من البنية الاقتصادية السابقة ، قد وجدت على الأقل في التاريخ كما دارت عجلته حتى ذلك اليوم زمرا من المثقفين كانوا موجودين قبلها و كانوا يظهرون فضلا عن ذلك بمظهر ممثلي استمرارية تاريخية لم يحدث فيها انقطاع ، حتى بنتيجة أعقد التغيرات و أكثرها جذرية في الأشكال الاجتماعية و السياسية ."⁴ و لعل لهذا المفهوم (الأخير) علاقة بفكرة (تقليدية المثقف) ، و هم المثقفون الذين استمروا في التاريخ ، بفعل أعمالهم التي خلدهم ، و منهم الفلاسفة ، الذين كانوا في الأصل عضويين بانتمائهم لطبقة اجتماعية سائدة يومئذ ، و لكن بقت فنونهم

¹ - علي عبد الرزاق جبلي : الإبداع و النقد الاجتماعي ، ص 98.

² - المرجع نفسه ، ص 99-100.

³ - عمار بلحسن : الأدب و الأيديولوجيا ، ط2 ، النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، 1991 ، ص 29 .

⁴ - المرجع نفسه ، ص 33.

فصل أول : البحث السوسيولوجي النشأة و التطور

و ثقافتهم و أفكارهم مستمرة في الزمن ، بالرغم من انحلال أنظمتها و انتمائها إلى عصر ولى ، و تاريخ لا يستطيع أن يستمر للمستقبل ؛ لأنه واقع يختلف عما كان ، فلم يبق من إنتاجهم سوى شتاتا و حطاما قد نسميه (التاريخ الذهبي) أو عصر التأسيس ، و ننسب له مجموعة من المفكرين و الباحثين و الفلاسفة ، الذين استطاعوا أن يقيموا علاقة واضحة مع التاريخ ، " متجاوزين الفروق التي تفصل العصور و تميز المدارس . و تلك العلاقة لا تتجلى بشكل واضح إلا في استعمال الذين يوظفون به عادة فلسفات الماضي ، أو في الحلول التي يقترحونها لحل المشاكل التي يطرحها الطابع التاريخي للفلسفات ."¹ فهذه المقدرة على التواصل و الاستمرارية ، هي شكل من أشكال التطور الطبيعي لكل المخلوقات و من بينها المثقف و تطوره أو تحوله من العضوية إلى التقليدية ، التي هي استحالة لكل من ينشد الارتقاء من لحظة إلى سواها أو من درجة إلى أخرى عبر توالي الزمن ، لتعبر عن مراحل النمو التي عرفها الفكر البشري .

و خلاصة القول فان المثقف يسعى بتعليمه الأكاديمي إلى تحسين الأوضاع و تغيير الإيديولوجيات و كذا النضال السياسي من أجل القوة و القيادة و المشاركة في بناء المجتمع عبر تنمية الوعي لمواجهة التحديات السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية التي تواجه المجتمع ، سعيا به إلى التقدم و التغيير الاجتماعي و العصرية و التجديد ، أما إن انعدم في المجتمع أو قل مثقفيه (الأمية) فانه سيتعرض إلى أزمة تجعل منه تابعا مواليا للأقوى ، تؤدي بمثقفيه إلى الاغتراب إما : " بالهجرة الداخلية بمعنى اللامبالاة و التقهقر إلى البرج العالي و هو نوع أكثر انتشارا و خطورة ، أو إلى الهجرة الخارجية و حدوث نزيف الأدمغة الخارجية و قد أدت الهجرة الداخلية إلى انعزال المثقف عن الجماهير فغلب على مخرجات فكره التنظير و التجريد و في أحوال غير قليلة الجمود و النقل غير النقدي . و أدت الهجرة الخارجية إلى خسارة فادحة في الإنتاج العلمي و الثقافي ."² و هذه الظاهرة هي ليست بالجديدة على الأمم عبر العصور بل كانت رائجة و بأكثر حدة ، و قد عرف العرب الكثير من الخسائر الجمة التي

¹ - بيبير بورديو : الرمز و السلطة ، تر : عبد السلام بن عبد العالي ، ط3 ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2007 ، ص 32.

² - علي عبد الرزاق جبلي : الإبداع و النقد الاجتماعي دراسات معاصرة ، ص 115.

أطاحت بإنتاجها العلمي عبر السنين ، و لعل أشدها وطأة ما حرق منها و ما غرق و ما دفن و كذا ما غسل من الكتابة و الكتب .

و قد كان (أبو حيان التوحيدي) من هؤلاء المثقفين الذين أفنوا مؤلفاتهم و أبادوها ، و من زمرة العلماء الذين ثاروا على آرائهم فأعدموها و شوشوا معالمها تبرءا منها ، أو ثورة على ما كان من جحد و تعصب من طرف السياسة و المجتمع على إنتاجهم ، فأحرق و غسل بالماء معظمها ، و في هذا تذكر أغلب مصادرنا العربية ذلك ، أنه : " قد أحرق كتبه في آخر عمره لقلّة جدواها ، و ضنابها على من لا يعرف قدرها بعد موته . و كتب إليه القاضي أبو سهل علي بن محمد ، يعذله على صنيعه و يعرفه قبح ما اعتمد من الفعل و شنيعه ، فكتب إليه أبو حيان يعتذر من ذلك " ¹ ، فيكون (أبو حيان) بهذا الصنيع قد أفجع الأمة العربية بفقد جود ذخائرها و نفيس خزائنها ، التي يعتقد أنها لو بقيت لكانت منيت اللغة العربية بفضلها و عظيم تصنيفها ، " فأى ثروة أدبية نحرزها ، لو أن كتب أبي حيان سلمت كلها و انتهت إلينا ؟ فإن هذه البقية الباقية منها ، التي أبت إلا أن تخلت من السنة النار و من فعل الماء ، تدل على قيمة هذه المصنفات ، و على عظم الخسارة بفقد إخوانها . " ² ليكون بذلك المثقفون ، الفئة الأقدر على التغيير و التوعية ؛ و هذا عائد لعلمهم و وظائفهم التي من خلالها يشنون ثورات فكرية علمية تقلب الموازين ، كما يحمل تقاعسهم و انكماشهم على ذواتهم على تراجع الأمة و تقاعسها .

و من هنا نتأكد أن العلاقة بين الأدب و المجتمع هي علاقة قديمة في الحضارة العربية كما عند سائر الحضارات الأخرى السابقة عنها ، " و لكن هذه الفكرة قد دخلت في القرن العشرين أفقا جديدة جعلتها مدار بحث بين كثير من المهتمين بالأدب و دارسيه ، فضلا عن المهتمين بالعلوم الاجتماعية بصفة عامة و نخبة من علماء الاجتماع بصفة خاصة ، و ليس من شك أن عالم الاجتماع عندما يدرس الظاهرة الأدبية يستهدف الوصول إلى فهم أعمق و أخصب للأدب ، باعتباره ظاهرة اجتماعية /.../ و يمكن تتبع البدايات الأولى لفكرة العلاقة بين الأدب و المجتمع من المنظور الاجتماعي عند كل من ابن خلدون و فيكو ودي

¹ - كوركيس عواد : خزائن الكتب القديمة في العراق منذ أقدم العصور حتى سنة 1000 للهجرة ، ط2، دار الرائد العربي ، بيروت ، لبنان ، 1986 ، ص 29.

² - المرجع نفسه ، ص 29.

ستيل ، و هيجل و ابسن و تين .¹ و لعل خير من تحدث عن هذه الظاهرة بأكثر إسهاب ، جعل الكثير من الفلاسفة يتأثرون برؤيته هذه و آرائه الفلسفية ، الفيلسوف الألماني (هيجل) <Hegel> ، و من بين هؤلاء الفلاسفة الذين ساروا على خطواته نذكر منهم : (آدم سميث) <Adam Smith> ، و (آدم فرجسون) <Adam Ferguson> و (جورج طومسون) <George Thomson> ...

فلقد ألح (هيجل) على العلاقة بين الأديب و مجتمعه ، لأن " الشاعر فرد من أفراد المجتمع ، يستمد مادة شعره من المجتمع و إليه ، و طالما أن الشاعر لا يكتب لنفسه و جب عليه أن يتحد مع الآخرين بقية أعضاء المجتمع بمشاركته لهم ، ليس بوصفه شاعرا أيضا ، /.../ فالشاعر يعبر عن جماعته الاجتماعية التي يلقي عليها شعره ، " ² و هذا راجع لطموحه الكبير في التغيير الاجتماعي (الأوضاع السائدة) ، فعلى حسب تعبير (هيجل) ، هو شعور طبيعي مربوط برباط تضامن فعلي مع المجتمع ، فهي روح غريزية يتحلى بها الفرد ، تؤمن له اندماجا كاملا ، " التي يرفض فيها وجودا مستقلا ، و ينضم إليها لا بصفة شخص من أجل ذاته و إنما بصفة عضو " ³ ، هذه العضوية هي التي تحتم عليه الصبح بكل مكونات هذه الطبقة التي ينتمي لها ، ليصبح هذا الفرد (الأديب) سواء أكان ناثرا أو شاعرا ملتزما أخلاقيا بمناصرة طبقته ؛ لأنه لا يستطيع إلا أن يعبر عن مصالحها و أيديولوجياتها في ظل الطبقات الأخرى المتصارعة ، باحثا عن مسار الحق ، ساعيا لتحقيقه ، " بحيث أن هذه الروحية تصبح فيه عادة ، أي نمط وجود ليس نتيجة اختيار فردي و ذاتي و محتمل : و لكنه مر بالتقاليد و يملك في انتظامه الخاص شروط تنظيمه و عمله . " ⁴ و هذا لا يمنح له حق الانحياز أو الحياد ، ليتعين عليه المناصرة و المجاهرة و مجابهة باقي الطبقات التي هي دائما في صراع مستمر مع طبقة الشعب ، الذي هو منها ، فعليه و بكل وسيلة أن يدعمها و يبحث عن حقها المهضوم ، و يكون بإبراز ذلك في فنه و أدبه ، الذي سخره لخدمتها .

آراء هيجل
من علاقة
الأدب
بالمجتمع

¹ - محمد علي البديوي : علم اجتماع الأدب ، ص 42، 41.

² - المرجع نفسه ، ص 52، 51.

³ - جان بيار لوفيفر ، و بيار ماشيري : هيجل و المجتمع ، تر : منصور القاضي ، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، الحمرا ، 1993، ص 20 .

⁴ - المرجع نفسه ، ص 20.

و من منطلق المقولة القائلة بأن الأدب تعبير عن المجتمع ، ظل الفن لصيق بهذه الفكرة ، و إلى أمد طويل فلم يخرج عن كونه انعكاس للواقع ، و تعبير عن الحياة ككل ، يصورها الفنان عبر آله الفوتوغرافية دون زيادة أو نقصان ، و هذا ما جعل هذه المقولة تتلاشى مع الوقت و تتراجع لبعد تصويرها عن ذات الأديب و نفسيته ، و مدى تقبله و تفاعله مع الواقع ، الذي يضيف عليه من بعض روحه فيحسن القبح فيه ، كما يجمل ما كان بالأصل جميلا ، ليخرج من المقارنة الانعكاسية من خلال المراوئية بين الأدب و الواقع .

و الحقيقة أن الفنان قبل أن يكون مترجما أو مصورا للواقع هو ناقد له بآرائه و أدواته الفنية التي عبرها يمرر أفكاره أو بالأحرى إيديولوجيته المتمكنة منه ، و لعل الرواية الجنس الأدبي الوحيد الذي تحمل الكثير من أعباء القراءات السوسيولوجية ، لخصائصها الفنية التي أتاحت قراءتها بمختلف المناهج و خاصة السوسيولوجية ، فقد وقع القارئ سواء أكان قارئاً عادياً أو متخصصاً في " مسألة مقارنة المحتوى الروائي بالواقع تفضي بالضرورة إلى الوقوع في شرك النظرة الانعكاسية ، فإن تحليل المحتوى بمعزل عن ربطه بالواقع يفضي إلى اكتشاف إيديولوجيا الكاتب ، " ¹ فلقد لاقت هذه الفكرة ترحيباً و إشراقاً نظرياً ، خاصة فيما تعلق بدراسة النص الروائي ، علماً بأن الرواية هي ملحمة المجتمع ، لما تحمله من آمال و آلام الشعوب ، فكانت خير ما عبرت عن جوانب الحياة للمجتمعات ، معلقة أعين أحداثها على معالجة قضايا (السياسة ، الدين ، الجنس) ، هذا لأن ممارسة النقد الاجتماعي الروائي " تيار الجذب السياسي فيه كان يشدها دائماً إلى أن تتعامل مع الفن الروائي باعتباره مجرد إيدولوجيا . " ² ، فبقي عالم الرواية الداخلي حبيس و مربوط بالعالم الواقعي ، و رهين الصورة الانعكاسية التي قتلت روح التأويل / الممارسة ، و بقيت القراءات النقدية شكلاً واحداً للتعبير عن آراء مسبقة ، و فرضيات عن وضعنا الاجتماعي ، و سياقات مسبقة خارجة عن النص الأدبي ، فكان أصحاب هذا التيار يرون أن " تحليل الأدب من هذا المنظور يقتضي تجميع أكبر قدر من البيانات الدقيقة عن الأعمال الأدبية فعندما نعلم إلى دراسة الرواية فإننا ندرس الإنتاج

¹ - حميد حميداني : النقد الروائي و الإيدولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الحمراء ، 1990 ، ص 166.

² - المرجع نفسه ، ص 182.

الروائي في فترة محددة و نضع البيانات الإحصائية الشاملة له /.../ تكشف عن حركة الأدب في المجتمع و مدى انتشاره أو تقلصه و ردود الفعل الناجمة عنه ،¹ و قد تزعم هذا التيار (روبير اسكاربيت) ، الذي كان ينتمي للمدرسة الفرنسية ، بل رائد من روادها ؛ حيث يقول : " إن المعطيات الإحصائية تتيح إظهار الخطوط الكبرى للواقع الأدبي فيتوجب تفسيرها عندئذ بواسطة نوع آخر من المعطيات الموضوعية التي توفرها دراسة البيانات الاجتماعية المحيطة بالواقع الأدبي و الوسائل التقنية التي تتحكم بالأنظمة السياسية و المؤسسات الثقافية و الطبقات و الفئات الاجتماعية . و المهن و تنظيم أوقات الفراغ و درجة الأمية و الوضع الاقتصادي و الشرعي للكاتب و صاحب المكتبة و الناشر و مشاكل الألسنية و تاريخ الكتاب ... الخ ،"² فعلى الرغم من تركيز (اسكاربيت) على الجانب الإنتاجي و الكمي للأدب من : تمويل و إنتاج و مطالعة و توزيع للكتب و منسوبية القراءة و قوانين السوق إلا أنه لم ينظر لمشكلة العلاقة بين الأدب و المجتمع على هذا النحو فقط ، بل باعتبار الأعمال الأدبية ظواهر اجتماعية تولد مع الذات .

و بعد حديثنا عن دور (اسكاربيت) في تأسيس (علم اجتماع الأدب) ، و تياره الكمي ، كان لابد لنا من الإشارة إلى أبرز من عالج قضية العلاقة بين الأدب و المجتمع إضافة إلى (اسكاربيت) ، و هم : (مدام دي ستايل) <Mme De> Stael و (تين) <Taine> و (جورج لوكاتش) <Georges Lukacs> ، هذا الأخير الذي أضفى على هذه العلاقة نزعة واقعية في التحليل الاجتماعي للأدب ، خاصة في مؤلفه : " الرواية ملحمة بورجوازية " ، و الذي سنعرض له في فصول لاحقة من البحث نوضح دور (لوكاتش) في تطور (علم اجتماع الأدب) .

و قد بينا فيما سبق ذكره محطات و أعلام ممن ساهموا في نشوء ما يعرف بالتحليل الاجتماعي للأدب ، و تطوره من مفكر لآخر بخطى حثيثة لم نعد فيها للتفصيل ؛ لأنه لا حاجة له في هذا المقام من البحث ، بل عمدنا تتبع خطوات العلاقة بين المجتمع و الأدب ، و ركزنا على متخصصين بعينهم لفضلهم في

¹ - صلاح فضل : مناهج النقد المعاصر ، ط1 ، دار الأفاق العربية ، القاهرة ، مصر ، 1997 ، ص 48،49.

² - روبير اسكاربيت : سوسيولوجيا الأدب ، تر : آمال أنطوان عرموني ، ط3 ، عويدات للنشر و الطباعة ، بيروت ، لبنان ، 1999 ، ص41.

فصل أول : البحث السوسيولوجي النشأة و التطور

وضع اللبنة الأساسية لما يعرف (بعلم اجتماع الأدب) ، و الذي سيحدد مفهومه فيما يلي .

ففي حقيقة الأمر أن الباحثين عن العلاقة بين الأدب و المجتمع ، قد تعرضوا في مسعاهم هذا إلى مطبات كثيرة ، خاصة تلك التي تتعلق بتحديد المصطلح ، أو في تسمية العلم الذي يعني بدراسة الأدب باعتباره ظاهرة اجتماعية ، على الرغم من قدم هذا العلم ، فهو " ليس وليد لحظة تاريخية محددة ، فالعلم حصيلة خبرات تراكت عبر التاريخ ثم تبلورت في شكل محدد أضفى عليها سمات معينة ،"¹ و قد تحدث (سيد البحر اوي) عن نشأة (علم اجتماع الأدب) ، و هذا بقوله : " لقد نشأ علم اجتماع الأدب في أوربا ، و انتقل إلينا في مراحله المختلفة ، دون أن يكون لنا إسهام فعال في تطويره أو توجيهه الوجهة التي توجه إليها العلوم لتحقيق أهداف أوطانها عادة ، "² فمن خلال قول (سيد البحر اوي) ، نصل إلى نقطة اتفاق معه في كون النقاد العرب لم يسعوا إلى استثمار هذه المناهج النقدية – التي نستردها من (أوربا) و غيرها من دول الغرب – و سائر العلوم الأخرى ، فيما يتأقلم مع نصوصها الأدبية العربية ، و سياقاتها الخارجية ، خاصة الاجتماعية و السياسية و الثقافية و الإيديولوجية ، التي تختلف كثيرا بل و جذريا عن ما نحتفل به نحن ، بما يصدره لنا الغرب من نظريات . و مناهج و علوم ... ، هي تعبير عن حضارتهم و كل تطلعاتهم و أزماتهم ، عبر فلسفات فكرية ، هي خلفيات لنظرياتهم ، و بذور تصلح لتنمو في تربتهم و يبنع في نتاجهم الأدبي .

بيد أن هذا لا يعني ، أننا نرفض أو نتجاهل هذه النظريات النقدية ، وجهودهم القيادية حقيقة في بلورة مناهج نقدية تسارعنا و ما زلنا نطلبها من أصولها ، حتى يكون لنا الفضل في ترجمتها و معرفتها و بل حتى تطبيقها ، و هذه بطبيعة الحال أمور بديهية ، تستجيب معها الشعوب و الأمم بطريقة عفوية ، و ذلك اتفاقا مع المقولة التي تقول : " أن المغلوب مولع بتقليد الغالب " ، و لعل خير من تحدث عنها عالم الاجتماع (ابن خلدون) بقوله : " المغلوب مولع أبدا بالافتداء بالغالب في شعاره و زيه و نحلته و سائر أحواله و عوائده ، "³ و هذا لا يمنعنا

¹ - محمد علي البدوي : علم اجتماع الأدب ، ص 97.

² - سيد البحر اوي : علم اجتماع الأدب ، ط1 ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، لونجمان ، 1992 ، ص 1.

³ - عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، تحقيق : حامد أحمد الطاهر ، ط1 ، دار الفجر للتراث ، القاهرة ، 2004 ، ص 192.

من كوننا مغلوبين أن ندرس أدبنا بطريقة تعسفية ، تجعلنا نفرغه من حمولته الدلالية و المعنوية ، التي تمثل روح العرب و حضارتهم عبر العصور ، و هذا لا يعني أيضا أننا سنسعف نقدنا العربي بخليط من المناهج (المنهج التكاملي أو القراءة المسبقة) التي تخرجنا من الموضوعية إلى المقاربة السطحية ، تجمع في بوتقتها مجموعة من المصطلحات التي لا نعيها ، و حتى أن أغلب نقادنا للأسف يلجئون إلى الترجمة الحرفية للمصطلحات كي يتوصلوا إلى ترجمته ترجمة صحيحة لا تحيد عن معناه الأصل ، و هذا ما يحدث في الوسط النقدي ارتباكا كبيرا على مستوى المصطلحات النقدية و ترجمتها إلى العربية ، يعرقل استيعابها و فهمها كما وردت في سياقاتها التاريخية و الإيديولوجية ، لنصل في الأخير إلى عقم في التطبيق في الأغلب الأعم من طرف نقادنا .

و على الرغم من كساد منتجنا ، بل انعدامه بالمقارنة لما نشهده من تفجر علمي و تكنولوجي في الضفة الأخرى ، إلا أنه وجب علينا مواكبته و تطويره فيما يخدم الأمة العربية ، مهما كانت المعوقات و التحديات ، " و السبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها و انقادت إليه : إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه ، أو لما تغالط به من انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب ."¹ فهذا التفوق بطبيعة الحال ، هو ما أحال الأمة المغلوبة على الانقياد لها و إتباعها ، لاستحالة تجاوزها ، و لكن لا بأس أن نطور ، و نتفرد بالموضوعية التي تحيل على سمات هويتها العربية ، و لا نزيد عليها طمسا ، بعدم مراعاتنا لخصائصها (التراثية ، التاريخية ، اللغوية و العقائدية) .

و لعل هذه الأسباب المجتمعة (الخصائص) و غيرها ، التي تصادف دارسي الأدب من إشكالية التعريف و تحديد المصطلحات كما وردت في أوطانها (لغتها) ، ترجمة مصطلح < Sociologie de la literature > إلى اللغة العربية و قد لاقت جدلا كبيرا في ترجمتها ، حيث ترجمت " بعلم اجتماع الأدب" ، " و بالإضافة إلى هذه الصيغة هناك من يفضل صيغة " علم الاجتماع الأدبي" ، رغم أن استخدام صيغة الصفة (الأدبي) لعلم الاجتماع يمكن أن تغير من المعنى الإيحائي لهذا العلم ، فهو ليس علما أدبيا ، و إنما هو موضوعه الأدب . و هناك صيغة ثالثة تنقل الحروف اللاتينية إلى العربية كما هي لتسمي العلم

¹ - عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، 192.

" سوسيولوجيا الأدب " ، ¹ ليضيف (سيد البحراوي) أن الاستخدام الدقيق لهذا المصطلح هو التسمية الأخيرة المذكورة سالفا ، موضحا أن " لهذه الأسباب ربما فضلت استخدام صيغة سوسيولوجيا الأدب للدراسة التي يكون موضوعها الأدب كظاهرة اجتماعية و هذا هو التعريف الدقيق الذي لا يختلف حوله الباحثون لعلم اجتماع الأدب . غير أن ثمة خلافا عميقا بين المناهج المختلفة و الباحثين المختلفين في عدة قضايا : مفهوم الأدب أي الزاوية التي يمكن أن يركز عليها في دراسة الأدب ، و مفهوم الاجتماعية و ما معنى الاجتماعي و المجتمع ، و أخيرا في طبيعة العلاقة بين الأدب و المجتمع . " ² و على الرغم من هذه التبريرات و الأسباب ، التي قدمها بين أيدينا صاحبها ، بيد أنها لم تكن كافية في هذا المجال ؛ لأنه لم يستخدمها و لم يعتمد عليها في مرجعه هذا ، و نجده قد ابتعد عن هذا المصطلح – سوسيولوجيا الأدب- كل البعد ، ليحول نظرنا إلى مصطلح (علم اجتماع الأدب) ؛ لأن أغلب النقاد و البحاثة قد لهجوا به ، و إن كان لا يطابق معناه في لغته الأصل إلا أن هذا التواضع قد جعل معناه مطابقا (لعلم اجتماع الأدب) ، و من بين المؤلفات التي صدرت بهذا العنوان : علم اجتماع الأدب ، النظرية و المنهج و الموضوع (لمحمد علي البدوي) ، و دراسات في علم اجتماع الأدب (لأمل حركة) ، دون أن ننسى علم اجتماع الأدب (لسيد البحراوي) ... فهذه الدراسات و غيرها كثير ، وجهت للعناية بالعلم الذي تعلق بدراسة الأدب كظاهرة اجتماعية .

علم اجتماع الأدب هو الاصطلاح الذي يعنى بالدراسة الاجتماعية للأدب ، و إن اختلفت ترجمته ، فهو " يدور حول الأدب ، و خطواته غير محدودة ، و يتركب من : المكان الذي يحتله الأدب في مجتمع محدد ، استهلاك الأدب ، نظام الحياة الأدبية التأثيرات على الحياة الأدبية ، وظيفة الأدب الاجتماعية . " ³ هذا يجعل من الكاتب في أدبه و فنه لا يستطيع التملص من السياقات التي تتجاذب حياته و وجوده ، و تظهر على نصوصه ؛ لأن " موضوع علم اجتماع الأدب ، هو دراسة النصوص باعتبارها كائن نحيط بدراسته من كل الجوانب ، من بين هذه الأمور التي يعنى بها علماء اجتماع الأدب ، تمثيل بيئة معينة (المرجعية

¹ - سيد البحراوي : علم اجتماع الأدب ، ص 07.

² - المرجع نفسه ، ص 08.

³ - أنريك أندرسون اميرت : مناهج النقد الأدبي ، تر: الطاهر أحمد مكي ، مكتبة الآداب ، 1991 ، ص 24، 25، 26.

التاريخية) ، انطلاقا من الكلمات الأدبية الواردة فيها (النصوص) ، فهم يسعون لربط قراءة النصوص الأدبية بمرجعيتها الميدانية. ¹ فمن هذا المنطلق و بحكم موضوع هذا العلم و منهجه ، هو نتاج جماعي ، يحتاج فيه لتداخل مجموعة من التخصصات المختلفة ، لا تتوقف عند علم الاجتماع و الدراسات الأدبية فحسب ، بل إلى علم التاريخ و الفلسفة و النفس و علوم اللغة ... و غيرها . " هذا و مع وجود التداخل المذكور بين ما هو أدبي و ما هو اجتماعي في مجال التحليل الاجتماعي للأدب ، فإن الأمر لم يمنع عددا من نقاد الأدب من أن يشهدوا أن الأديب الذي يقدم لنا أعماله الأدبية يتأثر بما يقع في مجتمعه من أحداث تمثل له المادة الأولية التي يصوغ منها فنه و أدبه. " ² و لقد ورد في القاموس الأدبي لـ: <Denis Saint-Jacques , Paul Aron et Alain Viala> ، و هو عبارة عن تجمع بين الباحثين يجمع آفاق أصحاب المدرسة الفرانكفونية ، قولهم :

" و يظهر بشكل مقنع للغاية انقضاء المعارضة بين النص و السياق ، الفردية و المجتمعية ، و يبين كيف أن مختلف خيارات النقد الأدبي (نصية) ، و يمكن لها أن تتلقح مع الاجتماعية ، " ³ ما ولد اتجاهات عديدة ، و نظريات في التحليل الاجتماعي للأدب ، فصنفت الكتابة الأدبية إلى نوعين : باعتبارها حدث ذو طبيعة اجتماعية ، و آخر ذو طبيعة جمالية ، و هو ما يصطلح عليه بالنظريات الكلاسيكية في التحليل الاجتماعي للأدب ، " فهناك المنهج الخارجي الذي يركز على ربط النص الأدبي بالسياق الاجتماعي الذي ظهر منه بأبعاده المختلفة . أما النهج الداخلي فإن اهتمامه ينصب أساسا على البنية الجمالية و الفنية للعمل الأدبي ؛ حيث تصبح القيمة الجمالية لهذا العمل ألفاظا و عبارات و رموزا و تشكيلات جمالية هي محور الدراسة. " ⁴ فان اختلفت فروع علم اجتماع الأدب و تصوراته و أطره ، فهو تلك المعرفة السوسيولوجية لدراسة الظاهرة الأدبية ، " فالدراسة السوسيولوجية للأدب ، تهدف إلى استخلاص أفكار المؤلفين و الأدباء ، المتصلة بالمجتمع ، أو ربط الأدب ببناء المجتمع على طريق علم اجتماع المعرفة ، هذا و يمكننا الأدب من تعلم و اكتساب بعض المعارف المتصلة

تداخل
الأدب مع
قضايا
مجتمعه

النظريات
الكلاسيكية
في التحليل
الاجتماعي
للأدب

¹ –Philippe Baudorre , Dominique Rabaté , Dominique viart : Littérature et sociologie , presses universitaires de Bordeaux, Pessac, France, 2007, P 16.

² – أمل حركة : دراسات في علم اجتماع الأدب ، دار المعرفة الجامعية ، الأزاريطة ، 2009، ص 32.

³ – Ibid , p 16.

⁴ – المرجع السابق ، ص 34.

بالمجتمع للإفادة منها في التحليل السوسيولوجي المقارن.¹ من دون أن نتفادى إهمال القارئ في حد ذاته ، الذي يسعى للوصول إلى الحقيقة الاجتماعية من خلال موقع الصورة الأدبية من النصوص الفنية سواء أكانت (قصة أو أقصوصة أو رواية أو شعر ...) ، " فالكاتب لا يتأثر بالمجتمع فقط ، انه يؤثر فيه أيضا و الفن ليس مجرد إعادة صنع الحياة و إنما تكوين لها أيضا ، و قد يصوغ الناس حياتهم حسب نماذج لأبطال و بطلات من صنع الحياة . قد يحبون ، يرتكبون الجرائم ، ينتحرون ."² فالسوسيولوجيا الأدبية هي إذن ، تفاعل الشخصيات الفنية في سياق اجتماعي ، بغض النظر عن الكاتب و القارئ ، فالشخصيات داخل النص الأدبي تحيى في سياقات اجتماعية و نفسية و سياسية و تاريخية من تأليف الكاتب الذي هو بدوره كائن اجتماعي و عضوا فعال فيه ، يؤثر في المتلقي (القارئ) ، على قدر ثقافته و توجهه الإيديولوجي و الوعي السياسي و الاعتقادي لديه .

و يذهب (عبد السلام حيمر) إلى أبعد من ذلك عن علاقة الفرد بالمجتمع ، في حديثه عن سوسيولوجيا الخطاب ، ليقول : " أن الفرد – حتى في ما يتفرد به- منتج اجتماعي ، و أن الآخر – و بالتالي المجتمع- لا يوجد فقط في الخارج على شكل بنيات موضوعية ، متعالية ، قاهرة ، بل يوجد في أعماق الذات الفردية ذاتها حتى و هي تعيش عزلتها و غربتها عن الآخرين ، أي عن العالم و المجتمع ."³ و للعزلة أشكال و أنواع تنحوها الذات و تسكن إليها ، في مراحل من حياتها نذكر منها : غربة الذات عن حاويها (الجسد) و الانشغال عنه بالتفكير أو التأمل و التدبر ، و غربتها عن المجتمع و محيطها و أهلها و ذويها ، من خلال رفضها لما يسود من إيديولوجيات (فكر ، معتقد ، رأي ، مذهب ، اتجاه) يخالف اعتقادها ، كما يمكن لها أن تعقد حوار مطولا مع نفسها ، سعيا للنقد أو التعمق في الأمور أو مصالحة مع الذات أو محاسبة لها ، مقومة لتصرفاتها الصادرة عنها ... ، و في كل الأحوال ، فهي تسعى لتصحيح موقفها من العالم و المجتمع (بالرفض/ أو القبول) ، (بالحرب / أو السلم) .

¹ - محمد علي البديوي : علم اجتماع الأدب ، ص 96.
² - محي الدين أبو شقرا : مدخل إلى سوسيولوجيا الأدب العربي ، ط1، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2005 ، ص 60.
³ - عبد السلام حيمر : في سوسيولوجيا الخطاب من سوسيولوجيا التمثلات إلى سوسيولوجيا الفعل ، ط1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، الحمراء ، بيروت ، 2008 ، ص 23.

و في ختام هذا العنصر من البحث نخال أننا بينا ما يتعلق بمصطلح (علم اجتماع الأدب) ، و أزلنا الغموض عن نشأته و ارتباطه بالآداب و اقترانه و مجهودات مؤسسيه كعلم لدراسة الظاهرة الاجتماعية ؛ كما تحدثنا مطولا عن ملامح تطوره ، و أخيرا وضحنا سبب اعتمادنا هذا المصطلح دون سواه ، لنختم حديثنا بتقديم ثلة من المفاهيم تتعلق به ، تبرز كل الاتجاهات ، لمجموعة من الدارسين في هذا الميدان ، حتى يتسنى لنا إلقاء الضوء على كل الرؤى النقدية ، المتعرضة بالبحث لهذا العلم الذي لطالما عني بالنصوص الأدبية ، و أثره جهد الباحثين فيه بآرائهم النقدية الموضوعية و الدقيقة أحيانا و الاعتبارية و الذاتية أحيانا أخرى للسعي به إلى الكمال و التطوير و المسيرة .

2- اتجاهات علم اجتماع الأدب النظرية :

لقد درس علم اجتماع الأدب ، الأعمال الأدبية بوصفها ظاهرة اجتماعية لا تكتفي على ذاتها ؛ لأن علاقة الأدب بالمجتمع علاقة يصعب تجاهلها كما يستحيل تجاوزها ، لذا قد ظهرت اتجاهات نظرية مختلفة في تحليل الأدب ، تصل الأدب بحياته الواقعية ، فكان لها الإسهام البالغ الأثر على تطور علم اجتماع الأدب ، و هما : الإسهام الشكلي و الإسهام البنيوي في تحليل الأدب .

أ - الاتجاه الشكلي في تحليل الأدب :

لقد كان للنهضة الأوروبية وقع على المجتمعات الأوروبية الحديثة ، فقد انجر عنها معايير مخالفة تحكم الفرد و المجتمع ، و بطبيعة الحال الفنون و سائر العلوم ، " فلقد كان انهيار النظام الإقطاعي و انتهاء سيطرة الكنيسة على المجتمع و الفكر بداية لما يسمى بالعلمانية ، التي تعني إعطاء العقل حقه في أن يفكر تفكيراً حراً ، يرى فيه الظواهر و الأشياء كظواهر (طبيعية) ذات قوانين داخلية (وضعية) تسيرها ، و ليست خاضعة لقوى ميتافيزيقية . و فيما يختص بالظواهر الإنسانية ، كان المجتمع هو (البيئة) الواضحة التأثير في هذه الظواهر ."¹ و لعل هذه الفكرة التي نشأت في (فرنسا) لم يكن لها صدى أو أنها تبلورت أكثر في (ألمانيا) على يد (مادم دي ستال) " فقد قدمت سنة (1766،1817) في كتابها المشهور (عن ألمانيا) ، و الذي صدر عام (1810)،

¹ - سيد البحراوي : علم اجتماع الأدب ، ص 14، 13.

صورة جديدة لفكرتي ابن خلدون و فيكو عندما تناولت الفارق الجوهرى بين الشخصية الفرنسية الشغوفة بالحوار ، الولوعة بالصياغات اللامعة الرشيقة ، و الشخصية الألمانية الممعة في التفرد ، المقدسة للعقلانية ، المهتمة بالموضوع و لو على حساب الشكل أو الصياغة . و ناقشت مدى انعكاس هذه الفروق الشخصية على الأدب و علاقة ذلك كله بالمناخ الجغرافى و الاجتماعى . و هي صورة تطورت عن نسخة سابقة لنفس الفكرة ظهرت في كتاب سابق لدي ستال بعنوان (تناغم الأدب مع المؤسسات الاجتماعية) عام 1800¹ و مما سبق ذكره ، نصل إلى القول أنه على الرغم من قدم العلاقة بين الأدب و المجتمع ، فإن نظرية الدورة التاريخية ، هي النظرية التي بلور فيها (فيكو) <Vico> رؤيته ، فقد ربط في مجال الأدب " بين الملاحم البطولية – كملحمتي هوميروس- و المجتمعات العشائرية التي يقوم فيها المحاربون الأبطال بالأدوار القيادية في حياة مجتمعاتهم " ² ، و يوعز (صبري حافظ) فكرة (فيكو) إلى (ابن خلدون) الذي ربط بين الكتابة و الأدب ، و قرنهما بتطور الشعوب و نمو المجتمعات ؛ لأنها ترتبط أياً ارتباطاً بالحياة السياسية و النشاط الاجتماعى ؛ حيث يقول : " اعلم أن السيف و القلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف ما دام أهلها في تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم ؛ لأن القلم في تلك الحال خادم فقط للحكم السلطاني ، و السيف شريك في المعونة ، و كذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرناه ، و يقل أهلها بما ينالهم من الهرم الذي قدمناه ، فتحتاج الدولة إلى الاستظهار بأرباب السيوف و تقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة و المدافعة عنها كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها ، فتكون للسيف مزية على القلم في الحالتين ، و يكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاهاً و أكثر نعمة و أسنى إقطاعاً . و أما في وسط الدولة فيستغني صاحبها بعض الشيء عن السيف ، لأنه قد تمهد أمره ، و لم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك : من الجباية و الضبط و مباهاة الدول و تنفيذ الأحكام ، و القلم هو المعين له في ذلك ، فتعظم الحاجة

إسهام فيكو
في بلورة
علم
اجتماع
الأدب

تأثير فيكو
بابن خلدون

¹ - صبري حافظ : أفق الخطاب النقدي دراسات نظرية و قراءات تطبيقية ، ط1، دار شرقيات للنشر و التوزيع ، 1996 ، ص 98.

² - المرجع نفسه ، ص 96.

إلى تصريحه /.../، فيكون أرباب الأقالام في هذه الحاجة أوسع جاها ، و أعلى رتبة ، و أعظم نعمة و ثروة ، و أقرب من السلطان مجلسا .¹

و تقوم الوضعية <Positivism> على تبلور أفكار (هيبوليت تين) التي أسهمت فيها (دي ستال) كثيرا ، من خلال حديثها عن علاقة الأدب بالطابع الإقليمي أو القومي ، فكيف لمسرح الإغريق مثلا أن يعبر عن الأنساق الاجتماعية لحياتهم ، و قد وضحنا ذلك فيما سبق ، و بالتالي فقد ربطتها بالبيئة كما فعل (تين) ، فقد ذهب للقول في مقدمة كتابه (تاريخ الأدب الانجليزي) : " إن النص الأدبي مثله مثل المحاورة لا قيمة له في ذاته ، لا يشكل إلا اقترابا من الإنسان الموجود وراء العمل الأدبي ، و لا يوجد إلا في علاقة مرجعية مع الإنسان ."² و من هنا كانت محاولة (تين) أكثر اتساعا و شمولية فلقد تجاوز التفكير الميتافيزيقي ، كما تجاوز وضعية (مدام دي ستال) ذات (الطابع القومي) ؛ بوضعه ثلاثة عناصر أساسية لتفسير الظاهرة الأدبية هي : العصر (الزمن) و الجنس (العرق) و البيئة .

و لعل فكرة (تين) في التعامل مع النص الأدبي قد تنبأها كل من (برانديس) <Prandes> و (بليخانوف) <Plekhanov> ، و قد ذهبوا للقول أن هذا التعامل " يتم من خلال التركيز على العوامل الخارجية ، و التي تحدد وجود هذا النص ، حيث يمكن فهم هذا النص من خلال مضمون هذه العوامل الخارجية . و يكون الأدب نتيجة لهذا ظاهرة ناشئة عن البناء الاجتماعي ، و انعكاسا إما لحياة المؤلف أو عصره ."³ و هكذا فإن " الأدب ناموس اجتماعي ، يتخذ وسيلة له اللغة التي هي وليدة المجتمع . و الأدوات الأدبية التقليدية مثل الرمزية و العروض هي بطبيعتها أدوات اجتماعية . إنها تقاليد و مستويات لم تكن لتنشأ إلا في إطار اجتماعي . بل أبعد من هذا . إن الأدب يحاكي الحياة ، و الحياة – في معظمها – حقيقة اجتماعية ."⁴ فهذه الحقيقة المقصودة قد تجاوزتها الاتجاهات المتعلقة بتحليل الأدب ، الشكلائية منها

¹ — عبد الرحمن ابن خلدون : المقدمة ، ص 318.

² — الرود ابشن و د.و. فوكيما و فان ديك و آخرون : نظرية الأدب في القرن العشرين ، تر : محمد العمري ، ط2، إفريقيا الشرق ، المغرب ، 2004 ، ص 12 .

³ — صالح سليمان عبد العظيم : سوسيولوجيا الرواية السياسية ، الهيئة العامة للكتاب ، 1998 ، ص 45 .

⁴ — رنيه وليك ، أوستن و آرن : نظرية الأدب ، تر: عادل سلامة ، دار المريخ للنشر ، المملكة العربية السعودية ، 1992 ، ص 131 .

و البنيوية ، فلقد ذهب أغلب الباحثين إلى أن دراسة الأدب من خلال أصوله الاجتماعية و الاقتصادية ، و العناية بالكاتب و منزلته ، هو عبث لا طائل منه ؛ لأنه سيأخذ تخريجات تميل إلى تخصصات أخرى لا تمت بصلة إلى الأدب ، " و لقد أفرز هذا الاختزال الفج للأدب إلى محددات اجتماعية خارج النص – فقط - استجابتين هامتين : أولهما : التحليل البنيوي للشكلانيين الروس و حلقة براغ اللغوية ، و ثانيهما : التوجه الماركسي الأكثر مرونة الذي ظهر مبكرا لدى لوكاتش ، و الأكثر حداثة لدى لوسيان جولدمان ، " ¹ و هو ما سنتعرض له في فصول لاحقة عن النقد الماركسي ، و البنيوي التكويني ، حتى نستطيع تتبع مراحل تطور المنهج السوسيونصي و روافده و أصوله الأولى . يعود الفضل الأول فيما يعرف بالاتجاه الشكلي في تحليل الأدب للمدرسة الشكلية الروسية <Russian Formalism> ، و ذلك " بين عامين 1912 و 1930 ، و ذلك عندما تم حلها رسميا عن طريق ستالين ، بوصفها شكلا للايديولوجيا البورجوازية ، و القادة المنظرين لهذه المدرسة أمثال شك洛夫سكي <Shklovsky> ذششش، و توماشيفسكي <Tomashevsky> ، و ايشنباوم <Eichenbaum> و رومان جاكسون <Roman Jakobson> قد غادروا روسيا سنة 1921 ، و ساهموا في تأسيس حلقة براغ اللغوية <Prague linguistic circle> " ² ، فلقد كان لهم الفضل في إرساء المنهج النقدي التطبيقي ، يخلو من التكهانات و الفرضيات و القراءات المسبقة للحياة الواقعية للنص الأدبي ، فقد ركزوا عليه و منه انطلقوا في تحليلهم و قراءتهم النقدية ، فنهجوا سبيل العلمية و الموضوعية في تحليلهم هذا ، فكانت لهم مرتكزات ينطلقون منها .

و قبل الحديث عن المنطلقات ، يجدر بنا تحديد مفهوم الشكلانية و أصولها الأولى ، و سبب التسمية ، فالشكلانية " وضعت للدلالة على تيار النقد الأدبي الذي توطد في روسيا بين سنة 1915 ، و سنة 1930 ، وضعها خصومه استنقاصا له و احتقارا . و المذهب الشكلي هو مصدر اللسانيات البنيوية ، أو هو – على وجه الاختصار – مصدر التيار الذي كان يمثلته النادي اللساني في

¹ - صالح سليمان عبد العظيم : سوسولوجيا الرواية السياسية ، ص 47 .
² - المرجع نفسه ، ص 48 .

مدينة براغ /.../ و أحد المبادئ التي اعتنقها الشكلاونيون منذ البداية جعلهم الأثر الأدبي من قوام همومهم ، فهم يأبون ممارسة الطريقة النفسانية أو الفلسفية أو الاجتماعية التي كانت يومئذ تسوس النقد الأدبي الروسي ، و في هذا الأمر يتميز الشكلاونيون عن سابقهم ، فالرأي عندهم أنه لا يمكن شرح الأثر انطلاقاً من ترجمة الكاتب و لا انطلاقاً من تحليل الحياة الاجتماعية المعاصرة له .¹ و لقد لاقى هذا الاتجاه صدا كبيراً خاصة من قبل خصومه ، نظير هذا التجاوز المرتبط بالواقع و اهتمامها بالشكل الفني للنص الأدبي .

و لقد ذهب أغلب الدارسين إلى أن الشكلاونية الروسية قد ظهرت " أثناء الحرب العالمية الأولى ، و كانت بالتالي معاصرة تقريباً للمرحلة الباكورة من النقد الجديد و اللسانيات السوسيرية ، و لم يدرك معظم منظريها مع هذا شكلية النقد الجديد بينما في الواقع كان النقاد الجدد مدركين لتطورات نظرية الأدب الروسية ، بالرغم من أن مدرستي التنظير كليهما ، إلى حد ما ، من أصول فلسفية متشابهة ، ترجع إلى نهايات القرن التاسع عشر ،"² و قد تجسدت أعمال الشكلانيين الروس في " الجهود التي قامت بها مدرستان روسيتان معروفتان ، المدرسة الأولى مدرسة موسكو و التي كانت معروفة باتجاهاتها اللغوية ، و المدرسة الثانية مدرسة بطرسبرج <Opojaz> ، و المعروفة باتجاهاتها الأدبية . و يعد رومان جاكبسون من الشخصيات المؤسسة لمدرسة موسكو بينما سكالوفسكي ، و يوريس إيكانبوم ، و يوري تينجانوف من الشخصيات المؤثرة في مدرسة بطرسبرج ، و كانت كلتا المدرستين في حالة عدم انسجام مع النظام و الأيديولوجية التي كانت سائدة في الاتجاه السوفيتي في ذلك الوقت ، "³ و في ظل هذه الظروف تم بعث الشكلاونية الروسية و ضمنت استمراريتها رغم الصد الذي لاقوه ، فاستحال بذلك وجودهم في الاتحاد السوفياتي ، " و هكذا وجدوا أنفسهم غير قادرين على الاستمرار في داخل الاتجاه السوفيتي بعد عام 1930 ، و غادرت جماعة منهم إلى تشيكوسلوفاكيا حيث مارسوا أعمالهم من خلال

¹ - مراد عبد الرحمن مبروك : آليات المنهج الشكلي في نقد الرواية العربية المعاصرة ، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الإسكندرية ، 2002 ، ص 11.

² - المرجع نفسه ، ص 12.

³ - يوسف نور عوض : نظرية النقد الأدبي الحديث ، ط1، دار الأمين للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1944 ، ص 15.

المدرسة المعروفة بمدرسة براغ.¹ لتكون هذه الأخيرة رافدا من روافد البنيوية فيما بعد ، و مصدر اللسانيات في مدينة (براغ) آنذاك .

يبدو أن هذا التيار النقدي قد حمل لواء كثير من الثورات الفكرية و النقدية ضد الاتجاهات القديمة اللسانية ، " ففي عام 1915 قامت مجموعة من طلبة الدراسات العليا بجامعة موسكو بتشكيل حلقة موسكو اللغوية و على رأسها رومان جاكسون كحركة منظمة تستهدف استثمار حركة الطليعة الأدبية و القضاء على المناهج القديمة في الدراسات اللغوية و النقدية ، و بعد ذلك بعام واحد انضم إلى صفوفهم كوكبة أخرى من نقاد الأدب و علماء اللغة ألفوا جمعية لدراسة اللغة الشعرية لينغراد ، " ² و هي المدارس اللسانية ذات الاتجاه الشكلي المذكورة سالفا ، و على العموم فقد أصر الشكلاونيون على دراسة النص الأدبي دراسة جمالية ، " و عرفوا العمل الأدبي تعريفا شكليا و وظيفيا محضا ، و نظروا إليه ، بكيفية حصرية ، باعتباره مجموع الطرائق الفنية التي تم استخدامها فيه ، متجاهلين بذلك كل الشروط التاريخية التي يمكن أن تكون وراء نشأة العمل الأدبي و تلقيه . و انتهوا في الأخير ، بواسطة مبدأ الانزياح الشعري القائم على التعارض الكلي بين اللغة الشعرية و اللغة اليومية ، إلى الفصل التام بين كل ما هو أدبي و بين واقع الحياة العلمية . " ³ و عليه فقد كان لهذا الاتجاه أسس و مبادئ و مفاهيم قامت عليها الشكلاونية <Formalisme> ، منها إصرارهم " على إقامة علم للأدب يوازي العلوم الأخرى ، و هذا لا يتأتى لهم إلا إذا اتخذوا من النص الأدبي دون سواه مادة للبحث و التشریح و الدراسة ، فنظروا في طبيعته و علاقاته الداخلية ، و هذا ما يتوافق مع دعوة سوسير في ضرورة النظر إلى اللغة ذاتها بعيدا عن أي عامل خارجي ، " ⁴ فسارع كل من النقاد و الأدباء إلى الاحتفاء بهذا الجانب و إعطائه الأولوية ، فركزت منتجاتهم الأدبية — خاصة الأعمال الروائية الغربية منها و حتى العربية — على الاهتمام بالبناء و الشكل ، و لعل هذا التركيز هو تأثر بالغ بما كان يجري في النقد الغربي

¹ — يوسف نور عوض : نظرية النقد الأدبي الحديث ، ص 15.

² — بشير تاوريت : محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية ، ط1، مكتبة اقرأ ، قسنطينة ، الجزائر ، 2006، ص 20 .

³ — عبد الكريم شرفي : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ، ط1 ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، بيروت ، 2007، ص 159 .

⁴ — خليل موسى : جماليات الشعرية ، اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، 2008 ، ص 241،242 .

الحديث ، " و قد ازداد اهتمام النقاد بموضوع الشكل مع مطلع الثلاثينات ، مما دفع بمريدي هذا الجنس الأدبي [الرواية] إلى التأسيس له ، بتقديم جمالياته و توضيح عناصره و تحديد مكوناته كما يبرز ذلك في هذا الرأي :

- تجيد رسم المشاهد المحلية الظاهرية رسما فوتوغرافيا .
- محاولة الوصول إلى نفسيات أبطاله من خلال رسم تلك المشاهد .
- العناية بالإنسان المشترك الأبدى .
- العناية بالأسلوب و قوة تعبيره و جماله .
- النظر إلى ما يمكن خلف الواقع من أسرار الروح و الجسد .¹ فبهذا

التحديد للعناصر الجمالية ذات الطابع الشكلي ندين للشكلانية بنظرية جمالية محضرة لخدمة النص الأدبي ، و إن كانت روافدها الأولى غربية فان النقد العربي و الروائي خاصة قد نهل منها و استعان بها لقراءة الروايات و سائر النصوص الأدبية .

و قد تمحورت أسس الشكلانية الروسية على مجموعة من المفاهيم النظرية الأساسية ، التي كانت دعائم النظرية ، فعلى الرغم من تناولهم للشكل و اعتمادهم عليه كل الاعتماد في قراءة العمل الأدبي ، ليتجاوزوا بذلك القراءات السياقية ، " إلا أنهم رفضوا تلك الثنائية التي أقام النقد التقليدي عليها دعائمه ؛ و هي ثنائية الشكل و المضمون . فشكل الأثر الأدبي ذو صلة بوحده التي لا تتألف من جمع المكونات و اندماجها ، و لكنها تحصل نتيجة تفاعلها . إن وحدة الأثر ليست كيانا تناظريا و مغلقا ، بل تكامل ديناميكي له جريانه الخاص ."² بالإضافة إلى أنهم " حاولوا ، نظرا لميلهم الوضعي الجديد ، التوصل من كل المسبقات الفلسفية فيما يتعلق بطبيعة الخلق الفني ، كما لم يهتموا بالتأمل في الجمال المطلق ."³ كما ركزت الشكلانية في مذهبها النقدي على توضيح موقفها من " الأدبية " ، فالشكلية " ترفض معادلة لغة الشعر بالخيال ، و تضع أساس التمييز الوظيفي بين الصورة في الشعر و مثيلتها في النثر ، و تهاجم الفكرة

¹ - إبراهيم عباس : تقنيات البنية السردية في الرواية المغاربية دراسة في بنية الشكل ، الطاهر وطار ، عبد الله العروي ، محمد لعروسي المطوي ، ANEP ، 2002 ، ص 20 .

² - أحمد يوسف : القراءة النسقية سلطة البنية و وهم المحايثة ، ج1، ط1، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2003 ، ص 94 .

³ - فيكتور إيرليخ : الشكلانية الروسية ، تر : الولي محمد ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2000 ، ص 13 .

العقلية التي تعتبر الصورة الشعرية أداة للشرح على أساس أنه يخطئ من يظن أن الصورة أبسط دائما ، و أوضح من الفكرة التي تحل محلها ؛ " ¹ حيث يؤكد (فيكتور إيرليخ) على أن الشكلائية تقف موقف الرفض لكل عوالم الخيال ، فيذهب للقول أن منظري الشكلائية قد أكدوا على منع " الإلحاح على الخيال باعتباره السمة الرئيسية للآثار الخيالية ، " ² و من هنا يمكننا القول أن الشكلانيين قد تملصوا من الصورة الشعرية أو الشكل الداخلي للنص الأدبي باعتباره إعاقة لتحليل النصوص ؛ لأنه يخضع في أغلب الأحيان إلى ذاتية القارئ و حساسيته ، فتكون عادة هذه القراءة متقلبة باعتبار الصورة المدروسة في حد ذاتها ، و من هنا جاء رفض الشكلانيين للمسلمات الفلسفية و التأويلات الجمالية المسبقة و حتى السيكلوجية ، التي يرون أنها نظريات إيديولوجية تبعدهم عن غايتهم في الانشغال بالواقع (القضايا العامة المطروحة) .

فبعد أن فرق الشكلانيين بين ما هو أدبي و ما هو غير أدبي ، و قولهم بفضل الشكل في صناعة العمل الأدبي لا للسياقات الخارجية عنه و لا للمؤلف في حد ذاته و لا حتى للواقع ، و قولهم باستقلالية الأدب ، كما قاموا بتحديد مفهوم " الأدبية " <Littérarité> ، أي البحث عن الوظيفة الجمالية التي تجعل من نص ما نصا أدبيا ، كما قدموا مفهوما " للمهيمنة " <La dominante> ، فذهبوا إلى أن " العمل الشعري يحدد بصفته رسالة لغوية تكون فيه الوظيفة الجمالية عنصرا مهيمنا " ³ كما قال الشكلانيين بالفصل بين لغتي الشعر و اللاشعر ، " فإن التفريق بين نظامي اللغة الشعرية و لغة النثر ، الذي حدد منذ البداية عمل الشكلانيين /.../ فمفهوم الشعر كفكر بواسطة الصور ، و الصيغة التي تنتج عن هذا المفهوم ، شعر = صور ، كل ذلك لم يكن ليتطابق أصلا مع الوقائع المعينة ، كما كان يتعارض مع المبادئ و المقدمات العامة . و انطلاقا من وجهة النظر هذه ، لا يكون للقافية ، و الأصوات ، و النظم سوى أهمية ثانوية ، نظرا لأنها لا تميز الشعر ، و لا تدخل في نظامه . " ⁴ و من هذا

¹ - أحمد يوسف : القراءة النسقية سلطة البنية ، ص 95 .

² - فيكتور إيرليخ : الشكلائية الروسية ، ص 16 .

³ - خليل موسى : جماليات الشعرية ، ص 250 .

⁴ - ايخنباوم بوريس : نظرية المنهج الشكلي ، نصوص الشكلانيين الروس ، تر : إبراهيم الخطيب ، ط1 ، مؤسسة الأبحاث العربية ، لبنان ، 1982 ، ص 40 .

المنظور نرى أن الشكلايين الروس قد فرقوا بين لغة التخاطب للعامة (النثر) و لغة الشعر ، و نظروا إلى وظيفتها المختلفة .

و في الأخير لا يسعنا تجاوز الحديث عن مصطلح (التغريب) ، و هو المفهوم الشكلاي الأكثر رواجاً ، و الذي يعني " أن الفن يحدد الإدراك البشري بإيجاد الأدوات التي تجتث و تقوض أساس أشكال الإدراك المعتادة و الآلية ، " ¹ و هو مفهوم وضعه (بشكوفسكي) ، فالعمل الأدبي عنده ما هو إلا آليات و تقنية ، أي رصد لكل المظاهر اللغوية و الشكلية للنصوص الأدبية ، " و التركيز على الوسائل التي تصير بها بعض الأدوات مسيطرة في النصوص الأدبية و تتولى مهمة تغريبية فيما يتصل بأدوات أو مظاهر أخر للنص تدرك بلغة مألوفة أو آلية . " ² و بهذا نكون قد عرضنا لأهم المفاهيم الأساسية للشكلاية الروسية ، و فيما يلي سنتحدث عن المنهج البنيوي

ب -الاتجاه البنيوي في تحليل الأدب :

عدت الشكلاية من المصادر الأساسية للاتجاه البنيوي في تحليل النصوص الأدبية ، و سنشير فيما يلي للمصادر الأخرى التي ساعدت على تبلور المنهج البنيوي ، و هي عديدة منها : " النقد الجديد ، الذي ظهر في أربعينيات و خمسينيات القرن العشرين في أمريكا ، /.../ و الألسنية هي المصدر الثالث الذي استمدت منه البنيوية ، و لعلها أهم هذه المصادر ، و على الخصوص ألسنية فرديناند دي سوسير الذي يعد أبا الألسنية البنيوية ، لمحاضراته دروس في الألسنية العامة " ³ و قد ظهرت البنيوية في بادئ الأمر في (فرنسا) بوصفها بديلاً للتحليل الوضعي ، فقد " صعدت البنيوية إلى ميدان الشهرة في فرنسا من خلال تطبيق عالم الأناسة الفرنسي ، كلود ليفي-شتروس ، عالم اللغة البنيوي السويسري في دراسة ظواهر مثل الأساطير ، و الطقوس ، علاقات القرابة ، تقاليد الطعام . " ⁴ فمن خلال المصطلح ، نجد أن البنيوية " معنية

¹ - ك.م. نيوتن : نظرية الأدب في القرن العشرين ، تر: عيسى علي العاكوب ، ط1 ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية ، 1996 ، ص 19 .

² - ك.م. نيوتن : نظرية الأدب في القرن العشرين ، ص 19 .

³ - محمد عزام : تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة ، دراسة في نقد النقد ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ص 11 .

⁴ - المرجع السابق ، ص 137 .

بالبنى ، و بتحديد أدق بتفحص القوانين العامة التي تعمل البنى من خلالها ،¹ و لعل البنيوية كمنهج نقدي يعنى بالنصوص الأدبية لم يشغل بقراءة الأعمال الغربية و حسب ، بيد أنه كان الأدب العربي محط اهتمام كبير من قبل كبار النقاد البنيويين ، " فقد كان يشمل أعداد الدوريات التي نشرت قراءات بنيوية بالانجليزية عن الشعر العربي القديم ، خاصة بعد أن نشرت ماري كاثرين بيستون دراستها عن الاستمرار البنيوي في خمس معلقات الشعر الجاهلي سنة 1970 قبل أن تظهر ثمار تطبيق النظرية الشفاهية للشعر في دراسة توماس مونرو عن " النظم الشفاهي للشعر الجاهلي " سنة 1972 . و كانت هذه الدراسة التمهيد المنهجي لأطروحة تلميذه ميشيل زفيتلر عن " التقاليد الشفاهية للشعر العربي القديم " التي صدرت سنة 1978 .² و بحديثنا عن الإسهام الغربي البنيوي في قراءة الأدب العربي ، و الشعر العربي القديم على الخصوص ، لا يمكننا تجاوز الحديث عن الإسهام العربي في هذا المجال ، " فبعد أكثر من ربع القرن على انتشار البنيوية في الغرب على المستوى النقدي ينتبه أدباؤنا و نقادنا إلى هذا الزائر الجديد ، و على حين غفلة تنعقد الندوات و تلقي المحاضرات و تكتب المقالات و تتبادل الاتهامات في منتديات و دوريات عواصمنا في المشرق ، و يبلغ الاندفاع لمعانقة هذا القادم و التشبث بأذياله حدا يصبح فيه كل أولئك الذين لا يهشون له ، أو يشاركون في حضور حفلات استقباله ، خارج نطاق الأدب ، منفيين من دائرة النقد المعاصر ، " ³ فعلى الرغم من هذا التأخر ، الذي عرفه النقد العربي – لسعة الهوة بين الضفة الغربية و العربية في مجال العلوم – بيد أن الحاجة إلى البنيوية في النقد العربي ، جعلته بمقتضى الضرورة يواجه التغيرات الحادثة في الوطن العربي ، ففي ظل التحولات التي طرأت على الأحوال السياسية و الاجتماعية التي مرت بها الأمة ، " أن يتوجه النقاد الجدد إلى نظريات نقدية أخرى غير التي كانت موجودة سابقا في مخزون الممارسة النقدية العربية ؛ نظرا لطبيعة المشكلات الأدبية و الإبداعية التي عليهم مواجهتها من ناحية ، و لطبيعة التغيرات السياسية الاجتماعية التي مرت بها الأمة العربية – منذ الهزيمة العسكرية و مروراً بالصلح و التطبيع و الانفتاح –

¹ - تيري إغلتن : نظرية الأدب ، تر : ثائر ديب ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1995 ، ص 165 .

² - جابر عصفور : نظريات معاصرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1998 ، ص 195 .

³ - عماد الدين خليل : < تأشيرات على البنيوية > ، المشكاة ، ع 15، 16 ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، 1992 ، ص 125 .

من ناحية ثانية ، و لما انفتح عليه أفقهم من نظريات نقدية غربية ، تعد بتحقيق العلمية ، و بها من الإمكانيات و الصرامة المنهجية ما يوائم مشكلات الأدب الجديد ، و يفي بالمقتضيات التخصصية الأكاديمية لهؤلاء النقاد من ناحية ثالثة ، و قد تبلور ذلك واضحا في توجه النقد العربي إلى البنيوية في ثمانينيات القرن الماضي¹. فسارعت أيدي النقاد العرب تتلقف هذا المولود الجديد ، و تحتضنه بالدراسة و التنظير فبرزت عديد الأسماء لكثير من نقادنا العرب تسعى جاهدة للتنظير لهذا المنهج ، " و من هنا كان المنهج البنيوي في طليعة المناهج النقدية التي حاول الناقد العربي استثمارها ، بعد إجراء تعديلات بسيطة ليتلاءم مع خصوصية الثقافة العربية ، /.../ و لم يكن النقد أول من تنبه إلى خصوصية البنيوية ، فقد سبقه إليها علم اللغة ، و تشهد بذلك مؤلفات علي عبد الواحد وافي ، و إبراهيم أنيس و عبد الرحمن أيوب ، و غيرهم² ". فبذكرنا لهؤلاء النقاد ، هذا لا يعني أننا نغفل أسماء نقدية لامعة قد طبقت و أصلت للمناهج النقدية الغربية – خاصة البنيوية منها – تتراءى لنا أعمال نقدية شهد لها بالجودة ، نذكر منها : " حركية الإبداع – دراسات في الأدب العربي الحديث – لخالدة سعيد " ، و كتاب " الموضوعية البنيوية : دراسة في شعر السياب لعبد الكريم حسن " ، و كتاب " الخطيئة و التكفير لعبد الله الغدامي " ، و كتاب " الكلمات و الأشياء : التحليل البنيوي لقصيدة الأطلال في الشعر الجاهلي – لحسن البنا " ، بالإضافة إلى كتاب " الألسنية و النقد الأدبي – لموريس أبو ناصر " ، هذا دون أن ننسى الناقد الكبير (كمال أبو ديب) ؛ حيث يقول في كتابه " الرؤى المقنعة " :

" و كانت نقطة اللقاء بكلود ليفي-شترافوس شرارة حاسمة في تطور مسار العمل . يومها لم تكن البنيوية في النقد الأدبي شيئا يشغل الناس أو موضع حديث الدارسين ، دع عنك أنصاف المتعلمين و الصحف و المجالات ، و لم يكن البنيويون الفرنسيون أمثال تودوروف و بارت و جينيت أسماء مألوفة في المجال الثقافي الذي كنت أعمل فيه . و بدت لي الإمكانيات التي تتيحها الإفادة من الأسس النظرية لدراسات ليفي-شترافوس لتطوير منهج جديد في النقد الأدبي

¹ - وائل سيد عبد الرحيم : تلقي البنيوية في النقد العربي نقد السرديات نموذجا ، ط1 ، دار العلم و الإيمان للنشر و التوزيع ، كفر الشيخ ، 2008 ، ص 139 .

² - مؤيد عباس حسين : البنيوية ، ط1 ، رند للطباعة و النشر ، دمشق ، 2010 ، ص 116 .

بشكل عام و في دراسة الشعر الجاهلي شكل خاص ،¹ " فالتقاء (كمال أبو ديب) بالبنوية لم يكن في كتابه هذا فقط بل تجدد مع شعر (أبي نواس و أبي تمام) في " جدلية الخفاء و التجلي " ، فقد ورد في مقدمة الكتاب كلام ينم عن تقدير (أبو ديب) لهذا المنهج ، و تنويهه بمقدرته العجيبة في الوصول إلى الحقيقة ؛ حيث يقول : " أما تقديم المنهج من خلال تجليه في تحليل نصوص مألوفة لدى القارئ العربي فانه ، فيما يرجى ، سيتيح له الفرصة لإدراك الهوة العميقة بينه و بين المناهج الأخرى السائدة في الدراسات العربية ، و امتيازها عليها . و سيكون القارئ هكذا في وضع يسمح له باستيعاب المقومات الجوهرية للبنوية و قدرتها الفذة على إضاءة العالم – الثقافة و الشعر و الإنسان – إضاءة جديدة تمنح الفكر النقدي صلابة أشد ، و رهافة أحد ، و قدرة أكبر على معاينة الثقافة و تمثيلها و فهم دلالات مكوناتها و إشعاعاتها و التشابك المذهل بين ظواهرها و علاماتها الأساسية ."² و على هذا الرأي سار كثير من النقاد ، فذهبوا للقول أن البنوية أقرب إلى العلم منها إلى النقد ، للسمات التي ذكرها (أبو ديب) سالفا ، يتحدث (محمود أمين العالم) قائلا عن البنوية : " هي أقرب إلى علمنة النقد الأدبي ، أو علمنة الدراسات الأدبية ، أي إرساء الظاهرة الأدبية على أسس علمية ، "³ أما (أحمد اليابوري) ، فيرى أن : " هذه قضية مهمة جدا ، و كثيرا ما يثور جدل و تصبح محور صراع بين اتجاه يرى بأن هذه المناهج و هذه النظريات غربية ، و هي تلاءم مجتمعا يختلف عن مجتمعنا في بنيته الاقتصادية و الاجتماعية و الفكرية ، و بالتالي ينبغي رفضها ، و بين اتجاه ثان يقول بأنه يجب أن نأخذ من هذه المناهج ما يلاءم ظروفنا و أن نأخذ منها ما يلاءم أدبنا و فكرنا . و هناك اتجاه ثالث يرى بأن هذه النظريات و المناهج هي نظريات و مناهج علمية لا تختلف عن النظريات و المناهج العلمية في الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا و ما إلى ذلك . "⁴ و على العموم ، فكما أسلفنا الذكر ، فان أغلب النقاد قد قرؤوا لهذه المناهج النقدية الغربية ، و سارعوا للتنظير لها

¹ – كمال أبو ديب : الرؤى المقنعة ، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي ، البنية و الرؤيا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص 09 .

² – كمال أبو ديب : جدلية الخفاء و التجلي ، دراسات بنوية في الشعر ، ط 4 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1995 ، ص 11 .

³ – جهاد فاضل : أسئلة النقد ، حوارات مع النقاد العرب ، الدار العربية للكتاب ، ص 341 .

⁴ – المرجع نفسه ، ص 09 .

(كعبد السلام المسدي) و غيره كثير مما ذكرناهم على سبيل التمثيل ، و آخرون
عنوا بالجانب التطبيقي منه .

و على غرار ما قلناه ، من حالة الساحة العربية النقدية في مشرقه
و مغربه ، فان البنيوية منهج نقدي له أصول تاريخية تعددت و تمايزت
تخصصاتها ، فمنها ما كان متعلق بالعلوم الصورية و الطبيعية و العلوم الإنسانية
و في اللسانيات و أخيرا في مجال الفلسفة .

و لعل لهذه الهيمنة ، مصدر أساسي أو أصل أولي ، و هو تعلقها بالعلوم
الإنسانية و خاصة بالدراسات الأنثروبولوجية (علم الإنسان) ؛ حيث تقوم
الانثروبولوجية البنيوية على : " البحث في المنطق الرمزي للثقافات ، هذه
الثقافات التي تعتبر كلغات ، تمتلك منطقا داخليا ، بحيث يجعل هذا المنطق ،
الإنسان يتطابق فعله مع مؤسساته بشكل لاشعوري أو لا وعي . و الممثل الأكبر
لهذا الاتجاه هو مؤسس البنيوية و الأنثروبولوجية البنيوية على السواء ، كلود
ليفى ستروس ، " ¹ لتتحم الدراسات البنيوية مجالات مختلفة من الحقول
المعرفية ، و تحاول " إيجاد حقل مشترك بين علماء الأدب و علماء اللسانيات ،
و ذلك لبحثهم في مشاكل اللغة الشعرية . و بالمقابل نجد أن هذه العلاقة تحصل
بين المنهج البنيوي اللساني و الانثروبولوجية كذلك ، و خاصة في دراسة القرابة
و الأسطورة " ² ، فعمدوا في ذلك إلى تناول المحكي بنيويا ، و قد قسم (رولان
بارت) المحكيات إلى ما لا نهاية ؛ لأنه لا يمكن حصرها – على حسب رأيه –
فيقول عن أنواعها : " هناك أولا تنوع كبير في الأجناس ، و التي تتوزع ، هي
نفسها ، على ماهيات مختلفة كما لو أن كل مادة كانت مناسبة للإنسان لكي
تمنحه محكياته : يمكن أن يدعم المحكي من خلال اللغة الواضحة ، سواء أكانت
مكتوبة أم شفوية ، و من خلال الصورة الثابتة أو المتحركة ، و من خلال
الحركة ، أو من خلال خليط منظم من هذه المواد كلها ، و المحكي حاضر في
الأسطورة ، و الحكاية الخرافية ، و الحكاية ، و القصة ، و الملحمة ،
و التاريخ ، و التراجيديا ، و الدراما ، و الكوميديا ، و المسرحية الإيمائية ،
و اللوحة المرسومة ، و الرسم على الزجاج الملون ، و السينما و مجالس

¹ – الزواوي بغورة : المنهج البنيوي ، بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات ، ط1 ، دار الهدى ، عين مليلة ،
الجزائر ، 2001 ، ص 25 .

² – المرجع نفسه ، ص 41 .

الشعب ، و الوقائع المختلفة ، و المحادثة . بالإضافة إلى ذلك ، و تحت هذه الأشكال التي لا تعد تقريبا ، فإن المحكي حاضر في الأزمنة ، و الأمكنة ، و المجتمعات كلها ، لقد بدأت الحكاية مع تاريخ الإنسانية نفسه ، ¹ فبحثوا في دراستهم عن المعنى الكامن في ما وراء الجملة ، انطلاقا من لغتها ، ثم قاموا بالبحث عن الوظائف انطلاقا من وحداتها التي تتراعى في الخطاب السردي ، و كلما تواصل السرد ، تجلت معه وظائف مكونة له ، (فكلود ليفي شتراوس) مثلا قرر " في تحليله لبنية الأسطورة ، أن الوحدات المكونة للخطاب الأسطوري لا تحمل دلالة إلا لأنها تتحد ضمن مجموعات ، و هذه المجموعات نفسها تتحد فيما بينها . " ² فمن خلال هذا القول نصل إلى أن البنيوية مقاربة تعزل النص عن سياقاته الخارجية ، و تحمل متبنيها أو معتمدها في الدراسة للنصوص الأسطورية في البحث " عن نظام وراء الأساطير ، فهي تقترح عليه كذلك تصورا لما يمكن أن يكون عليه النظام : فعليه أن يقطع الحكاية الأسطورية إلى عناصر صغرى ، و تصنيف هذه العناصر الصغرى في نماذج . و الحق أن الدراسة الثاقبة التي يقدمها كلود ليفي شتراوس للأساطير تقوده إلى إهمال عمليتي التقطيع و تصنيف الجزئيات الأسطورية ، و إلى استعمال أكثر للعمليات ، ليس على العناصر ، بل على الأسطورة بأكملها . " ³ و بذكرنا لبعض أدوات التحليل البنيوي ، من خلال تحليل (كلود ليفي شتراوس) للأسطورة ، كان حريا بنا التعريف بهذا المنهج ، الذي حفل به الغرب ، و هلل له الوطن العربي مشرقه و مغربه ، و لما كان استرسالنا في الحديث عن مصادره ، و كذا آراء النقاد الغربية و العربية فيه ، كما أحطنا ببدايته الأولى . فحري بنا في هذا المقام من البحث أن نشير إلى مفهوم البنيوية . فما هي إذا البنيوية و منطلقاتها و أدواتها الإجرائية ؟

لقد تعلقت البنيوية في مفهومها اللغوي " بالبناء أو الطريقة التي يقام بها مبني ما " ⁴ ، أما اصطلاحا ، فقد تباينت المفاهيم و تعددت ، و بهذا الصدد يقول (ميشيل فوكو) : " انه من العسير جدا أن نحددها و نعرفها لاسيما إذا علمنا أننا

¹ - رولان بارت ، جيرار جينيت : من البنيوية إلى الشعرية ، تر : غسان السيد ، ط1 ، دار نينوى ، سوريا ، دمشق ، 2001 ، ص 13 .

² - المرجع نفسه ، ص 20 .

³ - دان سبيربر : البنيوية في الانتروبولوجيا ، ط1 ، دار الفارابي ، بيروت ، 2006 ، ص 41 .

⁴ - فائق مصطفى ، عبد الرضا علي : في النقد الأدبي الحديث منطلقات و تطبيقات ، ط1 ، دار الكتب للطباعة و النشر ، الموصل ، 1989 ، ص 182 .

نشير بهذا الاسم إلى تحاليل و مناهج و كتب مختلفة ، كالاختلاف الذي نجده مثلا بين تاريخ الأديان حسبما وضعه دوميزيل و تحليل الميثولوجيا على يد ليفي شتراوس و تحليل مسرحيات راسين المأساوية الذي قام به بارت و تحليل الآثار الأدبية أيضا ، مثل أعمال فرويد في أمريكا ، و تحليل القصص الشعبية التي قام بها الروس ، أمثال بروب ، و تحاليل النسق الفلسفي على غرار ما قام به جيرو . كل هذه الأعمال تدرج تحت عنوان بنيوي .¹ و على العموم فمصطلح البنيوية يطلق " على منهج فكري يقوم على البحث عن العلاقات التي تعطي للعناصر المتحدة قيمة وضعها في مجموع منتظم . مما يجعل من الممكن إدراك هذه المجموعات في أوضاعها الدالة . " ² أما عن ارتباط البنيوية بالنقد الأدبي ، و هو أهم مفهوم ، لأن البنيوية بالأصل هي تيار نقدي ؛ حيث " تنظر إلى النص الأدبي كيانا لغويا قائما بذاته ، و من ثم ينصب اهتمامها على تحليل النص من حيث ألفاظه و جملة و تراكيبه و مجازاته و صورته الشعرية . إن النقد البنيوي يتمركز حول النص و يعزله عن كل شيء . المؤلف و المجتمع و الظروف التي نشأ فيها . و يرى أن الواقع الوحيد الذي يقوم عليه الأدب لا يخرج عن الخطاب أو اللغة ، " ³ و لما كان علم اللغة هو المصدر الأساسي لاستقصاء مصطلحات المنهج البنيوي ، فإن مصطلح " البنية " كان " هو التأسيس في العملية كلها ، و مصطلح البنية كان قد نشأ في علم النفس موازيا لفكرة الجشطالت أو الإدراك الكلي و كان قد نشأ في الأنثروبولوجيا أيضا لإدراك نظم العلاقات في المجتمعات البدائية و الإنسانية بصفة عامة ، ونشأ أيضا في علم اللغة ، و أصبح من الضروري - أيضا - في النقد الأدبي ، " ⁴ و لعل لهذا الارتباط مفهوم خاص متعلق بالنص الأدبي - على العموم - و المنهج البنيوي - على الخصوص - فعلى الرغم من تباين المفاهيم إلا أنها تتصل في كون البنيوية هي " محاولة فهم المستويات المتعددة للأعمال الأدبية و دراسة علائقها و ترابطها و العناصر المهيمنة على غيرها و كيفية تولدها ثم - و هذا أهم شيء - كيفية أدائها لوظائفها الجمالية و الشعرية على وجه الخصوص ؛ " ⁵ حيث ينطلقون من الجملة

¹ - ميشيل فوكو : < البنيوية و التحليل الأدبي > ، العرب و الفكر العالمي ، ع1 ، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، بيروت ، 1988 ، ص 15 .

² - فائق مصطفى ، عبد الرضا علي : في النقد الأدبي الحديث ، ص 182 .

³ - المرجع نفسه ، ص 182 .

⁴ - صلاح فضل : مناهج النقد المعاصر ، ص 91،92 .

⁵ - المرجع نفسه ، ص 94 .

و مستوياتها المختلفة ؛ لأن " البنيويين يتعاملون مع النص الأدبي كما يتعاملون مع الجملة ، فالجملة كما هو متفق عليه ألسنيا قابلة للوصف على عدة مستويات (صوتية ، تركيبية ، دلالية) .¹ فالبنوية في تركيزها على المستويات الداخلية للنص الأدبي ، و ما يحويه من كفاءة شعرية و جمالية ، قد أهملت المستويات الخارجية ، و لم تربطه بالظروف أو الاجتماعية و حتى النفسية ، و دعوا إلى " موت المؤلف " أي أن الدراسة تبدأ من النص بذاته و تنتهي عنده فلا تخرج بذلك إلى سياقاته الخارجية .

و على غرار ما قلناه ، ظهر الاعتراض الحاد لهذا المنهج ، و نهض تيار يدعو لتجاوز البنيوية لقصورها و عدم جذوتها ، فعلى قدر التحمس لهذا المنهج و التهليل له ، قد برزت آراء تطيح بفعاليتها ، و المفارقة الكبيرة ، لما نجد أكثر من دعا لها ، و كتب عنها ، و حلل النصوص الأدبية على آلياتها ، نجده يقف مترجعا عن آرائه ، و مثال ذلك ، " كمال أبو ديب . لقد بدأ بنيويا و طبل و زمر للبنوية و أنتج كتابا لا يفهم : " جدلية الخفاء و التجلي " . أنا أتحدى شخصا تمكن من قراءته كله ، أو استخلص منه نتائج . و قد فرض على الطلاب المساكين فرضا في مختلف الأقطار العربية . و الآن تخلى أبو ديب عن هذا المنهج و عاد إلى النقد . على الأقل منذ عام كتب عن قصيدة للبياتي متخليا عن كل مناهجه النقدية كتب نصا نقديا جميلا لأول مرة في حياته /.../. هؤلاء البنيويون معلمون في مدارس و معاهد و بالمعنى السيئ لكلمة معلم . بمعنى معلمي الصبيان الذي استعمله الجاحظ . حمقى و مغفلون و ناقصو ثقافة .² هذه من الآراء التي برزت على الساحة النقدية تبدي نفورا تاما من البنيوية و متبنيها الناقد (محي الدين صبحي) ، و لعل ذلك عائد إلى أن البنيوية قد عجزت " عن تحقيق ما نذبت إليه نفسها من الكشف عن آليات النص و إنتاج المعنى و في استعصاء موضوع الأدبية عن الدرس الشكلي لما للأدبية من صلة بالتصورات الثاوية في أعماق الإنسان و ربما الضاربة بجذورها في مجاهل الفكر الميتولوجي ، " ³ و على هذا فقد انقسم النقاد أقاسم متباينة الآراء ، فقسم أيد الأخذ بهذا المنهج و الدراسة على

¹ - شكري عزيز ماضي : من إشكاليات النقد العربي الجديد ، ط1 ، دار الفارس للنشر و التوزيع ، بيروت ، 1997 ، ص 31 .

² - جهاد فاضل : أسئلة النقد ، ص 357 ، 358 .

³ - محمد الناصر العجيمي : النقد العربي الحديث و مدارس النقد الغربية ، ط1 ، دار محمد علي الحامي للنشر و التوزيع ، صفاقس ، 1998 ، ص 371 .

منوالها ، و قسم اعترض عليها و ذعن لتجاوزها لقصورها ، و هناك من تحفظ (كعبد السلام المسدي) ؛ حيث يقول : " لا يمكنني إلا أن أبدي تحفظي تجاه حملة التحمس و التبشير التي قامت مؤخرا حول المنهج البنيوي ، رغم تقديري لقيمة هذا المنهج و إبداعه العلمي ، و رغم استعائتي النسبية و اللامباشرة لبعض مفاهيمه و قوانينه في بعض ما قمت به من قراءات . و أبدي تحفظي خاصة تجاه البنيوية الشكلانية كما تتجلى في المدرسة البارتية مستثيا من هذا التحفظ البنيوية التكوينية كما تتجلى في المدرسة الغولدمانية ، " ¹ أضف إلى ذلك أن هذا التجاوز قد سبق إليه الغربيون في اعترافات عدة ، " و أول هذه الانتقادات و ألدعها ، نقد روجيه غارودي لمفهوم البنية ، التي تنشأ من خلال وحدات تتقمص أساسيات ثلاثة هي : الشمولية و التحولات و الضبط الذاتي /.../ فالبنيوية في تصور غارودي هي آلة استلاب للذات الإنسانية ، بل هي طريق يؤدي إلى انغلاق البنية عن التاريخ ، و يتضح ذلك عند التوسير و تلامذته و غولدييه ، " ² كما نجد الناقد البنيوي (ميشيل فوكو) " يرفض بأن يكون بنيويا ، بل انه عمد إلى حذف هذه الكلمة من كتابه (الكلمات و الأشياء) بكامله ، " ³ و هذه الاعترافات و الآراء ليست وقفا على هذين الناقلين فحسب بل هناك آخرون أدلوا بتصريحات أعلنوا فيها عن قصور البنيوية ، و عدم قدرتها على الإحاطة بكل ملابسات النص الأدبي ؛ لأنها و بدرجة كبيرة قد ركزت على علمنة الدراسة و الجنوح بها إلى التجريب بتركيزهم على الشكل اللغوي (البنية) ما أعتم في أغلب الأحيان الوصول إلى المعنى ، و في أحيان أخرى خرج به إلى ما لا طاقة للنص على حمله ، فجاء التجاوز مع المنهج الغولدماني في ما يعرف بالبنيوية التكوينية ، التي سنعرض لها في الفصل الثاني من البحث باعتبارها ركيزة فارقة في البحث السوسولوجي .

¹ - عبد السلام المسدي : قضية البنيوية دراسة و نماذج ، ط1 ، المطبعة العربية بن عروس ، تونس ، 1991 ، ص 152 .

² - بشير تاويريت : < اعترافات النقاد الغربيين و العرب المعاصرين بأزمة البنيوية > ، علامات ، ج 58 ، م 15 ، النادي الثقافي بجدة ، 2005 ، ص 154 ، 155 .

³ - المرجع نفسه ، ص 155 .

فصل ثاني :

أصول النقد الاجتماعي

فصل ثاني : أصول النقد الاجتماعي

توطئة :

مبحث أول : النقد الاجتماعي (حول المصطلح) <La sociocritique>

مبحث ثاني : النقد الماركسي

مبحث ثالث : مدرسة فرانكفورت

مبحث رابع : البنيوية التكوينية (من جورج لوكاتش إلى لوسيان غولدمان)

1 -إسهام الإرث اللوكاتشي في التأسيس للبنيوية التكوينية

2 -لوسيان غولدمان و تطوير البنيوية التكوينية

أ -رؤية العالم <La vision du monde>

ب -الوعي القائم و الوعي الممكن <Conscience Possible>

<Conscience Réelle>

ج- مرحلة الفهم و التفسير <Compréhension>

<Interpretation>

د- البنية الدالة <la structure Significative>

توطئة :

يعالج هذا الفصل أصول النقد الاجتماعي ، بعد فصل أول ، معنون بالبحث السوسيولوجي (النشأة و التطور) ، فكان من الضرورة التأسيس للبحث السوسيولوجي ، باعتباره المنهج المتبع في هذه الدراسة – على العموم – و المقاربة السوسيونصية – على الخصوص - ، فأول عتبة على أعتاب البحث السوسيولساني هو النقد الاجتماعي ، لنعرض في مفتح الفصل حديثا عن هذا المصطلح ، و كيف تعلق بالأدب و تاريخه و متى ظهر ... الخ من النقاط التي تتعلق بهذا المصطلح .

لنطرق باب النقد الماركسي باعتباره نقطة تحول في مسار النقد الأدبي و مناهجه النقدية ، فقد أفادت الماركسية بمفاهيمها الأساسية الأدب ، من حيث أنها تجاوزت نظرية "الانعكاس" و "المحاكاة" ، التي سعى النقد لدراسة النصوص على ضوءها ، لتأتي الماركسية بأسسها و مبادئها و مفاهيمها – البنية الفوقية و الوعي الزائف – على يد أبرز مؤسسيها (ماركس و انجلز) لتحدث تغييرا واضحا في قراءة النصوص الأدبية و تحليلها ، واطعة بذلك بصمة فتحت الأدب على فجاج المعرفة و المناهج التي انصب عليها النقد الماركسي و انكب عليها النقاد بالتطوير و التنويع .

ليتواصل النقد الماركسي بأشكال عدة من النظريات و المناهج ، مؤصلا بذلك لما يعرف بالبحث السوسيولوجي للأدب ، ليكون أعلام مدرسة (فرانكفورت) أول من طوروا الفكر الماركسي و قالوا بنظرية نقدية للمجتمع تسائر متطلبات العصر فكريا و اجتماعيا ، و عكفوا على تحسينها و تطويرها عبر مراحل ، أجملها النقاد في أربعة محطات ، سنتطرق لها في متن الفصل .

لنختم الفصل بالحديث عن إسهام (جورج لوكاتش) في وضعه اللبنة الأساسية من مفاهيم المنهج البنيوي التكويني ، و ذكر أهم المقولات الأساسية التي أفاد منها (لوسيان غولدمان) في تطويره للمنهج ، ليكون ختام الفصل عرضا لأهم المصطلحات التي أضافها (غولدمان) في السوسيوبنائية ، حتى صار منسوب الهوية له ، و مدى تأثير هذا الأخير في نقدنا العربي ، المشرقي منه و المغربي ،

مركزين على أهم الأسماء النقدية التي أسهمت بدراساتها و أبحاثها النقدية في بلورة المنهج البنيوي التكويني في فكرنا العربي .

مبحث أول : النقد الاجتماعي (حول المصطلح) : <La sociocritique>

يجدر بنا في هذا المقام من البحث ، الخوض في طبيعة المصطلح – النقد الاجتماعي – و بداياته ، و سبب نشوء هذا التلاقح بين النقد الأدبي و المنهج الاجتماعي ، الذي ولد بطبيعة الحال أصولا له .

و قبل التعرض للحديث عن طبيعة هذا التلاقح ، لا بد لنا أن نوضح سبب وجود هذه العلاقة ، فهما يلتقيان في قراءتهما للنصوص الأدبية ، فالنقد موضوعه الأدب ، و المناهج بدورها تدرس النصوص الأدبية ، و التي هي بدورها تخليد أو تعبير عن نشاط المجتمع بمختلف شرائحه الاجتماعية ، " فإذا كان علم الاجتماع الأدبي يدرس أشكال النشاط المتبادل بين كل الأشخاص الذين يتدخلون في عالم الأدب ، فإن النقد الاجتماعي يفسر نوعيا كيف أن الكتابة حدث ذو طبيعة اجتماعية ."¹ لذلك ارتبط النقد ارتباطا وثيقا بالمجتمع من جهة و بالأدب من جهة أخرى ، لما يحويه من صراعات نجمت عن التصادم الكائن بالواقع ، الذي انجر عنه اتجاهات فكرية و مذاهب إيديولوجية تهيمن على واقع المجتمع ، " و مع تزايد فشل المجتمع و العلم في استيعاب هذه الصراعات أو إيجاد حل لها. و لا شك أن هذا الفشل يرجع أساسيا إلى أن الممارسة السياسية و النشاط الاقتصادي داخل هذا المجتمع يتخذان مسارا معينا يحجب جانبا كبيرا من حرية الفرد ، و يفرض عليه ضروبا كثيرة من الاستغلال و القهر . و ينسحب هذا الوصف على المجتمعات الصناعية بصفة عامة بصرف النظر عن الأيديولوجية التي تسود فيها . و مع تفاقم هذه المشكلات ازداد الاتجاه نحو نقد المجتمع من أجل تغييره ، بعضهم يوجه نقده مباشرة نحو المجتمع ، و بعضهم يسعى إلى بلورة نظرية نقدية للمجتمع ، " ² ليحدث هذا التوجه حركة نقدية ، ولدت لنا تفرعات عدة ، مست مجموعة من بلدان العالم ، للمجريات الطارئة عليها ، و التي جعلتها تتبنى المنهج الاجتماعي ، بزعامة ثلة من النقاد الغربيين ، منها :

¹ - انريك أندرسون امبرت : مناهج النقد الأدبي ، ص 117 .

² - أحمد زايد : علم الاجتماع ، النظريات الكلاسيكية و النقدية ، ط2 ، شركة نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، 2009 ، ص 305 .

- النقد الاجتماعي في أمريكا ، بزعامة (نورمان بيرنباوم) Normane Birnbaum ، الذي أصدر كتابه " أزمة المجتمع الصناعي " سنة (1969) .

- النقد الاجتماعي في فرنسا ، بريادة (آلان تورين) <A.Tourin> ، خاصة في مقالته عن " حركة الطلبة في فرنسا" ، التي بين من خلالها رؤيته النقدية للمجتمع.

- النقد الاجتماعي في ألمانيا ، متبلورة في النظرية النقدية داخل مدرسة فرانكفورت (ثيودور أدورنو) <Adorno> و (ماكس هوركهايمر) <M.Horkheimer> و (جيرجن هابرماس) <J.Habermas> .

فإذا تنوعت الاتجاهات و تيارات النقد الاجتماعي ، فإن جميعها تحوي في طياتها توجه إيديولوجي ذا بعد فلسفي تنطلق منه ، و تسعى لتأكيد من خلال نظرياتها التي تبقى خالدة ، و تعد من المنشآت التاريخية و النقدية التي تعتد بها الأمم فتتجاوز حدود و أطر نشأتها لتصنع مجدها في دراسات أخرى لثقافة مغايرة و أعمال تستوعب باعها ، ليكون بذلك " النقد و النقاد قد صنعوا التاريخ " ¹ بنقدهم ، و غيروا من واقع المجتمعات بأفكارهم و توجهاتهم التي تحمل غالبا إما دعوة موالية و في الأغلب دعوة مناهضة لإيديولوجياتهم في الحياة ؛ " لأن إنتاج الأفكار و التصورات و الوعي مختلط – بادئ الأمر – بالنشاط المادي و التعامل الذهني بين البشر بصورة مباشرة و وثيقة فهو لغة الحياة الواقعية . إن التصورات ، الفكر ، و التعامل الذهني بين البشر ، تبدو هنا أيضا باعتبارها إصدارا مباشرا لسلوكهم المادي . و ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يمثل في لغة السياسة ، و لغة القوانين ، و الأخلاق ، و الدين ، و الميتافيزيقيا ، الخ ، عند شعب بكامله . " ² و إذا أردنا ضبط مرجعية تاريخية لمصطلح النقد الاجتماعي ، فهو لا يقتصر على زمان بعينه و لا بمكان خاص لارتباطه كما أسلفنا الذكر ، بفكر و تصورات المجتمعات و نشاطاتها المتنوعة فيما بينها .

أما إذا قمنا بتحديد وجوده كمصطلح قار بذاته و أول استخدام له في مجال النقد الأدبي قد كانت " بداية استعماله فيما بعد الحرب العالمية الثانية بمفاهيم و ممارسات نقدية أخرى ، فنظر إليه على أنه التعبير النقدي عن مفاهيم الواقعية

¹ - ميشيل فادية : الأيديولوجية وثنائق من الأصول الفلسفية ، تر : أمينة رشيد ، سيد البحراري ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 2006 ، ص 38 .

² - المرجع نفسه ، ص 31 .

الاشتراكية الجدانوفية * ، و قد سادت هذه النظرة حتى ثمانينيات القرن العشرين ، ¹ و إن أردنا أن نكون أكثر ضبطاً في تحديد أولية تناول هذا المصطلح فسنذهب للقول " أن فكرة تفسير الأدب و الحدث الأدبي عن طريق المجتمعات التي تنتجها و تتلقاها و تستهلكها قد عرفت عصرها الذهبي في فرنسا في بداية القرن التاسع عشر . إذ سادت حينئذ قناعة مفادها أنه تم العثور على سر عمل المجتمعات و حركتها انطلاقاً من النموذج الفرنسي الذي أصبح أكثر وضوحاً و أيسر للقراءة بفضل الثورة الفرنسية . ² و لقد شهد الأدب مسيرة هذه الثورة ، و سجل صراعاتها بين الطبقة البورجوازية و الطبقة الكادحة ، " لقد تحدث الأدب و كان بإمكانه أن يتحدث عن كل ذلك : عن معارك الأمس و معناه و معارك الغد و معناه . كان للأمور محققاً و بها نذيراً . و كما اعتقد المرء آنذاك انه يمتلك فكرة واضحة عن سير المجتمعات ؛ كان يظن أنه يمتلك مثلها عن هذا النتاج الاجتماعي الذي هو الأدب . فالأدب لم يكن يسعى فحسب إلى الأخلاقي الذي عبر التاريخ تقريباً ، بل إلى الحقيقي و الجمال النضالي ، و إن يكن عن غير دراية ، ³ فبعد أن كان الأدب محاكاة للواقع أو للطبيعة ، كما دعت إليه فلسفة (أرسطو) ، سار الأدب بخطى وثيقة لتجسيد المعارك و التناقضات أو بمعنى أبلغ ما يجري من صراع على أرض الواقع .

ليخرج الأدب من كونه انعكاساً للواقع إلى أنه تعبير عن قضايا مجتمعه ، و باعثاً من بواعث النهوض به ، " و أن الأدب و الفن قد أصبحا للحياة و لتطويرها الدائم نحو ما هو أفضل و أجمل و أكثر إسعاداً للبشر . و يرى النقد مجرد صدى للحياة ، بل يجب أن يصبح قاندين لها ، فقد انقضى الزمن كان ينظر فيه إلى الأدباء و الفنانين على أنهم طائفة من الفرديين الأبقين الشذاذ ، أو المنظوين على أنفسهم أو المجترين لأحلامهم و آمالهم الخاصة ، أو الباكين لضياعهم و خيبة آمالهم في الحياة ، و حان الحين لكي يلتزم الأدباء و الفنانون

* - قدم جدانوف عام 1948 تقريره الشهير : " إن الأدب كان مسئولاً " .

¹ - عبد الله أبو هيف : < المنهج الاجتماعي في النقد الأدبي العربي الجديد رؤية نقدية > مجلة اللغة و الأدب ، ع 15 ، جامعة الجزائر ، 2001 ، ص 336 .

² - مجموعة من الكتاب : مدخل إلى مناهج النقد الأدبي ، تر : رضوان ظاظا ، المنصف الشنوفي ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1978 ، ص 133 .

³ - المرجع نفسه ، ص 134 .

بمعارك شعوبهم و قضايا عصرهم و مصير الإنسانية كلها ،¹ و هذا ما جعل النقاد يعرفون النقد الاجتماعي من هذا المنطلق ، فلم نجد عندهم تفاوت أو اختلاف في مفاهيمهم له ؛ حيث قالوا بأنه " يستهدف النص ذاته باعتباره المكان الذي يتدخل فيه و يظهر طابع اجتماعي ما ،"² و عليه فان ارتباط النقد بالاجتماعي " يجب أن يكون قديم قدم المجتمع نفسه ./.../ فالشك هو واحد من الأشكال الأساسية لتأكيد الذات ، و الاستجابة للشك ، واحدة من الأشكال الأساسية للاعتراف نفسها ، و لكن في الحياة الاجتماعية يجري عدم الوجود المتبادل عند السؤال ، هل الشك أدلة كافية على الوجود ./.../ و إنما تتوججا للفكر و بداية لتاريخه . و ممارسة الشك ، في سياق الوجود الاجتماعي ، و هو موضوع ثابت فيه ، و هناك أشكال أخرى لا حصر لها : هجاء ، الجدل ، الموعدة ..."³ ، و هذه وجهة نظر أخرى عن ممارسة النقد و تعلقه بالتاريخ ، فكما يقول (ميشال ولزر) الشك شكل من أشكال التفكير ، و هذا الأخير هو صميم الوجود الاجتماعي و بصدد التنقيب للوصول إلى المعرفة أو الحقيقة ، يجد المرء نفسه ناقدا (شاكا) في وضعه في المجتمع و في نشاطاته داخله مع باقي الأفراد فيه ، ليصل إلى معرفة ذاته داخل نظام اجتماعي و سياقاته بقوة التفكير و الجدل و الهجاء ، و بضرورة النقد .

و كأى نشاط نقدي ، نجد أن العرب قد استقبلوه بحفاوة منقطعة النظير من خلال أعمال كثير من النقاد و خاصة مفكري العرب الذين حملوا راية الإصلاح في عصر النهضة ، " مثل سلامة موسى الذي استهواه النظر الاجتماعي ، ففسر ظواهر النهضة العربية تفسيراً اجتماعياً يعتمد على النظرة التقدمية و الاشتراكية ./.../ و لعل أبرز ناقد في الاتجاه النقدي الاجتماعي التقليدي في صورته الاشتراكية ، الدكتور محمد مندور الذي منح للاتجاه النقدي الاجتماعي للأدب ، بعداً إيديولوجياً واضحاً ،"⁴ ثم توالى الدراسات التي توعز للنقد الاجتماعي مهمة قراءة النصوص الأدبية . و هذا خاصة لما " انفتح النقد الأدبي العربي الجديد على المنهج الاجتماعي متأثراً في سبعينيات القرن العشرين

¹ - محمد مندور : النقد و النقاد المعاصرون ، دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 1997 ، ص 188 ، 189 .

² - مجموعة من الكتاب : مدخل إلى مناهج النقد الأدبي ، ص 135 .

³ - Michael Walzer : La critique sociale qu XX^e siècle , Editions métailié , Paris , 1995 , p 15 .

⁴ - محمد أديوان : النص و المنهج ، ط1 ، دار الأمان للطباعة و النشر ، الرباط ، 2006 ، ص 106 ، 107 .

بالمؤثرات الماركسية المتطورة : روجيه غارودي ، أرنست فيشر ، جورج لوكاتش ، و لاسيما الأخير ، و متأثرا في العقدين الأخيرين بالنزوعات الشكلانية و اللغوية و البنيوية المشبعة بالماركسية أيضا كما في المبدأ الحوارية عند ميخائيل باختين ، و في البنيوية التكوينية عند لوسيان غولدمان .¹ و من هذا المنطلق نصل إلى نتيجة مفادها ، أن النقد العربي قد عرف من النقد الغربي الغث و السمين ، و ما زال ينهل منه ، بحكم التقدم العلمي و التكنولوجي الذي عرفه الغرب منذ عصر النهضة .

و على اثر هذه النهضة ظهر كوكبة من المفكرين و العلماء و النقاد ، الذين أرادوا قلب الأوضاع التي تحكم المجتمع ، و من هؤلاء النقاد الثائرين على هذه القوانين السائدة الماركسيون بنقدهم للمجتمع ، و رفضهم للبرجوازية ، و قلب الموازين لصالح الطبقات الفقيرة .

و باعتبار أن النقد الماركسي هو من أصول النقد الاجتماعي ، كما أنه هو الاتجاه الأكثر اهتماما بعلاقة الأدب بالمجتمع ، فكان هذا الأخير أكثر المواضيع إثارة للماركسيين ، كان لزاما علينا التطرق له و الحديث عن رواده و أسسه التي ساهمت أيما مساهمة في مسيرة علم اجتماع الأدب و النقد السوسيولوجي .

مبحث ثاني : النقد الماركسي :

امتدت المقولة القائلة بأن الأدب ما هو إلا محاكاة للطبيعة و انعكاس للواقع مدة طويلة من الزمن ، و قد تمحورت الدراسة السوسيولوجية للأدب على هذه النظرية منذ (أفلاطون) ، لتتوالى الدراسات النقدية بعده القائلة بأن العمل الأدبي يعكس واقع الحياة الاجتماعية ، فهو مرآة له سواء من منظور روماني أو كلاسيكي

و مما لا شك فيه أن لكل نظرية أو اتجاه منطلقات تشكل مبادئ و أسس التوجه ، فمن المؤكد أن النظرية الماركسية تنطلق " من افتراض أن الأدب ينبغي أن يفهم مرتبطا بالواقع التاريخي و الاجتماعي كما يفسر من وجهة نظر الماركسية ."² لذلك نجد أن الماركسية قد أضافت مصطلحات ، كما حافظت على

¹ - عبد الله أبو هيف : > المنهج الاجتماعي في النقد الأدبي العربي الجديد رؤية نقدية < ، ص 337 .
² - ك .م. نيوتن : نظرية الأدب في القرن العشرين ، ص 88 .

أخرى ، و لعل أكثر المصطلحات ارتباطا بها ، مفهوم الايديولوجيا ؛ لأنه – و حسب اعتقادهم – " الأدب هو أكثر صيغ المقاربة التجريبية للايديولوجية كشافا (عن الايديولوجية) في الأدب ، أكثر من أي حقل آخر ، نلاحظ ، بشكل مميز و معقد و مترابط و مركز و فوري ، عمل الايديولوجية على أنسجة التجربة الحية للمجتمعات الطبقيّة . إنها صيغة من صيغ المقاربة أكثر فورية من تلك التي يمتلكها العلم ، و أكثر ترابطا و تماسكا من تلك المتوفرة ، بصورة طبيعية ، في الحياة اليومية نفسها ، " ¹ فمن خلال هذا القول يرى (تيري ايجلتون) ، أن الايديولوجيا ملازمة للأدب ، و أنه من الضرورة أن يستوعب أي عمل أدبي الايديولوجيا السائدة في المجتمع الفني الذي يعبر عنه الأديب في نصه .

و قد كان السباق إلى هذا الاستخدام لمصطلح الايديولوجية (كارل ماركس) <Karl Marx> ؛ لأنه " أول من استغل مصطلح الايديولوجية في مجال علم الاجتماع ، حيث ربط نشأة الأفكار بحركة الحياة الاجتماعية ، و منه فإن درجة النمو الفكري متصلة عضويا بعلاقات الإنتاج في المجتمع ، " ² و قد نهجت الماركسية في سبيل هذا التوجه نحو التطور الاجتماعي و العدالة أو الحرية الاجتماعية – خطى جبارة ، من حيث أنها قدمت حولا لتحرير البشرية من مجردات كانوا يقدسونها مثل : الفكر ، العقل ، التطور و التقدم ، لهذا نجد الماركسية " طوال النصف الأول من القرن العشرين انشغل علم الاجتماع الغربي بالصراع مع الماركسية . فقد خاض علماء الاجتماع الغربيون المعركة السياسية مع الكتلة الاشتراكية من خلال بحثهم العلمي ، الذي سعوا إلى تطوير مناهجه ، و نظرياته المختلفة . و نظر الماركسيون إلى محاولات العلماء الغربيين بعين الريبة بل و العداء . ليس فقط من منطلق الصراع السياسي ، و إنما لأنهم لم يجدوا مبررا – من وجهة نظرهم – لوجود علم يسمى بعلم الاجتماع ، " ³ و نظيرا لهذه المساجلة التي جرت بين الماركسيين و خصومهم ، تبنت الماركسية – كما قلنا سافا – مجموعة من الحلول ، " حيال هاتين المتناوبتين : حرية – حتمية ، و أمل – يأس ، تقترح الماركسية بدورها حولا خاصة ، و هذه الحلول وليدة تفكير عميق في شروط الوجود الإنساني في التاريخ ، /.../ لا شيء أيسر

¹ – رولان بارث و آخرون : النقد و المجتمع (حوارات) ، تر : فخري صالح ، ط 1 ، دار كنعان ، 2004 ، ص 189 .

² – عمرو عيلان : الايديولوجيا و بنية الخطاب الروائي ، دراسة سوسيوبنائية في روايات عبد الحميد بن هدوقة ، 2001 ، ص 14 .

³ – سيد البحراوي : علم اجتماع الأدب ، ص 20 .

من القول مثلاً بأن الماركسية حتمية متفائلة لأنها تفترض أن التاريخ يسير وفق حركة جدلية تتجه بالضرورة شطر التحرر الثلاثي ، التحرر المواطن من يد الدولة .¹ فالظلم الذي كان يعيش فيه الغرب ، من سيطرة الطبقة البرجوازية و هيمنتها على باقي الطبقات الأخرى ، لتكدس المال فيها و تمحور وسائل الترف حولها ، جعل الماركسيون ينادون بتحرر باقي الطبقات (الطبقة العاملة) من سطوة الإيديولوجية البرجوازية ، التي تسعى إلى فرض أفكارها و تقاليدھا و عاداتها ، التي هي الأمثل في نظرهم باعتبار تفوقهم في باقي المجالات .

و قد تمحورت أسس الماركسية على مفهومين بارزين : فأما المفهوم الأول ، فهو الوعي الزائف ، و أما الثاني ، فهو البنية الفوقية ، اللذان انبنت عليهما تفسيرات (ماركس و انجلز) ؛ حيث قاما " بتقسيم المجتمع إلى طبقات حسب الموضع في عملية الإنتاج ."² و قد تركز هذا التقسيم على الصراع الطبقي ، و هذا نظير تعسف و استبداد الرأسمالية التي أنجبت " طبقاتها الخاصة : الطبقة الكادحة ، و من هنا الصراع الطبقي الذي لا يمكن أن تتكشف نتيجته عن غير ديكتاتورية (البروليتاريا) و ظهور المجتمع اللاتبقي آخر الأمر و زوال الدولة من حيث هي قوة قسر و إكراه ."³ و في هذا المجال تحدث (كارل ماركس) بإسهاب ، فقد تطرق إلى مراحلها عبر التاريخ ؛ حيث ربط الرأسمالية بصراع الطبقات ، و ما أحدثته من تطورات بالمجتمع الغربي عبر التاريخ (العصر) و على المستوى الفكري ، " و قد ارتبطت أهم التغيرات في نظره بتطور الرأسمالية . و الرأسمالية نظام للإنتاج يختلف بصورة جذرية من النظم الاقتصادية السابقة في التاريخ ، و يتضح ذلك الاختلاف بأجلى صوره في أن النظام الرأسمالي يتميز بإنتاج السلع و الخدمات و بيعها لتشكيلة واسعة من المستهلكين ، و حدد (ماركس) عنصرين أساسيين يميزان نظم الإنتاج الرأسمالي و يتمثل الأول في (رأس المال) ، و هو الأصول / الموجودات الاقتصادية ، بما فيها المال ، و المعدات ، و حتى المصانع ، التي يجري استخدامها أو استثمارها لإنتاج أصول جديدة في المستقبل ، و يسير تراكم رأس

¹ – بيبير – هنري سيمون : الفكر و التاريخ ، تر : عادل العوا ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعية ، ص 111 .

² – Georg Lukacs : History and class consciousness studies in Marxist dialectics , transtation 1971 , by the merlin press ltd , p 46 .

³ – المرجع السابق ، ص 112 .

المال جنباً إلى جنب مع العنصر الثاني ، و هو العمل بأجر ،¹ و من هذا التقسيم يأتي الصراع و الاختلاف ؛ لأن كل طبقة تسعى لإثبات ذاتها و أفكارها و عاداتها و مصالحها ، الذي يؤثر بالضرورة على صيرورة التاريخ و تطور المجتمع ، فمن خلال مصالح الطبقات المختلفة ، تسعى كل طبقة لتحقيق و عيها و الانتصار على الطبقات الأخرى ، يحصل تمايز في أنماط نشاط البشر و بالتالي في علاقاتهم مما ينوع بالضرورة في العلاقات الإنتاجية .

و عليه ذهب (كارل ماركس) في مفهومه للوعي الزائف على أنه " هو انعكاس شروط العلاقات في المجتمع ، التي لا تعرف السكون و الثبات و تسير على وتيرة متغيرة منذ أن وجد الإنسان . و كل الأفكار التي تعيش حالة السكون ، هي أفكار ليس لها تاريخ ، لانقطاعها عن حركته الصراعية . إنها إيديولوجيا مرتبطة بالطبقات البرجوازية التي تسعى إلى فرض أفكارها ، و تقديمها على أنها الأفضل و الأمثل دائماً ."² فما دامت هي المسيطرة مادياً ، فالهيمنة الفكرية هي حالة آلية ، تسير بوتيرة جدلية في تاريخ المجتمع الذي يطغى عليه روح المادية ، " فالطبقة المالكة للقوة المادية المتحركة في المجتمع تمثل في ذات المجتمع ، و الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج المادي تملك أيضاً وسائل الإنتاج الروحي ، و بالمقابل فإن أفكار الطبقات العديمة الوسائل خاضعة للأفكار المسيطرة ،"³ و هذا ليس بالجديد على المجتمعات و الأمم ، فالمغلوب أبداً مولع باقتداء بالغالب ، على حسب قول (ابن خلدون) ، لهذا فالمسايرة للإيديولوجية السائدة ، ما هي إلا ملاذ الطبقة المحكومة إيديولوجياً من طرف الطبقة الحاكمة أو لنقل المهيمنة اقتصادياً و سياسياً و اجتماعياً و بالتالي فكرياً .

أما البنية الفوقية ، فهو مفهوم ماركسي أوجده (كارل ماركس) و صديقه (أنجلز) ، ربط فيه " النشاط الفكري و الوعي بالنشاط الاجتماعي و الاقتصادي . فالنشاط الاقتصادي ليس نشاطاً فردياً بقدر ما هو عمل جماعي ، تهيكّل ضمنه قطاعات من المجتمع . و لا تتحدد الفئات الاجتماعية إلا بالدور الذي تقوم به في الحركة الاقتصادية ، و ما يترتب عنه من مداخل ، و أفكار تنشأ من الاحتكاك

مفهوم
ماركس
للعوي
الزائف

مفهومه
للبنية
الفوقية

¹ - أنتوني غدنز : علم الاجتماع ، تر : فايز الصياغ ، ط 4 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الحمراء ، بيروت ، 2005 ، ص 68 ، 69 .

² - عمرو عيلان : الإيديولوجيا و بنية الخطاب الروائي ، ص 14 ، 15 .

³ - المرجع نفسه ، ص 16 .

بين الفرد و البيئة التي ينتسب إليها من جهة و إلى العلاقة التي تربطه بوسائل الإنتاج ، إنها الأساس الذي يوجه تفكيره و يصقله . فالبنية التحتية المتكونة في أساسها من الوسائل الإنتاجية ، و علاقات العمل و شروطه و ملكية القوة الاقتصادية ، تعمل على إنتاج تصورات و أفكار و مفاهيم تتناسب معها .¹ و بناء على الجهاز الاقتصادي للدولة و نسبة المداخل يتم ترتيب الفرد في مجتمعه ، فالقوة الاقتصادية هي من تحدد المفاهيم و التصورات التي تتعلق بشرائح الشعب المختلفة ، و ترتبها في طبقات ، و " يتم توزيع الطبقات و أفكارها في المجتمع و التي تشكل البناء الفوقي ، تكون مجموعة علاقات الإنتاج البنية الاقتصادية للمجتمع ، الأساس الملموس الذي تشيد عليه بنية فوقية قانونية و سياسية ، و به تتصل أشكال اجتماعية من الوعي . إن نمط إنتاج الحياة المادية يتحكم في مجرى الحياة الاجتماعي و السياسي و الفكري عامة ، فليس وعي البشر ، هو الذي يحدد وجودهم بل أن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم ."² لذلك جاء إصرار الماركسية على ربط الأدب بسياقه الاجتماعي و تطوره التاريخي ، " و ترجع جذور هذه المحاولة إلى عدد من الفلاسفة الماديين التقدميين كالفيلسوف الروسي تشرنفسكي ، الذي قام بمحاولة مبكرة في رسالته للماجستير في الآداب و التي كان موضوعها " علاقة الفنون الجمالية بالواقع " فقد قدم تحليل دقيق لمفهوم الجمال ، و كان ذلك حوالي عام 1850 ."³ ولعلها ليست الدراسة البكر في موضوع ربط الجمال بالواقع ، فقد سبقته محاولات (كانط) بنقده ، و كذا (هيجل) <Hegel> التي صحت فلسفة (كانط) و تجاوزتها ؛ حيث ركز فيها على المحايثة و مبدأ المعاينة و رفض الفلسفة الطبيعية ، و " اعتبر أن الفكر هو الواقع الوحيد ، و أن الطبيعة ليست إلا مظهرا للجدل الروحي أو الفكري نفسه ."⁴ و لكن " ما نسميه صيدلية هيغل ، هذه الطريقة في التفكير بالضبط هي ، في الوقت عينه ، الجدلية القديمة الهرمة ، الماهرة دائما في جعل اليقين الثقيل متعثرا في استعمال ثقلها الخاص بها ، و جدلية هيغل بحد ذاتها في سيرها النموذجي : آونة الفورية و الطبيعية و المادة : أزمة ، مأساة ، انفجار ، تمزق ، إحساس بالذات ، نزاع — آونة

ربط الأدب
بسياقه
الاجتماعي

إسهام كانط
و هيغل في
ربط الفن
بالواقع

¹ — عمرو عيلان : الايديولوجيا و بنية الخطاب الروائي ، ص 146 .

² — المرجع نفسه ، ص 17 .

³ — محمد علي البدوي : علم اجتماع الأدب ، ص 146 .

⁴ — صبري حافظ : أفق الخطاب النقدي ، ص 85 .

التفكير ، النمو الأول من أجل الذات لما لم يكن إلا في الذات ، وهميا ، رغبة إيجاد المادة ثانية : أزمة ، مأساة ، تمزق ... الخ – آونة المصالحة من جديد ، أو المصالحة ، لكل ما فكك التفكير وحدته وقسمه ، الخ ... – فورية ، جديدة ، طبيعة ثانية ، مادة ، الخ ..¹ فهذا ما كان من فلسفة (هيغل) الجمالية ، و لم يتوقف الأمر عنده ، بل " لمعت بعد ذلك أسماء ماركسية شهيرة مثل (بليخانوف) <Plekhanov> و (لوكاتش) <G.Luckacs> ² اللذان كان لهما عظيم الفضل في تطور الدراسات السوسيولوجية للأدب ، على الرغم من كون (كارل ماركس و فريدريك انجلز) ، قد قدما مفاهيم أدبية ؛ حيث أكد (ماركس) " أن الأدب السائد في عهد من العهود عن مشاعر أو أطماع الطبقة الحاكمة التي تسعى إلى استمرار فرض سلطتها من خلالهما . و يؤكد ماركس على أن الطبقة التي تسيطر على وسائل الإنتاج المادي هي التي تسيطر في الوقت نفسه على وسائل الإنتاج الفكري . " ³ بيد أن هذه المفاهيم لم تكن كافية لخدمة النصوص الأدبية بصفة عامة و الدراسة السوسيولوجية للأدب بصفة خاصة .

و من هذا المنطلق قام (بليخانوف) بإرساء " الأسس السوسيولوجية للأدب و الفن . و يرى بليخانوف أنه ينبغي على علم الجمال الماركسي دراسة التحول في الأنواع و المثل و المفاهيم الجمالية في ضوء التطورات الاجتماعية المختلفة ، " ⁴ و هو ما وافقه فيه (جورج لوكاتش) . من خلال إصراره " على أن العمل الأدبي يجب أن يستوعب في سياق أصوله الاجتماعية الاقتصادية لكي يفهم بطريقة مكتملة . " ⁵ كما أنه يذهب إلى " أن عمليتي الإنتاج الأدبي و الأيديولوجي هما جزء لا يتجزأ عن العملية الاجتماعية العامة ، تلك العملية التي تتجه نحو نبذ المجتمع القديم ، و بناء مجتمع آخر جديد لا محل للظلم الطبقي فيه . " ⁶ و قد توجه الكثير من النقاد بالنقد لاتجاه (لوكاتش) الماركسي الجدلي ، و من هؤلاء (كبرتولت بريخت و تيودور أدورنو و ولتر بنجامين) ، فهذا الأخير رأى " أن الفن الثوري الحقيقي تماما ينبغي أن يقطع صلته جذريا

¹ - جان بيار لوفيفر و بيار ماشيري : هيغل و المجتمع ، ص 14 .

² - محمد علي البدوي : علم اجتماع الأدب ، ص 146 .

³ - المرجع نفسه ، ص 147 .

⁴ - المرجع نفسه ، ص 146 .

⁵ - جيرمي هاوثون : < ملاحظة عن الجدل في النقد الأدبي > ، مجلة العرب و الفكر العالمي ، المرجع السابق ، ص 131 .

⁶ - المرجع السابق ، ص 151 .

بالأشكال التقليدية ذلك لأنه حتى الأعمال التي تستخدم التقنيات التقليدية في مهاجمة الرأسمالية ستميل إلى أن تكون مجرد بضاعة يستهلكها الجمهور البرجوازي . و على الفنانين الاشتراكيين أن يركزوا على الإنتاج أكثر من الاستهلاك باستخدام تقنيات جوهرية .¹ و لعل هذا النقد الموجه (للوكاتش) لا ينقص من إسهاماته السوسيولوجية للأدب ، فنقد (لوكاتش) الماركسي ، قد حول كثيرا من اتجاه النقد الأدبي و كذا البحث السوسيولوجي ، فبعد أن كان التيار الكمي مع (اسكاربيه) مهيمنا على الدراسات النقدية ، تحول مع (لوكاتش و لوسيان غولدمان) إلى التيار الكيفي ، و هو ما سنفصل فيه في مواضع من البحث ، سنستوقف فيها الحديث عن مدى تأثير المنهج الغولدماني بجدلية (لوكاتش) و إسهاماته النقدية .

مبحث ثالث : مدرسة فرانكفورت :

تعد مدرسة فرانكفورت تواسلا للنظرية الماركسية ، فقد تبنى مثقفوها أسسها لتكون لنفسها فلسفة نقدية خاصة ارتبطت بالواقع السياسي السائد ، فقد " خاضت مدرسة فرانكفورت معارك فكرية – قبل و إبان الحرب العالمية الثانية و بعدها – على جبهات عديدة . فقد كان عليها أن تصمد أولا في وجه الصعود النازي في ألمانيا من ناحية ، و كان عليها أيضا ممارسة دورها الثوري في مواجهة الامبريالية من ناحية ثانية ، و عليها أخيرا مهمة تفجير الطاقة النقدية الكامنة في الفكر الماركسي .. من ناحية ثالثة . و تلك معارك استدعت تكامل كثير من الجهود تمكنت كلها فيما بعد من بلورة تيار فلسفي ثوري تجاوز في ميادين كثيرة ما كانت تطرحه المدارس الفلسفية الكبرى .² و إذا حاولنا النظر إلى ملابسات ولادتها الأولى سنجد لها سياسية ، فقد " تأسس معهد الأبحاث الاجتماعية رسميا ثالث فبراير 1923 بفرانكفورت بألمانيا . و قد توخى في بدايته احتضان الأبحاث النظرية الاشتراكية التي أقفلت الجامعة الألمانية الأبواب في وجهها ، و كان يضم جملة من المثقفين الذين لم يتبنوا أطروحات الاشتراكية و رفضوا الانضمام إلى الحزب الشيوعي الألماني بعد فشل ثورة 1918 في

¹ - ك.م.نيوتن : نظرية الأدب في القرن العشرين ، ص 88 ، 89 .

² - علاء طاهر : < مدرسة فرانكفورت > ، مجلة العرب و الفكر العالمي ، ص 143 .

ألمانيا ، يحدوهم العزم لبلورة فحص عميق لأسس النظرية الماركسية.¹ تميز فيها مجموعة من المفكرين كان منهم : (جورج لوكاتش ، فيلكس فايل ، و كارل كورش ، و فردريك بولوك و كارل فيتفوجيل) .

و لعل البداية الأولى لمدرسة فرانكفورت — كما ذكرنا سالفًا — كانت متواضعة على شكل معهد ؛ لأن " فكرة إنشاء مدرسة متميزة لم تظهر إلا بعد إجبار المعهد على مغادرة مدينة فرانكفورت. بل إن مصطلح (مدرسة فرانكفورت) نفسه لم يستخدم إلا بعد عودة المعهد إلى ألمانيا عام 1950 ،² و قد تأسست هذه المدرسة على مجموعة من المنطلقات ، حاول فيها مؤسسيها و كان منهم " كارل غرونبرغ المدير الأول للمعهد جاهدا للخروج من قمقم مادية تاريخية جلفاء إلى أفق أكثر رحابة يقوم على نظرية مادية تركيبية متعددة المشارب و الاختصاص ، عمادها الفلسفة و العلوم الإنسانية التجريبية.³ كما أنهم رفضوا نظرية الفن من أجل الفن و قالوا بنظرية نقدية للمجتمع ، " فالبحث الاجتماعي أصبح يتطلب تفاعل الفلسفة و العلوم الاجتماعية التجريبية ، و غدا المطلوب دراسة مجمل الأعمال الإنتاجية الإنسانية لمعرفة مدى مساهمتها لمتطلبات العصر فكريا و اجتماعيا و التأكد مما تحويه ليه من قيم . و هذا المنظور هو السبيل الوحيد في نظرهم لبلورة نظرية مادية و نقدية للمجتمع ، يقوم فيه العلم بدورين متساوقين ، فهو في الوقت نفسه وسيلة إنتاج و قوة منتجة للقيم الاجتماعية ، " ⁴ و هذا إن دل على شيء فإنه يدل على أن مدرسة فرانكفورت ، الممثلة بروادها خاصة (هوركهايمر ، أدورنو ، ماركيز ...) هم فلاسفة و نقاد ذو توجه ماركسي .

و مما لا شك فيه أن المدرسة قد مرت بمراحل ، تعد محطات أساسية في تاريخها و تطورها ، أجمالها النقاد في أربع مراحل أساسية هي :

المرحلة الأولى ، " و تقع ما بين عامي 1923 ، 1933 حين كانت البحوث المنوطة بالمعهد متنوعة للغاية ، و لم يكن المعهد يستوحي أثناءها

¹ — حسن مصدق : يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت ، النظرية النقدية التواصلية ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2005 ، ص 27 .

² — توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت ، تر : سعد هجرس ، ط1 ، دار أويا ، طرابلس ، ليبيا ، 1998 ، ص 39 .

³ — المرجع السابق ، ص 30 .

⁴ — المرجع نفسه ، ص 31 .

مفهوما معينا للفكر الماركسي كما تجسد بعدها في النظرية النقدية ./.../ و قد لخص جرينبرج بنفسه مفهومه للماركسية ، كعلم اجتماعي ، ./.../ و دلل فيه على أن : المفهوم المادي للتاريخ لا يستهدف أن يكون نسقا فلسفيا . ذلك أن هذا المفهوم ليس المجردات و إنما العالم المحسوس المغطى في عملية تطوره و تغيره .¹ أما المرحلة الثانية - فقد كانت فيها عديد المحطات التاريخية ، التي ساهمت في تكوين معالم تاريخ المدرسة - " هي مرحلة المنفى في أمريكا الشمالية ما بين عامي 1933 ، 1950 ، و التي ترسخت فيها بشكل حاسم الأفكار المميزة للنظرية النقدية الهيكلية الجديدة ، بوصفها المبدأ الموجه لنشاطات المعهد . و كان هذا التوجه الجديد للأفكار و الاهتمامات البحثية قد بدأ بالفعل قبل ذلك ببضع سنوات ، خاصة تحت تأثير تعيين هوركايمر مديرا للمعهد في يوليو عام 1930 ، " ² ليضيف (توم بوتومور) أنه قد " تعزز هذا الاتجاه عندما انضم إلى عضويته كل من ماركيز عام 1932 و أدورنو عام 1938 ، في أعقاب ارتباط فضفاض و أقل تحديدا منذ عام 1931 ، و في الوقت نفسه أبدى المعهد اهتماما أكبر بالتحليل النفسي ، ليظل بعد ذلك مبدأ سائدا في أعماله اللاحقة . و أثناء المنفى ، بدأ الأعضاء البارزون به ، و بتوجيه من هوركايمر ، في تمحيص آرائهم النظرية بطريقة أكثر منهجية لتتشكل بالتدريج معالم مدرسة فكرية متميزة . " ³ لتكون المرحلة الثالثة عام (1950) " حين عاد المعهد إلى فرانكفورت ، بدأت تتضح الأفكار الرئيسية لنظرية نقدية ، من خلال عدد من الكتابات المهمة ، و أضحت مدرسة فرانكفورت تمارس تأثيرا جليا على الفكر الاجتماعي الألماني . و انتشر تأثيرها بعد ذلك في معظم أنحاء أوروبا ، خاصة بعد عام 1956 ، ./.../ و شكلت هذه الملابس معالم المرحلة الثالثة لتلك المدرسة ، و هي مرحلة التأثير الفكري و السياسي الأكبر ، و التي وصلت إلى ذروتها أواخر الستينيات ، مع النمو المتسارع لحركة الطلبة الراديكالية ، " ⁴ لتحط المرحلة الرابعة رحالها مع بداية السبعينيات ؛ حيث " انحسر تأثير مدرسة فرانكفورت ببطء ، و الحقيقة أنها كفت أن تتواجد كمدرسة ، بموت أدورنو عام 1969 و هوركايمر عام 1973 . كما أنها حادت في سنواتها الأخيرة بعيدا عن

¹ - توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت ، ص 39 .

² - المرجع نفسه ، ص 40 .

³ - المرجع نفسه ، ص 40 .

⁴ - المرجع نفسه ، ص 41 .

الماركسية.¹ هذا ما كان من مراحل تطور (مدرسة فرانكفورت) ، عبر سنوات من التأسيس و التطوير و الإبداع من طرف مؤسسيها و متبني أفكارها الفلسفية ، و قد كان لها عبر هذا المدى الزمني آراء بارزة نقدية إزاء مجموعة من النظريات كالوضعية و نقدها لهم ، بالإضافة إلى نقد الماركسية الكلاسيكية و نقد مفهوم الأيديولوجيا

فقد بلور رواد مدرسة فرانكفورت نظريتهم حول المجتمع انطلاقا من نقد الوضعية ، فقد " وجه الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت انتقاداته الحادة إلى النزعة العلمية المفرطة و أنساقها التي تحولت إلى أيديولوجيات تستند إلى يقين معرفي و معتقدات إيمانية . فكلها في نظرهم قد غدت أنظمة معرفية مغلقة تعتمد أشكالاً تنظيمية جد مقننة للحياة الاجتماعية ، و حمالة قيم و سلوكيات تنافح و تدافع عنها ، من خلال إسقاط آليات فهم الظواهر الطبيعية على الظواهر الاجتماعية . بمعنى أنها أصبحت أيديولوجيات شمولية تنظم علاقات الإنسان بالإنسان و الإنسان بالأشياء ، مما حدا برواد مدرسة فرانكفورت رصد تحول العقلانية الغربية إلى أيديولوجيات شمولية ، و منه أسباب انتقادهم علانية العقلانية كأيديولوجيا و محاولة الكشف عن مكامن التسلط فيها و محاربة نزعتها الوثوقية.² و قد أوجز (توم بوتومور) نقدهم للوضعية في ثلاثة أوجه ، " أول هذه الأوجه ، أن الوضعية نهج غير ملائم ، و مضلل ، لا يحقق ، و لا يمكنه أن يحقق ، مفهوما أو فهما حقيقيا للحياة الاجتماعية . و ثانيهما ، أن الوضعية في إيلاها العناية لما هو موجود فقط ، فإنها تقرر النظام الاجتماعي القائم ، و تعترض سبيل أي تغيير راديكالي له ، بما يعني أنها تؤدي إلى التصرف السياسي . و ثالثها ، أن الوضعية ترتبط بشكل حميمي مع إبقاء أو إنتاج شكل جديد من الهيمنة ، هي الهيمنة التقنية ، بل إنها في الواقع بمثابة عامل هام من عوامل إبقاء أو إنتاج هذا الشكل الجديد من أشكال الهيمنة " ³ ، و هي أشدها وطأة على البشر ؛ لأنها تسير بهم إلى الاستعباد و التسلط على حريتهم في المجتمع و هو ما رفضه و شدد عليه مفكرو مدرسة فرانكفورت .

¹ - توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت ، ص 41 .

² - حسن مصدق : يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت ، ص 35 .

³ - المرجع السابق ، ص 62 ، 63 .

كما أنهم وجهوا أصابع النقد للفكر الماركسي الكلاسيكي ، و حاولوا إيجاد حل للصعوبات التي واجهت الماركسية ، " تكمن أولى الصعوبات في تأكيد ماركس و بشدة أنه ليس هناك من معرفة دون مصلحة ، فأى معرفة سواء كانت أيديولوجية أو علمية ، مشروطة أولا و أخيرا بمصلحة تدافع عنها و من أجل قيم معينة و محددة . غير أن ماركس في نظريته عن المصلحة لا يشير في الغالب إلا إلى مصالح اجتماعية لقيم يراها خاصة ، كالمصالح الطبقيّة (مصلحة الربح ، أو تملك وسائل الإنتاج ...) بوصفها شروطا ضرورية (أي من دونها لا يمكن أن يحصل أي تعبير و تمثيل) ، و في الوقت نفسه بوصفها شروطا محددة (لأنه من خلالها يتم تحديد الأفكار و النظريات) . " ¹ أما الصعوبة الثانية – على حسب تعبير مفكري مدرسة فرانكفورت – فتكمن " في طبيعة التفسير المقدم للآثار الاجتماعية ما دام يتبع في الواقع نمودجا يمكن أن نسميه بالنموذج الطبيعي يمكنه من الإحاطة بها عبر سببية القاعدة الاقتصادية للمجتمع ، " ²

ليدع (هابرماس) إلى ضرورة إنشاء مشروع نقدي يجمع بين الفلسفة الاجتماعية و العلوم الإنسانية ، فتطلب الأمر " إدخال أحكام القيمة و المعيارية في صلب الفهم الاجتماعي للعلاقات الإنسانية ، و أسبقية معرفة الحقيقة بوصفها قيمة كونية ، لكونها أهم و أكبر من أي قيمة خاصة كالربح و السلطة . و هو ما يفتح مع هابرماس المجال للبحث عن معيارية قيمية تصحح الخطأ و الاغوجاج و إرادة التعمية و التسلط . " ³ كما قامت مدرسة فرانكفورت على الجدل الكبير الذي أحدثته النظريات الوضعية ، و خاصة ما تعدت إليه من أيديولوجيات اجتماعية كيفما كانت أشكالها و تمظهراتها ، و طالبت علم الاجتماع – على لسان مفكري مدرسة فرانكفورت ، خاصة (أدورنو) – بأن " يهتم بالأيديولوجيا عن طريق أبحاثه في التواصل ، بوضعه جنبا إلى جنب المنتجين و المستهلكين لصناعة الثقافة الموضوعية بهدف إنتاج معارف محدودة و عقل محدود , غير أن علم الاجتماع إذا أردنا أن يصبح نقدا بالفعل للأيديولوجيا ، يجب عليه أن يحلل وسائط الاتصال العامة و يدرس سيناريوهات التي تعرف بثقافة الجماهير و التي تصب بعناية بالغة في تبرير ما هو موجود و السيطرة المحكمة على

نقدم
للفكر
الماركسي

دعوة
هابرماس
للجمع بين
الفلسفة
الاجتماعية
و العلوم
الإنسانية

¹ - توم بوتومور : مدرسة فرانكفورت ، ص 48 .

² - المرجع نفسه ، ص 48 .

³ - حسن مصدق : يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت ، ص 49 .

الذوق و النقد على حد سواء .¹ و على الرغم من كل الانتقاد الموجه للنظرية الوضعية بأن تتجاوز كل هذه المفاهيم و الحالات و كل الظواهر الاجتماعية ، التي تبقى على ممارساتها النقدية مجرد إيديولوجيات اجتماعية ، إلا أنه بقي الأمر " هو وعد الحرية و المساواة و تنظيم عقلاني للمجتمع ."² و جدال أو سجال بين العقل و المجتمع ، بين المجتمع البرجوازي و المجتمع الرأسمالي ، و بقي مفهوم الإيديولوجيا و غيرها من المفاهيم تتراوح بين نظرية و أخرى ، و بين عقد و آخر ، و بين مفكر و آخر ، " فجميع محاولات الهروب من قبضة كلمة أيديولوجية أو تسويقها و القضاء على فرصة إظهار الاستعداد لإنقاذ الذاتية على اللغوية و الأسلوبية أصبح محفوفًا بالمخاطر "³ فهم يرون أنه لا ضرورة للسيرة الذاتية للشاعر أو الكاتب حتى نصل إلى مضمون النص ، بل يجب الاستعاضة عنها بمعاني البنى اللغوية و الأسلوبية داخله حتى نبتعد عن الهيمنة الإيديولوجية المسبقة التي تكبل قارئ النص و متلقيه .

و على العموم فعلى قدر حفاوة النقد الغربي بمشروع مدرسة فرانكفورت النقدي الكبير ، " و على الرغم من مرور أكثر من نصف قرن على تأسيسها ، لم تقم حركة الترجمة العربية بدور لتقديمها للقارئ العربي ، إلا في نطاقات محدودة لترجمة بعض أعمال أريك فروم و ماركوز و كتاب وحيد لماكس هوركايمر ، "⁴ فهذا على كل حال هو واقع نقدنا العربي ، الذي يتلقى النقد وسائر العلوم و النظريات الغربية متأخرا إما بعقد من الزمن و أحيانا أخرى بعقود ، فيصعب عليه بذلك اللحاق بركب التطور العلمي للدول المتطورة ، التي تقود دائما النمو الفكري و تطوره عبر الزمن .

و خلاصة القول أن مدرسة فرانكفورت و مشروعها النقدي ، قد ساهم منظروها ، في تقديم مشروع نقدي اجتماعي استمر على مدى عقود من الزمن ، استثمر فيها مفكرها علوما شتى . تجمع بين الفلسفة الاجتماعية و العلوم الإنسانية ، الموجهة لخدمة النص الأدبي . فعلى الرغم من كون بدايتها كانت

¹ - حسن مصدق : يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت ، ص 52 .

² - pierre . v.zima : L'école de francfort dialectique de lq particularité nouvelle édition revue , corrigée et augmentée , L'harmattan , paris , France , 2005 , p 14 .

³ - Pierre . v . zima : La negation esthétique lasujet , le beau et le sublime de mallarmé et valéry à Adorno et lyotard , L'harmattan , 2002 , p 73 .

⁴ - علاء طاهر : < مدرسة فرانكفورت > ، ص 143 .

سياسية و توجهها كان سياسيا كذلك إلا أنها قد أضافت إلى النقد الاجتماعي إضافة نوعية ، من خلال دراسات فلاسفتها و نقادها و مفكرها ، عبر المحطات التاريخية التي مرت بها .

مبحث رابع : البنيوية التكوينية (من جورج لوكاتش إلى لوسيان غولدمان) :

1 - إسهام الإرث اللوكاتشي في التأسيس للبنيوية التكوينية :

قبل أن نبدأ الحديث عن مدى إسهام (جورج لوكاتش) في تأسيس النظرية التكوينية ، كان لابد لنا من العودة إلى النقطة التي توقفنا عندها ، و التي تحدثنا فيها عن (جورج لوكاتش) و إسهامه الجدلي الماركسي في النقد الاجتماعي، والتي سنبنى عليها حديثنا في هذا المقام من البحث ، حتى لا تكون هناك فجوة تخل بوتيرة سير الدراسة .

فالاتجاه الجدلي اللوكاتشي ظهر في مجموعة من كتاباته الفارقة في حياة النقد السوسيولوجي ، و يعد نقطة تحول لما يعرف بالمنهج البنيوي التكويني <Structuralisme Génétique> ، فقد " كتب لوكاتش عدة مقالات قصيرة على الدراما ، و أطروحة غير مكتملة في الجماليات ، ألفها عن التاريخ الهنغاري الأصلي . و ألف مجموعة من الكتب ، الروح و الأشكال ، و الذي ترجم إلى الألمانية في عام 1911 ، و نظرية الرواية ، التي نشرت في إحدى الصحف الألمانية في العام 1916 ، و أنه وصل إلى جمهور واسع في أوروبا ، " ¹ و لعل كتابه الأخير ، أبرز أعماله التي اشتهر بها ، و بلور فيه رؤيته النقدية ، المتعلقة بالأسس النظرية للرواية ، دون أن نتغاضى عن ذكر كتابه : التاريخ و الوعي الطبقي (1923) .

و قد نهل (لوسيان غولدمان) <Lucien Goldman> من مفاهيم أستاذه (جورج لوكاتش) ، الذي قال عنه النقاد و الدارسون أنه تبنى المنطق الهيجلي الظاهراتي في المرحلة الأولى من كتاباته ، أما " المرحلة الثانية هي التي يتبنى فيها الأطروحات المادية الجدلية للنظرية الماركسية ، و تميزت بكتاباته حول

¹ – Martin jay : Marxism & totality the adventures of a concept from Lukacs to habermas , university of california press – Berkeley and los Angeles , California , 1982 , p 82 .

ببلازك و الواقعية الفرنسية ، و الرواية التاريخية ،¹ التي تحدث فيها عن ثورة (1848) و ما أحدثته من تغيير في تركيبة التجمعات الطبقية و مواقفها في كامل أقطار (أوروبا الغربية و الوسطى) ؛ حيث يقول (جورج لوكتاش) : " و ما على المرء إلا أن يتعقب عن كثب تاريخ الأحداث في ألمانيا عام 1848 ليرى التغير الهام الذي أضفاه الانتفاض و الاندحار البروليتاريا في باريس على تطور الثورة البرجوازية في ألمانيا . و طبيعي أن اتجاهات مناوئة للديمقراطية إلى جانب استعداد لتحويل الاتجاهات الثورية البرجوازية – الديمقراطية إلى تسامح عفن مع النظام الإقطاعي – الاستبدادي كانت موجودة فعلا عندئذ في دوائر الطبقة الوسطى الألمانية . و قد أصبحت هذه الاتجاهات بعد أيام آذار مباشرة أكثر بروزا إلى حد كبير ."² ليواصل (لوكتاش) حديثه عن سبب اختفاء و هج الفلسفة الهيجلية، التي اتسعت هيمنتها على كامل الحياة الثقافية بألمانيا ، فيقول : " إن هذا التغير يؤثر في جميع مجالات الإيديولوجية البرجوازية . و من السطحية و الخطأ معا الافتراض بأنه حين تدير طبقة ما ظهرها بصورة جذرية لأهدافها و أفكارها السياسية السابقة ، فإن مجالات الإيديولوجية و مصائر العلم و الفن يمكن أن تبقى دون أن تمس . و قد تبين ماركس تكرارا بتفصيل كبير ، كم هي مهمة كانت الصراعات الطبقية بين البرجوازية و البروليتاريا بالنسبة للعلوم الاجتماعية الكلاسيكية الخاصة بالتطور البرجوازي ، أي الاقتصاد السياسي . و اليوم ، و لاسيما في ضوء أعمال ماركس و انجلز لفترة ما قبل 1848 المنشورة في الفترة الحديثة ، إذا تتبعنا بعناية عملية انحلال الفلسفة الهيجلية ، استطعنا أن نرى أن الصراعات الفلسفية بين مختلف الاتجاهات و الفوارق الدقيقة داخل الهيجلية كانت في جوهرها لا شيء إلا صراعات حزبية ."³ و على هذا دعا (لوكتاش) . من خلال هذا التجاوز طبعا ، للعناية بالشكل كما المضمون ، فالمضامين وحدها لا تكفي ، " و لعل هذا المزج و التوفيق بين منهجين فلسفيين [الجمالية الشكلية و المكونات الإنسانية] ، هو الذي قاده إلى التأسيس لجمالية روائية ، لا تكتفي بدراسة المضامين ، بل تحاول أيضا أن تعطي أهمية كبيرة للأشكال الأدبية ، و لعل هذا الموقف الجديد ، هو الذي جلب له مضايقات طوال

¹ – عمر عيلان : في مناهج تحليل الخطاب السردية ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2008 ، ص 236 ، 237 .

² – جورج لوكتاش : الرواية التاريخية ، تر : صالح جواد الكاظم ، ط2 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، العراق ، 1986 ، ص 246 .

³ – المرجع نفسه ، ص 246 .

فترة المرحلة الستالينية التي أجبرته على التكرار لكتاباتة الأساسية ، " ¹ و لكن بقي (لوكاتش) متهجما مذهبه النقدي في قراءة النص الأدبي و الروائي ، و الذي وضعه في كتابه " نظرية الرواية " ، " و خاصة فيما يتصل بتحديد رؤيته للرواية كنوع أدبي يختلف عن الملحمة في الشكل و المضمون ، الشكل الروائي الذي يدرسه لوكاتش خلال الكتاب يعتمد على وجود بطل أو شخصية رئيسية ، أطلق عليها اسم البطل المشكل <problematic hero> ، و هو يدرس العلاقة بين البطل و العالم ، حيث تتميز العلاقة بينهما بالانقطاع ، أو التصدع ، على عكس الملحمة التي تعكس توأصلا بين البطل و العالم . " ² فالرواية – على حسب لوكاتش- هي تعبير عن رؤية البطل الإشكالي التي هي من رؤية مجتمعه ، ليكون بذلك (لوكاتش) قد ربط رؤية الفرد لعالمه بالرؤية العامة للواقع .

فمما لاشك فيه أن (لوكاتش) قد ركز في دراساته النقدية ، و طرحه الجدلي التاريخي على الرواية و جعلها بمقام الملحمة أو الفن الوحيد القادر على ترجمة مأساة شعبه ، متأثرا بفلسفة (هيجل) ، فهو يرى أن : " الرواية عبارة عن ملحمة بورجوازية ، إنما يطرح في وقت واحد المسألة الجمالية و التاريخية فهو يعتبر الرواية كشكل فني بدليل للملحمة في إطار التطور البورجوازي ، ذلك أن الرواية تنطوي من جهة على الخصائص الجمالية العامة للقصة الملحمية الكبيرة و الملحمة تتأثر من جهة ثانية بكل التعديلات التي جاء بها العصر البورجوازي الذي هو من طبيعة أخرى مخالفة ؛ " ³ حيث يبين (لوكاتش) في كتابه نظرية الرواية <La théorie du roman> ، أن الرواية هي ملحمة عصره ، و الجنس الأدبي الوحيد القادر على استيعاب مشاكل عصره و مآسيه ، و القدرة على التعبير عن رؤيا الحياة أو العالم التراجيدي (الدرامي) في شكل فني بارع ، فيقول في هذا الصدد : " بين الملحمة و الرواية – كلا الموضوعان يجسدان الأدب الملحمي – فالفرق بينهما ليس خاصا بإبداع دون آخر ، لكن كل منهما يعبر عن واقع الحياة و هو ما فرضته الفلسفة التاريخية على المبدع . الرواية ملحمة داخل الزمن الذي فيه ، ترصد متطلبات الحياة . " ⁴ و على هذا تكون الرواية

¹ - عمرو عيلان : في مناهج تحليل الخطاب السردي ، ص 237 .

² - رمضان بسطاويبي : < نظرية الرواية لدى لوكاتش > ، مجلة الأقلام ، ع 11، 12 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1986 ، ص 174 .

³ - جورج لوكاتش : الرواية ، تر : مرزاق بقطاش ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، ص 13 .

⁴ - Georges Lukacs : La théorie du roman , éditions gonthier , paris , p 49 .

بمفهوم (لوكاتش) تركز على الفرد في مجتمعه و عبر إطار تاريخي ، يوضح الحقائق الاجتماعية . من انحلال خلقي و تدهور اجتماعي ، " فهي الجنس الأدبي ذا المسار التاريخي تعبر عن العالم عبر مغامرات ، تسمح للروح الفردية أن تظهر قدراتها الذاتية ، و تجسد رؤيتها للمجتمع ، من خلال الانطلاق من ذاتيتها ."¹ فهذا التعبير يلغي تماما فكرة الصراع الطبقي ليعلي من شأن وحدة الكتلة الاجتماعية و الرواية -على حد تعبير لوكاتش - هي النشاط الفني الإنساني الوحيد القادر على تجسيد حريته ، متأثرا في ذلك بفكرة (هيغل) عن الشعر الملحمي .

و ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام من البحث هو ذكر المقولات الأساسية التي نظر لها (لوكاتش) ، و التي كانت جذورا للبنوية التكوينية ، استفاد (لوسيان غولدمان) في توجهه السوسيوبنائي . فقد ورد له في كتابه " التاريخ و الوعي الطبقي " <Histoire et -conscience de classe> ، مفهوما أساسيا من المفاهيم التي ساهمت في تشكل البنوية التكوينية - و هي حديث (لوكاتش) عن الكلية <Totalité> ، و تصوره العام عن النظرة الشمولية - " إذ يرى أن الأديب يجب أن لا يقتصر دوره في تمثيل الحياة على تصوير التجارب الحسية ، و إنما ينبغي أن يكون هناك نوع من ربط تلك الحياة بالجواهر المطلق ، و القيم الكلية ، و هذه القيم الكلية هي المجمع <Poul> الذي تلقي فيه الأعمال الأدبية الكبرى لتكون بنية دالة تمتاز بدرجة عليا من التناسق و الوعي ، مما يعني أن مهمة الناقد الأدبي تكمن في ربط الأعمال الأدبية بالمضمون الأكبر الذي تندمج فيه،" ² و هو ما يسميه (لوسيان غولدمان) برؤية العالم <Vision du Monde> ، و هي إحدى أهم المقولات للمنهج البنوي التكويني .

هذا دون أن ننسى الإشارة إلى مصطلح " البطل الإشكالي " الذي وضعه (لوكاتش) ، و ركز عليه في تعريفه للرواية ، فهو يرى " أن الرواية هي تاريخ بحث منحط يسميه لوكاتش " شيطاني " ، بحث عن قيم أصيلة في عالم منحط هو الآخر و لكن على صعيد متقدم بشكل مغاير و وفق كيفية مختلفة ./.و نظرا

¹ - Georges Lukacs : La théorie du roman , p 85 .

² - أحمد سالم ولد أباه : البنوية التكوينية و النقد العربي الحديث (دراسة لفاعلية التهجين) ، المكتبة المصرية للطباعة و النشر و التوزيع ، الاسكندرية ، 2005 ، ص 41 .

لأن الرواية تتميز ، بوصفها نوعا ملحما ، بوجود قطيعة مع البطل و العالم لا يمكن التغلب عليها ، و ذلك على العكس من الملحمة أو الحكاية ، فإن لوكاتش يقدم تحليلا لطبيعة انحطاطين (انحطاط البطل و انحطاط العالم) لا بد أن يحدثا في وقت واحد تعارضا مقوما هو أساس هذه القطيعة التي لا يمكن التغلب عليها من جهة ، و تفاعلا يكفي للسماح بوجود شكل ملحمي .¹ و لعل لتفاعل البطل مع عالمه في آن و قطيعته في آن آخر ، هو ما يحدث طبيعة جدلية في الرواية ، و انطلاقا من هذا التجاذب و التصادم بين البطل الإشكالي و عالمه المنحط ، في رحلته الدائمة عن قيمه الأصلية التي غابت عن عالم واقعي معاش ، ليتصاعد و يتعالى في شكل ملحمي هو "الرواية" .

و انطلاقا من مدى فعالية البطل الإشكالي في الرواية ، قد فرق (لوكاتش) بين ثلاثة أقسام في الرواية " لخصوصية الدور الذي يؤديه البطل في الرواية ، تظهر التباينات بين الشكل الروائي ، و بين الملحمة . فإذا كان بطل الملحمة لا يحس بالعزلة و الانفصال ، لكونه منسجما كلية مع منظومته المجتمعية ، و المدافع عن قيمها ، فإن بطل الرواية هو الفرد المبدع المؤمن بقيم سامية أصيلة و مطلقة ، و لتحقيق ذلك يعيش صراعا دائما مع العالم الخارجي الذي لا يتيح له فرصة تحقيق هذه القيم . و هو ما يعزز نزعتة الإشكالية القائمة على الصراع بين داخلية الذات و خارجيتها ."² و قد بنى تقسيماته على أعمال روائية أوروبية ، كانت خلال القرن التاسع عشر و بالضبط سنة (1920) " المتمثلة في الأعمال الروائية لتولستوي <Tolstoi> ذات التوجه الملحمي ، و هي ثلاثة أشكال روائية :

- 1- الرواية المثالية التجريدية ؛ ذات الطابع الحركي للبطل في الرواية ، و وعيه الضيق في مقابل تعقد العالم ، و مثال ذلك : رواية دون كيشوت <Don Quichotte> ، و الأحمر و الأسود <Le rouge et le noir> .
- 2- الرواية النفسية ؛ الموجهة لتحليل الحياة الداخلية ، و المتميزة بسلبية البطل، الحامل لوعي واسع يقننه بما يستجديه من الواقع ، و مثال ذلك : رواية التربية العاطفية <L'éducqtion sentimentale> .

¹ - لوسيان غولدمان : مقدمات في سوسيولوجية الرواية ، تر : بدر الدين عركودي ، ط 1 ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، اللاذقية ، سورية ، 1993 ، ص 14 ، 15 .

² - عمر عيلان : في مناهج تحليل الخطاب السردية ، ص 245 .

3 - الرواية التربوية التعليمية ، و هي التي لا يرفض فيها البطل الواقع الإشكالي، كما لا يقبله على مستوى القيم ضمناً ، و مثالها : رواية ويلهالم مايسر <Wilhelm Meister> لغوته <Goethe>.¹

و لعل هذه الأنماط الثلاثة الرئيسية التي توصل إليها (لوكاتش) ، ليست الوحيدة ، بل هناك نمطا رابعا آخر نجد تصنيفه له " في مجموعة مقالاته عن توماس مان و سولجنستين ، حين بدأ يتحدث عن البطل الذي يتمتع بوعي نقدي نفاذ ، يحلل من خلاله كثيرا من القيم السائدة في المجتمعات المعاصرة و ينتقدها ، و يتجاوز لوكاتش في رؤيته لهذا النمط مفهومه عن البطل الايجابي الذي كان يحرص على البحث عنه في كل عمل روائي يتناوله ، و أصبح يدرك أن البطل السلبي يتساوى في الأهمية مع البطل الايجابي في كشفه لتناقضات المجتمع و إدراك العناصر الجوهرية فيه " ² ، فكانت الرواية الجنس الأدبي الوحيد القادر على استيعاب تناقضات المجتمع البورجوازي ، لما تستوعبه خصائصها الفنية (الشخصيات ، الأحداث ...) من قضايا الوجود البشري في واقع المجتمع البورجوازي آنذاك ، و تصوير الحياة و تناقضاتها بصفة عامة ، " فإذا كانت الملحمة تعبر عن الارتباط العميق بين الفرد و المجتمع ، فمن خلال انحلال هذا الارتباط بدأ الشكل الروائي يتزايد وجوده ، لاسيما حين بدأت تنحل ثقافة القرون الوسطى التي كانت تعتمد على الحكاية الملحمية ، و لذلك يمكن القول إن لوكاتش في دراسته لنظرية الرواية يكمل جهود هيجل و علم الجمال الألماني ، الذي كان يرى في نظرية الرواية مرحلة تاريخية من مراحل النظرية العامة للفن الملحمي الكبير ، " ³ و بذلك تكون الرواية العمل الأدبي الذي استطاع – على حسب تقدير لوكاتش- الكشف عن صورة العصر و بكل موضوعية ، و خاصة في الأعمال الروائية التي تمثل بها (جورج لوكاتش) في النقد السوسيولوجي للأدب .

كما أشار (لوكاتش) إلى مفهوم آخر أو مصطلح آخر هو حصاله ترابط مفهومين و هما : (الوعي الفردي و الوعي الجماعي) ؛ حيث يرى : " أن العمل الأدبي جهد بشري يشد الوعي إلى ما يشابهه في الوعي الجماعي ، و هذا العمل تنظره الجماعة بعين الرضا لأنه يمثل رؤيتها التي كانت تبحث عن رباط تجمعها

¹-Lucien Goldman : Pour une sociologie du roman , Gallimard , paris , 1965 , p 25 .

² - رمضان بسطاوي : < نظرية الرواية لدى لوكاتش > ، ص 176 .

³ - المرجع نفسه ، ص 177 .

به ، أما الفرد فينظر إليه (أي العمل) على أنه رؤيته التي أمده بها مجتمعه الذي عاش فيه و إن كان ذلك بطريق غير واعية أو غير مقصودة ، أما الناقد فينظر إلى العمل فقط من حيث درجة تجانس الرؤية فيه مع رؤية الجماعة التي أبدعها الأديب و مدى تمثيله للرؤية الصحيحة أو الزائفة ،¹ و بذلك يكون (لوكاتش) قد ركز في تحليله السوسيولوجي على الجانب الشكلي للعمل الأدبي و بنيته الداخلية ، دون إهمال خارج النص أي سياقاته الخارجية (البنوية التكوينية) .

و ما تجدر الإشارة إليه هو أن الإرث اللوكاتشي ليس الأساس الوحيد ، أو الجذر الفلسفي الأوحده في التأسيس السوسيوبنائي بل هي تجانس لكثير من الفلسفات السابقة لها ، " فلقد كان النقد الأدبي سابقا للاستفادة من المقولات الكبرى التي أنتجتها تلك الثورة العلمية بمفاهيمها الخاصة مثل : النسبية ، و الحتمية التاريخية ، و الشمولية و العرف الاجتماعي ، و العقد الاجتماعي ، الى غير ذلك من المقولات التي تحمل في طياتها الكثير من الخطب و الجدل المعرفيين ،"² بالإضافة إلى نتائج النقد التاريخي مع أعلامه : (سانت بف) <Saint- Beuve> و (تين) <Taine> ، كما استفاد النقد التكويني من إسهامات النقد النفسي مع (فرويد) و (جاك لاكان) <J.Lacan> و أعمال (جوليا كريستيفا) <J.Gristiva> ... ، و محاولات النقاد الاجتماعيين في قراءة النصوص الأدبية من منظور اجتماعي ، منطلقتين في ذلك من نظرية المحاكاة مع (أفلاطون) <Platon> و (أرسطو) <Arustot> ، دون أن نتجاوز مجهودات كل من (بونالد) <Bonald> و (مدام دي ستال) <Madame de Stael> و (كارل ماركس) ... في معالجة النصوص الأدبية انطلاقا من الواقع . هذا دون أن نتغافل عن إسهام النقد اللغوي و المدرسة الشكلية ، بتركيزهم على الجانب الشكلي لدراسات (فلاديمير بروب) ، و آخرون بقوا على اهتمامهم بالمضمون (بليخانوف ، بيير ماسري) .

¹ - أحمد سالم ولد أباه : البنية التكوينية و النقد العربي الحديث ، ص 42 .

² - المرجع نفسه ، ص 17 .

2 - لوسيان غولدمان و تطوير البنيوية التكوينية :

كما عرف (لوكاتش) الرواية و نظر لها ، قدم (غولدمان) هو الآخر مفهوما لها ، لا يختلف كثيرا عن أستاذه ؛ حيث يقول " تعتبر الرواية بالنسبة لي، شأنها في ذلك شأن أي عمل أدبي جيد ، و هي في هذا تضاد العلم تماما ، كونا متخيلا غنيا و منسجما و غير تصوري . و هكذا تدخل الرواية من حيث التعريف الأساسي داخل الحقل العام للفن و الأدب ، لكنها ستشبه في هذا التراجيديا ، تمتلك تعريفا خاصا بها ، فهي قصة البحث المنحط عن قيم أصيلة في مجتمع منحط ، و هذا البحث يقوم به بطل إشكالي ، " ¹ فالتلميذ يعتد بأستاذه في المراحل الأولى من تلقيه المبادئ و الأصول ، ليطور فيما بعد (غولدمان) المنهج و ينفصل عن أستاذه (لوكاتش) بمقولات خاصة به ، خرجت في أصلها من جب أعمال أستاذه و انبهر بها كثير من النقاد ، كالناقد (ميشيل كوهين) Michel <Cohen> ، الذي يقول : " عقدين من الزمن منذ ما قبل التخرج في حلقة دراسية عن دول أوربا الشرقية الشيوعية ، و أصبحت مبهورا بجورج لوكاتش . أحدثت اثنان من كتبه ، نظرية الرواية و الوعي الطبقي ، انطباعا هائلا علي " ² و لعل هذا الانبهار بشخصية (لوكاتش) الفكرية ، و نفسه في الكتابة و التنظير للرواية (الفلسفية و السياسية) ، قد أحدث منعرجا في تاريخ الفكر النقدي الغربي ، بتحول النقد الاجتماعي إلى الدراسة السوسيوبنائية ، التي ألقت بين الشكل (البنية) و ما يحيط بها من الخارج (السياقات : التاريخية ، الاجتماعية ، السياسية ، الثقافية ...) .

يعد (لوسيان غولدمان) بأعماله الرائدة ذات التوجه الماركسي البنيوي ، المتمثلة خاصة : "الإله الخفي" <Le Dieu caché> و " من أجل سوسيولوجية الرواية " <Pour une sociologie du roman> صاحب " المنهج الذي يتناول النص الأدبي بوصفه بنية إبداعية متولدة عن بنية اجتماعية ، و تلك من منطلق التسليم بأن كل أنواع الإبداع الثقافي تجسيد لرؤى عالم متولدة عن وضع

¹ - يوسف الأنطاكي : سوسيولوجيا الأدب الآليات و الخلفية الايبستيمولوجية ، ط1 ، رؤية للنشر و التوزيع ، 2009 ، ص 84 ، 85 .

² - Mitchell Cohen : The wager of Lucien Goldman Tragedy , Dialectics , and a Hidden God, Copyright by Princeton university press , 1994, p 10 .

اجتماعي محدد لطبقة أو مجموعة اجتماعية بعينها ،¹ فمن خلال القول السابق، نجد أن منهج (غولدمان) قد ترجم إلى عديد المصطلحات العربية ، فمنها مصطلح البنيوية التكوينية و هو الرائج ، و كذا البنيوية التوليدية ، بالإضافة إلى ترجمته إلى الهيكلية الحركية و البنيوية التركيبية ، و هي كلها مصطلحات مقابلة للاستعمال الغربي <Structuralis Génétique> .

و قد تميز توجه (لوسيان غولدمان) عن أستاذه (جورج لوكاتش) " بالتوغل في التحليل البنيوي لمنجزات الخلق الثقافي ، من زاوية تشكيلها و دلالاتها . و من هذه الزاوية فهو يمثل تطويراً جدلياً لمفهوم الأبنية العقلية الهيكلية التي استغلها لوكاتش في أعماله المبكرة ،"² و هي المرحلة المهمة جداً في تحول (لوكاتش) إلى النقد الذاتي الذي فرضه عليه النظام الستاليني ، أما ما كان بعد هذه المرحلة (فغولدمان) ، لا يلقي عليها التركيز البالغ .

و نظراً لهذا التأثير البالغ بدراسات (لوكاتش) ، " فإن غولدمان التقى معه في عدد من النقاط الأساسية ، نذكر منها المقولات التالية : مقولات البنية الدلالية و الوعي الممكن و التشيء و النظرة الشمولية ."³ فأما البنية الدلالية و مفهومها – على حسب تعبير (لوسيان غولدمان) – فهو مرتبط عند (جورج لوكاتش) بثلاثة مصطلحات وردت في مؤلفاته ، و هي : الشكل و البنية و النظرة الشمولية ، و التي دمجها (غولدمان) في تسمية واحدة و هي عبارة (البنية الدلالية)؛ اجتهداً منه ، " و بالرغم من أن لوكاتش لم يستعمل قط هذه التسمية ، فإن غولدمان يعتبر أن مفهومي الشكل في كتاب " الروح و الأشكال " و النظرة الشمولية في كتاب " التاريخ و الوعي الطبقي " تدلان على المضمون نفسه ، و إن اختلفت التسمية.../ إن الفرق بين الشكل و النظرة الشمولية ناجم من أن الشكل مقولة غير تاريخية و مثالية بينما النظرة الشمولية مقولة تاريخية و مادية ، و يحدد هذا الفرق بالتطور الفكري الذي طرأ لدى لوكاتش ، إذ انتقل من مرحلة كانط إلى مرحلة هيغل ."⁴ أما مقولة الوعي الممكن ، فقد تحددت عنده

¹ - جابر عصفور : نظريات معاصرة ، ص 83 .

² - جابر عصفور : < عن البنيوية التوليدية > ، مجلة فصول ، ج 1 ، ع 2 ، 1981 ، ص 84 .

³ - جمال شحيد : في البنيوية التركيبية " دراسة في منهج لوسيان غولدمان " ، ط 2 ، دار ابن رشد ، بيروت ، 1982 ، ص 19 .

⁴ - المرجع نفسه ، ص 19 ، 20 .

في كتابه "التاريخ و الوعي الطبقي" ، " و شرح غولدمان أبعاد هذا الوعي عند لوكاتش فإذا به ، أقصى درجة من التماثل مع الواقع (علما بأنه ربما لن يبلغ أبدا هذا الواقع) يمكن أن يبلغه الوعي الجماعي ، دون أن تضطر الجماعة إلى التخلي عن بنيتها . و يضيف أن هذا الوعي المتجلي في العمل الأدبي و الفني و الفكري ، لا يترجم ما يقولون أو ما يفكرون به بالفعل ، و إنما يكشف لأفراد المجموعة ما كانوا يفكرون فيه عن غير علم منهم ."¹ و لأن (لوكاتش) قد طور مقولته هذه متأثرا بالفكر الماركسي و الفلسفة الكانطية و الهيجلية ، فقد رأى " أن العمل الإبداعي ليس العمل الذي يبلغ فقط أعلى درجة من الفردية و الجماعية ، و إنما هو الذي يكون أكثر فردية لأنه أكثر جماعية ، و بالعكس ، " ² و لعل نظرته هذه بقيت متواصلة معه إلى باقي المقولات ، فقد أظهر فيها تأثرا بالغا بسابقه ، كما أبدى في تحديدها اختلافا يتجاوز فيه الأوائل ، و من بين هذه المقولات اللوكاتشية التشيء . فقد كانت في بادئ الأمر . مع طليعة القرن مثلا – متعلقة بعلم الاجتماع و فلسفة التاريخ و الانطولوجيا ، مع (نيتشه و سيميل) <Simmel> و كذا (جان بول سارتر) .

أما (لوكاتش) الشاب ، فقد " ربط التشيء بالواقع الاقتصادي الرأسمالي ، ألا وهي "تأليه السلعة" . /.../ و انطلاقا من نظرية ماركس حول علاقات الإنتاج في النظام الرأسمالي ، يحل جورج لوكاتش نظرية التشيء ، فيرى أنها مرتبطة بمنطق التبادل السلعي بين الناس . إن علاقة العمل القائمة بين الأفراد تضع في علاقة كمية بحتة بالأشياء . و نتيجة لذلك يزول الفرق بين الإنسان و عمله ، لا بل يختلط به ، و يرتبط بإنتاجه ، لا بل يذوب فيه . فيزول الفاعل و يبقى فعله . و يتم التعامل مع الإنسان المنتج من خلال السلعة التي ينتجها و كمية الإنتاج التي يقوم بها ."³ و من هذا المنطلق يغيب الإنسان و إنسانيته و تحل محله السلعة و علاقات إنتاجية يتحكم فيها أرباب العمل و على أساسها تتحدد مكانة الإنسان العامل الذي يغذي رأس المال ، فيتحول من إنسان إلى صورة أداة إنتاج (سلعة) أو آلة . "و لقد رأى لوكاتش في التشيء ثلاث نقاط :

1 ظاهرة التشيء ، الإنتاج الكمي من جهة ، و المنتج من جهة أخرى .

¹ – جمال شحيد : في البنيوية التركيبية ، ص 22 .

² – المرجع نفسه ، ص 22 .

³ – جابر عصفور : < عن البنيوية التوليدية > ، ص 32 .

2 تناقضات الفكر البورجوازي ، الذي تظهر فيه ثنائية الشيء/ الإنسان (الناجمة عن التشيء) كركن من أركان الفلسفة المعاصرة التي بلورتها بشكل أخص المثالية الألمانية (كانط ، هايدغر) .

3 جهة نظر البروليتاريا ، و يرى لوكاتش أنها الطبقة الوحيدة التي تستطيع تجاوز هذه الثنائية (شيء/ الإنسان) ، لأنها بممارستها تقدر أن تحول الكائن الاجتماعي بكيّيته .¹ ليكون آخر مفهوم قدمه (لوكاتش) "النظرة الشمولية" .

و قد استفاد منها (غولدمان) في التأسيس للبنوية التكوينية ، و قد حددها في قوله: " لا وجود لهذه النظرة إلى الوجود ، إلا إذا كان كل شيء متناسقا قبل إقبال الأشكال على استثماره ، بحيث لا تكون مجموعة قسرية و إنما مجرد وعي أو ولادة كل ما كان كافيا في تطلعه الغامض داخل كل ما يجب أن يتخذ شكلا .

و عندئذ تكون المعرفة فضيلة و الفضيلة سعادة ، و عندئذ يبرز الجمال معنى العالم ."² و قد توجه (غولدمان) بالنقد (للوكاتش) متجاوزا فيه مفاهيمه التي تأثر بها و أعجب بها ، و نتيجة لذلك تبلور لدى (غولدمان) مقولات أساسية ارتكزت عليها فيما بعد مفاهيمه السوسيوبنائية التي تسعى أو " تحاول فهم كيفية تمثّل

البنىات اللسانية الخطابية التي تؤسس البنىات الأدبية الإبداعية للبنىات

الاجتماعية التي هي مرجعيتها الأم على كل حال ،"³ و إذا عدنا إلى السبب

الرئيسي لظهور البنوية التكوينية سنجد محاولة الدفاع عن المفاهيم الماركسية

و إنقاذها من الإفلاس الذي وقعت فيه ، لتجمع بذلك بين روح المنهج وقيم المبدع و رؤيته للكون و الإنسان و التاريخ ... ، و قد " استخلص غولدمان أهم الرؤى

للعالم الفكر الأوربي و حصرها في العقلانية و التجريبية و الرؤية المأساوية

و الرؤية الجدلية ،"⁴ و يجدر بنا في هذا المقام التعريف بالمصطلحات التي أتى

بها (لوسيان غولدمان) ، و هي : رؤية العالم ، البنية الدلالية ، الوعي الفعلي ،

الوعي الممكن ، التشيء

¹ - جمال شحيد : في البنوية التركيبية ، ص 33 .

² - المرجع نفسه ، ص 20 .

³ - محمد خرماش : > المرجعية الاجتماعية في تكوين الخطاب الأدبي < ، حوليات الجامعة التونسية ، ع 38 ، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ، منوبة ، تونس ، 1995 ، ص 86 .

⁴ - إدريس نقوري : > البنوية التكوينية النظرية و التطبيق في النقد الأدبي المغربي < ، مجلة فكر و نقد ، ع 2 ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، 1998 ، ص 76 .

أ - رؤية العالم : <La vision du monde>

و هي من أشهر المقولات عند (لوسيان غولدمان) ، و أساس المنهج البنوي التكويني ، و قد تأثر فيها بأستاذه (لوكاتش) و قبله كان (هيغل و ماركس) أيضا ، فهي تنطلق " من الفرضية القائلة أن كل سلوك إنساني هو محاولة إعطاء جواب دلالي على موقف خاص ينزع به إلى إيجاد توازن بين فاعل الفعل و الموضوع الذي يتناوله ، أي العالم المحيط . و يحتفظ هذا النزوع نحو الموازنة على الدوام بطابع متغير و مؤقت ؛ بما أن كل توازن كاف بهذا القدر أو ذاك بين البنى العقلية للفاعل و العالم الخارجي يؤدي إلى وضع يحول داخله سلوك الإنسان للعالم و يجعل فيه هذا التحول من التوازن القديم غير كاف بحيث يولد نزعة نحو موازنة جديدة فيتم تجاوزها بدورها فيما بعد ."¹ فمن هذا المنطلق نصل للقول أن البنيوية التكوينية قد تجاوزت قراءة النصوص الأدبية بطريقة آلية ، أي أن العمل الأدبي ما هو إلا انعكاس للواقع ، ليركز (غولدمان) في دراساته و تحليله للعمل الروائي خاصة و العمل الأدبي عامة على بناء التي " تكشف عن الدرجة التي يجسد بها هذا العمل بنية الفكر عند طبقة ، أو مجموعة اجتماعية ، ينتمي إليها مبدع العمل . و تحاول دراساته ، من هذه الزاوية ، أن تتجاوز الآلية التي وقع فيها التحليل الاجتماعي التقليدي للأدب ، و ذلك من خلال التركيز على بنية فكرية ، تتمثل في رؤية للعالم ، تتوسط ما بين الأساس الاجتماعي الطبقي الذي تصدر عنه ، و الأنساق الأدبية و الفنية و الفكرية التي تحكمها هذه الرؤية ،"² ليحاول (غولدمان) في منهجه هذا التوسط بين العناية بالشكل الأدبي و ربطه بمبدعه ، فالبنوية التكوينية " تركز على الطابع الاجتماعي للإبداع ، غير أن العمل الأدبي لا يمثل القيم الفكرية للمجتمع بأكمله . بل يتضمن بنية ذهنية لإحدى التصورات الموجودة في الواقع فقط ، و التي تتبناها فئة دون أخرى و تبقى حرية الكاتب هي بالأساس عملية تشكيل جمالي ."³ و نفهم من هذا أن (غولدمان) قد ذهب للاعتقاد أن المبدع الحقيقي ليس الفرد – الفاعل – بل الجماعة ؛ لأنه لا يقدر على تكوين بنى متنافرة تتجانس فيما بينها لتكون رؤية العالم ، و هي : " مجموع التطلعات و العواطف و الأفكار التي

¹ - لوسيان غولدمان : مقدمات في سوسيولوجية الرواية ، ص 229 .

² - جابر عصفور : < عن البنيوية التوليدية > ، ص 84 .

³ - Lucien Goldman : pour une sociologie du roman , p 345.

يلتف حولها أفراد المجموعة أو الطبقة فتجعل منهم معارضين للمجموعات الأخرى من أجل تحقيقها. ¹ فدور الطبقة – على هذا الحديث – هو من يحدد مكانتها في الواقع الاجتماعي أي الدور " الذي تقوم به في عملية الإنتاج و العلاقات التي تربطها بغيرها من الطبقات ، فان هذين البعدين يتجاوبان ليصنعا الوعي الجماعي للطبقة. " ² و هو متعلق بالوعي الفردي ، و رؤية العالم هي نتيجة أو حصالة و عي طبقة معينة بمصيرها الاجتماعي ، و من هذا المنطلق " فان رؤية العالم تشكل جوهر الظاهرة الاجتماعية التي يدعوها علماء الاجتماع الوعي الجماعي. " ³ فالتوصل إلى رؤية العالم و الحصول عليها من الأعمال الأدبية ، لا بد من استخراج الوعي الجماعي و الفردي فيه ، أي الدوافع الاجتماعية و الفردية التي جعلت هذه الرؤية تتبلور في هذا العمل الأدبي دون غيرها من الأعمال الأدبية الأخرى لمبدعها .

لكن ما هو مفهوم الوعي الجماعي و كذا الفردي ؟ و كيف نصل إلى تحديدها في الأعمال الفنية ؟ فأما " هذا الوعي الجماعي فهو بنية فكرية خاصة بالطبقة ، و هو كبنية و عي متحرك لا يتصف بالجمود شأنه - في ذلك - شأن الطبقة التي تشكله و أهم خاصية لهذا الوعي أنه موجود في الطبقة و بها ، بمعنى أنه لا يمثل كيانا انطولوجيا منعزلا ، بل يمثل كيانا قارا في الوعي الفردي لكل أفراد الطبقة. " ⁴ فبتماسكهما و انسجامهما تحصل رؤية العالم ، ويصل الناقد إليها في النص الأدبي الذي هو بصدد دراسته و تحليله و قراءته وفق المنهج البنوي التكويني .

ب- الوعي القائم و الوعي الممكن : <Conscience Possible>

<Conscience réelle>

الوعي مصطلح تباين الدارسون في تحديده ؛ لأنه مصطلح صعب ضبطه و على العموم فهو : " مظهر معين لكل سلوك بشري يستتبع تقسيم العمل ، " ⁵

¹ – Lucien Goldman : Le dieu cache : Etude Sur la vision Tragique Dans Les pensees De Pascal Et Dans Le theatre De Racine , édition Gallimard , paris , 1959 , p 26,27 .

² – جابر عصفور : < عن البنوية التوليدية > ، ص 85 .

³ Ibid , p 251 .

⁴ – المرجع السابق ، ص 85 .

⁵ – لوسيان غولدمان و آخرون : البنوية التكوينية و النقد الأدبي ، تر : محمد سبيلا ، ط2 ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، لبنان ، 1986 ، ص 33 .

و قد توصل صاحب هذا التعريف – (لوسيان غولدمان)- إلى استنتاجات وضح فيها مفهوم الوعي من منظور سوسيولوجي ؛ حيث أوجزها في ثلاثة نقاط هي :
" 1- كل واقعة اجتماعية تستتبع وقائع ووعي بدون فهمها لا يمكن دراسة تلك الواقعة بكيفية إجرائية .

- 2 -العنصر البنيوي الأساسي لوقائع الوعي هذه ، هو درجة ملائمتها و كذلك اللازمة المقابلة لها أي درجة التلاؤم مع الواقع .
- 3 -إن المعرفة الفاهمة و المفسرة لوقائع الوعي و لدرجة تلاؤمها أو عدم تلاؤمها ، و درجة حقيقتها أو خطئها لا يمكن الوصول إليها إلا بإدراجها ضمن كليات اجتماعية أكثر اتساعا نسبيا ، و هذا الإدراج وحده يسمح بفهم دلالة تلك المعرفة و ضرورتها ."¹ و قد ربط (غولدمان) مفهومه للوعي بالمرحلة الثورية الماركسية .

و قد ورد أن " لوكاتش بدوره استقى هذا المفهوم من ماركس و انجلز و فصل فيه بين مفهومين فرعيين هما : الوعي المغلوط الذي تسعى الرأسمالية إلى تأكيده عن طريق الدفاع على نظام الأشياء القائم ، و الوعي الصحيح الذي تبلوره الطبقة العمالية و التي هي تؤمن بصيرورة التحول ."² و من هنا استقى (غولدمان) مفهوم (الوعي) لديه ، ليتحدد أكثر و يبرز في حديثه عن أهم مقولتين لديه ، الوعي القائم و الوعي الممكن ؛ لأنه بتماسكهما يشكلان في الأخير مفهوم الرؤية ، و هي من أهم المقولات في المنهج التكويني .

و على الرغم من هذا الارتباط ، إلا أن هناك اختلافا بينهما يبين الفروق الجوهرية لكل مفهوم على حده ، فأما الوعي القائم ، كما يسميه (جابر عصفور) " بالوعي الفعلي" ، و هو " الوعي الموجود تجريبيا على مستوى السلب ، و ينحصر في مجرد ووعي بالحاضر ، و أما ثانيهما فهو " الوعي الممكن " و ينشأ عن الوعي الفعلي ، و لكنه يتجاوزه ليشكل الوعي بالمستقبل . و ذلك طبيعي لأن الوعي بالحاضر لا بد أن يولد وعيا بإمكانية تغييره و تطويره . و إذا كان الوعي الفعلي يرتبط بالمشكلات التي تعانيها الطبقة ، أو المجموعة الاجتماعية ، من حيث علاقاتها المتعارضة ببقية الطبقات ، أو المجموعات ، فإن هذا الوعي الممكن يرتبط بالحلول الجذرية التي تطرحها الطبقة لتتفك مشكلاتها ،

¹ -لوسيان غولدمان و آخرون : البنيوية التكوينية و النقد الأدبي ، ص 36 .

² -لوسيان غولدمان : العلوم الإنسانية و الفلسفة ، تر : يوسف الأنطاكي ، المجلس الأعلى للثقافة ، 1996 ، ص 28 .

و تصل إلى درجة من التوازن في العلاقات مع غيرها من الطبقات أو المجموعات. ¹ (فغولدمان) قد تجاوز بهذين المفهومين ، المفهوم الجدلي للحياة الاجتماعية ، " فمن ناحية لم نعد نرى الفرد ذرة أو "أنا" منعزلة ، تتناقض مع بقية الناس و مع العالم المادي . و من ناحية ثانية لا نعود نرى "الشعور الجماعي" كيانا سكونيا متجاوزا للفردية و متعارضا مع الأفراد تعارضا خارجيا . فالشعور الجماعي لا وجود له إلا داخل الشعور الفردي لكل إنسان. ² فلا وجود لذات الفرد إلا داخل المجموعة و لا وجود للروح الجماعية إلا داخل وعي الفرد بحاضره ، " فعندما يصل الوعي الممكن إلى درجة من التلاحم الداخلي ، تصنع كلية متجانسة من التصورات ، عن المشكلات التي تواجهها الطبقة و كيفية حلها ، و عندما تزداد درجة التلاحم شمو لا لتصنع بنية أوسع من التصورات الاجتماعية و الكونية في آن – عندما يحدث ذلك يصبح الوعي الممكن رؤية للعالم. " ³ فالمستفاد من هاتين المقولتين هو ارتباطهما بالمقولة الأولى التي ذكرناها في أول حديث لنا عن الآليات الإجرائية لمنهج (غولدمان) السوسيوبنائي ، ألا و هي رؤية العالم أو الرؤية الكونية للمبدع ، فهي إذا حصالة تماسك <Coherence> أو ترابط بين الوعي القائم و الوعي الممكن للظاهرة الأدبية الاجتماعية ، و هذا لا يمكننا الوصول إليه إلا من خلال بنى النص، و هذا عائد إلى أنه : " يوجد تماسك داخلي للنظام المفهوم كما توجد مجموعة من المخلوقات الحية في الأثر الأدبي . أنه متشكل من جمل أو كليات يمكن فهم أجزائها انطلاقا من الأجزاء الأخرى ، و تفهم على أحسن وجه انطلاقا من بنية المجموعة ، " ⁴ و هو ما يحيل على مفهومين آخرين أو بالأحرى تقنيتين أساسيتين هما : مرحلة الفهم <Compréhension> و مرحلة التفسير <Interpretation> ، و هو ما سنفصل فيه فيما يلي .

¹ - جابر عصفور : < عن البنيوية التوليدية > ، ص 85 .
² - محمد نديم خشفة : تأصيل النص "المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان" ، ط1 ، مركز الإنماء الحضاري ، 1996 ، ص 45 .
³ - المرجع السابق ، ص 85 .
⁴ - المرجع السابق ، ص 10 .

ج مرحلة الفهم و التفسير : <Compréhension> <Interpretation>

يضاف إلى المقولات الأساسية لإجراء (غولدمان) المنهجي (رؤية العالم ، الوعي الممكن و الوعي القائم) مرحلتا الفهم و التفسير ، فأما الأولى منهما – مرحلة الفهم – " فمهمتها توضيح البنية الدلالية البسيطة نسبيا و المحايثة للأثر الأدبي . و من مخاطر البحث في هذه المرحلة الأولية اكتشاف عدد من البنيات الدلالية في الأثر الأدبي الواحد تدل دلالة جزئية . و مهمة الباحث الانتباه إلى البنية القادرة على إقامة علاقة شاملة أو قريبة من الشمول بينها و بين الأثر الأدبي . كما ينبغي للباحث في مرحلة الفهم هذه أن يمتنع عن إضافة عناصر دخيلة على النص أو دلالات غير منتزعة من النص ذاته ."¹ لتأتي مرحلة التفسير ، و التي تهدف إلى معرفة الجانب الاجتماعي للأثر الأدبي (بنياته) و ربطها بالواقع الخارجي ، (فغولدمان) أعطى أهمية " للكاتب في تفسير النص و لكنه لم يعطه المرتبة الأولى في التفسير ، بل اعتبره واسطة ضرورية لا تفسر وحدها تأصل الأثر الأدبي و تكوينه . و لا يتضح تكوين الأثر الأدبي من العلاقة بين مضمونه و بين مضمون الوعي الجماعي ، و لكن بإقامة العلاقة بين البنيات الدلالية المنتزعة بواسطة القراءة التفسيرية ، و بين البنيات الذهنية المكونة للوعي الجماعي لفئة أو طبقة اجتماعية ."² فالفصل بين المرحلتان ضرب من المستحيل لأنهما مرحلتان لعملية واحدة تركز البنية الداخلية للنص و تفتحه على بنياته الخارجية المفسرة التي تعبر عنها . " إن عملية الفهم أو الدراسة الظاهرية للنص تكون مجردة من أي معنى إذا لم تؤد إلى عملية التفسير أو الدراسة التكوينية للنص . فالفئة الاجتماعية و مفاهيمها الثقافية هي التي تفرض نفسها على الكاتب و ليس العكس . و الكاتب العظيم هو الذي يملك رؤية كونية تعبر عن أقصى وعي لتوجهات الفئة أو الطبقة الاجتماعية ."³

د -البنية الدالة : <La structure significative>

سعى (غولدمان) من خلال هذا المصطلح للوصول إلى البنية الدالة التي تتوفر عليها النصوص الروائية ، " فالرواية بمظهرها المتشابك و المعقد ، تمثل

¹ - محمد نديم خشفة : تأصيل النص "المنهج البنوي لدى لوسيان غولدمان" ، ص 10 ، 11 .

² - المرجع نفسه ، ص 11 .

³ - المرجع نفسه ، ص 15 .

مظهرا للحياة التي يعيشها الناس في المجتمع الذي نشأت فيه و المحكومة بقيم التبادل و الاستعمال القيمي ، و البحث الدائم عن القيم الأصيلة التي تراجعت في المجتمع . و هذا ما أدى إلى ظهور انفصال بين قيم الأفراد و مجتمعهم ، مما تولد عنه ظهور البطل الإشكالي الذي يعيش في مجتمع يتناقض مع تطلعاته ،¹ و الناقد للنص الروائي يراعي في استخراج البنية الدالة من النص " ذلك التحليل الداخلي للنتاج ، و اندراجه ضمن البنيات التاريخية و الاجتماعية و لا يغفل كذلك دراسة السيرة الذاتية و نفسية الفنان ، كأدوات مساعدة . و في المحل الأخير يدعو إلى إدخال النتاج في علاقة مع البنيات الأساسية للواقع التاريخي و الاجتماعي " ² التي تساهم في كشف الرؤية الكونية للمبدع من خلال نصه ، و التي تجسد الحمولة الإيديولوجية و الفكرية للطبقة الاجتماعية المتجانسة مع بني النص الدالة ، وصاحب النص (مبدع) من جهة ثانية .

و لعل المقصود بالبنية الدالة صار متضحا من خلال حديثنا عن دورها في قراءة النصوص من منظور تكويني – بنيوي ، غير أنه كان لزاما علينا التعريف بهذا المصطلح كما حدده (غولدمان) ؛ حيث يقول : " هي ذلك الترابط الحاصل ، من رؤية العالم التي يعبر عنها النص في الواقع ، و عناصره الداخلية ، شكلية كانت أو فكرية ، و الوصول إليها يتطلب بحثا جادا ، مفصلا و دقيقا للأحداث الواقعية ، و معرفة معمقة للقيم الفكرية المنبثقة عنها ، ضمن محاور ثلاثة في النص هي : الحياة الفكرية النفسية العاطفية ، و الحياة الاقتصادية و الاجتماعية التي تعيشها المجموعة ، التي يعبر عنها النص الروائي ."³ ليكون بذلك (غولدمان) قد أحدث منهجا موضوعيا – بمزاوجته بين (البنية و التكوين) – لدراسة النصوص الأدبية و الروائية و تجاوز المواقف التي تبناها الاتجاه السوسيولوجي ، خاصة ما وقع فيه (جورج لوكاتش) من مغالطات التي تبنت و احتكمت إلى أحكام مسبقة ، سعى من خلالها إلى تتبع الواقعية الاشتراكية إبان الفترة الستالينية .

فهذا النجاح الباهر الذي حققه (غولدمان) و منهجه البنيوي التكويني في مسيرة البحث السوسيولوجي للأدب و حركة النقد الاجتماعي ، قد تأثر به النقد

¹ - Lucien Goldman : pour une sociologie du roman , p 49 .

² - لوسيان غولدمان و آخرون : البنيوية التكوينية و النقد الأدبي ، ص 48 .

³ - Lucien Goldman : Le Dieu caché , p 111 .

العربي ، من خلال الترجمة و التعريف و التأصيل و الدراسة و التحليل و التطبيق ، و على سبيل المثال ، نذكر أهم الدراسات النقدية العربية التي كانت في طليعة الأبحاث ، التي ساهمت في التعريف بهذا المنهج و توصيله إلى الفضاء النقدي العربي ، " فأفكار البنيوية التوليدية أخذت تنتقل إلى النقد العربي في السبعينيات ، في موازاة شيوعها على المستوى العالمي ، و لكن كان ذلك بعد إرهاصات أولية في الثاني من الستينيات لم يتأثر بها المشهد الثقافي تأثراً فعالاً يؤدي إلى تغيير في الاتجاه ، " ¹ و الجدير بالذكر هنا أن الحماسة لمنهج (غولدمان) لم يكن على أشده في بداية تلقيه ، و لكن جاءت العناية به بعد مدة من الزمن و مرور مرحلة على تناوله ، فقد كانت دراسة (محمد أمين العالم) " عن البنيوية الهيكلية التوليدية قد أظهرت نوعاً من الحماسة رغم هاجس البحث عن منهج جديد للنقد الأدبي ، فان كتابة سيد ياسين عن لوسيان جولدمان قد أظهرت حماسة مغايرة في التعاقب التاريخي للكتابة العربية عن البنيوية التوليدية ، " ² ليقدّم – سيد ياسين - دراسة عن " التحليل الاجتماعي للأدب " و هو عنوان كتاب أصدره سنة (1980) ، لتتبعه دراسات مشرقية و مغربية نظرية و تطبيقية مساهمة في التقديم لهذا المنهج و صاحبه و مقاربتة لنصوص عربية ، مستنداً في ذلك إلى المقولة القائلة بان : " المطلوب هو أن نستوحي لنخلق الجديد سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين . فمقولة التراث تستند عند عامة المفكرين العرب إلى مبدأ ثقافي منه تستقي شرعيتها و صلابتها في التأثير و التجاوز . و هي بهذا الاعتبار لحظة البدء في خلق الفكر العربي المعاصر و المتميز . فلا غرابة أن تعد قراءة التراث تأسيساً للمستقبل على أصول الماضي بما يسمح ببعث الجديد عبر إحياء المكتسب . " ³ و من هذا المنطلق ركب النقد العربي و نقاده أهوالاً و مطبات إيجابية منها و سلبية لقراءة النصوص الأدبية العربية التراثية منها و المعاصرة (عبر الأزمان) بمناهج فكرية و نقدية حديثة و معاصرة .

و لعل هذا ليس بالغريب على حضارتنا العربية و ارتباطها بالأدب ن و الثقافات الأخرى ، فقد اتصلت بالأثر اليوناني و أخذت منه ، كما تواصلت مع

¹ - جابر عصفور : نظريات معاصرة ، ص 103 .

² - المرجع نفسه ، ص 104 .

³ - عبد السلام المسدي : التفكير اللساني في الحضارة العربية ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، 1981 ، ص 10 .

الثقافات المعاصرة ، و استثمرت المناهج النقدية الغربية لدراسة النصوص العربية ، " فكانت الحصيلة أن ظهرت في السبعينيات و الثمانينيات مجموعة مؤلفات و دراسات اعتمدت البنيوية في قراءة و تحليل لنصوص فكرية و أدبية منها التراثي القديم : مؤلفات الجاحظ ، و منها التراثي الحديث ، كتابات طه حسين النقدية و مؤلفات منذور ، و منها العطاءات المعاصرة ممثلة في أشعار كبار شعراء الستينيات و جماعة الشعراء الشباب الذين برزوا في العقد السابع من هذا القرن .¹ و بما أننا في عرض الحديث عن إسهام المنهج البنيوي التكويني في إضاءة النصوص سنذكر بعض منها : رسالة (إدريس بلمليح) التي اختار فيها (الجاحظ) موضوعا لدراسته البنيوية التكوينية ، كما " أن الجهد العلمي الذي بذله لحمداني من أجل ربط الرواية المغربية بتربتها الاجتماعية و نسيجها المادي في سياق الجدلية التاريخية تؤكد مدى المرونة التي تعامل بها الباحث مع المنهج البنيوي التكويني الذي احتفظ ، في هذا البحث ، بإطاره الاجتماعي العام و رؤيته الجدلية ، و تخطى ، خلال التطبيق ، عن مجموعة من مفهوماته الأساسية مثل الرؤية للعالم ، الوعي بأنماطه ، البنية الدالة ، الانسجام ، الكلية ، التماثل ، الوظيفة ./.../ من الجهود الأكاديمية التي جسدت حضور البنيوية التكوينية في الشعر المغربي كتاب : ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب لمحمد بنيس ، و كتاب المرحوم عبد الله راجع : القصيدة المغربية المعاصرة ، بنية الشهادة و الاستشهاد .² و قد ذكر (محمد بنيس) أن دراسته هته ما هي إلا " إعادة قراءة الشعر العربي الحديث تنتمي ، إذن ، إلى إعادة بناء الموضوع المتعلق بهذا الشعر ، أي دراسته ، وفق معطيات مستجدة في حقل الدراسة النصية ، و الشعرية منها على الخصوص ، إضافة للتناول الراهن لمسألة الحداثة في الحقل الفلسفي و الحقول الموازية ، و تبعا لإشكالية تنطق بها النصوص قبل غيرها . إعادة القراءة هذه تستهدف ، انطلاقا من هذا التصور الشمولي ، وصف و تحليل البنيات الشعرية و طريقتها في بناء الدلالية النصية و قوانين أبدالاتها ، استنادا إلى مراجعة نقدية للأسس النظرية و المفاهيمية التي تستحوذ على الممارسة النصية و الممارسة النظرية ، و من خلال مفاهيم الشعر ، و العروبة ، و الحداثة ، كمفاهيم رئيسة تستحوذ بدورها على المتن

¹ - إدريس نقوري : < البنيوية التكوينية النظرية و التطبيق > ، ص 70 .

² - المرجع نفسه ، ص 73 .

و القراءات معا .¹ فالملاحظ من قول (بنيس) أنه سعى جاهدا في دراسته هذه لقراءة الشعر العربي الحديث قراءة جديدة ، فعل فيها المنهج السوسيولوجي لإضاءة مجموعة من النصوص الشعرية الحديثة .

هذا دون أن ننسى مشروع (الطاهر لبيب) النقدي ، و جهده في تجاوز حدود البنيوية الألسنية و المنهج الاجتماعي التقليدي و نظرية الانعكاس ، ليستوحي مقولات المنهج الغولدماني في دراساته النقدية ، " سوسيولوجيا الثقافة " ، و هو كتاب صدر عام (1986) ، تناول فيه تعريفا للثقافة من منظور سوسيولوجي، فذهب إلى " أنها تحليل طبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكري و معطيات البنية الاجتماعية و تحديد وظائف هذا الإنتاج في المجتمعات ذات التركيب التنضيدي أو الطبقي ."² بالإضافة إلى بحثه الذي أجز في دراسة الدكتوراه عن جامعة (السربون) سنة (1972) الموسوم: " بسوسيولوجيا الغزل العربي – الشعر العذري أنموذجا " <La poésie Amoureuse des Arabes > le cas des udrites ، و الذي طبق فيه آليات المنهج البنيوي التكويني – بتصرف – لخصوصية النص العربي بصفة عامة و القديم (التراثي) بصفة عامة ، و قد قدم (لبيب) في بحثه هذا تعريفا للحب العذري مستندا في ذلك ، على تقديمه مفهوما للعمل الأدبي ؛ حيث يقول : " فالعمل الأدبي هو عالم رمزي تنشئه مجموعة اجتماعية . يمثلها شخص المؤلف ، و لها موقف مشترك تجاه هذا العالم . الذي إن كانت بنيته كافية الانسجام . كانت على علاقة تماثل مع بنية العالم الواقعي لهذه المجموعة ."³ هذا فضلا عن أسماء أخرى وضاء ساهمت في التقديم و التحليل ، نذكر منها : (جمال شحيد ، صلاح فضل) ، و ترجمة مصطفى المسناوي لدراسة (غولدمان) عن " علم اجتماع الأدب " ، (محمد برادة ، و بدر الدين عركودي)

¹ – محمد بنيس : الشعر العربي الحديث بنياته و أبدالاتها ، ج1 ، ط2 ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، 2001 ، ص 24 .

² – الطاهر لبيب : سوسيولوجيا الثقافة ، دار الملتقى ، المحمدية ، 2006 ، ص 24 .

³ – الطاهر لبيب : سوسيولوجيا الغزل العربي ، الشعر العذري نموذجا ، تر : حافظ الجمالي ، منشورات الثقافة و الإرشاد القومي ، دمشق ، 1981 ، ص 81 .

فصل ثالث :

النقد السوسيوني (الرواد - الآليات الاجرائية)

فصل ثالث : النقد السوسيونصي (الرواد – الآليات الإجرائية)

توطئة :

مبحث أول : ميخائيل باختين و الحوارية

- 1 -الرواية الحوارية "الديالوجية"
- 2 -الرواية المونولوجية "المناجاتية"

مبحث ثاني : بيار زيم و منطلقاته المنهجية

مبحث ثالث : المنهج السوسيونصي و أدواته الإجرائية

- 1 -البنية السردية الكبرى
- 2 -الصيغة الاجتماعية للكلمات
- أ - المستوى المعجمي الدلالي
- ب -المستوى السردى <Le niveau narrative>
- 3 -الوضع الاجتماعي اللغوي للنص <Situation Sociolinguistique>
- 4 -اللهجات الجماعية <Sciolects>
- 5 -التناص <L'intertextualité>

مبحث رابع : النقد العربي و السوسيونصية] حميد لحميداني ، يمنى العيد ، سعيد يقطين [

- 1 حميد لحميداني
- 2 يمنى العيد
- 3 سعيد يقطين

توطئة :

عنيت الفصول الأولى من البحث (الأول و الثاني) ، بالتأصيل للمنهج السوسيونصي ، من خلال تتبع مسيرة تحول البحث السوسيوولوجي و تطوره من مرحلة إلى أخرى ، إلى غاية وصولنا إلى الحديث عن ظهور منهج يعنى بسوسيوولوجيا النص ، أو بالأحرى بروزه إلى الساحة النقدية ، لأنه كان موجودا ، و لكن الانشغال به و تطبيقه لم يظهر إلا في وقت متأخر عن ظهوره ، لما قصرت المناهج الشكلية و البنوية و السوسيوولوجية التقليدية عن قراءة الأعمال الأدبية ، و إثبات تراجعها ، لتتوارى مع بروز المنهج السوسيونصي بريادة (بيير زيمّا) ، الذي عرف بالمنهج ، و أقدم على تحليل النصوص على ضوء آلياته .

و إن التأسيس للمنهج ، كان ثمرة تكاتف جهود مجموعة من النقاد ، كان أبرزهم (ميخائيل باختين) و رؤيته الحوارية في بناء نظرية للرواية ، و الذي هو بدوره تأثر بأعمال كثير من النقاد ، سنعرض لهم في متن البحث . و لعل التهميش الذي لاقته أعمال (باختين) النقدية ، ما جعل إسهامه في التأسيس لهذا المنهج تخبو في المراحل الأولى من حياته . و لكن هذا لم يمنع من الإقرار بجهد (باختين) و نظريته في بلورة سوسيوولوجيا النص الروائي .

لتكون المحطة الثانية من هذا الفصل – الذي بين يدينا – إبراز المفاهيم الإجرائية التي وضعها (زيمّا) ، و المعتمد عليها في تحليل النصوص ، و التي تركز على النص ، الذي همش مع النظريات النقدية السابقة و السياق ، أي دلالاته الخارجية ، دون أن يلغي فاعلية المتلقي (القارئ) و دوره هو أيضا في إنتاج النص الأدبي ، ليكون بذلك منهج (زيمّا) أكثر المناهج استيعابا للنظريات من : نصية و سوسيوولوجية و سيميائية و جمالية التلقي ... ، و أكثر موضوعية و صرامة في تحليل النصوص .

لنخصص الجزء الأخير للنقد العربي السوسيونصي ، و مدى نضوجه و استيعابه لآلياته في قراءة نصوصنا العربية ، منتقلين في ذلك بين أعمال مجموعة من النقاد ، الذين ساهموا بجهودهم لاستثمار هذا المنهج ، كجهد (حميد لحميداني ، و يمنى العيد و سعيد يقطين) .

مبحث أول : ميخائيل باختين و الحوارية :

لقد تواضع جمهور النقاد على أن الناقد الروسي (ميخائيل باختين) <Mikhail Bakhtine> ، يعد من أعلام النقد السوسيولوجي الصارم و الموضوعي ذي البعد الشكلي و المنفتح في الوقت نفسه على المفاهيم السوسيولوجية ، فجاءت نظريته النقدية " نقطة تحول هامة في تاريخ النقد الجدلي خاصة و النقد الغربي بصورة عامة ، و قد لا نجاوز الحقيقة إذا اعتبرنا أعماله النقدية الهامة بمثابة قطيعة معرفية في مسار الحركة النقدية السوسيولوجية و الماركسية منها بشكل خاص . لقد وضع باختين و مدرسته (مدفيدوف و فولشينوف) حدا لمنظومة معرفية و نقدية تأسست على مقارنة النصوص الأدبية من خلال جهاز من المفاهيم العامة ذات الطابع السوسيولوجي – في أغلب الأحيان – و المفارقة لبنية النص بطبيعة الحال .¹ و هو ما يعرف بسوسيولوجيا النص الروائي ، التيار النقدي الذي كان موازيا لحركة النقد الاجتماعي و النقد الشكلي ؛ حيث أتاح له " الاستفادة من الفلسفة المادية الجدلية ، دون الإغراق في حرفيتها و دوغمائيتها ، و الاستفادة من النزعة الشكلائية من غير الالتزام و الخضوع لصرامتها ، " ² فكانت أعماله النقدية هي المفتاح إلى فكر (باختين) التي وقف فيها على منظومة من المفاهيم الفكرية و الإجرائية ، و تبنى فيها أطروحات نقدية جديدة جعلها أساس انطلاقه في تحليل النصوص .

و لعل تعامل (باختين) الذكي و المتميز مع كل التيارات النقدية المتواجدة على الساحة النقدية و جمعها بطريقة سلسلة و مرنة في نظرية جديدة لتحليل النصوص الروائية ، قد جعله يوصف بأنه مفكر " غني و معقد و باهر لكن الدنو من هذا الفكر أمر صعب رغم أن هذا الفكر في ذاته ، ليس غامضا ، " ³ و يذهب (تودوروف) لتعداد أسباب هذه الصعوبة و يرجعها إلى سببين ، " السبب الأول مرتبط بالتاريخ ، تاريخ نشر نصوص باختين أكثر من كونه تاريخ كتابة هذه النصوص . و هناك حالتان محددتان تتركبان أثرا عميقا في هذا التاريخ . الحالة

¹ – عبد الوهاب شعلان : المنهج الاجتماعي و تحولاته من سلطة الايديولوجيا إلى فضاء النص ، ط1 ، عالم الكتب الحديث ، اربد ، الأردن ، 2008 ، ص 81 .

² – عمرو عيلان : الايديولوجيا و بنية الخطاب الروائي ، ص 61 .

³ – تزفيتان تودوروف : ميخائيل باختين ، المبدأ الحوارية ، تر : فخري صالح ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت ، ص 18 .

الأولى أن باختين لم ينشر في السنوات الخمس الأولى التي سبقت نشره لكتابه الأول أي شيء باسمه رغم أن العديد من الأعمال التي ظهرت في هذه الفترة استلهمت منه أو أنه كان هو من كتبها و وقعت من قبل صديقه ف.ن. فولوشينوف و ميدفيدف . و لم تعرف هذه الحقيقة إلا حديثا جدا (1973) ، و هكذا فإن الجدل الناشئ حول الهوية الحقيقية لمؤلف هذه الكتب لم يتوقف بعد .¹ ثم يضيف ذكر السبب الثاني ، فيقول : " أن باختين كتب ، خلال مرحلة نشاطه التالي ، دون أن يفكر في النشر (باستثناء عمله عن دوستوفسكي) . و لقد رأى كتابه عن رابليه النور بعد خمسة و عشرين عاما من تاريخ كتابته . كما طبع العديد من النصوص الهامة لباختين ، المكتوبة خلال مراحل مختلفة من حياته ، بعد موته فقط (1975) ، و المجموعة الأولى أشرف عليها المؤلف بنفسه ، بينما حرر المجموعة الثانية من كانوا يمتلكون المخطوطات ، التي لم ينشرها باختين من قبل ."² و هذا ما عرقل توفر المادة و رواجها داخل (الاتحاد السوفيتي) و خارجه ، لذلك كان من الصعوبة دراسة فكر (باختين) على الرغم من وضوحه ؛ لأنه نهج نهجا واحدا في نظامه الفكري .

أسباب عدم
رواج فكر
باختين

كما نضيف سببا آخر ربما هو أبلغ من السببين المذكورين سالفًا ، و هو سبب سياسي أكثر منه علمي ؛ لأن حياة (ميخائيل باختين) المأساوية ، قد انجر عليها ذهاب إنتاجه النقدي و أعماله الفكرية التي فقدت ليومنا الحالي ، فقد " تعرض باختين خلال حياته للاضطهاد و السجن و المنع من النشر ، و ذلك خلال فترة حكم ستالين و ما بعدها . و قد جعله هذا الوضع حذرا في النشر . في الستينيات استطاع عدد من المعجبين الشبان بعمله أن يقتعوه أن يعود لنشر ما كتبه و لم ير النور . و بعد أن حاز باختين شهرة عالمية واسعة ، قبل وفاته بفترة قصيرة ، أخبر عددا من حواريه و تلامذته الجدد بوجود عدد من مخطوطات كتاباته الأولى مخبأة في سارانسك ، عاصمة قازخستان . و عندما ذهب تلامذته للبحث عن هذه المخطوطات وجدوا أن المياه قد أتلّف الكثير من هذه الكتابات . و ما استطاع هؤلاء التلامذة استنقاذه يضم كتابين : الأول بعنوان "الفن و المسؤولية" ، و الثاني بعنوان " نحو فلسفة للفعل" ."³ و ما سقنا هذا

حياته
المأساوية

¹ - تزفيتان تودوروف : ميخائيل باختين المبدأ الحوارية ، ص 18 .

² - المرجع نفسه ، ص 18 .

³ - المرجع نفسه ، ص 13 .

الحديث – بعض من سيرة باختين – إلا لنبيين المطبات و المآسي التي عرقلت مسيرته الإبداعية الفكرية ، و وصول أطروحاته النقدية ، التي تعد من أهم المنطلقات ، فيما يعرف بالسوسيونصية . و لعل هذه الأسباب ما جعلته مغمورا لسنوات عدة ، أمام رواج و صدى الحركات النقدية الأخرى : كالنقد الاجتماعي و الشكلائي و الماركسية و البنيوية و النظريات النصية

و لمعاصرة (باختين) لهذه التيارات النقدية فقد نهل منها و استفاد أيما استفادة ، كما وجه لها نقدا مؤسسا على الصرامة في الطرح و الأخذ ، فقد ثار (باختين) " على النقد الإيديولوجي الصارخ تماشى مع مراجعة صارمة للنظرية الشكلائية و أدواتها الإجرائية ، فعندما كان يدبج نصوصه الأولى الماركسية و فلسفة اللغة و شعرية ديستوفسكي كان منشغلا بالرد على الشكلايين الروس و الأسلوبيين المتأثرين بأطروحات دي سوسير ، الذين ينطلقون من مبدأ أن اللغة بناء مستقل له أنساقه و قوانينه الخاصة المكيفة بذاتها ، و التي يمكن دراستها بصورة علمية دقيقة ."¹ غير أن الحدود النظرية و المنطلقات التي اعتمدها في تأسيس نظرية للرواية ، أخذت أبعادا مختلفة ، " فقد أسس اتجاهه على قاعدة ماركسية ، يغذيها إطلاع واسع على اللسانيات الحديثة و أبحاث الشكلايين الروس ، و يعززها و عي سلبيات الوثوقية الإيديولوجية الناجمة عن النظريات الشمولية . لقد ناهض باختين التيارات اللسانية و الأسلوبية ذات النزعة العلمية ، و رأى فيها ضربا من الجمود و التحجر النظري الذي ينتهي – بدون شك – إلى القضاء على المعنى الإنساني و الحمولة الاجتماعية و التاريخية التي تزخر بها النصوص الأدبية ، و بناء على ذلك عمل الناقد على تشرح العلاقات الداخلية للنص دون أن يتنكر للرؤية السوسيولوجية المنفتحة ."²

ليتحول (باختين) إلى البعد اللساني للغة و يركز اهتمامه عليه ، مراعيًا في ذلك ارتباطها بالبنية الاجتماعية ، مجانبًا سوسيولوجية (لوكاتش) و (غولدمان) ، فإذا كان هذا الأخير قد ركز على رؤية العالم . " فان باختين تجاوز فكرة الرؤيا المنسجمة الدالة على زمرة اجتماعية تتقاسم ظروفًا اقتصادية و ثقافية ، و تكون لنفسها و عيا مشتركا يميزها عن الزمرة الأخرى ، و بني نظريته على مبدأ التعدد الحوارية ، و صراع الأصوات و تناقضها داخل الخطاب الروائي ، و بذلك

ثورته على
الشكلايين
الروس
و
الأسلوبيين

اهتمام
باختين
بالبعد
اللساني

¹ – عبد الوهاب شعلان : المنهج الاجتماعي و تحولاته ، 82 .

² – المرجع نفسه ، ص 82 .

فالرواية لا تقيم تناظرا مع وعي جماعة متماسكة و بنية ذهنية موحدة ، و إنما هي تجل للصراعات الاجتماعية و الرؤى المتناقضة .¹ التي تنهيك في السياقات اللغوية الاجتماعية ، و التي لا تتجلى طبعا في صيغها المعجمية و التركيبية المتعددة ، بل في مظهراتها السوسيو – طبقية للأفراد في بعدها التاريخي و الاجتماعي .

و لعل لهذا التباين الاجتماعي تبعات ، نذكر منها : اختلاف في الرؤية و التوجه ، أي الايديولوجيا و الهدف و الاهتمامات ، و هذا لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال لغة النص ، و تباين جانبها اللساني الذي يمثل صور للأفراد و شخصيات متعددة في مجتمع روائي (النص) .

فالكلمة – على حسب اعتقاد (باختين) – هي أساس نظريته النقدية و محور التناقض و التعدد و بؤرة الاختلاف ؛ لأنها تحمل رؤاه و نقطة توتر لزعمة الايديولوجي ، و قد ربطها بالوعي ؛ حيث يقول بهذا الصدد : " و الواقع ، بالنسبة للوعي الفردي ، أن اللغة بصفتها تكتفا اجتماعيا – إيديولوجيا حيا ، و رأيا متعدد اللسان ، فإنها تتموضع عند الحد الأقصى من منطقته و منطقة الآخرين – فكلمة اللغة هي كلمة نصف – أجنبية ؛ و ستكف عن أن تكون كذلك عندما يسكنها المتكلم نيته و نبرته ، و حينما يمتلكها و يدرّبها على مطمح الدلالي و التعبيري ."² و هذا كله يحدث في إطار الخطاب ، فيتحدد منحاه بنية الكلمة و بعدها الاجتماعي ، فالباحث في النص الروائي يستقصي المسكوت عنه داخل اللغة و الكلمة ، و هذا يكون بتجاوز المتعارف عليه (من قواعد نحوية و تركيبية و دلالية و معجمية) إلى إبراز الطبيعة الحوارية لها .

و من هذا المنطلق نجد (باختين) ينظر إلى الخطاب على أنه تواصل إنساني مشبع بتصورات الأفراد و عاداتهم و توجهاتهم ، و لغته هي لغة تحمل في طياتها مقاصد و نوايا ذات حمولة ايديولوجية ، تعبر في انسجامها عن العلاقات الإنسانية بين محاورها داخل هذا الخطاب ، و هذا ما أكد عليه (باختين) من خلال قوله : " إن الخطاب يعيش خارج ذاته ، داخل تثبيت حي لموضوعه ، و إذا

تركيزه
على اللغة
بصفتها
نشاط
إنساني

العلاقات
الإنسانية
يمكن
إدراكها
داخل
الخطاب

¹ - عبد الوهاب شعلان : المنهج الاجتماعي و تحولاته ، ص 82 .

² - ميخائيل باختين : الخطاب الروائي ، تر : محمد برادة ، ط 1 ، دار الفكر للدراسات و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 1987 ، ص 63 .

ابتعدنا كلية عن ذلك التثبيت ، فمن يبقى لنا فوق الأذرع سوى جثة الخطاب العارية التي لن تعلمنا شيئا عن وضعه الاجتماعي و لا عن مصائره . إن دراسة الخطاب في حد ذاته ، بدون معرفة نحو أي شيء يتطلع خارجه ، هي في مثل عبثية دراسة عذاب أخلاقي بعيدا عن الواقع الذي يوجد مثبتا عليه و الذي يحدده ،¹ فالملاحظ على المفاهيم التي جاء بها (باختين) هي مفاهيم مغايرة لما عرفته الدراسات الشكلانية للغة ، و ما أتت به من ضبط صارم لها ، من حيث أنها نسق مغلق ، و اعتمدت على الخطاب و ما تحويه الكلمة من ازدواج صوتي ، جعله يفتح نظريته على التحليل الجدلي و سلطة الايديولوجيا .

و بسبب هذا الاستثمار المتميز للنظريات السابقة و المعاصرة له ، فقد وصل (باختين) إلى قصور بعض العلوم و النظريات النقدية كعلم اللغة ، فحاول تدارك الأمر بأن " يستفيد من الانجازات الهامة التي توصل إليها ما بعد علم اللغة الذي أخذ يراهن على جانب أساس في الكلمة هو الازدواج الصوتي الناجم عن العلاقات الحوارية ، و في هذا السياق انتهى باختين إلى أن هناك ظواهر كلامية لا يختص بها علم اللغة ، و إنما تعد من اختصاص ما بعد علم اللغة و هي : تقليد الأساليب <Stylisation> و المحاكاة الساخرة <Parodie> ، و الحكاية و الحوار . و على اختلاف هذه الظواهر فإن ما يجمع بينها هو هذا النزوع إلى كلام الغير بأشكال مختلفة ، فبينما ينتهي تقليد الأساليب إلى شكل من الاستفادة من كلام الغير ، دون أن يتماهى معه ، أو يقضي على حضوره ، يتحقق في المحاكاة الساخرة نوع من الاندماج بين صوتين ، فيتحدث المؤلف بواسطة كلمة الآخرين ، و لكنه ينزع – في الوقت نفسه – إلى معارضتها و التصادم معها ، فتغدو الكلمة بؤرة صراع بين صوتين ، و هذا يعني أن المحاكاة ضرب من الامتصاص الإبداعي لكلمة الغير أساسه التماهي و المعارضة في الآن .² و من خلال هذا القول نصل إلى نتيجة مفادها أن ، أي نص روائي و مهما اختلفت فيه القوى الاجتماعية المتمثلة في شخصياتها ، فانه و بهذه الخطوات الثلاث يقدر أي ناقد الولوج إلى دلالة اللغة الاجتماعية لها المجسدة في نبرات و نوايا تتحقق في واقع أدبي (الرواية) عن طريق علائق حوارية خاصة بها .

¹ - ميخائيل باختين : الخطاب الروائي ، ص 62 ، 63 .

² - عبد الوهاب شعلان : المنهج الاجتماعي و تحولاته ، ص 85 .

و بحديث (باختين) عن (الخطاب/الكلمة) ، قد تطرق إلى ارتباطها باللهجات المحلية بل راح في قراءته و تنظريه للرواية إلى اعتبارها من سياق ثقافي شعبي محض ، و اعتبرها لغة أدبية ، لأنها ساهمت في نشوء الجنس الروائي ، فيقول : " من الواضح ، أن اللهجات ، بدخولها إلى الأدب و مساهمتها في لغته ، تفقد صفة كونها أنساقا اجتماعية – لسانية مغلقة . إنها تتشوه ، و حاصل الكلام ، فإنها تكف عن أن تكون ما كانت عليه بصفاتها لهجات . غير أن هذه اللهجات ، من جانب آخر ، تحافظ عند دخولها إلى اللغة الأدبية ، على مرونتها اللهجية ، و على لغتها (الأخرى) ، كما أنها تشوه اللغة الأدبية التي تدخل إليها (و اللغة الأدبية بدورها تكف عن أن تكون أصيلة بعمق) ، نتيجة لأنساقها الاجتماعية – اللسانية المغلقة . " ¹ و لعل هذه المرونة التي يقصدها (باختين) هي ما تحمله لغة الشعب (اللهجة) من عادات الفرد و جمهور طبقتة ، فهي لغة الفلاح و العامل ... (الطبقة الكادحة) في المجتمع و لسان حالها، حملت طقوسهم الدينية و أفراحهم و مآسيهم و حياة الكد و التعب اليومية للقروي ، فهي تتجاوز اللغة العادية إلى التعبير عن الحياة الأسلوبية للكلمات التي تتجلى في طابع التعدد اللساني لتلك الحياة الملموسة .

لكل طبقة
لهجة
اجتماعية

و هذا ما جعل (باختين) يشدد على أن النص الروائي لا يتوفر على لغة واحدة و إنما الأمر يتعلق بحوار لغات ، و على القارئ له أن يثبت و يصل إلى هذا التعدد الحوارية ، و لعل سبب ذلك – حسب رأي (باختين) – هو " أن اللغة القومية الأدبية لشعب متشعب بالثقافة ، و أساسا بالثقافة الروائية ، و متوفر على تاريخ لفظي و إيديولوجي غني و كثيف تبدو ، في الواقع ، و كأنها عالم صغير منظم ، يعكس العالم الكبير للتعدد اللساني لا القومي ، بل الأوربي . إن وحدة اللغة الأدبية ليست هي وحدة نسق لساني مغلق : إنها الوحدة الأصيلة جدا لـ "اللغات" التي دخلت في اتصال و اعترفت كل منها بالأخرى . " ² فمن خلال هذا القول ، نصل إلى للقول : أن (ميخائيل باختين) قد وضع نظرية للرواية ، ترجع أصولها إلى الثقافة الشعبية ، أو الأدب الأوربي القومي على خلاف ما كان سائدا آنذاك من كونها سلالة أدب الطبقة البورجوازية (الأدب الرسمي) .

¹ – ميخائيل باختين : الخطاب الروائي ، ص 64 .

² – المرجع نفسه ، ص 64 .

توجهه
لدراسة
الثقافة
الشعبية

و يعود سبب هذا الاعتقاد على الأرجح إلى ذهاب أغلب نقاد تلك الفترة إلى أن " النظر إلى علم الاجتماع ، أولا وقبل كل شيء على أنه وثيقة تاريخية تعكس الحياة الاجتماعية ، و العلاقة بين البورجوازية و الجماعات الارستقراطية المخملية المختلفة و بعض الأحداث السياسية مثل الأعمال الأدبية التي تحدثت عن قضية الحرب العالمية الأولى . " ¹ ليؤسس لنا (م. باختين) فكرة جديدة مفادها أن : التركيز على الأشكال الخطابية المتعددة المعاني على أنها لغة تفتح على أحد صروح التاريخ . فميخائيل باختين ، الذي خصص فصلا كاملا في كتابه عن رابليه لمفردات " من ساحة العامة في أعمال رابليه " ، حدد فيها العلاقة بين بعض الأشكال اللغوية (معجمية و خطابية) التي توجد في مجتمع معين على مستوى النص الأدبي ؛ حيث يقول : " لقد قمنا بدراسة دور أدب الساحات العامة /.../ و ثقافة المهرجانات الشعبية ، كنوع من الثورة المفتوحة ضد الكنيسة ، الثقافة الرسمية الإقطاعية ، اللغة المناهضة للحكم الشمولي . " ² و يواصل (بيير زيم) <Pierre zima> معلقا عن بداية نشأة نظرية (باختين) الروائية ، فيقول : " و بعد الاستقبال ، و النجاح الجماهيري لعمل رابليه ، المثير للاهتمام ، صار جزءا من هذه النظرية ، خصوصا في جهودها الرامية إلى إدماج الإنتاج الأدبي في عملية الاستقبال الاجتماعي اللغوي ، و هي في الأساس خطب احتجاج من الكرنفال تمس فئات اجتماعية و اقتصادية بعينها . و هذه النظرية تعترف بالثقافة الشعبية " كرنفال " على الصعيد الاجتماعي الواسع جدا ، و هو تقليد الفلاحين "ثقافة احتجاجية" على طبقة النبلاء ، أي أجزاء من البرجوازية الجديدة " ³ فمن خلال الأقوال التي سقناها عن أصل الجنس الروائي ، كما يرى (باختين) ، نجد أن طرحه مؤسس على أن الرواية ، كجنس أدبي يتصل بمظاهر الاحتفال الشعبي للطبقات الكادحة لعصر النهضة ، و المتمثل في الكرنفال الشعبي الذي كان خليطا بين الثقافة : الإغريقية و الرومانية و القروسطية <Médiévale> إبان تلك الحقبة .

انفتاح
النص
الروائي
على
سياقاته
الخارجية

الرواية
عندها
اتصال
بمظاهر
الكرنفال
الشعبي

¹ – Pierre .v. zima : L'ambivalence Romanesque , Proust , Kafka , Musil , L'harmattan , 2002 , p 25 .

² – Ibid , p 47 .

³ –Ibid , p 48 .

و قد انطلق (باختين) من أعمال الروائي (فرانسوا رابليه) <Francois rabelais> و ما تحمله من بعد تحرري من هيمنة الكنيسة و سيطرة الفكر اللاهوتي و النظام الإقطاعي ، الذي كان يخنق الشعوب الأوروبية ، فقسمة إلى طبقات ، ليأتي رابليه بأعماله الروائية و يكسر قيود الأدب الرسمي (أدب الطبقة الأرستقراطية) ، " الذي مثل الصورة الحقيقية لإنسان عصر النهضة المتمرد على كافة أشكال الفكر القروسطي ، الطامح إلى التغيير و التحول ، المؤمن بالإنسان الذي كان مغيبا في عصور سيادة الفكر اللاهوتي و الإقطاعي . أراد رابليه أن يعود الإنسان إلى واجهة التاريخ ، و أن يحتضن مصيره بيده ، متحررا من كافة أشكال الاستغلال الكنسي ، هازئا من ثقافة الميتافيزيقيا ، و مبشرا بمجتمع جديد ، مجتمع النهضة و المدنية . " ¹ و قد فتح (باختين) على نفسه – بذلك – جبهة من الغضب السياسي ؛ لأنه ذهب بتفسير هذا الطقس الشعبي – الكرنفال – بعيدا ، و رأى أنه : " يتجاوز مجرد الاحتفال البسيط ، القائم على التسلية و التهريج ، ليكون أداة لقهر الاستبداد الإقطاعي ، و الوقوف في وجه الثقافة الرسمية التي تطمح دائما إلى تدجين القوى الشعبية ، و صهرها في إطار المنظومة السائدة ، و بالتالي إحالتها إلى كم بشري عاجز عن الإعلان عن نفسه ، و التعبير عن همومه و طموحاته ، حينما تخرج الجماهير في احتفالاتها الكرنفالية فإنها تواجه – بذلك – كافة المعايير و الأطر و القيود التي صنعتها الطبقات المهيمنة ، حيث تبشر بثقافة التعدد و الاختلاف ، و تضع كل مظاهر الأحادية و الشمولية على المحك ، الكرنفال أسلوب رمزي كثيف الدلالات ، هناك تسقط الأقنعة المزيفة ، و تحضر العفوية و التعبير التلقائي ، تتداخل الأصوات ، و تنصهر الأزياء و الحركات و الإيماءات تنتفي المحظورات و المحرمات ، و يعلو التجديف . " ² و على هذا كان الأدب الشعبي – ثقافة الكرنفال – في العصور النهضة ، و النص الأدبي الأولى بتأصيل النص الروائي ؛ لأنه جسد و بجدارة حياة الشعوب الأوروبية ، فكان على حسب تعبير (كلود دوشي) <Claude Duchet> في تعريفه للنص الروائي من منظور اجتماعي – هو " الخطاب الاجتماعي المطلع على النص بوصفه جهاز لامتناه انتقائي لشظايا الخطاب الاجتماعي ، و العمل المنتج للنص باعتباره أنه دائما الخارج

¹ – عبد الوهاب شعلان : المنهج الاجتماعي و تحولاته ، ص 90 ، 91 .

² – المرجع نفسه ، ص 92 .

و الداخل على حد سواء ، " ¹ و قد شبه – باختين - النص و الخطاب الاجتماعي "بالظل" لملازمته له ، كما جعل النص "ارتباط" متعدد الألحان ، و هو ما يتوافق مع ما كنا نسوق الحديث عنه حول زعم (باختين) أن "الكرنفال" باعتباره الثقافة الشعبية المشبعة بالكلمات المتعددة الأصوات و المعاني و الأدوار و لغة خطابية تحمل من المناقشات الايديولوجية ما يؤصل لنظرية الرواية ، و ما يجعل الأدب يفتح أبوابه على التحليل السوسيولساني لنصوصه المفعمة بالجمالية و الإيديولوجية ، و التي لا يمكن الوقوف عليها – على حد تعبير (كلود دوشي) – " شريطة أن لا ننسى أن النص مرجع حقيقي يحدث في وساطة اللغة و الخطاب في مجتمع ما " ² ، و على الأديب أن يؤلف بين هذه اللغات و الأساليب و صياغتها مراعي الجانب البنائي التعددي للرواية .

و قد قسم (باختين) الرواية إلى نوعين ، وضح في هذا التقسيم خصائص كل منهما على حده و مميزاتها ؛ حيث قام بالتفريق بين الرواية الحوارية و المونولوجية .

1 الرواية الحوارية " الديالوجية " :

و قد استقى معالمها من الأعمال الروائية (لديستوفسكي) ، الذي يعد أبو الرواية المتعددة الأصوات أو الرواية الحوارية (الديالوجية) ، فالخطاب الروائي فيها يأخذ بعدا تحرريا ؛ حيث تكون الشخصيات فيها تفكر بطريقة واعية و تعبر عن إيديولوجياتها بعفوية و بكل ديمقراطية ، دونما تدخل الراوي أو الكاتب ، مما يسمح بتعالي رؤى الشخصيات من خلال تنامي منحى الأحداث و كلما تصاعد الجانب الدرامي فيه ، يقول (باختين) : " إن تفكيك مركزية العالم الإيديولوجي لفظا ، و الذي يجد تعبيره في الرواية يفترض وجود فئة اجتماعية شديدة التباين ، و لها علاقة توتر و تبادل حي مع فئات اجتماعية أخرى . فإذا كان هناك مجتمع مغلق على نفسه ، أو طائفة ، أو طبقة لها نواتها الداخلية الوحيدة و الصلبة ، فإن عليها أن تتفتت و أن تتخلى عن توازنها الداخلي ، و عن

¹ – Claude Duchet : La politique du texte Enjeux sociocritiques , presses Universitaires de Lille , France , 1992 , p 11 .

² – M . Pierrette Malcuzynski : Entre – Dialogues avec Bakhtin ou sociocritique de la (Dé) raison polyphonique , éditions Rodoir, Amsterdam – Atlanta , 1992 , p 47 .

اكتفائها بذاتها ، لتصبح مجالا منتجا اجتماعيا لصالح نمو الرواية .¹ فالرواية الشمولية للعالم في هذا النوع من الرواية ، تظهر من خلال فسخ " المجال أمام الإيديولوجيات و أنماط الوعي المختلفة لتتصارع و تعبر عن نفسها ، و يبقى القارئ يتمتع بحرية الحكم إن وجد . فحقيقة الواقع المنقول إلى الرواية ، في شكل عرض محايد ، قد لا يفصل الموقف لأي طرف كان ، و بالتالي فإن الرواية الحوارية تختلف عن الأشكال الروائية الرومانسية التي تنظر إلى الوعي و الإيديولوجية في النص على أنهما حماسة المؤلف ، و تنظر إلى البطل على أنه منفذ لتلك الحماسة .² و يبدو أن (باختين) قد أسس فكرة الحوارية على تداخل الخطابات الاجتماعية و الرؤى الإيديولوجية في واقعنا (الحياة المعيشة) ، و مدى وعينا به و بالتصورات المحيطة بنا ، فإدراك الذات لا تحصل إلا إذا أدركنا الآخر (الخطابات الخارجية المناقضة لها) و ما يحمله من تعدد ، و قد استعان في هذا بالمستوى اللغوي و جوانبه الفنية و البنائية ، الذي يرى فيه المصدر الأساس الذي يستطيع مده بتحقيق فكرته "الحوارية" .

2 - الرواية المونولوجية "المناجائية" :

و تتميز هذه الرواية بأسلوبها المونولوجي أحادي الصوت ، و الذي لا نكاد نسمع فيه سوى صوت الراوي و الكاتب ، إذ " تعمل على إظهار فكرة واحدة ، تأكيدها ، و لا تترك المجال مفتوحا أمام الأفكار المناقضة لها ، إلا بالقدر الذي يخدمها في النهاية . فهي رواية ذات "صوت واحد" فرغم اشتغالها على تصورات مختلفة يجسدها أبطال متعددون ، إلا أن تصور الكاتب بوجهها و يتحكم فيها ، و يتغلب عليها في النهاية . فالعلاقة القائمة بين الكاتب و عالمه الروائي تحكمها رؤية أحادية ، تسعى لإقناع القارئ بأهميتها و جدواها ، على حساب الأفكار الأخرى التي تعرضها الرواية بهدف إظهار قصورها و محدوديتها ، و لا تمنح أفكار "الغير" ، الحرية الكاملة للتعريف بذاتها ، بل على العكس من ذلك ، فإن وجودها ، يهدف إلى تثمين فكرة الكاتب ، أو بطل الرواية الذي يحمل أفكاره .³ و قد شبه (باختين) صوت الكاتب بالسلطة و التسلط على رؤى الشخصيات الخاصة و رأي القارئ ، و هو ما عارضه ؛ لأنه أسلوب لا يسمح

تداخل
الخطابات
في الرواية

رواية تؤكد
على فكرة
المؤلف

¹ - ميخائيل باختين : الخطاب الروائي ، ص 130 .

² - عمر عيلان : في مناهج تحليل الخطاب السردية ، ص 276 .

³ - المرجع نفسه ، ص 64 .

ببروز اللغات الاجتماعية المتعددة و الأساليب الحوارية الموجودة في الواقع ،
" قد يحدث هنا ، أن يتعرض حدث تعدد الأقوال و اللغات للتجاهل من لدن وعي
أدبي و لساني يمثل سلطة لغة وحيدة لا تقبل المناقشة . إن تعددا لسانيا يقوم
بضجة كبيرة خارج ذلك العالم الثقافي المغلق ، بلغته الأدبية ، لا يستطيع أن يبلغ
للأجناس التعبيرية الدنيا سوى تشخيصات موضوعة منزوعة من نواياها ، و من
"الكلمات- الأشياء" و بدون إمكانيات في النثر الروائي . يتحتم على التعدد
اللساني أن يغمر الوعي الثقافي و لغته ، و أن ينفذ إلى النواة ، و أن يعمل على
تنسيب النسق اللساني البدائي للإيديولوجيا و للأدب ، و على تعريته من طابعه
الوثوقي الساذج ، " ¹ و لأن (باختين) قد تجاوز فكرة الانعكاس و أن الصراع
الطبقي و الإيديولوجي في النصوص الروائي هو تجسيد للصراع الإيديولوجي بين
الطبقات في الواقع ، فقد عارض أسلوب الرواية المونولوجية لأنها لا تسمح
بالصدق عن أفكار شخصياتها ، و إنما توجهها لخدمة و تأييد فكرة الكاتب
الإيديولوجية ، التي تتماشى مع سياق لغته هو ، دون السماح لباقي الأصوات بأن
تتشكل و تكون أشكالا من الوعي المناهضة لفكرة الأديب أو المناقضة لها ، ليعلن
الكاتب فكرته كرؤية للعالم يثمنها نصه الروائي .

تجاوزة
لفكرة
الانعكاس

و قبل أن نختم هذا المبحث ، لا بد لنا من ذكر الطرائق التي صنفها
(باختين) لإبداع صورة اللغة في الرواية ، و هي ثلاثة أساليب هي : التهجين
و تعالق اللغات القائم على الحوار و الحوارات الخالصة .

فالتهجين هو " مزج لغتين اجتماعيتين داخل ملفوظ واحد و هو أيضا
التقاء و عيين لسانيين مفصولين بحقبة زمنية ، و بفارق اجتماعي ، أو بهما
معا ، داخل ساحة ذلك الملفوظ " ² ، و قد ذكر (باختين) أشكالا للهجنة و هي ما
كانت على مستوى الملفوظ ، و النسق الإيديولوجي و الرؤية إلى العالم .

مصطلح
التهجين

كما تحدث (باختين) عن نوع حوار آخر و هو " الإضاءة المتبادلة
المصاغة في حوار داخلي ، التي تنجزها الأنساق اللسانية في مجملها ، تتميز
عن التهجين بمعناه الخاص . ففي الإضاءة المتبادلة لا يكون هناك توحيد مباشر
للغتين داخل ملفوظ واحد ، و إنما هي لغة واحدة معينة و ملفوظة ، إلا أنها

مصطلح
الإضاءة
المتبادلة

¹ - ميخائيل باختين : الخطاب الروائي ، ص 130 .

² - المرجع نفسه ، ص 120 .

مقدمة على ضوء اللغة الأخرى .¹ و قد تجلت هذه الإضاءة المتبادلة ذات الصيغة الحوارية الداخلية في أشكال هي : الأسلبة <Stylisation> و التنويع و الباروديا <Parodie> .

فالأسلبة هي " تشخيص و انعكاس أدبيين للأسلوب اللساني لدى الآخرين . و فيها يقدم إلزاميا ، و عيان لسانيان مفردان : و عي من يشخص ، و و عي من هو موضوع للتشخيص و الأسلبة ."² أما التنويع ، فيتميز بكون الوعي اللساني للمؤسلب تدخل عليه " مادة لسانية معاصرة (كلمة ، شكل ، صيغة ، جملة ، الخ)... "³ بالإضافة إلى الباروديا ، و هي أيضا من أشكال الأسلبة " حيث نوايا اللغة المشخصة لا تتوافق مطلقا مع نوايا اللغة المشخصة ، فتقاومها و تصور العالم الغيري الحقيقي ، لا بمساعدة اللغة المشخصة باعتبارها وجهة نظر منتجة ، و إنما عن طريق فضحها و تحطيمها ، /.../ غير أن الأسلبة البارودية لا تستطيع أن تخلق صورة اللغة و العالم المطابق لها إلا شرط واحد ، و هو ألا يكون الغرض تحطيما بسيطا و سطحيًا للغة الآخرين مثلما هو الشأن في الباروديا البلاغية ."⁴ و على العموم فكل هذه الأساليب و الأشكال ، لا يمكن أن نعثر عليها بطريقة منفصلة – على مستوى التطبيق – إلا على المستوى النظري منه ؛ لأنها متصلة بعضها ببعض داخل النص الأدبي ، بحيث لا نجد نقطة بداية لشكل منها و نهاية لشكل آخر .

و في ختام هذا العنصر من البحث ، تجدر بنا التنويه بمجهودات (جوليا كريستيفا) <Julia Kristiva> و (تودوروف) في التعريف بأعمال (باختين) في (فرنسا) ، و قد كانت " من أوائل النقاد الذين أفاضوا في مفهوم الحوارية ، و بينت في كتاباتها و تقديمها لأعمال باختين أنه كان من أهم النقاد الجدليين الذين أسسوا مفهوما جديدا للنص يقوم على فكرة التناص <Intertextualite> باعتباره عملية امتصاص إبداعى للنصوص الأخرى . و سلك تودوروف المسلك نفسه حينما وجد أن مصطلح التناص أكثر دلالة على

¹ – ميخائيل باختين : الخطاب الروائي ، ص 122 .

² – المرجع نفسه ، ص 122 .

³ – المرجع نفسه ، ص 123 .

⁴ – المرجع نفسه ، ص 123 .

التداخل النصي ، " ¹ فذهب مذهب (كريستيفا) و تبنى مصطلح "التناص" الذي وضعته ، و التي بدورها أخذته عن (باختين) " و المصطلح الذي يستخدمه للدلالة على العلاقة بين أي تعبير و التعبيرات الأخرى هو مصطلح الحوارية <Dialogism> . " ²

مبحث ثانى : بيبير زيمما و منطلقاته المنهجية :

برز مع طليعة الستينيات و السبعينيات اتجاه نقدي يعرف " بعلم اجتماع النص الأدبي " <Sociologie du texte littéraire> ، على يد رائده (بيبير زيمما) <Pierre . Zima> ، و قد تبلور منهجه هذا أكثر ما تبلور في كتابه : نحو علم اجتماع للنص الأدبي ، و يظهر جليا أن هذا الاتجاه النقدي معتمد على مصطلح مركب من جزئين : أولهما " علم اجتماع " و هو مصطلح قد أفضنا فيه الحديث في الفصل الأول من البحث ، و ثانيهما : " النص الأدبي " و هو مصطلح صعب الإحاطة به لمرونته و التباسه باللغة و تعلقه بها ، و شغل الدارسين لفترة زمنية ، و كان محطة تأصيل و تعريف الناقدين ، لكن " عبثا يحاول الذين يعلمون النص أن يتخذوا لكتابته ، أو لقراءته ، علما صارما كل الصرامة به يحكم ، و معيارا دقيقا كل الدقة إليه يحتكم ... لا علم النص ، فيما يبدو ... و إنما النص فن ؛ من قبيل الفنون العبقريات الحسان ؛ فبأي أداة يمكن علمنة ما لا يجدي فيه البرهان ؟ " ³ و من هذا السؤال الإشكالي الذي طرحه (عبد الملك مرتاض) ، نذهب للقول أن مفهوم "النص" عبثا ما حاول النقاد تقديمه لزئبقيته و صعوبة تحديد ماهيته ، و خاصة فيما يتعلق بمجال العلم (علم النص) ، و هو مصطلح شاع ذكره في الدراسات الحديثة و المعاصرة للغرب و خاصة في المجال اللغوي الفرنسي <Science du texte> ، و قد وجه " لوصف العلاقات الداخلية و الخارجية للأبنية النصية بمستوياتها المختلفة ، و شرح المظاهر العديدة لأشكال التواصل و استخدام اللغة ، كما يتم تحليلها في العلوم المختلفة . " ⁴ بينما نجده يطلق عليه في الانجليزية (تحليل الخطاب)

¹ - عبد الوهاب شعلان : المنهج الاجتماعي و تحولاته ، ص 99 .
² - ترفيتان تودوروف : ميخائيل باختين المبدأ الحوارى ، ص 121 .
³ - عبد الملك مرتاض : نظرية النص الأدبي ، دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع ، الجزائر ، 2007 ، ص 07 .
⁴ - صلاح فضل : بلاغة الخطاب و علم النص ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1992 ، ص 247 .

< Discourse analysis >، و كلا التسميتين متعلقتين بكل أشكال النص الممكنة و سياقاتها المرتبطة بها .

و قد برزت – خلال هذه الفترة – على الساحة النقدية مفاهيم مختلفة للنص – على حسب النظريات المختلفة و المناهج النقدية و تحولاتها الكبرى – فمنه من ذهب لتحديد النص على أنه " يمكن أن يكون منطوقا أو مكتوبا ، نثرا أو شعرا ، حوارا أو مونولوجا ، يمكن أن يكون أي شيء من مثل واحد حتى مسرحية بأكملها ، من نداء استغاثة حتى مجموع المناقشة الحاصلة ، طوال اليوم ، في لقاء هيئة . " ¹ بينما يرى (رولان بارث) أن " النص الأدبي هو قبل كل شيء إبداع لغوي " ² ، (فبارث) من خلال هذا التعريف يحصر النص في كونه مكتوبا أو شفويا ، يعني يتجلى في متتالية الجمل و التراكيب و الألفاظ ، ليلغي بذلك (غير اللغوي) من مفهومه للنص (العلامة) ، و هو ما نجده كذلك في مفهوم (تزييفتان تودوروف) للنص ؛ حيث يقول : " لا يقوم مفهوم النص على المستوى نفسه الذي يقوم عليه مفهوم الجملة (أو القضية ، أو التركيب ، إلى آخره) . و يجب على النص ، بهذا المعنى ، أن يكون متميزا من الفقرة ، و من وحدة النموذج الكتابي لعدد من الجمل . فالنص يمكنه أن يتطابق مع جملة كما يمكنه أن يتطابق مع كتاب كامل . و انه ليتحدد باستقلاله و بانغلاقه (حتى و لو كانت بعض النصوص غير مغلقة بمعنى ما) . و هو يكون نسقا يجب ألا يتطابق مع النسق اللساني ، و لكن أن يوضع في علاقة معه : إنها علاقة تجاوز و تشابه في الوقت نفسه . " ³ أما (جان ماري سشايفر) فيعرف النص بوصفه " سلسلة لسانية محكية أو مكتوبة و تشكل وحدة تواصلية " ⁴ ، هذا ما كان من بعض المفاهيم الغربية للنص ، فمعظمها تفرق النص و تحدده في الخطاب المكتوب ، و أخرى ترى أنه ردف للخطاب ، و بعض يخرج به إلى المفهوم السيميائي ، و يضيف إلى مفهوم النص ، النص الموسيقي و نص الفيلم ... الخ .

¹ – محمد خطابي : لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب) ، 1991 ، ص 13 .
² – رولان بارث : التحليل النصي تطبيقات على نصوص من التوراة و الإنجيل و القصة القصيرة ، تر : عبد الكريم الشراقوي ، منشورات الزمن ، 2001 ، ص 05 .
³ – جان ماري شايفر و آخرون : العلاماتية و علم النص نصوص مترجمة ، تر : منذر عياشي ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2004 ، ص 109 ، 110 .
⁴ – المرجع نفسه ، ص 119 .

و على العموم فقد تنوعت التعريفات بتنوع التخصصات و الاتجاهات ، و قد وجدنا لهذا التنوع أثره على الثقافة العربية ، و ربما تجاوز ذلك إلى العجمة في بعض الأحيان ؛ لأن أغلب النقاد العرب قد ذهبوا في حديثهم عن "النص" يحصرونه في الكتاب و السنة (النص المقدس) ، " و من ثم شاع إطلاق كلمة (نص) في أوائل النهضة العربية في نهايات القرن التاسع عشر و مستهل القرن العشرين على نص الشاعر و غيره من النصوص . و مع بروز الحداثة ، و اتجاهات ما بعد الحداثة دخلت العربية مفاهيم مختلفة للنص مرتبطة بتلك الاتجاهات .¹ فحمل مفهومه معايير مختلفة ، كل و وجهته الفكرية و الإيديولوجية و حتى الحضارية ، لأنه ينتمي لثقافة الأمة و تاريخها ، لذلك كان البحث في حدّ له أمرا صعبا " لتعدد معايير هذا التعريف ، و مضامينه ، و خلفياته المعرفية في علم اللسانيات ، و الأسلوبية ، و تعدد الأشكال و المواقع و الغايات التي اشترطها المنظرون ، في ما نطلق عليه مصطلحيا النص ."² و من أمثلة هذه المفاهيم ، ما قدمه الناقد (محمد مفتاح) ، فقد عرف النص " منطلقا من منطلقات ثلاثة ، أولها : تجاوز ثنائية الحقيقة و الاحتمال و من خلال ذلك ينبغي تجنب الرؤية التقليدية للنص باعتبار أحادية معناه ، و شفافيته ، و حقيقته و صدقه ، فيكون النص كل ما دل على الحقيقة و على الاحتمال ، و على الممكن . و المنطلق الثاني : تدرج المفهوم حيث النص يطلق على الحقيقة على المكتوب المتحقق في كتابته علاقات متواشجة بين المكونات المعجمية و النحوية و الدلالية و التداولية في زمان و مكان معينين ، و المكتوب الذي لا تتحقق فيه تلك العلاقات ليس نصا ، و يسمى اللانص فإذا كان المكتوب مزيجا مما تحققت فيه تلك العلاقات مع بياض ، و علامات سيميائية أخرى كالرسومات و الأشكال ، /.../ و يعتمد المنطلق الثالث على تدرج المعنى ، و ينبغي أن يؤخذ لذلك في الحسبان حجم النص ، و نوعه ، و اختلاف درجة دلالة النص باختلاف نوعه ، و باختلاف درجة دلالة الجمل في النص ."³ (محمد مفتاح) من خلال تعريفه هذا قد أخرج النص من كونه يحمل معنى لغويا إلى غير اللغوي ، أو كما أطلق عليه اسم "اللانص" ، و لم يقصره على المكتوب

¹ - جمعان بن عبد الكريم : إشكالات النص دراسة لسانية نصية ، ط1 ، النادي الأدبي بالرياض ، 2009 ، ص 27 ، 28 .

² - عبد القادر شرشار : تحليل الخطاب الأدبي و قضايا النص ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2006 ،

ص 19 .

³ - المرجع السابق ، ص 28 .

منه و لا الشفوي و حسب ، ليطرق بذلك الحديث عن لغة العلامة و دلالتها في التواصل مساوية في البلاغة للنص المكتوب .

و إن الغاية من سوق هذا التقديم الصغير و البسيط و المختصر عن النص و علمه ، هو التوقف و استيقاف الحديث عن مدى تعلقه بسياقه ، فالنص و إن كان بنية لغوية أو غير لغوية تواصلية ، فهناك سياقاته ، و هو ما نجده " إلى جانب المنطوق اللغوي ذاته ، مقولات ، مثل مستخدمي اللغة ، أي : المتكلم و السامع و الحدث الذي ينجزونه ، فمن خلاله ينتجون منطوقا أو يستمعون إليه ، و النظام اللغوي الذي يستخدمونه أو يعرفونه ، و بخاصة ذلك الذي يعرفون فيما يتصل بالفعل الكلامي ، و يقصدون و يخططون . و إلى جانب ذلك مواقع مستخدمي اللغة فيما بينهم من نمط العلاقات الاجتماعية بين الأدوار ، و في المقابل أنظمة المعايير الاجتماعية و الالتزامات و العادات ، باعتبار أن هذه العناصر تحدد بنية المنطوق و تفسره .." ¹ و هو ما يجعل من النص الأدبي فنا ديناميا و متوالدا و متجددا ، غير ثابت المعنى ، " ليس بنية مغلقة و ليس شكلا فنيا فحسب ، بل هو شبكة من أشكال معرفية و لكنها ليست معطاة مباشرة ، بل يجب أن تنتزع من النص ، و النص بدوره ليس له وجود ثابت و نهائي ، فهو لا يتحقق بالفعل إلا في علاقاته مع نصوص أخرى و في تولده المستمر عبر قراءات متعددة ، إذ أن القراءة فعل إبداعي ، به يحافظ النص على إبداعيته ، في هذه التعددية تسقط الحتمية كما تسقط الموضوعية المطلقة و الحقيقة الواحدة الثابتة ، و في ذلك دروس تقدم لبعض المذاهب و المناهج الفلسفية المتشددة في نزعتها اليقينية ، و المبالغة في تفاولها بالتوصل إلى حقائق نهائية . " ² و هو ما دعت إليه المناهج الشكلية ، البنيوية منها – خاصة في حديثها عن أن النص بنية مغلقة لا تتعداه لسواه من السياق – لتهوي هذه الاتجاهات أمام نظريات جديدة قد حولت من مجرى المعالجة ، و صيرورة الطرح إلى ربط النص بملابساته و إقامة علاقة بين الداخل (الجانب اللساني اللغوي) و الخارج (السياق و متلقيه و الكاتب ...) ، و هو ما لم تجد له الساحة النقدية متنفسا إلا مع "علم اجتماع النص الأدبي" أو النقد

تعلق النص
بالسياق

قصور
البنيوية

¹ - تون. فان دايك : علم النص مدخل متداخل الاختصاصات ، تر : سعيد حسن بحيري ، 2001 ، ص 117 ، 118 .

² - بيار ماشيري : بما يفكر الأدب ؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية ، تر : جوزيف شريم ، ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2009 ، ص 15 .

الاجتماعي للنصوص <Socio critique> و المعروف كذلك بالمنهج السوسيونصي <Socio-texte> .

لقد ظهر هذا المنهج ، كرد فعل عن ما وصلت إليه المناهج النقدية السابقة من نتائج ، لعل أهمها الطرح الغولدماني الذي وجه له كثير من النقد " خلال استشكال عملية الربط بين البنى الأدبية و البنى الاجتماعية ، التي ربط جولدمان بينهما بالتناظر المرفوض من قبل الكثير من النقاد .¹ و من أبرزهم (زيما) ، كما أنه قد استفاد من مناهج عدة ، فبالإضافة إلى تأثره بحوارية و شعرية (باختين)، قد أخذ عن (غريماس) سيميائيته الخطابية ، وقف عند فكرة الايديولوجية عند (كريستيفا) ، " يقدم النص بوصفه سيرورة تناصية تمتص و تحول و تحاكي بسخرية كل اللغات الجماعية التي توجد في المحيط الاجتماعي باعتباره وضعية سوسيولسانية ."² كما سعى (زيما) جاهدا لإقامة مشروعه النقدي بالاعتماد على : علم الاجتماع ، و علم النص ، و علم الخطاب ، و التحليل النفسي ، و نظرية التلقي ... ، " و الظاهر من طريقة زيما أنه يعتمد في كتابه النقض و التفكيك <La déconstruction> للنظريات السابقة عليه حتى يخلو له الجو؛ لأداء ملاحظاته و إرساء دعائم نظريته ."³ و قد ألف (زيما) كتاب نقد التفكيك <La déconstruction une critique> لاهتمامه الكبير بالمنجزات النقدية المتوصل إليها و الاستفادة من مدركاتها المعرفية و تسخيرها في نظريته ، فالتفكيكية " هي هدم منهجي للميتافيزيا الأوروبية يمكن تحديدها في محاولة لتفكيك الفكر النقدي للتراث الفلسفي المؤسس لا سيما نظام هيغل و نظام سوسير اللغوي ."⁴ فقد شكك في مدى جدوى النظريات السابقة ، و كان له عبر التفكيك و النقض سبيلا لإعادة التأسيس و التطوير ، ليصل لنقد اجتماعي للنصوص الأدبية.

كما قام (زيما) بمراجعة الفلسفة الهيغلية متأثرا (بتيودور أدورنو) <T. Adorno> ، الذي " شن هجوما عنيفا ضد هيغل ، و لا سيما ضد فكرة لغة الحقيقة الفنية المفاهيمية الهيغلية ، و يستعاض بها عن الفن باعتباره شكلا من

¹ - أحمد سالم ولد أباه : البنيوية التكوينية ، ص 64 .

² - لوسيان غولدمان : العلوم الإنسانية و الفلسفة ، ص 33 .

³ - المرجع السابق ، ص 65 .

⁴ - Pierre .v.zima : La deconstruction une critique , L'hamattan , Paris , 2007 , p 06 .

أشكال الوعي التاريخي . (و في ضوء ذلك يبدو هيغل حليف العقلانية مرحلة من مراحل جدلية الديني و الميتافيزيقي خلال مراحل العلم) . أما أدورنو عكس المذهب الهيغلي من خلال تقديمه الفن باعتباره حامي حمى الحقيقة في مجتمع تحكمه الصناعة و الاتصالات و تسويقها .¹ (فأدورنو) قد رفض كل أشكال الهيمنة و السيطرة على الإنسان و قيمه ، و تحويله عن إنسانيته و انسلاخه عنها بجعله معادلة فعالة من ضمن السلعة و قانون الآلة ؛ حيث أنه " رفض اختزال النص إلى مفهومية (رؤيا العالم ، تشيؤ ، كلية ...) ، و نظرا إلى العمل الأدبي من زاوية أنه خطاب يتسم بمقاومته للأيديولوجيا و الفلسفة ، و إحداثه مسافة جمالية بينه و بين الواقع ."² و معلوم لدينا أن (لوسيان غولدمان و لوكتاش) من أصحاب النقد الجدلي ، قد نهلوا من فلسفة (هيغل) الجمالية ، و حتى (أدورنو) ، و إن كانوا قد تجاوزوا الكثير من أفكاره الفلسفية ، فانه من المستحيل التوصل لفهم نظرياتهم الجدلية إلا بالعودة إلى إدراك مفاهيم فلسفة (هيغل) النسقية ، و حديثه عن الفكر المفهومي الجمالي ، و اعتبار الواقع كل متسق لا يمكن عزله عن الظواهر الفردية (ككلية دالة) ، فمحاولة (هيغل) لإخضاع الفن للخطاب الفلسفي تظهر أهمية خاصة لشرح و نقد الجماليات الماركسية (للوكتاش و غولدمان) . إنها جماليات تكمل التراث الهيغلي بادعاء أن كل النصوص الأدبية لها "معادلها" المفهومي و أنه يمكن تحويله إلى (أيديولوجية ، فلسفية أو لاهوتية) .³ و من الأهمية بمكان ذكر أن (زيمبا) قد تجاوز – بالإضافة إلى النقد الجدلي الهيغلي الماركسي – النقد الوضعي – علم اجتماع الأدب الأمبريقي – التي حاولت شرح الأشكال الأدبية في إطار سياق اجتماعي .

و من هذا المنطلق سعى (زيمبا) ، لوضع منهج اجتماعي يركز على النص . مجافيا بذلك كل القراءات الشارحة و المفسرة له ، و التي عادة تكون مسبقة تأتي من خارجه و لا تنطلق منه ، فقد حاول قراءة و تحليل روايات (مارسيل بروست و فرانز كافكا و روبير موزيل و جان بول سارتر و ألبير كامو) في عمليتين بارزين له : <L'ambivalence romanesque> و كتابه

¹ – Pierre . v . zima : Critique littéraire et esthétique Les fondements esthétiques des théories de la littérature , l'harmattan , 2003 , p 116 .

² – عبد الوهاب شعلان : المنهج الاجتماعي و تحولاته ، ص 109 .

³ – Pierre . v . zima : Pour une sociologie du texte littéraire , Union Générale d'éditions , 1978 , P 176 .

<L'indifférence romanesque> ، وفي سبيل التحليل السوسيونصي اعتمد (زيمّا) في تحليل رواية "الغريب" لألبير كامو و رواية "الغثيان" لسارتر على ثلاثة ظواهر اجتماعية مستخلصة من النصوص الروائية و هي : اللامبالاة و الازدواجية و الالتباس . فقد شكلت بنى دلالية داخل النص الروائي أحالت على قضايا لسانية – اجتماعية من خلاله ¹.

و مما لا شك فيه أن هذه المصطلحات متداخلة و متعلق بعضها ببعض و لعلها تتكاتف ثلاثتها لتبين وضع اجتماعي – لغوي <Situation Sociolinguistique> ثقافي طغى و استفحل في السوق الأوروبية ، و على المجتمع البورجوازي الليبرالي ، ألا و هو انتشار الآلة و الأجهزة التقنية في ظل غياب القيم و النزعة الإنسانية ، و قد سعت هذه الأعمال الروائية – الوجودية منها – خاصة " الغثيان " لسارتر ، إلى رصد هذا الواقع الملتبس التفكير المشوش الرؤى ، و الذي نتج عنه ازدواجية المذاهب و التوجهات ، نتيجة لظهور أكثر من قيمة أو أكثر من مذهب ، يدل على حالة المجتمع الأوروبي ، مما أنجز عنه الإحساس باللامبالاة الدلالية <Indifférence Sémantique> ، و هي حالة من التفكك و التناقض و التشتت و الاختلاف و التشظي ، يحس بها الإنسان (البطل في الرواية) ، لما تضيع كل المبادئ و القيم التي كانت توحد المجتمع ، فيتحول عن مسار القيم و الأخلاق و الإنسانية إلى ضدها من النذالة و الحيادية في مواقفه .

و في ظل ترسخ قيم التبادل <La valeur d'échange> ² ، ظهرت مشكلات اجتماعية – لسانية و نصية ، عبر عنها واقع المجتمع البرجوازي ، على شكل نصوص روائية ذات بعد لساني – اجتماعي ، تنزع في خطاباتها إلى التعبير عن الطبقات المتواجدة في ذاك المجتمع و إبان تلك الفترة ، فنزعت إلى حمل إيديولوجيات مختلفة : ليبرالية بورجوازية و شيوعية و مسيحية و اشتراكية ...

تعبّر عن تناقض اللهجات الجماعية لزمرة اجتماعية <Sociolecte d'un groupe social> ³ و ما تحمله اللغة من صراعات و تناقضات تحاكي اللهجة الجماعية لكل طبقة (داخل النص الروائي) .

¹ - Pierre . v . zima : Pour une sociologie du texte littéraire , p352, 353 .

² - Ibid , P 354 .

³ - Ibid , P 354 .

و قد استقى (زيما) مصطلحاته ، من حديثه عن : أزمة المعنى في المجتمع و تفكك في الخطاب السردي ، كتعبير عن أزمة كلام <Crise de langage> و آلية التناص ، التي من خلالها وضح لنا (زيما) الصراع الدائر عبر الخطابات الموجودة على مستوى النص الروائي – في الغثيان لسارتر – من خلال عودته إلى مفهوم الكرنفال عند (باختين) المؤسس على مستوى الخطاب ، و هذا واضح في حديثه عن الازدواجية و التباس اللهجات الجماعية المشكلة للوجود الطبقي ، و المستخلص من بنى النص الدلالية و السردية و اللغوية .

صراع
الخطابات
في النص

فآلية الكرنفال التي استعان بها (زيما) بعودته للنظرية الباختينية ، قد أفاد منها البحث السوسيونصي و (زيما) في قراءة نصوص روائية عدة راجت في ذاك الزمن – قد ذكرناها سابقا- و لكنه قد تجاوز رؤية (باختين) في حديثه عن الحوارية و تعدد الأصوات القائم على مستوى الكلمة ، و تركيزه على الازدواجية الكرنفالية <L'ambivalence carnavalesque> في أعمال (دوستوفسكي) <Dostoievski> و (كافكا و موزيل) ¹ ؛ من حيث هي تقنية تجسد الصراع الايديولوجي في الرواية الحوارية ، و هي في حد ذاتها قيمة جمالية تم امتصاصها بفعل آلية التناص . ليضيف (زيما) حديثا عن رؤية الروائي أو السارد المولدة لتوجهه الخاص به و المشكلة في الأخير للرؤية الكونية له و للزمرة الاجتماعية التي ينتمي لها الروائي و يلهج باعتقادها .

الازدواجية
الكرنفالية

و لما كان المنهج السوسيونصي يؤكد على دراسة النص ، فقد أخذ بعين الاعتبار مفهوم "الأدبية" <Littérarité> كجزء من التحليل المنهجي . " و هذا يفترض أيضا إعادة توجيه البحث الاجتماعي التاريخي من الخارج نحو الداخل ، أي نحو التنظيم الداخلي للنصوص ، أنساق توظيفها ، شبكات معانيها ، توتراتها، التقاء خطابات و معارف متباينة بداخلها ./. تريد السوسيونقدية الابتعاد في آن واحد عن "شعرية النصوص" التي تهتم بالاجتماعي ، و عن سياسة المضامين التي تهمل النصانية <Textualité> . فهي تهتم بشروط الإنتاج الأدبي مثلما تهتم بشروط القراءة التي هي من اختصاصات أخرى ، لتعثر داخل الأعمال الأدبية عن تسجيل لهذه الشروط غير المنفصلة عن تشكل

¹ – Pierre .v.zima : Manuel de sociocritique , picard , Paris , 1985 , p 107 .

النص.¹ و بناء عليه فان علم اجتماع النص يختلف عن المناهج النقدية التي ارتبطت بعلم اجتماع الأدب (الأمبريقي و الجدلي) ، و التي عالجت الجوانب الموضوعاتية أو الفكرية للعمل الأدبي ، فان علم اجتماع النص يهتم بمسألة معرفة كيف تتجسد القضايا الاجتماعية و المصالح الجماعية في المستويات الدلالية و التركيبية و السردية للنص . و تتعداه إلى البنى اللغوية (الخطابية) للنصوص الأدبية و الإيديولوجية أو غيرها . في تحديده لعلاقات الخطاب بين النظرية و الإيديولوجية و بين النظرية و التخيل . كما أنه عمل على إقامة علاقة بين البنية النصية و ظروف إنتاجها مع النصوص الشارحة <Métatextes> المختلفة لدى القراء² ، و هو ما يعرف بايديولوجيا النص ، و التي تتكون بفعل القراءة و تحوله للكتابة .

مستويات
النص
تجسد
قضايا
المجتمع

كما يجدر التنويه بجهد (زيمّا) في تحليل النص الروائي ، من خلال تفعيل الآليات الإجرائية لمنهجه ، خاصة في قراءته لرواية "الغريب" (لكامو) و "الغثيان" (لسارتر) و كذا "المتلصص" (لآلان روب جريبه) ، و إهماله لتحليل النص الشعري على الرغم من محاولاته في تحليله إلا أنها قليلة ، بل في أحيان كثيرة منعدمة ؛ لأنه – و بحسب رأينا – كانت الرواية الجنس الأدبي الوحيد الأقدر على استيعاب واقع المجتمع البورجوازي الليبرالي الأوربي و توجهاته الإيديولوجية آنذاك في عالم فني خلاق لم يعكس صراعاته الطبقيّة و حسب ، بل بين عن جمالية فنية و براعة في التصوير من طرف مبدعيها ، فكانت الرواية الأقدر بتقنياتها الفنية على التعبير و التعليق و النقد و التحليل ، و استيعاب كل المحولات الإيديولوجية الدائر رحاها إبان تلك الفترة . على خلاف الشعر الذي تعلق بالعاطفة أكثر .

اهتم زيمّا
بتحليل
النصوص
الروائية

مبحث ثالث : المنهج السوسيونصي و أدواته الإجرائية :

1- البنية السردية الكبرى :

لعل أهم مفهوم قدمه (زيمّا) ، هو تجاوز بنية الجملة الذي تبناه علم اللغة و دعا للالتزام به ، إلى تفكيك البنية اللغوية للبنية السردية الكبرى للنص

¹ - محمد ساري : الأدب و المجتمع ، ص 103 ، 104 .

² - Pierre . v . zima : Pour une sociologie du texte littéraire , p 09,10,11.

<La Structure textuelle> ، التي تمثل في ذاتها عالما لغويا جماليا خاصا يحيل أو يفتح على البنية الاجتماعية <La Structure sociale> ¹ عبر تقنية المحاكاة للواقع و إعادة تمثله لغويا ، أو من خلال قراءته من زاوية جمالية (إعادة إنتاج) بأداة اللغة .

2 - الصيغة الاجتماعية للكلمات :

و القصد منها من منظور (زيما) هو أن الصراع الاجتماعي (الطبيقي) يمكن أن نلاحظه انطلاقا من الكلمات و وحداتها المعجمية و الدلالة التركيبية للجملة ، و قد ذهب إلى تحديدها على مستويين :

أ - المستوى المعجمي الدلالي :

حيث يرى أنه يجب على علم اجتماع النص أن يبدأ بنظريتين متكاملتين : أنه ليس وجود للقيم الاجتماعية في استقلالية عن اللغة ، و أن الوحدات المعجمية ، الدلالية و التركيبية تجسد مصالح جماعية و يمكن أن تصبح مراهنات لصراعات اجتماعية و اقتصادية و سياسية ² .

و يذهب (زيما) إلى أن المستوى المعجمي <Le niveau lexical> يمكن له أن يحمل بعض ملامح الصراع على مستوى الخطاب في التناقضات المعجمية الواردة على مستوى الكلمات ، ولكن هذا المستوى ما هو إلا معبر أو منطلقا إجرائيا للوصول إلى المستوى السردى (البنية السردية) ؛ " لأن علم المعاجم هو علم امبريقي ، تجريبي مداه محدود جدا ، و قد تخطى عنه ماتوريه <G. Matoré> و جريماس <Greimas> . بعد أن طبقا مناهجه على موضوعات مختلفة ، و اتجها إلى اكتشاف الإمكانات التي يقدمها علم الدلالة البنيوي ، " ³ ليؤكد بذلك (زيما) على أن العلاقة بين اللغة و المجتمع لا يمكن الوصول إليها أو تقديمها بشكل أوضح إلا على مستوى الدلالة <Le niveau Sémantique> أكثر مما هي عليه في مجال المفردات اللغوية .

¹ - Pierre . v . zima : Pour une sociologie du texte littéraire , p 238 .

² - Pierre .v.zima : Manuel de sociocritique , p 121 .

³ - Ibid , p 121 .

ب المستوى السردى : <Le niveau narrative>

و هذا المستوى يجيب على سؤال مفاده ، كيف يمكن لنا معرفة التوترات و الصراعات ، في البداية بين الأفراد ، حيث يسعى كل منهم إلى فرض نظامه على الآخر أو يخضع لقوة عليا ، ثم بعد ذلك بين التجمعات الاجتماعية الأخلاقية أو القومية أو العرقية على المستوى التركيبي – السردى ؟ ، و للإجابة عن هذا التساؤل لا بد من بناء أو إقامة علاقة بين القاعدة الدلالية للنص و بين مساره السردى .

و لتوضيح هذا الإجراء قد ضرب (زيمّا) مثلا بأبحاث (فلاديمير بروب) <Vladimir Propp> ، التي أجراها على عددا من الحكايات الخيالية الروسية (لفيسلوفسكي) <Veselovski> ؛ يقول : " أصبح من الواضح أن الأساس الدلالي للنص يحدد بنيته السردية . و هذا يعني عمليا أن اختيار بعض الأضداد الدلالية مثل : كبير/ صغير ، طيب / شرير ، حقيقة / كذب ، الخ ، يحدد توزيع الأدوار الفاعلة في القص ، إنها تحدد إذن التعريف الوظيفي لـ "البطل" مع البطل الضد ، للمساعد بالمقارنة مع المعارض ."¹

3 -الوضع الاجتماعي اللغوي للنص<Situation Sociolinguistique>:

و هو لا يتحقق إلا من خلال الإلمام بكافة اللهجات الجماعية <Sociolectes> المكونة لعالم النص الاجتماعي تظهر في أشكال مختلفة في البنى الدلالية و السردية للتخييل . فاللغة " تظهر في إطار علم اجتماع النص ، كنظام تاريخي يمكن أن نشرح تغيراته (اللفظية ، الدلالية ، التركيبية) في ضوء الصراعات بين الجماعات الاجتماعية و من ثم بين لغات جماعية (لهجات جماعية) تم إخضاعها بشكل ما بوضوح للمؤسسة ."²

4 -اللهجات الجماعية <Sociolects>:

يذهب (زيمّا) في حديثه عن "اللهجة الجماعية" إلى إقامة علاقة بينها و بين الظواهر الخطابية <Disursive> ، و "اعتبار المجتمع كمجموعة

¹ – Pierre .v.zima : Manuel de sociocritique , p 122 .

² – Ibid , p 130 .

جماعات متعددة بشكل ما ، يمكن للغاتها (اللهجات الجماعية) أن تدخل في صراع مع بعضها البعض . و لا يعني تبني منظور كهذا هو في الوقت نفسه اجتماعي و سيميوطيقي أن نقبل اختزال الوقائع الاجتماعية و النواة الجماعية (جماعات) إلى ظواهر نصية . بل بالعكس يجب وضع علاقات وثيقة بين النص و المجتمع مع إظهار المصالح و المشاكل الجماعية على المستوى اللغوي . و هذا التصوير هو الذي يسمح ، في النهاية ، بوضع الأدبي في ترابط مع الاجتماعي ،¹ و قد أخذت اللهجة الجماعية أبعادا ثلاثة هي مستويات مكملة لبعضها البعض ، تتمثل في : البعد المعجمي و الدلالي و التركيبي أو السردي ، " و بوصفها بنية سردية فإن لهجة الجماعة تتخذ شكل خطاب "تجسيد خطابي" ، و هي لديها بعد لفظي حيث إنها تتكون من كلمات ذات دلالة تسمح بالتعرف على المستوى الإمبريقي على لهجة الجماعة الليبرالية ، المسيحية ، الماركسية أو الفاشية ، و هكذا فإن كلمات مثل : "فرد ، حرية ، استقلال أو مسؤولية " تميز لهجة جماعة ليبرالية .² و قد حذر (زيم) من الوقوع في الالتباس ، و ذلك بخلط مفهوم لهجة الجماعة مع مفهوم القاموس المهني أو اللغة التقنية المتخصصة .

و قد عرف (زيم) اللهجة الجماعية على أنها " فهرست معجمي له شفرة أي مبني حسب قوانين التصاق (أو أنظمة تصديق) جماعي خاصة ، حين يتحدث مسيحي مثلا عن "الحياة الأبدية" فإن كلماته لها معنى لأنها ترجع إلى التصاق معين : للتعارضات الأساسية بين الجسد و الروح و بين الفاني و غير الفاني ."³ فمن هنا نستطيع القول أن اللهجة الجماعية هي حكر على زمرة معينة من الناس و تمثل لساني لهم يحمل في طياته الايديولوجية المهيمنة على تفكيرهم ، و بالتالي هي تساهم في التحول الدلالي للكلمات عبر الزمن ، على حسب مدى الصراعات و التحولات القائمة في فترة تاريخية ما .

مستويات
اللهجة
الجماعية

مفهومه
اللهجة
الجماعية

¹ - Pierre .v.zima : Manuel de sociocritique , p 130, 131 .

² - Ibid , p 131 .

³ - Ibid , p 134

5- التناسـ <L'intertextualité> :

لقد ميز (زيمّا) في تقديمه لمفهوم التناسـ ، و حديثه عن التحليل التناسي ، أن ليس له علاقة بالدراسة الامبريقية ، و التي تسعى لمعرفة " أية نصوص شفوية أو مكتوبة يمكن أن نجدها في العالم الأدبي ، كما أنه لا علاقة له بالمرّة بتحليل بلاغي يستهدف "تقنيات" الكاتب ، انه يجب أن يلقي الضوء على النص الأدبي في سياق حوار ، أي بالمقارنة مع الأشكال الخطابية التي تتفاعل عن طريق استيعابها و تحويلها ، و محاكاتها الساخرة ، الخ . ذلك لأنه يستوجب شرح أبنية النص الدلالية و السردية بدءاً من هذه الأشكال الخطابية .¹ و قد قسم التناسـ إلى قسمين : " تناسـ خارجي تستحضر فيه نصوص غير تخيلية تاريخية كانت أو معاصرة و من الأمثلة على ذلك العلاقات التناسية التي تقيمها رواية الغثيان لسارتر مع الخطابات الإنسية <Humanistes> لعصر التنوير ، أي خطابات التحرر و العقلانية ، و الفاعلية الفردية ... أما الضرب الثاني فهو التناسـ الداخلي الذي يتحقق على مستوى النصوص التخيلية " ² ، و تجدر الإشارة هنا إلى أن (زيمّا) في اعتماده لآلية التناسـ ، قد تأثر (بباختين) و (جوليا كريستيفا) اللذان تحدثا عنه و سبقاه إليه ، من حيث أنه أخذ عن (باختين) نظريته الحوارية و تعدد الأصوات داخل النص الروائي و تصارعها الاجتماعي ، و (كريستيفا) ذهبت للقول بأن النص الأدبي يتميز بخاصية التداخل النصي فيما بينها ، فتحضر فيها خطابات متعددة ، لتشكل في الأخير جامع النص .

مبحث رابع : النقد العربي و السوسيونصية : [حميد لحميداني ، يمني العيد ، سعيد يقطين] :

لقد كان النقد العربي مواكبا لحملات الإصلاح و التطوير و التجاوز للمناهج النقدية التقليدية منذ قرون مضت ، شهد النقد العربي ، و منذ طليعة سبعينيات القرن الماضي انجذاباً و تجاوباً مع المناهج الحداثية و ما بعد الحداثية ، كالبنوية و التفكيكية و السيميولوجيا و البنوية التكوينية و السوسيونصية ... ، و لعل هذا الأخيرة ، قد لقي تهاقفاً تنظيرياً و تطبيقياً على آلياته ؛ لأنه قد سعى لتجاوز البحث السوسيولوجي للأدب التقليدي ، و حقق بإجرائياته النصية اللغوية

¹ – Pierre .v.zima : Manuel de sociocritique , p 139 .

² – عبد الوهاب شعلان : المنهج الاجتماعي و تحولاته ، ص 117 .

تملصا نهائيا من سلطة المفاهيم الإيديولوجية المسبقة ، و قفزة نوعية إلى الموضوعية التي سعت ولازالت تسعى لها المناهج النقدية المعاصرة ، بدون قطع دابرها عن مرجعياتها الاجتماعية و النفسية و التاريخية و الإيديولوجية

ولعله من الصعوبة بمكان الإحاطة بجميع الإسهامات النقدية العربية ، المساهمة في البحث السوسيو نصي ، تعريفا أو تأصيلا أو تطبقا ، كذلك اخترنا ثلة من النقاد ، نذكر منهم :الخطاب النقدي (حميد لحميداني) ، خاصة في كتابه ، " النقد الروائي و الايديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي " و مؤلفه حول " الرواية المغربية و رؤية الواقع الاجتماعي دراسة بنيوية تكوينية " ، إضافة إلى أعمال (يمنى العيد) النقدية ، و ذلك من خلال كتابيها : " تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي " و " فن الرواية العربية بين خصوصية الحكاية و تميز الخطاب " ، و قد طعن على أعمالهم برون الرؤيا الباختيانية ، فطبعت بحوثهم بآراء (باختين) التنظيرية ، كما تميز عمل (سعيد يقطين) : " انفتاح النص الروائي النص و السياق " بحضور (زيما) و توجهه النقدي .

1 حميد لحميداني :

يذهب الناقد في كتابه : " النقد الروائي و الايديولوجيا " إلى تبني طرح أبحاث الناقد الروسي الكبير (باختين) ، و الذي تحول به عن مساره في البحث السوسيولوجي الذي تبناه في كتابه " الرواية المغربية و رؤية الواقع الاجتماعي – دراسة بنيوية تكوينية – " ، و الذي أعلن فيه عن تنبيهه للمنهج الغولدماني (البنيوية التكوينية) ، متجاوزا بذلك ما دأبت عليه الدراسات في تلك (نظرية الانعكاس) أو النقد الجدلي ؛ حيث يقول بهذا الصدد : " و نتصور أن بعض الدراسات السابقة التي تقابل بشكل مباشر من الفن الروائي والواقع الاجتماعي ، تعتبر الواقع الاجتماعي كلا منسجما و متماسكا ، كما تنظر إلى المبدع على أنه يمتلك القدرة على عكس الواقع وفق مبدأ المحاكاة الأرسطي ، و الأكثر من ذلك أنها حتما ستنتقل من فكرة مفادها أن الفن الأدبي لا يتعدى مجرد عكس الواقع و من ثم فإنها تلغي وظيفة الأدب في المجتمع كما تنفي تبعا لذلك أنه علاقة جدلية بين

الواقع و الفكر . " ¹ فقد سعى بهذه الدراسة للخروج من بوتقة التقليدية في علاقة الأدب بالمجتمع ، و نفى أن يكون الأدب مجرد انعكاس بسيط و مباشر لصورة الواقع الاجتماعي .

و على نهج (غولدمان) عالج (لحميداني) الرواية المغربية ، مستلهما بعض المفاهيم الأساسية ، كاستعانتها بآلية الفهم و التفسير من منظور جدلي ، و استفادته من التحليل السوسيو- تاريخي ، " لتسير الدراسة في إطار بعدين أساسيين : بعد التحليل ، و يستهدف الكشف عن البنى الغنية و ما تعبر عنه أيضا من بنى مضمونية عميقة . دون الرجوع في الغالب إلى أية معطيات خارجة عن النص ، إلا إذا كانت بعض جوانب هذا النص تقتضي بشكل ملح هذا الرجوع . بعد التفسير ، و هو يستهدف وضع النص ضمن بنية أوسع هي التي تفسر طبيعة الرؤية الاجتماعية التي يتضمنها العمل الإبداعي و يتم التعرف على هذه البنية الفكرية الأوسع بما يوجد بينها و بين بنية النص من تناظر . و لا بد أن تكون هذه البنية الفكرية واحدة من البنى التي تعبر عن إيديولوجية ما موجودة في الواقع . كما أن الحديث عن كل إيديولوجية يستدعي الكلام عن الشريحة الاجتماعية التي تقابلها . و عن دور هذه الشريحة في حركة الصراع الاجتماعي العام ، هذا الدور الذي يتحدد وفق الموقع الاقتصادي الذي تشغله ضمن البنية الاقتصادية العامة في المجتمع . " ² (لحميداني) و إن كان قد أفصح عن اعتماده للمنهج البنيوي التكويني – و ذلك من خلال عنوان الدراسة – فإنه يقر كذلك باستدعائه لمناهج نقدية أخرى تخدم أو تدعم طرحه الإيديولوجي للرواية ، مركزا على النقد الجدلي و نظرياته ، و المنهج التاريخي ، و البنيوي ... ، و هذا عائد طبعا لخصوصية المدونة المدروسة بين يديه .

و لنا أن نرصد التحول الكبير لهذا الناقد من النقد الجدلي الغولدماني إلى النقد السوسيونصي ، و المتجسد في طرحه السوسيو- لساني (التنظيري منه و الجزء التطبيقي) ، و ذلك في كتابه : " النقد الروائي و الإيديولوجيا " مواصلا بذلك بحثه الدائم عن إجابة عن تساؤله المطروح : هل يتعذر علينا بالمرّة أن

¹ – حميد لحميداني : الرواية المغربية و رؤية الواقع الاجتماعي – دراسة بنوية تكوينية- ، ط1 ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1985 ، ص 09 .

² – المرجع نفسه ، ص 15 ، 16 .

تحدث عن الرواية كإيديولوجيا ؟ و هل يمكننا التمييز بالفعل بين الإيديولوجيات في الرواية و الرواية كإيديولوجيا ؟

مزاوجته
بين النقد
السوسيولوجي
و نقد النقد

و سعيا منه للإجابة عن هذه التساؤلات و غيرها قرر (حميداني) الاعتماد على الحقل السوسيولوجي ، مركزا وجهته على نقد النقد في التحليل و الدراسة ؛ حيث يذهب للقول : " و نحن نتحدث هنا عن المغامرة في البحث في مفهوم الإيديولوجيا ، و لا نعني أبدا أننا سنزاحم السوسيولوجيين في هذا المجال ، و لكننا نعتبر اقتحامنا لهذا العالم مغامرة بالنظر إلى طبيعة موقعنا في حقل النقد الأدبي لا في الحقل السوسيولوجي . و حتى لا تكون هذه المغامرة متهورة فإنه يحسن على الدوام الانطلاق من أبحاث السوسيولوجيين أنفسهم عسى أن نتمكن من وضع خطاظة واضحة يمكن اعتمادها في النظر إلى علاقة الإيديولوجيا بالرواية ."¹ ليقر فيما بعد أنه استخدم " في هذا التحليل – الذي يندرج في نطاق نقد النقد – وسائل إجرائية تبين لنا فعاليتها في عدد من الدراسات التي قمنا بها في نطاق نقد النقد ، و ذلك لأنها تحاول أن تحيط بهذه الممارسات النقدية من جميع جوانبها سواء ما يخص أهداف الناقد أي غايته من بحثه و ما يتصل بذلك من نوعية اختياره المنهجي أي ما يدعي بقوانين الأساس <Les codes de base> التي ينطلق منها ، أي فلسفته الخاصة ... " ² فالناقد من هذا المنطلق قد زواج بين التحليل النقدي (نقد النقد) و نظرية الرواية (لباكتين) في معالجته لقضية الإيديولوجيا فيها ، و هي قضية حيرت الباحثين السوسيولوجيين منذ القديم إلى يومنا الحالي .

و في دراسته "العلاقة الرواية بالإيديولوجيا" ، ذهب (حميداني) إلى تقسيم بحثه إلى قسمين : قسم أول " الإيديولوجيا في الرواية و الرواية كإيديولوجيا " و عنوان القسم الثاني : " بالنقد الروائي الاجتماعي في العالم العربي " ، والذي بدوره قسمه إلى جانب نظري و آخر تطبيقي ، خاتما كلا منهما بخلاصة و استنتاجات .

¹ – حميد لحميداني : النقد الروائي و الإيديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي ، ص 08 ،

09 .

² – المرجع نفسه ، ص 09 .

يستهل الناقد بحثه بعرض مفهوم للايديولوجيا كمفتتح لقسمه الأول ، بعد أن أقر بصعوبة تحديدها و ضبطها ، لاتصالها بحقول شتى : الحقل الاجتماعي و الفلسفي و الديني و الأخلاقي و السياسي و الأدبي ... ، و على الرغم من ذلك فقد حدد " مفهوم الايديولوجيا كنظرة كونية ، لأننا سنلاحظ أن النظرة الكونية تدعيها أيضا الايديولوجيا كقناع ، إذا نظرت هي نفسها إلى تصور لها الخاص . لذلك كان لا بد من التمييز بين نظرة كونية لا تعترف بالايديولوجيات الأخرى و نظرة كونية تنطلق أساسا من النظر إلى جميع الايديولوجيات نظرة شمولية من أجل بناء تصور عام ."¹ و على هذا الأساس سار الناقد في تقسيمه للايديولوجيا إلى أربعة أنماط : نمط سياسي و نمط اجتماعي و نمط معرفي و نمط مشترك بين الأنماط الأخرى ، لينتقل في حديثه عن هذه الأنماط لعرض أداء و مفاهيم لمجموعة من النقاد السوسيولوجيين العرب منهم و الغرب ، (كعبد الله العروي ، تيربون ، ألتوسير ، ياكوب بايرون ، تولستوي ، ماشيري ...) .

لينتقل (لحميداني) إلى المبحث الموالي ، و المتمثل في : الايديولوجيا في الرواية ثم بعدها الرواية كايديولوجيا ، موجهها الحديث عن تكامل محتمل بين النظرة الغولدمانية التي يرى أنها تهتم مسألة الرواية كايديولوجيا و بين النظرة الباختينية التي يراها تهتم مسألة الايديولوجيا في الرواية .² و هنا يلاحظ الناقد أنه هناك تداخل بين المبحثين ؛ " لأنه عندما ينتهي الصراع بين الايديولوجيات في الرواية تبدأ معالم ايدولوجية الرواية ككل في الظهور ، و يمكن القول أن الرواية كايديولوجيا لا يمكن الحديث عنها إلا بعد استيعاب طبيعة الصراع و تحليلها بين الايديولوجيات داخلها و نتيجة هذا الصراع ، لأن الرواية كايديولوجيا تعني موقف الكاتب بالتحديد ، و ليس موقف الأبطال كل منهم على حده ، و قد سبق أن ألمحنا إلى أن الايديولوجيات داخل الرواية لا تلعب إلا دورا تشخيصيا ذا طبيعة جمالية من أجل توليد تصور شمولي ، و كلي هو تصور الكاتب ."³ و الناقد و هو يمضي في تحليله هذا يدرج أحد أهم المقولات الغولدمانية أهمية في حديثه عن الرؤية للعالم (الكون) ، حيث يذهب للقول أن الايديولوجيات داخل الرواية تكون في عالمها الجمالي (الفني) داخل الرواية نظرة شمولية كلية لتولد تصور الكاتب

¹ - حميد لحميداني : النقد الروائي و الايديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي ، ص 14 .

² - المرجع نفسه ، ص 13 .

³ - المرجع نفسه ، ص 35 .

لعالمه ؛ لأنها تتكاتف جميعها ، و ذلك داخل النص الروائي لتعبر عن رأي الكاتب و توجهه الايديولوجي . و لعل هذه الفكرة تختلف قليلا مع الرؤية الباختينية ، و الذي يرى أن الكاتب صاحب موقف حيادي في الغالب ، و خاصة في الروايات ذات الأصوات المتعددة ¹ . ليؤكد على أن صوت الكاتب لا يكون موجودا في الواقع (ايدولوجيته) إلا ضمن الصراع الايديولوجي القائم بين الأصوات المتعددة المتعارضة في الرواية . لينتهي (حميداني) إلى إدراج مفهوم الحوارية الباختينية ضمن مرحلة الفهم عند (لوسيان غولدمان) ، " و من جملة قضايا التركيب التي أريد أن أعالجها في هذه الدراسة ما يتعلق بدواعي الجمع بين مفاهيم البنيوية التكوينية و بعض مفاهيم سوسيولوجيا النص الروائي كما جاءت عند الناقد الروسي (باختين) . " ² هذا لأنه يرى أن النظرية الحوارية لدى (باختين) و أفكاره في نظرية الرواية لا يمكن أن نسميها تجاوز ، بل هي مفاتيح لتحليل بنية الرواية الدالة التي قدم لها (غولدمان) .

ليختم (حميداني) قسمه النظري بإطلالة على النقد الروائي الاجتماعي في العالم العربي ، جاعلا محطته الأولى البحث في أصول المنهج – عند الغرب – باعتبار أن البحث السوسيولوجي قد مر بمراحل في نقد الرواية ، لتعدد أشكاله بتعدد أدواته ، من النقد الجدلي في صورته الأولى أي أنه كان مرتبطا بالمادية التاريخية ، و البنيوية التكوينية عند (لوكاتش و غولدمان) ، إلى سوسيولوجيا النص الروائي ، فهو يرى " أن بيبير زيملا لا يمكن اعتباره – مع ذلك – مؤسسا لاتجاه سوسيولوجيا النص الروائي ، ولكنه فقط مبرز لبعض معالمه التي كانت موجودة في الواقع قبله سواء في أعمال "لوكاتش" أو "غولدمان" أو على الأخص في أعمال "ميخائيل باختين" الذي يمكن اعتباره المؤسس الحقيقي لهذا الاتجاه بحكم تقدم أعماله و سبقها في الزمن . " ³ ليعود فيما بعد ليذكر أن بروز اتجاه سوسيولوجيا النص بهذا المصطلح ، يرجع فيه الفضل إلى "بيبير زيملا" دون بتر أصوله النظرية التي يعود فيها الفضل لسابقه

ليقف (حميداني) في محطته الثانية ، عند مجموعة من الدراسات التي كتبت من منظور المنهج الاجتماعي في النقد الروائي العربي ، و التي بينها في

¹ - حميد لحميداني : النقد الروائي و الايديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي ، ص 35 .

² - المرجع نفسه ، ص 47 .

³ - المرجع نفسه ، ص 71 .

ثلاثة أنماط رئيسية : نمط سياسي و اديولوجي ، و نمط له طابع اجتماعي يتخذ شكلا موضوعيا و نمط يتبنى مفهوم "الرؤية" . و الناقد و هو بصدد شرحه لهذه الأنماط ، يعرض لمجموعة من النقاد و دراساتهم التي نظموها في نقد الرواية في العالم العربي ، نذكر منهم على سبيل المثال : كتاب (محمد كامل الخطيب) : " المغامرة المعقدة " و (أحمد محمد عطية) : "البطل الثوري في الرواية العربية" و (محمود شريف) في كتابه : "أثر التطور الاجتماعي في الرواية المصرية" ، و (عبد المحسن طه بدر) في مؤلف له تحت عنوان : " الروائي و الأرض " ليخلص الناقد إلى أن المنظرين للنقد الاجتماعي الروائي في العالم العربي واقعين في " مشكلة أساسية متعلقة بإشكالية النقد العربي في علاقته بروافد النقد الغربي ، ذلك أن أي ممارسة نقدية جادة في العالم العربي لا بد أن تراعي خصوصيات الكتابة الإبداعية العربية ، لذلك تجد الناقد العربي نفسه دوما أمام قدر واحد ، هو تركيب العناصر النقدية الغربية قياسا على مستوى وطبيعة إدراكه للعالم وقياسا على تصوره لطبيعة الإبداع الأدبي ووظيفة ، " ¹ وقد ختم الناقد دراسته بملخصات ، منها ما تعلق بالجانب النظري وأخرى بالجانب التطبيقي .

ليشرع الناقد في عرض جانبه التطبيقي ، مقدما تبريرات على سبب اختياره لكتاب "البطل المعاصر في الرواية المصرية لأحمد إبراهيم الهواري" ، وكتاب "الرواية والواقع لمحمد كامل الخطيب" ، كنموذجين تطبيين " أحدهما يتناول مؤلفا نختاره من النمط الثاني ، و الثاني من النمط الثالث و لعلنا لسنا في حاجة إلى تقديم تفسير لترك النمط الأول ، و مع ذلك ففي استطاعتنا القول إن هذا النمط كان ، لسبب طابعه السياسي و الايديولوجي المباشر ، أسرع إلى الزوال ، و أسرع إلى فقدان التأثير في مسار النقد الروائي تاركا الدور للنمط الثاني . " ² و في رحلته التطبيقية هذه . قد توصل (لحميداني) إلى مجموعة من النتائج ، التي استخلصها من بحثه ، تمحورت كلها حول ممارسة النقد الاجتماعي الروائي ، الذي كان حبيس هيمنة الايديولوجيا و التيار السياسي ، الذي كان الفن الروائي يدور في فنكها ، و هذا ما جعل الناقد يقول بأن : " جزءا مهما من نظرية الرواية لم تتم بلورته ، و هو المتعلق بطبيعة الرواية من حيث الجمالي . لقد تم

¹ - حميد لحميداني : النقد الروائي و الايديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي ، ص 46 .
² - المرجع نفسه ، ص 121 .

التركيز فقط على وظيفة الرواية ، و تحددت هذه الوظيفة في اعتبار الرواية شاشة حية تعكس الواقع ، و لكنها قليلا ما تشاكسه.¹ و هو ما تركها لمدة من الزمن مرتعا للإيديولوجيات ، فانكب النقد الاجتماعي بمناهجه لاستخلاص المواقف الإيديولوجية منها ، مشيحا بقلمه عن فض الجمالية الكامنة في سرها و علنيتها ، باعتبار أن الرواية هي إبداع أدبي قبل أن تكون مستودعا إيديولوجي، و على الناقد أن يتحرى مقوماتها الفنية أولا و قبل كل شيء .

2 يمنى العيد :

لقد عرفت مسيرة هذه الناقدة تحولات شتى ، في الممارسة النقدية و اعتبرته " حوارا يبلور رؤية أخرى للعالم ، و يؤهل الوعي لاستقبال التنوع و الاختلاف ، مزودا ، بذلك ، ثقافة الإنسان بما يثريها ويمدها بالحياة ."² و في ظل هذه المحاورة التقت (يمنى العيد) بمناهج نصية عدة منها : البنيوية و التفكيكية و السيميائية و المناهج السوسيولوجية ، التي سعت من خلالها لإقامة علاقة بين الكتابة و الواقع الاجتماعي .

و لعل عملها هذا الذي بين يدينا " تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي " دلالة واضحة على تعاطي الناقدة مع كل المناهج النقدية ، التي كانت رائجة في تلك الفترة ، فقد حملت على عاتقها في صياغة هذا الكتاب "إقامة السياق المنهجي لمعارف ليس لها مثل هذا السياق . أي كان علي أن أجمع شتات هذه المعارف و أصوغها لا بضم بعضها إلى البعض الآخر ، بل بخلق سياق لها . و الفارق كبير بين جمع المعارف بضمها إلى بعضها البعض و بين صياغتها في سياق منهجي له خطواته المتسقة و المتكاملة ."³ مراعية من جهة أخرى السياق الثقافي للمادة العربية المختارة للتطبيق ، فجاء المنهج البنيوي كمعطى منهجي يحمل أيديولوجية الناقدة و موقفها الفكري من القضايا الاجتماعية الواردة في الأعمال الأدبية المطروقة بالتحليل و النقد .

فقدمت الناقدة كتابها بالحديث عن أهمية المنهج البنيوي في قراءة النصوص الأدبية ، مظهرة إعجابا جليا بهذا النوع من التحليل " الذي يتناول

¹ - حميد لحميداني : النقد الروائي و الإيديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي، ص 182 .

² - يمى العيد : تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي ، ط2 ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ص 09 .

³ - المرجع نفسه ، ص 13 .

هيكل البنية يكشف أسرار اللعبة الفنية ، لأنه تحليل يتعامل مع التقنيات المستخدمة في إقامة النص .¹ مؤكدة على أن هذا النوع من التحليل لا يفصل هيكل البنية عن معناها المفسر لدلالاته السياقية بمختلف مناحيها ؛ حيث تقول في هذا السياق : " هذا التحليل الذي يتناول هيكل البنية لا يتعارض و العمل النقدي حين ينهج القراءة المؤولة ، أو ، حين يتعامل مع النص باحثاً عن دلالاته و معانيه و عن الفكر الذي يحكمه . بل هو ، على العكس ، يشكل عوناً غير مباشر له ."² فالواضح أن الناقدة – و كما أسلفنا الذكر – تحاول المواءمة بين المنهج البنيوي و توجهها الاجتماعي في قراءة النصوص ؛ لأنها ترى فيه روح البنية ، و الغاية التي يجب الوصول إليها ، و إن كان المنهج البنيوي المعتمد في التحليل ، فالغاية منه هو الوصول إلى الدلالة الفكرية و الاجتماعية لهيكل البنية .

و هذه النظرة تبلورت أكثر في مشروعاتها النقدي ، و المتمثل في عملها النقدي : " فن الرواية العربية بين خصوصية الحكاية و تميز الخطاب " ، و قد انكبت فيه الناقدة على مقارنة مجموعة من النصوص ، الملاحظ عليها أنها متنوعة من حيث الجنس (الرواية ، و الحكاية) و كذا المناطق الاجتماعية (البلدان) ، فلم تحصرها في بيئة أو مجتمع معين بل راوحت بين البيئات ، و هذا لاختلاف الكتاب و أعمالهم المصطفاة في بحثها هذا ، فكان من ضمن ما خيرت " الدار الكبيرة ، الحريق ، النول لمحمد ديب " ، " زينب لمحمد حسين هيكل " ، و " بقايا صور ، المستنقع ، القطاف لحنا مينة " ، " المجوس لإبراهيم الكوني " ، " رحلة غاندي الصغير لآلياس خوري " و " ميرانمار لنجيب محفوظ " ... ، و أعمال شتى أخرى و ما سقنا هذه إلا على سبيل التمثيل ، على ثراء مشروع (يمنى العيد) النقدي في الجانب التطبيقي و تنوعه .

ليشهد موقف الناقدة نضجا و تطورا أكثر في كتابها هذا ، من خلال تشديدها على حضور المرجعي- الاجتماعي في النص الأدبي ، و لكن هذه المرة من خلال اللغة ، مستعينة بالبنيوية و التفكيكية ، كما تبلورت في رؤية (باختين) . و قد كرست (يمنى العيد) جهودها في هذا الكتاب للإجابة عن سؤال طرحته هو : "كيف يتشكل النصي بنائيا بعلاقته مع المرجعي الحي ؟" ، حيث تعبر قائلة : "لقد

¹ - يمى العيد : تقنيات السرد الروائي ، ص 19 .

² - المرجع نفسه ، ص 19

قادني هذا السؤال المطروح ، بداية ، في هذا الكتاب ، إلى الكلام في ما بعد ، على عبور القول إلى بنية الشكل ، و إلى اعتبار الشكل ناطقا بدلالات ، بل إلى اعتبار الجمالية ماثلة في نظام التركيب اللغوي نفسه .¹ و هذا ما يجعلها ، قد تبنت المنهج السوسيونصي في بحثها هذا ، لأنه منهج ينطلق من اللغة (النص) إلى السياق .

و لعل لهذا المنهج القدرة على استيعاب مجموعة من المناهج ، كما أوضحنا ذلك خلال حديثنا عنه ، من استدعاء للبنوية و التفكيكية و نظرية التلقي و السيميائية ... ، و هذا عائد إلى أن الناقدة سعت في تعاملها " مع النص الأدبي يستهدف مرجعه الحي و يقترح قراءة لا تعزل النص عن حوضه البشري الذي ينمو فيه و يحيا . و أن المعرفة نشاط خلاق قائم في سياق التحول ."² كما تؤكد الناقدة في سياق آخر على أن القارئ له دور في ممارسة النقد ، حيث تقول :

" و لعل أيضا ، أعضد القارئ في ممارسة دوره كمشارك في إنتاج النص و في صوغ جماليته . فالجمالية ، /.../ و في ما قرأت في هذا الكتاب و خارجه من النصوص ، ليست قيمة ثابتة ، لأنها قائمة في علاقة معقدة مفصلها المرجعية الاجتماعية – التاريخية ، و حقلها ثقافة ليست واحدة سكونية ، بل حركة متحركة بدنيامية التفاوت و الاختلاف و التناقض ."³ فهي تدعو لتفعيل نشاط القارئ في دائرة إنتاج النص الأدبي و مدى فعاليته في تغيير واقع المجتمعات العربية .

لتفتح بذلك الناقدة – من وجهة نظر سوسيولوجية محاورة للنصوص ، مقاربة لمعانيها – القراءة على ربط الأدب بالحياة ، وهو ما تسميه بالمرجعية في النص ، وقد كان البحث عنه في الأعمال التي اختارتها شغلها الشاغل ، و من بينها . نصوص (لمحمد ديب) الثلاثية ، محط اهتمام من الناقدة ، حيث " قاربت سؤالا تطرحه الرواية على ذاتها ، أو على روائية الخطاب في اشتغاله على حكاية لها صفة اللامعقول . تخص هذه الحكاية واقع الجزائر أيام الاحتلال الفرنسي . وهو واقع يبدو ، لعظم معاناة الناس فيه ، لا معقولا ./.../ وبدأت الواقعية حلا لديب ، لا بنقلها ، بل بمعرفة قوانين اللعبة واكتشاف أسرارها ،

¹ – يمني العيد : فن الرواية العربية بين خصوصية الحكاية و تميز الخطاب ، دار الآداب ، بيروت ، 1998 ، ص 09 .

² – المرجع نفسه ، ص 08 .

³ – المرجع نفسه ، ص 18 .

ومن ثم تطويعها لمروي يتوق إلى فنيته القادرة على قول لا معقوله الخاص .¹ لتواصل الناقدة حديثها عن لغة الكاتب و التي تتصاعد على شكل تراجيديا ملحمية ، و ذلك عبر لغته التي تقول عنها (يمنى العيد) أنها " شفافية ، و لغة عمادها ملفوظات الناس الحية ، و حواراتهم الطافرة من أعماق معاناتهم . كما فتح بنية السرد على أحلام الشخصيات المتكئة على بطولاتها في مناهضة الاحتلال ، و في العض على معاناتها في ظله . فاتسمت واقعيته بالطابع الملحمي ، و خرجت على قواعد المألوفة ؛ قواعد العقدة و الحل . كما ردت مفهوم البطولة الخارق إلى فعل الإنسان المتموضع في الواقع و التاريخ ."² و على هذه الشاكلة عالجت الناقدة باقي الأعمال الأدبية في الكتاب .

3 سعيد يقطين :

أعرب الناقد في عمله النقدي – المهم - "انفتاح النص الروائي النص و السياق" عن أنه استفاد من أهم منجزات النظريات النصية و سوسولوجيا النص الأدبي ، و الذي سعى من خلاله إلى تجاوز السرديات البنيوية و توسعها ، فقد حاول البحث عن دلالة النص الروائي العربي منطلقا من داخله . " و يكمن طموحها المركزي في محاولتها إقامة تصور متكامل يسعى إلى تجاوز الدراسات السوسولوجية التبسيطية و المضمونية التي هيمنت طويلا في مضمار النقد الأدبي العربي ."³ و قد أفصح (يقطين) عن تبنيه لمنهج (بيير زيم) من الوهلة الأولى (المقدمة) ، مرتكزا على آلياته السوسيونصية ، و تحديده لمفهوم النص ، الذي هو بدوره قدم له مفهوما ، محاولا الوصول إلى دلالاته ، و كيفية تلقيه و إنتاجه في غير السياق الذي ظهر فيه

و قد استعان الناقد – في تحديده لمفهوم النص و الخطاب – بمجهودات (جينيت و تودوروف ...) ؛ حيث يقول : " و هكذا نجد في كتابات جينيت ، مثلا ، أنه يستعمل الحكى أحيانا ، و هو يعني من خلاله الخطاب ، و أحيانا أخرى النص . و لا غرو في ذلك ، إذ إن الاستعمال الأحادي الدلالة ، تبعا للحد الذي يقف عنده ، هو و أمثاله ، لا يستدعي أن يحمل أحدهما بدلالة تختلف باختلاف

¹ - يمى العيد : فن الرواية العربية بين خصوصية الحكاية و تميز الخطاب ، ص 13 .

² - المرجع نفسه ، ص 13 .

³ - سعيد يقطين : انفتاح النص الروائي النص و السياق ، ط2 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2001 ، ص 05 .

المصطلح الموظف . لذلك ، فنحن عندما نصادف الخطاب السردى أو النص السردى في كتابات جينيت أو تودوروف علينا ألا نفكر في اختلافهما دلاليا . إنهما يحملان معنى واحدا .¹ ليصل إلى تحديد مكونات الخطاب ، و المستخلصة من تحليله و هي ثلاثة : البناء النصي و التفاعل النصي و البنيات السوسيونصية .

و اعتماد على هذه المكونات اشتغل (يقطين) على مجموعة من النصوص الروائية العربية هي "الزيني بركات للغيطاني" ، و "الزمن الموحش لحيدر حيدر" و "الوقائع الغربية لإميل حبيبي" و "عودة الطائر إلى البحر لحليم بركات" و أنت منذ اليوم لتيسير سبول . فسعى من خلال رحلته التطبيقية جاهدة للوصول بحقل الممارسة التحليلية العربية لرؤية جديدة ، تتأسس على النص و تنطلق منه لتنتفتح على الدلالات الفكرية للخطاب ، متجاوزا بذلك محدودية المقاربة البنيوية الشكلية و المقاربة الإيديولوجية المضمونية . كما أن الناقد قد استعان أيضا بنظرية القراءة أو جمالية التلقي ، لأنه يرى أنه من الضرورة أن يساهم القارئ أو المتلقي في إعادة إنتاج النصوص و استقبالها بما يفتحها على أكثر من دلالة ، " فبدون تفاعل القارئ و الناقد التفاعل المناسب معها نقاشا و بحثا و تطويرا ، لا يمكنها إلا أن تنغلق على ذاتها ، و تكون صيحة لا استجابة لها . و آن لنقدنا الروائي و الأدبي عموما أن يضطلع بمهامه في تطوير قراءتنا و وعينا بالذات و الموضوع في سياقاته الثابتة و المتحولة ."² و قد فصل (يقطين) في متن الكتاب في موضوع القراءة و انفتاحها ، و قد خص عنوان دراسته بانفتاح النص الروائي ، لأهمية هذا المصطلح في بحثه هذا . فما يقصد بانفتاح النص / انفتاح القراءة ؟

يظهر جليا لمتصفح هذا الكتاب و الواقف على هذا المصطلح بالتحديد أن الناقد قد روج للقراءة المنفتحة التي هي عكس المنغلقة ، و التي تكون عادة – أي المنغلقة- " قراءة عليها أن ترى فيها ذاتها "³ ، تعبر فقط عنها ، و تسعى لإبراز أو المواءمة مع خلفياتها . و هو ما جعلها قراءة "تقتل النص و تحجم إنتاجيته البنائية الكامنة في داخله ، بارتهاؤها إلى بناءات تقليدية و معاد إنتاجها و هي في سعيها لإسقاط (صورة البناء – النموذج) يمتنع عليها النص و بناؤه

¹ – سعيد يقطين : انفتاح النص الروائي ، ص 10 ، 11 .

² – المرجع نفسه ، ص 06 .

³ – المرجع نفسه ، ص 80 .

و إنتاجه . لذلك فهي دلالية لا يمكن إلا أن تكون اختزالية و تأويلية و إسقاطية لايدولوجيا الكاتب على النص .¹ أما القراءة المنفتحة " فهي تسعى إلى إنتاج بناء النص انطلاقا من محاولة الكشف عنه داخليا . و من خلالهما تنتج بناء للنص و دلالة تتماشى مع المنطلق ، و هي في ممارستها تملك الإيمان بتعدد القراءات و ضرورتها .² لينتقل الناقد خلال ممارسته التحليلية للخطاب الروائي بين مجموعة من المصطلحات و الآليات الإجرائية ، التي أخذها عن (بيير زيمّا) و المتمثلة في المنطلقات الأساسية للمقولات السوسيونصية ، كالتفاعل النصي <Intertextualite> و المناصة <Paratextualite> و الميناصة <Mitatextualite> و البنيات السوسيونصية .

و على العموم فقد أصاب (يقتين) المنهج و اجرائياته في الكثير من المواطن ، إلا أنه قد أفلت منه في مواضع أخرى ، ليقع تحت وطأة الإسقاطات المسبقة و الاعتبارية . و هذا لا ينفي عنه الجهد البارز له في هذا العمل النقدي ، الذي حاول فيه جاهدا لتقديم مقاربة سوسيونصية عربية .

¹ – سعيد يقتين : انفتاح النص الروائي ، ص 84 .

² – المرجع نفسه ، ص 84 .

فصل رابع :

البنيات السوسيونصية في ليالي الامتاع و المؤانسة

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

توطئة :

مبحث أول: البنية السردية الكبرى في ليالي الإمتاع و الموانسة

1- الشخصيات

أ - الشخصيات الرئيسية

1- أبو حيان التوحيدي

2- أبو الوفاء المهندس

3- أبو عبد الله العارض

ب للشخصيات الثانوية

2- الأحداث

3- الزمان و المكان

4- تقنية السؤال و الجواب و التساؤل

5- تقنية الإقناع

مبحث ثانى : الصيغة الاجتماعية لكلمات الليالي

1- على المستوى المعجمي الدلالي

أ - المعجم الفلسفي الكلامي

ب للمعجم اللغوي

ج- المعجم النفسي الأخلاقي

د- المعجم الديني

هـ- المعجم النقدي البلاغي

و- المعجم الشعري

ي- معجم العلوم الطبيعية

2- على المستوى السردى

أ - العرب و العجم

ب -النحو و المنطق

ج- الدين و الفلسفة

د- البلاغة و الحساب

توطئة :

لقد تشعبت الدراسة في هذا الفصل و أخذت بعدان ، الأول منه خصص للحديث عن البنية السردية الكبرى لليالي ، و الثاني لإظهار الصيغة الاجتماعية لكلمات الليالي ، و قد سلكت في دراسة هذا الفصل ، خطوات عدة للوصول للبنيات السوسيونصية ، و هي من الآليات الإجرائية للمنهج المطبق على هذه المدونة ؛ وهو البعد الأول التطبيقي لدراسة الشخصيات ، التي ساهمت في بلورة البنية السردية الكبرى للنص ، باعتبارها العنصر المحرك للأحداث و المسرب للرؤية العامة له . بالإضافة إلى التوقف عند الأحداث و الفضاء المكاني و الزماني للنص ؛ و هي تقنيات هامة لاستجلاء البنية السردية الكبرى للنص .

أما تقنية السؤال و الجواب و التساؤل و تقنية الإقناع ، فقد ارتأيت إضافتها ، لطابع المدونة و خصوصيتها ، فالمعروف أن منهج (زيما) قد طبق على الرواية ، و نص الليالي هو ليس من جنسها ، على الرغم من توفر معظم تقنياتها في النص (الشخصيات ، الأحداث ، الفضاء) ، غير أن نص الليالي هو أقرب إلى الرسالة الأدبية الشاملة لكذا جنس أدبي ، و على هذا الأساس وجدنا أن (التوحيدي) قد فعل هاتين التقنيتين و استعان بهما ليصل إلى المتلقي لتحصيل البنية السردية الكبرى ، و التي سنوضحها في متن الفصل ، كما أن جنس النص يحتم ورودهما خاصة مع ثقافة هذا الأديب ، و جده في التحصيل و الإبداع و التجديد .

بينما يسعى في البعد الثاني من البحث لمعالجة المستوى المعجمي الدلالي و المستوى السردى للوصول إلى الصيغة الاجتماعية لمفردات النص ، و لأن النص مادة غنية بثقافات عدة ، فقد تعددت اللهجات الاجتماعية للنص و تضاربت فيما بينها محاولة إبراز البنية السردية الكبرى و اللهجة العامة للنص و صاحبه . و في ظل هذا الاختلاف و الائتلاف ، سنحاول استخلاص جميع المستويات المعجمية للنص للوصول إلى الصيغة الاجتماعية لكلمات الليالي ، (النفسية منها و الفلسفية و اللغوية و البلاغية و النقدية و الدينية ، ...) كما أن الصراع الداخلي لهذه الألفاظ ، قد انجرت عنه صراعات على مستوى السرد ، مما أوجد ثنائيات ضدية في النص ، سنعالج أبعادها و سياقاتها لاستجلاء صيغها الاجتماعية .

مبحث أول : البنية السردية الكبرى في ليالي الإمتاع و الموانسة :

و كما بينا في الفصل الثالث من البحث ، فإن آلية البنية السردية الكبرى ، أهم مفهوم ارتكز عليه (زيما) في تحليله للنصوص ، و إن كان لا بد لنا من الإشارة في هذا الموضع من الحديث إلى أن مجالس (التوحيدي) و مسامراته ، و التي امتدت على مدى أربعين ليلة من ليالي الإمتاع و الموانسة ، لا يمكن اعتبارها رواية أو قصة ... و لا سواها من الأجناس الأدبية التي طبق عليها هذا المنهج ، لأنها تشكلت من : مجالسات و مناظرات و مقامات و رسائل و أقصوصة و شعر و خطب ... ، كما أنها تمنع عنها – في الوقت نفسه – ظهور التقنيات الفنية لهذه الأجناس الأدبية بكل خطواتها المعروفة .

لذلك فهي جنس فريد من نوعه ، يتمتع بخصائص لم يملك زمامها سوى (التوحيدي) في نشره ، الذي أخذ بكل شيء منه بطرف ، فأجاد فيه و أبدع ؛ بحيث جاء على غير مثال يحتذ ، استطاع أن يثبت وجوده ، و يعبر عن حضارة العرب و " المستوى الرفيع الذي بلغته الحضارة العربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، فقد ذهب أكثر الدارسين إلى اعتبار هذا القرن العصر الذهبي للعرب ، من حيث الحياة الاجتماعية و العلمية و الفكرية و الفنية و الأدبية ، على الرغم مما آلت إليه أحوال السياسة في تلك المرحلة ، من تشتت و انقسام و ضعف ."¹ كما أن (التوحيدي) تمايز بقدراته اللغوية و أساليبه الناصعة البيان ، المفيضة الفضل ، لا نقدر على تصنيفها مع أترابها في ذاك الزمان ، من حيث المرتبة و الجودة و الدقة و الإسهام و البلاغة و البيان . فقد عالج قضايا عصره بهذه اللغة " هي الأرقى ، في ألفاظها و تراكيبها و أسلوبيتها العامة ، قياسا على ما آلت إليه أساليب العرب في ذلك الزمان ، من حيث المبالغة في استخدام البديع ، و لا سيما غلبة السجع على سواه من أساليب النثر المتعارفة ،"² ليصنف أدب (التوحيدي) من حيث لغته بأدب الطبقة الحاكمة أو الأدب الرسمي ، لما حوته من نقل دقيق لمظاهر عصره و المناظرات الفكرية التي عقدت في حضرة وزراء و أمراء و علماء و فقهاء و قضاة ... على شكل مجالس و مسامرات و ليالي ممتعة و مؤنسة .

¹ - حسن إسماعيل : ألفاظ الحضارة لأبي حيان التوحيدي ، دار الفارابي ، لبنان ، 2010 ، ص ، 9 .

² - المرجع نفسه ، ص 10 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

وبناء عليه، نجد أنفسنا مرغمين على طرح سؤال يفرض ذاته على البحث ، مفاده : ما طبيعة كتاب الإمتاع و الموانسة ، الذي نحن بصدد دراسته ، و إلى أي جنس أدبي يمكن تصنيفه ؟ ، " فهو مدونة لجلسات سمر دارت بين التوحيدي و الوزير البويهري أبي عبد الله العارض في مجلس الأخير . و قد جمع أبو حيان في هذا الكتاب كل ما في نفسه من جد و هزل ، و غث و سمين و شاحب و نظير ، و فكاهة و أدب ، و احتجاج و عذر ، و تعرض إلى مجالس الأدباء و الوزراء ، و وصف المناظرات العلمية و الفكرية و اللغوية ، الأمر الذي جعل الكتاب ممتعا و مؤنسا ، يلقي الضوء على حضارة عصره بأسلوب أدبي راق " ¹ ، و لما كان هذا النص فريدا بأسلوبه و بطرحه للموضوعات و معالجته ا و كذا في نقله لواقع عصره و تطوراته على جميع الأصعدة ، فقد انزوى بخصائصه الفنية عما يمكن اعتباره شكلا واضح المعالم ، فنصه هذا خارطة لحدود مترامية المعالم و غير واضحة ، كأنما هو بلورة تجمع شتات الأضواء ، " فتظهر المجالسات أسمارا يختلط فيها أكثر من جنس أدبي محدد " ² ، من شعر و نثر مسجوع و فقه و لغة ، و علوم الطب ، النجوم ، الحيوان ، الإنسان ، الفكر ، الفلسفة ، المنطق ، التشريع ، حكاية ، قصة ، أمثال و حكم ، نوادر و ملح ، مهاترات يومية ، سياسية ، خطب ، رسائل ، فلما كانت ليالي الإمتاع جامعة " لمختلف الأجناس ، فان عنصر الربط الزمني أو الحدثي يكاد يغيب فيها ، إلا إنها موضوعة في أطر ما ، تاريخية أو جغرافية ، موضوعاتية أو مزاجية ، هازلة أو جادة ، تحيد عن تسلسل البناءات لتأتي بأخرى بديلة ، تنتقل فيها العين و الأذن ، كما ينتقل الذهن ، مستزيدة من الكلام و المجالسة ، كما هي رغبة في الحدث و الخبر . " ³ و على الرغم من كون ليالي (التوحيدي) هي مسامرات جاد بها شجون الحديث و شطحات العقل مما تراءى للمجلس من موضوعات فرضتها عامل المشافهة و أسئلة الوزير على (أبي حيان) ، التي كان يفتتح بها الحديث كل ليلة ، غير أن نص الإمتاع و الموانسة قد ورد فيه الكثير من ذاتيته التي تحته على التدقيق و الإحاطة بالسؤال الذي طرح عليه ، كما لا يفوتنا أن مؤلف (التوحيدي) هذا قد يدونه نزولا عند رغبة صديقه (أبي الوفاء المهندس) – و تقربا منه – في

¹ - حسن إسماعيل : ألفاظ الحضارة لأبي حيان التوحيدي ، ص 11 .

² - محسن جاسم الموسوي : سرديات العصر العربي الإسلامي الوسيط ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1997 ، ص 13 .

³ - المرجع نفسه ، ص 17 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

معرفة ما جال من حديث بينه و بين الوزير و أقرانه من العلماء في مجلس عد من أشهر مجالس بغداد النابضة بالحياة العلمية و الأدبية و الفكرية في القرن الرابع الهجري .

و لعل الغاية من الاسترسال في هذا الحديث ، هو التأكيد على أن نص الإمتاع والموانسة له بني سردية وله خصائص فنية خاصة به ، منها نصل إلى البنية السردية الكبرى التي عبرت عنها الليالي، وهذه الأخيرة لا يمكن تناولها إلا من خلال الشخصيات والأحداث وزمان النص ومكانه ، لنضيف إليهما تقنيتان ، قد أُلح عليهما نص (التوحيدي) بشدة ، مما جعلنا نصنفهم من ضمن البنى السردية المهمة في النص ، وهما : تقنية السؤال والتساؤل والجواب ، وكذا تقنية الإقناع وقد فرضا حضورهما من أول النص إلى آخره .

1- الشخصيات :

إن القراءة لنص (التوحيدي) ، تفصح بذاتها عن كوكبة من الشخصيات التي صرح بوجودها اللغوي صاحب النص ، تكاثفت ملامحها عبر اللغة في صنع جو النص وحدثه ، ولنتجول في أماكن وأزمنة صنعها فضاء (التوحيدي) اللغوي ، وقد برزت في " الإمتاع والموانسة " شخوص بوجوه مختلفة متنوعة بتنوع العصر ، مختلفة باختلاف الثقافات ، متضاربة أحيانا في آرائها ، متماهية أحيانا أخرى ، لكثرة التيارات الدينية والفكرية والعلمية في ذاك الزمان ؛ وعلى اثر هذا التنوع والتباين أعرب فضاء النص عن حياة ثلة من الأدباء والعلماء والفقهاء والمتصوفة والشعراء واللغويين والبلاغيين ... الذين ساهموا في تسارع الأحداث و بناءها بشكل يختلف عن الأنماط الموجودة في ذاك الزمان ، فهي و إن كانت شخصيات تاريخية عاشت في القرن الرابع للهجري ، فقد حملها النص توجه مبدع النص و منتجه بما يوافق رؤيته لعالمه ، فقد استأثرت كل ليلة بحدث خاص بها ، لطابع المجلس (الشخوص الحاضرة به) أحيانا و في أحيان أخرى لطابع الموضوع الذي طرح - في حد ذاته - للمناقشة و الحوار .

ولعل شخصيات " الإمتاع والموانسة " ، معظمها شخصيات واقعية - تاريخية بالنسبة لزمان مضى ، و لكن النص قد سمح لها أن تعيش زمن المعرفة

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

الموسوعية ، و تستمر فيه مادام البحاثة والدارسون وطالبوا العلم ، مهتمين بالأدب بصفة عامة و بكتابات (التوحيدي) بصفة خاصة .

ويبدو أن نص (التوحيدي) قد أعرب عن فريقين من الشخوص ، وهذا التقسيم جاء من خلال بنى النص اللغوية ، وما عبرت عنها تمظهراتها اللغوية ، فالقارئ لنص " الإمتاع والموانسة " يدرك تماما أن شخصياته نوعان : رئيسة و ثانوية ، وهذه الأخيرة تنقسم إلى أنواع سنذكرها في حينها . والظاهر من هذا التفرع ، أن دور الشخصيات محكوم بمدى فعاليتها و درجة حركتها في النص وذلك من خلال اللغة ، فالشخصيات الرئيسة ، صنف ذلك لتمحور اللغة حول نشاطها الاجتماعي في النص وارتكازها عليها ، فهي المحرك الفعال في نظام اللغة الاجتماعي ، نراها تحت الشخصيات الفرعية (الثانوية) على نظام فلها (الأحداث) التي تنسجها في إطار محدد ، تروم فيه إلى تبيان رؤيتها للعالم و مقدراتها اللغوية و العلمية و الفكرية والفلسفية ... ، التي تحاكي ثقافة عصرها ونسيج واقعها الذي تسبح فيها بناها السوسيونصية ، بينما الشخصيات الثانوية ، فهي كذلك ، ليس لقلة أهميتها وإنما لتمرکز أفعالها وفعاليتها في ليالي محددة ، على خلاف الشخصيات الأساسية التي تعيش في النص من بدايته إلى نهايته ، وعلى العموم ففي ما يلي سيجري ذكر الشخصيات الرئيسة والثانوية بالتفصيل .

أ - الشخصيات الرئيسة :

ألفت الدراسات الحديثة و المعاصرة حضور بطل يكون محورا للرواية أو للقصة أو لأي جنس أدبي آخر ، يكون إشكالي مهووس بإصلاح العالم ويظهر ذلك من خلال العمل الأدبي (الفن) ، يرفض هذا الإشكالي " زيف العالم ، ويرفض التعامل بالانتهازية السائدة ، ويطرح البديل : التعامل بأخلاق إنسانية ، ولكنه يتمزق بين الواقع والممكن الكائن وما يجب أن يكون . " ¹ كذلك نص " الإمتاع و الموانسة " فيه بطل وشخصية محورية فيه ، فمن هو هذا البطل ؟ وما هي ملامحه ومساغيه (طموحاته) ورؤيته لعالمه و إيديولوجيته ... ؟

¹ - محمد عزام : البطل الإشكالي في الرواية العربية المعاصرة ، ط 1 ، الأهالي للطباعة و النشر والتوزيع ، 1992 ، ص 16.

1 أبو حيان التوحيدي* :

وهو صاحب النص ، و هو الشخصية المحورية ، و هو شخصية تاريخية معروفة وليست متخيلة كما ألفناها في أعمال أدبية معاصرة ، منزوعة القناع ممیطة اللثام عن ملامحها ، تتحدث بصوتها ، تعرب عن أمالها وطموحاتها بكل صراحة ووضوح ، تفتتح القول وتأخذ بزمام المواضيع والأحداث من أول فقرة في الكتاب إلى آخر فقرة فيه ، حيث نجد في طليعة النص قوله : "بسم الله الرحمن الرحيم ، قال أبو حيان التوحيدي : نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين ووصل إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين ، وظفر بالفوز والنعيم من قطع طمعه من الخلق أجمعين ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبيه و على آله الطاهرين . " ¹ و في آخر نقطة من الكتاب يظهر لنا (التوحيدي) بضمير المتكلم مخاطبا صديقه الشيخ (أبو الوفاء المهندس) ، الذي طلب منه تأليف هذا الكتاب حتى يقف على أسرارہ ، قائلا : " وأما ما قلت لي أيها الشيخ إنه ينبغي أن تكتب رسائلك إلى الوزير ، حتى أقف على مقاصدك فيها ، وأستبين براعتك وترتيبك بها ؛ فأنا أفعل ذلك في هذه الورقات ، ولم أكتب في طول هذه المدة مع هذه الأحوال العجيبة إلا رقتين ورسالتين ؛ فأما الرقعة الواحدة فإنها تضمنت حديث الخادم وما عزم عليه ، وقد شافهتك به ؛ وأما الأخرى فحوت حديث ابن طاهر وصاحب الرصافة ، وقد سمعته مني . " ² و لأن مؤلف الكتاب هو الشخصية البارزة في نصه ، فقد تجلت ملامحه بوضوح فيه ، ونحن في غنى عن التعاريف التي قدمت له والترجمات التي وضحت سيرة حياته ** ، وسنكتفي بما قاله هو عن حياته ، وما ظهر منه على ضفاف لغته ، وهو صلب البحث

* - هو علي بن محمد بن العباس ، أبو حيان التوحيدي ، شيرازي الأصل ، و قيل نيسابوري ، ووجدت بعض الفضلاء يقول له الواسطي. صوفي السميت والهيبة ، و كان يتأله ، و الناس على ثقة من دينه . قدم بغداد فأقام بها مدة ، و مضى إلى الري ، و صحب صاحب أبا القاسم إسماعيل بن عباد ، و قبله أبا الفضل بن العميد ، فلم يحدهما ، و عمل في مثالبهما كتابا . و كان متفنا في جميع العلوم من النحو و اللغة و الشعر و الأدب و الفقه و الكلام على رأي المعتزلة . و كان جاحظيا يسلك في تصانيفه مسلكه ، و يشتهي أن ينتظم في سلكه . فهو شيخ في الصوفية ، و فيلسوف الأدباء ، و أديب الفلاسفة ، و محقق الكلام ، و متكلم المحققين ، و إمام البلغاء ، و عمدة لبني ساسان ، سخيף اللسان ، قليل الرضا عند الإساءة إليه و الإحسان . الدم شأنه ، و الثلب دكانه ، و هو مع ذلك فرد الدنيا الذي لا نظير له ذكاء و فطنة ، و فصاحة و مكنة . كثير التحصيل للعلوم في كل فن حفظه ، واسع الدراية و الرواية . و كان أبو حيان قد أحرق كتبه في آخر عمره لقلّة جدواها ، و ضنا بها على من لا يعرف قدرها بعد موته ./. و كانت وفاة أبي حيان سنة 380 هـ / 990 م بشيراز . و قيل : إن بعضهم وشى به إلى الوزير المهلبی ، فطلبه ، فاستتر منه و مات في استتاره .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، قدم له : صلاح الدين الهواري ، ط1 ، دار مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، 2008 ، ص 21 .

² - المصدر نفسه ، ص 562 .

** - ترجمة المؤلف التي وردت في المعاجم والكتب والدوريات ...

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

السوسيونصي ، محاولين بذلك استنطاق بنى النص اللغوية للوصول إلى حياة (التوحيدي) .

ويبدو أنه قد ارتحل إلى (بغداد) بعد ما كان في (الري) - وهي مدينة فارسية - قديمة - مشهورة - والتي يرجح ولادته بها أو بضواحيها من المدن ، وقد كان قدومه إلى (بغداد) سنة (370 هـ) ، وهذا إبان القرن الرابع للهجري ، ويعود سبب ذهابه إلى (بغداد) هو الخيبة التي لاقاها من (أبي الفضل بن العميد) وقطع أمله من (الصاحب ابن عباد) . وقد كانا وزيرين بالدولة البويهية ، فالأول كان وزيراً لركن الدولة البويهي والثاني وزيراً لمؤيد الدولة ابن بويه الديلمي ؛ ولقد ورد ذلك على لسان صديقه (أبو الوفاء المهندس) ؛ حيث يقول : " قلت لي - أدام الله تعالى توفيقك في كل قول وفعل ، وفي كل رأي ونظر - : إنك تعلم يا أبا حيان أنك إذ كفأت من الري إلى بغداد في آخر سنة سبعين بعد فوت مأمولك من ذي الكفایتين - نضر الله وجهه - عابسا على ابن عباد مغیظا منه ، مقروح الكبد ، لما نالك من الحرمان المر ، والصد القبيح ، واللقاء الكريه ، والجفاء الفاحش ، و القذع المؤلم والمعاملة السيئة . " ¹ وقد لاقى (أبو حيان) مشقة كبيرة عانها نظير سفره هذا ، وقد تابعه صديقه (أبو الوفاء) وآزره في محنته هذه ووعد به بصلاح حاله ؛ حيث قال : " وذكرت في الجملة شقاء اتصل بك في سفرك ذلك ، وعناء نال منك في عرض أحوالك ؛ ولعمري إن السفر فعول لهذا كله ولأكثر منه ؛ فأرعتك بصري ، وأعرتك سمعي ، وساهمتك في جميع ما وقرته في أذني بالجزع والتوجع والاستفطاع والتفجع ؛ وضمنت لك تلاقي ذلك كله بحاق الشفقة وخالص الضمير ، ووعدتك صلاح الحال عن ثبات النية ، وصحة العقيدة . " ² فيظهر لنا (أبو حيان) بصورة المثقف الذي يتشكى الحرمان وخبية الزمان وصروفه التي ألمت به ، فكان عمله بالوراقة والنسخ هو مورد المال الوحيد المتبقي له في حياة الفاقة والجحود التي تجهمها في كل لحظة وفي كل حين . من قبل الوزراء و الأمراء الذين تقرب لهم فلم يثبوه ولم يكرموه ولم يقدروه حق قدره ، فقد ورد قوله : " والتغافل عن الثواب على الخدمة ، وحسب الأجرة على النسخ والوراقة ، والتجهم المتوالي عند كل لحظة ولقطة . " ³ وفي هذا المقام نشير إلى أن عمل (التوحيدي) بالنسخ ، قد كان ومن حيث لا يدري السبب

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 24.

² - المصدر نفسه ، ص 24 .

³ - المصدر نفسه ، ص 24 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

في ثقافته الموسوعية و حفظه و روايته لكثير من الفنون و العلوم و الآداب و اعتمادها كمصادر في محاوراته و مناظراته ... ، و فيما يلي سنوضح أصناف العلوم و الثقافات و التيارات التي برزت في أدب (التوحيدي) و ظهرت في دلالات لغته.

و قد ذكر لنا (أبو الوفاء المهندس) في معرض حديثه مع (أبي حيان التوحيدي) جزءا من سيرة هذا الأخير ؛ حيث بين عن بره به و مساعدته له و أظهر تعصبه له على الرغم من ظلم الوزيرين له – ابن العميد و ابن عباد اللذين كتب في حقهما مؤلفه مثالب الوزيرين – و مواساته له لما لحقه من شقاء السفر ، الذي تحمله دون زاد و لا شراب فكاد أن يلقي حتفه خلاله ، ليجيبه (أبو حيان) قائلا : " أنا أرى حقك القديم حين التقينا (بأرجان) * ، و أنا على باب (ابن شاهويه) ** الفقيه ، و عهدك الحديث حين اجتمعنا بمدينة السلام سنة ثمان و خمسين ، و أوصلك إلى الأستاذ أبي عبد الله العارض *** – أدام الله تأييده – و أخطب لك قبولا منه ، و تخفيف الإذن عليك ، و امتلاء الطرف بك ، و نيل الخطوة بخدمتك و ملازمتك " ¹ فالشيخ (أبو الوفاء) يطلب إلى صاحبه (التوحيدي) أن يحفظ و يتذكر خدماته الجليلة التي قدمها له ، فقد قربته إلى الوزير (أبي عبد الله العارض) وزير صمام الدولة ، و قد كان عظيم الشأن في زمانه ، و هذا كان بعد أن التقيا بمدينة (أرجان) لما كان متجها (أبو الوفاء) إلى الفقيه (ابن شاهويه) و تحدثا خاتمين القول بوعدهم بقاء الوزير (ابن سعدان) ، ليصير (التوحيدي) نديمه و جلسيه و مسامره .

و ما ذكره (أبو الوفاء) عن حياة (التوحيدي) التعيسة إلا ليطلب منه أن يكتب كل ما دار بينه و بين الوزير من حديث و يرسلها إليه ، و لعل هذا سبب تأليف كتاب " الإمتاع و الموانسة " ، رغبة و رهبة ، فقد رغب في إرضاء صديقه و عهد له بمجامع أحاسيس الصداقة و حفظها ، كما أنه رهب من غضبه و جفائه و خاف من سخطه عليه و نقمته . فقد كتب قائلا : " أفكان من حقي عليك

* – مدينة كبيرة ، كثيرة الخير ، و هي برية بحرية ، سهلية جبلية . بينها و بين شيراز ستون فرسخا ، و بينها و بين سوق الأهواز ستون فرسخا . و كان أول من أنشأها فيما حكته الفرس ، قباد بن فيروز والد أنوشروان .

** – هو أبو بكر ، محمد بن أحمد بن علي بن شاهويه : عالم ، فقيه ، شافعي ، تولى القضاء ببلاد فارس و كانت وفاته سنة 362 هـ / 973 م بنيسابور .

*** – هو أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن سعدان ، و العارض لقب له . و زر لصمصام الدولة سنة 372 هـ ، و العارض : لقب لمن يعرف بالعسكر ، و يحفظ أرزاقهم ، و يوصلها إليهم .

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 24 .

في هذه الأسباب التي ذكرتها ، و في أخواتها التي تركتها كراهة الإطالة بها أنك تخلو بالوزير – أدام الله أيامه – ليالي متتابعة و مختلفة ، فتحدثه بما تحب و تريد ، و تلقي إليه ما تشاء و تختار . و تكتب إليه الرقعة بعد الرقعة .¹ و فعلا قد ألف (التوحيدي) كتابه هذا في ثلاثة أجزاء متوالية ، كلما أنهى جزءا منه أرسله إلى (أبو الوفاء) مع (فائق) الغلام مرفقا برسالة ، يوضح له فيها انصياحه لأوامره و عمله بها و ثباته على المصداقية و الدقة و تحري الصدق فيما يكتب إليه دون زيادة أو نقصان ؛ حيث يقول في آخر الليلة (السادسة عشرة) : " بسم الله الرحمان الرحيم ؛ أيها الشيخ – أطال الله يدك في الخيرات ، و زاد في همتك رغبة في اصطناع المكرمات ، و أجراك على أحسن العادات في تقديم طلاب العلم و أهل البيوتات – فرغت في الجزء الأول على ما رسمت في القيام به ، و شرفنتي بالخوض فيه ، و سردت في حواشيه أعيان الأحاديث التي خدمت بها مجلس الوزير ، و لم آل جهدا في روايتها و تقويمها ، و لم أحتج إلى تعمية شيء منها ، بل زبرجت كثيرا منها بناصع اللفظ ، مع شرح الغامض و صلة المحذوف و إتمام المنقوص ، و حملته إليك في الأسبوع إن شاء الله تعالى ."² ليتبع (التوحيدي) كلامه هذا بتأكيد على الشيخ (أبي الوفاء) أن يحرص على رسالته الأدبية هذه ، لخوفه من المنافسين و الحاسدين له ، حتى لا يفسر قوله تفسيراً خاطئاً و يؤول تأويلاً يحمل عليه الوزير و الملك ، و هو في غنى عن عداوتهم ، فهو يجهد للتقرب إليهم لا للبعد عن مجالسهم ... ؛ حيث يقول : " و أنا أسألك ثانية على طريق التوكيد ، كما سألتك أولاً على طريق الاقتراح ، أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيابين ، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين ؛ فليس كل قائل يسلم ، و لا كل متوسط يصلح ، و لا كل قادم يفسح له في المجلس عند القدوم ."³ و لقد ورد في هذا القول نقطة مهمة ، تتمثل في تصنيف هذا النص و عده من جنس الرسالة الأدبية ؛ لأنه قال : " أن تكون هذه الرسالة مصونة "⁴ ، و بهذا يكون قد حسم الخلاف حول جنس نص " الإمتاع و الموانسة" و أما ما بقي من أجناس أخرى فهي لا تعدو ضمن متنها كموضوعات معالجة من قبل الوزير و (التوحيدي) جاءت مختلفة و متنوعة بتتابع

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، 25 .

² – المصدر نفسه ، ص 216 .

³ – المصدر نفسه ، ص 216 .

⁴ – المصدر نفسه ، ص 216 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

الليالي و اختلافها - و ستكون لنا وقفة مطولة ، نوضح فيها ذلك في فصول لاحقة ؛ لأننا الآن بصدد استخلاص ملامح شخصية (التوحيدي) من بنى النص اللغوية ، التي صرح فيها بقصد أو من غير قصد عن ظروف حياته ، من خلال حديثه عن ظروف تأليف هذا النص ، الذي هو قطعة من روحه و فكره و ثقافته و بالتأكيد حياته .

و كما ختم (التوحيدي) برسالة - إلى صديقه (الشيخ المهندس) - الجزء الأول من نصه ، فعل كذلك في تنمة الجزء الثاني ، و الثالث يتلوه ، " و الظن الجميل بك ، يعدنا بالحسنى منك ، و قد علمت الغرض في جمع هذا كله و التعب فيه ، و أرجو ألا يخيب الأمل ، و لا يبور العمل ، و إن كان ذلك لا يخلو من بعض الخلل و الزلل . " ¹ إن التتابع و التوالي في كتابة هذه الرسالة الأدبية ، لم يؤثر عليها ؛ بحيث يجعلنا نحس بانقطاع فيما بينها ، بل على العكس تماماً فالترابط بين الليالي من حيث الموضوع و الأسلوب و المعاني و الألفاظ ... ، تجعل القارئ يخال أنها ألفت دفعة واحدة ، لولا البسطة التي يفتتح بها (التوحيدي) جزءه الأول و الثاني ، و الرسائل التي يختم بها كل جزء .

و الظاهر - مما ورد في نص (التوحيدي) هذا - أنه كان شديد التأثير (بالجاحظ) ، لعنايته البالغة بأدبه ، و لعل السبب في ذلك أسلوب (الجاحظ) الفذ و مقدرته اللغوية ، و كذا وجهته الفكرية و الأدبية ، كما لا يمكن التغافل عن شغل (أبي حيان) بالوراقة ، مما أتاح له التقرب من (أبي عثمان) ، و قد استكتبه - نضير هذه العناية - (الوزير) كتاب (الحيوان) ، فقد جاء في "الإمتاع و الموانسة" ، " فعلت ذلك كله حتى استكتبك (كتاب الحيوان) لأبي عثمان الجاحظ ، لعنايتك به ، و توفرك على تصحيحه . " ² فشغل (التوحيدي) بالنسخ لم يقربه من أدب (الجاحظ) * و حسب ، و إنما من منهجه الاعتزالي كذلك ، و من سائر أدباء عصره و حتى العصور السابقة و من جميع العلوم التي ضج بها القرن الرابع للهجري ؛ و لنا وقفة مع (التوحيدي) و علماء زمانه في الفصل السادس من البحث ، لذلك نحن نفتضب في الحديث ؛ لأنه ليس بمجاله ، لنفسح المجال لذكر

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 362 .

² - المصدر نفسه ، ص 24 ، 25 .

* - هو أبو عثمان ، عمرو بن بحر بم محبوب ، المعروف بالجاحظ : عالم ، أديب ، مشارك في أنواع من العلوم بالبصرة ، و أخذ علم الكلام عن النظام ، و تلقف الفصاحة من العرب شفاها بالمربد توفي سنة 255 هـ .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

توجه (التوحيدي) الذي أعرب عنه من خلال عنايته بأدب (الجاحظ) ، و إبرازه لأسلوبه الخاص به .

كما يبدو لنا من خلال توعد (أبو الوفاء المهندس) (أبو حيان التوحيدي) الذي جاء فيه : " ولعل لهب الموجدة يزداد ، و لسان الغيظ يغلو ، و طباع الإنسان تحتد ، و الندم على ما أسلفت من الجميل يتضاعف ؛ و لست أنت أول من بر ففق ، و لا أنا أول من جُفي فنق . و هذا فراق بيني و بينك و آخر كلامي معك ، .../ فانتظر عقبي استيحاشي منك ، و توقع قلة غفولي عنك ، و كأني بك و قد أصبحت حران حيران يا أبا حيان ، تأكل إصبعك أسفا ، و تزد رد ريقك لهفا ، على ما فاتك من الحوطة لنفسك ، و النظر في يومك لغدك ، و الأخذ بالوثيقة في أمرك ، أنتظن بغزارتك و غمارتك ، و ذهابك في فسولتك التي اكتسبتها بمخالطة الصوفية و الغرباء و المجتدين الأدنياء الأرياء ، " ¹ أنه كان متصوفا بمخالطته إياهم ، و لكن السؤال المحير ، هو كيف لهذا المتصوف أن يكون مكبا على الدنيا و متاعها بمثل حال (التوحيدي) ؟ ! و نحن لم نطرح هذا السؤال عبثا إلا لما ورد في نصه من إلحاحه على (أبي الوفاء المهندس) حتى يقربه إلى الوزير (ابن سعدان) ، و يغمره بكرمه ، كما أنه ظهر لنا من خلال ما سبق كثير الشكوى و الغبن لفاخته و حرمانه و قلة ماله و حيلته و عدم تقديره من أهل السلطة و المناصب العليا . فحسبنا أن نقول إذا " أنه لم يكن مجرد صوفي ترك الدنيا و لم يلتفت إليها ، بل كان راغبا في أن يأخذ من الدنيا أمتع ما فيها ، و قد عبر عن ذلك بنفسه بأبلغ تعبير ، و قارن بين آماله و تطلعاته و بين واقعه ، و ما أبعد الفرق بينهما . " ² و قد توضحت لنا هذه المشاعر في كثير من المواقف، (فالتوحيدي) لم يتحر إضمارها ، بل لم يتوان عن الجهر بها ، لخيبات الأمل التي تملكت أحاسيسه ، فعمد إلى قلمه و استرسل في سرد التظلم الذي وقع عليه ، الذي كان سيؤدي بحياته في مواقف كثيرة لمجرد أنه طلب العلى و المجد له و لأدبه و طمح في حياة كريمة ، غير أنه لم يكن بمنأى عن الحاسدين و أهل الشرور ، فقد أراد أن يحقق لنفسه مكانة علمية بأدبه ، الذي قال عنه : " فاني أهدي ذلك كله بغثائه و سمائه ، و حلاوته و مرارته ، .../ ثم أنت أبصر بعد ذلك في كتمانته و إفشائه ، و حفظه و إضاعته و ستره و إشاعته ؛ .../ و إن كان ذلك يمر

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 26، 27 .

² - محمود إبراهيم : <التوحيدي> ، مجلة فصول ، المجلد 14 ، ج 1 ، ع 3 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1995 ، ص 30 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

بأشياء كثيرة و مختلفة متعصية غريبة ، منها ما يشيط به الدم المجقون /.../ ،
و ينشر الحكمة ، و يشرف الهمة ، و يلقي العقل ، و يزيد في الفهم و الأدب
و يفتح باب اليمن و البركة ، و ينفق بضاعة أهل العلم في السوق الكاسدة ،
و يوقظ العيون الناعسة ، و يبيل الشن المتغضف ، و يندي الطين المترشف ؛
و يكون سببا قويا على حسن الحال و طلب العيش ، فان هذه العاجلة محبوبة ،
و الرفاهية مطلوبة ، و المكانة عند الوزراء بكل حول و قوة مخطوبة ، و الدنيا
خضرة و عذبة نضرة ، و من شف أمله شق عمله ؛ و من اشتد إلحاحه توالى
غدوه و رواح /.../ ، و من التهب طمعه و حرصه ، ظهر عجزه و نقصه .¹
فهكذا علم و هكذا أدب يستحق المجد فعلا ، و حق لصاحبه أن يتوج ، لا أن يطارد
و يشرد ، فما بال (التوحيدي) قد عانى الأمرين في حياته بدل التكريم و التبجيل
و المرتبة العلية ؟!

سيبقى هذا السؤال مفتوحا ، و للإجابة عنه ستكون في النتائج
المستخلصة ، لأننا بصدد البحث عن ملامح الشخصية البطلة في النص ، و قد
توقفنا عند منهج (أبو حيان التوحيدي) من خلال ما أعرب عنه في نصه هذا ،
و هو تأثره (بالجاحظ) في مذهبه الاعتزالي ، و ينهج المنهج الصوفي في سلوكه
الإيماني الاعتقادي ، إلا أنه و في كثير من المواقف نجده ينتقدهم — المعتزلة
و الصوفية على حد سواء — مما يجعلنا نعتقد أنه لا يقول بتصوراتهم و توجهاتهم
الكلامية و السلوكية ، فقد جاء في " الإمتاع و الموانسة " قوله عن الأفضلية بين
أهل الحديث و المعتزلة : " و لهذا كان لأصحاب الحديث أنصار الأثر ، مزية على
أصحاب الكلام و أهل النظر ، و القلب الخالي من الشبهة أسلم من الصدر
المحشو بالشك و الريبة ، و لم يأت الجدل بخير قط .² " و المتمعن أيضا في
دلالات لغة الليالي ، سيعثر على ما يخالف ما صرح (التوحيدي) به في كتاباته
من كونه سليل (الجاحظ) ، من حيث منهجه في الكتابة و الاعتقاد ، غير أن قلبه
يلهج بمسلم مغاير له ، فهو لا يفرق بين المذاهب و لا يقول بتعددتها فيما تباينت فيه
المذاهب و اختلفت ، فعج العصر بها ؛ حيث يقول : " الحمد لله " مفتاح
المذاهب .³ ففي ظل هذه التعددية ، تبقى هذه الكلمة الروحية متفق عليها و لا
اختلاف فيها بين هذه الفرق ، " فأبو حيان التوحيدي كان يدعو إلى إسلام عملي

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة، ص 31 .

² - المصدر نفسه ، ص 141 .

³ - المصدر نفسه ، ص 273 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

نقي خال من الشوائب ، يدعو إلى الإسلام كما أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كان يدعو إلى (إسلام بلا مذاهب) في عصر طغت عليه المذاهب ، عصر جبل على الصراع العقدي بين الحنابلة و الشيعة من جانب أو بين الحنابلة و المتصوفة من جانب آخر ، و لكنهم كلهم اختلفوا إلا في شيء واحد هو الوقوف في وجه التوحيدي ، حتى المتصوفة الذين ركن إليهم التوحيدي و عاش بينهم ، في شيراز في آخر حياته أكثر من عشرين عاما ، خذلوه .¹ و قد جاء في نص الإمتاع نقد للفرقة الصوفية يقول فيه : " فأما أصحاب النسك و من عرف بالعبادة و الصلاح ، فقد ادعي لهم أن الصفر يصير لهم ذهبا ، و شيئا آخر يصير فضة ، و أن الله عز و جل يزلزل لهم الجبل و ينزل لهم القطر ، و ينبت لهم الأرض ، و غير ذلك مما هو كالأيات للأنبياء الذين يأتون من قبل الله بالكتب و الوصايا و الأحكام و المواعظ و النصائح ."² فالمستخلص مما عرضناه من أقوال ، عن توجه (التوحيدي) ، أنه شخصية ذكية تعمل العقل في الأمور و لا تأخذ بالتسليم ، و خاصة فيما يعرف بالمذهب عنده ، فنحن نعلم أن المذهب هو ما نعتقد به و نسلم له أفكارنا و تصوراتنا ، بل هو ما يقودنا و نؤمن به . أما (التوحيدي) فحتى المسلمات يعيد فيها النظر ، و يقول بالحاضر / الكائن ، الذي تصير إليه الأمور و تؤول إليه المستجدات ، ليخرج عنه إلى الاعتدال و القول بالسنة الصافية و الشريعة النقية كما نزلت على سيدنا محمد – صلى الله عليه و سلم – معملا بذلك الفكر ، متديرا في الأمور ، ناقدًا للأحداث السائرة .

أما ملامح شخصية (التوحيدي) النفسية ، وان لم يقف عندها الباحثون مطولا ، فإنها تبدو واضحة في كتاباته – بصفة عامة – و في نص " الإمتاع و الموانسة " بصفة خاصة ، و لكي نصل إلى تعرية الجانب النفسي من شخص (التوحيدي) ، لا بد لنا من العود إلى لغة النص و حشدها لنستجلي البعد النفسي الذي أحاط بظروف إنتاج هذا النص ، و الحالة النفسية التي كان عليها (التوحيدي) في تلك المرحلة .

يفصح (أبو حيان التوحيدي) في مقدمة كتابه عن كونه كتب نص " الإمتاع " في مرحلة متأخرة من حياته و هي مرحلة الشيخوخة ، و لم يذكر لنا شيئا عن شبابه و فيما صرفه ؛ حيث يقول : " هذا و أنا في ذيل الكهولة و بادئه

¹ – أحمد فهمي عيسى : تيارات الفكر و الأدب و الفن في مؤلفات أبي حيان التوحيدي ، مطبعة نانسي دمياط ، 2004 ، ص 135 ، 136 .

² – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 254 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

الشيخوخة ، و في حال من إن لم تهدد التجارب فيما سلف من أيامه ، في حالي سفره و مقامه ، و فقره و غنائه ، و شدته و رخائه ، و سرائه و ضرائه ، و خيفته و رجائه ؛ فقد انقطع الطمع من فلاحه و وقع اليأس من تداركه و استصلاحه .¹ فمن خلال هذه العبارات نصل إلى نتيجة مفادها ، أن (التوحيدي) يتكلم بنبرة نفسية متأزمة ، قلقه ، فيها كثيرا من الحسرة على ما فات من حياته ، التي مرت و لم يصطلح معها ، فقد كان كثير الشكوى و التأفف من معيشته التي أثرت على نفسيته ، فغلبت على رؤيته للمجتمع ، النظرة التشاؤمية المأساوية ، فعم سوء الطالع على حاله ، و اسودت الدنيا في وجهه ، " بعد فوت مأمولك من ذي الكفایتين * - نضر الله وجهه - عابسا على ابن عباد ** مغيظا منه ، مقروح الكبد ، كما نالك به من الحرمان المر ، و الصد القبيح ، و اللقاء الكريه ، و الجفاء الفاحش ، و القذع المؤلم و المعاملة السيئة ، و التغافل عن الثواب على الخدمة ، و حبس الأجرة على النسخ و الوراقة ، و التجهم المتوالي عند كل لحظة و لفظة . " ² و نظير هذا كان (التوحيدي) حاد الطباع ، عصبي المزاج ، فقد ركض وراء الوزراء حتى ينجو بحياته ، التي لم يرض عنها يوما و ينتشلوه من البؤس الذي عاقره ردحا من الزمن ، " و أنا أقول : السوداء مر ، و الرئاسة ثقيلة ، و النزول تحت الغبن شديد . " ³ و لعل حاله لم تستقر إلا باستقراره في مجلس (ابن سعدان) ، الوزير الذي جالسه في هذه الليالي ، فاعتدل مزاجه ، و حلت ليااليه بمسامرته الوزير ، الذي قرب له ؛ حيث يقول : " وصلت أيها الشيخ - أطال الله حياتك - أول ليلة إلى مجلس الوزير - أعز الله نصره ، و شد بالعصمة و التوفيق أزره - فأمرني بالجلوس ، و بسط لي وجهه الذي ما اعتراه منذ خلق العبوس ؛ و لطف كلامه الذي ما تبدل منذ كان لا في الهزل و لا في الجد ، و لا في الغضب و لا في الرضا . " ⁴ فهذه الأريحية التي كسبها (التوحيدي) ، من الحظوة التي اعتلاها في مجلس (ابن سعدان) ، و المكانة التي

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 22

* - لقب لأبي الفتح علي بن أبي الفضل محمد المعروف بابن العميد ، و يعنون بالكفایتين : كفاية السيف و كفاية القلم . استوزر لركن الدولة البويهية ، ثم نكبه مؤيد الدولة ، و قتلته سنة 366 هـ .

** - هو أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس الطالقاني ، المعروف بالصاحب : كاتب ، أديب ، مشارك في أنواع من العلوم . تولى الوزارة للملك مؤيد الدولة بن بويه ، و مدحه خمسمائة شاعر . توفي سنة (385هـ) بالري .

² - المصدر نفسه ، ص 23 ، 24 .

³ - المصدر نفسه ، ص 378 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 36 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

نالها بعدما سمع عنه - من طرف صديقه (أبي الوفاء المهندس) - من مدح و إجلال لعلمه و فضله ، " ثم قال بلسانه الذليق ، و لفظه الأنيق : قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء ، فذكر أنك مراعى لأمر البيمارستان* من جهته ، و أنا أربأ بك عن ذلك ، و لعلني أعرضك لشيء أنبه من هذا و أجرى ، و لذلك فقد تأقت نفسي إلى حضورك للمحادثة و التأنس ، و لأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردد في نفسي على مر الزمان ، لا أحصيها لك في هذا الوقت ، لكنني أنثرها في المجلس بعد المجلس على قدر ما يسنح و يعرض ."¹ فرغبة الوزير في أنس (التوحيدي) له و تحمسه لعلمه الذي بلغ عنه ، قد زاده زهوا بنفسه و اعتدادا بذاته . " فأبو حيان كان يزهى بمعرفته ، على اعتداد ، و عناد ، و غلظة ، و لا يحجم عن تنقص الآخرين و لو أنهم كانوا وزراء ، و أدباء ، و علماء ، فيبدو الطفل الذي بقي فيه عنيدا ، و السوداوي أحرق ، و المزدهي وقحا ."² فهو من طلب من صديقه - الشيخ المهندس - أن يحفظ لئاليه هذه عن عيون الحاسدين ، و لا يعرف بها أي كائن كان خوفا على نفسه و حتى لا يكيد له نظراءه ، لأن الزمان قد تغير ، و صار ذا تلون ، و صعب على مثله ؛ لأن المجتمع قد قل دينه و مروءته و عم فيه الجهل و ضاعت فيه الحشمة و الحياء ؛ حيث نجده يخاطب صديقه قائلا : " و أنا أسألك ثانية على طريق التوكيد ، كما سألتك أولا على طريق الاقتراح ، أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيابين ، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين ، فليس كل قائل يسلم ، و لا كل سامع ينصف ، و لا كل متوسط يصلح ، و لا كل قادم يفسح له في المجلس عند القدوم . و البلية مضاعفة من جهة النظراء في الصناعة ، و للحسد ثوران في نفوس هذه الجماعة ؛ و قل من يجهد جهده في التقرب إلى رئيس أو وزير ، إلا جد في إبعاده من مراميه كل صغير و كبير ؛ و هذا لأن الزمان قد استحال عن المعهود ، و جفا عن القيام بوظائف الديانات و عادات أهل المروءات ."³ فلو لا هذا الواقع لما طلب (التوحيدي) صون مسامراته من أن تطالها يد هؤلاء العلماء و الأدباء الذين يمتنون علمهم و يسعون به للوصول إلى صدور المجالس ، التي كانت

* - مستشفى يعالج فيه الأمراض النفسية .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 36 .

² - علي شلق : أبو حيان التوحيدي و القرن الرابع الهجري ، ط 1 ، دار الاجتهاد ، بيروت ، لبنان ، 2003 ، ص 16

³ - المصدر السابق ، ص 216 ، 217 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

أشهر النوادي العلمية في (القرن الرابع للهجري) ، و بالتالي كان قبلة الأدباء و محل تنافس و تسابق من طرف العلماء .

و مما تشتهر به (بغداد) في ذاك الزمان كثرة مجالسها و منادمتها و مناظراتها و مساجلاتها الفكرية و الأدبية و الفلسفية ... ، التي بها العصر ، و قد سجل لنا (التوحيدي) في كتابه هذه المجالس و هي نتفه بالمقارنة ما كان يجري في القرن الرابع للهجري ، و تعد مؤلفات (التوحيدي) " موردا يستقي منه ما يمكن أن يقدم لنا صورة واضحة عن مجالس بغداد العامرة في القرن الرابع ، و ما كان يدور فيها من مناظرات و محاورات ... ، لأن أبا حيان واحد من عباقرة القرن الرابع الهجري الذي استطاع أن يصور بنظراته الفاحصة المتماثلة سمات عصره ، و أنشطته الثقافية و الفكرية و الاجتماعية ، و استطاع أن يصور أيضا جوانب من الحياة السياسية لا من وجهة نظر سياسي أو مؤرخ ، و أمنا من وجهة نظر مراقب متأمل سجل بعض ما شهده من مجالس فرضتها ظروف سياسة طارئة ."¹ فلما كانت هذه المجالس سجل لما هو غض ، ناضج ، جديد في أوانه من أحداث و مستجدات علمية ، اجتماعية ، سياسية — كأحداث الشغب و الفتنة التي اشتعلت ببغداد اثر هجوم الروم على نصيبين — لذلك كان أغلب الفقهاء و الأدباء و الشعراء و العلماء يمترون فيها و كان (التوحيدي) أحد رجالاتها ، فراح يعتد بنفسه و يشدو بجودة قريحته و يفخر بعلمه ؛ حيث يقول :

" و إن كان فيها أيضا غير ذلك مما يضحك السن ، و يفكه النفس ، و يدعو إلى الرشاد ، و يدل على النصيح ، و يؤكد الحرمة ، و يعقد الذمام ، و ينشر الحكمة ، و يشرف الهمة ، و يلقي العقل ، و يزيد في الفهم و الأدب و يفتح باب اليمن و البركة ، و ينفق بضاعة أهل العلم في السوق الكاسدة ، و يوقظ العيون الناعسة ، و يبيل الشن المتغضف ، و يندي الطين المترشف ؛ و يكون سببا قويا على حسن الحال و طلب العيش ."² فانكباب (التوحيدي) على خاصة الناس ، جعل أدبه حكرا على هؤلاء دون العامة منهم ، فلم تتلاقف ألسنتهم علمه و لم يشع ذكره و بقي بعيدا عن جماهير الناس زما غير هين ، و بالتالي لم يشتهر ، و هو ما جعله ضيق النفس ، ينظر بتعال لعقول العامة و لا يرغب فيهم و لا يرغبون فيه ، و قد جاء في "الإمتاع و الموانسة" عبارات تدل على ذلك ، و هو حوار جرى بينه

¹ - ابتسام مرهون الصفار : فضاءات في الأدب العربي القديم ، ط1 ، دار صفاء للنشر و التوزيع ، عمان ، 2008 ، ص 193 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 31 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

و بين الوزير ، حينما قال له : " هذا فن حسن ، و أظنك لو تصديت للقصص و الكلام على الجميع لكان لك حظ وافر من السامعين العاملين ، و الخاضعين و المحافظين . فكان من الجواب : أن التصدي للعامة خلقة ، و طلب الرفعة بينهم ضعة ، و التشبه بهم نقيصة ؛ و ما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه و علمه و عقله و لوثيه و نفاقه و ريائه أكثر مما يأخذ منهم من إجلالهم و قبولهم و عطائهم و بذلهم ."¹ (فالتوحيدي) يرى في نفسه الرفعة و المكانة المرموقة ، و أدبه مكانه بين الخاصة من الناس و أدب للنخبة من الحكماء و الوزراء و العلماء و أكابر القوم ، الذي يفكرون و يتحدثون و يتصرفون على قدر هذه المكانة . فالحقيق به إذا بذل علمه لهؤلاء لأنهم من ينتمي لهم ، أما العامة فهم دون هذا المستوى و لا يريد النزول إليه .

فهذا الأسلوب في التفكير جعله منبوزا عند جماهير الناس ، و هذا الجفاء ، قد أبعد عنه كثير من رجالات الدولة ، و لما كانت حاله مزرية ، كما أن مظهره كذلك قد نفرت منه العيون و القلوب ، و خاصة أن عصره رجحت فيه كفة الصنعة و التصنع و التتميق و الاهتمام بالمظاهر و الهيئة على خلاف الجوهر و الروح ، فكان المهاب و المحبوب من كان ذا بهرج و صورة توافق صورة المجتمع . و من المحطات الكبرى التي أثرت على حياة (التوحيدي) و نفسيته ، هي مرحلة اختيار شريك العمر ، و (التوحيدي) لم يوفق في هذا ، لغياب المرأة عن حياته سواء في متقدمها (شبابه) أو حتى في أواخرها (شيخوخته) ، و هذا يدل على أنه لم يعاشر امرأة و لم يتزوج قط ؛ لأنه لم يذكر في نصه هذا تعلقه بأي امرأة ، و لا حتى حديثا عن وجودها الإنساني في أدبه ، اللهم ما ورد عرضا لم يتعمد ذكره ، فقد سأله الوزير عن حاله أيام حملة (الروم) على المسلمين (بنصيبين) على أيام حكم الأمير (عز الدولة) آخر سنة (362 هـ) ، و ما كان من نهب من طرف (العيارين) * ؛ حيث قال له : " و كيف سلمت في هذه الحالات ؟ قلت : و متى سلمت ؟ جاءت النهاية إلى بين السوريين و شنوا الغارة و اكتسحوا ما وجدوا في منزلي من ذهب و ثياب و أثاث ، و ما كنت ذخرتة من تراث العمر ، و جردوا السكاكين على الجارية في الدار يطالبونها بالمال ، فانشقت مرارتها ، و دفنت في يومها ، و أمسيت و ما أملك مع الشيطان فجرة ، و لامع

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 214 .

* - جمع عيار ، و هو الكثير الذهاب و المجيء في الأرض ، و هو من الرجال : الذي يُخَلِّي نفسه و هواها لا يردعها و لا يزرعها .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

غياب
المرأة
عن حياة
التوحيدي
الشخصية
و النفسية

الغراب نقرة .¹ وهكذا تكون المرأة / الأنثى غائبة عن الحضور الأدبي (داخل النص) ، و هي كذلك عن حياته ، على الرغم من كون عصره كان للمرأة فيه حضور قوي و خاصة من الجانب المادي (الجسد) ، فقد كانت القينات و الجاريات و الصبيات و الحرائر و ألوان من النديمات ... متوفرة بزمانه، و لعل (الجاحظ) خير من تحدث عن المرأة في زمانه، اللاتي أسرن القلوب و شغفت بهن العقول، و (التوحيدي) كذلك يذكر لنا حديثا عن المطربين و المستمعين و المغنين من الرجال و الصبيان و الجواري و الحرائر ... في فاتحة الجزء الثالث على امتداد طويل من الصفحات. فهل يا ترى (التوحيدي) شديد الورع و التقوى في زمن فشا فيه المجون و الانحلال الخلقي أو أنه يعف عن ذكر المرأة لنفسيته المتقلبة و القلقة أو لسوء حظه و نفور الناس منه؟!

فمما لا شك فيه أن (التوحيدي) كان ورعا و تقيا و شخصية متدينة ، و لكن هذا لا علاقة له بحديثه عن المرأة و لا حتى بمعاشرتها ؛ لأن الإسلام لم يحرم ذلك ، و لكن السبب الأرجح هو غياب معرفته بالجنس الأنثوي لنفسيته القلقة ، " و هذا ما جعل طباعه جافة ، و تعاطيه جافيا ، و سلوكه نابيا ، فمعايشة المرأة أمر هام بالنسبة إلى المناخ النفسي للرجل ، إذ أن قضية الجنس ذات أثر في البدن ، و السلوك ، و النظر إلى الحياة . على أن سوء مزاج الرجل السوداوي الذي لا يختلف عن أمزجة كثير من العباقرة القلقين في التاريخ مثل : ابن الرومي ، و أبي العلاء المعري ، و فرانز كافكا ، و شارل بودلير ، و من جاء على نسقهم ، فهذا المزاج لا يفسح لصاحبه مجالا ليألف الناس ، و يألفوه ، و يرضى عنهم و يرضوا عنه ، إذ هو زئبقي الرؤية ، سيء الظن بالأشياء ، نافر من الواقع ، يسكن الغربة ، و يسافر في الشتاء .² و على العموم فغياب المرأة عن حياة (التوحيدي) لم يعزله بالمرة عن نخبة المجتمع ، و لم يعرقل مسيرته الأدبية و إنتاجه لنصوص هي من الذخائر النفائس ، و ربما كان اهتمامه منصبا على الإجابة على قدر السؤال ، و لم يطلب منه الوزير الإجابة ، لذلك طرح هكذا موضوع لم يكن بالأمر الجلل للوزير ، و لا هو حاضرا في ذهن (التوحيدي) ؛ لأن الوزير قد بين له الطريقة التي ستكون عليها الإجابة طوال هذه الليالي ؛ حيث قال بصيغة الأمر : " فأجبنى عن ذلك كله باسترسال و سكون

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 525 .

² - علي شلق : أبو حيان التوحيدي و القرن الرابع الهجري ، ص 16 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

بال ؛ بملء فيك ، وجم خاطرك ، وحاضر علمك ؛ ودع عنك تفنن البغداديين
مع عفو لفظك ، وزائد رأيك ، وربح ذهنك ؛ ولا تجبن جبن الضعفاء ، ولا تتأطر
تأطر الأغبياء ؛ واجزم إذا قلت ، وبالع إذا وصفت ؛ واصدق إذا أسندت ، وافصل
إذا حكمت ، إلا إذا عرض لك مايو جب توقفا أو تهاديا ؛ .../ وكن على بصيرة
أنى سأستدل مما أسمعك منك في جوابك عما أسألك عنه على صدقك وخلافه ،
وعلى تحريفك وقرافه "1" ، و على هذا تكون الموضوعات التي طرحت في هذه
الليالي الأربعين ، من طرف الوزير على سبيل الأمر و الإلزام لا الاختيار
و الإرادة ، و (التوحيدي) كان ملزما بالإجابة على أسئلته .

التوحيدي
موسوعي
المعرفة

كما تبدو شخصية (التوحيدي) العلمية شخصية موسوعية، محيطية بكل
العلوم و تعكس صورة الأدب في القرب الرابع للهجري، الذي كان يشتمل على كل
ما أنتجه النشاط الإنساني من معارف نابغة من العقل والفكر... ؛ ولياليه جاءت
مجسدة لتمكنه البالغ من هذه العلوم، فظهر بمظهر العالم الجليل والعبقري ، وحتى
نبين مكانة هذه الشخصية اللامعة - العلمية ، سنعود لليالي و نتقصى حقيقة معرفة
(التوحيدي) وأشكالها ليلة تلو الأخرى .

ففي الليلة الأولى، برز (التوحيدي) بمنظر العالم المفكر، لحديثه عن
العقل، والقديم و العتيق، أما الليلة الثانية، كان فحواها عن أبي سليمان المنطقي
ومكانته العلمية، بالإضافة إلى نخبة من علماء العصر في مختلف الميادين : كعلم
النجوم، الطب... .

- الليلة الثالثة كانت، عن ما يدور من مسائل في مجالس أخرى كمجلس (أبو
سليمان) ومن يحضرها.

- الليلة الرابعة ، تحدث فيها عن نقد أهل زمانه من العلماء : (ابن عباد ، علي بن
القاسم ، ابن المرزبان ، الصابي ، علي بن جعفر ، أحمد بن إسماعيل بن
الخصيب ، ... و مراتبهم.

- الليلة الخامسة، تكلمة لنقد ابن عباد وإبداء رأيه في مجموعة من العلماء والحكام،
كمجلس ابن العميد.

- الليلة السادسة ، فيها حديث عن الأمم والأقوام و مراتبهم ...

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 36 ، 37 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

- الليلة السابعة ، ورد فيها مقارنة أو مفاضلة بين علم الحساب وبين علوم البلاغة والإنشاء والتحرير .

- الليلة الثامنة ، جاءت على شكل مسألة ، خاض فيها حديث عن مجموعة من المعارف : الفلسفة ، المنطق ، الهندسة ، و تحدث أيضا عن مناظرات عقدت في مجالس أخرى مثل : (مناظرة متى وأبو سعيد السيرافي) ، ظهرت براعته أيضا في إحاطته بعلم الكلام ، اللفظ والمعنى (قضايا نقدية) ، النحو . . . ، نقده لعلماء وشعراء و أئمة و لغويين .

- الليلة التاسعة ، خصها في حديث الأخلاق ، ليظهر براعته في التمكن من علم النفس والفلسفة والسلوك .

- الليلة العاشرة ، كانت في علم الحيوان .

- الليلة (الحادية عشرة و الثانية عشرة والثالثة عشرة) برزت براعته في تحليل النفس البشرية وكل ما يتعلق بها ، متحريرا درجة حفظه وتحليله .

- الليلة الرابعة عشرة، عن الأمم و أحوالها (التاريخ البشري)، الديانات القديمة، الفلسفة اليونانية، الطرب و الغناء .

- الليلة الخامسة عشرة ، فكرية بحتة (على شكل مسائل)، النقد، الصرف، الأنساب.

- الليلة السادسة عشرة ، خصها للفلسفة ، من خلال سؤاله عن مصنف العامري الموسوم ب : " إنقاذ البشر من الصبر والقدر " .

- الليلة السابعة عشرة، في الصرف ، علم الكلام ، مؤلف إخوان الصفاء ، أحوال العامة ، الحضارة ، أيام العرب وحياتهم ، وصايا الرسول - ص - ، أمثال وحكم ، قصص تاريخية (الإسكندر) ، مسائل فكرية ، الكيمياء ، علوم الطبيعة ، علوم الشريعة ، أقوال لفلاسفة .

- الليلة الثامنة عشرة، في حديث المجون والهزل والفحش، حديث الشطار.

- الليلة التاسعة عشرة ، في الأمثال والحكم، شعر، وصايا (حميد بن الصيمري) لابنه ، وتوقعات عبد الحميد الكاتب والسفاح ، الأقوال المأثورة لمجموعة من

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموائسة

العلماء ، قصص فيها عبر و مغزى و أمثال ، شعر التماس العفو من الحكام ، أدعيه ماثورة عن السلف الصالح ، تفسير القرآن ، نصائح وإرشادات ، وصايا ، ملح ونوادر عن البخل والبخلاء .

- الليلة العشرون : كانت حول أفصح الأحاديث ، شرح أحاديث للرسول - صلى الله عليه وسلم - ، أقوال الزهاد والنسك ، قصص الأنبياء والرسل ، بعض من سيرة الرسول - صلى الله عليه وسلم ، أخبار عن الصحابة .

- الليلة الواحدة والعشرون ، كانت عن الغناء والمغنين وتذوق الغناء .

- الليلة الثانية والعشرون ، في الفلسفة ، الإنسان ، نقد كتاب أرسطو السماء والعالم ... ، منثور الكلام .

- الليلة الثالثة والعشرون ، لمع من كلام الرسول - صلى الله عليه وسلم - .

- الليلة الرابعة والعشرون ، تحدث فيها عن الحيوانات وكل ما يتعلق بها ، النباتات ، الجواهر المعدنية ، الطبيعة وأنواعها ، الألوان ، الروح والنفس ، حديث عن الساسة والسياسة ، الحياة الاجتماعية ، الصداقة والصديق ، الأخلاق وتهذيبها ، خص جزءا فيها للهزل .

- الليلة الخامسة والعشرون ، وردت في النقد (عن قضية المنظوم والمنثور) وآراء النقاد فيها ، النحو ، البلاغة وضروبها ، أحسن الكلام .

- الليلة السادسة والعشرون ، خصها لألوان الحكم في النثر والشعر .

- الليلة السابعة والعشرون ، كلها قصص فيها من الغريب والعجيب الكثير ، حديث في اليمن والبركة والفأل والطيرة .

- الليلة الثامنة والعشرون ، تنمة لليلة السابعة والعشرون في حديث اليمن .

- الليلة التاسعة والعشرون ، جرى فيها حديث عن تفسير القرآن ، شرح عجيب وغريب الألفاظ والمعاني .

- الليلة الثلاثون ، أكمل شرح الألفاظ الغريبة ، عرض مقدرته على حفظ الشعر .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

- الليلة الواحدة والثلاثون ، جرى فيها حديث عن الحرب والحزم والتيقظ وقلة الاستهانة بالخصم (قصص) ، رسائل تراسلها المجانين ، أمرالمطعمين والطاعمين (ممالحة) .
- الليلة الثانية و الثلاثون ، عن آداب الأكل ، فساد التجار وغشهم ، أخلاق العامة .
- الليلة الثالثة والثلاثون ، ملحة الطعام وآداب الضيافة وإكرام الضيف ، ذكر صحيفة حفظ الصبا .
- الليلة الرابعة والثلاثون ، ذكر فيها تمرد العامة على السائس والسياسة ، رسائل الحرب .
- الليلة الخامسة والثلاثون ، جرت في أمور الفلسفة وقضاياها ، حلل (التوحيدي) رقعة فيها مسائل للوزير ، طرحها بين يديه .
- الليلة السادسة والثلاثون ، في علم اللغة .
- الليلة السابعة والثلاثون ، كانت في الأخلاق وأسئلة في الفلسفة والفكر وأدعية صوفية .
- الليلة الثامنة والثلاثون ، وردت فيها قصص عن الفتن التي حدثت بتاريخ الدولة الإسلامية وما انجر عليها .
- الليلة التاسعة والثلاثون ، كانت عن سحر الكلام ، الجواب الحاضر في النثر والشعر وعن شتى الموضوعات ، الجواب المفحم .
- الليلة الأربعون ، افتتحها بالنقد (الموازنة بين أبي تمام والبحثري) ، المذاهب الإسلامية ، مناظرات .
- بالإضافة إلى كل هذه الموضوعات وتنوعها في الأربعين ليلة ، نجد (التوحيدي) يختتمها جميعا بملحة الوداع غالبا ، والتي تكون أحيانا ملحة مضحكة تجلي عن النفس صداها أو أبياتا شعرية أو في نفس الموضوع المناقش .

وهكذا نكون قد تقصينا حياة (التوحيدي) وشخصيته من خلال نصه الذي عاش فيه ، فأعرب عن حياته وملامح شخصيته النفسية والعلمية ، واكتفينا بما يدل

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

عليه النص دون العودة إلى القراءات المفسرة له من الخارج ، وهذا هو صلب الدراسة السوسيونصية (لزيمان) .

كما أن (التوحيدي) في نصه هذا أبدى إجلالا كبيرا لأساتذته و شيوخه الذين حفظ عنهم ودرس وتلقن العلم من مشاربهم ، وفي لياليه يظهر تنوعا في مصادره ومرجعياته وإحالاته إلى هؤلاء العلماء والفقهاء والمفكرين والمناطق واللغويين ، الذين كان لهم الفضل في معرفته الغزيرة والموسوعية ، التي أشرنا إليها سالفا ، و من هؤلاء الشيوخ الذين جاء (التوحيدي) على ذكرهم في نصه ، (ابن سمعون) الصوفي ؛ حيث يقول : " فقلت : سمعت ابن سمعون يدعو في الجامع في آخر مجلسه و يقول : اللهم اجعل قولنا موصولا بالعمل ، و عملنا محققا للأمل" ¹ و كلامه هذا دلالة على أنه جلس إليه وأخذ عنه ، وهذا ما يقال كذلك عن شيخه (علي بن عيسى الرماني) * ، الذي كان يقول في حقه كلمات حسان من المدح ، فكان يلقيه " بالشيخ الصالح " ، فقد قال : " هذا آخر ما كتبت عن علي بن عيسى الرماني الشيخ الصالح بإملائه . " ² وقد ورد له أيضا ، " قال لنا أبو الحسن علي بن عسي الرماني الشيخ الصالح: ... " ³ فتقدير (التوحيدي) لأستاذه (الرماني) لا يقل عن تقديره لشيخه (أبو سليمان المنطقي)، والذي تكاد لا تخلو صفحة من صفحات الكتاب عن ذكره. وقد كانت الليلة الثانية من ليالي الإمتاع والمؤانسة موضوعها (أبو سليمان المنطقي) ومكانته العلمية ، فورد فيها كل ما يتعلق بشخصه وحياته ، وهذا لما فتح الوزير الحديث عنه قائلا : " أول ما أسألك عنه حديث أبي سليمان المنطقي كيف كان كلامه فينا ، وكيف كان رضاه عنا ورجاؤه بنا ، فقد بلغني أنك جاره و معاشره ، ولصيقة وملازمه وقافي خطوه وأثره ، وحافظ غاية خبره . " ⁴ فهذا الكلام يثبت موقع (أبا سليمان) من قلب (التوحيدي) والوزير ، و الحظوة العلمية التي أفتكها لنفسه نظير علمه ولقاء معرفته الواسعة ، فمعاشرة (التوحيدي) له وسؤال الوزير عنه دلالة على مكانة (أبي سليمان) من علماء (بغداد) ، فصيته منقطع النظير وسمعته العالية بين علماء

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 513 .

* - هو أبو الحسن ، علي بن عيسى الرماني ، الإخشيد ، السامرائي ، البغدادي . ولد في بغداد ، و حصل علومه فيها . كان إماما في علم العربية علامة في الأدب ، في طبقة أبي علي الفارسي و أبي سعيد السيرافي . كانت وفاته في بغداد سنة 384 هـ .

² - المصدر نفسه ، ص 130 .

³ - المصدر نفسه ، ص 499 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 45 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

عصره ، فقد قال عنه (التوحيدي) رداً على سؤال الوزير : " والله أيها الوزير ، ما أعرف اليوم ببغداد - وهي الرقعة الفسيحة الجامعة ، والعريضة العريضة الغاصة - إنساناً أشكر لك ، وأحسن ثناء عليك ، وأذهب في طريق العبودية معك ، منه ، ولقد سكر الآذان وملاً البقاع بالدعاء الصالح ، رفعه الله إليه ، والثناء الطيب أشاعه الله ؛ ¹ " ونظير هذه الطبيعة المرهفة والمستقرة ، والسجية النقية المسعفة ، طلب منه الوزير أن يعلمه بما مدحه وما قال في حقه من ثناء ، فراح يسرد عليه ما ذكر في حقه من أرق الكلمات وأعذب النغمات .

ولما كان (أبو سليمان) منكوب الحالة ، تعيس الحظ في تلك الأيام - قبل أن ينعم عليه الوزير له - فقد أعلمه بحاله المزرية التي آل إليها بعدما كان في عز وتقدير و رعاية الملك عضد الدولة البويهى له ، لإطلاعه الواسع بالفلسفة اليونانية ، فهو أكبر علماء (بغداد) في الحكمة والمنطق والفلسفة ، فقد ذكر (التوحيدي) للوزير قوله : " وسمعتة يقول مرارا : من يذكرني وقد مضى الملك - رضوان الله عليه - ومن يخلفه في مصلحتي ، ويجري على عادته معي ؟ ومن سأل عنى ، ويهتم بحالي ؟ هيهات ، فقد والله بالأمس من يطول تلفتنا إليه ويدوم تلهفنا عليه ، إن الزمان بمثله لبخيل ، كان والله شمس المعالي وعزة الزمن و حامل الأثقال ، وملتقى القفال ، ومحقق الأقوال والأفعال ، ومجرى لحم الأحوال على غاية الكمال ، كان والله فوق المتمني ، وأعلى من أن يلحق به نظير ، أو يوجد له مماثل ؛ لذته لمح في تهذيب الأمور ، وهواه وقف على صلاح ، من في إصلاحه صلاح ونفي من في نفيه تطهير ؛ ولولا أن عمر الفتى الأريحي قصير ، لكنا لا نبتلى بفقده ، ولا نتحرق على فوت ما كان لنا بحياته ، الدنيا ظلوم ، والإنسان فيها مظلوم . " ² فكفله الوزير واحتوى احتياجه وعوزه الذي أعاقه عن متابعة حياته وخاصة مع عوره وبرصه الذي منعه من غشيان مجالس الأمراء والوزراء ، فقد نظم فيه (البديهي) قوله :

" أَبُو سُلَيْمَانَ عَالَمٌ فَطِنٌ مَا هُوَ فِي عِلْمِهِ بِمُنْتَقِصٍ
لَكِنْ تَطِيرَتْ عِنْدَ رُؤْيَيْتِهِ مِنْ غُورِ مُوحِشٍ وَ مِنْ بَرَصٍ

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 45 .

² - المصدر نفسه ، ص 46 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

و بَابْنِهِ مِثْلَ مَا بَوَالِدِهِ وَ هَذِهِ قِصَّةٌ مِّنَ الْقِصَصِ ¹.

و قد عقد (التوحيدي) في هذا المجلس مقارنة بين (أبي سليمان) ومجموعة من كبار العلماء في زمانه (كابن زرعة * وابن الخمار ** وابن السمع *** والقومسي **** ومسكويه ***** ونظيف ***** ويحيى بن عدي ***** وعيسى بن علي *****) وخلص إلى القول : " أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظرا ، وأقعرهم غوصا ، وأصفاهم فكرا ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على العزr ؛ مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة و قلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز. " ² و هذا الحديث الطويل عن شيخه (أبي سليمان) ، لا يغني الحديث للولوج إلى باقي مشايخته الذين ذكرهم في نصه هذا ، وأشاد بمدحهم أمام الوزير ، ومن هؤلاء الأعلام (أبو سعيد السيرافي) الذي كان يطلق عليه لقب "الإمام " ، فقد ورد له قوله : " وسألت أبا سعيد السيرافي الإمام " ³ و قوله : " هذا كان مذهب إمامنا أبي سعيد " ⁴ و ورد له أيضا ، " قرأته على أبي سعيد الإمام " ⁵ و " قال شيخنا أبو سعيد السيرافي الإمام – نضر الله وجهه – " ⁶ بالإضافة إلى قوله عنه : " فكان من الجواب : إن أبا سعيد السيرافي الإمام " ⁷ ، و يبدو أن هذا اللقب الذي أطلقه (التوحيدي) على (أبي سعيد) راجع لتمكنه من

نقده
لعلماء
عصره

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 47 .
* - هو أبو علي ، عيسى بن إسحاق بن زرعة : عالم نصراني من علماء بغداد . برز في المنطق و الفلسفة ، و نقل عدة مصنفات إلى العربية ، و توفي سنة 398هـ .
** - هو أبو الخير ، الحسن بن سوار : طبيب و فيلسوف نصراني ، نقل مصنفات كثيرة من السريانية إلى العربية .
*** - هو أبو علي بن السمع : منطقي ، من أهل بغداد . توفي 418 هـ .
**** - هو أبو بكر القومسي الفيلسوف . اتصل بنصر الدولة ، و كتب له عامين .
***** - هو أبو علي ، أحمد بن محمد بن مسكويه الخازن : فيلسوف ، ألف كتاب تهذيب الأخلاق و تجارب الأمم . عمل قيما على خزانة ابن العميد ، ثم قيما على خزانة عضد الدولة ، ثم اختص ببهاء الدولة ، و كانت وفاته سنة 421 هـ .
***** - هو القس نظيف النفس الرومي : طبيب ، عالم ، جيد النقل من اليونانية إلى العربية . و عينه عضد الدولة في اليمارستان الذي أنشأه في بغداد
***** هو أبو زكريا ، يحيى بن عدي : منطقي نصراني ، أخذ الفلسفة عن الفارابي و بشر بن متى ، و له مؤلفات كثيرة . توفي سنة 364 هـ .
***** هو أبو القاسم ، عيسى بن علي بن عيسى الجراح : عالم منطقي ، قرأ المنطق على يحيى بن عدي ، و درس الفقه و الأدب على علماء عصره ، و عمل في ديوان الرسائل ، و توفي في بغداد سنة 391 هـ .

² - المصدر نفسه ، ص 48 .

³ - المصدر نفسه ، ص 41 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 210 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 211 .

⁶ - المصدر نفسه ، ص 217 .

⁷ - المصدر نفسه ، ص 384 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

ناصة اللغة ، فهو عالم في اللغة والنحو والصرف وفقهه ، بارع في المناظرة - وهذا حسب مسامرات الإمتاع والموانسة - يبدو من خلال اسمه أنه ولد (بسيراف) وانتقل إلى (بغداد) وعاش بها ؛ لأن (التوحيدي) قد ذكر له مناظرة عقدها مع (أبي بشر متى) ؛ حيث يقول: " ثم إني أيها الشيخ - أحياءك الله لأهل العلم و أحياء بك طالبيه - ذكرت للوزير مناظرة جرت في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات * بين أبي سعيد السيرافي ** وأبي بشر متى *** واختصرتها ؛ فقال لي : اكتب هذه المناظرة على التمام فإن شيئاً يجري في ذلك المجلس النبیه بين هذين الشيخين بحضرة أولئك الأعلام ينبغي أن يغتنم سماعه ، وتوعى فوائده ، ولا يتهاون بشئ منه . " ¹ و قد انعقد هذا المجلس سنة (326هـ) ، وقد حضر بالمجلس كوكبة من العلماء (كالخالدي وابن الأخشاد والكتبي وابن أبي شروين رباح وابن كعب وأبو عمر و قدامه بن جعفر...) وكانت مناظرة متعلقة بمسائل فكرية و منطقية (بين الفلسفة و النحو) ، كانت فيها الغلبة (لأبي سعيد) .

وقد دامت حياته (88) سنة ، و التي حفلت بنجاحات وانجازات شهدت له ، وقد شغل به الخاص والعام ولقي حظوة عند الأمراء والوزراء وملوك زمانه ، فقد كان " أبو سعيد أجمع شمل العلم ، وأنظم لمذاهب العرب وأدخل في كل باب ، وأخرج من كل طريق ، وألزم للعادة الوسطى في الدين والخلق ، وأروى في الحديث ، وأقصى في الأحكام ، وأفقه في الفتوى ، وأحضر بركة على المختلفة ، وأظهر أثراً في المقتبسة . " ² فاعترفت به خواص الأمة ، التي كانت تحفل بكل عالم مجيد ، مقتدر كحال (أبي سعيد) ، كما تلقفت العامة فتواه اللغوية و الفقهية ... ، لبراعته في الإقناع ومكانته العلمية ، وقد " كتب إليه نوح بن نصر - وكان من أدباء ملوك آل سامان - سنة أربعين كتاباً خاطبه فيه بالإمام وسأله عن مسائل تزيد على أربعمائة مسألة ، الغالب عليها الحروف ، وباقي ذلك أمثال مصنوعة

* - هو أبو الفتح ، الفضل بن جعفر بن محمد بن الفرات : وزير ، من أعيان الدولة العباسية و كتابها . استوزر مرتين ، و توفي في الرملة بفلسطين سنة 327 هـ .

** - هو أبو سعيد ، الحسن بن عبد الله السيرافي ، و هو فقيه ، لغوي ، نحوي ، محدث ، مقتدر في المناظرة . ولد في سيراف ، و حصل علومه الأولى فيها ، ثم انتقل إلى عمان ، فبغداد ، حيث تلقى علوم اللغة على ابن دريد . و كان معتزلي الرأي إلا أنه لم يظهر شيئاً من الجدل في ذلك ، توفي سنة 368 هـ .

*** - هو أبو بشر ، متى بن يونس القنائي ، من أهل دير فُئى : حكيم ، منطقي ، توفي في بغداد سنة 328 هـ .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 113 .

² - المصدر نفسه ، ص 131 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

على العرب شك فيها فسأل عنها ؛ وكان هذا الكتاب مقرونا بكتاب الوزير البلعمي خاطبه فيه بإمام المسلمين ،.../ وكتب إليه المرزبان بن محمد ملك الديلم من أذربيجان كتابا خاطبه فيه شيخ الإسلام ،.../ وكتب إليه ابن خنزابة من مصر كتابا خاطبه فيه بالشيخ الجليل ،.../ وكتب إليه أبو جعفر ملك سجستان على يد شيخنا أبي سليمان كتابا يخاطبه فيه بالشيخ الفرد .¹ و قد كان في منتصف حياته يوم عقدت هذه المناظرة ، و قد بلغ منه العمر مبلغه فزاده حكمة و رزانة ؛ حيث قال عنه (علي بن عيسى) : " مولده سنة ثمانين ومائتين ، وكان له يوم المناظرة أربعون سنة ، وقد عبث الشيب بلهازمه مع السميت والوقار والدين والجد ، وهذا شعار أهل الفضل والتقدم ، وقل من تظاهر به أو تحلى بحليته إلا حل في العيون وعظم في النفوس ، وأحبته القلوب وجرت بمدحه الألسنة ."² و لما كانت هذه حليته التي تحلى بها وانتظم عليها ، فقد شغفت به العقول وحارت بمنطقه وجدله الأفكار وترامت الأبصار واشربأت الأعناق لتطال قبسة من فضله ، فقد عزم الملك السعيد على أن يعقد مناظرة بينه وبين (أبي علي الفسوي النحوي) ، وقد كان من منافسيه ، " فلم يقض له ذلك ، لأن أبا سعيد مات في رجب سنة ثمان وستين وثلاثمائة ."³ و طيلة هذه الحياة الدعوية ، والنشطة برع (أبو سعيد) في الفقه و الشروط و الفرائض والعلوم اللغوية من نحو وصرف وعروض وقوافي ، كما كان متمكنا من الحديث والأخبار والهندسة والمنطق والحساب ، بالإضافة إلى أنه كان يقرأ عليه القرآن .

فالرجل كان شديد الورع والتقوى ، تقلد القضاء ، كما عرض عليه أن يكون محررا واعتذر لخبرته المتواضعة بهذا المنصب ، وقد قال عنه (التوحيدى) : " وأبو سعيد يصوم الدهر ، ولا يصلي إلا في الجماعة ، ويقيم على مذهب أبي حنيفة ، يلي القضاء سنين ، ويتأله ويتخرج ، وغيره بمعزل عن هذا ؛ ولولا إلا بقاء على حرمة العلم ، لكان القلم يجري بما هو خاف ، و يخبر بما هو مجمم ، ولكن الأخذ بحكم المروءة أولى ، و الإعراض عما يجلب اللائمة أحرى . و كان أبو سعيد حسن الخط ، و لقد أراده الصيرمي أبو جعفر على الإنشاء و التحرير فاستعفى . " ¹ و مما ورد أيضا عن شخص (أبي سعيد) في نص "الإمتاع

¹ - أبو حيان التوحيدى : الإمتاع و المؤانسة ، ص 131 .

² - المصدر نفسه ، ص 130 .

³ - المصدر نفسه ، ص 133 .

¹ - أبو حيان التوحيدى : الإمتاع و المؤانسة ، ص 518 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

و المؤانسة" أنه كان حاضرا أيام حملة الروم على بلاد المسلمين ، و الفوضى التي أشعل فتيلها العيارون بحملة الشغب و الحرق و التحطيم ، التي اغتمت بها البلاد و العباد ، فاضطر ثلة من علماء المسلمين ، و هذا بعد المشاورة و الاقتراح ، " و انصرف الناس عنهم ، و اجتمع القوم : أبو تمام الزيني ، و محمد بن صالح بن شيبان ، و ابن معروف القاضي /.../ ، و ابن مكرم – و كان من كبار اليهود في سوق يحي - /.../ ، و ابن رباط شيخ الكرخ ، و نائب الشيعة و لسان الجماعة ، /.../ و غيرهم ممن يطول ذكرهم ؛ و تشاوروا و تفاوضوا ، و قلبوا الأمر ، و شعبوا القول ؛ و صوبوا و صدوا ، و قربوا و بعدوا و التأم لهم من ذلك أن تخرج طائفة وراء الأمير بختيار إلى الكوفة و تلقاه و تعرفه ما قد شمل مدينة السلام من الاهتمام ، و أن الخوف قد غلبهم ، و أن الذعر قد ملكهم ؛ " ² فعزموا على اللحاق به إلى البادية بالكوفة ، و قد خرج عز الدولة في ذاك الوقت للصيد ، حتى يحادثوه بهذا الأمر الجلل ، و قد كان (أبو سعيد) حاضرا ، و قال : " أنا أعين في هذه النائبة بإقامة رجل جلد مزاح العلة بالفرس و السلاح . " ³ فلما سمع عز الدولة كلامه هذا قال : " و كذلك أحسن الله عنا مكافأة أبي سعيد السيرافي ، فإنه لو علم أن في مساعدتكم رشدا لما توقف ؛ " ⁴ فهذه المواقف و أخرى صنعت تاريخ و مجد (السيرافي) ، بالإضافة إلى علمه و تقواه و تدينه ، فهذه الصفات التي اجتمعت في شخصه قربته من الطبقة الخاصة – أعيان الدولة العباسية في القرن الرابع للهجري – و حبيته إلى الطبقة العامة من المجتمع ، و جعلته من خيرة العلماء في مجال تخصصه ، بل غاية الغايات و وسطا في مجالات أخرى من المعارف و العلوم ، التي نضجت في ذاك العصر .

ومن أساتذة (التوحيدي) الذين جاء على ذكرهم في نصه هذا (أبو حامد المرورودي)* ، و قد كان قاضيا مشهورا (ببغداد) ، عرف باحتكامه للشريعة الإسلامية لتفقه في الدين وتمكنه من الأدب وفنونه ، و قد وردت له في ليالي الإمتاع - على لسان (التوحيدي) - أحكام جريئة ومنصفة في قضايا عرضت عليه ، عاد في الحكم عليها و البت فيها إلى الشريعة الإسلامية ، ولم يكن

² - المصدر نفسه ، ص 133 .

³ - المصدر نفسه ، ص 519 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 522 .

* - هو أبو حامد ، أحمد بن عامر بن بشر بن حامد المرورودي (نسبة إلى مرو الروذ ، و الروذ : اسم النهر) الشافعي ، و هو فقيه أصولي . نزل البصرة و سكنها ، و درس فيها ، و ولي قضاءها ، و أخذ عنه فقهاؤها . و كان أبو حيان من أخصاء تلامذته ، و كانت وفاته سنة 362 هـ .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

(التوحيدي) يطلق عليه أي لقب من غير لقب القاضي للمنصب الذي تولاه وهو القضاء ، ومن الأسئلة التي أجاب عنها قوله : " فما ظنك بقوم يجهلون آثار الطبيعة ، وأسرار الشريعة ؟ ما أذلهم الله باطلا ، ولأسلبهم ملكهم ظلما ، ولا ضربهم بالخزي والمهانة إلا جزاء على سيرتهم القبيحة ، وكذبهم على الله بالجرأة والمكابرة ، وما الله بظلام للعبيد ."¹ ليكون بذلك (المرورودي) آخر الشيوخ الذين وجدناهم مذكورين في ليالي (التوحيدي) ومسامراته التي سردها في حضرة الوزير (ابن سعدان) .

فأبو حيان في إمتاعه قد استدعى شخصيات عالمة ، مثقفة ، مقتدرة ، لها باع في كثير من العلوم والمعارف التي ضج بها العصر و هم من شيوخه الذين جلس إليهم و أخذ عنهم العلم الكثير ، فكانوا مصادره الدامغة في إقناع الوزير و استدلاله بأقوالهم ، التي عرضها بأسلوب الحجاج العقلي الخاضع للمنطق و الفكر و التدبر . و عليه كانت شخصيات الليالي مستقاة من واقع تاريخي – اجتماعي يحيط بواقع الشخصية البطلة في مسامراتها للوزير ؛ لأنه هذا الأخير كان يرى فيه أهلا للمحادثة و المسامرة و المجالسة ، و التي لا تخرج عن مجال حياة باقي الشخوص ، فالعالم اللغوي للنص يبين الفلك الذي كانت تدور فيه هذه الشخوص ؛ بحيث نجدها ، من خلال أفعالها و أقوالها و نمط تفكيرها و ثقافتها و حتى حياتها ، تتفاعل مع بعضها البعض . هذه الشخصيات هي : (أبو حيان التوحيدي) و شيوخه و حتى باقي كبار العلماء الذين قرأ لهم (التوحيدي) أو اتصل بهم بصفة مباشرة أو غير مباشرة ، و هذا راجع إلى عمله بالوراقة و جلوسه إلى علماء عصره و أخذه عنهم ، فقد استطاع (التوحيدي) أن يشكلها في واقع اجتماعي متكامل ، بصور و تعبيرات خاصة بلغة (التوحيدي) في لياليه ، و التي ظهرت ملامحها – أي الشخصيات – بما يخدم نصه و توجهه الفكري ، و الذي بناها في نصه على رؤية تفاعلية و واقع معاش (مجرب) ، تتح بأشكالها المختلفة و أنماطها المتباينة – في الثقافة و المعرفة – إلى تجسيد رؤية (التوحيدي) لعالمه كما يتخيله هو وفق موقفه من الواقع المعاش ، فاخياره لهذه الشخوص لم يكن على صفة التباين و حسب ، بل كان مبني كذلك على الائتلاف و التشابه ؛ (فأبو سليمان *

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 102 .

* – هو أبو سليمان ، محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني ، و هو منطقي حكيم ، عالم بالأدب و الشعر . سكن بغداد ، و لزم منزله لعور فيه و برص كانا يمنعه من غشيان منازل الأمراء و الوزراء ، و كان عضد الدولة فناخسرو شاهنشاه يكرمه و يفخمه ، و كان حيا قبل سنة 372 هـ .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و أبو سعيد و المرورودي ، علي بن عيسى الرماني ، ...) هم في الواقع شيوخ (التوحيدي) ، و هم كذلك ممن شاركوه طموحه و آماله و هواجسه و آلامه ، في القرب من الطبقة الخاصة من المجتمع ، فقد عقدوا مجالسات و مناظرات و اتصلوا (ببغداد) الأمل و الطموح ، و مجالس الملوك و الوزراء المنجاة و الشهرة و الدنيا الحلوة ، فحفظت لغة النص كل مبارياتهم و سجلت كل مجالساتهم التي ذكرها (التوحيدي) ليتمثل بها كما يرى و يتصور أحيانا و في أحيان أخرى كما يرغب الوزير و يتمنى ، لذلك نجد ثلاثة طبقات في شخصيات النص ، الأولى منها كانت أعيان القرن الرابع للهجري ، و الثانية المثقفة العالمية – من نفس العصر أو من شتى العصور الأخرى – و طبقة ثالثة هي طبقة الشعب و جماهير الناس ؛ فهذه الشخصيات هي من حددت حدود النص و علائقه و أحداثه و مجرياته .

2 أبو الوفاء المهندس :

و هو ثان شخصية بارزة في النص ، و الباعث عليه من حيث ظروف التأليف و أسبابه ، و قد ظهر في لغة (التوحيدي) مظهر الصديق ، و هذا لأنه كان سببا في قربه من الوزير (ابن سعدان) و مجالسته له في داره ، و هذا بعد انتقاله من (الري) إلى بغداد في آخر سنة (370 هـ) ، و قد افترقنا على عهد اللقاء مرة أخرى ، فقد ذكره معاتبا له في خطاب أرسله له قائلا : " و قلت : أنا أرى حقك القديم حين التقينا بأرجان ، و أنا على باب ابن شاهويه الفقيه ، و عهدك الحديث حين اجتمعنا بمدينة السلام سنة ثمان و خمسين ؛ و أوصلك إلى الأستاذ أبي عبد الله العارض – أدام الله تأييده – و أخطب لك قبولا منه ، و تخفيف الإذن عليك ، و امتلا الطرف بك ، و نيل الحظوة بخدمتك و ملازمتك ؛ .../ و هو الوزير العظيم الذي افتقرت الدولة إلى نظره و أمره و نهيه ، و إلى أن يكون هو المبرم و الناقض ، و الرافع و الواضع ، و الكافي و الوافي ، و المقرب لخدمها و نصحاءها ، و المرحزح لحسدتها و أعدائها . " ¹ فلما صار اللقاء و التعارف

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 24 ، 25 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

— لهذه الوساطة - و لقي السмир مسامره ، ظهر (أبو الوفاء) * بمنظر الصديق / الحاسد ، المتطفل ، المنشغل البال بما سيحدث به (التوحيدي) الوزير في لياليه المتتالية ، و راح يعاتبه بخطاب يذكره فيه بفضائله و نعمه التي أفاضها على شخصه ، وخاصة بعدما انقطع أمله من الوزيرين (ابن العميد و ابن عباد) ، قائلا : " أفكان من حقي عليك في هذه الأسباب التي ذكرتها ، و في أخواتها التي تركتها كراهة الإطالة بها أنك تخلو بالوزير - أدام الله أيامه - ليالي متتابعة و مختلفة ، فتحدثه بما تحب و تريد ، و تلقي إليه ما تشاء و تختار ، و تكتب إليه الرقعة بعد الرقعة . " ¹ يبدو من خلال تتابع التعبيرات اللغوية في النص ، عن وجود صداقة بين (أبي الوفاء و التوحيدي) و لكنها مبنية عن منفعة أو مصلحة ، و هذه مشاعر يستحيل أن تكون صداقة ؛ لأن الصداقة - على حسب اعتقاد (التوحيدي) - هي قبول الآخر كما هو نفسك ، و ليس بشروط ، كما فعل (أبو الوفاء) معه ، فقد هدده بإنهاء هذه العلاقة النفعية نظير جحوده و نكرانه لما دار بينه و بين الوزير من حوار ، فلم يخبره بما جال بينهما من مواضيع و حوارات في شتى المجالات ، فقد خاطبه قائلا : " و بعد ، فما أطيل ، و لعل لهب الموجدة يزداد ، و لسان الغيظ يغلو ، و طباع الإنسان تحتد ، و الندم على ما أسلفت من الجميل يتضاعف ، و لست أنت أول بر ففق ، و لا أنل أول جُفي فنق . و هذا فراق بيني و بينك و آخر كلامي معك ، و فاتحة يأسي منك ؛ فقد غسلت يدي من عهدك بالأشنان البارقي ، و سلوت عن قربك بقلب معرض و عزم حي ؛ إلا أن تطلعي طلع جميع ما تحاورتما و تجاذبتما هذب الحديث عليه ، و تصرفتما في هزله و جده ، و خيره و شره ، و طيبه و خبيثه ، و باديه و مكتومه ؛ حتى كأني كنت شاهدا معكما و رقبيا عليكما . " ² (فأبو الوفاء) بدا بمظهر الشخصية العارفة ، العالمة ، المثقفة ، لطلبه الإطلاع على مسامرات (التوحيدي) مع الوزير (أبي عبد الله العارض) مما جعله طرفا من أطراف الحوار ، الذي كان دائرا بينهما ، فقد جرى أن (التوحيدي) قد انصاع لطلب صديقه ، و قام بتدوين ما كان في تلك الليالي و أسماه " بالإمتاع و الموانسة " .

* - هو محمود بن محمد بن يحيى بن إسماعيل بن العباس ، و هو الذي ألف له أبو حيان هذا الكتاب . و كان إماما في الحساب و الجبر و الهندسة و الفلك . توفي سنة 387 هـ .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 26 .

² - المصدر نفسه ، ص 25 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و لما كان (أبو الوفاء) طرفا في الحوار ، فقد ظهر النص بإخراج مخالف عما كان عليه لحظة الإنتاج ، و هذا راجع إلى عامل التدوين و الكتابة التي ظهرت في العصر العباسي ، و كانت على أوجها في العاصمة (بغداد) خلال القرن الرابع الهجري ، أينما ازدهرت العلوم و تشعبت المعارف ، و خاصة أن (بغداد) كانت المدينة التي جمعت مختلف الشعوب و الأجناس الأدبية ، ضف إلى ذلك فقد كانت عاصمة الدولة العباسية و مقر خلافتها ، فقد عاش فيها " العربي ، و الأعرابي ، و الفارسي ، و الرومي ، و الهندي ، و الصيني ، و التركي ، و الديلمي ، و النبطي ، و الأرمني ، و الجركسي ، و الكردي ، و الكرجي ، و البربري ، و الصقلبي ، و النوبي ، و الأسود ، و الأشقر ، و الأسمر ، و الأصهب ، إلى الزارع ، و الصانع ، و التاجر ، و الموظف ، و الأمير ، و النابه ، إلى جانب الفقهاء ، و المحدثين ، و المتكلمين ، و المؤرخين ، و العلماء ، و الشعراء ، و العيارين ، و الشطار . كلهم و سواهم ، يشكلون مجتمع بغداد البشري في عهد الرشيد ، امتدادا على عهود : المعتصم ، و المتوكل ، و الواثق ، و المقتدر ، و القاهر ، و المطيع و هلم جرا ."¹ فبظهور هذا العامل – التدوين- ظهرت مصنفات عديدة ، ونشط الكتاب في التأليف ، فبرزت ألوان من النثر العباسي منها نص " الإمتاع و الموانسة " ، الذي خرج بفضل الكتابة ، من المشافهة إلى التدوين و من الاعتباطية التلقائية إلى الحوار المعقلن المركز .

و لعل هذا الحوار ، الذي طبع سمة سرد (التوحيدي) ، لم يكن مع (أبي الوفاء) و حسب ، بل كان خطاب جدليا مطولا دار بين جميع الشخصيات التي حاورها صاحب النص بطريقة عقلية ، مرر من خلالها رؤاه بأسلوب مراوغ ، فتعددت الأصوات و الضمائر في نصه مع ترك متسع لها من الحرية السردية . فقد جرى على لسانه في محاورته له ألفاظ تدل على الانصياع للأمر و تأدية الواجب ، مثل قوله : " فقلت لك : أنا سامع مطيع ، و خادم شكور " ² ، و قوله أيضا : " أقول أيها الشيخ " ، و كذا قوله في أول ليلة " و صلت أيها الشيخ – أطل الله حياتك – أول ليلة إلى مجلس الوزير " ،

¹ - علي شلق : أبو حيان التوحيدي و القرن الرابع الهجري ، ص 249 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة، ص 27 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و يبدو لنا من خلال النص أن (أبو الوفاء) كان شيخ (التوحيدي) ،
و صاحب من عليه ، فقد لقبه بالشيخ في كثير من المواقف ، كما أنه قد أورد له
أقوالاً عدة في شتى المواضيع ، من مثل قوله : " قال لي أبو الوفاء - و هو الذي
شرح لي المجلس من أوله إلى آخره - " ¹ فهذا السند الموصول بشخص الشيخ
يبين لنا اعتماد (التوحيدي) الشديد على أسلوب الإسناد ، و هو تقنية عرف بها
الأدب العربي ، فهو يورد : (قال ، قلت ، فكان من الجواب ، و حكى ، قالوا ،
فقال لي ، و قيل ، و قال أيضا ...) ، و المعروف أن تحري السند كان منذ العصر
الجاهلي لارتباطه بالمشافهة ، التي كانت الطريقة الوحيدة لحفظ الشعر الجاهلي
و وصوله إلينا ، و بظهور الإسلام حفظ كذلك الحديث النبوي الشريف على
المنوال نفسه ، و لكن بشروط تختلف عن حفظ الشعر ، فاعتماد كتاب القرن الرابع
الهجري و خصوصا (التوحيدي) للسند ، يجعل من أقواله و نصوصه ثابتة تاريخيا
و لها مصداقية في القراءة و السماع ، ليقف (التوحيدي) في نصه هذا موقف
الجريء الثابت في طرحه للمواضيع و التعليق عليها ، جعله يظهر بمظهر
الحريص المتثبت أن لا يقع في الزلل ، و خاصة في ما يتعلق بطلب الوزير منه أن
يكشف له عن أحوال الرجال من العلماء و المتكلمين و الفقهاء و الكتاب و الشعراء
و الوزراء و الحكام ... و نقل أخلاقهم و عقد مقارنة بينهم فيما يفترقون و فيما
يتشابهون . و الأرجح أن هذا الصنيع من (التوحيدي) قد أوقعه في خصومة دائمة
مع نظرائه ، بالإضافة إلى طباعه الحادة التي أسلفنا ذكرها من خلال حديثنا عن
نفسه (التوحيدي) .

و المتأمل لقول الوزير : " قرأت ما دونه الصابي أبو إسحاق في (التاجي)
فما وجدت هذا الحديث فيه . قلت : لعله لم يقع إليه ، أو لعله لم ير التطويل به ،
أو لعله لم يستخف ذكر عز الدولة على هذا الوجه . " ² يدرك أن قضية الإسناد
عند (التوحيدي) لا تستلزم الصدق و النسبة الصحيحة إلى أصحابها ، بل هي
خاضعة لاتجاه السرد و منحاه ، و ما يريد قوله من خلال توظيف هذه الأقوال فيما
يوافق منحى الحكي ، و بما يقتضيه القص ، " ففي رأيه أن الإسناد قد يكون
إجراء نظريا يحول دون التشكل الكافي لسمات الأدبية و مكوناتها و إمكانياتها
الجمالية و التواصلية ، و لا سيما إذا وضع في تقابل مع وظيفة الأدب ، التي إن

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 523 .

² - المصدر نفسه ، ص 523 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

تحققت دون الإسناد احتاز الأخير قيمة ثانوية ، و أحيانا هامشية ¹ و قد استطاع (التوحيدي) بهذه الطريقة تمرير أفكاره و جهوده في اللغة و النحو و الفلسفة و علم الكلام و في البلاغة و شتى المواضيع التي عرض لها و تجاذب أطراف الحديث فيها مع الوزير .

و قد ساند (أبو الوفاء) (التوحيدي) في غمرات الحياة الشديدة و القاسية ، و صورته في نصه على أنه صديقه الذي مدحه ، و أثبت ولاءه له و تقديره لعلمه ، غير أنه لم ينج من نقده و من تعليقه على قلة تحصيله ، حيث نجده يعلق عن تقصيره قائلا : " أيها الشيخ – نمط أبي سليمان و أنت عنه مشغول ، قد رضيت بترك النظر في أمره ، و بذل الجاه له فيما عاد شأنه ، و الله ما هذا لسوء عهدك فيه ، و لا لحيلولة نيتك عنه ؛ و لكن لقلة حظه منك و إنحاء الزمان على كل من يجري مجراه ."² فلسان (التوحيدي) السليط لم يسلم منه الخاص و العام ، القريب منه و البعيد عنه ، و (أبو الوفاء) من بين هؤلاء الرجال الذين تعرض لهم بالنقد ، فقد أظهر (التوحيدي) " وعيا من نوع فريد في تشريح أساتذته و وضعهم تحت مجهر النقد اللاذع . فهو يذكر المحاسن و المساوئ بدقة متناهية ، و لم يخضع إلى المهادنة حتى مع أقرب الناس إليه . صحيح أن نقده للرجال كان في غير حضورهم أو مواجهتهم ، و لكن ما ظهر أن التوحيدي أراد بذلك أن يكسب بهذا النقد ثقة أبي عبد الله العارض ، و أن يبين أن كبار الأساتذة لا يخلون من النقائص و المآخذ ."³ و لعل هذه الموضوعية ، التي ينظر إليها الكثير على أنها جرأة ، في عصر طغت فيه المجاملة و التماس العفو و الصفح عما بدر في حق أعيان القوم و سادتهم ، حرضت رجالات الأمة من كافة الطبقات الاجتماعية ضد شخص (التوحيدي) ، فعاش وحيدا و مات وحيدا ، على الرغم من إلحاح لغته على روح الصداقة ، فتتنظم في تتابع السرد ، لنستجلي منها تأوهات صادرة عن نفس أعجبها زيف الأخلاق و أرهقها الركض وراء المشاعر الخالصة في زمن عرف بتصحّر المشاعر ، فالقارئ للغة (التوحيدي) المخاطبة (لأبي الوفاء) نجدها تبدي بصمت عن ، " آه يا صديقي ليس ثمة صديق " .

¹ - حسن إبراهيم الأحمد : أدبية النص السردي عند أبي حيان التوحيدي ، دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر ، 2009 ، ص 130 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 322 .

³ - هاني العمدة : <التوحيدي مترجما للرجال > ، مجلة فصول ، المجلد 15 ، ج 3 ، ع 1 ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، 1996 ، ص 255 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

فصداقة (أبو الوفاء) كانت في حالة مد و جزر ، مبنية على تجديد العهد بصفة مستمرة و متواصلة من طرف (التوحيدي) ، خاضعة لمدى الخدمات التي يقدمها هذا الأخير له ، فكان شعور (التوحيدي) حيالها و خاصة بعدما ضاقت أمامه السبل و اجتمعت كلها على باب (أبي الوفاء) ، فصارت هذه الصداقة كقضية حياة أو موت ؛ " فلقد أمسيت بين صديق يشق علي حزنه لي ، و بين عدو تسوءني شماتته بي و قد صح عندي أن إقبالك علي يسر ، كما أن إعراضك عني عسر " ¹ و بقيت هذه المشاعر مسيطرة على (أبي حيان) في علاقته مع (أبي الوفاء) ، و تفود التتابع السردي في سجال بين البنى ، بين (مدح و عتاب) ، و بين (الضمنية و العلنية) ، و بين (الرضا و عدم الرضا) ، و هي ثنائيات دلالية ظهرت في تعاملات الصديق مع صديقه ، و حكمت النص ، فظهر فيه العتاب الضمني لتشكيك (أبي الوفاء) في صدق إخلاص (التوحيدي) له ، كما رصدت اللغة تأزم العلاقة بينهما عبر النص ، و لعل هذه المتتالية هي التي استحكمت بمنحى الحكيم ، فكان (التوحيدي) ، يقطع السرد بمقاطع يجدد فيها العهد (لأبي الوفاء) ، و يذكره بأنه ملكه بفيض نعمه عليه ، حيث يقول : " أرضى رضا بآتم شكر و أحمد ثناء ؛ أخذ بيدي ، و نظر في معاشي ، و نشطني و بشرني ، و رعى عهدي ، ثم ختم هذا كله بالنعمة الكبرى ، و قللني بها القلادة الحسنى ، و شملني بهذه الخدمة ، و أذاقتني حلاوة هذه المزية ، و أوجهني عند نظرائي . " ² فجرى الحوار بينهما على هذه الهيئة و الصيغة ، لتبين اللغة الإمتاعية حقيقة العلاقة بين الصديقين .

3 أبو عبد الله العارض :

إن سبيل (التوحيدي) للوصول إلى هذه الشخصية البارزة في الدولة البويهية إبان القرن الرابع الهجري ، هو (أبو الوفاء المهندس) ، الذي قربته إليه ، و جعله نديما له ، فكان بذلك الطرف الأهم في المحاورة ، و الشخصية القائدة لمسار الحكيم ، على طريقة السؤال و الجواب ، ليكون الوزير (ابن سعدان) الطرف المهم في تشكيل بناء نص الليالي ، من خلال توجيه السرد عبر مجموعة من الصيغ ، التي ساهمت في بناء نص المحاورة من مفتحتها إلى نهايتها ، فقد كان يطرح الموضوع المناقش على (أبي حيان) الليلة تلو الأخرى ، فيوجه مسار السرد

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 63 .

² - المصدر نفسه ، ص 322 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

إلى ما يبتغي و يرضى ، بصيغ تكررت طيلة المحاورات التي جرت بينهما في شتى القضايا و العلوم و المعارف ؛ حيث نجده يفتتح القول بـ : " فقال ، فقلت ، فلما ، و مما ، و أما ، قال ، و قال لي مرة أخرى ، اروي لي ، روى ، و قال أيضا ، قال لي بعد ذلك ، ثم حضرت ليلة أخرى " ... و قد غلب طابع المشافهة على وتيرة الحكى ، لذا حتى تعقيبات (التوحيدي) كانت تميل إلى هوى الوزير ، و مدى رغبته في سماع المزيد من المواضيع الفرعية المتشعبة عن الموضوع الرئيس لليلة ، فقد جاء – على سبيل المثال – في الليلة الأولى قوله : " ثم حضرت ليلة أخرى ، فقال : أول ما أسألك عنه حديث أبي سليمان ."¹ كان هذا الموضوع الرئيس ، ليسأله مرة أخرى عما قيل في (أبي سليمان) من شعر ، " أت حفظ ما قال البديهي فيه ؟ قلت : نعم ، قال : أنشد نيه ، فرويت من المنسرح .. /.../ فقال : قاتلة الله ، فلقد أوجع و بالغ ، و لم يحفظ ذمام العلم ، و لم يقض حق الفتوة ."² ليسأله مرة أخرى عن مكانته العلمية بالمقارنة مع نظرائه من أهل العلم ، قائلا : " حدثني عن درجته في العلم و الحكمة ، و عرفني محله فيهما من محل أصحابنا ابن زرعة و ابن الخمار و ابن السمع و القومسي و مسكويه ... "³ و على هذا المنوال ، انبنت سائر الليالي ، اللهم إلا بعض الليالي التي أعد لها العدة بالكتابة و التدوين – و هذا بعد أمر الوزير له – ليسردها مرة أخرى في مجلس آخر من الليالي المتتابعة ، و من هذه المواضيع التي أمر (التوحيدي) بالإعداد لها و جمع كل ما يتصل بها و يتعلق ؛ ما جرى من حديث عن نواذر الحيوان في الليلة العاشرة ، و كلام عن اليمن و البركة و الفأل و الطيرة و أضدادها في الليلة الثامنة و العشرين ، و ما قرأه على مسمع (الوزير) من ملحق عن الطعام و المطعمين عند العرب ؛ حيث يقول : " عدنا إلى ما كنا فيه من حديث الممالحة – و كان قد استزادني – فكتبت له هذه الورقات و قرأتها بين يديه ، فقال كلاما كثيرا عند كل ما مر مما يكون صلة لذلك الحديث ، خزلته طلبا للتخفيف ."⁴ فجاءت هذه الليالي – بفعل عامل الكتابة – مركزة ، خاضعة للعقل ، متواترة المعلومات ، محيطية بكافة جوانب الموضوع ، من حيث كثافة المعلومات و الشمولية و العودة به إلى كل العصور كمثال طريقته الذكية في عرضه الحديث

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة، ص 45 .

² - المصدر نفسه ، ص 45 .

³ - المصدر نفسه ، ص 45 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 446 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

عن أمر المطعمين و الطاعمين ، الذي بدأه مشافهة ، فقد قال في الليلة الثانية و الثلاثين : " ثم ترامي الحديث إلى أمر المطعمين و الطاعمين ، و الذين يهشون عند المائدة ، و الذين يعبسون و يجمون و يطرقون ، و الذين يصجنون ، و يلغظون و يضجرون و يغتاظون ."¹ و ختم هذا الموضوع قراءة ، تواصل على امتداد ثلاثة ليالي (31 ، 32 ، 33) ، " قال الوزير : لما بلغت هذا الموضوع من الجزء - و كنت أقرأ عليه - ما أحسن ما اجتمع من هذه الأحاديث ! هل بقي منها شيء ؟ قلت : بقي منها جزء آخر. قال : دعه لليلة أخرى و هات ملححة الوداع . /.../ ثم حضرت فقرأت ما بقي من هذا الفن ."² و على هذا الأساس تراوحت لغة الليالي بين المشافهة (الرواية) و التدوين (القراءة) ، و كلاهما كان على مسمع الوزير (ابن سعدان) ، و وقفا عند مطلبه ، بغية كسب رضاه و تبوأه حظوة عنده تنسيه عناء المشقات التي تكبدها طيلة السنوات الخوالي من حياته .

و قد بدت شخصية الوزير من خلال النص ، في صورته الإنسان الفطن ، المحمود الأخلاق ، الشريف النسب ، الفصيح اللسان ، ذا علم و فضل ، نبيل المكارم ، عظيم السلطان ، حكيم الرأي ، شديد التنبيه ، رشيد العقل ، كثير الكرم ، معطاء ، حلیم برعيتيه ، قوي على الأعداء ، طيب الثناء ، صاحب علم و معرفة ، لذلك عقد المجالس ، و جمع العلماء عند بابيه ، فقصدته أكبر المشايخة (ببغداد) ، و أجزل عليه الثناء الكثير منهم ، كما جاء على لسان (أبي سليمان) ، و الذي أوضح لنا صورة الوزير برسائلته التي عمد إليها فوصف فيها أخلاقه و مزاياه و شيمه ، التي اجتمعت في شخصه دون سواه ، فقد قال عنه - على لسان (التوحيدي) - : " و قد عمل رسالة في وصفك ذكر فيها ما آتاك الله و فضلك به من شرف أعراقك ، و كرم أخلاقك و علو همتك ، و صدق حدسك و صواب رأيك و بركة نظرك ، و ظهور غنائك ، و خصب فنائك ، و محبة أوليائك ، و كمد أعدائك ، و صباحة وجهك ، و فصاحة لسانك ، و نبيل حسبك ، و طهارة غيبك ، يمن نقيبتك ، و محمود شيمتك ، و دقيق ما أودع الله فيك ، و جليل ما نشر الله عنك ، و غريب ما يرى منك ، و بديع ما ينتظر لك من المراتب العلية ،

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 394 .

² - المصدر نفسه ، ص 412 ، 413 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و الخيرات الواسعة ، و الدولة الوادعة ،¹ و لما اجتمعت فيه كل هذه الصفات ، شهد لشخصه بالعدالة و التفاني في أداء وظائفه السياسية إبان تقلده الوزارة في عهد (صمصام الدولة بن بويه) و مما ذكرت الليالي من هيئة الوزير (ابن سعدان)، أنه كان على حلة رقائق العباد ، و على درب كبار المتعبدين ، فقد روى (التوحيدي) في الليلة العشرين من لياليه ، صفات عن شخصيته الورعة و التقية و انحناء نفسه للدين ، فقد قال عنه (التوحيدي) : " و نظرت إليه و قد دمعت عينه و رق فؤاده و هو - كما تعلم - كثير التأله ، شديد التوقي ، يصوم الاثنين و الخميس ، فإذا كان أول رجب أصبح صائما إلى أول يوم من شوال و ما رأينا وزيرا على هذا الدأب و بهذه العادة ، لا منافقا و لا مخلصا ،"² فلما اجتمعت هذه الشمائل في شخص أحد كبار رجالات الدولة في عهد الحكم البويهى ، على (بغداد) ، هذه المدينة ، التي تعاقب على ريادتها كثير من الملوك و الأمراء و الوزراء و الولاة ... ، الظالم منهم و العادل ، المستبد منهم و المقسط ، فليس غريبا على الدولة الإسلامية أن تعرف رجلا مثله ، رقيق القلب ، رحيفا بالعباد ، تقي ، ورع ، حميد الأخلاق

و قد قاد شجون الحديث و استرساله ، إلى أنس و حالة من الأريحية ، و شعور محيط بكوامن الفكر و القلب و الجسد بالاستكانة لجمع المجلس ، فقد أفضت لغة الليالي عن شحنات تفريغية عن كوامن الذات البشرية ، كنتيجة حتمية عن تواصل السرد و لغة الحكى ، التي دارت بين الوزير و (التوحيدي) لأوامر الوزير و آرائه التي كان يبديها دون كثير عناء أو حرج أمام (التوحيدي) و الكوكبة الموجودة بالمجلس .

إن هذا الشعور من الطمأنينة الذي غمر ذات (الوزير) بحضور المجلس ، قد استغرق ليالي طويلا ، و لم يظهر مع أول لقاء وإنما بعد ما حدث من أنس و استرخاء للآخر (الجليس/ المسامر) ، و قد ظهر انفعال (الوزير) هذا في الليلة الثانية و الثلاثين ، لما كان (ابن زرعة) يتحدث عن الدهر و تلونه و تضايقه من السياسة و أمورها ، لتتقطع وتيرة السرد على تأوهات الوزير و وجعه الذي أبعدته عن التركيز ؛ حيث يقول : " و لكنني قاعد معكم و كأني غائب ، بل أنا غائب من

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 289 .

² - المصدر نفسه ، ص 45 .

غير كاف التشبيه ، و الله ما أملك تصرفي و لا فكري في أمري ، أرى واحدا في قتل حبل ، وآخر في حفر بئر ، و آخر في نصب فخ ، و آخر في دس حيلة ، و آخر في تقبيح حسن ، و آخر في شحذ حديد ، و آخر في تمزيق عرض ، و آخر في اختلاف كذب ، و آخر صدع ملتئم ، و آخر في حل عقد ، و آخر في نفث سحر ، و ناري مع صاحبي رماد ، و ريحه علي عاصفة ، و نسيمي بيني و بينه سموم ، و نصيبي منه هموم و عموم ، " ¹ فهذا التأزم النفسي الذي تمكن من نفس الوزير نابع من علاقته السيئة بصديقه و ما قساه من جفاء و ويلات نظير بينه و فراقه .

و لعل هذا الإحساس قد أفاض في نفسه المشاعر الرقيقة ، و هيج في فؤاده لفحا من اللهب لم تضرم ناره في صدره ، فبدا (ابن سعدان) بصورة الإنسان العاجز أمام فقدان صديقه ، كثير العتاب لما لاقاه منه ، و هو الصاحب المقرب من نفسه ، لتتجلي لنا صورة الوزير المخلص ، الوفي ، رقيق الفؤاد و المشاعر ، صاحي الضمير ، أمين على غيره أكثر من أمانته على نفسه ، متواضع في شيمه يخاف الله في غيره ، و أهم من ذلك يحب صديقه و إن بدا منه ما يسوءه ، و الدليل على ذلك أنه كان يشغل باله في مجلس اجتمعت فيه مجموعة من العلماء ، كانوا يتجادلون الحوار و النقاشات في مختلف المجالات ، و قد كان الوزير في شغل عنهم بهمّ صاحبه ، لينفرج طول التفكير بشكوى صارخة ، تحيل على ألم بالغ - على قدر تعلقه بصديقه - قد عصف بكيانه و فكره ، الذي أدى به إلى حالة من الانهيار و شعور بالانكسار و الإحباط ، " و إني أحدثكم بشيء تعلمون به صدقي في شكواي ، و تقفون منه على تفسخي تحت بلواي ، و لولا ، أني أطفئ بالحديث لهبا قد تضرم صدري به نارا ، و احتشى فؤادي منه أوارا ، لما تحدثت به ، و لو استطعت طيه لما نبست بحرف منه ، و لكن كتمانني للحديث أنقب لحجاب القلب من العلة لسور القصر . " ² لتنفرج هذه الحالة المؤلمة التي مزقت قلب الوزير عن بكاء حار علا فيه شهيقه على مسمع من حضور المجلس ؛ حيث يقول : " فانقلبت عن المجلس إلى زاوية في الحجرة ، و فيه تحدثت دموعي ، و علا شهيقي ، و توالى نشيجي ، حتى كدت أفتضح ، " ³ لتتجلي لنا شخصية (ابن

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 444 .

² - المصدر نفسه ، ص 444 .

³ - المصدر نفسه ، ص 444 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

سعدان) أحد كبار الوزراء (ببغداد) واضحة في ليالي (التوحيدي) دون كبير عناء ؛ لأن عالم النص اللغوي قد احتضن الكثير من تفاصيل شخصياته التي ساهمت في حركة أحداثه ، فبدت في فضائه اللغوي واقعية إلى أبعد حد بحركاتها و انفعالاتها و ملامحها و مشاعرها و إحالاتها (السند) في أحاديثها ، كما لا نستطيع أن نغفل فضل صاحب النص في مقدرته الرهيبة على إبراز كل هذه الميزات في عالم متخيل هو الفضاء السردي للنص ، عبر ليالي سمر كان فيها متقصيا و قاصا و ساردا و راويا للأحداث تقضي على نصه جمالية تميل إلى الإمتاع و الموانسة .

ب الشخصيات الثانوية :

حشد (التوحيدي) في نصه كوكبة من الشخصيات ، ساهمت جميعها في إعطاء مصداقية لصيرورة الأحداث و شرعية لأقواله التي كانت دليلا على قصصه و حكاياته و حواراته و مناظراته و نقده ... ، تراوحت اختصاصاتهم بين علماء و أدباء و فقهاء و مفكرين و فلاسفة و شعراء و ساسة و رجال دين و رسل و مؤرخين و نقاد و أئمة و لغويين و بلاغيين و رواة ... و قد كان لهذا التنوع هدف معين سعى إليه صاحب النص جاهدا ؛ حيث أنه استحضر هذه الشخصيات لتعضد أحاديثه و مناقشاته خاصة العقلية منها ، لتتولى على لسانها مواصلة ما يفتتح به (التوحيدي) من إجابة على أسئلة الوزير ، فيقف بذلك (التوحيدي) موقفا محايدا ، ليترك الشخصيات تأخذ بزمام الحكي ، و تنح بحواراتها بصفة موضوعية ، تساند فيها صاحب النص و موضوعات لياليه ، فتسايره في آراءه و تصدح بما يرمي .

و قد عاشت في نص (التوحيدي)، فئات متنوعة من الشخوص ، كشفت لنا عن هويتها و دورها في النص من خلال لغة الحوار ، الذي كانت تتبادله فيما بينها لتبين عبر استمرار الحكي عن رؤاها الايديولوجية و أفكارها التي و إن بدت مستقلة بذاتها ، فإنها تنزوي ضمن الرؤية العامة (للتوحيدي) ، من مثل ذلك قوله : " و سأل عن جشم في اسم الرجل ما معناه ؟ . فكان من الجواب : إن أبا سعيد السيرافي الإمام ذكر عن ابن الأعرابي أنه يقال : رجل عظيم الجشم ، يعني وسطه ، و منه سمي جشم . و قال : ما الحمم ؟ و ما الخمم ؟ فقيل : أما الحمم فبقل يهيج في أول الصيف و ينبت فيؤكل في ذلك الوقت ، و أما الخمم

فبقل آخر خبيث منتن الريح . و قال : فأرة المسك ، أتقولها بالهمز ؟ . فكان من الجواب : حكاه ابن الأعرابي بالهمز ؟ ¹ هذا بالإضافة إلى الشخصيات التي ذكرها عرضا لتسانده و تدعّمه في قوة سند الحديث المخبر عنه عبر طول الليالي و تشعب الموضوعات و تنوعها ؛ حيث نجده يقول : " قال : فهات فتشبيبك قد رغب شديدا ، و غرامك قد بعث جديدا . فكان من ذلك الحديث أن محمد بن سلام قال فيما حدثنا به أبو السائب القاضي عتبة بن عبيد الله قال : حدثنا السكري أبو سعيد قال : قال محمد بن سلام : سمعت يونس يقول : فكرت في أمر فاسمعه . " ² فعلى هذه الشاكلة روى (التوحيدي) الأحداث و الأخبار التي قصها على مسامع الوزير ، في محاولة منه لإقناعه بما يحكي له و ينقل من معارف و علوم و أخبار و ملح و يوميات ... الحيرة و الدهشة لما يسمع من أقوال ، تجعله يستأنس بها و يستمتع أحيانا ، و يمعن فيها التفكير أحيانا أخرى ، فتحصل الفائدة بوصول الرسالة التي أوما إليها صاحب النص أو أفصح عنها – على حسب ظروف الخبر المرسل – من ذلك ما ورد له في الليلة التاسعة و العشرين ، " فقال الوزير : لقد شردت النوم عن عيني ، و ملأت قلبي عجبا ، فان الأمر لكما قال ، فإذا كان هذا قوله في عصره ، و شجرة الدين على نضارة أغصانها ، و خضرة أوراقها ، و ينع ثمارها ، فما قوله – ترى – فينا لو لحقنا ، و أدرك زماننا ، إنا لله و إنا إليه راجعون . " ³ فقيمة الخبر (الرسالة) المرسل إلى المتلقي في نص (التوحيدي) لا يأخذ مصداقيته من ذاته فقط ، بل فائدته تكمن في قوة السند و جدة الموضوع المطروح ، الذي عمل فيه على التنويع .

كما أن (التوحيدي) نوع في شخصياته فتباينت بين : شخصيات دينية ، كذكره للرسول و الأنبياء كإسحاق النبي و شعيب و محمد – صلى الله عليه وسلم – و المسيح عليه السلام و موسى – عليه السلام – و يحيى بن زكريا – عليه السلام – و إبراهيم الخليل و داود و زكريا و سليمان و يوسف – عليهم السلام – ، إضافة إلى رجال و نساء لازموا الرسول – صلى الله عليه وسلم – و رووا الحديث عنه ، فأنثروا في صيرورة الأحداث ، و مصداقية الأخبار المخبر عنها ، لمكانة الدليل الديني في صدور و عقول العرب ، نذكر منهم على سبيل المثال : آمنة بنت وهب ،

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 384 .

² – المصدر نفسه ، ص 386 .

³ – المصدر نفسه ، ص 387 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

خديجة أم المؤمنين ، عائشة أم المؤمنين ، صفية أم المؤمنين ، فاطمة بنت النبي محمد – صلى الله عليه وسلم - ، أسماء بنت أبي بكر ، رقية بنت عمر بن الخطاب – رضي الله تعالى عنه - ، عبد المطلب جد النبي – صلى الله عليه وسلم - ، علي بن أبي طالب ، أبو بكر الصديق ، عثمان بن عفان ، عمر بن الخطاب ، عمرو بن العاص ، معاوية بن أبي سفيان ، الخطاب والد عمر ، أبو ذر الغفاري ، ابن رباح ، زيد بن علي بن الحسين – عليه السلام - ، زيد بن عمر بن الخطاب ، سعيد بن عثمان بن عفان ، أبو سفيان (والد معاوية) ، ابن عباس – رضي الله عنه - ، عبد الله بن عمرو بن العاص ،...

كما ذكر (التوحيدي) أعلاما في الفقه و الإمامة (أئمة) و وعاظا و زهادا و متصوفة و متكلمة ، كأبو حامد بن بشر المروروذي و ابن شاهويه و أبو سعيد السيرافي (كان زاهدا ورعا) و عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود و الحسن ابن علي البصري المعروف بالجعل (فقيه و متكلم) و ابن المعلم (فقيه ، أصولي ، متكلم من شيوخ الإمامة) و أبي علي الحسين بن صالح بن خيران (فقيه) و أبي القاسم البصري البغدادي (متكلم على مذهب الأشعري) و أبي يحيى مالك بن دينار (زاهد) و حامد اللفاف المتزهّد و أبي بكر محمد سيرين البصري (فقيه) و ابن السماك الواعظ و مالك بن أنس و أبو حنيفة و ابن سمعون الصوفي

و الإمتاع و الموانسة نص ترامت فيه شخوص من أعيان القوم و كبار الدولة من كل العصور ، فاستدل بحياة الخلفاء و مسيرتهم السياسية ، التي فيها مواعظ و مواقف قصها على مسامع الوزير ليستزيدها خبرة و دراية ، فيما خفي عنه ، و من هؤلاء الرجال نجده يحدثنا عن : الإسكندر و كسرى أنو شروان و الأمين (الخليفة) و بختيار (عز الدولة) و ابن بقية الوزير و البلعمي الوزير و أبو بكر الصديق و أبو جعفر المنصور و الربيع (حاجب المنصور) و هارون الرشيد و ركن الدولة البويهّي و أبو العباس السفاح و سيف الدولة بن حمدان و ابن شاهويه (عامل صمصام الدولة) و شرف الدولة البويهّي و صمصام الدولة بن عضد الدولة بن بويه و أبو العباس (صاحب جيش آل سامان) و العباس بن الحسين الوزير و عثمان بن أبي العاص و عثمان بن عفان و علي بن عيسى الوزير و ابن العميد الوزير و ابن عباد الوزير و أبو عمرة (صاحب شرطة

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموائسة

المختار بن عبيد) و عمر بن الخطاب و عمر بن عبد العزيز و عمرو بن العاص و ابن الفرات الوزير و المأمون الخليفة و مؤيد الدولة أبو منصور بويه و المتوكل الخليفة و الحجاج بن يوسف الثقفي و ابن المرزبان (كاتب فخر الدولة) و المرزبان بن محمد (ملك الديلم) و أبو مسلم الخراساني (صاحب الدولة) و الخلفاء ، المعتصم بالله و المعتضد بالله و المقوقس (ملك الإسكندرية) و الملك السعيد و المهدي (الخليفة) و المهلب الوزير و ابن يوسف (صاحب ديوان السواد) و أبو يوسف (حاجب عبد الملك بن مروان) ... ، و القائمة طويلة من أسماء رجال الدولة الذين سجل التاريخ انجازاتهم ، و قد أسعفت (التوحيدي) في مجالسته هذه حتى يؤنس و يتمتع الوزير و من حضر بمجلسه . من قصص عن هؤلاء الرجال المعاصرين له و المتقدمين عنه ممن تقلدوا مناصب في الدولة . كما عمد (التوحيدي) إلى شخصيات أدبية و لغوية من أقرانه و نقدهم ، فجاء ذكرهم و أدار حولهم حوار مطولا ، لم يستثن منه أساتذته و سابقيه من أهل النظم و النثر ، فنقد أسماء هم من كبار أعلام الأدب و اللغة العربية و علومها ؛ حيث أورد في نصه الأمدي و أبا إسحاق الصابي و أحمد بن سهل البلخي و مسكويه و الراوندي و الأحوص الشاعر و الأخطل و الأخفش و أبو الأسود الدؤلي و الأصمعي و ابن الأعرابي و الأعشى و الأعمش و أعشى همذان و امرؤ القيس و ابن الأنباري و الأندلسي و البحتري و بشار بن برد و أوميروس (الشاعر) و أبا بشر متى بن يونس القنائي و ابن السراج و أبا موسى الأشعري و ثعلب اللغوي و ابن ثوابة الكاتب و أبا عثمان الجاحظ و ابن جبلة الكاتب و جرير و جميل بن معمر و أبا حامد المرورودي و الرماني و أبا علي الفسوي و ابن دريد و ذا الرمة و ابن زرعة و الزجاج و أبا زيد (اللغوي) و أبا سعيد الحضرمي و أبا سعيد السيرافي و ابن السكيت و أبا العباس المبرد و عبد الله بن المقفع و ابن عبيد (الكاتب) و عروة بن الورد و قدامة بن جعفر و عنتره العبسي و الفرزدق و النابغة

و بالإضافة إلى هذه الشخصيات يدرج لنا (التوحيدي) في نصه حديثا عن العلم و العلوم و ما يتعلق بالمعارف الطبيعية من علم الحيوان و الإنسان و المعادن و النبات و علم الفلك و النجوم و الطب و الهندسة و الفيزياء و الكيمياء و الرياضيات و الفلسفة و المنطق و النفس و ما يداخلها و علم الاجتماع و علم الأخلاق ، و ليعرض (التوحيدي) هذه المعارف ، استعان بحوارات و مسائلات و مناظرات جرت بينه و بين هؤلاء العلماء ، فكان الاستدلال المنطقي و الحجاج

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

العقلي سندا له في عرض مادته ؛ لأنه قد خاطب شتى العقول ، و ما تحمله من معارف ، لكل الأمم (يونان ، فرس ، رومان ، صقالبة ، أندلسيون ، عجم ، يهود ، هنود ...) ، و من هذا الحوار نستشف النسق المعرفي للشخصية و توجهها و نمط تفكيرها ، و بطبيعة الحال فالوظيفة اللغوية و الأدبية لها حضور داخل النص الحكائي ، فقد عمد (التوحيدي) في توظيفه لهذه الحكايات ليبين سطحية تفكيرها و نمطيتها ، و قد استوحاها من عالمها الذي شغلته حتى ينقد فهمها البسيط و الساذج في قالب فني لغوي لافت متكأ في ذلك على نصاعة اللغة العربية و علومها من : نحو و صرف و بلاغة ، ليتحول عالم اللغة الذي هو في الأصل ينح إلى الإفهام و التواصل إلى الالتفاف حول قلم (التوحيدي) الناقد لمجتمعه و تأفقه من حاله و سخريته من علمائه الذين تعرض لهم بالجرح و القدح في كثير من المواطن ، خاصة أقرانه و معاصريه ، فلم يسلم من موضوعيته القريب و الصديق ، فيما يرى فيه من الخطأ و الصواب .

فهذه الجرأة التي لم يحسد عليها (التوحيدي) في كثير من الأحيان و التي طالت شخصيات سياسية (السلطة) ، كما ذكرنا سالفا ، بالتعليق أحيانا و النقد أحيانا أخرى ، لم يسلم منها فئة العلماء و لا رجالا لهم رصيد تاريخي كبير - نقف أمامهم إجلالا و احتراما - حيث نجده ينتقل في الليلة الثامنة ناقدا لكثير من الشخصيات المثقفة ، منصاعا في ذلك لرغبة الوزير قائلا : " قال الوزير عند منقطع هذا الحديث : ذكرتني شيئا قد دار في نفسي مرارا ، و أحببت أن أقف على واضحته ؛ أين أبو سعيد من أبي علي ، و أين علي بن عيسى منهما ، و أين ابن المراغي أيضا من الجماعة ؟ و كذلك المرزباني و ابن شاذان و ابن الوراق و ابن حيويه ؟ . /.../ فقال : فصل حديثك عن هؤلاء بحديث أصحابنا الشعراء ، صنف لي جماعتهم ، و اذكر لي بضاعتهم ، و ما خص كل واحد منهم . /.../ ثم قال : وجب أن نصف قبل هذا عصابة العلماء ، فلم تركنا ذكرهم و نحن لا نخلو في حديثهم من غرة لائحة ، و فائدة نافعة ، و صواب زائد في العقل و فضيلة على الأدب . " ¹ فعلى هذه الشاكلة كانت معالجة (التوحيدي) لمواضيعه ، تحت وطأة و هيمنة السؤال الذي يطرحه الوزير على هيئة أمر علوي سلطوي و ما كان

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 131 ، 135 ، 139 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

عليه إلا الانصياع و التلبية ؛ لأنه لم يكن مخيرا ، فما كان منه إلا أن يوظف اللغة لتقوم على المعنى المراد .

و من الأعلام الذين حاورهم (التوحيدي) ، هم شخصيات محورية تنقل على لسانها الرأي الذي يسعى إليه صاحب النص من خلال عامل السرد و تواتره: (أبقرط و إديوس و أردشير و أرسطوطاليس و أبو الأرضة و أريوس و اسطفانس و اسقليبيوس و الاسكافي و أفلاطون و اقليدس و أكيدر و أنكاغورس و أبو بكر الرازي و ثيودسيوس و ثيودوروس و جابر بن حيان و جالينوس و جعيفران الموسوس و أبو الحسن الفلكي و ديوجانس و ابن الراوندي و سقراط و أبو الوفاء المهندس و أبو سليمان المنطقي و يوحنا)

و لعل (التوحيدي) لم يقف عند طائفة العلماء و الشعراء و اللغويين و السياسيين ، بل حوت لياليه ذكر لشخص لم تكن معروفة هي من أوساط العامة من الشعب مثلا ، و كذا مبدعين في جميع المجالات (كابن أبي خالد) الذي برع في الخط و (أبي الحسن العروضي) في استخراج المعنى (اللغز) و (سطيح) في الكهانة و (صبابة) أبرع نائحة (ببغداد) و (شيخ تبان) الذي كان يجتمع عنده فساق القوم على عهد الخليفة (المعتضد) ، إضافة إلى حديثه عن المطربين و المغنين ، فذكر كيف يكون تذوق الغناء و النغم و الإحساس به و أنواع الأذواق فيه ، و ذلك كله كان في الليلة الحادية و العشرين ، و من الشخصيات التي ذكرها (التوحيدي) ، و قد كان شديد المعرفة بها من المغنين و الراقصين و المومسات (بندار و غزال و علم) ؛ حيث يقول مجيبا عن سؤال الوزير : " جماعة ؛ و آخر من كان في هذا الأسبوع الماضي ابن جبلة الكاتب ، و ابن برمويه ، و ابن الناظر أبو منصور و أخوه ، و أبو سليمان و بندار المغني و غزال الراقص ، و علم وراء الستارة . فقال : ما الذي حفظت من حديث عنهم ، و ما يجوز أن يلقي إلينا منهم ؟ فقلت : سمعت أشياء ، و لست أحب أن أسم نفسي بنقل الحديث و إعادة الأحوال فأكون غامزا و ساعيا و مفسدا . قال : معاذ الله من هذا ، إنما تدل على رشد و خير ، و تضل عن غي و سوء ، " ¹ فمن هذا المشهد تتضح لنا صورة المجالسات في عهد (التوحيدي) ، فقد كان المثقف مرتبطا بالسلطة لحاجته الماسة للشهرة و المال و المجد ، كما كان أعيان الدولة و ذووا النفوذ فيها

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 56 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

يقربونهم لتقفي أحوال الأمة و انشغالاتها ، ليكون بذلك المثقف صوت الشعب و لسان حالها في بلاطات رجال الدولة .

صور عن
مظاهر
المجون
و الفسق
بثها في
لياليه

كما نقل (التوحيدي) عبر لياليه صوراً أخرى لمشاهد المجون و الفحش و الفجور لعينات من أوساط الشعب ، كانت شخصياتها نابعة من الحانات و دور الكرخ كحديثه عن المخنثين (كمشمشة) و الماجنات و الجواري و القينات و الغلمان و الساقيات في الكرخ(كالغراب الماجن و دجاجة المخنث و عنان الجارية ...) بالإضافة إلى حديثه عن المجانين و الحمقى ، كذكره لرسائلهم ، التي حملت طابع التفكه و الملحة ؛ حيث يقول : " و حكى في معرض حديث أبي بكر قال : كتب مجنون إلى مجنون : " بسم الله الرحمن الرحيم ، حفظك الله ، و أبقاك الله ، كتبت إليك و دجلة تطغى ، و سفن الموصل ها هي ، و ما يزداد الصبيان إلا شرا ، و لا الحجارة إلا كثرة ، فايك و المرق فانه شر طعام في الدنيا ، و لا تبت إلا و عند رأسك حجر أو حجران ، " ¹ و من بين الأسماء التي برزت في حديثه هذا (عبد الرازق المجنون) .

شخصيات
من التراث
العربي

و من التراث العربي استحضر (التوحيدي) شخصية جحا في حكايته و حديث الشطار و الأعرابي المجهول الهوية ، لقص حكاياته على الوزير ، و هذا حتى يضيف عليها مصداقية ، حيث نجده يقول : قال أعرابي و قال آخر ، و قال أيضا : " و قال جحا لأبي مسلم صاحب الدعوة : إني نذرت إن رأيتك أن آخذ منك ألف درهم . فقال : رأيت أصحاب النذور يعطون لا يأخذون ، و أمر له بها . " ² كما نسب (التوحيدي) كلاما كثير على لسان السلف الصالح

و في الأخير ، هذه الشخصيات الثانوية و غيرها ، و إن اختلفت في التفكير و مستواها العلمي و الفكري و الاجتماعي و حتى الزمني ، فان صاحب الإمتاع قد ربط بينها بخيط رفيع نسجه وفق رؤيته للواقع و العالم المحيط به ، مستعينا في ذلك باللغة التي كانت تنهض بهذه المهمة الجليلة ، فان بدا التباين واضحا بينها فان في الأعماق و عبر تنامي مسارات الأحداث ، تظهر لنا اللغة صياغة مضمرة للأفكار بما يتوافق مع رؤية (التوحيدي) .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 393 .

² - المصدر نفسه ، ص 270 .

2- الأحداث :

إن نص الإمتاع و الموانسة نص مركب من أربعين ليلة أو بالأحرى مسامرات ، طرحت فيها مواضيع عدة ، تخللتها أحداث نسجت على هيئة واحدة ، و هو طابع الحوار الذي كان العامل الأساس في صيرورة السرد و بالتالي حيوية الأحداث و نشاطها يتنامى في ظل حوار الشخصيات ، و من هذا المنطلق كانت الأحداث تنطلق من بنية الواقع الاجتماعي الذي عاشت فيه ، و الذي كان مؤطرا في زمان و مكان محددين ، مما أضفى على لغة النص سمة الواقعية ؛ لأن العلاقات بين الشخصيات كانت مرهونة بالإشارات التاريخية (الحدث + الزمان + المكان) ، هذا عدا عن الشخصيات في حد ذاتها - و هذا كما أشرنا من قبل - و التي كان لها رصيدها التاريخي و مكانتها في التاريخ العربي و في لغة (التوحيدي) ، فجاءت هذه الأخيرة مساندة لقيمة الحدث التاريخي ، الذي دارت رحاه إبان القرن الرابع الهجري ، في عهد الدولة البويهية .

و لما أفصح (التوحيدي) من أول وهلة عن سبب وضع هذا النص ، فإن الحدث الرئيس الذي أعربت عنه اللغة هو الخنوع و التلبية الكاملة لرغبة الوزير (ابن سعدان) في مسامرتة ، كما ألف أهل زمانه من العلماء هذا السمت ، فسار على منوالهم (التوحيدي) راغبا في رضا الوزير ومنه عليه ، ولعل هذا الحدث ما بعث على توالي الأحداث الصغرى الأخرى عبر ليالي ، كتبها لصديقه (أبي الوفاء المهندس) في ثلاثة أجزاء مرفقة بفاتحة على شكل رسائل يستجدي منه العطف و المسامحة و الرضي عليه ؛ حيث يقول : " أفكان من حقي عليك في هذه الأسباب التي ذكرتها ، وفي أخواتها التي تركتها كراهة الإطالة بها أنك تخلو بالوزير - أدام الله أيامه - ليالي متتابعة ومختلفة ، فتحدثه بما تحب وتريد ، وتلقي إليه ما تشاء وتختار ، وتكتب إليه الرقعة بعد الرقعة " ¹ . فهذه الشخصية ، وعلى الرغم من مكانتها العلمية الفذة غير أنها لم يحتفل بها ؛ لأنها سعت لإسعاد غيرها من ذوي السلطة و النفوذ ولم تسعد بحياتها و علمها الذي شقيت به أكثر ما سعدت ، وقد طغت هذه الروح أو الرؤية على لغته ، فكانت كل آرائه و تعليقاته ومحاوراته ومناقشاته تبرز هذه المكانة ، وقد سعت اللغة جاهدة لترجمة ما يجول بفره ، اعتمدت على ألفاظ التعظيم والتفخيم لمن سعى جاهدا لنيل رضاهم عبر

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 25 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

ألفاظ خاصة جاء فيها مثلاً عند حديثه عن الوزير (ابن سعدان) قوله ، أدام الله أيامه وقصم أعداءه ، أعز الله نصره ، وشد بالعصمة والتوفيق أزره ، حرس الله روحه ، أما إذا كان الحوار يأخذ بعداً مغايراً للرؤية أو البنية النصية الكبرى ، فإن اللغة تعيد بدورها إنتاج المادة التاريخية في علاقاتها بين الشخصيات فيما يوافق إطار البنية السوسيونصية العامة بتعليقات يدرجها (التوحيدي) بين الفنية و الأخرى قائلاً : " قاتله الله ، فلقد أوجع و بالغ ، و لم يحفظ ذمام العلم ، و لم يقض حق الفتوة " ¹ ليتنامى السرد و يتضافر لخدمة البنية الاجتماعية الكبرى للنص ، من خلال التفاعل القائم بين الواقع و المتخيل ؛ قصد إثبات الرؤية العامة (للتوحيدي) و التي تمحورت حول إثبات الذات في زخم العلوم و العلماء في العاصمة (بغداد) إبان القرن الرابع للهجري ، مما جعله يسعى بكل طاقته للبحث عن السعادة آملاً في حياة يملأها التقدير و الاحترام ؛ لأنه لاقى الأمرين في مسيرة حياته ، و قد ساعدته في ذلك جرأته العلمية و لسانه السليط الموضوعي في أغلب الأحيان ، و خاصة فيما يتعلق بالوزيرين (ابن العميد* و ابن عباد) ، الذين اتصل بهما في (الري) ، " و بعد أن فارق صاحب ابن عباد الذي لم يعرف قدره بينما كان عظيم التقدير لمسكويه ، خصم التوحيدي و صديقه اللدود ، عاش في كنف الوزير ابن سعدان وزير صمصام الدولة ببغداد ، الذي كان قد عرفه به أبو الوفاء محمد بن يحيى البوزجاني الشهير بلقب المهندس . و كانت فترة اتصاله بابن سعدان فترة هائلة استمتع إليه فيها الوزير و استظرفه ، و سألته و أجاب هو ، مما جعله يشعر للمرة الأولى في حياته بأنه من عليا القوم ، الأمر الذي كان يحقق سعادته . و نتيجة لهذا ، أصبح أهدأ و أحكم فتلفس . و بالرغم من تأكيده أن الوزير هو الذي كان يسأل ، و يحدد موضوعات الحوار ، فإن الأمر الذي لا جدال فيه هو أن التوحيدي كان يعرض لآرائه و هو بصدد التأريخ للمسائل التي يحاوره فيها ابن سعدان ، بل كان يطرح الأسئلة كلما سنحت له الفرص . " ² و نظير هذه الأريحية تصاعدت الأحداث التاريخية الصغرى لخدمة الرئيس ، فكان نقده الجريء لرجالات الدولة و العلماء مدعماً باستحسان الوزير و رضاه على كنهه المعرفي ، و قد ذكر له (التوحيدي) قولاً جاء فيه : " و لما

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 47 .

* - هو أبو الفضل ، محمد بن الحسين بن محمد ، المعروف بابن العميد : أديب ، كاتب ، شاعر ، لغوي ، حكيم . ولي الوزارة لركن الدولة البويهية ، توفي في همدان سنة (360هـ) .

² - زينب محمود الخضيرى : <أبو حيان التوحيدي و البحث عن السعادة > ، مجلة فصول ، مج15 ، ج3 ، ع1 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1996 ، ص 37 .

قرأته على الوزير — بلغه الله آماله ، وزكى أعماله ، و خفف عن قلبه أثقاله — قال : ما علمت أن مثل هذا الحجم يحوي هذه الوصايا و الملح ؛ و هذه الكلمات الغرر ما فيها ما لا يجب أن يحفظ ، و الله لكأنها بستان في زمان الخريف ، لكل عين فيه منظر ، و لكل يد منه مقطف ، و لكل فم منه مذاق . إذا فرغت فأضف لي جزءا أو جزأين أو ما ساعدك عليه النشاط ، فان موقعها يحسن ، و ذكرها يجمل ، و أثرها يبقى ، و فائدتها تروى ، و عاقبتها تحمد . فقلت : السمع و الطاعة .¹ و قد نجم عن التفاعل اللغوي بين الوزير و (التوحيدي) تفاعل في الأفكار و عطاء في المشاعر و الأحاسيس أدى إلى تبادل سخي في المعلومات و المعارف ، فلم يدخر (التوحيدي) جهدا و لا وقتا و لا رأيا و لا مشاورة إلا و قدمها (لابن سعدان) ، و هذا ما جعلها ليالي مؤنسة و ممتعة لخلوها من القيود و الالتزامات اتجاه القريب و الصديق و حتى العدو ، فهذا الأمان أفضى بقريحة (التوحيدي) ليؤرخ لواقع مرير لم يسر عليه وحده و إنما سار عليه أغلب المثقفين ، فجاءت لغته رصينة واضحة و صريحة في قالب فني جميل ، لنسيجها الذكي و الجديد — من طرفه — على شكل مسامرات (حكايات) يقصها على مسمع الوزير ، مما يبعتها عن طابع الملل ، و يبعث بالسامع و القارئ على حد سواء لمواصلة الاستمتاع بها و الانتناس بموضوعاتها المطروحة و إن كانت جميعها تآزرت لتوضيح رؤية (التوحيدي) ، و من أمثلة ما ورد قوله : " قال : إني أريد أن أسألك عن ابن عباد فقد انتجعتة و خبرته و حضرت مجلسه ، و عن أخلاقه و مذهبه و عاداته ، و عن علمه و بلاغته ، و غالب ما هو عليه ، و مغلوب ما لديه ؛ فما أظن أني أجد مثلك في الخبر عنه ، و الوصف له ، على أني قد شاهدته بهمدان كما وافى ، و لكني لم أعجمه ، لأن اللبث كان قليلا ، و الشغل كان عظيما ، و العائق كان واقعا . " ² ليجد (التوحيدي) قلمه أمام الواقع ، لهذا السؤال الصريح و الموجه لمخبرته (لابن عباد) و معاشرته له ، فيجيب على قدر السؤال قائلا : " فقلت : إني رجل مظلوم من جهته ، و عاتب عليه في معاملتي ، و شديد الغيظ لحرمانى ، و إن وصفته أربيت منتصفا ، و انتصفت منه مسرفا ، فلو كنت معتدل الحال بين الرضا و الغضب ، أو عاريا منهما جملة ، كان الوصف أصدق ، و الصدق به أخلق ؛ على أني عملت رسالة في أخلاقه و أخلاق ابن

¹ — أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 280 .

² — المصدر نفسه ، ص 65 .

العميد أودعتها نفسي الغزير ، و لفظي الطويل و القصير ، و هي في المسودة و لا جسارة لي على تحريرها ، فإن جانبها مهيب ، و لمكره ديب ، /.../ إن الرجل كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان ؛ قد نتف من كل أدب خفيف أشياء ، و اخذ من كل فن أطرافا ، و الغالب عليه كلام المتكلمين المعتزلة ، و كتابته مهجنة بطرائقهم ، و مناظراته مشوبة بعبارة الكتاب ؛ و هو شديد التعصب على أهل الحكمة و الناظرين في أجزائها كالهندسة و الطب و التنجيم و الموسيقى و المنطق و العدد ؛ و ليس عنده بالجزء الإلهي خبر ، و لا له فيه عين و لا أثر ؛ و هو حسن القيام بالعروض و القوافي ؛ و يقول الشعر ، و ليس بذاك ؛ و في بديهته غزارة . و أما رويته فخوارة ؛ و طالعه الجوزاء ، و الشعري قريبة منه ؛ و يتشيع لمذهب أبي حنيفة و مقالة الزيدية ، " ¹ فمن هذه العبارات نسجل الطابع الخاص (الذاتي) للنص ، الموضح للدلالات الفنية و الفكرية (التوحيدي) ، من حيث أنه يبين للوزير مذهب (ابن عباد) الذي — كما أوردنا في القول- يختلف مع توجهه (فابن عباد) اعتزالي المذهب ، يحتفل بالحساب و الهندسة و العلوم الطبيعية و ليس له دراية بعلوم القرآن ، و (التوحيدي) معروف توجهه من حيث أنه سني لا يعتد بالفرق الكلامية ، و يرى أنها عالة على الدين و يرفض مزج الفلسفة بالشريعة ، و يقول ببلاغة اللغة العربية و علومها و جذوتها و مكانتها في تكوين طالب العلم مهما كان تخصصه ، على خلاف علم الحساب الذي لا يحتاجه إلا دواوين بعينها كبيت المال و ما يتعلق به من محاسبة مما يتصل بالحساب .

إن (التوحيدي) في نقده (لابن عباد) لم يتوقف عند هذا القدر بل تعداه لأخلاقه و كيفية معاملته لعامة الناس بحكم منصبه في الدولة و تلقيه الوزارة ، فيتجاوز صفة الموضوعية إلى الذاتية ، ليخرج تعليقه على شخصه إلى شكوى واضحة من أفعاله إلى الوزير (ابن سعدان) ، فيبدو ازدرائه له واضحا من خلال تتابع السرد و صيرورة الحكي ، مما يظهر لنا عداءا جليا بين (التوحيدي و ابن عباد) ؛ حيث يقول عنه : " و لا يرجع إلى الرقة و الرأفة و الرحمة ، و الناس كلهم محجمون عنه ، لجراته و سلاطته و اقتداره و بسطته ؛ شديد العقاب طفيف الثواب ، طويل العتاب ، بذىء اللسان ؛ يعطي كثيرا قليلا (أعني يعطي الكثير

¹ — أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 66 .

(القليل) ، مغلوب بحرارة الرأس ، سريع الغضب ، بعيد الفئنة قريب الطيرة ،
 حسود حقوق حديد ، و حسده وقف على أهل الفضل ، و حقه سار إلى أهل
 الكفاية ؛ أما الكتاب و المتصرفون فيخافون سطوته ، و أما المنتجعون فيخافون
 جفوته ؛ و قد قتل خلقا ، و أهلك ناسا ، و نفى أمة ، نخوة و تغتا و تجبرا
 و زهوا ؛ و هو مع هذا يخدعه الصبي ، و يخلبه الغبي ؛ لأن المدخل عليه
 واسع ، و المأوى إليه سهل ؛ و ذلك بأن يقال : مولانا يتقدم بأن أعار شيئا من
 كلامه ، و رسائل منشوره و منظومه /.../ فسبحان من جمع العالم في واحد /.../
 فيلين عند ذلك و يذوب و يلهى عن كل مهم له ، و ينسى كل فريضة عليه
 و يتقدم إلى الخازن بأن يخرج إليه رسائله مع الورق و الورق .¹ فإذا
 (التوحيدي) عاب على (ابن عباد) كل هذه الصفات و الأخلاقيات فلأنها تتعارض
 مع شخصه و كذا فكره و توجهه و تكوينه الثقافي ، مما جعله يصوغ هذه الرؤية
 عبر تلميح و تصريحه ، ليترك المتلقي في حرية تامة أمام حكيه الذي يتسم
 بالموضوعية من حيث أنه يعتمد إلى الأدلة و براهين ، تكون عادة شخصيات
 متعلقة بالحدث الذي هو بصدد طرحه و التعليق عليه ، كذكره للشاعر (أبي عيسى
 بن المنجم) في نقده (لابن عباد) كآية على تكبره و تجبره و زهوه بذاته ؛ حيث أنه
 كان ينظم الشعر و يدفعه إلى هذا الشاعر المزعوم – على الرغم من أنه معروف
 بين أوساط أهل الشعر و الأدب و أنه لا يقرض الشعر – حتى يلقيه على مسمع
 الجمع الحاضر ، فيظهر بمظهر المتباهي ، المزهو بحاله ، و من بين ما قال عنه :
 " ثم يعمل في أوقات كالعيد و الفصل شعرا ، و يدفعه إلى أبي عيسى بن
 المنجم ، و يقول : قد نحتك هذه القصيدة ، امدحني بها في جملة الشعراء ،
 و كن الثالث من الهمج المنشدين . فيفعل أبو عيسى – و هو بغدادى محكك قد
 شاخ على الخداع و تحنك – و ينشد فيقول له عند سماعه شعره في نفسه
 و وصفه بلسانه ، و مدحه من تحبيره : أعد يا أبا عيسى ، فأنك – و الله – مجيد
 زه يا أبا عيسى و الله ، قد صفا ذهنك ، و زادت قريحتك ، و تنقحت قوافيك ؛
 ليس هذا من الطراز الأول حين أنشدتنا في العيد الماضي ، مجالسنا تخرج الناس
 و تهب لهم الذكاء ، و تزيد لهم الفطنة ، و تحول الكودن عتيقا ، و المحمر
 جودا ؛ ثم لا يصرفه عن مجلسه إلا بجائزة سنية ؛ و عطية هنية و يغيظ الجماعة
 من الشعراء و غيرهم ، لأنهم يعلمون أن أبا عيسى لا يقرض مصراعا و لا يزن

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 67 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

بيتا و لا يذوق عروضاً¹ و على هذا الأسلوب واصل (التوحيدي) نقده (لابن عباد) و رجال كثر ممن طلب الوزير رأيه فيهم ، بحيث خرج من كونه كاتباً للوزير أو محاوراً له إلى منقحاً للأراء ، متجاوزاً في ذلك نقل الأفكار و المساجلات التي جرت في المجالس التي حضرها ، معاًيراً آراءه في قالب فني خاص الصياغة و الأسلوب ، مما يحيل على مكانته اللغوية ، و تفوقه على أقرانه من أهل الفضل .

و في الأخير يمكننا القول أن جميع الشخصيات التي وظفها (التوحيدي)، و ما تداولته من حوارات فيما بينها ، و جهة لخدمة توجهه و إبراز ما كان يجول في تلك المجالس ، بأسطاً بذلك ثقافة عصره لنا ببراعة أدبية تحمل من الجرأة و الموضوعية الشيء الكثير ، و هذا عائد لتبسط الوزير معه و استساغة محاوراته و مناظراته ، فجنح بلغته الفصيحة التي أسعفته و أوقدت قريحته ، فجاد بما يرضى و يحب و لم يتوان في ذلك عن ذكر واقعه و رؤيته و دواخل سريرته في أسلوب شيق ، حتى يخال المتلقي أن (التوحيدي) هو من طرح الموضوعات و يناقشها ، فيرتبك السامع أمام مصداقية الشخص و الأحداث التاريخية التي قصها ، حتى لا يكاد يميز بين ما حدث فعلاً و ما وضعه على لسان معاصريه لطرح مواضيعه الفلسفية و الأدبية و الفكرية و اللغوية و يبرز رأيه فيها بناء على رؤيته العامة لواقعه ، لتنهض بنى النص بهذه المهمة من حيث دلالتها المعجمية و السردية ... ، لتصدح بالوضع الاجتماعي الفكري و اللغوي لنص الإمتاع و المؤانسة في جدلية متواصلة بين العالم المتخيل و الواقع المعاش لصاحب النص .

3 - الزمان و المكان :

إن الوقوف على بنى النص اللغوية يحيل على فضاء زماني و مكاني ، يختلف تماماً عما ورد في كثير من الدراسات التي تناولت نص الإمتاع و المؤانسة بالدراسة و التحليل ؛ حيث ذهب أغلب دارسيه إلى أن موضوعاته تمحورت على أحوال القرن الرابع للهجري المختلفة ، دينية و سياسية و اجتماعية و علمية و أدبية و فكرية ... ، بينما القارئ لهذا الإبداع يتأكد من أن (التوحيدي) قد جال بفكره و تراامت لغته عبر كل العصور و طرق كل المعارف التي أفاضت في كل

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة، 67 ، 68 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

أفضلية
العرب
على
العجم

الأماكن ، حتى يبين سعة إطلاعه و وفرة معلوماته ليقنع بذلك الوزير و من ينادمه ، فالليلة السادسة كان الحديث فيها عن المفاضلة بين العرب و العجم ، فيستطرد (التوحيدي) في إجابته عن هذا السؤال بعيدا ، ليعود إلى تصنيف الأقسام و الأمم فيرى أنها — على حسب رأي العلماء — (الروم ، العرب ، فارس ، و الهند) و لكل منها مزايا و أفضال ، و في خضم المناقشة يسوق (التوحيدي) حديثا عن معالم من رجال التاريخ في عصور خلت و بلدان مختلفة ؛ فيقول :

" و هو أن كل أمة لها زمان على ضدها ، و هذا بين مكشوف إذا أرسلت و همك في دولة يونان و الإسكندر ، لما غلب وساس و ملك و رأس و فتق و رتق و رسم و دبر و أمر ، و حث و زجر ، و محا و سطر ، و فعل و أخبر ؛ و كذلك إذا عطفت إلى حديث كسرى أنو شروان وجدت هذه الأحوال بأعيانها ، و إن كانت في غلف غير غلف الأول ، و معارض غير معارض المتقدم ".¹ و في حديثه المطول هذا ، و يفضل العرب و على باقي الأمم فعاد بالمتلقي إلى زمن الجاهلية و تقاسيم الجزيرة العربية القاسية ، ليوضح مقدرة العرب على التحمل و التأقلم ، عارضا آراء شتى حول فضلهم ، معلقا عليها بأدلة شافية تنتصر للعرب ، فقد ورد له قولاً يعلق فيه على (الجيّهاني) الذي يقول فيه : "يأكلون اليرابيع و الضباب و الجرذان و الحيات و يتعاورون و يتساورون ، و يتهاجون و يتفاحشون ، و كأنهم قد سلخوا من فضائل البشر ، و لبسوا أهب الخنازير . قال : و لهذا كان كسرى يسمى ملك العرب : "سكان شاه" ، أي ملك الكلاب . قال : و هذا لشدة شبهم بالكلاب و جرائها ، و الذناب و أطلائها ، و كلاما كثيرا من هذا الصوب أرفع قدره عن مثله ، و إن كان يضع من نفسه بفضل قوله . أترأه لا يعلم لو نزل ذلك القفر و تلك الجزيرة و ذلك المكان الخاوي و تلك الفيافي و الموامي ، كل كسرى كان في الفرس ، و كل قيصر كان في الروم ، /.../ لأن من جاع أكل ما وجد ، و طعم ما لحق ، و شرب ما قدر عليه ، حبا للحياة ، و طلبا للبقاء ، و جزعا من الموت ، و هربا من الفناء . أترى أنو شروان إذا وقع إلى فيافي بني أسد و برّ و بار و سفوح طيبة ، و رمل بيرين و ساحة هبير ، و جاع و عطش و عري ، أما كان يأكل اليربوع و الجرذان ... ".² و هذا مثال عن فضاء النص اللغوي المتنوع ؛ لأنه احتاج للإقناع و التأثير في المتلقي ،

عورة
العرب
في نظر
الجيّهاني

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 84 .

² - المصدر نفسه ، ص 87 ، 88 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

فخرج من زمان و مكان المنادمة إلى فضاء أوسع و أرحب يستطيع فيه الانتقال بحرية ليعرض جميع الآراء التي تعالج الموضوعات المطروحة ، كقوله : قال أبو سليمان ، قيل لسقراط ، قيل لهوميروس ، و قال ديوجانس ، و قيل للإسكندر ، و رأى ديوجانس ...¹

و مما لاشك فيه أن نص (التوحيدي) موصول ببنية اجتماعية لها مرجعية تاريخية ، فالعلاقات المتنامية بين الشخصيات في إطار تصعيد الأحداث الصغرى المترامية بين الليالي تتداعى جميعها لتوجيه الحدث الرئيس لبلورة رؤية (التوحيدي) العامة ، و التي حددناها في بحثه عن السعادة أو فردوسه المفقود ، الخاص به في حضن الوزير (ابن سعدان) ، و قد ارتبط هذا التوجه بتسجيل لأحداث تاريخية توضح البنية السوسيونصية الكبرى ، فإذا عدنا إلى ما ترمي إليه اللغة فسنتقف على كثير من السجلات التاريخية التي أرخت للدولة البويهية إبان القرن الرابع الهجري ، و هو ما يوضحه الشيخ المهندس في كلامه الموجه (للتوحيدي) ، " تعلم يا أبا حيان أنك انكفأت من الري إلى بغداد في آخر سنة سبعين بعد فوت مأمورك من ذي الكفایتين - نضر الله وجهه - عابسا على ابن عباد مغیظا منه ، مقروح الكبد ، لما نال كبه من الحرمان المر ، و الصد القبيح ، .../ و قلت : أنا أرعى حقك القديم حين التقينا بأرجان ، و أنا على باب ابن شاهويه الفقيه ، و عهدك الحديث حين اجتمعنا بمدينة السلام ثمان و خمسين ؛ و أوصلك إلى الأستاذ أبي عبد الله العارض - أدام الله تأييده - .../ نعم و رتبت لك ذلك كله ، .../ أفكان من حقي عليك في هذه الأسباب التي ذكرتها ، و في أخواتها التي تركتها كراهة الإطالة بها أنك تخلو بالوزير - أدام الله تأييده - .../ نعم و رتبت لك ذلك كله ، .../ أفكان من حقي عليك في هذه الأسباب التي ذكرتها ، و في أخواتها التي تركتها كراهة الإطالة بها أنك تخلو بالوزير - أدام الله أيامه - ليالي متتابعة و مختلفة ، فتحدثه بما تحب و تريد ، و تلقي إليه ما تشاء و تختار ، و تكتب إليه الرقعة بعد الرقعة ."² فمن هذا القول نرى أن (التوحيدي) يقف على مرجعيات واقعية والمتمثلة في زمن محدد ، يحيل على ولادة هذا الإبداع الفرد و الذي كان حوالي (370 هـ) بمجلس الوزير (ابن سعدان) بالعاصمة (بغداد) ، ليصل و هو في مرحلة متأخرة جدا في العمر ، و الذي عبر

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 259 .

² - المصدر نفسه ، ص 23 ، 24 ، 25 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

عنه بقوله : " هذا و أنا في ذيل الكهولة و بادئة الشيخوخة ، و في حال من إن لم تهده التجارب فيما سلف من أيامه ، " ¹ و هو ما أشار إليه كذلك (أحمد فهمي عيسى) في كتابه ؛ حيث يقول : " و من المعروف أيضا أن أبا حيان ألف مثالب الوزيرين و الإمتاع و الموانسة للوزير ابن سعدان أي بعد سنة 372 هـ و قبل سنة ، السنة التي قتل فيها ابن سعدان . " ² أما المرجع الثاني فهو المكان ، الذي أخذ أشكالا مختلفة لعدم استقرار (التوحيدي) بمكان واحد طوال رحلته للبحث عن السعادة و الرضا التي أمل في الحصول عليها من غيره (وزراء و أمراء و ملوك) ، و قد جَدَّ في ذلك و سعى لرضاهم و إسعادهم .

و من بين المحطات التي مر بها (التوحيدي) و استوقف فيها مسعاها لتحقيق رؤيته مدينة (الري) * ، و التي خاب أمله منها ؛ لأن الأحداث و الوقائع التي حدثت فيها تخالف غايته من الوصول إلى المجد و التبجيل ، مع تصاعد الأحداث المرتبطة بهذا المكان و بشخصياته (ابن عباد و ابن العميد) التي مثلت بؤرة التوتر لشخص (التوحيدي) فانكفأ عنها ، معلنا بذلك عن عدم رضاه عن ما كان يدور بمجالسهم من أفكار و معتقدات تخالف توجهاته و التي ذكرناها في حديثنا عن شخصيته ، و قد حملت اللغة في طياتها معالم كثيرة من التحول ، حيث نجد الكثير من الأضداد الذي طبع بطابع الاختلاف و التغير من حال إلى حال ، فالانتقال من (الري) إلى (بغداد) قطع شوطا من الأحداث و المشاعر ، و قد دل على ذلك كثير من العبارات و الألفاظ ، فحالة اليأس التي استحوذت عليه لمسناها من خلال قوله : " انكفأت ، بعد فوت مأمولك ، عابسا ، مقروح الكبد ، مغیظا منه ، نال كبه ، الحرمان المر ، الصد القبيح ... " ، و قد لازمته هذه الحالة بمدينة (الري) و التي غادرها معلنا بذلك عن رفضه للأفكار و التصورات التي كانت تدور بمجالسها بحضرة وزراءها و علماءها ، و قد ألف في حقهما مؤلفا بعنوان : أخلاق الوزيرين ، ليحمل (التوحيدي) عدم رضاه هذا معه آملا في غد جديد مختلفا عما كان ؛ حيث ينتقل إلى فضاء مخالف (مدن أخرى) يتطلع فيها إلى مستقبل مشرق ، وهي مدينة (أرجان و مدينة السلام) ، و قد تابعت لغة النص هذا التطلع

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 22 .

² - أحمد فهمي عيسى : تيارات الفكر و الأدب و الفن ، ص 65 .

* - مدينة فارسية قديمة ، مشهورة ، كثيرة الفواكه و الخيرات . بينها و بين نيسابور مائة و ستون فرسخا ، و إلى قزوين سبعة و عشرون فرسخا ، و كانت قصبة بلاد الجبال ، و يقال أنها كانت أكبر من أصبهان ، و قد أكثر الشعراء من هجاء أهلها .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و سايرت ألفاظه أحواله المستقرة على بعض الرضا ، " تحدثه – يقصد الوزير (ابن سعدان) - ، بما تحب ، تريد ، تلقي إليه ، ما تشاء ، تختار ... " ، فهذه العبارات التي تحيل على الوضع الذي استقر عليه (التوحيدي) من الحرية و الأريحية ، تشير إلى وضعية اجتماعية مختلفة عما كانت عليه حاله في (الري) ، (فبغداد) فضاء مكاني يحيل على السعادة القريبة و الحياة الكريمة المرغوب فيها .

و من هنا نصل إلى نتيجة مفادها أن كلا من الزمان و المكان يشكلان فضاء النص و مرجعيته الواقعية ، اتكأ عليها (التوحيدي) ، ليبين مدى براعته في التأقلم مع الوضع الاجتماعي – اللغوي الذي يوضع فيه ، فهو خير جليس و منادم و مسامر و عالم فرد ، حين يحس برضا الآخرين عنه ، فيشعر بذلك ، و تفيض نفسه و يتقد فكره و تتفتح قريحته ، ليكتب الرقعة بعد الرقعة على مدى أيام و ليالي متتابعة و مختلفة ، و هو حاله مع الوزير (ابن سعدان) في الإمتاع و الموانسة . أما إذا استشعر المقت و الازدراء ، يأتي دور اللغة لتنهض للتعبير عن هذا الوضع الاجتماعي ، لتتوالى التعليقات و النقد ، و هو متوفر بكثرة في النص ، متحريرا في ذلك الموضوعية ، مستعينا بتحصيله العلمي الموسوعي و إطلاعه الشمولي على كل المعارف ، و لسانه الجريء الحاد في عرض المعلومات المروية ، و لغته الصادقة المطواعة والتي تصير سيفاً تدينه أحيانا .

4 - تقنية السؤال و الجواب و التساؤل :

لقد بنى (التوحيدي) نصه على أسلوب الحوار المنعقد بين الطرفين فأكثر ، مستعينا في ذلك بتقنية السؤال و الجواب و التساؤل ، فكان مشككا في كل الأسئلة و المعلومات المطروحة عليه ، يتحرى الموضوعية ، و بنزع إلى الجدل في عرضه للآراء ؛ فهو لا يكتفي بإجابة واحدة ، بل ينوعها و يترك السائل يختار الإجابة الأقرب إلى العقل و المنطق .

علما بأن الوزير (ابن سعدان) هو من كان يسأل و يطرح الموضوعات ، و (التوحيدي) يجيب عن تساؤلاته إما بإجابات مختصرة أو مطولة و أحيانا أخرى كان يطرح تساؤلات فرعية تحيل على موضوعات أخرى ضمنية (تتضمن الموضوع الرئيس المطروح من قبل الوزير) و يجيب كذلك عنها ، دون أن يحس

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

المتلقي (السامع و القارئ) بملل ، حتى أن الوزير في كثير من الأحيان لا ينتبه إلى خروج (التوحيدي) عن موضوعه أو تساؤله الذي بسطه للعرض إلى ما سعى له هو ، على الرغم من أن صيغة الأمر واضحة من قبل الوزير (للتوحيدي) في بداية الليلة الأولى التي نادمه فيها ، محددا بذلك شروط الأجوبة عن الأسئلة المطروحة ، و الذي سيعرضها الليلة تلو الأخرى ؛ حيث يقول : " و لعلي أعرضك لشيء أنبه من هذا و أجدى ، و لذلك فقد تافت نفسي إلى حضورك للمحادثة و التأنيس ، و لأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردد في نفسي على مر الزمان ، لا أحصيها لك في هذا الوقت ، لكني أنثرها في المجلس بعد المجلس على قدر ما يسنح و يعرض ، فأجبنى عن ذلك كله باسترسال و سكون بال ؛ بملء فيك ، و حم خاطرك ، و حاضر علمك ؛ و دع عنك تفنن البغداديين مع عفو لفظك ، و زائد رأيك ، و ربح ذهنك ؛ و لا تجبن حين الضعفاء ، و لا تتأطر تأطر الأغبياء ، و اجزم إذا قلت ، و بالغ إذا وصفت ؛ و اصدق إذا اسندت ، و افصل إذا حكمت ، إلا إذا عرض لك ما يوجب توقفا أو تهاديا ؛ /.../ و كن على بصيرة أي سأسئدل مما أسمعك منك في جوابك عما أسألك عنه على صدقك و خلافه ، و على تحريفك و قرافه * 1" و من هذا القول نرى أن الوزير قد نوع في أسئلته التي أخذت أشكالا مختلفة و دقيقة في اللغة ، كسؤاله مثلا : ما السكينة ؟ ما البصيرة ؟ و ما الحكمة و ما التجربة ؟ ... إلى غيرها من الأسئلة المباشرة و الموجزة ، كما وجه الوزير أسئلة طويلة تحمل على التعقيد ، كقوله على سبيل المثال : " و قال الوزير ليلة : ما أحوج الجبان إلى أن يسمع أحاديث الشجعان ! و ما أشد انتفاع الضيق النفس باستماع أخبار الكرام ، لأن الأخلاق في الخلق أعراض ، و الأعراض منها لازم و منها لاصق . قال : و كان عيسى بن زرعة سرد علي سنة سبعين ، ليالي كانت الأشغال خفيفة ، و السياسة بالماضي – نور الله قبره و ضريحه – عامة ، و النظر بالحسنى شاملا – أشياء في الخلق أتى بها على عمود ما كان في نفسي ، و ذلك أنه ذكر العقل و الحمق ، و العلم و الجهل ، و الحلم و السخف ، و القناعة و الشره ، و الحياء و القحة ، و الرحمة و القسوة ، و الأمانة و الخيانة ، و التيقظ و الغفلة ، و التقى و الفجور ، /.../ ، و ينبغي أن تزور عيسى و تذكر له هذه الجملة ، و تبعثه على إعادة حدودها ،

* - قرافه : ارتكابه ، يقال : قارف الذنب و اقترفه ، إذا خالطه .

1- أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 36 ، 37 .

و إشباع القول فيها ، مع إيجاز لا يكون به مدخل للخلل ، و لا تقصير عن إيصال الآخر بالأول .¹ كما أن هذا الطول في طرح السؤال يبعث على ملل القارئ . و الملفت للنظر أن أغلب مؤلفات (التوحيدي) قد نظمت على هذه التقنية ؛ لأن الكتابة في عصره قد انتهجت هذا الأسلوب ، و ما كان عليه إلا المسائرة و الانسجام مع هذه الثقافة ، بالإضافة إلى أن المنهج التعليمي (سؤال و جواب) قد كان رائجا في القرن الرابع للهجري ، العصر الذي اختلطت فيه الثقافة العربية بالثقافات الأخرى ، فاعتمده (التوحيدي) في قالب فني ملفت و جميل ، ظهر فيه بمظهر العالم الجليل ، المتعدد الثقافة و الأديب العالم باللغة و الفيلسوف المتصوف ؛ حيث " قامت [مؤلفاته] على الحوار بين سائل و مجيب ، و لسنا ندري هل أن ذلك وقع في الزمان و المكان ، أو أن أبا حيان نفسه هو السائل ، و هو المجيب في مثل كتبه القيمة : المقابسات ، الهوامل و الشوامل ، و الإمتاع و الموانسة ؟"² في الحقيقة أن الواقف على عبارات الإمتاع و الموانسة ، يتفق مع صاحب القول و يؤيد رأيه القائل بأن (أبا حيان) هو المؤلف لكل هذه الأسئلة و الأجوبة التي أحاطت بكل العلوم ؛ لأننا نجد هذا الشكل من الطرح في الكثير من الليالي ، ألا و هو إلقاء السؤال من طرف صاحب النص و الإجابة عنه تكون كذلك من قبله ، فعلى سبيل المثال قوله : " فلما حضرت ليلة أخرى قال : هات . قلت : إن الكلام في النفس صعب ، و الباحثون عن غيبها و شهادتها و أثرها و تأثيرها في أطراف متناوحة ، و للنظر فيهم مجال ، و للوهم عليهم سلطان ، و كل قد قال ما عنده بقدر قوته و لحظه ، و أنا آتي بما أحفظه و أرويه ، و الرأي بعد ذلك إلى العقل الناصح و البرهان الواضح ."³ و على هذا المنوال نجد الشيء الكثير ، كما أنه قد عرف بروحه التساؤلية ، التي "تعشق الجدل ، و لا تكاد تكف عن إثارة السؤال تلو السؤال . و قد لا نجاب الصواب إذا قلنا أن أبا حيان التوحيدي هو أعظم مفكر إسلامي استطاع في القرن الرابع الهجري أن يحيل التراث الفلسفي إلى ثقافة حية نامية متطورة ، و أن يقدم لنا – في مجال الفكر و المعرفة – ندوات ثقافية قد لا تقل روعة و إمتاعا عن أقاصيص ألف ليلة

أسلوب
الأسئلة
وعلاقتها
بالكاتب
مفكرا
وصياغة

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 497 .

² - علي شلق : أبو حيان التوحيدي و القرن الرابع الهجري ، ص 580 .

³ - المصدر السابق ، ص 189 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموائسة

و ليلة ¹ . فإذا أخذنا كذلك بعين الاعتبار أن الوزير (ابن سعدان) في أكثر من ليلة سامر فيها (التوحيدي) أشار باللفظ و المعنى و سمح له بأن يفتتح له المسامرة بأسئلة أو إشارات إلى ما يثري المجلس و يتقد له العقل و تأنس به النفس ، كقوله في الليلة التاسعة : " وعدت ليلة أخرى فقال : فاتحة الحديث معك ، فهات ما عندك . فكان من الجواب : أن ... " ² ضف إلى ذلك مشاركة العلماء له في الحوار و إبداء الرأي ، و لنفرض أن كل هذا من تخيل و وضع (التوحيدي) ، فلما نجده يكرر عبارات : (و عدت ليلة أخرى ، و انصرفت ، فلما حضرت ليلة أخرى ، و جرى مرة ، ثم عدت وقتا آخر ، هات ملحّة الوداع ، فلما عدت إلى المجلس قال ...) ، و إذا افترضنا كذلك هذه العبارات من تأليفه و أسلوبه الفني المتقد ، فإننا لا نستطيع أن نغض الطرف عما رواه (التوحيدي) عن شخص (ابن سعدان) الوزير أو بالأحرى ما أفضى به هذا الأخير من مشاعر خاصة به إلى ذات الكاتب ، مما تحيل على المجالسة و استوجب الحضور و السماع و التفاعل مع الوزير حتى أنه فرج عن نفسه و روح في آخر الحديث الذي دار بينه و بين من هم في مجلسه و من بينهم (التوحيدي) ؛ لأنه قال لهم : " و الله لقد وجدت روحا كثيرا بما قلت لكم و ما سمعت منكم ، و أرجو أن الله يعين المظلوم ، و يهين الظالم . قد تمطى الليل ، و تغورت النجوم ، و حن البدن إلى الترفه ، فإذا شئتم . فانصرفنا متعجبين . " ³ كما طلب الوزير من (أبي حيان) أن يحدثه عن عامة الناس و يقتفى أحوالهم و يخبره عنهم ، و هذا يستدعي المقابلة و الملاقاة .

و ما يدل على مجالسة (التوحيدي) (لابن سعدان) و مسامرتة له وحديثه عن العلم و العلماء و الخاص و العام ، في سيل من الأسئلة و الأجوبة و التساؤلات التي كانت تطرح ، و المقصود بها هنا هو عدم التبويب و التنظيم الذي يلحظه قارئ النص من أول ليلة ، و تكرار الكثير من المواضيع في أكثر من مجلس ؛ لأن المشافهة و الرواية و عفو خاطر و حضور البديهة هي التي حكمت صيرورة الحديث و شجونه ، ليستسلم حضور المجلس لشطحات العقل و تشعب القول .

¹ - زكريا إبراهيم : أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة و فيلسوف الأدباء ، الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، 2002 ، ص 177 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموائسة ، ص 143 .

³ - المصدر نفسه ، ص 446 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

كما يسرد أحيانا معلومات و معرفة دقيقة تدل على تركيز ، و هذا لا يكون إلا كان التدوين سابقا لكثير من الأقوال التي قرأها بحضرة الوزير ، و هذا نزولا عند رغبته كقوله : " هذا نمط مفيد ، و يجب أن يجمع منه جزء أو جزآن ليسهل على الطرف المجال فيه ، فان الكتب الطوال مسئمة ، و إذا تداخل اللطيف بالكثيف ، و ما رق بما غلظ نبت النفس ، و دب الملل ، و الإنسان كسله من طينة ، و نشاطه من نفسه ، و الطين أغلب من النفس . فكان الجواب : السمع و الطاعة للأمر المشرف ."¹ و قوله أيضا : " ثم حضرت فقرأت ما بقي من هذا الفن "² و المهم في هذا كله أن براعة (التوحيدي) تألفت في حديثه مشافهة كما أجاد فيما قرأه على مسامع المجلس مما دونه كتابة ، و لعل تنويعه هذا — كما ذكرنا سالفا- راجعا لأمر الوزير و طلبه ، فلم تكن له حيلة في المخالفة ، " فاجمع لي فقرا من هذا الضرب الذي مر من حديث الطيرة و الفأل و الاتفاق . (الليلة الثامنة و العشرون) و عدت ليلة أخرى و قرأت عليه أشياء في هذا الفن ."³ كما يمكن القول أن التكوين العلمي (للتوحيدي) و ثقافته المتنوعة و الموسوعية تحتم عليه الأخذ بمختلف الآراء و بسطها بكل موضوعية أمام العقل و الفكر الفلسفي الصوفي ، و خاصة أنه لا يميل إلى التعصب للأمور ، فهو شديد الكراهة للجدل ، " و ما يشبه التعصب ، كره أبي حيان الآراء التي يدحض بعضها بعضا . هذا النوع من التمييز الحاد بين الخطأ و الصواب ، ربما يكون خطأ عالقاً بالصواب . و ربما يكون الصواب مجرد وجهة نظر ."⁴ على هذا الأساس تعامل مع الأسئلة التي طرحها الوزير ، فكانت الإجابة متراوحة بين الطول و القصر ، دقيقة في أغلب الأحيان ، تحمل أكثر من تأويل يشعر القارئ بأن (التوحيدي) يحاول موازنة رأيه ، و في أحيان أخرى نجده يتهرب من الإجابة كقوله لما سئل : " حدثني عن درجته في العلم و الحكمة [يقصد أبا سليمان المنطقي] ، و عرفني محله فيهما من محل أصحابنا ابن زرعة و ابن الخمار و ابن السمع و القومسي و مسكويه و نظيف و يحيى بن عدي و عيسى بن علي . فقلت : وصف . هؤلاء أمر متعذر ، و باب من الكلفة شاق ، و ليس مثلي من جسر عليه ؛ و بلغ الصواب منه ."⁵ و إن كان هذا التهرب ليس عجزا عن الإجابة أم ضعفا منه ، و إنما لظنه أنه أقل

الحوار
المعرفي
عند
التوحيدي

رأيه في
بعض
العلماء

¹— أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 386 .

²— المصدر نفسه ، ص 413 .

³— المصدر نفسه ، ص 361 .

⁴— مصطفى ناصف : محاورات مع النثر العربي ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، ص 149 .

⁵— المصدر السابق ، ص 48 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

مكانة من هؤلاء العلماء ، الذي طلب منه الوزير الحكم عليهم و إبداء رأيه فيهم ، بينما نجده يعلن عدم معرفته في إجابات أخرى بدون حرج ؛ حيث أجاب بقوله لمل سأله الوزير و قال : " أت حفظ الأبيات التي فيها :

تَكْفِيهِ فِلْدَةٌ كَبِدٍ إِنْ أَلَمَ بِهَا مِنْ الشَّوَاءِ وَ يَكْفِي شُرْبَهُ الْغُمْرُ .

فأنشده ابن نباتة ، و ذاك لأنني قلت : ما أحفظ إلا هذا البيت شاهدا .¹ و ما ذكرناه عن إجابات (التوحيدي) يحيل على صدقه الأخلاقي و العلمي ، الذي التزم به في كتاباته و في مجلسه هذا ليس خوفا و لا رهبة بل سمنا و نهجا اختاره لنفسه العلمي و مشواره الحياتي ، متجنباً خليقة النفاق و التملق التي طغت على العصر ، فظهرت في كتابات الأدباء و الشعراء ، أما (التوحيدي) فقد استمد جرأته و سلاطة لسانه من هذه الصراحة و الصدق العلمي الأخلاقي حتى مع أقرب الناس إليه ، و هو ما حمل عليه حياة البؤس و الشقاء و الحرمان ، فقد تجاذبته مشاعر التواضع و الكبرياء التي ظهرت على لغته . و هذا ما جعله يفر من مكان إلى مكان بتساؤلاته و أجوبته التي تحمل أكثر من تفسير ، فكما يقال " قد تتسع الأسئلة ، و قد تتسع الأجوبة . و في ظل ذلك تهوى فكرة المروعة أو الصداقة أو التماسك . هناك خلط كثير بين الغضب و النقاش ، هناك حاجة إلى تعرف باطن النقاش ، و ما يصيب فكرة الوحدة و الوضوح و الاستقامة . " ² و في ظل هذا التجاذب ، وقع (التوحيدي) أسيرا لخوفه ، فظهرت على لغته ألفاظ و عبارات ملاطفة و محبة ، و ألقاب أطلقها على ذوي السلطان من وزراء و ملوك و أمراء و قادة فيها من التعظيم لقدرهم و خاصة الوزير (ابن سعدان) كقوله : أدام الله دولته ، فضحك – أضحك الله ثغره ، و أطال عمره ، و أصلح شأنه و أمره .. نجده أيضا يدعو للملوك و الوزراء مثل : الملك السعيد – رضي الله تعالى عنه ، عز الدولة ، مؤيد الدولة ، عضد الدولة ، صمصام الدولة

كما أن (التوحيدي) لم يتوان عن إظهار خوفه من الحاسدين و الكائدين له من أهل الصنعة و ذوي السلطان لتأكيد على صديقه (أبي الوفاء) أن يحفظ عمله هذا و يداريه عنهم ، فقد قال : " و أنا أسألك ثانية على طريق التوكيد ، كما سألتك أولا على طريق الاقتراح ، أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 389 .

² - مصطفى ناصف : محاورات مع النثر العربي ، ص 101 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

الحاسدين العيابين ، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين ؛ فليس كل قائل يسلم ، و لا كل سامع ينصف و لا كل متوسط يصلح ، و لا كل قادم يفسح له في المجلس عند القدوم .¹ بل نجده يغالي في خوفه و ارتبأكه لما دار في حوار مع الوزير لدرجة أنه يعلن عن حذفه لبعض الكلام من الرقعة التي يرسلها إلى (أبي الوفاء المهندس) خوفا عما يحصل من سوء فهم لما قاله و لصدقه و صراحته المفرطة في إبداء آرائه حول أترابه من العلماء و مواليه من ذوي السلطان و النفوذ ، فيظفر بغضبهم بدل رضاهم عنه .

كما أنه أخبر عن استزادته في الكلام و الأخبار ، فيما لم يقدر على روايته أمام الوزير ؛ لأنه ربما يقع في الإحراج لما يرويه أمام المجلس و من يحضره ؛ فقد قال : " و قد أملى علينا أبو سليمان كلاما في حديث النفس هذا موضعه ، و لا عذر في الإمساك عن ذكره ليكون مضموما إلى غيره ، و إن كان كل هذا لم يجر على وجهه بحضرة الوزير – أبقاه الله و مد في عمره – لكن الخوض في الشيء بالقلم مخالف للإفاضة باللسان ، لأن القلم أطول عنانا من اللسان ، و إفشاء اللسان أخرج من إفشاء القلم ، و الغرض كله الإفادة ، فليس يكثر الطويل ."² و خلاصة القول أن تقنية السؤال و الجواب و التساؤل ، قد أفضت لنا بما كان يدور من علوم و معارف لاح بريقها في القرن الرابع للهجري من خلال الحوار السقراطي التعليمي الذي فعله (التوحيدي) في نصه ، فجاءت لغته مبنية على هذا الأسلوب الفني الجميل ، يأخذ فيه طابع النقاش و المحاوراة الفكرية الفلسفية بعدا حكايا ، فالقص الوارد فيه و إن كان متكأ على هذه التقنية ، فانه لم يخرج بالقارئ إلى السأم و الملل ، بل جعله يتشوق لجواب (التوحيدي) بعد كل سؤال يطرح ، و خاصة أنه قد أطر نصه بإطار من البنى اللغوية الملهمة التي تبعت على الاستسلام لما يرويه و يكتبه ، و هذا لإحاطتها بالروح الإسلامية الصوفية كالبسملة و الدعاء و الصلاة و السلام على الرسول – صلى الله عليه وسلم- و أحاديثه و أقوال صحابته .

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 216 .

² – المصدر نفسه ، ص 192 .

5 -تقنية الإقناع :

يكفي أن يجول القارئ بنظره على صفحات الكتاب ، حتى يدرك قارئه أنه نص غزير من حيث مصادره ، متشعب الأفكار و الموضوعات بين : الدينية و السياسية و الاجتماعية و الأدبية و الفلسفية و العلمية و النقدية و اللغوية و البلاغية و الأخلاقية و النفسية و علم الاجتماع ... ، مما تطلب كثيرا من الأدلة و البراهين التي تؤيد الإشارات التاريخية و تعضد حوار الشخصيات في علاقاتها الاجتماعية في النص ، فكيف إذا توقف الباحث عندها بالدرس و التمحيص ، فانه يواجه صدمة معرفية لما يملكه من سحر بيان و قدرة على الإقناع و لغة ناهضة مترقبة لوضعه المتغير من حال إلى حال ، فهو تارة رجل دين متصوف ، ناسك ، زاهد لما يحفظه من القرآن و السنة و درايته بالفقه و أصوله و تارة أخرى نراه أديبا و ناثرا فذ تكاد تتفتق من بلاغته الدرر و الآس و هو فضلا عن هذا عالم ، فلكي ، كيميائي ، مهندس ، عالم رياضيات و متكلم و لغوي متمكن من علم النحو و الصرف و البلاغة و ناقد موضوعي ، جريء بآرائه الدقيقة و مؤرخ لعصره و أحواله و حتى ما كان من أحداث لأقوام و أمم سالفة و له من المفاهيم العلمية الدقيقة المتعلقة بالإنسان و الحيوان و النفس البشرية و المدن و القرى ... ضف إلى ما ذكرناه و لم نذكره عن هذا الرجل درايته بما تستأنس به النفس عن تفكه و مجون و مهاترات جنسية هزلية ساخرة ، و معارف الخاص من الناس (أدب الخاصة من الطبقة الحاكمة) و أدب العامة من الشطار و المتسولة و المتندرين و البخلاء و المجانين .

فالمؤكد إذا أن هذه المعرفة الواسعة قد استحالت شذرات نثرها (التوحيدي) بالمجلس ليقنع بها الوزير و جمهور العلماء و المتلقي بصفة عامة ، فتدرك مكانته العلمية و يقدر لأجلها بما يعود عليه بالمنفعة و الخير من الهبات لقاء علمه و تفننه في القول و الإبداع . و قد ألحت لغته على هذه الوضعية الاجتماعية من خلال قوله على مسامع الوزير : " السمع و الطاعة " لما يأمره به ، و قد كررها في أكثر من مجلس .

كما اعتمد في أسلوبه على جملة مقولة القول ، ليعطي لسرده قيمة فنية ، تتمثل في صدق القول و الرواية (تدوينا أو مشافهة) ، و هي ميزة طبع بها العصر ، هذه العنونة المتواصلة ، المستمدة من الحديث النبوي الشريف ،

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و الإسناد إلى شخصيات لها وزنها التاريخي و قيمتها الأخلاقية ، و نتيجة لهذا الرصيد المعرفي يجد المتلقي نفسه في انسجام تام لما يرويه (التوحيدي) و يعرضه من آراء . و من أمثلة ما ورد عنه تكراره لعبارات : فقال ، قلت ، قال بعض الفلاسفة ، و قال أيضا ، فليس يخفى ، و يتضح أيضا ، و قد أملى علينا ، ألا ترى أن ، و كان يقول ، و على هذا ، فأما ، فعلى هذا ، قال البخاري ، و هذا هو ، و ها هنا ، و بوجه آخر ، و سأله ، و هكذا ، فقل له ، و أما غيرهم ، و هذا لأن ... و هلم جرا من العبارات و الألفاظ الموظفة للإقناع و إبداء الرأي و عرض الأفكار للنقاش و المعالجة بطريقة عقلية منطقية ، تخلص من النقاش الجدلي الجاد و المتعصب الذي لا طائل منه .

أما عن قوة السند — و متانته و تواصله و صدقه فيما يحمل من خبر و أحداث- فقد أدرج الكثير منها في نصه هذا ، مما يدل على ارتباطه بالثقافة العربية ، على الرغم من تشعب معارفه و نهله من مشارب عدة كالثقافة اليونانية و الفارسية و الهندية و الرومانية و التركية ... كقوله : " و قد روى ابن الكلبي عن أبيه عن ابن صالح ، عن ابن عباس قال . " ¹ و قد وصل كذلك أقواله بشخصيات لها رصيدها التاريخي الحافل (كالرسول — صلى الله عليه وسلم — و أبو بكر الصديق و عمر بن الخطاب) ، و سياسيين كبار (كبختيار — عز الدولة- الوزير البويهى و ركن الدولة و الملك السعيد ...) ، مما أعطى لنصه بلاغة في الإقناع و مصداقية تامة في التوثيق فيما يقول ، فاستحسنه العام و الخاص ، حتى أن الوزير (ابن سعدان) طلب منه أن يعمم قصصه و أحاديثه على عامة الناس لما تحمله من فائدة جمة ؛ حيث قال له : " هذا فن حسن ، و أظنك لو تصديت للقصص و الكلام على الجميع لكان ذلك حظ وافر من السامعين العاملين ، و الخاضعين و المحافظين . فكان من الجواب : أن التصدي للعامة خلقة ، و طلب الرفعة بينهم ضعة ، و التشبه بهم نقيضة ؛ و ما تعرض لهم أحد إلا أعطاهم من نفسه و علمه و عقله و لوثته و نفاقه و ريائه أكثر مما يأخذ منهم من إجلالهم و قبولهم و عطائهم و بذلهم . " ² (فالتوحيدي) واضح في مسعاه ، فهو لا يرجو المجد و العطايا من أوساط العامة ، فقد سار على سيرة الأولين من المثقفين الذين تطلعوا لهبات ذوي السلطة و السلطان عبر تقربهم منهم

¹ — أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 302 .

² — المصدر نفسه ، ص 214 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و طلب مجالستهم و أحاديثهم ، مستغن بذلك عن عامتهم ؛ لأنه " قد كان المثقف الذي لا تستخدمه الدواوين بمثابة طائش يلهو و عقل لا يؤبه له . و لا يعمل على تقديمه أحد؛ لأن استخدام الوالي أو السلطان لأحد الكتاب كان ينظر إليه على أنه الدليل على ارتفاع الذكر و النباهة و التقدم في الحرفة أيضا، و هكذا صار الاستغناء عن العمل مع السلطان مستحيلا ."¹ لذلك كان (التوحيدي) يسعى لمسامرة الوزراء، و لأجلهم ثقف لغته و أثرى مصادره العلمية و الثقافية و الفكرية... ، ليتنفس الصعداء لقاء أريحية الوزير معه و تجاوبه الايجابي مع موضوعاته و أحاديثه ، و هو ما أسعده و أبهجه ، فانفعل بهذه الحرية ، في مجلس الوزير عبر مناظرات و مناقشات و حوارات و أحاديث و قصص و آراء لم يسبق إليها من قبل ، و لم تتناقلها مسامع الوزير بعد .

مبحث ثاني : الصيغة الاجتماعية لكلمات الليالي :

1 على المستوى المعجمي الدلالي :

إن الحياة الاجتماعية التي نحن بصدد دراستها ، مليئة بالمتناقضات ، و المعروف أن (بغداد) في القرن الرابع الهجري ، أي العصر العباسي الثاني قد جعلت من " الضدية عامل حوار ، و حل ، و بيان . مثلما هي عامل حدوث و وجود ، لذلك فإننا و نحن بصدد القرن الرابع الهجري الذي يمثل مرحلة بلبال ، و انحدار لقوة الدولة العباسية ، و هو الذي أطلق عليه المؤرخون لقب عصر الدويلات ، و التسمية سياسية ، و السياسة مرتبطة بشؤون المجتمع و سائر الظروف التي تعيش الحضارة و تنمو في مناخها ، لكننا و نحن نحكم على شأن الخلافة العباسية في القرن الرابع الهجري ، واجدين التخلف في السياسة ، و الاقتصاد ، و الشؤون الاجتماعية و الدينية فإننا لا نستطيع أن ننكر تقدم العلوم ، و الآداب ."² و نص الإمتاع و الموانسة من بين الفنون الأدبية التي ولدت في ظل هذه الظروف ، فأبدع صاحبها و تميز على أقرانه في نصه هذا و في نصوصه الأخرى .

¹ - محي الدين اللانقي : آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ و الحلاج و التوحيدي ، ط2 ، دار الانتشار العربي ، 1997 ، ص 96 .

² - علي شلق : أبو حيان التوحيدي و القرن الرابع الهجري ، ص 213 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و لعل هذه البراعة التي انفرد بها (التوحيدي) ، تجلت في قدرته على ترجمة هذه التناقضات الواقعية في قالب فني فريد يجادل في لغته بين الواقع و المتخيل ، ليتعدى هذا الجدل الأدبي كونه سرد أو ترجمان للحياة الواقعية الاجتماعية ، إلى إبرازه لرؤاه الفكرية و تصوراته الخاصة عن قضايا المجتمع ، و نقده . و قد انسابت لغته في هذه الغاية انسيابا و جنحت براعته الفنية في قولبة النص على هذه الهالة من الثقافة التي امتلكها ، فجاء نص مؤسس على هذه التباينات الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية و الثقافية ، و جديد من حيث الخصائص الفنية و بنائه للنص ، فقد واءم فيه (التوحيدي) بين الجد و الهزل ، بين الدين و الفلسفة و بين العلم و الأدب

فظهرت لغته جليلة ، في التعبير عن واقع المجتمع و علاقة (التوحيدي) به ، كما حملت على كاهلها هنات و مزايا العصر ككل و ما سبقها من العصور لهذا تنوع المستوى المعجمي للغة (التوحيدي) ، فجاء في عدة أشكال أخذت دلالات مختلفة و أبعاد شتى ؛ سنسعى لمقاربتها حتى تتضح لنا الصيغة الاجتماعية لنص الإمتاع و الموانسة ، و التي سنتحراها عبر مستويات ، فظهرت جليلة في بنى النص اللغوية (الألفاظ) ، و أحالت دلالتها على تكوين صاحبها العلمي الواسع ، و هي كالاتي :

أ - المعجم الفلسفي والكلامي :

طغت على لغة (التوحيدي) الألفاظ الفلسفية والكلامية ، معلنة بذلك عن تأثره الشديد بهذا الرافد ، الذي قوي في القرن الرابع للهجري ، و قد سمي " بفيلسوف الأدباء إذ كان من أعلام الحركة الفلسفية الأدبية الذين مزجوا الفلسفة بالأدب . تناولت كتبه ما كان شائعا في بغداد من بحوث في الفلسفة الإلهية و الطبيعية و ما تعرفه المنتديات الثقافية من مساجلات فكرية تصور اهتمامات المفكرين في نهاية القرن الرابع الهجري . " ¹ و هو العصر الذي نبغ فيه الكثير من فلاسفة الإسلام و مفكريه ، إذ أورد عبر لياليه مناقشات فلسفية و مناظرات كلامية ، دلت على براعة في التحليل و المناقشة الفلسفية ، بطنها بكثير من أفكاره و تصوراته عن الفلسفة و علم الكلام (علاقة الدين بالفلسفة) ، و من بين الألفاظ

¹ - عباس ارجيلة : الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري ، ط1 ، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط ، الدار البيضاء ، الرباط ، 1999 ، ص 447 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

التي أثرى بها معجمه الفلسفي : الحكمة ، الفلسفة ، المسألة ، المنطقيين ، مناظرة ، الشك ، اليقين ، العقل ، علم المنطق ، لغة يونان ، حجة ، أرسططاليس ، الدليل ، البرهان ، أفلاطون ، سقراط ، فيثاغورس ، الهلية ، الأينية ، الماهية ، الكيفية ، الذاتية ، العرضية ، الجوهرية ، الهولوية ، الصورية ، الأيسية ، اللبسية ، النفسية ، الفلاسفة ، الحيلولة ، المعتزلة ، الأشاعرة ، المرجئة ، المعتزلة ، الشيعة ، السنة ، الخوارج ، ديوجانس ، أوميروس ، أرسطو ، الفلسفة اليونانية و الشريعة العربية (الفلسفة الإسلامية) ، الطلمس ، إخوان الصفا ...)

و المدقق في هذه الألفاظ ، يدرك تماماً أن (التوحيدي) قد نازعته ثلاثة تيارات فلسفية ، هي : الفلسفة اليونانية و علم الكلام و الفلسفة الإسلامية ، فعبر حديثه عن هذه التيارات قد أرخ لنا " للفكر الفلسفي عامة ، و ما تفرد به من أخبار ، و تسجيل أفكار مفكرين و فلاسفة ، و إيراد نصوص ، لا توجد فيما يبدو في مصادر أخرى ، خاصة ما يتعلق بالمجالس الفلسفية ، أو النوادي الأدبية التي تفرد بنقل أنشطتها ، و أسماء أعضائها ، و ما يدور بينهم من مناظرات و محاورات على تباين دياناتهم و مذاهبهم ، و اتجاهاتهم ، و تخصصاتهم ، في القرن الرابع الهجري ببغداد ، العاصمة الثقافية و السياسية للعالم الإسلامي في ذلك العهد ."¹ و قد احتاج (التوحيدي) لهذا التحصيل الفلسفي إلى كثير من القراءة و الترجمة حتى يحيط بمعجم فلسفي خاص به ، يسعفه متى أراد ، و في سبيل ذلك امتنهن الوراق ، التي قربته من عيون الكتب في شتى العلوم فنهل منها و قرأ عن الفلاسفة اليونان و ما ترجم لهم من كتب تختص بالمنطق و التفكير الفلسفي ، كما أنه قرأ أيضاً عن الشعر اليوناني ؛ لأنه نقل لنا في الليلة العاشرة من لياليه قولاً للشاعر (أوميروس) عن ما يتعلق بالحيوان ، كما ساعدته الوراق و الترجمة للوصول إلى حصالة فكر اليونان الشعبي ، المتجلي في الأمثال و الحكم التي نقلها على ألسنتهم ، كمثل ما ذكر في الليلة السابعة عشرة عن بعض ما قاله فلاسفة اليونان من أمثال و حكم : " قال ديوجانس : إن المرأة تلقن الشر من المرأة ، كما أن الأفعى تأخذ السم من الأصل . و قال فيثاغورس : إن كثيراً من الناس يرون العمى الذي يعرض لعين البدن فتأباه أنفسهم ، فأما عمى عين النفس فإنهم لا يرونه و لا تأباه أنفسهم ، فلذلك يستحيون ."² و هذا ما يجعلنا نؤكد على أن

¹ - عمار الطالبي : <أبو حيان التوحيدي و الفلسفة > ، ص 52 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 246 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

(التوحيدي) و سائر معاصريه من علماء القرن الرابع الهجري قد اهتموا بسائر علوم اليونان ، من فلسفة و منطق ، و مما نضيفه تأكيدا على قولنا ما ترجم (لسقراط) عن فنون الغناء و الطرب و ما يتعلق بهما ؛ حيث أورد لنا (التوحيدي) في لياليه حوارا دار بينه و بين الوزير ، يوضح طريق الترجمة ، قائلا : " و سأل مرة عن الطرب على الغناء و الضرب و ما أشبههما . فكان من الجواب : قبل لسقراط فيما ترجمة أبو عثمان الدمشقي : لم طرب الإنسان على الغناء و الضرب ؟ فقال : لأن نفسه مشغولة بتدبير الزمان من داخل و من خارج ، و بهذا الشغل هي محجوبة عن خاص مالها ."¹ فترجمة العرب في القرن الرابع الهجري قد تخطت الفلسفة اليونانية إلى سائر علومها ، و قد استفادوا أيما استفادة من مفاهيمهم و معارفهم .

و نتيجة لهذا التمازج ، قد ظهرت في اللغة العربية ألفاظ يونانية دخيلة ، ترجمها لنا مؤرخيها الأوائل ، و بتوالي الترجمات شاع استخدامها ، كما نلاحظه عند (التوحيدي) ، كاستخدامه مثلا للفظ (طلمس)* و هي كلمة يونانية شاع تداولها قديما و حديثا .

و قد جمع نص الإمتاع و الموانسة مجموعة من المفاهيم الفلسفية الاصطلاحية ، التي يسرت لنا تلقي المفاهيم في إطارها الفكري و المعرفي من الأصل ، حيث ساهمت في تكوين معجم فلسفي اصطلاحى يستعين به الباحث ، كتقديمه مثلا لمفهوم الفلسفة و مفهوم المنطق و الموسيقى ؛ حيث أورد ذلك قائلا : " ظنوا أنهم يمكنهم أن يدرسوا الفلسفة — التي هي علم النجوم و الأفلاك و المجسطي و المقادير و آثار الطبيعة ، و الموسيقى التي هي معرفة النغم و الإيقاعات و النقرات و الأوزان ، و المنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافة و الكميات و الكيفيات — في الشريعة ."² ، علما أن العرب كانوا يتلقون معارفهم مشافهة و عن طريق مجالس السمر و مجالس العلماء و الكتاب في مختلف العلوم في كبريات النوادي و المدن (كبغداد و الري ...) ، و في الأغلب كان حفظها مشافهة ، و هذا ما جعلهم لا يقوموا بالتبويب و فصل العلوم عن بعضها ،

¹ — أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 205 .

* - الطلمس : لفظ يوناني يطلق على كل ما هو غامض مبهم كالألغاز و الأحاجي ، و يقال : فك طلمسه : وضح و فسر ، و الجمع طلاسم .

² — المصدر نفسه ، ص 220 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و يخضعون لشجون الحديث و تشعبه ، فغرف (التوحيدي) و معاصروه من هذه المعارف كي يستطيعوا مقاومة إحراج السؤال و احتدام المناظرات و النقاشات بين كبار العلماء .

و على هذا الأساس ، جاء نص الليالي بهذا التنوع المعرفي ، و الذي لا يخضع لمنهجية ، اللهم إلا ما جاء في بعض الليالي ، التي كانت مكتوبة سلفا و معدة بتركيز. و من هذا المنطلق نصل إلى القول أن (التوحيدي) قد ساهم في تحديد المفاهيم و المصطلحات و الألفاظ ، عبر محاولته نقل نصوص تنسب إلى قدماء الفلاسفة اليونان ، كقوله : " و قال سقراط : ينبغي لمن علم أن البدن هو شيء جعل نافعا ، للنفس مثل الآلة للصانع أن يطلب كل ما يصير البدن به أنفع و أوفق لأفعال النفس التي هي فيه ، و أن يهرب من كل ما يصير البدن غير نافع و لا موافق لاستعمال النفس له . " ¹ و على هذه الشاكلة نقل أقوال (أوميروس و ديوجانس و انكساغورس) ... و غيرهم ، حتى أنه يذكر : و قال فيلسوف يوناني ، و لا يوضح لنا من هو ، فكان همه نسبة الأقوال ، و التزامه بالأمانة العلمية ، و ان لم يعرف قائله ، حتى يكون سنده الإقناعي صحيحا ، فلا يشك في خطأ و صواب القول المذكور صاحبه و لا المجهول قائله .

و عليه ، فقد دل المعجم اللفظي عن تيار ثان ، تحدث عنه (التوحيدي) و بين موقفه منه و هو علم الكلام ، الذي هاجم أهله بشدة ، حيث تعرض بالنقد لمتكلمي زمانه ، لأنه يرفض تماما فكرة التفرق في الدين ؛ لأن في رأيه أن الدين الإسلامي في غنى عن آرائهم التي شوهته أكثر مما خدمته ، لأن و حسب رأيه أن الدين واحد " الحمد لله مفتاح المذاهب " ² ، فالمقصود أنه على الرغم من اختلاف المذاهب و الفرق ، يرى أن عبارة " الحمد لله " تجمع كل المذاهب ، و متفق عليها و لا اختلاف فيها ، هي و كثير من الكلمات الإسلامية الروحية الأخرى " كبسم الله الرحمن الرحيم " ... ، مما عثر عليه في أسلوب (التوحيدي)، الذي برع فيه .

و هذا الموقف قد اتخذه (التوحيدي) من كل الفرق و لم يستثن واحدة منها (كالمرجئة ، و المعتزلة و الشيعة و الخوارج و أهل السنة) ، فهو يقف محتارا

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 248 .

² - المصدر نفسه ، ص 273 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

أمام هذا الانقسام ، الذي يرى أن السبب الرئيس فيه هو التيارات العجمية الدخيلة ، و التي ولع بها أدباء و فقهاء و مفكري الأمة إبان القرن الرابع الهجري ، و خاصة الفلسفة ؛ حيث يقول : " و مما يزيدك وضوحا و يريك عجبا أن الأمة اختلفت في آرائها و مذاهبها و مقالاتها فصارت أصنافا فيها و فرقا ؛ كالمرجئة و المعتزلة و الشيعة و السنية و الخوارج ، فما فزعت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ، و لا حققت مقالاتها بشواهدهم و شهادتهم ، و لا اشتغلت بطريقتهم ، و لا وجدت عندهم ما لم يكن عندها بكتاب ربها و أثر نبيها . و هكذا الفقهاء الذين اختلفوا في الأحكام من الحلال و الحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة فاستنصروهم ، و لا قالوا لهم : أعينونا بما عندكم ؛ و اشهدوا لنا أو علينا بما قبلكم . " ¹ (فالتوحيدي) يشير في هذا القول إلى تيار ثالث يوائم بين الدين و الفلسفة ، و يدعو أصحابها إلى فلسفة إسلامية ، و هو ما يرفضه (التوحيدي) ، من خلال عقده لمناقشة فلسفية مطولة دارت بين (المقدسي و الحريري) و كذلك أورد رأي (أبي سليمان المنطقي) في هذه المقارنة – بين الشريعة و الفلسفة – كانت تتمحور حول سؤال جوهرى مفاده : " فأين الدين من الفلسفة ؟ و أين الشيء المأخوذ بالوحي النازل ، من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل ؟ " ² كما أن (التوحيدي) ، قد أورد في الليلة السابعة عشرة حديثا عن إخوان الصفا ، " و يقال أن هذا هو النص الوحيد الذي كشف لنا عن أفراد هذه الجماعة التي ألقت "رسائل إخوان الصفا" المشهورة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ثم نقله القفطي ، و عن القفطي نقله كل من كتبوا عن إخوان الصفا " ³ و قد أخبر عنهم (التوحيدي) بأسلوب ساخر ، استهتر فيه بما ادعوا قائلا: " و زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية و الشريعة العربية فقد حصل الكمال ؛ و صنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة : علميها و عمليها ، و أفردوا لها فهرستا و سموها رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء ، و كتموا أسماءهم ، و بثوها في الوراقين ، و لقنوها للناس ، و ادعوا أنهم ما فعلوا ذلك إلا ابتغاء وجه الله عز و جل و طلب رضوانه ليخلصوا الناس من الآراء الفاسدة التي تضر النفوس ، و العقائد الخبيثة التي تضر أصحابها ، و الأفعال المذمومة التي يشقى بها أهلها ؛ و حشوا هذه الرسائل بالكلم الدينية و الأمثال الشرعية

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 224 .

² - المصدر نفسه ، ص 224

³ - زكي نجيب محمود : الإمتاع و الموانسة لأبي حيان التوحيدي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1995 ، ص 23 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموائسة

و الحروف المحتملة و الطرق الموهمة .¹ و في تعليق (التوحيدي) على هذه الجماعة يدعو إلى التفرقة بين الدين و الفلسفة ، معلنا أنه ، " من أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظرة عن الديانات ، و من اختار التدين فيجب عليه أن يُعَرِّد* بعنايته عن الفلسفة و يتحلّى بهما مفترقين في مكانين على حالين مختلفين، و يكون بالدين متقربا إلى الله تعالى ، على ما أوضحه له صاحب الشريعة عن الله تعالى ، و يكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله تعالى في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين ، المحيرة لكل عقل و لا يهدم أحدهما بالآخر .² فهو يذهب إلى القول بإخلاص سائر الصناعات إلى الله تعالى ، فإذا كانت لغير ذلك فهي باطلة و لا فائدة ترجى منها ، و الأمر نفسه يقال على العلوم ، فإذا كانت لغير طاعة الله و توحيدة و كسب رضاه و الوصول بها إلى عظمة ملكوته ، فهي قاصرة ، فالأصل بالعلم الوصول إلى قدرة الله - عز و جل - و وحدانيته .

و من الفلاسفة الإسلاميين الذين ذكرهم (التوحيدي) في نصه أستاذه الشهير في كل أعماله و شيخه الجليل (أبو سليمان السجستاني) المعروف بالمنطقي و تلامذته ، و كان منهم (أبو حيان) الذي ناقشه في كثير من المسائل الفلسفية ، فكان " أهم العناصر في تاريخ أبي حيان التوحيدي للفلسفة في بغداد روايته عن أبي سليمان السجستاني ، و الإشارة إلى أعضاء مدرسته و مجالسه ، و يعتبر ذلك استمرارا لانتقال المدرسة الفلسفية من الإسكندرية إلى أنطاكية ثم حران و منها إلى بغداد ؛ هم القويري و يوحنا بن حيلان ، و أبو يحيى المروزي ، الذين كانوا يعلمون فلسفة أرسطو ، و أول تلميذ لهم هو الفارابي ثم أبو بشر متى ثم يحيى بن عدي تلميذ الفارابي ، و أبو بشر ، ثم السجستاني ، و هو من سجستان بخراسان ، و استقر في بغداد ملازما منزله ، يقصده الطلاب و علماء عصره ، و منهم التوحيدي ، أحد أصحابه المعتصمين به .³ كما ذكر كثيرا من الأعلام في الفلسفة الإسلامية ، هذا التيار الذي أراد أن يجمع بين الفلسفة و الشريعة ، و الخروج من بوتقة المفاهيم الجافة و المجردة للفلسفة اليونانية . و قد وضع لنا (التوحيدي) في أحاديثه الأربعين ليلة عن اعتزازه الشديد بالشريعة الإسلامية

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموائسة ، ص 220 .

* - يعرّد : ينكب و يحيد

² - المصدر نفسه ، ص 233 .

³ - عمار طالبي : <أبو حيان و الفلسفة > ، ص 63 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و بالتالي بعروبتة ، و بين بوضوح موقفه من التيارات العجمية الوافدة ، كما أبدى رأيه من مناطق أهل زمانه بالعاصمة (بغداد) .

ب - المعجم اللغوي :

إن نص (التوحيدي) في بعض الليالي جاء جامعا بين الفلسفة و اللغة ، لهذا أوردنا المعجم اللغوي تابعا للمعجم الفلسفي ، لما عثرنا عليه من مناظرات لغوية فلسفية ، انتصر فيها (التوحيدي) للغة العربية ، و بين مكانتها عند العرب و شريعتهم الإسلامية ، مركزين في ذلك على معجم لغوي غني بألفاظ تحيل على قضايا لسانية و مصطلحات لغوية و تساؤلات في اللغة و قضاياها أثرت في ذاك العصر ، أفصح عنها نص الليالي ، بالإضافة إلى وقوفنا – عبر المعجم اللغوي – على مذاهب في اللغة ، فقد ورد في الإمتاع و الموانسة أقوال لكبار اللغويين ، دارت بينهم مناقشات و حوارات في اللغة .

و مما ورد في الليالي على سبيل المثال : تحديدات لغوية للفظ (عتيق و قديم) ، وبحث عن معان لكلمات : حادث و محدث و حديث ، الأحداث و الحادثات و الحوادث ، جشم ، الحمحم ، الخمخم ، فأرة المسك ، عرضا الرجل ، لايته ، الشاكد ، ... كما طرح تساؤلات لغوية ، كسؤاله عن الفرق بين القبض و القبض ؟ و الذود ، ما قدر عدده من الإبل ؟ ، ما معنى المنذلي المطير ؟ ، سراويل يذكر أم يؤنث ، و يصرف أم لا ؟ ... كما أفاض في بحوث لغوية ، منها ما كان من كلمات على وزن تفعال (بكسر التاء) و تفعال (بفتح التاء) .

و في خضم حديثه عن هذه المسائل اللغوية ، ذكر حوارات مطولة دارت بين كبار اللغويين في القرن الرابع الهجري ، و من هؤلاء الأفاضل (علي بن عيسى ، ابن السراج ، المبرد ، أحمد بن يحيى ، أبو عمرو بن العلاء ، أبو سعيد السيرافي ، ابن الأعرابي ، ابن عبيد ، أبو الأسود الدؤلي ، ...) .

و لعل أشهر مناظرة علمية دارت بين (أبي سعيد السيرافي و أبي بشر متى) ، و ذلك سنة (326 هـ) بمجلس الوزير (ابن الفرات) ، المناظرة التي عولج فيها أفضلية النحو على المنطق ، و قد شهدها جمع غفير من العلماء ، و فيهم : " الخالدي و ابن الأخشاد و الكتبي و ابن أبي بشر و ابن رباح و ابن كعب و أبو عمرو قدامة بن جعفر و الزهري و علي بن عيسى الجراح و ابن فراس

و ابن رشيد و ابن عبد العزيز الهاشمي و ابن يحيى العلوي و رسول ابن طنج
من مصر و المرزباني صاحب آل سامان .¹ و قد افتتح المجلس الوزير
(ابن الفرات) ، طالبا ندا (لأبي بشر متى) في مناظرة جدلية ، يتهاوى فيها كل ما
يذهب إليه من حديث المنطق ، و المعروف لدينا أن هذا الأخير كان من أشهر
المترجمين للكتب اليونانية و من المتمنطقين الكبار ، و قد أراد الوزير بطلبه هذا
إثبات أفضلية العلوم العربية على المستحدث منها ، و قد انتصر له كبير النحويين
(السيرافي) بعد أن أحجم غيره من الحضور ؛ حيث أورد (التوحيدي) قوله : " ألا
ينتدب منكم إنسان لمناظرة متى في حديث المنطق /.../ . فأحجم القوم و أطرقوا .
قال ابن الفرات : و الله إن فيكم لمن يفي بكلامه و مناظرته و كسر ما يذهب إليه
و إني لأعدكم في العلم بحارا ، و للدين و أهله أنصارا ، و للحق و طلابه منارا ؛
فما هذا الترامز و التغامز اللذان تجلون عنهما ؟ فرفع أبو سعيد السيرافي رأسه
فقال : اعذر أيها الوزير ، فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في
هذا المجلس على الأسماع المصيخة و العيون المحدقة و العقول الحادة و الألباب
الناقدة /.../ ، فقال ابن الفرات : أنت لها يا أبا سعيد ، فاعتذارك عن غيرك يوجب
عليك الانتصار لنفسك ، و الانتصار في نفسك راجع إلى الجماعة بفضلك ."²
فالمستخلص من هذا القول أن هذه المناظرة عقدت برغبة من الوزير (ابن الفرات)
و بأمر منه و نتيجتها حسمت قبل بداية المناظرة لقرار الوزير المبني على نصره
العلوم العربية ضد التيارات و المعارف العجمية ، فوجب على حضور المجلس
الانصياع لرغبة عاقده و إرضائه ، حتى ينالوا حظوة عنده و تبجيلا و يمسه من
جودا عظيما .

فعلى هذا المنوال كانت فحوى المناظرات التي ذكرها (التوحيدي) في
لياليه كالمناظرة التي كانت بين البلاغة و الحساب ، و بين النظم و النثر ، و ما
بين يدينا هي مناظرة بين النحو و المنطق ، و على هذه الصورة كانت تعقد
المجالس (ببغداد) و التي تعد من كبريات النوادي التي عقدت بها مجالس العلم
و السمر .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 113 .

² - المصدر نفسه ، ص 114 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و على العموم فشغف (التوحيدي) بالفلسفة هو ما جعله يحفظ هذه المناظرة و يرويها على مسامع الوزير (ابن سعدان) مختصرة ، كما ولع بالنحو والعلوم اللغوية ، وهذا ما جعله يبرع فيها ويتميز بها على أقرانه ، وقد ذهب (التوحيدي) في حديثه عن الكلام إلى تشبيهه المنطق بالنحو ؛ حيث يقول : " فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه ، و يلتبس بعضه ببعضه ؛ و لهذا شق النحو و ما أشبه النحو من المنطق ".¹ و لعل هذه النظرة التوفيقية لم تؤثر على نقل (التوحيدي) لمناظرة (أبي سعيد و متى) ؛ لأن هذا الأخير قد هزم أمام أدلة و براهين (السيرافي) الدامغة ، على الرغم من أنه اعترف بضرورة كلا العلمين ، و أنه ينبغي على أي عالم أن يحيط بنحو اللغة العربية ؛ لأن " النحو منطق و لكنه مسلوخ من العربية و المنطق نحو ، و لكنه مفهوم باللغة ".² و قد انتهج (السيرافي و متى) في هذه المناظرة الحجاج العقلي و الإقناع المنطقي بالأدلة و البراهين اليقينية التي تبعد عن المتلقي الشك و الريبة ، ليتأكد بالعقل و يقف على صحة ما يقولون .

و قد أورد (التوحيدي) في نصه – و هذا من خلال المعجم اللغوي – إسهامات لغوية ، صرفية ، نحوية ، و معجمية ، أفصحت عن فضله الكبير في اللغة ، متأثراً بشيوخه و منهم (الروماني و السيرافي) ... ، حيث أدرج لهم نصوصاً في اللغة أوضح من خلالها عن رؤيته اللغوية التي توافق رؤيتهم أحياناً كقول (السيرافي) عن النحو و معانيه ، و هو منقسم " بين حركات اللفظ و سكناته ، و بين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها ، و بين تأليف الكلام بالتقديم و التأخير و توخي الصواب في ذلك و تجنب الخطأ من ذلك ، و إن زاغ بشيء عن هذا النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغاً بالاستعمال النادر و التأويل البعيد ، أو مردوداً لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم ".³ و تخالفها في كثير من الجهود اللغوية التطبيقية في النحو و الصرف ، التي قدمها (التوحيدي) ، و هي كثيرة و متنوعة في هذا المجال ، و هذا من خلال تعليقاته اللغوية التي تخللت أقوال و نصوص لغويي عصره ، و عرضها أمام الوزير مع العديد من الآراء التي تتح بالرؤية اللغوية الموافقة لرؤيته و إن لم يفصح عنها

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 118 .

² - المصدر نفسه ، ص 334 .

³ - المصدر نفسه ، ص 124 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

صراحة ، كقوله على سبيل المثال : " سراويل يذكر أم يؤنث ، و يصرف أم لا ؟ . فكان الجواب : أن علي بن عيسى حدثنا عن شيخه ابن سراج قال : سألت المبرد فقلت : إذا كان الواحد في صيغة الجمع ما يصنع به في الصرف في مثل : شعره هراميل و هذه سراويل و ما أشبهه ، فقال ألحقه بالجمع فامنع الصرف ؛ لأنه مثله و شبيهه . قال : و سألت أحمد بن يحيى عن ذلك ، فقال : أخبرنا سلمة عن الفراء قال : ألحقه بأحمد فامنع الصرف في المعرفة ، و أصرفه في النكرة حتى يكون بين الواحد و الجمع فرق . " ¹ كما وردت في الليلة الثلاثين آراء عديدة (للتوحيدي) في الصرف ، حملت الوزير على أن يطلب منه أن يجمع له من هذا العلم جزءا بأسلوبه المليح حتى يستفيد منه طالبه ، لأن باقي الكتب في هذا التخصص طويلة و مملة .

فبراعة (التوحيدي) لا تكمن في حفظه و درايته بالعلوم اللغوية و حسب ، بل كذلك أسلوبه الرشيق و المرن و البسيط في تقصي المعلومة و الإجابة عنها بوضوح و يسر ؛ لأنه يدرك كل الآراء و النصوص اللغوية التي أحاطت بها ، فيعيد صياغتها بأسلوب واضح و يعبر عنها بلغة صريحة مدركة للمعنى . و لعل هذا ما جعله ينظر إلى أقرانه و مجالسيه من العلماء و ذوي السلطان بنظرة استعلائية ، و هذا ما بدا في كتاباته ، " و لقد أعطى ذلك كله قوة معنوية للتوحيدي جعلته يشعر بجدارته و تفوقه على الوزراء و الأمراء ، كما ساعده ذلك أيضا على التصدي لخصومه و إبراز مثالبهم ، و منها قلة درايتهم بالنحو و الإعراب ، و من هؤلاء أبو إسحاق إبراهيم بن هلال الصابي كاتب الإنشاء ببغداد ، و ابن العميد ، و قد أخذ على الأول قلة معرفته بالنحو ، و عاب على الثاني ضعفه في هذا الجانب . كما أن تلك الدراية الواسعة جعلت البعض يلقبه بالنحوي قديما و حديثا . " ² و إن كان هذا اللقب فيه نوع من المبالغة ؛ لأنه لم يصل لنا مؤلف كامل له يدل على ذلك ، كتأليف المعاجم و الفهارس في اللغة ، غير أنه بين عن مقدرة نحوية و صرفية تؤهله لهذا اللقب .

و من بين انجازات (التوحيدي) اللغوية في لياليه الممتعة ، شرحه لمعان الألفاظ الغريبة التي سئل عنها من طرف الوزير (ابن سعدان) ، كسؤاله عن " أم

قدرته
اللغوية

أسلوبه
في
العرض
وقدرته
على بسط
و فهم
الدقائق
اللغوية

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 388 .

² - نصر الدين صالح سيد : > الرؤية اللغوية عند أبي حيان < ، ص 210 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

الرجل ماذا ؟ ، فقيل : هذا على وجوه ؛ يقال : آم الرجل يؤوم أواما من العطش ؛ و يقال آم الرجل يؤوم إياما ، و هو الدخان . و آم الرجل يئيم إذا بقي بغير حليلة ، و الأيم مستعمل في الرجل و المرأة .¹ و سؤاله عن معنى (عتيق و خلق) ، " فكان من الجواب أن العتيق يقال على وجهين : فأحدهما يشار به إلى الكرم و الحسن و العظمة ، و هذا موجود في قول العرب : " البيت العتيق " و الآخر يشار به إلى قدم من الزمان مجهول : فأما قولهم : " عبد عتيق " ، فهو داخل في المعنى الأول ؛ لأنه أعتقته الطبيعة من الدمامة و القبح . و كذلك " فرس عتيق " . و أما قولهم : " هذا شيء خلق " ، فهو مضمن معنيين : أحدهما يشار به إلى أن مادته بالية ؛ و الآخر أن نهاية زمانه قريبة .² و من بين الشهادات التي أشادت ببراعة (التوحيدي) اللغوية ، قول الوزير (ابن سعدان) ، و الذي حمل بالغ الرضا على إحاطته بما يطرحه من أسئلة لم يجد جوابها إلا عنده ؛ حيث قال له معلقا على جوابه : " هذا حسن ، لو أتى به الحاتمي للوى شدقه ، و قال : تنح فقد جاء الأسد و غلب الطوفان و خرج الدجال و طلعت الشمس من المغرب ، ما بال أصحابنا تعترهم هذه الخيلاء ، و يغلب عليهم النقص ، و يتمكن منهم الشيطان . " ³ فبهذه الشهادة قد رفع الوزير من قدر (التوحيدي) و فضله على أهل الاختصاص من الأقران و معاصريه من العلماء ، في هذا المجال من التخصص ، و هذا عائد إلى أنه سأل عن حفظه لكلمات عشر ، عينها عين و لامها واو ، فأجابه : " منها البعو ، و هو الجناية ، و الجعو ، و هو الطين ، و الدعو ، مصدر دعا دعوا ، و السعو : الشمع ، و الشعو : هو انتفاش الشعر ، و الصعو : الرجل الضعيف ، و هو أيضا طائر أصغر من العصفور ، و القعو : من البكرة ، و اللعو : الحريص ، و الذنب في بعض اللغات ، و المعو : الجني من الرطب ، و النعو : الشق في مشفر البعير . " ⁴ فهذا التنظيم المعرفي لمعلومات (التوحيدي) اللغوية مردها تأثيره الشديد بالنشاط العقلي الذي عرفته جميع العلوم ، خاصة اللسانية منها ، فعبد أن جمعت اللغة في المرحلة الأولى من التاريخ الإسلامي القرن الثاني الهجري ، و تركز الجهد في القرن الثالث الهجري على تفريع العلوم و فصلها عن بعضها البعض في تخصصات ، جاء القرن الرابع

قدرته
اللغوية

دقة
التوحيدي
اللغوية

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 386 .

² - المصدر نفسه ، ص 40 ، 41 .

³ - المصدر نفسه ، ص 496 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 496 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

الجانب
العقلي
في
أسلوب
التوحيدي

الهجري بكل مفارقاته ، فطبع العصر بهذه السمة و تأثرت العلوم بها ، فانعكست عليه مظاهر التلاقح الثقافي ، و تأثر بالتيارات التي عصفت بالفكر العربي الإسلامي التي اشتدت و طأتها خلال القرن الرابع الهجري و خاصة ما تعلق بالتيارات العقلية الفلسفية ، مع ترجمة كتب (أرسطو و أفلاطون) * إلى العربية ، و (التوحيدي) كان من المتأثرين بهؤلاء ، وقد ظهر ذلك في كتابته لنص إلا متاع و المؤانسة ، عبر روح الجدال و التساؤل ، الذي تميزت به منظراته العلمية في مختلف الميادين و منها علوم اللغة ، وكما أوضح (محمود فهمي حجازي) ذلك في قوله : " أن البيئة العلمية التي التقت فيها كل هذه التيارات الممثلة لثقافات شتى أتاحت ، بما قدمته من معلومات عن اللغة طبيعتها و وظيفتها و علاقتها بالمجتمع و بالفكر و الحضارة ، أن تبدأ مرحلة جديدة في الفكر اللغوي الذي يتجاوز وصف جزئية أو جزئيات في لغة واحدة أو تعليمها إلى الفكر في طبيعة اللغة الإنسانية ، و تنوع اللغات و تعدد نظم الكتابة ، و علاقة النحو بالمنطق و تكامل العلوم ، و غير هذا و ذلك من القضايا اللغوية العامة ، و هنا موقع التوحيدي الذي التقت في كتاباته كل هذه الروافد التي مهدت لنهضة كبيرة في علوم اللغة ، من حيث النظرية و مناهج البحث ، في أواخر القرن الرابع و في القرن الخامس الهجري ، و لا يمكن تصور حدوث تلك النهضة إلا في إطار أهمية لقاء الثقافات .¹ و هذا لا يمكن اختزاله فقط على المستوى اللساني ، بل يمس كل الجوانب المعرفية ، التي أزهرت في هذا العصر ، خاصة فيما يتعلق بالنثر العربي ، الذي برع فيه أهله ، فعالجوا من خلاله مختلف القضايا في شتى المجالات .

ج . المعجم النفسي و الأخلاقي :

ونقصد به ما جاء في ليالي (التوحيدي) من ألفاظ تحيل على علمي النفس و الأخلاق ، و إن كانا منفصلين من حيث الاختصاص ، فإنهما متلازمان من حيث الموضوع و هو الإنسان و النفس البشرية ، وقد ألحت لغة (التوحيدي) على هذا المعجم عبر لياليه الطوال ، فتكرر هذا الموضوع في أكثر من جلسة سمر ، مما يدل على مكانة هذا العلم وكذا ضرورة التفكير فيه والإحاطة بمعرفته ، فقد ألح

* - كتاب فن الشعر و فن الخطابة و كتاب السماء و العالم .

¹ - محمود فهمي حجازي : < الفكر اللغوي في إطار لقاء الثقافات > ، ص 203 .

عليه الوزير (ابن سعدان) بأسئلته في أكثر من ليلة (02 - 09 - 11 - 12 - 13 - 14 - 17 - 24 - 37 - 40) .

وعلى هذا يمكننا القول أن المعجم النفسي و الأخلاقي قد حظرا و بقوة في نص الإمتاع و الموانسة ، و من بين ما ورد من ألفاظ تدل عليه : النفس ، الروح ، القلب ، جوهر ، العقل ، اللذات ، الإنسان ، الأخلاق ، الخلق ، طباع ، خصال ، المزاج ، الإلهام ، الخلتان ، بالإضافة إلى تقديمه مفاهيم لمصطلحات نفسية خلقية ك : النفس الناطقة ، النفس الغضبية ، النفس الشهوانية ، و الأخلاق المحمودة و المذمومة ، الخلق الحسن ، إصلاح الخلق ، العدل و الجور ، الشجاعة و الجبن ، الاعتدال و الانحراف ، شرف النفس ،

و في تقصينا لهذا المعجم وجدنا (التوحيدي) قد حصن نفسه بأقوال مستمدة من القرآن و السنة و الفلسفة اليونانية و الإسلامية و كبار الزهاد و الوعاظ و الحكماء ، بحيث لا يترك في نفسك شكا و لا ريبة ، فيطمئن العقل قبل النفس لما يروي من أدلة و براهين على ما يعرض علينا من مصطلحات و مفاهيم و شرح فيما يتعلق بالأخلاق و تهذيبها و النفس و أنواعها .

و عن مفهوم الأخلاق قال (التوحيدي) : " تحديد الأخلاق لا يصح إلا بضرب من التجوز و التسمح ، و ذلك أنها متلابسة تلابسا ، و متداخلة تداخلا ، و الشيء لا يتميز عن غيره إلا ببيئونة واقعة تظهر للحس اللطيف ، أو تتضح للعقل الشريف . " ¹ فمن خلال هذا التعريف ندرك مدى عمق النظرة السلوكية (للتوحيدي) و ملاحظاته الدقيقة لأخلاق الناس و أعراضها ، و مقدرته الهائلة على النفاذ إلى النفس البشرية و طباعها ، فقد أخبر (عيسى بن زرعة) ، أقوالا عن الخلق لم يكتب فيها بالعرض ، بل عالجها و بين آراءه فيها ؛ بحيث نجد له تعليقات تشهد له بعلمه الواسع بالنفس البشرية ، حتى أنه يقدم علاجات سلوكية توضح نظرته الثاقبة لكوامن الإنسان الداخلية ، و ما يصيبها من أمراض ، و هذه المعرفة لا تكون إلا لشخص خبر الناس و عرف طباعهم معرفة دقيقة ، فمن بين ما جاء على لسانه عن الأخلاق و اختلاطها القوي بعضها ببعض (كالحلم و السخف ، و التيقظ و الغفلة ، و التواضع و الكبر ، و النصيحة و الغش ، و النشاط و الكسل ، و السخاء و البخل ، و العدل و الجور ، و الحقد و الصفع ، ...) إلى غيرها من الأخلاق ، فهو يرى أنها تختلف " بحسب المزاج و المزاج ، و الإنسان

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 497 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و الإنسان ، ألا ترى أنك لو رمت تحويل البخيل من العرب إلى الجود كان أسهل عليك من تحويل البخيل من الروم إلى الجود ، و الطمع في جبان الترك أن يتحول شجاعا أقوى من الطمع في جبان الكرد أن يصير بطلا .¹ و عن الشجاعة يقول (التوحيدي) مبينا مراتبها و حدودها التي لا بد للنفس البشرية الالتزام بها ، " الشجاعة إذا كانت نطقية كانت فرصتها تعاطي الحكمة و الدؤوب في بلوغ الغاية ، و بذل القوة في نيل البغية ؛ و إذا كانت غضبية كانت فرصتها شفاء الغيظ إما من مستحق ، و إما من غير مستحق ، و إذا كانت شهوية كانت فرصتها التحلي بالعفة التامة ، أعني في الخلوة و الحفل ."² فبمجرد الخروج عن أحد هذه الحدود خرجت الشجاعة عن مسارها المحمود إلى المذموم منه و هو التهور ، لذلك نجد أنه قسم الأخلاق إلى - على حسب درجة الاختلاط فيما بينها - إلى : اختلاط قوي شديد ، و اختلاط ضعيف سهل ، و اختلاط نصف بين اللين و الشدة ؛ و لأنها مضمرة في النفس ، فهي تختلف من مزاج و مزاج ، و إنسان و إنسان .

لقد قدم لنا (التوحيدي) إثر شرحه للأخلاق و منبعها و حدودها و أنواعها حديثا مطولا عن النفس البشرية و أنواعها و مفهومها و كيف تؤثر في أخلاق الناس و أمزجتهم ، فقد عرض لنا في الليلة التاسعة حديثا عن الأخلاق ؛ حيث بدأه بذكر أخلاق أصناف الحيوان التي تجتمع في نوع الإنسان، و الذي يتميز عنها هذا الأخير بالعقل ، و أوعز تصرف الحيوان للغريزة (الإلهام) ، أما الإنسان فيختار تصرفاته ، و إن كان للأول نصيب من الاختيار ، و للثاني نصيب من الإلهام ، و يضيف (التوحيدي) معلقا على ما قال بأن للإنسان أنفسا ثلاثا ، النفس الناطقة ، و النفس الغضبية ، و النفس الشهوانية ، فأما الأولى منها فأخلاقها " - إذا صفت - البحث عن الإنسان ثم عن العالم ، لأنه إذا عرف الإنسان فقد عرف العالم الصغير ، و إذا عرف العالم فقد عرف الإنسان الكبير ، و إذا عرف العالمين عرف الإله الذي بجوده وجد ما وجد ، و بقدرته ثبت ما ثبت ، و بحكمته ترتب ما ترتب ؛ و بمجموع هذا كله دام ما دام ."³ و يوضح (التوحيدي) من خلال هذا القول أخلاق النفس الناطقة ، و المتمثلة في الوصول إلى حقيقة وجود الله ، عبر البحث في صنع يديه ، بداية بالإنسان إلى غاية الكون ، و قد جعل لهذه النفس

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 498 .

² - المصدر نفسه ، ص 499 .

³ - المصدر نفسه ، ص 147 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

مزينة ، متجسدة في وظيفة مهمة ، و هي ضبط ما تفرع إليه النفس الغضبية و الشهوانية .

ليخلص (التوحيدي) في الليلة الثالثة عشرة إلى أن تقديم مفهوم واضح و محيط و تام بالنفس أمر صعب ، و هذا بعد أن سأل الوزير ، فقال : "إن الكلام في النفس صعب ، و الباحثون عن غيبها و شهادتها و أثرها و تأثيرها في أطراف متناوذة" ،¹ لذلك نجده قد نوع في مصادره التي عاد فيها لاستقصاء هذا الموضوع بين : المصدر الفلسفي اليوناني منه و الإسلامي ، مستندا في ذلك على أقوال أستاذه (أبي سليمان) مشيرا إلى أنه قولا لم يجر في حضرة الوزير ، و إنما القلم قد فاض بذكره لغرض الإفادة .

و على العموم ، فانه وضح رأيه من النفس ، و ذلك من خلال مقارنتها بالبدن أو الجسد ، فيرى أنها مستقلة عن أعضاء البدن و لا تعمل بإحداها ، لذلك فهي جوهر فلا تفسد بفساد البدن ؛ لأن هذا الأخير مادي ، و هي غير خاضعة للقياس الكمي ؛ " إن كانت النفس بها قوى و حياة الجسد ، فيمتنع أن يكون قوامها بالجسد ، بل بذاتها التي قامت بها حياة الجسد . " ² و يذهب (التوحيدي) بعيدا في الحديث عن النفس ، ليصل إلى أنها لا تفنى بالموت ؛ لأنها متعلقة بالذات الإلهية ، بينما البدن خلاف ذلك ، يحيا بها و هي المدبر و المسير لأمواره ، " فحاصل ما يقول أبو حيان في الإنسان أنه متميز بالنفس و العقل و التحكم بالعمل ، و هو إذا كان يتمتع بالروح كالحيوان ، فلأن الروح هي سبب الحياة ، أما النفس فهي من خصائص الإنسان فقط " ³ ، فصاحب الليالي قد ضبط المفاهيم و قدم أدلة و أقوالا متباينة و موضحة ، تغني معجمه اللغوي الاصطلاحي للجانب الأخلاقي و النفسي ، و أعرب عن قدرة هائلة في تتبعه لكل ما يتعلق بهذا التخصص ، يجعلك تؤمن بأنه عالم نفس فذ ، و فيلسوف الأخلاق الأوحى ؛ لأنه استطاع بأسلوبه أن يوائم مرة أخرى بين الفلسفة و علم الأخلاق ، مبينا و بصراحة تأثيره الشديد بفلاسفة اليونان خاصة (أرسطو) ، و لكنها تبدو عليها الروح الإسلامية و البصمة العربية بوضوح .

كما تجدر الإشارة ، هنا أن (التوحيدي) قد أتى بجديد يحسب له ، يدل على أنه تعمق في هذا العلم و أبحر فيه ؛ بحيث استطاع أن يتفوق على أقرانه و سابقيه

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 189 .

² - المصدر نفسه ، ص 192 .

³ - عفيف البهنسي : الفكر الجمالي عند التوحيدي ، المجلس الأعلى للثقافة ، 1999 ، ص 29 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

من الأدباء و الشعراء الذين طرحوا قضية الإنسان من منظور نفسي و فلسفي و أخلاقي ، بأسلوب أدبي راق جمع فيه بين الفلسفة و الأدب ، " و لعل هذا يعد سببا رئيسا بين أسباب عدة وراء اهتمام أبي حيان التوحيدي بقضية الإنسان ؛ فقد احتلت الأخلاق المكانة الأولى عند المتفلسفة ، /.../ و لا بد أن نشير إلى أن اهتمام التوحيدي بقضية الإنسان ، إنما كان مبعثه العصر الذي عاش فيه و البيئة التي نشأ فيها ، و أيضا الذكاء الحاد و الروح النقدية من جانبه ."¹ و لأن التأملات الفلسفية ، التي قدمها لنا (التوحيدي) عن أخلاق الإنسان و نفسيته ، قد أغنت المستوى المعجمي الدلالي لنصه بألفاظ ، تحيل إلى اهتمام بالغ من طرفه بفلسفة الإنسان ، و خاصة تلك التي تحدث فيها عن تباين أخلاق الناس و الإنسان الفرد في حد ذاته ، إضافة إلى الألفاظ الدالة على أمراض النفس ، و التي بين من خلالها أحوال النفس المتغيرة ، وفقا لأوامر النفس و نواهيها في البشر ، فيحس الإنسان بمشاعر مختلفة تتوافق مع هذه النوازع كالحزن و الفرح و الرضا ، لذلك نجد لغة (التوحيدي) – طوال لياليه التي خصها للحديث عن النفس و الأخلاق . قد ارتبطت بالإنسان ؛ لأنه مصدرها ، فالنفس هي جزء منه و الأخلاق مظهر سلوكي نابع عنه ، فبمعالجته لهذين الموضوعين ، انفرجت لغته عن كل ما يتعلق بفلسفة الإنسان ، من : نفس ، و جسم ، و روح ، و بدن ، و أخلاق ، و نوازع ، و عقل ، و السكينة ، و اليقظة ، و ... ، و للوقوف على هذه المعارف ، خاض (التوحيدي) مع الوزير تساؤلات شتى ، أراد من خلالها الوصول إلى الحقيقة (الإنسان ، الكون ، الله) ، كسؤاله عن : " ما النفس ؟ و ما كمالها ، و ما الذي استفادت في هذا المكان ؟ و بأي شيء باينت الروح ؟ و ما الروح ؟ و ما صفته ؟ و ما منفعته ؟ و ما المانع من أن تكون النفس جسما أو عرضا أو هما ؟ و هل تبقى ؟ و إن كانت تبقى فهل تعلم ما كان الإنسان فيه ها هنا ؟ و ما الإنسان ؟ و ما حده ؟ و هل الحد هو الحقيقة ، أم بينهما بون ؟ و ما الطبيعة ؟ و ما العقل ؟ و ما أنحاؤه ؟ و ما صنيعه ؟ و هل يفعل و هل يفعل ؟ و إن كان يفعل و يفعل فقسط الفعل فيه أكثر من قسط الانفعال ؟ و ما المعاد المشار إليه ؟ أهو للإنسان ؟ أم لنفسه ؟ أم لهما ؟ و ما الفرق بين الأنفس ، أعني نفس عمرو و زيد و بكر و خالد ؟... "² و هو يجيب عن هذه الأسئلة نقف على المعرفة الواسعة

¹ - عاطف العراقي : < مفهوم الإنسان عند أبي حيان التوحيدي > ، ص 27 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 480 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

(للتوحيدى) بأحوال الناس و معاشهم و طبيعتهم المتناقضة الجامعة (للخير/الشر)، من محامد و ذمام ، من تقوى و فحش ، و للوصول إلى حقيقة الإنسان و طبيعته البشرية ، غاص في أعماق النفس البشرية ، و حللها تحليلًا نفسيًا أخلاقيًا وجوديًا ، انطلق فيها من واقعه المعاش .

و من هذا المنطلق قسم مراتب الإنسان إلى ثلاثة ، حدد فيها أشكال الأنفس في التعلم و كسب المعارف ، التي تؤدي به إلى المعرفة الحقة ، و فيها يختلف كل إنسان عن الآخر ، و التي " تظهر في ثلاثة أنفس ، فأحدهم ملهم فيتعلم و يعمل ، و يصير مبدأ للمقتبسين منه ، المقتدرين به ، الآخذين عنه ، الحاذين على مثاله ، المارين على غراره ، القافين على آثاره ؛ و واحد يتعلم و لا يلهم فهو يماثل الأول في الدرجة الثانية ، أعني التعلم ؛ و واحد يتعلم و يلهم ، فتجتمع له هاتان الخلتان ، فيصير بقليل ما يتعلم أكثرًا للعمل و العلم بقوة ما يلهم و يعود بكثرة ما يلهم مصفيا لكل ما يتعلم و يعمل ."¹ فلقد بين لنا (التوحيدى) ، و في أكثر من مقام أن حياة الإنسان مبنية على متناقضات ، تتراوح فيها بين الخير و الشر ، فعلى الإنسان أن يدرك بطبيعته الخالصة و معرفته أي حسن إدراكه ، الخير منها و ينأى عن الشر منها ، و بتحديد هذه المراتب ، قد وضح لنا ببصيرته الفذة سبل النفس البشرية للوصول إلى سلوك سليم و طبيعي و مثالي .

و في حديثه عن الإنسان و نفسيته و سلوكه ، قد صور لنا (التوحيدى) بيئة العصر العباسي بمناخها المتقلب و المتناقض ، فعبر حديثه عن سلوك الإنسان و أخلاقيته ، جاءت لياليه ترجمان لهذه الاضطرابات على جميع الأصعدة ، وبما أننا بصدد الحديث عن الفلسفة الإنسانية و التحليل النفسي والأخلاقي عند (التوحيدى) ، فسنبقى في هذا المجال ؛ لأن الليالي قد أفرطت لغتها في الحديث عنه ، فعلى الرغم من أن المسامر قد أسهب في حوارهِ السفسطائي والمثالي - على طريقة الفلاسفة - عن الأخلاق وأحوالها ، من مثل : الحسن والقبح ، الخير الشر ، الشجاعة والجبين ، الحلم والسفه ، الطيش والوقار ، العقل والحمق ... وغيرها من الصفات الأخلاقية ، التي يتحلى بها الإنسان ، غير أنه يطرح تساؤلات ويفتح مناقشات ، يشير فيها في أغلب الأحيان بأصابع الاتهام إلى فساد أخلاق الناس ، من عامة الشعب ورجال الدولة وأقرانه من ذوي العلم و الفضل .

تحديد
مراتب
الإنسان
في التعلم

صورة
العصر
العباسي
من خلال
أحوال
الناس
في العقل
و النفس
و السلوك

¹ - أبو حيان التوحيدى : الإمتاع و الموانسة ، ص 145 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموائسة

أخلاق
المجتمع
و
أصنافها
في سلوك
أفراد

ذكر
أعلام
عصره
من أدباء
و عامة
الناس

فعن أحوال الناس وأخلاقها، قص لنا (التوحيدي) في الليلة الثامنة عشرة، أشكال من العريضة والمجون ، تحيل على فساد الأخلاق وانحلالها في ذلك الزمان ، على خلاف ما شاهدناه في باقي الليالي من ورع وتقي و تدين ، ميز كلام الوزير (ابن سعدان) و مجالسه ، حيث قال له : **" تعال حتى نجعل ليلتنا هذه مجونية ، و نأخذ من الهزل بنصيب وافر ، فان الجد قد كدنا ."** ¹ و في حديث الهزل هذا ، ذكر لنا صاحب النص أحداثا و وقائع يندى لها الجبين ، و لولا طغيانها لما فاح ريحها في مجالس الوزراء و لهجت بها ألسن مثقفي و مفكري الأمة ، و خاصة أن الفكر الإسلامي له تقاليده و عاداته و أكثر من ذلك دينه . و الأخلاق التي وقف عليها (التوحيدي) ، طالت كافة طبقات المجتمع . فقد ذكر قصص عن الشطار ، و المجانين ، و المخنثين ، و المجان ، و المعربدین ، و سفلة القوم ، و أقوالا منسوبة إلى شعراء و كتاب و لغويين (كالأصمعي ، و الصولي ، و أبو الحسن البصري ، و بشر بن هارون ، ...) و كلها تعلقت بأخلاق المجتمع في العصر العباسي ، و قد تراوحت – على حسب لغة (التوحيدي) – بين الصريحة المجاهرة بالرديلة و الفحش ، كقوله مثلا : **" قال الأصمعي : قلت لأعرابي : قال : القبلة و الضمة و الشمة ، قلت : ليس هو هكذا عندنا . قال : و كيف هو ؟ قلت : أن يتفخذ الرجل المرأة فيباضعها ."** ² أما عما أورد من أقوال كانت أقل تفحشا و خلاعة قول (نضلة) : **" مررت بكناسين أحدهما في البئر : ما الخبر ؟ فقال : قبض على علي بن عيسى ؟ فقال : من أقعدوا بدله قال : ابن الفرات ؛ قال : قاتلهم الله ، أخذوا المصحف و وضعوا بدله الطنبور ."** ³ و هناك مثل هذا القول في الليالي .

و على هذا الأساس قد انقسم المعجم النفسي الأخلاقي إلى مذهبين ، المذهب الأول بذيء و مذموم و المذهب الثاني محمود كالخير و الشر و العلم و الجهل ، و من هنا وضع لنا (التوحيدي) أحكاما سلوكية أخلاقية تبين طباع رجال كانوا من حوله ، وفق ميزان الأخلاق ، الذي جعله – كما قلنا – مذهبان ، و سعى من خلال هذا الميزان تعرية نوازع و ما يختلج نفوس معاصريه من الكتاب و الأدباء و الوزراء و الأمراء و فضح نواياهم الدفينة ، مستعينا بمعرفته الواسعة – التي تحدثنا عنها – و التي أسعفته في هذا المقام ، كما عمد إلى هذه

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموائسة ، ص 263 .

² – المصدر نفسه ، ص 268 .

³ – المصدر نفسه ، ص 267 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

الأخلاق و حاول إصلاحها و تهذيبها ؛ لأنه يرى أن " الخلق الحسن مشتق من الخلق ، فكما لا سبيل إلى تبديل الخلق كذلك لا قدرة على تحويل الخلق ، لكن الحض على إصلاح الخلق و تهذيب النفس لم يقع من الحكماء بالعيب و التجزيف ، بل لمنفعة عظيمة موجودة ظاهرة ، و مثاله أن الحبشي يتدلك بالماء و الغسول لا ليستفيد بياضاً ، و لكن ليستفيد نقاء شبيها بالبياض ."¹ فعلى غرار هذا القول ، أقدم (التوحيدي) على نقد الرجال .

و من هؤلاء (الصاحب بن عباد) ، الذي وصفه بأخلاقه ، التي عاينها و استجلى أحوالها ، قائلاً : " و لا يرجع إلى الرقة و الرافة و الرحمة ، و الناس كلهم محجومون عنه ، لجرأته و سلاطته و اقتداره و بسطته ؛ شديد العقاب طفيف الثواب ، طويل العتاب ؛ بذىء اللسان ؛ يعطي كثيراً قليلاً ، مغلوب بحرارة الرأس ، سريع الغضب - بعيد الفئدة قريب الطيرة ، حسود حقود جديد ، /.../ و يأخذ كالتمنع و يغضب في عرض الرضا ، و يرضى في لبوس الغضب ، و يتهالك و يتمالك ، و يتقابل و يتمایل و يحاكي المومسات ، و يخرج في أصحاب السماجات ؛ و مع هذا كله يظن أن هذا خاف على نقاد الخلاق و جهابذة الأحوال ، و الذين قد فرغهم الله لتتبع الأمور ، و استخراج ما في الصدور ."²

فمن المؤكد إذا أن صاحب النص ، لا يقدر الرجال الذين صادفهم من حكام و وزراء و أدباء ، سواء لمكانتهم بين الناس أو لنشاطهم العلمي و الإبداعي ، بل كان يرى عجزهم أمام سلوكياتهم الأخلاقية ، التي توصل إليها بفعل خبرته المتمرسية و الواسعة للإنسان و نوازعه النفسية ، عبر رحلاته الكثيرة و اتصالاته المتنوعة بمختلف فئات الناس ، فالإنسان الطماع و الخبيث ، الذي يغلب على قلبه الجشع و الحسد و الادعاء و كثير التبجح و الغيرة ، لا يمكن أن يشفع له علمه ، بل يعده من فئة الجهلة ؛ لأن لا علمه و لا مكانته السياسية قد أغنت عنه ، و لا بدلت من أخلاقه ، التي تجعل من الإنسان إنساناً فهو من قال : " يتكلم أحدهم في مائة مسألة و يورد مائة حجة ثم لا ترى عنده خشوعاً و لا رقة ، و لا تقوى و لا دمة ؛ و إن كثيراً من الذين لا يكتبون و لا يقرؤون و لا يحتجون و لا يناظرون و لا يكرمون و لا يفضلون خير من هذه الطائفة و ألين جانباً ، و أخشع قلباً ، و التقى الله عز و جل ، و أذكر للمعاد ، و أيقن بالثواب و العقاب ، و أقلق من

مثال في
نقد
الرجال

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 147 ، 148 .

² - المصدر نفسه ، ص 66 ، 70 ، 71 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

الهفوة و ألوذ بالله من صغير الذنب ، و أرجع إلى الله بالتوبة ؛ و لم أر متكلما في مدة عمره بكى خشية ، أو دمعت عينه خوفا ، أو ألق عن كبيرة رغبة ؛ يتناظرون مستهزئين و يتحاسدون متعصبين ، و يتلاقون متخادعين ، و يصنفون متحاملين ؛ جذ الله عروقهم ، و استأصل شأفتهم ، و أراح العباد و البلاد منهم ؛ فقد عظمت البلوى بهم ، و عظمت آفتهم على صغار الناس و كبارهم ؛ و دب داؤهم ، و عسر دواؤهم ، و أرجو ألا أخرج من الدنيا حتى أرى بنياتهم متضعضا ، و ساكنه متجعجعا .¹ فهذه العبارات قد أوجزت رؤية (التوحيدي) لمعاصريه من جمهور الناس العام منهم و الخاص ، و تحامله الشديد على أخلاقهم الذميمة و معتقداتهم الواهنة أمام متطلبات العصر ، و النفاق العلمي و الأخلاقي الذي كان يعيشه المجتمع ، ليلخص لنا في هذه العبارات حياة الأمة الإسلامية خلال القرن الرابع الهجري و أحوالها ، التي أذنت بالتراجع و الانحطاط ، و هو ما سرع بزوال حكم الدولة العباسية آنذاك .

لنخلص في الأخير إلى أن (التوحيدي) قد أخذت لغته منحيين في فلسفته للإنسان ، منحى أول ، علمي أكاديمي ، عمد فيه إلى الحوار و المناقشة و تقديم الأدلة و البراهين على مفاهيمه الاصطلاحية النفسية منها و الأخلاقية ، و منحى ثان ، لنقل عنه أقرب إلى التطبيق ؛ بحيث خاضت اللغة في الحقائق التاريخية و غاصت في عالم النص المتخيل – الواقعي ، و وضحت لنا فلسفة الإنسان من منظور صاحب النص ، و الذي يرى أن عليه " لما كان خليفة الله على عباده فلا بد لمن أراد أن يحقق الهدف المقصود من وجوده هذا من أخلاق و سلوك ، فعليه أن يمنع نفسه من الظلم و التجديف و الخساسة و الجهل و قلة الدين ، و حب الفساد ، و لا بد من سلوك أو صفات لهذا المستخلف ليكون أهلا بحق لهذا الاستخلاف ، " ² و قد توصل إليها عبر خبرته لجمهور الناس ، و الحياة التي عاشها بين كر و فر ما يجعلنا لا نقف على فجوة بين عالمه النظري و عالمه التطبيقي .

صفات
الإنسان
العابد
و أخلاق
الفاقد

مسايرة
اللغة
لفلسفته
للإنسان

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 142 .

² - حسن المطاوي : الله و الإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي ، مكتبة مدبولي ، 1989 ، ص 219 ، 220 .

د -المعجم الديني :

عرف نص الإمتاع ثراء واسعا بألفاظ دينية موحية ، تحيل على تدين صاحب النص و ورعه ، فمن أول لفظة كتبها في نصه ، ندرك توجهه العقائدي " بسم الله الرحمن الرحيم " ، " و الحمد لله رب العالمين ، و صلى الله على نبيه و على آله الطاهرين . " ¹ فضلا عن ورود آيات من سور القرآن الكريم و أحاديث للرسول - صلى الله عليه و سلم - و كلها عبارات أغنت المعجم الديني لليالي ، بالإضافة إلى كلام الزهاد و الوعاظ و المتصوفة .

و في الواقع أن المعجم الديني في الليالي ، لم يتعد كونه خادما لسياق النص ، و الموضوعات التي طرحها الوزير (ابن سعدان) على (التوحيدي) ، فكان لزاما على المسامر الإحاطة بها ، و إلا عد نقصا منه ، و خاصة أن عصره كان مليئا بكبار العلماء و صاخبا بشتى العلوم و التيارات الفكرية ، و في هذا الإطار كان على مفكر كبير (كالتوحيدي) أن يحصن نفسه ، لذا كانت مصادره مستندة على التيار الفكري الإسلامي من فقه و تفسير و حديث و علم الكلام (فالتوحيدي) كان راويا بارعا للقرآن و السنة و أحاديث النساك و الزهاد و المتصوفة ، لسعة حفظه ، و لكن هذا لا يجعلنا نطلق عليه اسم عالم دين أو شيخ المتصوفة ؛ لأنه لم يبد عليه هذا ، و خاصة أن جوابه كان منوطا بسؤال الوزير (ابن سعدان) ، و أقواله نسبت أغلبها إلى أصحابها ، ممن طرّقوا مسائل فقهية و تفسيرية دينية ، ليكون (التوحيدي) بذلك بريئا منها ، و مجرد راو لها ، كقوله مثلا على لسان (البخاري): فهلا دل الله على الطريقين اللذين رسمتهما في هذا المكان ؟ قال : دل و بين ، و لكنك عم ، أما قال : " وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ " ² ؟ و في فحوى هذا : و ما يعلمها إلا العالمون ؟ فقد وصل العقل بالعلم ، كما وصل العلم بالعقل ، لأن كمال الإنسان بهما ، ألا ترى أن العاقل متى عري من العلم قل انتفاعه بعقله ؟ كذلك العالم متى خلي من العقل بطل انتفاعه بعلمه ، أما قال : " وَ مَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ " ³ ؟ أما قال : " فَأَعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ " ⁴ ؟ أما قال : " أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ " ⁴ ؟ أما ذم قوما حين قال : " يَعْلَمُونَ

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 21 .

² - سورة العنكبوت ، آية : 43 .

³ - سورة البقرة ، آية : 269 .

⁴ - سورة الحشر ، آية : 02 .

⁴ - سورة النساء ، آية : 82 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ"؟¹ أفما قال : " أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَخْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ، " ² أما قال : " وَ كَأَيِّن مِّن آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ"؟³ أما قال : " إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ" ⁴ و كتاب الله عز و جل محيط بهذا كله . ⁵ فهذا القول يدل على أن (التوحيدي) لم يكن سوى مواكبا لما يجري من أحداث في عصره و لما دار من حوار حول قضايا طرحت في زمانه ، و لأنه كان مجالسا بارعا و من كبار المفكرين في زمانه ، كان عليه أن يتحرى هذه المواضيع و يعلمها سواء بالنقل أو المناقشة و التعليق عليها .

أما عما ورد في لياليه من تفسير للقرآن ، فلقد ذكر على سبيل المثال تفسيرا لقوله تعالى : " ضَيْفَ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ" ⁶ على لسان مجموعة من المفسرين ، الذين اجتهدوا في تفسيرها ، و لم نعثر له على رأي (تفسير) خاص به ، لذلك نراه يركض وراء أقوال شتى تفسر الآية ، لإقناع الوزير و إدخال السرور على قلبه لما يلقيه في حضرته ؛ حيث أنه أورد قول (عمر بن عبد العزيز) في تفسير الآية و آراء أخرى منها : " قال مجاهد : قيامه عليهم بنفسه . و قال عمر بن عبد العزيز : ليس من المروءة أن تستخدم الضيف . و قال إبراهيم بن الجنيد : كان يقال : أربع للشریف لا ينبغي أن يأنف منهن و إن كان أميرا : قيامه من مجلسه لأبيه ، و خدمته لضيفه ،... " ⁷ و قد يقول قائل أن (التوحيدي) كان مفسرا للقرآن ، فقد وردت له تفاسير في الليالي و إن كانت قليلة ، فإنها كانت خاضعة للتفسير اللغوي ، الذي تأثر بظهور العلوم اللغوية ، و الذي كان هدفه بالأساس " حماية اللغة العربية و في مقدمتها لغة القرآن الكريم من اللحن الذي بدأ يشيع في ذلك الوقت . ثم اتخذ البحث في هذه العلوم طرقا مختلفة من الدراسات ، و قد أثر ذلك في تفسير القرآن الكريم تأثيرا كبيرا ."⁸ و بما أن (التوحيدي) كان بارعا في اللغة و علومها ، فان تفسير القرآن

التفسير
اللغوي
للقرآن
و حدود
اللغة في
هذا

¹ - سورة الروم ، آية : 07 .

² - سورة الأنعام ، آية : 122 .

³ - سورة يوسف ، آية : 105 .

⁴ - سورة ق ، آية : 37 .

⁵ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 233 ، 234 .

⁶ - سورة الذاريات ، آية : 24 .

⁷ - المصدر السابق ، ص 289 .

⁸ - أحمد فهمي عيسى : تيارات الفكر و الأدب و الفن في مؤلفات أبي حيان التوحيدي ، ص 222 ، 223 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

جهود
التوحيدي
في علم
التفسير

ثقافته
الدينية
و اللغوية
في تفسير
الآيات

لغويا لم يكن بعسير على عالم جليل مثله . و قد ظهرت براعته في تفسيره للآية التي سأله عنها الوزير ، لما دار بينهما حديث عن الذكور و الإناث ، فقال : قد شرف الله الإناث بتقديم ذكرهن في قوله عز و جل : " يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَ يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ " ¹ فقلت : في هذا نظر ؛ فقال : ما هو : قلت قدم الإناث – كما قلت – و لكن ذكر ، و آخر الذكور و لكن عرف ، و التعريف بالتأخير أشرف من النكرة بالتقديم . ثم قال : هذا حسن . قلت : و لم يترك هذا أيضا حتى قال : " أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَ إِنَاثًا " ² ، فجمع الجنسيتين بالتنكير مع تقديم الذكران ، فقال : هذا مستوفى ، ³ و لعل رأي الوزير هذا عن تفسير (التوحيدي) ، لم يكن الوحيد ، بل أبدى استحسانه الشديد لتفسيره لقوله تعالى : " هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ " ⁴ معتمدا في هذا على رأيه الخاص ، و هو نوع من التفاسير ، التي ظهرت في زمانه ، و إن كان لا يعتد به ، فإن الوزير قد استحسّن ذلك ؛ حيث قال عنه : " ما أعذب هذا المورد ! و ما أعجب هذا المشهد ! و ما أبعد هذا المقصد ! " ⁵ ، و هذا لأنه قال في تفسيره للآية " إن الإشارة في "الأول" إلى ما بدأ الله به من الإبداع و التصوير ، و الإبراز و التكوين ؛ و الإشارة في "الآخر" إلى المصير إليه في العاقبة على ما يجب في الحكمة من الإنشاء و التصريف ، و الإنعام و التعريف ، و الهداية و التوقيف . و قد بان بالاعتبار الصحيح أنه عز و جل لما كان محجبا عن الأبصار ، ظهرت آثاره في صفحات العالم و أجزائه ، و حواشيه و أثنايه ، حتى يكون لسان الآثار داعيا إلى معرفته ، و معرفته طريقا إلى قصده ، و قصده سببا للمكانة عنده و الحظوة لديه . على أنه في احتجاجه بارز ، كما أنه في بروزه محتجب ؛ و بيان هذا أن الحجاب من ناحية الحس ، و البروز من ناحية العقل ، فإذا طلب من جهة الحس وجد محجوبا ، و إذا لحظ من جهة العقل وجد بارزا ، و هاتان الجهتان ليستا له تعالى ، و لكنهما للإنسان الذي له الحس و العقل ... " ⁶ و عليه فان هذين المثالين الذين أدرجنهما في هذا السياق ، هما الوحيدان من جهد (التوحيدي) في علم التفسير ، لما بينت عنه اللغة في نص الليالي ، و هذا يدعونا للقول ، أن هذا

¹ – سورة الشورى ، آية : 49 .

² – سورة الشورى ، آية : 50 .

³ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 475 .

⁴ – سورة الحديد ، آية : 03 .

⁵ – المصدر السابق ، ص 384 .

⁶ – المصدر نفسه ، ص 383 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

العلم كان ناشطا و خصبا في زمن (التوحيدي) ، لذا كان علمه به أمر طبيعي ، و خاصة أنه مجالس لكبراء الرجال من وزراء و أمراء ... ، و هو من سعى بكل جهد لإرضاء هذه الطبقة طمعا في آلائها .

و كما أسلفنا فإن المعجم الديني ، حوى أحاديث نبوية رواها في مجلس الوزير (ابن سعدان) ، مجيبا لما طلب منه ، و منقادا إلى ما يرغب دون زيادة أو نقصان ، " و كان الوزير رسم بكتابة لمع من كلام الرسول - صلى الله عليه وسلم - ، فأفردت ذلك في هذه الورقات . " ¹ ليقوم بتدوين أحاديث مختلفة للرسول - صلى الله عليه وسلم - أغلبها معروفة السند ، أما صحيحها من ضعيفها فلم يذكر ؛ لأنه كان مشغولا بجمع أحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - للوزير في مواضيع مختلفة ، خص الليلة الثالثة و العشرين بها . بالإضافة إلى استناده على أحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - ليبين صدق ما يقول و يثبت المعلومة بالسند الديني (الحديث النبوي الشريف) ، كقوله على سبيل المثال : " فلما رأيت دمعته قلت : أيها الوزير ، روي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال : حرمت النار على عين بكت من خشية الله ، و حرمت النار على عين سهرت في سبيل الله ، و حرمت النار على عين غضت عن محارم الله . " ² و نص الإمتاع و الموانسة غني بأحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - ، التي استشهد بها (التوحيدي) في كلامه .

كما أعرب المعجم الديني ، عن ثراء لغة (التوحيدي) بمصطلحات في الزهد و التصوف ، مما يجعلنا نظن أن صاحب النص من كبار الزهاد و المتصوفة ، و لكن الواقف على عبارات النص و لغته ، يدرك من خلال دلالة بنياته ، إلى أنه غير ذلك ، فهو متدين معتدل ، لولا تشكيه و ندب حاله و بكاءه على صروف الدهر و حرمانه ، مما يجعلنا نشك في درجة إيمانه و أخلاقه ، المليئة بالتناقض فهو من يدعو إلى تهذيب الأخلاق ، نجده يدفع بالمروءة و الكرامة و النخوة من بابها العريض ، ليفتح كفه للتسول و استجداء العطاء ؟! و على العموم فإن طرق موضوع الزهد و التصوف ، كذلك هو من طلب الوزير (ابن سعدان) ، و (التوحيدي) كان يجيب على قدر السؤال و الطلب ، " فقال : اجمع لي جزءا من رقائق العباد و كلامهم اللطيف الحلو ، فإن مراميمهم

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 300 .

² - المصدر نفسه ، ص 289 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

شريفة ، و سرائرهم خالصة ، و مواعظهم رادعة ، و ذاك - أظن - للدين الغالب عليهم ، و التآله المؤثر فيهم ؛ فالصدق مقرون بمنطقهم ، و الحق موصول بقصدهم ، و لست أجد هذا المعنى في كلام الفلاسفة ، و ذاك - أظن أيضا - لخوضهم في حديث الطبائع و الأفلاك و الآثار و أحداث الزمان . قلت : أفعل ، فكتبت تمام ما تقدم به ، ثم كتبت بعد ورقات في حديث النساك .¹ و الزهد تيارا إسلاميا ، من التيارات التي ظهرت في القرن الرابع الهجري ، فكان الحديث عنه من المنطقي ، و السؤال عن جماعته من الأحاديث التي استهوت الوزير (ابن سعدان) - خاصة أن هذا التيار من الملامح الثقافية البارزة للعصر - حيث يجيب عن سؤاله قائلا : " الجنيد بن محمد الصوفي البغدادي العالم ، و الحارث بن أسيد المحاسبي ، و رويم ، و أبو سعيد الخراز ، و عمرو بن عثمان المكي ، ترددني في سكك الموصل ، أما أن للحبيب أن يلقي حبيبه ؟ فمات بعد جمعة ."² و يعود سبب ذكر (التوحيدي) أسماء هؤلاء الأعلام من شيوخ الصوفية ، سؤال الوزير ، و إعادة الاعتبار لهم بنظر هذا الأخير الذي وصفهم بالحقارة و الدونية و أنهم ليسوا بأهل علم ، و هذا لما قص عليه (التوحيدي) شرح (أبو الحسن العامري) لجماعة منهم ، انتقلوا من شيخ إلى شيخ ، ساخطين منه لسؤالهم عن أحوال الناس و أخبارهم ، أيام اشتعال الفتنة بخرسان حوالي سنة (370هـ) ؛ حيث قال عنهم : " كنت أرى أن الصوفية لا يرجعون إلى ركن من العلم ، و نصيب من الحكمة ، و أنهم إنما يهذون بما لا يعلمون ، و أن بناء أمرهم على اللعب و اللهو و المجون ."³ إذا فهذه النظرة هي كانت طبقة من المجتمع للصوفية و بعض شيوخهم ، باعتبارها طائفة من أهل زمانه ، بل كان لا يتوقع منها الشيء الكثير ، " فقال : هذا عجب . و لقد مر في هذا الفن ما كان فوق حساباني و أكثر مما كان في ظني ، و كم من شيء حقير يطلع منه على أمر كبير ."⁴ ليصح له (التوحيدي) نظرتة ، التي لا يسند لها سوى التخمينات و الآراء المسبقة دون تحري المعرفة الصحيحة ؛ لأنه و من الواضح أن تأثر (التوحيدي) بالصوفية بارز ، فقد "صحب الصوفية منذ سنوات مبكرة من عمره ، فما قارب الثلاثين من عمره ، إلا و هو من تلاميذ جعفر بن محمد بن نصير الخلدني أحد أعلام التصوف

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 289 .

² - المصدر نفسه ، ص 472 .

³ - المصدر نفسه ، ص 472 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 472 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

في ذلك التاريخ ¹ ، و رده على الوزير (ابن سعدان) يدل على ذلك ؛ حيث قال :
" لو جمع كلام أئمتهم و أعلامهم لزاد على عشرة آلاف ورقة عمن نقف عليه في
هذه البقاع المتقاربة ، سوى ما عند قوم آخرين لا نسمع بهم ، و لا يبلغنا
خبرهم . " ² فالظاهر أن (التوحيدي) لم يتعصب لهذا التيار ، و تحدث عنه بحسب
السياق و المقام الذي وضع فيه ، و باعتباره جليس الوزير و مسامره ، فكان عليه
تحري الصدق ، و تصحيح أفكار الوزير الحاصلة لديه ، و تصويب أخطائه فيما
يراه صوابا ، انطلاقا من درايته ، المؤسسة على معرفة و تلقين .

و هذا يؤكد لنا مرة أخرى أن صاحب الليالي لم يكن زاهدا و لا صوفيا * ،
بل كان عبدا لأهوائه و رغباته و طلباته غير المنتهية في العلم و الحياة الرغيدة ،
و إن كانت الأولى سخرها كذلك لطلب الرزق و شحذها ليبلغ بها مجالس كبار
الدولة من وزراء و أمراء ... ، و قد صرح (التوحيدي) بهذه النية في أكثر من
مناسبة ، حيث قال : " على أن الزهد في هذا الشأن قد وضع عنا و عن غيرنا
مؤونة الخوض فيه ، و التعني به ، و التوفر عليه ، و تقديمه على ما هو أهم
منه ، أعني طلب القوت الذي ليس إليه سبيل إلا بيع الدين ، و أخلاق المروءة ،
و إراقة ماء الوجه ، و كد البدن ، و تجرع الأسى ، و مقاساة الحرقة ، و مض
الحرمان ، و الصبر على ألوان و ألوان ؛ و الله المستعان . " ³ ربما كان هذا هو
السبب الذي جعل كثير من الدارسين يتهمون (التوحيدي) بالزندقة ، لقلة إيمانه
و صبره و تشكيه و تهالكه على الدنيا و مطامعها و سلاطة لسانه و دماثة خلقه
على أقرانه من أهل زمانه من وزراء و أمراء و علماء

و في حديثه عن الزندقة ، كان لابد من الإشارة إلى أن صاحب الليالي قد
نوه بهذا التيار ؛ لأنه من السمات الثقافية للعصر ، و هو كذلك من التيارات
المناهضة للثقافة العربية الإسلامية ، تعرض له (التوحيدي) لما أورد رد
(الحريري) على (المقدسي) في مقارنة الشريعة بالفلسفة ؛ حيث ذكر بعض

¹ - وسيم إبراهيم : نظرية الأخلاق و التصوف عند أبي حيان التوحيدي ، ط 1 ، دار دمشق ، 1994 ، ص 80 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 472 .

* - إنَّ الزَّهْدَ قد جاءت به أحاديث نبويّة صحيحة كالحديث الذي رواه ابن ماجه وغيره أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:
ازهد في الدنيا يحبك الله وازهد فيما في أيدي الناس يحبوك. أمّا **التَّصَوُّف** فلم يرد لا في الكتاب ولا في السنّة ولا في كلام
السلف الصالح وإنّما هو اصطلاحٌ دخيلٌ على الإسلام والمُسلمين ، فهو كلمة أعجمية يونانية مُعرّبة من كلمة سوفيا
أو سوفيا (sofia) وهي تعني بلغة الإغريق الحكمة ، ومنه الفلسفة (philasofia) أي حبّ الحكمة ، ف (phila) تعني :
حب ، و (sofia) تعني: الحكمة. **الناسك بالإنجليزية (Hermit) :** هو الشخص الذي يعيش، إلى حد ما، في عزلة عن
المجتمع . "فالناسك" يدل على أي شخص يعيش حياة بعيدا عن بقية المجتمع .
³ - المصدر نفسه ، ص 344 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

الأسماء التي اتهمت بالزندقة و الإلحاد (كأبي تمام النيسابوري) ، الذي قال عنه أنه : " خدم الطائفة المعروفة بالشيعة ، و لجأ إلى مطرف بن محمد وزير مرداويج الجيلي ليكون له به قوة ، و ينطق بما في نفسه من هذه الجملة ، فما زادته إلا صغرا في قدره ، و مهانة في نفسه ، و تواريا في بيته ؛ و هذا بعينه قصد العامري فما زال مطرودا من صقع إلى صقع ينذر دمه و يرتصد قتله ، فمرة يتحصن بفناء ابن العميد ، و مرة يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور و مرة يتقرب إلى العامة بكتب في نصرة الإسلام ، و هو على ذلك يتهم و يقرف بالإلحاد ."¹ و من بين من سار على منواله (أبو زيد البلخي) و هم من دعوا إلى التفلسف في الدين و أن الشريعة مساوية للفلسفة ، فانقسموا فرقا ، ذهب كلهم في تفسيراتها إلى التبذع في الدين ، فضلوا سواء السبيل ، و خرجوا من الإيمان للكفر من غير أن يشعروا ، و (التوحيدي) بحديثه عنهم قد أعطانا صورة واضحة عن تأثير العلوم الوافدة الايجابية منها و السلبية على فكر الأمة العربية الإسلامية خلال القرن الرابع الهجري .

و قد حال المعجم الديني بألفاظه أيضا إلى علم قد ذاع صيته على أيام (التوحيدي) ، و قد تحدث عنه بإسهاب في لياليه ، و هو علم الكلام ، و قد تطرقنا إليه في معالجتنا للمعجم الفلسفي ، و ما ذكرناه إلا لنبين مكانته في العلوم الشريعة ، و أنه مزج بين الفلسفة و الدين .

هـ- المعجم النقدي و البلاغي :

لقد نشطت حركة النقد و البلاغة في القرن الرابع الهجري ، متأثرة كغيرها من العلوم بحركة الترجمة و الاتجاه العقلي الفلسفي و كذا الدراسات القرآنية ، التي عنيت بالإعجاز القرآني ، دون أن ننسى سير جميع العلوم العربية للتخصص العلمي ، و ظهور فنون نثرية تضاهي و تفوق الكتابة الشعرية ، التي ارتبطت بها حركة النقد ، لتساعد كل هذه العوامل على ضبط قواعد النقد ، و السير به قدما نحو الموضوعية و الابتعاد عن الذاتية و الذوقية ، فهل استطاع (التوحيدي) أن يوصل لنا بلغته في الليالي المواضيع المطروحة و الإشكالات النقدية و البلاغية إبان القرن الرابع للهجري ، في ظل هذه المستجدات ؟

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 229 ، 230 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

فبالعودة إلى معجم الألفاظ النقدية و البلاغية ، التي توفرت عليها الليالي ، و التي نوجزها فيما يلي على سبيل المثال لا الحصر : الإلهام ، الطبع ، الجبلية ، السليقة ، البديهة ، اللفظ ، المعنى ، النظم و النثر ، الصنعة ، الروية ، بلاغة الشعر ، الكلام ، التكلف ، ... مما يدل أن (التوحيدي) كان مواكب لحركة النقد و البلاغة في عصره ، كما دلت الألفاظ المعجمية الواردة في نصه ، على وجود آراء مختلفة لكثير من النقاد الذين ذكرهم (التوحيدي) في نصه ، حول قضايا كثيرة أثرت من قبلهم ؛ كقضية اللفظ و المعنى ، الطبع و الصنعة ، بلاغة الشعر و ضرورتها ، أحسن الكلام (فنه) ، الموازنة بين أبي تمام و البحتري ، و المنظوم و المنثور .

القضايا
النقدية
التي
طرحها
التوحيدي
في نصه

الموازنة
بين
الشعر
و النثر

فآخر قضية جرت ، في الليلة الخامسة و العشرين ، على شكل مناظرة ، حيث وازن فيها (التوحيدي) بين النظم و النثر ، استهلها أول الأمر بحديث عن الكلام و مبعثه ، ليعالج مصطلحيين نقديين ، شغل بهما النقاد ، و هما : البديهة و الروية ، فهو يرى نقلا عن شيخه (أبي سليمان) أن : " الكلام ينبعث في أول مبادئه إما من عفو البديهة ، و إما من كد الروية ، و إما أن يكون مركبا منهما ، و فيه قواهما بالأكثر و الأقل ؛ فضيلة عفو البديهة أنه يكون أصفى ، و فضيلة كد الروية أنه يكون أشفى ، و فضيلة المركب منهما أنه يكون أوفى ، و عيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل ؛ و عيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل ، و عيب المركب منهما بقدر قسطه منهما : الأغلب و الأضعف ؛ على أنه إن خلص هذا المركب من شوائب التكلف ، و شوائب التعسف ، كان بليغا مقبولا رائعا حلوا ، /.../ و التفاضل الواقع بين البلغاء في النظم و النثر ، إنما هو في هذا المركب الذي يسمى تأليفا و رصفا ؛ و قد يجوز أن تكون صورة العقل في البديهة أوضح ، و أن تكون صورة الحس في الروية ألوح إلا أن ذلك من غرائب آثار النفس و نواذر أفعال الطبيعة ، و المدار على العمود الذي سلف نعته ، و رسا أصله .¹ و في حقيقة الأمر أن هذا الجدل بين (البديهة و الروية) ، لم تكن بدايته في هذه المرحلة المتأخرة من النقد القديم ، بل كان مع بداية النقد الجاهلي ، و لكن بهذا الاحتدام لم يسبق إليه إلا في العصر العباسي مع تقدم الكتابة النثرية ، و ظهور أساليب جديدة في الكتابة ؛ بحيث ظهرت فيها براعة اللفظ

الموازنة
بين
البديهة
و الروية
في
العملية
الإبداعية

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 334 ، 335 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و حسنه ، من خلال الإكثار من المحسنات البديعية ، فتأثرت الدراسات النقدية بما يجري على صعيد الفن الأدبي ، و (التوحيدي) في نصه هذا قد بين عن نظرتة التي توافق توجه شيخه ، معبرا عن رؤيته التوفيقية بين الطبع و الصنعة ، فالعمل الأدبي لا يصل إلى مرتبة عالية من الجودة و البلاغة إلا إذا تضافرت البديهة و الروية .

و قد أورد (التوحيدي) مصطلحا خاصا بتماثل الروية للبديهة ، و هو ما أطلق عليه مصطلح السكينة النفسية ، و هي أحد أنواع السكينة ، و التي صنفها في أربعة أنواع ، السكينة الطبيعية و السكينة العقلية و السكينة الإلهية و السكينة النفسية ، و هي : " مماثلة الروية للبديهة ، و مواطأة البديهة للروية ، و قصد الغاية بالهيئة المتناسبة ، يحدث بها لصاحبها سمت ظاهر و رنو دائم و إطراق لا وجوم معه ، و غيبة لا غفلة معها ؛ و شهامة لا طيش فيها . " ¹ كما أنه جعل الطبع مماثلا للسجية ، و التي عرفها بقوله : - عندما سأله الوزير عن معناها - " سمعت الأندلسي يقول : فلان يمشي على سجيته ، أي طبعه . " ² و قد ذهب (التوحيدي) في أفضلية الطبيعة على الصناعة ؛ بحيث نجده يقف على فضل الطبع على الصنعة و جودته ؛ لأنه نابع عن قوة إلهية ، أما الصنعة فهي بشرية ، و في هذا الصدد قال : " و أبين ما سمعته في هذا الحديث أن الطبيعة فوق الصناعة ، و أن الصناعة دون الطبيعة ، و أن الصناعة تتشبه بالطبيعة و لا تكمل ، و الطبيعة لا تتشبه بالصناعة و تكمل ، و أن الطبيعة قوة إلهية سارية في الأشياء واصلة إليها ، عاملة فيها بقدر ما للأشياء من القبول و الاستحالة و الانفعال و المواتاة ، إما على التمام ، و إما على النقصان . " ³ فالملاحظ في رأيه ، أنه حصنه بمدركات العقل ، المستندة على اللغة و الاستدلال المنطقي ، لكي يصل إلى البرهنة على قوله ، و هي ميزة النقد في القرن الرابع الهجري ، فزيادة على إطلاعه الواسع ، قد وقع تحت تأثير التيار العقلي كباقي النقاد في عصره .

كما تعرض في مناظرته إلى الحديث عن النظم و النثر ، و لأقوال ثلة من النقاد ، منهم من انتصر للنثر و رأى بأنه أصل الكلام ، و منهم من فضل النظم على النثر ، و من بين ما قيل من آراء عن فضل النثر على النظم ، ما جاء على

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 196 .

² - المصدر نفسه ، ص 210 .

³ - المصدر نفسه ، ص 253 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

لسان (أبي عابد الكرخي) : " النثر أصل الكلام ، و النظم فرعه ؛ و الأصل أشرف من الفرع ، و الفرع أنقص من الأصل ؛ لكن لكل واحد منهما زائناً و شائناً ، فأما زائناً النثر فهي ظاهرة ؛ لأن جميع الناس في أول كلامهم يقصدون النثر ، و إنما يتعرضون للنظم في الثاني بداعية عارضة ، و سبب باعث ، و أمر معين . قال : و من شرفه أيضاً أن الكتب القديمة و الحديثة النازلة من السماء على السنة الرسل بالتأييد الإلهي مع اختلاف اللغات كلها منثورة مبسوطه ، متباينة الأوزان ، متباعدة الأبنية ، مختلفة التصاريف ، لا تنقاد للوزن ، و لا تدخل في الأعاريض ؛ هذا أمر لا يجوز أن يقابله ما يدحضه ، أو يعترض عليه بما يحرضه . " ¹ و مما قيل عن أفضلية النظم ، و قد أورده (التوحيدي) في نصه ، قول (السلامي) : " من فضائل النظم أن صار لنا صناعة برأسها ، و تكلم الناس في قوافيها ، و توسعوا في تصاريفها و أعاريضها ، و تصرفوا في بحورها ، و اطلعوا على عجائب ما استخزن فيها من آثار الطبيعة الشريفة و شواهد القدرة الصادقة ؛ ما هكذا النثر ، فانه قصر عن هذه الذروة الشامخة ، و القلة العالية ؛ فصار بذلك بذلة لكافة الناطقين من الخاصة و العامة و النساء و الصبيان . " ² و هذا يؤكد لنا ما قلناه عن تخصص النقد باختلاف الآراء ، و ظهور فرق و مدارس نقدية ، تبين روح الاختلاف و التنوع و التناقض الذي طبع العصر ، و قد لمسناه من خلال التعددية في الأفكار و المواضيع و الآراء في جميع التخصصات التي برزت في القرن الرابع الهجري .

و على هذا المنوال كان نقده لقضية اللفظ و المعنى ، لأنه " كان يجمع إلى ذوقه الدقيق في إدراك الجمال في النثر و الشعر إطلاعا على ما كتب في النقد الأدبي . فقد قرأ نقد الشعر للناشئ الأكبر و عيار الشعر لابن طباطبا ، و نقد الشعر و الكلام الخاص بالنثر في كتاب الخراج لقدامة . و عرف الكتب التي تتصل ببعض مادتها بالنقد الأدبي ككتب الجاحظ و المبرد و ابن قتيبة و ابن المعتز ، و كان مهياً بحكم ذلك الذوق النافذ و الإطلاع الواسع ليكون في طليعة النقاد ، " ³ فأدرك مقومات الكلام (نثره و شعره) ، فكل منهما بلاغة ، و لكل

رأيه من
قضية
اللفظ
و المعنى

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 335 .

² - المصدر نفسه ، ص 338 .

³ - أحمد فهمي عيسى : تيارات الفكر و الأدب و الفن في مؤلفات أبي حيان التوحيدي ، ص 339 ، 340 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

منهما تأثير ، و في هذا الصدد أطلعنا على قول (أبي سليمان) ، الذي تحدث فيه عن ضروب البلاغة ، و هي : بلاغة الشعر و بلاغة النثر و بلاغة الخطابة و بلاغة المثل و بلاغة العقل و بلاغة البديهة و بلاغة التأويل .

و أثناء حديثه عن ضروب البلاغة تطرق (التوحيدي) لفكرة الجمال و كيف يتم إدراكه ، "فأبو حيان يلمس هنا خمسة عناصر تشترك في تكوين الجميل : العنصر الطبيعي أو لنقل الأساس الحسي ، ثم العنصر الاجتماعي (بالعادة) ، أو لنقل الأساس الاجتماعي ، ثم العنصر الديني أو الأساس الديني (الشرع) ، ثم العنصر العقلي أو الأساس الفكري ، ثم عنصر الشهوة أو الأساس الجنسي ، فالجميل قد يكون جميلا بحكم تكوينه الطبيعي ، و قد يكون جميلا لأن الناس في المجتمع اعتادوا أن يروا فيه جمالا و هم يطلقون عليه هذا الوصف ، و قد يكون جميلا لأن الدين دعا أو لفت إليه ، و قد يكون جميلا لأن البصيرة و العقل أدركا فيه هذا الوصف ، و قد يكون جميلا كذلك ، لأنه يسد الرغبة الشهوانية في الإنسان".¹

و عن بلاغة الشعر و النثر قال : " فأما بلاغة الشعر فأن يكون نحوه مقبولا ، و المعنى من كل ناحية مكشوفاً ، و اللفظ من الغريب بريئاً ، و الكناية لطيفة ، و التصريح احتجاجاً ، و المؤاخاة موجودة ، و المواعمة ظاهرة ./.../ و أما بلاغة النثر فأن يكون اللفظ متناولاً ، و المعنى مشهوراً ، و التهذيب مستعملاً ، و التأليف سهلاً ، و المراد سليماً ، و الرونق عالياً ، و الحواشي رقيقة ، و الصفائح مصقولة ، و الأمثلة حفيفة المأخذ ، و الهوادي متصلة ، و الأعجاز مفصلة ".² فالملاحظ أن (التوحيدي) من أصحاب المدرسة التوفيقية في النقد و البلاغة ؛ و رأى أن للنثر بلاغة و للشعر بلاغة ، و في حديثه عن اللفظ و المعنى فقد واءم بينها ، و وجد في تمازجهما حسن و رونق ، فأحسن الكلام ، " ما رق لفظه ، و لطف معناه ، و تلاًل رونقه ، و قامت صورته بين نظم كأنه نثر ، و نثر كأنه نظم ، يطمع مشهوده بالسمع ، و يمتنع مقصوده على الطبع ؛

¹ - عز الدين إسماعيل : الأسس الجمالية في النقد العربي عرض و تفسير و مقارنة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1992 ، ص 117 ، 118 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 343 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

حتى إذا رامه مريغ حلق ، و إذا حلق أسف ، أعني يبعد على المحاول بعنف ، و يقرب من المتناول بلطف .³ و هذا لأن البلاغة فن مركب بين لفظ و معنى .

و لما كان لحسن الكلام و بلاغته تأثير على النفوس ، فان (التوحيدي) يرى أنه لا مجال للمفاضلة بين البلاغة و فنونها و علم الحساب ؛ لأنه " لا غنى للحساب نفسه عن الإنشاء ؛ و إن البلاغة مستندة إلى عقل ، لأن بها تقام الحجة ؛ فهي تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر خلال ألفاظ ، و أخيراً تستقر في خط ؛ و أما أن الدولة يكفيها منشئ واحد فليس حجة على شيء ، لأننا نحتاج إلى خياطين أكثر مما نحتاج إلى أطباء ، و لا يدل ذلك على أن صناعة الطب دون صناعة الخياطة ، و ليس صحيحاً أن الكلام الملحون يؤدي المعنى لأن المعنى يتغير دائماً بتغير الإعراب .¹ و قد نحا في هذه المفاضلة شكل المناظرة العلمية ، معتمداً على الاستقصاء و التساؤل للوصول إلى الحقيقة ، مركزاً على الأدلة و البراهين الدقيقة و الصائبة ، التي تؤكد على أن الإنسان في حاجة إلى الكتابة و التحرير و الإنشاء ، بقدر حاجته إلى علم الحساب و الهندسة و الكيمياء .

و بالإضافة إلى ذكر (التوحيدي) في نصه هذا لمناظرات علمية ، أشار أيضاً إلى ضرب آخر من ضروب النقد ، ألا و هو الموازنة ، و لعل أشهرها تلك التي جرت بين (أبي تمام و البحتري) ، و هذا لما سأله الوزير عن رأيه في هذين الشعراء ؛ حيث قال : " حدثني عن اعتقادك في أبي تمام و البحتري ، فكان الجواب : إن هذا الباب مختلف فيه ، و لا سبيل إلى رفعه ، و قد سبق هذا من الناس في الفرزدق و جرير و من قبلهما في زهير و النابغة حتى تكلم على ذلك الصدر الأول ، مع علو مراتبهم في الدين و العقل و البيان ، لكن حدثنا أبو محمد العروضي عن أبي العباس المبرد قال : سألتني عبيد الله بن سليمان عن أبي تمام و البحتري ؛ فقلت : أبو تمام يعلو علوا رفيعاً ، و يسقط سقوطاً قبيحاً ، و البحتري أحسن الرجلين نمطاً ، و أعذب لفظاً .² فهذه الدراية (للتوحيدي) لقضايا النقد و تحولاته و خصوماته ، التي جرت في العصر العباسي ، لا يمكن لنا أن نعهده من كبار النقاد ، و حتى و إن كانت له مواقف ظاهرة في بعض القضايا النقدية ، فيما سبق ، و لكن باعه في اللغة واسع ، قد جعله يقرأ كل ما يتعلق بها

³ - المصدر نفسه ، ص 346 .

¹ - زكي نجيب محمود : الإمتاع و الموانسة لأبي حيان التوحيدي ، 14 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 544 ، 545 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

من علوم ، و كذا سياق الحياة التي عاشها (التوحيدي) و أنه من كبار العلماء في زمانه ، و من أشهر المسامرين ، دعت الضرورة لهذه المعرفة الموسوعية ، دون الحاجة للتخصص ؛ لأنه بحاجة إلى هذه المعرفة حتى ليرضي فضول الوزراء و تساؤلات الكبراء من أعيان الدولة ، و يخرس تبجح أقرانه من العلماء .

و - المعجم الشعري :

و هو معجم أثبت حضوره في لغة (التوحيدي) ؛ بحيث لا يمكن لنا أن نتجاهله ، و إن اعتمد عليه فحسب كمصدر من مصادر الإقناع عنده و الإمتاع في الوقت نفسه ، فقد نجده يحتج به كما نجده يختم به كملحة لطيفة أو نادرة ظريفة ، فنجده ينظم البيت أو البيتين أو ما يزيد عن ذلك فيما يتراوح بين الطول و القصر ، سواء أكان معلوم الهوية أو منسوب إلى صاحبه أو دون ذلك ، كنسبته إلى : قول الأعرابي أو قول الشاعر ، كمثل قوله : " و أراد قول الشاعر :

و لو ذبح الضبي بالسيف لم تجد¹ من اللوم للضبي لحماً و لا دمًا . "

و قد استعان (التوحيدي) في عرضه لمادته النثرية بدررا من الأبيات الشعرية لمجموعة من الشعراء (كالمتنبي و زهير و الكمي و حسان بن ثابت و بشار بن برد و ابن الرومي و ابن دارة و الأحوص ...) ، فظهر (التوحيدي) بمظهر الحافظ الملم بقصائد الشعر و ما يتعلق به ، بعيد كل البعد عن مرانه و نظمه ، فقد ورد له ، عندما سأله الوزير عن فئة الشعراء : " لست من الشعر و الشعراء في شيء ، و أكره أن أخطو على دحض ، و أحتسي غير محض . " ² فهو لم ينظم أبياتاً خاصة به ، بل بدت شخصيته بمظهر الراوي الحافظ و لم يخرج عن هذا الإطار ، إلا لشرح بعض الأبيات على حسب معانيه ، فيما تستدعيه الضرورة .

ي - معجم العلوم الطبيعية و الحيوانية :

و إن اهتم (التوحيدي) بالعلوم الإنسانية و علوم اللغة و الأدب ، فإنه لم يقصر مع العلوم الطبيعية ، و ما اقترن بها من علم الحيوان و الطب و المعادن و النجوم و الفلك و علم الحساب و الهندسة ، فمعجمه العلمي الطبيعي ، قد أظهر زادا معرفيا واسعا بعلوم الحيوان و النبات و المعادن و الجواهر ... ، فعلى سبيل

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 542 .

² - المصدر نفسه ، ص 135 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

المثال نجده يذكر حديثا عن عجائب و أخلاق الفيل و الزرافة و الغزال و العقاب و النعام و الطواوس و الذئب و الحية و العقرب و الحبارى و الصقر و الطاووس ... ، كما تحدث عن الذهب و النحاس و الفضة و الحديد و الجص و العقيق و الياقوت و الزاج و الزئبق و المرجان و الماس ... و عن علم النجوم و الأجرام فتحدث عن ، زحل و المريخ و الشمس و المشتري و عطارد ... ، بالإضافة إلى الأسنان ، شعر الحاجب و الأشفار و الرأس ... ، هذه بعض الألفاظ المعجمية المفتاح ، التي تدل على اهتمامه بالحديث عن علوم بعينها تحدث عنها في لياليه نقلا عن علماء ، كانت لهم معرفة علمية واسعة (كابن الأعرابي عن هشام بن سالم) ، كما نجده يروي سماع عن مصادر مجهولة كما في حديثه عن الحيوان و صفاتهم و وصفها في الليلة العاشرة من لياليه .و (التوحيدي) لم يكن السباق إلى هذه المواضيع (فالجاحظ) قد كتب كتاب الحيوان قبله ، و قد ذكر في مقدمة الكتاب أنه اعتنى بهذا النص و دونه و اطلع عليه ، بالإضافة إلى قراءته لنصوص من الفلسفة اليونانية ، خاصة المتعلقة بالفيلسوف (أرسطو) ، و هذا الأخير لديه كتاب عن الحيوان .

أصناف
الحيوانات
و طبائعهم

فعن أخلاق الحيوانات و عجائب أفعالها يحدثنا قائلا : " إن الإحساسات التي للحيوان على أصنافه لها غرض عظيم ، و بذلك الغرض لها تفاوت عظيم ظاهر و خاف ، و أفعال معهودة و نادرة ، و لها أخلاق معروفة ، و معارف موصوفة ، و لولا ذلك ما كان يقال : أصول من جمل ، و أغدر من ذئب ، و أروغ من ثعلب ، و أجبن من صقر ، و أجمع من ذرة ، و آلف من كلب ، و أهدى من قطاة ، و أحذر من عقق و أزهى من غراب ، و أظلم من حية ... " ¹ ثم يشرع (التوحيدي) في التفصيل و يذهب إلى أبعد من ذلك ، و يذكر أوصافها و كيفية تزاوجها و طبائعها و أسنانها و شعرها و أمراضها ... ، فعن الطاووس مثلا يخبرنا أنه : " يعيش خمسا و عشرين سنة ، و في هذه المدة تنتهي ألوان ريشه . و يحضن بيضه ثلاثين يوما . قيل : و ربما أكثر قليلا ، و يبيض في كل سنة مرة واحدة ، و عدد بيضه اثنتا عشرة بيضة ، و يلقي ريشه في زمن الخريف و بعده قليلا ، و ذلك حين يلقي الشجر ورقه ، فإذا بدا أول الشجر و ظهرت فروعها ، و نبت ورقه بدأ ريشه ينبت . " ² و على هذا التفصيل تحدث

أخلاق
الحيوانات

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 311 .

² - المصدر نفسه ، ص 159 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

(التوحيدي) عن أصناف الحيوانات البرية و البحرية و الطير و الأفاعي و بيئاتها التي تتواجد فيها و تتكاثر .

أصناف
النباتات

كما صنف (التوحيدي) النبات ، و ذكر أنواعها و أراضيها التي تنمو فيها ، فقد أخبر عن ما قال العلماء في هذا المجال قائلاً : " إن هذا الاعتبار واصل في الحقيقة إلى جنس النبات ، فإن النخل و الموز لا ينبتان إلا في البلدان الباردة و الأرض الجبلية . و الدُّب * و أم غيلان في الصحارى و القفار ؛ و القصب و الصفصاف على شطوط الأنهار . " ¹ فالجلي لنا أن ثقافة (التوحيدي) العلمية ، لم تكن موصولة بعلماء من أصحاب التخصص ، بل كانت مبنية على حسب السماع و التناقل للأخبار . لذلك نجده يكرر لفظة (قال و قالوا) ، و أحياناً ينسب أقواله إلى جماعة العلماء ... ، مما يوقعه في الأخطاء العلمية .

أنواع
الجواهر

و على هذا المنوال كان تعداده للجواهر المعدنية ؛ حيث قال : " و قالوا : من الجواهر المعدنية ما هو صلب لا يذوب إلا بالنار الشديدة ، و لا يكسر إلا بالفأس كالياقوت و العقيق ؛ و منها ترابي رخو لا يذوب و لكن ينفرك ، كالمح و الزاج ، و الطلق ؛ و منها مائي رطب ينفر من النار كالزئبق ، و منها هوائي دهني تأكله النار ، كالكبريت و الزرنيخ ؛ و منها نباتي كالمرجان ، و منها حيواني كالدر ، و منها ظل منعقد ، كالعنبر إنما هو ظل يقع على سطح ماء البحر ، ثم ينعقد في مواضع مخصوصة في زمان مقدر ؛ " ² أما عن طريقة صهرها ، و ما كان من تألفها و تمازجها ، نجده يعرض مطولاً لفصول تكاد تكون محاضرات في علم الكيمياء ، كانت على امتداد ما تبقى من الليلة الرابعة و العشرين .

الطب
و الطبابة

أما ميدان الطب ، فقد تحدث عنه على سبيل العرض و لم يكن غاية في حد ذاته ؛ لأنه كان يتحدث عن الحكمة و يقول عنها أنها التوسط بين الأمل و القنوت ، بين اليقين و اللايقين ، بين الإصابة و الخطأ ، و لتحليل قوله ، و إثبات وجهة رأيه ، فقد قال : " انظر إلى حديث الطب فإن عنده الصناعة توسطت الصواب و الخطأ ، لتكون الحكمة سارية فيها ، و اللطف معهود بها ؛ لأن الطب كما يبرأ

* - الدلب : نوع من الشجر ، يتخذ للزينة ، و هو من الزهريات ، يحب الماء .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 313 .

² - المصدر نفسه ، ص 313 .

به العليل ، و قد يهلك معه العليل ؛ فليس سبب أن بعض المدبرين بالطب هلك لا ينبغي أن ينظر في الطب ؛ و ليس بسبب أن بعض المرضى برأ بالطب و جب أن يعول عليه ، انظر إلى هذا التوسط في هذه الحال ليكون التدبير الإلهي و الأمر الربوبي نافذين في هذه الخلائق بوساطة ما بينه و بينها ؛ و لتكون المصلحة بالغة غايتها ؛¹ و بمثل هذا التمكن المعرفي العلمي ، كان ذكره لعلم النجوم ، فقد تحدث عن الكواكب و صفاتها و أسمائها ، فقد أخبر عن علماء النجوم أن :
" السواد لزحل ، و الحمرة للمريخ ، و الخضرة للمشتري ، و الزرقة للزهرة ، و الصفرة للشمس ، و البياض للقمر ، و التلون لعطارد . " ² كما أنه رد باقتضاب لما سأله الوزير عن علم (أبي سليمان) بالنجوم و أحكامها ؟ ، فأجاب أنه " لا يتجاوز التقويم . " ³ أي لا يتعد علمه سوى حساب الزمن بالسنين و الشهور و الأيام .

2 - على المستوى السردى :

و كما عكس المستوى المعجمي الدلالي الحياة الفكرية و الاجتماعية و الثقافية المتناقضة و المتنوعة ، فقد عالج المستوى السردى هذه الصراعات ، التي وضحتها لغة (التوحيد) ، و التي بدت بين العلماء ، عبر اختلافاتهم العلمية و محاوراتهم الكلامية و مناظراتهم الفكرية ، لتخرج في الكثير من الأحيان إلى مشادات لغوية ، لتسمح للأضداد الدلالية بأن تشغل فضاء النص السردى ، مشكلة البنية السردية الكبرى للنص .

و للوصول إلى الحقيقة الاجتماعية و بناء على ما تقدم من خطوات تحليلية ، نجد أن لغة (التوحيد) ، قد تمحورت حول مفردات مخصوصة ، تحوي رؤيته ، كما تغطي الرؤية المخالفة له من طبقات المجتمع العباسي ، عبر تواتر السرد و عبر الإشكالات السردية المطروحة و التي وقفنا على حقيقتها فيما تقدم من البحث ، و من خلال التمعن في لغة النص ، نجد أنها تلتف جميعها حول ثنائيات كبرى متقابلة ، تحيل على نمط التفكير و الثقافة السائدة لعلماء و مفكرين في اللغة و الشريعة و الفقه و الفلسفة ، مما أوجد مفردات متضادة ، تعكس هذه

¹ - أبو حيان التوحيدى : الإمتاع و الموانسة ، ص 54 .

² - المصدر نفسه ، ص 316 .

³ - المصدر نفسه ، ص 53 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

التعددية في المعارف و الصياغة و طرح الموضوعات من قبل صاحب النص ، تراعي مستويات التلقي (العام و الخاص) و التأويل ، كما حملها وجهات عدة ، لتؤدي وظائف مختلفة (الأنس و المتعة) مثلا .

فأنا النص قد تجسدت في مفردات : كالعرب و النحو و الدين و البلاغة (الإنشاء) ، و تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا التمثل تأرجح بين الاعتراف صراحة لفظا و معنى أحيانا، و أحيانا أخرى يكون ضمنا على لسان شخوصه ذات المكانة العلمية بأقوالها و آرائها ، و هذا عادة يكون بعد جدال عقلي و منطقي بين هذه الشخصيات ، دون تدخل صاحب النص ، إلا بما استوجب تقنية السؤال و الجواب و التساؤل ، التي كانت تغلب على لغة المحاور .

أما الآخر في النص ، فهو كل من خالف رؤية (التوحيدي) ، من كافة طبقات المجتمع ، سواء من تعرض لهم بالنقد أو بالمدح ، فقد ألحت لغة النص على مفردات خاصة بتوجهاتها الفكرية و الاجتماعية و السياسية و هي : العجم و المنطق و الفلسفة و الحساب . ليخرج (التوحيدي) بهذا الأسلوب عن الطريقة التقليدية النمطية في عرضه لمادته و أفكاره ، فهو يحمل المتلقي على قراءة لياليه بشغف ممتع ، و يوقظ الفكر و سائر خصائصه الاستنتاجية و التحليلية ... للبحث في حقيقة ما يقال من آراء ، فيخرج قارئ الليالي من القراءة الاعتيادية الظنية إلى القراءة اليقينية التي تبعث على الاقتناع و القناعة التامة ، هذا لأنه اعتمد " خطاب السؤال مولدا للأفكار ، أو قل انه خطاب فكر ، الخطاب الذي يعطي للسلب مكانة و للشك قيمة و للنقد أهمية ، انه خطاب التراجع و الانتقاد ، الخطاب الذي تتجلى فيه خصائص التفكير ، خطاب عقل ، أما خطاب الجواب فهو مردد للآراء ، خطاب رأي ، انه خطاب العقيدة و الإيمان و التقبل ، خطاب القناعة و الاقتناع ، خطاب النقل ."¹ و لكن بأسلوب أدبي لم يسبق إليه ، يمكن لنا أن نعهده خاصا (بأبي حيان) ، الذي برع بدمج الفكر بالأدب ، و الفلسفة بالذوق الفني ، و العام بالخاص

لقد انشغل (التوحيدي) في لياليه بالإجابة عن أسئلة الوزير (ابن سعدان) ، و مع ذلك ، فقد تملص من إطار الجواب على ما يسأل عنه ، إلى التعقيب و التعليق على ما يطرح من قضايا ، كما شارك أيضا في طرح تساؤلات ،

¹ - حسن إبراهيم الأحمد : أدبية النص السردى ، ص 153 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

استطاع من خلالها إبراز مواقفه و نظراته للحياة و المجتمع و الكون ، فجاء نصه عقد فريد انتظمت فيه سائر الأحجار الكريمة في اعتدال ، يكفي أن يظفر القارئ بمادته حتى تلوح نظارته ، و يظهر ذاك التباين و التمازج و الاختلاف و الائتلاف ، كل هذا نجده في علمه و سمره ، و مع جلسائه و في جده هزله و في توسله و تطرفه ... ، فبالإضافة إلى أنه نقل لنا أخبارا و تواريخ و يوميات و معارف ... ، فانه كذلك أوضح رؤاه و أبان عن توجهه و معتقداته و بما يؤمن به في هذه الحياة ، فظهرت في النص على شكل ثنائيات ضدية ، تتصارع مع غيرها من الرؤى و الأفكار و المعتقدات التي حفل بها عصر (التوحيدي) ، و هي كما يلي :

أ - العرب و العجم :

من الواضح أن تيار الشعوبية قد اتسع مجاله في عصر (التوحيدي) ، و قد حمل على عاتقه الدفاع عن الجنس العربي و اللغة العربية و الإعلاء من شأن أخلاقها و قدراتها ، ضد الجنس العجمي ، و هذا لما عرفتة الدولة الإسلامية في القرن الرابع الهجري من هجمات ضد العروبة و الإسلام ، و قد أثر هذا التيار الشعبي على الأدب (شعره و نثره) فلغة كل واحد بلغوه من كلا الطرفين ، و (التوحيدي) من الكتاب المفكرين الذين حملوا على عاتقهم الدفاع عن التيار العربي ضد التيار الشعبي ، و في الليلة السادسة من لياليه الممتعة إعلاء لشأن الأمة العربية ، فقد ذكر فيها خصائص الأمم (الفرس ، الصين ، الترك ، الهند ، الروم ، الزنج ، و العرب) ، ثم انتصر إلى العرب في الأخير ، من خلال قوله : " إن العرب ليس لها أول توأمه و لا كتاب يدلها ، أهل بلد قفر ، و وحشية من الأنس ، احتاج كل واحد منهم في وجدته إلى فكره و نظره و عقله ، و علموا أن معاشهم من نبات الأرض فوسموا كل شيء باسمته ، و نسبوه إلى جنسه و عرفوا مصلحة ذلك في رطبه و يابسه ، و أوقاته و أزمنته ، و ما يصلح منه في الشاة و البعير ؛ ثم نظروا إلى الزمان و اختلافه فجعلوه ربيعا و صيفيا ، و قنطيا و شتويا ، ثم علموا أن شربهم من السماء ، فوضعوا لذلك الأنواء ، و عرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازل من السنة ، و احتاجوا إلى الانتشار في الأرض ، فجعلوا نجوم السماء أدلة على أطراف الأرض و أقطارها ، فسلكوا بها البلاد ، و جعلوا بينهم شيئا ينتهون به عن المنكر ، و يرغبهم في الجميل ،

و يتجنون به على الدناءة و يحضهم على المكارم ، حتى إن الرجل منهم و هو في فج من الأرض يصف المكارم فما يبغي من نعتها شيئاً ، و يسرف في ذم المساوي فلا يقصر ، ليس لهم كلام إلا و هم يحاضون به على اصطناع المعروف ثم حفظ الجار و بذل المال و أبتناء المحامد ، كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله ، و يستخرجه بفطنته و فكرته فلا يتعلمون و لا يتأدبون ، بل نحائز مؤدبة ، و عقول عارفة ؛ فلذلك قلت لكم : إنهم أعقل الأمم ، لصحة الفطرة و اعتدال البنية و صواب الفكر و ذكاء الفهم .¹ و لقد كان هذا السرد المطول ، المشفوع بالحجج العقلية ، ليس من رأي (التوحيدي) و إنما كان رأي (ابن المقفع) في نسبة أعقل الأمم للعرب ، فالجميل في هذا الإقناع ، كونه عمد فيه صاحب النص لصفة الحيادية ، فغاب صوته تماماً عن اللغة ، و أبقى الصراع قائماً بين (ابن المقفع) و الأمم السالفة الذكر ، و المعروف أن هذا الأخير فارسي الأصل ، و قوله هذا يعد مكسبة للأمة العربية ، مما يجعل المتلقي مرتاحاً لما تتبناه اللغة من أفكار و رؤى ، ليسلم القارئ نفسه لهذا الحكم في المحاوراة ، على الرغم من كون الصراع ليس بسيطاً أو ساذجاً ، بل هو قائم بين أمم و حضارات و فضائل ... تتبارى جميعها للوصول إلى الأفضلية ، ليضيف (التوحيدي) على هذا القول خطاباً أدبياً معتدلاً الرأي ، بين فيه فضل أمة على أخرى ، محاولاً التوفيق بينها و توضيح خصوصية كل أمة عن أخرى ، ليعمل على عدم إلغاء الآخر و إن كان يرى في أنه الأفضلية ، فقد ذهب إلى أن : " للفرس السياسة و الآداب و الحدود و الرسوم ؛ و للروم العلم و الحكمة ، و للهند الفكر و الروية و الخفة و السحر و الأناة ، و للترك الشجاعة و الإقدام ، و للزنج الصبر و الكد و الفرح ؛ و للعرب النجدة و القرى و الوفاء و البلاء و الجود و الذمام و الخطابة و البيان ."² ليعود (التوحيدي) فيخص العرب بالمدح و التبجيل رداً على قول (الجيّهاني) في كتابه و هو يسب العرب .

تفضيل
ابن المقفع
للعرب
على سائر
الأمم
الأخرى

اعتماد
التوحيدي
على لغة
الحوار
و المناظرة
في سرده

و قد سار صاحب النص في إعلائه لشأن العرب بطريقة منطقية ، كانت فيها لغة الحوار و المناظرة الطاغية على السرد ، فأخذ طابع السرد المعقلن في قالب أدبي ، استخدم فيه مفردات تخص طابع الحوار الجدلي كقوله : ألا يعلم ، و لو علم ، فليتعلم ، قال ، ثم قال ، و لكن ، و قد مر هذا الكلام ، و مما يدل ، و قد

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 81 ، 82 .

² - المصدر نفسه ، ص 83 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

قليل ، و هذا لأنهم ... ، مرتكزا على أقوال (أبي سليمان المنطقي) و مستدلا برأي القاضي (المروروذي) و (أبي الحسن الأنصاري) ، بالإضافة إلى أنه عاد إلى حياة العرب و سائر الأمم و قام بعقد مقارنة بينها ، يدل على تفرد العرب و كونهم أعقل من العجم ، و قد استعان (التوحيدي) في تصديه (للجيهاني) ببلاغة الكلمة و سحر الألفاظ و جزالة المعاني .

إن البنى اللغوية التي انتظمت في هذه المناظرة ، قد انقادت جميعها لمنطق الكلام ، فالمتلقي يجد نفسه خارج الصراع (صفة الحيادية) ؛ لأن الحديث جاريا على ألسن شخصيات عالمة و مختلفة و لها وزنها في تاريخ الفكري الإسلامي ، تتجادل فيما بينها و تتبادل النقاش حول قضايا مختلفة ، ليجد نفسه في آخر المناظرة أو الحوار ، قد تبنى رؤية صاحب النص ، دون أن يلزمه بذلك أو أن تضغط عليه اللغة ، من خلال تعليقاته و أدلته المنطقية في أسلوب من السؤال و الجواب ، يبعث على الحرية ، ليجد المتلقي نفسه متفقا مع أنا الكاتب ، مخالفا للآخر المغاير له .

و في استماتة (التوحيدي) في الدفاع عن العرب ، أثنى على اللغة العربية و أعلى من شأنها أمام اللغات الأخرى ، و قد ركز على اللغة ؛ لأنها أهم مقوم من مقومات الأمة العربية ، فقد قال عنها : " و قد سمعنا لغات كثيرة – و إن لم نستوعبها – من جميع الأمم ، كلغة أصحابنا العجم و الروم و الهند و الترك و خوارزم و صقلاب و أندلس و الزنج ، فما وجدنا لشيء من هذه اللغات نصوع العربية ، أعني الفرج التي في كلماتها ، و الفضاء الذي نجده بين حروفها ، و المسافة التي بين مخارجها ، و المعادلة التي نذوقها في أمثلتها ، و المساواة التي لا تجدد في أبييتها ؛ " ¹ و لعل تميز العرب لم يكن قصرا على اللغة و حسب ، بل تجاوز ذلك إلى الحديث عن الأكل و الشراب و البيئة و الشرائع و الدين الإسلامي و حضارتهم ... ، ليرفع (التوحيدي) من شأن العرب ضد العجم (الفرس) على الخصوص ؛ لأن البلاد الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، قد امتزجت بالأعاجم .

دفاع
التوحيدي
عن اللغة
العربية

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 86 .

ب النحو و المنطق :

لقد سبق و أن تعرضنا للحديث عن النحو و المنطق ، في المستويات المعجمية و دلالاتها ، و القصد من هذه الثنائية السردية الضدية ، هو تقابل كلا العلمين و تعبيرهما عن ثقافة كل أمة ، فعلم النحو هو سمت العرب و فطرتهم التي جبلوا عليها ، و هو خاص بها لا يمكن تجاوزها إلى غيرهم من الأمم ، أما المنطق فهو متعلق بالآخر ، و خاص بالثقافة اليونانية و فلسفتها .

لهذا سنعالج العنوان من هذا الجانب ، ولأن مفرداتها ، تبين مجرى الصراع في النص و تحليل على وجود ثقافتين تتنازعان لإثبات ذاتها أحيانا ، و أحيانا أخرى نجدها تتلاقح و تأتلف بمزج (العربي و العجمي) .

و قد جاءت هذه المقابلة الضدية على شكل مناظرة ، بين المنطقي و النحوي (أبي بشر متى بن يونس القنائي و أبي سعيد السيرافي) ، و هما طرفا الصراع إذ يمثلان الثقافة اليونانية و الثقافة العربية ، و قد سارت المناظرة وفقا لرؤية الوزير (ابن الفرات) ، الذي طلب إلى مسامريه و جلسائه هزيمة منطق (متى) الدخيل على الثقافة العربية و الانتصار لنحو العرب و لغتها ، و منبع عزتها و أدبها و دينها . و الجدير بالذكر أن (التوحيدي) قد عمد لذكر هذه المناظرة بحضرة الوزير (ابن سعدان) لما سامره في أحد الليالي ، لإعجابه الشديد بما تحوي من أفكار و أدلة و أقوال ، تشير في جوهر كلامها إلى اعتزاز (التوحيدي) الكبير بالثقافة العربية و الدفاع عنها ، و توجيه مادته الفكرية و العلمية لخدمة هذه الرؤية ، فعلى الرغم من أنها قد قيلت في سنة (326 هـ) في مجلس (ابن الفرات)، غير أنه قد جدد حضورها و استدعائها لتخدم أحكامه و ثوابته و قناعاته ، التي تجلت في لغته و أسلوبه الفني .

و يظهر لنا من هذا الصراع أيضا ، أن (التوحيدي) لم يكن الوحيد في اعتماده على منطق الكلام و الحوار الجدلي ، و إنما هي ثقافة العصر ، لتعدد محاور الثقافة عند العلماء و المفكرين آنذاك ، و من نص المناظرة قوله: " يكفيني من لغتكم هذه الاسم و الفعل و الحرف ، فاني أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذبتها لي يونان . قال أبو سعيد : أخطأت ، لأنك في هذا الاسم و الفعل و الحرف فقير إلى وصفها و بناءها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها ؛ و كذلك أنت

مناظرة
متى مع
أبي سعيد
السيرافي

علاقة
اللغة
بالمعنى
عند
اليونان
و العرب

محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء و الأفعال و الحروف ، فإن الخطأ و التحريف في الحركات كالخطأ و الفساد في المتحركات ، /.../ و لا أسفر لعقلك ؛ و هو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها ، في أسماءها و أفعالها و حروفها و تأليفها و تقديمها و تأخيرها ، /.../ و ما أظن أحدا يدفع هذا الحكم أو يشك في صوابه ممن يرجع إلى مسكة من عقل أو نصيب من إنصاف ، فمن أين يجب أن تثق بشيء ترجم لك على هذا الوصف؟ بل أنت إلى تعرف اللغة العربية أحوج منك إلى تعرف المعاني اليونانية .¹ لأن باللغة يكون التفكير ، و علم النحو يمس المعاني كما الألفاظ ، فعلى المنطقي أن يدرسها ، فبغير الفكرة و المعنى (اللغة العربية) لا تصل إلى حل مشكلة أو قضية فلسفية منطقية في صورتها الميتافيزيقية . ليضيف (السيرافي) سؤالا جوهريا جعل المناظر (متى) عاجزا عن الدفاع عن منطق اليوناني أمام الحاجة للغة العربية ، فقد تساءل عن سبب تخلفه عن اللغة و تحامله عليها ، و هي التي بها شرح كتب (أرسطوطاليس) و أقرانه ممن برعوا في الفلسفة و المنطق اليوناني، فكيف يجهل حقيقتها ؟ و هي وعاء المعاني و الأفكار ؟

و من خلال هذه المناظرة ، يظهر أن (التوحيدي) قد أصاب الرؤية التي يريدها ، و أوصل الفكرة التي تمحورت حولها اللغة ، و سعى السرد لتأكيدا ، على الرغم من أن النشاط الفكري المسرود ، تمحور حول مناظرة جرت في زمن ولى ، غير أن صاحب النص ، قد برع في إدراجها و توظيفها في ما يخدم السياق التاريخي و الاجتماعي و المعرفي العام للرؤية ؛ بحيث يخال القارئ النص أن المناظرة قيلت في مجلس (ابن سعدان) ، لتدخل في الحوار و تعليقاته على ما ورد من أدلة حجاجية في النص ، خاصة تلك التي كانت على لسان (السيرافي) ، هذا دون أن ننسى تمكن (التوحيدي) من إيصال المعنى تاما ، و إن كانت المناظرة ملخصة ، فقد أجاد في نقلها و إيصالها إلى المتلقي .

ج الدين و الفلسفة :

لقد اتجه السرد في دلالاته السياقية ، الثقافية منها و الفكرية لمعالجة مجموعة من النقاط ، التي نتجت عن تصارع ثقافتين أو لنقل تيارين (الشرعية

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 119 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و الفلسفة) و قد تمت المعالجة ، لمّا أشار (التوحيدي) لرسائل إخوان الصفا
المؤلفة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، و قد أبدت اللغة قطيعة واضحة مع الجماعة
المؤلفة لإخوان الصفا ؛ لأنه قد أطلق عليهم اسم العصاة التي دنست الشريعة
بالجهالات ، و هذا لما جمعوا الفلسفة اليونانية بالشريعة الإسلامية ، ظنا منهم أنهم
يخرجونها من الضلالات التي سقط فيها الخاص و العام ، كجهلهم بأحكام
الشريعة ، و بعدهم عن الدين ، و كذا ظهور فرق دينية و مذاهب فقهية أعتمت
على الناس معتقدها الديني ، " و قد أخذ هذا الوضع منحى متأزما في عصر
التوحيدي ، الذي أغلق فيه باب الاجتهاد ، و أخذ بالتقليد ، و اتخذت المذاهب
الفقهية الأربعة ، و الفرق الدينية الأخرى أشكالها النهائية و تجمدت فكريا ،
و تجلت المواجهة بين نمطين / معسكرين من أشد الأنماط تعصبا لمعتقداتهما ؛
السنة الحنابلة ، و الشيعة ، بالتوازي مع نشوء مذاهب و معتقدات ، و جماعات
هامشية أفرزتها حالة الجمود هذه ، و تعيشت على الخلافات ، و جهل العامة
الذي كان يغذيها و يعاني نتائج صراعاتها في الآن ذاته .¹ و في ظل هذه
الظروف و القضايا الدينية التي طرحت ، عالج (التوحيدي) قضية ارتباط الفلسفة
بالشريعة ، و عقب على الرأي الذي يقول بأن الشريعة من الفلسفة ، في محاولة
منه للإجابة عن الآراء التي أتى بها (إخوان الصفا) في رسائلهم ، معتمدا على
البراهين العقلية و الحجاجية ، ليدحض فيها (التوحيدي) قولهم هذا ، و ينتصر
للشريعة الإسلامية ، فلا يترك مجالا للمقارنة بين العقيدة و الفلسفة ، و قد استدل
صاحب النص بأقوال (أبي سليمان) ، و هو من عرف المنطق و برع فيه ؛ حيث
قال بأن الشريعة و الفلسفة كلتيهما حق : " إن الفلسفة حق لكنها ليست من
الشريعة في شيء ، و الشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء ،
و صاحب الشريعة مبعوث ، و صاحب الفلسفة مبعوث إليه ، و أحدهما
مخصوص بالوحي ، و الآخر مخصوص ببحثه ، و الأول مكفي ، و الثاني كادح ،
و هذا يقول : أمرت و علمت ، و قيل لي ، و ما أقول شيئا من تلقاء نفسي و هذا
يقول : رأيت و نظرت و استحسنت و استقبحت ؛ و هذا يقول : نور العقل اهتدى

* - إخوان الصفا و خلان الوفا : هم جماعة من فلاسفة المسلمين من أهل القرن الثالث الهجري و العاشر
الميلادي بالبصرة اتحدوا على أن يوفقوا بين العقائد الإسلامية و الحقائق الفلسفية المعروفة في ذلك العهد فكتبوا في ذلك
خمس مقالات سموها "تحف إخوان الصفا". انبثقت جماعة إخوان الصفا تحت تأثير فكر مذهب الإسماعيلية في البصرة في
النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وكانت اهتمامات هذه الجماعة متنوعة و تمتد من العلم و الرياضيات إلى الفلك
و السياسة .

¹ - حسن إبراهيم الأحمد : أدبية النص السردى ، ص 200 .

به ؛ و هذا يقول : معي نور خالق الخلق أمشي بضائه ؛ و هذا يقول : قال الله تعالى ، و قال الملك ؛ و هذا يقول : قال الله تعالى ، و قال الملك ؛ و هذا يقول : قال أفلاطون و سقراط ؛ و يسمع من هذا ظاهر تنزيل ، و سائغ تأويل ، و تحقيق سنة ، و اتفاق أمة ؛ و يسمع من الآخر الهيولي و الصورة و الطبيعة و الأسطقس و الذاتي ...¹ فهو ينفي أن تكون إحداهما مأخوذة من الأخرى ، هذا لأن الشريعة و الفلسفة يمكن أن تجتمع في رجل واحد ، كما يمكن أن تبرز كل منهما على حده ؛ على أن يكون بالدين متقربا لله تعالى ، و يكون بالحكمة متصفحا لقدرته عز و جل .

د -البلاغة و الحساب :

جرت فيها مقارنة بين : فن من فنون الأدب و علم من العلوم الرياضية ، أكدت هذه المناظرة أيضا عن الصراع الذي كان قائما بين الثقافة العربية و علومها و آدابها و الثقافة العجمية الدخيلة ، و قد حاول كلا الطرفين – على لسان علمائها – إبراز جهودها و نجاعتها و أفضليتها عن الأخرى ، و لتحقيق هذه النتيجة ، خاضت شخوص (التوحيدي) حوارا و معارك كلامية ، سعى السرد لإبرازها عبر تقنياته .

و (التوحيدي) في رده عن من قالوا بجذوة علم الحساب على كتابة البلاغة و الإنشاء و التحرير ، قد أوضح لنا واقع الحياة العلمية آنذاك و أنواع التحصيل و تشعبه بين مشارب عدة ، راح يتباهى العلماء بتحصيلها و معرفتهم بالعلوم الحديثة الترجمة و الجديدة على ثقافتهم ، فلهجوا بها و أشادوا بذكرها و أفضليتها و تنكروا للعلوم العربية و نظروا إليها بنوع من الازدراء ، و (التوحيدي) قد أبان عن هذا الصراع في نصه .

و في توضيحه لفضل البلاغة و الإنشاء يقول : " ثم اعلم أن البليغ

مستمل بلاغته من العقل ، و مأخذه فيها من التمييز الصحيح ، و ليس كذلك الحساب في متناوله فلو ظن ضان بأن مدار الملك على الحساب – فهو صحيح – و لكن بعد بلاغة المنشئ ، لأن السلطان يأمر و ينهى و يلاطف و يخاطب و يحتج و ينصف و يوعد و يعد و يضمن و يمني و يعلق الأمل و يؤكد الرجاء

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 232 .

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و المؤانسة

و يحسم المادة الضارة و يذيق الرعية حلاوة العدل و يجنبهم مرارة الجور ، ثم يجبي ، فإذا جبي احتاج إلى الحساب حتى يكون بالحاصل عالماً ، ثم يتقدم بتوزيع ذلك على الحساب حتى يكون من الغلط آمناً ، فانظر إلى المنزلتين كيف اختلفتا ؟ و كيف حصلت المزية لإحدهما ، و لو أنصفت لعلمت أن الصناعة جامعة بين الأمرين ، أعني الحساب و البلاغة ؛ و الإنسان لا يأتي إلى صناعة فيشققها نصفين و يشرف أحد النصفين على الآخر .¹ فلا غنى عن كلا العلمين و لا فضل لأحدهما على الآخر ؛ لأن الحاجة للبليغ كحاجة الأمة إلى المحاسب و غيره من أصحاب الصنائع و العلوم و المهن ، بل يرى أن لها وظيفة أسمى ، "فالبلاغة نتاج عقلي و وظيفتها إحقاق الحق و توخي الصدق إلا أن الصدق هو الصدق الأخلاقي و هذا يتفق مع موقف التوحيدي من العقل و النفس الإنسانية فقد يكون على البلاغة أن تجعل الباطل حقاً و الحق باطلاً إذا كان في ذلك خدمة الإنسان و تحقيق خيره و سعادته ."² فيبدو أن صاحب الليالي يسعى و من خلال هذه الثنائيات لتبيين رؤيته من قضايا العصر ، وبثها سرده الذي تكاتف في تواتره ، ليعكس نظرتة الإصلاحية ، عبر الوظائف السامية و الفلسفية التي أسندها لهذه العلوم و المعارف ، و كيف يسخرها الإنسان لخدمة نفسه و البشرية جمعاء ، فيما هو صلاح و فلاح .

و ختاماً نخلص للقول أن جميع الألفاظ * في النص ، قد انصاعت لهذه الصراعات القائمة بين هذه الثنائيات الضدية ، و تكاتفت للتعبير عن البنية السردية الكبرى لليالي ، و إن كانت على شكل مجالسات مختلفة القضايا و المواضيع ، فإن اللغة و تصاعد الأحداث و تواتر السرد ، قد ربط بين رؤاها و إحالاتها السياقية ، فنشأت فيما بينها ترابط أو وحدة في الصياغة الاجتماعية لكلماتها على المستوى المعجمي** و السردية ، تحليل على أمانة صاحب النص في الإيحاء و النقل

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 106 .

² - حسين الصديق : فلسفة الجمال و مسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي ، ط 1 ، دار القلم العربي ، سوريا ، حلب ، 2003 ، ص 276 .

* - جاء في الصحاح؛ أولاً الدلالة العامة للمادة **(لفظ)** وهي (الرمي من الفم) : لفظت الشيء من فمي الفظه لفظاً، رميته ثم يعّد الدلالة المخصصة إذ يكون الملفوظ من الفم كلاماً : لفظت بالكلام وتلفظت به أي تكلمت به، وبعدها يعين المفردة بأنها «اللفظ جمعها الألفاظ» **الكلمة** : قول مفرد وضع لمعنى مفرد، وأقل ما تكون عليه الكلمة : حرف واحد، فمما جاء على حرف من الأسماء : تاء الفاعل في مثل قولنا : ذهب، وكاف الخطاب، وهاء الغائب في مثل قولنا : كافأتك، وأكرمته .

** - **القاموس: Dictionnaire** هو مصنف يجمع بين دفتيه قائمة وحدات معجمية مرتبة وفق منهجية معينة يرافقها تعريفات أو مقابلات بنفس لغة القاموس أو بلغات أخرى، والقاموس مؤلف له غاية تربوية وثقافية، وهو قائمة من المداخل المعجمية التي تنتمي إلى لغة من اللغات ، وتخضع لترتيب معين، ويتضمن الكلمات وتعريفاتها بعمق وتوسع، وطرق نطق

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

و التعبير عن مجتمعه في عالمه الفني ، فكانت هذه الصراعات اللغوية لها دلالاتها السوسولوجية خارج عالم النص المتخيل ، فعبرت عن ثقافة العصر و علمه و نفسيته و وضعه الاجتماعي دون كبير عناء ؛ لأن (التوحيدي) قد كان في مسامراته عفويا و تلقائيا ، لدرجة أن لغته قد أبانت عن ذلك.

الكلمات و بين الاختلاف بين نطق هذه الكلمات، والقاموس قد يكون أحادي اللغة أو متعدد اللغات، عاماً في محتواه، ويتضمن علوم ومعارف مختلطة. **المعجم: Lexico** يشير إلى مجموع الوحدات المعجمية (المفردات) الموجودة في لغة من اللغات، وهي وحدات قد تكون غير محدودة أو متناهية، ويضم مجموع مفترض وغير محدود من الوحدات المعجمية، تمتلكها جماعة لغوية معينة، والمعجم كتاب يضم عدد كبير من الكلمات مرتبة ترتيباً أبجدياً، وتترب ألفاظ المعجم وفق موضوعها مثل وضع الألفاظ الدالة على أفعال السمع معاً، وقد يتضمن الكلمات المشتقة من اللفظ الأصلي، و يقتصر المعجم على ذكر المكافئ اللغوي فقط ، وقد يستخدم لفظ "المعجم" في بعض الأحيان للإشارة إلى القاموس، والمعجم إما عام أو متخصص في بعلم معين مثل المعجم الطبي أو القانوني .

فصل خامس :
التمظهرات اللغوية
و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

توطئة :

مبحث أول : الوضع الاجتماعي - اللغوي لنص الإمتاع و الموانسة

1- البنى اللفظية الدلالية

- أ - صراع أبي حيان التوحيدي مع الفرق الكلامية
- ب - صراع أبي حيان التوحيدي مع السلطة

1 ثنائية (السلطة / المثقف)

2 ثنائية (السلطة / الرعية)

- ج- صراع أبي حيان التوحيدي مع المجتمع
- د- صراع أبي حيان التوحيدي مع الذات

2- البنى السردية

مبحث ثاني : اللغة (اللهجات الجماعية) و علاقاتها بالظواهر الخطابية

1 - على المستوى المعجمي الدلالي

- أ - ثنائية السلطة و المثقف
- ب ثنائية الأصيل العربي و الوافد الأجنبي
- ج- ثنائية العقل و النقل

2 - على المستوى السردى

توطئة :

النص هو نتاج تواصل بين اللغة و سياقها الاجتماعي ، و عليه فان أي نص هو رهين تغيرات الأوضاع الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية ، التي تؤثر بطبيعة الحال في التظاهرات اللغوية لها ، و خاصة أن منتجها هو من ضمن ذاك السياق ، و من ضمن تلك المعاجم اللغوية السائدة ، و الإمتاع و المؤانسة من النصوص الفنية ، التي أثبتت قدرتها اللغوية (المعجمية الدلالية و السردية و التركيبية) على احتواء الوضع الاجتماعي الديناميكي للعصر العباسي خلال القرن الرابع للهجري . إضافة إلى مقدرته اللغوية على تجسد الصراعات الفكرية و المذهبية العقائدية و العلمية ، عبر الثنائيات المعجمية التي حفل بها النص ، وأثناء دراستنا لهذا الفصل سنركز اهتمامنا على رؤية (التوحيدي) لهذه التوترات و الصراعات عبر عالم نصه اللغوي و المتخيل ، محاولين استخلاص الوضع الاجتماعي له .

و هذا من خلال بنيتين ، واحدة لفظية دلالية ، و أخرى سردية ، كفلت شرح النظام التاريخي لنص الليالي ، كما بينت موقف صاحبه منه ، الذي هو بدوره فرد من بين لهجة جماعية معينة ، لها مبادئها و تصوراتها و أفكارها حيال مشاكل المجتمع العباسي إبان العهد البويهي ، كما أعربت الظواهر اللغوية عن المصالح الجماعية المتضاربة على أيام (التوحيدي) ، مشكلة لنا تصورا عام عن واقع المجتمع و وضعه ، الذي بدوره حبيس اللهجات الجماعية المشكلة له .

لذا كان العنصر الثاني من الفصل اللغة (اللهجات الجماعية) و علاقتها بالظواهر الخطابية ، و هذا يمكن متابعته على مستويين : المستوى المعجمي الدلالي و المستوى السردية ، لتتجلى لنا خلالها الظواهر الخطابية على شكل لغة (لهجة جماعية) ، باعتبارها تمثل لسانیي يحمل في طياته توجه فكري ، و لما كان (التوحيدي) من أبرز مفكري العصر، فحنما أن لياييه ما هي إلا تجسد خطابي لهذا الفكر ، و هو العالم و الأديب و المفكر و اللغوي و الفيلسوف ، و لما كانت الليالي رسالة أدبية ، كان لها زمان و مكان و شخوص و تقنيات فنية ، ذات شحنة دلالية تحيل على الوضع الاجتماعي الذي أنتجت خلاله ، و هو ما سنعالجه في هذا الفصل ، مركزين على اللهجة الجماعية التي ينتمي إليها (التوحيدي) من خلال نصه ، و ما وضع توجهه الفكري إزاء باقي اللهجات الجماعية الأخرى ، و كيف أفصح عنها عبر محاورته (لابن سعدان)؟ و هذا لا يتأتى إلا من خلال تتبع مسار الاتجاه الخطابي للسرد في الليالي .

مبحث أول : الوضع الاجتماعي اللغوي لنص الإمتاع و الموانسة :

إن النص هو نتاج حمولات لغوية – اجتماعية ، تتجلى واضحة في تلك " الدلالات الفكرية و السياسية والاجتماعية والأخلاقية التي تشكل محتوى الرواية ، وبين الدلالة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي تتولد عن طريق المعمار الفني ، وبمعنى آخر تميزه بين الأصوات الإيديولوجية في الرواية " ¹ و لما كان البحث هو دراسة لنص فريد من النصوص التراثية بلغته و ثقافته و بنائه الفني ، فلن إجراء تطبيق هذه الآلية على هذه اللغة ، قد واجهت نوعا من الخصوصية لطبيعة البيئة و الزمان و الثقافة و الخصائص الفنية التي تختلف عن جنس الرواية ، و لكن هذا لم يمنع من وجود توليفة فريدة بين المنهج و النص المدروس ؛ و هو عبارة عن مجالس صورت " جوانب من الحياة الاجتماعية ، فيكاد أبو حيان ينفرد بتصوير دقائق حياة أصحابها محللا شخصياتهم، واصفا بتأمل عجيب تناقضات سلوكهم و تصرفاتهم كتصويره مجالس الطرب و الغناء في بغداد ، و ما كان يحدث فيها من حالات الوله و النشوة و الطرب التي تفقد جلاس المجلس ما عرفوا به من سمت و وقار ، و رزانة عقل محصيا عدد القيان و المغنين ، الذي استطاع إحصاءهم " ² فمن خلال هذا التصوير ، فلن الإجراء قد وجد له منبئا يمكن أن يثمر لنا فيه بنتائج ، نستطيع من خلالها الوصول إلى عالم النص و نظامه التاريخي عبر تغيراته اللفظية و الدلالية ، التي وجدت متنفسا أمام " عبقرية التوحيدي و نظرتة الشمولية إلى مجتمع عصره آنذاك جعلته ينظر في جزئيات المجتمع و خباياه ، متتبعا أنشطة المجالس الثقافية في عصره . و قد تزامنت بعض أخبار مجالس الغناء و الطرب التي وصفها التوحيدي مع بعض المجالس العلمية التي دارت فيها كثير من المناظرات و المحاورات الجادة ، و في الحالتين بدا التوحيدي دقيقا في وصفه ، عبقريا في أدبه ، فوصفه لمجالس الغناء و إحصاؤه لعدد القيان كان سنة 360 هـ ، و حديثه عن مناظرة العامري للسيرافي /.../ عام 364 هـ ، بينما كان حديثه عن الليلة السابعة و الثلاثين – هو عبارة عن حوارات فلسفية – في عام 370 هـ. " ³ فمن هذه خلال هذه الدقة نقول أن نص الليالي محدد بأطر فنية و فكرية و معرفية ؛ كان لها سياقاتها التاريخية و المعرفية ، فالإمتاع و الموانسة هو نص فريد من حيث كونه سجل لمحادثات و أحداث شفوية عقدت في مجالس للسمر و المناظرة ، عالجت مواضيع عن الأدب و الفن و أهله ،

¹ – حميد لحميداني : بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي ، ط3 ، المركز الثقافي العربي للطباعة و النشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2000 ، ص 94 .

² – إبتسام مرهون الصفار : فضاءات في الأدب العربي القديم ، ص 196 .

³ – المرجع نفسه ، ص 196 ، 197 .

كما ترجمت لنا حال أهل السلطة و السلطان ، مع مزيج حلو لبعض القصص العجيبة و الخرافية عن المجانين و الشطار و الحيوانات ، كما أن عالم النص المتخيل لم يبعد كثيرا عن تقفي حياة الناس و أمزجتهم المتقلبة ، و ما تحمله النفس البشرية من قيم (كالغيرة و النفاق بكل أنواعه و المكيدة و ما قاساه منها) ، و الزمان و ما يحمله من زيف و تحول ... ، ليقوم (التوحيدي) بإخراج هذه المرويات من الشفوي إلى الكتابي ، ليشكل لنا عالم النص و أحداثه نسيج جميل يجمع فيه بين ما هو واقع و ما هو متخيل ، و هذا تجل على مستوى السرد المؤطر في جنس الرسالة – كما سلف ذكره في الفصل الرابع – لينطلق (التوحيدي) هذا المنادم البارع ، عبر قصص و حكايات و أساطير و خرافات و عجائب إلى عالم من المرويات نقل لنا أخبارها عبر عوالم السرد و الحكاية .

و هو في أسلوبه هذا لم يخرج كثيرا عن طابع السرد في القرن الرابع الهجري ، و خاصة أنه عد تابعا (للجاحظ) ، وقد صرح لغويا بأنه وقف على معرفة أسلوبه في كتابيه (الحيوان و البخلاء) ، و لكن هذا لم يمنع من تميز (التوحيدي) بتقنيات فنية في لياييه شكلت شخصيته الأدبية ، و الواضح أن " استراتيجيات السرد لدى التوحيدي تتضمن الاحتجاج و الجدل و الاقتباس و النقل و التضمين و الإشارة و التلفيق و الإهمال المتعمد . كما أنها تتضمن التصريح و المراوغة ، معنية بالكلام و صنوفه أكثر من العناية برسم الشخص و مقالب الأحداث ، متباعدة عن سخرية الجاحظ و قدراته الفريدة في التسلط على أوضاع الشخص و مصائرهم و رغباتهم المعلنة و المكبوتة ؛ و لهذا فهو صاحب خبر و حديث ، يأتي به للإمتاع و للموانسة ، لكنه غالبا ما يخفي رسالة ما يريد إيصالها حتى عندما يبدو متراجعا منكفئا طيعا . " ¹ و هذا راجع لسطوة أهل السلطة و تمكنهم من ذوي الأدب و الفن ، فالسلطان يقرب الأدباء و الشعراء لخدمة توجهه السياسي و أفكاره و تصوراتهِ الإيديولوجية ، فكثير من المفكرين لقوا حتفهم نظير تجاهلهم لذوي السلطة و السلطان* ، و لعلها ليست العقبة الوحيدة أمام المثقف ، بل هناك المجتمع و مدى تعاطيه معه و حرمانه تعاطيه معه ، خاصة مع مظاهر الفقر و الحاجة التي عرفها العصر و التي انجر عنها احترام التسول و اللصوصية و التكدى و التطفل و العريضة و الخلاعة ، و هذا يعد قليلا أمام كثرة المنافسين من أهل الصنعة و العلم .

¹ - محسن جاسم الموسوي : < سردية التوحيدي نظرية السرد العربي الوسيط : مواصفاتها و مدلولاتها عند أبي حيان التوحيدي > ،

ص 181 .

* - كان أشهرهم المتنبي

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

ففي ظل هذه الظروف أنتج (التوحيدي) نصه هذا ليلاءم الوضع اللغوي الاجتماعي العام لباقي النصوص الأدبية التي كانت على الساحة الثقافية ، " فالنص لم يعد مسحوقا أو تابعا ، بل هو خارج عن مؤلفه مستقل بذاته ، متجاوزا زمانه ، غير هباب إزاء لحظة الرهبة ، و غير عابئ بالتحذير : فالمؤلف هو الشخص الضعيف المنكود . أما نصه ، مهما بلغت هناته و مشكلاته ، فسوف يصمد فاضحا و مصرحا ، معرفا بأسباب ظهوره و بأوضاع صاحبه و نظرائه ، مؤكدا ثانية جدوى الكتابة في واقع ملئ بالمشكلات و المقالب و الأهواء . " ¹ و في هذا الصدد صرح (التوحيدي) لفظا و معنى عن الوضع الاجتماعي لهذا النص ، و مصيره إذا وقع بين أيدي أقرانه المنافسين له من ذوي العلم و السلطان ، حيث قال مؤكدا : " و أنا أسألك ثانية على طريق التوكيد ، كما سألتك أولا على طريق الاقتراح ، أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيابين ، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين ؛ فليس كل قائل يسلم و لا كل سامع ينصف ، و لا كل متوسط يصلح ، و لا كل قادم يفسح له في المجلس عند القدوم . و البلية مضاعفة من جهة النظراء في الصناعة ، و للحسد ثوران في نفوس هذه الجماعة ؛ و قل من يجهد جهده في التقرب إلى رئيس أو وزير ، إلا جد في إبعاده من مرامه كل صغير و كبير ؛ و هذا لأن الزمان قد استحال عن المعهود ، و جفا عن القيام بوظائف الديانات و عادات أهل المروءات ؛ لأمر شرحها يطول . " ² فصيغة الجمع المتكررة في هذا القول التي تشير إلى الغائب ، تحيل على خوفه الشديد من الكل (الجميع) الذين لا ينصفون قوله ، الحاسدون له و المنافسون و الكائدون ، فاللغة قد طوت حالاته النفسية من خوف و توتر ، كما حوت أفكاره و تصوراته حيال هذا الواقع المتأزم .

و في ظل هذه المقالب و المشكلات أنتج الكاتب نصه محاولا الانصياع لرغبة صديقه ، بعد الكم اللغوي الهائل من التحذيرات التي وجهها له ، إذ هددته بالجفاء و الأذى إذا غير المضمون اللغوي عن سياقه الأصلي في المسامرات التي حدث بها الوزير ، فاستجاب (التوحيدي) لطلبه خوفا من مدى العقوبة التي ستمسه من (أبي الوفاء) ، إذ يقول ملتئما الصفح : " أنا سامع مطيع ، و خادم شكور ، لا أشتري سخطك بكل صفراء و بيضاء في الدنيا ؛ و لا أنفر من التزام الذنب و الاعتراف بالتقصير ؛ و مثلي يهفو و يجمع ، و مثلك يعفو و يصفح ؛ و أنت مولى و أنا عبد ، و أنت أمر و أنا مؤتمر و أنت أول و أنا آخر ، و أنت مأمول و أنا آمل ، و متى لم تغفر لي الذنب البكر ، و الجناية العذراء ، و البادرة

¹ - محسن جاسم الموسوي : < سردية التوحيدي > ، ص 181 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 216 ، 217 .

النادرة ؛ فقد أغنتني على ما كان مني ، و دلت على مالك لي ؛ و أنك كنت مترصدا لهذه الهفوة و معتقدا في مقابلتها هذه الجفوة ؛ و كرمك يأبى عليك هذا ، و مثولي ين يدك خدمة لك يحظره عليك .¹ فالملفت للنظر في هذه التحذيرات التي وجهها (أبو الوفاء) إلى (أبي حيان) أنها أشارت إلى سمة فارقة في نثر (التوحيدي) ، مما جعله خاصا به ؛ لأنه أكد على ضرورة توخي صاحب النص الحذر اثر نقله النصوص و الأحداث المروية مشافهة و تحويلها إلى المكتوب ، و قد صنف (إبراهيم عبد العزيز زيد) كتابات (التوحيدي) من ضمن التراث الذي " يزخر بموروث سردي تتوافر له كثير من السمات التي تجعله حلقة وصل بين الموروث السردى الشفاهي بتقاليده المميزة السابق عليه ، و الموروث السردى الحاضر (زمن الكتابة النص) . و يمكن رصد أهم ملامح خصوصية الكتابة عند أبي حيان التوحيدي من خلال عدة أشياء منها : 1- أن معظم إنتاج أبي حيان التوحيدي هو تدوين لمحادثات و أحداث يفترض أنها رويت مشافهة ، ثم قام التوحيدي بتحويلها من نسق شفوي إلى نسق كتابي ، هذه الأحداث منها ما هو (واقعي) أليف ، و منها ما هو (عجائبي / تخييلي) ؛ لما يزخر به من خرافات و أساطير . 2- تنتمي كتابات التوحيدي إلى (الأدب المجلسي) ؛ أعني التي ارتبطت بالمجلس بوصفه إطارا عاما للمسامرات و المناظرات و المحاورات ، و هو ما أدى إلى تعدد الأصوات في النص .² و قد استطاعت لغة الليالي إبراز هذا التحول في أسلوب الكاتب ؛ بحيث نقف فيها على أكثر من وضع لغوي يلاءم الحياة الثقافية في ذاك العصر من جهة و خصوصية كتابته من جهة ثانية ، مراعى السياق المعرفي الذي وضع فيه ، و ملتزما بما أمر به (سلطويا) ، فهذا يجعلنا نقول أن نص الإمتاع و الموانسة زئبقي الهوية ، لتعدد المرويات فيه و تنوعها بين الشفوي و الكتابي و كذا تعدد المواضيع و الأساليب و الرواة ... ، عاكسا بذلك تعددية الثقافة في عصره ، مشيرا إلى التناقضات التي ميزت هوية العصر العباسي ، من خلال الصراعات و الأزومات المنبثة على مستوى اللغة و عبر تواتر السرد (الحكي) المؤطر في جنس الرسالة الأدبية و الفكرية و الفلسفية ، التي دونها (التوحيدي) نزولا عند رغبة صديقه، مشيرا في مقدمتها إلى أن السرد الشفوي يختلف عن السرد الكتابي، و هو قد تطفن لهذا الأمر ؛ حيث قال : " هذا و أنا أفعل ما طالبتني به من سرد جميع ذلك ، إلا أن الخوض فيه على البديهة في هذه الساعة يشق و يصعب بعقب ما جرى من التفاوض ، فإن أذنت جمعته كله في رسالة تشتمل على الدقيق و الجليل ، و الحلو و المر ، و الطري

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 27 .

² - إبراهيم عبد العزيز زيد : السرد في التراث العربى كتابات أبي حيان التوحيدي نموذجا ، ط 1 ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية ، الجيزة ، 2009 ، ص 07 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

و العاسي ، و المحبوب و المكروه ؛ فكان من جوابك لي : **إفعل**¹ و خاصة مع انتشار الكتابة على نطاق واسع ، فظهر التدوين و حفل به الكتاب و الأدباء و ترجمت العلوم و طبعت الكتب ، ففتح الباب أمام الأجناس النثرية لتتألق و تبرز إلى جانب الجنس الشعري ، الذي كان لسان حال القبيلة و ديوان العرب و أدبها .

لتخرج الثقافة العربية من بوتقة الجنس الشعري و العناية بتجويده ، إلى الاهتمام بالجنس النثري ، مسيطرة بذلك تحولات النشاط الإنساني و الاجتماعي ، و يعد (التوحيدي) بسرده الفريد و لغته الملائمة لوضع القرن الرابع الهجري و وسائل تواصلية مختلفة **"و المتميز بالاطلاع الواسع ، و الإدراك العميق لمختلف خصائص هذه الثقافة في أصولها و تحولاتها من جهة . و ما لم يكن على اتصال وثيق بعصره الذي عاش فيه بوعي تام ، و بمواقف بينة ، و بانفعال شديد من جهة ثانية . و ما لم يكن على علم راجح بأهمية الفعل الثقافي و المعرفي في صيرورة الإنسان العربي ، و آفاقه ، من جهة** **ثالثة**² . لتطبع الرؤية اللغوية نظرتان ، إحداها مشرقة بينت شخصية الفيلسوف الأديب (أبو حيان) ، و أخرى سوداوية مليئة بالذل و الحرمان و القهر ، فتصارعتا على مدى الليالي ، من غير قصدية ، (فالتوحيدي) كان خلال قصه لمسامراته على الوزير (ابن سعدان) يعتمد على المشافهة ، و هي طريقة متأصلة في الثقافة العربية ، لكنها ليست هي السبيل الأنجع لسرد كل الأخبار و رصد جميع الأحداث و الأفعال التي قص عنها (التوحيدي) ، لذلك يعتمد إلى الكتابة لتسعه بوسائلها على التركيز و التحري و تثبيت المعلومة و الإفاضة فيها ، و هذا **" لعدم قدرة الذهن على استيعاب كل ما يرد عليه من الحديث الشفهي ، و من ثم يصعب عليه نقل و تصوير ما يرومه المتلفظ ، بينما تستطيع اللغة المكتوبة إيصال المراد**³ . **" و هو ما راعاه (التوحيدي) في حديثه مع (ابن سعدان) ، و لعل مراعاة المقام لم يكن الجانب الوحيد من اهتمام الأديب ، بل أنه عاين الحضور و مقامه (المجلس ، السامع) ، كما راعى مستوى الخطاب و المتلقي ، و تحول الخطاب من الشفوي إلى نسق الكتابة ، بالإضافة إلى تحولات المقال ، فالوزير كان يلقي بأسئلته الممتحنة لمقدرة (التوحيدي) المعرفية و الفكرية ، فبقي رهين نوال رضاه ، في مسامراته الشفوية ، كما لزم هذا الخطاب السلطوي المقيد مع (أبي الوفاء المهندس) ، لما أعاد قص ما**

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 27 .

² - سعيد يقطين : < المجلس ، الكلام ، الخطاب ، مدخل إلى ليالي التوحيدي > ، مجلة فصول ، مجلد 14 ، ج 2 ، ع 4 ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، 1996 ، ص 193 .

³ - محمد أحمد المسعودي : < السرد في "الإمتاع و الموانسة" سؤال الواقع : الخبر و المشهد > ، مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، مج 5 ، ع 20 ، الشركة العربية للتوزيع ، 1993 ، 1994 ، ص 33 .

جرى في تلك الليالي كتابة ، فقد ورد له : " أيها الشيخ وفقك الله في جميع أحوالك ، و كان لك في كل مقالك و فعالك – إنما نثرت بالقلم ما لاقى به ؛ فأما الحديث الذي كان يجري بيني و بين الوزير فكان على قدر الحال و الوقت [و الواجب] ؛ و الاتساع يتبع القلم ما لا يتبع اللسان ، و الروية تتبع الحظ ما لا تتبع العبارة ، و لما كان قصدي فيما أعرضه عليك ، و ألقيه إليك ، أن يبقى الحديث بعدي و بعدك ، لم أجد بدا من تنميق يزدان به الحديث ، و إصلاح يحسن معه المغزى ، و تكلف يبلغ بالمراد الغاية ، فليقم العذر عندك على هذا الوصف ، حتى يزول العتب و يستحق الحمد و الشكر"¹

و (التوحيدي) قد أشار إلى نقطة مهمة و هي اللحظة الفارقة التي تنقل النص من الشفوي إلى الكتابي ، و لما يحمل القلم على القول ، و هو ما يختلف تماما عن الارتجال و البديهية ، فهي عادة تكون متسارعة و وليدة الحوار الصامت مع النفس و خلجاتها، فتتحول إلى ملفوظ، يكون عادة اعتباطي و ذاتي ، مبني على الانفعال الوقتي بالمسموع ، أما ما قصده (التوحيدي) هنا فهو بلاغة الكلمة و إبانيتها لما تكون الروية هي البغية ، فتعتمد إلى الطبع فتحسنه ، و إلى اللغة فتزينها حتى تصل بالقول للغاية المرجوة .

و في خضم كل هذه القيود ، وجد (التوحيدي) متنفسا و حرية تامة أثناء نشاطه اللغوي ؛ حيث يقول : " قبل كل شيء أريد أن أجاب إليه يكون ناصري على ما يراد مني فلني إن منعته نكلت ، و إن نكلت قل إفصاحي عما أطلب به و خفت الكساد ، و قد طمعت بالإنفاق و انقلبت بالخيبة ، و قد عقدت خنصري على المسألة . فقال . حرس الله روحه - : قل – عافاك الله – ما بدا لك ، فأنت مجاب إليه ما دمت ضامنا لبلوغ إرادتنا منك ، و إصابة غرضنا بك . "² فبعد أن حدد طرفي المسامرة و شروطهما و الواجب مراعاتها أثناء حوارهما الجدلي (سؤال و جواب) ، عقدت جلسات مطولة حول الفكر و الفن و العلوم و السياسة و أحوال الخاص و العام من الناس و قضايا فلسفية و لغوية و نفسية .

و قد استطاع (التوحيدي) – على الرغم من كل هذه التنبيهات من الوزير (ابن سعدان) – أن يجد لنفسه متنفسا ، عبر ثغرات اختلقها ، و قد شملت جميع التساؤلات المحتملة و الأجوبة المفترضة التي أوجدها خلال حوارهِ الإشكالي مع (ابن سعدان) المشكل للموضوعات الكبرى ، ليختلق المسامر قضايا جزئية – عبر تقنيات الحوار و التعبير و المشافهة و السرد المباشر – ضمنها حمولة دلالية تلائم مقامه و حاله و وضعه

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 525 .

² – المصدر نفسه ، ص 37 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

الاجتماعي ، كحديثه عن نفسه أيام الفتنة على عهد (عز الدولة) ، الذي كان موضع سؤال الوزير ، و تشعب الحوار الذي أدى (بالتوحيدي) إلى الإفضاء بما جرى له ، فقال :
" جاءت النهاية إلى بين السورين و شنوا الغارة و اكتسحوا ما وجدوا في منزلي من ذهب و ثياب و أثاث ، و ما كنت ذخرتة من تراث العمر ؛ و جردوا السكاكين على الجارية في الدار يطالبونها بالمال ، فانشقت مرارتها ، و دفنت في يومها ، [و أمسيت] و ما أملك مع الشيطان فجرة ، و لا مع الغراب نقرة . " ¹ و من هذا المثال نتأكد أن (التوحيدي) قد سخر اللغة لعلمه ، حيث صور من خلالها رؤيته لعالمه ، فأجاد في رصف ألفاظها حتى صفت معانيها ، عن مكنونات النفس و دواخلها .

لتظهر لنا شخصية (التوحيدي) بذاتيتها المتأزمة ، المتشائمة أحيانا و الطامحة في حياة كريمة أحيانا أخرى ، فمأساة هذا الأديب تتلخص في صراعاته مع "المجتمع و السلطة و الله و الذات " ، فالمتلقي لنص الليالي ، يقف على صيغ خطابية متقابلة ، تحمل معاني مختلفة ، تحيل على التناقض الصارخ الذي وقع فيه (التوحيدي) ، و الذي جعل من حياته مستحيلة ، فهو لم يحسم أمره و أهدافه ، ففي كثير من المشاهد التي صورها لنا عن اعتقاده و مواقفه الدينية ، يحاول أن يؤكد على أنه تقي ، ورع ، زاهد عن متاع الدنيا ، بينما نجد طقس الليالي و هو المسامرة ، مبنية على كسب رضا الوزير (ابن سعدان) ، و نيل ود صديقه ، اللذين يمثلان مرفأ النجاة لحالته المزرية ، و المعبر الذهبي الذي يوصله إلى مكانة مرموقة في مجتمعه ، من خلال مروره بهذا الطريق .

و في عالمه اللغوي تمادى (التوحيدي) في نقده لرجال عصره ، محاورا إياهم محاورة موضوعية ، و هذا أثناء عرضه لوجهة آرائهم و سماعه لحججهم ، التي يرد عليها بمجرد عرضها عليه ، و قد ساء هذا الأمر الكثير من ذوي الفضل في زمانه ، فمنهج (التوحيدي) هذا خالف به طريقتهم و عرفهم السائد ، فأحدث فيهم توترا نفسيا و قلقا علميا ، انجر عنه كثير من الأهوال أزمّت حياته و لعبت بوضعه الاجتماعي و مكانته العلمية ، حتى أنه اتهم بالزندقة و رمي بالعصيان و الكذب و البهتان ، "فحار في أمره مع من وسموا بالعلم في زمنه ، و هم محافظون متشددون في تقاليدهم و مصطلحاتهم ، لا يبالون أن يرموا كل من أبدع طريقة ، و كشف عن حقيقة ، بالتفسيق و التبديع و التكفير، و من أسهل الأعمال عليهم أن يتقربوا من ذوي السلطان بضرب عنق من لا يدركون مغازيه و معانيه ممن بذهم و أربى عليهم – و بالبؤس عالم لم يتخذ له بدا عند صاحب

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 525 .

صولة في مثل ذاك المجتمع ، فإن مجرد اتهام بعض المعتقدين له بانحلال العقيدة ، كاف في بتر حياته ، و لا من يرحمه أو يتشفع به .¹ و أمام هذه الحقيقة القاهرة صارع (التوحيدي) هذه المعوقات و حاول أن يتفرد بعلمه على أهل الفضل ، و خاصة "أنه وجد في عصر كانت الشهرة وقفا على كبار كتاب الدواوين و نظرائهم مم جروا في طريقة السجع و تأنقوا في طريقة السجع و تأنقوا بطرائف المحسنات البديعية"² ، ليسمو بخطابه عن العام من الجماهير ، و يسعى للضمان لنفسه رفعة عند خاصتهم ، قصد حماية نفسه من كيد الحاسدين له . إذ يقول على لسان صديقه (أبي الوفاء) موضحا وضعه : " إنك تعلم يا أبا حيان أنك انكفأت من الري إلى بغداد في آخر سنة سبعين بعد فوت مأمولك من ذي الكفائتين – نضر الله وجهه – عابسا على ابن عباد مغیظا منه ، مقروح الكبد ، لما نالك به من الحرمان المر ، و الصد القبيح ، و اللقاء الكريه ، و الجفاء الفاحش ، و القدح المؤلم و المعاملة السيئة ، و التغافل عن الثواب على الخدمة ، و حبس الأجرة على النسخ و الوراقة ، و التجهم المتوالي عند كل لحظة و لفظة ./.../ و قلت : أنا أرى حقك القديم حين التقينا بأرجان ، و أنا على باب ابن شاهويه الفقيه ، و عهدك الحديث حين اجتمعنا بمدينة السلام سنة ثمان و خمسين ، و أوصلك إلى الأستاذ أبي عبد الله العارض – أدام الله تأييده – و أخطب لك قبولا منه ، و تخفيف الإذن عليك ، و امتلاء الطرف بك ، و نيل الخطوة بخدمتك و ملازمتك ؛ ./.../ و هو الوزير العظيم الذي افتقرت الدولة إلى نظره و أمره و نهيه ، و إلى أن يكون هو المبرم و الناقض ، ... "³ ، ففي ظل هذه الظروف و أخرى ، عمد (التوحيدي) إلى لغته فقومها و إلى أدبه و علمه فوسع مدركاته و إلى فكره فصقله بمستجدات العصر و تحولاته المستمرة ، ليقدر على ورود كبريات المجالس و أن يحاور ذوي السلطان بما يرنو إليه ، فيعمد إلى نوال ما يبغي و يرتضي .

فعلاقة المثقف بالسلطة كانت و لا زالت علاقة حتمية ، من ضمن العلاقات

الاجتماعية المهمة في تاريخ الآداب و الأمم و المجتمعات ، فكما يوضحها (محمد كرد علي) بقوله : " و من أعظم المصائب أن أقدار البلاد معلقة أبدا على الرأس الذي يدبر أمرها خليفة كان أو سلطانا أو أميرا ، متى زال تزول معه أوضاعه و تراتيبه أو أكثرها ، و قل أن بني الخلف على أساس السلف ، أو سار المتأخر على قدم المتقدم ، خصوصا في

¹ – محمد كرد علي : أمراء البيان ، ج2 ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، 2003 ، ص 543 .

² – أنيس المقدسي : تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي ، ط7 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1982 .

³ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 24 ، 25 .

المسائل الذهنية ، و المطالب الاجتماعية و المدنية " ¹ فعلى الرغم من موسوعية (التوحيدي) و فضله الغزير ، غير أن لسانه السليط و حدة مزاجه ، قد جعلته - بصورة دائمة- من المغضوب عليهم و الفارين بعلمه من مجالس كبار الوزراء و الأمراء ، كتعامل صاحب بن عباد و ابن العميد عليه و هم من أشهر وزراء عصره ، كما كانوا على قدر من العلم و الأدب ، فقد تعرض لهم (التوحيدي) بالنقد و التشهير بأخلاقهم في أكثر من مقام في لياليه ، كما ألف "أخلاق الوزيرين" في شأنهما .

و المعلوم لدينا أن معتقد السلطان و توجهه الفكري هو بمثابة القانون الدستوري ، فعلى مثقفي زمانه أن يلهجوا بأفكاره و معتقداته ، و أن يكتبوا بلغته ، و (التوحيدي) ممن رفضوا سياسة التكسب بالعلم ، فغفل عنه العظماء من ملوك و أمراء عصره ، لمخالفته دأب العلماء، فعكف على فضله و شحذه و علمه فثقفه ، حتى صفى فكره و نقت قريحته ، فغفل عن السعي لرزقه و العمل بالأسباب لتحصيله ، فعاش في بؤس ، مقهور الحال لما يناله من سوء معاملة ، و هو من كان علمه غزير و أخلاقه فاضلة بالمقارنة برجال كانت لهم رفعة على عهده ، و هم دونه مرتبة ، ليضرب مثلاً (بابن العميد) ، الذي يخبرنا عنه قائلاً : كان " بذيء اللسان ، يعطي كثيراً قليلاً ، مغلوب بحرارة الرأس ، سريع الغضب ، بعيد الفيئة قريب الطيرة ، حسود حقود حديد ، و حسده وقف على أهل الفضل ، و حقه سار إلى أهل الكفاية ؛ أما الكتاب و المتصرفون فيخافون جفوته ؛ و قد قتل خلقاً ، و أهلك ناساً ، و نفى أمة ، نخوة و تعنتاً و تجبراً و زهواً ؛ و هو مع هذا يخدعه الصبي ، و يخلبه الغبي ؛ لأن المدخل عليه واسع ، و المأوى إليه سهل ؛ و ذلك بأن يقال : مولانا يتقدم بأن أعار شيئاً من كلامه ، و رسائل منثورته و منظومه ؛ فما جبت الأرض إليه من فرغانة و مصر و تغليس إلا لأستفيد كلامه و أفصح به ، و أتعلم البلاغة منه ؛ لكأنما رسائل مولانا سور قرآن ، و فقره فيها آيات فرقان ؛ و احتجاجة من ابتدائها إلى انتهائها برهان فوق برهان؛ فسبحان من جمع العالم في واحد ، و أبرز جميع قدرته في شخص . فيلين عند ذلك و يذوب ، و يلهى عن كل مهم له ، و ينسى كل فريضة عليه و يتقدم إلى الخازن بأن يخرج إليه رسائله مع الورق و الورق و يسهل له الإذن عليه ، و الوصول إليه ، و التمكن من مجلسه . " ² فمثل هذه الألفاظ و المعاني ، ما كان على (التوحيدي) أن يحترفها ، فأسلوب النفاق الاجتماعي هو ما طغى على روح العصر ، فامتتهن أهل الصنائع

¹ - محمد كرد علي : أمراء البيان ، ص 543 .

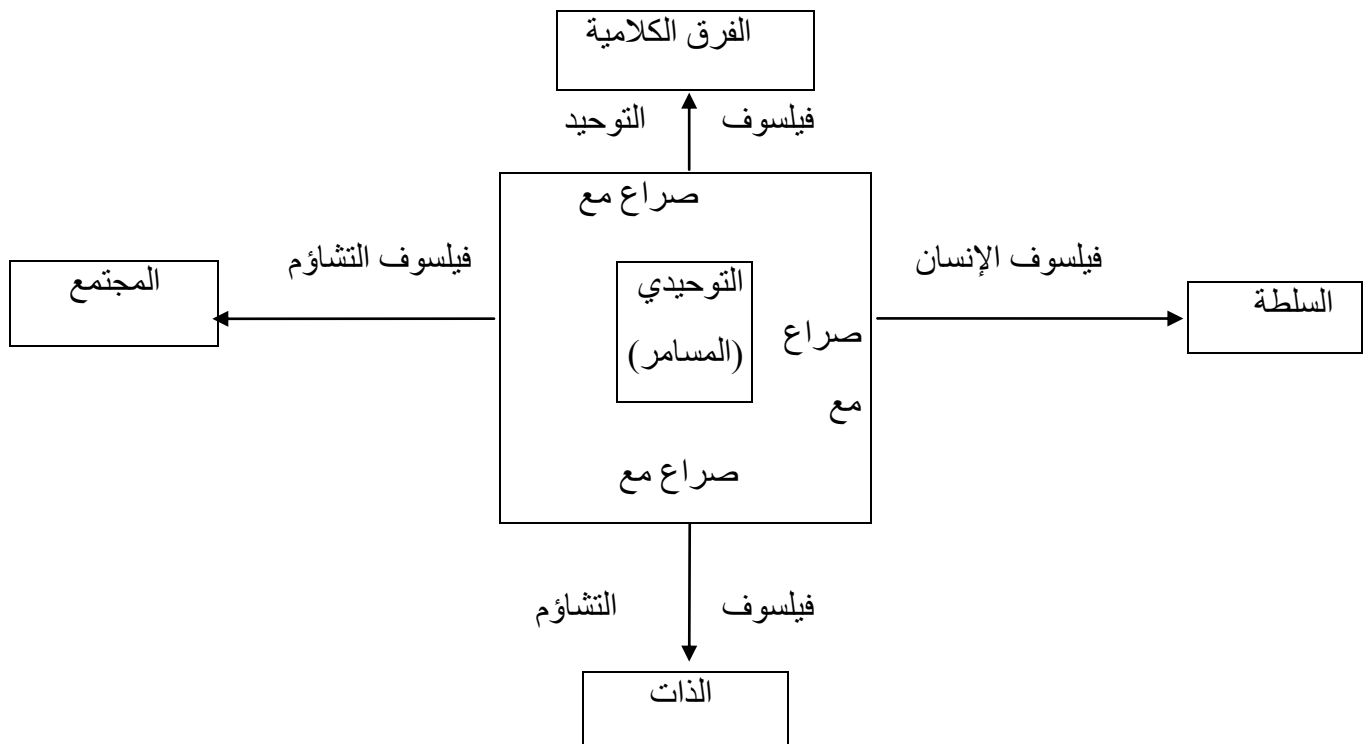
² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 66 ، 67 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

و الحرف ، كما أجاده العلماء و الأدباء و الشعراء لحماية أنفسهم مما قد ينالها من شقاء و فاقة و حرمان

فهذه اللغة ليست بالغربية على (التوحيدي) ، و لكنه اختار أن يعف عنها ؛ لأنها تمت لعقيدة التوحيد بصلة ، و لا بأخلاق العلماء النوابغ ، ففي ظل هذه الحقائق ، أدرك (التوحيدي) أنه سيبقى على الهامش إن لزم سبيله هذا ، فأحدث في نفسه تمزقا روحيا ، أدى به في الأخير إلى صراع نفسي حاد مع ذاته ، ليظهر لنا (التوحيدي) فيلسوف التشاؤم ، و قد أعلن عن ذلك بحرقه لكتبه في أواخر حياته لحالة الإحباط التي تملكته ، و قد حكى لنا التاريخ عن " أمثلة كثيرة عن كتب يحرقها ثالبوها الذين يمتنونها أو يكرهون مؤلفيها . و نعرف كذلك أمثلة عديدة عن مخطوطات أحرقها مؤلفوها في حياتهم (التوحيدي) ، أو أوصوا بتدميرها بالنار بعد مماتهم " ¹ و يمكننا رصد تغيرات الوضع الاجتماعي اللغوي لنص الليالي و صاحبه على ضوء الصراعات المتواجدة بين لغات جماعية ، مثلت لهجات جماعية ، تظاهرت تغيراتها على مستوى دلالة اللفظ ، و على مستوى السرد ، و يمكن أن نجعلها في أربعة علاقات توزعت على كامل الليالي ، و تحكمت بالمسامر طوال محاوراته مع الوزير (ابن سعدان) ، و التي نوضحها بمخطط كالآتي :

مخطط: (01)



¹ - عبد الفتاح كليطو : لسان آدم ، ترجمة : عبد الكبير الشرقاوي ، ط2 ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2001 ، ص 113 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

فمن خلال المخطط الموضح أعلاه ، يظهر أن نص الليالي تتحكم فيه مجموعة من العلاقات ، تصارعت كل واحدة منها – على مستوى اللغة – حتى تستأثر بعالم النص الاجتماعي ، و قد شكلت هذه العلاقات محور الحكيم الدرامي ، الذي التفت حوله الأحداث و الأخبار و المشاهد ، فعلاقة (التوحيدي) مع السلطة ، أظهرت لنا المسامر بشخصية السياسي العارف بأمور الدولة و خباياها ، الراض لنظامها الذي ترسمه لنفسها ؛ لأنه في اعتقاده نظام لا يحترم الثقافة و المثقفين أمثاله ، و هو من حمل لواء الحرية في التعبير و التفكير ، الساعي لنظام ديمقراطي ، يحقق عدالة الله على الأرض ، فيظهر لنا (التوحيدي) ، فيلسوفا للإنسان ، المحيط بكل سلوكياته و انفعالاته و العارف بأحواله و طموحاته ، و كل ما يتعلق به ، عن مخبرة لم يسبق إليها .

و في غمار هذه التساؤلات يجد (التوحيدي) نفسه أمام صراع مستميت ، فهو في أحيان كثيرة مع تيارات الفكر المستجدة على العصر (الشيعة ، المرجئة ، الخوارج ، السنة الأشاعرة ، المعتزلة ، ...) ، فقد حمل على عاتقه الدفاع عن الدين الإسلامي ، و دعا إلى عالم بلا مذاهب ؛ لأن الدين من عند الله و هو الخالق ، و الطبيعة التي فطرنا عليها ، و نحن لسنا بمقدرته لنتفلسف في شريعته ، و نحن ملزمون بالإيمان به و الأخذ بشرائعه كما نزلت على رسوله – صلى الله عليه وسلم – فأمام هذه النداءات بالاختلاف و الاجتهاد في الدين ، نجد (للتوحيدي) يرفض كل هذه الأفكار ، و يعود إلى الطبيعة السليمة و العقل الصافي ، مخالفا الموجود ، رافعا صوته بالقول في كل مجلس ، ما جعله مغضوبا عليه ، متهما بالزندقة ، فارا بدينه و تفكيره و روحه ، من مكان إلى مكان ، حتى استقر به المقر بباب (ابن سعدان) ، شاكيه ظلم " السلطة " ، لخروجها عن المؤلف – باعتقاده – فعد (التوحيدي) من زمرة كبار العلماء و الأدباء الصالحة في القرن الرابع الهجري ، و هو العصر الذي كثرت فيه الفتن و الخصومات السياسية ، " و تنوعت المذاهب التي غلبت على البلاد ، فكان أهل البصرة قديرية و شيعة و حنابلة ، و بغداد تلوي جميع النحل و فيها غالبية يحبون معاوية ، و مشبهة و هم أصناف كثيرة ، و يهود إقليم الجبال أكثر من ناصرها ، و مجوسها كثير ، و المجوس أصحاب زرادشت ، المعظمون للنار و سائر الأنوار ، بقيت منهم بقية مهمة إلى هذا القرن في العراق و الأهواز و فارس و أصبهان و خراسان و غيرها من مملكة الفرس قبل الإسلام . و لكل بلد من بلاد العجم طرز يخالف الطرز الآخر ، فمنها ما تجد فيه الغلبة للحنفيين ، و منها ما كانت حنابلته كثيرة ، و منها ما كانت شيعته غالبية ، و منها ما تغلب فيه أصحاب الحديث ، و أكثر إقليم خوزستان

معتزلة ، و في الأقاليم الأخرى شيعة و حنابلة و شوافع . و الفتن كثيرا ما تقع بين الحنابلة و الشافعية في بغداد ، أو بين السنة و الشيعة في دار السلام ، و بعض أصقاع فارس و الجبال و ما إليها ، فيفنى بعضهم بعضا .¹ فنتيجة لهذا الاضطراب و التشتت ، حاول (التوحيدي) أن يعود بالعرب إلى دين التوحيد ، معليا من شأن الثقافة العربية و العرق العربي الأصل ، الذي حاول التيار العجمي التفوق عليه ، ليكون بذلك (التوحيدي) فيلسوف التوحيد الخالص .

أما عن علاقته بالمجتمع و بالذات فكلاهما كانتا تشاؤمية ، لإحساسه الدائم بالتهميش، فبقي (التوحيدي) في حالة مد و جزر مع مجتمعه ، و قد بينت اللغة — فيما يخص هذه العلاقة — عن تناقض صارخ في شخص (التوحيدي) ، فهو الزاهد في متاع الدنيا و ملذاتها ، كما هو المقبل عليها بشراهة كبيرة ، طامحا في كل ملذاتها ، مما جعله " كثير التجوال ، قليل الحظ و الرزق ، كثير التمرد و التبرم من الحياة ، دائم الشكوى ، مازوني الطبع ، سوداوي الشخصية ، مظهره الخارجي و أسماه توهي بالتقشف و الزهد ، لكنه محب نهم للحياة ، و عاشق للمال و الجاه ، حاد الذكاء واسع الثقافة ، شديد الطموح ، دفعه طموحه ذات يوم إلى التقرب من ذوي الجاه و السلطان ، لكنه فشل مع المحاولة الأولى فارتد خائبا ناقما على كل شيء ، حتى على هؤلاء الذين مدوا له يد العون ."² و في رحلة الحياة القلقة و المعذبة ، استطاع (التوحيدي) أن يجد لنفسه مكانة و نهجا خاصا به ، من خلال لغته ، التي صارعت كثيرا ، فكانت لها وضعا يلاءم حالة منتجها ، ليستقر به الأمر عالما فريدا ، انتقل من الفقر إلى الغنى ، و ليجعل إيمانه الكبير بالله دربه للوصول إلى الأمل ، فسعى لرزقه ، و اغترف من كل فن ، فكان فيلسوف الفن و الجمال و الفكاهة ، و نبغ في علوم اللغة و البلاغة و الدين و الفقه ، و سخر خبراته ، فسال قلمه منهمرا في أخلاق الإنسان و سلوكاته ، فنبش خبايا النفوس و غير الرجال و نقدهم ، كما نقد السلطة و الساسة ، فهو فيلسوف التشاؤم الايجابي ، الذي يعود على صاحبه بالخير و الأمل ، ليدخل (التوحيدي) التاريخ من بابه العريض ، مخلدا بانجازاته العظيمة ، على الرغم من أنه أحرق معظمها ، فهو من كبار العلماء الذين كانوا شهداء على تاريخ عصره ، " و هو عصر اتسم على المستوى السياسي بالفوضى و الانحطاط و الصراع ، و كانت الحالة الاجتماعية لا تقل انحطاطا عن الحالة السياسية ، و كان من أبرز مظاهر هذا الانحطاط التباعد بين الطبقات الشعبية ، و سوء توزيع الثروة العامة ،

¹ — محمد كرد علي : أمراء البيان ، ص 491 .

² — حسن محمد حسن حماد : < الاغتراب عند أبي حيان التوحيدي > ، ص 71 .

و انتشار الاستغلال ، و شيوع الترف و البذخ في الطبقات العليا على حساب الطبقات الدنيا ، و قد عانى أهل الفكر و الأدب من الفاقة و الإهمال و الإحساس بالعجز ، و قد كان أبو سليمان السجستاني المنطقي المشهور لا يجد رغيف الخبز . و كان أبو سعيد السيرافي /.../ ينسخ في اليوم عشر ورقات بعشرة دراهم حتى يعيش . و كان سيد الفلاسفة يحي بن عدي النصراني يكتب في اليوم و الليلة أكثر من مائة ورقة . و هكذا فقد كان رجال الفكر و العلم في مقدمة ضحايا هذا العصر المضطرب ، و قد زاد الحالة سوءا كثرة الضرائب و اشتداد وطأة الإقطاع .¹ ففي أقصى غمرات الظلم و التعسف و الاحتقار للمثقف ، الذي هو ذات إنسانية يرنو إلى الشهرة و التبجيل ؛ لأنها تختلف عن سواها بتفتح فكرها و تفتح علمها ، فهي ذات واعية ؛ و أكثر استشعارا للأوضاع المحيطة بها ، و أكثر تأثرا من غيرها ، و الأقدر على التعبير عنها ، و عادة ما تكون في حالة صدام مع السياقات التي توترها و تقلقها ، فيعبر عنها الكاتب إما بنزعة سلبية ، تكون عادة مصحوبة بحالة من الانطوائية و العزلة ، و إما بنزعة إثبات ، تنح عادة نحو الاعتراف بالآخر (الواقع) بكل تظاهراته السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الفكرية ... ، ليثبت وجوده و نهجه في التفكير من خلاله ، و الذي طغى عليه الطابع الصوفي ، فهو في نزعة التشاؤمية ، قد قام " بازدياء الذات لحاضر الوجود ، و ازوارها عنه ، و التسامي عليه ، بغرض الوصول إلى أهلية التحقق في وجود آخر يقع فيما بعد هذا الوجود ، و يتصف بالجمال و العدل و اللامتناهي ."² و هو عالم مليء بالإيمان و التوحيد ، ليدور حول حلقة مفرغة في صراعه مع الدين ، السلطة ، المجتمع و الذات ، فكل علاقة هي نتيجة عن الأخرى ، فلا يمكن عزل (التوحيدي) عن كونه قد جسد فيلسوفا للإنسان و التوحيد و التشاؤم .

و لعل هذا التوضيح البسيط للوضع الاجتماعي اللغوي ، سيساعدنا في البحث و ذلك عبر مستويين : اللفظي و السردي ، و هما من أكثر المستويات التي وضحت التغيرات الطارئة على لغة (التوحيدي) عبر عالم النص ، و ما كان هذا الحديث إلا توطئة و شرحا للمخطط رقم (01) المرفق سابقا ، و تحديدا لبؤر الصراعات الموجودة في نص الليالي ، و كيف شكلت الرؤية العامة لعالم الأديب و وعيه به .

¹ - حسن محمد حسن حماد : <الاغتراب عند أبي حيان التوحيدي> ، ص 77 .

² - وليد منير : <نزعة النفي عند أبي حيان التوحيدي عن البعد النفسي - اجتماعي في الرؤية الصوفية> ، ص 80 .

1 - البنى اللفظية الدلالية :

و قبل أن نشرع في تتبع التغير الاجتماعي اللغوي على المستوى المعجمي للنص ، لا بد لنا أن ننبه أولا إلى: أن ألفاظ (التوحيدي) – في ليالي الإمتاع و المؤانسة – لم تكن جميعا منسوبة إليه ، بل هي مقتبسة عن كوكبة من العلماء قام بعقد محاوره مع فكرهم ، في شتى المجالات و المعارف و الفنون ، اختلفت بين الفلسفة و الفكر و علم النفس و الملحة و الشعر و النقد و البلاغة ... ، و ثانيا : أن لغة (التوحيدي) تجاذبتها منظومة لفظية مختلفة شكلت عالم النص المتخيل ، و الذي أكد على أن الاختلاف و التناقض الظاهر لنا ، لا يدل على وجود حدود أو فوارق بين المعارف التي تزاوجت فيما بينها ، مشكلة لنا صورة واضحة عن واقع العصر العباسي إبان القرن الرابع الهجري ، و دليلنا في ذلك حسن التوظيف الأصيل للمعجم العربي و العجمي في الليالي ؛ بحيث لا نقدر على استبدال لفظة مكان أخرى .

و للوقوف على المستوى المعجمي الدلالي ، المشكل لعالم النص ، لا بد لنا من البحث في الصراعات القائمة بين العلاقات التي عقدناها في المخطط السابق ، و التي سنتحراها واحدة تلو الأخرى ، حتى نقدر على تحديد ، التغيرات اللغوية و الاجتماعية التي مر بها عالم النص المتخيل و الواقعي .

أ - صراع أبي حيان التوحيدي مع الفرق الكلامية :

إن القصد من هذا المبحث هو التحري لموقف (التوحيدي) من الفرق الدينية التي أتيحت في ذاك الزمان ، و هو عصر تصاعد فيه الصراع السياسي و الاجتماعي ، الذي حاول أن يتقنع بالتأويلات الدينية ، كمسوغات على مزاعمهم التعصبية و المذهبية ، فالمعروف لدينا أن القرن الرابع للهجري ، قد كان محطة فارقة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، للنشاط الكبير و المتنوع للثقافة العربية ، بفعل الاختلاف و العصبية التي تصاعدت آنذاك . و نحن في هذا المقام من البحث ، سنتتبع المستوى المعجمي و كيف أبان عن هذا الصراع ، و ما موقف (التوحيدي) منه ؟

يلج (التوحيدي) في لياليه على مجموعة من الألفاظ الموحية و الدالة على وجود صراع قائم بينهما ، و أهمها ، (فعل الطبيعة/ فعل الصناعة) ، (الجسد/النفس) ، و قد تطرق من خلالهما للحديث عن الذات الإلهية ، إذ تنازعت في تفسيرها فرقا ، تفرقت عنها مذاهب باحثة عن مدرجاتها و صفاتها ، فحمل على عاتقه رفع الشبهات عن هذا المصطلح ، معتمدا

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

على الحجج العقلية ، متكنا على ثراء لغته الفصيحة التي أسعفته في هذا المقام إلى أبعد حد ، خاصة في حديثه عن هذه المعادلات الضدية (الطبيعة/الصناعة) و (الجسد/النفس) و المتقابلة .

فقد دلت هذه الثنائيات – من خلال نص الإمتاع و الموانسة – على أن الطبيعة فوق الصناعة ؛ لأن الأولى إلهية و الثانية بشرية ، لذا توجب أن تخضع لخدمة الدين ، و أن تكون خالصة لله – سبحانه و تعالى - ، إذ يقول : " و أنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقق التوحيد و لا تدل على الواحد و لا تدعو إلى عبادته ، و الاعتراف بوحدانيته ، و القيام بحقوقه ، و المصير إلى كنفه ، و الصبر على قضائه ، و التسليم لأمره ؛ " ¹ فموقف (التوحيدي) يبدو واضحا من خلال قوله هذا ، و لا يحتاج إلى تفصيل أكثر ، فهو فيلسوف التوحيد ، و الظاهر عليه التعصب للدين ، من خلال مجموعة عن الثنائيات الضدية المتقابلة في نصه ، و قد كانت عبارة عن شفرات واضحة لانتماء (التوحيدي) و موقفه من الصراعات التي نشبت في البحث عن ذات الله ، و خاصة من قبل أتباع الديانة النصرانية و اليهودية .

و فيما يخص رأيه من لفظتي (البدن أو الجسد / النفس) ، فقد ربط النفس بالطبيعة أي بالذات الإلهية أو بالأحرى هي المحرك للعالم و للبدن ، ليذهب (التوحيدي) في عرضه لهذا الموضوع – أقصد حديث الطبيعة و النفس و البدن – إلى أبعد حد ، ليقول أنها خليفة الله على الأرض و لا مكان لها في عالم الأرواح ؛ لأنها ستبقى عاطلة ؛ حيث يقول : " و أما قوله : و ما الطبيعة ، فهي أيضا قوة نفسية ، فإن قلت عقلية لم تبعد ، و إن قلت إلهية لم تبعد ، و هي تسري في أثناء هذا العالم محركة و مسكنة ، و مجددة و مبلية ، و منشئة و مبيدة ، و محيية و مميتة ، و تصاريفها ظاهرة للحسائس ، و هي جزء آخر الخلفاء في هذا العالم ، و هي بالمواد أعلق ، و المواد لها أعشق ؛ و ليس لها ترقى النفس في الثاني إلى عالم الروح ، لأنه لا كون هناك و لا فساد ، فلو رقيت إلى هناك لبقيت عاطلة ، و ليس كذلك النفس ، فإن لها في عالمها البهجة و الغبطة ، و الحبور و السرور ، و الدوام و الخلود و الخلافة الإلهية ، و هذا في مقابلة ما كان لها هنا من الفضائل التي لا يأتي عليها إحصاء ، و لا يحصلها استقصاء . " ² كما قال بن البدن فان ؛ لأنه صنع من طين ، و ما خلق من طين يعود إلى التراب ، و هو جوهر العقيدة الإسلامية .

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 503 .

² – المصدر نفسه ، ص 485 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

و المطلع على ثقافة القرن الرابع الهجري الدينية ، يدرك الأنساق الفكرية و الدينية لهذه المصطلحات التي طغت على الاستعمال المعجمي (التوحيدي) في نصه هذا ، فحديثه عن : (الطبيعة و الصناعة و النفس و البدن ... الخ) من الألفاظ ذات الأبعاد الدينية ، يعود سببه الموجة الفكرية ذات التوجه الصوفي ، التي ظهرت على أشدها آنذاك ، و (التوحيدي) كان من في هذا السياق ، فطبيعي أن يلهج بلهجتهم و يحاور أفكارهم و يرد عليها أيضا ؛ لأنه عهد احتدم فيه الخلاف بين المتصوفة و أشهرهم : الحسن البصري و رابعة العدوية ... إلى غيره من المتصوفة ، ليظهر على غرار علم التصوف ، و " التصوف مأخوذ من : "الصفاء" . و الصفاء هو : خلوص الباطن من الشهوات و الكدرات . فعلم التصوف يهتم بصفاء القلب من الشهوات كحب الرئاسة و حب السمعة المحمدة من الناس ، و بصفائه من الكدرات أي الأمراض القلبية كالحقد و الحسد و الكبر و العجب و الغرور و سوء الظن بالناس ."¹ و قد أوردنا في الفصل الرابع حديثا عن أمراض النفس ، و ما أقرره (التوحيدي) من علاج لها ، إذ نجده في كثير من الوقفات السيكلوجية يأخذ بمذهب هؤلاء ، مؤيدا لأفكارهم الموافقة لروح الإسلام و الجماعة الإسلامية .

و الملاحظ على لغة (التوحيدي) الدينية الوسطية ، و التي تعني النهل من كل العلوم ، مع الاعتدال و التوسط و التي هي ميزة الدين الإسلامي ، على الرغم من ظهور هذه التيارات و المذاهب و الفرق ، فان (التوحيدي) ظل على اعتداله ، و لم يتأثر بما جنح إليه المتصوفة من عزلة ، " و آثروا الفقر فذلك لكي يتقرأوا القرآن (تقرأ هو المرادف القديم لكلمة تصوف) بالتماس القربى من الله في الصلاة ، و الواقع أن منشأ النزوع إلى التصوف هو ثورة الضمير على ما يصيب الناس من مظالم لا تقتصر على ما يصدر عن الآخرين و إنما تنصب أولا و قبل كل شيء على ظلم الإنسان نفسه . و تقترب هذه الثورة برغبة في الكشف عن الله بأي وسيلة يقويها تصفية القلب من كل شاغل ."² بينما يرى غيرهم أن التصوف ، " مذهب مخصوص ، و بطائفة مخصوصة ، اعتنقه قوم ، و سلكه أشخاص ساذجين بدون تفكير كثير ، و تدبر عميق كمسلك الزهد ، و وسيلة التقرب إلى الله ، غير عارفين بالأسس التي قام عليها هذا المشرب ، و القواعد التي قام عليها هذا المشرب ، و القواعد التي أسس عليها هذا المذهب ، بسذاجة فطرية ، و طيبة طبيعية ، كما تستر بقتاعه ، و تنقب بنقابيه بعض آخرون لهدم الإسلام و كيانه ، و إدخال اليهودية

¹ - عبده غالب أحمد عيسى : مفهوم التصوف ، ط1 ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، 1992 ، ص 11 .

² - ماسينيون و مصطفى عبد الرازق : التصوف ، تر : إبراهيم خورشيد ، عبد الحميد يونس و آخرون ، ط1 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، 1984 ، ص 32 .

و المسيحية في الإسلام ، و أفكارهما من جانب ، و الزرادشتية و المجوسية و الشعوبية من جانب آخر ، و كذلك الهندوكية و البوذية و الفلسفة اليونانية الأفلاطونية من ناحية أخرى ، و تقويض أركان الإسلام و إلغاء تعاليم، سيد الرسل – صلى الله عليه وسلم – ، و نسخ الإسلام و إبطال شريعته بنصرة وحدة الوجود ، و وحدة الأديان ، و إجراء النبوة ، و ترجيح من يسمى بالولي على أنبياء الله و رسله ، و مخالفة العلم ، و التفريق بين الشريعة و الحقيقة ، و ترويج الحكايات و الأباطيل و الأساطير ، باسم الكرامات و الخوارق و غير ذلك من الخرافات و الترهات .¹ و قد استطاع صاحب الليالي أن يبين عن هذا الوضع الذي انحدر إليه العصر العباسي من خلال حوارهِ مع الوزير (ابن سعدان) عن شيوخ الصوفية – في الليلة الرابعة و الثلاثين- فبعد أن جرى بينهما حديث مطول عن انشغال المحكوم بقضايا الحاكم و شؤونهِ ؛ أبدى الوزير رأيه من هذه الفرقة ، التي كان يعتقد أنهم – أي الصوفية – " لا يرجعون إلى ركن من العلم ، و نصيب من الحكمة ، و أنهم إنما يهذون بما لا يعلمون ، و أن بناء أمرهم على اللعب و اللهو و المجون ."² ليصحح له مسامره الفكرة و يصوب اعتقاده ، الذي كان مبني على تقديرات مسبقة و ذاتية مفرطة خالية من التعليل و غير متكئة على مرتكزات تبريرية واضحة و مضبوطة ، ليجيبه قائلاً : " لو جمع كلام أئمتهم و أعلامهم لزاد على عشرة آلاف ورقة عمن نقف عليه في هذه البقاع المتقاربة ، سوى ما عند قوم آخرين لا نسمع بهم ، و لا يبلغنا خبرهم . قال : فأذكر لي جماعة منهم . قلت : الجنيد ابن محمد الصوفي البغدادي العالم ، و الحارث بن أسد المحاسبي ، و رُويم ، و أبو سعيد الخراز ، و عمرو بن عثمان المكي ، و أبو يزيد البسطامي ، و الفتح الموصلي ، و هو الذي سمع و هو يقول : إلى متى تُردّدني في سكك الموصل ، أما أن للحبيب أن يلقي حبيبه ؟ فمات بعد جمعة ."³ فالغاية من سوق هذا الكلام ، هو تبيان و عي (التوحيد) بمكانة المذهب الصوفي و مدى تأثيره على الفنون و العلوم و حتى الخاص و العام فيما يخص معتقداتهم و معاشهم و تعاملاتهم و أخلاقهم ، فهو بهذا القول يؤكد على تعمقه من مصطلحات و مبادئ المذهب الصوفي ، و معرفة كبار شيوخه في ذاك العصر ، و لكن هذا لا يعني أنه كان متصوفاً ؛ لأن المقام اللغوي – على حسب النص – لم يبرز لنا ذلك ، و إنما توصلنا إلى أن (التوحيد) قد كان محيطاً إحاطة تامة بالوضع اللغوي الاجتماعي الموجود على الساحة الثقافية و العلمية و الفقهية .

¹ – إحسان إلهي ظهير : التصوف المنشأ و المصادر ، ط1 ، إدارة ترجمان السنة ، لاهور ، باكستان ، 1986 ، ص 44 ، 45 .

² – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 472 .

³ – المصدر نفسه ، ص 472 .

فالواضح أن (التوحيدي) قد تأثر بمصطلحات الصوفية و ساقها في نصه هذا مدافعا عن مذهبهم و عن فنيهم ، منصفاً لهم أمام الوضع الاجتماعي السائد الذي سفهمهم ، فقد أثبتت لغة الوزير هذا التحقير و التسفيه ، قائلاً : " هذا عجب . و لقد مر في هذا الفن ما كان فوق حساباني و أكثر مما كان في ظني ، و كم من شيء حقير يُطلع منه على أمر كبير ."¹ لتؤكد لنا لغته من أنه لم يكن متصوفاً ، بل هو فيلسوف للتوحيد، و لما كان مسامراً حذقاً و ثقة و أمينا ، فانه كان يعبر بحرية تامة عن آرائه دون خوف أو رهبة ، و هي سمة علماء عصره ، (ابن المقفع و كالجاحظ و المعري و بديع الزمان الهمذاني...) و غيرهم ، و على تشبعه الكبير بعلوم عصره المتنوعة ، فقد استطاع أن يقتنع محاوره و يصوب آراءه .

و من بين المصطلحات التي تبناها (التوحيدي) في حوارها المطول مع الوزير (ابن سعدان) ، إما لفظاً و معنى و إما معنى فقط ، حديثه عن الإلهية و الذات الإلهية ، التي ناقش شكلها و خصائصها و جوهرها معظم مفكري عصره ، و في رد (التوحيدي) عن أقوالهم ، نجده يؤكد على أنه " من العبث محاولة وصف الذات الإلهية ، أو التعرف على حقيقة الجوهر الإلهي : و حسبنا أن نقول عن الله تعالى . إن الكل باد عنه و قائم به ، و موجود له ، و صائر إليه ، و كيف لنا أن نعرف الخالق و أن نصفه سبحانه و نحن نعجز عن معرفة بعض المخلوقات أو وصف بعض الموجودات ."² فأصل خلق الكون و ما عليه من مخلوقات ، هو عبادة الله سبحانه و تعالى و توحيده و إخلاص العمل له ، و ما الجسد و الروح و النفس و العقل إلا مسخرات (نعم) الله تعالى علينا لنعرف قدرته ، و يستدل بها الإنسان على وجوده و وحدانيته ، فيؤمن — من خلال صفاته التي أدل عليها بديع خلقه — باقتداره ، فهو القائل : " و يكفي أن تعلم أن النفس قوة إلهية واسطة بين الطبيعة المصروفة للأسطقسات و العناصر المتهينة ، و بين العقل المنير لها ، الطالع عليها ، و الشائع فيها ، المحيط بها ؛ و كما أن الإنسان ذو طبيعة لآثارها الظاهرة في بدنه كذلك هو ذو نفس لآثارها الظاهرة في آرائه و أبحاثه ، و مطالبه و مآربه ، و كذلك هو ذو عقل لتمييزه و تصفحه ، و اختباره و فحصه و استنباطه ، و يقينه و شكه ، و علمه و ظنه ، و فهمه و رويته و بديهته و ذكره ، و ذهنه و حفظه و فكره ، و حكمته و ثقته و طمأنينته ؛ و كذلك هو ذو اعترافٍ بالأحد ، الذي لا سبيل إلى جحده ، و البراء من هويته ، و كيف يجد أثر الجحد ، أو يحس بلمسة من الشك ؟ و سنخه ينبو عن ذلك ، و فطرته تأباه ، و لهذا النبو و الإباء يفزع إليه ، و يتوكل عليه ، و يطلب الفرج من

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 472 .

² - أحمد عبد الهادي : أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1997 ، ص 101 .

عنده ، و يلتمس الخير من لدنه ، فانظر إلى هذه السلسلة الوثيقة التي لا يفصمها شيء لا في زمان و لا في مكان ، و لا في يقظة و لا في منام.¹ و لعل هذا القول المطول عن حقيقة خلق الإنسان و سائر المخلوقات مثبت في مصطلحات الصوفية ، ألا وهي "الإلهية" ، التي يعرفونها على أنها : " الذات العلية الموجودة في كل شيء شهودا و رؤية ، عارية عن كل شيء متباعدة عن كل شيء عيانا و حقيقة ".² و أما عن حقيقتها ، فهم يرون أن مردها " توجه للموجودات إليه بالعبادة و الخضوع و التذلل و الفقر و التعظيم و الإجلال و المحبة " ³ و هذا ما لهج به (التوحيدي) طوال مسامراته و ألحت لغته على ذكرها ، فهو فيلسوف التوحيد في هذا الوضع الاجتماعي اللغوي و لا يمكن أن يكون غير ذلك ، فذكره لهذه المصطلحات الصوفية و غيرها كثير مثل : الزهد و التصوف و الذات و العقل و العبادة و العلم و المعرفة ... ، لا يجعله منتسبا لهم أو هو على ملتهم و اعتقادهم .

(فالتوحيدي) و إن ساق هذه المصطلحات في معرض حديثه مع (ابن سعدان) ، محاورا له بما يناسب طلبه (سؤاله) و لغة عصره ، فان تأثره الشديد بعقيدة الصوفية واضح ، فهو لم يستغن عن أسلوب الدعاء و إن اختلف غرضه ، فقد ضجت ليااليه به ، و ما يهمنا من هذا الأسلوب هو اقترانه بنهج الصوفيين ، فقد أورد لهم (التوحيدي) رقائق من هذه الأدعية في ليااليه ، هذا لأنها " من العبادات المهمة في الحياة الصوفية ، .../ و الدعاء يمكن وصفه بأنه مناجاة بين العبد و ربه ، و بأنه تبادل للكلمات التي تواسي القلب الكسير ، حتى و إن لم يستجاب الدعاء ".⁴ و من بين الأدعية التي أوردتها (التوحيدي) في نصه هذا دعاء (ابن سعدون) يقول فيه : " اللهم اجعل قولنا موصولا بالعمل ، و عملنا محققا للأمل ، و لا تضايقتنا فيما نتحول به ، و نتقلب لك فيه ، و كنف علينا سترك ، و سوغنا بربك ، و ألهمنا شكرك ، و خفف على أفواهنا ذكرك ، و اخصصنا بعد ذلك بما هو أليق بذلك ؛ اللهم اسمع و استجب و قرب ".⁵ فأسلوبه اللغوي كان منسجما مع روح هذا الفن (الدعاء على طريقة الصوفية) منصاعا لمعجمهم اللغوي ، الذي

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 482 ، 483 .

² - أيمن حمدي : قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 2000 ، ص 47 .

³ - المرجع نفسه ، ص 47 .

⁴ - أنا ماري شيميل : الأبعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف ، تر : محمد إسماعيل السيد ، رضا حامد قطب ، ط1 ، منشورات الجمل ، كولونيا (ألمانيا) ، بغداد ، 2005 ، ص 178 .

⁵ - المصدر السابق ، ص 513 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

أثرى أجوبته ، التي استطاعت لفت انتباه الوزير إلى درجة أنه طلب منه تخصيص جزء لهذا الفن الذي كان يبتذله .

فتفاعل (التوحيدي) مع علوم عصره الفكرية الدينية و الاجتماعية السياسية ، جعلت الآراء حول اعتقاده تتضارب ، فمنهم من اتهمه بالزندقة و الإلحاد و كان أولهم (ابن فارس) ؛ حيث كان يقول : " كان أبو حيان قليل الدين و الورع عن القذف ، و المجاهرة بالبهتان ، تعرض لأمر جسام من القذح في الشريعة و القول بالتعطيل ."¹ و هناك فريق ثان قالوا بصحة عقيدته و أنه على دين التوحيد و من هؤلاء (ياقوت الحموي ، ابن النجار ، السبكي ،...) و قال عنه (أبو العباس أحمد زركوب) : " إنه الإمام الموحّد ، العالم الواسع العلم ، ليس له شبيه في المكاشفات الإلهية ، و الدراية بالتوحيد ."² و ليس أدل على هذا القول ما جاء على لسان (التوحيدي) في تفسيره لـ : (الأول ، الآخر ، الظاهر ، الباطن) في قوله تعالى : « هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ »³ ، فهو يلغي — بهذا التفسير — ما ذهب إليه كبار المتصوفة و الفرق الكلامية — الشيعة بالخصوص — التي تحدثت عن الظاهر و الباطن ، و أن الشريعة و الحقيقة (العلوم) مرتبطة بعضها ببعض ، كما أنهم دعوا بفكرة ألح عليها الأعاجم ، ألا و هي الرب إنسان كبير ، و " يجب أن يوصف بما يوصف به الخلق ، حتى بما فيهم من نقص و عجز و حمق و جهالة ، ويحدّ بما يحدّ به كل كائن على حدة : فما يُحدّ شيء إلا و هو حدّ الحق ، فهو الساري في مسمى المخلوقات و المبدعات فهو الشاهد من الشاهد ، و المشهود من المشهود ، فالعالم صورته ، و هو روح العالم المدبر له ، فهو الإنسان الكبير ."⁴ فكان على المفكرين المسلمين الرد على مثل هذه الشبهات ، التي تؤدي إلى الإلحاد و تطعن في الدين الإسلامي، و (التوحيدي) من بين هؤلاء النخبة ، و بفتح الوزير الحديث عن هذه المسألة ، و طلبه تفسير هذه الآية ، قد أوكل لمناديه توضيح هذه القضية — الخوض في ذات الله — التي أقر فيها المجالس بخطورة الموقف و صعوبته و خاصة أنها مسألة خلافية ، حاول فيها المتكلمون وصف الأشياء الجسيمة لذات الله و مقارنتها بصورة الإنسان ، ليرد عليهم (التوحيدي) بعبارات ، مسفهة لفكرهم و مذهبهم، واصفهم بالجهل و النقص ، تتم عن دراية و رجاحة عقل ، قائلا : " و إنما شق هذا الأمر على أكثر الناس و اختلفوا فيه ، لأنهم راموا تحقيق ما لا يُحسُّ بالحس ، و لو راموا ذاك بالعقل المحض بغير شوب من الحس ،

¹ — أحمد محمد الحوفي : أبو حيان التوحيدي ، ج1 ، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة ، ص 90 .

² — المرجع نفسه ، ص 92 .

³ — سورة الحديد ، الآية : 3 .

⁴ — عبد الرحمان الوكيل : هذه هي الصوفية ، ط3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت — لبنان ، 1979 ، ص 35 ، 36 .

لكان المروم يسبق الرائم ، و المطلوب يلوح قبالة الطالب من غير شك لابس ، و لا ريب موحش ، لأنه ليس في العقل و المعقول شك ، و إنما الريب و الشك و الظن و التوهم كلها من علائق الحس و توابع الخلقة ، و لولا هذه العوارض لما اغبر وجه العقل ، و لا علاه شحوب ، و ليبقى على نضرتة و جماله و حسنه و بهجته . و لما كان الإنسان مفيض هذه الأعراض في الأول ، صار مفيض هذه الأحوال في الثاني ، فاستعار من العقل نوره في وصف الأشياء الجسيمة جهلا منه و خطأ ، و استعار من ظلام الحس في وصف الأشياء الروحانية عجزا منه و نقصا ، و لو وفق لوضع كل شيء موضعه و نسبه إلى شكله ، و لم يرفع الوضع إلى محل الرفيع ، و لم يضع الرفيع في موضع الوضع .¹ ليوضح (التوحيدي) للوزير أن ذات الله تتجلى لنا من خلال نعمه علينا وصفاته التي يتدبر فيها المؤمن و يصل إليها بعقله الذي ينظر و يتأمل به الخلق و الكون ، فيبرز لنا بأسلوبه الباتر الرشيق فيلسوفا للتوحيد بلا ريب ؛ حيث يقول مفسرا للآية : " إن الإشارة في " الأول " إلى ما بدأ الله به من الإبداع و التصوير ، و الإبراز و التكوين ؛ و الإشارة في " الآخر " إلى المصير إليه في العاقبة على ما يجب في الحكمة من الإنشاء و التصريف ، و الإنعام و التعريف ، و الهداية و التوقيف . و قد بان بالاعتبار الصحيح أنه عز و جل لما كان محجبا عن الأبصار ، ظهرت آثاره في صفحات العالم و أجزائه ، و حواشيه و أثائه، حتى يكون لسان الآثار داعيا إلى معرفته ، و معرفته طريقا إلى قصده ، و قصده سببا للمكانة عنده و الحظوة لديه . على أنه في احتجابه بارز ، كما أنه في بروزه محتجب ؛ و بيان هذا أن الحجاب من ناحية الحس ، و البروز من ناحية العقل ، فإذا طلب من جهة الحس وجد محجوبا ، و إذا لحظ من جهة العقل وجد بارزا ، و هاتان الجهتان ليستا له تعالى ، و لكنهما للإنسان الذي له الحس و العقل ،² ليرد على كل مشكك ، هش المعتقد ، بأدلة عقلية اتكأ فيها على الاستدلال المنطقي لينفي عن ذاته عز و جل كل هذه المسائل ، و لم يترك لمخالفه باب للشك في ما يقول أو حتى منفذا ليحاوروه فيه .

و خلاصة القول أن (التوحيدي) في نصه هذا ، و عبر مساره اللغوي الذي سطره لأحاديثه مع الوزير (ابن سعدان) ، قد أكد - بوعي منه أو من دون وعي - على أنه مفكر مسلم ملتزم بكتاب الله و سنة رسوله الكريم . فان اختلفت المذاهب الدينية و الفرق الكلامية، فإننا نجد كاتبنا ثابتا على دين التوحيد ، معلما من شأن الثقافة العربية و هويتها الإسلامية في ظل الصراعات الفكرية و المذهبية التي تطرقنا لها من قبل . فقد اختار (التوحيدي)

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 383 ، 384 .

² - المصدر نفسه ، ص 383 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

مجموعة من المصطلحات الزبئية و المحورية كانت محط جدال و سجال ، مثل : الطبيعة و الصناعة ، الجسد و الروح ، الأول و الآخر ، الظاهر و الباطن و الذات الإلهية ... ، و ضبطها ضمن سياقها الديني و الفكري و الاجتماعي السائد ؛ حيث يعرض النتائج المتوصل إليها و المتعارف عليها من قبل مخالفيه ، ثم يعمد إلى هذه المرتكزات و التعاريف و النتائج فيهدمها بطريقة علمية استدلالية لا تداخلك فيها الريبة أو الشك ، فتسلم بما يقول و ما توصل له من استنتاجات بأدلة يقينية ، لا يمكن الرد عليها ، فهو حقا فيلسوفا للتوحيد ، و بما أننا نعالج الوضع الاجتماعي اللغوي للنص ، فلا يسعنا القول في هذا المقام سوى القول بأن (التوحيدي) قد ساير التيارات الوافدة بكل حمولاتها الثقافية و الاجتماعية و تشبع بمصادر ها حتى أنه يخال للعابر على نص الليالي أنه واحد من المتصوفة أو كبار الزهاد أو أنه مفكر اعتزالي ... ، بينما (التوحيدي) بقي محايدا في ظل هذه الصراعات ، وكان على نهج الرسول – صلى الله عليه وسلم – و خير برهان على ذلك العبارات التي علق بها الوزير (ابن سعدان) على التفسير الذي قدمه (التوحيدي) للآية (03) من سورة الحديد ، فقد قال : " ما أعذب هذا المورد ! و ما أعجب هذا المشهد ! و ما أبعد هذا المقصد ! و ما أرى لمصنف من الموحدين متصرفا في هذا النوع إلا لهذه العصابة الكريمة المخصوصة باليقظة ."¹ فالمستفاد من هذا التعليق ، أن (التوحيدي) قد عرض في لياليه التي سامر بها الوزير (ابن سعدان) ، قضايا عن التوحيد جمع فيها بلاغة الكلمة و دقة العبارة و عمق المعالجة و الطرح في قالب فلسفي تساولي ، تبرز فيه جدلية الحوار و الأفكار ، و قد " استطاع أن ينشر الوعي الفلسفي بين الخاصة و جمهرة العامة على السواء ، مما أثار الدهشة في أذهان الناس لطريقته المبتكرة الفلسفية الطريفة ، بعرضه جميع القضايا الفكرية ، لا سيما التفكير في وحدانية الله تعالى ، و قصة الوجود ، و ذلك في عملية تساولية تقوم على طرح المشكلات و إثارة الشبهات و الرد عليها بتفكير عقلاني و متزن ."² و هذا ما لمسناه في معالجته للذات الإلهية وصفات الله و حقيقة وجوده جلّ و علا

ب صراع أبي حيان التوحيدي مع السلطة :

إن علاقة (التوحيدي) – من خلال الليالي – مع السلطة ، كانت بين مد و جزر ، مما ولدت لنا بنى لغوية متضادة و مختلفة ، تحيل على توتر العلاقة بين (أبي حيان) و رجال

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 384 .

² - أحمد عبد الهادي : أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة ، ص 97 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

الدولة في زمانه ، فعلى المستوى المعجمي للغة نرصد الكثير من الألفاظ التي تحمل معنى تقابلها مفردات أخرى تخالفها في المعنى و الفكرة ، جاءت على شكل ثنائيات تتصارع فيما بينها لتعبر عن رؤية المبدع ، كقوله : (وعد/توعد) ، (أنحس/أسعد) ، (الرضا/السخط) ، (منع/منح) ، (عبد/حر) ، (ينفع/يضر) ، (سره/ساءه) ، (أظهر/ستر) ، (سهل/وعر) ... إلى غيرها من الثنائيات الضدية ، التي شكلت عالم النص المتخيل و الممتع ، ففضلا عن تلك القصص التي أوردتها (التوحيدي) أثناء مسامرته للوزير عن واقع السياسة و الثورات التي حدثت على أيامه ، و الفتن الداخلية و الخارجية التي تناقل أخبارها العام و الخاص ، نلمس تفاعلا لغويا كبيرا مع هذه الأحداث و الصراعات و قد أثرت على الوضع الاجتماعي اللغوي للنص .

ليفتح (التوحيدي) من خلالها تساؤلات منها ما كان " عن محبة الناس للرياسة ، و ما يستتبع ذلك من صراعات خفية و ظاهرة مع النفس و مع المجتمع ، و من تدابير و احتياطات يتخذها الإنسان للوصول إلى مركز الرياسة بأي سبب عن جدارة أو بدون وجه حق ."¹ و بأسلوب فلسفي عقلي يطرح المسامر أفكاره و مشاغله و همومه و طموحاته ، التي تحولت إلى هواجس تصارعت فيما بينها ، مبينة مفارقات العصر العباسي و تحولاته ، و السبب في ذلك يعود لمعايشة (التوحيدي) عقود القرن الرابع ، ف جاء نصه صدى لمجريات الأوضاع الاجتماعية ، و قد كفلت اللغة و سياقها التعبير عنها .

إن الاضطراب الذي لمسناه في الجو السياسي و الاجتماعي نجد صده في عالم النص المتخيل ، عبر مفرداته اللغوية ، و تتراصها في وحدات لغوية ، على شكل ثنائيات ضدية تتصارع فيما بينها لتكون ترجمان أمين عن وقائع و أحداث و حالات نفسية إنسانية ، جراء ارتباطها بالفعل السياسي و الاجتماعي و الفكري السائد ، ليكون (التوحيدي) في نصه خير شاهد على التقاطعات الكبرى المشكلة لحياة العصر العباسي ، و في دراستنا هذه نجل البنى اللغوية الكبرى في بنيتين معجميتين عبرت عن صراع (التوحيدي) مع السلطة ، متحرية العلاقات الاجتماعية و السياسية التي احتك بها ، و التي فرضت لغتها على العالم المتخيل للنص و هي كالآتي :

¹ - أحمد عبد الهادي : أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة ، ص 105 .

1 ثنائية (السلطة و المثقف) :

إذا أردنا أن نقف على حياة (التوحيدي) المفكر و علاقته بالسلطة (السياسة) ، لا بد لنا من أن نعود إلى منطلق الصراع و بدايته ، و الذي يكون أولاً على مستوى الأفراد ؛ حيث يسعى كل منهم إلى فرض نظامه على الآخر أو يخضع لقوة عليا ، و (التوحيدي) كان مفكراً من الزمرة المثقفة ، التي جرت أذيال الخيبة و تجرعت ويلات التنكيل من طرف الطبقة الحاكمة ، فهي جماعة بسطت يدها على صيرورة الحياة الثقافية و العقلية و الفكرية على هؤلاء المثقفين ، الذين عاشوا حياتهم على خيارين إما موالاته لفكر السائس و سياسته أو الخروج عنه ، و باتخاذ أحد هذين الموقفين ، فهو تارة يصارع ذاته و مواقفه و آراءه التي آمن بها ، و تارة أخرى يصارع أفكار الحاكم و مذهبها التي يعتقد بها ، فجر على نفسه ويلات .

و (التوحيدي) عاش هذا الوضع - من خلال لياليه - فهو " لم يجد من رفاهة الحياة ما يلاءم علمه و أدبه ، و لم يلق من رعاية الوزراء و الأمراء في عصر بعض ما لقي من هم أقل منه علماً و أدباً ، فقضى حياته يائساً ناقماً ، هذا الرجل قد أتهم في عقيدته ، و هي تهمة أشد إيلاماً من البؤس ، و أقسى نكالا من الفقر ؛ لأنها تبغضه إلى الخاصة و إلى العامة ، و تلقى على إنتاجه غباراً كثيفاً من الشك ، و تكاد تطيح بمكانته الأدبية و العلمية في عصر لم يكن يحتمل من الزندقة و الإلحاد ما يوصف بأنه زندقة و الحاد ، و إن كان بريئاً ."¹ و لعل اتهام كبار المفكرين بالإلحاد و الزندقة ، ليس الشكل الوحيد من أشكال غضب السلطة على المثقف ، بل كانت له ألوان شتى ، سنعرضها في حينها .

فإذا عدنا إلى أسباب شيوع هذه التيارات في المجتمع العربي الإسلامي ، سنجد لها رابطاً سياسياً محضاً ، " و هي تهم أشاعها عليهم خصومهم السياسيون ، ليشنعوا عليهم ، و يوقعوا بهم ."² و قد كانت لها أنواع : دينية و سياسية و اجتماعية و فكرية ، و لما كان (التوحيدي) من العلماء الذين حملوا على عاتقهم الدفاع عن العلوم العربية و لغتها و شريعتها الإسلامية ضد الوافد الأجنبي ، فقد تعرض لصراع فكري و اجتماعي و سياسي مع أعدائه المخالفين له و الداعيين المؤثرات الأجنبية في عمق الثقافة العربية ، و التي انتبه (التوحيدي) إلى خطورتها على الحضارة العربية الإسلامية ، " فقد رأى إذا انتقلوا من يد

¹ - أحمد محمد الحوفي : أبو حيان التوحيدي ، ص 90 .

² - حسين عطوان : الزندقة و الشعوبية في العصر العباسي الأول ، دار الجيل ، بيروت ، ص 17 .

عربية ، و هي اليد الأموية إلى يد أخرى ، و هي اليد العباسية ، و مطمح نفوسهم أن تكون الحكومة فارسية في مظهرها و حقيقتها ، و في سلطتها ، و لغتها و دينها ، و رأوا ذلك لا يتحقق لهم و الإسلام في سلطانه ، فأخذوا يعملون لنشر المانوية و الزرادشتية و المزدكية* ظاهرا إن أمكن ، و خفية إذا لم يمكن .¹ و نتيجة لهذا الاختلاف في المعتقد و التركيبية الاجتماعية و نشاط العلوم النظرية و التطبيقية ، " و تراوحت بين العلوم النظرية الفلسفية الجدلية ، و العلوم التجريبية التطبيقية . و هي نهضة حركت العقول ، و فتحت أمامها أبواب الاجتهاد ، و أعطتها الحرية في التفكير ، فحرفت بعض المشتغلين بها ، و المتابعين لها ، و الراغبين فيها إلى ضروب من الضياع و الإلحاد ، و خرجت طائفة من الزنادقة المتخبطين المفسدين ، كانت تتخذ من الزندقة وسيلة من وسائل العبث الفكري ، التي يلجأ إليها الشكاك دائما و يرومون من ورائها العبث بعقائد الناس ، بعقد حلقات النضال بينها ، و الانتصار للضعيف المغلوب على القوي السائد منها .² فنشبت معارك على جميع الأصعدة تهاجم هؤلاء الزنادقة و الملحدين ، فخاضت الدولة حربا مفتوحة معهم لإخماد نار الفتنة ، حتى أن (الخليفة المهدي) قد وظف (صاحب الزنادقة) ليتابعهم أينما كانوا ، و يخلص الدولة من فتنهم ، و خاصة أن أغلبهم كانوا عجم من عرق فارسي ، و كان منهم (صالح بن عبد القدوس و مطيع بن إياس) و كانوا عربا ، " و قد رأى هؤلاء أن السلطة لا زالت في يد عائلة عربية و أنهم خاضعون لنفوذ أجنبي ، بينما هم يريدون أن تكون الدولة فارسية في كل شيء . و هذا لا يتحقق و الإسلام على قوته ، فحاولوا إضعافه بنشر الديانات الفارسية القديمة و سعوا من وراء ذلك لقلب النظام القائم ، لأن أساس الخلافة ديني و لأن اتحاد الدين بالسياسة و تناصرهما كان ركن الدولة العباسية . فالزندقة بإضعافها للدين الإسلامي تضعف سلطان الخليفة و تهدم أساس الدولة و تفسخ مقومات المجتمع . /.../ و لكن يجب أن لا ننسى أن الاتهام بالزندقة كان يستخدم أحيانا كوسيلة للقضاء على الخصوم كما في حالة ابن المقفع و أبي عبيد الله بن يسار وزير المهدي .³ و كان (التوحيدي) ضحية كما كان هؤلاء ، فقد لاقى الأمرين لملاحقة وزراء زمانه له ، و خاصة ما ذكره عن حقد الوزير (الصاحب ابن عباد) عليه و حسده من علمه ، فقد خص الليلة الرابعة و الخامسة من لياليه في نقده ، بعد أن أثنى على

* هي ملل و نحل دينية فارسية نشطت بالعراق بعد قيام الدولة العباسية .

¹ - حسن عطوان : الزندقة و الشعوبية في العصر العباسي الأول ، ص 20 .

² - المرجع نفسه ، ص 18 .

³ - عبد العزيز الدوري : العصر العباسي الأول دراسة في التاريخ السياسي و الإداري و المالي ، ط 1 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، ص 90 ، 91 .

مكانته العلمية ، التي لا مرأى من نظارتها ، ليشرع فيما بعد في ذم أخلاقه مع أهل الفضل ممن كانوا يفوقونه علما و يخالفونه رأيا و مذهباً ، فيقول عنه : " إني رجل مظلوم من جهته ، و عاتب عليه في معاملتي ، و شديد الغيظ لحرمانني ، و إن وصفته أربيت منتصفاً ، و انتصفت منه مسرفاً ، فلو كنت معتدل الحال بين الرضا و الغضب ، أو عارياً منهما جملة ، كان الوصف أصدق ، و الصدق به أخلق ؛ على أنني عملت رسالة في أخلاقه و أخلاق ابن العميد أودعتها نفسي الغزير ، /.../ و أما رويته فخوارة * ؛ و طالعه الجوزاء ، و الشعري قريبة منه ؛ و يتشيع لمذهب أبي حنيفة و مقالة الزيدية ، و لا يرجع إلى الرقة و الرافة و الرحمة ، و الناس كلهم محجمون عنه ، لجرأته و سلاطته و اقتداره و بسطته ؛ شديد العقاب طفيف الثواب ، طويل العتاب ؛ بذىء اللسان ؛ يعطي كثيراً قليلاً ، مغلوب بحرارة الرأس ، سريع الغضب ، بعيد الفينة قريب الطيرة ، حسود حقوق حديد ، و حسده وقف على أهل الفضل ، و حقه سار إلى أهل الكفاية ؛ أما الكتاب و المتصوفون فيخافون سطوته ، و أما المنتجعون فيخافون جفوته ؛ و قد قتل خلقاً ، و أهلك ناساً ، و نفى أمة ، نخوة و تغنى و تجبرا و زهواً .¹ و نتيجة لغضب (ابن عباد) عليه جاء اتهامه بالزندقة من قبل الكاتب اللغوي الأديب (ابن فارس) في كتابه "الفريدة و الخريدة" ، و قد كان من موالى (ابن عباد) ، ففر بنفسه إلى أعدائه قصد الحماية و الاستتار إلى أن مات على تلك الحالة .

و يبدو من خلال ما قدمناه ، أن (التوحيدي) قد تجرأ على مخالفة ذوي السلطان من قادة الدولة البويهية ، الذين اعتقدوا المذهب الشيعي و سنوا سنتهم ، و أن وزراء الدولة ، ما هم إلا رجع صدى لما قال به و لاة أمورهم ، و (التوحيدي) أظهر عدم رضاه عنهم و هو المغلوب عن أمره ، فقد أقحم نفسه في هذا الصراع و بؤرة له ، فإذا تطرقنا للحديث عن الدولة البويهية ، و التي عايشها كاتبنا و أن ثقافته لامست معظم ظروفها الاجتماعية من (322هـ إلى 436هـ) ، و التي عدت من أصل " الديلم ، و هي قبائل مقاتلة كانت تسكن الشمال الغربي من إيران في المنطقة التي كانت تعرف بالجبال . و كانت الدعوة الشيعية وصلت مناطقهم بتأثير جيرانهم من طبرستان ، فكان التشيع الزيدي مذهب البويهيين .² أضف إلى هذا كله انتشار التيارات المناهضة للعربية و الإسلام كالزندقة و الشعوبية ، فهذه الأخيرة قد أحدثت كثيراً من الفتن الفكرية و الاجتماعية و السياسية و الدينية ، التي

* - الروية : النظر و التفكير في الأمور ، و الخوارة : السهلة اللينة

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 68 .

² - محمد الحسيني إسماعيل : السقوط الأخير ، تاريخ الصراع على السلطة منذ ظهور الإسلام و حتى الوقت الحاضر ، ط1 ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 2006 ، ص 124 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

زعزعت أمن البلاد ، فارتبكت العقيدة و اهتزت المبادئ و الأفكار فنشبت عنها عداوة ضاربة بين العرب و الأعاجم ، و هي في أصلها " حركة تصادم ما بين الموروث لدى الشعوب الداخلة في الإسلام و بين الإسلام و مفاهيمه الجديدة و بين من حمل لواءه و هم العرب الذين اعتبرهم الفرس و منذ الجاهلية بأنهم أقل منهم و ليست هناك أي علاقة متكافئة بل هي علاقة يراها الفرس مثل علاقة الفقير بالغني و الضعيف و القوي و علاقة السيد بالمسود ."¹ ففي فلك كل هذه السياقات دارت علاقة العربي بالعجمي و الأصيل بالدخيل و المثقف بالسلطة ... ، فنتجت عن ذلك فرق و مذاهب مختلفة الميادين ، تنافست فيما بينها و تصارعت لتثبت جدوى اعتقادها ، و فرضها على السلطة ، و (التوحيدي) كان ممن انتبه لاستفحال هذه السلوكيات في المجتمع ، و ذلك لقربه من كافة شرائح المجتمع ، و مخابرته لألوان من الناس بطبائع و سلوكيات مختلفة ، مما سهل عليه معرفة دواخل النفس البشرية و مساعيها النفسية في الحياة ، من خلال ما ترمي إليه من أقوال و أخلاقيات و طبائع و أفعال إرادية و لا إرادية ، و في هذا المعنى نقل لنا (التوحيدي) قول (ابن حبيب) الذي جاء فيه : " قال بعض الحكماء : إن للنفس أمراضا كأمراض البدن ، إلا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن في الشر و الضرر كفضل النفس على البدن في الخير ، و صاحبنا يعني - ابن عباد- مريض عندنا ، صحيح عند نفسه ، زيف بنقدها ، جيد بنقده ؛ و لو السوق على ساقها ، و تناصف المتعاملون فيها ، و لم يقع إكراه في أخذ و لا إعطاء ، عرف البهرج الذي ضرب خارج الدار و الجيد الذي ضرب داخل الدار ."²

فانفتحت لغة النص لتحيل على النواحي التاريخية من حياة الرجال في قالب أدبي فني ، مبرزاً مقدرة الكاتب على الجدال و النقاش الموضوعي ؛ لإثبات رأيه تجاههم ، فكان فيلسوفاً للإنسان ؛ من حيث أنه أبان عن نواياهم الخفية و نوازعهم الحقيقية إزاء كل هذا الاختلاف و أمام كل هذه الصراعات .

فلما علا صوت الكاتب مندداً و بلهجة ساخطة ، متفرسة لواقع مرير ، معلنا عن تفشي تجاوزات أخلاقية بالمجتمع ، و لما بلغ هذا التنديد مسامع ساسة الدولة من وزراء و حكام ، كان لا بد من إخماد صوته بقتله و إزهاق روحه ، التي رفضت و تمردت على كل أشكال التملق الاجتماعي و الانحلال الديني و الأخلاقي ، و خاصة مع توفر الأسباب و السبل الداعية لذلك ، فمع انتشار أسباب اللهو و العريضة و المجون و شيوخه ، لا سيما

¹ - عواطف العربي شنقارو : فتننة السلطة ، الصراع و دوره في نشأة بعض غلاة الفرق الإسلامية و من القرن الأول حتى القرن الرابع الهجري ، ط2 ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، 2001 ، ص 176 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 74 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

في القرن الرابع للهجري حيث اختلط تيار الزندقة و الإلحاد و المجون بالأدب و السياسة ، فتأثر به الساسة و المفكرون و الأدباء ، فصار الاتهام بالزندقة " عادة معروفة، فإذا كان بين شخص و آخر عداوة يرميه بالزندقة ، فالخصومة الأدبية و العلمية يمكن أن تكون سببا في الرمي بالزندقة ، و بالتالي فإن بعض من لم يعتنق الزندقة ذهب ضحية الحملة ضد الزنادقة، " ¹ و هذا القول يدفعنا لطرح كثير من التساؤلات التي تنتفض في الفكر ، محاولة الوصول إلى إجابات كان أهمها ، زندقة (التوحيدي) ؟ و ما دفعه للدخول في الشؤون السياسية و أحوال الساسة ؟ و ما الذي جعله يلتقي بهم ، ثم يصطدم معهم ؟ و ما الدافع الحقيقي أمام هذا الكر و الفر من قبله في ميدان السلطة ؟...

فالواضح لنا أن (التوحيدي) كان ضحية قربيه من السياسة ، و سهره على الوصول لمقاليدها ، لأنه كان ينظر لها بعين الأحقية من غيره ، خاصة ممن كانوا ذوي اختصاصه، فغدا فريسة سهلة المنال لهم ، من حيث أنه صار تحت رحمتهم لتقلدهم مناصب عليا بالدولة، فلاحقوه و اتهموه بالإلحاد و الزندقة ، و الواقع " إن إبداعات الرجل تنفي هذا الاتهام على وجه القطع و اليقين .. فهو لا يقف ، فقط ، عند الإيمان بالله – سبحانه و تعالى – و لا عند البرهنة على وجوده ، و على إبداعه لهذا الوجود .. و إنما ينبه على حدود العقل و محدوديته في العلم الإلهي. " ² و قد خص (التوحيدي) الليلة الأربعين من لياليه عن فن المناظرة و الجدل في الدين على عادة المتكلمين ، الذين قاموا بالدفاع عن الدين بأدلة عقلية، و قد تصدى علم الكلام للبحث في " أمور العقيدة الإسلامية مثل توحيد الله ، و الكلام في ذاته سبحانه و تعالى ، و صفاته و أفعاله ، ثم الكلام في الأنبياء و الرسل . /.../ و قد يعرض هذا المسائل على مقاييس العقل و المنطق في جدلي كلامي منطقي. " ³ و قد كانت هذه المسائل حديث العام و الخاص ، و من بينهم (التوحيدي) ، الذي بين رأيه منه ، من خلال رفضه مزج علوم الدين بالفلسفة و المنطق ؛ حيث يعقب بقول (أبي سليمان) ، جاء فيه : " و لمصلحة عامة نهي عن المراء و الجدل في الدين على عادة المتكلمين ، الذين يزعمون أنهم ينصرون الدين ، و هم في غاية العداوة للإسلام و المسلمين ، و أبعد الناس من الطمأنينة و اليقين. " ⁴ و هذا ما يؤكد لنا أن صاحب الليالي ، كان صحيح المعتقد و المذهب ، و كل التهم المنسوبة له ما هي إلا وسيلة للتمكن منه و ملاحقته ؛ لأنه نقد أهل السلطة و خاصة وزراء عصره و حاشيته التي تدعمه

¹ – أمينة بيطار : تاريخ العصر العباسي ، ط4 ، منشورات جامعة دمشق ، 1996 ، 1997 ، ص162 .

² – محمد عمارة : أبو حيان التوحيدي بين الزندقة و الإبداع ، دار نهضة مصر للطباعة و النشر ، 1997 ، ص 11 .

³ – المرجع السابق ، ص 380 .

⁴ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 547 .

في سياسته الفاسدة و الظالمة ، و عن وضاعة أخلاق ذوي السلطان ، يقف (التوحيدي) كذلك عند أشهر وزراء زمانه (ابن العميد) – أبو الفضل (الأب) و أبو الفتح (الابن) - و في وصفهما يحدثنا (التوحيدي) عن أخبارهم ، " فأما ابن العميد فاني سمعت ابن الجمل يقول: سمعت ابن ثوابة يقول : أول من أفسد الكلام أبو الفضل ، لأنه تخيل مذهب الجاحظ و ظن إن تبعه لحقه ، و إن تلاه أدركه ، فوقع بعيدا من الجاحظ ، قريبا من نفسه ؛ ألا يعلم أبو الفضل أن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقي عند كل إنسان و لا تجتمع في صدر كل أحد بالطبع و المنشأ و العلم و الأصول و العادة و العمل و الفراغ و العشق و المنافسة و البلوغ ؛ و هذه مفاتيح قلما يملكها واحد ، و سواها مغالقات قلما ينفك منها واحد ."¹ و عن ابنه ذي الكفائتين قال : " فلو عاش كان أبلغ من أبيه ، كما كان أشعر منه ؛ و لقد تشبه بالجاحظ فافتضح في مكاتبة لإخوانه ، و مجانبته في كلامه و مسائله لمعلمه التي دلتنا على سرقة و غارته و سوء تأتية ، في تستر و تغطية ؛ و من شاء حمق نفسه ؛ و كان مع هذا أشد الناس ادعاء لكل غريبة ، و أبعد الناس من كل قريبة ؛ و هو نزر المعاني ، شديد الكلف باللفظ ؛ و كان أحسد الناس لمن خط بالقلم ، أو بلغ باللسان ، أو فلج في المناظرة ، أو فكه بالنادرة ، أو أغرب في جواب ، أو اتسع في خطاب ؛ و لقد لقي الناس منه الدواهي لهذه الأخلاق الخبيثة ."² فعلى الرغم من أن (التوحيدي) لم يهجو (ابن العميد) ، كما هجا (ابن عباد) غير أنه بين أخلاقه الذميمة التي تظهر للصديق قبل العدو ، فقد كان (أبو الفتح) مغرورا ، ظالما ، حسودا ، سارقا لمعاني (الجاحظ) ، و هو الذي كما يرى (التوحيدي) لا يضاهيه نظارة ، و قد سفه نفسه بأخذ معانيه التي سبق فيها أهل زمانه من ذوي الفضل ؛ و قد وصل (التوحيدي) أخلاق (ابن العميد) الابن بأخلاق أبيه ، التي كانت معروفة بين أوساط المثقفين و مفكري زمانه ، ليروي لنا صاحب النص عن أشكال من التعنيف و التجريح و حتى المهانة التي تؤدي في كثير من الأحيان إلى إراقة دم المثقفين ، لعدم رضاء السلطة عنهم و تعارض مصالحها مع المثقف و مبادئه الإصلاحية التي يدعو لها و لقد أخبرنا عن الويلات التي لاقاها (أبو طالب الجراحي من آل علي بن عيسى) و هذا بعد أن : " كتب للمرزبان ملك الديلم بعدما انتجع فناء ابن العميد أبي الفضل ، فحسده و طرده ، و عض بعد ذلك على ناجذه ندما على سوء فعله ، و لقي منه ابن أبي طالب الأمرين ؛ و رسائله مبنوثة ."³ فعلى هذا المنوال كانت علاقة السلطة بالمفكر ؛ و (التوحيدي) بنقله لأخبار هؤلاء الرجال الأعلام ، و ما

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 76 .

² - المصدر نفسه ، ص 76 .

³ - المصدر نفسه ، ص 78 .

حدث معهم من استغلال و تنكيل و ملاحقة ، قد أبان عن الصراع الدامي الذي كان بين السلطة و المثقف ؛ لأن الحاكم في عصر (التوحيدي) و حتى قبله ، قد تخلى عن تطبيق ما جاء به الإسلام من سلوكيات و أخلاق و شرائع ، فكان على المفكر أن ينبه ساسة الدولة و يفتح أبصارهم على الهنات و المفاصد التي تخل بنظامها ، و قد احتدم الصدام بينهما لما غالى الحاكم في الركض وراء تلبية شهواته و مطامعه و طموحاته الذاتية باستغلال منصبه السلطوي لأغراضه الخاصة .

و من أشكال الصراع بين السلطة و المثقف ، التي رصدناها لنا صاحب الليالي ، الغبن المعنوي و المادي الذي لحق بالمفكرين و العلماء من قبل رجال السياسة ، من مثل ما روى لنا من أخبار عما وقع فيه العلماء من تجريح و مهانة ، من طرف الأمير (بختيار عز الدولة) لما توجهوا إليه ، و قد كان في رحلة صيد بمدينة (الكوفة) ، فطلبوا منه أن ينجد البلاد و العباد ، و ينهض بالأمة في وجه الغزو الرومي الذي كان سنة (362 هـ) ، فقابلهم بغلظة و جفاء ، و قد كان من بين المجموعة (أبي بكر الرازي) ، الذي شتمه الأمير و أهانه بقوله : "أيظن هذا الشيخ أبو بكر الرازي ، أنني غير عالم بنفاقه ، و لا عارف بما يشتمل عليه من خيره و شره ؛ يلقاني بوجه صلب ، و لسان هذار يرى من نفسه أنه الحسن البصري يعظ الحجاج بن يوسف ، أو واصل بن عطاء يأمر بالمعروف ، أو ابن السماك يرهب الفجار ."¹ كما أن (التوحيدي) أخبرنا عن حالته المزرية و المريرة ، من الفقر الذي ألم به ، فأعاق سعيه ، و هذا بعد تمسحه الطويل على أبواب بلاطات الوزراء ، فها هو يتوسل (أبا الوفاء) مرة أخرى حتى ينظر في أمره و يخلصه من حالة الاحتياج

و الخصاصة ، التي وجد نفسه واقعا فيها ، بعد خدمته للوزير (ابن سعدان) ، " خلصني أيها الرجل من التكفف ، أنقذني من أنس الفقر ، أطلقني من قيد الضر ، اشترني بالإحسان اعتبدي بالشكر ، استعمل لساني بفنون المدح ، اكفني مؤونة الغداء و العشاء ."² و هو الذي دعا له بالجوامع و مدحه أينما حل و ارتحل بمجالس العلم و الأدب ، و ناصره فكريا و سياسيا ، حتى يأنس منه إحسان و عطاء ، لكنه وجد نفسه في الأخير بعيدا عن بلاطه و بعيدا عن نوال آماله و رغباته ؛ فلم يستطع (التوحيدي) بخدمته له الخروج عن حالة باقي الزمرة من العلماء الذين خالطهم أو سمع عن حياتهم ، (فوهب بن يعيش الرقي اليهودي) الذي خدم الملوك و الأمراء ، قد بقي على فقره و حاجته رغم ذلك ، يقول عنه (التوحيدي): " قد عرفت مذهب ابن يعيش في هذا الباب ، و هو جاري ، و كتب هذه الرسالة على هذا

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 522 .

² - المصدر نفسه ، ص 577 .

الطراز بالأمس إلى الملك السعيد سنة سبعين ، و تقرب بها ، و نفعته بالمسألة و التفقد له ، فإنه شديد الفقر ، ظاهر الخصاصة .¹ و حالته هذه لا تفرق كثير عن حالة شيخه ، فهذا (أبو سليمان المنطقي) و رغم خدمته للأمراء و الوزراء ، و قد كان من بينهم الوزير (ابن سعدان) ، الذي ألف في مدحه رسالة مطولة نقلها (التوحيدي) إلى مجلسه ؛ لأنه كان لا يغشى مجالس رجال الدولة لعور و برص يمنعانه من ذلك ، فقد نقل عنه قوله : " من يذكرني و قد مضى الملك [عضد الدولة] - رضوان الله عليه - و من يخلفه في مصلحتي و يجري على عادته معي ؟ و من يسأل عني ، و يهتم بحالي ؟ هيهات ، فقد و الله بالأمس من يطول تلفتنا إليه و يدوم تلهفنا عليه ، إن الزمان بمثله لبخيل ، كان و الله شمس المعالي و غرة الزمن و حامل الأثقال ، و ملتقي القفال ، .../ فلما وصل إليه ذلك الرسم - و هو مائة دينار- و حاجته ماسة إلى رغيغ ، و حوله و قوته قد عجزا عن أجرة مسكنه ، و عن وجه غدائه و عشائه ."² فتذلل العلماء و المفكرين كان سمت سار عليه أغلبهم ممن خدموا رجال السياسة و أفنوا حياتهم في سبيل إرضائهم و تقادي غضبهم و الولايات التي تنجر عنه ، بيد أن النتيجة كانت تؤدي دوما إلى الصراع بين المفكر و السلطة .

و من ألوان الصراع كذلك ، ما حدثنا عنه (التوحيدي) في لياليه عما تعرض له من مهانة و تجريح نفسي ، و هذا لما طلب منه (ابن سعدان) أن يكون عينا على (ابن موسى) ، فينقل له أخباره ، و هو صنيع ترفع عنه (التوحيدي) ؛ لأنه لا يليق به ، و قد نقل لنا هذا الحوار الدائر بينهما جاء فيه : " قال : حدثني لم امتنعت من النفوذ مع ابن موسى إلى الجبل فيما رسمنا له أن يتوجه فيه ؟ و لقد أطلت التعجب من هذا و كررته على أبي الوفاء . فقلت منعني من ذلك ثلاثة أشياء : أحدها أن ابن موسى لم يكن من شكلي " و لا أشد الصدا " هونا من مصاحبة الضد ، لأنه سوداوي و جعد . و الآخر أنه قيل : ينبغي أن تكون عينا عليه ، و أنا لو قررت لك الحديث لما رأيته لائقا بحالي ."³ فهذه إذا علاقة المثقف بالسلطة ، فإما أن يكون تابعا للسلطان أو يكون العكس ، و في كلا الحالتين ، يفقد المثقف كبريائه و مروءته ؛ لأنه سيكون خادما لمصالح السياسة و عين ساهرة على حمايتها ، فبدوامها يدم عزه و عنفوانه و بانهايارها يزول مجده و يخبو بريق شهرته .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 110 .

² - المصدر نفسه ، ص 46 .

³ - المصدر نفسه ، ص 64 .

2- ثنائية (السلطة و الرعية) :

إن التوتر الذي لمسناه في بنى النص اللغوية و الدلالية للنص ، و التي عكست لنا الوضع الاجتماعي اللغوي لثنائية (السلطة و المثقف) ، هذه الثنائية المتصارعة فيما بينها منذ بداية السرد إلى نهايته ؛ قد سربت كذلك علاقة (السلطة و الرعية) ، و (التوحيدي) روى لنا كثيرا من القصص الواقعية عن انشغال العامة بأحوال السياسة و رجالها من ملوك و أمراء و وزراء ، و تذر الحكام من تتبع الرعية لخطاهم ، فهذا (ابن سعدان) قد ضاق صدره من لهج الرعية في حديثهم عن أحوالهم و تتبعهم لأسرارهم قائلا : " قد و الله ضاق صدري بالغيب لما يبلغني عن العامة من خوضها في حديثنا ، و ذكرها أمورنا ، و تتبعها لأسرارنا ، و تنقيرها عن مكنون أحوالنا ، و مكتوم شأننا ، و ما أدري ما أصنع بها ، و إني لأهم في الوقت بعد الوقت بقطع السنة و أيد و أرجل و تنكيل شديد . لعل ذلك يطرح الهيبة و يحسم المادة ، و يقطع لهذه العادة ، لحاهم الله ، " ¹ فالتذر الشديد للوزير من تقفي الرعية لأحوال السياسة و القائمين عليها ، يعود سببه لفساد العلاقة بين الحاكم و الرعية و كثرة الدسائس و الفتن التي تحاك للحاكم ، و هذا ما جعل (ابن سعدان) يتوعد رعيته بالعقاب و التنكيل .

و في حديث (التوحيدي) عن علاقة السائس بالمسوس ، قد طرق مجموعة من المسببات ، التي عمقت توتر العلاقة بين الحاكم و الرعية ، و من بينها وجود منافسين و أعداء للحاكم ، يدسون له الدسائس قصد الاقاع به ، و هذا يكون بتحريض العامة و الخاصة ضده حتى يأخذ مكانه ، كما فعل (ابن يوسف) * مع الوزير (ابن سعدان) ، فقد روى لنا عما سمع من العامة بشأن حكمه ، فأجابه : " سمعت (بباب الطاق) قوما يقولون : اجتمع الناس اليوم على الشط ، فلما نزل الوزير ليركب المركب صاحوا و ضجوا و ذكروا غلاء القوت و عوز الطعام و تعذر الكسب و غلبة الفقر و تهتك صاحب العيال ، و أنه أجابهم بجواب مر مع قطوب الوجه و إظهار التبرم بالاستغاثة : بعد لم تأكلوا النخالة . فقال : و الله ما قلت هذا ، و لا خطر لي على بال ، و لم أقابل عامة جاهلة ضعيفة جائعة بمثل هذه الكلمة الخشنة ، و هذا يقوله من طرح الشر و أحب الفساد و قصد التشنيع علي و الإيحاء مني ، و هو هذا العدو الكلب ، "يعني ابن يوسف" كفاني الله شره . " ²

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 462 .

* - هو أبو القاسم عبد العزيز بن يوسف أحد كتاب الدولة البويهية ، و هو أبرز عدو سياسي (لابن سعدان) ، دس له عند صمصام الدولة حتى سجنه ثم قتله و تولى الوزارة بعده سنة (375هـ) .

² - المصدر نفسه ، ص 240 .

ثم ينتقل (التوحيدي) في سرده للحديث عما لاقاه أعيان و رجالات الدولة ، إذ ساقتهم أعمال الجوسسة و التحريض ضدهم ، لقضاء نحبهم ، فزهقت أرواحهم ، لقربهم الشديد من السلطة ، فلا السياسيون يرغبون فيه ، و لا المفكرون يطبقونه ؛ لأنه تفوق عليهم بجمعه بينهما ، و هذا ما يسرع سقوطه -بقتله- لتكاتف جهودهما للقضاء عليه ، و عن هذا يعرض (التوحيدي) قصة الوزير الذي صلبه الملك لما ارتكبه من ذنوب و التي جاء فيها : " رأيت شيخا من أهل خراسان ذكر لي أنه من أهل سنجان واقفا خلف الجمال يسوقها ، و يحفظ الرحال التي عليها ، حتى نظر إلى الجانب الغربي فرأى الجذع عليه ابن بقية - و كان وزيرا صلبه الملك لذنوب كانت له - فقال : لا اله إلا الله ، ما أعجب أمور الدنيا و ما أقل المفكر في عبرها ، و غيرها ، عضد الدولة تحت الأرض و عدوه فوق الأرض ! " ¹ فلولا توتر العلاقة بين الرعية و الحاكم و صراعهم معا ، لما كللت حيل و خطط المنافسين له بالنجاح ، لذلك نجد (التوحيدي) ينبه الوزير (ابن سعدان) و يعظه ؛ فيعلمه بأن العلاقة بين الحاكم و بين الرعية قوية ، تستدعي الحلم و الرفق و اجتلاب المنفعة لكليهما و علاقتهم هي علاقة متلازمة ، فلولا وجود الرعية لما وجد الملك ، " فان الملك لا يكون ملكا إلا بالرعية ، كما أن الرعية لا تكون رعية إلا بالملك " ² و يذهب (التوحيدي) في تشبيه هذه العلاقة ، بعلاقة الولد بوالده ، و هي علاقة إنسانية سامية ، تحتم فيها طاعة الولد للوالد ، و رعاية الوالد لولده و احترامه و الصبر عليه ، و من المعروف لدينا أن " الإشكال البشري من بين الموضوعات الرئيسية التي شغلت فكر أبي حيان زمنا طويلا . و كانت مشكلة الإنسان مقدمة عنده على غيرها من المشكلات الأزلية " ³ فكان فيلسوفا للإنسان ، من خلال عرضه لموضوعات لها علاقة بالنشاط الإنساني بأسلوب ، تأملي تحليلي ، استقصى فيه عوالم النفس البشرية من سلوكيات و طباع و أخلاق

و لتوضيح هذه العلاقة و موقفه منها ، تحري (التوحيدي) وقائع و مواقف تمثل بها ، و قد ساقها من تاريخ الأمم و الدول السابقة له و كذا المزامنة لعصره ، مما سمع من أخبارها ، و عما شهده من أحداث ؛ حيث عمد لقصة الخليفة (المعتضد) مع طائفة من الناس تفاقم فسادهم ، فاستشار وزيره (عبد الله بن سليمان) في صنيع ما يفعل معهم ، فأشار عليه بأن يصلب بعضهم و يحرق و يغرق البعض الآخر ، قصد تخويف العامة ، لكن الخليفة أبى ؛ لأنه كان أعقل من وزيره ، فقال له : " وجه صاحبك و ليكن ذا خبرة و رفق ،

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 56 .

² - المصدر نفسه ، ص 464 .

³ - خيرى شلبي : أبو حيان التوحيدي ربيع الثقافة ، ط1 ، مؤسسة العروبة للطباعة و النشر ، ص 43 .

و معروفًا بخير و صدق ، حتى يعرف حال هذه الطائفة ، و يقف على شأن كل واحد منها في معاشه ، و قدر ما هو منقلب إليه ، فمن كان منهم يصلح للعمل فعلقه به ، و من كان سيء الحال فصله من بيت المال بما يعيد نضرة حاله ، و يفيد طمأنينة باله ؛ و من لم يكن من هذا التبان البطر و الزهو ، فادع به ، و انصح به ، و لطفه ، و قل له : إن لفظك مسموع ، و كلامك مرفوع ؛ و متى وقف أمير المؤمنين على كنه ذلك منك لم تجدك إلا في عرصة المقابر ، فاستأنف لنفسك سيرة تسلم بها من سلطاتك ، و تحمد عليها عند إخوانك ، و إياك أن تجعل نفسك عظة لغيرك بعدما كان غيرك عظة لك .¹ فالجلي لنا أن (التوحيدي) ينحى في رؤيته إلى التوفيق بين الحاكم و الرعية ، و يسعى لإرساء علاقة لغوية إنسانية ملؤها العطاء و التفاعل بينهما ، عبر عوالم القصص التي اقتبسها خلال مساره السردي ، متحريرا بنى لغوية ، تخدم هذا الوضع الاجتماعي الذي يراه هو ، فيرفع الحاجز الفاصل بينهما و يستبدلها بعلاقة حميمة كعلاقة الوالد بولده ، كما يضفي عليها صفة القدسية فيجعلها إلهية ، ليقف عند تساؤل جوهرى ، يتركه (التوحيدي) مفتوحا ، ليجيب عليه المتلقي ، و هو الوزير بالتحديد ، يقول فيه ، " أما تعلم أن الرعية وديعة الله عند سلطانها ؟ و أن الله يسأله عنها كيف سستها ؟ " ² فهذا الأسلوب الإنشائي الاستفهامي ، يحمل وعظا و إرشادا ، كما يحمل تنبيها لجوهر هذه العلاقة ، فيحرضه على الاستخبار و الاستعلام عن أمثلة هذا الخليفة ، العادل ، الحليم ، العاقل ، التقى ، الذي يخاف الله في رعيته ، و يسوسهم وفق شريعته ، فيقتدي بهم دون سواهم ممن حكموا رعايا الله وفق أهوائهم ، و بما تمليه عليهم حرارة رؤوسهم الغالبة على تصرفاتهم و أحكامهم .

فالسبب الرئيس برأي (التوحيدي) في تصدع العلاقة بين الحاكم و العامة ، هو القيادة الخاطئة لهم ، و بعدهم عن مشاكلهم و مشاغلهم التي تعيق حياتهم اليومية ، ليصل (التوحيدي) بحكيه لأن يقنع الوزير بضرورة تتبع العامة لأحوال الخاصة ، كما على السلطان أن يقف على أمورهم و مصالحهم ، حتى تتوازن الحياة ، فيحس العام و الخاص بترف الحياة و العافية ، فيعم السلم و الأمان ؛ كما وضح (التوحيدي) في نصه هذا عبر مسار السرد و تتابع القص و الحكى على أن الاشتغال بأمور السياسة و الدولة ، لم تكن محصورة في طبقة العامة و حسب ، بل شملت كل فئات و شرائح المجتمع ، لشمولية الظاهرة التي مست كل الطبقات ، فالتوتر و الصراع و عدم استقرار العلاقة بين الرعية و الحكام ، قد أحدثت صراعات داخلية و ثورات أرادت تغيير الواقع السياسي ، و التخلي

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 466 .

² - المصدر نفسه ، ص 466 .

عن نظام الدولة الفاسد و ولادة أمورهم المفسدين ، الذين وضعوا البلاد عرضة للغزو الخارجي و النهب الداخلي ، فيقول (التوحيدي) في هذا الصدد : " فوصلت الحديث و قلت: حدثني شيخ الصوفية في هذه الأيام قال : كنت بنيسابور سنة سبعين و ثلاثمائة ، و قد اشتغلت خراسان بالفتنة ، و تبلبلت دولة آل سامان بالجور و طول المدة ، فلجأ محمد بن إبراهيم صاحب الجيش إلى قايين ، و هي حصنه و معقله . و ورد أبو العباس صاحب جيش آل سامان نيسابور بـعدة عظيمة ، و عدة عميمة ، و زينة فاخرة ، و هيئة باهرة ، و غلا السعر ، و أخيفت السبل ، و كثر الإرجاف ، و ساءت الظنون ، و ضجت العامة ، و التمس الرأي ، و انقطع الأمل . " ¹ ليذهب (التوحيدي) في تفصيله لهذه الواقعة ، لإثبات أن العامة مولعة بأخبار كبراء الساسة لما يرجونه من رغد العيش و تضاعف ربحهم و وفرة مالهم ، و أما فئة الزهاد و المتصوفة ، فإنها تلهج هي الأخرى بحديث الأمراء ، و الجبابرة العظماء ، لتقف على تصارييف قدرة الله فيهم ، و جريان أحكامه عليهم .

و مع هذه القصص و الأحداث التاريخية و السياسية الواقعية يميظ (التوحيدي) اللثام عن رؤى معتدلة و متزنة تجمع بين ثنائية (الحاكم و الرعية) في علاقة سلمية و مثالية لو أدركها كلا الطرفين ، لعم الأمن و الرفاهية و هناء الحياة و رغد العيش بالأمصار عبر العصور ، و كانت حلا للصراع فيما بين السائس و المسوس بأدلة فاصلة و حجج جلية ، تجعله مؤهلا لأن يكون مؤسسا لعلم الاجتماع .

ج- صراع أبي حيان التوحيدي مع المجتمع :

إن موقف (التوحيدي) من المجتمع ، لا يختلف عن موقفه من الواقع السياسي ، فالاضطراب و التوتر الذي لمسناه في العالم اللغوي للنص ، فيما يتعلق بالقضايا السياسية ، يستمر معنا على مستوى الأحداث الاجتماعية من : صراع طبقي و سلوكي أخلاقي و جنسي ، فهذه المسامرات ألفت في عهد الوزير (ابن سعدان) ، وزير (صمصام الدولة البويهية) ؛ على عهد الدولة البويهية و هي فارسية في طابعها العام ؛ لأن رجال الدولة كان معظمهم من الفرس ، لذلك زاحم الجنس و السلوك الفارسي (العجمي) الإسلامي ، فانتشر الغناء و كل وسائل الملهييات و طغى على الأخلاق المجون و الخلاعة ، فتأثر المجتمع العباسي بها ، و هذا ما بينه (التوحيدي) في الإمتاع و المؤانسة، و هي مسامرات ، سامر بها الوزير (ابن سعدان) ، فشجاعته تكمن " في الجهر برأيه المناصر للعرب و المحقر

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 467 .

للفرس في ظل دولة فارسية فكان الأمر يعتبر عنده مسألة مبدئية لا مجال لإخفائها مهما كانت الظروف و النتائج.¹ و قد خص الليلة السادسة من لياليه للحديث عن فضل الأمم : العربية و الفارسية و الرومية ، و ذلك لما سأله الوزير : " أتفضل العرب على العجم أو العجم على العرب ؟ " ² فمن خلال هذا السؤال ، ندرك أن المجتمع مزيج من أجناس مختلفة من البشر ، مما أدى إلى ظهور فرق و مذاهب عدة ، تصارعت فيما بينها لتحقيق معتقداتها في المجتمع العباسي .

و من هذا الاختلاف تشكلت بنى النص اللغوية ، عاكسة لنا صور هذا الصراع و مدى تطوره ، و الذي لامس التغيرات الطارئة على المجتمع العباسي في تلك المرحلة ، و هو ما لمسناه على المستوى المعجمي اللفظي للنص ، نذكر منها : (المجون/التقوى) ، (الهزل/الجد) ، (لذات/مرا) ، (الدنيا/الآخرة) ، (العريضة/التدين) ، (الحرام/الحلال) ، (البغايا/الزهاد ، الوعاظ ، الأتقياء ، الصالحين) ، (المعاصي/الورع) ، (شر/خير) ، (العدو/الصديق) ، (العرب/العجم) ، (الأعالي/الأسافل) ، (الشرق/الغرب) ، (الكرخ/المنبر) ، (جارية ، غلام ، القينة ، الراقصة ، المغنية /الزوجة) ، (أخبث/أطيب) ، (الجاهل/العالم) ، (المؤمن/المنافق) ، (اكتسى/عاريا) ، (يستعبد/حر) ، (دنياه/أخراه) ... ، فهذه الثنائيات الضدية و ما تحمله من معاني ، قد توزعت على العالم اللغوي العام لنص الليالي ، و استطاعت أن تعبر عن بؤر الصراع في لمجتمع العباسي إبان القرن الرابع بصفة عامة و الدولة البويهية بصفة خاصة ، و هو عهد كثر فيه الفساد بكل أنواعه و تردت فيه أوضاع المجتمع لطغيان العرق العجمي على العربي ؛ و هذه الألفاظ الممثل بها ، و غيرها كثيرة في النص ، و من خلالها ندرك مواقف (التوحيدي) من مجتمعه و رؤيته له، التي غلب عليها التشاؤم و القلق و التشكي لعموم الآفات و تفشي الظاهرة و شيوع الفساد و المكاره ، و قد أبان عن ذلك من بداية النص إلى نهايته ؛ حيث قال : " و أرجع عن هذه الشكية الطويلة اللاذعة و البلية العامة و الشاملة . " ³ و نظرا لعموم الأخطار و تكالب أهوالها على المجتمع العباسي ، ذا الاعتقاد الإسلامي ، فان (التوحيدي) قد نقد هذا الوضع الاجتماعي من خلال لغته و أبدى مواقفه منه بكل وعي فكري و تفاعل عاطفي .

¹ - الحبيب شبيب : المجتمع و الرؤية قراءة نصية في الإمتاع و الموانسة لأبي حيان التوحيدي ، ط1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1993 ، ص 82 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 80 .

³ - المصدر نفسه ، ص 35 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

فالملاحظ على هذه الثنائيات التي أحصيناها - و مثلها كثير في الليالي - أنها تحوي قيمة و ضدها ، تصارعت فيما بينها لتشكل الوضع الاجتماعي اللغوي للنص ، مفصحة عن المعاني و الدلالات التي كانت شائعة في المجتمع العباسي ، و الملفت للنظر ، أن القيم التي كان يمجدها الإسلام كالتقوى و الحرية و الثواب و الصدق و الأمانة و النخوة و الكرم ... ، قد فقدت قيمتها في هذا الزمان ، و عوضها المجتمع بقيم أدنى منها كالمنكر و البغي و الرياء و الكذب و النفاق إلى غيرها من السلوكات و المبادئ الذميمة ، التي لبست لبوسا مغائرا لما عليه ، فيقول في هذا الأمر : " و صواب الجاهل لا يستحسن كما يستقبح خطأ العاقل ؛ نعم ، و كانوا إذا ولّوا عدلوا ، و إذا ملكوا أفضلوا ، و إذا أعطوا أجزلوا ، و إذا سئلوا أجابوا ، و إذا جادوا أطابوا ، و إذا عالوا صبروا ، و إذا نالوا شكروا ؛ و إذا أنفقوا واسوا ، و إذا امتحنوا تأسوا ؛ و كانوا يرجعون إلى نقائب ميمونة ، و إلى ضرائب مأمونة ؛ و إلى ديانات قوية ، و أمانات ثخينة ؛ و كان لهم مع الله أسرار ظاهرة ، و علانية مقبولة ؛ و مع عباد الله معاملة جميلة ، و رحمة واسعة و معدلة فاشية ، و كانت شيمتهم الصفح و المغفرة و ربهم من هذه الأحوال النجاة و الكرامة في الأولى و العاقبة ؛ و كانوا إذا تلاقوا تواصلوا بالخير ، و تناهوا عن الشر ؛ و تنافسوا في اتخاذ الصنائع ، و ادخار البضائع (أعني صنائع الشكر ، و بضائع الأجر) فذهب هذا كله ، و تاه أهله ؛ و أصبح الدين و قد أخلق لبوسه ، و أوحش مأنوسه ، و اقتلعت مغروسه ؛ و صار المنكر معروفا ، و المعروف منكرا ، و عاد كل شيء إلى كدره و خاثره ، و فاسده و ضائره ؛ و حصل الأمر على أن يقال : فلان خفيف الروح ، و فلان حسن الوجه ، و فلان ظريف الجملة ، حلو الشمائل ، ظاهر الكيس * ، قوي الدست ** في الشطرنج ، حسن اللعب في النرد ، جيد في الاستخراج ، مدبر للأموال ...¹ فإذا كان هذا حال الطبقة الحكيمة و الراقية ، خليفة الله على الأرض في حكم عباده ، فان العامة منهم ، و التي يصفها (التوحيدي) بالجهلة ، لا مرأى أن تعتقد بأكثر من ذلك وضاعة و خسة و فسادا .

فمن البديهي إذا أن يتحسر (التوحيدي) على هذا الواقع ، و ينفعل معه وجدانيا ، فجاء وصفه له مصطبغا بصبغة تشاؤمية محبطة لا تخلو من دقة و وعي باستفحالها في المجتمع ، فقد أحصى في ليلاليه أسباب تردي خلقه و العوامل التي غدت هذا التدني الأخلاقي ، فتحدث عن انتشار البغاء و الولوع بالجواري و الغلمان و انتشرت الشعوذة

* - الكيس : الجود و الطُرف .

** - الدست : الحيلة

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 34 ، 35 .

و الإيمان بالحظوظ ، فاتجه الخاص و العام لأصحاب الطلسم و المتاجرين بالوهم (الإصابة بالعين و الجن ...) و مفسرو الأحلام ، حتى يطمئنوا على حال مستقبلهم ، " فأبو حيان يحارب البدع و الأوهام مستندا دائما إلى روح الإسلام . و قد كان البعض – في عصر التوحيدي – يدعي استطلاع الغيب و ذلك بطرق الحصى و بالخط في الرمل ، و لعل استفحال هذه الظاهرة في مجتمع أبي حيان و بيئته هي التي دفعتة إلى أن يقف منها موقف الناقد المحارب لها ."¹ بل يذهب إلى تكفيرهم لخروجهم عن دين التوحيد و التوكل على الله إلى التواكل و الخوض فيما هو بعلم الغيب ، ففي الليلة السابعة عشر ، يقف (التوحيدي) معاتبا لهذه الفئة الضالة قائلا : " ليس فيها حديث المنجم في تأثيرات الكواكب و حركات الأفلاك و مقادير الأجرام و مطالع الطوالع و مغارب الغوارب . و لا حديث تشاؤمها و تيامنها ، و هبوطها و صعودها ، و نحسها و سعداها ، و ظهورها و استئرارها ، و رجوعها و استقامتها ، و تربيعها و تثليثها ، و تسديدها و مقارنتها . /.../ على أن وراء هذه الطوائف جماعة أيضا لهم مأخذ من هذه الأغراض ، كصاحب العزيمة و صاحب الطلسم و عابر الرؤيا و مدعي السحر و صاحب الكيمياء و مستعمل الوهم . /.../ ، بل نهى عن الخوض في هذه الأشياء ، و كره إلى الناس ذكرها ، و توعدهم عليها ، و قال : من أتى عرافا أو طارقا أو حازيا أو كاهنا أو منجما يطلب غيب الله منه فقد حارب الله ، و من حار الله حرب ، و من غالبه غلب ."² و إزاء هذا الواقع الاجتماعي المنحل و المتأزم ، قد برزت على الساحة اللغوية المعجمية ، مجموعة من المصطلحات ، تقي في معانيها بواقع الوضع الاجتماعي للعصر العباسي كالبخت ، و الحظ ، و العزيمة و الكيس و المومسات و القوادين ، فشاع الولوع بالجنس و الزنا و شرب الخمر و ارتكاب المحارم ، فغابت الطمأنينة النفسية و السلوكية بين الزوج و زوجته و بين الصديق و صديقه و بين الوالد و ولده ، فهوت قيمة الروابط الاجتماعية و عطلت وظيفة الدين الإسلامي و عادات و تقاليد المجتمع في عهد الدولة البويهية .

و عن شيوع هذه القيم و الأخلاق و استفحالها في المجتمع ، يذهب (التوحيدي) بأمثلته للحديث عن (ابن سمعون) الصوفي ، هذا الرجل المعروف بورعه و تقواه ، قد كانت له حلقات أيضا في مجالس الطرب و اللهو و المجون ، و كان مشغوبا بغناء (ابن بهلول) ، كما يذكر لنا (التوحيدي) بعض الأسماء الأدبية و العلمية من أعلام العصر

¹ – نور الدين بن بلقاسم : أصداء المجتمع و العصر في أدب أبي حيان التوحيدي ، ط1 ، المنشأة العامة للنشر و التوزيع و الإعلان ، طرابلس ، ليبيا ، 1984 ، ص 236 .

² – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 222 ، 223 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

و أعيانها ممن كانوا يتواردون على هذه المجالس ، ضاربين صفحا بكل القيم الدينية و الاجتماعية الأخلاقية ، متجاوزين مكانتهم العلمية التي حصلوها ، و هذا يجعلنا نجزم قطعاً بأن هذه الظاهرة – تيار المجون و العريضة – قد كانت عامة و شاملة لكل فئات المجتمع ، بالإضافة إلى قطعيتها لتواضع شرائح المجتمع على التسليم بها ، (فأبو سليمان المنطقي) شيخ (التوحيدي) و العالم الجليل ، لا يطرب إلا " إذا سمع غناء هذا الصبي الموصلي النابغ الذي قد فتن الناس و ملأ الدنيا عيارة * و خسارة ، و افتضح به أصحاب النسك و الوقار ، و أصناف الناس من الصغار و الكبار ، بوجهه الحسن ، و ثغره المبتسم ، و حديثه الساحر ، و طرفه الفاتر ، و قدح المديد ، و لفظه الحلو... " ¹ و ما هذه إلا صور بسيطة عن مجرى مجالس الغناء التي كانت تعقد في ذاك الزمان ، ليستطرد (التوحيدي) في وصف المجالس و ما كانت تجري فيها من سلوكيات تتبع النشوة بالطرب ، كالتمرغ في التراب و شق الثياب و الإغماء ... ، لحظة طربهم بما يسمعون من غناء و نوالهم من شهواتهم الجنسية و استفحال الشرب في عقولهم و تلذذهم بما طاب و لذ من الأطعمة و الأشربة في الموائد المنصوبة ، فصارت هذه الأوكار مقصد القضاة و الصوفية و العلماء و الأدباء و أعيان الدولة من الطبقة الأرستقراطية .

فلا جرم إذا تجاوب وزراء الدولة و أمرائها و خلفائها قد مع هذا التيار و دعموه ، و من بينهم كان الوزير (ابن سعدان) ، الذي طلب من (التوحيدي) أن يوصل حديثه بحديث المجون ، فقال : " تعال حتى نجعل ليلتنا هذه مجونية ، و نأخذ من الهزل بنصيب وافر ، فان الجد قد كدنا ، و نال من قوانا ، و ملأنا قبضا و كربا . " ² كما سأل في الليلة الحادية و العشرين عن " المغني إذا راسله آخر لم يحب أن يكون ألد و أطيب و أحلى و أعذب . " ³ فبهذه الأسئلة التي طرحها الوزير ، ندرك أن الاهتمام بتيار المجون كان مفتوحاً على مصرعيه ، فتأثر به العام و الخاص و استهوى الفقير و الغني ، العالم و الجاهل ، الرجل و المرأة ... ، فظهرت أشكال من الفتن و الانحرافات الأخلاقية و السلوكية الجديدة على المجتمع و العادات ، مما أدى إلى ظهور تيارين أحدهما مؤيد لأشكال اللهو و المجون من زنا و طرب و غناء و رقص و ما صاحبه من ترف اللباس و الطعام ... ، و الآخر معارض له ، و قد كان منه (الواسطي) الذي نقد (أبا عبد الله البصري) " على إيقاع ابن العصبى إذا أوقع بقضيبه و عنى بصوته :

* - العيارة : تخيلة المرء نفسه و هواها لا يردعها و لا يجرها .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموائسة ، ص 380 .

² - المصدر نفسه ، ص 263 .

³ - المصدر نفسه ، ص 291 .

أَنَسَيْتَ الْوَصْلَ إِذْ بَتَّ
وَاَعْتَقْنَا كَوْشَا ح
نَا عَلَى مَرَقِدٍ وَرَدِ
وَاَنْتَظَمْنَا نَظْمَ عَقْدِ
وَتَعَطَفْنَا كَغَضِيضٍ فَقَدْأَ كَقَدْ .

و بسبب هذا و نظائره عابه الواسطي ، و قدح في دينه ، و ألصق به الريبة ، و استحل في عرضه الغيبة ، و لقبه بالمنفر عن المذهب ، و قاطع الطريق على المسترشد .¹ كما أثر عن (أبي عبد الله المرزباني) — فيما روي عن (التوحيدي) — أنه إذا سمع (خلوب) الجارية غنت :

" فَيَا لَكَ نَظْرَةً أَوْدَتْ بِعَقْلِي
فَلَيْتَ مَلِيكَتِي جَادَتْ بِأُخْرَى
و غَادَرَ سَهْمُهَا مِنِّي جَرِيحًا .
وَاَعْلَمَ أَنَّهَا تَنكَأ الْقُرُوحَا*
و إِمَّا أَنْ أَمُوتَ فَأُسْتَرِيحَا .

جن و استغاث ، و شق الجيب و حولق ** و قال : يا قوم أما ترون إلى العباس بن الأحنف، ما يكفيه أن يفجر حتى يكفر ؟ متى كانت القبائح و الفضائح و العيوب و الذنوب محمولة على القدر ؟ و متى قدر الله هذه الأشياء و قد نهى عنها ، و لو قدرها كان قد رضي بها ، و لو رضي بها لما عاقب عليها ، لعن الله الغزل إذا شيب بمجانة ، و المجانة إذا قرنت بما يقدح في الديانة .² فمن خلال هذا الموقف المناهض لألوان الغناء و المغنيين و ما يصحبه من أشكال الترف و المجون ، يتضح لنا الفكر المعادي لهذه الظاهرة ، و كذا النظرة الدونية لطابع الغناء و مؤديه و آلاته ، و التي عدت مستحدثة في ذاك الزمان لتعلقها بالوافد الأجنبي بصفة عامة ، و الفارسي بصفة خاصة ، الذي ناهض في الغالب للثقافة العربية و الإسلامية .

بيد أن (التوحيدي) يسوق لنا أمثلة و صوراً عن مؤيدي هذا التيار ، و قد كان منهم (أبو صالح الهاشمي) ، الذي رد على (المرزباني) لما قام بقدح هذه التصرفات و الإتيان بها في مجتمع يعتنق الإسلام ، ينهي عن الفواحش و ارتكاب المعاصي ، فقال له : " هون عليك يا شيخ ، فليس هذا كله على ما تظن ، القدر يأتي على كل شيء ، و يتعلق بكل

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 371 .

* - نكأ القرحة نكأ : قشرها قبل أن تبرأ فتهيت .

** - حولق : أكثر من قول : لا حول و لا قوة إلا بالله .

² - المصدر نفسه ، ص 372 ، 373 .

شيء ، و يجري بكل شيء ، و هو سر الله المكتوم ، كالعالم الذي يحيط بكل شيء ؛ و كل ما جاز أن يحيط به علم جاز أن يجري به قدر ، و إذا جاز هذا جاز أن ينشره خبر ، و ما هذا التضايق و التحارج في هذا المكان ، و الشاعر يهزل و يجد ، و يقرب و يبعد ، و يصيب و يخطئ ،¹ و على هذا المنوال تشكل عالم النص المبني على الصراعات ، الذي ينتمي في وضعه الاجتماعي المتوتر للعصر العباسي ، و قد أبدى (التوحيدي) رأيه فيه بوضوح ، من خلال عرضه لبناء المتصارعة في النص و التي أخذت منحنيين : الأول منهما كان متسما بطابع الزهد و التصوف ، أما المنحى الثاني فقد اتسم معجمه بمفردات اللهو و المجون ، فمال " أصحابها إلى اللهو و مجالس الغناء و الشراب ، و أرادوا الانشغال عن تناقض الواقع الاجتماعي بالجواري و الإغراق في الخمر و البذخ ، و انشغل قسم آخر بالزهد و التصوف ، فخلفوا بذلك الدنيا وراءهم ، رغم أن بعضهم يتحرق إليها شوقا ."² و هذا ما انجر عليه كثرة المذاهب و الفرق الدينية ، التي حاولت أن تتعامل مع هذا الوضع الاجتماعي السائد . كل و تصوره له ضمن إطار اجتهادي ، فيدرك الناس الحلال و الحرام من هذه القضايا ، و يكون للشرع حكم عليها و لا يقف منها موقف العاجز ؛ و منهم من خرج عن نهج هؤلاء إلى إباحة القتل و التكفير تحت مسمى (الجهاد) ، يقول (التوحيدي) : " دخلت الآفة على أصحاب المذاهب حتى افترقوا هذا الافتراق ، و تباينوا هذا التباين ، و خرجوا إلى التكفير و التفسيق و إباحة الدم و المال و رد الشهادة و إطلاق اللسان بالجرح و بالقذف و التهاجر و التقاطع ؛ " ³ و قد وقف صاحب النص من هذا الوضع موقف المصور ، العارض للمادة ، تاركا عبرها فسحة للمتلقي حتى يبدي رأيه من هذه الأحداث و الوقائع بصفة موضوعية ، فيدرك الحقائق من دون ضغط عليه .

د - صراع أبي حيان التوحيدي مع الذات :

إن تشاؤم (التوحيدي) و سلبيته ، هي نتيجة حتمية عن تأزم الحياة الاجتماعية و تدهورها في عصره ، و كذا توتر السياسة في زمانه ، و التي ضاق صدره و نفسيته القلقة بأوضاعها المتوترة ، و هذا أمر طبيعي ؛ لأنه لم يكن بمنأى عن رهانات الحياة

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 373 .

² - نور الدين بن بلقاسم : أصداء المجتمع و العصر ، ص 258 .

³ - المصدر السابق ، ص 545 .

المعاشة ، فأضحى (التوحيدي) بسلوكه " شخصية صراعية ؛ و إن التوحيدي ، بحديثه عن نفسه ، قد أمسى شخصية خلافية ؛ و إن التوحيدي ، بإصراره على البوح والإفاضة ، قد بات شخصية إشكالية ."¹ و خاصة أن عصره كان زمان النضج الفكري و الفلسفي لطرحهم كبرى الإشكالات و معالجتها لها ، " فأعطاء العقل حريته في البحث و النظر ، و اتجاهه إلى أية جهة يراها ، يستلزم اختلافا كبيرا ،"² و في ظل هذه الخلافات المذهبية و العقائدية و الاجتماعية و السياسية و العرقية ، عاش الخاص و العام ، العالم و الجاهل ، في حيرة وجودية و قلق معرفي و انزعاج نفسي ، بحثا عن الحقيقة و أصل العلاقات الإنسانية و الوجود و الكون و الله ، فما كان من علماء الإسلام عامة و (التوحيدي) خاصة إلا أن ينتصروا لعروبتهم بشيئين " عظيمين : اللغة و الدين ؛ فأما لغتهم فقد سادت هذه الممالك جميعها ، و انهزمت أمامها اللغات الأصلية للبلاد ، و صارت هي لغة السياسة و هي لغة العلم ، و ظل هذا الانتصار حليف العرب في أكثر هذه الممالك [الرومانية ، الفارسية ، المجوسية ، القبطية ، اليونانية] إلى اليوم ؛ و كذلك الدين ، فقد ساد هذه الأقطار و اعتنقوه ، و قل من بقي من سكان هذه البلاد على دينه الأصلي ."³ و قد انتصر (التوحيدي) بأسلوبه الرشيق لهذه الشرطين، مبرزاً من خلاله نظارة اللغة العربية و معجزة القرآن و مدى تأثيره في العقول و الأبواب؛ ليجد نفسه تحت ضغط التواصل مع الآخر تارة، و نزعة الاحتجاج و الاختلاف تارة أخرى، أثناء فعل الحديث مع الآخر.

و في محاولة منه لتأسيس مساحة للتواصل ، سعى (التوحيدي) للموازنة بين صراعه مع الآخر و صراعه مع ذاته ، الآخر بكل تمثلاته من : رجال دولة و قضايا اجتماعية و ع لاء و قضاة ... ، و ذاته القلقة المتوترة لضيقها من هذا الوضع و خوفها و آمالها بمستقبل مجهول رهين المستجدات المتسارعة و المتقلبة . فأما عن صراع (التوحيدي) مع الآخر ، فقد وفينا شرحه فيما سبق من البحث ، عبر تحرينا لموقفه من السلطة و الدين و المجتمع ، و أما صراعه مع ذاته ، فهو ما نعزم استشرافه في هذا العنصر من البحث ، و قد نوع (التوحيدي) في حديثه عن صراعه مع الذات بين بلاغة المفردة و دقة الأسلوب ، فأكثر من أسلوب الاستفزاز " الذي يخلقه الحديث في الذات المتحدثة معرفيا و وجدانيا و لغويا بدرجات متفاوتة أثناء تواصلها الحي مع الآخر

¹ - عبد السلام المسدي : بين النص و صاحبه أبو حيان التوحيدي ، نزار قباني ، ط1 ، دار قرطاج للنشر و التوزيع ، تونس ، 2002 ، ص 20 .

² - أحمد أمين : ضحى الإسلام ، ج3 ، ط1 ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 2006 ، ص 17 .

³ - أحمد أمين : فجر الإسلام ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 2008 ، ص 95 .

المتنوع ، من خلال إمكاناته المتنوعة الخلاقة و الخطرة في آن .. و تتعدد وجوه استفزاز الحديث لقدرات الذات المعرفية ، و من أهمها استفزاز الحديث للذاكرة الإنسانية ، خاصة في ظل الحضور المكثف لفعل الرواية بتجلياته المختلفة في أفق الحديث عند

التوحيدي¹. الذي يأخذ مساراً واحداً ، و هو صراع الأنا مع الآخر ، أو صراع ضمائر المتكلم مع ضمائر المخاطب و الغائب ، فقد استهلك (التوحيدي) في نصه هذا كل المفردات التي تحيل على وعي الأنا بذاتها أمام الآخر المختلف ، و قد تشكل عالمه النصي على ألفاظ عديدة تدل على إغراق ذاته في البؤس و الشقاء و ما تميل إليه من تشاؤم و ضيق بحاله و توتر بما يحدث في مجتمعه ، جامعاً بين (الفعل + ضمير المتكلم) ، متجاوزاً بذلك كل أساليب الإضمار ، معتمداً على التصريح الواضح و البليغ ، القادر على تصوير حالته المزرية و وصف بؤسه الذي أحاط به ، فالتفت معاني الأفعال بالتسول و التضرع للوزير (ابن سعدان) و (أبي الوفاء) بأن ينتشله من شقائه ، فهو القائل : " **خلصني** أيها الرجل من التكفف ، **أنقذني** من أنس الفقر ، **أطلقني** من قيد الضر ، **اشترني** بالإحسان ، **اعتدني** بالشكر استعمل لساني بفنون المدح ، **اكفني** مؤونة الغداء و العشاء . إلى متى الكسيرة اليابسة ، و البقيلة الذاوية ، و القميص المرقع ، و باقلي درب الحاجب ، و سذاب درب الرواسين؟ إلى متى التأدّم بالخبز و الزيتون ؟ قد و الله بح الحلق ، و تغير الخلق ؛ الله الله في أمري ؛ **أجبرني** فإنني مكسور ، **اسقني** فإنني صد ، **أغثني** فإنني ملهوف ، **شهرني** فإنني غفل ، **حلني** فإنني عاطل ."² و إذا ابتغينا تحري أسباب غربة ذاته و عزلتها ، نجد (التوحيدي) قد صرح بعوامل تراوحت بين الدينية و الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية و حتى الذاتية في نصه هذا ، فإذا قمنا بعزل جميع المواضيع التي حاور فيها (التوحيدي) الوزير (ابن سعدان) عن التي أخبر فيها عن معاناته ، سنجد أن هذه الأخيرة تسعى لتملق ذوي السلطان و ما هذه الرسالة الأدبية و ما تتضمنه من مسامرات فكرية إلا هدية لصديقه (أبي الوفاء) ولي نعمته و سبب في وصاله مع (ابن سعدان) ، الملاذ النفسي و الروحي له ، فهو القائل : " **أنا أدعك واجدا علي ، و أرقد و أنت ما قلت لي ، و أجد حس نعمة أنت وهبتها إلي ، و ألد عيشاً أنت أدقنتني حلاوته . أنسى أياديك و هي طوق رقبتني ، و تجاه عيني ، و حشو نفسي ، و راحة حلمي ، و زاد حياتي ، و مادة روحي ؟**"³ فهو الحائل بينه و بين احتياجه و خصاصته ، فكيف لا يسعى لرضاه ، و هو من ألف عناء الفقر و كابد

صراع
الأنا
مع
الآخر

غربة
التوحيدي
عن ذاته

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 94 .

² - المصدر نفسه ، ص 577 ، 578 .

³ - المصدر نفسه ، ص 30 .

ضناء الحرمان ، فهو القائل في مفتتح كتابه : " نعوذ بالله من الفقر " ¹ ، الذي خلصه منه و حماه كي لا يقع فيه ، حتى أنه تجرأ على أن يبيع ماء وجهه للخروج من الفقر و الفاقة .

و في سبيله هذا ، تعرض (التوحيدي) لمعوقات و تحديات ، منها صراعه مع ذاته من جهة و مع واقعه المعاش من جهة أخرى ، و خاصة أنه نشأ " نشأة محرومة

و خاملة ، فقد انحدر من أسرة مغمورة ، لم يكن من علية القوم أو من طبقة النبلاء ، و إنما جاء من قاع المجتمع ، كان أبوه بائعاً للتمر ، أما هو فقد امتن الوراقة بدلا من

بيع التمر و الوراقة مهنة صعبة للطموحين من المثقفين الفقراء . " ² و هذا ما جعل من حالة التهميش تستأثر بنفسيته ، و تضغط على شعوره القلق إزاء مستقبله ، مما أثر على

مزاجه ، فغذى في نفسه روح العبثية و التمرد و الخوف من حؤول الزمان و تبدله ،

و الطمع بنوال نعيمه ، يقول (التوحيدي) : " عائذاً بالله في صرف الأذى عني و سوق الخير إلي . " ³ و في سعيه للحصول على هذا الخير ، بذل (التوحيدي) جهده ليلتحق بركب

الأثرياء و المترفين من أهل زمانه ، فكان رهين رغبتين ، رغبة في الحصول على الجاه و الشهرة ، و رغبة أخرى في الصدح بمواقفه المناهضة لفساد المجتمع العباسي ، مما أدى

إلى تأزمه ذاتياً و نفسياً ؛ و قد سعى في أواخر عمره للتنفيس عن حالة تشاؤمه هذه بحرق كتبه ، يرجع أغلبهم سبب ذلك " تراجعاً عن بعضها ، و الآخر كان بسبب أنها لم يكن

الغرض منها وجه الله عز و جل ، و الثالث كان بسبب عدم جدوى إبقائها لخصومه الذين ينالون منه حياً أو ميتاً ، و الرابع بسبب يتعلق بعدم فهم الآخرين محتواها و القصد

منها ، و الخامس كان يتعلق بقناعاته بأن الحياة ماضية و لا تستحق ذلك الغناء و الإنسان مشغول عن الله عز و جل . " ⁴ و هذا كان في أواخر عمره ، لما تأكد من أن

أهدافه المرجوة في المجد و الشهرة و الثراء ، هي مطالب وهمية ، و هذا ما عزز إحساسه بالغربة و العبثية ، إذ هو غريب عن السلطة ، و بعض العامة ، و هذا الفساد الاجتماعي ،

المهيمن ، قد دفعه لحرق كتبه ، معلناً عن عبثيته و غربته الذاتية ، التي أراد إثبات وجودها ، فهو من يقول عن منافسيه : " و البلية مضاعفة من جهة النظراء في الصناعة ،

و للحسد ثوران في نفوس هذه الجماعة ؛ و قل من يجهد جهده في التقرب إلى رئيس أو وزير ؛ إلا جد في إبعاده من مرامه كل صغير و كبير ؛ و هذا لأن الزمان قد استحال

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموائسة ، ص 34 .

² - حسن محمد حسن حماد : < لا غتراب عند أبي حيان التوحيدي > ، ص 71 .

³ - المصدر السابق ، ص 35 .

⁴ - نوفل محمد نوري : < إتلاف الكتب في الحضارة العربية الإسلامية ، دراسة تاريخية في أسبابها في العصر العباسي (132) ، مجلة التربية و العلم ، المجلد 17 ، ع4 ، جامعة الموصل ، 2010 ، ص 37 .

عن المعهود ، و جفا عن القيام بوظائف الديانات و عادات أهل المروءات ؛ لأمر شرحها يطول ؛ و قد كان الناس يتقلبون في بسط الشمس ؛ (أعني الدين) فغربت عنهم ، فعاشوا بنور القمر ، (أعني المروءة) فأقل دونهم ، فبقوا في ظلمات البر و البحر ، (أعني الجهل و قلة الحياء) فلا جرم أعضل الداء ، و غلبت الحيرة و فقد المرشد ، و قل المرشد .¹ فغربة (التوحيدي) كانت بداية عن مجتمعه و عن نظرائه الحاسدين له و عن السلطة الجاحدة لقدره ، لينتهي في الأخير و بأسلوب متشائم سوداوي ليعلن عن صراعه الذاتي لقلة حيلته و مهانته في المجتمع و هو الذي يقول عن نفسه :

" و برق أضاء الأرض شرقاً و مغرباً و موضع رخلي منه أسود مظلم ."²

و يقول في موضع آخر : " اكتس بالعفاف لا تخذ عنك الدنيا بخدائنها ، و لا تقتنك بودائعها ."³ (فلا) النافية و الناهية ، وظفها (التوحيدي) للدلالة عن تجربته الشخصية في الحياة ، التي يرى أنها خادعة و موارية ، فلا ضرورة لأن يغتر بها المرء ، " فيصل الغريب إلى قمة صراعه مع ذاته و ضيقه بها ، و رفضه لها ، و بعده عنها ، عندما يعلن أن كل ما يقوم به عبث ، و كل ما يفعله بلا قيمة و بلا معنى و بلا هدف ، و إذا كان الإنسان يساوي ما يفعل بمعنى من المعاني ، فإن إحساس المرء بلا جدوى ما يقوم به من أفعال إنما يؤدي إلى استلاب الذات و ضياعها ؛ لأن أفعال الذات هي جزء من الذات ، و عندما تغترب الذات عن أجزائها فهي تغترب عن ذاتها أيضا ."⁴ و أمام هذه الحقيقة يلجأ (التوحيدي) لبناء نصه في بنيتين لغويتين تتصارعان فيما بينهما ليفصحا عن الحالة الشعورية (للتوحيدي) التي تجلت في وعيه الذاتي ، بقدراته المعرفية ، و مواجهته لهذه الذات و مباينته لها ، و من خلال مواجهته إياها عبر تفرعات الحوار الذي كان يجري بينه و بين الوزير و علماء عصره ، و قد سلك في هذا (التوحيدي) أسلوب مراوغ حمله رؤيته للواقع و مدى جذوة كتاباته – نصوصه – و خطورتها في تقفي أحوال المجتمع ، ليصل (التوحيدي) لنتيجة مفادها أن اللغة هي الملاذ الوحيد للمحدث ، و الصالحة لكل زمان و مكان ، المتجددة و الخلاقة ، تساعد على بث أحاديث الذات الواعية بقدراتها المعرفية ، و المدركة لما تواجهه من صراعات داخلية مع الذات الطموحة و المصلحة ؛ فالطامع بالشهرة و مبتغي الإصلاح ، لا يمكن لهما أن يجتمعا في ذات واحدة ، لذلك نجد

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 217 .

² - المصدر نفسه ، ص 579 .

³ - المصدر نفسه ، ص 273 .

⁴ - حسن محمد حسن حماد : <الاغتراب عند أبي حيان التوحيدي> ، ص 75 .

(التوحيدي) في حالة أزمة نفسية لوعيه بهذه الحقيقة ، فهو يقر بأن أمام هذا الواقع المحكوم بتقلبات السياسة لا فرصة له في أن يناله خيرا ، لذا فهذه المشاغل لا يمكن أن تخلد عبر عالم اللغة الذي لا يمكن كبحه ، و الذي لا يمل حديثه و إن طال ، فهو القائل : " و الحديث معشوق الحس بمعونة العقل ، و لهذا يولع به الصبيان و النساء ، فقال : و أي معونة لهؤلاء من العقل و لا عقل لهم ؟ قلت : ههنا عقل بالقوة و عقل بالفعل ، و لهم أحدهما و هو العقل بالقوة ، و ههنا عقل متوسط بين القوة و الفعل مزيج ، فإذا برز فهو بالفعل ، ثم إذا استمر العقل بلغ الأفق ؛ و لفرط الحاجة إلى الحديث ما وضع فيه الباطل ، و خلط بالمحال و وصل بما يعجب و يضحك و لا يؤول إلى تحصيل و تحقيق ، مثل (هزار أفسان) و كل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات ؛ و الحس شديد اللهج بالحادث و المحدث و الحديث ، لأنه قريب العهد بالكون ، و له نصيب من الطرافة ."¹ و قد توسع (التوحيدي) في ذكر فضائل الحديث و موضوعاته ليصل إلى أنه ذا ميزة حركية ، متجدد، و مباغت ، نسبي ، خلاق لأنه تلقائي ، ليتحول فعل الحديث إلى استفزاز المتحدث لقدراته المعرفية و الفكرية و الوجدانية للذات و للآخر ، عبر أشكال خطابية متعددة كالوصف التصويري و الحوار الخارجي و السؤال و الجواب و الرواية و التعقيب و الاستنتاج و التذكر في محاولة منه للتنفيس عن ذاته التي تعاني التمزق و التشتت و الصراع ، فالحديث هو الملاذ له و عالما متخيلا كالحلم تستخدمه الذات للهروب من الواقع اللامتحقق إلى الخيال المتحقق.

2 - البنى السردية :

لقد ذهب (زيمبا) في تحليله للأعمال الروائية ، على أنها وقائع اجتماعية ، تتلاءم مع الوضع اللغوي للنص ، لذا توجب " من أجل وضع علاقات بين النص (الأدبي) و سياقه الاجتماعي كمجموع لغات جماعية تظهر في أشكال مختلفة في البنى الدلالية و السردية للتخييل ."² و بما أن نص الليالي ، هو عبارة عن رسالة أدبية و علمية و فلسفية و لغوية ... حوت كل المعارف ، فهي بعيدة كل البعد عن تقنيات الرواية ، بيد أن هذا لا ينفي أن بها من التقنيات : كالحوار و الشخصيات و فضاء زماني و مكاني و وصف و تحليل و تعقيب

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 40 .

² - بيبير زيمبا : النقد الاجتماعي نحو علم اجتماع للنص الأدبي ، تر : عابدة لطفي ، ط1 ، دار الفكر للدراسات و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 1991 ، ص 183

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

متخلل للسرد ، ما يجعلنا نقف عنده و نستجلي مرامييه الاجتماعية و سياقاته التاريخية ، و هذا لأن " تاريخ التقاليد الأدبية يعتمد إلى حد كبير على التاريخ السياسي و الاجتماعي ".¹ و قد كان العربي و منذ القديم يسرد القصص عبر طرق و تقنيات خاصة بموروثه الثقافي ، كان أهمها : النادرة و الطرفة و المقامة و المسامرة و المجالسات و القصة و الحكاية ...

و هذا ما يجعل النص العربي التراثي له تقنيات و فنيات سردية خاصة ، قد استحوذت على طابعه ، تخالف السرد الحديث بأجناسه الكثيرة ، أهمها الرواية ، كما أن السرد العربي القديم في حد ذاته قد مر بمرحلتين ، اعتمدت الأولى على الشفوي و أما الثانية فقد ازدهرت بظهور الكتابة ، فضج العصر بالتصنيف و التأليف في شتى العلوم ، لتلوح في الأفق منازعة بين أنصار الشفوي و أنصار الكتابة ، و قد وقف (التوحيدي) على هذا الإشكال و انتبه إلى أن لكل نظام خصائص ، " فأكد أن علاقة المنازعة لم تكن حقيقة قاصرة على حضور كمي لدعاة الكتابة ، و إنما المنازعة في جوهرها هي بين مفاهيم التأليف ، إذ لا يكون واردا في ظل علاقة المناوشة بين الكتابة بوصفها أبجدية و الشفاهية الأصلية أن يكون ثمة منطق مستقل للتأليف الكتابي ، و إنما الوارد إلى الذهن أنها مجرد تمثيل للمنطوق . و هذا خلافا لمرحلة المنازعة بين الكتابة المخطوطة و بين الشفاهية الأصلية و الثانوية ، إذ يتنازع مفهوم التأليف الكتابي بوصفه تمثيلا للتأليف الشفاهي مع مفهوم التأليف الكتابي بوصفه نمطا من التأليف له منطقه الخاص به و المفارق لمنطق التأليف الشفاهي استنادا لاختلاف نمط إنتاج كل منهما ".² فالتأمل للسرد العربي القديم ، يدرك أن به خصائص فنية من " التزام السجع /.../ ، الحرص على تضمين الرسائل أطايب الشعر و مختار الأمثال ، /.../ الكتابة في بعض الموضوعات التي كانت خاصة بالشعر ؛ كالغزل و المديح و الهجاء و الفخر و الوصف ، و ذلك لأنهم نقلوا إلى النثر محاسن الشعر من الاستعارة و التشبيه و الخيال ، و النثر إذ أخذ خصائص الشعر أصبح منه على الوصف لخلوه من قيد الوزن و القافية ، /.../ عدم التقيد بصيغة خاصة في بداية الكتب ، /.../ فمنهم من يبتدئ ببيت من الشعر ، أو بحكمة مأثورة ، أو مثل معروف ، أو قصة صغيرة ، ثم يدخل في الموضوع مباشرة من غير أن يتقدمه بشيء ، و هم في ذلك كله يجرون على خطة مقبولة ، و لا يراعون القواعد إلا إذا خاطبوا

¹ - عبد الرحيم الكردي : السرد و مناهج النقد الأدبي ، ص 86 .

² - سيد إسماعيل ضيف الله : آليات السرد بين الشفاهية و الكتابية ، دراسة السيرة الهلالية و مراعي القتل ، ط1 الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، 2008 ، ص 30 .

الوزراء أو الأمراء أو الملوك ، فعند ذلك يبدوون بالعبارات المملوءة بالمجاملة و الرفق.¹ كما أنه احتوى على بناء سردي خاص ، يجري به التغيرات التي طرأت عليه ، و التي استوحاها من العالم المحيط به ، فهو لم يوجد " من أجل تمجيد ذاته ؛ بل هو يحاول في كل استخداماته نقل تجربة ما إلى اللغة ".² فقد قطع السارد العربي خطوة نوعية من الشفهية – التي تسعى لنقل الحدث و ما يصاحبها من بداهة و ارتجال و سرعة خاطر ، دون شغل باللغة و ما يقع فيها من تزيين و أخطاء لغوية (نحوية و صرفية) – إلى الكتابة ، التي تتطلب التركيز و الأمانة في نقل الأخبار ، و خاصة أنها ارتبطت " بثقافة جديدة و وعي جديد ، ثقافة المدينة ، ثقافة التوتر و الفوضى في مقابل ثقافة البساطة و القنوع . الفضاء المدني يستدعي حتما التساؤل المستمر في الأشياء ، يستدعي البحث و التنقيب ، و من ثم المكابدة و إحالة النظر . كل ذلك انعكس إبداعيا ، إذ غدت النصوص السردية نصوصا تتأمل و تبحث لا عن الحقيقة فقط ، بل عن أسباب مضاعفة المتعة الجمالية ، تنقب عن آليات جديدة تؤسس من خلالها لكيونيتها الخاصة ،"³ و قد تشكلت عبر مجموعة من الأنماط الثقافية و الحضارية التي توارثت خلال عقود من الزمن ، و لم تنشأ على سبيل الطفرة ، لذلك نقف في نص الإمتاع و المؤانسة على أشكال من المستويات أو الأنماط السردية ، التي توافق البنية السوسيوثقافية للمجتمع .

و أهم بنية حوت طابع المجتمع الفكري الجديد ، بنية الحوار الجدلي و الممنطق ، الذي يميل إلى الطابع الفلسفي ، عبر تقنيتهما (السؤال و الجواب) ، التي استطاعت في إطارها العام احتواء البنية السردية للنص ، و هذا لأنه " بنية دلالية تنتجها ذات ضمن بنية نصية منتجة ، في إطار بنية سوسيونصية ".⁴ فبفعل التعدد الثقافي و التمازج الجنسي ، نتج نوع من النضج الفكري و الحضاري في شتى العلوم ، الذي أدى إلى الجدل الفكري ، فتبدل مسار الحكى و السرد من كونه بحثا عن وقائع و أحداث و أخبار يتداولها الخاص و العام (شفهيا) ، إلى إمعان و تدبر في هذه الأحداث ، و ما مدى صلتها بالحقيقة أو الواقع الحضاري ، و قد تأثر (التوحيدي) في نصه بهذا التحول الفارق ، الذي برز على مستوى المتن و الشكل .

¹ - زكي مبارك : النثر الفني في القرن الرابع ، ج 1 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2010 ، ص 126 ، 127 ، 131 .

² - بول ريكور : الزمان و السرد (التصوير في السرد القصصي) ، تر : فلاح رحيم ، ج 2 ، ط 1 ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2006 ، ص 08 .

³ - عبد الوهاب شعلان : <السرد العربي القديم البنية السوسيوثقافية و الخصوصيات الجمالية> ، مجلة الموقف الأدبي ، ع 412 ، اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، 2005 ، ص 02 .

⁴ - فاضل ثامر : المقموع و المسكوت عنه في السرد العربي ، ط 1 ، دار المدى للثقافة و النشر ، دمشق ، سوريا ، 2004 ، ص 40 .

لأن نص الليالي هو نص سردي عربي قديم ، ظهر في مرحلة التوثيق الكتابي ، حيث احتوى آليات سردية جديدة استوعبت الطابع الحضاري و الأقاليم الثقافية الجديدة ، اشتملت فضاء زمنيا و مكانيا خاصا ، كما أن التوترات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية ، و الصراعات الفكرية و الدينية ، قد أسهمت في تغير مسار الأحداث في العصر العباسي (العالم الحقيقي) للنص ، الذي بدوره أثر على ذات المتلقي (التوحيدي) ، الناقل لنا النص المتخيل كما يراه هو ، محاولا أن يكون ناقلا أميناً عبر تقنية الإسناد ، التي اعتمدها في نقله للأحداث السردية ، و مركزا على جملة مقولة القول ، و مجموعة من الكلمات المفتاحية ، التي أراد منها توثيق أخباره و إعطاءها نوعا من المصداقية ، و لاسيما أنه يعالج قضايا سياسية و فكرية ، و يرد على الرجال من ذوي الفضل ، كما أنه يصدد مجالسة ذوي السلطان من وزراء عصره ، لذلك اهتم باللغة و صناعته ، كما أنه تحرى الصدق فيما يرويّه ، و تنبه لما يرضي الوزير في سرعة بديهة و عفو خاطر ، و هي من ميزات الجليس المنادم له ، لذلك نجده يكرر : " فقال ، قال ، و قال أيضا ، و قال فلان ، و قيل ، و رأى ، و سمعت ، حدثنا ، و جرى حديث ... " و هي ميزة النثر في العصر العباسي ، التي التزم بها كتاب العصر بغض النظر عن صحة الخبر المبلغ أو زيفه ، ليخرج عن كونه توثيق ، " و إنما صار مجرد تقليد فني ينبئ بقدوم سرد خيالي بعده " ¹ و هو ما تجسد في "ألف ليلة و ليلة" و "كليلة و دمنة" ، بالإضافة إلى فن المقامة فيما بعد ، و قد كانت من أشهر قصص العرب التي ولع بها العام و الخاص لما فيها من غرائب و عجائب و أساطير و ما تحويه من عبر و إرشاد و وعظ .

و في ظل الخلافات المذهبية و العقائدية و الاختلاف العرقي ، الذي ميز العصر العباسي الثاني ، نتيجة لتمازج " العناصر الجنسية من أتراك و فرس ، و عرب و روم و زنج ، و غيرهم ، و ما تستلزم من عصبية ، و هذه العصبية المذهبية و الطائفية من تسنن و تشيع ، و من حنابلة و شافعية و حنفية ، و من مسلمين و يهود و نصارى ، و غير ذلك ، كانت كلها حركات تموج بها المملكة الإسلامية ، تتعاون حيناً ، و تتفاعل حيناً ، و تؤثر في السياسة ، و في الدين ، و في العلم ، و تنشأ عنها المؤامرات السرية أحيانا ، و القتال الصريح أحيانا ؛ و كان لها كلها أثر واضح في كل ناحية من النواحي الاجتماعية . و أثرت في اللغة و الأدب بدخول الأعاجم يتكلمون بلغاتهم ، و يتعلمون اللغة

¹ - عمر عبد الواحد : شعرية السرد ، تحليل الخطاب السرد في مقامات الحريري ، ط 1 ، دار الهدى للنشر و التوزيع ، 2003 ، ص 10 .

العربية و يحملونها أفكارهم و آدابهم ،¹ فالسرد العربي كان خير ملاذ للقصص أو المسامر ليسجل تحولات المجتمع ، كما كان أنجع وسيلة للتبليغ و الوعظ و الإرشاد بنوعيه التلمحي و التصريحي ، و قد تمحورت ليالي الإمتاع حول موضوع الإصلاح السياسي و الاجتماعي و الأخلاقي و الاقتصادي و حتى الديني ، فكانت جميع الأخبار و الوقائع خادمة لهذا الموضوع أو المشروع الإصلاحي (للتوحيدي) ، بغض النظر عن مدى صدق هذه الأحداث المنقولة أو كذبها ؛ لذلك ذهب أغلب الدارسين للتاريخ العربي ، " لتحميل القاصين وزر تزييف التاريخ العربي و تحوير أحداثه و وقائعه و بالتالي تحوير قراءات الأحداث و دلالاتها لسبب أو آخر /.../ بما يؤدي إلى إقامة حقائق مختلفة عن الأصل ، سيما و أن كثيرا منهم كان مُعيناً بصورة رسمية أو ممتعا بصورة أو بأخرى لحماية المسؤول و رعايته ، أو كان بالمقابل منتظما تحت لواء هذا الحزب المعارض أو ذاك ، مما ينزل مروياته و قصصه في النهاية في إطار العمل السياسي المعبر عن وجهة نظر فريق أو آخر من الفرق المتنازعة سياسيا ، و فقهيا أو فكريا فلسفيا ثقافيا أو عرقيا ."²

و (التوحيدي) كان أحد هؤلاء ؛ الذين جالسوا الوزراء و خدموا مصالحهم المذهبية و السياسية ، فجرى لسانه بما تطلبه السلطة ، و ما ترضى سماعه من أخبار تخدم مصالحها ، فكان التوتر اللغوي للسرد هو الغالب على نمط المحادثة بينه و بين الوزير (ابن سعدان) ، و قد بدا ذلك من أول ليلة بمجلسه ، إذ كان السرد مبنيا على محاذر و تنبيهات صريحة و ضمنية ، على ما يجب أن يسرده المسامر ؛ حيث يقول الوزير منها (التوحيدي): " ثم قال بلسانه الذليق ، و لفظه الأنيق : قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء ، فذكر أنك مراع لأمر البيمارستان من جهته ، و أنا أربأ بك عن ذلك ، و لعلني أعرضك لشيء أنبه من هذا و أجدى ، و لذلك فقد تآقت نفسي إلى حضورك للمحادثة و التأنيس ، و لأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تتردد في نفسي على مر الزمان ، لا أحصيها لك في هذا الوقت ، لكنني أنثرها في المجلس بعد المجلس على قدر ما يسمح و يعرض ، فأجبنني عن ذلك كله باسترسال و سكون بال ،.../ و كن على بصيرة أني سأستدل مما أسمعك منك في جوابك عما أسألك عنه على صدقك و خلافه ، و على تحريفك و قرافه ."³ و من هذا الإقرار ، نتأكد أن تواتر الأحداث السردية و ما تحويها من مواضيع ، جرت وفق الشروط التي وضعها الوزير في أسلوب طلبه يحمل من التهديد الكثير ، على شكل صيغ الأمر ، كقوله : " فأجبنني ، دع عنك ، لا تجبن ، لا تتأطر ،

¹ - أحمد أمين : ظهر الإسلام ، مجلد 1 ، ج 1 ، ط 1 ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، ص 74 .

² - إبراهيم صحراوي : السرد العربي القديم ، الأنواع و الوظائف و البنيات ، ط 1 ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2008 ، ص 218 .

³ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 36 ، 37 .

اجزم ، بالغ ، اصدق ، افصل ، كن ، ... " ؛ و لأن الأمر كان من الأعلى إلى الأسفل من الوزير (ممثّل عن السلطة) إلى (التوحيدي) (ممثّل عن المثقف) ، فإن التوتر قد كان حاكما هذا الخطاب السردي ، مما ولد عنه كثيرا من صيغ التلطف و التبجيل لشخص الوزير ، حتى ينجو الجليس بنفسه ، التي كانت رهينة المزلق التي يقع فيها لسانه ؛ حيث نجده يقول : " أطل الله حياتك . حرس الله روحه . أعلى الله كلمته ، و أدام غبطته ، و والى نعمته . و قال دامت أيامه . أعز الله نصره ، و أطاب ذكره ، و أطار صيته ... " ، كما أن هذا الحذر من المساس بأخطر محظور ، و هو السياسة (نقده لرجال الدولة) ، قد جعل من (التوحيدي) يميل إلى لغته ، فهو " لا يكتفي بإيراد الحادث على ما عرف و تناقله الرواة ، بل يعرض له و يرسل عليه صيبا مدرارا من فائض بلاغته ، و زاهر بيانه ، فإذا هو قصة ذات وقائع و أشخاص و أبطال ، تُروى إذا مُثِّلَتْ ، و تروق إذا قرئت ، و تملك المشاعر و القلوب إذا سمعت . و مع ما يدخله عليها من أصباغ ، و ما يطلبها به من ألوان ، فهو لا يعدو في النتيجة أن يمثل الحقيقة في أصدق مظاهرها ، فهو الكاتب القصصي الماهر الذي أهدته إلينا العصور الأولى . و له طبع دافق ، و فكر سابق ، و عقل فياض بالحكمة و فصل الخطاب . " ¹ لتتلف لغة (التوحيدي) إلى خدمة مصالح السلطة ، و المكلف باللهج بلسانها و مناصرة مذهبها ، فجاءت جميع الأخبار و الأحداث السردية مصورة لهذه السياسة ، مركزة على إيجابياتها ، مجانية ذكر سلبياتها ، إلا ما ورد ضمنيا ، يستشف من خلال الولوج إلى عمق النص السردي ، متحريرا (التوحيدي) تقنية الترميز أو الإيحاء الدلالي ، و نص الإمتاع و المؤانسة غني بها ، اعتمدها ليعبر عن ما يعرف بالمسكوت عنه .

و قد بعث لنا (التوحيدي) شخصيات تاريخية لتخدم الحدث السردي ، وظفها لتخبر عن وضعها الاجتماعي ، بينما وردت هذه الشخصيات كمرجعية " تحيل على الواقع غير النصي <Extra-Textual> الذي يفرزه السياق الاجتماعي .. أو التاريخي .. و يرتبط وضوح هذه الشخصية المتميزة بالمعنى المليء و المثبت ثقافيا بدرجة إسهام القارئ في الثقافة الاجتماعية و التاريخية التي ينتسب إليها النص الروائي . " ² لتخرج هذه الأخبار من كونها تصويرا لواقع معين إلى مجموعة من الشفرات ينبغي على المتلقي حل رموزها ، كالأخبار و القصص التي حدث بها الوزير عن الصحابة و الأنبياء و قصص عن الأمم

¹ - حسن السندوبي : أبو حيان التوحيدي ، ط1 ، دار المعارف للطباعة و النشر ، سوسة ، تونس ، ص 16 .

² - عبد المنعم زكريا القاضي : البنية السردية في الرواية دراسة في ثلاثية خيرى شلبي (الأمالى لأبي علي حسن : ولد خالي) ، ط1 ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية ، 2009 ، ص 84 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

و ملوك كان لهم عظمة و سلطان (كسرى أنو شروان ، الاسكندر ...) بالإضافة إلى علماء سبقوه و آخرون عاصروه ، إلى غيرها من الشخصيات التي ساهمت في تنامي عالم النص المتخيل ، الذي أراد الكاتب أن يبين من خلاله رؤيته الخاصة لهذا العالم و هذا الوضع الاجتماعي المتوتر في ظل هذا الاختلاف و الصراعات ، التي ميزت السرد العربي القديم خلال القرن الرابع ذي الطابع البسيط و " تتمثل في التحولات السريعة من وظيفة إلى أخرى ، إضافة إلى واحدية البطل في معظم الحالات خصوصا من في الأخبار ، .../ فهو في حالات كثيرة صراع بسيط غير مركب أو معقد ، أو هو صراع ذهني ، صراع أفكار و ليس صراع حركة يجسدها فاعلون متصارعون ،"¹ لأنه ارتكز على الوعظ و الإرشاد و الإصلاح ، فيما يعرف بتبليغ الخبر لذوي السلطان في قالب قصصي خوف الوقوع في مطب السياسة ، كما أن الوظيفة الرئيسية تمحورت حول منادمة الوزير (ابن سعدان) و محادثته بما يطيّب خاطره و يهنئ باله .

و نتيجة لهذا الصراع البسيط ، نجد (التوحيدي) قد عمد إلى الحوار الطبيعي ، الذي يكون بين شخصيتين و أكثر ، " و له وظائف متنوعة ، فهو يكشف أفكار الشخصيات و عواطفها و طبائعها الأساسية لارتباطه بها ، و كونه الوسيلة الأساسية المتاحة لدى الشخصيات لتعبّر من خلاله عن أفكارها و رؤاها و وعيها للعالم الذي تعيشه ."² و قد بنى النص السردي مواضيعه على هذه التقنية السردية ، محاولا من خلالها محاورة الأفكار و المعارف و التصورات ، من ذلك قوله : " قال : هذا كلام تام ؛ و سأسلك بعد هذا عن النفس و ما تحفظ عنهم فيها لكن تتم لي ما كنا فيه ، كيف علم أبي سليمان بالنجوم و أحكامها ؟ قلت : لا يتجاوز التقويم ثم قال ، فما تقول في الأحكام ؟ قلت : أنشدت منذ أيام :

علم النجوم على العقول وبأل و طلاب حق لا يُنال مُحال .

و قلت أيضا : علم الأحكام لا يجوز في الحكمة أن يكون مدركا مكشوفًا مخاطبا به معروفا ؛ و لا يجوز أن يكون مقنوطا منه مطرحا مجهولا ؛ .../ قال : هذا حسن ، حدثني بالذي أفدت اليوم . قلت : قال أبو سليمان : العلم صورة المعلوم في نفس العالم ، و أنفس العلماء عالمة بالفعل ، و أنفس المتعلمين عالمة بالقوة ."³ فهذا القول مثال عن حوار بين

¹ - إبراهيم صحراوي : السرد العربي القديم ، ص 162 ، 163 .

² - بان البنا : الفواعل السردية دراسة في الرواية الإسلامية المعاصرة ، ط 1 ، عالم الكتب الحديث ، اربد ، 2009 ، ص 113 .

³ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموائسة ، ص 54 ، 55 .

شخصيتين ، من مثل ما أدرجه (التوحيدي) في الليلة السادسة : " قلت الأمم عند العلماء أربع : الروم ، العرب ، و فارس ، و الهند /.../. قال : إنما أريد بهذا الفرس . فقلت : قبل أن أحكم بشيء من تلقاء نفسي ، أروي كلاماً لابن المقفع /.../ القائل : تركت أصحاب الرسائل بعد هذا الكتاب في ضحاح* من الكلام . قال : هات على بركة الله و عون . قلت قال شبيب بن شبة : إنا لوقوف في عرصة المربد – و هو موقف الأشراف و مجتمع الناس و قد حضر أعيان المصر – إذ طلع ابن المقفع ، /.../ فقال : ما يقفكم على متون دوابكم في هذا الموضع ؟ /.../ فسارنا إلى ذلك ، و نزلنا عن دوابنا في دار ابن برثن نتنسم الشمال ، إذ أقبل علينا ابن المقفع ، فقال : أي الأمم أعقل ؟ فظننا أنه يريد الفرس ، فقلنا : فارس أعقل الأمم . " ¹ و مثل هذا الحوار قد عجب به نص الليالي ؛ لأن هيكله المواضيع قد شكلت على أساس هذه التقنية السردية التي استطاعت أن " تستقطب حوله فكرة النص و مضمونه ، أي أنه يدور في فلك موضوع ما ، تتجاوز الشخصيات و تتجادل فيه ، وصولاً إلى مرحلة التفاهم ، فهو قناة للاتصال . " ² و (التوحيدي) باعتماده على هذه التقنية السردية ، قد استطاع مسابقة الطابع العام للعصر ، الذي كان يميل إلى النقاش و الحوار العقلي بكل موضوعية ، في مسامراته و مناظراته و محاوراته و حتى مجالساته ، التي اشتهرت في ذاك الزمان لأسباب عديدة ، أهمها تردي الأوضاع السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية ، فنتج عنه انقسام المجتمع إلى طبقات ، و تكس المال في جانب واحد ، مما جعل " أنظار الناس موجهة إلى الخلفاء و الأمراء . فالعلماء إن أرادوا الغنى لم يجدوه إلا في خدمتهم ؛ و الشعراء إن أرادوا العيش لم يجدوه إلا في مديحهم ؛ و التجار إن وقع شيء ثمين في يدهم من جوهر أو جوار لا يجدون نفاقاً لها إلا في قصورهم ؛ و الصناع إذا أحسنوا صناعة شيء فهم مقصدهم . أما سائر الشعب فقير بائس قل أن يجد الكفاف ! فالعلماء إذا بعدوا عن القصور عز قوتهم ، و الشعراء لا يشعرون لأنفسهم و لا لعواطفهم ، و إنما يشعرون للمال ينشدونه من يد الخلفاء و الأمراء ؛ و لهذا كان أكثر شعرهم مديحاً ، و الفنانون و التجار كذلك . و كان أكثر مديح الخلفاء و الأمراء بالكرم و السخاء لا بالعدل و الحزم و ضبط الأمور . فإذا نفذ مال الخلفاء و الأمراء صادروا الأغنياء ليسلبوهم مالهم ، ثم يوزعونه على شهواتهم و أتباعهم . فنشأ عن هذا إخفاء الأموال و التظاهر بالفقر ، و هرب بعيدي النظر من التقرب إلى الخلفاء و ذويهم ، و نشأ في الأدب العربي كثير من الشعر و النثر يحمّد الفقر و البعد عن البلاط ، كما نشأ شيوع

* الضحاح : القليل .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 80 .

² - بان البنا : الفواعل السردية ، ص 114 .

التصوف و الميل إليه .¹ و (التوحيدي) قد كان من بين هؤلاء المحتاجين ، و الإمتاع و الموانسة نص أسهب في ذكر القلق الاجتماعي و النفسي و الفكري للكاتب من هذه الظواهر ، و رأيها منها ، فقد سأم صاحب الليالي من التمسح على أعتاب أبواب الوزراء ، و عدم نوال مراده منهم و حيث يقي على حاله من الفقر و الاحتياج ، ليقرر في الأخير أن ينضم لمن " رأوا أن سف التراب ، أخف من الوقوف على الأبواب . " ² ليتحول فجأة إلى زاهد في ملذات الدنيا و سالك طريق المتصوفة ، " لابساً خرقتهم ، بل انه كان يروق له أن يغشى مجالس من اتصل بهم من الوزراء في خرقة الصوفية ، و كان لا يسمح لأحد كائناً من كان أن يقده في القوم أو يزري بهم . " ³ لذلك نجده يرد على (ابن سعدان) لما قال عن هذه الفرقة ، " أرى أن الصوفية لا يرجعون إلى ركن من العلم ، و نصيب من الحكمة ، و أنهم إنما يهزون بما لا يعلمون ، و أن بناء أمرهم على اللعب و اللهو و المجون . فقلت : لو جمع كلام أئمتهم و أعلامهم لزاد على عشرة آلاف ورقة عمن نقف عليه في هذه البقاع المتقاربة ، سوى ما عند قوم آخرين لا نسمع بهم ، و لا يبلغنا خبرهم ، " ⁴ و في عتاب مطول من (أبي الوفاء المهندس) (للتوحيدي) ، يبين لنا من خلال تتابع السرد و إيصال الأحداث بعضها ببعض ، أن صاحب الليالي قد لاقى صدا مريراً من قبل كبار الوزراء في زمانه ، مما جعله يستتر بصبر الزهاد على ملذات الدنيا و متارفها ، و في هذا القول يذكره (أبو الوفاء) بذلك قائلاً : " و لعلك في عرض ذلك تعدو طورك بالتشدد و تجوز حدك بالاستحقار ، و تتناول إلى ما ليس لك ، و تغلط في نفسك ، و تنسى زلة العالم ، و سقطه المتحري و خجلة الواصل ؛ هذا و أنت غر لا هيئة لك في لقاء الكبراء ، و محاورة الوزراء ؛ و هذه حال تحتاج فيها إلى عادة غير عادتك ، و إلى مران سوى مرانك ، و لبسة لا تشبه لبستك ؛ و قل من عثر فانتعش ، و ما زهد في هذه الحال كثير من الحكماء الأولين و العباد الربانيين ؛ إلا لغظها و صعوبتها ، و مكروه عاقبتها ، و شدة الصبر على قوارضها و روايتها ، و تفسخ المتن بين حوادثها و نوائبها . " ⁵ فنذكر بوضوح أن لغة الإمتاع و الموانسة و ما تحويها من أحداث خلالها ، ما هي إلا محاكاة للواقع و إعادة تمثيلها أو إنتاجها لغوياً ، فنجم عنه سرد تصويري تتفاهه عين ثاقبة متتبعة للوضع الاجتماعي الغالب على عصر (التوحيدي) .

¹ - أحمد أمين : ظهر الإسلام ، ص 94 ، 95 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 566 .

³ - فوزي محمد أمين : في النثر العباسي (القرن الرابع و ما بعده) ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 2000 ، ص 25 .

⁴ - المصدر السابق ، ص 472 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 25 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

و لعل التوتر العام و الغالب على الفضاء الزماني و المكاني ، و انتشار اللا استقرار على الفضاء الحقيقي ، الممثل السياق الخارجي للنص ، هو ما زاد في حدة الصراع بين الشخصيات داخل الأحداث السردية ، فهو فضاء غني بالعلاقات الضدية منها أكثر من المساعدة ؛ لارتباطه بالخدعة و جميع فنونها و نزعة الفساد بأنواعه و زرع الفتن و نسج الخدع من قبل المنافسين ، قصد عرقلة الشخصية البطلة في النص السردية من الوصول إلى مبتغاها ، و هي المتمحورة حولها جميع الأحداث السردية ، " فهذه العلاقة ، بدورها تؤكد أن هذا الخطاب * ليس مجرد وحدة لغوية مفارقة ، و إنما وحدة من وحدات الفعل الإنساني و التفاعل و الاتصال و المعرفة . و أنه ليس كيانا ثابتا جامدا من الكلمات و الدوال ، و إنما حقل فعال من المشاغل و الاهتمامات و التوترات و الصراعات و التناقضات التي تكشف تنظيم المجتمع و مؤسساته و أبنية القوى و أدوارها المضمنة ."¹ و بطلنا المحوري في نص الليالي ، قد أشار في أكثر من وحدة لغوية سردية إلى هذا التوتر ، و وعيه التام بخطورته ، فقد نبه في كثير من لياليه إلى هذا العائق الذي يقيد حريته الفكرية و الأدبية في زمان شاعت فيه المكائد التي قد تؤدي بحياته ، فقد كان شديد الحرص على أن لا تقع هذه الرسالة الأدبية "الإمتاع و الموانسة" في يد أعدائه ؛ حيث يقول على سبيل التوكيد (لأبي الوفاء) : " أن تكون هذه الرسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيابين ، بعيدة عن تناول أيدي المفسدين المنافسين ؛ فليس كل قائل يسلم ، و لا كل سامع ينصف ، و لا كل متوسط يصلح ، و لا كل قادم يفسح له في المجلس عند القدوم . و البلية مضاعفة من جهة النظراء في الصناعة ، و للحسد ثوران في نفوس هذه الجماعة ؛ و قل من يجهد جهده في التقرب إلى رئيس أو وزير ، إلا جد في إبعاده من مرامه كل صغير و كبير ؛ و هذا لأن الزمان قد استحال عن المعهود ، و جفا عن القيام بوظائف الديانات و عادات أهل المروءات ."² و المعروف لدينا أن لكل إنتاج فني لحظة ميلاد ، أي زمان أخرج فيه هذا الفن إلى العالم ، و يكون هذا الفضاء الزماني مرهون بالحركة السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و النشاط الفكري و العلمي للمكان الذي أنتج فيه هذا النص ، كان بؤرة توتر في حد ذاته لارتباطه بالسلطة الحاكمة و كذا كان المورد

* - **الخطاب** : يقدم أحداثا متسلسلة غير متناقضة أو متعارضة عبر راو أو مخبر ، يأخذ على عاتقه مهمة ترتيب هذه الأحداث ترتيبا منطقيًا . **السرد** : رواية الحديث متتابع الأجزاء يشد كل منها الآخر شدا في ترابط و تناسق . رواية حسنة أي سوق الحديث سوقا حسنا ، و هو شرط السرد الجيد الذي يؤمن فهم السامع له و إدراكه ، و بهذا لا يشد الحديث بعضه بعضا فقط ، بل يشد انتباه سامعه و متلقيه أيضا . **الإخبار** : هو الإعلام أو الإنباء أو توصيل الحديث . **الحكي** : نقل الحديث و تقليده أي محاكاته ، لكن عن مصدر و مثال سابق ، و نقله كما هو دون تجاوزه .

¹ - إدريس كريم محمد : الوحدات السردية في حكايات كليلة و دمنة ، دراسة بنيوية ، ط1 ، دار مجد لاوي للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، 2009 ، 2010 ، ص 121 ، 122 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 216 ، 217 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

المالي المضمون لكثير من وافديه ، لذا كانت مجالس الوزراء ، الفضاء المكاني المأمول و المقصود من كافة شرائح المجتمع ، بالأخص العلماء في ذاك الزمان ، و قد كان من ضمنهم (التوحيدي) في ليلاليه ، و الذي استطاع أن ينقلنا لجو هذا الفضاء ، عبر رؤيته الخاصة لعالمه و تصوره لذاك الوضع ، " فمسير زمن مصور سابقا يتحول إلى زمن يعاد تصويره من خلال وساطة زمن متصور . " ¹ و (التوحيدي) قد استطاع بمقدرته اللغوية سرد ما كان يجري من أحداث و أخبار في أشهر مجالس العصر ، و التي تنافس على غشيانها كوكبة من علماء زمانه ، فحدثنا عن مجلس (ابن سعدان) و ما جرى فيه من مسامرات فكرية و علمية و لغوية ، كما بين لنا ما دار في بيته من جدل فكري ، كتصويره لنا للخصومة الكلامية التي دارت بينه و بين (ابن عبيد الكاتب) حول أيهما أفضل و أنفع البلاغة أم الحساب ؟ ، حيث قال : " و لما عدت إليه في مجلس آخر ، قال : سمعت صياحك اليوم في الدار مع ابن عبيد ، ففيم كنتما ؟ " ² فالصراع الدائر بين الوافد الأجنبي و الأصيل العربي كان على أشده في العصر البويهية ، و قد تأثرت أغلب المناظرات التي كانت تعقد في شتى المجالس العلمية و السلطوية بهذا الصراع ، و نص الليالي غني بهذه المناظرات و ما كان يجري (ببغداد) و مجالسها الكثيرة .

فضاء الليالي تتجاذبه مجالس مختلفة منها مجالس الوزراء و الأمراء ، كحديث (التوحيدي) عن مجلس (ابن الفرات) و ما جرى فيه من مناظرات ، كالتي جرت بين (أبي سعيد السيرافي) و (متى بن يونس القنائي) حول المفاضلة بين النحو العربي و المنطق اليوناني ، و مجلس الوزير (الصاحب بن عباد) ، الذي كان يجمع الشعراء يوم العيد لمدحه ، يشيدوا بذكره و يهللوا لسياسته و يدعو له ، و كان منهم " أبو عيسى - و هو بغدادى محكك قد شاخ على الخدائع و تحنك - و ينشد فيقول له عند سماعه سعره في نفسه و وصفه بلسانه ، و مدحه من تجبيره : أعد يا أبا عيسى ، فأنك - و الله - مجيد زه يا أبا عيسى و الله ، قد صفا ذهنك ، و زادت قريحتك ، و تنقحت قوافيك . " ³ و عن مجلس (ذي الكفائتين) أخبرنا (التوحيدي) أنه " كان أحسد الناس لمن خط بالقلم ، أو بلغ باللسان ، أو فلج في المناظرة ، أو فكه بالنادرة ، أو أغرب في جواب ، أو اتسع في خطاب ؛ و لقد لقي الناس منه الدواهي لهذه الأخلاق الخبيثة . " ⁴ فالملحوظ على مجالس الوزراء على

¹ - بول ريكور : الزمان و السرد (الحبكة و السرد التاريخي) ، تر : سعيد الغانمي ، فلاح رحيم ، ج 1 ، ط 1 ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2006 ، ص 98 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 102 .

³ - المصدر نفسه ، ص 67 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 76 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

عهد الدولة البويهية و في (بغداد) بالخصوص ، قد كانت نشيطة ، شهدت مناظرات فكرية ، اتسمت بالجدل العقلي و قوة البرهان ، كما أنها عالجت كبريات القضايا الفلسفية و الفكرية لذلك العصر كأفضلية النحو على المنطق و أفضلية الشريعة على الفلسفة و المنظوم على المنثور و البلاغة على الحساب ... ، و هي قضايا نتجت عن صراع العرب مع الأعاجم و الأصيل مع الدخيل ، فقرب لنا (التوحيدي) صورة المجالسات على عهده ، و إن بدت في ظاهرها مناظرات في الفكر و العلم و الأدب ، ففي جوهرها تصورات عن السلطة ، و هذا راجع إلى أن الثورة العباسية لم تكن "انقلابا يهدف إلى إحلال أسرة محل أسرة في السلطة ، بل كانت ثورة جذرية و منعطفا مهما في تاريخ الإسلام و ذلك بسبب التغيرات الكبيرة التي حدثت في أعقابها في مجالات السياسة الإدارة و الفكر".¹ الأمر الذي يجعلنا نقول أن الخلافات و الصراعات السردية على مستوى التصورات الرؤيوية للجدل الفكري الحاد في غالب الأحيان بين شخوص الليالي في مجالس الوزراء ، ما هي إلا نتيجة حتمية عما كان يجري في عالم السلطة من صراعات ، قد أثرت على الوضع الاجتماعي العام و على ليالي "الإمتاع و الموانسة" بصفة خاصة ، " الأمر الذي يتيح القول : إن التوحيدي كان يملك مشروعا حقيقيا لنقد السلطة و تصويب أوضاعها ، و سوف يقوم هذا المشروع على محمل السياقات النظرية و التطبيقية التي اختبرها التوحيدي و عاشها ، سواء أكانت مقابسات و مدارسات مع أساتذته و محاوريه أمثال مسكويه ، و يحيى بن عدي ، و أبي سليمان السجستاني ، أم كانت خبرات فكرية حقيقية قيض للتوحيدي أن يعاش تفاصيلها كاملة مع أبي الفضل محمد بن العميد و ابنه أبي الفتح علي و الصاحب بن عباد و أبي عبد الله العارض الحسين بن أحمد المعروف بابن سعدان و أبي الوفاء المهندس . مما يعني أن التفكير السلطوي عند التوحيدي يجسد موقع المثقف المركزي ، و همومه ، و أسئلته ، و دوره في إنتاج السلطة ، و قدرته على توجيه خطابها . إضافة إلى أنه يكشف عن موقف السلطة من المثقف".² لتبقى علاقته مع السلطة بين مد و جزر ، فتارة نجده يحتضنها احتضان المحروم المتعطش للسلطة و الجاه و الرفعة للأسباب المعيشية القاسية التي مرت عليه ، و تارة يشير لها بأصابع الاتهام ، لكونها السبب الرئيس في انتشار الحسد و عقد الدسائس و المكائد بين جمهرة العلماء ، و هم في مشوارهم لتقلد درجات السلطة و مقالدها ، و تارة أخرى يرفع (التوحيدي) نبرة إصلاحية ، ينثرها في لياليه

¹ - فاروق عمر فوزي : قراءات و مراجعات نقدية في التاريخ الإسلامي ، ط1 ، دار مجدلاوي ، عمان ، 2007 ، ص 107 .

² - هيثم سرحان : الأنظمة السيميائية دراسة في السرد العربي القديم ، ط1 ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، 2008 ، ص 209 ، 210 .

كإعلان عن مشروع إصلاح يقدّمه بين يدي السلطان كحل بديل عما يقع فيه من أخطاء تؤدي بحكمه للزوال .

كما لا تخلو ليالي الإمتاع من ذكر لأنواع المجالس العلمية و الطربية الغنائية ، و مجالس خاصة ، كان يدور فيها حديث عن الساسة و السياسة ، و الوزير (ابن سعدان) كان من المهتمين بمعرفة ما دار من حديث فيها ، و أخبرنا (التوحيدي) عن إحدى هذه المجالس ، و هو مجلس "رسل سجستان" ، لينقل لنا ما جرى فيه من حوار و من كان حاضرا فيه من شخصيات بارزة ، بعد أن طلب منه الوزير أن ينقل له مجريات حديث هذا المجلس قائلا : " بلغني أن أبا سليمان يزور في أيام الجمعة رسل سجستان لَمّا و يظل عندهم طاعما ناعما . و يأنس بآنك معه ، فمن يحضر ذلك المكان ؟ فقلت : جماعة ؛ و آخر من كان في هذا الأسبوع الماضي ابن جبلة الكاتب ، و ابن برمويه ، و ابن الناظر أبو منصور و أخوه ، و أبو سليمان و بندار المغني و غزال الراقص ، و علم وراء الستارة . فقال : ما الذي حفظت من حديث عنهم ، و ما يجوز أن يلقي إلينا منهم ؟ فقلت : سمعت أشياء ، و لست أحب أن أسم نفسي بنقل الحديث و إعادة الأحوال فأكون غامزا و ساعيا و مفسدا ."¹ فتخرج (التوحيدي) من أن يكون عينا على هذه المجالس و ما يدور فيها من حديث ، فيكون ساعيا للفساد ، و هي خلة لا تليق بشخصه و أخلاقه ، و هو الذي أتى ليضيق الهوة بين الخاصة و العامة و يصلح بينهما من خلال مشروع إصلاح عرضة على (ابن سعدان) في مسامراته ، ليتخلّى بذلك (التوحيدي) عن آلة التصوير الفوتوغرافية الموجهة لرصد واقعه ، و " يلجأ إلى اختراق هذا الواقع و إمساك مظاهر تغيره نحو الأفضل ، أي نحو مصالح الإنسان المعذب و أهدافه النبيلة ."² و لم يكتف صاحب الليالي بذكر المجالس التي كانت تقام في حضرة رجال الدولة و حسب ، بل نجده كذلك يشيد بمجالس شيوخه كمجلس (أبي سليمان المنطقي و أبي سعيد السيرافي) ، فهم كانوا يعقدون حلقات للتدريس ، و كان يقصدهم كل من يريد أن يأخذ عنهم ، و قد وجه (السيرافي) دعوة (لمتّى) حتى يحضر حلقاته قصد الاستفادة من معرفته بالنحو العربي ، و هذا بعد عجزه عن الإجابة على مسائله النحوية ؛ حيث قال له : " إذا حضرت الحلقة استفتت ، ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس ، مع من عادته التمويه و التشبيه "³ ، و من أشهر مجالس (بغداد) على عهد (التوحيدي) و هي التي كانت تحفل باللهو و الغناء

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 56 .

² - عبد الله رضوان : البنى السردية نقد القصة القصيرة ، ط1 ، دار الكندي للنشر و التوزيع ، الأردن ، اربد ، 2002 ، ص 153 .

³ - المصدر السابق ، ص 122 .

و الرقص ، و قد كان لهذا الفضاء المكاني مكانة في ليالي الإمتاع و الموانسة ، حيث أسهب (التوحيدي) في ذكر التفاصيل عنه ؛ لأنه قد أورد كثيرا من النماذج الطربية و ما كان يدور فيها من نشوة و حبور ، و قد خص بالذكر شخوصا بعينها ، و هم فئة العلماء ممن عرفوا بالعلم و الوقار و التقوى ، فها هو (التوحيدي) يخبرنا عن أستاذه (أبي سليمان) ، و الذي احترم مجلسه العلمي ، قائلا : " و لا طرب أبي سليمان المنطقي إذا سمع غناء هذا الصبي الموصلي النابغ الذي قد فتن الناس و ملأ الدنيا عبارة و خسارة ، و افتضح به أصحاب النسك و الوقار ، و أصناف الناس من الصغار و الكبار ، بوجهه الحسن ، و ثغره ، و حديثه الساحر ، و طرفه الفاتر ، و قده المديد ، و لفظه الحلو ، ... " ¹ و من أمثلة (أبي سليمان) نجد (ابن سمعون و ابن الوراق و ابن إسحاق الطبري و ابن صبر القاضي ..) .

مبحث ثانى : اللغة (اللهجات الجماعية) و علاقتها بالظواهر الخطابية :

لقد حفل نص الليالي بمعجم لغوي ثري و متنوع ، عكس روح التناقض و الاختلاف التي ميزت العصر العباسي على العموم و الدولة البويهية على الخصوص ، ليشكل لنا النص تجسيدا خطابيا عبر مستوياته المعجمية الدلالية و السردية ، فقد أثبت نص الليالي قدرة فائقة على استيعاب كل اللهجات المتعددة فيما بينها ، و بنى هويته في هذا الصراع ، الذي لا يكاد ينفصل عن ظواهره الخطابية المشكلة لعالم النص ، و (التوحيدي) أحد مبدعي هذا الزمان و فرد من زمرة جماعة كان لها موقف من هذا الصراع و تصور عن واقع المجتمع العباسي آنذاك .

و قد بين (التوحيدي) في عرضه لمادته العلاقة الوثيقة بين نصه و ما جرى فيه من أحداث و أخبار عن مجتمعه ، كي يقدر على إبراز انتمائه المذهبي ، و يحدد موضعه من هذا الصراع ، من خلال مواقفه الواضحة في أغلب الأحيان من كبريات القضايا المطروحة في ذاك العصر و كان أهمها الفساد الذي عم المجتمع بأشكاله المتعددة : الأخلاقي و السلطوي ، فتفتشت فيه مظاهر الخلاعة و الانحلال ، و (التوحيدي) " كان واعيا بما يترتب على علاقته مع السلطة ، إذ يترتب عليها الموقف من الذات و المجتمع . فالتوحيدي حريص على تجنب الصدام مع ذاته ، أولا ، و مع مبادئ الحق و العدل ثانيا ،

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 370 .

لذلك ، رفض أن يقتصر اسمه بسلطة تصادر الإنسان .¹ و هو ما نسعى لرفع الحجاب عنه من خلال مستويين : مستوى معجمي دلالي و مستوى سردي .

1- المستوى المعجمي الدلالي :

إن هذا المستوى حوى مجموعة من الثنائيات الضدية ؛ تصارعت فيما بينها ، مبينة مواقف (التوحيدي) و انتماءه اللغوي منها ، فكانت بمثابة الشفرات التي أحالت على النزاعات الواردة في المستوى الخطابي للنص ، و نحن في هذا المستوى سنعنى بالدلالة الاجتماعية للكلمات أو الألفاظ التي ارتبطت بجماعة (لهجة جماعية) و التي مكنت دلالتها من أن تدخل في صراع مع لهجات جماعية أخرى ، و هذا ما أذكى أدب المناظرة ، " فليس بغريب إذن في مجتمع منفتح فكريا ، كمجتمع القرن الرابع ، أن تدور مناظرات حول مختلف الموضوعات ، و بين رجال يمثلون مختلف الاتجاهات ، " ² ففي ظل هذا التنوع و الثراء النوعي ، تفرقت المذاهب و اختلفت المعتقدات و تشاكلت الآراء ، بيد أن هذه الصراعات لم تفلح في عزل فئة العلماء و الأدباء و الكتاب ... ، من أن تكون مصالحهم واحدة و كذا طموحاتهم و حتى مشاكلهم واحدة ، و قد استطاع نص الليالي بمستواه المعجمي الدلالي و السردي إظهار ذلك عبر تحولات الخطاب و تواتر السرد ، و قد برز ذلك على شكل مفردات (شفرات) ضدية ، تصارعت فيما بينها سواء على المستوى الشفهي أو الكتابي ، و قد سعى (التوحيدي) من خلال نصه إبراز أطراف الصراع و اتجاهه الفكري ، و موقفه من التوترات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و العلمية ... ، كما استعان (التوحيدي) بمنظومة من الأقوال تؤيد رأيه و توجهه و خادمة للهِجة الجماعية التي أعلن انتسابه لها ، مراعيًا في ذلك الوضع العام السائد ، و مبادئه التي تشكل نظرته للعالم ، و كذا أخلاقه التي قرر عدم التنازل عنها في ظل الاحتياجات و المتطلبات الجديدة للعصر ، و فيها يقول : " و قد بلينا بهذا الدهر الخالي من الديانين الذين يصلحون أنفسهم و يصلحون غيرهم بفضل صلاحهم ، الخاوي من الكرام الذين كانوا يتسعون في أحوالهم ، و يوسعون على غيرهم من سعتهم ، و كانوا يهتمون بذخائر الشكر المعجل في الدنيا ، و يحرصون على ودائع الأجر المؤجل في الآخرة ؛ و يتلذذون بالثناء ، و يهتزون للدعاء ؛ و تملكهم الأريحية عند مسألة المحتاج ، و تعترتهم الهزة معها و الابتهاج ؛ و ذلك لعشقهم الثناء الباقي ؛ و الصنيع الواقي ؛ و يرون الغنيمة في الغرامة ، و الربح

¹ - هيثم سرحان : الأنظمة السيميائية ، ص 212 ، 213 .

² - محمود إبراهيم : أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان و اللغة و العلوم ، الدار المتحدة للنشر ، 1985 ، ص 28 .

في البذل ، و الحظ في الإيثار ، و الزيادة في النقص .¹ وفي ظل هذه التحولات للأطر السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية ، التي أثرت بدورها على الجانب الفكري و العلمي ، ظهرت على الساحة النقدية مجموعة من التكتلات الجماعية ، بين مؤيدة أو مسائرة لما أستحدث على العصر العباسي من تغيرات ، شملت جميع الميادين ، و معارضة له باعتبار أنه مساس بقيم و هوية الحضارة العربية الإسلامية ، و فريق آخر كان وسطا بينهما ، و سعى الأديب للبحث عن جمالية هذه الحضارة الجديدة من خلال هذا الاختلاف و التناقض ، و الموائمة بينهما . و نحن سنتحرى مواقف (التوحيدي) أو اتجاهه الجماعي في هذه المتغيرات عبر ليلاليه و المستوى المعجمي بالتحديد ، من خلال الثنائيات الضدية التي شكلت شفراته و قد أفصحت عن اللهجة الجماعية التي ينتمي إليها صاحب النص ، و المتمثلة في :

أ - ثنائية السلطة و المثقف:

و كما سبق و أن ذكرنا ، أن (التوحيدي) من الأدباء الذين كان لهم حظ وافر القاربة من كبار رجال الدولة و مجالسته لهم ، فقد نادم (ابن العميد) و (ابن سعدان) و كذا (الصاحب ابن عباد) أشهر وزراء الدولة البويهية في القرن الرابع الهجري ، مما أهله لأن يقدم مشروعا سياسيا إصلاحيا ، يبين فيه المطبات التي يقع فيها الحكام في علاقتهم مع الرعية ، منطلقا في ذلك من نقده لهؤلاء الرجال ، و تحديد موقفه منهم ، مرتكزا على خبرته الشخصية التي اكتسبها بمجالستهم و مخالطة أمزجتهم ، لأن القرن الرابع حفل " بحلقات العلم و الأدب التي وجدت في قصور الحكام ، سواء أكانت في بغداد عاصمة الخلافة ، أم في عواصم الأقاليم التي استقلت عمليا عن الخلافة العباسية ، و إن بقيت مرتبطة بها شكليا . ففي بغداد ، كانت حلقة الوزير المهلب ، و حلقة الوزير ابن سعدان ؛ و في حلب حلقة سيف الدولة الحمداني ؛ و في الري و شيراز و أصفهان كانت حلقات ابن العميد و عضد الدولة و الصاحب بن عباد ؛ و قد ضمت هذه الحلقات مجموعة من أشهر شعراء العصر و أدبائه و علمائه ."² ليجد (التوحيدي) نفسه أمام طموحات عديدة ، منها مجالسة هؤلاء الوزراء و الحكام و مخاطبتهم و نيل رضاهم ، كما أن وجود كثرة من المنافسين قد صعب على (التوحيدي) إيصال وجهة آرائه ، و تصوراته عن مشروعه الإصلاحي الشامل في كل الميادين ، " و لأن الإنسان ، بشكل عام ، مسكون بعدد من

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموائمة ، ص 34 .

² - محمود إبراهيم : أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان ، ص 24 .

الخطابات المتصارعة في داخله ، هي التي تبرمجها ، من داخله ، و تفرض عليه شروط التكلم ، في كل موقف تواصل على حدة ، فان من شأن صراع هذه الخطابات في داخلنا ، أنه يجسد صراع القوى الفاعلة فينا ؛ فخطاب السلطة إذن هو تعبير عن إرادة القوة / التسلط فينا ، و خطاب الحرية هو تعبير عن إرادة التحرر ، و خطاب المعرفة أو العلم هو تعبير عن إرادة التعلم أو المعرفة العلمية .¹ و كل هذه الخطابات قد تنازعت في نفس (التوحيدي) و فكره ، ليظهر هذا الصراع على مستوى اللغة التي سعت جاهدة لإثبات مكانتها أمام السياقات الثقافية الراهنة ، و تجلى هذا الصراع بشكل واضح في الصراعات على المستوى اللغوي (الثنائيات الضدية) .

ففي الليلة الرابعة نجد نقدا مطولا (لابن عباد) ، و ما يهمننا من هذا النقد هو آراء العلماء الذين اختار (التوحيدي) آراءهم المدعمة لتصوره عن الوزير (ابن عباد) الذي كان يرى أخلاقه لا ترقى للمركز الذي يتقلده ، فقد كان " لا يرجع إلى الرقة و الرأفة و الرحمة ، و الناس كلهم محجمون عنه ، لجرأته و سلاطته و اقتداره و بسطته ؛ شديد العقاب طفيف الثواب ، طويل العتاب ؛ بذيء اللسان ؛ يعطى كثيرا قليلا ، مغلوب بحرارة الرأس ، سريع الغضب ، بعيد الفيئة قريب الطيرة ، حسود حقود حديد ."² و من أخلاقه أيضا أنه : " قد يسبق المدح إلى من لا يستحقه ، و يصير المال إلى من لا يليق به أن يكون ميلا حتى إذا وجد من كان لذلك مستحقا منحه و وفر عليه . فتراه عند هذا الهذر و أشباهه يتلوى و يبتسم ، و يطير فرحا ./.../ و هو في كل ذلك يتشاكى و يتحايل ، و يلوي شذقه ، و يبتلع ريقه ، و يرد كالأخذ ، و يأخذ كالممتنع و يغضب في عرض الرضا ، و يرضى في لبوس الغضب ، و يتهاك و يتمالك ، و يتقابل و يتمايل ، و يحاكي المومسات ، و يخرج في أصحاب السماجات ؛ و مع هذا كله يظن أن هذا خاف على نقاد الأخلاق و جهابذة الأحوال ."³ و (التوحيدي) بعرضه لأخلاق الوزير (ابن عباد) قد أبدى امتعاضا و نفورا من هذه الخلال التي لا تجدر أن يتصف بها أي الإنسان ما بالك بمن عرف بعلمه و أدبه و كان وزيرا للدولة البويهية .

و لعل هذا الرأي أو الموقف المتوصل إليه في حق الوزير (ابن عباد) لم يكن خاصا (بالتوحيدي) وحده ، بل شمل مؤيدين سواء لرأيه ، و جماعة معروفة بين فئة العلماء

¹ - عبد الواسع الحميري : الخطاب و النص " المفهوم ، العلاقة ، السلطة " ، ط 1 ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2008 ، ص 192 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 66 .

³ - المصدر نفسه ، ص 70 .

و الأدباء بمكانتها العلمية ، و قد اعتد صاحب النص بأقوالهم ففي حديثه عن (الصاحب بن عباد) عاد لسؤال (ابن عبيد الكاتب) عن كتابته ، فأجاب قائلاً : " يرتفع عن المتعلمين فيها بدرجة أو بدرجتين ."¹ و قال عنه (علي بن القاسم) : " هو مجنون الكلام ، تارة تبدو لك منه بلاغة قس * ، و تارة يلقاك بعِيّ باقل ** ؛ تحريف كثير في المعاني ، و إحالة في الوضع ، و غلط في السجع ، و شرود عن الطبع ."² أما (ابن المرزبان) : " هو كثير السرقة ، سيء الإنفاق ، رديء القلب و العكس ، فُروقة *** في إيراده ، هزيمته قبل هجومه . و إحجامة أظهر من إقدامه ."³ و عن (الصابي) سمع (التوحيدي) رأيته من (ابن عباد) : " هو مجتهد غير موفق ، و فاضل غير منطوق و لوخطا كان أسرع له ، كما أنه لما عدا كان أبطأ عليه ؛ و طباع الجبلي مخالف لطباع العراقي ، يثب مقاربا فيقع بعيدا ، و يتناول طاعدا فيتقاعس قعيدا ."⁴ و عن أخلاقه استدل صاحب الليالي بقول (الزّهيري)، الذي جاء فيه : " قد نجم بأصبهان ابن لعباد في غاية الرقاعة و الوقاحة و الخلاعة ، و إن كان له يوم ، فسيشقى به قوم ."⁵ أما (ابن حبيب) ، فقد كان يعتقد بمرض (ابن عباد) النفسي ؛ لأنه كان شديد التعصب لرأيه و نقده ، مزهو بنفسه ، و أخذه كمثال استدل به على قوله بأن : " للنفس أمراضك أمراض البدن ، إلا أن فضل أمراض النفس على أمراض البدن في الشر و الضرر كفضل النفس على البدن في الخير ؛ و صاحبنا يعني - ابن عباد - مريض عندنا ، صحيح عند نفسه ، زيف بنقدنا ، جيد بنقده ؛ و لو قامت السوق على ساقها ، و تناصف المتعاملون فيها ، و لم يقع إكراه في أخذ و لا إعطاء ، عرف البهرج الذي ضرب خارج الدار و الجيد الذي ضرب داخل الدار ."⁶ بينما يصفه (أحمد بن محمد) بالجهل و الضلالة ؛ لأن : " ابن عباد بلي في هذه الصناعة بأشياء كلها عليه لا له ، و خاذلته لا ناصرته ، و مسلمته لا منقذته ؛ فأول ما بلي به أنه فقد الطبع ، و هو العمود ؛ و الثاني العادة و هي المؤاتية **** ؛ و الثالث الشغف الجاسي ***** من اللفظ و هو الاختيار الرديء ؛ و الرابع تتبع الوحشي ، و هو الضلال المبين ؛ و الخامس

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 72 .

* - قس : خطيب العرب في الجاهلية

** - هو مثل : أعني من باقل .

² - المصدر نفسه ، ص 72 .

*** - فروقة : الشديد الفرق ، و هو الفزع .

³ - المصدر نفسه ، ص 72 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 73 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 73 ، 74 .

⁶ - المصدر نفسه ، ص 74 .

**** - المؤاتية : المساعدة

***** - الجاسي : الجاف الصلب .

الذهاب مع اللفظ دون المعنى ؛ و السادس استكراه المقصود من المعنى ، و اللفظ على النبوة ؛ و السابع التعاقل المجهول بالاعتراض ؛ و الثامن إلف الرسوم الفاسدة من غير تصفح و لا فحص ؛ و التاسع قلة الاعتاظ بما كان – للثقة الواقعة في النفس- من الفانت ، و العاشر تنفيق المتاع بالاقتدار في سوق العز ، و هذه كلها سبل الضلالة ، و طرق الجهالة .¹ و بحشدنا لهذه الأقوال التي أدرجها (التوحيدي) في نصه هو لتدعيم موقفه من (ابن عباد) و أمثاله من وزراء العصر العباسي و ندرك أن خطاب (التوحيدي) و تصوره (إيديولوجيته) عن السلطة بصفة عامة و كبراء رجالها بصفة خاصة ، لم يكن بصيغة فردية و إنما انزوى ضمن (لهجة جماعية) احتضنته ؛ لأنه يوافق مصالح الجماعة و مشاكلها التي تسعى لتقويضها ، " و هذا يقتضي أن الإيديولوجيات لا تتشكل في والفرد بل في إطار صراع القوى الاجتماعية أو السياسية ، فالإيديولوجيات في ارتباطاتها الطبقيّة لا تعبر عن عادات التفكير لدى الطبقة ، و لا عن نظرتها إلى العالم ، بل إنها تخرج من وسط الطبقات ، و ترتبط بطبقة ما ، بوصفها الأداة الإيديولوجية لهذه الطبقة في التحكم و الرد . ما يعني أن الإيديولوجيا التي تهيمن محليا في أحد أجهزة الدولة الإيديولوجية تنشأ عن موقع في حالة صراع ؛ فهي تترسخ في الموضع الذي تعمل فيه ، بوصفها سلاحا ، كما أنه يعاد تشكيلها خلال الصراعات ، و معنى هذا أن الإيديولوجيا المهيمنة – أيا تكن درجة هيمنتها – لا توجد بدون إيدولوجيا أخرى معارضة ، و أن الإيديولوجيا المتعارضة تشكل بعضها بعضا .² و هذا يدعونا للقول : أن ليالي الإمتاع و المؤانسة ما هي إلا نتاج ثقافي و فكري لسانی ضمن منظومة لغوية ثقافية و فكرية ، ظهرت في العصر العباسي في نوع من السرد الأدبي المناهض و المعارض لكل مقومات الفساد و الانحلال الخلقي و المؤثر على واقع المجتمع العباسي في مختلف الميادين السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية و الفكرية و العقائدية .

و قد بين لنا (التوحيدي) في لياليه جماعة أخرى فاسدة تدعم بأخلاقها الموارية و المتملقة و المنافقة سياسة وزراء الدولة الفاسدين ، و قد عارض (التوحيدي) مذهبها بشدة و استنكار أفعالها المشينة في دعم (الصاحب بن عباد) الذي – في رأيه- لا علم له و لا أدب ، و قد كان منهم (أبو عيسى المنجم) ، الذي كان " يعمل في أوقات كالعيد و الفصل شعرا ، و يدفعه إلى أبي عيسى بن المنجم ، و يقول : قد نحلّتك هذه القصيدة ، امدحني بها في جملة الشعراء ، و كن الثالث من الهمج المنشدين . فيفعل أبو عيسى – و هو

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 74 ، 75 .

² - عبد الواسع الحميري : الخطاب و النص ، ص 194 .

بغدادى محكك قد شاخ على الخدائع و تحنك - و ينشد ، فيقول له عند سماعه شعره في نفسه و وصفه بلسانه ، و مدحه من تحبيره : أعد يا أبا عيسى ، فانك - و الله - مجيد زه يا أبا عيسى و الله ، قد صفا ذهنك ، و زادت قريحتك ، و تنقحت قوافيك ؛ ليس هذا من الطراز الأول حين أنشدتنا في العيد الماضي ، مجالسنا تخرج الناس و تهب لهم الذكاء ، و تزيد لهم الفطنة ، و تحول الكودن* عتيقا و المحمر** جوادا ؛ ثم لا يصرفه عن مجلسه إلا بجائزة سنّية ؛ و عطية هنيّة ؛ و يغيظ الجماعة من الشعراء و غيرهم ، لأنهم يعلمون أن أبا عيسى لا يقرض مصراعا و لا يزن بيتا و لا يذوق عروضاً¹ . و قد استغل طالبي الشهرة و المال و التبجيل فرصة إعجاب (ابن عباد) بفضل و ذاته ، و ساروا عبدة لطلباته ، فمما روى (التوحيدي) عما كان يجري بدار الوزير أنه قد حضر (أبو القاسم الكاتب و ابن ثابت) ، فنظم بيتين من الشعر ، " و قال لإنسان بين يديه : إذا أذنت لهذين فادخل بعدهما بساعة و قل : قد قلت بيتين ، فان رسمت لي إنشادهما أنشدت و ازعم أنك بدّهت بهما ، و لا تجزع من تأففي بك ، و لا تفزع من نكري عليك ، و ادفع البيتين إليه ، و أمره بالخروج إلى الصحن ؛ و أذن للرجلين حتى وصلا ؛ فلما جلسا و أنسا دخل الآخر على تفيئتهما ، و وقف للخدمة ، و أخذ يتلمظ يرى أنه يقرض شعرا ؛ ثم قال : يا مولانا ، قد حضرني بيتان ، فان أنت أذنت لي أنشدت . قال : أنت إنسان أخرق سخي ، لا تقول شيئا فيه خير ، اكفني أمرك و شعرك . قال : يا مولانا ، هي بديهتي ، نكرتني ظلمتني ، و على كل فاسمع ، فان كانا بارعين و إلا فعاملني بما تحب ، قال : أنت لجوج ، هات . فأنشد :

يا أيها الصاحبُ تاج العلا لا تجعلني نُهْزَةً الشامتِ

بملحدٍ يكنى أبا قاسم و مُخْبِرٍ يُعزَى إلى ثابتٍ² .

فعلى هذا المنوال سارت علاقة الرعية بوزراء الدولة البويهية إبان القرن الرابع الهجري ، بين قلة معارضة و كثرة موالية ، و كان لكل جماعة أساليبها في خطاب ذوي السلطان و مطامحها الآملة في تحقيقها منه ، و قد نال الحظوة خادمي و موالي الوزراء ؛ لأنهم قد أرضوا عنفوانهم و أهواءهم و غرورهم ، و كما يرى صاحب الليالي . فان الزمرة التي هاجمت بمعارضتها السياسية رجال الدولة ، قد تعرض خطابها للتهميش و الإلغاء ، و في

* - الكودن : الفرس الهجين

** - المحمر : الفرس الهجين.

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 67 ، 68 .

² - المصدر نفسه ، ص 68 .

كثير الأحيان يتابع أصحابها و تهدد حياتهم بالقتل ، و هذا ما خبره (التوحيدي) مع (ابن عباد) ، و قد ذكره (أبو الوفاء) في حديثه معه عن ما حل به من أهوال نضير تحامل الوزير عليه ؛ حيث خاطبه قائلاً : " انك تعلم يا أبا حيان أنك انكفأت من الري إلى بغداد في آخر سنة سبعين بعد فوت مأمولك من ذي الكفائتين - نضر الله وجهه- عابسا على ابن عباد مغيظا منه ، مقروح الكبد ، لما نالك به من الحرمان المر ، و الصد القبيح ، و اللقاء الكريه ، و الجفاء الفاحش ، و القذع المؤلم و المعاملة السيئة ، و التغافل عن الثواب على الخدمة ."¹ و لعل هذا التهميش ، ما جعل (التوحيدي) محبطا إزاء مستقبله و مأساويا في خطاباته و سوداوي في نظرته لعالمه و مشتت الأحلام و الآمال .

و على الرغم من هذا الانكسار و الإحباط اللذين غلبا على نفسيته ، إلا أن (التوحيدي) ، سعى من خلال مجالسته (لابن سعدان) أن يعوض ما فاتته ، و أن يغير من نبرته الحادة التشاؤمية ، فعرض بين يديه مشروعا إصلاحيا ، أراد منه تحسين الأوضاع السياسية بصفة عامة و علاقة الحاكم بشعبه بصفة خاصة ، معتمدا على فكرة واضحة في هذا الشأن انطلق منها ، تعكس روح الموضوعية التي اكتسبها مع الوقت ، جعلته يكون وسطا في حكمه على الأمور و الأحوال ، و تخطى جميع تحاملاته على رجال السياسة ، بدليل أنه اعترف بأن : " السوداء مر ، و الرئاسة ثقيلة ، و النزول تحت الغبن شديد " ² و قد أتاح الوزير لصاحب الليالي أن يحادثه عن قصص قد سمعها عن (أبي سليمان المنطقي) و عن شيخ صوفي و هي علاقة الرعية بالسلطان ، و هذا بعد ضيق صدر الوزير من تتبع شعبه لأخباره و أحواله ، التي اعتقد أنها أسرار خاصة به و لا طائل من تقاسمها مع العامة ، لينبئه (التوحيدي) إلى طبيعة هذه العلاقة ، فرفع من قدرها و جعلها في مواضع إلهية و في أخرى علاقة إنسانية بل كعلاقة الوالد بولده تحتاج لأن يفتح كل طرف للآخر صدره و يفضي له بمشاكله و مصالحه المشتركة بينهما .

و قد استطاع (التوحيدي) من خلال بناء هذه العلاقة الغير متوقعة من فكر سربله التشكي و الحسرة لما ألم به من متابعته من قبل الوزير (ابن عباد و ابن العميد) له ، أن يقلص علاقة التوتر و الصدام التي غلبت على ثنائية (الرعية و الحاكم) فهي علاقة - كما يقول عنها (عمر أوكان) نقلا عن (كمال أبو ديب)- : " بأنها الفضاء الذي ينشأ من إقحام مكونات الوجود ، أو اللغة، أو السنين ، في سياق تقوم فيه بينها علاقات ذات بعدين

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 23 ، 24 .

² - المصدر نفسه ، ص 378 .

متميزين ، فهي طبيعية و عادية و منظمة في بنية لغوية تتسم بالألفة و التجانس ، و هي علاقات لا متجانسة و لا طبيعية غير أنها تبدو في السياق الذي تطرح فيه في صيغة المتجانس ، و يمكن لهذه المكونات أن تكون عناصر لغوية ، أو مواقف فكرية ، أو بنى شعورية أو تصورية مرتبطة باللغة أو بالتجربة أو بالأيديولوجيا أو برويا العالم.¹ و صاحب النص قد أتيحت له الفرصة بأن و التمكن من تقريب هذه العلاقة – علاقة الرعية بالحاكم – قصد تمرير فكرته المزمع طرحها ، أو عرض مشروعه الإصلاحية بين الوزير (ابن سعدان) ؛ حيث خاطبه قائلا : " ليس ينبغي لمن كان الله عز و جل جعله سائس الناس : عامتهم و خاصتهم ، و عالمهم و جاهلهم ، و ضعيفهم و قويهم ، و راجحهم و شائلهم ، أن يضجر مما يبلغه عنهم أو عن واحد منهم لأسباب كثيرة ، منها : أن عقله فوق عقولهم ، و حلمه أفضل من حلومهم ، و صبره أهم من صبرهم ؛ و منها أنهم جعلوا تحت قدرته ، و نيطوا بتدبيره ، و اختبروا بتصرفهم على أمره و نهيه ، ليقوم بحق الله تعالى فيهم ، و يصبر على جهل جاهلهم ، و يكون عماد حاله معهم الرفق بهم ، و القيام بمصالحهم ، و منها أن العلاقة التي بين السلطان و بين الرعية قوية ، لأنها إلهية ، و هي أوشج من الرحم التي تكون بين الوالد و الولد ، و الملك والد كبير ، كما أن الوالد ملك صغير ، و ما يجب على الوالد في سياسة ولده من الرفق به ، و الحنو عليه ، و الرقة له ، و اجتلاب المنفعة إليه ، أكثر مما يجب على الولد في طاعة والده ، و ذلك أن الولد غر ، و قريب العهد بالكون ، و جاهل بالحال ، و عار من التجربة ، كذلك الرعية الشبيهة بالولد ، و كذلك الملك الشبيه بالوالد.² ليغير (التوحيدي) بقوله هذا الفكرة القائلة باضطهاد الحاكم للرعية و تحامل الشعب على السلطان الذي يقوم بدوره على ترهيبهم حتى ينصاعوا لحكمه و سلطانه ، مما يؤدي في الأغلب الأعم لصدام عنيف بين الطرفين ، نتيجة لتوتر العلاقة بينهما و التي تنتهي بثورة عنيفة دامية تدعو لتغيير رجال الدولة القائمين عليها ، و قد شهد عصر (التوحيدي) الكثير من الثورات ، فاستطاعت لغة الليالي أن تبرز هذا الاضطراب ، في محاولة من طرف صاحبها لمعالجة هذه التوترات ، و إبرازها من خلال تبيان أو توضيح رؤيته الإصلاحية .

¹ - عمر أوكان : اللغة و الخطاب ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، الدار البيضاء ، 2001 ، ص 176 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 463 ، 464 .

ب ثنائية الأصيل العربي و الوافد الأجنبي :

و حتى لا نكرر ما جننا على ذكره في فصول سابقة ، فإننا سنبين اللهجة الجماعية التي ينتمي إليها صاحب الليالي و موقفه من هذه الثنائية المهمة ، التي كان موقفه واضحا منها ، فهو المدافع عن الأصيل العربي و المنتصر له في كذا خبر و مشهد و حدث و خطاب ، فهاهو في معرض حديثه عن فضائل الأمم و ميزاتها ، يشيد بالعرب و مقدرتهم على الإبداع و الابتكار ، محتويا رأي (ابن المقفع) – و هو فارسي الأصل – ينتصر صاحب الليالي للأمة العربية ؛ بسوقه لرأيه ، الذي رواه عن (شبيب بن شبة) الذي حضر (بالمربد) يوم طلع (ابن المقفع) عليهم و قد كان معه أعيان المضر ، فقال ، أي الأمم أعقل ؟ ليكون جوابهم : الفرس ، فالروم ، فالصين ، فالهند ، " ثم قال : العرب . فتلاحظنا و همس بعضنا إلى بعض فغاظه ذلك منا ، و امتنع لونه ، ثم قال : /.../ إن العرب ليس لها أول تؤمه و لا كتاب يدلها ، أهل بلد قفر ، و وحشية من الأنس ، احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره و نظره و عقله ؛ و علموا أن معاشهم من نبات الأرض فوسموا كل شيء بسمته ، و نسبوه إلى جنسه و عرفوا مصلحة ذلك في رطبه و يابسه ، و أوقاته و أزمنته ، و ما يصلح منه في الشاة و البعير ؛ ثم نظروا إلى الزمان و اختلافه فجعلوه ربيعا و صيفيا ، و قيظيا و شتويا ؛ ثم علموا أن شربهم من السماء ، فوضعوا لذلك الأنواء ؛ و عرفوا تغير الزمان فجعلوا نجوم السماء أدلة على أطراف الأرض و أقطارها ، فسلكوا بها البلاد ، ...¹ لينصف بذلك (ابن المقفع) العرب و يرفع من قدر قدرته العقلية المبدعة و المبتكرة ، التي استطاعت أن تصنع من العدم حياة و تتغلب على صعوبات العزلة و قسوة الحياة و الطبيعة ، ببحثها عن مبتكرات من بنت البيئة و الحال ، لتسير حياتها تكون خبرة للأجيال .

و من زمرة العلماء الذين تبني (التوحيدي) أفكارهم و مواقفهم الموافقة لرأيه ، (أبو حامد المرورودي)* ، الذي استعان به صاحب الليالي للرد على جملة الاتهامات التي رشق بها (الجيّهاني) في كتاب ألفه ، خصه في ذم العرب و الانتصار للفرس ، ليعود صاحب الليالي ، " فيخص العرب بالثناء ، و يتناول بحديثه اللغة العربية فيقول أنه استعرض غيرها من اللغات فلم يجد في أي منها نصوع العربية ، أعني الفرج التي في كلماتها ، و الفضاء الذي نجده بين حروفها ، و المسافة التي بين مخارجها ...² " ، و قد استعان

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 81 .

* - هو أبو حامد ، أحمد بن بشر المصري المرورودي : قاض ، فقيه ، أديب ، راوية للسير و الأخبار ، توفي سنة (973م ، 362 هـ) .

² - زكي نجيب محمود : الإمتاع و الموانسة لأبي حيان التوحيدي ، ص 13 .

(التوحيدي) برأي (أبي الحسن الأنصاري) * و (أبي سليمان المنطقي) للدفاع عن الأمة العربية و أخلاقها التي جبلوا عليها ضد العجمي ، و خاصة التيار الشعبي الفارسي ، فقد استطاع صاحب النص الرد عليهم بالحجة و البيان العقلي ، و قد كان منهم (الجيّهاني) الذي تصدى له في الليلة السادسة من ليلاليه ، إذ أورد قول (أبو حامد) ، الذي قال فيه : " و كذب القوم ، لم يكن زرادشت نبيا ، و لو كان نبيا لذكره الله تعالى في عرض الأنبياء الذين نوه بأسمائهم و ردّد ذكرهم في كتابه ، و لذلك قال النبي صلى الله عليه و سلم : "سنوا بهم سنة أهل الكتاب" لأنه لا كتاب لهم من عند الله منزّل على مُبلّغ عنه ، و إنما هو خرافة خدعهم بها زرادشت بقوة الملك الذي قبل ذلك منه و حمل الناس عليه طوعا و كرها ، و ترغيما و ترهيبا ؛ و كيف يبعث الله نبيا يدعو إلى الهين اثنين ؟ و هذا مستحيل بالعقل ، و ما خلق الله العقل إلا ليشهد بالحق للمحق و الباطل للمبطل ؛ و لو كان شرعا لكان ذلك شائعا عند أهل الكتابيين ، أعني اليهود و النصارى ؛ و كذلك عند الصابئين ، و هم كانوا أكثر الناس عناية بالأديان و البحث عنها ، و التوصل إلى معرفة حقائقها ، ليكونوا و محمد – صلى الله عليه و سلم- يذكرهما و يذكر غيرهما ، كداود و سليمان و يحيى و زكريا ، و غير هؤلاء ، و لا يذكر زرادشت بالنبوة . " ¹ و قد وافقه فيما ذهب إليه (أبو الحسن الأنصاري) ليخلص (التوحيدي) للقول ، بأن لكل أمة فضائل و مزايا تختلف فيها عن الأخرى ، و لا يمكن للعاقل عدم إدراكها أو إنكارها ، و يبقى للعرب ما تختص من أخلاقيات و محاسن لا يمكن تجاهلها أو تخطيها ، و هو في موقفه هذا مؤيد لرأي (أبي سليمان) ، الذي قال : " العرب أذهب مع صفو العقل ؛ و لذلك هم بذكر المحاسن أبده ، و عن أضدادها أنزه . و لو كانت رويتهم في وزن بديهتهم ، كان الكمال ؛ و لكن لما عز الكمال فيهم ، عز أيضا في غيرهم من الأمم ، فالأمم كلها شرع واحد في عدم الكمال إلا أنهم متفاضلون بعد هذا فيما نالوه بالخلقة الأولى ، و بالاختيار الثاني . " ² فوسطية (التوحيدي) في حكمه هذا ، لم تكن حازمة ، و قوله بأن الفضائل موزعة بين الأمم ، لم يمنعه من تفضيل الأمة العربية و رفعها عن الأمم الأخرى ، خاصة الفارسية ، و قد كان هذا واضح في لهجته الخطابية ، فقد كرر في أكثر من موضع أثناء خطابه (للجيّهاني) عبارات التسفيه و حتى التجريح ، ففي رده عليه كرر عبارات تجعل من خطابه له مظهرا واهيا ، بعيدا كل البعد عن الصحة ، فيقلل من علمه و قدره و عقله على استيعاب مكانة العرب و فضلهم ، ليفند بهذا الخطاب كل مزاعمه الباطلة و الواهية و الموارية ، إذ وصفه

* – أبو القاسم علي بن أحمد ، أصله من أنطاكية ، و نزل بغداد ، و كان مهندسا ، توفي في بغداد سنة (376هـ) .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 97 ، 98 .

² - المصدر نفسه ، ص 96 .

بالبجاهل و الطائش و لقبه بالزاري ، حيث يتأزم الخطاب بينهما و يتصاعد ليصل إلى الذروة ، فيأمره (التوحيدي) بالسكوت و عدم لفظ أية كلمة أخرى تحط من قيمة العرب ، فيقول له : " صه ، كما يقال للجاهل – إن لم تقل له : " أخساً " ، كما يقال – في كل الأحاديث ، و إن أغفلته ظلمت نفسي ؛ و من حابى خصمه غلب . " ¹ و هذا ؛ لأنه عرض بين يديه أقوالا (لأبي حامد و أبي سليمان و أبي حسن الأنصاري) تخزي زعمه و اعتقاده ، فيهزمه بالحجة و البرهان في مناظرة كانت بين العرب و العجم ، يسترد فيها صاحب الليالي حق العرب في السيادة .

و لم يقف (التوحيدي) عند هذا الحد من الخطاب ، بل خرج من الخصوصية إلى العموم ، ليسفه (الجيّهاني) و أقواله التي عرضها ، موضحا له أن الفرس ليست من العجم و أنه ما كان مباحا به خاص باليونان و هو ليس منهم ؛ حيث رد على قوله : " ليس للعرب كتاب إقليدس و لا المجسطي و لا الموسيقى و لا كتاب الفلاحة ، و لا الطب و لا العلاج ، و لا ما يجري في مصالح الأبدان ، و يدخل في خواص الأنفس . " ² بقوله : " و لو علم هذا الرازي لعلم أن المجسطي و ما ذكره ليس للفرس أيضا ، و ما عندي أنه مكابر فيدعي هذا لهم . فان قال : هو لليونان ، و يونان من العجم ، و الفرس من العجم ، فأنا أخرج هذه الفضيلة من العجم إلى العجم فهذا منه حيف على نفسه ، و شهادة على نقصه ؛ لأنه لو فخر يونان لم يستطع أن يدعي هذا للفرس ، و لا يمكنه أن يقول : نحن أيضا عجم ، و فضيلتكم في هذه الكتب و الصناعة متصلة بنا ، و راجعة إلينا . " ³ و ما يفتخر به (الجيّهاني) لا يخص الفرس و إنما هو لسواهم من الأمم (اليونان) ، و ما سقنا هذه المناظرة الفكرية بين ثنائية (الأصيل و الدخيل) ، (العربي و العجمي) إلا للتمثيل بأن (التوحيدي) كان ضمن لهجة جماعية لها مواقف فكرية و مذهبية ، تختلف عن جماعة (الجيّهاني) ، و قد كانت في خصومة دائمة و مشادة كلامية ، تتسم بطابع الجدل العقلي للبرهنة على آرائه ، و قد نوه صاحب النص في أكثر من قول على أن العصبية من غير علم و في غير مقام لا تسعف صاحبها ؛ و هذا لقوله : " فليستحي الجيّهاني بعد هذا البيان و الكشف و الإيضاح ، بالإنصاف من القذع و السفه اللذين حشا بهما كتابه ، و ليرفع نفسه عما تشين العقل ، و لا تقبله حكام العدل ؛ و صاحب العلم الرصين ، و الأدب المكين ؛ لا يسلط خصمه على عرضه بلسانه ، و لا يستدعي مر الجواب بتعرضه

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 97 .

² – المصدر نفسه ، ص 96 .

³ – المصدر نفسه ، ص 97 .

و يرضى بالميسور في غالب أمره ؛ فان العصبية في الحق ربما خذلت صاحبها و أسلمته ؛ و أبدت عورته ، و اجتلبت مساءته .¹ فعلى الرغم من تجريح (التوحيدي) (للجيهاني) في خطابه له إلا أن المناظرة لم تخرج عن منطق الفكر و حدود العقل ، أثبت فيها صاحب الليالي بالبرهان القاطع زيف ما رمى به (الجيهاني) و جماعته من بهتان و أباطيل ، ليخلص في الأخير للرفع من أخلاقيات و مثل و فضائل العرب و التي كانت على الجبل و السليقة التي فطرها الله عليهم .

ج ثنائية النقل و العقل :

لقد كان لهذه الثنائية الأثر البالغ في ليالي الإمتاع و الموانسة ، لما شغلته من حيز خطابي و جدلي و فضائي ، و قد أخذت شكل المناظرة بين العلوم النقلية المتمثلة في الشريعة و النحو و البلاغة و العلوم العقلية و المتجسدة في الفلسفة و المنطق و علم الحساب لما تتسم به من طابع الجدل الفكري ، " فالمناظرة عادة حوار بين شخصين حول موضوع واحد من وجهتين مختلفتين ؛ من النظر إلى تحويل الأفكار إلى أشخاص ، و المعاني المجردة إلى تجارب حية . و من ثم تتحول المناظرة من الخاصة إلى العامة حتى يشارك فيها الجمهور ؛ فالموضوعات العلمية هي في حقيقتها معارك ثقافية . و المعارك الثقافية هي في حقيقتها مواقف حضارية ؛ و لا يستطيع تدوين ذلك إلا العلماء المثقفون الذين يجمعون بين علم الخاصة و ثقافة العامة ؛ بين الفلسفة و الأدب ."² و لما كان فن المناظرة كذلك ، فلا بد أن صاحب الليالي كان له موقف من هذه المعارك و القضايا و الأفكار و المذاهب . و رأيه واضح في ذلك إلى أبعد حد ، خاصة لما يتعلق الصراع الفكري " بمقومات جوهرية للمسلمين : اللغة و الدين و الأدب (باعتباره شاملا لمشكلات الفكر و التعبير الوجداني) . /.../ و الصراع بين الأصيل و الدخيل ."³ ففي حديثه عن أهم مسألة ظهرت فبزمانه ، ألا و هي الجمع بين الشريعة و الفلسفة و أورد (التوحيدي) رأيه من التساؤل المطروح " أين الدين من الفلسفة ؟ و أين الشيء المأخوذ بالوحي النازل من الشيء المأخوذ بالرأي الزائل ؟ ."⁴ و هذا كان بعد تأليف رسائل إخوان الصفا الذين قالوا بأن الشريعة من الفلسفة .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 93 .

² - حسن حنفي : <جدل الوافد و الموروث قراءة في المناظرة بين المنطق و النحو بين متى بن يونس و أبي سعيد السيرافي عند أبي حيان التوحيدي> ، ص 248 .

³ - الحبيب شيبيل : المجتمع و الرؤية قراءة نصية في الإمتاع و الموانسة ، ص 100 .

⁴ - المصدر السابق ، ص 224 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

و قد تبنى (التوحيدي) في مذهبه هذا رأي شيخه (أبي سليمان) ، الذي عرف بمنطقه و تفلسفه ، و قد أبدى الوزير تعجبه من هذا الموقف ، فقال : " ما عجبني من جميع هذا الكلام إلا من أبي سليمان في هذا الاستحقال و التغضب ، و الاحتشاد و التعصب ؛ و هو رجل يعرف بالمنطقي ، و هو من غلمان يحي بن عدي النصراني ، و يقرأ عليه كتب يونان ، و تفسير دقائق كتبهم بغاية البيان .¹ بل انه تمنى ملاقاته و محاورته بدل الرواية و السماع عنه ، لما له من العلم و العقل ، و هذا يرجع " للحرية الفكرية التي سادت داخل المجتمع ، و قد كان بعض رجال السياسة وراء هذه الحرية ، " ² و منهم (ابن سعدان) ، الذي شجع (التوحيدي) على مجالسته و السماع إلى رواياته ، و قبول مناقشاته في الفكر و الأدب و العلوم ، و هو ما نفتقر إليه في هذا العصر ، عصر التعددية و الشعارات عن حرية الفكر و التوجه و الاعتقاد ، بينما يجد المثقف نفسه رهين قيود دينية و أنثروبولوجية و سياسية و اجتماعية و فكرية و قوانين دستورية ، تحد من قيمة الجدل الفكري و جمالية الاختلاف و التعدد و تقبل الآخر ، الذي لا يمكن التعاطي معه ، لأنه ببساطة يمثل خلافنا في الرأي .

بينما نجد عالما (كأبي سليمان المنطقي) ، و هو أحد كبار علماء المنطق اليوناني ، يفرق بوضوح بين الفلسفة و الشريعة ؛ حيث يقول : " إن الفلسفة حق لكنها ليست من الشريعة في شيء ، و الشريعة حق لكنها ليست من الفلسفة في شيء ، و صاحب الشريعة مبعوث ، و صاحب الفلسفة مبعوث إليه ، و أحدهما مخصوص بالوحي ، و الآخر مخصوص ببحثه ، و الأول مكفي و الثاني كادح ، و هذا يقول : أمرت و علمت ، و قيل لي ، و ما أقول شيئا من تلقاء نفسي و هذا يقول : رأيت و نظرت و استحسنت و استقبحت ؛ و هذا يقول : نور العقل أهتدي به ؛ و هذا يقول : معي نور خالق الخلق أمشي بضياه ؛ و هذا يقول : قال الله تعالى ، و قال الملك ؛ و هذا يقول : قال أفلاطون و سقراط ؛ و يسمع من هذا ظاهر تنزيل ، و سائغ تأويل ، و تحقيق سنة ، و اتفاق أمة ؛ و يسمع من الآخر الهولي و الصورة و الطبيعة ... " ³ فكيف للشريعة و التي مصدرها الهي أن تكون مأخوذة عن الفلسفة و التي هي علم من وضع البشر ؟ ، و لعل هذا الرأي يوافقه فيه (الحريري) و هو من الجماعة التي رفضت مزج الفلسفة بالدين .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 232 .

² - الحبيب شبيب : المجتمع و الرؤية قراءة نصية في الإمتاع و الموانسة ، ص 100 .

³ - المصدر السابق ، ص 232 .

و قد جرت بين هذه الثنائية الفكرية مناظرة طويلة بين (المقدسي و الحريري) ، جرى بينهما جدال فكري ، انهزم فيه (المقدسي) أمام قوة حجة (الحريري) و حسن خطابه و بيانه ، و عن مفاضلتها بين الفلسفة و الشريعة ، ذكر لنا صاحب الليالي أهم العلماء الذين فتحوا فيها الحديث و مواقفهم الفكرية منها ، (فابن زرعة و ابن خمار و أبي الخير بن يعيش و أبي سليمان و النوشجاني) ، كانوا متفلسفين و لكن لم يدعوا إلى مزج الفلسفة بالدين على الرغم من اختلاف دياناتهم ، فإذا كان لا بد من مزج الشريعة بالفلسفة ، فعلى " أي شريعة دلت الفلسفة ؟ أعلى اليهودية ، أم على النصرانية ، أم على المجوسية ، أم على الإسلام ، أم ما عليه الصابئون ؟ فإن ها هنا من يتفلسف و هو نصراني كابن زرعة و ابن الخمار و أمثالهما ، و ها هنا من يتفلسف و هو يهودي ، كأبي الخير بن يعيش ، و ها هنا من يتفلسف و هو مسلم ، كأبي سليمان و النوشجاني و غيرهما ، أفتقول إن الفلسفة أباحت لكل طائفة من هذه الطوائف أن تدين بذلك الدين الذي نشأت عليه ؟ " ¹ لذلك يرى (التوحيدي) أن (إخوان الصفا) في رسائلهم دعوا للقول بأن الشريعة من الفلسفة مردود عليهم ، و قالوا بضم الشريعة للفلسفة ، و قد سار على نهجهم الكثير من العلماء ، كان منهم " أبو زيد البلخي ؛ فإنه ادعى أن الفلسفة مقاودة للشريعة ، و الشريعة مشاكلة للفلسفة ، و أن إحداهما أمٌّ و الأخرى ظنٌّ * ، و أظهر مذهب الزيدية ، و انقاد لأمير خراسان الذي كتب له أن يعمل في نشر الفلسفة بشفاعاة الشريعة ، و يدعو الناس إليها باللفظ و الشفقة و الرغبة ، فشئت الله كلمته ، و قوض دعامته ، /.../ و كذلك رام أبو تمام النيسابوري ، و خدم الطائفة المعروفة بالشيعة ، و لجأ إلى مطرف بن محمد وزير مرداويج الجيلي ليكون له به قوة ، و ينطق بما في نفسه من هذه الجملة ، فما زادته إلا صغرا في قدره ، و مهانة في نفسه ، و تواريا في بيته ؛ و هذا بعينه قصد العامري فمال مطرودا من صقع إلى صقع ينذر دمه و يرتصد قتله ، فمرة يتحصن بفناء ابن العميد ، و مرة يلجأ إلى صاحب الجيش بنيسابور ، و مرة يتقرب إلى العامة بكتب يصنفها في نصرة الإسلام. " ² فالمستخلص من هذا القول أن المناظرات التي كانت تعقد أو بالأحرى الخصومة التي كانت تقام بين العلماء حول القضايا الفكرية إبان القرن الرابع ، تعود إلى المرجعية السياسية ، و قد كان لرجال الدولة الفضل في تغذية هذه الصراعات ، و ما سخره في مجالسهم إلا لخدمة مذاهبهم الفكرية و الدينية ، التي زامن ظهورها وقت الخصومة الحادة التي جرت بين أنصار الشريعة و أنصار الفلسفة ، فراح " صاحب كل

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 228 .

* - ظنٌّ : المرضعة لغير ولدها .

² - المصدر نفسه ، ص 229 ، 230 .

بدعة ؛ و يجلس إليه كل منهم ؛ و يلقي كلامه إلى كل من ادعى باطنًا للظاهر و ظاهرًا للباطن .¹ فكثرت تأويلات آيات القرآن و اختلفت تفسيرات هذه المذاهب ، مما غذى الخصومة بينهم ، حتى خرجت اجتهاداتهم الكلامية و تأويلاتهم الطائفية عن نصابها العلمي و الفقهي ، و قد تحدث (التوحيدي) عن هذه الطائفة ، فقال عنها : " و إنما دخلت الآفة من قوم دهرين ملحدين ركبوا مطية الجدل و الجهل ، و مالوا إلى الشغب بالتعصب ، و قابلوا الأمور بتحسينهم و تقبيحهم و تهجينهم ، و جهلوا أن وراء ذلك ما يفوت ذرعهم ، و يتخلف عن لحاقه رأيهم و نظرهم ، و يعمى دون كنه ذلك بصرهم ؛ و هذه الطائفة معروفة ، منهم صالح بن عبد القدوس ، و ابن أبي العوجاء ، و مطرب بن أبي الغيث ، و ابن الراوندي ، و الحصري ، فان هؤلاء طاحوا في أودية الضلالة ، و استجروا إلى جهلهم أصحاب الخلاعة و المجانة ."² و قد كان موقف (التوحيدي) واضحاً في نصه هذا إزاء هذه الانقسامات المذهبية و الصراعات الطائفية ، فقد دعا إلى الاعتصام بكتاب الله و طاعة رسوله (صلى الله عليه و سلم) و التسليم بما ورد فيه من أحكام و شرائع و فرائض ؛ لأن العقل عاجز عن الوصول إلى إدراك ما يعلو إليه الفكر ، و قد شبه هذه الجماعة الضالة – دعاة المنطق و الفلسفة في الشريعة- بالمنجمين و الكهنة و العرافين ؛ و قد حرم الله تعالى ذلك .

كما أبان صاحب الليالي عن موقفه من ثنائية (النقل و العقل) من خلال إدراجه لمناظرة كانت بين البلاغة و الإنشاء – و هي من العلوم الأصلية ، و الملازمة للسان العربي – و علم الحساب – و هو علم دخيل أجنبي و من العلوم العقلية- و قد جرت بدار الوزير (ابن سعدان) بينه و بين (ابن عبيد) ، الذي كان من الجماعة الداعمة للعلوم العقلية الوافدة ، من خلال إشادته بفضل علم الحساب : " و لو لم يكن من صناعة الإنشاء إلا أن المملكة العريضة الواسعة يكتفي فيها بمنشئ واحد ، و لا يكتفي فيها بمائة كاتب حساب ... و إذا كانت الحاجة إلى هذه أمس ، كانت الأخرى في نفسها أخس ؛ و بعد ، فمصالح أحوال العامة و الخاصة معلقة بالحساب ؛"³ و هو في اعتقاده هذا يرد على قول (التوحيدي) بأفضلية البلاغة و التحرير على علم الحساب ، الذي يخالفه الرأي و يسقط أدلته بقوله : " أيها الرجل ، قولك هذا كان يسلم لو كان الإنشاء و التحرير و البلاغة بآئنة من صناعة الحساب و التحصيل و الاستدراك و عمل الجماعة و عقد المؤامرة . فأما

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 230 .

² – المصدر نفسه ، ص 234 .

³ – المصدر نفسه ، ص 103 .

و هي متصلة بها و داخلة في جملتها و مشتملة عليها و حاوية لها ، فكيف يطرد حكمك و تسلم دعواك ؟ ألا تعلم أن أعمال الدواوين التي يتفرد أصحابها فيها بعمل الحساب فقيرة إلى إنشاء الكتب في فنون ما يصفونه و يتعاطونه ، بل لا سبيل لهم إلى العمل ، إلا بعد مقدمة هذه الكتب التي مدارها على الإفهام البليغ و البيان المكشوف و الاحتجاج الواضح ، و ذلك يوجد من الكاتب المنشئ الذي عبته و عضضته ، و هذه الدواوين معروفة ، /.../ فمنها ديوان الجيش ، و ديوان التوقيع و الدار ، ...¹ لينتصر صاحب النص في مناظراته للعلوم النقلية و اللسان العربي الأصيل في ثقافة القرن الرابع للهجري ، و قد هزم (ابن عبيد) في هذه المناظرة بالأدلة القطعية ، و الحجج العقلية و المناقشة العلمية ، كما أن رأي (التوحيدي) كان له دعم سياسي و مسوغ و زاري ، و لما لا يظفر بالنصر لرأيه ؟ ! ، و خاصة أن (ابن سعدان) و في مجلسه قد أبدى ازدراء لموقف (ابن عبيد) من البلاغة ، و هذا يدعونا للقول أن الوزير قد دعم رأي مسامره (التوحيدي) ، و أذن له بطريقة رمزية غير مباشرة لأن يجيب عن أقوال (ابن عبيد) و ينتصر للإنشاء و البلاغة العربية ، بقوله : " هذه ملحمة منكورة ؛ فما كان من الجواب ؟ " ² و هذا برهان آخر على تدخل السياسة و رجال الدولة في القضايا الفكرية أيام عصر (التوحيدي) ، و ما كانت مجالسهم و ما يحضرها من علماء إلا لدعم آرائهم (لهجاتهم الجماعية) ، و هذا ما نشط حركة الفكر و اللغة و الأدب و سائر العلوم الأخرى بصفة عامة و فن المناظرات و المجالس و المسامرات بصفة خاصة .

و لعل هذا الدعم ليس بغريب على وزراء العصر (فابن الفرات) قد حسم موقفه من مناظرة (أبي سعيد و مئى) لما قال : " و الله إن فيكم لمن يفي بكلامه و مناظرته و كسر ما يذهب إليه و إنني لأعذك في العلم بحارا ، و للدين و أهله أنصارا ، و للحق و طلابه منارا . " ³ فتصدى له (أبو سعيد) و هزمه ، و صار هو صوت الجماعة المنددة بعدم جدوى المنطق أمام العلم العربي الأصيل (النحو) ، ليحتد نقاش المسألة بينهما ، فيقتنع (مئى) بأفضلية علم النحو و الإعراب و جذوته على علم المنطق ، و يعجز أمام مساءلة (السيرافي) له ، فيعلو مجددا صوت (ابن الفرات) مهللا لهزيمة (مئى) و إسقاط حجته ، و الرفع من شأن رأي الوزير ، الذي قال عنه بأنه رأي الجماعة ، فهاهو يؤكد مرة أخرى أن آراء العلماء لا معنى لها ، أو بالأحرى ليس لها مصداقية و انتشار و تأييد إلا إذا انتشلتها

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 104 .

² - المصدر نفسه ، ص 103 .

³ - المصدر نفسه ، ص 113 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

يد السلطة و احتضنتها مجالسها ؛ حيث يقول مخاطبا (السيرافي) : " أيها الشيخ الموفق ، أجبه بالبيان عن مواقع "الواو" حتى تكون أشد في إفحامه ، و حقق عند الجماعة ما هو عاجز عنه ، و مع هذا فهو مشنع به ."¹ فإعجاب الجماعة بأقوال (السيرافي) قد صاروا من أتباعه و مناصريه ، و بإلقاء (التوحيدي) هذه المناظرة و حفظها عن أستاذة (الرماني)* ، قد أظهر تعلقا بها و إعجابا بالغاً بتفوق (السيرافي) المساند للنحو العربي على نظيره (متي) المناصر للمنطق اليوناني ، و بسماع الوزير (ابن سعدان) لهذه المناظرة قد ساهم في إشهار هذه المناظرة و تدوينها و بالتالي حفظها ، و المعلوم لدينا أن ما قيل أو ما حدث به في مجالس الوزراء و الحكام آنذاك ، كان بنية إرضاء عاقد المجلس و الصدح بأفكاره و قناعاته و توجهاته المذهبية ، لنخلص للقول أن صاحب الليالي كان من داعمي اللسان العربي بصفة خاصة و العلوم النقلية بصفة عامة ، و التي عدها من مقومات ثقافة القرن الرابع للهجري الأساسية ، و التي لا يمكن التخلي و لا التنازل عنها أمام نشاط العلوم العقلية المستحدثة بشكل من الأشكال أو تحت أي ظرف من الظروف .

2 - المستوى السردى :

و يمكن لنا توضيحه من خلال المخطط التالي ، و الذي عمدنا فيه تبيان الاتجاه الخطابي في سرد ليالي الإمتاع و المؤانسة ، باعتبار أنه تجسد خطابي — على حد تعبير (زيماء) — لمختلف اللهجات الجماعية التي سبق و أن حددناها سالفاً عبر المستوى المعجمي ، " أملاً في الوقوف على طبيعة العلاقات التي تسهم في إنتاجه ، و تتحكم في بنيته و دلالاته و ما تحدثه التغيرات التي تشمل التركيب في دلالة الخطاب ."² و يمكن لنا تتبع هذه التغيرات فيما يلي :

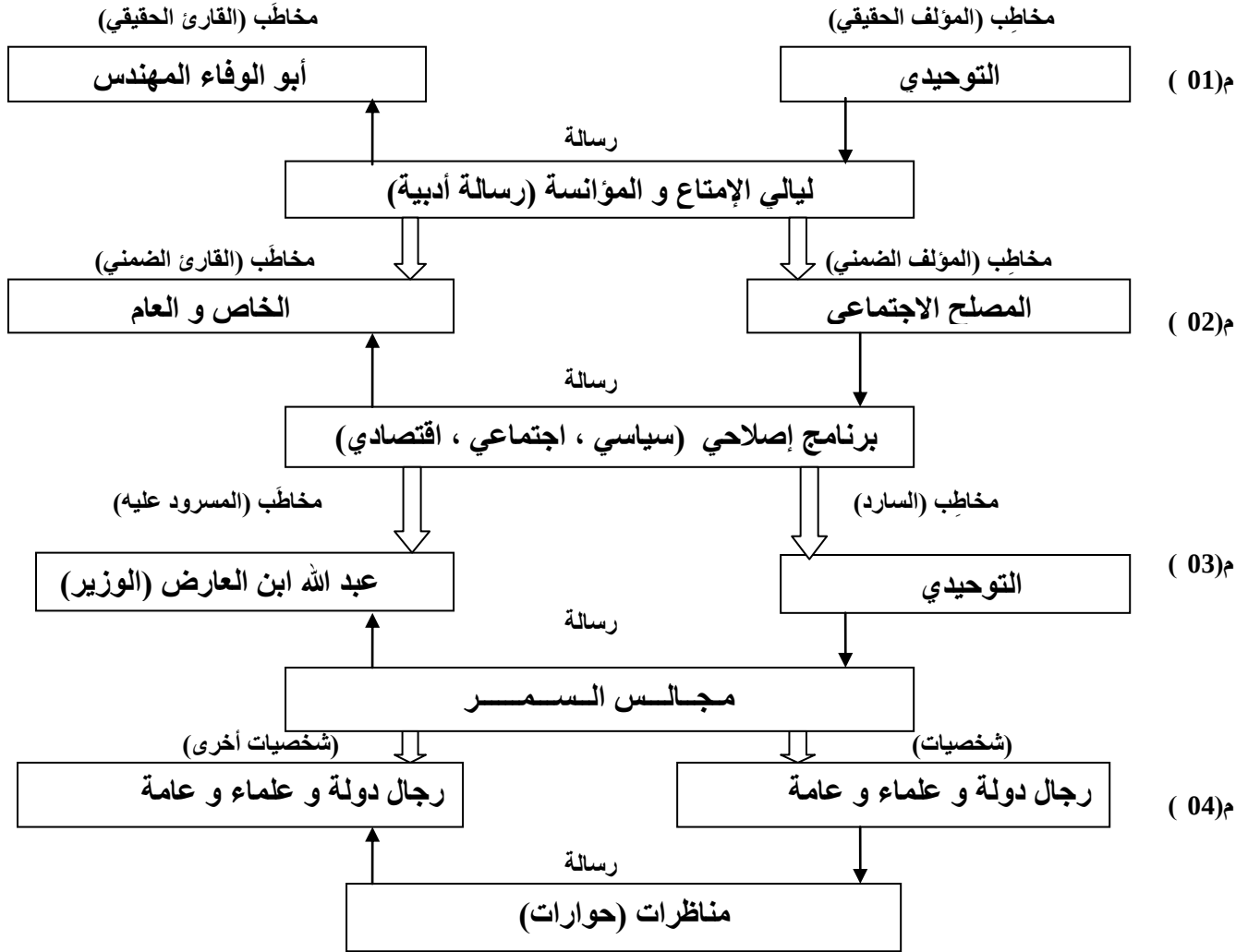
¹ — أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 121 .

* — هو أبو الحسن ، علي بن عيسى الرماني ، أديب ، نحوي ، عالم باللغة ، بصير بالمقالات ، على مذهب المعتزلة ، توفي سنة 384 هـ في بغداد .

² — عبد الواسع الحميري : ما الخطاب و كيف نحله ؟ ، ط 1 ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2009 ، ص 59 ، 60 .

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

الاتجاه الخطابي في سرد الليالي :



فعبر هذه المخططات ، يتضح لنا أن الاتجاه الخطابي في الليالي قد جرى بين (مخاطب و مخاطب) ، هذه الثنائية التي تكررت تقريبا خلال (م 1 ، م 2 ، م 3) ، قد تحكمت بدواعي التأليف و نمط الخطاب ، الذي بدأ شفويا ثم تحول إلى كتابيا ، و هذا سببه عائد لطلب من (ابن سعدان) أولا و (أبي الوفاء) ثانيا ، لذلك جاء كتاب "الإمتاع و الموانسة" على شكل "رسالة تجمع مسامرات و أحاديث و ضروبا من التفاوض و المثاقفة و المناظرة ، دارت في مجلس وزير من وزراء بني بويه ، سردها المؤلف و أعاد إنتاجها كتابة بعد أن كانت مادة شفوية – حدثا لغويا منفلتا – تنحل لحظة ، تتعقد و تموت حين تقال . و الواضح أن عملية إعادة الكتابة هذه باستدعاء ما علقه الذهن و انطبع في الذاكرة تمت بطلب من طرف خارجي له على التوحيدي دين ثقيل و نعم جمة ليس أدل عليها من طريقة كتابة الخطبة في صدر الرسالة ؛ حيث تقرر الأنا ذاتها بخطاب في

الظاهر مروي و لكنه من صنع المتكلم اعترافا ثانيا و شهادة على النفس قوية مؤكدة " ¹ فقد بدأ الخطاب السردي حرا ، ليقيد فيما بعد بقيود الكتابة ، التي تحتاج إلى تركيز و روية على خلاف المشافهة التي تكون عفو خاطر و على البديهة . لذلك فان الخطاب مقرون بالجواب الحاضر و الذاكرة المسعفة ، بينما الكتابة تحتاج إلى تثقيف و صياغة رصينة و جمال أسلوب ، لذلك نجد (التوحيدي) قد فرق بين كتاب يكتب و حديث يقال ؛ حيث قال : " و الكتاب يتصفح أكثر من تصفح الخطاب ، لأن الكاتب مختار و المخاطب مضطر ؛ و من يرد عليه كتابك فليس يعلم أسرع فيه أم أبطأت و إنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت، و أحسنت أم أسأت ؛ فإبطاؤك غير إصابتك كما أن إسراعك غير معف على غلطك . " ² و نص الليالي من النصوص العربية القديمة التي جمعت بين خصائص الخطاب الشفهي و الخطاب المكتوب ؛ لأنه و كما بينا في المخطط رقم (01) أن (التوحيدي) و باعتباره المخاطب (المؤلف الحقيقي) ، قد ألف هذا النص انصياعا لرغبة صديقه (أبي الوفاء) (القارئ الحقيقي) لهذه الليالي ، و هو سبب تأليفه و تخليده إلى اليوم ، و قد ألف (التوحيدي) في بداية رسالته (النص) بفقرات يوضح فيها انصياحه التام لأمر المخاطب ، فقد قال : " هذا و أنا أفعل ما طالبتني به من سرد جميع ذلك ، إلا أن الخوض فيه على البديهة في هذه الساعة يشق و يصعب بعقب ما جرى من التفاوض ، فإن أذنت جمعته كله في رسالة تشتمل على الدقيق و الجليل . " ³ لذلك يغلب على نص الليالي ضمير المتكلم (المخاطب) و ضمير (المخاطب) ، مثل : قلت لك ، فكتبت لك ، قد فهمت ، قلت لي ، و ذكرت ، بدأت ، أدعك ... ، ما يؤكد لنا أن هذا النص ما هو إلا رسالة أدبية جرت بين (التوحيدي) و (أبي الوفاء) ، نزولا عند طلبه و إرضاء لرغبته الملحة بجمع لياليه مع (ابن سعدان) في كتاب مدون يرسله إليه بغية الاطلاع على ما حوي من حوارات و مناظرات و نقد

و لأن النص كان رهين سياقات اجتماعية ، فانه قد طرح ضمنه الكاتب كبرى قضايا عصره في جميع الميادين ، ضمنها صوته الإصلاحية ، و هو ما ظهر جليا في لياليه، و المخطط رقم (02) يبين ذلك ، فعلى الرغم من تعدد الخطابات ، فالغالب عليه الخطاب الإصلاحية ، فهو " نتاج لسياق محدد ، هو بالضرورة ، سياق اجتماعي " ⁴ كانت نتيجة للفساد الاجتماعي و بؤرا للتوترات السياسية التي جرت في عصره ، و تعبيرا عنه يندد المخاطب (المؤلف الضمني) بصوت المصلح الاجتماعي في حديثه عن تبدل

¹ - حمادي صمود : <المشافهة و الكتابة> ، 178 ، 179 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 75 .

³ - المصدر نفسه ، ص 27 .

⁴ - عبد الواسع الحميري : ما الخطاب و كيف نحله ؟ ، ص 43 .

الزمان و حؤوله : " فذهب هذا كله ، و تاه أهله ، و أصبح الدين و قد أخلق لبوسه ، و أوحش مأنوسه ، و اقتلع مغروسه ؛ و صار المنكر معروفا ، و المعروف منكرا ، و عاد كل شيء إلى كدره ، و خاثره ، و فاسده و ضائره ؛ و حصل المر على أن يقال : فلان خفيف الروح ، و فلان حسن الوجه ، و فلان ظريف الجملة ، حلو الشمائل ، /.../ و هذه كلها كنايات عن الظلم و التجديف ، و الخساسة و الجهل و قلة الدين و حب الفساد ، و ليس فيها شيء مما قدمنا وصفه عن القوم الذين اجتهدوا أن يكونوا خلفاء الله على عباد الله بالرأفة و الرقة و الرحمة و الاصطناع و العدل و المعروف . و أرجع عن هذه الشكية الطويلة اللاذعة و البلية العامة الشاملة ، إلى عين ما رسمت لي ذكره ، و كلفتني إعادته ؛ عائذا بالله صرف الأذى عني و سوق الخير إليّ . " ¹ فالبرنامج الإصلاحي الذي ضمنه (التوحيدي) ليلاليه ، لم يكن موجها لفئة خاصة بل شمل الخاص و العام ؛ لأن البلية كانت عامة و شاملة ، و الفساد قد طال جميع شرائح المجتمع ، و الليلة الثامنة عشر غنية بهذه الصور ، نذكر منها ما أخبر عنه صاحب الليالي فقال عن " ابن الخلال البصري قال : سمعت ابن اليعقوبي يقول : رأيت على باب المربد خالدا الكاتب و هو ينادي : يا معشر الظرفاء ، و المتخلقين بالوفاء ؛ أليس من العجب العجيب ، و النادر الغريب ، أن شعري يزننى به و يلاط منذ أربعين سنة و أنا أطالب درهما فلا أعطى . " ² و في رده عن مثل هذه الأشكال من صور الانحلال الخلقي ، فقد أدرج (التوحيدي) حديثا مطولا عن تهذيب الأخلاق على أنها الوقود الأساسي للاستنهاض بالهمم و البعد عن الرذائل ، إضافة إلى وقوفه عند العامل السيكولوجي ، ألا و هو تهذيب النفس ، و ما تنشر من خير و صلاح في استقامتها و صحتها و العكس صحيح لدى مرضها و اعتلالها .

و لعل و عي (التوحيدي) بضرورة تغيير الواقع الاجتماعي من حوله ، قد وضع نفسه من المكلفين بهذه المهمة ، و أن فكره الإصلاحي هو نهج سلكه على هدي الأوائل و خطاهم النيرة ، التي ترمي إصلاح المجتمع ، و قد كان منهم شيخه (أبو سليمان) الذي نظم رسالة في السياسة تضامنت على الصلاح ، حتى شاع ذكرها و حملت إلى (قابوس) (بجرجان) ، فاقتدى بها كبار العلماء حيث صرح صاحب الليالي قائلا بأن " حديث الزهاد و أصحاب النسك ، فانه كان تقدم بإفراد جزء فيه تنبيهها حسنا ، و إرشادا مقبولا ، و كما قصدنا بالهزل الذي أفردنا فيه جزءا جماما للنفس قصدنا بهذا الجزء الذي عطفنا عليه إصلاحا للنفس و تهذيبا للخلق ، و اقتداء بمن سبق إلى الخير و إتباعا لمن قصد النصح ؛

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 35 .

² - المصدر نفسه ، ص 271 .

و شرف الإنسان موقوف على أن يكون فاتحا لباب من أبواب الخير على نفسه و على غيره ، فان لم يكن ذلك فلا أقل من أن يكون مقتنيا لأثر من كان فاتحا قبله ؛ و من تقاعس عن هذين الأمرين فهو الخاسر الذي جهل قيمة نفسه ، و ضل عن غاية حياته ، و حرم التوفيق في إصابة رشده .¹ فمجل الأخبار التي أوردتها (التوحيدي) - على حسب قوله - كانت خادمة للفكر الإصلاحى لتنوير الخاص و العام ، الذي حملته رؤيته الإصلاحية و نظرته للعالم الذي يطمح له .

و هذا الخطاب قد أخذ طابع السرد ، لطبيعة الفضاء الذي وضع فيه الحوار ، الذي كان بين (التوحيدي) باعتباره السارد أو المسامر الذي كلف بتسليّة الوزير و مجالسته للترويح عنه ، كما أن طبيعة خطابه السردى ، لا بد له من إدهاش (ابن سعدان) المسرود عليه و تشويقه ، عبر ليالي شتى و بما يرويه من مواضيع مختلفة ، و التي تراوحت بين الفكر و الفلسفة و الأدب و اللغة و علوم أخرى متنوعة ، فكانت مجالسته له في حد ذاتها فرصة يغتنمها (السارد) كي يوضح من خلالها مواقفه و آرائه و أفكاره و ثقافته حيال الوضع الاجتماعى ، و هذا ما نبه إليه (أبو الوفاء) في خطابه (لأبي حيان) ، حين قال له : " أفكان من حقى عليك في هذه الأسباب التي ذكرتها ، و في أخواتها التي تركتها كراهة الإطالة بها أنك تخلو بالوزير _ أدام الله أيامه - ليالي متتابعة و مختلفة ، فتحدثه بما تحب و تريد ، و تلقي إليه ما تشاء و تختار ، و تكتب إليه الرقعة بعد الرقعة ؛ و لعلك في عرض ذلك تعدو طورك بالتشدد و تجوز حدك بالاستحقار ، و تتناول إلى ما ليس لك ، و تغلط في نفسك . " ² فعلى الرغم من أن حدود المسامر كانت مرهونة بشروط و بطلب الوزير بيد أنه استطاع أن يرضي شغف المسرود له من غير المساس برؤيته الخاصة إزاء ما يسرد ، فهو من قال للوزير : " قبل كل شيء أريد أن أجاب إليه يكون ناصري على ما يراد منى فاني إن منعتك نكلت ، و إن نكلت قل إفصاحي عما أطلب به و خفت الكساد ، و قد طمعت بالنفاق و انقلبت بالخيبة ، و قد عقدت خنصري على المسألة . فقال - حرس الله روحه - : قل - عافاك الله - ما بدا لك ، فأنت مجاب إليه ما دمت ضامنا لبلوغ إرادتنا منك ، و إصابة غرضنا بك . " ³ و على هذا يمكننا القول أن ليالي الإمتاع لم تكن للتأنيس و حسب ، بل حوت بين لغتها و أساليبها و أخبارها و قصصها في جدها و هزلها ، رسالة واضحة من قبل السارد و مواقفه تعبر عن رأيه من رجال الدولة أيام العهد البويهى بصفة

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 322 ، 323 .

² - المصدر نفسه ، ص 25 .

³ - المصدر نفسه ، ص 37 .

عامة ، و من الوزير (ابن سعدان) على الخصوص ، ساعيا قدر الإمكان لبث فكره الإصلاحى عبر نقده للمجتمع و لسياسة الدولة ، و الجدوى من إعادة النظر في علاقة ذوي السلطان بالشعب ؛ عبر تنقله إلى عالم متخيل تمثل في قصص و روايات و أخبار عن الملوك و الأمراء و رجال الدولة ، الذين قادوا الأمصار من قبل ، فإما أجادوا و عدلوا في حكمهم و إما ظلموا و استبدوا ، فكان الخطاب السردى ، عالمه الذي ناشده للصدق بمواقفه من مجتمعه ، و الليلة الثامنة و الثلاثون غنية بهذه القصص التاريخية ، منها ما رواه له عن قصة الخليفة (المعتضد) مع وزيره ، الذي طلب منه تتبع طائفة من الناس يجتمعون بباب (الطاق) و يجلسون في دكان شيخ و يخوضون في أمور السياسة ، و كيف كان هذا الخليفة رحيمًا بهم ، على الرغم من اقتراح وزيره بأن يقتل بعضهم و يصلب البعض و يحرق الآخرين ، " فقال المعتضد - و كان أعقل من الوزير-: و الله لقد بردت لهيب غضبي بفورتك هذه ، و نقلتني إلى اللين بعد الغلظة ، و خططت عليّ الرفق ، من حيث أشرت بالخرق ، و ما علمت أنك تستجيز هذا في دنك و هديك و مروءتك ، و لو أمرتك ببعض ما رأيت بعقلك و حزمك لكان من حسن المؤازرة و مبدول النصيحة و النظر للرعية الضعيفة الجاهلة أن تسألني الكف عن الجهل ، و تبعثني على الحلم ، و تحبب إليّ الصبح و ترغبني في فضل الأغصاء على هذه الأشياء ."¹ و لم يكتف (المعتضد) بتنبيهه لوزيره عند هذا القدر من النصح ، بل ذكره بأن الرعية أمانة يُسأل عنها السلطان يوم الحساب ، و أبدى امتعاضه من جهل وزيره لحكم الشرع من هذه القضية ، فقال له مذكرا له : " و قد ساءني جهلك بحدود العقاب و بما تقابل به هذه الجرائر ، و بما يكون كفاً للذنوب ، و لقد عصيت الله بهذا الرأي و دلت على قسوة القلب و قلة الرحمة و يبس الطينة و رقة الديانة ، أما تعلم أن الرعية وديعة الله عند سلطانها ؟ و أن الله يُسأله عنها كيف سُئلتها؟ و لعله لا يسألها عنه ، و إن سألها فليؤكد الحجة عليه منها ؛ ألا تدري أن أحدا من الرعية لا يقول ما يقول إلا لظلم لحقه أو لحق جاره ؟ ... "² و من أمثلة هذه الحكايات و القصص و الأخبار على طريقة حكم الملوك و الخلفاء و الوزراء للبلاد ، بسردها (التوحيدي) ، ليبين وجهة نظره من أمور الدولة و الساسة و السياسية ، و كل الغبن الذي يقع على عامة الشعب جراء استبداد الملوك ، و في المخطط رقم (03) توضيح لاتجاه الخطاب السردى و الغاية منه .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 465 .

² - المصدر نفسه ، ص 465 ، 466 .

كما لم يفت على مسامر ضليع و مجالس حاذق (كالتوحيدي) أن يعمم فكره الإصلاحي على باقي محاوراته و مناقشاته ، التي جرت بينه و بين من كانوا بمجلس (ابن سعدان) ، و من خلال روايته للمناظرات الفكرية و اللغوية و الفلسفية و الأدبية ، التي جرت بمجالس أخرى ، كالتي جرت في المفاضلة بين الشعر و النثر ، و البلاغة و علم الحساب و النحو و المنطق ، و الدين و الفلسفة ، و هناك من المناظرات التي كانت بين العامة – و هذا دليل على شيوع فن المناظرة و الجدل على أيامه - ، فقد حدثنا (التوحيدي) عن شيخه (أبي سليمان) ، أنه " اجتمع رجلان : أحدهما يقول بقول هشام ، و الآخر يقول بقول الجواليقي ؛ فقال صاحب الجواليقي لصاحب هشام : صف لي ربك ؛ فقال : انه جعد قطط * في أتم القامات و أحسن الصور و القوام . فقال صاحب هشام : أيسرك أن تكون لك جارية بهذه الصفة تطوؤها ؟ ! قال : نعم ، قال : أفما تستحي من عبادة من تحب مباحضة مثله !! و ذلك لأن من أحب مباحضته فقد أوقع الشهوة عليه . " ¹ ليختم (التوحيدي) المناظرة على قول الوزير ، الذي اندفع فيه قائلاً : " هذا من شؤم الكلام و نكد الجدل ، فلو كان هناك دين لكان لا يدور هذا في وهم و لا ينطق به لسان . " ² و هو الرأي المؤيد لرأي مجالسه ، الذي سبقه إليه و فحواه أن مصلحة العامة تتوقف على عدم خوض العامة فيما لا يفقهوا و سيرهم على خطى المتكلمين من جدل في الدين ؛ لأنه يبعد الطمأنينة عنهم و يغذي الفتن و الحروب ، هم في غنى عنها .

* - القط من الشعر ، و القطط : القصير الجعد ، و رجل قطط قصير الشعر جعده .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 547 ، 548 .

² - المصدر نفسه ، ص 548 .

فصل سادس :

أشكال التناسل في ليالي الامتناع و المؤانسة
و تعدد الأصوات فيها

فصل سادس : أشكال التناص في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

توطئة:

مبحث أول : العلاقات التناسية في الإمتاع و الموانسة

1 -التناص الخارجي :

أ - الخطاب الديني

ب -الخطاب الأدبي :

1 -التناص مع الشعر

2 -التناص مع النثر

ج -الخطاب الفكري و الفلسفي

د - الخطاب العلمي

2- التناص الداخلي :

أ - التناص مع نصوص أساتذته

ب -تداخل نص الإمتاع و الموانسة تناسيا مع نصوص أخرى :

1 -التناص مع نص "كليلة و دمنة" لابن المقفع

2 -التناص مع "ألف ليلة و ليلة"

ج- تناص "الإمتاع و الموانسة" مع نصوص أبي حيان التوحيدي الأخرى :

1 - التناص مع "الهوامل و الشوامل"

2 - التناص مع رسالة "الصداقة و الصديق"

3 - التناص مع رسائل التوحيدي الأخرى (ثمرات العلوم ، رسالة السقيفة،
الرسالة البغدادية)

4 - التناص مع نص "البصائر و الذخائر" و نص "المقابسات"

مبحث ثاني : تعدد الأصوات (الصيغ) في نص الإمتاع و الموانسة

1 صوت المثقف المهمش

2 صوت المثقف العارف

توطئة :

تصدى هذا الفصل من البحث لاستجلاء أشكال التناص في "الإمتاع و الموانسة" ، و الذي لمسنا فيه ثراء نوعي ، لا يمكن إغفاله ، و خاصة أن البحث السوسيونصي يعنى بعلاقة النص المنتج الأصلي مع باقي النصوص المتناص معها فيه ، و التي وظفها الكاتب لخدمة توجهاته الفكرية و الأدبية و اللغوية و الفلسفية ... ، و التي أحالت بدورها على أصوات شتى لمختلف الشخصيات في فضاءات مختلفة ، خصصنا لها مبحثا معنونا بتعدد الأصوات في نص "الإمتاع و الموانسة" ، و التي تلاقت في محاورات عدة و مناظرات كثيرة فيما بينها ، مشكلة عالما حواريا متخيل من نظام (التوحيدي) و تأليفه ، حرا في مناقشاته و آراءه و الأخبار التي يرويها ، لكنه مقيدا بتوجه صاحب النص ، لا يخرج عن ما يرمي إليه من نظرة إصلاحية أو نقدية أو حتى تقريرية إخبارية .

و لأن التناص بنوعيه الداخلي و الخارجي من الآليات الإجرائية التي تبناها المنهج السوسيونصي ، لذا فان هذا الفصل قد خص المبحث الأول للحديث عن هذه العلاقات التناصية في هذا النص ، فكان في طليعة التناصات الخارجية ، التناص مع الخطاب الفكري و الفلسفي بالنصوص الفكرية و الفلسفية المدرجة في الليالي ، دون أن نفوت تحري النصوص التي أتحت الليالي بثقل معلوماتها الدقيقة ، و التي أبدى فيها (التوحيدي) دراسة شاملة ، و هي النصوص العلمية و الطبيعية ، الداخلية ، فقد تعددت في النص ، فأخذت أشكالا شتى ، منها التي كانت مع نصوص أساتذته ، و أخرى ارتبطت بنصوص معاصريه ظهرت معالمها في النص الأصل كنص "كليلة و دمنة" و "ألف ليلة و ليلة" ، بينما اقترنت غيرها بالنصوص التي ألفها (التوحيدي) ، " كالهوامل و الشوامل" ، " البصائر و الذخائر" و رسائله الكثيرة ، التي تداخلت نصوصها مع أحاديث الليالي ، مشكلة لنا نصا جديدا ؛ لتتكاتف هذه النصوص الموظفة للتعبير عن أصوات عدة داخل النص المنتج ، ترمي لتوضيح آراء و أفكار (التوحيدي) حيال الوضع الاجتماعي ، من خلال عالمة المتخيل و لغة النص ، فتعلو جملة هذه الأصوات ، صوتان مهمان جدا ، هيمنا على الطابع الحوارى داخله ، و هما صوت المثقف المهتمش و صوت المثقف العارف .

مبحث أول : العلاقات التناسلية في الإمتاع و الموانسة

لا مرأ من أن نص الليالي ، من النصوص الأدبية ذات التشكل النوعي ، و هذا يعود لثرائه الكبير بأشكال خطابية متعددة تعكس روح العصر و الحركة العلمية الواسعة و الشاملة لكل الميادين زمن إنتاجه ، فلا شك إذا أن يتأثر (التوحيدي) و هو الموسوعي المعرفة و التكوين ، بهذه العلوم ، و يظهر ذلك في نصه الذي ألف للإمتاع و التأنيس ، و لبلوغ هذه الغاية ، كان لزاما على المسامر أن يكون واسع الاطلاع ، سريع البديهة ، حاضر الخاطرة ، و لعل هذه الأخيرة لا تتأتى إلا بقوة الذاكرة و سعتها ، و هذا ليس بالعسير أو الغريب على أديب (كالتوحيدي) :

" المتميز بالاطلاع الواسع ، و الإدراك العميق لمختلف خصائص هذه الثقافة في أصولها و تحولاتها من جهة . و ما لم يكن على اتصال وثيق بعصره الذي عاش فيه بوعي تام ، و بمواقف بينة ، و بانفعال شديد من جهة ثانية . و ما لم يكن على علم راجح بأهمية الفعل الثقافي و المعرفي في صيرورة الإنسان العربي ، و آفاقه من جهة ثالثة ."¹ و لما اجتمعت كل هذه الصفات في شخصية عالمة و متمكنة كشخصية (التوحيدي) ، فمن الطبيعي أن يكون نثره عاكسا لهذه الميزات ، و قد تجلت أكثر مع مجالسه - المتعدد و المختلف ، فقد جالس ابن العميد و الصاحب بن عباد و ابن سعدان - الذي كان يستفز معرفته و يستنفذ معلوماته و أفكاره ، التي حصلها طوال سنوات من الرحلة و الترحال ، لكسب العلم و المعرفة من أهلها ، و قد أوضح لنا قول (ابن سعدان) في الليلة الأولى ، الذي جاء فيه : " قد سألت عنك مرات شيخنا أبا الوفاء ، فذكر أنك مراعى لأمر البيمارستان من جهته ، و أنا أربأ بك عن ذلك ، و لعلني أعرضك لشيء أنبه من هذا و أجدي ، و لذلك فقد تآقت نفسي إلى حضورك للمحادثة و التأنيس ، و لأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردد في نفسي على مر الزمان ، لا أحصيها لك في هذا الوقت ، لكنني أنثرها في المجلس بعد المجلس على قدر ما يسنىح و يعرض ، فأجبنى عن ذلك كله باسترسال و سكون بال ."² فالمجالس شخصية نوعية ، يتحراه صاحب المجلس ، و يختاره على قدر علمه و سعة اطلاعه ، و تهيئه للمجلس و ما يدور فيه من مناقشات ، و ما يثرى فيه من محاورات فكرية و مناظرات تكون عادة حول أهم القضايا المطروحة في الساحة الفكرية و النقدية و اللغوية و الدينية و حتى اليومية ... و قد تبلور أدب المجلس في

¹ - سعيد يقطين : <المجلس ، الكلام ، الخطاب مدخل إلى ليالي التوحيدي > ، ص 193 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 36 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

هذا النص ؛ العمل الفني الذي " ابتكر فيه تركيبة جديدة تستند إلى فكرة المجلس و دوره التاريخي في المجتمع العربي و الثقافة العربية ، و تخرج فكرة المجلس من كونها تعبيراً عن حدث حقيقي تاريخي إلى كونها مكوناً أساسياً في لعبة تخيلية بارعة يمزج فيها أبو حيان بين المجلس و الليلة ، و يركب كتابه البديع من هذين الكونين ، كإطار مكاني و زماني متخيل لما ينتجه من إبداع تخيلي يضم الأحداث و الشخصيات المختلفة المتباينة ؛"¹ ففي ظل هذا التباين و التنوع و الاختلاف أنتج نص الليالي على غير مثال يحتذ ، و لكنه لم يخرج عن أطر السرد العربي القديم ، الذي يتلاقى معه في (المجلس ، و الليلة) ، اللذان كان لهما إسهاماتهما العلمية و الفكرية ، و التأثير الواضح على نشاط حركة الأدب بصفة عامة و النثر بصفة خاصة ؛ و قد استطاع (التوحيدي) من خلال لياليه ، إظهار هذا النشاط الفارق في تاريخ الثقافة العربية خلال القرن الرابع للهجري ، و التي جمعت بين العلوم العقلية ، -متأثرة في ذلك بالفلسفة اليونانية - و العلوم اللغوية و النقلية ، ذات الأصول العربية.

و يعني هذا الكلام أن نص "الإمتاع و الموانسة" ، قد تناس مع كثير من النصوص الأخرى ، التي كانت ناضجة إبان تأليفه ، لتخرج لنا بحلة جديدة و دلالات مختلفة ، تبرز رؤية الكاتب ، و أن مصطلح التناس من الآليات الإجرائية ، التي تبناها (زيمبا) في منهجه السوسيوونسي ، بنوعيه الخارجي و الداخلي ، و قد سبق أن قدم مفهوماً له ، و من باب التوضيح و حسب ، فإن هذا المصطلح ، ظهر في كتابات (ميخائيل باختين) عن (دستوفسكي) ، " إذ تحدث عن المبدأ الحواري ، و رأى أنه من مكونات النصوص الأدبية الأساسية بشرط أن يصطدم فيها صوتان اصطداماً حوارياً ، و هذان الصوتان يدخلان في علاقة جدلية من نوع خاص لإنتاج دلالة جديدة."² و الإمتاع و الموانسة ، من النصوص الغنية بالتداخلات النصية ، التي امتزجت مع أسلوب الكاتب اللغوي و التصويري و التحمت مع السياق النصي في أشكال خطابية جديدة ، مثبتة الهوية لصاحبها (التوحيدي) ، ما يجعل نصه بوابة تستطلع الماضي و تعبر إلى توليد معاني جديدة خادمة لقضايا العصر ، تتلاءم في توظيفها الخطابي مع الأنساق الثقافية التي تضافرت لإنتاج أو توليد الليالي .

¹ - كمال أبو ديب : <المجسبات و المقامات و الأدب العجائبي من الخيال المعقلن إلى الخيال الجموح > ، ص 210 .

² - إبراهيم نمر موسى : <صوت التراث و الهوية (دراسة في التناس الشعبي في شعر توفيق زياد)> ، مجلة جامعة دمشق ، مج24 ، ع 1 ، 2 ، 2008 ، ص 100 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و المؤانسة و تعدد الأصوات فيها

و لأن (زيما) قد ذهب إلى تقسم التناس إلى نوعين : تناس خارجي و آخر داخلي فإننا سنعتمد على هذا التقسيم في دراستنا هذه ، باعتبارها جوهر الآلية .

1 - التناس الخارجي :

لقد فرق (زيما) بين التناس الداخلي و التناس الخارجي ؛ حيث اعتبر الأخير آلية تتحرى فك الشفرات التي تتوارى خلفها النصوص التخيلية الحاضرة في النص الجديد ، فهو " ينطلق من توارى نصوص سابقة وراء نص جديد أولا ؛ و بمحاولة الكشف عن شفراته يصبح - ثانيا - مفتاحا لفهمه ، و تفكيكه و إعادة تركيبه ؛ لتمييزه من النصوص السابقة له على مر الزمن - فهو تكرار إنتاجي بصورة مغايرة ؛¹ و (التوحيدي) ممن برعوا في توظيف هذه التقنية ، بوعي منه أو من دون وعي ، و الجدير بالذكر هنا أن للمصطلح مرجعية عربية ؛ فقد ألفت البلاغة العربية جملة من التي أحالت على معنى التناس ، و منها : " السرقة و الاقتباس و التضمين و الأخذ و الاستعانة و المعارضة ، و الحل و الاستشهاد و التغير .. و غير ذلك من المصطلحات البلاغية العربية ."² ليطور فيما بعد النقاد الغربيين هذا المصطلح ، مع إسهامات (سوليرس ، و كرستيفا ، و ريفاتير ، و بارث ، و تودوروف ، و جنيت) ، دون أن نتجاوز مؤسسه الأول (باختين) .

و عليه فان للمتلقي نصيبا في إنتاج النص ؛ و للتأويلات التي يقدمها ، عبر فكه الشفرات المضمنة داخله ، فتكون قراءته بعثا جديدا لنص جديد منتج ، يختلف تماما عن النص الأصل ، و هذا ما يجعلنا نؤكد على أن كل قراءة هي في حد ذاتها نص جديد منتج ، يختلف تماما عن النص الأصل ؛ لأنه خاضع لثقافة المتلقي ، و مدى استيعابه للسياق المعرفي و الثقافي للنصوص المتناص داخل النص ، و دورها الدلالي و التركيبي فيه ، الذي هو مرتبط بالمصالح و المشاكل العامة للعلاقات الجماعية ؛ فمن خلال ما سبق ذكره ، يمكننا القول بأن نص الليالي من النصوص الأدبية ، التي حكمتها مجموعة من الخطابات ، التي هيمنت بأنواعها المختلفة على العلاقات التناسية فيه بصفة عامة و التناس الخارجي بصفة خاصة ، و هي أشكال سنفصلها فيما يلي :

¹ - حسين جمعة : المسبار في النقد الأدبي (دراسة في نقد النقد للأدب القديم و للتناص) ، و منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2003 ، ص 155 .

² - المرجع نفسه ، ص 157 ، نقلا عن كتاب التناسية ، ترجمة محمد خير البقاعي ، ص 139 .

أ - الخطاب الديني :

كان الخطاب الديني من أهم الإسنادات في جميع الخطابات لما يضيفه عليه من مصداقية و شرعية ، التي لا يمكن التشكيك فيها ؛ لأن مصدرها الشريعة (الدين) ، و الذي هو من وحي الهي ، و قد استعان (التوحيدي) بهذا الخطاب و وظفه بأشكال مختلفة ، كان منها الاستشهاد به ، في قصص دينية ، كما اقتبس أحاديث نبوية ساعدته على تمرير فكرته ، للوصول إلى المعنى المقصود ، و لعل هذه التقنيات المعتمدة من قبل (التوحيدي) لا تقتصر على الخطاب الديني و حسب ، بل شملت جميع الخطابات الأخرى ، الموجودة داخل عالم النص التخيلي ؛ كما أن صاحب الليالي قد عول في عرضه لمادته على تقنية الإسناد ، و أسلوب البسلة و العنعة ، و هي من الأساليب الدينية ، إذ نجد أن (التوحيدي) قد استخدمها ، و إن تملص منها في كثير من الليالي ، غير أنه قد وظفها كي يعطي نصه — برأينا- انتماء رسميا (عند الخاص) ، و شرعية دينية ، و هوية عربية إسلامية ، في ظل تعدد الملل و الثقافات التي شهدتها القرن الرابع الهجري ، و قد تحرى (التوحيدي) في توظيفه للخطاب الديني الأمانة العلمية ، و قد تحررها في جميع مؤلفاته ، و ربما يعود ذلك لعمله بالوراقة و النسخ ، " فأكثر ما اشتملت عليه هذه الكتب من آراء في الأدب و اللغة و التاريخ و الفلسفة و الفقه ، و الغناء و الشعر و الموسيقى و السياسة ، و الزهد و التصوف و الكلام و غير ذلك من المعارف حتى الفكاهة و المجون و السخرية و التهكم كل ذلك عزاه إلى غيره ، و هو غالبا يعين صاحب الرأي و أحيانا يروي دون تعيين ."¹ معتمدا على أسلوب الرواية ، و الذي ارتكز فيه على تقنية السند و المتن و التي ظهرت في علوم الدين ، و استعانت بها العلوم التاريخية و اللغوية و حتى الأدب ، " لكن التوحيدي كان كثيرا ما يتحلل من السند ، و ربما كان ذلك مؤشرا على رغبته في خلق مساحات حرة للإبداع الشخصي في الأدب ، و إعادة تشكيل الخبر وفق مقتضيات جديدة يفرضها السياق و فضاء السرد و الغايات ."²

¹ - محمد عبد الغني الشيخ : أبو حيان التوحيدي رأيه في الإعجاز و أثره في الأدب و النقد ، ج2 ، الدار العربية للكتاب ، 1983 ، ص 563 .

² - ميساء سليمان الإبراهيم : البنية السردية في كتاب الإمتاع و الموانسة ، ط1 ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، 2011 ، ص 293 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

فعلى سبيل الخطابة ، افتتح (التوحيدي) أجزاء كتابه الثلاثة ، كما ختمه أيضا ، و هي ميزة الخطبة الدينية ، التي نجد أن صاحب الليالي قد تأثر بها في بناءه الافتتاحي و الختامي للياليه ؛ حيث يقول في مقدمة الكتاب : " بسم الله الرحمن الرحيم . قال أبو حيان التوحيدي : نجا من آفات الدنيا من كان من العارفين و وصل إلى خيرات الآخرة من كان من الزاهدين ، و ظفر بالفوز و النعيم من قطع طمعه من الخلق أجمعين ، و الحمد لله رب العالمين ، و صلى الله على نبيه و على آله الطاهرين . أما بعد ،" ¹ و في ختام الكتاب يقول : " و السلام لأهل السلام." ² ضف إلى هذا كله ، اشتمال نص الليالي على كثير من القرآن و الأحاديث النبوية الشريفة و قصص و أخبار عن الرسل و الأنبياء و الأقوام البائدة ، كما حوت أيضا أقوالا للصحابة ، تداخلت مع عالم النص المتخيل ، " و التداخل مع التراث الديني على العموم طريقة توظف لبلورة الحاضر من خلال تجربة الماضي ، و تستحضر لتعزيز موقف الكاتب من الرؤى و المفاهيم التي يطرحها أو يثيرها في نصه . " ³ فعلى سبيل المثال قد ذكر (التوحيدي) كثيرا من آيات القرآن الكريم في أكثر من ليلة ليستشهد بها على أقواله ، فتكون داعمة له ، ففي حديثه في الليلة الرابعة و العشرين عن الصبر و فوائده ، استشهد بقوله تعالى : « وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ » ⁴ و قوله أيضا : « إِنَّمَا يُوفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ » ⁵ و قال تعالى : « أُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا » ⁶ ، و من آيات القرآن أيضا استشهد بقوله تعالى : «اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا» ⁷ ، و قال أيضا : « سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ » ⁸ . فمن الواضح أن (التوحيدي) ، قد قصد الاستشهاد بأكثر من آية ، ليلح على المعنى المراد إيصاله و صحته ، فباقتباسه لهذه الآيات ، قد صار المعنى متداخلا ؛ لأنه يخدم مسار السرد و مدلولاته و غاياته المرجوة ، و المتمثلة في الدعوة إلى الصبر لما تشتمل عليه هذه الصفة من فوائد تعود على راحة الإنسان النفسية و الجسدية ، و ما يكسبه من أجر في الآخرة ؛ لأنه تحلى بهذا الخلق الحميد .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 21 .

² - المصدر نفسه ، ص 580 .

³ - نبيل علي حسنين : التناسل ، دراسة تطبيقية في شعر شعراء النقائض جرير و الفرزدق و الأخطل ، ط1 ، دار كنوز المعرفة ، عمان ، 2010 ، ص 215 .

⁴ - سورة البقرة ، آية : 155 .

⁵ - سورة الزمر ، آية 10 .

⁶ - سورة الفرقان ، آية : 75 .

⁷ - سورة آل عمران ، آية : 200 .

⁸ - سورة الرعد ، آية : 24 .

فصل سادس : أشكال التناص في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

و حتى يوصل كل هذا الكلام عن خلة الصبر أو عز ذلك للنص القرآني ، و فسخ المجال للاستشهاد بآياته ، " فيمثل الاستشهاد الدرجة العليا لهذا الحضور النصي ، حيث يعلن النص الغائب عن نفسه في النص الحاضر و يقابل الدرجة العليا لحضور نص في نص آخر ، حضورا واضحا و حرفيا ، سواء استخدم في ذلك علامات التنصيص أم لا ، فيصبح هذا الحضور بين النصين مندمجا ، حتى يغدوان كتلة واحدة غير متشظية ، " ¹ و عن تداخل النص الغائب بالنص الحاضر على سبيل الاقتباس و الاستشهاد كذلك ، يورد لنا (التوحيدي) على لسان (أبي سعيد السيرافي) النحوي نماذج عن التناص مع القرآن الكريم ، كشواهد على وجوه و مواقع الواو ، و هذا كان من حديث الليلة الثامنة حول المناظرة التي جرت بين (النحو و المنطق) ، و قد استعان (السيرافي) بشواهد كثيرة ، منها ما كان من الشعر العربي ، و منها ما كان من القرآن ، كأدلة على مذهبه و حجة دامغة لإبطال رأي (مثنى) و إثبات عجزه ، فقال أبو سعيد : " للواو وجوه و مواقع : منها معنى العطف ، /.../ و منها أن تكون مقحمة نحو قول الله عز وجل : « فَلَمَّا أَسْلَمًا وَ تَلَّهُ لِلْجَبِينِ وَ نَادَيْنَاهُ » ² ، أي نادينا ؛ /.../ و منها معنى الحال في قوله عز و جل : « وَ يَكْلُمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا » ³ أي يكلم الناس في حال كهولته ، " ⁴ و هي أمثلة من القرآن توضيحية ، تعليمية ، اقتبسها (السيرافي) ليدلل على كلامه ، فأخذت بذلك المعنى العام الذي سيقى لأجله و هو وجوه الواو و مواقعها في الكلم .

و هناك وجه آخر للتناص مع القرآن الكريم ، و هو الذي ورد دون تنصيص - و لكن بقي المعنى بينا ؛ لأنه نقله واضحا و حرفيا - كقوله : " و أما أبو زيد البلخي - و هو سيد أهل المشرق في أنواع الحكمة - فذكر أنه محال و لا أصل له ، و أن حكمة الله تعالى لا توجب صحة هذا الأمر ، و أن صحته مفسدة عامة ، (و الله لا يحب الفساد) . " ⁵ و العبارة الأخيرة (و الله لا يحب الفساد) مقتبس من قوله تعالى : « لِيُفْسِدَ فِيهَا وَ يُهْلِكَ الْحَرْثُ وَ النَّسْلُ وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ » ⁶ ، فدلالات الخطاب القرآني هنا ، و وظيفته المقصودة من قبل صاحب النص لاقتباسه ، هو ضم

¹ - عصام حفظ الله واصل : التناص التراثي في الشعر العربي المعاصر - أحمد العواضي أنموذجا - ، ط 1 ، دار غيداء للنشر و التوزيع ، الأردن ، 2011 ، ص 78 ، 79 .

² - سورة الصافات ، آية : 103 ، 104 .

³ - سورة آل عمران ، آية 46 .

⁴ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 121 ، 122 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص 252 .

⁶ - سورة البقرة ، آية : 205 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

صوت الكاتب لصوت الدين ، قصد دفع الموبقات عن شريعة الإسلام ، الذي يمثل جوهر الثقافة العربية و الحضارة الإسلامية ، ليتداخل صوت الوحي السماوي ، فيبدو لنا أن (التوحيدي) قد لبس حلة الأنبياء و الرسل و صار يتكلم بصوتهم الداعي للحق و العلم و الأخلاق و الدين و درأ المفسد ، و هو ما يتضح لنا أكثر في قوله : " ألا ترى أن العاقل متى عُرِّي من العلم قل انتفاعه بعقله ؟ كذلك العالم متى خُلِّي من العقل بطل انتفاعه بعلمه ، أما قال : «وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ»¹؟ أما قال : «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ»²؟ أما قال : «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ»³؟ أما ذم قوما حين قال : «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ»⁴؟ أفما قال : «أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا»⁵؟ أما قال : «وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ»⁶؟ أما قال : «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ»⁷؟ و كتاب الله عز و جل محيط بهذا كله ، و إنما تقاد إلى طاعة رسوله – صلى الله عليه وسلم – بعد هذا فيما لا يناله عقلك .⁸ و قد حشد (التوحيدي) هذه النصوص القرآنية ، ليدافع عن الشريعة أمام حماة العقل و المنطق ، و قد رد عليهم بأن قال لا منفعة للعقل من دون علم و العكس صحيح فكلاهما صحيح و كل منهما يكمل الآخر ، فلا داعي لأن تنقسم الأمة إلى فرق و مذاهب ؛ لأن القرآن و السنة قد أوضحا جميع الأحكام ، فلا اجتهد مع النص ، و خاصة فيما اعتبر من حكم الغيبيات .

و ليدعم (التوحيدي) موقفه هذا " استدل و استشهد بالخطاب القرآني فانه سيكسب النصر في ساحة التناظر و الجدل ، و لا يستطيع نص أن يتحداه ما لم يعتمد أيضا على الخطاب القرآني مع تجنب البراهين التي جاء بها النص الأول " ⁹ ، و من هنا يتضح لنا اعتماد أدباء العصر في نشرهم على استدعاء الخطاب القرآني في

¹ - سورة البقرة ، آية : 269 .

² - سورة الحشر ، آية : 02 .

³ - سورة النساء ، آية : 82 .

⁴ - سورة الروم ، آية : 07 .

⁵ - سورة الأنعام ، آية : 122 .

⁶ - سورة يوسف ، آية : 105 .

⁷ - سورة ق ، آية : 37 .

⁸ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 233 ، 234 .

⁹ - بدران عبد الحسين محمود : التناسل في شعر العصر الأموي ، ط 1 ، دار غيداء للنشر و التوزيع ، عمان ، 2012 ، ص 274 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

نصوصهم ، لمكانتها في النفوس ، و عجزهم التام أمام الدليل القرآني ، و هذا العجز مصدره الفرد في حد ذاته ، لا اعتبار أن القرآن " يمثل المعتقد الذي يعتنقه الفرد فيصبح جزءاً من ذاته ، و المساس به مساس بالذات ، و أهمية المرجعية الدينية نابعة من احتوائها على القرآن الكريم ، ذلك الخطاب المتنزه من الخطأ و الجامع لألوان الكلم ذو الفصاحة و البيان ، و فضلاً عن ذلك فإن مخالفته و الاعتراض عليه يعد كفراً و إثماً ، و من هنا فإن النصوص التي تستلهم الخطاب المقدس ، عليها أن تقيم معه علاقة تضافر و تعضيد ، و أن تنظر إليه نظرة احترام و تبجيل ."¹ لتبقى قدسية النص القرآني و وازعها الديني مهيمنة على النصوص الأدبية على مر الزمان ، و أن حضورها الظاهر و المضمّر ، سواء تأييداً أو معارضة في النصوص ، أصبح بمثابة التقليد الذي لا يمكن العدول عنه ؛ لأنه النص المرجع للفرد و المجتمع و الأمة العربية الإسلامية .

فإذا كان التناس الديني يقصد به " تداخل نصوص دينية مختارة من القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف أو الخطب أو الأخبار الدينية مع النص الأصلي ، " ² فإن حضور الأحاديث النبوية الشريفة و بقوة ، طيلة تواصل السرد ، قد أخذ التناس أشكالاً عدة ، منها ما كان شفويًا ، يعني أن (التوحيدي) قد استدل به على كلامه خلال حديثه مع الوزير في مواضيع مختلفة ، منها ما كان في الآداب العامة ، و منها ما كان في الأخلاق ، و منها ما كان عن علم الحيوان و نحو ذلك ، كقوله : " سئل النبي - صلى الله عليه و سلم- عن ضالة الإبل ، فقال : ما لك ولها ؟ معها حذاؤها و سقاؤها ترد الماء و تأكل من الشجر حتى يأتيها ربها - سئل- عليه السلام- عن ضالة الغنم ، فقال : هي لك أو لأخيك أو للذئب . قيل له عليه السلام : فاللُّقطة ؟ قال : تعرفها سنة و تحصي وكاءها و وعاءها و عفاصها و عددها ؛ فإن جاء صاحبها فأدها إليه . " ³ ... و هلم جرا ، و هناك كثير من الأحاديث الشريفة الواردة في النص ، موظفة كشاهد تعليمي تأديبي أخلاقي تثقيفي ، قصد منها الكاتب حضور لتدعيم أدلته و التوضيح .

و من الأحاديث النبوية ، التي أمر أو طلب الوزير (ابن سعدان) من (التوحيدي) كتابتها و قراءتها عليه في مجلس آخر ، و فعلا كان له ذلك ، فحضر

¹ - بدران عبد الحسين محمود : التناس في شعر العصر الأموي ، ص 270 .

² - نبيل علي حسنين : التناس دراسة تطبيقية في شعر شعراء النقائض ، ص 215 .

³ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 243 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

المسامر و بحوزته الورقات – و قد جرى ذلك في الليلة الثالثة و العشرين- من بين ما جاء فيها ، " قال عليه السلام في دعائه : اللهم اجمع على الهدى أمرنا و أصلح ذات بيننا ، و ألف بين قلوبنا ، و اجعل قلوبنا كقلوب خيارنا ، و أهدنا سواء السبيل و أخرجنا من الظلمات إلى النور ، و اصرف عنا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن ، اللهم متعنا بأسماعنا و أبصارنا و أزواجنا و ذرياتنا و معاشنا ، اللهم اجعلنا شاكرين لنعمتك ، و تب علينا انك أنت التواب الرحيم . " ¹ و مثله كثير من الأحاديث التي أحب الوزير سماعها ، و استحسّن لأجلها المجلس ، الذي كان على هدي الرسول – صلى الله عليه وسلم- فحضور هذه النصوص النبوية الشريفة إذا ، لم يكن من اختيار صاحب النص ، بل كان بطلب من الوزير ، و عليه فان الاتجاه الذي نحاه التناس هنا هو الاتجاه القصدي ، يعني أن صاحب النص قد كان واعيا بالنصوص المستحضرة أو المتداخلة مع نصه ، لأنه قد عمد إلى كتابتها نزولا عند رغبة الوزير ، الذي أحاله عليها ، و قراءتها عليه ، و من هنا يتضح لنا أن العلاقات التناسية يحكمها اتجاهان : عفوي و قصدي ، و ظهورهما في النص يكون بنسب متفاوتة ، و خاضع لمدى وعي الكاتب بحضور هذه النصوص الغائبة بنصه ، فالعفوي و يقصد به " ذلك التفاعل النصي الذي يقع ضمن عملية الإنتاج بشكل عفوي حيث لا يعي المنتج النصوص التي يتشرب بها نصه و لا يقصدها قصدا لأنها ترد بصورة تلقائية أو لا واعية و تقع في النص دون اصطناع علامات تنصيص و هذا في الحقيقة لا يخلو منه شعر شاعر ، أو نص كاتب . " ² أما القصدي فهو " ذلك التناس الذي يقصد إليه الشاعر أو الكاتب قصدا و يعرف مصدره و يستخدمه استخداما فنيا له غايته و وظيفته . و يدخل في هذا الاتجاه التناسي وعي الكاتب ، لأنه يعي النصوص المستحضرة و يشير إلى معالم ثقافية واضحة ، و ذلك ما يفيد المنتج و القارئ على حد سواء ، فهو يفيد المنتج في تحديد موقفه و تحديد رؤيته من النصوص التي يستحضرها ، " ³ و كلا السبيلين قد سلكا طريقتهم في نص الإمتاع و الموانسة ، و لم يقتصر وجودهما على الحديث أو القرآن وحسب ، بل تعداه إلى نصوص أخرى كالشعر و الأمثال و المواعظ و القصص و الأخبار و حتى الأحداث اليومية المستجدة في الدولة ؛ ففي أغلب الأحيان نجد أن قصدية الكاتب مرهونة بقصدية الوزير و رغبته ، و ما النصوص المستحضرة في كثير من

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 301 .

² - بدران عبد الحسين محمود : التناس في شعر العصر الأموي ، ص 110 .

³ - المرجع نفسه ، ص 109 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

الأحيان ، هي نصوص أراد الوزير أن يستطلع كنهها و أخبارها ، فقد قال (للتوحيدي) ذات مرة : " صل هذا الجزء بجزء آخر من حديث النبي - صلى الله عليه وسلم- و الصحابة و بجزء من الشعر ، و بشيء من معاني القرآن ، فانه مقدم على كل شيء بحسب ما رفع الله من خطره ، و أحوج إلى فهمه ، و ندب إلى العمل به ، و أثاب على التفكير فيه و التعجب منه . " ¹ فطبيعة الحوار و الفضاء المكاني و الزماني ، الذي أنتج فيه نص الليالي ، قد غدى إلى أبعد حد حضور نصوص سابقة ، فالعصر كان في أزهى أيامه من التطور و الرقي العلمي و الأدبي ، و قد ساهمت مجالس رجال الدولة على عهد (التوحيدي) في إنتاج كثير من النصوص ، التي كان المحرض على توليدها وزراء الدولة العباسية و خلفاءها و أمرائها ، مما جعل شعراء العصر و أدباءهم يسعون جاهدين لتوسيع مداركهم و خزائن ذاكرتهم ، بقراءتهم لمختلف النصوص التي يمكن لصاحب المجلس أن يسأل عنها في أية لحظة ، و على المجالس أن يستدعيها أثناء الطلب ، و إلا أنتقص من علمه و مكانته بين المنافسين في هذه المجالس ، التي يخلد خلالها العالم و الأديب و اللغوي و الفيلسوف ...

و لكن هذا لا يمنع من أن (التوحيدي) قد استطاع أن يصنع من لياليه إنتاجا أدبيا فريدا و أصيلا ، خاصا به دون سواه ، على الرغم من تداخل شتى العلوم فيه ، بحسب ما يقتضيه الحال و المقام ، فجاءت خادمة للسياق العام للنص الجديد ، بحيث لا يمكن لنا أن نميز بين رؤية صاحب النص من دلالة النصوص المضمنة فيه ، و هو ما عمد الكاتب اتباعه ، و قد صرح بذلك قائلا : " و لقد فقدت هذه البلاغة لفقد الروح كله ، و بطل الاستنباط أوله و آخره ، و جولان النفس و اعتصار الفكر إنما يكونان بهذا النمط في أعماق هذا الفن ؛ و ها هنا تنثال الفوائد ، و تكثر العجائب ، و تتلاقح الخواطر ، و تتلاحق الهمم ، و من أجلها يستعان بقوى البلاغات المتقدمة بالصفات الممثلة ، حتى تكون معينة و رافدة في إثارة المعنى المدفون ، و إنارة المراد المخزون - و أمثلة هذه الأبواب موجودة في الكتب ، و لولا ذلك لرسمت في هذا المكان لكل فن مثالا و شكلت شكلا ، و لو فعلت ذلك لكنت مكورا لما قد سبق إليه ، و متكلفا ما قد لقن من قبل . " ² (فالتوحيدي) قد انتبه لضرورة إغراء المتلقي ، باستفزاز قدراته المعرفية و الثقافية ، عبر عالم النصوص

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 240 .

² - المصدر نفسه ، ص 344 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموائسة و تعدد الأصوات فيها

الغائبة ، التي يضمنها المنتج (المؤلف) عمله الأدبي ، و التي تحيل في حد ذاتها على مدلولات تحتاج منا بلاغة للتأويل و التنقيب على مدرقاتها المعرفية ، ليخرج المؤلف من بوتقة المعاني المكررة و العلوم التلقينية ، التي يمكن لأي كان الحصول عليها في الكتب إلى المعاني المولدة ذات الدلالات المفتوحة ، و التي تستفز القارئ في كل زمان و مكان .

و هو ما نلاحظه على أسلوب (التوحيدي) الإيحائي ، أثناء سرده لأخبار عن الأنبياء و الرسل التي ضمنها نصه ، و التضمنين - أحد - أشكال التناس

" يستحضرها الكاتب إلى نصه الأصلي لوظيفة فنية أو فكرية منسجمة مع السياق ."¹ و هذا ما أراده صاحب الليالي لما ساق لنا خبر (إبراهيم الخليل) - عليه السلام- ، في قوله : " قيل لإبراهيم الخليل - عليه السلام- : بأي شيء اتخذك الله خليلا ؟ قال بأني ما خيرت بين أمرين إلا اخترت الذي لله ، و ما اهتمت لما تكفل لي به ، و ما تغيت و ما تعشيت إلا مع ضيف ."² فبغض النظر عن صحة هذا المنسوب إلى (إبراهيم النبي) - عليه السلام- فإنه خادم للسياق العام الذي وضع لأجله ، و الخبر الذي يتلقاه القارئ على لسان المؤلف يؤدي بالضرورة لخدمة رؤيته للعالم وفق ما ينسجم مع مبادئه ، و هذا يعني أن (التوحيدي) قد عمد إلى ذكر هذه الأخبار على لسان شخصيات مقدسة كالأنبياء و الصحابة ، ليقنع المتلقي بفكرته ، التي يريد إيصالها ، و هو الجوهر الذي يهتم به التناس ، من حيث أنه يقوم على " إعادة بناء النص اعتمادا على النصوص السابقة و اللاحقة التي تفاعل معها ."³

ما يولد لنا توجهها فكريا يدعم الإطار العام ، الذي لأجله ألف هذا النص ، و نقصد به المشروع الإصلاحية الذي بثه (التوحيدي) مضامين لغته ؛ و في إيراد لنصوص منسوبة إلى أنبياء الله ، قد عمد لدعم صوته الإصلاحية بشخصيات مصطفاة من الله لمثل هذه الغاية ، و من بين ما أورد أيضا من أقوال ، قول (داود) - عليه السلام- : في دعائه : " يا رازق النعاب * في عشه ."⁴ و قول (عيسى بن مريم)- عليه السلام- : " خلقتك ربك في أربع مراتب ، فكنتم آمنة ساكنة في ثلاث ، و قلقتم في

¹ - ربي عبد القادر الرباعي : البلاغة العربية و قضايا النثر المعاصر ، ط1 ، دار جرير ، عمان ، 2006 ، ص 224 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموائسة ، ص 456 .

³ - عبد القادر بقشي : التناس في الخطاب النقدي و البلاغي دراسة نظرية و تطبيقية ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2007 ، ص 23 .

* - النعاب : فرخ الغراب .

⁴ - المصدر السابق ، ص 330 .

الرابعة ، أولاها في بطن أمك في ظلمات ثلاث ، و الثانية حين أخرجك منه و أخرج لك لبنا من بين فرث و دم . و الثالثة إذا فطمت أطعمك المري الشهي ، حتى إذا اشتدت عظامك و بلغت تمامك صرت خائنا و أخذت في السرقة و الحيلة .¹ فكلان النصين المتناس معهما يقصدان معنى واحد ، و هو أن الرزق من عند الله ، و أن الإنسان لا يقلق ؛ لأن الله هو من خلقه و قدر له رزقه ، فيكفي أن يتوكل عليه و هو حسبه ، و هو جوهر الديانات السماوية التي نزلت جميعها ، لذلك ذهب (التوحيدي) للتنويع بين أقوال الأنبياء ، حتى يوضح بأن ما جاء من قيم و أخلاق و أحكام و فرائض على يد الرسالة المحمدية في القرآن الكريم ، لم يتعارض مطلقا مع ما نزلت به الشرائع من قبل ، فيقتنع المتلقي بما حوته هذه الليالي من معاني و أفكار ، لا تتعارض في جوهرها مع الدين الإسلامي ، و ما يدعو له صاحبها .

و للغاية نفسها أدرج (التوحيدي) كلام الصحابة ، و كان من بينهم (علي بن أبي طالب) الذي روى له قوله : " و قد كان لملك فرس أنثى ، و كان لها أفلاء ، فأراد أن تحمل من أكرمها ، فصد عنها و كرمها ، فلما سترت وثب فركبها ، فلما رفع الثوب و رآها هرب و مر حضرا حتى ألقى نفسه في بعض الأودية فهلك ."² و قد ذكر هذا القول المنسوب (لعلي) – كرم الله وجهه- ، ليبين دمامة مباحضة الولد لأمه و كراحتها عند الحيوانات ، التي خلقها الله فاقدة للعقل الذي به يميز بين الخبيث و الطيب ما بالك الإنسان الذي كرمه الله عن سائر المخلوقات بالعقل و العلم و أن بعث له رسلا و أنبياء يرشدونه إلى صلاح حاله في الدنيا و الآخرة ، ليثير (التوحيدي) – بهذا النص- في نفس المتلقي مجموعة من الأسئلة أهمها ، كيف لمن اصطفاه الله نبيا أن يأتي بهذا الصنيع المشين ، حتى أن الطبيعة البشرية ترفضه ، فكيف لبني الفرس (زرادشت) أن يحلل ما حرمه الله ؟ ! ، ليؤكد لنا صاحب الليالي مرة أخرى من خلال قول (علي بن أبي طالب) على أن (زرادشت) ما هو إلا موارد ، و أن الفرس ما هي بأفضل من العرب ، باعتبار أنه بعث فيهم نبيا ، و إنما الفضائل قسمت بين الأمم ، و الأمة العربية لها خصائصها و فضائلها ، فكيف للفرس و (الجيهازي) خاصة أن ينفي هذه الحقيقة ، التي فندها (التوحيدي) بالدليل القاطع ، بعد أن عرض أدلة الخصم و رد عليها ، فقد قال : " و قد وجدنا في البهائم ما إذا أنزي الفحل منها على أمه لم يطاوع ، و إذا أكره و خدع و عرف غضب على أهله

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 330 .

² - المصدر نفسه ، ص 245 .

و ند عنهم ، و شرر عليهم ؛ فما تقول في خلق لا ترضاه البهيمة ، و لا تطاوعه فيه الطبيعة ، بل يأباه حسه مع كلوله ، و تبرد شهوته مع اشتعالها ، و يرضاه هؤلاء القوم مع عجبهم بعقولهم ، و كبرهم في أنفسهم . و لو كان زرادشت أقام لهم على هذه الخصلة اللئيمة و الفعلة الذميمة كل آية و كل برهان ، و نشر عليهم نجوم السماء ، و أطلع لهم الشمس من المغرب ، و فتت لهم الجبال ، و غيَّض لهم البحار و أراهم الثريا تمشي على الأرض تخرق السكك و تشهد له بالصدق ، لكان من الواجب بالعقل و بالغيرة و بالحمية و بالأنفة و بالتقزز و بالتعزز ألا يجيبونه إلى ذلك ، و يشكون في كل آية يرون منه ، و يقتلوه ، و ينكلون به .¹ و لم يكتف المؤلف بأن رد على (الجيّهاني) بنفسه ، بل أكد له أن رأيه لا يختلف عن رأي مجموعة من الرجال هم من خيرة القوم ، و مشهود لهم بالأخلاق و العلم و الحكمة (كعلي بن أبي طالب) – رضي الله تعالى عنه - ، لذلك روى قوله هذا دعماً لموقف المؤلف .

ب - الخطاب الأدبي :

1 - التناس مع الشعر :

الأبيات الشعرية في نص الليالي وظفت كشواهد و أمثال يدلل بها على أقواله أو آراء شخوصه المثقفة و العالمة ، و قد ورد الكثير منها : في شكل أبيات و أنصاف الأبيات و مقطوعات شعرية ، كما استدل بالمعلومة منها و المجهولة ، و ربما اختلف في زمن تأليفها من عصر إلى عصر ، و قد أورد أشعاراً لكثير من الشعراء الفحول (كعنتره العبسي ، امرؤ القيس ، الأعشى ، أوس بن حجر ، حسان بن ثابت ، زهير بن أبي سلمى ، طرفة بن العبد ، عمر بن أبي ربيعة ، النابغة الذبياني ، جرير ، المتنبي ، الفرزدق ، عمرو بن كلثوم ، لبيد بن ربيعة ، بشار بن برد ، ...) .

و من الأبيات الشعرية التي وظفها ، كشاهد على كلامه ، كقول (الأسدي) :

"إِنْ كُنْتَ أَبْصَرْتَنِي قُلًّا وَ مُصْطَلَمًا فَرَبَّمَا قَتَلَ الْمُكَاءُ ثُعْبَانًا *"

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 98 ، 99 .

* - القلُّ من الناس : الفرد الذي لا أحد له ، و المصطلم : من الاصطلام ، و هو الاستئصال .

/.../ إن الإحساسات التي للحيوان على أصنافه لها غرض عظيم ، و بذلك الغرض لها تفاوت عظيم ظاهر و خاف ، و أفعال معهودة و نادرة ، و لها أخلاق معروفة ، و معارف موصوفة ؛ و لولا ذلك ما كان يقال : أصول من جمل ، و أغدر من ذئب ، و أروغ من ثعلب ، و أجبن من صقر ، و أجمع من ذرة ، و آلف من كلب ، و أهدى من قطاة...¹ و لأن الشاهد الشعري كان غني بالمعاني في شتى الميادين ، كما كانت ملاذا للنائر إذ الشاعر يستوحي منها أفكاره و يدلل بها على جدوة أقواله ، لذلك حظي الشعر باهتمام أغلب الأدباء و الشعراء و النقاد ، " فقد أعلنوا ضرورة العودة إليه بوصفه مادة غنية ، و أرضية خصبة مليئة بالإحياءات و الدلالات التي تكسب و تمنح التجربة الإبداعية تمايزا ملحوظا فريدا ، و ريادة عظيمة نحو الإبداع و التميز و الانجاز ."² و (التوحيدي) يستحضر الشاهد كمصدر ثقافي و معرفي و حضاري ، يبين من خلاله سبق العرب لهذه الدلالات و معرفة العربي لهذه المعاني .

كما لا تفوتنا الإشارة إلى اعتماد (التوحيدي) على الشعر كشاهد نحوي لغوي و بلاغي و علمي و أخلاقي سلوكي ... إلى غيرها من المعارف التي نثرها في نصه ، و مثال ذلك قول (السيرافي) في مناظرته (لمتّى) و انتصاره للنحو العربي قوله : " للواو وجوه و مواقع : منها معنى العطف في قولك : أكرمت زيدا و عمرا ، /.../ و منها معنى ربّ التي هي للتقليل نحو قولهم : و قاتم الأعماق خاوي المخترق . /.../ ؛ و منها أن تكون مقحمة /.../ ؛ و مثلا قول الشاعر [امروء القيس] : فلما أجزنا ساحة الحي و انتحى ."³

كما أورد صاحب الليالي مُلَحَّا شعيرية كثيرة ، تحمل من الهزل ما يجلي عن النفس صدأها و يعدل مزاجها ، تتلاءم و الموضوع المطروح في الليلة الثامنة عشر من لياليه ، حين طلب منه الوزير أن يحدثه فيها عن نصيب من الأخبار الهزلية من نوادر عن المجون و الحمق و المخنثين ... ، فأورد فيها مجموعة من المقاطع تفي بالغرض ، منها قوله : " دخل أبو نواس على عنان جارية الناطقي فقال لها :

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 311 .

² - إبراهيم مصطفى محمد الدهون : التناس في شعر أبي العلاء المعري ، ط1 ، عالم الكتب الحديث ، اربد ، 2011 ، ص 34 .

³ - المصدر السابق ، ص 121 .

لو رأى البيت جُحراً
أو رأى في البيت ثقباً
فأجابته :
لنزا حتى يموتا
لتحوّل عنكبوتا .

زوّجوا هذا بألف
قبل أن ينقلب الدأ
و أظنّ الألف ثوتاً
عُ فلا يأتي و يؤتى .¹

فاستدعاء (التوحيدي) لهذه الشواهد هي بمثابة الداعم لآرائه و استجابة لطلب الوزير لسماعها ، فتواشجت مع النص الجديد ، خادمة أهدافه ، منسجمة مع غرضه العام المنشود من قبل صاحب النص .

2 - التناس مع النثر :

إن زمن تأليف نص الإمتاع و المؤانسة ، كان القرن الرابع للهجري ، و هو العصر الذي توفرت فيه أسباب الإبداع الأدبي ، الشعري منه و النثري ، و ذلك بانتشار الكتابة و اتساع نطاقها ، إذ ظهر في هذا العصر العديد من الكتاب النافرين ، فنضج هذا الجنس و تنوع ، و كان (التوحيدي) من أشهر المترسلين في زمانه . و لامتهانه للوراقة اكتسب صاحب الليالي معارف موسوعية ، أثرت على تأليفه فيما بعد ، فهو ذو ثقافة متنوعة و دراية عميقة أهلته لأن يكتب في شتى الموضوعات ، و يلامس بلسانه الذليق أغلب الأجناس النثرية ، كان منها فن الممالحة و التندر و جواهر منتقاة من الأمثال و الحكم ، كما حوى نصه من القصص التي تحمل من العبر الشيء الكثير ، ما يتلاءم مع الجو العام للنص ؛ إذ ذكر ألوانا من الأقوال المأثورة و الأدعية و الوصايا ؛ و قد تعلقّت هذه الأنواع النثرية بالنص ، بحيث لا يمكن فصلها عنه ، مما يدل على حذق (التوحيدي) و مهارته الواضحة في توظيفه لهذه النصوص لخلق النص الجديد .

و قد وردت بنسب متفاوتة ، فمنها من لم يتعد ذكرها في ليلة واحدة ، و منها ما وصل إلى ثلاثة ليالي ، كالملاح التي رواها (التوحيدي) عن أمر المطعمين و الطاعمين ، و التي خصها بالليلة الواحدة و الثلاثين و الثانية و الثلاثين و الثالثة

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 272 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

و الثلاثين ؛ لاشتمال هذا الجنس على جانب من أخلاقيات و سلوكيات تتبعها (التوحيدي) في ملحه هذه ، ليبين من خلالها رداءة أخلاق الخاصة و العامة على زمانه ، تحت ما سموه بالحق و النباهة ، و إراقة ماء الوجه و استعمال الحيل و الغش و المراوغة ، للحصول على مبتغاهم ، هذا ما جعل الوزير يعجب من هذه الأخلاق التي نزل إليها العامة و يدرك – من خلال رواية صاحب النص عليه (سواء شفها أو كتابيا) هذه الملح- أن هذا الانحطاط ليس مرهونا بطبقة العامة و حسب ، و إنما الخاصة ، هم أيضا على شاكلتهم ؛ لأن البلية عامة و شاملة ، إذ يقول الوزير معلقا على وصف (التوحيدي) لأخلاق بعض التجار : " إن كان هذا الواصف عني العامة بهذا القول فقد دخل في وصفه الخاصة أيضا ، فوالله ما أسمع و لا أرى هذه الأخلاق إلا شائعة في أصناف الناس من الجند و الكتاب و الثناء و الصالحين و أهل العلم ؛ لقد حال الزمان إلى أمر لا يأتي عليه النعت ، و لا تستوعبه الأخبار ، و ما عجبني إلا من الزيادة على مر الساعات ، و لو وقف لعله كان يرجى بعض ما قد وقع اليأس منه ؛ و اعترض القنوط دونه ، " ¹ و يذهب (ابن زرعة) و الذي كان حاضرا بالمجلس إلى رد هذا الوضع المتردي و المتأزم إلى ما شهدته " العصر الذي عاش فيه أبو حيان التوحيدي من الفوضى و العبث بسلطان الخلفاء العباسيين ، إذا آلت الدولة إلى مزيد من الحركات الانفصالية و ظهور الدويلات الصغيرة .

و خضع العراق و جنوبي فارس لسلطان بني بويه زهاء قرن و نصف ، و قد عرف هؤلاء بالطغيان و الجبروت على ماله من أياد بيض و أعمال حسان ، فقد شهدت البلاد أوضاعا اجتماعية و اقتصادية سيئة ، و توزعت الثروة العامة بين نفر من المتسلطين ، عكفوا على الترف و البذخ و اللهو ، في حين حرم أفراد الشعب حتى المفكرين منهم القوت الضروري . " ² فلكل هذه الظروف تغيرت أخلاق الناس ، و صارت تحمل قيما مخالفة عما كانت عليه في الأصل ، و (التوحيدي) من خلال نصه هذا ، اجتهد في توضيحها ، ليبين فيما بعد رؤيته الإصلاحية ، التي لم تجد يد راعية لها أو أذنا صاغية .

و قد استوعبت لياليه كثيرا من الملح ، تكاثفت لخدمة هذه الرؤية الإصلاحية ، في قالب هزلي مليح ، تراوحت بين الطول و القصر و بين الشعر و النثر ، جمع فيها صاحب الليالي أقوالا و حكايات عن آداب الطعام و الاجتماع

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 443 .

² - سامي يوسف أبو زيد : الأدب العباسي (النثر) ، ط 1 ، دار المسيرة للنشر و التوزيع ، عمان ، 2011 ، ص 110 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

مأثورة عن العرب و عن الرسول - صلى الله عليه و سلم - و صحابته - رضوان الله تعالى عنهم - و التابعين و عن شعراء و علماء ... ، منهم من كان يمجّد الكرم أو البخل أو أخلاقاً أخرى تتعلق بالطعام و المطعمين ، كقرى الضيف و الإيثار ، كإيراده لقول (أم البنين) أخت (عمر بن عبد العزيز) : " أف للبخل ، لو كان طريقاً ما سلكته ، و لو كان ثوباً ما لبسته ، و لو كان سراجاً ما استضاءت به . " ¹ و قول الرسول - صلى الله عليه و سلم - : " من أدى الزكاة ، و قرى الضيف ، آوى في النائبة ، فقد وقى شح نفسه . " ² و مما روي على سبيل الهزل : " أضل أعرابي بعيراً له ، فطلبه ، فرأى على باب الأمير بختياً * ، فأخذه و قال : هذا بعيري ، فقال : انك أضللت بعيراً و هذا بختي . فقال : لمّا أكل علف الأمير تبخت . فضحك منه و تركه . " ³ و قد ورد من هذه الملح الشيء الكثير ، حتى أن الوزير استحسناها و طلب إتمام ما بقي منها في ليلة أخرى .

و ما يدل على المعرفة الموسوعية التي أبهر بها (التوحيدي) مسامره ، استيعاب نص الليالي لكثير من الأمثال و الحكم ، التي نثرها في لياليه ، بما يقتضي الحال و ما يلاءم المقام ، استثمرها الجليس ليرفد نصه بالأبعاد التي يرمي إليها ، أهمها الإصلاح الاجتماعي و السياسي و الفكري القيمي ، فكانت - الأمثال و الحكم - بمثابة الدرر التي توشي نصه ، و تحيل على معرفته بالتراث الأدبي الشاملة لمختلف الثقافات ، التي استطاعت أن تثبت وجودها خلال القرن الرابع الهجري . و بتضمين هذه الأمثال ، و التي جعل من دلالاته جزءاً لا يتجزأ من نصه ، ليجعل من دلالاته الرمزية المشكلة لمبناه جزءاً من السياق العام للنص الجديد الذي احتواه ، " كما تفتح النص على دلالات تحفيزية ، تتناول مواقف فكرية و أيديولوجية و ثقافية تستدعي من المتلقي اختراق الأنّي ، و الشرح السطحي ، و محاولة البحث عن محتويات النص العميقة ، أو الاتساعية النصية ، على اعتبار أن قدرة الحقل النصي فائقة ، حيث تصبح اللغة قادرة على الإنتاج اللانهائي للمعنى ، " ⁴ فيخرج النص من حيز الفضاء الزماني و المكاني المغلق ، لعالم التأويلات و القراءات المنفتحة ، ليتجاوز الحدود و يرسم لنفسه عالماً بلا حدود ، يساير به كل زمان و مكان .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 399 .

² - المصدر نفسه ، ص 398 .

* - هي الإبل الخرسانية .

³ - المصدر نفسه ، ص 405 .

⁴ - إبراهيم مصطفى محمد الدهون : التناس في شعر أبي العلاء المعري ، ص 101 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

و من بين ما طعم به (التوحيدي) سرده قوله : " كم من دم ، سفكه فم . كم إنسان ، أهلكه لسان . رب حرف ، أدى إلى حتف . لا تُفرط ، فتسقط . الزم الصمت ، و أخف الصوت . " ¹ و هي توجز توتر الوضع في العصر العباسي و تعكس أحوال العصر و ما آلت إليه الظروف ، على الرغم من سبق تأليفها ، قول (جحا لأبي مسلم) صاحب الدعوة : " إني نذرت إن رأيتك أن آخذ منك ألف درهم . فقال : رأيت أصحاب النذور يعطون لا يأخذون ، و أمر له بها . " ² و في ذات السياق استدعى صاحب الليالي مجموعة من الأدعية عن بعض الصالحين ، تبين في مضمونها أحوال المجتمع و تغير أخلاق الناس ، التي نحت نحو التملق و النفاق و التسول ، تحت مسمى النباهة و الحذق و الفطنة و الدهاء ... ، و من بين هذه الأدعية ، إيراد " اللهم إني أعوذ بك من سلطان جائر ، و نديم فاجر ، و صديق غادر ، و غريم ماکر ، و قريب ماکر ، و شريك خائن ، و حليف مائن ، و ولد جاف ، و خادم هاف ، و حاسد ملاحظ ، و جار ملاحظ ، و رفيق كسلان ، ... " ³ فبراعة (التوحيدي) لا تمكن في نقله هذه النصوص النثرية و روايتها على الوزير (ابن سعدان) و حسب ، و إنما مقدرته العجيبة في سبك هذه النصوص مع المبنى الحكائي لموضوع الليالي ، ما يحير الأبواب و يبهر العقول و يأسر النفوس ، فلا يحس المتلقي بأنه في مقام المتلقي للخبر ، و إنما يجد نفسه أمام انسيابية في السرد ، تذوب فيه هذه الأخبار لخدمة المضمون العام لليالي .

ج- الخطاب الفكري و الفلسفي :

يعد عصر (التوحيدي) من العصور التي تلاقت فيها الثقافات و استفحلت فيها الثقافات الأجنبية ، مما ولد بعض التشنجات بين أنصار الوافد الأجنبي و بين أنصار الأصل العربي ، و قد نجم عن هذه الخصومة الكثير من الفرق الكلامية ، بحيث تعددت فيها المجالس ، التي غدت هذه المناظرات و المحاورات الفكرية ، و قد " عرف أبو حيان بالأمانة و الدقة المتناهية في وصف مجالس العلم و المناظرات و المحاورات و تسجيل ما يدور فيها بكل أبعاده و ملابساته . " ⁴ و لعل أشهر نص أدرجه (التوحيدي) في لياليه ، مناظرة (السيرافي) مع (متى) ، و التي كانت حول

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 273 .

² - المصدر نفسه ، ص 280 .

³ - المصدر نفسه ، ص 289 .

⁴ - محمد عبد الغني الشيخ : أبو حيان التوحيدي رأيه في الإعجاز ، ص 569 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

أفضلية علم النحو على المنطق ، و قد عقدت بمجلس الوزير (ابن الفرات) ، حيث نقلها كاملة و المعروف لدينا أن حلقات التعليم ظهرت " منذ ظهور الإسلام ، و تعددت و استمرت تغذي الفكر العربي ، حيث عدت من مصادر الدرس اللغوي ، لما يتضمنه المجلس من محاورات نافعة بين الحاضرين في مسائل العربية و غيرها حيث حفلت بها مدن العراق ، البصرة و الكوفة ، و ازدهرت فيما بعد بغداد ، حيث عقدت فيها مجالس كثيرة ، ضمت الفقهاء و العلماء .¹ فإعادة النص في مجلس الوزير (ابن سعدان) ، هو التفاتة ذكية منه ؛ لأن هذه المناظرة فيها مسائل نحوية مهمة ، و بروايتها قد أفاد الحضور بما فيها من مواد تعليمية لغوية ، و بذكرها قد مجد هذه المناظرة ، و انتصار (السيرافي) على (متى) و غلبته نحويًا ، هو المرمى الذي ابتغاه (التوحيدي) في هذا المقام .

فبراعة صاحب النص لا تكمن في نقله لهذه النصوص الفلسفية ، ذات الطابع الجدلي ، بل تتجلى في قدرته اللغوية على وضعها ضمن أسلوب أدبي حكائي مشوق ، يخرج المتلقي من ملل القراءة أو السماع إلى متعة السماع و السمر و أنس المجالسة ، و هي ميزة كتابات (التوحيدي) ، " فالوجه الأبرز فيها هو نمط التفكير الذي أنتجه التوحيدي في معظم مؤلفاته ، و الخواص الأسلوبية التي امتاز بها عن غيره ، و تقنية الحوار و المحاجة و التساؤل و المكونات النفسية و الثقافية التي وسمت النصوص عامة ، هذا في ومجمله يشكل نسقا عاما في مؤلفاته ، و يكاد لا يحيد عنها إلا فيما ندر ، إضافة إلى ما يعترى كل مؤلف من مؤلفاته من تمازج بين موضوعات الأدب و موضوعات الفلسفة و غيرها ، مرد هذا التمازج هو الشراء الفكري ، و ضابطه هو العقل الممنهج بفكر واع و منظم ، حتى بدا لنا أحيانا اضطرابا و تشتتا ."² و هذا يوضح لنا موقف (التوحيدي) من المؤثر الفلسفي ، الذي لم يكن رافضا له جملة و تفصيلا ، بدليل أنه اعتمد على العقل و الحجة ، و هي جوهر التفكير الفلسفي ، للوصول إلى الحقيقة (الإنسانية و الكونية و الوجودية) ، فرسمه نهجا أمامه اعتمد عليه في حياته الأدبية و الاجتماعية و الإيمانية ؛ و قد عرف العقل بأنه : " خليفة الله ، و هو القابل للفيض الخالص الذي لا شوب فيه و لا قذى ؛ و إن قيل : هو نور في الغاية لم يكن ببعيد ، و إن قيل بأن اسمه مغن

¹ - حمودي زين الدين عبد المشهداني : الدراسات اللغوية خلال القرن الرابع الهجري ، نزول القرآن الكريم و دوره في نشأة الدراسات اللغوية ، مصادر البحث اللغوي ، الأمالي و المجالس ، كتب علوم القرآن ، المعاجم اللغوية ، الظواهر اللغوية ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 2005 ، ص 27 .

² - ميساء سليمان الإبراهيم : البنية السردية في كتاب الإمتاع و الموانسة ، ص 295 .

عن نعته لم يكن بمنكر ؛ و إنما عجزنا عن تحديد هذه البسائط لأننا حاولنا عند علمها أن تكون في صورة المركبات أو قريبة منها ، و أن تصير لنا أصناما نتمثلها و نوكل بها ؛ و هذا منا تعجرف مردود علينا ، و خطأ يلزمنا الاعتذار منه إلى كل من أحس به منا ؛ و ينبغي أن نتوب إلى الله في كل وقت من وصفه بما لا يليق به ، و من طرح الوهم على شيء قد حجه عن معارفنا .¹ فالواضح أن صاحب النص قد قدم مفهوما فلسفيا ذا طابع إسلامي للعقل ، ليحصر مجال عمله و قدرته في التدبر في الخلق و الكون للوصول إلى دلالات على وجود الخالق و وحدانيته ، و ما سوى ذلك فهو انعدام لوجود العقل و تعطيل لعمله المنوط به في الأصل ، لأنه هبة إلهية .

إذا فنص (الإمتاع و الموانسة) ليس من النصوص الجامعة لنصوص سابقة التأليف و حسب ، و إنما هو كذلك حقل معرفي ، اتسع مجاله ليطل الحقول المعرفية الجديدة ، لدرجة أنه استطاع تجاوزها و الخلوص إلى نظرة جديدة تعلوها النبوة الإسلامية العربية ، مما استدعى كثيرا من الدارسين أن يسموه بفيلسوف التوحيد ، و هو ما توصلنا إليه من قبل ، و الكلام في التوحيد من القضايا المثيرة للجدل على عهد (التوحيدي) ، حيث كان له الفضل في نقل نص مهم عن هؤلاء المتكلمين ، على غرار إخوان الصفا ، و هي فرقة كلامية دعت للتفلسف في الدين و الجمع بينهما للوصول إلى حقيقة الله و ذاته ، و مما أورده (التوحيدي) من نصوصهم قوله : " و أما قولك : الفلسفة خاصة و الشريعة عامة ، فكلام ساقط لا نور عليه ، لأنك تشير به إلى أن الشريعة يعتقدها قوم - و هم العامة - و الفلسفة ينتحلها قوم - و هم الخاصة - فلم جمعتم رسائل إخوان الصفا و دعوتهم الناس إلى الشريعة و هي لا تلتزم إلا للعامة ، و لم تقولوا للناس : من أحب أن يكون من العامة فليتحل بالشريعة ، فقد ناقضتم لأنكم حشوتهم مقاتلكم بآيات من كتاب الله تزعمون بها أن الفلسفة مدلول عليها بالشريعة ، ثم الشريعة مدلول عليها بالمعرفة ، ثم ها أنت تذكر أن هذه للخاصة و تلك للعامة ؛ فلم جمعتم بين فترقين ، و مزقتم بين مجتمعين ؛ هذا و الله الجهل المبين ، و الخرف المشين ."² و من مثل هذا النص الكثير في ليالي الإمتاع و الموانسة ، أدرجها صاحب النص ، ليوضح الصراعات الكلامية التي أثارها كبريات القضايا الفكرية ، لتعبر بصوتها عن الإشكالات التي كانت محط جدل بين المتكلمين على عصره ، و هذا عائد إلى ما يسميه (الحبيب

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 487 ، 488 .

² - المصدر نفسه ، ص 227 ، 228 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

عياد) بظاهرة الثقافة التي انتشرت على عهد (التوحيدي) ، و قد اكتست " أهمية خاصة بالنسبة إلى المتكلمين ، ذلك أن الكلام في التوحيد تطور عبر الجدل مع أصحاب الديانات و مع مذاهب الفلاسفة ، إذ دعا المتكلمون إلى توضيح التوحيد الإسلامي من خلال الردود على الخصوم ، فتبلورت المفاهيم تدريجياً عبر الحلول التي كانوا يهتدون إليها من خلال المسائل و الجوابات و رد الشبهة و دفع الإلزامات و إقامتها على الخصوم ."¹ و في خضم هذه الخصومات الكلامية ، كان على صاحب الليالي أن يعرض نصوصهم و حججهم ، ليبين أطراف الصراع من خلال أقوالهم التي تدعم آراءهم ، و لم يقف (التوحيدي) عند هذا الحد ، بل تعداه إلى إبراز رأيه من هذه الفرق و مسائلها الفكرية ؛ فتناص النصوص هنا لم يكن بغرض الاستشهاد ، و إنما التحم مع النص الجديد ، ليشكل لنا اللهجة الجماعية أو الموقف الفكري الذي ينتمي إليه صاحب النص .

كما لا يفوتنا أن ننوه بوجود كثير من النصوص المدرجة في سرد (التوحيدي) ، ذات الطابع الفكري و الفلسفي ، استدعاها الزخم المعرفي المخزن في ذاكرة الأديب ، و قد استطاع أن يحصلها عبر ترجمته أو اطلاعه عليها ، كالمفاهيم الفلسفية الكثيرة ، التي أدرجها في سرده الحكائي على مسمع الوزير ، كجوابه عن سؤال (ابن سعدان) عن التجربة ؟ ، فقال : " قال أنكساغورس* : كما أن الإناء إذا امتلأ بما يسعه من الماء ثم تجعل فيه زيادة على ذلك فاض و انصب و لعله أن يخرج معه شيء آخر ؛ كذلك الذهن ما أمكنه أن يضبطه فإنه يضبطه ، و إن طلب منه ضبط شيء آخر أكثر من وسعه تحير ، و لعل ذلك يضيع عليه شيئاً مما كان الذهن ضابطاً له ."² و من الأقوال المنسوبة إلى فلاسفة اليونان و حكمائها ، ما حمل عظة و عبرة ، كالقصة التي رواها المؤلف ، و مما جاء فيها : " ركب مقاريوس في حاجة ، فمر بزيמוש و قد تعلق به رجل يطالبه بمال اختدعه عنه و عليهما جماعة من الناس ، و هو يسأله تنجيم ذلك المال عليه نجوماً ليؤديه ، و يتضرع أشد التضرع . فقال مقاريوس : ما طلبتُك عند هذا الرجل ؟ فقال : أتاني فخدعني بالزهد و النسك عن مالي ، و وعدني أن يملأ بيتي ذهباً من صنعته ، فلم

¹ - الحبيب عياد : الكلام في التوحيد جذور المسألة و روافدها و تطور الجدل فيها بين أهم الفرق الإسلامية إلى القرن الخامس الهجري ، ط 1 ، دار المدار الإسلامي ، 2009 ، ص 122 .

* - أنكساغورس (611 ، 547 ق.م) ، فيلسوف يوناني ، تتلمذ على تالس ، أنشأ أول معهد فلسفي في أثينا ، و يقال : أنهم بالإلحاد ، فحكم عليه بالإعدام ، ثم خفف الحكم إلى النفي من أثينا .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 249 .

أزل في الاسترسال إلى ظاهره السليم حتى أفقرني باطنه السقيم . فقال له مقاريوس : إن كل من بذل شيئاً إنما يبذله على قدر و سعة ؛ و كان زيموس أذاك على حاله التي هو عليها ، و لم يكن ليتسع لأكثر من ذلك القول ؛ و أما عمل الذهب فبين ظاهر ، لأن فقره يدل على عجزه و ضعفه عنه ، و من أمّل الغنى عند الفقير فغاية ما يمكن أن يبلغه أن يصير مثله ؛ و آخر ما يؤمل عند الفقير نيل الفقر .¹ و هناك من الأقوال الفلسفية ذات الخطاب الفلسفي المباشر و يكون فيها المعنى واضح ، كقول (سقراط)* : " ينبغي لمن علم أن البدن هو الشيء جعل نافعا للنفس مثل الآلة للصانع أن يطلب كل ما يصير البدن به أنفع و أوفق لأفعال النفس التي هي فيه ، و أن يهرب من كل ما يصير البدن غير نافع و لا موافق لاستعمال النفس له ."² و في الأخير لا يسعنا سوى القول أن معرفة (التوحيدي) بالفلسفة اليونانية لا يمكن إنكارها ، لكثرة النصوص المتناسل معها في لياليه ، كما أن هذه المعرفة لم تكن سطحية ؛ لأن مواقع هذه النصوص في النص الجديد و تماسكها مع بنيته ، يحيل على و عي (التوحيدي) بمضامينها و بالتالي دورها و أبعادها الفكرية التي تؤديها في المبنى الحكائي أثناء سرد الخبر .

د- الخطاب العلمي :

لقد عرف (التوحيدي) بغزارة معارفه و موسوعيته في شتى العلوم الطبيعية و العلوم الإنسانية ، تنوعت بتنوع ثقافة عصره الذي كان من أزهى العصور و أكثرها نظارة في كلا العلمين ، لأن النصوص التي عرضها علينا تؤكد الثراء العلمي الذي شهدته العصر ، و من بين هذه العلوم : علم المنطق ، العلوم الشرعية ، علم الهندسة ، علم الحساب ، علم الطب ، علم الموسيقى ، أما العلوم العربية فإننا نقف على نصوص نحوية و مسائل لغوية و قضايا بلاغية ، بالإضافة إلى آراء نقدية ، أبدى (التوحيدي) فيها مهارة في الحفظ و السماع و الرواية ، كما لم يفته تحليل هذه النصوص و مناقشتها و تحديد موقفه منها ، سواء بالرأي الصريح أو بنص آخر يوضح وجهة نظره منها .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 251 .

* - سقراط ، ولد في أثينا حوالي سنة (470 ق.م) لأب يحترف صناعة التماثيل ، و أم قابلة ، احترف في مطلع شبابه حرفة أبيه ، ثم مال عنها إلى الفلسفة التي اتخذها رسالة و مشغلا . اتهم بإفساد عقول الشبان فقتل بالسم و هو في السبعين من عمره .
² - المصدر نفسه ، ص 248 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

و من بين المفاهيم التي حللها (التوحيدي) ، نص (متى) حول المنطق ، الذي عرفه بقوله : " أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، و فاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فاني أعرف به الرجحان من النقصان ، و الشائل من الجائح ."¹ و قد ورد هذا المفهوم في مناظرة بين (علم المنطق و النحو العربي) ، حاول فيها الانتصار للمنطق اليوناني ، ليتبين لنا فيما بعد ، عبر عالم السرد ، الذي كان على شكل حوار جدلي ، أن المنطق علم لم يختص به اليونان و حسب ، بل للعرب كذلك منطق ، و هو الذي يكون في نظم الكلم و تأليفه ، و قد كان هذا مذهب شيخه (السيرافي) الذي انتقد مفهوم (متى) للمنطق ، فقال له : " أخطأت ، لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف و الإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية ؛ و فاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل ؛ و هبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن ، فمن لك بمعرفة الموزون أيما حديد أو ذهب أو شبه* أو رصاص ؟ "² فان بدا لنا أن صاحب الليالي قد نقل لنا نص المناظرة التي جرت على عهد الوزير (ابن الفرات) ، فان تمثل هذا النص و ما يحويه من مفاهيم و مسائل منطقية و نحوية في نصه الجديد ، هو في حد ذاته بعث للأفكار التي حواها النص المتناص معه ، و إعادة إحيائه من جديد ، ليوصل من خلاله رؤيته الخاصة ، (فالتوحيدي) لا يرفض المنطق ، بل دعا للجمع بين العلوم العقلية و النقلية ، دون تفضيل أحدهما عن الآخر ؛ لأن لكل منهما فائدة ، و من خلال هذا النص (المناظرة) قد رد على من تخلوا عن العلوم العربية و عكفوا على دراسة العلوم الأجنبية بصفة عامة و الفلسفة اليونانية بصفة خاصة .

كما لم يفت صاحب الليالي أن يؤكد على جدوى العقل في الوصول إلى وحدانية الله ، و أن يدعو الأئمة و الفقهاء و المفسرين لأن يجتهدوا ، حتى يقدموا أحكاما فقهية ، تسائر متطلبات العصر ، و خاصة أن الفقه في عصره قد تحول " تحولا جديدا ، و أكبر هذا التحول تمثل في الميل إلى التقليد و النقل عن تقدم دون الاجتهاد . و توجه نشاط الفقهاء إلى اختصار ما مضى ، و إلى الوقوف على أقوال الأئمة السابقين ، و فرض الفروض ، و خصوصا في باب العتق و الطلاق . و السبب في ذلك أن الرقيق كان قد كثر في البيوت من نساء و رجال و أطفال

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 114 .

* - الشبه : النحاس الأصفر .

² - المصدر نفسه ، ص 114 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

و حدثت حوادث للرقيق كثيرة ، من إياق و مكاتب و غير ذلك ، فتوسع الفقهاء في هذا الباب كثيرا ، و أما الطلاق فيظهر أنه قد كثر - في عصر أبي حيان - بسبب تعدد الزوجات ، و كثرة الإماء ، و غيرة الحرائر من الإماء...¹ و في لياليه قد بين لنا الصراعات المذهبية التي غذاها الجدل ، و ساق لنا كثير من القصص جرت بين الخاص و العام ، تبين انقسامهم في التأويل و تفسير آيات القرآن ، فمنهم من حمله على الظاهر و آخر فسرّه على الباطن ؛ و من أمثلة القصص التي ساقها (التوحيدي) في لياليه ، ما رواه (الأنصاري أبو كعب) : " قال ابن الطحان الضرير البصري - و كان يقول بقول جهم - : إذا كان يوم القيامة بدل الله سيئات المؤمنين حسنات ، فيندمون على ما قصرُوا فيه من تناول اللذات ، و قضاء الأوطار بالشهوات ؛ لأنهم كانوا يتوقعون العقاب ، فنالوا الثواب ؛ و كان يتلو عند هذا الحديث قول الله عز وجل² : " فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ " ³ و روى أيضا عن (ابن الثلاج) قال : " قال أبو عثمان الأدمي : إن الجنة لا سائر فيها ، و ذلك لأن كل سائر مانع ، و كل مانع آفة ، و ليست في الجنة آفة ، و لهذا روي في هذا الحديث : إن الحور يرى مخ ساقها من وراء سبعين حلة يسوي ما تحت ذلك من اللحم و العظم ، كالسلك في الياقوت ؛ فقال له قائل : الجنة إذا أولى من الحمام ، إذ قيل : بئس البيت الحمام ، يذهب الحياء ، و يبدي العورة " ⁴ و قد خاض أئمة الفرق الدينية في هذه المسائل و في أخرى ، تفسيرات عديدة ، تتوافق و اتجاه كل مذهب مما غذى فن المناظرة ، و كان منها أنواع شتى مثل : المناظرات الكلامية و النحوية و النقدية و الأدبية و الفقهية ، و قد ظهرت هذه الأخيرة " عند أصحاب المذاهب الفقهية ، إذ يستند المناظر فيها إلى رأي مذهبه محاولا التغلب على نظيره من أتباع تلك المذاهب ، من خلال استخدام البراهين و الأدلة الشرعية ، و كان المتناظرون فيها لا يخرجون عن حدود اللياقة و الأدب " ⁵ و (التوحيدي) في نصه هذا ، قد صور لنا هذه الأنواع و كيف كانت تحفل بها المجالس التي اشتهرت في زمانه ؛ فالمناظرات التي ذكرها كانت من أشهر المناظرات ، و القصص التي قصها علينا ، خلال سرده

¹ - نور الدين بن بلقاسم : أصداء المجتمع و العصر في أدب أبي حيان التوحيدي ، ص 415 .

² - سورة الفرقان ، آية 70 .

³ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 553 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 553 ، 554 .

⁵ - سامي يوسف أبو زيد : الأدب العباسي (النثر) ، ص 169 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

للأخبار التي تتعلق بموضوع كل ليلة ، كان لها هدف و غاية ، سعى من خلالها لتبيين المعنى و توضيح الواقع الفكري للقرن الرابع الهجري .

و ما يدل على سعة اطلاع (التوحيدي) ، هي كثرة المناظرات التي جرت بينه و بين (ابن عبيد) حول أيهما أنفع علم الحساب أم البلاغة و الإنشاء ، فقد عرض لأقوال (ابن عبيد) حتى يهدمها و يغلبه في مناظرته هذه ، التي انتصر فيها صاحب النص للبلاغة العربية ، بعد أن سمع قول مناظره حول أن كتابة الحساب أنفع و أفضل ؛ لأنه " أعلق بالملك و السلطان إليه أحوج ، و هو بها أغنى من كتابة البلاغة و الإنشاء و التحرير ، فإذا الكتابة الأولى جد ، و الأخرى هزل ؛ /.../ و بعد هذا فتلك صناعة معروفة بالمبدأ ، موصولة بالغاية ، حاضرة الجدوى ، سريعة المنفعة ..."¹ و قد رد عليه (التوحيدي) بالحجة و البيان القاطع ، بأن حاجة الدولة للمنشئ كحاجتها للمحاسب ، و وضح طوال المناظرة جدوى البلاغة و فضل البليغ ، فالغاية من عرض هذا النص – رأي (ابن عبيد) حول علم الحساب – هو الرد عليه ، و قد كانت حجج (التوحيدي) إزاء هذا الرأي الضد مؤسسه على علم ، لم يختص فيه بعلم البلاغة و حسب ، بل درايته بوظيفة علم الحساب و مدى جدوته ، هي من حسمت الغلبة له ؛ فالفائدة من تحصيل هذه العلوم – في كثير من الأحيان – كانت لتعيين المناظر على معرفة هفوات الآخر و عثراته ، ليحولها ضد خصمه لحجج تفند زعمه .

كما استغل (التوحيدي) كذلك هذه المعرفة ليمرر أفكاره ، كحديثه عن علم النجوم و الطب و أثرهما في شفاء المرض أو معرفة المستقبل ، و هو في حد ذاته جهل بقدرة الخالق ، لنسبية هذه العلوم في وصولها إلى الحقائق ، فعن الطب قال : " انظر إلى حديث الطب فان عنده الصناعة توسطت الصواب و الخطأ ، لتكون الحكمة سارية فيها ، و اللطف معهودا بها ؛ لأن الطب كما يبرأ به العليل ، قد يهلك معه العليل ؛ فليس بسبب أن بعض المرضى برأ بالطب و جب أن يعول عليه ، انظر إلى هذا التوسط في هذه الحال ليكون التدبير الإلهي و الأمر الربوبي نافذين في هذه الخلاق بوساطة ما بينه و بينها ؛ و لتكون المصلحة بالغاية غايتها ؛ و هذه سياسة دار الفناء ، الجامعة لسكانها على البأساء و النعماء ، " ² و عن فائدة علم النجوم

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 102 ، 103 .

² - المصدر نفسه ، ص 54 .

قال : " علم الأحكام لا يجوز في الحكمة أن يكون مدركا مكشوفًا مخاطبا به معروفا ؛ و لا يجوز أن يكون مقتوطا منه مطرحا مجهولا ؛ بل الحكمة توجب أن يتوسط هذا الفن بين الإصابة و الخطأ حتى لا يستغنى عن اللياذ بالله أبدا . " ¹ و قد تأثر في إدراكه هذا بشيخه (أبي سليمان المنطقي) .

و إمدادا لنصه بالمعرفة الكافية للإجابة على تساؤلات الوزير (ابن سعدان) ، استعان صاحب الليالي بثقافة أستاذه (أبي سليمان) و درايته بعلم الموسيقى و النغم ، " لتصبح عملية إنتاج النص الماثل عملية تشترك فيها النصوص الغائبة ، باعتبارها الأدوات الأساسية للإنتاج ، مع النص الماثل ، باعتبار القارئ هو الأداة الثانية في تفسير النص و تأويله . " ² فلما فتح الوزير معه حديثا عن الغناء و المغنين ، استعان بدراية أستاذه ، الذي قال : " ما يمنع من اقتضاب قول و تكلف جواب ، ذكر أن المسموع الواحد إنما هو بالحس الواحد ، و ربما كان الحس الواحد أيضا غليظا أو كدرا ، فلا يكون لنيله اللذة به بسط و نشو و لذادة ، و كذلك المسموع ربما لم يكن في غاية الصفاء على تمام الأداء بالتقطيع الذي هو نفس في الهواء ، فلا تكون أيضا إنالته للذة على التمام و الوفاء ، فإذا ثني المسموع – أعني توحد النغم بالنغم – قوي الحس المدرك ، فنال مسموعين بالصناعة ، و مسموعا واحدا بالطبيعة ؛ و الحس لا يعشق الموحدة و المناسبة و الاتفاق إلا بعد أن يجدها في المركب ، كما أن العقل لا يعشق إلا بعد أن ينالها في فضاء البسيط ، فكلما قوي الحس باستعماله ، التذ صاحبه بقوته حتى كأنه يسمع ما لم يسمع بحس أو أكثر ، و كما أن الحس إذا كان قليلا كان الذي يناله قليلا ، كذلك الحس إذا كان قويا كان ما يناله قويا . " ³ (فالتوحيدي) في هذا المقام ، قد استعان بتحصيله العلمي ، و ما بقي في ذاكرته من معارف يعتمد عليها في أجوبته التي يلقيها على مسامع الوزير سواء شفها أو كتابيا ، و الملفت للاهتمام على هذه الأجوبة أنها موثقة ، مما يدل على أمانة صاحب النص .

و لعل هذه الدقة في التوثيق نجدها مصاحبة لكل نصوص (التوحيدي) المقتبسة ، في مختلف العلوم ، فعن النحو قال : " و قال أبو سليمان : نحو العرب فطرة ، و نحونا فطنة ؛ فلو كان إلى الكمال سبيل لكانت فطرتهم لنا مع فطنتنا ،

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 53 .

² – محمد عزام : النص الغائب تجليات التناس في الشعر العربي ، منشورات اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، 2001 ، ص 12 .

³ – المصدر السابق ، ص 291 .

أو كانت فطنتنا لهم مع فطرتهم .¹ ، و عن أقسام البلاغة روى فقال : " قال أبو سليمان : البلاغة ضروب : فمنها بلاغة الشعر و منها بلاغة الخطابة و منها بلاغة النثر ، و منها بلاغة المثل ، و منها بلاغة العقل ، و منها بلاغة البديهة ، و منها بلاغة التأويل .² فهذا الاعتماد الكلي على المصادر المعرفية السابقة من قبل (التوحيدي) ، يؤكد لنا أن أي إبداع أدبي ما هو إلا جامع لنصوص سابقة ، و نص جديد لاحق تستمر به فسيفساء إبداعية تراثية ، يستهلكها النص المنتج ، بما يراهن على بقائه و استمرارية هذه النصوص ضمنه ، بمعاني جديدة و لديها هذا التوظيف ، و هو " تصورا للفن ظل يمارس ردحا طويلا من الزمان نجد لهذا التصور جذورا عميقة في التراث الإنساني . و هو لا يتصل فقط بالصناعات الفنية المختلفة ، و لكن بمختلف المهارات و الحيل و الحرف التي زاولها الإنسان منذ أقدم العصور . و كلما انبنت أنشطة الإنسان المتعددة ، و ممارساته المختلفة على رؤية تصور له أصالته و عمقه التاريخي كانت هناك إمكانات للتطور و احتمالات التقدم و التجاوز .³ و خلال دراستنا لمسنا هذا التأكيد على التوثيق ، فمصادره التي استقى منها نصوصه و المتناسل معها ، ضاربة بجذورها في التاريخ الثقافي للأمة العربية ، و الذي سعى (التوحيدي) جاهدا للانتصار لها في كل مناظرة نقلها و كل مسألة طرحها ، و إن كانت من مصدر آخر ، فان مواقفه بدت واضحة ، أثبت فيها تصوراتها عن الحياة و المجتمع و الواقع السياسي من دون تردد أو توان .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 342 .

² - المصدر نفسه ، ص 343 .

³ - سعيد يقطين : الأدب و المؤسسة و السلطة نحو ممارسة أدبية جديدة ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2002 ، ص 15 .

2- التناس الداخلي :

و هو الذي يتحقق على مستوى العالم التخيلي للنصوص ، و يراد به " العلاقة بين نصين أو أكثر ، و يتجلى ذلك في كتاباتنا ، كاستشهادات ، و تلميحات ، و إichاعات ، و سرقات ."¹ و الإمتاع و الموانسة من أغنى النصوص ، من حيث تداخل النصوص الأدبية به ، بل إن براعة (التوحيدي) تمثلت في قدرته على المزج بين أجناس عدة من النصوص و ألوان مختلفة من المعارف ، فقد جمع في إمتاعه " بين ما هو تاريخي و أدبي و فلسفي و ديني و شعبي في أفق ثقافي رحب ، و تتمثل قوة حركة الإبداع في الارتباط الوثيق بين هذه الأنساق التي شكلت بنية النص ، إذ جاء النص التوحيدي يحمل في ذاته أصواتا و وجهات نظر غيرية في كل العلوم و المعارف السابقة ، و محاكاة لأساليب و مضامين و أصداء لدلالات متنوعة ، و قد لا تبرز الحدود الفاصلة بين الأجناس الأدبية (الشعر ، النثر) و غير الأدبية (المحكيات التاريخية و الفلسفية و الشعبية..) إذ يشيع التوحيدي مناخا شعريا في نثره ، لكن الشكل الجامع لها هو جنس السرد ."² فقد حوى نص الإمتاع و الموانسة العديد من التناسات الداخلية ، التي قام بتوظيفها سواء اقتباسا أو استشهادا أو تضمينا ، متحررا في ذلك موضوع المسامرة و ما يقتضيه المجلس ، و فيما يلي سنذكر أنواع هذه النصوص المتناس معها داخليا :

أ - التناس مع نصوص أساتذته :

لقد نهل (التوحيدي) من مشارب متعددة و متنوعة ، و نقصد بها موارد تكوينه العلمي و الفكري و الأدبي و اللغوي ... ، فمنها ما اتصل بها اتصالا مباشرا و منها ما كان اتصاله بها غير مباشر ؛ فالمعروف لدينا أن (التوحيدي) كان من المهتمين بترجمة كتب اليونان مثل كتاب "السماء و العالم" (لأرسطو) ؛ حيث يقول موضحا ما ورد فيه من أفكار و مفاهيم فلسفية : " و قال الحكيم في كتاب السماء : علة الأنواع و الأجناس و دوامها هي الفلك المستقيم ، و علة كون الأشخاص و تجدد حدوثها هي الفلك المائل ، فأما الكليات المنطقية فإن طبيعتها هي القوة القاسية المستتبة لها عند تكون الحس على واحد منها ."³ كما قام بترجمة مؤلفات

¹ - عبد الرحمن بوعلي : <التناس و التناسية في النظرية الأدبية المعاصرة من النشأة إلى التأصيل > ، مجلة الكوفة ، ع 1 ، 2014 ، ص 109 .

² - ميساء سليمان الإبراهيم : البنية السردية في كتاب الإمتاع و الموانسة ، ص 280 ، 281 .

³ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 295 ، 296 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

أخرى عديدة منها كتاب "ألف خرافة" المعروف "بهزار أفسان" المجهول الأصل ، فمنه من يرده إلى الفرس و آخرون ينسبوه إلى الهند ؛ فتعلق (التوحيدي) بالثقافات الأخرى ليس بالأمر الجديد ، فعمله بالوراقة و النسخ يحتم عليه الاطلاع على مختلف الكتب ، كما كان للمجالس الأثر الأنفذ في تحصيل صاحب النص لهذه المعرفة ، فقد شهد عصره تنوعا من الثقافات و الموضوعات و الأماكن ، إذ تراوحت ما بين حلقة المسجد و مجلس الوزراء و ديار كبار العلماء و الزهاد و رجال الدولة ، و من أشهرها " المساجد ، أماكن أثرت بعقد أمثال هذه المجالس و قد عد اليعقوبي مساجد بغداد ما يقارب الثلاثين ألف مسجد، و شاركت المساجد في تلقي العلم منازل العلماء ، و مثلت مكانا آخر للدرس و المذاكرة و استمرت الحلقات العلمية ترفد الدرس اللغوي ، حتى تطورت و نضجت في القرن الرابع الهجري ، كما عقدت فيه مجالس و حلقات عديدة ، نتج عنها كثرة التأليف في علوم العربية المختلفة ، فظهرت حلقات كثيرة أمثال حلقة الزجاج ، و حلقة ابن دريد ، و حلقة نفطويه ، و حلقة ابن الأنباري ، و حلقة السيرافي ، و حلقة أبي عمر الزاهد .¹ فقد كانت هذه المجالس وسيلة اتصال (التوحيدي) بكبار العلماء الذين أخذ عنهم العلم ، و كتابه "الإمتاع و الموانسة" خير برهان ، فقد أورد فيه كثيرا من النصوص ، التي تدل على أخذه عن (أبي سليمان المنطقي و أبي سعيد السيرافي و أبي حامد المروروذي و أبي محمد الشاشي و أبي الفرج المعافي و يحيى بن عدي و أبي العباس البخاري و أبي عبد الله الطبري) ، و هم شيوخه الذين تلقى على أيديهم مسائل الفكر و اللغة و الأدب و سائر العلوم .

و قد تجلت هذه المعرفة و أثرها من خلال النصوص و أنواعها ، و قد استدعاها (التوحيدي) من خزانة ذاكرته و حاضر بديهته ، التي أسعفته بالجواب على أسئلة الوزير ، و المستفزة لهذه الدراية ، لتتضمن هذه الأجوبة أقوال هؤلاء الشيوخ لتبرهن على مذهبه ، فتتماثل مع النص الأصلي ، بحيث لا نعثر على خلل في المعنى الذي يحتوي جميع النصوص الواردة فيه ، و لكن هذا لا يمنع أن هذا التمازج ، لا يظهر لنا تناسات داخلية ، ظهرت بالنص ، أخذة شكل الاستشهاد في أغلب الأحيان ، كما أوردها على شكل اقتباس و تضمين ..، كإيراده لقول (السيرافي) في بحثه عن الفرق بين نعت (العتيق و الخلق) ، فقال : " و سألت أبا سعيد السيرافي الإمام : هل

¹ - حمودي زين الدين عبد المشهداني : الدراسات اللغوية خلال القرن الرابع الهجري ، ص 27 .

تعرف العرب أن معنى القديم ما لا أول له ؟ فقال : هذا ما صح عندنا عنهم و لا سبق إلى وهمنا هذا منهم ، إلا أنهم يقولون : " هذا شيء قديم " و بنيان قديم " و يسرحون و همهم في زمان مجهول المبدأ .¹ و في جوابه عن ما التمني ؟ ، قد استحضر قول (القاضي المروروذي) ، الذي أسعفه في هذه المسألة ، فروى قائلا : " حدثنا القاضي أبو حامد المروروذي ؛ قال : وقف سائل من هؤلاء الأنكاد علينا في جامع البصرة و في المجلس ابن عبد المنصور ، و ابن معروف ، و أبو تمام الزينبي ، فسأل و ألح ، فقلت له من بين الجماعة — و قد ضجرت من إحاحه و صفاقة وجهه - : يا هذا : نزلت بواد غير ذي زرع . قال : صدقت ، و لكن يجبي إليه ثمرات كل شيء . فضحكت الجماعة ، و وهبنا له دراهم .² و هناك من الليلي ما حوت مواضيعها مجموعة من أقوال أساتذته ، ضمنها حديثه كي يستدل بها على آرائه بقوة البرهان و دقة المصدر ، كتضمنينه قول أستاذه (أبي العباس) :

" الناس في العلم على ثلاث درجات ، فواحد يلهم فيعلم فيصير مبدأ ، و الآخر يتعلم و لا يلهم فهو يؤدي ما قد حفظ ، و الآخر يجمع له بين أن يلهم و أن يتعلم . فيكون بقليل ما يتعلم كثيرا بقوة ما يلهم ."³ كما لم يتوان (التوحيدي) عن ذكر حوادث أو أفعال ممارسة جرت بين يديه ، قد كان شاهدا عليها ، رواها بمجلس (ابن سعدان) ، كدليل على مذهبه ، فمثلا ، لما سأل الوزير عن علم الكيمياء و حقيقته عند طائفة من العلماء ، و كان منهم شيخه (يحيى بن عدي) ، الذي أبان عن موقفه من هذا العلم ، بسوقه لخبر يُدلي بحقيقة وجود هذا العلم ، و أنه كان شاهدا على جذوته ؛ حيث أخبرنا قائلا : " أما يحيى بن عدي — و هو أستاذ هذه الجماعة — فكان في إصبعه خاتم من فضة يُزعم أن فضته عملت بين يديه ، و أنه شاهد عملها عيانا ، و أنه لا يشك في ذلك ."⁴ بينما تحظى النصوص المنسوبة (لأبي سليمان المنطقي) بالحظ الأوفر ، من حيث تداخلها مع موضوعات الليالي ؛ لأن (التوحيدي) يجل هذا الشيخ و يرجع له في كل مسألة ، و لأنه مصدره في المعرفة ، و مرجعا للوزير (ابن سعدان) كذلك ، فقد أذن (للتوحيدي) أن يطلع أستاذه على رقعته الخاصة ، حتى يستفتيه في مسائلها ؛ حيث قال : " ثم ناولني رقعة بخطه فيها مطالب نفيسة تأتي على علم عظيم ، و قال : باحث عنها أبا سليمان و أبا الخبر و من تعلم أن في

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 41 .

² - المصدر نفسه ، ص 474 ، 475 .

³ - المصدر نفسه ، ص 257 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 252 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و المؤانسة و تعدد الأصوات فيها

مجاراته فائدة من عالم كبير. " ¹ و لولا هذه الرفعة العلمية ، لما خص الوزير له الليلة الثانية عنه ، فقال : " أول ما أسألك عنه حديث أبي سليمان المنطقي كيف كان كلامه فينا ، و كيف كان رضاه عنا و رجاؤه بنا ، فقد بلغني أنك جاره و معاشره ، و لصيقه و ملازمه و قافي خطوه و أثره ، و حافظ غاية خبره. " ² لذلك كان (التوحيدي) كثير الرواية له في شتى الموضوعات و القضايا الفلسفية ، و الفكرية ، و قد كان دائم الركض إلى فكره حتى يمده بجواب ، لتعم أقواله مجلس (ابن سعدان) على الرغم من غيابه عنه ، إلا أن فكره كان حاضرا باللفظ و المعنى ، و قد وظفها (التوحيدي) في خدمة آرائه و إقناع الوزير ، فقد أورد له : قوله " و مر بعد ذلك في عرض السمر : ما تقلد امرؤ قلادة أفضل من سكينة . فقال : ذكرتني شيئا كنت مهتما به قديما ، و الآن قرعت إليّ بابه ؛ ما السكينة ؟ فاني أرى أصحابنا يرددون هذا الاسم و لا يبسطون القول فيه . فكان من الجواب : سألت أبا سليمان عن السكينة ما هي ؟ فقال : السكائن كثيرة : طبيعية ، و نفسية ، و عقلية ، و إلهية. و مجموعة من هذه بأنصبا مختلفة ، و مقادير متفاوتة و متباعدة. " ³ فهذه الهيمنة النصية للأقوال المنسوبة (لأبي سليمان المنطقي) ، لم تلغ وجود نصوص أخرى تجاد له فكريا و فلسفيا ، طرحها (التوحيدي) ، ليبين لنا شكل المناظرات على عهده ، فتلميذه (أبو العباس البخاري) و صديقه ، قد كان كثير السؤال و المجادلة - و هو أستاذ (التوحيدي) كذلك - ففي الليلة الرابعة عشر ، يصور لنا المناظرة الكلامية التي دارت بين (البخاري و أبي سليمان) حول أنواع السكينة ، قال (البخاري) متسائلا : " فشيء كهذا بدقيقه و إشكاله ، و غموضه و خفائه ، كيف يظهر على جبلة بشرية و بنية طينية و كمية مادية و كيفية عنصرية ؟. فقال : يا هذا ، إنما يشع من هذه السكينة على قدر ما استودع صاحبها من نور العقل ، و قبس النفس ، و هبة الطبيعة ، و صحة المزاج ، و حسن الاختيار و اعتدال الأفعال ، و صلاح العادة ، و صحة الفكرة ، و صواب القول ، و طهارة السر و مساواته للعلائية ، و غلبته بالتوحد ، و انتظام كل صادر منه و وارد عليه. " ⁴ فليس بغريب على عصر نضجت فيه كل العلوم ، أن تسوده حرية الرأي و التعبير

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 479 .

² - المصدر نفسه ، ص 45 .

³ - المصدر نفسه ، ص 196 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 197 ، 198 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

و الأهم من ذلك حرية الفكر و التساؤل ، لذلك نجد أن أهم القضايا الفكرية و الوجودية طرحت في هذا العصر .

و من أساتذة (التوحيدي) الذين تأثر بهم (الجاحظ و ابن المقفع) ، و قد أقر بإعجابه الشديد بهذين العلمين ، كما لم يخف أخذه عنهما ، و خاصة أستاذه (الجاحظ) ، و فان لم يحالفه الحظ في الأخذ عنه مباشرة ، فقد التقى مع كتاباته ، التي لا تزال خالدة ، و قد أتاحت له مهنة الوراقة الاطلاع عليها ، و هو لم ينف ذلك ، و قد ذكر أنه عني بكتاب "الحيوان" ؛ و أن الوزير (ابن سعدان) أمره بأن يكتب له هذا المؤلف لعنايته به ؛ حيث قال : " فعلت ذلك كله حتى استكتبك كتاب الحيوان لأبي عثمان الجاحظ ، لعنايتك به ، و توفر على تصحيحه ، ثم حضنت لك هذه الحال إلى يومنا هذا . " ¹ و نظير هذا الاهتمام و العناية (بالجاحظ) ، الكاتب الفرد كما يصوره (التوحيدي) ، فانه يرى أن مذهب هذا الأديب في الكتابة لا يمكن له أن يلتقي إلا في شخصه ، و هذا لما قام بنقد زعم (ابن العميد) الأب أنه يكتب على نهج (الجاحظ) ؛ حيث يقول : " أول من أفسد الكلام أبو الفضل ، لأنه تخيل مذهب الجاحظ و ظن أنه إن تبعه لحقه ، و إن تلاه أدركه ، فوقع بعيدا من الجاحظ ، قريبا من نفسه ؛ ألا يعلم أبو الفضل أن مذهب الجاحظ مدبر بأشياء لا تلتقي عند كل إنسان و لا تجتمع في صدر كل أحد بالطبع و المنشأ و العلم و الأصول و العادة و العمر و الفراغ و العشق و المنافسة و البلوغ ؛ و هذه مفاتيح قلما يملكها واحد ، و سواها معالق قلما ينفك منها واحد . " ² و لعل هذا لم يخف عن (ابن العميد) الذي قال عنه : " إن كتب الجاحظ تعلم العقل أولا و الأدب ثانيا . " ³ و هذا الإقرار قد تواضع عليه الخاص و العام ؛ لأنه لم يؤلف كتاباته لفئة دون أخرى ، بل خاطب بأدبه كافة شرائح المجتمع ، فاشتهر بين الناس و ذاع صيته ، حتى أن منافسيه من ذوي الاختصاص لم يقدرُوا على نقده ، و (التوحيدي) كان من الكتاب الذين أثنوا على مقدرته في التأليف ، و خاصة أنه كان على هديه في الكتابة ، و من أعلام مدرسة الترسل في العصر العباسي ، التي كان رائدها (الجاحظ) بدون منازع ، فهاهو (التوحيدي) يجيب (ابن سعدان) ، لما طلب منه أن يزره حكايات و ملحاً عن أمر المطعمين و الطعام ، فيرد قائلا : " أن الجاحظ قد أتى على جمهرة هذا الباب

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 24 ، 25 .

² - المصدر نفسه ، ص 76 .

³ - سامي يوسف أبو زيد : الأدب العباسي (النثر) ، ص 87 .

إلا ما شذ عنه مما لم يقع إليه ، فإن العالم – و إن كان بارعا – ليس يجوز أن يظن به أنه قد أحاط بكل باب ، أو بالباب الواحد إلى آخره ؛ على أنه حدث من عهد الجاحظ إلى وقتنا هذا أمور و أمور ، و هنات و هنات ، و غرائب و عجائب ، لأن الناس يكتسبون على رأس كل مائة سنة عادة جديدة ، و خليفة غير معهودة .¹ فلا جرم إذا أن يكون كل هذا الانبهار بشخصية (الجاحظ) الفكرية و الأدبية ، و أن يحذو حذوه كل من جاء بعده من الكتاب ، و (التوحيدي) كان من ضمنهم ، و هي حقيقة قد وقف عندها أغلب الدارسين ، فهم أجمعوا على أن " انبثاق نصوص الجاحظ أسلوبا و تفكيراً و استشهاداً و تضميناً هو ملمح واضح عند التوحيدي ، إذ شكل الفكر الجاحظي النواة التي دارت حولها الأفكار التوحيدية تطورا و اتساعا . لعل اعتراف التوحيدي بسمو المكانة الأدبية لأستاذه الجاحظ ، و اعتناقه مذهب العقل ، و اهتمامه بالفلسفة ، و نزعة العربية ، و نتاجه الغزير ، و خصائصه الأسلوبية ، و تصويره الفني ، و ميله للسخرية و التهكم ، كل هذه كانت مادة غنية لأبحاث الدارسين التي أجمعت على التأثير الواضح للتوحيدي بالجاحظ و انتمائهما إلى مدرسة أدبية واحدة ."² و قد تعدت الأقوال التي سقناها سالفاً عن رأي (التوحيدي) في (الجاحظ) حدود الإعجاب به ، إلى إنصافه أمام الحملات العنيفة التي شنت ضده ، للمذهب الاعترالي الذي تبناه و ميله إلى الجدل العقلي ، و من هؤلاء أهل الشيعة و السنة و الجماعة ، و هي فرق كلامية كانت تتخاصم فيما بينها .

و من التناصات الداخلية التي ظهرت في إمتاع (التوحيدي) و مؤانسته ، معالجته لقضية اجتماعية قد سبق إليها (الجاحظ) ، و ألف فيها كتاباً جميلاً خصه للحديث عن هذه الظاهرة ، و هي موضوع البخل و البخلاء التي تفتت في أيامه ، و في كتابه "البخلاء" أحصى جميع بخلاء أهل (البصرة و خراسان و مرو) ، و هذا نزولاً عند رغبة شخص طلب منه أن يسرد له قصصاً عن البخل ؛ حيث يخاطبه في مقدمة كتابه قائلاً : " و قلت : اذكر لي نوادر البخلاء و احتجاج الأشحاء ، و ما يجوز من ذلك في باب الهزل ، و ما يجوز منه في باب الجد ، لأجعل من الجد مستراحاً ، و الراحة جماماً ، فإن للجد كذا ، يمنع من معاودته ، و لابد لمن التمس نفعه من مراجعته . و ذكرت ملح الخزامي و احتجاج الكندي ، و رسالة سهل بن هارون ، و كلام ابن غزوان ، و خطبة الحارثي ، و كل ما حضرني من أعاجيبهم

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 395 ، 396 .

² - ميساء سليمان الإبراهيم : البنية السردية في كتاب الإمتاع و الموانسة ، 283 .

و أعاجيب غيرهم و لم سموا البخل صلاحا ، و الشح اقتصادا ، و لم حاموا على المنع و نسبوه إلى الحزم ، و لم نصبوا للمواساة و قرنوها بالتضييع ، و لم جعلوا الجود سرفا و الأثرة جهلا ، و لم زهدوا في الحمد ، و قل احتفالهم في الذم .¹ و قد سار (التوحيدي) في طرحه لهذه الظاهرة الاجتماعية على منوال أستاذه ؛ حيث أنه خص الليلة (31 ، 32 ، 33) عن نواذر المطعمين و كل ما يتعلق بمائدة الطعام من آداب الضيافة و أنواع المأكول و المشرب ، و خلالها تحدث عن أنواع البخل و الحرص ، الذي أسموه اقتصاد ، مسائرا في نهجه شيخه (الجاحظ) الذي عرض لنا هذا الموضوع في قالب هزلي ، جمع فيه بين الجد و الهزل ، و من بين ما قص علينا (التوحيدي) من أخبار عن بخلائه ، قال (ميمون بن مهران) : " من ضاف البخيل صامت دابته ، و استغنى عن الكنيف ، و أمن التخمة " ² ، و قال (حامد اللفاف المتزهد) : " المرائي إذا ضاف إنسانا حدثه بسخاوة إبراهيم ، و إذا ضافه إنسان حدثه بزهد عيسى بن مريم . " ³ إلى غيرها من الأخبار التي رواها (التوحيدي) عن ذم البخل و البخلاء ، و هو بصدد الحديث عن فوائد حث المضيف ضيفه على الطعام و ما يتعلق به من فوائد و آثار على النفس الضيف و شهيته ؛ و قد سبق (الجاحظ) (التوحيدي) في تصوير أخلاق البخلاء من خلال كتابه ، " و طرقهم في الحرص و الاقتصاد /.../ و يتخلل هذه الأفاصيص حيل البخلاء في الحرص و الاقتصاد و جمع المال ، و دفع الضيوف ، و مناظرات كثيرة بين السخي و الشحيح . " ⁴ و لكن يبقى (الجاحظ) العالم البارع لسبقه و إيفائه بهذا الموضوع ، كما أن أسلوبه الساخر و المتهكم ، سرع وصول رؤيته عن الواقع للخاص و العام .

و تأثر (التوحيدي) البالغ بنصوص (الجاحظ) يظهر جليا عبر حديثه عن أصناف الحيوانات و عن النبات ، مفصلا أكثر في حديثه عن طبائع كل حيوان ، و هو ما تفنن فيه (الجاحظ) في كتابه "الحيوان" ، " من حيث أنه جمع فيه الكثير من طبائع الحيوان ، و ما قيل فيه من شعر ، أو نثر ، أو روى حوله من قصص و أخبار ، مزج فيه الجاحظ بين الجد و الهزل ، ليدفع السامة و الملل عن القارئ

¹ - الجاحظ : البخلاء ، ط2 ، المكتبة الثقافية ، بيروت ، لبنان ، ص 5 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 396 .

³ - المصدر نفسه ، ص 396 .

⁴ - بطرس البستاني : أدباء العرب في العصر العباسية (حياتهم ، آثارهم ، نقد آثارهم) ، دار نظير عبود ، ص 276 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

أو السامع. ¹ فالتناسل بين النصين واضح و جلي ، و خاصة أنهما عالجا نفس المباحث عن علم الحيوان .

و من طبائع الحيوان التي وجدت طريقها في نص (التوحيدي) ، ما رواه (الجاحظ) عن قتال مع الخنزير و ابن عرس ، فقال : " و الحية تقاتل الخنزير ، و تقاتل ابن عرس إذ كان مأواهما في بيت واحد ، و يأكل الحيات . و يزعمون أن الذي يأكل الحيات القنأف ، و الأوعال ، و الخنازير ، و العقبان . " ² و ورد في نص (التوحيدي) قوله " ابن عرس إذا قاتل الحية أكل السذاب مخالفة للحية . " ³ و مما أخذ (التوحيدي) باللفظ و المعنى ، النص الذي قال فيه : " ذكور الكلاب السلوقية تعيش عشر سنين ، و إناثها اثنتي عشرة سنة ، و من أجناسها ما تعيش عشرين سنة ، و إناثها كلها أطول أعمارا من الذكور . " ⁴ ، و روى أيضا فقال : " الكلب له ثلاثة أمراض : الكلب ، و الذبحة – و هو القاتل لها – و النقرس . " ⁵ بينما جاء في كتاب "الحيوان" (الجاحظ) أن " للكلاب ثلاثة أصناف من المرض ، و أسماؤها : الكلب بفتح اللام ، و الذبحة ، و النقرس . و الكلب جنون ، فان عرض لشيء من الحيوان كلب أيضا أماته ، ما خلا الإنسان . و هو داء يقتل الكلاب ، و تقتل به الكلاب كل شيء عضته ، إلا الإنسان فانه يعالج فيسلم . " ⁶ و ذكر أيضا أن " ذكورة السلوقية تعيش عشر سنين ، و الإناث تعيش اثنتي عشرة سنة ، و أكثر أجناس الكلاب تعيش أربع عشرة سنة . و بعض الأجناس تبقى عشرين سنة . " ⁷ فلا أدل إذن على انبهار (التوحيدي) بفكر (الجاحظ) و براعة أسلوبه و معرفته الواسعة ، سوى هذه النصوص ، التي أدرجناها لنبين مقدار هذا التأثير و حجم التناصت الداخلية في ليالي (التوحيدي) ، المستوحاة من كتاب "الحيوان" .

و لعل هذا الاهتمام بشخص (الجاحظ) ، قد تجاوز المتابعة الفكرية و الأدبية و المعرفية ، إلى مجاراته في طرائق التفكير ، و على سبيل المثال ما نراه في الليلة

¹ – أمين أبو ليل : تاريخ الأدب العربي (02) ، العصر العباسي الثاني ، ط1 ، مؤسسة الوراق للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، 2007 ، ص 233 .

² – الجاحظ : الحيوان ، تحقيق : محمد باسل عيون السود ، المجلد 1 ، ج(1،2) ، ط2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 2002 ، ص 281 .

³ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 163 .

⁴ – المصدر نفسه ، ص 160 .

⁵ – المصدر نفسه ، ص 161 .

⁶ – المرجع السابق ، ص 368 .

⁷ – المرجع نفسه ، ص 367 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

تقليد
أسلوب
الجاحظ
و تفكيره
في
اهتمامه
بالترجمة
و فضل
اللغة
العربية
على
سائر
لغات
العصر
العباسي

السادسة ، و في حديث مطول حول أفضلية ثقافة دون أخرى ، و هو ما ناقشه أستاذه (الجاحظ) قبله ، عندما تحدث عن الترجمة ، لذلك نجد أن أغلب الدارسين عندما يذكرون جهود (الجاحظ) في الترجمة ، يذكرون معه (التوحيدي) ، لوعيهما بتفوق ثقافة دون أخرى و بالتالي تفوق لغة على لغة أخرى و على الأديب المترجم أن يعي ذلك ، فهذه الفكرة قد نبه إليها (الجاحظ) " حول تفوق ثقافة على ثقافة أخرى ، و هي في حالنا هذا تفوق الثقافة اليونانية . لقد كان هذا النقاش حاميا ، بخاصة ، في ملتقى الثقافات الذي مثله العراق في ذلك الزمان . و هذا ما لدى الجاحظ و كتاب متأخرين أكثر مثل التوحيدي." ¹ و ليس أدل على احتدام الصراع بين الأمم و الثقافات ، و طوال العصر العباسي ، و هذا ما أورده (التوحيدي) في قوله : " و قد سمعنا لغات كثيرة – و إن لم نستوعبها – من جميع الأمم ، كلغة أصحابنا العجم و الروم و الهند و الترك و خوارزم و صقلاب و أندلس و الزنج ، فما وجدنا لشيء من هذه اللغات نصوع العربية ."² فالشبه كبير بين الأديبين فكلاهما تبنا فكرة الانتصار للعرب و لغتهم و دينهم و ثقافتهم ... ، فلا جرم إذن أن نجد أسلوب (الجاحظ) و طرائق تفكيره ، تحل بنص (التوحيدي) ، فعامل الانبهار و التأثير و التأثير و كذا التراكم الثقافي ، هي عوامل ساهمت في التقاء نص الليالي بنصوص (الجاحظ) الفكرية و الأدبية .

و فضلا عن ذلك كله فهما انتهجا سمت الموسوعية المعرفية ، حيث طرقا جميع المباحث الفكرية و العلمية و التاريخية و اللغوية في أدبهما ، و هي نتيجة حتمية لظهور الاختصاص العلمي في العصر العباسي ، و هو عهد عرف نشاطا معرفيا كبيرا و واسعا ، و قد كان الأثر البالغ " للإرث الجاحظي في تشكيل ملامح الثقافة التوحيدية ، هو التمسك بالموسوعية الفكرية ، فانه قد نحتنا نحتا جديدا ، إذ زرع في حناياها بذور الاختصاص المعرفي داخل الدائرة الثقافية العامة ، مما أوجد ما قد نسميه بالثقافة الموسوعية ذات المرجعية المتخصصة ."³ فالجو الثقافي العام ، قد ساهم كذلك في بناء ثقافة (التوحيدي) ، و نضج رؤيته الفكرية إزاء واقعه ، فصار بمثابة الموروث المعرفي ، الذي تناقله الأجيال ، وتحاول أن تضعه ضمن مساره السردى التاريخي الجديد ، و قد ساعدت هذه النصوص المتناسل معها ،

¹ - مريم سلامة كار : الترجمة في العصر العباسي مدرسة حنين بن إسحاق و أهميتها في الترجمة ، تر : نجيب غزاوي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا ، 1998 ، ص 91 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 86 .

³ - عبد السلام المسدي : بين النص و صاحبه ، ص 38 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموائسة و تعدد الأصوات فيها

و التي تداخلت مع السياق العام للنص ، توضيح النضج المعرفي و الفكري و الأدبي، الذي شهده العصر ، و تلون بألوان المعارف المتنوعة ، و هذا ما حرص عليه كلا الأدبيين ، " فكلاهما مزج بين العلم و الأدب و استطاع أن يعبر بأسلوب أدبي راق عن أعماق المشكلات في الفلسفة و الأخلاق و الدين و النفس و الاجتماع و الكلام و السياسة و غير ذلك ."¹ بل تعدت درجة التشابه مداها الجانب الأسلوبي و المعرفي إلى التأثير الشخصي على حياة التوحيدي ، فقد سار على خطى معلمه في إقباله على تحصيل العلوم من النوادي العامة (كالمساجد و المجالس العامة و الأسواق و المنازل ...) ، (فالجاحظ) خرج " من الكتاب ليتابع تحصيله في معاهد أرحب أفقا و أرقى علما هي المساجد و الأندية . و كانت المساجد و الأندية تملأ البصرة و تشبه الجامعات و قاعات المحاضرات اليوم ، و كان العلماء يعقدون حلقات التدريس في زوايا المساجد و باحاتها ، /.../ و ينبغي أن يكون الجاحظ قد وجد فيها ضالته المنشودة ، فراح يختلف على تلك الحلقات منتقلا من واحدة إلى أخرى يسمع و يعي ، حتى حصل ثقافة واسعة متنوعة أمدته بتلك المعارف الموسوعية التي ملأ بها بطون كتبه ."² و هذه عادة أغلب أدباء العصر ، و خاصة من أرادوا أن يطوروا قدراتهم الأسلوبية في التفكير و الكتابة ؛ فعلى الرغم من تأثره بأدب (الجاحظ) و أسلوبه ، إلا أنه قد تمكن من استغلال نصوصه و أساليبه و طرائق تفكيره ، لخدمة الوظائف الجديدة ، التي أصبحت محور النسق السردي الجديد ، و الذي حملة (التوحيدي) دلالات جست نبض الإرث الجاحظي و بعثته من جديد ، ليستمر في إطار حكائي و قالب فني من وضع (التوحيدي) .

ب - تداخل نص الإمتاع و الموائسة تناسيا مع نصوص أخرى :

1 - التناس مع نص "كليلة و دمنة" لابن المقفع :

" كليلة و دمنة " من النصوص السردية العربية القديمة المشهورة ، و التي خلدت صاحبها في زمن " كان التنافس بين العرب و الفرس على أشده ، و شمل هذا التنافس أكثر جوانب الحياة ، و استخدمت فيه كل الوسائل ، و منها إقبال الفرس على إحياء ثقافتهم بنقلها إلى اللغة العربية لإثبات حضارتهم و تقدمهم على العرب ، فترجمة ابن المقفع لكليلة و دمنة يدخل ضمن هذا التنافس ، فدوافعه – من

¹ - محمد عبد الغني الشيخ : أبو حيان التوحيدي رأيه في الإعجاز و أثره في الأدب و النقد ، ج1 ، الدار العربية للكتاب ، 1983 ، ص 446 ، 447 .

² - علي بوملحم : المناحي الفلسفية عند الجاحظ ، ط1 ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ، 1994 ، ص 82 .

بعض الجوانب – وطنية قومية بالإضافة إلى ما عرف عنه من نزعة قوية نحو الإصلاح.¹ فهذه الرؤية الإصلاحية لمسناها أيضا عند أديبنا (التوحيدي) ، فكل الأديبين نسجا قصصا و حكايات في ظاهرها معنى يختلف عن جوهرها ، مزجا في هذه القصص الجد بالهزل ، " و كتاب "كليلة و دمنة" أصله من كنوز الفكر الهندي ، نقله ابن المقفع ، في عصر الدولة العباسية ، من اللغة الفهلوية إلى اللغة العربية ، و هو يرمي إلى تهذيب النفس و الإصلاح في الأخلاق و السياسة و الاجتماع ؛ و كونه موضوعا على السنة الحيوانات ، لا يمنع من كونه يمزج الجد بالهزل ، و اللهو بالحكمة و الفلسفة ، و يدعو إلى التحاب و التعاون و التآني و الحكمة و الحلم و التكيف في الحياة و أعمال الفكر و العمل بالعلم.² و قد سار على نهجه (التوحيدي) ، فهو يقر بأن الأدب الذي لا يحمل رؤية إصلاحية و فكرا نهضويا ، لا طائل منه ، و على منتجه أن يتحرى هذه الأفكار ؛ و من تخلف عنها فهو الخاسر ؛ حيث يقول مصرحا : " و أما حديث الزهاد و أصحاب النسك ، فإنه تقدم بإفراد جزء فيه ، و قد أثبتته في هذا الموضع ، و لم أحب أن أعزله عن جملته ، فإن فيه تنبيها حسنا ، و إرشادا مقبولا ، و كما قصدنا بالهزل الذي أفردنا فيه جزءا جماما للنفس قصدنا بهذا الجزء الذي عطفنا عليه إصلاحا للنفس و تهذيبا للخلق ، و اقتداء بمن سبق إلى الخير و إتباعا لمن قصد النصح ، و شرف الإنسان موقوف على أن يكون فاتحا لباب من أبواب الخير على نفسه و على غيره ، فإن لم يكن ذلك فلا أقل من أن يكون مقتفيا لأثر من كان فاتحا قبله ؛ و من تقاعس عن هذين الأمرين فهو الخاسر الذي جهل قيمة نفسه ، و ضل عن غاية حياته ، و حرم التوفيق في إصابة رشده ؛"³ فغاية الأدب – على حسب اعتقاد كلا العلمين – هو إصلاح المجتمع من الرذائل التي تفتشت أيام العصر العباسي ، فكان على أدباء العصر أن يوجهوا خطاباتهم و نصائحهم إلى عامة الناس في قالب فني يتسع لمستواهم الثقافي و قدرتهم الفكرية في تلقي هكذا مواضيع إرشادية، كما حرص هؤلاء الأدباء و منهم (ابن المقفع و التوحيدي) على أن ينبه أديبهم عقول الخاصة من ذوي السلطان ، و إرشادهم إلى صلاح حال العامة ، و فتح عيونهم على ما يشوب الدولة من فتن ، قد تؤدي بها إلى الهلاك ؛ لذلك عزم كلاهما على تغيير واقعه إلى

غاية
ابن
المقفع
إصلاح
المجتمع

غاية
التوحيدي
إصلاح
الفرد
و المجتمع

¹ – أمين أبو الليل ، محمد ربيع : تاريخ الأدب العربي (01) العصر العباسي الأول ، ط1 ، الوراق للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، 2008 ، ص 198 .

² – عبد الله بن المقفع : كليلة و دمنة ، تحقيق : سالم شمس الدين ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 2002 ، ص 05 .

³ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 322 ، 323 .

فصل سادس : أشكال التنافس في ليالي الإمتاع و المؤانسة و تعدد الأصوات فيها

الأفضل ، عبر قصص في ظاهرها هزل و في جوهرها تحمل أفكار إصلاحية و سياسية ، موجهة لتغيير نظام الحكم و تنوير الحكام (فابن المقفع) ، " و قد رأى ما عليها الدولة العباسية في عصره من فساد الأوضاع و استبداد الحكام و تعسفهم ، و خاصة عصر المنصور ، الذي كان من أكثر الخلفاء جرأة على سفك الدماء ، كذلك رأى ما عليه الناس من خلال سيئة كالحسد و الحقد و الغدر و الخداع و النفاق و الرياء ، و فساد الدين ، و الاستهتار بالمروعة و الخلق و كل القيم و رأى أن الحرية غير مكفولة لمن ينقد هذه الأوضاع ، خاصة منها ما يتصل بالحكام و هم أسّ الفساد و البلاء ، فهداه تفكيره إلى ترجمة هذا الكتاب ، و كان موقفه مع المنصور أشبه بموقف بيدبا الحكيم الهندي الذي ينسب إليه وضع الكتاب، مع دبشليم الملك المستبد ."¹ بينما سعى (التوحيدي) في " الإمتاع و المؤانسة " لأن يعلي من النظرة الإصلاحية للواقع السياسي ، لما كان عليه حال الحكام في عصره ، " فقد ضعف الدين بضعفهم ، و لذلك أكثروا من اللهو و المجون و مجالس الشراب مغتتمين مناصبهم ، مهملين شؤون الرعية لأن الحاكم لم يعد ذلك الذي تختاره الأمة بالشورى ، إنما صار الحاكم مغتصبا للسلطة ، متكالبا عليها ، يسعى إليها بكل قوته ، فلم يسس الرعية سياسة الإسلام ، إنما ساسها بسياسة الأهواء و الاستسلام للقوى المختلفة الضاغطة عليه ."² ففي ظل هذه التوترات ، كان على الأدباء أن ينهضوا بالأمة ، و يعكفوا على إصلاح الوضع من خلال أدبهم ، مع تحر الحيطة و الحذر في مواضعهم الموجهة للحكام و تقديم لسياستهم ، لذلك ترجم (ابن المقفع) "كليلة و دمنة" لوعظ (المنصور) و ألف (التوحيدي) "الإمتاع و المؤانسة" ، الذي هو مسامرات جرت بينه وبين الوزير (ابن سعدان) ، حول شتى المواضيع ، و منها السياسية ، بطلب من (أبي الوفاء) ؛ " و ربما تقاطعت فكرة الحصول على كتاب بعينه ، إلى حد ما بين طلب أبي الوفاء لكتاب يتضمن سردا كاملا لحقيقة ما جرى بين التوحيدي و الوزير ، و سعى كسرى إلى جلب كتاب كليلة و دمنة من الهند ، مع الإشارة إلى الصعوبات التي واجهها بيدبا الفيلسوف في نظم كتاب على غاية الإتقان و الإحكام ظاهره لهو للعامة ، و باطنه سياسة للخاصة ، متضمنا ما يحتاج الإنسان إليه من أمر دينه و دنياه و آخرته ، جعله على لسان الحيوانات ، فيبدو الكتاب مبعثا للصراع ، و بمعنى آخر

¹ - أمين أبو الليل ، محمد ربيع : تاريخ الأدب العربي (01) ، ص 198 .

² - نور الدين بن بلقاسم : أصداء المجتمع و العصر في أدب أبي حيان التوحيدي ، ص 138 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

مبعثا للسرد ، كما التقيا في فكرة وجوب تأديب الحكماء للملوك بألسنتها ، و تقويم حكمتها ، و إظهار الحجة البينة اللازمة لما هم عليه من الاعوجاج ، و الخروج عن العدل .¹ لذلك شك أغلب النقاد في ترجمة (ابن المقفع) "كليلة و دمنة" ، و إنما كان هو واضعها ، و أخفى ذلك مخافة استبداد الملوك .

و من الأساليب التي تداخلت مع نص "الإمتاع و الموانسة" ، السند المجهول راوييه ، و هي تقنية سرديّة غلبت على نص (ابن المقفع) ، و نقف مرة أخرى عندها في ليالي (التوحيدي) ، أثناء روايته الأخبار و القصص على مسامع (ابن سعدان) ففي "كليلة و دمنة" يقول (ابن المقفع) : " قال : زعموا أن تاجرا كان له في منزله خابيتان ، إحداهما مملوءة حنطة و الأخرى مملوءة ذهباً ...² " و على طريقة (ابن المقفع) روى (التوحيدي) أخباره و آراءه التأملية و الفكرية ؛ حيث قال : " و زعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية و الشريعة العربية فقد حصل الكمال ...³ " فيبدو أن لفظة (زعموا) في كلا النصين ، لم تكن مقصودة في ذاتها ، بل وظفها كلا الأدبيين لكي يعطيا للخبر الوارد في القصة المروية ، قيمة لتوفرها على سند أحييت عليه يكسبها شرعية واقعية ، تحمل متلقيها على تصديقها ، و هي ميزة النصوص السردية العربية القديمة ، و (التوحيدي) حلقة من ضمن الحلقات ، التي توارثت هذا الموروث الثقافي الهائل و الثري ؛ فتداخل النصوص إذن هو نزوع طبيعي من قبل الأديب في كتاباته ؛ لأن الكتابة في حد ذاتها هي فعل تحفيزي للرصيد الثقافي المخزن في الذاكرة بفعل القراءة و الاطلاع ، و الذي يحرص عليه الأديب ، حتى ينتج نصا جديدا يحوي و يفوق النصوص المنتجة قبله ؛ و لعل مكن الجودة التي يسعى الأديب إليها للتركيز عليها ، هي استفادته من الحوادث التي تقع له و لمجتمعه ، فيكون صورة عنها و يعمل على نقدها انطلاقا من رؤيته لها و وفقا للمبادئ التي يعتقد أنها صحيحة ، و في هذا يختلف كل أديب عن الآخر ، (فابن المقفع) قد انتبه إلى هذه الفكرة ، فصرح قائلا : " أنه أخذ من الماضين حكمتهم ، و أنهم لم يتركوا بعدهم مقالا لقائل ، لا يمنع إذا تدبرنا كلامه أن نجد له كثيرا من الآراء المبتكرة المبتدعة ، استفادها من المجتمع الذي عاش فيه ، و ثقفها من الحوادث التي مرت به ، و أوحاها إليه ما عاناه من أبناء دهره ، و شهدته من صعايكه و ملوكه ؛ كان

¹ - ميساء سليمان الإبراهيم : البنية السردية ، ص 285 .

² - عبد الله بن المقفع : كليلة و دمنة ، ص 44 .

³ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 220 .

عصره كتابا مفتوحا ، اقتبس منه كل ما فيه حكمة تنجع في تقويم معوج الأخلاق ، وسن سنة الفضائل ؛¹ و مثله كان (التوحيدي) ، فقد عكف على نقد مجتمعه و نقد الرجال و لم يقف منه موقف المصور الناقل ، و وظف علمه لخدمة هذا الغرض ، فتميز برؤيته التشاؤمية و التأملية في آن ، لنضج الفكر الفلسفي الوجودي في نصه هذا ، متجاوزا بذلك أدب سابقه ؛ لأن كتاباته كانت نابعة من ذاته و حياته ، فعلى الرغم من أنه قد "ذاكر في العلوم المختلفة طبقة عالية من أذكى العلماء ، و كانوا في العلم جميعا ، و في مذاهبهم شتى ، فلم يجمد على نقل كلام أهل فن واحد ، و لا صمّت أذنه عن سماع من خالفوه في معتقده ، فكان شأنه شأن عالم في عصرنا فتح بحثا في مجلة أو كتاب يؤلفه ، و أنشأ يجمع في كناشه و جزارته أفكار المتضادين و مراميه في العلم و الفكر ، ما كان على حضة موفورة في كتب التوحيدي على ما رأينا ، لخص لمعاصريه آراء المتقدمين ، و خلف لمن بعده مصورا صحيحا من آراء من عاشرهم و عاصرهم و تقدمهم في الميلاد ، فأدر كنا بما أسمعناه بعض حقيقة عصره في أساليب التفكير و مبلغه من الحكمة ."² فلا جرم إذن من أن تتداخل النصوص و تتوارث الأفكار و الأساليب بين الكتاب على مدى عقود من الزمن ، و لكن مقدرة الأديب الفذ تتجلى في سعيه لتقديم الجديد ، عبر إعرابه عن هواجسه الدفينة و مشاغله الحقيقية إزاء واقعه ، و تحديد وضعه من الصراعات المشكلة داخل النص انطلاقا من الخطابات الموجودة داخله ، و مدى تفاعل النصوص المتناسل معها ضمنه .

2 - التناسل مع "ألف ليلة و ليلة" :

إن تأثر (التوحيدي) "بألف ليلة و ليلة" ثابت لا مرأى فيه ، و اطلاعه عليه قد أكده في لياليه ، لما تعرض في شرحه لمتعة الحديث ، و حاجة الصغير و الكبير للتمتع بسماعه مهما كان موضوعه و جنسه ؛ حيث يقول : " و لفرط الحاجة إلى الحديث ما وضع فيه الباطل ، و خلط بالمحال و وصل بما يعجب و يضحك و لا يؤول إلى تحصيل و تحقيق ، مثل (هزار أفسان) و كل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات ."¹ لاشتماله على ما ينذر من الأحاديث و الحكايات الغربية و العجيبة ، التي جنحت بالخيال إلى عوامل لا يقبلها العقل ، فيستكن لها ذلك الشغف

¹ - محمد كرد علي : أمراء البيان ، ج 1 ، دار الأفاق العربية ، القاهرة ، مصر ، 2003 ، ص 113 ، 114 .

² - محمد كرد علي : أمراء البيان ، ج 2 ، ص 542 .

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 40 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

بمعرفة هذه الأماكن العجيبة * ، التي تسعى لاستطلاع ذلك العالم السحري المليء بالقصص الغريبة التي تنبض بالحياة الحاملة و السرمدية في قالب قصصي جميل ، يغلب عليها الأسلوب البسيط و الواضح لملامستها لغة الشعب و قضاياهم ، " فهي تتناول أخبار الملوك و أنباء الملوك ، و الوزراء و الولاة ، و الإنس و الجن ، و السلاطين و أبناء الرعية ، الإنسان و الحيوان ، و السرقة و القتل و اللصوص و المحتالين ، من رجال دين و دنيا ، مارقين و متعبدين ، من كتاب و شعراء و فقهاء و علماء و أطباء إلى تجار و صناعيتين ، من شيوخ و عجائز إلى شبان و فتيان ، من سفهاء إلى عقال ، من محبين مغرمين إلى أعداء لدودين ، من أمراء متحكمين إلى رعية تتألف من ألف لون و لون ؛ و فيها من أخبار النساء ما يطرب له القلب و الفكر معا .¹ " عبر عالم من السمر المتخيل يعكس حياة المجتمع العربي الإسلامي ، إذ سعت (شهرزاد) من خلال هذا العالم أن تنقذ نفسها من سيف جلاد الملك (شهريار) ، و أن تحقن دم النساء العذاري ، اللاتي كن يقتلن مع مطلع فجر جديد انتقاما منه للشرف الذكوري ، و في محاولتها للنجاة بنفسها ، لم تجد (شهرزاد) غير الحكي ملاذا لها ، حتى تقدر أن تضيف لحياتها المقرر مصيرها ، يوما جديدا ، تنسج فيه قصة أخرى تأخذ بموضوعها العجيب و الغريب لب الملك و تأسر بعالمها السحري انتباهه ، متجاوزة بقصصها حدود الواقع ، " فالخيال هنا إذن لا يكتفي بتفسير التاريخ ، أو الواقع ، تفسيراً جديداً ، بل يبتكر التاريخ و الواقع ابتكاراً من أصله و جذره ، ثم يدرجه في سياق التاريخي الواقعي و يمزجه بالسحري المتخيل . و ذلك بالضبط جوهر التجاوز و الجموح و كسر حدود المؤلف و المحدود و المنطقي و التاريخي و الواقعي .² " أما ليالي (التوحيدي) ، فهي تستغني عن مواطن الأحلام و عوالم السحر الخارق ، و تستعويض عنه بأربعين ليلة من التأمل و التفكير و الإمتاع و التأنيس ، محاوراً فيها فكر (ابن سعدان) المتعطش لمجالس يتحفه فيها بفنون الأدب و اللغة و الفكر و العلوم ، و ينثر بمجلسه محاورات و مناظرات اشتملت على كبرى القضايا الفكرية في عصره .

* - العجيب : ما لا يعرف سببه ، و الغريب : الغامض من الكلام . فالغريب يشمل العجيب ، و هو يعرف كذلك على أنه كل أمر قليل الوقوع ، مخالف للعادات المعهودة و المشاهدات المألوفة . و ذلك إما من تأثير نفوس قوية أو تأثير أمور فلكية أو أجرام .

¹ - مجهول المؤلف : ألف ليلة و ليلة ، ج1 ، الدار النموذجية للطباعة و النشر ، صيدا ، بيروت ، 2004 ، ص 05 .

² - كمال أبو ديب : الأدب العجائبي و العالم الغرائبي في كتاب العظمة و فن السرد العربي ، ط1 ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، 2007 ، ص 12 ، 13 .

فصل سادس : أشكال التناص في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

فلا ريب أن (التوحيدي) قد تأثر بالقصص الشعبي "ألف ليلة و ليلة"، و التي على منوالها نسج لياليه الأربعين ، التي عقدت بمجلس (ابن سعدان) ، كما قصت (شهرزاد) لياليها الألف بمجلس الملك (شهريار) ، فنص "الإمتاع و الموانسة" قد جمع في طياته أدب (الليلة و المجلس) ، الذي اقترن بحلقات الفكر و الأدب و اللغة على عهده ، " ليمثل نثر أبي حيان التوحيدي القطب الأول من تصنيف ثنائي - مبدئيا- تبناه هو : أدب الخيال المعقلن / أدب الخيال الجموح . و يتشكل كلا القطبين في إطار تصويري و أدائي أود أن أسميه بأدب المجلس ، و أسمى النوع الأدبي الذي ينتج في سياقه "المجلسية" ، و جمعها " المجلسيات" . و يبدو لي ممكنا تماما أن اكتشف هذا النوع الأدبي و السياق الأدائي الذي تشكل فيه - و هو المجلس الجماعي الرسمي الذي ينعقد عادة لغرض محدد هو مناقشة أمور أدبية و فكرية و فلسفية و لغوية و دينية ذات طبيعة إشكالية أو معضلة معرفية أو بحثية أو جدلية أو جزافية ...الخ، في مقر ذي سلطة دنيوية أو دينية - يسمح لنا بتفسير المصطلح الذي أطلق على نوع أدبي عربي مشهور لا يزال يحيط به قدر كبير من الغموض هو فن المقامة ."¹ فبغض النظر عن القالب الفني الذي يمكن أن ندرج فيه نص " الإمتاع و الموانسة" ، بيد أن تداخل نص " المقامات" و "ألف ليلة و ليلة" مع ليالي (التوحيدي) واضح ، و المؤكد هنا أن تفاعل هذه النصوص ، لم يكن حكرا على نص دون آخر ، بل صارت ميزة النثر العربي القديم ، فالقارئ لأي نص سردي عربي قديم ، يقف عند مجموعة من النصوص تلاقت فيما بينها في نص آخر جديد ، ليخرج لنا عملا نثريا مبتكرا ، تظهر فيه ملامح (الليلة و المقامة) ، فباعتبار أن (الليلة) هي مجلس سمر ، يسير في نمط ثنائي : بين متلق (صاحب السلطة) و سارد (متقف) ، و (المقامة) التي هي " في الأصل معناها المجلس ، ثم أطلقت على ما يحكى في جلسة من الجلسات على شكل قصة تحتوي غالبا على مخاطر يرويها راو عن بطل يقوم بهذه المخاطر ./. و في المقامات وصف عام للعادات و التقاليد التي تسود الطبقات الوسطى و الدنيا في كثير من المجتمعات الإسلامية ."² فكما كانت تجلس (شهرزاد) و تقص حكاياتها الغريبة و العجيبة ، و تنقل (شهريار) إلى عالمها السحري ، مخاطبة فكره و محرصة حكمته ، حتى يتبصر بحال المجتمع ، سار كذلك (التوحيدي) لمجلس (ابن سعدان) كما يخبرنا

¹ - كمال أبو ديب : <المجلسيات و المقامات و الأدب العجائبي من الخيال المعقلن إلى الخيال الجموح : دراسة في أطر السرد و تقنياته في النثر العربي> ، ص 210 ، 211 .

² - محمد غنيمي هلال : النقد الأدبي الحديث ، نهضة مصر ، مصر ، 2005 ، ص 495 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

صديقه (أبو الوفاء) سامره و حكى له قصصا : " ليالي متتابعة و مختلفة ، فتحدثه بما تحب و تريد ، و تلقي إليه ما تشاء و تختار ، و تكتب إليه الرقعة بعد الرقعة ؛ " ¹ فعلى الرغم من اختلاف منهج تفكير (شهرزاد) و (التوحيدي) في مخاطبتهم للسلطة ، حيث أن (شهرزاد) لامست الجانب الخارق و العجيب لتخلب عقل (شهریار) ، و أما (التوحيدي) فقد ركز على الجانب الفكري الفلسفي الجدلي في خطابه (لابن سعدان) ، غير أن كليهما نجحا في إقامة عالم سردي متخيل سرمدى ، ينقل متلقيه إلى مجلس فواح بعبق أخذ من فنون المعرفة و يلامس كل فئات المجتمع .

لذلك خلدت هذه الأعمال الفنية ، و بقي سحرها مؤثرا ، فهي لم تعن بحقبة زمنية واحدة أو حدود مكانية معينة ، بل تخطت هذه الحدود ، لتشمل أدب الإنسانية جمعاء ، فتخرج من المحلية إلى العالمية ، و أدينا قد استطاع أن يبتكر " في أغلب أعماله الأدبية – الإمتاع و الموانسة خاصة – عملا تخيليا فيه تركيبة جديدة تستند إلى فكرة المجلس و دوره التاريخي في المجتمع العربي و الثقافة العربية ، و تخرج فكرة هذا المجلس من كونها تعبيراً عن حدث حقيقي تاريخي إلى كونها مكونا أساسيا في لعبة تخيلية بارعة مزج لنا فيها أبو حيان بين المظهرين (المجلس و الليلة) ، و تجده من خلال هذين المظهرين قد بنى إمتاعه و موانسته ، كإطار زمني و مكاني متخيل لما ينتجه من إبداع تخيلي يضم بين دفتيه الأحداث و الشخصيات المتباينة . " ² محاكيا في ذلك فروق العصر العباسي و تباين اتجاهاته في جميع المجالات ، ليوحد هذا المجتمع المتناقض ثقافة الأمة العربية ، و مواضيع الأعمال الأدبية المؤلفة ضمن سياقه ، فسواء في نص الليالي التوحيدية أو في القصص الشعبي " ألف ليلة و ليلة " و في " بخلاء " (الجاحظ) و " مقامات " (الهمذاني) ، نقف عند قضايا إشكالية واحدة هي معالجة فساد المجتمع و انحلال أخلاقه على غفلة من أصحاب السلطة و النفوذ ، و شكوى الأديب من الظلم الذي نال حياته من قبل الزمان و أهله .

و لعل تقنية الإسناد نجدها تتكرر في " ألف ليلة و ليلة " ، مما يدل على مكانة السند في الثقافة العربية ، " فمن فرط التدقيق في صحة الأنساب و الاحتجاج بأبيات

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 25 .

² - محمد رجب السامرائي : أبو حيان التوحيدي إنسانا و أدبيا ، ط 1 ، الأوائل لنشر و التوزيع ، سوريا ، دمشق ، 2002 ، ص 88 ، 89 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و المؤانسة و تعدد الأصوات فيها

الشعراء القدامى ، و الحرص على جمع الحديث النبوي و توثيقه بصدق الرواية ، أي ترسيخ الحقيقة عند نقلها ، لجأ العلماء إلى سلاسل الإسناد ، و اعتمدوا على حلقاتها المتتالية . و أسفرت قواعد التمهيص عن سلطة الإسناد ، أي ما يسميه علم السرد بعقد الثقة ، و أصبح لسلطة الإسناد أثرها المباشر في الأدب .¹ إذ ينزع إليها الكتاب في سردهم ابتغاء كسب ثقة المتلقي و إيهامه بصدق ما يرويه ، فنعثر على صيغ متعددة ، ففي " ألف ليلة و ليلة " يسند الحكي " لقال شهرزاد : بلغني أيها الملك السعيد " و في " مقامات " (بديع الزمان الهمذاني) " حدثنا عيسى بن هشام " ، أما (التوحيدي) فحكاياته و سرده متعدد المصادر و المراجع الإسنادية لطبيعة ثقافته الموسوعية ؛ فهو يلتقي مع كثير من المصنفات القديمة ، في روايته للأخبار ، و على سبيل المثال : نجد (أبو الفرج الأصفهاني) يروي كثيرا من النواذر المنسوبة إلى (جحظة)* ؛ حيث يقول : " أخبرني أحمد بن جعفر جحظة قال ، قال حماد بن إسحاق : أخبرني أبي عن الفضل بن يحيى بن خالد بن برمك قال : سألت إبراهيم الموصلي ليلة و قد أخذ منه النبيذ : من أحسن الناس غناء ؟ فقال لي : من الرجال أم النساء ؟ فقلت : من الرجال . فقال : ابن محرز . قلت : و من النساء ؟ قال : ابن سريج . " ² و في " الإمتاع و المؤانسة " يروي له (التوحيدي) قوله : " و قال لنا أبو يوسف : قال جحظة : حضرت مجلسا فيه جماعة من وجوه الكتاب ، و عندنا قينة محسنة حاضرة النادرة ، فقال لها بعضهم : بحياتي عليك غني لي :

لست مني و لست منك فدعني و امض عني مُصَاحِبًا بِسَلام .

فقلت : أهكذا كان أبوك يُغْنِيكَ فَأُخْجِلْتَهُ . " ³ و بسوقنا لهذا المثال ، نبين أن أغلب إسنادات (التوحيدي) أمينة و صادقة ، و هذا راجع لطابع السرد المعقلن و العلمي الذي يرسمه في مجلسه ، على خلاف سرد " ألف ليلة و ليلة " الذي ارتكز على قوة تخيل ، و انزياحه إلى الخرافة التي ترمز إلى سلوكيات و أخلاقيات و أحوال العصر ، " فالجوهر الحقيقي للخرافات يكمن في قوتها التخيلية التي تشكل الصور و تراكمها ، بحيث تكون تنويعات الصور أساس الاستبدال و التخفي (الجمالي) في

¹ - أنور لوقا : معالم الحداثة ، أبو حيان و شهرزاد ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، 2001 ، ص 74 .

* - هو أبو الحسن أحمد بن جعفر بن موسى بن يحيى بن خالد بن برمك الشاعر المعروف ، كان من ظرفاء عصره ، و كان صاحب فنون و نواذر ، توفي سنة 938 م و دفن ببغداد .

² - أبو الفرج الأصفهاني : الأغاني ، تحقيق : علي مهنا ، سمير جابر ، ج 1 ، ط 2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1992 ، ص 247 .

³ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 269 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و المؤانسة و تعدد الأصوات فيها

تمثيل الخبرة و السلوك الإنسانيين ، و يصير للدوال (و التراكيب و صيغ الوصف ، و ملامح الشخصيات ...) طاقة رمزية تجاوز نطاق المحدد و التفصيلي بمنظور الحياة اليومية ، إلى كشف التقاطبات الكبرى التي تشوب الطبائع و الأهواء الإنسانية ، عبر منطق حيواني ، يجزي الموعظة و الحكمة و السلوك الأمثل¹ .
و مع ظهور هذا الكم الهائل من النصوص السردية العربية القديمة ، و تعدد الأساليب و الصياغات ، فمنها البسيط الشعبي "كألف ليلة و ليلة" ، و منها الفلسفي الوجودي و التأملي "كالإمتاع و المؤانسة" ، يبدو أن إخلاص هذه النصوص كان للذات البشرية و المبادئ السامية ، و التي عكست المزالق التي وقع فيها المجتمع خلال العصر العباسي ، متحدية نفوذ السلطة بسلاح السرد ، الذي اقترن بقضايا الأمة الكبرى و هموم الإنسان و حواراته السفسطائية في محاولة منه للإجابة عن أسئلة أوقعت في نفسه الحيرة و الريبة .

ج- تناس "الإمتاع و المؤانسة" مع نصوص أبي حيان التوحيدي الأخرى :

1 -التناس مع "الهوامل و الشوامل" :

حري بنا أن نشير إلى أن نص "الهوامل و الشوامل" هو مؤلف مشترك بين (أبي حيان و مسكويه) ؛ " فالكتاب من كتب الحياة الخالدة التي تعالج مشاكل النفس و الاجتماع و الأخلاق ، تلك المشاكل التي تعرض للإنسان من حيث هو إنسان ، لا تنقيد بزمان و لا بمكان ، و كأن تلك المسائل التي سألها أبو حيان في "الهوامل" و أجاب عنها مسكويه في "الشوامل" هي أسئلة الأمس ، و هي أسئلة اليوم ، و هي الأسئلة التي ستعرض للإنسان في القرون التالية إن قدر لهذا الإنسان أن يعمر بعد اليوم قرونا ."² فليس غريبا على أديب (كالتوحيدي) المفكر و العالم الفذ و المثقف الملم بمعارف عصره ، أن يطرح تساؤلات إشكالية ، ترسم انشغالات المثقف العربي عبر الأزمان ، فهو المعروف بنظرته العقلية و التأملية للوجود ، لذلك كان سباقا إلى الحداثة من غيره من الأدباء المفكرين ؛ لأنه سعى إلى التجديد ، فجاوز أثرابه لذا اقترن اسمه بأب الحداثة ، و لأنه أفاد كثيرا من ثقافة عصره كما قام بنبش خزائن الثقافات القديمة ، فكون لنفسه مرجعية قوية متنوعة ، ساهمت في توضيح

¹ - شرف الدين ماجدولين : بيان شهرزاد ، التشكلات النوعية لصور الليالي ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2001 ، ص 159 ، 160 .

² - عبد السلام محمد هارون : قطوف أدبية دراسات نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث ، مكتبة الستة ، 1988 ، ص 283 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

الرؤية لديه كما دعمت آراءه ، و قد أتاح له عصره ، أن يحصل هذه المعارف ؛ لأنه " عصر ازدهار الحضارة الإسلامية و أوج عظمتها ، فمن المتوقع أن نعثر عنده على نفائس لم يبلها الدهر و لا أتى عليها تعاقب الأيام ، هي من قبيل ما يمكن أن يمدنا به هذا الرأي أو ذاك و هذا الفضل أو ذاك من حكمة بوذا و كونفيشيوس ، أو من فلسفة سقراط و أفلاطون و أرسطو ، أو من ناموس موسى و بشارة عيسى و رسالة أحمد ، أو من ملاحم يونان و أشعار العرب و الفرس و آدابهم ."¹ فهو المثقف العالم ، الذي ملأت حياته الفكرية بمجموعة من التساؤلات ، و خاصة أن العصر الذي عاش فيه (التوحيدي) ، كان يمجّد حرية الرأي و يناقش المسائل مهما كانت بسيطة و يعرضها على ميزان العقل .

أما " الهوامل و الشوامل" فهو نص اقترب فيه (التوحيدي) ، من خلال آلية السؤال و الجواب من "الإمتاع و الموانسة" ، مما يدعونا للقول أن أسلوب الرجل لم يتغير كثيرا في بسطه للمعارف ، و ذلك بطرحه أسئلة نجدها تجمع بين النصين و كأنهما متداخلان مع بعض ، بالإضافة إلى أنه عمد إلى الأسلوب المباشر في صياغة أسئلته ، التي كانت غالبا محور المواضيع التي تأتي بعدها ؛ لأن الإجابات كانت تتحرى الإحاطة بهذه التساؤلات ، كما " أن من يقرأ كتب التوحيدي المؤلفة في القرن الرابع الهجري سوف يعجب كثيرا لهذه السلسلة السلسلة في أسلوبه ، الذي يحوي أفانين التعابير من سجع في موضعه ، و ازدواج ، و إطناب ، و إطالة ، و توليد للمعاني ، و تنعيم موسيقي للجمل ، فلقد كان الرجل حساسا لقيمة الكلمة في الجملة ، و لقيمة الجملة في العبارة ، لاتفاق اللفظ مع المعنى و تساوقهما ."² كما لا تفتنا الإشارة إلى غلبة أسلوب التشكي في كلا النصين ، ففي "الإمتاع و الموانسة" شكا ظلم الزمان و الناس و الحظوظ ؛ حيث قال : و قد بلينا بهذا الدهر الخالي من الديانين الذين يصلحون أنفسهم و يصلحون غيرهم بفضل صلاحهم ، الخاوي من الكرام الذين كانوا يتسعون في أحوالهم ، و يوسعون على غيرهم من سعتهم ."³ و ورد له في " هوامله" - على لسان مسكويه - : " قرأت مسائلك التي سألتني أجوبتها في رسالتك التي بدأت بها فشكوت فيها الزمان ، و استبطأت بها الإخوان ، فوجدتك تشكو الداء القديم و المرض العقيم ، فانظر حفظك الله إلى كثرة

¹ - عبد المجيد الشرفي : <حادثة أبي حيان>، ص 11 .

² - عبد الواحد حسن الشيخ : أبو حيان التوحيدي و جهوده الأدبية و الفنية ، ط1 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1980 ، ص 319 ، 320 .

³ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 34 .

الباكين حولك و تأسّ ، أو إلى الصابرين معك و تسلّ ، فلعمر أبيك إنما تشكو إلى شاك ، و تبكى على باك ، ففي كل حلق شجّي و في كل عين قذى ، و كل أحد يلتبس من أخيه ما لا يجده أبدا عنده و لو كان حد الصديق ما رسمه الحكماء حين قالوا : صديقك آخر هو/أنت إلا أنه غيرك بالشخص ، فبهيات منه ، إني لأظنه الأبلق العقوق ، و العنقاء المّغرب ، و الكبريت الأحمر أيسر مطلبا و أقرب وجودا منه .¹ فما من شك أن يكون أسلوب الشكوى غالبا على أدب (التوحيدي) ، الذي عرف بتشاؤمه و يأسه من الحياة التي حظي بها ، و قد كان لا يرضى بما ناله منها ، و هذا للخطوب التي طرقت مسيرته ، فأفرغت آماله و حطمت أحلامه في المجد و الشهرة ، فكلما حاول أن يتدارك سقطاته التي نالته في حياته ، لا يفتأ أن يجد نفسه مكبا على وجهه ، فلا وراء من أن تطبع أدب (التوحيدي) هذه النظرة المأساوية التي عشناها مع الكاتب من خلال النصين – و خاصة نص "الإمتاع و الموانسة" – الذي تبرر لنا فعلته ، و حالته النفسية تلك ؛ و عليه فان أسلوب الشكوى هو الأسلوب الموحد بين نصوص (التوحيدي) ، و الجامع بينها و لا يمكن أن نستثنيه من نصوص .

كما يبدو لنا أن (التوحيدي) في كلا النصين ، قد احتاج لمن يفضي إليه بما يشغل باله و يحير فكره ، ففي "الإمتاع و الموانسة" سامر (ابن سعدان) عبر أربعين ليلة ، انفتح فيها الملفوظ السردي على شتى المواضيع الفكرية و الأدبية - التي حاور فيها المسامر الوزير بعد أن طلب منه هذا الأخير أن يجلس إليه و يحدثه بما يؤنسه و يمتعته و أن يجيب على ما يشغل فكره ؛ حيث قال له : " لعلي أعرضك لشيء أنبه من هذا و أجدي ، و لذلك فقد تآقت نفسي إلى حضورك للمحادثة و التأنيس ، و لأتعرف منك أشياء كثيرة مختلفة تردد في نفسي على مر الزمان ، لا أحصيها لك في هذا الوقت ، لكنني أنثرها في المجلس بعد المجلس على قدر ما يسنح و يعرض ، فأجبنى عن ذلك كله باسترسال و سكون بال ."² فعبر هذه الليالي ، التي كانت متوالية ، " بل كانت على المستوى الفعلي الواقعي متقطعة حتى و إن بدت في السرد متواصلة يأخذ بعضها برقاب بعض ،"³ و في الأدب و الفلسفة و الإنسان

¹ - أبو حيان التوحيدي و مسكويه : الهوامل و الشوامل ، تحقيق : أحمد أمين ، السيد أحمد صقر ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، 1951 ، ص 02 ، 03 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 36 .

³ - محمد أحمد المسعودي : <الزمان " التوحيدي" > "صحوة" الإمتاع و الموانسة" < ، مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، مج9 ، ع33 ، الشركة اللبنانية الدولية للتوزيع ، 1998 ، ص 32 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

و الحيوان ... ، و قد كانت روح العلم و حب المعرفة هي الغالبة في محاوراته و مناظراته التي غدتها بدقة و شمولية ، و ضمن هذه الأجوبة طرح (التوحيدي) قضايا إشكالية ، جاءت على شكل تفريعات لما يحويه في صدره من تساؤلات ، يعجز في كثير من الأحيان الإجابة عنها ، جاعلا من " السؤال أول الطريق إلى المعرفة ، أول خطوة إلى أفق العلم بالشيء المسؤول عنه خاصة ، و الإحاطة عامة . يرتبط السؤال بالتوق ، بالشوق ، بالرغبة في أن يلم الإنسان بما لا يعرفه ، و السؤال لا يصدر إلا عن الإنسان ، و السائل يكون في الأغلب الأعم جاهلا بما يستفسر عنه ، غير أن المجيب لا يكون بالضرورة عالما ، بل أحيانا ما يتضمن السؤال إشراقات معرفية أكثر و أعمق مما تتضمنه الإجابة . و هنا يصبح السؤال مفجرا للمعرفة ، محرزا على التماسها ، و الوصول إليها ، يصبح السؤال في حد ذاته معرفة ، و أحيانا يتضمن الجواب أيضا إما بصيغة إشارة خفية إلى الإجابة ، أو ينطق السؤال فيما يتعلق بالمحظور ، المسكوت عنه ، ما يصعب الاقتراب منه .¹ و هذا ما لمسناه في "هوامله" التي أجاب عنها (مسكويه) ، فالسائل في هذا النص (التوحيدي) و المجيب هو (مسكويه) ، على خلاف ما جرى في لياليه التي كان الوزير (ابن سعدان) يطرح الأسئلة و (التوحيدي) يجيب عنها ؛ حيث قال (مسكويه) في هوامله : " قرأت مسائلك التي سألتني أجوبتها في رسالتك .² فتقنية السؤال و الجواب ، كانت ملاذ (التوحيدي) في عرضه لمادته ؛ لأنها برأيه الأفضل ، ما دام اعتمدها لتحريض الفكر على المعرفة ، و كذا لطرق كبريات القضايا التي تحير فكر المثقف القلق و الباحث المثابر الذي يسعى للوصول إلى الحقيقة ، فهو لم يكتف بطرح أسئلة لها مصادر عقلية و نصوص جاهزة ، بل طرح أسئلة وجودية يعجز الإنسان بعقله البسيط أن يجيب عنها ، و هو ما لم يجاره غيره فيها ؛ " لقد أعاد التوحيدي إلى السؤال قيمته ، السؤال المقلق ، المحرض ، الدافع ، أعاد إليه قيمته ، و علمنا جوهر فرادته ، و يبدو ذلك رائعا في ثقافة طابعها المحافظ أعم ، و ميلها إلى القائم أقوى ، و أخذها بالمفروغ منه ، بالنصوص المصاغة ، المنقولة أكثر ، من هنا قيمة التوحيدي في تراثنا العربي ، القدرة على طرح السؤال ، و صياغته في أكثر من صورة ، مرة مباشرة ، و مرة بمراوغة ،³ قارب من

¹ - جمال الغيطاني : خلاصة التوحيدي ، مختارات من نثر أبو حيان التوحيدي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 1995 ، ص 11 .

² - أبو حيان التوحيدي و مسكويه : الهوامل و الشوامل ، ص 01 .

³ - المرجع السابق ، ص 12 .

فصل سادس : أشكال التناص في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

خلالها فنون العلم و الأدب و الفلسفة و اللغة ... ، و أقام عبره جسرا تواصليا مع الآخر ، و فتح فسحة معه لتبادل الخبرات و المعارف ، بغض النظر عن زمنه (الآخر) ، فهو يشق الطريق إليه ، لي طرح عليه الحمولة المعرفية التي بين يديه ، مستعرضا كثافتها و شموليتها التي تحيط بالآخر سواء على شكل أجوبة ، كالتى أتحف بها سمع (ابن سعدان) أو أسئلة ، كالتى أعجز بها (مسكويه) .

أما عن الأقوال المتداخلة بين النصين ، و التي جاء إيرادها في كليهما

التناص
في
الإمتاع
و
الهوامل

كفكرة ، كسؤال (التوحيدي) (مسكويه) في "هوامله" : "لما إذا اشتد الأُنس و استحکم ، و التحمت الزلفة ، و طال العهد – سقط التقرب ، و سُمج الثناء ؟ و من أجله قيل : إذا قدم الإخاء سقط الثناء . و هذا عيانه مشهود ، و خبره موجود ."¹ و ورد له في "الإمتاع و الموانسة" قوله : " قبل كل شيء أريد أن أجاب إليه يكون ناصري على ما يراد مني فاني إن منعتة نكلت ، و إن نكلت قل إفصاحي عما أطلب به و خفت الكساد ، و قد طمعت بالنفاق و انقلبت بالخيبة ، و قد عقدت خنصري على المسألة . فقال – حرس الله روحه - : قل – عافاك الله – ما بدا لك ، فأنت مجاب إليه ما دمت ضامنا لبلوغ إرادتنا منك ، و إصابة عرضنا بك ."² ف كلا القولين حملا معنى الأُنس و الارتياح الذي يحصل بين المتحدث و السامع بمجلس واحد و ما ينجم عليه من حمد و ثناء ، يعود بالخير على المتحدث ؛ و من الأقوال أو بالأحرى الأسئلة التي تكررت في كلا النصين لفظا و معنا ، حديثه عن النفس ، فقد جاء في الليالي سؤال (ابن سعدان) عنها قائلا : " قد كنت قلت : انه يجري كلام في النفس منذ ليال ، فهل لك في ذلك ؟ " ³ و في "هوامله" طرح مسألة على (مسكويه) سأل فيها عن ، " ما ملتصق النفس في هذا العالم ؟ و هل لها ملتصق و بغية ؟ " ⁴ و من مثل هذه المسائل تقاطع ورودها بين ليالي (التوحيدي) و هوامله ، و هذا يدل على أن أسلوب الرجل لم يتغير كثيرا .

2 التناص مع رسالة " الصداقة و الصديق " :

أسباب
تأليف
الكتاب

رسالة " الصداقة و الصديق " من الرسائل الأدبية التي تعنى بذات الإنسان و تجربته في الحياة ، ألفها (التوحيدي) لسببين أفصح عنهما في رسالته ، فعن السبب

¹ - أبو حيان التوحيدي و مسكويه : الهوامل و الشوامل ، ص 60 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 37 .

³ - المصدر نفسه ، ص 18

⁴ - المرجع السابق ، ص 179 ، 180 .

الأول الذي دعاه لكتابة هذه الرسالة يقول : " سمع مني في وقت بمدينة السلام كلام في الصداقة و العشرة و المؤاخاة و الألفة و ما يلحق بها من الرعاية و الحفاظ و الوفاء و المساعدة و النصيحة و البذل و المؤانسة و الجود و التكرم ، مما قد ارتفع رسمه بين الناس و عفى أثره عند العام و الخاص و سئلت إثباته ففعلت و وصلت ذلك بجملة مما قال أهل الفضل و الحكمة و أصحاب الديانة و المروعة ليكون ذلك كله رسالة تامة يمكن أن يستفاد منها و ينتفع بها في المعاش و المعاد .¹ " و عن السبب الثاني أخبرنا (التوحيدي) قائلا : " و أدعو هذا كله و أقول كان سبب إنشاء هذه الرسالة في الصداقة و الصديق أني ذكرت شيئا منها لزيد بن رفاعه أبي الخير * فناماه إلى ابن سعدان الوزير أبي عبد الله سنة إحدى و ثلاثمائة قبل تحمله أعباء الدولة و تدبيره أمر الوزارة حين كانت الأشغال خفيفة و الأحوال على أدلالها جارية ، فقال لي ابن سعدان قد قال لي زيد عنك كذا و كذا قلت قد كان ذاك قال فدون هذا الكلام و صلّه بصلاته مما يصح عندك لمن تقدم فإن حديث الصديق حلو و وصف صاحب المساعد مطرب فجمعت ما في هذه الرسالة و شغل عن رد القول فيها و أبطأت أنا عن تحريرها إلى أن كان من أمره ما كان فلما مر على ذلك بعض سنين عثرت على المسودة و بيضتها على نحيلها فإن راقتك فذاك الذي عزمت بنيتي و حولي و استخارتي و إن ترحلقت عن ذلك فللعذر الذي سحبت ذيله و أرسلت سيله .² " و لعل السبب المرجح – برأينا – لوضع هذه الرسالة هو التصحر الأخلاقي و العاطفي الذي عرفه عصر (التوحيدي) ، و هو ما أُلح عليه في جميع نصوصه ؛ لأنها الفكرة الجوهرية التي لامسها في كتاباته ، و نجد لها متنفسا خاصا في هذه الرسالة الأدبية ، التي تمحورت حول مجموعة من التساؤلات ، حاول الكاتب ملامستها بإيراد رأيه منها عبر تجربته الخاصة في الحياة، فعن الصداقة يقول : " الصداقة مرفوضة و الحفاظ معدوم و الوفاء اسم لا حقيقة له و الرعاية موقوفة على البذل و الكرم فقد مات و الله محي الموتى .³ " و أمام هذه الحقيقة تساءل صاحب النص عن وجود هذه العلاقة أهي حقيقة أم هي مجرد شعارات وهمية ، و هنا تغلبت على أسلوبه سفسطائية (أرسطو) ، الذي هو تساءل

¹ - أبو حيان التوحيدي : رسالتان ، رسالة الصداقة و الصديق و رسالة العلوم ، ط1 ، مطبعة الجوانب ، قسطنطينية ، 1301 هـ ، ص 02 .

* - هو من إخوان الصفا ، توفي بعد سنة 400 هـ .

² - المرجع نفسه ، ص 06 .

³ - المرجع نفسه ، ص 07 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

عن الصديق الفعلي هل هو الشبيه أم المختلف ؟ ، كما بحث (التوحيدي) عن كيفية اختيار الصديق ، هل يكون بحرية تامة متحررة من المنفعة و بإرادة ، أم هي تتجاوز هذه الاعتبارات ؟ ؛ لأن الصداقة هي فضيلة جماعية تفترض جماعة – كما يقول (أفلاطون) – فهل الصداقة إذا هي أن تقبل الآخر كما هو نفسك ؟ .

و للإجابة عن هذه التساؤلات حشد (التوحيدي) مجموعة من الأقوال الكفيلة بالإجابة عنها ، لم يكن متوخيا منها منظما أثناء عرضها ، فبدأ سرده فوضويا ، من حيث أنه قام بنثر أقوال الأدباء و الفقهاء و العلماء عن الصداقة و الصديق ، عكست حالة الفوضى السردية ، و حالة النزاع النفسي و التمزق الذاتي الذي كان يعيشها الكاتب أثناء معالجته هذا الموضوع الحساس ، و الذي أرهقه و شكاه هوله على الذات البشرية ، لارتباطها بالعلاقات الروحية و الإنسانية بين الجماعة و مدى تأثيرها في المجتمع ، فهي " عبارة عن شذرات و أقوال و أشعار ، و أخبار متفرقة ، و قصص قصيرة ، و كلام نبوة ، و حكمة إنسانية خالدة بمعنى أن التوحيدي استمد نصوصه و سردياته من الثقافات الأخرى ، الفارسية ، و الرومية ، و المجوسية ، و اليونانية ، فهو لم يقتصر ، على ما ورد في الأدب و الثقافة العربيين . كما أنه أورد نصوصا لشعراء و بلغاء و خطباء و فلاسفة و متكلمين و زنادقة و أطباء و خلفاء و نحاة . و هذا يؤكد أن التوحيدي قد قصد الكشف عن ملامح الإنسان من خلال تجربة الصداقة . " ¹ فتوصل إلى أنه لا توجد علاقة صداقة مع السياسيين و حاشيتهم و من تبعهم من وجوه القوم (أمراء و وزراء) ، كما لم يمكن إقامة هذه العلاقة مع التجار و الفلاحين و عامة الناس ؛ لأن هذه العلاقة سيسودها الإحساس بالمنفعة ، لكن أحيانا يمكن بناء صداقة مع أهل الدين و الأتقياء و العلماء إذا تخلو عن التماري و الغل و المصلحة ؛ حيث يقول فيما يروييه عن شيخه (أبي سليمان) : " الصداقة التي تدور بين الرغبة و الرهبة شديدة الاستحالة و صاحبها في غرور و الزلة فيها غير مأمونة و كسرهما غير مجبور ، قال فأما الملوك فقد جلوا عن الصداقة و لذلك لا تصح لهم أحكامهما و لا توفي بعهودهما و إنما أمورهم جارية على القدرة و القهر و الهوى و الشائق و الاستجلاء و الاستخفاف و أما خدمهم و أولياؤهم فعلى غاية الشبه بهم و نهاية المشاكلة لهم لانتسابهم بهم و انتسابهم إليهم و ولوع طورهم بما يصدر عنهم و يرد عليهم و أما أصحاب الضياع فليسوا

تعارف
ثقافات
الشعوب

موطن
الصداقة
في
المجتمع
بين
المنفعة
المادية
و القيمة
الروحية

¹ – هيثم سرحان ، الأنظمة السيميائية ، ص 280 .

من هذا الحديث في غير و لا نفير و أما التجار فكسب الدوانيق سد بينهم و بين كل مروعة و حاجز لهم عن كل ما يتعلق بالفتوة و أما أصحاب الدين و الورع فعلى قتلهم ربما خلصت لهم الصداقة لبنائهم إياها على التقوى و تأسيسها على أحكام الحرج و طلب سلامة العقبي ، و أما الكتاب و أهل العلم فإنهم إذا خلوا من التنافس و التحاسد و التماري و التماحك فربما صحت لهم الصداقة و ظهر منهم الوفاء و ذلك قليل و هذا القليل من الأصل القليل و أما أصحاب المذاب و التطفيف فإنهم رجرة بين الناس لا محاسن لهم فتذكر و لا مساعي فتتشر و لذلك قيل لهم همج و رعاع و أوباش .¹ و قد تكررت هذه الفكرة في " الإمتاع و الموانسة " أثناء تحديد (التوحيدي) أصناف عقول الناس ، فيذكر أنه منهم " الهمج الرعاع الذين إن قلت : لا عقول لهم كنت صادقا ، و إن قلت : لهم أشياء شبيهة بالعقول كنت صادقا ؛ إلا أنهم في العدد ، من جهة النسبة العنصرية و الجبلية الطينية و الفطرة الإنسية ، و في كونهم في هذه الدار عمارة لها و مصالح لأهلها ؛ و لذلك قال بعض الحكماء : لا تسبوا الغوغاء فإنهم يخرجون الفريق و يطفئون الحريق و يؤنسوا الطريق و يشهدون السوق ."² كما نجد تداخلا نصيا ، يؤكد فيه (التوحيدي) على أن أهل العلم إذا قل حياءهم و مروءتهم و ورعهم ، فإن تجنبهم أفضل من مصاحبتهم ؛ لأن عداوتهم ستكون آنذاك أقرب من صداقتهم ؛ حيث يقول : " و البلية مضاعفة من جهة النظراء في الصناعة ، و للحسد ثوران في نفوس هذه الجماعة ؛ /.../ و هذا لأن الزمان قد استحال عن المعهود ، و جفا عن القيام بوظائف الديانات و عادات أهل المروءات ."³ فمن هذه العبارات ندرك أن عصر الكاتب قد انقلبت فيه المعايير و معنى الفضائل و الأخلاق ، و صارت المنفعة هي التي تتحكم في العلاقات الاجتماعية ، و هو ما يفسر حالة الانكسار و التشاؤم التي سربلت حياة الكاتب و طغت على أسلوبه و كتاباته .

و مما ذكره (التوحيدي) – في كلا النصين – طبيعة العلاقة بين الصديق و صديقه ، فوضع لها شروطا لا تكتمل إلا بها ، ففي رسالته عن الصداقة و الصديق ضرب مثلا بشيخه (أبي سليمان السجستاني) و صديقه (ابن سيار القاضي) ، فقال عنه محدثا إياه : " إني أرى بينك و بين ابن سيار القاضي ممازجة نفسية و صداقة

¹ – أبو حيان التوحيدي : رسالتان ، ص 05 .

² – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 195 .

³ – المصدر نفسه ، ص 216 ، 217 .

عقلية و مساعدة طبيعية و مؤاتاة خلقية فمن أين هذا ؟ و كيف هو ؟ فقال يا بني اختلطت ثقتي به بثقته بي . فاستفدنا طمأنينة و سكونا لا يرثان على الدهر و لا يحولان بالقهر و مع ذلك فبيننا بالطالع و مواقع الكواكب مشاكلة عجيبة و مظاهره غريبة حتى إنا نلتقي كثيرا في الإرادات و الاختيارات و الشهوات و الطلبات و ربما تزاورنا فيحدثني بأشياء جرت له بعد افتراقنا من قبل فأجدها شبيهة بأمور حدثت لي في ذلك الأوان حتى كأنها قسائم بيني و بينه أو كائي هو فيها أو هو أنا و ربما حدثته برؤيا فيحدثني بأختها فنراها في ذلك الوقت أو قبله بقليل أو بعد بقليل .¹ و في "الإمتاع و الموانسة" ، نجد أن الكاتب يؤكد على هذه المعايير و الشروط التي لا بد أن تتشاكل بين الصديقين حتى تتم هذه العلاقة بنجاح ، عبر حديثه عن علاقته (بابن موسى) الذي يختلف عنه في الفكر و المزاج و المرتبة العلمية ، فهاهو يجيب (ابن سعدان) عن سبب امتناعه عن مصاحبته ، موضحا - من خلالها - الشروط التي تؤلف بين صاحبين ، و الموانع التي حالت دون انعقاد هذه العلاقة مع (ابن موسى) : " قال : حدثني لم امتنعت من النفوذ مع ابن موسى إلى الجبل فيما رسمنا له أن يتوجه فيه ؟ و لقد أطلت التعجب من هذا و كررته على أبي الوفاء . فقلت : منعني من ذلك ثلاثة أشياء : أحدهما أن ابن موسى لم يكن من شكلي " و لا أشد للصد " هونا من مصاحبة الضد ، لأنه سوداوي و جعد . و الآخر أنه قيل : ينبغي أن تكون عينا عليه ، و أنا لو قررت لك الحديث لما رأيته لائقا بحالي ، فكيف إذا قرنت برجل باطلاي لو مر بوهمه أمري لدههني من أعلى جبل في الطريق ."² و من هذا القول ندرك أن للسياسة دخلا في وصل أو فصل العلاقات على عهد (التوحيدي) ، و قد وضح ذلك في رسالته و كذا في إمتاعه ، ففي السياسة لا يوجد عدو دائم و لا صديق دائم ، فمن المحتمل من كان صديقا بالأمس و لأجل مصالحه السياسية يتخلى عن صديقه ، بل يمكن أن يتحول إلى عدو لدود ، فيقول (التوحيدي) مخاطبا صديقه (أبا الوفاء) : " فلقد أمسيت بين صديق يشق علي حزنه لي ، و بين عدو تسوئي شماتته بي و قد صح عندي أن إقبالك علي يسر ، كما أن إعراضك عني عسير ."³ و روى في رسالة "الصداقة و الصديق" قول (المدائني) : " إذا ولى صديق لك ولاية فأصبته على العشر من صداقته فليس بأخ سوء ."⁴ فالسلطة

¹ - أبو حيان التوحيدي : رسالتان ، ص 03 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 64 ، 65 .

³ - المصدر نفسه ، ص 322 .

⁴ - المرجع السابق ، ص 12 ، 13 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

ملهياتها و ضغوطاتها على الإنسان و مصالح الجماعة ، بما في ذلك العلاقات الإنسانية و الاجتماعية التي تسير حياة الجماعة ، و قد حاول (التوحيدي) تسليط الضوء على تردي الفضائل و اهتراء العواطف الإنسانية على أيامه من خلال التناسات الداخلية التي لمسناها بين النصين ، و عبر حديثه عن موضوع الصداقة و الصديق .

3- التناس مع رسائل التوحيدي الأخرى (ثمرات العلوم ، رسالة السقيفة ، الرسالة البغدادية) :

استطاع (التوحيدي) في "ثمرات العلوم" عرض مجموعة من المفاهيم ملخصة من العلوم التي حصلها ما بين منطق و قياس و نحو و فقه و سنة و علم الكلام و لغة ... ، و من المفاهيم التي وجدت لها متنفسا في " الإمتاع و الموانسة" و في "ثمرات العلوم" مفهومه لعلم النحو ، الذي قال عنه : " و أما النحو فمقصود على تتبع كلام العرب في إعرابها و معرفة أخطائها و صوابها ، و اعتياد ما تواطأت عليه و ألفت استعماله ، و لولا انفتاح أبواب المعاني به لم يكن في النحو أكثر من مخالفة الحركة باللفظ . لكن قد صح بالتجربة و الاستعراض أن في مخالفة حركات الألفاظ فساد المعاني و الأغراض . و لا بد لنا ما دمننا تبعا لهذه الأمة - أعني العرب - من الاقتداء بهم ، و الاقتفاء لأثرهم ، من غير تحريف و لا تجزيف ."¹ و هو المفهوم الذي أورده (التوحيدي) في لياليه لما تحدث عن النحو و معانيه فقال : " معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ و سكناته ، و بين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها ، و بين تأليف الكلام بالتقديم و التأخير و توخي الصواب في ذلك و تجنب الخطأ من ذلك و إن زاغ عن هذا النعت فإنه لا يخلو من أن يكون سائغا بالاستعمال النادر و التأويل البعيد ، أو مردودا لخروجه عن عادة القوم الجارية على فطرتهم ."² و من هنا نتأكد أن نصوص (التوحيدي) و إن تعددت و اختلفت ، فإن الأفكار و المعاني توحد بينها ، و هو ما وقفنا عنده عبر هذه التناسات الداخلية .

¹ - أبو حيان التوحيدي : ثمرات العلوم ، تحقيق : أنور محمود زناتي ، محمد غالب علي بركات ، دار سحر للنشر ، تونس ، 2010 ، ص 26 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 124 .

فصل سادس : أشكال التناص في ليالي الإمتاع و المؤانسة و تعدد الأصوات فيها

و من الرسائل التي تداخلت تناصيا مع "الإمتاع و المؤانسة" ، "رسالة السقيفة" ، " التي كتبها أبو حيان في القرن الرابع الهجري ، تعتبر من أهم الوثائق السياسية في التاريخ العربي و الإسلامي ، /.../ إنها رسالة منسوبة إلى أبي بكر و عمر بن الخطاب يوجهانها إلى علي بن أبي طالب بواسطة أبي عبيدة بن الجراح ، يحاججان بها عليا حقه في الخلافة ، و يفندان ادعاء هذا الحق . مما يترتب على هذه الرسالة أن يتراجع على عن ممانعته البيعة . و من ثم يتوجه إلى مبايعته إلى أبي بكر .¹ و قد التقى موضوع الرسالة مع نص الليالي ، في فكرتين ، الأولى منهما موقفه من مسألة الإمامة و الخلافة ، و الثانية موقفه من الوزيرين (الصاحب بن عباد و ابن العميد) المعتنقان للمذهب الشيعي ؛ و قد جاوز (التوحيدي) في رسالته بين موقفه الكلامي و موقفه السياسي المعادي للتشيع .

يستهل (التوحيدي) "رسالة السقيفة" بإشارة إلى مصدر روايته لها و هو أستاذه (القاضي المروروذي) ؛ حيث يقول : " سمرنا ليلة عند القاضي أبي حامد أحمد بن بشر المروروذي العامري ببغداد في دار ابن حشان في شارع الماذبان . فتصرف الحديث به كل متصرف ، و كان معنا ، مقنا ، مخلطا ، مزيا ، غزير الرواية ، له في كل جو متنفس ، و من كل نار مقتبس ، فجرى حديث السقيفة و شأن الخلافة ، فركب كل منا متنا ، و قال قولا ، و عرض بشيء ، و نزع إلى فن ، فقال : هل فيكم من يحفظ رسالة أبي بكر الصديق لعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما و جواب علي له و مبايعته إياه عقب تلك المناظرة ؟ فقالت الجماعة التي بين يديه : لا و الله ! قال : هي من نبات الحقائق ، و مخبات الخزائن في الصناديق ، و مذ حفظتها ما رويتها إلا للمهلب في وزارته ، و كتبها عني في خلوة .² لينتقل في عرضه لأفكاره للحديث عن آراءه الكلامية ، كان أهمها اعتقاده بأن الإمامة للأفضل و الخلافة لا تكون إلا لمن يستحقها ، يقول (التوحيدي) - على لسان أبي بكر رضي الله تعالى عنه - : " و لقد سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الأمر فقال لي : يا أبا بكر ! هو لمن قيل له : هو لك ، لا لمن يقول : هو لي ، و لمن يقاد إليه لا لمن يتفجج إليه .³ و في "الإمتاع و المؤانسة" يؤكد (التوحيدي) على أن الفتن و المذاهب التي تفرقت على أثرها أمة الإسلام ، ما هي إلا

¹ - عبد الرزاق عيد : <قراءة سوسيو سياسية - دلالية في رسالة السقيفة لأبي حيان التوحيدي> ، ص 267 .

² - أبو حيان التوحيدي : (رسالة السقيفة ، رسالة في علم الكتابة ، رسالة الحياة) ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي ، تحقيق : إبراهيم الكيلاني ، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية ، دمشق ، 1951 ، ص 05 ، 06 .

³ - المرجع نفسه ، ص 13 .

فصل سادس : أشكال التناص في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

نتيجة عن عادات العجم و المتمثلة في سيادتهم للناس بالقهر و الغصب ، و هو ما يتنافى مع دين الإسلام ، و قد ساق هذه الرسالة ليبرئ " ساحة الشيخين : أبي بكر و عمر ، و إضفاء صفة الشرعية الدينية على خلافتهما و تبرير الطريقة التي تمت بها مبايعتهما : و هي الإجماع ؛ إجماع الصحابة ، أي الأنصار و المهاجرين ."¹ لي طرح (التوحيدي) من خلال هذه الرسالة الحديث عن مسألة مهمة ، ألا و هي مسألة الإمامة ، التي تجادل حولها (المعتزلة و السنة و الشيعة) ، و يدعو إلى ما كانت عليه النبوة الصافية ، و ما دعا إليه الرسول – صلى الله عليه وسلم – و من بعده الخلفاء الراشدون إلى توحيد كلمة المسلمين على اختيار خليفة لهم ، شورى فيما بينهم و أن يبايعوه حتى يتولى الخلافة ، و هو نهج ضل عنه ساسة الدولة البويهية ، مما أدى إلى صراعات فكرية و سياسية و كلامية بين المسلمين ، خصوصا بين الشيعة و السنة في مسألة الخلافة و الإمامة ، يقول (التوحيدي) في إمتاعه موضحا رأيه من هذا الخلاف : " و لكن لما ضعف الدين و تحلحل ركنه و تداوله الناس بالغلبة و القهر ، فتناول له ناس من آل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعجم و بقوتهم و نهضتهم و عادتهم في مساورة الملوك و إزالة الدول ، وتناول العز كيف كان ، و ما وصل إلى أهل العدالة و الطهارة و الزهد و العبادة و الورع و الأمانة ، ألا ترى أن الحال استحالت عجما : كسروية و قيصرية ، فأين هذا من حديث النبوة الناطقة ، و الإمامة الصادقة ."² و يضيف (التوحيدي) مبينا نتائج هذا التأثير و الولوع بالعجم قائلا : " كان من نتائجها هذه الفتن و المذاهب ، و التعصب و الإفراط ، و ما تفاقم منها و زاد و نما و علا و تراقى ، و ضاقت الحيل عن تداركه و إصلاحه ، و صارت العامة مع جهلها ، تجد قوة من خاصتها مع علمها ، فسفكت الدماء ، و استبيح الحريم ، و شنت الغارات ، و خربت الديارات ، و كثر الجدل ، و طالا القيل و القال ، و فشا الكذب و المحال ، و أصبح طالب الحق حيران ، و محب السلامة مقصودا بكل لسان و سنان ، و صار الناس أحزابا في النحل و الأديان ."³ و في ختام الحديث عن هذه التناصات الداخلية التي سقناها في هذا المقام من البحث ، يجدر بنا أن نشير إلى أن الكاتب لم يحد عن آراءه و مبادئه و تصوراته عن الدين و السياسة و قضايا المجتمع ، و ما يثبت ذلك هذه التناصات ، التي التزم توجيهها

¹ - سالم يفوت : <مدخل لقراءة رسالة السقيفة لأبي حيان التوحيدي> ، ص 262 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 286 .

³ - المصدر نفسه ، ص 286 ، 287 .

فصل سادس : أشكال التناص في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

الفكري ، فسواء في "رسالة السقيفة" أو في الليالي ، فالكاتب قد بقي على موقفه من السياسة و صراعاتها المذهبية ، و خاصة نقده للوزيرين (الصاحب و ابن العميد) .

التناص
مع
الرسالة
البغدادية

و من مؤلفات (التوحيدي) التي بدا فيها التناص جليا "الرسالة البغدادية" و التي ألفها صاحبها للكشف عن أخلاق البغداديين و عاداتهم و تقاليدهم في مختلف الميادين و على اختلاف طبقاتهم مقارنة بينهم و بين الأصبهانيين ، أما عن ظروف تأليف الرسالة ، فيذكر المحقق في صدر الرسالة ، أنه ألفها " يمتدح بغداد ؛ دار صباه و فنونه ، و يذم أصبهان ، التي أقام فيها ثلاث سنين ، فما حمد منها شيئا ، ثم غادرها غاضبا على من فيها ، و أولهم الصاحب كافي الكفاة ، و ها هنا فائدة أخرى ، و هي أن بحث التوحيدي عن أصبهان ، يدلنا على أنه كتب هذه الرسالة ، بعد مغادرته لها في السنة (370) ، و لعله ألفها في السنة 371 .¹ و لقد تراوحت فيها المواضيع بين وصف الرياحين و ملابس البغداديين و طعامهم و شرابهم و فراشهم و مساكنهم ، ليخصص فصلا يصف فيه الجواري البغداديات من مغنيات و عوادات و رقصات ... ، و هو ما خص له في إمتاعه و مؤانسته الليلة الثامنة و العشرين ، و هي قصص عن مغنيات نقلها عن هذه الرسالة ، فبدا التناص فيها واضحا ، من مثل ما أورده في لياليه قوله : " و لا طرب ابن صبر القاضي قبل القضاء على غناء درة جارية أبي بكر الجراحي في درب الزعفراني التي لا تقعد في السنة إلا في رجب إذا غنت :

طرقتنا و أقبلت تتثنى

لست أنسى تلك الزيارة لما

فهي أحلى من جس عودا و غنى

طرقت ظبية الرصافة ليلا

و نستقى شرابنا و نغنى

كم ليالٍ بثنا نلذ و نلهو

غير أنا نقول : كانت و كنا

هجرتنا فما إليها سبيل

و إذا بلغت "كانت و كنا" رأيت الجيب مشقوقا ، و الذيل مخروقا ، و الدمع منهملًا ، و البال منخدلا ، و مكتوم السر في الهوى ، و دليل العشق على صاحبه مناديا .² و القصة مثبتة كاملة باللفظ و المعنى في الصفحة (247) من "الرسالة

¹ - أبو حيان التوحيدي : الرسالة البغدادية ، تحقيق : عبود الشالحي ، ط1 ، منشورات الجمل ، كولونيا ، ألمانيا ، 1997 ، ص 09 ، 10 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 368 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و المؤانسة و تعدد الأصوات فيها

البغدادية" ، و هناك قصص أخرى كثيرة نقلها (التوحيدي) إلى لياليه سامر بها الوزير (ابن سعدان) سنة (373هـ) .

4 -التناسل مع "البصائر و الذخائر" و " المقابسات" :

إن الواقف على مادة كتاب "البصائر و الذخائر" ، يؤكد أنه مصدر متنوع المشارب لاشتماله على كل المعارف و العلوم ، " و المرجح أنه أول ما وضع أبو حيان ، و يعد أضخم كتبه من ناحية الحجم ، و يعتبر بمثابة دائرة معارف تعكس معرفة عصره ، و ثقافته المتنوعة ، /.../ أما متن الكتاب فيتكون من أمثال ، و حكم ، و نوادر ، و مقتطفات تورده بدون منهج ظاهر محدد ، و يتناول مسائل لغوية ، و أدبية ، و تراجم ، و أخبار ، و به نصوص من كتب ضاعت أصولها .¹ أراد من خلاله (التوحيدي) أن يعرض كل ما علق في فكره و علمه و أدبه ، فجاء بلورة جمعت شتات الألوان المترامية في أبعاد مداركه و محفوظه المتنوع و الثري .

و قد أرجع كثير من الدارسين تنويع (التوحيدي) في بصائره بين العلوم و المعارف ، موسوعيته - التي أكدنا عليها - و هي ميزة الأديب النديم ، التي فرضت عليه الإحاطة بجميع العلوم ، كما أشار (محمد مفتاح) إلى مرامي (التوحيدي) الأخرى ، فقال : فإننا نرى أن التوحيدي قصد إلى مغاز و مرام من تصنيفه و ترتيبه ، و أول مغزى يتجلى في عدم تفرقه بين العلوم الدخيلة و العلوم الأصلية لتبليغ رسالة ، أن هذه العلوم من حيث المنبع و الوظيفة ، كلها صادرة من منبع وحيد و كلها تهدف إلى تحقيق سعادة البشر ، و ثاني هدف هو أن لا فضل لعلم على آخر من العلوم الإسلامية ، فليس هناك تفضيل للنحو على علم الكلام بالإطلاق أو المنطق على علم البلاغة ... و ثالث هدف مراعاة التدرج و الترتيب من أسفل إلى أعلى لمراعاة الفائدة و الثمرة و الموضوع و الصورة .² و لعل هذه النظرة بقيت ثابتة عنده حتى في باقي مؤلفاته الأخرى و نخص منها نص "الإمتاع و المؤانسة" ، الذي كان على شكل مجالسات ، لم يتوان (التوحيدي) خلالها من إبراز رأيه من قضايا عصره و العلوم المستحدثة فيه ، لذلك فإن نص الليالي يتناسل داخليا مع "البصائر و الذخائر" ، و خاصة عند عرضه لمقدرته اللغوية و الأدبية و الفلسفية

¹ - جمال الغيطاني : خلاصة التوحيدي ، ص 09 .

² - محمد مفتاح : <من الفوضى إلى النظام انتظام "البصائر"> ، ص 233 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و المؤانسة و تعدد الأصوات فيها

و الفكرية و العلمية ... و سائر العلوم ؛ فلا ريب أن تتقاطع مادة كلا النصين مع بعضهما .

و من بين هذه التناصات التي وردت قوله في "البصائر و الذخائر" : " قال فيلسوف : إن كان من القبيح إذا كان البدن سميحا بأوساخ و أقذار قد غشيته أن يكون مزينا . " ¹ و أورده في "الإمتاع و المؤانسة" منسوباً إلى الفيلسوف (ديوجانس): حيث قال : " قال ديوجانس : ينبغي للإنسان أن ينظر في المرأة ، فإن كان وجهه حسناً استقبح أن يضيف إليه فعلاً قبيحاً امتنع أن يضيف قبيحاً إلى قبيح حتى يتضاعف القبح . " ² و من هذه التناصات نجد الكثير منها ؛ لأن (التوحيدي) كان موسوعي الثقافة ، و " التي اكتسبها من جلة علماء عصره إذ ظهرت في كتبه ذات الموضوعات المختلفة ؛ فكتابه (البصائر و الذخائر) الذي ألفه بين 350هـ و 365هـ ، فهو كتاب أدب و لغة و تاريخ و تفسير و حديث . و قد وصفه كاتب بحق أنه يمثل شخصية أديب وراق و راوية حافظ قرأ كتباً كثيرة ، و سمع أحاديث جمة ، فاختار منها الغرر و العيون و الغرائب و الأطايب . " ³ فلا جرم إذا أن تتداخل نصوصه تناسياً ، لأن واضعها شخص واحد .

و لعل هذه الميزة نلاحظها في كتابه "المقابسات" ، الذي اشتمل على مائة وست (106) مقابلة ، " وضعه بعد أن تقدم به العمر ، و ربما كان ذلك حوالي 390هـ ، فهو كتاب فلسفة و اجتماع و فكر ، روى فيه التوحيدي من محفوظه ، و بلغته ، آراء معاصريه بطريقة جدلية حوارية ، و كان في الغالب يعزو كل رأي إلى صاحبه . " ⁴ و هو سمت انتحاه كذلك في لياليه ، أثناء حواراه مع الوزير (ابن سعدان) ، فالنصان يتداخلان موضوعياً و كذا منهجياً ، (فالتوحيدي) في عرضه لمادته سواء في "المقابسات" أو في "الإمتاع و المؤانسة" ، يعتمد على أسلوب الحوار و الجدل و المناظرة ، و ينسب كل قول لصاحبه ، بالإضافة إلى أنه في كليهما لم يكن ناقلًا لأقوال شيوخه فحسب ، " لكن هذا النقل لم يكن – على الحقيقة – نقلاً محايداً ، و إنما هو إعادة صياغة المفاهيم على قدر الإيمان بها و الوعي العميق بأسرارها ، و التبنّي الكامل لأبعادها و مراميها ، و هذا كاف لأن تكون هذه

¹ - أبو حيان التوحيدي : البصائر و الذخائر ، تحقيق : وداد القاضي ، ج 1 ، ط 1 ، دار صادر ، بيروت ، ص 45 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 260 ، 261 .

³ - محمود إبراهيم : <التوحيدي> ، ص 32 .

⁴ - المرجع نفسه ، ص 32 .

الأفكار أفكار التوحيدي نفسه.¹ و ليس أدل على ذلك ، من تنوع المصطلحات التي ضبطها ، و هي كثيرة في النصين ، ففي مقابساته ، يقف على تحديد مفهوم المنطق و النحو مثلا و هو ما تكرر في إمتاعه و مؤانسته ، كما تحدث عن حقيقة النفس و البدن ، فعن المنطق قال : " آلة بها يقع الفصل و التمييز بين ما يقال : هو حق أو باطل ، فيما يعتقد ، و بين ما يقال : هو خير أو شر ، فيما يفعل ، و بين ما يقال : هو صدق أو كذب ، فيما يطلق باللسان ، و بين ما يقال : هو حسن أو قبيح بالفعل ."² و ورد له في "الإمتاع و المؤانسة" أن المنطق هو ، " آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، و فاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فاني أعرف به الرجحان من النقصان ، و الشائل من الجانح ."³ و هناك كثير من المفاهيم التي ساقها (التوحيدي) في مقابساته و كذا في لياليه ، تحيل على التداخلات النصية العديدة في نصوصه ، و ما مثلنا به يعد قليلا ، إذ سقناه كي نوضح به أن جميع النصوص التوحيدية متداخلة تناسيا ، تسعى جميعها لخدمة رؤية الكاتب و توجهه الفكري من قضايا عصره و مشكلات مجتمعه السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الفكرية و حتى العلمية ، التي ميزت القرن (4هـ) ، و هذا من أسرار تفرده الفكري و الأدبي .

و كما شغل (التوحيدي) في لياليه بمتعة الوزير (ابن سعدان) و رضاه عنه ، فان في مقابساته قد أشار كذلك إلى أنه نظمه رغبة في تقديمه هدية لمجهول ؛ حيث أنه " شغل أبو حيان بتجميع مواد المقابسات لمدة طويلة ، و ظهرت في ثنائها أحداث أثرت فيه ، فتركت بصماتها على أسلوبه بين مقابسة و أخرى . و إذا كان من عادته أن يهدي كتبه إلى بعض الذين عرفهم من الأعيان و الوزراء و الكتاب ، فكتب بعضها بناء على رغبة من أحدهم مشيرا لذلك بصراحة ، فان كتاب المقابسات كتب بناء على رغبة من مجهول لدينا ."⁴ و في الأخير ، يجدر بنا أن نشير إلى نصين مهمين (لأبي حيان) لم نحظ بفرصة الحصول عليهما ، و استجلاء تناستهما الداخلية مع نص "الإمتاع و المؤانسة" ، ألا و هما "أخلاق الوزيرين" و كتاب "الإشارات الإلهية" ، فنصه المذكور أخيرا ، هو عبارة عن مادة صوفية ،

¹ - عبد القادر الرباعي : <التفكير النقدي في كتاب المقابسات للتوحيدي ، مقاربات نصية و قراءة ذاتية > ، ص 146 .

² - أبو حيان التوحيدي : المقابسات ، تحقيق : حسن السندوبي ، ط2 ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، 1992 ، ص 171 .

³ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 114 .

⁴ - عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات ، ط2 ، دار الأندلس للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1983 ، ص 123 .

كتبه في أواخر حياته ، " يتوجه فيه التوحيدي بأدعيته و مناجياته الحارة إلى خالقه في رسائل متتالية ، و مواظمت متوالية . فالكتاب مؤلف من أربع و خمسين رسالة في المواظ و الإشارات و الأدعية و الابتهالات لرب الكون منبع كل القيم الجميلة ، و هذه الرسائل تبدأ الواحدة منها بدعاء طويل ، و بعده موعظة و إرشاد يتوجه بهما إلى شخص ما . " ¹ لذلك فقد اشتمل على خلاصة تجربته الشخصية في الحياة ؛ أما فيما يخص كتابه " أخلاق الوزيرين " ، فمن عنوانه يظهر أن (التوحيدي) قد وجه - في نصه هذا - نقدا لوزراء عصره (الصاحب بن عباد و ابن العميد) و ذم أخلاقهما ، فألف في شأنهما لما جمع أخبار و طباع و أخلاقيات ، رسالة أشار إليها في كتابه "الإمتاع و الموانسة" ، و قد ارتبط موضوع الكتاب " بحركة التأليف في القرن الرابع الهجري عن الأخلاق من جهة و عن الوزراء من جهة أخرى ؛ و ذلك ما يؤيد كونه العنوان الأصلي الذي اختاره أبو حيان لكتابه ./.../ إلى أن الفئات المثقفة على اختلاف اتجاهاتها و ميولها تأثرت ، في ما أنتجه من إنتاج فكري و أدبي ، بالتغيرات الاجتماعية السائدة في ذلك العصر ، حتى ليتمكن دراسة أخلاق المجتمع العباسي في القرن الرابع من خلال الكتابات الأدبية و الدينية و الفكرية التي كتبت فيه . " ² و نص "أخلاق الوزيرين" (لأبي حيان) من ضمن هذه الكتابات التي لامست مفارقات العصر و التغيرات التي طرأت عليه ، و لعله يعد من النصوص الجريئة في نقدها لسياسة عصره ، من خلال تعرضه بالنقد لأخلاق وزراء عصره بكل حرية و جرأة

مبحث ثاني : تعدد الأصوات في نص "الإمتاع و الموانسة" :

أتاحت آلية التناس ، و من خلال ما رصدناه من الكثرة و التنوع في نص الليالي ، مجالا لتتداخل مجموعة من البنى اللغوية التي شكلت لنا ثراء خطابيا ، متصارعا عبر أصوات متعددة مكونة جامع النص ، و المجسد في الأحاديث و الأخبار التي سردها (التوحيدي) على مسامع الوزير (ابن سعدان) ، و في خضم هذه الحوارات ساق صاحب النص الكثير من الأقوال الشاهدة على صدق آراءه و توجهه الفكري ، مع الحرص على سوقها ضمن وظيفة حوارية تخدم رؤيته

¹ - أيمن علي عبد اللطيف أبو زيد : عبقرية النثر العربي ، دراسة لغوية تحليلية في كتاب "الإشارات الإلهية" لأبي حيان التوحيدي في ضوء علم اللغة الحديث ، تقديم : مصطفى رجب ، ط1 ، دار العلم و الإيمان للنشر و التوزيع ، 2008 ، ص43.

² - الحسن بوتبيا : أخلاق الوزيرين لأبي حيان التوحيدي بين الواقع و الفن ، ط1 ، المطبعة و الوراقة الوطنية ، الداوديات ، مراكش ، 2007 ، ص 96 ، 97 .

فصل سادس : أشكال التناص في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

لعالمه؛ و قد نجم عنها تعدد في الصيغ/ الأصوات المشكلة لجامع النص ، ليتسم " بطابع حوارى تجسد في عرض الرأي و نقيضه أو عرض الفكرة الواحدة من زوايا مختلفة متعددة ، و من هنا أتاحت المحاوراة المجال لحضور الغير و أفكاره ، و من هنا أيضا كان انفتاح محاورات التوحيدي على تعددية الأجناس و الإقرار بوجود أجناس أخرى غير عربية ، و توزيع الفضائل الإنسانية بينها ، و كان الإقرار بتعددية أشكال الوعي بين المعرفة الدينية (الشريعة) و المعرفة الفلسفية ؛ و تعددية الأنواع الأدبية بين شعر و نثر.¹ فظهر لنا (التوحيدي) بمظهر الراوي العالم و الراوي الحافظ و الفقيه و الواعظ و الفيلسوف ... أثناء إجابته عن أسئلة الوزير (ابن سعدان) ، كما أنه تخطى هذه المنطقة ليكون مستمعا جيدا لمحاورات علماء عصره و مناقشات (ابن سعدان) له .

والصوتان المهيمنان على النص هما صوت أبي حيان و صوت

الوزير (ابن سعدان) ، و لكن تخللته أصوات أخرى ، تنسجم و الوظيفة الحوارية للكاتب و التي تنقسم إلى محاوراة تنافسية و ثانية إمتاعية ، تنحو إلى الإفادة و ثالثة أخذت طابع المناظرة المنقولة حرفيا عن مجالس أخرى ، أو المنعقدة في حينها ؛ ليكون المجلس هو الفضاء الواقعي و المتخيل ، الذي يفسح للأديب المتنفس للولوج إلى أفكاره و تصورات و هواجسه و آماله و حتى مخاوفه ، عبر مستوى الأصوات التي يستدعيها في سياقات مختلفة ، تمهد له الطريق للعبور إلى وجهته ، و تيسر عليه عرض رأيه في حرية تامة أو أثناء مناقشته للرأي المناقض ، و استدعائه للآخر لمحاوراة أفكاره المتعددة ؛ و قد انجلت هذه المحاورات عن مجموعة من الآراء إزاء قضايا المجتمع و الفكر و الأدب و اللغة و السلطة ... ، و في أثناءها تعلو أصوات شتى في نص الليالي داعمة الصوت الأوحى و المهيمن عليه ، و المتمثل في صوت (التوحيدي) ، و هذا ما سنبينه فيما يلي :

1 صوت المثقف المهمش :

سبق و أن تحدثنا عن حياة (التوحيدي) التي اتسمت بالمأساوية ، و كيف أثرت على أسلوبه في الكتابة و نظرته للحياة و المجتمع من حوله ، فغلب الهجاء و النقد و ما صاحبهما من سلاطة اللسان و حدة الطبع في أدبه ، كما هيمنت على نفسه في الكتابة نبرة المقموعين و المحرومين ، لذلك نجده تارة شاكيا حدثان الدهر

¹ - ألقت كمال الروبي : <محاورات التوحيدي و تعدد الأصوات> ، ص 146 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و المؤانسة و تعدد الأصوات فيها

و حظه الميسور منه ؛ و تارة أخرى يعلو صوته المتسول و المتضرع لأن ينقذه صديقه (أبو الوفاء) من فاقة العيش و ضنكه ؛ حيث يقول : " خلصني أيها الرجل من التكفف ، أنقذني من أنس الفقر ، أطلقني من قيد الضرر ، اشترني بالإحسان ، اعتبني بالشكر ، استعمل لسانني بفنون المدح ، اكفني مؤونة الغداء و العشاء." ¹ و أمام هذه الحقيقة المرة ، يتجلى لنا واقع (المثقف/المهمش) ، الذي يكابد صعوبة الحياة ليقنات ؛ و يتدرج في المجالس قصد تقلد منصب يقربه من كرامة العيش و يكف عوزه ، و في نصنا هذا يبدو أن (التوحيدي) قد وجد في مسامرة (ابن سعدان) ضالته ، فعلا صوته منددا بتهميش المجتمع له عبر حوارات مطولة جرت بينه و بين الوزير .

و لتكون كتابات (التوحيدي) بصفة عامة و نص "الإمتاع و المؤانسة" بصفة خاصة منطلقا لترسيخ أدب الهامش ، " فالناظر في كتابة التوحيدي يلمس سخريته البينة من الطبقات المتنفة في المجتمع ، و من القيميين على شؤون الناس من وزراء و كتاب دواوين و قضاة و فقهاء . و هو بهذه الشاكلة تمكن من رصد واقع المهمشين في مجتمعه عن طريق نظرة تستند إلى مقارنة واقعين مختلفين ، واقع الترف و واقع التهميش." ² و لعل هذه الكتابات لم تخرج عن السياق العام لمؤلفات القرن الرابع للهجري ، و أسلوب متقفيها الذين عاصروا (التوحيدي) ، فقد ضج العصر بمجالس الأمراء و الوزراء و حلقات العلم التي كان يعقدها هؤلاء المثقفون في المساجد أو بيوتهم ، و " لقد كان فيهم المنطقي و المتفلسف و المتكلم و الفقيه و النحوي و الأديب و الكاتب . و كان منهم المشاركون في هذه الألوان من الثقافة جميعا بنصيب . على أن مشاركتهم في شتى المعارف و الفنون كانت خالية من أي مجهود إبداعي إلا نادرا . كانوا يتناقشون ، و بعبارة أبي حيان التوحيدي يتقاسمون في موضوعات منتزعة من المنطق و الفلسفة و العلوم و الكلام و الفقه و اللغة و الأدب و النحو و البلاغة ، في جو من اللانسق و اللانظام : ينتزعون فكرة أو جملة من هذا الفيلسوف أو ذاك ، أو هذا الأديب أو ذاك ، يفصلونها عن سياقها و عن الحقل الذي تنتمي إليه ، ليجعلوا منها موضوعا لمناقشات لفظية و جدل

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 577 .

² - محمد المسعودي : <سمات أدب الهامش من التوحيدي إلى شكري > ، مجلة آفاق (مجلة اتحاد كتاب المغرب) ، ع 77 ، 78 ، منشورات اتحاد كتاب المغرب ، الرباط ، المغرب ، 2010 ، ص 97 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

سفسطائي في الغالب .¹ لتكون المحاورة جامعا لأصوات عديدة و آراء متناقضة ، يطرح من خلالها المندم آراء متضاربة فيما بينها ، يميل في الغالب إلى رأي منها يمثل رؤيته و تصوره عن المجتمع و الحياة و الكون و الوجود . . .

فبرزت السخرية عند (التوحيدي) ، لأنها أحد أساليب الكتابة ، و بوصفها سمة فنية بارزة في كتاباته و التي أخذت منحيين : " منحي لا يراود به الهزل و الإضحاك فحسب ، و إنما يرمي إلى الاحتجاج و التعبير عن موقف رافض للواقع الكائن و سعي إلى واقع ممكن . و إذا كانت كتابة السخرية اعتبرت على هامش الأدب ، بحيث ينظر إليها مجرد مستملحات و نواذر مضحكة يراود بها التسلية ، فإنها صارت عند عباقرة الكتاب و دهاتهم أساسا لكتابة الاختلاف و منطلقا لترسيخ أدب الهامش .² (فالتوحيدي) و إن بدى أدبه من الصنف المعقلن و الفلسفي ، فان للتعبيرات الساخرة نصيب في محاورات "الإمتاع و الموانسة" ، و قد وظفها للترويح عن النفس أحيانا و لتصوير الواقع أحيانا أخرى ، متأثرا في ذلك بأستاذه (الجاحظ) ، الذي " تأسى به فنا و سخرية و فلسفة ، و الماما بالمعارف ، و تشخيصا لأعراض مجتمعه ، حتى صار امتدادا لفنه ، إن لم يكن ثمرة من ثمراته ، و نفثه من روحه ،"³ و قد نوه في أكثر من مقام بجدوى الهزل و الضحك ، إذ قال في الليلة الثامنة عشرة مشيدا بما يحدثه الهزل من جلاء للنفس و صفاء للمزاج : تعال حتى نجعل ليلتنا هذه مجونية ، و نأخذ من الهزل بنصيب وافر ، فان الجد قد كدنا ، و نال من قوانا ، و ملأنا قبضا و كربا ."⁴ و قد سعى (التوحيدي) ، لأن يطعم قصصه التي رواها على مسامع الوزير في ليالي متتابعة جانبا من الفكاهة و الضحك ، و لعله في ذلك قد سلك نهج سابقه من فلاسفة و أدباء ، و هو من خلال هذا الأسلوب لم يستطع التملص من واقع النزعة الإنسانية و رغبتها في سماع قصص و حكايات مضحكة ، و هذا راجع إلى اتصال هذا الفن " بوجود الإنسان مذ عرف الحياة ، فان القصة الفكاهية قديمة قدم الإنسان ، الذي يتسم بأن من أخص خصائصه : "الضحك" . و يلاحظ المفكرون من قديم الزمن هذه العلاقة

¹ — محمد عابد الجابري : المثقفون في الحضارة العربية ، محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد ، ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، 1995 ، ص 55 .

² — محمد المسعودي : «سمات أدب الهامش من التوحيدي إلى شكري» ، ص 97 .

³ — السيد عبد الحليم محمد حسين : السخرية في أدب الجاحظ ، ط1 ، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع و الإعلان ، طرابلس ، 1988 ، ص 113 .

⁴ — أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 263 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

الوثيقة التي تربط الضحك بالمقدرة اللغوية و النشاط الذهني و القدرات الحركية و الميول الاجتماعية ؛ و النزعات العدوانية ، و يقولون بأن الضحك ظاهرة إنسانية خالصة.¹ و قد استظرفها الخلفاء العباسيون ، فكانت من ضمن الأساليب التعبيرية التي يعتمد عليها المندام لتجنب غضب السلطان أو الوزير أو الخليفة ، فراحوا يستملحون هذا الفن لما فيه من متعة و تسلية ، و ما يصاحبه من أثر ايجابي على صحة النفس و اعتدال المزاج .

و من بين الوزراء الذين استساغوا ملح منادريهم (ابن سعدان) ، الذي كان يضحك من نواذر و ملح (التوحيدي) ، و قد كان يطلب منه أن يختم ليلته بها ؛ حيث يقول : " و كتب مجنون آخر إلى مجنون مثله : وهب لي جميع المكاره فيك ، كتابي إليك من الكوفة حقا حقا حقا ، أقلامي تخط ، و الموت عندنا كثير ؛ إلا أنه سليم و الحمد لله ، أحببت ليعرفه إعلامكم ذلك إن شاء الله . فضحك – أضحك الله سنه – حتى استلقى ، و قال : و ما الذي يبلغ بنا هذا الاستطراف إذا سمعنا بحديث المجانين ؟ " ² لنذكر أن للنديم أدوار متنوعة بين التأنيس و المحادثة و الشرب و الوعظ و المجالسة و الخروج في سفر مع السلطان سواء للصيد أو في رحلة ، لذلك " ينبغي للنديم أو الجليس أن يكون ذا مؤهلات عقلية و ترفهية بارزة حتى يستطيع القيام في أداء الدور الذي ينتظره الملوك منه ؛ فيشترط فيه مثلا أن يكون ذكيا حفيف الإشارة ، لطيف العبارة ، رشيقا ، لبقا ، قد لبس لكل حالة لباسها ، و ركب لكل آلة أفراسها ... و يعرف كيف يخرج مما يدخل فيه ، إذا خاف ألا يستحسن ما يأتيه . " ³ و طابع التفكه من الخصائص الفنية التعبيرية المتاحة للترفيه عن السلطان ، لا بد أن يمتلكها كل أديب يصبو لورود هذه المجالس ، و بالرغم من حياة (التوحيدي) المأساوية إلا أنه استطاع أن ينجح في إمتاع (ابن سعدان) ، و أن يحصل لهما بعض الخصوصية في هذه الفسحة من الهزل ، و التي تخفف من انقباض (التوحيدي) و توتره ، فيرتاح مع مجالسه في الحديث ؛ لذلك أثنى الأديب في كذا موضع على هذا الأسلوب ، الذي غلب على منهجه في الكتابة ، " الأسلوب الفكاه البارع اللطيف ، و الدعاية الحلوة ، و الضحك البريء ، يهدف بذلك إلى الترفيه

¹ – عبد العزيز شرف : الأدب الفكاهي ، ط1 ، الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان ، الجيزة ، مصر ، 1992 ، ص 85 .

² – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 393 .

³ – جمال محمد سرحان : المسامرة و المندامة عند العرب حتى القرن الرابع الهجري (مخطوطة ، رسالة دكتوراه) ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ، 1978 ، ص 125 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

عن نفسه لكثرة ما ألم بها من هموم و أقدار .¹ فالنفس لا تستعيد نشاطها إلا إذا استعانت بالبسمة الضاحكة و التفاؤل ، و هذا ما عمل عليه صاحب النص في حوارهِ مع الوزير ، فقد سخر فنون التعبير لرسم البسمات على شفاهه ، و قد مدها بفنون الفكاهة و السخرية و التهكم و الدعابة ، و في تأكيده على وجوب السماع لهذه الفنون من التفكه ، يقول : " إن النفس تحتاج إلى بشر . و قد بلغني أن ابن عباس كان يقول في مجلسه بعد الخوض في الكتاب و السنة و الفقه و المسائل : أحمضوا ، و ما أراه أراد بذلك إلا لتعديل النفس لئلا يلحقها كلال الجد ، و لتقتبس نشاطا في المستأنف ، و لتستعد لقبول ما يرد عليها فتسمع ، " ² و (التوحيدي) في نهجه هذا يرى أنه لم يخرج عن الكتاب و السنة ، و لا عن سابقيه من الأدباء و الكتاب ، لمكانة هذا الفن عند شعراء الجاهلية و متتدريها إلى غاية العصر الإسلامي و الأموي و حتى العباسي ، الذين جعلوا مجالسهم قبلة لندماء ضلعين في فن المحادثة و التأنيس.

كما لأسلوب السخرية وظائف أخرى عديدة ، ظهرت من خلال التعبيرات الأسلوبية ، التي برزت في النص ، كانت غايتها نقد المجتمع العباسي ، فتعددت الأصوات (الصيغ) في الليالي ، من خلال الشخصيات و الفضاءات و الأحداث التي أخبرنا (التوحيدي) عنها ، و التي ترك لها متنفسا لغويا لتظهر بأصواتها و تعبر عن أفكارها بحرية تبرز فيها رؤيته الخاصة لعالمه ، و خاصة فيما يتعلق بنقده لرجال الدولة و منافسيه من أهل العلم و الأدب و بعض ظواهر المجتمع المتفشية على أيامه ، فأهمية السخرية عنده تكمن في كونها " سمة فنية تندغم بالإمكانات التعبيرية الأخرى لتشغل خيال القارئ (المتلقي) و تصله بالنص عبر التسلية ، و يبدو ذلك من خلال تساؤله ، .../ فالتساؤل عن الصيغة الصحيحة التي ترد فيها السخرية مقترنة بالشخص تدل على أهميتها في سرد التوحيدي ، و قد اقترنت بتصوير الشخصيات غالبا . " ³ ليضمّن (التوحيدي) هزله بالجد ، فيخرج من دائرة الفكاهة إلى النقد الساخر ، ففي الليلة الثامنة عشرة يسوق لنا المنادم مجموعة من القصص و الحكايا عن المجانين و المخنثين و الشطار و جحا ، تشير إلى وضاعة المجتمع في ذلك الزمان ، لانتشار أسباب الفحش و المجون و الاستهتار ، و شيوع

¹ - مصطفى محمد السيوبي : الأدب الضاحك ، ط1 ، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ، 2008 ، ص 35 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 272 ، 273 .

³ - محمد أحمد المسعودي : < الإمتاع و الموانسة ، شخصيات بالغرابة و السخرية (تابوت الألف دينار) > ، مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، مج7 ، ع26 ، الشركة العربية للتوزيع ، 1996 ، ص 81 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

ألفاظ ذميمة ، و مما رواه لنا قوله : " قال حسنون المجنون بالكوفة يوما – و قد اجتمع إليه المجان يصف كل واحد منهم لذات الدنيا – فقال : أما أنا فأصف ما جرّبه ؛ فقالوا : هات ؛ فقال : الأمن و العافية ، و صفع الصلع الزرق ، و حك الجرب و أكل الرمان في الصيف ، و الطلاء في كل شهرين ، و إتيان النساء الرعن و الصبيان الزعر ، و المشي بلا سراويل بين يدي من لا تحتشمه ، و العريضة على الثقيل ، و قلة خلاف من تحبه و التمرس بالحمقى * و مؤاخاة ذوي الوفاء ، و ترك معاشرة السفلة ."¹ فان حوى هذا القول طابع الهزل فانه معناه العميق يحمل نقدا لأخلاقيات ، سادت في العصر العباسي ، و لقد روى لنا الأدباء عن فنون الاحتيال و أخبار عن الحمقى و المجانين ، الذين تسلحوا بالبلاهة لإنقاذ أنفسهم أو للتعبير عن مسائلهم في الحياة ، فالثابت عن حكايات المجانين ، و منهم (حسنون) المجنون ، الذي يروي (التوحيدي) كيف كان متحررا في أفعاله الماجنة و غاياته اللاأخلاقية ، و ستاره في ذلك ادعاء الجنون ، الذي يؤمن له الأمن و العافية ، و ينجيه من المهالك و الأخطار ، فالمرجح أن " الجنون قد وقع تسخيره فكان بمثابة المركب المستقل إذ ينقل من محيط المحظورات إلى ضفة ينطلق فيها اللسان و يباح فيها الكلام ."² و قد انتبه إليها أغلب الأدباء ، فاستعانوا بهذه القصص و الأخبار ليمرروا نظرهم للمجتمع ، الذي تبدل على ما كان عليه ، فساقوا هذه الحكايا ليعلو صوت الناقد الاجتماعي للوضع ، و الذي يحتاج إلى عين ناقدة ترصده ، فتصوب أخطاءه ، و ليس أحسن من أسلوب يجمع فيه الأديب بين الجد و الهزل ، و قد سبق إليه (الجاحظ) في كتابه "البخلاء" ، و الذي استطاع أن يجعل من الضحك حالة سلوكية تعتري المتلقي أثناء قراءة قصصه عن البخلاء و سلوكياتهم التي يعيها القارئ و يفعل معها ، و هذا ما يدعونا للقول أن الضحك " سلوك منظم ينبثق عن ردة فعل آلية ، لقول من الأقوال ، أو موقف من المواقف . انه سلوك منظم ينبثق عن مواقف سلوكية ، أو يؤدي إلى مواقف سلوكية . وعلى هذا فالضحك درجة من درجات الوعي بهذه المواقف التي ينبثق عنها ، و المواقف التي يؤدي إليها . هذا الوعي يكون في الغالب مصحوبا بانفعالات وجدانية ، و يكون الوجه الآخر لهذا الوعي ردة فعل من سلوك عضوي (فسيولوجي) ، سيكولوجي اجتماعي ، فهو إذن وجهان أحدهما

* – التمرس بالحمقى : الاحتكاك بهم لإظهار ما عندهم من الحماسة تفكها بهم .

¹ – أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 263 .

² – أحمد الخصوصي : الحمق و الجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى نهاية القرن الرابع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992 ، ص 253 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

وعى ، و الآخر ردة فعل¹ . و الجدير بالذكر هنا أن الضحك و الفكاهة ، لم تكن دائما مرتبطة بتحري الواقع الاجتماعي في السرد العربي القديم ، و إنما كانت في كثير الأحيان ملازمة للجو العام الذي كان يميل إليه الخلفاء و الأمراء ، " ففي أواخر العصر العباسي انتشر الساخر ، و كثرت أداءاتهم ، حتى أن الخلفاء و لعوا باتخاذهم ندماء لهم ، يطربونهم ، فبختيار ابن معز الدولة اشتغل باللهو و اللعب و عشرة النساء و الساخر و المغنين ، كما أن السلطان سليمان شاه بن السلطان محمد بن ملكشاه كان يجمع الساخر ، و لا يلتفت إلى الأمراء ، و كان فيه تهو و خرق ، و بلغ به شرب الخمر حتى انه شربها في رمضان نهارا . و لم يكن الأمراء و الخلفاء وحدهم يجتمعون في حلق الساخر ، أو يجلبون الساخر في بيوتهم ، و إنما حرص بعض العلماء الجلوس في حلق الساخر² . فإذا كانت هذه حال الخاصة من الشعب ، فلا جرم أن يكون عامتهم أوضع منهم و أكثر انغماسا منهم في طلب اللهو و أدواته ، و لما كان المثقف (النديم) هو حلقة الوصل بين عامة الشعب و ساستهم ، فقد سخر صوته لنقل هذه الحال في أدبه ، و خاصة أنه كان فرد من أفراد هذا المجتمع ، مما يتيح له فرصة المعاشاة و الوقوف على كثير من التجارب ، التي يمكن أن يستعين بها أثناء سرده للمرويات الهزلية . في مجالسته عبر الليالي مما أكسبته هذه الثقافة خفة النديم و الجليس إن لم نقل أشهرهم فيها

و لأنه جالس كثيرا من الوزراء في زمانه ، كالوزير (الصاحب بن عباد و ابن العميد و ابن سعدان) ، فكان حريصا على أن يوصل صوت المثقف و أوضاعه في مجتمعه ، كحال أي نديم في العصر ، كما وسع مداركته الثقافية و الاسترجاعية في شتى الميادين كي ينال رضى مستدعيه إلى المجلس ، دون أن يتجاوز شروط المنادمة ، " فعلى النديم إذا ، أن يتقن جيدا لغتي البلاط الجدية و الهزلية ، فيعرف متى و كيف يبلغ إلى الطرفين النقيضين : منتهى الرزاة و منتهى المزاح ، حتى مزاح الأحداث ، أي الهزل الطفولي³ . و قد استطاع (التوحيدي) أن يفوز برضى (ابن سعدان) عنه فيما روح به عن قلبه و نفس به عن كدره ، فقد قال له الوزير في

¹ - سمير شريف استيتية : اللغة و سيكولوجية الخطاب بين البلاغة و الرسم الساخر ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 2002 ، ص 46 .

² - علي بن تميم : السرد و الظاهرة الدرامية ، دراسة في التجليات الدرامية للسرد العربي القديم ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ص 69 .

³ - يوسف سدان : الأدب العربي الهزل و نوادر الثقلاء العاهات و المساوئ الإنسانية و مكانتها في الأدب الراقي ، ط1 ، منشورات الجمل ، بغداد ، 2007 ، ص 69 ، 70 .

ختم الليلة الثامنة عشرة : " قدم هذا الفن على غيره ، و ما ظننت أن هذا يطرّد في مجلس واحد ، و ربما عيب هذا النمط كل العيب ، و ذلك ظلم ، لأن النفس تحتاج إلى بشر ."¹ و قد يبطن هذا الهزل بجد ، يستحيل إلى نقد لاذع ، يتحرى فيه آفات مجتمعه من خلال توظيفه لنكت مضحكة تحمل نقد لمجتمعه ، كروايته لقول (نضلة) الذي جاء فيه : " مررت بكناسين أحدهما في البئر و الآخر على رأس البئر ، و إذا ضجة ، فقال الذي في البئر : ما الخبر ؟ فقال : قبض على علي بن عيسى ؟ فقال : من أقعدوا بدله قال : ابن الفرات ؛ قال : قاتلهم الله ، أخذوا المصحف و وضعوا بدله الطنبور ."² و في هذه الملحة المضحكة ، نقدا ساخر للأوضاع السياسية الغير مستقرة ، نتيجة للانقلابات التي كانت تحدث ، و التغيرات التي مست رجال الدولة و كانوا أحق من غيرهم فقد وصف (علي بن عيسى) بالمصحف لورعه و تدينه ، الذي استبدل (بابن الفرات) ، الذي شبهه بالطنبور للهوه و مجونه و انغماسه بالطرب و آلات اللعب .

إن (التوحيدي) برويته النقدية لم يقف عند هذا الحد في سرده ، بل رسم لوزراء عصره صورا كاريكاتورية هزلية ، " فبالإضافة إلى آرائه الثاقبة في الضحك و الهزل و نوادره و نكته الحارة التي صور من خلالها آفات مجتمعه و كشف بها عن مثالب قومه ، نجده يستخدم الفكاهة و السخرية سلاحا في مساجلاته و مناظراته لإفحام خصومه و تهزئتهم و دحرهم ، كما يوظفها للهجوم عليهم صراحة أو ضمنا ، من خلال النوادر التي يرويها ، و قد بلغ من سخريته حد القدح و الذم و الثلب ."³ و قد استفاد (التوحيدي) في نقده الساخر من أصوات عديدة ، روى على لسانها الأخبار و النوادر ، و نلاحظ ذلك خاصة في نقده لرجال عصره من ساسة و أدباء و علماء و فقهاء ، و كان منهم (الصاحب بن عباد) ، الذي كان يفد عليه ، و قد صورته في سرده على أنه رجل متكبر و حسود و متشدد و متباهي ، فشبهه بالمرأة الخرقاء ، و هذا الوصف – برأيه – لم يأت من فراغ ، بل لأنه " رجل مظلوم من جهته ، و عاتب عليه في معاملتي ، و شديد الغيظ لحرماني، و إن وصفته أربيت منتصفا ، و انتصفت منه مسرفا ، فلو كنت معتدل الحال بين الرضا و الغضب ، أو عاريا منهما جملة ، كان الوصف أصدق ، و الصدق

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 272 .

² - المصدر نفسه ، ص 267 .

³ - أحمد شايب : الضحك في الأدب الأندلسي ، دراسة في وظائف الهزل و أنواعه و طرق اشتغاله ، ط2 ، دار أبي رقرق للطباعة و النشر ، الرباط ، 2008 ، ص 58 .

به أخلق ؛ على أني عملت رسالة في أخلاقه و أخلاق ابن العميد أودعتها نفسي الغزير .¹ و أثناء نقد (التوحيدي) للرجل ، استعان بأسلوب السخرية ، المتمثل في الوصف الحسي أو المادي لأفعال و أخلاق (ابن عباد) ، فمما رواه عنه أنه " قال يوما : من في الدار ؟ فقل له : أبو القاسم الكاتب و ابن ثابت ؛ فعمل في الحال بيتين ، و قال لإنسان بين يديه : إذا أذنت لهذين فادخل بعدهما ساعة و قل : " قد قلت بيتين ، فإن رسمت لي إنشادهما أنشدت " و ازعم أنك بدّدت بهما ، و لا تجزع من تأففي بك ، و لا تفرع من نكري عليك ، و دفع البيتين إليه ، و أمره بالخروج إلى الصحن ؛ و أذن للرجلين حتى وصلا ؛ فلما جلسا و أنسا دخل الآخر على تقيتهما* ، و وقف للخدمة ، و أخذ يتملظ يُري أنه يقرض شعرا ؛ ثم قال : يا مولانا ، قد حضرني بيتان ، فإن أنت أذنت لي أنشدت . قال : يا مولانا ، هي بديهتي ، فإن نكرتني ظلمتني ؛ و على كل حال فاسمع ، فإن كانا بارعين و إلا فعاملني بما تحب ، قال : أنت لجوج ، هات . فأنشد :

يا أيها الصاحبُ تاجُ العلّا لا تجعلني نُهْزَةً الشامتِ

بمُلحدٍ يُكنى أبا قاسم و مجبرٍ يُعزى إلى ثابتِ

قال : قاتلك الله ، لقد أحسنت و أنت مسيء . قال لي أبو القاسم : فكدت أتفقاً غيظاً ، لأنني علمت أنه من فعلاته المعروفة .² و لإمالة اللثام على الأقنعة الموارية و النفاق الذي كان يظهر بمجلس (ابن عباد) الوزير ، استعان الأديب بصوت (أبو القاسم الكاتب) ، الذي سمع عنه هذه الرواية الجارحة في حق الوزير ، ليتركه يروي ما سمع و شهد من تصرفات ذميمة ، تحط من قيمة (ابن عباد) ، فسانده بصوته لتوضيح الصورة الحقيقية لما وقف عليه (التوحيدي) – من قبل- أثناء مجالسته لهذا الوزير ، و قد أسعفه في ذلك أسلوبه الرشيق ، الممتع ، الذي عمد من خلاله لإبراز " أسلوب الهجاء الساخر العنيف ، أسلوب العداء على خصمه و القضاء عليه بإفشاء معاييبه ، و إضحاك الناس من مقابحه ، و نقائصه ، و قد أهله للتبريز في هذا المضمار ما اشتهر به من البراعة الفنية في الكتابة ، و اقتدار قلمه المرهف البليغ على البيان الساحر ، و ما كان يحمله في أطواء نفسه و أعماق قلبه من حقد

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 65 .

* - تقيّة الشيء : حينه و زمانه ، و دخل على تقيتهما : على أثرهما .

² - المصدر نفسه ، ص 68 ، 69 .

شديد ، و سخط عارم ، على الناس جميعا ، بوجه عام ، و على من يعاديه بوجه خاص .¹ (فالتوحيدي) ألقى مسامراته في حضرة شخصية بارزة ، لها مكانة سياسية ؛ كما أنه كان بعرض حديثا حساسا ؛ لأن (ابن سعدان) قد طلب منه أن ينقد مجموعة من الرجال ، و كان منهم (الصاحب ابن عباد) ، فلم يجد (التوحيدي) بدا من أن ينفس عن رأيه منه ، بأسلوب ساخر و متهم يرقى لمستوى المتلقي و لا يتجاوز حدوده معه ، ليكون بذلك المسامر قد لبي طلب الوزير و بين عن رؤيته الخاصة من هذا الموضوع ، في أسلوب ممتع و لطيف .

كما لم يعف صاحب النص قضايا مجتمعه من التهمك و السخرية ، فمن الظواهر الاجتماعية التي تتبعها (التوحيدي) بنقده ، ظاهرة البخل التي تفشت في المجتمع فتحوّلت خلة الكرم و الجود إلى الحرص و الشح ، ليرصد لنا في الليلة الثانية و الثلاثين و الثالثة و الثلاثين ، الكثير من الأخبار و الروايات ، على لسان كثير من الشخصيات ، وضحت ما آل إليه المجتمع ، بحيث ضمت صوتها إلى صوت (التوحيدي) في رؤيته الساخرة و المتهكمة لما آلت إليه أخلاق الناس ، و من بين هذه الأصوات ، ما جاء على لسان (يونس) قوله : " أتيت ابن سيرين فدعوت الجارية ، فسمعتة يقول : قولي انه نائم . فقلت : معي خبيص * . فقال : مكانك حتى أخرج إليك " ² ، و قال (الهاللي) : " أتى رجل أبا هريرة فقال : إني كنت صائما فدخلت بيت أبي فوجدت طعاما ، فنسيت فأكلت . قال : الله أطعمك . قال : ثم دخلت بيتا آخر فوجدت أهله قد حلبوا لِقْحَتَهُمْ فسقوني ، فنسيت فشربت . فقال : يا بني هون عليك فأنك قلما اعتدت الصيام . " ³ و قد نقلت هذه المشاهد و اللوحات الكاريكاتورية و التي نقلها لنا (التوحيدي) عن مجالس الطعام و ما يجري فيها من حوارات طريفة و مضحكة عن مواقفهم من كرم الضيافة و الحرص في المأكلة و ما يصاحبها من بخل ، " استخدمها التوحيدي بذكاء بالغ ليثري النص و يعززه من الوجهة الفنية ، ثم لينقل لنا آراءه و مواقفه من قضايا عصره الاجتماعية ، فضلا عن توظيفه إياها ليضع القارئ أمام صورة من صور النقد السياسي المغلف

¹ - شاكِر عبد الحميد : الفكاهة و الضحك رؤية جديدة ، عالم المعرفة ، الكويت ، 2003 ، ص 281 .

* - خبيص : الحلواء المخبوصة من التمر و السمن .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 425 .

³ - المصدر نفسه ، ص 430 .

فصل سادس : أشكال التنافس في ليالي الإمتاع و المؤانسة و تعدد الأصوات فيها

بالفكاهة و السخرية.¹ و يتمثل هذا الأسلوب السبيل الأنجع للتعبير عن حالة العبث و التهميش ، التي كان يعيشها ، و يحس بها أغلب أدباء العصر ، ففي ظل استفحال الإغراق في اللذات و الركض وراء تجميع المال و قدسيته على حساب القيم الأخلاقية ، التي عاشها المجتمع خلال الفترة البويهية و هي مرحلة عدم التوازن القيمي ، إذ ارتفعت قيمة أخلاق و انخفضت قيمة أخرى ، و من بينها قيمة الكرم التي نفر منها المجتمع و حرص على البخل و أعمال جميع السبل لتحصيل المال ، مما ولد ظواهر اجتماعية عديدة أثرت في الأدب ، كظهور أدب الكدية و الحديث عن حيل اللصوص و المتسولين و أدب السخف ، الذي كان من أهم التيارات النقدية ، التي استطاعت أن تعكس لنا تدهور الأوضاع ، و خاصة أن " معظم الأدباء في الدولة البويهية قد طغت عليهم النزعة النفعية و الانسيابية جريا وراء الرزق و المثالة ، فانخرطوا في الواقع محاولين الاستفادة منه إلى أبعد حد ، دون مبالاة تذكر بما يسود حولهم من تدهور و رداءة . يجد التيار الأول أنصاره و حاملي لواءه في أوساط المهمشين ، بينما يجد التيار الثاني دعائه بين الأدباء المفكرين ممن تغلب عليهم نزعة التفلسف على الخصوص و كذلك بعض المتكلمين و الفقهاء ."² و (التوحيدي) كان من رواد التيار الثاني الذي طعمه بلطائف ممتعة من سخريته ، التي ترصد واقع المجتمع ، و خاصة فيما يتعلق بنقده للسياسة دولة بني بويه و لوزيرها (ابن العميد و صاحب ابن عباد) ، فهذا الأخير الذي جرح التوحيدي في أخلاقه و علمه و سياسته في قالب ساخر ، على الرغم من أن غيره قد شهد له بالفضل و العزة و التبجيل ، فهو كما يصفه (مصطفى التواتي) كان له من " السطوة و الهيبة في نفوس من حوله من أعوان الدولة و أعيانها ما لم يعرف لوزير غيره إلا نادرا بعد أبي الفضل بن العميد ، و كان شديد الاعتزاز بنفسه ، لا يتواضع لأحد مهما علا شأنه . و من المعروف عنه أنه ، لم يكن يقوم لأحد و لا ينزل له إذا كان راكبا ."³ و هذا ما يدعونا للتساؤل لما كل هذا التحامل على شخصية الوزير (الصاحب ابن عباد) من قبل الكاتب ؟ ؛ يبدو لنا جليا أن (التوحيدي) كان حاقدا على هذا الوزير للمكانة التي كان يشغلها في نفوس العام و الخاص ، و كان

¹ - سالم محمد دنون ، محمد عادل محمد : <الخطاب الفكاهي في كتاب الإمتاع و المؤانسة لأبي حيان التوحيدي مقارنة في المرجعيات و الدلالة> ، مجلة جامعة تكريت للعلوم ، مجلد 20 ، ع2 ، جامعة الموصل ، 2013 ، ص 79 .

² - مصطفى التواتي : المتفقون و السلطة في الحضارة العربية (الدولة البويهية نموذجا) ، ج2 ، ط1 ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، 1999 ، ص 139 .

³ - مصطفى التواتي : المتفقون و السلطة في الحضارة العربية (الدولة البويهية نموذجا) ، ج1 ، ط1 ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، 1999 ، ص 238 .

فصل سادس : أشكال التناسل في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

يحسده للعظمة و الهيبة التي كانت تسربل كنف عهده في الوزارة و حتى بعد وفاته ، و قد نقده الأديب لهذا التعالي الذي يرى أنه لا طائل منه ، بل لا يستحقه في كثير من الأحيان ، فطغت الغيرة على سريره ، من حيث أنه كان يرى أنه الأحق منه ؛ غير أن الزمان لم يسعفه حظا ، فكثر تشكيه و تبكيه ، و صار يحس بالتهميش ، فعلا صوت تأوهات و بكاءه لهذه الحال ، و هي سمة بارزة في أدب المهمشين ، فالهامشية – على حسب ما قلناه – " حيز غير وظيفي تدفع إليه الظروف بأولئك الأفراد الذين يمنعهم الحظ و أصولهم الاجتماعية أو مبادئهم من الانسجام مع الجماعة في إطار الحركية العامة التي تتم في وضع تحول تاريخي نوعي بشكل جذري في صلب السلطة و المجتمع . و بتكاثر عدد هؤلاء الأفراد مع تعمق الشرخ الذي ينشأ في البنية الاقتصادية و الاجتماعية و القيمية ، يتشكل مجتمع آخر يعيش و يتطور على هامش المجتمع الأصلي و بالتعارض معه و الصراع ضده ."¹ و هذا ما أصيب به (التوحيدي) مع وزراء عصره ، فاتسعت الهوة بين مختلف شرائح المجتمع بصفة عامة و الأدباء بصفة خاصة ، بحيث أدى إلى نشوب كثير من الثورات و الأزمات في الدولة ، و شيوع العيارين فيها ، و هي جماعة مهمشة اختارت سبيل النهب و اللصوصية للاسترزاق ، و قد تأثر الأدباء كذلك بهذا الواقع حيث علت أصواتهم منددة ، و (التوحيدي) في لياليه ، قد ضم إلى صوته (الفرد) الكثير من الأصوات في محاوراته معهم أو مناظراتهم أو حتى في مجالستهم لهم ، والتي أبانت عن حالة التهميش و الهامشية التي عانى منها المبعدون عن البلاط و السياسة ، و حتى من قربوا ، فهم مهمشون كما وصفهم (التوحيدي) من خلال علاقة (ابن عباد) مع الأدباء و الكتاب الذين كانوا تحت رحمة كبريائه و غروره ؛ حيث يقول : " حسود حقود و حسده وقف على أهل الفضل ، و حقه سار إلى أهل الكفاية ، أما الكتاب و المتصرفون وقف على أهل الفضل ، و حقه سار إلى أهل الكفاية ؛ أما الكتاب و المتصرفون فيخافون سطوته ، و أما المنتجعون فيخافون جفوته ؛ و قد قتل خلقا ، و أهلك ناسا ، و نفى أمة ، نخوة و تغتا و تجبرا و زهوا ."² فالواضح أن صاحب الليالي كان من ضمن هذه الطبقة ، التي أوجدتها الأحوال و الظروف و التناقضات الصارخة في المجتمع ، فما كان من أدب هؤلاء إلا أن يكون مرآة تعكس هذه التحولات التي عرقلت صيرورة التطور الحضاري في المجلد .

¹ - مصطفى التواتي : المثقفون و السلطة في الحضارة العربية ، ص 187 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 66 ، 67 .

2 صوت المسامر العارف :

أقر عقد التواصل بين الوزير (ابن سعدان) و (التوحيدي) ، نظاما للمحادثة ، يهيمن عليه صوتان يسيران في اتجاه أفقي ، للتفاعل مع البعض ، إذ يمثل الصوت الأول شخص الوزير في محاورة مع مسامره (التوحيدي) ، و قد أخذت طابع السؤال و الجواب في أغلب الأحيان ، " و كان ابن سعدان - كما يصوره أبو حيان - مشغوبا بالمعرفة من فنون شتى كالفلسفة و الأخلاق و الأدب و اللغة و الدين و الإلهيات . و كثيرا ما سأل أبا حيان و حاوره ، و نقد إجابته ، سواء أكانت من محفوظ أبي حيان أم من اجتهاده و رأيه . " ¹ و خلال مسامرته للوزير ، قد أظهر (التوحيدي) معلومات واسعة و شاملة ، و التي حصلها من مختلف الموارد ، فمنها ما كانت حصالة خدمته بالنسخ و الوراقة و أخرى كانت عن أساتذته و أشهرهم (أبو سليمان المنطقي) ، الذي أشاد بذكرو و علمه و محفوظه ، و نقل عنه الكثير من الأقوال أثناء محادثته مع الوزير .

و يبدو أن هذا الشيخ الجليل لم يكن صوته الوحيد في النص ، بل ضم إليه أصوات باقي أساتذته الذين تلقى عنهم جل معارفه ، و منهم (السيرافي ، الرّماني ، القفال ، المرورودي و أبو زكريا يحيى بن عدي ...) ، الذين أمدوا أحاديث الليالي بثقافة ، و أسعفوا محفوظه ، حيث وفق الراوي في إجاباته ، و في اختياره لما يرويه ، فمن بين ما ورد له في لياليه قوله : " و قد أملى علينا أبو سليمان كلاما في حديث النفس هذا موضعه ، و لا عذر في الإمساك عن ذكره ليكون مضموما إلى غيره . " ² فيقول في موضع آخر " سألت أبا سليمان عن السكينة ما هي ؟ فقال : السكائن كثيرة : طبيعية ، و نفسية و عقلية ، و إلهية . و مجموعة من هذه بأنصباء مختلفة ، و مقادير متفاوتة و متباعدة " ³ ، فكانت هذه الأقوال بمثابة الركائز التي بنى عليها إجاباته ، التي لم تستثن رأيه الخاص ، و هذا راجع إلى عامل المشافهة ، حيث جسدت "سلطة الوزير و رغبته الملحة في الاستزادة و التقصي في الموضوعات و المطالبة بالاتصال بعلماء العصر لتكملة الفائدة و التعليم . " ⁴ حتى أنه دفع برقعة إلى (أبي حيان) قصد التباحث فيها مع من يثق بمعرفته الواسعة ،

¹ - أحمد محمد الحوفي : أبو حيان التوحيدي ، ج2 ، مكتبة نهضة مصر بالقاهرة ، القاهرة ، ص 43 .

² - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و المؤانسة ، ص 192 .

³ - المصدر نفسه ، ص 196 .

⁴ - واتيكى كميلة : كتاب الإمتاع و المؤانسة لأبي حيان التوحيدي بين سلطة الخطاب و قصيدة الكتابة ، ط1 ، دار قرطبة للنشر و التوزيع ، تماريس ، المحمدية ، 2004 ، ص 236 .

فصل سادس : أشكال التناص في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

ليجيب عما فيها من تساؤلات ؛ حيث قال له : " ثم ناولني رقعة بخطه فيها مطالب نفيسة تأتي على علم عظيم ، و قال : باحث عنها أبا سليمان و أبا الخير و من تعلم في مجاراته فائدة من عالم كبير ، و متعلم صغير ، فقد يوجد عند الفقير بعض ما لا يوجد عند الغني ، و لا تحقره أحدا فاه بكلمة من العلم ، أو طاف بجانب من الحكمة ، أو حكم بحال من الفضل ؛ فالنفوس معادن ، و فصل ذلك كله و حرره في شيء و جنني به ."¹ ليفتح لنا السرد من خلال قول الوزير هذا نافذة أخرى على مساعدة أصوات أخرى ، تدخلت في المحاورة أو المحادثة التي كانت تجري بين الوزير و (التوحيدي) ، استدعاها بطلب من (ابن سعدان) ، قصد إثراء معرفته و الإجابة عن تساؤلاته ، لتلتحم هذه الأصوات المساعدة ، لتخدم المسار الصوتي العام و هو دور المسامر في الإجابة عما يحير عاقد المجلس معرفيا .

و لأن تعددت طرق (التوحيدي) في الإجابة عن تساؤلات الوزير من ، إعداد (كتابة) أو حفظ أو رواية أو نقل عن سبقوه ، فانه لم يعطل ملكة الحجاج العقلي أثناء عرضه للمعلومة ، مساهما بذلك في إبراز رأيه بوضوح تام ، و في أحيان أخرى يعمد إلى التورية و الكناية ، في قالب هزلي ، و ترك إشارة إيحائية للدلالة على رأيه (صوته) ، أو على شكل تساؤل يطرحه و يفتح فيه النقاش ، لقول يعرضه و يناقشه ... و ليجعل (التوحيدي) من أسلوب الحوار سبيله الموضوعي و الأنجع . ليلقي بما في جعبته من معارف و آراء يؤمن بصحتها بين يدي الوزير ، و يترك له الحرية في الاقتناع بها ؛ فالمعروف لدينا " أن الحوار ذو صلة جليلة بالحجاج بل لعله لا يقوم أحدهما إلا بالآخر ، و يبدو أن المحاور في العملية الحجاجية يرنو بحواره إلى أن يشكل خصمه كما يريد و يحدد موضوع الحوار كما يشاء ، و ما تغير نبرة القول و طبيعته ، و تبدل لفظه و سجله إلا حوارا متخيرا لتلاؤمه مع العملية الحجاجية المنفتحة على هذا الخصم ثقافة و حضارة ، و مثل هذا الحوار يرقى إلى الحوار الثقافي بسؤال فلسفي أسه العقل و قد تخيره المحاور عن وعي ، و بإجابة ترجيحية تدل على فهم ما ، و لكنها تدل في الوقت نفسه على بقاء الحوار متفتحا و متغيرا و متطورا لغياب اليقين الجازم و الحقيقة الواحدة ."² و هذا ما نجده في أغلب محاورات لياليه ، خاصة تلك المتعلقة بمفاهيم فلسفية أو إشكالات خاضعة

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 479 ، 480 .

² - جلال الربيعي : مقدمات في نقد العقل ، مدخل إلى دراسة محاورات التوحيدي في الإمتاع و الموانسة ، ط1 ، دار نهى للطباعة و النشر ، 2007 ، ص 68 ، 69 .

لآليات العقل فعن رأيه في ماهية المعرفة الصحيحة مثلا ، يرى بعد حيث مطولا فتحه عن علاقة النفس بالبدن ، أن " أمر المعارف الصحيحة معرفة الله الواحد الحق باليقين الخالص ، و أمر الأفعال الواجبة الصالحة العبادة له و الرضوان عنه . و غاية المعرفة الاتصال بالمعروف ، و غاية الأفعال الواجبة الفوز بالنعيم و الخلود في جوار الله ، و هذا هو الصراط المستقيم الذي دعا الجواز عليه كل من رجع إلى بصيرة و آوى إلى حسن سيرة ."¹ فالواضح أن (التوحيدي) يرى بأن المعرفة الحق هي التي توصلنا لإدراك وحدانية الله و وجوده و صراطه المستقيم الذي يؤدي لنعيمه و جنانه الخالدة .

كما وجب على المسامر أن يكون عارفا بأحوال العامة و مشاغلهم ، ليرفع صوتهم إلى الوزير (ابن سعدان) ؛ لأنه يرغب في ذلك ، بل لأن شغف الوزير في تتبع شؤونهم ، و معرفة شائعاتهم و ما يلهجون به من رضا أو دونه عن سياسة سلطتهم ، من بين المهام الموكلة لمن يجالس ذوي السلطان ، لوعيمهم التام بأن " خطورة شائعات العامة و أقوالهم المتداولة حول السلطة قد تكون أعلى تهديدا من حيث تداعياتها الفعلية على أرض الواقع ، من صياغات المثقفين و أحلامهم حول الصورة المثال للحاكم أو السلطة الراحية ."² و هذا ما وضحه (التوحيدي) في الليلة السابعة عشرة ، من خلال المحاورة التي جرت بينه و بين (ابن سعدان) ؛ حيث قال : " و قال بعد ذلك حدثني عما تسمع من العامة في حديثنا . قلت : سمعت (بباب الطاق) قوما يقولون : اجتمع الناس اليوم على الشط فلما نزل الوزير ليركب المركب صاحوا و ضجوا و ذكروا غلاء القوت و عوز الطعام و تعذر الكسب و غلبة الفقر و تهتك صاحب العيال ، و أنه أجابهم بجواب مر مع قطوب الوجه و إظهار التبرم بالاستغاثة : بعد لم تأكلوا النخالة . فقال : و الله ما قلت هذا ، و لا خطر لي على بال ، و لم أقابل عامة جاهلة ضعيفة جائعة بمثل هذه الكلمة الخشنة ."³ فمن خلال هذا القول نتأكد أن الأديب لم يكن همه الوحيد نقل مشاغله للطبقة الحاكمة ، و عرض مشاكله على الوزير لتحل ، فيحقق أحلامه و سائر رغباته بالوصول إلى السعادة التي ينشدها ، بل إن من غاياته إصلاح حال المجتمع الذي يعيش فيه و إرضاء الخالق عز و جل ، و هذا ما رمى إليه (التوحيدي) في أكثر

¹ - أبو حيان التوحيدي : الإمتاع و الموانسة ، ص 194 .

² - هالة أحمد فؤاد : المثقف بين السلطة و العامة ، نموذج القرن الرابع الهجري - أبو حيان التوحيدي ، ط 1 ، دار المدى للثقافة و النشر ، دمشق ، سورية ، 2012 ، ص 367 .

³ - المصدر السابق ، ص 240 .

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها

من قول ، لإدراكه بأن " السعادة العليا بمثابة توصل النفس إلى هذا الكمال الأقصى الذي يتطابق مع الخير المحض ، أي مع الله . و هذه الحالة تصحبها بالضرورة علامة السعادة التي هي اللذة المطلقة ."¹ و التي قرننها (التوحيدي) بما سماه بالمعارف الصحيحة ، التي يجب على الإنسان الوصول إليها عبر نشاطاته و مدركاته و ممارساته ؛ و لنقل هذه الرؤية فقد اتحدت جميع النصوص الواردة في النص الأصلي من أقوال و شواهد و أخبار و آيات و نواذر ... ، لتدعم الصوت الفرد في النص ، و المتمثل في توجه (التوحيدي) الفكري ، ليحول هذه المعارف في مختلف مجالاتها لأصوات محاورة تشكل هواجس له و رأي مناقضا له ، يحاوره تارة و يسائله تارة أخرى و ينقده في أغلب الأحيان ، قصد إبراز رأيه من القضايا المطروحة على الساحة الفكرية و الأدبية و الاجتماعية .

أصوات
متعددة
تتكاتف
لإبراز
صوت
التوحيدي
في
الإصلاح

¹— محمد أركون : نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي ، تر : هاشم صالح ، ط1 ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، 1997 ، ص 497 .

خاتمة:

و بعد هذه الدراسة المتأنية لليالي (أبي حيان التوحيدي) - التي استنفذت مني ستة فصول ، تراوحت بين النظرية و التطبيقية - وصلت إلى ختام البحث و حوصلة نتائجه ، المستخرجة من صميم المقاربة السوسيونصية "للإمتاع و الموانسة" و المتمثلة فيما يلي :

- أن السرد العربي القديم مر بمراحل تطور فيها منذ العصر الجاهلي إلى القرن الرابع الهجري .
- إن مصطلح السرد في الثقافة العربية ارتبط بالحكاية و القص ، لذا يمكن أن نقول أن العرب عرفوا في بعض أجناسهم النثرية إرھاصا لما يعرف بالسرد العربي القديم .
- أن البحث السوسيولوجي تجاوز الرؤية الانعكاسية للواقع ، التي أتى بها فلاسفة اليونان (أرسطو) خاصة ، و وصف الفن على أنه مجرد انعكاس للمجتمع ، لتركز اتجاهاته الشكلية و البنيوية على البنية اللغوية للنص .
- إن علاقة الأدب بالمجتمع هي علاقة تلازمية لا يمكن الفصل بينهما، و المثقف هو فرد من ضمن جماعة اجتماعية ، لها توجهها الطبقي الاجتماعي ، و هو ملزم بنصرتها و الصدح بأفكارها ، و مجابهة باقي الطبقات الأخرى .
- إن عجز الاتجاه البنيوي ، و إقرار فشله من قبل النقاد الغرب و العرب ، قد آذن بظهور المنهج البنيوي التكويني ، الذي يعد أهم باعث على انطلاقة المنهج السوسيونصي .
- إن رؤية (التوحيدي) لعصره و لمجتمعه هي رؤية ثائرة و ناقدة لمجرياته المتقلبة و الغير مستقلة ، تترجم رغبته العارمة في الإصلاح ، التي ضمنها مواضيع لياليه .
- أن لغته استوفت جميع الصراعات و القضايا و المشاكل و الثورات و الأزمات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الدينية، و حتى الأخلاقية التي ظهرت في عصره .
- إن الحاجة و الفقر اللذان ألما بحياة (التوحيدي)، و رغبته الشديدة في الشهرة و المجد، الدافع الأساسي في تقربه من الوزراء، و تأليفه لليالي "الإمتاع و الموانسة"، و حتى باقي مؤلفاته الأخرى.

- أن نص (التوحيدي) يعبر عن واقع المجتمع العباسي ، من خلال مستوياته المعجمية و السردية و الدلالية ، التي تشكلت عادة على شكل ثنائيات ضدية ، تعكس مفارقات العصر و الصراعات السياسية و الفكرية و العقائدية ، التي أرهقت أوصاله إبان القرن (4هـ) .
- أنه استطاع بسرده لليالیه المتنوعة من حيث ، المواضيع ، و الشخصيات ، و الأحداث ، و الفضاءات الزمنية و المكانية أن يوضح لنا رؤيته الخاصة عن واقعه ، الذي يطمح له و يأمل في تحقيقه .
- أنه تبنى مجموعة من التوجهات الفكرية (إيديولوجيات)، كان أهمها : الانتصار للغة العربية و الجنس العربي ، فرغ من قيمة الدين و الشريعة على حساب المنطق و الفلسفة ، و دعا إلى إسلام بلا مذاهب و فرق ، تشتت وحدة المسلمين ، و دافع عن فضائل العرب من كرم ، و شهامة ، و نبل أخلاق ، ضد التيارات المستحدثة ، كتيار الشعوبية و الزندقة و المجون
- أنه سعى جاهدا من خلال نصه لعرض جميع الآراء و القضايا التي برزت في العصر بطريقة موضوعية، و إبداء رأيه منها و نقدها مع تقديم البديل، الذي يرى أنه الأنسب و الأجدي.
- إن نص الليالي ، نص متشعب المشارب ، أظهر ثراء معرفي نوعي، تفصح عن سعة اطلاع (التوحيدي) و تمكنه من مادته .
- أن نص "الإمتاع و الموانسة" أثبت مقدرة فائقة على استيعاب المقاربة السوسيونصية ، على الرغم من اختلاف منبت كل منهما ، بيد أن الواضح و الجلي على هذه المقاربة أن المدونة قد احتوت المنهج ، فأخذت بجميع آلياته الإجرائية ، و تخطتها عبر خاصيتان ميزت سردنا العربي القديم ، و هما تقنية الإقناع و تقنية السؤال و الجواب و التساؤل .
- إن الدارس "للإمتاع و الموانسة" ، يقف على براعة (التوحيدي) اللغوية و البلاغية و الفكرية و الأدبية و المعرفية و الفلسفية ، و رؤيته الثاقبة ، التي سخرها في نقده لمجتمعه و أشهر رجال دولته، و حتى معاصريه من العلماء و الأدباء ، بأسلوب رشيق و جريء ،

- و هو ما جعله من صنف المثقفين المهمشين ، فنقمت عليه السلطة
و حقد عليه منافسيه ، و لاقى أدبه الصد ، فعاش في فاقة و حرمان
إلى أن توفي .
- إن لواقع اللغة المتخيل عبر نص الليالي ، و التقيد به ، قد استطاع أن
يعكس واقع (التوحيدي) المضطرب ، و مفارقات عصره ، التي
عبرت عنها أصوات شخصياته العديدة ، التي ترك لها الحرية في
الصدق بما وقفت عليه من أخبار و أحداث بشقيها الهزلية و الجدية .
- إن محاولة (التوحيدي) في التغيير للأفضل و الإصلاح للأحسن ،
كانت واضحة منذ بداية أول ليلة ، و لكن أسلوبه الجريء ، الذي
يخرج في كثير من الأحيان إلى النقد الجارح و التهجم المقذع على
رجال لهم مكانة بالدولة (كالصاحب بن عباد و ابن العميد) ، قد
قطعت وصول صوته إلى الخاص و العام ، و رواج فكره ، و تعميم
رؤيته ، التي تحولت إلى تشاؤمية في آخر المطاف و مأساوية ، أدت
به إلى حرق كتبه ، لإدراكه التام بغربتها عن صوحيباتها من
المؤلفات الأخرى التي لاقت شهرة .

قائمة المصادر والمراجع :

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

1 قائمة المصادر:

- التوحيدي أبو حيان : الإمتاع و الموانسة ، قدم له : صلاح الدين الهواري ، ط1 ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، 2008 .

2 قائمة المراجع باللغة العربية و المترجمة:

- 1 إبراهيم زكريا : أبو حيان التوحيدي أديب الفلاسفة و فيلسوف الأدباء ، الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، القاهرة ، مصر .
- 2 إبراهيم عبد الله : موسوعة السرد العربي ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، الصنايع ، 2005 .
- 3 إبراهيم محمود : أبو حيان التوحيدي في قضايا الإنسان و اللغة و العلوم ، الدار المتحدة للنشر ، 1985 .
- 4 إبراهيم وسيم : نظرية الأخلاق و التصوف عند أبي حيان التوحيدي ، مكتبة مدبولي ، 1989 .
- 5 أحمد حسن إبراهيم : أدبية النص السردي عند أبي حيان التوحيدي ، دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر ، 2009 .
- 6 أحمد عيسى عبده غالب : مفهوم التصوف ، ط1 ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، 1992 .
- 7 أديوان محمد : النص و المنهج ، ط1 ، دار الأمان للطباعة و النشر ، الرباط ، 2006 .
- 8 إرحيلة عباس : الأثر الأرسطي في النقد و البلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري ، ط1 ، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط ، الدار البيضاء ، الرباط ، 1999 .
- 9 أركون محمد : نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي ، تر: هاشم صالح ، ط1 ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، 1997 .

- 10 - إسبش إلرود (Asph Ruud)، فوكيما .د.و (Vukima)، ديك فان (Dick Van) و آخرون : نظرية الأدب في القرن العشرين ، ترجمة و إعداد : محمد العمري ، ط2 ، أفريقيا الشرق ، المغرب ، 2004 .
- 11 - إستيتة سمير شريف : اللغة و سيكولوجية الخطاب بين البلاغة و الرسم الساخر ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، 2002 .
- 12 - إسماعيل حسن : ألفاظ الحضارة لأبي حيان التوحيدي ، دار الفارابي ، لبنان ، 2010 .
- 13 - إسماعيل عز الدين : الأسس الجمالية في النقد العربي عرض و تفسير و مقارنة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1992 .
- 14 - إسماعيل محمد الحسيني : السقوط الأخير ، تاريخ الصراع على السلطة منذ ظهور الإسلام و حتى الوقت الحاضر ، ط 1 ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 2006 .
- 15 - إسكاربيت روبير (Askarpett Robert): سوسيولوجيا الأدب ، ترجمة : آمال أنطوان عرموني ، ط 3 ، عوידات للنشر و الطباعة ، بيروت ، لبنان ، 1999 .
- 16 - الأصفهاني أبو الفرج : الأغاني ، تحقيق : علي مهنا ، سمير جابر ، ج1 ، ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1992 .
- 17 - الأسم عبد الأمير : أبو حيان التوحيدي في كتاب المقابسات ، ط 2 ، دار الأندلس للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1983 .
- 18 - إمبرت إنريك أندرسون (Lambert Enrique Anderson): مناهج النقد الأدبي ، ترجمة : الطاهر أحمد مكي ، مكتبة الآداب ، 1991 .
- 19 - أمين أحمد : ضحى الإسلام ، ج3 ، ط1 ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 2006 .
- 20 - ظهر الإسلام ، مج 1 ، ج 1 ، ط 1 ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت .
- 21 - فجر الإسلام ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 2008 .
- 22 - الأندلسي ابن عبد ربه : العقد الفريد ، مج1 ، ج1 ، الطبعة الأخيرة ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ، لبنان ، 1999 .

- 23 - الأنطاكي يوسف : سوسيولوجيا الأدب الآليات و الخلفية
الإبستمولوجية ، ط1 ، رؤية للنشر و التوزيع ، 2009 .
- 24 - أوكان عمر : اللغة و الخطاب ، أفريقيا الشرق ، المغرب ، الدار
البيضاء ، 2001 .
- 25 - إيرليخ فيكتور (Earlikh Fictor) : الشكلائية الروسية ، ترجمة :
الولي محمد ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 2000 .
- 26 - إيغلتن تيري (Terry Eagelton) : نظرية الأدب ، ترجمة : ثائر
ديب ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1995 .
- 27 - باختين ميخائيل (Mikhail Bakhtin) : الخطاب الروائي ، ترجمة :
محمد برادة ، ط1 ، دار الفكر للدراسات و النشر و التوزيع ، القاهرة ،
1987 .
- 28 - بارث رولان (Roland Barthes) : التحليل النصي تطبيقات على
نصوص من التوراة و الإنجيل و القصة القصيرة ، ترجمة : عبد الكريم
الشرقاوي ، منشورات الزمن ، 2001 .
- 29 - بارث رولان (Roland Barthes) ، جينيت جيرار (Jeanette
Gerard) : من البنيوية إلى الشعرية ، ترجمة : غسان السيد ، ط1 ، دار
نينوى ، سوريا ، دمشق ، 2001 .
- 30 - بارث رولان (Roland Barthes) و آخرون : النقد و المجتمع
(حوارات) ، ترجمة : فخري صالح ، ط1 ، دار كنعان ، 2004 .
- 31 - البحراوي سيد : علم اجتماع الأدب ، ط1 ، الشركة المصرية للنشر ،
لونجمان ، 1992 .
- 32 - البدوي علي محمد : علم اجتماع الأدب النظرية و المنهج
و الموضوع ، دار المعرفة الجامعية ، 2005 .
- 33 - البستاني بطرس : أدباء العرب في الأعصر العباسية (حياتهم ،
آثارهم ، نقد آثارهم) ، دار نظير عبود .
- 34 - أدباء العرب في الجاهلية و صدر الإسلام (حياتهم ، آثارهم ، نقد
آثارهم) ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان .

- 35 - بغورة الزواوي : المنهج البنيوي بحث في الأصول و المبادئ و التطبيقات ، ط 1 ، دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر ، 2001 .
- 36 - بقشي عبد القادر : التناص في الخطاب النقدي و البلاغي دراسة نظرية و تطبيقية ، أفريقيا الشرق ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2007 .
- 37 - بلحسن عمار : الأدب و الأيديولوجيا ، ط 2 ، النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، 1991 .
- 38 - بن بلقاسم نور الدين : أصداء المجتمع و العصر في أدب أبي حيان التوحيدي ، ط 1 ، المنشأة العامة للنشر و التوزيع و الإعلان ، طرابلس ، ليبيا ، 1984 .
- 39 - البنا بان : الفواعل السردية دراسة في الرواية الإسلامية المعاصرة ، ط 1 ، عالم الكتب الحديث ، اربد ، 2009 .
- 40 - بني عطا مالك محمد جمال : السجع في العصر الجاهلي ، ط 1 ، دار جليس الزمان ، عمان ، الأردن ، 2013 .
- 41 - بنيس محمد : الشعر العربي الحديث بنياته و أبدالاتها ، ج 1 ، ط 2 ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، 2001 .
- 42 - البهنسي عفيف : الفكر الجمالي عند التوحيدي ، المجلس الأعلى للثقافة ، 1997 .
- 43 - بوتيبا الحسن : أخلاق الوزيرين لأبي حيان التوحيدي في كتاب المقابسات ، ط 2 ، دار الأندلس للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان ، 1983 .
- 44 - بوتومور توم (Tom Botomur): مدرسة فرانكفورت ، ترجمة : سعد هجرس ، ط 1 ، دار أبوبا ، طرابلس ، ليبيا ، 1998 .
- 45 - بورديو بيير (Pierre Bourdieu): الرمز و السلطة ، ترجمة : عبد السلام بنعبد العالي ، ط 3 ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2007 .
- 46 - بوريس إيكهناوم (Boris Aikhnbaum) نظرية المنهج الشكلي نصوص الشكلايين الروس ، ترجمة : إبراهيم الخطيب ، ط 1 ، مؤسسة الأبحاث العربية ، لبنان ، 1982 .

- 47 -بوملحم علي : المناحي الفلسفية عند الجاحظ ، ط 1 ، دار و مكتبة الهلال ، بيروت ، 1994 .
- 48 -بيطار أمينة : تاريخ العصر العباسي ، ط 4 ، منشورات جامعة دمشق ، 1996 ، 1997 .
- 49 -تاوريت بشير : محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر دراسة في الأصول و الملامح و الإشكالات النظرية و التطبيقية ، ط 1 ، مكتبة اقرأ ، قسنطينة ، الجزائر ، 2006 .
- 50 -بن تميم علي : السرد و الظاهرة الدرامية للسرد العربي القديم ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب .
- 51 -التواتي مصطفى : المثقفون و السلطة في الحضارة العربية (الدولة البويهية نموذجاً) ، ج 1 ، ط 1 ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، 1999 .
- 52 - ج 2 ، ط 1 ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، 1999 .
- 53 -التوحيدي أبو حيان : البصائر و الذخائر ، تحقيق : وداد القاضي ، ج 1 ، ط 1 ، دار صادر ، بيروت .
- 54 -ثمرات العلوم ، تحقيق : أنور محمود زناتي ، محمد غالب علي بركات ، دار سحر للنشر ، تونس ، 2010 .
- 55 -الرسالة البغدادية ، تحقيق : عبود الشالجي ، ط 1 ، منشورات الجمل ، كولونيا ، ألمانيا ، 1997 .
- 56 -رسالتان ، رسالة الصداقة و الصديق و رسالة العلوم ، ط 1 ، مطبعة الجوائب ، قسطنطينية ، 1301هـ .
- 57 - (رسالة السقيفة ، رسالة في علم الكتابة ، رسالة الحياة) ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي ، تحقيق : إبراهيم الكيلاني ، المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية ، دمشق ، 1951 .
- 58 -المقابسات ، تحقيق : حسن السندوبي ، ط 2 ، دار سعاد الصباح ، الكويت ، 1992 .
- 59 -التوحيدي أبو حيان و مسكويه أحمد بن محمد : الهوامل و الشوامل ، تحقيق : أحمد أمين ، السيد أحمد صقر ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر .

- 60 -تودوروف تزفينتان (Todorov Tzventan) : ميخائيل باختين
المبدأ الحوارى ، ترجمة : فخري صالح المؤسسة العربية للدراسات ،
بيروت .
- 61 -ثامر فاضل : المقموع و المسكوت عنه في السرد العربى ، ط 1 ،
دار المدى للثقافة و النشر ، دمشق ، سوريا ، 2004 .
- 62 -الجابرى محمد عابد : المثقفون في الحضارة العربية ، محنة ابن
حنبل و نكبة ابن رشد ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،
لبنان ، 1995 .
- 63 -الجاحظ أبو عثمان : البخلاء ، ط 2 ، المكتبة الثقافية ، بيروت ،
لبنان .
- 64 - : الحيوان ، تحقيق : محمد باسل عيون السود ، مجلد 1 ، ج 1 ، 2 ،
ط 2 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 2002 .
- 65 -جبلى علي عبد الرازق : الإبداع و النقد الاجتماعى دراسات
معاصرة ، دار المعرفة الجامعية .
- 66 -جمعة حسن : المسبار في النقد الأدبى (دراسة في نقد النقد للأدب
القديم و للتناص) ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2003 .
- 67 -حافظ صبرى : أفق الخطاب النقدي دراسات نظرية و قراءات
تطبيقية ، ط 1 ، دار شرقيات للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1996 .
- 68 -حبيلة الشريف : الرواية و العنف دراسة سوسيونصية في الرواية
الجزائرية المعاصرة ، ط 1 ، علم الكتب الحديث ، اربد ، 2010 .
- 69 -حركة أمل : دراسات في علم اجتماع الأدب ، دار المعرفة
الجامعية ، الأزاريطة ، 2009 .
- 70 -حسن الحاج حسين : علم الاجتماع الأدبى ، ط 1 ، المؤسسة الجامعية
للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1983 .
- 71 -حسين الشيخ عبد الواحد : أبو حيان التوحيدي و جهوده الأدبية
و الفنية ، ط 1 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1980 .
- 72 -حسين مؤيد عباس : البنيوية ، ط 1 ، رند للطباعة و النشر ، دمشق ،
2010 .

- 73 - الحميري عبد الواسع : الخطاب و النص (المفهوم ، العلاقة ، السلطة) ، ط 1 ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2008 .
- 74 - ما الخطاب و كيف نحله ؟ ، ط 1 ، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 2009 .
- 75 - الحوفي أحمد محمد : أبو حيان التوحيدي ، ج 1 ، مكتبة نهضة مصر بالفجالة ، القاهرة .
- 76 - ج 2 ، مكتبة نهضة مصر بالفجالة ، القاهرة .
- 77 - خشفة محمد نديم : تأصيل النص "المنهج البنيوي لدى لوسيان غولدمان" ، ط 1 ، مركز الإنماء الحضاري ، 1996 .
- 78 - الخصوصي أحمد : الحمق و الجنون في التراث العربي من الجاهلية إلى نهاية القرن الرابع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1992 .
- 79 - خطابي محمد : لسانيات النص (مدخل إلى انسجام الخطاب) ، 1991 .
- 80 - ابن خلدون عبد الرحمان : المقدمة ، تحقيق : أحمد الطاهر ، دار الفجر للتراث ، القاهرة ، 2004 .
- 81 - الدهون إبراهيم مصطفى محمد : التناسل في شعر أبي العلاء المعري ، ط 1 ، عالم الكتب الحديث ، اربد ، 2011 .
- 82 - الدوري عبد العزيز : العصر العباسي الأول دراسة في التاريخ السياسي و الإداري و المالي ، ط 1 ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، لبنان .
- 83 - أبو ديب كمال : الأدب العجائبي و العالم الغرائبي في كتاب العظمة و فن السرد العربي ، ط 1 ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، 2007 .
- 84 - جدلية الخفاء و التجلي ، دراسات بنيوية في الشعر ، ط 4 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1995 .
- 85 - الرؤى المقنعة ، نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي البنية والرؤيا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

- 86 - الربيعي جلال : مقدمات في نقد العقل ، مدخل إلى دراسة محاورات التوحيد في الإمتاع و الموانسة ، ط 1 ، دار نهى للطباعة و النشر ، 2007 .
- 87 - رضوان عبد الله : البنى السردية نقد القصة القصيرة ، ط 1 ، دار الكندي للنشر و التوزيع ، الأردن ، اربد ، 2002 .
- 88 - ريكور بول (Paul Ricoeur) : الزمان و السرد ، (الحبكة و السرد التاريخي) ، ترجمة : سعيد الغانمي ، فلاح رحيم ، ج 1 ، ط 1 ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2006 .
- 89 - الزمان و السرد (التصوير في السرد القصصي) ، ترجمة : فلاح رحيم ، ج 2 ، ط 1 ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2006 .
- 90 - زايد أحمد : علم الاجتماع ، النظريات الكلاسيكية و النقدية ، ط 2 ، شركة نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، 2009 .
- 91 - الزيات أحمد حسن : تاريخ الأدب العربي ، ط 8 ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، 2004 .
- 92 - زيد إبراهيم عبد العزيز : السرد في التراث العربي كتبات أبي حيان التوحيدي نموذجاً ، ط 1 ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية ، الجيزة ، 2009 .
- 93 - أبو زيد أيمن علي عبد اللطيف : عبقرية النثر العربي ، دراسة لغوية تحليلية في كتاب "الإشارات الإلهية" لأبي حيان التوحيدي في ضوء علم اللغة الحديث ، تقديم : مصطفى رجب ، ط 1 ، دار العلم و الإيمان للنشر و التوزيع ، 2008 .
- 94 - بن زيدان عبد الرحمان : أسئلة المسرح العربي ، ط 1 ، دار الثقافة ، 1987 .
- 95 - أبو زيد سامي يوسف : الأدب العباسي (النثر) ، ط 1 ، دار الميسرة للنشر و التوزيع ، عمان ، 2011 .
- 96 - زيمابيير (Pierre Zima) : النقد الاجتماعي نحو علم اجتماع للنص الأدبي ، ترجمة : عايدة لطفي ، ط 1 ، دار الفكر للدراسات و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 1991 .

- 97 - ساري محمد : الأدب و المجتمع ، دار الأمل للطباعة و النشر و التوزيع .
- 98 - محمد إدريس كريم: الوحدات السردية في كتيبة و دمنة دراسة بنيوية ، ط1 ، دار مجدلاوي ، عمان ، الأردن ، 2009 .
- 99 - محمد رجب السامرائي : أبو حيان التوحيدي إنسانا و أدبيا ، ط 1 ، الأوائل للنشر و التوزيع ، سوريا ، دمشق ، 2002 .
- 100 -محمد عدي عدنان : بنية الحكاية في البخلاء للجاحظ ، دراسة في ضوء منهجي بروب و غريماس ، ط 1 ، دار نيبور ، العراق ، القادسية ، 2011 .
- 101 -سبيربر دان (Dan Sperber): البنيوية في الانثروبولوجيا ، ط 1 ، دار الفارابي ، بيروت ، 2006 .
- 102 -سدان يوسف : الأدب العربي الهازل و نوادر الثقلاء العاهات و المساوي الإنسانية و مكانتها في الأدب الراقي ، ط1 ، منشورات الجمل ، بغداد ، 2007 .
- 103 -سرحان هيثم : الأنظمة السيميائية دراسة في السرد العربي القديم ، ط1 ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، 2008 .
- 104 -السندوبي حسن : أبو حيان التوحيدي ، ط 1 ، دار المعارف للطباعة و النشر ، سوسة ، تونس .
- 105 -سليمان الإبراهيم ميساء : البنية السردية في كتاب الإمتاع و المؤانسة ، ط1 ، الهيئة العامة السورية للكتاب ، 2011 .
- 106 -سيمون بيير-هنري (Siman Pierre Henry): الفكر و التاريخ ، ترجمة : عادل العوّا ، المجلس الأعلى لرعاية الفنون و الآداب و العلوم الاجتماعية .
- 107 -السيوفي مصطفى محمد : الأدب الضاحك ، ط 1 ، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ، 2008 .
- 108 -تاريخ الأدب في العصر الجاهلي ، ط 1 ، الدار الدولية للاستثمارات الثقافية ، القاهرة ، مصر ، 2008 .

- 109 - شايب أحمد : الضحك في الأدب الأندلسي ، دراسة في وظائف الهزل و أنواعه و طرق اشتغاله ، ط2 ، دار أبي رقرق للطباعة و النشر ، الرباط ، 2008 .
- 110 -شايفر جان ماري (Jean-Marie Schaefer) و آخرون : العلاماتية و علم النص نصوص مترجمة ، ترجمة : منذر عياشي ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2004 .
- 111 -شبيب الحبيب : المجتمع و الرؤية قراءة نصية في الإمتاع و المؤانسة لأبي حيان التوحيدي ، ط 1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، 1993 .
- 112 -شحيد جمال : في البنيوية التركيبية دراسة في منهج لوسيان غولدمان ، ط2 ، دار ابن رشد ، بيروت ، 1982 .
- 113 -شرشار عبد القادر : تحليل الخطاب الأدبي و قضايا النص ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2006 .
- 114 -شرف عبد العزيز : الأدب الفكاهي ، ط1 ، الشركة المصرية العالمية للنشر ، لونجمان ، الجيزة ، مصر ، 1992 .
- 115 -شرفي عبد الكريم : من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة ، ط 1 ، الدار العربية للعلوم ، ناشرون ، بيروت ، 2007 .
- 116 -شعلان عبد الوهاب : المنهج الاجتماعي و تحولاته من سلطة الايديولوجيا إلى فضاء النص ، ط1 ، عالم الكتب الحديث ، اربد ، الأردن ، 2008 .
- 117 -أبو شقرا محي الدين : مدخل إلى سوسيولوجيا الأدب العربي ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2005 .
- 118 -الشكعة مصطفى : مناهج التأليف عند العلماء العرب ، دار العلم للملايين ، بيروت .
- 119 -شلبي خيري : أبو حيان التوحيدي ربيع الثقافة ، ط 1 ، مؤسسة العروبة للطباعة و النشر .

- 120 -شلق علي : أبو حيان التوحيدي و القرن الرابع الهجري ، ط 1 ، دار
الاجتهاد ، بيروت ، لبنان ، 2003 .
- 121 -شنقارو عواطف العربي : فتنة السلطة ، الصراع و دوره في نشأة
بعض غلاة الفرق الإسلامية (من القرن الأول حتى القرن الرابع الهجري) ،
ط2 ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت ، لبنان ، 2001 .
- 122 -الشيخ محمد عبد الغني : أبو حيان التوحيدي رأييه في الإعجاز و أثره
في الأدب و النقد ، ج1 ، الدار العربية للكتاب ، 1983 .
- 123 - ج2 ، الدار العربية للكتاب ، 1983 .
- 124 -شيميل آنا ماري (Anna Marie Schimmel): الأبعاد الصوفية في
الإسلام و تاريخ التصوف ، ترجمة : محمد إسماعيل السيد ، رضا حامد
قطب ، ط1 ، منشورات الجمل ، كولونيا (ألمانيا) ، بغداد ، 2006 .
- 125 -صحراوي إبراهيم : السرد العربي القديم ، الأنواع و الوظائف
و البنيات ، ط1 ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2008 .
- 126 -الصديق حسين : فلسفة الجمال و مسائل الفن عند أبي حيان
التوحيدي ، ط1 ، دار القلم العربي ، سوريا ، حلب ، 2003 .
- 127 -الصفار ابتسام مرهون : فضاءات في الأدب العربي القديم ، ط 1 ،
دار صفاء للنشر و التوزيع ، عمان ، 2008 .
- 128 -ضيف الله سيد إسماعيل : آليات السرد بين الشفاهية و الكتابية ،
دراسة في السيرة الهلالية و مراعي القتل ، ط 1 ، الهيئة العامة لقصور
الثقافة ، 2008 .
- 129 -ضيف شوقي : تاريخ الأدب العربي ، العصر الإسلامي ، ط 20 ،
دار المعارف ، 2002 .
- 130 -تاريخ الأدب العربي – العصر العباسي الأول ، ط 17 ، دار
المعارف ، القاهرة .
- 131 -تاريخ الأدب العربي – العصر العباسي الثاني ، ط 12 ، دار
المعارف ، 2001 .
- 132 -ظهير إحسان إلهي : التصوف المنشأ و المصادر ، ط 1 ، إدارة
ترجمان السنة ، لاهور ، باكستان ، 1986 .

- 133 -عباس إبراهيم : تقنيات البنية السردية في الرواية المغاربية دراسة في بنية الشكل (الطاهر وطار ، عبد الله العروي ، محمد لعروسي المطوي) ، ANEP ، 2002 .
- 134 -عبد الحميد شاكر : الفكاهة و الضحك رؤية جديدة ، عالم المعرفة ، الكويت ، 2003 .
- 135 -عبد الرحيم وائل سيد : تلقي البنيوية في النقد العربي ، نقد السرديات نموذجاً ، ط1 ، دار العلم و الإيمان للنشر و التوزيع ، كفر الشيخ ، 2008 .
- 136 -عبد السلام حيمر : في سوسولوجيا الخطاب من سوسولوجيا التمثلات إلى سوسولوجيا الفعل ، ط1 ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، الحمراء ، بيروت ، 2008 .
- 137 -عبد العظيم صالح سليمان : سوسولوجيا الرواية السياسية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1998 .
- 138 -عبد القادر الرباعي ربي: البلاغة العربية و قضايا النقد المعاصر ، ط1 ، دار جرير ، عمان ، 2006 .
- 139 -بن عبد الكريم جمعان : إشكالات النص دراسة لسانية نصية ، ط 1 النادي الأدبي بالرياض ، 2009 .
- 140 -عبد المشهداني حمودي زين الدين : الدراسات اللغوية خلال القرن الرابع الهجري ، نزول القرآن الكريم و دوره في نشأة الدراسات اللغوية ، مصادر البحث اللغوي ، الأمالي و المجالس ، كتب علوم القرآن ، المعاجم اللغوية ، الظواهر اللغوية ، ط 1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 2005 .
- 141 -عبد الهادي أحمد : أبو حيان التوحيدي فيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1997 .
- 142 -عبد الواحد عمر : شعرية السرد ، تحليل الخطاب السردية في مقامات الحريري ، ط1 ، دار الهدى للنشر و التوزيع ، 2003 .
- 143 -العجيمي محمد الناصر : النقد العربي الحديث و مدارس النقد الغربية ، ط 1 ، دار محمد علي الحامي للنشر و التوزيع ، صفاقس ، 1998 .

- 144 -عزام محمد : البطل الإشكالي في الرواية العربية المعاصرة ، ط 1 ، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع ، 1992 .
- 145 -النص الغائب تجليات التناس في الشعر العربي ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2001 .
- 146 -تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحديثة ، دراسة في نقد النقد ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2003 .
- 147 -عصفور جابر : نظريات معاصرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1998 .
- 148 -عطوان حسن : الزندقة و الشعوبية في العصر العباسي الأول ، دار الجيل ، بيروت .
- 149 -علي حنين نبيل : التناس ، دراسة تطبيقية في شعر الشعراء النقائض جرير و الفرزدق و الأخطل ، ط 1 ، دار كنوز المعرفة ، عمان ، 2010 .
- 150 -علي محمد كرد : أمراء البيان ، ج 1 ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، مصر ، 2003 .
- 151 - ج 2 ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، 2003 .
- 152 -عمارة محمد : أبو حيان التوحيدي بين الزندقة و الإبداع ، دار نهضة مصر للطباعة و النشر ، 1997 .
- 153 -عواد كوركيس : خزائن الكتب القديمة في العراق منذ أقدم العصور حتى سنة 1000 للهجرة ، ط 2 ، دار الرائد العربي ، بيروت ، لبنان ، 1986 .
- 154 -عياد الحبيب : الكلام في التوحيد جذور المسألة و روافدها و تطور الجدل فيها بين أهم الفرق الإسلامية إلى القرن الخامس الهجري ، ط 1 ، دار المدار الإسلامي ، 2009 .
- 155 -العبد يمنى : تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي ، ط 2 ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان .
- 156 - الدلالة الاجتماعية لحركة الأدب الرومنطقي ، ط 2 ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، 1988 .

- 157 - فن الرواية العربية بين خصوصية الحكاية و تميز الخطاب ، دار الآداب ، بيروت ، 1998 .
- 158 - عيسى أحمد فهمي : تيارات الفكر و الأدب و الفن في مؤلفات أبي حيان التوحيدي ، مطبعة ناسني ، دمياط ، 2004 .
- 159 - عيلان عمر: الايديولوجيا و بنية الخطاب الروائي ، دراسة سوسيوبنائية في روايات عبد الحميد بن هدوقة ، 2001 .
- 160 - في مناهج تحليل الخطاب السردي ، اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، 2008 .
- 161 - غارودي روجيه (Roger Garaudy) : ما هي المادية ؟، ترجمة : محمد عيتاني ، دار المعجم العربي ، بيروت .
- 162 - غدنز أنتوني : علم الاجتماع ، ترجمة : فايز الصياغ ، ط 4 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الحمراء ، بيروت ، 2005 .
- 163 - غولدمان لوسيان (Lucien Goldmann) : العلوم الإنسانية و الفلسفة ، ترجمة : يوسف الأنطاكي ، المجلس الأعلى للثقافة ، 1996 .
- 164 - مقدمات في سوسيولوجية الرواية ، ترجمة : بدر الدين عرودكي ، ط 1 ، دار الحوار للنشر و التوزيع ، اللاذقية ، سورية ، 1993 .
- 165 - غولدمان لوسيان و آخرون : البنيوية التكوينية و النقد الأدبي ، ترجمة : محمد سبيلا ، ط 2 ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت ، لبنان ، 1986 .
- 166 - الغيطاني جمال : خلاصة التوحيدي ، مختارات من نثر أبو حيان التوحيدي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 1995 .
- 167 - الفاخوري حنا : الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم) ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان .
- 168 - فادية ميشيل : الأيديولوجية و ثائق من الأصول الفلسفية ، ترجمة : أمينة رشيد ، سيد البحراوي ، دار التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، 2006 .
- 169 - فاضل جهاد : أسئلة النقد حوارات مع النقاد العرب ، الدار العربية للكتاب .

- 170 -فان دايلك. تون (Dick Van) :علم النص مدخل متداخل الاختصاصات ، ترجمة : سعيد حسن بحيري ، 2001 .
- 171 -فؤاد هالة أحمد : المثقف بين السلطة و العامة نموذج القرن الرابع الهجري – أبو حيان التوحيدي ، ط1 ، دار المدى للثقافة و النشر ، دمشق ، سورية ، 2012 .
- 172 -فرح محمد سعيد ، عبد الجواد مصطفى خلف : علم اجتماع الأدب ، ط1 ، دار الميسرة للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، 2009 .
- 173 -فروخ عمر : تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم) ، ج 1 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان .
- 174 -فضل صلاح : بلاغة الخطاب و علم النص ، عالم المعرفة ، الكويت ، 1992 .
- 175 -فوزي فاروق عمر : قراءات و مراجعات نقدية في التاريخ الإسلامي ، ط1 ، دار مجدلاوي ، عمان ، 2007 .
- 176 - مناهج النقد المعاصر ، ط1 ، دار الآفاق العربية ، القاهرة ، مصر ، 1997 .
- 177 - القاضي عبد المنعم زكريا : البنية السردية في الرواية دراسة في ثلاثية خيرى شلبي (الأمالى لأبي علي حسن : ولد خالي) ، ط 1 ، دار المعارف للطباعة و النشر ، سوسة ، تونس .
- 178 -القلمايي سهير : ألف ليلة و ليلة ، ط 4 ، دار المعارف ، مصر ، 1976 .
- 179 -كار مريم سلامة : الترجمة في العصر العباسي مدرسة حنين بن إسحاق و أهميتها في الترجمة ، تر : نجيب غزاوي ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، سوريا ، 1998 .
- 180 -الكردي عبد الرحيم : السرد و مناهج النقد الأدبي ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، 2004 .
- 181 -كريم محمد إدريس : الوحدات السردية في حكايات كليلة و دمنة ، دراسة بنيوية ، ط 1 ، دار مجدلاوي للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، 2009 ، 2010 .

- 182 -الكعبي ضياء : السرد العربي القديم ، الأنساق الثقافية و إشكاليات التأويل ، ط1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، الأردن .
- 183 -كليطو عبد الفتاح : لسان آدم ، ترجمة : عبد الكبير الشرقاوي ، ط2 ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2000 .
- 184 -كميلة واتيكي : كتاب الإمتاع و الموانسة لأبي حيان التوحيدي بين سلطة الخطاب و قصدية الكتابة ، ط 1 ، دار قرطبة للنشر و التوزيع ، تمريس ، المحمدية ، 2004 .
- 185 -اللاذقي محي الدين : آباء الحداثة العربية مدخل إلى عوالم الجاحظ و الحلاج و التوحيدي ، ط2 ، دار الانتشار العربي ، 1997 .
- 186 -ليبب الطاهر : سوسيولوجيا الثقافة ، الملتقى ، المحمدية ، 2006 .
- 187 -سوسيولوجيا الغزل العربي الشعر العذري نموذجا ، ترجمة : حافظ الجمالي ، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي ، دمشق ، 1981 .
- 188 -لحميداني حميد : بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي ، ط3 ، المركز الثقافي العربي للطباعة و النشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2000 .
- 189 -الرواية المغربية و رؤية الواقع الاجتماعي – دراسة بنيوية تكوينية ، ط1 ، دار الثقافة ، الدار البيضاء ، المغرب ، 1985 .
- 190 -النقد الروائي و الايديولوجيا من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الحمراء ، 1990 .
- 191 -لوفيفر جان بيار (Lefever Jean Pierre)، ماشيري بيار (Pierre Machere): هيغل و المجتمع ، ترجمة : منصور القاضي ، ط 1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، الحمراء ، 1993 .
- 192 -لوقا أنور : معالم الحداثة (أبو حيان التوحيدي و شهرزاد) ، دار الجنوب للنشر ، تونس ، 2001 .
- 193 -لوكاتش جورج (George Lukacs): الرواية ، ترجمة : مرزاق بقطاش ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع .

- 194 -الرواية التاريخية ، ترجمة : صالح جواد الكاظم ، ط2 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، العراق ، 1986 .
- 195 -لولو فايزة : التراث السردى العربى بين المحلية و العالمية في كتابات عبد الفتاح كيليطو ، ط 1 ، دار و مكتبة الحامد للنشر و التوزيع ، عمان .
- 196 -أبو الليل أمين : تاريخ الأدب العربى (02) ، العصر العباسى الثانى ، ط1 ، مؤسسة الوراق للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، 2007 .
- 197 -أبو الليل أمين ، محمد ربيع : تاريخ الأدب العربى (01) العصر العباسى الأول ، ط1 ، الوراق للنشر و التوزيع ، عمان ، الأردن ، 2008 .
- 198 -ماجدولين شرف الدين : بيان شهرزاد ، التشكلات النوعية لصور الليالى ، ط1 ، المركز الثقافى العربى ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2001 .
- 199 -ماسينيون (Massignon)، و عبد الرازق مصطفى : التصوف ، ترجمة : إبراهيم خورشيد ، عبد الحميد يونس و آخرون ، ط1 ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، لبنان ، 1984 .
- 200 -ماشيرى بيار (Pierre Machere): بما يفكر الأدب ؟ تطبيقات في الفلسفة الأدبية ، ترجمة : جوزيف شريم ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2009 .
- 201 -المؤلف مجهول : ألف ليلة و ليلة ، ج 1 ، الدار النموذجية للطباعة و النشر ، صيدا ، بيروت ، 2004 .
- 202 -مبارك زكى : النثر الفنى فى القرن الرابع ، ج 1 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 2010 .
- 203 -مبروك مراد عبد الرحمان : آليات المنهج الشكلى فى نقد الرواية العربية المعاصرة ، ط1 ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ، الإسكندرية ، 2002 .
- 204 -محمد أمين فوزى : فى النثر العباسى (القرن الرابع و ما بعده) ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 2000 .
- 205 -محمد حسين السيد عبد الحليم : السخرية فى أدب الجاحظ ، ط 1 ، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع و الإعلان ، طرابلس ، 1988 .

- 206 -محمد هارون عبد السلام : قطوف أدبية دراسات نقدية في التراث العربي حول تحقيق التراث ، مكتبة السنة ، 1988 .
- 207 -محمود بدرآن عبد الحسين : التناص في شعر العصر الأموي ، ط 1 ، دار غيداء للنشر و التوزيع ، عمان ، 2012 .
- 208 -محمود زكي نجيب : الإمتاع و الموانسة لأبي حيان التوحيدي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1995 .
- 209 -مرتاض عبد الملك : نظرية النص الأدبي ، دار هومة للطباعة و النشر و التوزيع ، الجزائر ، 2007 .
- 210 -المسدي عبد السلام : بين النص و صاحبه (أبو حيان التوحيدي ، نزار قباني) ، ط 1 ، دار قرطاج للنشر و التوزيع ، تونس ، 2002 .
- 211 - التفكير اللساني في الحضارة العربية ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، 1981 .
- 212 -قضية البنيوية دراسة و نماذج ، ط 1 ، المطبعة العربية بن عروس ، تونس ، 1991 .
- 213 -مسكين سعاد : خزانة شهرزاد ، الأنواع السردية في ألف ليلة و ليلة ، ط 1 ، رؤية للنشر و التوزيع ، القاهرة .
- 214 -مصدق حسن : يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2005 .
- 215 -مصطفى فائق ، علي عبد الرضا : في النقد الأدبي الحديث منطلقات و تطبيقات ، ط 1 ، دار الكتب للطباعة و النشر ، الموصل ، 1989 .
- 216 -ابن المقفع عبد الله : كلیلة و دمنه ، تحقيق : سالم شمس الدين ، المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، 2002 .
- 217 -المقدسي أنيس : تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي ، ط 7 ، دار العلم للملايين ، بيروت .
- 218 -الملطاوي حسن : الله و الإنسان في فلسفة أبي حيان التوحيدي ، مكتبة مدبولي ، 1989 .

- 219 -مندور محمد : النقد و النقاد المعاصرون ، دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 1997 .
- 220 -موافي عثمان : مناهج النقد الأدبي و الدراسات الأدبية ، ج 1 ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، مصر ، 2005 .
- 221 -الموافي ناصر عبد الرازق : القصة العربية ... عصر الإبداع ، دراسة للسرد القصصي في القرن الرابع الهجري ، ط 1 ، دار النشر للجامعات ، القاهرة ، مصر .
- 222 -الموسوي محسن جاسم : ألف ليلة و ليلة في نظرية الأدب الانكليزي الوقوع في دائرة السحر ، ط 2 ، منشورات مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1986.
- 223 -سرديات العصر العربي الإسلامي الوسيط ، ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1997 .
- 224 -الموسى خليل : جماليات الشعرية ، اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، 2008 .
- 225 -ناصر مصطفى : محاورات مع النثر العربي ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت .
- 226 -نور عوض يوسف : نظرية النقد الأدبي الحديث ، ط 1 ، دار الأمين للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1994 .
- 227 -نيوتن . ك . م (Newton): نظرية الأدب في القرن العشرين ، ترجمة : عيسى علي العاكوب ، ط 1 ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية ، 1996 .
- 228 -هلال محمد غنيمي : النقد الأدبي الحديث ، نهضة مصر ، 2005 .
- 229 -واصل عصام حفظ الله : التناص التراثي في الشعر العربي المعاصر – أحمد العواضي أنموذجا - ، ط 1 ، دار غيداء للنشر و التوزيع ، الأردن ، 2011 .
- 230 -الوكيل عبد الرحمان : هذه هي الصوفية ، ط 3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1979 .

- 231 -ولد أباه أحمد سالم : البنيوية التكوينية و النقد العربي الحديث (دراسة لفاعلية التهجين) ، المكتبة المصرية للطباعة و النشر و التوزيع ، الإسكندرية ، 2005 .
- 232 -ويليك رنيه (Rene Lque)، آرن أوستن (Arn Austin): نظرية الأدب ، ترجمة : عادل سلامة ، دار المريخ للنشر ، المملكة العربية السعودية ، 1992 .
- 233 -يقطين سعيد : الأدب و المؤسسة و السلطة نحو ممارسة أدبية جديدة ، ط1 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2002 .
- 234 -انفتاح النص الروائي النص و السياق ، ط 2 ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2001 .
- 235 -السرد العربي مفاهيم و تجليات ، ط 1 ، رؤية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 2006 .
- 236 -يوسف أحمد : القراءة النسقية سلطة البنية و وهم المحايثة ، ج 1 ، ط1 ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2003 .

3 قائمة المراجع باللغة الفرنسية :

- 1- Baudorre Prillippe , Rabaté Dominique , Viart Dominique : Littérature et sociologie , Presses Universitaires de Bordeaux , Pessac , France , 2007 .
- 2- Duchet Claude : La politique du texte enjeux sociocritiques , Presses Universitaires de lille , France , 1992 .
- 3- Goldman Lucien : Le Dieu Caché , édition Gallimard , Paris , 1959.
- 4- pour une sociologie du roman ,Gallimard , Paris , 1965 .
- 5- Lukacs Georges : La Théorie du roman , éditions gonthier , Paris ,1963 .

- 6- Malcuzyński .M. Pierrette :Entre dialogues avec BaQhtin ou sociocritique de la (Dé) raison polyphonique , Editions Rodopi , Amsterdam – Atlanta , 1992 .
- 7- V. Zima . Pierre : Critique littéraire et esthétique les fondements esthétiques des théories de la littérature , l'harmattan , 2003 .
- 8- La déconstruction une critique , l'hamattan , Paris , 2007 .
- 9- L'ambivalence romanesque , Proust , KafKa , Musil , l'harmattan , 2002 .
- 10- La négation esthétique la sujet , le beau et le sublime de Mallarmé et Valéry à Adorno et Lyotard , l'harmattan , 2002 .
- 11- L'école de francfort Dialectique de la particularité nouvelle édition revue corrigée et augmentée , l'harmattan , Paris , France , 2005 .
- 12- Manuel de sociocritique , picard , Paris , 1985 .
- 13- Pour une sociologie du texte littéraire , Union Générale , d'éditions , 1978 .
- 14- Walzer Michael : La critique sociale au XX^e si ècle , Editions Métailié , Paris , 1995 .

4 - قائمة المراجع باللغة الانجليزية :

- 1- Cohen Mitchell : The wager of Lucien Goldmann tragedy , dialectics , and a hidden god , copyright by Princeton university press , 1994

2- Jay Martin : Marxcism & totality the university of California press – Berkeley and los Angeles , California , 1982 .

3- Lukacs Georges : History and class consciousness studies in marxist dialectics , transtation , by the merlin press ltd , 1971 .

5- القواميس :

1 -البعلبكي منير : المورد ، قاموس انكليزي – عربي ، ط 35 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، 2001 .

2 حمدي أيمن : قاموس المصطلحات الصوفية دراسة تراثية مع شرح اصطلاحات أهل الصفاء من كلام خاتم الأولياء ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، 2000 .

3- Dubois Jean , Baraké Bassam : La rousse Dictionnaire (Français – Arabe) , Academia , 2004.

6- المجلات العلمية :

1 حوليات الجامعة التونسية ، ع 38 ، المطبعة الرسمية للجمهورية ، منوبة ، تونس ، 1995 .

2 مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، مج 5 ، ع 20 ، الشركة العربية للتوزيع ، 1993 ، 1994 .

3 -مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، مج 7 ، ع 26 ، الشركة العربية للتوزيع ، 1996 .

4 مجلة الإبداع و العلوم الإنسانية ، مج 9 ، ع 33 ، الشركة اللبنانية الدولية للتوزيع ، 1998 .

5 مجلة آفاق (مجلة اتحاد كتاب المغرب) ، ع(77، 78) ، منشورات اتحاد كتاب المغرب ، الرباط ، المغرب ، 2010 .

6 مجلة الأقالام ، ع11-12 ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1986 .

7 مجلة التربية و العلم ، مج17 ، ع4 ، جامعة الموصل ، 2010 .

- 8 مجلة جامعة تكريت للعلوم ، مج20 ، ع2 ، جامعة الموصل ، 2013 .
- 9 مجلة جامعة دمشق ، مج24 ، ع1 ، 2 ، 2008 .
- 10 - مجلة العرب و الفكر العالمي ، ع1 ، مركز الإنماء القومي ، لبنان ، بيروت ، 1988 .
- 11 -مجلة علامات ، مجلد15 ، ج58 ، النادي الثقافي بجدة ، 2005 .
- 12 -مجلة فصول : ج1 ، ع2 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1981 .
- 13 -مجلة فصول : مج14 ، ج1 ، ع3 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1995 .
- 14 -مجلة فصول : مج14 ، ج2 ، ع4 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1996 .
- 15 -مجلة فصول : مج15 ، ج3 ، ع1 ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1996 .
- 16 -مجلة فكر و نقد ، ع6 ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، 1998 .
- 17 -مجلة اللغة و الأدب ، ع15 ، جامعة الجزائر ، 2001 .
- 18 -مجلة المشكاة ، ع15 ، 16 ، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء ، 1992 .
- 19 -مجلة الموقف الأدبي ، ع412 ، اتحاد كتاب العرب ، دمشق ، 2005 .

7- رسائل جامعية :

- 1 محمد سرحان جمال : المسامرة و المنادمة عند العرب حتى القرن الرابع (مخطوطة ، رسالة دكتوراه) ، الجامعة الأميركية في بيروت ، 1978 .

تسلسل حكم الأمراء البويهيين في فارس والعراق⁽¹⁾

الأمير	التاريخ	صراعات عائلية من أجل السلطة	فارس	العراق
1- معز الدولة أحمد بن بويه	334 هـ - 356 هـ / 942 م - 967 م		-	x
2- بختيار عز الدولة بن معز الدولة	356 هـ - 367 هـ / 967 م - 977 م	# - عضد الدولة بن ركن الدولة	-	x
3- عضد الدولة بن ركن الدولة	338 هـ - 372 هـ / 946 م - 982 م	# - بختيار عز الدولة - فخر الدولة بن ركن الدولة	-	x
4- صمصام الدولة بن عضد الدولة	372 هـ - 376 هـ / 982 م - 986 م عاد إلى السلطة في فارس سنة 379 هـ بعد فراره من السجن ثم قتل أحد أبناء بختيار سنة 388 هـ	# - شرف الدولة بن عضد الدولة - أبناء بختيار عز الدولة	x	x
5- شرف الدولة بن عضد الدولة	372 هـ - 379 هـ / 982 م - 989 م	# - فخر الدولة - صمصام الدولة - أبناء بختيار عز الدولة	x	x
6- بهاء الدولة بن عضد الدولة	379 هـ - 403 هـ / 989 م - 1012 م	# - فخر الدولة - صمصام الدولة - أبناء بختيار عز الدولة	x	x
7- سلطان الدولة بن بهاء الدولة	403 هـ - 415 هـ / 1012 م - 1024 م	# - أبو الفوارس بن بهاء الدولة - مشرف الدولة بن بهاء الدولة	x	x
8- مشرف الدولة بن بهاء الدولة	411 هـ - 416 هـ / 1020 م - 1025 م	# - سلطان الدولة - أبو كالبجار عماد الدولة بن سلطان الدولة	-	x
9- جلال الدولة بن بهاء الدولة	416 هـ - 435 هـ / 1025 م - 1048 م	# - أبو كالبجار عماد الدولة بن سلطان الدولة	-	x
10- الملك العزيز أبو منصور فيروز بن جلال الدولة	435 هـ - 1048 م لم يبق إلا قليلاً بعد أن خلف والده	# - أبو كالبجار عماد الدولة	-	x
11- أبو كالبجار عماد الدولة بن سلطان الدولة ^(*)	435 هـ - 440 هـ / 1043 م - 1048 م	# - جلالة الدولة - الملك العزيز	x	x
12- الملك الزعيم أبو نصر بن أبي كالبجار	440 هـ - 447 هـ / 1048 م - 1056 م	# - أبو منصور فلاحستون بن أبي كالبجار - الملك العزيز بن جلال الدولة	x	x

(1) وقع إعداد هذا الجدول والحدود السابق اعتماداً على مصادر الأسماء، وقيل التجارب، والتكامل بين الأسماء.
(*) تنويع إلى كربلاء وإصفيهان وتضخيم مع طبرستان فضلاً عن التلاحق على فارس والعراق إلى حين.

تسلسل أمراء الري وأعمالها

1) ركن الدولة	- من 320 هـ / 932 م إلى 366 هـ / 976 م
2) مؤيد الدولة نيابة عن أخيه عضد الدولة	- من 366 هـ / 976 م إلى 373 هـ / 983 م
3) فخر الدولة ^(*)	- من 373 هـ / 983 م إلى 387 هـ / 997 م
4) مجد الدولة	
5) شمس الدولة ^(**)	- من 387 هـ / 997 م إلى 420 هـ / 1029 م
6) مجد الدولة	

(*) كان ركن الدولة قبل موته قد جعل لابنه مؤيد الدولة حكم إصفيهان وأعمالها وجعل لابنة فخر الدولة حكم منطقة همذان والجبل على أن يحكما هذه المناطق نيابة عن أخيهما عضد الدولة الذي أوصى له بولاية العهد. وبعد موته، رضى مؤيد الدولة للأمر الواقع واستمر على اعترافه بسلطة أخيه عضد الدولة. أما فخر الدولة، فقد تحالف مع بختيار عز الدولة في صراعه ضد عضد الدولة، وشق عصا الطاعة على هذا الأخير، فحاربه عضد الدولة وهزمه وضم أملاكه إلى مؤيد الدولة. ولم يتول فخر الدولة السلطة في الري بعد موت مؤيد الدولة إلا بفضل الوزير الصاحب بن عباد.

(**) عندما تولى مجد الدولة وعمره 4 سنوات، كانت أمه هي المدبرة لشؤون الدولة ثم غضبت عليه سنة 390 هـ فسجنته ونصبت مكانه ابنها الآخر شمس الدولة ولكنها بعد مدة تفتنت إلى أن مجد الدولة ألين عريكة، فعزلت شمس الدولة وأعاد مجد الدولة إلى السلطة فانصرف إلى العلم والأدب وترك شؤون الدولة لوالدته تدبرها إلى غاية وفاتها سنة 420 هـ / 1029 م، فاضطربت البلاد وشغب الجند على مجد الدولة مما اضطره إلى الاستنجاد بيمين الدولة محمود بن سبكتكين الغزنوي فأنجده ثم قبض عليه وعلى ابنه أبي دلف. وبذلك وقع القضاء نهائياً على سلطة بني بويه في الري. أما شمس الدولة، فقد استقر في همذان وخاض صراعاً عنيفاً هو الآخر مع جنده انتهى بانتصاره عليهم وتشريدهم سنة 411 هـ / 1020 م. ولكن ابنه سماء الدولة الذي خلفه في الحكم، انهزم أمام أحد القواد الطامحين إلى السلطة وهو ابن كاكويه ومثل ذلك نهاية النفوذ البويهي في إمارة همذان.

فهرس الموضوعات :

فهرس الموضوعات :

إهداء :

شكر و عرفان :

مقدمة:.....الصفحة 01

تمهيد : مدخل إلى السرد العربي القديم.....الصفحة :09

1 تشكل السرد العربي:.....الصفحة :10

2-أنواع السرد العربي القديم:.....الصفحة :14

أ - العصر الجاهلي:.....الصفحة :14

1 أيام العرب في الجاهلية:.....الصفحة :14

2 سجع الكهان:.....الصفحة :15

3 الخطابة:.....الصفحة :16

4 -الحكم و الأمثال:.....الصفحة :17

5 -الوصية:.....الصفحة :17

ب - العصر الإسلامي و الأموي:.....الصفحة :18

1 الخطابة:.....الصفحة :18

3- من أعلام السرد (الجاهلي – الإسلامي – الأموي) :.....الصفحة :21

أ - قس بن ساعدة الإيادي:.....الصفحة :22

ب- زياد بن أبيه:.....الصفحة :22

ج- عبد الحميد الكاتب:.....الصفحة :23

4- السرد في العصر العباسي:.....الصفحة :24

أ - حكايات كليلة و دمنة.....الصفحة :25

ب - بخلاء الجاحظ:.....الصفحة :26

ت - السرد في ألف ليلة و ليلة.....الصفحة :27

ث - ارتباط السرد بالمقامة العربية:.....الصفحة :29

ج -تشكل السرد في السير الشعبية:.....الصفحة :32

5-	من أعلام السرد في العصر العباسي:.....	الصفحة: 32
أ -	عبد الله ابن المقفع.....	الصفحة: 31
ب -	بديع الزمان الهمذاني:.....	الصفحة: 34
فصل أول :	البحث السوسيولوجي النشأة و التطور	الصفحة: 35
توطئة:		الصفحة: 37
مبحث أول :	المدونة و منهجها.....	الصفحة: 38
مبحث ثاني :	التوجه المنهجي.....	الصفحة: 40
مبحث ثالث :	حول علم اجتماع الأدب.....	الصفحة: 42
1	دراسة في المصطلح (النشأة و المفهوم و التطور).....	الصفحة: 42
2-	اتجاهات علم اجتماع الأدب النظرية.....	الصفحة: 57
أ-	الاتجاه الشكلي في تحليل الأدب.....	الصفحة: 57
ب-	الاتجاه البنيوي في تحليل الأدب.....	الصفحة: 65
فصل ثاني:	أصول النقد الاجتماعي.....	الصفحة: 74
توطئة:		الصفحة: 76
مبحث أول :	النقد الاجتماعي (حول المصطلح).....	الصفحة: 77
مبحث ثاني :	النقد الماركسي.....	الصفحة: 81
مبحث ثالث :	مدرسة فرانكفورت.....	الصفحة: 87
مبحث رابع :	البنيوية التكوينية (من جورج لوكاتش إلى لوسيان غولدمان).....	الصفحة: 93
1-	إسهام الإرث اللوكاتشي في التأسيس للبنيوية التكوينية.....	الصفحة: 93
2-	لوسيان غولدمان و تطوير البنيوية التكوينية.....	الصفحة: 100
أ-	رؤية العالم.....	الصفحة: 104

ب-الوعي القائم و الوعي الممكن.....	الصفحة105
ج- مرحلة الفهم و التفسير.....	الصفحة108
د- البنية الدالة.....	الصفحة108
فصل ثالث : النقد السوسيونصي (الرواد – الآليات	
الإجرائية).....	الصفحة : 113
توطئة:.....	الصفحة : 115
مبحث أول : ميخائيل باختين و الحوارية.....	الصفحة116
1 -الرواية الحوارية "الديالوجية".....	الصفحة:124
2 -الرواية المونولوجية "المناجاتية".....	الصفحة:125
مبحث ثاني : بيير زيمبا و منطلقاته المنهجية.....	الصفحة:128
مبحث ثالث : المنهج السوسيونصي و أدواته الإجرائية.....	الصفحة:136
1 -البنية السردية الكبرى.....	الصفحة136
2 -الصيغة الاجتماعية للكلمات.....	الصفحة137
أ -المستوى المعجمي الدلالي.....	الصفحة137
ب-المستوى السردى.....	الصفحة138
3-الوضع الاجتماعى اللغوى للنص.....	الصفحة138
4-اللهجات الجماعية.....	الصفحة138
5-التناص.....	الصفحة140
مبحث رابع : النقد العربى و السوسيونصية [حميد لحميداني ، يمنى العيد، سعيد	
يقطين].....	الصفحة140
1-حميد لحميداني.....	الصفحة141
2-يمنى العيد.....	الصفحة147

3-سعيد يقطين.....	الصفحة:150
فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة.....	
.....	الصفحة:153
توطئة.....	الصفحة:156
مبحث أول: البنية السردية الكبرى في ليالي الإمتاع و الموانسة.....	
.....	الصفحة:157
1-الشخصيات.....	الصفحة:159
أ-الشخصيات الرئيسة.....	الصفحة:160
1-أبو حيان التوحيدي.....	الصفحة:161
2-أبو الوفاء المهندس.....	الصفحة:185
3-أبو عبد الله العارض.....	الصفحة:190
ب-الشخصيات الثانوية.....	الصفحة:195
1-الأحداث.....	الصفحة:202
2-الزمان و المكان.....	الصفحة:207
3-تقنية السؤال و الجواب و التساؤل.....	الصفحة:211
4-تقنية الإقناع.....	الصفحة:218
مبحث ثاني : الصيغة الاجتماعية لكلمات الليالي.....	الصفحة:220
1-على المستوى المعجمي الدلالي.....	الصفحة:220
أ-المعجم الفلسفي الكلامي.....	الصفحة:221
ب-المعجم اللغوي.....	الصفحة:227
ج-المعجم النفسي الأخلاقي.....	الصفحة:232

د-المعجم الديني.....	الصفحة:241
هـ-المعجم النقدي البلاغي.....	الصفحة:247
و-المعجم الشعري.....	الصفحة:253
ي-معجم العلوم الطبيعية و الحيوانية.....	الصفحة:253
2-على المستوى السردي.....	الصفحة:256
أ-العرب و العجم.....	الصفحة:258
ب-النحو و المنطق.....	الصفحة:260
ج-الدين و الفلسفة.....	الصفحة:262
د-البلاغة و الحساب.....	الصفحة:264
فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي.....	
.....	الصفحة:267
توطئة:	الصفحة:269
مبحث أول : الوضع الاجتماعي – اللغوي لنص الإمتاع و الموانسة.....	
.....	الصفحة:270
1 -البنى اللفظية الدلالية.....	الصفحة:283
أ - صراع أبي حيان التوحيدي مع الفرق الكلامية.....	الصفحة:283
ب - صراع أبي حيان التوحيدي مع السلطة.....	الصفحة:292
1-ثنائية (السلطة / المثقف).....	الصفحة:293
2-ثنائية (السلطة / الرعية).....	الصفحة:301
ج- صراع أبي حيان التوحيدي مع المجتمع.....	الصفحة:304
د- صراع أبي حيان التوحيدي مع الذات.....	الصفحة:310
2-البنى السردية.....	الصفحة:315

مبحث ثاني : اللغة (اللهجات الجماعية) و علاقاتها بالظواهر الخطابية.....
الصفحة:328.....

1 على المستوى المعجمي الدلالي.....الصفحة:329

أ-ثنائية المثقف و السلطة.....الصفحة:330

ب-ثنائية الأصل العربي و الوافد الأجنبي.....الصفحة:337

ج-ثنائية العقل و النقل.....الصفحة:340

2 على المستوى السردى.....الصفحة:345

فصل سادس : أشكال التناس في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها
الصفحة:352.....

توطئة:.....الصفحة:354

مبحث أول : العلاقات التناسية في الإمتاع و الموانسة.....الصفحة:355

1-التناس الخارجى:.....الصفحة:357

أ-الخطاب الدينى.....الصفحة:359

ب-الخطاب الأدبى.....الصفحة:367

1-التناس مع الشعر.....الصفحة:368

2-التناس مع النثر.....الصفحة:369

ج-الخطاب الفكرى و الفلسفى.....الصفحة:370

د-الخطاب العلمى.....الصفحة:376

2-التناس الداخلى:.....الصفحة:382

أ-التناس مع نصوص أساتذته.....الصفحة:382

ب-تداخل نص الإمتاع و الموانسة تناسيا مع نصوص أخرى :.....الصفحة:391

1-التناس مع نص "كليلة و دمنة" لابن المقفع.....الصفحة:391

2-التناص مع "ألف ليلة و ليلة".....	الصفحة395
ج-تناص "الإمتاع و الموانسة" مع نصوص أبي حيان التوحيدي الأخرى.....	الصفحة400
1-التناص مع "الهوامل و الشوامل".....	الصفحة400
2-التناص مع رسالة "الصداقة و الصديق".....	الصفحة404
3-التناص مع رسائل التوحيدي الأخرى (ثمرات العلوم ، رسالة السقيفة، الرسالة البغدادية).....	الصفحة409
4-التناص مع نص "البصائر و الذخائر" و نص "المقابسات".....	الصفحة413
مبحث ثاني : تعدد الأصوات (الصيغ) في نص الإمتاع و الموانسة.....	الصفحة416
1-صوت المثقف المهمش.....	الصفحة417
2-صوت المسامر العارف.....	الصفحة429
خاتمة:.....	الصفحة433
قائمة المصادر و المراجع:	الصفحة437
ملحق:.....	الصفحة461
فهرس الموضوعات:.....	الصفحة462
ملخص:.....	الصفحة470

ملخص البحث :

احتضنت هذه الدراسة نصا تراثيا قديما ، ظهر خلال القرن الرابع الهجري ، على يد مؤلفه (أبو حيان التوحيدي) ، أحد أشهر أدباء العصر الوسيط ، على عهد الدولة البويهية ، فأرخ فيه المؤلف لهذه الفترة ، التي عرفت بمرحلة اضطراب سياسي و اجتماعي و اقتصادي و عقائدي ، كما عرف هذا العصر بعصر الانفلات المعرفي و التفجر الثقافي و العلمي و النشاط النثري و تنوعه ، فبرزت على الساحة الأدبية نصوصا لا زال التاريخ يذكرها و يتناقلها جيلا بعد جيل ، كنص "الإمتاع و الموانسة" ، و هو مؤلف أهداه صاحبه لصديقه (أبي الوفاء) ، الذي طلب منه أن يكتب له جميع المواضيع التي حدث بها الوزير (عبد الله ابن العارض) ، خلال أربعين ليلة من السمر ، فاشتمل هذا الكتاب على شتى الفنون و المعارف ، فكان منها ما موضوعه أدبي فكري لغوي ، و اشتملت أخرى على جوانب سياسية و اقتصادية كحديثه عن غلاء الأسعار و انتشار الفقر ، و منها ما كان اجتماعي ، كتفصيله في أوضاع طبقات المجتمع ، و ما لحق بعاملتها من فقر و جوع و تشرد ، أدى إلى ظهور فنونا للصوعية و أنواعا للعريضة و المجون

و في ظل هذه الأوضاع ، عبّر (أبو حيان) عن واقعه المعاش ، عبر عالم سردي متخيل ، تقصى فيه كل تفاصيل العصر العباسي و مفارقاته الصارخة ، لتكفل بذلك لياليه التأصيل لجميع مجالات الحياة إبان (ق4هـ) ، لذلك كان المنهج السوسيونصي الأنجع لرصد هذه الظواهر ، و استجلاءها عبر العالم اللغوي للنص ، الذي استطاع أن يوضح التغيرات الاجتماعية ، الطارئة على العصر ، و الوضع الاجتماعي الذي ظهر فيه هذا النص ، و التوجه الفكري و الأدبي لصاحب النص ؛ مما يجعلنا نقر أن المنهج السوسيونصي (لبير فالري زيم) ، قد تمكن من رصد الكثير من الجوانب الاجتماعية لواقع (أبي حيان) ، بعيدا عن القراءات المسبقة و الإسقاطات الذاتية و التعسفية .

و قد اعتمدنا في مقاربتنا هذه على خطة مقسمة إلى مقدمة و ستة فصول ، تراوحت بين النظرية و التطبيقية ، و خاتمة ، تهدف لخدمة "المقاربة السوسيونصية لليالي الأربعين لأبي حيان التوحيدي" ، جاءت مهيكلة كالآتي :

فصل أول : البحث السوسيوولوجي (النشأة و التطور)

فصل ثان : أصول النقد الاجتماعي

فصل ثالث : النقد السوسيونصي (الرواد- الآليات الإجرائية)

فصل رابع : البنيات السوسيونصية في ليالي الإمتاع و الموانسة

فصل خامس : التظاهرات اللغوية و تغيراتها الاجتماعية في الليالي

فصل سادس : أشكال التناص في ليالي الإمتاع و الموانسة و تعدد الأصوات فيها .

و قد تضمنت هذه الفصول ، مباحث تفصيلية و عناوين فرعية ، تستجلي ما حواه النص من دلالات اجتماعية – لغوية ، لتنتهي المقاربة بمجموعة من النتائج ، كان أهمها :

- أن المقاربة السوسيونصية لنص "الإمتاع و الموانسة"، قد استطاعت أن تقف على رؤية الكاتب لمجتمعه عبر رؤيته الخاصة ، التي بثها عالمه المتخيل ، في تواتر سردي ، أظهر فيه الأديب براعة لغوية و تمكنا معرفيا و صرامة نقدية ، بدت على شكل ثورة على المجتمع ، بغية الإصلاح و التغيير .
- أن نص الليالي قد استوعب المنهج السوسيونصي بجميع آلياته الإجرائية ، ما يدل على موسوعية ثقافة الأديب ، و الثراء النوعي لمسامراته من حيث المواضيع و الأساليب و الأفكار

Résumé:

Cette étude a embrassé un texte très ancien, ce dernier est apparu en quatrième siècle AH, aux mains de l'auteur (Abu Hayyan), un des écrivains les plus célèbres au Moyen Age, l'époque de l'Etat Albuehip.

pendant cette période difficile qui a connu une crise générale, l'auteur a écrit beaucoup d'ouvrages qui concernaient presque tous les domaines (des troubles politiques ,socio-économiques et idéologique,...) , mais cette époque aussi , savait l'ère du chaos cognitif et les éruptions culturelles, l'activité de la prose scientifique et la diversité, ce qui a donné naissance à des textes littéraires et historiques très importants ,existent jusqu'au aujourd'hui et l'histoire aussi leur rappelle et leur transmet, génération après génération, comme le texte " *Al imtaae et mouanassa* ». Cet ouvrage " *Al imtaae et mouanassa* », est un don du propriétaire qui était l'auteur à son ami (*Abu Alwafa Al Mouhandasse*), qui lui a demandé de lui écrire tous les sujets abordés avec (*Abdullah ibn al aride*), au cours des quarante nuits des collines, ce livre a touché divers arts et connaissances, et parmi les sujets identifiés était notamment le thème du langage intellectuel littéraire, et l'autre comprenait les aspects politiques et économique comme les prix élevés et la pauvreté généralisée, et dont certains étaient sociaux, comme les couches de la société, et ce qu'elles ont engendré comme la pauvreté et la faim et l'itinérance, ce qui a conduit à l'émergence des arts et des espèces prédatrices de l'arrogance et de la promiscuité....

Et sous l'influence de ces conditions (*Abu Hayyan*) a écrit sur sa réalité vécue, à travers un monde narratif imaginé, et il a concentré sur tous les détails de l'époque abbassite en assurant ainsi ses nuits d'enracinement pour tous les domaines de la vie à l'époque (s4e),c'est pour cette raison ,il était donc le programme Socio-textuel le plus efficace de contrôler ces phénomènes et clarifier à travers le monde linguistique du texte, qui a été en mesure de préciser, l'urgence des temps et le changement social, et de la situation sociale dans laquelle ce texte est apparu, et l'état d'esprit et de la littérature au propriétaire du texte, nous faisons reconnaître que l'approche socio-textuel du (Pierre Valérie Zima) , a été en mesure pour

surveiller un grand nombre des aspects sociaux de la réalité (*Abu Hayyan*), loin de la lecture et de projections CV avant et arbitraire.

Notre recherche est basée essentiellement sur le plan qui contient une introduction et six chapitres, en commençant par un aspect théorique et en finissant par une application, et à la fin la conclusion.

Chapitre 01: Recherche sociologique (origine et développement).

Chapitre 02 : Origines de la critique sociale.

Chapitre 03 : Critique socio-textuelle (Pionniers et procédures) .

Chapitre 04: Structure socio-textuelle dans (*Nuits de al imtaae et mouanassa*)

Chapitre 05: Phénomènes linguistiques et ses changements sociaux dans (*Nuits de al imtaae et mouanassa*)

Chapitre 06: Formes d'intertextualité dans (*nuits de al imtaae et mouanassa*) et la polyphonie en eux.

Ces chapitres, contiennent des titres et des sous-titres bien détaillés, qui engendrent ce que le texte montre comme des connotations sociales et linguistiques, et à la fin de cette approche nous avons exposer l'ensemble des résultats trouvés ,comme:

L'approche. socio textuelle a été en mesure de supporter de voir l'écrivain à sa communauté grâce à sa propre vision, qui a diffusé son monde imaginaire, de la fréquence d'un récit, l'auteur a montré la polyvalence de la langue, et nous avons pu cognitivement et plus stricte monétaire, est apparu sous la forme d'une révolution sur la société en vue de la réforme et du changement.

Le texte "*Nuits al imtaae et mouanassa*" a saisi le curriculum socio-textuel avec tous ses mécanismes et ses procédure, indiquant un écrivain encyclopédique de culture, et la richesse qualitative des termes des thèmes et des méthodes et des idées ...